

ذکر خاموش؛ بررسی تطبیقی زبان دین در آرای مولوی و دیونیسوس مجعول در مراتب سلوک عارفانه

مریم السادات نوابی قمصری*

چکیده

زبان دین به‌عنوان موضوع مشترک عرفان و کلام در آراء مولوی و دیونیسوس مجعول مورد توجه قرار گرفته است. نگاه معرفت‌شناسانه مولوی و رویکرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه دیونیسوس به این موضوع، باعث شده ضمن وجوه مشترکی که آن‌ها در توصیف این مراتب داشته و زبان دین مخصوصی که برای هر مرتبه قائل‌اند، در مواردی دیدگاهی متفاوت با یکدیگر ارائه دهند. در باور عرفانی مولوی، سالک در مرتبه حسی و عقلی معرفت، نباید به یافته‌های خیالی و موهومات عقلی خود اعتماد کند بلکه لازم است در برابر آن سکوت گزیند. در حقیقت، این سکوت سلوکانه او را به سکوت عارفانه در مقام شهود راهبر است. در مقابل، دیونیسوس برای هر مرتبه از معرفت، زبانی خاص قائل است. تشبیه، تنزیه و سکوت به ترتیب زبان ستایش سالک در مرتبه محسوس، معقول و شهود است که از منظر او هر کدام در جایگاه خود اهمیت دارد. سکوت به‌منزله زبان دین در آراء دیونیسوس تنها سکوت عارفانه‌ای است که پس از شهود پرتوهای الهی وجود سالک را فرا می‌گیرد و با آن خداوند را ستایش می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مولوی، دیونیسوس، سکوت عارفانه، ادراک‌ناپذیری خداوند، معرفت شهودی.

۱. مقدمه

سلوک عرفانی رهرو حقیقت و گوناگونی معرفت او در هر مرتبه از مقامات سلوک، به‌عنوان محوری‌ترین موضوع عرفانی، از گذشته تا به امروز مورد توجه عرفا و محققانی بوده است که به تبیین آراء عرفانی آن‌ها پرداخته‌اند. سالک در سلوک عرفانی، به همان اندازه که از وجود خیالی خود چشم می‌پوشد و منیت خود را رها می‌کند، بینش تازه‌ای نسبت به حقیقت می‌یابد. در حقیقت با صعود او در مراتب هستی، حجابی از حجاب‌های تعین از مقابل او کنار زده و حقیقت بر او مکشوف می‌شود.

از منظر عرفا مراتب معرفت سالک در سیر صعودی، به مراتب تجلی خداوند در سیر نزولی نظر داشته و رهرو حقیقت با سلوک در مراتب تعینات و تکثرات، چرخه هستی را به وحدت آغازین خود بازمی‌گرداند. بنابراین دیدگاه، همان گونه که خداوند در سیر نزولی ابتدا در مرتبه الوهیت به تمامی اسماء و صفات و از آنجا به مرتبه ربوبیت و سپس به صورت محسوسات تجلی می‌یابد، در سیر صعودی، سالک تمام مظاهر تجلی حق را با گذر از عالم حس، ربوبیت و الوهیت به بدایت آن بازگردانده و در نهایت در ذات حقیقت فانی می‌گردد.

بررسی و مطالعه آثار عرفای بزرگی همچون ابن عربی در عالم اسلام و دیونیسوس مجعول در عالم مسیحیت، به‌عنوان پیشتازان عرصه مباحث عرفان نظری، و نیز تحقیق در آراء عرفای متأثر از این دو اندیشمند، بیانگر تقسیم مراتب سلوک معرفت‌شناسانه سالک به سه مرتبه حسی، عقلی و شهودی است. در هر مرتبه از مراتب نام برده شده، سالک به نامی و صفتی حقیقت را می‌شناسد و از او سخن می‌گوید تا آنجا که در معرفت خود از حقیقت متحیر شده و دم از سخن فرومی‌بندد. این حیرت معرفت‌شناختی که در نهایت مرتبه عقلی و بدایت مرتبه شهودی، سالک را مدهوش می‌سازد، نزد عرفای مسلمان جایگاه خاصی داشته که در ذکر سلوک معرفتی سالک در مراتب هستی نباید از آن غافل شد.

حقیقت‌شناسی عارف در هر مرتبه از هستی، روش خاصی می‌طلبد و روش‌های

متفاوت، اقتضای سخن‌گفتنی متفاوت می‌کند. در نازل‌ترین مرتبه، در عالم محسوسات، روش تجربی به‌واسطه حواس، معرف حقیقت است. سالک در این مرتبه، خداوند را همچون خلق می‌پندارد و با انتساب صفات مخلوق به ذات اقدس الهی او را به مخلوقش شبیه می‌سازد. با فرا رفتن از عالم حس و قدم گذاشتن به عالم ربوبیت و مرتبه معقولات و با پی بردن به نادرست بودن شناخت حسی، سالک روش عقلی را در شناخت حقیقت پیش گرفته و تا آنجا پیش می‌رود که متوجه می‌شود خداوند ورای هر توصیف و معرفتی است. آنگاه که عارف، معرفت خود را به حقیقت عین بی‌معرفتی می‌یابد، دچار حیرت شده و تحیر، بابی برای ورود او به مرتبه سوم هستی یعنی شهود خداوند می‌گردد. با شهود ذات الهی، این بار حیرتی نه به سبب عدم معرفت، بلکه در نتیجه یافتن حقیقت اما از نوعی متفاوت، وجود او را فرامی‌گیرد؛ متحیر از اینکه هرآنچه از تشبیه و سلب در مکشوف ساختن حقیقت بیان کرده، جز گمراهی نبوده و در حقیقت آنچه او سعی در شناخت و توصیفش داشته، بیان‌ناپذیر و ادراک‌نشدنی است. او ذاتی است توصیف‌ناپذیر؛ به همین دلیل کلام را رها می‌کند و به تقلید از معبود، با سکوت او را ستایش می‌کند (مولوی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۰۶).

ذات لایتنهای الهی را تنها لایتنهای درک می‌کند و انسان زمانی که به لایتنهای پیوست، می‌تواند عارف به حقیقت شود. اما این معرفت بیان‌ناپذیر است؛ زیرا عقل و زبان محدود، گنجایش لایتنهای را ندارد. بنابراین ذکر خداوند در این مرتبه از هستی، به‌گونه‌ای متفاوت از مفهوم متداول آن است: ذکر در سکوت و خاموشی. افلوطین می‌گوید: «می‌پرسی چگونه نامتناهی را بشناسیم؟ پاسخ را خواهم داد؛ اما نه با عقل. شأن عقل همانا تمیز و تعریف است. نامتناهی نمی‌تواند با اشیا 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 درمی‌یابی» (استیس، ۱۳۷۵: ۱۱۲).

بحث از زبان دین، به معنای زبانی که با آن می‌توان از خداوند سخن گفت، ابتدا در

میان متکلمان قرون اولیه عالم اسلام و مسیحیت و سپس عرفا مطرح بوده لیکن ذکر خداوند با سکوت از ابداعات عرفا بوده که در مسیحیت دیونسیوس مجعول بیش از اسلاف خود و در عالم اسلام نیز به نظر، ابن عربی به آن پرداخته است. پس از ابن عربی، مولوی از جمله عرفای صاحب نام و بزرگی است که به خصوص در دو اثر بزرگ خود، *مثنوی* و *کلیات شمس*، به این موضوع توجه کرده و به دلایلی مختلف، سالک را از ابتدای طریق به خاموشی سفارش می‌کند. با تدبر در ابیات این دو اثر می‌توان دو نوع سکوت را تشخیص داد: سکوت سلوکانه و سکوت عارفانه.

نوع اول از سکوت در حقیقت لازمه سلوک سالک در مراتب هستی و صعود او به مراتب عالی هستی است (مولوی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۱۹۳). سالک در ابتدای طریق گاه به دلیل بهره بردن از انسان کامل و گاه به دلیل گمراه نساختن ذهن عوام و انسان‌های ناپخته و زمانی برای جذب رحمت الهی باید سکوت اختیار کند. از دیدگاه مولوی این سکوت، سکوتی است که برای هموار ساختن مراتب هستی و صعود به مراتب عالی‌تر آن لازم است. اما نوع دوم از سکوت در اختیار سالک نیست بلکه سکوتی است که پس از طی طریق و شهود ذات الهی به جهت جلال و جمال ذات خداوند به عارف عارض می‌شود و عارف به ذات خداوند، به جهت فنای ادراک و کلام در آن مرتبه، با سکوت او را ستایش می‌کند. در حقیقت سکوت در معنای دوم از دیدگاه مولوی، زبان دین به حساب می‌آید.

دیونسیوس مجعول، متکلم و عارف مسیحی قرن پنجم، قرن‌ها پیش از مولوی به سکوت عارفانه توجه کرده است. او در مجموعه رسائل خود به طور نظام‌مند، طرحی را برای سلوک در مراتب هستی ترسیم کرده که سکوت جوهره و حقیقت مرتبه سوم است؛ طرحی که دیونسیوس از فرایند خلقت در نظر دارد، ظهور خلقت در یک سیر نزولی از خداوند و متجلی شدن خداوند به صورت مخلوقات و نیز بازگشت مخلوقات در سیر صعودی به مبدأ خودشان است. خداوند موجودات را به ظهور می‌رساند تا آن‌ها را به کمال رساند و این کمال در سایه معرفت به دست می‌آید. از دیدگاه

دیونسیوس، سالک در هر مرتبه از مراتب سلوک، خداوند را به زبانی ستایش می‌کند که متناسب با آن مقام است. زبان دین در مرتبه حس، تشبیه خداند به خلق، در مرتبه عقل، تنزیه او از خلق و در مقام شهود، سکوت است. رویکرد دیونسیوس به سلوک عارفانه با آراء هستی‌شناسی او گره خورده و شاید همین پیوند، باعث شده‌اندیشه او در مراتب معرفت‌شناسی تا حدی متمایز با دیدگاه مولوی باشد.

بحث از زبان دین در مراتب هستی، موضوع مشترک مطرح شده در آثار مولوی و دیونسیوس مجعول است که در این مقاله سعی شده با رویکرد به آثار این دو اندیشمند، مورد بحث و بررسی قرار گیرد. اما پیش از آن لازم است به مراتب سلوک عارفانه بنا بر آراء این دو متفکر اشاره‌ای کوتاه شود.

۱-۱. پیشینه تحقیق

بیشترین تحقیق راجع به دیونسیوس به زبان انگلیسی در دوران متأخر را پل رُرم (Paul Rorem) انجام داده است. او در عین اینکه مجموعه آثار را به انگلیسی ترجمه کرده، تفسیری نیز بر آن نوشته و به‌خصوص در تفسیر بر کلام رمزی، بیشتر متوجه تأثیر افکار نوافلاطونی بر دیونسیوس درباره ذات خداوند و بازگشت انسان به سمت اوست. آرتور (Arthur) در اثر خود به نام دیونسیوس مجعول به‌عنوان یک جدلی، بررسی خود را درباره مجموعه آثار، بر تأثیر دیونسیوس از عهد قدیم و عهد جدید و نیز تأثیر او از فلسفه یونانی استوار ساخته است. دنیس ترنر (Denys Turner)، از دیگر اندیشمندان متأخر، تحقیقاتی راجع به ظلمت الهی و سکوت انجام داده است. اگرچه از نوشته‌های در دسترس او به نظر می‌رسد بیشتر متوجه نویسندگان اواخر قرون وسطا به بعد می‌باشد؛ اما در کتاب ظلمت الهی، بخشی را به کلام رمزی دیونسیوس اختصاص داده و بحث او را درباره ظلمت الهی، متأثر از فلسفه افلاطون به‌خصوص تمثیل غار و آیاتی از سفر خروج می‌داند. ریوردان (Riordan) در کتاب خود با عنوان پرتو الهی، ضمن تأثیر نوشته‌های دیونسیوس بر شرق و غرب و تأثیر خود او از فلسفه نوافلاطونی، بحثی را به نقش مسیح در نوشته‌های او و تعالی روح و چگونگی رسیدن

به این تعالی اختصاص داده است.

آثار مولوی از جمله تألیفاتی است که بسیار مورد توجه اندیشمندان بوده و در موضوعات مختلف آن تحقیق و بررسی شده است. سکوت و خاموشی از جمله واژگانی است که او در مجموعه آثارش و به‌خصوص کلیات شمس بسیار استعمال کرده و همین امر باعث شده مورد توجه محققان این حوزه قرار گیرد. سکوت و خاموشی در اندیشه مولوی از تمهیدات لازم سالک برای رسیدن به وصال است و از این رو کسانی که در این موضوع مطالعه داشته، به اهمیت خاموشی در طی کردن طریق توجه کرده‌اند. از جمله یوسقی در مقاله خاموشی در مثنوی به ذکر پانزده دلیل تربیتی و عرفانی خاموشی در مثنوی پرداخته و یا غلامحسین زاده در مقاله بی‌حرف روییدن کلام، دلایل سکوت را از منظر ابن‌عربی بررسی کرده است. اما مولوی در چندین بیت از مثنوی اشاره به نوعی سکوت عارفانه در مرتبه وصال می‌کند که سر آن متفاوت از سلوک سلوکانه است. قنبری (۱۳۸۴) در مقاله نطق بی‌بیان در ذکر تجربه عرفانی مولوی به این موضوع اشاره کرده است. این نوع از سکوت به‌نظر، در مطالعات محققان مورد توجه نبوده و یا در حد اشاره‌ای گذرا بوده است.

۲. مراتب سلوک از دیدگاه مولوی و دیونسیوس مجعول

رویکرد کلی به آراء معرفت‌شناسانه مولوی و دیونسیوس بیانگر آن است که آن دو، جهان را چون نردبانی به تصویر می‌کشند که هر پله از این نردبان روش و زبان خاص خود را در معرفت حق دارد و احوال آن از مراتب دیگر پوشیده است:

نردبان‌هایی است پنهان در جهان پایه پایه تا عنان آسمان
هر گره را نردبان دیگری است هر روش را آسمان دیگری است

(همان: ج ۳، ۱۶۴)

مولوی در این ابیات از مراتبی سخن گفته که یکی بر دیگری مقدم است و هر مرتبه به‌سبب ویژگی خاص خود، روش خاص و معرفتی متفاوت را به دنبال دارد. ابیات مذکور نه‌تنها اشاره به مراتب جهان هستی دارد بلکه سیر تدریجی و مرحله‌ای سالک را نیز نشان می‌دهد. مولوی در ذکر مراتب معرفت، از سه مرتبه معرفتی نام می‌برد که

نازل‌ترین آن معرفت حسی و خیالی است و از آنجا که حواس به منزله ابزار شناخت، زائیده خاک است، مولوی از این مرتبه به عالم خشکی و خاکی یاد می‌کند و آن را در رساندن انسان به حقیقت ناکافی می‌داند (همان: ج ۱، ۳۶).

گونه دوم معرفت، معرفت عقلی و استدلالی است که مرتبه‌ای ماورای شناخت حسی می‌باشد. مولوی این عالم را در برابر خشکی، دریا می‌نامد و مرکب آن را مرکب چوبین عقل. آنگاه که سالک قدم در این دریای بی‌انتهای می‌گذارد، مرکب چوبین عقل را رهرو خود ساخته تا بهره‌ای از این دریا به دست آورد؛ اما از آنجا که عقل، این مرکب چوبین، توان راهیابی به عمق دریای حقیقت را ندارد، باید رها شود و سالک با قدم گذاشتن در عالم شهود، همچون ماهی در دریای حقیقت فانی گردد و خود عین حقیقت شود. این گونه او با وصال به حق بی‌نیاز از مرکب می‌شود و سکوت می‌کند:

تا به دریا سیر زین و اسب بود بعد از اینت مرکب چوبین بود
و آن کسی کش مرکب چوبین شکست غرقه شد در آب او خود ماهی ست

(همان: ج ۳، ۵۴۰)

به مانند مولوی، دیونسیوس نیز صعود سالک را در مراتب معرفت، تدریجی و گام‌به‌گام به تصویر می‌کشد. ریوردان، محقق در مجموعه آثار، مراتب معرفت را از منظر دیونسیوس به چهار مرتبه نمادین، اثباتی، سلبی و تفضیلی تقسیم می‌کند (Riordan, 2008: 179-189)؛ درحالی‌که او به‌وضوح در چندین موضع از اثرش مراتب سیر سالک را در سه گام خلاصه می‌کند و در رساله *ظلمت الهی* می‌نویسد: «همان طور که خداوند به‌طور منظم و شایسته در سیر نزولی به خلق، ابتدا از ظلمت ذات خود بیرون آمده، به معقولات و پس از آن به محسوسات متجلی می‌شود، سالک نیز باید در سیر عروجی خود، ابتدا حضور خداوند را در محسوسات بشناسد، پس از آن قدم در معقولات گذاشته، به مراقبه اسماء الهی بپردازد و نهایتاً به ظلمت الهی، که غایت معرفت است، نائل شود» (Pseudo-Dionysius, 1987: 106). به نظر ریوردان مرتبه نمادین و اثباتی را که در حقیقت اشاره به عالم محسوسات دارند، دو مرتبه جدا لحاظ کرده است.

از منظر دیونسیوس، اولین مرتبه معرفت خداوند، شناخت او در عالم محسوسات

است. روش شناخت خداوند در این مرتبه، روش اثباتی و تشبیه حق به خلق است. این مرتبه از معرفت، پایین‌ترین درجه کسب معرفت درباره خداوند است و تنها کسانی از این مرتبه نمی‌توانند فراتر روند که سطح ادراکی آن‌ها در حد محسوسات است و تنها آنچه را احساس می‌کنند، باور دارند. دیونسیوس مظاهر خداوند را در عالم محسوس «نمادهای مشابه» می‌خواند (Ibid: 52). نمادها در حقیقت، موجوداتی هستند که خداوند به جهت آن‌ها شباهتی از خود به مخلوق بخشیده تا شناخته شود. دیونسیوس در فصل اول از رساله *اسماء الهی*، آیاتی از کتاب مقدس را ذکر می‌کند که در آن آیات، خداوند با نام محسوسات، چشم، گوش، صورت، دست، پشت و... ستایش شده است (Ibid: 57). او معتقد است معرفت حسی به خداوند با معیارهای انسانی، چیزی جز گمراهی به همراه ندارد. بنابراین اگرچه چنین معرفتی برای انسان در ابتدای راه لازم است، توقف در آن مقام، حجاب سالک در کشف حقیقت است.

گام دوم سالک در مراتب هستی، صعود به مرتبه معقولات است. معرفت در این مرتبه، معرفت عقلی است. معرفت عقلی معرفت سلبی است و سلب، روش فرشتگان است و اذهانی که در مراتب سلوک، شبیه فرشتگان شده باشند، او را با انکار و سلب ستایش می‌کنند (Ibid: 54). در این مرتبه، سالک می‌فهمد که او از هرگونه ویژگی، حرکت، حیات، تصور، نام، تفکر، مفهوم، وجود، محدودیت، نامحدودیت و... دور است. دیونسیوس معتقد است دانش انسان‌ها زمانی که با علم الهی مقایسه می‌شود، مشخص می‌گردد که با نوعی اشتباه همراه است؛ به همین سبب، متکلمان برای خداوند اصطلاحات سلبی را به کار می‌برند و برای همین، کتاب مقدس او را نور نادیدنی، توصیف‌ناپذیر و بی‌نام می‌خواند (Ibid: 105).

برخلاف اینکه برخی گمان می‌کنند با صعود به مراتب بالاتر هستی، سالک به اطناب و زیاده‌گویی دچار می‌شود (Davies and Turner, 2002: 17)، دیونسیوس معتقد است هراندازه انسان به طرف حقیقت گام برمی‌دارد، معرفت او به خداوند محدودتر می‌شود؛ زیرا او به نادرستی معرفت خود به خداوند بیشتر آگاهی یافته و به همان اندازه،

کلامی شایسته توصیف حق نمی‌یابد، تا زمانی که با صعود به مرتبه شهود ذات، به تاریکی و رای عقل گام می‌نهد و به ناچار سکوت اختیار می‌کند (Pseudo-Dionysius, 1987: 139) و این‌گونه به آن ناشناخته‌ای که خودش را پنهان کرده، معرفت پیدا می‌کنید.

این اندیشمند در ذکر صعود معرفتی انسان به سمت حقیقت، نظام خاصی را طراحی کرده و به‌خصوص در رساله *ظلمت الهی*، این نظام را به‌زیبایی نشان می‌دهد. در آنجا ضمن داستان صعود موسی از طور سینا، صعود تدریجی سالک را از مرتبه محسوسات به معقولات و از آنجا به ظلمت الهی به تصویر می‌کشد؛ به طوری که خواننده پس از خواندن این رساله، ذهنیت منسجمی از سلوک عارفانه پیدا می‌کند. به بیان ترنر، ذهن فرهیخته و آموزش‌دیده در سنت افلاطونی، همچون دنیس، توانست به راحتی استعاره‌های روایت سفر خروج از صعود موسی را در ذکر مراتب معرفتی انسان به کار برد (Turner, 1996: 17). مقایسه آراء مولوی و دیونسیوس مجعول در باب مراتب معرفت الهی بیانگر آن است؛ درحالی‌که مولوی موضوع مراتب معرفت سالک را به مناسبت‌های مختلف و به‌طور پراکنده مطرح کرده، دیونسیوس در مجموعه آثارش از همان ابتدا تصویری از عوالم هستی ترسیم می‌کند و از روش و زبان سالک در معرفت خداوند سخن می‌گوید. این تفاوت به دلیل نوع کلام منظوم مولوی طبیعی به نظر می‌رسد.

عدم ترسیم نظام‌مند از مراتب هستی در آثار مولوی به این معنا نیست که او قائل به تمایز میان مراتب نیست و یا به آن‌ها اشاره‌ای نکرده است؛ او به‌خصوص در ابیات قابل توجهی از مثنوی، عوالم هستی، نوع معرفت و زبان مخصوص به هر عالم را ذکر کرده و میان عوالم به لحاظ وسعت و دریافت معنا و ابزار کسب معرفت تمایز قائل شده و سالک را با توجه دادن به این حدود، ترغیب به سلوک در مراتب عالی می‌کند (مولوی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۹۰). از دیدگاه عرفانی، مولوی مشکل اساسی سالک در این عوالم، ابزاری است که انسان به‌واسطه آن به معرفت دست می‌یابد. این ابزار اعم از

حواس، خیال و عقل نه تنها حجاب چهره حقیقت را کنار نمی‌زنند بلکه خود، حجاب طلوع آفتاب حقیقت می‌شوند و در نتیجه با تصویر معرفتی نادرست از حقیقت، باعث گمراهی انسان خواهند شد (همان: ج ۳، ۵۲). در حقیقت، عقل با تمایز میان خالق و مخلوق و حواس، با تشبیه او به آفریده‌اش چنان ذهن سالک را از تصاویر موهومی نسبت به حقیقت پر می‌کنند که جایی برای درخشش نور حق باقی نمی‌ماند. اگر انسان مشتاق رؤیت کامل آفتاب حقیقت است، لازم است پا از این مراتب محدود فراتر گذاشته و به وادی نهایی معرفت که مولوی آن را وادی عشق می‌خواند، گام نهد. آن مقام، مقام وحدت اسماء و صفات الهی است که ذات، بی‌تعیین بر عارف به حقیقت، چهره‌گشایی می‌کند. مولوی در مقایسه دو راه عقل و عشق در کشف حقیقت، عقل را به سایه‌ای تشبیه می‌کند که از آفتاب حقیقت، تنها نشانی می‌دهد، درحالی‌که عشق، آفتاب ذات الهی را منکشف می‌سازد. با جلوه‌گری آن آفتاب، واصل بی‌نیاز از کلام می‌شود و با سکوت او را ستایش می‌کند. به همین دلیل مولوی از «عشق بی‌زبان» سخن می‌گوید (همان: ج ۱، ۹).

در مقابل، «عشق بی‌زبان» مولوی در توصیف معرفت عارف در وادی عشق، دیونسیوس معتقد است معرفت در این وادی که عالی‌ترین درجه شناخت است با نشناختن حاصل می‌شود؛ زیرا این مرتبه در حقیقت صعود به ظلمت الهی است. ظلمت الهی مرتبه‌ای فراتر از معرفت عقلی است که واحد در آنجا غایب است. در بیان این نوع از معرفت، دیونسیوس معتقد است برای انسان هیچ نشانی وجود ندارد تا به واسطه آن به عمق پنهان آن بی‌نهایت راه یابد؛ زیرا عارف در این مرتبه، به وصال با خداوند می‌رسد و در حالت وصال، ادراک از عارف ربوده خواهد شد (Pseudo-Dionysius, 1987: 53-54). ربوده شدن ادراک عقلی از عارف به منزله عدم معرفت او نیست؛ زیرا کسی که به وصال با خداوند می‌رسد، صاحب معرفتی متفاوت با معرفت زمینی خواهد بود.

۳. زبان دین در مرتبه محسوسات از دیدگاه مولوی و دیونسیوس

تفحص در آثار مولوی حاکی از بینش عمیق او درباره سلوک معرفت‌شناسانه سالک در مدارج هستی است. همان گونه که ذکر شد، از منظر او ادراک حسی و شناخت خداوند به واسطه حواس، پله آغازین معرفت است که سالک در این مرتبه همچون کودکان به واسطه حواس، تصویر خیالی از خداوند در ذهن خود ایجاد می‌کند و این گونه حجابی بر چهره حقیقت می‌افکند (مولوی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۲۳۴). در این مقام، سالک به پندار واهی خود توانسته به معرفتی از حقیقت دست یابد و در صدد آشکار ساختن آن است غافل از اینکه:

درج است در این گفتن، بنمودن و بنهفتن یک پرده برافکنندی، صد پرده نو بستی
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲۵۶۴)

در مناقب العارفین آمده است: «سخن گفتن طفولیت است. آنجا که مردی ست از سخن مستغنی است» (افلاکی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۵۳۸). معرفت حسی از آنجا که بر خیال و حواس انسان تکیه دارد، قدرت صعود به مراتب عالی را ندارد و قابل اعتماد نیست. برای همین، مولوی سالک را دعوت به سکوت می‌کند. این سکوت بیش از آنکه برای رعایت حال عوام و مانعی برای گمراهی ناپختگان باشد، متوجه خود سالک و سبب تسهیل سلوک او به مراتب عالی‌تر است (همان: ج ۲، ۳۹۹).

دلیل اصلی مولوی در توصیه به سکوت از ابتدای طریق این است که از منظر او سخن گفتن و توصیف خداوند، اگرچه به ظاهر پسندیده و نیکو باشد، آینه دل را که تجلی‌گاه اسماء و صفات الهی است تیره می‌گرداند. او دل را به آینه‌ای شبیه می‌کند که با هر دمی تیره می‌گردد و به همین سبب، دم فرو بستن و سکوت راه پاک نگه داشتن آینه دل است تا قابلیت دریافت معرفت حقیقی را پیدا کند:

از صفا گر دم زنی با آینه تیره گردد زود با ما آینه
(همان: ج ۱، ۶۵)

از این رو مولوی سالک را به بستن روزنه‌های ادراک حسی ترغیب می‌کند تا شایستگی دریافت اسرار حقیقت را پیدا کند (همان: ج ۱، ۳۶).

به همین ترتیب، دیونیسوس برای سلوک به مقام شهود، سه مرتبه را در نظر دارد

که ابتدای آن عالم حس است. در این مقام رهرو حق، به واسطه نمادهای مشابه که آسان‌ترین راه شناخت خداوند هستند، معرفتی درخور حواس به دست می‌آورد. نمادهای مشابه از دیدگاه او هرآن چیزی است که خداوند به آن تشبیه شده و در کتاب مقدس از آن سخن گفته شده است. این گونه شناخت، اگرچه درست نیست، سالک به تقلید از کتاب مقدس در ابتدای راه، این روش را به کار می‌گیرد و با آنچه از معرفت خداوند حاصل کرده، او را ستایش کند: «نویسندگان کتاب مقدس می‌گویند خداوند در روح ما و در بدن ماست. او در آسمان‌ها و زمین است. او در خودش، در اطراف و بالای جهان، بالای آسمان‌ها و بالای همه موجودات است. او خورشید، ستاره، آتش، آب، باد و ... است» (Pseudo-Dionysius, 1987: 56). خداوند همه این‌هاست؛ زیرا او علت همه است و همه را پیش از خلقت در خود دارد. دیونسیوس در فصل اول از رساله *اسماء الهی*، آیاتی از کتاب مقدس را ذکر می‌کند که در آن آیات، خداوند با نام محسوسات ستایش شده است (Ibid: 57) و به متابعت از این الگو، سخن از صفات تشبیهی خداوند را بر سالک روا می‌دارد.

مقایسه میان آراء دیونسیوس با مولوی در این زمینه بیانگر آن است اگرچه هر دو اندیشمند معرفت حسی نسبت به خداوند را اولین پله از نردبان سلوک به حساب می‌آورند که برای صعود به مراتب عالی، گریزی از آن نیست و معرفت حاصل از این مقام را معرفتی درخور حق و مورد اعتماد نمی‌دانند، تفاوت بارزی میان آراء مولوی و دیونسیوس در این زمینه وجود دارد که به‌نظر حاصل تفکر عرفانی مولوی و اندیشه کلامی دیونسیوس است. مولوی به‌عنوان عارفی که خداوند را به جهت تعالی‌اش منزّه از خلق می‌داند، کلام را نقابی بر جمال حق شمرده و سالک را ترغیب به سکوت می‌کند:

هرچه گویی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستی بدان

(مولوی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۲۷۰)

درحالی‌که دیونسیوس به‌عنوان متکلم با رویکرد به کتاب مقدس و تقلید از آن به اندیشه حسی سالک در ابتدای طریق اعتبار می‌بخشد و در حقیقت، سخن گفتن از

خداوند را در این مرتبه ستایش او می‌داند.

به هر ترتیب، تردیدی نیست که از منظر این دو متفکر، عالم حس در نازل‌ترین مرتبه هستی، ناقص‌ترین معرفت را برای سالک به ارمغان می‌آورد و بنابراین توقف در این منزلگاه جایز نیست و تمهیدات لازم برای صعود به مراتب بالاتر باید انجام شود. تطهیر از عالم تعینات و تکثرات حسی، توصیه مولوی و دیونسیوس به سالکان طریق حق است. مولوی با رویکرد عرفانی خود و با تشبیه جهان حس به زندان، سالک را متوجه محدودیت این جهان در شناخت خداوند می‌کند و ترکیب را که از لوازم جهان محسوس است، مانع راهیابی او به جهان وحدت می‌شمارد. به همین دلیل او معتقد است برای وصال به حق که هدف غایی سلوک است، راهی جز رها شدن از این زندان تنگ و تاریک و رو کردن به آفتاب حقیقت نیست (همان: ج ۳، ۵۴۰).

دیونسیوس عالم حس را به دلیل پلیدی شایسته توقف نمی‌داند و معتقد است صعود به مرتبه معقولات پس از تطهیر و رهایی از پلیدی عالم حس ممکن می‌گردد. او با بیان اینکه معرفت اثباتی و نسبت دادن ویژگی‌ها و مشخصات آشنا با ادراک حسی به خداوند با معیارهای انسانی، چیزی جز گمراهی به همراه ندارد (Pseudo-Dionysius, 1987: 136) خط بطلان بر تمام معارف حسی می‌کشد. از منظر او تطهیر، پاک شدن از محسوسات است که با خود پلیدی مادی دارد. با تطهیر از پلیدی‌ها سالک «صدای طبل‌ها را خواهد شنید و نورها را خواهد دید؛ پاک به همراه پرتوهایی که به‌طور فراوان جاری هستند» (Ibid). دیونسیوس در ذکر داستان حضرت موسی (ع) و صعود او که در رساله کلام رمزی آورده، مفصل به این موضوع پرداخته است.

۴. زبان دین در مرتبه معقولات از دیدگاه مولوی و دیونسیوس

مرتبه و رای عالم محسوس، معقول است که انسان با دلیل و برهان عقلی سعی در کسب معرفت می‌کند. به‌نظر، مولوی و دیونسیوس از دو منظر مختلف به ادراک عقلی توجه کرده و به دلیل بینش متفاوت، آراء متفاوتی را ارائه داده‌اند. نگاه مولوی به عقل، معرفت‌شناسانه است و نگاه دیونسیوس هستی‌شناسانه. مولوی این نوع از معرفت را

پله‌ای از نردبان معرفت می‌داند که اگرچه ورای معرفت حسی است، در مقایسه با معرفت شهودی ارزشی ندارد و به همین سبب، او در بسیاری از ابیات مثنوی معرفت عقلی را که حاصل استدلال‌های ذهنی فیلسوف در دست‌یابی به حقیقت است، نکوهش می‌کند. اما دیونسیوس با رویکرد هستی‌شناسانه‌ای که به عقل، جایگاه معقول و فرشتگان، در عالم هستی دارد، نه‌تنها معرفت عقلی را نکوهش نمی‌کند بلکه آن را شایسته‌تر تمجید می‌داند. به‌دلیل این دو رویکرد متفاوت، بحث زبان دین نزد این دو متفکر مختلف است. مولوی با آنکه ادراک عقلی را گامی فراتر از ادراک حسی دانسته و سلوک عقلی سالک را سفر از عالم خشکی حواس به دریای حقیقت می‌داند؛ اما به‌سبب تصویر کاذبی که آن دو از حقیقت ارائه می‌دهند، تمایز قابل توجهی میان آن‌ها قائل نشده و معرفت هر دو را چنان نادرست می‌داند که امر به سکوت می‌کند. او عقل را به مرکب چوبینی تشبیه می‌کند که پشت به گنج حقیقت داشته و با هر تصور عقلی، سالک را گامی از حقیقت دور می‌کند (مولوی، ۱۳۶۸: ج ۳، ۴۰۶).

نگاه مولوی به معرفت حسی و عقلی نسبت به خداوند، نگاهی مرتبه‌ای به همراه ویژگی‌های خاص خود است؛ به این معنا که هر مرتبه معرفتی واجد روش و زبان مخصوص خود می‌باشد که با سلوک به مرتبه بالاتر، سالک از آن بی‌نیاز می‌شود. بر اساس این رویکرد، سالک باید تمام معرفتی را که به‌واسطه حواس از خداوند به دست آورده رها کند و روزه حواس را در شناخت حقیقت بر خود ببندد تا شایستگی معرفت عقلی را به دست آورد. مولوی در مثنوی، جسم را همچون سبویی فرض می‌کند که حواس پنج‌گانه انسان، به تعبیر انقروی (۲۵۳۵: جزء دوم از دفتر سوم، ۷۹۴)، روزه‌های آن سبو هستند و به همین دلیل، فهم و درک که به آب تشبیه شده‌اند و در جسم منزل گزیده‌اند، از دریاچه‌های حواس بیرون می‌ریزند. برای اینکه سالک بتواند از فهم و درک خود بهره‌بردار، لازم است حواس را رها کرده و به بیانی از ادراک حسی بی‌نیاز شود:

اینچه می‌گویم به قدر فهم توست
مردم اندر حسرت فهم درست
فهم، آب است و وجود تن، سبو
چون سبو بشکست ریزد آب از او

(مولوی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۱۲۰)

دیونسیوس با توجه به زبان کتاب مقدس، در سلسله مراتبی که برای سیر و سلوک معرفتی ذکر می‌کند، مرتبه عقلی را در پیوند با مرتبه حسی می‌آورد. از دیدگاه او با نظر به عالم محسوس، سالک خداوند را شبیه مخلوق می‌پندارد و برای او صفات مخلوق را اثبات می‌کند و با نظر به عالم معقول متوجه می‌شود که خداوند شبیه هیچ‌یک از آفریده‌هایش نیست و تمام آنچه را برای او اثبات کرده، سلب می‌کند. معرفت عقلی از دیدگاه کلامی دیونسیوس، معرفت سلبی نسبت به خداوند است. او در رساله *اسماء الهی* از دو دسته اسما سخن می‌گوید: اسما غیر محسوس و اسما محسوس. در مرتبه معقول، عارف به واسطه اسما غیر محسوس، خداوند را به صفات سلبی می‌شناسد و با تنزیه او را ستایش می‌کند: «خداوند همان نامیده می‌شود؛ وجود کامل و تجزیه‌ناپذیر. همان بودن خداوند به این امر اشاره دارد که او تنها شبیه خودش است. متکلمان می‌گویند خداوند متعال ذاتاً شبیه هیچ موجود دیگری نیست؛ اما او شباهتی از خودش به همه آن‌هایی که تا حد امکان به سوی او برمی‌گردند، بخشیده است (Pseudo-Dionysius, 1987: 117).

نگاه مولوی و دیونسیوس به ادراک عقلی دقیقاً نشان‌دهنده دو رویکرد عرفانی و کلامی است. از منظر یکی ادراک عقلی، ادراکی است استدلالی که به دلیل ناتوانی در شناخت حقیقت اساساً قابل توجه و مورد اعتماد نیست و جز گمراهی نتیجه‌ای ندارد و از منظر دیگری با تقلید از کتاب مقدس در سخن گفتن از خداوند، ادراکی مورد توجه و هموارکننده طریق، جهت وصال الهی است.

دلیل انکار دانش عقلی از جانب مولوی، اساس نادرست این معرفت است. از دیدگاه این عارف بزرگ، تمام تصورات و استدلال‌های عقلی انسان بر بنیان سست حدسیات تکیه کرده و معرفتی که از حدس و گمان حاصل شود، به دلیل عدم کفایت در کشف حقیقت، قابل اعتنا نیست. از این رو به رهرو حقیقت سفارش می‌کند دانشی که با حدس و گمان به دست آورده‌ای رها کن و به وادی حیرت و عشق که باب

معرفت حقیقی است قدم بگذار:

زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر

(مولوی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۳۶۱)

از منظر عرفانی مولوی، انسانی که حقیقت متعال را در مقابل محاسبات عقلی خود قرار داده و با دوئیت قائل شدن میان عارف و معروف، با پندارهای واهی خود، در جستجوی آن است، به موهومات بسنده کرده و از معرفت حقیقی باز مانده است. بنده با ترک عقل، به پوچی ادراکات و تصورات ذهنی حاصل از عقل اعتراف می‌کند و از تمام یافته‌های خود عذرخواهی می‌طلبد:

غلط کردم، غلط دیدم، همیشه با غلط جفت

که گر من دیدمی رویت نماندی چشم من احوال

(مولوی، ۱۳۷۶: ۵۱۹)

احوال در تعبیر عرفا کسی است که میان حق و خلق دوئیت قائل می‌شود و به همین دلیل شهود حقیقت از او پوشیده می‌ماند. در فیه مافیه آمده است: «گفت: می‌خواهم خداوندگار را ببینم، خداوندگار فرمود که خداوندگار را این ساعت نبیند به حقیقت؛ زیرا آنچه آرزو می‌برد آن نقاب خداوندگار بود... همچنین همه آرزوها و مهرها و محبت‌ها که خلق دارند... جمله نقاب است. چون از این عالم بگذرند و آن شاه را بی نقاب‌ها ببینند بدانند که مطلوبشان در حقیقت یک چیز بود» (مولوی، بی تا: ۴۸).

عقل در آراء دیونسیوس تا حدی متفاوت با دیدگاه مولوی و متأثر از عقاید کلامی اوست. او عقل را شایسته معرفت مستقیم به خداوند نمی‌داند و معتقد است جاهلان گمان می‌کنند با معرفت عقلی می‌توانند به معرفت واقعی از خداوند دست یابند، درحالی‌که آن‌ها با عقل تنها می‌توانند به سایه‌هایی که او از خود ایجاد کرده، علم پیدا کنند (Pseudo-Dionysius, 1987: 136). و نیز در رساله کلام رمزی، به صراحت به دوستش تیموثی (Thimothy) نصیحت می‌کند اگر می‌خواهی به بصیرت راه یابی، هرآنچه را ادراک می‌کنی رها کن، هرآنچه هست و هرآنچه نیست را کنار گذار و برای بالا رفتن به اندازه‌های تلاش کن تا به وصال اوایی که مافوق وجود و معرفت است، دست

یابی (Ibid: 135)، لیکن برای عقل شأن خاصی قائل است. او بهترین روش نیایش را نیایش با سلب‌ها که متعلق مرتبه عقلی است می‌داند و عقیده دارد این روش، روشی است که فرشتگان با آن خداوند را نیایش می‌کنند؛ به همین دلیل، اذهان شبیه به خدا که از فرشتگان تقلید می‌کنند، تا جایی که امکان دارد خداوند را به‌طور مناسب‌تر، از طریق انکار همه موجودات ستایش می‌کنند (Ibid: 54).

تأکید دیونسیوس به روش عقلی، به‌اندازه‌ای است که به‌واسطه آن می‌توان به وصال، که عالی‌ترین مراتب سلوک است، دست یافت؛ همان‌گونه که فرشتگان و کسانی که از آن‌ها تقلید می‌کنند، با ستایش خداوند به طریق سلب به وصال با او می‌رسند و می‌فهمند که اگرچه او علت هر چیزی است، خود چیزی نیست؛ چون به‌طریق مافوق وجود، متعال از همه چیز است (Ibid).

با همین رویکرد متفاوتی که این دو اندیشمند به معرفت عقلی دارند، می‌توان متوجه شد زبان دین نیز نزد آن‌ها در این مرتبه متفاوت است. مولوی با نگرش منفی نسبت به عقل و معرفت استدلالی در شناخت خداوند، رهرو را از همان ابتدای راه دعوت به سکوت می‌کند، درحالی که دیونسیوس بهترین نیایش را نیایش با عقل می‌داند. مولوی به صاحب ادراک عقلی از خداوند اجازه سخن گفتن نمی‌دهد؛ زیرا در اندیشه او، عقل در ادراک خود تا آنجا پیش می‌رود که مایل است آنچه را به‌واسطه وهم و تصورات ذهنی به دست آورده، به بحث گذارد و دانش اسطرلاب‌گونه خود را (۱۳۶۸: ج ۱، ۴۱۵) به زبان آورد، غافل از اینکه همین قیل‌وقال، حجاب چهره حقیقت می‌شود و او را غایب می‌سازد:

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
(همان: ج ۲، ۲۷۰)

به همین دلیل، او راه یافتن به بارگاه ذات الهی را برای سالکی که درگیر استدلال عقلی است، ناممکن دانسته و به سالکی که در آن مرتبه به‌دلیل دویینی، پیوسته دم از خدا و غیر خدا زده و مشغول قیل‌وقال است، پیشنهاد خاموشی می‌دهد (همان: ج ۳، ۳۸۸).

برخلاف مولوی که سالک را در مرتبه معرفت عقلی نسبت به خداوند دعوت به سکوت می‌کند، دیونسیوس برای معرفت عقلی خداوند، به اعتباری فراتر بودنش از علم محسوس ارزش است قائل است و کلام را در ستایش خداوند روا می‌دارد. او معتقد است در این وادی سالک به واسطه معرفتی عقلی، متوجه نادرستی نسبت صفات تشبیهی در مرتبه حسی می‌شود و به همین سبب شروع به سلب آن صفات از خداوند کرده و او را با صفات تنزیهی چون بیان‌ناپذیر، توصیف‌نشدنی و... ستایش می‌کند. دیونسیوس حتی برای مرتبه عقلی مراتبی قائل است و معتقد است در مراتب سلوک عقلی هرچه سالک پیش می‌رود و به نادرستی فهم خود پی می‌برد، از کلام او کاسته می‌شود تا آنجا که سخنی برای گفتن از حقیقت نمی‌یابد و سکوت می‌کند: «همان گونه که بالا می‌رویم، می‌گوییم او روح و ذهن نیست. او صورت، تصور، کلام و فهم ندارد. او فی‌نفسه کلام و فهم نیست. از او نمی‌توان سخن گفت و او نمی‌تواند با فهم و درک دانسته شود...؛ زیرا او نه معرفت است و نه حقیقت. او پادشاهی و حکمت نیست، او واحد و وحدت نیست. او الوهیت و خیر، به مفهومی که ما از آن می‌فهمیم، نیست...» (Pseudo-Dionysius, 1987: 141).

در حقیقت، سکوتی که عارف در برابر حقیقت اختیار می‌کند، حاصل معرفت عقلی اوست؛ معرفتی که نه تنها وهم و خیال نیست بلکه طریق درست معرفت است و نهایت آن شهود ذات. سکوت در مرتبه شهود از دیدگاه دیونسیوس حاصل فرارفتن از معرفت عقلی است و از منظر مولوی حاصل تلقین و ریاضت.

۵. ذکر خاموش

آخرین مرتبه از مراتب سیروسلوک عارف که با تعبیری متفاوتی همچون عشق، فنا، وصال و... از آن یاد شده، مرتبه شهود است که در آن، عارف به وحدت با خداوند می‌رسد. مولوی معتقد است آدمی در سه مرتبه به وحدت حقیقی با خدا می‌رسد. قرب در صفات که به فنای مکاشفه، قرب در افعال که به فنای محاضره و قرب در ذات که به فنای مشاهده منجر می‌شود (قنبری، ۱۳۸۴: ۸۸). مشاهده، مقامی ورای عقل و دانش

بشری است و معرفت حاصل از آن متفاوت از هر دانشی از نوع معهود آن است. در تمایز معرفت این دو مقام، همین بس که در بسیاری از کتب عرفانی از انکار صاحب عقل و صاحب شهود نسبت به یکدیگر سخن گفته شده است. یکی به دلیل اینکه دستی بر عالم بالا ندارد و با عقل جزوی نتوانسته آن مرتبه را ادراک کند و دیگری به جهت لبریز شدن از معرفت حقیقی و غیرمعهود:

عقل بحثی گوید این دور است و رو بی ز تأویلی، محالی کم شنو
قطب گوید مر تو را ای سست حال آنچه فوق حال توست آید محال
(مولوی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۲۰۸)

در توصیف این تمایز، در بیان بعضی از عرفا، معرفت عقلی و شهودی به ترتیب به خواب و بیداری تشبیه شده‌اند؛ زیرا بر یکی منطق و آگاهی حاکم است و بر دیگری ناآگاهی (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۴۸). مولوی نیز تمایز میان مرتبه حسی و عقلی با مرتبه شهودی را تمایز میان خواب و بیداری می‌داند و معتقد است تا زمانی که انسان سرگرم قیل و قال معارف ذهنی و خیالی باشد، راهیابی او به عالم اسرار بسته است. پس از این که در آن مقام، عارف، با مشاهده حق، تمام تصورات و تخیلات ذهنی خود را نسبت به حقیقت کنار گذاشت، قادر خواهد بود حقیقت را آن گونه که هست بیابد. این مقام، غایت تمام هستی در سیر اِلَهِ راجعون است و در حقیقت انسان کامل با وصال خود به این مرتبه، این هدف را به انجام می‌رساند (مولوی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۳۶).

توصیف مولوی و دیونیسوس از مرتبه شهود الهی، همچون مراتب قبل، به هستی‌شناسی آن‌ها بازمی‌گردد. در هستی‌شناسی این دو متفکر، ذات الهی مرتبه‌ای و رای عالم صفات و اسماء الهی است که عارف در گام آخر از سیروسلوک به وصال انوار آن دست می‌یابد. مولوی در بیشتر ابیات خود واصل را از خود فانی شده و به حق بقا یافته معرفی می‌کند. فنا حالت محو و سکر است به گونه‌ای که عارف از خود بیخود شده و ادراک، قابلیت خود را از دست می‌دهد (همان: ج ۱، ۱۰). دیونیسوس به صراحت ذات خداوند را مرتبه مافوق وجود و متعال از وجود بیان کرده و به همین دلیل معتقد است وصال به ذات تعلق نمی‌گیرد و نهایت صعود انسان به سمت بالا این

است که به وصال با فیوضات الهی که به‌طور متعال از او فرومی‌ریزند دست یابد (Pseudo-Dionysius, 1987: 53-54). این فیوضات پرتوهای خیره‌کننده متجلی از ذات خداوند هستند که در پرتو آن‌ها نور عقل و ذهن تاریک می‌شود. دیونسیوس متأثر از سفر خروج در روایت از صعود موسی، این فیوضات را جلال الهی می‌نامد که نهایت سلوک عارف مواجهه با آن است. در آنجا (۹: ۱۹) از صعود موسی (ع) به سمت نور سخن گفته شده، آنگاه که یهوه او برای ملاقات فرامی‌خواند؛ ملاقاتی در ابر غلیظ. «آنگاه 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 اینجا عبور کنم. سپس دست خود را برمی‌دارم تا مرا از پشت ببینی؛ اما چهره‌ مرا نخواهی دید.»

در مقایسه‌ میان اندیشه‌ مولوی و دیونسیوس متوجه می‌شویم فنا محور غالب بر تفکر مولوی و مواجهه با پرتوهای الهی، تفکر غالب بر اندیشه‌ دیونسیوس در نهایت سلوک سالک است. اما گاهی این سنت شکسته شده و آراء این دو متفکر به یکدیگر نزدیک می‌شود. برای مثال مولوی در دفتر ششم از مثنوی (۱۳۶۸: ج ۳، ۳۹۵) از پرتوهای الهی سخن گفته که فراتر از زمان و مکان بوده و نهایت سلوک سالک مواجهه با این پرتوهاست و به همین ترتیب دیونسیوس نیز به‌رغم تأکید زیادی که بر تعالی خداوند دارد و شهود را مواجهه با انوار الهی می‌داند، گاهی به‌نحوی سخن می‌گوید که به‌نظر اشاره به فنا می‌کند. او در هنگام ذکر داستان موسی (ع) و عبور او از ابر غلیظ این‌گونه می‌نویسد: «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 نفوذناپذیر و نامشهود پوشیده می‌شود. او کاملاً متعلق به اوایی می‌شود که ورای همه‌چیز است (Pseudo-Dionysius, 1987: 137).

اشاره به ابر غلیظ در ملاقات خدا با موسی (ع)، در حقیقت اشاره به تعینات و

تکثرات عالم هستی دارد که با رها شدن و به تعبیر دیونسیوس، تطهیر از آن، سالک به مقصد که مشاهده انوار و آفتاب حقیقت است راه می‌یابد (Ibid: 136). به نظر می‌رسد تفسیر دیونسیوس از ابر به منزله تعینات و گذر از آن جهت مواجهه با پرتو الهی و در نتیجه از خود فانی شدن و بقا به نور الهی در آثار مولوی نیز آمده است:

بمیرید بمیرید وزین ابر برآید | چو زین ابر برآید همه بدر منیرید
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲۶۹)

در مقایسه اندیشه معرفت‌شناسی مولوی و دیونسیوس از مرتبه شهود حق، بارزترین وجه مشترکی که به نظر می‌رسد، سکوت عارف پس از صعود به این مرتبه است. همان طور که پیش از این بیان شد درحالی که دیونسیوس سخن گفتن از خداوند را بخشی از معرفت و لازمه آغاز طریق دانسته و نیایش با سکوت را نهایت معرفت عقلی و آغاز معرفت شهودی ذکر می‌کند، مولوی از ابتدای طریق، سالک را دعوت به سکوت کرده و کلام را در هر مقام و به هر دلیلی حجاب راه می‌شمارد. به عقیده او، هرچه انسان به واسطه حواس، تخیل می‌کند و یا به دلیل تفکر، متصور می‌شود، نقاب طریقت است و اگر این تخیلات و اوهام به زبان آید، نقابی مضاعف بر چهره حقیقت انداخته می‌شود. با این بیان می‌توان فهمید سکوت سالک از دیدگاه مولوی در مرتبه حس و عقل هموارکننده طریق است؛ اما سکوت او در مرتبه شهود به دلیل مذکور نیست و نمی‌تواند باشد؛ زیرا عارفی که به وصال حق رسیده، دلیلی نمی‌بیند که از مشاهده خود خاموشی گزیند مگر اینکه دلیل دیگری داشته باشد.

در ذکر دلایل سکوت عارفانه، حیرت از جمله دلایلی است که دیونسیوس به آن اشاره‌ای نکرده؛ اما نزد مولوی جایگاه خاصی دارد. این مقام نزد عرفای مسلمان حاصل معرفت به ربوبیت بوده و حالی است که از خود رهایی و فنا از خود شرط نیل بدان است. ابونصر سراج در توصیف این نوع از حیرت چنین آورده: «الحیره بدیهه ترد علی قلوب العارفين عند تأملهم و حضورهم و تفکرهم و تحجبهم عن التأمل و الفکره» (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۴۲۱). این واژه در کتب عرفان اسلامی، گاه متعلق نهایت معرفت عقلی و گاه بدایت معرفت شهودی خداوند است. ابن عربی در فص موسوی با ذکر این

بیان که «هدایت آن است که بنده به‌سوی حیرت هدایت شود و بداند امر حیرت است» (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۱۱۷) نهایت هدایت بنده را حیرت می‌داند. و میان دو نوع از حیرت تفاوت قائل می‌شود: حیرت اهل نظر و حیرت اهل کشف. او معتقد است تحیر اهل کشف به جهت اختلاف صورت‌ها در هنگام شهود، بیش از حیرت اهل نظر است. عبدالکریم جیلی نیز در کتاب شرح مشکلات فتوحات، هفت‌طور را ذکر می‌کند که انسان کامل برای درک حقیقت باید آن را پشت‌سر گذارد تا به منزل حیرت رسد. حیرت از منظر او عین کمال است. این منزل، منزلی است که علم به آن احاطه ندارد و مرتبه آن اظهار عجز است (جیلی، ۱۴۲۵ق: ۹۹). به‌دلیل چنین توصیفاتی از حیرت در کتب متقدمان است که حیرت در کلام متأخران جایگاه خاصی دارد و آن مقام را مایه قوت سالک می‌دانند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ج ۱، ۵۴۳).

مولوی نیز به مانند بسیاری از عرفای پیش از خود برای حیرت، شأن والایی قائل شده و معتقد است پس از آنکه سالک دل از اغیار زدود و آن را تجلی‌گاه جمال حق گرداند، انوار جلال و جمال الهی را مشاهده می‌کند و از این رؤیت، چنان حیرتی وجود او را فرا می‌گیرد که ادراک عقلی تاریک شده و عارف دم فرومی‌بندد. ورود حیرت به قلب عارف همزمان با غایت معرفت عقلی و تجربه عشق الهی است:

چون گشاده شد دری، حیران شود
پر بروید بر گمان، پران شود

(مولوی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۳۱)

او به مانند ابن عربی، در داستان معراج پیامبر(ص)، ضمن تمایز میان معرفت عقلانی جبرئیل و معرفت شهودی پیامبر از دو گونه حیرت سخن می‌گوید. در این داستان جبرئیل که به‌لحاظ مرتبه، عقل محض می‌باشد، پیامبر(ص) را در سفر معراج تا مقام شهود همراهی می‌کند؛ اما از آنجا که بر طبق آیه «وَلَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴) قادر به صعود به مرتبه بالاتر نیست، پیامبر را در آن مقام مشایعت نکرده و ایشان به تنهایی سلوک به عالی‌ترین مقام را ادامه می‌دهند. به نظر در انتهای داستان، مولوی با بیت «حیرت اندر حیرت آمد این قصص / بیهشی خاصگان اندر اخص» (مولوی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۵۰۴)، با ذکر دو عبارت «بیهشی خاصگان» و «بیهشی اخص»، به حیرت خاصگان

در غایت مرتبه عقلی که نهایت صعود جبرئیل است و حیرت اخص در مرتبه شهودی که مقام پیامبر است، اشاره کرده است.

حیرت، باب فنای بنده است و فنا باب سکوت (ابن عربی، ۱۴۲۶ق: ۱۱۵). آنگاه لطف و عنایت الهی شامل حال بنده می‌شود و اجازه منزل گزیدن در بارگاهش را می‌دهد که فهم و ادراک جای خود را به عشق داده و عارف متحیر از مشاهدات خود، عاجز از بیان آن شود. مولوی در دفتر پنجم از مثنوی (همان: ج ۳، ۲۰۶—۲۰۷) در توصیف احوال عارفی که در اثر عشق الهی حیران شده، حیرت را به مرغی تشبیه می‌کند که بر سر عارف متحیر نشسته و او در این حال چنان غرق عشق شده و مراقب این حال خود است که خاموشی می‌گزیند و در برابر غیر، هیچ واکنشی نشان نمی‌دهد: ادراک‌ناپذیری خداوند در مرتبه ذات از جمله دلایل مشترک سکوت نزد مولوی و دیونسیوس است. در حالی که دیونسیوس ادراک‌ناپذیری ذات را با اصطلاحاتی همچون بیان‌ناپذیر و یا توصیف‌ناپذیر نشان می‌دهد و این ادراک‌ناپذیری را هم به سبب مرتبه ذات و هم به سبب ادراک انسان می‌داند. مولوی از واژه غیرت استفاده می‌کند و بیش از آنکه بر ذات درک‌نشدنی خداوند تأکید داشته باشد، به درک نادرست عوام و ترس از افهام کهن (همان: ج ۱، ۱۷۰) اشاره می‌کند. با وجود این، او در مواردی سکوت عارف را به سبب ادراک‌ناپذیری آن مرتبه دانسته چنان‌که گویی حقیقت آن مقام، سکوت است (همان: ج ۱، ۱۰) و گاه در یک بیت به هر دو دلیل اشاره کرده است (مولوی، ۱۳۷۶: ۱۱۶). او همچنین در بیت «لفظ در معنی همیشه نارسان/ زان پیمبر گفت: قد کلّ لسان» (همو، ۱۳۶۸: ج ۱، ۴۱۵) با اشاره به حدیث «من عرف الله بصفات طال لسانه و من عرف الله بذاته کلّ لسانه» (زمانی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۷۳۶) به صراحت، مرتبه ذات را از صفات متمایز کرده و کلام را به مرتبه صفات محدود می‌کند نه ذات.

از دیدگاه مولوی، آنچه باعث ادراک‌ناپذیری خداوند شده و او را دور از دسترس عقل قرار می‌دهد، غیریت اوست. غیرت، نتیجه تجلی جلالی خداوند بر بنده است که موجب فنای سالک در حق شده و حاصل آن، هیبت و غیبت است (زرین‌کوب، ۱۳۷۹:

ج ۱، ۴۸). غیریت خداوند از خلق و در نتیجه بیان‌ناپذیری او از گذشته مورد توجه بسیاری از عرفای مسلمان بوده است. این صفت از جمله صفاتی است که خداوند را متعال از ادراک آدمی می‌کند و سخن را در مورد او کوتاه. حافظ در بیت «می‌خواست گل دم زند از رنگ و بوی دوست / از غیرت صبا نفسش در دهان گرفت» (۱۳۶۲: ۵۵) به این موضوع اشاره می‌کند. به همین مفهوم، مولوی نیز در مواضع مختلفی از آثار خود از غیرت خداوند و بیان‌ناپذیری او سخن به میان آورده (۱۳۶۸: ج ۲، ۳۳۶) و این سکوت را متعلق به مرتبه شهود می‌داند. در عالم شهود که حق خود را به بنده می‌نمایاند، عارف از هرگونه دستاویزی بی‌نیاز می‌شود.

همچون مولوی، از جمله توصیفاتی که دیونسیوس از ذات خداوند می‌کند، ادراک‌ناپذیری و توصیف‌ناپذیری اوست. او از یک طرف ذات خداوند را مافوق وجود دانسته است و از طرف دیگر عقل و ادراک آدمی را در آن مرتبه خاموش. در حقیقت در مرتبه ذات، به دلیل عدم تعیین صفات و اسماء، ادراکی صورت نمی‌گیرد. او مرتبه مافوق وجود را به جهت اینکه ورای ادراک و اندیشه است و در وصال با پرتوهای آن عقل زایل می‌شود، با این صفت می‌خواند. از نظر دیونسیوس، این صفت از مهم‌ترین دلایل سکوت عارف است: «خداوند در غیبتش به 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... زیرا او از هر چیزی متعال است. این کاملاً مافوق ظرفیت ماست که او را بشناسیم» (Pseudo-Dionysius, 1987: 53).

ثمره ادراک‌ناپذیری و توصیف‌ناپذیری خداوند، برای واصل به حقیقت، چیزی جز جهل و در نتیجه سکوت نیست، البته نه جهل مذموم بلکه جهلی که فراتر از اندیشه و فهم آدمی است. مولوی در مثنوی با دو رویکرد مختلف جهل را می‌ستاید و انسان را به جهل ترغیب می‌کند. جهلی که او به آن اشاره دارد همچون مفهوم سکوت گاه سلوکانه است و گاه عارفانه. جهل سلوکانه همچون سکوت، لازمه طریقت است. در این نوع جهل، سالک باید تفکر و اندیشه را رها کند و با زدودن غیر از ذهن و درون،

خود را به حق سپرده و این گونه علم حقیقی به قلب او سرازیر می‌شود. مولوی با اشاره به حدیث «علیکم بدین العجائز» (زمانی، ۱۳۷۴: ج ۶، ۱۲۳۰) از سالک می‌خواهد همچون عجزوگان که بی‌تفکر و تعقل از اوامر اطاعت می‌کنند، چون مرده‌ای خود را تسلیم حق سازد (مولوی، ۱۳۶۸: ج ۳، ۵۵۲). اما گاهی او جهل را در جایگاه جهل عارفانه می‌ستاید؛ آنجا که عارف با حضور در آخرین مقام از سر عشق و حیرانی به مشاهداتی دست می‌یابد که بر همه دانش اندوخته خود از حقیقت پشت پا می‌زند. در دفتر چهارم از مثنوی (ج ۲، ۳۶۱—۳۶۲) با توجه به حدیث «أكثر أهل الجنة البلهة» (زمانی، ۱۳۷۴: ج ۴، ۴۱۴)، به این نوع بلاهت اشاره شده و مولوی در آنجا جهلی را که از سر شیدایی است و فراتر از عقل و دانش نشری است می‌ستاید:

چو ما در فقر مطلق پاک‌بازیم به‌جز تصنیف نادانی ندانیم
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۵۲۶)

در مقایسه با مولوی دیونسیوس تنها از جهل به معنای دوم آن، یعنی جهل عارفانه سخن گفته که سالک پس از ترک معقولات و محسوسات با آن مواجه می‌شود و لزوماً سکوت اختیار می‌کند. او معتقد است بهترین نوع معرفت در ندانستن است و 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. علم در این مرتبه، جهل است؛ جهلی که عالی‌تر از علم به حساب می‌آید. در فصل دوم از رساله کلام رمزی آمده است: «ما می‌توانیم به ظلمت و رای نور برسیم اگر ما فاقد بصیرت، معرفت، دیدن و شناختن ناشناخته و نامشهود شویم؛ آنچه که و رای همه بینش‌ها و معرفت‌هاست» (Pseudo-Dionysius, 1987: 79).

جهل عارفانه نه به معنای بی‌دانشی، بلکه عین علم است. به نظر ابن‌عربی 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 هرآنچه درباره خداوند می‌داند، علم او به خودش است. آنچه از بنده است، تمام می‌شود؛ درحالی‌که آنچه از ذات خداوند است،

تمام نمی‌شود. ذات او عین جهل است و این جهل عین علم است (ابن عربی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۰، ۴۸۴).

جهلی که در عالی‌ترین مقام عاید انسان می‌شود، حاصل مواجهه او با ظلمت الهی است. همان‌طور که خداوند از ظلمت ذات خود بیرون آمده و به صفات و اسماء متجلی می‌شود، در سیر صعودی نیز عارف به ظلمت ذات بازمی‌گردد. ابن عربی در کتاب اصطلاحات الصوفیه درباره‌ی واژه ظلمت می‌نویسد: «ظلمت به علم ذات اطلاق می‌شود» (ابن عربی، ۱۴۲۸ق: ۴۱۵). ظلمت در آراء عرفا اشاره به وحدت اسماء و صفات در ذات خداوند و ناشناخته بودن ذات الهی دارد. ظلمت الهی در اندیشه این دو متفکر به دلیل پرتوهای آفتاب حقیقت است که دیده‌ی عقل را تاریک کرده و ظلمتی آن را فرامی‌گیرد. آبخور این موضوع که در آثار مولوی به آن اشاره شده و محور اصلی آراء دیونسیوس می‌باشد، داستان ملاقات موسی با خداوند است که در سفر خروج از عهد عتیق و قرآن (اعراف: ۱۴۳) تا حدی متفاوت نقل شده است. بر طبق روایت این دو کتاب مقدس، موسی (ع) در طلب شهود خداوند با پرتوهای او مواجه شده و در نتیجه ظلمت فنا از خود، او را فرامی‌گیرد.

به‌نظر، اشارات مولوی به این مفهوم از ظلمت در مقایسه با دیونسیوس قابل توجه نیست، اما با همان اشارات کم، مفهومی را که دیونسیوس از ظلمت الهی در نظر داشته بیان کرده است. در قطعه‌ای از فیه مافیه چنین آمده است: «اگر جمال حق بی‌نقاب روی نماید ما طاق آن نداریم و بهره‌مند نشویم که در نور او می‌رویم و می‌بینیم... اگر این آفتاب که چندین منفعت دهد به وسایط، اندکی نزدیک‌تر آید هیچ ندهد، بلکه جمله عالم و خلقان بسوزند و نمانند. حق تعالی چون بر کوه به حجاب تجلی کند، او نیز پر درخت و پر گل و سبزه آراسته گردد و چون بی‌حجاب تجلی کند، او را ریزش و ذره ذره می‌گرداند (مولوی، بی‌تا: ۴۸). از نظر مولوی، مواجهه با آفتاب عالم‌سوز حقیقت اگرچه عقل را ظلمانی کرده و همچون موسی او را از خود فانی می‌سازد، با لبریز کردن انسان از عشق و معرفت الهی به او آب حیات می‌دهد:

درون ظلمتی می‌جو صفاتش که باشد نور و ظلمت محو ذاتش

در آن ظلمت رسی در آب حیوان نه در هر ظلمت است آب حیاتش
(همو، ۱۳۷۶: ۴۸۴)

همان گونه که ذکر شد، جایگاه ظلمت در اندیشه دیونسیوس به رویکرد او در داستان موسی(ع)، صعود او از کوه و مواجهه با پرتوهای الهی بازمی‌گردد. این موضوع در اندیشه کلامی دیونسیوس جایگاه خاصی دارد تا جایی که فصل اول از رساله کلام رمزی را با عنوان ظلمت الهی چیست آغاز می‌کند. ظلمت الهی در کلام دیونسیوس اشاره به بالاترین مرتبه صعود دارد؛ جایی که انسان در پرتو نور درخشان الهی چیزی درک نمی‌کند. این ظلمت، ظلمت به معنای متداول آن نیست، بلکه ظلمت عقل است که با نشناختن حاصل شده و نور عقل را تاریک می‌گرداند (Pseudo-Dionysius, 1987:50). در آن مقام، عارف ارزش معرفت به خداوند را می‌فهمد و چنین شخصی قطعاً چون او را نمی‌بیند و او را نمی‌شناسد، به آنچه مافوق هر دیدن و معرفت است، حقیقتاً دست می‌یابد.

این نوع نگاه مولوی و دیونسیوس به انوار ذات الهی و ظلمت ادراک، که عالی‌ترین مرتبه معرفت است و به نظر ریشه در اندیشه نوافلاطونی آن‌ها دارد، باعث به کار گرفتن استعاره متضاد «ظلمت درخشان» شده است. مولوی با به کار بردن استعاره نور ظلمت در بیت «هما و سایه‌اش آنجا چو ظلمتی باشد/ ز نور ظلمت، غیر فنا چه سود» (مولوی، ۱۳۷۶: ۶۰۷) و دیونسیوس با این بیان که «ما را به عالی‌ترین و دورترین اسرار کتاب مقدس راهنما باش؛ آنجا که اسرار کلمه خداوند، بسیط، مطلق و نامتغیر در تاریکی درخشان سکوت غیب قرار دارد» (Pseudo-Dionysius, 1987:135) اشاره به مرتبه ذات خداوند دارند که به سبب وفور نور، ظلمت ادراک اتفاق می‌افتد.

در اندیشه عرفانی، سکوت و خاموشی بنده در عالی‌ترین مراتب هستی که با تجلی حق عارض او می‌شود، تنها یک صفت و یا یک حالت نیست، بلکه نوعی ستایش است. از نظر دیونسیوس «عاشق حقیقی، ذات متعال را که وراى هر حقیقتی است، با نیروی کلام، ذهن، حیات و وجود ستایش نخواهد کرد» (Pseudo-Dionysius, 1987: 54). 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 و با سکوتی خردمندانه، ما به بیان‌ناپذیر احترام می‌گذاریم» (همان‌جا). دیونیسوس در این عبارات از رسالهٔ /سماء/ الهی از عشقی سخن می‌گوید که سیر انسان به سمت مبدأ را ممکن می‌سازد. انسان با عشق می‌تواند به سمت بالا و به سمت غیبت پنهان خداوند صعود کند، اما غیبت پنهان خداوند بسیار فراتر از عقل و ادراک آدمی است؛ از این رو خداوند در این مقام برای انسان بیان‌ناپذیر می‌شود. تنها واکنش انسان در این مرتبه، سکوت است؛ اما نه سکوتی بی‌معنا بلکه سکوتی که نشان پرستش است؛ پرستش از نوعی خاص.

همین عشق است که مولوی در سرتاسر آثار خود از آن دم زده و راهبر حقیقی انسان در تمام مراتب سلوک می‌داند. او نیز به مانند دیونیسوس، طالب رهایی از تعینات هستی و رسیدن به بارگاه معشوق است و آرزوی روزی را دارد که از قیل و قال و گفت‌وشنود رها شده و با سکوت خود معبود را نیایش کند:

حرف و صوت و گفت را بر هم زخم تا که بی این هر سه با تو دم زخم

(مولوی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۰۶)

در حقیقت این‌گونه ستایش از آن‌روست که عارف با فنای خود در ذات حق و بقای به او، تعین را از وجودش جدا می‌کند و تماماً او می‌شود. از این رو ستایش از نوع غیر معهود و متناسب با مرتبه‌اش خواهد بود: «هرگاه میان دو طرف مناسبت روحی و سنخیت باطنی شکل گیرد، نوع اندیشه و فکر نیز هم‌سنخ و متجانس می‌شود، به گونه‌ای که اندیشهٔ یکدیگر را می‌خوانند بی‌هیچ کلام و گفتاری» (زمانی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۴۷۱).

۶. نتیجه‌گیری

زبان دین بحث مشترک کلام و عرفان است که مولوی، عارف مسلمان، و دیونیسوس، متکلم مسیحی و در عین حال متأثر از مکتب نوافلاطونی، با رویکرد خاص خود به آن پرداخته‌اند. این دو متفکر برای جهان هستی سلسله‌مراتبی را ترسیم می‌کنند که هر مرتبه شیوهٔ منحصر به فرد در شناخت خداوند و زبان خاصی را در سخن گفتن از او

دارد. سه مرتبه حسی، عقلی و شهودی مراتبی است که سالک طریق معرفت حق، پی
در پی آن را طی می‌کند تا به وصال راه یابد. معرفت حسی و عقلی در اندیشه مولوی
اگرچه در نردبان هستی یکی بر دیگری مقدم است، ارزش شناختی متفاوتی نسبت به
یکدیگر ندارند و هر دو معرفت به جهت تصورات خیالی و ذهنی از حقیقت قابل اعتنا
نیستند. به همین دلیل مولوی رونده این طریق را در این دو مرتبه به سکوت دعوت
می‌کند تا مبادا سخن گفتن آن‌ها نقابی مضاعف بر چهره حق اندازد و باعث گمراهی
بنده شود. در مقایسه با مولوی، دیونسیوس به همان اندازه که جایگاه معرفت عقلی را
در مرتبه‌ای ورای معرفت حسی قرار می‌دهد، برای هر مرتبه ارزشی به اندازه خود قائل
است. او زبان مدرک محسوسات را در ستایش خداوند، تشبیه و زبان مدرک معقولات
را تنزیه می‌داند. از این رو نه تنها امر به سکوت نمی‌کند بلکه نیایش با زبان را شاخصه
این مراتب معرفی می‌کند. او سکوت عارفانه را در مرتبه شهود، نتیجه نهایت معرفت
عقلی ذکر می‌کند. تنها موضع مشترک مولوی و دیونسیوس در بحث از زبان دین در
مرتبه شهودی است که سالک با سکوت، از حقیقت سخن می‌گوید. دلیل مولوی در
این سکوت عارفانه عارف، حیرت او از مشاهدات و نیز ادراک‌ناپذیری خداوند به
جهت غیریت است. ادراک‌ناپذیری خداوند در مرتبه شهود که دیونسیوس نیز بر آن
تأکید دارد و در حقیقت آن را دلیل بیان‌ناپذیری و سکوت می‌داند، ناشی از ظلمت ذات
و در نتیجه جهل انسان است. اشاره به ظلمت الهی و جهل انسان در مرتبه شهود که در
حقیقت باب سکوت عارف در آن منزل می‌باشد، نقطه پیوند آراء مولوی و دیونسیوس
در زبان دین است.

منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدس (۱۸۵۶)، ترجمه فاضل خان همدانی و دیگران، تهران: اساطیر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۶ق)، کتاب الحجب، أعتنی به: عاصم ابراهیم الدرقاوی، الطبعة الأولى،
بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۲۸ق)، اصطلاح الصوفیه، الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیه.

- (۱۴۰۵ق)، *الفتوحات المکیه*، تحقیق عثمان یحیی، الطبعة الثانية، مصر: هیئة المصریة العامة.
- استیس، و.ت (۱۳۷۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۴، تهران: سروش.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲)، *مناقب العارفین*، چ ۲، تهران: دنیای کتاب.
- انقروی (۲۵۳۵)، *شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی*، ترجمه عصمت ستارزاده، چاپخانه میهن.
- پورنامداران، تقی (۱۳۶۷)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- جیلی، عبدالکریم (۱۴۲۵ق)، *شرح مشکلات فتوحات المکیه لابن العربی*، أعتنی به: عاصم ابراهیم الدرقاوی، الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین (۱۳۶۲)، *دیوان*، تصحیح پرویز ناتل خانلری، چ ۲، تهران: خوارزمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، *سرّنی (نقد و شرح مثنوی معنوی)*، چ ۸، تهران: علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۷۴)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، چ ۲، تهران: اطلاعات.
- سراج طوسی، ابی‌نصر (۱۳۸۰)، *اللمع*، مصر: دار الکتب الحدیثه، بغداد: المكتبة المثنی.
- غلامحسین‌زاده، غلامحسین و ولیئی محمدآبادی، قربان (۱۳۸۷)، «بی‌حرف روییدن کلام (بررسی اسباب و انواع خاموشی از دیدگاه مولوی)»، *مجله پژوهش‌های ادب عرفانی*، شماره ۷، ۱۴۲-۱۲۵.
- قبری، بخشعلی (۱۳۸۴)، «نطق بی‌بیان (بررسی تجربه‌های عرفانی مولوی)»، *مجله اسلام‌پژوهی*، شماره ۱، ۱۰۶-۸۱.
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۸۶)، *شرح فصوص الحکم*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، چ ۳، تهران: علمی و فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۸)، *مثنوی معنوی*، رینولد الین نیکلسون، چ ۶، تهران: مولی.
- (۱۳۷۶)، *کلیات دیوان شمس تبریزی*، به قلم بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۱۲، تهران: امیرکبیر.
- (بی‌تا)، *فیه مافیہ*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- یوسفی، هادی (۱۳۸۸)، «خاموشی در مثنوی»، *مجله تشریحی ادب فارسی*، شماره ۲۳، ۳۷۸-۳۴۹.
- Davies, Oliver and Turner, Denys (2002), *Silence and The Word: Negative Theology and Incarnation*, Cambridge.
- Pseudo-Dionysius (1987), *Pseudo-Dionysius the Complete Works*, Rorem, New York: Paul, Paulist Press.
- Riordan, William (2008), *Divine Light: The Theology of Denys the Areopagite*, Sanfrancisco: Ignatius Press.
- Turner, Denys (1996), *The Darkness of God: Negative in Christian Mysticism*, Cambridge University.