

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

گفتم صنم‌پرست مشو با صمد نشین
گفتابه کوی عشق هم این و هم آن کنند
حافظ

مسأله تشبیه و تنزیه

در مکتب ابن عربی و مولوی و مقایسهٔ زبان و شیوهٔ بیان آنان

نصرالله پورجوادی

مقدمه

مسألهٔ تشبیه و تنزیه یکی از مسائل پیچیدهٔ خداشناسی است که هم متکلمان و هم عرفا و متصوفه دربارهٔ آن به تفصیل سخن گفته‌اند. تشبیه و تنزیه دو وضع و حالت عقلی و روحی است که انسان در شناخت حق تعالی ممکن است پیدا کند. در تشبیه، انسان صفاتی را به خدا نسبت می‌دهد که معمولاً به خلق نسبت داده می‌شود. دست و پا داشتن و زبان و تکلم داشتن و شنوایی و بینایی و علم داشتن

صفتی است که ما به مخلوقات و در رأس آنها به انسان نسبت می‌دهیم. ولی عموم مسلمانان این صفات را به نوعی به حق نیز نسبت داده‌اند و اساس این انتساب نیز آیات قرآن و روایاتی است که از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین نقل شده است. قرآن در وصف خداوند می‌فرماید: «أَنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (بنی اسرائیل، ۱) و در جاهای دیگر از یدالله (المائده، ۶۹ و الفتح، ۱۰) و وجه الله (البقره، ۱۰۹) سخن می‌گوید. حتی پیامبر اولوالعزمی چون موسی (ع) از خدا طلب رؤیت می‌کند و می‌گوید «رَبِّ أَرِنِي» (الاعراف، ۱۳۹). در احادیث و روایات نیز این معانی به انحاء گوناگون بیان شده است، چنانکه مثلاً در حدیثی آمده است که انسان با همه قوایی که برای شناسایی در او تعبیه شده است به صورت خالق خود خلق شده است (خلق الله آدم علی صورته). بنابراین، انتساب قوا و صفات خلق به حق تعالی کاری بی اساس نبوده است. ولی بعضیها در این کار به حدی افراط کرده‌اند که نه تنها خدا را دارای اعضا و جوارح مانند دست و پا و سر و زبان و گوش و چشم دانسته‌اند، بلکه حتی خدا را دارای گوشت و خون پنداشته، جسمانیت را هم به او نسبت داده‌اند.

واکنش طبیعی بسیاری از متکلمان و متفکران اسلامی در برابر این گزاره گویی انتخاب وضع دیگری بوده که در آن این گونه صفات از خداوند متعال سلب می‌شده است. به عبارت دیگر، به جای تشبیه خداوند به خلق و انتساب دست و پا و شنوایی و بینایی و حتی گوشت و خون و غیره به او، او را از این صفات تنزیه می‌کرده‌اند و آیاتی را که اهل تشبیه یا مشبیه به آنها استناد می‌کردند طوری تفسیر می‌کردند که معنای حقیقی نداشته باشد.

باری، اگرچه سخنان اهل تشبیه، به خصوص وقتی که جنبه افراط به خود می‌گرفت، خشم متکلمان بسیاری را برمی‌انگیخت، پاسخ اهل تنزیه نیز چندان قانع‌کننده نبود و لذا آتش نزاع میان دو گروه از متکلمان و متفکران مسلمان همواره شعله‌ور بود و گاه جان کسانی را هم به مخاطره می‌انداخت.

در حالی که متکلمان بر سر مسأله تشبیه و تنزیه به جدال می‌پرداختند و اهل تشبیه و تنزیه موضع یکدیگر را نفی می‌کردند، صوفیه با روش خاص خود به میدان آمدند و راه‌حلی انتخاب کردند که به بهترین وجه این مسأله را حل می‌کرد. این راه‌حل در يك جمله خلاصه می‌شود و آن «جمع تنزیه و تشبیه است». این راه‌حل کم و بیش در نزد اکثر صوفیه مقبول واقع شده است، گرچه بعضی از آنان نیز صراحتاً با آن مخالفت ورزیده‌اند. به هر حال، با وجود اینکه این راه‌حل مورد قبول اکثر صوفیه بوده، نحوه بیان و ارائه آن در مکاتب گوناگون و در زبان مشایخ

مختلف فرق داشته است.^۲ در اینجا ما ابتدا مسأله و راه حل آن را از زبان شمس‌الدین تبریزی و محیی‌الدین بن عربی می‌شنویم و نظر محیی‌الدین و نحوه بیان او را با مولانا جلال‌الدین مقایسه می‌کنیم و از این مقایسه نتیجه‌ای کلی درباره عرفان محیی‌الدین و عرفان شمس تبریزی و مولانا و به طور کلی مشایخ ایرانی خواهیم گرفت. پیش از آنکه به نقل آراء ابن عربی و مولانا بپردازیم، طرح مسأله را از زبان شمس تبریزی، معاصر محیی‌الدین و استاد مولانا جلال‌الدین، می‌شنویم.

مسأله تشبیه و تنزیه از زبان شمس تبریزی

مسأله تشبیه و تنزیه را شمس‌الدین تبریزی نه به زبان خاص متکلمان و عارفان، بلکه به زبان عادی، زبانی که همه کس بتواند آن را بفهمد، در ضمن حکایتی دلنشین بیان کرده است. محل وقوع این داستان شهر همدان است، شهری که به قول شمس مردمش همه اهل تشبیه بوده‌اند. نکته دیگری که در مورد محل وقوع داستان قابل تأمل است این است که شمس ما را به مدرسه و مجلس درس و بحث یا حتی خانقاه صوفیان نمی‌برد، بلکه ما را به مجلس و عظم در مسجد می‌برد و از آنجا به خانه یک روستایی. شخصیتهای داستان نیز مدرّسان و متکلمان و حتی عرفا و صوفیه نیستند، و مسأله برای طلاب و سالکان طریقت پیش نمی‌آید. داستان درباره یک روستایی ساده و پاکدل و مؤمن است که بی‌جهت گرفتار «کلام زدگی» واعظان شهر می‌شود و سرانجام مشکل او را هم همسرش حل می‌کند، همسری که خوشبختانه به مجلس و عظم نرفته و گرفتار این‌گونه بحثهای کلامی و عقلی نشده است.

آن شخص به وعظ رفت در همدان که همه مشبیهی باشند. واعظ شهر برآمد بر سر تخت، و مُقریان قاصد، آیتهایی که به تشبیه تعلق دارد - چنانکه: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى و قوله: أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِيفَ بَكُمْ الْأَرْضَ، و جاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَا صَفًا، يَخْفُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ - آغاز کردند پیش تخت خواندن؛ واعظ نیز چون مشبیهی بود، معنی آیت مشبیهانه می‌گفت، و احادیث روایت می‌کرد: سَتَرُونَ رَبُّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، وَرَأَيْتُ رَبِّي فِي حِلَّةِ حَمْرَاءَ، نیکو تقریر می‌کرد مشبیهانه؛ و می‌گفت: وای بر آن کس که خدای را بدین صفت تشبیه نکند، و بدین صورت نداند، عاقبت او دوزخ باشد، اگرچه عبادت کند. زیرا صورت

حق را منکر باشد، طاعت او کی قبول شود؟ و هر آیتی و حدیثی که تعلق داشت به بی‌چونی و لامکانی، سائلان برمی‌خاستند دَخَلَ می‌کردند که: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ همه را تأویل می‌کرد مشبهیانه. همه جمع را گرم کرد بر تشبیه و ترسانید از تنزیه. به خانه‌ها رفتند با فرزندان و عیال حکایت کردند، و همه را وصیت کردند که خدا را بر عرش دانید، به صورت خوب، دو پا فروآویخته، بر کرسی نهاده، فرشتگان گرداگرد عرش! که واعظ شهر گفت: هر که این صورت را نفی کند ایمان او نفی است. وای بر مرگ او، وای بر گور او، وای بر عاقبت او.

هفته دیگر واعظی سنی غریب رسید. مقریان آیتهای تنزیه خواندند. قوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ. و آغاز کردند مشبهیان را پوستین کردن، که هر که تشبیه گوید کافر شود. هر که صورت گوید هرگز از دوزخ نرهد. هر که مکان گوید وای بر دین او، وای بر گور او. و آن آیتها که به تشبیه ماند همه را تأویل کرد. و چندان وعید بگفت، و دوزخ بگفت، که هر که صورت گوید طاعت او طاعت نیست، ایمان او ایمان نیست. خدای را محتاج مکان گوید، وای بر آنکه این سخن بشنود. مردم سخت ترسیدند و گریان و ترسان به خانه‌ها بازگشتند. آن یکی به خانه آمد. افطار نکرد. به کنج خانه سر بر زانو نهاد. بر عادت، طفلان گرد او می‌گشتند. می‌راند هر یکی را، و بانگ برمی‌زد. همه ترسان بر مادر جمع شدند. عورت آمد، پیش او نشست؛ گفت: خواجه خیر است، طعام سرد شد، نمی‌خوری؟ کودکان را زدی و راندی، همه گریانند. گفت: برخیز از پیشم که مرا سخن فراز نمی‌آید. آتشی در من افتاده است. گفت: بدان خدای که بدو امیدداری که در میان نهی که چه حال است؟ تو مرد صبوری، و ترا واقعه‌های صعب بسیار پیش آمده، صبر کردی و سهل گرفتی، و توکل بر خدای کردی، و خدا آن را از تو گذرانید، و ترا خوش‌دل کرد. از بهر شکر آنها را، این رنج را نیز به خدا حواله کن، و سهل گیر، تا رحمت فروآید. مرد را رقت آمد و گفت: چه کنم، ما را عاجز کردند، به جان آوردند. آن هفته آن عالم گفت: خدای را بر عرش دانید، هر که خدای را بر عرش نداند کافر است و کافر میرد. این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت، که هر که خدای را

بر عرش گوید یا به خاطر بگذرانند به قصد که بر عرش است یا بر آسمان است، عمل او قبول نیست، ایمان او قبول نیست، منزّه است از مکان. اکنون ما کدام گیریم؟ برچه زیم؟ برچه میریم؟ عاجز شدیم!
زن گفت: ای مرد هیچ عاجز مشو، و سرگردانی میندیش. اگر بر عرش است و اگر بی عرش است، اگر در جای است و اگر بی جای است، هر جا که هست عمرش دراز باد! دولتش پاینده باد! تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش.^۳

در این داستان مسأله تشبیه و تنزیه توأم با پاره‌ای از آیات و احادیثی که طرفین برای اثبات مدّعی خود اقامه می‌کنند به اجمال و در عین حال به طور زنده تصویر شده است. در ضمن، به اهمیت مسأله و به مشکلات فکری و روحی و اجتماعی که از آن ناشی می‌شود نیز اشاره شده است، مشکلاتی که عده‌ای را در جامعه اسلامی قرن‌ها به خود مشغول ساخته بود.

پاسخی که شمس از زبان همسر مرد همدانی می‌دهد از لحاظ کلامی و فلسفی مسأله را حل نمی‌کند. شمس می‌گوید خواه خداوند دارای صفاتی که به او نسبت می‌دهند باشد یا نباشد، وظیفه انسان این است که به جای تفکر در این باره به شناخت خودش بپردازد و به مسأله تشبیه و تنزیه توجه نکند. بدیهی است که برای کسانی که می‌خواهند راه‌حلی کلامی و فلسفی برای این مسأله بیابند، چشمپوشی از مسأله و ترك سؤال نمی‌تواند قانع‌کننده باشد. البته، بعداً خواهیم دید که پاسخ شمس‌الدین صرفاً ترك سؤال نیست، بلکه تلویحاً به راه‌حلی در آن اشاره شده است. ولی مشایخ دیگر در پاسخ به این مسأله صراحت بیشتری داشته‌اند. مولانا جلال‌الدین خود یکی از این مشایخ است. محیی‌الدین بن عربی نیز از جمله کسانی است که این مسأله را به تفصیل مطرح کرده و پاسخ صریحی به آن داده است. در واقع پاسخ محیی‌الدین به مسأله تنزیه و تشبیه یکی از مهمترین و جامعترین پاسخهایی است که در تصوف اسلامی ارائه شده و در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی نیز معمولاً پاسخ قطعی و راه‌حل نهایی برای این مسأله را همان مطالبی می‌دانند که ابن عربی در آثار خود، به خصوص *فصوص الحکم*^۴ بیان کرده و شارحان فصوص درباره آن داد سخن داده‌اند.
در این مقاله ما خواهیم دید که پاسخی که ابن عربی به مسأله تشبیه و تنزیه داده

است به سخنان او و پیروان مکتب او خلاصه نمی‌شود، بلکه همین مطالب را مشایخ ایرانی که تحت تأثیر آراء او نبوده‌اند، چه قبل و چه بعد از او، به تعبیری دیگر به زبان فارسی بیان کرده‌اند. و نیز خواهیم دید که یکی از این مشایخ مولانا جلال‌الدین است که از دیدگاه خاصی به این مسأله نگاه کرده و راه‌حلی مشابه ارائه کرده است. اما پیش از اینکه به اثبات این مدعا بپردازیم، لازم است پاسخ ابن عربی را که از لحاظ نظری بسیار دقیق و نیکو بیان شده است بررسی کنیم.

عقیده ابن عربی

الف. کمال معرفت در جمع تنزیه و تشبیه

مسأله تشبیه و تنزیه یکی از مسائل عمده عرفان محیی‌الدین است. این مسأله را شیخ اکبر، به خصوص در فِصی که مربوط به حضرت نوح (ع) است، مورد بحث قرار داده و عنوان فِص را نیز «حکمة سُبُوحیه فی کلمة نوحیه» نهاده است. معنی سُبُوح، مُسَبِّح و مُنَزَّه است و علت اینکه حکمت سُبُوحیت به کلمه نوحیه نسبت داده شده این است که حضرت نوح (ع) منزه بود و قوم خود را که دچار بت‌پرستی و تشبیه شده بودند به تنزیه و تقدیس و تسبیح حق تعالی دعوت می‌کرد.

همان‌طور که اشاره شد، تنزیه و تشبیه از مسائل کلامی است و متکلمان از تنزیه سلب صفات ممکن از واجب اراده می‌کردند و از تشبیه اسناد صفات مخلوق و وجود ممکن به واجب. اما ابن عربی این دو اصطلاح را به معنای خاص و مطابق مشرب عرفانی خود تأویل می‌کند و از تنزیه معنای اطلاق و از تشبیه معنای تقیید اراده می‌کند. به عبارت دیگر، کسی که اهل تنزیه است حق را به وصف اطلاق توصیف می‌کند و کسی که اهل تشبیه است به وصف تقیید. از اینجا است که محیی‌الدین در ابتدای فِص نوحی در تعریف تنزیه می‌نویسد: «تنزیه نزد اهل حقایق در جناب الهی عین تحدید و تقیید است.»^۵

گفته شد که تنزیه از نظر ابن عربی مطلق دانستن او از تقیید است، در حالی که در تعریفی که وی از این اصطلاح کرد آن را عین تحدید و تقیید خواند. علت این امر این است که اطلاق در اینجا خود نوعی تقیید است. به عبارت دیگر، همینکه ما حق را مطلق

می خوانیم قیدی برای او در نظر می گیریم، و این همان قید اطلاق است. پس هرگاه کسی حق تعالی را تنزیه کند و از اوصاف بشری دور پندارد، در حقیقت او را محدود به حد و مقید به قیدی نموده است. مثلاً اگر بگویند که صفاتی چون حدوث و فقر از صفات بشری است و حق منزّه از این صفات است، چه او قدیم و غنی و دائم البقاء است، همین معنی خود عین تقييد و تحديد است.^۶ این تعريف البته مورد قبول همگان نیست، و ابن عربی نیز از این نکته آگاه است و به همین جهت نیز آن را تعریفی می داند که اهل حقایق یعنی اهل کشف و شهود از این اصطلاح می کنند.

از آنجا که تنزیه کردن عین تحديد و تقييد کردن است، محیی الدین مُنَزّه را یا جاهل می داند یا بی ادب. شیخ در مورد جاهلان توضیحی نمی دهد و منظور خود را از این عده بیان نمی کند، ولی درخصوص بی ادبان می گویند که ایشان اگر بعضاً مؤمن و قائل به شرایع باشند، وقتی تنزیه ذات خداوند را می کنند، فقط نیمی از تعالیم پیامبران الهی را اثبات می کنند، و از نیمی دیگر که حق تعالی در آنها خود را تشبیه نموده است غفلت می ورزند و آنها را تکذیب می کنند. مثلاً خداوند خود را حی و قیوم و سمیع و بصیر خوانده است، ولی مُنَزّه با تنزیه خود این صفات را تکذیب می کند و کسی هم که آیات الهی و تعالیم پیامبران را تکذیب کند مرتکب بی ادبی شده است. درواقع چنین شخصی می پندارد که با تنزیه خود به حقیقت پی برده است، در صورتی که مطلب بزرگی از نظر او دورمانده است.

وقتی که مُنَزّه تنزیه حق تعالی را می کند، چه چیزی از او فوت می شود؟ برای پاسخ به این سؤال باید به اصول عرفان محیی الدین توجه کرد. ابن عربی در مذهب وحدت وجود خود قائل به جدایی و دویی خالق و مخلوق، رب و عبد، قدیم و حادث، و باطن و ظاهر نیست. حق از نظر او هم واحد است و هم کثیر، هم خالق است و هم مخلوق، هم ربّ است و هم عبد، هم قدیم است و هم حادث، و بالأخره هم باطن است و هم ظاهر. پس کسی که حق را فقط به اعتبار وحدت خالقیت و ربوبیت و قدّم و باطنیت تنزیه کند، از ظهور و تجلی حق در عالم یعنی از حق مخلوق و عبد و حادث و ظاهر غفلت کرده است. در عرفان ابن عربی عالم و آنچه در آن است غیر نیست. عالم صورت حق است و حق در هر خلقی به حسب استعدادش تجلی کرده است. کسی که فقط به تنزیه حق می پردازد، همین تجلی حق در خلق از او فوت می شود.

همان طور که مُنَزّه از نیمی از حق غافل می ماند، مُشَبّه نیز از نیمی دیگر غافل

می‌ماند. اهل تنزیه ظهور و تجلی حق را در عالم نادیده می‌گیرند، ولی اهل تشبیه هم به نوبه خود مرتکب خطا می‌شوند، به دلیل اینکه آنها فقط به حق مخلوق و عبد و حادث و ظاهر عنایت می‌کنند و از خالق و رب و قدیم و باطن غافل می‌شوند. به عبارت دیگر، کسی که تشبیه می‌کند، حق را فقط از لحاظ تجلی و ظهور او در عالم می‌شناسد و او را چیزی فراتر از تجلی ظاهر او نمی‌شناسد. بدیهی است که از آنجا که صورتهای موجود در عالم همه تعینات حق و همه مقید و محدودند، اهل تشبیه حق را محدود و مقید به این صورتهای و تعینات می‌کنند و لذا تشبیه آنان نیز تحدید و تقیید است. بنابراین، هم اهل تنزیه در تنزیه خود خطا کارند و هم اهل تشبیه در تشبیه خود، چه هر دو ی آنها حق تعالی را محدود و مقید می‌پندارند.

از آنجا که منزّه مطلق و مشبّه مطلق هر دو راه غلط می‌پیمایند، و هم تنزیه به تنهایی و هم تشبیه به تنهایی ناقص است، تنها راهی که انسان را به معرفت کامل می‌رساند این است که این دو را باهم جمع کند. این تنها راهی است که به عقیده محیی الدین برای حل مسأله تنزیه و تشبیه وجود دارد. این معنی را وی به نحو ایجاز در ابیات ذیل بیان کرده است:

فان قلت بالتزیه كنت مقیداً وان قلت بالتشبیہ كنت مجدداً
وان قلت بالامرین كنت مسدداً وكنت اماماً فی المعارف سیداً^ا

یعنی اگر قائل به تنزیه باشی حق را مقید پنداشته‌ای، و اگر قائل به تشبیه باشی او را محدود نموده‌ای. ولی اگر قائل به هر دو باشی راه سداد و صلاح پیموده‌ای و در میان اهل معارف پیشوا و سید خواهی بود.

ب. تنزیه و تشبیه و معرفت به نفس

همان طور که دیدیم، محیی الدین کمال معرفت را در جمع تنزیه و تشبیه می‌داند، یعنی عارف حقیقی هم حق را از حیث تعالی او از عالم و قدیم بودن و خالق بودن و باطن بودن او می‌شناسد و هم از حیث متجلی بودن او در همه موجودات و حادث بودن و مخلوق بودن و ظاهر بودن او. ولی آیا چنین شناختی برای کسی مقدور است یا نه؟ پاسخ محیی الدین این است که هیچ کس را یارای آن نیست که بتواند حق را از راه جمع میان تنزیه و تشبیه به تفصیل بشناسد، چه مراتب عالم نامتناهی است و محال است که کسی بتواند به همه آنها احاطه پیدا کند. انسان هر قدر هم در طریق معرفت کامل

شود معرفت او در جمع تنزیه و تشبیه بر سبیل اجمال است نه تفصیل. بنابراین، این نوع معرفت اگرچه کامل است و از نقص معرفت اهل تشبیه مطلق و تنزیه مطلق میراست، باز در عین حال شناختی است اجمالی نه تفصیلی.

این معرفت اجمالی را محیی الدین به معرفت انسان به نفس تشبیه می‌کند. وجه این تشبیه این است که نفس انسان نیز مانند عالم دارای مراتب نامتناهی است و ممکن نیست کسی بتواند به همه آنها احاطه پیدا کند. تنها معرفتی که عارف می‌تواند به نفس خود داشته باشد معرفت اجمالی است. از اینجاست که پیامبر اکرم (ص) معرفت پروردگار را به معرفت انسان ربط داده فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (هر که خود را شناخت پروردگارش را شناخته است).

محیی الدین برای اثبات مدعای خود نه تنها به حدیث فوق بلکه به آیه‌ای از قرآن مجید هم استناد می‌کند. آیه مورد نظر او همان است که خداوند در آن می‌فرماید: «سَتْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَبِئْسَ مَا أَنْفُسِهِمْ» (فَصَلَّتْ، ۵۳) (یعنی ما نشانه‌های خود را هم در آفاق و هم در نفسهای انسانی آشکارا می‌نماییم). مطابق تفسیر محیی الدین، مراد از آفاق در آیه کریمه فوق، عالم خارج است که عالم کبیر است، و مراد از نفس عین وجود انسان است که عالم صغیر است. آیات و نشانه‌های الوهیت همان‌طور که در عالم کبیر آشکار شده در عالم صغیر نیز متجلی شده است. پس هر که این آیات را در نفس خود بشناسد، همانا که پروردگار خویش را شناخته است.

ارتباط معرفت نفس با معرفت پروردگار نکته لطیفی را که در پاسخ شمس الدین تبریزی نهفته بود برای ما آشکار می‌سازد. چنانکه دیدیم، شمس در جواب به آن مرد همدانی که نمی‌دانست راه تشبیه را انتخاب کند یا راه تنزیه را، از زبان همسر او گفت: «اگر به عرش است و اگر بی‌عرش است، اگر در جای است و اگر بی‌جای است، هر جا که هست عرش درازباد! دولتش پاینده باد! تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش.» (تأکید از ماست).

این پاسخ همان‌طور که اشاره کردیم، چنین می‌نماید که شمس مسأله را در واقع حل نکرده، بلکه آن را منتفی دانسته است. ولی حال در پرتو تحلیل محیی الدین و ربطی که میان معرفت نفس و پروردگار تشخیص داده است ملاحظه می‌کنیم که شمس نه تنها از مسأله تعاقب نکرده، بلکه راه حل نبوی و قرآنی را پیش پای مرد همدانی نهاده است. او نیز می‌خواهد بگوید که انسان اگر نفس خود را (به اجمال) بشناسد به معرفت کامل

(اجمالی) نسبت به خدا نائل خواهد شد.^۹

در اینجا باید تذکر داد که ربط معرفت نفس با معرفت پروردگار فقط از جهت عدم احاطه انسان به همه مراتب وجود نفس و پروردگار نیست. این ربط جنبه ایجابی هم دارد، یعنی معرفت نفس به طور ایجابی و مثبت نیز انسان را به معرفت پروردگار می‌رساند.

چگونه می‌توان از راه شناخت نفس به شناخت پروردگار نائل شد؟ پاسخ این سؤال را انسان در حقیقت از راه ذوق می‌تواند دریابد، ولی از لحاظ عقلی نیز محیی‌الدین تحلیلی ارائه داده است که مسأله را روشن می‌سازد. انسان مانند حق دارای ظاهری است و باطنی؛ ظاهر او جسم او و باطنش روح یا جان اوست. اگر باطن نباشد انسان انسان نخواهد بود. جسمی است مانند سایر اجسام، از قبیل سنگ. انسان موقعی انسان است که هم ظاهر او و هم باطن او، یعنی هم جسم و تن او باشد و هم روح و جان او. و اما مجموع این دو (یعنی ظاهر و باطن و تن و جان) نسبتی دارد با پروردگار عالم. نسبت اینها (یا نسبت انسان) به پروردگار، درست مانند نسبت جسم است به روح. به عبارت دیگر، همان گونه که جسد انسان صورت و ظاهر انسان است، مجموع جسد و روح انسان نیز صورت حق است. این صورت (که مجموع جسم و جان انسان است) دارای باطنی است و این باطن جان جان و باطن حق است. همان طور که عین انسان بدون جان زنده نخواهد بود، روح یا جان نیز بدون جان جان (یعنی حق) بقایی نخواهد داشت. پس وقتی انسان عین خود را شناخت، حقیقت ظهور و تجلی و صورت حق را شناخته و از آنجا به باطن راه خواهد یافت. پس راه رسیدن به معرفت کامل پروردگار (معرفتی که در آن جمع تنزیه و تشبیه صورت گرفته است) شناخت نفس است. این است معنایی که در پاسخ شمس تبریزی نیز نهفته است.

ج. منزلت نوح(ع) و محمد(ص)

همان گونه که اشاره شد، ابن عربی بحث فوق را درباره تنزیه و تشبیه در فِصی که به نام حضرت نوح(ع) است عنوان کرده و علت آن هم این است که از میان همه پیامبران نوح(ع) مظهر این نوع تنزیه بود. تنزیه مطلق کار عقل است و نوح نیز وقتی قوم خود را از بت پرستی نهی می‌کرد و آنان را به تنزیه حق تعالی دعوت می‌کرد راه عقل را می‌پیمود.^{۱۰} بت پرستی قوم نوح از نظر ابن عربی بت پرستی به معنای متداول

لفظ نیست. از نظر او قوم نوح هم خداپرست بودند، نهایت آنکه آنان حق را فقط در مظاهر او و از جنبه تشبیه می پرستیدند. به همین دلیل نوح(ع) آنان را دعوت به تنزیه می کرد. و این البته خشم مردم را برمی انگیخت، چه از نظر ابن عربی دعوت نوح(ع) که فقط جنبه تنزیه را در حق تأکید می کرد نمی توانست مردم را خرسند سازد. «اما اگر نوح در برخورد خود با مردم هر دو جنبه را باهم جمع کرده بود آن وقت مردم به سخن او گوش فرامی دادند.»^{۱۱} این نوع تنزیه محض را که نوح در پیش گرفته بود ابن عربی «فرقان» می خواند. مراد او از «فرقان» معنای خاصی است که از ریشه «فرق» گرفته است. نوح با تنزیه مطلق خود که هیچ گونه شائبه تشبیه در آن نبود راه «فرقان» را طی می کرد و این راه نمی توانست مورد قبول مردم واقع شود. راهی که می توانست مورد قبول مردم واقع شود راه «قرآن» بود. منظور ابن عربی از راه «قرآن» در اینجا جمع تشبیه و تنزیه است. از اینجاست که می گوید «قرآن متضمن فرقان است، ولی فرقان متضمن قرآن نیست.»^{۱۲}

راه «قرآن» که در آن تشبیه و تنزیه جمع شده است راه حضرت محمد(ص) است. آن حضرت هیچ گاه امت خود را به تنزیه محض یا تشبیه محض دعوت نمی کرد، بلکه هر دوی آنها را باهم جمع می کرد. بهترین گواه این امر آیه قرآن است که می فرماید: «لیس کمثله شیء فهو السميع البصیر» (الشوری، ۹)، در جزء اول (لیس کمثله شیء) خداوند خود را تنزیه کرده است، و در جزء دوم (وهو السميع البصیر) بلافاصله خود را تشبیه کرده است و لذا تنزیه و تشبیه را باهم در یک آیه جمع کرده است. ولی این مطلب سخن آخر درباره این آیه نیست. تفسیری که ابن عربی از این آیه می کند به گونه ای است که تشبیه و تنزیه را حتی در جزء اول نیز جمع می کند. در کلمه «کمثله»، حرف کاف را می توان به دو صورت تفسیر کرد: یکی اینکه بگویم این حرف برای تأکید است و لذا زائد است و دیگر اینکه بگویم زائد نیست، بلکه دارای معنای مستقلی است. اگر کاف را زائد بگیریم، در آن صورت معنای آیه این خواهد بود که هیچ چیزی مانند او نیست. و این تنزیه است که با کلمات بعد (وهو السميع البصیر) وقتی جمع شود میان تنزیه و تشبیه جمع خواهد کرد. ولی اگر آن را زائد نگیریم و معنای مستقلی برای آن قائل شویم، در آن صورت ترجمه کلمات چنین خواهد بود: «هیچ چیز مثل او نیست.» و این خود جمع تنزیه و تشبیه است، چه وقتی می گویم «مثل او» در واقع چیزی را مثل او اثبات کرده ایم و وقتی می گویم «هیچ چیز مثل او نیست» آن را نفی کرده ایم. این مطلب

را ابن عربی دز کمال ایجاز بدین الفاظ بیان کرده است: «ففی لیس کمثلہ شیء اثبات المثل ونفیہ»^{۱۳} این است کمالی که حضرت خاتم الانبیاء والمرسلین - صلوٰۃ الله علیہم اجمعین - بدان رسیده بود، «و لهذا قال عن نفسه - صلی الله وسلم - انه اوتی جوامع الکلم»^{۱۴}

عقیده مولوی: داستان موسی و شبان

بحث ابن عربی دربارهٔ مسألهٔ تنزیه و تشبیه و راه حل او برای این مسأله، همان طور که دیدیم، بحثی است عرفانی و با نحوهٔ بحث متکلمان و راه حل آنان نیز فرق دارد. اما روشی که ابن عربی برای طرح مسأله و پاسخگویی بدان اتخاذ کرد فرق چندانی با روش متکلمان و فلاسفه ندارد، اگرچه وی را نه می توان، به معنای متداول لفظ، متکلم دانست و نه فیلسوف. وی يك عارف است و بحث او نیز در چارچوب عرفان نظری جای دارد. اما روش او با روش شمس تبریزی کاملاً فرق دارد. شمس نیز عارف است و مسأله را به نحوی عرفانی و شبیه به ابن عربی حل می کند، ولی راهی که اتخاذ می کند با روش ابن عربی و به طریق اولی با شیوهٔ متکلمان و فلاسفه فرق دارد. وی مسأله را به شیوهٔ ادبا و در طی يك داستان دلنشین مطرح کرده و به آن پاسخ می گوید. روشی که مرید شمس الدین، یعنی مولانا جلال الدین، برای طرح مسأله اتخاذ می کند مانند روش شمس است. وی مسأله را در مثنوی در قالب يك داستان دل انگیز و پرهیجان عنوان می کند، داستانی که برای ما کاملاً آشناست.

مولوی برای طرح مسألهٔ تشبیه و تنزیه دو شخصیت متفاوت را انتخاب می کند. ابن عربی این دو موضع را به امت نوح و خود آن حضرت نسبت داده بود. ولی مولوی در مثنوی، به جای استفاده از داستان قرآنی قوم نوح، يك داستان نسبتاً عامیانه انتخاب می کند و تشبیه را به چوپانی گمنام و ساده نسبت می دهد و تنزیه را به پیامبری دیگر که او نیز در ادبیات دینی مظهر عقل و عقل گرایی است. این دو شخصیت هر دو در ابتدای داستان ناقصند، چه هر يك مظهر يك جنبه از حقیقتند. ولی بعد بر اثر تنبیهی که هر يك پیدا می کند راه کمال می پیمایند و هر دوی آنان در نهایت به کمال حقیقت - یعنی جمع تنزیه و تشبیه - می رسند. داستان با راز و نیاز چوپان با خداوند آغاز می شود.^{۱۵}

دید موسی يك شبانی را به راه
کو همی گفت ای کریم و ای اله
تو کجایی تا شوم من چاکرت
چارقت دوزم، کنم شانه سرت

جامهات شویم شبشاهات کشم شیر پشت آورم، ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت وقت خواب آید برویم جایکت
ای فدای تو همه بُزهای من ای به یادت هی هی و هیهای من

سخنان چوپان، چنانکه ملاحظه می‌شود، بسیار عامیانه و خالی از هرگونه تکلف و پیچیدگی لفظی و عقلی است. صداقت و بی‌ریایی در سراسر کلام او موج می‌زند. در اینکه او مؤمن است هیچ شکی نیست. موسی او را در حالی می‌بیند که با خدایش مشغول راز و نیاز است. خدایی که چوپان می‌تواند ببیند و نمی‌داند که جاست. شاید هم به دلیل اینکه او معتقد است که خدایش در مکان نیست. ولی همین خدا مانند انسان پایی دارد که محتاج چارق است و گیسویی دارد که باید شانه شود. مانند انسان تنی دارد که محتاج به جامه است و حتی تن او، مانند تن خود چوپان، شیش می‌گذارد. مانند انسان غذا می‌خواهد و شیر می‌نوشد. دست و پایی دارد که مانند دست و پای آدمیان خسته می‌شود و با مالش رفع خستگی از آن می‌شود. و بالاخره، این خدا مانند انسان، احتیاج به خواب و خوابگاه دارد. همه این اوصاف حکایت می‌کند از تشبیه محض. وضع چوپان وضع يك مُشَبَّه است، و در حقیقت او مانند مُجَسِّمَه همه اوصافی را که خاص انسان است به خدا نسبت می‌دهد.

موسی (ع) با شنیدن این سخنانِ شبان بی‌تاب می‌شود و بی‌درنگ به ایفای وظیفه پیامبری خود قیام می‌کند.

زین نمط بیهوده می‌گفت آن شبان گفت موسی «باکه آستت، ای فلان؟»
معنی سؤال موسی برای ما کاملاً روشن است. منظور او البته آگاهی از هویت مخاطب چوپان نیست، وی می‌داند که مخاطب چوپان خداست. منظور او انکار صفاتی است که چوپان به خدا نسبت می‌دهد ولی چوپان ساده‌دل سؤال موسی را به معنای ظاهری آن می‌گیرد و در پاسخ می‌گوید:

گفت با آن کس که ما را آفرید این زمین و چرخ ازو آمد پدید
مولوی در این سؤال و جواب کوتاه می‌خواهد تأکید کند که شبان در عین سادگی و ساده‌اندیشی به خالقیت خدا مؤمن است. خدای او از این حیث که خالق انسان و زمین و آسمان و هرچه در آنهاست با خدای موسی فرقی ندارد. ولی اوصافی که او به خدا نسبت می‌دهد اوصاف خدای موسی نیست.

گفت موسی های بس مُدبِر شدی خود مسلمان ناشده کافر شدی

این چه ژاژ است و چه کفر است و فشار
 گنبد کفر تو جهان را گنده کرد
 کفر تو دیبای دین را زنده کرد
 انتساب این اوصاف به خدا از نظر موسی کفر است. به عبارت دیگر، شبهه کفر است
 و هر کس که اهل تشبیه محض باشد و جسمانیت و اعضایی چون سر و تن به خدا
 نسبت دهد و او را محتاج به جامه و خوراك و خواب پندارد از راه راست مسلمانی و
 ایمان صحیح خارج شده است. سر و تن و چارق و کفش لایق مخلوق است نه خالق.
 این چنین قربان و صدقه خدا رفتن هم نه تنها دوستی نیست، بلکه حتی دشمنی است؛
 او از این دوستیهای بیخردانه بی نیاز است.

آفتابی را چنینها کی رواست!	چارق و پاتابه لایق مر تراست
آتشی آید بسوزد خلق را	گر نبندی زین سخن تو خلق را
جان سیه گشته روان مردود چیست	آتشی گر نامدست این دود چیست
ژاژ و گستاخی ترا چون باور است؟	گر همی دانی که یزدان داور است
حق تعالی زین چنین خدمت غنی است	دوستی بی خرد ^{۱۶} خود دشمنی است
جسم و حاجت در صفات ذوالجلال؟	با که می گویی تو این، با عم و خال؟
چارق او پوشد که او محتاج پاست	شیر او نوشد که در نشو و نماست

انتساب این صفات که خاص مخلوق است نه تنها به خداوند جایز نیست، بلکه حتی در
 مورد اولیاء خدا، کسانی که به مقام قرب رسیده و در حق فانی شده اند، نیز روا نیست.
 و برای بنده است این گفت و گو
 آنک حق گفت او من است و من خود او
 من شدم رنجور او تنها نشد
 آنک بی یسمع و بی ببصر شدنت
 در حق آن بنده این هم بیه دست
 خلاصه آنکه، این سخنان چه خطاب به حق باشد و چه به اولیاء و خاصان حق،
 همان طور که ابن عربی گفت، چیزی جز بی ادبی و گستاخی نیست، و بی ادبی نیز
 محرومیت از لطف رب است، آتشی است که همه آفاق را می سوزاند و دل انسان را
 سیاه می کند.

دل بمیراند سیه دارد ورق	بی ادب گفتن سخن با خاص حق
گرچه يك جنسند مرد و زن همه	گر تو مردی را بخوانی فاطمه
گرچه خوش خو و حلیم وساکن است	قصد خون تو کند تا ممکن است
مرد را گویی بود زخم سنان	فاطمه مدح است در حق زنان

پس از این مقدمات، کلام موسی در بیان تنزیه حق تعالی صراحت بیشتری پیدا می‌کند، و مولوی سخن يك متكلم اهل تنزیه را از زبان موسی چنین بیان می‌کند:

دست و پا در حقّ ما استایش است
 لَمْ يَلِدْ لَمْ يُوَلَدْ او را لایق است
 هر چه جسم آمد ولادت وصف اوست
 زانك از کون و فساد است و مُهین
 شبان، با شنیدن این سخنانِ متنبه‌کننده، از تشبیه خود پشیمان می‌شود:

گفت، ای موسی دهانم دوختی
 جامه را بدرید و آهی کرد تفت
 وز پشیمانی تو جانم سوختی
 سر نهاد اندر بیابان و برفت
 در اینجا، حضرت موسی موفق می‌شود که شبان را به راه خود، یعنی تنزیه، هدایت کند. ولی از اینجا به بعد هدایت خداوند آغاز می‌شود، و پیش از اینکه قهرمان اصلی داستان، یعنی شبان به حقیقت برسد، پیامبر خدا یعنی موسی است که باید متحوّل شود و با حقیقت آشنا گردد. نخست خداوند موسی را مورد عتاب قرار می‌دهد که چرا بنده ما را از ما جدا کردی. ظاهر الفاظ شبان دیگر است و معنی و حقیقت و عشقی که در دل اوست دیگر.

ما زبان را ننگریم و قال را
 ناظرِ قلبیم اگر خاشع بود
 ما درون را بنگریم و حال را
 گرچه گفت لفظ ناخاضع رود

آتشی از عشق در جان بر فروز
 موسیا آداب‌دانان دیگرند
 عاشقان را هر نفس سوزید نیست
 گر خطا گوید ورا خاطی مگو
 سر به سر فکر و عبارت را بسوز
 سوخته جان و روانان دیگرند
 برده ویران خراج و عُشر نیست
 وَر بود پر خون شهید، او را مشو
 این خطا از صد صواب اولیتر است
 خون شهیدان را زآب اولیتر است

در اینجا مولوی به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن این است که حق تعالی از تشبیه و تنزیه هر دو پاک و مقدس است. این معنی را به زبان ابن عربی می‌توان بدین صورت بیان کرد که تشبیه و تنزیه در حضرت الوهیت یا حضرت ربوبیت معنی دارد؛ در این دو مرتبه است که می‌توان سخن از اله و مألوه، ربّ و عبد، و خالق و مخلوق، و حق و خلق به میان آورد. اما در حضرت ذات هیچ‌گونه دویی نیست، و لذا نه تشبیهی درکار است و

نه تنزیهی^{۱۷} حق در مقام ذات نیازی به هیچ يك از این دو ندارد و هیچ کلامی حق مطلب را ادا نمی‌کند. الفاظ و عبارات همه اغتباری است.

هرکسی را سیرتی بنهادهم	هرکسی را اصطلاحی داده‌ام
در حق او مدح و در حق تو ذم	در حق او شهد و در حق تو سم
ما بری از پاك و ناپاکی همه	از گرانجانی و چالاکی همه ^{۱۸}

من نگردم پاك از تسبیحشان پاك هم ایشان شوند و دُرُفشان
 اگرچه خداوند از تسبیح و تنزیه اهل تنزیه پاك نمی‌گردد و نیازی به آن ندارد، از
 تشبیه اهل تشبیه نیز گردی بر دامن کبریایی او نمی‌نشیند. ولی در عین حال، این دلیل
 بر این نیست که هرکس می‌تواند هرچه خواست بگوید. در حقیقت شبان راه غلط
 می‌پیموده است، و موسی (ع) در تنبیهی که به او داده است اشتباه نکرده است. ولی در
 ساحت دیگر، موسی نیز از جهت دفاع از تنزیه محض ناقص است و به همین دلیل
 پروردگار او را مخاطب قرار می‌دهد و با وی عتاب می‌کند.

پس از این خطاب و عتاب، حقیقت بر موسی منکشف می‌شود. در مورد این انکشاف
 مولوی شرحی نمی‌دهد. سرّی است میان خداوند و پیامبرش.

بعد از آن در سرّ موسی حق نهفت	رازهایی کان نمی‌آید به گفت
بر دل موسی سخنها ریختند	دیدن و گفتن به هم آمیختند
چند بیخود گشت و چند آمد به خود	چند پرید از ازل سوی ابد
بعد از این گر شرح گویم ابله‌یست	ز آنك شرح این وراى آگهیست

چون موسی در سرّ با حقیقت امر آشنا می‌شود، به اشتباهی که کرده و شبان را
 رنجانده و مناجات او را قطع کرده است پشیمان می‌شود و در پی شبان می‌رود. نقص
 موسی در وجود خود او برطرف می‌شود و به حقیقت امر پی می‌برد. او که ابتدا منزّه
 بود، با عتاب حق تعالی تشبیه را هم تصدیق می‌کند و لذا تنزیه و تشبیه در او جمع
 می‌شود. ولی از يك نکته نیز هنوز غافل است، و آن اینکه نمی‌داند که شبان نیز باید این
 دورا باهم جمع کند. می‌پندارد که شبان را باید به وضع اولش، یعنی به تشبیه، برگرداند.
 عاقبت او را در بیابان می‌یابد و به وی مژده می‌دهد که از خداوند دستوری رسیده است
 که:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو هرچه می‌خواهد دل تنکت بگو

کفر تو دین است و دینت نور جان ایمنی، وز تو جهانی در امان
 ای معافِ یفعل الله مایشاء بی محابا رو زبان را برگشا
 ولی موسی بازهم در اشتباه است. او نمی‌داند که عتاب حق برای تکمیل وضع
 معنوی خود او بوده است. والا تشبیهی که وی به شبان داده است درست و به حق بوده
 است، چه همین تشبیه موجب شده که شبان از تشبیه محض به جمع میان تشبیه و تنزیه
 راه یابد، بلکه از تنزیه هم بگذرد^{۱۹} و به مقامی برسد که محیی الدین مقام احدیت ذاتیه
 می‌خواند و مولانا آن را، به لسان قرآن، برتر از «سِدْرَةُ الْمُنتَهَى» می‌خواند. درباره این
 مرتبه هیچ چیز نمی‌توان گفت. سخن از تشبیه و تنزیه گفتن در مقامی است دون این
 مقام. حال عارف در مرتبه احدیت ذاتیه یا مرتبه مافوق سِدْرَةِ الْمُنتَهَى به لفظ و عبارت
 در نمی‌آید و لذا شبان تلویحاً در پاسخ می‌گوید که او دیگر نمی‌تواند لب به تشبیه (و
 تنزیه) بگشاید.

گفت ای موسی از آن بگذشتم
 من کتون در خون دل آغشتم
 من ز سِدْرَةِ مُنتَهَى بگذشتم
 صد هزاران ساله ز آن سو رفتم
 تازیانه بر زدی اسپم بگشت
 گنبدی کرد وز گردون برگذشت
 محرم ناسوت مالا هوت باد
 آفرین بر دست و بر بازوت باد
 حال من اکنون برون از گفتن است
 این چه می‌گویم نه احوال من است.
 داستان موسی و شبان به همینجا خاتمه می‌یابد، و در واقع مولوی خواننده را با اوجی
 که سیر معنوی شبان به خود گرفته است به آسمانی که ورای تشبیه و تنزیه است می‌برد.
 در این داستان به نظر می‌رسد که موسی استاد و راهبر شبان است، و در حقیقت هم
 به يك معنی هست، ولی در همه جا او از شبان عقب می‌افتد. البته، در این داستان، موسی
 نیز چیزی می‌آموزد، و از تنزیه محض به حقیقت تشبیه درکنار تنزیه پی می‌برد، ولی باز
 از مقام بالاتر که مولانا آن را ورای سِدْرَةِ الْمُنتَهَى می‌نامد باید از زبان شبان آگاه شود.

خلاصه و نتیجه

تحلیلی که از گفتار محیی الدین درباره مسأله تنزیه و تشبیه از يك سو، و از گفتار
 شمس تبریزی و به خصوص مولانا از سوی دیگر کردیم نشان می‌دهد که محیی الدین و
 شمس و مولانا در يك چیز اشتراك نظر دارند و آن این است که تشبیه و تنزیه به تنهایی
 کامل نیست، و بنده سالک نباید در هیچ يك از این دو موضع توقف کند. قوم نوح از نظر

محبی‌الدین و شبان در ابتدای داستان در مثنوی هر دو ناقص بودند. ولی تنزیه محض نیز راه کمال نیست، یعنی راه نوح و موسی، اگرچه عتاب آنان با قومشان صواب بوده، برای خود آنان نقص بوده است. راه کمال، چنانکه محبی‌الدین تصریح کرده است، راه محمد(ص) است که هر دو را جمع کرده و از پرتو آن به مقام احدیت ذات رسیده است. در داستان موسی و شبان در واقع شبان به راه محمدی هدایت می‌شود. شبان در انتهای داستان در حقیقت نمودگار اُمت محمدی است.

و اما فرقی که میان ابن عربی و مولانا و شمس وجود دارد بیشتر در نحوه بیان و منطق و شیوه رسیدن به حقیقت امر است. ابن عربی مسأله تنزیه و تشبیه را با روش معمول خود و از لحاظ نظری مورد بحث قرار می‌دهد. ولی شمس و مولوی مسأله و راه حل آن را در قالب داستان و نزدیک به زندگی معمولی و به‌زبانی که برای هرکس قابل فهم باشد عرضه می‌کنند. البته شیوه بیان مولوی و شمس فقط در هنر ساده‌نویسی و داستان‌سرایی نیست. در این طرز بیان نیز حقیقتی نهفته است. بیان محبی‌الدین ناظر به سلوک عقلی است و تا حدودی متأثر از بیان فلسفی و کلامی است. ولی بیان شمس و مولانا از فلسفه و کلام به دور است. حکایت آنان حکایت سیری است که سالک می‌کند و راهی که آنان از آن سخن می‌گویند به ذوق و حال ختم می‌شود.

این شیوه بیان مختص مولانا و شمس و صرفاً مربوط به این مسأله خاص نیست. این شیوه عموماً نزد مشایخ فارسی زبان ایرانی، به خصوص مشایخ خراسان، بزرگانی چون سنایی و احمد غزالی و عطار معمول بوده است، چنانکه در آثار ایشان مسائل کلامی و عرفانی و دینی در قالب شعر و داستان کم و بیش به دور از الفاظ و اصطلاحات فلسفی و کلامی و منطق یونانی بیان گردیده است.^{۲۰} زبان آنان زبان شعر و منطق آنان هم منطق ذوقی و ناظر به سیر و سلوک معنوی بوده است.

مسأله تنزیه و تشبیه و راه حل آن یکی از مسائل متعددی است که عرفا بدان پرداخته‌اند و همان‌طور که دیدیم این مسأله در دو مکتب مختلف، یکی مکتب ابن عربی و دیگر مکتب شعرا و نویسندگان فارسی‌زبان به دو نحوه مختلف طرح و پاسخ داده شده است. پاسخهای این دو از آنجا که منبعث از تعالیم قرآن و سنت محمدی است در معنی یکی است. گرچه شیوه بیان و منطق آنها باهم فرق دارد. در مسائل دیگر نیز این حکم را کم و بیش می‌توان جاری دانست. عرفان ابن عربی، در عین حال که برخاسته از تعالیم اسلامی و منطبق با وحی محمدی است، در بیان تا حدودی از منطق خاص و

فلسفه پیروی می‌کند. ولی در عرفان و تصوف نویسندگان و شعرای فارسی‌گوی ایرانی، که آن هم برخاسته از تعالیم اسلامی و دقیقاً منطبق با وحی محمدی است، از زبان شعر و منطق ذوق و حال استفاده می‌شود.

۱. یکی از کسانی که با «جمع تشبیه و تنزیه» مخالفت کرده‌اند شیخ احمد سرهندی (متوفی ۱۰۰۷ هـ ق) است. نظریه جمع تشبیه و تنزیه با مذهب وحدت وجود موافقت دارد، و شیخ احمد که از مخالفان سرسخت نظریه وحدت وجود ابن عربی است نمی‌تواند جز تنزیه محض چیزی را بپذیرد. از نظر او شهودی که جامع تشبیه و تنزیه باشد نه تنها شهود کامل نیست، بلکه اصلاً نمی‌تواند حق باشد. وی در یکی از نامه‌هایش در این باب می‌نویسد: «نزد فقیر شهود حق در مرایای ممکنات که جماعتی از صوفیه آن را کمال می‌شمرند و جمع بین التشبیه و التنزیه می‌انگارند آن شهود شهود حق نیست، و مشهود در آن جز متخیل و منحوت ایشان نه.» در همین نامه می‌نویسد: «کمال آن است که، در وقت عروج، کثرت به کلیت از نظر مرتفع شود، که اسماء و صفات نیز ملحوظ نباشد و جز احدیت مجردة هیچ مشهود نبود.» سرهندی ابایی ندارد از اینکه با ابن عربی مخالفت کند، چه او خود را تابع پیامبران و در رأس آنان خاتم الانبیاء (ص) می‌داند و «دعوت انبیا علیهم الصلوات والتسلیمات به تنزیه صرف است و کتب سماوی ناطق به ایمان تنزیهی است.» (رک: مکتوبات شیخ احمد سرهندی، به اهتمام محمدسعید احمد نقشبندی، جلد اول، لاهور، ۱۳۳۱ هـ ق، مکتوب ۲۷۲).
۲. برای اطلاع از سابقه این بحث در میان مشایخ ایرانی، به خصوص احمد غزالی، رجوع کنید به سلطان طریقت، نصرالله بورجوادی، تهران، ۱۳۵۸. ص ۱۵۰-۱۵۷.
۳. مقالات شمس تبریزی. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ۱۳۵۶. ص ۱۹۰ تا ۱۹۲.
۴. همان‌طور که اشاره شد، بحث تشبیه و تنزیه را محیی‌الدین در آثار دیگر خود نیز دنبال کرده است. از جمله رجوع کنید به «کتاب المسائل» در مجموعه رسائل ابن عربی (ص ۱۶ تا ۱۹).
۵. فصوص الحکم، به تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۹۴۶، ص ۶۸.
۶. عبدالرزاق کاشانی، شارح فصوص الحکم، در شرح این تعریف می‌نویسد: «هر چیزی که از چیزی دیگر متمایز گردد، این جدایی و تمایز از ناحیه صفتی صورت می‌گیرد که منافی صفت متمیز عنه است. پس چیزی که تنزیه شده باشد مقید به صفتی و محدود به حدی باشد، لذا تنزیه عین تحدید است. غایت این مطلب این است که: کسی که تنزیه حق تعالی کند او را از صفات جسمانیت منزّه کرده است، اما با همین عمل خود او را تشبیه کرده است در تجرید به روحانیا، یا اگر او را تنزیه کند از تنقید، در آن صورت مقید کرده باشد او را به اطلاق.» شرح عبدالرزاق کاشانی بر فصوص الحکم، مطبعه مینمه مصر، ۱۳۲۱ هـ ق، ص ۴۵.
۷. در مورد علت این جهل گفته‌اند که این عده نمی‌دانند که حق از خلق جدا نیست و موجودات همگی مظاهر حقتند و در حقیقت وجود موجودات و کمالات آنها همگی به اصالت از آن حق است و به تبعیت از آن خلق. (رک: نصوص الخصوص، رکن‌الدین شیرازی، به اهتمام رجبعلی مظلومی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۲۵۲).
۸. فصوص الحکم ص ۷۰.
۹. اندیشیدن از «درویشی خود» در پاسخ شمس می‌تواند همچنین اشاره‌ای باشد به فقر انسان در برابر استغنا

پروردگار. بنابراین پاسخ شمس را می توان چنین تفسیر کرد که هر کس خود را به فقر و درویشی که دارد شناخت پروردگار خود را به توانگری و استغنا شناخته است. این تفسیر با مذاق ابن عربی نیز کاملاً سازگار است.

۱۰. تنزیه نوح (ع) را محیی الدین تنزیه عقلی می داند. وی به نوع دیگری از تنزیه قائل است که آن را «تنزیه ذوقی» می خواند و مظهر آن را در میان پیامبران حضرت ادریس - علیه السلام - می داند. هر یک از این دو تنزیه مربوط به اسمی از اسماء الهی است - تنزیه عقلی مربوط به اسم «سُبُوح» و تنزیه ذوقی مربوط به اسم «قُدُوس» است و لذا حکمتی را که نوح مظهر آن است «حکمت سُبُوحیه» و حکمتی را که ادریس مظهر آن است «حکمت قدوسیّه» نامیده است. تنزیه ذوقی آخرین درجه از درجات تجرید است و حضرت ادریس نیز که مظهر این نوع تنزیه بود در تجرید به حدی پیش رفت که همه چیزهای مادی از او جدا شد و حتی بدن او نیز از او خلع شد و سرانجام به فرشتگان و عالم روحانیت پیوست و به عالم قدس ترقی نمود.

۱۱. فصوص، ص ۷۰.

۱۲. همان، ص ۷۱.

۱۳ و ۱۴. همانجا.

۱۵. ابیات مثنوی از روی چاپ نیکلسن (دفتر دوم، بیت ۱۷۳۴ به بعد) نقل شده است.

۱۶. «دوستی بی خرده» در اینجا احتمالاً اشاره است به تشبیه بلا تنزیه، چه تشبیه کار و هم است و تنزیه کار عقل یا خرد. ر.ک. فصوص الحکم، ص ۱۸۱.

۱۷. مولوی نیز در جای دیگر از مثنوی به این نکته اشاره می کند که حق تعالی در مقام ذات از صفات تشبیهی و تنزیهی هر دو پاک است:

گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش	ای فزون از وهما وز بیش بیش
روح با علم است و با عقل است یار	روح را با تازی و ترکی چه کار
از تو ای بی نقش با چندین صور	هم مشبه هم موحد خیره سر

مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۴ به بعد

۱۸. این بیت تفسیری است از آیه کریمه «سبحان ربك رب العزة عما يصفون» (الصفات، ۱۸۰). مقایسه کنید با سخنان ابن عربی در فصوص، ص ۱۸۲.

۱۹. مقایسه کنید با خطاب ابن عربی در کتاب عنقاء مغرب به تنزیه کننده حق: «و غاية معرفتك به أن تسلب عنه نقائص الكون و سلب العبد عن ربه ما لا يجوز عليه راجع اليه. وفي هذا المقام قال من قال: سبحان، دون التواني. و هل يُعْرَى من شيء إلا من ليسه، أو يوخذ شيء إلا من حبسه، و متى ليس الحق صفات النقص حتى تسلبه عنه، و اوتعربه. و والله ما هذه حالة التنزیه. فالتنزیه راجع الى تطهير محلك، لا الى ذاته. و هو من جملة منحه لك، و هياته، و الباری منزّه عن التنزیه، فكيف عن التشبيه! (ر.ک. تصوص الشخص، ص ۲۵۲-۳).

۲۰. مکتب این دسته از شعرا و نویسندگان را می توان برای سهولت امر مکتب خراسان یا تصوف ایرانی نامید، بدون اینکه بخواهیم از آن معانی نژادپرستی و قوم گرایی اراده کرده باشیم یا با استفاده از نام ایرانی به افکاری که منجر به تفرقه های سیاسی در میان امت اسلام می شود دامن زده باشیم. در اینجا بد نیست اشاره کنیم که غزلهای عرفانی شعرائی چون عطار و مولوی و عراقی و سعدی و در رأس همه آنان حافظ متعلق به این مکتب است، در حالی که غزلیات شعرائی چون شمس مغربی و شاه نعمت الله ولی که

تحت تأثیر عرفان ابن عربی است خارج از این مکتب است. عدم توجه به این اختلاف و تمایزی که صرفاً در نحوه بیان و زبان و اصطلاحات پیروان این دو مکتب وجود دارد بعضی از معاصران را به اشتباه انداخته و پنداشته‌اند که مثلاً چون غزلیات حافظ مانند غزلیات شاه نعمت‌الله نیست و از اصطلاحات عرفانی محض (که در عرفان ابن عربی به کار برده می‌شود) استفاده نشده پس لااقل بسیاری از غزلیات حافظ عرفانی نیست. این قبیل اشتباهات مناسفانه ناشی از عدم تحقیقات کافی و جهل عمومی ما نسبت به تصوفی است که در ایران پرورش یافته و تا زمانی که ما تصویری جامع از این مکتب پیدا نکرده‌ایم و به‌رموز و اصطلاحات عرفانی شعرایی نبرده‌ایم ادعای ما به شناخت معانی این قبیل اشعار عرفانی بی‌اساس است و تفاسیر و آراء ما من عندی و گاهی بسیار سطحی است. بیتی که از حافظ در ابتدای این مقاله نقل شده همان معنا را می‌رساند که ابن عربی درباره مسأله تشبیه و تنزیه و جمع میان آن دو بیان کرده است، ولی ظاهر بیان چه بسا در تفسیر این بیت مثلاً بگویند: «حافظ در این شعر خواسته است بگوید که باید هم بت پرست بود و هم خداپرست»، یا اگر کمی بخواهند با انصاف‌تر باشند و صریحاً نسبت شرك به حافظ ندهند بگویند «هم باید اهل دنیا بود و به راه عشق مجازی رفت و هم اهل خداپرستی»، و از این قبیل سخنان که درباره معشوق مجازی و حقیقی و شراب انگوری و باده توحید می‌گویند.





شپښه ښکاره علوم انساني و مطالعات فرانسې
پر تال جامع علوم انساني