

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

مسأله تشبیه و تنزیه

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

نصرالله پورجوادی

مقدمه

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

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

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

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

در حالی که متکلمان بر سر مسأله تشبیه و تنزیه به جدال می‌پرداختند و اهل تشبیه و تنزیه موضع یکدیگر را نفی می‌کردند، صوفیه با روش خاص خود به میدان آمدند و راه‌حلی انتخاب کردند که به بهترین وجه این مسأله را حل می‌کرد. این راه‌حل در یک جمله خلاصه می‌شود و آن «جمع تنزیه و تشبیه است». این راه‌حل کم و بیش در نزد اکثر صوفیه مقبول واقع شده است، گرچه بعضی از آنان نیز صراحتاً با آن مخالفت ورزیده‌اند.^۱ به هر حال، با وجود اینکه این راه‌حل مورد قبول اکثر صوفیه بوده، نحوه بیان و ارائه آن در مکاتب گوناگون و در زبان مشایخ

مختلف فرق داشته است.^۲ در اینجا ما ابتدا مسأله و راه حل آن را از زبان شمس-الدین تبریزی و محیی الدین بن عربی می شنویم و نظر محیی الدین و نحوه بیان او را با مولانا جلال الدین مقایسه می کنیم و از این مقایسه نتیجه ای کلی درباره عرفان محیی الدین و عرفان شمس تبریزی و مولانا و به طور کلی مشایخ ایرانی خواهیم گرفت. پیش از آنکه به نقل آراء ابن عربی و مولانا بپردازیم، طرح مسأله را از زبان شمس تبریزی، معاصر محیی الدین و استاد مولانا جلال الدین، می شنویم.

مسأله تشبیه و تنزیه از زبان شمس تبریزی

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

آن شخص به وعظ رفت در همدان که همه مشبهی باشند. واعظ شهر برآمد بر سر تخت، و مُقریان قاصد، آیهایی که به تشبیه تعلق دارد - چنانکه: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى و قوله: أَلَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ، و جاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا، يَخَفُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ - آغاز کردند پیش تخت خواندن؛ واعظ نیز چون مشبهی بود، معنی آیت مشبهیانه می گفت، و احادیث روایت می کرد: سَتَرُونَ رَبُّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، خَلَقَ اللَّهُ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، وَرَأَيْتُ رَبِّي فِي حِلَّةٍ حُمْرَاءَ، نیکو تقریر می کرد مشبهیانه؛ و می گفت: وای بر آن کس که خدای را بدین صفت تشبیه نکند، و بدین صورت نداند، عاقبت او دوزخ باشد، اگرچه عبادت کند. زیرا صورت

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

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

بر عرش گوید یا به خاطر بگذرانند به قصد که بر عرش است یا بر آسمان است، عمل او قبول نیست، ایمان او قبول نیست، منزّه است از مکان. اکنون ما کدام گیریم؟ برچه زیم؟ برچه میریم؟ عاجز شدیم!

زن گفت: ای مرد هیچ عاجز مشو، و سرگردانی میندیش. اگر بر عرش است و اگر بی عرش است، اگر در جای است و اگر بی جای است، هر جا که هست عمرش دراز باد! دولتش پاینده باد! تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش.^۳

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

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

در این مقاله ما خواهیم دید که پاسخی که ابن عربی به مسأله تشبیه و تنزیه داده

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

عقیده ابن عربی

الف. کمال معرفت در جمع تنزیه و تشبیه

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

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

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

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

از آنجا که تنزیه کردن عین تحديد و تقييد کردن است، محیی‌الدین مُنْزَه را یا جاهل می‌داند یا بی‌ادب. شیخ در مورد جاهلان توضیحی نمی‌دهد و منظور خود را از این عده بیان نمی‌کند، ولی درخصوص بی‌ادبان می‌گوید که ایشان اگر بعضاً مؤمن و قائل به شرایع باشند، وقتی تنزیه ذات خداوند را می‌کنند، فقط نیمی از تعالیم پیامبران الهی را اثبات می‌کنند، و از نیمی دیگر که حق تعالی در آنها خود را تشبیه نموده است غفلت می‌ورزند و آنها را تکذیب می‌کنند. مثلاً خداوند خود را حَیّ و قَیُّوم و سمیع و بصیر خوانده است، ولی مُنْزَه با تنزیه خود این صفات را تکذیب می‌کند و کسی هم که آیات الهی و تعالیم پیامبران را تکذیب کند مرتکب بی‌ادبی شده است. درواقع چنین شخصی می‌پندارد که با تنزیه خود به حقیقت پی برده است، در صورتی که مطلب بزرگی از نظر او دور مانده است.

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

همان‌طور که مُنْزَه از نیمی از حق غافل می‌ماند، مُشَبِّه نیز از نیمی دیگر غافل

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

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

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

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

ب. تنزیه و تشبیه و معرفت به نفس

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

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

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

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

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

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

(اجمالی) نسبت به خدا نائل خواهد شد.^۱

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

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

ج. منزلت نوح(ع) و محمد(ص)

همان گونه که اشاره شد، ابن عربی بحث فوق را درباره تنزیه و تشبیه در فصی که به نام حضرت نوح(ع) است عنوان کرده و علت آن هم این است که از میان همه پیامبران نوح(ع) مظهر این نوع تنزیه بود. تنزیه مطلق کار عقل است و نوح نیز وقتی قوم خود را از بت پرستی نهی می‌کرد و آنان را به تنزیه حق تعالی دعوت می‌کرد راه عقل را می‌پیمود.^۱ بت پرستی قوم نوح از نظر ابن عربی بت پرستی به معنای متداول

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

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

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

عقیده مولوی: داستان موسی و شبان

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

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

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

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

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

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

زین نمط بیهوده می‌گفت آن شبان گفت موسی «باکه آست، ای فلان؟»

معنی سؤال موسی برای ما کاملاً روشن است. منظور او البته آگاهی از هویت مخاطب چوپان نیست، وی می‌داند که مخاطب چوپان خداست. منظور او انکار صفاتی است که چوپان به خدا نسبت می‌دهد ولی چوپان ساده‌دل سؤال موسی را به معنای ظاهری آن می‌گیرد و در پاسخ می‌گوید:

گفت با آن کس که ما را آفرید این زمین و چرخ ازو آمد پدید

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

گفت موسی های بس مُدبر شدی خود مسلمان ناشده کافر شدی

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

چارق و پاتابه لایق مر تراست
 گر نبندی زین سخن تو خلق را
 آتشی گر نامدست این دود چیست
 گر همی دانی که یزدان داور است
 دوستی بی خرد^{۱۶} خود دشمنی است
 با که می گویی تو این، با عم و خال؟
 شیر او نوشد که در نشو و نماست
 چارق او پوشد که او محتاج پاست
 انتساب این صفات که خاص مخلوق است نه تنها به خداوند جایز نیست، بلکه حتی در
 مورد اولیاء خدا، کسانی که به مقام قرب رسیده و در حق فانی شده اند، نیز روا نیست.
 و برای بنده است این گفت و گو
 آنک گفت آنی مَرَضْتُ لَمْ تَعُدْ
 من شدم رنجور او تنها نشد
 آنک بی یسمع و بی ببصر شدست
 در حق آن بنده این هم بیهدست
 خلاصه آنکه، این سخنان چه خطاب به حق باشد و چه به اولیاء و خاصان حق،
 همان طور که ابن عربی گفت، چیزی جز بی ادبی و گستاخی نیست، و بی ادبی نیز
 محرومیت از لطف رب است، آتشی است که همه آفاق را می سوزاند و دل انسان را
 سیاه می کند.

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

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

دست و پا در حقّ ما استایش است	در حق پاکّی حق آلايش است
لَمْ يَلِدْ لَمْ يُولَدْ او را لایق است	والد و مولود را او خالق است
هرچه جسم آمد ولادت وصف اوست	هرچه مولود است اوزین سوی جُوست
زانك از کون و فساد است و مُهین	حادث است و محدثی خواهد یقین

شبان، با شنیدن این سخنانِ متنبه‌کننده، از تشبیه خود پشیمان می‌شود:

گفت، ای موسی دهانم دوختی وز پشیمانی تو جانم سوختی
جامه را بدرید و آهی کرد تفت سر نهاد اندر بیابان و برفت

در اینجا، حضرت موسی موفق می‌شود که شبان را به راه خود، یعنی تنزیه، هدایت کند. ولی از اینجا به بعد هدایت خداوند آغاز می‌شود، و پیش از اینکه قهرمان اصلی داستان، یعنی شبان به حقیقت برسد، پیامبر خدا یعنی موسی است که باید متحوّل شود و با حقیقت آشنا گردد. نخست خداوند موسی را مورد عتاب قرار می‌دهد که چرا بنده ما را از ما جدا کردی. ظاهر الفاظ شبان دیگر است و معنی و حقیقت و عشقی که در دل اوست دیگر.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

هیچ آدابی و ترتیبی مجو هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو

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

گفت ای موسی از آن بگذشتم	من کنون در خون دل آغشتم
من ز سِدْرَةِ مُنتَهَى بگذشتم	صد هزاران ساله ز آن سو رفتم
تازیانه بر زدی اسبم بگشت	گنبدی کرد وز گردون برگشت
محرم ناسوت مالا هوت باد	آفرین بر دست و بر بازوت باد
حال من اکنون برون از گفتن است	این چه می گویم نه احوال من است.

داستان موسی و شبان به همینجا خاتمه می یابد، و درواقع مولوی خواننده را با اوجی
که سیر معنوی شبان به خود گرفته است به آسمانی که ورای تشبیه و تنزیه است می برد.
در این داستان به نظر می رسد که موسی استاد و راهبر شبان است، و در حقیقت هم
به يك معنی هست، ولی در همه جا او از شبان عقب می افتد. البته، در این داستان، موسی
نیز چیزی می آموزد، و از تنزیه محض به حقیقت تشبیه درکنار تنزیه پی می برد، ولی باز
از مقام بالاتر که مولانا آن را ورای سِدْرَةِ الْمُنتَهَى می نامد باید از زبان شبان آگاه شود.

خلاصه و نتیجه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱۱. فصوص، ص ۷۰.

۱۲. همان، ص ۷۱.

۱۳ و ۱۴. همانجا.

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

۱۶. «دوستی بی‌خرد» در اینجا احتمالاً اشاره است به تشبیه بلاتنزیه، چه تشبیه کار و هم است و تنزیه کار عقل یا خرد. ر.ک. فصوص‌الحکم، ص ۱۸۱.

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

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

مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۴ به بعد

۱۸. این بیت تفسیری است از آیه کریمه «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (الصفات، ۱۸۰). مقایسه کنید با سخنان ابن عربی در فصوص، ص ۱۸۲.

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

۲۰. مکتب این دسته از شعرا و نویسندگان را می‌توان برای سهولت امر مکتب خراسان یا تصوف ایرانی نامید. بدون اینکه بخواهیم از آن معانی نزادپرستی و قوم‌گرایی اراده کرده باشیم یا با استفاده از نام ایرانی به افکاری که منجر به تفرقه‌های سیاسی در میان امت اسلام می‌شود دامن زده باشیم. در اینجا بد نیست اشاره کنیم که غزلهای عرفانی شعری چون عطار و مولوی و عراقی و سعدی و در رأس همه آنان حافظ متعلق به این مکتب است. در حالی که غزلیات شعری چون شمس مغربی و شاه نعمت‌الله ولی که

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





شپږه، ښکاره علوم انساني و مطالعات فرهنگي
پر تال جامع علوم انساني