

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،
شماره بیست و دوم،
بهار و تابستان، ۱۳۹۹
صفحات ۲۶۳-۲۴۳

بررسی عقل و خیال

در جهان‌شناسی تنزیه‌ی و تشبیه‌ی از نظر ابن‌عربی

هادی و کیلی^{*} / محبوبه امانی^{**}

چکیده: توحید و مسائل مربوط به آن از جمله مسائل محوری در منظومة اندیشه اسلامی به شمار می‌آید. در فضای اندیشه کلامی و فلسفی، عقل به عنوان 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 از طرفی نیز پرسش‌هایی بدون پاسخ درباره چگونگی ارتباط خداوند با جهان می‌ماند. ابن‌عربی با طرح جهان‌بینی توحیدی مبتنی بر تشبیه، نیمه دیگر جهان‌بینی توحیدی را کامل کرد. وی با تبیین قوّه خیال در کنار قوّه 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 قوّه و تبیین حیطه 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 حق تعالی اشاره گردد.

کلیدواژه‌ها: توحید، عقل، تنزیه، خیال، تشبیه

e-mail: drhvakili@gmail.com

* دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

e-mail: mabhubeamani@gmail.com

** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران غرب (فروستنده مسؤول)

مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۹/۱۸؛ پذیرش مقاله: ۱۰/۲۶

مقدمه:

تنزیه و تشبیه از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین موضوعات دینی است که پس از طرح در علم کلام دامنه مباحث آن به علم عرفان نظری نیز کشیده شد. تنزیه از ریشه «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 ریشه «ش ب ه» مشتق شده و به معنای «هم‌سان و مشابه» است؛ یعنی اظهار یا تصدیق اینکه چیزی مشابه اشیای دیگر، قابل مقایسه و مماثل با آن‌ها است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲). تشبیه نشان می‌دهد که برخی مشابهت‌ها بین خدا و مخلوقات وجود دارد. ریشه اصلی مسئله تنزیه و تشبیه مبحث اسما و صفات و رابطه 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 معترله در گرفته است. گروهی بر تنزیه حق، تأکید بسیاری داشته و به تعطیل ذات از صفات قائل شده‌اند که به نام معطله و یا ضدصفاتی 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 فرقه جهمیه به او منسوب است. این افراد احتمالاً تحت تأثیر مکتب نوافلاطونی بر تنزیه مطلق تأکید کرده و معطله خوانده شده‌اند. جهمبن صفوان، 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، موحد، فاعل، خالق و محیی و ممیت می‌نامم. پس از این‌ها، معترلیان بودند که آن‌ها نیز بر جنبه عقلی و تنزیه‌ی تأکید داشتند ولیکن معتدل‌تر عمل می‌کردند. معترله توحید را عالم 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، معترله به نفی هرگونه تشبیه پرداختند. در مجموع آن‌ها به حکم عقل، خداوند را متزه از ممکنات و صفات ممکنات دانستند. معترله در باب صفات محسوس، مانند ید، وجه، استوا و... قائل به تأویل شدن و درباره صفات معنوی مانند علم، قدرت، حیات و... به نفی صفات پرداختند. به‌طور کلی می‌توان گفت که کلیه فرقی که به ردّ حلول یا تشبیه پرداخته‌اند، بر این باور بوده‌اند که ماسوی الله، حقیقت ذات خویش را از خداوند دریافت، و واقعیتی بیرون از وجود خداوند ندارند. در مقابل متزه، مشبهه بودند که بر

اثبات صفات، اصرار داشتند و درواقع آن‌ها گرفتار تشبیه و حتی تجسم شدند. در تاریخ علم کلام، تقسیم‌بندی‌های مختلفی از اهل تشبیه شده است به طور نمونه عبدالقاہر بغدادی، مشبهه را شامل همه گروه‌هایی که در توحید به تشبیه گراییده‌اند اعم از مجسمه، غلات، حلولیه، بیانیه و... می‌داند. همچنین جوینی در کتاب الشامل فی اصول الدین فرقه‌های اهل تشبیه را به چهار گروه گرامیه، غلات مجسمه، معتقدان به حلول، مسیحیان و یهودیان تقسیم کرده است. همچنین در ذیل «استوای حق بر عرش»، فرقه‌های متزّه و مشبهه به ترتیب قائل به عدم جسمانیت خدا و جسمانیت خدا گردیده‌اند؛ یعنی یا در توحید، به عدم تجسم حضرت باری تعالی قائل گشتند و یا بالعکس (امام‌الحرمین، ۱۴۲۰ق: ۲۲۴). از آنجاکه هدف اصلی این پژوهش، بررسی دیدگاه‌های عرفانی درباره مسئله 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 به صراحت، 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 کثره‌فهمی دانسته و حتی چنان که 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 به رغم تلاش‌های فراوان عقلی و استنادات نقلی که هریک از متکلمان برطبق مشرب فکری خود انجام دادند مسئله اسماء و صفات خداوند به نحوی قانع کننده در نظریه‌ای جامع و مانع به ایجاد یک جهان‌بینی توحیدی منجر نشد و محورهای اساسی مورد پرسش و ابهام و اشکال همچنان تا حد زیادی بر قوت خود ماندند؛ ضمن اینکه با نگاهی اجمالی به سیر تاریخی نظریات کلامی در این باب به یک نقطه نهایی و قدر مشترک قابل قبول از دیدگاه‌های طرح شده نمی‌رسیم، بنابراین می‌توان گفت که این مسئله در تاریخ اندیشه اسلامی بر قوت خود باقی بود و همچنان ذهن اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول می‌داشت (صابری، ج ۱، ۳۹۰: ۳۲).

شاید بتوان گفت که قائل شدن به «تاویل» در مورد آیات تشبیه و تجسمی قرآن کریم حد نهایت نتایج تلاش‌های عقل محورانه متکلمان بود که البته در این باره نیز نقطه اتحاد پررنگی دیده نمی‌شد و قائلان به تأویل ازوی ازسوی مخالفان خود همواره به نوعی بدعت‌گذاری در فهم قرآن و شناخت خداوند

متهم می‌شدند و همین جریان درباره قاتلان به تشبیه و تجسمی ازسوی مخالفانشان اتفاق می‌افتد. در طول تاریخ، ادیان و عرفان‌های مختلفی ظهر 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 تنزیه‌ی تشبیه‌ی تقسیم کنیم و از باب نمونه، یهودیت را از گونه نخست، مسیحیت را از گونه دوم و اسلام را از گونه 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 مبراً می‌باشد.

اهل عرفان، در طول تاریخ، بیشتر با اتهام حلول و اتحاد ازسوی متشرعنان و متکلمان، روپرتو بوده‌اند. به‌ویژه ذکر برخی از تعبیر ظاهرآ روایی همچون: «رأیت ربی فی احسن صوره أَمْرَد» و «رأیت ربی لیله المراج علی صوره شاب أَمْرَد قَطْطٍ». 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 مسئله تشبیه و تنزیه، ارائه کرده‌اند. در مجموع از عارفان درخصوص مسئله تنزیه و تشبیه در طی قرن‌های متعدد، 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 نظر گاه عرفان نظری اسلامی که ابن‌عربی بزرگ‌ترین نماینده آن است، بحث در مورد اسمای الهی میان ذات و جهان در نوسان است؛ وی به ارائه دیدگاهی بینایین می‌پردازد که در آن اسماء، بزرخ میان ذات و جهان هستند. از یک جهت، هیچ اسمی نمی‌تواند حقیقتاً به ذات دلالت کند، چون خداوند در مرتبه ذات کاملاً فراتر از همه موجودات است و هیچ کس جز خدا او را نمی‌شناسد، که این مرتبه تنزیه است؛ و از جهت دیگر تمام اسمای الهی - و حتی تمام اسمای مخلوقات - به خداوند اشاره می‌کنند که این مرتبه 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 افتدن به وادی

خرطناک 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 مسئله تنزیه و تشیبیه و در پی آن مسئله اسماء و صفات حق و تأویل و تفسیر آن‌ها را هم از نظر وجودشناختی و هم از نظر معناشناختی تبیین می‌کند. ابن‌عربی علاوه بر اینکه دیدگاه تنزیه را که مدت‌ها قبل از سوی متكلمان به آن تأکید شده بود حق می‌داند، خاطرنشان می‌کند که چنین شناختی تصویری کامل از وجود به دست نمی‌دهد زیرا توجیه قانع کننده‌ای در باب آیات خدا که در تکوین و تشریع ظاهر شده ارائه نمی‌کند. از این‌رو در کنار معرفت تنزیهی که با عقل قابل حصول است از معرفت تشیبیهی حق تعالی به نحو جدی سخن می‌گوید که قوه خیال مدرک آن است و تأکید می‌کند که معرفت کامل در باب خدا مقتضی معرفت تنزیهی و تشیبیهی توأمان است. دیدگاه بینایینی که وی پیش کشیده جامع این دو حقیقت است که خدا (وجود) فی ذاته و رای همه موجودات است و در عین حال احکام خود را در عالم ظاهر می‌کند و از این جهت به نحوی با مخلوقات ارتباط دارد و شیوه 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 غیر خداست چرا که ذات خدا در مرتبه‌ای قرار دارد که بی‌نهایت فوق عالم است. به یک معنای دیگر عالم عین خداست، چرا که هیچ‌چیز در جهان یافت نمی‌شود که اسمی از خدا و تجلی او نباشد. در ک و دریافت این تضاد آشکار با استمداد از قوه خیال ممکن است، زیرا ساحت ادراک عقلی برای دریافت چنین معرفتی ناتوان است.

۱. عقل و جهان‌بینی مبتنی بر تنزیه از نظر ابن‌عربی

در آثار اندیشمندان مسلمان اغلب به مسئله توحید از منظر تنزیهی نگریسته شده است. به این معنا که مسئله 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 همه کس 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 و آموزه‌های پیامبر دارد. ضرورت نگاه به این زوایا نه فقط در عرفان اسلامی بلکه پیش از آن و

هم زمان با آن در سایر عرصه های اندیشه اسلامی توسط اندیشمندان اهل کلام و فلسفه نیز در ک شده و به صورت مسائل و مشکلاتی در تفسیر توحیدی جهان بروز گرده بود. مسئله ای که همچنان تا روزگار ما مطرح است و بحث ها و اندیشه ورزی ها پیرامون آن ادامه دارد، این است که اگر جهان بینی توحیدی برخاسته از قرآن و کلام پیامبر^(ص) فقط مبتنی بر منظر تنزیه باشد تنها ابزار دریافت این معرفت تنزیه خداوند عقل است. حدّنهای تلاش قوّه عقل برای درک و شناخت خداوند و نسبت او با جهان این است که به دور داشتن و متعالی بودن او از همه موجودات گواهی می دهد. این مسئله برای تمام آنان که با جهان بینی توحیدی اسلام آشنایی دارند یا در فضای آن زیسته اند کاملاً آشنا و مأنوس است. در اندیشه تنزیه تنها می توان به نحو سلبی سخن گفت. بهیان دیگر تنها می توان گفت که خداوند چه چیز نیست. اما هنگام مواجهه با کلام الهی آیاتی را می بینیم که در راستای پاسخ به نیاز ایجابی ما نازل شده اند. یعنی نیاز به شناختن خداوند از طریق اسماء و صفاتش. ابن عربی به جهان بینی مبتنی بر تنزیه کاملاً معتقد است و بر آن صحه گذاشته و عقل را ابزار دریافت آن معرفی می کند. در عین حال اعتقاد دارد که معرفت تنزیه صرف برای داشتن یک جهان بینی توحیدی صحیح کافی نیست. عقل قوه‌ای حائز اهمیت در ادراک توحیدی جهان است، اما ابن عربی آن را قابل ارتقا می داند. اگر عقل با تلاش خود جهان را دریابد به معرفت تنزیه دست پیدا می کند و خداوند را منزه از تمام اشیا می داند. اما همین عقل با استمداد از قوّه شهود با امداد الهی کامل می شود. 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 می تواند در موضع مناسب تنزیه تنزیه کند و در موضع مناسب تشییه تشییه نماید. معنای دقیق تکامل عقل آن است که علاوه بر قوّه عادی خود مبنی بر ادراک تنزیه قادر به دریافت سریان حق در صور طبیعی و عنصری نیز بشود (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱: ۱۸۱). البته ابن عربی عقل را قوّه مدرک تشییه نمی داند بلکه مقصود وی این است که عقل تکامل یافته حقیقت مشهود انسان را که با قوّه خاص خود قابل دریافت است انکار نمی کند. چنین عقلی قادر به دریافت نتایج حاصل از شهود در متن کلام الهی خواهد بود. ابن عربی برای واضح کردن جایگاه تنزیه درباره خداوند و نسبت تشییه با آن جایگاه به یک تقسیم‌بندی می پردازد. وی جایگاه تنزیه را ذات خدا می داند و جایگاه تشییه را مرتبه ای به نام الوهیت. الوهیت در واقع آغاز تجلی خداوند است و انسان که خود تجلی اوست قادر به درک و دریافت حقیقت

الوهی می‌باشد. اما ذات نه مرتبه است و نه حتی درباء آن می‌توان تقدّم رتبی نسبت به الوهیت قائل شد؛ زیرا تقدّم مستلزم سنجش و قابل سنجیدن است. ذات ورای تمام این‌ها و به‌طور کلی ورای طور عقل است. بنابراین در اوج تنزیه قرار دارد و نمی‌توان در مورد آن به هیچ نحو سخن گفت. اما از آنجایی که تنزیه و تشبیه مبین دو قطب توحید هستند و از آنجایی که 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. ذات و الوهیت از نظر ابن عربی

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، بهیان 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 در عین حال در ملاحظه او به عنوان الوهیت، همه اسماء و صفات، هم سلبی و هم ایجابی را داراست. در واقع الوهیت نسبت به مراتب دیگر در جهان هستی از قبیل مرتبه مخلوق، عبد، رعیت و بندۀ الهی یک مرتبه لحاظ می‌شود. در این مرتبه اسم «الله» باید با متعلق خود ملاحظه شود اما ذات، متعالی‌تر از مراتب و نسب است و بنابراین شناختن نیست چون احاطه بر آن محال است. باید توجه داشت که مرتبه‌ای که اسم الله بر آن اشاره دارد الوهیت است اما عین مدلول آن همان ذات خداوند است. در واقع 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 هیچ گونه نسبتی است. زمانی می‌توان درباره خداوند به عنوان الوهیت سخن گفت که نسبت‌هایی با او شکل گرفته باشد. این نسبت‌ها به اسماء الهی معروف‌اند. اما نمی‌توان درباره خود خداوند، یعنی ذات او، بدون ملاحظه هیچ نسبتی سخن گفت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۷۹). به‌طور خلاصه درباره ذات اصلاً نمی‌توان سخن گفت. نامی ندارد و خبری از آن دریافت نمی‌شود. به محض آنکه عقل درک و دریافتنی داشت آن عین تحدید است و تنزیه صرف به معنای مورد نظر ابن عربی ورای این است.

منظر تزیه 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. ابن عربی از دو نوع ادراک نام می‌برد که هریک دارای قوای خاص خود بوده و یکی مبین تزیه و دیگری مبین تشییه است. قوّه عقل مدرک تزیّه ذات و دور بودنش از تمام مراتب و جدایی کامل آن است و قوّه خیال مدرک جنبه الوهیت و ارتباطش با ماسوی است. عقل نیز قادر به درک حکم الوهیت است اما در عین حال 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 قوّه عقل، خارج است؛ زیرا او پیش از معلوم بودن مشهود است. بهیان 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 قوّه عاقله است و منظور از مشهود بودن ادراک شهودی است. بنابراین از نظر ابن عربی تزیه ذات مرتبط با قوّه عقل است درحالی که تشییه الوهیت با قوّه خیال قابل دریافت است. آنچه از جهان هستی به ادراک ما در می‌آید، یعنی ماسوی الله، همگی مظاهری هستند که به مرتبه الوهیت تعلق دارند نه به ذات. بنابراین خداوند فقط از حیث إله عبادت می‌شود و فقط به عنوان إله است که اتصف و تخلق به اسمای الهی ممکن است. دلیل شیخ برای اثبات عدم امکان تجلی ذات در مظاهر چنین است:

اگر ذات در مظاهر مستجلی شود قابل شناخت خواهد بود. اگر شناخته شود محاط خواهد بود و اگر محاط باشد محلود می‌شود و اگر محلود باشد در انحصار خواهد بود. اگر در انحصار باشد مملوک خواهد بود. اما ذات حق متعالی تر از همه این‌هاست

(ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲، ۵۹۷).

بنابراین جنبه تزیه 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 به عنوان مرتبه چیست؟

۱.۱. اعیان ثابت و بروزخیت وجودی

ضرورت طرح الوهیت به عنوان مرتبه در بسط دیدگاه تشییه‌ی آشکار می‌شود. الوهیت مقضی نسبت است و واژه مألوه که از ریشه إله است متادف واژه 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 وجود است، چنان‌که سایر مخلوقات و بهیان دیگر، تمام

ممکنات نیز در همین وضعیت بینایین و به‌اصطلاح «برزخیت» به‌سر می‌برند. ابن عربی در پاسخ به رابطه 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). عین ثابت 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 وجوده 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 عین ثابته و عین موجوده 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 عین ثابت باید به رابطه ممکن و اسمای الهی اشاره کرد. در تبیین این رابطه همواره با دو وجه تنزیه و تشبیه به‌عنوان دو قطب توحید مواجه هستیم. ابن عربی این رابطه را از منظر الوهیت و در پرتو رابطه اضافه و حکم بیان می‌کند تا بدین ترتیب مسئله عدم ارتباط ذات با عالم را توضیح دهد. الوهیت که بزرخ میان ذات مطلق لامسمی و لارسمی و جهان ممکن مخلوق است وجود حادث و قدیم را در پرتو اضافه و حکم به یکدیگر مرتبط کرده است تا بدین ترتیب هم وجه تنزیه ذات محفوظ بماند و هم تبیین ارتباط تشبیهی میان ممکن و الوهیت میسر شود. اسم حقیقت وجود با ملاحظه صفتی از صفات حق است، اسم رابطه بین حق تعالی و خلائق هستند؛ بدین طریق که خلائق یا ممکنات، صور اسماء- یعنی صور اعیان در علم حق- بوده و صورت‌های علمی عبارت‌اند از صورت اسماء حق تعالی. وجود ممکن عبارت است از تعیین و تمیز وجود حقیقی حق در مرتبه‌ای از مراتب وجود اسماء در مقام ظهور. ممکن به اعتبار ذات و باقطع نظر از ارتباط با علت و باقطع لحاظ از تجلی و ظهور حق در عین ثابت آن، به ظلمت متصف است. زیرا نورانیت به وجود اتصاف دارد و عدم

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

ماسوی الله همیشه نه تنها 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 «حریت» و «عدم وابستگی» همان‌طور که برای خلق و عبد ذاتاً غیرممکن است برای مقام الوهیت نیز به‌نحوی ممکن نیست؛ زیرا او مقید به مأله است و در عین حال ذات همواره منزه از تمام این‌هاست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۵۰۲). ابن‌عربی اسم مفعول مشتق برخی اسمای الهی را در موارد متعدد به کار می‌برد و با تأکید بر اینکه چیزی بدون مقدور نمی‌تواند قادر، یا بدون معلوم نمی‌تواند عالم باشد، درباره خدا نیز همین اصل را لازم می‌داند. هر اسمی دو امر متضادیف یعنی خود اسم و مدلول آن را لازم دارد. اسم الله نیز که جامع تمام اسماء است از این اصل خارج نیست. در نسبت با الوهیت و لحاظ کردن اسم الله است که باید به نسبت میان رب و مریوب پرداخت اما در کثارت این جنبه تشییه شیخ اکبر همواره متذکر جایگاه تنزیه نیز می‌شود:

نسبت میان رب و مریوب 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، ج: ۶۰۹ و ۲).

۱. ۳. برخیت الوهیت و اسمای الهی

گرچه در بحث از تنزیه و تشییه تأکید مداوم بر عدم ارتباط ذات با ممکنات است اما وجود و جهان موجود ضرورتی ایجاد می‌کند تا با سخن گفتن از تشییه به روی دیگر این مستله پرداخته شود. ما همان‌قدر که طبق حکم عقل باید خداوند را از هرگونه ارتباط و شباهت با عالم منزه و دور بداریم به همان اندازه نیز محتاج تبیین رابطه ایجابی حق و خلق هستیم؛ زیرا نمی‌توان مخلوقات را یکسره نادیده انگاشت. الوهیت بزرخ میان ذات و مخلوقات و دربرابر هر دوی آن‌ها است که به همین دلیل می‌تواند در صور کثیر تجلی یابد. از رهگذر تجلی است که سخن گفتن از ارتباط مخلوقات با حق تعالی در ساحت الوهیت ممکن است. در عین حال باید توجه داشت که الوهیت به عنوان بزرخ

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

ابن عربی اسمای الهی را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ یک دسته همان اسماء‌الحسنی الهی هستند که در آیه شریفه: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف: ۱۸۰) به آن‌ها اشاره شده است و دسته دوم دامنه بسیار وسیعی را در بر می‌گیرد که شامل تمام موجودات می‌شوند. هر موجودی اسمی از اسمای الهی است. دسته دوم اسمای الهی، یعنی موجودات، به عنوان تجلیات تحت اسماء الحسنی بوده و از طریق آن اسماء، با ذات مرتبط و متصل هستند. این ارتباط و اتصال هرگز بدون واسطه و بدون حجاب تجلی از ورای اسماء الحسنی میسر نمی‌شود. مخلوقات ظاهر کننده اوصاف حق هستند و اسماء همه مخلوقات را در بر می‌گیرند. هر اسمی که مخلوقات دارند در حقیقت متعلق به حق است و مجازاً به مخلوقات نسبت داده می‌شود، اما مذهب عوام این نکته را فقط درباره اسمای خاص یعنی اسماء الحسنی صادق می‌داند. در ک و پذیرش این تحلیل تنها با پذیرش اصل تجلی و فهم درست آن ممکن است که شالوده سخنان شیخ بر آن استوار است. براساس این اصل وجود تعالی دائم در تجلی است و تمام ماسوی مراتب تجلیات اویند و وجود حقیقی تنها از آن اوست و باقی یعنی تجلیات در بزرخ عدم و وجود هستند. بدین ترتیب چون همه ماسوی تجلی است پس اسماء چیزی جز تجلیات نیستند. براساس نظر شیخ درباره الوهیت و بزرخیت آن و همچنین نسبت اسماء الحسنی و اسمای ممکنات به الوهیت باید گفت که در این عرصه او همواره در تعادلی میان تنزیه و تشبیه در حرکت است. ازسوی براساس اصل توقيفیت و دستور شرع تأکید می‌کند که باید در ظاهر و گفتار اسمای ممکنات را به خدای تعالی نسبت داد و ازسوی دیگر در مورد اسمای ممکنات در عرصه حقیقت وجودی اشاره می‌کند که چاره‌ای جز تسلیم شدن دربرابر وجود واحدی که تمام عالم را پر کرده است نداریم. باید پذیریم که هر وجود متحققی هم در وجود و هم در اوصاف که چیزی جز احکام و آثار اسماء نبوده و نیازمند خداوند است. با پذیرش این حقیقت که فقر ذاتی ممکنات آن‌ها را به نحو غیرقابل انفكاکی در نسبت فقر با وجود تعالی قرار می‌دهد در می‌یابیم که فقر ذاتی نسبت به غنی بالذات عین تنزیه است، او در مقام ذات از هر نوع نیازی به ممکنات ستدده است و در مقام الوهیت تجلی در اسمای ممکنات چیزی جز مراوده او با خودش در کار نیست. در مورد نیاز انسان به علل ثانوی نیز باید گفت که همان اسمای ممکنات یا تجلیات خلقی هستند که

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 زاویه الوهیت این نیاز یک نیاز غیرذاتی و عرضی است. علل ثانوی و نمودها یا همان تجلیات ظواهری هستند که در مقام حجابی برای حقیقت وجود یا خداوند عمل می‌کنند. خداوند در تجلی خود بر مخلوقات به اسماء متصف می‌شود و بنابراین نیاز به علل ثانوی در حقیقت نیاز به علت نخستین است. در این توصیف سیر از تشبیه به تنزیه کاملاً ملاحظه می‌شود و باید گفت که ابن‌عربی در ک درست تشبیه را در قلمرو اسمای الهی برای صعود به ادارک تنزیه‌ی لازم می‌داند همچنان که بارها متذکر می‌شود که در ک و دریافت ذات بدون حجاب الوهیت و جلوه او در اسماء ممکن نیست. بنابراین روشن می‌شود که چگونه تشبیه جاری در الوهیت راهگشای ادراک صحیح تنزیه ذات است.

۱. چیستی مراتب

در ک درست ماهیت مرتبه اهمیت فراوانی دارد. زیرا اگر ماهیت آن درست در ک نشود تنزیه ذات درست در ک نمی‌شود. آنچه به عنوان آغاز تجلی در مرتبه الوهیت از آن سخن به میان می‌آید با متزه بودن ذات منافاتی ندارد. در ک چرا باید این عدم منافات که حافظ وجه تنزیه است مستلزم در ک درست ماهیت مرتبه است. ابن‌عربی می‌گوید ماهیت مراتب نسبت است و مانند اسماء فقط از حیث الوهیت، و نه با نظر به ذات، قابل در ک هستند زیرا خود ذات مرتبه نیست:

خداوند با ملاحظه ذاتش از عوالم غنی است، بنابراین ما درباره او فقط به عنوان یک معبد سخن می‌گوییم. پس ما درباره مرتبه نه درباره ذات سخن می‌گوییم. همین طور ما درباره حاکمیت با ملاحظه اینکه او حاکم است، نه به عنوان اینکه وجود انسانی دارد بحث می‌کنیم (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۱، ۴۴۱).

اشارة 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 اسماء ممکن است به این دلیل است که نسب یا همان اضافات معقول هستند و اگر نسب معقول هستند نیز به این دلیل است که مظاہر آن‌ها یا همان عالم معقول است. به طور کلی باید گفت که نه اسماء، نه مراتب و نه نسبت‌ها هیچ یک موجود نیستند:

اسما وجود ندارند هرچند احکام آن‌ها معقول است. مدلول اسم الله مقتضی جهان و همه اشیا درون آن است. لذا این اسم مانند اسم پادشاه یا اسم حاکم است. بنابراین این اسم مرتبه است نه اسم ذات (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۵۷: ۲).

ابن عربی بیان می‌کند که مرتبه 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 تشیبیه اسما و مراتب می‌رود. در تمام دنیا واقع تنها دو مرتبه کلی وجود دارد، مرتبه رب و مرتبه عبد. از آنجایی که 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، متجلی نمی‌کند. بنابراین مرتبه وجود مستقل ندارد و به قول ابن عربی 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. به عبارت دیگر ما ناگریر از مشاهده عالم هستیم و این مشاهده ما را به کشف نسبت مراتب با یکدیگر و با مرتبه الوهیت وادر می‌کند.

۲. خیال و کارکرد آن در ادراک تشیبیه

همان‌طور که نیمی از حصول معرفت توحیدی مبتنی بر ادراک تنزیهی با قوه عقل است نیمی دیگر بر عهده قوه خیال است که مدرک وجود تشیبیه الوهیت است. خیال از ماده «خیل» به معنای ظن و گمان است (قرشی بنایی، ج: ۳۱۹). این واژه به فتح خا به معنای صورت مجرد از ماده است مانند صوری که در خواب برای انسان متصور می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۰۴). تعریف خیال با صورت و صورت‌بندی عجین است و «تخیل» از همان ماده به معنای صورت‌بندی و تصویر خیالی چیزی در نفس است و «تخیل» تصور آن چیز را می‌گویند. بنابراین تعریف خیال قوه‌ای از قوای انسان است که میان مجرد و مادی قرار دارد. این قوه 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 ماده صرف و روحانیت مطلق قرار دارد، بنابراین واجد صفاتی از هر دو است و حد واسط و رابط میان این دو محسوب می‌شود.

خيال از يك سو امور جسماني را که محسوس‌اند «تجريـل» کرده و در حافظه ذخیره می‌کند. از سوی دیگر، امور مجرد را که با قلب ادراک می‌شوند تجسس می‌بخشد و به آن‌ها شکل و صورت عطا می‌کند. خزانهٔ خيال نفس مملو از صوري است که هم از عالم برون نشست گرفته‌اند و هم از عالم درون و هر کدام از اين صور آميخته‌اي از لطافت و كثافت، نور و ظلمت، شفاقت و تيرگى هستند (چينك، ۱۳۹۴: ۱۱۶).

ابن عربی در تقابل قوهٔ خيال با عقل چنین می‌نويسد:

قوای حسی و خیالی با ذات خود طلب رویت پدیدآورندهٔ خویش را دارند، درحالی که قوا عقلانی با ذات و ادلهٔ خویش طالب شناخت پدیدآورندهٔ خود هستند
(ابن عربی، بي تا، ج ۲: ۳۰۷).

درجهٔ خيال درجهٔ حس و معنی را دربر می‌گيرد و حس را لطيف و معنی را كشيف می‌کند. مقصود از معنی حقايق مجردند که به خودی خود با هیچ مظهری در عالم شهادت ربطی ضروري ندارند. اين معانی از حيث ذات نسبت به عالم ظاهري و معرفت بشری باطن‌اند و در پس پردهٔ غيب قرار دارند. در مقابل امور حسی دارای ماده هستند که جز ذات خاص آن‌ها محسوب می‌شود و اين امكان را برای آن‌ها فراهم می‌سازد که در خيال و يا در عالم مادي ظاهر شوند. معرفت كامل به خداوند مستلزم شناخت او از طريق عقل و نيز شهود او از طريق خيال است و بدون به کارگيري هر دو قوهٔ نمي‌توان ماهيت حقيقي تنزيه و تشبيه خدا را ادراک کرد. درحالی که هريک از اين دو قوهٔ به‌نهائي از حقيقت تصويری ناقص و واژگون به‌دست می‌دهد. تأکيد انحصاری بر تنزيه خدا را از عالم منفصل می‌کند، درحالی که تأکيد بر تشبيه وحدت حق تعالی را تحت الشاع قرار می‌دهد و به چند خدابي و شرك می‌انجامد.

۱.۲. مراتب خيال

مهمنترین نکته در مورد ماهيت خيال تضاد ذاتي آن است. به‌طورکلي می‌توان خيال را در سه مرتبه لاحظ کرد؛ نخست عالم هستي، دوم عالمي واسطه در دل عالم كبير و سوم عالمي واسطه در دل عالم صغير. ويژگي تضاد ذاتي خيال از همين واسطه بودن آن ناشي می‌شود زيرا خيال يك بزرخ است که ميان دو حقيقت يا دو عالم دیگر قرار دارد. به‌لحاظ وجودشناسي خيال ميان وجود و عدم است و اين مربوط به تضاد خيال در مرتبه كل عالم هستي است. هر آن چيزی که غير خدادست يا

با اصطلاح 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 به عبارت دیگر اگر خدا «هست» همین امر به همین معنی درباره هیچ‌چیز دیگری صدق نمی‌کند. هیچ‌چیز در مقابل هستی مطلق قد علم نمی‌کند و بنابراین هر آنچه غیر خدا یا ماسوی‌الله «عدم» به حساب می‌آید. از آنجایی که ماسوی‌الله یا عالم از جنبه خاصی دارای هستی است - و گرنه 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 تجلی خدا مبین است. بنابراین ماهیت عالم ماهیتی خیالی است و خود ویژگی‌های خیال است که مستلزم نگاه ترکیبی تنزیهی و تشیبیهی است.

وجه دوم خیال که به عنوان عالمی واسطه در عالم کبیر تجلی پیدا کرده است و همچنین خیال در ساحت درونی وجود انسان یا همان عالم صغیر، هر دو نمونه‌هایی از همان حقیقت وجودشناسته خیال‌اند و مراتب همان حقیقت محسوب می‌شوند. در هریک از موارد خیال بزرخی 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 تجسس 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 مشابه 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 مواجهه درستی با آیات الهی به عنوان تجلیات زبانی حق داشته باشد. به طور خلاصه وحی با تجلی مثالی معانی در عالم زبان سروکار دارد، تجلیاتی که بر مبنای 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 تخيّل را برای تکمیل این علم. درست است که فعالیت‌های عقلی نقشی اجتناب‌ناپذیر دارند و خود قرآن نیز به کرأت به عقل متول می‌شود اما از نظر ابن‌عربی این مفید بودن به شرطی است که معرفت عقلی تنها منبع منحصر به‌فرد معرفت تلقی

نشود. معرفت مثالی و خیالی نیز لازم است چراکه متون وحیانی مملو از مثال‌ها و آیاتی است که از خداوند به نحوی سخن گفته‌اند که جز با قوه 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. خیال و زبان

قوه خیال با به کار گیری امکانات زبانی و تجلی 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 الاشواقی از استعارات پیچیدهٔ زبانی در قالب شعر استفاده می‌کند نشان از کار کرد و اهمیت شعر در بیدار ساختن و به کار گیری قوه 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 به کار گیری خیال در بیان عاشقانه این حقیقت را یادآور شده است که جهان با حقیقت الوهیت پیوندی گسست‌نپذیر دارد؛ بدین‌گونه که اسرار ربوی در کسوت حقایق خیالی جلوه کرده‌اند و همان قوه خیال است که زبان مناسب برای بازشناسی این اسرار را در اختیار ما قرار می‌دهد. به کار گیری زبان خیال و استعارات لفظی در تمام آثار ابن‌عربی – از دیوان اشعار گرفته تا فتوحات مکیه – معمول است و این امر نشان از اهمیت عنصر خیال در تبیین جهان‌شناسی عرفانی مبتنی بر شهود و اجتناب‌نپذیری به کار گیری آن دارد. وی از استعارات لفظی دور از ذهن استفاده می‌کند و این ویژگی «دور از ذهن» بودن به نوعی ویژگی ذاتی خیال است، چراکه ذهن از زیر مجموعه‌های قوه عقل است و از طرفی نیز استعاره‌های لفظی تمام امکانات و توان زبان را برای بازنمایی حقایقی نشان می‌دهند که از سخن عقل نیستند. این استعاره‌های پیچیده نشانه‌هایی‌اند که جان آدمی را به بیدار شدن و عبور از ساحت عقل و به کار گیری قوای خیال رهنمون می‌شوند. بدین ترتیب حقیقت تشبیه در امکانات زبانی نیز بازنمایی می‌شود و قوه خیال به عنوان قوای محوری راه انسان را به ادراک تشبیه‌ی باز می‌گشاید. اهمیت ادراک تشبیه‌ی به ویژه در درک و دریافت کلام الهی آشکار می‌شود. زیرا همان‌طور که گفته شد بسیاری از اختلافات بر

سر چگونگی فهم آیاتی است که در آن‌ها خداوند خود را با اسماء و صفاتش بهویژه صفاتی که ظاهرآ صفات بشری قلمداد می‌شوند متجلی کرده است.

۲.۳. خیال و وحی

ابن عربی در توضیح سازوکار وحی به پیامبران ارتباط وثیقی میان قوه خیال و وجه تشیبیهی الوهیت با وحی قائل است. معانی مجردی که به عنوان حقایق باطنی و غیبی هستند و در علم خدا به عنوان اعیان ثابت حاضرند در فرایند تجلی به سوی عین موجوده 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 به صورت مسموع و مرئی در می‌آیند. آن‌گاه این معانی یا در حضرت خیال و یا در حضرت ادارک حسی بر اینجا ظاهر می‌شوند:

وحی عبارت است از انزال معانی مجرد عقلی در قالب‌های حسی مقید 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 به صورت انسانی معتدل به دیمه مریم درآمد. و یا ممکن است که در حضرت خیال رخ دهد، چنان‌که رسول الله (ص) علم را به صورت شیر ادارک کرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۸).

در این تلقی تخیل به معنای دریافت وحی است و برخلاف آنچه ابتدا ممکن است به نظر برسد امری موهم یا دون‌ماهیه نیست. تخیل معانی از طریق وحی مستلزم این است پیام پیامبر بیشتر با تشییه خدا سروکار داشته باشد تا با تنزیه او. در خلال وحی پیامبر صفات و نعموت خداوند را به صورت 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 به لحاظ ذات بری از تمام صفات مخلوقات و کاملاً دور از دسترس است به همان اندازه نیز محتاج فهم این است که او به عنوان خالق و تجلی‌کننده در هستی به عنوان إله و رب به مخلوقات و تجلیات 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 روپرتو هستیم و نه با تشییه محض و

این پیام را نه با عقل محض می‌توان دریافت و نه با خیال محض و ابن‌عربی به عنوان 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 قوّة نظر می‌شناستند به خاطر فاصله‌ای که مقتضی تنزیه است، او را منعزل و مغایر با خود می‌بینند. لذا خود را در جانب حق را در جانب دیگر قرار می‌دهند و او را از فاصله دور می‌خواهند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۷۷ و ۱۹).

۳. تأویل، ایمان و خیال

ایمان و عقل هریک مستلزم واکنشی دربرابر اخبار الهی‌اند. اولی پذیرش بی‌چون و چرای اخبار وحی را لازم می‌آورد و دومی هرچیز را که مناسب حقیقت الهی نیابد شایسته تأویل می‌داند. واژه تأویل واژه‌ای قرآنی است و معنای مذمومی ندارد. معنای لغوی آن بازگشت، واپس رفتن و به اصل رجوع کردن است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۵: ۳۱۲). و معمولاً به یک نوع تفسیر رمزی و باطنی از آیات قرآن گفته می‌شود. اما ابن‌عربی تأویل را به معنای مثبتی که میان متفکران و مفسران رایج بوده است به کار نمی‌برد. وی اغلب تأویل را به مثابة روشی در تفسیر قرآن و روایات نبوی می‌داند که با تفکر عقلی سازگار نیست. تأویل کننده به جای ایمان به درستی لفظ وحی و تلاش برای فهم آن براساس کلام خدا (یعنی با عمل براساس تقوی که نتیجه آن طبق وعده الهی تعلیم الهی از طریق علم حضوری و شهودی است) موقول برتری عقل و توانمندی قضاؤت آن در تمام امور را می‌پذیرد و عقل را میزان در تمام چیزها از جمله کلام خدا می‌داند. ابن‌عربی در مورد آیه هفتم سوره آل عمران معتقد است که تأویل آیات متشابه قرآن را خدا و راسخان در علم می‌دانند اما در عین حال 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 كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» (آل عمران: 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 به صحو بازگردد و حقیقت

کلام خدا را آنچنان که 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 درنتیجه تقوای الهی از این علم برخوردار شده‌اند کسانی هستند که کلام خدا را از سطح نازل شده آن بالاتر می‌برند، یعنی حقیقت آن را آنچنان که هست در ک می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا، ج: 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 تنزیه از دل ایمان و عمل مؤمنانه قابل تتحقق است. 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. میانه روان 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 تفکر بشری را به همان چیزی بازمی‌گرداند که متعلق اوست یعنی به دستاوردهای بشری که نتیجه 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 نه تنها راه گریزی از محدودیت‌های خود ندارد و در راه معرفت رشدی نمی‌کند بلکه حتی به نوعی گرفnar شرک و جهل نسبت به حقیقت معبد می‌شود. شرک و جهله 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 ابن عربی در مورد تأویل نیز به دلیالکتیک نفی و اثبات و اصل حفظ اعتدال در تنزیه و تشییه الهی پایبند است و تبیین خود را از این مهم به گونه‌ای ارائه می‌کند که راهگشای شیوه عملی و واضح برای مخاطبان جست و جو گر باشد تا بدانند که شیوه صحیح مواجهه با متن مقدس و کلام الهی از چه طریق است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲۱۸ و ۲۱).

نتیجه:

از منظر ابن عربی دیدگاه توحیدی صحیح از ترکیب تنزیه و تشییه حاصل می‌شود. تکیه شیخ بر این است که خداوند در کلام خود هم تنزیه شده و هم اوصاف تشییه 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 تحریر عقول در شناخت او می‌شود. این تحریر جنبه منفی ندارد بلکه براثر کمال آگاهی و وجودان صحیح حقیقت است که انسان به این مقام یعنی مقام تحریر می‌رسد. الوهیت که آغازین مرتبه تجلی است هم متنه است و هم مقتضی شباht و ارتباط با مخلوق است که با تجلی در اسماء و تعلق یافتن اعیان به اسمای خاص خود رخ می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که تنزیه مطلق متعلق به ذات است اما در نخستین مرتبه تجلی که الوهیت است تنزیه دیگری نیز هست. این تنزیه مبنی بر این است که وجود در عین تجلی در مرائی اسماء و صفات منزه از هرگونه مجانت است و شباht با مخلوقات و تجلیات است. در عین حال از وجهی نیز در عالم تجلی 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 به صورت اخبار الهی تثبیت می‌کند. در عرصه الوهیت ما نباید و نمی‌توانیم هیچ‌یک از این دو طرف را به دیگری فرو بکاهیم. این همان کاری بوده است که تأویل گران اهل عقل در حق تشییه کرده‌اند و همواره آیاتی را که از نظر عقل خودشان مناسب شأن حق نبوده به مفاهیم عقلی و تأویلات بعد فرو کاسته‌اند. ابن عربی با این کار مخالفت کرده و تأکید می‌کند که تقابل این تضادها در این عالم هستی جاری است. وظیفه ما به عنوان موجوداتی که از ابزار درک هر دو وجه برخوردارند قرار دادن هر چیزی در جای خود است. این نیز مستلزم دیدن با دو چشم عقل و خیال است تا نگاه انسان به هستی کامل و درست باشد. هر چند که تحریر نتیجه قطعی این نگاه باشد؛ چراکه خداوند شایسته 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. ابن عربی ترکیب دو قوه را نیز همچون هر امر دیگری در جهان هستی فعل خود خداوند و خواسته او می‌داند و می‌گوید که هدف از این ترکیب آن است که صاحب این قوا، یعنی انسان، به کمال معرفت نسبت به الوهیت

برسد و تحیر که مقام الوهیت به‌خاطر جمعیت اضدادش مستلزم ایجاد آن است در وی تحقق یابد. تحیر نه تنها برای عقل ناپسند نیست بلکه عقل سلیم عقلی است که براثر بیان تشبیه متحیر شود همچنان که قوه 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.

كتاب‌نامه:

- ابن عربی، محمدبن علی. (۱۹۴۶م)، *فصوص الحكم*، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
- (بی‌تا)، *الفتوحات المکتیة* (اربع مجلدات)، بیروت: دار الصادر.
- امام الحرمين، عبدالملک بن عبدالله. (۱۴۲۰ق)، *الشامل فی اصول الدين*، بیروت: دارالكتب العلمية.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۴)، *عوالم خیال*، تهران: هرمس.
- . (۱۳۹۰)، *طريق عرفانی معرفت*، تهران: جامی
- راغب اصفهانی، حسینبن محمد. (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، (تحقيق و تصحيح: داودی و صفوان عدنان)، بیروت- دمشق: دار القلم - الدار الشامية.
- صابری، حسین. (۱۳۹۰)، *تاریخ فرق اسلامی*، (دو جلدی)، تهران: سمت.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: هجرت.
- قرآن کریم.
- قرشی بنایی، علی‌اکبر. (۱۴۱۲ق)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالكتب الاسلامية.
- مظاہری، عبدالرضا. (۱۳۹۰)، *اندیشه ابن عربی*، تهران: نشر علم.