

تاریخ وصول: ۸۶/۵/۶

تاریخ پذیرش: ۸۶/۷/۱۰

«مسأله تشبیه و تنزیه خداوند از نگاه ابن عربی»

دکتر منیره سیدمظهری

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

چکیده مقاله:

مسأله تشبیه و تنزیه خداوند و چگونگی رابطه آن با ذات حق از پرگفتگوترین مسائل خداشناسی است که در میان الهیون اعم از متکلم و فیلسوف و عارف نیز سابقه طولانی داشته و قرن‌ها مورد بحث و مناظره قرار گرفته است. در این گفتار، ابتدا به تبیین اهمیت و ضرورت این بحث پرداخته شده و در این راستا به دیدگاه فرقه‌های کلامی مانند اشاعره، معتزله و اهل حدیث در باب صفات تشبیهی اشاره شده است، سپس ضمن بیان تفصیلی دیدگاه محی الدین عربی در این زمینه و نظریات او در «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» تفاوت آراء و نتایج به دست آمده از دلایل او در این دو کتاب مورد بررسی قرار گرفته است و در پایان این گفتار، نظر نهایی «شیخ اکبر» که همان جمع میان تشبیه و تنزیه است و اینکه بحث از تشبیه و تنزیه در مرتبه فیض مقدس است نه مقام ذات و نه فیض اقدس، آورده شده است.

کلید واژه‌ها:

ابن عربی، تشبیه، تنزیه، احدیت، احدیت.

پیشگفتار

چگونگی توصیف خداوند به صفات و تفسیر عالم کثرت با توجه به مطلق و بی نهایت بودن خداوند و سریان وجودی او در همه موجودات تا آنجا که همه هستی مخلوق او باشد، از مسایلی است که بسیاری از عالمان اسلامی را به خود مشغول کرده است. پیچیدگی بحث جمعی را دچار افراط و گروهی را گرفتار تفریط کرده است. عده ای بر این باورند که این تفسیر باید به گونه‌ای باشد که نه موجب تشبیه خالق به مخلوق شود و نه آن طور که خداوند در عزلت و گوشه‌ای قرار گیرد و رابطه او با عالم هستی همانند رابطه بنا و بنا تلقی شود که بعد از خلق دیگر نیازی به او نباشد.

اهمیت موضوع وقتی روشن می‌شود که اگر نتوانیم خداوند را توصیف کنیم و از او شناختی داشته باشیم، چگونه می‌توانیم به او ایمان آوریم و عشق بورزیم و با او راز و نیاز کنیم. علاوه بر آن در این صورت معتقد به تعطیل عقل و ناتوانی آن از شناخت خداوند خواهیم شد. در صورتی که به ضرورت همه ادیان الهی، انسان مکلف است و تکلیف هنگامی قابل قبول است که عقل، توانایی شناخت خداوند و صفات او را داشته باشد.

از طرف دیگر شناخت جهان هستی و توجیه عالم کثرت و چگونگی صدور موجودات از حق تعالی، رابطه‌ای مستقیم با تشبیه و تنزیه دارد. این که آیا کثرت در مظاهر است یا در وجود؟ آیا میان حق تعالی و خلق او شباهتی وجود دارد یا نه؟ چگونه خداوند با همه موجودات معیت دارد و همه چیز مخلوق اوست و مؤثری غیر از او نیست، اما او هیچ رنگ و تشخص نمی‌گیرد؟ پاسخ اینها و دهها سؤال دیگر را باید در تبیین درست از تشبیه و تنزیه جستجو کرد. عامل دیگر که به این بحث اهمیت بیشتری می‌دهد، ریشه داشتن آن در کتاب‌های آسمانی و مقدس است زیرا در الهیات و حیانی و بطور عام در متون مقدس، خداوند به صفاتی گوناگون توصیف شده است که به دو جنبه ذات و تجلی او بر می‌گردد.

چندانکه در تورات می‌خوانیم: «... و خداوند پشیمان شد که انسان را بر زمین ساخته بود و در دل خود محزون گشت و گفت: انسان را که آفریده‌ایم از روی زمین محو سازم...»^۱

و یا این آیه تنزیهی که می‌گوید: پس مرا به که تشبیه می‌کنید تا با وی مساوی باشم؟^۲ و یا در انجیل رساله پولس به کولسیان آمده است: «او صورت خدایی نادیده است، نخست زاده تمامی آفریدگان، زیرا که در او همه چیز آفریده شد، آنچه در آسمان و آنچه بر زمین است از چیزهای دیدنی و نادیدنی و تخت‌ها و سلطنت‌ها و ریاسات و قوات همه به وسیله او، برای او آفریده شد.»^۳

در قرآن کریم نیز صفاتی به خداوند نسبت داده شده است که اگر به ظاهر آنها جمود کنیم، نتیجه‌ای جز تشبیه بدست نمی‌آید حتی در آیه‌ای که برای تنزیه خداوند ذکر شده، دو صفت از صفات تشبیهی نیز در آن آمده است: «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر».^۴

وسعت کاربرد اینگونه صفات در متون مقدس و کتاب و سنت، هر اندیشمند دینی و متفکر اسلامی را به چاره جویی و می‌دارد تا به تحلیل و تفسیر صحیح و جامعی از آنها پردازد.

تفسیری که پیرامون صفات تشبیهی می‌شود باید چند ویژگی داشته باشد:

۱- از آنجا که صفات تشبیهی برای تقریب به ذهن مخاطب و تشبیه معقول به محسوس به کار رفته است، این تفسیر باید توانایی آن را داشته باشد که توسط این صفات مسائل کاملاً مجرد و ماورای طبیعت و دور از دسترس انسان را به ذهن و فکر او نزدیک و قابل فهم کند تا از این طریق انسان بتواند به هدف حق تعالی از انزال کتب و ارسال رسل، که همان هدایت بشر به حقایق هستی و فلاح و رستگاری است، نایل آید.

۲- این تحلیل باید طوری صورت بگیرد که موجب تشبیه خداوند به مخلوقات نشود، زیرا هم عقل بر این معنی حکم می‌کند و هم شریعت بر تنزیه خداوند از سایر موجودات اصرار دارد.^۵

۳- تفسیری که از صفات تشبیهی ارائه می‌شود باید بتواند وجود کثرت را در عالم هستی

۱- تورات، سفر پیدایش، ۶/۶۰۹.

۲- اشعیا نبی، ۴۰/۱۸.

۳- انجیل، رساله پولس باب ۱/۱۵-۱۷.

۴- شوری / ۱۱.

۵- اسماء و صفات حق، ص ۷۲.

توجیه کند، یعنی توانایی تحلیل این معنا را داشته باشد که چگونه جهان هستی با همه انواع و اجناسش، از یک موجود واحد و یکتای مطلق صادر شده است؛ ذاتی که خود واحد است اما به واسطه صفات متعدده جواهر و اعراض متکثر می‌نماید.^۱

۴- این تحلیل باید بتواند رابطه خالق و مخلوق و خداوند را با عالم هستی طوری تبیین کند که او دائما دست اندر کار عالم وجود و موثر تام در تحولات موجودات بوده و یگانه مصداق «کل یوم هو فی شان» و به تعبیر فلسفه «لا موثر فی الوجود الا الله» باشد.^۲

اگر در تفسیر صفات تشبیهی که در کتاب و سنت آمده است، به مسائل چهارگانه ای که اشاره شد توجه نشود و نتیجه این تفسیر جمع میان تشبیه و تنزیه نباشد، این تحلیل از صفات حق تعالی ناقص و برخلاف چیزی خواهد بود که در متون دینی و کتاب و سنت آمده است؛ زیرا اعتقاد به تنزیه مطلق خداوند از صفات موجودات نتیجه ای جز اثبات خداوند به عنوان واجب الوجود و عله العلل نخواهد داشت. چنین خدایی که منزّه و مبرا از صفات سایر موجودات باشد، خدایی بیگانه از مخلوقات و فقط خالق و آفریننده خواهد بود؛ در حالی که خدایی که توسط ادیان الهی معرفی می‌شود، موجودی است که همواره با مخلوقات خویش در ارتباط است و لحظه به لحظه موجودات توسط او از خلق جدیدی برخوردار می‌شوند. او نه تنها خالق هستی است، بلکه خالق اعمال انسان نیز هست. هم او علاوه بر خالقیت، صفت ربوبیت را نیز دارا است و لحظه به لحظه در هدایت تکوینی و تشریحی انسان مؤثر است. مرگ و حیات هم به دست اوست و سرانجام همه تاثیرها از آن ظاهر و وجود حقیقی است.^۳

حاصل آنکه خداوند خویشتن را در کتاب و سنت اینگونه معرفی می‌کند و چنین موجودی با تنزیه مطلق سازگار نیست.

از سوی دیگر تشبیه او به مخلوقات موجب تنزل خداوند از حد الوهیت به حد مخلوق و ممکن الوجود است، در این صورت دیگر او واجب الوجود و هستی بخش نخواهد بود بلکه مانند سایر ممکنات نیازمند و محتاج می‌شود. از طرفی اگر ما در شناخت پروردگار از صفات تشبیهی و به ویژه از صفات فعل چشم بپوشیم و سعی بر تنزیه او داشته باشیم در تفسیر عالم

۱- لواطح، لایحه ۲۵، ص ۸۸.

۲- المقصد الاسنی، ص ۳۲.

۳- جامع الاسرار، ص ۱۴۸.

کثرت و صدور آنها از خداوند دچار مشکل می‌شویم، زیرا در ذات واحد و بسیط محض، هرگونه کثرت و تعدد محال است و از آنجا که میان علت و معلول باید سنخیت باشد، از این رو فلاسفه از قاعده سنخیت، اصل دیگری را استنتاج نموده‌اند که عبارت است از: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» پس برای تبیین صدور کثرت از واحد بسیط در فلسفه به عقول طولی و در زبان قرآن و عرفان به اسماء و صفات متوسل شده‌اند.^۱ در قرآن کریم نیز برای نسبت دادن امور به خداوند از صفات فعل استفاده شده و به تناسب فعل صفت مربوط به آن آورده می‌شود.

نقش دیگر صفات باری تعالی، -خصوصاً صفات فعل- این است که تبیین رابطه عالم هستی با خداوند و تأثیر لحظه به لحظه او در جهان در گرو لحاظ این صفات است، زیرا حق تعالی نه تنها واجب الوجود است بلکه رزاق، محب، محبوب، شافی و ... نیز هست و همه این آثار و افعال از صفات او سرچشمه می‌گیرد و گرنه ذات خداوند از آن جهت که ذات اوست غیب محض است و اقتضای هیچ یک از این آثار را ندارد، بلکه همه این آثار از تجلی ذات او از طریق اسماء و صفات سرچشمه می‌گیرد.

مسأله عمده‌ای که در بحث صفات مطرح می‌شود، نقش صفات در شناخت خداوند است، زیرا برای شناخت هر چیز باید حداقل یکی از صفات و ویژگی‌های آن چیز برای فاعل شناسایی قبلاً شناخته شده باشد در غیر این صورت ناگزیریم هر چیزی را که به عنوان آن شیء عرضه می‌شود، بپذیریم. به علاوه انسان هیچ گاه به دنبال مجهول مطلق نیست. بلکه او همواره به دنبال شناخت چیزهایی است که حداقل معلومات را از آنها داشته باشد. بنابراین بحث از صفات خداوند در شناخت حق تعالی تأثیر مستقیم دارد و حتی قدم اول برای اثبات وجود اوست.

از آنچه درباره اهمیت مسأله تشبیه و تنزیه و ویژگی‌های تحلیل و تفسیر درباره آن گفته شد، می‌توان به نقص‌ها و مشکلات تحلیل‌هایی که بعضی از مکاتب کلامی در اسلام درباره این موضوع ارائه داده‌اند پی‌برد. این مشکلات را می‌توان در دو ناحیه بررسی کرد: یکی معرفت‌شناسی یعنی شناخت خداوند و دیگری رابطه میان جهان هستی و پروردگار. در یک نگاه کلی، متکلمان مسلمان را می‌توان به سه گروه: عقل‌گرا (معتزله) ظاهر‌گرا

۱- تجلیات الهیه، ص ۲۷۰-۲۷۵.

(اخباریون) قائلان به جمع میان عقل و ظاهر شریعت (شیعه و تا حدودی اشاعره) تقسیم نمود.

مکتب اعتزال و مشکل توصیف

در میان متکلمان مسلمان، معتزله به عقل گرایی شهرت دارند، آنان به دلیل نگرانی شدید از تشبیه خداوند به سایر موجودات، اتصاف خداوند به صفات را منکر شده و به نیابت ذات از صفات قایل شده اند، چرا که به نظر آنان توصیف خداوند به صفات، دارای محذوراتی است که عقل آنها را محال می‌داند، مثل ترکیب خداوند از ذات و صفات.^۱

پس توصیف خداوند به هیچ روی جایز نیست بلکه تنها می‌توان ذات او را نایب مناب صفات قرار داد و با تکیه بر عقل به توحید و تاویل اوصافی که در کتاب و سنت آمده است، پرداخت.^۲

نقد نظریه نیابت

همان طور که گفته شد، معتزله به دلیل عقل گرایی افراطی و تنزیه خداوند از تشبیه، نظریه نیابت را پذیرفتند، اما قبول این نظریه آنان را دچار مشکلات دیگری نموده که حل آنها نیز چندان آسان نبود. این دیدگاه به عدم توانایی عقل از شناخت خداوند و عزلت حق و عدم حضور و دخالت او در عالم وجود انجامید و این چیزی است که برای شرایع و ادیان الهی و مومنان به آنها قابل قبول نیست؛ زیرا در متون مقدس و کتاب و سنت، صفات کمال به طور فراوان به خداوند نسبت داده شده و اصولاً خداوند از همین طریق به ما معرفی شده است. اگر ما نتوانیم این کمالات را به او نسبت دهیم راه معرفت و شناخت او را مسدود کرده ایم چرا که ذات او غیب محض و مجهول الکنه است، در آن مرتبه نه نسبتی هست نه صفتی. اگر از راه تجلیات حق تعالی صفات کمال را به او نسبت ندهیم، در این صورت شناخت و معرفت او برای ما امکان نخواهد داشت.

صرف اینکه خداوند کار عالمانه می‌کند برای توصیف و شناخت او کافی نیست. چنانکه مرحوم سبزواری می‌نویسد: «ممکن است یک اثر از چند مؤثر صادر شود، بدون آنکه مصدر آن آثار را بتوان به آنها توصیف کرد، مثلاً رفع حرارت از مزاج مریض ممکن است به وسیله

۱- درس‌های شرح منظومه، ج ۱، ص ۹۹۵.

۲- المغنی، ج ۵، ص ۲۱۹.

دارو یا دعای یک ولی تحقق یابد، اما هرگز نمی توان نفس مؤمن ولی را متصف به صفت مبرد نمود، زیرا ادعای مؤمن بواسطه قرب نفوس آنان به خداوند است ولی داروی طبیعت از سنخ طبایع می باشد.^۱

لذا صفت مبرد بودن را در واقع می توان از نفس ولی الله نفی کرد، در حالی که از حیث اثر با داروی طبیعت مشترک است، اما صفات کمال را نمی توان از خداوند سلب نمود؛ زیرا او عله العلل است. «و جل جناب الحق عن فقد و عدم لصفه کمالیه».^۲

مشکل دیگر در نظریه مکتب اعتزال این است که اگر هیچ تناسبی میان خالق و مخلوق نبود، چگونه رابطه علت را می توان میان دو متباین فرض نمود، زیرا صدور متباین از متباین محال است درحالیکه باید بین علت و معلول سنخیت باشد؛ چرا که نسبت علت به معلول نسبت حقیقه به رقیقه است یعنی علت باید به نحو اعلی و اتم واجد کمالات معلول باشد و معلول نیز باید دارای کمالات علت باشد اما در مرتبه مخلوقیت و معلولیت. معتزله از آنجا که صفات را در خداوند نپذیرفتند و او را موجودی به کلی متفاوت پنداشتند، در تحلیل رابطه عالم هستی با خداوند و چگونگی وجود عالم کثرت از او دچار مشکل شدند تا آنجا که نیاز موجودات به خداوند را فقط در حدوث آنها دانستند و بین آنها رابطه محدث و حادث را تصور نمودند و کثرت را به ثاببات که در عالم ثبوت تحقق دارند، نسبت دادند و به شیئیت معدوم قائل شده و آن را متعلق علم خداوند و منشاء کثرت در عالم دانستند.^۳

اهل حدیث و مشکل تشبیه

اهل حدیث با نگاهی بدبینانه به عقل و توانایی های آن نسبت به شناخت خداوند و توصیف او درحقیقت هیچگونه حجیتی برای عقل و احکام آن قائل نیستند و به ظاهر کتاب و سنت تمسک می جویند. در مورد صفات خداوند نیز به ظهور لفظی اکتفا کرده، متعبد شدند تا آنجا که افراط کردند و به جسمانیت حق تعالی و رویت او در دنیا معتقد شدند، به تعبیر دیگر ظاهریه و اهل حدیث مراد جدی متکلم را در همان اراده استعمالی و معنای تحت اللفظی محدود کردند و هیچ اعتقادی به عقل به عنوان یک قرینه در انصراف الفاظ از معنای

۱- اسرارالحکم، ص ۸۲-۸۳

۲- اسفار، ج ۶، ص ۱۴۲.

۳- همان، ۱۴۴.

ظاهری‌اش نداشتند. تفسیر آنان از صفات خبری مانند وجه، تکلم، ید و ... شاهدگویایی از چگونگی تفکر آنان در این زمینه است.

مشکل اساسی این طرز تفکر آن است که خداوند از این منظر در حد یک معلول و مخلوق تنزل می‌یابد، و همه محدودیت‌های موجود جسمانی را می‌پذیرد، در حقیقت چنین خدایی، واجب‌الوجود نیست، بلکه یکی از ممکنات است.

اشاعره و توصیف خداوند.

مکتب اشعری با در پیش گرفتن حالت اعتدال بین افراط معتزله و تفریط اهل ظاهر، به گمان خود از معضلات دو مکتب یاد شده رهایی یافته و به راه حل مطلوبی دست یافتند. در واقع کار ابوالحسن اشعری را می‌توان حرکتی اصلاحی در تفکر دینی و کلامی زمان خود به شمار آورد؛ زیرا او از طرفی به توجیهاات و تاویلات معتزلی‌ها از کتاب و سنت انتقاد داشت از سوی دیگر به همین میزان، از تفسیر لفظی متون دینی توسط اهل حدیث روگردان بود.

ابوالحسن اشعری این روش را در بسیاری از مسائل کلامی و اعتقادی مورد اختلاف اعمال می‌کرد. در بحث صفات خدا، هر چند او اصل توصیف خداوند به صفات مشترک میان انسان و خدا را پذیرفت، زیرا این صفات در قرآن و روایات آمده و خداوند به آنها توصیف شده است، اما هرگز به جسمانیت حق تعالی و یا تشبیه خالق به مخلوق رضایت نداد و در تمام این نسبت‌ها، کلمه «بلا کیف و لا تشبیه» را آورد^۱ و با این قید خود را از معضلات مکتب اعتزال و اهل ظاهر رهانید، چرا که تنزیه خداوند از حدود ممکنات، حکم صریح عقل است و قرآن نیز به این حکم ارشاد نموده است. «لیس کمثله شیء».

راه‌حل‌های اشعری و ابهام‌های آن

این واقعیت را باید پذیرفت که اشعری هرگز نتوانست به خوبی از عهده جمع میان عقل و ظواهر کتاب و سنت برآید و تمهیداتی که او برای جمع میان تعبد به ظاهر و عقل نموده بود حتی مورد قبول برخی از پیروان مکتب او نیز قرار نگرفت و شخصیت‌هایی همچون امام‌الحرمین جوینی و محمد غزالی و شهرستانی، در صفات خبری به عکس عقیده اشعری قایل به تفویض شدند، یعنی با وجود اینکه اوصاف آمده در کتاب و سنت را پذیرفتند اما از

۱- مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۹۰.

آنجا که نتوانستند بین پذیرش متعبدانه ظواهر کتاب و سنت در صفات و قید «بلا تکلیف و لا تشبیه» وجه جمع بیابند و به معنای محصلی دست یابند، مراد و منظور شارع را از این اوصاف به خود او واگذار نموده، و قائل به تفویض شدند: «علمه عند اهله»^۱

دیدگاه امامیه در صفات الهی:

متکلمان شیعه را می‌توان از جمله عقل‌گرایان به شمار آورد، زیرا آنان به توانایی عقل اعتقاد دارند. از این رو شناخت صفات خداوند را نه تنها ممکن بلکه از وظایف عقل می‌دانند و با براهین عقلی به اثبات صفات کمالی و نفی صفات نقص و عینیت صفات باذات می‌پردازند. آنان از چند راه صفات کمال را برای خداوند اثبات می‌کنند:

۱- *علة العلل* بودن خداوند نسبت به موجودات ۲- *صرافت* وجود ۳- *وجوب* وجود ۴- *اطلاق* وجود خداوند، زیرا اگر او بی‌نهایت است، محال است، فاقد کمالی از کمالات هستی باشد. همین‌طور اگر او علت موجد همه موجودات است باید دارای همه کمالات هستی باشد، چون فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد و اگر او واجب الوجود بالذات است باید واجب الوجود من جمیع الجهات باشد و هیچ جهت امکانی در او راه نداشته باشد و بنابراین اگر صفتی از صفات کمال را نداشته باشد، نسبت به آن کمال ممکن است و در نتیجه ممکن الوجود خواهد بود.^۲

فلاسفه و متکلمان شیعه در حالیکه هر صفت کمالی را برای خداوند ثابت می‌کنند، آن صفات را عین ذات خداوند می‌دانند. تفاوت صفات تنها در مفهوم آنهاست نه در ناحیه مصداق بلکه در مرتبه مصداق و در خارج بیش از یک وجود بسیط وجود ندارد.^۳

این مسأله در خور تأمل و شایان دقت نظر است زیرا برای بعضی از متفکران خلط میان مفهوم و مصداق اتفاق افتاده است. چنانکه ابن سینا دچار این لغزش شده و وحدت مصداقی را عین وحدت مفهومی دانسته و گفته است: «علمه لا یخالف قدرته و ارادته و حیاته فی المفهوم بل ذلک کله واحد»^۴. با این حال ایشان هرگز تشبیه او را به مخلوقات جایز ندانسته و

۱- شرح اصول خمس، ص ۳۵۳.

۲- لمعات الهیه، ص ۱۲۴-۱۹۵.

۳- اسفار، ج ۶، ص ۱۳۳-۱۴۴.

۴- نجات، ص ۶۰۰.

آن را مردود شمرده اند. مردود شمردن تشبیه به معنای قبول تعطیل عقل و عدم توانایی آن از شناخت خداوند نیست، بلکه با قبول توانایی عقل از درک این معانی، نظریه تفویض را نیز غیر قابل قبول دانستند، زیرا بر اساس این نظریه، فقط مکلف به پذیرش اصل صفات و توصیف خداوند می باشیم، اما درباره معانی و مفاهیم آنها نمی توانیم هیچ گونه نظر و اندیشه ای داشته باشیم. شیعه با تکیه بر حجیت عقل، عقل را به منزله قرینه متصل به کلام می داند. همانگونه که قرینه در صورتی که به کلام متصل باشد، سبب انصراف کلام از معنای ظاهری آن می شود، عقل نیز در مسائلی که در قلمرو آن است چنین نقشی را ایفا می کند، لذا در همه صفاتی که در متون دینی به خداوند نسبت داده شده عقل بر تنزیه خداوند از سایر موجودات تأکید می کند. علاوه بر عقل، شیعه از منبع فیاض خاندان وحی و رسالت به عنوان حجت دیگر استفاده می کند. اهل بیت (ع) نیز ضمن توصیف خداوند به صفات کمال، انسان را از هرگونه تشبیه و تقیید و محدودیت حضرت حق منع کرده اند.

حاصل آنکه همانگونه که گذشت مکتب اعتزال و اشاعره در تبیین صفات الهی در دو مقام دچار مشکل شدند:

یکی در ناحیه شناخت خداوند، زیرا معتزله با پافشاری بر حکم عقل به تنزیه محض خداوند و عدم توصیف او، به تعطیل عقل و عدم توانایی آن از شناخت حق تعالی سخن گفتند. از سوی دیگر در مساله رابطه خداوند با جهان آفرینش نیز گرفتار مشکل شدند، زیرا بنابر نظریه آنان، خداوند فقط محدث غیر حادث است او خالق است و نیاز مخلوقات به او در این مرتبه است. از این رو دیگران برای تبیین دیدگاه معتزله از رابطه خالق به مخلوق، آن را به رابطه بنا و بنا تشبیه نمودند. اشاعره نیز در این مسائل به راه حل درستی نرسیدند، زیرا نتوانستند عینیت صفات با ذات را تمام کنند از این رو به جدایی صفات از ذات معتقد شدند. در ناحیه توجیه رابطه خالق با مخلوق نیز دچار افراط شدند. نظر آنان این بود که صفات خداوند نیز مانند ذات او مطلق و بی نهایت است. اطلاق قدرت و علم و اراده به حق تعالی جایی برای علم و قدرت و اراده سایر موجودات نمی گذارد، بنابراین او نه تنها خالق و موجود است، بلکه فاعل همه اشیا و همه افعال است. بدین جهت انسان و قوای ادراکی و تحریکی او همه به منزله آلت و ابزار هستند و به تعبیر کلامی، انسان محل ظهور فعل است نه فاعل فعل. از این رو آنان در توجیه مساله تکلیف و ثواب و عقاب و جزا و پاداش و فلسفه انزال کتب و ارسال رسل به تکلف افتادند تا آنجا که ابوالحسن اشعری مساله کسب را به عنوان راه حلی

برای توجیه تکلیف ارائه داد، اما این راه حل با تفسیری که او از او کسب داشت مورد قبول بزرگان اشاعره قرار نگرفت.

متکلمان شیعه با کمک از عقل و مکتب اهل بیت (ع) توانستند به راه حل جامعی برسند. این راه حل جمع میان تشبیه و تنزیه است. آنان در حالیکه توصیف خداوند را پذیرفتند و به صفات مشترک میان خالق و مخلوق قایل شدند، اما از حاکمیت عقل بر ظواهر کتاب و سنت نیز غافل نشدند و حکم عقل را به منزله قرینه متصل به کلام برای انصراف ظواهر قرار دادند. نتیجه این نظریه همان جمع میان تشبیه و تنزیه بود که امامان شیعه (ع) بر آن اصرار داشتند و عالمان شیعه آن را به عنوان مکتب اهل بیت (ع) پذیرفتند.

دیدگاه محی الدین در تشبیه و تنزیه

بعد از اشاره به مکاتب کلامی و مواضع آنان در مسأله تشبیه و تنزیه جای آن دارد که به عارفان مسلمان و دیدگاه‌های آنان در قبال این مسأله بپردازیم.

پرداختن به نظریات آنان در مسأله تشبیه و تنزیه از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا در جهان بینی عارف بیش از یک حقیقت وجود ندارد: «الوجود واحد لا شریک له». این حقیقت، مطلق و بی‌نهایت است، بنابراین جایی برای واقعیت و حقیقت دیگری باقی نمی‌ماند، زیرا قبول واقعیت دیگر در کنار وجود و هستی مطلق سبب محدود شدن آن می‌شود و محدودیت با اطلاق و بی‌نهایت بودن حق تعالی سازگار نیست.

بنابراین توجیه عالم کثرت و واقعیت داشتن یا موهوم بودن آن از مسأله بسیار دشوار در مکاتب عرفانی وحدت وجود است. به علاوه در بعد معرفت شناسی، مسأله شناخت حضرت حق از لحاظ مرتبه ذات یا به لحاظ مظاهر و تجلیات غیر ممکن می‌نماید. ابیات پیر هرات خواجه عبدالله انصاری در این مباحث زبانزد اهل عرفان است. مضمون بخشی از این ابیات چنین است:

«هیچ کس به توحید ذات واحد، قدرت ندارد. زیرا هرگونه توحیدی، متضمن انکار است. پس توحید کسی که از نعمت ذات حضرت حق سخن به میان می‌آورد از باب عاریت و استعاره است که ذات واحد از قبول آنها ابا دارد.»^۱

ذات حق تعالی غیب محض است و در آن مرتبه هیچگونه ظهور و تجلی راه ندارد، لذا

۱- منازل السائرین، ص ۱۹۴.

هیچ کس را به آن مرتبه دسترسی نیست و هیچیک از قوای ادراکی را به آنجا راهی نیست. اسم و رسم نمی‌پذیرد و همه اولیاء و انبیاء در این مقام حیران و سرگردانند «و اما الذات الالهیه فحار فیها جمیع الانبیاء و الاولیاء».^۱ از این رو در این مرتبه جایی برای وصف و توصیف نیست، زیرا توصیف یک شی فرغ بر شناخت و معرفت به آن است. وقتی موجودی به دلیل عدم تناهی و غیب محض بودنش قابل شناخت نباشد، طبعاً توصیف پذیر نیست.^۲

نکته قابل توجه اینکه منظور عرفا از نفی صفات از خداوند مربوط به این مقام و مرتبه است و نباید تعبیرات آنان را با آنچه معتزله در نفی صفات می‌گویند اشتباه گرفت.

بنابراین مساله تشبیه و تنزیه در عرفان از جایگاه رفیعی برخوردار است، زیرا تبیین عالم کثرت و توصیف و شناخت خداوند، به تحلیل و تفسیر درست از این مساله بستگی دارد. از این رو به بیان دیدگاه محی الدین عربی در کتاب‌های مختلفش می‌پردازیم.

قبل از ورود به بررسی عبارات‌های شیخ، نکته‌ای قابل ذکر است و آن اینکه او در این مساله وفادار به یک نظر نمانده بلکه نظر او در فتوحات با آنچه که در فصوص بیان نموده متفاوت است، حتی در فصوص هم با یک نظر سخن نگفته و اختلاف نظرات او کاملاً هویدا است.

دیدگاه شیخ در فتوحات

محی الدین در فتوحات ابتدا در مورد علت اختلاف مراتب آیات الهی پیرامون تنزیه و تشبیه و نیز اختلاف مراتب بشر سخن گفته است. وی می‌گوید که چون درجات افراد بشر از حیث علم و فضل و سایر کمالات، متفاوت است و برخی حق تعالی را به نحو اطلاق و بدون هیچ تقییدی شناخته و برخی آمادگی شناخت او را جز به تقیید به صفات کمالی و به دور از حدود و محدودیت ندارند، و بعضی بالعکس جز با تقیید حق در قالب صفات حدوثی و محدود در ظرف زمان و مکان و مقدار خاص، توانایی درک او را ندارند و از طرفی نیز کتاب الهی برای جمیع مردم نازل شده تا فضل او بر همه مراتب گسترده باشد، لهذا حق متعال هم آیاتی (تنزیهی) نظیر هو السميع البصیر و هو علی کل شی قدیر و الله لا اله الا هو الحی القیوم و... را نازل فرموده و هم آیاتی (تشبیهی) نظیر الرحمن علی العرش استوی و تجری باعیننا و... را وحی نموده و هم آیاتی (در جمع بین تنزیه و تشبیه) مانند لیس کمثله شیء را که این قسم

۱- شرح فصوص، ص ۶۹.

۲- عبهر العاشقین، ص ۴۰-۴۵.

اخیر مربوط به اهل الله و اهل معرفت به حق است و آن کس که کامل است منشاء و مصدر هریک از این اعتقادات را دریافته است.^۱

برای ورود به اصل مطلب توضیح اصطلاح تنزیه و اقسام آن لازم به نظر می‌رسد: تنزیه که در لغت به معنی پیراستن و نیز دور دانستن چیزی از صفتی ناشایست است، در اصطلاح دور دانستن خداوند از نقایص و صفات امکانی می‌باشد که خود دو قسم است:

۱- تسبیح: که به تعبیری عبارت از نفی هرگونه نقص و صفت عدمی از ذات حق است.

۲- تقدیس: که عبارت است از نفی هرگونه کمال محدود از ذات حق تعالی

جامی فرق بین این دو قسم را چنین بیان نموده که: «سبوح» مبدأ منزّه از اسناد نقص به اوست و «قدوس» آنکه طاهر و مقدس است از آنکه درباره او حتی توهم امکان عروض نقص شود. پس در سبوحیت عروض نقص نفی می‌شود و در قدوسیت حتی امکان عروض نقص نیز نفی می‌شود.^۲

به تقسیمی دیگر دو قسم تنزیه را چنین بر شمرده‌اند:

۱- تنزیه نسبی: تنزیهی که مقابل تشبیه است و عبارت است از سلب صفات نقص که به تعبیر ابن عربی به تحدید بر می‌گردد. این تنزیه مفاد «هو اکبر من کل شیء» است.

۲- تنزیه مطلق: که تنزیهی است که مقابل ندارد و هم تشبیه و هم تنزیه نسبی را در بر می‌گیرد. این تنزیه مفاد «هو اکبر من ان یوصف» است. یعنی از هر وصفی حتی اوصاف تنزیهی (به معنی متعارف آن) نیز برتر است.

پس از این مقدمه به فتوحات بر می‌گردیم تا ببینیم محی الدین در آنجا مسأله تشبیه و تنزیه خداوند را چگونه تبیین نموده است. اندکی تأمل در کلمات شیخ به خوبی نشان می‌دهد که او، بیشتر متوجه تنزیه خداوند از سایر موجودات است. در این کتاب به روش اهل نظر و برهان حتی به سبک متکلمان مشی نموده است. «عقل» در این بخش از فتوحات سلطان مطلق است و از شأن و منزلتی خاص برخوردار است. حکم عقل بر عنوان حاکم و قرینه متصل بر همه ظواهر آیات و روایات محسوب می‌شود. نتیجه‌ای که او از حاکمیت عقل بر ظواهر می‌گیرد، تأویل همه آیات و روایاتی است که در آنها از صفات مشترک میان خالق و مخلوق استفاده

۱- فتوحات، ج ۲، ص ۲۱۹.

۲- نقد النصوص، ص ۱۳۷.

شده است. این تاویلات همه در جهت تنزیه خداوند از سایر موجودات است.^۱ این روش کاملاً برخلاف خط مشی او در فصوص الحکم است؛ زیرا در آنجا شیخ، قوه خیال را سلطان و حاکم می‌داند که مقتضای آن تشبیه و مشابهت میان خالق و مخلوق است. وی در فصوص معرفت عقلانی را معرفتی ناقص می‌داند و به فلاسفه به جهت تمسک به عقل و توجه به حکم خیال می‌تازد.^۲

شیخ در فتوحات طرفدار تنزیه محض حق تعالی از موجودات است. او برای اثبات مدعای خود به دلایل عقلی و نقلی استناد می‌کند. منظور او از دلیل نقلی آیه شریفه «لیس کمثله شی» است که خداوند در این آیه هرگونه مثل و ماندی را برای خود نفی می‌کند.^۳ این در حالی است که ابن عربی در فصوص الحکم در موارد متعدد از این آیه به عنوان جامع میان تشبیه و تنزیه یاد می‌کند و آن را بزرگترین و صریح‌ترین آیه بر جمع میان تشبیه و تنزیه می‌داند.^۴

عدم تشابه حق با خلق

محمی‌الدین برای اثبات تنزیه خداوند از سایر موجودات به تفاوت‌های میان باری تعالی و مخلوقات اشاره می‌کند. این تفاوت‌ها هم در مرتبه وجود خداوند و هم در ناحیه افعال او و هم در جهت صفات او با دیگر موجودات است، زیرا وجود خداوند وجودی مطلق و قائم به ذات خود است. هستی او صرف و خالص است و از کتم عدم گرفته نشده است، برخلاف سایر موجودات که از کتم عدم تحقق یافته‌اند.^۵ در ناحیه افعال و آثار نیز میان فعل خداوند با افعال مخلوقات تفاوت وجود دارد، زیرا افعال حق تعالی به صورت ابداع است و ابداع ایجاد از کتم عدم است نه از چیز دیگر، برخلاف کاینات که فعل آنها ابداع نیست، بلکه ایجاد از چیز دیگر است. بنابراین هیچ تناسبی از این جهت نیز میان خالق و مخلوق وجود ندارد. نتیجه این عدم تناسب، عدم تشابه میان آن دو است. «لان فعل الحق ابداع الشی لا من شی و اللطیف الروحانی فعل الشی من الاشیاء فای مناسبه بینهما؟ فاذا امتنعت المناسبه فی الفعل فاجر الشی

۱- فتوحات، ج ۲، ص ۱۶۸ الی ۲۱۴.

۲- شرح فصوص، ص ۴۹۸.

۳- فتوحات، ج ۲، ص ۷۷.

۴- فصوص الحکم، ص ۷۰-۷۱.

۵- فتوحات، ج ۲، ص ۷۷.

ان تمنع المشابهة فی الذات»^۱.

این عدم تناسب نه تنها بین عالم جسمانی و خداوند است، بلکه میان حق و اولین مخلوق او نیز هست «ولا مناسبه بین المبدع الاول و الحق»^۲. در مرتبه صفات نیز پروردگار مثل و مانند ندارد و صفات وجود او کاملاً متفاوت با صفات مخلوقات است. به عنوان نمونه علم خداوند عین ذات اوست و علم او به ذاتش عین علم به عالم موجودات است در حالی که علم در مخلوقات عبارت است از تحصیل قلب عالم چیزی را آن طور که هست.^۳

بنابراین همانگونه که مشاهده می‌شود، محی‌الدین از راه تفاوت خداوند با سایر موجودات در وجود و صفات و افعال و آثار، هر گونه مشابهت میان خالق و مخلوق را نفی می‌کند و منزّه بودن و مبراً بودن او را از دیگر هستی‌ها اثبات می‌نماید.

شیخ برای اثبات تنزیه حق تعالی به بحث از قوای ادراکی انسان نیز می‌پردازد و توانایی‌های هر یک را بررسی می‌کند، مثلاً چشم فقط اشیاء متلون را در شرایط خاص می‌بیند، و با قرب و بعد مرئی، دید چشم نیز تغییر می‌کند، قوه خیال نیز آنچه را از راه حواس می‌گیرد، حفظ و ضبط می‌کند، قوه مفکره نیز در انسان در داده‌های قوای حسی و خیالی و وهمی تصرف می‌کند و از این راه به آنها علم پیدا می‌کند، پس به واسطه این قوه نیز نمی‌توان به حق تعالی معرفت پیدا کرد.

قوه عاقله نیز قادر به شناخت خداوند نیست^۴ زیرا عقل یا به امور بدیهی علم دارد یا از راه تفکر و فکر به امور نظری آگاهی می‌یابد و قبلاً گفتیم که فکر انسان از راه حواس و قوای وهم و خیال تغذیه می‌کند؛ بنابراین عقل نیز از شناخت خداوند عاجز است، چون حق تعالی هیچ‌گونه شباهت و همانندی با سایر موجودات ندارد «ولیس بین الباری و العالم مناسبه من هذه الوجوه، فلا یعلم الباری بعلم سابق بغیره ابدأ»^۵.

از این رو شناخت خداوند غیر ممکن است، چون انسان چیزهایی را می‌تواند درک کند که

۱- همان، ص ۹۶.

۲- همان، ص ۶۸.

۳- همان، ص ۷۸.

۴- منظور محی‌الدین از شناخت، توصیف خداوند به صفات است نه اثبات وجود او؛ زیرا ابن عربی در جای جای فتوحات بر این که عقل توانایی اثبات حق را دارد تصریح می‌کند.

۵- همان، ص ۱۰۱.

محسوس باشد و یا اینکه از راه صفات و آثار و افعال آن شیء به وجود او پی ببرد. از آنجا که خداوند نه محسوس است و نه صفات و افعال او با مخلوقات شباهت دارد، نتیجه این عدم تناسب، عدم تشابه حق تعالی با خلق است، پس هیچ مخلوقی نمی تواند نسبت به خداوند شناخت و علم پیدا کند. باری تعالی مدرک کسی و معلوم چیزی واقع نمی شود. نتیجه ای که از مقدمات مذکور به دست می آید تنزیه محض خداوند از سایر موجودات و عدم مشابهت او با مخلوقات است.

از حاصل دیدگاه ابن عربی در فتوحات این نتایج به دست می آید:

۱- عقل و دیگر قوای ادراکی از شناخت و توصیف حق تعالی عاجز است؛ چرا که شناخت یک چیز منوط به شباهت داشتن آن چیز با معلومات و مدرکات دیگر است و از آنجا که خداوند، هیچ تناسب و شباهتی با سایر موجودات ندارد، لذا شناخت چنین موجودی برای عقل ممکن نیست. «ولا یدرک العقل شیئا لا توجد فیه هذه الاشياء البته»^۱

۲- خداوند در همه شئون اعم از ذات و صفات و افعال با مخلوقات تفاوت دارد، پس هیچ گونه شباهتی میان خالق و مخلوق نیست.

۳- هرگونه تشبیه و تناسب میان حق و خلق به محدودیت خداوند می انجامد و این با اطلاق وجود و وجوب وجود او سازگار نیست.

۴- قرآن نیز در ضمن آیاتی از جمله آیه «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» هرگونه مثل و مانند را از ساحت قدس ربوبی نفی می کند. این آیات همراه با حکم عقل مبنی بر تنزیه مطلق خداوند از صفات مخلوق بر الفاظ و آیات موهم تشبیه حاکم اند و به منزله قرینه متصل به کلام عمل می کنند و ظهور آنها را از تشبیه منصرف می نمایند.

نتیجه منطقی که از این مقدمات حاصل می شود و ابن عربی بر آن تصریح می کند، ناتوانایی عقل از شناخت حق تعالی است. درک عقل فقط عبارت است از عجز از شناخت خداوند «فلم نصل الی المعرفة به سبحانه الا بالعجز عن معرفته»^۲

۱- همان، ص ۸۷.

۲- همان، ص ۹۳.

دیدگاه شیخ اکبر در فصوص الحکم

ابن عربی در مواضع مختلفی از کتاب فصوص الحکم که آخرین تالیف و نوشته او است، به مسأله تشبیه و تنزیه پرداخته است. اما در سه فصل نوحی (ع) الیاس (ع) و ادریس (ع) به تفصیل از آن سخن گفته است و سرانجام نتیجه‌ای که از آن مباحث گرفته، جمع میان تشبیه و تنزیه حق تعالی است. که خلاصه آن را در دو بیت زیر بیان کرده است:

«فان قلت بالتنزیه كنت مقیدا و ان قلت بالتشبیه كنت محددا
و ان قلت بالامرین كنت مسددا و كنت اماما فی المعارف سیدا»^۱

تنزیه محض یا تشبیه صرف از نظر محی الدین

از نظر محی الدین، تنزیه مطلق خداوند از موجودات و یا تشبیه محض او به موجودات، هر دو معرفتی ناقص و موجب مقید شدن و محدود شدن اطلاق وجودی اوست، زیرا تنزیه خداوند یا به لحاظ صفات نقص است و یا به لحاظ صفات کمال، یعنی کمالاتی که به ممکنات نسبت داده می‌شود. از اولی به تسبیح و از دومی به تقدیس تعبیر می‌شود. زیرا تسبیح یعنی تنزیه خداوند از نقایص عالم امکان. اما تقدیس در اصطلاح به معنای تنزیه خداوند است هم از حدود و تعینات و هم از کمالاتی که به ممکنات نسبت داده می‌شود. بنابراین شدت تنزیه در تقدیس بیشتر از تسبیح است.^۲

ابن عربی اعتقاد به تنزیه مطلق خداوند را سخنی ناتمام دانسته و تاکید می‌کند که از دیدگاه عارف و اهل کشف، حقیقت هستی و وجود حقیقی جز خداوند چیز دیگری نیست، زیرا خداوند بی‌نهایت و مطلق است و فرض هرگونه هستی و وجودی در کنار او موجب تقيید و محدودیت او خواهد شد. تقيید و حد نیز به ترکیب حق تعالی از وجود و حدود آن یا از «ما به الاشتراک و ما به الامتیاز» خواهد انجامید و این با امکان و فقر و احتیاج سازگار است، نه با واجب الوجود.^۳

از نظر عارف همه عالم مظاهر و تجلیات و ظهور حق تعالی است و حق، باطن و روح این

۱- فصوص الحکم، ص ۱۳۴.

۲- تعلیقات بر فصوص، ص ۲۷۷.

۳- شرح فصوص، ص ۴۹۸.

عالم است. او به واسطه اسم «الظاهر» تجلی نموده و جهان مظهر این اسم است، همان گونه که باطن عالم مظهر اسم «الباطن» است. «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» در حالی که تنزیه مطلق خداوند موجب عزلت او از عالم هستی خواهد شد؛ زیرا بینونت او با جهان هستی در همه مراتب و شئون است و تنها رابطه‌ای که بین او و عالم می‌توان فرض کرد، رابطه محدث و حادث است در حالی که بی‌نهایت و مطلق بودن او چنین اقتضا دارد که عالم هستی و آنچه در جهان یافت می‌شود، مظاهر و تجلیات اسماء و صفات حق تعالی است.^۱

به علاوه تنزیه چیزی از چیزی، در صورتی ممکن است که امکان توصیف آن شیء به آن وصف باشد و الا اگر برای موجودی اتصاف به وصفی محال باشد، مبراً کردن و تنزیه او از آن وصف معنی ندارد؛ زیرا تعریه، فرع بر تلبس و تنزیه، فرع بر تشبیه است و از آنجا که ذات حق تعالی غیب محض و قابل شناخت نیست بنابراین متصف به اوصاف نیز نمی‌شود در این صورت تنزیه او از اوصاف ممکنات بی‌معنی خواهد بود.

اندکی دقت و تأمل در عبارت شیخ، به خوبی نشان می‌دهد که تمام توجه قائلان به تنزیه مطلق، به مرتبه ذات حق تعالی است، آنان ذات حق را مبراً از صفات امکانی می‌دانند و شیخ در جواب آنان می‌گوید که موضوع تشبیه و تنزیه نه مقام ذات خداوند است نه مقام احدیت ذاتی او «هذا فی مقام الالهیه و اما فی مقام الاحدیه الذاتیه فلا تشبیه و لا تنزیه اذ لا تعدد فیهِ بوجه اصلاً».^۲ بلکه ذات به لحاظ غیب بودنش قابل شناخت نیست تا به چیزی تشبیه و یا از چیزی تنزیه شود و در مرتبه احدیت و فیض اقدس از آن جهت که هیچ تعدد و ظهور و بروز ندارد، جای توصیف و تشبیه و تنزیه نیست.

ابن عربی قائلین به تنزیه مطلق خداوند را به خطای دیگری نیز متهم می‌سازد. وی همانگونه که در کتاب فتوحات به عدم توانایی عقل و قوای ادراکی در توصیف و شناخت حق تعالی اشاره کرده بود در کتاب فصوص نیز، حاکمیت عقل را در معارف از جمله معرفت به جمع میان تشبیه و تنزیه قبول نداشته و خود این معنا را در حقیقت از تعدیل میان قوه عقل و خیال استنتاج می‌کند.

از مطاوی سخنان این عارف بزرگ چنین مستفاد می‌شود که در تنزیه محض، عقل

۱- همان، ص ۵۰۳.

۲- فصوص، ص ۱۲۸.

حکم‌فرمایی دارد؛ زیرا خصلت عقل این است که همواره حق را از هر گونه امر بیگانه منزه می‌شمارد درحالی‌که در تشبیه صرف، خیال حکم‌فرمایی می‌نماید؛ زیرا از خصوصیات خیال یکی این است که پیوسته حق را در پرده امور محسوس مشاهده می‌نماید. به عبارت دیگر می‌توان گفت چشم عقل، چشم تنزیه است درحالی‌که خیال جز به چشم تشبیه، اشیا را مشاهده نمی‌نماید.^۱

ابن عربی در فص‌الیاسی بر قوه خیال و حاکمیت و سلطنت آن در ادراکات تکیه می‌کند. شیخ معتقد است کسی که از مرتبه و منزلت خیال آگاهی ندارد، از نظام کلی معرفت محروم است. خیال ادراکی است که هم به درجه حواس می‌رسد و هم به عالم معانی راه می‌یابد. خیال نیرویی است که می‌تواند محسوسات را به عالی‌ترین وجه، لطیف و زیبا سازد در همان حال از توان تیره کردن معانی لطیف نیز برخوردار است. خداوند ادراک خیالی را به گونه‌ای بر عالم معانی سلطه و سیطره بخشیده است که می‌تواند آنها را در انواع چهره‌ها و اقسام رخساره‌ها ظاهر سازد.

خیال چیزی است که نور آن حتی در نیستی نیز نفوذ می‌کند و آن را به صورت موجود به تصور می‌کشد. از این رو می‌توان گفت اگر کسی عنوان نور را بر خیال اطلاق کند، سخنی به گراف نگفته است. تردیدی نیست که نور خیال غیر از نور حسی است ولی در هر حال نوری است که بواسطه آن، تجلیات قابل مشاهده خواهند بود. از خصوصیات خیال یکی این است که فسادپذیر نیست و خطا در آن راه نمی‌یابد، زیرا آنچه در پرتو نور خیال به تصویر کشیده می‌شود فقط تصویر به شمار می‌آید و در صرف تصویر خطا متصور نیست. خطا تنها هنگامی تحقق می‌یابد که آن تصویر به حکمی از احکام برخلاف واقع محکوم گردد. این مسأله نیز مسلم است که صدور حکم به عقل مربوط می‌شود و حکم حاکمیت همواره در حیطه عقل قرار دارد. به این ترتیب خطا در حوزه کار عقل به ظهور می‌رسد ولی در عالم خیال و جهان حس خطا تحقق نمی‌پذیرد.^۲

کلمات محی‌الدین با آنچه بر حکم عقل در فتوحات و حاکمیت آن اصرار می‌ورزد به صورت تعدیل یافته آن در فص‌های نوحی و ادیسی به جمع میان حکم عقل و خیال که

۱- اسماء و صفات حق، ص ۷۶.

۲- نیایش فیلسوف، ص ۳۷۳.

همان تشبیه و تنزیه باشد می‌رسد.^۱

محی الدین در اعتراض به اهل تشبیه هم گفته است: «اینها نیز مانند اهل تنزیه شناختی ناقص از خداوند دارند، زیرا حق را فقط در مظاهر و تجلیاتش در عالم می‌شناختند و او را چیزی فراتر از مظاهر نمی‌دانند، در حالی که عالم کثرت و صورت‌های موجود در آن، همه محدود و مقید است و اهل تشبیه، حق تعالی را محدود و مقید به این تعینات می‌بینند؛ حال آنکه محدودیت و تعین با ترکیب ملازم است و موجود مرکب محتاج و ممکن الوجود است و این امر با وجود و اطلاق وجودی خداوند سازگار نیست. از این‌رو تشبیه نیز مانند تنزیه به محدودیت و تقید خداوند می‌انجامد» «و کذالک من شبهه و ما نزهه فقد قیده و حده و ما عرفه».^۲

محی الدین انتقاد دیگری هم بر اهل تشبیه دارد و آن اینکه جهان مظهري از مظاهر و پرتوی از تجلیات اوست و او در همه هستی سریان دارد ظاهر عالم مظهر اسم «ظاهر» و باطن آن مظهر اسم «باطن» است و مظهر با ظاهر اتحاد دارد؛ اما توجه به این نکته ضروری است که مجموعه عالم هستی نامحدود و غیر متناهی است و لذا برای ما قابل اکتناه نیست. بنابراین شناخت همه صور عالم نیز محال است. از این جهت شناخت پروردگار از راه مظاهر و تجلیات او نیز محال خواهد بود و اگر چیزی قابل شناخت نباشد به طور طبیعی قابل تشبیه به چیزی نیز نخواهد بود.^۳

روح این کلام آن است که اگر چه حق متعال از هر گونه تحدید مبراً و به دور است اما تنزیه حق به شیوه مصطلح حکما و متکلمین نیز خود نوعی تقیید و تحدید است چرا که ایشان صفات دال بر تجرید از جسمانیت را به همان‌گونه که برای عقول و ملائکه در نظر می‌گیرند، برای ذات باری اثبات می‌کنند و در واقع حق را به عقول و مفارقات تشبیه می‌نمایند. حال آنکه حق تعالی که وجود مطلق است، نه مقید به صفات عالم ناسوت زمانمند و دارای مکان است و نه مقید به صفات عوالم مجردات صرفه عاری از زمان و مکان و هر دو نحو از عوالم برای او یکسان است و با هر دو معیت دارد.

۱- فصوص، ص ۶۸.

۲- همان.

۳- همان.

چنانکه ملاحظه می‌شود ابن عربی انحصار صفات حق در صفات تنزیهی (نظیر سبوح، قدوس و ...) را به همان اندازه موجب تحدید حق متعال می‌داند که انحصار صفات او در اوصاف تشبیهی (نظیر سمیع، بصیر و ...) او می‌گوید حق تعالی همان طور که از تشبیه مشبهان منزّه است از تنزیه منزهان نیز منزّه است.

به تعبیر مولانا:

ما بری از پاک و ناپاکی همه از گرانجانی و چالاکی همه

لهذا غالب انسان‌ها که تنزیه می‌کنند در واقع گرفتار تشبیهند در کسوت تنزیه. فیض کاشانی در این زمینه به گفته برخی از اهل معرفت استناد کرده و چنین آورده است:

«همچنان که قایل به تشبیه بلا تنزیه، ناقص المعرفه است، چون مطلق را مقید و محدود دانسته، قایل به تنزیه بدون تشبیه نیز ناقص المعرفه است از آن جهت که مقید کننده حق مطلق است و محدود حق غیر محدود، پس به آن مقدار از امور که حق از آن تنزیه کرده است از معرفت تعینات نور او و تنوعات ظهور او سبحانه، محروم و مهجور است و نمی‌داند که تنزیه او از جسمانیت تشبیه اوست به عقول و نفوس و تنزیه او از جمیع، الحاق اوست به عدم و تحدید عدمی اوست به عدمات غیر متناهی، تعالی از ذلک»^۱.

این بحث را از جهتی دیگر نیز می‌توان نظاره نمود بدین صورت که: انسانی که در برابر آینه‌ای قرار می‌گیرد و صورت خود را در آینه می‌بیند تصویر او از جهتی عین اوست و از جهتی عین او نیست این عالم هم از جهتی تجلی حق و بنابراین حق است و از جهتی حق نیست زیرا حق حق است و خلق خلق. و حق و خلق هر دو از یکدیگر متمایزند. از جهت اینکه عالم متمایز از حق نیست. «همه اوست» و از جهت اینکه عالم متمایز از حق است «همه از اوست». «همه اوست» دیدگاه تشبیهی است و «همه از اوست» دیدگاه تنزیهی را در بر دارد... انسان کامل که به تعبیر ابن عربی ذوالعینین است دارای هر دو دیدگاه است یعنی هم دید حق بین دارد و هم دید خلق بین.

ابن عربی در جایی دیگر از کتاب فصوص با ملاحظه‌ای دقیق از زاویه دیگری چنان تصریح می‌کند که احق حقایق این است که شناخت عالم هستی محال است بلکه حتی شناخت یک موجود از موجودات عالم نیز محال است؛ چرا که هر شی‌ای مظهر نامی از اسمای

۱- کلمات مکنونه، ص ۴۲-۴۳.

حق تعالی است و طبق قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» و به عبارت عرفانی «المظهر لا تعرف الا بمعرفه مظهره»، اسمای الهی نیز کما هی قابل شناخت نیستند.^۱

به علاوه که به مقتضای آیات الهی حقیقت همه عالم را وجه الهی و وجود منبسط تشکیل می‌دهد. «اینما تولوا فثم وجه الله» یعنی در همه لایه‌های وجودی و اعماق هستی اشیا و مظاهر تا هر جا برویم و به هر جا رو کنیم جز وجه حق را نمی‌یابیم و این وجه نیز به مقتضای «و ببقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» دارای جلال است و به لحاظ مقام منیعش مانع از معرفت کنه خود می‌باشد. پس به حقیقت اشیا نمی‌توان احاطه یافت و صحیح است که گفته شود:

و لست ادرك شيئا كنهه معرفته و كيف ادركه و انتم فيه^۲

بنابراین تشبیه چیزی به چیزی در حالی که از مشبه و مشبه به هیچ گونه آگاهی در دست نیست محال است.

نتیجه بطلان اعتقاد به تشبیه صرف و تنزیه محض همان جمع بین تشبیه و تنزیه است که محی الدین آن را معرفت کامل می‌داند. این اعتقاد را او به طور مکرر در فصوص آورده و در ضمن چند بیت آن را بیان نموده است مضمون این ابیات چنین است که:

«اگر قایل به تنزیه مطلق شوی خداوند را مقید نموده‌ای و اگر معتقد به تشبیه مطلق شوی او را محدود کرده‌ای و اگر جمع بین تشبیه و تنزیه را بپذیری راه درست و صحیح را پیموده‌ای و برای اهل معرفت امام و راهنما خواهی بود.»^۳

در حقیقت محی الدین خواسته است بگوید که نتیجه تنزیه آن است که خداوند از مخلوقات و عالم هستی جدا انگاشته شود او همچون سلطانی معزول در کنار نشسته و رابطه او با عالم فقط رابطه محدث و حادث باشد این همان معنای تقیید است که او بدان اشاره کرده است همچنان که سرانجام تشبیه نیز محدود کردن خداوند در مظاهر و تجلیات است، زیرا تشبیه خالق به مخلوق به طور مطلق به معنای پذیرش همه محدودیت‌های مخلوق برای خالق است در حالی که خداوند نه بیگانه از عالم است بلکه دائماً دست اندرکار عالم هستی و فیاض علی الطلاق است و هیچ موثری غیر از او در عالم وجود نیست و از طرفی او مطلق و

۱- فصوص، ص ۶۸.

۲- شرح فصوص، ص ۵۰۴.

۳- فصوص.

بی‌نهایت است و هیچ‌گونه حد و رسم و اشاره حسی و عقلی را بر نمی‌تابد. از این معنی ابن عربی به جمع بین تشبیه و تنزیه یاد می‌کند. دیدگاه شیخ در جمع بین تشبیه و تنزیه: برای درک این مسأله باید به اصول عرفانی ابن عربی مراجعه کرد تا در سایه آن اصول بتوان به فهم درست این معنی پی برد:

وحدت موجود

از نظر محی‌الدین حقیقت هستی و واقعیت وجود فقط خداوند است. دیگران وجود نما و صور مرآتیی آن حقیقت‌اند. حقیقت هستی ذات حق و اسماء و صفات اوست لذا از دیدگاه محی‌الدین کسی که به دو حقیقت وجودی معتقد باشد مشرک است:

«فمن قال بالاشفاعة كان مشركا و من قال بالالوتار كان موحداً»^۱

«هر کس قائل به شفع و جفت و دو حقیقت وجود باشد مشرک است و کسی که تنها به یک حقیقت هستی معتقد باشد موحد است.»
و به دنبال بیت فوق این بیت را می‌آورد که:

«فایاک و التشبیه ان کنت ثانیاً و ایاک و التنزیه ان کنت مفرداً»

اگر به یک حقیقت مطلق قایل هستی از آنجا که اطلاق وسعه وجودی آن حقیقت جایی برای وجود دوم باقی نمی‌گذارد بنابراین در مقابل آن حقیقت چیزی وجود ندارد تا او را از آن تنزیه و مبراً کنی و اگر به دو حقیقت و دو واقعیت اعتقاد داری در این صورت از هر گونه تشبیه و مشابهت میان خالق و مخلوق و واجب و ممکن بپرهیز زیرا هر گونه شباهت میان خالق و مخلوق به محدودیت و تقیید خداوند می‌انجامد و این چیزی است که عقل آن را نفی می‌کند.^۲

۱- شرح فصوص، ص ۵۱۱.

۲- همان.

مرتبه ذات فیض اقدس و فیض مقدس:

در حقیقت کلید اساسی و سخن نهایی محی الدین در حل مساله تشبیه و تنزیه در فهم این نکته است که از دیدگاه عارف میان مقام ذات و مرتبه فیض اقدس و مقدس تفاوت اساسی وجود دارد زیرا از نظر عارفان الهی مقام ذات مقام غیب محض است که از این مقام در لسان عرفا به «غیب الغیوب و عنقای مغرب و مرتبه هوهویت» یاد می‌شود و با علامت رمزی «هو» به آن مرتبه اشاره می‌شود این مقام برای هیچ کس قابل فهم و درک نیست. نه قابل رویت و اشاره حسی است «لان ذاته من حیث هی هی لا یمکن ان تری و الرویه انما یحصل عندالتنزل و التجلی بما یکن ان یری»^۱ و نه اسم وصفی بر می‌تابد «فهو من حیث هو مقدس عن النعوت و الاسماء لانعت له و لا رسم و لا اسم...»^۲ بلکه همه انبیا و اولیاء در این مقام و مرتبه حیران و سرگردانند چون وجود او مطلق و بی‌نهایت است و هیچ قید و حدی را نمی‌پذیرد و حتی قید بی‌قیدی را به همین جهت این مقام نه قابل تشبیه است و نه قابل تنزیه.^۳

فیض اقدس و فیض مقدس در حقیقت دو لحاظ و دو نحوه دید درباره حق تعالی است: فیض اقدس یا مقام احدیت ذاتی، همان مقام علم ذاتی حق به ذات خود است. در این مقام نیز خداوند هیچ نوع ظهور و تجلی اسمایی و صفاتی ندارد. در این مرتبه او مظهر اسم الباطن است بلکه ذات حق برای خود ظهور علمی دارد بنابراین مرتبه احدیت ذاتی یا فیض اقدس نیز از تشبیه و تنزیه او مبرا است.^۴

اما در مقام واحدیت که از آن به فیض مقدس و فیض منبسط و حق مخلوق نیز تعبیر می‌شود حق تعالی توسط اسماء و صفات خود ظهور و تجلی دارد و بواسطه اسم «الظاهر» در مظاهر عالم تجلی می‌کند این مقام همان مرتبه علم تفصیلی خداوند به موجودات است در این مرتبه از ظهور است که اعیان ثابته که معلق به اسماء و صفات هستند از مقام اسماء تقاضای فیض و ظهور دارند و اسماء به تقاضای آنها پاسخ داده و آنان را متجلی می‌کند.^۵

۱- شرح فصوص، ص ۱۳۹.

۲- همان.

۳- همان، ص ۶۹.

۴- شرح مقدمه قیصری، ص ۱۵۹-۱۵۱.

۵- همان.

با یکی فیضش گدا آرد پدید با دگر فیضش گدایان را مزید

فیض منبسط و معیت با موجودات

توجه در اصولی که شرح آن گذشت به خوبی نشان می‌دهد که نکته اساسی و قابل توجه در مسأله تشبیه و تنزیه این است که آنچه در آیات قرآن و روایات معصومین (ع) و کلمات عرفا و صوفیه موهم تشبیه است و صفات مخلوق را به او نسبت می‌دهد و در نتیجه «خالق و ضاحک و مقروض و رامی و ساقی و ...» می‌شود و در کلمات عرفا و صوفیه با تعبیری مانند «عالم مجلای حق است» و «عالم همه صور مرآتی حق‌اند» «رابطه حق با عالم رابطه روح با بدن است» و ... از آن یاد می‌شود، همه و همه مربوط به فیض مقدس و مقام ظهور اسماء و صفات است به این معنی که فیض منبسط است که با اشیا معیت دارد و متصف به صفات می‌شود نه ذات حق تعالی زیرا ذات او غیب محض است و تعین و تقید صفاتی بر نمی‌دارد. به تعبیر جامی: «تنزیه از حیث حقیقت ذات و تجرد از مظاهر کائنات است و تشبیه به اعتبار ظهور او در مرآئی اکوان و نمود او در ملابس اشکال و الوان»^۱

صدارالمتهین نیز در رساله خلق الاعمال چنین آورده است:

فان التنزیه و التقدیس یرجع الی مقام الاحدیة التی یستهلک فیہ کل شی و هو الواحد القهار الذی لیس احد غیره فی الدار و التشبیه راجع الی مقامات الکثره و المعلولیه و المحامد کلها راجعه الی وجهه الاحدی و له عواقب الثناء و التقادیس»^۲

بیان رسای فیض کاشانی لب این کلمات را به خوبی ترجمان است که: «پس عارف محقق کسی است که حق را من حیث ذاته منزّه از تشبیه و تنزیه بداند و من حیث معیته الاشیاء و ظهوره بها میان تشبیه و تنزیه جمع کند و هر یک را در مقام خود ثابت دارد و حق را به وصفی التنزیه و التشبیه نعت کند»^۳

درک معنای دقیق و عمیق تشبیه و تنزیه و فرق میان این دو مقام چیزی است که محی‌الدین و شارحان کلمات او دائماً بر آن تاکید می‌ورزند و به این نکته هشدار می‌دهند که جایگاه تنزیه و تشبیه با یکدیگر متفاوت است بر این اساس شیخ و شارحان کلمات او در

۱- نقد النصوص، ص ۱۲۸.

۲- رساله خلق الاعمال، ص ۸.

۳- کلمات مکنونه، ص ۴۳.

جای جای فصوص و شرح‌های آن به فرق میان این دو مقام تصریح کرده‌اند. به عنوان نمونه محی الدین در فص آدمی بعد از اینکه شناخت حق تعالی را از راه عقل و طریق فکر و استدلال غیرممکن می‌شمارد راه شناخت جامع را راه کشف و شهود می‌داند. قیصری در شرح این عبارت می‌گوید: «شناخت حقایق از طریق کشف و شهود مربوط به مظاهر و تجلیات حق است و گرنه ذات حق تعالی قابل شناخت نیست و همه انبیا و اولیا در آن متحیر و حیرانند»^۱ لذا انسان کامل و اولین عارف مانند رسول اکرم (ص) به عجز خود از ادراک پروردگار چنین اعتراف می‌کند که: «ما عرفناک حق معرفتک و عبدناک حق عبادتک». ابن عربی در جای دیگر از همین فص می‌گوید: «ما به ذات حق تعالی هرگز علم و آگاهی نداریم زیرا هیچ گونه تناسبی میان او و دیگر موجودات نیست آنچه قابل شناخت و درک است مقام تفصیل اسماء و صفات و تجلی اسمائی و صفاتی است. و «ندرک غیب الحق من حیث اسمائه و صفاته لا من حیث ذاته فانه لا یمكن لاحد معرفتها و اذلانسه فیها و بین غیرها من العالمین»^۲

در فص «نوحی» نیز ابن عربی به صورت یک قاعده کلی می‌گوید: مساله تشبیه و تنزیه به لحاظ تجلی و ظهور حق است نه به لحاظ حقیقت ذات او زیرا ذات پروردگار هرگز قابل درک نیست چرا که امکان احاطه بر آن وجود ندارد و حتی ما امکان احاطه بر همه مظاهر و صور عالم را نیز نداریم»^۳

در همین فص در مقام بیان فرق میان ذات و احدیت ذاتی با مقام واحدیت می‌گوید که مقام ذات واحدیت ذاتی چیزی نیست که انسان قادر باشد به آن علم و اطلاع پیدا کند آنچه قابل شناخت است مقام واحدیت یعنی مرتبه ظهور اسماء و صفات است «لان الحق فی مقام هویته و احدیته لا یطلع علیه و لا یعرف حقیقته و لا یمكن ان یعرف و فی مقام واحدیته یعرف بالصفات و الاسماء»^۴

محی الدین در «فص هودی» معتقد است که هر کس بر اساس شناخت و معرفت خود به

۱- شرح فصوص، ص ۳۴۶.

۲- شرح فصوص، ص ۸۷.

۳- همان، ص ۱۳۰.

۴- همان، ص ۱۸۲.

خداوند ایمان دارد، به طوری که اگر خداوند در روز قیامت برخلاف عقیده و نظر آن شخص تجلی کند او را انکار می‌کند. قیصری سّر این مسأله را چنین توضیح می‌دهد که چون حق متعال به لحاظ ذات منزّه از هر تعین و قید و محدودیتی است و تجلیات او از طریق اسماء و صفات است که در صورتهای مختلف ظهور می‌کند از این رو هر کس او را از راه مظاهر و ظهورات می‌شناسد.^۱ آنگاه در ادامه مطلب تاکید می‌کند که پروردگار متعال با نظر به ذاتش با هیچ موجودی هیچ گونه نسبت و تناسبی ندارد لذا امکان رویت و دیدن او برای کسی میسر نیست گرچه به لحاظ اسماء و صفات و تجلی در مظاهر قابل شناخت باشد.^۲

سرانجام از همه این بیانات ابن عربی در فصوص نتیجه می‌گیرد که بهترین معرف حق تعالی کلام اوست چرا که در قرآن کریم تشبیه و تنزیه در کنار هم بلکه در متن یکدیگر وارد شده است.^۳ وی بهترین نمونه را در این زمینه آیه شریفه «لیس کمثله شی و هو السميع البصیر» می‌داند چرا که این آیه حاوی دو بخش است که در هر کدام بین تنزیه و تشبیه به نحوی جمع شده است.^۴ به این شرح که این آیه در عین حال که برای حق تعالی «مثل» اثبات نموده که این تشبیه است اما وجود همانند برای «مثل او» را نفی نموده و در نتیجه به طریق اولی وجود نظیر و همانند برای او نیز نفی می‌گردد که این تنزیه است به علاوه در عین حال که حق متعال به سمیع و بصیر بودن متصف می‌شود اما تمام سمع و بصر (به قرینه استعمال هو) در حق تعالی منحصر شده و از دیگران سلب شده است.

عرفا آیات دیگری نظیر «هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» را نیز دال بر جمع بین تنزیه و تشبیه می‌گیرند که موید این است که حق در عین متعال بودن از مادی و مجرد اما در هر دو با سمت الوهیت حضور دارد.

حافظ علیه الرحمه نیز در بیتی به ظرافت، لزوم جمع بین تنزیه و تشبیه را بیان نموده:

گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین گفتا به کوی عشق هم این و هم آن کنند.

در روایات عالی قدر شیعه به دقت و ژرف اندیشی در مورد این مسأله مهم اظهار نظر شده

۱- شرح فصوص، ص ۲۶۱-۲۶۰.

۲- همان.

۳- فصوص، ص ۷۱-۷۰.

۴- همان.

که اگرچه نه به تصریح اما به کنایه و استلزام می توان تایید جمع بین تنزیه و تشبیه را در آنها یافت از جمله از امیرمؤمنان(ع) نقل است که فرمودند «دان فی علوه و عال فی دنوه»^۱ حق متعال در عین بلند مرتبگی نزدیک است و در عین نزدیکی عالی الشان.

صاحب تمهید التواعد نیز روایتی از امام صادق(ع) بدین مضمون نقل می کند که: «ان الجمع بلا تفرقه زندقه و التفرقه بدون الجمع تعطیل و الجمع بینهما توحید» و آن را دال بر لزوم بین تنزیه و تشبیه و جمع و تفرقه دانسته است. بدین مضمون که حکم به جمع و اتحاد حق و خلق بدون نحوی جدایی بین آن دو زندقه و کفر است و جداسازی بین آن دو بدون قول به جمع و وحدت تعطیل است و جمع بندی این دو (تفرقه و جمع) توحید واقعی است.^۲

نتیجه گیری:

چنانکه به تفضیل گذشت از نظر ابن عربی:

قرآن کریم از آن جهت که به زبان عربی نازل شده است همه خصوصیات و ویژگی های این زبان را دربردارد. و از آنجا که قرآن در مقام بیان حقایقی است که بسیاری از آنها در دسترس بشر نیست و ذهن انسان با این مسائل مانوس نمی باشد «علمکم مالم تکنونوا تعلمون» طبعاً زبان دین دارای ساختارهای مختلفی است، ظاهر و باطن دارد، تمثیل و استعاره و کنایه و مجاز دارد، تشبیه معقول به محسوس دارد، تا از این راه و با استفاده از این شیوه ها بتواند حقایق معقول و ماورای طبیعت را برای انسان بیان کند زیرا قرآن کتاب هدایت است و برای فهم مردم نازل شده است پس باید با زبان عرف سخن بگوید.

وضع الفاظ برای حقیقت و روح معانی است نه برای هیات خاص و محسوس لذا در باب صفات مشترک میان خالق و مخلوق نباید هیأت مادی و جسمانی آن مورد نظر باشد تا توصیف خداوند به این اوصاف موجب نقص در حق تعالی شود.

حقیقت وجود واحد است و این حقیقت لاشریک له است زیرا اعتقاد به دو حقیقت و دو وجود سبب تقیید و محدودیت خداوند می شود در حالی که او بی نهایت و مطلق است.

کثرت در مظاهر و تجلیات حق است نه در حقیقت وجود، مظاهر، هستی نما هستند مانند صورت هایی که در آینه دیده می شود که خود هستی ندارد اما نشان دهنده وجود و هستی

۱- التوحید، ص ۴۵.

۲- تمهید القواعد، ص ۱۱۵.

است.

عقل و قوای ادراکی، از درک حقیقت هستی و شناخت او عاجز است. توانایی عقل فقط در اصل اثبات وجود حق تعالی و تنزیه او از سایر موجودات است. ذات خداوند از آن جهت که درک کردنی و شناختنی نیست نمی‌تواند شباهت و تناسبی با سایر موجودات داشته باشد او نامتناهی و مطلق است اکتناه او محال است، بنابراین قابل شناخت نیست و تشبیه چیزی به چیزی فرع بر شناخت آنها است. از آنجا که حقیقت وجود بیش از یکی نیست بنابراین آنچه در عالم، حقیقت دارد جلوه‌ای از آن وجود است لذا حقیقت وجود در همه صور عالم جلوه‌گر است و این، جنبه تشبیه او با موجودات است در حالی که هیچ قید و حدی را از موجودات نمی‌پذیرد «هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» و این جنبه تنزیه او از موجودات است. آنچه در آیات و روایات و کلمات عارفان در این زمینه آمده و موهم تشبیه است مربوط به مقام واحدیت یعنی مقام تجلی و ظهور حق است نه ذات خداوندی زیرا او در این مقام غیب محض و عنقای مُغرب است و همه انبیا و اولیاء در او حیرانند. و در نهایت چنانکه از کلمات شیخ برآمد نحوه جمع بین تنزیه و تشبیه، نه بدین صورت است که هم تنزیه باشد از هر حیث و هم تشبیه از همه جهات و نیز نه به نحو مجموع آن دو است و نه به نحو جمعیت، بلکه این توصیف به نحو جامع بین تنزیه و تشبیه است.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- انجیل.
- ۳- تورات.
- ۴- ابن عربی، محی الدین، ۱۴۰۵، الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، ج ۲، الهیئه المصریه العامه لکتاب، مصر.
- ۵- _____، ۱۴۰۰، فصوص الحکم، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، دارالکتب العربی، بیروت.
- ۶- _____، ۱۳۶۹، التجلیات، الالهیه، تحقیق عثمان یحیی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- ۷- ابن ترکه، صائن الدین، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
- ۸- ابن سینا، عبدالله، ۱۳۶۲، نجات، ویرایش محمدتقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۹- اشعری، ابوالحسن، ۱۹۳۰، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ج ۱، مطبعه الدوله، استانبول.
- ۱۰- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۷۳، شرح منازل السائرین، ترجمه شیروانی، الزهرا، تهران.
- ۱۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۵، اسماء و صفات حق، اهل قلم، تهران.
- ۱۲- _____، ۱۳۷۷، نیایش فیلسوف، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد.
- ۱۳- آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، نشر علمی فرهنگی، تهران.
- ۱۴- آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۸۰، شرح مقدمه قیصری، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم.
- ۱۵- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۸۳، عبهرالعاشقین، به کوشش هانری کربن و محمد معین منوچهری، تهران.
- ۱۶- جامی، عبدالرحمن بن احمد، ۱۳۷۳، لوايح، تصحیح یان ریشار، نشر اساطیر، تهران.

- ۱۷- _____، ۱۳۹۸، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه و تصحیح و تعلیق ویلیام چیتیک، انجمن فلسفه ایران، تهران.
- ۱۸- زنوزی، ملا عبدالله، ۱۳۶۰، لمعات الهیه، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- ۱۹- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۱، اسرارالحکم به کوشش ج.م، فرزاد، نشر مولی، تهران.
- ۲۰- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱، الحکمه المتعالیه، ج ۶، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- ۲۱- _____، ۱۳۷۵، رساله خلق الاعمال، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت، تهران.
- ۲۲- شیرازی، سیدرضی، ۱۳۸۳، درسهای شرح منظومه، ج ۱، انتشارات حکمت، تهران.
- ۲۳- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۷، التوحید، تحقیق سیدهاشم حسینی طهرانی، جامعه مدرسین، قم.
- ۲۴- عفیفی، ابوالعلاء، ۱۳۶۶، تعلیقات بر فصوص الحکم، ج ۲، انتشارات الزهراء، تهران.
- ۲۵- غزالی، محمد، ۱۴۲۲، المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی، نشر دارالعلم، بیروت.
- ۲۶- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۲۹۶، کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه، تعلیق و تصحیح قوچانی، آستان قدس، مشهد.
- ۲۷- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، نشر علمی و فرهنگی، تهران.
- ۲۸- _____، ۱۳۸۰، شرح فصوص الحکم، نشر بیدار، قم.
- ۲۹- معتزلی، قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، شرح الاصول الخمسه، تحقیق عثمان عبدالکریم، مکتبه وهبه، مصر.

