

مبانی نظری الهیات سلبی

دکتر قاسم کاکایی (دانشیار دانشگاه شیراز)

اشکان بحرانی (دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شیراز)

چکیده

یکی از مهم ترین رویکردهای الهیاتی در دوره ی معاصر، الهیات سلبی است. این رویکرد به رغم آن که امروزه در الهیات جدید، به جد، مورد توجه و اقبال الهیدانان است، در میان مؤلفان داخلی به درستی شناخته نشده است. در این نوشته، تلاش شده است که در ابتدا تعاریف و برداشت های مختلف از الهیات سلبی ارائه، تحلیل و نقد شود و سپس با اختیار تعریفی نسبتاً جامع از این رویکرد الهیاتی، بن مایه های الهیات سلبی تشریح گردد. با تحلیل تعریف ها و بن مایه های الهیات سلبی می توانیم این شاخه ی الهیات را از منظری تازه و با نگاهی نو بنگریم. کلیدواژه ها: الهیات سلبی، تنزیه، فنا و بقاء، سلب و ایجاب، استعاره های سلبی، بعد وجودی، بعد معرفتی، بعد زبانی.

1- مقدمه

دنيس ترنر (Denys Turner) در مقاله ای درباره ی الهیات سلبی گفته است: «می دانم که اکنون همه ی ما الهیدانانی سلبی هستیم؛ رازناکی بار دیگر به جمع مسأله های الهیات بازگشته است و دانش ما دوباره خاطرمان را جمع می کند که نمی دانیم خدا چیست» (Turner, 1999, p 143).

این گفته ی ترنر از سیطره ی الهیات سلبی در دوران معاصر خبر می دهد. امروزه باید اذعان کنیم که بیش از هر زمان دیگری در «الهیات جدید» این نیاز احساس می شود که کل الهیات را ذیل محدودیت های سلب و محدودیت های گفتار و معرفت بفهمیم (Ibid). بررسی الهیات سلبی و آثار عرفایی با این رویکرد در چارچوب الهیات جدید، پدیده ای متعلق به دوران تجدد و مشخصاً مربوط به دو سده ی اخیر است، اما مصادیق و مبانی این رویکرد، در الهیات شرق و غرب، سابقه ای طولانی دارد. در سنت های دینی غربی، مسایلی نظیر علم ما به خدا، سخن گفتن از او، راه های تقرب به او، و اسما و صفات او، به طور عام، همواره مطرح و محل مناقشه بوده اند. در ذیل این مسایل، مباحثی نظیر دسترس ناپذیری و تعالی وجودی خدا، امتناع شناخت ذات خدا و تعالی معرفتی او، تنزیه و تشبیه و بیان ناپذیری خدا در بین عامه ی الهیدانان یهودی، مسیحی و مسلمان و دقایقی همچون قرب و فنا، وحدت و اتحاد، عروج و درون بود، و دیالکتیک حلول و تعالی در میان عارفان این سه سنت، بخشی از مهم ترین دغدغه های الهیاتی را منعکس کرده اند.

هم چنین روی کردی که عارفان در سنت ادیان ابراهیمی به مسأله ی مواجهه با امر الوهی دارند و تأکید آنان بر مفاهیم و استعاره هایی نظیر نیستی، تاریکی، ندانستن و خاموشی، در هنگام سخن گفتن از خدا، دل مشغولی های خاص ایشان را در مباحث الهیاتی از منظری دیگر به تصویر می کشد. همه ی این مباحث در الهیات جدید، تحت عنوان الهیات سلبی مطرح می شوند. با ذکر این مقدمه اینک به بررسی چند تعریف از الهیات سلبی می پردازیم.

2- تعاریف الهیات سلبی

2-1- طرح و تحلیل

نخستین تعریفی که در این جا طرح و بررسی می شود تعریفی است که اخیراً برخی نویسندگان داخلی ارائه کرده اند. ایشان الهیات سلبی را پاسخی به پرسش «امکان سخن گفتن از خدا» می دانند. بر اساس این تعریف، قایلان به الهیات سلبی سخن گفتن از اوصاف و افعال خدا را فقط از طریق «زبان سلبی» ممکن می دانند. ایشان در تعریف خود الهیات سلبی را در دو نکته خلاصه می کنند: اول، امتناع سخن گفتنِ ایجابی درباره ی خداوند و اوصاف او؛ و دوم، انتخاب شیوه ی سلبی به عنوان تنها شیوه ی صحیح سخن گفتن از خدا (نک به: علیزمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲).

در تحلیل تعریف فوق به دو نکته می توان اشاره کرد:

اولاً: در این تعریف، مؤلف صرفاً از بعد زبانی به الهیات سلبی نزدیک می شود. و ثانیاً: در این تعریف مقصود از سلب در الهیات سلبی، سلب محض و نفی صرف است.

یکی دیگر از مؤلفان داخلی در توصیفی که از الهیات سلبی عرضه می کند، بیشتر به بعد معرفتی می پردازد. از دید وی بر اساس روی کرد سلبی «شناخت چپستی خدا به هیچ وجه امکان پذیر نیست، نهایت چیزی که انسان می تواند بداند این است که خداوند چه نیست نه این که چه هست. در این نگرش صفات ایجابی خداوند یک سره و یا با یک استثنا نفی و همه به صفات سلبی برگردانده می شود» (توکلی، ۱۳۸۶، ص ۹۱).

وی (همان، ص ۱۰۹) صراحتاً الهیات سلبی را به تنزیه محض محدود می داند: «هر کس در مورد خداوند تنها به طریق سلب سخن گوید و همه ی صفات ثبوتیه را به سلبی ارجاع دهد... پیرو الهیات سلبی و تنزیه محض است...» از تعریفیاد شده، سه نکته را می توان دریافت کرد:

اولاً: الهیات سلبی دست کم واجد دو وجه معرفتی و زبانی است. ثانیاً: بر اساس این تعریف، الهیات سلبی در سلب محض و تنزیه صرف منحصر است. ثالثاً: در این تعریف، امتناع شناخت خدا بدون توجه به حضرات وجود مطرح شده است. یعنی خدا مطلقاً و بدون هیچ قیدی ناشناختنی دانسته شده است.

سومین تعریفی که از الهیات سلبی بررسی می کنیم، تعریفی است که هیلری آرمسترانگ [۱] فیلسوف دین معاصر از الهیات سلبی ارائه کرده است. از دیدگاه او، الهیات سلبی امری یا چیزی بیش از نماد الهیات قدیم است. بلکه می توان گفت الهیات سلبی مبنای تأملات جدی در باب الوهیت است. وی الهیات سلبی را چنین تعریف می کند:

«[الهیات سلبی عبارت است از] سلب انتقادی تمام ایجاباتی که در باب خدا می توان به کار برد، که همچنین با سلب انتقادی سلب های ما پی گیری می شود... روش سلبی، گزاره های الهیاتی قطعی را به مبارزه می طلبد. (Peter Kenney, 1993, pp. 440-442)

در تعریف آرمسترانگ چند نکته نهفته است:

اولاً: سلب در این جا از سوئی انتقادی است، بدین معنا که گزاره های جزمی [۲] دین را به نقد می کشد و از سوی دیگر، بر پایه ی ایجاب و متأخر از آن است؛ یعنی ابتدا ایجابی وجود دارد و سپس این تعبیر ایجابی با تعبیری سلبی مواجه می شود.

ثانیاً: سلب در الهیاتِ سلبی سلبِ ساده نیست بلکه سلبِ سلب است. در تمایز میان این دو نوع سلب ج. پ. ویلیامز [۳] اشاره ای راه گشا و روشن گر دارد. ویلیامز سلب را در تقسیمی به سلب حقیقی و سلب ساده تقسیم می کند. سلب حقیقی، سلبی است به- خود-ارجاعی [۴]؛ بدین معنا که در آن حتی خودِ سلب نیز سلب می شود و این سلبی است که ایجاب ها را تعدیل می کند و آن ها را به صورتِ بالاتری از ایجاب ترقی می دهد. نوع دوم سلب، در آموزه های آکویناس [۵] مشاهده می شود و البته از سلب حقیقی (که به-خود-ارجاعی است) فاصله ی زیادی دارد. آنچه در الهیاتِ سلبی بیشترین تأکید را از آن خود می کند و موضوع اصلی الهیاتِ سلبی است، سلب به معنای نخست است [۶] (Franke, (See: p.66 ۲۰۰۶).

چهارمین تعریف از الهیاتِ سلبی که در این جا بررسی می شود، تعریفی است که دنیس ترنر ذیل عنوان «سلبی گروهی» [۶] مطرح می کند: «سلبی گروهی نام الهیاتی است که در برابر پیشینه ی جهل بشری درباره ی ذاتِ خدا به کار گرفته می شود. سلبی گروهی عمل کردِ الهیات در پرتو آن جمله ی آکویناس در قرن سیزدهم میلادی است که «ما نمی دانیم خدا چه گونه موجودی است». سلبی گروهی مفهومِ الهیات است نه به منزله ی جهل خام و پیش - انتقادی (precritical) به خدا، بلکه نحوه ای جهلِ مکتسب است... سلبی گروهی مفهومِ الهیات است به منزله ی روش و عمل «ندانستن» [۷]... و دستِ آخر سلبی گروهی معادل آن امری است که در سنتِ لاتینِ مسیحیت «روشِ سلبی» [۸] خوانده می شود» (Turner, 1995, p.19).

ترنر، از الهیاتِ سلبی یا سلبی گروهی چهار مشخصه ارائه می کند:

اولاً: سلبی گروهی در درجه ی نخست الهیات [= یزدان شناسی] است. ثانیاً: این یزدانشناسی نحوه ای شناخت است که در مقابل جهل ما نسبت به ذات خدا شکل می گیرد. از این رو می توان گفت تعبیر کمابیش نقیضی است. چرا که از سوی شناخت از خداست و از سوی دیگر این شناخت در برابر جهل ما به خداست.

ثالثاً: یکی از بنیادهای سلبی گروهی جهل ما نسبت به ذاتِ خدا یا به تعبیر آکویناس چگونگی خداست. رابعاً: مقصود از جهل در اینجا جهل خام نیست بلکه جهلِ مکتسب است. از این رو ترنر بیشتر بر جنبه ی معرفتی الهیاتِ سلبی تأکید می کند و ما را به اختلاف میان جهلِ ساده ی پیش از نقد و جهلِ نقادانه توجه می دهد. خامساً: ندانستن، به معنای جهلِ مکتسب در الهیاتِ سلبی، به منزله ی روش به کار گرفته می شود.

2-2- نقد

کثرت و تنوع تعاریف یاد شده و تأکید برخی از مؤلفان بر یک یا دو وجه الهیاتِ سلبی، در نگاه نخست، چه بسا ذهن را به سوی نحوه ای اشتراک لفظی و اختلاف معنوی در کاربرد اصطلاح «الهیاتِ سلبی» رهنمون کند. اما توجه به اخذ و اقتباس مؤلفان داخلی از الهیاتِ جدید و تأثر مؤلفان یاد شده از الهیاتِ جدید مسیحی، از سوی، و نیز دقت در عقبه ی تعبیر «الهیاتِ سلبی» و قرابت تعریف آرمسترانگ و ترنر به عنوان دو نماینده ی الهیاتِ جدید و فلسفه ی دین_ بر سر فهم اصطلاح الهیاتِ سلبی، از سوی دیگر، نگاه انتقادی را به نگرش نویسندگان داخلی به الهیاتِ سلبی، توجیه می کنند. بر این اساس می توان به نقد برخی از این تعریف ها پرداخت.

در نقدِ نخستین تعریف می توان گفت:

اولاً: تعریف نخست (علیزمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲)، تعریفی است تک بعدی؛ این تعریف صرفاً بعدِ زبانی الهیاتِ سلبی را مطرح می‌کند. حال آن که پیش‌تر نیز اشاره شد که الهیاتِ سلبی دامنه‌ی موضوعاتِ وسیع‌تری دارد و به هیچ وجه به بعدِ زبانی محدود نیست. و ثانیاً: اشکالِ دیگری که بر تعریفِ یادشده وارد است، فروکاستن سلب و روشِ سلبی به سلبِ محض است. سلب در این تعریف، به سلبِ محض و نفی صرف، محدود و فروکاسته می‌شود.

این دیدگاه هم چنین به هنگام تبیین الهیاتِ سلبی و روشن ساختن مصادیقِ آن دچار اضطراب بیشتری می‌شود. چه، از سویی الهیاتِ سلبی را در سلبِ محض و تنزیه صرف خلاصه می‌کند و از سویی دیگر بنیان‌گذارانِ عرفانِ مسیحی را _ هم چون فلوپتین، دیونوسیوس و اکهارت _ (همو، ۱۳۸۶، ص ۹۲) و نیز بسیاری از عرفایِ برجسته‌ی جهانِ اسلام را _ مانند ابنِ عربی و مولانا _ از طرفدارانِ رهیافتِ سلبی می‌داند (همان، ص ۵۲). در حالی که روی کردِ ابنِ عربی، مولانا و اکهارت به هیچ وجه به سلبِ محض محدود نیست.

در نقدِ تعریفِ دوم (توکلی، ۱۳۸۶، ص ۹۲) مهم‌ترین ضعف، تأکید صرف بر وجهِ معرفتی و زبانی الهیاتِ سلبی و غفلت از وجهِ هستی‌شناختی است. اشکالِ دوم این تعریف، خلاصه کردنِ الهیاتِ سلبی در سلبِ محض است، در حالی که جریانِ گسترده‌ای که تحتِ عنوانِ الهیاتِ سلبی شناخته می‌شود، به هیچ روی به سلبِ محض محدود نیست.

و ایرادِ سوم این است که در این تعریف، امتناعِ شناختِ خدا بدون توجه به حضراتِ وجود مطرح شده است. یعنی خدا مطلقاً و بدون هیچ قیدی ناشناختنی دانسته شده است.

در تحلیلِ نهاییِ دو تعریفِ نخست می‌توان گفت: این تعریف‌ها همه‌ی ویژگی‌های گفتمانِ سلبی را در بر نمی‌گیرند و در نتیجه آثاکا بر این گونه تعاریف بسیاری از متفکران را که اندیشه‌شان ذیل الهیاتِ سلبی مطرح می‌شود، نظیر دیونوسیوس (Dionysius)، آگوستین (St. Augustine)، مولانا و اکهارت (Meister Eckhart)، از جرگه‌ی الهیدانانِ سلبی خارج می‌کند. از تحلیل و نقد این دو تعریف، اجمالاً می‌توانیم به نگاهی که بسیاری از مؤلفانِ داخلی به الهیاتِ سلبی دارند پی ببریم. از دیدگاهِ مؤلفانِ مذکور، الهیاتِ سلبی صرفاً محدود به نفی صفاتِ الهی، امتناعِ مطلقِ شناختِ حق، و سخن گفتن از خدا به روش سلبی است. در این میان، به روش‌ها و شگردهای گفتمانِ سلبی، به معنی دقیق آن، یعنی مطالبی نظیر شناختِ خدای ناشناختنی، سلبِ به خود ارجاعی (سلبِ سلب) و استعاره‌های روشن‌گر و پرشمارِ الهیاتِ سلبی توجهی نمی‌شود. به همین دلیل، برداشتِ غالبِ مؤلفان ما از الهیاتِ سلبی جامع نخواهد بود. از دیدگاهِ این مؤلفان، الهیاتِ سلبی در میانِ رویکردهای الهیاتی رویکردی افراطی و مهجور است که به دلیل معضلات و تناقض‌هایی که با آن‌ها دست به‌گریبان است، راه به‌جایی نمی‌برد. اما هم چنان که در تعریف‌های آرمسترانگ و ترنر می‌بینیم و چنان که در ادامه با بررسیِ دقیقِ ابعاد، مسایل و موضوعاتِ الهیاتِ سلبی خواهیم دید، الهیاتِ سلبی روشی فراتر از برداشت‌های مذکور است.

در نقد و تحلیل تعریف سوم باید گفت آرمسترانگ تأکید می‌کند که مقصود از سلب، سلبِ ساده نیست بلکه سلبِ به خود ارجاعی یا سلبِ سلب را مد نظر دارد. اما چنان که می‌بینیم آرمسترانگ نیز تعریف خود را صرفاً بر بعدِ زبانی متمرکز و محدود می‌کند.

در این میان با توجه به کاستی‌های تعاریف پیشین و هم چنین با توجه به تحلیلِ گسترده و جامعی که ترنر از الهیاتِ سلبی ارائه می‌کند، کامل‌ترین تعریف را از آن ترنر می‌توان دانست. ترنر در تعریفِ خود به هر سه بعدِ زبانی، معرفتی و وجودی اشاره

می کند. بسیاری از الهیدانان معاصر، همچون ترنر، الهیات سلبی را واجد سه بعد اصلی می شمارند. به عنوان نمونه جوزف بویجز [۹] سه برنهاد [۱۰] اصلی الهیات سلبی را چنین معرفی می کند: برنهاد مابعدالطبیعی (هستی شناختی) در باب ذات خدا، برنهاد معرفت شناختی درباره ی این مطلب که چه شناختی از خدا ممکن است و برنهاد معناشناختی (و زبان شناختی) در باب زبانی که ما باید هنگام سخن گفتن از خدا به کار گیریم (Cited in: Benor, 1995, p.342)

3-2- جمع بندی و تعریف نهایی

در جمع بندی نهایی تلاش می کنیم که از مجموع عناصر تعریف های فوق، به تعریفی برسیم که ابعاد و ارکان الهیات سلبی را گردآوری و ضعف ها و نقص های برخی از این تعریف ها را به کمک تعریف های دیگر جبران و تصحیح کند:

«الهیات سلبی که سلبی گروهی یا روش سلبی [۱۱] نیز خوانده می شود، یکی از گرایش های الهیاتی است که بر امتناع معرفت به ذات خدا تأکید می کند. این گرایش ذات خدا را نه متعلق علم بلکه متعلق جهل مکتسب می داند. به تبع امتناع شناخت خدا، الهیات سلبی بر آن است که از ذات خدا به عنوان حضرت وجودی ناشناختنی جز از طریق سلب به خود ارجاعی نمیتوان سخن گفت. در این روش، تمام ایجابات الهیاتی به نحو انتقادی نفی می شوند.»

در ادامه بحث ابعاد، مسایل و موضوعات الهیات سلبی با تفصیل بیشتری مطرح خواهد شد.

3- ابعاد، موضوعات و مسایل الهیات سلبی

چنان که پیش تر دیدیم، برای الهیات سلبی سه بعد و سه رکن اصلی برشمرده اند: بعد هستی شناختی، بعد معرفت شناختی و بعد زبانی. در این جا ذیل هر بعد مسایل و موضوعات اساسی و مورد اختلاف را بررسی می کنیم.

3-1- بعد وجودی

در بعد وجودی تفکیک مهمی میان مقام های وجودی یا به تعبیر برخی عرفای مسلمان حضرات وجود صورت می گیرد و از این رهگذر تمایز نسبتاً روشنی میان نگرش سلبی و نگرش ایجابی به دست می آید.

نظام سلسله مراتبی [۱۲] جهان در تقسیم بندی ای دست کم چهار ساحت دارد:

(۱) مقام ذات الهی، یعنی ساحتی از مقام الوهی که از حد فهم ما فراتر است. خداوند در مقام ذات، ادراک ناپذیر، ناشناختنی و دست نیافتی است.

(۲) خدای ظهور یافته که به ساحتی از مقام الوهی اشاره می کند که ذهن ما قدرت درکش را دارد.

(۳) جنبه های نامحسوس ماسوی الله نظیر نفس و آگاهی.

(۴) جنبه های محسوس ماسوی الله (ملکیان، ص ۱۲).

آن چه از این تقسیم بندی مراد ماست، تفکیک میان دو ساحت اول یعنی ساحت ذات (ساحت ناشناختنی) خدا و ساحت ظهور یافته (یا ساحت شناختنی) خداست. بر اساس این تفکیک، ساحت ذات در یک نگاه کلی، موضوع الهیات سلبی و ساحت خدای ظهور یافته، موضوع الهیات ایجابی است. این تقسیم بندی و به خصوص تفکیک میان ساحت ذات ناشناختنی و ساحت ظهور یافته و ادراک پذیر، مبنای مباحث بعدی قرار می گیرد.

در بعد وجودی و در محدوده ی بحث از ذات الوهی مهم ترین مسایلی که بررسی می شوند عبارتند از: وحدت انفسی، فنا و بقا، و اتحاد عرفانی.

3-1-1- وحدت انفسی

مقصود از وحدت در این جا وحدت عرفانی است و این وحدت با اقسام وحدتی که در حیطه ی فلسفه از آن ها سخن به میان می آید، نباید خلط شود. مقصود ما از وحدت نه وحدت حقیقت است و نه اقسام «وحدت موجود». اینک به توضیح وحدت عرفانی و به دنبال آن وحدت انفسی می پردازیم.

در تقسیم بندی ای کلی عرفان و بالتبع وحدت عرفانی را به دو دسته بخش کرده اند: عرفان یا وحدت آفاقی و عرفان یا وحدت انفسی. در وحدت آفاقی، عارف در پس کثرات عالم خارج وحدتی را تجربه می کند یا به عبارت دیگر جهان را سر به سر یک چیز می بیند. اما در وحدت انفسی تجربه ی وحدت در پی زوال فردیت رخ می دهد. در وحدت انفسی، فردیت عارف زایل و بنا به ادعای عرفا، تمایز میان اشیا و نیز میان مدرک و مدرک برطرف و نفس عارف در نفس کلی حل می شود (استیس، ۱۳۸۴، صص ۱۱۱-۱۱۲).

مهم ترین خصیصه ی وحدت انفسی زوال فردیت عارف است. استیس (Stace) بر این باور است که در عرفان اسلامی از زوال فردیت به فنا تعبیر می کنند. به اعتقاد وی فنا در اصطلاح صوفیه همان محو فرد در هستی بی نهایت است (همان، ص ۱۱۶). اشاره ی مقایسه ای استیس ما را به بررسی مفهوم فنا رهنمون می شود. برای بررسی صحت و سقم این مدعا در ادامه پاره ای از تعاریف فنا _ و هم چنین برخی تعاریف بقا _ را که در کتب عارفان مسلمان و پژوهش گران عرفان اسلامی آمده اند، بررسی می کنیم.

3-1-2- فنا و بقا

از مؤلفانی همچون قشیری تا عرفان پژوهان معاصر نظیر مایکل سلز (Michael Sells) کوشیده اند تعاریفی از فنا و بقا ارائه کنند. ابوالقاسم قشیری در کتاب معروف خود، رساله ی قشیری، از جنبه ی شناختی و اخلاقی به فنا و بقا نزدیک شده است: «فنا... پاک شدن است از صفات نکوهیده و... بقا... تحصیل اوصاف ستوده [است]... هر که از اوصاف مذموم فانی گردد خصال محمود بر وی درآید...» (قشیری، ۱۳۸۵، صص ۱۰۶-۱۰۷).

تعریف دیگر فنا پرده از بعد دیگر فنا یعنی بعد وجودی بر می افکند. برخی دیگر از مؤلفان در تعریف فنا به «فنا از» و «فنا» در «توأمان اشاره کرده اند. از نظر آن ها فنا از خود رستن و به خدا پیوستن است. در فنا سخن از قرب نیست بلکه سخن از یگانگی حق است (کاکایی، ۱۳۸۲، صص ۲۷۰-۲۷۱). به باور این عده فنا نهایت درجه ی قرب ربانی و تجربه ی عرفانی است: «تجربه ی عرفانی از احساس قرب شروع و به شهود وحدت... که همان فناست ختم می شود» (همان، ص ۱۰۷).

به طور کلی از بررسی فنا می توان به این نکته پی برد که فنا نیز واجد دو بعد وجودی و معرفتی است. هم چنین متوجه این نکته می شویم که تعبیرهای فنا از و بقا تعبیرهایی مطلق نیستند بلکه از سنجش وضعیت حق و عارف به دست می آیند. فنا و

بقا اموری نسبی هستند. بقا حالت فرد نسبت به حق تعالی است و فنای از حالت او نسبت به خلق است (نک به: چیتیک، ۱۳۸۵، ص ۹۹).

3-2- بعد معرفتی

یکی از مهم ترین مسایلی که در بعد معرفتی الهیات سلبی _هم ذیل الهیات عرفانی و هم در آثار الهیدانانی بیرون از حیطه ی الهیات عرفانی_ مطرح است، بحث شیئیت، تشخص و انسانوارگی خداست.

مفهوم انسانوارگی خدا بر بسیاری از مفاهیم الهیاتی و نحوه ی فهم ما از این مفاهیم و آموزه ها تأثیر دارد. از جمله، انسانوارگی خدا بر تجربه ی دینی، حضور فراگیر خدا، فلسفه ی تاریخ، مفهوم مشیت و سنت تأثیر مستقیم دارد. بحث از تشخص، شیئیت و انسانوارگی خداوند ما را به بحث تنزیه و تشبیه رهنمون خواهد بود.

3-2-1- تنزیه و تشبیه

از دیدگاه کلامی صرف، «تشبیه» و «تنزیه» در علم کلام دو عقیده ی جمع نشدنی اند و نسبت بین این دو مفهوم تقابل است. تنزیه عبارت از شناخت ناپذیری و تعالی معرفتی خداوند است. بر اساس نظر متکلمان تنزیه هم چنین به معنای قیاس ناپذیری خدا نسبت به کل موجودات است (چیتیک، ۱۳۸۵، ص ۳۸). در اندیشه ی دینی، خداوند همواره از حیثیتی جلالی، منزّه و متعالی برخوردار بوده که از دسترس عقل و ذهن به دور است (کاکایی، ۱۳۸۲، صص ۷-۵۹۶). در حالی که تشبیه بر همانندی خداوند و ممکنات دلالت دارد.

این تقابل میان تنزیه و تشبیه که مستلزم جمع ناپذیری آن هاست در میان متکلمانی که دغدغه ی تعالی معرفتی و وجودی خدا را داشته اند، به صورت تنزیه محض خودنمایی کرده است. هدف این متکلمان از قول به تنزیه محض، پرهیز از اقوال مشرکانه و آرای تشبیهی مضحکی است که طی قرن های سوم و چهارم در کتاب های ملل و نحل انعکاس یافته (شفیعی، ۱۳۸۷، ص ۵۴) و گریز از محدودیت هایی که اقوال تشبیهی ایجاد می کنند (توکلی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶).

اما همان گونه که اقوال تشبیهی محدود کننده اند، تنزیه محض نیز به رغم نیت معتقدان به آن خدا را به صورت مقید توصیف می کند. به سخن دیگر هم تنزیه محض و هم تشبیه مفهوم خدا را تحدید می کنند.

در ادامه به توضیح پاره ای از درون مایه های سلبی می پردازیم که کمابیش با تنزیه حق در ارتباطند. از جمله مهم ترین درون مایه ها به درون مایه ی سلبی جهل اشاره می توان کرد.

3-2-2- جهل

قول به تنزیه خداوند پیامدها و استلزامات متعددی دارد. از جمله تنزیه مستلزم اذعان به این مطلب است که بالاترین علم کامل ما به خدا، جهل است (چیتیک، ۱۳۸۵، ص ۳۸). جهل در تفکر سلبی مسیحی یکی از بن مایه ها و آموزه های اساسی است و مفهوم آن در عرفان سلبی عارفان مسلمان گاه با همین تعبیر جهل و گاه با اختلاف تعبیر مشاهده می شود.

در خصوص تعبیر جهل در الهیات سلبی، باید میان دو گونه جهل تفکیک کرد: جهل فروتر از علم و جهل فراتر از علم. جهل فروتر از علم در الهیات سلبی نه ممدوح است و نه جایگاهی دارد و در سلبی گروهی نیز طبیعتاً فضیلتی محسوب نمی شود. مقصود از جهل در الهیات سلبی، جهل فراتر از علم و معرفت است. این نوع از ندانستن، روشمند است؛ بدین معنا که با طی روندی خاص عارف یا سالک به این مرحله می رسد. در این مرحله تمامی علوم عارف زایل خواهند شد. علت این جهل این است که موضوع ما در این جا_ یعنی ذات حق_ متعلق شناخت قرار نمی گیرد و شناخت ذات حق ممتنع است. بنابراین ذات حق متعلق جهل است. از آن جا که این جهل پس از زوال معرفت و علم به دست می آید، از آن به جهل عالمانه [۱۳] یا جهل مکتسب [۱۴] یاد میکنند. عارفان سلبی تنها راه نیل به معرفت دینی را در جهل یا «ناشناخت» [۱۵] می دانند. از این لحاظ، عارفان سلبی دشمنان سرسخت متألهان راست کیش اند، دشمنان کسانی که دربارهی امر غایی جزئیات چشم گیری عرضه می کنند (King, 1957, p. 105).

در گفته ها و نوشته های عارفان مسلمان نیز تعبیر جهل برای اشاره به معرفت الهی فراوان مشاهده می شود. برخی عارفان مسلمان والاترین مرحله ی معرفتی عارف را «عارف بی معارف» می دانند. بایزید بسطامی این حالت را چنین توصیف کرده است: «عارف پیوسته در شناخت است و معارف شناخته می آید تا آن گاه که عارف در معارف هلاک گردد. پس معارف از معارف سخن گوید و عارف بماند بی معارف» (شفیعی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵). وی هم چنین معرفت عارف را جهل می داند: «معرفت در ذات حق جهل است... بنده تا نادان است عارف است و چون جهل از او زایل شود، معرفتش زوال پذیرد» (همان، صص ۲۵۴-۲۸۶). در فرهنگ های اسلامی و مسیحی تعبیرات مُشعر به جهل متنوع اند. به عنوان مثال، آن چه در فرهنگ عرفای مسیحی با عنوان «میغ جهل» شناخته می شود، تقریباً معادل «حجاب» در فرهنگ عرفانی اسلامی است. میغ جهل و حجاب، بیان گر فاصله ای است میان حق متعالی و بنده که مانع شناخت حق و نشان گر تعالی معرفتی اوست. از نظر عارفان سنت های یادشده استدلال های قیاسی، مانعی بر سر راه عالم غیب اند و از این لحاظ جهل و غفلت میدان گسترده تری پیش روی غیب می نهند (نک به: مایر، ۱۳۸۲، صص ۲۴۲-۲۴۳).

3-3- بعد زبانی

3-3-1- سلب

سلب در بعد زبانی بر مفهوم بیان ناپذیری مبتنی است. آموزه ی بیان ناپذیری خدا، به یک معنا، بر آن است که سخن گفتن از خدا کاملاً ناممکن است و بر آن است که خدا چیزی نیست که به چنگ زبان انسان بیفتد (Anthony Kenny, 2005, p. 11). خدای عارف سلبی کاملاً با زبان بیگانه است؛ مفاهیم صرفاً بشری نمی توانند او را وصف کنند و سخن گفتن از خدا به معنای تحدید و تقلیل او به ساحت های بشری است (Priest, 2003, p.5). از آن جا که مفهوم خدا به چنگ زبان نمی افتد رخ دادی بر زبان عارض می گردد که از آن به سلب [۱۶] تعبیر می شود. مایکل سلز [۱۷] سلب را «خدای معنایی» [۱۸] می داند که در آن زبان، خود، کلام خود را نقض می کند و پس می گیرد. اتحاد عرفانی در زبانی که تمایزات نحوی میان فاعل و مفعول را محو می کند سرمشق قرار می گیرد و از این رهگذر دلالت [=ارجاع] را فرو می ریزد یا تغییر میدهد (Cited in: Franke, 2006, pp.67-67).

عارفان از سلب و هم چنین پارادوکس برای تعالی بخشی به زبان بهره می گیرند. سلب و تناقض در الهیات سلبی برخاسته از میل به تعالی است تا زبان بتواند به فراسوی خود برود و از محدودیت هایش عبور کند. «سلب و تناقض تلاش هایی در جهت مداخله در ساختار معمول زبان به منظور ایجاد نتایج متفاوتی در آن هستند تا از این طریق زبان، به عبارتی، نغمه ی دیگری ساز کند» (Priest, 2003, p. 12).

ذکر این مطلب ضروری است که در اینجا هنگامی که از سلب سخن گفته می شود سلب اعم است از سلب محض و سلب سلب و سلب توأم با ایجاب را نیز در بر می گیرد.

پیش تر در بحث تنزیه و تشبیه و در بعد معرفتی گفته شد که تنزیه محض بر خلاف نیت اصلی قایلانش نه فقط خدا را از حد و قید نمی رهاوند بلکه خود موجب تحدید و تقیید حق است. در بحث از سلب یعنی در بعد زبانی نیز به تبع بعد معرفتی با معضل مشابهی در باب سلب محض مواجهیم. سلب محض صرفاً در پی آن است که کیفیت یا صفتی را از خدا سلب کند. به عنوان مثال گزاره هایی نظیر «خدا نسیم نیست» یا «خدا جسم نیست» و یا «خدا موجود نیست» صرفاً در پی آن اند تا محمولاتی نظیر نسیم، جسم و موجود را از خدا سلب کنند. در حالی که باید به این نکته توجه داشت که آن چه ذیل روش سلبی مورد بحث قرار می گیرد و گفتمان سلبی را تشکیل می دهد سلب محض یا به عبارت دیگر سلب ساده نیست بلکه سلب یا سلب مضاعف است. بنابر این هم چنان که در بعد معرفتی هدف عارفان و الهیدانانی که از موضع عرفان و الهیات عرفانی به سلب نزدیک می شوند، به تنزیه محض محدود و خلاصه نمی شود، در بعد زبانی نیز ایشان سلب ساده را به هیچ وجه وافی به مقصود نمی بینند. بلکه خود این سلب را مجدداً سلب می کنند. این سلب را در اصطلاح فلسفه ی زبان سلب به خود ارجاعی [۱۹] می نامند. چه این سلب خود گزاره ی سلبی را نیز در بر می گیرد. این نحوه ی سلب در گفتمان سلبی محوریت دارد. اینک باید روشن کنیم که مقصود ما از سلب در الهیات سلبی چیست.

3-3-2- سلب سلب

گفته شد الهیات سلبی به سلب ساده محدود نیست. در این جا می توانیم پا را فراتر بگذاریم و بگوییم الهیات سلبی حقیقی از نفی های الهیاتی [۲۰] و به عبارت دیگر سلب های ساده گریزان است. الهیات سلبی واقعی، سلب ساده نیست بلکه سلب سلب است. هر نفی به شرطی مقرون به صحت است که بار دیگر نفی شود. حقیقت، در هم زمانی این نفی مضاعف است. سلب سلب در واقع مکمل تنزیه ساده و البته مکمل تجرید (به معنای سلب الوهیت از آفریدگان و ایجاب الوهیت منحصرأ در باب احد) است (کربن، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲).

این سلب سلب الهیات سلبی را البته به امری نقیضی [۲۱] و عجیب و غریب تبدیل می کند که بر مرز باریک مهملات می لغزد (Peter Kenney, 1993, p.442).

الهیات سلبی حقیقی به زعم آرمسترانگ، چیزی جز «سلب سلب» نیست. با «سلب سلب ها» الهیات سلبی از شکاکیت الهیاتی فراتر می رود. «سلب سلب» هم با نمودهای ایجابی خدا مخالفت می کند و هم با تصویر سلبی صرف از خدا مقابله می نماید. «سلب سلب» مفهوم چندبعدی ای است که صرفاً به زبان محدود نمی شود، بلکه در نگاه عارفان سلبی بیشتر به منزله ی تمرین و عملی معنوی است (Ibid, pp.442- 443).

سلب سلب یکی از روش های محوری در عرفان سلبی است. عرفا برای نیل به «فضای فوق زبان» از روش سلب بهره می گیرند. مایکل سلز تشبث به این روش زبانی را به خاطر حل معضلی زبانی در باب سخن گفتن از امر متعال می داند. وی معضل زبانی مذکور را توضیح می دهد: هر گزاره ای در باب بیان ناپذیری همچون «الف، فوق نام ها است» بن بستنی منطقی ایجاد می کند؛ چه، موضوع این گزاره باید نامیده شود تا بتوانیم بگوییم که فوق نام هاست. عارف پس از نامیدن «متعالی» باید آن نامیدن را محو کند، اما همین امحای نام نیز خود نامیدن جدیدی را تشکیل می دهد که مجدداً باید محو شود. از دیدگاه سلز، این تسلسل زبانی [۲۲] مبنای زبان عرفانی است

به سخن دیگر، معضلی که عارفان سلبی در سخن گفتن از خدا با آن مواجه اند از این قرار است: ناممکن است که فراسوی مرزهای زبان اندیشید، سخن گفت یا نوشت اما به کار بردن زبان و به کار بردن کلمه ی «غیر» خود مستلزم غیریت است. با وجود این، هم چنان که عارفان نشان می دهند پافشاری بر امکان «غیریت» و نشان دادن این غیریت از طریق زبان و هم چنین تلاش برای حرکت به سوی «فضایی» خارج از زبان، شدنی است (Priest, 2003, pp.10- 11).

گفتمان سلبی به معنای به کار بردن واژگان منفی صرف _ که جانشین واژگان ایجابی می شوند _ نیست. بلکه از سویی محصول سلب مضاعف است و از سوی دیگر محصول تنش میان ایجاب و سلب است (See: Turner, 1999, p.147). از سلب سلب پیش تر به اجمال سخن رفت. در این جا از دیالکتیک سلب و ایجاب سخن خواهیم گفت.

3-3-3- دیالکتیک سلب و ایجاب

رکن دیگر گفتمان سلبی تعامل یا دیالکتیک سلب و ایجاب است. سلب بدون پایه ای ایجابی نه فقط مطلوب نیست بلکه فی الواقع امکان وقوع هم ندارد. یزدان شناسی های سلبی و ایجابی مستقیماً به هم مرتبطند. سلب بدون ایجاب از معنا تهی است و ایجاب بدون سلب نیز فاقد ژرفا و رازآمیزی خواهد بود (Peter Kenney, 1993, p.448).

آرمسترانگ نیز در نوشته های متأخرش بر ضرورت مبنایی ایجابی برای الهیات سلبی تأکید می ورزد: «الهیات سلبی نیازمند الهیاتی ایجابی است تا با آن دست و پنجه نرم کند و تعالی یابد.» چرا که بدون مبنایی مثبت، پذیرش مفاهیم پیچیده ی الهیاتی که الهیات سلبی را تشکیل می دهند ناممکن خواهد بود. در حقیقت بدون پذیرش چنین مبنایی، چیزی وجود نخواهد داشت که بتوان سلب کرد و از این رو ایجاب در زبان دینی پیش شرط سلب است. از طریق الهیات سلبی این زبان دینی تحول و تعالی خواهد یافت (Ibid). سلب نیازمند پایه ای ایجابی است و الا به تعبیر ج.ب. پرات [۲۳] «بدون امر مثبتی که نفی اش کند، همه ی معنایش را از دست خواهد داد» (King, 1957, p. 113). امر سلبی در الهیات، محصول ایجابی گروی درست فهمیده شده است و ما به جایی می رسیم که در آن امر سلبی با جامعیت ایجابات ما آغاز می شود (Turner, 1995, p.33). و در ادامه ی فرایند و گفتمان سلبی بر هم کنش سلب و ایجاب است که کل گفتمان الهیاتی را تشکیل می دهد (Idem, 1999, p.146).

دیالکتیک سلب و ایجاب معمولاً خود را به صورت پارادوکس و در قالب بیان های نقیضی بروز می دهد. رائل مورتلی [۲۴] روش سلبی را «تلاشی روش مند جهت بر هم زدن تفکر عادی» می داند. یعنی «کوششی برای توانمند ساختن

«فکر» برای جهش به فراسوی خود و نیل به سطوح دیگر هستی و تجربه». به باور او متون عرفانی برای رسیدن به این هدف از پارادوکس بهره می‌گیرند. مورتلی پارادوکس را تکنیکی زبانی می‌داند «که به ذهن تکانی وارد می‌کند و آن را به سوی پهنه‌ی متفاوتی از فهم هل می‌دهد» (Priest, p.11).

تا این جا دیدیم که روش سلبی از سوئی سلب است و از سوئی واجد پایه‌ی ای‌ایجایی است. هر یک از این دو ویژگی محل تأکید عده‌ای از الهیدانان سلبی بوده است. این دو روش _سلب سلب و برهم کنش سلب و ایجاب_ با هم تضاد و تنافی ندارند؛ عده‌ای از عارفان سلبی بر سلب سلب تأکید و در مقابل عده‌ای دیگر تمرکز خود را بر جمع سلب و ایجاب معطوف کرده‌اند.

دنيس ترنر [۲۵] این تمایز را به صورت تفاوت میان روش گزاره‌های سلبی [۲۶] و روش سلب امر گزاره‌ای [۲۷] و تفاوت میان تصویر سلبی و سلب تصاویر نشان می‌دهد. گزاره‌های سلبی و تصاویر سلبی مربوط به امر ایجایی و سلب مبتنی بر ایجاب در الهیات و سلب امر گزاره‌ای و سلب تصاویر مربوط به روش سلبی یا سلب سلب است (See: Turner 1995, p.35). ترنر پس از تبیین این دو روش ابراز نگرانی می‌کند که این تفکیک موجب این اشتباه شود که ما عرفان کسانی نظیر اکهارت، مؤلف میغ جهل (Cloud of Unknowing) و یوحنا صلیبی (John of the Cross) را عرفان سلبی و ایشان را عارفانی سلبی نگر و عرفان دسته‌ی دیگر شامل آگوستین و جولیان نوریچی (Julian of Norwich) را ایجایی و آن‌ها را عارفانی ایجایی نگر بنامیم. بسیاری از علاقه‌مندان عرفان‌های قرون وسطی تمایل دارند که این عرفان را به دو دسته‌ی بزرگ «سلبی» و «ایجایی» تقسیم کنند. و بر این اساس عارفانی نظیر جولیان نوریچی را «ایجایی» و مؤلف «میغ جهل» و اکهارت را سلبی بخوانند. اما به باور ترنر، جولیان به همان اندازه سلبی است که اکهارت سلبی است. این دو جریان عرفانی در کاربست استعاره‌ها و نیز در روش‌های سلب متفاوت‌اند ولی چیزی که عرفان جولیان و اکهارت را به یک اندازه سلبی می‌کند، تأثیر مشترک آن‌ها بر این مطلب است که سخن گفتن از خدا در نهایت کاملاً شکست خورده و مردود خواهد بود و حتی این ناکارآمدی زبان در سخن گفتن از خدا، در آثار جولیان نمایش پر رنگ‌تری می‌یابد. هر دو روش و هر دو جریان سلبی نهایتاً نشان‌گر ناکارآمدی زبان‌اند (Ibid & 147-146, 1999, Idem).

این ناکارآمدی زبان الهیاتی نهایتاً به سکوتی می‌انجامد که، به معنای عمیقی، غایت الهیات عرفانی به نحو اعم و غایت الهیات سلبی به نحو اخص است.

در سلب سلب، ویژگی به خود ارجاعی، گزاره‌های سلبی را به گزاره‌هایی خود برانداز تبدیل می‌کند و از این جهت به سکوت منتهی می‌شود. و در دیالکتیک سلب و ایجاب نیز در غلتیدن زبان به درون مجموعه‌ای از بیان‌های نقیضی سرانجامی جز سکوت ندارد.

این سکوت که متأخر از سخن گفتن و نتیجه‌ی آن است با آن چه در اصطلاح متکلمان تعطیل خوانده می‌شود کاملاً متفاوت است. سکوت آخرین فرآورده‌ی فرایندی زبانی است. این فرایند با آزمودن شگرد‌های مختلف زبانی، و در هر مرحله پذیرفتن و سپس واژدن تکنیک‌های ایجایی و سلبی نهایتاً به خاموشی ختم می‌شود. در حالی که تعطیل نزد متکلمان ناشی از تنزیه افراطی و سلب محض است.

3-3-4- استعاره های سلبی

یکی از ویژگی های اساسی زبان سلبی به کارگیری استعاره های سلبی و تقابل و دیالکتیک استعاره های سلبی و ایجابی است. استعاره در الهیات عموماً و در الهیات سلبی خصوصاً کارکردهای مهمی دارد. به همین خاطر در بدو امر باید مشخص شود مقصود از استعاره در الهیات سلبی چیست.

گفتمان سلبی را هم واره از طریق ربط و نسبتش با امر ادراک ناپذیر و بیان ناپذیر می توان تعریف کرد و اساساً گفتمان سلبی در برابر این امر بیان ناپذیر و درک ناپذیر معنا و اهمیت می یابد. امری که گفتمان سلبی «در برابر آن» قرار می گیرد، امری انتزاعی است. به همین دلیل این امر فی نفسه به معرفت و زبان تعلق نمی گیرد. اما هنگامی که می کوشیم این امر را از مقام تجربه به مقام تعبیر تحویل کنیم و در ساحت زبان تلاش می کنیم که این امر را بنامیم، پای استعاره به میان می آید. در مقام تعبیر امر بیان ناپذیر می توانیم از استعاره هایی نظیر بینام [۲۸]، راز [۲۹] یا وصف ناپذیر [۳۰] استفاده کنیم. این استعاره ها چیزی را به معنای دقیق کلمه نمایش نمی دهند و بیان و توصیف نمی کنند؛ بلکه صرفاً از چیزی که نمی توانند بیان کنند، حکایت می کنند و تنها نشانه و ردّ پایی از امر بیان ناپذیر به جا می گذارند (Franke, 2006, p.68). در این موضع است که استعاره کارکردی الهیاتی می یابد.

بر اساس دیدگاه استیسی استعاره های الهیات سلبی، بیش تر برای بیان وحدت بی تمایز به کار می روند. در عرفان مسیحی این وحدت با استعاره هایی نظیر ورطه ی، بی سو [۲۱]، تاریکی [۲۲]، شب تاریک [۲۳]، برهنگی [۲۴]، برهوت [۲۵]، تهیا [۲۶] و خلا [۲۷] نشان داده می شود (استیسی، ۱۳۸۴، صص ۹۴-۹۶ و ص ۱۱۰؛ کاکایی، ۱۳۸۲، صص ۳۱۰-۳۱۱). در این میان مهم ترین استعاره ها را زوج سلبی-ایجابی روشنایی-تاریکی دانسته اند (Turner, 1995, p.4)

تحلیل و بررسی این استعاره ها در دوره ی معاصر اهمیت روزافزونی یافته است. زیرا این استعاره ها برای فهم الهیات عرفانی و به ویژه برای فهم الهیات سلبی از چند جهت سودمندند:

اولاً: استعاره های مذکور، مجموعه ی کاملاً مرتبیطی را تشکیل می دهند؛ ثانیاً: این استعارهها بر توصیف روش حیات عارفان مسیحی و مسلمان _ که به طرز چشم گیری سلبی است _ مؤثرند. ثالثاً: این استعاره ها تأثیر عرفان نوافلاطونی را بر الهیات عرفانی مسیحی و اسلامی یا حداقل مشابهت میان این عرفان ها را نشان می دهند (Ibid, pp.1- 3). و رابعاً: تحلیل و بررسی این استعاره ها نشان می دهد که این استعاره ها نهایتاً همگی از یک امر، یعنی وحدت بی تمایز حکایت می کنند. برخی از این استعارات صرفاً آینه ی یک بعد الهیات سلبی اند، و برخی دو بعد یا هر سه بعد الهیات سلبی را منعکس می نمایند. استعاره های سلبی علاوه بر حکایت از وحدت بی تمایز کارکرد دیگری نیز دارند: این استعارهها سلب های استعارات ایجابی هستند. توضیح آن که، ما به نحو استعاری می توانیم بگوییم که خدا روشن است تا چیزی را درباره ی خدا انتقال دهیم و بفهمانیم؛ و به نحو استعاری می توانیم بگوییم خدا تاریک است؛ بدین منظور که چیزی مخالف استعاره ی اول را برسانیم. از طریق ساز و کار استعاره های سلبی، _ استعاره های ایجابی _ یا به تعبیر دیگر اسامی ملموس خدا که شمه ای از تشبیه با خود دارند سلب می شوند.

بنابراین آن چه استعاره ای ایجابی را نفی می کند استعاره ای دیگر است و البته استعاره های ایجابی نیز متقابلاً نافعی استعاره های سلبی اند. مثلاً استعاره ای که گزاره ی «خدا صخره است» را نفی می کند این استعاره است که «خدا حی است». چراکه حیات در مقایسه با صخره

استعاره ای سلبی است و آنچه «خدا حی است» را نفی می کند، این بیان ظاهری نیست که «خدا فاقد حیات است» بلکه این استعاره است که «خدا صخره است» (Turner, 1995, pp. 38-39). این دیالکتیک میان استعاره های سلبی و ایجابی نهایتاً به سنتزی نقیضی منتهی میشود. مثلاً برخی عرفا از جمله یوحنا صلیبی در دیالکتیک میان دو استعاره ی تاریکی و روشنایی به سنتز «تاریکی درخشان» و برخی دیگر نظیر شیخ محمود شبستری در گلشن راز به استعاره های «شب روشن» و «روز تاریک» رسیده اند (Ibid؛ شبستری، ۱۳۶۸، ص ۷۲).

جدای از دیالکتیکی که میان استعاره های سلبی و ایجابی وجود دارد، استعاره های سلبی، خود، بیان هایی نقیضی اند. استعاره هایی نظیر تهیا و تاریکی در باب خدا، همواره به پارادوکسی منتهی می شوند. این پارادوکس از این جا نشأت می گیرد که استعاره های مذکور از سویی درباره ی خدا به کار می روند و نیازمند مبنایی واقعی اند و از سوی دیگر تأکید می کنند که خدا ناشناختنی و بیان ناپذیر است (Kugler, 2005, pp.99-103). این پارادوکس، بیان امر بیان ناپذیر یا شناخت امر شناخت ناپذیر است که اصل اساسی الهیات سلبی است.

پیش از بررسی مختصر برخی از مهم ترین استعاره های سلبی توضیحی درباب اختلاف کارکرد استعاره ی سلبی در سده های میانه و دوران تجدد ضروری به نظر می رسد.

برخی الهیدانان معاصر بر تمایز و حتی تعارض کارکرد و هدف استعاره های سلبی نزد عارفان سلبی قرون میانه و کارکرد و هدف امروزی این استعاره ها هشدار داده اند. این اختلاف و تعارض از مسأله ای در باب نقش تجربه در چارچوب عرفان نشأت می گیرد. به عنوان نمونه کاربرد استعاره های درون بود و صعود را در دوره ی معاصر در قالب دستیابی به نوعی تجربه ی معین می فهمند؛ در حالی که در قرون وسطی این استعاره ها، به عکس، به نقد چنین تجربه هایی می پرداخته اند. عارف و نویسنده ی قرون وسطایی استعاره ها را وسیعاً به روشی سلبی به کار می برد تا ارزش امر تجربی را بکاهد (Turner, 1995, p.3). به سخن دیگر امروزه استعاره ها در قالب اندیشه های روان شناختی به کار می روند، در حالی عارف قرون وسطایی امر عرفانی و حکمت عرفانی را به صورت حکمتی پنهان و سری و به صورت الوهیتی تصور می کرده که دقیقاً از دسترس تجربه «پنهان» است (Ibid, p.4). به همین خاطر دنیس ترنر بر این نکته جازم است که با توجه به اختلاف معنا و کاربرد استعاره های درون بود، صعود و اتحاد اگر این استعاره ها در دوره ی جدید بیان گر عرفان اند، عارف قرون میانه ضد عرفان را عرضه می کند؛ چون این استعاره ها را دقیقاً برای نفی تجربه به کار می برد. در حالی که در دوره ی معاصر استعاره ها اخذ، از دیالکتیک تهی و از خمیره ی تجربه بازآبافت می شوند. اما

تجربه گروهی [۳۸] و تأکید بر تجربه های باطنی به طور عام و تجربه های عرفانی به طور خاص خلاف سنت عرفانی سده های میانه است (Ibid, pp.4-5).

با یادکرد این نکته اینک، در انتهای مقاله به اختصار، مهم ترین استعاره های سلبی را مرور می کنیم.

3-3-4-1- تاریکی

تاریکی یکی از کلیدی ترین استعاره های سلبی و مشعر به هر سه بعد اصلی سلبی گروهی است. این استعاره از بعد هستی شناختی بیان گر وحدت بی تمایز و البته بیان گر اوج تعالی وجودی خداوند است. دیونوسیوس در الهیات عرفانی [۳۹]، با بهره

گیری از استعاره ی «تاریکی» به متعالی ترین مرتبه ی خداوند اشاره کرده است (پورجوادی، ۱۳۷۸، ص ۹۶؛ Turner, 1995, p.47).

این استعاره ی سلبی مرتبه ی فوق علم و شناخت فراسوی روشنایی و رؤیت است. در این حضرت، خداوند از همه ی صفاتش منزّه است و حتی در مرتبه ای بالاتر، از این تنزیه نیز منزّه است.

در بعد معرفت شناختی، تاریکی در زبان عرفانی با ناکارآمدی معرفتی ای مرتبط است که برخی عارفان آن را با آموزه ی جهل پیوند داده و از آن با عنوان «تاریکی رازآمیز ناشناخت» یاد کرده اند. ایشان وجه شبه این استعاره را با ذات ناشناختنی خدا چنین توضیح داده اند: «از آنجا که خدا فراسوی همه ی شهودات و شناخت هاست وضعیت معرفتی ما را می توان با تاریکی شب مقایسه کرد که در آن نمی توانیم به وسیله ی حس بینایی معرفتی کسب کنیم» (See: Kugler, 2005, p.95).

3-3-4-2- صعود (عروج) و درون بود

نمونه هایی از استعاره ی صعود را در ادیان ابراهیمی در عهد عتیق (آفرینش باب ۲۸، آیه ی ۱۲) در داستان یعقوب و نردبانی که به آسمان می رسید و در روایات اسلامی در معراج رسول اکرم (سوره ی اسراء، آیات نخست) می توان دید. از دیگر نمونه های صعود می توان به صعود پولس قدیس به آسمان سوم اشاره کرد (الیاده، ۱۳۸۵، صص ۱۰۹-۱۱۳).

استعاره ی صعود یا عروج را تقریری از وحدت و روی دیگر استعاره ی درون بود دانسته اند. در صعود از حرکت نفس به سوی خدا، تصویری آفاقی ارائه و از فرا رفتن به سوی وجود متعالی سخن گفته می شود. در درون بود به عکس تصویری درونی و انفسی ترسیم می شود و از فرو رفتن به درون ژرفنای نفس سخن به میان می آید.

بدین ترتیب استعاره ی عروج به همراه استعاره ی درون بود زوجی را تشکیل می دهند. می توان چنین گفت که این دو استعاره در حقیقت دو روی یک سکه یا دو برداشت از یک حقیقت، از دو زاویه ی دید هستند. از این رو معنای هریک نیز در تقابل با دیگری مشخص می شود (Turner, 1995, p.74).

3-3-4-3- سکون و سکوت

مفهوم سکوت دو کاربرد گسترده در قلمروی الهیات سلبی دارد. یکی از معناهای سکوت پیش تر مطرح گردید. سکوت یا خاموشی در این معنا، نتیجه ی نهایی بیان ناپذیری خداست. اما سکوت در الهیات سلبی به علاوه معنایی استعاری دارد. از این معنای استعاری سکوت معمولاً در کنار استعاره ی سکون [۴۰] یاد می شود. این معنا بر وحدت بی تمایز دلالت می کند.

استعاره ی سکوت برای اشاره به امر بی چون و بی تعیین به کار می رود (Turner, 1995, p.47). عارف درون نگر که واجد تجربه های وحدت انفسی است با خاموش کردن حواس و پیراستن نفس از صورت ها و تعینات، به کنه ذات خود فرو می رود و در ذات نفس که از آن به سکون یا سکوت تعبیر می کند _ وحدت حقیقی را از سر می گذراند (استیس، ۱۳۸۴، صص ۵۴-۵۵). استعاره های سکوت و سکون از سوی دیگر گاه حالتی از حالات نفس را توصیف و بر هیچ نخواستن یا ترک اراده دلالت می کنند (کاکایی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۶).

فهرست منابع:

- استیس، و الترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه ی بهاء الدین خرمشاهی، سروش، ۱۳۸۴.
- الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه ی جلال ستاری، سروش، ۱۳۸۵.
- پورجوادی، نصرالله، درآمدی به فلسفه ی افلوپین، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.
- توکلی، غلامحسین، الهیات سلبی، نامه ی حکمت، سال پنجم، شماره ی ۱، ۱۳۸۶، صص ۹۱-۱۱۸.
- چیتیک، ویلیام، عوالم خیال: ابن عربی و مسئله ی اختلاف ادیان، ترجمه ی قاسم کاکایی، هرمس، ۱۳۸۵.
- زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، سروش، ۱۳۸۳
- شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، با مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد، کتابخانه ی طهوری، ۱۳۶۸.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، دفتر روشنائی از میراث عرفانی بایزید بسطامی، سخن، ۱۳۸۴.
- نوشته بر دریا از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، سخن، ۱۳۸۵.
- غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر: م.ر. شفیعی کدکنی، سخن، ۱۳۸۷.
- علیزمانی، امیرعباس، سلب یا سکوت؟ بررسی و نقد الهیات سلبی فلوطین، اندیشه ی دینی، شماره ی ۱۲، ۱۳۸۳، صص ۱۰۱-۱۲۲.
- سخن گفتن از خدا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، ۱۳۸۶.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله ی قشیری، مترجم ابوعلی عثمانی، علمی فرهنگی، ۱۳۸۵.
- کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.
- کربن، هانری، تاریخ فلسفه ی اسلامی، ترجمه ی جواد طباطبایی، کویر، ۱۳۸۰.
- مایر، فریتس، بهاء ولد: زندگی و عرفان او، ترجمه ی مریم مشرف، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
- ملکیان، مصطفی، اقتراح سنت گرای، نقد و نظر، سال چهارم شماره های ۱۵ و ۱۶، ۱۳۷۷، صص ۶-۸۰.
- Benor, Ehud, "Meaning and Reference in Maimonides Negative Theology", The Harvard Theological Review, Vol 88, No.3. (Jul, 1995), pp.339-360.
- Franke, William, "Apothesis and the turn of philosophy to religion", International Journal of philosophy of Religion 60 (2006), pp.61-76.
- Kenney, John Peter, "The Critical Value of Negative Theology" The Harvard Theological Review, vol. 86, No.4 (oct, 1993), pp.439-453.
- Kenny, Anthony, the unknown god, London & NY, continuum, 2005.
- King, Winston, "Negation as a Religious category" The journal of Religion, vol.37, No.2. (Apr, 1957), pp. 105-118.
- Kugler, Peter, "The Meaning of Mystical Darkress" Religious studies, 41, (2005), pp.95-105.

- Mortley, Raoul, "The Fundamentals of the Via Negativa", *The American Journal of Philosophy*, Vol.103, No.40 (1982), pp. 429-439.
- Priest, Ann-Marie, "Woman as God, God as woman: Mysticism, Negative Theology, and Luce Irigaray", *The Journal of Religion*, Vol. 83, No.1. (2003), pp.1-23.
- Turner, Denys, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 1995.
- _____, "The Darkness of God and the Eucharistic Presence", *Modern Theology*, 15: 2 (1999), pp. 143-158.
- Williams, Janet, "Judging Judgment: An Apophatic Approach" *Theology Today*, 58, 4 (2002), pp. 541-553

[1]- Hilary Armstrong

[2]- Dogmatic

[3]- J.P.Williams

[4]- self referential

[5]- Thomas Aquinas

[6]- apophaticism

[7]- unknowing

[8]- Via Negativa

[9]- Joseph Buijs

[10]-thesis

[11]- Via Negativa

[12]- Hierarchic

[13]-learned ignorance

[14]-acquired ignorance

[15]-non-knowledge

۱۶- Apophasis سلب در زبان فارسی و negation در زبان انگلیسی معادل تعبیر یونانی apophasis به کار می رود. اما وجوه معنایی و کارکرد دوگانه ی تعبیر یونانی را ندارند. از نظر ریشه شناسی، واژه ی apophasis واجد دو ریشه است از این رو دو معنای کاملاً متعارض دارد. apophasis از سویی به معنای سلب و نفی [= negation] و از سوی دیگر به معنای ایجاب و اثبات [= declare] است. نکته ی ریشه سناختی دیگر درباره ی ساختار واژه ی apophasis، کارکرد دوگانه ی پیشوند آلفاست:

آلفا هم کارکرد نفی‌گری و معنای سلبی دارد و هم از سوی دیگر بر کثرت دلالت می‌کند. آلفایی که به نحو متعارف متعلق به مباحث الهیات سلبی است، آلفای نفی‌گر (privative) نامیده می‌شود. آلفای نفی‌گر دال بر غیبت کیفیتی خاص است. آلفایی که بر کثرت دلالت دارد، آلفای فزاینده (accumulative) نامیده می‌شود. این دوگانگی معنایی آلفا در زبان‌های اروپایی موجب ابهام و دوپهلویی در معنای بسیاری از واژگان شده است. نمونه‌ی بارز و تا حدودی نخ‌نمای کاربرد دوگانه‌ی آلفا در کلمه‌ی آپولو (apollo) می‌توان دید. آلفا در آپولو هم بر فقدان دلالت می‌کند و هم کثرت را می‌رساند. مفسران متأخر در یونان باستان، اغلب از وجه دوم آلفا غافل شدند و بیشتر بر آلفای نفی‌گر تأکید و تکیه کردند. از این رو، مترجمان انگلیسی زبان نیز در ترجمه‌ی این پیشوند، صرفاً جنبه‌ی منفی آلفا را منتقل کرده‌اند (Mortley, 1982, pp.429- 431). این مشکل ترجمه در زبان فارسی نیز به چشم می‌خورد. در به کار بردن اصطلاح سلب البته عمدتاً وجه نفی‌گری مد نظر است و کارکرد اصلی الهیات سلبی نیز در همین نفی‌گری نهفته است. اما در هنگام به کار بردن این تعبیر همواره باید گوشه‌چشمی هم به وجه پنهان آپوفاسیز و پیشوند آلفا داشته باشیم. توجه به دو وجه معنایی آپوفاسیز به ویژه برای این که جمع سلب و ایجاب را ذیل الهیات سلبی بفهمیم، اهمیت دوجندانی می‌یابد.

[17]-Michael Sells

[18]-meaning event

[19]-Self referential

[20]-Theological privatives

[21]- paradoxical

[22]-linguistic regress

[23]- J.B.Pratt

[24]- Raoul Mortley

[25]- Denys Turner

[26]- Negative propositions

[27]- Negation of the propositional

[28]- Nameless

[29]- secret

[30]- Ineffable

[31]- wayless abyss

[32]- darkness

[33]- Dark night

[34]- nakedness

[35]- wilderness

[36]- emptiness

[37]- void

[38]-experientialism

[39]- Mystical Theology

[40]- Stillness