

جستاری در مسئله تشبیه و تنزیه در کلمات ابن عربی و شارحان وی

محمدرسول ایمانی*

چکیده

در قرآن کریم صفاتی به خداوند نسبت داده شده است که عیناً در مورد مخلوقات نیز کاربرد دارد. بحث در مورد معانی این صفات و حقیقت آنها زمانی که در مورد خداوند به کار می‌رود، از دیرباز در بین دانشمندان اسلامی رواج داشته است. اخذ معنای ظاهری آیات، ذهن را به سوی تصویری انسان‌گونه و جسمانی از خداوند و تشبیه مطلق سوق می‌دهد و عطف نظر به جنبه‌های نقص و امکانی این صفات، زمانی که در مورد موجودات انسانی به کار می‌رود، انسان را به تنزیه مطلق ذات واجب تعالی از این صفات متمایل می‌سازد. در کنار این شیوه تنزیهی و تشبیهی صرف، طریق دیگری نیز در عرفان نظری مطرح است که با ابتناء بر نظریه وحدت شخصیه وجود و تمایز احاطی حق از مخلوقات، هم تمایز و غیریت حق تعالی و مخلوقات در این صفات را می‌پذیرد و هم عینیت آن دو در برخی مراتب تجلیات ذات حق را اثبات می‌کند.

این نوشتار با نگاهی به برخی مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این دیدگاه، به بررسی طریق جمع بین تشبیه و تنزیه که از سوی ابن عربی و شارحان وی عرضه شده، می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: تشبیه، تنزیه، مشبّهه، معطلّه، وحدت شخصیه، تمایز احاطی، ابن عربی.

مقدمه

می‌باشند و مصداق این مفاهیم در مورد خداوند با سایر مصادیق، تفاوت فراوانی دارد.

در کنار این طریق، عرفا نیز با ابتناء بر مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خاص خود، راه دیگری را پیشنهاد داده‌اند. ایشان ضمن صحه گذاشتن بر ظاهر آیاتی که صفاتی جسمانی برای خداوند اثبات می‌کنند، هیچ‌گاه ذات حق را محدود به این صفات و جنبه‌های نقص و امکانی نهفته در آنها نمی‌دانند. به عبارتی، این راه، هم تشبیه و هم تنزیه را در خود جای داده است.

از جمله مواضعی که ابن‌عربی مسئله جمع بین تشبیه و تنزیه را مطرح ساخته و قول حق در مورد آن را تبیین کرده است، فص سوم از *فصوص الحکم* با عنوان «فص حکمة سبوحیه فی کلمة نوحیه» می‌باشد. در این فص، ابن‌عربی با تشریح برخی مبانی خود در بعد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و معناشناختی لسان شرع، جمع بین تشبیه و تنزیه را قول حق دانسته و آن‌گاه به شواهدی برای اثبات آن پرداخته است. ابن‌عربی در این فص، به دنبال راهی است که نه انسان را به محدود و مقید کردن ذات حق بکشاند و نه مستلزم انکار ظاهر عبارات و آیاتی گردد که خداوند با آنها با عموم خلایق سخن گفته است.

نوشتار حاضر گزارشی از دیدگاه ابن‌عربی با محور قرار دادن فص سبوحی و با استعانت از کلمات و شروح بزرگانی است که صاحب شرح بر کتاب *فصوص ابن‌عربی* هستند. طبیعی است که اطلاع جامع‌تر از مبانی، ادله و شواهد قول به جمع بین تشبیه و تنزیه، که از ابتکارات عرفا برای جمع بین

بحث از صفاتی که در قرآن کریم به خداوند نسبت داده شده و مشترک بین حق و خلق است، از جمله مسائل بحث‌انگیز در بین متکلمان، فلاسفه و عرفا می‌باشد. خداوند در قرآن کریم، خود را با صفاتی می‌خواند که بندگان نیز به آنها متصف می‌شوند؛ مانند: سمیع، بصیر و علیم. و یا با به کارگیری صفات تفضیلی، خود را برتر از دیگران در یک صفت معرفی می‌کند؛ مانند: «ارحم الراحمین»، «أحسن الخالقین»، «خیر الغافرین»، «احکم الحاکمین» و «خیر الماکرین». و سرانجام اینکه عباراتی را به کار می‌برد که جسمانی بودن خداوند را به ذهن متبادر می‌سازد؛ مانند: «یدالله فوق ایدیهم»، «ألم یعلم بأن الله یری» و «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی».

اختلاف در معنای این صفات و نیز چپستی حقیقت آنها زمانی که در مورد خداوند به کار می‌رود، باعث شد گروهی با همانندپنداری صفات خداوند با مخلوقات، در دام تشبیه گرفتار آیند و برای خداوند صفات و ویژگی‌هایی همچون صفات انسانی اثبات کنند و از سوی دیگر، گروهی با ادعای عدم امکان شناخت ذات و صفات خداوند، به تنزیه مطلق خداوند از این صفات روی آورند. در میان این دو راه افراطی و تفریطی، حکمای اسلامی با بیان امکان شناخت عقلی و شهودی خداوند، اطلاق مفاهیم و صفاتی را که خالی از شوائب نقص و امکان باشند بر خداوند جایز شمردند و اشتراک ذات حق با دیگر موجودات در این صفات را از سنخ اشتراک معنوی دانستند؛ به این بیان که این‌گونه صفات، مفاهیمی مشکک‌کنند که دارای مصادیق مختلف

و پیدایش مخلوقات می‌شود. بر این اساس، خداوند نه موجودی در کنار موجودات دیگر، بلکه وجود واحدی معرفی می‌شود که تمامی جوانب و ساحات عالم هستی را پر کرده است و با حضور در همه ساحات و مراتب هستی، در دل هر ذره حضور دارد.

ابن عربی در فتوحات برای تقریب این معنا و بیان کیفیت رابطه خداوند با موجودات و نحوه حضور ذات حق در دل همه تعینات، از نحوه ارتباط خاص روح و بدن مدد جسته و خداوند را بسان روحی برای کالبد عالم هستی و روحی برای صور موجود در آن می‌داند: ربط النبى - صلى الله عليه وسلم - معرفة الحق بمعرفة النفس فقال: «من عرف نفسه عرف ربه.» و قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾ و هو ما خرج عنك ﴿وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ و هو عينك، ﴿حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمُ﴾ أَى لِلنَّاطِرِ ﴿أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ من حيث إنك صورتها و هو روحك. فأنت له كالصورة الجسمية

لك، و هو لك كالروح المدبر لصورة جسديك.^(۱) نتیجه این دیدگاه این خواهد شد: همان‌گونه که موجودات در اصل ذاتشان استقلال ندارند، در کمالات و صفاتشان نیز به همین نحوند و هر آنچه برای موجودات عالم از کمالاتشان قابل تصور است، بالأصله از آن ذات حق بوده و دیگر موجودات به تبع ذات حق متصف به آنها می‌شوند. از این‌رو، همان‌گونه که ذات حق در اصل وجود در عالم هستی، نظیر و شریکی ندارد، در کمالات و صفات کمالیه نیز هم‌تا و شریکی ندارد و آنچه از کمالات وجودی در بین موجودات و خلائق عیان است، جملگی سایه‌ای از کمالات حق و شأنی از صفات مندمج در ذات اطلاقى وی می‌باشند:

کشف و عقل و نقل است، محتاج تبعی و وسیع‌تر در متون عرفانی و ملاحظه دیگر کلمات ابن عربی و پیروان وی می‌باشد.

برخی مبانی نظری قول به جمع تشبیه و تنزیه

قول به تشبیه و تنزیه در عرفان مبتنی بر مبانی و اصولی است که در کلمات عرفا منقح و مبین شده است. تبیین خاص عرفا از رابطه خداوند با نظام هستی و مسئله وحدت شخصیه و نیز معرفی ابزارهای موردنیاز برای کسب معرفت و کشف حقیقت، همچنین تبیین معانی الفاظ شرع و ذو مراتب بودن معانی خطابات شرعیه، از جمله اموری است که در عرفان به عنوان مبانی برای قول به جمع و تشبیه مطرح است. در ادامه، به برخی از این مبانی در کلمات ابن عربی و شارحان وی اشاره خواهیم کرد.

الف. مبانی هستی‌شناختی قول به جمع تشبیه و تنزیه

۱. وحدت شخصیه وجود

از جمله اصول پذیرفته شده در بعد هستی‌شناختی که در عرفان اسلامی و به نحو خاص در کلام ابن عربی در حکم مبانی برای قول نهایی جمع بین تشبیه و تنزیه مطرح است، وحدت شخصیه وجود و فروع و لوازم مترتب بر آن است. بر اساس آنچه عرفا مطرح ساخته‌اند، در پهنه بیکران هستی، تنها یک وجود را می‌توان یافت که مصداق بالذات وجود است و دیگر موجودات به تبع او و به نفس او موجودند. این وجود مستقل، همان ذات لایتناهی و اطلاقى حق است که با تنزل از مقام اطلاقى خود، در قالب تعینات علمى و عینى تجلی کرده و باعث بروز و ظهور صفات و اسماء

الامتياز عنهما أصلاً، و ذلك لأن ما به يمتاز الشيء عمّا يغايره، اما ان يكون ثبوت صفة للمتميز و ثبوت مقابلها لما يمتاز عنه، كالمقابلات، و اما ان يكون ثبوت صفة للمتميز و عدم ثبوتها للآخر، كتميز الكل [۱] من حيث أنه كلٌّ، و العام من حيث أنه عامٌ، بالنسبة إلى اجزائه و جزئياته.^(۳)

بر این اساس، می‌توان گفت: حضور عین محیط در دل محاط، اتّصاف به احکام و صفات و کمالات آن را نیز به همراه دارد، هرچند از زاویه دیگر، به دلیل تمایز احاطی و غیریت موجود بین محیط و محاط، موجود محیط، محدود و منحصر به آن کمالات محاط نیست. به عبارت دیگر، «چون حقّ تعالی به نفس احاطه و شمول در دل هر تعینی حاضر است، پس احکام موطن آن تعین را در واقع به خود می‌پذیرد (تشبیه) و از سوی دیگر، چون به نفس همین احاطه و شمول و رای آن تعین خاص نیز هست، پس احکامش و رای آن موطن خاص است (تنزیه)».^(۴)

ب. مبانی معرفت‌شناختی

۱. شهود و نقش آن در تحصیل معرفت

در عرفان نظری علاوه بر حس و عقل، منبع دیگری برای معرفت و شناخت مطرح می‌شود و آن شهود و یا طریق کشف است. موجودات انسانی بالقوه این قابلیت را دارند تا علاوه بر درک حصولی اشیای عالم و ارتباط غیرمستقیم با حقایق از طریق صور، به نحو مستقیم و شهودی با حقایق عالم مرتبط شده و از طریق اتحاد با آنها، درک بلاواسطه‌ای از آنها به دست آورند. دستیابی به این شناخت و معرفت، که مستلزم طی منازل و سلوک عرفانی است، ابزار

فإن الموجودات بذواتهم و وجوداتهم و کمالاتهم کلها مظاهر للحق، و هو ظاهر فيهم و متجل لهم: ﴿و هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾^(۱) فيه ذواتهم و وجودهم و بقاؤهم و جميع صفاتهم، بل هو الذي ظهر بهذه الصور كلها، فهي للحق بالأصالة، وللخلق بالتبعية.^(۲)

بر این اساس، در مقام مقایسه صفات حقّ و صفات کمالیه مخلوقات نباید تنها به اشتراک مفهومی آنها بسنده کرد و آنها را از حیث مصداق و تحقق تمایز دانست؛ چراکه چنین امری متضمّن پذیرش کمالات وجودی است که مستقل از کمالات ذات حقّ موجودیت دارند؛ در حالی که صفات کمالیه موجودات نه معلول ذات حقّ و صادر شده از آن ذات، بلکه تجلّی‌یافته صفات حقّ و صورت آشکار شده آنهاست و این ذات حقّ است که اصالتاً متّصف به آنها می‌باشد و انتساب کمالات وجودی مخلوقات به آن ذات، نه تنها مردود و موجب تنقیص ذات کبریای حقّ نیست، بلکه انتساب یک کمال به صاحب حقیقی آن است.

۲. تمایز احاطی حقّ از موجودات

از جمله فروعات مسئله وحدت شخصیه، نحوه تمایز حقّ با مخلوقات است. در عرفان نظری تمایز و تغایر ذات حقّ از دیگر موجودات، نوعی تمایز احاطی است. در تمایز احاطی بر خلاف تمایز تقابلی، اثبات غیریت به معنای نفی عینیت نیست، بلکه شیئی محیط به دلیل نفس احاطه، در دل محاط، حضور دارد و از این حیث عین اوست.

ان التعین انما يتصور على وجهين، اما على سبيل التقابل له أو على سبيل الاحاطة، لا يخلو امر

او در جای دیگر، خبر از ذی شعور بودن تمامی موجودات عالم اعم از جمادات و نباتات داده و نه تنها انسان، بلکه تمامی موجودات را «حی ناطقی» می‌داند که از روی شعور، تسبیح خداوند را به جای می‌آورند. با این حال، وی فهم این مسئله را مختص اهل کشف دانسته و رسیدن به کنه آن را مستلزم بهره‌مندی از ابزار شهود می‌داند:

فإن المسمى بالجماد والنبات عندنا لهم أرواح
بطنت عن إدراك غير أهل الكشف إياها في العادة لا
يحس بها مثل ما يحسها من الحيوان فالكل عند
أهل الكشف حيوان ناطق بل حي ناطق غير إن هذا
المزاج الخاص يسمى إنسانا لا غير بالصورة و وقع
التفاضل بين الخلائق في المزاج فإنه لا بد في كل
ممتزج من مزاج خاص لا يكون إلا له به يتميز عن
غيره كما يجتمع مع غيره في أمر فلا يكون عين ما
يقع به الافتراق و التميز عين ما يقع به الاشتراك و
عدم التميز فاعلم ذلك و تحققه قال تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ
شَيْءٍ إِلَّا لَيْسَ بِحَمْدِهِ﴾ و شيء نكرة و لا يسبح إلا
حي عاقل عالم بمسبحه. (۶)

از این رو، پی بردن به عمق کلمات الهی و معانی نهفته در پس عبارت موجود در لسان شرع، احتیاج به ابزاری کارآمدتر از عقل دارد و با استناد به عقل صرف نباید به سراغ کلمات شرع رفت؛ چراکه ماحصل این رویکرد یک‌جانبه، ممکن است منجر به نفی ظاهر بسیاری از آیات و تأویل آنها به معانی غیرظاهری شود.

۲. لزوم هماهنگی یافته‌های عقل با ظاهر شریعت

از جمله مسائلی که برای دست‌یابی به قضاوت

مهمی در درک حقایق عالم و فهم برخی از معارفی است که در لسان شرع وارد شده، اما دست عقل از رسیدن به کنه آن کوتاه است و به علت محدودیت ذاتی، قادر به قرار دادن آنها در چهارچوب مفاهیم ذهنی خود و فهم حصولی آنها نیست.

برای مثال، تسبیح تمامی موجودات عالم که در مواضع متعددی از قرآن کریم به آن اشاره شده، از جمله اموری است که از حیطة تجربه و فهم بشر خارج است و از این رو، اگر عقل بخواهد توجیه معقولی از آن ارائه دهد، باید دست به تأویل زده و در معنای تسبیح، دخل تصرف کند. این در حالی است که عارف بالله به دلیل بهره‌مندی از نعمت و موهبت کشف و برخوردارگی از شهود باطنی، به نحو علم حضوری از تسبیح موجودات اطلاع می‌یابد و با شهود باطنی تسبیح موجودات را می‌شنود و می‌بیند و بر کلام الهی همان‌گونه که هست، بدون هیچ تأویل و تعبیری صحه می‌گذارد.

ابن عربی در فتوحات با اشاره به کریمه‌ای از قرآن کریم در مورد تسبیح موجودات، از کشف باطنی خود نسبت به تسبیح احجار و اشجار پرده برداشته و به شهود این حقیقت قرآنی اذعان می‌کند:

قال تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لَيْسَ بِحَمْدِهِ﴾ و
شء نكرة و لا يسبح إلا حي عاقل عالم بمسبحه و
قد ورد أن المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب و
يابس و الشرائع و النبوات من هذا القبيل مشحونة و
نحن زدنا مع الايمان بالأخبار الكشف فقد سمعنا
الأحجار تذكر الله رؤية عين بلسان نطق تسمعه
آذاننا منها و تخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله
مما ليس يدرکه کل إنسان. (۵)

ذات حق بیندیشد، ممکن است به ورطه تنزیه صرف فرو افتد و چون پذیرفتن توأمان تشبیه و تنزیه را جمع بین متناقض می‌بیند، به محال بودن آن حکم کند. اما عارف حقیقی با تمسک به شریعت و پذیرش توصیف خداوند از خود در قرآن کریم، به این مسئله ایمان آورده و از تأویل عقلی ظاهر آن اجتناب می‌ورزد.

ابن عربی در فتوحات با اشاره به این مطلب، تنزیه صرف را ایمان به دلیل عقل و نه ایمان به شریعت دانسته و اتکا به عقل صرف و در پی آن، تأویل کلمات الهی را در حکم ایمان به گوشه‌ای از شریعت و ردّ برخی دیگر معرفی می‌کند و لازمه ایمان حقیقی به پروردگار را پذیرش به تمامه شریعت، به همان شکلی که از ناحیه خداوند نازل شده می‌داند:

و الذی أمرته بالإیمان به متناقض الدلالة متردد بین تشبیه و تنزیه فالذی يؤمن بنفسه يؤمن ببعض و یکفر ببعض تأویلا لا ردا فمن تأول فایمانه بعقله لا بی و من ادعی فی نفسه أنه أعلم بی منی فما عرفنی و لا آمن بی فهو عبد یکذبنی فیما نسبتبه الی نفسی بحسن عبارة فإذا سئل یقول أردت التنزیه و هذا من حیل النفوس بما فیها من العزّة و طلب الاستقلال و الخروج عن الاتباع.^(۸)

از این رو، می‌توان گفت: شخص طالب معرفت، در طریق فهم آیات الهی نباید به عقل صرف اتکا کرده و حلّ جمیع مسائل را از سلطان عقل طلب کند و در این طریق بیمی از تأویل بی حدّ و حصر آیات الهی به خود راه ندهد؛ بلکه ایمان به جمیع آنچه در کتاب الهی آمده، اقتضا می‌کند که عقل در چهارچوب انوار شرع و کلمات الهی به تأمل پردازد و فهمی را طلب کند که با کلمات الهی و لسان شرع نیز سازگار باشد.

صحيح در مسئله تشبیه و تنزیه نقش مهمی را ایفا می‌کند، بررسی توانایی عقل در حلّ این مسئله و رسیدن به کنه آن بدون کمک از لسان شرع است. جای تردید نیست که در تمامی آنچه در لسان شرع وارد شده، آموزه عقل‌ستیز و مخالف بدیهی عقل را نمی‌توان یافت، اما این مسئله بدان معنا نیست که تمامی آموزه‌های شرع بالجمله با عقل مستقل قابل فهم و ادراک است. عقل انسان نیز مانند دیگر قوای نفسانی دچار محدودیت است و در بسیاری موارد به دلیل نوع ماهیت امر متعلق شناخت و ناکارآمدی ابزار برهان و استدلال در فهم آن، قادر به فهم ظاهر شرع نیست.

در مورد هستی‌شناسی صفات خداوند نیز ابن‌عربی رسیدن به کنه آن را امری و رای طور عقل دانسته و ایمان به آن را لازمه ایمان به کتاب الهی و تصدیق شریعت محمدیه می‌داند. وی شخص عارف را در کنار ابزار عقل، برای رسیدن به حقیقت محتاج معرفتی می‌داند که نازل شده از ناحیه خداوند بوده و حاصل کشف تامّ محمدی است. وی می‌نویسد:

و اعلم أنّ الحقّ الذی طلب أن یعرفوه، هو ما جاءت به ألسنة الشرائع فی وصفه. فلا یتعدها عقل. و قبل ورود الشرائع، فالعلم به سبحانه تنزیهه عن سمات الحدوث. فالعارف صاحب معرفتین: معرفة قبل ورود الشرائع و معرفة تلقاها من الشارع. و لکن شرطها أن یرد علم ما جاءت به الی الله سبحانه. فان کشف له عن العلم بذلک، فذلک من باب العطاء الالهی الذاتی.^(۷)

از این رو، اگر عقل به تنهایی و با اتکا به توانمندی‌های ادراکی خود بخواهد در مورد صفات و ویژگی‌های

خداوند با جهان هستی و تجلی ذات حق در قالب تعینات خلقی و از جمله کلام خود است. از نظر ابن عربی، اراده چند معنا از یک لفظ در کلام الهی از این جهت ممکن است که خداوند بر هر موجودی بر اساس قابلیت و استعداد وجودی اش ظهور و تجلی می‌کند و از این رو، هر معنایی که کلام او فهمیده می‌شود در حقیقت، ظهوری از تجلیات بی‌نهایت اوست که خداوند به واسطه آنها خود را آشکار ساخته است؛ هرچند هیچ مفهوم و عبارتی قادر به نشان دادن مظهر خویش و کُنه ذات حق نیست، و از این حیث، ذات حق بر هر فهمی پوشیده و نهان است.

و قد علم أنَّ السَّنةَ الشَّرَائِعَ الإِلَهِيَّةَ إِذَا نَطَقَتْ فِي الْحَقِّ تَعَالَى بِمَا نَطَقَتْ إِنَّمَا جَاءَتْ بِه فِي التَّمُومِ عَلِي الْمَفْهُومِ الْأَوَّلِ، وَ عَلَى الْخُصُوصِ عَلِي كَلِّ مَفْهُومِ يَفْهَمُ مِنْ وَجْهِ ذَلِكَ اللَّفْظِ بِأَيِّ لِسَانٍ كَانَ فِي وَضْعِ ذَلِكَ اللَّسَانِ. فَإِنَّ لِلْحَقِّ فِي كَلِّ خَلْقٍ ظَهُورًا: فَهُوَ الظَّاهِرُ فِي كَلِّ مَفْهُومِ، وَ هُوَ الْبَاطِنُ عَنِ كَلِّ مَفْهُومِ.^(۱۰)

قاسانی در شرح این فقرات می‌نویسد: بر خداوند روا نیست که به زبانی تکلم کند که تنها برخی مردم آن را می‌فهمند و عموم مردم یا آن را به طور کلی نمی‌فهمند و یا مراد حق از آن را درک نمی‌کنند؛ چراکه این کار در حق خداوند تدلیس به شمار می‌رود. بلکه کلام حق به گونه‌ای است که از حیث معنا دارای مراتب است؛ در یک مرتبه، کلام الهی دارای معنایی ظاهری است که ابتدا به فهم خطوط می‌کند و برای فهم عموم است، اما همین کلام از حیث ساختار و ترکیب کلمات و نیز دلالات التزامیه دارای معانی عمیق‌تری است که تنها خواص از آن اطلاع می‌یابند و معنای این کلام که «قرآن دارای

از آنچه در بحث مبانی معرفت‌شناسی عرفا در مسئله تشبیه و تنزیه گذشت، می‌توان دریافت که پی بردن به کُنه این مسئله و قول به کلامی که نه باعث تحدید ذات حق گردد و نه موجب تأویل و ردّ ظواهر حجم عظیمی از آیاتی شود، مستلزم آن است که تنها به ابزار عقلی برای فهم حقیقت اکتفا نگردهد، بلکه با تصدیق ظاهر شریعت، در جهت فهم آن از طریق شهود و کشف باطنی تلاش شود. سرّ این مطلب آن است که «انسان به نیروی عقل صاحب عشق می‌شود و به پرتو عشق به عرفان می‌رسد و عرفان معرفت الله است که غرض از آفرینش است و جان تمام علوم و غایت همه معارف است؛ هم به عقل احتیاج داریم و هم به نقل و هم به عرفان. اینکه قیصری ذمّ فلاسفه کرد، نه این است که بگویند فلسفه غلط است، بلکه مذمت او این است که چرا فقط به فلسفه اتکا کردند. لذا حکمای اسلامی طراً و کلاً مباحث عقلی را به آیات و روایات عرضه می‌داشتند.»^(۹)

ج. معناشناسی الفاظ در لسان شرع

از جمله اموری که پذیرش آن، راه تصدیق قول جمع بین و تشبیه را هموار می‌سازد و در حکم مبنایی برای پذیرش حجیت ظاهر لسان شرع و قرآن می‌باشد، پذیرش امکان اراده معانی متعدّد از کلام واحد توسط خداوند برای گفت‌وگو با خلایق است. عرفا برآنند آنچه در لسان شرع و از ناحیه خداوند وارد شده، دارای سطوح معنایی متعددی است و هریک از آنها برای مفاهمه با گروهی خاصی از مخاطبان توسط ذات حق اراده شده است.

از جمله مبانی عرفا بر این قول، نوع رابطه خاص

هفت بطن است» نیز همین است:

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ. ﴿۱۲﴾

در ادامه، به برخی لوازم باطل قول به تنزیه صرف اشاره می‌شود و سپس قول حق در مورد تشبیه و تنزیه از دیدگاه ابن عربی تبیین می‌گردد.

توالی فاسد تنزیه صرف

پیش از تشریح دیدگاه ابن عربی در مورد تشبیه و تنزیه، لازم است به برخی از لوازم و توالی فاسد قول به تنزیه صرف که در کلمات ابن عربی و شارحان وی به آن اشاره شده، نظری بیفکنیم تا بستر ذهنی لازم برای فهم لزوم قول به جمع بین تشبیه و تنزیه در مورد صفات مشترک حق و خلق فراهم آید.

الف. تنزیه صرف و تحدید ذات حق

محدود کردن ذات حق و محصور کردن وی در برخی مراتب تجلیاتش از جمله پیامدهایی است که در کلام ابن عربی به عنوان تالی فاسد قول به تنزیه مطلق معرفی شده است. (۱۳)

در بیان نحوه استلزام و شرح چگونگی منجر شدن تنزیه صرف به تحدید ذات حق، شارحان ابن عربی و از جمله ابن ترکه و قاسانی مطالبی دارند که ماحصل آنها را می‌توان به این شکل تقریر کرد:

با توجه به مبانی هستی‌شناسی در عرفان، که به آن اشاره شد، همه عالم و جمیع مراتب هستی، تجلیات ذات حق و شأنی از شئون اویند و اوست که اصل ذات و حقیقت تمامی آنها را تشکیل می‌دهد و به تبع اوست که دیگر موجودات متصف به وجود می‌شوند. نه تنها از حیث وجود، بلکه در کمالات وجودی نیز وضع به همین منوال است. هر کمال و

المراد من العموم عامة الناس و من الخصوص خاصتهم، و المفهوم الأول ما يتبادر إلى الفهم عند سماع اللفظ، و هو المعنى الذى يستوى فيه الخاصة و العامة، و المفهوم الثانى الذى يفهم من وجوه ذلك اللفظ مختص بالخاصة، و لا يجوز أن يتكلم الحق بكلام يختص فهمه ببعض الناس دون البعض، و لا يفهم العامة منه شيئاً أو يفهم ما ليس بمراد و إلا لكان تدليسا، بل الحق من حيث هو مطلع على الكل يكلمهم بكلام ظاهر ما يسبق منه إلى الفهم و هو لسان العموم، و له وجوه بحسب تركيب اللفظ و الدلالات الالتزامية لا يفهمها إلا الخصوص، و بحسب مراتب الفهم و انتقالاته تفاوت الدلالات و تزيد و تنقص، فللحق فى كل مرتبة من مراتب الناس لسان، و لهذا ورد قوله عليه الصلاة و السلام «نزل القرآن على سبعة أبطن» (۱۱)

جندی نیز با بیان مطلب فوق، ضمن لازم دانستن ایمان به ظواهر کتاب، معانی ظاهری کلمات شرع را مراد ذات حق در حق عموم مردم معرفی کرده و تأویل بی مورد آنها را مردود شمرده است:

و قد نزلت الشرائع بحسب فهم المخاطب على العموم و لا يسوغ أن يخاطب الحق عبده بما يخرج عن ظاهر المفهوم، فكما أمرنا أن نكلم الناس بقدر عقولهم، فلا يخاطبهم كذلك إلا بمقتضى مفهومهم و معقولهم، و لو لم يكن المفهوم العام معتبرا من كل وجه، لكان ساقطا و كانت الإخبارات كلها مرموزة، و ذلك تدليس، و الحق - تعالى - يجل عن ذلك، فيجب الإيمان بكل ما أخبر به من غير تحكّم عقلى و لا تأويل فكرى، إذ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾

موجب تقیید و تحدید ذات حق معرفی می‌کند. در کلام قیصری، تمامی موجودات با تمامی کمالات و صفاتشان و حتی در ذات و وجوداتشان مظاهر حق می‌باشند و خداوند در آنها تجلی کرده است و از این رو، هر صفت و کمالی که برای موجودات فرض شود، بالأصالة از آن خداوند است و بالتبع برای موجودات دیگر اثبات می‌شود و به همین سبب، تنزیه مطلق و میرا دانستن خداوند از صفات مخلوقات چیزی جز محصورکردن تجلیات لایتناهی حق و محدود کردن حضور فراگیر وی در تمام مراتب هستی نیست. اعلم، أن التنزیه إما أن یكون من النقایص الإمكانیه فقط، أو منها و من الكمالات الإنسانیة أيضاً. و كل منهما عند أهل الكشف و الشهود تحدید للجناب الإلهی و تقیید له، لأنه یميز الحق عن جمیع الموجودات و یجعل ظهوره فی بعض مراتبه، و هو ما یقتضی التنزیه دون البعض، و هو ما یقتضی التشبیه، كالحیة و العلم و القدرة و السمع و البصر و غیر ذلك. و لیس الأمر كذلك. فإن الموجودات بذواتهم و وجوداتهم و کمالاتهم كلها مظاهر للحق، و هو ظاهر فیهم و متجل لهم: ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾. فیہ ذواتهم و وجودهم و بقاؤهم و جمیع صفاتهم، بل هو الذی ظهر بهذه الصور كلها، فهي للحق بالأصالة، و للخلق بالتبعیه. (۱۵)

ب. تنزیه صرف و تقیید ذات اطلاق حق

در قسمت قبل اشاره شد که تنزیه صرف، ذات لایتناهی حق را، که در جمیع مراتب وجود حضور دارد، محدود می‌کند و آن را از ساحت عالم ماده خارج می‌سازد. حال در این قسمت بیان می‌کنیم که

صفت کمالیه‌ای که در موجودی یافت شود، بالأصالة متعلق به خداوند است و به تبع اوست که موجود دیگر متصف به آن می‌شود. حال اگر قایل به تنزیه مطلق شویم و خداوند را به طور کلی منزّه از صفات موجودات کونی بدانیم و از حیث هستی‌شناختی هرگونه شباهتی بین صفات حق و خلق را منکر شویم، این بدان معناست که خداوند را از برخی مراتب وجود و تجلیات خلقی اش بیرون رانده‌ایم و ساحتی از نظام هستی را خالی از حضور خداوند تصور کرده‌ایم و این چیزی جز محدود کردن ذات لایتناهی حق نیست.

ابن‌ترکه در تبیین علت تحدید ذات حق در صورت قول به تنزیه صرف با بیان مطلب فوق، این نوع تنزیه را مستلزم تبعید خداوند از عالم ماده و محدود کردن خداوند به حدّ عالم کون دانسته و می‌نویسد:

و ذلك لأنّ التنزیه عبارة عن تبعیده تعالی عن المواد هیولانیة و ما یتبعه من التحدّد و التحیز، و عن الصور الكونیة المنوّعة و الحوادث الإمكانیه المعینة و ما یتدعیه من التقید و التخصّص. و الأوّل تنزیه المجتنبین عن التجسیم من المتكلمین، و الثانی تنزیه الحكماء. و لا شك أنّ تبعیده عن المواد یقتضی إثبات نسبته إليها، و انتهاء حدّه عندها، و ذلك عین التحدید، كما أنّ إطلاقه عن الصور الكونیة المنوّعة و العوارض الحادثة المشخّصة إنّما یتدعی تخصیصه بالإطلاق و تمییزه به، و هو عین التقیید. (۱۴)

قیصری نیز با بیان همین مطلب، این خطر را چه در مورد سلب نقایص امکانی و چه نسبت به سلب آنچه ما آن را «کمالات انسانی» قلمداد می‌کنیم، گوشزد کرده و هردوی آنها را در نزد اهل کشف و عرفان،

تنزیه صرف، علاوه بر تحدید ذات حق، موجب مقید ساختن ذات مطلق حق نیز می‌شود.

توضیح اینکه ذات حق دارای دو ویژگی «سعه» و «اطلاق» است و همین دو ویژگی به وی اجازه می‌دهد در تمامی تعینات و تمامی مظاهر، سریان یابد و در دل آنها حاضر باشد؛ اما در عین این سریان و اطلاق، ورای سریان نیز می‌باشد. این بدان معناست که اطلاق جزء هویت او نیست، بلکه در مقام ذات و غیب‌الغیوبی حتی نسبت به اطلاق نیز مطلق است. اطلاق، قیدی برای خداوند نیست، بلکه خداوند در مقام ذات دارای چنان بساطتی است که حتی نسبت به قید اطلاق نیز مطلق است. به تعبیر دقیق، خداوند در مقام ذات دارای اطلاق مقسمی است و نه اطلاق قسمی. در نتیجه، تنزیه ذات حق به منظور اثبات اطلاق وجودی وی در نهایت منجر به اثبات قیدی برای او و مقید کردن او می‌گردد.

دقت در کنه تنزیه صرف این مطلب را آشکار می‌سازد که ماحصل آن، خلاف چیزی است که منزّه آن را دنبال می‌کند. شخصی که در پی تنزیه مطلق ذات حق از صفات مخلوقات است در حقیقت، بر آن است تا بین او و دیگر موجوداتی که متّصف به صفات امکانی و نقصند، تمایزی حاصل کند و خداوند را از قید اَنصاف به این قیود خارج سازد. این در حالی است که چنین تنزیهی، تنقیصی به زبان تحمید و ذمی به لسان مدح است؛ چرا که نتیجه چنین تنزیهی تشبیه خداوند به عقول مجرد و اثبات قید اطلاق برای خداوند است، در حالی که در عرفان، اطلاق، قید نفس رحمانی و نه صفت حق در مقام ذات و غیب‌الغیوبی است.

ابن عربی در نقش الفصوص با بیان این مطلب، تنزیه صرف را از این حیث نوعی مقید ساختن ذات حق دانسته و می‌نویسد: «التنزیه من المنزّه تحدید للمنزّه، إذ قد میزه عما لا یقبل التنزیه. فالإطلاق لمن یجب له هذا الوصف تقيید. فما ثمة الا مقید أعلاه باطلاقه.»^(۱۶)

جندی نیز در شرح خود بر فصوص با شمردن مطلب فوق به عنوان یکی از پیامدهای فاسد قول به تنزیه صرف، بیان می‌کند که تنزیه مطلق همانند اضافه کردن قید اطلاق، اثبات‌کننده اطلاق وجودی برای ذات حق نیست، بلکه در دقت عقلی و فکری، تام‌ترین موجود، ذاتی است که نسبت به این قیود نیز مطلق باشد:

اعلم: أن کلّ تنزیه من کلّ منزّه لکلّ منزّه تحدید منه له بتمییزه إیاه عما تمییزه تنزیه عنه، و حصوله فیما عینه له من وجوه التنزیه. و كذلك الإطلاق - إن یجب - أیضا تقيید له بالإطلاق، فأتم اللامقید أعلاه باطلاقه نظرا عقليا فکریا.^(۱۷)

ج. تنزیه صرف؛ تسبیحی بلاموضوع

نکته دیگری که در سلب نقایص امکانی و تنزیه ذات حق از صفات مخلوقات باید مدنظر قرار داد این است که مبرا بودن ذات حق از چنین صفاتی، کمالی برای او محسوب نمی‌شود و در پیش گرفتن چنین تنزیهی تسبیحی برای او به شمار نمی‌رود؛ چرا که ذات حق اساساً فی ذاته شأنیست و امکان تلبس به این صفات را ندارد تا عدم اَنصاف او به این صفات، شأن و مرتبتی برای او به حساب آید. ابن عربی در عنقاء مغرب این عمل را همانند درآوردن لباسی می‌داند که

آن اشاره شد. ایشان در ادامه می‌گویند:
 فمن قال بالإشفاق كان مشركاً
 و من قال بالإفراء كان موحداً
 فإياك و التشبيه إن كنت ثانياً
 و إياك و التنزیه إن كنت مفرداً
 قیصری در شرح این ابیات می‌نویسد: قول به اشفاق و اثبات غیر برای خداوند در میان دو طایفه رواج داشت؛ یکی مشرکان که دیگر موجودات را نیز همانند خداوند قدیم دانسته و از این حیث مخلوقات را شبیه خالق می‌پنداشتند و دیگری کسانی که موجودات را صادر شده از ناحیه موجود قدیم و حادث می‌دانستند؛ از این رو، ابن عربی هشدار می‌دهد که اگر از افراد گروه دوم هستی، مبادا دچار تشبیه شوی (فایاک و التشبیه إن كنت ثانياً)؛ چراکه اساساً دوئیت و شفعی بین خداوند و موجودات نیست تا تشبیهی در کار باشد، بلکه آنچه غیر خداست همگی مظاهر حق‌اند که در مورد آنها خیال^(۲۰) وجود می‌شود و هر آنچه از کمال و صفات قابل تصور است، بالأیصاله از آن خداوند است و کمالات دیگران تنها سایه‌ای از کمالات اوست. از سوی دیگر، اگر جزء کسانی هستی که قایل به وحدت و افراد ذات حق هستند و شفیع و همتایی برای او از بین موجودات قایل نیستند، مبادا در دام تنزیه صرف گرفتار شوی (ایاک و التنزیه إن كنت مفرداً)، بلکه لازم است در مقام تشبیه، مشبه باشی و در مقام تنزیه، منزّه.^(۲۱)

همان‌گونه که در مباحث قبلی گذشت، در قرآن کریم و لسان شرع، صفاتی به خداوند نسبت داده شده که مشترک بین حق و خلقند و این صفات شائبه

ذات حق هرگز بر تن نکرده و چنین تسبیحی و تنزیهی را به جای آنکه تشریفی برای ذات حق باشد، منزّه و پاک‌کننده شخص تنزیه‌کننده می‌داند. وی می‌نویسد:
 و غاية معرفتك به أن تسلب عنه نقائص الكون، و سلب العبد عن ربه ما لا يجوز عليه، راجع إليه، و فی هذا المقام قال من قال: «سبحانی» دون التوانی. هیئات! و هل يعزى من شيء إلا من لَبسه، أو يؤخذ شيء إلا ممن حبسه؟ و متى لبس الحق صفات النقص حتى تسلبها عنه أو تُعزى؟ و الله، ما هذه حالة التنزیه. فالتنزیه راجع إلى تطهير مَحَلِّك لا إلى ذاته. و هو من جملة منحه لك [۴] و هیاته.^(۱۸)

جمع تشبیه و تنزیه؛ دیدگاه مختار ابن عربی

ابن عربی در فصّ سبوحی کتاب *فصوص الحکم* پس از اشاره به برخی مبانی خود که در بالا به آن اشاره شد، و نیز برخی توالی فاسد قول به تنزیه صرف، قایل شدن به آن را مستلزم ردّ و تکذیب بخش زیادی از ظواهر شرع مقدّس و مصداقی از «آمن ببعض و کفر ببعض» دانسته و جمع بین تشبیه و تنزیه را قول حقّ و سدید می‌داند که صاحب آن امام در معارف و سید در معرفت و شناخت حق است. وی دیدگاه نهایی خود را در قالب ابیاتی، این‌گونه بیان می‌کند:

فإن قلت بالتنزیه كنت مقيداً
 و إن قلت بالتشبيه كنت محدداً
 و إن قلت بالأمرين كنت مسدداً
 و كنت إماماً فی المعارف سیداً^(۱۹)

ملاحظه می‌شود، ابن عربی قول به تنزیه صرف را موجب تقیید ذات حقّ و قول به تشبیه صرف را نیز محدودکننده ذات وی می‌داند که در قسمت قبل به

در عرفان مطرح است، متفاوت از گونه‌های تنزیه دیگری است که در کلام و حکمت و فلسفه رواج دارد و می‌توان گفت: از حیثی صورت تکامل یافته آنهاست. در عرفان سلب نقایص امکانی از خداوند تسبیحی برای خداوند شمرده نمی‌شود و قول به تنزیه صرف و نفی تشبیه نیز سلب کمالات و صفاتی است که بالإصالة از آن خداوند است و متعلق حقیقی آن ذات حق است و از این رو، چنین تنزیهی نوعی محدود کردن ذات حق است.

تنزیه در عرفان و تفاوت آن با دیگر گونه‌های تنزیه
قونوی در رساله‌النصوص خود، با بیان سه تقریر از تنزیه، تنزیه اهل حق و عرفا را متمایز از دیگر گونه‌های تنزیه دانسته و آن را ناظر به مراتب بالاتری از ساحت اطلاق ذات حق می‌داند. بر اساس تقسیم قونوی، سه نوع تنزیه قابل تصور است:

الف. تنزیه عقلی: هدف از تنزیه عقلی، مبراً دانستن ذات حق از صفاتی است که ذهن انسان آن را نوعی نقص به حساب می‌آورد، هرچند بهره‌ای از وجود ندارند؛ همانند عجز و جهل.

ب. تنزیه شرعی: تنزیه شرعی عبارت است از نفی اشتراک ذات حق و دیگر موجودات در مرتبه الوهیت. هدف از این تنزیه آن است که فرض تعدد و دوگانگی و آن‌گاه مشابهت صفاتی که در لسان شرع بین خالق و مخلوق مشترک شمرده است - مثل «خیرالغافرین» و یا «أرحم الراحمین» - در مقام الوهیت نفی شده و این نکته اثبات گردد که در این مقام اساساً تعددی وجود ندارد تا مشابهتی معنا پیدا کند.

ج. تنزیه اهل کشف: تنزیه اهل کشف در پی نفی تعدد،

شبیه بودن حق به مخلوقات را در ذهن دامن می‌زند و در عمل نیز گروهی را در دام تشبیه گرفتار کرده است. طریق رایج برای گریز از این مسئله تأویل این آیات و ارائه تصویری کاملاً منزّه‌گونه از خداوند در مورد این صفات است. اما/بن‌عربی به این نکته توجه می‌دهد که این کار مستلزم انکار ظاهر حجم گسترده‌ای از الفاظی است که حق تعالی آنها را برای مفاهیم با خلق به کار برده است و ایمان به کتاب الهی اقتضا می‌کند که تفسیری از آنها ارائه گردد که در عین به رسمیت شناختن معنای ظاهری، مشتمل بر معنای عمیق‌تری نیز باشد که خواص قادر به فهم آنند. این مسئله از حیث معناشناختی نیز در کلام الهی رواست و این امکان وجود دارد که خداوند در آن واحد از کلام خود چندین معنا را اراده کند. نتیجه این امر آن خواهد شد، که ظاهر الفاظ و صفات مشترک باید پذیرفته شود، اما مرتبه‌ای از مراتب تجلیات الهی که این اتحاد در بستر آن محقق می‌شود، به خوبی تبیین گردد. توضیح آنکه آنچه از شباهت و اشتراک صفات خداوند و مخلوقات که در لسان شرع آمده، مربوط به آخرین مرتبه از مراتب هستی و عالم ماده بوده، اما در مرتبه الوهیت که تعدد و تکثری وجود ندارد، اساساً تمایزی بین ذات حق و اسامی وی نمی‌توان یافت تا اشتراک و شباهتی بین آنها مطرح باشد. بر این اساس، هم می‌توان قایل به تشبیه شد و هم قایل به تنزیه، و به تعبیر دقیق‌تر، باید قائل به هر دو شد و هر دو را با یکدیگر جمع کرد. هریک از تشبیه صرف و تنزیه صرف توالی فاسدی دارد که به برخی از آنها در قسمت قبل اشاره شد.

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت: تنزیهی که

شاهدی قرآنی بر جمع بین تشبیه و تنزیه

ابن عربی در فص سبوحی *فصوص الحکم* برای تأیید دیدگاه خود مبنی بر قول توأمان به تنزیه و تشبیه و پرهیز از تنزیه صرف ذات حق، به این کلام پروردگار استناد می‌کند که ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ و بیان می‌دارد: قسمت اول آیه یعنی ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ مشعر به دوئیت و اثبات تشبیه است و قسمت دوم آیه یعنی ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ مشعر به افراد ذات حق و حاکی از تنزیه ذات وی است و از این رو، خداوند تنزیه و تشبیه را در یک کلام جمع کرده است.

جامی در *نقد النصوص* در شرح این کلام ابن عربی توضیح می‌دهد که دو فقره فوق هر کدام به تنهایی هم مشعر به تنزیه است و هم مشعر به تشبیه. در حقیقت، در یک تفسیر، فقره اول تنزیه و فقره دوم تشبیه و در تفسیری دیگر، فقره اول تشبیه و فقره دوم تنزیه ذات حق است و در هر صورت، این آیه تشبیه و تنزیه را در یک کلام جمع کرده است. (۲۳)

توضیح اینکه اگر کاف در ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ را زایده بدانیم، کلام به این معناست که هیچ موجودی شبیه خداوند نیست و این مشعر به تنزیه ذات حق است. اما اگر این کاف را کاف تشبیه به حساب آوریم، مشعر به تشبیه است؛ چراکه معنا چنین می‌شود که مثل مثل خداوند نیست و از این رو، مثل خداوند وجود دارد. از سوی دیگر، فقره دوم نیز متضمن تشبیه و تنزیه خداوند است، به این بیان که فقره ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ در یک تفسیر به این معناست که خداوند مانند دیگر موجودات دارای سمع و بصر است و از این رو، مثبت تشبیه است، اما

چه از حیث وجود و چه از حیث صفات، در مرتبه جمع است. به این بیان که در این مقام اسماء لایتناهی الهی در عین تعدد از حیث وجودی متحدند و اساساً تمایزی بین آنها وجود ندارد. هرچند تعدد عددی بین آنها وجود دارد و لوازم این تعدد که مختص بودن به احکام خاص می‌باشد نیز بر آنها بار می‌شود. از این حیث، بین ذات حق و تعیناتی که در این مقام اسماء اویند تعددی وجود ندارد و از این رو، تنزیه اهل کشف به معنای نفی ما سوی الله با ابقاء احکام خاص هر اسم است.

اعلم ان ثمره التنزیه العقلی هو تمیز الحق عما یسمى سوی بالصفات السلبیة حذرا عن نقائص مفروضة فی الأذهان غیر واقعة فی الوجود. و التنزیهات الشرعیة ثمرتها نفی التعدد الوجودی و الاشتراک فی مرتبة الالوهیة و هی ثابتة شرعاً بعد تقریر الاشتراک مع الحق فی الصفات الثبوتیة لنفی المشابهة و المساواة، و إلیه الإشارة بقوله: ﴿خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (جمعه: ۱۱)، ﴿خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾ (اعراف: ۱۵۵) و ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون: ۱۴) و ﴿أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (یوسف: ۶۴) و ﴿اللَّهُ أَكْبَرُ﴾ (عنکبوت: ۲۵) و نحو ذلك و اما تنزیه اهل الکشف فهو لاثبات الجمعیة للحق مع عدم الحصر و لتمیز احکام الأسماء بعضها عن بعض، فإنه لیس کل حکم یصح اضافته إلی کل اسم، بل من الأسماء ما یستحیل اضافة بعض الاحکام إلیها- و ان کانت ثابتة لأسماء آخر- و هكذا الامر فی الصفات. و من ثمرات التنزیه الکشفی نفی السوی مع بقاء الحکم العددی، دون فرض نقص یسلب أو تعقل کمال مضاف إلی الحق بإثبات مثبت. (۲۲)

أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا. این در حالی است که حضرت ختمی مرتبت از هر دو شیوه تنزیه و تشبیه در امر رسالت بهره برد و با «قرآن» که مقام جمع است و با کلام ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ مردم را به سوی خداوند دعوت کرد و از این رو، امر رسالت وی قرین به موفقیت گشت.

لو أن نوحاً - عليه السلام - جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه: فدعاهم جهاراً ثم دعاهم إسراراً، ثم قال لهم: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً﴾ و قال: ﴿دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَاراً﴾ و نوح دعا قومه «ليلاً» من حيث عقولهم و روحانيتهم فإنها غيب «و نهاراً» دعاهم أيضاً من حيث ظاهر صورهم و جسّمهم، و ما جمع في الدعوة مثل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً... ففی ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ إثبات المثل و نفيه و بهذا قال عن نفسه - صلى الله عليه و سلم - إنه أوتى جوامع الكلم. فما دعا محمد - صلى الله عليه و سلم - قومه ليلاً و نهاراً، بل دعاهم ليلاً في نهار و نهاراً في ليل. (۲۵)

در مورد این تفسیر ابن عربی از آیات مربوط به حضرت نوح عليه السلام، امام خمینی رحمته الله از قول استاد خود مرحوم شاه آبادی بیان می کنند که اگر نوح عليه السلام به طریق تنزیهی - تشبیهی قوم خود را دعوت می کرد، به مراتب در امر رسالت ناکام تر می ماند؛ چراکه قوم او دچار تشبیه تقییدی، یعنی همان شرک و بت پرستی بودند و از این رو، لازم بود در علاج ایشان و دعوت به توحید از ضد آن یعنی تنزیه صرف مدد می جست؛ چراکه جمع بین تشبیه و تنزیه زمانی کارگر است که طرف مقابل به تشبیه اطلاق، یعنی

اگر با دقت نظر بنگریم، می توان تنزیه را نیز از این فقره برداشت کرد؛ به این بیان که سمع و بصر، تنها به خداوند اختصاص است؛ یعنی این تنها خداوند است که سمیع و بصیر حقیقی است و هر شنیدن و دیدنی که واقع می شود، فاعل حقیقی آن، ذات حق است و این خداوند است که به سمع دیگران می شنود و به بصر آنها می بیند. (۲۴)

بازتاب مسئله تشبیه و تنزیه در شیوه تبلیغ انبیا

از دیدگاه ابن عربی، نتایج قول به تنزیه صرف و یا توأم ساختن آن با تشبیه در امر تبلیغ انبیا نیز نمود و بروز داشته و توأم ساختن آن دو توفیقات بیشتری را در امر دعوت به حق، نصیب پیامبران الهی کرده است. مثالی در این زمینه را می توان در نحوه تبلیغ حضرت نوح عليه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مشاهده کرد. بر اساس آنچه در قرآن کریم نازل شده، خداوند از قول نوح عليه السلام نقل می کند که پس از سالیان دراز دعوت به حق، در نهایت عده قلیلی به او ایمان آوردند و دعوت نوح جز اینکه بر دور شدن بیشتر آنها از گرد نوح می افزود، ثمر دیگری نداشت: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَاراً﴾.

از نظر ابن عربی، علت ثمربخش نبودن دعوت نوح عليه السلام آن بود که وی به شیوه تنزیهی صرف، امت خویش را که قومی بت پرست بوده و در تشبیه محض غوطه ور بودند، به سوی حق دعوت می کرد و همین امر باعث گریز و عدم تمکین آنها در مقابل دعوت وی می شد. شاهد بر این امر آن است که نوح عليه السلام به گفته خود، قومش را ابتدا به نحو آشکار و پس از آن به نحو نهان دعوت کرد: ﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَاراً ثُمَّ إِنِّي

پی‌نوشت‌ها

- ۱- محیی‌الدین ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، ص ۶۹.
- ۲- داودبن محمود قیصری، *شرح فصوص‌الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۴۹۸-۵۰۱.
- ۳- صائین‌الدین ابن‌ترکه، *تمهیدالقواعد*، ص ۹۱-۹۲.
- ۴- سیدیدالله یزدان‌پناه، *مبانی و اصول عرفان نظری*، ص ۲۳۷.
- ۵- محیی‌الدین ابن عربی، همان، ج ۱، ص ۱۴۷.
- ۶- همان، ج ۱، ص ۱۴۷.
- ۷- محیی‌الدین ابن عربی، *نقش‌الفصوص*، ص ۵۰.
- ۸- محیی‌الدین ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۱، ص ۶۳۰.
- ۹- حسن حسن‌زاده آملی، *ممدالهمم در شرح فصوص‌الحکم*، ص ۱۱۴.
- ۱۰- محیی‌الدین ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، ص ۶۸.
- ۱۱- عبدالرزاق قاسانی، *شرح فصوص‌الحکم*، ص ۵۶.
- ۱۲- مؤیدالدین جنیدی، *شرح فصوص‌الحکم*، ص ۲۹۰.
- ۱۳- محیی‌الدین ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، ص ۶۸.
- ۱۴- صائین‌الدین ابن‌ترکه، *شرح فصوص‌الحکم*، ج ۱، ص ۲۳۶.
- ۱۵- داودبن محمود قیصری، *شرح فصوص‌الحکم*، ص ۴۹۸.
- ۱۶- محیی‌الدین ابن عربی، *نقش‌الفصوص*، ص ۲۸۵.
- ۱۷- مؤیدالدین جنیدی، همان، ص ۲۸۵-۲۸۶.
- ۱۸- به نقل از: *شرح فصوص قیصری*، ص ۴۵۰-۴۹۹.
- ۱۹- محیی‌الدین ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، ص ۶۸.
- ۲۰- ر.ک: سیدیدالله یزدان‌پناه، همان، ص ۲۰۲.
- ۲۱- داودبن محمود قیصری، همان، ص ۵۱۲.
- ۲۲- صدرالدین محمدبن اسحاق قونوی، *رسالة‌النصوص*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۵۳.
- ۲۳- عبدالرحمن جامی، *نقدالنصوص فی شرح نقش‌النصوص*، ص ۱۳۰-۱۳۱.
- ۲۴- همان.
- ۲۵- محیی‌الدین ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، ص ۷۰-۷۱.
- ۲۶- امام خمینی، *حاشیه بر شرح قیصری*، ص ۵۱۳.

تشبیهی که باعث مقید و محدود کردن ذات حق نگردد، دچار باشد.

فلو أن نوحاً جمع بین الدعوتین، لما أجابوه أصلاً، فإن قومه كانوا واقعين فی الكثرة و التشبیه بطریق التقیید، لا التشبیه الإطلاقی الذی هو حق التشبیه. فإنهم كانوا یعبدون الأصنام و هو تقیید فی التشبیه، فلو أن نوحاً تفوه بالتشبیه أو إطلاقه بأن یقول إن التقیید باطل و الإطلاق حق، لما توجهوا إلى التنزیه و الوحده أصلاً. فكان علیه أن یدعو إلى التنزیه، فیعالج قومه معالجه الضد، كما فعل. (۲۶)

نتیجه‌گیری

با بررسی کلمات ابن عربی و شارحان وی، مشخص می‌گردد که قول به تنزیه صرف همانند قول به تشبیه در مورد تلبس ذات حق به صفات مخلوقات، در نزد عرفا و اهل کشف از این حیث که موجب تحدید ذات حق و خالی کردن برخی مراتب هستی از حضور خداوند است، مردود است. ضمن اینکه خود موجب نوعی تشبیه بوده و باعث تشبیه خداوند به مجردات تام می‌گردد. این در حالی است که اطلاق ذات حق نوعی اطلاق مقسمی است که از هرگونه قیدی حتی قید اطلاق مبراست. از این رو، قول حق از دیدگاه عرفا در مورد صفات مشترک بین حق و خلق، قول به جمع بین تشبیه و تنزیه است. بر اساس این قول، از آن رو که تمایز حق از مخلوقات نوعی تمایز احاطی است، خداوند به دلیل احاطه بر مخلوقات، در دل هر تعینی حضور داشته و متصف به صفات آن تعین خاص می‌گردد و از سوی دیگر، به نفس همین احاطه فراتر از شیء محاط بوده و محدود به صفات یک تعین خاصی نمی‌گردد و منزّه از آن می‌باشد.

منابع

- ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- ، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار، بی تا.
- ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶.
- ، فتوحات مکیه، بیروت، دار احیاء التراث عربی، بی تا.
- ، نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی تا.
- امام خمینی، حاشیه شرح قیصری، تهران، علمی، ۱۴۱۷ق.
- جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، چ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- حسن زاده آملی، حسن، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی تا.
- قاسانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار، بی تا.
- قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق، رسالة النصوص، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- قیصری، داوودبن محمود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
- یزدان پناه، سیدیدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.