

# نقدهای مکتب تفکیک بر وحدت وجود

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۴/۳

محمود شیخ \*

۱۶۱

## چکیده

مکتب تفکیک یکی از جریانات منتقد عرفان و تصوف در دوران معاصر است. غالب انتقادات این مکتب بر تصوف، ناظر به وحدت وجود است. این نوشتار نقدهای تفکیکیان بر وحدت وجود در دو محور دلایل شهودی و نقلی را بررسی کرده، نتیجه گرفته است که نقد عالم تفکیکی بر وحدت وجود عارف، ناشی از عدم توجه کامل به سخن عارف می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** مکتب تفکیک، عرفان اسلامی، وحدت وجود، تشبیه و تنزیه، اشتراک معنوی، قرآن، حدیث، شهود.

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (mahmood.sheykh@gmail.com).

## ۱. مقدمه

تصوف و عرفان در تاریخ فکر و فرهنگ اسلام و ایران جایگاهی ویژه دارد. هنر، ادبیات، فلسفه، کلام، تفسیر و به‌طور کلی همه شئون فرهنگی ایران و اسلام از اندیشه و بیان عرفانی متأثر است. از نخستین گرایش‌های عرفانی در حوزه تمدنی ایران و اسلام تا امروز، بیش از هزار سال می‌گذرد و این جریان فکری و فرهنگی همچنان با قوت در عرصه‌های معرفتی حضور دارد. این جریان مانند همه جریانات فکری تاریخ اسلام، موافقان و مخالفانی دارد. داستان این مخالفت‌ها هرچند داستانی تازه و کوتاه نیست، در چند محور محدود خلاصه می‌شود. منتقدان با چهره‌ها و لباس‌های گوناگون و با بیان‌ها و استدلال‌های متفاوت به نقد صوفی پرداخته‌اند. جریانات ظاهرگرا بر رفتارهای صوفیه، متکلمان بر عقایدشان، مفسران بر شیوه تفسیری‌شان، محدثان بر روایاتشان و در نهایت، متجددان و روشنفکران بر زندگی فردی و اجتماعی آنان خرده گرفته‌اند. جریان‌شناسی منتقدان عرفان اسلامی و تصوف، امری ضروری است و می‌تواند ما را در درک بهتر واقعیت عرفان و تصوف و جایگاه آن در تاریخ فکری و فرهنگی عالم اسلام یاری دهد. در این میان، مطالعه جریانات فکری مولود قرن بیستم بسیار اهمیت دارد. قرن بیستم ایران از مهم‌ترین اعصار تاریخ اندیشه ایرانی - اسلامی است. این قرن به‌واسطه تغییرات سریعی که در جهان و به‌تبع آن در ایران رخ داده، آبستن اندیشه‌های گوناگون بوده است. هرکدام از این اندیشه‌ها چه در حوزه دین و چه در حوزه‌های غیردینی، معمولاً در ابراز نظر، له یا علیه متصوفه، بی‌باک بوده‌اند. انتقادات کسروی در صوفی‌گری، دشتی در دیار صوفیان، برقعی در التفتیش در عقاید صوفی و درویش و حتی برخی از علاقمندان تصوف چون

عباسعلی کیوان قزوینی در بسیاری از آثارش در کنار هزاران مقاله و کتاب دیگر که هر روز منتشر می‌شود، بخشی از این اقدامات است. در میان این منتقدان، برخی با تکیه بر فلسفه‌های جدید به نقد مقوله عرفان پرداخته‌اند و برخی با تأیید عرفان و زندگی معنوی فقط بر مشی نظری و عملی متصوفه تاخته‌اند. بعضی از این جریانات آن‌چنان با کینه و بغض نسبت به متصوفه سخن گفته‌اند که از جریانی منتقد صوفیه به جریانی صوفی‌ستیز بدل شده‌اند.

یکی از این جریانات منتقد تصوف و عرفان که گاه به جریانات صوفی‌ستیز نزدیک می‌شود، مکتب تفکیک است؛ مکتبی که پرچم رسالت حمله به مبانی فکری و عملی صوفیه را در حوزه عالمان دینی در دوره معاصر به دوش می‌کشد.

## ۲. مکتب تفکیک

مکتب تفکیک با میرزامهدی اصفهانی در حوزه علمی خراسان آغاز می‌شود و با کسانی چون شیخ مجتبی قزوینی، شیخ محمدباقر ملکی میانجی، میرزا جواد تهرانی، شیخ حسنعلی مروارید، شیخ محمود حلبی ادامه می‌یابد. عنوان تفکیک را استاد محمدرضا حکیمی، از شاگردان شیخ مجتبی قزوینی، پس از انتشار مقاله **مکتب تفکیک**، بر این جریان فکری نهاده است.

مکتب تفکیک مانند هر نظریه و جریان فکری دیگری، دارای دو بخش سلبی و ایجابی است. این مکتب در بخش سلبی به جریان تاریخی امتزاج اندیشه‌ها، معارف و حیانی، عقلانی و عرفانی تکیه دارد و با نقد فلسفه و عرفان، لزوم رجوع به قرآن را متذکر می‌شود. در بخش ایجابی به تبیین جهان‌شناسی و

خداشناسی از منظر خود می‌پردازد و بر مبنای روش‌شناسی خود در معرفت، به نقل رجوع می‌کند. به عقیده این بزرگان باید با تکیه بر قرآن و روایت، معارف سره را از ناسره و ممزوج با فلسفه و عرفان جدا کرد (حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۴۶-۴۸). آنان میان روش‌های معرفت، تفکیک قائل می‌شوند و پرهیز از هرگونه تفسیر به رأی و تأویل در دریافت حقایق از قرآن کریم را ضروری می‌دانند و معتقدند در طول تاریخ تفکر بشری، خصوصاً تفکر اسلامی، معارف و حیانی با فلسفه، عرفان و کلام آمیخته شده، این آمیختگی باعث دوری از معارف خالص قرآنی از یک سو و فهم غیرعلمی از معارف خالص عرفانی و معارف خالص فلسفی از سوی دیگر شده است (همان).

به عقیده آنان، ابزار آمیخته‌شدن این معارف تأویل است. از نگاه آنان عرضه مکتبی جدید و امتزاجی بدون پرداختن به تأویل سخنان، خصوصاً وحی، امکان‌پذیر نیست. آنان در تحلیل تاریخ فکر اسلامی، امتزاج فلسفه، عرفان، کلام و نقل و وحی را منجر به /بن‌عربی می‌دانند و معتقدند پس از /بن‌عربی این امتزاج در دامن تشیع ادامه یافته است (همان، ص ۶۹). به عقیده آنان در همه این امتزاج‌ها عنصر اصلی در شکل‌گیری ترکیب، تأویل است و عالم تفکیکی باید با پرهیز از تأویل، از سخن‌گفتن به جای صاحب سخن و مندک‌کردن متن در عقلانیت خویش بپرهیزد (همان، ص ۷۹)؛ بنابراین نظریه تفکیک در بخش کاوش‌های سلبی خود از امتزاج معارف و حیانی و عقلانی و عرفانی انتقاد می‌کند و معتقد است این امتزاج باعث گم‌شدن معارف سره و ناسره و در نتیجه تبدیل هدایت به ضلالت و گمراهی می‌شود. تأویل، از دید عالم تفکیکی، مهم‌ترین ابزار این ترکیب و امتزاج است و به نظر می‌رسد روش تفکیکی‌ها در

شکل‌دهی به جهان‌بینی خود، کشف تأویلات و تفسیر به رأی‌ها، سپس رجوع به قرآن و حدیث برای کشف عقیده صحیح باشد.

آنچه در باب این مکتب شایان ذکر است، قوت جریان سلبی و انکاری نسبت به جریان و بخش ایجابی آن است. با نگاهی به آثار بزرگان این مکتب می‌توان دریافت بخش اعظمی از قلم‌فرسایی آنان، به نقد نظر دیگران معطوف بوده، بخش اندکی از کاوش‌های آنان به تشریح عقیده خود معطوف شده است. این مهم را حتی می‌توان از عناوین آثار آنان نیز دریافت. عموم اصطلاحات آنان در بخش‌های ایجابی مکتب خود، اگرچه برگرفته از روایات می‌باشند، فاقد تعاریف دقیق و علمی است؛ عقل نوری، عقل دفائی، فطرت نوری و... از این جمله‌اند. در هر صورت، هدف این نوشتار سنخ‌شناسی این مکتب و طرفداران آن نیست، بلکه بر آن است تا با بررسی یکی از موارد نزاع این مکتب با دیگران (که طبعاً به بخش سلبی این نظریه مربوط است)، در شناخت بهتر ابعاد فکری این جریان و موضوع مورد بحث، یعنی وحدت وجود گام بردارد.

### ۳. روش تدوین و منابع

وحدت وجود، مبنای تفکر عرفانی بوده، از جمله مباحثی است که بیش از هر اندیشه دیگری حساسیت عالمان دینی اعم از فقها و متکلمان را برانگیخته است. پیکان حمله تفکیک بر تصوف نیز به سوی همین نظریه می‌باشد و ما در این نوشتار می‌کوشیم حاصل سخنان تفکیکیان در این مسئله را ارزیابی کنیم. چنان‌که گفته شد، هدف اصلی این مقاله بررسی نقدهای تفکیکیان بر وحدت وجود عرفانی و تحلیل شیوه آنان در این نقد است؛ بنابراین با ساحت سلبی این

مکتب مواجه‌ایم و کمتر وارد ساحات ایجابی آن در مسئله توحید می‌شویم. البته ورود به ساحات ایجابی برای فهم بهتر نقاط مورد انتقاد و میزان حقانیت انتقاد، بسیار مهم و مؤثر بوده، می‌کوشیم در موارد نیاز این کار را انجام دهیم. روش ما در بیان انتقادات تفکیکیان، رجوع به آثار آنان است. از آنجا که عنوان تفکیک واژه‌ای متأخر است؛ بنابراین ما در منبع‌شناسی این قسمت از پژوهش، به کتاب **مکتب تفکیک** مراجعه و پس از احصای آثار تفکیکیان بزرگ، فهرست مآخذ خود را تهیه و پس از رجوع و واکاوی آنها علاوه بر طبقه‌بندی مطالبشان، فهرست مآخذ را تکمیل کردیم. از آنجا که در میان آثار موجود، بهترین و جامع‌ترین کتاب در این موضوع، کتاب **عارف و صوفی چه می‌گویند؟** مرحوم میرزا جواد آقاتهرانی است، عمده بحث ما مستخرج از این کتاب می‌باشد؛ ضمن آنکه به آثاری چون **ابواب الهدی و مصباح الهدی، دروس معارف الاهی، توحیدالامامیه** و **بیان الفرقان** نیز توجه شده است.

#### ۴. مکتب تفکیک و نقد وحدت وجود

تفکیکیان در تدوین نقد خود بر وحدت وجود، به استدلال‌های طرفداران این نظریه توجه داشته‌اند و این استدلال‌ها را در سه محور شهود، نقل و عقل قابل خدشه دانسته‌اند. در ذیل اهم این نقدها در دو محور شهود و نقل ارزیابی می‌شود و محور نقد دلایل عقلی به علت طولانی‌بودن، به مقاله دیگری واگذار می‌شود.

#### ۱-۴. نقد حجیت شهود

عرفا منبع اصلی در درک وحدت وجود را شهود عارفانه می‌دانند. آنچه در بیان درک شهودی وحدت به دست ما رسیده، به دلیل آنکه جامه سخن را پوشیده و به عرصه تفهیم و تفاهم قدم نهاده است، به ناچار گاهی به لسان اهل نظر با شکلی استدلالی و برهانی و با تکیه بر مؤیدات روایی و قرآنی بیان شده است؛ بنابراین اشکال بر کلیت پدیده‌ای به نام شهود و یا اشکال بر حجیت آن می‌تواند به تنهایی بر گفتار عارفان، نه تنها در مسئله وحدت وجود، بلکه در همه ادعاهایشان خدشه وارد کند؛ زیرا عارف ادعا دارد که آنچه می‌گوید بر مبنای شهود، کشف و وجدان خود اوست.

علمای تفکیک، وجود پدیده‌ای به نام کشف و شهود را پذیرفته‌اند؛ ولی نسبت به حجیت کشف و شهود عرفا اشکال دارند. عارف معتقد است کشف و شهود، یا متعلق به عالم مثال منفصل است و یا متعلق به عالم مثال متصل. شهودات متعلق به عالم مثال منفصل از دید عارف، حق‌اند؛ ولی شهودات مربوط به عالم مثال متصل می‌توانند رحمانی یا شیطانی و حاصل القائنات او باشند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۷-۱۹). به عقیده تفکیکیان، شهود و کشف باید با دو میزان عقل و نقل سنجیده شود (تهرانی، ۱۳۶۷، ص ۱۴۱). عالمان تفکیکی به رغم پذیرفتن وجود کشف و شهود، کشف و شهود صوفیه را به دیده تحقیر می‌نگرند؛ به ویژه بعضی از شهودات ابن‌عربی و دیگر عرفا را که علیه شیعه است، با تکیه بر عواطف مذهبی به شدت نقد می‌کنند. کشف از دیدگاه تفکیکی، منبع مستقلی در کسب معرفت نیست؛ زیرا کشف به عالم مثالی متعلق است، مثال متصل یا منفصل؛ بنابراین مکاشفات می‌توانند ربانی و شیطانی باشند.

میرزا جواد تهرانی در این باب می‌گوید:

با این وضع پیدا است که هرگز شخص عاقل و بصیر نمی‌تواند به مکاشفه در معارف الهیه، خاصه مهم‌ترین مسائل که توحید است، اعتماد بنماید، بلکه باید به آنچه در واقع میزان و مرجع و حجت در کشف حقایق و معارف است که قرآن و حدیث باشد، رجوع نماید (همان).  
به عقیده عالم تفکیکی، تنها مرشدی که پس از ذات اقدس الهی می‌تواند عهده‌دار این وظیفه خطیر باشد، کسی است که به عصمت الهی از خطا و اشتباه معصوم باشد و رأیش برای مردم حجت باشد؛ پس شهود نه به میزان شیخ که باید به میزان خداوند (قرآن)؛ ولی معصوم (حدیث) و حجت باطنی (عقل) عرضه گردد.

تا اینجا سخن عالم تفکیکی معقول و در مقابل، سخن صوفی به دور از توجیهی قانع‌کننده به نظر می‌آید؛ ولی عالم تفکیکی برای هر سه این میزان‌ها قید قائل می‌شود و این قول به قید، سخن وی را دچار تزلزل می‌کند. او در باب این سه مرجع در بررسی شهود عرفانی می‌گوید: «عقل تا آنجا که درک می‌کند و راه دارد، قرآن آن مقدار که دلالتش محکم است و حدیثی که صدور و دلالتش معلوم باشد» (همان، ص ۱۴۲). این قیود برای عقل و نقل خصوصاً قید روشن بودن دلالت به بحث محکم و متشابه نظر دارد و باز راه روشنی را در مقابل ما نمی‌گشاید. در واقع وقتی میزان بودن قرآن را با قید تا آنجا که دلالتش محکم است مقید می‌کنیم، می‌گوییم قرآن محکمی دارد و متشابهی؛ مرجع تشخیص و تمییز محکم از متشابه کیست یا چیست؟ آیا حدیث است؟ از سخن عالم تفکیکی برمی‌آید که حدیث نیز باید دلالتش معلوم باشد. مرجع تشخیص



معلومات دلالت حدیث کیست؟ عقل است. عقل هم که درکش از دید عالم تفکیکی محدود است؛ مرجع درک دامنه این محدودیت کیست؟ چنان‌که می‌بینیم، عالم تفکیکی در دوری منطقی از تعیین مرجع و میزان مناسب برای تمییز شهود سره از ناسره، گرفتار است و گویا مرجع واقعی، خود او و نظر اوست؛ زیرا اوست که می‌گوید محکمت و متشبهات در آیه و حدیث کدام است و دامنه درک عقل تا کجاست؛ وگرنه علمای دیگر اسلام نیز به محکم و متشابه معتقدند؛ ولی لزوماً با رأی او در این باب هم‌داستان نیستند.

## ۲-۴. نقد شواهد نقلی

پیش از پرداختن به انتقادات مکتب تفکیک بر شواهد نقلی وحدت وجود، بررسی روش‌شناسی آنان در مواجهه با قرآن و حدیث ضروری است. آنان پیش از ورود به بحث نقل، نسبت به خالی‌کردن ذهن از اصطلاحات و الفاظ و عبارات صوفیه تذکر می‌دهند. به عقیده آنان تعالیم انبیا برای همه مردم (عامی و دانشمند) نازل شده است و برای فهم و کسب این معارف، نیازی به آموختن اصطلاحات و نظرات فلاسفه و حکما نیست (ملکی میانجی، ۱۳۷۸، ص ۱۳). برای پذیرفتن این استدلال که درست به نظر می‌رسد، فقط باید به این مطلب توجه داشت که بنای این استدلال، جامعیت سخن پیامبر است؛ یعنی همه مخاطبان به میزان توانشان از قرآن و حدیث بهره می‌برند. اگر قرآن، کتاب همه زمان‌ها و مکان‌ها باشد، نمی‌توان بر فهم عارف و صوفی بر قرآن خرده گرفت؛ زیرا اصولاً هیچ ذهنی از سلسله پیش‌فرض‌های مسلم خالی نیست. اینکه بگوییم ذهن باید مانند ذهن *سلمان* و *ابودر* باشد تا به درک کلام قرآن نایل شود، سخنی

محال است. دانش بشری به فراخور زمان و مکان و تاریخ اندیشه‌های رایج در جامعه، امری متحول است و اصولاً نگاه‌داشتن ذهن در عصری خاص و یا تبدیل آن به ذهنی خاص محال می‌باشد (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵).

در عین حال، این سخن بر مقدمه‌ای صحیح بنا شده است که سخن پیامبر را هم عامی باید بفهمد و هم دانشمند؛ ولی اینکه دانشمند هم خود را از دانش خود عامی کند تا به فهم صحیح برسد، امری درخور تأمل و توجه است. تعبیر بهتر اینکه عامی و درس‌ناخوانده، متن دین را از دانشمند و عالم بهتر درمی‌یابد. چنین تعبیرهایی در بیانات بزرگان این مکتب به فراوانی به چشم می‌خورد. در کلمات میرزاهمدی *اصفهان‌نی آمده است: «عمدة الشروط هو الانخلاع عن الموهومات العلمية الاصطلاحية: این خالی کردن ذهن از علوم و اصطلاحات، با هدف فهم قرآن و حدیث گاه به نفی کلیه علوم بشری نیز منجر می‌شود»* (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۴۶).

مطلب دیگر آنکه به عقیده این بزرگان در اعتقادات باید به مدارک معلوم (از جهت صدور و دلالت) متکی بود. به عقیده ایشان با خبر غیر معلوم الصدور و یا تأویل متشابهات با نظر و میل شخصی، بدون ارجاع به محکومات نباید به مطلبی اعتقاد داشت؛ بنابراین هرچه خلاف محکومات قرآنی و احادیث متواتره قطعی الدلاله باشد، باید رد شود. در صورتی که حدیث، نه معلوم الصدور باشد و نه معلوم الدلاله باید آن را در بوتۀ اجمال و احتمال گذاشت و در باب آن توقف کرد. این سخن نیز سخنی صواب و پسندیده است؛ ولی مشکل در تشخیص معلوم الدلاله و محکوماتی است که باید آنها را در اعتقادات ملاک قرار داد؛ عارف و صوفی چه می‌گویند؟ عالمان تفکیکی باید برای روشن‌تر شدن سخنان

بگویند که ملاک محکم بودن آیات قرآن چیست و معلوم‌الدلاله یعنی چه و با چه ابزار و محکی می‌توان یافت که حدیثی معلوم‌الدلاله است یا خیر. عارف نیز می‌گوید احادیث مورد نظرش به واسطه ارتباط با نظام جهان‌شناسی و خداشناسی اش معلوم‌الدلاله است و محک‌مات نیز آنهایی‌اند که مؤید جهان‌شناسی اویند. همچنین، خود احادیث و آیاتی که تفکیکی محکم می‌دانند، عارف به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند. تفکیکی با چه ملاکی تفسیر خود را از «لیس کمله شیء و هو السميع البصیر» ارجح و محکم و تفسیر عارف و صوفی را بی‌پایه و ممزوج با معارف بشری می‌داند؟

چنان‌که در مقدمه نیز تأکید شد، تکیه‌گاه اصلی این مکتب در نقد و نظرش، قرآن و حدیث است و همه‌جا سعی وی در غیرقرآنی و غیرحدیثی وانمودکردن مفاهیم اهل عرفان است و معتقد است فلاسفه و عرفا با تأویل متشابهات براساس نظام فکری خویش معارف الهی و بشری ممزوج و ناسره و ناخالص نموده‌اند. پرسش اصلی اینکه ملاک دریافت تمییز آیات متشابه و محکم چیست؟ البته عالم تفکیکی خود نیز به این امر متوجه است و در غالب موارد با استفاده از مفاهیم و واژگان مبهم می‌کوشد از این خلأ در نظام فکری‌اش فرار کند. واژگانی چون فطرت سلیم، عقل نوری و عقل دفائی از این دسته‌اند. پیش از آنکه بخشی از سخنان ایشان در باب تأویل‌های صوفیه از آیات و روایات را نقل کنیم، توجه به فهم نادرست ایشان از سخن عرفا را یادآور می‌شویم. این فهم غلط، ریشه در کم‌دقتی در بحث تشبیه و تنزیه دارد. به نظر می‌رسد غالب انتقادهای بزرگان تفکیک بر وحدت وجود عرفانی ناشی از عدم توجه ایشان به بحث تشبیه و تنزیه - چنان‌که صوفیه طرح کرده‌اند - باشد. این بزرگان، بدون

معرفی دلیل یا میزانی برای عقیده خویش، روایات و آیاتی را که دال بر تشبیه است، متشابه و در مقابل آیات و روایاتی را که دال بر تنزیه است، محکم دانسته‌اند. علاوه بر این میان تشبیه و تنزیه عرفانی و کلامی تمایزی ننهاده‌اند و همین بی‌توجهی باعث بروز اشکالاتی برای ایشان در فهم تفسیر عرفانی صوفیه از آیات قرآن شده است. یکی از این بزرگان می‌گوید:

عرفا با وجود مدارک زاید از حد احصا در قرآن و حدیث در تنزیه و منع از تشبیه ذات مقدس حق متعال به مدارک نادری که موهم تشبیه آن هم از نظر خودشان می‌باشد، برای تثبیت قول خود که در عین تنزیه ذات حق متعال باید تشبیه نیز نمود، استفاده می‌کنند و می‌گویند:

فان قلت بالتشبيه كنت محمداً و إن قلت بالتنزیه كنت مقيداً

و إن قلت بالأمرین كنت مسدداً و كنت إماماً فی المعارف سیداً

یعنی اگر گفتم مثلاً فقط جسم است، ذات او را تحدید نموده‌ای، چنان‌که اگر گفتم اصلاً جسم نیست، باز او را مقید و محدود نموده‌ای؛ ولی اگر گفتم ذات او نه تنها وجود جسم است، بلکه وجود همه چیز است، سخن صحیحی گفتمی و مسدودی و در معارف امام و سیدی (تهرانی، ۱۳۶۷، ص ۲۷۶).

این نوشته بی‌توجهی مؤلف را به معارف اهل بیت علیهم‌السلام و گفتار عارفان نشان می‌دهد. آنچه در نوشته‌های اهل بیت علیهم‌السلام در باب تشبیه و تنزیه آمده، متعلق به دعوی اهل کلام و اهل حدیث در عالم اسلامی زمان ائمه علیهم‌السلام است. در این‌گونه بحث‌ها تشبیه به معنای اسناد صفات و افعال خلق به حق است و تنزیه عبارت است از منزه‌دانستن حق از صفات و افعال خلق، در حالی که در بیان عرفا تنزیه یعنی اطلاق و تشبیه یعنی تقیید؛ بدین معنا که عارف بر خلاف متکلم که عالم را

حاصل خلق از عدم (نیستی) می‌داند، معتقد است عالم بر اثر تجلی حق به وجود آمده است. در تفسیر متکلم از خلقت، میان خداوند و خلق بینونیت تام برقرار است و میان آن دو هیچ ارتباط وجودی نمی‌توان متصور بود؛ در صورتی که در تئوری تجلی، حق و خلق ارتباط وجودی دارند و از نوعی همبستگی برخوردارند.\* با این تمایز در مسئله تجلی و خلقت، تشبیه و تنزیه نیز در کلام

\* عدم عارف چیزی فراتر از نیستی مطلق است و نوعی هستی که از حضور خارجی و به عینیت درآمدن محروم است. برخی از عارفان عدم را در معنای اعیان ثابت‌ه تقریر می‌کنند. در این تعبیر، عدم چون خزینه‌ای است که هر لحظه از او به سوی هستی کاروان‌هایی در حرکت‌اند:

قطره‌ای کو در هوا شد یا که ریخت	از خزینه قدرت تو کی گریخت؟
گر درآید در عدم یا صد عدم	چون بخوانیش، او کند از سر قدم
صد هزاران ضد، ضد را می‌کشد	بازشان حکم تو بیرون می‌کشد
از عدم‌ها سوی هستی هر زمان	هست یا رب کاروان در کاروان

(مولانا، ۱۳۷۵، دفتر ۱، ص ۱۸۹۴-۱۸۹۷)

این عدم در کف ایجاد حق در حالی میان وجود و نیستی و به تعبیر مولانا، اضطرار به سر می‌برد و عاشق حق است و سبب اصلی ظهور او نیز همین عشق است:

وان عدم کز مرده مرده‌تر بود	در کف ایجاد او مضطر بود
(همان، ص ۳۰۸۳)	

حضرت پر رحمت است و پر کرم	عاشق او، هم وجود و هم عدم
(همان، ص ۲۴۵۶)	

بنابراین می‌توان گفت عدم عارف، غیب و هستی حقیقی این عالم است و این عالم صورت اوست؛ معشوق حقیقی و واقعی عارف نیز همین عدم است:

بر عدم باشیم، نه بر موجود مست	زانکه معشوق عدم وافی‌تر است
(دفتر ۱، ج ۵، ص ۳۱۵)	

این عدم وجود حقیقی کائنات، پیش از ورود به جهان خاکی است:



و عرفان اسلامی دو معنای متفاوت یافته‌اند. در نگاه متکلمان، تنزیه سلب صفات ممکن از واجب و تشبیه، اسناد صفات مخلوق به واجب است. ابن عربی با تغییر در معنای تشبیه و تنزیه، قرائتی جدید ارائه می‌دهد. به عقیده او تشبیه، تقیید و تنزیه اطلاق می‌باشد. در این قرائت، عالم صورت حق و حق مقید است. مطلق خواندن حق، در نظر گرفتن قید اطلاق برای او و محدود و مقید کردنش به قید اطلاق است و منزّه خود به آن چیزی گرفتار می‌شود که از آن می‌گریزد (ابن عربی، ۱۳۷۵، ص ۶۹). ابن عربی معتقد است مسیر صحیح در معرفت حق، جمع میان تشبیه و تنزیه می‌باشد؛ البته شناخت از جمع تشبیه و تنزیه، شناختی اجمالی بوده؛ زیرا مراتب عالم نامتناهی و احاطه به همه مراتب محال است (همان، ص ۶۸-۷۴). این تنزیه به قول قیصری، شارح فصوص الحکم، یا تنزیه از نقایص امکانیه و یا تنزیه از نقایص امکانیه کلمات انسانیه، توأمان است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۹۸).

←

تا بدانی در عدم خورشیده‌هاست	و آنچه اینجا آفتاب آنجا سهاست
در عدم هستی برادر چون بود؟	ضد اندر ضد، چون مکنون بود؟
يَخْرُجُ الْحَيُّ مِنَ الْمَيِّتِ بَدَانِ	که عدم آمد امید عابدان
مرد کارنده که انباش تهی است	شاد و خوش، نه بر امید نیستی است
که بروید آن ز سوی نیستی	فهم کن گر واقف معنی ستی
دم به دم از نیستی، تو منتظر	که بیابی فهم و ذوق، آرام و بر
نیست دستور گشاد این راز را	ور نه بغدادی کنم ابخاز را
پس خزانه صنع حق باشد عدم	که برآرد زو عطاها دم به دم
مبدع آمد حق و مبدع آن بود	که برآرد فرع بی اصل و سند

(همان، ص ۱۸-۱۰۲۶۱)

در اندیشه عرفانی، حق بی صورتی است که همه صور از اوست. هم مشبه و هم منزه در مقام مواجهه با او سرگردان و حیران‌اند. حق گاهی بر قلب مشبه تجلی و او را موحد می‌کند و گاه در مظاهر و صور خویش موحد و منزه را حیران می‌گرداند. عارف گاهی حق را در رخساره دلبر تازه‌رویی می‌یابد و گاهی نیز حدود وجود خویش را ویران می‌کند تا از کمند تشبیه رها شود\* (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، ابیات ۵۷-۶۰).

در نگاه عارف، انسان تا زمانی که در بند صورت و حواس مادی خویش مانده، نباید وارد مقوله تشبیه و تنزیه شود. فقط کسانی که از صوت رها شده، از کوری معنوی به درآمده، به داروی مجاهده و صبر، شرح صدر یافته و حواس باطنی را دیده‌ور کرده‌اند، می‌توانند درباره تشبیه و تنزیه سخن گویند؛ زیرا آنان هم نقش و هم نقاش را یافته‌اند\*\*\* (همان، ابیات ۶۸-۷۳).

\* از تو ای بی‌نقش با چندین صور  
گه مشبه را موحد می‌کند  
گه تو را گوید ز مستی بوالحسن  
گاه نقش خویش ویران می‌کند

\*\* نامصوّر یا مصوّر گفتنت  
نامصوّر یا مصوّر پیش اوست  
گر تو کوری نیست بر اعمی حرج  
پرده‌های دیده را داروی صبر  
آینه دل، چون شود صافی و پاک  
هم بینی نقش و هم نقّاش را

هم مشبه هم موحد خیره‌سر  
گه موحد را صور ره می‌زند  
یا صغیرالسن یا رطب‌البدن  
از پی تنزیه جانان می‌کند  
(همان، ص ۵۷-۶۰)

باطل آمد بی ز صورت رستنت  
کو همه مغزست و بیرون شد ز پوست  
ور نه، رو کالصبر مفتاح‌الفرج  
هم بسوزد هم بسازد شرح صدر  
نقش‌ها بینی برون از آب و خاک  
فرش دولت را و هم فرآش را  
(همان، ص ۶۸-۷۳)

در نگاه عارف، حق جان کالبد جهان است و نیک و بد این کالبد از جان است (همان، دفتر اول، بیت ۱۷۷۵)؛ و رای جهان صورت‌ها، حقیقتی بی‌صورت (حق) وجود دارد که منشأ و مرجع این عالم بوده (همان، ابیات ۱۱۴۸-۱۱۴۹)، این بی‌صورت که معنای حقیقی همه صور است، گاه خورشید و گاهی دریا و گاه کوه قاف و گاهی عنقا می‌شود، در صورتی که در ذات خود، نه این است و نه آن. او در حقیقت خود فزون از وهم‌هاست و از هر چیزی بیشتر. عارفی که عالم را در دو ساحت معنا و صورت می‌یابد، در مقام تقریر این یافته از دو حضرت و مقام اصلی می‌گوید: یکی حضرت غیب مطلق که عالم مربوط به آن عالم اعیان ثابته است و دیگری شهادت مطلقه که عالم آن عالم اعیان خارجیّه (ملک) است. غیب مطلق همان احدیت و هویت مطلقه بوده، مطلق است به اطلاقی که مقابل تقیید نیست، بلکه مطلق است به اطلاق از اطلاق و تقیید (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۲۵). به بیان دیگر، حق بی‌صورتی است که تجلی کرده و بر اثر آن به صورت آمده است. مبنای صدور صورت از بی‌صورتی و کیفیت و از بی‌کیفیتی و کثرت از وحدت و رنگ از بی‌رنگی و عالم صفات از بی‌صفتی در نظر عارف، محبت ذات به ذات است؛ زیرا در آن وادی غیریت معنا ندارد؛ عارف این محبت موجد حرکت را حرکت حبی نام نهاده است.

مفهوم تجلی که مبنای آن حرکت حبی بوده، توصیف‌کننده روش ارتباط واحد و کثیر در عرفان است. وجود - من حیث هو هو - مطلقاً و اعم از آنکه در تعقل آن قیدی حتی قید اطلاق اعتبار شود، هویت غیب مطلق و حقیقه الحقایق است. این وجود گاه در کسوت قیود و گاه مجرد از آن است؛ به اعتبار تجرد از صفات زایده‌اش احدیت و به اعتبار جمیع صفات زایده‌اش، واحدیت و الوهیت



نامیده می‌شود (رضانژاد، ۱۳۷۸، ص ۱۸۷). در احدیت، هیچ اسمی، رسمی و فعلی وجود ندارد؛ زیرا این امور اعتباری‌اند و عقل چون نسبت وجود حق را با ممکنات ملاحظه می‌کند، آنها را اعتبار می‌نماید. غیبت، شهود، اولیت، آخریت، ظاهریت و باطنیت در این مقام، در سطوت احدیت ذات مخفی و مستهلک‌اند و در آن مرتبه، نام، نشان، رسم و عبارت بی‌معناست.\*

اینکه مؤلف ادعا می‌کند روایات بسیاری در باب نفی تشبیه و اثبات تنزیه وجود دارد، ادعایی صحیح است؛ ولی این ادعا صرف اشتباه ایشان و خلط تشبیه و تنزیه عرفا با تنزیه و تشبیه اهل کلام که سخنان معصوم<sup>علیه السلام</sup> نیز ناظر به همین است، فاقد وجهت برای رد عرفاست.

اتفاقاً اگر نگاه تاریخی به مباحث داشته باشیم، درمی‌یابیم که عرفا بهترین راه حل را برای فهم آیات قرآن کریم ارائه کرده‌اند. دعوی تشبیه و تنزیه، دعوایی است که ریشه در قرآن مجید دارد. آیات بسیاری از قرآن بر ساق و دست و چشم‌داشتن خداوند دلالت دارد. در کنار این آیات، دسته دیگر یاز آیات بر نفی شباهت میان مخلوق و خالق مبتنی است. عالمان اسلامی بنا بر مشرب فکری خود هرکدام دسته‌ای از آیات را مورد توجه قرار دادند و این مبنایی برای نزاعی درازدامن در حوزه کلام و تفسیر و حدیث نبوی<sup>صلی الله علیه و آله</sup> شد. عرفان نظری نه تنها به دست و پاداشتن خدا قائل نیست، بلکه او را عنق‌ای مغرب و ذات خارج از

\* در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود  
وجودی بود از نقش دویی دور  
جمالی مطلق از قید مظاهر

به کنج بی‌خودی عالم نهان بود  
زگفت و گوی مایی و تویی دور  
به نور خویش بر خویش ظاهر

حدود فهم بشر می‌داند؛ ولی آفرینش را خلقت از عدم نمی‌داند، بلکه آن را خلق به تجلی می‌داند. این تجلی نزول به تجافی نیست که به غیبت او از مقام ذات خود و یکی شدن با خلق و اتحاد منجر باشد، بلکه نزول به تجلی است و او با این معنا دائماً پادشاه مطلق بوده، در کمال عز خود مستغرق است. معیت او با خلق بدان معنا که عارف درمی‌یابد، به معنای همه خدایی نیست، بلکه خلق قائم به اوست و غیر او چیزی نیست. ترجمه‌ای که نویسنده از این ابیات مندرج در فصوص ارائه می‌دهد نیز شاهد دیگری بر برداشت نادرست ایشان از مسئله تشبیه و تنزیه در عرفان و کلام است. تفسیر واقعی ابیات بنا بر ترمینولوژی ابن‌عربی چنین است: «اگر قائل به تقیید حق در مظاهر باشی، حق را در مظاهر محدود کرده‌ای و اگر قائل به تنزیه و اطلاق حق از هستی شوی، او را مقید کرده‌ای (به اینکه جایی هست که او نیست) و اگر قائل به هر دو باشی، راه صحیح را یافته‌ای».

ایشان در ترجمه تشبیه گفته‌اند: «اگر ذات او را جسم بدانی» و در ترجمه تنزیه گفته‌اند: «اگر بگویی ذات او اصلاً جسم نیست» و این اشتباه از دید آگاهان به عرفان ابن‌عربی، فاحش و بی‌نیاز از شرح بیشتر است.

مرحوم جواد تهرانی در نقد شواهد نقلی صوفیه در وحدت وجود، به این آیات توجه کرده‌اند: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ

أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يَنْبُئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ\* (مجادله: ۷)،  
 «... هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»\* (حدید: ۳)، «... وَهُوَ  
 مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»\*\*\* (حدید: ۴)، «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا  
 تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»\*\*\*\* (ق: ۱۶) و «وَهُوَ الَّذِي  
 فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ»\*\*\*\* (زخرف: ۸۴).

ایشان سپس در برخورد با این دسته از آیات و تفسیر عارف از آنها می‌گوید:  
 «دلالت این آیات همین اندازه است که خداوند متعال با همه هست؛ ولی اینکه  
 مقصود از خدایی که با همه هست، وجود و واقعیت خود اشخاص به نحو  
 صرافت و اطلاق باشد (چنان‌که عارف و صوفی می‌گوید) این آیات بر آن  
 دلالت ندارد، بلکه این نظریه‌ای است برگرفته از خارج قرآن که معتقد به آن،  
 آیات مذکور را بر آن تطبیق می‌دهد که نه با اساس و معرفت فطری قرآن موافق  
 است و نه با سیاق آیات که در مقام تحذیر مردم از مخالفت احکام و دستورات

\* آیا ندانسته‌ای که خدا آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است، می‌داند. هیچ  
 گفت‌وگوی محرمانه‌ای میان سه تن نیست، مگر اینکه او چهارمین آنهاست و نه میان پنج تن،  
 مگر اینکه او ششمین آنهاست و نه کمتر از این [عدد] و نه بیشتر، مگر اینکه هر کجا باشند،  
 او با آنهاست. آنگاه روز قیامت آنان را به آنچه کرده‌اند، آگاه خواهد گردانید؛ زیرا خدا به هر  
 چیزی داناست.

\*\* اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی داناست.

\*\*\* او با شماست و خدا به هر چه می‌کنید، بیناست.

\*\*\*\* و ما انسان را آفریده‌ایم و می‌دانیم نفس او چه وسوسه‌ای به او می‌کند و ما از شاه‌رگ  
 [او] به او نزدیک‌تریم.

\*\*\*\*\* و اوست که در آسمان خداست و در زمین خداست و هموست سنجیده‌کار دانا.

شرع است، سازگار می‌باشد (تهرانی، ۱۳۶۷، ص ۲۷۱). باید از ایشان پرسید سخن عارف مبنی بر اینکه عالم مظهریت دارد، از صفات حق و به واسطه همین مظهریت داشتن حق، در آن و با آن معیت و حضور قیومی دارد و این حضور نه به معنای آن است که عالم خداست، چه تفاوتی دارد با سخن او که می‌گوید خداوند با همه هست؟ آیا قرار است کلمات را از مواضعشان خارج کنیم و سپس سخن ساخته خویش را به عارفان منتسب کنیم و بعد آنها را به چوب تکفیر برانیم؟

در باب روایت نیز وضع به همین گونه است؛ روایاتی چون:

داخل فی الاشياء لا کشیء فی شیء داخل و خارج منها لا کشیء من شیء خارج؛ هو فی الاشياء کلها غیر متمازج بها و لا بائن منها؛ مع کل شیء لا بالمقارنه و غیر کل شیء لا بالمزایله؛ إنه فوق کل شیء و تحت کل شیء قد ملأ کل شیء عظمته فلم یخل منه أرض و لا سماء و لا برّ و لا بحر و لا هواء (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۸۵).

علاوه بر این، ده‌ها حدیث این‌گونه وجود دارد و عالم تفکیکی در مواجهه با آنها چاره‌ای ندارد جز آنکه بگوید مفاد این روایات بر نامحدودبودن نور خداوند متعال در ذات و حقیقت خود دلالت دارد و اینکه آن نور در همه جا و با همه چیز و نافذ و داخل در همه اشیاست و باطن، ظاهر، داخل و خارج آنها را فراگرفته و محیط بر همه آنهاست. همچنین، داخل و نافذبودن این نور در هر شیء، نه چون دخول و حلول شیء محسوس محدود در شیء مجانس است، و نه ممتزج و آمیخته با مواد و ذرات اشیاست و نه خارج‌بودن او از اشیا نیز مانند خارج‌بودن شیء محسوس محدود از شیء مجانس خود می‌باشد (تهرانی،

۱۳۶۷، ص ۲۷۳). باید از ایشان پرسید منظور از نور خدا چیست؟ این نور مخلوق است یا متصل به ذات حق؟ روشن است که اگر مخلوق باشد، با متن احادیث که در آنها از واژه «الله» و ضمیر «هو» استفاده شده است، مغایرت دارد. اگر نور، نور ذات باشد، آنگاه سخن عارف که می‌گوید جهان مظهر اسماء الله است، توحیدی‌تر است یا سخن عالم تفکیکی؟ و اصلاً این دو سخن چه تمایز و تفاوتی دارند؟

### نتیجه

نقد عالم تفکیکی بر وحدت وجود عارف، ناشی از عدم توجه کامل به سخن عارف است. نقدهای ایشان در این مسئله در سه محور طبقه‌بندی شده است؛ در مسئله کشف و شهود، عالم تفکیکی براساس نظام معرفت‌شناسی خود، معتقد است کشف شهود باید با میزان عقل تا آنجا که درمی‌یابد و نقل تا آنجا که دلالتش معین و محکم است، سنجیده شود. عالم تفکیکی معین نکرده که مرجع تشخیص و تمیز محکم از متشابه کیست یا چیست؟ آیا حدیث است؟ از سخن عالم تفکیکی برمی‌آید که حدیث نیز باید دلالتش معلوم باشد. مرجع تشخیص معلومیت دلالت حدیث کیست؟ عقل است. عقل هم که درکش از دید عالم تفکیکی محدود است؛ مرجع درک دامنه این محدودیت کیست؟ همان‌گونه که می‌بینیم، عالم تفکیکی در دوری منطقی از تعیین مرجع و میزان مناسب برای تمییز شهود سره از ناسره گرفتار است و گویا مرجع واقعی، خود او و نظر اوست؛ زیرا اوست که می‌گوید محکومات و تشبیهات در آیه و حدیث کدام‌اند و دامنه درک عقل تا کجاست. در باب دلایل نقلی نیز ایراد عالم تفکیکی بر

عارف، ناشی از خلط تشبیه و تنزیه عرفانی و کلامی است.

## منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین؛ **فصوص الحکم**؛ بیروت: تعلیقات ابوالعلاء عقیفی؛ ۱۹۴۶م.
۲. اصفهانی، مهدی؛ **ابواب الهدی**؛ تحقیق و تعلیق حسین مفید؛ تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۷.
۳. —؛ **مصباح الهدی و ابواب الهدی**؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۴. —؛ **مصباح الهدی و ابواب الهدی**؛ مشهد: سیدمحمدباقر یزدی (ناشر)؛ ۱۳۶۴.
۵. تهرانی، جواد؛ **عارف و صوفی چه می‌گویند**؛ تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۶۷.
۶. حکیمی، محمدرضا؛ **مکتب تفکیک**؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛ ۱۳۷۵.
۷. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن؛ **شرح فصوص الحکم**؛ چ ۲، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۸.
۸. رضانژاد، غلامحسین؛ **ممدالهمم در شرح فصوص الحکم**؛ چ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۹. صدوق، محمدبن‌علی؛ **التوحید**؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه،

۱۳۹۸ق.

۱۰. قزوینی، مجتبی؛ **بیان الفرقان**؛ قزوین: حدیث امروز، ۱۳۸۷.
۱۱. قیصری رومی، محمدداود؛ **شرح فصوص الحکم**؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲. قیصری، داوود؛ **رسائل قیصری** (رسالة التوحید والنبوة والولاية)؛ با حواشی محمدرضا قمشه‌ای؛ تصحیح جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۱۳. کاشانی، عبدالرزاق؛ **شرح فصوص الحکم**؛ چ ۴، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
۱۴. لاهیجی، محمد؛ **شرح گلشن راز**؛ مقدمه کیوان سمیعی؛ تهران: مرکز نشر سعدی، ۱۳۷۴.
۱۵. ملکی میانجی، محمدباقر؛ **توحیدالامامیه**؛ ترجمه محمد بیابانی و بهلول سجادی؛ تهران: مؤسسه نبأ، ۱۳۷۸.
۱۶. موسوی، سیدمحمد؛ **آیین و اندیشه** (بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک)؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۲.
۱۷. مولانا، جلال‌الدین محمد؛ **مثنوی معنوی**؛ تصحیح رینولد نیکلسون؛ تهران: توس، ۱۳۷۵.
۱۸. نمازی شاهرودی، علی؛ **تاریخ فلسفه و تصوف**؛ بازنویسی و تنظیم محمد بیابانی اسکویی؛ تهران: مؤسسه نبأ، ۱۳۷۸.