پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،
شماره بیست‌ودوم،
بهار و تابستان ۱۳۹۹،
صفحات ۲۶۳- ۲۴۳

بررسی عقل و خیال
در جهان‌شناسی تنزیهی و تشبیهی از نظر ابن‌عربی

هادی وکیلی [*] / محبوبه امانی [**]

چکیده: توحید و مسائل مربوط‌به آن ازجمله مسائل محوری در منظومهٔ اندیشهٔ اسلامی به‌شمار می‌آید. در فضای اندیشهٔ کلامی و فلسفی، عقل به‌عنوان کارآمدترین قوای ادراکی برای فهم و دریافت جهان‌بینی توحیدی محسوب شده است. جهت‌گیری تلاش‌های عقلی نیز همواره تنزیه خداوند و دورداشتن و تعالی وی از جهان و مخلوقات را نتیجه‌گیری کرده است. این نتیجه‌گیری طبیعت قوای عقل است و اصل تنزیه نیمی از معرفت صحیح توحیدی را دربردارد. اما ازطرفی نیز پرسش‌هایی بدون پاسخ دربارهٔ چگونگی ارتباط خداوند با جهان می‌ماند. ابن‌عربی با طرح جهان‌بینی توحیدی مبتنی‌بر تشبیه، نیمهٔ دیگر جهان‌بینی توحیدی را کامل کرد. وی با تبیین قوهٔ خیال در کنار قوهٔ عقل در آثار خود و پرداختن به کارکردهای عقل و خیال در شکل‌دهی جهان‌بینی توحیدی پازل معرفتی را براساس نگاه وحدت وجود کامل کرد. در پژوهش حاضر تلاش شده است تا با بهره‌گیری از روش تحلیل معنایی هریک از این دو قوه و تبیین حیطهٔ دخالت آن‌ها در معرفت به ارتباط نگاه تنزیهی و تشبیهی براساس آن‌ها پرداخته شود. هچنین به کارکرد نگاه ترکیبی تنزیهی و تشبیهی در درک صحیح جهان، چگونگی ارتباط آن با حق‌تعالی اشاره گردد.

کلیدواژه‌ها: توحید، عقل، تنزیه، خیال، تشبیه

---

* دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی e-mail: drhvakili@gmail.com
**عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران غرب (نویسنده مسئول) e-mail: mahbubeamani@gmail.com
مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۹/۱۸؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۰/۲۶

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

مقدمه:

تنزیه و تشبیه از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین موضوعات دینی است که پس از طرح در علم کلام دامنهٔ مباحث آن به علم عرفان نظری نیز کشیده شد. تنزیه از ریشهٔ «ن ز ه» به «معنای دور بودن از» «دردسترس نبودن» «آزاد بودن از» است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵). تنزیه برای بیان این است که خداوند از تمامی اوصاف و ویژگی‌های مخلوقات متعالی است. تشبیه از ریشهٔ «ش ب ه» مشتق شده و به‌معنای «هم‌سان و مشابه» است؛ یعنی اظهار یا تصدیق اینکه چیزی مشابه اشیای دیگر، قابل مقایسه و مماثل با آن‌ها است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق: ۲). تشبیه نشان می‌دهد که برخی مشابهت‌ها بین خدا و مخلوقات وجود دارد. ریشهٔ اصلی مسئلهٔ تنزیه و تشبیه مبحث اسما و صفات و رابطهٔ ذات خداوند با صفات او است. بحث از تنزیه و تشبیه سابقه‌ای طولانی در کلام اسلامی دارد. در تاریخ کلام اسلامی، بحث‌ها و اختلاف نظرهای بسیاری در این موضوع به‌ویژه بین اشاعره و معتزله درگرفته است. گروهی بر تنزیه حق، تأکید بسیاری داشته و به تعطیل ذات از صفات قائل شده‌اند که به نام معطله و یا ضدصفاتیه مشهور گشته‌اند. اولین فرد از این گروه یعنی اهل تنزیه را جعدبن درهم که از بزرگان قدریه بوده، دانسته‌اند و پس از او مهم‌ترین فرد، جهم‌بن صفوان بوده که فرقهٔ جهمیه به او منسوب است. این افراد احتمالاً تحت تأثیر مکتب نوافلاطونی بر تنزیهٔ مطلق تأکید کرده و معطله خوانده شده‌اند. جهم‌بن‌صفوان، مردم را از گفتن اینکه خدا حی و یا عالم و مرید است بازمی‌داشت و می‌گفت: من خداوند را به صفاتی چون حی عالم و یا مرید که اطلاق آن‌ها بر دیگران نیز روا باشد وصف نمی‌کنم؛ بلکه او را قادر، موجد، فاعل، خالق و محیی و ممیت می‌نامم. پس از این‌ها، معتزلیان بودند که آن‌ها نیز بر جنبهٔ عقلی و تنزیهی تأکید داشتند ولیکن معتدل‌تر عمل می‌کردند. معتزله توحید را علم و اقرار به یگانگی خدا می‌دانستند و اینکه غیرخدا با او در صفاتی که در نفی یا اثبات مستحق آن‌هاست، مشارکت ندارد. با چنین تعریفی از توحید، معتزله به نفی هرگونه تشبیه پرداختند. در مجموع آن‌ها به‌حکم عقل، خداوند را منزه از ممکنات و صفات ممکنات دانستند. معتزله در باب صفات محسوس، مانند ید، وجه، استوا و... قائل به تأویل شدند و دربارهٔ صفات معنوی مانند علم، قدرت، حیات و... به نفی صفات پرداختند. به‌طورکلی می‌توان گفت که کلیهٔ فرقی که به ردّ حلول یا تشبیه پرداخته‌اند، بر این باور بوده‌اند که ماسوی‌الله، حقیقت ذات خویش را از خداوند دریافت، و واقعیتی بیرون از وجود خداوند ندارند. در مقابل منزهه، مشبّهه بودند که بر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

اثبات صفات، اصرار داشتند و درواقع آن‌ها گرفتار تشبیه و حتی تجسیم شدند. در تاریخ علم کلام، تقسیم‌بندی‌های مختلفی از اهل تشبیه شده است به‌طور نمونه عبدالقاهر بغدادی، مشبّهه را شامل همهٔ گروه‌هایی که در توحید به تشبیه گراییده‌اند اعم از مجسّمه، غلات، حلولیه، بیانیه و... می‌داند. همچنین جوینی در کتاب *الشامل فی اصول‌الدین* فرقه‌های اهل تشبیه را به چهار گروه کَرّامیه، غُلات مجسّمه، معتقدان به حلول، مسیحیان و یهودیان تقسیم کرده است. همچنین در ذیل «استوای حق بر عرش»، فرقه‌های منزِّهه و مشبّهه به‌ترتیب قائل به عدم جسمانیت خدا و جسمانیت خدا گردیده‌اند؛ یعنی یا در توحید، به عدم تجسّم حضرت باری‌تعالی قائل گشتند و یا بالعکس (امام‌الحرمین، ۱۴۲۰ق: ۲۲۴). ازآنجاکه هدف اصلی این پژوهش، بررسی دیدگاه‌های عرفانی دربارهٔ مسئلهٔ تنزیه و تشبیه می‌باشد در بیان دیدگاه‌های فرقه‌های کلامی درخصوص این دو اصطلاح، به همین مقدار اکتفا می‌کنیم.

آنچه مسلم است این است که در بین فرق کلامی، تقریباً به هیچ فرقه‌ای برنمی‌خوریم که به‌صراحت، هر دو طرف نزاع را پذیرفته و به هر دو -تنزیه و تشبیه- قائل شده باشد. اما برخلاف متکلمان، عارفان به جمع میان تنزیه و تشبیه قائل شده و هریک از حامیان تنزیه صرف یا تشبیه صرف را دچار کژفهمی دانسته و حتی چنان‌که خواهیم دید به سوءادب متهم می‌کنند. دلیل اهمیت این مسئله ارتباط آن با مبحث توحید است که از اصول دین به‌شمار می‌آید. از بررسی تاریخ علم کلام می‌توان نتیجه گرفت که به‌رغم تلاش‌های فراوان عقلی و استنادات نقلی که هریک از متکلمان برطبق مشرب فکری خود انجام دادند مسئلهٔ اسما و صفات خداوند به‌نحوی قانع‌کننده در نظریه‌ای جامع و مانع به ایجاد یک جهان‌بینی توحیدی منجر نشد و محورهای اساسی مورد پرسش و ابهام و اشکال همچنان تا حدزیادی بر قوت خود ماندند؛ ضمن اینکه با نگاهی اجمالی به سیر تاریخی نظریات کلامی در این باب به یک نقطهٔ نهایی و قدر مشترک قابل قبول از دیدگاه‌های طرح شده نمی‌رسیم، بنابراین می‌توان گفت که این مسئله در تاریخ اندیشهٔ اسلامی بر قوت خود باقی بود و همچنان ذهن اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول می‌داشت (صابری، ۱۳۹۰، ج۱: ۳۲). شاید بتوان گفت که قائل شدن به «تأویل» در مورد آیات تشبیهی و تجسیمی قرآن کریم حد نهایت نتایج تلاش‌های عقل‌محورانهٔ متکلمان بود که البته دراین‌باره نیز نقطهٔ اتحاد پررنگی دیده نمی‌شد و قائلان به تأویل ازسوی مخالفان خود همواره به‌نوعی بدعت‌گذاری در فهم قرآن و شناخت خداوند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

متّهم می‌شدند و همین جریان دربارهٔ قائلان به تشبیه و تجسیم ازسوی مخالفانشان اتفاق می‌افتاد. در طول تاریخ، ادیان و عرفان‌های مختلفی ظهور کرده و هریک در مورد تنزیه یا تشبیه، آرا و عقایدی متفاوت عرضه کرده‌اند. ادیان و عرفان‌ها را از این حیث می‌توانیم به ادیان و عرفان‌های تنزیهی، ادیان و عرفان‌های تشبیهی و ادیان و عرفان‌های تنزیهی‌تشبیهی تقسیم کنیم و از باب نمونه، یهودیت را از گونهٔ نخست، مسیحیت را از گونهٔ دوم و اسلام را از گونهٔ سوم به‌شمار آوریم. در نصوص و معارف عرفانی اسلام، خداوند، به‌همان‌سان که در زمین و زمان و به‌خصوص در دل عارفان حضور دارد و از رگ گردن به آنان نزدیک‌تر است، در همان حال، از تجسد و تجسم خاکی و زمینی مبرّا می‌باشد.

اهل عرفان، در طول تاریخ، بیشتر با اتهام حلول و اتحاد ازسوی متشرعان و متکلمان، روبرو بوده‌اند. به‌ویژه ذکر برخی از تعابیر ظاهراً روایی همچون: «رأیت ربی فی احسن صوره اَمْرَد» و «رأیت ربی لیله المعراج علی صوره شابّ اَمْرَدَ قَطَطٍ». در بعضی از نوشته‌های صوفیان، آنان را در معرض نسبت تشبیه‌گرایی و حلول قرار می‌داد. البته خود عارفان در کتاب‌های گوناگون، این نسبت را رد کرده و به ذم تشبیه و تعطیل پرداخته و راه‌حل‌هایی نیز برای مسئلهٔ تشبیه و تنزیه، ارائه کرده‌اند. درمجموع از عارفان درخصوص مسئلهٔ تنزیه و تشبیه در طی قرن‌های متمادی، متون نظم و نثر بسیاری به جا مانده که نمایانگر اهمیت این بحث در نزد آنان می‌باشد. درنهایت، می‌توان نتیجه گرفت که عارفان همگی به اهمیت بحث تنزیه و تشبیه وقوف داشته‌اند و راه‌حلی که اکثراً بر آن متفق بوده‌اند و آن را به صور گوناگون بیان کرده‌اند، جمع بین تشبیه و تنزیه بوده است. از نظرگاه عرفان نظری اسلامی که ابن‌عربی بزرگ‌ترین نمایندهٔ آن است، بحث در مورد اسمای الهی میان ذات و جهان در نوسان است؛ وی به ارائهٔ دیدگاهی بینابین می‌پردازد که در آن اسما، برزخ میان ذات و جهان هستند. از یک جهت، هیچ اسمی نمی‌تواند حقیقتاً به ذات دلالت کند، چون خداوند در مرتبهٔ ذات کاملاً فراتر از همهٔ موجودات است و هیچ‌کس جز خدا او را نمی‌شناسد، که این مرتبهٔ تنزیه است؛ و از جهت دیگر تمام اسمای الهی- و حتی تمام اسمای مخلوقات- به خداوند اشاره می‌کنند که این مرتبهٔ تشبیه است چون تنها حق، واقع و منبع هر وجود و صفتی است. شیخ اکبر همواره در حال تبادل میان این دو دیدگاه است و متذکر می‌شود که معرفت حقیقی خدا و مخلوق تنها با ترکیب این دو دیدگاه و حفظ تعادل میان تنزیه و تشبیه بدون افتادن به وادی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

خطرناک یکی از آن دو میسر می‌شود. به نظر می‌رسد که ابن‌عربی با طرح دیدگاهی متفاوت و متمایز در این باره راهی جدید به روی جویندگان معرفت و حقیقت گشوده است که مسئلهٔ تنزیه و تشبیه و در پی آن مسئلهٔ اسما وصفات حق و تأویل و تفسیر آن‌ها را هم از نظر وجودشناختی و هم از نظر معناشناختی تبیین می‌کند. ابن‌عربی علاوه‌بر اینکه دیدگاه تنزیه را که مدت‌ها قبل ازسوی متکلمان به آن تأکید شده بود حق می‌داند، خاطرنشان می‌کند که چنین شناختی تصویری کامل از وجود به‌دست نمی‌دهد زیرا توجیه قانع‌کننده‌ای در باب آیات خدا که در تکوین و تشریع ظاهر شده ارائه نمی‌کند. ازاین‌رو در کنار معرفت تنزیهی که با عقل قابل حصول است از معرفت تشبیهی حق‌تعالی به‌نحو جدی سخن می‌گوید که قوهٔ خیال مدرک آن است و تأکید می‌کند که معرفت کامل در باب خدا مقتضی معرفت تنزیهی و تشبیهی توأمان است. دیدگاه بینابینی که وی پیش کشیده جامع این دو حقیقت است که خدا (وجود) فی‌ذاته ورای همهٔ موجودات است و در عین‌حال احکام خود را در عالم ظاهر می‌کند و از این جهت به‌نحوی با مخلوقات ارتباط دارد و شبیه آنان است. ابن‌عربی همواره بین این دو دیدگاه در نوسان است که هر عینی در جهان در آن واحد هم عین وجود است و هم غیر آن. به یک معنا عالم غیرخداست چراکه ذات خدا در مرتبه‌ای قرار دارد که بی‌نهایت فوق عالم است. به یک معنای دیگر عالم عین‌خداست، چراکه هیچ‌چیز در جهان یافت نمی‌شود که اسمی از خدا و تجلّی او نباشد. درک و دریافت این تضاد آشکار با استمداد از قوهٔ خیال ممکن است، زیرا ساحت ادراک عقلی برای دریافت چنین معرفتی ناتوان است.

۱. عقل و جهان‌بینی مبتنی‌بر تنزیه از نظر ابن‌عربی

در آثار اندیشمندان مسلمان اغلب به مسئلهٔ توحید از منظر تنزیهی نگریسته شده است. به این معنا که مسئلهٔ یگانگی خداوند همواره با دورداشتن او از مخلوقات یا همان جهان لحاظ شده است و بر یگانگی، فردانیت و بی‌همتایی خداوند با تأکید بر تعالی وی از همه‌چیز و همه‌کس صحه گذاشته شده است. البته این اندیشه و چنین تأکیدهایی ریشه در قرآن و آموزه‌های نبوی دارد، اما باید توجه کرد که از منظر نگاه عرفانی به جهان زوایای دیگری نیز طرح می‌شود که باز هم ریشه در کلام الهی وآموزه‌های پیامبر دارد. ضرورت نگاه به این زوایا نه فقط در عرفان اسلامی بلکه پیش از آن و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

