

## تشبیه و تنزیه از دیدگاه سنایی و ابن عربی

حمید رضا اردستانی رستمی

عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دزفول  
دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

### چکیده

غالباً اندیشمندان نظرگاه‌هایی درباره انسان، خدا و جهان داشته‌اند. ممکن است نقاط و نکات مشترکی در این تفکرات بباییم که برخی از متفکران تحت تأثیر یک‌دیگر و برخی برحسب توارد، دارای این اشتراکات بوده‌اند. بحث ما در مقایسه و مطابقه‌ی تشبیه و تنزیه صفات الهی میان دو اندیشمند است، که یکی شاعری عارف بوده و در غزنه، قلمرو ایران زیسته و دیگری عارفی شاعر که در اندلس پرورش یافته است. سخن از سنایی شاعر قرن پنجم، و ابن عربی، متفکر سده هفتم است. با آن که این دو اندیشمند در دو حوزه و زمان متفاوت می‌زیسته‌اند، اما درباره‌ی مقولات تشبیه و تنزیه صفات الهی نظرات یکسانی ارائه کرده‌اند. تحقیق حاضر در پی اثبات این هم‌سائی است.

**واژگان کلیدی:** تشبیه، تنزیه، ابن عربی، سنایی، وحدت وجود.

## ۱- مقدمه

سنایی نخستین شاعری است که مفاهیم عرفانی، کلامی، اخلاقی و دینی را وارد حوزه ادبیات ساخته و شیوه‌ی تازه‌ای را که پیش از او در شعر فارسی وجود نداشته، بنیان نهاده است. او با داخل ساختن مفاهیم عرفانی و کلامی و استفاده از آیات و احادیث و عبارات و سخنان اهل تصوف، روشی را اساس گذاشته که اوج این طریق را می‌توان در آثار عطار و سرانجام مولانا دید. بنابراین برای آشنایی با این آثار گریزی نیست که با کلام اسلامی، عرفان و گاه فلسفه آشنایی داشت، تا به جوهره‌ی این متون دست یافت.

از سوی دیگر شیخ محی‌الدین عربی در فرهنگ اسلامی ظهور یافته که تأثیر به‌سزایی بر بعضی اندیشمندان پس از خود داشته و شیوه‌ی ویژه‌ای را از دید نظری و نه عملی به جای می‌گذارد که علی‌رغم مخالفت برخی متفکران اسلامی با وی، او حامیان خود را داشته و به‌ویژه در قرن نهم، نقطه‌ی اوج توجه بسیاری از عرفا و اهل اندیشه به افکار ابن عربی را می‌توان دید. شاید بتوان گفت، آن‌چه ابن عربی را از دیگران متمایز ساخته، یکی طرح موضوع وحدت وجود و دیگر نگاه خاص او به تأویل است. (ن. ک. جرجانی، ۴۶: ۱۹۹۹) او بسیاری از آیات قرآن را در کتاب **فصوص الحکم** با تعبیر و تأویل خاص خویش بیان می‌دارد و به تأویل زندگی و سخن انبیاء پرداخته است.

اکنون درصدد آنیم که تشبیه و تنزیه را نزد دو متفکر شاعر بسنجیم و اشتراکات این دو را بیان کنیم. تشبیه و تنزیه از مسایل کلامی است که هر یک نمایان‌گر اندیشه‌ای از فرقه‌های گوناگون اسلامی و مذاهب غیر اسلامی است. «تشبیه در لغت، دلالت بر مشارکت امری با دیگری، در معنی ای است.» (همان، ۵۲) اما در اصطلاح اهل کلام، یکسان و همانند دانستن مخلوق با خالق و نسبت دادن صفات بشری به خداوند است و آنانی که این اندیشه را پذیرفته‌اند به «مشبّه» شهرت یافته‌اند. «اگر تصوّر ما از ذات، صفات و افعال خداوند، هم‌چون انسان باشد، معتقد به تشبیه شده‌ایم.» (شمس ۱۵/۳۴۱: ۱۳۸۷) بغدادی مشبّه را به دو گروه تقسیم می‌کند: «صنفی که ذات باری را به ذات غیر وی تشبیه می‌کنند و صنفی دیگر که صفات او را به صفات غیر او مانند می‌سازند.» (بغدادی، ۸۵: ۱۹۹۷) این گروه به آیات و احادیثی استناد می‌کنند که به عقیده ایشان، می‌توان جسم بودن خداوند را در آن‌ها دید. نظیر: «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» (مولانا، ۲۳۱: ۱۳۸۴) و یا: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنَ أَصْبَعِ الرَّحْمَنِ» (شهرستانی، ۱/۱۱۸: ۲۰۰۳) و یا: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنْزِلُ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا.» (اشعری، ۴: ۲۰۰۲) و نیز: «خَمَرَتْ طِينَةَ آدَمَ بَيْدَى اِرْبَعِينَ صَبَاحًا».

(اندلسی، ۱۴۱: ۱۹۹۸)

از جمله فرقه‌های ضالّه را بغدادی مشبّهه و مجسمه می‌داند، (بغدادی، ۳: ۱۹۹۷) که اصلی‌ترین دیدگاه آنان، قابل رویت دانستن خداوند است و به همین سبب آنان جسمانیّت باری تعالی را می‌پذیرند و «تأویل را به اتفاق، امری مذموم می‌دانند و سخن گفتن درباره صفات باری تعالی را به گمان، غیر جایز قلمداد می‌کنند.» (شهرستانی، ۱/ ۱۱۷: ۲۰۰۳) آنان خود را موظف می‌سازند که به ظاهر آیات ایمان بیاورند و می‌گویند مکلف به شناخت باطن قرآن نیستند. حتی کسی را که لفظاً و به طور ظاهری اقرار به اسلام کند و شهادتین را بر زبان آورد، مؤمن حقیقی می‌دانند. (بغدادی، ۳: ۱۹۹۷) لذا در مشاهده‌ی آیه و حدیث نیز به ظاهر توجه دارند؛ برای خداوند انگشتانی در نظر می‌گیرند و به دستانی که خداوند با آن در چهل روز انسان را خلق کرده، اعتقاد دارند. برای مشبّهه اعتقادات دیگری را نیز می‌توان برشمرد: آنان قرآن را قدیم ازلی، از حیث حروف و اصوات و رقوم می‌دانند (شهرستانی، ۱/ ۱۱۹: ۲۰۰۳) اما آن چه آنان را به طور کلی از دیگران متمایز می‌کند، چنان که پیش از این نیز گفتیم، مسأله‌ی جسم پنداشتن و رویت الهی است. اینان در اثبات عقیده خویش استناد و اشاره به آیات قرآن دارند، مثل: «وجهٌ یومئذٍ ناضرةٌ الی ربّها ناظرةٌ: در روز قیامت چهره‌هایی بشاش باشند که به خداوند خود می‌نگرند. (قیامت، ۷۵ / آیه ۲۲ و ۲۳) غزالی در تأیید رویت الهی گوید: «در این جهان دانستنی است و در آن جهان دیدنی است و چنان که اندر این جهان بی چون و چگونه داند وی را، در آن جهان نیز بی چون و چگونه بیند وی را، که آن دیدار از جنس دیدار این جهانی نیست.» (غزالی، ۱/ ۱۲۵: ۱۳۶۱) این سخن غزالی نزدیک است به سخن ضارویه که گویند: «حاسّةٌ سادسةٌ للانسان یرى بها الباری تعالی یوم الثواب فی الجنة: (شهرستانی، ۱/ ۱۰۰: ۲۰۰۳) حس ششمی برای انسان است که به آن باری تعالی را در روز رستاخیز در بهشت بیند.» که هم غزالی و هم ضارویه به دیدار خداوند با وسیله‌ای به جز این حواس پنج‌گانه قائل هستند و معتقدند که دیدار انسان، خدا را، از جنس این جهانی نیست و البته شرط دیدار الهی را مومن بودن دانسته‌اند، چنان که مولانا نیز می‌فرماید:

هر که راهست از هوس‌ها جان پاک      زود بیند حضرت و ایوان پاک  
چون محمد پاک شد زین نار و دود      هر کجا رو کرد، وجه الله بود

(مولانا، ۱/ ۶۵: ۱۳۷۵)

درمقابل مشبّهه، اهل تنزیه قرار دارند که آنان را «معطله» نیز گویند (اشعری، ۳۳: ۲۰۰۲) از آن جا که آنان صفات بشری را برای خداوند متصور نیستند. «التنزیه: عبارة عن تبعید الرّب عن اوصاف البشر» (جرجانی، ۶۰: ۱۹۹۹) تنزیه عبارت است از دور داشتن پروردگار، از

اوصاف انسانی. معتزله و فلاسفه که از دیدگاه اشعربان در گروه اهل تعطیل قرار می‌گیرند، با مطالعه در آیات و احادیث که به جسمانی بودن خداوند اشارت دارد، دست به تأویل می‌زنند و معنای احتمالی برای آیات و احادیث در نظر می‌گیرند. این گروه صفات الهی را عین ذات خداوند می‌دانند و معتقدند که جدا ساختن صفات از ذات خداوند، به دام نوعی ثنویت افتادن است: «همانا باری تعالی عالم به علم است و علم وی ذاتی است، قادر به قدرتش است و قدرت او ذاتی اوست، زنده است به حیات و حیات وی ذاتی اوست.» (شهرستانی، ۶۳/۱: ۲۰۰۳) دور داشتن خداوند از اوصاف بشری در باور معتزله و یا معطله، به نفی رویت الهی می‌رسد: «واتفقوا علی نفی روية الله تعالی بالابصار فی دار القرار.» (همان، ۵۸/۱) و در نتیجه نفی تشبیه از او، به هر وجهی.

انسان از روزی که در این کره‌خاکی پانهاده است، به دنبال معبودی بوده که در مواقع تنهایی به او پناه برد و او را بپرستد و یا به قول شبان داستان مولانا، دستک او را ببوسد و پایش را بمالد و جایکش را جاروب کند و یا به مانند موسی در نهایت تنزیه، در جستجو و پرستش معبودش برآید. (ن.ک. مولانا، ۲۵۱/۲: ۱۳۷۵) گاه این ملجأ را در بت‌های سنگی و چوبی که به دست خود بنا نهاده، می‌جسته و گاهی بر سرقله کوه‌ها و چون با علم نجوم آشنا شد، خدایا الهه خویش را از فراز کوه، در دل آسمان‌ها برد و زمانی نیز رسید که به وجود خدایی جبار و گاهی مهربان پی‌برد. این بشرآنگاه که در کودکی خود سیر می‌کرده، خدای مادی و قابل رویت را پذیرفت، به او عشق ورزید و یا از او ترسید و در پای او قربانی کرد، اما هر چه متمدن‌تر شد، بیش‌تر به خدایی نادیدنی ایمان آورد؛ به سخنی دیگر سیر بشر از تشبیه به سوی تنزیه شد. این سیر را در اسلام نیز می‌بینیم، که صحابه و تابعین نیز بیش‌تر گرایش به تشبیه داشته‌اند، (ن.ک. شمس، ۳۴۲: ۱۳۸۷) به‌خصوص که دیری از بت‌پرستیدن آن‌ها نمی‌گذشت. آری بشر، از بت‌های دست‌ساز دیدنی به سوی خدای نامشهود گام برداشت، ولیکن گویی انسان که خاطره‌ی بت‌ها را در ذهن و دل داشت، نتوانست خدای نادیدنی را بپذیرد و برای دیداری کردن وی، جسمانیت بخشیدن به او را برگزید که در بعضی فرقه‌های اسلامی به وضوح این مسأله دیده می‌شود.

به هر حال تشبیه و تنزیه در حقیقت درجه‌ی ادراک انسان‌هاست؛ گروهی تشبیه را می‌پذیرند و گروه دگر تنزیه و هر یک چون موسی و شبان مولانا ادراک و حس حقیقت‌جویی خویش را به نمایش می‌گذارند. موسی در پی تنزیه صفات انسانی از خداوند است ولی شبان، خدای خویش را جسمیت می‌بخشد و با او عشق بازی می‌کند. اما فراموش نکنیم که موسی نیز طلب دیدار خداوند را دارد: «و لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ انظُر

الیک قال لن ترانی ولكن انظر الی الجبل فإن استقرّ مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربّه للجبل جعله دكا و خرّ موسی صعقا» (اعراف، ۷/ آیه ۱۴۳) اگر مولانا موسی را در آن داستان اهل تنزیه معرفی می‌کند به آن خاطر است که تناقض درونی وی را نشانگر باشد و این موضوع را بیان کند که انسان برای درک هر چیزی باید، یا آن را نمادینه کند و به سخنی دیگر نشانه‌ای برای آن قرار دهد، مثل این که برای دریافتن و درک عشق، سمبلی برای آن بیابد، مثلا مادر و یا همسرش را نشانه عشق و محبت بداند و یا این که میان خود و آن سنخیتی بیابد؛ به عبارتی دیگر، میان مُدرک و مُدرک هم‌جنسی ایجاد کند تا آن را دریابد. (ن.ک.الجنسیة علی الضم: زاکانی، ۲۵۰: ۱۹۹۹) بشر نیز مجبور شده برای فهمیدن و درک معبودش، او را از جنس خویشتن قرار دهد، تا بدین وسیله او را بهتر درک کند. به عنوان مثال، این که خدایان مصری و یونانی دارای خصلت میرندگی هستند، دلیلی بر تشبیه و تجسیم است: «گور زئوس، خدای بزرگ یونانیان را تقریباً در آغاز عصر میلادی در جزیره‌ی کرت به جهانگردان نشان داده‌اند. پیکر دیونیزوس را در دلفی کنار تندیس زرین آپولو دفن کردند و روی گورش این سنگ نبشته قرار داشت: آرامگاه پس از مرگ دیونیزوس پسر سمل. خدایان مصر نیز از این قاعده عام مستثنا نبودند. آنان نیز پیر می‌شدند و می‌مردند. چون انسان‌ها جسم و روح داشتند و چون انسان‌ها معروض عواطف و ضعف‌های بشری بودند. درست است که تن‌شان از مایه‌ای اثیری قوام یافته بود و از جسم انسانی دیرپاتر بود، اما برای ابد نمی‌توانستند از کمند زمان بگریزند. گذشت زمان استخوان‌هایشان را به صورت سیم و گوشت تن‌شان را به صورت زر در می‌آورد و طره‌های شبق گونشان را به سنگ لاجورد تبدیل می‌کرد. وقتی زمانشان سر می‌آمد از دنیای پر سرور زندگان بیرون می‌رفتند تا در جهان تیره و تاریک به عنوان خدایان مرده بر آدمیان مرده فرمان برانند. حتی روحشان چون روح آدمیان پس از مرگ تا زمانی پایدار بود که جسمشان از هم نپاشیده بود.» (فریزر، ۲۹۲: ۱۳۸۷)

بنابراین می‌بینیم که خدایان تا چه حدّ به زندگی انسان‌ها نزدیک شدند و ویژگی‌های انسانی به خویش گرفتند تا بندگانشان به صورت راحت‌تری میان خود و آنان احساس نزدیکی کنند. به همین خاطر است که گفته‌اند: «تزعّم النملہ انّ لله زبانتین کمثل مالها: مورچه هم تصور می‌کند که خدا هم چون او دو شاخک دارد.» ذره ذره در دو گیتی وهم توست/ هر چه دانی، نه خداست، آن فهم توست (عطار، ۲۳۷: ۱۳۸۴)

بنابراین چه گفته شد، بشر میان تشبیه و تنزیه در گذار است، اگر چه به مانند موسی به نفی تشبیه پردازد و شبان سیاه بخت را مورد سرزنش قرار دهد و بهشت و جهنم را برای

دیگران قسمت کند، از این تناقض برکنار نخواهد ماند، که البته این به ذات متناقض انسان و جهان باز می‌گردد که پس از این به آن خواهیم پرداخت. اما پس از این مقدمه، به بحث اصلی که همانا نظرگاه سنایی و ابن عربی درباره تشبیه و تنزیه است می‌پردازیم.

## ۲- بحث و بررسی

حکیم سنایی در بیتی چنین سروده است:

هست در وصف او به وقت دلیل      نطق، تشبیه و خامشی تعطیل  
(سنایی، ۶۳: ۱۳۷۷)

اگر با دقت به این بیت بنگریم، دو واژه‌ی تشبیه و تعطیل را می‌بینیم که تشبیه با نطق همراه شده و تعطیل با خاموشی. او نسق کلام را به گونه‌ای ترتیب می‌دهد که گویی نه تشبیه را می‌پسندد و نه تعطیل (= تنزیه) را؛ نه سخن پراکنی را طریق درست می‌خواند و نه سکوت را. پس سنایی را باید کجای این دو نگاه بپذیریم؟ او را اهل تشبیه بپنداریم یا تنزیه؟ آیا این سخن سنایی را هم باید به مانند دیگر تناقض گویی‌های او بدانیم؟ دنیای شعری او پُر است از تناقضات، یک سوی شعر او پند و اندرز، حکمت عملی و عزلت است و عرفان، سوی دیگر شعر وی، هزل و هجو و طنز، یک طرف، انتقادات اجتماعی و سیاسی، جانب دیگر، مدح شاهان و بزرگان، آیا تناقضات کلامی سنایی؛ یعنی در آمیختگی تشبیه و تنزیه هم از جنس همین تناقضات است که در پیش ذکر شد؟

اگر بخواهیم سخن سنایی را در این بیت به نثر در آوریم، این گونه می‌توان بیان داشت: آن‌گاه که اراده کنیم درباره خداوند، به دلیل و استدلال بپردازیم و یا در مورد صفات وی سخن گوئیم به تشبیه می‌رسیم و اگر اصلاً درباره خداوند تعالی سخن نگوئیم و سکوت را برگزینیم، به تنزیه و تعطیل کشیده می‌شویم. سنایی با بیان این بیت، نه تشبیه را به طور مطلق می‌پذیرد و نه تنزیه را. او جمع میان این دو اندیشه را صحیح می‌خواند. سنایی در ابیات پسین به نکوهش تفکر مشبّهه می‌پردازد و به تأویل آیات و احادیثی که در ظاهر به جسم بودن خداوند اشاره داشته، و گفته:

ید او قدرت است و، وجه بقاش      آمدن حکمش و، نزول عطاش  
قد مینش؛ جلال قهر و خطر      اصبعینش؛ نفاذ حکم و قدر  
(همان، ۶۴)

درست است که او تشبیه را نمی‌پذیرد و به سرزنش و نکوهش مشبّهه می‌پردازد ولیکن

تنزیه و تعطیل و خاموشی را هم نمی‌پسندد و می‌گوید: اگر به تعطیل و تنزیه صفات بررسی، خاموشی پیشه کرده‌ای و زبان در کام کشیده‌ای و حق معبودت را ادا نکرده‌ای؛ پس تنزیه مطلق را نیز مانند تشبیه رد می‌کند. او در موضع دیگر چنین بیان داشته:

باطل است آن چه دیده آرآید      حق در اوهام آب و گل ناید  
(همان، ۶۶)

شاعر دوباره در این بیت به طرد اندیشه مجسمه و مشتهه پرداخته و گفته: آن چه را که دیده ظاهر مشاهده می‌کند، باطل است؛ زیرا حق تعالی در محسوسات و موهومات جسمانی پدیدار نمی‌شود و یا جسمانی و مادی نتواند باشد، آن گونه که اهل تشبیه می‌گویند؛ بنابراین، بر بساط حکمت ایزدی، تخیل و وهم انسان که صورتی از خداوند تعالی در ذهن می‌پرورند، بی اعتبار و کم بهاست:

عقل باشد به خلط و وهم محیط      هر دوان لیک بر بساط بسیط  
(همان، ۶۶)

خداوند تعالی ذات و حقیقت هستی خویش را به خلق نمی‌نماید؛ متجلی نمی‌سازد؛ زیرا در هیچ آینه و مکان نمی‌گنجد؛ آینه ذهن هیچ انسانی او را در نتواند یافت:

خلق را ذات چون نماید او      در کدام آینه در آید او  
(همان، ۶۶)

از آن چه بیان شد، درمی‌یابیم که شناخت خداوند امکانپذیر نیست؛ برای شناخت و معرفت نسبت به خداوند، باید در آینه ذهن انسان‌ها انعکاسی داشته باشد؛ به چیزی یا کسی شباهت داشته باشد، تا شناخت او ممکن گردد، لذا سنایی در پس بیت پیشین از جای و جان سخن می‌گوید. جای را می‌توان معادل تشبیه قرار داد، چرا که اگر خداوند در جایی تصوّر نشود، امکان معرفت بدو کاملاً سلب می‌شود، پس آدمی چاره‌ای ندارد جز آن که ذات باری را به شکل و هیأتی در ذهن متصوّر شود که خواه ناخواه به چنبر تشبیه و تجسیم می‌افتد. در سوی دیگر، سنایی از جان یاد می‌کند. جان یاد آورنده تنزیه است؛ چرا که دیدنی نیست پس تصویری از آن در ذهن نمی‌توان داشت. سنایی جای و جان (تشبیه و تنزیه) را وسیله شناخت حق تعالی ذکر می‌کند و چنان که پیش از این نیز ذکر شد، طریق معرفت به باری را، اعتقاد به تشبیه و تنزیه می‌داند، لذا خطاب به خداوند می‌گوید:

جای و جان هر دو پیشکار توآند      کوتوال و نفس شمار توآند  
(همان، ۶۶)

سنایی، مطلوب را فقط در جای نمی‌یابد. «مطلوب نبود اندر جای» (همان، ۶۸) لذا با

الفاظ و تعبیرات دیگر، جز آن چه پیش از این ذکر شد، به همراهی تشبیه و تنزیه (= جای و جان) اشاره می‌کند و معادل‌هایی چون نَفَس و نَفْس را یادآور می‌شود. نفس، همان تشبیه و نَفَس (= نَفَسِ رحمانی) معادل تنزیه است و شیوه رسیدن به حق را در گرو همراهی این دو می‌داند:

سوی حق شاهراه نفس و نَفَس آینه دل زدودن آمد و بس  
(همان، ۶۸)

ابن عربی نیز شیوه‌ای چون سنایی پیش می‌گیرد و در فصِّ حَکْمَةِ سُبُوحِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ نُوحِيَّةٍ در آغاز، تنزیه را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «به هوش باش که تنزیه به نزد اهل حقایق، در پیشگاه خداوند عین محدود و مقید ساختن اوست، پس منزّه (= معتقد به تنزیه) یا نادان است و یا دارای سوء ادب. ولیکن آن گاه که به تنزیه مطلق قائل شد، در صورتی که قائل به شرایع و مومن باشد، با قائل شدن به تنزیه و متوقف شدن در آن، مرتکب بی‌ادبی شده و حق و رسل را - صلوات الله علیهم - تکذیب کرده و حال آن که آن را نمی‌داند.» (ابن عربی، ۶۸: ۱۳۶۶)

ابن عربی هم چون سنایی تعطیل و خاموشی را رد می‌کند و تنزیه صرف را نمی‌پسندد و در جای دیگر تشبیه صرف را نیز نفی می‌کند: «همچنان است آن که بر تشبیه می‌رود و ردّ تنزیه می‌کند، وی هم خدای را مقید و محدود ساخته و او را نشناخته است.» (همان، ۶۹)

ابن عربی کسی را آگاه می‌داند که میان تشبیه و تنزیه را جمع کرده است؛ آنکه هم نطق را پذیرفته و هم خاموشی، آنکه هم صفات بشری را به خداوند نسبت داده و هم او را از صفات انسانی بری دانسته و قائل به هر کدام از این دو طریقه را در گمراهی پنداشته است:

فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا      وَإِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُحَدِّدًا  
وَإِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا      وَكُنْتَ إِمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا  
(همان، ۷۰)

به راستی چرا این همه تناقض و جمع اضداد در زندگی بشری وجود دارد؟ آیا این برخاسته از وجود تناقض آمیز انسان است؟ انسانی که خود از دو امر متضاد شکل گرفته است. یا برخاسته از تناقض در جهان و خدا، سه گانه‌ای که به هم متصل است و در پیوند؟ چنان که ابن عربی بیان می‌دارد، آیات قرآن نیز گاه این وجود متناقض خدایی را به نمایش می‌گذارد و جمع تشبیه و تنزیه را نشان می‌دهد، از یک سو خداوند درباره خود فرموده که هیچ چیز مانند او نیست (= تنزیه) و از سوی دیگر بیان داشته که شنونده و بیناست - مانند انسان‌ها - «و خداوند تعالی فرموده: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ که دلیل بر تنزیه اوست و هو السَّمِيع



البصیر، دلالت بر تشبیه است و خداوند تعالی فرمود: لیس کمثلہ شیءٌ که هم تشبیه است و هم شریک گوئی و فرمود: و هو السميع البصیر، که هم منزله دانستن اوست و هم اقرار به یگانگی». (همان: ۷۰)

این تناقض در وجود حقیقت را در مظاهر اسماء و صفات او نیز می یابیم، این مظاهر، همان عالم کبیر و عالم صغیر است. عالم کبیر، گیتی است و عالم صغیر، انسان. انسان نسخه‌ای و رونوشتی از گیتی است: «تو عالم صغیری؛ و تمام عالم، عالم کبیر است. تو نسخه و نمودار عالم کبیری و هر چه در عالم صغیر هست، در عالم کبیر هست و هر چه در عالم کبیر هست، در عالم صغیر هست. ای درویش! تو اول و آخر، خود را بدان و ظاهر و باطن خود را بشناس، تا اول و آخر عالم کبیر را بدانی و ظاهر و باطن عالم کبیر را بدانی و بشناسی». (نسفی، ۴۷ و ۴۸: ۱۳۸۱) در بندهش نیز که از متون پهلوی است این اعتقاد وجود دارد که انسان و گیتی، همانند هم هستند: «در دین گوید که تن مردمان به سان گیتی است؛ زیرا گیتی از آب سرشکی ساخته شده است. چنین گوید که این آفرینش نخست همه آب سرشکی بود، مردمان نیز از آب سرشکی می‌باشند. همان گونه که گیتی را پهنا با درازا برابر است، مردمان نیز به همان گونه‌اند: هر کس را درازا به اندازه پهنای خویش است. پوست چون آسمان، گوشت چون زمین، استخوان چون کوه، رگان چون رودها و خون در تن چون آب در رود، شکم چون دریا و موی چون گیاه است. آن جا که موی بیش رسته است، چون بیشه. گوهر تن چون فلز، آسن - خرد چون مردم، گوش - سرود - خرد چون گوسپند و گرمی چون آتش است. دست و پای افزار چون هفتان و دوازدهان. شکم خورش - گواراست چون ابر و آتش و ازشت. دم برآوردن و فرو بردن چون باد است. جگر چون دریای فراخکرد. «(دادگی، ۱۲۳: ۱۳۸۰) گفتیم که تناقض در وجود خدا به مظاهر اسماء و اوصاف او کشیده شده. انسان نیز مظهر صفات و اسامی اوست، لایذ او نیز غرقه در تناقض و پارادوکس است، پارادوکسی که به عینه در انسان دیده می شود. یک جانب وجود او خاک و دیگر سوی وجود وی روح، یک طرف جسمانی و گرایش‌های جسم که با تشبیه قابل تطبیق است و در جانب دیگر، قُطب روحانی که با تنزیه مطابق می شود. وقتی از جسم سخن می‌گوییم، می‌توانیم آن را به چیزی مثال بزنیم؛ ولیکن چون از روح حرفی به میان آید، نمی‌توان هیچ‌گونه شناختی از آن به دست داد. در بسیاری مسایل، که به انسان مرتبط است این تناقض دیده می‌شود؛ روشنایی در کنار تاریکی، فروغ در کنار دروغ، خوشی در کنار تشویش و جبر در کنار اختیار، خیر در کنار شرّ و خداوند در کنار شیطان. این تناقضات از خدا به هستی

(= عالم کبیر) و انسان (= عالم صغیر) رسوخ کرده است.

عالم صغیر، وجودی که به زیبایی تناقضات را در خود گرد آورده؛ شیخ صنعانی که با پنجاه سال عبادت و چهارصد مرید کافری مطلق می‌گردد که بر سر عشق دختر ترسا زاده‌ای، شراب می‌نوشد، زَنار می‌بندد، قرآن می‌سوزاند و خوک‌بانی می‌کند. به قول خیام در دستی مُصخف دارد و در دستی دیگر جام شراب. (خیام، ۹۸: ۱۳۸۵) ولی سرانجام با پشت سر گذاشتن این تاریکی‌ها دوباره به سرزمین روشن ایمان می‌رسد. انسان در این تناقض میان خدا و شیطان، تنزیه و تشبیه، روح و جسم زندگی می‌کند و این نکته‌ای است که بسیاری متفکران آن را دریافتند. برای نمونه به این بیت فردوسی دقت کنیم:

تو را از دو گیتی بر آورده اند      به چندین میانجی پیرونده اند  
(فردوسی، ۷/۱: ۱۳۸۶)

مقصود از دو گیتی، دو قطب روحانی و جسمانی انسان است، نظامی نیز دو بُعد وجودی انسان را این‌گونه تصویر می‌کند:

آن به گوهر، هم کدر و هم صافی      هم محک و هم زر و هم صیرفی  
(نظامی، ۳۳/۱: ۱۳۷۶)

بنابر آنچه یاد شد، انسان خواه ناخواه، گاهی صنم پرست (= تشبیه) می‌شود و گاه با صمد (= تنزیه) هم‌نشین می‌شود.<sup>۲</sup> او حتی اگر موسی شود و با شبان داستان مولانا به دلیل مشبهه بودن وی درافتد، باز ناچار است برای ابراز عشقش و گام زدن در طریق عاشقی، از خداوند طلب دیدار کند، زیرا انسان بر صورت خدا آفریده شده است، او خود طبق آیه قرآن در تناقض است. جمعی است میان تشبیه و تنزیه. او هم صاحب و خداوند نام (=تنزیه) است و هم خداوند جای (=تشبیه)<sup>۳</sup> او خداوندی است که گاه تنها نامی از آن در گیتی است و هیچ مظاهری در هستی ندارد، آن گاه که کنزی مخفی است و گاه صاحب جای و مکان است، هنگامی که که مظاهرش در هستی مجال ظهور و حضور می‌یابد.

ابن عربی در پی آن است با جمع میان تشبیه و تنزیه، اندیشه وحدت وجود خویش را اثبات کند. وحدت وجود به زبانی ساده، یعنی این که ما حقیقت را بیش از یک وجود مطلق ندانیم، آن حقیقت است که «بود» دارد و همه موجودات در مقابل آن «بود»، چیزی جز «نمود» و مظهر جمال و جلال حقیقت مطلق نیست و «ما سوای حق - عزّ و علا - در معرض زوال است و فنا، حقیقتش معلومی است معدوم، و صورتش موجودی است موهوم. دیروز، نه «بود» داشت و نه «نمود» و امروز نمودی است بی بود». (جامی، ۵۵: ۱۳۸۳) در حقیقت آن «بود» (= وجود مطلق) آفتابی است که اگر در مقابل آن آینه‌هایی باشد

و آن آفتاب بر آن آینه‌ها پرتو افکند، در نگاهی می‌توان از انعکاس آن آفتاب بر آینه‌ها، هزاران آفتاب و پرتوهای آن را دید؛ ولیکن یک آفتاب، بیش‌تر وجود ندارد. پس آن پرتوها و عکس‌ها، ظهورات یک جوهر مطلق است که آن آفتاب است. آن پرتوهای انعکاس یافته از آینه، اصلتی ندارد و وجود حقیقی نیست. (حلبی، ۶۶۱: ۱۳۸۵) مولانا در تأیید وحدت وجود این‌گونه سروده:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بُدیم آن سر، همه
یک گهر بودیم هم‌چون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره

(مولانا، ۳۴/۱: ۱۳۷۵)

اما چه ارتباطی میان تشبیه و تنزیه و وحدت وجود، وجود دارد؟ آن‌گاه که به ذات باری تعالی بنگریم، او را منزّه از هر توصیف و تعریفی می‌یابیم؛ یعنی آن حقیقت مطلق که هنوز به تجلی نیامده است، منبسط و یک جوهر است، بی سر و بی پا، و هم‌چون آفتاب است، همان آفتابی که پیش از این از آن سخن گفتیم، وجود مطلق و منزّه است؛ پس وحدت عین تنزیه است. اما وقتی این آفتاب در آینه‌های متعدد انعکاس یابد، اشعه‌های مجازی به همه‌جا منعکس می‌شود. این پرتوها همان موجودات غیر حقیقی است که از آن وجود حقیقی نشأت گرفته است. آن‌جا که خداوند هنوز به تجلی نیامده و انعکاسات خود را که همان صفات اوست و مظهر آن موجودات عالم، نمایان نشده، قابل وصف نیست و آن‌جاست که به قول سنایی «خامشی» ما را درمی‌گیرد که همراه با تنزیه است. اما آن‌گاه که به جلوه‌گر شدن وجود حقیقی (= خداوند) در آفرینش (= وجود تقییدی) بنگریم، که مظهر اسامی و اوصاف الهی هستند، می‌توانیم شناختی محدود از او بیابیم که در این صورت به نطق می‌آییم و این محل تشبیه است، زیرا هر چه بگوییم او را به چیزی مانند کرده‌ایم؛ پس چون به کثرت می‌نگریم در دام تشبیه هستیم و چون به وحدت مطلق نگاه بیفکنیم و از اسماء و صفات او که مظاهرش در گیتی است، صرف‌نظر کنیم به تنزیه دچار می‌گردیم.

### ۳- نتیجه‌گیری

از سخنان ابن عربی و سنایی بر می‌آید که تشبیه و تنزیه در کنار یکدیگر انسان را به رستگاری می‌رسانند. خداوند برای شناخته شدن، دوست داشت که مخلوقات را بیافریند و آن‌جاست که در حدیث قدسی می‌فرماید: «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرَفَ»

(ابن خلدون، ۳۹۵: ۱۴۲۶) پس اگر به گفته عطار، سیمرغ (= ذات باری تعالی) نیم شب از چین (= جهان و صور ممکنات) می‌گذرد (عطار، ۲۶۵: ۱۳۸۴) بدان دلیل است که پری از جمال و جلال آن سیمرغ، بر گیتی افتد و این جهان شکل بگیرد که مظاهر اسماء و صفات اوست، فیض اقدس یا همان کنز مخفی است که به فیض مقدس یا به تشبیه رسیده است، پس در پی شناخت آن حضرت، در هر کشوری شور افتاد و گرنه پیش از نمایان شدن آن پر، سیمرغ قابل شناسایی نبود. بنابراین اگر چه تشبیه صرف قابل پذیرش نیست ولیکن بدان نیاز است تا خداوند شناخته گردد. پس برای شناخت حق نمی‌توان منکر تشبیه شد، چونان که اقوام بدوی بهترین راه شناخت حق را مجسم کردن خداوند در سنگ و دیگر اشیاء می‌دانستند و این بهترین وسیله شناخت آنان بود. ابن عربی معتقد است که اگر آن‌ها این گونه پرستیدن را رها می‌کردند، به همان اندازه که آن را فرو می‌گذاشتند، نسبت به حق جاهل می‌شدند. (ابن عربی، ۷۲: ۱۳۶۶)

### پی نوشت ها

۱. اشعریان در توجیه آیه ۱۰۳ سوره انعام که می‌فرماید: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» بیان داشته‌اند: او را در دنیا نمی‌بینند ولیکن در آخرت درکش خواهند کرد؛ چرا که رؤیت خدای تعالی بالاترین لذت است و «محتمل است که خدای تعالی به سخنش: «لاتدرکه الابصار» ابصار کافران و دروغ‌گویان را اراده کرده باشد.» (اشعری، ۱۲: ۲۰۰۲) کاشانی نیز در تأیید سخنان اشعری گوید: «در آخرت مؤمنان را موعود است: وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظره و کافران را ممنوع: کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون. مؤمنان در دنیا حق را به دیده ایمان و نظر و بصیرت ببینند و در آخرت به نظر عیان و بصر.» (کاشانی، ۳۸: ۱۳۸۱) اما متکلمان شیعی و از جمله آنان علامه حلی معتقد است که: «اکثر عقلا به امتناع رؤیت باری تعالی رفته‌اند.» (حلی، ۴۱۱: ۱۴۲۲) او هم‌چنین به هنگامی اشاره می‌کند که بنی اسرائیل از موسی، طلب دیدار الهی می‌کنند، تا به این رخداد ایمان آورند، اما خداوند آن‌ها را به عذاب صاعقه دچار ساخت: و اذ قلتم یا موسی لن نؤمن لک، حتی نری الله جهره، فاخذتکم الصاعقه و انتم تنظرون (بقره، ۲/ آیه ۵۵) پس از این آیه، اشاره به سخن گفتن موسی با خداوند شده: چون موسی از خدا می‌خواهد که خود را به او بنماید، در پاسخ به او لن ترانی می‌گوید: و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه، قال رب انظر الیک، قال لن ترانی ولكن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی، فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا و خر موسی صعقا (اعراف، ۷/ آیه ۱۴۳) علامه حلی رویت الهی را ضرورتاً منتفی می‌داند: «زیرا

هر امر دیدنی از جهتی قابل اشاره است به این که این جا یا آن جا باشد و آن گاه که این معنی از خداوند تعالی منتفی شد، رویت هم منتفی است.» (حلی، ۴۱۲ و ۴۱۱: ۱۴۲۲)

۲. گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین  
گفتابه کوی عشق هم این و همان کنند  
(حافظ، ۲۰۰: ۱۳۷۷)

۳. به نام خداوند نام و خداوند جای  
خداوند روزی ده رهنمای  
(فردوسی، ۳/۱: ۱۳۸۶)

## منابع

- ۱- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۴۲۶). مقدمه ابن خلدون، قاهره: مکتبه الثقافه □ الدینیه □.
- ۲- ابن عربی، شیخ محی الدین. (۱۳۶۶). فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، قم: الزهراء.
- ۳- اشعری، علی ابن اسماعیل. (۲۰۰۳). الابانه □ عن اصول الدیانه □، بیروت: دارالمکتبه □ الهلال.
- ۴- اندلسی، ابن رشد. (۱۹۹۸). الکشف عن مناهج الادله □ فی عقاید المله □، مقدمه و شرح: محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحده المربیه.
- ۵- بغدادی، طاهر بن محمد. (۱۹۹۷). الفرق بین الفرق، بیروت: الدار الشامیه □.
- ۶- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۸۳). لوایح، تصحیح یان ریشار، تهران: اساطیر.
- ۷- جرجانی، سید شریف. (۱۹۹۹). معجم التعریفات، قاهره: دارالفضیله □.
- ۸- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۷). دیوان، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: اساطیر.
- ۹- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۵). تاریخ فلاسفه ایرانی، تهران: زوآر.
- ۱۰- حلی. (۱۴۲۲). کشف المراد فی الشرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: النشر الاسلامی.
- ۱۱- خیام نیشابوری، عمر بن ابراهیم. (۱۳۸۵). رباعیات، تصحیح محمد علی فروغی و قاسم غنی. تهران: اساطیر.
- ۱۲- دادگی، فرنیغ. (۱۳۸۰). بندهش، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.
- ۱۳- زاکانی، عبید. (۱۹۹۹). کلیات، به کوشش محمدجعفر محبوب، زیر نظر احسان یارشاطر، نیویورک: پرسیکاپرس (Persica press).

- ۱۴- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۷۷). **حدیقه الحقیقه**، تصحیح تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۵- شمس، محمد جواد. (۱۳۸۷). **دایره □ المعارف اسلامی**، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایره □ المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۶- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۲۰۰۳). **الملل و النحل**، بیروت، دارا المكتبه الهلال.
- ۱۷- عطار، فریدالدین نیشابوری. (۱۳۸۴). **منطق الطیر**، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۱۸- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۳۶۳). **کیمیای سعادت**، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۹- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). **شاهنامه**، تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایره □ المعارف بزرگ اسلامی.
- ۲۰- فریزر، جیمز. (۱۳۸۷). **شاخه زرین**، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران: آگه.
- ۲۱- کاشانی، عزالدین محمد بن علی. (۱۳۸۱). **مصباح الهدایه □ و مفتاح الکفایه □**، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: هما.
- ۲۲- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۴). **فیه ما فیه**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ۲۳- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). **مثنوی**، تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران: پژوهش.
- ۲۴- نسفی، شیخ عزیز الدین. (۱۳۸۱). **زبده □ الحقایق**، تصحیح حق‌وردی ناصری، تهران: طهوری.
- ۲۵- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۷۶). **کلیات**، تصحیح وحید دستگردی، تهران: علم.

## Similes and Purifying Expressions from Sanaee and Ibn Arabi's Points of View

**Hamid Reza Ardestani Rostami**

PhD candidate in Persian Language and Literature

### Abstract

Thinkers have had point of views about human being, God and Universe. We may find common principal points in their thoughts. Many thinkers either have influenced each other or they have had these commons based on telepathy. Our discussion is on the comparison of similes and purifying expressions between these two great thinkers. One of them was a mystic poet from Ghazneh which belonged to the territory of Iran at that time, and another is a mystic poet who grew up in Andalusia. We discuss about Sanaee, a poet from fifth Century after Hijra, and Ibn Arabi, a thinker from seventh century after Hijra. Even though these two thinkers lived in two different places and times, they have the same ideas about similes and purifying expressions. The present paper is an attempt to show these similarities.

**Key words:** Similes, Purifying Expressions, Ibn Arabi, Pantheism.