

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال پنجم، زمستان ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۸

تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۱۴ تاریخ تأیید: ۹۳/۲/۵

علی شیروانی*

تشبیه و تنزیه دو واژه متداول در فرهنگ اسلامی است، اما ابن عربی طبق مبانی خاص خود، به ویژه وحدت وجود، تفسیری تازه از آن ارائه می‌دهد و معرفت صحیح خدای تعالی را در جمع میان تشبیه و تنزیه می‌یابد و براساس این الگوی معرفتی جدید به جمع میان نصوص به ظاهر ناسازگار دینی در زمینه اسماء و صفات خدای متعال می‌پردازد. در این مقاله، ضمن تبیین دیدگاه ابن عربی در این باره لوازم الهیاتی نظریه او تبیین می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: تشبیه، تنزیه، ابن عربی، عرفان اسلامی، وحدت وجود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

طرح مسئله

تشبیه در لغت به معنای شبیه کردن، شبیه دانستن و اعتقاد به شباهت دو چیز با یکدیگر است و تنزیه به معنای منزّه و مبرا کردن، منزّه و مبرا دانستن و اعتقاد به نزاهت و مبرا بودن چیزی از نقص و کمبود و مانند آن است. معنای اصطلاحی این واژه در الهیات کاملاً با معنای لغوی آن مرتبط است و، در واقع، کاربرد خاصی از آن می‌باشد. در الهیات، تشبیه به معنای شبیه کردن یا شبیه دانستن خدا به مخلوق و اعتقاد به همانندی آن دو می‌باشد که به صورت نسبت دادن صفات ممکن به واجب نمود می‌یابد و تنزیه به معنای منزّه و مبرا دانستن خداوند از خلق و اعتقاد به نزاهت و مبرا بودن وی از همانندی با مخلوقات می‌باشد که به صورت سلب صفات ممکن از واجب نمود می‌یابد.

در متون دینی مسلمانان، در رأس آن قرآن کریم، در موارد فراوانی صفات مخلوقات به خداوند اسناد داده شده است، مانند:

- الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى؛ خداوند بر تخت بر نشسته است. (طه: ۵)

- فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ؛ پس، به هر سو رو کنید آنجا روی خداست.

(بقره: ۱۱۵)

- يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ؛ دست خدا بالای دست‌های آنان (بیعت‌کنندگان با

پیامبر) است. (فتح: ۱۰)

- وَتُصَنَعُ عَلَى عَيْنِي؛ تا در برابر چشم من پرورش یابی. (طه: ۴۰)

این قبیل آیات گروهی - هرچند اندک - از متکلمان (مشبّهه، مجسمه) را که گرایش‌های ظاهرگرایانه در مواجهه با متون دینی دارند به سوی تشبیه‌کشانده است، تا آنجا که برخی از آنها خداوند را به صورت نوری از نورها، بعضی به صورت انسانی جوان و بعضی به سیمای انسانی پیر تصور کرده‌اند و او را دارای

اعضایی مانند دست، پا، چشم و گوش و اوصافی از قبیل شکل، وزن و مکان دانسته‌اند. چنین بینشی از نظر فیلسوفان مسلمان و اکثر قریب به اتفاق متکلمان مردود دانسته شده است.

در برابر این متون، نصوص فراوانی نیز وجود دارد که بر تعالی خداوند و نزاهت او از هرگونه شباهتی با مخلوقات تکیه می‌کند که از آن جمله است آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ چیزی مانند او نیست. (شوری: ۱۱) همه فیلسوفان مسلمان و اکثر متکلمان با تکیه بر قواعد عقلی به تنزیه روی آورده و نصوص دال بر تشبیه را تأویل برده‌اند و برخی تا آنجا پیش رفته‌اند که هرگونه صفتی را از خداوند سلب کرده‌اند و الهیاتی کاملاً سلبی و تنزیهی را سامان داده‌اند.

چالش عمده‌ای که در برابر این گروه وجود دارد حجم انبوه نصوصی است که دست‌کم ظاهر اولیه آن تشبیه را تأیید می‌کند. تأویل و عدول از ظاهر اولیه این همه نصوص امری است که پذیرش آن به دشواری امکان‌پذیر است.

ابن عربی و جمع میان تشبیه و تنزیه

دیدگاه ابن عربی را می‌توان راه‌حلی برای جمع میان این نصوص به ظاهر ناسازگار به شمار آورد که در پرتو آن، هم نصوص تشبیهی و هم نصوص تنزیهی جایگاه مناسب خویش را می‌یابد و بدون ارتکاب تأویل، ظاهر اولیه آنها پذیرفته می‌شود، بی‌آنکه خداوند از تعالی بیرون آید و در مرتبه مخلوق بنشیند یا تمایز میان خالق و مخلوق از میان رود و یا مخلوق از جایگاه خویش به درآید و به مرتبه خالق صعود کند.

ابن عربی به جمع میان تشبیه و تنزیه قایل است و توحید راستین را در این جمع می‌داند. البته، باید توجه داشت که مقصود ابن عربی از واژه تشبیه و تنزیه با

آنچه مراد متکلمان و فلاسفه است تفاوت دارد. نزد آنان تشبیه عبارت است از: اثبات صفات مخلوقات، به ویژه امور جسمانی برای خداوند، و تنزیه نفی این صفات از او، در حالی که مقصود ابن عربی از تشبیه تقیید است و از تنزیه اطلاق است. تنزیه نزد ابن عربی عبارت است از: تجلی حق تعالی برای خود و به خود، که در این مقام امری متعالی و برتر از هر نسبت و صفتی است و تشبیه عبارت است از: تجلی خداوند در صور موجودات خارجی در عرصه وجود.

فهم دقیق نظریه ابن عربی درباره جمع میان تشبیه و تنزیه نیازمند آشنایی با اندیشه او درباره کل هستی است. ابن عربی هستی را امری واحد، مطلق و بی نهایت می داند. این هستی مطلق - که او آن را غیب مطلق می نامد - در مرتبه ذات و سابق بر تجلی ذات به اسماء و صفات و پیش از تنزل به عوالم جبروت و ملکوت و ملک امری منزله از هر وصف و نسبت و نام و نشانی است. حق در این مرتبه (مرتبه ذات) دور از دسترس هر عقل اندیشنده ای است. او دُرّ محجوبی است که هیچ کس به حریمش راه نمی یابد. این جنبه حق مخفی و ناشناخته و ناشناختنی است و تنزیه نزد ابن عربی مربوط به همین جنبه است.

اما خداوند پیاپی تجلی کرد و در این تجلیات، اسماء و صفات خود را اظهار نمود، و اسماء و صفات نیز مقتضیات خود را آشکار ساختند و آن مقتضیات (اعیان ثابت) نیز در عالم خارج ظهور و بروز یافته، دارای فرد خارجی شدند. بدینسان، کثرت در عالم جلوه کرد. نزد ابن عربی همه این کثرت ها نمود و تجلی حقیقت وجود یعنی حضرت حق است. اگر آن وجود نباشد، کثرت به کلی زایل و لاشیء محض می گردند. از آنجا که وجود تنها از آن خداوند است و جز او در دار هستی - به معنای دقیق کلمه - چیزی نیست و هر چه هست جلوه او و تجلی

اوست، به یک معنا هر چه می‌بینیم و هر چه در عوالم وجود هست اسما و صفات خداوند است (تشبیه)، البته در مقام تجلی و ظهور. اما در مرتبه ذات، هر گونه وصف و نعتی از او سلب می‌گردد (تنزیه).

