



Mysticism and Aesthetics

A Look at Shafi'i Kadkani's Aesthetic Theory in Defining Mysticism

Saeed Rahimian¹ 

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: sd.rahimian@gmail.com

Abstract

Shafi'i Kadkani's perspective on defining mysticism and explaining its connection is based on aesthetics. According to him, mysticism is nothing more than an artistic understanding of religion from an aesthetic standpoint, presented through imagination, symbolism, and allegory. This article critically examines and evaluates this viewpoint's foundational and structural aspects by referring to fundamental discussions such as the nature of religion, religious experience, mystical experience, and the relationship between mind, language, and reality. From the critic's perspective, this theory is based on a purely formalist approach, focused on style and centred on language. Furthermore, it lacks a proper analysis of the relationship between cognition (mind) and language, the connection between mystical knowledge and reality, and the relationship between mystical knowledge and language. The theory also suffers from reductionism and includes errors such as the fallacy of confusing essence with its expression, ultimately stripping mysticism—a multifaceted phenomenon with various dimensions—of its most important aspect, which is its cognitive and epistemic dimension.

Keywords: Mysticism, Mystical Experience, Language, Formalism, Semantics, Aesthetics.

Introduction

From Shafi'i's perspective (a purely formalist one, supported by evidence from semantics and semiotics), mysticism is nothing more than an artistic understanding of religion's aesthetic dimension, presented through imagination, symbolism, and allegory. He believes that even mystical revelations are the creation of new spiritual realms through language; in other words, the domains of language both create spiritual experiences and, through exploration of these realms, generate new uses of language.

Research Findings

Shafi'i Kadkani's definition of mysticism as an artistic expression of religion or an aesthetic and emotional interpretation of the mystic's feelings and experiences is a purely formalist and stylistic view, focused on language rather than content. In his view, the world outside of language is devoid of meaning. His theory posits that formal discovery and the creation of new spiritual realms occur through language.



Conclusion

Shafi'i's theory has several shortcomings, including reductionism, neglecting certain aspects of mysticism such as its epistemic content, an incomplete understanding of mystical experiences, and an incorrect analysis of the relationship between mystical experience, mind, and language, as well as the relationship between word, form, and meaning.

References

Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza, *The Language of Poetry in Sufiya's Prose*, 2013, Tehran, Sokhn publishing house. (in Persian)

_____, *Imaginary images in Persian Poetry*, 2008, Tehran, Aghah Publishing.

Shams Tabrizi, Mohammad, *Shams's articles*, Corrected by Mohammad Ali Mowahhed, 1369, Tehran, Khwarazmi Publications. (in Persian)

Cupit, Don, *Mysticism after Modernity*, 2017, Qom, Center for Studies of Religions and Religions. (in Persian)

Gadamer, Hans Georg, *Art and Language*, translated by Mehdi Faizi, 2018, Tehran, Rokhdad no. (in Persian)

Nasr, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam*, translated by Mustafa Shahreayini, 1383, Tehran, Haqiqat Publications. (in Persian)

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Researches*, translated by Fereydoun Fatemi, 2013, Tehran, Center Publishing. (in Persian)

Hospers, history and aesthetic issues, translated by Mohammad Saeed Hanai Kashani, 1387, Tehran, Hermes Publishing. (in Persian)

Cite this article: Rahimian, S. (2024). Mysticism and Aesthetics: A Look at Shafi'i Kadkani's Aesthetic Theory in Defining Mysticism. *Religions and Mysticism*, 57 (1), 113-131. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI:<https://doi.org/10.22059/jrm.2024.374070.630514>



Article Type: Research Paper

Received: 16-Mar-2024

Received in revised form: 15-Jul-2024

Accepted: 20-Jul-2024

Published online: 2-Sep-2024



عرفان و زیباشناسی

نگاهی به نظریه زیباشناسانه شفیعی کدکنی در تعریف عرفان^۱

سعید رحیمیان^۱

۱. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: sd.rahimian@gmail.com

چکیده

دیدگاه شفیعی کدکنی درباره تعریف عرفان و تبیین ربط آن با زیباشناسی است. از دید او عرفان چیزی جز درک هنری از پایگاه زیبایی‌شناسانه به دین نیست که در قالب تخیل و رمز و تمثیل ارائه شده است. این مقاله در بررسی و نقد مبنایی و بنایی این دیدگاه با ارجاع به مباحث پایه‌ای همچون ماهیت دین و تجربه دینی و تجربه عرفانی و رابطه ذهن و زبان و امر واقع نگاشته شده است از دیدگاه ناقد، این نظریه مبتنی بر نگاهی کاملاً صورت‌گرایانه و ناظر به سبک است؛ نگاهی زبان محور که از منظر آن، جهان بیرون از زبان امری است فاقد معنا و کشف صوری عارفان نیز، خلق عوالم روحی جدید از طریق زبان. از منظر ناقد این دید فاقد تحلیلی درست از رابطه معرفت عرفانی و امر واقع و نیز معرفت عرفانی و زبان است، همچنان که واجد نقیصه تحویل‌گرایی و مبتلا به اشتباهاتی از جمله مغالطه کنه و وجه و در نهایت تهی کردن عرفان از مهم‌ترین بعد آن یعنی معرفت است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، تجربه عرفانی، زبان، فرمالیسم، معناشناسی، زیبایی‌شناسی.

استناد: رحیمیان، سعید (۱۴۰۳). عرفان و زیباشناسی: نگاهی به نظریه زیباشناسانه شفیعی کدکنی در تعریف عرفان. ادیان و عرفان، ۵۷ (۱)، ۱۱۳-۱۳۱.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۲۵ DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.374070.630514>

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۳۰

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۱۲



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

مقدمه

نظریه مورد بحث یعنی تعریف شفيعی کدکنی از عرفان به مثابه بیان هنری از دین یا تعبیر زیباشناختی و عاطفی از احساسات و تجربیات عرفانی عارف، سال‌ها بصورت شفاهی یا در قالب مقالات در مجامع دانشگاهی مطرح و غالباً تلقی به قبول شده‌است. این نظریه اخیراً به صورت منسجم در کتاب زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی به سبک‌شناسی عرفانی) مطرح شده‌است. شفيعی از منظر فرمالیستی صرف و با شواهدی از علوم سمانتیک (معناشناسی) و نشانه‌شناسی و نیز نقل عباراتی از عارفان مسلمان و برخی فلاسفه غربی نظریه خود را پشتیبانی کرده‌است. از دید او عرفان چیزی جز درک هنری از پایگاه زیبایی‌شناسانه به مذهب نیست که در قالب تخیل و رمز و تمثیل ارائه شده‌است. از وی حتی مکاشفات عارفان، خلق عوالم روحی جدید از طریق زبان است یعنی از یکسو ساحت‌های زبان، تجارب روحی را بوجود می‌آورد و از دیگر سو سیر در آن عوالم کاربردهای تازه زبان را ایجاد می‌کند. لازم به ذکر است که این مقال در صدد ارائه نظریه، ریشه‌یابی آن و نقد و بررسی نظریه مزبور است.

۱. طرح ابعاد نظریه زیباشناختی عرفان

شفيعی کدکنی در تعریف عرفان آورده‌است: «عرفان چیزی نیست جز نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات. همه ادیان، عرفان ویژه خود را دارند.» (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۹). او در مورد "عارف" نیز می‌گوید (همان: ۲۰):

در اسلام نیز همه کسانی که توانسته‌اند یا خواسته‌اند که نسبت به الاهیات اسلامی نگاهی جمال‌شناسانه و ذوقی و هنری داشته باشند عارفان اسلام‌اند و از آنجا که نگاه هنری و نگاه جمال‌شناسانه تقریباً مصداقش بی‌نهایت است پس شماره کسانی که که زیر چتر عارف مسلمان قرار می‌گیرند، بی‌نهایت خواهد بود...

از منظر وی زبان علم زبان ارجاعی است اما در قلمرو تجربه دینی و عرفانی با ساحت عاطفی زبان سر و کار داریم و زبان هنر و معرفت زبان عاطفی است (همان: ۳۲) و ماهیت تجربه دینی و عرفانی و خاستگاه آن تجربه‌های عاطفی است و با خرد و منطق بیگانه و به هنر نزدیکتر است. (همان: ۸۷)، ایمان و عرفان هم بجهت احتواء بر پارادکس و ادراک بلا کیف (همان: ۴۴۰) و هم بجهت تقابل با عقل (همان: ۴۷) و طرح مبحث طور ورای طور عقل (همان: ۴۷ و ۲۸۶) با عقل ناسازگارند. «در جوهر همه ادیان و در مرکز تمام جریان‌های عرفانی جهان این مسأله ادراک بلا کیف حضور دارد. به همین دلیل، ظاهراً، عرفان ودینی نمی‌توان یافت که عناصری از پارادوکس در مرکز آن وجود نداشته باشد. نمونه‌اش تثلیث در آیین مسیح و مساله آفرینش ابلیس در الاهیات اسلامی» (همان: ۶۹) ماهیت گزاره‌های دینی و عرفانی نیز صرفاً انشائی است این رشته گزاره‌ها، در عین اینکه ساختار خبری

دارند، در حکم صیغه‌های انشائی‌اند که مدلول خود را، در لحظه، ایجاد می‌کنند. (همان: ۳۸ و ۶۴) که بدنبال اقلع است نه اثبات (همان: ۳۸).

از این نگاه عرفان و تجارب عرفانی حاصل زبان است نه بالعکس. «هر قدر که زبان نوشته‌های او از تازگی و کشف برخوردار می‌شود، دست یابی وی به جهان‌های تازه و به خلق عوالم روحی بی‌سابقه گسترش می‌یابد.» (همان: ۱۴۴ و ۱۴۵). تفسیر او از رابطه زبان و تجربه دینی و عرفانی نیز به تبع قول به اصالت زبان چنین است که: «عارف از رهگذر زبان می‌کوشد که بر هستی احاطه کرد ... این جهان‌های روحانی پیش از آنکه ذهن و زبان او بدانها بپردازد وجود (وجود ذهنی) نداشته‌است» (همان: ۲۶۸) و با سنجش نظم و نثر عارفان و معیارهای صوری آن است که فراز و فرود عرفان اسلامی را می‌توان سنجید. «در مطالعه این زبان است که تکامل و انحطاط عرفان را می‌توان بررسی کرد» (همان: ۹۸ و ۵۴۶-۸)

شفیعی کدکنی پیشینه تاریخی نظریه‌اش را به عهد عطار که دو زبان علم و زبان معرفت را از هم جدا ساخته می‌رساند؛ اما با توضیحاتی که خواهد آمد می‌توان گفت نظریه او در ساختار فعلی، بیشتر با آراء کیرکگارد (که دین و دینداری را انتخابی شورمندانه و تعهدی فداکارانه در مرحله ایمان در تقابل با عقل و عقلانیت دانسته‌است^۱)، شلایر ماخر (که تجربیات دینی و عرفانی را از مقوله عواطف و احساسات دانسته‌است به نحوی که هر گاه در قالب الفاظ و عبارات قرار گیرند نام اعتقاد دینی (دین) یا عرفان به خود می‌گیرند^۲)، ویتگنشتاین (که زبان را دارای انواع گوناگون و کارکردهایی که شاید وجه مشترکی نیز با هم نداشته باشند (در قالب تئوری بازهای زبان) دانسته‌است و از جمله زبان هنر و علم و دین را از هم منفک می‌داند^۳)، یا کوبسن (که بین کارکردهای ارجاعی، شعری و عاطفی زبان تمایز می‌نهد^۴) و دیگر فرمالیست‌های روسی مشابهت دارد. همچنان که با آراء دان کیوییت فیلسوف دین (که به مفهوم ثانویت و مرتبه دوم بودن معرفت عرفانی به معنای زبانی و گفتاری بودن آن و متفرع بودن معرفت بر زبان قائل شده‌است^۵) نیز شباهت‌های فراوان دارد.

۲. پیشینه تحقیق

علیرغم طرح وسیع نظریه مورد بحث از مدت‌ها پیش در آثار شفیعی کدکنی و نیز در مجامع دانشگاهی اما در حیطه اطلاعات نگارنده بررسی آن تنها در مقاله‌ای با رویکرد تطبیقی و مقایسه‌ای تحت عنوان

۱. در این زمینه ر.ک: عقل و اعتقاد دینی ص ۳۶۷ - تجربه دینی ص ۱۲۵ تا ۱۲۸.

۲. سابقه طرح نظریه عواطف در تعریف عرفان به طور مطلق و عرفان مسیحی بطور خاص را می‌توان در آراء شلایر ماخر دانست که تجربیات دین و عرفانی را از مقوله عواطف و احساس دانست بنحوی که هرگاه در قالب الفاظ و عبارات قرار گیرند نام دین و اعتقاد دینی یا عرفان به خود می‌گیرند. در این زمینه ر.ک: تجربه دینی ص ۱۲۱ تا ۱۲۰ - مبانی عرفان نظری ص ۴۰ و ۴۱.

۳. در این زمینه ر.ک: فلسفه دین ص ۱۹۶ تا ۲۰۰ - کتاب‌های آبی و قهوه‌ای ص ۵۷ و ۱۴۷ - در باب یقین ص ۵۲.

۴. ر.ک: فرمالیست‌های روس از شفیعی کدکنی.

۵. در این زمینه ر.ک: عرفان پس از مدرنیته ص ۱۰۹ تا ۱۱۸.

نگاه استادان زرین کوب و شفیعی کدکنی به عرفان؛ مقایسه تحلیلی رویکردها، مبادی و پیامدها؛ در مجله دانشگاهی مطالعات عرفانی، شماره ۲۴ سال ۱۳۹۵، توسط محمدی و شلمزاری صورت گرفت، که البته بیشتر جنبه مقایسه بین آرای دو استاد بزرگ ادبیات فارسی، زرین کوب و شفیعی کدکنی داشت و گاه با استفاده از مبانی و نظریات استاد نخست به نقد مبانی دومین استاد نیز پرداخته شده است. تفاوت نقد حاضر با نقد مزبور علاوه بر ایضاح پیش فرض‌های معرفت‌شناسانه و رای نظریه مزبور و نقد مبنایی آن، اشاره به موارد متعدد نقض قابل طرح در این نظریه است. علاوه بر آن که به مبحث تفاوت میان دو نظام عرفانی خراسان و اندلس با تفصیلی بیشتر پرداخته شده است

۳. شیوه بحث و معرفی اجمالی نقد حاضر

این نقد هم مبنایی است و هم بنایی (در بیان موارد نقض)؛ بعبارت دیگر انتقاد، هم ناظر به اصل نظریه است هم به برخی اشتباهات یا مغالطات راه یافته به نظریه شفیعی کدکنی؛ مانند مغالطه کنه و وجه، ابهام انعکاس و مانند آن. نقد حاضر اصولاً در دو مسئله و دو حیطه مطرح است:

۱. تعریف عرفان (شامل نقد تفسیر او از تجربه عرفانی، رابطه معرفت و عقل، انشایی دانستن گزاره‌های عرفانی و...)

۲. رابطه بین عرفان و زبان (شامل نقد نگاه فرمال و بدون لحاظ محتوای به عرفان، اصالت زبان و صورت و سبک در تحلیل عرفان و نوع نگاه به شطح و تاویل)

این نقد، ابتدا ناظر به مبانی تعریف مزبور از عرفان یعنی نحوه تفسیر شفیعی از تجارب عرفانی نیز ارتباط معرفت شهودی با عقل و نیز کاوشی در ماهیت گزاره‌های عرفانی و ارتباط بین علم و زبان و عرفان است. سپس به نقد نظرگاه او به ارتباط بین زبان و عرفان پرداخته می‌شود و برخلاف نظرگاه وی اصالت محتوا (نه صورت و سبک) در عرفان تثبیت می‌شود و تفسیری که عارفان خود از تاویل و شطح پذیرفته‌اند تبیین می‌گردد و از دیگر سو تفسیر شفیعی از آن، نقد خواهد شد.

۴. نقد نظریه

این نقد مشتمل بر دو نقدهای بنایی و مبنایی خواهد بود، که در بخش نخست به مبانی معرفت‌شناسانه و زبان‌شناسانه و ارتباط بین ذهن و زبان و امر خارج و نیز ماهیت دین و تجربه دینی و عرفانی خواهیم پرداخت.

۴-۱. نقدهای مبنایی؛ مبانی نظری

مبانی نظری تعریف شفیعی کدکنی از عرفان درباره ماهیت تجربه عرفانی، رابطه تجربه دینی عرفانی با علم و عقل، رابطه مفهوم و لفظ، ارتباط معرفت و زبان و ماهیت دین و عرفان در دو بخش ۱ و ۲ ذکر شد. در این بخش ابتدا مبانی نظری ناقد در موارد مزبور به اجمال مطرح می‌شود. سپس بر اساس این مبانی نقدهای وارد به هر یک از ۶ بحث اصلی ذکر شده در بخش ۳ با تفکیک نقدهای مبنایی و

بنایی یا پاسخ‌های نقضی یا حلی ارائه خواهد شد: چنان که از مباحث این بخش بر می‌آید فضای کلی مبانی نظری نقد بر اساس عرفان نظری مکتب ابن عربی و در قالب نظام فلسفی حکمت متعالیه صدر المتالیهین پی ریزی شده‌است.

۴-۱-۱. ماهیت تجربه دینی و تجربه عرفانی

تجربه دینی و عرفانی، اعم از بینش (علم حضوری به عنوان معرفتی شخصی، مستقیم و بلاواسطه که در آن علم و عالم و معلوم اتحاد وجودی و شناختی دارند) یا گرایش و عواطف (احساس یا گرایش به امر متعالی) می‌باشد. (پرادفوت، تعلیقه یزدانی، ۱۳۷۷: ۳۲۳-۳۲۸ و رحیمیان، ۱۴۰۱: ۳۳ تا ۳۷) از این مبنا تمایز تجربه دینی / عرفانی با تجارب زیبایی‌شناختی (هنری) و تجارب اخلاقی نیز وضوح می‌یابد. بلحاظ فقدان و غیاب وجه شناختاری در آن تجارب- (همان ص ۳۱ و ۳۲) همانطور که می‌بایست به ابعاد گوناگون عرفان نیز توجه داشت (همان: ۵).

احساس در این بحث ناظر به تعاملات عاطفی و موضعی است که شخص نسبت به افراد و اشیاء اتخاذ می‌کند. فی‌المثل واکنش‌های عاطفی مانند نفرت یا خشم نیز نمونه‌هایی از احساسات تلقی می‌شوند. همچنین احساسات اخلاقی تمایلات و عواطفی است که پیوندی با مقولات اخلاقی مانند خوبی/بدی-زشتی/زیبایی و مانند آن دارد. . درباره احساسات دو نوع نظریه ناشناخت‌گرایی و نیز شناخت‌گرایی مطرح است (ویلیام جیمز، کیرکگار و شلایر ماخر از ناشناخت‌گرایانند).

۴-۱-۲. ماهیت دین

دین، حد اقل در ادیان و حیانی، به معنای مفاد و محتوای متون مقدس است و لذا می‌بایست آن را به نحو جامع لحاظ کرد. دین هم شامل معارف و اعتقادات است و هم ارزش‌ها و اخلاقیات و عرفان هم مناسب احکام. هم شامل گزاره‌های اخباری است و هم انشائی، هم بعد معرفت بخش دارد و هم بعد زیبایی‌شناختی و هم بعد اخلاقی. از اینروست که دین قابل تحویل و فروکاست به هیچ کدام از بخش‌های خود نیست همانطور که هیچ بخش نیز قابل انفکاک از ماهیت دین (در این بحث دین اسلام) نیست.

در این باب تفکیک بین دو مقام ثبوت و اثبات دین اهمیت دارد؛ مقام نخست شامل متون مقدس و دین فی حد ذاته دارد و مقام دوم شامل برداشت‌های عالمان از دین در مقام نخست و نیز نحوه تحقق دین در تاریخ و نهادهای اجتماعی بر آمده از آن است (همان: ۱۷).

۴-۱-۳. ماهیت عرفان

عرفان را باید در ابعاد گوناگون آن لحاظ کرد زیرا عرفان اعم است از جنبه نظری و معرفتی آن و هم جنبه سیر و سلوک عملی و نیز عاطفی و زیبایی‌شناختی و هم نهادها و نمادهای اجتماعی و تاریخی آن (و البته جنبه‌های دیگر تا مجموعاً ۵ بُعد) و اساساً قابل فروکاست به هیچ کدام به تنهایی نیست؛ همانطور که هیچ بخشی نیز قابل انفکاک از ماهیت عرفان نیست. (همان: ص ۵ و ۶). عرفان نیز گاه

به معنای دریافت حضوری از متن واقع و امر مقدس است (در مقام ثبوت) و گاه گزارش از آن یا نحوه وصول بدان و راه عملی دستیابی به آن و یا تحقق تاریخی گرایش عرفانی (در مقام اثبات). این که گفته‌اند معرفت، نوعی احاطه به موضوع است و در مفهوم احاطه جزء (انسان) به کل (حق) نوعی تناقض نهفته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۲۰) در صورتی صحیح است که عارف ادعای اکتناح حق متعال یا دستیابی به ذات او را داشته باشد حال آنکه چیزی که در عرفان مطرح است علم حضوری به تجلیات اسماء، صفاتی و افعالی حق تعالی به اندازه ظرفیت باطنی عارف است نه احاطه او به حق تعالی.

۴-۱-۴. معرفت بخشی تجربه عرفانی و رابطه علم حضوری و علم حصولی

با توجه به آنچه در شماره ۱ گذشت، تجربه عرفانی قطعاً واجد جنبه معرفت بخشی است، چه این که علم حضوری که قوام تجربیات عرفانی است ناظر به امر واقع و فکت‌هاست (هر چند فکت‌های ورای دسترسی حس یا دسترسی حس و عقل) و بلحاظ حیث التفاتی ناظر به حقیقت نهایی. در تجربه عرفانی هر چند علم حضوری بدو امری شخصی است، اما چنان که در فلسفه مطرح شده است با الغاء خصوصیت و لحاظ حیثیت التفاتی علم، قابل ترجمان و تحول به علم حصولی است. در مرحله علم حضوری تمایز سوژه و ابژه یا عالم و معلوم در کار نیست. اما در انتقال آن به علم حصولی و عالم مفاهیم، تمایز مزبور البته با لحاظ مرآتیت مفهوم و علم نسبت به واقع (و حیث التفاتی آن) حاصل می‌شود. مزیت کشف و دریافت شهودی در این مرحله نسبت به دیگر گونه‌های شناخت آنست که در اینگونه دریافتها هر دو طرف معادله (یعنی شهود و مفهوم) نزد نفس و در ساحت آن حاضرند.

برخلاف آنچه برخی ساختارگرایان مانند استیون کنز مطرح کرده‌است؛ این تعابیر و مفاهیم ذهنی عارف نیستند که تجربیات او را سامان می‌دهند^۶ بلکه این تجربیات عرفانی وی است که موجب تعابیر و مفاهیمی در ذهن عارف می‌گردد و حتی گاه به تغییر عقیده او می‌انجامد.

^۶ در این زمینه ر. ک: معرفت‌شناسی تجربه دینی، ۲۷۳ تا ۲۷۶. از دیدگاه این نظریه حالات و تجارب عرفانی را متأثر از مفاهیم و اندیشه‌های پیشین اساسی میدانند و ارتکازات انسان را علت (منشأ) آن گونه تجارب و یا علت صوری (قالب) آنها می‌دانند. به گفته پرنده فوت عارفان به معارف و شهودات نمیرسند بلکه باورهای عارف شهودات وی را می‌آفریند همانند خواب‌ها که ناظر به پیش دانسته‌ها و توقعات افرادند. این نظریه یک شاهد این معنا را تفاوت تجارب عرفانی یا دینی به حسب تفاوت مرام‌ها و ادیان و مذاهب داشته‌است. اما در مقام نقد درباره مدعای پیدایش شهودات بر اثر باورهای عارف باید گفت که هرچند برخی رؤیایها یا شهودات ممکن است چنان باشد برخی دیگر بر خلاف قسم اول است یعنی در جریان تجربه عرفانی یا دینی است که معتقدات فرد سامان می‌یابد، همان طور که در مورد رؤیایها نیز رؤیایهای صادقانه - که ناظر به آینده‌ای است که فرد هیچ اطلاعی نسبت بدان نداشته و در نتیجه وی را به چنان آینده‌ای باورمند می‌کنند - از حکم مزبور خارج اند حتی در مورد عارفان، دیندار، هر چند ممکن است ظواهر متون ادیان ابراهیمی و توحیدی مؤید وحدت حق با عالم نباشد بلکه بر دوگانگی آن دو دلالت کند، پس از حصول تجربه «وحدت» معنای ظاهری آیات در نزدشان تغییر و تأویل می‌یابد.

۴-۱-۵. رابطه سه مرحله خارج، ذهن، زبان

رابطه شیء (ابژه)، مفهوم (سوبژه) و لفظ؛ بدین سان است که هر یک حاکی از دیگری است. در علم حصولی مانند علوم تجربی؛ خارج، مقدم بر ذهن و ذهن، مقدم بر زبان است. یعنی ابتدا تجربه حسی خارجی از شیء، در ذهن در قالب مفهوم نقش می‌بندد و سپس لفظی معادل آن مفهوم توسط فرد (در وضع تعینینی) یا توسط عقلا (در وضع تعینینی) انتخاب و قرار داده خواهد شد. ارتباط نخست (شیء-مفهوم) تکوینی است و ارتباط دوم (مفهوم-لفظ) قراردادی. در علوم حضوری نیز از آنجا که متعلق علم حضوری، خود واقع است؛ همان مراحل با یک واسطه یعنی تبدیل علم حضوری به علم حصولی انجام می‌شود. فی المثل در علم به درجه‌ای از عالم هستی یا عالمی از عوالم، توسط مکاشفه عرفانی؛ ابتدا انعکاس مکاشفه عارف درباره آن عالم (مثلاً عالم مثال) بر ساحت ادراکی او به علم حصولی و انتزاع مفهومی مطابق با دانسته‌های فلسفی عارف در ذهن او نقش خواهد بست. این به منزله مرحله اول (تکوین ارتباط خارج-ذهن یا شیء-مفهوم) در مدرکات حصولی است که بجهت حضور دو طرف معادله (هم مفاد علم حضوری و هم معادل حصولی آن) واقع نما خواهد بود. سپس ذهن در برابر مفهوم حاصل شده در جهان زبان، لفظی را انتخاب یا اختراع خواهد کرد (مرحله دوم).

۴-۱-۶. رابطه معرفت و زبان

از تحلیل فوق مشخص می‌شود که از بین معنا و لفظ (زبان)، اصالت با معنا خواهد بود نه با زبان. از اینرو تحول زبانی عارفان و ویژگی‌های زبانشناختی زبان عرفانی دقیقاً متأثر از تحول مفهومی و تحول جهان آنهاست نه بالعکس. به اختصار چنین می‌توان گفت: تحول درون و پیدایش بصیرت به واقعیاتی ورای امر عادی و ظاهری منجر می‌شود به: تحول نظام مفهومی (جهان‌نگری) و آن به نوبه خود منجر می‌شود به: تحول زبان (نظام واژگان) (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۵-۱۰ و رحیمیان، ۱۴۰۱: ۷۸-۸۰) اما این که آیا تحول بصیرت درونی و معرفت می‌انجامد یا نه؟ امکان اصل قضیه-حد اقل در ناحیه مخاطب-موجود است؛ بدین نحو که چنان که در مبحث رمز و نمادهای عرفانی مطرح شده است (همان: ۹۱ و ۹۲) استعارات و رمزهای عرفانی فراخوان به استعلایند یعنی صرف تعبیه زبانی برای بیان مطلب به طریقی ظریف تر نیستند. بلکه راهگشا برای در نوردیدن حجابها و کشف المحجوب و فرارفتن از حالت فهم عادی برای مخاطب است (ستاری، ۱۳۷۲: ۲۷-۲۸). اما برای خود متکلم به نظر می‌رسد پیش و بیش از زبان، این جهان عارف است که تحول می‌یابد و به تحول زبانی او می‌انجامد، مگر آن که در حالاتی اصل گزاره زبانی متعلق شهود عارف قرار گیرد؛ آنچنان که در وحی بنا به برخی نظریات مطرح است. در این صورت یعنی در مکاشفه زبان محور می‌توان از تعامل طرفینی زبان عارف و معرفت او سخن گفت. زیرا در این سنخ، زبان خود جزئی از تجربه عارف تلقی می‌شود و لاجرم در دیگر ابعاد معرفتی او موثر.

۴-۲. نظر گاه کلی ناقد در باب رابطه زبان و معرفت:

۴-۲-۱. تعریف زبان

زبان، دستگاهی از علائم آوایی قراردادی برای ارتباط بین افراد یک اجتماع است پدیده‌ای فرهنگی و اجتماعی که امکان تعامل با دیگران و پیش از آن امکان طبقه بندی جهان خارج را فراهم می‌آورد (باطنی، ۱۳۶۹: ۹۰-۹۲ نجفی، ۱۳۸۲: ۱۳ و ۱۸). از جمله امکانات زبان آن است که تجارب خود را از جهان بیرون منظم و طبقه بندی می‌کنیم؛ چرا که تجارب اولیه ما از جهان بیرون به شکل توده‌ای در هم و بی‌نظام است که با نظام مفهومی - که اغلب از راه آموزش با الفاظ انتقال می‌یابد - شکل می‌گیرد. از دیگر امکانات زبان، زمینه‌سازی برای تفکر واستدلال در سطح عالی است، اما چنان نیست که تفکر چیزی جز زبان نباشد؛ فعالیت‌های ذهنی از نوع تفکر، بدون زبان نیز صورت می‌گیرد؛ چنان که روانشناسان بیمارانی دارند فاقد قدرت گفتار اما دارای قدرت تفکر و بالعکس فاقد قدرت تفکر اما دارای قدرت گفتار بهر روی اصل، معنا و تفکر است و زبان، طریق آگاه ساختن از اندیشه و تفکر (باطنی، ۱۳۶۹: ۹۸-۹۹).

از جمله دیگر امکانات و نقش‌های زبان (بجز ایجاد ارتباط، حدیث نفس و تکیه گاه اندیشه بودن) عبارتست از ایجاد زیبایی در کلام: در برخی موارد گوینده به تزئین گفته خود می‌پردازد و گاه بی‌توجه به معنی ظاهری کلام را می‌آراید و در روایتی نیز زبان ادبی به عنوان هنر زبانی پدید می‌آید از جمله زبان شعر^۷. از همین روست که فلاسفه متأخر از جمله ویتگنشتاین بر این نکته تاکید ورزیده‌اند که: هر علم و رشته‌ای زبان خاص خود را اقتضا می‌کند؛ زبان علم دیگر است و زبان دین دیگر همچنین است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۹۸ و ۲۴۹-۲۵۴)، زبان عرفان و زبان هنر^۸.

۴-۲-۲. نسبت بین زبان هنری (مثلاً شعر) و زبان دین

در یونان قدیم بیان هنری از تجارب هنری با زبان دینی حاکی از تجارب دینی، اتحاد داشته‌است اما در ادیان وحیانی و کتب مقدس خصوصاً قرآن کریم، بجهت موضوعیت متن مقدس، بر جدایی بیان دینی (حاکی از تجارب دینی) و بیان هنری رسمی (مثل شعر) تاکید شده‌است. هر چند که زیبایی شناخت زبان نوین دینی قرآن و وجوه بلاغی و هنری آن خود بابتی جدید را در ادبیات عرب گشوده‌است

^۷ تمایز بین دو نوع متن اهمیت دارد: ۱- یادداشتهای: که بیشتر از متن، گوینده است که دوباره به سخن می‌آید؛ ۲- متن هنری یا متن مقدس: که نه گوینده بلکه دقیقاً خود متن و پیام است که به سخن می‌آید.
^۸ در این زمینه همچنین ر.ک: درآمدی بر رساله ویتگنشتاین ص ۱۱۴ تا ۱۱۸.

۴-۲-۳. شکل‌گیری زبان عرفانی

شکل‌گیری زبان عرفانی بر مبنای تجربه عرفانی است؛ چنان‌که تجربه امر متناقض‌نما باعث پیدایش زبانی مبتنی بر تناقض و پارادکس یعنی شطح شده‌است.^۹ برخی تجربه شطح را نقطه نهایی پیوند تجربه عرفانی و بیان پارادکسی دانسته‌اند. تجارب دینی نیز به نوبه خود زمینه‌ساز شکل‌گیری زبان دینی شده‌است.

۱. در عرفان و تجارب عرفانی (نه وحی و برخی تجربیات وحیانی) لزوماً با متن و گفتار و گزاره سروکار نداریم و تجارب عرفانی نیز اعم‌اند از احساسی یا معرفتی؛ در هر حال زبان طریقت دارد نه موضوعیت و اصالت همچنان با معناست. (مگر در مکاشفات زبان محور که متعلق تجربه خود امری زبانی باشد).

۲. مدعای شفیعی کدکنی اولاً و بالذات درباره عرفان، تجربه عرفانی و زبان عرفانی است (هر چند ناظر به مفاد ادیان) و ثانیاً و بالعرض درباره دین و تجربه دینی و زبان دین. از دیدگاه او زبان دین، زبان عرفان و زبان هنر (شعر) یک‌سرخ‌اند.

۳. بعلاوه نظریه شفیعی (مبنی بر این که عرفان برداشت هنری از دین و الهیات است) ناظر به قرائت عارفانه از دین است نه خود متون دینی و وحی یا قرآن؛ تا با نظریات گوناگون در مورد وحی (مثل دیدگاه گزاره‌ای تجربه دینی یا فعل‌گفتاری خداوند) تعاضد یا تعارض پیدا کند.

۴-۲-۴. تحلیل کلی در باب زبان، ذهنی و واقع

زبان بازتاب ذهن است و ذهن بازتاب واقع. در بحث فعلی یعنی در تجربه عرفا از جهان و امر واقع، عنصر شهود و تجربه عرفانی افزوده می‌شود:

مراحل بین امر واقع تا هنر یا بیان هنری

بین امر واقع تا هنر یا بیان هنری چند مرحله وجود دارد:

۱. امر واقع +
۲. شهود واقع و تجربه عرفانی = [پیدایش عرفان] +
۳. تحلیل و تبیین ذهنی = [پیدایش معارف] +
۴. تعبیر لفظی و زبانی + / یا همراه با = [پیدایش زبان عام] +
۵. هنر =- تعبیر زیبایی‌شناختی = [آرایه‌های زبانی] = [پیدایش زبان خاص]

^۹ ادعای سبقت لفظ بر معنی در شطحیات نیز به اعتراف خود ایشان مورد نقض دارد (خود ایشان در مورد اندیشه‌های عین القضاة بر پیشاهنگی اندیشه او بر زبانش اعتراف کرده‌اند ص ۵۶) در مورد شطح و نظریات گوناگون در مورد آن ر.ک: عرفان و فلسفه ص ۲۶۵ تا ۲۷۵ و مبانی عرفان نظری ص ۹۲ تا ۹۶.

البته گاه پس از مرحله سوم بلافاصله امر زیباشناختی حاصل می‌شود (در قالب شعر یا نثر یا موسیقی یا... .) در این حالت بین مرحله ۴ و ۵ نمی‌توان تفکیکی قائل شد^۱.

۴-۲-۵. ماهیت گزاره‌های دینی و عرفانی

بر اساس آنچه در بندهای پیش ذکر شد حداقل بخشی از گزاره‌های دینی / عرفانی که ناظر به امر واقع‌اند، ماهیت اخباری دارند نه انشائی و زبان بکار گرفته‌شده در آن قلمرو زبان ارجاعی است نه عاطفی یا شعری. این اصل البته منافاتی با این امر ندارد که در قلمروهای دیگر دین و عرفان از زبان عاطفی، شعری یا مانند آن استفاده کرده باشد.

۴-۲-۶. رابطه عقل با دین و عرفان

بر اساس آنچه گفته شد ارتباط عقل با دین و عرفان نه تنها تقابل یا تباین نیست بلکه تعاضد و تکمیل است. عقل (خصوصاً عقل منور به نور وحی و نور کشف) نسبت به مفاد گزاره‌های دینی و عرفانی یا مؤید و مستدل است یا ساکت. به عبارت دیگر، گزاره‌های دینی / عرفانی یا عقلی و قابل استدلال از طریق عقل است یا فراعقلی یعنی قابل پذیرش از طریق عقل (هر چند عقل استدلالی بر آن نداشته باشد) اما هیچ یک غیر عقلی یا ضد عقلی نیست. (صادقی، ۱۳۸۰، فصل ۲ و ۳ و رحیمیان، ۱۴۰۱: ۲۲ تا ۲۷)

۴-۲-۷. ارتباط بین دین و عرفان

از منظر عارفان، عرفان بُعدی از ابعاد دین تلقی می‌شود همانطور که اخلاق، فقه، اعتقادات و... نیز چنین است. البته این بحث قابل تحلیل به ۵ بحث ۱. رابطه وحی با شهود ۲. رابطه تعالیم دین و تعالیم عرفانی ۳. ارتباط دین و قرائت‌های عرفانی ۴. رابطه زندگی دیندارانه و زیست عرفانی ۵. نحوه تعامل نهادهای دینی و نهادهای عرفانی است که در جای خود بدان پرداخته شده‌است. (همان، ۱۴۰۱: ۱۸ تا ۲۰)

جمع بندی

بر اساس آنچه گفته شد: هر گونه تعریفی از عرفان که تنها به یکی از ابعاد گوناگون عرفان مانند ابعاد نظری، عملی، زیباشناختی، اخلاقی، هرمنوتیک، تاریخی و مانند آن (همان: ۶ و ۵) پرداخته باشد و عرفان را منحصر در همان بعد ببیند، نمی‌تواند تعریفی جامع و صحیح باشد و ادعای انحصار در آن بعد، صرفاً مصداقی از مغالطه کنه و وجه و یا ایهام انعکاس خواهد بود.

^۱. تعبیر دیگر یا روند معکوس مراحل فوق‌الذکر چنین است (با جایگزینی علامت - بجای +):

هنر - آرایه‌های زبانی = گفتار عام: با جداسازی آرایه‌ها از زبان هنری

گفتار - تعابیر ذهنی = تجربه عرفانی: با ارجاع علم حصولی به علم حضوری

تجربه عرفانی - شهود = امر واقع: بلحاظ حیث التفاتی و اعمال اصل ساده باوری

۵. نقدهای اساسی بر طبق مبانی فوق

بر اساس آنچه گذشت مفاد نقد را در شش بحث زیر به اجمال خلاصه می‌کنم:
تعریف عرفان به نگاه هنری (زیباشناسانه) به دین و الهیات از دو ناحیه اساسی دچار خلل است:

۵-۱. در ناحیه مبانی دین‌شناسانه و عرفان‌شناسانه (و تعیین نوع گزاره‌های دین و عرفان و نیز ارتباط دین و عقل)

۱. ماهیت تجربه دینی و عرفانی چنان که پیشتر گذشت، صرفاً عاطفی نیست و از تجربه‌های اخلاقی و زیباشناختی هم متمایز است چنان که در مباحث پیشین توضیح داده شد، لذا تجربه عرفانی می‌تواند حاوی محتوای معرفتی و اعتقادی باشد. مدعای شفیعی کدکنی ناشی از تک ساحتی دیدن دین و عرفان و تجارب دینی / عرفانی است و فروکاست آن به تجارب زیباشناختی، حال آنکه حتی در مورد تجارب هنری زیباشناختی نیز منتقدان فرامود گرا از تهی کردن تجارب هنری از هر گونه اشاره به واقع انتقاد کرده‌اند.
به تعبیر مولدر ایتون (ادواردز، ۱۳۹۸: ۱۴۲):

به اعتقاد بسیاری از نظریه پردازان تجارب زیبایی‌شناسانه (بر خلاف آنچه کانت مدعی است) چیزی بیش از صرف احساس لذت یا (الم) است. برای مثال جان دیویی (۱۹۵۸)، استدلال می‌کند که تجارب زیبایی‌شناسانه کامل‌ترین غنی‌ترین و عالی‌ترین تجارب ممکن‌اند. . . . نلسون گودمن (۱۹۷۶) هشدار داده‌است که تأکید بیش از اندازه بر جوانب لذت بخش تجارب زیبایی‌شناسانه موجب میشود تا این تجارب بخش زیادی از اهمیتشان را از دست بدهند، هشدار میدهد که چیزی که از سر تمسخر با عنوان نظریات قائل به "استغراق هیجانی" از آن یاد کرده‌است نقش اساسی عقل را نادیده می‌گیرد میگوید در تجارب زیبایی‌شناسانه عواطف کارکرد معرفت بخشانه دارند آدمی نوعی عملیات تشدید شده معرفت و عاطفه هر دو را، که با هم تعاون دارند، احساس می‌کند.

از منظر عرفان حقیقت، زیبایی و خیر وحدت دارند اما با تجارب گوناگون درک می‌شوند و هیچ جنبه‌ای عرصه را بر دیگری تنگ نمی‌کند همان طور که در امور حسی نیز گُل امر واحدی است اما با حواس گوناگون بلکه با قوای گوناگون قابل درک است. (مفاد پاسخ حلی). به تعبیر نصر (نصر، ۱۳۸۳: ۲۷۲ و ۲۷۳):

در عالم اسلام همچون دیگر عوالم سنتی، زیبایی، تنها حالتی ذهنی نیست که فقط در چشم ناظر وجود داشته باشد، هرچند هر انسانی قابلیت ارزیابی گونه‌هایی خاص و نه همه گونه‌های زیبایی را دارد. زیبایی جنبه‌ای از واقعیت فی نفسه است و صدهای درازی است که فلاسفه و عرفای مسلمان، به زبان خویش بر این اصل افلاطونی صحه گذاشته‌اند که:

«زیبایی» شکوه حقیقت است. . . . اگر به زبان مابعدالطبیعه سخن بگوییم خدایی که هم حقیقت است و هم واقعیت، جز زیبا نمی‌تواند بود؛ چنان که صوفیان می‌گویند همه زیباییها سرانجام تابشی از حسن روی دوست است که بر مرتبه‌ای از واقعیت افتاده است. شاید بتوان اسلام را دین جمال دانست؛ جمالی که هیچگاه جدای از حسن نیست. در دنیای امروز حُسن و جمال از همدیگر جدا افتاده است. . . در زبان عربی واژه حسن هم به معنای زیبایی و هم خوبی است.»

در واقع نیز در شعر و نثر صوفیان و عارفان موارد فراوانی مشاهده می‌شود که حاوی بار معرفتی است^{۱۱}. (پاسخ نقضی). او لباس الفاظ را بر معانی بسی تنگ و قالب بندی مفاهیم را برای معانی و یافته‌های عرفانی به سان انگشتانه‌ای می‌دانند که از آن برای برداشتن آب اقیانوسی استفاده کنند. به گفته مولانا هر تعبیری از آن معارف به جای آنکه روشنگر باشد خود روپوشی بر حقیقت هستی است و به نقض غرض می‌انجامد (بلخی، ۱۳۸۲. دفتر سوم: ۵۴۴).

هرچه گویی ای دم هستی از آن پرده‌ای دیگر بر آن بستی بدان
آفت ادراک آن قال است و حال خون به خون شستن محال است و محال

۲. ماهیت گزاره‌های دینی و عرفانی نیز تنوع دارند و شامل گزاره‌های اخباری و انشائی هر دو می‌شوند. عاطفی دانستن زبان دین و عرفان و نفی زبان ارجاعی از آنها بمنزله خالی کردن عرفان از عرفان (معرفت) و تهی دانستن دین از جهان بینی دینی است. همچنان که مستلزم بی‌معنی دانستن بخش عظیمی از فرهنگ قدما و صوفیه.

۳. در ارتباط دین و عرفان با عقل نیز چنان که تبیین شد اولاً ادعای تقابل بین این ارکان ناشی از سوء تفاهم در درک ساحت‌های این مفاهیم است؛ یعنی در نگرش صحیح می‌توان گفت عقل نظری موید مودیات اخباری دین و عرفان است و عقل عملی نیز موید بخشی از مودیات انشائی در دین و عرفان است که در مورد "خیر و شر یا حسن و قبح" می‌باشد. هر چند بخش دیگری از مودیات انشائی دین و عرفان که صرفاً مربوط به زیبایی‌شناسی یا عواطف است مربوط به قلب انسان است و نه عقل او، اما این جدایی به معنی تقابل نیست. (پاسخ مبنایی-حلی).

ثانیاً استفاده از اصطلاحاتی مانند ادراک بلاکیف در دین و کلام دینی یا طور و رای طور عقل در عرفان، اگر درست درک شود به معنی قبول پارادکس در اعتقادات متدین یا عارف نیست و چنان که ذکر شد باید به تمایز امر فرا عقلی از امر غیر عقلی و ضد عقلی توجه داشت. همانطور که می‌بایست به دعوت فراوان دین به تفکر و تعقل و استفاده از عقل و احادیثی مانند: لا دین لمن لا عقل له و علی قدر العقل

^{۱۱}. در این زمینه علاوه بر آثار مکتب ابن عربی از فتوحات و فصوص تا گلشن راز شبستری و لوامع و لویح جامی، می‌توان به آثار عارفان مکتب خراسان مانند مثنوی مولانا مراجعه کرد. در این زمینه رجوع به دو منبع ذیل بسیار کارگشاست: ۱. سر نی، عبدالحسین زرین کوب فصل‌های ۶ تا ۱۱ و نیز مولوی‌شناسی جلال الدین همایی مقاله سوم از جلد اول.

یکون الدین (آمدی، بی‌تا: ۵۰) و العقل حجه باطنه (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۶) در کنار هل الدین الا الحب (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹: ۲۳۷) توجه داشت. (پاسخ‌های نقضی).

۵-۲. از ناحیه مباحث زبان‌شناختی و ارتباط بین زبان و مفهوم و تجربه (اصالت زبان و ربط زبان و امر واقع)

بر اساس مبانی ای که در بخش پیش ذکر شد انتقاد بدین صورت جمع بندی می‌شود:

۱. نگاه فرمالیستی (صوری بدون لحاظ محتوا) به عرفان و زبان عارفان پذیرفته نیست؛ چنان نیست که امر بیرون از زبان، امری فاقد معنی باشد. اصالت، با محتوای معرفتی تجارب عرفانی است و زبان، صرفاً آلی است و طریقت دارد (پاسخ حلی) از منظر خود عارفان نیز اصالت با محتوایست و زبان امری تابع و فرعی تلقی می‌شود (پاسخ نقضی) از جمله مولانا در موارد متعددی این نکته را در مثنوی و فیه ما فیه بیان کرده‌است. وی در فیه ما فیه گوید: «سخن سایه حقیقت است و فرع حقیقت. چون سایه، جذب کرد، حقیقت به طریق اولی... سخن بهانه‌است، آدمی را با آدمی آن جزو مناسب جذب می‌کند نه سخن» (ص ۷) دلیل مسئله وصف ناپذیری تجارب عارفانه و نیز انتخاب زبان رمز از جانب عرفا نیز ریشه در غرابت تجارب وی (و محتوای معرفتی آن) دارد. البته مولانا به هر دو جنبه زبان عرفان و عرفان زبان توجه دارد و به نقش زبان در پیدایش تجارب عرفانی یا معارف حداقل برای مخاطب توجه می‌دهد.

وی حتی در مواردی برای لذت و شغف روحانی سراینده شعر و آفریننده اثر موثر می‌داند. اما چنان که گذشت اصالت را به محتوا و معنی می‌دهد نه به لفظ و زبان و صورت^{۱۲}.

۲. رابطه زبان و تجربه نیز بر اساس آنچه گذشت؛ فرعی است نسبت به تجربه. تقریر عارفان از جمله مولانا از نحوه پیدایش اشعارش و نیز کوتاهی زبان از مقاصد و معانی بر این دلالت دارد. از طرفی صرف عدم خلاقیت یک عارف در زبان و سخن را نمی‌توان دال بر غیر اصیل بودن تجارب او گرفت چرا که تجارب مشابه، تفاسیر مشابه را اقتضا می‌کند^{۱۳}.

۶. نتایج و جمع بندی

تعریف شفيعی کدکني از عرفان به مثابه بیان هنری از دین یا تعبیر زیبایی‌شناختی و عاطفی از احساسات و تجربیات عرفانی عارف، نگاهی کاملاً صورت‌گرایانه و ناظر به سبک است (نه محتوا) همچنین نگاهی است زبان محور. از دید وی، جهان بیرون از زبان امری است فاقد معنا. این نظریه بر آن است که کشف صوری، خلق عوالم روحی جدید از طریق زبان است یعنی از یکسو ساحت‌های زبان، تجارب روحی را بوجود می‌آورد و از دیگر سو سیر در آن عوالم کاربردهای تازه زبان را ایجاد می‌کند. این مقاله

^{۱۲} در این زمینه رک: مقاله «صورت: رهن یا رهنما؟ بحثی در اصالت معنا»، مطالعات عرفانی، بهار و تابستان ۱۳۸۶ شماره ۵

^{۱۳} در این زمینه رک: مبانی عرفان نظری ص ۸۲ تا ۸۵

به نقد مبنایی و بنایی وجوه مختلف این نظریه پرداخته است و در هر زمینه ضمن تبیین مبانی بحث اشکالات مبنایی و بنایی نظریه مزبور اشکالات همچنین موارد نقض آن را برمی شمرد و در نهایت آن را واجد نقیصه‌هایی همچون تحویل گرایی، غفلت از برخی وجوه عرفان از جمله مفاد معرفتی آن، تلقی ناقص از تجربیات عرفانی و تحلیل نادرست از رابطه تجربه عرفانی و ذهن و زبان و رابطه لفظ و صورت و معنا می‌داند.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین محمد، الفتوحات المکیه (عثمان یحیی) ۱۹۹۴ م، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، الفتوحات المکیه (اربع مجلات)، بی‌تا، بیروت، دار الصادر.
- _____، فصوص الحکم ۱۹۴۶ م، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
- ادواردز، پل، دانشنامه زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر، ترجمه انشالله رحمتی، ۱۳۹۸، تهران، انتشارات سوفیا.
- آمدی، عبدالواحد، تصنیف غررالحکم، تحقیق مصطفی درایتی، بی‌تا، قم، مرکز البحث و تحقیق للعلوم الاسلامیه.
- ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، ۱۳۶۰، تهران، انتشارات قلم.
- باطنی، محمد رضا، زبان و تفکر، ۱۳۶۹، تهران، نشر فرهنگ معاصر.
- بلخی رومی، مولانا جلال‌الدین محمد، فیه ما فیه، تصحیح فروزان‌فر، چاپ پنجم، ۱۳۶۲، تهران، امیرکبیر.
- _____، کلیات شمس، تصحیح فروزان‌فر چاپ چهارم، ۱۳۷۸، تهران، هرمس
- _____، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
- _____، مثنوی معنوی، به تصحیح سروش، انتشارات علمی فرهنگی، تهران ۱۳۷۸.
- بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، ۱۳۸۲، تهران، کتابخانه طهوری.
- پرادفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، ۱۳۷۷، قم، انتشارات طه.
- جیمز، ویلیام، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ۱۳۶۷، تهران، انتشارات سروش.
- چامسکی، نوام، زبان و اندیشه، ترجمه کورش صفوی، ۱۳۸۴، تهران، نشر هرمس.
- چیتیک، ویلیام، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه نجفی افرا، ۱۳۸۹، تهران نشر جامی.
- داد، سیما، فرهنگ اصطلاحات ادبی، ۱۳۸۵، تهران، انتشارات مروارید.

رحیمیان، سعید، صورت: رهنز یا رهنما؟ بحثی در اصالت معنا، ۱۳۸۶، نشریه مطالعات عرفانی شماره ۵

_____، مبانی عرفان عملی، ۱۳۹۷، تهران، انتشارات سمت.

_____، مبانی عرفان نظری (ویراست دوم) ۱۴۰۱، انتشارات سمت.

زرین کوب، عبدالحسین، سر نی، ۱۳۷۲، تهران، انتشارات علمی.

ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ۱۳۷۲، تهران، نشر مرکز.

شپرد، آن، مبانی فلسفه هنر، ترجمه علی رامین، ۱۳۷۵، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

شفیعی کدکنی، محمد رضا، زبان شعر در نثر صوفیه، درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی، ۱۳۹۲، تهران، انتشارات سخن.

_____، صور خیال در شعر فارسی، ۱۳۸۸، تهران، نشر آگاه.

شمس تبریزی، محمد، مقالات شمس، تصحیح محمدعلی موحد، ۱۳۶۹، تهران، انتشارات خوارزمی

صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، ۱۳۸۰، تهران، انتشارات طه.

قائم‌نیا، علیرضا، وحی و افعال گفتاری، ۱۳۸۱، تهران، انجن معارف اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، ۱۳۶۳، تهران، انتشارات اسلامی.

کیویت، دان، عرفان پس از مدرنیته، ۱۳۸۷، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

گادامر، هانس گئورگ، هنر و زبان، ترجمه مهدی فیضی، ۱۳۸۸، تهران، رخ دادنو.

ماونس، هاوارد، درآمدی بر رساله ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی، نیا، ۱۳۷۹، تهران، طرح نو.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، به کوشش جمعی محققان، ۱۴۰۳ هـ. بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

نجفی، ابوالحسن، مبانی زبان‌شناسی، ۱۳۸۲، تهران، انتشارات نیلوفر.

نصر، سید حسین، قلب اسلام، ترجمه مصطفی شهرآیینی، ۱۳۸۳، تهران، انتشارات حقیقت.

ویتگنشتاین، لودویگ، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، ۱۳۸۰، تهران، نشر مرکز.

_____، در باب یقین ترجمه مالک حسینی، ۱۳۸۳، تهران، نشر هرمس.

_____، کتاب‌های آبی و قهوه‌ای، ترجمه ایرج قانونی، ۱۳۸۵، نشر نی.

هاسپرس، تاریخ و مسائل زیبایی‌شناسی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ۱۳۸۷، تهران، نشر هرمس.
 همایی، جلال الدین، مولوی نامه: مولوی چه می‌گوید، ۱۳۶۰، تهران، انتشارات آگاه.
 هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ۱۳۷۲، تهران، انتشارات الهدی
 یندل، کیث، معرفت‌شناسی تجربه دینی، ترجمه علی حقی، ۱۳۹۵، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ
 اسلامی.

References

- Amedi, Abdulwahid, Ghorral al-Hikam, researched by Mustafa Diraiti, Qom , Islamic Research and Research Center. (In Arabic)
- Edwards, Paul, Encyclopedia of Aesthetics and Philosophy of Art, translated by Inshallah Rahmati, 2018, Tehran, Sofia Publications. (In Persian)
- Ibn Arabi, Muhyiddin Muhammad, al-Futuh al-Makkiyya (Uthman Yahya) 1994 AD, Beirut, Dar Ahyaya al-Tarath al-Arabi (In Arabic)
- _____, Al-Futuh al-Makkiyya (four magazines) , Beita, Beirut, Dar al-Esq. (In Arabic)
- _____, Ben-Arabi, Fuss al-Hikam, 1946 AD, Cairo, Dar İhiya al-Kutub al-Arabiya. (In Arabic)
- Batani, Mohammad Reza, Language and Thought, 1369, Tehran, Farhang Moaser publishing house. (In Persian)
- Baqli Shirazi, Rozbihan, Sharah Shatahiyat, 1382, Tehran, Tahori Library. (In Persian)
- Chomsky, Navam, language and thought, translated by Koresh Safavi, 1384 , Tehran, Hermes Publishing. (In Persian)
- Chittick, William, the mystical way of knowledge from Ibn Arabi's point of view, translated by Najafi Afra, 1389, Tehran, Jami Publishing. (In Persian)
- Cupit, Don, mysticism after modernity, 2017, Qom, Center for Studies of Religions and Religions. (In Persian)
- Dad, Sima, Dictionary of Literary Terms, 2015, Tehran, Marvarid Publications. (In Persian)
- Gadamer, Hans Georg, Art and Language, translated by Mehdi Faizi, 2018, Tehran ,Rokhdad no. (In Persian)
- Ghaemina, Alireza, revelation and speech verbs, 1381, Tehran, Islamic Education Engine. (In Persian)

Hick, John, Philosophy of Religion, translated by Bahram Rad, 1372, Tehran, Al-Hadi Publications. (In Persian)

Hospers, John, history and aesthetic issues, translated by Mohammad Saeed Hanai Kashani, 1387, Tehran, Hermes Publishing. (In Persian)

Homayee, Jalaluddin, Maulvi Name: What Maulvi Says, 1360, Tehran, Agah Publications. (In Persian)

James, William, Mysticism and Philosophy, translated by Bahauddin Khorramshahi, 1367, Tehran, Soroush Publications. (In Persian)

Koleini, Mohammad bin Yaqub, Al-Kafi, Research by Ali Akbar Ghafari, 1363, Tehran, Islamia Publishing House. (In Arabic)

Mavens, Howard, Commentary on Wittgenstein's treatise, translated by Sohrab Alavi, Nia, 1379, Tehran, new edition. (In Persian)

Majlisi, Mohammad Baqir, Bihar al-Anwar, by the collective effort of Researchers, 1403 A. H. Beirut, Dar al-Ihya al-Tarath al-Arabi. (In Arabic)

Najafi, Abulhasan, Basics of Linguistics, 2013, Tehran, Nilufar Publications. (In Persian)

Nasr, Seyyed Hossein, The Heart of Islam, translated by Mustafa Shahraayini, 1383, Tehran, Haqiqat Publications. (In Persian)

Rahimian, Saeed, Damgahe Rah (2nd edition) , 2019, Tehran, Negah Moaser publishing house. (In Persian)

_____ , Fundamentals of Practical Mysticism, 2017, Tehran, Samit Publications. (In Persian)

Rumi, Maulana Jalaluddin Mohammad, Fiehi Ma Fiehi, edited by Foruzanfar , 4th edition, 1362, Tehran, Amir Kabir. (In Persian)

_____ , Kolyyat Shams, corrected by Foruzanfar, 4th edition, 1378, Tehran , Hermes. (In Persian)

_____ , Jalaluddin, Mathnavi Manawi, edited by Nicholson, 1382, Tehran , Hermes. (In Persian)

_____ , Mathnawi Manawi, edited by Soroush, 1378, Tehran, Scientific and Cultural Publications. (In Persian)

_____ , Basics of theoretical mysticism (second edition) 1401, Samt Publications. (In Persian)

Sadeghi, Hadi, Amidi Ber Kalam Jadid, 2013, Tehran, Taha Publications. (In Persian)

Sattari, Jalal, an entry on mystical cryptology, 1372, Tehran, Cheshmeh pub. (In Persian)

Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza, the language of poetry in Sufiya's prose, 2013, Tehran, Sokhan publishing house. (In Persian)

_____, Imaginary images in Persian poetry, 2008, Tehran, Aghah Publishing. (In Persian)

Shams Tabrizi, Mohammad, Shams's articles, corrected by Mohammad Ali Mohad, 1369, Tehran, Kharazmi Publications. (In Persian)

Sheppard, Anne, Basics of Art Philosophy, Basics of Art Philosophy, translated by Ali Ramin, 1375, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company. (In Persian)

Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Researches, translated by Fereydoun Fatemi, 2013, Tehran, Center Publishing. (In Persian)

_____, About certainty translated by Malik Hosseini, 1383, Tehran, Hormes Publishing. (In Persian)

_____, Blue and brown books, translated by Iraj qanuni, 1385, Ney publication. (In Persian)

Yandel, Keith, Epistemology of religious experience, translated by Ali Haqqi, 2015, Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. (In Persian)

Zarin Koob, Abdul Hossein, Sir Ni, 1372, Tehran, Scientific Publications. (In Persian)

_____, Search sequence in Iranian Sufism, 1383, Tehran: Amir Kabir. (In Persian)

_____, Sufism in its historical perspective, Tehran, 1385, Amir Kabir. (In Persian)

_____, Searching in Iranian Sufism, Tehran, 1367 Amir Kabir. (In Persian)