

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۹

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۳۵۵۳۱
صفحات: ۲۰-۱

ذات و تجلی غیبی خداوند از دیدگاه ابن عربی و دلئون

مریم السادات نوایی قمصری *

چکیده

مقاله حاضر پژوهش تطبیقی آراء ابن عربی و موسی دلئون نویسنده کتاب معروف زوهر در موضوع ذات و تجلی غیبی خداوند است. در رویکرد هستی‌شناسانه این دو اندیشمند، در موضوع تبیین ذات خداوند و ظهور او در مراتب غیب، قرابت قابل تأملی ملاحظه می‌گردد. ذات از منظر وجودشناختی این دو اندیشمند، در مرتبه‌ای فراتر از وجود، در ظلمت عدم است. از ظلمت، نور وجود ساطع می‌گردد و مراتب هستی یکی پس از دیگری نمود می‌یابند. از منظر ابن عربی و دلئون در مراتب غیب به لحاظ ارتباط خداوند با خلقت، دو قلمرو تجلی غیب مطلق و غیب نسبی از یکدیگر قابل تشخیص است. این دو قلمرو نزد دو متفکر با تعابیر خاصی خوانده می‌شوند که ناظر بر خصوصیات مرتبه‌ای خود هستند. در قلمرو غیب مطلق خداوند هیچ نسبتی با خلق ندارد و مرتبه غیب نسبی محل ارتباط خداوند با خلقت است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، دلئون، احدیت، کثر، زوهر.

مقدمه

یکی از موضوع‌های مهم در مباحث دینی، چگونگی بیرون آمدن خداوند از کنز پنهان خود و ظهور او در مراتب هستی است. این بحث به یکی از باورهای بنیادین که ظاهر آریشه در افکار نو افلاطونی دارد باز می‌گردد. بر طبق این باور ذات متعال خداوند در مرتبه‌ای فراتر از وجود، ادراک ناپذیر و توصیف ناپذیر است. با این اوصاف، این پرسش ذهن هر متفکری را به خود

مشغول می‌سازد چگونه خدایی که فراتر از وجود و ادراک است در هستی ظاهر می‌شود و خود را ادراک پذیر می‌سازد؟

در اسلام ابن عربی به عنوان بنیانگذار عرفان نظری و کسی که به نظر بیشترین تأثیر را بر اندیشه متفکران پس از خود گذاشته، در مجموعه آثار خود، موضوع را از منظر وحدت وجودی تبیین کرده است. حدوداً یک قرن پس از ابن عربی در سنت دینی عرفانی یهود کتابی به نام زوهر (Zohar) منسوب به موسی د لئون (De Leon) نوشته می‌شود و این موضوع با همان دیدگاه وحدت وجودی بحث و بررسی می‌گردد. در اهمیت این کتاب و جایگاه آن در سنت عرفانی و قبلائی یهود همین بس که به گفته گرشوم شولم، محقق در آیین قباله، این کتاب در زمان خود و پس از آن در میان ادبیات ربی‌ها جزو متون اصلی قرار گرفت و برای چندین قرن هم شأن کتاب مقدس و تلمود مورد توجه عامه یهودیان بود (shcolem, 1954, p. 188).

در عالم اسلام پیش از ابن عربی به نظر کسی به طور مبسوط به این موضوع نپرداخته و ابن عربی پیشرو طرح این موضوع از منظر وحدت وجودی بوده است. اما مطالعه ادبیات قباله‌ای پیش از زوهر بیانگر آن است که این مبحث در کتبی همچون سفر یصیرا (Sefer Yetzirah) و کتاب باهیر (Bahir) بررسی و مطالعه شده و بر اندیشه نویسنده زوهر تأثیر زیادی گذاشته است؛ اما شاید آنچه باعث شده زوهر بیش از آثار قبلی در میان ادبیات قباله‌ای یهود شهرت پیدا کند و بر ادبیات پس از خود تأثیر گذارد سبک خاص آن در طرح مسئله، نمادگرایی خاص در تبیین موضوع و نیز نگاه وحدت وجودی به این موضوع باشد. در این مقاله سعی شده اندیشه هستی شناسانه این دو متفکر در مرتبه ذات و تجلی غیبی تبیین و مقایسه گردد.

مقام ذات خداوند از دیدگاه ابن عربی

باور به اینکه ذات متعال خداوند در مرتبه‌ای فراتر از وجود، غیر قابل ادراک و توصیف است بن مایه فکری بسیاری از عارفان بزرگ در همه سنت‌های دینی بوده است. خداوند در این مقام چنان منزّه است که با هیچ صفتی نمی‌تواند توصیف شود. واحد از دیدگاه افلوپین این گونه است: «ذات واحد چون مبدأ همه چیزهاست، خود هیچ‌یک از چیزها نیست؛ بنابراین نه چیزی است و نه چند، نه عقل، نه روح، نه متحرک و نه ساکن، نه در مکان و نه در زمان. در مورد او نه

می توان سخن گفت و نه می توان نوشت (افلوپین، ۱۰۸۲). چنین دیدگاه تنزیهی از ذات متعال خداوند محور اندیشه بسیاری از عارفان و متکلمان از جمله ابن عربی است.

ذات خداوند در مجموعه آثار ابن عربی با دو رویکرد وجودشناسی و معرفت شناسی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در رویکرد وجود شناسی، ابن عربی معتقد است که ذات خداوند در مرتبه فراتر از وجود، در ظلمت عدم است و از ظلمت ذات، هستی ظهور می یابد. ابن عربی به صراحت ذات را مرتبه مافوق وجود نمی خواند؛ اما اتصاف عالم به وجود را منوط به ظهور اسماء دانسته و معتقد است خداوند پیش از خلقت جهان و پیش از آنکه به اسماء، ظهور یابد در ظلمت وجودش و در حقیقت ذاتش بود (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۴). به علاوه ابن عربی در فتوحات به صراحت وجود را متعلق به مرتبه الوهیت دانسته و خداوند را در آن مرتبه علت العلل می خواند (همان، ص ۴۲۶). اطلاق صفت "غنی علی العالمین" از جانب او به خداوند، هر نوع مناسبتی را میان ذات و خلق کنار می زند؛ زیرا غنی علی الطلاق نمی تواند علت چیزی باشد و وجودش متوقف بر معلول گردد.

دیدگاه فراوجودی ابن عربی نسبت به ذات خداوند در تعبیر "ظلمت عدم" نهفته است. او با این تعبیر نه تنها در بعد وجودشناسی او را فراتر از وجود معرفی می کند؛ بلکه در حوزه معرفت شناسی نیز بر ادراک ناپذیری او تأکید دارد. ابن عربی در این عبارت که "ما از ظلمت عدم به نور وجود آمده ایم و از نور وجود به ظلمت حیرت می رویم" (همان، ج ۳، ص ۴۱۲) به دو رویکرد وجودشناسی و معرفت شناسی خود نسبت به ذات اشاره کرده است.

تعبیر ظلمت عدم در کلام ابن عربی بیش از آنکه وجودشناسانه باشد، مبتنی بر رویکرد معرفت شناسی و توصیف عجز بنده در شناخت خداوند است. دلیل این ادعا آن است که او در کتاب *اصطلاحات الصوفیه* در مورد ظلمت می نویسد: "ظلمت به علم ذات اطلاق می شود" (همو، *اصطلاح الصوفیه*، ص ۴۱۵) و با این عبارت منظور خود را از ظلمت بیان می کند. او نهایت علم بنده در شناخت ذات را تاریکی ادراک و در نتیجه جهل به ذات می داند. از دیدگاه ابن عربی چنین جهلی نه تنها مذموم نیست؛ بلکه حقیقت وجودی بنده است که اگر بنده از آن خارج شود قابل سرزنش است. با این رویکرد، ابن عربی بر این باور است بهترین واژه برای معرفی این معرفت جاهلانه سکوت است. او در *فص شیشی* (همو، ۱۴۲۳ق، ص ۴۳۶) به وضوح از عالی بودن مقام سکوت که ناشی از کمال علم است سخن می گوید.

از منظر ابن عربی منشأ ظلمتی که در سلوک عارفانه بر ادراک بنده سایه می‌افکند انوار خیره کننده ذات خداوند است که از پس حجاب‌های نورانی و ظلمانی اسماء الهی، میان بنده و ذات حائل می‌شود. او در چندین مورد از مجموعه آثار از انوارخیره کننده ذات خداوند سخن می‌گوید که بنده در نهایت سلوک در قبضه آن قرار می‌گیرد. ابن عربی در کتاب *الحجب* خداوند را با نام نوری که دلیل غیبت او از دیدگان است ستایش می‌کند: "حمد و ستایش از آن خدایی است که نوری را آشکار ساخت و با نورش از دیدگان پنهان ماند، ظاهر شد و با ظهورش از دیدگان مخفی ماند. این گونه نور در نور پنهان ماند و ظهور در ظهور مستتر گردید" (همو، ۱۴۲۶ق، ص ۹۹). با این بیان خداوند پیش از خلقت در عدم ظلمت خویش نوری را متجلی می‌سازد که اگرچه نور است، اما به اندازه ظلمت ناشناخته است.

به مانند ظلمت، نور نیز در مجموعه آثار با دو رویکرد وجودشناسی و معرفت شناسی مورد توجه قرار گرفته است. عبارت مذکور از *الحجب* در اشاره به پیدایی نور از ذات الهی نه تنها حاکی از ادراک ناپذیری خداوند است؛ بلکه راه را برای تبیین آغاز آفرینش مهیا می‌سازد. نور در مجموعه آثار ابن عربی در ارتباط با تمام مراتب غیبی اعم از الوهیت و ربوبیت به کار می‌رود و در حقیقت این نکته را به ذهن متبادر می‌سازد که هستی، نوری پیدا شده از ظلمت خداوند است. به طور کلی اشاره به نور و ظلمت در سلسله مراتب هستی، در مجموعه آثار ابن عربی به کرات مشاهده می‌شود. تعمق در کاربرد این دو واژه در این متون حاکی از آن است که هر مرتبه غیبی نسبت به مراتب پایین تر خود ظلمت است؛ اما در فرایند تجلی، هر مرتبه ظهور، نسبت به مراتب غیب بالاتر از خود نور تلقی می‌شود. ابن عربی در تفسیر این حدیث از پیامبر "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي الظُّلْمَةِ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهَا مِنْ نُورِهِ" ظلمت را مرتبه عماء، الوهیت، می‌داند که به واسطه نور آشکار می‌شود (همو، بی تا، ج ۲، ص ۶۲) و در مورد هباء، حقایق کلیه در مرتبه ربوبیت، می‌نویسد: "هباء نخستین طرفی است که عالم در آن ایجاد شده است منتها جوهره آن ظلمت است. حق با اسم نور در آن متجلی می‌شود و این گونه ظلمت عدم از آن برداشته می‌شود و به وجود متصف می‌گردد (همان، ج ۱، ص ۲۲۶).

مقام ذات خداوند از دیدگاه د لئون

رویکرد د لئون به مقام ذات خداوند رویکردی وجودی و معرفتی است. او ذات خداوند را به

مانند ابن عربی فرا وجودی دانسته و موضوع ظلمت ذات و ظهور هستی از عدم را به صورت برجسته‌ای در زوهر مطرح می‌سازد. این اثر که در حقیقت تفسیر بخشی از کتاب مقدس است به موضوع خلقت از عدم در سفر پیدایش توجه خاصی داشته و در مواضع مختلف از عدم ذات سخن گفته است. متون قباله نامی را که در انتساب به ذات بر می‌گزینند *ان سوف* (En-sof) است. بنابر تفاسیر، واژه *ان* در *ان سوف* به معنای عدم و تهیگی و *سوف* به نامحدود بودن اشاره دارد (Regardie, p.43). با این بیان مشخص است انتخاب واژه *ان* از جانب نویسندگان متون قباله، برای اشاره به عدم ذات است و از این جهت معقول به نظر می‌رسد که در این مرتبه خداوند سرچشمه هستی نباشد و علت العلل در مرتبه دیگر جستجو شود. به همین دلیل زوهر به صراحت علت العلل را نه برای ذات؛ بلکه برای مرتبه اول از تعیین اثبات می‌کند (De leon, v.1, 91). از منظر زوهر *ان سوف* و رای علت جهان‌ها و بدون هیچ تعینی است. خداوند بیش از هر چیز لایتناهی است و نمی‌تواند به عنوان مجموع وجودها یا به عنوان مجموع صفات خودش مورد توجه قرار گیرد (Frank, p.153). با این دیدگاه نسبت به ذات، مسئله‌ای که به ذهن خطور می‌کند چگونگی ظهور هستی از عدم است.

زوهر برای تبیین نظام آفرینش از نماد نور استفاده می‌کند و به نور نامحدود ذات (*Ain Sof Aur*) به عنوان منشأ جریان صدور اشاره می‌کند: "نور از تاریکی می‌آید و تاریکی به واسطه حرکات سری‌ترین وجود شکافته می‌شود" (De Leon, v.1, p.30). اشاره به نور ذات در آراء دلتون بیش از آنکه متوجه جنبه معرفتی باشد به بعد وجودی آن اشاره دارد. او با رویکرد نمادگرایانه خود به مسئله تبیین نظام آفرینش، نه تنها در تجلی *ان سوف* برای خودش از نماد نور استفاده می‌کند؛ بلکه نماد نور را در اشاره به تمام مراتب غیبی به کار می‌برد تا افرون بر اشاره به وحدت آن‌ها در *ان سوف*، ظهور آن‌ها را در فرایند هستی تبیین کرده باشد. البته به کار گرفتن نماد نور برای *ان سوف*، به باور شولم، در تمام نظام‌های قباله‌ای وجود داشته است؛ اما تفاوت در این است که پیش از زوهر در کنار نور پنهان همه تعاریف انجام شده از *ان سوف* - همچون راز پنهان، وفور، وحدت نامتمایز - اشاره به رویکرد سلبی به *ان سوف* دارد؛ اما زوهر در کنار رویکرد سلبی، رویکردی ایجابی نیز به *ان سوف* می‌کند و از نوری سخن می‌گوید که از اندیشه الهی می‌درخشد و *ان سوف* را از کثر پنهان بیرون آورده و به مرتبه پایین‌تر صدور تنزل می‌دهد (Scholem, 1974, p.89). درحقیقت نخستین چیزی از ذات پنهان الهی در فرایند خلقت

صادر می‌شود نور است. بنا بر تعالیم زوهر در مراتب صدور، از اعماق پنهان الوهیت نوری تاریک ظاهر می‌شود و در مرتبه نازل‌تر صدور نیز، تمام اسماء و نسب جزئی (خلقت عینی) خداوند که در حقیقت هر یک نوری هستند در سکوت راز آلود الوهیم، ربوبیت، ریشه دارند (De Leon, v.1, p.69).

زوهر علاوه بر رویکرد وجودشناسانه به بعد معرفتی ذات هم توجه کرده است. مطالعه این اثر محقق را به این‌اندیشه رهنمون می‌سازد که ذات خداوند فی نفسه به هیچ صفتی که نشان از موجودیت او باشد نمی‌تواند خوانده شود و اگر نامی به آن مرتبه نسبت داده می‌شود از آن جهت است که خود را در هستی متجلی می‌سازد: "اگر انوار جلال آن مقدس بر کل خلقت تابیده نشود چگونه عقل او را ادراک کند؟ او همچنان ناشناخته باقی می‌ماند و کلامی در مورد او نمی‌تواند گفته شود" (Scholem, 1949, p.77). به همین جهت متون قباله نام آن سوف، لایتناهی، را به او می‌دهند تا ذهن را متوجه این امر کنند که خداوند در مرتبه فراتر از وجود متناهی است. دلثون نیز به تبعیت از پیشینیان ذات متعال را با همین نام می‌خواند و متذکر می‌شود: "کسی آن سوف را نمی‌تواند بشناسد و هیچ نشانی از او نمی‌تواند به دست آورد. اندیشه انسان به هیچ وسیله‌ای به او راه ندارد" (De Leon, V.1, p. 89).

بررسی تطبیقی ذات خداوند در آراء ابن عربی و دلثون

آراء فرا وجودی ابن عربی و دلثون نسبت به ذات خداوند در راستای تفکر نوافلاطونی بسیار به یکدیگر نزدیک است. این دو نویسنده با دو رویکرد وجودی و معرفتی به مقام ذات، تعبیر ظلمت عدم را به کار می‌برند. اما از آنجا که دلثون در به کار بردن این تعبیر متوجه آیه خلقت از عدم در سفر پیدایش است به بعد وجودی آن توجه دارد، در حالی که رویکرد ابن عربی به آن از دو جنبه وجودی و تا حد زیادی معرفتی است.

از جمله مشترکات آراء ابن عربی و دلثون در ارتباط با ذات، به کار بردن نماد نور در تبیین نظام هستی است. و چون ذات خداوند منزله از آن است که علت علتهای خود، آن‌ها از نوری که در ذات خداوند است و در تمام هستی سریان می‌یابد سخن می‌گویند. حتی هر دو نویسنده نماد ظلمت و نور را نه تنها برای ذات؛ بلکه برای تبیین کل نظام آفرینش به کار می‌برند. البته توصیف زوهر از نور ذات با دیدگاه ابن عربی به آن تا حدی متفاوت است. برخلاف ابن عربی که به نور

ذات از هر دو جنبه وجودی و شاید بیشتر معرفتی توجه کرده، اشاره به نور ذات در زوهر جنبه وجودشناسانه دارد. این سخن به این معنا نیست که دلتون از بعد معرفتی غافل بوده است. در حقیقت نور ذات فی نفسه در عین اینکه تبیینی برای آفرینش است به ادراک ناپذیری ذات هم اشاره می‌کند. به بیانی: "نور نامحدود ذات با اشراق روحانی، جهل کامل و لادری‌گری برابر است چرا که ذات، تهیگی مبهم است که از آن هیچ نوری صادر نمی‌شود" (Ambelain, p. 32).

تجلی غیبی از دیدگاه ابن عربی

از مباحث مطرح شده در عرفان نظری بحث از ظهور و تجلی غیب الغیوب در مراتب هستی است. ابن عربی در تقسیم بندی خود از عوالم هستی، آن را به پنج مرتبه تقسیم کرده و از آنها با عنوان حضرات خمس نام می‌برد. وی در ارتباط خداوند با حضرات، دو اصطلاح تجلی^۱ و خلقت را به کار برده که غالباً اصطلاح اولی برای اشاره به مرتبه غیبت مطلق و دومی جهت اشاره به ظهور اسماء و صفات در مرتبه اعیان ثابته و خلقت مادی است. او در مورد الوهیت به عنوان نخستین مرتبه از مراتب غیب می‌نویسد: "در مقام الوهیت هیچ صفت ثبوتی به خداوند تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا مقام الوهیت پیش از خلقت است و در آن مرتبه اسما و صفات در مقام وحدتند نه کثرت" (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۲). اما در مرتبه‌ای که جهان از غیب مطلق بیرون آمده و آثار و احکام صفات صورت جزئی پیدا کرده و به صورت اعیان خود را نشان می‌دهند، واژه خلقت را مناسب آنها می‌داند و به همین دلیل در بیان ظهور حق در اعیان ثابته از اصطلاح خلقت استفاده کرده و آن را به سریان واحد در اعداد تشبیه می‌کند (همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱۴).

این گونه ابن عربی در مراتب تجلی غیبی دو مرتبه غیب مطلق و غیب نسبی را از یکدیگر متمایز می‌کند و در اشاره به آنها تعبیر عماء و هبا را به کار می‌برد. منظور از غیب مطلق مراتبی از هستی است که خداوند در ظلمت پیش از خلقت در آن مراتب متجلی گشته و به همین جهت عقل از ادراک آن عاجز است. او معتقد است الوهیت به اعتبار ذات، عماء و مرتبه‌ای قبل از خلقت است، که با توجه به وحدت اسماء و صفات در آن مرتبه تشبیه و تنزیه جایگاهی ندارد (همو، الإسفار عن نتائج الأسفار، ص ۳۵۵) و در کتاب الجلاله نیز عماء را متعلق اسم الله در مرتبه

الوهیت ذکر می‌کند (همو، الجلاله و هو کلمه الله، ص ۵۰). این قبیل توصیفات ابن عربی از عماء بیانگر فرا بودن این مرتبه از ادراک و نیز عدم ارتباط آن با خلقت است.

برای آنکه خداوند در خلقت ظهور یابد نیاز به واسطه‌ای است که محل تجلی اسماء جزئی خداوند باشد. این واسطه همان حقایق کلیه در مرتبه ربوبیت است. اگر چه حقایق کلیه نیز به نوبه خود غایب از ادراک انسان و به بیان ابن عربی جوهر آن ظلمت است؛ اما از آنجا که نخستین ظرف ایجاد عالم تصور شده که حق با اسم نور در آن متجلی می‌شود، ظلمت عدم از آن برداشته، به وجود متصف شده و به همین جهت هبا نامیده می‌شود (همو، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۰). این مرتبه از آن جهت که محل تمایز اسماء الهی است و وجهی به عالم خلق دارد غیب نسبی به شمار می‌آید: "خلقت عالم در مرتبه الوهیت به واسطه اراده است که به حقایق کلیه که نام آن هباست متجلی می‌شود و هبا به منزله طرحی است که در آن اشکال و صور عالم پیدا می‌شود سپس خداوند با نورش بر آن هبا متجلی شد و این گونه همه عالم پیدا می‌شود (همان، ص ۱۱۹).

بنابر این عماء و هبا دو مرتبه از عالم غیب هستند که محل تجلی وحدت خداوند هستند. در بحث ظهور خداوند در مراتب غیب، از آنجا که ابن عربی متوجه وحدت ذات خداوند در آن مراتب و رفع هرگونه تمایزی در فرایند ظهور است، واژه اُحدیت را در ارتباط با عماء و هبا به کار می‌برد تا علاوه بر اثبات وحدت، ذهن را متوجه این موضوع کند که آن مرتبه، غیبی است که امکان احاطه علمی به آن وجود ندارد. به همین جهت اُحدیت نزد ابن عربی گاه با نام هویت و منزل الهویه نیز آمده (همان، ج ۳، ص ۵۶). البته رابطه میان هویت و اُحدیت در کلام ابن عربی قابل تأمل است تا آنجا که شارحان آراء او در این رابطه اختلاف نظر دارند. خوارزمی در شرح *فصوص الحکم* در بحث از تجلی به سه گروه از ارباب حکم متعالیه اشاره کرده که یکی هویت را فراتر از اُحدیت دانسته، دیگری اُحدیت را مبدأ تنزلات قرار داده و سومی میان آن دو فرقی قایل نمی‌شود (خوارزمی، ص ۲۶-۲۴). این اختلاف از آن جهت است که ابن عربی گاه هویت را در ارتباط با مرتبه الوهیت می‌آورد (ابن عربی، *فناء فی المشاهده*، ص ۲۳) و گاه هویت را ذات مطلق خداوند می‌خواند و می‌نویسد: "هو کنایه از اُحدیت است ... و آن ذات مطلق است... (همو، *الباء*، ص ۱۰۸-۱۰۷). البته این دو واژه به هر تعبیری که لحاظ شوند اشاره به مراتب غیب مطلق دارند.

أحدیت در آراء ابن عربی از جایگاه خاصی برخوردار است. او در چندین موضع از آثارش به تعبیر مختلفی از أحدیت سخن گفته و هر تعبیر را در ارتباط با مرتبه‌ای از مراتب غیبی به کار می‌برد. به عنوان مثال او در فص هودی (قیصری، ص ۷۰۹) از سه مرتبه أحدیت ذات، أحدیت صفات و أحدیت افعال نام می‌برد و در فتوحات با همان مفهوم از سه مرتبه أحدیت ذات، أحدیت الوهیت و أحدیت کثرت سخن می‌گوید. بنا بر فص هودی أحدیت ذات، تجلی ذاتی خداوند است که ورای هر گونه تشبیه و تنزیه و در نتیجه توصیف ناپذیر است. بیان ابن عربی از این مرتبه با بیان او در مورد مطلق ذات تفاوت چندانی ندارد. أحدیت صفات که در فتوحات به آن أحدیت الوهیت گفته می‌شود اشاره به مرتبه الوهیت دارد که محل ظهور اسماء و صفات نامتمايز الهی است و أحدیت افعال و به تعبیری أحدیت کثرت، متوجه حقایق کلیه در مرتبه ربوبیت است. از آن جا که حقایق در بطن ربوبیت نهفته و در عالم عین متکثر نگشته‌اند ابن عربی تعبیر أحدیت را برای آن به کار می‌برد.

از میان سه تعبیر مذکور که ابن عربی برای أحدیت ذکر می‌کند کلام او در مورد أحدیت ذات و أحدیت الوهیت به گونه‌ای است که محقق به سادگی نمی‌تواند به تفکر منسجمی در خصوص آن دست یابد. او در حالی که احدیت را ذات الوهیت می‌داند (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۳۷۹)، به وضوح میان احدیت از آن جهت که ذات خداوند است با الوهیت تمایز قائل می‌شود و این مطلب را در چندین موضع از فتوحات ذکر کرده است. آن چه مسلم به نظر می‌رسد این است که استعمال واژه أحدیت برای تمام مراتب غیبی باعث شده گاه تناقض ظاهری در کلام ابن عربی در مورد أحدیت ملاحظه شود، به خصوص اینکه او در بسیاری از موارد واژه أحدیت را به صورت مطلق آورده بی آنکه نسبت آن را به مرتبه ذات یا صفات مشخص کرده باشد. همین امر باعث شده تا شارحان آراء او در این مورد نظرات متفاوتی داشته باشند.

نمونه‌ای از این تناقضات ظاهری در مورد أحدیت عبارات او در رساله *التجلیات الإلهیه و فص اسماعیلی از فصوص الحکم* است. در حالی که او در رساله *التجلیات الإلهیه تجلیات* را به سه حضرت منحصر دانسته و نخستین آن را تجلی ذات برای ذات در عالم أحدیت می‌داند (همو، ۱۴۰۸ق، ص ۲۱-۲۰)، در فص اسماعیلی با عبارت "و منع اهل الله التجلی فی الذات" (قیصری، ص ۶۴۶) تجلی در ذات را منکر می‌شود. این دسته از سخنان به ظاهر متناقض باعث شده تا شارحان آراء او در این زمینه متفاوت سخن بگویند. به عنوان مثال عقیفی تنها به اعتبار ذات مطلق

الهی به احدیت توجه دارد و به آن به عنوان مرتبه‌ای از الوهیت نظر نمی‌کند (عفی‌فی، ص ۸۶) در حالی که جندی شارح دیگر فصوص در شرح کلام مذکور از فصوص الحکم معتقد است تجلی ذاتی در احدیت نیست؛ زیرا هیچ حکم و رسمی در احدیت وجود ندارد. تجلی ذاتی در الوهیت است و فیوضات تجلی به ذات الوهیت است (جندی، ص ۲۲۶).

أحدیت چه وجهی از ذات باشد و چه وجهی از الوهیت، مرتبه‌ای است که به جهت عدم تعیین اسماء و صفات کثیر، ماهیت آن به عنوان نخستین تجلی از ظلمت الهی، تفاوت زیادی با ذات ندارد. اگر احدیت وجهی از ذات باشد آن گونه که ابوالعلا عفی‌فی اشاره کرده، ذات دو وجه خواهد داشت: "اول از حیث ذات بسیط مجرد از نسب و اضافات و دوم ذات متصف به صفات (ابن عربی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۹). اما اگر احدیت وجهی از الوهیت باشد در این صورت نیز به جهت وحدت اسماء و صفات در آن مرتبه فراتر از ادراک است؛ چرا که به بیان ابن عربی آن مرتبه مرتبه الله است که دارای ذات واحد و مشتمل بر کل اسماء است و از آن جهت که الله کل می‌باشد هیچ موجودی از آن بهره ندارد (قیصری، ص ۶۴۰).

اگر چه کلام ابن عربی در مورد احدیت الوهیت و احدیت ذات به جهت عدم تعیین اسماء و صفات تا حدودی به نظر پیچیده و غیر قابل تشخیص است؛ اما احدیت الوهیت از آن جا که نخستین نقطه تعیین هستی به شمار می‌رود متفاوت از احدیت ذات است. او برای اشاره به این موضوع اصطلاح واحد العین را برای الوهیت به کار می‌برد و معتقد است واحد العین نقطه‌ای نورانی است که در نتیجه تجلی نور ذات پیدا شده و محل ظهور کثرت است و این نقطه به همان اندازه که حق را متجلی می‌سازد او را در حجاب اسماء پنهان می‌کند^۲ (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۵۵). با این بیان مشخص می‌شود که احدیت ذات در کلام ابن عربی به عنوان تجلی ذاتی خداوند، ورای تعیین و متفاوت از مرتبه احدیت الوهیت می‌باشد. در حقیقت احدیت الوهیت نخستین مرتبه تعیین و متعلق اسم واحد خداوند است.

تجلی غیبی از دیدگاه د لئون

موضوع آفرینش در متون قباله بر تفسیر کتاب مقدس استوار است و د لئون با توجه به بند نخست از سفر پیدایش آراء خود را در خصوص خلقت ارائه می‌دهد: "در آغاز خدا آفرید" (Bereshith bara Elohim). در زوهر خداوند دارای دو وجه است، وجه عدمی که ان سوف نام دارد و

خداوند را ورای هر صورت و کیفیتی معرفی می‌کند و بنا به همین دلیل معرفی او به هر صورت، حرف و حتی نقطه‌ای نهی شده است (Franck, p.110) و وجه وجودی خداوند که ظهور او در مراتب هستی است. حقیقت این دو وجه یکی است و ارتباط آن‌ها به تعبیر زوهر مانند ارتباط زغال و شعله است. همچنان که زغال تنها در نور شعله خود را نشان می‌دهد اوصاف سرّی خداوند نیز در پرتو ماهیت ظلمانی ان سوف خود را ظاهر می‌سازد (Scholem, 1954, p. 241).

بنابر این منشأ ظهور خداوند در هستی، ریشه در ان سوف دارد و به این بیان می‌توان گفت همان گونه که کتاب مقدس مسئله خلق از عدم را مطرح می‌کند، زوهر نیز در فصل برشیت موضوع پیدایش جهان را از عدم البته به روش خود تفسیر می‌کند. در بند اول از فصل آغازین زوهر که تفسیر نخستین واژه کتاب مقدس (در آغاز) است، دلتون استحالة الهی از عدم به وجود را با استفاده از نماد نقطه ازلی توضیح می‌دهد:

زمانی که اراده پادشاه بر این شد تا فعلی انجام دهد، نشانه‌هایی را در فلک بالایی حکاکی کرد، در پنهان ترین پس رفتگی، شعله‌ای تاریک از سرّ ان سوف صادر شد، نامحدود، شبیه مهی که در بی صورتی شکل می‌گیرد، در حلقه‌ای پوشیده شده... نه سفید، نه سیاه... تنها پس از این که شعله شروع به اندازه و بُعد گرفتن کرد، رنگ‌های نورانی ایجاد کرد. از درونی ترین مرکز شعله چشمه‌ای از آن رنگ‌ها جوشید که بر هر چه فروتر از آن بود تابید، پنهان در نهان رازآلود ان سوف (Scholem, 1949, p.27).

به این ترتیب اگرچه متون قباله‌ای، تفسیر خود را از خلقت بر مبنای کتاب مقدس می‌دانند؛ اما تفسیر آن‌ها با آنچه کتاب مقدس می‌گوید متفاوت است. یکی از مفسران "سفر یصیرا" خلقت از عدم را این گونه توضیح می‌دهد:

وقتی گفته می‌شود همه از عدم به وجود می‌آیند، این سخن به معنای لفظی آن نیست؛ بلکه معنای عدم در این جا آن چیزی است که نمی‌تواند از طریق علت و جوهرش ادراک شود. به بیان کوتاه علت العلل همان عدم اولیه است که پیش از جهان وجود داشته... (Franck, p.179).

مطالعه فصل برشیت (پیدایش) از زوهر بیانگر رویکرد تقریباً نوافلاطونی به آفرینش است. دلتون در اشاره به مراتب هستی غالباً از واژه صدور (Emanation) و گاه خلقت استفاده می‌کند. ایده خاص زوهر آن است که خداوند واحد است و بدون آنکه وحدت خود را از دست بدهد در مراتب هستی خود را ظاهر می‌سازد. این مراتب در حقیقت نیروی خلاق او هستند که برحسب

فلک یا مقامی که قرار گرفته‌اند وظیفه‌ای خاص دارند. نیروی خلاق در حقیقت اندیشه الهی است که در فرایند خلقت نور می‌گردد. انوار آغازین خلقت مطلقاً غایب و فراتر از ادراک هستند؛ اما به همان اندازه که نور نزول می‌یابد و از درجه نورانیت آن کاسته می‌شود، قابل شناسایی می‌گردد.

در حالی که در متون قباله‌ای پیش از زوهر و پس از آن، مراتب صدور، سفیروت (Sefiroth) نامیده می‌شوند، زوهر به ندرت از این واژه استفاده می‌کند و به جای آن واژه جنبه‌ها (Aspects) یا مراتب (Grades) را به کار می‌برد. بنا بر زوهر، این مراتب همان اسماء الهی هستند که نه وجودی متمایز از ان سوف دارند و نه کاملاً با او یکی هستند.

ان سوف در سفیروت حاضر است؛ زیرا در غیر این صورت نمی‌توانست از طریق آن‌ها متجلی شود؛ اما به تمامیت خود در آن‌ها حضور ندارد. سفیروت وجودی مستقل از ان سوف ندارند؛ بلکه آن‌ها حدودی هستند که ان سوف، نور خود را در آن‌ها محدود کرده تا قابل شناسایی گردد. عدم جدایی ان سوف از مراتب به این معناست که نویسنده زوهر سفیروت را با مراتب صدور نوافلاطونی قابل مقایسه ندانسته و معتقد است صدور در خود ان سوف روی می‌دهد نه بیرون از ذات آن‌گونه که نوافلاطونیان به آن باور دارند^۳ (Scholem, 1954, p.241).

به این ترتیب زوهر به مانند کتب قباله‌ای پیش از خود برای ظهور ذات در مراتب هستی قائل به صدور است. منظور زوهر از مراتب صدور، مراتب الوهیت به عنوان علت اولی است؛ یعنی ده علتی که در ذات بایکدیگر وحدت داشته؛ اما به لحاظ عملکردشان که متناسب با مرتبه آن‌هاست از یکدیگر متمایز می‌شوند. آن‌ها از اعماق تاریک و پنهان ان سوف همچون نوری صادر می‌شوند و از طریق آن‌ها خداوند در هر مرتبه از جهان روحانی به نام و یا صفتی خود را ظاهر می‌سازد. زوهر بر اساس سنت نمادگرایی خود در اشاره به فرایند ظهور، گاه نماد نور و گاه نماد آب را به کار می‌برد و کل مراتب صدور را به صورت جریان آب از چشمه (نخستین سفیره) تا زمین (آخرین سفیره) ترسیم می‌کند:

آن امر مقدس، کتر، منشأ دریاست. جریانی که از آن بیرون می‌آید و حرکت دورانی دارد یود (Yod) نامیده می‌شود. منشأ، اولی است، جریان دومی است، آبگیر وسیعی که تشکیل می‌شود و به عنوان دریا شناخته می‌شود و مانند مجرای با آب‌های پر شده از منشأ به زمین منتقل می‌شود، سومین است. این آبگیر به هفت کانال به مانند لوله‌های بلند تقسیم

می‌شود. آب‌ها از دریا به کانال می‌ریزد. منشأ، جریان، دریا و هفت کانال ده عدد هستند
(Scholem, 1949, p.78-79).

نه تنها زوهر؛ بلکه متون قباله میان سه سفیره نخست و هفت سفیره‌ای که به صورت کانال از سفیره سوم منشعب می‌شوند تمایز اساسی قائل می‌شوند. سه سفیره نخست مراتب غیبی مطلق خداوند قلمداد شده و به همین دلیل بر ادراک ناپذیری آن‌ها تأکید می‌شود، در حالی که هفت سفیره بعدی به جهت وجهی که به جهان مادی دارند غیب نسبی به شمار می‌آیند. زوهر در اشاره به این تمایز گاه نماد آب‌های بالا و آب‌های پایین را به کار می‌برد و آب‌های بالا را با نام الوهیم و آب‌های پایین را با نام ادونای (رب) می‌خواند و بر این امر تأکید دارد که آب‌های پایین مطابق آب‌های بالا هستند (De leon, V.1, p.75) و گاه نیز برای این اشاره به ناشناخته بودن سه سفیره نخست نسبت به هفت سفیره بعدی به ترتیب از دو واژه path به معنای راه باریک و way به معنای راه روشن استفاده می‌کند (ibid, p.114) و این گونه قلمرو غیب مطلق را از غیب نسبی متمایز می‌سازد.

دلتون برای تفاوت میان دو مرتبه غیب مطلق و نسبی، از دو قلمرو می (Mi) به معنای چه کسی؟ و مه (Mah) به معنای چه چیزی؟ سخن می‌گوید و با این تعبیر عوالم غیب مطلق را از مراتب غیب نسبی که وجهی به خلق دارند جدا می‌سازد. می، قلمرو غیبی تجلیات الهی و جهان علوی است. در مورد این مرتبه چنین آمده است: "او همواره جستجو می‌شود؛ اگرچه راز آلود و نامکشوف است و ما نمی‌توانیم از او سؤال کنیم" (ibid, p.4). زوهر می را نهایت جهان بالا و مه را نهایت جهان پایین تلقی می‌کند. آفرینش ستارگان و موجودات آسمانی را به مه به عنوان رب نسبت داده و این گونه قلمرو غیب مطلق را از مراتبی که مرتبط با جهان مادی هستند جدا می‌کند (ibid, p.6). همچنین زوهر به نقل از ربی شمعون این بند از کتاب اشعیا را: "چه کسی با عدد همه این‌ها را بیرون آورد" (کتاب مقدس، ۴۰، ۲۶) در ارتباط با دو قلمرو ظهور خداوند این گونه تفسیر می‌کند: "دو مرتبه وجود دارد که باید از یکدیگر متمایز شوند یکی مه و دیگری می - یکی فلک بالا و یکی فلک پایین - فلک بالا با این کلام از فلک پایین جدا می‌شود: "چه کسی به واسطه عدد همه این‌ها را بیرون آورد... " چه کسی در اینجا اشاره به وجودی مطلق دارد که به طور کلی شناخته می‌شود و هیچ شبیهی ندارد... منظور از عدد در این بند، أسماء است و منظور آیه این است تا زمانی که می به نامی خوانده نشود، بی حاصل است و نیروهای پنهان در او

به بار نمی‌نشیند، اما به محض این که می، اله (Eleh) را ایجاد کرد و نام حقیقی به خود گرفت و الوهیم خوانده شد، با نیروی آن نام (الوهیم) آن اَسْمَاء ایجاد شدند و هرگونه از موجود به طور کامل ظاهر گردید" (De leon, V.1, p.8).

بنا بر عبارات مذکور قلمرو می غیب مطلق است که در ارتباط با جهان عین نیست و به همین دلیل غایب از ادراک است. زوهر سه سفیره نخست، کتر (Kether)، حوخما (Hokmah) و وجهی از بینا (Binah)، از ده سفیروت را قلمرو می دانسته و برای هر سفیره دیدگاه خاص خود را دارد. از منظر این اثر می دو وجه دارد، وجهی که ورای تعیین بوده و به اندازه آن سوف رازآلود و نامکشوف است و کتر نامیده می‌شود و به همین جهت، توصیفات د لئون از آن سوف و کتر در بعضی موارد چنان به یکدیگر شبیه است که تشخیص آن ممکن نمی‌باشد. وجه دیگر می، حوخما، نقطه آغازین خلقت است که تمام مراتب صدور در آن جا وحدت یافته و همچون بذری در بطن بینا فرو می‌ریزد تا بنیان هستی گردد. به بیانی در زوهر سفیره نخست، اصل آغازینی فرض شده که طرح تمامی خلقت در آن به صورت نقطه (حوخما) حکاکی شده است: "زمانی که بزرگ‌ترین راز خواست خود را متجلی سازد ابتدا نقطه‌ای ایجاد کرد که به فکر تبدیل شد و در آن طرح‌ها و نقش‌های بی‌شماری حکاکی کرد او در پرتو مقدس و سرّی، طرحی رازآلود و مقدس را نقش زد که محور آن فکر بود" (ibid, p.6). آن نور مقدس که مبدأ نقطه آغازین خلقت است سفیره نخست است که در زوهر گاه فکر و گاه به عنوان اراده الهی از آن سخن گفته شده و آن نقطه آغازین که طرح همه هستی در آن ریخته شده حوخما نام دارد.

بررسی تطبیقی تجلی غیبی در آراء ابن عربی و د لئون

آنچه در نگاه نخست از مقایسه آراء ابن عربی و د لئون در موضوع تجلی غیبی خداوند حاصل می‌شود، به کار گرفتن دو واژه متفاوت در ارتباط با آن است که از طرفی اشاره به دیدگاه مشترک آن‌ها به هستی را دارد و از طرف دیگر بیانگر آبخور متفاوت فکری آن‌هاست. در حالی که ابن عربی در خصوص مراتب غیب دو اصطلاح تجلی و خلقت را به کار می‌برد و میان این دو اصطلاح به لحاظ اشاره به غیب مطلق و نسبی تمایز قائل می‌شود، د لئون به دو واژه صدور و خلقت اشاره می‌کند و این دو اصطلاح را برای اشاره به هر دو مرتبه غیب مطلق و غیب نسبی استفاده می‌کند. تجلی و صدور دو بیان متفاوت در تبیین ظهور خداوند در هستی است که

ابن عربی به جهت رویکرد وحدت وجودی خود واژه تجلی و دلتون با تأثیر از سنت نوافلاطونی اصطلاح صدور را برمی‌گزیند. اگرچه دیدگاه دلتون به هستی وحدت وجودی است و به حضور ان سوف در سفیروت قائل است؛ اما از آن جهت که در تبیین آفرینش قائل به مراتب سلسله وار است از دیدگاه ابن عربی متمایز می‌گردد.

از دیگر موارد قابل توجه در آراء ابن عربی و دلتون توصیف آن‌ها از دو قلمرو غیب مطلق و غیب نسبی است. ابن عربی واژه عماء را برای الوهیت و هبا را برای ربوبیت به کار می‌برد و به ترتیب این دو اصطلاح را به غیب مطلق و غیب نسبی نسبت می‌دهد. با همین دیدگاه دلتون از اصطلاح می برای الوهیت به عنوان قلمرو غیب مطلق و مه برای ربوبیت به عنوان قلمرو غیب نسبی استفاده می‌کند. الوهیت در نظر این دو اندیشمند مرتبه‌ای از وجود است که جستجو می‌شود؛ اما دانسته نمی‌شود. این مرتبه دارای دو وجه است، وجهی رو به ذات و ورای تعین و وجهی دیگر که رو به خلق دارد و نخستین نقطه تعین است. احدیت ذات در مجموعه آثار و کثر در زوهر وجه رو به ذات الوهیت می‌باشند. در حالی که دلتون به صراحت کثر را نخستین صادره از ان سوف دانسته و در چندین موضع از زوهر با سنت نمادگرایی خاص خود چگونگی پیدایی آن را در ان سوف توضیح می‌دهد، ابن عربی به گونه‌ای از احدیت ذات سخن می‌گوید که شارحان آثار او در این مورد اختلاف نظر دارند. گروهی آن را وجهی از ذات تلقی کرده و گروهی دیگر آن را به عنوان وجهی از الوهیت و نخستین مرتبه از هستی لحاظ می‌کنند.

الوهیت به لحاظ وجه رو به خلق از منظر هر دو نویسنده نخستین نقطه تعین از هستی است که ابن عربی آن را احدیت الوهیت و دلتون حوخما می‌نامد. از دیدگاه ابن عربی این مرتبه به جهت وحدت نامتمایز اسماء به اسم خاصی از اسماء خداوند تعلق نمی‌گیرد و به همین دلیل او عنوان واحد العین را به آن نسبت می‌دهد. اما دلتون از میان اسماء خداوند نام حکمت را که مظهر اندیشه خداوند است برای نخستین تعین برمی‌گزیند و تمام اسماء الهی را صادر از اندیشه و حکمت خداوند می‌داند.

به لحاظ روش، دلتون برای توضیح چگونگی جریان صدور از ان سوف و تبیین مراتب غیب مطلق و غیب نسبی، روش نمادگرایی را برمی‌گزیند و از نمادهای مختلف در تفسیر آن استفاده می‌کند؛ اما به کار گرفتن چنین روشی در هستی‌شناسی مجموعه آثار به ندرت دیده می‌شود و یا

حد اقل به اندازه زوهر نیست. به نظر تنها نمادی که او در این مورد به کار می‌برد نور و ظلمت است. نور و ظلمت از نمادهای مشترک زوهر و مجموعه آثار در تبیین مراتب هستی هستند. تبیین و مقایسه دیدگاه هستی‌شناسی ابن عربی و دلثون در موضوع تجلی غیبی خداوند و علت ظهور او در مراتب هستی مجالی بیش از یک مقاله می‌طلبد. قرابت‌هایی که میان آراء آنها در بیان دو مرتبه الوهیت و ربوبیت و نیز علت ظهور خداوند در این مراتب ملاحظه می‌شود بسیار قابل تأمل است.

نتیجه

بحث از ظهور خداوند در مراتب هستی از موضوعات مورد توجه دو حوزه کلام و عرفان است. این موضوع در مجموعه آثار ابن عربی و زوهر با رویکردی معطوف به سنت دینی مطرح شده است. از منظر این دو اندیشمند، ذات خداوند در مرتبه‌ای فراتر از وجود شایسته هیچ عنوانی نیست؛ چرا که آن مقام، عدم و ظلمت است و عدم نمی‌تواند نسبتی با وجود داشته باشد. از عدم ذات، نوری ساطع می‌شود که بنا بر زوهر این نور با پس رفتگی ذات در خود متجلی می‌گردد. نوری را که به اندازه ذات ناشناخته و فراتر از وجود است، ابن عربی احدیت ذات و دلثون کتر متعال می‌نامند و آن را در رأس مراتب هستی قرار می‌دهند. این دو اندیشمند برای تجلی خداوند در مراتب هستی قایل به دو قلمرو غیب مطلق و غیب نسبی هستند. غیب مطلق از منظر آنها مرتبه‌ای است که خداوند خود را در حجاب از خلق مستور می‌سازد. الوهیت که ابن عربی آن را "عماء" می‌خواند و دلثون نام "می" را برای آن برمی‌گزیند اشاره به این قلمرو دارد. اما غیب نسبی به اعتبار ارتباط خداوند با خلقت و ظهور او در کثرات است. ربوبیت که ابن عربی با واژه "هبا" به آن اشاره دارد و دلثون از آن به "مه" تعبیر می‌کند به این قلمرو منسوب است.

ابن عربی در مواضع مختلف از مجموعه آثار و ذیل موضوعات مختلف هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی موضوع ذات خداوند و مراتب خلقت را مطرح کرده و به طور پراکنده به این موضوع پرداخته است. در مقایسه با او دلثون کتاب زوهر را بر اساس تفسیر بندهایی از اسفار تورات تألیف و تنظیم کرده و این جهیت مطابق با کتاب مقدس فصل اول از زوهر را برشیت نام نهاده و با دیدگاه عرفانی خود بندهای مرتبط با آفرینش از سفر پیدایش را تفسیر کرده است. بنابر این، آراء هستی‌شناسانه دلثون به طور مستقیم تفسیر کتاب مقدس است در حالی که ابن عربی

اگرچه با رویکرد به احادیث و آیات برای آراء خود در این موضوع اعتباریابی می‌کند؛ اما نوشته‌های او بر اساس تفسیر آیات قرآن تنظیم نشده است. بررسی و تطبیق آراء هستی‌شناسانه ابن عربی و دلنون از ذات و مراتب غیبی ظهور خداوند نشان می‌دهد به‌رغم تعابیر و اصطلاحات متفاوتی که آن‌ها در تفسیر خود از خلقت به کار می‌برند، مفهوم تفسیر آن‌ها بسیار به یکدیگر نزدیک است. ظلمت پیش از خلقت و ظهور انوار وجود از آن در سلسله مراتب هستی بن مایه فکری این دو اندیشمند است. تفکری که به ظاهر با کتاب دینی هر دو سنت تمایز دارد؛ اما سعی در تفسیر دینی آن شده است.

یادداشت‌ها

۱. واژه فیض و فیضان از تعابیر دیگری است که گاه ابن عربی به‌جای تجلی به کار می‌برد. کاشانی در تفسیر "والقابل لا یکون الا من فیضه الأقدس" می‌نویسد: "فیض به تجلی تفسیر شده... و فیض اقدس یعنی تجلی ذاتی بدون اسماء که در آن کثرتی نیست.. (القاشانی، ص ۱۴).

۲. مراتب هستی از دیدگاه ابن عربی و دلنون انواری هستند که در عین ظهور، حجابی می‌شوند و در شدت نورانیت خود مراتب قبل را می‌پوشانند. ابن عربی با اشاره به حدیث "إن لله سبعین حجابا و سبعین ألف حجابا من النور و الظلمه" حجاب‌های ظلمانی را اسماء تنزیهی خداوند و حجاب‌های نورانی را اسماء ثبوتی او دانسته که ذات را از اذهان می‌پوشانند (ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۱۱۰). دلنون در فصل برشیت از زوهر در بحث از دو سفیره نخست به همین موضوع اشاره کرده و می‌نویسد "او (ان سوف) نوری برای نورش آفرید و این یکی لباس دیگری شد" (De leon, V.1, p.7).

۳. قبالیست‌ها در مورد فرایند خلقت بر سر این مسئله اختلاف نظر دارند آیا گام نخست خلقت گامی به سمت بیرون است یا نوعی پس رفتگی به درون. قبالیست‌های اولیه و موسی کوردووروو نظر نخست را که مطابق با صدور نوافلاطونی است می‌پذیرند؛ اما زوهر و پیروان اسحاق لوریا گام نخست را پس رفتگی به اعماق خود ان سوف می‌دانند (Scholem, kabbalah, p.91).

منابع

- کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، تحقیق: د. عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه: د. ابراهیم مدکور، بیروت، الهیئه العامه، ۱۴۰۵ق.
- _____، *الفتوحات المکیه*، مصر، دارالفکر، بی تا.
- _____، *کتاب الحجب*، اعتنی به: عاصم ابراهیم الدرقاوی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- _____، *کتاب الإسفار عن نتایج الأسفار*، رسائل ابن عربی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- _____، *فصوص الحکم*، تعلیقات: ابوعلی عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۲۳ق.
- _____، *کتاب الجلاله و هو کلمه الله*، رسائل ابن عربی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- _____، *کتاب الیاء*، رسائل ابن عربی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- _____، *التجلیات الإلهیه*، تحقیق: عثمان إسماعیل یحیی، طهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۴۰۸ق.
- _____، *کتاب فنا فی المشاهده*، رسائل ابن عربی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- _____، *کتاب اصطلاحات الصوفیه*، رسائل ابن عربی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- افلوطین، دوره آثار افلوطین، ترجمه محمد حسین لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- القاشانی، الشیخ عبد الرزاق، شرح علی فصوص الحکم، مصر، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البالی الحلبی، ۱۴۰۷ق.
- جندی، مویدالدین، شرح فصوص الحکم، تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- خوارزمی، تاج الین حسین، شرح فصوص الحکم، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- عقیفی، ابو العلاء، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۰.
- قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۶.

Ambelain, Robert, *Practical Kabbalah*, 2005.

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

Regardie, Israel, *A Garden of Pomegranates: An Outline of the Qabalah*,
Llewellyn publications, 1985.

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

_____, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken books,
1954.

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

De Leon, Moses, *The Zohar*, Translated by Harry Sperling and Maurice Simon, 5 Vols.
New York, Saphfograph Co.

