

بازکاوی مسئله تشبیه و تنزیه در آموزه وحدت تشکیکی وجود

حامد ناجی اصفهانی*

چکیده

آموزه تشبیه و تنزیه یکی از پیچیده‌ترین آموزه‌های کلامی است که از دیرباز متفکران اسلامی را به خود مشغول کرده است. از یک سو، اهل حدیث و اشاعره و از سوی دیگر، معتزلیان و گروهی از متکلمان شیعه با قرائت‌های کاملاً متفاوتی بدین آموزه نظاره کرده‌اند. گروه اول به سمت تشبیه و گروه دوم به سمت تنزیه سوق یافته‌اند.

و اما در این میان ابن عربی و شارحان مکتب او به قرائتی جدید، یعنی تشبیه در عین تنزیه دست یافته‌اند که این نظریه مطابق برخی از آموزه‌های شیعی است. صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملاصدرا، با بهره‌گیری از همین نظریه اخیر، در صدد عرضه قرائت نوینی از آن برآمد و چنانچه در ادامه مقاله آمده است، این تقریر، عقلی‌ترین بیان در شرح این مسئله است. در این نوشتار تلاش شده است پس از بیان مختصری در توضیح مکاتب مختلف در این موضوع، جایگاه تقریر وحدت تشکیکی وجود در حکمت متعالیه مطرح و نقطه قوت آن را بررسی شود.

واژه‌های کلیدی

تشبیه، تنزیه، وحدت تشکیکی وجود، حکمت متعالیه، عرفان ابن عربی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تشبیه در لغت، مانند کردن چیزی به چیز دیگر و تنزیه به معنای دورگردانیدن و یا پاک گردانیدن از زشتی و بدی است (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۱؛ شمس، ۱۳۸۹: ۱۷). این دو واژه در اصطلاح علم کلام به معنی مانند کردن خدا به مخلوقاتش و یا منزّه ساختن خداوند از ویژگی مخلوقاتش است (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۲).

خاستگاه این دو اصطلاح برگرفته از قرآن کریم و تعالیم انبیاء است؛^۱ زیرا انبیاء برای شناسایی خداوند به پیروان خود، ناگزیر از ارائه مفهومی از خداوند بودند و عرضه این مفاهیم چیزی جدا از کالبد زبانی عصر آن‌ها نبوده است. در قرآن کریم به وضوح آمده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم/۴)؛ و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم. بنابراین، مفاد وحی انبیا در خاستگاه زبانی آن‌ها درک شدنی است و همچنین در این مقام، ارائه مفهوم اسما و صفات الهی برای مؤمنان برگرفته از زبان عصری انبیاست.

درخور ذکر است که مقام مخاطب و القاء مفاهیم از ناحیه دو انسان (که به گونه‌ای مخاطب انبیا با مردم را شامل است) در گرو استفاده از زبان و واژه‌ها است و اگر این واژه‌ها در مقام مخاطب دو نفر مفاهیم یکسانی نداشته باشند، عملاً مخاطب این دو نفر هیچ ثمره‌ای نخواهد داشت؛ از این رو، از کلام آن دو متبادر است که این دو نفر در کاربرد یک زبان و واژه‌های آن، از آن واژه‌ها مفاهیم متضادی را درک نخواهند کرد.

و اما همین آموزه ساده دستور زبانی و منطقی، متفکران حوزه ادیان و اندیشه‌وران مسلمان را در دریافت کتاب مقدس دچار مشکل کرده است.

مسلمانان به هنگام مطالعه قرآن کریم در مقام معرفی خداوند با سه دسته آیات روبه‌رو می‌شوند.

۱- «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱): چیزی مانند او نیست.

۲- آیاتی که خداوند را با بخشی از صفات او معرفی می‌کند: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ

الْمُؤْمِنُ الْمُهِيبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (الحشر / ۲۴-۲۳): اوست خدایی که جز او معبودی نیست؛ همان فرمانروای پاک سلامت [بخش، و] مؤمن [به حقیقت حقّه خود که] نگهبان، عزیز، جبار [و] متکبر [است]. پاک است خدا از آنچه [با او] شریک می‌کنند. اوست خدای خالق نوساز صورتگر [که] بهترین نام‌ها [و صفات] از آن اوست.

آیاتی که خداوند را با صفاتی انسان‌وار معرفی می‌کند. بخشی از این آیات عبارتند از: «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (الزمر / ۶۷): و آسمان‌ها پیچیده شوند در دست راست او.

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵): خدای رحمان بر عرش قرار گرفت.

«تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (المائده / ۱۱۶): میدانی آنچه در ضمیر من است و نمی‌دانم آنچه در ضمیر تو است.

«وَلِيُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي» (طه / ۳۹): و خواستم که پرورده شوی به حضور من.

«فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا قَوْمًا وَجَّهَ اللَّهُ» (البقره / ۱۱۵): هر سو که رو آرید، همان‌جاست روی خدا.

«يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (قلم / ۴۲): روز که جامه برداشته شود از ساق.

«يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ» (الزمر / ۵۶): وای پشیمانی من بر تقصیر کردن من در حق خدا (بایستی مترجم همچو قبل می‌گفت: در نزد یا پهلوی خدا).

«وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (الفجر / ۲۲): و بیاید پروردگار تو و بیایند فرشتگان صف صف شده.

«هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ» (الانعام / ۱۵۸): منتظر نیستند مگر آن را که بیایند بدیشان فرشتگان؛ یعنی برای قبض روح یا بیاید حکم پروردگار تو (در اینجا طبق ضابطه مترجم، واژه حکم، زائد است).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ»

شئیء» او را وادار کرده است که خدا را در حوزه جسمانیات، نوعی منحصر به فرد بداند.

۳- نظریه تنزیه صرف: معتزلیان، این رأی را عرضه کردند و قرائت‌های گوناگونی دارد.

الف) قرائت افراطی: جهم بن صفوان (۱۲۸ق) از سویی، تمام صفات طبیعی (صفات خبریه) انسانی را (که در کتاب الهی به خدا نسبت داده شده است) رد کرد. (احمد بن حنبل، ۱۹۷۱: ۶۶) و از سویی دیگر، صفات بینایی، شنوایی و کلام را از خدا نفی کرد و در تحلیلی دیگر، صفاتی همچون علم و قدرت و حیات را از حضرت حق نفی کرد (بغدادی ۱۹۷۷: ۱۹۹؛ اشعری، ۱۳۹۷: ۴۹۵)؛ بنابراین، گویی وی تمام صفات دسته دوم و سوم را از خدا نفی کرده است.

گروهی از متفکران و اهل حدیث، شدیداً به این قرائت انتقاد کردند تا بدانجا که افرادی مثل احمد بن حنبل و محمد بن ابراهیم بخاری و ابوسعید دارمی و ابن تیمیه رساله‌هایی در رد او نگاشتند (تقوی، ۱۳۹۰: ۷۵). گروهی بر این باورند که آراء جهم بن صفوان تحت تأثیر الهیات تنزیهی نوافلاطونی است (همان).

ب) قرائت اعتدالی یا قرائت تأویلی: براساس این نظریه، صفات الهی و خبری به معنی خاصی سوق داده می‌شود که موافق عقل است. در اینجا باید توجه داشت که این اصطلاح به معنی تأویل قرآن (در سوره آل عمران/ ۷ بدان اشاره شده است) نیست؛ «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»: تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند.

بیشتر متفکران معتزلی از زمره افرادی هستند که با همین رویکرد به صفات الهی نظر کرده‌اند.

۴- نظریه اثبات بدون کیف و تشبیه: براساس این نظریه، تمام صفاتی که در قرآن و سنت بر خدا اطلاق شده است، خصوصیت مخصوص به خود دارند و ویژگی و خصوصیت انسانی ندارند و همچنین هیچ‌گونه مشابهتی با صفات انسانی ندارند؛ از این رو، این صفات بدون کیف

(الممتحنه / ۱۳): ای مسلمانان دوستی مدارید با گروهی که خشم گرفته است خدا بر آن‌ها.

«رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (المائدة / ۱۱۹): خوشنود شد خدا از ایشان و خوشنود شدند ایشان از خدای.

«وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (البقره / ۱۸۶): و چون استفسار کنند ترا بندگان من از حال من، پس هر آئینه من نزدیکم.

آیه سوره الشوری به وضوح هرگونه مثلثیت و همانندی را از خدا نفی می‌کند و چه بسا از همین رهگذر شخصی، همین حکم را در دو دسته دیگر آیات جاری سازد و چه بسا، شخصی دیگر مفاد آیه اول را فقط در حوزه‌ای خاص همچو توحید ذات معتبر بداند. در هر حال، در طول تاریخ تفکر اسلامی به ویژه در مقام تفسیر آیات دسته سوم (که به آیات صفات خبریه شهرت دارد) چند رویکرد مشاهده می‌شود:

۱- نظریه تعطیل و یا تفویض: بنا بر این نظریه، مفاد آیات دسته سوم فهم‌پذیر نیست و باید مسلمانان آن را وانهند و مفاد آیات دسته دوم، اخذ به ظاهر شود (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱/ ۹۲-۹۳؛ سبحانی ۱۴۱۵، ج ۲: ۱۰۷-۱۰۵).

۲- نظریه تجسیم و تشبیه صرف: این نظریه به نظریه ظاهرگرایی شهرت دارد و حشویه و اهل حدیث آن را عرضه کرده‌اند. براساس این نظریه، خداوند کاملاً انسان‌وار است (ابن جوزی ۱۴۰۹: ۱۰۶) و حتی در نظر اشخاصی همچو داود جواری به گونه‌ای برای او جسد پنداشته شده است که جز ریش و اندام تناسلی سایر اعضا را دارد (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۱)؛ و در منظر گروهی دیگر همچون کرامیه، جسم الهی حد و نهایت دارد (ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۳) و عجیب است که مقاتل بن سلیمان با وجود آنکه خداوند را دارای گوشت و خون و تمام اندام‌های انسانی می‌داند، ولی خدا را شبیه به چیزی نمی‌داند (همان: ۳۴۳) و گویی در این مقام، توجه وی به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ

(بلاکیف، بلکهه) هستند.

ابوالحسن اشعری که از مبدعان این نظریه است ازسویی، بر این باور است که صفات الهی فهم‌پذیرند و ازسوی دیگر، در مقام مواجهه با صفات خبری، افزون بر فهم آن، کیفیت را از آن نفی کرده است و مآلاً حرفی خردآزار را طرح کرده است. وی گوید: «و ان له یدین بلا کیف كما قال: خَلَقْتُ بِيَدَيَّ؛ و كما قال: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ و ان له عينين بلا كيف كما قال: تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا و ان له وجه؛ كما قال: وَ يَتَّقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (اشعری ۱۹۸۰: ۲۹۰). براساس این نظریه، صفات خبریه، چون به گونه‌ای انسانی هستند، فهم‌پذیراند و همچنین مشابهتی با صفات انسانی ندارند.

این نظریه به‌خاطر ابهام بنیادین، جایگاهی بین تنزیه و تشبیه دارد؛ زیرا ازطرفی، شبیه کلام اهل حدیث در تشبیه است و از طرف دیگر، گویای گونه‌ای خاص از تنزیه است که البته مفهوم آن آموزه را کسی جز خود شیخ اشعری و مریدان دلبسته او به‌طور دقیق نمی‌فهمند.

۵- نظریه جمع بین تنزیه تشبیه: از این نظریه سه

قرائت در دست است:

الف: قرائت کلامی: براساس این قرائت، صفات الهی به گونه‌ای اشتراک معنوی بین انسان و خدا حاکم است؛ بنابراین، فهم صفتی همچون قدرت خداوند با تشبیه‌سازی آن از مفهوم انسانی آن فهم‌پذیر است و تفاوت علم از قدرت و سایر صفات نیز به همین گونه است.

در اینجا باید توجه داشت که ازسویی، کلام الهی بنابر آیه سوره ابراهیم جهت فهم مردم ظهور یافته است و ازسوی دیگر، بنا بر قواعد لغوی و زبانی، مدلول هر صفت غیر از صفت دیگر است؛ افزون بر اینکه اگر کسی به هم‌معنابودن صفات الهی و یا میسرنبودن فهم صفات الهی برای انسان‌ها حکم کند، به‌گونه‌ای، حکمت الهی را در القاء حکم به بندگان خدشه‌دار کرده است؛ بنابراین، هر صفت الهی مدلولی خاص دارد و همچنین فهم آن برای انسان‌ها میسر است و در مجموع، این گفتار چیزی جز

معنی انسان‌واربودن صفات الهی نیست.

ولی درخور ذکر است که انسان‌واربودن صفات الهی به معنی هم‌طراز و همسنگ‌بودن صفات الهی با انسان نیست؛ زیرا بنا به دلایل فلسفی، خاستگاه قدرت و علم و سایر صفات در حوزه انسانی به امکان وجودی و در خداوند به وجوب وجود برمی‌گردد. پس فاصله‌ای بسیار دقیق بین مرتبه وجوبی و امکانی این صفات حکم فرماست.

در میان متکلمین اسلامی معتزله در این بخش هم‌آوا با این نظریه هستند؛ جز آنکه در مقام تحلیل صفات خبری تفاوتی وجود دارد.

معتزله در صفات خبری به تأویل و خروج لفظ از معنی بدوی آن قائل است؛ مثلاً در تأویل استوای الهی بر عرش، آن را بر قدرت حمل می‌کنند؛ ولی براساس این قرائت جمعی نیازی به تأویل نیست؛ زیرا مآلاً تأویل به‌گونه‌ای به تخریب کتاب الهی می‌انجامد.

در قرائت کلامی، نظریه جمع بین تنزیه و تشبیه، میان ظهور افرادی یک جمله با ظهور جمعی آن و به تعبیر دیگر میان ظهور تصویری یک کلام با ظهور تصدیقی آن تفاوت است؛ به تعبیر دیگر، هر کلمه، ظهور در یک معنی خاص دارد و همین کلمه در یک جمله می‌تواند دارای ظهور دیگری باشد (سبحانی، ج ۱: ۳۲۸)، مثلاً در جمله «شیری را دیدم که تیراندازی می‌کرد»، شیر از معنی انفرادی و تصویری خود در این جمله خارج شده است و به معنی دوم، یعنی مرد شجاع تغییر مفهومی داده است. پس در صفات خبری باید بنا بر همین قاعده، به معنی دوم کلمه دست یافت و این به معنی تأویل کلام نیست؛ زیرا کلام، غیر از این معنا معنی دیگری ندارد؛ بنابراین، در اینجا انتقال معنایی صورت نگرفته است تا از آن به تأویل تعبیر شود. پس در جمله قبل، «شیر» به معنی حیوان وحشی و درنده نیست و مفهومی جز تیراندازی یک مرد شجاع ندارد (همان).

قرائت عرفانی: ابن عربی نخستین بار این قرائت را عرضه کرد و سپس شارحان وی آن را دنبال کردند. فهم

محمد شیرازی، مشهور به ملاصدرا، در پی عدول از اصالت ماهیت، درصدد درانداختن طرحی نو در اندیشه فلسفی بود. وی با کشف آموزه اصالت وجود که مهم‌ترین و کلیدی‌ترین آموزه دستگاه فلسفی اوست، سایر مباحث دستگاه خود را سازمان داد. در این میان، آموزه تشکیک وجود، مهم‌ترین بحث در فهم جایگاه آموزه تشبیه و تنزیه در دستگاه فلسفی اوست.

«تشکیک وجود»، ترکیبی مرکب از اصطلاح «تشکیک» و «وجود» است. از همین رو، فهم صحیح این مسئله در گرو دقت در مفهوم این دو امر است.

بحث اول: تشکیک

تشکیک، یکی از مباحث منطقی متعلق به عروض یک مفهوم بر یک موضوع است. توضیح آنکه:

۱- هرگاه در قضیه، محمولی بر موضوعی حمل شود، طبیعتاً این مفهوم امری کلی است؛ گرچه موضوع قضیه امری جزئی باشد؛ مثلاً در قضیه «انسان دارای جرم است»، و «ابن سینا عالم است»، محمول در هر دو قضیه، امری کلی است.

۲- صدق یک کلی بر مصادیقش یا به یک گونه است، که به آن کلی متواطی گویند و یا به یک گونه نیست که به آن کلی مشکک گویند؛ مثلاً صدق انسان در دو قضیه: «حسن انسان است» و «تقی انسان است» به گونه تواطی، و در دو قضیه «آفتاب نورانی است» و «شمع نورانی است» به گونه تشکیک است. از همین رو، کلی قابل تشکیک را می‌توان با پسوند «تر» و «ترین» متمایز کرد: «خورشید نورانی‌تر از شمع است».

چنان‌که از مفهوم تشکیک در حوزه منطق مستفاد است، مفاهیم قابل تشکیک از امور عرضی بر موضوع هستند و عملاً گویای نیاز به موضوع هستند؛ بنابراین، موصوف و موضوع در این مفاهیم تشکیکی، متکثر بوده‌اند و خود این اعراض، مقول به تشکیک هستند.

و اما در حوزه فلسفی، این بحث از حوزه منطق خارج

این نظریه در گرو فهم هستی‌شناسی ابن عربی است.

براساس این نظریه ابن عربی، تنزیه با مقام اطلاق و تشبیه با مقام تقييد ارتباط دارد. حضرت حق در مقام اطلاق، فاقد هرگونه وصف و اسمی است و به اعتبار مفاتیح‌الغیب تمامی اسماء و صفات در مرتبه واحدیت متجلی می‌شوند. سپس براساس اسماء الهی، مرتبه اعیان ثابتة یا همان تجلی علمی اشیاء ظهور می‌یابد و سپس با نفس رحمانی الهیه، اعیان ثابتة دارای ظهور خارجی می‌شوند؛ بنابراین اعیان در مرتبه احدیت، فاقد هرگونه صفتی هستند. پس ساحت حضرت حق منزله از تمامی کثرات است و اشیاء خارجی، ظهور اسماء و صفات وی هستند. پس در سرای تحقیق از جهتی تنزیه صرف حاکم است و از جهتی تشبیه و در تعبیری از شارحان ابن عربی، تنزیه، ناظر به مقام «حق فی ذاته» و تشبیه، ناظر به مقام «حق مخلوق به» است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۷).

در این مقام باید توجه داشت که با اعتبار تفاوت میان مرتبه غیب الغیوب و مرتبه غیب، مرتبه غیب الغیوب یا همان مرتبه ذات بحث یا عنقای مغرب، ساحتی برتر از تنزیه و تشبیه دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۸) و گویی نسبت به تنزیه و تشبیه، اعتبار لابلشرط دارد؛ حال آنکه مرتبه غیب یا احدیت، مقید به مقام تنزیه است.

ابن عربی در تأیید نظریه جمع بین تنزیه و تشبیه به آیه ۱۱ سوره شوری: «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» استشهاد کرده است. اگر کاف در «کمثله» زائد باشد، صدر آیه دلالت بر تنزیه صرف دارد و ذیل آیه «و هو السميع البصیر» بیانگر تشبیه است. و اگر کاف، زائد نباشد، نسبت تنزیه و تشبیه برعکس است (همان: ۷۰).

ابن عربی بر این باور است که تمام شرایع الهی درصدد القاء آموزه جمع بین تنزیه و تشبیه بوده‌اند؛ جز آنکه سیطره وهم در انسان او را به آموزه تشبیه سوق داده است؛ ولی همین انسان با به‌کاربردن عقل خویش به آموزه تنزیه پی می‌برد (همان: ۱۸۱).

قرائت وحدت تشکیکی حکمت متعالیه: صدرالدین

شده و به دو حوزه دیگر تعمیم یافته است:

الف) حوزه ماهیت: آیا تشکیک در ماهیات جازئ است؟ مثلاً آیا تشکیک در مفهوم سفید، یا انسان و غیره تصورشدنی یا ناشدنی است؟ ابن سینا به این باور است که تشکیک در ماهیات و ذاتیات جازئ نیست؛ زیرا حدّ وجودی امری مثل انسان به «حیوان ناطق» در تمام مصادیق به یک گونه است و هرگونه تغییر در آن موجب خروج موضوع از حدّ ماهوی است؛ اما شیخ اشراق بنا بر قبول نظریه اصالت ماهیات به این باور است که تشکیک در ماهیات جاری است، که البته باید توجه داشت که نگرش وی به تشکیک در ماهیات کاملاً مغایر با استنباط ابن سینا از مفهوم تشکیک و ماهیت است؛ زیرا مثلاً در ماهیتی چون «سفید» می‌توان «تر» و «ترین» را اعتبار کرد.

تفصیل منشأ اختلاف این دو حکیم در حوصله این مقاله نمی‌گنجد.

ب: حوزه وجود: ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود عملاً به وجه جمعی از این دو نظریه رسید؛ یعنی تشکیک در ماهیات نیست؛ چون اصلاً ماهیات اصیل نیستند و آنچه اصیل است وجود است؛ بنابراین، وجود، مقول به تشکیک است.

بحث دوم: وجود

مفهوم وجود در مقابل «عدم» و «ماهیت» یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم فلسفی است. ملاصدرا در پی تأمل در مفهوم وجود، ساحت وجود را در دو حوزه اساسی مطرح کرد.

الف) وجود مصدری؛ یعنی وجود مفهومی.

ب) وجود خارجی؛ یعنی وجود مصداقی.

صدرا بر این باور است که حکمای پیشین همچون شیخ اشراق و دیگران به جهت خلط این دو اصطلاح به حقیقت اصالت وجود نرسیده‌اند؛ زیرا این حکما اعتبار وجود مصدری را به وجود مصداقی تعمیم داده‌اند و ماهیت خارجی را که همان مصداق وجود است، صرفاً

ماهیت دانسته‌اند. حکیم شیرازی با بیان برهان‌های گوناگون بر اصالت وجود، بر این باور است که اصل در تحقق خارجی وجود است.

ولی در این مقام، پیچیدگی بسیاری در مفهوم «ماهیت» وجود دارد؛ زیرا از سویی، بنا بر اصل «امتناع انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین» وجود در تمام مصادیق به یک معنا است و از سوی دیگر، باید در مورد تفاوت افراد موجود گفتگو شود.

بنا بر رأی فلاسفه پیشین و حتی ابن سینا، اختلاف و تکرر اشیاء به ماهیات است؛ حال اگر وجود در دستگاه فکر صدرایی، اصیل دانسته شود، تکرر افراد وجود جز به خود وجود نخواهد بود.

توضیح آنکه، براساس تفکرهای پیشین فلسفی، اختلاف دو موجود:

۱- یا به تمام ذات است، همچون اختلاف عقل اول با برج ایفل.

۲- یا به اجزاء ذاتی آنهاست، همچون اختلاف حسن با یک اسب که این دو در فصل ناطقیت و صاهلیت با هم اختلاف دارند.

۳- یا به عوارض خارجی آنهاست، همچون اختلاف حسن و حسین در رنگ پوست و زمان تولد و غیره.

۴- یا به شدت و ضعف است، همچون اختلاف نور در شمع و خورشید.

ملاصدرا چون وجود را اصیل می‌داند و ماهیت را اعتباری اعلام کرده است، تفاوت موجودات را برگونه چهارم می‌داند؛ زیرا بازگشت اختلافات سه‌گانه اول به ماهیت است که ماهیت از منظر صدرا منشأ اثر نیست و بدین گونه آموزه تشکیک وجود ثبوتاً شکل می‌گیرد.

بنابراین، تمامی آثار مطلوب از یک شیء به وجود برمی‌گردد و هرگاه کمالی به شیء انتساب یافت، باید این کمال را در ذیل وجود خارجی آن جست‌وجو کرد، نه در ماهیت آن.

حال اگر به مفهوم صفاتی همچون کمال و قدرت و

(سبزواری ۱۳۶۹، ج ۲: ۷۴)

یعنی در اصل، ملاک اصلی توحید در افعال الهی بر پایه اصالت و اشتراک معنوی وجود است. حال با توجه به اصل گفتار، پرسشی جدید مطرح می‌شود: اگر علم و قدرت و سایر صفات اشتراک معنوی داشته باشند، تفاوت مصادیق عالمان و قدرتمندان به چه امری خواهد بود؟ پاسخ حکمت متعالیه بدین پرسش چیزی افزون بر استفاده از اصل تشکیک وجود نیست؛ یعنی تفاوت عالمان و قدرتمندان به تبع اشتراک وجود است؛ بنابراین، علم در مرتبه‌ای همچون مجردات، درجه برتر و در مرتبه‌ای همچون عالم مادیات درجه کمتری دارد.

حکمت متعالیه در منظومه فکری خود تا بدین حد بسنده نخواهد کرد؛ بلکه چون معتقد است اوصاف کمالی وصف وجود است و وجود در تمام مصادیق خود عین تحقق است و امری ورای آن نیست، بر این باور است که در تمامی ساحات وجود این اوصاف کمالی وجود دارد. به تعبیر دقیق، با اعتبار یک وصف وجودی در یکی از ساحات وجودی، دقیقاً همین وصف در تمام ساحات وجود درخور اعتبار است؛ جز آنکه همچنان که گفته شد، اعتبار این کمال، مقول به تشکیک خواهد بود.

صدرا گوید: «أن الوجود فی کل شیء عین العلم و القدرة و سائر الصفات الکمالیه للموجود بما هو موجود لکن فی کل شیء موجود بحسبه» (شیرازی، ۱۳۶۰: ۷).
واضح است که این نظریه بیانگر نظریه انسان‌واربودن صفات الهی به گونه اعتدال است. صدرا در این باره گوید: «و لما کان الإنسان مفطوراً علی صورة الرحمن فلنعمد إلیه أولاً و نبین کیفیه صدورهما منه و عودهما إلیه لیکون هذا ذریعة إلی معرفة کلام الله و کتابه» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۵). و در جای دیگر، در مقام شمول دریافت انسان گوید: «العمری إنبه کصورة جمعیة العالم المخلوق علی صورة الرحمن الدالّ بهیئته و نظامه و اشتماله علی مظاهر الصفات الجمالیة من الملائکة و أنوارها و من ضاهها، و الصفات الجلالیة من الأجسام و قواها و ما شابها علی

غیره مراجعه شود، دریافته خواهد شد که تمامی این اوصاف منشأ اثر بوده‌اند و بنا بر اصل اصالت وجود، منشأ ظهور آن‌ها وجود خواهد بود. در اینجا جای پرسش است که: وصف علم در دو موجود، مفهوم واحدی دارد یا دو مفهوم مختلف؟

حکمت صدرایی برای پاسخگویی به این پرسش، افزون بر احتجاج لغوی می‌تواند ادعا کند که:

الف) مفهوم علم و قدرت در دو موجود، به گونه اشتراک معنوی است و نه لفظی.

ب) صفت، بیانگر حال موصوف است و حیثیت استقلالی ندارد.

ج) بنا بر اصل اصالت وجود، بستری غیر از وجود جهت موصوف قرارگرفتن علم و قدرت و غیره وجود ندارد.

د) صدق وجود بر مصادیق خود به گونه اشتراک معنوی است؛ اما در اینجا باید دقت کرد که آموزه اشتراک معنوی وجود دو ساحت دارد:

- اشتراک معنوی وجود در مقام مفهوم.
- اشتراک معنوی وجود در مقام مصداق.

از تفاوت‌های بنیادین حکمت مشاء با حکمت صدرایی، تفاوت بین این دو دیدگاه است. فیلسوفان مشایی فقط به اشتراک معنوی در مقام مفهوم قائل‌اند؛ ولی حکمت صدرایی افزون بر اشتراک در مقام مفهوم، به اشتراک در مقام مصداق نیز قائل است؛ زیرا وجود در مقام مصداق، مصداقی مغایر از خود ندارد تا اشتراک در مقام مفهوم باشد و به تعبیر دیگر، اصالت وجود، هیچ‌گونه جایگاهی برای امری غیر از وجود باز نمی‌کند تا آن امر به‌طور هم‌وزن با مصداق وجود سنجیده شود.

افزون بر دلیل فوق بر اشتراک معنوی وجود در مقام مصداق، حکیم سبزواری با دقتی ژرف بحث اشتراک معنوی وجود را بر اصالت وجود متأخر دانسته است و در انتهای بحث از اشتراک معنوی وجود گفته است:

ما وحد الحق و لا کلمته ألاً بما الوحده دارت معه

وجود من له الخلق و الأمر» (شیرازی ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۶۳).
از این رو، باید دانست که مثلاً با اثبات صفت وجودی «الف» در حوزه انسان، همین صفت به گونه ضعیف‌تر در تمامی موجودات مادون از انسان، یعنی حیوان و نبات و جماد درخور اعتبار است و به نحو اولی در ساحات برتر از انسان نیز درخور اعتبار خواهد بود؛ افزون بر آنکه قاعده امکان اشرف در قرائت رایج فلسفی بدان کمک می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱- بنا بر دستگاه تشکیکی حکمت متعالیه، اوصاف کمالی بر خداوند و سایر موجودات، مشترک معنوی است و این اشتراک صرفاً در ساحت مفهوم نیست. بنا بر این اصل، تشبیه به گونه حقیقی در تمامی ساحات وجودی معتبر است.

۲- بنا بر تشکیک وجود، ساحت هر مرتبه از وجود برای خود، محفوظ و ادعای عینیت در دو مرتبه از وجود کاملاً مردود است؛ از این رو، بین تمام مراتب وجود یک گونه تنزیه حقیقی و نه نسبی حکم فرماست.

بنا بر دو امر فوق، حکمت متعالیه در عین تنزیه، به تشبیه در همان ساحت قائل است و این امر یکی از نقاط قوت آموزه جمع بین تنزیه و تشبیه در حکمت متعالیه است؛ زیرا براساس دستگاه عرفانی، جمع تنزیه و تشبیه به دو حیث فلسفی متغایر درخور اعتبار است؛ یعنی حضرت حق در مرتبه غیب الغیوب در تنزیه صرف است و در مقام واحدیت و مادون در ساحت تشبیه است.

صدرا به وضوح درین مسئله گفته است: «فإن الوجود مشترك معنوی بینها و بینة و کذا العلم و القدرة و غیرها من عوارض الموجود بما هو موجود فکما أن أصل الوجود حقيقة واحدة کما تحقق فی أوائل هذا الكتاب و هی فی الواجب واجب بالذات و فی الممكن ممکن و فی الجوهر جوهر و فی العرض عرض فکذلک قیاس سائر الصفات الکمالیة للموجود المطلق فإن العلم حقيقة واحدة و هی فی الواجب واجب و فی الممكن ممکن علی وزن حقيقة»

الوجود لأن مرجع العلم و الإرادة و غیرهما إلى الوجود كما أشرنا إليه إلا أن عقول الجماهير من الأذکیاء - فضلاً عن غیرهم عاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم و القدرة و الإرادة فی جميع الموجودات حتی الأحجار و الجمادات کسراية الوجود فیها و لکننا بفضل الله و النور الذی أنزل إلینا من رحمته نهتدی إلى مشاهدة العلم و الإرادة و القدرة فی جميع ما نشاهد فی الوجود علی حسبه و وزانه» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۳۵).

و اما در مقام مقایسه تقریر حکمت متعالیه با تقریر کلامی واضح است که آموزه کلامی در تقریر اصل تشبیه چندان موفق نیست.

تکمله: در مقام تحلیل صفات خبریه، چنانچه در ترجمه شاه ولی الله دهلوی از آیات صفات خبریه دیده شد، اهل ظاهر به معنی تحت اللفظی و مفرد کلمات بسنده کرده‌اند و اما معتزله به تأویل این گونه آیات همت گمارده‌اند؛ ولی دستگاه‌های کلامی ناظر به جمع بین تنزیه و تشبیه همچون حکمت متعالیه درصدد استخراج ظهور تصدیقی کلمات قرآن کریم هستند. در این میان، مکتب عرفانی ابن عربی در تفسیر صفات خبری و آیات آن چندان کامیاب نیست؛ زیرا با سیطره افکار اشعریت بر آن، گاه و بی‌گاه دچار تفسیرهای ظاهرگرایانه شده است که باید در گفتاری مبسوط آن را کاوید. صدرا در این مقام گوید: «و الحاصل أن الحق عند أهل الله هو حمل الآيات و الأحادیث علی مفهوماتها الأصلية من غیر صرف و تأویل كما ذهب إليه محققو الإسلام و أئمة الحدیث لما شاهدوه من سيرة السابقین الأولین و الأئمة المعصومین سلام الله علیهم أجمعین من عدم صرفها عن الظاهر لکن مع تحقیق معانیها علی وجه لا یستلزم التشبیه و النقص و التقصیر فی حق الله» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۳).

و در جایی دیگر در جوازداشتن تأویل گوید: «أن مقتضى الدين و الدیانة إبقاء الظواهر علی حالها و أن لا یؤول شیء من الأعیان التي نطق بها القرآن و الحدیث إلا بصورتها و هیئتها التي جاءت من عند الله و رسوله»

(شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۷).

المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۹، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

پی نوشت‌ها

- ۱- متفکرانی همچون فان اس آموزه تشبیه و تنزیه را از اصطلاحات وارداتی جهان اسلام می‌دانند (van Ess, 2000, 341-342)؛ حال آنکه دستمایه‌های آن در قرآن کریم موجود است.
- ۲- ترجمه آیات براساس ترجمه شاه ولی‌الله دهلوی با نگاه اهل حدیث است.

منابع

- ۹- شمس، محمدجواد، (۱۳۸۹)، *تنزیه و تشبیه*، قم: نشر ادیان.
- ۱۰- شهرستانی، (۱۳۶۴): *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم: الشریف الرضی.
- ۱۱- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۲- _____، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح: محمد خواجوی، قم: بیدار.
- ۱۴- _____، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۱۵- قیصری، داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۶- ولادوست، بیتا، (۱۳۸۷)، *تشبیه و تنزیه*، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۵، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

- ۱- ابن جوزی، عبدالرحمن، (۱۴۰۹)، *تلبیس ابلیس*، تصحیح: سیدجمیلی، بیروت.
- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تصحیح: ابوالعلاء عفیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
- ۳- احمد بن حنبل، (۱۹۷۱)، *الرد علی الزنادقة و الجهمية*، تصحیح: سامی‌النشار، اسکندریه.
- ۴- اشعری، ابوالحسن، (۱۳۹۷)، *الابانة عن اصول الديانة*، تصحیح: فوکیه حسین محمود، قاهره.
- ۵- اشعری، ابوالحسن، (۱۹۸۰)، *مقالات الاسلامیین*، تصحیح هلموت ریتز، بیروت.
- ۶- بغدادی، عبدالقاهر، (۱۹۷۷)، *الفرق بین الفرق*، بیروت.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۱۵)، *بحوث فی الملل و النحل*، قم: النشر الاسلامی.
- ۷- السبزواری، حاج ملاهادی، (۱۳۶۹)، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
- ۸- سید تقوی، علیرضا، (۱۳۹۰)، *جهنم بن صفوان*، دایرة



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی