

مجله علمی مطالعات زبانی و بلاغی

سال ۱۲ - شماره ۲۳ - بهار ۱۴۰۰

صفحات ۲۸۱ - ۳۰۸ (علمی - پژوهشی)

رابطه زبان تفسیر و تجربه عرفانی در اندیشه

ابن عربی و د.ت سوزوکی

علیرضا شاه‌محمدی* / عظیم حمزئیان** / قدرت‌الله خیاطیان*** / جعفر فلاحی****

چکیده

زبان، کاربرد و محدودیت‌های آن در خلال مباحث عرفانی، همواره یکی از پیچیده‌ترین موضوعات بوده است. زبان عرفانی که ریشه در تجربه درونی عارف دارد، برای بازگویی تجربه‌ای عرفانی، بر بستری از واژگان از پیش موجود با معانی نوبافته و نیز بر نمادها و استعاره‌ها قرار گرفته است. مجموعه درهم تنیده واژگان و نمادها که بر شالوده تجربه درونی عارف استوار شده، زبان عرفانی را قوام بخشیده است. عرفا از یک سو و فیلسوفان عرفان از سوی دیگر، از جمله کسانی بوده‌اند که به‌طور جدی به این مسئله پرداخته‌اند. پیچیدگی‌های زبان در عرفان اسلامی، به خوبی خود را در آثار ابن‌عربی، به‌ویژه در تفاسیر او از آیات قرآن نشان می‌دهد. ابن‌عربی آیات را بر اساس دیدگاهی کاملاً متفاوت با معنای ظاهری تأویل می‌کند و حتی تفاسیر کاملاً متناقضی با ظاهر آیات به دست می‌دهد. از سوی دیگر، در آیین ذن، با تناقض‌های بسیاری در گفته‌ها و حکایات دینی روبه‌رو هستیم. سوزوکی، متفکر بزرگ و معاصر آیین ذن، این تناقض‌ها را طبیعی و بدون ایراد می‌بیند. در این تحقیق، به بررسی جایگاه زبان و کارکردهای آن در عرفان ابن‌عربی و آیین ذن می‌پردازیم و به

* دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان

** دانشیار گروه الهیات دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان (نویسنده مسئول) ahemzeian@semnan.ac.ir

*** استاد گروه الهیات دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان

**** استادیار گروه الهیات دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان

تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۹/۱۰ - پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۰۳/۲۴

روشی توصیفی-مقایسه‌ای نشان می‌دهیم ابن عربی، به نمایندگی از عرفان اسلامی و سوزوکی، به نمایندگی آیین ذن، چه عقیده‌ای درباره‌ی این موضوع زبان دارند. هدف از این پژوهش، ایجاد چشم‌اندازهای تازه در بررسی‌های تطبیقی عرفان است. یافته‌های این پژوهش را می‌توان چنین بیان کرد که ابن عربی و سوزوکی، زبان را برای انتقال تجارب عرفانی ناکارآمد می‌دانند؛ اما رویکردهایی که هر کدام از این دو متفکر برای استفاده از زبان در انتقال تجارب عرفانی به کار می‌گیرند، با یکدیگر متفاوت است.

کلیدواژه: مسئله زبان، عرفان اسلامی، آیین ذن، د. ت. سوزوکی، محیی‌الدین ابن عربی.

مقدمه

مسئله زبان و بیان کشف و شهود عرفانی و محدودیت‌های آن، نمود خود را در آثار عرفای اسلامی نشان داده است. تجربه‌های درونی عارفان، از همان آغاز تاریخ تصوّف، با توجه به نیاز به بستری برای بیان و بازگویی، به تدریج به شکل‌گیری واژگان و عبارت‌هایی تازه انجامید که در نهایت، زبان عرفانی نام گرفت. مسیری که زبان عرفانی برای ساختمان شدن پیموده است، پرفرازونشیب و در عین حال متکثر است. از آنجا که زبان عرفانی، بستری برای بازگویی تجربه‌های درونی عارف است، صرفاً نمی‌توان آن را در چارچوب واژگان و لغات تعریف کرد. تلاش برای نظام‌مند کردن پارادایم «زبان»، از همان دوره‌های اولیه تاریخ تصوّف، به دسته‌بندی کلی و نسبتاً مشهور زبان «عبارت» و زبان «اشارت» منجر شد. زبان عبارت و اشارت، در مجموع، زبانی ویژه‌ی خویش‌کاری‌ای از عرفان است که در آن به‌طور خاص می‌توان واژگان و اصطلاحات مخصوص عرفان را جست‌وجو کرد و در واقع، برای ورود به ساحت معرفتی عرفان، راهی جز آشنایی و رمزگشایی از زبان عرفانی وجود ندارد. زبان

عرفانی، بر اساس مقتضیات خود، مملو از تناقض‌ها و گزاره‌های تفسیرپذیر است. بر همین اساس، شفیعی کدکنی، زبان را «ابزار هنری عارف» می‌داند و معتقد است پارادوکسی که در زبان عارفان به چشم می‌آید، ماهیت زبان عرفانی و جزئی جدانشدنی از آن است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۹).

پل نویا^۱، شرق‌شناس مشهور فرانسوی، با تأکید بر دوگانهٔ زبانی «عبارت» و «اشارت» در زبان عرفانی، بیان می‌کند که زبان اشارت، تنها برای کسانی قابل فهم است که بتوانند رمزهای کلمات را بگشایند. او زبان عبارت را بازآفرینی کلماتی می‌داند که از قدیم وجود داشته و این بار، معناهایی تازه یافته‌اند (نویا، ۱۳۷۳: ۵). بازآفرینی واژگان قدیمی با معانی جدید در تاریخ تصوّف، با آثار ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) به مرحله‌ای تازه می‌رسد. ابن عربی با تفسیرهای متفاوت و شگفت‌آور خود از آیات قرآن، به‌عنوان چهره‌ای برجسته در این زمینه معرفی شده است. او به‌طور خاص در «فصّ حکمه سبوحه فی کلمه نوحیه» از کتاب *فصوص الحکم*، دست به تفسیری از آیات قرآن می‌زند که به‌طور روشن با ظاهر آیات در تناقض است. از آنجا که ابن عربی جایگاه حیرت را جایگاه درست برای شناخت امر متعالی یا حق می‌داند، تفسیر او از آیات نیز در راستای نظریهٔ «حیرت» قرار دارد و بر این اساس شکل گرفته است. از سوی دیگر، در آیین ذن نیز با تناقضی شگرف در «کوان»^۲ها و حکایات دینی مواجهیم؛ تناقضی که گاه سبب سردرگمی و حیرت مخاطبان می‌شود و این انگاره را تقویت می‌کند که آیین ذن، مجموعه‌ای از حکایات متناقض و فاقد ارزش است. د.ت. سوزوکی^۳ (۱۸۷۰-۱۹۶۶ م) به‌عنوان متفکر و شارح برجستهٔ آیین ذن، تلاش

1. Paul Noya

2. Kōan

3. D. T. Suzuki

می‌کند نشان دهد تناقض‌های موجود در متون منسوب به این آیین، اگرچه به‌طور گسترده وجود دارند، دلیلی برای بی‌ارزش خواندن آن‌ها نیست. سؤال این پژوهش این است که ابن عربی و سوزوکی اساساً چه تلقی‌ای از زبان دارند و چه کارکردی برای آن قائل‌اند؟ آیا انتقال معانی را تماماً از طریق زبان ممکن می‌دانند و در نهایت، اگر این امکان را برای زبان قائل نیستند، چه راه‌حلی پیشنهاد می‌دهند؟

این مقاله در پی آن است که دیدگاه‌های سوزوکی را دربارهٔ رابطهٔ زبان و تجربهٔ عرفانی تبیین کند و نمونه‌هایی از تناقض‌های زبانی را در متون آیین ذن نشان دهد. همچنین دیدگاه‌های ابن عربی را دربارهٔ این مسئله بررسی کند و چارچوبی برای نظریهٔ زبانی ابن عربی به دست دهد. در پایان نیز تلاش شده است به مشترکات و تفاوت‌های نظر آنان دربارهٔ زبان عرفانی پرداخته شود.

این دست پژوهش‌ها می‌تواند فاصله میان عرفان شرقی و عرفان اسلامی را کوتاه‌تر کند و با ایجاد پیوندهایی میان این دو، دریچه‌هایی نو از مطالعات تطبیقی زبان و عرفان را پیش روی پژوهشگران بگشاید.

پیشینه تحقیق

زبان و بیان تجربه‌های عرفانی، محل تأمل پژوهشگران بوده و مورد واکاوی قرار گرفته است. مقاله «زبان عرفان از منظر ذات‌گرایان و ساختارگرایان»، نوشتهٔ علی فلاح رفیع (۱۳۹۴)، تلاش می‌کند آرای اندیشمندان را حول محور تجربه‌های عرفانی دسته‌بندی کند. متفکران مورد اشاره در این مقاله، به دو دستهٔ بزرگ‌تر تقسیم شده‌اند؛ ذات‌گرایان کسانی هستند که معتقدند متعلق تمامی تجربه‌های عرفانی مشترک هستند و اختلاف، تنها در نام‌ها مستتر است. در سوی دیگر، ساختارگرایان قرار دارند که

تجربه‌های عرفانی را متأثر از سنت‌ها و فرهنگ زیستی عارف می‌دانند و بر همین اساس، متعلق تجربه عرفانی را گونه‌گون می‌انگارند. در پژوهشی دیگر، قاسم کاکایی (۱۳۸۰) در مقاله «وحدت وجود: تجربه، تعبیر، تمثیل»، به موضوع تعبیرناپذیری عقلانی تجربه‌های شهودی پرداخته و به این نتیجه رسیده است از آنجا که تجربه‌های شهودی عرفا از لحاظ عقلانی بیان‌ناپذیر است، آن‌ها از تمثیل برای تعبیر تجاربشان استفاده کرده‌اند. مصطفی طهرالی^۱ (۱۹۹۳ م) نیز در مقاله‌ای با عنوان *The polarity of expression in the Fusûs al-Hikam* که در کتاب *Muhyiddin Ibn Arabi. A Commemorative Volume* منتشر شده است، به بیان‌های متناقضی می‌پردازد که در *فصوص الحکم* ابن عربی به چشم می‌خورد و تلاش می‌کند برای این تناقض‌ها الگویی مشخص ترسیم کند. محمود ارول قلیچ^۲ نیز در کتاب *آفاق عرفان ابن عربی*، به‌طور موجز به عبارت‌های متناقضی از مکتوبات ابن عربی اشاره می‌کند و راه‌حل مواجهه با این عبارات را استفاده از تفسیر به حمل اولی و حمل شایع صناعی می‌داند. همچنین در مقاله «بررسی تطبیقی ویژگی‌های زبان عرفانی ابن عربی و مولوی»، نویسندگان، آرای ابن عربی و مولوی را درباره زبان عرفانی، مورد مذاقه قرار داده و به این نتیجه رسیده‌اند که ابن عربی و مولوی، شهودات و الهامات خود را بیان‌ناپذیر و ناگزیر از تناقض و زبان را ناتوان از انتقال کامل مفاهیم شهودی خود دانسته‌اند. ابن عربی عین عبارات و واژگان خود را از جانب خدا و پیامبر می‌داند و خود را صرفاً یک انتقال‌دهنده معرفی می‌کند؛ در حالی که مولوی چنین ادعایی ندارد.

در مقاله «بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا»، نویسندگان ضمن بررسی اقوال عارفان در حوزه زبان عرفانی، به بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی از دو

1. Mustafa Tahralı
2. mahmut erol kılıç

چشم‌انداز متفاوت و در عین حال هم‌عرض می‌نگرند؛ تجربه عرفانی به‌درستی بیان نمی‌شود و دچار ابهام، شطح و تناقض است؛ زیرا زبان فی نفسه توانایی و ظرفیت انتقال معانی عرفانی را به‌طور کامل ندارد و دیگر اینکه عارف، با توجه به آموزه «غیرت» اجازه ندارد تمام تجربه شهودی خود را با دیگران به‌طور صریح در میان بگذارد؛ حتی اگر با محدودیت زبانی نیز مواجه نباشد. مولانا بر اساس همین آموزه، خاموشی را راه‌حل عارف می‌داند و در این باب، نظریه‌پردازی می‌کند.

در مقاله «ارزیابی نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی استیس»، نویسندگان می‌کوشند نظریه استیس درباره تناقض زبانی عارفان را به چالش بکشند. استیس معتقد است اگرچه زبان عارفان متناقض ناست، دلیل آن، نه محدودیت‌های زبانی، بلکه تناقض خود تجارب عرفانی است. در واقع زبان در بیان تجارب عرفانی محدودیتی ندارد؛ اما این خود تجارب عرفانی است که با قواعد منطقی و عقلانی سازگاری ندارد و ماهیتی پارادوکسیکال دارد. نویسندگان مقاله با ارجاع به ساحت‌های مختلف وجودی و نیز تعریف‌های معیار از عقل در عرفان، نظریه استیس را بلاوجه می‌دانند.

در مقاله «نگاهی به زبان عارفان از چشم‌اندازهای معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی»، سلیمانان (۱۳۸۹) با تأکید بر اهمیت شناخت زبان، در فهم و نگرش به هستی، به بازخوانی آرای متفکران بزرگ فلسفه غربی و اسلامی می‌پردازد و نشان می‌دهد بدون شناخت زبان و بدون تئوریزه کردن ساحت‌های مختلف آن، نمی‌توان به ادراکی درست از حقیقت‌های معرفتی دست یافت. او در ادامه، شناخت درست زبان عرفانی را در گرو ورود به دنیای عارفان می‌داند و معتقد است نشانه‌شناسی، معنی‌شناسی و ارتباط میان لفظ و معنا در زبان عرفانی، با زبان دیگر مکتب‌های فکر اسلامی متفاوت است.

با وجود این، در جست‌وجوی منابع، پژوهشی که به بررسی تطبیقی اندیشهٔ ابن عربی و سوزوکی دربارهٔ زبان عرفانی و تفسیر آن پرداخته شده باشد، یافت نشد؛ علاوه بر اینکه در ایران، آثار مربوط به د.ت. سوزوکی و معرفی اندیشهٔ عرفانی وی بسیار اندک است.

روش تحقیق

از آنجا که این پژوهش در پی تبیین اندیشه‌های دو متفکر در موضوعی واحد است، روش مناسب برای بررسی اندیشه‌های آنان، روش توصیفی-مقایسه‌ای است. با استفاده از این روش می‌توان ایده‌های هر دو متفکر را دربارهٔ زبان عرفانی مورد بررسی قرار داد و رویکرد آن‌ها را نسبت به زبان و تفسیر تجربه‌های عرفانی، تبیین و مقایسه کرد.

داده‌های این پژوهش با رجوع به آثار اصلی هر دو متفکر و بعضاً شارحان آن‌ها به دست آمده و تلاش شده است به روشی مقایسه‌ای، آرای این دو اندیشمند دربارهٔ موضوع مقاله بررسی شود.

زبان عرفانی، نگاهی کوتاه بر پیدایش و شکل‌گیری

انتقال مفاهیم عرفانی و تربیت پیروان صوفی همواره مبتنی بر ارتباط و گفت‌وگوی میان استادان عرفان و شاگردان بوده است؛ اما شیوهٔ این ارتباط در شکل‌گیری زبان عرفانی بسیار مؤثر است. همان‌گونه که آموزه‌ها به صورت شفاهی و کتبی ثبت و منتقل می‌شده‌اند، به موازات آن، تأکید بر پرده‌پوشی، کنایه‌گویی و اشارت و تفاسیر مبهم جهت حفظ سرّ عارف، بسیار مورد توجه بوده است. از این رو، زبان عرفانی از طرفی،

زبانی صریح و بی‌پیرایه و عاری از ابهام است و از طرف دیگر، زبانی اشارت‌وار و پرابهام.

بیان‌ناپذیری تجربه‌های شهودی عارف، به پیدایش دوگانه زبان عبارت و اشارت انجامیده است. ساختار اساسی آموزه‌های عرفانی، مبتنی بر تجارب شهودی عارف است و این تجارب به باور عارف، در ساحتی و رای ساحت مادی روی می‌دهد. طبعاً عارف برای بازگویی تجاربی از این دست، با محدودیت‌های زبانی روبه‌رو خواهد شد. نتیجه تلاش عارف برای چنین بیانی، چیزی جز اشارت‌های تفسیرپذیر نخواهد بود. عین القضات در این زمینه می‌گوید: «من از دو جهت معذورم: نخست، من به ذکر معانی چنان سرگرمم که آوردن الفاظ پاکیزه و خوب ممکن نیست... دوم، من این فصول را برای کسانی می‌نویسم که همانندی الفاظ، آنان را از درک حقایق معانی مشغول نمی‌دارد و به فزونی ممارست با حقایق عقلی چنان شده‌اند که راه انس به ملکوت، فهم با عالم ملک را بر آنان قطع نمی‌کند» (عین‌القضات؛ به نقل از میرباقری‌فرد، ۱۳۹۵: ۲۰۸). از این رو، به اعتقاد عین‌القضات، «اندکی از تجارب درونی را با همین الفاظ ملکی می‌توان بیان کرد که در جریان آن، تجربه عرفانی در بیان به سطح عالم ماده تنزل می‌کند که البته با کنار زدن صورت ظاهر کلمه و دست یافتن به معنای باطن است که شاید بتوان تا حدی به درک این حالات و مفاهیم غیبی دست یافت؛ زیرا هر کشف و شهودی از ساحت عالم غیبی که در قالب الفاظ بیان می‌شود، لایه‌لایه و تودرتو است» (امین، ۱۳۹۸: ۶۸).

برای زبان اشارت می‌توان زیرشاخه‌های دیگری نیز جست‌وجو کرد. بسته به موقعیت و دریافت‌های معرفتی، عارف از شیوه‌های اشارت‌گون مختلفی برای انتقال تجارب شهودی استفاده می‌کند. در مقاله «عبارت و اشارت در زبان عرفانی»، این

دسته بندی بدین گونه تبیین شده است: «می توان گفت زبان عرفانی از دو شاخه عمده اشارت و عبارت تشکیل شده است. زبان عبارت، زبان بیان مبانی و مفاهیم عرفانی با استدلال و برهان و ارجاع به عقل و نقل و آیه است. زبان اشارت، دارای سه شاخه رمز، بیان اسرار و شطح است. زبان رمز و اسرار مشتمل بر کنایه و رمز است که از سر آگاهی و صحو به اشاره ای لطیف، تجربه عرفانی را انتقال می دهد و زبان شطح، زبانی است مبتنی بر سخنانی متناقض، متشابه و انکاربرانگیز» (میرباقری فرد، ۱۳۹۵: ۲۰۳).

بنابراین می توان ریشه های شکل گیری زبان اشارات را در یک بستر فقدانی بررسی کرد. زبان اشارات، ناگزیر از شکل گیری است؛ زیرا زبان عبارت، ظرفیت های کافی و لازم برای انتقال تجارث شهودی عارف ندارد؛ اما این تمام دلایل شکل گیری اشارت نیست. برای زبان اشارات فی نفسه، خویش کاری های دیگری نیز می توان قائل شد. میرباقری فرد و همکارانش در مقاله خود، یکی از اهداف استفاده از زبان اشارت را چنین بیان کرده اند: «انتقال مفاهیم و فراهم کردن زمینه مناسب در مخاطب برای تجربه ای مشابه تجربه عرفانی خود، از طریق ارتباط با مخاطبان خاص و آشنا با تجربیات عرفانی، به زبان اشارت. در این حالت، اشاره در حکم جرعه ای است که باعث شعله ور شدن قلب مخاطب است و زمینه دریافت حقایق را فراهم می کند» (همان: ۲۱۱). گفت و گوی میان دو صاحب تجربه عرفانی به زبان اشارت، می تواند منجر به شکل گیری تجربه های شهودی تازه ای شود. همان طور که خواهیم دید، چنین خویش کاری ای در ذن بسیار حائز اهمیت است.

پل نوپا، در کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، مسیر ساختمانندی را برای تبیین و بررسی شکل گیری زبان عرفانی طی می کند و رویه های خلق زبان عرفانی را پیش روی ما می گشاید. او به طور کلی معتقد است زبان منتج از تجربه عرفانی که در دو

ساحت عبارات و اشارت شکل گرفته است، ریشه در تجربه‌های عارفان در تفسیرهای اولیه قرآن دارد؛ جایی که عنصر خیال اجازه می‌دهد مفسر با استفاده از روش «وجوه»، تأویل آیات را ممکن سازد. سپس عارف با تکیه بر تجربه‌های شخصی عرفانی‌اش، آیات را بر اساس درون‌نگری استنباطی، تأویل کند. پس از آن، تأویل‌های ناشی از تجربه عرفانی، به تدریج، به خلق و آفرینش زبانی تازه می‌انجامد که به‌طور توأمان ریشه در اصطلاحات قرآنی و تأویل‌های عرفانی دارد و در آخر، زبان عرفانی با ورود به جایگاه نمادها و اشارت‌ها، به بلوغ می‌رسد و دنیای زیسته عارف را با زبان یکی می‌سازد.

پل نویا در توضیح زبان عبارت و زبان اشارت می‌گوید: زبان عبارت، زبانی است مبین و روشن و زبان اشارت، القای معناست بدون گفتن آن‌ها. ولی این تمایز، که در نزد صوفیان اساسی است، نه تنها نشانه نقصی در زبان آن‌ها نیست؛ بلکه دقیقاً نشان می‌دهد تا چه حد آن‌ها در زبان خاص خود روشن‌نگرند و تا چه حد بر آن تسلط دارند. در حقیقت، زبان اشاره آن‌ها زبانی نامنسجم و بی‌بندوبار نیست، بلکه زبانی است در مرتبه بلند رمز (نماد) و فقط به همین سبب است که جنبه «باطنی» یافته است؛ زیرا رمز تنها با کسی سخن می‌گوید که می‌تواند آن را بگشاید. در مورد زبان عبارت، یعنی زبانی که درون را به بیرون منتقل می‌کند و مبین چیزهایی است که به تجربه دریافت شده است، باید گفت اصالت آن، نشانه نو بودن تجربه است و همین نو بودن تجربه است که موجبات ابداع آن را فراهم آورده است (نویا، ۱۳۷۳: ۵).

شفیعی کدکنی، زبان عارف را مجموعه‌ای از گفتار و کردار عارف می‌داند و معتقد است برای راه‌یافت به درون عارف، راهی به‌جز بررسی زبان عارف به معنای اعم آن نخواهیم داشت که از آن به «نوعی زبان در معنای یک نظام اشاری» سخن

می گوید. از نظر ایشان، «همان گونه که رقص عارف، نوعی زبان است، سکوت عارف نیز درمورد فلان مورد، نوع دیگری از زبان تلقی می شود؛ درست به مانند فلان عبارت بازمانده از او» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶).

زبان عارف، به طور کلی از منظر شفیعی کدکنی، زبانی عاطفی است؛ نه ارجاعی. عارف، نگاهی هنری و جمال شناسانه نسبت به الهیات و دین دارد و لزوماً زبان عرفان در پی اثبات چیزی نیست؛ بلکه اگر در عالم خود صادق باشد، می تواند معنایی اقناعی برای مخاطب در پی داشته باشد (همان: ۳۸).

بر اساس آنچه گفته شد، ابن عربی را می توان یکی از مهم ترین شخصیت ها در ساختارمند کردن زبان عرفانی دانست. ابن عربی با تأویل های ناآشنای خود از آیات قرآن، طرحی تازه از زبان عرفانی می افکند و افق هایی نو می گشاید. د. ت. سوزوکی نیز به عنوان نماینده ای از آیین ذن، تلاش قابل توجهی برای نظام مند کردن زبان ذن داشته است. بررسی دیدگاه های این دو متفکر می تواند چشم اندازهایی تازه در مطالعات تطبیقی زبان و عرفان ترسیم کند.

ابن عربی، حق و مسئله زبان

عرفان ابن عربی، پیوسته در نسبت با حق و هرچه پیرامون حق است، معنا پیدا می کند؛ از این رو برای ادراک رویکرد ابن عربی به مسئله زبان، باید به تبیین اندیشه او درباره حق و زبان پرداخت. ابن عربی، در آغاز با تأکید بر استدلال ناپذیری حق، به انتقاد از کسانی می پردازد که تلاش می کنند به نحوی خدا را توصیف کنند. از نظر او خدا، لایدرک، لایوصف و لایعرف است و طبیعتاً نمی توان او را با هیچ گزاره زبانی ای توصیف کرد. اینجا درست همان نقطه ای است که می توان اندیشه های

ابن عربی را با سوزوکی پیوند داد. ابن عربی معتقد است وجودی را که منشأ همه مخلوقات و موجودات است و تمام اعمال و آثار جهان از او نشئت می‌گیرد، نمی‌توان با کلمات و عبارات توصیف کرد. اسناد نام‌ها (اسما) و ویژگی‌ها (صفات) به خداوند، به هیچ وجه نمی‌تواند ذات او را که ابن عربی از آن با عبارت «الحق» یا «ذات الله» یاد می‌کند، توصیف کند. ابن عربی معتقد است هر قدر هم تلاش صورت بگیرد تا حق توصیف شود، او باز لایوصف باقی می‌ماند. از نظر ابن عربی اینکه اهل استدلال و منطق تلاش می‌کنند حق را با آنچه قواعد استدلال و منطق پذیرفته است، تعریف و توصیف کنند، اشتباهی بسیار بزرگ است: «فان الناظر فی الله خالق فی نفسه بنظره ما یعتقده فما عبد الا الهأ خلقه بنظره؛ کسی که بر خدا نظر می‌کند، در عقل خویش، به نظر خود چیزی را می‌آفریند که بدان باور دارد؛ لذا او جز خدایی را که ساخته و پرداخته خویش است، نمی‌پرستد» (ابن عربی، بی تا: ۱۴۳).

از دیگر سو، ابن عربی مفهومی را با عنوان «حیرت» مطرح می‌کند که پیوندی نزدیک با مباحث الفاظ دارد. از نظر ابن عربی، هرگونه توصیف حق که در جایگاه حیرت نباشد، توصیفی منحرف شده و غیرواقعی است. او تصریح می‌کند توصیف حق و شناخت او باید بر اساس تجربه‌ای کشف شده باشد که در عین حال، نه مسیر تشبیه صرف و نه مسیر تنزیه صرف را بی‌ماید. ابن عربی، تنزیه صرف را متعلق به معتزلیان می‌داند که هرگونه مشابهت میان حق و خلق را انکار می‌کنند و او را از تمامی صفات مخلوقات عاری می‌دانند. ابن عربی آنان را بر خطا می‌داند؛ زیرا تنها مسیر استدلال صرف را طی می‌کنند و عقل بشری را برای شناخت حق، لازم و کافی می‌دانند. از سوی دیگر، مشبه را نیز به دلیل آنکه تنها از راه اوهام خود - بی آنکه بر تجربه‌ای کشف شده مبتنی باشد - حق را توصیف می‌کنند، مورد ملامت قرار می‌دهد.

از نظر ابن عربی تلفیق تنزیه و تشبیه که سرانجام به حیرت ختم می‌شود، چیزی جز واحد دیدن کثیر و کثیر دیدن واحد نیست. عارف با شناختی که نسبت به قوانین هستی پیدا کرده است، به این باور می‌رسد که همه چیز در این جهان، جلوه‌هایی از نور حق است؛ از این رو نمی‌توان میان آن‌ها تفاوتی قائل شد. از سوی دیگر، نمی‌توان منکر تعدد کثرات بود و گونه‌گونی موجودات را انکار کرد. تناقضی که در اینجا وجود دارد، راهی جز به حیرت انداختن عارف پیدا نخواهد کرد و این همان حیرتی است که ابن عربی آن را می‌ستاید و معتقد است بر اساس آن می‌توان به شناخت حقیقی رسید. در این صورت، می‌توان مشخصهٔ اصلی حیرت ناشی از علم را آگاهی بر وجود واحد و کثیر دانست. ابن عربی این نوع حیرت را هدایت می‌داند و می‌گوید: «فالهدی هو ان یهتدی الانسان الی الحیره، فلیعلم ان الامر الحیره» (عفیفی، ۱۴۰۰ ق: ۱۹۹). خوارزمی (م: ۹۵۸ ق) در شرح خود، به چنین حیرتی اشاره می‌کند و می‌گوید: «پس اهتدا به حیرت را عین هدایت داشت؛ از آنکه حیرت حاصله از علم به حصول نمی‌پیوندد مگر از شهود و جوه تجلیات متکثره که حیران گردد از او عقول و اوهام و از ظهور انواع حقیقت که عاجز شود از ادراکش بصایر افهام» (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۷۲۹/۲).

ابن عربی از حیرت دیگری نیز پرده برمی‌دارد که در تقابل با حیرت نخستین است؛ حیرتی که محجوبان، گرفتار آن هستند و به هیچ وجه مورد ستایش ابن عربی نیست. خواجه محمد پارسا (م: ۸۲۲ ق) در باب این تقسیم دوگانه از حیرت می‌گوید: «حق است که عارفان را متحیر می‌دارد که ذات واحدهٔ متعالیهٔ او را در مظاهر متنوعهٔ متجلی می‌یابند و هم محجوبان را متحیر می‌دارد در عبادت متقیّادات، با آنکه می‌دانند آنچه می‌پرستند، خالق اشیا نیست و با این علم، میلی تمام به پرستیدن آن دارند و در ضلالت حیرت مانده‌اند» (پارسا، ۱۳۶۶: ۵۶۴). تا اینجا روشن شد که ابن عربی حیرت را هم با

هدایت و هم با ضلالت همراه می‌کند. شاید بتوان این حرکت ابن عربی را در راستای نشان دادن مفهوم حیرت دانست. او با جمع نقیضین، معنای حیرت را به‌طور عینی در سراسر این واژه تبلور داده است. با این حال، عقیفی تلاش کرده است کاربرد «حیرت» را در فصوص، طی سازوکاری منطقی تفسیر کند. او معتقد است ابن عربی، حیرت ناشی از جهل را مترادف ضلال و حیرت ناشی از علم را مترادف هدایت به کار برده است: «الحیره حیرتان: حیره الجهل و حیره العلم و هی بالمعنی الأول مرادفه للضلال و بالمعنی الثانی مرادفه للهدی» (عقیفی، ۱۴۰۰: ۲/۲۹۷).

با این همه، به نظر نمی‌رسد اشاره عقیفی به اینکه حیرت ناشی از جهل، همان ضلالت است، چندان درست باشد. در واقع، ابن عربی نشان داده است که ضلالت را - برخلاف تصور عقیفی - دارای معنایی متعالی می‌داند. او در باب آیه ۲۴ سوره نوح - «و لاتزد الظالمین الا ضلالاً» - می‌گوید: ضلال چیزی جز حیرت محمّدی نیست (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۵۲)؛ حیرتی که پیامبر اسلام (ص) در دعایی آن را از خداوند درخواست می‌کند: «ربّ زدنی فیک تحیراً». ابن عربی پیش‌تر در باب عبارت قرآنی «و قد اضلوا کثیراً» توضیح داده است که مراد از «اضلوا»، به حیرت انداختن است، نه گمراه کردن و این عبارت، ناظر به کثرات حق است. جلوه‌های حق که در چشم کثرت‌بین، دارای تعدّد است، عارف را گرفتار حیرت می‌کند و او در این سرگردانی می‌ماند که «یک را به اعتبار وجوه و نسبت‌ها چند خواندند» (همان: ۲۵۲).

او در اینجا از سویی، طریقه استدلال محض را رد می‌کند. حق، مانند امر متعالی، در چارچوب بسته و از پیش تعیین‌شده عبارات و الفاظ منطقیون و استدلالیون نمی‌گنجد. اهل تنزیه تلاش می‌کنند با چارچوب‌های از پیش مدوّن عقلی و بر اساس قواعد استدلال، حق و امر متعالی را توصیف کنند. از سوی دیگر، مشبّهه یا کسانی که

تلاش می‌کنند برای حق، تنها بر اساس اوهام غیرمبتنی بر تجربه‌های شهودی، ویژگی‌ها و خصایص مخلوقات قائل شوند نیز مورد انتقاد ابن عربی قرار گرفته‌اند. او طریقه و راه درست را حیرتی می‌داند که میان این دو امر تشبیه و تنزیه قرار دارد و البته جامع میان آن‌هاست (همان، ۱۴۰۰: ۷۰).

تبیین آیات قرآن بر اساس تجربه‌های شهودی

در این زمینه، ابن عربی به بازتفسیر کلمات و عبارتهایی از قرآن دست می‌زند که از یک سو، مؤید نظریه «حیرت» اوست و از سوی دیگر، نشان می‌دهد زبان قرآن، می‌تواند در لایه‌های باطنی و عمیق خود، گاه متناقض جلوه کند. در واقع، ابن عربی نشان می‌دهد این تجربه شهودی است که می‌تواند مفاهیم «ساحت متعالی» را منتقل کند و عبارات، حتی آیات قرآنی باید بر اساس این تجربه‌های شهودی تفسیر و تشریح شوند. در این میان، آنچه اهمیت دارد، تطبیق دادن آیات با تجربه‌های شهودی یا تجربه‌های کشف‌شده است، نه خود الفاظ و عبارات؛ چه آنکه تفسیر ابن عربی - که خود مدعی است بر اساس تجربه‌های کشف‌شده است - با آنچه ظاهر کلمات بیان می‌کنند و با آنچه عامه مخاطبان از قرآن می‌فهمند، مخالفتی آشفتنی ناپذیر دارد.

یکی از این موارد، به آیه ۲۴ سوره نوح مربرط می‌شود: «وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا». در این آیه آمده است که بت‌ها تعداد کثیری را به گمراهی کشیدند. این معنایی است که ظاهر آیه به ما نشان می‌دهد؛ اما ابن عربی چارچوب‌ها را جابه‌جا می‌کند و معتقد است بت‌ها نماد کثرت هستند و موحدان تنزیهی را به اشتباه انداخته‌اند که چگونه واحد می‌تواند کثیر باشد. در واقع، گمراهان، از نظر ابن عربی، نه

بت پرستان ظاهری، بلکه موحدانی هستند که شناخت آن‌ها از حق، صرفاً شیوه‌های تنزیه‌ی شان است (همان، ۱۳۸۵: ۲۵۲).

ابن عربی در ادامه این شیوه از بیان آیات قرآن، به دنباله آیه فوق می‌پردازد و نشان می‌دهد تا چه اندازه در جابه‌جا کردن مرزهای معانی و تفسیر آیات قرآن جسارت دارد. او با این تفاسیر، یک بار دیگر نشان می‌دهد چارچوب‌های زبانی برای شناخت حق ناکارآمد است و برای شناخت درست‌تر باید از این چارچوب‌ها گذر کرد. ابن عربی عبارت «خداوندا» تو ظالمان را جز گمراهی نمی‌افزایی، به شیوه‌ای متناقض نما^۱ تفسیر می‌کند. این بخش از آیه و بخش قبلی آن، از زبان نوح (ع) در شکایت از قوم بت پرست خود بیان شده است. ظالمان در اینجا، آن‌طور که دیگر مفسران فهمیده‌اند، کسانی هستند که از فرمان‌های خدا سرپیچی کرده، با شرک و کفر، خود را تباه می‌کنند. با این حال، ابن عربی، ظالم را در اینجا به عبارت قرآنی دیگر، یعنی «ظالم لنفسه» بازمی‌گرداند و معتقد است ظالمان در این آیه کسانی هستند که از فرط طلب الهی و محروم کردن نفس خود از نعمات در راه رسیدن به خدا، بر خود ظلم کرده‌اند. از نظر او ظالم لنفسه، برگزیده خداوند و وارث کتاب است (همان). او تصریح می‌کند ظالمان - آن‌گونه که خود آنان را معنا می‌کند - در حیرت به سر می‌برند؛ از این رو، بر دیگر انسان‌های مقرب برتری دارند. به عبارت دیگر، ضلالت و گمراهی کافران را به حیرت عرفانی تأویل می‌کند.

حیرت ظالمان، جدا از اینکه از نظر ابن عربی، مقامی رفیع به حساب می‌آید، می‌تواند از منظری دیگر نیز نگریسته شود. همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، حیرت، ناظر به مرحله‌ای است که در آن، چارچوب‌های تثبیت‌شده استدلالی از یک سو و وهم

غیرمبتنی بر تجربه کشف شده از سوی دیگر، درهم می ریزد. ابن عربی تلاش می کند نشان دهد تنها کسانی که از این چارچوب های زبانی از پیش تعیین شده فراتر می روند و دچار چنین حیرتی می شوند، می توانند شناختی دقیق از «حق» یا «امر متعالی» داشته باشند (همان: ۲۵۳).

ابن عربی در جایی دیگر، با اشاره به آیه ۲۵ سوره نوح: «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُعْرِقُوا؛ به دلیل گناهانشان غرق شدند»، دوباره دست به چارچوب شکنی زبانی می زند و خطیئات را که از ریشه «خطأ» به معنای اشتباه یا گناه گرفته شده و در معنای خود بسیار مورد استفاده است، به نوعی دیگر می فهمد. به گفته ایزوتسو، «ابن عربی این سابقه اشتقاقی را کاملاً نادیده می گیرد و کلمه را از اصل «خط» به معنای خط کشیدن یا علامت گذاری کردن می انگارد. عبارت «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ» بنابراین دارای معنایی بدین مضمون خواهد شد: «بنابر خطیئه های علامت گذاری شده برای آنها» و این نزد ابن عربی معنایی نمی تواند داشته باشد جز «تعینات آنها»، یعنی نفس هر فرد» (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۹۳).

بر اساس این توضیحات باید گفت ابن عربی، حق را لایوصف دانسته، اسناد نامها و صفات را به هیچ وجه بازتاب دهنده ذات حق نمی داند. از نظر او هر توصیفی خارج از دایره حیرت از حق، غیرواقعی و منحرف است. او با انتقاد از اهل استدلال، تلاش برای شناخت حق در چارچوب استدلال و الفاظ منطقیون را بی حاصل می داند. همچنین ابن عربی مبنای تفسیر قرآن را تجربه های شهودی می داند و بر همین اساس، تفسیرهای متناقض با معنای عبارات و الفاظ قرآن به دست می دهد. شیخ اکبر نشان می دهد از نظر او چارچوب های زبانی برای تفسیر آیات، ناکارآمد و مخدوش است و نباید آیات را در معنای عبارات و الفاظ محصور ساخت.

دیدگاه سوزوکی درباره مسئله زبان

برای درک تلقی سوزوکی از مسئله زبان، باید تلقی او را از جهانی فهمید که می‌توان از آن سخن گفت و درباره‌اش گفت و گو کرد. ترسیم خطوط زیست‌فضایی که ذن در آن جای می‌گیرد، درنهایت، ما را به تلقی سوزوکی از مسئله زبان رهنمون خواهد کرد. سوزوکی در گفت‌وگویی که در سال ۱۹۶۰ م. انجام داد و با عنوان «ذن و فلسفه»^۱ منتشر شد، به صراحت اعلام کرد که جهان ذن را «نه جهانی فلسفی، بلکه جهانی شاعرانه» می‌داند؛ جهانی که همه چیز در آن، اگرچه در مرز میان واقعیت و خیال قرار دارد، به همان سان که خیال‌انگیز و تناقض‌آمیز می‌نماید، واقعی و این جهانی نیز هست. هیچ چیز در دنیای ذن یکسره رنگ و واقعیت ندارد و از سوی دیگر، هیچ چیز یکسره غیرواقعی نیست. سوزوکی تصریح می‌کند: خیال‌انگیز بودن و غیرواقعی بودن دنیای ذن را نباید با آنچه در دنیای شعر، آن را «دروغ» می‌انگارند، یکی پنداشت. پهنه و قلمرو ذن از نظر سوزوکی به هیچ روی از پهنه و قلمرو واقعیت جدا نیست (Suzuki, 1996: XVI)؛ اما سؤالی که در همین ابتدا مطرح می‌شود این است که چطور می‌شود دنیایی خیالی، دنیایی واقعی باشد؟ نکته کلیدی در طرح این پرسش، آن است که سوزوکی اذعان دارد ذن آمیخته به خیال است و این تعریف با تعریف متداول از یک مکتب فکری که آشکارا عناصر خیالی مکتب را به عناصر واقعی تأویل می‌کند و در تلاش است همه آموزه‌ها را کاملاً واقعی جلوه دهد، متفاوت است. سوزوکی، خیال‌انگیز بودن و تناقض‌آمیز بودن ذن را یک اصل مسلم انگاشته است و نه تنها تلاش نمی‌کند وجه‌های خیال را به وجه‌های واقعیت تأویل کند، بلکه از تناقض‌آمیز بودن آموزه‌ها دفاع می‌کند.

سوزوکی برای تبیین تناقض‌آمیز بودن گزاره‌های بودایی یا به‌طور خاص، گزاره‌های ذن که از قضا آن‌ها را دارای «کثرت» نیز می‌داند، ابتدا تقسیمی دوگانه از منبع معرفتی یا منبع تجربی انسان‌ها به دست می‌دهد و پس از آن، توضیح می‌دهد که قضایای تناقض‌آمیز، تنها در یکی از این دو منبع معرفت یا تجربه روی می‌دهد یا دست‌کم از نظر او قابل دفاع است (Ibid: 22).

سوزوکی توضیح می‌دهد که ما برای انتقال تجارب خود - که آن‌ها را به تجربه‌ی بیرونی و درونی تقسیم کرده است - چاره‌ای جز استفاده از زبان نداریم و زمانی که شخصی می‌خواهد تجربه‌ی درونی خود یا به تعبیر دیگر، حاصل آنچه را از منبع معرفتی درونی خود به دست آورده است با زبان انتقال دهد، تناقض روی می‌دهد. او این تناقض‌های زبانی را ناشی از این می‌داند که «ما ناگزیریم زبان را برای بیان تجربه‌ی درونی‌مان به کار ببریم که در ذات خود فراتر از هر نظریه‌ی زبانی است؛ اما چون ما تا این زمان هیچ ابزار ارتباطی جز ابزاری که پیروان ذن بودیسم به کار می‌برند، در اختیار نداریم، اختلاف بین عقل‌گرایان و عرفا همچنان ادامه دارد» (سوزوکی، ۱۳۸۵: ۶۵). سوزوکی تصریح می‌کند تجربه‌ی دینی یا به تعبیری، تجربه‌ی عرفانی هیچ‌گاه نمی‌تواند از تفسیرهای خردگرایانه‌ی پسینی جدا بیفتد. حتی «ذن هم ممکن است تمایل داشته باشد جنبه‌های ادبی و فلسفی تجربه‌ی دینی را نادیده بگیرد؛ اما اینکه تصور کنیم ذن در همه‌ی جنبه‌ها و به‌طور کامل از این تفسیرهای زبانی، به دور افتاده است، یک اشتباه مسلم است» (Jaffe, 2014: XIV).

زبان و انکار تجارب عرفانی از دیدگاه سوزوکی

سوزوکی نسبت به این ماجرا که زبان به تنها راه انتقال مفاهیم تبدیل شده، به‌شدت معترض است و عقیده دارد به دلیل چنبره‌ی استیلاجویانه‌ی زبان بر همه‌ی مفاهیم و تجارب

است که تجارب عرفانی، غیرواقعی و دروغین انگاشته می‌شود. از نظر سوزوکی، تلاش برای فروکاهش تجربه‌های عرفانی در ذن به واژگان، حتی واژگانی که در عرفان‌های دیگر معتبر و پذیرفته شده است، تلاشی بی‌ثمر خواهد بود (Suzuki, 1950: 66). او توضیح می‌دهد که زبان در آغاز برای استفاده در منع نخستین معرفت که اتفاقاً بسیار «منفعت‌جویانه» نیز بود، به وجود آمد؛ معرفتی که ریشه در جهان ظاهری دارد و کاربرد آن نیز در همان جهان است. پس از آن، این شیوه انتقال معرفت، نفوذ و گستره خود را بر همه امور و تجارب انسانی توسعه داد و کار به جایی رسید که از نظر سوزوکی، اکنون «عادت داریم هر آنچه فرمان می‌دهد، بپذیریم. افکار ما اکنون باید طبق دستورهای آن شکل بگیرند و اعمال ما باید بر اساس قوانینی که زبان برای فعالیت مؤثر خود بر ساخته است، سامان داده شود» (سوزوکی، ۱۳۸۵: ۶۶). سوزوکی، نارضایتی خود را از گسترش کاربرد چنین زبانی، تنها منحصر در آنچه گفته شد، نمی‌داند و اظهار می‌کند اتفاق تأسف‌بارتر این است که زبان اکنون به‌عنوان پوششی برای پنهان کردن و فرونشاندن تجاربی به کار می‌رود که اگرچه واقعاً اتفاق افتاده، در چارچوب قواعد زبانی نیست. زبان این دسته از تجارب را «غیرمنطقی» یا باورنکردنی می‌انگارد و از این رو آن‌ها را مردود می‌داند و تلاش می‌کند این دسته از تجارب را به‌عنوان چیزهایی که ارزش انسانی ندارند، کنار بگذارد (همان).

سوزوکی با این تفاسیر نشان می‌دهد از نظر او معرفت درونی یا تجربه عرفانی در ذن وجود دارد. این همان نقطه آغازی است که می‌توان گفت و گویی مشترک، میان او و سنت عرفانی غربی (اسلامی - مسیحی) برقرار کرد. دو دیگر آنکه، سوزوکی معتقد است زبان به هیچ روی توانایی و قابلیت انتقال تجربه‌های عرفانی را ندارد. او چنبره زبان بر تمامی شئون زندگی انسانی را موجب صدمات و خساراتی جبران‌ناپذیر می‌داند

و از اینکه زبان تلاش می کند بخشی از تجاربی را که در چارچوب زبانی نمی گنجد، تماماً انکار کند و مردود بشمارد، از آفات این استیلا می شمارد. سوزوکی معتقد است وقتی بودا درباره شهودش با مخاطبان و شاگردانش سخن می گفته است، هیچ کدام از آن ها نمی فهمیدند او واقعاً چه می گوید. از نظر سوزوکی، تنها یک بودای دیگر می تواند سخنان بودا را بفهمد و این تنها به این دلیل است که بوداها جهان مشترک خود را دارند و توانایی ذهنی افراد معمولی به هیچ وجه قدرت درک یافته های آن ها را ندارد. سوزوکی حقیقت یا «ساتیا» را دارای دو شکل اساسی می داند: حقیقتی که به جهان نسبی وابسته است و آن را ساموریتی^۱ خوانده اند و حقیقتی که به عالم شهود وابسته است و به آن پارامارتا^۲ گفته اند (Suzuki, 1907: 95). تجربه ای که بودا از اشراقش بیان می کند، متعلق به جهان شهود است. او در درون مرزهای پارامارتا به چیزهایی دست یافته است و اکنون می خواهد یافته هایش را در جهان نسبی، به دیگران منتقل کند. اینجا همان نقطه ای است که تناقض به وجود می آید: از یک سو، جهان نسبی یا جهانی که در آن، زبان به عنوان ابزاری برای انتقال مفاهیم این جهانی به کار می رود و از سوی دیگر، یافته های اشراقی بودا که در چارچوب حقایق نسبی این جهانی نمی گنجد. سوزوکی، درست در این نقطه است که درباره بودا می نویسد: «او تجربه اش را همچون چیزی که هیچ یک از شاگردانش نمی توانند درک کند، توصیف می کند» (سوزوکی، ۱۳۸۵: ۶۶).

1. samvrtti
2. paramartha

نشانه‌ها، ابزار انتقال تجارب شهودی

از سوی دیگر، سوزوکی اشاره می‌کند که بوداها می‌توانند تجارب شهودی مشترکشان را بدون دخالت زبان، به یکدیگر منتقل کنند. از نظر سوزوکی، ابزار این انتقال می‌تواند یک لبخند، یک حرکت دست، عطسه کردن یا هر چیز دیگری باشد. او تصریح می‌کند که بوداها از آن جهت که تجارب مشترکی دارند، خود به‌خوبی می‌توانند همدیگر را درک کنند و از این رو، زبان و محدودیت‌های آن را پشت سر می‌گذارند. در کوان‌های ذن، ما به موارد بسیاری برمی‌خوریم که استاد ذن تلاش می‌کند با حرکت دست، تعالیم و آموزه‌ها را به دیگران منتقل کند. همان طور که سوزوکی تصریح کرده است، استاد ذن به محدودیت‌های زبان آگاه است (همان).

با این همه، سوزوکی نگاهی واقع‌گرا به زبان دارد. از نظر او اگرچه محدودیت‌های زبانی برای انتقال تجارب درونی بسیار زیاد هستند، از سوی دیگر، چاره‌ای جز استفاده از زبان برای گفت‌وگوی مشترک درباره‌ی این تجارب وجود ندارد. او معتقد است اگر از زبان استفاده نکنیم، هیچ راهی برای ما باقی نمی‌ماند تا درباره‌ی مطلق سخن بگوییم. در واقع، او زبان را به‌مثابه «پادزهر» یا «سلاحی خطرناک» می‌داند که با استفاده از آن می‌توان به محدودیت‌هایش فائق آمد؛ اما مشروط بر اینکه کسی که از آن استفاده می‌کند، به نحوه‌ی استفاده، آگاهی کامل داشته باشد. آنچه سوزوکی بر آن تأکید دارد، واقعیت‌هایی است که در پس واژه‌ها و عبارات نهفته است؛ نه خود واژه‌ها. سوزوکی، زبان‌شناسان و منطقیون را ترغیب می‌کند «روش‌های محدود مطالعه‌ی واقعیات تجربه‌شان را کنار بگذارند؛ به طوری که بتوانند خود، واقعیات را تحلیل کنند و زبان را تابع هر آنچه در آن واقعیات می‌یابند، بسازند» (Suzuki, 2002: 47).

محدودیت‌های زبانی و تجارب عرفانی

سوزوکی تصریح می‌کند: بر اساس آموزه‌های آیین بودا، در ورای این جهان ظاهری (لوکا^۱)، جهانی متعالی (لوکا-اوتارا^۲) قرار دارد. زبان ما بیشترین کاربرد در لوکا یا جهان ظاهر دارد؛ اما تجارب ما، به‌ویژه تجارب عرفانی، در لوکا منحصر نیست. زمانی که برای بیان تجربه‌های جهان متعالی، ناگزیر به استفاده از زبان می‌شویم، مفاهیم به دلیل محدودیت‌های زبانی، تحریف می‌شوند. سوزوکی معتقد است دلیل این موضوع آن است که ما زبان را در جایی که هرگز برای آن در نظر گرفته نشده است، به کار می‌بریم و درست به همین دلیل است که نمی‌توانیم آن مفاهیم را بپذیریم و آن‌ها را سراسر باطل و مردود می‌شماریم. «جدای از این، ما با نادیده گرفتن واقعیت جهان متعالی (لوکاتارا)، خودمان را به استهزا گرفته‌ایم» (Ibid: 49).

سوزوکی در اشاره به این تناقضات، مثالی از افلاطون می‌آورد که در توصیف نور گفته است: «آن نوری است که در این جهان نیست، نه در این جهان و نه در خارج از آن، نه در زمان است و نه در ابدیت، نه در درون است و نه در برون.» سوزوکی می‌پرسد بر اساس قواعد زبان‌شناسی، چگونه می‌توان گفت چیزی نه در این جهان است و نه در خارج از این جهان؟ بنابراین، این گفته، یک عبارت کاملاً بی‌معنا و متناقض است که طبعاً هیچ ارزش زبان‌شناسی نخواهد داشت؛ اما سپس توضیح می‌دهد که قواعد زبان‌شناسی، اسیر سه عامل زمان، جسم و تکثر هستند و زمانی که ما از این سه عبور کنیم، می‌توانیم معنای عبارت متناقض‌نمای فوق را دریابیم. در ساحت مطلق است که جمله بالا معنا پیدا می‌کند. او در مثالی دیگر، تلاش می‌کند ضمن نقل یک حکایت ذن، به این تناقض زبانی بپردازد:

1. loka
2. lokottara

راهبی از دای زوی هوشین، وابسته به سلسلهٔ تانگ پرسید: «من شنیده‌ام که در پایان جهان، آتشی عظیم شعله‌ور می‌شود و همه چیز را نابود می‌کند. ممکن است از شما بپرسم که آیا «این» نیز دارای چنین سرنوشتی است یا نه؟»

دای زوی پاسخ داد: «بله، همین طور است.»

راهب ادامه داد: «اگر چنین است، باید گفته شود که «این» از بقیه پیروی می‌کند.»

دای زوی گفت: «بله، همین طور است.»

همین سؤال از یکی دیگر از استادان که نامش شو بود، پرسیده شد. استاد شو جواب داد: «نه، این طور نیست.» وقتی او پرسید: «چرا نه؟» استاد جواب داد: «زیرا آن سرنوشت خود را با تمام جهان یکی می‌داند.» (سوزوکی، ۱۳۸۵: ۷۲).

سوزوکی توضیح می‌دهد اگرچه حرف هر دو استاد درست است، در ظاهر، یکدیگر را نقض کرده‌اند و هیچ راهی برای آشتی میان آن‌ها وجود ندارد. سوزوکی معتقد است برای ذن اصلاً مهم نیست در بیان این دست حکایات تناقض وجود دارد. مسئلهٔ موردعلاقهٔ ذن، تجربه است؛ نه شیوه‌های بیان آن. آیین ذن از نظر سوزوکی، شیوه‌های بیان متنوع و در عین حال متناقض را می‌پذیرد. بنا بر عقیدهٔ ذن، «مسئلهٔ هستی فقط از طریق تجربهٔ درونی، قابل درک و شناخت است و نه صرفاً با استدلال درمورد آن یا با تحقیقات زبان‌شناسانه و توسل به موشکافی‌های منطقی» (همان: ۷۳).

نتیجه‌گیری

عرفان به معنی اعم آن، نیازمند زبانی ویژه است. قواعد و اصول حاکم بر آن، بر اساس تجربهٔ عرفانی شکل می‌گیرد. بازگویی تجربهٔ درونی عارف، در بستر زبانی مرسوم، با محدودیت‌هایی مواجه است که این محدودیت‌ها، بخشی از زبان عرفانی را

به سمت ایهام، ابهام، اشارت‌گویی و تفسیرپذیری سوق می‌دهد. در یک دسته‌بندی کلی، زبان عرفانی به زبان عبارت و زبان اشارت تقسیم شده است. ابن عربی و سوزوکی، دو تن از چهره‌های مهم در نظام‌مند کردن زبان عرفانی در عرفان اسلامی و آیین ذن هستند که در چارچوب‌هایی خاص، دربارهٔ زبان عرفانی نظریه‌پردازی کرده‌اند.

ابن عربی چارچوب‌های استدلال را برای شناخت امر متعالی کافی نمی‌داند و از اهل تنزیه یا کسانی که تنها از این چارچوب‌ها برای شناخت حق استفاده می‌کنند، انتقاد می‌کند. از سوی دیگر، اهل تشبیه نیز مورد ملامت ابن عربی قرار می‌گیرند. او با کسانی که توصیف آن‌ها از حق، مبتنی بر وهم صرف است، مخالفت می‌کند. رویکرد درست از نظر ابن عربی در مسئلهٔ شناخت حق، ایستادن در مقام حیرت است؛ جایگاهی که نه تنزیه صرف است و نه تشبیه صرف و از سویی، جامع میان هر دو. ابن عربی در زمینهٔ نظریهٔ حیرت، به تفسیر و تأویلی شگفت‌آور از قرآن دست می‌زند که به نظر می‌رسد در تضاد معنایی با ظاهر قرآن است.

سوزوکی معتقد است زبان برای اهداف منفعت‌گرای دنیایی به وجود آمده است و نمی‌توان از آن برای انتقال تجربه‌های شهودی استفاده کرد. بوداها که جهان‌های مشترکی با هم دارند، به‌خوبی می‌توانند این تجارب را از طرق گوناگون به یکدیگر منتقل کنند؛ از این رو، سوزوکی معتقد است تنها یک بودای دیگر می‌تواند سخن بودا را بفهمد. با این حال، سوزوکی بر این باور است که ما چاره‌ای جز استفاده از زبان نداریم و مجبوریم از آن استفاده کنیم؛ اگرچه این استفاده می‌تواند مانند استفاده از زهری باشد که به‌عنوان پادزهر به کار می‌رود. روش او برای چنین استفاده‌ای،

جابه‌جایی مرزهای زبان‌شناسی و استدلال است تا با این کار، تجربه‌هایی که پیش از این در حیطه زبان‌شناسی بررسی نمی‌شد، به درون این مرزها راه پیدا کند. تفاسیر و تأویلات متناقض‌نمای ابن‌عربی از آیات قرآن را می‌توان با عبارات متناقض‌نمای آیین‌ذن در یک جایگاه بررسی کرد. از نظر ابن‌عربی و سوزوکی، زبان برای انتقال تجارب شهودی، کارآمدی کامل ندارد و تناقضاتی که در خلال این انتقال‌ها مشاهده می‌شود، ناشی از ناکارآمدی زبان است؛ نه ایراد و اشکال در اصل تجربه‌های شهودی. البته هر دو متفکر معتقدند چاره‌ای جز استفاده از این زبان برای انتقال تجربه‌های شهودی وجود ندارد؛ اما می‌توان با رویکردی متفاوت به زبان و چارچوب‌های آن، به شناخت امر متعالی و انتقال تجربه‌های شهودی دست زد.

منابع

- آلموند، یان (۱۳۹۰)، **تصوّف و ساختارشکنی**، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: کتاب پارسه.
- ابن‌عربی، محمد بن علی (۱۳۸۵)، **فصوص الحکم**، ترجمه محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- _____ (۱۴۰۰ ق)، **فصوص الحکم**، با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- _____ (بی‌تا)، **الفتوحات المکیه**، جلد ۴، بیروت: دارالصادر.
- امین، احمد، علی محمدی آسیابادی و سیده کوثر روهبان (۱۳۹۸)، **تمثیل‌های شطحی در آثار عین‌القضات همدانی (با تأکید بر نامه‌ها و تمهیدات)**، دوفصلنامه مطالعات زبانی و بلاغی، دوره ۱۰، شماره ۲۰، صص ۵۷-۹۰.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۹۲)، **صوفیسم و تائوئیسم**، ترجمه محمدجواد گوهری، چ ۵، تهران: روزنه.

رابطه زبان تفسیر و تجربه عرفانی در اندیشه ابن عربی و د.ت سوزوکی _____ ۳۰۷

- پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: نشر دانشگاهی.

- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۴)، شرح فصوص الحکم، جلد ۲، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

- خیاطیان، قدرت‌الله؛ رشیدی‌نسب، طناز (۱۳۹۵)، بررسی تطبیقی ویژگی‌های زبان عرفانی ابن عربی و مولوی، دوفصلنامه مطالعات زبانی و بلاغی، سال ۷، شماره ۱۴، صص ۳۵-۶۰.

- سلطانی، منظر؛ پورعظیمی، سعید (۱۳۹۳)، بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب «صورت» و «معنا»، مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۳۴، صص ۱۳۱-۱۶۰.

- سلیمانیان، حمیدرضا (۱۳۸۹)، ارزیابی نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی استیس، مجله ادب‌پژوهی، شماره ۱۱، صص ۱۴۳-۱۶۶.

- سوزوکی، د.ت. (۱۳۸۵)، عرفان مسیحی بودایی، ترجمه عذرا اسماعیلی، تهران: مثلث
- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه درآمدی بر سبک‌شناسی نگاه عرفانی، تهران: سخن.

- _____ (۱۳۸۴)، دفتر روشنایی از میراث عرفانی بایزید بسطامی، تهران: سخن.

- فلاح رفیع، علی (۱۳۹۴)، زبان عرفان از منظر ذات‌گرایان و ساختارگرایان، پژوهش‌نامه عرفان، شماره ۱۲، صص ۱۰۷-۱۳۷.

- میرباقری‌فرد، علی‌اصغر؛ معصومه محمدی (۱۳۹۵)، عبارت و اشارت در زبان عرفانی، پژوهش‌نامه عرفان، شماره ۱۵، صص ۱۹۳-۲۱۶.

- کاکایی، قاسم (۱۳۸۰)، وحدت وجود: تجربه، تعبیر، تمثیل، فصلنامه اندیشه دینی، دوره ۳، شماره ۹، صص ۷۹-۱۱۲.

- کبیر، یحیی و محمدتقی جان‌محمدی (۱۳۸۸)، ارزیابی نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی استیس، پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۵، صص ۱۴۳-۱۸۲.

- نوپا، پل (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- Hirtenstein Stephen, (1993), **Muhyiddin Ibn Arabi**, A Commemorative Volume, Indiana: Element Books Ltd.
- Jaffe Richard M. (2014), **Selected Works of D.T. Suzuki**, Volume 1, Oakland, California: University of California Press.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (1996), **Swedenborg: Buddha of the North**, Translated and with an Introduction by Andrew Bernstein, Swedenborg Foundation.
- _____ (1950), **Essays in Zen Buddhism**, second Series, London: RIDER AND COMPANY.
- _____ (2002), **Outlines of Mahayana Buddhism**, London: Luzac and Company.
- _____ (2002), **Mysticism: Christian and Buddhist**, London,:Routledge.
- _____ (1970), **The field of Zen**, New York: Harper & Row.