

نوع مقاله: پژوهشی

مراتب معرفت به خداوند از نگاه دیونسیوس و سهروردی

محمد رضائیان حق / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان


rezaeiyanhagh@gmail.com  orcid.org/0000-0002-5785-8820

bghanbari768@gmail.com

بخشعلی قنبری / دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد تهران مرکزی

dr_tarighi@yahoo.com

عبدالحسین طریقی / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶

چکیده

چگونگی معرفت به خداوند از مباحث و دغدغه‌های مهم همه مکاتب عرفانی است که با رهیافت سایر حوزه‌های فکری تفاوت معناداری دارد. این معرفت عرفانی درصدد دستیابی به معرفت بی‌واسطه است که از آن با عنوان معرفت شهودی یاد می‌کنند. از میان عارفان و حکمای دو سنت بزرگ مسیحیت و اسلام می‌توان دیونسیوس و سهروردی را یاد کرد که در این موضوع نظرات مشترکی دارند. ایشان بر ذومراتب بودن شناخت خدا باور دارند و مراتب آن را با توجه به قرب و بعد انسان می‌سنجند. نخستین گام در معرفت خداوند، مرتبه ایجاب است که همان شناخت و راهیابی به خداوند از طریق معرفت عقلانی (الهیات ایجابی) است؛ و در مرتبه بعد، سلب هرگونه نقص از خداوند (الهیات سلبی) است. مراتب معرفت خدا در آثار سهروردی و دیونسیوس به‌واسطه نور، با مراتب هستی، انسان و فرشتگان مرتبط می‌شود. سهروردی و دیونسیوس معتقدند که میزان قرب و بعد اشیا و انسان‌ها نسبت به تابش انوار الهی، به قابلیت قابل بستگی دارد. دیونسیوس مرتبه سلب سلب و رسیدن به مرتبه‌ای را که از آن با عنوان ظلمت الهی یاد می‌کند، بالاترین سطح معرفتی می‌داند. درواقع این ظلمت، حاصل روشنی و وفور نوری است که راه دیدن و ادراک را بر چشم و عقل انسان می‌بندد تا اینکه به تاریکی ویرای عقل وارد شود؛ جایی که به‌قول سهروردی، معرفت در معروف گم شود.

کلیدواژه‌ها: خدا، معرفت سلبی، سلب سلب، ظلمت الهی، نورالانوار، دیونسیوس، سهروردی.

معرفت به خدا مسئله و موضوع نخست همه ادیان و مکاتب معرفتی در دنیای قدیم و جدید است. نظر آدمیان درباره خدا ایجاباً و سلباً از اهمیت بالایی برخوردار است؛ چراکه تا تکلیف آدمی با این موضوع روشن نشود، نمی‌توان درباره امور دیگر معرفتی، نظر دقیق و درستی ارائه کرد. در میان ادیان و مکاتب عرفانی جهان، دو سنت مسیحیت و اسلام از اهمیت بالایی برخوردارند. در این دو دین، مکاتب و طریقه‌های عرفانی زیادی وجود دارد و شخصیت‌های بسیار بزرگ و مهمی به‌ظهور رسیده‌اند که از میان آنان می‌توان به دیونسیوس و سهروردی اشاره کرد که هر دو علاوه بر عرفان، در فلسفه و الهیات نیز نقش پررنگی داشته‌اند. دیونسیوس بنیان‌گذار الهیات عرفانی و سهروردی بنیان‌گذار فلسفه اشراق است؛ ضمن اینکه هرکدام از اینان در حوزه‌های یادشده، ازجمله در موضوع خدانشناسی، صاحب نظراتی هستند و خدانشناسی را یک گام به جلو برده‌اند. این نوشته به بررسی مقایسه‌ای این نظرات می‌پردازد.

امکان یا عدم دستیابی به معرفت الهی، با عناوینی همچون تشبیه و تنزیه، الهیات سلبی، الهیات ثبوتی، کلام تقضیلی و... بیان می‌شود. مقالات مختلفی درباره الهیات سلبی و ایجابی نوشته شده است. به نظر می‌رسد که برای راهیابی به نتیجه دقیق این نوع نگرش‌ها، باید از دو منظر وجودشناسی و معرفتی به بررسی آنها پرداخت. مطابق دیدگاه مدافعان نظریه تنزیهی (الهیات سلبی)، به‌لحاظ رویکرد وجودشناختی، هیچ‌گونه سختی میان خداوند و مخلوقات وجود ندارد (رحمتی، ۱۳۹۵). از طرفداران این دیدگاه می‌توان به *افلاطون* (حدود ۳۰۰ ق.م) و *فلوطین* (۲۷۰-۲۰۴م) اشاره کرد. *فلوطین* در رساله *انئاد ششم* می‌گوید: «ذات واحد چون مبدء (ایجادکننده) همه چیز است، خود هیچ‌یک از چیزها نیست؛ نه چیزی است و نه چند...» (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۰۸۲). به بیانی دیگر، چون میان ذات واحد و مخلوقات وی هیچ‌گونه سختی وجود ندارد، پس به‌طریق اولی شناخت وی نیز از سوی ممکنات امکان‌پذیر نیست.

برخی دیگر از متکلمان، همچون *موسی بن میمون یهودی* (۱۲۰۴-۱۱۳۵م) قائل به معرفت و شناخت خداوند به طریق سلب و نه ایجاب هستند. از نظر وی، اوصاف سلبی، انسان را به شناخت خداوند نزدیک می‌کند و هرچه آگاهی انسان به این اوصاف بیشتر باشد، شناخت وی از خداوند نیز بیشتر خواهد شد. وی غایت شناخت ایجابی خداوند را با استناد به تورات، «هستم، آن که هستم»، یعنی اعتراف به هستی او، و باقی اوصاف را ناظر به اینکه خداوند چه چیز نیست، می‌داند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۳۹-۱۴۰).

عارفان و حکیمان مسلمان همچون برخی متألهین مسیحی برای دوری از دام تشبیه و تعطیل در معرفت صفات الهی، راهی را در پیش گرفتند؛ مثلاً *ابن عربی*، تنزیه را نوعی تقیید و تحدید (در بند درآوردن و محدود کردن) حضرت حق می‌دانند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۸) و لذا به جمع بین تشبیه و تنزیه قائل‌اند (همان، ص ۷۰).

طرفداران دیدگاه ثبوتی (الهیات ایجابی)، به همسنخی میان خالق و مخلوق، هم به‌لحاظ بعد وجودشناختی و هم به‌لحاظ بعد معرفتی قائل‌اند. برخی دیگر، همچون *قاضی سعید قمی* و *صدرالمؤمنین*، قائل به نظریه «اشتراک

لفظی وجود»ند؛ به این معنا که تنها اشتراک خداوند با ممکنات، اشتراک در لفظ است، نه اشتراک در معنا؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم خداوند عالم است، «عالم بودن» واژه‌ای است مشترک، که هم بر انسان اطلاق می‌شود و هم به‌طریق اولی بر خداوند؛ اما باین حال به یک معنا نیستند (ر.ک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵۳)؛ زیرا هر درکی که ما به‌عنوان موجودات امکانی، از هر کمال و صفت خداوند داریم، در نهایت، یا حاصل معرفت ما به ممکنات در عالم خارج است یا در بهترین حالت، حاصل تأمل و خودنگری ما در احوال نفسانی خویش است (رحمتی، ۱۳۹۵).

این گروه صفات ایجابی در متون مقدس را به‌معنای سلبی آن در نظر می‌گیرند. به‌نقل از ولفسن، *آلبینوس* نخستین کسی است که تفسیرهای سلبی را در خصوص اوصاف ایجابی خدا به‌کار برده بود (ولفسن، ۱۳۸۷، ص ۸۳). وی بر این باور بود که همهٔ اوصاف ثبوتی، که شکل ایجابی دارند، به‌لحاظ معنایی تأکید بر نوعی سلب تلقی می‌شوند [برای نمونه، وقتی گفته می‌شود که خداوند عالم است، معنای عدم جهالت وی مراد است] (همان، ص ۹۰).

در این پژوهش برآنیم تا براساس یافته‌های *دیونیسوس* و *سهروردی*، مبانی مشترک میان معرفت سلبی و معرفت ایجابی را در صورت وجود چنین اشتراکی بیابیم.

مطابق نظر *دیونیسوس* و *سهروردی*، آیا امکان معرفت خداوند برای ما وجود دارد؟ در صورت پاسخ مثبت، چگونه و از چه طریقی می‌توان به آن رسید؟

۱. نظام معرفتی دیونیسوس و سهروردی

دیونیسوس در مجموعه آثارش به موضوعات عرفانی متعددی می‌پردازد؛ برای نمونه، به این موارد می‌توان اشاره کرد: اتحاد با خداوند (Divine Union)؛ تقلید از سلسله‌مراتب آسمانی (imitation of the Heavenly Hierarchies)؛ مغیبات الهی (دیونیسوس آریوپاغی، ۱۸۹۷، ص ۱۱، ۱۷ و ۱۱۱)، تشبیه الهی (همان، ص ۱۱۶)، جذبۀ الهی، یکی شدن عشق و عاشق و معشوق، زیبایی‌شناسی، مسیح‌شناسی، معرفت به ذات باری تعالی به‌عنوان منشأ خیر و زیبایی، تمایز میان معرفت از طریق تلاش ذهنی، و معرفت اشراقی (همان، ص ۱۲۲)، اشراقات الهی (supercelestial Illuminations)، خداگونگی (Godlike) (همان، ص ۱۱) و ... از دیگر نظرات او که بسیار مورد توجه قرار گرفته، الهیات سلبی و عرفانی اوست.

نظام الهیاتی دیونیسوسی را در سه طریق سنت افلاطونی، یعنی شیوۀ سلب (Via remotionis) (که از آن با نام الهیات سلبی نیز یاد می‌شود)، شیوۀ ایجاب (Via affirmationis (or causalitatis)) (یا همان الهیات ایجابی)، و شیوۀ مبتنی بر علو و برتری (که از آن با نام کلام تفضیلی یا روش سلب نیز یاد می‌شود)، می‌توان بررسی کرد. خود واژه «ویا» (Via) (طریقه، راه، شیوه)، به این معنای خاص، در آثار *دیونیسوس* آمده است. پیش از

او/افلاطون آن را به معنای نزدیکی انسان به موجود متعال به کار برده بود. به نظر می‌رسد که طرح طرق سه‌گانه، ابتدا در افلاطون‌گرایی قرون وسطا شرح و بسط یافته است. افلاطون روش تنزیه (سلب) را به «توصیف آخذ، به آنچه که نیست، نه آنچه هست» معنا می‌کند (افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۴؛ نیز ر.ک: حیدرپور کیایی، ۱۳۹۵).

دیونیسوس عالی‌ترین سطح معرفتی درباره‌ی خداوند را مرتبه‌ی سلبِ سلب، یعنی نارسایی سخن گفتن درباره‌ی ذات و صفات از دستیابی به معرفت، می‌داند؛ زیرا موجود محدود نمی‌تواند صفات متعلق به وجودی نامحدود را بشناسد یا توصیف کند. باید توجه داشت که در الهیات سلبی، شیوه‌ی سلبِ محض با سلبِ سلب متفاوت است. شیوه‌ی سلبِ محض، نقیضِ اوصافی است که به خداوند نسبت داده می‌شود؛ مثلاً در خصوص علم الهی در مقام ایجاب می‌گوییم «خداوند عالم است»؛ ولی در مقام سلبِ محض، گزاره‌ی «خداوند غیرعالم (جاهل) نیست» صحیح است. در مرتبه‌ی سلبِ سلب، حتی صفات سلبی را نیز از خداوند سلب می‌کنیم و ذات خداوند را برتر از سلب و ایجاب می‌دانیم؛ و لذا این‌گونه می‌گوییم: «خدا نه عالم است، نه جاهل» (کشتکاران و نصری، ۱۳۹۴).

طرفداران الهیات سلبی، چه به لحاظ معرفتی، به دلیل محدودیت قوای ادراک انسان، و چه به لحاظ زبانی، به دلیل نارسایی و نقص زبان، هرگونه توصیف خداوند را منوط به محدود کردن وجود نامحدود و بی‌کران دانسته، همچنین معرفت ایجابی را منجر به تشبیه و شرک و بت‌پرستی می‌دانند؛ زیرا ذهن ما ناچار است برای فهم معنا و کارکرد صفات، به اشیا و موجودات پیرامون خود مراجعه کند (همان، ص ۱۰۱).

بنا بر دیدگاه دیونیسوس، شناخت خداوند ذومراتب است؛ ایجاب‌ها و سلب‌ها پله‌های اولیه‌ی صعود انسان برای رسیدن به کمال (معرفت حقیقی) اند. انسان به یک‌باره نمی‌تواند بر آخرین پله‌ی ترقی قدم بگذارد؛ بلکه باید مرحله‌به‌مرحله و پله‌پله قدم بردارد تا به کمال برسد. کلام سلبی و کلام ایجابی از منظر دیونیسوس، اگرچه در خصوص خداوند نادرست‌اند، اما راه را برای رسیدن به هدف هموار می‌سازند (نوبی و ایلخانی، ۱۳۹۱). او در فصل چهارم کلام رمزی، به این سه نوع معرفت اشاره می‌کند:

وظیفه‌ی ما این است که همه‌ی صفات موجودات را، ناظر به اینکه علت وجودی همه‌ی آنها خداست، به او نسبت داده و برای او اثبات نماییم و شایسته‌تر اینکه همه‌ی این اثبات‌ها را نفی کنیم؛ زیرا او ورای همه‌ی موجودات است. البته نباید چنین در نظر گرفت که این سلب‌ها مخالف اثبات‌ها هستند؛ بلکه به مراتب، خداوند به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای ورای این امور است؛ مافوق هر سلب و ایجابی (دیونیسوس، ۱۹۲۳، ص ۱۵).

نظام معرفتی سهروردی نیز در سه حوزه خلاصه می‌شود:

۱. شناخت حسی یا عالم محسوسات: سهروردی می‌گوید: «محسوسات جزو فطریات‌اند و منشأ دانش‌های مادی هستند» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۰۴). او نفس آدمی را دارای پنج حس ظاهری (لمس، سمع، بصر، ذوق و شم) و دارای پنج حس باطنی (حس مشترک، خیال، وهم، متخیله و حافظه) می‌داند (همان، ج ۳، ص ۲۷-۳۱).

۲. **شناخت عقلی یا عالم معقولات:** سهروردی بخشی از معارف را در ساحت عقل مورد تبیین قرار می‌دهد. وی این نوع معرفت را نیز کامل نمی‌داند و در کتاب *حکمت الاشراق* این طریق از معرفت را «حکمت بحثی» می‌نامد. مطابق دیدگاه وی، این روش از معرفت، طریقهٔ فلاسفهٔ مشایی است و خود نیز برخی از آثارش همچون *التلویحات و المطارحات* را بر این اساس نگاشته است (سهروردی، بی‌تا، ص ۱۸-۲۰). وی در برخی از استدلال‌ات منطقی و فلسفی بدین طریق تمسک جسته است؛ مثلاً با ادلهٔ عقلی - مطابق قاعدهٔ امکان اشرف - وجود عقل (اشرف) را پیش از وجود نفس (اخص) می‌پذیرد. او وجود عقل اول (نور قاهر) را کاملاً مجرد از ماده، اشرف از نفس، دورتر از وابستگی‌های ظلمانی، و مطابق این قاعده، او را اولین وجود می‌داند. پس میان عقول و افلاک و نفوس فلکیه، موجودی وجود دارد که در عین ممکن بودن، اشرف و برتر است و از عالم عناصر خارج می‌باشد (همان، ص ۲۷۲).

۳. **شناخت قلبی یا عالم اشراق:** اصطلاح اشراقی در آثار سهروردی، هم به برترین مرتبهٔ معرفت اشاره دارد و هم صفت گروهی از حکیمان و متألهانی است که غایت و رسالتشان همین معرفت است. اشراق به‌معنای کشف حاصل از تابش نور در ضمائر است که به‌موجب آن، سرّ تجلیات هستی بر آنها عیان می‌شود؛ همان‌طور که خورشید در حال طلوع، با پرتوافشانی‌اش حضور چیزها را عیان می‌سازد. طلوع خورشید در آسمان دنیا یا لحظهٔ اشراق خورشید، مثالی از طلوع معرفت است؛ معرفتی که به‌یمن آن، صاحب این معرفت در خویشتن خویش، در مشرق خویش، طلوع می‌کند (کرین، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۷). سهروردی طریق اشراق را محصور و محدود به زمان و مکان خاصی نمی‌داند. او پیشوایان طریق حکمت و ذوق را از هرمس و فیثاغورس گرفته تا افلاطون مورد تجلیل قرار می‌دهد. او اختلاف میان حکمای پیشین و پسین را تنها در الفاظ و عبارات و روش بیان صریح یا رمزآلود می‌داند (سهروردی، بی‌تا، ص ۱۸-۲۰).

سهروردی به‌پیروی از عارفانی چون غزالی و عین‌القضات، معرفت حقیقی را فراتر از حوزهٔ دسترسی عقل استدلالی و در قلمرو شهود باطنی ترسیم می‌کند. او عقل استدلالی را در برابر عقل شهودی، همچون چراغی می‌داند که از شدت نور آفتاب ناپدید می‌شود:

ابلهی چراغی در پیش آفتاب داشت. گفت: ای مادر! آفتاب چرا چراغ ما را ناپدید می‌کند؟ گفت: چو از خانه به در نهی، خاصه به‌نزد آفتاب، هیچ نماند؛ نه آنکه چراغ و نورش معدوم گردد؛ بلکه چشم چون چیز اعظم را ببیند، کوچک حقیر را در برابر آن نبیند. کسی که از آفتاب در خانه رود، اگرچه روشن باشد، هیچ نتواند دید (سهروردی، ۱۳۸۶، ص ۶۶).

۲. مفهوم نور و ظلمت در اندیشهٔ سهروردی و دیونسیوس

مفاهیم نور و ظلمت در اندیشهٔ سهروردی را می‌توان در *حکمت الاشراق* و رساله‌های وی همچون *هیاکل النور*، *الواح عمادی*، *عقل سرخ*، *فی حالة الطفولية* و *نعت موران* یافت.

وی در حکمت الاشراف مراد خود از نور و ظلمت را به‌صراحت رمزی و برخلاف نگاه مانویان و مجوسیان، دوقطبی نمی‌داند:

قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت، که راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس است، به‌مانند جاماسف (جاماسب) و فرشادشور (فرشوشتر) و بوذرجمهر (بزرگمهر) و کسانی که پیش از اینان بودند، به رمز نهاده شده است و این قاعده (قاعده نور و ظلمت که اساس حکمت اشراق است)، نه آن اساس و قاعده مجوسان کافر است و نه مابیان ملحد و نه آنچه به شرک کشاند (سهروردی، بی‌تا، ص ۱۹).

به‌نظر سهروردی، در جهان هستی چیزی از نور بی‌نیازتر از تعریف نیست. وی در تعریف «بی‌نیاز» می‌گوید: «عبارت از چیزی که نه ذاتش و نه کمالش متوقف بر غیر نباشد؛ و فقیر بالذات عبارت از چیزی است که از جهت فقر ذاتی‌اش، هم در ذات و هم در کمالش، متوقف بر غیر بود» (همان، ص ۱۹۷-۱۹۸)؛ و از همین رو عالی‌ترین و برترین مرتبه هستی را نورالانوار می‌نامد:

یعنی نوری که همه انوار، از انوار قائم بالذات و انوار عارضه، به او منتهی می‌شود و او نور مقدس، نور اعلی، نور قیوم، نور محیط، نور قهار و نور غنی مطلق است و ورای آن چیز دیگری نیست. و نیز [بر] نورالانوار هیچ نوع هیبتی (شکل و صورتی) عارض نشود؛ چه آن هیبت نورانی بود یا ظلمانی [فاقد صفات ایجابی یا سلبی است] و او را به هیچ وجه از وجوه، صفاتی از نوع صفات حقیقی نبود (سهروردی، بی‌تا، ص ۲۲۰-۲۲۱).

وی در هیکل ششم از رساله هیکل‌النور، وجود هر یک از نور و ظلمت را وابسته به دیگری می‌داند: «و معنی ظلمت، نابود [نبود] نور است» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۶).

برای فهم بهتر نظر سهروردی درباره نور، باید دو اصطلاح قوس صعود و نزول را مورد توجه قرار دهیم. مقصود از قوس نزول، تابش نور از اشرف به اخس، و مراد از قوس صعود، حرکت از اخس به سمت اشرف است (ساداتی‌نژاد، ۱۳۹۳).

سهروردی برای توصیف مفهوم نور و ظلمت، از دو واژه شرق و غرب نیز استفاده می‌کند. مفاهیم نور و ظلمت در کتاب قصه غربت غربی سهروردی با دو سیر صعود و نزول آدمی پیوند می‌خورد و سهروردی با اصطلاح شرق و غرب به تبیین آن می‌پردازد. در این قصه، غریب که از عالم نور (از عالم متعالی و ماورا) هیبوط کرده، اینک در قعر چاهی در شهر قیروان، بسته در غل و زنجیر، زندانی است. جایی که باید به آن بازگردد، همان جایی است که از آن آمده است (کرین، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۰۷). غرب برای سهروردی دلالت بر هر چیزی و هر کسی دارد که از شرق انوار الهی به‌دور افتاده و آفتاب حقیقت را گم کرده و از خود بیگانه شده است. این برداشت سهروردی از چاه قیروان (همان قیر، ماده سیاه) مشابه تمثیل غار / فلاتون است؛ ولی با تعبیری دیگر در اندیشه سهروردی، سالک کسی است که از غرب به شرق سفر می‌کند (عباسی داکانی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۹).

دیونسیوس نیز همچون سهروردی خداوند را «لا یوصف» معرفی می‌کند. چنان‌که بیان کردیم، برخی از محققان معتقدند که الهیات دیونسیوسی الهیات سلبی است؛ زیرا در این نوع کلام، هرگونه صفتی که مخصوص انسان‌هاست یا در ارتباط با انسان‌ها ذکر می‌شود، از خداوند سلب می‌گردد؛ زیرا خداوند کاملاً متعالی است. این نوع کلام، در واقع سلب و طرد همه زواید و نواقص از خداوند است (برنجکار و نوروزی، ۱۳۹۲). برخی دیگر معتقدند که مسئله سلب و ایجاب صفات خداوند، بحثی کلامی نیست؛ بلکه مسئله‌ای زبانی و رمزی است (نوابی و ایلخانی، ۱۳۹۱). دیونسیوس در مقدمه رساله *اسماء الهی* اشاره می‌کند که زبان دین، زبان ستایش خدا به اسمایی است که در کتاب مقدس به آن اسما خوانده شده است (دیونسیوس، ۱۹۸۷، ص ۵۱).

دیونسیوس فصل چهارم رساله *اسماء الهی* اش را به اسم «خیر» [خداوند] اختصاص داده است. او معتقد است که نخستین نام خداوند «خیر» است؛ زیرا «وجود بالذات الهی همان خیر است. این خیر بالذات به واسطه حقیقت وجودی محضش، خیر را به کلیه امور بسط می‌دهد» (همان، ص ۶۹۳) و در ادامه، خیر را به خورشید تشبیه می‌کند که پرتوهای آن، تمامی امور را دربرمی‌گیرد و به همین قیاس، خداوند نیز تمامی پرتوهای خیر را به اموری فرامی‌افکند که از قابلیت دریافت آن برخوردار باشند (همان، ص ۷۰۰). او در این فصل به اسمی دیگر خداوند نیز همچون نور، زیبایی، عشق، شکوه و... اشاره می‌کند (همان، ص ۱۴۸).

شهودهای معرفتی دیونسیوس نیز بسیار با تمثیل‌های سهروردی در باب سلسه مراتب انوار، فرشتگان و... - که بیان خواهیم کرد - قرین است. او عدم رؤیت خداوند را به سبب نور وافی می‌داند که از او صادر می‌شود. ظلمت و تاریکی از منظر دیونسیوس، در واقع به دلیل روشنی زیاد است (دیونسیوس آریوپاگی، ۱۸۹۷، ص ۷)، و این وفور نور است که سبب می‌شود راه دیدن و ادراک بر چشم و عقل انسان بسته شود. وی در رساله *اسماء الهی* اش «ظلمت الهی» را این‌گونه توصیف می‌کند: «ما ظلمت درک نکردنی و نادیدنی آن نور نزدیک‌نشدنی را اثبات می‌کنیم؛ زیرا آن بسیار فراتر از نور دیدنی است» (دیونسیوس، ۱۹۸۷، ص ۵۳).

دیونسیوس ظلمت الهی را همان نور نزدیک‌نشدنی می‌داند که به گفته وی خدا در آنجا زندگی می‌کند. در نامه پنجم خود با اشاره به این مطلب توضیح می‌دهد که چرا خداوند، ندیدنی و نزدیک‌نشدنی است: «اگر او نادیدنی است، به دلیل روشنی وافر است و اگر به آن نمی‌توان نزدیک شد، به دلیل لبریزی متعال اوست». و باز می‌گوید:

با این حال اینجاست که هرکسی ارزش معرفت و نگاه کردن به خدا 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 مُدرکی است. این فرد با پیامبر (حضرت داوود نبی) هم‌نوا شده و می‌گوید: چنین معرفتی برایم بسیار عجیب است؛ و بسیار متعالی است که به آن نمی‌توانم رسید (دیونسیوس، ۱۹۸۷، ص ۲۶۵).

هرچند مفهوم نور از دیدگاه سهروردی به دیدگاه دیونسیوس بسیار نزدیک است، اما به نظر می‌رسد که ظلمت در آثار سهروردی به معانی مختلفی همچون فقدان و نبود نور، عالم ماده و... به کار رفته است. البته نور و ظلمت در

اندیشه سهروردی و دیونسیوس دارای دو منشأ و مبدأ مجزا از یکدیگر نیست؛ چنان که برخی از ثنویان زرتشتی و مانوی به آن معتقدند (ر.ک: رضائیان حق، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰).

نگاه مابعدالطبیعه به نور را می‌توان وجه مشترک «حکمای اشراقی» دانست. این نگاه در آثار سلسله‌مراتب دیونسیوسی تحت عنوان اشراقاتِ ذومراتب، نور شناخت/بن‌هیثم، و بیش از همه در آثار روبرت گروستست، که هم در مکتب نوافلاطونی و هم در حکمت مزدیسنايي پارسیان ریشه دارد، مشهود است (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۵۶). فرشته شناخت سهروردی، همان انوار ذومراتبی است که از نورالانوار صادر می‌شوند. وی در حکمت الاشراق اولین صادر از نورالانوار را «نور اعظم» می‌نامد و می‌گوید: نور اعظم همان است که برخی از فلاسفه پهلوی او را «بهمن» نامیده‌اند (سهروردی، بی‌تا، ص ۲۳۰). بهمن اولین گام شناخت اهورامزدا در نزد حکمای پارسی است (رضائیان حق، ۱۳۹۲، ص ۱۶۶) و به‌درستی می‌توان آن را با عقل اولی که ابن‌سینا و افلوطین معرفی می‌کنند، تطبیق داد. سهروردی به‌نقل از زرتشت، این انوار را چنین تبیین می‌کند:

و زعم الحکیم الفاضل زراتشت ان اول ما خلق من الموجودات «بهمن»؛ ثم «اردی‌بهشت»؛ ثم «شهریور»؛ ثم «اسفندارمذ»؛ ثم «خرداد»؛ ثم «مرداد»؛ و خلق بعضهم من بعض، كما اخذ السراج من السراج، من غیر ان ينقص من الاول شيء؛ و فیلسوف حکیم دانشمند زرتشت گفته است: نخستین آفریده از هستی‌یافتگان، «بهمن» است؛ سپس «اردی‌بهشت»؛ سپس «شهریور»؛ سپس «اسفندارمذ»؛ سپس «خرداد»؛ سپس «مرداد»؛ و هریک دیگری را آفریده است؛ چنان که چراغی از چراغی دیگر روشن کنند و همچنان از چراغ اول کاسته نشود (همان).

در سلسله‌مراتب آسمانی دیونسیوس، فرشتگان نیز برگرفته از انوار الهی معرفی شده‌اند. مرتبه فرشتگان از مرتبه ما آدمیان به خدا نزدیک‌تر است و لذا واسطه میان خدا و نوع بشر می‌باشد (لاوث، ۱۳۹۹، ص ۸۸). وی آنها را به نه طبقه تقسیم می‌کند، که در سه دسته از پایین به بالا ترتیب یافته‌اند:

۱. سرافین، کروبیان و فرشتگان عرش الهی؛

۲. فرشتگان صاحب سیطره، فرشتگان صاحب شرافت و فرشتگان صاحب قدرت؛

۳. سرگروه فرشتگان، فرشتگان مقرب و فرشتگان عادی.

گروه اول (یعنی فرشتگان مقرب) مستقیماً با خدا متحد می‌شوند و نور و علم او را به مراتب پایین منتقل می‌کنند. گروه دوم آنچه را از بالا دریافت کرده‌اند، به سطح پایین‌تر انتقال می‌دهند و گروه سوم در رأس سلسله‌مراتب بشری قرار دارند (کبیری طامه و سالکی، ۱۳۹۰؛ نیز، ر.ک: لین، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳).

دیونسیوس درخصوص مراتب سه‌گانه فرشتگان، تعابیری مانند Hierarchy را به کار می‌برد. لاوث معتقد است که این واژه مفهومی کلیدی برای دیونسیوس است. این اصطلاح عبارت است از نظامی مقدس از معرفت و عمل، که آدمی را به «تشبه به خدا» تا سرحد امکان می‌رساند و آدمی در دریافت اشراقاتی (سیر نزولی) که از ناحیه خدا فرود می‌آید، به‌اندازه ظرفیت خود، به تشبه به او دست می‌یازد (لاوث، ۱۳۹۹، ص ۹۹).

از نظر دیونسیوس نیز اشراق باعث کاستی در حقیقت ذاتی مراتب آسمانی که مبدأ اشراق اند، نمی‌شود؛ بلکه باعث می‌شود همه افرادی که قابلیت دریافت این انوار را دارند، با آن متحد شوند. وی در فصل اول سلسله مراتب آسمانی می‌نویسد: «از دیونسیوس شیخ کلیسا، به تیموتی شیخ صدیق: اگرچه اشراق الهی از مبدأ خیر از راه‌های گوناگونی به سوی آنان که هدف این اشراقات اند، نازل می‌شود، اما حقیقت آن، نه تنها در ذات خویش بسیط می‌ماند، بلکه همه قوایل را وحدت می‌بخشد» (دیونسیوس، ۱۸۹۷، ۱۲۰ الف، ص ۱۲۵).

از نظر وی، مراتب آسمانی با سه گانه تهذیب، اشراق و اتحاد نیز مرتبط می‌شود؛ و این مهم، بیانگر آن است که حرکت به سوی اتحاد، سه مرحله دارد: تهذیب که بنیان کار است و به اشراق می‌انجامد؛ و اشراق با اتحاد و کمال به اوج می‌رسد. در واقع این ماییم که مهذب می‌شویم؛ منور می‌شویم و به کمال می‌رسیم (لاوث، ۱۳۹۹، ص ۱۰۴).

۳. افلوپین نقطه تالافی نظرات دیونسیوس و سهروردی

آنچه در این پژوهش می‌تواند راهگشای ارتباط میان معرفت سلبی دیونسیوس و معرفت اشراقی سهروردی شود، آموزه‌های *افلوپین* به‌عنوان استاد و آموزگار این دو عارف مسیحی و مسلمان است. از این نظر برای دستیابی به نتیجه درست، بی‌نیاز از رجوع به آثار *افلوپین* نیستیم. با بررسی دیدگاه‌های معرفتی دیونسیوس و سهروردی درمی‌یابیم که اشراق و شهود همان خط اتصالی است که از عالم محسوسات و معقولات عبور می‌کند و به عالمی که ورای ادراک عقلی است پیوند می‌خورد. چنین معرفتی قابل توصیف نیست و دیونسیوس از آن به ظلمت الهی یاد می‌کند. تنها افرادی که از عوالم یادشده عبور کرده، به عالم ورای ادراک صعود کنند، به چنین معرفتی دست خواهند یافت. هر دو عارف با تمسک به دیدگاه *افلوپین*، ارتباط و معرفت انسان نسبت به خداوند را در مراتب صدور قوس نزولی و مراتب صعود قوس صعودی در نظر می‌گیرند. به‌بیانی دیگر، دریافت انوار الهی و صعود به مراتب معرفتی، ارتباطی مستقیم با قابلیت قابل دارد (ر.ک: افلوپین، ۱۳۶۶).

۴. شهود نقطه اشتراک معرفت خدا در تفکر دیونسیوس و سهروردی

اشاره شد که بالاترین معرفت خداوند در نزد دیونسیوس، همان معرفت سلب سلب یا به‌عبارتی دقیق‌تر، بهترین زبان برای ستایش خداوند، زبان سلب است. اولین صادر از خداوند از دیدگاه دیونسیوس و سهروردی، خیر یا همان نور اعظم است. مرتبه خیر مرتبه‌ای است که در آن، همه اسماء و صفات باهم مرتبطاند و هنوز اسماء از یکدیگر متمایز نشده‌اند. به همین دلیل دیونسیوس این مرتبه را مافوق وجود و منشأ علت‌ها می‌خواند. زبانی که دیونسیوس اغلب برای این مرتبه به کار می‌برد، زبان سلب سلب است که به ادراک‌ناپذیری آن اشاره دارد. ظهور و تجلی اسماءی مطلق در معقولات و سپس در محسوسات، مراتب بعدی و نهایی در سلسله مراتب نزولی [قوس نزول] نظام دیونسیوسی است که خداوند به هر دو زبان سلب و ایجاب در این مراتب مورد خطاب قرار می‌گیرد (دیونسیوس،

۱۹۸۷، ص ۶۰). در این مرتبه است که کتاب مقدس گاه خداوند را به زبان ثبوتی و ایجابی می‌خواند و او را با نام‌های معقولات و محسوسات مورد خطاب قرار می‌دهد و گاه او را به زبان سلب و انکار ستایش می‌کند؛ البته در اندیشه نوافلاطونی دیونیزیوس، هستی تنها نزول خداوند از مرتبه مافوق وجود به وجود نیست؛ بلکه با نزول خداوند در آخرین مرتبه، صعود بندگان به سمت او آغاز می‌شود (نوابی و ایلخانی، ۱۳۹۱).

دیونیزیوس گذر از سه مرتبه سلب، یعنی سلب محسوسات، سلب معقولات و سلب سلب و در نهایت ورود به ظلمت را با سه مرتبه تطهیر، مراقبه و وصال نشان می‌دهد. اولین قدم در راه سلب، تطهیر از محسوساتی است که با خود پلیدی مادی دارند. بنابراین با سلب مدرکات و محسوسات، انسان خود را آماده ورود به مرتبه بالاتر می‌کند. مراقبه، مرتبه سلب معقولات است. دیونیزیوس در رساله کلام رمزی با اشاره به صعود حضرت موسی علیه السلام از کوه سینا به مرتبه‌ای اشاره می‌کند که حضرت موسی علیه السلام با تطهیر خود به مراقبه [سلب معقولات] پرداخت. با مراقبه بر اسمای الهی و نفی آنها از خداوند، انسان می‌تواند همچون حضرت موسی علیه السلام به وصال با ظلمت الهی [یا همان مرتبه سلب سلب] برسد (دیونیزیوس، ۱۹۸۷، ص ۶۰).

دیونیزیوس در پاسخ به این سؤال که چه کسانی می‌توانند به مرتبه‌ای برسند که حضرت موسی علیه السلام 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 را پشت سر گذاشته‌اند؛ کسانی که در ظلمت غوطه‌ور شده‌اند؛ جایی که به گفته کتاب مقدس، واحدی مافوق چیزها، ساکن است» (دیونیزیوس، ۱۹۸۷، ص ۱۳۵). این عبارات دقیقاً به آیات سفر خروج (باب ۲۰ بند ۱۸-۲۱) اشاره دارد:

و جمیع قوم (بنی اسرائیل) رعدها و زبانه‌های آتش و صدای کرنا (شیبور) و کوه را که پر از دود بود، دیدند و چون قوم این را بدیدند، لرزیدند و از دور بایستادند؛ و به موسی گفتند: تو به ما سخن بگو و خواهیم شنید (پیام خدا را بگیر و به ما برسان و ما اطاعت می‌کنیم)؛ اما خدا به ما نگوید (خدا با ما مستقیم صحبت نکند)؛ مبادا بمیریم. موسی به قوم گفت: مترسید؛ زیرا خدا برای امتحان شما آمده است تا ترس او پیش روی شما باشد و گناه نکنید. پس قوم از دور ایستادند و موسی به ظلمت غلیظ که خداوند در آن بود، نزدیک آمد.

منظور دیونیزیوس از ظلمت الهی، معرفتی ورای عقل و معقولات است. او می‌گوید: «پس با کلام سلب و انکار، هرچه انسان صعود می‌کند، کلام او محدودتر می‌شود تا اینکه انسان به آن تاریکی ورای عقل وارد می‌شود» (دیونیزیوس، ۱۹۸۷، ص ۱۳۹).

دیونیزیوس و بسیاری از قرون وسطایی‌ها، «ظلمت الهی» را به‌عنوان حقیقی‌ترین و بهترین شناخت خداوند در نظر می‌گیرند و شناخت او را «آبرناشناختگی» (The cloud of unknowing)، یعنی تاریکی ناشی از «روشنایی مفرط» می‌دانند (آندرهل، ۱۹۵۵، ص ۱۳۲). حتی پیچیده‌ترین اقسام سلب‌های الهیاتی نیز نمی‌تواند خداوند را به‌چنگ آورد. در پس آخرین کلمه، تنها سکوت آرمیده است (رولت، ۱۹۲۰، ص ۳۹). «هرچه ما بیشتر

به سمت بالا اوج بگیریم، زبان ما محدود به مفاهیم صرفاً عقلانی می‌شود؛ تا اینکه به ظلمتی فرو می‌رویم که والاتر از عقل است؛ و در اینجا ما نه تنها به ایجاز گفتار، بلکه به خاموشی مطلق گفتار و فکر خواهیم رسید» (رولت، ۱۹۲۰ ص ۱۹۸).

البته مفاهیم نور و ظلمت در آثار سهروردی به جای «وجود» و «عدم» نیز به کار رفته است. همان طور که در فلسفه مشائی همه جا بحث از «وجود» و «عدم» است، انتخاب چنین نمادی در فلسفه سهروردی اتفاقی نیست؛ بلکه این اقتضای روح فلسفه اوست که به جای مفاهیم رسمی و فلسفی محض «وجود» و «عدم»، از نور و ظلمت استفاده کرده است (حداد عادل، ۱۳۸۲، ص ۲۴۱).

اشاره کردیم که سهروردی ظلمت را چنان که مجوسیان (قاتل به ثنویت آفرینشی) (ر.ک: رضائیان حق، ۱۳۹۲، ص ۸۳-۱۳۲) معتقدند، ندانسته؛ بلکه معتقد است که حکمای ایرانی آن را به زبان رمز بیان کرده‌اند. ظلمت در میان عرفا، علاوه بر عدم، به فنا و شب نیز تفسیر شده است؛ چنان که برخی شب را رمز مکتومی ذات مطلق یا به تعبیر دینی، مرتبه «عما» تلقی کرده‌اند. وقتی که خداوند هنوز تجلی نکرده، شب است و تمامی باشنده‌ها فروخته در تاریکی عدم‌اند (عباسی داکانی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۳).

در تفسیر صفی که تفسیری منظوم و عرفانی از قرآن کریم است، در ذیل آیه ۱۴۳ سوره «اعراف» رویداد تجلی خداوند و مکالمه حضرت حق با حضرت موسی علیه السلام را این گونه مطرح می‌کند: هنگام تکلم خداوند با حضرت موسی علیه السلام طور را ظلمت کاملی فراگرفت. وی ظلمت را «رمز فنا» معرفی می‌کند.

حق تکلم کرد با موسی به طور	زانکه بس در حب خود دیدش غیور
چون که با او خواست آید در کلام	طور را بگرفت ظلمت با تمام
هفت فرسخ دور او تاریک شد	رفت کثرت جان به حق نزدیک شد
ظلمت از دانی اشارت بر فناست	رستگاری جان ز قید ماسوی است

(صفیعلیشاه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۲).

در داستان عروج حضرت موسی علیه السلام به روایت کتاب مقدس و دیونسیوس، وقتی که حضرت موسی علیه السلام از کوه بالا می‌رود، خداوند را بر قلعه نمی‌بیند و به جایی که خدا هست، برده می‌شود. ابر غلیظ ابهام او را فرامی‌گیرد و چشمش چیزی نمی‌بیند. پس هرآنچه ما می‌توانیم ببینیم یا درک کنیم، نمادی است که آشکارکننده حضور واقعیتی است فراسوی هر اندیشه‌ای. حضرت موسی علیه السلام از تاریکی ناآگاهی می‌گذرد و بدین سان به وصل آن کس که اندر فهم نایب می‌رسد (آرمرستراگ، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲-۱۵۳).

شهود نور سیاه در متون عرفان اسلامی، مربوط به مرحله فناء الفناء (کبیر، ۱۳۸۶، ص ۲۴۸) و فناء فناء الفناء است که توصیف ناپذیر است (همدانی، ۱۳۵۱، ص ۱۲-۱۳۱). این شهود و تاریکی، کمال قرب است؛ چون غایت قرب

موجب عدم رؤیت و ادراک است (لاهیجی، ۱۳۷۸، ص ۸۵-۸۳)، رمز رسیدن به مقام مشاهده یا شهود در میان عرفا، فانی شدن از «انانیت» و «خود» است. درواقع یکی از بزرگ‌ترین حجاب‌ها که مانع رؤیت و شهود است، «انانیت» است. با تجلی خداوند بر حضرت موسی علیه السلام مطابق قرآن کریم (اعراف: ۱۴۳) کوه که نماد هستی و وجود موسی علیه السلام است، کوبیده و سبب بیهوشی وی می‌شود؛ چراکه تجلی ذاتی موجب نیستی و فناى ماسوی‌الله می‌شود (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۶۸؛ محمدزاده، ۱۳۸۹).

وصال درواقع همان چیزی است که سهروردی در آثارش به علم حضوری یاد می‌کند که عارفان از طریق همین وصال به معرفت ویژه خدا نائل می‌شوند. شاید بتوان سه مرتبه معرفتی دیونیسوس را با مراتب حکمت در اندیشه سهروردی مقایسه کرد. سهروردی در بیان مراتب حکمت از هشت گروه سخن می‌گوید که از آن میان، سه گروه ممتازترند: گروهی که در حکمت بحثی (استدلالی و عقلی) به استادی رسیده‌اند؛ گروهی که در حکمت ذوقی به مقام کشف حقیقت دست یافته‌اند و سرانجام گروهی که هم در حکمت بحثی و هم در حکمت ذوقی به کمال رسیده‌اند. او چنین کسی را خلیفه و جانشین خدا معرفی می‌کند (سهروردی، بی‌تا، ص ۲۰). به‌باور او، کار و روش اشراقیان جز از طریق «سوانح نوریه» درست و راست نشود. برخی علوم از طریق محسوسات، انسان را به علم‌البیقین رهنمون می‌کنند (مانند علم هیئت و نجوم)؛ همین‌طور برخی امور از راه روحانیات (همان اشراق) حاصل می‌شوند و سایر دانش‌ها بر پایه آن قرار می‌گیرند؛ در غیر این صورت، انسان دچار شک و تردید خواهد شد (همان). دریافت انوار الهی نیاز به سفری روحانی دارد و سهروردی در *بستان القلوب* خلاصه‌ای از جنبه‌های عملی صوفیانه را در پنج مرتبه یاد می‌کند: ۱. روزه‌داری؛ ۲. کم‌خوابی؛ ۳. ذکر نام خداوند؛ ۴. وجود پیر؛ ۵. رعایت صفات اخلاقی (امین رضوی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸-۱۱۹).

او ذکر نام خداوند را رمز تحول درونی انسان برای پذیرش نور حق می‌داند. سهروردی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: حتی رسول خدا صلی الله علیه و آله پیش از دریافت وحی مدام ذکر می‌گفت. به‌نظر سهروردی، ذکر با زبان آغاز می‌شود و سپس صوفی به مرحله‌ای می‌رسد که کل وجودش یاد خدا کند؛ صوفی در این مرحله ساکت می‌شود: «او اول، ذکر زبان باشد؛ آنگاه ذکر جان؛ و چون جان به ذکر درآمد، زبان خاموش شود» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۹۹).

ظاهراً معرفت اشراقی سهروردی آغازش تزکیه و تطهیر است و پس از آن، اتصال با عقل فعال - که به آن «فناى فی الله» می‌گویند - ادامه می‌یابد و به مقام و مرتبه «سکینه» می‌رسد (امید، ۱۳۸۲، ص ۵۲). این مرتبه را سهروردی در کتاب *الواح عمادی* به «برهای سنگین» تفسیر می‌کند (پورجوادی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۲). اصطلاح «برهای سنگین» که به‌سبب آبستنی باران دانش راستین سنگین شده‌اند، کلمه‌ای است که در آیه دوازدهم سوره «رعد» به کار رفته است و سهروردی آن را مقام «سکینه جاودانه» می‌نامد (همان، ص ۱۹۳). «سکینه» اصطلاحی است که سهروردی در برخی آثار فلسفی و عرفانی خود به کار برده است. تنها تعریف روشنی که او از این اصطلاح به‌دست داده، نور باطنی خاصی است که در تجربه عرفانی - فلسفی به معرفت خدا منتهی می‌شود. توضیح این

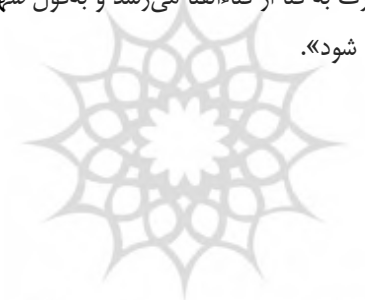
اصطلاح، در یکی از رساله‌های فارسی سهروردی، یعنی صفیر سیمرغ، آمده است (همان، ص ۱۸۱). این اصطلاح بارها در قرآن کریم و همچنین متون عرفانی یهودی، نظیر زوهر نیز با عنوان «شخینا» (Shekhinah) ذکر شده است. «شخینا» به معنای حضور و سریان خداوند در کل آفرینش است (شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۳). در میان برخی متفکران یهودی، «شخینا» ماهیتی مستقل از خداوند دارد و همچنین به‌عنوان اولین صادر از خداوند که از آن با نام «روح‌القدس» - یا به‌قول ابن‌میمون، رابط میان عقل فعال و قوه خیال - که جوهری عالی، نورانی و لطیف دارد، در نظر می‌گیرند (شاهنگیان، ۱۳۸۹). یکی از مهم‌ترین کیفیات معنوی صاحب «سکینه» این است که او سخنان غیبی را می‌شنود و کلام الهی به او الهام می‌شود (پورجوادی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵)؛ اما مرتبه «سکینه» مرتبه پایان طریقت سهروردی و دیونسیوس نیست؛ بلکه مرتبه «فنای فنا» بالاترین مرتبه از شناخت است که دیونسیوس از آن به مرتبه اتحاد با خدایی که واژگان نمی‌توانند او را وصف کنند و به خاموشی مطلق منتهی می‌شود، یاد می‌کند (رولت، ۱۹۲۰، ص ۱۹۸). در مرحله اتحاد با خداوند، که ورای هر توصیف سلب و ایجاب است، باید از روشی که ورای سلب و ایجاب است، استفاده کنیم. شاید کلام تفصیلی دیونسیوس را بتوان به جمع اضداد خلاصه کرد و به‌قول ترنر، باید تناقض میان نور و ظلمت را نفی کنیم و بگوییم: «خداوند یک ظلمت درخشان است» (ترنر، ۱۹۹۵، ص ۲۲). معرفت و ظلمتی که ورای عقل است و به شهودی می‌انجامد که عارف را دچار تحیر می‌کند. زبان از بیان آنچه مشاهده می‌شود، عاجز است؛ زیرا مشاهده این جواهر روحانی، وصف‌ناپذیر است و تمثیل نیز کارساز نیست؛ زیرا چیزی وجود ندارد که این جواهر را بتوان با آن قیاس کرد (امین رضوی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳-۱۲۴). سهروردی می‌گوید: «مادام که مرد به معرفت شاد است، هنوز ناقص است...؛ او وقتی به کمال می‌رسد که معرفت در معروف گم شود» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۲۴).

نتیجه‌گیری

مقایسه دو عارف و فیلسوف بزرگ مسیحیت و اسلام، آن‌هم متعلق به دو دوره و منطقه تاریخی - جغرافیایی متفاوت، کاری بس دشوار است؛ اما از آنجاکه دریافت‌ها و تجربیات عرفانی محصور به زمان و مکان خاصی نیست، ویژگی‌های بیان‌شده از حقیقت مطلق یا حقیقت غایی را می‌توان نقطه اتصال بسیاری از ادیان دانست (ر.ک: رضائیان حق، ۱۳۹۹). افلوپین یکی از مؤثرترین افرادی است که تفکر بسیاری از عارفان و امدار اندیشه‌های اویند و سهروردی و دیونسیوس به‌شدت تحت تأثیر نظام کلامی وی بوده، جز در پاره‌ای موارد، با او هم‌عقیده‌اند؛ اگرچه ظاهراً رویکرد معرفتی سهروردی با سلب‌گرایی دیونسیوس متفاوت است؛ چراکه عمدتاً اندیشمندان رویکرد سهروردی در باب معرفت خداوند را با استناد به کتاب *حکمت الاشراف* - که براساس عقل و استدلال، به اثبات وجود نورالانوار می‌پردازد - ایجابی دانسته‌اند؛ اما با مطالعه دیگر آثار سهروردی، نظیر *صفیر سیمرغ* و ادعای خودش در کتاب *حکمت الاشراف* مبنی بر اینکه ابتدا بر طریق مشائیان و حکمای بحثی بوده و سپس به راه اهل تجرید و

فلسفه ذوقی هدایت شده است، نتیجه می‌گیریم که نظام فکری او بیشتر بر محور حکمت ذوقی است، نه بحثی، و در معرفت خداوند طریقی فراتر از عقل و ادراکات عقلی (مرتبه سلب و ایجاب) را در پیش گرفته است.

دیدگاه‌های مشترکی در میان آثار سهروردی و دیونسیوس نظیر قاعده الواحد، صدور، تلقی از مفهوم شر، مراتب فرشتگان، و لایوصف بودن ذات الهی و وصال، وجود دارد. نور از نگاه سهروردی و دیونسیوس، ذومراتب است و سبب پیوند همه عوالم، از جمله فرشتگان با خداوند می‌شود؛ بدین‌سان که قرب و بعد موجودات، به میزان نزدیک بودن به انوار الهی در قوس نزول و صعود و قابلیت آنها بستگی دارد. شهود یا همان اشراق، نقطه تلاقی نظام معرفتی دیونسیوس با سهروردی است؛ معرفتی که ورای معرفت مدرسی، بحثی و عقلی، و وجه مشترک عرفایی است که تنها طریق شناخت خود را محصور به شناخت عقلی نکرده و راه مراقبه و تزکیه را پیش گرفته‌اند و همچون حضرت موسی علیه السلام پای را در طور گذاشته تا به شهود و وصال رسیده‌اند؛ جایی که به قول سهروردی، از طوامع (نورهای زودگذر) و لوایح (انوار پایدار) گذر کرده و به سکینه جاودانه رسیده‌اند. چنین مقامی از دیدگاه دیونسیوس همان وصال به ظلمت الهی است؛ جایی که با ورود به ابرهای سنگین و ظلمانی معرفت، عارف به فنا از فناء الفنا می‌رسد و به قول سهروردی، «عارف، زمانی به کمال می‌رسد که معرفت نیز در معروف گم شود».



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص‌الحکم و التعلیقات علیہ*، به قلم ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- ابن‌میمون، موسی، ۱۹۷۲م، *دلالة الحائرين*، تحقیق حسین آتای، آنکارا، مکتبه الثقافة‌الدین.
- افلوطین، ۱۳۶۶، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران، خوارزمی.
- امید، مسعود، ۱۳۸۲، «شیخ اشراق»، *نامه سهروردی* (مجموعه مقالات)، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی و حسن سیدعرب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- امین‌رضوی، مهدی، ۱۳۸۷، *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز.
- آرمسترانگ، کرن، ۱۳۸۳، *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*، ترجمه محسن سپهر، تهران، نشر مرکز.
- برنجکار، رضا و ابوذ نوروزی، ۱۳۹۲، «بررسی و نقد الاهیات سلبی دیونسیوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث»، *الهیات تطبیقی*، سال چهارم، ش ۱۰، ص ۱-۱۴.
- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۶۰، *شرح تسطیحات*، به کوشش هانری کربن، تهران، طهوری.
- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۸۲، «نور سکینه در فلسفه اشراق سهروردی»، ترجمه پروانه عروج‌نیا، *نامه سهروردی* (مجموعه مقالات)، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی، و سیدحسن عرب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حداد عادل، غلامعلی، ۱۳۸۲، «نور در حکمت اشراقی سهروردی»، *نامه سهروردی* (مجموعه مقالات)، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی و حسن سیدعرب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حیدرپور کیایی، اسدالله، ۱۳۹۵، «الهیات تنزیهی افلوطین»، *فلسفه دین*، دوره سیزدهم، ش ۴، ص ۷۱۷-۷۳۷.
- رحمتی، انشاءالله، ۱۳۹۵، «الهیات تنزیهی از دیدگاه قاضی سعید قمی»، *خردنامه صدرا*، ش ۸۶، ص ۳۳-۴۸.
- رضائیان حق، محمد، ۱۳۹۲، *کلام زرتشتی*، تهران، فروهر.
- ، ۱۳۹۹، «رویکردهای مختلف درباره الوهیت در آیین بودا»، *هفت آسمان*، ش ۷۹، ص ۱۶۱-۱۸۱.
- ساداتی‌نژاد، سیدمهدی، ۱۳۹۳، «مقایسه تطبیقی مراحل صعود و نزول عرفانی در اندیشه افلوطین و سهروردی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۳۶، ص ۱۲۳-۱۴۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات*، ویرایش و مقدمه سیدحسین نصر و هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ، ۱۳۸۶، *لغت موران*، تصحیح و مقدمه نصرالله پورجوادی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- ، بی‌تا، *حکمة الاشراق*، ترجمه سیدجعفر سجادی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- شاهنگیان، نوری‌السادات، ۱۳۸۹، «حضور الهی (شخینا) در سنت یهود»، *مطالعات عرفانی* (دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان)، ش ۱۱، ص ۹۱-۱۱۴.
- شولم، گرشوم گرهاد، ۱۳۹۲، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهودی*، ترجمه علیرضا فهیم، قم، ادیان و مذاهب.
- ص ۳۳-۴۸
- صفیعلیشاه، حسن‌بن محمدباقر، ۱۳۷۸، *تفسیر صفی*، تهران، منوچهری.
- عباسی‌داکانی، پرویز، ۱۳۸۰، *شرح قصه غربت غربی سهروردی*، تهران، تندیس.
- قاضی سعید قمی، محمدبن محمد، ۱۴۱۵ق، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کبیر، یحیی، ۱۳۸۶، *عرفان و معرفت قدسی*، قم، مطبوعات دینی.
- کبیری طامه، معصومه و بهزاد سالکی، ۱۳۹۰، «عرفان دیونسیوس: سلب و استعلاء»، *پژوهشنامه ادیان*، سال پنجم، ش ۱۰، ص ۶۸-۵۱.

- کرین، هانری، ۱۳۹۱، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، تحقیق و ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- کشتکاران، عطیه و امیر نصری، ۱۳۹۴، «ابعاد وجودی معرفتی و زبانی الهیات سلبی دیونوسیوس مجعول»، *جستارهای فلسفه دین*، سال چهارم، ش ۱، ص ۹۷-۱۱۵.
- لاوث، اندرو، ۱۳۹۹، *دیونوسیوس آریوپاگی بررسی تاریخ و اندیشه‌ها*، ترجمه علیرضا کرمانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۸، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- لین، تونی، ۱۳۸۶، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، نشر و پژوهش فرزانه.
- محمدزاده، سیدناذر، ۱۳۸۹، «مقایسه دیدگاه عرفان مذهب ارتدوکس و طریقه کبرویه درباره رؤیت و شهود خداوند»، *ادیان و عرفان*، سال چهل و سوم، ش ۲، ص ۱۳۷-۱۵۴.
- نوابی، مریم‌السادات و محمد ایلیخانی، ۱۳۹۱، «کلام سلبی نزد دیونوسیوس مجعول»، *پژوهشنامه ادیان*، سال ششم، ش ۱۱، ص ۱۱۷-۱۴۲.
- ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۷، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ترجمه علی شهبازی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- همدانی، مجذوبعلیشاه، ۱۳۵۱، *مراحل سالکین*، به کوشش جواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌الهی.
- Perl, Eric. D. (2007) *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius; the Areopagite*. New York: Suny.
- Pseudo-Dionysius the Areopagite, 1897, *Dionysius the Areopagite Works*, Translated by John Parker, London, James Parker and Co.
- Pseudo-Dionysius, 1923, *The Mystical Theology of Dionysius the Areopagite Trans*, From The Greek with Commentary by the Editors of the Shrine of Wisdom Fintry, Brook NR. Godalming, Surrey England.
- Pseudo-Dionysius, 1987, *The Complete Works*, Translated by Colm Luibheid and Paul Rorem, New York, Paulist Pres.
- Rolt, C. E., 1920, *Dionysius the Areopagite on the divine names and the mystical theology*, CCEL.
- Turner, D., 1995, *The Darkness of God; Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge UP.
- Underhill, Evelyn, 1955, *Mysticism*, New York, the New American Library.