

دکتر حمیدرضا سلیمانیان

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تربت حیدریه

بررسی برخی خصایص تجربه عرفانی در نسبت با زبان

چکیده:

به نظر می‌رسد مباحث و مطالعات تجربه دینی و عرفانی بیشتر در جنبه مباحث محتوایی گرفتار و محصور مانده است؛ حال آن که یکی از اصلی‌ترین راههای رسیدن به درونمایه و ماهیت این نوع تجارب، از رهگذر توجه دقیق و موی شکافانه به زبان آن میسر است. ضرورت این امر در دنیای کنونی که زبان به مسأله کانونی متفکران بدل شده، امری اجتناب‌ناپذیر است. تجربه دینی و عرفانی تجربه‌ای ناآشنا و غریب، استحاله‌ای عظیم در نحوه نگرش به خدا، جهان و انسان است که لاجرم زبان را به پهنه جدید و غریبی وارد می‌سازد و تفاوتی ماهوی بین زبان عرفانی با سایر زبانها ایجاد می‌کند. عرفان پژوهانی چون استیس، ویلیام جیمز و اُتو برای تجربه عرفانی اوصاف و خصایصی برشمرده‌اند. اما آنچه در صورت بندی خصایص و اوصاف تجربه عرفانی در نسبت با زبان مهمتر به شمار می‌رود، عبارتند از: بیان ناپذیری، متناقض‌نمایی و هنری بودن زبان در تجربه عرفانی. هدف این نوشتار که در ضمن ادبیات عرفانی فارسی را نیز به استشهاد می‌گیرد، بررسی همین ویژگیهاست.

واژه‌های کلیدی:

فلسفه دین، تجربه عرفانی، زبان، زبان عرفانی.

مقدمه

اصطلاح « تجربه دینی » و اندیشه درباره آن، امری نسبتاً جدید در الاهیّات است. هر چند خود پدیده تجربه دینی در تمامی فرهنگها سابقه طولانی داشته و امری فراگیر و همگانی است و انسانهایی در فرهنگهای مختلف، مدّعی داشتن این گونه حالات و تجربیّات بوده و هستند که متمایز از سایر تجربه های عادی بشر است.

« تجربه عرفانی » نیز چیزی از سنخ تجربه دینی است. در مباحث فلسفه دین، بحثهای مشترک فراوانی وجود دارد که نشان می دهد در تلقی فیلسوفان، این دو تجربه در واقع یک نوع اند و از یک سنخ به شمار می روند. همچنین از دید غالب عرفای اسلامی، تجربه عرفانی سنخی از تجارب دینی است؛ بدین معنی که ایشان راه طریقت و وصول به حقیقت را در متن و بطن شریعت دانسته و به منزله هستی و گوهر دین قلمداد کرده اند.

به نظر می رسد یکی از راههای شناخت تجربه دینی یا عرفانی، از رهگذر توجه دقیق و موی شکافانه به زبان آن میسر است. این بررسیها از چنان اهمیتی برخوردارند که به اعتقاد برخی صاحب نظران می توان بر اساس آن، دانشی به نام «سبک شناسی عرفانی» بنا نهاد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۱۶). با تکیه بر این دانش که مبتنی بر سنجش معیارهای زبانی و میزان انحرافات آن است، فی المثل می توان این فرضیه را صادر کرد که عارفانی چون عین القضات، احمد غزالی، بهاء ولد و برخی دیگر از نام آوران این عرصه، از فلان علیشاه و بهمان علیشاه عارفتند.

اهمیت این موضوع و ضرورت طرح و بازنگری خصایص تجربه دینی و عرفانی در نسبت با زبان شاید زمانی بهتر معلوم شود که بدانیم «زبان» از جمله مسایلی است که در دنیای کنونی ذهن اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است. آنان که با مباحث فلسفی معاصر آشنایی مختصری نیز داشته باشند، از محوریت مسأله زبان بخوبی آگاهند. با آغاز سده بیستم، زبان به عنوان مسأله کانونی، مورد مطالعه بسیاری از مکاتب

فلسفی قرار گرفت. فلسفه زبان نضج گرفت و طی آن همگان بر این قول متفق شدند که فلسفه، فعالیت پالایشگری و روشننگری زبان است نه علم نظر.

چنانچه زبان و کاربردهای گوناگون آن در فلسفه، علم، هنر و دین به دقت ارزیابی و نقادی شود و مذاقه بیشتری در مورد ساختار این زبانها و فرآیند کارکرد و پدیدارها و پارادوکسهایشان صورت پذیرد، چه بسا به تعبیر ویتگنشتاین بسیاری از مشکلات فرهنگ انسانی رفع و رجوع شود (هارت ناک، ۱۳۵۱: ۶).

عرفان پژوهانی چون استیس، ویلیام جیمز و ردولف آتو، برای تجربه عرفانی اوصاف و خصایصی برشمرده‌اند. اما آنچه در صورت بندی خصایص و اوصاف تجربه عرفانی در نسبت با زبان مهمتر به شمار می‌روند، عبارتند از: بیان ناپذیری، متناقض نمایی و هنری بودن زبان در تجربه عرفانی که به بررسی دقیقتر آن می‌پردازیم.

۱- بیان ناپذیری تجربه عرفانی

به گواهی کتب متصوفه، بیان ناپذیری (ineffability) احوال و تجربیات عرفانی از جمله مسایل مورد اتفاق عرفا و قدر مشترک تمامی آیینها و فرهنگهای عرفانی شرق و غرب است که در خصوص آن سخنان و دفترها ساخته و پرداخته‌اند.

در اوپانیشادها که مجموعه فلسفه و مذهب و ادبیات عرفانی هند است، آگاهی عرفانی، همواره فراتر از حد تقریر و توصیف خوانده شده است (وپانیشاد، ۱۳۶۱: ۵۷). دیونیزوس (Dionysius) یکی از نخستین فیلسوفانی که از مسایل زبان شناسی در انطباق با زبان دینی بحث کرده است، در تعلیمات خود معتقد بود که هیچ کلمه‌ای برای توصیف احوال عرفانی یا اوصاف خدا نمی‌توان به کار برد. نیز به گفته فلوپین (plotinus) این گونه مشاهدات راه را بر گفتار می‌بندد (استیس، ۱۳۷۹: ۳۰۸ - ۲۸۹) که هارت می‌گوید اگر از الوهیت سخن بگوییم در واقع از آن صحبت نکرده‌ایم (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۱۷۹)، و بر همین اساس است که در نگاه اکثر فلاسفه دین، کلمات و واژه‌ها در تجربه عرفانی تنها برای این استخدام می‌شوند که سمتی را نشان دهند که خواننده در تجربه شخصی خود باید به آن سمت بنگرد. (همان: ۲۵)

در بین عارفان مسلمان نیز این اصل آنقدر مورد تأکید قرار گرفته است که برخی مانند عین القضاات آن را تمایز میان معارف عرفانی از علوم رسمی می‌دانند. عین القضاات ادراکات و معارف انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند: علم و معرفت؛ معیار تمایز این دو، در نظر او مسأله قابلیت تعبیر و عدم قابلیت تعبیر بطور درست و مطابق با معنی مقصود است: « هر چیز که بتوان معنای آن را به عبارتی درست و مطابق آن تعبیر نمود علم نام دارد ... اما معرفت هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ متشابه» (عین القضاات، ۱۳۷۹: ۶۷)

از رهگذر مطالعه آثار عارفان، می‌توان دلایل و انگیزه‌های متعددی را در مورد مسأله بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی تشخیص داد. برخی از این عوامل به ماهیت تجربه عرفانی بر می‌گردد. به این معنی که تجربه عرفانی تجربه اتحاد با واقعیتی فرا پدیداری است. تجربه‌ای که با محو خود آگاهی و از میان رفتن تمایز صاحب تجربه و متعلق تجربه همراه است. در این تجربه استعلایی، تمامی تمایزات و تعینات در قلمرو ذهن و عین از میان می‌رود و در آن فاصله‌ای میان عالم و معلوم وجود ندارد. از نظر اُنو، خصیصه تجارب عرفانی در برجیده شدن دوگانگی و غیریت آن است. وی ارتباط انسانها با خدا را سه نوع می‌داند:

رابطه من - او. ارتباط انسانهای معمولی با خدا، از این قبیل؛ یعنی غایبانه است.
رابطه من - تو. که اگر چه در آن هم دوگانگی وجود دارد ولی حاضرا نه است
رابطه من - من. که در آن دو گانگی و غیریت راهی ندارد. فاعل تجربه به علم حضوری با نفس خود روبرو می‌شود. (اتو، ۱۹۷۶: ۵۳)

این سه نوع رابطه در کلمات عرفای ما هم شیوع دارد، به صورتی که احساس یگانگی تا بدان جا پیش می‌رود که در تعبیر عرفانی، اصطلاح «عاشق» و «معشوق» جای «عقل» و «معقول» یا «عالم» و «معلوم» فلسفه را می‌گیرد و آن جا که سخن از عشق در میان می‌آید، کوشش و هدف آن است که فاصله از میان برود و گونه‌ای وحدت و یگانگی حاصل شود.

مولوی تمثیلهای بسیار نغزی در این زمینه دارد:

گفت یارش کیستی ای معتمد	آن یکی آمد در یاری بزد
بر چنین خوانی مقام خام نیست	گفت من، گفتش برو هنگام نیست
در فراق یار سوزید از شر	رفت آن مسکین و سالی در سفر
باز گرد خانه همباز گشت	پخته گشت آن سوخته پس باز گشت
تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب	حلقه زد بر در به صد ترس و ادب
گفت بر در هم تویی ای دلستان	بانگ زد یارش که بر در کیست آن
نیست گنجایی دو من را در سرا	گفت اکنون چون منی ای من در آ

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ / ۱۳۷)

چنین تجربه ای نه با آلت ادراک عقل، دریافتنی است و نه در زبان، گنجیدنی. چون بر اساس اصول زبان شناسی، اولین گام در زبانی کردن جهان، قبول تمایز در اجزای آن و در نتیجه، ایجاد مفهوم است. اما در حوزه معارف و در قلمرو شهود، فنا، حلول یا اتحاد، هیچ گونه تمایزی وجود ندارد تا مفهومی بدست آید. به قول استیس «در وحدت بی تمایز نمی توان مفهومی از هیچ چیز بیابی چرا که اجزا و ابعاضی در آن نیست که به هیأت مفهوم در آید. مفهوم هنگامی حاصل می شود که کثرتی یا لااقل دوگانگی ای در کار باشد. در بطن کثرت گروهی از اجزا و ابعاض مشابه می توانند بصورت صنف (= رده) در آیند و از سایر گروهها متمایز شوند آن گاه می توانیم مفاهیم و به تبع آن الفاظ داشته باشیم (استیس، ۱۳۷۹: ۳۱۰). اما معارف شهودی نا متمایز و لذا غیر قابل تصوّر و نا مفهوم اند. اصولاً حقایق شهودی، با ذهن ما که بر تمایز و کثرت استوار است، به هیچ وجه سازگار نیست.

حاصل تجربه عرفانی، محو شدن و رهرو و رهبر و راه، از میان برخاستن است. تا شخص بر راه و در کار رفتن است، خبری تواند داد که در علم و زبان در آید؛ اما چون رسید، نه راه می ماند نه رهبر و نه رهرو تا خبر دهنده و موضوع خبری در میان باشد. عطار نیشابوری در جایگاه وصل سی مرغ با سیمرغ می گوید:

محو او گشتند آخر بر دوام	سایه در خورشید گم شد والسلام
تا که می رفتند و می گفت این سخن	چون رسیدند و نه سر ماند و نه بن
لاجرم این جا سخن کوتاه شد	رهرو و رهبر نماند و راه شد

(عطار، ۱۳۸۳، ۲۵۹)

احمد غزالی در سوانح العشاق که اولین اثر مستقل در مورد عشق، به زبان فارسی است، می گوید:

«تهایت علم به ساحل عشق است . اگر بر ساحل بود از او حدیثی نصیب وی بود، اگر قدم پیش نهاد، غرقه شود. آن گاه که یابد و که خبر دهد، و غرقه شده را کجا علم بود؟... لابل، علم پروانه عشق است، علمش بیرون کار است اندر او اول علم سوزد آن گاه از او خبر کی بیرون آرد» (احمد غزالی، ۱۳۷۶: ۱۱)

عوامل بیان ناپذیری تجربه عرفانی را علاوه بر ماهیت این نوع تجارب می توان بر اساس عناصر ارتباطی زبان هم مطرح کرد. بسیاری از زبان شناسان در بحث ارتباط زبانی، عناصری را برشمرده اند. یاکوبسن نیز از جمله این نظریه پردازان است. بر مبنای نظریه یاکوبسن در هر ارتباط زبانی شش عامل دخالت دارد: گوینده (فرستنده پیام)، مخاطب (گیرنده پیام)، پیام، موضوع یا زمینه دلالتی پیام، مجرای ارتباطی (اندام یا ساز و کاری که به وسیله آن گوینده، پیام را می فرستد و مخاطب آن را دریافت می کند، رمز یا واژگان (صفوی، ۱۳۸۰: ۳۰).

وجود مانع در هر کدام از این عناصر، کارآمدترین ابزار ارتباطی یعنی زبان را مختل می سازد. تجربه عرفانی و مفاهیم فربه آن نیز زبان را به پهنه غریبی وارد می سازد و لاجرم موانعی در بافت زبان ایجاد می کند که مهمترین آنها عبارتند از:

۱-۱- مانع موضوع (معانی هرگز اندر حرف ناید)

نارسایی لفظ در بیان معانی و ناگنجایی مفاهیم در قالب واژگان و عبارات، از مهمترین علل بیان ناپذیری تجربه عرفانی محسوب می شود. بر اساس نظر محققان، چون هر کلمه در زبان جز اسامی خاص به ازاء یک مفهوم است، لامحاله آن جا که مفهومی به حاصل نیاید، کلمه ای نیز در برابر آن و برای بیان آن یافت نخواهد شد؛ بنابراین احوال عرفانی چون بصورت «مفهوم» در نمی آید، به صورت «منطوق» هم در نمی آید.

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

(شبستری، ۱۳۶۸: ۶۹)

در نظر عارف، کلمه به دنیای مادی و اشیاء محسوس تعلق دارد در حالی که معنی براستی از عالم مجرد است. ابن خلدون می‌گوید «و لغات، مراد ایشان - صوفیه - را نسبت به مقاصد مزبور ایفاء نمی‌کند. چه لغات برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوساتند.» (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۹۹۰)

دوگانگی لفظ و معنا همچون دو گانگی جسم و جان است. اندیشه و معنا که همان خاصیت گوهر جان است، متعلق به یک جهان است و سخن که نمود و ظهور اندیشه است، متعلق به جهان دیگر. همچنان که همه آنچه در عالم معنی و غیب و روح و ملکوت است، قابلیت گنجایی تام و کامل در دنیا و در جسم را ندارد، اندیشه‌ها و معانی هم به تمامی در الفاظ در نمی‌گنجد و ما تنها آثار و نشانه‌های آن را در زبان می‌بینیم. از طرف دیگر الفاظ، ساخته آدمیان است؛ اما معانی این گونه نیست، لذا با نگرستن صرف از بیرون، به زحمت می‌توان نسبت به عمق و وسعت معنای مستتر در واژه، داوری کرد، مخصوصاً هنگامی که معنی از پشتوانه تجربه عرفانی عمیقی هم برخوردار باشد. به نظر سنایی غزنوی، عشق از این جنس است و هیچگاه لفظ، نشانی از معنا و مفهوم حقیقی آن نمی‌دهد:

به زبان سرّ عشق نتوان گفت	آن چنان دُر به گفت نتوان سفت
هرچه گویی گر آن چنان باشد	صفت عشق غیر از آن باشد
عشق را عین و شین و قاف مدان	بلکه سرّی است در سه حرف نهان
عاشقی قصه و حکایت نیست	عشقبازی در این ولایت نیست
عالم عشق عالم دگر است	پایه عشق از این بلند تر است
عشق در هر وطن فرو ناید	حجره ای خاص عشق را باید
به زبان قیل و قال عشق مگوی	خیز و دل را به آب صدق بشوی

(سنایی، ۱۳۶۰: ۱۳۵ - ۱۳۴)

عطار نیز سخن گفتن از عشق را تنها در حد اشاره می‌داند و عشق را متعلق به عالمی می‌داند که قابلیت تنزل به عالم محسوسات و از جمله معانی را ندارد.

سخن عشق جز اشارت نیست	عشق در بند استعارت نیست
دل شناسد که چیست جوهر عشق	عقل را ذره ای بصارت نیست
در عبارات هم نگنجد عشق	عشق از عالم عبارت نیست

(عطار، ۱۳۶۶: ۸۹)

یاد خداوند و ذکر او نیز در نظر سنایی قابلیت گنجایی در زبان را ندارد، لذا زبان توانایی و کارایی ذکر خدا را نخواهد داشت. بنابراین ذکر او را نه در زبان، بلکه باید از میان جان و در بی زبانی طلب کرد.

هر که خواهد که ذکر او گوید	در نگنجد زبان که هو گوید
به زبان ذکر او که داند گفت؟	جان بود آن که او تواند گفت
سخن است آن که بر زبان آید	ذکر هواز میان جان آید
بی زبان ذکر او از او شنوی	شرح اسماء هواز او شنوی
ذکر او از زبان بسته طلب	معرفت از دل شکسته طلب

(سنایی، ۱۳۶۰: ۲۲۵)

از این رو عرفا اول قدم در تعلیمات و تلقینات عرفانی را نفی ادعاها و تظاهرات علوم و طرد عقل از راه بی زبان شدن و فرا رفتن از قوانین عقل و منطق می دانستند. زیرا از نظر آنان گشایش قوه ناطقه درون آدمی، تنها از رهگذر بی زبان شدن است. زبان آوری و قیل و قال مدرسه بلای جان آدمی است و موجب دردسر، و درمان این درد خاموشی و ترک ادعاست. شرط آگاهی بر شهود عرفانی مستلزم سکوت است که حال از او زاید نه قال. این است که قال را خلاف درویشی دانند و آن را حجاب راه حقیقت پندارند.

گوش آن کس نوشد اسرار جلال کو چو سوسن ده زبان افتاد و لال

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۱۹)

خاقانی شروانی که مانند بسیاری از اقران خویش، بخصوص شعرای صوفی مشرب، علم ظاهری را تزویر می داند، در قصیده مرآت الصفا که می توان آن را سفرنامه روحانی شاعر خواند، از دریچه ای لطیف و زیبا، ابعادی از این تجربیات را باز گشوده است. وی تسلیم، توکل، مراقبه و بی زبانی را به عنوان سرمشق و درس اول دبستان مکتب عرفان معرفی می کند:

مرا دل پیر تعلیم است و من طفل زبان دانش همه تلقینش آیتی که خاموشی است تاویلش
 دم تسلیم سر عشر و سر زانو دبستانش . مرا بر لوح خاموشی الف ب ت نوشت اول
 همه تعلیمش اشکالی که نادانی است برهانش نخست از من زبان بستد که طفل اندر نوآموزی
 که درد سر زبان است و ز خاموشی است درمانش چو نایش بی زبان باید نه چون بریط زبانداش
 که تا چون نای سوی چشم رانم دم بفرمانش چو ماندم بی زبان چون نای جان در من دمید از لب
 (خاقانی، ۱۳۷۳: ۲۰۹)

۱-۲ - مانع متکلم (من چه گویم یک رگم هشیار نیست)

تحقق تجربه عرفانی - که در حالتی ورای آگاهی اتفاق می افتد - مستلزم ایجاد شرایط روانی خاصی است؛ این تجربه های روحی در شرایطی روی می دهد که در آن نه مدرک دارای احساس شرایط عادی است و نه مدرک محسوس و مادی؛ و بر این اساس برخی آن را یک پدیده روانی می دانند که یا با زهد و ریاضت و یا از رهگذر رابطه عاشقانه انسان و خدا حاصل می شود.

بررسی روان شناختی این تجربه ها موضوع تازه ای نیست و اغلب کسانی که در باره عرفان و تصوف کتاب نوشته اند، بدان اشاره کرده اند و نام پدیده روانی بر این تجربه های روحی نهاده اند. در آثار بسیاری از بزرگان حکمت و تصوف چه در غرب و چه در شرق از افلاطون و افلوپین و کلمنت اسکندرانی و سنت آگوستین و توماس آکویناس و دیونیزوس گرفته تا غزالی و شیخ اشراق و ابن عربی و ملاصدرا، توضیحات و نظریاتی درباره ارتباط میان تجربه های عرفانی و علم النفس می بینیم.

دشواری بیان حقایق در عرفان هم ناشی از رابطه آنها با عواطف است چرا که «عرفان بیشتر شبیه یک وضع و حالت احساسی است ... و هیچکس نمی تواند احساسات عرفانی خود را برای یک نفر که آن احساسات را بشخصه درک نکرده است بیان نماید.» (ویلیام جیمز، ۱۳۶۷: ۶۲)

در عین حال، این عواطف حاصل نوعی معرفت است که در قبضه عقل در نمی آید. ماهیت تجربه عرفانی متعلق به مقام بی خودی است و نه هشیاری و بی خودی و حیرت را به منطق زبان راهی نیست. و پیامدی جز درهم ریختگی زبان نخواهد داشت.

من چه گویم یگم رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۴)

محرم راستین رازهای ربوبی، تاب بازگویی آنچه را که به رسم الهام و اشراق دریافته‌اند، ندارند.

چو جانها بر درت بی هوش کردند زبانه‌ها سربه سر خاموش کردند
دلی پر خون و جان پر درد ما را بسی خاموش خواهی کرد ما را

(عطار، ۱۳۳۸: ۲۱)

به نظر جان لاک ما نمی‌توانیم مفاهیم « شیرین »، « درد »، « عشق » و... بسیاری از واژه‌های دیگر را جز با مواجهه مستقیم شنونده با همان تجربه خاص تعریف کنیم و راه دیگری برای تفهیم این گونه واژه‌ها نداریم. تعریف این گونه واژه‌ها اقماعی است. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵ / ۱۰۶-۹۴)

حالاتی مثل عشق و شوق، شادی و وصال، سوز و فراق در تجربه عرفانی هیچ تناسبی با درک و تصوّر عوام ندارد.

زبان خامه ندارد سر بیان فراق وگر نه شرح دهم با تو داستان فراق

(حافظ، ۱۳۷۰: ۴۰۲)

قلم را آن زبان نبود که سر عشق گوید باز ودرای حد تقریر است شرح آرزومندی

(همان: ۵۹۹)

۱-۲- مانع مخاطب (چو خاموشی ندیدم محرم راز)

از دیگر دلایلی که وجوب خاموشی سالکان طریق حقیقت و واصلان قرب معنوی را الزام می‌نماید، که از نقطه نظر جامعه شناسی نیز قابل بحث است، کتمان راز و فاش ناکردن اسرار در جمع اغیار بوده است، چرا که اگر نامحرمان کوتاه نظر و کم ظرفیت، به اسرار و رازهای ربوبی پی می‌بردند، تبعات ناخوشایندی چون تکفیر و تعزیر در پی داشته است.

گر خود رقیب شمع است اسرار از او بیوشان کان شوخ سر بریده بند زبان ندارد

(حافظ، ۱۳۷۰: ۱۷۱)

و شایستگی فراگیری رازهای عالم غیب، تنها در پرتو توانایی امساک سالکان وادی معنا از بازگویی آنها، به دست می‌آید.

سرغیب آن را سزد آموختن کوز گفتن، لب تواند دوختن

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ / ۴۴۴)

در بیان اسرار الهی برای نامحرمان و کسانی که تاب شنیدن آن را ندارند، مولوی تنها لقلقه زبان را توصیه می‌کند، تا سبب انحراف مخاطبان گردد:

بلبلانه نعره زن در روی گل تا کنی مشغولشان از بوی گل
تا به قل مشغول گردد گوششان سوی روی گل نپرد هوششان

(همان: ۲ / ۸۴۰)

علاوه بر بُعد جامعه شناختی و سیاسی قضیه، عارفان در بیان تجربیات خود با مشکلی دیگر نیز مواجهند. عدم سنخیت روحی و تناسب فکری میان اهل ظاهر و اهل معرفت خود عاملی دیگر در جهت بروز خاموشی محسوب می‌شود. می‌توان گفت «نامحرمی» تنها در حوزه عقیدتی مطرح نیست؛ بلکه عدم تناسب فکری و نابینایی معنوی، مخاطبان را نیز در بر می‌گیرد. آدمی تا وقتی در سطح ادراک عموم مردم بیندیشد و سخن بگوید، مشکلات و محدودیتهای زبان را در نمی‌یابد، اما همین که از این حد فراتر رفت یا با مفاهیم و اندیشه‌ها و دریافتهای تازه‌ای روبرو شد، به ناتوانی زبان در بیان این قبیل مفاهیم هم پی خواهد برد. وضعیت عارفان در این موارد دقیقاً حکم همان گنگ خواب دیده‌ای است که هم خود از گفتن عاجز است و هم عالمیان کر از شنیدنش عاجزند. لذا همیشه از عدم درک و فهم سخنان خود رنج می‌برده‌اند که:

«مردم اندر حسرت فهم درست»

گر نبودی خلق محجوب و کثیف ورنبودی حلقها تنگ و ضعیف
در مدیحت داد معنی دادمی غیر این منطق لبی بگشادمی

(مولوی، ۱۳۷۸: ۲ / ۶۴۵)

یارب کجاست محرم رازی که یک زمان دل شرح آن دهد که چه گفت و چه ها شنید

(حافظ، ۱۳۷۰: ۳۲۸)

۲ - متناقض نمایی زبان در تجربه عرفانی

حوزه ایمان و باورهای ایمانی، بسی فراتر از سنجش عقلانی و برهانی است. دین طور وراء عقل است. اگرچه این ماوراء، ضد عقل نیست. منطق دین ضمن قبول عقل و استفاده از آن، آن را شرط کمال دین نمی داند. عقل و خرد در درون حوزه دین و جهان بینی دینی و ابزاری برای شناخت بهتر و تقویت آن است و نه در ماهیت دین و پیام آن.

ماهیت متفاوت دین از سویی به خاستگاه آن مربوط است. وحی و دین از حوزه ای متفاوت از عقل فوران می نماید. خرد توان جرأت و گستاخی در برابر اشراقات ربّانی و یافته های وحیانی را ندارد. خرد تنها تا مواضعی می تواند بر رمز و رازهای دین وقوف و اشراف یابد؛ اما در مواقعی باید زانوی تسلیم و ادب در بغل گیرد. مسأله دیگر در این تفاوت به اهداف، تأثیرات و نتایج عقل و ایمان بر می گردد. هدف اساسی دین، تبیین خردمندانه جهان نیست، که این کار مکاتب و نحله های انسانی است، هدف بنیادین دین تسلیم دل است در برابر آفرینش و همسویی و همنوایی و همدلی با خالق آن. ارتباط دوسویه ای که عابد و معبود و در بُعدی متعالیتر عاشق و معشوق را به هم می رساند.

این تفاوت در حوزه ساختار، فهم، کارکرد و منطق دین، در مورد زبان آن یعنی زبان دینی هم صادق است. زبان دینی خصلت و کارکردی منحصر به خود دارد. دین طالب آن نیست که بنیادیترین واژه اش یعنی «خدا» که بر سراسر زبان و گفتار دینی حاکم است، تابع قواعد و قوانین زبان باشد.

زبان عرفان نیز که تحت تأثیر تأملات درونی حاصل می شود، البته می تواند زیر مجموعه قواعد و اصول زبان دینی در آید، اصولی که قواعد منطقی در آن آشکارا به هم می ریزد و گاهی به تناقض می رسد. این زبان متناقض را می توان از جوهی بررسی کرد:

۲-۱ - تناقض زبان عرفانی و جهان بینی عرفانی

جهان بینی عرفانی مبتنی بر شیوه خاصی از معرفت است که آن را آشکارا در تقابل با سایر شیوه های معرفتی قرار می دهد، معرفتی که وجود و حضور اموری بی چون در این جهان، جزء اساسی ترین مبانی آن محسوب می شود. اموری که کیفیت بردار نیست و

هیچگاه نمی‌تواند ذیل مقولات ذهنی و عقلی در آید. عارفانی چون مولوی، هم از جهت دیدگاههای کلامی و هم با توجه به تجربیات خود، بر این نکته تأکید فراوان داشته‌اند:

یونسی دیدم نشسته بر لب دریای عشق گفتمش چونی جوابم داد بر قانون خویش
گفت، بودم من در این دریا غذای ماهی ای پس چو حرف نون خمیدم تا شدم ذوالنون خویش
زین سپس ما را مگو چونی و از چون در گذر چون زچونی دم زند آن کس که شد بی چون خویش
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱ / ۴۴۶)

یکی از تعالیم و بنیادهای اساسی در تعلیمات عرفانی، همین است که معرفت عرفانی سراسر از قیاسات عقلی و منطقی بدور است و از ظرفهای تنگ عقلانیت تجاوز می‌کند و لبریز می‌شود. مولوی اتصال و ارتباط خدا و انسان را این گونه می‌داند:

اتصال بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ / ۵۲۷)

ابن عربی نیز مسایلی مانند دلالت حق بر خودش، نحوه سریان حق و تجلی او در سراسر جهان، نحوه ترقی نفس پس از مرگ، خلق جدید و سرّ قدر را از جمله مسایلی دانسته که عقل اساساً از ادراک آنها عاجز است. (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۳۳، ۱۴۴ و ۳۶۱)

تمامی این اصول و مبانی، مانند بیچونی امور عالم، وحدت وجود و... در نهایت، محدودیت و در مواردی تضاد و تناقض، در زبانِ برساخته منطبق را نیز به همراه خواهد داشت. زبانی که با وام گرفتن از واژگان مرسوم و مستعمل، سعی در ساختن اصطلاحات جدید، جهت تعلیم این مبادی دارد و در بسیاری از موارد تهافتها و تناقضهایی را به همراه دارد. البته این تهافتها در سطح بالاتر در زبان دین نیز به چشم می‌خورد. «هُوَ أَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» (حدید: ۵۷)، نمونه ساده ای از این تناقضهای زبانی است. و یا جمع سلب و ایجاب یا اثبات و نفی را می‌توانیم در آیه ۱۷ سوره انفال در خطاب خداوند به پیامبر مشاهده کنیم که «ما رمیت اذ رمیت وَ لکن الله رمی».

۲-۲- تناقض زبان عرفانی و تجربه عرفانی (جان چو دیگر شد جهان دیگر شود)

عامل دیگر در پیدایش این نوع انحرافات زبانی، علاوه بر مبانی فکری و عقیدتی، تجربیات و احوالات خاص عارف است، تحولات درونی عارف که طبعاً جهان جدیدی را در معرض تجربه او قرار می‌دهد. این جهان نگرشی جدید، حاصل تحول درونی اوست به تعبیر اقبال، جان چو دیگر شد جهان دیگر شود.

فنا یا شهود، وحدت بی‌تمایز و رنگ باختن تعینات و محو و همچون سراب یافتن جهان، همه از تجاربی خبر می‌دهد که نظام مفهومی و واژگانی عارف را یکسره متحول می‌سازند. برای مثال، مفهوم «حیرت» از جمله پیامدهای مبارک در این نوع احوالات است. به اعتقاد عارفان در طریق دینداری، موضوعی که قابل تجزیه و تحلیل عقل و منطق است، هنوز مقدمات شناخت دین است. مولوی خطاب به این گونه سالکان می‌گوید:

سخت خوش مستی ولی ای بوالحسن پاره‌ای راه است تا بینا شدن

(مولوی ۱۳۷۸: ۱ / ۵۱۸)

اما گوهر دین و دینداری، زمانی رخ می‌نماید که سراسر هستی سالک را راز آلود می‌کند و او را در دام تحیر گرفتار می‌سازد.

که چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین

(همان: ۳۱)

حاصل سخن این‌که، تمامی این تجارب، محتاج مقوله بندی جدیدی از هستی خواهد بود و بدین جهت هنگام تعبیر در ذهن، خود تقطیع و مقوله بندی جدیدی را ارایه خواهد داد. بگونه‌ای که عارفان به هنگام گزارش از آن یافته‌ها - یافته‌هایی که گاه در عالم منطق متناقض می‌نماید - بناچار دو قضیه سالبه و موجبه را بیکباره به کار می‌برند. از جمله این‌که جهان هم هست و هم نیست و یا افعال، هم افعال ما هستند و هم نیستند.

در قرون نخستین بعد از اسلام تا قرن ششم و پیدایش سنایی که شعر فارسی هنوز فاقد جنبه‌های ماوراء طبیعی و تجربه‌های روحانی بود، بیان متناقض نما بندرت یافت می‌شد. البته در این دوران در آثار منشور و منظوم عرفا به عربی، متناقض نمایی دیده می‌شود، خصوصاً هر چه عرفان عابدانه به سوی عرفان عاشقانه میل می‌کند، تعداد متناقض نماها بیشتر می‌شود.

در دیوان سنایی نمونه‌های فراوانی از این ترکیبات نقیضی یافت می‌شود:

در رهش رنج نیست آسانی است بی‌زبانی همه زبان دانی است

(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۲۲)

عشق گوینده نهان سخن است عشق پوشیده برهنه تن است

(همان: ۳۲۶)

۳- بیان هنری تجربه عرفانی

آن‌گونه که قبلاً ذکر شد، به گواهی کتب متصوفه، بیان ناپذیری احوال و تجربیات عرفانی، از جمله مسائل مورد اتفاق عرفاست. اما بررسی ادبیات عرفانی حاکی از جریان دیگری نیز می‌باشد. عرفا و نغمه سرایان ایرانی که راه عشق پیموده و با آن سر خوش بوده‌اند و سرمست ذوق و حال آن شده‌اند، در مواردی با بلاغت هر چه تمامتر در باب تجاربشان، داد سخن داده‌اند. این تجربیات چنان التهابی در ذهن صوفیان بر افروخته که آنان را به رجز خوانی و حماسه‌های روحانی کشانده است.

شاید بتوان این فرضیه را صادر کرد که ذوق و درک مسایل ماورایی با درک و استعداد شاعرانه مرتبط است و اساساً وقتی کسی از لحاظ تزکیه به مراتبی می‌رسد، خود بخود طبع شاعرانه و ذوق هنری او فعال می‌شود. این سخن آموزی و هنر انگیزی واردات عرفانی چه در اقوال صوفیان و چه در بین محققان، اگرچه در برابر نظریه نخست، یعنی بیان ناپذیری تجربه عرفانی، مورد بی‌مهری واقع شده است، اما اشاره بدان بی‌سابقه نیست.

اشاراتی نادر در سخنان صوفیه موجود است که پیدایش ترفندهای هنری (معانی، بیان، بدیع) را با احوالاتی خاص هماهنگ می‌داند.

ذوق علم بدیع ما می‌جو که معانی ما بیان دارد

(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۵۲: ۳۳۱)

عشق و شباب و رندی مجموعه مراد است چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد

(حافظ، ۱۳۷۰: ۲۰۹)

عشق می‌گوید سخنها ورنه عقل از بیان این معانی الکن است

(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۵۲: ۱۳۶)

در بین محققان معاصر تنی چند از فرزندگان به این نکته اشاره داشته‌اند. جاودان یاد، زرین‌کوب می‌نویسد: «در زبان فارسی پاره‌ای از آثار منشور صوفیه هست که آنها را می‌توان شعر منشور خواند. مناجاتهای پیر انصاری و سوانح احمد غزالی و تمهیدات عین القضاة و لمعات عراقی و لویح جامی، شعرهای عارفانه‌اند که در قالب کلام منشور مجال بیان یافته‌اند.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۱۳۰)

نیز نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که صوفیه شعر فارسی را رنگ خاصی داده‌اند. منظومه‌های پر شور عطار، غزلیات سنایی، اشعار مولوی، تنها تعلق به دنیای اندیشه ندارد، بلکه آگنده از شور و هیجان شاعرانه‌ای است که گاه ترانه‌های مجلس رقص و سماع را به خاطر می‌آورد، لذا از جهتی ذوق و هنر محض است.

این نازک بینی و ظرافتهای خاص و بیان سوزناک و جان شکاف در اقاویل عرفا، به وضع این نظریه انجامیده است که معرفت ارباب طریقت که از مشرب ذوق (taste) سرچشمه می‌گیرد؛ البته با شعر و شاعری که از همین لطیفه نهانی بر می‌خیزد، مناسبت تمام دارد. همان که مولانا را از منبر وعظ و خطابه، به محفل شاعری کشاند.

زاهد بودم ترانه گویم کردی سرفتنه بزم و باده جویم کردی

سجاده نشین با وقارم دیدی بازیچه کودکان کویم کردی

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۳۷۸/۲)

و آموزگار بزرگ حافظ در سخن گفتن که وی را نکته‌ها آموخت و سخن دلنشینش را نقل محافل کرد.

اول ز تحت و فوق وجودم خبر نبود در مکتب غم تو چنین نکته دان شدم

(حافظ، ۱۳۷۰: ۴۳۴)

گفتمش در حین وصل این ناله و فریاد چیست گفت ما را جلوه معشوق بر این کار داشت

(همان: ۱۰۸)

عرفا بزرگترین و بالاترین محکی را که می توان برای تصفیه و تزکیه باطن انسانی به کار برد، عشق می دانستند و می گفتند، صفا و جلای روان آدمی در آن هنگام حاصل می شود که آدمی خویشتن را در محبوب و منظور خویش فانی سازد و از خود و از مایی آسوده کند و هرگاه این توفیق آدمی را حاصل گردید، دلش به نوری که کانون آن به ذات واجب الوجود منتهی می شود، درخشان می گردد. به قول سعدی به جایی می رسد که به جز خدا چیزی نمی بیند و به آن اصلی که ابدی و سرمدی است، نایل می شود. در کتاب التصفیه فی احوال المتصوفه آمده است: «مومن در محبت صافی شود و از همه شوائب و دوستی خدا در دل او ترجیح گیرد بر دوستیهای هر دو جهان و از دوستی حق تعالی مددها به حواس و خواطر و عقل و دل بنده پیوندد. هر که را محبت بیشتر، نصیب او از اسرار زیادت تر و حظّ او از کمال حال بیشتر.» (عتّادی، ۱۳۶۸: ۱۷۰)

این عشق خوش سودا نه تنها عارف را از بار غرایز و امیال و نخوت و ناموس سبک بال می کند و به قول مولوی تلخها را شیرین می کند، دشمنیها را به دوستی، کینه ها را به شفقت، بیماری را به صحت و قهر را به رحمت و گلخن را به گلشن تبدیل می کند، بلکه به او شور و هیجان شاعرانه ای می بخشد تا نغمه های روحانی بسراید و منظومه های عاشقانه و عارفانه ای چون لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، وامق و عذرا، شیرین و فرهاد، سلامان و ابسال و امثال آن، بر اساس ذوق هنری بیافریند. این مضمون در تمثیلی زیبا در مختار نامه مورد تأیید قرار گرفته است:

بلبل به سحرگه غزلی تر می خواند تا ظن نبری کان غزل از بر می خواند
از دفتر گل باز همی کرد ورق وز هر ورقش قصه دیگر می خواند

(عطّار، ۱۳۷۵: ۳۰۵)

و حافظ در تمثیلی موجز و زیبا این نکته را تأیید می کند:

بلبل از فیض گل آموخت سخن ور نه نبود این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

(حافظ، ۱۳۷۰: ۳۷۵)

می توان گفت بزرگترین مقوله ای که عارفان و شاعران را خویشاوند می سازد، عشق است و لذا بسیاری از اهل معرفت با این زبان سخن گفته و پیام خود را در قالب شعر بیان کرده اند.

در فرهنگ اسلامی، سابقه بحث در باب عشق به رساله ای در ماهیت عشق در مجموعه آثار اخوان الصفا و رساله العشق ابن سینا می رسد. اما نخستین اثر مستقلی که به زبان فارسی در این مورد نوشته شده، سوانح العشاق اثر قلم شیوای احمد غزالی است. سوانح العشاق علی رغم این که یک اثر عرفانی و صوفیانه است، یک اثر ادبی نیز به شمار می رود و در آن بقدر دیوانی از شعر، لطف و ذوق و شور و حال دیده می شود. اغلب فصول این کتاب با ابیاتی چند از خود مصنف یا از رباعیات و قطعات متداول قرن پنجم تزئین شده است.

سخن گفتن درباره آنچه عرفا با استمداد از این موهبت الهی خلق کرده اند، میدان وسیع می طلبد و از گنجایش این مقال بیرون و شاهد و مدعا در این زمینه بسیار است. این نکته که انگیزه سرودن کتاب ترجمان الاشواق ابن عربی، محصول دلبستگی و عشق سوزان به آن دلبر اصفهانی است، مسأله ای که مورد تأیید خود شاعر است. این اشعار عاشقانه چنان دلنشین و سوزناک و شوق انگیز است که برخی در عرفانی بودن دلبستگی ابن عربی تردید کرده اند؛ تا آن جا که ابن عربی شرحی بر ترجمان الاشواق نوشت و مدعی شد که منظورش در ترجمان الاشواق معانی متداول ابیات نیست. اما بسیار دقیق و موşkافانه اشاره می کند که زبان عشق، زبان هر ادیب ظریف و روحانی لطیف است. «و جعلتُ العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارة فتتوفر الدواعی علی اصغاء اليها وَ هُوَ لسانُ كل ادیب ظریفٍ، روحانی لطیف» (ابن عربی، ۱۳۷۷: ۱۰)؛ آن معارف و اسرار را به این جهت به زبان تغزل و تشبیب تعبیر کردم و در میان آن زبان عشق به کار بردم که نفوس به این گونه عبارات عشق می ورزند و به آن نوع کلمات تمایل دارند و در نتیجه دواعی استماع و اصغاء، افزون می گردد. زبان عشق، زبان هر ادیب ظریف و روحانی لطیف است.

حاصل سخن

آنچه از مطالعه و بررسی این سطور حاصل می‌شود آن است که تجربه عرفانی، شیوه‌ای خاص از ادراک جان و جهان و تفسیر انسان است که در جوهر خود مبتنی بر مواجهه، ادواق و حالات قلب و آنات جان است. اندیشمندان غربی از شلایر ماکر تا دیلتای، ویلیام جیمز، ردولف اتو و کرکگار تا عرفای ما از سنایی و عطار و مولوی و شبستری، همه بر ماورای عقلی بودن تجربه دینی و عرفانی تأکید ورزیده‌اند و بر این قول متفقند که حریم دین و عرفان را درگاه بسی بالاتر از عقل است. این سخن از معرفت، ساختار و معانی و کارکرد خاص خود را دارد که نفی و اثبات و حکم عقل چندان تأثیری بر آن ندارد. اگر خرد آن را دریابد بهره یابد و گرنه باید زانوی ادب زند و خود را با آن همراه سازد.

اما از دیگر سو، زبان تظاهر بیرونی و محسوس تعقل است. مراد از نطق، اندیشیدن عقلانی و در عین حال آن اندیشه را بر زبان آوردن است. لذا زبان فقط قادر است اموری را که به عقل ممکن می‌آید وصف کند. دریافته‌های اشراقی و عرفانی چون در محدوده عقل نیست، پس از حدود منطقی زبان خارج می‌شود و به پهنه جدید و غریبی وارد می‌گردد و لذا تفاوتی ماهوی بین زبان عرفانی با سایر زبانها در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی ایجاد می‌کند.

عدم گنجایی مفاهیم و سرکشی معانی عرفانی نسبت به ظرف تنگ لفظ و زبان، پیدایش ناسازواره‌های منطقی و تشویشهای زبانی و در نهایت ظهور این مفاهیم استعلایی در قالب هنر و شعر که در نتیجه آن دفتر صوفیان را به مجموعه‌ای از « گل و سنبل و ریحان و ضیمران » بدل ساخته است، زوایای گوناگونی از این زبان و در نهایت نمایاندن افقهای تجربه دینی و عرفانی در این پژوهش بود.

منابع و مأخذ

- ۱- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۲)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ سوّم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۹) مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳- ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۷)، ترجمان الاشواق، ترجمه و مقدمه گل بابا سعیدی، چاپ اول، انتشارات روزنه.
- ۴- استیس، و. ت (۱۳۷۹)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سروش
- ۵- اوپانیشاد (۱۳۶۱)، ترجمه محمد دارا شکوه با مقدمه دکتر تارا چند و دکتر جلالی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی.
- ۶- بلخی رومی، مولانا جلال الدین محمد (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی، ج ۲، به تصحیح قوام الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دوستان.
- ۷- بلخی رومی، مولانا جلال الدین محمد (۱۳۸۲)، کلیات شمس تبریزی، ج ۲، مطابق با نسخه تصحیح شده بدیع الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران، انتشارات طایفه.
- ۸- پروادفوت، وین (۱۳۸۳)، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، چاپ دوم، تهران، انتشاران طه.
- ۹- جیمز، ویلیام (۱۳۶۷)، دین و روان، ترجمه مهدی قاینی، چاپ دوم، قم، انتشارات دار الفکر.
- ۱۰- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، ارزش میراث صوفیه، چاپ ششم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۱- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۰)، مثنویهای حکیم سنایی، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات بابک.
- ۱۲- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۷۴)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به تصحیح مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۳- شبستری، محمود (۱۳۶۸)، گلشن راز، با مقدمه و تصحیح به اهتمام صمد موحد، چاپ اول، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۱۴- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰)، «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روس»، فصلنامه هستی، پاییز ۱۳۸۰.
- ۱۵- صفوی، کوروش (۱۳۸۰)، از زبان شناسی به ادبیات، ج ۱، چاپ دوم، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۱۶- عبادی، قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر (۱۳۶۸)، التصفیه فی احوال المتصوفه، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات علمی.
- ۱۷- عطّارنیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۵)، مختار نامه، تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن.

- ۱۸- عطارنیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۳)، مصیبت‌نامه، تصحیح تیمور برهان لیمو دهی، چاپ اول، تهران، انتشارات سنایی.
- ۱۹- عطارنیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۶)، تذکره الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات زوار.
- ۲۰- عطارنیشابوری، فریدالدین (۱۳۳۸)، اسرار نامه، به تصحیح صادق گوهرین، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه.
- ۲۱- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۹)، زبدة الحقایق، متن عربی تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، چاپ اول، تهران مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۲- غزالی طوسی، احمد (۱۳۷۶)، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۳- کاپلستون، فریدریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه، ج ۵ (فیلسوفان انگلیسی تا هابز تا هیوم)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- ۲۴- هارت ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۲۵- ولی، شاه نعمت‌الله (۱۳۵۲)، دیوان، به کوشش جواد نوربخش، خانقاه نعمت‌اللهی.

26- Rudolf Otto (1976) , *Mysticism East and West* , trans by Brasy & Payne new york