

بررسی تطبیقی "عوالم غیب مطلق" از منظر ابن عربی و دلثون

مریم السادات نوایی قمصری*

چکیده

الوهیت و ربوبیت دو مرتبه از مراتب غیبی هستی هستند که در هستی‌شناسی جایگاه خاصی دارند. مقاله حاضر پژوهش تطبیقی آراء ابن عربی و دلثون در موضوع عوالم غیب مطلق است. مراد از عوالم غیب مطلق در این پژوهش، مرتبه الوهیت، به اعتبار وجه ذاتی و اسمائی، و مرتبه ربوبیت، به اعتبار وجه ذاتی، است که از منظر هستی‌شناسی مستقیماً با عالم عین در ارتباط نیستند. نتایج این پژوهش با خوانش آثار این دو نویسنده و شروحاتی که بر آن نگاشته شده جمع‌آوری، تحلیل و طبقه‌بندی شده است. مطلوب این پژوهش تبیین علت پیدایی عوالم غیب مطلق و نیز ارتباط آن‌ها با وحدت ذات و عوالم فروتر می‌باشد. نتایج ناشی از این پژوهش نشان می‌دهد که در رویکرد هستی‌شناسانه این دو متفکر الوهیت محل ظهور اسماء ذات و ربوبیت، مقام ظهور افعال هستند که هر کدام وجوه خاصی دارند. این مراتب به لحاظ وجه ذاتی، بی‌نیاز از خلق و به جهت وجه اسمایی، نقطه آغازین ظهور اسماء هستند. آن‌جا که الوهیت از منظر هر دو متفکر با ذات تمایز چندانی ندارد تناقض‌گویی در توصیف این مرتبه شایان توجه است. همچنین ربوبیت به لحاظ ذات، ظلمت و غیب مطلق و به لحاظ وجه خلقی، اعیان مظاهر خلق و غیب نسبی است. به‌رغم شباهت‌های شایان توجهی که در رویکرد دو متفکر به الوهیت و ربوبیت شده در توصیفات آن‌ها از این دو عالم، ترجیح رویکرد معرفت‌شناسانه ابن عربی بر رویکرد وجودشناسی دلثون آشکار است؛ از این رو تبیین آن‌ها از علت ظهور تا حدی متفاوت می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عوالم غیب، الوهیت، ربوبیت، ابن عربی، دلثون.

مقدمه

چگونگی پیدایش عوالم و مراتب هستی از موضوعات مشترک کلام و عرفان است که از گذشته محل تدبر و نظریه‌پردازی متکلمان و عارفان در سنت‌های دینی متفاوت بوده است. محیی‌الدین ابن عربی در جهان اسلام و موسی د لئون (De Leon) در یهودیت دو متفکر تأثیرگذار بر سنت دینی پس از خود هستند که این موضوع را بررسی کرده‌اند. به نظر، هستی‌شناختی نوافلاطونی و نگاه وحدت وجودی این دو عالم به نظام هستی باعث قرابت قابل توجه آراء آنها نسبت به هستی و مراتب آن شده است. از منظر ابن عربی و د لئون ذات خداوند در مرتبه‌ای فراتر از وجود، در ظلمت عدم، نوری را ساطع می‌کند که آن نقطه آغازین مراتب ظهور است. از نقطه آغازین و وحدت نامتمایز اولیه هستی، مراتب کثیر پیدا شده و در هر مرتبه خداوند به صورتی متمایز از مرتبه قبل ظهور می‌یابد.

در تفکر فرا وجودی ابن عربی و د لئون ذات در ظلمت عدم، دور از هرگونه ادراک است. عوالم هستی، انواری منشعب از ظلمت لایتناهی ذات هستند که به همان اندازه که خداوند را متجلی می‌کنند، او را در انوار خود مستور می‌سازند. این عوالم به دو عالم غیب و عین تقسیم می‌شوند. مراد از عوالم غیب مراتبی هستند که اگرچه انوار سرچشمه گرفته از ظلمت عدم هستند و نسبت به ظلمت ذات، نور به‌شمار می‌روند؛ اما به دلیل وجودی و معرفتی، ظلمت پیش از خلقت تصور می‌شوند. این مراتب که با توجه به ارتباط آنها با عالم خلق، به دو مرتبه غیب مطلق و نسبی تقسیم می‌شوند، هر کدام تجلیگاه مرتبه‌ای از اَسْمَاء و افعال الهی هستند. به همین منظور ابن عربی و د لئون تعابیر خاصی را که به نحوی به مقام وجودی آن مراتب اشاره دارد به کار می‌برند. غیب مطلق در اندیشه ابن عربی و د لئون الوهیت به اعتبار ذات و اَسْمَاء و ربوبیت به اعتبار وجه بالایی و روبه ذات است که هیچ نسبتی با خلقت ندارند. اما وجه فرودین ربوبیت که ابن عربی آن را اعیان ثابته می‌نامد از آن جهت که محل ظهور اعیان در عالم عین است غیب نسبی خداوند به شمار می‌آید که در این مقاله تنها به آن اشاره‌ای شده است.

ابن عربی در ذکر الوهیت به عنوان معلوم اول گاه الوهیت را به صورت مطلق آورده و آن را "اعماء" و ظلمت پیش از خلقت می‌نامد (ابن عربی، *الاسفار*، ص ۳۵۵) و زمانی برای اشاره به وجوه آن، الوهیت را با قیودی همچون "أحدیت الوهیت" و "أحدیت کثرت" می‌آورد. همچنین او برای ربوبیت در مرتبه دوم هستی وجوهی قائل است که این وجوه از سویی متوجه عالم غیب و

از وجهی دیگر روی به عالم خلق دارند. از این جهت نام "هبا" را برای آن بر می‌گزینند و "هبا" را طرحی می‌داند که در آن اشکال و صور عالم پیدا شده است (همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۹). به همین ترتیب دلتون، نویسنده کتاب زوهر (Zohar)، دو مرتبه غیب مطلق و غیب نسبی را با دو تعبیر "می" (Mi) به معنای چه کسی؟ و "مه" (Mah) به معنای چه چیزی؟ از یکدیگر متمایز می‌سازد و به ترتیب این دو تعبیر را برای اشاره به مطلق و نسبی بودن عالم غیب استفاده می‌کند. "می" در تفکر دلتون اشاره به مرتبه الوهیت و وجهی از ربوبیت دارد که به نظر او نهایت جهان بالاست که اگر چه جستجو می‌شود؛ اما همچنان رازآلود و کشف‌نشده است (De Leon, n. 4, p. 1, v. d. از منظر او "کتر" (Kether)، تاج و "حوخما" (Hokhmah)، حکمت، دو صادر اول در مرتب صدور منسوب به قلمرو "می"، هستند. "مه"، که در معنای آن اشاره به شیء نهفته است منسوب به وجهی از ربوبیت است که با خلق ارتباط پیدا می‌کند. دلتون دو قلمرو الوهیت و ربوبیت و به تعبیری "می" و "مه" را تفسیر این بند از کتاب اشعیا "چه کسی با عدد این چیزها را به وجود آورد" (کتاب مقدس، ۴۰:۲۶) دانسته است.^۱

در مطالعه آراء ابن عربی و دلتون در توصیف عوالم غیب، آنچه به نظر جای تأمل و تدبر دارد وجوهی است که این دو متفکر برای هر دو مرتبه الوهیت و ربوبیت قائل هستند. عدم تمایز صریح میان وجوه الوهیت و ربوبیت به خصوص از جانب ابن عربی باعث شده شارحین آراء او، نظرات مختلفی در این موضوع داشته باشند. وجوه عوالم غیب مطلق، تبیین چرایی قائل شدن به چنین وجوهی و نیز مقایسه آراء این دو متفکر در این رابطه، موضوع مورد بررسی این پژوهش است.

پیشینه پژوهش

ابن عربی در مواضع مختلفی از مجموعه آثارش با بیانی غامض، آراء خود را درباره دو مرتبه غیب مطلق هستی تبیین ساخته است. تناقض‌گویی ابن عربی به خصوص در توصیف مقام الوهیت آنگاه که با احدیت گره می‌خورد بسیار صریح است. او در حالی که در فتوحات احدیت را ذات الوهیت دانسته (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۳۷۹)، به وضوح میان احدیت از آن جهت که ذات خداوند است با الوهیت تمایز قائل می‌شود و در رساله "التجلیات الالهیه" (ص ۲۱-۲۰) در حالی که نخستین تجلی را تجلی ذات برای ذات در عالم احدیت دانسته، در فص اسماعیلی از

فصوص الحکم (قیصری، ص ۶۴۶) تجلی در ذات را منکر می‌شود. آشکار است که نخستین گام برای تبیین چنین تناقضات ظاهری رجوع به تأملات شارحین آراء او است. مؤیدالدین جندی که به نظر از قدیمی‌ترین شارحان فصوص الحکم است با نظر به این بیان ابن عربی در فص اسماعیلی که "اهل الله تجلی را در ذات منع کرده‌اند"، احدثیت را نه مقام الوهیت، بلکه مرتبه ذات دانسته و از این رو تجلی ذاتی در احدثیت را انکار می‌کند (جندی، ص ۲۲۶). احتمال دارد ابوالعلا عقیقی در تعلیقات خود بر فصوص الحکم به پیروی از جندی باشد که به احدثیت به اعتبار مطلق ذات الهی نظر کرده و عبارت "أحدثیه مجموع کله بالقوه" در فص اسماعیلی را متناقض با تعابیر دیگر ابن عربی از احدثیت می‌پندارد (عقیقی، ۱۴۲۳ق، ص ۸۶). از طرفی عبدالرزاق کاشانی، شارح دیگر، احدثیت را مرتبه عما و الوهیت دانسته (کاشانی، ص ۱۰۰-۹۹) و به تبع او قیصری در مقدمه خود بر فصوص الحکم احدثیت را مقام جمع الجمع، حقیقه الحقایق و عما ذکر می‌کند (قیصری، ص ۲۲). تعارضاتی این‌گونه میان شارحان متقدم باعث شد در دوران بعد بزرگانگی همچون سید حیدر آملی در کتاب المقدمات من کتاب نص النصوص و تاج الدین حسین خوارزمی در شرح خود بر فصوص الحکم به تفاوت آراء در این باره توجه کرده و آراء متعارض شارحان متقدم را مورد توجه قرار دهند.

چنین رویکرد دو گانه‌ای به الوهیت و ربوبیت را در کتاب زوهر منسوب به د لئون می‌توان یافت. البته بیان د لئون در مورد این دو مرتبه به اندازه کلام ابن عربی غامض و متناقض نیست؛ اما با رویکرد نسبتاً متفاوتی که نویسنده نسبت به دیگر عرفای سنت قباله به این دو مرتبه داشته می‌توان متوجه شد که او نیز به مانند ابن عربی چنین وجوهی را برای هر مرتبه غیبی در نظر داشته است. بزرگ‌ترین محقق در سنت قباله، گرشوم شولم، در کتاب جریانات بزرگ در عرفان یهودی در دو بخش به موضوع ارتباط ذات خداوند با مراتب صدور پرداخته و نظام هستی را با رویکرد وحدت وجودی زوهر تبیین کرده است. همچنین در کتاب دیگری با عنوان "قباله" رویکرد جهان‌شناختی کتب قباله‌ای را مورد توجه قرار می‌دهد. نمادگرایی از محوری‌ترین موضوعات این کتاب در تبیین آفرینش است.

همزمان با شولم، ایزیدور اپستاین تحقیقی در کتاب یهودیت انجام داده و در قسمتی از کتاب به طور گذرا به موضوعات کتاب زوهر از جمله چگونگی تجلی خداوند در جهان پرداخته است. در دوره اخیر پژوهش‌های قباله‌ای مایکل لایتمن در کتاب راه قباله و یادداشت‌ها و شرح او بر کتاب زوهر در این موضوع شایان توجه است. وی در کتاب زوهر افزون بر تبیین موضوع

کیهان‌شناختی، در توضیح چگونگی نزول جهان از ذات، ارتباط هر مرتبه از صدور با مرتبه بالا و مادون خودش از تمثیل نور استفاده کرده است.

الوهیت و وجوه آن از دیدگاه ابن عربی

معلوم اول نزد ابن عربی الوهیت است که به لحاظ نخستین تجلی از نور ذات، جایگاه خاصی را در سلسله مراتب هستی به خود اختصاص داده است. الوهیت اگرچه معلوم اول و محل ظهور اسماء الهی است؛ اما از آن جهت که مقام ازلیت و وحدت است و در آن مرتبه هیچ صفت ثبوتی به خداوند تعلق نمی‌گیرد، متفاوت از ذات نخواهند بود به همین دلیل توصیفات ابن عربی از الوهیت و ذات در بعضی موارد از یکدیگر قابل تشخیص نیست. او در فتوحات (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱۴) به این مطلب اشاره کرده است.

به‌طور کلی ابن عربی، دلیل ایجاد عالم را به دو صورت تبیین کرده که یکی متوجه مرتبه الوهیت و دیگری منسوب به مرتبه ربوبیت است. صورت نخست که در میان عارفان پس از ابن عربی، بسیار از آن سخن گفته شده اشاره به حدیث کنز مخفی (مجلسی، ج ۸۴، ص ۱۹۹) است. در این حدیث، که عارفان از آن در تبیین علت خلقت استفاده می‌کنند، خداوند علت ایجاد خلقت را در عشق به شناخته شدن ذکر می‌کند. این عشق همراه حرکت است که سبب تنفیس خداوند شده (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۰) و در پرتو آن مرتبه‌ای ظهور می‌کند که از وجهی به مبدأ خود کشش دارد و از وجهی میل به تجلی در اعیان کثیر، او را به سمت خلق سوق می‌دهد. با چنین نگرشی ابن عربی برای الوهیت دو وجه ذاتی و آسمایی متصور می‌شود. وجه نخست، مرتبه‌ای پیش از خلقت و به تعبیر ابن عربی عماء است. در رویکرد معرفتی ابن عربی به این مرتبه، الوهیت به جهت وحدت اسماء و رای تشبیه و تنزیه و مرتبه تنزیه مطلق است و از این جهت همچون ذات ادراک‌ناپذیر است. ابن عربی میان مرتبه تنزیه و تنزیه مطلق تمایز قائل می‌شود و هر کدام از این تعابیر را منسوب به وجهی از الوهیت می‌داند. از منظر او الوهیت هم مقام تنزیه است و هم تنزیه مطلق. به اعتبار تنزیه، الوهیت محل ظهور اسماء تنزیهی خداوند است و به اعتبار تنزیه مطلق، منزله از هر تشبیه و تنزیه. تنزیه مطلق ذات الوهیت است که بنده آن را درک نمی‌کند (همو، *التجلیات*، ص ۳۲۲) و به همین دلیل سالک در آن مقام دچار حیرت و عجز از ادراک می‌شود. او در باب سلب از کتاب *الشاهد* به این موضوع اشاره کرده است (همو، *الشاهد*، ص ۲۱۰).

لازمه چنین نگرش معرفتی نسبت به ذات الوهیت، بی‌نیازی او از خلق در آن مقام به لحاظ وجودی است. به همین دلیل، ابن عربی آن مرتبه را "سر الغیوب" می‌خواند و معتقد است خداوند در این مرتبه علت موجود نیست؛ زیرا در این صورت، وجود علت متوقف بر معلول خواهد بود و این تصور برای آن مقام که مرتبه بی‌نیازی است محال است (همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۳). با این رویکرد ابن عربی در فتوحات معلوم را به چند دسته تقسیم می‌کند که قسم اول آن ذات الوهیت، وجود مطلق است و قائم به ذات است که علم به ذات او تعلق نمی‌گیرد (همان، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۱۸). او برای اشاره به این مرتبه تعابیری همچون "أحدیت عین" (همو، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۴)، "أحدیت وحدت" و "أحدیت الوهیت" را وضع کرده و در مقابل، برای اشاره به وجه آسمایی الوهیت تعبیر أحدیت کثرت را به کار می‌برد تا این‌گونه با دو تعبیر متمایز، منظور خود را از وجوه الوهیت بیان کند (همو، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۳).

در حقیقت از آن جا که ذات الوهیت، وحدانیت است ابن عربی برای بیان این وحدانیت اصطلاحاتی را که به نوعی به وحدت آن مرتبه اشاره دارند به کار می‌برد تا ذهن را متوجه تعیین‌ناپذیری آن مرتبه کند. عبارت "أحدیه الإلهیه" در فص اسماعیلی از فصوص الحکم نیز اشاره به همین مطلب دارد (همو، ۱۴۲۳ق، ص ۸۶). به‌رغم چنین وحدتی، این متفکر برای اشاره به هویت این مرتبه، آن‌گونه که متمایز از "الوهیت کثرت" است، دو اسم واحد و الله از اسماء الهی را بر می‌گزیند. واحد به غیر از أحد است. از منظر او أحد ذات هویت است و واحد، اسم متجلی از أحدیت در مرتبه الوهیت (همو، کتاب الألف، ص ۳۷). در حقیقت واحد سرسلسه اسماء الهی است که به تنزیه مطلق خداوند اشاره دارد. او این اسم را بر اسم الله مقدم می‌داند؛ چرا که بر این باور است واحد به جهت اشاره به ذات، مبرا از هرگونه نسب و اضافه‌ای است درحالی‌که الله به مرتبه اشاره داشته و بر حسب نسب طلب مألوه می‌کند (همو، إنشاء الدوائر، ص ۱۵۵).

وجه دوم از الوهیت، الوهیت به اعتبار اسماء و صفات است که محل ظهور اسماء تنزیهی خداوند است. خداوند در این مرتبه علت العلل است و با جهان خلق ارتباط می‌یابد به باور ابن عربی خداوند مادامی که در ازلیت خود؛ یعنی مقام الوهیت باشد هیچ صفت ثبوتی به آن تعلق نمی‌گیرد و مقام غیب مطلق است؛ زیرا الوهیت مرتبه پیش از خلقت است و هنوز اسماء در مقام وحدتند نه کثرت (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۲). ابن عربی برای تمایز این وجه از الوهیت با وجه ذاتی آن اصطلاح "أحدیت کثرت" را به کار می‌برد تا افزون بر توجه ذهن به این تمایز، به کثرت اسماء تنزیهی در این مرتبه اشاره کرده باشد. اسماء تنزیهی اگر چه قابلیت ظهور در اعیان

را ندارند و اولین حجاب ظلمانی در ادراک ذات خداوند هستند (همو، کتاب فنا فی المشاهده، ص ۳۵۵)؛ اما به جهت تجلی، ادراک پذیر می‌شوند. به همین دلیل ابن عربی در سخن از الوهیت دو زبان متفاوت را به کار می‌برد و درحالی که در موضعی از مجموعه آثار، الوهیت را ادراک پذیر دانسته (همو، عنقاء مغرب، ص ۳۰)، در موضعی دیگر کلام خود را نقض کرده و بر ادراک‌ناپذیری آن تأکید می‌کند (همان جا). الوهیت به اعتبار ذات بی نیاز از جهانیان است و به اعتبار اسماء طلب مألوه می‌کند و با مراتب فروتر خود ارتباط می‌یابد.

چنین رویکرد معرفت‌شناسانه به الوهیت و اثبات وجوه برای آن باعث شده ابن عربی میان دو اصطلاح تنزیهی "تسیح" و "تقدیس" تمایز قائل شود. از منظر او تسیح، مقام جمع، به تنزیه خداوند از تمام نواقص اشاره داشته و تقدیس، مقام جمع جمع، سلب همه نواقص و کمالات از خداوند است (قیصری، ص ۵۴۱). او در کتاب *الإسراء الی مقام الأسراء* در باب مناجات تقدیس، خداوند را منزله از تنزیه و تشبیه توصیف می‌کند (همو، ص ۱۷۳-۱۷۱). به همین جهت، شارحان در شرح فص نوحی و ادریسی، که به دو واژه سبوح و قدوس اختصاص یافته، قدوس را در مرتبه بالاتر از سبوح قرار می‌دهند. مبرهن است چنین رویکردی به وجوه الوهیت و سخن از تنزیه و تنزیه مطلق متوجه بعد معرفتی آن است؛ در حالی که از منظر وجودشناسی، الوهیت به اعتبار هر دو وجه غنی علی الاطلاق است.

الوهیت و وجوه آن از دیدگاه د لئون

اساس رویکرد زوهر به جهان هستی بر اساس کتاب مقدس است. مبانی معرفت‌شناسی و وجودشناسی این کتاب که تفسیر آیات نخستین سفر پیدایش است در فصل اول آن به نام برشیت (Bereshith)، در آغاز آمده است. در این فصل د لئون به تبیین خلقت از عدم و مراتب صادر از آن می‌پردازد. این مراتب عبارت از ده صدور هستند که سلسله‌وار در مراتب ظهور می‌یابند. د لئون گاه به پیروی از متقدمان سنت قباله نام "سفیروت" (Sefiroth) را به آن می‌دهد و گاه از آن‌ها با عنوان مراتب و جنبه‌ها نام می‌برد.

سفیروت در حقیقت همان عوامل غیب مطلق و نسبی هستند که سبب ظهور اسماء و افعال الهی در عالم خلق می‌شوند. از میان ده سفیروت دو سفیره اول؛ یعنی "کتر" و "حوخما" منسوب به قلمرو الوهیت، است. بنابر زوهر این دو سفیره مراتب ناشناخته‌ای از هستی هستند که اگرچه

جستجو می‌شوند؛ اما یافت نمی‌شوند و به اندازه‌ای از جهان خلقت فاصله دارند که در مورد آن سوال نیز نمی‌توان پرسید (De Leon, n d. v.1, p. 4).

د لئون در تبیین دلیل ظهور خداوند در مراتب صدور و پیدایش عالم دو دلیل می‌آورد. او از یک سو همانند همتایان خود در سنت قباله‌ای، هدف آفرینش را متوجه خلق دانسته و اراده خداوند را برای بهره رساندن به مخلوق علت ظهور می‌داند (Laitman, 2005, p.106) و از سویی دیگر ادراک‌پذیری او را منوط به ظهور او در اُسماء ذکر می‌کند. او می‌نویسد: "می"، عالم غیب است تا زمانی که نیروهای درون خود را به صورت اسماء و صفات که کتاب مقدس به آن عدد می‌گوید ظاهر نکند شایسته هیچ نامی نیست و همچنان باعنوان "می" خوانده می‌شود؛ اما برای این که شایسته نامی گردد باید خود را به اسماء و صفات متجلی سازد (De Leon, n d. v.1, p.8). "کتر" و "خوخما" دو صدور اول آغازگر فرایند ادراک‌پذیری خداوند هستند و به همین دلیل د لئون کلمه "برشیت" را که ابتدای سفر پیدایش آمده منسوب به این دو سفیره می‌داند. به باور د لئون حرف "ب" در "برشیت" به "کتر" و "رشیت" به "خوخما" اشاره دارد و "به همراه حکمت" معنی می‌دهد (ibid, p.13). با این بیان مشخص می‌شود میان دو سفیره اول ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و هر دو سفیره آغاز کننده هستی هستند. اما پرسشی که این جا مطرح می‌شود این است که د لئون چگونه میان آن‌ها تمایز قائل می‌شود؟

"کتر" به عنوان تاج هستی در رأس "سفیروت" قرار گرفته و نقطه آغازین مراتب هستی به شمار می‌آید؛ اما با وجود این هسته اولیه خلقت در "خوخما" نهفته است و "کتر" از طریق "خوخما" در مراتب تأثیر می‌گذارد. د لئون از "کتر" به اعتبار دو وجه سخن می‌گوید: وجهی درونی و وجهی بیرونی. "کتر" به اعتبار وجه درونی، اراده لایتناهی خداوند است که با "ان‌سوف" (En sof)، یکی شده و "واحد مقدس قدیم" (Holy Ancient One) نامیده می‌شود؛ اما به اعتبار وجه بیرونی، "کتر متعال" (Kether Elyon) است که به عنوان نخستین سفیره با سفیره بعدی تمایز در ویژگی ندارد (Scholem, 1974, p.93) و اندیشه الهی تصور می‌شود.

به این ترتیب "کتر" در حالی که وجهی از ذات به شمار می‌آید، سرچشمه هستی به عنوان نخستین سفیره می‌شود. شاید به دلیل عدم توجه به وجوه کتر، پیروان مکتب قباله نسبت به آن، دو دیدگاه متفاوت دارند. گروهی به جهت پیوند اراده الهی با "ان‌سوف"، "کتر" را به عنوان نخستین سفیره نمی‌پذیرند و بر این باورند که آن به عنوان اراده ازلی الهی نمی‌تواند از "ان‌سوف" جدا باشد. اما گروهی دیگر "کتر" را به عنوان حکمت الهی سرچشمه صدور می‌پندارند؛ در حالی

که اگر به "کتر" به اعتبار دو وجه نگریسته شود؛ یعنی وجهی که به ذات دارد و وجهی که به خلق، نظر هر دو گروه تأمین می‌شود.

رویکرد د لئون به الوهیت بیش از آنکه معرفتی باشد، رویکردی وجودشناسانه است. از منظر او کتر به اعتبار ذات، نوری است راز آلود و نفوذناپذیر که از پس رفتگی "ان سوف" در خود ظاهر می‌شود، نوری که نه رنگی دارد، نه بعدی و تنها همچون حلقه‌ای درخشان که "ان سوف" را احاطه کرده نمایان می‌شود. این حلقه نورانی به اندازه "ان سوف" ناشناخته و راز آلود است و به همین جهت در زوهر، "ان سوف" و "کتر" گاهی با عناوین شبیه به یکدیگر همچون تهیگی، راز آلود و پادشاه پنهان مورد خطاب قرار می‌گیرند. در حقیقت "کتر"، نور نامحدود مطلق است که از سر "ان سوف" شروع به تأییدن می‌کند. از منظر زوهر کتر؛ اثر ازلی، منشأ همه وجود است و اگر چه همه به واسطه او ادراک پذیر شده و همه تضادها در او وحدت می‌یابند، او فراتر از وجود و ورای هر گونه ادراک و تضادی است (De Leon, n d. v.1, p. 14). چنین توصیفات فراوجودی، متوجه ذات "کتر" است که نسبت آن را به هستی منکر می‌شود؛ اما به لحاظ وجه اسمایی کتر نقطه ازلی خلقت است که نقطه آغازین (حوخما) را از وجود خود بیرون می‌ریزد. نقطه ازلی همان چیزی است که پیروان متأخر قباله از آن به عنوان تمرکز مطلق خدا بر جوهر خودش نام می‌برند (Franck, p. 159).

سفیره دوم که بنابر زوهر متعلق به قلمرو الوهیت است "حوخما" است که در حقیقت بذر هستی در آن جا نهفته است. از آن جا که "حوخما" همچون "کتر" به مرتبه غیب مطلق متعلق است، توصیفات د لئون از "حوخما" بی‌شبهت به "کتر" نیست؛ زیرا اساساً قلمرو "می"، راز آلود است. "حوخما" که حرف Yod از اولین حروف نام مقدس یهوه (YHWH) نماد آن است، نقطه‌ای است نورانی که از نیروی حرکات نقطه راز آلود متعال (کتر) در تهیگی می‌درخشد و این گونه نوری از نور صادر می‌شود. به تعبیر "زوهر" ورای این نقطه آغازین هیچ وجود قابل شناختی وجود ندارد (De Leon, n d. v.1, p.63). این سفیره از دیدگاه د لئون به مانند "کتر" دارای دو وجه است. وجهی رو به "کتر" که از این جهت اقتضای انفصال از خلق دارد و وجهی رو به خلق که اقتضای بیرون‌ریزی بذر هستی را می‌کند. او با ترسیم نمادینی، از پس رفتن "ان سوف" در ذاتش و پیدا شدن مراتب (ibid, p. 114) سخن می‌گوید، موضوعی که در دوران بعد در آراء اسحاق لوریا (Isaac Luria) برجسته می‌شود.

به مانند ترسیم مذکور، د لئون تبیینی از ظهور "حوخما" ارائه می‌دهد. او در تفسیر خود بر سفر پیدایش، "حوخما" را نوری تصور کرده که در نتیجهٔ پس رفتگی اندیشهٔ الهی (کتر) هویدا و محل صدور حروف منقوش می‌شود. د لئون از این وجه "حوخما" را "اشر" (Asher) به معنای "من خواهم بود" می‌نامد. ذات "حوخما"، معبدی پنهان و راز آلود و منشأ "رشیت" (آغاز) است و "رشیت" در حقیقت اشاره به وجه اسمایی "حوخما" دارد که محل صدور أسماء کثیر است. "اشر" تا زمانی که با "کتر" ترکیب نشده معبد پنهان است؛ اما زمانی که با "کتر" ترکیب می‌شود به خانه بدون ساکن تبدیل شده و "برشیت" نامیده می‌شود (*ibid, p.64*). اما برشیت، خانه بدون ساکن، مرتبهٔ وحدت است و تا زمانی که "حوخما" در کتر نهفته باشد نمی‌تواند علت خلق شود. "حوخما" باید از "کتر" بیرون آید و به بیان زوهر رشیت از حرف "با" جدا شود تا به عنوان علت‌العلل سرچشمهٔ علت‌ها (سفیروت) گردد. در بخشی از زوهر در پاسخ به این پرسش که آیا "رشیت" (آغاز)، کلمهٔ خلاق و علت‌العلل است یا "برشیت" این گونه آمده است: "حقیقت آن است تا زمانی که نیروی آن گسترش نیافته، همه چیز در آن پنهان و برشیت است؛ اما وقتی این نیرو گسترش می‌یابد رشیت نامیده می‌شود و کلمهٔ خلاق است (*ibid, p.115*). د لئون اسم واحد از أسماء الهی را به وجه بیرونی "حوخما" نسبت داده و به عنوان واحد آن را پدر متعال و سازندهٔ هستی می‌خواند. او در تفسیر این بند از سفر تثبیه "من او هستم و الوهیم با من است" (۳۹:۳۲) می‌نویسد: "من او هستم کلام واحدی است که ورای آن علتی نیست و علت‌العلل است (*ibid, p. 91*).

بررسی تطبیقی آراء ابن عربی و د لئون

در تبیین سریان وحدت ذات در مراتب کثیر این دو متفکر از واحدی سخن می‌گویند که بذریه خلقت را در خود داشته و به ارادهٔ خود جهت شناخته شدن به مراتب أسماء ظهور می‌یابند. ابن عربی این ظهور را "تجلی" و د لئون آن را "صدور" می‌نامد. واحد به لحاظ وجودی پیش از خلقت و به جهت معرفتی فراتر از ادراک است. رویکرد دو سویه این دو متفکر به الوهیت که از طرفی رابطهٔ آن را با خلقت منکر و از سویی سریان آن را در دیگر مراتب نشان می‌دهد، بیانگر کوشش مشترک و تقریباً مشابه در تبیین چگونگی ظهور کثیر از مطلق ذات است. به این منظور آن‌ها برای الوهیت وجوهی را متصور می‌شوند که از وجهی به ذات گرایش داشته و خود را از اغیار مستور می‌سازد و از طرفی کششی به سمت خلقت دارد.

در مقایسه تبیین فرایند ظهور از منظر این دو متفکر دو نکته شایان توجه وجود دارد. نخست آنکه د لئون در بیان دلیل ظهور اُسماء در مرتبه الوهیت، شناخته شدن را نه به واسطه حرکت شوقی در ذات؛ بلکه به دلیل لزوم بر شناخته شدن قلمرو "می" ذکر کرده و از این جهت می‌توان گفت بعد عرفانی و عاشقانه در تعبیر ابن عربی در دیدگاه همتایش مشاهده نمی‌شود.

نکته مهم دیگر در آراء این دو متفکر، جایگاه "کتر" به عنوان نخستین مرتبه صدور در اندیشه د لئون است که به نظر بیش از آنکه به عنوان معلوم اول توصیف شود به وجهی از ذات می‌ماند و از این جهت نه با "الوهیت"؛ بلکه با "أحدیت ذات" در اندیشه ابن عربی قرابت دارد. کلام ابن عربی در مورد "أحدیت ذات" به گونه‌ای است که گاه گمان می‌رود آن، مرتبه‌ای از ذات است و زمانی با مرتبه‌ای از الوهیت یکی انگاشته می‌شود و به همین جهت شارحان آراء او تفاسیر متفاوتی از این مرتبه دارند. به عنوان مثال عقیفی تنها به اعتبار ذات مطلق الهی به أحدیت توجه دارد (عقیفی، ۱۳۸۰، ص ۸۶)؛ در حالی که جندی شارح دیگر فصوص در شرح کلام مذکور از فصوص الحکم، أحدیت را مقام الوهیت فرض کرده است (جندی، ص ۲۲۶). همین اختلاف نظر همان طور که ملاحظه شد میان پیروان قباله در مورد "کتر" وجود دارد. به علاوه هر دو متفکر به حضور فعال ذات در تمام مراتب هستی باور دارند و از این لحاظ میان ذات و واحد (الوهیت) تمایز قائل می‌شوند. ابن عربی در این مورد می‌نویسد: "در حالی که احد، ذات هویت است و وحدانیت اسم آن است و خداوند با وحدانیت از احدیت خود بیرون آمده ... (ابن عربی، کتاب الألف، ص ۳۷). به همین ترتیب د لئون چنین حضور پویایی را برای "کتر" متصور است: "کتر" ... کانال کوچکی مانند خوخما را تشکیل داده و به سبب آن خود را حکیم خواند و دریایی مانند بینا را طراحی کرده و به واسطه آن دانا نام گرفت...." (Laitman, 2007, p. 78-79).

در مقایسه با "کتر"، "خوخما" با الوهیت در آراء ابن عربی قرابت شایان توجهی دارد. هر دو متفکر برای این مرتبه وجوهی متصور هستند که بنا بر وجه ذاتی نقطه وحدت هستی و به لحاظ وجه آسمایی محل ظهور اُسماء است. البته در حالی که ابن عربی وجه ذاتی الوهیت را واحد می‌خواند و به وحدت اُسماء در آن مرتبه اشاره می‌کند، د لئون نام واحد را برای وجه آسمایی الوهیت در نظر می‌گیرد. شاید چنین تمایزی متوجه دو رویکرد متفاوت آن‌ها باشد. ابن عربی با رویکرد معرفتی وجه آسمایی الوهیت را مرتبه ظهور اُسماء تنزیهی خداوند دانسته و به همین دلیل نام واحد را برای مرتبه ذاتی الوهیت، برمی‌گزیند که خداوند فراتر از هر اسم تشبیهی و تنزیهی است و د لئون با رویکرد وجودی به این مرتبه توجه کرده و "خوخما" را مرتبه‌ای پیش از خلقت

دانسته که بذر وجود را در خود نهفته دارد. افزون بر واحد، اسم الله از جانب ابن عربی و "برشیث" از جانب دلئون برای اشاره به جامعیت اسماء در آن مرتبه (De Leon, n d. v.1, p. 141) به کار رفته است.

ربوبیت و وجوه آن از دیدگاه ابن عربی

در ذکر مراتب هستی، معلوم دوم در اندیشه ابن عربی مرتبه ربوبیت است که محل ظهور حقایق کلیه و در مرتبه نازل تر مرتبه ظهور اعیان ثابت است. خداوند در مرتبه حقایق کلیه با نام رب خوانده می شود و به جهت ربوبیت طلب مربوب می کند و از این جهت بر همه خلق سیطره دارد. این مرتبه در مراتب هستی پس از الوهیت قرار می گیرد او در فص هودی از سه احدیت ذات، صفات و افعال نام می برد و احدیت افعال را منسوب به ربوبیت دانسته و معتقد است ربوبیت محل تجلی ذات نیست؛ زیرا اهل الله تجلی در احدیت را منع کرده اند (قیصری، ص ۷۰۹).

در بیان علت تجلی این مرتبه، تعلق اراده خداوند به کرم نسبت به خلق مطرح می شود. ابن عربی در توضیح چرایی اراده حق تعالی بر بهره رساندن به خلق ترسیم نمادینی از اندوه اسماء در مرتبه ربوبیت ارائه می دهد که آن ها به جهت عدم ظهور آثار و احکامشان دچار اندوه شده و از اسماء خداوند طلب ظهور می کنند. اسم واحد از اسماء الهی درخواست آن ها را اجابت کرده و با نفس الرحمان در مراتب هستی به ظهور می رسند (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۹۳-۹۲).

ربوبیت همچون ذات مطلق خداوند و الوهیت وجوهی دارد، با این تفاوت که اگر وجوه مراتب پیش از ربوبیت، غیب مطلق به شمار می آیند این مرتبه مشتمل بر غیب مطلق و غیب نسبی خداوند است و به همین جهت در کلام ابن عربی در ارتباط با ربوبیت هم اصطلاح "تجلی" و هم "خلقت" به کار رفته است. ربوبیت به اعتبار وجهی که به الوهیت دارد و حقایق کلیه را در بطن خود دارد غیب مطلق و قدیم به شمار می آید و به اعتبار وجهی که به خلق دارد محدث فرض می شود. ربوبیت به اعتبار وجه اول به مانند الوهیت بر همه پوشیده است؛ زیرا به عقیده ابن عربی این مرتبه همچون الوهیت سری دارد که اگر آشکار شود ربوبیت باطل می شود (قیصری، ص ۶۴۳-۶۴۴)؛ اما به اعتبار وجه دوم می تواند شناخته شود. در مورد همین مرتبه، او گاهی تعبیر "أحدیت کثرت" را به کار می برد تا ظاهراً افزون بر اینکه به تمایز اسماء در آن مرتبه اشاره کند، ذهن را متوجه این موضوع سازد که اسماء در آن مرتبه به جهت عدم ظهور آثار و احکام، معدوم بوده و کثرت در این مقام کثرت عینی نیست.

حقایق کلیه که ابن عربی آن را "هبا" می خواند نخستین ظرفی است که عالم در آن ایجاد شده و هر حقیقتی آن جا بر حسب استعدادش از الوهیت بهره می برد. جوهره حقایق ظلمت است؛ اما حق با اسم نور در آن متجلی می شود و این گونه ظلمتِ عدم از آن برداشته شده و به وجود متصف می شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۰) حقایق کلیه که در قرآن با نام "اسماء حسنی" از آن ها یاد شده، در آراء ابن عربی اسماء کلی هستند که رب اسماء جزئی در عالم فروتر از خود هستند. به این اعتبار، شاید بتوان برخلاف اینکه عیفی اعیان ثابت را با مثل افلاطون قیاس می کند (ابن عربی، ۱۴۲۳، ص ۹-۸)، این مرتبه را با مثل افلاطون قابل مقایسه دانست. اسماء حسنی در آراء ابن عربی مؤثر در عالم و کلید آغازین خلقت هستند. هر اسمی در عالم به اسمی از اسماء حسنی تعلق می یابد که علت و رب آن حقیقت است.

مرتبه آخر از تجلیات غیبی خداوند، تجلی او در مرتبه اعیان ثابت است. اعیان ثابت، ظهور اسما در مرتبه علم خداوند است که در تقسیم بندی های ابن عربی از مراتب، در وجه فرودین ربوبیت قرار می گیرد. اعیان ثابت از دیدگاه ابن عربی، مرتبه ظهور احکام و آثار اسماء حسنی خداوند در مرتبه علمی است که نسبتی با وجود دارد، از آن جهت که وجود او عین حق است و نسبتی با عدم دارد، از آن جهت که هنوز ظهور عینی نیافته است (همو، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۰). بر این اساس از اعیان، با دو تعبیر غیب مطلق و غیب نسبی یاد شده است؛ زیرا اعیان به اعتبار وجهی که به حق دارد در غیب خود باقی می ماند و به اعتبار وجهی که به خلق دارد نام شیء بر آن گذاشته می شود و با واژه "کن" وجود خارجی پیدا می کند. با این بیان می توان نتیجه گرفت آیه "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (یس / ۸۲) در قرآن به این مرتبه اشاره دارد.

ربوبیت و وجوه آن از دیدگاه د لئون

ربوبیت در زوهر به بینا، سفیره سوم منسوب است که با عنوان الوهیم از آن یاد می شود و H اول از حروف مقدس YAHWAH نماد آن است. "بینا" همچون "حوخما" مرتبه ای فراتر از ادراک است که در نتیجه گسترش انوار حوخما ظاهر می شود و خداوند با نام ادونای (پروردگار) در آن مرتبه خطاب می شود. علت نامیدن خداوند به این صفت در این مرتبه آن است که در سفیره سوم، بذر خلقتی که در "حوخما" نهان بوده پرورش داده می شود و جهان خلقت ظهور خارجی پیدا می کند. به باور د لئون در ربوبیت، قلمرو "می" جای خود را به "مه" می دهد تا هستی از غیب بیرون آمده و خلقت پیدا شود؛ اما: "... "مه" تا زمانی که حروف اله (Eleh) (از نام الوهیم)

از بالا به پایین نیامدند و مادر جامه‌های دخترش را نپوشانید و او را با آراستگی خود آراسته نکرد. دایجاد نشد" (De Leon, n d. v.1, p. 7). در حقیقت این سفیره همان "برشیث" است که به جهت بذر هستی که در خود دارد و آن را پرورش داده "الوهیم" نام گرفته است. از آن جا که "الوهیم" در مقام ربوبیت تدبیر همه امور و جهان خلقت را در دست دارد و در مورد نیازهای قصر تعمق می‌کند نماد عقل و خرد می‌باشد.

به همان ترتیب که الوهیت ظهور می‌یابد تا شناخته شود، در ربوبیت نیز طلب ظهور وجود دارد؛ زیرا این مرتبه نیز به مانند قلمرو "می" غیب است. از این جهت اَسْمَاء در مرتبه ربوبیت در خواست نامی برای ظهور خود در خلقت می‌کنند تا آثار و احکامشان شناخته گردد: "می"، خواست ظهور یابد تا به نامی خوانده شود. بنابر این جامه‌ای درخشان و گرانقدر بر خود پوشاند و "اله" را خلق کرد. "اله" نیز در خواست نامی کردند و این گونه حروف در کلمه با هم آمیختند و نام کامل الوهیم (خدا) را ظاهر ساختند" (ibid, p. 6).

"بینا" همچون "کتر" و "خوخما" دو وجه دارد. وجه بالا، با نام "الوهیم"، به عنوان مادر متعال هستی که بذر خلقت را از پدر متعال (خوخما) پذیرفته و در بطن خود پرورش داده شناخته می‌شود و وجه پایین با نام "اله" که در حقیقت صورت جزئی حقایق کلی الوهیم و به تعبیر زوهر، حروف کلمه الوهیم و دختر او هستند ملاحظه می‌شود. "الوهیم متعال" به اعتبار وجه بالا منسوب به قلمرو "می" و ناشناخته و به اعتبار وجه پایین متعلق به قلمرو "مه" و محل ظهور اعیان عالم خارج است. در زوهر با این عبارت به دو وجه از "الوهیم" اشاره شده است: "دریا (بینا) آب‌هایش فاقد صورت است و تنها زمانی که آب‌هایش بر مجاری زمین گسترده می‌شود صورت می‌پذیرد" (Scholem, 1949, p. 79). دریا، نماد الوهیم، در این عبارت اشاره به وجه پوشیده از ادراک الوهیم، پیش از خلقت دارد. به محض اینکه آنچه در دریا مستور است از طریق مجاری (هفت سفیروت) در خلقت ظاهر شد، دریا صورت پذیرفته و قابل شناخت می‌شود.

دلئون در اشاره به تمایز دو وجه از "الوهیم" نماد سکوت و کلام را به کار می‌برد. او آن وجه از "الوهیم" را که محل پرورش بذر اولیه هستی و فاقد صورت است سکوت می‌خواند و با این تعبیر به ادراک ناپذیری و بیان ناپذیری آن مرتبه نسبت به وجه دیگر آن که کلام می‌نامد اشاره می‌کند. او این بند دوم از سفر پیدایش را که: "و خدا گفت روشنایی بشود و روشنایی شد" به "الوهیم" منسوب داشته که مقام ظهور و پیدایی اَسْمَاء پنهان در مراتب غیب است (De Leon, n d. v.1, p.68). مشخص است که منظور از "الوهیم" در این جا به اعتبار خلق است؛ زیرا

"الوهیم" به اعتبار ذات، مرتبه سکوت و تهیگی است و نمی‌تواند محل کلام خداوند باشد. به این ترتیب کلام، ریشه در سکوت دارد و از آن دریای ناشناخته و فاقد صورت تمام صورت‌ها و کلمه‌ها پیدا می‌شوند. ابتدا از "الوهیم" در وجهی که به خلق دارد هفت مجرا صادر می‌شود که "زهر" آن را نماد هفت روز مقدس دانسته و هر کدام از آن‌ها مظهري از اسماء خداوند هستند. این هفت سفیره از آن جا که مظهر حقایق نهفته در بینا هستند، متعلق به جهان خلقت بوده و با ظهور خود هستی را از غیب پنهان بیرون آورده و در مظاهر کثیر متجلی می‌سازند.

مطالعه تطبیقی آراء ابن عربی و دلتون در ربوبیت

رویکرد ابن عربی و دلتون به ربوبیت بسیار به یکدیگر نزدیک است. طلب ظهوری که اُسماء در این مرتبه جهت پیدایی آثار و احکامشان دارند و نیز قائل شدن به وجوه و مرتبه وجودی برای هر وجه نشان از این قرابت دارد. ربوبیت و به تعبیر دلتون الوهیم مرتبه‌ای است که از یک سو نظر به عالم غیب داشته و پوشیده از ادراک است و از طرفی دیگر خود را در مظاهر عین آشکار می‌سازد. ابن عربی برای اشاره به ستر و ظلمت حقایق کلیه، واژه‌ها را به کار می‌برد و دلتون تعبیر سکوت را بر می‌گزیند که به نحوی اشاره به ادراک‌ناپذیری آن دارد. مبرهن است اطلاق ظلمت به این مرتبه از جانب ابن عربی در حقیقت دال بر ادراک‌ناپذیری حقایق است؛ زیرا همان طور که پیش از این آمد زمانی که او از اعیان ثابتة سخن می‌گوید قول "کن" از کلام الهی را به آن مرتبه نسبت می‌دهد. به این ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر کلام، منسوب به اعیان ثابتة است؛ مراد از ظلمت حقایق کلیه، ادراک‌ناپذیری آن است.

نتیجه

حاصل آراء هستی‌شناسی ابن عربی و دلتون آن است که خداوند برای ادراک‌پذیری خود در ظلمت ذات، نوری را ساطع می‌کند و در مراتب هستی خود را نمایان می‌سازد. الوهیت و ربوبیت دو مرتبه از عوالم غیب هستند. این دو متفکر برای تبیین دیدگاه وحدت وجودی خود نسبت به هستی برای هر یک از این عوالم و جوهی را متصور هستند که از سویی آن را به ذات و از سویی به خلق منسوب می‌کند. اگرچه توجه به بعد وجودشناسی و معرفت‌شناسی در تبیین نظام هستی در آراء هر دو متفکر ملاحظه می‌شود؛ اما تأکید بر بعد معرفتی در مجموعه آثار ابن عربی برجسته‌تر

است؛ در حالی که زوهر در تفسیر آیات نخستین سفر پیدایش به جنبه وجودشناسی بیشتر توجه کرده است.

آنچه در بیان ابن عربی و دلثون از مرتبه الوهیت چشمگیر است پیوستگی نزدیک این مقام با ذات است و به همین دلیل توصیفات آن‌ها از الوهیت و ذات به اندازه‌ای به یکدیگر آمیخته و نزدیک است که تشخیص آن دو مرتبه در توصیف آن‌ها آسان نیست. این آمیختگی در کلام، به خصوص متوجه مرتبه وجودی "کتر" در آراء دلثون و "أحدیت ذات" در اندیشه ابن عربی است. اما به همان اندازه که مراتب هستی از ذات دور می‌شوند کلام آن‌ها واضح‌تر به نظر می‌رسد. به همین جهت توصیف آن‌ها از مرتبه ربوبیت به عنوان دومین مرتبه معلوم از پیچیدگی کمتری برخوردار است.

مرتبه الوهیت به لحاظ هر دو وجه، مرتبه غیب مطلق و ظلمت پیش از خلق است و تنها تفاوت وجوه در آن است که در وجه رو به خلق، بذر اولیه خلقت همچون نطفه‌ای نهفته است و به همین دلیل خداوند در این وجه علت‌العلل است. اما در عالم ربوبیت، غیب مطلق و غیب نسبی به یکدیگر گره خورده و در حالی که در وجه رو به ذات ظلمت است در وجه خلقی محل ظهور اعیان است.

یادداشت‌ها

۱. برای مطالعه بیشتر در مورد ذات و تجلی غیبی خداوند از منظر این دو متفکر: ر. ک. "ذات و تجلی غیبی خداوند از منظر ابن عربی و دلثون"، نوایی، آئینه معرفت، ۲۰، ش ۳، ص ۲۰-۱.

منابع

قرآن

- کتاب مقدس، ترجمه: فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.
- آملی، شیخ‌سیدحیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، به‌اهتمام: هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، چ ۲، تهران، توس، ۱۳۶۷.
- اپستاین، ایزیدور، یهودیت: بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.

- ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، تحقیق: د. عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه: د. ابراهیم مدکور، بیروت، هیئته العامه، ۱۴۰۵ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، مصر، دارالفکر، بی تا.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *کتاب الإسراء إلى مقام الأسرى*، رسائل ابن عربی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *کتاب الإسفار عن نتائج الأسفار*، رسائل ابن عربی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *کتاب التجلیات*، رسائل ابن عربی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *کتاب الشاهد*، رسائل ابن عربی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *کتاب الألف و هو الکتاب الأحدیہ*، رسائل ابن عربی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *التجلیات الإلهیه*، تحقیق: عثمان إسماعیل یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۴۲۸ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *کتاب فنا فی المشاهده*، رسائل ابن عربی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *کتاب التراجم*، رسائل ابن عربی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *فصوص الحکم*، تعلیقات: ابوعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۲۳ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *عقواء مغرب فی ختم الأولیاء و شمس المغرب*، اعتنی به: عاصم ابراهیم الدرقاوی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *إنشاء الدوائر*، اعتنی به: عاصم ابراهیم الدرقاوی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- جندی، مویدالدین، *شرح فصوص الحکم*، تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، بوستان، ۱۳۸۷.
- شولم، گرشوم، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نشر نیلوفر، ۱۳۸۵.

- عفیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۰.
- عفیفی، ابوالعلاء، تعلیقات علی الفصوص الحکم، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۲۳ق.
- قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۶.
- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، تهران، مولا، ۱۳۷۲.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار: الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- نوابی قمصری، مریم السادات، "ذات و تجلی غیبی خداوند از دیدگاه ابن عربی و دلتون"، آینه معرفت، د. ۲۰ ش. ۳، ص ۲۰-۱، زمستان ۱۳۹۹.

De Leon, Mose, *The Zohar*, Translated by Harry Sperling and Maurice Simon, 5 vols. New York, Saphfograph Co(n d).

Franck, Adolphe, *The Kabbalah or, the Religious Philosophy of the Hebrews*, Translated by: I. Sossnitz, New York, The kabbalah publishing company, 1926.

Laitman , Rav Micheal, *The Path of Kabbalah*, Translation: Chaim Ratz, Laitman kabbalah publishers, 2005.

Laitman , Rav Micheal, *The Zohar: Annotation to the Ashlag Commentary*, Translation: daivid Brushing and Keren Applebaum, Laitman kabbalah publishers, 2007.

Scholem, Gershom, *Kabbalah*, New American library, 1974.

Scholem, Gershom(ed), *Zohar: The Book of Splendor*, New York, Schocken Books, 1949.

A Comparative Study of 'Absolute Unseen Worlds' from Ibn-Arabi's and De Leon's Perspectives

Maryam Navvabi Ghamsari*

Abstract

Divinity and Lordship are two levels of the absolute unseen worlds in existence that have a special place in ontology. The present paper reports on a comparative study of Ibn-Arabi's and De Leon's views on the absolute unseen worlds. The concept of the absolute unseen worlds is defined as the level of divinity considering the essence and names, and the level of lordship considering the essence, both of which have no direct relationship with the real world ontologically. The results of this study are based on close reading of Ibn Arabi's and De Leon's works and the commentaries added to them. The study aimed to explain the causes of the absolute unseen worlds and their relationship with unity of essence and the lower worlds. Based on the ontological approach of these two thinkers, it can be inferred that divinity is the setting of essence names and lordship is the setting where acts appear, all with their specific aspects.

* Farhangian University

m.navvabi@cfu.ac.ir

Reception date: 1401/4/5

Acceptance date: 1401/10/12

These levels are independent by nature from creation and are the starting point for the emergence of names. As from both thinkers' point of view divinity is not much different from essence, contradiction in their description of this level is remarkable. Despite considerable similarities between the two thinkers' approach, Ibn Arabi's epistemological approach is different from De Leon's ontological one.

Key Terms: *Divinity, Lordship, Ibn Arabi, De Leon, Unseen worlds.*