نقصان معرفت اهل تنزیه

بنابر گزارش قرآن کریم، حضرت نوح (ع)، زمانی که بت پرستی به اوج رسیده بود، مردم خویش را با قدرت و قوت به پرستش خدای یگانه فراخواند و به توحید دعوت کرد. از نظر ابن عربی، این دعوت دعوت به تنزیه است. گرایش به شرک (کثرت بینی) چنان در میان مردم نوح غالب آمده بود که جز با تأکید یک جانبه بر توحید (وحدت بینی) امکان بازگشت ایشان به راه مستقیم (جمع میان تشبیه و تنزیه) نبود. «حال و وضع آن مردم بت پرست ایجاب کرد که به تنزیه فراخوانده شوند و به توحید و تجرید متنبه گردند و ارواح مقدس را یاد آورند و به معاد روحانی برسند. پس، خدای متعال نوح را به حکمت سبوحی مبعوث فرمود تا دعوت به تنزیه و رفع تشبیه کند. بنابراین، دعوت نوح به باطن است و نسبت آن به دعوت شیث چون نسبت دعوت عیسی به دعوت موسی است».

(کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۵)

اما از نظر ابن عربی، خداشناسی مبتنی بر تنزیه محض دیدگاهی ناقص است و از این جهت، با تشبیه صرف یکسان است. همان گونه که تشبیه صرف به معنای محدود ساختن خداوند در مظاهر است و با اطلاق کامل ذات الهی ناسازگار است، تنزیه محض نیز موجب قطع ارتباط خداوند با مظاهر و تعطیل آن ذات از تجلی و، در نهایت، تقیید آن ذات مبرا از هر تقییدی به قید اطلاق است:

اعلم أئدک الله بروح منه أنّ التنزیه عند أهل الحقایق فی الجناب الإلهی عین

التحديد والتقييد، فالمنزه إِمَّا جاهل و إِمَّا صاحب سوء أدب. (ابن عربی، ۱۳۶۶:

(۶۸

بدان - خداوند تو را به وسیله روحی از خود تأیید کند - که تنزیه نزد اهل حقایق، در پیشگاه خداوند، عین تعیین حد و قید [برای حضرت حق] است. بنابراین، تنزیه کننده یا نادان است یا جانب ادب را پاس نداشته است.

توضیح این عبارت ابن عربی، بنا بر گفته شارحان فصوص الحکم، آن است که تنزیه یا از نقایص امکانی است یا هم از نقایص امکانی و هم از کمالات انسانی، که هر دوی آن نزد اهل کشف و شهود موجب تحدید و تقييد جناب الهی است، زیرا کسی که حق را این گونه تنزیه می کند او را از همه موجودات جدا کرده، ظهور او را به برخی از مظاهرش، که مقتضی تنزیه است، منحصر می سازد و از دیگر مظاهر، که مقتضی تشبیه است، مانند حیات و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر، سلب می کند، در حالی که همه موجودات در همه شئون خود مظاهر حق اند و حق در ایشان و بر ایشان متجلی است، یعنی این خداوند است که در نقاب صور کائنات ظاهر گشته و در حجاب تمثال مکونات تجلی کرده است.

(خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۶۳ - ۱۶۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۴۹۸)

حاصل سخن آن است که تنزیه الف از ب به معنای تمایز آن دو از یکدیگر است، و تمایز دو امر از یکدیگر به سبب صفات خاصی است که در یکی هست و مقابل آن صفات در دیگری یافت می شود. از این رو، تنزیه الف (هرچه باشد) از ب (هرچه باشد) مستلزم مقید بودن الف به صفت یا صفاتی خاص و، در نتیجه، محدود بودن او به حد یا حدودی ویژه است. آن کس که حضرت حق را از همه امور مقید منزیه می دارد و هرگونه تقييدی را از او سلب می کند، در واقع، او را به قید اطلاق مقید کرده و در این حد، محدود دانسته است. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۵) از

این رو است که تنزیه نزد اهل حقایق عین تحدید و تقیید در جناب الهی است. نزد ابن عربی، تأملات عقلانی صرف درباره خداوند، که راه فیلسوفان است، انسان را به ورطه تنزیه می‌رساند. از نظر او، فیلسوفانی که خود را از شریعت جدا ساخته‌اند و، در نتیجه، از وحی بی‌بهره مانده‌اند، آنان که جنبه آشکار و بعد تشبیه را منکر گشته‌اند، در زمره نادانان به حقایق هستی‌اند. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۸) اما متکلمانی که داعیه پیروی پیامبران و بهره‌مندی از وحی الهی را دارند و، با این همه، جانب تنزیه صرف را می‌گیرند، همانند معتزله، مرتکب اسائه ادب نیز گشته‌اند، زیرا با وجود تأکید فراوان آیات الهی بر جنبه تشبیه خداوند، آن را انکار کرده و خدا و پیامبرانش را تکذیب نموده‌اند:

فالقائل بالشرايع المؤمن إذا نزه و وقف عند التنزيه و لم ير غير ذلك فقد

أساء الأدب و أكذب الحق و الرسل صلوات الله عليهم و هو لا يشعر. (همان)

بنابراین، کسی که پیرو شریعت و مؤمن به آن است، هرگاه خداوند را تنزیه

کند و به همین اندازه بسنده نماید و جز آن را نبیند، جانب ادب را پاس نداشته

و حق و فرستادگانش - صلوات الله عليهم - را نادانسته تکذیب کرده است.

زیرا خداوند به وسیله پیامبرانش خود را حی و قیوم و سمیع و بصیر توصیف

کرده است.

نقصان معرفت اهل تشبیه

همان‌گونه که تنزیه صرف معرفت ناقص به بار می‌آورد، تشبیه محض نیز

موجب محرومیت از معرفت کامل به حق تعالی است. کسی که حق را فقط تشبیه

کرد و در مقام تنزیه او بر نیامد نیز او را مقید نمود و محدودش ساخت و وی را

نشناخت. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۹)؛ اهل تشبیه حق را در تعینات جلوه‌های حق

محصور می‌سازند، و هرچه در حدی محصور باشد و از آن فراتر نرود خلق است نه حق.

بر این نکته باید پای فشرده که حق، نزد ابن عربی، برابر با همه عالم (تعینات) نیست. به گفته کاشانی، مجموعه حدود - هرچند غیرحق نیستند - عین او نیز نیستند، زیرا حقیقت واحد، که ظاهر در همه تعینات است، با مجموع خود این تعینات متفاوت است. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۷ - ۵۸) از این رو، آنان که وحدت وجود ابن عربی را با نظریه «همه‌خدایی»ⁱ - به معنای «اعتقادی دینی یا نظریه‌ای فلسفی مبنی بر اینکه خدا و جهان یکی هستند» - یکی دانسته‌اند اشتباه بزرگی مرتکب شده‌اند. اعتقاد به همه‌خدایی، به معنای یادشده، همان سقوط در ورطه تشبیه محض است که جانب تعالی و تنزیه حق را فرومی‌گذارد. در این دیدگاه، جهان نه تنها غیرحق نیست بلکه عین آن است و حق نیز جز جهان نیست.

معرفت کامل

چنان‌که گذشت، معرفت کامل به حق تعالی مقتضی جمع میان تنزیه و تشبیه است. در این جمع، که مبتنی بر تجربه عرفانی انسان کامل است، عارف هستی واحد حق تعالی را در آینه اشیا و حوادث مشاهده می‌کند و در همه کثرات وحدت را می‌نگرد. به گفته مولانا در مثنوی:

گاه خورشید و گهی دریا شوی / گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش / ای برون (فزون) از وهم‌ها وز بیش بیش
... از تو ای بی‌نقش با چندین صور / هم موحد هم مشبه خیره سر
(مولوی، ۱۳۶۶: ابیات ۵۴ - ۵۷)

i. pantheism.

در نگاه چنین کسی، همه هستی نمایانگر صفات خدای ذوالجلال است، که هم او هست و هم او نیست:

فَمَا أَنْتَ هُوَ بَلْ أَنْتَ هُوَ وَ تَرَاهُ فِي عَيْنِ الْأُمُورِ مَسْرُوحًا وَ مَقْيَدًا

(ابن عربی، ۱۳۶۶: ۵۱۲)

مضمون این بیت، بنابر توضیح قیصری، آن است که تو خدا نیستی به دلیل تقید آشکار و امکان و نیازمندیات به او، بلکه تو او هستی، زیرا تو - در حقیقت - عین او و هویت او می باشی که به صفتی از صفات در مرتبه ای از مراتب وجودش تجلی کرده است و تو حق را در عین اشیاء در حالی که برحسب ذاتش مطلق و برحسب ظهورش در صفتی از صفاتش مقید است، مشاهده می کنی.

(قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۲)

اما اگر چنین است، چرا پیامبرانی چون نوح و تنها به تنزیه فرامی خواندند و از تشبیه بازمی داشتند؟ ابن عربی کلامی مفصل در این باره در *فصوص الحکم* دارد که حاصلش این است: دأب پیامبران آن بود که تنزیه را با صراحت بگویند و تشبیه را برای اصحاب سرّ و ارباب قلوب در حجاب بگذارند. البته، سخن او درباره نحوه دعوت نوح و عتاب آلود است که می گوید: مردم دعوت نوح را از آن رو نپذیرفتند که او به تنزیه صرف فرامی خواند و اگر او تشبیه را با تنزیه درهم آمیخته بود، او را اجابت می کردند. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۷۰)

از نظر ابن عربی، جمع میان تشبیه و تنزیه به بهترین شیوه در قرآن کریم صورت پذیرفته است، حتی آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» - که در مقام تنزیه بدان استناد می شود - متضمن تشبیه است، که اگر «ک» زاید نباشد، اثبات مثل برای خداوند می کند، که این تشبیه است و ذیل آن، که سمیع و بصیر را در خداوند منحصر

می‌سازد: «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، تنزیه خواهد بود و اگر زاید باشد، ابتدای آیه تنزیه و ذیل آن تشبیه خواهد بود:

قال الله تعالى «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» فنزه، «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» فتشبیه. و قال تعالى «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» فتشبیه و تشبیه و تشبیه، «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» فنزه و افرد. (همان) خدای متعال فرمود: «چیزی مثل او نیست»، پس، تنزیه کرد، و [ادامه داد] «و او است شنوای بینا»، پس، تشبیه کرد و فرمود: «چیزی مانند مثل او نیست». پس، تشبیه کرد و تثبیه نمود [یعنی علاوه بر خود، مثل خود را نیز موجود دانست. آنگاه در ادامه فرمود: «و او است شنوای بینا». پس، تنزیه کرد و یکی دانست [یعنی موجود بینا و شنوا را منحصر در خودش دانست]

منشأ حیرت

جمع میان صفات دوگانه‌ای مانند ظاهر و باطن، اول و آخر، قدیم و حادث و حق و خلق در کلمات ابن عربی بر همین اساس صورت می‌پذیرد. اگر تجلی با مفهوم خاصی که ابن عربی از آن اراده کرده است، جایگزین مفهوم خلق و آفرینش شود، آنگاه خواهیم فهمید که همه هستی این وصف را دارد که او هست و او نیست. این همان جمع میان تشبیه و تنزیه است و همین است که منجر به حیرت می‌گردد. به عقیده ابن عربی، «موقف صحیح، که تلفیق تنزیه و تشبیه را دربردارد، آن است که واحد را در کثیر و کثیر را در واحد دیده، یا واحد را کثیر و کثیر را واحد ببینیم. این دریافت از این دوگونه تلفیق متغایر را ابن عربی «حیرت» می‌نامد. بدین ترتیب، این حیرتی متافیزیکی است، زیرا انسان به وسیله طبیعت آنچه در جهان می‌بیند از اینکه هستی را واحد بداند یا کثیر وامانده است».

(ابن‌تسوی، ۱۳۷۸: ۱۹)

ابن عربی معتقد است حقیقت در اطلاق خود نه تعقل می‌شود و نه توهم؛ ادراک آن همان حیرت در آن است، چنان‌که در حدیث آمده است: «العجز عن درک الإدراک إدراک»؛ ناتوانی از درک ادراک خود نوعی ادراک است. البته، او از این حیرت در مراتب گوناگونی سخن می‌گوید.

حیرت عاقلان مرتبه ناقص سرگشتگی است، برخلاف حیرت عارف کاملی که قلب خود را از همه علقه‌ها و علاقه‌ها و گرایش‌های دنیوی تهی کرده تا هستی در آن جلوه نماید و وحدت را در کثرت و تنزیه را در تشبیه درک کند. در این مقام، حیرت عبارت است از دگرگون شدن دل، همراه تنوع حقیقت در صورت‌های مختلف آن، یعنی ادراک ثبات در تنوع و تنوع در ثبات.

از نظر ابن عربی، تنها قلب عارف است که می‌تواند این تنوع را ادراک کند، اما عقل تنها از زاویه مفاهیم ساخته خود به حقیقت می‌نگرد. از این رو، همواره در پی تقیید و منحصر ساختن حق در چارچوب مفاهیم ساخته و پرداخته خود است:

عارف کامل خدا را در هر صورتی که بدان تجلی کند و در هر صورتی که بدان درآید می‌شناسد و غیر عارف او را نمی‌شناسد، مگر در صورت معتقد خود. و چون حق در غیر آن صورت تجلی نماید، منکر آن می‌گردد. این امر از دشوارترین امور در دانش الهی است. اختلاف صورت‌ها به چه باز می‌گردد، آیا به خود او در خودش؟ (ابن عربی، الفبی تا: ۱۹۷/۴)

ابن عربی در اینجا درباره تحول الوهیت و تبدل آن در صورت‌های باورها و شناخت‌ها سخن می‌گوید. اما باید توجه داشت که این تحول مربوط به مدرک است، نه مدرک. مدرک، که حق است، امری ثابت و دگرگونی‌ناپذیر است. این حقیقت در عالم مثال - که برزخی میان حقایق جسمانی و غیرجسمانی است - صورت‌های گوناگون بر تن کرده، جلوه‌های متکثری می‌یابد. ذات این حضرت

است که این تجلیات را به دست می‌دهد «که به وسیله آنها معانی با صورت‌ها به نحوی جدایی ناپذیر پیوند یابند». (همو، ب بی تا: ۱۸)

تجلیات گوناگون خداوند در قلب عارف

یکی از عناصر اصلی در اندیشه ابن عربی مسئله تجلی است. تجلی خداوند هم در جهان بیرونی صورت می‌پذیرد و هم در قلب عارف. ابن عربی برای تبیین دیدگاه خود درباره «خدای ساخته در باورداشت‌ها» تجلیات الهی را با قلب انسان عارف پیوند می‌زند.

از نظر او، حق جز در خلال تضاد هم‌زمان قابل درک نیست، که در غیر این صورت، در ورطه تقیید به اعتقادی خاص گرفتار شده، منکر خدای تجلی‌یافته در غیر آن خواهیم شد. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۷۷) این جمع اضداد است که موجب حیرت و سرگشتی آدمی می‌گردد، که خدا را در عین حال که ظاهر است باطن بداند و در همان حال که واحد است کثیر بشمارد و در همان حال که صاحب جلال است دارای جمال بداند، بلکه جمالش را موجب اجلال و جلالش را سبب انس. اشیاء بی‌شمار که به وضوح از یکدیگر متمایز و متفاوت‌اند و برخی با برخی تقابل آشکاری دارند، در عین حال، امر واحدی را تشکیل می‌دهند. آگاهی این امر ذهن آدمی را در ورطه‌ای از حیرت سرگردان می‌سازد.

رهایی از حیرت

از نظر ابن عربی، این حیرت هنگامی که عارف در تجربه عمیق عرفانی خویش به ژرفای هستی نفوذ می‌کند و وحدت وجود را شهود می‌نماید، برطرف می‌گردد، زیرا دلیل حیرت تفرق نظر است.

فما ثم الآ حيرة لتفرق النظر، و من عرف ما قلناه لم يحُر. (همان: ۷۸)

پس، آنجا چیزی نیست جز حیرت که سبب آن تفرق نظر است [که از یک سو، وحدت و از سوی دیگر، کثرت را مشاهده می‌کند] و هرکس به آنچه گفتیم معرفت یابد، متحیر نخواهد شد.

توضیح مطلب آن است که وقتی عارف حجاب‌های ظلمانی و نورانی را کنار نهاد و مراتبی از هستی را در سیر صعودی، یکی پس از دیگری، پیمود و به بحر بی‌کران الوهیت راه یافت و واحد را فارغ از کثرت‌های خارجی شهود نمود و شناخت، در بازگشت به عالم کثرات، هرچه را مشاهده کند صورت آشنای آن واحد جمیل و جلیل را در او خواهد شناخت. در مثال، او همچون کسی است که صاحب صورتی را از نزدیک دیده و شناخته و با او انس یافته است، آنگاه، در برابر آینه‌های گوناگونی قرار می‌گیرد که هرکدام برحسب ویژگی‌های خاص خود تصویری از آن چهره به او ارائه می‌دهد: آینه کوچک تصویر کوچک و آینه بزرگ تصویر بزرگ، آینه زرد تصویری زرد، و آینه قرمز تصویری قرمز و آینه محدب تصویری کشیده، و آینه مقعر صورتی خمیده و ... او با هزاران صورت گوناگون و مختلف و ناسازگار روبه‌رو است، اما چون محبوب را در ورای این صورت‌ها دیده است، با مشاهده آن صور به راحتی چهره آشنای دوست را می‌شناسد و همه صورت‌ها را تصدیق می‌کند و در همه آنها او را می‌بیند.

سالک در مرتبه‌ای از تجربه عرفانی (مقام توحید) ذات الهی را آینه و عالم طبیعت را صورت‌های گوناگونی می‌بیند که در آن آینه تصویر شده‌اند، بی‌آنکه هیچ تعدد و تکثری در آن ذات پدید آورند، که آینه واحد است و صورت‌ها

گونگون. اما در مرتبه‌ای دیگر (مقام تحقق)^۱ هر یک از اشیای خارجی را به مثابه آینه‌ای می‌بیند که ذات حق را می‌نمایاند که آینه‌های متکثرند، اما همه یک چیز را نشان می‌دهند:

فعالم الطبيعة صور فی مرآة واحدة، لابل صورة فی مرایا مختلفة.

بنابراین، عالم طبیعت صورت‌هایی در یک آینه است، بلکه صورت یگانه‌ای در آینه‌های گونگون است. (همان)

نتیجه‌گیری

«وحدت وجود» هسته اصلی اندیشه ابن عربی است. او حقیقت توحید اسلامی را در همین آموزه می‌یابد و بر پایه آن منظومه فکری خویش را سامان می‌دهد و به تفسیر و تأویل متون دینی می‌پردازد. جمع میان تشبیه و تنزیه، با تفسیر خاص ابن عربی از آن، بر همین اساس پایه‌ریزی شده است و نزد عارفان وحدت وجودی رواج یافته است. بر پایه این نظریه، نه تنها صفات مخلوق به خداوند اسناد داده می‌شود، بلکه خداوند خود همان مخلوقات است، البته، در مقام ظهور و تجلی (تشبیه). در عین حال، ذات خداوند نه تنها از صفات مخلوق بلکه از هرگونه وصف و توصیفی مبرا است و، در نتیجه، همواره ناشناخته و ناشناختنی باقی می‌ماند (تنزیه). از نظر ابن عربی حقیقت توحید همین است.

هرچند تأویل‌ها و تفسیرهای ابن عربی از برخی نصوص دینی محل تأمل است و جای نقد و بررسی دارد، برای تأیید اصل اندیشه وحدت وجود ادله عقلی و شواهد نقلی فراوانی وجود دارد.

^۱ مقصود از مقام تحقق شهود کردن حق تعالی در صور اسمائش است که همان موجودات‌اند. محقق به حق از خلق پوشیده نمی‌شود و به حق از حق محجوب نمی‌گردد.

منابع

- ابن عربی، محمدبن علی (الف بی تا) الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- _____ (ب بی تا) رسائل ابن العربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۶) فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸) صوفیسم و تائویسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه.
- خوارزمی، حسین (۱۳۶۸) شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، ج ۲، تهران: انتشارات مولی.
- قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰) شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد رومی (۱۳۶۶) مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، ج ۱۰، تهران: امیرکبیر.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروپوزیشن گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی