**چكيده:**

**در اين گفتار، كه بخش نخست آن در باره «مسأله» تشبيه و تنزيه قبلاً نگارش يافته است، ابتدائا به تبيين اهميت و ضرورت اين بحث در دو حوزه «شناخت حضرت حق» و «رابطه او با عالم هستى» پرداخته شده و در اين راستا به ديدگاههاى فرقه‏هاى كلامى مانند اشاعره، معتزله و اهل حديث در باب صفات تشبيهى اشاره شده است، سپس ضمن بيان ديدگاه محى الدين عربى در اين زمينه و نظريات او در «فتوحات مكية» و «فصوص الحكم»، تفاوت آرا و نتايج بدست آمده از دلايل او در اين دو كتاب مورد بررسى قرار گرفته است. و در پايان اين گفتار، نظر نهايى شيخ اكبر، كه همان جمع ميان تشبيه و تنزيه است و اينكه بحث از تشبيه و تنزيه در مرتبه فيض مقدس است نه مقام ذات و نه فيض اقدس، آورده شده است.**

**مقدمه:**

**در بخش پيشين اين نوشتار گفتيم كه در متون مقدس و كتاب و سنت صفات تشبيهى فراوان به كار رفته، و خداوند به آنها توصيف شده است. وسعت كاربرد اينگونه صفات در قرآن و روايات، هر انديشمند دينى و متفكر اسلامى را به چاره جويى وا مى‏دارد تا به تحليل و تفسير صحيح و جامعى از آنها بپردازد. تفسيرى كه پيرامون صفات تشبيهى مى‏شود بايد چند ويژگى داشته باشد:**

**1 ـ از آنجا كه صفات تشبيهى براى تقريب به ذهن مخاطب و تشبيه معقول به محسوس به كار رفته است، اين تفسير بايد توانايى آن را داشته باشد كه توسط اين صفات مسائل كاملاً مجرد و ماوراى طبيعت و دور از دسترس انسان را به ذهن و فكر او نزديك و قابل فهم كند تا از اين طريق انسان بتواند به هدف حق تعالى از إنزال كتب و إرسال رُسُل، كه همان هدايت بشر به حقايق هستى و فلاح و سعادت است، نايل آيد؛**

**2 ـ اين تحليل بايد طورى صورت بگيرد كه موجب تشبيه خداوند به مخلوقات نشود؛ زيرا هم عقل بر اين معنى حكم مى‏كند و هم شريعت بر تنزيه خداوند از ساير موجودات اصرار دارد: «ليس كمثله شى»؛**

**3 ـ تفسيرى كه از صفات تشبيهى ارائه مى‏شود بايد بتواند وجود كثرت را در عالم هستى توجيه كند؛ يعنى توانايى تحليل اين معنا را داشته باشد كه چگونه جهان هستى با همه انواع و اجناسش، از يك موجود واحد و يكتاى مطلق صادر شده است؛**

**4 ـ ويژگى ديگرى كه اين تحليل بايد دارا باشد، اين است كه بتواند رابطه خالق و مخلوق و خداوند را با عالم هستى طورى تبيين كند كه او دايما دست اندر كار عالم وجود و مؤثر تام در تحوّلات موجودات بوده و يگانه مصداق «كل يومٍ هو فى شأن» و به تعبير فلسفه «لا مؤثّر فى الوجود الا اللّه» باشد.**

**اگر در تفسير صفات تشبيهى كه در كتاب و سنت آمده است، به مسائل چهار گانه‏اى كه اشاره شد توجه نشود و نتيجه اين تفسير جمع ميان تشبيه و تنزيه نباشد، اين تحليل از صفات حق تعالى ناقص و بر خلاف چيزى خواهد بود كه در متون دينى و كتاب و سنت آمده است؛ زيرا، اعتقاد به تنزيه مطلق خداوند از صفات موجودات نتيجه‏اى جز اثبات خداوند به عنوان واجب الوجود و علة العلل نخواهد داشت. چنين خدايى كه منزه و مُبرا از صفات ساير موجودات باشد، خدايى بيگانه از مخلوقات و فقط خالق و آفريننده خواهد بود؛ در حالى كه خدايى كه توسط اديان الهى معرفى**

**مى‏شود، موجودى است كه همواره با مخلوقات خويش در ارتباط است و لحظه به لحظه موجودات توسط او از خلق جديدى بر خوردار مى‏شوند. او نه تنها خالق هستى و وجود است، بلكه خالق اعمال و كارهاى انسان نيز هست؛ «و الله خلقكم و ما تعملون». علاوه بر خالقيت، صفت ربوبيت را نيز دارد. و لحظه به لحظه در هدايت تكوينى و تشريعى انسان مؤثر است. مرگ و حيات همه به دست او است؛ «يحيى و يميتُ و يميتُ و يحيى»، و بر همه شؤون زندگى انسان نظارت و حضور دارد.**

**خلاصه آنكه خداوند خويشتن را در كتاب و سُنّت اينگونه معرفى مى‏كند و چنين موجودى با تنزيه مطلق سازگار نيست.**

**از جانب ديگر تشبيه او به مخلوقات و همانند نمودن او با ساير موجودات، موجب تنزل خداوند از حدّ الوهيت به حدّ مخلوق و ممكن الوجود مى‏شود در اين صورت ديگر او واجب الوجود و هستى بخش نبوده و مانند ساير ممكنات نيازمند و محتاج مى‏شود. از طرفى اگر ما در شناخت پروردگار از صفات تشبيهى و بويژه از صفات فعل چشم پوشى كنيم و آنها را به حساب نياوريم و سعى بر تنزيه او داشته باشيم، در تفسير عالم كثرت و صدور آنها از خداوند دچار مشكل مى‏شويم؛ زيرا در ذات واحد و أحد و بسيط محض، هر گونه كثرت و تعدّد محال است، و از آنجا كه بين علت و معلول بايد سنخيت باشد ـ چون هر چيزى علت براى هر چيز ديگرى نمى‏تواند باشد ـ از اين رو فلاسفه از قاعده سنخيت ميان علت و معلول، اصل ديگرى را استنتاج نموده‏اند كه عبارت است از: «الواحد لا يصدر عنه الاّ الواحد» پس براى تبيين صدور كثرت از واحد بسيط در فلسفه به عقول طولى و در زبان قرآن و عرفان، به اسما و صفات متوسل شده‏اند. در قرآن كريم نيز براى نسبت دادن كارها و امور به خداوند، از صفات فعل استفاده شده و به تناسب فعل، صفت مربوط به آن آورده مى‏شود.**

**نقش ديگر صفات باريتعالى ـ خصوصا صفات فعل ـ اين است كه تبيين رابطه عالم هستى با خداوند و تأثير لحظه به لحظه او در جهان در گرو لحاظ اين صفات است؛ زيرا حق تعالى نه تنها واجب الوجود است بلكه رازق، شافى، مُغنى، مُحِبّ، محبوب، مُحيى، مُميبت، و... نيز هست و همه اين آثار و افعال از صفات او سرچشمه مى‏گيرد، و گرنه ذات خداوند از آن جهت كه ذات اوست، غيب محض است و اقتضاى هيچ يك از اين آثار را ندارد؛ بلكه همه اين آثار از تجلّى ذات او از طريق اسما و صفات سرچشمه مى‏گيرد.**

**مسأله عمده‏اى كه در بحث صفات مطرح مى‏شود، نقش صفات در شناخت خداوند است؛ زيرا براى شناخت يك شى‏ء بايد حد اقل يكى از صفات و ويژگيهاى آن چيز براى فاعل شناسايى قبلاً شناخته شده باشد؛ چون اگر هيچ خصوصيتى از آن را ندانيم، در اين صورت هر چيزى كه به عنوان آن شى‏ء عرضه شود؛ بايد بپذيريم، به علاوه انسان هيچ گاه به دنبال مجهول مطلق نيست، و در مورد چيزى كه هيچ گونه شناخت و علمى در باره آن ندارد، هيچ گونه سؤال نيز نخواهد داشت و بدون داشتن سؤال در پى شناخت چيزى نمى‏رود، بلكه هميشه به دنبال شناخت چيزهايى است كه حداقل معلومات را از آنها داشته باشد(1).**

بنابراين بحث از صفات خداوند در شناخت حق تعالى تأثير مستقيم دارد و حتى قدم اول براى اثبات وجود اوست.

**از آنچه در باره اهميت مسأله تشبيه و تنزيه و ويژگيهاى تحليل و تفسير در باره آن گفته شد، مى‏توان به نقصها و مشكلات تحليل‏هايى كه بعضى از مكاتب كلامى در اسلام در باره اين موضوع ارائه داده‏اند، پى برد. اين مشكلات را مى‏توان در دو ناحيه:**

**1ـ معرفت‏شناسى، يعنى شناخت خداوند**

**2ـ رابطه ميان جهان هستى و پروردگار بررسى كرد.**

**در يك نگاه كلى، متكلمان مسلمان را مى‏توان به سه گروه: عقل گرا و ظاهرگرا و حدّ فاصل ميان اين دو (قائلان به جمع ميان تمسك به عقل و ظاهر شريعت) تقسيم نمود. معتزله را مى‏توان به عنوان گروه اول، اهل حديث و ظاهريه و اخباريون و بعضى از ايسم‏هاى جديد را به عنوان گروه دوم و شيعه و تا حدودى اشاعره را به عنوان گروه سوم نام برد.**

**مكتب اعتزال و معضله توصيف**

**در ميان متكلمان مسلمان، معتزله به عقل گرايى شهرت دارند آنان به دليل نگرانى شديد از تشبيه خداوند به ساير موجودات، اتصاف حق تعالى به صفات را منكر شده و به نيابت ذات از صفات قايل شدند؛(2) چرا كه به نظر آنان توصيف خداوند به صفات، داراى محذوراتى است كه عقل آنها را محال مى‏داند؛ مثل تركيب خداوند از ذات و صفات.**

**مشكل اساسى در اتصاف خداوند به صفات، محذور تشبيه خداوند به موجودات است. وقتى علم و قدرت را به خداوند نسبت مى‏دهيم، در حالى كه همين اوصاف را به انسان نيز نسبت مى‏دهيم، در حقيقت خداوند را به مخلوق و معلول خود تشبيه نموده‏ايم، اين محذور در صفات فعل و صفات خبرى بيشتر نمايان است. نسبت دادن اعضا و جوارح، همچون دست و پا و صورت و كارهايى از قبيل سخن گفتن، عصبانى شدن، خنديدن، آمدن، قرض گرفتن و... سبب تشبيه خداوند به مخلوقات، بلكه موجب جسمانيت او مى‏شود؛ از اين رو بيشتر معتزله هر گونه توصيفى را در مورد خداوند جايز نمى‏دانند و به نيابت ذات از صفات قايل بوده و با تكيه به عقل به توجيه و تأويل اوصافى كه در كتاب و سنت آمده است، مى‏پردازند. نتيجه اتكا به عقل همان تنزيه حق از ساير موجودات است كه معتزله به آن معتقدند.**

**نقد نظريه نيابت**

**همانگونه كه گذشت پيروان مكتب اعتزال به دليل عقل گرايى افراطى و تنزيه خداوند از تشبيه، نظريه نيابت را پذيرفتند؛ اما قبول اين نظريه آنان را دچار مشكلات ديگرى نمود كه حلّ آنها نيز چندان ساده نبود. اين ديدگاه به عدم توانايى عقل از شناخت خداوند، يعنى تعطيل عقل و عُزلت حق و ععدم حضور و دخالت او در عالم وجود، انجاميد و اين چيزى است كه براى شرايع و اديان الهى و مؤمنان به آنها قابل قبول نيست، زيرا در متون مقدس و كتاب و سُنت، صفات كمال به طور فراوان به خداوند نسبت داده شده و اصولاً خداوند از طريق همين صفات به ما معرفى شده است.**

**اگر ما نتوانيم اين كمالات را به او نسبت دهيم، راه معرفت و شناخت او را مسدود كرده‏ايم و اين امر به عدم امكان شناخت حق تعالى مى‏انجامد، چرا كه ذات او غيب محض و مجهول الكنه است، در آن مرتبه، نه نسبتى هست و نه صفتى. اگر از راه تجليات حق تعالى صفات كمال را به او نسبت ندهيم، در اين صورت شناخت و معرفت او براى ما امكان نخواهد داشت.**

**صرف اين كه خداوند كار عالمانه مى‏كند، براى توصيف و شناخت او كافى نيست. حاج ملا هادى سبزوارى در توضيح اين مسأله مى‏گويد:**

**«ممكن است يك اثر از چند مؤثر صادر شود، بدون آن كه مصدر آن آثار را بتوان به آنها توصيف كرد؛ مثلاً رفع حرارت از مزاج مريض ممكن است به وسيله دارو يا دعاى يك ولّى و يا قطب تحقق يابد؛ اما هرگز نمى‏توان نفس مؤمن ولّى را متصف به صفت مُبَرِّد نمود؛ زيرا همّت ولى اللّه و دعاى مؤمن در رفع حرارت، به واسطه قرب نفوس آنان به خداوند است، ولى داروى طبيب از سنخ طبايع مى‏باشد.»(3)**

لذا صفت مُبَرِّد بودن را در واقع مى‏توان از نفس ولى اللّه و مؤمن نفى كرد؛ در حالى كه از حيث اثر با داروى طبيب مشترك است. اما صفات كمال را نمى‏توان از خداوند سلب نمود؛ زيرا او علّة اعلل است: «وَ جَلَّ جناب الحقّ عن فَقد و عدم لصفة كماليّة».(4)

مشكل ديگر در نظريه معتزله اين است كه اگر هيچ سنخيت و شباهتى ميان خالق و مخلوق نبوده و بين اين دو تباين كامل باشد، چگونه رابطه عليت را مى‏توان ميان دو متباين فرض نمود؛ زيرا صدور متباين از متباين محال است و بايد بين علت و معلول سنخيت باشد؛ چرا كه نسبت علت به معلول نسبت حقيقه و رقيقه است؛ يعنى علت بايد واجد كمالات معلول باشد، بنحو أعلى و اتمّ و معلول بايد داراى كمالات علت باشد، امّا در مرتبه مخلوقيت و معلوليت. معتزله از آنجا كه صفات را در خداوند نپذيرفتند و او را موجودى بكلّى متفاوت پنداشتند، در تحليل رابطه عالم هستى با خداوند و چگونگى وجود عالم كثرت از او دچار مشكل شدند؛ تا آن‏جا كه نياز موجودات به خداوند را فقط در حدوث آنها دانستند و بين آنها رابطه محدث و حادث را تصور نمودند و كثرت را به ثابتات، كه در عالم ثبوت تحقق دارند، نسبت دادند و به شيئيّت معدوم قائل شده و آن را متعلق علم خداوند و منشاء كثرت در عالم دانستند.(5)

**اهل حديث و مشكل تشبيه**

**آنان با نگاهى بدبينانه به عقل و تواناييهاى آن نسبت به شناخت خداوند و توصيف او، در حقيقت هيچ گونه حجيّتى براى عقل و احكام آن قايل نيستند. به ظاهر كتاب و سُنّت تمسك مى‏جويند. در مورد صفات خداوند نيز به ظهور لفظى اكتفا كرده، متعبّد شدند. تا آنجا افراط كردند كه به جسمانيت حق تعالى و رؤيت او در دنيا معتقد شدند؛ به تعبير ديگر ظاهريه، و اهل حديث مراد جدّى متكلم را در همان اراده استعمالى و معناى تحت اللفظى محدود كردند و هيچ اعتقادى به عقل به عنوان يك قرينه در انصراف الفاظ از معناى ظاهرى‏اش نداشتند. تفسير آنان از صفات خبرى، مانند وجه، تكلّم، يد، غضب و ...؛ شاهد گويايى از چگونگى تفكر آنان در اين زمينه است.**

**مشكل اساسى اين طرز تفكر آن است كه خداوند از اين منظر در حدّ يك معلول و مخلوق تنزّل مى‏يابد و همه محدوديتهاى موجود جسمانى را مى‏پذيرد؛ در حقيقت چنين خدايى، واجب الوجود نيست، بلكه يكى از ممكنات است.**

**اشاعره و توصيف خداوند**

**مكتب اشعرى با در پيش گرفتن حالت اعتدال و روشى ميانه بين افراط معتزله و تفريط اهل ظاهر، به گمان خود از معضلات دو مكتب ياد شده رهايى يافته و به راه حل مطلوبى دست يافته است.**

**در واقع كار ابو الحسن اشعرى را مى‏توان حركتى اصلاحى و تصحيحى در تفكر دينى و كلامى زمان خود به شمار آورد؛ زيرا او از طرفى به توجيهات و تأويلات معتزليها از كتاب و سُنت انتقاد داشت از سوى ديگر به همين ميزان، از ظاهر گرايى و تفسير لفظى متون دينى توسط اهل حديث رو گردان بود؛ گرچه شرايط و جوّ حاكم در زمان او چنين اقتضا داشت كه اشعرى از معتزله اظهار برائت كند و به حنابله اظهار تمايل نمايد، اما در عمل، او حركتى اصلاحى نسبت به هر دو جريان فكرى داشت، تا آنجا كه از طرف حنابله مورد طعن نيز قرار گرفت.**

**او غوغاى جمود بر ظواهر كتاب و سنّت را در ميان اهل حديث، و بلواى تأويل بى حدّ و مرز را در مكتب اعتزال لمس كرده بود، لذا با اتخاذ روشى معتدل و راهى ميانه سعى نمود تا از افراط و تفريط دو گروه ياد شده در برابر عقل پرهيز نمايد.**

**ابو الحسن اشعرى اين روش را در مسائل كلامى و اعتقادى مورد اختلاف إعمال مى‏كرد. مثلاً در مسأله خلق اعمال و اينكه آيا اعمال انسان مخلوق انسان است يا مخلوق خداوند در حالى كه ميان مسلمانان اختلاف شديدى بود، و بر سر اين مسأله نزاعهاى خانمان سوز نيز در گرفت. و حتى جمعى براى تنزيه خداوند از زشتيها و كارهاى بد، به استقلال انسان نسبت به افعال خويشتن قائل شدند و رابطه خدا و انسان را در حدّ رابطه بنّا و بنا تنزّل دادند. و گروهى ديگر به دليل ظاهر بعضى از آيات، براى انسان در افعال خود هيچ نقش و شأنى قائل نبودند. اشعرى با عنوان كردن مسأله «كسب» و اينكه خداوند خالق است و انسان كاسب، به نظر خود، مشكل جبر و تفويض را حلّ نمود.**

**در بحث صفات خدا، هر چند او اصل توصيف خداوند به صفات مشترك ميان انسان و خدا را ـ حتى اوصافى مانند دست، صورت، غصب، تكلم، ضحك و... ـ پذيرفت زيرا اين صفات در قرآن و روايات آمده و خداوند به آنها توصيف شده است اما هرگز به جسمانيت حق تعالى و يا تشبيه خالق به مخلوق رضايت نداد و در تمام اين نسبتها، كلمه «بلا كيف و لا تشبيه» را آورد و با اين قيد خود را از معضلات مكتب اعتزال و اهل ظاهر رهانيد. چرا كه تنزيه خداوند از حدود ممكنات، حكم صريح عقل است و قرآن نيز به اين حكم ارشاد نموده است: «ليس كمثله شى‏ء».**

**راه حلهاى اشعرى و ابهامهاى آن**

**اين واقعيت را بايد پذيرفت كه اشعرى بخوبى نتوانست از عهده جمع ميان عقل و ظواهر كتاب و سنت برآيد و تمهيداتى كه او براى جمع ميان تعبد به ظاهر و عقل نموده بود، مورد قبول متفكران اشاعره قرار نگرفت و شخصيت‏هايى همچون امام الحرمين جوينى و محمد غزالى و شهرستانى، در صفات خبرى قايل به تفويض شدند؛ يعنى با وجود اين كه اوصاف آمده در كتاب و سنت را پذيرفتند اما از آنجا كه نتوانستند بين پذيرش متعبدانه ظواهر كتاب و سنت در صفات، و قيد «بلا كيف و لا تشبيه» وجه جمع بيابند و به معناى محصّلى دست يابند، مراد و منظور شارع را از اين اوصاف به خود او واگذار نموده و قايل به تفويض شدند: علمه عند اهله.**

**در مسأله افعال انسان نيز همين ابهام وجود دارد؛ زيرا او افعال انسان را فعل خداوند مى‏داند و براى انسان هيچ گونه نقش و تأثيرى قايل نيست؛ اگر چه او انسان را كاسب مى‏داند و آن را به «توجه قدرة الحاديث نحو الفعل» معنى مى‏كند اما براى قدرت حادث در عبد، هيچ نقش و تأثيرى در وقوع فعل معتقد نيست، لذا بعضى از اعاظم اشاعره حرف ابو الحسن اشعرى را نپذيرفتند و براى قدرت و توانايى كه خداوند در عبد احداث كرده است، در تحقق فعل نقش قائل شدند تا مشكل تكليف را در بندگان توجيه كنند.**

**ديدگاه اماميه در صفات الهى**

**متكلمان شيعه را مى‏توان از جمله عقل گرايان به شمار آورد؛ زيرا آنان به توانايى عقل اعتقاد دارند. از اين رو شناخت صفات خداوند را نه تنها ممكن، بلكه از وظايف عقل مى‏دانند و با براهين عقلى به اثبات صفات كمال و نفى صفات نقص و عينيت صفات با ذات مى‏پردازند.**

**شيخ مفيد در كتاب اوائل المقالات(6) و خواجه نصير طوسى در تجريد الاعتقاد و علامه حلّى در شرح آن(7) و صدر المتألهين در اسفار(8) و ملا عبد الرزاق لاهيجى در كتاب سرمايه ايمان(9) و مولى محمد مهدى نراقى در كتاب انيس الموحدين(10) و حاج ملا هادى سبزوارى در منظومه و اسرار الحكم(11)، همه بر امكان توصيف خداوند تأكيد مى‏ورزند و آن را هم از راه عقل و هم با ادلّه نقلى اثبات مى‏نمايند.**

**آنان از چند راه صفات كمال را براى خدا اثبات مى‏كنند: 1 ـ علة العلل بودن خداوند نسبت به موجودات 2 ـ صرافت وجود 3 ـ وجوب وجود 4 ـ اطلاق وجود خداوند، زيرا اگر او بى نهايت است، موجود بى نهايت محال است فاقد كمالى از كمالات هستى باشد.**

**همينطور اگر او علت موجده همه موجودات است، بايد داراى همه كمالات هستى باشد؛ چون فاقد شى‏ء نمى‏تواند معطى شى‏ء باشد. و اگر او واجب الوجود بالذات است، بايد واجب الوجود در جميع جهات باشد و هيچ جهت امكان در او راه نداشته باشد، بنابراين اگر صفتى از صفات كمال را نداشته باشد، نسبت به آن كمال نسبت امكانى دارد و در نتيجه ممكن الوجود خواهد بود.**

**فلاسفه و متكلمان شيعه در حالى كه هر صفت كمالى را براى خداوند ثابت مى‏كنند، آنها را عين ذات خداوند مى‏دانند. تفاوت صفات تنها در مفهوم آنهاست، نه در ناحيه مصداق؛ بلكه در مرتبه مصداق و در خارج بيش از يك وجود واحد بسيط وجود ندارد ـ اين مسأله در خور تأمل و شايان دقت نظر است؛ زيرا براى بعضى از متفكّران خلط ميان مفهوم و مصداق اتفاق افتاده است(12)؛ حتى ملاصدرا به اين مطلب هشدار مى‏دهد ـ.(13) اما هرگز تشبيه او را به مخلوقات جايز ندانسته و آن را مردود شمرده‏اند. مردود شمردن تشبيه به معناى قبول تعطيل عقل و عدم توانايى آن از شناخت خداوند نيست، بلكه با قبول توانايى عقل از درك اين معانى، نظريه تفويض را نيز غير قابل قبول دانستند؛ زيرا بر اساس اين نظريه، فقط مكلف به پذيرش اصل صفات و توصيف خداوند مى‏باشيم؛ اما در باره معانى و مفاهيم آنها نمى‏توانيم هيچ گونه نظر و انديشه‏اى داشته باشيم، با گفتن «علمه عند أهله» معنى و مراد اين كلمات را به گوينده آن يعنى خداوند واگذار مى‏كنيم.**

**شيعه با تكيه بر حجيّت عقل، عقل را به منزله قرينه متصل به كلام مى‏داند؛ همانگونه كه قرينه در صورتى كه به كلام متصّل باشد، سبب انصراف كلام از معناى ظاهرى آن مى‏شود، عقل نيز در مسائلى كه در قلمرو آن است چنين نقشى را ايفا مى‏كند، لذا در همه صفاتى كه در متون دينى به خداوند نسبت داده شده است، عقل بر تنزيه حق تعالى از ساير موجودات تأكيد مى‏كند. علاوه بر عقل، شيعه از منبع فياضّ خاندان وحى و رسالت به عنوان حجت ديگر استفاده مى‏كند. اهل البيت (ع) نيز ضمن توصيف خداوند به صفات كمال، انسان را از هر گونه تشبيه و تقييد و محدوديت حضرت حق منع كرده‏اند. رواياتى كه از ائمه (ع) به ما رسيده است، شاهد گويايى بر اين معنا است. بنابراين همانگونه كه گذشت مكتب اعتزال و اشاعره در تبيين صفات الهى در دو مقام دچار مشكل شدند: يكى در ناحيه شناخت خداوند؛ زيرا معتزله با پافشارى بر حكم عقل به تنزيه محض خداوند و عدم توصيف او، به تعطيل عقل و عدم توانايى آن از شناخت حق تعالى تن در دادند. از سوى ديگر در مسأله رابطه خداوند با جهان آفرينش نيز گرفتار مشكل شدند؛ زيرا بنابر نظريه آنان، خداوند فقط محدث غير حادث است. او خالق است و نياز مخلوقات به او در اين مرتبه است. از اين رو، ديگران براى تبيين ديدگاه معتزله از رابطه خالق به مخلوق، آن را به رابطه بنّا و بنا تشبيه نمودند. اشاعره نيز در اين مسائل به راه حلّ درستى نرسيدند؛ زيرا نتوانستند عينيت صفات با ذات را تمام كنند؛ از اين رو به جدايى صفات از ذات معتقد شدند.**

**در ناحيه توجيه رابطه خالق با مخلوق نيز دچار افراط شدند، نظر آنها اين بود كه صفات خداوند نيز مانند ذات او مطلق و بى نهايت است. اطلاق قدرت و علم و اراده حق تعالى جايى براى علم و قدرت و اراده ساير موجودات نمى‏گذارد، بنابراين او نه تنها خالق و موجد است، بلكه فاعل همه اشيا و همه افعال است. بدين جهت انسان و قواى ادراكى و تحريكى او همه به منزله آلت و ابزار هستند، و به تعبير كلامى انسان محل ظهور فعل است نه فاعل فعل. از اين رو آنان در توجيه مسأله تكليف و ثواب و عقاب و جزا و پاداش و فلسفه انزال كتب و ارسال رُسل، به تكلف افتادند، تا آنجا كه ابو الحسن اشعرى مسأله «كسب» را به عنوان راه حلّى براى توجيه تكليف ارائه داد؛ اما اين راه حل با تفسيرى كه او از «كسب» داشت، مورد قبول بزرگان اشاعره قرار نگرفت.**

**متكلمان شيعه با كمك از عقل و مكتب اهل البيت (ع) توانستند به راه حل جامعى برسند. اين راه حل جمع ميان تشبيه و تنزيه است، آنان در حالى كه توصيف خداوند را پذيرفتند و به صفات مشترك ميان خالق و مخلوق قايل شدند، اما از حاكميت عقل بر ظواهر كتاب و سنت نيز غافل نشدند و حكم عقل را به منزله قرينه متصل به كلام، براى انصراف ظواهر قرار دادند. نتيجه اين نظريه همان جمع ميان تشبيه و تنزيه بود كه امامان شيعه (ع) بر آن اصرار داشتند و عالمان شيعه آن را به عنوان مكتب اهل البيت پذيرفتند.**

**ديدگاه محى الدين در تشبيه و تنزيه**

**بعد از اشاره به مكاتب كلامى و مواضع آنان در مسأله تشبيه و تنزيه، جاى آن دارد كه به عارفان مسلمان و ديدگاههاى آنان در قبال اين مسأله بپردازيم. پرداختن به نظريات آنان در مسأله تشبيه و تنزيه از اهميّت خاصى برخوردار است؛ زيرا در جهان بينى عارف بيش از يك حقيقت وجود ندارد: «الوجود واحد لا شريك له» اين حقيقت، مطلق و بى نهايت است بنابراين جايى براى واقعيت و حقيقت ديگرى باقى نمى‏ماند؛ زيرا قبول واقعيت ديگر در كنار وجود و هستى مطلق، سبب محدود شدن آن مى‏شود و محدوديت با اطلاق و بى نهايت بودن حق تعالى سازگار نيست. عرفا بر اين مسأله پافشارى دارند و ابن تركه در كتاب تمهيد القواعد شش برهان بر آن اقامه مى‏كند و مرحوم آقا محمد رضا قمشه‏اى برهان هفتمى را بر آن مى‏افزايد. بنابراين توجيه عالم كثرت، و واقعيت داشتن يا موهوم بودن آن از مسائل بسيار دشوار در مكاتب عرفانى وحدت وجود است. به علاوه در بعد معرفت شناسى، مسأله شناخت حضرت حق ـ از لحاظ مرتبه ذات(14) يا به لحاظ مظاهر و تجليات(15) ـ غير ممكن مى‏نمايد؛ زيرا ذات حق تعالى غيب محض است و در آن مرتبه هيچ گونه ظهور و تجلى راه ندارد؛ لذا هيچ كس را به آن مرتبه دسترسى نيست و هيچ يك از قواى اداركى ـ اعم از حس، وهم، خيال و عقل ـ را به آنجا راهى نيست. اسم و رسم نمى‏پذيرد و همه اوليا و انبيا در اين مقام حيران و سرگردانند(16).**

از اين رو در اين مرتبه جايى براى وصف و توصيف نيست؛ زيرا توصيف يك شى‏ء فرع بر شناخت و معرفت به آن است. وقتى موجودى به دليل عدم تناهى و غيب محض بودنش قابل شناخت نباشد، طبعا توصيف‏پذير نيست. نكته قابل توجه اين كه منظور عرفا از نفى صفات از خداوند، مربوط به اين مقام و مرتبه است و نبايد تعبيرات آنان را با آنچه معتزله در نفى صفات مى‏گويند، اشتباه گرفت.

**بنابراين، مسأله تشبيه و تنزيه در عرفان از جايگاهى رفيع و مرتبه‏اى شامخ برخوردار است؛ زيرا تبيين عالم كثرت و همچنين توصيف و شناخت خداوند به تحليل و تفسير درست از اين مسأله بستگى دارد، از اين رو به بيان ديدگاه محيى الدين عربى در كتابهاى مختلفش مى‏پردازيم. گرچه مناسب بود كه ديدگاه مولانا نيز در اين مسأله در كنار نظريات محيى الدين آورده شود و مقايسه‏اى اجمالى ميان دو عارف بزرگ انجام گيرد، اما از آنجا كه عظمت و بزرگى مولانا و ظرافت و لطافت سخنان او، خود بحث مستقلى را مى‏طلبد، لذا بررسى ديدگاه مولانا را به مجالى ديگر وا مى‏گذاريم. نكته قابل توجه قبل از ورود به بررسى عبارتهاى محى الدين اين است كه او در اين مسأله داراى يك نظر نيست، بلكه نظر او در فتوحات متفاوت با آن چيزى است كه در فصوص الحكم بيان شده است؛ حتى در فصوص تفاوتهايى در فصهاى مختلف مشاهده مى‏شود.**

**ديدگاه شيخ در فتوحات**

**در كتاب فتوحات(17) محى الدين بيشتر متوجه تنزيه خداوند از ساير موجودات است. او در اين كتاب به روش اهل نظر و برهان حتى به سبك متكلمان مشى نموده است. عقل در اين بخش از فتوحات سلطان مطلق است و از شأن و منزلتى خاص برخوردار است. حكم عقل به عنوان حاكم و قرينه متصل بر همه ظواهر آيات و روايات محسوب مى‏شود. نتيجه‏اى كه او از حاكميت عقل بر ظواهر مى‏گيرد، تأويل همه آيات و رواياتى است كه در آنها از صفات مشترك ميان خالق و مخلوق استفاده شده است. اين تأويلات همه در جهت تنزيه خداوند از ساير موجودات است. اين روش كاملاً بر خلاف خط و مشى او در فصوص الحكم است؛ زيرا در آنجا قوه خيال را سلطان و حاكم مى‏داند كه مقتضاى آن تشبيه و مشابهت ميان خالق و مخلوق است. در فصوص معرفت عقلانى را معرفتى ناقص مى‏داند(18) و به فلاسفه به جهت تمسك كردن به عقل و عدم توجه به حكم خيال، مى‏تازد.**

**شيخ در فتوحات طرفدار تنزيه محض حق تعالى از موجودات است. او براى اثبات مدعاى خود به دلايل عقلى و نقلى تمسك مى‏جويد. منظور او از دليل نقلى، آيه شريفه «ليس كمثله شى‏ء» است كه خداوند در اين آيه هر گونه مثل و مانندى را براى خود نفى مى‏كند. اين در حالى است كه ابن عربى در فصوص الحكم در موارد متعدد از اين آيه به عنوان جامع ميان تشبيه و تنزيه ياد مى‏كند و آن را بزرگترين و صريحترين آيه بر جمع ميان تشبيه و تنزيه مى‏داند.(19)**

**عدم تشابه حق با خلق**

**محيى الدين براى اثبات تنزيه خداوند از ساير موجودات به تفاوتهاى ميان بارى تعالى و مخلوقات اشاره مى‏كند. اين تفاوتها هم در مرتبه وجود خداوند و هم در ناحيه افعال او و هم در جهت صفات او با ديگر موجودات است؛ زيرا وجود خداوند وجودى مطلق و قائم به ذات خود اوست. هستى او صرف و خالص است و از كتم عدم گرفته نشده است. بر خلاف ساير موجودات كه از كتم عدم تحقق يافته‏اند(20) در ناحيه افعال و آثار نيز ميان فعل خداوند با افعال مخلوقات تفاوت وجود دارد، زيرا افعال حق تعالى به صورت ابداع است و ابداع ايجاد از كتم عدم است، نه از چيز ديگر؛ بر خلاف كاينات كه فعل آنها ابداع نيست بلكه ايجاد از چيز ديگر است.**

**بنابراين هيچ تناسبى از اين جهت نيز ميان خالق و مخلوق وجود ندارد.(21) نتيجه عدم تناسب، عدم تشابه ميان آن دو است. اين عدم تناسب، نه تنها بين عالم جسمانى و خداوند است، بلكه ميان حق و اولين مخلوق و معلول او نيز هست،(22) مثل حقيقت محمّديه در اصطلاح عارف، و عقل اول در اصطلاح فيلسوف.**

**در مرتبه صفات نيز پروردگار مثل و مانند ندارد وجود او كاملاً متفاوت با صفات مخلوقات است. به عنوان نمونه علم خداوند عين ذات اوست و علم او به ذاتش، عين علم به عالم موجودات است؛ در حالى كه علم در مخلوقات عبارت است از تحصيل قلب عالِم چيزى را آن طور كه هست(23). بنابراين همانگونه كه مشاهده مى‏شود، محيى الدّين از راه تفاوت خداوند با ساير موجودات در وجود و صفات و افعال و آثار، هر گونه مشابهت ميان خالق و مخلوق را نفى مى‏كند و منزه و مبرّا بودن او را از ديگر هستى‏ها اثبات مى‏نمايد.**

**قواى ادراكى و توانايى آنها**

**محيى الدين براى اثبات تنزيه حق تعالى به بحث از قواى ادراكه انسان مى‏پردازد و توانائيهاى هر كى را بررسى مى‏كند؛ مثلاً چشم فقط اشياى متلوّن را در شرايط خاص مى‏بيند و با قُرب و بُعد مرئى، ديد چشم نيز تغيير مى‏كند، قوه خيال نيز آنچه را از راه حواس مى‏گيرد، حفظ و ضبط مى‏كند، قوّه مفكّره نيز در انسان در داده‏هاى قواى حسى و خيالى و وهمى تصرف مى‏كند و از اين راه به آنها علم پيدا مى‏كند پس به واسطه اين قوه نيز نمى‏توان به حق تعالى معرفت پيدا كرد.**

**قوه عاقله نيز قادر به شناخت خداوند نيست؛ (منظور محيى الدين از شناخت، توصيف خداوند به صفات است نه اثبات وجود او؛ زيرا ابن عربى در جاى جاى فتوحات بر اين كه عقل توانائى اثبات حق را دارد تصريح مى‏كند)، زيرا عقل يا به امور بديهى علم دارد يا از راه تفكر و قوّه فكر به امور نظرى آگاهى مى‏يابد و قبلاً گفتيم كه فكر انسان از راه حواس و قواى وهم و خيال تغذيه مى‏كند؛ بنابراين عقل نيز از شناخت خداوند عاجز است؛ (24) ؛ زيرا حق تعالى هيچگونه شباهت و همانندى با ساير موجودات ندارد.(25)**

از اين رو شناخت خداوند غير ممكن است؛ چون انسان چيزهايى را مى‏تواند درك كند كه محسوس باشند و يا اين كه از راه صفات و آثار و افعال آن شى‏ء به وجود او پى ببرد. از آنجا كه خداوند نه محسوس است و نه صفات و افعال و آثار او با مخلوقات شباهت دارد، نتيجه اين عدم تناسب، عدم تشابه حق تعالى با خلق است؛ پس هيچ مخلوقى نمى‏تواند نسبت به خداوند شناخت و علم پيدا كند. باريتعالى مدرك كسى و معلوم چيزى واقع نمى‏شود. نتيجه‏اى كه از مقدمات مذكور مى‏توان گرفت، تنزيه محض خداوند از ساير موجودات و عدم مشابهت او با مخلوقات است.

**خلاصه نظريه محى الدين در فتوحات**

**از جمع بندى ديدگاه ابن عربى در فتوحات چنين مى‏توان نتيجه گرفت:**

**1 ـ عقل و ديگر قواى ادراكى از شناخت و توصيف حق تعالى عاجز است؛ زيرا شناخت يك چيز منوط به شباهت داشتن آن چيز با معلومات و مدركات ديگر است و از آنجا كه خداوند هيچ تناسب و شباهتى با ساير موجودات ندارد، لذا شناخت چنين موجودى براى عقل ممكن نيست؛(26)**

2 خداوند در همه شؤون ـ أعم از ذات و صفات و افعال ـ با مخلوقات تفاوت دارد پس هيچ گونه شباهتى ميان خالق و مخلوق نيست؛

**3 ـ هر گونه تشبيه و تناسب ميان حق و خلق به محدوديت خداوند مى‏انجامد و اين با اطلاق وجود و وجوب وجود او، سازگار نيست؛**

**4 ـ قرآن نيز در ضمن آياتى از جمله آيه «ليس كمثله شيى‏ء و هو السميع البصير» هر گونه مثل و مانند را از ساحت قدس ربوبى نفى مى‏كند. اين آيات همراه با حكم عقل مبنى بر تنزيه مطلق خداوند از صفات مخلوق، بر الفاظ و آيات موهم تشبيه حاكم‏اند و به منزله قرينه متصل به كلام عمل مى‏كنند و ظهور آنها را از تشبيه منصرف مى‏نمايند.**

**نتيجه منطقى كه از اين مقدمات حاصل مى‏شود و ابن عربى بر آن تصريح مى‏كند، ناتوانى عقل از شناخت حق تعالى است. درك عقل فقط عبارت است از «عجز از شناخت خداوند».(27)**

**ديدگاه شيخ اكبر در فصوص الحكم**

**ابن عربى در مواضع مختلفى از كتاب فصوص الحكم كه آخرين تأليف و نوشته او است، به مسأله تشبيه و تنزيه پرداخته است، اما در سه فصّ نوحى (ع) و الياسى (ع) و ادريسى (ع) به تفصيل از آن سخن گفته است و سرانجام نتيجه‏اى كه از آن مباحث گرفته، جمع ميان تشبيه و تنزيه حق تعالى است و خلاصه آن را در دو بيت زير بيان كرده است:**

**فان قلت بالتنزيه كُنت مقيّداو إن قلت بالتشبيه كنت محددا**

**و ان قلتَ بالأمرين كنت مسدداو كنت إماما فى المعارف سيّدا(28)**

**محى الدين و تنزيه محض**

**از نظر محيى الدين، تنزيه مطلق خداوند از موجودات و يا تشبيه محض او به موجودات، هر دو معرفتى ناقص و موجب مقيد شدن و محدود شدن اطلاق وجودى اوست؛ زيرا تنزيه خداوند يا به لحاظ صفات نقص است و يا به لحاظ صفات كمال؛ يعنى كمالاتى كه به ممكنات نسبت داده مى‏شود. از اولى به تسبيح و از دومى به تقديس تعبير مى‏شود؛ زيرا تسبيح يعنى تنزيه خداوند از نقايص عالم امكان اما تقديس در اصطلاح به معناى تنزيه خداوند است؛ هم از حدود و تعينات و هم از كمالاتى كه به ممكنات نسبت داده مى‏شود؛ بنابراين شدت تنزيه در تقديس بيشتر از تسبيح است.**

**1 ـ عالم مظهر و تجلى حق است**

**ابن عربى به قايلين به تنزيه مطلق خداوند سه جواب مى‏دهد:**

**از ديدگاه عارف و اهل كشف، حقيقت هستى و وجود حقيقى جز خداوند چيزى ديگرى نيست؛ زيرا خداوند بى نهايت و مطلق است و فرض هر گونه هستى و وجودى در كنار او موجب تقييد و محدوديت او خواهد شد. تقيد و حدّ نيز به تركيب حق تعالى از وجود و حدود آن يا از «ما به الاشتراك و ما به الامتياز» خواهد انجاميد و اين با امكان و فقر و احتياج سازگار است، نه با واجب الوجود.**

**از نظر عارف همه عالم مظاهر و تجليات و ظهور حق تعالى است، و حق باطن و روح اين عالم است. او بواسطه اسم «الظاهر» تجلى نموده و جهان مظهر اين اسم است؛ همانگونه كه باطن عالم مظهر اسم «الباطن» است. او هم ظاهر است و هم باطن و هم اوّل است و هم آخر: «هو الاوّل و الآخر و الظاهر و الباطن». در حالى كه تنزيه مطلق خداوند موجب عزلت او از عالم هستى خواهد شد.**

**زيرا بينونت او با جهان هستى در همه مراتب و شؤون است. تنها رابطه‏اى كه بين او و عالم مى‏توان فرض كرد، رابطه محدِث و حادث است؛ در حالى كه بى نهايت و مطلق بودن او چنين اقتضا دارد كه عالم هستى و آنچه در جهان يافت مى‏شود مظاهر و تجليات اسماء و صفات حق تعالى است.**

**2 ـ محاليت تنزيه و تشبيه در مرتبه ذات**

**پاسخ ديگرى كه شيخ به اهل تنزيه مى‏دهد، اين است كه تنزيه چيزى از چيزى در صورتى ممكن است كه امكان توصيف آن شى‏ء به آن وصف باشد و الاّ اگر براى موجودى اتصاف به وصفى محال باشد، مبرّا كردن و تنزيه او از آن وصف معنى ندارد؛ زيرا تعريه فرع بر تلبس و تنزيه فرع بر تشبيه است و از آنجا كه ذات حق تعالى غيب محض و قابل شناخت نيست؛ بنابراين متصف به اوصاف نيز نمى‏شود؛ در اين صورت تنزيه او از اوصاف ممكنات بى معنى خواهد بود.**

**اين پاسخ محى الدين بر اهل تنزيه از اين جهت است كه تمام توجه قايلان به تنزيه مطلق، به مرتبه ذات حق تعالى است، آنان ذات حقّ را مُبرا از صفات امكانى مى‏دانند و شيخ در جواب آنان مى‏گويد كه موضوع تشبيه و تنزيه نه مقام ذات خداوند و نه مقام احديث ذاتى او است؛(29) بلكه ذات به لحاظ غيب بودنش قابل شناخت نيست، تا به چيزى تشبيه و يا از چيزى تنزيه شود و در مرتبه احديث و فيض أقدس نيز از آن جهت كه هيچ تعدد و ظهور و بروز ندارد، جاى توصيف و تشبيه و تنزيه نيست.**

**3 ـ نقص عقل از معرفت جامع**

**پاسخ سوم بر اهل تنزيه اين است كه آنان از راه عقل ناقص و محدود خود مى‏خواهند خدا را بشناسند، و قيصرى مى‏گويد:**

**«فلاسفه خود گمراهند و ديگران را نيز به گمراهى كشانده‏اند چرا كه آنان با عقل و قواى ادراكى محدود، مى‏خواهند حق تعالى را كه سارى در همه مظاهر عالم است بشناسند».**

**نظر محيى الدين را در عدم توانايى عقل و قواى ادراكى در توصيف و شناخت حق تعالى از فتوحات آورديم. در كتاب فصوص نيز كه آخرين تأليف اوست، ابن عربى حاكميت عقل را در معارف قبول ندارد و از آن جمله در مسأله تشبيه و تنزيه كه به جمع بين تشبيه و تنزيه مى‏رسد، زيرا اين معنا را در حقيقت از تعديل ميان قوه عقل و خيال استنتاج مى‏كند، زيرا ابن عربى در «فص الياسى» بر قوه خيالى و حاكميت و سلطنت آن در ادراكات تكيه مى‏كند. اين كلام از محيى الدين با آنچه بر حكم عقل در فتوحات و حاكميت آن اصرار مى‏ورزد، به صورت تعديل يافته آن در فص‏هاى نوحى و ادريسى به جمع ميان حكم عقل و خيال كه همان تشبيه و تنزيه باشد مى‏رسد.**

**محى الدين و اهل تشبيه مطلق**

**1 ـ نقص معرفت و محدوديت خداوند**

**محى الدين در اعتراض به اهل تشبيه مى‏گويد:**

**«اينها نيز مانند اهل تنزيه شناختى ناقص از خداوند دارند؛ زيرا حق را فقط در مظاهر و تجلياتش در عالم مى‏شناختند و او را چيزى فراتر از مظاهر نمى‏دانند، در حالى كه عالم كثرت و صورتهاى موجود در آن، همه محدود و مقيّد است و اهل تشبيه حق تعالى را محدود و مقيد به اين تعينات مى‏بينند؛ حال آنكه محدوديت و تعيّن با تركيب ملازم است و موجود مركب محتاج و ممكن الوجود است، و اين امر با وجوب وجود و اطلاق وجودى خداوند سازگار نيست؛ از اين رو تشبيه نيز مانند تنزيه به محدوديت و تقييد خداوند مى‏انجامد.(30)**

**2 ـ محاليت شناخت عالم هستى**

**محى الدين اشكال ديگرى بر اهل تشبيه دارد و آن اينكه اگر چه جهان مظهرى از مظاهر و پرتوى از تجليات اوست و او در همه هستى سريان دارد، ظاهر عالم مظهر اسم ظاهر و باطن آن مظهر اسم باطن است و مظهر با ظاهر اتحاد دارند؛ اما توجه به اين نكته ضرورى است كه مجموعه عالم هستى نامحدود و غير متناهى است و لذا براى ما قابل اكتناه نيست. بنابراين شناخت همه صور عالم نيز محال است، از اين جهت شناخت پروردگار از راه مظاهر و تجليات او نيز محال خواهد بود. و اگر چيزى قابل شناخت نباشد، به طور طبيعى قابل تشبيه به چيزى نيز نخواهد بود.**

**3 ـ عدم امكان معرفت به حقيقت وجود**

**ابن عربى به اشكال دقيق‏ترى مى‏پردازد اشكال اين است كه، حتّى شناخت حقيقت يك موجود از موجودات عالم نيز محال است؛ زيرا در هستى، يك حقيقت بيشتر وجود ندارد:**

**«الوجود واحد، لا شريك له» و حقيقت همه اشيا به آن حقيقت باز مى‏گردد چون حقيقت وجود خداوند براى كسى قابل درك و فهم نيست، لذا حقيقت هيچ موجود قابل درك و فهم نخواهد بود و اصولا اكتناه محال است.»(31)**

«يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا و هم عن آلاخره هم غافلون».

**و لَست ادرك من شيئى حقيقته و كيف ادركه و انتم فيه**

**بنابراين تشبيه چيزى به چيزى، در حالى كه از مشبه و مشبّه به هيچ گونه آگاهى در دست نيست محال است.**

**نتيجه بطلان اعتقاد به تشبيه صرف و تنزيه محض، همان جمع بين تشبيه و تنزيه است، كه محيى الدين آن را معرفت كامل مى‏داند. اين اعتقاد را محى الدين به طور مكرر در فصوص آورده است، و در ضمن چند بيت آن را بيان نموده است:**

**«اگر قايل به تنزيه مطلق شوى، خداوند را مقيّد نموده‏اى و اگر معتقد به تشبيه مطلق شوى، او را محدود كرده‏اى و اگر جمع بين تشبيه و تنزيه را بپذيرى، راه درست و صحيح را پيموده‏اى و براى اهل معرفت امام و راهنما خواهى بود.»(32)**

زيرا نتيجه تنزيه آن است كه خداوند از مخلوقات و عالم هستى جدا انگاشته شود و او همچون سلطانى معزول در كنارى نشسته و رابطه او با عالم، فقط رابطه محدث و حادث باشد. اين همان معناى تقييد است كه محيى الدين به آن اشاره مى‏كند. همچنانكه سرانجام تشبيه نيز محدود كردن خداوند در مظاهر و تجليات است؛ زيرا تشبيه خالق به مخلوق به طور مطلق به معناى پذيرش همه محدوديت‏هاى مخلوق براى خالق است، در حالى كه خداوند نه بيگانه از عالم و مخلوقات است بلكه دايما دست اندر كار عالم هستى و فياض على الاطلاق است و هيچ مؤثرى غير از او در عالم وجود نيست و از طرفى او مطلق و بى نهايت است و هيچ گونه حد و رسم و اسم و اشاره حسى و عقلى را بر نمى‏تابد. از اين معنى ابن عربى به جمع بين تشبيه و تنزيه ياد مى‏كند.

**ديدگاه شيخ در جمع بين تشبيه و تنزيه**

**براى درك اين مسأله بايد به اصول عرفانى اين عربى مراجعه كرد تا در سايه آن اصول بتوان به فهم درست اين معنى پى برد:**

**1 ـ وحدت موجود**

**از نظر محيى الدين حقيقت هستى و واقعيت وجود، فقط خداوند است ديگران وجود نما و صور مرآتى آن حققت هستند، حقيقت هستى ذات حق و اسما و صفات اوست. بر اين مدعا علاوه بر ذوق عرفانى، دلايلى نيز آورده شده است(33). لذا از ديدگاه محيى الدين كسى كه به دو حقيقت وجودى معتقد باشد، مشترك است:**

**فَمَن قال بالاشفاع كان مشركاو من قال بالأوتار كان موحدا**

**اين بيت را به دنبال دو بيتى مى‏آورد كه در آنها اعتقاد خود را به جمع ميان تشبيه و تنزيه بيان مى‏كند. «هر كسى قايل به شفع و جفت و دو حقيقت وجود باشد، مشرك است و كسى كه تنها به يك حقيقت هستى معتقد باشد موحّد است.» و به دنبال بيت بالا، اين بيت را مى‏آورد:**

**فايّاك و التشبيه إن كنتَ ثانياو اياك و التنزيه ان كنت مفردا**

**اگر به يك حقيقت مطلق قايل هستى، از آنجا كه اطلاق و سعه وجودى آن حقيقت جايى براى وجود دوم باقى نمى‏گذارد بنابراين در مقابل آن حقيقت چيزى وجود ندارد، تا او را از آن تنزيه و مبرّا كنى و اگر به دو حقيقت و دو واقعيت اعتقاد دارى (وجود واجب و وجود ممكن)، در اين صورت از هر گونه تشبيه و مشابهت ميان خالق و مخلوق و واجب و ممكن بپرهيز؛ زيرا هر گونه شباهت ميان خالق و مخلوق به محدوديت و تقييد خداوند مى‏انجامد و اين چيزى است كه عقل آن را نفى مى‏كند.**

**2 ـ مرتبه ذات، فيض اقدس و فيض مقدّس**

**در حقيقت كليد اساسى و سخن نهايى محيى الدين در حلّ مسأله تشبيه و تنزيه، در فهم اين نكته است كه از ديدگاه عارف ميان مقام ذات و مرتبه فيض اقدس و مقدس، تفاوت اساسى وجود دارد، زيرا از نظر عارفان الهى، مقام ذات، مقام غيب محض است، از اين مقام در لسان عرفا به غيب الغيوب و عنقاى مغرب و مرتبه هو هويت ياد مى‏شود و با علامت رمزى «هو» به آن مرتبه اشاره مى‏شود، اين مقام براى هيچ كس قابل درك نيست؛ نه قابل رؤيت و اشاره حسّى است(34) و نه اسم و وصفى را بر مى‏تابد(35) بلكه همه انبياء و اوليا در اين مقام و مرتبه حيران و سرگردان هستند(36)؛ چون وجود او مطلق و بى نهايت است هيچ قيد و حدّى را نمى‏پذيرد، حتّى قيد «بى قيدى». (عنقا شكار كس نشود دام باز گير.).**

**به همين جهت اين مقام نه قابل تشبيه است و نه قابل تنزيه، زيرا ما هيچ گونه معرفت و شناختى از ذات حق تعالى نداريم تا او را به چيزى تشبيه و يا از چيزى مبرّا كنيم.**

**فيض اقدس و مقدس در حقيقت دو لحاظ و دو نحوه ديد درباره حق تعالى است: فيض اقدس يا مقام احديّت ذاتى، همان مقام علم ذاتى حق تعالى به ذات خود است. در اين مقام نيز خداوند هيچ نوع ظهور و تجلى اسمايى و صفاتى ندارد در اين مرتبه او مظهر اسم الباطن است، بلكه ذات حق براى خود ظهور علمى دارد ؛ بنابراين مرتبه احديت ذاتى يا فيض اقدس نيز از تشبيه و تنزيه مبرّا و به دور است؛ اما در مقام واحديت كه از آن به فيض مقدس و فيض منبسط و حق مخلوق نيز تعبير مى‏شود، حق تعالى توسط اسما و صفات خود ظهور و تجلّى دارد و به واسطه اسم ظاهر در مظاهر عالم تجلى مى‏كند، اين مقام همان مرتبه علم تفصيلى خداوند به موجودات است. در اين مرتبه از ظهور است كه اعيان ثابته كه معلّق به اسما و صفات هستند از مقام اسما تقاضاى فيض و ظهور دارند و اسما به تقاضاى آنها پاسخ داده و آنان را متجلى مى‏كنند.**

**با يكى فيضش گدا آرد پديدبا دگر فيضش گدايان را مزيد**

**فيض منبسط و معيت با موجودات**

**نكته اساسى و قابل توجه در مسأله تشبيه و تنزيه، اين است كه آنچه در آيات قرآن و روايات معصومين (ع) و كلمات عرفا و صوفيه، موهم تشبيه است و صفات مخلوق را به او نسبت مى‏دهد و در نتيجه خالق و ضاحك و متعجب و مقروض و جهادگر و رامى و ساقى و شارب و... مى‏شود، و در كلمات عرفا و صوفيه با تعبيراتى مانند «عالم مجلاى حق است»، عالم همه صور مرآتى حق اند، رابطه حق با عالم رابطه روح با بدن است يا رابطه عدد واحد با ساير اعداد است، سريان حق در موجودات از آن ياد مى‏شود، همه مربوط به فيض مقدّس و مقام ظهور اسما و صفات است؛ به اين معنى كه فيض منبسط است و با اشيا معيت دارد و متّصف به صفات مى‏شود، نه ذات حقّ تعالى؛ زيرا ذات او غيب محض است و تعيّن و تقيّد صفاتى بر نمى‏دارد.**

**تفاوت مقام ذات و مرتبه تجلى**

**درك معناى دقيق و عميق تشبيه و تنزيه و فرق ميان اين دو مقام چيزى است كه محيى الدين و شارحان كلمات او دايما بر آن تأكيد مى‏ورزند و به اين نكته هشدار مى‏دهند كه جايگاه تنزيه و تشبيه با يكديگر متفاوت هستند. بر اين اساس، محيى الدين و شارحان كلمات او در جاى جاى فصوص و شرحهاى آن به فرق ميان اين دو مقام تصريح كرده‏اند.**

**در اينجا ما به چند نمونه از «فص»هاى مختلف اشاره مى‏كنيم:**

**الف) فص آدمى**

**در اين فص محيى الدين بعد از اين كه شناخت حق تعالى را از راه عقل و طريق فكر و استدلال غير ممكن مى‏شمارد راه شناخت جامع را راه كشف و شهود مى‏داند. قيصرى در شرح آن مى‏گويد: «شناخت حقايق از طريق كشف و شهود، مربوط به مظاهر و تجليّات حق است و گرنه ذات حق تعالى قابل شناخت نيست و همه انبيا و اوليا در آن متحيّر و حيرانند(37) لذا انسان كامل و اولين عارف مانند رسول اكرم (ص) به عجز خود از ادراك پروردگار اعتراف مى‏كند: «ما عرفناك حقّ معرفتك»، و در جاى ديگر مى‏فرمايد: «ما عبدناك حق عبادتك»(38).**

در جاى ديگرى از همين فص مى‏گويد:

**«ما به ذات حق تعالى هرگز علم و آگاهى نداريم؛ زيرا هيچ گونه تناسبى ميان او و ديگر موجودات نيست آن‏چه قابل شناخت و درك است، مقام تفصيل اسما و صفات تجلى اسمايى و صفاتى است.(39)**

**ب) فص نوحى**

**در اين فصّ ابن عربى به صورت يك قاعده كلّى مى‏گويد:**

**«مسأله تشبيه و تنزيه به لحاظ تجلّى و ظهور حق است، نه به لحاظ حقيقت ذات او؛ زيرا ذات پروردگار هرگز قابل درك نيست، چرا كه امكان احاطه بر آن نيست و حتى ما امكان احاطه بر همه مظاهر و صور عالم را نيز نداريم.»(40)**

در همين فص، در مقام بيان فرق ميان ذات و احديت ذاتى با مقام و احديث مى‏گويد:

**«مقام ذات و احديت ذاتى چيزى نيست كه انسان قادر باشد به آن علم و اطلاع پيدا كند. آنچه قابل شناخت است، مقام واحديت ـ يعنى مرتبه ظهور اسما و صفات ـ است».(41)**

**ج) فص هودى**

**محيى الدين معتقد است هر كس بر اساس شناخت و معرفت خود به خداوند ايمان دارد؛ به طورى كه اگر خداوند در روز قيامت بر خلاف عقيده و نظر آن شخص تجلّى كند، او را انكار ميكند. قيصرى سرّ اين مسأله را چنين توضيح مى‏دهد: «چون حقّ متعال به لحاظ ذات، منزه از هر تعيّن و قيد و محدوديّتى است و تجلّيات او از طريق اسما و صفات است كه در صورتهاى مختلف ظهور مى‏كند؛ از اين رو هر كس او را از راه مظاهر و ظهورات مى‏شناسد(42) در ادامه اين مطلب مى‏گويد:**

«پروردگار متعال با نظر به ذاتش با هيچ موجودى هيچگونه نسبت و تناسب ندارد، لذا امكان رؤيت و ديدن او براى كسى ممكن نيست، گرچه به لحاظ اسما و صفات و تجلى در مظاهر قابل شناخت است»(43).

**د) فص عيسوى**

**محيى الدين اين سؤال را طرح مى‏كند كه نسبت كلمه «كن» به خداوند به لحاظ ذات و هويت اوست؟ اگر چنين باشد اين «كلمه» قابل شناخت نيست. يا اين كه كلمه «كن» به مرتبه اسما و ظهور حق مربوط است، در اين صورت قابل شناخت خواهد بود.»(44)**

**رفع اتهامات از شيخ اكبر**

**منظور ما از آوردن كلمات محيى الدين و شارحان نظريات او، و ارائه شواهد از فص‏هاى مختلف، رفع اتهامات و شبهاتى است كه بر عرفا و خصوصا بر محيى الدين از جانب مقدسان و اهل ظاهر وارد شده است؛ زيرا يكى از دست آويزهاى مخالفان عرفان، اين است كه عرفا با اعتقاد به وحدت وجود چنين مى‏پندارند كه همه عالم هستى و موجودات ـ اعم از سماوى و ارضى ـ همه خدايند. به دنبال اين كج فهمى از مسأله وحدت وجود، به اتهامات زشت و آوردن تعبيراتى ركيك و خارج از نزاكت مى پردازند؛ مثلاً اين كه به نظر عرفا همه چيز خدا است، پس سگ و عذره هم خداست و با اين اتهامات واهى ذهن مؤمنان «العياذ بالله» و متدينان را در طول تاريخ عرفان به اهل الله بدبين نموده‏اند؛ در حالى كه اين مشكل، از عدم درك درست از كلمات عرفا ناشى شده است و اين در حالى است كه كلمات آنان در مسأله سريان حقّ در موجودات، با صراحت كامل در رابطه با فيض منبسط و تجليات اوست و مرتبه ذات حق و حتّى مقام احديّت ذاتى نيز خارج از مسأله تشبيه و تنزيه است. در اين مقام حق تعالى نه تشبيه مى‏پذيرد و نه تنزيه. هدف از نقل كلمات محيى الدين و شارحان كلمات او مانند قيصرى و ملا عبد الرزاق كاشانى اين است كه اين كلمات در معرض قضاوت خوانندگان قرار گيرد تا شايد بخشى از اتهامات بر عرفا بتوان از ذهن محققان و نيك انديشان زدود.**

**خلاصه ديدگاه محيى الدين**

**در پايان اين مقال مناسب است، ديدگاه ابن عربى به طور خلاصه آورده شود:**

**(1) قرآن كريم از آن جهت كه به زبان عربى نازل شده است، همه خصوصيات و ويژگيهاى اين زبان را در بر دارد. و از آنجا كه قرآن در مقام بيان حقايقى است كه بسيارى از آنها در دسترس بشر نيست و ذهن انسان با اين مسائل مأنوس نمى‏باشد: «علّمكم ما لم تكونوا تعلمون»، طبعا زبان دين داراى ساحتهاى مختلف است؛ ظاهر و باطن دارد، تمثيل و استعاره و كناية و مجاز دارد، تشبيه معقول به محسوس دارد، تا از اين راه و با استفاده از اين شيوه‏ها بتواند حقايق معقول و ماوراى طبيعت را براى انسان بيان كند؛ زيرا قرآن كتاب هدايت است و براى فهم مردم نازل شده است، بنابراين بايد با زبان عرف سخن بگويد؛**

**(2) وضع الفاظ براى حقيقت و روح معانى است، نه براى هيأت خاص و محسوس؛ لذا در باب صفات مشترك ميان خالق و مخلوق ـ مانند سمع، بصر، وجه، يد ـ نبايد هيأت مادى و جسمانى آن مورد نظر باشد، تا توصيف خداوند به اين اوصاف موجب نقص در حق تعالى بشود؛**

**(3) حقيقت وجود واحد است و اين حقيقت لا شريك له است: زيرا اعتقاد به دو حقيقت و دو وجود سبب تقييد و محدوديت خداوند مى‏شود؛ در حالى كه او بى نهايت و مطلق است؛**

**(4) كثرت در مظاهر و تجليّات حق است، نه در حقيقت وجود، مظاهر**

**هستى نما هستند؛ مانند صورتهايى كه در آينه ديده مى‏شود كه خود هستى ندارد، اما نشان دهنده وجود و هستى است و به تعبير قرآن كريم همه جهان هستى آيه و نشانه او هستند؛**

**(5) عقل و قواى ادراكى، از درك حقيقت هستى و شناخت او عاجز است، فقط توانايى عقل در اصل اثبات وجود حق تعالى و تنزيه او از ساير موجودات است؛**

**(6) ذات خداوند از آن جهت كه درك كردنى و شناختنى نيست، نمى‏تواند شباهت و تناسبى با ساير موجودات داشته باشد. او نا متناهى و مطلق است و اكتناه او محال است، بنابراين قابل شناخت نيست و تشبيه چيزى به چيزى فرع بر شناخت آنهاست؛**

**(7) از آنجا كه حقيقت وجود بيش از يكى نيست، بنابراين آنچه در عالم، حقيقت دارد جلوه‏اى از آن وجود است، لذا حقيقت وجود در همه صور عالم جلوه گر است و اين جنبه تشبيه او با موجودات است؛ در حالى كه هيچ قيد و حدّى را از موجودات نمى‏پذيرد: «هو الذين فى السماء اله و فى الارض اله» و اين جنبه تنزيه او از موجودات است.**

**(8) آنچه در آيات و روايات و كلمات عارفان در اين زمينه آمده و موهم تشبيه است، مربوط به مقام واحديت، يعنى مقام تجلّى و ظهور حق، است. نه ذات خداوندى؛ زيرا او در اين مقام غيب محض و عنقاى مغرب است و همه اوليا و انبيا در او حيران هستند.**

**1ـ در برهان هايى كه براى اثبات وجود خداوند در فلسفه و كلام آورده مى‏شود نيز از راه صفات وارد مى‏شوند؛ مثلاً مى‏گويند وجود يا واجب است يا ممكن در صورتى كه واجب باشد مطلوب ثابت است و اگر ممكن باشد، بايد به واجب منتهى شود؛ و گرنه به دور يا تسلسل مى‏انجامد و دور و تسلسل محال است. آنگونه كه در برهان نظم از صفت نظم به وجود ناظم استدلال مى‏كند يا از صفت حدوث به محدث و از حركت به محرك دليل مى‏آورند.**

**2ـ در ميان معتزله كسانى نيز مانند ابو هذيل علاف يافت مى‏شوند كه نه تنها اعتقاد به توصيف خداوند دارد، بلكه صفات حق را عين ذات او مى‏داند، اين تعبير را اشاعره از او نقل مى‏كنند: «عالمٌ بعلم هو هو و قادرٌ بقدرة هى هو»؛ علم و قدرت عين ذات او است.**

**3ـ اسرار الحكم، انتشارات مولى ص 82 ـ 83.**

**4ـ اسفار، ج 6، ص 142.**

**5ـ همان مدرك، ص 144. ملاصدرا در نقد كلام معتزله مى‏گويد: بل متحققة بنفس تحقق الذات الواجبه الا مجعولة، لا كما يقوله المعتزله من أنها ثابتة منفكة عن الوجود.»**

**6ـ اوايل المقالات، ص 56.**

**7ـ شرح تجريد الاعتقاد، مسأله هفتم، ص 255.**

**8ـ اسفار، ج 6، ص 133 ـ 144.**

**9ـ سرمايه ايمان، ص 47.**

**10ـ انيس الموحدين، ص 64 ـ 65.**

**11ـ اسرار الحكم، ص 81 ـ 82.**

**12ـ مبدأ و معاد شيخ ابو على سينا، فصل چهارده»، ص 19 ـ 21. فى تحقيق وحدانية واجب الوجود بأن علمه لا يخالف قدرته و ارادته و حكمته و حياته فى المفهوم.**

**13ـ اسفار ج 6، ص 145 قوله و اعلم.**

**14ـ شرح فصوص الحكم قيصرى، ص 182: « لان الحق فى مقام هويّته و أحديته لا يطلع عليه و لا يعرف حقيقته و لا يمكن ان يعرف...».**

**15ـ همان مدرك، ص 130: «و اعلم... و لا يمكن الاحاطة عليها سرمدا و لا بحسب مجموع التفاصيل فان مظاهر الحق مفصلاً غير متناهية ...».**

**16ـ همان مدرك، ص 69: «و اما الذات الالهيه فحار فيها جميع الانبياء و الاولياء...».**

**17ـ فتوحات مكيه، ج 2، ص 68 ـ 214.**

**18ـ فصوص الحكم شرح قيصرى.**

**19ـ همان مدرك.**

**20ـ فتوحات مكيه، ج 2، ص 77. اين مطلب علاوه بر اشكال معروف آن، با مبناى محيى الدين سازگار نيست، زيرا او همچون عرفاى ديگر، عالم هستى را مظاهر و تجليات حق مى‏داند كه از تجلى ذات براى ذات و سپس تجلى اسمايى و صفاتى نشأت مى‏گيرد نه از كتم عدم.**

**21ـ همان مدرك، ج 2، ص 96: «لانّ فعل الحق ابداع الشى‏ء لا من شى‏ء و اللطيف الروحانى فَعَلَ الشى‏ء من الاشياء فاى مناسبة بينهما؟ فاذا امتنعت المناسبة فى الفعل فاجر شى‏ء ان تمنع المشابهة فى الذات.»**

**22ـ همان مدرك، ج 2، ص 98: «و لا مناسبة بين المبتدع الاول و الحق فهوا عجز عن معرفته بفاعله من غيره.»**

**23ـ همان مدرك، ج 2، ص 78.**

**24ـ همان مدرك، ج 2، ص 101: «فلا يعرف (الانسان الحق) ابدا من جهة الدليل، الا معرفة الوجود و انّه الواحد المعبود لا غير فان الانسان المدرك لا يتمكن له ان يدرك شيئا ابدا الا و مثله موجود فيه و لولا ذلك لما ادركه البتة.»**

**25ـ همان مدرك، ج 2، ص 87: «و ليس بين البارى و العالم مناسبة من هذه الوجوه، فلا يعلم البارى بعلم سابق بغيره ابدا.»**

**26ـ همان مدرك: «و لا يدرك العقل شيئا لا توجد فيه هذه الاشياء البته.»**

**27ـ همان مدرك، ج 2، ص 93: «فلم نصل الى المعرفة به سبحانه الا بالعجز عن معرفته.»**

**28ـ شرح فصوص الحكم قيصرى، انتشارات بيدار، ص 134.**

**29ـ همان مدرك، ص 128: «هذا فى مقام الالهيه و اما فى مقام الاحدية الذاتية فلا تشبيه و لا تنزيه اذ لا تعدد فيه بوجه اصلاً.»**

**30ـ همان مدرك، ص 131: «و كذلك من شبّهه و ما نزهة فقد قيّده و حدّده و ما عرفه.»**

**31ـ همان مدرك: «اشارة الى كل واحد من الموجودات ايضا لا يعلم من حيث حقيقته لان حقيقته راجعة الى عين الحق و حقيقته و هى غير معلومة للعالم.**

**32ـ همان مدرك، ص 134.**

**33ـ تمهيد القواعد صائن الدين بن تركه.**

**34ـ شرح فصوص قيصرى، ص 139: «لانّ ذاته من حيث هى هى لا يمكن ان ترى و الرؤية انّما يحصل عند التنزل و التجلى بما يمكن ان يرى.»**

**35ـ مقدّمه شرح فصوص ملا عبد الرزاق، ص 4. «فهو من حيث هو مقدس عن النعوت و الاسماء، لا نعت له و لا رسم و لا اسم...».**

**36ـ شرح فصوص قيصرى، ص 69: «و اما الذات فحار فيها جميع الانبياء و الاولياء.»**

**37ـ همان مدرك، ص 69.**

**38ـ روايت اول در جوامع روايى يافت نشد. ممكن است اين كلام، از آيه «و ما قدروا الله حق قدره» اصطياد شده باشد، اما جمله دوم در آغاز صحيفه سجاديه آمده است.**

**39ـ شرح فصوص الحكم قيصرى، ص 87: «و ندرك غيب الحق من حيث اسمائه و صفاته لا من حيث ذاته فانه لا يمكن لأحد معرفتها اذ لا نسبة بينها و بين غيرها من العالمين.»**

**40ـ همان مدرك، ص 130: «و اعلم انّ هذا الفهم انما هو بحسب الظهور و التجلى لا بحسب الحقيقة فان حقيقته و ذاته لا تدرك ابدا.»**

**41ـ همان مدرك، ص 182: «لان الحق فى مقام هويته و أحديته لا يطلع عليه و لا يعرف حقيقته و لا يمكن ان يعرف و فى مقام واحديته يعرف بالصفات و الاسماء.»**

**42ـ شرح قيصرى، ص 260 ـ 261: «فان الاله من حيث ذاته منزه من التعين و التقيد و بحسب اسمائه و تجلياته له ظهورات فى صور مختلفة.»**

**43ـ همان مدرك، ص 261: «فانّ الحق من حيث هو هو لا نسبة بينه و بين احد من العالمين فلا يمكن رؤيته لاحد من هذه الجهة و من حيث اسمائه يتجلى لكل واحد من حيث الاسم الذى هو ربه.»**

**44ـ همان مدرك، ص 327.**