

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۵۳-۱۳۳»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۷/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۱، No.67/1، Knowledge

تبیین و مقایسه کلام تفضیلی نزد ابن عربی و دیونسیوس

مجموع

مریم السادات نوابی قمصری*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۱۰

چکیده

کلام تفضیلی حکایت از عالی‌ترین مرتبه معرفت انسان نسبت به خداوند دارد، که معرفتی وراى معرفت عقلی است. آنجا که سکوت گویاترین کلام در توصیف آن است. در مسیحیت، دیونسیوس مجموع، و در عالم اسلام، ابن عربی از جمله اندیشمندان بزرگی هستند که از ظلمت الهی و سکوت در برابر آن سخن گفته‌اند. در این مقاله سعی شده با بررسی نظریات ابن عربی و متفکر بزرگ در ارتباط با کلام تفضیلی، مقایسه‌ای میان آرای آنها صورت گیرد. اگرچه این دو اندیشمند متعلق به دو سنت دینی متفاوت هستند و آبخور اصلی تفکرات آنها به کتاب مقدس دینی‌شان باز می‌گردد، قرابت قابل توجهی میان آرای آنها در این مورد وجود دارد. موضوع مشترک در اندیشه این دو فیلسوف، این دیدگاه است که خداوند در ظلمت وجودی خود بوده و هست و انسان برای وصال با او باید مراتبی را طی کند تا به این ظلمت راه یابد. بحث از ظلمت الهی نه تنها وجودشناختی، بلکه معرفت‌شناختی نیز هست. شناخت در این مرتبه متعلق عقل نیست و به همین جهت به زبان در نمی‌آید. سکوت آن چیزی است که حکایت از وصال به این نوع معرفت دارد.

واژگان کلیدی: ابن عربی، دیونسیوس مجموع، کلام تفضیلی، ظلمت، سکوت

*دانشجوی مقطع دکتری رشته ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد واحد علوم تحقیقات تهران. آدرس الکترونیک:

navvabim@yahoo.com

مقدمه

دیونسیوس مجعول از متکلمان اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی است. در حالی که آنچه او در مجموعه آثارش آورده، بدیع نبوده و پیش از او در آثار اندیشمندان مسیحی و غیر مسیحی به رشته تحریر در آمده است، اما به جهت ارائه منسجم اندیشه‌های هستی‌شناسانه و تأثیری که در افکار پس از خود داشته، در مسیحیت، کلام سلبی با نام او شناخته می‌شود. او با رویکرد نوافلاطونی خود نظامی را ارائه می‌دهد که به واسطه آن، خداوند در طی مراتبی در هستی ظهور می‌کند و انسان را به معرفت خود فرا می‌خواند. مطابق مراتب سیر نزول خداوند، سیر صعودی انسان نیز متضمن مراتبی است که در هر مرتبه با کلام مخصوص به آن سطح، از خداوند سخن می‌گوید. کلام ایجابی، سلبی و تفضیلی به ترتیب، کلامی است که انسان متناسب با سطح معرفت خود، خداوند را با آن توصیف می‌کند.

بررسی و مقایسه آرای ابن عربی و دیونسیوس مجعول در موضوع خداشناسی نشان می‌دهد که میان اندیشه‌های آنها در این زمینه قرابت نزدیکی وجود دارد. موضوع مورد بررسی در این مقاله تبیین و مقایسه آرای این دو متفکر در مرتبه کلام تفضیلی است. کلام تفضیلی مرتبه‌ای از کلام است که پس از کلام ایجابی و کلام سلبی قرار می‌گیرد. در این مقاله سعی شده ضمن بررسی نظریات ابن عربی و دیونسیوس مجعول، درباره‌ی متعالی‌ترین نوع معرفت انسان نسبت به خداوند، مواضع مشابه و متفاوت آرای آنها مشخص گردد.

تحقیق در آرای ابن عربی و دیونسیوس در زمینه کلام تفضیلی بیانگر این مطلب است که بحث از این کلام در آثار دیونسیوس در مقایسه با آرای ابن عربی نظامندتر است. شاید علت این امر از یک طرف به اندیشه وحدت وجودگرایانه در آرای ابن عربی و از طرف دیگر به تفکر نوافلاطونی دیونسیوس از ذات خداوند، به عنوان احد باز گردد. دیونسیوس با توجه به خاستگاه نوافلاطونی تفکر خود، برای خداوند مرتبه‌ای مافوق ذات و مافوق وجود قائل است که جز با سکوت نمی‌توان از او سخن گفت. به همین جهت او رساله کلام رمزی را به این کلام اختصاص داده است. اما دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی مانع از آن است که همچون دیونسیوس از مراتب هستی و سلوک معرفتی انسان به سمت خداوند به طور نظام‌مند و مشخص سخن بگوید. آن‌گونه که از آثار او پیداست، ابن عربی بحث از مراتب هستی را چنان به یکدیگر گره زده است که به نظر مجزا کردن آنها از یکدیگر کار دشواری است. رویکرد وحدت وجودی او به هستی باعث می‌گردد از هر مرتبه‌ای که سخن بگوید، از مراتب دیگر غافل نباشد.

مریم السادات نوابی قمصری

احدیت در اندیشه ابن عربی جایگاه خاصی دارد. اگرچه او احدیت را در مراتب مختلف هستی مورد توجه قرار می‌دهد و با عناوین مختلفی مانند احدیت وحدت، احدیت عین و احدیت کثرت از آن نام می‌برد، اما در بسیاری از موارد، احدیت را به عنوان مرتبه‌ای معرفی می‌کند که تمام اسماء و صفات در آن مستهلک هستند و هیچ اسمی به آن تعلق نمی‌گیرد.^۱ او در فص اسماعیلی از فصوص الحکم، تجلی در مقام ذات را محال دانسته است و معتقد است مقام ذات مقام احدیت است و احدیت آن گونه که از نامش پیداست، نمی‌تواند کثیر شود، بنابراین در احدیت تجلی نیست. در تجلی سخن از تعین و کثرت است و فرض کثرت برای احدیت محال است.^۲

ابن عربی میان احدیت از آن جهت که ذات خداوند است، با الوهیت تمایز قائل می‌شود. ذات، مرتبه‌ای است که نمی‌توان از او سخن گفت، اما خداوند از جهت الوهیت که با هستی ارتباط پیدا می‌کند، می‌تواند مورد ادراک قرار گیرد و به بیان درآید. به همین جهت ابن عربی اشاره می‌کند علم به ذات تعلق نمی‌گیرد، اما علم به مرتبه تعلق می‌گیرد.^۳ او معتقد است اگر کسی ادعای علم به ذات را داشته باشد، دچار شرک شده است.^۴ در مقام احدیت کثرتی وجود ندارد و تعینی میان اسماء نیست. به همین جهت هر چه در مورد علم الهی اثبات می‌شود، مربوط به الوهیت است که مرتبه نسبت‌ها و اضافات است نه مرتبه ذات.^۵

ذات خداوند در پس حجاب‌های نورانی و ظلمانی اسماء خداوند است که هرگاه این حجاب‌ها کنار رود، سبحات وجه خداوند دیده ادراک را می‌سوزاند و به همین جهت ادراک، در آنجا متوقف می‌شود.^۶ نباید تصور کرد اگر انسان در مراتب سیر و سلوک بتواند اسماء و صفات الهی را کنار زند، می‌تواند بر ذات الهی احاطه یافته و علم به ذات خداوند پیدا کند، چرا که باز هم به جهت تجلی ذاتی خداوند، هستی انسان فانی می‌گردد و در فنا نیز تصور و ادراک محال

۱. قیصری احدیت را مرتبه عماء و حقیقه الحقائق توصیف می‌کند و می‌گوید: «حقیقت وجود که به شرط لا باشد، نزد اهل عرفان به مرتبه احدیت شناخته می‌شود که تمام اسماء و صفات در آن مستهلک است و به آن جمع‌الجمع و حقیقه الحقائق و عماء نیز می‌گویند.» (قیصری ۱۳۸۶: ۲۲)

عبد الرزاق کاشانی احدیت را مقام ذات به اعتبار نفی همه صفات توصیف می‌کند. (نک: کاشانی ۱۳۷۲: ۶)
 ۲. إن التجلی لا یصح فی الأحدیه اصلاً و ما ثم غیر الأحدیه و ما یتعلل أثر عن واحد لا جمعیه له. (ابن عربی ۱۴۰۵ ه، ج ۶: ۳۹۷) مؤیدالدین جندی می‌گوید: «تجلی ذاتی در احدیت نیست؛ زیرا هیچ حکم و رسمی در احدیت نیست. تجلی ذاتی از الوهیت است. و فیوضات تجلی به ذات الوهیت است، نه به مطلق ذات.» (جندی ۱۳۶۱: ۲۲۶)

۳. ابن عربی بی‌تا، (الفتوحات المکیه)، ج ۱: ۱۶۰

۴. ابن عربی ۱۴۰۵ ه، ج ۱: ۱۹۰

۵. ابن عربی بی‌تا، (الفتوحات المکیه)، ج ۱: ۴۱

۶. ابن عربی ۱۴۲۸ ه، ۵۲

است. ابن عربی معتقد است در پرتو احدیت ذات، وجودی باقی نمی‌ماند، چرا که اتصاف عالم به وجود به سبب اسماء الهی است و اگر اسماء نباشد وجودی در میان نیست. ممکنات در پرتو تجلی اسماء خداوند هستی می‌یابند و اگر لحظه‌ای فیض به هستی منقطع گردد، همه چیز هلاک می‌شود و وجودی باقی نمی‌ماند؛ «کل شیء هالک الا وجهه»^۱. هم تعلق ممکنات به وجود و هم علم آنها به خداوند، به واسطه اسماء خداوند است.^۲

مرتبه احدیت مرتبه اطلاق است که تنها شایسته خداوند است. ابن عربی اطلاق را در حق خداوند عبارت از عجز از معرفت می‌داند؛ جایی که نه مقام علم است و نه مقام جهل.^۳ اطلاق به مفهوم حقیقی خود ورای تشبیه و تنزیه است، که نمی‌تواند مورد تعقل قرار گیرد و به این مرتبه هیچ علمی تعلق نمی‌گیرد. علم به این مرتبه مخصوص خداوند است نه بنده.^۴ تشبیه و تنزیه هر دو دلالت بر صفت می‌کنند و در مرتبه ذات تصور هیچ صفتی امکان‌پذیر نیست.

دیونسیوس، حقیقت متعال را واحد و بسیط می‌نامد. در نظام هستی‌شناسی او حقیقت متعال در یک طرف نظام و نمادهایی که انسان را به سمت آن حقیقت سوق می‌دهد در طرف دیگر این نظام قرار دارد:

«ما اکنون آنچه اتفاق می‌افتد این است که ما نمادهای مناسب را برای مخلوقات الهی به کار بریم. با این نمادها ما به سمت حقیقت، بالا می‌رویم، حقیقتی که بسیط و واحد است. پس ما همه مفاهیم خود را از خداوند، پشت سر می‌گذاریم، فعالیت ذهنمان را متوقف می‌کنیم و تا حدی که ممکن است به پرتوی که متعال از وجود است وارد می‌شویم.»^۵

احدیت ابن عربی در آثار دیونسیوس با عناوین مختلفی مانند احد، مافوق شناختنی و خود ذات خوانده می‌شود. به مانند احدیت ابن عربی، احد در آرای دیونسیوس ذات ناشناختنی خداوند است که بسیار فراتر از دسترس ذهن و ادراک انسان است:

«ما نمی‌توانیم احد، مافوق شناختنی، متعال، خود ذات؛ یعنی وحدت سه‌گانه که الوهیت و خیر را در خود دارد بشناسیم و از آن سخن بگوییم. نه کسی می‌تواند از آن سخن بگوید و نه معرفتی به آن می‌توان نسبت داد...»^۶

۱. ابن عربی ۱۴۰۵ ه، ج ۱: ۱۱۰ ۲. همان، ج ۱۲: ۵۶۲ ۳. همان، ج ۴: ۴۲۳

۴. قیصری در مقدمه خود بر فصوص‌الحکم می‌نویسد: «حقیقت وجود لا بشرط شیء مقید به اطلاق و تقید نیست. آن نه کلی است و نه جزئی. نه عام است و نه خاص. نه واحد به وحدتی است نه زائد بر ذات و نه کثیر.» (نک: قیصری، ۱۳۸۶: ۱۳)

مریم السادات نوایی قمصری

کلام تفضیلی در اندیشه دیونسیوس بر معرفت‌شناسی استوار است. او ابتدا به عنوان متکلم دو مرتبه از کلام را تشخیص می‌دهد که هر مرتبه به سطحی از معرفت انسان در مسیر خداشناسی باز می‌گردد. کلام ایجابی نازل‌ترین مرتبه کلام است. کسانی که سطح ادراک آنها از محسوسات فراتر نرفته است، با چنین کلامی خداوند را توصیف می‌کنند. کلام سلبی مربوط به آنهایی می‌شود که به معقولات راه یافته و به زبان فرشتگان که زبان سلب است از خداوند سخن می‌گویند. اما دیونسیوس تنها یک متکلم نیست. او پرورش یافته سنت عرفانی نو افلاطونی است و به همین جهت اگرچه او غالباً به عنوان یک متکلم سخن می‌گوید، ولی نهایتاً هدف تمام تعالیم کلامی را مقدمه مقصد عرفانی خود ذکر می‌کند. از نظر او کلام سلبی و کلام ایجابی مقدمه‌ای هستند که مبتدیان طریق کمال آنها را برای رسیدن به تعالی به کار می‌برند. دیونسیوس در ابتدای راه، متکلم است و در انتهای راه عارف. او به غیر از کلام ایجابی و کلام سلبی مرتبه‌ای دیگر از کلام را اثبات می‌کند که متعلق آن، کسانی هستند که از سلب و ایجاب گذشته و همچون موسی (ع) به ظلمت الهی وارد شده‌اند.

دیونسیوس در فصل اول از کلام رمزی به صراحت سه نوع زبان را در مراتب معرفت شناختی توصیف می‌کند:

«چون او علت همه موجودات است، ما باید اثبات کنیم و باید همه آنچه را به موجودات نسبت می‌دهیم، به او نسبت دهیم و مناسب‌تر اینکه ما باید همه این اثبات‌ها را نفی کنیم؛ چون او ورای همه موجودات است. ما نباید نتیجه بگیریم که سلب‌ها به سادگی مخالف اثبات‌ها هستند، بلکه علت همه، به طور قابل ملاحظه‌ای مقدم بر هر دو اینها است. مافوق هر سلبی و مافوق هر اثباتی.»^۱

اثبات‌ها و سلب‌ها پله‌های اولیه صعود انسان به طرف کمال هستند. اگر چه خود آنها به تنهایی هدف نیستند و دیونسیوس، متکلم کلام ایجابی و سلبی را جاهل خطاب می‌کند، اما این امر به معنای کنار گذاشتن کلام ایجابی و سلبی نیست. انسان به یک باره نمی‌تواند قدم بر آخرین پله ترقی بگذارد، بلکه باید مرحله به مرحله و پله به پله قدم بردارد تا به کمال برسد. کلام سلبی و کلام ایجابی اگرچه در مورد خداوند نادرست هستند؛ اما راه را برای رسیدن به هدف هموار می‌سازند.^۲

1. Ibid

۲. دنیس ترنر معتقد است روش سلبی و روش ایجابی روش اطنا بگویی است و نهایتاً آنچه که باعث می‌شود متکلم به سکوت بیفتد اطنا بگویی اوست. ترنر برای تأیید این مطلب، مثال سخنرانی را می‌زند که سخن را تمام کرده و شروع به وراجی‌هایی دور از فهم دیگران می‌کند. (Turner 1996: 18)

اما ابن عربی در ابتدا و انتهای راه، عارف است و بحث از تنزیه و تشبیه نزد او محور تعالیم او به حساب نمی‌آید. اساس تعالیم ابن عربی کلام تفضیلی است. او تنزیه و تشبیه را به جهت نفی تعالیم متکلمان و ارائه دیدگاه وحدت وجودی خود مطرح می‌کند. ابن عربی با دو گروه از متکلمانی مواجه است که یا تمام صفات خداوند را برای او اثبات می‌کنند، تا جایی که خداوند را شبیه به مخلوق خود کرده و برای او قائل به جسمانیت می‌شوند، و یا خداوند را از همه صفات منزّه دانسته، به حدی که در مورد آیات تشبیهی قرآن به تأویل روی می‌آورند. هیچ کدام از این دو رویکرد کلامی که ابن عربی در سنت اسلامی خود با آن مواجه است، با دیدگاه وحدت وجودی او همخوانی ندارد. به همین دلیل ابن عربی بحث از تنزیه و تشبیه را مطرح می‌کند تا ضمن ایراد به قائلان به تنزیه و تشبیه خداوند، دیدگاه وحدت وجودی خود را از آن تبیین نماید. ابن عربی عارفی با دیدگاه وحدت وجودی است. از منظر این دیدگاه، خدا در عین اینکه همه چیز هست، هیچ چیز نیست.

از دیدگاه ابن عربی و دیونسیوس بهترین واژه‌ای که می‌تواند معرف آخرین مرتبه کلام و علم نسبت به خداوند باشد سکوت است. این سکوت ناشی از ظلمتی است که انسان در صعود خود به عالم بالا با آن مواجه می‌شود. ابن عربی در *فصوص/الحکم* تنها در فص شیشی به وضوح از سکوت و عالی بودن مقام آن نسبت به علم اکتسابی سخن می‌گوید. او در این فص پس از اینکه اشاره به گروهی می‌کند که چون در علم به خداوند دچار حیرت شدند، اظهار جهل و عجز می‌کنند، از گروه دیگری نام می‌برد که به جهت علم، سکوت اختیار می‌کنند. او معتقد است مرتبه این نوع از علم حتی از اظهار عجز بالاتر است، زیرا اظهار عجز ناشی از حیرت است و سکوت، ناشی از علم است. به نظر او این نوع از علم مربوط به خاتم انبیاء و خاتم اولیاء است.^۱ به نظر می‌رسد منظور ابن عربی از علم در اینجا که منجر به سکوت

۱. «فمنا من جهل فی علمه فقال "العجز عن درک الإدراک إدراک" و منا من علم فلم یقل بمثل هذا و هو أعلى القول بل أعطاه العلم السکوت ما أعطاه العجز و هذا هو أعلى عالم بالله و لیس هذا العلم إلا لخاتم الرسل و خاتم الأنبياء.» (ابن عربی ۱۳۸۶: ۴۳۶)

قیصری حیرت را به جهت عدم تمیز میان مراتب و عدم شناخت به آن می‌داند و علم را احاطه به مراتب و مقامات توصیف می‌کند. (همان: ۴۳۶)

القادری در شرح بر *فصوص/الحکم* در مورد کلمه احدیت می‌گوید: «احدیت، اسم ذات مطلق بدون حصر و تقیید و نطق و متضاد با ثنویت است. الف در این اسم واجب می‌کند تا صامت و بدون اسم و بدون نطق باشد.» (نک: القادری ۱۴۲۷: ۶۹) و نیز می‌گوید: «در ذات خداوند هیچ اشارتی راه ندارد. بنابراین مجهول الغیب است، به جهت اینکه هیچ نسبت

مریم السادات نوایی قمصری

می‌شود، آخرین مرتبه از معرفت ذوقی و شهودی باشد، زیرا ابن عربی برای معرفت شهودی مراتبی قائل است که آخرین مرتبه آن فنا است، همان‌گونه که حیرت نهایت معرفت عقلی است. او از سه نوع مجاورت بنده به حق سخن می‌گوید که در نوع سوم آن به فنا می‌رسد؛ چنان‌که نفس از خود فانی شده و همه او می‌شود. در این مرتبه حق، چشم و گوش انسان می‌شود. ابن عربی معتقد است معرفت در این مرتبه معرفت ذوقی است و نه معرفت استدلالی.^۱ فنا در اندیشه ابن عربی نباید چیزی جز سکوت باشد، زیرا در کتاب *الحجج* باب سکوت را فنا ذکر می‌کند و می‌گوید:

«سکوت، ثبوت است و هستی ثبوت حقیقی ندارد. تنها سکوت، مثبت است و باب آن فنا می‌باشد.»^۲

ابن عربی مقام فنا را مقام بی‌تعینی توصیف کرده و به همین جهت کسی که به آن مرتبه می‌رسد، ذاتش به طور کامل فانی می‌شود و نمی‌تواند ادراکی عقلانی نسبت به آن مقام داشته باشد و یا اینکه تجربه خود از آن مقام برای دیگران توصیف کند. او در *فتوحات* در توصیف صاحب فنا می‌گوید:

«صاحب حال و صاحب فنا چیزی نمی‌خواهد و مطلوب چیزی نیست؛ زیرا (بنده) در حالت فانی از دیدن خود، خدا را با چشم خود نمی‌بیند، لذا چیزی نمی‌خواهد؛ زیرا حق موصوف به شهوت نمی‌شود و نیز مطلوب چیزی نیست، زیرا او مجهول است...»^۳

در حالت فنا خداوند شاهد است نه بنده. به همین جهت انتساب خواستن به خداوند درست نیست. مقام فنا، مقام سکوت است. سالکی که به این مرتبه می‌رسد چیزی برای گفتن ندارد. ابن عربی به زیبایی در کتاب *شق/الجیب* اوصاف سالکی را که به این مرتبه رسیده، توصیف می‌کند:

وجودی در آنجا راه ندارد. نه به این معنا که معدوم باشد، بلکه آن مرتبه به هیچ وجه شناخته نمی‌شود و از هر چه این طایفه می‌گویند مسکوت است.» (همان: ۱۷۸)

۱. ابن عربی، بی‌تا، *(الفتوحات المکیه)*، ج ۳: ۲۸۹
 عبدالکریم جیلی در کتاب *المنظر/اللهیه* مرتبه فنا را از دیدگاه ابن عربی این‌گونه توضیح می‌دهد: «در این منظر ذات تو فانی می‌شود و صفات تو و هر آنچه به تو از آثار و افعال منسوب است، از وجود تو فانی می‌شود و ترکیب منعدم می‌گردد و برای تو جسم و روح قلب و سر و صورت و معنی مشاهده نمی‌شود، بلکه حق بر تو در جمیع ذات متجلی می‌شود و تحت تجلی او از همه جهات منعدم می‌شوی.» (جیلی ۱۴۲۵: ۲۶)

۲. «و السکوت ثبوت و لیس للکون ثبوت حقیقی و انما هی مثبت و بابه الفناء.» (ابن عربی ۱۴۲۶: ۱۱۵)

۳. ابن عربی، بی‌تا، *(الفتوحات المکیه)*، ج ۲: ۱۹۲

«غواص حقیقت (در دریای حقیقت) غوطه ور شد تا یاقوت احمر آن را در گوهری درخشان بیرون بیاورد؛ اما دست خالی در حالی که بال‌هایش شکسته بودند و چشمانش بسته و از سخن باز مانده بود، بهت زده‌ای که راه تعقل بر او بسته شده بود، از آن بیرون آمد. به او گفته شد: چه دیدی و به تو چه رسید؟ گفت: هیهات. آنچه شما طلب می‌کنید و خواهان آن هستید، بسیار دور است. به خدا سوگند کسی به او دست نمی‌یابد و روح و جسمش به معرفت او نمی‌رسد. او عزیزی است که درک نمی‌شود و موجودی است که هلاک نمی‌شود و به تملک در نمی‌آید. عقل‌ها در او متحیر شده و مغزها در رویارویی با صفاتش متلاشی می‌شود.»^۱

ابن عربی با گفتن این عبارت که «کسی به او دست نمی‌یابد و روح و جسمش به معرفت او نمی‌رسد»، به این مطلب اشاره می‌کند که در دریای حقیقت ذات، جسم و روحی باقی نمی‌ماند که به معرفت دست یابد و بخواهد آن را توصیف کند. بنابراین تا زمانی که انسان در حصار منیت خود باشد و نتواند وجود خیالی خود را کنار بگذارد، نهایت وصال او وقوف در پشت حجاب اسما و صفات است، زیرا معرفت به ذات در حجاب عزت پوشیده شده است و با اسما و صفات محافظت می‌شود. این حجاب‌ها را خداوند از وجه خود کنار نمی‌زند و تا زمانی که فرض بر ثنویت حق و خلق در کار باشد، وقوف به کنه او محال است.^۲

ذات خداوند مقام شهود است و نه معرفت. ابن عربی در چندین موضع از فتوحات به این مورد اشاره کرده است. او علم را متعلق الوهیت می‌داند و نه ذات.^۳ البته این سخن به این معنا نیست که او هیچ‌گونه معرفتی برای ذات قائل نیست، بلکه علم به ذات را نوعی متفاوت از علم می‌داند و معتقد است علم به ذات علم سر السر و پوشیده از همه است و آن علوم از علوم دیگر که به غیر ذات تعلق می‌گیرد متفاوت است.^۴

از دیدگاه ابن عربی خداوند نور محض است و همان‌طور که در پرتو انوار خیره کننده خورشید چیزی دیده نمی‌شود، در پرتو انوار الهی نیز دیده عقل و بصر تار می‌شود.^۵ ابن عربی ضمن اشاره به این روایت که از پیامبر پرسیده شد آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ فرمود: گویی نوری است که او را می‌بینم، ذات خداوند را بزرگ‌تر از آن توصیف می‌کند که دیده شود. به

۱. ابن عربی ۲۰۰۱ م: ۳۴۲ - ۳۴۳

۲. ابن عربی ۱۴۲۶ ه: ۵۴

۳. ابن عربی، بی‌تا، (الفتوحات المکیه)، ج ۱: ۱۶۰

۴. همان، ج ۲: ۱۲۸

۵. شیخ محمود شبستری این مضمون را در این بیت آورده است:

نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر (لاهیجی، بی‌تا، «مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن‌راز»: ۹)

مریم السادات نوابی قمصری

اعتقاد او حجاب عزت هیچ گاه از او بر داشته نمی‌شود، زیرا خداوند بزرگ‌تر از آن است که دیدگان او را ببیند.^۱

او در فتوحات این نور را نور اعلی می‌خواند که نشان از عالی‌ترین مرتبه عبد دارد.^۲ بنده زمانی با این انوار مواجه می‌شود که حجاب‌های نورانی و ظلمانی را پشت سر گذاشته باشد. حجاب‌های نورانی حجاب‌هایی هستند که عارف گرفتار در اندیشه و نظر را، از راه یافتن به حقیقت باز می‌دارند و حجاب‌های ظلمانی امور طبیعی و محسوسی هستند که مانع سالک از شهود حق می‌شوند. اما این مطلب به معنای این نیست که با کنار زدن حجاب‌ها شهود مستقیمی از ذات صورت می‌گیرد. کلمه «نور» در روایتی که از پیامبر شده، به همین مطلب اشاره می‌کند. نور در عین اینکه ظهور است، عدم ظهور نیز می‌باشد. ابن عربی در کتاب //حجب خداوند را با نام نور ستایش می‌کند:

«حمد و ستایش از آن خدایی است که نوری را آشکار کرد و با نورش از دیدگان پنهان ماند. ظاهر شد و با ظهورش از دیدگان مخفی ماند. این چنین نور در نور مخفی شد و ظهور در ظهور مستتر گردید.»^۳

سالکی که با سیر و سلوک، توانسته به ورای اسماء و صفات راه یابد، در قبضه انوار خیره کننده ذات قرار می‌گیرد و در این تجلی نورانی ذات، رؤیتی صورت نمی‌گیرد. ابن عربی عقیده دارد هم چنان که در ظلمت انسان چیزی نمی‌بیند، در نور محض هم به جهت غلبه نور بر دیده، نمی‌تواند چیزی ببیند، بلکه باید نور و ظلمت به یکدیگر آمیخته باشد تا رؤیت صورت گیرد.^۴

نزدیکی، خود مانع از شهود است. همان‌گونه که وقتی شیء را به چشم خود نزدیک می‌کنیم چیزی نمی‌بینیم، به همین ترتیب، زمانی که سالک به مرتبه قرب خداوند می‌رسد، نمی‌تواند او را با چشم دیده و عقل مشاهده کند. ابن عربی برای بیان این مطلب به آیه «نحن أقرب إلیه من حبل الوريد» اشاره می‌کند. خداوند در این آیه خود را نزدیک‌تر از رگ گردن به ما نشان می‌دهد؛ اما دقیقاً به جهت همین نزدیکی نمی‌توانیم او را ببینیم. او نتیجه می‌گیرد همان‌گونه که دوری موجب حجاب است، نزدیکی نیز حجاب می‌تواند باشد؛ «غایه القرب حجاب کما غایه البعد حجاب.»^۵

۱. ابن عربی ۱۴۲۸ ه: ۲۸

۲. ابن عربی، بی‌تا، (الفتوحات المکیه)، ج ۴: ۷۲

۳. ابن عربی ۱۴۲۶ ه: ۹۹

۴. ابن عربی ۱۴۲۸ ه: ۳۶۰

۵. ابن عربی، بی‌تا، (الفتوحات المکیه)، ج ۲، ص ۱۵۹

خداوند اگرچه خود را به صفات و اسماء متجلی می‌سازد تا شناخته شود، اما هیچ گاه از ظلمت ذات خود بیرون نمی‌آید؛

«عالم منشعب از ظلمت است که از او سرچشمه می‌گیرد، اما او همچنان در ظلمت غیبت خود باقی می‌ماند. زمانی که دوران عالم سپری شد، به آن ظلمت باز می‌گردد.»^۱

ابن عربی از این ظلمت به ظلمت حیرت نیز یاد می‌کند و معتقد است ما از ظلمت عدم به نور وجود آمده‌ایم و از نور وجود به ظلمت حیرت می‌رویم.^۲ او در کتاب *اصطلاحات الصوفیه* در مورد کلمه ظلمت می‌نویسد: «ظلمت به علم ذات اطلاق می‌شود»^۳. از دیدگاه ابن عربی خداوند به عنوان مبدأ هستی و به اعتبار ذات در ظلمت پنهان خود غایب از اغیار است و حتی پس از تجلی در ظلمت خود باقی می‌ماند. از طرف دیگر انسان در مسیر سیر و سلوک خود نهایتاً به جایی می‌رسد که با انوار خیره کننده الهی مواجه شده و دیده ادراک او در تجلی انوار تیره و تاریک می‌شود. مواجهه انسان با ظلمت الهی در آخرین مرتبه از سیر و سلوک، کنایه از جهل انسان نسبت به خداوند است و جهل در این مرتبه، جهل مذموم نیست، بلکه نهایت علم است. ابن عربی از طایفه‌ای نام می‌برد که عقیده دارند علم به خداوند عین جهل است. سخن آنها با نظر به کلام خداوند است که فرمود: «نهایت علم آنها جهل است» و با این عبارت جهل را برای کسی که می‌فهمد، علم نامید. به نظر ابن عربی جهل، حقیقت وجودی بنده است که اگر از آن خارج شود، باید سرزنش گردد و اگر در این جهل باقی بماند باید ستایش شود. بنده هر آنچه در مورد خداوند می‌داند، علم او به خودش است. آنچه از بنده است تمام می‌شود، در حالی که آنچه از ذات خداوند است تمام نمی‌شود. ذات او عین جهل است... و این جهل عین علم است.^۴

