

تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی و اسپینوزا

عبدالرزاق حسامی فر^۱، پدرام پورمهران^۲

چکیده

تشبیه و تنزیه به چگونگی فهم انسان از اسماء و صفات حق تعالی مربوط میشود و ریشه‌های این بحث را میتوان در وحی الهی و کتب مقدس یافت. در عالم اسلام، آیات تشبیهی و تنزیهی قرآن، زمینه بحثهای فراوانی را میان متکلمان مسلمان فراهم آورد. در قرون وسطای مسیحی نیز کتاب مقدس و همچنین اندیشه‌های فیلسوفان آن دوره درباره روشهای ایجابی و سلبی در شناخت خداوند، مباحثاتی را بر سر صفات الهی برانگیخت. ابن عربی و اسپینوزا، هرچند اندیشمندانی از دو سنت فکری متفاوتند؛ چنانکه یکی عارفی شهودی و دیگری فیلسوفی عقلگراست، اما هر دو با مبنایی یگانه‌انگازانه به شناخت خداوند، اسماء و صفاتش میپردازند و درخصوص تشبیه و تنزیه، رویکردی مشابه دارند و هر دو قائل به تشبیه و تنزیه هستند. در نوشتار حاضر، ابتدا نظر ابن عربی و اسپینوزا در باب تشبیه و تنزیه آمده و سپس نظر آن دو تحلیل و مقایسه شده است.

۸۵

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)؛

pedrampourmehran@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۳ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۴/۳/۱۲



کلیدواژه‌ها: تشبیه، تنزیه، ابن عربی، اسپینوزا، صفات الهی، روش ایجابی، روش سلبی

* * *

مقدمه

از دیرباز، در الهیات، روشهای تشبیهی و تنزیهی میان متکلمان، فیلسوفان و عارفان رواج داشته است. ریشه این بحث به وحی الهی و کتب مقدس بازمیگردد. ابن عربی به وحدت وجود و موجود قائل است؛ بدینمعنا که از نظر او در عالم با دو وجود جداگانه، یکی خالق و دیگری مخلوق، روبرو نیستیم، بلکه تنها با وجودی یگانه مواجهیم که از دیدگاهی خلق و از دیدگاه دیگر، حق است. بنابراین، کثرتی که در عالم مشاهده میشود، به عین واحدی برمیگردد که همان ذات حق تعالی است. نظام فلسفی اسپینوزا نیز وحدت جوهری است. خدا جوهر نامتناهی مطلق است و هرچه هست در اوست و بواسطه او به تصور می‌آید. همانگونه که ابن عربی موجودات جهان را تجلیات حق تعالی میداند، اسپینوزا نیز آنان را حالات جوهر یگانه توصیف میکند. ازاینرو، هر دو با مبنایی یگانه‌انگارانه به شناخت خداوند، اسماء و صفاتش میپردازند و تشبیه‌انگاری و تنزیه‌انگاری در بحث شناخت اسماء و صفات خداوند مطرح میشود.

ابن عربی در بحث شناخت خدا، میان مقام ذات یا احدیت با دیگر مراتب تجلی حق تعالی فرق میگذارد و ذات حق را فراتر از اینگونه مباحث میداند، اما در مقام الوهیت یا احدیت، هم به تشبیه قائل است و هم به تنزیه؛ چرا که آن دو را اموری متضایف و وابسته به یکدیگر میداند. از نظر او تنزیه‌انگاری، خود گونه‌یی تشبیه‌انگاری است و کسانی که روش تنزیهی را بکار میگیرند، ناگزیر در دام تشبیه گرفتار می‌آیند. اسپینوزا بر این رأی است که هرگونه تصور محسوس و متخیل، ذات خداوند را محدود و متعین میکند و به انسان‌انگاری می‌انجامد. بر این اساس، صفاتی چون رحمان، رحیم، سمیع و بصیر و... از خداوند سلب میگردد و خداشناسی تشبیه‌انگارانه نفی میشود. لازمه منطقی این نظریه، باور به تنزیه‌انگاری است، اما وی بدین روش نمی‌رود و با دلایلی عقلگرایانه، صفاتی چون فکر و بُعد را به خدا نسبت میدهد و با همان اشکالی مواجه میشود که ابن عربی تقریر کرده است و آن اینکه نفی تشبیه به تشبیه می‌انجامد. بررسی آراء ابن عربی و اسپینوزا، بخوبی آشکار میکند که بحث تشبیه و تنزیه به چگونگی ادراک آدمی از اسماء و صفات

۸۶



سال پنجم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۴

حق تعالی مربوط میشود و این مسئله‌ی است که جستار حاضر عهده‌دار بررسی و تحلیل آن است.

۱. ابن عربی

۱-۱. پیشینه بحث در عالم اسلام

ریشه این بحث در عالم اسلام، در وهله نخست، به قرآن برمیگردد که در آن هم از تنزیه خداوند سخن رفته و هم از صفات تشبیهی استفاده شده است. نگاهی اجمالی به برخی از آیات قرآن، پیچیدگی بحث را مینمایاند و علت اختلاف اندیشمندان مسلمان را در اینباره آشکار میکند.

الف) آیات تنزیه‌ی: در بیشتر آیات تنزیه‌ی، از واژه‌های سبحان، قدوس و مشتقات آن استفاده شده است؛ مانند: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات/۱۸۰)؛ «وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ» (بقره/۳۰).

ب) آیات تشبیه‌ی: در آیات تشبیه‌ی، خداوند با صفات انسان‌گونه وصف شده است. این صفات که برانگیزنده شبهه تجسیم و تشبیهند، عبارتند از: داشتن چشم «عین»؛^(۱) داشتن دست «ید»؛^(۲) داشتن چهره «وجه»؛^(۳) در این آیات، از صفات حسی و جسمانی خداوند که مانند اعضای بدن انسان یا افعال اوست، سخن میرود. این صفات با تنزیه ذات حق، ناسازگار بوده و به همین دلیل، بیشترین تلاش مفسران در جهت تفسیر این آیات بوده است.^(۴)

ج) آیه تنزیه‌ی تشبیه‌ی: مهمترین آیه قرآن در اینباره، آیه «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری/۱۱) است که بگمان ابن عربی، با اینکه عظیمترین آیه تنزیه‌ی نازل شده است، اما از تشبیه خالی نیست. بنابراین، وی در جمع تنزیه و تشبیه، بسیار از آن بهره میبرد.^(۵)

در تاریخ کلام اسلامی، برخی بر تنزیه حق تعالی تأکید کرده و به تعطیل ذات از صفات قائل شده‌اند و دیدگاهی باطنی یا تنزیه‌ی در پیش گرفتند و برخی بر اثبات صفات اصرار ورزیده و به تشبیه گراییده‌اند و گاه در دام تجسیم گرفتار آمده‌اند که صفاتی، مجسمه و مشبهه از این گروهند.^(۶) بسیاری از مجادلات دو فرقه کلامی معتزله و اشاعره، درباره اسماء و صفات خدا و چگونگی ارتباط آن با ذات او بوده است. معتزله تنزیه‌انگار بودند و صفات تشبیه‌ی را تأویل میکردند، اما بسیاری از اشاعره و اصحاب حدیث، تشبیه‌انگار بودند و تجاوز از ظاهر آیات قرآن را مجاز

نمیدانستند. در این میان، صوفیان و عارفانی چون ابن عربی بین تشبیه و تنزیه جمع کردند و هر دو را در شناخت حق تعالی مهم دانستند. دیدگاه عارفان به آموزه‌های قرآن کریم نزدیکتر است.

۱-۲. رویکرد ابن عربی به تشبیه و تنزیه

تنزیه و تشبیه به چگونگی شناخت خداوند مربوط است و هرگونه خداشناسی، با بحث اسماء و صفات در پیوند است؛ چرا که ذات حق تعالی از آن حیث که هرگز به ادراک انسان در نمی‌آید، محل بحث نیست. در این مقام، صحبت از تشبیه و تنزیه جایی ندارد. از نظر ابن عربی، ذات حق در غیب مطلق است و اگر تجلی نیابد، همچنان پوشیده و پنهان باقی میماند. حق تعالی با تجلی از پرده غیب بیرون می‌آید و در عالم پدیدار میشود. این تجلی به دو صورت است: تجلی غیب و تجلی شهادت.^(۷) تجلی نخست، تجلی علمی غیبی یا فیض اقدس است؛ یعنی ظهور حق در صورت اعیان ثابتة در حضرت علم و تجلی دوم، تجلی شهودی وجودی یا فیض مقدس است که در این تجلی، حق تعالی به احکام و آثار اعیان ثابتة ظاهر میشود و در پی آن، عالم خارج وجود مییابد.^(۸) بحث تنزیه و تشبیه مربوط به مقام تجلی حق تعالی است. بنابراین، برای شناخت درست جایگاه بحث، توجه به مراحل و مراتب این تجلی، بایسته است. طبق بیان ابن عربی، حقیقت وجود که همان وجود خداوند است، در مراتب نامتناهی که تعینات او هستند، تجلی مییابد و ظاهر میشود. کلیات این مراتب منحصر در شش مرتبه است:

۱. غیب الغیب، غیب اول یا احدیت ذات. وحدتی صرف است که همه مراتب وجود را بگونه‌ی نامتمایز دربر گرفته است.

۲. غیب ثانی که مرتبه واحدیت و الاهیت و الوهیت نام دارد. در این مرتبه، ماهیات و اعیان اشیاء و باصطلاح اعیان ثابتة وجود علمی مییابند.

۳. مرتبه ارواح یا ظهور حقایق مجردة بسیطه، یعنی عقول و نفوس کلیه مجردة.

۴. مرتبه مثال، خیال مطلق، خیال منفصل که مرتبه ظهور معانی در قالبهای محسوس است.

۵. مرتبه حس و شهادت.

۶. مرتبه‌ی که جامع جمیع مراتب است و آن حقیقت انسان کامل است.^(۹) ابن عربی مرتبه اول را «حق فی ذاته» مینامد که وجودی مطلق از جمیع قیود و لابلشروط از جمیع شروط است. از این حیث، از عالم و همه مخلوقات تعالی دارد و

در نتیجه، معرفتش ناممکن است، زیرا مشابهت و مناسبتی با عالم ندارد.^(۱۰) از آنجایی که این ساحت از هرگونه تعددی مبرا است^(۱۱)، تنزیه و تشبیه که مربوط به مقام ثنویت است، در این جایگاه معنا ندارد. اما در مراتب بعدی، یعنی کل ماسوی‌الله که آن را «حق متجلی» یا «حق مخلوق‌به» مینامد، جهانگیری^(۱۲)، بدلیل ظهور اسماء و صفات و پیدایش کثرت و تعدد، تنزیه و تشبیه هر دو باهم مطرح میشود؛ چه اینکه این دو، اموری متضایف و وابسته به یکدیگرند که یکی بدون دیگری به تصور نمی‌آید.^(۱۳) وی براساس وحدت وجود، معنایی غیر از معنای متعارف از تشبیه و تنزیه ارائه میدهد. بگمان او، تنزیه برابر اطلاق مطلق و تشبیه برابر تقیید مطلق است. تنزیه تجلی حق تعالی است برای خود که متعالی از هر نسبتی است و تشبیه تجلی اوست در صور موجودات خارجی در عرصه وجود؛^(۱۴) یعنی وجود وقتی موضوع تنزیه قرار میگیرد، حق نامیده میشود و هنگامی که موضوع تشبیه واقع میگردد، عالم خوانده میشود.^(۱۵)

ابن عربی به انتقاد از دیدگاههای تنزیهی و تشبیهی ناب پرداخته و میگوید:

اعلم أيدك الله بروح منه أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد. فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب.^(۱۶) وكذلك من شبهه و ما نزهه فقد قيده و حده و ما عرفه.^(۱۷)

وی از یکسو تنزیه را عین تحدید و تقیید میدانند و از سوی دیگر، بر این رأی است که اگر کسی حق تعالی را تشبیه کند و تنزیه نکند، او را مقید و محدود کرده و در واقع، نشناخته است. همچنین با بهره‌گیری از تمثیل شب و روز، روش تنزیهی ناب را مانند شب میدانند و روش تشبیهی ناب را مانند روز؛ در حالی که معرفت تام مبتنی بر تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه است.^(۱۸) بنابراین، در خداشناسی، تنزیه ناب و تشبیه ناب، هریک بتنهایی ناقصند و موجب تحدید و تقیید حق تعالی میشوند. وضع تشبیه ناب که مشخص است، زیرا در حالت افراط و برکنار از تنزیه، به تجسیم می‌انجامد.^(۱۹) اما وی تنزیه ناب را نیز نوعی تشبیه میدانند، چرا که تنزیه حق تعالی از ظواهر و صفات جسمانی که برای مخلوقات است، موجب تشبیه او به معقولات میگردد و بدین طریق، اهل تنزیه نیز در دام تشبیه گرفتار می‌آیند. او در اینباره میگوید:

ثم ان العجب كل العجب من هذه الطائفة هربت من التشبيه الي التشبيه و جعلت ذلك تنزيها فضحك العقلاء لجهلهم فيما اتوا به فانهم ما عدلوا من التشبيه لا الي نفوسهم من المعاني المحدثة فانقلوا من ظواهرهم الي معانيهم المحدثة القائمة بهم فهربوا من التشبيه بهم الي التشبيه بهم و سموا هذا العدول تنزيها.^(۲۰)

از نظر ابن عربی، تنزیه‌انگاران، حق تعالی را از ظواهر اجسام و محسوسات تنزیه میکنند که این امر، در واقع، تشبیه خداوند به امری معقول و معنایی است که در نفس پدید آمده است. زیرا تنزیه‌انگاران، تشبیه به تصورات حسی و خیالی را نفی میکنند، اما در عین حال، تشبیه به تصورات و معانی تجرید شده ذهنی را مجاز می‌شمارند و به خیال خود، ذات حق تعالی را تنزیه کرده‌اند، در حالی که تنها از تشبیه به تشبیه گریخته‌اند. ابن عربی ذات حق تعالی را منزّه تر و مقدستر از آن میداند که مانند امری محسوس یا معقول ادراک شود؛ زیرا اینها ویژگیهای مخلوقاتند. بگمان وی، میان خدا و مخلوقاتش هیچ مناسبتی وجود ندارد. بنابراین، نه ذاتش برای ما شناخته شده است تا شبیه محسوسات باشد و نه فعلش شناخته شده است تا شبیه امور لطیف و معقول گردد.^(۲۱) سخن گفتن درباره ذات حق تعالی، به هر صورتی که باشد، در واقع محدود کردن اوست.

ابن عربی از حیث معرفت‌شناختی، تنزیه را متعلق به قوه عقل و تشبیه را متعلق به قوه وهم یا خیال میداند^(۲۲) و بر این رأی است که هیچیک از عقل و وهم، از تشبیه و تنزیه خالی نیست؛ چراکه تصورات عقلی خود برگرفته از تصورات حسی و خیالی و متوقف بر آن هستند و تصورات خیالی نیز اگرچه به معانی جزئی راجعند، اما از آن حیث که معنا هستند، مجرد از مواد و منزّه میباشند.^(۲۳) بنابراین، معرفت تام‌هنگامی حاصل میشود که عقل و وهم با یکدیگر یگانگی پیدا کنند. وی از این واقعیت معرفت‌شناسانه غافل نیست که وهم بر عقل چیرگی دارد.^(۲۴) چراکه ۹۰ در عالم مادی و نشئه عنصری، هر اندازه ادراکات عقلی تجرید یابد، باز از احکام وهمی خالی نیست.^(۲۵) به همین دلیل، در زبان شرایع، تشبیه و تنزیه به هم آمیخته شده است.^(۲۶) بنابراین، آنچه بر اذهان عموم مردمان چیرگی دارد، نیروی وهم و تشبیه‌انگاری است و تعقل و تنزیه، ویژه اندیشمندان است که در برابر عموم مردم، در اقلیت قرار دارند. اما از آنجا که عقل و وهم وابسته به یکدیگرند و شرایع الهی

نیز تشبیه و تنزیه را به هم آمیخته‌اند، اندیشمندان نیز باید حق مقام تشبیه را در عین تنزیه، بجا آورند.

ابن عربی از سه علم یا منبع شناخت یاد میکند: علم عقل، علم احوال و علم اسرار و از میان این سه، علم اسرار را فراتر از مرتبه عقل و موهوبی و مخصوص اهل الله میدانند و آن را هم مشتمل بر دو نوع دیگر البته از طریق عطای الهی و هم مرتبط با تشبیه و تنزیه میدانند. وی در *فصوص الحکم*، در «فص الیاسی» تنزیه را در مقام عقلی و متعلق به این مقام و تشبیه را در مقام تجلی و متعلق به این مقام میدانند.^(۲۷)

۲. اسپینوزا

۲-۱. پیشینه بحث در قرون وسطی

در قرون وسطی و عالم مسیحیت، خاستگاه بحث تشبیه و تنزیه کتاب مقدس است. مسیحیان خدا را با صفاتی می‌شناسند که بیشتر ناظر به تشبیه و انسان‌انگاری است. در کتاب مقدس، خداوند دارای صفاتی چون ازلی، قدیر، علیم، خالق، محیی، رحیم، غفور، متعال، عطوف، مولای مطلق و داور روز بازپسین است. اما تعبیری چون «پدر» و «پسر» که از یهودیان وام گرفته شده^(۲۸) و همچنین باور به «تجسد» و حلول خدا در انسان- عیسی (ع) - و یا جسمانی شدن پیام ازلی و غیرمخلوق خدا^(۲۹)، بیش از هر چیز به اندیشه‌های انسان‌انگاران، تشبیهی و یا تجسیمی در عالم مسیحیت دامن زده است. بگونه‌یی که گاهی عیسی، «خداوند» خوانده میشود^(۳۰) و چونان خدا و منجی مورد پرستش قرار می‌گیرد.^(۳۱)

در قرون وسطی، تحت تأثیر مکتبهای فلسفی نوافلاطونی و فلوطینی، بحث تنزیه و تشبیه با عباراتی چون روش سلبی و ایجابی تقریر شد. در میان اندیشمندان این عصر، دیونسیوس آریوپاگی یا مجعول (قرون پنجم و ششم میلادی)، چونان فیلسوفی نوافلاطونی با گرایشهای شدید عرفانی، به گفتار تنزیهی درباره خداوند علاقه نشان داد. وی از سه روش برای شناخت خداوند و مخلوقاتش سخن بمیان آورد:

۱. کلام یا طریق ایجابی که با آن میتوان درباره خداوند و صفاتش سخن گفت. در اینجا با مفاهیم انسانی یعنی با مفاهیمی که از مخلوقات فرآمده است، درباره

خداوند بحث میشود. این روش برای عوام است و کتاب مقدس هم آن را تأیید کرده است.

۲. کلام یا طریق سلبی که در آن، همه چیز از خدا نفی میشود. خداشناسی حقیقی همین است.

۳. کلام یا طریق تفضیلی (که بدلیل پرهیز از پیامدهای روش سلبی، آن را مطرح میکنند). در این روش، همه مفاهیم متقابل از خدا نفی میشود؛ بدینگونه که مثلاً اگر خدا نور نیست، ظلمت هم نیست؛ یعنی برتر از این مفاهیم است.^(۳۲)

پس از او، یوهانس اسکوتوس اریوگنا (قرن نهم میلادی) نیز این صورتبندی را پذیرفت. وی نیز هرچند طریق ایجابی را برای عوام شایسته میدانست، اما اذعان داشت که بهترین طریق برای سخن گفتن درباره خدا، طریق سلبی است. زیرا طبیعت نخست یا خداوند، برتر از وجود و توصیف‌ناپذیر است.^(۳۳) یکی دیگر از اندیشمندان قرون وسطی که به بحث تشبیه و تنزیه پرداخته است، عارف آلمانی، یوهانس اکهارتوس (قرون سیزده و چهارده میلادی) است. وی درباره شناخت خداوند، از فیلسوفی ناشناخته نقل میکند که گفته است آنچه ما از علت نخستین میدانیم، بیشتر خود ماست تا آنچه علت نخستین است. درواقع، اکهارتوس در اینجا به این امر نظر دارد که خداشناسی با روش فلسفی و از معلول به علت رفتن، رسیدن به چیزی است که خدا نیست بلکه خود انسان را مطلق کردن و درجای علت نخستین نشان دادن است. این سخن بنوعی در تأیید نقد دیونیسوس مجعول بر الهیات ایجابی است که صفاتی را که بر خدا حمل میشود، همان صفات انسانی میداند که مطلق شده‌اند.^(۳۴) اسپینوزا بدلیل سابقه و تربیت یهودیش، از میان اندیشمندان قرون وسطی، بطور مستقیم با اندیشه‌های موسی بن‌میمون (قرن دوازدهم میلادی) آشنایی داشت.^(۳۵) موسی بن‌میمون در خداشناسی، بر عدم حمل محمولات ایجابی بر خدا پافشاری میکرد. بگمان وی، درباره صفات خدا، بجای اینکه بگوییم او چیست، میتوانیم بگوییم که او چه نیست. بنابراین، تأکید وی بر طریق سلبی و تنزیهی بود.^(۳۶)

۹۲

۲-۲. نظر اسپینوزا در باب صفات خدا

از نظر اسپینوزا آنچه بر یک جوهر حمل‌پذیر است به دو بخش تقسیم میشود: صفات و حالات؛ بعنوان مثال، حمل مربع بر چیزی نشان میدهد که آن چیز ممتد است و حمل ترس بر یک فرد، نشان میدهد که او در حال اندیشیدن است، اما



وقتی چیزی ممتد یا در حال اندیشیدن دانسته شود، نمیتوان او را فرد نوعی دانست که ذیل یک جنس عامتر قرار دارد؛ زیرا چنین جنس عامتری وجود ندارد که مربع و ترس را دربرگیرد.

اسپینوزا صفت را آن چیزی میداند که عقل آن را بمتابه مقوم ذات جوهر تصور میکند.^(۳۷) پرسشی که در اینجا مطرح میشود آن است که اگر اسپینوزا صفت را ذات نمیداند، پس درباره صفات چگونه می‌اندیشد و چرا واژه «صفت» را برحسب چیزی توضیح میدهد که اگرچه تصور میشود درباره صفات صادق است، اما اینطور نیست.

اگر اسپینوزا قائل به این است که یک صفت، ذات جوهری را تشکیل میدهد که دارای آن صفت است، چرا بجای آنکه بگوید «صفت چونان ذات جوهر تصور میشود» بطور مستقیم نمیگوید «صفت ذات جوهر است»؟ چرا او در تعاریف میگوید که یک صفت بیش از آنکه ذات جوهری باشد که واجد آن صفت است، بمتابه ذات آن جوهر تصور میشود؟

پاسخ این است که از نظر اسپینوزا، صفت، ذات جوهری که واجد آن صفت است، نیست. اسپینوزا در این زمینه تحت تأثیر دکارت است. دکارت معنایی را برای ذات بدست میدهد که با بحث حاضر مرتبط است:

هر جوهری یک ویژگی اصلی دارد که مقوم طبیعت و ذات آن است و همه ویژگیهای دیگر آن جوهر به آن ویژگی تحویل میشوند. بنابراین، امتداد در طول، عرض و عمق، مقوم طبیعت جسمانی و فکر، مقوم جوهر اندیشنده است. در هر چیز دیگری که بتوان آن را به بدن نسبت داد، امتداد مفروض است و آن چیز صرفاً حالتی از یک شیء ممتد است و بنحو مشابه هر آنچه در ذهن میابیم، صرفاً یکی از حالات متعدد فکر است.^(۳۸)

جانانان بنت، نگاه اسپینوزا را به این عبارت دکارت، اینگونه تفسیر میکند که صرفنظر از تعبیر «یک ویژگی اصلی» در سخن دکارت که فقط خطای در تعبیر است، بقیه تبیین او از «طبیعت و ذات» یک جوهر، نشان میدهد که عقل، چه موقعیتی را باید تصور کند. اگر در مورد ویژگیهای گوناگون یک شیء خارجی پرسیم که آنها در چه چیز با هم مشترکند و یا بتعبیر دیگر، آنها تعینات چه چیز هستند، پاسخ ناگزیر امتداد خواهد بود و بنابراین هر ویژگی یک شیء، تعینی از

۹۳



عبدالرزاق حسامی فر، پدram پورمهران؛ تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی و اسپینوزا

سال پنجم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۴
صفحات ۸۵-۱۰۶

امتداد است و از اینرو عقل، امتداد را بمثابة ذات دکارتی جوهری که واجد آن ذات است، تصور میکند. اما آن ذات واقعاً یک ذات دکارتی نیست و آن اساسیترین چیزی نیست که بر جوهر حمل‌پذیر است. برعکس، حالات «فراصفت»^۱ به یک معنای روشن اساسیتر هستند؛ چراکه میتوانند در همه صفات جریان داشته باشند.^(۳۹)

بنابراین تعریف جوهر به ما اجازه میدهد که درباره صفات بمثابة ویژگیهای اساسی به همان معنای دکارتی از ذوات و طبیعتها سخن بگوییم و تعبیر «آنچه عقل تصور میکند» را اضافه میکنیم تا از محدودیتی که در توان عقل وجود دارد و نه از وضع واقعی اشیاء، خبر دهیم. اسپینوزا صفت را به اینصورت توضیح میدهد، چون راه دیگری برای توضیح آن ندارد. وقتی او تعبیر «آنچه عقل تصور میکند» را در تعریف صفت می‌آورد، می‌خواهد نمود را از واقعیت متمایز کند. بنت میگوید که پاره‌یی از مفسران اسپینوزا همچون ولفسون^(۴۰)، او را قائل به این نظر دانسته‌اند که صفات واقعاً از هم متمایز نیستند؛ اگرچه عقل آنها را متمایز تصور میکند.^(۴۱) ولی من با نظر ایشان مخالفم؛ زیرا به این نکته توجه نکرده‌اند که در تعریف جوهر، هیچ اشاره‌یی به تمایز نشده است. بنظر من صفات، واقعیت و تمایزشان نیز واقعی است، اما آنها بمعنای دکارتی واقعاً اساسی و واقعاً ذات نیستند. این تفسیر متناسب با تعبیر «بمثابه ذات» در تعریف صفت است.

به هر حال اگر اسپینوزا واقعاً قائل به این است که صفت، ذات جوهری را تشکیل میدهد که واجد آن صفت است، مشکل فقط در استفاده او از تعبیر «تصور میشود» در تعریف صفت نیست، بلکه او همچنین بکرات میگوید که هر صفتی مبین ذات خداست.^(۴۲) پاسخ بنت این است که اسپینوزا مفهوم ذات را بنحو مابعدالطبیعی بمعنایی بکار میبرد که ملزم میشود بگوید نظام حالات فراصفت، ذات خداست. نقش صفات این است که با حالات فراصفت ترکیب شوند تا حالات را به شکلی درآورند که بتوانیم آنها را تصور کنیم. صفات به حالات مجال ظهور میدهند؛ گویی حالات واژگانی هستند نوشته شده روی یک ورقه که عقل نسبت به آن نابیناست و صفات پیام حالات را با بلندخوانی آنها یعنی آشکار کردن آنها برای عقل، دست‌یافتنی میکنند.^(۴۳)

اسپینوزا معتقد است که ما به همه صفات خدا معرفت کامل نداریم، با اینهمه معرفتی که داریم مطمئناً کافی است. وی نمیخواهد خصوصیات انسانی را به خدا

1. transattribute

نسبت دهد و مخالف این امر است که کمالاتی را که در خود مییابیم، به خدا نسبت بدهیم. از نظر او عقل، حتی عقل نامتناهی و اراده، به طبیعت الهی تعلق ندارند. عقل و اراده خدا (واژگانی که به غلط بکار میروند) و عقل و اراده ما تنها در لفظ مشترکند. میان خدا و انسان یک تفاوت نامتناهی وجود دارد. از نظر اسپینوزا میان متناهی و نامتناهی هیچ نسبتی نیست. بنابراین، تفاوت میان بزرگترین و برترین مخلوق و خدا، همان تفاوتی است که میان خدا و پست‌ترین مخلوق وجود دارد؛ خداوند، اضافه بر امتداد و فکر، خصوصیات دیگری دارد، اما این خصوصیات یا نامهای ظاهریند (خصوصیاتی نظیر اینکه او وجود دارد، سرمدی، یگانه و نامتغیر و... است) یا نامهایی بالنسبه به افعال بیرونی او هستند (نامهایی از قبیل اینکه او علت است، دارای مشیت است، حاکم بر همه چیز است و...). اینها خصوصیات او هستند. این خصوصیات را میتوان به خود صفات فکر و امتداد نسبت داد؛ برای مثال، اینکه صفات، سرمدی و ضروری و... هستند و اینها را میتوان دربارهٔ ما و عالم بیان کرد.^(۴۴)

به هر حال، جایگاه صفات در مابعدالطبیعه اسپینوزا و نسبت آن با ذات خدا، یکی از مسائل بحث‌برانگیز در فلسفه اسپینوزاست و در اینباب دو رویکرد مهم متقابل شکل گرفته است: ابجکتیویستها و سابعکتیویستها. از نظر گروه اول، کثرت صفاتی مستقل از عقل انسان، واقعاً در خدا وجود دارد، در حالی که گروه دوم قائلند به اینکه تمایزات صفاتی تنها بالنسبه به ذهن شکل میگیرند و مستقل از عقل انسان در خدا وجود ندارند.

قائلان به ابجکتیویسم مدعای خود را بر «1a6»^(۴۵) استوار کرده‌اند که در آن اسپینوزا مطابقت تصور درست را با متعلق آن تصور، یک اصل متعارفه دانسته است یا چنانکه در «1p30d» میگوید: «آنچه در عقل مرتسم است، باید بالضروره در طبیعت موجود باشد».^(۴۶) از نظر اسپینوزا تصورات ما از صفات جزئی، مناسب (2p45&46)^(۴۷) و درستند (2p34).^(۴۸) پس صفات جزئی باید واقعاً در طبیعت وجود داشته باشند. سابعکتیویستها در پاسخ اغلب به نامعقولیت آنچه ابجکتیویستها جایگزین میکنند، متوسل میشوند. ابجکتیویستها عموماً ذات الهی را چونان کلکسیون از صفات متمایز تفسیر میکنند. اما تصور کلکسیونی از صفات، از لحاظ مفهومی اقتباسی و تقسیم‌پذیر است، در حالی که خدا ذاتاً از لحاظ مفهومی مقدم بر هر چیز و تقسیم‌ناپذیر است (1pB).^(۴۹) پس ذات الهی نمیتواند کلکسیونی از

۹۵



عبدالرزاق حسامی فر، پدرام پورمهران؛ تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی و اسپینوزا

سال پنجم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۴
صفحات ۸۵-۱۰۶

صفات واقعاً متمایز باشد. حتی تعریف جوهر منشأ اختلاف شده است. در «Id4» در تعریف جوهر آمده است: «آنچه عقل آن را بمثابة [tanquam] مقوم ذات جوهر ادراک میکند». پاره‌یی از قائلان به سابعکتیویسم، ارجاع به عقل را در این تعریف دلیلی گرفته‌اند بر اینکه تقسیم جوهر به صفات واقعاً متمایز، تنها در ذهن صورت میگیرد. آنها بر این اساس معتقدند که واژه «tanquam» را در عبارت اسپینوزا، باید به «as if» (گویی) ترجمه کرد تا نحوه ظهور اشیاء بر ذهن (اینکه گویی یک صفت مقوم ذات جوهر است) در مقابل نحوه وجود اشیاء در واقعیت قرار گیرد. ابجکتیویستها میگویند که واژه «tanquam» را باید به «as» (بمثابه) تعریف کنیم؛ چرا که یک صفت را باید بمثابة مقوم ذات جوهر ادراک کرد. بنابراین، در این خوانش ارجاع به عقل، زائد است، زیرا یک صفت مقوم ذات جوهر خواهد بود؛ چه این امر بر کسی معلوم باشد و چه معلوم نباشد.

در خلال مجادله میان دو رویکرد یاد شده، الن دونانگان با نفی هر دو، راه سومی را در پیش گرفت.^(۵۰) وی به بررسی مسئله کثرت صفاتی در پرتو نظریه تمایزی پرداخت که دکارت آن را مطرح کرده بود و اسپینوزا آن را بصورت تلویحی پذیرفته بود. او عدم انسجامی را در سابعکتیویسم و ابجکتیویسم سنتی نشان داد و از نیاز به چیزی سخن گفت که میتوان آن را ابجکتیویسم علی نامید؛ تفسیری که ابجکتیو است به این دلیل که به تمایز واقعی میان صفات مستقل از ذهن قائل است و علی (در مقابل کلکسیون) است، چون صفات جزئی را بمثابة معلولهای بلحاظ منطقی مؤخر ذات الهی و نه عناصری در خود ذات تلقی میکند.^(۵۱)

۲-۳. ارزیابی تفاسیر ابجکتیو و سابعکتیو

چنانکه ملاحظه شد، از دیدگاه اسپینوزا در باب صفات خدا، دو تفسیر متفاوت ارائه شده است: تفسیر ابجکتیو، کثرت صفات الهی را بنحو عینی و مستقل از ذهن انسان میداند، در حالی که تفسیر سابعکتیو با اصالت دادن به وحدت ذات خدا، کثرت یاد شده را قائم به ذهن انسان میداند. در تفسیر سوم، یعنی تفسیر ابجکتیو علی که در حاشیه این دو تفسیر مطرح شده و در نهایت به نظریه ابجکتیو تحویل میشود، گفته میشود که کثرت صفات الهی، مستقل از ذهن انسان تحقق دارد و این صفات نه عناصری در ذات خدا بلکه مؤخر بر ذات خدا هستند. از میان تفاسیر یاد شده، تفسیر سابعکتیو به صواب نزدیکتر مینماید؛ چراکه نظریه تک‌جوهری اسپینوزا را با آن بهتر میتوان توجیه کرد. وقتی ما بنحوی از انحاء کثرت صفات را در واقع

۹۶



بپذیریم، ناگزیر می‌شویم نظریه تک‌جوهری را کنار بگذاریم. اما این تفسیر نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا اسپینوزا از یکسو برای رهایی از مشکل دوگرایی دکارت و توجیه ارتباط میان نفس و بدن، قائل به نظریه تک‌جوهری می‌شود و ثنویت دکارتی را رد می‌کند و از سوی دیگر، قائل به صفاتی عینی و کثیر برای خدا می‌شود که بظاهر با نظریه تک‌جوهری ناسازگار است. اگر اسپینوزا فقط قائل به وجود یک جوهر و کثرت حالات بمنزله تعینات آن جوهر بود، چندان مشکلی پیش نمی‌آمد. اما اسپینوزا با در میان آوردن صفات و قول به کثرت آنها و نیز تعبیرات متفاوتی که در باب نسبت آنها با ذات الهی ارائه نموده است، نظریه تک‌جوهری را قدری با مشکل مواجه کرده است. اگر کثرت صفات الهی واقعی نباشد و به اعتبارات ذهن مربوط باشد، اصالت وحدت جوهر و اعتباریت صفات او لازم می‌آید و این البته با قول به وجود عوالم نامتناهی و تجلی صفات نامتناهی خدا در آنها تعارض دارد. اما اگر کثرت آن صفات واقعی باشد، اصالت کثرت صفات و اعتباریت وحدت جوهر لازم می‌آید و بنابراین، دیگر نمیتوان اسپینوزا را قائل به تک‌جوهری دانست.

راه برون‌شویی که شاید بتواند این مشکلات را برطرف سازد، آن است که با توسل به نظریه تشکیک وجود ملاصدرا، تفسیری تشکیکی از دیدگاه او ارائه کنیم؛ به این معنا که او را قائل به وحدت در کثرت و کثرت در وحدت بدانیم. مقام وحدت عبارت است از ذات جوهر و صفات نامتناهی متحد با آن ذات که کثرت آنها اعتباری و قائم به ذهن است و مقام کثرت، به حالات مربوط می‌شود که شامل تجلیات و تعینات آن جوهر می‌گردد.

۲-۴. رویکرد اسپینوزا به تشبیه و تنزیه

اسپینوزا اگرچه بتفصیل، وارد بحث تشبیه و تنزیه نشده است، اما در /اخلاق باجمال، روش تشبیهی و انسان‌انگارانه را مورد نقد قرار داده است. وی در این کتاب خدا را موجود مطلقاً نامتناهی و جوهری متقوم از صفات نامتناهی که هر یک مبین ذات سرمدی و نامتناهی اوست، تعریف می‌کند.^(۵۲) خدا یگانه است، زیرا ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید.^(۵۳) وجود و ذات خدا یکی است و صفات او مبین وجود و ذات او هستند.^(۵۴) وی با خدا یا جوهر نامتناهی مطلق آغاز می‌کند و سپس به شناخت صفاتش می‌پردازد و در نهایت بحث حالات را مطرح می‌سازد. آنچه در بحث تشبیه و تنزیه اهمیت دارد، مسئله صفات و

۹۷



عبدالرزاق حسامی‌فر، پدram پورمهران؛ تشبیه و تنزیه نزد ابن‌عربی و اسپینوزا

سال پنجم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۴
صفحات ۸۵-۱۰۶

رابطه آن با جوهر نامتناهی مطلق است. آنچه از جوهر یگانه می‌شناسیم از طریق صفاتش می‌باشد؛ زیرا صفت بیانگر ماهیت ذاتی جوهر است. خداوند توسط صفاتش ظاهر شده و عقل بالفعل، چه متناهی باشد و چه نامتناهی، تنها صفات خدا و احوال او را می‌تواند دریابد.^(۵۵) بنابراین، اسپینوزا اذعان دارد که عقل هرگز نمیتواند ذات خداوند را بشناسد و او را تنها بواسطه صفاتش می‌شناسد.

اسپینوزا بر مبنای این دلیل که شیئی که واقعیت یا موجودیت بیشتری دارد به همان اندازه صفات بیشتری دارد^(۵۶)، صفات جوهر نامتناهی مطلق را بتبع ذات، نامتناهی میداند. فرض صفات نامتناهی را میتوان نمایانگر وجه متعالی و ناشناختنی خدا دانست^(۵۷) که بر تنزیه‌انگاری دلالت دارد. اما بنظر میرسد این فرض بیشتر لازمه منطقی نظام فلسفیش باشد؛ زیرا درباره چستی آن صفات چیزی نمیگوید و تنها از دو صفت فکر و بُعد نام میبرد^(۵۸) که حالاتشان را انسان در خود می‌یابد. این امر اندیشه او را بسوی تشبیه‌انگاری میکشانند.

اسپینوزا خدا یا طبیعت را به طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق تقسیم میکند. منظور از طبیعت خلاق چیزی است که در خودش است و بوسیله خود به تصور می‌آید یا آن صفاتی است که نمایانگر ذات سرمدی و نامتناهی خداست. اما منظور از طبیعت مخلوق همه اشیائی است که از ضرورت طبیعت خدا یا صفتی از صفات او ناشی میشوند؛ یعنی تمام حالات صفات خدا، از این حیث که چنین اعتبار شده‌اند که در خدا موجودند و امکان ندارد بدون خدا وجود یابند یا به تصور آیند.^(۵۹) بنابراین، خدا و صفات نامتناهیش جزء طبیعت خلاق هستند و حالات نامتناهی و متناهی از قبیل عقل، اراده، میل، عشق، جزء طبیعت مخلوقند.^(۶۰) در اینجا نیز هر دو وجه خلاق و مخلوق طبیعت یا خدا، قابل شناسایی هستند که نمایانگر وجه تشبیه‌انگارانه اندیشه اسپینوزاست.

اسپینوزا بر مبنای اصول فلسفیش، به نقد هرگونه تصور انسان‌انگارانه از خدا می‌پردازد. بگمان وی، آنان که طبیعت الهی را از طبیعت انسانی فرق نمی‌گذارند، عواطف انسانی را باسانی به خدا نسبت میدهند.^(۶۱) با این بیان، اسناد صفاتی چون رحمان، رحیم، غفور و... به خداوند، انسان‌انگاری تلقی گشته و کنار گذاشته میشود. دلیل اصلی اسپینوزا در نفی انسان‌انگاری این است که خدا را تعین‌ناپذیر و غیرقابل تصور میداند. خدا را تنها میتوان اندیشید.^(۶۲) در مقام اندیشه و تعقل، هرگونه صورت حسی و تصویر خیالی کنار گذاشته میشود. اما عامه مردم که

شناختشان مبتنی بر تخیلشان است^(۶۳)، خدا را با تصوراتشان محدود و متعین میسازند؛ زیرا در عالم خیال برای خدا توانایی انسانی قائل میشوند و او را شبیه آدمی می‌انگارند. وی با تغییری در عبارت کسنوفانوس (فیلسوف یونانی قرن ششم پیش از میلاد) میگوید: اگر مثلثها و دایره‌ها نیز دارای آگاهی بودند، خدا را بصورت مثلث یا دایره تصور میکردند^(۶۴)، بدین ترتیب، صفاتی چون سمیع و بصیر نیز انسان‌انگاری تلقی شده و نفی میگردد.

اسپینوزا تصور مسیحیان از خدا را مورد انتقاد قرار میدهد و این باور را که خدا بصورت عیسی مجسم شده است، انسان‌انگاری و نادرست میداند. وی از این حد فراتر میرود و بطورکلی تصور کردن خدا همچون یک شخصیت را محدود ساختن او میداند.^(۶۵) با این بیان، خدای ادیان که دارای وحدت شخصی است، نفی میشود و وحدت شیئی جای آن را میگیرد؛ خدا یک چیز یا شیء است که قابلیت هیچیک از صفات خدایی مورد تأیید ادیان را ندارد.^(۶۶) بر این اساس، الهیاتی کاملاً غیرشخصی پرورانده میشود.^(۶۷)

اسپینوزا در /اخلاق بصراحت بر تنزیه تأکید میکند و میگوید: عقل و اراده‌یی که معمولاً به خدا نسبت میدهند، مقوم ذات خداست و با عقل و اراده ما کاملاً تفاوت دارد و تنها در نام با هم مشترکند؛ درست مثل مشابهت میان سگ چوونان یک صورت فلکی از ستارگان و سگ چوونان یک حیوان که فقط در نام مشترکند. استدلال وی بر عدم تشابه عقل الهی با عقل انسانی این است که عقل انسان نه مقدم بر اشیاء معقول است و نه حتی مقارن با آنها، بلکه مؤخر بر آنهاست؛ در حالی که عقل خدا چون هم علت ذات و هم علت وجود اشیاء است، مقدم بر آنهاست و از این حیث با آنها تفاوت دارد. عقل خدا، علت ذات و علت وجود عقل ماست و از هر دو لحاظ با عقل ما تفاوت دارد. نظیر این سخن را در باب اراده نیز میتوان مطرح کرد و از اشتراک لفظی میان اراده الهی و اراده انسانی سخن گفت.^(۶۸) او در نامه‌یی به هوگو باکسل میگوید که صفاتی چون عقل، اراده، قصد و سمع را به این دلیل به خدا نسبت نمیدهد که وجود این صفات در طبیعت الهی، متفاوت با وجود آنها در طبیعت انسانی است.^(۶۹) وی با دلیل منکران جسمانیت خدا موافق است که میگویند لازمه جسمانیت، داشتن مقداری معین و طول و عرض عمق و شکل

خاص است، در حالی که خدا موجودی مطلقاً نامتناهی است.^(۷۰) او همچنین از نسبت دادن قدرت بشری که مستلزم ضعف است به خدا حذر می‌دهد.^(۷۱)

۳. تحلیل و مقایسه نظر ابن عربی و اسپینوزا در باب تشبیه و تنزیه

بررسی آراء ابن عربی و اسپینوزا، بخوبی آشکار می‌کند که بحث تشبیه و تنزیه به چگونگی ادراک انسان از اسماء و صفات حق تعالی مربوط می‌شود. بنابراین، بدون توجه به مباحث معرفت‌شناسی، نمیتوان بر دشواریهای این بحث چیرگی یافت. از حیث معرفت‌شناختی، ادراک انسان به حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌شود. البته این تقسیم‌بندی براساس احکام و ویژگیهایی است که برای هر یک از این قوای ادراکی برشمرده‌اند و هرگز بمعنای جدایی آنها از یکدیگر نیست. ادراک حسی و خیالی با معانی جزئی و صورتهای محسوس سروکار دارد، درحالی که ادراک عقلی به معانی تجریدی و کلی می‌پردازد. با توجه به این نکته معرفت‌شناسانه، تشبیه و تنزیه به مراحل زیر تقسیم می‌گردد:

۱. تنزیه ناب: در این دیدگاه، همه صفاتی که به محسوسات و متخیلات و حتی معقولات مربوط است و از طریق حس و تخیل و عقل ادراک می‌گردد، نفی می‌شود.

۲. تنزیه معتدل: در این دیدگاه، همه صفاتی که به محسوسات و متخیلات مربوط است، نفی می‌گردد، اما صفاتی که با عقل ادراک شده است، به حق تعالی نسبت داده می‌شود.

۳. تشبیه ناب: در این دیدگاه، همه صفاتی که به محسوسات و متخیلات مربوط است در همان معنای ظاهری خود به حق تعالی نسبت داده می‌شود، بگونه‌ی که گاه به تجسیم می‌انجامد.

۴. تشبیه معتدل: در این دیدگاه، صفاتی که به محسوسات و متخیلات مربوط است، نه در معنای ظاهری بلکه بطور مجازی و با درجاتی از تأویل عقلانی، به حق تعالی نسبت داده می‌شود.

حالات چهارگانه فوق، همه دیدگاههای مربوط به بحث تشبیه و تنزیه را دربرمیگیرد. بر این اساس، به مقایسه و بررسی آراء ابن عربی و اسپینوزا می‌پردازیم. ابن عربی بر این رأی است که انسان در نشئه مادی و عالم عناصر، هرگز به شناخت عقلانی ناب و بدون شائبه وهم و خیال دست نمی‌یابد. ازاینرو، دیدگاه تنزیهی ناب مربوط به مقام احدیت و غیب‌الغیوب است که در این عالم تحقق ندارد

و کسانی که به نفی دیدگاه تشبیهی معتدل میپردازند، در واقع، در موضع تنزیه معتدل قرار دارند و بگونه‌ی دیگر در دام تشبیه گرفتارند و از آن بیخبرند. زیرا همانگونه که صفات برگرفته از محسوسات و متخیلات، ذات حق تعالی را محدود و مقید میکند، صفات تجریدی عقلانی نیز چنین وضعی دارد. بنابراین، بهترین روش شناخت خداوند، تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه است که در واقع، جمع دیدگاه‌های تنزیهی معتدل و تشبیهی معتدل است.

اسپینوزا بر این رأی است که هرگونه تصور محسوس و متخیل، ذات خداوند را محدود و متعین میکند؛ زیرا به انسان‌نگاری می‌انجامد. وی گرچه صفات محسوس و متخیل را از خداوند سلب میکند، اما صفاتی چون فکر و بُعد را به او نسبت میدهد و برای دوری جستن از شبهه راه یافتن ترکیب و تجزیه در جوهر یا خدا، تفسیری عقلانی از بُعد و امتداد ارائه میدهد تا از امتداد محسوس و متخیل تفاوت یابد.^(۷۲) بنابراین، او نافی دیدگاه تشبیهی ناب است، اما در عین حال بر طریق تنزیهی ناب نیز می‌رود و صفات عقلی را به خدا نسبت میدهد. از اینرو، میتوان دیدگاه او را تنزیهی معتدل دانست.

بررسی دقیق دیدگاه تنزیهی معتدل، این واقعیت را آشکار می‌سازد که اسناد صفات عقلی به خداوند، خالی از گونه‌ی تشبیه نیست؛ زیرا همانگونه که ابن عربی تذکر داده است، اولاً، شناخت عقلی ناب و بدور از شائبه وهم و خیال، در این عالم میسر نیست و ثانیاً، اسناد صفات عقلی به خداوند، تشبیه او به معنایی است که در نفس و ذهن انسان پدید آمده است. از نظر فلسفی، هیچ اندیشیدنی بدون مقولات و تعینات ذهنی امکان ندارد. انسان بناچار با مقوله‌ها می‌اندیشد و بدینسان به موضوع اندیشه تعین می‌بخشد.^(۷۳) بنابراین، اسپینوزا نیز تعیناتی را به خداوند نسبت میدهد که محدودکننده و نارساست.

بنظر میرسد اسپینوزا میان تشبیه‌نگاری و انسان‌نگاری قائل به تمایز است؛ چراکه او سخنی از طریق سلبی بمیان نمی‌آورد و مانند فیلسوفان و عارفان نوافلاطونی، داعیه تنزیه‌نگاری ناب ندارد، بلکه تنها اسناد صفات محسوس و متخیل را به خداوند ناروا میداند؛ بدینمعنا که خدای عامه مردم را نفی میکند و خدای فیلسوفان را جایگزین می‌سازد. اما با دقت در صفات معقولی چون فکر و بعد درمی‌یابیم که در واقع ذهن فیلسوف نیز از امور محسوس و متخیل به امور معقول رسیده، متها این مقدمات را نادیده گرفته و به گمان خود، صفاتی دور از شائبه

۱۰۱



عبدالرزاق حسامی‌فر، پدرام پورمهران؛ تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی و اسپینوزا

سال پنجم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۴
صفحات ۸۵-۱۰۶

حس و خیال، به خداوند اسناد داده است. اسپینوزا از صفات نامتناهی خداوند سخن میگوید، درحالی که تنها از دو صفتی نام میبرد که انسان حالاتشان را در خود مییابد. وی از تصور خیالی نفس و بدن به صفات عقلانی فکر و بعد میرسد، اما چون بر مبنای نظام فلسفیش، نخست از جوهر نامتناهی مطلق آغاز میکند و سپس بحث صفات و در پی آن بحث حالات را استنتاج مینماید، دیدگاه خود را انسان‌انگاری نمیداند. درحالی که درست برعکس آنچه او میگوید، رخ داده است و خدای او بواسطه دو صفت فکر و بعد، خدای عقلانی شده در ظرف ذهن است.

نتیجه‌گیری

تشبیه و تنزیه در مسئله صفات و اسماء حق تعالی و چگونگی شناخت آنها، مطرح میشود. ابن عربی صفات و اسماء را نتیجه تجلی خداوند میداند؛ بگونه‌یی که اگر حق تعالی در اطلاق و اختفایش میماند و متجلی نمیشد، اعیان ثابت و وجود نمییافتند و عالم بوجود نمی‌آمد. انسان هرگز به شناخت غیب ذات دست نمییابد و معرفت او از خداوند، بواسطه اسماء و صفاتی است که با تجلی حق تعالی متجلی شده‌اند. اسپینوزا نیز در بحث صفات به همین نظر قائل است؛ چرا که صفات را مبین و مظهر ذات خدا میداند. خداوند در صفاتش ظاهر و متجلی شده است و عقل تنها صفات خدا و احوال او را میتواند دریابد. بنابراین، اگر صفات نبود - همانگونه که ابن عربی قائل است - ذات همچنان در غیب مطلق میماند و شناختی حاصل نمی‌آمد.

ابن عربی در مرتبه حق مخلوق به، تشبیه و تنزیه را با هم کارگشا میداند و شناخت حاصل از هریک بتنهایی را ناقص و نارسا معرفی میکند؛ زیرا موجب تحدید و تقید حق تعالی میشود. تشبیه ناب در حالت افراط و برکنار از تنزیه، به تجسیم می‌انجامد و تنزیه ناب نیز که تنزیه حق تعالی از ظواهر و صفات جسمانی مخلوقات است، موجب تشبیه او به معقولات میگردد. ابن عربی از حیث معرفت‌شناختی، تنزیه را متعلق به قوه عقل و تشبیه را متعلق به قوه وهم یا خیال میداند و بر این رأی است که هیچیک از عقل و وهم، از تشبیه و تنزیه خالی نیست؛ چراکه تصورات عقلی، خود برگرفته از تصورات حسی و خیالی و متوقف بر آن هستند و تصورات خیالی نیز اگرچه به معانی جزئی راجعند، اما از آن حیث که معنا هستند، مجرد از مواد و منزّه میباشند. بنابراین، معرفت تام هنگامی حاصل میشود که عقل و وهم با یکدیگر یگانگی بیابند؛ چراکه در زبان شرایع الهی نیز تشبیه و تنزیه به هم آمیخته شده‌اند.

۱۰۲



اسپینوزا با این دلیل عقلانی که هرگونه انسان‌انگاری، خدا را متعین و قابل تصور میگرداند، به نفی دیدگاه تشبیهی ناب میپردازد. اسناد صفات محسوس و متخیل به خداوند، موجب همانندی طبیعت الهی به طبیعت انسانی میشود که البته امری باطل است. بدین ترتیب، صفاتی چون رحمان، رحیم، غفور، سمیع و بصیر و دیگر صفاتی که کتابهای مقدس به خداوند نسبت داده‌اند و بر وحی الهی استوار است، نفی میشود. لازمه منطقی این نظریه، باور به تنزیه‌انگاری ناب و طریق سلبی است، اما او بدین روش نمی‌رود و صفاتی چون فکر و بُعد را به خدا یا جوهر نامتناهی مطلق نسبت میدهد و در نتیجه، دیدگاه تنزیهی معتدل را در پیش میگیرد که اسناد صفات عقلانی به خداوند را مجاز میداند. اما خدایی که از میان صفات نامتناهی، تنها با دو صفت فکر و بعد شناخته میشود، چیزی جز انسانی عقلانی شده در ظرف ذهن نیست که این خود گونه‌ی انسان‌انگاری است. نظریه‌ی که اسپینوزا می‌پرواند، تنها دیدگاه تشبیهی ناب را نفی میکند، اما توان نفی دیدگاه تشبیهی معتدل را ندارد و با همان اشکالی مواجه میشود که ابن‌عربی با دقتی درخور، به تبیین آن پرداخته است. به بیان دیگر، انتقادی که بر اسپینوزا وارد است، این است که اگرچه با نفی دیدگاه تشبیه و نگاه انسان‌شکلی‌گرایانه به خدا، چنان مینماید که گویی قائل به دیدگاه تنزیه و عدم مشابهت صفات الهی به صفات انسان است، اما با اتصاف صفاتی انسانی چون فکر و بعد به خدا، به دیدگاه تشبیه نزدیک میشود و اگرچه اصرار دارد با تفکیک میان بعد محسوس و بعد معقول، از استلزام قول به جسمانیت خدا رهایی یابد، اما در خصوص صفت فکر، چنین دستاویزی ندارد و ناگزیر میشود صفت فکر را در خدا و انسان مشابه بداند و در واقع، نفس انسان را حالتی از صفت فکر خدا بداند؛ درست همانطور که بدن انسان را حالتی از صفت بعد خدا دانسته است.

پی‌نوشتها:

۱. رک: سوره القمر، ۱۴.
۲. رک: سوره ص، ۷۵.
۳. رک: سوره الرحمن، ۲۷.
۴. پاکتنچی، احمد، «اشاعره»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ص ۷۳۸.
۵. ابن‌عربی، محیی‌الدین، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، ص ۷۰ - ۱۸۱.
۶. «اشاعره»، ص ۷۳۸.
۷. *فصوص الحکم*، ص ۱۲۰.
۸. جهانگیری، محسن، *محیی‌الدین ابن‌عربی*، ص ۳۷۴.
۹. همان، ص ۳۵۸.
۱۰. همان، ص ۲۷۵.

۱۱. قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، بکوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۴۹۹.
۱۲. محیی‌الدین ابن عربی، ص ۲۷۵.
۱۳. همان، ص ۲۸۲.
۱۴. همان، ص ۲۸۱.
۱۵. اولوداغ، سلیمان، ابن عربی، ترجمه داوود وفایی، ص ۱۳۶.
۱۶. فصوص الحکم، ص ۶۸.
۱۷. همان، ص ۶۹.
۱۸. همان، ص ۷۱.
۱۹. شرح فصوص الحکم، ص ۵۰۴.
۲۰. ابن عربی، کتاب المسائل، مجموعه رسائل ابن عربی، ص ۱۷.
۲۱. محیی‌الدین ابن عربی، ص ۲۰۷.
۲۲. فصوص الحکم، ص ۱۸۱.
۲۳. شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۵۵.
۲۴. فصوص الحکم، ص ۱۸۱.
۲۵. شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۵۵.
۲۶. فصوص الحکم، ص ۱۸۱.
۲۷. شمس، محمدجواد، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی (به همراه بررسی پیشینه بحث در اسلام و دین وادی)، ص ۴۹۴ و ۴۹۵.
۲۸. میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، ص ۶۵.
۲۹. همان، ص ۶۶.
۳۰. همان، ص ۶۹.
31. Hick, John, *God and the Universe of Faiths*, p. 177.
۳۲. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص ۷۲-۷۴.
۳۳. همان، ص ۱۷۳.
۳۴. همان، ص ۵۰۹.
۳۵. اسکروتین، راجر، اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۳۳.
۳۶. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم دادجو، ج ۲، ص ۲۶۵.
۳۷. اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، ص ۴ و ۵.
38. Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, I, p. 53.

بنقل از:

Bennet, Janatan "Spinoza's Metaphysics" in *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett, New York: Cambridge University Press (1996).

39. Bennet, *op.cit.*, p. 86.

۴۰. ولفسون تفسیر اسپینوزا را از صفات، تفسیر سابعکتیو میخواند، چراکه اسپینوزا آنها را آن چیزی میداند که عقل بمنابیه مقوم ذات جوهر تصور میکند. اما از نظر وول هاوس این تفسیر سابعکتیو با زبان ابجکتیو اسپینوزا سازگار نیست؛ چرا که اسپینوزا با واژگانی از صفات جوهر سخن میگوید که جز با کثرت واقعی آن صفات فهمیدنی نیست. وی از چگونگی همبودی همیشگی صفات یک جوهر با هم و از اینکه چگونه یک موجود هرچه صفات بیشتری داشته باشد واقعیت بیشتری دارد و اینکه چگونه یک موجود مطلقاً نامتناهی از صفات نامتناهی تشکیل شده است، سخن میگوید و این اوصاف تنها با قول به کثرت واقعی صفات سازگار است (Woolhouse, Rogers, *Descartes, Spinoza, Leibniz*, p. 39f).

41. Bennet, Janatan, "Spinoza's Metaphysics" in *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett.

بنقل از:



Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, I, p. 151ff.

۴۲. اخلاق، ص ۲۱ و ۳۸.

43. Bennet, *op.cit.*, pp. 87f.

44. Hubbling, *Spinoza's Methodology*, pp. 53- 55.

۴۵. 1a6: تصور درست باید با متصور یا آنچه مورد تصور است، مطابق باشد. (اخلاق، ص ۱۲)

۴۶. اخلاق، ص ۴۷.

۴۷. 2p45: هر تصویری از هر جسمی یا از هر شیء جزئی که بالفعل موجود است، بالضرورة مستلزم ذات نامتناهی و سرمدی خداست. (همان، ص ۱۱۶)

2p46: شناخت ذات نامتناهی و سرمدی خدا که هر تصویری مستلزم آن است، تام و کامل است. (همان، ص ۱۱۷)

۴۸. 2p34: هر تصویری در ما که مطلق یعنی تام و کامل است، درست است. (همان، ص ۱۰۴)

۴۹. 1pB: جوهر مطلقاً نامتناهی، تجزیه‌ناپذیر است. (همان، ص ۲۵)

50. Donagan, Alan, "Essence and the Distinction of Attributes", p. 164.

51. Parchment, Steven, "The God /Attribute Distinction in Spinoza's Metaphysics: A Defence of Causal Objectivism", p. 55f.

۵۲. اخلاق، ص ۶ و ۷.

۵۳. همان، ص ۲۶ و ۴۸.

۵۴. همان، ص ۳۸، ۳۹ و ۵۵.

۵۵. همان، ص ۶۸ و ۶۹.

۵۶. همان، ص ۲۰.

۵۷. یاسپرس، کارل، اسپینوزا، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۲۹.

۵۸. اخلاق، ص ۲۹.

۵۹. همان، ص ۴۶ و ۴۷.

۶۰. همان، ص ۴۸.

۶۱. همان، ص ۱۸.

۶۲. یاسپرس، اسپینوزا، ص ۲۶.

۶۳. اخلاق، ص ۷۰.

۶۴. یاسپرس، اسپینوزا، ص ۲۷.

۶۵. همانجا.

۶۶. همان، ص ۳۰.

۶۷. اسکروتین، اسپینوزا، ص ۶۴.

۶۸. اخلاق، ص ۳۵ و ۳۶.

۶۹. همان، پانوش ۱۳۲.

۷۰. همان، ص ۲۷.

۷۱. همان، ص ۷۰.

۷۲. جهانگیری، محسن، مجموعه مقالات، ص ۵۳۳.

۷۳. یاسپرس، اسپینوزا، ص ۶۱.

منابع فارسی:

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیقی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۲. _____، *کتاب المسائل*، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ۱۳۶۷.
۳. اسپینوزا، باروخ، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲، ۱۳۷۶.
۴. اسکروتین، راجر، *اسپینوزا*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات طرح نو، ج ۱، ۱۳۷۶.

۱۰۵

سال پنجم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۴
صفحات ۸۵-۱۰۶



عبدالرزاق حسامی‌فر، پدram یورمه‌هان؛ تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی و اسپینوزا

۵. اولوداغ، سليمان، ابن عربی، ترجمه داوود وفايي، تهران، نشر مرکز، ج ۱، ۱۳۸۴.
۶. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، انتشارات سمت، ج ۱، ۱۳۸۲.
۷. پاکتچی، احمد، «اشاعره»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ۱۳۷۷.
۸. جهانگیری، محسن، مجموعه مقالات، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۸۳.
۹. _____، محیی‌الدین ابن عربی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۴، ۱۳۷۵.
۱۰. شمس، محمدجواد، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی (بهمراه بررسی پیشینه بحث در اسلام و دین و دایی)، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۹.
۱۱. قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، بکوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، ۱۳۷۵.
۱۲. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲، ۱۳۸۸.
۱۳. میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ج ۳، ۱۳۸۷.
۱۴. یامپرس، کارل، اسپینوزا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، ج ۲، ۱۳۷۸.

منابع انگلیسی:

1. Bennet, Janatan, "Spinoza's Metaphysics" in *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett, New York: Cambridge University Press, 1996.
2. Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. and trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, 3 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
3. Donagan, Alan, "Essence and the Distinction of Attributes" in *Spinoza, A Collection of Critical Essays*, ed. Marjorie Grene, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1973.
4. Hick, John, *God and the Universe of Faiths*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
5. Hubbeling, H. G., *Spinoza's Methodology*, Assen: Royal VanGorcum Ltd, 1967.
6. Parchment, Steven, "The God /Attribute Distinction in Spinoza's Metaphysics: A Defence of Causal Objectivism", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 13, no.1, pp. 55-72 1996.
7. Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, 2 vols., Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1934.
8. Woolhouse, Rogers, *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, New York: Routledge, 1993.