

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره دهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

ص ۱-۱۴

بررسی و نقد الاهیات سلبی دیونیسوس در پرتو رهیافت قرآن و احادیث

دکتر رضا برنجکار* ابوذر نوروزی**

چکیده

مهمترین بعد اسماء و صفات الهی جنبه معناشناختی آن است. تفسیر انسان از این جنبه اسماء و صفات، بر نوع ارتباط انسان با خداوند تاثیر عمیقی خواهد داشت، زیرا شناخت خدا و سخن گفتن با او از طریق اسماء و صفات خداوند است. این جهت از اسماء و صفات به این پرسش پاسخ می‌دهد که چگونه می‌توان درباره صفات خداوند سخن گفت و این صفات چه نسبتی با صفات انسان دارند؟ نوشتار پیش رو، به روش تحلیل گزاره‌ای دیدگاه دیونیسوس، برجسته‌ترین نماینده الهیات سلبی در مسیحیت را درباره معنا شناسی اسماء الهی با تکیه بر رهیافت قرآن و حدیث می‌کاود. حاصل این پژوهش، این که در جنبه اثبات در الگوی دیونیسوس مؤلفه‌های شناخت فطری-قلبی و سیر انفسی که در رهیافت قرآن و حدیث از اهمیت شایانی برخوردار بود، مطرح نشده و از دو جنبه نفی الگوی قرآن و حدیث؛ یعنی تبیین آفریدگار و آفریدگان و به تصور در نیامدن پروردگار نیز تنها به جنبه اخیر پرداخته است. هرچند با طرح آخرین روش؛ یعنی کلام عرفانی و نفی روش‌های ایجابی و سلبی توسط وی، این موارد وفاق را نیز نمی‌توان لحاظ کرد.

واژه‌های کلیدی

اسماء و صفات الهی، معنا شناسی، الاهیات سلبی، دیونیسوس، قرآن، احادیث اهل بیت(ع).

مقدمه

این مسأله با عنوان «تشبیه و تنزیه» میدانگاه آرای گوناگون بوده و حجم قابل توجهی از عرفان و فلسفه نیز به این موضوع تعلق داشته است تا جایی که برخی متکلمان علم کلام را و

مسأله اسماء و صفات الهی از نخستین مباحث کلام و عقاید امامیه است. در قرون آغازین شکل‌گیری منازعات کلامی،

تبدیل شده‌اند. محور وجود شناسی به موضوع‌هایی، چون: زیادت یا عینیت صفات با ذات؛ ازلی یا مخلوق ذات بودن اسماء و در طول یا در عرض هم بودن اسماء ناظر است که مسائل ذیل این محور هم اکنون نیز در عرفان، فلسفه و کلام همچنان مورد توجه است و جنبه معناشناسی که در نخستین مباحث اسماء و صفات الهی در میان مسلمانان محل بحث بوده و همچنان در فلسفه دین به صورت جدی مطرح است و حجم درخور توجهی از سخنان اهل بیت (ع) را نیز به خود اختصاص داده است. در معنا شناسی این پرسش‌ها مطرح است که، صفات الهی را چگونه می‌توان دریافت و فهمید؟ این صفات چه رابطه‌ای با صفات انسان دارند؟ صفات خداوند چگونه افاده معنا می‌کنند؟ آیا می‌توان با صفات انسان متناهی به نحو معناداری از خداوند نامتناهی سخن راند؟ صفاتی که به طور مشترک میان آفریدگار و آفریدگان به کار گرفته می‌شود، معنای یکسانی دارند؟ آیا هیچ وصف ایجابی و سلبی در باره او نمی‌توان به کار گرفت؟ آیا او فراتر از همه چیزهایی است که ما تصور می‌کنیم؟

این مقاله به روش تحلیل گزاره‌ای پس از بیان رهیافت معناشناختی قرآن و معصومان، در محور معناشناختی دیدگاه دیونسیوس^۱ را بیان می‌کند و سپس از طریق روی آورد معناشناختی قرآن و اهل بیت (ع) به بررسی و ارزیابی روی کرد دیونسیوس می‌پردازد.

دیونسیوس آریوباگی^۲ هویت دقیق و زمان حیات او مشخص نیست (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۰۲). وی یکی از مهمترین آباء کلیسا با آثاری به زبان یونانی است که در حدود قرن دوم برای استحکام بنای نوپای مسیحیت در مقابل بدعت گذاران اهتمام ورزیده است. دیونسیوس همان مردی است که در کتاب مقدس نوشته شده است که پولس حواری باعث گرویدن وی به مسیحیت شد (کاتلیب، ۱۳۸۴: ۵۰۰) و همین مسأله سبب اعتبار وی گردید، اما بعدها در قرن پانزدهم در

بعضی از عرفا علم عرفان را "علم اسماء و صفات الهی" خوانده‌اند و فیلسوفان نیز بخش عمده‌ای از مباحث خود را در الهیات خاص به این بحث اختصاص داده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۰: ۶۹). آنچه از میراث گرانبهای احادیث اهل بیت (ع) در این باره رسیده، دارای مضامین بلند پایه و عمیقی است که واکاری آنها راهگشای چالش‌های فراروی این بحث خواهد بود و علاوه براین، رویکرد معصومان در این مورد نیازهای قلبی و عملی انسان را برآورده می‌کند و به زندگی دنیوی و اخروی انسان تعالی می‌بخشد. بنابراین، اسماء و صفات الهی با رهیافت ائمه (ع) نقش برجسته‌ای در رابطه انسان با خدا در جنبه‌هایی، چون عقاید، اعمال، خداشناسی، خداپرستی و راز و نیاز با معبود هستی ایفا می‌کند. امام باقر (ع) می‌فرماید: «کان الله ولا خلق، ثم خلقها وسیله بینه و بین خلقه، يتضرعون بها اليه و يعبدونه و هي ذكراه» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱: ۱۱۶): در حالی که مخلوقی وجود نداشت، خدا موجود بود، پس خداوند اسماء را خلق کرد تا وسیله‌ای [ارتباطی] میان خلق و مخلوقاتش باشد و آنان با خدا راز و نیاز و او را پرستش کنند و اسماء وسیله یادآوری خداست.

منشأ بحث اسماء و صفات الهی در میان مسلمانان قرآن کریم است که بارها به این مسأله پرداخته و مؤمنان را دعوت کرده است که خداوند را با اسماء نیکو بخوانند و از نامیدن حق تعالی به اسماء ساختگی بپرهیزند (اعلی/۱۵)؛ چرا که رستگاری و تکامل معنوی انسان رهین ذکر اسم خداوند است (اعراف/۱۸).

مسائل اسماء و صفات الهی به سه محور کلی تقسیم می‌شود: لفظ شناسی، وجود شناسی و معناشناسی (سبحانی، ۱۳۸۰: ۷۲-۷۴). لفظ شناسی به کنکاش درباره پرسش‌های زیر می‌پردازد: اسم همان مسمی است یا غیر آن؟ آیا اسمائی که بر صفات حق تعالی اطلاق شده، از آغاز به حق تعالی اختصاص داشته یا به انسان؟ اسماء الهی در تکوین نظام خلقت چه تاثیری دارند؟ این مباحث به جز مورد اخیر که هنوز هم در عرفان مطرح است، به مسائل وجود شناسی و معنا شناسی

Dionysius the Areopagite -1

(:)

کام یابی ایشان در این سازواری و هماهنگی و این که آیا این دو تألیف شده‌اند یا فلسفه نوافلاطونی غلبه یافته، اختلاف نظر است. به هر صورت؛ باید به حق وی را از شکل دهندگان کلام مسیحی (ایلخانی، ۱۳۸۷: ۷۷)، نماینده برجسته الاهیات سلبی در مسیحیت (توکلی، ۱۳۸۶: ۹۴) دانست و اگر نتوان او را اولین بنیانگذار عرفان مسیحی دانست، بی شک باید به نقش اثر گذار او در رشد و توسعه این عرصه از مسیحیت اعتراف کرد (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰: ۲۵).

پیشینه تحقیق

درباره معنا شناسی اسماء و صفات الهی دیونیزیوس به صورت مستقل اثری نگاشته نشده است. تاریخ فلسفه نویسانی، چون: «کاپلستون» و «محمد ایلخانی» در بخش قرون وسطای آثار خود به دیونیزیوس پرداخته‌اند. کتاب «فلسفه در قرون وسطی» نیز در یکی از مقالات خود زندگی و اندیشه دیونیزیوس را شرح داده و مقاله «پژوهشی درباره سنت دیونوسیوسی در مسیحیت» محورهای اندیشه وی را بیان کرده است. آثار یاد شده بیشتر جنبه توصیفی دارند، ولی این مقاله در صدد برآمده است دیدگاه دیونیزیوس در باب معنا شناسی اوصاف خداوند را نقل، تحلیل و ارزیابی کند.

در مورد گزینش منابع این پژوهش، درخور ذکر است که به لحاظ نبود منبع فارسی اختصاصی درباره دیونیزیوس از آثاری که در مورد قرون وسطی نگاشته شده، بهره گرفته ایم.

۱- معنا شناسی اسماء و صفات الهی در قرآن کریم و احادیث اهل بیت (ع)

۱-۱. معنای اسم و صفت

غالب لغت شناسان «اسم» را به معنای نشانه‌ای می‌دانند که انسان را به مسمی رهنمون می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۶: ۱۱۵؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۱۴: ۴۰۱) و «صفت» نیز به معنای علامت است، اما علامت و نشانه‌ای که ویژگی خاصی از موصوف را بیان می‌دارد (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۶: ۱۱۵). بنابراین، در لغت اسم اعم از صفت است، زیرا صفت علاوه بر علامت بودن بر جنبه‌ای خاص از موصوف نیز دلالت دارد.

عصر نهضت اصلاح دینی معلوم شد که دیونیزیوس نام مستعار وی بوده و او خود را بدین نام خوانده است. همین مسأله باعث گردید که وی به دیونیزیوس مجعول اشتهاار یابد. سرانجام در سال ۱۹۸۵ محققان ادعای انتساب به رسولان و نگارش آثارش توسط آریوباغی را نادرست اعلام کردند (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۶۷) و با توجه به شباهت‌های حیرت انگیز نوشته‌های وی به پروکلس و وفات پروکلس در سال ۴۸۵ آشکار شد که او شاگرد پروکلس بود، نه یکی از مریدن پولس قدیس (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰: ۳۱). مجموعه آثاری که از دیونیزیوس مجعول بر جای مانده، مربوط به اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی است. در اهمیت آثار وی شایان ذکر است که پاپ مارتین اول در اجلاس شورای رم در سال ۶۴۹ از تألیفات دیونیزیوس با عنوان "متون اصیل مسیحی" یاد کرده است. او بر افرادی چون اکهارت^۱، اسکات اوریژن^۲، آکویناس^۳، آلبرت کبیر^۴، یوحنا صلیبی، نیکولاسکوزا^۵، لاینیتس^۶، شیلینگ^۷ و ویتگنشتاین^۸ تاثیر زیادی گذاشته است. تألیفات ایشان عبارت است از: اسماء الهی، الاهیات عرفانی، سلسله مراتب آسمانی، سلسله مراتب کلیسایی و ده نامه. دو اثر اسماء الهی و الاهیات عرفانی، اساس اندیشه‌های دیونیزیوس را بیان می‌کند و در این میان، کتاب الاهیات عرفانی نقش محوری تری دارد و دو رساله دیگر در حقیقت بسط بخش‌هایی از این دو تألیف است (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۶۸).

دیونیزیوس از یک سو بر آن بوده که افکار نوافلاطونیان و گنوسیسیان را با هم تألیف کند (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰: ۳۱) و از سوی دیگر، نگاشته‌های وی کوششی مستقیم برای تألیف و ترکیب فلسفه نوافلاطونی با سنت مسیحی است؛ هر چند در

¹ -Lohannes eckhartus

² -john scotous Errigena

³ -Aquinas

⁴ -Albert the Great

⁵ -Nicholas Cusa

⁶ -Gottfried Wilhelm Leibniz

⁷ -Schilling

⁸ -Wittgenstein

است و اسماء و صفات تنها تعبیری از ذات معروف است و نه وسیله‌ای برای کشف مجهول و غایب (برنجکار، ۱۳۸۷: ۱۲).

۲-۱. حدود اسماء و صفات الهی

محک هر گونه شناختی از اسماء و صفات الهی اعم از تعریف، توصیف، تبیین، توجیه و تفسیر «بیرون شدن از دو اندازه تشبیه و تعطیل» است که در ادبیات روایات با اصطلاح «خروج از حدین» بارها از آن یاد شده است: از امام جواد (ع) پرسیده‌اند که آیا می‌شود گفت خدا شیء است؟ امام فرمود: «نعم، یخرج من الحدین: حد التعطیل و حد التشبیه» (کلینی، ۱۳۹۸: ج ۱: ۱۸۱، ۱۸۴؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳: ش: ۲۴۴) آری [می‌توان شیء را بر خداوند اطلاق کرد به شرط آن که] خدا را از دو حد تعطیل و تشبیه خارج کند.

بر اساس این الگو و محک، تمامی مفاهیمی که به خداوند نسبت داده می‌شود، در صورتی رواست که به تعطیل شناخت آفریدگار و مشابهت با آفریدگان منجر نگردد. معصومان (ع) (در نظر نگارنده) دو حد برای مسأله اسماء و صفات الهی را بیان کرده‌اند: حد نفی تعطیل و حد نفی تشبیه. حد نفی تعطیل شامل مؤلفه‌های زیر است: شناخت عقلی، شناخت قلبی - فطری و وصف به سلب و افعال و حد نفی تشبیه نیز دو مؤلفه تباین آفریدگار و آفریدگان و به تصور در نیامدن پروردگار را در بر می‌گیرد.

۲-۱-۱. حد نفی تعطیل

قرآن کریم معیار تمایز انسان‌ها را ایمان به خداوند و عمل صالح می‌داند و این حقیقت به منصفه ظهور نخواهد رسید، جز در سایه سار شناخت خداوند. بنابراین دین، دینداری و عبادت پس از حصول معرفت به خداوند و اسماء و صفات او حاصل خواهد شد. ائمه اطهار (ع) درباره اهمیت شناخت خداوند می‌فرمایند: «اول دین معرفت» (نهج البلاغه / خطبه ۱): سرآغاز دین شناخت خداست؛ «اول الدیانة معرفت» (کلینی، ۱۳۹۸: ج ۱: ۱۴۰) شروع دینداری معرفت خداست؛ «اول عبادة الله معرفت» (ابن بابویه، ۱۳۶۳: ش: ج ۲: ۳۴). آغاز بندگی خدا شناخت اوست. معرفت خدا در منظر قرآن و حدیث به روش‌های گوناگون به وجود می‌آید:

در عرفان نظری و حکمت متعالیه، صفت و اسم برخلاف معنای ادبی است. در این معنا اسم، به ذات مقید به صفتی از صفات اطلاق می‌شود؛ البته اسم و صفت به حقیقت خارجی اطلاق می‌شود و آنچه در لفظ نامیده می‌شود، اسم اسم است. ابن عربی می‌گوید: صفت‌هایی را برای خدا قائلیم و او را به نام‌هایی که دلالت بر صفت‌ها دارند، می‌خوانیم؛ مثلاً خدا را به صفت رحم یا قدرت یا قهر می‌شناسیم. آن گاه او را به اسمایی چون رحیم یا قادر یا قهار که حکایت از آن صفت‌ها می‌کند، می‌خوانیم. اسم دلالت دارد بر صفت (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۳۶). در شرح فصوص الحکم نیز آمده است: ذات را به ملاحظه اتصاف به صفت اسم می‌نامند. عالم اسم است از برای ذات متصف به علم.... اسماء ملفوظه نظیر عالم و قادر و متکلم و سمیع و بصیر و حی اسماء اسمائند، چون عنوان از برای وجود خارجی ذات متعین به این اسماء می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۲۴۴) و ملاصدرا می‌گوید: فرق مابین اسماء و صفات الهی در عرف و اصطلاح عرفا، فرق مابین مرکب و بسیط است، زیرا ایشان تصریح کرده‌اند به این که ذات با اعتبار و لحاظ صفتی از صفات اسم است.... پس این الفاظ جاری در افهام و السنه عامه از اسماء اسماء الالهیه اند، نه اسماء الهی (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۷۲). در دیدگاه معصومان (ع) اسامی خداوند از نوع صفاتند و در هر اسمی از خداوند، وصفی لحاظ شده و این دو به جای یکدیگر به کار گرفته می‌شوند: امام رضا (ع) در پاسخ این پرسش که اسم چیست، می‌فرماید: «صفه للموصوف» یعنی اسم توصیفی برای موصوف است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ج ۳۵). امام باقر (ع) می‌فرماید: «ان الاسماء صفات وصف بها نفسه» (کلینی، ۱۳۶۳: ش: ج ۱: ۸۷) یعنی اسماء حق تعالی صفاتی هستند که خداوند خود را با آنها توصیف نموده است.

در مکتب اهل بیت (ع) همه انسان‌ها در فطرت خویش از شناختی قلبی نسبت به خداوند برخوردارند که به علت مشغله‌های دنیوی از آن غافل می‌شوند، اما خداوند به وسیله عواملی از جمله اسماء و صفات الهی آن را متذکر می‌شود. بنابراین، خداوند قبل از اطلاق اسماء و صفات شناخته شده

۱-۲-۱-۱. شناخت عقلی

استدلال‌هایی که قرآن و روایات در این باره به کار می‌گیرند، استدلال‌های عقلی است و این استدلال‌ها را عقلی که همه انسان‌ها به طور متعارف و مشترک از آن برخوردارند، در می‌یابند. البته، نباید این حقیقت را از نظر دور داشت که از یک سو در احادیث، عقل بشر از معرفت نسبت به ذات و اسماء و صفات حق ناتوان است، ولی از سوی دیگر عقل انسان از مقدار معرفت ضروری محروم نیست. این معرفت تنها به روش غیر مستقیم حاصل می‌شود که از آن تصور و وصفی از خداوند نزد انسان به وجود نمی‌آید و حق تعالی تنها به عنوان واجد و دارنده اثر شناخته می‌شود. سیر براهین عقلی در شناخت خداوند دو دسته‌اند: سیر انفسی و سیر آفاقی.

الف) سیر انفسی

حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۳۶۲ ش، ج: ۲، ۳۲): هر کس خود را شناخت، خدای خودش را شناخته است. حکایت از روش انفسی اثبات خدا دارد. نفس انسان از موجودات خداوند است. انسان به علم حضوری نفس خود و تغییر و تبدل دائمی، آن را در می‌یابد و از این طریق با حس درونی خود به وابستگی آن پی می‌برد و این چنین عقل انسان از مصنوع به صانع رهنمود می‌شود. به این دلیل که نفس نزدیک‌ترین موجود به انسان است، استدلال به آن نیز قویترین استدلال خواهد بود. حضرت علی(ع) می‌فرماید: «عرفت الله بفسخ العزائم و حلّ العقود و نقض الهمم» (نهج البلاغه/ حکمت ۲۵): خداوند را با از میان رفتن اراده‌ها، گشوده شدن گره‌ها و شکستن همت‌ها [که از تحولات نفس اند] شناختم.

ب) سیر آفاقی

در این روش از طریق حدود و نظم آیات و مصنوعات بر صانع استدلال می‌شود. در قرآن کریم آیات متعددی به این روش برحق تعالی برهان آورده است. یک نمونه از این آیات، آیه زیر است: «انّ فی خلق السّموات والأرض و اختلاف اللیل والنهار، لآیات لا ولی الا للباب» (آل عمران/۹): مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز برای خردمندان نشانه‌هایی است. در حدیث نیز از امام صادق(ع)

رسیده است که: «وجود الافاعیل دلّت علی أنّ صانعا صنعها، الا تری انک او نظرت الی بناء مشید مبنی، علمت انّ له بانیاً، و ان کنت لم تر البانی و لم تشاهده» (کلینی ۳۹۸ ق: ۱، ج: ۱، ۸۱) وجود ساخته‌ها بر این دلالت دارند که سازنده‌ای آنها را ساخته است. آیا نمی‌بینی که وقتی ساختمان افرشته و استوار می‌بینی، یقین می‌کنی که سازنده و بنایی داشته است: اگرچه آن بنا را ندیده و مشاهده نکرده باشی؟!.

در روش یاد شده از مخلوقات به وجود خالق پی برده می‌شود و با تأمل بیشتر در پدیده‌ها از این رو که کیفیت خالق مجهول است و به علت نفی تشبیه نمی‌توان صفات مصنوعات را به صانع نسبت داد، بر حیرت انسان افزوده می‌شود. اینجاست که به شناخت مستقیم، قلبی یا فطری خداوند احساس نیاز می‌شود.

۱-۲-۱-۲. شناخت فطری- قلبی

به وسیله آفریدگان (نفس و سایر پدیده‌ها) می‌توان به وجود آفریدگار رسید، اما به دلیل نفی تشبیه نمی‌توان صفاتی را که در مخلوقات است، برای خالق اثبات کرد. از همین رو، برای شناخت بیشتر خداوند، به معرفت قلبی که شناختی بی واسطه، مستقیم و حقیقی است (برنجکار، ۱۳۷۴: ۵۷)، نیاز است. منظور از قلب در اینجا روح و جان آدمی است که بدون هر نوع ادراک و فعالیت فکری خداوند را شهود می‌کند و به آن علم حضوری می‌یابد. حضرت علی(ع) در پاسخ شخصی که از ایشان پرسید: آیا پروردگارت را به هنگام پرستش دیده‌ای؟ می‌فرماید: «ما کنت اعبد رباً لم أره»: خدایی را که ندیده‌ام، عبادت نمی‌کنم و در پاسخ به این سوال که چگونه او را دیده‌ای می‌فرماید: «لا تدرکه العیون فی مشاهدة الابصار و لکن رأته بحقایق الایمان» چشم او را با مشاهده درک نمی‌کنند، ولی قلب‌ها او را با حقیقت ایمان درک می‌کنند.

این معرفت فطری- قلبی که نخستین معرفت انسان نسبت به خداوند است، در هنگام خلقت اولیه انسان در عالم ذر در نهاد انسان قرار داده شده و از همگی درباره آن اقرار گرفته شده است. «و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالو بلی شهدنا ان تقولوا یوم

می‌گردانند و نواقص از خداوند سلب می‌کردند. شخصی از نحوه انتساب سمیع و بصیر به خداوند پرسیده است و امام باقر (ع) در پاسخ می‌فرماید: «لانه لایخفی علیه مایدرک بالاسماع... و کذلک سمیناه بصیراً لانه یخفی علیه مایدرک بالابصار» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱: ۱۱۷). بدان جهت او را سمیع می‌دانیم که آنچه با گوش‌ها درک می‌شود، بر خدا مخفی نیست و همین طور خدا را بصیر نامیده‌ایم، چون آنچه با چشم درک می‌شود بر او پوشیده نیست.

این نوع معرفت در حوزه شناخت عقلی خدا مطرح است و در واقع، مکمل الهیات فطری و قلبی است و از اینجاست که به نقش مهم الهیات سلبی در مکتب اهل بیت (ع) پی می‌بریم. شایان ذکر است که این نوع معرفت را نمی‌توان توصیف خواند؛ چرا که در واقع نفی توصیف است؛ یعنی نفی توصیف خداوند به وسیله نواقص.

۱-۲-۱-۴. توصیف به افعال

وصف فعلی خداوند در روایات به تفصیل بیان شده است. در این جنبه از شناخت اوصاف خداوند، تمام اوصاف حق تعالی به افعال خداوند در عالم خلق ارجاع داده و بدین گونه خالق به عنوان منشأ آن کمالات بیان می‌شود. ائمه (ع) در اهمیت این گونه شناخت آورده‌اند: «الذی سئلت الانبیاء، فلم تصفه بحد ولا ببعض بل وصفته بأفعاله...» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱: ۱۴۱). هنگامی که از پیامبران (ع) درباره خداوند پرسش می‌شد آنان او را به اندازه و جزء توصیف نکردند، بلکه او را به افعالش ستودند.

در این روش ذات خداوند شناسایی می‌شود؛ یعنی توصیف ما ناظر به کشف ذات نیست، بلکه کمالات فعلی خداوند به عنوان کسی که خالق کمالات است، توصیف می‌شود. بنابراین، تشبیه میان خالق و مخلوق به وجود نمی‌آید: حضرت امام صادق (ع) در توصیف صفت قدرت خداوند می‌فرماید: «انما سمی ربنا جلّ جلاله قویاً للخلق العظیم القوی الذی خلق مثل الارض و ما علیها من جبالها و بحارها...» (مجلسی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۳: ۱۹۳). همانا پروردگار ما از آن قوی نامیده شده است

القیامه انا کنا عن هذا غافلین» (اعراف/۱۷۲) و هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که «آیا پروردگار شما نیستیم؟» گفتند: «چرا گواهی دادیم» تا مبادا روز قیامت بگویند: «ما از این (امر) غافل بودیم». این معرفت مبدأ معرفت های قلبی انسان به خداوند است. امام صادق (ع) در پاسخ پرسش زراره درباره تفسیر آیه می‌فرماید: «فطرة الله التي فطر الناس عليها» فرموده‌اند: «فطرم علی التوحید عند الميثاق علی معرفته انه ربهم» (ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش: ۳۳). خداوند در میثاق [عالم ذر] بندگان را بر اساس توحید و با معرفت به ربوبیت خویش آفریده است.

این معرفت ممکن است به فراموشی سپرده شود، ولی خداوند از راه‌هایی، چون بلایا و سختی‌ها، عبادت، دعا و مناجات، ولایت و دوستی اهل بیت (ع) این شناخت را به انسان می‌دهد. اصلی‌ترین راه کسب چنین معرفتی، کسب رضای خداست که با عمل به دستورات خدا و دوستی با اهل بیت (ع)، دعا و ... حاصل می‌شود (برنجکار، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۹). معرفت فطری- قلبی نسبت به معرفت عقلی برتری دارد: این نوع شناخت فعل خداوند است. حضرت علی (ع) در پاسخ به این پرسش که «چگونه پروردگارت را شناختی؟» حضرت فرمود: «بما عرفتنی نفسه» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ۱۶۳): با همان شناختی که خود را به من شناساند.

حاصل معرفت عقلی از یک سو اثبات وجود خداوند است و از سوی دیگر، درباره چگونگی خداوند ساکت است و فرجامی جز سرگردانی به بار نمی‌آورد، ولی معرفت قلبی و فطری انسان را به آرامش می‌رساند و از دغدغه‌های ادراکی می‌رهاند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۱۹).

۱-۲-۱-۳. توصیف به سلب

در موارد متعدد، زمانی که از ائمه اطهار (ع) درباره معنای اسماء و صفات خداوند پرسیده می‌شده، آن بزرگواران اسماء و صفات ثبوتی را با اسماء و صفات سلبی توضیح می‌دادند؛ به عبارت دیگر، اسماء و صفات را به اسماء و صفات سلبی بر

خالقه و کل ما یمکن فیه یمتنع من صانعه» (همان: ۴۰): پس هر آنچه در آفریدگان است در آفریدگار یافت نمی‌شود [۴]: هر چه در آفریدگان ممکن است، وجود آن در آفریدگار محال است. امام صادق (ع): «ان الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه...»: همانا ذات خداوند از آفریدگارش خالی و جداست و آفریدگان از ذات او خالی و جدایند.

بنابراین، یکی از مؤلفه‌های رهیافت ائمه (ع) درباره اسماء و صفات، تباین میان خالق و مخلوق در ذات و صفات است که از طرف دیگر آن را نباید به معنای دوری خداوند از آفریدگان پنداشت؛ چرا که پروردگار با همه چیز در همه مراتب هستی حضور دارد؛ همان گونه که حضرت علی (ع) می‌فرماید: «مع کل شی لا بمقارنه و غیر کل شی لا بمزایله» (نهج البلاغه/خطبه ۱). با همه چیز هست، نه این که همشین آنان باشد؛ و با همه چیز فرق دارد، نه این که از آنان جدا باشد.

۱-۲-۲. به تصور در نیامدن پروردگار:

در مجموعه احادیث دیگری در باب توحید تصور، توهم و ادراک خداوند را به مثابه شباهت او به مخلوقات می‌دانند که منافی توحید حق تعالی است: «ما وقع وهمک علیه من شی فیهو خلافة...» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۸۲): آنچه وهم تو آن را تصور می‌کند، خدا بر خلاف آن است. «انما یعقل ما کان بصفة المخلوق و لیس الله کذلک (همان: ۸): به درستی که تنها آنچه صفات مخلوق را داراست مورد تعقل واقع می‌شود در حالی که خداوند این گونه نیست. «التوحید أن لا تتوهمه» (نهج البلاغه/ حکمت ۴۷): توحید آن است که خداوند را به وهم در نیآوری. این مؤلفه در مؤلفه قبلی یعنی «تباین خالق و مخلوق» ریشه دارد.

ائمه در تبیین این که چرا خداوند به طور تصور نمی‌آید، چهار دلیل آورده‌اند:

- ۱- لازمه تصویر موجود دیگر، شباهت با آن است که در اینجا حاصل نیست؛
- ۲- خداوند برتر از آن است که تصور شود و در نتیجه به وصف درآید: «الله اکبر من أن یوصف» (کلینی،

که مخلوقات عظیم و قوی و همچون زمین و آنچه بر روی آن است مثل کوه‌ها و دریاها و... را آفریده است، شایان ذکر است که افعال خداوند با افعال مخلوقات متفاوت است؛ هر چند نتیجه فعل خدا، مانند مخلوقات و افعال آنها مخلوق است. در احادیث زیادی از تفکر در ذات خدا نهی شده و به تفکر در افعال او دعوت شده است (برنجکار، ۱۳۸۷: ۷۶).

با ملاحظه نقش آفریدگان در شناخت عقلی، فطری و توصیف فعلی به اهمیت مضاعف افعال خداوند در بحث اسماء و صفات الهی پی می‌بریم، اما همین افعال و خلقت خود عامل اساسی امتناع بشر از فهم و درک حقیقت خداوند است؛ چرا که خلقت با تحدید همراه است و مخلوقات نیز با همین تحدید از خالق تباین می‌یابند. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «و لا تشمله المشاعر و لا تحجبه الحجب و الحجاب بینه و بین خلقه خلقه»: ابزار درک او را فرا نگیرد و پرده‌ها او را نپوشانند. پرده میان او و مخلوقاتش همان مخلوقاتش است.

۱-۲-۲. حد نفی تشبیه

از آنجا که در نظرگاه ائمه (ع) شناخت توحید نقش برجسته‌ای در معرفت اسماء و صفات الهی دارد، به ابعادی از توحید که در جنبه‌های نفی تشبیه اسماء و صفات الهی رهگشاست، می‌پردازیم:

۱-۲-۲-۱. تباین آفریدگار و آفریدگان:

در توحید صدوق از مجموع احادیثی که درباره توحید آمده است، چنین فهم می‌شود که توحید؛ یعنی خداوند یگانه و یکتاست و این یکتایی هم ذات را شامل می‌شود و هم صفات را؛ یعنی همان طور که خداوند از نظر ذات یکی است، در صفات نیز شبیه ندارد. بنابراین، هر معنا و مفهومی که درباره آفریدگان به کار گرفته می‌شود، نمی‌توان به خداوند نسبت داد: «..التوحید فان لا یجوز علی ربک ما جاز علیک» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۹۶): توحید بدان معناست که آنچه بر تو شایسته و رواست، بر خداوند روا ندانی. «فمعانی الخلق عنه منغیه» (همان: ۷۹): پس مفاهیم و معانی که در مخلوقات وجود دارد، از خداوند نهی می‌شود. «و کل ما فی الخلق لا یوجه فی

صفات الهی مبرا و به دور است «الله اکبر من أن یوصف» (کلینی، ۱۳۳۳ش؛ ج ۱: ۱۱۸)، اما همان طور که گذشت، انبیاء خود خداوند را توصیف نمی‌کنند، ولی خداوند را به افعالش وصف می‌کنند: «الذی سئلت الانبیاء عند قلم تصفه بحد و لا نقص بل وصفته بافعاله و دلّت علیه بآیاته».

در رهاورد این بحث و پاسخ به این پرسش اساسی که اسماء و صفات الهی از چشم انداز قرآن و معصومان چگونه فهمیده و دریافته می‌شود، می‌توان گفت: از یک سو از طریق خلقت (نفس انسان و نظم و حدوث پدیده‌ها)، وجود خالق اثبات می‌شود و خداوند به روش فطری- قلبی خودش را به انسان معرفی و به وسیله افعال و سلب نواقص خویش را توصیف می‌کند و از سوی دیگر، هرگونه توصیفی از طرف آفریدگان متناهی مستلزم حد، اندازه و نقص و مغایر با ازلیت آفریدگار نامتناهی است. پس رابطه میان صفات مخلوق و خالق نیست و معنای صفات در این دو متفاوت است. فرجام این بخش را به حدیثی از حضرت علی(ع) مزین می‌کنیم: «اعرفو الله بالله و الرسول بالرساله...»: خدا را به خدا و رسول را به رسالت او بشناسید.

۲. الاهیات سلبی دیونسیوس

از دیدگاه دیونسیوس چهار روش برای سخن گفتن از خدا و صفات او و در نتیجه نزدیکی به آفریدگار وجود دارد: روش اثباتی، روش سلبی، روش تفصیلی و روش عرفانی. وی شیوه اثباتی را در کتاب *اسماء الهی* و سه طریق اخیر را علاوه بر اثر یاد شده در کتاب *الاهیات عرفانی* به تفصیل شرح داده است.

۱-۲. روش اثباتی

در نحوه اثباتی می‌توان درباره خداوند سخن گفت؛ از این رو دیونسیوس در این مورد به تفصیل بحث کرده است. در این شیوه وی بر دو نکته پای می‌فشارد: اول، در انتساب صفت‌ها به خداوند به عنوان نمونه نمی‌توانیم بگوییم همان طور که مردم خوب و حکیم هستند خداوند هم خوب و حکیم است ولی به دلیل این واقعیت که پروردگار، آفریننده و علت این صفت‌ها در مردم است می‌توانیم حکمت و خوبی خاصی را به او نسبت دهیم و برای تأکید بر این واقعیت که خوبی و حکمت خداوند

ش ۱۳۳۳، ج ۱: ۱۱۸): خداوند بزرگتر از آن است که به وصف درآید؛ چرا که وصف ملازم حد و اندازه است و حدود و اندازه مترادف نقص است: «من وصفه فقد حدّه...» (نهج البلاغه/ خطبه ۱۵۲): آن که خداوند را وصف کند محدودش کرده است. «الذی سئلت الانبیاء انه فلم تصفه بحد و لا نقص...» (کلینی، ۱۳۳۳ ش: ۳۰۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۱): خدایی که او را از پیغمبران پرسیدند و ایشان به اندازه و نقص توصیفش نکردند ... ۳- تصویر و وصف مستلزم احاطه است؛ یعنی داشتن تصویر و وصف از یک شی به احاطه علمی بر او می‌انجامد و احاطه هم از طریق وصف حاصل می‌گردد. در حالی که امکان احاطه بر خداوند بر اساس قرآن کریم وجود ندارد: «یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم و لا یحیطون به علما» (طه/۱۱). بنابراین، امکان احاطه علمی بر ذات و صفات خداوند غیر ممکن است. «لا تدرکه الابصار و لا تحیط به افکار» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۷۹): چشم‌ها او را درک می‌کنند و افکار بر او احاطه نمی‌یابند. «ان الله تبارک و تعالی اجلّ و اعظم من ان یحدید ..أو تبلغ اوهام او تحیطه به صفته العقول» (همان: ۷۵): خداوند برتر و با شکوه تر از آن است که به دست و ... محدود شود و یا به وسیله نیروی وهم قابل دسترسی باشد، یا این که به وصف او احاطه پیدا کند حتی فراتر از این امکان احاطه و معرفت قلبی نیز به خداوند وجود ندارد: «لا تقع الاوهام له علی صفته ... ولا تحیط به الابصار والقلوب» (نهج البلاغه/ خطبه ۸۵): اوهام برای او صفتی نمی‌توانند فراهم آورند و ... و نه چشم‌ها و قلب‌ها می‌توانند بر او احاطه یابند؛

۴- معصومین(ع) علاوه بر استدلال‌های مذکور در عجز انسان از شناخت صفات الهی به وصف ازلیت نیز استدلال کرده‌اند: «فمن وصف الله فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد ابطل ازله» (کلینی، ۱۳۳۳، ج ۱: ۳۰۰): پس هر که خداوند را توصیف کند، او را به چیزی محدود ساخته و هر که محدودش کند، او را به شمار در آورده و هر که او را به شمار در آورد، ازلی بودنش را باطل کرده است.

بنابراین، هرگونه تصور و توصیف خداوند حتی در ظریف‌ترین، دقیق‌ترین و انتزاعی‌ترین حالت آن از ذات و

این روش در کتاب مقدس به کار رفته و مخصوص عوام است. وی ایراد این روش را این گونه یاد آور می‌شود: خداوند توصیف ناپذیر و غیر قابل درک است، در حالی که نامیدن، حد قرار دادن برای پروردگار نامحدود است (ایلخانی، ۱۳۸۷: ۷۲-۷۴).

ما حاصل این روش این که خداوند چون آفریننده مخلوقات است، صفات متناسب با یک موجود روحانی را بدون هیچ گونه نقصی دارد. دیونیسیوس قائل به علیت صدوری برای خالق است و خداوند را چون خورشیدی می‌داند که می‌تابد و تابیدن برای آن ضروری است. وی برای نشان دادن کمال صفات آفریدگان در خالق قیودی چون "ابر" و "فوق" را پیشنهاد می‌کند.

۲-۲. روش سلبی

کلام سلبی یا کلام تنزیهی در نظر دیونیسیوس بهترین کلام، کلام واقعی و نفس علم الهی است. در این روش همه صفات از خداوند سلب می‌شود، زیرا این صفات مخصوص انسان‌ها و روابط بین آنهاست، در صورتی که خداوند کاملاً متعالی است. این نوع کلام در واقع سلب و طرد همه زوائد و نواقص از خداوند است. دیونیسیوس در این روش تفصیل روش اثباتی را ندارد، ولی این روش در نظر او حائز اهمیت فوق العاده است و بر طریق اثباتی برتری دارد.

اصل خداشناسی تنزیهی بر این مبنا استوار است که خداوند علت همه چیز است، بی آن که آن چیزی باشد که علت آن است. از این رو باید هرگونه اسنادی را از او سلب کرد (برهیه، ۱۳۷۷: ۴۵). هیچ کدام از نام‌های الهی که در کتاب مقدس آمده، نمی‌تواند او را که بی نام است معرفی کند، بلکه این نام‌ها گونه‌ای از الهیات نمادین‌اند (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۶۹). طریق تنزیهی شامل کنار گذاشتن تمام مفاهیم معمولی از برداشتی است که ما از او داریم؛ برای مثال، مفهوم متناهی بودن را که در مورد تمام موجودات مخلوق صادق است، کنار بگذاریم و ما در برابر فقدان آن یعنی نامتناهی بودن قرار می‌گیریم که می‌توانیم آن را به خداوند نسبت دهیم. درست است که ما در واقع نمی‌دانیم نامتناهی بودن چیست، ولی با

برتر از همین صفات در افراد بشر است. دیونیسیوس معجول پیشنهاد می‌کند که باید در واقع از خداوند به عنوان "ابر حکیم" و "ابر خوب" یاد کنیم (کاتلیب، ۱۳۸۴: ۵۰۲ و برهیه، ۱۳۷۷: ۴۵). دوم، اسماء و صفات انسانی و مخلوقات که انسان‌ها از طریق عقل و حواس به آنها دست یافته‌اند، به نحو متعالی بر خداوند حمل می‌شوند و اسمائی به خداوند نسبت داده می‌شود که با موجود نامتناهی و روحانی سازگار باشد. این کمالات زمانی که برای خداوند به کار گرفته می‌شوند، بدون نقص و تمایزند. شایسته ذکر است، این صفات بر مخلوقات به واسطه وابستگی آنان به خداوند و به خاطر بهره‌مندی آنان از اوصافی که در خداوند موجود است و نه به عنوان صفات ذاتی، بلکه به علت وحدت جوهری حمل می‌شود. از جمله این اسماء و صفات، از اوصافی چون خیر، رحمان، رحیم، حکیم، زیبایی، عقل، حیات و وجود مطلق می‌توان یاد کرد. در این سبک از عالیت‌ترین و کلی‌ترین مفاهیم آغاز می‌کنیم. سپس به اوصاف میانی و در آخر به صفات خاص می‌رسیم. برخی از این اسماء، خداوند را بهتر توصیف می‌کنند، ولی تصور کافی و وافی از او ارائه نمی‌دهند، مانند اوصافی چون فوق زیبایی، فوق حیات، فوق عقل یا عقل فوق ذاتی (کاپلستون، ۱۳۷۷: ۱۱۸-۱۲۱). در روش اثباتی رو به نزول و سقوط سیر می‌کنیم. مقام، مقام کثرت و سخن بسیار است. در الاهیات ایجابی بر علیت خداوند متمرکز می‌شوند و خداوند را از طریق تجلیات او می‌شناسند. وی فرایند علی را از وحدت خداوند پی می‌گیرد و از مفاهیم یا صور الهی می‌گذرد و به سلسله مراتب کلیسایی می‌رسد که از آن رهگذر می‌توان به جهان محسوس رسید. بنابراین، وی در این باب سیر نزولی را طی می‌کند و در این سیر نزولی، انواع فزاینده‌ای از نام‌های الهی در الاهیات ایجابی کشف می‌شود که از "خیر" یا "واحد" تا "خورشید" و "صخره" را در بر می‌گیرد (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۷۳). این که چرا در طریق اثباتی از عالی‌ترین توصیف‌ها آغاز می‌شود، علت این است که هنگام اثبات هستی "آنچه" بالاتر از تمام اثبات‌هاست، ضرورتاً باید از صفاتی شروع کنیم که نزدیکترین ارتباط را با او دارند و دیگر اثبات‌ها مبتنی بر آن است (همان: ۱۸۳).

دیونسیوس با بیان روش سلبی خود را با یک اشکال رودرو دید که اگر صفت خیر از خداوند سلب می‌شود و بگوییم: "خداوند خیر نیست" پس آیا خداوند مقابل خیر یعنی شر است؟ اگر موجود نیست، آیا معدوم است؟ وی در تکمیل نحوه سلبی طریق تفصیلی را مطرح می‌کند و می‌افزاید خداوند خیر نیست، به معنای آن نیست که شر است، خداوند برتر از این مفاهیم است (ایلخانی، ۱۳۸۷: ۴۷-۷۲). خداوند زیبا نیست، به معنای آن نیست که او زشت است و همچنین نفی صفاتی چون رحمان و رحیم از خداوند، به این مفهوم نیست که او جبار است؛ بلکه او برتر از این مفاهیم است. این را دیونسیوس کلام تفصیلی می‌نامد. او در تکمیل پاسخ اشکال از واژه‌هایی چون "ماوراء" و "فوق" استفاده می‌کند و می‌گوید خداوند نه موجود است و نه ناموجود، بلکه او فوق وجود است او واحد یا وحدت نیست. در این مرحله با نفی تمام مفاهیم می‌توان به خدا نزدیک شد.

۲-۴. روش عرفانی

از نظر دیونسیوس، نه کلام سلبی و نه کلام ایجابی، هیچ کدام نمی‌تواند برای توصیف خداوند و شناخت او مفید باشد. وی بر این باور است که تفکر باید آن قدر بین نفی و اثبات در تلاش و تکاپو باشد تا سرانجام از هر دو فراتر رفته، به وجود محض و غیر قابل شناخت نزدیک شود. در این مرحله زبان دیگر کارکردی ندارد و آنچه عقل بدان دست می‌یابد، از همیشه توصیف ناپذیرتر است و فقط سکوت از سالک ساخته است. هر قدر سالک در این مرحله پیش می‌رود، زبانش ناکارتر شده، عقلش چیزی را می‌یابد که نمی‌توان بیان کرد تا آن که ورای تعقل به "ظلمتی" می‌رسد که وصف ناشدنی است. این مرحله، مقامی ورای شرایط انسانی است و رها شدن از خود عقل است (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰: ۴۳-۴۴). نه روح است، نه نفس...، نه نظم، نه خرد، نه کلان... نه نامتحرک، نه آرمیده، نه نیرو دارد، نه نیرو است، نه نور، نه حی است، نه حیات، نه احد است، نه خیر، نه از مقوله لاجود است، نه از مقوله وجود. هیچ سلب و ایجابی را نمی‌توان به او نسبت داد (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۱۱۷).

مفهوم مخالف آن به خوبی آشناییم. تجلیات نامتناهی بودن؛ یعنی مرگ، عدم کمال و نقص داشتن ما را احاطه کرده‌اند. بنابراین، وقتی می‌بینیم که هیچ یک از این صفات به خدا نسبت داده نمی‌شود، چیزی در مورد او می‌فهمیم (کاتلیب، ۱۳۸۴: ۵۰۲-۵۰۳).

در روش سلبی و تجریدی سیر از مفاهیم خاص آغاز و به مفاهیم کلی صعود می‌کنیم تا به مقام "تخیر" برسیم. در این روش، در مقابل روش اثباتی که مقام کثرت و سخن بسیار است، باید به مرحله‌ای برسیم که به "غیب مطلق" دست یابیم و در نتیجه باید سکوت کنیم و دیگر هیچ نگوییم، زیرا در آن مقام مجذوب کسی هستیم که توصیف شدنی نیست. در این مرحله به غیب الهی یا ظلمت و تاریکی مطلق می‌رسیم که در این مرحله هیچ نمی‌گفت و هیچ نمی‌توان دریافت (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۷۲). این که چرا در روش سلبی با پایین‌ترین تجریدها آغاز می‌شود، بدان خاطر است که آن گاه که روش سلبی را پی می‌گیریم تا به "آن" چیزی برسیم که ورای تمام تجریدهاست باید از استعمال نفی هایمان نسبت به اموری شروع کنیم که از "او" دورترند (همان: ۱۸۳). در این روش، عقل ابتدا با سلب چیزهایی که درباره خدا بعید است، مانند مستی و غضب شروع می‌کند و به تدریج بالاتر می‌رود و صفات و ویژگی‌های مخلوقات سلب می‌شود تا اینکه به "تاریکی فوق ذاتی" یا "تاریکی جهل" یا "ظلمت" می‌رسد. علت این تاریکی، جهل و محدود بودن علم بشری است که از شدت نور ذات، نابینا می‌شود. در آنجا همه ادراکات فهم را کنار نهاده، در لفافه‌ای که نامحسوس و ناپیدا است پوشیده می‌شود و با او که غیر قابل شناخت است، متحد می‌شود. این جا قلمرو عرفان است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۱۸-۱۲۱).

برآیند این شیوه آن که کلام سلبی نسبت به کلام ایجابی برتری دارد و در آن باز هم با اصرار بر علیت خداوند، همه صفات مخلوقات که به طور فهم در می‌آید، از خداوند سلب می‌گردد و بدین گونه مقدمه رسیدن به مقام "تخیر" و "ظلمت" و "اتحاد" با او فراهم می‌شود.

۲-۳. روش تفصیلی

شرح و تحلیل فردی که به این مقام رسیده، نپرداخته است (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۱۰).

نفی تقابل بین روش اثباتی و سلبی ارتقاء به مقام اصیل عرفانی است. در ورای این اثبات‌ها و نفی‌ها می‌توان به مقام لایوصف خدا نزدیک شد. در این مقام کوشش در فراروی از این دو روش است. هر چه سالک به این مرحله نزدیکتر شود، زبان او قاصر و غیر قابل بیان می‌شود تا به مقام "ظلمت" که همه چیز لایوصف است، می‌رسد که این نوعی کلام عرفانی است (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۰۷-۱۱۰). به نظر او چنین ظلمتی عارف را به خدا رهنمون می‌شود، زیرا علت العلل ناشناخت هستی از حس و عقل فراتر است و نوری دارد که همه نورها که ما می‌شناسیم، حجاب آن می‌شود. فقط هنگامی که یک سره از همه معارف بگریزیم، بدو واصل می‌شویم "جهل درباره خدا معرفت حقیقی است" (سروپالی راداکریشنان، ۱۳۸۲: ۱۹۱). در نگاه دیونسیوس، منظور از ظلمت مقام تاریکی مطلق و غیب محض است که آن مقام خدایی است که در آن به اندیشه انسان هیچ راهی نیست از این جاست که وی از آن به "تاریکی" و "غیب" تعبیر می‌کند که عقل و اندیشه انسان دچار "حیرت" می‌شود؛ هر چند انسان مجرب و طی طریق کرده، از راه تطهیر نفس به همان مقام نیز می‌تواند راه یابد و در آن غوطه ور شود و در مقام "غیب مطلق" متحد شود (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

بنابراین، روش عرفانی به عنوان روش مطلوب دیونسیوس، مرحله گذار از اسباب‌های بشری چون فهم و زبان است، زیرا هر دوی مفاهیم سلب و ایجاب لازمه‌اش تعیین و محدودیت است. اینجاست که سالک با تطهیر نفس به مرتبه سکوت ناشی از رضا و تسلیم قدم می‌گذارد و به تجربه محض دست می‌یازد و به خداوند رهنمون می‌شود.

۲-۵. نقد و بررسی

پس از بیان رویکرد دیونسیوس، در پرتو رهیافت قرآن کریم و احادیث معصومان (ع) می‌توان به صحت و سقم این نظریه رهنمون شد. همان طور که در بخش اول این نوشتار گذشت، رهیافت قرآن و حدیث دارای دو حد نفی تعطیل و نفی

دیونسیوس در این گام اوصاف سلبی را نیز برای توصیف خدا نمی‌پذیرد و مدعی است هیچ وصف سلب و ایجابی در مورد او به کار نمی‌رود... او فراتر از همه چیزهایی است که ما تصور می‌کنیم، زیرا این مفاهیم ایجابی و سلبی از جهت ایجاد حد و تعیین تفاوتی بین آن دو وجود ندارند و به کار بردن هر دو با نامحدود بودن خداوند ناسازگار است. به عبارت دیگر، مفاهیم سلبی نیز بر مبنای مفاهیم ایجابی ساخته می‌شود؛ از این رو، مانند آنها مستلزم تعیین‌اند (کلباسی اشتری، ۱۳۹۰: ۴۳). در این نوع کلام سالک به مرحله سکوت می‌رسد، اما این سکوت، سکوت منفی نیست، بلکه علامت رضا و تسلیم است. کلام سلبی نوعی بحث، استدلال و فعالیت عقلانی است، ولی کلام عرفانی ورای روش اثباتی و سلبی است. کلام سلبی هنگامی معنا دارد که در مقابل کلام اثباتی سنجیده شود، ولی کلام عرفانی ورای روش اثباتی و روش سلبی است (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۱۰).

اکنون از مفاهیم خاص به مفاهیم کلی صعود و تمام صفات را تجرید کرده‌ایم تا شاید بی پرده آن "تحریری" را که تحت تمام امور شناخته شده و قابل شناخت پوشیده است، بشناسیم و تأمل بر غیب فرا جسمانی را آغاز کنیم که با همه نوری که در موجودات است، پنهان گشته است (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۸۱). این کلام تجربه محض غیر مادی است که حس، معنا و عقل در آن حذف می‌شود. به همین دلیل نفس ظلمت است. این مرحله نوعی اتصال و وحدت با حق است که می‌توان آن را "برون شد" نامید. عالیترین شناخت، شناختی است که به مدد عدم شناخت و بر اساس وحدتی که ورای عقل است، حاصل می‌شود؛ یعنی وقتی عقل از تمام موجودات دوری می‌گزیند و سپس از خود رها می‌شود تا به انوار فوق نور بیوندد. در این ظلمت نوعی ممانعت از طرف ذات باری تعالی در مقابل نفوذ شهود انسانی وجود دارد. در این مرحله است که هیچ وصف ایجابی و سلبی در مورد او به کار نمی‌رود... او فراتر از همه چیزهایی است که ما تصور می‌کنیم" (Dinosysius, 1920: chap5). احتمالاً پیامبرانی چون یونس (ع) و موسی (ع) به این مقام نزدیک شده‌اند. وی به

تشبیه است. در جنبه نفی تعطیل به وسیله خلقت (نفس انسان، نظم و حدود پدیده‌ها) به وجود آفریدگار پی می‌بریم و پروردگار به روش فطری-قلبی خویش را به انسان معرفی و از طریق افعال و سلب کاستی‌ها خود را توصیف می‌کند. در جنبه نفی تشبیه هر گونه توصیفی از طرف آفریدگانِ منتهای لازم‌اش حد، اندازه و نقص و منافی ازلیت حق تعالی است.

دیونسیوس چهار مرحله برای سخن گفتن از خداوند بیان می‌کند: مرحله اثباتی، مرحله سلبی، مرحله تفصیلی و مرحله عرفانی.

در مرحله اثباتی، از خداوند به عنوان علت یاد کرده است و صفاتی از مخلوقات که با موجود نامتناهی سازگار باشد، بدون لحاظ کاستی‌ها بر خداوند حمل می‌شود. در بخش اول ادعا که از خداوند با عنوان علت سخن رانده است، با اندکی تسامح می‌توان آن را با جنبه‌های نفی تعطیل رهیافت قرآن و حدیث چون "سیر آفاقی شناخت عقلی" و توصیف به افعال" مطابق دانست، اما در سایر بخش‌های ادعا که صفات خداوند و مخلوقات مشترک معنوی در نظر گرفته شده، دارای دو ایراد است: اول، وی درصدد برآمده با سلب نواقص، صفات آفریدگان را به صورتی بر آفریدگار حمل کند. همان‌طور که خود ایشان نیز به این اشکال پی برده است، توصیف بشری از صفات خداوند به دلیل لوازم باطل آن خطاست؛ دوم، در اشتراک معنوی و لحاظ کردن حداقل معنایی مشترک میان صفات خداوند و مخلوقات به تشبیه منتهی می‌شود که از نظر معصومان (ع) به عنوان یک حد نفی شده است. در مقایسه جنبه اثباتی قرآن و حدیث با کلام اثباتی دیونسیوس، به این نتیجه می‌رسیم که می‌توان این روش وی را که در آن بر علیت خداوند تأکید دارد، با مؤلفه‌های توصیف به افعال و سیر آفاقی شناخت عقلی رهیافت قرآن و حدیث متناظر دانست و مؤلفه‌های دیگر جنبه اثبات رهیافت قرآن و حدیث چون سیر انفسی و شناخت فطری-قلبی در نظر گاه وی مغفول مانده است.

در مرحله سلبی که در نظر دیونسیوس دارای اهمیتی مضاعف است و نسبت به مرحله اثباتی برتری دارد، به علت محدودیت علم بشری همه صفات مخلوقات از خداوند سلب می‌شود و انسان در اصطلاح وی به مرحله "تاریکی جهل" و "ظلمت" می‌رسد. این مرحله از سخن گفتن از خدا در رویکرد دیونسیوس با "توصیف به سلب" رهیافت معصومان الهی (ع) متفاوت و به بیان دقیق‌تر متقابل است، زیرا در رهیافت ائمه (ع) در توضیح صفات خداوند، صفت مقابل آن از حق تعالی سلب می‌شود و این به گونه‌ای بحث عقلانی است؛ در صورتی که در دیدگاه دیونسیوس همه صفات مخلوقات (نه فقط صفت مقابل) از خداوند سلب می‌شود.

فحوای روش تفصیلی دیونسیوس با بعد توصیف به سلب رهیافت ائمه در قرآن و حدیث در جنبه اثبات همپوشانی دارد. در مرحله عرفانی که در رأی دیونسیوس عالیترین شناخت و ورای دو مرحله اثباتی و سلبی است، سالک خداوند را تجربه می‌کند و با او اتصال و وحدت می‌یابد. در این روش هیچ وجه سلبی یا اثباتی در مورد خداوند به کار نمی‌رود، زیرا خداوند خود از نفوذ شهود انسانی ممانعت به عمل می‌آورد. این مرحله از این رو که در نظر وی تجربه محض غیر مادی است، برای خود تجربه گر حجیت دارد و قابل انتقال به دیگران نیست و تا زمانی که سالک سخن نگوید نمی‌توان در مورد درستی یا نادرستی و میزان خطای تجربه او به بحث نشست. در این صورت، این ادعا کاملاً شخصی می‌شود و طرح این روش به صورت کلی با طرح نکردن آن تفاوتی ندارد. پس می‌توان گفت این طریق در واقع سخن نگفتن از خداوند است. بالاخره باید توضیح داد که صفات خداوند اشتراک معنوی است یا لفظی؟ اگر هیچ اظهار نظری نکنیم، وارد مقوله علم نمی‌شویم و نمی‌توان مدعی شد که نظریه‌ای داریم، ولی مقداری از آن را نمی‌توانیم توضیح دهیم. دیونسیوس با بیان روش‌های سخن راندن از خداوند به صورت مرتبه‌ای، در واقع روش عرفانی را برآیند پشت سر گذاشتن و نفی روش‌های قبلی خوانده است و همان‌طور که گذشت، وی در این گام به باور سکوت، سخن نگفتن از

طرح آخرین روش یعنی کلام عرفانی و نفی روش‌های ایجابی و سلبی توسط وی این موارد وفاق را نمی‌توان لحاظ کرد. دیونیسوس با یک رهیافت عرفانی به این بحث ورود پیدا کرده است. به همین علت، در این رویکرد با تأکید بر مقامات عرفانی بر روش سلبی پای می‌فشارد. در این روش بجز در پایین‌ترین مرتبه، عوام را از مدار بحث خارج می‌کند. از همین رو، الگوی او طبقه خاصی را پوشش می‌دهد. رهیافت وی با فهم و زبان بر سر مهر نیست و این ابزارهای معرفت از کارایی ساقط می‌شوند. بنابراین، هیچ‌گونه معرفتی عابد سالک نمی‌شود. برای سالک در عالیترین مرتبه این رویکرد، جهل و سکوت ناشی از مقام رضا حاصل می‌شود. رویکرد قرآن و احادیث در بحث اسماء و صفات الهی، یک رویکردی عقلانی است؛ آن هم عقل سلیم و فطری که همگان به طور معمول از آن برخوردارند و در فعالیت‌های روزمره خویش از آن بهره می‌گیرند. از همین رو، در این رهیافت هر دو جنبه نفی و اثبات به عنوان یک ضابطه و معیار و بدون هیچ‌گونه لازمه باطل مورد توجه قرار می‌گیرد.

خداوند و تجربه عرفانی رسیده است که فقط برای تجربه‌گر دارای اهمیت است. وی به علت ترس از ورود به ورطه هولناک تشبیه، در چاه تعطیل و لادری گری فرو غلتیده است. نفی تعطیل یکی از دو معیار اساسی است که ائمه (ع) بر آن تأکید دارند. دیونیسوس با طرح این نحوه شناخت نسبت به هستی بخش در طول روش‌های قبلی و انتقاد جدی بنیان افکن وارد بر آن، سوسوهای چراغ معرفت الهی در روش‌های گذشته را خاموش کرده است و این گونه الگوی معرفتی وی در سخن گفتن از خداوند به سرانجامی پذیرفتنی دست نمی‌یازد.

فرجام سخن این که از چهار بعد جنبه اثبات الگوی قرآن و حدیث که شامل؛ شناخت عقلی (سیر انفسی و آفاقی)، شناخت فطری - قلبی، توصیف به سلب و افعال است، در الگوی دیونیسوس مؤلفه‌های شناخت فطری - قلبی و سیر انفسی که در رهیافت قرآن و حدیث از اهمیت شایانی برخوردار بود، مد نظر قرار نگرفته است و از دو جنبه نفی الگوی قرآن و حدیث؛ یعنی تبیین آفریدگار و به تصور در نیامدن پروردگار نیز به جنبه اخیر پرداخته است؛ هر چند با

جدول موارد وفاق الگوی قرآن و حدیث و الگوی دیونیسوس

الگوی دیونیسوس	الگوی قرآن و حدیث	
به این روش نپرداخته است.	۱- سیر انفسی	۱- شناخت عقلی
روش اثباتی با روش سیر آفاقی متناظر است.	۲- سیر آفاقی	
به این روش نپرداخته است.	۲- شناخت فطری - قلبی	
روش تفصیلی با روش توصیف به سلب متناظر است.	۳- توصیف به سلب	
روش اثباتی با روش توصیف به افعال متناظر است.	۴- توصیف به افعال	
به این روش نپرداخته است.	۱- تبیین آفریدگار و آفریدگان	
۱- نقص. دیونیسوس در نقد روش اثباتی آن را مطرح کرده است.	۱- نقص	

به این دلیل اشاره نکرده است.	۲-شبهات	۱- به تصور	۲-
به این دلیل اشاره نکرده است.	به تصور در نیامدن	۳-حاطه	جنبه
به این دلیل اشاره نکرده است.	پروردگار به دلیل	۴-نفی ازلیت	نفی
	لازمه باطل:		دلائل لازمه های باطل:

۱۴- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). *الکافی*، ج ۱، ۲، ۳

و ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۵- مجتهدی، کریم. (۱۳۷۵). *فلسفه در قرون وسطی*، تهران:

انتشارات امیرکبیر.

۱۶- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۲ش). *بحار الانوار*، تهران:

دارالکتب الاسلامیه.

۱۷- ملاصدرا. (۱۳۸۵). *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر جواد

مصلح، تهران: انتشارات سروش.

۱۸- نویسندگان زیر نظر سرو پالی راداکریشان. (۱۳۸۲).

تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه جواد یوسفیان، تهران:

علمی فرهنگی، چاپ دوم.

۲۰- برنجکار، رضا. (۱۳۸۷). «اسماء و صفات الهی از دیدگاه

معصومان»، *فرهنگ جهاد*، شماره‌های ۴، ۵ و ۱۰، صص ۸ -

۲۵ و ۲۸ - ۴۳.

۲۱- توکلی، غلامحسین. (۱۳۸۶). «الهیات سلبی»، *نامه*

حکمت، ش ۱: صص ۹۱- ۱۱۸.

۲۲- جلالی، سید لطف الله. (۱۳۸۸). «رساله الاهیات عرفانی

دیونسیوس آریویاغی»، *معرفت/دیان*، شماره اول، صص ۱۵۹

- ۱۸۳.

۲۳- کلباسی اشتری، حسین و فائزه برزگر. (۱۳۹۰). «پژوهشی

درباره سنت دیونسیوسی در مسیحیت»، *فلسفه دین*، شماره

نهم، صص ۲۵- ۵۱.

۲۴- سبحانی، محمد تقی. (۱۳۸۰). «اسماء و صفات خداوند»،

زیر نظر علی‌اکبر رشاد، *دانشنامه امام علی (ع)* ج ۲، قم:

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: صص ۶۷- ۱۲۶.

19- Dionysius, the Areopagite. (1920). *The Divin Names and Mystical Theology*, trans by C,E Roltm New York, The Macmillan Co.

منابع

۱- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

۲- *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی.

۳- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۶۵). *شرح مقدمه قیصری بر*

فصوص الحکم، [بی جا]: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۴- ابن بابویه. (۱۳۹۸ ق). *التوحید*، قم: مؤسسه النشر الاسلامیه.

۵- ابن عربی. (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*، ترجمه محمدعلی

موحد و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.

۶- ابن منظور. (۱۴۰۵). *لسان العرب*، قم: نشر ادب حوزه.

۷- احمد ابن فارس. (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة*، قم:

دفتر تبلیغات اسلامی.

۸- ایلیخانی، محمد. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و*

رئسانس، تهران: سازمان مطالعه و تدوین علوم انسانی

دانشگاهها.

۹- برنجکار، رضا. (۱۳۸۷). *کلام و عقاید*، تهران: سمت.

۱۰- _____ . (۱۳۷۴). *معرفت فطری خدا*، تهران:

موسسه نبأ.

۱۱- برهیه، امیل. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره*

تجدد، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

۱۲- کاپلستون، فردریک چالز. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه*، ج ۲،

ترجمه ابراهیم، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

۱۳- کاتلیب، آنتونی. (۱۳۸۴). *رویای خرد (تاریخ فلسفه غرب*

از یونان باستان تا رئسانس)، ترجمه لی لا سازگار، تهران:

ققنوس.