خداوند از جهت ذات بی‌نیاز از جهانیان است؛ اما از جهت اله بودن طلب مألوه و از جهت ربوبیت طلب مربوب می‌کند. ابن عربی مقام ذات خداوند را با عبارت «غنی عن العالمین» توصیف می‌کند تا این‌گونه هر نوع مناسبتی را که میان خلق و حق وجود دارد کنار بزند. خداوند از آن جهت که بی‌نیاز از جهانیان است، هیچ معرفت و حتی حمد و ستایشی به او

۱ . «فلما برزت صور العالم من العلم الأزلی إلى العین الأبدی من وراء ستاره الغیره و العزه بعد ما أسرج السراج وأناریب الوجود و بقی هو فی ظلمه الغیوب فشوهدت الصور المتحرکه ناطقه بلغات مختلفات و الصور تنبعث من الظلمه فإذا انقضی

زمانها عادت إلى الظلمه.» همان، ج: ۱، ص: ۱۱۶

۲ . ابن عربی ۱۴۲۸ ه: ۴۱۵

۳ . همان، ج: ۳، ص: ۴۱۲

۴ . ابن عربی ۱۴۰۵ ه، ج: ۱۰، ص: ۴۸۴

مریم السادات نوابی قمصری

تعلق نمی‌گیرد. پرستش مستلزم فرض دو طرف عابد و معبود و در نتیجه ثنویت است و همان طور که گفته شد بساطت ذات احدیت با هر چیزی که نشان از ثنویت داشته باشد سازگاری ندارد. علاوه بر عدم تعلق معرفت به ذات خداوند و نیز نفی پرستش در مقام ذات الهی، ذات خداوند از آن جهت که غنی علی الإطلاق است نمی‌تواند علت چیزی باشد. ابن عربی معتقد است از آنجا که وجود علت متوقف بر معلول است، خداوند نمی‌تواند علت معلولی باشد؛ زیرا در این صورت وجود او متوقف بر معلول است، در حالی که ذات خداوند منزله از آن است.^۱

دیونسیوس نیز، همچون ابن عربی، نه تنها معرفت، بلکه ستایش به طریق معهود را متعلق ذات نمی‌داند. از نظر او عاشق حقیقی، ذات متعال را که ورای هر حقیقتی است با نیروی کلام، ذهن، حیات و وجود ستایش نخواهد کرد.^۲ در آنجا ستایش از نوع دیگر است که سکوت بهترین نماد آن است:

«ما با عشق به سمت بالا صعود می‌کنیم و به ورای طبقات مقدس و نظم‌های آسمانی صعود می‌کنیم و با ذهن‌های مقدس‌مان ستایش را به کسی که پنهان و مافوق تصور وجود است تقدیم می‌کنیم، با سکوتی خردمندانه ما به بیان ناپذیر احترام می‌گذاریم.»^۳

غیبت پنهان خداوند بسیار فراتر از عقل و ادراک آدمی است. به همین جهت خداوند در این مقام برای انسان بیان ناپذیر می‌شود. تنها واکنش انسان در این مرتبه سکوت است، اما نه سکوتی بی‌معنا، بلکه سکوتی که نشان از پرستش است. پرستش از نوعی خاص.

در کلام تفضیلی دیونسیوس، خداوند با هیچ اسمی خوانده نمی‌شود، نه با اسماء ایجابی و نه با اسماء سلبی، زیرا مرتبه‌ای ورای سلب و ایجاب هم وجود دارد. آنجا که ادراک و کلام متوقف می‌شود و هیچ کلامی نمی‌تواند آن مقام را توصیف کند. آنجا هدف همه دانش‌ها است، اما دانش در آنجا از نوعی دیگر است. عقل و کلام نمی‌تواند در مورد او چیزی بگوید و نمی‌تواند بر او مراقبه کند، زیرا او از هر چیزی متعال است. آن کاملاً مافوق ظرفیت ما است که او را بشناسیم.^۴

دیونسیوس در رساله کلام رمزی به صراحت از ظلمت الهی سخن گفته است. او پیش از کلام رمزی برای اولین بار در رساله اسماء الهی، ظلمت الهی را توصیف کرده است: «ما ظلمت درک نکردنی و نادیدنی آن نور نزدیک نشدنی را اثبات می‌کنیم، زیرا آن بسیار فراتر از نور دیدنی است.»^۵

۱. ابن عربی، بی‌تا، (الفتوحات المکیه)، ج ۱: ۴۲

2. Pseudo-Dionysius 1987: 54

3. Ibid

4. Ibid: 53

5. Ibid: 53

اشاره به نور نزدیک نشدنی، دقیقاً اثبات همان چیزی است که ابن عربی آن را برای ذات خداوند به کار می‌برد و به ناشناختنی بودن و توصیف ناپذیری بودن خداوند اشاره دارد. نور نزدیک نشدنی، تعبیر دیگری از ظلمت است و اشاره به این موضوع دارد که ظلمت در اینجا و در دیگر جاهایی که دیونسیوس از آن سخن گفته، ظلمت به معنای عدم نور نیست، بلکه ظلمت به مفهوم شدت نور است. دیونسیوس در نامه پنجم خود به همین مطلب اشاره کرده و می‌گوید: ظلمت الهی همان نور نزدیک نشدنی است که گفته می‌شود خدا در آنجا زندگی می‌کند. در ادامه همین مطلب او توضیح می‌دهد که چرا خداوند ندیدنی و نزدیک نشدنی است:

«اگر آن نادیدنی است، به دلیل روشنی وافر است و اگر به آن نمی‌توان نزدیک شد، به دلیل لبریزی موهبت نور متعال اوست.» او باز می‌گوید: «با این حال اینجا است که هرکسی ارزش معرفت به خدا و نگاه کردن به او را می‌فهمد و چنین شخصی قطعاً چون او را نمی‌بیند و او را نمی‌شناسد، حقیقتاً به آنچه مافوق هر دیدن و هر معرفتی است می‌رسد. قطعاً این را می‌فهمد که او فراتر از هر مدرکی است. او با پیامبر^۱ فریاد می‌زند: معرفت تو برای من خیلی عجیب است. آن بسیار عالی است، من نمی‌توانم به آن دست یابم.»^۲

عالی‌ترین مرتبه سلوک نزد دیونسیوس راه یافتن به «تاریکی درخشان سکوت غیب» است.^۳ این مرتبه اشاره به ذات خداوند دارد. تاریکی و سکوت، متعلق عقل است. آنجا که به جهت وفور نور راه دیدن و ادراک بر چشم و عقل انسان بسته می‌شود و به همین دلیل دیونسیوس آن را ظلمت سکوت می‌نامد. جایی که دیدن و تعقل وجود نداشته باشد، آنجا سکوت است. صفتی را که دیونسیوس برای ذهن در این مقام عنوان می‌کند، ذهن کور است:

«در میان کاملاً نامحسوس و نامشهود، آنها ذهن‌های کور ما را کاملاً با گنجینه‌های مافوق زیبایی پر می‌کنند.»^۴

ذهن کور، اشاره به ذهن‌هایی دارد که با مفاهیم ذهنی، از سلب‌ها و ایجاب‌ها، پر شده و در برابر نور آن نامحسوس و نادیدنی، راه ادراک بر آنها بسته شده است. همچنین شاید منظور از کور بودن ذهن حیرتی است که ذهن در این مقام به آن دچار می‌شود، زمانی که می‌فهمد هر آنچه را تاکنون در مورد خداوند اثبات کرده و یا از او سلب کرده، درست نبوده است. پر شدن

2. Pseudo-Dionysius, 1987: 265

3. Pseudo-Dionysius, 1987: 135

4. Ibid

مریم السادات نوابی قمصری

ذهن از گنجینه‌های مافوق زیبایی، قطعاً همان معرفت از نوع عالی آن است که با ادراک عقلی به دست نمی‌آید. این معرفت به واسطه فیض الهی است، زمانی که او، ذهن را از انوار خود پر می‌کند.

از نظر دیونسیوس راه رسیدن به این ظلمت متعال، کناره‌گیری از همه ادراک‌ها است. رها کردن و ترک کردن ادراک، ادراک آنچه هست و آنچه نیست^۱، انسان را به سمت سایه الهی که ورای هر چیز است بالا می‌برد. عبارت آنچه که هست، به کلام ایجابی و آنچه که نیست به کلام سلبی اشاره دارد. اگر انسان بتواند این ادراکات ذهنی را رها کند و از خود و آنچه غیر است بگذرد، می‌تواند به پرتو سایه الهی که ورای هر چیز است دست یابد.

طریقی که انسان به واسطه آن می‌تواند به وصال پرتوهای الهی نائل شود، همان راهی است که موسی پیمود. دیونسیوس در پاسخ به این سوال که چه کسانی می‌توانند به مرتبه‌ای برسند که موسی به آن دست یافت، می‌نویسد:

«کسانی که از پلیدی‌های آتش عبور کرده به مافوق و اوج هر صعود مقدسی رسیده‌اند، کسانی که هر نور الهی، هر صدا و هر کلامی از آسمان را پشت سر گذارده‌اند. کسانی که در ظلمت غوطه ور شده‌اند، جایی که همان طور که کتاب مقدس می‌گوید، واحدی مافوق همه چیزها، ساکن است.»^۲

این عبارات دقیقاً به آیات سفر خروج (۲۱-۱۸: ۲۰) اشاره دارد.^۳ در آنجا آمده:

«وقتی قوم اسرائیل رعد و برق و بالا رفتن دود از کوه را دیدند و صدای شیپور را شنیدند، از ترس لرزیدند. آنها در فاصله‌ای دور از کوه ایستادند و به موسی گفتند: تو پیام خدا را بگیر و به ما برسان و ما اطاعت می‌کنیم، خدا با ما مستقیماً صحبت نکند؛ چون می‌ترسیم بمیریم. موسی گفت نترسید، چون خدا برای این نزول کرده تا قدرت خود را بر شما ظاهر سازد تا از این پس از او بترسید و گناه نکنید. در حالی که همه قوم آنجا ایستاده بودند، دیدند که موسی به ظلمت غلیظی که خدا در آن بود نزدیک شد.»

با توجه به این عبارات از سفر خروج، موسی به ظلمتی که خدا در آنجا نزول کرده بود وارد شد. خداوند برای اینکه قدرت خود را نشان دهد، از مقام ذاتی خود نزول کرده بود و با این حال جایگاه او ظلمتی بود که دیده نمی‌شد. ذات خداوند ابداً نمی‌تواند دیده شود. ظلمت الهی

1. Ibid

2. Ibid

۳. ترنر می‌گوید: «ذهن فرهیخته و آموزش دیده در سنت افلاطونی همچون دنیس توانست به راحتی استعاره‌های روایت سفر خروج را به کار برد.» (Turner 1996: 17)

آخرین مقامی است که انسان می‌تواند به آنجا وارد شود. کتاب مقدس این مطلب را به ما می‌گوید:

«خداوند به موسی گفت: من نخواهم گذاشت چهره مرا ببینی، چون انسان نمی‌تواند چهره مرا ببیند و زنده بماند. حال برخیز و روی این صخره کنار من بایست، وقتی جلال من می‌گذرد، تو را در شکاف این صخره می‌گذارم و با دستم تو را می‌پوشانم تا از این جا عبور کنم، سپس دست خود را بر می‌دارم تا مرا از پشت ببینی، اما چهره مرا نخواهی دید.»

دیونسیوس رسیدن به مقامی که موسی به آن وارد شد را مخصوص کسانی می‌داند که از پلیدی‌ها و آتش عبور کرده‌اند. پلیدی‌ها اشاره به محسوسات و آتش اشاره به معقولات دارد. دیونسیوس تمثیل معقولات به آتش را در رساله سلسله مراتب آسمانی آورده است:

«به طور کلی کلمه الهی همیشه به صورت آتش نشان داده می‌شود و به نظر من تصویر آتش بهتر توصیف می‌کند که چگونه معقولات آسمانی شبیه خداوند هستند و واقعاً به این دلیل است که نویسندگان کتاب مقدس مکرراً وجود متعال و بدون صورت را به صورت آتش ترسیم می‌کنند.»^۱

با این بیان منظور دیونسیوس از کسانی که از آتش و پلیدی‌ها گذشته‌اند، اشاره به کسانی دارد که محسوسات و معقولات را پشت سر گذاشته و به ظلمت رسیده‌اند. تا انسان از این دو مانع عبور نکند، نمی‌تواند به ظلمت الهی وارد شود. به همین جهت می‌گوید:

«این آن چیزی بود که به موسی دستور داده شد تا ابتدا تطهیر شود و سپس از آنهایی که این مسیر را طی نکرده‌اند، جدا شود.»^۲

موسی با ترک همه چیزهایی که مشاهده کرده، نه تنها محسوسات، بلکه با ترک معقولات توانست عمیق‌تر به حقیقت نفوذ کند تا اینکه به قرب نادیدنی و درک نشدنی برسد و در آنجا خدا را ببیند. اما این دیدن در حقیقت، ندیدن است. به همین جهت موسی (ع) وقتی به آن مقام می‌رسد، به ظلمت وارد می‌شود و اظهار می‌کند که خدا را در تاریکی دیده است.

تطهیر از پلیدی‌ها اولین مرتبه‌ای است که هر سالک برای طی طریق باید انجام دهد، پس از تطهیر از پلیدی‌هاست که او صدای طبل‌ها را خواهد شنید و نورها را خواهد دید، پاک به همراه پرتوهایی که به طور فراوان جاری هستند. صدای طبل‌ها و نورها و پرتوهایی که به وفور جاری هستند، اشاره به فیوضات الهی و معقولاتی دارد که سالک پس از تطهیر از

1. Ibid: 183

2. Ibid

مریم السادات نوابی قمصری

پلیدی‌ها به آن مرتبه می‌رسد. موسی این سفر را به تنها یی طی نمی‌کند، بلکه زمانی که از جمع جدا شد همراه با کشیشان منتخب که آنها نیز تطهیر شده‌اند، به اوج صعود الهی پیش می‌روند. اما با این حال خود خدا را ملاقات نمی‌کنند، چون وجود مافوق وجود دیدنی نیست:

«اما مراقبه می‌کند، نه اوایی را که غیر قابل دیدن است، بلکه جایی را که او ساکن است.»^۱

در این عبارت دیونیسیوس مرتبه دوم از سلوک را که مراقبه است به تصویر می‌کشد. زمانی که سالک خود را از پلیدی‌ها تطهیر کرد، آن‌گاه به پرتوهای الهی، آنجا که خدا ساکن است وارد می‌شود و به مراقبه بر جایگاه الهی می‌پردازد. این مراقبه، مراقبه بر خدا نیست، بلکه مراقبه بر جایگاه خداست. اما جایگاه الهی چیست؟ دیونیسیوس در ادامه منظور از جایگاه الهی را که در سفر خروج آمده تفسیر می‌کند:

«من تصور می‌کنم منظور از عالی‌ترین و مقدس‌ترین چیزهایی که با چشم بدن و یا ذهن درک شده، تنها معقولی است که مشتمل بر تمام آن چیزهایی می‌شود که پایین‌تر از واحد متعال قرار دارند و از طریق او حضور غیر قابل تصور خداوند نشان داده می‌شود.»^۲

دیونیسیوس مراقبه را نه بر خدا، بلکه بر جایگاه او ذکر می‌کند و سپس توضیح می‌دهد که جایگاه خداوند عالی‌ترین معقولی است که همه هستی را در خود دارد و مرتبه او پایین‌تر از مرتبه واحد است. این مرتبه، مرتبه اسماء و صفات الهی است که اولین مرتبه تجلی حق است، جایی که خداوند برای سخن گفتن با موسی بر آنجا نزول کرد. بنابراین اولین نزول و اولین تجلی خداوند به صورت اسماء و صفاتی است که از طریق آنها وجود غیر قابل تصور او نشان داده می‌شود. اما مراقبه بر این مرتبه هم نهایت راه نیست، بلکه موسی از این مقام هم عبور می‌کند، «در حالی که از عالی‌ترین آن مکان‌های مقدس به آنچه که ذهن نمی‌تواند به آن راه یابد، پیش می‌رود.»^۳

1. Ibid: 137

2. Ibid

در تفسیر این بند از کلام رمزی آمده است: «جایگاه خداوند یا در معقولات خاصی است که الهی‌ترین موجوداتی هستند که دیده نمی‌شوند و ادراک نمی‌شوند و یا الهی‌ترین جاها؛ زیرا ما هیچ چیز الهی را با ذهنمان نمی‌بینیم. عالی‌ترین و الهی‌ترین مخلوقات، همان مثل و صور ازلی همه مخلوقات هستند که تحت سلطه خداوند می‌باشند. از طریق این مثل خداوند حاضر می‌شود و برای ما متجلی می‌شود و خود را برای ما بیرون می‌ریزد.» (Pseudo - Dionysius) (2003: 31)

3. Ibid

4. Ibid

5. Ibid

عالی‌ترین آن مکان‌های مقدس، همان اسماء مقدس الهی هستند که ذهن می‌تواند به زبان سلب از آنها سخن گوید، اما موسی (ع) از این مقام هم بالاتر می‌رود و به جایی که ذهن نمی‌تواند راه یابد وارد می‌شود:

«اما موسی (ع) از آنها آزاد می‌شود و دور از آنچه می‌بیند و دیده می‌شود، در ظلمت حقیقی رازآلود ناشناخته غرق می‌شود. در اینجا ذهن همه آنچه را درک کرده رها می‌کند و کاملاً با نفوذ ناپذیر و نامشهود پوشیده می‌شود. او کاملاً متعلق به اوایی می‌شود که ورای همه چیز است.»^۱

با این بیان دیونیزیوس، سومین مرتبه از سلوک را که وصال با خداوند است به تصویر می‌کشد. این وصال تنها در ظلمت الهی به وقوع می‌پیوندد. جایی که «نه خودش و نه چیز دیگری است. کسی که به طور عالی با کاملاً ناشناخته، با خاموشی همه معرفت‌ها، یکی می‌شود و با دانستن هیچ، مافوق ذهن را می‌شناسد.»^۲

انسان چگونه می‌تواند به وصال با حق برسد؟ دیونیزیوس جواب آن را در رساله *اسماء الهی* با بیرون آمدن از خود پاسخ می‌دهد. همان‌گونه که خداوند با عشق خلسه‌آمیز از خود بیرون می‌آید و با این بیرون آمدن، خلقت و کثرت پیدا می‌شود، انسان با بیرون آمدن عاشقانه و خلسه‌آمیز از خود می‌تواند به وحدت دست یابد. دیونیزیوس فصلی از رساله *اسماء الهی* را به مبحث عشق اختصاص داده و در آنجا متذکر می‌شود که حرکت به سمت بالا به خاطر عشق است.^۳ اما در رساله کلام رمزی از عشق چیزی نمی‌گوید.

اندرهیل معتقد است، دکتربین فنا اگرچه توسط مسلمانان تأیید می‌شود، قطعاً توسط همه عرفای اروپایی رد می‌گردد... حقیقت این است که ذهن‌های شرقی مانند دیونیزیوس که از زبان سلبی استفاده می‌کنند، اعتقاد به نیستی دارند تا به استحاله خود در خدا. این امر به دلیل آن است که آنها سعی دارند تا نامشروط مافوق حس را با اصطلاحاتی مانند هیچ، تاریکی و گم کردن خود در خدا توصیف کنند. به نظر *اندرهیل* این اصطلاحات نشان حالتی از تجربه گذرا از متعال است، نه تجربه دائمی. به همین جهت دیونیزیوس می‌گوید: «عشق الهی آنها را به طرف بالا، به جایی ورای خودشان می‌کشاند. به طوری که آنها متعلق به هیچ چیز نیستند، بلکه متعلق به عشق او هستند. به نظر *هیل* این عدم تعلق به خود ویژگی تفکر شرقی است.» (Underhill 2003: 132)

سه مرتبه تطهیر، مراقبه و اتحاد که دیونیزیوس در کلام رمزی برای صعود موسی ذکر کرده است، در آثار *کلمنس اسکندرانی* و *گرگوریوس نیسایی* و *اریگنس* نیز وجود دارد. نویسندگان متأخر عرفان مسیحی از این سه مرتبه، سه روش عرفانی را استنباط کرده اند. (King 2004: 56)

1. Ibid: 79

2. Ibid

3. Ibid: 138

مریم السادات نوابی قمصری

بهترین نوع معرفت در ندانستن است. این معرفت تنها در پرتو وصال صورت می‌گیرد، زیرا در وصال، عارف نه از خود خبری دارد نه از هیچ چیز دیگر. ذات مرتبه مافوق وجود است و در این مرتبه نباید معرفتی از نوع معهود آن وجود داشته باشد، زیرا همان طور که دیونسیوس در رساله اسماء الهی می‌گوید، اگر معرفت به وجود تعلق می‌گیرد، پس به مافوق وجود معرفتی از نوع خودش باید تعلق گیرد، یعنی معرفتی مافوق وجود. برای همین است که می‌گوید با دانستن هیچ، مافوق ذهن را می‌شناسد. علم در این مرتبه جهل است. جهلی که عالی‌تر از علم به حساب می‌آید. معرفتی که این‌چنین با جهل به دست می‌آید، معرفتی از نوع مافوق وجود است و تنها چیزی که ما از آن می‌دانیم، این است که این معرفت نه با زبان، بلکه با سکوت بیان می‌شود.

دیونسیوس در فصل دوم از رساله کلام رمزی که به نظر ادامه مباحث فصل اول می‌باشد، چگونگی ورود به این ظلمت را تبیین می‌کند. او می‌گوید:

«ما می‌توانیم به ظلمت ورای نور برسیم، اگر ما فاقد بصیرت، معرفت، دیدن و شناختن ناشناخته و نامشهود شویم؛ آنچه که ورای همه بینش‌ها و معرفت‌ها است.»^۱

دیونسیوس در اینجا تکرار می‌کند لازمه ورود به ظلمت، کنار گذاشتن هرگونه معرفت و بینش است، زیرا نامشهود و ناشناخته همان‌گونه که از عنوانش پیداست، فراتر از دیدن و ادراک است. اما انسان برای رسیدن به ظلمت لازم است مراتبی را پشت سر گذارد. اولین قدم، دیدن و دانستن است. انسان باید با دیدن محسوسات و اثبات آنها و نیز درک معقولات قدم در راه سلوک گذارد. برای همین دیونسیوس می‌گوید: «برای این امر (ورود به ظلمت الهی) باید واقعاً ببینیم و بدانیم.»^۲ دانستن و دیدن، روش اثبات است که اولین قدم در راه رسیدن به حقیقت است. قدم بعد این است که واحد متعال را به روش متعال ستایش کنیم؛ با انکار همه موجودات. کلام سلبی یعنی متعال ساختن خداوند از هر آنچه به مخلوق منسوب است. تا سلب و انکار اغیار نباشد، آن غایب پنهان خود را نمایان نمی‌سازد و انسان به معرفت مافوق وجود راه نمی‌یابد. دیونسیوس این مطلب را با مثال پیکرتراشی که همه موانع را بر می‌دارد تا تصویر پنهان در آن را آشکار کند، نشان می‌دهد.^۳

انسان هرچه از مرتبه پایین به مرتبه بالاتر صعود می‌کند، کلام او محدودتر می‌شود تا جایی که در آن تاریکی ورای عقل غرق می‌شود و آنجا می‌فهمد که بدون بیان و بدون

1. Ibid138

2. Ibid

معرفت است.^۱ ظلمت الهی در حقیقت توصیف میزان صعود روح از اثبات‌ها و سلب‌ها است تا جایی که از تناقض میان اثبات‌ها و انکارها بالا رفته و به وصال با خداوند دست می‌یابد. آنجا که عقل و کلام راه ندارد. افلوطین می‌گوید:

«می‌پرسی چگونه نامتناهی را بشناسیم؟ پاسخت را خواهم داد؛ اما نه با عقل. شأن عقل همانا تمییز و تعریف است. نامتناهی نمی‌تواند با اشیاء و اعیان هم‌تراز باشد. نامتناهی را در حالتی می‌یابی که ... نفس تو دیگر نفس متناهی نباشد. این مقام ... مقام فراغت تو از آگاهی متناهی است. بدان‌گاه که دیگر متناهی نبودی با نامتناهی یکی می‌شوی ... و این اتحاد و همسانی را در می‌یابی.»^۲

مقایسه آرای ابن عربی و دیونسیوس در رابطه با سلوک انسان به سمت مبدأ نشان می‌دهد، در حالی که ابن عربی در هیچ مرتبه‌ای از مراتب سلوک، از مراتب قبلی غافل نیست و تنزیه، تشبیه و حتی سکوت را به هم گره زده است، دیونسیوس برای هر مرتبه کلامی مخصوص به آن قائل است که با گذر از آن مرتبه، سالک از آن بی‌نیاز می‌شود.

نتیجه‌گیری

آنچه با عنوان کلام تفضیلی در این مقاله نام برده شد، کلامی و رای کلام ایجابی و سلبی است که نزد ابن عربی و دیونسیوس جایگاه خاصی دارد. خداوند پیش از خلقت در ظلمت ذات است و با تجلی خود به هستی از ظلمت ذات بیرون می‌آید. به همین ترتیب لازم است حرکتی از ظاهر به باطن صورت گیرد. این سلوک از جانب انسان انجام می‌شود. او در سفر خود به سمت مبدأ با ترک محسوس و معقول می‌تواند به ظلمت الهی وارد شود. در حالی که دیونسیوس ترجیح می‌دهد واژه «ظلمت» را برای این مقام به کار برد، ابن عربی علاوه بر ظلمت، اصطلاح «فنا» را نیز استفاده می‌کند. ظلمت در آرای هر دو متفکر ظلمت عقل است که به جهت نور ذات عارض عقل می‌گردد. ابن عربی با به کار بردن اصطلاح فنا چیزی و رای ظلمت را در نظر دارد. نه تنها عقل، بلکه تمام وجود انسان در این مرتبه از خود فانی می‌شود و تماماً او می‌شود. آنچه ابن عربی از فنا اراده می‌کند، علاوه بر ظلمت عقل و سکوت، فانی شدن از خود و بقا یافتن به وجود خداوند است.

ظلمت و سکوت در این مرتبه نشانه جهل است. جهل در این مقام مرتبه‌ای بالاتر از علم دارد و به بیانی معرفت حقیقی است. خمیر مایه کلام تفضیلی ابن عربی و دیونسیوس بر یک

1. Ibid: 139

۲. استیسی ۱۳۷۵: ۱۱۲

مریم السادات نوابی قمصری

اصل استوار است. ذات خداوند فراتر از دسترس عقل و ادراک آدمی است؛ او مطلق وجود و یا مافوق وجودی است که انسان محدود در وجود و محدودیت‌های وجودی نمی‌تواند به او راه یابد. انسان اگر در مسیر کمال بتواند خود را از محدودیت‌های وجودی رها سازد و فراتر از وجود رود، باز هم به عدم معرفت می‌رسد؛ زیرا معرفت تعقلی خود محدودیت است و محدود تناسبی با نامحدود ندارد. ■



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع:

- کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی و ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر.
- ابن عربی، محیی الدین، **الفتوحات المکیه**، تحقیق و تقدیم: د. عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه: د. ابراهیم مدکور، الهیئه المصریه العامه، طبعه الثانيه، ۱۴۰۵ هـ.
- _____، محیی الدین، **عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب**، اعتنی به: عاصم ابراهیم الدرقاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، الطبعه الاولی، ۱۴۲۶ هـ.
- _____، محیی الدین، **کتاب الحجب**، اعتنی به: عاصم ابراهیم الدرقاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، الطبعه الاولی، ۱۴۲۶ هـ.
- _____، محیی الدین، **شق الجیب**، رسائل ابن عربی، تحقیق: سعید عبد الفتاح، بیروت، الإنتشار العربی، الطبعه الأولی، ۲۰۰۱ م.
- _____، محیی الدین، **کتاب اصطلاح الصوفیه**، رسائل ابن عربی، بیروت، دار الکتب العلمیه، الطبعه الأولی، ۱۴۲۸ هـ.
- _____، محیی الدین، **کتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**، رسائل ابن عربی، بیروت، دار الکتب العلمیه، الطبعه الأولی، ۱۴۲۸ هـ.
- _____، محیی الدین، **کتاب الجلال و الجمال**، رسائل ابن عربی، بیروت، دار الکتب العلمیه، الطبعه الأولی، ۱۴۲۸ هـ.
- _____، محیی الدین، **کتاب الجلاله و هو کلمه الله**، رسائل ابن عربی، بیروت، دار الکتب العلمیه، الطبعه الأولی، ۱۴۲۸ هـ.
- _____، محیی الدین ابی عبدالله محمد بن علی، **الفتوحات المکیه**، مصر، دار الفکر، بدون تاریخ.
- استیس، و. ت، **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
- جندی، موید الدین، **شرح فصوص الحکم**، تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- جیلی، عبد الکریم بن ابراهیم بن عبد الکریم، **المناظر الالهیه**، اعتنی به: عاصم ابراهیم الدرقاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، الطبعه الاولی، ۱۴۲۵ هـ.
- القادری، ملا حسن بن موسی، **شرح الحکم الشیخ الاکبر**، محقق: احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه، الطبعه الاولی، ۱۴۲۷ هـ.
- قیصری رومی، محمد داوود، **شرح فصوص الحکم**، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
- قیصری، داود بن محمود بن محمد، **مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم**، ترجمه منوچهر صدوقی سها، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.

مریم السادات نوابی قمصری

لاهیجی، شیخ محمد، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، بامقدمه کیوان سمیعی، کتاب
فروشی محمودی، بدون تاریخ.
کاشانی، عبد الرزاق، *اصطلاحات صوفیه*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۲.

King, Ursula, *Christian Mystics*, London And New York, 2004.

Pseudo-Dionysius, *Pseudo-Dionysius The Complete Works*, Rorem,
Paul, Paulist press, New York, 1987.

Pseudo - Dionysius, *Mystical theology: The Glosses by Thomas
Gallus* And The Commentary of Robert Grosseteste , James McEvoy(
ed), Peeters, Paris , 2003.

Turner, Denys, The *Darkness of God: Negative In Christian
Mysticism*, Cambridge University, 1996.

Underhill, Evelyn, *Mysticism*, Christian Classic Eternal Library,
2003.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی