

تبیین نظریه جمع میان تشبیه و تنزیه عرفانی

محمدحسین جعفری / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره

hosinjafari77@Yahoo.com

محمدفناپی اشکوری / استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره fanaei.ir@gmail.com; eshkevari@qabas.net

دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۰

چکیده

«تشبیه» انسان وار دانستن خداوند، و «تنزیه»، دور دانستن خدا از نقایص مخلوقات است. بسیاری رابطه این دو را مانع‌الجمع دانسته‌اند، و حال آنکه در متون دینی، تنزیه همراه با تشبیه است، بلکه در دل هر تنزیه، تشبیه نهفته. در ابتدا، جمع میان تشبیه و تنزیه متناقض می‌نماید. خداوندی که از نقایص مخلوقات دور است، چگونه بدان‌ها از رگ گردن نزدیک‌تر است؟ عرفان نظری با ارائه نظامی وجودشناسانه، به تبیین این مسئله نشست است. ذات حق به اطلاق مقسمی، نه تنها از تشبیه، بلکه از تنزیه نیز مبراست. مقام ذات را می‌توان فوق تشبیه و تنزیه دانست؛ زیرا در آن مقام، خلقی راه ندارد. بر اساس وحدت شخصی وجود، حق وجود بالذات حقیقی است و همه جا را فراگرفته. پس از مقام ذات، ماسوای حق، تجلیات، و شئون حق هستند که وجودی بالعرض دارند و البته دارای نفس‌الامر هستند. وجود بی‌نهایت حق در دل هر ذره، موجود و فراتر از آن نیز هست. این وجود بی‌نهایت دارای تمایز احاطی است و بر همه تجلیاتش، احاطه وجودی دارد. بنابراین، در مقام کثرت، حق بی‌نهایت در دل هر ذره، وجود دارد و آن موطن را پر کرده است، اما در عین حال، از آن نیز فرا می‌رود و ماورای آن را نیز دربرمی‌گیرد. پس هر تجلی خداوند در عین حال که حق است، در همان حال حق نیست؛ به این معنا که خلق، حق است؛ اما حق فقط خلق نیست، بلکه ماورای خلق نیز هست.

کلیدواژه‌ها: تشبیه، تنزیه، مقام ذات، اطلاق مقسمی، تجلی و عرفان اسلامی.

مقدمه

یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های عرفان‌پژوهان در مواجهه با گزاره‌های عرفانی، تناقض‌گزارش عارفان از تجربه عرفانی است، تا جایی که بسیاری «اجتماع ضدین یا تناقض‌نمایی» را مؤلف‌های جدانشدنی از تجربه‌های عرفانی و به تبع آن، گزاره‌های عرفانی برشمرده و راه‌یابی منطق و عقل را بدان ناممکن دانسته‌اند (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۷۹-۲۸۸). این مسئله نه به دوران معاصر اختصاص دارد، نه به مکتب عرفانی خاصی، بلکه در طول تاریخ، هم در عرفان شرقی و هم در عرفان مغرب‌زمین، از آن‌گفت‌وگوهای فراوان شده است. یکی از مهم‌ترین ادعاهای توحیدی عارفان، مسئله «جمع میان تشبیه و تنزیه» بوده که از اتهام تناقض‌نمایی مصون‌مانده است.

مسئله تشبیه و تنزیه از ابتدا محل مناقشه و بحث‌های گوناگون در میان دین‌پژوهان، به‌ویژه متکلمان، بوده است. برخی از تشبیه‌خداوند به خلق، و بعضی از تنزیه‌ها از صفات مخلوقات دفاع کرده‌اند. گو اینکه تناقض جمع میان تشبیه و تنزیه را به عنوان مطلبی واضح، پیش‌فرض گرفته‌اند. در مباحث کلامی، نخستین بار جعدبن درهم (م ۱۱۸ ق)، از بزرگان قدریه، و جهم‌بن صفوان (م ۱۲۸ ق) بنیانگذار مذهب جهمیه، بر تنزیه و تعالی خداوند تأکید کردند. جهم‌بن صفوان مردم را از گفتن اینکه خدا «شیء» یا «حی» یا «عالم» و «مرید» است، بازمی‌داشت و می‌گفت: من خداوند را با صفاتی همچون: «شیء»، «حی»، «موجود»، «عالم» و «مرید»، که اطلاق آنها بر دیگران نیز روا باشد، وصف نمی‌کنم، بلکه او را «قادر»، «موجدب»، «فالعلب»، «خالقب»، «محبیب» و «میتب» می‌نامم (بغدادی، بی‌تا، ص ۱۵۳).

بعدها معتزله نیز به تنزیه خداوند پرداختند. آنان بیشتر نگران توحید و یگانگی خداوند بودند و ضمن تأکید بر «تنزیه»، آن را شرط لازم توحید می‌دانستند و بر عدم تشبیه او به مخلوقات تأکید می‌کردند. اما مشبهه هیچ تناقضی میان صفات تشبیهی و توحید نمی‌دیدند. این گروه بر خلاف معتزله، بیشتر به ظاهر آیات و احادیث توجه داشتند و ملاکشان ظاهر متون دینی بود، نه تأملات عقلانی. از این‌رو، ضمن اثبات صفات، از هرگونه تأویل اجتناب می‌ورزیدند.

در تاریخ کلام اسلامی، عده‌ای بر تنزیه حق تأکید بسیار کرده و ذات حق را خالی از صفات دانسته‌اند. ایشان «معطله» و یا «صد صفاتی» خوانده شده‌اند، درحالی‌که عده‌ای دیگر بر اثبات صفات اصرار ورزیده و جانب تشبیه را گرفته و در دام تشبیه و یا حتی تجسیم گرفتار آمده و «مشبهه» و «مجسمه‌ب» و یا «صفاتی» نامیده شده‌اند. اما بی‌تردید، همه این گروه‌ها درصدد حل این مسئله و فهم صحیح آیات تنزیه‌ی و تشبیه‌ی قرآن کریم بوده‌اند. از جمله، معتزله سعی کرده‌اند با تأویل محمولات محسوس، و برخی از آنان با نفی صفات معنوی (همچون علم، قدرت و حیات) در دام تشبیه گرفتار نیایند، درحالی‌که اشاعره نه فقط تعطیلی صفات، بلکه حتی گروهی از آنان تأویل صفات تشبیهی-تجسمی را نیز جایز ندانستند (بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۹۲).

عارفان مسلمان بین «تشبیه» و «تنزیه» جمع کرده‌اند؛ دیدگاهی که ابتدا متناقض می‌نماید، اما با توجه به مبانی ارائه‌شده از سوی ایشان، می‌توان آن را عقلانی دانست.

پیشینه بحث

این موضوع در متون عرفانی پیش از ابن عربی بیشتر ذیل مباحث «توحید و معرفت» مطرح شده است. عارفان مسلمان با آنکه به اعتقاد «حلول و اتحاد» متهم شده‌اند و حتی برخی از محققان غربی نیز آنها را «پانتئیستی» یا «همه‌خدایی» پنداشته‌اند (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۱۴-۲۱۵)، اما همواره بر تنزیه حق تأکید کرده و از تشبیه و تعطیل اجتناب ورزیده‌اند و یکی از ارکان توحید را «افراد قدم از حدت» و «تنزیه‌القدیم عن ادراک المحدث» (کلابادی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۴) دانسته‌اند. ایشان بر مبنای گرایش‌های کلامی، این مطلب شرح و توضیح داده‌اند، این تأکید بر تنزیه، به روشنی در کلام کلابادی مشاهده می‌شود:

صوفیان اتفاق نظر دارند بر اینکه خداوند واحد، احد، فرد، صمد، قدیم، عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، عزیز، عظیم، جلیل، کبیر، مالک، رب، رحمان، رحیم، مرید، حکیم، متکلم، خالق و رزاق است. به آنچه خود را از صفات وصف کرده، توصیف می‌شود، و به نام‌هایی که خود را بدان‌ها نامیده، خوانده می‌شود. همواره اسما و صفاتش قدیم بوده‌اند. به هیچ وجه، شبیه مخلوقات نیست. ذاتش با ذاتی و صفاتش با صفات هیچ کس شباهت ندارد. هیچ خصوصیتی از مخلوقات، که بر حدوثشان دلالت می‌کند، بر او حمل نمی‌شود. همواره مقدم بر محدثات بوده، قبل از هر چیزی وجود داشته، غیر از او قدیمی نیست، و خدایی جز او وجود ندارد. جسم، شیخ، صورت، شخص، جوهر و عرض نیست... افکار بر او احاطه نمی‌یابد و پرده‌ها او را نمی‌پوشاند و چشم‌ها او را نمی‌بینند... او در ظهور خود، باطن و در پنهان بودنش، ظاهر؛ او ظاهر و باطن و قریب و بعید است... او اول و آخر و ظاهر و باطن، به همه چیز آگاه است و هیچ چیز مانند او نیست و شنوا بیناست (همان، ص ۳۳)

ابونصر سراج طوسی در کتاب *اللمع فی التصوف*، مسئله‌ای را به جمع و تفرقه اختصاص می‌دهد و اقوال گوناگون مشایخ عرفان را در این زمینه بازگو می‌کند. وی جمع را اصل، و تفرقه را فرع می‌داند و معتقد است: جمع بدون تفرقه، زندقه و باطل است و تفرقه بدون جمع نیز تعطیل است (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۲۱۲).

تفسیری نیز در *حوال‌القلوب*، می‌گوید:

ما یکون کسبا للعبد فی إقامه العبودیه، و ما یلیق بأحوال البشریه فهو فرق، و ما یکون من قبل الحق من إبداء معان و إبداء لطف و إحسان (علی مقتضی ما یجد فیہ من البسط) فهو جمع. فإثبات الخلق من باب التفرقه، و إثبات الحق من نعت الجمع. و لابد للعبد من الجمع و الفرق، فان من لا تفرقه له لا عبودیة له، و من لا جمع له لا معرفه له (تفسیری، ۲۰۰۸، ص ۴۰۰).

همچنین خواجه عبدالله انصاری در *طبقات الصوفیه* دو جزء از معرفت وحیانی به خداوند را «ثابت دانستن صفات برای خداوند بدون تشبیه به مخلوقات» و «نفی تشبیه بدون افتادن در دام تعطیل» می‌داند. وی هرچند به جمع میان تشبیه و تنزیه تصریح نمی‌کند، اما محتوای آن را بیان می‌نماید (انصاری، بی‌تا، ص ۱۳۲-۱۳۳). ابوبکر زاهر/آبادی نیز معرفتی را حقیقی می‌داند که مانع تعطیل و تشبیه باشد (هجویری، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۶ و ۳۵۷-۳۶۲).

بدین‌سان، می‌توان ادعا کرد که عارفان پیش از ابن عربی بحث «جمع بین تشبیه و تنزیه» را مطرح کرده‌اند، اما نه آن‌گونه که وی به مبانی و لوازم این نظریه پرداخته و زوایای آن را گسترده و عمیق، روشن کرده است. البته فروغ و لوازم این مسئله، مجالی جداگانه می‌طلبد.

مبانی عرفانی مسئله

پیش از آنکه مبانی این مسئله را مطرح کنیم، تذکر این نکته بسیار مهم است که عرفان نظری تنزیه و تشبیه را ناظر به مقام «الوهیت» یا به تعبیر دیگر، مقام «اعتبار حق و خلق» و مقام «ثنویت» می‌داند، نه ناظر به مرتبه ذات و احدیت ذاتی. به همین دلیل، ابن عربی می‌گوید: «فی مقام الاحدیة و الذاتیه فلاتشبیة و لاتنزیه اذ لاتعدد فیہ اصلاً» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۶۸). وی حق را در این مرتبه، منزله از تشبیه و تنزیه می‌داند (۱۴۲۶ق، ص ۴۰). قیصری نیز عدم راه‌یابی تشبیه و تنزیه به این مرتبه را این‌گونه مدلل می‌کند: «لأن الحق فی مقام هویته و احدیته لا یطلع علیه و لا یعرف حقیقته و لا یمكن أن یعرف» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲ و ۱۳۰). بنابراین، می‌توان مقام ذات را فوق تشبیه و تنزیه دانست. مبانی این مسئله هرچند پراکنده، در لابه‌لای کتب عرفان نظری بیان شده است.

۱. وحدت وجود

وجود، که حقیقتی عینی، خارجی و اصیل دارد، یکی بیش نیست و چیزی غیر از آن حقیقت را نمی‌توان به وصف وجود، متصف کرد. البته این سخن به معنای نفی کثرت در عالم واقع نیست. کثراتی که در عالم خارج مشاهده می‌شود، هیچ و پوچ و توهّم محض نیست، اما باید توجه داشت که کثرت مشهود، کثرت در وجود نیست، بلکه کثرت در مظاهر و شئون آن وجود مطلق واحد است. کثرت در عرض وحدت از حقیقت بالأصله برخوردار نیست. به تعبیر دیگر، وجود به طور حقیقی و ذاتی، تنها بر وجود حق حمل می‌شود و تمام کثرات مشهود چیزی جز شئون، مظاهر و تجلیات آن نیستند. وصف وجود فقط از طریق مجاز و به طور عرضی بر این کثرات شأنی قابل اطلاق است. از منظر عرفا، هرچند کثرت واقعیته انکارناپذیر است، اما به این معنا نیست که اطلاق وصف «وجود» بر کثرت، حقیقی باشد، بلکه کثرت بالعرض و المجاز به وجود متصف می‌شود؛ زیرا مصداق بالذات وجود ویژگی «اطلاق» و «عدم تناهی» دارد که مانع از اتصاف حقیقی هر چیز دیگری به وصف وجود می‌شود. بنابراین، در وحدت شخصی وجود یک «حقیقت واحد دارای شئون» داریم.

توضیح آنکه در عرفان نظری، خداوند عین وجود است و ماسوای حق بالذات وصف «وجود» را نمی‌پذیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۳؛ ج ۲، ص ۱۶؛ ج ۳، ص ۴۲۹).

به گفته ابن عربی، عالم معدوم است و در برابر وجود، خدا توهّمی بیش نیست (همان، ج ۲، ص ۵۵-۹۹؛ ج ۳، ص ۴۷؛ ج ۴، ص ۴۰).

اما آیا/ابن عربی، که تنها موجود حقیقی را خدا می‌داند و موجودات دیگر را «توهّم» و «معدوم» و «خیال» می‌پندارد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۱۵۹)، کثرت را هیچ و پوچ می‌داند؟ مراد/ابن عربی از «توهّم» یا «خیال» یا «نیست بودن عالم»، نفی کلی کثرت و هیچ و پوچ انگاشتن جهان نیست؛ زیرا او از «وجود العالم» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۷) یا «الموجودات کلها» (همان، ج ۳، ص ۳۸۴) سخن می‌گوید. عرفان اسلامی، هم وحدت را می‌پذیرد و

هم کثرت را. اگرچه دارای نوعی تحقق است، اما صورت وجود (همان، ص ۳۰۷) و متمایز از وجود حقیقی است (همان). به دیگر سخن، کثرت، که عدم ذاتی دارد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۲۵۵؛ همو، بی تا، ج ۱، ص ۴۳۵)، دارای وجود مجازی نیز هست (همان، ج ۲، ص ۹۹). در واقع، کثرت، که دارای عدم ذاتی است، از وجود مجازی برخوردار است و از رهگذر این وجود مجازی، صورت و مظهر وجود می شود.

ابن عربی کثرت را، که معنوم بالذات است، موجود بالذات نمی داند، بلکه آن را موجود مجازی یا صورت وجود و یا مظهر وجود می نامد (همان). در عرفان، موجودات مجازی مصداق بالعرض وجود تلقی می شوند (ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸). مصداق بالعرض وجود، به وجود حق وجود دارد و در ذات خود از وجود تهی است (ر. ک: آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۶۸). با توجه به آنکه کثرت مصداق بالعرض وجود است، وجود حق را در حد صورتگری و مظهریت خود متبلور می کند و به سبب این تبلور، از وجود بهره دارد. باید توجه داشت که وجود تبلور یافته در این مظهر خلقی، وجود حق است و بدون نسبت خلق به حق، مظهر، مظهریت و هستی خود را از دست می دهد.

عرفا وجودات مجازی را شئون و اطوار وجود حق می دانند: «فالوحدۃ متطورة بالكثرة و الکثرة اطوار الوحدۃ» (ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۹). بنابراین، «وجودات مجازی نمونه‌ای از وجود را دربردارند» یعنی: نمونه‌ای از وجود حق در وجودات مجازی تحقق دارد.

وجود واحد به سبب نامتناهی بودنش، که در زبان عرفان، «اتلاق مقسمی حق» نامیده می شود، در عین حال که در هیچ حدی (مظهر، شأن) نمی گنجد، در همه حدود حضور دارد و به گفته ابن عربی، عین آنها و همه هستی می شود. با وجود این عینیت، هیچ مرتبه‌ای نمی تواند وجود حق را در قلمرو خاص خود بگنجانند و با به انحصار درآوردن آن در خود، وجود حق را به خود محدود کند (ر. ک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۹).

با توجه به توضیحاتی که در تبیین وحدت وجود عرفانی بیان شد، باید گفت: میان وجود حق و کثرات رابطه این‌همانی برقرار است. حق هر موجودی را دربرمی گیرد و همان می گردد. با این حال، باید دقت داشت که حق منحصر در آن موجود نخواهد بود، بلکه حق، در یک فرایند دایم، حقایق را پدید می آورد و با آنها این‌همانی پیدا می کند و هم از آنها فراتر است و با آنها تغایر دارد.

بی گمان، وقتی حق در هر پدیداری ساری است، هر آشکارشده‌ای، چه در مراتب پایین آشکارسازی و چه در مراتب بالای آشکارسازی، می تواند به صورت واقعی و نه مجازی، زبان گویای اسما و صفات خدا باشد. وجود اطلاقی و سعی حق با تنزل در سیمای نوع خاصی از آشکار یافتگی، حدی خاص بر وجود اطلاقی خود می زند. این حد زبان گویای چهره وجود مطلق است.

باید دقت داشت که هر نوع آشکارسازی در پدیده‌های محدود، در وجود سعی نهفته و برآمده از آن است. به عبارت دیگر، وجود سعی، که همه مراتب هستی را پر کرده، جایی برای غیر باقی نمی گذارد و هر نمودی در هستی، بالذات از آن اوست. بدین روی، هر قدرت ترجمه‌ای که هستی از حق دارد، به صورت حقیقی و ابتدایی در ذات حق وجود دارد.

بدین سان، هر چند ذات واحدی وجود دارد، اما این ذات واحد دارای جلوه‌ها و ظهورات متعددی است. پس در دیدگاه وحدت وجود، ذات واحد مطلق داریم که جلوه‌ها و مظاهر بی‌شماری دارد که حق در آنها به قدر سعه و استعدادشان تجلی کرده است.

بنابراین، در نظام هستی‌شناختی عرفانی، که وحدت شخصی وجود شاخصه آن است، حق محور همه چیز است و هستی و وجود منحصر در حق تعالی است و ماسوای حق در عین حال که نفس الامر دارد، تجلی و ظهور اوست. معنای «تجلی» نیز این است که حق در دل هر ذره حاضر است که در همین سخن، نوعی «تشبیه» نهفته است. برخلاف نظام علی و معلولی که علت در مرتبه بالاتر و معلول در مرتبه پایین قرار دارد، و هر چند کمالات معلول در عات به نحو اتم موجود است، اما علت در مرتبه معلول حضور ندارد. چنین تحلیلی از هستی بر اساس نظام علی و معلولی مضمن «تنزیه» است، هر چند امکان فقری را بر پایه نظریه «تشکیک خاصی» پذیرفته باشیم (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۹-۷۰؛ ۴۰۱-۴۰۲).

۲. اطلاق مقسمی

بر اساس وحدت شخصی وجود، حق تعالی محور کثرات است و در دل هر ذره‌ای حضور دارد، و همه کثرات تجلی و ظهور حق هستند و شأنی از شئون او به‌شمار می‌آیند. ویژگی اصلی حق تعالی «اطلاق مقسمی» است. مفاد اطلاق مقسمی این است که حق تعالی نامتناهی خارجی است. این ویژگی یکی از اصلی‌ترین خصیصه‌هایی است که در حق وجود دارد و فروعات زیادی بر آن مترتب است. در اهمیت جایگاه ویژه این بحث، همین کافی است که نوعاً عرفا برای توضیح درباره حق تعالی، «اطلاق مقسمی» را به عنوان اولین ویژگی جدی و غلیظ حق تعالی تبیین می‌کنند. برای مثال، اولین بحث *قونوی* در کتاب *نصوص*، که معتقد است مفتاح مفاتیح *فصوص الحکم* است، اطلاق مقسمی است که از آن به «اطلاق ذاتی» تعبیر می‌کند (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷). قیصری نیز مقدمه فصل اول خود بر شرح کتاب *فصوص الحکم* را به این بحث اختصاص داده است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳).

«اطلاق مقسمی حق تعالی» بدین معناست که علاوه بر اینکه ذات حق تعالی سریان وجودی دارد، اما هویتش به سریان ختم نمی‌شود. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت: ذات حق تعالی علاوه بر اینکه سریان دارد، در عین حال، فوق سریان است. پس در عین سریان و اطلاق مقسمی، فوق سریان نیز هست.

بدین سان، اگر وجود حق نامتناهی است، کثراتی که دارای نفس الامر هستند و شأنی از شئون حق هستند، نمی‌توانند ورای نامتناهی باشند. در غیر این صورت، حق تعالی نامتناهی نخواهد بود؛ زیرا نامتناهی وجودی وراء ندارد. هویت نامتناهی به اطلاق مقسمی آن است که هیچ شیئی ورای او نیست و باید در دل هر شیء حاضر باشد و متن آن را پر کند، و گرنه نامتناهی نخواهد بود. از سوی دیگر، هویت نامتناهی نیز فقط این سریان نیست، بلکه فوق سریان است که از این ویژگی به «اطلاق مقسمی» یا «وحدت اطلاق» تعبیر می‌شود؛ یعنی وحدت آن نیز اطلاق است. باید توجه کرد که در همین وحدت اطلاق و اطلاق مقسمی، نوعی تشبیه جاری است.

۳. ظهور و تجلی

در منظومه هستی‌شناختی عرفانی، مقام ذات مقید به هیچ قیدی نیست و نسبت به همه حقایق مساوی است؛ به این معنا که نمی‌توان گفت: در مقام ذات، اسم «علیم» حاکم است و غلبه دارد، اما اسم «قدیر» حاکم نیست و غلبه ندارد، بلکه در عین آنکه ذات همه اسما را به نحو اطلاقی داراست، هیچ‌کدام بر دیگری غلبه ندارد. هنگامی که ذات تنزل می‌کند، آنچه در درون ذات به نحو اطلاقی بود، بر اساس نظام کمون و بروز، تجلی پیدا می‌کند. این حقایق به عنوان شأن و حالت ذات بروز می‌کند، نه به عنوان اینکه آن حقایق به دیگری داده شود (آن‌گونه که در نظام علی و معلولی بیان می‌شود). پس در مقام تکرر و در مقام تنزل، آن اسمای ذاتی و حقایق اندماجی از حال بطونی خارج و به صورت مفصل ظاهر می‌شوند؛ مانند اسم علیم، اسم قدیر و... تا به کثرات خلقی می‌انجامد.

بنابراین، در مقام ذات، که اطلاق ذاتی دارد، تمام صفات نیز اطلاقی است، و هنگامی که ذات به صورت کثرات تجلی کند این صفات اطلاقی مقید می‌گردد؛ یعنی آنچه در کمون بود بارز می‌شود و ظهور می‌یابد؛ البته بروزی که حالت و وصف خود ذات باشد؛ یعنی همین مطلق است که به صورت اسمای متعدد درمی‌آید و همان مطلق مقید می‌شود. «ظهور» در اصطلاح عرفانی تعیین امر مطلق است. «مطلق در صورت تعیین ظهور می‌یابد. مطلق ابتدا تعیین یافته و سپس پدیدار می‌گردد» (ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸). «اسم» نیز در اصطلاح عرفان، همان ذات با بروز تک‌تک حقایق اندماجی است (قبصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴). این بروز به صورت اضافه اشراقی است؛ یعنی اسم «علیم» در صقع ربوبی در مقام ذات به صورت اطلاقی است. اما درباره اسم علیمی که در مقام تنزل پدید می‌آید، باید گفت: اضافه اشراقی علمی که پدید آمد، به علاوه ذات غیر، از اضافه اشراقی قدرت است، که با همان ذات، اسم «قدیر» را می‌سازد. در حقیقت، کثرات ناشی از همین حقایق (صفات) اندماجی اطلاقی است که در ذات وجود دارد، که همان اسمای ذاتی در ذات هستند. این حقایق از کمون به بروز و ظهور آمد؛ یعنی آن حقایق بیرون ریخت و فیضان شد؛ اما بیرون ریختن و فیضانی که حال و صفت خود ذات است و از آن به «تجلی» تعبیر می‌کنیم. هویت تجلی به این معناست که کثرات همان ذات‌اند که در مواطن گوناگون ظهور کرده‌اند؛ زیرا در نظام تجلی، یک وجود بیش نیست و ماسوا جلوه‌های آن وجود هستند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷-۱۸۷). از این رو، در نظام علی، صحیح نیست که وقتی علتی معلولی را به وجود آورد، بگوییم علت به نحو معلول بروز کرد؛ زیرا این معلول، طور و حال علت نیست. در نظام علیت می‌گویند: علت چیزی را به وجود آورد که جدای از آن و در رتبه پایین‌تر است. اما در نظام تجلی می‌گوییم: حق چیزی را به وجود آورد که از آن خود اوست؛ یعنی صفت خودش است. بدین‌روی، می‌توان گفت: «خدای علیم اینجا آمد، اسم مصل در شیطان خود را نشان داد و...». پس کثرات تجلیات حق هستند و تجلی یعنی: «یصیر المطلق مقیدا». نفس مطلق باید در دل مقیدات باشد. بنابراین، در تجلی چیزی ورای ذات نیست، بلکه تک‌تک کثرات عین ذات می‌شوند، اما عین ذات، به علاوه قیدی خاص بر اساس نظام اسمایی که عرفا ترسیم می‌کنند.

۴. تمایز احاطی

در بحث «اطلاق مقسمی» ویژگی اصلی ذات، یعنی سریان و فوق سریان بودن را توضیح دادیم، و برای بیان رابطه ذات با کثرات، بحث «تجلی» مطرح شد. در تمایز احاطی، به این پرسش پاسخ می‌دهیم که چگونه ممکن است ذاتی که در دل هر ذره حاضر است و عین تجلیات است، غیر آنها نیز باشد. به تعبیر دیگر، حق تعالی به نفس احاطه و اطلاق، عین کثرات، است و به نفس احاطه و اطلاق نیز غیر آنهاست. البته باید توجه داشته باشیم که مراد از «احاطه»، احاطه وجودی است، نه احاطه علمی. لازمه احاطه وجودی عینیت است؛ زیرا نامتناهی به اطلاق مقسمی جا برای دیگری نمی‌گذارد. پس باید همه مواطن را پر کنند. در غیر این صورت، نامتناهی نیست. از سوی دیگر، این موطن خاص حد خاصی دارد. پس باز هم لازمه نفس اطلاق و احاطه وجودی این است که غیر از این موطن باشد. بنابراین، با یک جهت واحد، که اطلاق مقسمی و احاطه است، دو امر متضاد (عین و غیر) را اثبات می‌کنیم؛ به این معنا که اطلاق مقسمی و احاطه مصحح عینیت و غیریت است.

توضیح آنکه «تمایز» را می‌توان بر دو قسم دانست: «تمایز تقابلی» و «تمایز احاطی». در «تمایز تقابلی»، هر کدام از دو یا چند طرف تمایز، ویژگی‌ای دارند که طرف دیگر آن را ندارد. غالباً، ویژگی یا ویژگی‌هایی که به تمایز منجر می‌شوند، اموری زاید بر ذات هستند. در چنین تمایزی، میان دو یا چند طرف، فقط غیریت برقرار است. در نتیجه، نمی‌توان میان آنها عینیتی برقرار کرد؛ مانند تقابلی که بین دو امر متضاد برقرار است همچون جسم سفید و جسم سیاه که نمی‌توان هیچ‌گونه عینیتی برای آنها در نظر گرفت. اما در «تمایز احاطی»، برقراری غیریت به معنای نفی عینیت نیست. در این نوع تمایز، با دو امری سروکار داریم که یکی بر دیگر احاطه دارد و آن را دربر می‌گیرد. ذات محیط به نفس احاطه از ذات محاط جدا می‌شود. ذات محیط به واسطه همین ویژگی احاطه در درون محاط، حضوری وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز به نفس تحقق محیط تحقق دارد. پس در موطن محاط، محیط از نظر وجودی حاضر است و محقق اوست. اما از دیگر سو، هرچند محیط دربردارنده محاط است، اما ورای محاط نیز هویتی دارد و غیر آن است. بنابراین، در این نوع تمایز، تمایز به نفس احاطه است؛ یعنی به نفس احاطه، محیط عین محاط و به نفس احاطه، محیط غیرمحاط است. این نوع تمایز تنها در حقایقی می‌تواند وجود داشته باشد که هویشان هویتی سعی و اطلاق است. *صائن الدین بن ترکه* در چند جای کتاب *تمهید القواعد*، این نوع تمایز را توضیح می‌دهد (ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۱، ۱۷۵ و ۳۰۹).

عرفا معتقدند: تمایز حق از موجودات از نوع تمایز احاطی است، نه تقابلی؛ بدین معنا که چون هویت ذات حق تعالی اطلاق مقسمی است، به نفس همین اطلاق، عین همه اشیاست، و چون هیچ امر محدود و متعینی مطلق نیست، به نفس همین اطلاق، غیر همه اشیا نیز هست. بر مبنای تمایز احاطی، روشن می‌شود که مقصود عارفان در عینیت حق و خلق، عینیت در زبان عرفی نیست که به معنای یکسانی در تمام جنبه‌ها در یک موطن مشخص باشد. مراد عارفان این است که ذات حق چون مطلق است در تمام مواطن حاضر است و در عین حال، هویتی ورای حضور در تمام مواطن دارد. پس لازمه خصوصیت اطلاق مقسمی این است که حق، هم عین خلق باشد و هم غیر آن.

نتیجه مبانی

اکنون می‌توان از آنچه بیان شد، نظریه «جمع بین تشبیه و تنزیه» را نتیجه گرفت. اگر تنها وجود حق بالذات موجود است و به اطلاقش همه هستی را پر کرده است، دیگر جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. کثرات، که تجلی و ظهورات حق و دارای نفس‌الامر هستند، شأنی از شئون حق برشمرده می‌شوند. اما این کثرات ورای آن ذات نیستند. بنابراین، حق به نفس اطلاق و تمایز احاطی وجودی، عین خلق، به نفس اطلاق و احاطه‌اش غیر خلق است. پس می‌توان گفت: حق تعالی در دل هر ذره و عین همه اشیاست و به جد می‌توان تمام احکام اشیا را بر آن جاری کرد؛ از سوی دیگر، غیر همه اشیاست. پس به نفس این احاطه و اطلاق، عین همه اشیا و در عین حال، غیر همه اشیاست. عینیت «تشبیه» را، غیریت، «تنزیه» را سامان می‌دهد. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، غیریت در جایی معنا پیدا می‌کند که غیریت در کار باشد، وگرنه در مقام احدیت، که پای غیریت در میان نیست، تشبیه و تنزیه راه ندارد. پس در مقام الوهیت، که حق و خلق مطرح است، این بحث رخ می‌نماید.

ابن عربی در فص ادریسی، پس از تمثیلی از رابطه اعداد، می‌نویسد: «و من عرف ما قرناه فی الأعداد، و أن نفیها عین إثباتها، علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه، و إن كان قد تمیز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، و الأمر المخلوق الخالق. كل ذلك من عین واحده؛ لا، بل هو العین الواحد و هو العیون الكثيره (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۷۸).

مثلاً، درباره انسانی که به دیگری قرض می‌دهد، هرچند پذیرفته‌ایم که انسان است که به دیگری قرض می‌دهد، در عین حال، واقعاً می‌توان گفت: خداوند در حال قرض دادن و خداوند در حال قرض گرفتن است. البته نباید بگوییم - معاذالله - این انسان خداست. یا در داستان رمی (انفال: ۱۷) به طور جدی و بدون مجازگویی، می‌توان گفت: نفس رمی رسول خدا نفس رمی خدا نیز هست. اما در عین حال، نمی‌گوییم رسول ﷺ خداوند است؛ زیرا در عین عینیت، غیریت نیز هست. یک تمثیل فلسفی ما را در فهم بهتر این مسئله یاری می‌کند: کسی که با دست خود فرشی را لمس می‌کند، خود لمس از دست صورت گرفته و در عین حال، نفس انسان در این موطن حاضر است؛ یعنی نفس شخص، عین بدن است (سبزواری، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۱۸۰-۱۸۲). پس جایی که دست در حال لمس کردن است، در عین حال، نفس نیز در حال لمس کردن است. اما نفس، همین بدن صرف (انگشت) نیست، بلکه نفس در عین اینکه در این موطن است ورای این موطن نیز هست.

بنابراین، از منظر ابن عربی، اهل تنزیه مانند اهل تشبیه معرفتی ناقص دارند؛ زیرا همان‌گونه که اعتقاد به تشبیه، حق را در حدود امکانی محصور و محدود می‌کند، اهل تنزیه نیز هرچند ظاهراً او را از جسمانیت دور می‌دارند. ولی آنها نیز او را تقیید می‌کنند؛ زیرا تنزیه حق از اجسام، تشبیه او به عقول و نفوس است، و تنزیه او از عقول و نفوس تشبیه اوست به معانی مجرد، و در نهایت، تنزیه او از همه اینها مستلزم الحاق او به عدم است (ابن عربی، ۱۳۶۱ق، ص ۱۶-۱۹). وی معتقد است: در بزرگ‌ترین آیه تنزیهی قرآن کریم، تشبیه نهفته است و در تأیید نظریه جمع میان تشبیه و تنزیه، به این آیه (شوری: ۱۱) استناد جسته و گفته است:

قال تعالی: «لیس کمثله شیء»، فنزه، «و هو السميع البصیر» فثبته و قال تعالی: «لیس کمثله شیء»، فثبته و ثنی: «و هو السميع البصیر»، فنزه و افرد» (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۵۳۴ - ۵۳۵).

به اعتقاد وی، اگر کاف «کمثله» را زاید بدانیم، در آن صورت، جزء اول آیه تنزیه‌ی و جزء دوم تشبیهی است (و او حالیه می‌شود)، و اگر کاف را زاید ندانیم، جزء اول تشبیهی و جزء دوم تنزیه‌ی است؛ زیرا اگر کاف زاید باشد معنای آیه آن است که حق را مثل و مانند‌ی نیست، و این تنزیه است، و اثبات سمع و بصر برای خداوند تشبیه است. اما اگر کاف را زاید ندانیم، برای خداوند قایل به مثل و مانند شده‌ایم که این تشبیه است. از سوی دیگر، چون سمع و بصر را منحصر به حق دانسته‌ایم و فقط او را «سمیع» و «بصیر» شمرده‌ایم و نه غیر او را، قایل به تنزیه شده‌ایم، و این در اصل، «افراد و تنزیه است از نقصان عدم سمع و بصر»؛ یعنی فقط خداوند است که در صورت هر شنونده‌ای می‌شود و در صورت هر بیننده‌ای می‌بیند؛ زیرا تقدیم ضمیر و تعریف خبر با «الف و لام» مفید حصر است (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۸۶-۲۹۴).

قونوی در *النصوص* جمع را بالاترین مرتبه ولایت می‌داند (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۲). جامی نیز در *نقدالنصوص*، به تفصیل به این موضوع اشاره کرده و گفته است. آنکه خداوند را به اطلاق مقابل تقیید تنزیه می‌کند، هر چند مرتبه حق را فوق مقیدات قرار می‌دهد، اما نمی‌داند که این اطلاق نیز خود نوعی تقیید و منافی اطلاق حقیقی است، وی می‌گوید:

قایل به تنزیه بالاترین از آن جهت که مقید حق مطلق است، ناقص المعرفة است؛ زیرا که محدّد حق غیر محدود است. پس به مقدار آن امور که حق را از آن تنزیه کرده است، از معرفت تعینات نور و تنوعات ظهور او - سبحانه - محروم و مهجور است و همچنین مشبه من غیر تنزیه ناقص است - همچون مجسمه که در تشبیه حدی پیدا کردند و مطلق را مقید دانستند. اما کسی که میان تنزیه و تشبیه جمع کرد و هر یک را در مقام او ثابت داشت و حق را سبحانه و تعالی بوصفی التنزیه و التشبیه نعت کرد، فهو العارف المحقّ و الکامل المحقق (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۷).

ابن عربی معتقد است: در قرآن هرجا سخنی از تنزیه به بیان آمده، همان جا نیز به تشبیه اشاره شده است. به تعبیر دیگر، هر آیه‌ای که بر تنزیه دلالت دارد، خالی از تشبیه نیست. وی تصریح می‌کند: «تجلی الهی در اعیان ممکنات، انتساب به اعضا و اوصاف مخلوقات از قبیل دست، چشم، گوش، رضا، غضب، نزول و استوا را برای او محقق ساخته است» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۷). از نظر ابن عربی، قرآن کمال تام و تمام الهی و مقام جامع حق و خلق، و تنزیه و تشبیه و مقام وحدت و کثرت است. از این رو، قرآن مقام جمع و تفصیل است. از این رو، قرآن متضمن «فرقان»، یعنی مقام جمع است، ولی فرقان متضمن مقام قرآن نیست. به گفته شارحان مکتب ابن عربی، مقام قرآنی که مقام اکمل و اتم است، مخصوص خاتم الانبیاست؛ زیرا او نیز کامل‌ترین انبیا و دین او کامل‌ترین دین است. او خاتم الانبیاء و مظهر اسم اعظم و جامع جمیع صفات و اسماء است و امت او نیز بهترین امت‌هاست: «کنتم خیر امه اخرجت للناس» (آل عمران: ۱۱۰). به همین سبب، حتی در آیه «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری: ۱۱)، که از منظر ابن عربی تنزیه‌ی ترین آیه قرآن است، میان مقام تنزیه و تشبیه جمع شده است. در مقام قرآن، واحد به اعتباری کثیر، و کثیر به اعتباری واحد است.

بنابراین، خداوندی که در دل هر ذره است، از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است و هر چه را بنگریم، او را می‌یابیم. حق بی‌نیهایت، که جا برای غیر نمی‌گذارد، در هر تعینی فرو می‌رود و از آن نیز فرامی‌رود؛ زیرا حق تعالی در

هر موطنی حضور و ورای آن موطن نیز هویتی دارد. پس تنزیه محض، که موجب عزلت حق از عالم و بینونت مطلق خداوند از جهان آفرینش است، قابل توجیه نیست. اگر عالم مظهر و تجلی خداوند است، رابطه این مظهر با صاحب آن نمی‌تواند بر اساس تباین یا تغایر تام تبیین و توجیه شود.

نتیجه‌گیری

۱. متکلمان تلاش فراوان کرده‌اند تا مسئله «تشبیه و تنزیه» را حل کنند، اما این تلاش‌ها به فرجام نرسیده است. به نظر می‌رسد این ناکامی را باید در مبانی آنها جست‌وجو کرد.
۲. تشبیه و تنزیه به مرتبه الوهیت حق تعالی بازمی‌گردد. در مقام ذات، تشبیه و تنزیه نیست؛ زیرا در این مقام، او از هر نسبت و صفتی منزّه و از هر تشبیه و تنزیهی مبرا است. این مقام را می‌توان فوق تشبیه و تنزیه دانست. تشبیه به مقام تجلی حق در مظاهر امکانی و به مقام تلبس او، در مواطن مخلوقات برمی‌گردد.
۳. جمع میان تشبیه و تنزیه نه تنها متناقض نیست، بلکه بر اساس مبانی /بن‌عربی، این دیدگاه عقلانی می‌نماید. از این منظر، خداوند مابین و جدایی از خلق نیست، بلکه از رگ گردن نزدیک‌تر است و احاطه قیومی بر آنها دارد.
۴. /بن‌عربی به آیات و روایات حاکی از تشبیه، بدون هیچ‌گونه تأویل خلاف ظاهری ایمان می‌آورد و همه آنها را ناظر به تجلی حق در مظاهر می‌داند. وی معتقد است: در تمام آیات تنزیهی، تشبیه نهفته، و در تمام آیات تشبیهی، تنزیه نهفته است و این حکایت از جمع میان تشبیه و تنزیه دارد. این دیدگاه به بسیاری از آیات قرآن کریم زبان می‌دهد و اسرار فراوانی از آیات الهی را بازمی‌گشاید.
۵. حضرت نوح علیه السلام از پیامبرانی است که تنزیه بر او و رسالتش غلبه دارد. از آن‌رو که غلبه تنزیه و غیریت حق و خلق موجب غلبه غیرت است، نفرین‌های متعدد حضرت نوح علیه السلام بر قومش توجیه می‌شود. از این‌رو، هنگامی که از خداوند نجات فرزند خود را طلب می‌کند، با عتاب الهی مواجه می‌شود.
۶. حضرت ابراهیم علیه السلام از رسولانی است که تشبیه بر او غالب است. غلبه تشبیه با نوعی حلم و مدارا همراه است؛ زیرا تشبیه ناشی از سریان حق در همه چیز است. چنین انسانی حق را در همه مظاهر، شهود می‌کند. سریان در اشیا موجب می‌شود حتی مذام را هم به خدا نسبت دهیم و دیگر غیرت کم‌رنگ می‌شود؛ زیرا همه چیز خدا دیده می‌شود و لازمه‌اش مدارا و حلم است. به همین سبب، هنگامی که خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام از عذاب قوم لوط خبر می‌دهد، حضرت ابراهیم علیه السلام نه تنها نفرین نمی‌کند، بلکه با خداوند درباره قوم لوط علیه السلام مجادله می‌کند: «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَخَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» (هود: ۷۴-۷۵). خداوند نیز حضرت ابراهیم علیه السلام را تقبیح نمی‌کند، بلکه دلیل این واکنش را غلبه صفات تشبیهی از جمله صفت «حلم» ابراهیم علیه السلام ذکر می‌کند.
۷. هر چند انبیای گذشته در دعوت خود، جمع میان تشبیه و تنزیه کرده‌اند، اما دارای مقام جمع نبوده‌اند. این مقام مختص خاتم‌الانبياء علیه السلام است؛ زیرا کامل‌ترین پیامبر برای بهترین امت است.

منابع

- املی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هانری کرین، تهران، علمی و فرهنگی انجمن ایران شناسی فرانسه.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۲۶ق، *عقائد مغرب فی ختم الاولیاء و تسمس المغرب*، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارالصادر.
- محیی‌الدین، ۱۳۶۱ق، *رسائل ابن عربی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۱۹۴۶م، *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۶۱، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- انصاری، عبدالله، بی‌تا، *طبقات الصوفیه*، بی‌جا، بی‌نا.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۴، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، بی‌تا، *الفرق بین الفرق*، قاهره، بی‌نا.
- ترکه، صائغ‌الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص*، مقدمه ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحکم*، قم، بوستان کتاب.
- سبزواری، هادی، ۱۳۷۸، *شرح غرر الفرائد (شرح منظومه حکمت)*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی.
- سراج طوسی، ابونصر، ۱۹۱۴، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون، لیدن، مطبعه بریل.
- شهرستانی، ۱۳۹۶ق، *الملل و النحل*، تحقیق سید محمد کیلانی، مصر، شرکه مصطفی البابی الحلبی و اولاده.
- صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قشیری، عبدالکریم، ۲۰۰۸م، *نحو القلوب (قشیری)*، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- قونوی، صدرالدین محمد، ۱۳۷۱، *النصوص*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داودبن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلابادی، محمد، ۱۴۱۲ق، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، تحقیق محمود امین النواوی، قاهره، المكتبه الازهریه للتراث.
- هجویبری، علی بن عثمان، ۱۴۲۸ق، *کشف المحجوب*، ترجمه محمود احمد ماضی أبوالعزائم، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیّه.
- یزدان‌پناه، سیدبدالله، ۱۳۸۹، *اصول و مبانی عرفان نظری*، نگارش عطا انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.