

# تعالی از دیدگاه محیی‌الدین و یاسپرس



حجة الاسلام احمد عابدی

مدیر گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

چکیده

مقاله‌ای که پیش روی دارید، به مقایسه دو مکتب عرفانی «محیی‌الدین ابن عربی» و «یاسپرس» از فیلسوفان و عارفان انگلیستانسیالیست پرداخته است. پس از بیان جایگاه عقل و برتری حریم عشق نسبت به آن، ناتوانی علم حصولی از رسیدن به معرفت حقیقی خدای متعال مورد بحث قرار گرفته است و معرفت از راه تسلیم و عبادت تا رسیدن به فناء فی‌الله و شناخت از راه اصول متناقض را از این دو دیدگاه بیان کرده است و به جمع بین تشبیه و تنزیه پرداخته است. در فلسفه و عرفان غرب، غالباً سخن از تنزیه خدا است و برتری عرفان اسلامی که تنزیه را نیز نوعی محدودیت دانسته است و راه درست را در جمع بین تشبیه و تنزیه می‌داند، در این مقاله به بحث گذاشته شده است و با بحث از رابطه خدای متعال با انسان و جهان به وسیله فیض و تجلی دایمی از دیدگاه دو مکتب فوق پایان یافته است.



کلید واژه‌ها: ۱- عرفان ۲- نفس ۳- تعالی ۴- وجود متعالی (ترانساندانس) ۵- تشبیه

و تنزیه.



پیش از ورود به بحث، نگاهی کوتاه به زندگی این دو دانشمند و عارف بزرگ اسلامی و غربی می‌افکنیم.

۱. ۱. محیی‌الدین ابن‌العربی: محمد بن علی بن‌العربی الطائنی الاندلسی ملقب به «شیخ اکبر»، شب ۲۷ رمضان سال ۵۶۰ هـ.ق. در شهر مرسیه، جنوب شرقی اندلس متولد شد و در سن ۷۸ سالگی (سال ۶۳۸ هـ.ق.) در دمشق بدرود حیات گفت؛ وی به شهرهای زیادی در روم و شام و عراق مسافرت نمود. مرحوم شیخ عباس قمی گوید:

«مردم در مورد او به سه دسته‌اند:

(۱) افرادی که او را کافر می‌دانند.

(۲) افرادی که او را از بزرگترین عرفا و اولیا می‌دانند.

(۳) افرادی که معتقد به ولایت او بوده، اما مطالعه کتابهای او را حرام می‌دانند.»<sup>۱</sup>

این تقسیم حاصر نیست، زیرا عقاید دیگری نیز در باره او هست. بهر حال تردیدی نیست که وی بزرگترین عارف جهان اسلام است و هرگز کسی پس از او قابل مقایسه با او نیست مگر مقایسه‌ای که از دور دستی بر آتش باشد؛ همان‌گونه که مقاله حاضر در پی آن است. محیی‌الدین در کثرت تألیفات بین حکما و عرفای اسلامی کماً و کیفاً نظیر ندارد تعداد تألیفات او را از ۱۵۰ کتاب و رساله کمتر ننوشته‌اند و فتوحات مکیه او شاید به اندازه همه تألیفات بوعلی و غزالی باشد.<sup>۲</sup>

میان تألیفات او دو کتاب دارای اهمیت خاصی است:

(۱) الفتوحات المکیة که مشتمل بر تمامی بحثهای عرفان نظری است.

(۲) فصوص الحکم که نظریات عرفانی او را به طور موجز و خلاصه دربر دارد.

این کتاب در ۲۷ «فص» نوشته شده است و هر یک به پیامبری اختصاص دارد و به عنوان «کلمه» یا پیام آن نبی و رسول، معارف و حکمتها را بیان می‌کند. فصوص الحکم جوهره فکری و چکیده عقاید و تعالیم عرفانی او آخر عمر پربرکت این اعجوبه عالم است. نیکلسون گوید:

«هر یک از این ۲۷ فص کتاب، مربوط به کلمه «LOGOS» پیامبری است که نشان‌دهنده صفت ویژه الهی است. و از آنجا که خدا خود را جز در انسان کامل به طور کامل ظاهر نمی‌کند، و لذا در فص اول، آدم علیه السلام به عنوان عالم صغیر مطرح شده است؛ زیرا انسان کامل آینه مطلق الهی است و غالباً این عربی

فصی از قرآن گرفته، اصول و عقاید خود را از آن استخراج می‌کند».<sup>۲</sup>

و شهید مطهری گوید:

«کتاب فصوص الحکم گرچه کوچک است، ولی دقیق‌ترین و عمیق‌ترین متن عرفانی است شروع زیاد بر آن نوشته شده است در هر عصری شاید دو سه نفر بیشتر پیدا شده باشد که قادر به فهم این متن عمیق باشد».<sup>۲</sup>

۱. ۲. کارل یاسپرس به سال ۱۸۸۳م. در شهر اولدینورگ آلمان چشم به جهان گشود و پس از مدتی به تحصیل در رشته حقوق دانشگاه پرداخت. سپس به رشته پزشکی روی آورد و در سال ۱۹۰۹م. دکترای پزشکی خود را از دانشگاه هایدلبرگ دریافت کرد و در بخش روان‌درمانی بیمارستان همان دانشگاه به پژوهش پرداخت. پس از انتشار نخستین کتاب او در باره آسیب‌شناسی روانی در سال ۱۹۱۳م. به استادیاری دانشکده فلسفه هایدلبرگ برگزیده شد. در سال ۱۹۱۹م. کتاب «روانشناسی جهانگری» را نوشت که مرز بین فلسفه و روانشناسی بود. خود وی بعداً آن را در موضوع فلسفه هستی قرار داد.

در سال ۱۹۲۱م. استاد فلسفه دانشگاه شد اما به علت آنکه وی مخالف سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری بود و این برخلاف سیاست حزب ناسیونال سوسیالیسم حاکم بود، وی از کار برکنار گردید و این برکناری تا سال ۱۹۲۵م. که سال شکست آلمان و سرنگونی رژیم نازی بود، ادامه یافت. یاسپرس در سال ۱۹۲۷م. استاد دانشگاه «بال» گردید و پس از مطالعه آثار «فردریک نیچه» و «کی‌یرکه گارد» از نخستین پیروان مکتب فلسفی «اگزیزتانیالیسم» گردید و به آنان پیوست و در سوئیس به آموزش فلسفه پرداخت و در سال ۱۹۶۹م. چشم از جهان فرو بست.

وی از نظر سیاسی، دشمن سرسخت حکومت هیتلری بود و به همین جهت، همسری یهودی برگزید تا با این کار نفرت شدید خود را از روش سیاسی «نازیها» آشکار سازد. یاسپرس نه جزو مسیحیان قرار دارد و نه به گروه ملحدان وابسته است و با هر دو تفاوت دارد. در آثار آخر عمرش گرایش بیشتری به دین و ایمان دارد و ارزش تورات و انجیل را می‌ستاید؛ اما معتقد است که این کتابها نباید خود را واجد حقیقت مطلق بدانند. وی ابتدا عقیده داشت تعارضی دایمی بین فلسفه و دین وجود دارد، اما بعداً پذیرفت که دین می‌تواند دستیار و همکار فلسفه بوده، با همدیگر اشتراک‌مسابی داشته باشند. فلسفه او در عین حال



که فلسفه‌ای الهی است و دین را مددکار فلسفه می‌داند، صبغه دینی ندارد.

۳.۱. ضمناً باید به این نکته توجه داشت که آیا جایز است در برابر اصطلاحات عرفانی یهودی، مسیحی و هندویی، اصطلاحات عرفانی اسلامی قرار گیرد یا نه؟ اگر پاسخ این سؤال مثبت است، در مانوس شدن و پیشرفت بحث و مقایسه چهره‌های بزرگ عرفان اسلامی با عرفان مکتبها و ادیان دیگر بسیار مفید خواهد بود؛ گرچه زیان و مفاسد آن نیز پنهان نیست و به گفته آقای خرماهی:

«اگر فی‌المثل در برابر «نیروانا» کلمه فنا را بگذاریم، فقط ساده‌اندیشی و سهل‌انگاری خود را ثابت کرده‌ایم و ثباتاً بر فرضی که این کار مجاز باشد، چگونه می‌توان از صحت تطبیق آن مطمئن بود؟ یکی از مقدماتش شناخت عمیق همه مکاتب عرفانی شرق و غرب است که احتمالاً منتهی به کشف و اثبات پیوندهای تاریخی و تأثیرات متقابل و تعاضلی مکتبهای عرفانی بر یکدیگر و با یکدیگر است.»<sup>۵</sup>

بهر حال، هدف اصلی این مقاله، کشف همین پیوندها و تأثیرات متقابل است؛ اما نه از جنبه تاریخی بلکه از جنبه مقایسه بین دو مکتب و استخراج شواهد درونی آنها و مقایسه اندیشه‌های عرفانی دو شخص بسیار بزرگ یعنی محیی‌الدین و یاسپرس. فراموش نکنیم که این دو عارف بزرگ، چون از راه فلسفه به عرفان رسیده‌اند، پس هر دو اول حکیم بوده، سپس عارف می‌باشند و روشن است شخصی که از راه فلسفه سراغ عرفان می‌رود، بیشتر به بعد نظری توجه دارد، نه عملی آن؛ به همین جهت، ابن عربی اولین کسی است که عرفان نظری را منظم ساخت. گرچه پیش از او ابن سینا در سه نمط آخر اشارات قدمهایی در باب عرفان نظری برداشت، اما هرگز با کار ابن عربی قابل مقایسه نیست. بهر حال ابن عربی از مسائل فلسفی زیادی برای مباحث عرفانی خود سود جسته است. مثلاً برای اثبات اینکه انسان باید طبق صورت الهی یعنی جامع جمیع اسماء و صفات الهی باشد، مگر در وجوب ذاتی که این صفت در شیء حادث، امکان ندارد. از بحث فلسفی حدوث و قدم، ملاک نیاز به علت که عبارت از «امکان» می‌باشد نه «حدوث» سود جسته و امکان را به معنی «عین فقر و نیاز و ربط» دانسته است.<sup>۶</sup>

یاسپرس فیلسوفی است، کم و بیش مانند افلاطون؛ با آنکه سرشار از شور و شوق عرفانی است و شوق شناسایی در او موج می‌زند، در عین حال، یک فیلسوف باقی می‌ماند گرچه فلسفه او صبغه عرفانی بیشتری دارد تا عقلی و فلسفی. وی فلسفه و تفکر فلسفی را

مقدمه‌ای برای بودن می‌داند و آغاز و انجام فلسفه را حیرت می‌داند و نکته ظریف تفاوت این دو عارف همین جاست.

## ◁ ۲. مقایسه چند مسأله مهم در

### فلسفه یاسپرس و عرفان محیی‌الدین

#### ۲.۱. معرفت نفس انسانی (بحث المعرفة)

مسأله شناخت و حدود آن از اولین و اساسی‌ترین مباحث فلسفی است، همانطوری که بسیاری از افراد با شنیدن کلمه عرفان نخستین چیزی که به ذهن آنان تبادر می‌کند، شناخت و معرفت است.

یاسپرس می‌گوید:

«مقصود از فلسفه وصول به چنان تحلیلی انتقادی است که در نتیجه آن انسان به نفس خویش عارف گردد و متعلق به معرفت فلسفی انسان است از حیث انسان بودن»<sup>۷</sup>

این کلام، در مقام معرفی فلسفه مشتمل است، بر بیان موضوع و فایده آن و هر دو را معرفت نفس انسانی قرار داده است این کلام او اولاً مشابه است با تعریف قدیمی و ریشه‌داری که می‌گوید:

«فلسفه عبارتست از شناخت انسان خودش را»<sup>۸</sup>

و ثانیاً بسیار شباهت دارد به حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که در فصوص بسیار زیاد بر آن تأکید شده است.<sup>۹</sup> اما تفاوت عمده‌ای که اینجا وجود دارد، آن است که یاسپرس می‌گوید:

«انسان باید از طریق فلسفه به معرفت نفس خود نایل آید و اصل این مطلب را مسلم و مفروض گرفته که معرفت نفس امکان دارد. فلسفه امری است که انسان را به نقطه‌ای رهبری می‌کند که انسان در آن مقام اوج والعبت به خویشتن آگاه می‌گردد.»<sup>۱۰</sup>

اما فصوص‌الحکم بیشتر در این جهت حرکت می‌کند که همانطوری که معرفت به کنه ذات ربوبی غیر ممکن است، معرفت نفس انسانی نیز چنین است و اگر کسی به فرض محال می‌توانست به معرفت نفس برسد، به معرفت خدا نیز نایل می‌شد.<sup>۱۱</sup>



## ۲.۲. حدود معرفت

آیا «بودن» قابل شناخت است یا خیر؟ و آیا باید بین علم حصولی و حضوری تفاوت قائل بود یا خیر؟ هر دو شخصیت مورد بحث ما قبول دارند که علم حصولی و معرفت با قدم عقلی در مواردی با یکدیگر مواجه شده است و باید از شهود و عرفان استفاده کرد. ابن سینا نیز می‌گوید:

«الاول تعالی لا یدُّ له و لا یدُّ له و لا جنس له و لا فصل له، فلاحده و لا اشارة الیه الا بصریح العرفان العقلی»<sup>۱۲</sup>؛ خدای متعال مثل ندارد ضد ندارد، و چون جنس و فصل ندارد، پس تعریف حدی ندارد و نمی‌توان به او اشاره کرد، مگر به صریح عرفان عقلی».

یاسپرس در مقام اظهار ناتوانی علوم از رسیدن به تبیین تمام واقعیت می‌گوید:

«در هر رشته‌ای از علوم از دیدگاهی خاص آنهم به بعضی از امور نظر می‌شود مثلاً هندسه تنها مربوط به امتداد است و پزشکی تنها با بدن انسان سر و کار دارد؛ آنهم نه هر چه مربوط به بدن است، بلکه از لحاظ بیماری و ندرستی؛ مکتبهای فلسفی نیز چنین هستند؛ زیرا فلسفه‌های ایدئالیسم تنها به جنبه ذهنی توجه دارند؛ نه به کل واقعیت و فلاسفه پوزیتیویست نیز برعکس، تنها به عالم خارج توجه دارند و ذهن را نادیده می‌گیرند.»

این عبارت گرچه صریح در نارسایی معرفت حصولی نیست، اما آن را می‌فهماند. در جای دیگر می‌گوید:

«علوم اولاً فقط ظواهر و پدیده‌ها را مورد بحث قرار می‌دهند، ثانیاً عالم را پراکنده و پاره پاره و از هم گسته نشان می‌دهند و به همین جهت برای تبیین تمام واقعیت کافی نیستند. مکاتب فلسفی نیز به همین منوالند. در واقع، یاسپرس فلسفه و معرفت حصولی را مقدمه‌ای برای شهود و علم حضوری می‌داند. یاسپرس بیشتر به فلسفه از این دیدگاه نظر می‌کند که آن را مرتبط با شهود واقعیت می‌داند و معلول باطنی و پیوند وجود خود به اعماق هستی مطلق»<sup>۱۳</sup>

وی می‌خواهد اندیشه فلسفی را مساوی با هستی و وجود بدانند یعنی از دیدگاه علم حضوری که از سنخ وجود است نه از مقولات ماهوی.

یاسپرس می‌گوید:

«فلسفه هستی آن گونه اندیشیدن است که به یاری آن انسان می‌کوشد تا به خود آید و خود شود. این اندیشیدن با آنکه از دانشهای خاص بهره می‌برد، از آنها فراتر می‌رود؛ چراکه در پی شناخت موضوعها نیست، بلکه در پی روشنگری هستی انسان اندیشنده و به کار آوردن آن است»<sup>۱۴</sup>

و گاهی صریحتر می‌گوید:

«در حقیقت ما اگر از جهان روی بگردانیم، به این هدف نایل نخواهیم شد، مگر از راه تصوف که آن نیز از راه تفکر قابل انتقال به دیگری نیست.»<sup>۱۵</sup>

بنابراین، تنها راه رسیدن به معرفت مطلق هستی عبارت است از عرفان و کشف و شهود که این نیز یک امر شخصی و غیر قابل انتقال است، برخلاف معرفت حصولی که از راه مفاهیم و الفاظ است؛ زیرا آن کلی و قابل انتقال به دیگران می‌باشد.

و اما محیی‌الدین در مقام ناتوانی علم حصولی از پی بردن به معرفت حق تعالی می‌گوید:

«و ما یدل علی ضعف النظر العقلی من حیث فکرة...»<sup>۱۶</sup>

و توضیح می‌دهد که عقل می‌گوید علت نمی‌تواند معلول چیزی باشد که او علت آن است و نیز معلول نمی‌تواند علت باشد، برای چیزی که علت خود اوست. اما اگر با نظر تجلی عقلی و آنچه که انبیای الهی علیهم‌السلام بیان کرده‌اند، توجه کنیم، می‌بینیم سخن قرآنی از اینهاست. در جای دیگر می‌فرماید:

«و لهذا ما عشا حد من العلما علی معرفت النفس و حقیقتها الا الالهیون من الرسل و الصوفیة و اما اصحاب النظر و ارباب الفکر من القدماء و المتکلمین فی کلامهم فی النفس و ماهیتها فما منهم من عثر علی حقیقتها و لا یعطیها النظر الفکری ابدا فمن طلب العلم بها من طریق النظر الفکری فقد استمن ذل ورم و نفع فی غیر ضرر لاجرم انهم من الدین ضل سببهم فی الحیاة الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا»<sup>۱۷</sup>

وی در این عبارت، بر تری معرفت قلبی بر عقلی را مورد تأکید قرار داده، می‌گوید:

«به این جهت، احدی از علما مگر پیامبران الهی و عرفای بزرگ به معرفت نفس و حقیقت آن دست نیافته‌اند. ولی صاحبان فکر و استدلال - از پیشینیان و متکلمین که از نفس و ماهیت آن سخن می‌گویند - هیچکدام به حقیقت نفس پی نبرده‌اند و اصلاً با فکر نمی‌توان به آن رسید. کسی که می‌خواهد از راه فکر و استدلال به آن برسد، آب در هاون کوییدن است و مصداق این آیه شریفه است که: تلاش آنان در دنیا بیهوده بوده، ولی تصور می‌کنند که کار شایسته‌ای انجام داده‌اند.»<sup>۱۸</sup>

محیی‌الدین در مورد اهلیت انسان برای بدست آوردن هر منصب و منزلت رفیعه‌ای نزد

حقیقة الحقایق گوید:

«هذا لا یعرفه عقل بطریق نظری فکری بل هذا الفطن من الادراک لا یكون الا عن کشف الهی منه یعرف ما اصل صور العالم القابلة لای وجه»<sup>۱۹</sup>



یعنی این اهلیت را با اندیشه عقلی نمی توان بدست آورد و باید از کشف و شهود الهی بهره گرفت.

با توجه به آنچه نقل کردیم، هر دو (یاسپرس و محیی الدین) قبول دارند که علم حصولی و عقل نظری همیشه و در همه جا مفید نیست و باید به سراغ «کشف الهی» نیز رفت. اما تفاوت اینجاست که ارزشی را که یاسپرس برای علوم نظری و معرفت حصولی قائل است، بیش از ارزشی است که محیی الدین برای آن قائل است؛ زیرا به عنوان مثال محیی الدین می گوید:

«نظر فکری هیچگونه معرفتی در شناخت نفس و ماهیت آن به دست نمی دهد»

اما یاسپرس معتقد بود که با نظر فکری می توان به نفس، معرفت پیدا کرد؛ اما این معرفت کامل و مطلق نیست، بلکه گسیخته و پاره پاره است. ثانیاً یاسپرس تنها هستی مطلق یا «ترانساندانس» را جولانگاه معرفت شهودی می دانست، اما محیی الدین دایره و میدان معرفت شهودی و علم حضوری را بسیار وسیعتر می داند؛ زیرا تنها مسائل مربوط به خدا بلکه نفس انسانی و اعمال و آثار نفس را نیز در انحصار علم حضوری می دانست. بنابراین محیی الدین توجه و اعتبار بیشتری برای کشف و شهود قائل است، نسبت به یاسپرس.

## ۲.۳. ارزش و جایگاه عقل

اینکه آیا عرفا با عقل مخالفند یا خیر، مطلبی است که فعلاً از بحث ما خارج است و ما تنها ارزش و جایگاه عقل را از دیدگاه یاسپرس و محیی الدین بررسی می کنیم.

در مکتب اگزیستانسیالیسم، اهمیت عقل برای کشف حقیقت تا حدی نادیده گرفته شده است. زیرا تصویری که مسیحیت از انسان دارد، با تصور اسلام از انسان کاملاً متفاوت است. مسیحیت می گوید: انسان با گناه اولیه دچار انحراف شده، با غسل تعمید و ایمان به مسیح نجات می یابد و وقتی آن انحراف از بین رفت، انسان می تواند از عقل خود استفاده کند. اما اسلام از ابتدا پایه و اساس خود را بر عقل بنا نهاده است. در اسلام، عقل پیوند بین انسان و خدا و راه رسیدن به توحید می باشد به همین جهت، عرفان اسلام هرگز با عقل مخالفتی ندارد و مهمترین هنر محیی الدین آن است که راه استدلال را در مباحث عرفانی گشود، گرچه سنگ بنای این روش را ابن سینا در سه نمط آخر اشارات گذاشت.



گاهی بعضی از عرفا عقل را نکوهش کرده‌اند؛ مثل شبستری که گوید:

حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان
ز امکان می‌کند اثبات واجب	وزین حیران شده در ذات واجب
کسی کو عقل دوراندیش دارد	بسی سرگشتگی در پیش دارد

حافظ گوید:

بس بگشتم که بهرسم سبب درد فراق  
مفتی عقل در این مسأله لایمقل بود  
بهر حال، به صرف دیدن این موارد نباید فوری قضاوت عجولانه نمود که عرفای اسلام  
عقل را کنار گذارده‌اند، بلکه مقصود عقل جزئی است؛ «عقل جزئی عقل را بدنام کرد» و در واقع  
اینها می‌خواهند بگویند در تعارض عقل و عشق، حق تقدم با عشق است.

حریم عشق را درگاه بسی بالاتر از عقلست  
کسی آن آستان بوسد که سر در آستین دارد

«این عقل، آن عقلی نیست که اول ما خلق الله یا یکی از عقول عشره است، بلکه مقصود همین عقل  
جزئی نگر هیولایی است؛ عقلی که در خدمت همه چیز درمی‌آید: جنگ، صلح، علم، هنر، اخلاق،  
دین، فلسفه، حتی به گواهی تاریخ و زندگی روزمره در خدمت فساد و جرایم و جنایات هم درمی‌آید  
و به گفته پاسکال، دل دلایلی دارد که عقل از آن خبر ندارد و چون عقل نظری تنها ماشین حساب و  
حسابگر است و بدون محتوا باید عشق و علم و ایمان و اخلاق به فریاد عقل تنها مانده و در مانده و  
دوراندیش برسند و به او مبدأ و معاد و راه و روش را بیاموزند»<sup>۲۰</sup>

و این است راز مخالفت عرفا با عقل و گرنه عقل را خود عرفا به عنوان میزان تشخیص  
حق از باطل قبول دارند.

محبی‌الدین گاهی عقل را پدر انسان و گاهی واژه «مؤمن» را در قرآن به عقل  
تفسیر می‌کند. ذیل آیه شریفه «رب اغفر لی ولوالدی وللمؤمنین و للمؤمنات» گوید:

«رب اغفر لی» ای واستر من اجلی «ولوالدی» من کنت نتیجة عنهما و هما العقل و الطیبة «ولمن دخل  
بیتی» ای قلبی «مؤمناً و للمؤمنین» من العقول «والمؤمنات» من النفوس»<sup>۲۱</sup>

و در اینجا والدین را به عقل و طبیعت تفسیر کرده است.

در مقام معرفی حضرت الیاس که به تصریح او همان ادریس علیه السلام است، می‌گوید:

«فسقطت عنده الشهوة فكان عقلاً بلاشهوة، فلم یبق له تعلق بما تعلق به الاغراض النفسیة؛ فكان الحق فیہ  
منزهاً فكان علی نصف من المعرفة بالله. فان العقل اذا تجرد لنفسه من حیث اخذه العلوم عن نظره کانت



معرفه بالله علی التزیه لا علی التثبیه؛<sup>۲۲</sup> پس شهوت از آن حضرت ساقط شده، عقل بدون شهوت بود و هیچ تعلق و وابستگی - به آنچه غرضهای نفسانی به آن تعلق می‌گیرد - نداشت، پس خدای متعال را با تنزیه می‌شناخت و پس. و این تنها بخشی از معرفت خدا است، زیرا عقل وقتی علوم را تنها به طریق فکر بدست آورد، معرفتش به خدای متعال تنها از راه تنزیه خواهد بود نه تشبیه.

در این عبارت، او عقل را ستایش کرده، می‌گوید: وقتی عقل مجرد از شهوت باشد، به معرفت و شناخت خدای متعال دست می‌یابد؛ البته شناخت تنزیه‌ی نه تشبیه و نه جمع بین تشبیه و تنزیه و بنابراین نیمی از معرفت را دارد.

اما در تفکر فلسفه غرب، ایمان بر تعقل مقدم است. «و فلسفه اگزیستانسیالیسم چون فلسفه خود را بر اساس و پایه اضطراب، تشویش، ترس از مرگ و... قرار داده است و خواسته پاسخی به این اضطرابها و ترس از مرگ بدهد و از طرفی دیدند، فلسفه متعارف جنبه عقلی و استدلالی دارد و پاسخی به این مسائل ندارد، در نتیجه فلسفه آنها حالت ضد فلسفه‌ای به خود گرفت».<sup>۲۳</sup>

یاسپرس گرچه وابسته به مکتب اگزیستانسیالیسم است، ولی فلسفه او به عرفان نزدیک است، زیرا او با مخالفان عقل دشمن است و صریحاً مذهب غیر تعقلی را مردود می‌داند؛ یعنی عدم اعتماد به عقل را باطل می‌داند.<sup>۲۴</sup>

#### ۲. ۴. هستی مطلق یا وجود متعالی (ترانساندانس)

یکی از مسائل مهم، بلکه اصلی‌ترین مسأله عرفان شناخت خداست. در فلسفه یاسپرس نیز مسأله هستی مطلق از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ گرچه اصلی‌ترین مسأله برای یاسپرس خود این مسأله نیست، بلکه نتیجه‌ای است که از آن می‌گیرد که همان اصالت وجود به معنای غربی آن و در نتیجه، آزادی اختیار و مسؤولیت انسان در برابر اعمال خود اوست.

ابتدا کلمات یاسپرس را نقل می‌کنیم، تا طرز تلقی او از هستی مطلق روشن شود، سپس دیدگاه محیی‌الدین را در فصوص‌الحکم بررسی خواهیم کرد.

قبل از هر چیز باید بدانیم که یکی از آثار کانت، فیلسوف بزرگ آلمانی، بر تفکرات یاسپرس همین جا ظاهر می‌شد که کانت برای حفظ ایمان آن را برتر از خود و اندیشه و عقل نظری قرار داد و گفت اگر بخواهیم با بحث و استدلال به سراغ خدا برویم، با



قضایای جدلی الطرفین مواجه و به تناقض دچار می‌شویم؛ آنگاه اخلاق و عقل عملی را در جایگاه رفیع برای اثبات تکلیف اخلاقی و نیز اثبات خدا قرار داد. یاسپرس به پیروی از کانت، عقل را وارد حوزه آزادی انسان و معرفت خدا نکرد و کوشید ایمان و آزادی انسانی و خدا را دور از دسترس سنجشگری علمی قرار دهد. او ایمان فلسفی را جانشین قانون اخلاقی کانت قرار داد.<sup>۲۵</sup>

اکنون عصاره و فشرده کلام یاسپرس را از صفحه ۴۲ تا ۸۱ از کتاب «درآمدی بر فلسفه»، تألیف خود او را، نقل می‌کنیم:

«وقتی انسان به خود می‌اندیشد، حالت دوگانه پیدا می‌کند؛ هم عامل تفکر است و هم موضوع آن یعنی هم عاقل است و هم معقول؛ اما هستی مطلق از حیث کلیت نه عامل تفکر است و نه موضوع آن. پس چیزی ورای آنهاست که قابل تفکر در پیرامون آن نیست. زیرا تنها هستی محدود، قابل تفکر است. پس هستی مطلق برای ما مبهم و تاریک است و قابل دیدن یا شناخته شدن نیست و اگر «تالس» گفت: اساس هر چیزی آب است و دیگری آتش و برخی هوا و برخی عقل و گروهی ماده را اساس واقعیات دانستند، تردیدی نیست که مقصود آنها ظاهر همین کلمات نیست، بلکه این سخنان بیان تمثیلی است. انسان از نظر موجود بودن با خدا (موجود برترین) در رابطه می‌باشد و این رابطه از طریق ارتباط فکری با اشیا که به صورت عددی و رمز و مثال درمی‌آید بیان می‌شود.»

سپس یاسپرس وارد تعبیرات عارفانه شده می‌گوید:

«انسان دارای چنان استعدادی است که از رخنه فاصل بین عاقل و معقول فراتر می‌رود تا مقامی که هر دو مرحله را به تمامی نابود سازد (یعنی وحدت در کثرت) و انانیت را بمیراند. پس آنگاه که چنین کرد با هستی مطلق که سویدای ضمیر و ژرفای نفس عاقله است، در کمال شکفتگی و بی‌پایانی به خود آمده، بیدار می‌شود و با آن مرتبط می‌گردد [شبه آنچه در کلام عرفای اسلامی است که بین من (یعنی خدا) و تو یک قدم است که پا روی انانیت خود بگذارد به من رسیده‌ای] اما آن کس که از این مرحله فراتر می‌رود اتحاد عاقل و معقول یا به حقیقت مقام انتباه و بیداردلی عرضه می‌دارد (وی در این کلام علاوه بر اتحاد عاقل و معقول اشاره به وحدت وجود نیز دارد) خدا از خیال و گمان برتر است، الوهیت در هیچ تصور و اندیشه‌ای نمی‌گنجد و به صورت عقل یا نوامیس کاینات یا قانونهای طبیعت و سرنوشت و مثبت الهی و به منزله معمار کاخ هستی یا سازنده بنای کاینات ادراک می‌گردد.»

او سپس تحت تأثیر عقاید مسیحی می‌گوید:

«خدا بدون خطوط لطیفه الهام بر قلب بشر هیچ واقعیت ندارد. خدا را از راه تفکر نمی‌توان شناخت، بلکه از راه تسلیم ایمانی می‌توان دریافت.»

و پس از رد ادله خداشناسی چنین می‌گوید:



«مقصود انکار خدا نبود، زیرا اگر نتوان وجود خدا را اثبات کرد، به طریق اولی عدم وجود او را نیز نمی‌توان اثبات نمود بلکه ادله اثبات خدا و ادله نفی آن مثبت این معنی است که خدایی که وجودش با دلیل اثبات شود، خدا نیست و هر چه در ادله و براهین خداشناسی تفکر و تدبیر شود، تنزیه خدا و پیچیده‌تر شدن وجود او بیشتر آشکار می‌گردد و بیشتر مفهوم خدا در پرده‌ای از ابهام قرار می‌گیرد».

یاسپرس گرچه به ادله اثبات وجود خدا نظر مساعدی ندارد، اما می‌گوید:

«ما گر چه نمی‌توانیم توضیحی قانع‌کننده از وجود خداوند طبق ادله بدهیم، ولی تنها می‌توان به او عقیده و باور داشت بنابراین سرچشمه ایمان به او در آزادی و اختیار بشر نهفته است؛ زیرا اختیار انسان با وجود خدا تفکیک ندارد و اگر انسان به آزادی و اختیار خود آگاه گردید، به وجود خدا نیز آگاه خواهد شد. پس معرفت انسان سرچشمه معرفت خداست؛ زیرا شک نیست که ما دارای اراده و اختیاریم و این اختیار و اراده تحت هیچ نیرویی نیست. پس باید مربوط به وجود برترین باشد. پس اختیار انسان دلیل بر وجود خدا و نفی اختیار دلیل بر نفی خداست و این تنها مقامی است که در آن می‌توان یقین به وجود خدا را احساس نمود».

آنگاه در معرفی خدا می‌گوید:

«خدا هرگز آن نیست که به تصور می‌آید و ما نمی‌توانیم تصویری معین از او داشته باشیم و مثالا همه یکسره افسانه و اسطوره‌اند. به عبارت دیگر، هر مثال یا رمزی زایدی تصور است و بس، و این ایراد را به تورات دارد که تورات کاملاً خالی از هر گونه تصور از خدا نیست و تا اندازه‌ای به راه تشبیه خدا رفته است».

پس از بحثهای فوق، یاسپرس به مکاشفه و فنای فی الله و وحدت وجود می‌رسد، جهت بحث را عوض کرده، می‌گوید:

«در مکاشفات بشری می‌توان به مرحله‌ای رسید که نفس و وجدان، بدون کلمات و تصاویر ذهنی، وجود خدا را احساس کند و این مرحله‌ای است که زبان یارای گفتن ندارد و باید در آستان آن ژرفنا زانو زد. پناهگاه ما آنجاست. آنجا مأمن آرامش است. وقتی از مرز پرسشها و پاسخها که محل بحث فلسفی است، فراتر رفتیم، با سکوت عالم هستی روبرو می‌شویم و به جهان خاموشی پا می‌گذاریم. ما به هر نحوی که خدا را بخوانیم و از او یاد کنیم، چون طبق درک خود ماست، بهر حال ناقص است و نادرست و باید از دعای خود توبه کنیم. خدا را به هر زبانی بخوانیم، زبان بشری است و ترجمه از او کرده است که نادرست و غلط است پس نمی‌توانیم به سوی الوهیت راه یابیم، مگر طبق الزامات کتاب مقدس».

این عبارت مفصل و طولانی که از یاسپرس نقل کردیم، نشان می‌دهد که هیچ تردیدی در ایمان یاسپرس به خداوند نیست. در عین حال او اگر چه تلاش می‌کند خود را از جرگه ایمان مسیحی بیرون کند. اما رسوبات اعتقادات مسیحی در سخنان او بخوبی یافت می‌شود. با این

وجود، او هر گونه میراث پروتستانی مسیحیت را ترک گفته است و به اساس ایمان مسیحیت  
یورش آورده، از الحاد سارتر نیز بدور است.<sup>۲۶</sup>

اکنون قبل از نقل کلام فصوص و مقایسه آن با سخنان یاسپرس چند نکته را  
تذکر می‌دهیم:

(۱) یاسپرس با آنکه به ادله شناخت خدا دید منفی دارد و ایمان را قبل از استدلال می‌داند،  
خودش در این کلام از طریق اختیار و آزادی انسان، استدلال بر وجود خداوند می‌آورد و این  
با مبنای خود او سازگار نیست.

(۲) یاسپرس گوید:

«در حقیقت ممکن است انسان از خود غافل شود و فلسفه برای آنست که انسان به خود آید و  
خود شود.»<sup>۲۷</sup>

او برای انسان یک غفلت طبیعی فرض کرده است، شبیه آنچه «هوسرل» می‌گفت:

«آدمی در حال طبیعی مواجه با غفلت است و اساس فلسفه خود را بر این غفلت پایه گذاری کرد و  
معتقد بود که کار فلسفه بیرون آمدن از غفلت و بیدار شدن انسان است.»<sup>۲۸</sup>

این سخنان به هیچ وجه با فلسفه اسلامی سازش ندارد؛ زیرا به گفته شیخ الرئیس، ابن  
سینا:

«انسان هرگز از خود غافل نمی‌باشد؛ حتی در حال خواب یا مستی.»<sup>۲۹</sup>

انسان به هر چه توجه کند از خود غافل نمی‌گردد و در کتابهای عرفانی، انسان را مظهر  
اسم شریف «یا من لا یشغلّه شأن عن شأن» می‌دانند.<sup>۳۰</sup> توجه به اشیا باعث غفلت از خود  
نمی‌باشد. بله اگر مراد یاسپرس و هوسرل غفلت از خود خویشتن نباشد بلکه همین غفلت  
اخلاقی (نه فلسفی) باشد که در زبان متداول عرفی بکار می‌رود، صحیح است.

۲ . ۵ . بهر حال اینک مسأله وجود متعالی یا ترانساندنس را از دیدگاه فصوص الحکم  
مطالعه می‌کنیم. محیی‌الدین در این زمینه می‌گوید:

«ولیس الالمن الذی هو الذات فهو العلیّ نفسه لا بالاضافة، فما فی العالم من هذه الحیثیة علوّ اضافة  
لکن الوجوه الوجودیة متفاضلة فعلوّ الاضافة موجود فی العین الوحده من حیث الوجود الکثیر»<sup>۳۱</sup>

نیکلسون عبارت فوق را این گونه ترجمه کرده است:

«چیزی در واقع جز ذات وجود ندارد و این برای خود عالی نه در نسبت با چیزی، بلکه ما یک علو (تعالی) نسبی در نسبت با حالات موجود منسوب به آن را به عین واحد اسناد می‌دهیم؛ پس ما دو چیز داریم: یکی عالی (متعالی) و دیگری تعالی».<sup>۳۲</sup>

ولی به ذهن می‌آید که این ترجمه نیکلسون صحیح نباشد، زیرا بین آنها تفاوت است و مقصود محیی‌الدین از عبارتی که نقل شد، همان عالی و تعالی است، چرا که عالی مساوی با متعالی نیست.

باز محیی‌الدین گوید:

«فالحق محدود بكل حد فلذلك يجهل حدالحق، فانه لا يعلم حده الا يعلم حد كل صورة و هذا محال حصوله فحدالحق محال و صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الا لهية و ان اختلفت حقائقها و كثرت انها عين واحدة فهذه كثرة معقولة في واحد العين؛<sup>۳۳</sup> چون حق محدود به هر حدی است حد حق مجهول است، زیرا حدّ او وقتی دانسته می‌شود که حدّ تمام صورتها معلوم گردد و این محال است. پس بیان حدّ حق نیز محال است. و صاحب تحقیق می‌بیند که کثرت در وحدت است، همان گونه که مدلول اسمای الهی با آنکه حقیقت آنها متفاوت و متکثر است، یکی است؛ پس این کثرت در عین وحدت است.»

و در فص محمدی علیه السلام گوید:

«قال الجنيد: لون الماء لون اتائه لسلم بكل ذي اعتقاد ما اعتقده و عرف الله في كل صورة و كل معتقد فهو ظان ليس بعالم و لذلك قال: انا عند ظن عبدي بي لا اظهر له الا في صورة معتقده فان شاء اطلق و ان شاء قيد، فانه المعتقدات تاخذ الحدود و هو الاله الذي وسعه قلب عبده فان الاله المطلق لا يسه شيء لانه عين الاشياء و عين نفسه و الشيء لا يقال فيه ليس نفسه و لا يسهها؛<sup>۳۴</sup> «رنگ آب، رنگ ظرف آن است، و اگر معنای این کلام دانسته می‌شد، اعتقاد هر کس سالم می‌ماند و می‌دانست که خدا را می‌توان در هر صورتی شناخت و هر شخص معتقدی تنها ظن و گمان به او دارد نه علم. حدیث نیز می‌گوید: (انا عند ظن عبدي لي...) و برای او ظاهر نمی‌شوم مگر به صورت اعتقادش مطلق باشد یا مقید، اله هر عقیده‌ای محدود است و همان است که قلب، گنجایش او را دارد، ولی هیچ چیزی گنجایش اله مطلق را ندارد؛ زیرا او عین اشیا و عین نفس خود است و چیزی را نمی‌گویند گنجایش خود و غیر خود را دارد.»

ابن عربی در این کلام بسیار دقیق و ظریف همان مسأله هستی مطلق و هستی مقید را بیان کرده است که هیچکدام مانع از دیگری نیست، «گر حفظ مراتب نکنی زندیقی»، در یک مرتبه او اله مطلق است و هیچ چیزی گنجایش او را ندارد که تمام توجه یاسپرس به این مرحله بود.

اما همان‌اله در مرتبه دیگر می‌گوید:

«بل یسعی قلب عبدی المؤمن»

و یا می‌گوید:

«انا عند حسن ظن عبدی المؤمن بی»

و روشن است که اینجا مراد آن اله در مرتبه احدیت که همان وجود متعالی است نمی‌باشد، بلکه اینجا بعضی از حدود و تعینات را پذیرفته است. برای بهتر روشن شدن مطلب. خلاصه‌ای فشرده از مقدمه ملا عبدالرزاق کاشانی را بر شرح فصوص نقل می‌کنیم:

(۱) تحقیق ذات احدیت که عبارت است از وجود بحت من حیث هو وجود، نه بشرط لا تعین و نه بشرط تعیین. پس او در این مرحله، مقدّس و منزّه است از نعوت و اسما. او نه نعمتی دارد و نه اسم و رسمی. زیرا وجود در امتیاز پیدا کردن از عدم احتیاج به تعین ندارد.

(۲) حقایق اسما و عدم تناهی آنها، که ذات حق، علم به ذات خود دارد به عین ذات خود و علم بدون حیات و اراده و قدرت و سمع و بصر و کلام نمی‌باشد و لذا اینها امهات صفات یا اسما سبعة هستند که شیخ اکبر محیی‌الدین در فتوحات آنها را «الائمة السبعة» نامیده است و هر یک از این اسما، نسبتی با هر عینی دارند. پس به حسب هر عینی اسمی دارد و چون حوادث، غیر متناهی اند، پس اسما نیز غیر متناهی می‌باشند و اینها مقتضی وجود عالمند.

(۳) در بیان شان الهی. شان الهی و امر تدبیری دوری است؛ زیرا از حضرت احدیت تعین اوّل (که برزخ بین وجوب و امکان است) که قلم الهی است صادر می‌شود و از آن به عقول کثیره و نفوس و افلاک و عناصر و حوادث جزئیّه زمانیه می‌رسد و سپس از همین عناصر شروع می‌شود تا به انسان برسد و اگر انسان به علم و عمل متصف بود، به آن برزخ می‌رسد و به صفات الهی متصف گردد.

یاسپرس تنها به جنبه اوّل توجه دارد. گر چه اشاراتی بسیار بعید نیز از کلمات او برای جنبه سوم بدست می‌آید. از برخی سخنان یاسپرس این تصویر به ذهن می‌آید که مطلق نزد او، همان مطلق نزد هگل است.<sup>۳۵</sup> به این کلام او توجه کنید:

«مطلق همگام با زمان برای بشر رشد می‌نماید. مطلق فقط برای انسان نمو می‌کند و به کمال می‌رسد که انسان بر خود فائق می‌گردد و راهی را بییابد که در آن راه تصمیم مطلق تنزل ناپذیر و



این مطلق همان مطلق است که در حال شدن و صیوررت است؛ اما به نظر او، کاملاً یک واقعیت زمانی نیست، زیرا مطلبی را با زمان نمی توان اندازه گیری کرد. و گاهی تصریح می کند که مطلق را خدا نمی داند؛ خدا مانند واقعیت محسوس در مطلق وجود ندارد.<sup>۳۷</sup> شاید بتوان گفت: مطلق نزد یاسپرس چیزی شبیه روح یا نفس ناطقه انسانی است. اما بهر حال مقصود او از مطلق کاملاً روشن نیست.

پس از مقدماتی که گذشت، نیکوست، به چند مقایسه اجمالی پیرامون شناخت خدا در کلام این دو فیلسوف و عارف بپردازیم:

### ۲. ۵. ۱. شناخت خدا از راه اصول متناقض

در متون دینی ما شناخت خدا از این راه بسیار مهم است:

«هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن».<sup>۳۸</sup>

«الحمد لله الاول بلاول كان قبله و الاخر بلاآخر يكون بعده».<sup>۳۹</sup>

«مع كل شيء لا بمقارنه و غير كل شيء لا بمزايه».<sup>۴۰</sup>

در این گونه عبارتها صفات متضاد به خداوند نسبت داده شده است و کسی که به عمق آنها پی نبرد، فوراً می گوید اینها متناقض است و یا لااقل آنها را از تشابهات می داند. یاسپرس به این مسأله توجه دارد و می گوید:

«اینک مسأله وجود خدا را که بر مبنای اصول متناقض مبتنی است، با نظری اجمالی توضیح خواهیم داد... قدیمترین برهان شناخت خدا برهان حرکت و حدوث ممکنات است، ولی این استدلال صحیح نیست، زیرا ما پیوسته در درون طبیعت هستیم و هرگز کل آن را نمی توانیم مشاهده کنیم و جهان به ما اجازه نمی دهد چیزی غیر از جهان بدست آوریم. برهان زیبایی و جمال نیز اگر اثبات خدا نماید، وجود شرور مانع آن خواهد بود و حداکثر از این برهان استفاده می شود که جهان بی پایان است و خدا موضوع معرفت ما واقع نمی شود».<sup>۴۱</sup>

آن گونه که ملاحظه شد، یاسپرس گر چه به اصول متناقض تصریح کرده است، اما آن را در مورد اثبات وجود خدا به کار می برد؛ یعنی همان چیزی که کانت می گفت:

«اثبات خدا از راه استدلال نظری به قضایای جدلی الطرفین منجر خواهد شد».

اما در مقام شناخت خدا نامی از اصول یا صفات متناقض و متضاد نبرده است.





اما محیی‌الدین در این مقام سخنان بسیاری دارد که برخی از آنها را نقل می‌کنیم تا معلوم گردد که او در مقام «شناخت خدا» است نه در مقام «اثبات خدا». و ضمناً معنای آیه شریفه سوره حدید نیز روشن گردد.

«ان الله تعالى لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد في الحكم عليه فهو الاول والاخر والظاهر والباطن فهو عين ما ظهر و هو عين ما بطن في حال ظهوره و ما لم من براه غيره و ما لم من يعطن عنه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه فانت عبد و انت رب مرضى الله عن عبده فهم مرضيون و رضوا عنه فهو مرضى فتقابلت الحضرتان تقابل الامثال و الاضداد، لان المثلي لا يجتمعان اذ لا يتميزان و ما لم متميز مما لم مثل، فما في الوجود مثل: فما في الوجود خدا...، فانّ الوجود حقيقة واحدة و الشيء لا يضاد نفسه<sup>۲۲</sup>؛ خدای متعال جز از راه جمع کردن بین اضداد و حکم بر آنها شناخته نمی‌شود؛ پس او اول است و آخر و ظاهر است و باطن پس او عین آنچه است که ظاهر شده و عین آنچه است که باطن است در عین ظهورش و جز او کسی نیست که او را ببیند و چیزی جز او نیست که پنهان باشد، پس او ظاهر بر خود و پنهان از خود است. خدا از بندگان راضی بوده و آنان مرضی او هستند؛ همچنانکه خداوند نیز مرضی آنان است. پس حضرت امثال و اضداد همانند یکدیگرند و دو مثل چون تمایز ندارند، قابل اجتماع نیستند و در آنجا تمایز و تمایلی نیست. پس مثل و ضدی وجود ندارد، زیرا وجود، حقیقت و احدی است که مثل و ضد ندارد و هیچ چیزی ضد خود نیست.»

مقصود محیی‌الدین این است که «ماسوی الله» یعنی عالم، نسبت به حق تعالی، چون نسبت سایه است به انسان. پس ماسوی الله «ظّل الله» است.<sup>۲۳</sup> و یا بگوییم خدا دو تجلی دارد: تجلی غیب و تجلی شهادت. برخی از این صفات مربوط به تجلی غیب است و بعضی مربوط به تجلی شهادت.<sup>۲۴</sup> یا آنکه از دیدگاه وحدت شخصی مشکل را حل کنیم. همانطور که می‌گوید:

«فاذا نظرت في قوله كنت رجله الذي يسمي به و يده التي يعطس بها و لسانه الذي يتكلم به لم تفرق فقلت الامر حق كله او خلق كله، فهو خلق شبة و هو حق بنسبة و العین واحدة، فمیں صورة ما تجلی عین صورة من قبل ذلك التجلی. فهو المتجلی و المتجلی له، فانظر ما اعجب امر الله من حيث هو بینه و من حيث نسبه الى العالم في حقائق اسمائه الحسنی».<sup>۲۵</sup>

نیکلسون نیز در کتاب خود اشاره مختصری به این تناقضات دارد.<sup>۲۶</sup>

۲ . ۵ . ۲ . استفاده کردن از زبان رمزی برای بیابا حقایق دینی

یاسپرس می‌گفت، در تجربه‌های صوفیانه نمی‌توان تردید کرد و صوفیان چیزهایی دارند که به زبان نمی‌آید و ارزش افکار فلسفی در همین مسائلی است که با زبان قابل گفتن نیست.



اما زبان رمزی یا به عبارت دیگر «تأویل»، برای ابن عربی بسیار مهم است. او معتقد است برای هر چیز خارجی یک معنا و ارزش رمزی نیز وجود دارد. از نوشته‌های ابن عربی آشکارا مکشوف می‌شود که وی روش تعبیر رمزی را در باره قرآن کریم و نیز در باره جهان که آفرینش آن بر شالوده و نسخه اصلی از قرآن تکوینی صورت گرفته است و همچنین در باره نفس خویش که همچون جهان صغیری همه حقایق جهان کبیر را در خود دارد، به کار برده است.<sup>۲۷</sup> و اصلاً خود کتاب فصوص و شرح حال ۲۷ پیامبری که در آن مطرح شده، همه رمز و تمثیل است؛ زیرا قطعاً مراد محیی‌الدین ۲۷ نفر، شخصی معین نیست، بلکه او می‌خواهد ۲۷ مقام از مقامات انسانی را بیان کند که هر کدام از آن پیامبران، مظهر اتم و اکمل یکی از این مقامات بوده‌اند. به عنوان مثال، دو نمونه از تفسیرهای رمزی و تأویلی را از کتاب فصوص الحکم نقل می‌کنیم:

در تفسیر آیه کریمه «رب انی دعوت لومی لیلاً و نهاراً فلم یزدکم دعائی الا فراراً»<sup>۲۸</sup> می‌گوید:

«لیل یعنی عقل و روحانیت آنها و نهار یعنی ظاهرشان و چون حضرت نوح علیه السلام در این دعوت خود بین لیل و نهار تفرقه انداخت، آنها او را نپذیرفتند؛ ولی اگر می‌گفت لبس کمثله شیء این را از او می‌پذیرفتند».<sup>۲۹</sup>

و در تفسیر «حرم الفواحش ما ظهر منها و ما بطن» می‌گوید:

«ای منع ان تعرف حقیقه ما ذکرناه و هی انه عین الاشیاء فسترها بالغیر و هو انت من التیره فالغیر یقول السمع سمع زید و العارف یقول السمع عین الحق».<sup>۳۰</sup>

۲. ۳. ۵. لا تنزیه و لا تشبیه بل امر بین الامرین

یکی از عمده‌ترین تفاوت‌های یاسپرس و محیی‌الدین در اینجاست، زیرا یاسپرس همیشه به دنبال تنزیه خداست و تلاش می‌کند که هیچگونه تشبیهی ذکر نکند؛ هرگز نمی‌توان از خدا تصویری معین یا تجسمی داشت؛ مثلاً همه یکسره افسانه و اسطوره است. به عبارت دیگر هر مثال و رمز زاییده تصور است و بس.<sup>۳۱</sup> و حتی به تورات نیز این اشکال را داشت که تورات کاملاً خالی از هرگونه تصور از خدا نیست و تا قدری به سراغ تشبیه رفته است.

اما ابن عربی معتقد است که باید جمع بین تشبیه و تنزیه نمود و در این صورت معلوم می‌شود که اشکال یاسپرس به تورات نیز وارد نیست. اکنون به عبارت‌های ابن عربی در این زمینه توجه کنید:

«و من عرف ما قرزناه في الاعداد و ان نفيا عين اثباتها علم ان الحق المنزه هو الحق المشبه»<sup>۵۲</sup> هرکس سخن ما را در اعداد بفهمد که نفی آنها عين اثبات آنها است می فهمد که تنزیه حق عين تشبیه اوست.»

و نیز می گوید:

«فلا تنظر الى الحق و تعريه عن الخلق، و لا تنظر الى الخلق و تكسوه سوى الحق و نزهه و شبهه و قم في مقدمه الصدق و كن في الجمع ان شئت و ان شئت ففي الفرق»؛ من شبهه فما نزهه فقد قيد و حده و ما عرفه و من جمع في معرفته بين التنزيه و التشبيه بالوصفين على الاجمال لانه يستحيل ذلك على التفصيل، لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور فقد عرفه مجملاً على التفصيل.

فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا      و ان قلت بالتشبيه كنت محددا  
و ان قلت بالامرین كنت مسددا      و كنت اماما في المعارف سيدا<sup>۵۳</sup>

تنها به جدائی حق از خلق نظر نکن و به خلق جدای از حق نیز نظر نیفکن؛ بلکه او را تنزیه و تشبیه کن تا در جایگاه صحیح قرار گیری و این را مقام جمع یا مقام فرق بنام و در آن جایگاه باش. هرکس او را تشبیه کند، محدود کرده است و تنزیه ننموده، خدا را شناخته است. ولی کسی که جمع بین تشبیه و تنزیه نماید، او را مجملاً شناخته، شناخت تفصیلی او نیز محال است؛ زیرا احاطه به همه هستی محال است.

اگر تنزیه را بپذیری او را مقید کرده‌ای؛

و اگر تشبیه را معتقد شوی او را محدود کرده‌ای؛

و اگر هر دو را بگویی راه درست را پیموده‌ای،

و امام و سید در معارف بوده‌ای.»

### ◁ ۳. رابطه عالم با خدا و رابطه انسان با خدا

شکّی نیست که در مباحث عرفانی، انطباق بین انسان و جهان مطرح شده است عالم صغیر و عالم کبیر را همگان شنیده‌اند، بنابراین، در عنوان بحث، رابطه عالم با انسان یکی شعرده شده است.

به هر حال، یاسپهرس مدّعی بود که نباید از طریق طبیعت به سراغ خدا رفت؛ زیرا از طریق طبیعت نه تنها راز وجود برترین و متعالی گشوده نمی گردد که زرفتر و پیچیده تر هم می شود. اما ابن عربی معتقد است که بدون توجه به عالم، نمی توان خدا را شناخت.

«نحن جملناه بما لو هیتنا الها فلا يعرف حتى نعرف فان بعض الحكماء و ابا حامد عوا انه يعرف الله من غير نظر في العالم و هذا غلط. ثم يعرف ذات قدیمة ازلیة و لكن لا يعرف انها اله حتى يعرف المألوفة»<sup>۵۴</sup>.

نعمی  
تر بیگاه



یعنی «ذات خداوند یک مرتبه به عنوان ذات بی صفت و ساده و محض در نظر گرفته

می‌شود و یک مرتبه به عنوان ذاتی که دارای صفات می‌باشد. در صورت اول خدا مطلق و توصیف‌ناپذیر است. از این دیدگاه خدا، خدای قابل پرستش نیست و این اشتباهی است که بر ابو حامد غزالی و برخی حکما رخ داده است؛ زیرا عقل در این صورت خدا را بدون ارجاع به کاینات شناخته است و این شناخت ناقص است. زیرا فقط یک ذات قدیم ازلی را شناخته، نه عنوان اله که قابل پرستش است و در واقع خدا در عین حالی که نسبت به ذات خود مستقل از موجودات دیگر است، ولی نسبت به الوهیت خود به آنان نیازمند است.

یاسپرس مدعی بود که، گر چه رابطه انسان با متعالی رابطه‌ای اساسی است، اما به نحو غیر مستقیم از راه شعور به متعالی مربوطیم.

اما ابن عربی برای بیان ارتباط، کاملاً موفق‌تر از یاسپرس است؛ زیرا یاسپرس اگر چه اصل این ارتباط را پذیرفته، اما آن را تبیین نکرده است. ولی محیی‌الدین آن را به خوبی تبیین کرده است. وی این کلمات را بسیار به کار می‌برد:

(۱) تجلی = ظهور

(۲) فیض

(۳) تخلل

(۴) تأثیر

(۵) وجود حادث و ربط آن به قدیم

(۶) صور عرضی در مقال وجود حقیقی

(۷) اسم الهی الظاهر و سایر اسمای حسنی

(۸) نفس الرحمن

(۹) کون جامع (در مورد انسان)

در حقیقت، ابن عربی با این گونه واژه‌ها می‌خواهد بگوید، جهان همچون آینه‌ای است غیر صیقلی که وقتی خدا در آن نمایان می‌شود، شکل محل را به خود می‌گیرد و بدون این محل و رنگ و محدودیت محل، او را نمی‌توان شناخت. تصور هر کس از خدا آن گونه است که خودش در آینه وجودش می‌اندیشد. سپس نتیجه می‌گیرد، کسی که از آینه طبیعت می‌خواهد خدا را بشناسد، آینه او غیر معقول است؛ اما آن که از راه انسان و کون جامع وارد می‌شود، آینه او صیقلی است.

«فان رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤية نفسه في امر آخر يكون له كالمراة فانه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه متالم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل و لا تجليه له و قدكان الحق سبحانه اوجد العالم كله وجود شبح مسوي لاروح فيه فكان كالمراة غير مجلو... فاقضى الامر بجلاء مراة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المراة و روح تلك الصورة؛<sup>۵۵</sup> ديدن خود بدون واسطه همانند ديدن خود در آينه نيست؛ زيرا آينه آن گونه محل است او را نشان مي دهد نه آن گونه كه خود صاحب صورت است و بدون آينه آن گونه مشخص نيست و خدای متعال همه عالم را مثل بدني آفريد كه اين جهان مثل آينه بدون جلا يا بدن بدون روح بود و خداوند خواست، اين آينه را جلا بخشد و در آن روح بدهد و آدم جلا و روح اين بدن شد.»

پس انسان در برابر خدا به منزله مردمک و آلت تصوّر برای جسم است. و لذا انسان نامیده شده است. در اینجا اهتمام و ارزش انسان در مکتب عرفانی محیی الدین آشکار می شود.

«و هو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذي يكون به النظر و هو المعبر عنه بالبصر فلهذا سقى انسانا فانه به ينظر الحق الى خلقهم فيرحمهم؛<sup>۵۶</sup> آدم برای خداوند مثل مردمک چشم است که به وسیله او نگاه می کند و به همین جهت او را انسان می نامند، زیرا خداوند به وسیله او به خلق خود نظر می افکند و آنان را مورد ترحم قرار می دهد.»

پس انسان وسیله رحمت الهی است و حلقه واسطه ای است بین وجود متعالی محض و بین موجودات بی جان و چون انسان آلت و وسیله ای برای خداست، پس خلیفه الله است و دارای بعضی از صفات الهی و اینجا صفاتی را که مکتب اگزیستانسیالیسم برای انسان آورده است، ثابت می شود.



**منابع و پیوسته ها**

- ۱- «الكنی والالقب» قمی، شیخ عباس، ج ۳، چاپ مکتبه صدر، تهران، چاپ ۴، ۱۳۹۷ق، ص ۱۶۵.
- ۲- «شرح مقدمه قیصری» - آشتیانی، سید جلال الدین، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۶ش، ص ۵۵.
- ۳- یادداشتهایی در باب فصوص الحکم، نیکلسن، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۲۰.



- ۴- کلام و عرفان، آشنائی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، قم، ص ۱۰.
- ۵- آشنائی با علوم اسلامی، کلام و عرفان، ص ۱۱۴.
- ۶- فصوص الحکم، ابن عربی، ص ۵۳ انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۶ش.
- ۷- درآمدی بر فلسفه، ترجمه دکتر مبشری، ص ۱۸.
- ۸- هزار و یک نکته، حسن زاده، ج ۲، ص ۸۲۴ مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۶۴ش.
- ۹- فصوص الحکم، کلمه آدمیه، ص ۶۹ کلمه اسماعیلیه، ص ۹۲ کلمه ابراهیمی، ص ۸۱.
- ۱۰- درآمدی بر فلسفه، ترجمه دکتر مبشری، ص ۲۵.
- ۱۱- فصوص، ص ۶۵ و ۱۲۵ و در اربعین شیخ بهایی، ص ۳۵۶ آمده است: قال بعض الاعلام معنى الحديث، انه كما لا يمكن التوصل الى معرفة النفس لا يمكن التوصل الى معرفة الرب.
- ۱۲- «الاشارات والتبنيها» ابن سینا، ج ۳، دفتر نشر کتاب تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق، ص ۶۵.
- ۱۳- درآمدی بر فلسفه، ترجمه دکتر مبشری، ص ۲۴.
- ۱۴- درآمدی بر فلسفه، نقیب زاده، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۷۰ش، ص ۲۳۸.
- ۱۵- درآمدی بر فلسفه، ترجمه دکتر مبشری، ص ۵۰.
- ۱۶- فصوص الحکم فص الباسی، ص ۱۸۵.
- ۱۷- فصول الحکم، فص شعیبی، ص ۱۲۵.
- ۱۸- همان.
- ۱۹- فصوص الحکم، فص آدمیه، ص ۲۵.
- ۲۰- حافظنامه خرمشاهی، بهاء الدین، ج ۲، انتشارات سروش، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۸، ص ۶۹.
- ۲۱- فصول الحکم، فص نو حید، ص ۷۴.
- ۲۲- همان، ص ۱۸۱.
- ۲۳- معارف اسلامی در جهان معاصر از سید حسین نصری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۸ش، ص ۲۱۲.
- ۲۴- درآمدی بر فلسفه، ترجمه دکتر مبشری، ص ۲۰.
- ۲۵- تاریخ فلسفه کاپلستون، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۷ش، ص ۴۱۷.
- ۲۶- رک. مقدمه ای بر فلسفه معاصر، حمید حمید، ص ۸۹.
- ۲۷- درآمدی بر فلسفه، ترجمه دکتر مبشری، ص ۳۰.
- ۲۸- همان.
- ۲۹- اشارات، ابن سینا، فصل اول، نمط سوم، ص ۲۹۲.
- ۳۰- رک. فصوص الحکم، فص اسحاقی، ص ۸۹.
- ۳۱- فصوص الحکم، فص ادريس، ص ۷۶.
- ۳۲- رک. یادداشت هایی در باب فصوص الحکم، ص ۴۲.
- ۳۳- فصوص الحکم، فص نوحی، ص ۳۵.
- ۳۴- فصوص الحکم، فص محمدی، ص ۲۱۰.
- ۳۵- درآمدی بر فلسفه، ترجمه دکتر مبشری، ص ۲۷.
- ۳۶- همان مأخذ، ص ۸۶.
- ۳۷- همان، ص ۱۲۵.
- ۳۸- حدید (۵۷)، ص ۳.
- ۳۹- دعای اول صحیفه سجادیه علیهم السلام.



- ۴۰- همان مأخذ.
- ۴۱- درآمدی بر فلسفه، ترجمه دکتر مبشری، ص ۵۷
- ۴۲- فصوص الحکم، فض اسماعیلی، ص ۹۲.
- ۴۳- همان، فض یوسفی ص ۱۰۱.
- ۴۴- همان، فض شعبی ص ۱۲۰.
- ۴۵- فصوص الحکم فصل حکمة قلبیه فی کلمة شعبیه علیه السلام.
- ۴۶- یادداشت‌هایی در باب فصوص الحکم ص ۳۸.
- ۴۷- سه حکیم مسلمان، ص ۱۲۴.
- ۴۸- سوره نوح (۷۱)، ۵.
- ۴۹- فصوص الحکم، فض حکمة سبوحیه فی کلمه نوحیه، ص ۷۱.
- ۵۰- فصوص الحکم، فض حکمة احدیه فی کلمه یهودیه، ص ۱۱۰.
- ۵۱- درآمدی بر فلسفه، ترجمه مبشری ص ۶۵.
- ۵۲- فصوص الحکم، فض حکمة قدوسیة فی کلمه ادرسیة، ص ۷۸.
- ۵۳- فصوص الحکم، فض حکمة فهیمیة فی کلمه ابراهیمیة، ص ۸۱.
- ۵۴- فصوص الحکم، فض شعبی، ۷، ص ۱۲۱.
- ۵۵- فصوص الحکم، فض حکمة الهیة فی کلمة أدمیة، ص ۴۸.
- ۵۶- فصوص الحکم، فض حکمة الهیة فی کلمة أدمیة، ص ۵۰.