هم‌زمان با آن در سایر عرصه‌های اندیشهٔ اسلامی توسط اندیشمندان اهل کلام و فلسفه نیز درک شده و به صورت مسائل و مشکلاتی در تفسیر توحیدی جهان بروز کرده بود. مسئله‌ای که همچنان تا روزگار ما مطرح است و بحث‌ها و اندیشه‌ورزی‌ها پیرامون آن ادامه دارد، این است که اگر جهان‌بینی توحیدی برخاسته از قرآن و کلام پیامبر(ص) فقط مبتنی‌بر منظر تنزیه باشد تنها ابزار دریافت این معرفت تنزیهی خداوند عقل است. حدّ نهایی تلاش قوهٔ عقل برای درک و شناخت خداوند و نسبت او با جهان این است که به دور داشتن و متعالی بودن او از همهٔ موجودات گواهی می‌دهد. این مسئله برای تمام آنان که با جهان‌بینی توحیدی اسلام آشنایی دارند یا در فضای آن زیسته‌اند کاملاً آشنا و مأنوس است. در اندیشهٔ تنزیهی تنها می‌توان به‌نحو سلبی سخن گفت. به‌بیان دیگر تنها می‌توان گفت که خداوند چه‌چیز نیست. اما هنگام مواجهه با کلام الهی آیاتی را می‌بینیم که در راستای پاسخ به نیاز ایجابی ما نازل شده‌اند. یعنی نیاز به شناختن خداوند از طریق اسما و صفاتش. ابن‌عربی به جهان‌بینی مبتنی‌بر تنزیه کاملاً معتقد است و بر آن صحه گذاشته و عقل را ابزار دریافت آن معرفی می‌کند. درعین‌حال اعتقاد دارد که معرفت تنزیهی صرف برای داشتن یک جهان‌بینی توحیدی صحیح کافی نیست. عقل قوه‌ای حائز اهمیت در ادراک توحیدی جهان است، اما ابن‌عربی آن را قابل ارتقا می‌داند. اگر عقل با تلاش خود جهان را دریابد به معرفت تنزیهی دست پیدا می‌کند و خداوند را منزه از تمام اشیا می‌داند. اما همین عقل با استمداد از قوهٔ شهود با امداد الهی کامل می‌شود. تکامل عقل به این معنی است که خداوند به انسان صاحب عقل قوه‌ای عطا کند تا تجلیات او را مشاهده کند. از رهگذر این شهود است که عقل می‌تواند در موضع مناسبِ تنزیه تنزیه کند و در موضع مناسب تشبیه تشبیه نماید. معنای دقیق تکامل عقل آن است که علاوه‌بر قوهٔ عادی خود مبنی‌بر ادراک تنزیهی قادر به دریافت سریان حق در صور طبیعی و عنصری نیز بشود (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ج۱: ۱۸۱). البته ابن‌عربی عقل را قوهٔ مدرک تشبیه نمی‌داند بلکه مقصود وی این است که عقل تکامل‌یافته حقیقت مشهود انسان را که با قوهٔ خاص خود قابل دریافت است انکار نمی‌کند. چنین عقلی قادر به دریافت نتایج حاصل از شهود در متن کلام الهی خواهد بود. ابن‌عربی برای واضح کردن جایگاه تنزیه دربارهٔ خداوند و نسبت تشبیه با آن جایگاه به یک تقسیم‌بندی می‌پردازد. وی جایگاه تنزیه را ذات خدا می‌داند و جایگاه تشبیه را مرتبه‌ای به نام الوهیت. الوهیت درواقع آغاز تجلّی خداوند است و انسان که خود تجلّی اوست قادر به درک و دریافت حقیقت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

الوهی می‌باشد. اما ذات نه مرتبه است و نه حتی دربارهٔ آن می‌توان تقدّم رتبی نسبت به الوهیت قائل شد؛ زیرا تقدّم مستلزم سنجش و قابل سنجیدن است. ذات ورای تمام این‌ها و به‌طورکلّی ورای طور عقل است. بنابراین در اوج تنزیه قرار دارد و نمی‌توان در مورد آن به هیچ نحو سخن گفت. اما ازآنجایی‌که تنزیه و تشبیه مبیّن دو قطب توحید هستند و ازآنجایی‌که وضعیت خاص خلقت انسان مستلزم آن است که ادراکی توأمان از خداوند یا هستی داشته باشد، داشتن هر دو ادراک برای کمال توحیدی انسان مورد نیاز است.

۱. ۱. ذات و الوهیت از نظر ابن‌عربی

این دو اصطلاح لحاظ‌هایی از حقیقت وجود هستند که دو قطب ظاهراً مخالف تشبیه و تنزیه را دربر می‌گیرند. ذات با نظر به ذات بدون لحاظ نسبت آن با مخلوقات در تقابل با الوهیتی است که همان ذات در نسبت با مخلوقات دارد. در لحاظ نخست تنها صفات سلبی قابل انتساب به ذات‌اند، به‌بیان دیگر در این حالت می‌توان به‌نحو سلبی سخن گفت نه به‌نحو ایجابی. هیچ اسمی قابل اطلاق به ذات نیست چون ذات مطلقاً ناشناختنی است، اما درعین‌حال در ملاحظهٔ او به‌عنوان الوهیت، همهٔ اسما و صفات، هم سلبی و هم ایجابی را داراست. درواقع الوهیت نسبت به‌مراتب دیگر در جهان هستی ازقبیل مرتبهٔ مخلوق، عبد، رعیت و بندهٔ الهی یک مرتبه لحاظ می‌شود. در این مرتبه اسم «الله» باید با متعلّق خود ملاحظه شود اما ذات، متعالی‌تر از مراتب و نسب است و بنابراین شناختنی نیست چون احاطه بر آن محال است. باید توجه داشت که مرتبه‌ای که اسم‌الله بر آن اشاره دارد الوهیت است اما عین مدلول آن همان ذات خداوند است. درواقع مرتبه و ذات یک حقیقت‌اند چون ما با یک وجود واحد در ارتباطیم. اما سخن گفتن از الوهیت مواجه ساختن نسب با مخلوقات است و سخن گفتن از ذات مواجهه با خود ذات بدون هیچ‌گونه نسبتی است. زمانی می‌توان دربارهٔ خداوند به‌عنوان الوهیت سخن گفت که نسبت‌هایی با او شکل گرفته باشد. این نسبت‌ها به اسمای الهی معروف‌اند. اما نمی‌توان دربارهٔ خود خداوند، یعنی ذات او، بدون ملاحظهٔ هیچ نسبتی سخن گفت (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۷۹). به‌طور خلاصه دربارهٔ ذات اصلاً نمی‌توان سخن گفت. نامی ندارد و خبری از آن دریافت نمی‌شود. به‌محض آنکه عقل درک و دریافتی داشت آن عین تحدید است و تنزیه صرف به‌معنای مورد نظر ابن‌عربی ورای این است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

منظر تنزیه مبین آن است که حق و خلق از حیث ذات هرگز قبل جمع نیستند و تنها از آن حیث که ذات متصف به الوهیت است این اجتماع قابل طرح است. ابن‌عربی از دو نوع ادراک نام می‌برد که هریک دارای قوای خاص خود بوده و یکی مبین تنزیه و دیگری مبین تشبیه است. قوهٔ عقل مدرک تنزیهٔ ذات و دور بودنش از تمام مراتب و جدایی کامل آن است و قوهٔ خیال مدرک جنبهٔ الوهیت و ارتباطش با ماسوی است. عقل نیز قادر به درک حکم الوهیت است اما درعین‌حال باید توجه داشت که هرآنچه قوای عاقله قادر به ادراک آن باشد علم شهودی سابق بر آن است. افزون‌براین، ذات حق از این حکم، یعنی حکم قوهٔ عقل، خارج است؛ زیرا او پیش از معلوم بودن مشهود است. به‌بیان دیگر او شهود می‌شود اما شناخته نمی‌شود، درست همان‌طور که الوهیت شناخته می‌شود اما مشهود نیست. در اینجا مقصود از معلوم بودن درآمدن به ادراک قوهٔ عاقله است و منظور از مشهود بودن ادارک شهودی است. بنابراین از نظر ابن‌عربی تنزیه ذات مرتبط با قوهٔ عقل است درحالی‌که تشبیه الوهیت با قوهٔ خیال قابل دریافت است.آنچه از جهان هستی به ادراک ما در می‌آید، یعنی ماسوی‌الله، همگی مظاهری هستند که به مرتبهٔ الوهیت تعلّق دارند نه به ذات. بنابراین خداوند فقط از حیث إله عبادت می‌شود و فقط به‌عنوان إله است که اتّصاف و تخلّق به اسمای الهی ممکن است. دلیل شیخ برای اثبات عدم امکان تجلّی ذات در مظاهر چنین است:

اگر ذات در مظاهر متجلی شود قابل شناخت خواهد بود. اگر شناخته شود محاط خواهد بود و اگر محاط باشد محدود می‌شود و اگر محدود باشد در انحصار خواهد بود. اگر در انحصار باشد مملوک خواهد بود. اما ذات حق متعالی‌تر از همهٔ این‌هاست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۹۷).

بنابراین جنبهٔ تنزیه در نزد شیخ اکبر کاملاً جایگاه خود را حفظ کرده و وی بر ناشناخته بودن ذات تأکید دارد. اکنون به این مسئله می‌پردازیم که ضرورت طرح الوهیت به‌عنوان مرتبه چیست؟

۱. ۱. ۱. اعیان ثابته و برزخیت وجودی

ضرورت طرح الوهیت به‌عنوان مرتبه در بسط دیدگاه تشبیهی آشکار می‌شود. الوهیت مقتضی نسبت است و واژهٔ مألوه که از ریشهٔ إله است مترادف واژهٔ مربوب است. وضعیت خاص خلقت انسان مستلزم آن است که ادراکی توأمان از خداوند یا هستی داشته باشد. منظور از وضعیت خاص خلقت انسان وضعیت او میان عدم و وجود است، چنان‌که سایر مخلوقات و به بیان دیگر، تمام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

ممکنات نیز در همین وضعیت بینابین و به‌اصطلاح «برزخیت» به‌سر می‌برند. ابن‌عربی در پاسخ به رابطهٔ میان کثرت و وحدت، مخلوق و خالق یا موجودات و وجود می‌گوید که فقط خدا وجود است و وجود اشیا نیز عین وجود خداست، اما ماهیت اشیا همانند ماهیت او نیست. اشیا ذاتاً عدم‌اند. مخلوقات در حالت میانی مبهم یا برزخی که بیان حقیقت آن فوق‌العاده مشکل است قرار گرفته‌اند (چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۸۱). عین‌ثابت انسان در کنار اعیان دیگر، از یک طرف ممکنات متحقّق در عالم‌اند و از طرف دیگر معدوم در عالم و موجود در علم خداوند هستند. یکی از وجوه پیچیدگی وضعیت وجودی انسان ناشی از همین است که هیچ تفاوتی میان عین در علم الهی با عین در عالم نیست، جز اینکه عین در علم معدوم و در جهان موجود است. درواقع عین‌ثابته و عین‌موجوده یک حقیقت‌اند، با این تفاوت که یکی در جهان موجود است و دیگری موجود نیست. تفاوت میان آن دو به زبان فلسفی، تفاوت میان شیء ممکن قبل و بعد از تحقق آن است. بنابراین ممکنات هرگز موقعیت امکانی خود را در علم الهی از دست نمی‌دهند، گرچه «عین» در عالم تحقق یابد، باز ثبات و عدم خود را در علم الهی دارد.

۱. ۲. ممکن و اسمای الهی

با روشن شدن موقعیت وجودی انسان به‌عنوان ممکن‌الوجود یا همان عین‌ثابت باید به رابطهٔ ممکن و اسمای الهی اشاره کرد. در تبیین این رابطه همواره با دو وجه تنزیه و تشبیه به‌عنوان دو قطب توحید مواجه هستیم. ابن‌عربی این رابطه را از منظر الوهیت و در پرتو رابطهٔ اضافه و حکم بیان می‌کند تا بدین‌ترتیب مسئلهٔ عدم‌ارتباط ذات با عالم را توضیح دهد. الوهیت که بزرخ میان ذات مطلق لااسمی و لارسمی و جهان ممکن مخلوق است وجود حادث و قدیم را در پرتو اضافه و حکم به یکدیگر مرتبط کرده است تا بدین‌ترتیب هم وجه تنزیهی ذات محفوظ بماند و هم تبیین ارتباط تشبیهی میان ممکن و الوهیت میسر شود. اسم حقیقت وجود با ملاحظهٔ صفتی از صفات حق است، اسما رابطهٔ بین حق‌تعالی و خلایق هستند؛ بدین‌طریق که خلایق یا ممکنات، صور اسما- یعنی صور اعیان در علم حق- بوده و صورت‌های علمی عبارت‌اند از صورت اسما حق‌تعالی. وجود ممکن عبارت است از تعیین و تمییز وجود حقیقی حق در مرتبه‌ای از مراتب وجود اسما در مقام ظهور.

ممکن به‌اعتبار ذات و با قطع نظر از ارتباط با علّت و با قطع لحاظ از تجلّی و ظهور حق در عین ثابت آن، به ظلمت متصف است. زیرا نورانیت به وجود اتصاف دارد و عدم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

ظلمت صرف است. به این لحاظ ماهیت ممکن به اعتبار ذاتش عدم و ظلمت است و به اعتبار وجود، وجود و نور است (مظاهری، ۱۳۹۰: ۱۳۱).

ماسوی‌الله همیشه نه‌تنها در وجود بلکه در تمام اوصاف ایجابی که ظاهر می‌کنند به خداوند محتاج‌اند، چون این اوصاف چیزی جز احکام و آثار اسمای الهی نیستند. اما در تبیین توحیدی شیخ مفهوم «حریّت» و «عدم وابستگی» همان‌طور که برای خلق و عبد ذاتاً غیرممکن است برای مقام الوهیت نیز به‌نحوی ممکن نیست؛ زیرا او مقید به مألوه است و درعین‌حال ذات همواره منزّه از تمام این‌هاست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۰۲). ابن‌عربی اسم مفعول مشتق برخی اسمای الهی را در موارد متعدد به‌کار می‌برد و با تأکید بر اینکه چیزی بدون مقدور نمی‌تواند قادر، یا بدون معلوم نمی‌تواند عالم باشد، دربارهٔ خدا نیز همین اصل را لازم می‌داند. هر اسمی دو امر متضایف یعنی خود اسم و مدلول آن را لازم دارد. اسم الله نیز که جامع تمام اسما است از این اصل خارج نیست. در نسبت با الوهیت و لحاظ کردن اسم الله است که باید به نسبت میان رب و مربوب پرداخت اما در کنار این جنبهٔ تشبیهی شیخ اکبر همواره متذکر جایگاه تنزیه نیز می‌شود:

نسبت میان رب و مربوب وجود دارد. رب با آن نسبت، رب عبد است. اما میان عبد و ذات خداوند هیچ نسبتی وجود ندارد. هیچ‌چیزی از ذات به وجود نمی‌آید چون ذات با نظر به ذات توجه خود را به خلق اشیا معطوف نمی‌کند. ذات با قدرت به این وصف متصف می‌شود و هیچ‌چیز نمی‌تواند مانع او شود. این همان چیزی است که به الوهیت معروف است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۰۹ و ۲).

۱. ۳. برزخیت الوهیت و اسمای الهی

گرچه در بحث از تنزیه و تشبیه تأکید مداوم بر عدم ارتباط ذات با ممکنات است اما وجود و جهان موجود ضرورتی ایجاب می‌کند تا با سخن گفتن از تشبیه به روی دیگر این مسئله پرداخته شود. ما همان‌قدر که طبق حکم عقل باید خداوند را از هرگونه ارتباط و شباهت با عالم منزّه و دور بداریم به همان اندازه نیز محتاج تبیین رابطهٔ ایجابی حق و خلق هستیم؛ زیرا نمی‌توان مخلوقات را یکسره نادیده انگاشت. الوهیت برزخ میان ذات و مخلوقات و دربرابر هر دوی آن‌ها است که به همین دلیل می‌تواند در صور کثیر تجلّی یابد. از رهگذر تجلّی است که سخن گفتن از ارتباط مخلوقات با حق‌تعالی در ساحت الوهیت ممکن است. درعین‌حال باید توجه داشت که الوهیت به‌عنوان برزخ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

میان ذات و جهان نقش مهمی در حفظ تعالی و تنزیه خدا ایفا می‌کند. اگر این برزخیت نبود، موجودات ظهور نمی‌کردند یا ظهور آن‌ها با منزّه بودن حق منافات پیدا می‌کرد.

ابن‌عربی اسمای الهی را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ یک دسته همان اسماالحسنی الهی هستند که در آیهٔ شریفه: «وَ لِلهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنی فَادْعُوهُ بِها» (اعراف :۱۸۰) به آن‌ها اشاره شده است و دستهٔ دوم دامنهٔ بسیار وسیعی را دربر می‌گیرد که شامل تمام موجودات می‌شوند. هر موجودی اسمی از اسمای الهی است. دستهٔ دوم اسمای الهی، یعنی موجودات، به‌عنوان تجلّیات تحت اسماء الحسنی بوده و از طریق آن اسما، با ذات مرتبط و متصل هستند. این ارتباط و اتصال هرگز بدون واسطه و بدون حجاب تجلّی از ورای اسماء الحسنی میسر نمی‌شود. مخلوقات ظاهرکنندهٔ اوصاف حق هستند و اسما همهٔ مخلوقات را در بر می‌گیرند. هر اسمی که مخلوقات دارند درحقیقت متعلّق به حق است و مجازاً به مخلوقات نسبت داده می‌شود، اما مذهب عوام این نکته را فقط دربارهٔ اسمای خاص یعنی اسماء الحسنی صادق می‌داند. درک و پذیرش این تحلیل تنها با پذیرش اصل تجلّی و فهم درست آن ممکن است که شالودهٔ سخنان شیخ بر آن استوار است. براساس این اصل وجود تعالی دائم در تجلّی است و تمام ماسوی مراتب تجلیّات اویند و وجود حقیقی تنها از آنِ اوست و باقی یعنی تجلیّات در بزرخ عدم و وجود هستند. بدین‌ترتیب چون همهٔ ماسوی تجلّی است پس اسما چیزی جز تجلیّات نیستند. براساس نظر شیخ دربارهٔ الوهیت و برزخیت آن و همچنین نسبت اسماءالحسنی و اسمای ممکنات به الوهیت باید گفت که در این عرصه او همواره در تعادلی میان تنزیه و تشبیه در حرکت است. ازسویی براساس اصل توقیفیت و دستور شرع تأکید می‌کند که نباید در ظاهر و گفتار اسمای ممکنات را به خدای تعالی نسبت داد و ازسوی‌دیگر در مورد اسمای ممکنات در عرصهٔ حقیقت وجودی اشاره می‌کند که چاره‌ای جز تسلیم شدن دربرابر وجود واحدی که تمام عالم را پر کرده است نداریم. باید بپذیریم که هر وجود متحققی هم در وجود و هم در اوصاف که چیزی جز احکام و آثار اسما نبوده و نیازمند خداوند است. با پذیرش این حقیقت که فقر ذاتی ممکنات آن‌ها را به‌نحو غیرقابل انفکاکی در نسبت فقر با وجود تعالی قرار می‌دهد درمی‌یابیم که فقر ذاتی نسبت به غنی بالذّات عین تنزیه است، او در مقام ذات از هر نوع نیازی به ممکنات ستوده است و در مقام الوهیت تجلّی در اسمای ممکنات چیزی جز مراودهٔ او با خودش در کار نیست. در مورد نیاز انسان به علل ثانوی نیز باید گفت که همان اسمای ممکنات یا تجلیّات خلقی هستند که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

انسان در حیات خود با آن‌ها سروکار دارد. از نقطه نظر تشبیهی، یعنی با لحاظ نمودهای وجود، به‌نظر می‌رسد که انسان به این علل محتاج است و این دریافت صحیح هم هست، اما با نگاه از زاویهٔ الوهیت این نیاز یک نیاز غیرذاتی و عرضی است. علل ثانوی و نمودها یا همان تجلیّات ظواهری هستند که در مقام حجابی برای حقیقت وجود یا خداوند عمل می‌کنند. خداوند در تجلّی خود بر مخلوقات به اسما متصف می‌شود و بنابراین نیاز به علل ثانوی در حقیقت نیاز به علّت نخستین است. در این توصیف سیر از تشبیه به تنزیه کاملاً ملاحظه می‌شود و باید گفت که ابن‌عربی درک درست تشبیه را در قلمرو اسمای الهی برای صعود به ادارک تنزیهی لازم می‌داند همچنان‌که بارها متذکر می‌شود که درک و دریافت ذات بدون حجاب الوهیت و جلوهٔ او در اسما ممکن نیست. بنابراین روشن می‌شود که چگونه تشبیه جاری در الوهیت راهگشای ادراک صحیح تنزیه ذات است.

۱. ۴. چیستی مراتب

درک درست ماهیت مرتبه اهمیت فراوانی دارد. زیرا اگر ماهیت آن درست درک نشود تنزیه ذات درست درک نمی‌شود. آنچه به‌عنوان آغاز تجلّی در مرتبهٔ الوهیت از آن سخن به میان می‌آید با منزّه بودن ذات منافاتی ندارد. درک چرایی این عدم منافات که حافظ وجه تنزیهی است مستلزم درک درست ماهیت مرتبه است. ابن‌عربی می‌گوید ماهیت مراتب نسبت است و مانند اسما فقط از حیث الوهیت، و نه با نظر به ذات، قابل درک هستند زیرا خود ذات مرتبه نیست:

> *خداوند با ملاحظهٔ ذاتش از عوالم غنی است، بنابراین ما دربارهٔ او فقط به‌عنوان یک معبود سخن می‌گوییم. پس ما دربارهٔ مرتبه نه دربارهٔ ذات سخن می‌گوییم. همین‌طور ما دربارهٔ حاکمیت با ملاحظهٔ اینکه او حاکم است، نه به‌عنوان اینکه وجود انسانی دارد بحث می‌کنیم* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۴۱).

اشاره به ذات بی‌مرتبه نیز با کمک نخستین جلوه‌اش یعنی الوهیت و مقام جامع الله ممکن است و این همان مرتبه‌ای است که از آن به برزخیت الوهیت یاد می‌شود. اگر سخن گفتن از الوهیت و اسما ممکن است به این دلیل است که نسب یا همان اضافات معقول هستند و اگر نسب معقول هستند نیز به این دلیل است که مظاهر آن‌ها یا همان عالم معقول است. به‌طورکلی باید گفت که نه اسما، نه مراتب و نه نسبت‌ها هیچ‌یک موجود نیستند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

اسما وجود ندارند هرچند احکام آن‌ها معقول است. مدلول اسم الله مقتضی جهان و همهٔ اشیا درون آن است. لذا این اسم مانند اسم پادشاه یا اسم حاکم است. بنابراین این اسم مرتبه است نه اسم ذات (ابن‌عربی، بی‌تا ، ج۲: ۵۷).

ابن‌عربی بیان می‌کند که مرتبهٔ عبارت از تحقق یک عین نیست بلکه تنها یک وصف معقول و یک نسبت معلوم است که احکام با آن فعلیت یافته‌اند و منشأ اثر می‌شود. اگر صحه گذاشتن بر معدومیت مراتب و نسب را مقدمه‌ای تنزیهی بدانیم باید گفت که شیخ به کمک همین مقدمه به سراغ تبیین تشبیهی اسما و مراتب می‌رود. در تمام عالم درواقع تنها دو مرتبهٔ کلی وجود دارد، مرتبهٔ رب و مرتبهٔ عبد. ازآنجایی‌که مراتب منشأ آثار هستند معلوم می‌شود که الوهیت احکام و خواصی دارد؛ زیرا هر حکمی از این احکام مستلزم یک مرتبه است. اصلی که باید به آن توجه داشت این است که تمام این مراتب را از الوهیت تا نازل‌ترین مرتبه‌ها چیزی جز صالح المراتب یعنی ذات، متجلّی نمی‌کند. بنابراین مرتبهٔ وجود مستقل ندارد و به قول ابن‌عربی عبارت از تحقق یک عین نیست. بلکه تنها یک وصف معقول و نسبت معلومی است که احکام آن فعلیت یافته و منشأ اثر می‌شود و ما برای توضیح رخدادها و موجودات عالم ناچار از لحاظ کردن این مراتب هستیم. به‌عبارت دیگر ما ناگزیر از مشاهدهٔ عالم هستیم و این مشاهده ما را به کشف نسبت مراتب با یکدیگر و با مرتبهٔ الوهیت وادار می‌کند.

۲. خیال و کارکرد آن در ادراک تشبیه

همان‌طور که نیمی از حصول معرفت توحیدی مبتنی‌بر ادراک تنزیهی با قوهٔ عقل است نیمی دیگر برعهدهٔ قوهٔ خیال است که مدرک وجوه تشبیهی الوهیت است. خیال از مادهٔ «خیل» به‌معنای ظن و گمان است (قرشی بنایی، ج۲: ۳۱۹). این واژه به فتح خا به‌معنای صورت مجردّ از مادّه است مانند صوری که در خواب برای انسان متصور می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۰۴). تعریف خیال با صورت و صورت‌بندی عجین است و «تخییل» از همان ماده به‌معنای صورت‌بندی و تصویر خیالی چیزی در نفس است و «تخیّل» تصور آن چیز را می‌گویند. بنابراین تعریف خیال قوه‌ای از قوای انسان است که میان مجرّد و مادّی قرار دارد. این قوّه را می‌توان با صفات نفس آدمی تطبیق داد و یکی از قوای نفس دانست؛ زیرا نفس مرتبه و ساحتی از وجود انسان است که میان مادهٔ صرف و روحانیت مطلق قرار دارد، بنابراین واجد صفاتی از هر دو است و حدّ واسط و رابط میان این دو محسوب می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

خیال از یک سو امور جسمانی را که محسوس‌اند «تجرید» کرده و در حافظه ذخیره می‌کند. ازسوی‌دیگر، امور مجرد را که با قلب ادراک می‌شوند تجسّد می‌بخشد و به آن‌ها شکل و صورت عطا می‌کند. خزانهٔ خیال نفس مملو از صوری است که هم از عالم برون نشئت گرفته‌اند و هم از عالم درون و هرکدام از این صور آمیخته‌ای از لطافت و کثافت، نور و ظلمت، شفافیت و تیرگی هستند (چیتیک، ۱۳۹۴: ۱۱۶).

ابن‌عربی در تقابل قوهٔ خیال با عقل چنین می‌نویسد:

قوای حسی و خیالی با ذات خود طلب رویت پدیدآورندهٔ خویش را دارند، درحالی‌که قوای عقلانی با ذات و ادلهٔ خویش طالب شناخت پدیدآورندهٔ خود هستند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۰۷).

درجهٔ خیال درجهٔ حس و معنی را دربر می‌گیرد و حس را لطیف و معنی را کثیف می‌کند. مقصود از معنی حقایق مجردند که به‌خودی‌خود با هیچ مظهری در عالم شهادت ربطی ضروری ندارند. این معانی از حیث ذات نسبت به عالم ظاهری و معرفت بشری باطن‌اند و در پس پردهٔ غیب قرار دارند. در مقابل امور حسی دارای ماده هستند که جز ذات خاص آن‌ها محسوب می‌شود و این امکان را برای آن‌ها فراهم می‌سازد که در خیال و یا در عالم مادی ظاهر شوند. معرفت کامل به خداوند مستلزم شناخت او از طریق عقل و نیز شهود او از طریق خیال است و بدون به‌کارگیری هر دو قوه نمی‌توان ماهیت حقیقی تنزیه و تشبیه خدا را ادراک کرد. درحالی‌که هریک از این دو قوه، به‌تنهایی از حقیقت تصویری ناقص و واژگون به‌دست می‌دهد. تأکید انحصاری بر تنزیه خدا را از عالم منفصل می‌کند، درحالی‌که تأکید بر تشبیه وحدت حق‌تعالی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و به چند خدایی و شرک می‌انجامد.

۲. ۱. مراتب خیال

مهم‌ترین نکته در مورد ماهیت خیال تضاد ذاتی آن است. به‌طورکلی می‌توان خیال را در سه مرتبه لحاظ کرد؛ نخست عالم هستی، دوم عالمی واسطه در دل عالم کبیر و سوم عالمی واسطه در دل عالم صغیر. ویژگی تضاد ذاتی خیال از همین واسطه بودن آن ناشی می‌شود زیرا خیال یک برزخ است که میان دو حقیقت یا دو عالم دیگر قرار دارد. به‌لحاظ وجودشناسی خیال میان وجود و عدم است و این مربوط به تضاد خیال در مرتبهٔ کل عالم هستی است. هر آن چیزی که غیرخداست یا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

به‌اصطلاح ماسوی‌الله که ما آن را جهان می‌نامیم بین وجود مطلق و عدم مطلق قرار دارد. طبق وحدت وجود اگر وجود واحد است و تنها حقیقت است یا به‌عبارت دیگر اگر خدا «هست» همین امر به همین معنی دربارهٔ هیچ‌چیز دیگری صدق نمی‌کند. هیچ‌چیز در مقابل هستی مطلق قد علم نمی‌کند و بنابراین هرآنچه غیرخدا یا ماسوی‌الله «عدم» به حساب می‌آید. ازآنجایی‌که ماسوی‌الله یا عالم از جنبهٔ خاصی دارای هستی است- وگرنه نمی‌توانستیم در مورد آن سخن بگوییم- درنتیجه ماهیت عالم ماهیتی خیالی است که میان وجود و عدم مطلق قرار دارد. می‌توان چنین گفت که عالم از وجهی هیچ نسبتی با وجود یا خدا ندارد و بویی از وجود نبرده است و این وجه تنزیهی است و از یک وجه نیز به عنوان تجلّی خدا مبیّن اوست. بنابراین ماهیت عالم ماهیتی خیالی است و خود ویژگی‌های خیال است که مستلزم نگاه ترکیبی تنزیهی و تشبیهی است.

وجه دوم خیال که به‌عنوان عالمی واسطه در عالم کبیر تجلّی پیدا کرده است و همچنین خیال در ساحت درونی وجود انسان یا همان عالم صغیر، هر دو نمونه‌هایی از همان حقیقت وجودشناسانهٔ خیال‌اند و مراتب همان حقیقت محسوب می‌شوند. در هریک از موارد خیال برزخی است بین دو طرف که اوصاف هر دو را واجد است. تضاد ذاتی عالم خیال سبب می‌شود که این عالم، اعیان روحانی را با اعیان جسمانی مرتبط کند. در ساحت عالم خیال صفات امور جسمانی به حقایق غیرجسمانی تعلق می‌گیرد و امور غیرمادی قابلیت تجسّد یافتن پیدا می‌کنند. با استفاده از همین حقیقت است که می‌توان معانی بسیاری از احادیث و روایات و حتی آیاتی را فهمید که در آن‌ها در مورد خداوند به‌نحوی جسمانی سخن گفته شده است. فهم درست آیات متشابه کلام خدا و اخبار الهی که حاوی صفات جسمانی و اوصاف بشری برای خدا هستند مستلزم استمداد از این قوه است. بنابراین اگر قوای خیال از سطح کیهان‌شناختی تا عالم صغیر گسترده است برای این است که انسان بتواند با استمداد از این ساحت از ادراک خویش مواجههٔ درستی با آیات الهی به‌عنوان تجلّیات زبانی حق داشته باشد. به‌طور خلاصه وحی با تجلّی مثالی معانی در عالم زبان سروکار دارد، تجلیاتی که برمبنای علم خداوند به خودش صورت می‌گیرند و این امر هم ضرورت وحی را برای علم پیدا کردن انسان به خدا نشان می‌دهد و هم لزوم تخیل را برای تکمیل این علم. درست است که فعالیت‌های عقلی نقشی اجتناب‌ناپذیر دارند و خود قرآن نیز به کرّات به عقل متوسل می‌شود اما از نظر ابن‌عربی این مفید بودن به شرطی است که معرفت عقلی تنها منبع منحصربه‌فرد معرفت تلقی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

نشود. معرفت مثالی و خیالی نیز لازم است چراکه متون وحیانی مملو از مثال‌ها و آیاتی است که از خداوند به‌نحوی سخن گفته‌اند که جز با قوهٔ خیال قابل درک صحیح نیستند. با توجه به این نکته است که لازم می‌آید تا اندیشهٔ شیخ را در مورد چگونگی تحقق این معرفت مثالی و عناصر موثر در تحقق آن جویا شویم.

۲. ۲. خیال و زبان

قوهٔ خیال با به‌کارگیری امکانات زبانی و تجلّی در کلمات در توضیح حقایق غیبی عالم ما را یاری می‌کند. یک نمونه از این امداد در زبان اشعار خود را نشان می‌دهد. اینکه ابن‌عربی برای بیان حقایق الهی در دیوان شعر خود *ترجمان الاشواق* از استعارات پیچیدهٔ زبانی در قالب شعر استفاده می‌کند نشان از کارکرد و اهمیت شعر در بیدار ساختن و به‌کارگیری قوهٔ خیال و متعاقباً نقش این قوه در دریافت تجلیات الوهی دارد. حقایقی که به کمک این قوه در زبان عاشقانهٔ اشعار بیان می‌شوند تنها اشاره به مسائل مادی و زمینی ندارند بلکه می‌توانند ریشه در حقایق الهی داشته باشند و همین‌گونه نیز هست. درواقع ابن‌عربی با به‌کارگیری خیال در بیان عاشقانه این حقیقت را یادآور شده است که جهان با حقیقت الوهیت پیوندی گسست‌ناپذیر دارد؛ بدین‌گونه که اسرار ربوبی در کسوت حقایق خیالی جلوه کرده‌اند و همان قوهٔ خیال است که زبان مناسب برای بازشناسی این اسرار را در اختیار ما قرار می‌دهد. به‌کارگیری زبان خیال و استفاده از استعارات لفظی در تمام آثار ابن‌عربی – از *دیوان اشعار* گرفته تا *فتوحات مکیّه*- معمول است و این امر نشان از اهمیت عنصر خیال در تبیین جهان‌شناسی عرفانی مبتنی‌بر شهود و اجتناب‌ناپذیری به‌کارگیری آن دارد. وی از استعارات لفظی دور از ذهن استفاده می‌کند و این ویژگی «دور از ذهن» بودن به‌نوعی ویژگی ذاتی خیال است، چراکه ذهن از زیر مجموعه‌های قوّهٔ عقل است و از طرفی نیز استعاره‌های لفظی تمام امکانات و توان زبان را برای بازنمایی حقایقی نشان می‌دهند که از سنخ عقل نیستند. این استعاره‌های پیچیده نشانه‌هایی‌اند که جان آدمی را به بیدار شدن و عبور از ساحت عقل و به‌کارگیری قوای خیال رهنمون می‌شوند. بدین‌ترتیب حقیقت تشبیه در امکانات زبانی نیز بازنمایی می‌شود و قوّهٔ خیال به‌عنوان قوای محوری راه انسان را به ادراک تشبیهی باز می‌گشاید. اهمیت ادراک تشبیهی به‌ویژه در درک و دریافت کلام الهی آشکار می‌شود. زیرا همان‌طور که گفته شد بسیاری از اختلافات بر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

سر چگونگی فهم آیاتی است که در آن‌ها خداوند خود را با اسما و صفاتش به‌ویژه صفاتی که ظاهراً صفات بشری قلمداد می‌شوند متجلّی کرده است.

۲. ۳. خیال و وحی

ابن‌عربی در توضیح سازوکار وحی به پیامبران ارتباط وثیقی میان قوهٔ خیال و وجه تشبیهی الوهیت با وحی قائل است. معانی مجردّی که به‌عنوان حقایق باطنی و غیبی هستند و در علم خدا به عنوان اعیان ثابته حاضرند در فرایند تجلّی به‌سوی عین موجودهٔ خود در عالم شهادت نزول می‌کنند. شیخ این رخداد را «انزال معانی» می‌نامد. معانی حاضر در علم خدا ابتدا به عالم فراحسی و یا روحانی داخل می‌شوند و آن‌گاه از طریق خیال به‌صورت مسموع و مرئی در می‌آیند. آن‌گاه این معانی یا در حضرت خیال و یا در حضرت ادارک حسی بر انبیا ظاهر می‌شوند:

> *وحی عبارت است از انزال معانی مجرد عقلی در قالب‌های حسی مقیّد در حضرت خیال چه در خواب و چه در بیداری؛ این انزال ممکن است در قالب یکی از محسوسات در حضرت حس باشد، چنان‌که در کلام الله آمده است که جبرئیل به‌صورت انسانی معتدل به دیدهٔ مریم درآمد. و یا ممکن است که در حضرت خیال رخ دهد، چنان‌که رسول الله(ص) علم را به‌صورت شیر ادارک کرد* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۸).

در این تلقّی تخیّل به‌معنای دریافت وحی است و برخلاف آنچه ابتدا ممکن است به‌نظر برسد امری موهوم یا دون‌مایه نیست. تخیل معانی از طریق وحی مستلزم این است پیام پیامبر بیشتر با تشبیه خدا سروکار داشته باشد تا با تنزیه او. در خلال وحی پیامبر صفات و نعوت خداوند را به‌صورت حسی و به شکل زبانی دریافت می‌کند و کار خیال همین است که دو طرف معنا و ماده را به هم برساند و میانشان قرابت ایجاد کند. اما عقل که مدرک تنزیه است کارش دور ساختن و جدا کردن و فرق‌گذاری است. اگر بشر باید بفهمد که خداوند به‌لحاظ ذات بری از تمام صفات مخلوقات و کاملاً دور از دسترس است به همان اندازه نیز محتاج فهم این است که او به‌عنوان خالق و تجلّی‌کننده در هستی به‌عنوان إله و ربّ به مخلوقات و تجلیّات خود نزدیک و با آن‌ها مرتبط است. پیام وحیانی خداوند یعنی قرآن کریم نیز آمیخته‌ای از هر دو نحو توصیف است که مستلزم داشتن هر دو ادراک می‌باشد. بنابراین در قرآن کریم نه با تنزیه محض روبرو هستیم و نه با تشبیه محض و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

این پیام را نه با عقل محض می‌توان دریافت و نه با خیال محض و ابن‌عربی به‌عنوان کسی که به این حقیقت آگاه است بر لزوم وجود هر دو نحو ادراک در کنار یکدیگر تأکید دارد. یکی از آسیب‌های جدی که همواره متوجه فهم قرآن بوده است تلاش اندیشمندان اهل عقل برای تأویل عقلانی متون مقدس بوده است. وی از کسانی که در پی فروکاستن آیات قرآنی به تأویل‌های عقلانی خود هستند انتقاد می‌کند:

کسانی که خدا را با قوهٔ نظر می‌شناسند به‌خاطر فاصله‌ای که مقتضی تنزیه است، او را منعزل و مغایر با خود می‌بینند. لذا خود را در جانبی و حق را در جانب دیگر قرار می‌دهند و او را از فاصلهٔ دور می‌خوانند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۷۲ و ۱۹).

۳. تأویل، ایمان و خیال

ایمان و عقل هریک مستلزم واکنشی دربرابر اخبار الهی‌اند. اولی پذیرش بی‌چون‌وچرای اخبار وحی را لازم می‌آورد و دومی هرچیز را که مناسب حقیقت الهی نیابد شایستهٔ تأویل می‌داند. واژهٔ تأویل واژه‌ای قرآنی است و معنای مذمومی ندارد. معنای لغوی آن بازگشت، واپس رفتن و به اصل رجوع کردن است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۵: ۳۱۲). و معمولاً به یک نوع تفسیر رمزی و باطنی از آیات قرآن گفته می‌شود. اما ابن‌عربی تأویل را به‌معنای مثبتی که میان متفکران و مفسران رایج بوده است به کار نمی‌برد. وی اغلب تأویل را به‌مثابهٔ روشی در تفسیر قرآن و روایات نبوی می‌داند که با تفکر عقلی سازگار نیست. تأویل‌کننده به جای ایمان به درستی لفظ وحی و تلاش برای فهم آن براساس کلام خدا (یعنی با عمل براساس تقوی که نتیجهٔ آن طبق وعدهٔ الهی تعلیم الهی از طریق علم حضوری و شهودی است) مووّل برتری عقل و توانمندی قضاوت آن در تمام امور را می‌پذیرد و عقل را میزان در تمام چیزها ازجمله کلام خدا می‌داند. ابن‌عربی در مورد آیهٔ هفتم سوره آل‌عمران معتقد است که تأویل آیات متشابه قرآن را خدا و راسخان در علم می‌دانند اما درعین‌حال راسخان در علم می‌گویند که به کل کتاب خدا ایمان آورده‌اند زیرا تمام آن از جانب اوست: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» (آل‌عمران: ۷) بنابراین نقش ایمان در کنار علم بسیار محوری است زیرا ایمان است که منبع الهام و شهود است نه علم حصولی عقلی. غرق شدن در علم و عقل نوعی سکر است که انسان باید به مدد ایمان از آن به‌صحو بازگردد و حقیقت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

کلام خدا را آن‌چنان‌که هست دریابد. تأویل آیات خدا بدون ایمان و با عقل صرف حقیقت کلام خدا را از سطح متعالی به پایین می‌کشاند، در مقابل صاحبان علم موهوبی که درنتیجهٔ تقوای الهی از این علم برخوردار شده‌اند کسانی هستند که کلام خدا را از سطح نازل شدهٔ آن بالاتر می‌برند، یعنی حقیقت آن را آن‌چنان‌که هست درک می‌کنند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۹۴ و ۲۸). بنابراین معنای حقیقی تنزیه از دل ایمان و عمل مؤمنانه قابل تحقق است. به جای آنکه انسان مست از براهین عقلانی کلام خدا را از گفتهٔ خدا منزه بداند و با ابزار ناکافی عقل حکم کند که فلان وصف الهی از خودش باید تأویل شود تا دامن حق از شرک پاک شود، فرد مؤمن با عمل خاضعانه و درخواست خاشعانه در جایگاه عبودیت خود حاضر می‌ماند و چنین می‌یابد که کلام خدا از برداشت فکری و تأویل نادرست او منزه و برتر است. میانه‌روان از اهل تأویل درنهایت از رهگذر تأویل خود تنها به حقیقت کلام خدا اندکی نزدیک می‌شوند ولی هرگز به حکم قطعی به حقیقت دست نمی‌یابند.

تأویل به یک معنا مذموم و به یک معنا ممدوح است. تأویل عقلی صرف انسان غرق در تفکّر بشری را به همان چیزی بازمی‌گرداند که متعلَّق اوست یعنی به دستاوردهای بشری که نتیجهٔ قوای عقلی ناکافی اوست؛ این تأویل نادرست و مذموم است. یکی از نتایج منفی تأویل تضعیف ایمان است، از نظر شیخ کسی که اخبار الهی را تأویل می‌کند به تأویل خود ایمان دارد نه به اخبار الهی و چنین فردی نه‌تنها راه گریزی از محدودیت‌های خود ندارد و در راه معرفت رشدی نمی‌کند بلکه حتی به‌نوعی گرفتار شرک و جهل نسبت به حقیقت معبود می‌شود. شرک و جهلی که برخاسته از تمایلات نفسانی آن‌ها برای تأویل و فهم کلام خدا مطابق میل خود و برای آرام کردن نفس خودشان است. تأویل صحیح تأویل راسخان در علم است. آنان از رهگذر ایمان، عمل به محتوای کلام الهی، بر پا داشتن و رعایت ادب در دریافت این محتوا به علم موهوبی الهی دست یافته‌اند. این تأویل صحیح است که انسان را به مبدأ و حقیقت کلام الهی بازمی‌گرداند و خداوند به راسخان در علم، یعنی اولیای کامل و مؤمن خود، عطا می‌کند. بنابراین ابن‌عربی در مورد تأویل نیز به دلیالکتیک نفی و اثبات و اصل حفظ اعتدال در تنزیه و تشبیه الهی پایبند است و تبیین خود را از این مهم به‌گونه‌ای ارائه می‌کند که راهگشای شیوهٔ عملی و واضح برای مخاطبان جست‌وجوگر باشد تا بدانند که شیوهٔ صحیح مواجهه با متن مقدس و کلام الهی از چه طریق است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۱۸ و ۲۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

نتیجه:

از منظر ابن‌عربی دیدگاه توحیدی صحیح از ترکیب تنزیه و تشبیه حاصل می‌شود. تکیهٔ شیخ بر این است که خداوند در کلام خود هم تنزیه شده و هم اوصاف تشبیه برای خود بیان کرده است. دلیل کنار هم نازل شدن این دو، وجه کمال الهی است. کمال الهی نشئت گرفته از جامع اضداد بودن الوهیت است که اضداد سبب تحیّر عقول در شناخت او می‌شود. این تحیر جنبهٔ منفی ندارد بلکه براثر کمال آگاهی و وجدان صحیح حقیقت است که انسان به این مقام یعنی مقام تحیر می‌رسد. الوهیت که آغازین مرتبهٔ تجلّی است هم منزّه است و هم مقتضی شباهت و ارتباط با مخلوق است که با تجلّی در اسما و تعلق یافتن اعیان به اسمای خاص خود رخ می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که تنزیه مطلق متعلق به ذات است اما در نخستین مرتبهٔ تجلّی که الوهیت است تنزیه دیگری نیز هست. این تنزیه مبنی‌بر این است که وجود در عین تجلّی در مرائی اسما و صفات منزه از هرگونه مجانست و شباهت با مخلوقات و تجلیات است. درعین‌حال از وجهی نیز در عالم تجلّی کرده و موجودات در عالم پیدا شده‌اند و ارتباط آن‌ها با مبدأشان همواره به‌سبب فقر ذاتی و فیض دائمی حق به آن‌ها برقرار است. بنابراین ما آشکارا با تضادی روبرو هستیم که عقل به تنزیه خداوند و نفی اوصاف متکثر از او دست می‌یابد اما شارع در متن مقدس همان چیزهایی را که عقل از او نفی کرده است به‌صورت اخبار الهی تثبیت می‌کند. در عرصهٔ الوهیت ما نباید و نمی‌توانیم هیچ‌یک از این دو طرف را به دیگری فروبکاهیم. این همان کاری بوده است که تأویل‌گران اهل عقل در حق تشبیه کرده‌اند و همواره آیاتی را که از نظر عقل خودشان مناسب شأن حق نبوده به مفاهیم عقلی و تأویلات بعید فروکاسته‌اند. ابن‌عربی با این کار مخالفت کرده و تأکید می‌کند که تقابل این تضادها در این عالم هستی جاری است. وظیفهٔ ما به‌عنوان موجوداتی که از ابزار درک هر دو وجه برخوردارند قرار دادن هرچیزی در جای خود است. این نیز مستلزم دیدن با دو چشم عقل و خیال است تا نگاه انسان به هستی کامل و درست باشد. هرچند که تحیّر نتیجهٔ قطعی این نگاه باشد؛ چراکه خداوند شایستهٔ آن است که در کمالش متحیر بمانند. بنابراین باید هر قوه‌ای طبق اقتضای ذاتی خودش عمل کند و هیچ‌یک با تأکید بیش از حد بر دیگری جایگاه خود را از دست ندهد. ابن‌عربی ترکیب دو قوه را نیز همچون هر امر دیگری در جهان هستی فعل خود خداوند و خواستهٔ او می‌داند و می‌گوید که هدف از این ترکیب آن است که صاحب این قوا، یعنی انسان، به کمال معرفت نسبت به الوهیت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

برسد و تحیّر که مقام الوهیت به‌خاطر جمعیت اضدادش مستلزم ایجاد آن است در وی تحقق یابد. تحیر نه‌تنها برای عقل ناپسند نیست بلکه عقل سلیم عقلی است که براثر بیان تشبیه متحیر شود همچنان که قوهٔ حس و خیال نیز از تنزیه او در تحیر می‌شوند. تضاد موجود در بن عالم چیزی است که از کمال الوهیت حاصل شده و نشان‌دهنده آن است که خداوند به هیچ حدی محدود نیست و بنابراین در دل هر تشبیه تنزیهی نهفته است.

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محمدبن علی. (۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*. قاهره: دار إحیاء الکتب العربیة.
- _____. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)*، بیروت: دار الصادر.
- امام‌الحرمین، عبدالملک بن عبدالله. (۱۴۲۰ق)، *الشامل فی اصول الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۴)، *عوالم خیال*، تهران: هرمس.
- _____. (۱۳۹۰)، *طریق عرفانی معرفت*، تهران: جامی
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد.(۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، (تحقیق و تصحیح: داوودی و صفوان عدنان)، بیروت- دمشق: دار القلم- الدار الشامیة.
- صابری، حسین. (۱۳۹۰)، *تاریخ فرق اسلامی*، (دو جلدی)، تهران: سمت.
- فراهیدی، خلیل‌ابن احمد. (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: هجرت.
- قرآن کریم.
- قرشی بنایی، علی‌اکبر. (۱۴۱۲ق)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مظاهری، عبدالرضا. (۱۳۹۰)، اندیشه ابن‌عربی، تهران: نشر علم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]