

تشبیه و تنزیه از دیدگاه سنایی و ابن عربی

حمیدرضا اردستانی رستمی*

چکیده

غالباً اندیشمندان دیدگاه‌هایی دربارهٔ انسان، خدا و جهان داشته‌اند. ممکن است نقاط و نکات مشترکی در این تفکرات بیابیم که برخی از متفکران تحت‌تأثیر یکدیگر و برخی برحسب توارده، دارای این اشتراکات بوده‌اند. بحث ما در مقایسه و مطابقت تشبیه و تنزیه صفات الهی - از موضوعات کلامی - میان دو اندیشمند است: که یکی شاعر عارف که در غزنه - قلمرو ایران - می‌زیسته و دیگری عارفی شاعر که در اندلس پرورش یافته است. سخن از سنایی - شاعر قرن پنجم - و ابن عربی - متفکر سدهٔ هفتم - است. باآنکه این دو اندیشمند در دو حوزه و زمان متفاوت می‌زیسته‌اند، دربارهٔ مقولات تشبیه و تنزیه صفات الهی، نظرهای یکسانی ارائه کرده‌اند. تحقیق حاضر در پی اثبات این همسانی است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کلیدواژه‌ها: تشبیه، تنزیه، ابن عربی، سنایی، وحدت وجود.

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد دزفول.

مقدمه

سنایی، نخستین شاعری است که مفاهیم عرفانی، کلامی، اخلاقی و دینی را وارد حوزه ادبیات ساخته و شیوه تازه‌ای را که پیش از او در شعر فارسی وجود نداشته، بنیان نهاده است. او با داخل ساختن مفاهیم عرفانی و کلامی، و استفاده از آیات و احادیث و عبارات و سخنان اهل تصوف، روشی را اساس گذاشته که اوج این طریق را می‌توان در آثار عطار و سرانجام، مولانا دید؛ بنابراین، برای شناختن این آثار، گریزی نیست که با کلام اسلامی، عرفان و گاه فلسفه آشنایی پیدا کرد، تا به جوهره این متون دست یافت.

از سوی دیگر، شیخ محی‌الدین عربی، در فرهنگ اسلامی ظهور یافته که تأثیر به‌سزایی در فلسفه اسلامی داشته و شیوه ویژه‌ای را از دید نظری و نه عملی به‌جای گذاشته که علی‌رغم مخالفت برخی متفکران اسلامی با وی، او حامیان خود را داشته و به‌ویژه در قرن نهم، نقطه اوج توجه بسیاری از عرفا و اهل اندیشه به افکار وی بوده است. شاید بتوان گفت که آنچه ابن عربی را از دیگران متمایز ساخته، یکی طرح موضوع وحدت وجود و دیگر، نگاه خاص او به تأویل است (← جرجانی، ۱۹۹۹: ۴۶). او بسیاری از آیات قرآن را در کتاب فصوص‌الحکم، با تعبیر و تأویل خاص خویش بیان می‌دارد و به تأویل زندگی و سخن انبیا دست می‌زند.

اکنون درصدد آنیم که تشبیه و تنزیه را نزد دو متفکر شاعر بسنجیم و اشتراکات این دو را بیان کنیم. تشبیه و تنزیه از مسائل کلامی است که هریک نمایانگر اندیشه‌ای از فرقه‌های گوناگون اسلامی و مذاهب غیراسلامی است. «تشبیه در لغت، دلالت بر مشارکت امری با دیگری، در معنی‌ای است.» (همان، ص ۵۲). اما در اصطلاح اهل کلام، یکسان و همانند دانستن مخلوق با خالق و نسبت دادن صفات بشری به خداوند است و آنان که این اندیشه را پذیرفته‌اند به «مشبّه» شهرت یافته‌اند. «اگر تصوّر ما از ذات، صفات و افعال خداوند، همچون انسان باشد، معتقد به تشبیه شده‌ایم.» (شمس، ۱۳۸۷: ۳۴۱/۱۵)

بغدادی مشبّه را به دو گروه تقسیم می‌کند: «صنفی که ذاتِ باری را به ذات غیر وی تشبیه می‌کنند و صنفی دیگر که صفات او را به صفات غیر او مانند می‌سازند.» (بغدادی، ۱۹۹۷: ۸۵). این گروه به آیات و احادیثی استناد می‌کنند که به عقیده ایشان، می‌توان جسم‌بودن خداوند را در آنها دید، نظیر «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» (مولوی، ۱۳۸۴: ۲۳۱) و یا «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ اصْبَعَيْنِ مِنَ اصْبَاحِ الرَّحْمَنِ» (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱۱۸/۱) و یا «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَنْزِلُ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا» (اشعری، ۲۰۰۲: ۴) و نیز «خَمَرَتْ طِينَهُ آدَمَ بِيَدِي أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۴۱).

از جمله فرقه‌های ضالّه را بغدادی، مشبّه و مجسمه می‌داند (بغدادی، ۱۹۹۷: ۳) که اساسی‌ترین دیدگاه آنان، قابل‌رؤیت‌دانستن خداوند است و به همین سبب، آنان جسمائیت باری تعالی را می‌پذیرند و «تأویل را به اتفاق، امری مذموم می‌دانند و سخن‌گفتن درباره صفات باری تعالی را به گمان، غیرجایز می‌دانند.» (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱۱۷/۱). آنان خود را موظف می‌دانند که به ظاهر آیات ایمان بیاورند و می‌گویند مکلف به شناخت باطنِ قرآن نیستند. حتی کسی را که لفظاً و به‌طور ظاهری اقرار به اسلام کند و شهادتین را بر زبان آورد، مؤمن حقیقی می‌دانند (بغدادی، ۱۹۹۷: ۳)، لذا در مشاهده آیه و حدیث نیز به ظاهر توجه دارند، برای خداوند انگشتانی در نظر می‌گیرند و به دستانی که خداوند با آن در چهل روز انسان را خلق کرده است، اعتقاد دارند. برای مشبّه، اعتقادات دیگری را نیز می‌توان برشمرد: آنان قرآن را قدیم ازلی، از حیث حروف و اصوات و رقوم می‌دانند (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱۱۹/۱)؛ اما آنچه آنان را به‌طور کلی از دیگران متمایز می‌کند - چنان‌که پیش از این نیز اشاره شد - مسئله جسم‌پنداشتن و رؤیت الهی است. اینان در اثبات عقیده خویش، استناد و اشاره به آیات قرآن دارند، مثل «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ.» (در روز قیامت، چهره‌هایی بشّاش باشند که به خداوند خود می‌نگرند.) (قیامت/ ۲۳-۲۲).

غزالی در تأیید رؤیت الهی گوید: «در این جهان دانستنی است و در آن جهان دیدنی

است و چنان که اندر این جهان بی‌چون و چگونه دانند وی را، در آن جهان نیز بی‌چون و چگونه بیند وی را، که آن دیدار از جنس دیدار این جهانی نیست.» (غزالی، ۱۳۶۳: ۱۲۵/۱). این سخن غزالی به سخن ضراریه نزدیک است که گویند: «حائسةٌ سادسةٌ للانسانِ یَری بها الباری تعالی یوم الثواب فی الجنّة.» (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱۰۰/۱) (حس ششمی برای انسان است که به آن باری تعالی را در روز رستاخیز در بهشت بیند). که هم غزالی و هم ضراریه به دیدار خداوند با وسیله‌ای به جز این حواس پنج‌گانه قایل هستند و معتقدند که دیدار انسان، خدا را از جنس این جهانی نیست و البته شرط دیدار الهی را مؤمن بودن دانسته‌اند، چنان که مولانا نیز می‌فرماید:

هر که را هست از هوس‌ها جانِ پاک زود بیند حضرت و ایوانِ پاک
چون محمد پاک شد زین نار و دود هر کجا رو کرد، وجه‌الله بود

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶۵/۱)

درمقابل مشبّهه، اهل تنزیه قرار دارند که آنان را «معطله» نیز گویند (اشعری، ۲۰۰۳: ۳۳) از آنجا که آنان صفات بشری را برای خداوند متصور نیستند. «التنزیه: عبارة عن تبعید الرّب عن اوصاف البشر.» (جرجانی، ۱۹۹۹: ۶۰) (تنزیه عبارت است از دورداشتن پروردگار از اوصاف انسانی). معتزله و فلاسفه که از دیدگاه اشعریان در گروه اهل تعطیل قرار می‌گیرند، با مطالعه در آیات و احادیث که به جسمانی بودن خداوند اشارت دارد، دست به تأویل می‌زنند و معنای احتمالی برای آیات و احادیث در نظر می‌گیرند. این گروه، صفات الهی را عین ذات خداوند می‌دانند و معتقدند که جداساختن صفات از ذات خداوند، به‌دام نوعی ثنویت‌افتادن است: «همانا باری تعالی عالم به علم است و علم وی ذاتی است، قادر به قدرتش است و قدرت او ذاتی اوست، زنده است به حیات و حیات وی ذاتی اوست.» (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۶۳/۱). دورداشتن خداوند از اوصاف بشری در باور معتزله و یا معطله، به نفی رؤیت الهی می‌رسد: «واتفقوا علی نفی رؤیة الله تعالی بالابصار فی دارالقرار.» (همان، ۵۸/۱) و در نتیجه، نفی تشبیه

از او، به هر وجهی.

انسان از روزی که در این کرهٔ خاکی پا نهاده، به دنبال معبودی بوده است که در مواقع تنهایی به او پناه برد و او را بپرستد و یا به قول شبانِ داستانِ مولانا، دستک او را ببوسد و پایکش را بمالد و جایکش را جاروب کند و یا به مانند موسی، در نهایت تنزیه، در جست‌وجو و پرستش معبودش برآید (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۵۱/۲)؛ گاه این ملجأ را در بت‌های سنگی و چوبی که به دست خود بنا نهاده، و گاهی بر قلّهٔ کوه‌ها می‌جسته است و چون با علم نجوم آشنا شد، خدا یا الههٔ خویش را از فراز کوه، در دل آسمان‌ها برد و زمانی نیز رسید که به وجود خدایی جبار و گاهی مهربان پی برد.

این بشر آنگاه که در کودکی خود سیر می‌کرد، خدای مادی و قابل رؤیت را پذیرفت، به او عشق ورزید و یا از او ترسید و در پای او قربانی کرد، اما هرچه متمدّن تر شد، بیشتر به خدایی نادیدنی ایمان آورد؛ به سخنی دیگر، سیر بشر از تشبیه به سوی تنزیه شد. این سیر را در اسلام نیز می‌بینیم، که صحابه و تابعین نیز بیشتر به تشبیه گرایش داشته‌اند (شمس، ۱۳۸۷: ۳۴۲/۱۵)، به خصوص که دیری از بت‌پرستیدن آنها نمی‌گذشت. آری! بشر، از بت‌های دست‌ساز دیدنی به سوی خدای نامشهود گام برداشت؛ اما گویی انسان که خاطرهٔ بت‌ها را در ذهن و دل داشت، نتوانست خدای نادیدنی را بپذیرد و برای دیدار وی، جسمانیت‌بخشیدن به او را برگزید که این مسئله در بعضی فرقه‌های اسلامی به وضوح دیده می‌شود.

به هر حال، تشبیه و تنزیه، در حقیقت، درجهٔ ادراک انسان‌ها است؛ گروهی تشبیه و گروه دگر تنزیه را می‌پذیرند و هریک چون موسی و شبان، مولانا، ادراک و حسّ حقیقت‌جویی خویش را به‌نمایش می‌گذارند. موسی در پی تنزیه صفات انسانی از خداوند است ولی شبان، خدای خویش را جسمیت می‌بخشد و با او عشق‌بازی می‌کند. اما فراموش نکنیم که موسی نیز طالب دیدار خداوند است: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي الْيَكِّ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ

جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا». (اعراف/ ۱۴۳)

اگر مولانا موسی را در آن داستان اهل تنزیه معرفی می‌کند، از این جهت است که تناقض درونی وی را نشان دهد و این موضوع را بیان کند که انسان برای درک هر چیزی باید یا آن را نمادینه کند - یعنی نشانه‌ای برای آن قرار دهد مانند اینکه برای دریافتن و درک عشق، سمبلی برای آن بیابد، مثلاً مادر و یا همسرش را نشانه عشق و محبت بداند - و یا اینکه میان خود و آن سنخیتی بیابد و به عبارتی دیگر، میان مُدرک و مُدرک همجنسی ایجاد کند تا آن را دریابد. بشر نیز مجبور شده است برای فهمیدن و درک معبودش، او را از جنس خویشتن قرار دهد، تا بدین وسیله وی را بهتر درک کند؛ برای مثال، اینکه خدایان مصری و یونانی خصلت میرندگی دارند، دلیلی بر تشبیه و تجسیم است: «گور زئوس - خدای بزرگ یونانیان - را تقریباً در آغاز عصر میلادی در جزیره کرت به جهانگردان نشان داده‌اند. پیکر دیونیزوس را در دلفی کنار تندیس زرین آپولو دفن کردند و روی گورش این سنگ‌نبشته قرار داشت: آرامگاه پس از مرگ دیونیزوس پسر سمل». خدایان مصر نیز از این قاعده عام مستثنا نبودند. آنان نیز پیر می‌شدند و می‌مردند؛ زیرا انسان‌ها جسم و روح داشتند و معروض عواطف و ضعف‌های بشری بودند. درست است که تن آنان از مایه‌ای اثیری قوام یافته بود و از جسم انسانی دیرپاتر بود، اما برای ابد نمی‌توانستند از کمند زمان بگریزند. گذشت زمان، استخوان‌هایشان را به صورت سیم و گوشت تشنان را به صورت زر درمی‌آورد و طره‌های شبق‌گونشان را به سنگ لاجورد تبدیل می‌کرد. وقتی زمانشان سر می‌آمد، از دنیای پرسرور زندگان بیرون می‌رفتند تا در جهان تیره و تار دیگر به‌عنوان خدایان مرده بر آدمیان مرده فرمان برانند. حتی روحشان، چون روح آدمیان پس از مرگ، تا زمانی پایدار بود که جسمشان از هم نپاشیده بود.» (فریزر، ۱۳۸۷: ۲۹۲).

بنابراین می‌بینیم که خدایان تا چه حد به زندگی انسان‌ها نزدیک شدند و ویژگی‌های انسانی به خویش گرفتند تا بندگانشان به صورت راحت‌تری میان خود و آنان احساس نزدیکی

کنند. به همین خاطر است که گفته‌اند: «تزعّم النمله انّ لله زبانتین کمثل مالها.» (مورچه هم تصور می‌کند که خدا همچون او دو شاخک دارد.) (← عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۷).

بنا بر آنچه عنوان شد، بشر میان تشبیه و تنزیه در گذار است، اگرچه مانند موسی، تشبیه را نفی، شبان سیاه بخت را سرزنش، و بهشت و جهنم را برای دیگران قسمت کند، از این تناقض برکنار نخواهد ماند؛ که البته این به ذات متناقض و اضدادگونه خدا، انسان و جهان بازمی‌گردد که پس از این درباره آن توضیح خواهیم داد. اما پس از این مقدمه، به بحث اصلی که همانا نظرگاه سنایی و ابن عربی درباره تشبیه و تنزیه است، می‌پردازیم.

حکیم سنایی در بیت‌ی در حدیقه/الحقیقه چنین سروده است:

هست در وصفِ او به وقتِ دلیل نطق، تشبیه و خاموشی تعطیل

(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۳)

در این بیت، دو واژه «تشبیه» و «تعطیل» وجود دارد که «تشبیه» با «نطق» و «تعطیل» با «خاموشی» همراه شده است. او نسق کلام را به گونه‌ای ترتیب می‌دهد که گویی نه تشبیه را می‌پسندد و نه تعطیل (= تنزیه) را، نه سخن پراکنی را طریق درست می‌خواند و نه سکوت را. پس سنایی را باید کجای این دو نگاه بپذیریم؟ او را اهل تشبیه بیندازیم یا تنزیه؟ آیا این سخن سنایی را هم باید مانند دیگر تناقض‌گویی‌های او بدانیم؟ دنیای شعری او پُر است از تناقضات. یک سوی شعر او پند و اندرز، حکمت عملی و عزلت و عرفان است، سوی دیگر، هزل و هجو و طنز؛ یک طرف، انتقادات اجتماعی و سیاسی، طرف دیگر، مدح شاهان و بزرگان! آیا تناقضات کلامی سنایی، یعنی درآمیختگی تشبیه و تنزیه، هم از جنس همین تناقضات است که پیش از این عنوان شد؟

اگر بخواهیم سخن سنایی را در این بیت به نثر درآوریم، این‌گونه می‌شود: آنگاه که اراده کنیم درباره خداوند، به دلیل و استدلال روی آوریم و یا درباره صفات وی سخن گوئیم، به تشبیه می‌رسیم و اگر اصلاً درباره خداوند تعالی سخن نگوئیم و سکوت را برگزینیم، به

تنزیه و تعطیل کشیده می‌شویم. سنایی با بیان این بیت، نه تشبیه را به‌طور مطلق می‌پذیرد و نه تنزیه را. او جمع میان این دو اندیشه را صحیح می‌خواند. سنایی در ابیات پسین، تفکر مشبّهه را نکوهش و آیات و احادیثی را که در ظاهر به جسم‌بودن خداوند اشاره دارند، تأویل کرده و گفته است:

ید او قدرت است و وجه بقاش آمدن حکمش و نزول عطاش
قدمینش، جلالِ قهر و خطر اصبعینش، نفاذِ حکم و قدر

درست است که او تشبیه را نمی‌پذیرد و مشبّهه را سرزنش می‌کند، اما تنزیه و تعطیل و خاموشی را هم نمی‌پسندد و می‌گوید: اگر به تعطیل و تنزیه صفات بررسی، خاموشی پیشه کرده‌ای و زبان در کام کشیده‌ای و حقّ معبودت را ادا نکرده‌ای؛ پس تنزیه مطلق را نیز مانند تشبیه رد می‌کند.

ابن عربی نیز شیوه‌ای چون سنایی پیش می‌گیرد و در فصّ حکمه سُبُوحيّه فی کلمه نوحیه در آغاز، تنزیه را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «به هوش باش که تنزیه به نزد اهل حقایق، در پیشگاه خداوند عین محدود و مقیدساختن اوست پس منزّه (= معتقد به تنزیه) یا نادان است و یا دارای سوء ادب. ولیکن آنگاه که به تنزیه مطلق قایل شد، در صورتی که قایل به شرایع و مؤمن باشد، با قایل شدن به تنزیه و متوقف شدن در آن، مرتکب بی‌ادبی شده و حقّ و رسل را — صلوات‌الله علیهم — تکذیب کرده و حال آنکه آن را نمی‌داند.» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۸).

ابن عربی همچون سنایی، تعطیل و خاموشی را رد می‌کند و تنزیه صرف را نمی‌پسندد و در جای دیگر، تشبیه صرف را نیز نفی می‌کند: «همچنان است آن که بر تشبیه می‌رود و ردّ تنزیه می‌کند؛ وی هم خدای را مقید و محدود ساخته و او را نشناخته است.» (همان، ص ۶۹). ابن عربی کسی را آگاه می‌داند که میان تشبیه و تنزیه را جمع کرده است؛ آن که هم نطق را پذیرفته و هم خاموشی را، آن که هم صفات بشری را به خداوند نسبت داده و هم او را از صفات انسانی بری دانسته و قایل به هر کدام از این دو طریقه را در گمراهی پنداشته

است:

فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا وَ إِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُحَدِّدًا
وَ إِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا وَ كُنْتَ إِمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا

(همان، ص ۷۰)

بهراستی چرا این همه تناقض و جمع اضداد در زندگی بشری وجود دارد؟ آیا این امر برخاسته از وجود تناقض‌آمیز انسانی که خود از دو امر متضاد شکل گرفته است، یا از تناقض درون انسان، جهان و خدا، سه‌گانه‌ای که در پیوندند، نیست؟ چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید، آیات قرآن، گاه این وجود متناقض‌خدایی را به‌نمایش می‌گذارد و جمع تشبیه و تنزیه را نشان می‌دهد: از یک سو، خداوند درباره‌ی خود فرموده است که هیچ چیز مانند او نیست (= تنزیه) و از سوی دیگر، بیان داشته که شنونده و بینا است (مانند انسان‌ها): «وَ خَدَاوَنَد تَعَالَى فَرَمُودَه اَسْت: «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (شوری/۱۱) که دلیل بر تنزیه اوست و «... هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری/۱۱)، دلالت بر تشبیه است و خداوند تعالی فرمود: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» که هم تشبیه است و هم شریک‌گویی و فرمود: «وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، که هم منزهدانستن اوست و هم اقرار به یگانگی.» (همان، ص ۷۰).

این تناقض در وجود حقیقت را در مظاهر اسما و صفات او نیز می‌یابیم. این مظاهر، همان عالم کبیر و عالم صغیر است. عالم کبیر، گیتی است و عالم صغیر، انسان. انسان، نسخه و رونوشتی از گیتی است: «تو عالم صغیری؛ و تمامی عالم، عالم کبیر است. تو نسخه و نمودار عالم کبیری و هرچه در عالم صغیر هست، در عالم کبیر هست و هرچه در عالم کبیر هست، در عالم صغیر هست. ای درویش! تو اول و آخر، خود را بدان و ظاهر و باطن خود را بشناس، تا اول و آخر عالم کبیر را بدانی و ظاهر و باطن عالم کبیر را بدانی و بشناسی.» (نسفی، ۱۳۸۱: ۴۸-۴۷).

در بندهش نیز که از متون پهلوی است - این اعتقاد وجود دارد که انسان و گیتی، همانند

هم هستند: «در دین گوید که تن مردمان به سان گیتی است؛ زیرا گیتی از آب سرشکی ساخته شده است. چنین گوید که این آفرینش نخست همه آب سرشکی بود، مردمان نیز از آب سرشکی می‌باشند. همان‌گونه که گیتی را پهنا با درازا برابر است، مردمان نیز به همان‌گونه‌اند؛ هر کس را درازا به اندازه پهنا می‌خویش است. پوست چون آسمان، گوشت چون زمین، استخوان چون کوه، رگان چون رودها و خون در تن چون آب در رود، شکم چون دریا و موی چون گیاه است. آنجا که موی بیش رسته است، چون بیشه. گوهر تن چون فلز، آسن — خرد چون مردم، گوش — سرود — خرد چون گوسپند و گرمی چون آتش است. دست و پای افزار چون هفتان و دوازدهان. شکم خورش — گواراست چون ابر و آتش وازشت. دم‌برآوردن و فروبردن چون باد است. جگر چون دریای فراخ کرد.» (دادگی، ۱۳۸۰: ۱۲۳).

گفتیم که تناقض در وجود خدا به مظاهر اسما و اوصاف او کشیده شده است. انسان نیز مظهر صفات و اسامی اوست، لاًبَدَّ او نیز غرقه در تناقض است، تناقضی که به‌عینه در انسان دیده می‌شود. یک‌سو وجود او خاک و دیگر سوی وجود وی روح، یک طرف جسمانی و گرایش‌های جسم که با تشبیه قابل تطبیق است و در جانب دیگر، قُطب روحانی که با تنزیه مطابق می‌شود. وقتی از جسم سخن می‌گوییم، می‌توانیم آن را به چیزی مثال بزنیم؛ اما چون از روح حرفی به‌میان آید، نمی‌توان هیچ‌گونه شناختی از آن به‌دست داد. این تناقض در بسیاری از مسائل، که به انسان مرتبط است، دیده می‌شود: روشنایی در کنار تاریکی، فروغ در کنار دروغ، خوشی در کنار تشویش، جبر در کنار اختیار، خیر در کنار شرّ و خداوند در کنار شیطان. این تناقضات از خدا به هستی (= عالم کبیر) و انسان (= عالم صغیر) رسوخ کرده است.

عالم صغیر، وجودی که تناقضات را به‌زیبایی در خود گرد آورده است، شیخ صنعانی که با پنجاه سال عبادت و چهارصد مرید کافری مطلق می‌شود که بر سر عشق دختر ترسازاده‌ای، شراب می‌نوشد، زَنار می‌بندد، قرآن می‌سوزاند و خوک‌بانی می‌کند و به‌قول خیام، در دستی

مُصَحَّف دارد و در دستی دیگر جام شراب (خیام، ۱۳۸۵: ۹۸). ولی سرانجام با پشت‌سرگذاشتن این تاریکی‌ها، دوباره به سرزمین روشن ایمان می‌رسد. انسان در این تناقض میان خدا و شیطان، تنزیه و تشبیه، روح و جسم زندگی می‌کند و این نکته‌ای است که بسیاری از متفکران آن را دریافتند. برای نمونه، به این بیت فردوسی دقت کنیم:

تو را از دو گیتی برآورده‌اند به چندین میانجی بپرورده‌اند

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۷/۱)

و یا نظامی در توصیف انسان:

آن به گوهر، هم کدر و هم صفی هم محک و هم زر و هم صیرفی

(نظامی، ۱۳۷۶: ۳۳/۱)

بنا بر آنچه عنوان شد، انسان خواه‌ناخواه، گاهی صنم‌پرست (= تشبیه) و گاه با صمد (= تنزیه) هم‌نشین می‌شود. (حافظ، ۱۳۷۷: ۲۰۰)^۱ او حتی اگر موسی شود و با شبان داستان مولانا به دلیل مشبّه‌بودن وی درافتد، باز ناچار است برای ابراز عشقش و گام‌زدن در طریق عاشقی، از خداوند طلب دیدار کند، زیرا انسان بر صورت خدا آفریده شده است، او خود طبق آیهٔ قرآن در تناقض است؛ جمعی است میان تشبیه و تنزیه. او هم صاحب و خداوند نام (= تنزیه) است و هم خداوند جای (= تشبیه) (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۱)^۲. او خداوندی است که گاه تنها نامی از آن در گیتی است و هیچ مظاهری در هستی ندارد، آنگاه که کنزی مخفی است و گاه صاحب جای و مکان است، آنگاه که مظاهرش در هستی مجال ظهور و حضور می‌یابد.

ابن عربی در پی آن است که با جمع میان تشبیه و تنزیه، اندیشهٔ وحدت وجود خویش را اثبات کند. وحدت وجود به زبانی ساده، یعنی اینکه ما حقیقت را بیش از یک وجود مطلق ندانیم،

۱. گفتم صنم‌پرست مشو با صمد نشین

۲. به نام خداوند نام و خداوند جای

گفتا به کوی عشق هم این و همان کنند

خداوند روزی ده رهنمای

که آن حقیقت است که «بود» دارد و همه موجودات درمقابل آن «بود»، چیزی جز «نمود» و مظهر جمال و جلال حقیقت مطلق نیست و «ماسوی حق - عز و علا - در معرض زوال است و فنا، حقیقتش معلومی است معدوم، و صورتش موجودی است موهوم. دیروز، نه «بود» داشت و نه «نمود» و امروز نمودی است بی‌بود.» (جامی، ۱۳۸۳: ۵۵). درحقیقت آن «بود» (= وجود مطلق)، آفتابی است که اگر درمقابل آن آینه‌هایی باشد و آن آفتاب بر آن آینه‌ها پرتو افکند، در نگاهی می‌توان از انعکاس آن آفتاب بر آینه‌ها، هزاران آفتاب و پرتوهای آن را دید؛ ولی یک آفتاب، بیشتر وجود ندارد. پس آن پرتوها و عکس‌ها، ظهورات یک جوهر مطلق است که آن آفتاب است. آن پرتوهای انعکاس یافته از آینه، اصلتی ندارد و وجود حقیقی نیست (حلی، ۱۳۸۵: ۶۶۱). مولانا در تأیید وحدت وجود این‌گونه سروده است:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر، همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۴/۱)

اما چه ارتباطی میان تشبیه و تنزیه و وحدت وجود، وجود دارد؟ آنگاه که به ذات باری تعالی بنگریم، او را منزّه از هر توصیف و تعریفی می‌یابیم؛ یعنی آن حقیقت مطلق که هنوز به تجلی نیامده، منبسط و یک جوهر است، بی‌سر و بی‌پا، و همچون آفتاب است، همان آفتابی که پیش از این از آن سخن گفتیم، وجود مطلق و منزّه است؛ پس وحدت عین تنزیه است. اما وقتی این آفتاب در آینه‌های متعدد انعکاس یابد، اشعه‌های مجازی به همه جا منعکس می‌شود. این پرتوها همان موجودات غیرحقیقی است که از آن وجود حقیقی نشأت گرفته است. آنجا که خداوند هنوز به تجلی نیامده و انعکاسات خود را که همان صفات اوست و مظهر آن موجودات عالم، نمایان نکرده، قابل وصف نیست و آنجا است که به قول سنایی، «خامشی» ما را درمی‌گیرد که همراه با تنزیه است. اما آنگاه که به جلوه‌گر شدن وجود حقیقی

(= خداوند) در آفرینش (= وجود تقییدی) بنگریم، که مظهر اسامی و اوصاف الهی هستند، می‌توانیم شناختی محدود از او بیابیم که در این صورت، به‌نطق می‌آییم و این محل تشبیه است، زیرا هرچه بگوییم او را به چیزی مانند کرده‌ایم؛ پس چون به کثرت می‌نگریم، در دام تشبیه هستیم و چون به وحدتِ مطلق نگاه کنیم و از اسما و صفات او که مظاهرش در گیتی است، صرف‌نظر کنیم، به تنزیه دچار می‌شویم.

نتیجه

از سخنان ابن‌عربی و سنایی چنین برمی‌آید که تشبیه و تنزیه در کنار یکدیگر معنا می‌یابند. خداوند برای شناخته‌شدن خود، دوست داشت مخلوقات را بیافریند و آنجا است که در حدیث قدسی می‌فرماید: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَي أُعْرَفَ.» (ابن‌خلدون، ۱۴۲۶: ۳۹۵). پس اگر به گفته عطار (۱۳۸۴: ۲۶۵)، سیمرغ (= ذات باری تعالی)، نیم‌شب از چین (= جهان و صور ممکنات) می‌گذرد، بدان دلیل است که پری از جمال و جلال آن سیمرغ، بر گیتی افتد و این جهان شکل بگیرد که مظاهر اسما و صفات او است. فیض اقدس، همان کنز مخفی است که به فیض مقدس یا به تشبیه رسیده است. از این‌رو، در پی شناخت آن حضرت، در هر کشوری شور افتاد، و گرنه پیش از نمایان شدن آن پر، سیمرغ قابل شناسایی نبود. بنابراین، اگرچه تشبیه صرفاً قابل پذیرش نیست، برای شناخت خداوند بدان نیاز است. پس برای شناخت حق نمی‌توان منکر تشبیه شد؛ چونان که اقوام بدوی، بهترین راه شناخت حق را تجسم خداوند در سنگ و دیگر اشیا می‌دانستند و این بهترین وسیله شناخت آنان بود. ابن‌عربی معتقد است که اگر آنان این‌گونه پرستیدن را رها می‌کردند، به همان اندازه که آن را فرو می‌گذاشتند، نسبت به حق جاهل می‌شدند (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۷۲).

باور به تشبیه، قایل‌شدن به وجودی برای مخلوقات، در برابر وجود مطلق است که این

امر آشکارا به شرک نزدیک است؛ چراکه نمی‌توان درمقابل خداوند، وجودی دیگر را در نظر گرفت. از سوی دیگر، موجودات آفاقی و انفسی، مظاهر اسما و صفات وجود مطلق‌اند. فردی که خداوند را از صفات منزّه می‌داند (= معتزله)، با وحدت حقیقت درافتاده، زیرا قایل به موجودات آفاقی و انفسی درمقابل وجود حق شده است؛ از این رو طبق نظر سنایی و ابن عربی، تشبیه و تنزیه را باید در کنار هم پذیرفت.

کتابنامه

- ابن حزم اندلسی. *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*. تحقیق یوسف البقاعی. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
 ابن خلدون، عبدالرحمن. ۱۴۲۶. *مقدمه ابن خلدون*. قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
 ابن رشد اندلسی. ۱۹۸۸. *الکشف عن مناهج الادله فی عقاید الملّه*. مقدمه و شرح: الجابری، محمد عابد. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیة.
 ابن عربی، شیخ محی‌الدین. ۱۳۶۶. *فصوص الحکم*. تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی. قم: الزهراء.
 اشعری، علی بن اسماعیل. ۲۰۰۳. *الابانه عن اصول الدیانة*. بیروت: دار والمکتبه الهلال.
 بغدادی، طاهر بن محمد. ۱۹۹۷. *الفرق بین الفرق*. بیروت: الدار الشامیة.
 جامی، نورالدین عبدالرحمن. ۱۳۸۳. *لویح*. تصحیح یان ریشار. اساطیر.
 جرجانی، سیدشریف. ۱۹۹۹. *معجم التعریفات*. قاهره: دارالفضیله.
 حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۷. *دیوان*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. اساطیر.
 حلبی، علی اصغر. ۱۳۸۵. *تاریخ فلاسفه ایرانی*. زوآر.
 خیام نیشابوری، عمر بن ابراهیم. ۱۳۸۵. *رباعیات*. تصحیح محمدعلی فروغی و قاسم غنی. اساطیر.
 دادگی، فرنیخ. ۱۳۸۰. *بندهش*. گزارش مهرداد بهار. توس.
 سنایی، مجدود بن آدم. ۱۳۷۷. *حدیقه الحقیقه*. تصحیح تقی مدرس رضوی. دانشگاه تهران.
 شمس، محمدجواد. ۱۳۸۷. *دایره المعارف اسلامی*. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی.
 شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. ۲۰۰۳. *الملل والنحل*. بیروت: دار والمکتبه الهلال.
 عطار نیشابوری. ۱۳۸۴. *منطق الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن.
 غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. ۱۳۶۳. *کیمیای سعادت*. تصحیح حسین خدیوچم. علمی و فرهنگی.

- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۶. شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق. مرکز دایرةالمعارف اسلامی. فریزر، جیمز. ۱۳۸۷. شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. آگه. کاشانی، عزالدین محمدبن علی. ۱۳۸۱. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح: جلال الدین همایی. نشر هما.
- مولوی (مولانا جلال الدین محمد). ۱۳۸۴. فیه مافیه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر. _____ . ۱۳۷۵. مثنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. پژوهش.
- نسفی، شیخ عزیزالدین. ۱۳۸۱. زبده الحقایق. تصحیح ناصر حق وردی. طهوری. نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. ۱۳۷۶. کلیات. تصحیح وحید دستگردی. علم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی