

بررسی تطبیقی الهیات سلبی و ایجابی از منظر دیونسیوس آریوپاگی و محیی‌الدین ابن عربی

Kermania59@yahoo.com

علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۹

چکیده

دیونسیوس آریوپاگی و عارفان مسلمان در مکتب ابن عربی در عین اینکه در برخی کلمات خود به الهیات سلبی نزدیک شده‌اند و خدا را بیان‌ناپذیر و حتی معرفت‌ناپذیر دانسته‌اند، بسیار از معرفت خدا سخن گفته و به‌نوعی بر الهیات ایجابی تأکید داشته‌اند. از منظر ایشان، این هر دو منظر مطابق با نفس‌الامر است؛ به این معنا که حق در مقام ذات و با لحاظ عدم تجلی، شناخت‌ناپذیر و از این‌رو بیان‌ناپذیر است و در موطن تجلیات، شناخت‌پذیر و بیان‌پذیر می‌باشد. عارفان مسلمان با تفکیک چهار مرتبهٔ تنزیه، تشبیه، جمع تشبیه و تنزیه، و مرتبهٔ فوق تشبیه و تنزیه، توانسته‌اند تحلیلی غنی‌تر از این منظر عرفانی ارائه دهند. در این تحلیل، عارف با عبور از کثرات مادی و مثالی، به تعینات تنزیهی معرفت می‌یابد و با شهود مرتبهٔ وحدت و مشاهدهٔ سریان حق در تمامی مخلوقات، به تشبیه راه می‌برد. از این منظر، عارف آن‌گاه که به تعینات ناظر است، تنزیه می‌یابد و تشبیه؛ و آن‌گاه که به وجودی نظر می‌کند که در همهٔ این تعینات تنزیهی و تشبیهی جاری است، جمع تشبیه و تنزیه می‌یابد؛ و البته حق فراتر از همهٔ تجلیات و فراتر از وجود ساری در آنها را مقام تنزیه اطلاق یا مقام فوق تنزیه و تشبیه می‌داند.

کلیدواژه‌ها: الهیات سلبی، الهیات ایجابی، تنزیه، تشبیه، عرفان مسیحی، عرفان اسلامی.

الهیات، علمی است با هدف شناخت خدا و صفات و افعال او. این علم با توجه به سه روش عقلی، نقلی و شهودی، به الهیات عقلی، الهیات نقلی و الهیات عرفانی تقسیم می‌شود (فناپی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۷۵-۸۴). الهیات عرفانی همچون الهیات عقلی و الهیات نقلی، علمی از سنخ علوم مفهومی با موضوع و مسائلی خاص است و این بدان معناست که آن یافت شهودی عرفانی، در مقام تعبیر و تفصیل مفهومی به مدد عقل بیان شده و در مقام تأیید و ارزیابی از نقل بهره گرفته است. به کلی دیگر بودن خدا، امکان و حدود توانایی انسان در شناخت خدا و بیان‌پذیری یا بیان‌ناپذیری حقیقت الهی، از جمله مسائلی است که از گذشته تاکنون در مباحث الهیاتی ادیان خداپاوار مطرح شده است و عارفان مسلمان و مسیحی نیز با رویکردی عرفانی به آن پرداخته‌اند. بحث اول اصالتاً وجودشناسانه است و سؤال محوری آن این است که آیا وجود خدا وجودی کاملاً متفاوت از دیگر موجودات است و ذات، اسما و صفات او هیچ اشتراکی با سایر موجودات ندارد؟ بحث دوم، بحثی معرفت‌شناسانه است و مرکز ثقل آن بر توانایی قوای معرفتی انسان و محدودیت‌های آن در شناخت خدا استوار است. بحث سوم، بحثی زبان‌شناسانه است و بر این نکته مبتنی است که آیا می‌توان با زبانی بشری از موجودی فوق بشری سخن گفت.

صاحب‌نظران مسلمان و مسیحی از دیرباز در این خصوص نظراتی متنوع ابراز داشته‌اند؛ برخی جانب اثبات را گرفته و بر آن شده‌اند که خدا در اصل وجود با سایر موجودات مشترک است. قوای شناختی انسان تا حدودی از عهده معرفت به خدا برمی‌آیند و زبان نیز تحمل معانی غیرمادی و غیردنیوی را داراست. گروهی نیز جانب سلب را ترجیح داده، و وجود خدا را وجودی بی‌مثال دانسته‌اند که انسان نمی‌تواند حقیقت وجود او را درک کند و نهایت درک انسان از او آن است که بداند چه چیزی نیست؛ از همین رو زبان اثباتی در مورد خدا به کار نمی‌رود. بحث درباره این‌که چه اموری باعث فاصله عده‌ای از دیدگاه اثباتی یا سلبی شده و اینکه چه اشکالات و تقداهایی بر هر یک از این دیدگاه‌ها وارد است، در این نوشتار مقصود نیست؛ همچنین بنا نداریم گزارشی تاریخی از منازعات مطرح در این زمینه ارائه دهیم؛ بلکه در اینجا تنها این مسئله را در زمینه‌ای عرفانی و با تأکید بر اندیشه‌های دیونیسوس مسیحی و ابن عربی مسلمان پی می‌گیریم.

۱. دیونیسوس آریوپاغی

در مسیحیت از همان قرون اولیه، دو رویکرد سلبی و اثباتی در بحث از شناخت خدا و سخن گفتن درباره خدا وجود داشته است. برخی با توسل به صفات بسیاری که در کتاب مقدس به خدا نسبت داده شده است، از رویکردی اثباتی دفاع می‌کنند و چه‌بسا نگاه سلبی را اصالتاً یک دیدگاه مسیحی نمی‌دانند و پذیرش و رواج آن را تحت تأثیر مکتب هندو و افلاطون‌گرایی یا وساطت یهودیان یا غنوصی‌ها می‌بینند (توکلی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸-۹۱). برخی دیگر با این سخن بازیلیدیس، معلم غنوصی اواسط قرن دوم، همراه بودند که می‌گفت: از منظر این‌جهانی نمی‌توان

خدا را فهم نمود و نمی‌توان وی را از طریق تشبیه به چیزی در درون کیهان به وصف کشید (کنی‌جان پتر، ۱۹۹۸، ص ۲۵۶). مبنای دینی ایشان تأکید ادیان توحیدی بر تعالی خداوند است که در تعابیری همچون این تعبیر اشعیا آمده است که «خدا را به چه چیز شبیه می‌کنید و کدام شبیه را با او برابر می‌سازید؟» (اشعیا، ۱۸، ص ۴۰).

در کنار دو نگرش سلبی و اثباتی در الهیات، در میان عارفان مسیحی شکلی از الهیات شکل گرفت که در عین تأکید بر به‌کلی دیگر بودن ذات خدا و شناخت‌ناپذیری او به این لحاظ، از لادریگری و تعطیل هم فاصله می‌گرفت. این الهیات در عین آنکه به اثبات صفات خدا اذعان داشت، عقل‌گرایی محض در این زمینه را انکار می‌کرد (پیرات، ۲۰۰۸، ص ۲۱۹). مهم‌ترین شخصیتی که می‌توان گفت چنین الهیاتی به‌طور رسمی و با عنوان الهیات عرفانی از او آغاز شد، دیونیسوس آریوپاغی است. دیونیسوس، که چهار رساله و ده نامه از وی به جای مانده است، تا قرن نوزدهم همان دیونیسوس آنتی‌پنداشته می‌شد که به دست پولس قدیس تغییر کیش داده بود و شرح ماجرای وی در کتاب مقدس (اعمال رسولان، ۱۷: ۳۴) آمده است؛ اما در قرن نوزدهم بر اساس تحقیقات انجام‌گرفته، نویسنده این نامه‌ها و رسایل، عارفی سوری متعلق به اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن ششم دانسته شد که احتمالاً شاگرد پروکلیوس یا شاگرد جانشین دوم پروکلیوس، داماسیوس بوده است. بی‌شک یکی از مهم‌ترین عوامل بسط اندیشه‌های وی در مسیحیت، در کنار جذابیت نوشته‌های وی، متعلق دانستن او به قرن اول مسیحیت است.

اگرچه قصد اولی دیونیسوس آریوپاغی شرح کتاب مقدس مسیحی است، اما نظریات نوافلاطونی در تأمین روش الهیاتی وی نقشی اساسی دارد. بر اساس تحقیقات انجام‌گرفته نمی‌توان انکار کرد که بسیاری از نظریات وی منشائی نوافلاطونی دارد و دست‌کم در مواردی از آرای فلسفی پروکلیوس متأثر است (لاوت، ۱۳۹۹، ص ۶۲). در خصوص مسئله شناخت خدا هم بی‌تردید آریوپاغی به اندیشه‌های افلاطون، فلوطین و پروکلیوس توجه داشته است. افلاطون در رساله پارمنیدس «احد» را شناخت‌ناپذیر می‌دانست و بر آن بود که «احد قابل شناخت نیست و نمی‌توان از او احساس یا تصویری داشت و در نتیجه چیزی نمی‌توان از او گفت» (افلاطون، ۱۳۶۶، ص ۱۶۷۲). فلوطین در رساله نهم از انثاد ششم نیز درباره چگونگی شناخت واحد بر آن بود که «ذات واحد چون مبدأ همه چیزهاست، خود هیچ یک از چیزها نیست؛ بنابراین، نه چیزی است، نه چند؛ نه عقل، نه روح؛ نه متحرک است و نه ساکن؛ نه در مکان و نه در زمان؛ برای اینکه تنها هستی مجبور است یکی از آن دو باشد... واحد را نمی‌توان از طریق دانش شناخت و نمی‌توان به یاری اندیشیدن - بدان‌سان که در مورد سایر موضوعات اندیشه می‌اندیشیم - به ذات او پی برد... درباره او نه می‌توان سخن گفت و نه می‌توان چیزی نوشت». پروکلیوس نیز در باب پنجم کتاب *الخیر المحض* به بحث از شناخت مبدأ اول پرداخته و بر آن است که «علت اول، برتر از وصف است و زبان عاجز است از توصیفش به‌خاطر وجودش؛ چون آن فوق هر علت واحده‌ای است. علت‌های ثانویه که از نور علت اول نور می‌گیرند، قابل توصیف‌اند و علتی که نور می‌بخشد و از

نور دیگری نور نمی‌گی‌رد... توصیفی ندارد؛ زیرا فوق او هیچ علتی نیست که به آن تعریف شود و هر چیزی تنها از طریق علتش تعریف و توصیف می‌شود» (بدوی، بی‌تا، ص ۸).

همان‌طور که از همین چند عبارت پیداست، از این منظر، امکان یا محدودهٔ شناخت «احد» مبتنی بر نگاهی خاص به وجود است. این نگاه، احد را فراتر از همهٔ مخلوقات و حتی فراتر از هستی می‌نشانند. از این روست که در این تفسیر، مرتبهٔ احد جایگاه سلب است و هیچ نمی‌توان از آن سخن گفت؛ و این موطن ظهورات است که قابل فهم و بیان‌پذیر می‌باشد. در این منظر نوافلاطونی، مرتبهٔ احد و مرتبهٔ ظهورات، دو مرتبهٔ مستقل‌اند. احد (ذات خدا) کاملاً ناشناخته است و این مخلوقات و مظاهر اویند که شناخته می‌شوند؛ اما آنچه از دیدگاه دیونسیسوس مشهور است، این است که مرجع سلب و ایجاب، دو امر مجزا نیستند؛ بلکه این در مورد خدایی واحد است که ما هم سلب می‌کنیم و هم اثبات. در اندیشهٔ وجودشناسانهٔ دیونسیسوس، خدا جمع متضادین است؛ او واحدی غیرمتمایز است که فراتر از مخلوقات خود می‌باشد و در عین حال در متن کثرات نیز حضور دارد. از منظر وی، مراتب عالم، ظهور خدایند و نور الهی که از مرتبهٔ ذات صدور می‌یابد؛ بر همهٔ نظام خلقت می‌تابد؛ و آنجا که نور خدا بتابد، خدا نیز وجود دارد. بنابراین، از این منظر می‌توان گفت که این نور صرفاً نمی‌تابد، بلکه می‌رسد و می‌گذرد. با این وصف، دیونسیسوس ظاهراً در یک جهت مهم از دیدگاه نوافلاطونی فاصله می‌گیرد و آن اینکه از دیدگاه وی، سلسلهٔ مراتب تنها واسطهٔ نور ظهور الهی‌اند و نه آن‌گونه که نوافلاطونی بیان می‌کرد، واسطه‌های وجود (لاوث، ۱۳۹۹، ص ۱۰۲). ما ممکن است با توجه به این موجودات برتر، نورانی شویم؛ اما همهٔ ما بی‌واسطه مخلوقات خداییم. با این وصف:

خدا داخل همهٔ اشیا و جدای از همهٔ اشیاست و در علم و جهل شناخته می‌شود. اگر فهم، دلیل، علم، لمس، ادراک، گمان، تخیل، اسم و هر چیز دیگری که هست، از اوست، پس خود او شناخته نمی‌شود؛ چیزی نمی‌توان در مورد او گفت و هیچ نامی نمی‌توان بر او نهاد؛ او یکی از اشیا موجود نیست و نمی‌تواند در اشیا موجود شناخته شود؛ او همه چیز در هر چیز است و هیچ چیز در هیچ چیز است؛ او برای همه از همه چیز شناخته می‌شود و برای هیچ کسی از هیچ چیز قابل شناخت نیست (همان، ص ۲۰۱).

بنابراین، خدا از یک سو متعالی است و از سوی دیگر، علت موجودات است و کمالات همهٔ مخلوقات را داراست. از جهت اول، خدا غیرقابل شناخت است و الهیات سلبی در این مقام مطرح است؛ و از جهت دوم، خدا قابل شناخت و قابل بیان است و الهیات اثباتی در این مقام جاری است. بنابراین از این دیدگاه، الهیات سلبی و اثباتی مربوط به خدایی واحدند (داگلاس جامز، ۱۹۶۳، ص ۱۱۷).

این سلب و اثبات که یکی به مرتبهٔ غیبی و دیگری به مرتبهٔ ظهوری خدایی واحد مربوط می‌شود، از منظر دیونسیسوس، محور اصلی الهیات عرفانی است که وی آن را عنوان یکی از رساله‌های خود و شاید مهم‌ترین آنها قرار داده است. تعبیر «عرفانی» در استعمال روزگار دی‌ون‌سی‌وس احتمالاً به معنای «امر باطنی و پنهانی» بوده است و تعبیر «له‌یات» به معنای «کلمات خدا» ست (ترنر دنیس، ۱۹۹۹، ص ۲۰) و این ترکیب نیز خود به نحوی اشاره به جمع میان سلب و اثبات است. کلمات و ظهورات، بُعد اثباتی الهیات به‌شمار می‌روند که

می‌توانند مورد شناخت و بیان قرار گیرند؛ و حقیقت باطنی و غیبی، جنبهٔ سلبی الهیات است که بر شناخت ناپذیری ذات الهی دلالت دارد (همان، ص ۲۲). رسالهٔ الهیات عرفانی وی نیز در عین اینکه گزارشی است از آثاری همچون خطوط کلی الهیات و اسمای الهی که بر بعد اثباتی تأکید دارند، از سلب و برتری روش سلبی هم سخن می‌گوید.

بنابراین، الهیات عرفانی دیونسیوس بیانگر آن است که خدا در مقام ذات، نه قابل شناخت است و نه قابل بیان؛ اما در موطن ظهور، شناخت‌پذیر و بیان‌پذیر است. به تعبیری، موطن کثرت جایگاه فهم و بیان است و عالم وحدت، بیرون از فهم و توصیف موجودات در مرتبهٔ کثرت است. از این منظر، در نزول عالم هر چه به کثرت نزدیک‌تر می‌شویم، فهم‌پذیری بیشتر می‌شود و زبان، زبان اثبات و بیان است؛ و اگر آدمی می‌خواهد در صعود عالم به عالم وحدت نزدیک و نزدیک‌تر شود، باید از کثرات ادراکی و زبانی فاصله بگیرد و این کثرات را سلب و نفی کند (اینگ، ۱۸۹۹، ص ۱۰۸). با این وصف، مراد از سلب صفات، فهم سلب نیست؛ بلکه سلب فهم است. فهم سلب، خود نوعی فهم است که در عرض سایر فهم‌های عقلی و حسی مطرح می‌شود و از این منظر، خود باید سلب شود. برای وصول به عالم وحدت، لازم است هر نوع فهم مبتنی بر کثرتی سلب شود تا سالک به عالم وحدتی نزدیک شود که فراتر از سلب در مقابل اثبات و اثبات در مقابل سلب است. به تعبیر دیونسیوس:

... هر قدر در تأمل به درجات بالاتری صعود کنیم، تعبیرهایمان از آنچه کاملاً قابل فهم است، محدودتر می‌شود؛ چنانکه اینک که در درون «غیب الهی» - که فوق عقل است - غوطه‌وریم، نه تنها فقط به ایجاز در سخن، بلکه حتی به سوی خاموشی مطلق از افکار و اقوال سیر می‌کنیم. از این روی در گفتار پیشین، تأملاتمان از عالی‌ترین به نازل‌ترین تنزل می‌یافت؛ در حالی که شمار فزاینده‌ای از مفاهیم را در برمی‌گرفت که در هر مرحله از نزول، فزونی می‌یافت؛ لیکن در گفتار کنونی، ما از پایین به سوی آنچه عالی‌ترین است، صعود می‌کنیم و برحسب درجهٔ تعالی، سخنیان مهار می‌شود؛ تا آنجا که با تحقق صعود کامل، کاملاً ساکت خواهیم شد؛ زیرا مجذوب کسی هستیم که کاملاً توصیف‌نشده است (آریوپاگی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳).

حاصل آنکه، آنچه در موطن ظهور به خدا نسبت داده می‌شود، باید از مقام ذات سلب شود؛ اما این سلب، نه در مقابل اثبات، که ورای اثبات و سلب، و جامع آن دو است (رورم، ۱۹۹۳، ص ۹). به بیان دیونسیوس، آن حقیقت فراتر از هر موجود و هر معرفتی است... «او» در همان حین که از تمام ویژگی‌های مثبت عالم (از این جهت که علت کل است) برخوردار است، در عین حال، به معنایی دقیق‌تر، این ویژگی‌ها را ندارد؛ زیرا او از همه متعالی است. بدین دلیل، میان این نفی و اثبات‌ها تناقضی نیست؛ زیرا او بر تمام مفاهیم حاکی از فقدان، مقدم، و ورای تمام تمایزهای مثبت و منفی است (همان، ص ۱۷۹).

منظر معرفت‌شناختی دیونسیوس نیز مبتنی بر این نگاه وجودشناسانه است. از دیدگاه وی، دو راه برای شناخت خدا وجود دارد: عقل و تأمل عرفانی. معرفت عقلی به الهیات فلسفی یا نظری مربوط است و الهیات عرفانی که مرتبه‌ای بالاتر دارد، با شهودی غیر قابل بیان و تأملی عرفانی به خدا می‌رسد. عقل، شناختی از خدا به دست می‌دهد؛ اما این شناخت به حدی ناقص است که به‌سختی می‌توان آن را شناخت حقیقی نامید. از این رو عقل برای شکل

دادن تصویری از خدا، جریانی از اثبات و نفی را طی می‌کند. عقل اثبات می‌کند که خدای خالق، همه صفات مخلوقات را داراست. او حکیم، قادر، خیرخواه و جمیل است. او حقیقت است و هر آنچه ما برای مخلوقات می‌گوییم، در معنایی برتر به خدا نسبت داده می‌شود؛ اما در گام دوم عقل پی می‌برد که خدا برتر از همه ویژگی‌های مخلوقات است (پورانت، ج ۱، ص ۲۱۷) و همه آنچه به او نسبت می‌دهیم، به حدی ناقص‌اند که چه بسا باید بگوییم این امور به او اطلاق نمی‌شوند. بنابراین خدا بدون اسم و شناخت‌ناپذیر است؛ به این معنا که هیچ مفهومی شناخت حقیقی از او به دست نمی‌دهد؛ اما آیا باید بگوییم که او را به هیچ‌وجه نمی‌شناسیم؟ طبیعتاً جواب منفی است؛ الهیات سلبی در بُعد معرفتی بسان بُعد وجودی، الهیات اثباتی را به کناری نمی‌زند؛ بلکه می‌گوید: خدا برتر از آن چیزی است که اثبات‌ها به ما می‌گویند. ما وقتی می‌گوییم خدا خوب است، صفت خوبی‌ای را که از مخلوقات اخذ کرده‌ایم، به او اسناد می‌دهیم؛ اما خدا در این معنا خوب نیست؛ بلکه در معنایی متعالی‌تر خوب است. بنابراین در این معنا می‌توانیم بگوییم که او خوب نیست (همان، ص ۲۱۸).

بنابراین، اثبات‌هایی که انجام می‌گیرند، مربوط به مقام ظهورات‌اند و نسبت به مقام ذات، تمثیل‌اند. از این روست که دیونیسوس زبان موجود در متون دینی به هنگام توصیف خدا را زبانی نمادین می‌داند. در زبان نمادین، مفاهیم از موطن حس اخذ می‌شود و به جهت اهدافی، از جمله فراهم آوردن زمینه سلوک و نیایش، بر موطن فراحسی اطلاق می‌شود و بنابراین نباید به دنبال فهم دقیق از معنای حقیقی آنها باشیم. از این منظر، همین که این تعابیر از موطن حس اخذ شده‌اند، دلیل روشنی است که باید از موطن فراحسی سلب شوند؛ و از این روست که تقریباً همه مسیحیان زمانی که با اوصافی مثل «مرد جنگی» یا «آراسته شده به جواهر» در کتاب مقدس مواجه می‌شوند، تردیدی در تنزیه خدای متعال از این صفات و سلب آنها به خود راه نمی‌دهند (لاوث، ۱۳۹۹، ص ۱۱۲).

دیونیسوس زبان نمادین موجود در متون دینی را به دو دسته مشابه و نامشابه تقسیم می‌کند. از دیدگاه وی، برخی نمادها مشابه آن حقیقتی هستند که به عنوان نماد آن بیان شده‌اند. وی برای نمادهای مشابه در الهیات، به عقل، نفس و وجود مثال می‌زند. زمانی که متن دینی خدا را با این تعابیر توصیف می‌کند، خدا را به عنوان عقل، حکیم و وجودی متعالی به تصویر می‌کشد که تمامی موجودات در وجود به او وابسته‌اند. نمادهای نامشابه به وضوح از عالم ماده اخذ شده‌اند و بسیاری از آنها ظاهری مضحک و بی‌معنا دارند. دیونیسوس نمادهای نامشابه را دارای تناسب بیشتری با خدا می‌داند؛ چراکه در واقع خدا به نحوی بی‌نهایت فراتر از همه آن چیزی است که درباره او می‌گوییم.

اگر ما با نمادهایی مشابه، او را تصویر کنیم و مثلاً او را به صورت قادر مطلق یا خالق بصیر ببینیم، بسیار احتمال دارد به این اشتباه درافتیم که خدا واقعاً شبیه این اوصاف است؛ یعنی موجودی است در کنار سایر موجودات و فقط قدرتی متعالی‌تر دارد و دیگران در وجودشان به او نیازمندند؛ اما این درست نیست. خدا موجودی در عرض سایر موجودات، اما قدرتمندتر از آنها، نیست. او کاملاً از همه موجودات و همه مفاهیمی که تصور می‌کنیم، متعالی‌تر

است؛ اما اگر ما از نمادهای نامشابه بهره ببریم و خدا را به مرد جنگی یا آتشی فراگیر توصیف کنیم، خطر کمتری دارد و او را حقیقتاً آن‌گونه که نماد می‌گوید، تصویر نمی‌کنیم (همان).

از این منظر، اساساً اثبات، هم از جهت الهیاتی و هم از جهت عرفانی، مقدم بر سلب است. از جهت الهیاتی، وصول به مرتبه سلب وقتی میسر است که ابتدا فهمی اثباتی از خدا داشته باشیم و بعد از آن، از منظری الهیاتی به این فهم برسیم که خدا بسی والاتر و برتر از این فهم محدود است و لذا به سلب چنین فهم محدودی واصل شویم. از جهت عرفانی نیز وصول به مرتبه تأمل عرفانی یا وحدتی که معلوم احدی نیست (ظلمت)، از مسیر مراقبه می‌گذرد و سالک باید در این مسیر گام‌به‌گام کثراتی را که اثبات می‌کرده است، کنار بگذارد و به موطن وحدت - که بدان علمی تعلق نمی‌گیرد و جایگاه جهل است - وارد شود (داگلاس جیمز، ۱۹۹۳، ص ۱۱۶).

۲. ابن عربی

در فضای اسلامی بحث درباره تنزیه و تشبیه، مهم‌ترین موضعی است که می‌توان منظر صاحب‌نظران مسلمان در زمینه الهیات سلبی و ایجابی را در ذیل آن جست‌وجو کرد. «تشبیه» در لغت به معنای مانند کردن چیزی به چیزی و «تنزیه» به معنای دور کردن چیزی از چیزی است. در اصطلاح، همانند کردن خدا در ذات، صفات و افعال به مخلوقات و اسناد صفات خلق به خالق را «تشبیه» و اعتقاد به تعالی خدا از مخلوقات و سلب صفات خلق از خالق را «تنزیه» می‌گویند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۸۰۵).

دین اسلام همچون سایر ادیان الهی بر جنبه تعالی و تنزیه خداوند تأکید بسیار دارد. از باب نمونه، آیاتی همچون «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱)، «لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد» (اخلاص: ۳-۴)، «ولم یتخذ ولداً و لم یکن له شریک فی الملک» (فرقان: ۲)، «و قالوا اتخذ الرحمن ولداً، لقد جتّم شیئاً اذاً...» (مریم: ۸۸ - ۹۸) دلالتی صریح بر تنزیه خداوند دارند. همچنین آیات متعددی در قرآن وجود دارند که ظاهراً امری جسمانی یا وصفی از اوصاف مخلوقات را به خداوند نسبت می‌دهند، نظیر «یدالله فوق ایدیهم» (فتح: ۱۰) «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵)، «والسّمواتُ مطویّاتٌ بیمیّنه» (زمر: ۶۷) و آیاتی که خداوند را موجودی همه جا حاضر می‌دانند که با عالمیان معیت دارد و در دل هر ذره حاضر است؛ مانند: «ان الله یحول بین المرء و قلبه» (انفال: ۲۴)، «هو معکم اینما کنتم» (حدید: ۴).

مبتنی بر این دو دسته آیات، برخی که «مشبیه» نام گرفته‌اند معتقد شدند که تمام معرفت ما به امور موجود، از طریق اوصاف جسمانی و تشبیهی است و اگر این اوصاف را در مورد خداوند معتبر ندانیم، او را مشابه عدم دانسته‌ایم و این در نهایت نقصان است و خدا از آن منزّه است (فخر الدین رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۳۵)؛ اما از سوی دیگر، برخی از متفکرین جانب تعالی را گرفته و به تنزیه خداوند از هر صفت جسمانی یا خلقی معتقد شده‌اند. از منظر ایشان، اگر خداوند جسم باشد یا به‌نوعی اوصافی مشابه مخلوقات ناقص خود داشته باشد، خود نیز ناقص خواهد بود؛

و از این رو، لازم است خدا را از تمامی این اوصاف تنزیه کنیم (همان). این متفکرین، گاه از سوی مخالفان خود به تعطیل متهم شده‌اند (ر.ک. شهرستانی، عبد‌الکریم، ۱۴۲۵، ص ۷۷؛ سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۷).

اختلاف نظر در مصداق تنزیه و تشبیه، گاه موجب شده است افراد یا مکاتبی که در میان اهل تنزیه دسته‌بندی شده‌اند، در فهرست اهل تشبیه هم قرار گیرند و برعکس. از باب نمونه، چنانکه دیدیم، برخی مشبیه علت‌گرایش به این دیدگاه را تنزیه خداوند از تشابه به عدم دانستند و خود را به‌نوعی در زمره اهل تنزیه قرار دادند؛ و از سوی دیگر، برخی همچون فلاسفه که به عقل‌گرایی و تنزیه شه‌راند، به جهت آنکه خداوند را جوهر یا حتی موجود می‌دانستند، از اصحاب تشبیه دانسته شده‌اند؛ یا معتزله با آنکه حق را منزله از آن می‌دانند که امری در صفت قدم با او شریک باشد و برآن‌اند که او بذاته عالم، قادر و حی است، نه به علم، قدرت و حیات زاید بر ذات، باین‌حال به جهت قیاس غایب بر شاهد در موضوعاتی همچون حسن و قبح عقلی و قول به اینکه «ما یکون من الخلق قبیحاً فمنه قبیح، و ما یکون من الخلق حسناً فمنه حسن» یا مانند کردن صفات خداوند به صفات مخلوق و کلام او به کلام مخلوق، از اصحاب تشبیه شمرده شده‌اند (بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸، ص ۲۲۹).

در میان دو طیف دیدگاه‌ها در تنزیه و تشبیه، کسانی بوده‌اند که سعی داشتند راهی میانه را در پیش گیرند و به‌نحوی نه به تشبیه و تجسیم گرفتار شوند و نه به‌نوعی تعطیل دچار آیند. از جمله این افراد می‌توان از *ابوالحسن اشعری* و تابعین او نام برد. *اشعری* سعی داشت تا حد وسطی در میان دیدگاه‌های مختلف برگزیند. وی از یک سو تمامی صفات را چنانکه در نص و روایات آمده است، برای خداوند اثبات می‌کرد و صفات را وجودهای حقیقی‌ای می‌پنداشت که نه عین ذات، که زاید بر ذات‌اند. به اعتقاد وی، عدم اتصاف خداوند به صفات - که برخی از اهل تنزیه بدان معتقد - بودند، مستلزم اثبات ضد آن صفات برای اوست و این موجب نقص در ذات خداوند است. از این رو، وی بر آن بود که باید صفات را به عنوان وجودهایی حقیقی، برای او ثابت بدانیم؛ اما وی از سوی دیگر، برای پرهیز از تشبیه بر آن بود که صرف نامیدن خداوند به صفاتی که آفریده‌ها به آنها متصف می‌شوند، مستلزم تشبیه خدا به انسان نیست؛ زیرا هیچ اشتراک معنوی میان مدلول این الفاظ وجود ندارد. *امام‌الحرمین* جوینی نیز بحث مفصلی را به تشبیه و تنزیه اختصاص داده و در این بحث به رد نظریات دو گروه پرداخته است: یکی گروهی که راه غلو را پیش گرفتند و برای خدا جنبه جسمانی قائل شدند و دیگر گروهی که در نفی تشبیه غلو کردند و به نفی صفات خدا معتقد شدند (هاشمی، محمد منصور، ۱۳۹۳، ج ۷، ذیل مدخل).

عارفان نخستین به دلیل طریقه سلوکی خود در زمینه عشق و محبت و قول به اینکه عاشق در مراحل از سلوک همه چیز را با معشوق مانند می‌بیند و با دیدن آنها به یاد او می‌افتد، بعضاً به تشبیه متهم می‌شدند و از این رو در مواجهه با این اتهام، تأکید زیادی بر تنزیه داشتند. از جمله *کلابادی* در *التعرف*، تنزیه را یکی از اصول و ارکان توحید برمی‌شمرد (کلابادی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۴).

اما این تأکید بر تنزیه از دیدگاه ایشان به معنای نفی صفات یا تنزیه محضی که به تعطیل بینجامد، نیست. کلابادی در جای دیگر در مورد دیدگاه مورد پذیرش خود چنین می‌گوید:

این دیدگاه کسانی است که صفات اثبات کردند و تا حد تشبیه نرفتند؛ حق را جل جلاله از ناشایست‌ها و ناپایست‌ها تنزیه کردند و تا حد تعطیل نرفتند و اندر میانه هر دو بیستادند و با هر دو حرب کردند و گفتند مر مشبهه را که تشبیه مکن و خدای تعالی را به خلق مانند مکن که صانع هرگز به صنع نماند... و روی سوی معطله آوردند و گفتند صفات خدای تعالی را نفی مکنید که آنکه ورا حیات و علم و قدرت و دیگر صفات نبود، جماد بود و جماد خدای نبود (همان، ص ۴۵۹).

سراج طوسی هم به نقل از ابن عطای آدمی دو نوع معرفت را از یکدیگر تفکیک می‌کند. از منظر وی، یکی از معرفت‌ها به اقتضای نگاه تنزیهی ناممکن است و دیگری به اقتضای اثبات صفات، امری ممکن است (سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۲، ص ۳۶).

این نگاه عرفانی در عرفان نظری ابن عربی و تابعان او عمق تحلیلی بیشتری یافت و مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن مورد توجه بیشتری قرار گرفت. ابن عربی گاه بحث تنزیه و تشبیه را با رویکردی وجودشناسانه مطرح می‌کند و از تنزیه، اطلاقی وجودی و از تشبیه، تقییدی وجودی را اراده می‌کند و گاه این بحث را به‌مانند متکلمان و سایر حکما با رویکردی معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی طرح می‌نماید. این رویکرد دوم که ناظر به معرفت انسان در قوس صعود است، بیشتر مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی است و آن رویکرد اول که ناظر به صدور و پیش از صدور در قوس نزول است، مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی وحدت وجود و کثرت ظهور است.

از منظر ابن عربی قول به تشبیه یا تنزیه، از منظر معرفتی مبتنی بر مرتبه و مقامی است که انسان در آن قرار دارد. از دیدگاه وی، ارائه منظری کامل در این مسئله، مشروط به کمال در علم توحید است و لذا کامل‌ترین نگاه در این مسئله از آن انسان کاملی است که اگر سخن از تنزیه می‌گوید، کامل‌ترین تنزیه را اراده می‌کند و اگر سخنی مطابق تشبیه می‌گوید، بر اساس شهودی تام از سریان الهی است. بر این اساس قول به تشبیه محض که مجسمه و مشبهه به آن قائل‌اند، محصول توقف در مرتبه قوه وهم است؛ و قول به تنزیهی که صرفاً در مقام قول و بیان است، برآمده از اندیشه صاحب‌نظری است که مرتبه او از عقل مفهومی تجاوز نمی‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۳۲). البته همین نگاه تنزیهی نیز به اختلاف منزهین، مختلف می‌شود؛ زیرا هر موجودی به‌اندازه شناختی که به خود دارد، به تنزیه حق می‌پردازد و لذا او را از نقایص و امور مخصوص به خود تنزیه می‌کند...؛ مثلاً عرض می‌گوید: پاک است خدایی که در وجودش احتیاج به موضوع ندارد؛ و جوهر می‌گوید: پاک است خدایی که وجودش احتیاج به موجد ندارد؛ و جسم می‌گوید: پاک است خدایی که نیازمند وسیله‌ای نیست که او را نگه دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۷). این نگاه تنزیهی است که به تعطیل نزدیک می‌شود و آن منظر تشبیهی است که به تجسیم منجر می‌گردد؛ اما از منظر عرفانی، شرط وصول به تنزیه اعتقادی و برهانی، رسیدن به کمال معرفت و محقق شدن به علم توحید است که نقطه مقابل تعطیل می‌باشد؛ چنانکه راه وصول به نتیجه‌ای درست در تشبیه، گذر از مرتبه وهم

و وصول به شهود سریان الهی در عالم است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۶۲۹). از این منظر، تنزیه حقیقی در مقام فنا فی الله و یافت وحدت محض رخ می‌دهد؛ موطنی که عارف ذات باری تعالی را از اتصاف به هر اسم و صفتی، از جمله تنزیه در مقابل تشبیه و تشبیه در مقابل تنزیه منزه می‌داند و به تنزیهی اطلاق رسیده است (غزالی، احمد، ۱۳۸۴، ص ۴۳؛ جهانگیری، محسن، ۱۳۶۷، ص ۲۸۲). از این مقام گاه به مقام فوق تنزیه و تشبیه یاد می‌کنند و لسان عارف در این مقام آن است که «الباری سبحانه منزّه عن التنزیه فکیف عن التشبیه» (ابن عربی، بی‌تا الف، ص ۴۰)؛ اما عارف در مقام بقای بعد از فنا و یافت وحدت در عین کثرت، به تشبیه بعد از تنزیه می‌رسد که در واقع مقام جمع میان تشبیه و تنزیه است (قیصری، داوود، ۱۳۷۵، ص ۱۰۵۴).

از بُعد هستی‌شناختی نیز اصل وحدت وجود مبنای وجودشناختی دیدگاه/بن‌عربی و تابعان او در خصوص تشبیه و تنزیه را تشکیل می‌دهد. این اصل و به‌طور کلی منظر وجودی/بن‌عربی به‌گونه‌ای در بحث تشبیه و تنزیه اشراب شده است که این بحث را که به‌حسب طرح کلامی اصالتاً بحثی معرفت‌شناختی یا زبان‌شناختی است (کاکایی، قاسم، ۱۳۹۱، ص ۵۹۷)؛ بدل به بحثی وجودشناختی کرده است؛ به این معنا که برخلاف نظر متکلمین، که محور بحث خود در تشبیه و تنزیه را عمدتاً مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی، مباحث زبان‌شناختی درباره‌ امکان یا نحوه سخن گفتن از خدا و صفات او قرار می‌دهند و مرادشان «از تنزیه خداوند، سلب اوصاف و خواص مخلوقات از او، و مقصودشان از تشبیه، توصیف او به صفات و لوازم اجسام و اشیای ممکن» بود (جهانگیری، محسن، ۱۳۶۷، ص ۲۸۱)، بن‌عربی و اتباع او در گام اول، نظری وجودشناختی به مسئله داشته‌اند و مبتنی بر اصل وحدت وجود، مراد از تنزیه را تعالی وجودی یا اطلاق، و مراد از تشبیه را تقیید وجودی دانستند (همان. و ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۳۲). بر اساس اصل وحدت وجود، حق، وحدتی اطلاق دارد. این اطلاق، اطلاق مقسمی است که هیچ مقابلی ندارد و لذا وحدت اطلاق حق، نسبت به اطلاق و تقیید مقابل دار، وحدت و کثرت مقابل دار و سایر اوصاف متضاد، لا بشرط است. مبتنی بر چنین وحدت و اطلاق «واقعیت خارجی چنان است که دست‌کم سه لحاظ را برمی‌تابد: ۱. لحاظ وحدت حقیقی که در آن تنها وحدت دیده می‌شود و کثرات ملحوظ نیستند؛ ۲. لحاظ کثرت حقیقی که در آن تنها کثرات ملحوظ‌اند و وحدت دیده نمی‌شود؛ ۳. لحاظ وحدت نسبی که در آن، همه کثرات شئون همان یک حقیقت واحد و مطلق‌اند و کثرت به وحدت بازمی‌گردد. البته این لحاظ‌های سه‌گانه، تنها لحاظ‌هایی معرفت‌شناختی - که مربوط به نوع نگاه عارف باشند - نیستند؛ بلکه حیثی‌تهایی نفس‌الامری از واقعیت خارجی به‌شمار می‌روند» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۲۴۵).

با این وصف، در لحاظ وحدت حقیقی که هیچ کثرت و قیدی ملحوظ نیست، هیچ اسم و حکمی نیز مطرح نخواهد بود و عارف در مقام جمع مطلق و تنزیه محض است. لحاظ کثرت و تقیید، که در آن حق دیده نمی‌شود و تنها خلق دیده می‌شود، مقام فرق مطلق است و اگر شخص به دیده وهم کثرت‌بن‌ی بنگرد و عبد و حق را متمایز بینگارد که در صفت وجود مشترک‌اند، به تشبیه محض دچار می‌شود؛ اما عارفی که در مقام معیت است، و در وجود،

غیر حق را نمی‌یابد و وجود خود را به حیثیت تقییدیه او می‌بیند، چنین کسی در مقام «تنزیه در عین تشبیه» یا «جمع میان تشبیه و تنزیه» خواهد بود. در این مقام، حق تنزیه خداوند ادا شده است و عارف به‌درستی تشبیه را به عین تنزیه می‌یابد (جندی، مؤید الدین، ۱۳۸۱، ص ۴۰۵).

با این توضیحات می‌توان مرتبط با بحث تنزیه و تشبیه، چهار مرتبه یا موطن را در کلمات عارفان تشخیص داد: ۱. موطن فوق تشبیه و تنزیه؛ ۲. مرتبه تنزیه؛ ۳. مرتبه تشبیه؛ ۴. موطن جمع تشبیه و تنزیه یا تشبیه در عین تنزیه. سه مرتبه یا موطن آخر، برخلاف موطن اول، در مرتبه تعینات یا تجلی ذات مطرح‌اند و مورد اول مربوط به مقام ذات قبل از تجلی است.

بر این اساس، مقام ذات که مقام سلب محض است، موطنی فوق تشبیه و تنزیه است. این مقام که گاه از آن به مقام احدیت ذاتیه تعبیر می‌کند، متصف به تنزیه و تشبیه نمی‌شود؛ چرا که این انصاف از احکام مرتبه الهیت است (قیصری، داوود، ۱۳۷۵، ص ۴۹۹). این عدم جریان بدان جهت است که اساساً حق در این مقام به هیچ اسم و رسم و حکمی متصف نمی‌شود (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶). بنابراین احکامی که به حق نسبت داده می‌شوند، در واقع احکام تعینات و مظاهرند (همان، ص ۳۰). از این‌رو، گاه بدان جهت که حق من حیث الذات اساساً حکم‌ناپذیر است، از آن به مجهول مطلق یاد می‌کنند که هی‌چ علمی بدان احاطه پی‌دا نمی‌کند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳).

حاصل آنکه مقام ذات یا احدیت ذاتیه، فوق تشبیه و تنزیه است؛ اما تنزیه، در مرتبه الهیت و در مقام احدیت وصفی مطرح است؛ چنانکه تشبیه از مرتبه واحدیت و آغاز کثرت اسمایی و کثرات خلقی مطرح می‌شود (قیصری، داوود، ۱۳۷۵؛ پاورقی آشتیانی ص ۴۹۹). علت آنکه تنزیه در مرتبه احدیت مطرح است، آن است که در این مرتبه هیچ کثرتی حتی کثرت اسمایی و صفاتی مطرح نیست و لذا موطن سلب صفات و از این‌رو موطن تنزیه محض است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵).

اما موطن چهارم موطن جمع بین تشبیه و تنزیه یا تشبیه در عین تنزیه است و از آنجاکه در این موطن، حکم به جمع میان تشبیه و تنزیه می‌شود، خارج از احدیت ذاتیه یا مقام ذات است؛ اما تفاوت آن با مرتبه تنزیه و مرتبه تشبیه آن است که در این دو مرتبه، تنزیه یا تشبیه حکم مرتبه بود و در اینجا عینیت تنزیه و تشبیه حکم وجودی است که در مراتب متجلی شده است. به تعبیر دیگر، در مرتبه احدیت وصفی، تنزیه جریان دارد و در مراتب واحدیت و مادون، به حکم کثرت و تقید، تشبیه جریان دارد؛ و از آنجاکه این مراتب و تعینات، توقیفی‌اند، حکم یکی به دیگری سرایت نمی‌کند؛ اما تجلی ساری در این مراتب - که همان وجود ظهوریافته در این تعینات است - حکم همه تعینات را دارد. از این‌رو، جمع تنزیه و تشبیه به آن نیست که در مرتبه‌های تنزیه حاکم باشد و در مرتبه‌های تشبیه؛ بلکه وجودی که حکم تنزیه می‌پذیرد، بعینه احکام تشبیهی را نیز قبول می‌کند. به بیان قیصری، همان هویت وجودی حق که احکام تشبیهی را می‌پذیرد، دقیقاً احکام تنزیهی را قبول می‌کند (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۰۷-۱۰۸). بنابراین وجود حقی که منزه است، بعینه در صورت‌های تشبیهی ظهور دارد و همان وجود ظاهر شده در صورت‌های تشبیهی است که بعینه همان حقیقت احدیتی است و احکام تنزیهی را می‌پذیرد.

با توجه به این نگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه به تنزیه و تشبیه، وجه کلمات پرتکرار عارفان در خصوص بیان‌ناپذیری حقایق و معارف عرفانی معلوم می‌شود. می‌توان منشأ بیان‌ناپذیری در کلام عارفان را در دو قسم عنوان کرد. یا منشأ بیان‌ناپذیری خود عارف است یا مخاطبی است که عارف با او روبه‌روست. آنجا که منشأ بیان‌ناپذیری، خود عارف است، گاه عارف درکی از حقیقت ندارد که بخواهد آن را بیان کند و از این عدم درک خود به ناتوانی در بیان تعبیر می‌کند. برای این عدم درک هم دو حالت قابل تصور است: گاهی این عدم درک، به‌جهت درک‌ناشدنی بودن ذات حقیقت است؛ و گاه حقیقت مورد نظر ذاتاً درک‌شدنی است، اما عارف به‌جهت قصور ادراکی خود و عدم وصول به مقام آن حقیقت، از درک آن عاجز است. آنجا که عارف، مقام ذات یا احدیت ذاتیه را قابل بیان نمی‌داند، به سکوتی ذاتی متوسل می‌گردد و بر آن می‌شود که این ذات، نه اسم و رسمی دارد و نه حکمی تا بتوان به‌مدد آنها از او سخن گفت. مشکل، بیان‌ناپذیری برآمده از یافت‌ناپذیری حقیقت است؛ اما اگر عارف در مرتبهٔ مادون ذات که یافت‌پذیر است، ادعای بیان‌ناپذیری می‌کند، می‌تواند بدان جهت باشد که اساساً برای او یافتی صورت نگرفته است که قابل بیان باشد و وی مبتلا به نوعی قصور ادراکی است.

اما مواردی هم می‌توان در کلمات عارفان یافت که نشان می‌دهد، اگرچه عارف به مقام یافت و شهود حقیقت دست یافته، اما باز منشأ بیان‌ناپذیری، خود عارف است. این به‌مانند انسان گنگ و لالی است که حقیقتی را یافته است، اما به‌جهت مشکلی که دارد، قدرت بیان آن حقیقت را ندارد. چه‌بسا در این فرض، متن حقیقت مشهوده قابل بیان باشد و از ناحیهٔ مخاطب هم فرضاً ایرادی نباشد، اما باز هم عارف قدرت بیان ندارد. این ویژگی ممکن است عمدتاً در عارفانی دیده شود که در ذهن تحلیلی قوت ندارند و به‌تعبیری دارای ذهنی فلسفی و علمی و دامنهٔ لغاتی گسترده نیستند تا با استفاده از آن، حداکثر مراد خود را منتقل کنند.

گاه نیز عارف در مرتبهٔ احدیت است که موطن وحدت و بساطت است. اگرچه این مرتبه - که در عرفان اسلامی از آن به تعین اول تعبیر می‌کنند - به شهود عارف درمی‌آید، اما اقتضای مرتبه، وحدت و عدم تفصیل است و لذا موطن سکوت است؛ و کلمات، که متعلق به موطن تفصیل اند در آنجا جایی ندارد.

در مواردی نیز مشکل بیان‌ناپذیری ناشی از مخاطب غیر عارف است. برخلاف نظر برخی طرفداران الهیات سلبی، که محکی الفاظ را تنها امور مادی پدیداری می‌دانند و کاربرد آنها را بر امور الهی بی‌معنا یا نادرست می‌پندارند، به‌نظر می‌رسد که محکی الفاظ تنها این امور نیستند و الفاظ این قابلیت را دارند که معنای عمیقی را که عارف درک می‌کند، انتقال دهند و لذا اگر مخاطب عارف، عارفی در مقام خود او باشد، می‌تواند از این الفاظ و واژه‌ها به معنای مورد نظر منتقل شود؛ اما آنجا که مخاطب، انسانی غیر عارف است، پرواضح است که معنای مورد نظر عارف، تماماً از ناحیهٔ لفظ به مخاطب منتقل نمی‌شود و بسیاری از ابعاد معنایی، بیرون از درک مخاطب باقی می‌ماند. در واقع، عارف، در برابر این ابعاد بیرون‌مانده سکوت پیشه کرده است و به تعبیری آن حقیقت مشهوده به تمامیت خودش قابل بیان نیست.

نتیجه‌گیری

می‌توان در کلمات/ابن عربی و دیونسیوس آریوپاگی چهار منظر را در مواجهه با الهیات سلبی و ایجابی مشاهده کرد: منظر وجودشناختی؛ منظر معرفت‌شناختی؛ منظر زبان‌شناختی و منظر سلوکی. در منظر وجودشناختی، سؤال اصلی آن است که آیا وجود خدا وجودی به کلی دیگر است که در این صورت، خداوند هم شناخت‌ناپذیر و هم بیان‌ناپذیر خواهد بود؟ محور بحث در منظر معرفت‌شناختی، امکان یا عدم امکان معرفت به خداست و الهیات سلبی برخلاف نوع ایجابی آن، امکان هر گونه معرفتی به خدا را سلب می‌کند. در منظر زبان‌شناختی، سخن از بیان‌پذیری یا بیان‌ناپذیری خداوند است و سؤال آن است که آیا می‌توان با استفاده از الفاظ این‌جهانی، از موجودی فراتر از جهان مادی سخن گفت؟ منظر سلوکی، ایجاب و سلب را در مسیر سلوک به تصویر می‌کشد و بر آن است که دست‌کم مراتب نهایی سلوک زمانی محقق است که سالک به نفی هر گونه صفت و اسمی از خداوند برسد و بیابد که او حقیقتی فراتر از تعیناتی است که می‌توان بدان‌ها معرفت داشت و از آنها سخن گفت.

این دو عارف در دو سنت دینی مسیحیت و اسلام، خدا را به‌اعتبار تجلیات و تعیناتش، قابل شناخت و به‌اعتبار ذاتش غیرقابل شناخت می‌دانند؛ اما/ابن عربی و اتباع او، با تفکیک چهار مرتبهٔ تنزیه، تشبیه، جمع تشبیه و تنزیه، و مرتبهٔ تنزیه اطلاق یا فوق تشبیه و تنزیه، تحلیلی غنی‌تر از مسئلهٔ تشبیه و تنزیه یا الهیات سلبی و ایجابی ارائه دادند. در این تحلیل، یافت تنزیه حقیقی از عهدهٔ عارفی ساخته است که از مرتبهٔ کثرات مادی و مثالی عبور کرده و به تعینات تنزیه‌ی حق معرفت یافته است و دیگرانی که به این مقام نرسیده‌اند، از تنزیه‌ی تقلیدی سخن به‌میان می‌آورند. از منظر ایشان، یافت مقام تشبیه تنها زمانی میسر است که عارف بعد از وصول به مرتبهٔ وحدت، سر بیان حق را در تمامی مخلوقات مشاهده کند؛ و غیر چنین عارفی تنها تقلیدوار از تشبیه سخن می‌گوید. چنین عارفی آن‌گاه که به تعینات ناظر است، تنزیه می‌یابد و تشبیه؛ و آن‌گاه که به وجودی که در همهٔ این تعینات تنزیه‌ی و تشبیه‌ی جاری است نظر می‌کند، جمع تشبیه و تنزیه را می‌یابد؛ و البته وی می‌داند که حق مقامی دارد فراتر از همهٔ تعینات و تجلیات و وجود ساری در آنها، و آن مقام تنزیه اطلاق یا مقام فوق تنزیه و تشبیه است.

منابع

- آریوپاگی، دیونیسیوس، ۱۳۸۸، «رساله الهیات عرفانی»، مترجم لطف‌الله جلالی، معرفت ادیان، ش ۲۹.
- ابن عربی محی‌الدین، بی‌تا، الفتوحات المکیة، بیروت، دار الصادر.
- _____، ۲۰۰۳، کتاب المعرفه، دمشق، دار التکوین للطباعة و النشر.
- _____، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، تعلیقه ابو العطاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- _____، بی‌تا الف، عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب، بهنساوی احمد السید الشریف، مصر، مکتبه الازهریه للتراث، افلاطون، ۱۳۶۶، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- بدوی، عبدالرحمن، بی‌تا، الافلاطونیة المحدثه عند العرب، کویت، وکاله المطبوعات.
- بغدادی، عبدالقاهر ۱۴۰۸، الفرق بین الفرق، بیروت، دار الجیل دارالآفاق.
- توکل، غلامحسین، ۱۳۸۶، «الهیات سلبی»، نامه حکمت، ش ۹.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، کشف اصطلاحات الفنون، مکتبه لبنان ناشرین.
- جندی، مؤید الدین، ۱۳۸۱، شرح فصوص الحکم، تصحیح، جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن عربی، ۱۳۶۷، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲، الالهیات علی هدی کتاب و السنه، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۲، اللمع فی التصوف، تهران، اساطیر.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، الملل و النحل، قم، شریف رضی.
- _____، ۱۴۲۵، نهاییه الاقدام فی علم الکلام، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۵ش، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- غزالی، احمد، ۱۳۸۴، التجرید فی کلمه التوحید، مصحح احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۹۸۶م، الأربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
- فنائی اشکوری، محمد، ۱۳۸۹، «الهیات عرفانی»، خردنامه صدرا، ش ۵۹.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، ۱۳۸۱، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۱، النصوص، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵ش، شرح فصوص الحکم، مصحح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۹۱، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مابسیر اکهارت، تهران، هرمس.
- کلابادی، ابوبکر محمد، ۱۳۷۱، التعرف، تهران، اساطیر.
- لاوت، آرتور، دیونیسیوس آریوپاگی، ۱۳۹۹، تاریخ و اندیشه‌ها، مترجم، علیرضا کرمانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هاشمی، محمد منصور، ۱۳۹۳، دانش‌نامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل.
- یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۹۲، مبانی و اصول عرفان نظری، سید عطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Douglass, James W, The negative theology of Dionysius of Areopagite, The Downside Review, Volume 81 issue 263, 1963.

Inge, William Ralph, Christian Mysticism, New York Charles Scribner's Sons, 1899.

Kenney, John Peter, "Patristic Philosophy", in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998.

McGinn, Bernard, Meister Eckhart, Teacher and Preacher, New York: Paulist Press, 1986.

Pourrat, p, Christian Spirituality, Translated by W. H. Mitchell, London, Borns Gates and Washbourne, Digitized by the Internet Archive in 2008.

Morem, Paul, Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence, New York Oxford University Press, 1993.

Turner, Denys, The Darkness of God and the Light of Christ- Negative Theology and Eucharistic Presence, Modern Theology, Volume 15, issue 2, 1999.