

## الهیات فازی: روایت دیدگاه عرفانی امام خمینی (س) در مسأله تنزیه و تشبیه

هادی وکیلی<sup>۱</sup>

چکیده: پیش از این در شماره ۱۱ و ۱۲ نخستین بخش از معرفی و شرح نقدهای عرفانی امام خمینی بر متن و شرح کتاب *فصوص الحکم ابن عربی*، ضمن معرفی و توصیف کتبی و کیفی این نقدها که در قالب مجموعه‌ای از تعلیقات ایشان بر شرح *فصوص قیصری* به جا مانده است، به طرح فهرست‌وار گوشه‌ای از این تعلیقات و سپس شرح یکی از آنها پرداختیم [س ۳، ۱۳۸۰].

اکنون در این مقاله در نظر داریم که به شرح و تحلیل یک تعلیق انتقادی دیگر از امام بپردازیم. این تعلیق در فص نوحی و به مناسبت بحث تنزیه و تشبیه در دعوت نوح<sup>(ع)</sup> به نگارش درآمده است. شکی نیست که یکی از مهمترین و بنیادی‌ترین مباحث در حوزه کلام و الهیات، مبحث الهیات تنزیهی و تشبیهی و طبقه‌بندی ادیان براساس این دو نوع الهیات است. بحث از الهیات تنزیهی و تشبیهی در واقع بحث بر سر مسأله منطلق دعوت انبیا یعنی تعیین نوع این دعوت در انبیا و ادیان الهی از میان دو نوع تنزیهی یا تشبیهی آن است. حضرت امام در این تعلیق، ضمن بیان دیدگاه انتقادی خود در این خصوص، به نقد دیدگاه استادش، عارف شاه آبادی، نیز می‌پردازد.

کلیدواژه: تنزیه، تشبیه، الهیات فازی، منطلق فازی.

۱. عضو هیات علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

پرسش اصلی این مقاله آن است که از دیدگاه دینی - عرفانی، دعوت انبیای الهی در ادیان گوناگون از حیث تنزیه و تشبیه از کدام منطق پیروی می‌کنند؟ به تعبیری دیگر، منطق عمومی دعوت از این حیث در نزد انبیا چیست؟

فرضیهٔ رایج در مقام پاسخ به این پرسش، دیدگاهی است مرسوم که تاریخنگاران دین و دین‌پژوهان و موافق با آنها برخی عارفان از جمله عارف شاه آبادی - بدان گونه که امام در تعلیقه خود از آن یاد می‌کنند - بر آن تأکید می‌ورزند و مطابق با آن، منطق دعوت را تابعی از منطق به اصطلاح دو ارزشی (تنزیه یا تشبیه) می‌دانند. بر مبنای این منطق، دعوت انبیای الهی را می‌باید بر اساس تأکید خاص آنها بر وحدت یا کثرت، صرفاً در سه قالب دعوتهای تنزیهی، تشبیهی و تنزیهی - تشبیهی (تلفیقی) طبقه‌بندی نمود و در نتیجه صبغهٔ ادیان الهی را لزوماً یا تنزیهی یا تشبیهی و یا تنزیهی - تشبیهی دانست.

اما فرضیهٔ رقیب که در این مقال به دفاع از آن خواهیم پرداخت، پاسخ به پرسش بالا را منطق دوارزشی نمی‌داند. این فرضیه، به صورت ضمنی از فحوای تعلیقات حضرت امام و نیز از مطاوی سخنان ابن عربی در فص نوحی، قابل استنباط است. ایشان همان گونه که پس از این نشان خواهیم داد، ضمن رد منطق دو ارزشی مزبور و ارائهٔ تفسیر و تحلیلی دقیقتر و عمیقتر از ماهیت دعوت انبیا، منطق دیگری را جانشین آن می‌سازند که ما در این مقاله از آن با عنوان منطق فازی یاد خواهیم کرد.

اکنون برای روشن شدن بحث حاضر و با توجه به جایگاه ویژه و اهمیت شگرفی که به اعتقاد نگارنده، منطق و تفکر به اصطلاح فازی در فهم پیشفرضها، رویکردها، پارادوکسها و به طور کلی روند تفسیرها و تحلیلهای عرفانی بویژه در عرفان اسلامی دارد، نخست به توصیف مفهوم فازی و سپس به شرح و توضیح تعلیقه امام و انطباق آن با این مفهوم می‌پردازیم.

## مفهوم و پیشینه تاریخی فازی

۱- واژه فازی<sup>۱</sup> نامی است که در سال ۱۹۶۵ پروفیسور لطفی زاده، استاد ایرانی الاصل دانشگاه کالیفرنیا / برکلی، در مقاله خود با عنوان «مجموعه‌های فازی»<sup>۲</sup> برای نخستین بار آن را مورد استفاده قرار داد تا بر پایه مفهوم عمیق آن، نخست دنیای منطق، ریاضیات، فناوری و پس از آن، جهان علم، فلسفه و علوم انسانی را تحت تاثیر شگرف خود قرار دهد.<sup>۳</sup>

پروفیسور لطفی زاده که در آن زمان ریاست دپارتمان مهندسی برق دانشگاه کالیفرنیا را بر عهده داشت، در مقاله خود از منطق چند ارزشی لوکاسیه و یچ برای توصیف مجموعه‌ها و گروه‌های اشیا استفاده نمود و برچسب یا نام فازی را روی این مجموعه‌های گنگ یا چند ارزشی که اجزایشان به درجات مختلفی به آنها تعلق دارند، نهاد.

البته همان گونه که برخی از محققان فازی نیز تأکید کرده‌اند، واژه فازی با املای انگلیسی «fuzzy» را نباید با واژه مشابه دیگری با املای «fussy» به اشتباه گرفت. واژه نخست که مورد بحث این مقاله است، با مفهوم درهم تافته<sup>۴</sup> پیوند دارد، در حالی که واژه دوم با مفهوم پیچیده<sup>۵</sup> ارتباط می‌یابد.<sup>۶</sup>

1. Fuzzy

2. Fuzzy Sets

3. Zadeh/L. Fuzzy Sets/Information and Control/8/1965/pp.338-359

درباره پروفیسور لطفی زاده تذکر این نکته تاسف بار لازم است که با وجود اهمیت بی نظیر و بازتاب شایان توجهی که نظریات وی در زمینه های منطق، ریاضیات و تفکر فازی، در محافل علمی و فلسفی جهان داشته است، هم خود ایشان و هم کوششهای چشمگیر این دانشمند متفکر ایرانی و ریاضیدان نابغه و برجسته جهانی تاکنون چنان که باید و شاید در محافل علمی کشورمان شناخته نیست. امید آنکه مسئولان فرهنگی و متصدیان ارشد امور علمی و فرهنگی هر چه سریعتر، مقدمات دعوت از ایشان برای سفر به ایران را به منظور معرفی هرچه بایسته تر و شایسته تر این دانشمند عالیقدر به جامعه علمی کشورمان فراهم نمایند.

4. complicated

5. complex

6. Tyson / Wayne. *Fuzzy philosophy: A Foundation for Interneted Ecology?* 2001. [online] URL:

<http://www.consecol.org/vol5/fiss2/art>

لطفی زاده با بهره‌گیری از این نامگذاری، مفاهیم منطقی و ریاضی مورد نظر خود را از فضای منطقی دوارزشی رایج در زمان خویش دور ساخت، هر چند به این وسیله موجبات خشم شدید علوم علیه خود را برانگیخت و در نتیجه، سازمانهای دولتی و مراکز تحقیقی هیچ اعتباری برای تحقیقات مربوط به فازی اختصاص ندادند، مجلات یا کنفرانسهای معدودی مقالات مربوط به فازی را پذیرفتند و دپارتمانهای آکادمیک، اعضای هیأت علمی‌ای که تحقیقات فازی انجام می‌دادند را به هیچ وجه ارتقا نمی‌دادند. با این حال این نظریه بدون آنکه از حمایتها و یاریهای علمی متداول آن دوران برخوردار شود، رشد کرده و بالغ شد.

تفکر فازی در پی ۳۰۰۰ سال تلاش برای انکار یا نادیده انگاشتن یا حتی تغییر نام آن ظهور کرد و در طراحی ماشینهای هوشمند و رایانه‌های پیشرفته به کار گرفته شد و بازارهای تجاری جهان بویژه شرق آسیا را به تسخیر خویش درآورد.

گرچه تا حدود یک دهه پیش تفکر فازی و نیز بنیانگذار آن با مخالفت آشکار و پنهان بسیاری از دانشمندان، ریاضیدانان و مهندسان روبه‌رو بود، با پیدایش کاربردهای عملی منطقی فازی و آشنایی و شناخت بیشتر جهان علم با مفاهیم و اصول فازی به تدریج این مخالفتها به تحسین و تشویق مبدل شد، به طوری که هم اینک سالانه صدها کتاب و هزاران مقاله در زمینه فازی به چاپ می‌رسد و دهها همایش مختلف علمی در سراسر جهان همه ساله به بررسی وجوه و ابعاد گوناگون این تفکر می‌پردازد.

۲. به طور کلی نادقیق بودن هر چیزی که نتواند به طور دقیق یعنی مطابق با برخی از معیارها یا هنجارهای عموماً پذیرفته شده «دقت» تعریف شود و فاقد مرزهای توصیف شده مشخصی در زمان و مکان باشد، حامل خصلت فازی‌نمایی به شمار می‌رود. فازی‌نمایی ویژگی ذاتی انگاره‌هایی است که در اندیشه‌ها، خاطرات و واکنشهایمان درباره گذشته و برنامه و نقشه‌هایمان درباره آینده، پدید می‌آیند و از میان می‌روند. این انگاره‌ها مرزهای نامشخصی دارند و جوهر غیر مادی فازی را در بر می‌گیرند. با در نظر گرفتن اهمیتی که تفکر در قالب انگاره‌ها برای توسعه هوش و ظرفیت ما

برای یادگیری و دانش اندوزی، خلاقیت، تکامل بخشی و دگرگون سازی دارد، نباید و نمی توان نقش فازی نمایی را در تکامل بشری نادیده گرفت.

### جهان فازی

وقتی به جهان می نگریم، همه چیز را در جریانی آرام و نهانی می یابیم. ما نیز به آرامی از خود به کسی غیر خود تغییر می کنیم و این تغییر همان فرآیند پیرشدگی ماست که در تک تک سلولها و مولکولهای ما به وجود می آید. تمام چیزهایی که در اطراف ماست همگی در حال تغییر هستند. اتمها که جهان را می سازند، می چرخند و با یکدیگر برخورد می کنند و این چرخش و برخورد را مرتباً ادامه می دهند. جهان همچون رودی که در جریان است مرتب جلوه های جدیدی از خود بروز می دهد. به نظر می رسد که سیال کیهانی در مقیاسهای بزرگ تابع قانون نسبیت عام اینشتین و در مقیاسهای کوچک تابع قوانین مکانیک کوانتومی است و در مقیاسهای بین این دو از چیزهایی تبعیت می کند که ما آنها را نمی شناسیم. همه چیز در حال حرکت به سوی ناچیزهاست. ما می توانیم روی همه این چیزها برجسبهای سیاه و سفید بزنیم. اما برجسبها از حالت دقیق به حالت غیردقیق تبدیل می شوند زیرا همه چیز در حال تغییر است. زبان بین کلمات و مفاهیمی که به وسیله این کلمات منتقل می شوند، رشته ای به وجود می آورد. هنگامی که آن چیز تغییر می کند و به چیزی دیگر تبدیل می شود، این رشته امتداد یافته یا پاره می شود و یا با رشته های دیگر گره می خورد. علم جهانی مرزها و کمتهای درهم رفته را نمایش می دهد که به آرامی در حال تغییر است. با افزایش دقت در نگاه خود نه تنها نمی توانیم طیف خاکستری را از چیزها بیرون بکشیم بلکه برعکس با افزایش دقت، این حالت خاکستری بیش از پیش به آنها پیوند می خورد. به طور نمونه پیشرفتهای پزشکی ترسیم خطی بین زندگی و غیر زندگی در تولد یا در مرگ را نه تنها ساده تر نکرده بلکه تمایز بین زندگی و غیر زندگی روز به روز دشوارتر گشته است. یا اگر جو زمین را مولکول به مولکول توصیف کنیم، نمی توانیم خطی را بیابیم که جو زمین را از فضا جدا کند. نقشه های دقیق سطح زمین و مریخ و ماه نمی تواند به ما بگوید کجا تپه ها تمام و کوهستانها شروع می شوند.

اما هنوز در بسیاری از رشته‌های علوم نظیر ریاضیات، منطق و فرهنگ، فرض را بر آن گذارده‌اند که جهانی از سیاهها و سفیدها وجود دارد که تغییر نمی‌کند. هر تغییری در این رشته از علوم یا درست است یا نادرست. رایانه‌های رقمی با سرعت‌های بالا با رشته‌های دودویی از یک‌ها و صفرها کار می‌کنند و مجموعه درهم پیچیده‌ای از همین سیاهها و سفیدها در حال حاضر شور و شوق افکار علمی را برمی‌انگیزند.

این نظام دو ارزشی به گذشته بازمی‌گردد و دست کم به یونان قدیم می‌رسد. دموکریت، جهان را به اتمها و فضاها ی خالی تقسیم کرد. افلاطون جهان خود را با اشکال قرمز رنگ و متعامد و مثلثی پر کرد. ارسطو از تدریس شاگرد خود، اسکندر کبیر، کناره گرفت تا به تحریر قوانین سیاه و سفید خود در منطق پردازد، قوانینی که دانشمندان و ریاضیدانان، همچنان آنها را در توصیف جهان خاکستری به کار می‌برند.

منطق دودویی ارسطو به تدریج به قانونی مبدل شد با این مفاد: یا این یا نه این. آسمان آبی است یا آبی نیست. آسمان نمی‌تواند هم آبی باشد و هم آبی نباشد. آن نمی‌تواند هم A باشد و هم A نباشد. دو هزار سال است که قانون ارسطو تعیین می‌کند چه چیزی از نظر فلسفی درست است یا درست نیست.

ایمان دودویی اما همیشه با شک روبه‌رو بوده و این منطق همواره به همان پاسخ انتقادی خود یعنی نوعی زمینه منطقی فلسفی، منتهی شده است. نخستین تشکیک در این منطق را شاید بتوان نزد بودا در هند که پنج قرن قبل از مسیح و حدود دو قرن پیش از ارسطو می‌زیست، جست. سیستم اعتقادی بودا مبتنی بر گریز از جهان کلمات سیاه و سفید و دریدن این حجاب دو ارزشی و نگرستن به جهان آنگونه که هست، بود. در نگره او باید جهان را سراسر تناقض دید، جهانی که در آن چیزها و ناچیزها وجود دارند و در آن گل‌های رز هم سرخ هستند و هم غیرسرخ و در آن هم A داریم و هم غیر A. این منطق فازی یا خاکستری را در نظامهای فکری شرقی، چه قدیم و چه جدید از تانویسم لائوتسه تا ذن مدرن در ژاپن و نیز همان‌گونه که در همین مقاله نشان خواهیم داد در تفکر عرفانی اسلامی می‌توانیم ببینیم.

یونانیان خود پیروان چنین منطقی را سوفسطایی نامیدند و امروزه ما منطق سوفسطایی را نادرست یا احمقانه می‌پنداریم. زنو دانه‌ای از شن را از روی تپه‌ای شنی برداشت و پرسید آیا این تپه هنوز یک تپه هست. زنو هرگز نمی‌توانست دانه شنی بیابد که بتواند آن تپه را به ناپه تبدیل کند و آن را از A به غیر A برساند. همچنان که دانه‌های شن بیشتری از روی آن تپه بر می‌داشت تپه‌ای می‌ساخت و ناپه‌ای را به وجود می‌آورد، در اینجا A و غیر A با هم هستند. دروغگویی از اهالی کرت گفت که همه کرتیها دروغگو هستند و پرسید که آیا او هم دروغ گفته است. به نظر می‌رسید که او در آن واحد هم دروغ می‌گوید و هم دروغ نمی‌گوید. فیلسوفان جدید مثل دکارت، هیوم و هایزنبرگ نیز نشان دادند که اینطور نیست که همه اظهارات و مطالب علمی الزاما یا درست یا نادرست باشند. اگر نه همه آنها، بیشتر آنها چیزهایی میانه، نامطمئن، خاکستری یا فازی هستند. برتراند راسل دریافت که پارادوکس دروغگویی کرتی، بخشی از مبانی ریاضیات جدید به حساب می‌آید. گفته‌های اینشتین نیز حفره‌ای در جهان سیاه و سفید علم و ریاضیات ایجاد کرده است. این گفته‌ها که به نوعی می‌توان آنها را غننامه پوزیتیویستها دانست، نشان می‌دهد که جهان ریاضیات با جهانی که توسط آن مورد توصیف قرار می‌گیرد مطابقت و تناسب ندارد. این دو جهان با یکدیگر متفاوتند، یکی مصنوعی و دقیق و مرتب است و دیگری واقعی و درهم ریخته و نامنظم.

اصل عدم انطباق بیان‌کننده آن است که جهان خاکستری آنها و علم سیاه و سفید است. ما در علم درباره صفرها و یکها سخن می‌گوییم اما حقیقت چیزی بین آنهاست. در اینجا جهانی فازی داریم که توصیف آن غیرفازی است. تعابیر و گزاره‌های منطق صوری و برنامه‌ریزی رایانه، همگی به شکل درست یا نادرست، یک یا صفر هستند. اما تعابیر مربوط به جهان واقعی نه اینگونه‌اند. حقیقت آنها چیزی بین درستی کامل و نادرستی کامل است، چیزی بین یک و صفر. آنها دو ارزشی نیستند، بلکه چند ارزشی‌اند، خاکستری یا فازی. فیلسوفان فرض می‌کنند که جهان، سیاه و سفید یا دوازدهی است، درست نظیر همان کلمات و همان منطق ریاضی که خود در توصیفش به کار می‌برند. آنها همچنان از ارسطو فرمان می‌گیرند و مسائل منطقی را همان مسائل واقعی

می‌پندارند و میان آنها تمایزی قائل نیستند. آنها به دو دلیل این کار را می‌کنند: اول آنکه، این کار ساده است. دوم آنکه، این کار به صورت یک عادت درآمده است. آنها از یک زبان مصنوعی واحد و یک ریاضیات و منطق واحد سیاه و سفید که ارسطو دو هزار سال پیش مطرح ساخت، استفاده می‌کنند. اما براستی هیچ جانشینی برای قواعد خشک سیاه و سفید علم و منطق داریم؟ روشن است جهانی که دقیقاً به دو بخش تقسیم شده باشد، جهان بسیار ساده‌تری خواهد بود و این در صورتی است که بتوان قاعده «A یا غیر A» را همواره برقرار ساخت. دانشمندان و متفکران دوران مدرن به جای آنکه همه جا به دنبال کسری از حقیقت یا درستی بین دو حالت حدی باشند، در کنار هر پدیده، یک صفر یا یک، درست یا نادرست قرار داده‌اند. جالب آنکه خصلت فازی‌نمایی، تناقضهای کهنه اندیشه غربی را حل نمود و درجه‌های جدیدی به بیکرانه ریاضی گشود و ریاضیات سیاه و سفید را تا حد حالتی خاص از ریاضیات خاکستری تنزل بخشید. به هر حال، آنچه از این تحولات می‌آموزیم این است که دوره منطق ارسطویی اینک به سرآمده و منطق فازی نیز از همان جایی آغاز می‌شود که منطق غربی به انتهای راه خود رسیده است.<sup>۱</sup>

### پارادوکس سقراط و اصول فازی‌شناسی

پارادوکس سقراط: هرچه کمتر بدانیم، در توضیحاتمان مشخصتر و دقیقتر خواهیم بود و هرچه بیشتر بدانیم، محدودیتهای معین کردن و دقیق بودن را بیشتر در می‌یابیم. گرچه دانش و حکمت سقراط به نحوی بی‌مانند، عمیقتر و گسترده‌تر از دانش سطحی معاصرانش بود، ولی او عادت داشت که با تواضعی مثال زدنی بگوید: تنها چیزی که با اطمینان

۱. درباره منطق و تفکر فازی، مبانی ریاضی و پیشینه تاریخی آن بنگرید به:

-Zadeh, L. *Fuzzy Sets and Applications: selected Papers*, ed. R. R. Yagar et al. John Wiley, New York, 1987, pp. 338-359.

-Zadeh, L. *Fuzzy Sets, Information and Control*, 8, 1965.

-kosko, Bart. *Fuzzy Thinking*. Hyperion / Disney Books, 1993.

کتاب اخیر از سوی انتشارات دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی با عنوان تفکر فازی به فارسی ترجمه و منتشر شده است.



می‌دانم این است که چیزی نمی‌دانم ( تا بدانجا رسید دانش من، که بدانستم همی که نادانم). آگاهی از اینکه چیزی نمی‌دانم، سقراط را قادر ساخت تا به آسانی دیدگاههای خود را درباره دانش دقیق و معین هم‌آوردانش بر ملا سازد. وقتی اهالی آتن به معبد مشهور دلفی رفته و سراغ بزرگترین حکیم آتن را گرفتند، چنین پاسخ شنیدند: «سقراط». مردم با شگفتی اظهار داشتند: «اما چگونه سقراط می‌تواند بزرگترین حکیم آتن باشد در حالی که او پیوسته به ما می‌گوید که همه آنچه را که با اطمینان می‌داند این است که چیزی نمی‌داند». پاسخ معبد این بود که: «به همین دلیل است که او بزرگترین حکیم در میان شماست».

قبول فازی‌نمایی در علم ما به عنوان انگیزه‌ای برای کوشش مادام‌العمر در پی کشف حقیقت و حکمت است و همین کوشش است که حیات بشری را معنی‌دار می‌کند. وقتی به بررسی پیچیدگی‌های علمی و اعتقادی می‌پردازیم، به طور کامل از محدودیت‌های خویش در معین کردن و دقیق بودن آگاهی‌ها. از همین رو ما آماده‌ایم تا در مسیر فازی‌شناسی قرار گیریم.<sup>۱-۲</sup>

فازی‌شناسی عبارت است از مطالعه در باب رفتار فازی علوم و اعتقادات بشری و شناخت ماهیت فازی‌نمایی و منابع و قلمرو آن، نه در جهت تلاش برای کاهش یا حذف آن بلکه به منظور درک و تعالی محدودیت‌هایش، به طوری که به جای مانع بودن، به عنوان انگیزه‌ای نیرومند برای درک خلاقیت بشری مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

فازی‌شناسی بر بنیاد اصولی چند قرار دارد که به ترتیب به توضیح آنها می‌پردازیم:

۱- اصل ناهمسازگاری<sup>۲</sup>: مطابق با این اصل که از سوی پروفیسور لطفی‌زاده در سال ۱۹۷۳ مطرح گردید، هر قدر پیچیدگی یک سیستم افزایش یابد، توان بشری برای تنظیم گزاره‌هایی دقیق و مناسب (معنی‌دار) درباره رفتار آن سیستم کاهش می‌یابد تا آنجا که در اوج پیچیدگی‌ها، دقت و

1. Dimitrov/v. 2000 *UsiFuzziology when Collecying and Making Sense of Social Information* /Internet Paper/<http://www.uws.edu.au/vip/dimitrov/using-fuzziology.htm>.

2. Ibid. *The Constous Resonance: Understanding Fuzziness of Knowing*.

3. incompatibility

مناسبت (معنی داری) به شکلی متقابل به ویژگیهایی دست نیافتنی مبدل می‌شوند. از این رو گزاره‌های فازی یگانه گزاره‌های معنی‌دار خواهند بود.

۲- اصل پیوستگی<sup>۱</sup>: مطابق با این اصل هیچ شیء یا موجودی نمی‌تواند جز از طریق پیوندی پویا با دیگر اشیا یا موجودات وجود یابد. به تعبیری دیگر، اشیای موجود در جهان از ذره‌ای مادی تا سیاه‌چاله‌های غول آسا در شبکه‌ای کاملاً تورنتو از روابط با یکدیگر ارتباط می‌یابند.

۳- اصل هم‌برخگی<sup>۲</sup>: ماندلیروت در سال ۱۹۸۲ این اصل را چنین توضیح داده است: هندسه جهان هم‌برخه است و خود را به مثابه ساختارهایی خودهمانند در درجات گوناگون تجلی نمودار می‌سازد.

این اصل، بنیاد نظریه هم‌برخگی ماندلیروت است<sup>۳</sup> و نوعی بازگویی فازی است یعنی هر درجه‌ای از پدیده‌های هستی با درجه دیگر و بزرگیهای مشترک دارد و در عین حال همچنان میان آنها تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای برجا می‌ماند. برخه‌ها، جزء لاینفک تجلیات فراگیر فردی، اجتماعی و هستی‌شناختی است؛ یعنی عالم کبیر، برآمدگی فازی عالم صغیر است. جهان بیرونی افراد، برآمدگی فازی جهان درونی تجارب آنان است و هر مرتبه‌ای از مراتب بسط هشیاری، هم‌به‌مراتب پیشین که کمتر بسط یافته‌اند شباهت دارد و هم‌به‌مراتب پسین که بسط یافته‌ترند. با این حال، آن مرتبه مورد نظر، ویژگیهای متمایز و قوت و ضعف خاص خود را داراست.

### منطق فازی

منطق فازی محصول تفکر عقلی است و عملاً مربوط به ابزارهای استنتاج یعنی «اگر... آنگاه» می‌باشد. این منطق تا جایی که به فازی‌نمایی ادراکات حسی و اقوال آدمی می‌پردازد، به شکلی

1 . connectivity

2 . fractality

3 .Mandelbrot/B. 1982. *The Fractal Geometry of Nature* / Freeman Co./ SanFrancisco.

رضایت‌بخش به کار می‌آید. مثلاً از آن به منظور بهبود حافظه رایانه‌ها و طراحی و کنترل مهندسی هوشمند سیستمها و روباتها استفاده می‌شود. منطق فازی به جای انتخاب الف یا ب (که در اینجا الف و ب عبارتند از گزینه‌هایی معین، امکانهایی مختلف، کارکردهایی ممکن و غیره)، هر دوی الف و ب را با درجات گوناگون اهمیت، حق تقدم، سازگاری با اهداف و معیارهایی برگزیده، هماهنگی و صدق انتخاب می‌کند.

استفاده از درجات گوناگون «صدق»، همزمان شبکه‌ای فازی به وجود می‌آورد که با روش مردم در توصیف کلامی ادراکاتشان متناسبتر و به همین دلیل در کاربست این ادراکات در مهندسی کنترل رایانه و دستگاههای روباتیک کارآمدتر است. گرچه منطق فازی، با قرار دادن تعبیر «هم این، هم آن» به جای «یا این، یا آن» از مشکل گزینش کاسته است ولی به مجموعه‌های دقیق و از پیش تعیین‌شده امور متناوب و متوالی (مثل درون دادها، برون دادها، هدفها و معیارها) و فهرست قواعدی که روابط متقابل میان امور متناوب را توصیف می‌کند، به دشواری وابسته می‌ماند. اگر مجموعه امور متناوب شامل فقط الف و ب باشد، هرگز نمی‌توانیم با منطق فازی از آنها ج را تولید کنیم. این عامل انسانی است که مبتنی بر تجربه خویش می‌تواند به تولید، کشف یا خلق تصمیمهای جدید بپردازد.

منطق فازی برخلاف دیگر انواع منطق است که می‌توانند حدود خود را به عنوان ابزار استنتاج (که مبتنی بر پیشفرضهایی معین است) تعالی بخشند و از این رو نمی‌توانند به عنوان معیاری کل‌نگر به کار برده شوند.

فازی‌نمایی، با فرارفتن به آن سوی تفکر عقلانی متعارف، پذیرای نفوذ هشیاری ماست که به عنوان مجموعه‌ای درهم تافتة و همناز از چهار همساز جداناپذیر یعنی بدن، ذهن، نفس و روح در نظر گرفته می‌شود. گرچه علی‌الظاهر هرچه هشیاری ما به سطح عمیقتری از طبیعت امور تنزل یابد، این طبیعت خود را با وضوحی بیشتر آشکار می‌کند. عکس همین معنا هم صادق است اگر چنین استدلال کنیم که: «هرچه بیشتر درباره واقعیت به تعقل بپردازیم، واقعیت در ذهن ما با

تناقض‌نمایی و ادراک‌ناپذیری بیشتری به نظر می‌آید و فازی‌نمایی دانش ما، غلظت بیشتری می‌یابد.

### فص نوحی و مسأله تنزیه و تشبیه

پیش از توصیف و تحلیل مفاد تعلیقه حضرت امام درباره مسأله تنزیه و تشبیه و توضیح نقد ایشان بر عارف شاه‌آبادی، بایسته به نظر می‌رسد که دیدگاه ابن‌عربی را بر مبنای توصیفی که از این مسأله در آغاز فص نوحی ارائه می‌کند، مورد مذاقه قرار دهیم. ابن‌عربی در آغاز این فص چنین می‌گوید:

اعلم ان التنزیه عند اهل الحقایق فی الجناب الالهی عین التحدید و التقیید. فالمنزه اما جاهل و اما صاحب سوء ادب ... و التنزیه تحدید من المنزه لانه تمیز و التمییز تحدید و التخصیص تقیید له تعالی بما میزه عنه و تحدید بماسواه و هذا مناف للاطلاق الحقیقی الالهی الذاتی. ولكن اذا اطلقاه و قالا به فالقاتل بالشرایع المومن اذا نزه و وقف عند التنزیه ولم یر غیر ذلك فقد اساء الادب و اکذب الحق و الرسل صلوات الله علیهم و هو لا يشعر و بتخیل انه فی الحاصل و هو فی الفائت و هو کمن آمن بعض و کفر ببعض [آشتیانی: ۴۹۸-۵۰۱].

و در چند سطر بعد می‌افزاید:

و كذلك من شبهه و ما نزهه فقد قیده و حدد و ما عرفه. و من جمع فی معرفته بین التنزیه و التشبیه و وصفه بالوصفین علی الاجمال - لانه يستحيل ذلك علی التفصیل لعدم الاحاطه بما فی العالم من الصور - فقد عرفه مجملا لا علی التفصیل [آشتیانی: ۵۰۴].

ابن‌عربی سپس با آیات زیر که در میان متأخرین و آثار و منابع عرفانی آنان شهرت و جایگاهی خاص یافته، چنین ادامه می‌دهد:

فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا      و ان قلت بالتشبیه کنت محددا  
و ان قلت بالامرین کنت مسددا      و کنت اماما فی المعارف سیدا

فمن قال بالاشفاع كان مشركا و من قال بالافراد كان موحدا  
 فاياك و التشبيه ان كنت ثانيا و اياك و التنزيه ان كنت مفردا  
 فما انت هو بل انت هو و تراه في عين الامور مسرحا و مقيدا  
 قال الله تعالى: ليس كمثل شئ فنزه و هو السميع البصير، فشه . و قال  
 تعالى: ليس كمثل شئ فشه و ثنى و هو السميع البصير فنزه و افرد  
 [آشتیانی: ۵۱۰-۵۱۲].

ابن عربی آنگاه بحث خود را مستقیما به مسأله دعوت حضرت نوح<sup>(ع)</sup>، مربوط می‌کند و بر اساس مبانی و مقدماتی که در سطرهای پیشین در انداخته است، به تحلیل ماهیت این دعوت و رمز و راز عرفانی و علل معرفت شناختی و اکنش منفی قوم نوح<sup>(ع)</sup> نسبت به این دعوت و عدم اجابت آن از سوی آنان می‌پردازد و در این باره می‌نویسد:

لو ان نوحا دعا قومه بين الدعوتين لا جابوه فدعاهم جهارا، ثم دعاهم اسرارا،  
 ثم قال لهم: استغفروا ربكم انه كان غفارا و قال: اتى دعوت قومی لیلا و  
 نهارا فلم یزدهم دعائی الا فرارا... فعلم العلما بالله ما اشار الیه نوح فی حق  
 قومه من الثنا علیهم بلسان الدم، و علم انهم انما لم یجیبوا دعوته لما فیها من  
 الفرقان، و الامر قرآن لا فرقان، و من اقیم فی القرآن لا یصغى الی الفرقان و  
 الفرقان لا یتضمن القرآن. و لهذا ما اختص بالقرآن الا محمد<sup>(ص)</sup> و هذه الامة  
 الی هی خیر امة اخرجت للناس<sup>(ع)</sup> فلیس كمثل شئ یجمع الامر فی امر  
 واحد. فلو ان نوحا اتى بمثل هذه الایه لفظا اجابوه، فانه شبه و نزه فی آیه  
 واحده، بل فی نصف آیه... فما دعا محمد<sup>(ص)</sup> قومه لیلا و نهارا، بل دعاهم  
 لیلا فی نهار و نهارا فی لیل... [آشتیانی: ۵۱۳-۵۱۸].

اکنون برای روشنتر شدن دیدگاه ابن عربی در این باره، ناگزیر به توصیف مفاهیم اصلی و کلیدی به کار رفته در عبارات پیشگفته وی می‌پردازیم:

۱- تنزیه عقلی حق وقتی صرفا تنزیه است و بس که، عین تحدید و تقیید اوست زیرا تنزیه گر به مقتضای فهم عرفی خویش از طریق تنزیه در واقع به تمیز و تخصیص حق می‌پردازد که خود به خود مستلزم حدگذاری و مرزبندی خاصی است به طوری که حق را از این سو که سوی کثرت و

اوصاف امکانی است براند و در آن سو که سوی وحدت و اوصاف وجوبی است، بنشانند. و این یعنی مقید ساختن حق و محدود نمودن وی که این با اطلاق حقیقی و ذاتی الهی در تنافی است. و لذا تنزیه گر یا نسبت به لوازم معرفتی تنزیه، جاهل است و مفهوم تنزیه حقیقی را دریافته است و یا آنکه با علم به لوازمی که تنزیه دربردارد دست به آن می‌زند که در این صورت، هم نسبت به ساحت ربوبی بی ادبی روا داشته و هم به شکلی ناخودآگاه، عملاً ارسال رسولان و انزال کتابهای آسمانی و مفاد و مغزای آنها را مورد تکذیب قرار داده است. چنین کسی به شرط آنکه به شرایع و ادیان الهی باورمند باشد، گرچه خیال می‌کند که باوری را پرورانده و به حاصلی دست یازیده است ولی در حقیقت باوری راستین را از کف داده و خود را مصداق خلط ایمان و کفر ساخته است. چنین تنزیه‌گری، کمی مؤمن است و کمی کافر.

۲- تشبیه حسی حق نیز وقتی که صرفاً تشبیه است و بس، موجب تقييد و تحديد حق است زیرا که تشبیه گر نیز به مانند تنزیه‌گر، مرتکب خطای معرفتی حد‌گذاری و مرزبندی حق می‌شود با این تفاوت که این‌بار تشبیه‌گر، او را از آن سوی مرز که جایگاه وحدت است، جدا می‌کند و در این سو که موطن کثرت است، می‌نشانند و این دقیقاً همان اشتباه معرفتی تنزیه‌گر است زیرا که به شکلی مشابه اطلاق حقیقی حق را نادیده می‌انگارد.

۳- در این میان حالت سومی نیز قابل تصور است و آن اینکه توصیف‌گر حق یعنی کسی که از طریق متصف ساختن او به اوصاف گوناگون عقلی و حسی، درصدد ساماندهی و تکامل بخشی به تصور خویش از وی است، هم به تنزیه پردازد و هم به تشبیه به طوری که نه مقام تنزیه او را از مقام تشبیه بازدارد و نه مقام تشبیه او را از مقام تنزیه غفلت دهد. چنین کسی به شناخت حقیقی حق نایل آمده است از آن رو که به هردو جنبه صفتی حق وفادار می‌ماند و به وجود و حضور وی در هردو سوی مرز هستی، مؤمن می‌گردد.

۴- این عربی در ابیات پیشگفته خویش بخوبی هم از عهده تصویر ذوقی و شاعرانه و توصیف بحثی و عارفانه سه‌گونه معروف و متعارف الهیات و نقد دو‌گونه ناقص از آنها برآمده است. بر اساس این ابیات، دو نوع الهیات تنزیه‌ی و تشبیه‌ی به یکسان ناقص و خلل‌پذیرند زیرا که اولی از

طریق تجرید، به تنقید حق منجر می‌شود و دومی از طریق تنزیل به تحدید او. پس تنها از طریق نوعی دیگر از الهیات که الهیات تنزیهی - تشبیهی است می‌توان، به معرفتی راستین و حقیقی درباره اوصاف حق که در عین حال معرفتی جامع الاطراف است، دست یافت. این نوع الهیات رهایی بخش که خود را از قید و بند منطبق این یا آن آزاد می‌سازد، در واقع خود را به منطبق فازی وفادار نشان می‌دهد و لذا ما می‌توانیم آن را به الهیات فازی تعبیر کنیم. در این نظام معرفتی جامع و ناظر به هردو الهیات تنزیه و تشبیه، مشرک و موحد، تعریف خاصی می‌یابند.

مشرک که گاه در لباس تنزیه‌گر صرف و گاه در لباس تشبیه‌گر صرف ظاهر می‌شود، کسی است که با مرزبندی و حدگذاری در جهان هستی، آن را به دو بخش حقی و خلقی تقسیم می‌کند و در حقیقت با اعتقاد به تعدد و زوجیت و به تعبیر خود ابن عربی "اشفَاع" در جهان هستی، به نوعی ثنویت تن در می‌دهد که به وجود حق و خلق هردو قائل می‌گردد.

موحد اما کسی است که سراسر هستی را قلمرو حق می‌داند و پس. در نگاه او اساسا مرزی که بتوان حق را در یکسوی آن و خلق را در سوی دیگر آن قرار داد، وجود ندارد. لذا هستی در نگاه او، مفرد و یگانه و مختص به حق است.

تفسیری دیگر نیز از این بیت قابل تصور است و آن اینکه بگوئیم، هم مشرک و هم موحد در این تعبیر ابن عربی به یکسان مرتکب خطای معرفتی در الهیات خویش هستند، زیرا از سویی، مشرک که در لباس تشبیه‌گر ظاهر می‌شود، به هستی، خصلت زوجیت و ثنویت می‌بخشد و میان حق و خلق قائل به بینونت و استقلال وجودی می‌شود و از سویی دیگر، موحد نیز که در لباس تنزیه‌گر ظاهر شده، گرچه حق را از زوجیت مبرا می‌داند ولی در واقع او را به فردیت متصف می‌سازد و این خود به نوعی مقید ساختن حق است و لذا هم زوجیت‌گرا و هم فردیت‌گرا، هردو در خطای مشابهی گرفتار می‌آیند.

آنگاه ابن عربی با لحنی هشداردهنده، هم از تشبیهی که به ثنویت آلوده می‌گردد و هم از تنزیهی که با فردیت می‌آمیزد، اعلام بیزاری می‌نماید و افراد را از وقوع در این دو مهلکه برحذر می‌دارد.

در آخرین بیت نیز ابن عربی با ائمتنا بر الهیات جامع الاطراف یعنی الهیاتی که پیش از این فازی نام گرفت، به نحوه تلقی اطلاق و تقیید در حق اشاره می‌نماید. مطابق با تعبیر وی، گرچه از سویی حق بی‌تعین را نسبتی با خلق متعین نیست بدانگونه که بتوان حق را بر خلق یا خلق را بر حق از طریق حمل هو هو حمل نمود زیرا تقیید مبتنی بر تعین یافتگی به ساحت اطلاق حق راه ندارد. از سویی دیگر اما، حقیقت وجود حق به گونه‌ای است که هم در مطلق بودن، مقید است و هم در مقید بودن. یعنی در مقام اطلاق و تقیید نیز صاحب اطلاق است و به اصطلاح، اطلاق لا بشرط دارد. از این رو، او عین همه اعیان است و همه اعیان، عین او و در همان حال، او هیچ‌یک از آنها نیست و هیچ‌یک از آنها او.

۵. الهیات پارادوکسیکال و فازی فوق الذکر، مورد تایید شواهد قرآنی نیز هست. از این حیث در بین آیات قرآنی، یازدهمین آیه شریفه از سوره مبارکه شوری دارای ویژگی منحصر به فردی است که ابن عربی به مناسبت بحث به تشریح آن می‌پردازد. در این آیه شریفه می‌خوانیم: «لیس کمله شی و هو السميع البصیر». در تاویل و تفسیر عرفانی این آیه دو حالت فرض می‌توان کرد: حالت اول: اگر کاف در «کمله» را زایده در نظر بگیریم، نیمه نخست این آیه که نیمه سلبی آیه محسوب می‌شود، به تنزیه حق و نیمه دوم آیه که نیمه اثباتی آن به‌شمار می‌رود، به تشبیه حق پرداخته است.

حالت دوم: اگر کاف را زایده نگیریم و آن را کاف تشبیه لحاظ کنیم، نیمه نخست این آیه در مقام تشبیه و فرض ثانی برای حق خواهد بود و نیمه دوم در مقام تنزیه و فردانیت و نفی غیر. بنابراین، نیمه نخست آیه از دو حیث، هم تنزیهی و هم تشبیهی است و نیمه دوم آن بالعکس هم تشبیهی و هم تنزیهی. از این رو این آیه دوبار و از دو سوی مقابل، هم تنزیهی است و هم تشبیهی. تکرار اینگونه تنزیه و تشبیه در دو نیمه این آیه هم به معنای تأکید بر اهمیت الهیات فازی است و هم دال بر درهم تنیدگی تنزیه و تشبیه در این الهیات، به گونه‌ای که نه تنزیه تقدم و اصالت بر تشبیه دارد و نه بالعکس بلکه هر یک آمیخته با دیگری و محفوف به آن در نظر باید گرفته شود. در اینجا الهیات فازی یعنی الهیات هم این و هم آن و هم آن و هم این.



عرب پس از بیان مبانی الهیات عرفانی خویش، و نهاده بر این مبانی به سراغ ماجرای دعوت حضرت نوح<sup>(ع)</sup> می رود و کوشش می کند تا علل ناکامی این دعوت و مخالفت قوم نوح<sup>(ع)</sup> با آن را تحلیل نماید. مطابق با این تحلیل، دعوت حضرت نوح<sup>(ع)</sup>، از این جهت به شکست انجامید که صرفاً متضمن الهیات تنزیهی و دعوت قوم به وحدانیت و تعالی آنان از دامن کثرات و ارض ماهیات بود، در حالی که اگر حضرتش، تنزیه را با تشبیه، مقارن کرده و «الهیات فقط این» را با الهیات هم این و هم آن، همراه ساخته بود، قومش او را اجابت می کردند.

نکته لطیفی که ابن عربی بدرستی متفطن آن شده و به آن می پردازد این است که تنها از نگاه ظاهرینان و جاهلان است که تأکید حضرت نوح<sup>(ع)</sup> بر الهیات تنزیهی و اصرار متقابل قومش بر الهیات تشبیهی به عنوان عاملی برای ابراز واکنش منفی به دعوت نوح<sup>(ع)</sup> و عدم اجابت تلقی می گردد، اما از دیدگاه عالمان حقیقی و باطن نگر، واقعیت، چیزی دیگر است و آن اینکه تأکید قوم نوح بر تشبیه در واقع، خود، نوعی پاسخ مثبت به دعوت و اجابت نسبت به نوح<sup>(ع)</sup> به شمار می آید زیرا که همان گونه که پیش از این گذشت، تنزیه و تشبیه از یکدیگر جدایی ندارند و در حقیقت این چیزی جز آن نیست و آن نیز چیزی جز این. به همین دلیل است که استغفارطلبی حضرت نوح<sup>(ع)</sup> در حق قومش، نوعی ستایش از آنان به زبان نکوهش است، زیرا که استغفار یعنی خود را از تجلی حق پوشاندن و این همان کاری بود که قوم نوح<sup>(ع)</sup> در قبال دعوت از خود نشان دادند یعنی دستها را بر گوشها و لباسها را به سر کشیدند تا بدین وسیله این دعوت را ناشنیده و نادیده انگاشته باشند.

و البته خود نوح<sup>(ع)</sup> هم دریافت که علت عدم اجابت قوم، ماهیت تک و جهی دعوتش بوده که به جای جمع بین تنزیه و تشبیه تنها بر تنزیه تأکید دارد و لذا فرقان تلقی می شود نه قرآن و از دیدگاه کسانی مانند قومش که جمع بین دو خصلت وحدت و کثرت را خواستارند، دعوت فرقانی و تک و جهی، ناشنیده باید گرفته شود زیرا گرچه در مقام جمع و قرآن، فرقان نیز یافت می شود ولی هیچ گاه، مقام فرقان، متضمن قرآن نیست.

ابن عربی سپس ضمن مقایسه دعوت فرقانی نوحی با دعوت قرآنی محمدی، و تأکید بر جامعیت دعوت محمدی از حیث تنزیه و تشبیه و برتری امت اسلامی بر سایر امم از حیث اعتقاد به الهیات جامع و مانع، معتقد است که اگر دعوت نوح<sup>(ع)</sup> با تعبیری شبیه به تعبیر آیه شریفه «فلیس کمله شی»، که تنزیه و تشبیه را با هم می‌خواهد و درهم تنیده می‌داند، صورت می‌پذیرفت، اجابت قومش را جلب می‌نمود و موجب فرار و انکار آنان نمی‌شد.

حال که موضع بحث و محل نقض و ابرام شارحان و تعلیقه نویسان در فص نوحی و در مسأله تنزیه و تشبیه تا حدودی روشن گشته است، نوبت آن است که نخست به طرح دیدگاه انتقادی عارف شاه آبادی و توجیه مخالفت وی با ابن عربی در این زمینه و سپس نقد حضرت امام بر این دیدگاه پردازیم.

### نقد عارف شاه آبادی بر ابن عربی

عارف شاه آبادی<sup>(ص)</sup> نقد جدی خود را بر آخرین بند منقول از کلام ابن عربی که به تحلیل شکست دعوت حضرت نوح<sup>(ع)</sup> می‌پردازد، ایراد نموده است. این نقد، هم متضمن دیدگاه این عارف نسبت به مسأله تنزیه و تشبیه است و هم بیان‌کننده وجه تمایزی که از نظر وی بین حضرت خاتم<sup>(ص)</sup> و سایر انبیا من جمله حضرت نوح<sup>(ع)</sup> در رفتار کلی دعوت وجود دارد. عین بیانات منقول از وی در تعلیقات حضرت امام چنین است:

فلو ان نوحاً جمع بین الدعوتین لما اجابوه اصلاً فان قومه كانوا واقعين في الكثرة والتشبيه بطريق التقييد لا التشبيه الاطلاقى الذى هو حق التشبيه فانهم كانوا يقبلون الاصنام وهو تقييد في التشبيه فلو ان نوحاً تفوه بالتشبيه او اطلاقه بان يقول ان التقييد باطل والاطلاق حق لما توجهوا الى التنزيه والوحدۃ اصلاً فكان عليه ان يدعو الى التنزيه فيعالج قومه معالجة الضد كما فعل فهو عليه السلام وان كان صاحب التشبيه والتنزيه جمعاً لا تفرقة الا انه ما دعا الا الى التنزيه لمناسبة حال المدعوين نعم كان نبياً<sup>(ص)</sup> صاحب مقام التشبيه

و التَّزْيِيهِ وَرَكَانَ جَمْعُهُمَا مَقَامًا لَهُ بِخِلَافِ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَأَنْتَهُمْ لَمْ  
يَكُونُوا صَاحِبِ الْمَقَامِ بَلْ كَانُوا فِيهِمْ بِطَرِيقِ الْحَالِ [تعلیقات: ۹۱-۹۲].

در توضیح نقد فوق، ناگزیر از توضیح نکاتی چند می‌باشیم:

۱- تشبیه که عبارت است از مانند کردن حق به خلق در صفات، بر دو گونه است: تقییدی و اطلاق. در تشبیه تقییدی که خود نوعی بت‌پرستی است، حق تعالی از مقام ذاتش تا سر حد ممکنات تنزل داده شده و منصف به اوصاف امکانی و قیود جسمانی می‌شود. این تشبیه به تعبیری تشبیه فرقانی است.

اما تشبیه اطلاق، که حقیقت تشبیه و طریق صحیح آن محسوب می‌شود، آن است که تنزیه را نیز به آن مقرون سازند و با آن جمع نمایند تا تشبیه حق، در عین اطلاق مقام ذاتی او صورت پذیرد و خطای تقیید حق در ملابس امکانی رخ ننماید. تشبیه اطلاق از دیدگاه عارف شاه آبادی را می‌توان مترادف با تشبیه قرآنی دانست.

بر این اساس، مطابق با دیدگاه این عارف می‌توان تشبیه تقییدی را به شرط عدم تنزیه و یکی وجهی و تشبیه اطلاق را به شرط تنزیه و دو وجهی دانست.

البته پس از این نشان خواهیم داد که تلقی این عارف از تشبیه اطلاق و به تبع آن تنزیه اطلاق، خالی از اشکال نیست.

۲- یکی از راههای درمان در طب قدیم، استفاده از روشهایی است که در آنها هرگونه بیماری و اختلال جسمانی یا روانی از طریق معالجه به ضد درمان می‌شود. قانون کلی این روش درمانی آن است که بیمار را از طریق مصرف خوراکیها یا تجویز رفتارهایی که با وضعیت فعلی جسمانی یا روانی وی در تضاد است، به نقطه تعادل برسانند و در واقع با این کار تأثیر اختلال جسمی یا روحی وی را از میان ببرند [نراقی: ۱۳۱].

این روش درمانی که در حقیقت از طریق جمع جبری حالت‌های متضاد یعنی حالت موجود که بیمار از آن رنج می‌برد و حالتی که به وسیله تجویز طبیب در بیمار ایجاد می‌شود، سعی دارد تا به حالتی بینابین و متعادل و به تعبیری سترز دو حالت قبل دست یابد، در حقیقت همان روشی است که به اعتقاد عارف شاه آبادی به وسیله حضرت نوح<sup>(ع)</sup> و به منظور درمان مرض اعتقادی و خطای

معرفتی قومش به کار گرفته شده است. با توجه به اینکه قوم نوح<sup>(ع)</sup> گرفتار بت پرستی و اسیر بند تشبه تقییدی یعنی تشبیه منهای تنزیه بودند، راه هدایت و درمان اعتقادی آنان جز این نمی توانسته باشد که به تنزیه دعوت گردند تا با جمع جبری تشبیهی که از خود داشتند و تنزیهی که از نوح می گرفتند به تشبیه اطلاق می کردند که معادلی صحیح و قابل قبول در الهیات است، نایل آیند.

۳. به نظر عارف شاه آبادی، حضرت نوح<sup>(ع)</sup> قوم خود را در حالی به تنزیه فراخوانده است، که خود صاحب هر دو مقام تنزیه و تشبیه است و این دو مقام در وی دستخوش تفرقه و تفکیک نیستند، بنابراین تأکید خاص وی در برابر قومش بر تنزیه، صرفاً به منظور معالجه خطای آنان و رعایت مناسبت با حال ایشان بوده است و نشانه نقص و عدم جامعیت این پیامبر بزرگ الهی نیست. عارف شاه آبادی بلافاصله پس از آنکه به حضرت نوح<sup>(ع)</sup> نیز همان جامعیتی را نسبت می دهد که به اعتقاد ما به صورتی ویژه در حضرت خاتم<sup>(ص)</sup>، تمثل یافته است، در مقام بیان فرق میان این دو پیامبر بزرگ الهی<sup>(ع)</sup>، با لحنی استدراک آمیز، اعلام می دارد که البته این جامعیت در پیامبر خاتم<sup>(ص)</sup> تمکن یافته و به صورت مقام است، در حالی که در حضرت نوح<sup>(ع)</sup> تمکن نیافته و به صورت حال می باشد.

معنای این سخن آن است که آنچه علی القاعده در نوح<sup>(ع)</sup> وجه غالب و دائم است همانا مقام تنزیه یا به تعبیر خود این عارف، تنزیه اطلاق می شود که نشان دهنده آن است که جامعیت مزبور در مورد وی استقرار ندارد در حالی که در مورد حضرت خاتم<sup>(ص)</sup> نه تنها این جامعیت به حد مقام رسیده، بلکه اساساً تنها مقامی که برای وی قابل تصور است، مقام تنزیه قرآنی یا تشبیه قرآنی یعنی تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه و به عبارتی این همانی و یکتایی تنزیه و تشبیه است که مفاد راستین و حقیقی الهیات فازی و وجه برتری امت اسلامی بر سایر امم است.

اکنون فهم دیدگاه انتقادی عارف شاه آبادی نسبت به نظریه ابن عربی درباره منطق دعوت نوحی بسی آسان می نماید. همان گونه که پیش از این دیدیم این عربی معتقد بود که علت ناکامی دعوت نوحی، تأکید خاص نوح<sup>(ع)</sup> بر تنزیه و غیبت وجه تشبیهی در دعوت وی بوده است به طوری که اگر وی در کنار تنزیه و به اندازه آن به تشبیه نیز که چهارچوب تنگ اعتقادی قومش را

تشکیل می داد، توجه می نمود و در تعالیم و دعوات خویش هم بر تنزیه و هم بر تشبیه به یکسان پای می فشرد، قومش او را اجابت می کردند زیرا وی را در دعوتش منصف و عادل می یافتند. در حالی که عارف شاه آبادی معتقد است که برخلاف نظر ابن عربی، حضرت نوح<sup>(ع)</sup> نه می توانست به تشبیه توجه نشان دهد و نه می خواست.

از سوی نوح<sup>(ع)</sup> نمی توانست به تشبیه پردازد زیرا که قومش را در تشبیه تقییدی که تشبیه منهای تنزیه است، می دید و اگر هم می خواست، نمی توانست از طریق این تعبیر که «تشبیه تقییدی باطل است و تشبیه اطلاق حق» آنها را به راه تنزیه و همراه ساختن آن با تشبیه آورد زیرا که قوم وی هرگز از طریق نفی تقیید یا دعوت به تعالی بخشیدن به تشبیه نمی توانستند به وحدت یا تنزیه مورد نظر نوح<sup>(ع)</sup> متفطن و متوجه گردند.

و از سوی دیگر، نوح<sup>(ع)</sup> نمی خواست به تشبیه پردازد زیرا که آنچه وی می خواست، معالجه اعتقادی قومش بود و این را تنها از طریق معالجه به ضد تشبیه، یعنی تنزیه میسر می دانست. در نتیجه به جای آنکه تنزیه خود را با تشبیهی از جانب خود مقرون سازد، تشبیه قوم خود را با تنزیهی از جانب خود همراه ساخت تا از این راه تشبیه آنان را با تنزیه آشتی دهد.

نکته ای که از دیدگاه عارف شاه آبادی می توان گرفت، این است که بر اساس آن، منطق دعوت نوح<sup>(ع)</sup> باید چنین فرموله شود: تنزیه تقییدی در برابر تشبیه تقییدی. در حالی که فرمول همین منطق از دیدگاه ابن عربی عبارت است از: تنزیه + تشبیه (تنزیه اطلاق) در برابر تشبیه تقییدی.

در حالت نخست، جمع جبری تنزیه تقییدی و تشبیه تقییدی، گرچه به جمع تنزیه و تشبیه منجر می شود ولی چنین جمعی، تقییدی بوده به جامعیت و اطلاق مورد نظر انبیا و از آن جمله خود نوح<sup>(ع)</sup> رهنمون نمی شود زیرا گرچه همان گونه که ابن عربی بیان داشته است، با تنزیه صرف می توان به مقابله تشبیه صرف رفت ولی از این راه نمی توان به تشبیه اطلاق یا حتی تنزیه اطلاق که مورد نظر نوح<sup>(ع)</sup> بوده، نایل گشت. در واقع آنچه در مواجهه با قوم نوح<sup>(ع)</sup> اهمیت اساسی دارد، صرفا مقابله با تقیید تشبیه است نه تشبیه تقییدی و لذا فرمول ابن عربی که مبتنی بر لزوم افزودن

تشبیه به تنزیه به منظور ایجاد اطلاق در تشبیه و مقابله غیر مستقیم با تقیید است، منطق انبیا را دقیقتر و بهتر بیان می‌کند.

در حالت دوم که جمع جبری تنزیه و تشبیه در برابر تشبیه تقییدی قرار می‌گیرد، خود به خود، قید تقیید از تشبیه افتاده و تشبیه اطلاق ظهور می‌یابد.

بنابراین توضیح آنچه از نظر ابن عربی مهم و اصل به نظر می‌رسد، این است که دعوت نوحی باید به گونه‌ای عمل می‌کرد که می‌توانست، تقییدی بودن تشبیه را از اعتقاد قوم نوح بستاند، و این تنها از طریق غیرمستقیم امکان‌پذیر است یعنی ضمیمه ساختن تنزیه به تشبیه تقییدی که به منزله آن است که تشبیه به شرط عدم تنزیه \_ چنان که معتقد قوم نوح<sup>(۴)</sup> بود - را با تشبیه به شرط تنزیه، معاوضه نماییم.

اما اکنون جای این پرسش از ابن عربی هست که: آیا حاصل این تشبیه اطلاق که از طریق کوشش برای تقییدی نبودن تشبیه به دست آمده، چیزی جز همان تشبیه مطلق یعنی تشبیه به شرط تنزیه است؟ و در این صورت، آیا تشبیه مطلق، همان اطلاق تشبیه است؟

روشن است که آنچه در الهیات فازی و جامع الاطراف مورد انتظار است همانا اطلاق تنزیه یا اطلاق تشبیه است که تنزیه و تشبیه لا بشرط محسوب می‌شوند نه تنزیه یا تشبیه مطلق که بشرط اطلاق هستند و به معنایی تنزیه یا تشبیه مقیدند ولو به قید اطلاق.

گرچه فرمول ابن عربی در مقایسه با فرمول عارف شاه آبادی، دقیقتر و سامانمندتر است ولی به نظر نگارنده، نام و تمام نیست به علاوه از راهی غیر مستقیم برای توجیه الهیات فازی بهره می‌گیرد. حال جای این پرسش است که آیا راهی مستقیم برای دستیابی به الهیات فازی چونان منطقی

کلی برای دعوت انبیا و مقابله با خطاهای معرفتی اقوام و امم گوناگون وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش در گرو توضیح تعلیقه گرانقدر حضرت امام است که ضمن نقد دیدگاه عارف شاه آبادی، ممشای خاص خود را نیز درباره الهیات فازی تبیین می‌نماید.

## نقد نقد

حضرت امام در تعلیقات خویش پس از طرح دیدگاه عارف شاه آبادی بالحنی ملایم و به شکلی مبنایی به نقد آن می پردازند. عین بیان ایشان در مقام این نقد چنین است:

اقول الدّعوة الى التنزيه هي الدّعوة الى التشبيهِ وبالْعكس فإنّ التنزيه  
مَحجُوبٌ في التشبيهِ و التشبيهِ مستَوْرٌ في التنزيه نعم كان من داب الأنبياء عليهم  
السّلام التّصريح بالتنزيه و جعل التشبيهِ في المحجّاب لاضحاب السّرّ و ارباب  
القلوب. و بحسب حالات قومهم و غلبة جهات الكثرة و الوحدة عليهم كان  
الدّعوة مختلفة في التّصريح و الرّمز و لهذا من اخذ موسى عليه السّلام بلحية  
اخيه ما فهم القوم أنّا التنزيه مع أنّ ارباب المعرفة فهموا منه التشبيهِ و على هذا  
يمكن أن يكون قوله: «ثمّ اتى دعوتهم جهاراً ثمّ اتى اعلنت لهم و اسررت لهم  
اسراراً» اشارة الى أنّ الجهر و الأسرار من كيفية الدّعوة فيكون دعوتهم جهراً و  
صراحة الى التنزيه المطلق و سرّاً و في المحجّاب الى التشبيهِ المطلق. و العطف  
بشم لدلالة أنّ الدّعوة الاسرارية الى التشبيهِ منضّمة في الدّعوة الجهرية الى  
التنزيه. و لعلّ قوله: «دعوت قومي ليلاً و نهاراً» حكاية عن الدّعوة الجهرية و  
الاسرارية و تقديم الليل على النهار لعلّه للأشارة الى عدم احتجاب نفسه  
عليه السّلام عن الكثرة في عين الوحدة و عن الوحدة في عين الكثرة [تعلیقات:  
۹۲-۹۳]

اینک در قالب چند نکته به توضیح و تحلیل این نقد می پردازیم:

۱- اعتقاد حضرت امام آنگونه که در فرضیه این مقاله نیز مورد ادعا قرار گرفت، این است که اساساً دعوت تنزیهی بدون دعوت تشبیهی امکان ناپذیر است زیرا که همواره تنزیه با تشبیهِ و تشبیهِ با تنزیه، مقرون و همراه است. همان طور که پیش از این نیز یادآور شدیم، مفاد الهیات فازی نیز جز این را اقتضا نمی کند، مطابق با اصول سه گانه فازی یعنی اصل ناهممازگاری، اصل پیوستگی و اصل هم برخگی:

اولاً، تنزیه و تشبیه به دلیل پیچیدگی سیستم دعوت انبیا و توبرتویی الهیات مورد طرح از سوی آنان، مفادی پیچیده و تعین ناپذیر می‌یابند، به گونه‌ای که هیچ کوششی در راه تعریف دقیق و متعین آنها یا ارائه گزاره‌هایی با درجه بالای دقت و تعیین در مورد آنها قرین توفیق نخواهد بود، بل بالعکس افزودن ضریب دقت و تعیین در مورد آنها، به افزایش ابهام و بروز خصلت فازی در مفاد آنها می‌انجامد.

ثانیاً، پیوستگی و درهم‌تنیدگی مفهومی و کارکردی تنزیه و تشبیه به یکدیگر، به گونه‌ای است که جدایی آن دو از یکدیگر و فهم مستقل و به اصطلاح بشرط لا در مورد آنها، به معرفتی ناقص، گاه بی‌معنا و حتی متناقض می‌انجامد.

ثالثاً، تنزیه و تشبیه اساساً برخه‌های وابسته به هم و اجزای لاینفک یکدیگرند و امکان ندارد که یکی را بدون دیگری حتی بتوان فهم کرد چه رسد به بنا کردن الهیاتی مستقل و مبتنی بر هریک از آنها به تنهایی.

حضرت امام در آغار نقد خویش با ظرافت و دقتی بی‌نظیر .. والبته به باور ما مبتنی بر فهمی فازی از الهیات - تلقی صرفاً تنزیهی بودن دعوت نوحی از سوی عارف شاه آبادی را مورد انتقاد قرار می‌دهند و آن را به طور ضمنی مخالف با مبنای الهیات جامع الاطراف مورد نظر انبیا می‌دانند. بنا بر دیدگاه ایشان، اینگونه نباید تلقی کرد که دعوت نوحی بر مبنای توجیه معالجه به ضد، دعوتی صرفاً تنزیهی و خالی از وجه تشبیهی است، زیرا که چنین دعوتی نه تنها از سوی نوح (ع) که از سوی هیچ پیامبری نمی‌توانسته صورت پذیرد و همان‌گونه که در توضیح اصول فازی گذشت، هرگز نه چنین چیزی ممکن است و نه مطلوب.

تنها نکته‌ای که در این بین می‌ماند، و حضرت امام نیز بخوبی به آن التفات دارند و نسبت به آن استدراک می‌نمایند، این است که آنچه باعث می‌گردد که کسانی به خطا دعوت نوحی را تنزیهی صرف تلقی کنند آن است که عادت مرسوم و روش رایج انبیا در دعوت‌های خویش این بوده است که با لحاظ جهت وحدت الهی، از نمای تنزیهی با قوم خود روبه‌رو شوند و فهم تشبیه یا وجه تشبیهی دعوت خویش را به اهلش واگذارند. از همین رو می‌بینیم که انبیای الهی بسته به موقعیت



معرفتی قوم خویش و به مقدار غلبه حال وحدت یا کثرت بر آنان، تنزیه نمایی دعوت خود را گاه به صراحت و آشکاری و همراه با نوعی تأکید و گاه به شکلی رمزی و پنهانی وبدون تأکید صورت می بخشند.

به اعتقاد حضرت امام به همین دلیل است که وقتی حضرت موسی<sup>(ع)</sup> در مقام اعتراض به رفتار تشبیهی قوم خویش مبنی بر گوساله پرستی، دست به ریش برادرش هارون<sup>(ع)</sup> برد و او را به منظور استمالت، به طرف خویش کشید، قوم ظاهربین بنی اسرائیل آن را نوعی مقابله با تشبیه و لذا به معنای تنزیه گرفتند، زیرا که این کار در اعتقاد آنان به معنای تمسک به توحید تنزیهی و پرهیز از بت پرستی تلقی می شد، در حالی که این کار موسی<sup>(ع)</sup> علاوه بر آنکه بر تنزیه دلالت داشت، به صورتی ضمنی و رمزگونه، بیان کننده تشبیه هم بود، گرچه تنها ارباب معرفت و نکته بینان، وجه تشبیهی آن را دریافتند.

۲- حضرت امام سپس بر مبنای تحلیل فوق از مفهوم تنزیه و تشبیه و با استفاده از شواهد قرآنی مربوط به داستان نوح<sup>(ع)</sup> به تأیید دیدگاه خویش می پردازد. آنچه از آیات در اینجا مورد استنهاد ایشان قرار می گیرد، دو آیه از آیات آغازین سوره نوح است که حالت تأسف و نومیدی حضرت نوح از دعوت خویش را با لحنی غم انگیز بیان می کند. در این آیات چنین آمده است: «قال رب انی دعوت قومى لیلا ونهارا... ثم انی دعوتهم چهارا ثم انی اعلنت لهم واسررت لهم اسرارا» [نوح: ۵، ۹، ۸].

بر مبنای تحلیل عرفانی امام، فازی نمایی و جامعیت دعوت نوحی در قالب چهارگونه تعبیر مورد تأیید و تأکید این آیات قرار گرفته است که این امر خود به خود مؤید دیدگاه ایشان در خصوص منطق دعوت جامع و در عین حال مهر تأییدی است بر الهیات فازی:

الف. دعوت لیلی (شبانه) و دعوت نهاری (روزانه) در آیه نخست، به ترتیب عبارتند از همان دعوت سرّی و دعوت جهری که در آیه بعد از آن یاد شده است. منظور از اولی دعوت ضمنی به تشبیه است و منظور از دومی دعوت صریح به تنزیه. و در واقع شبانه یا روزانه بودن دعوت، تعبیری

کنایی از روش رمزگویی و صریح‌گویی است که در دعوت نوحی از هردو بهره برده شده است و این خود مؤید جامعیت دعوت و فازی‌نمایی آن به شمار می‌آید.

ب. مقدم قرار گرفتن لیل بر نهار در این آیه بیان‌کننده آن است که خود حضرت نوح<sup>(ع)</sup> به رغم تأکید صریح بر تنزیه و جنبه وحدت، از مقام تشبیه و کثرت فارغ و خالی نیست. بنابراین، روز تنزیه، او را از شب تشبیه باز نداشته، همچنان که شب تشبیه او را از روز تنزیه غافل نساخته است. حتی چه بسا با توجه به اینکه علی القاعده می‌باید روز را مظهر کثرت و تشبیه و شب را مظهر وحدت و تنزیه تلقی کرد، تعبیر از دعوت تشبیهی به لیل و تعبیر تنزیهی به نهار، نشان‌دهنده آن است که اساساً آنگونه که به نظر می‌رسد، مرزی روشن میان تنزیه و تشبیه و بالتبع بین تعبیرهایی که از آنها می‌شود، وجود ندارد و همان‌گونه که در توضیح منطق فازی گذشت، پیچیدگی الهیات جامع و خصلت فازی‌نمایی آن، جایی برای تعریفها یا تعبیرهای دقیق و معین و مرزبندی شده نمی‌گذارد. در اینجا دقت و تعیین، به پای بی‌مرزی یعنی چیزی که همیشه وجود داشته و به سرعت و حدت بر آن افزوده می‌شود، قربانی می‌شوند.

به هر حال آنچه در اینجا از دیدگاه امام حائز اهمیت است آن است که حتی با فرض آنکه حضرت نوح در مقام دعوت و عالم اثبات نتوانسته باشد، الهیاتی جامع در میان قومش در افکنده باشد، ولی بی‌تردید وی خود در مقام اعتقاد و عالم ثبوت، صاحب هردو مقام تنزیه و تشبیه و در نتیجه واجد الهیات جامع بوده است.

ج. تعبیر دعوت جهری و دعوت سرّی در آیه دوم را می‌توان حاکی از آن دانست که دعوت نوحی، واجد دوگونه کیفیت و خصلت بوده که دوگانگی و در نتیجه جامعیت آن را رقم زده است. کیفیت جهری به معنای صراحت و آشکارسازی در دعوت تنزیهی است و کیفیت سرّی به معنای رمزگونگی و اسرارآمیزی در دعوت تشبیهی. بنابراین، دعوت نوحی، محضوف به هردو خصلت و در نتیجه فازی نما و به همین دلیل نیز جامع است.

د. اینکه در این آیه شریفه، دعوت سرّی با حرف عطف «ثم» به دعوت جهری معطوف گشته است، نشانه آن است که دعوت سرّی به تشبیه در ضمن دعوت جهری به تنزیه، موجود و ملحوظ

بوده و از آن جدایی ندارد. دلالت عاطف «ثم» بر همراهی تشبیه با تنزیه از این جهت است که این حرف با لحنی استدراک آمیز، ضمن هشدار نسبت به کژفهمی از معطوف علیه و تلقی نادرست از آن، به بیان این نکته می پردازد که مبدا کسی دعوت جهری به تنزیه را منهای دعوت سرّی به تشبیه در نظر آورد و تنزیه را به دلیل صراحتش، از تشبیه به دلیل خفایش، خالی بداند.

در پایان ناگفته نماند که خطای معرفتی در دیگر ادیان الهی، ناشی از آن است که این ادیان به اصطلاح، فرقانی محسوب می شوند و لذا نه تشبیه ضمنی موجود در دعوت تنزیه‌ی، باعث اعتقاد آنان به الهیات جامع الاطراف می گردد و نه تنزیه ضمنی موجود در دعوت تشبیه‌ی. در دین محمدی (ص) اما، تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در دل تنزیه است و بل تنزیه، همان تشبیه است و تشبیه، همان تنزیه. از این رو در قرآن، امت اسلام به دلیل جامعیت تعالیم این دین و دستیابی به الهیات قرآنی یا همان فازی به عنوان بهترین امم معرفی شده‌اند.

#### منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، شرح فصوص الحکم.
- امام خمینی، روح الله، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ترجمه فریختی.
- نراقی، جامع السعادت.
- وکیلی، هادی، (۱۳۸۰). معرفی و شرح تفصیلهای عرفانی امام خمینی بر متن و شرح فصوص الحکم، پژوهشنامه متین، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی