

A New Epistemological Approach to Anthropomorphism and Transcendence in Islamic Theology (Kalām) and Mysticism

Davood Sparham 

Professor, Department of Persian Language &
Literature, Allameh Tabataba'i University,
Tehran, Iran

Fardin Najafzadeh* 

PhD Candidate of Persian Language &
Literature, Allameh Tabataba'i University,
Tehran, Iran

Accepted: 22/01/2025

Received: 08/12/2024

Extended Abstract

1. Introduction

By carefully examining the sacred scriptures of the Abrahamic religions, two prominent perspectives on God can be observed: the transcendent and exalted God, and the anthropomorphic God. These two dominant viewpoints have continuously been subjects of debate among theologians, mystics, and philosophers throughout history. In

* Corresponding Author: Fardin_Najafzadeh@yahoo.com

How to Cite: Sparham, D., Najafzadeh, F. (2026). A New Epistemological Approach to Anthropomorphism and Transcendence in Islamic Theology (Kalām) and Mysticism. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 4, No. 8, 363-412. doi: doi.org/10.22054/msil.2026.88382.1208

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743

Islamic theology, this issue is discussed under the concepts of *tanzīh* (transcendence) and *tashbīh* (anthropomorphism).

Tanzīh (transcendence) and *tashbīh* (anthropomorphism) are among the most significant and complex topics in theological–mystical ontology and epistemology. These two concepts play a central role in discussions of divine unity (*tawḥīd*), knowledge, the relationship between the Divine Essence and the Names and Attributes of God, as well as in the study of divine manifestations and determinations of the Essence. It can be confidently stated that a proper understanding of *tawḥīd* depends upon a correct understanding of *tanzīh* and *tashbīh*. The fundamental importance of this subject in theological and religious discourse has also exerted a profound influence on other theological and mystical themes.

In the history of Islam, the origin of this discussion lies in the Qur'an—particularly in the *mutashābihāt* (ambiguous verses)—and in the Hadith. According to Ibn Khaldūn, the discourse on *tashbīh* (anthropomorphism) and *tanzīh* (transcendence), and even the very emergence of *ilm al-kalām* (Islamic theology) and many sectarian differences throughout Islamic history, stem from the diverse interpretations of these ambiguous verses (Mousa, 1982: 85). In fact, the divergence of views on this subject arises from differences in exegetical methods, epistemological foundations, and distinct doctrinal tendencies. This indicates that the proper approach to theological discussions about God depends on a more precise understanding of the sacred religious texts. Therefore, examining the various views and interpretations related to this issue appears to be a necessary undertaking.

On this basis, the present study seeks to explore various approaches to *tanzīh* (transcendence) and *tashbīh* (anthropomorphism) within Islamic theology and theological–mystical epistemology. By examining major theological and mystical sources, we have identified four prominent approaches to the issue of *tashbīh* and *tanzīh* in relation to God:

1. The anthropomorphic (*tashbīhī*) approach
2. The transcendental (*tanzīhī*) approach
3. The intermediate approach between *tanzīh* and *tashbīh*
4. The integrative approach uniting *tanzīh* and *tashbīh*

Furthermore, since “the main foundation of the issue of *tanzīh* and *tashbīh* from the perspective of theologians is the discussion of the Divine Names and Attributes and the relationship between the Essence and the Attributes” (Shams, 2010: 52), the hypothesis of this study is that, in each *tanzīhī* or *tashbīhī* approach, the nature of the relationship between the Divine Essence and Attributes also differs. Therefore, with the aim of attaining a more precise understanding and explanation of *tanzīhī* and *tashbīhī* perspectives, we have also examined the various conceptions of the relationship between the Divine Essence and Attributes.

2. Literature Review

Due to the importance of this subject, numerous studies have so far been conducted on *tanzīh* (transcendence) and *tashbīh* (anthropomorphism). Most of these studies have focused exclusively on *tanzīh* and *tashbīh* themselves. However, in his book *Tanzīh and Tashbīh in the Vedānta School and the School of*

Ibn ʿArabī, Mohammad-Javad Shams, while discussing *tanzīh* and *tashbīh*, has also briefly examined the views of Muslim theologians regarding the Divine Names and Attributes. Nevertheless, the present study differs from previous research in that it seeks to classify the *tanzīhī* and *tashbīhī* approaches within both theology and mysticism. Moreover, to clarify these approaches more precisely, the relationship between the Divine Essence and Attributes has also been explored. In this connection, theological and mystical perspectives have been analyzed and compared. Another noteworthy point is that previous studies have presented various and sometimes divergent interpretations of the statements of theologians and mystics concerning *tanzīh* and *tashbīh*—and especially regarding the relationship between the Divine Essence and Attributes. Therefore, in this study we have endeavored, through a semantic approach to the words of the mystics and theologians, to provide a more accurate and insightful understanding and explanation of their statements.

3. Methodology

This article employs a descriptive-analytical approach, supplemented by library research, for a thorough examination of the topic.

4. Conclusion

In Islamic theology, the discussion of *tashbīh* (anthropomorphism) and *tanzīh* (divine transcendence) and the relationship between the Divine Essence and Attributes has always held great significance. Scholars from various theological schools have offered differing

views on this matter, based on their particular reading of the Qur'an and Hadith (especially the *mutashābihāt*, or ambiguous verses). The proponents of *tashbīh* (the Anthropomorphists) adhered to the literal meaning (*naṣṣ*) of the verses based on textualism, whereas the proponents of *tanzīh* (the Transcendentalists) turned to allegorical interpretation (*ta'wīl*) based on rationalism. In contrast to the literalism of the *mushabbihah* (anthropomorphists) and the rationalism of the *munazzihah* (transcendentalists), Abul-Hasan al-Ash'arī adopted a middle ground by presenting the theory of “affirmation without qualification” (*ithbāt bilā kayf*), seeking to uphold the principles of divine transcendence while remaining committed to the apparent meaning of the texts. Because the purely *tashbīhī* and *tanzīhī* approaches were inherently one-sided, and the Ash'arī intermediate approach was not entirely convincing, the mystics took a different path. Rejecting the one-sided perspectives of either *tashbīh* or *tanzīh*, they came to believe in the integration of *tashbīh* and *tanzīh*.

Theologians (*Mutakallimūn*) and mystics have also offered opinions regarding the relationship between the Divine Essence and Attributes, based on these respective approaches. Thus, the proponents of *tashbīh* maintained a relationship of “otherness” (*ghayriyyah*) and “addition” (*ziyādat*); the proponents of *tanzīh* upheld a relationship of “identity” (*'ayniyyah*) and “representation/deputy” (*niyābat*); the Ash'arīs asserted a relationship of “subsistence” (*qā'imīyyah*)—where attributes are neither identical to nor separate from the Essence; and the mystics asserted the “integration of identity and otherness” (*jam'-e 'ayniyyah*

wa ghayriyyah). Specifically, according to the mystics' view, the relationship between the Divine Essence and Attributes is founded upon "ontological identity and conceptual otherness." The theoretical foundation of the mystics' theory is based on the levels of being. By negating attributes from the Essence at the Level of the Intrinsic Unity (*Marbat-e Aḥadiyyah*), they consider God to be beyond all existence. At the Level of Unity (*Marbat-e Wāḥidiyyah*), they consider God *munazzah* (transcendent) in terms of the identity of the Attributes with the Essence, and *mushabbah* (anthropomorphic) in terms of the conceptual otherness of the Attributes from the Essence. In other words, God is transcendent in regard to His own Essence, and possesses anthropomorphic qualities in regard to the manifestation of His Names and Attributes (at the Level of *Wāḥidiyyah* and subsequently in the created beings).

The God of the mystics is the synthesizer of opposites. He possesses *tashbīh* while simultaneously being transcendent; He possesses *ghayriyyah* (otherness) while simultaneously having *ayniyyah* (identity); He possesses multiplicity (*kathrat*) while simultaneously being One (*wāḥid*); He is the Last while simultaneously being the First; He is Manifest (*Zāhir*) while simultaneously being Hidden (*Bāṭin*); He is Near while simultaneously being Far, and so on. This perspective constitutes the fundamental principle of mystical theology, the primary manifestation of which we have examined in this essay through the "integration of transcendence and anthropomorphism" and the "integration of identity and otherness of the Essence and Attributes."

For this reason, the comprehensive view of the mystics has a greater capacity for alignment with the verses, traditions, and religious scriptures in general. The God of the sacred texts is a God who implies “transcendence in the very moment of anthropomorphism, and anthropomorphism in the very moment of transcendence” (*tanzīh dar ‘ayn-e tashbīh wa tashbīh dar ‘ayn-e tanzīh*). Furthermore, this comprehensive viewpoint has enabled the explanation of seemingly contradictory narrations. Due to their influence by these narrations, some Shia theologians have also adopted a similar approach. In explaining the relationship between the Divine Essence and Attributes, thinkers such as Mulla Sadra and certain other philosophers have also adopted an approach, similar to that of the mystics, which is based on the integration of identity and otherness.

The difference between the mystics and the theologians (*Mutakallimūn*) is that the position of the mystics is one of acceptance and reconciliation. Thus, their thought encompasses absolute transcendence and the negation of attributes, as well as transcendence accompanied by the identity of attributes, and anthropomorphism accompanied by the conceptual otherness of attributes and the manifestation of Divine Names and Attributes in created beings. In contrast, among the theologians, a polemical stance is prominent. They were primarily concerned with opposing the approaches of their counterparts but demonstrated weakness in accurately explaining and persuading others of their own positions. This weakness among the theologians is also observed in that both the proponents of anthropomorphism and the proponents of

transcendence hold a one-sided approach. The Ash‘arīs, based on their doctrine of affirming the attributes “without determining how” (*ithbāt bilā kayf*), do not offer a solution to this problem. Even the Mu‘tazilah, if they move beyond “affirming attributes without determining how,” harbor ambiguities in their perspective and have been unable to provide a clear explanation. For this reason, they have all faced considerable criticism, whereas the mystics strive for a clearer explanation, the removal of ambiguity, and a solution to this problem. Although their solution may not be entirely accepted, their perspective is nonetheless more comprehensive and illuminating.

Keywords: Transcendence; Anthropomorphism; Relationship between Divine Essence and Attributes; Kalām (Islamic Scholastic Theology); Mysticism.




— دو فصلنامه پژوهشی عرفان‌پژوهی در ادبیات —


دوره ۴، شماره ۸، پاییز زمستان ۱۴۰۴، ۳۶۳-۴۱۲

msil. atu. ac. ir

DOI: doi.org/10.22054/msil.2026.88382.1208

رویکرد تازه معرفت‌شناسانه به تشبیه و تنزیه در کلام و عرفان اسلامی

داوود اسپرهم  استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

فردین نجف‌زاده*  دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

تشبیه و تنزیه خدا، موضوعی بنیادین در خداشناسی و معرفت‌شناسی کلامی - عرفانی است، زیرا فهم صحیح توحید بدون درک آن ممکن نیست. این اهمیت بنیادین، منجر به شکل‌گیری بحث و جدال‌های فراوان در طول تاریخ اندیشه اسلامی و شکل‌گیری فرقه‌های گوناگون شده است. از این رو، در این پژوهش در پی آن بوده‌ایم که چه رویکردهایی درباره تنزیه و تشبیه در الهیات اسلامی و معرفت‌شناسی کلامی - عرفانی وجود داشته‌اند. با بررسی منابع مهم کلامی و عرفانی، چهار رویکرد برجسته را در مواجهه با مسئله تشبیه و تنزیه خدا استخراج کرده‌ایم: ۱- رویکرد تشبیه‌ی، ۲- رویکرد تنزیه‌ی، ۳- رویکرد حد وسط تنزیه و تشبیه و ۴- رویکرد جمع تنزیه و تشبیه. همچنین با هدف درک و تبیین دقیق‌تر این رویکردها، روابط ذات و صفات الهی را نیز واکاوی کرده‌ایم. بر این اساس، اهل تشبیه به رابطه «غیریت» و «زیادت»، اهل تنزیه به نفی صفات و رابطه «عینیت» و «نیابت»، اشاعره به رابطه «قائمیت» (صفات نه عین ذات و نه غیرذات) و عارفان به «جمع عینیت و غیریت» قائل شده‌اند؛ به این صورت که رابطه ذات و صفات الهی از دیدگاه عارفان بر مبنای «عینیت وجودی و غیریت مفهومی» است. نگاه عارفان به تنزیه و تشبیه، قابلیت انطباق بیشتری با آیات و روایات و به طور کلی متون مقدس ادیان دارد و آنان تبیین جامع‌تر و روشن‌تری نسبت به این موضوع داشته‌اند. ضمن اینکه این نگاه جامع، امکان تبیین روایات به ظاهر متناقض را به خوبی فراهم کرده است.

واژگان کلیدی: تنزیه، تشبیه، رابطه ذات و صفات الهی، کلام، عرفان.

— مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی است.

* نویسنده مسئول: Fardin_Najafzadeh@yahoo.com

۱. مقدمه

با دقت در کتب مقدس ادیان ابراهیمی، دو نگاه برجسته به خداوند را می‌توان مشاهده کرد: ۱- خدای منزّه و متعال و ۲- خدای انسان‌وار. این دو نگاه برجسته در طول تاریخ همواره مورد بحث متکلمان، عارفان، فیلسوفان و... بوده است. در الهیات اسلامی، این مسئله با عنوان «تنزیه و تشبیه» مطرح شده است. تنزیه، دور ساختن خداوند از اوصاف بشری (جرجانی، ۱۳۷۰: ۳۰) و تشبیه، «به معنای مانند کردن خالق به خلق و یا مانند کردن خلق به خالق است» (شمس، ۱۳۸۹: ۱۸). به بیان دیگر، تشبیه «انسان‌نگاری خدا» یا «خداانگاری انسان» است و تنزیه «فرازانگاری خدا».

تنزیه و تشبیه از موضوعات بسیار مهم و پیچیده وجودشناسی و معرفت‌شناسی کلامی-عرفانی است. این دو مفهوم، نقش محوری در بحث از توحید، معرفت، ارتباط ذات با اسماء و صفات خدا و نیز موضوع تجلیات و تعینات ذات دارند. تا آنجا که به جرأت می‌توان گفت فهم درست توحید، مشروط به فهم درست تنزیه و تشبیه است (همان). اهمیت بنیادین این موضوع در مباحث توحیدی و دینی، موجب تأثیر عمیق بر سایر موضوعات کلامی و عرفانی نیز شده است؛ به گونه‌ای که در علم کلام، معتقدان به تنزیه یا تشبیه در تمام مباحث ذات و اسماء و صفات الهی، عقل و نقل، حسن و قبح عقلی و نقلی، رؤیت خدا، جبر و اختیار، قدم یا حدوث قرآن و... با یکدیگر متفاوت‌اند. در عرفان نیز فهم صحیح مباحثی همچون وحدت وجود، اعیان ثابته، حقیقت محمدیه، انسان کامل و... در گرو فهم صحیح تنزیه و تشبیه و رابطه ذات با صفات و اسماء الهی است.

در تاریخ اسلام، خاستگاه این بحث در قرآن (به‌ویژه آیات متشابه) و احادیث است. به عقیده ابن خلدون بحث تشبیه و تنزیه و حتی منشأ پیدایش علم کلام و بسیاری از اختلافات فرقه‌ای در تاریخ اسلام به تفاسیر گوناگون از همین آیات متشابه بازمی‌گردد (موسی، ۱۹۸۲: ۸۵). در واقع، تفاوت دیدگاه‌ها در این موضوع، ناشی از اختلاف در روش‌های تفسیری، مبانی معرفت‌شناختی و گرایش‌های عقیدتی متفاوت است. این امر نشان می‌دهد که رویکرد صحیح در مباحث خداشناسی به فهم دقیق‌تر از متون مقدس دینی وابسته است. بنابراین، بررسی آرا و دریافت‌های گوناگون مرتبط با این مسئله، امری ضروری می‌نماید.

بر این مبنا، در این پژوهش در پی آن بوده‌ایم که چه رویکردهایی دربارهٔ تنزیه و تشبیه در الهیات اسلامی و معرفت‌شناسی کلامی - عرفانی وجود داشته‌اند. با بررسی منابع مهم کلامی و عرفانی، چهار رویکرد برجسته را در مواجهه با مسئلهٔ تشبیه و تنزیهٔ خدا استخراج کرده‌ایم: ۱- رویکرد تشبیهی، ۲- رویکرد تنزیهی، ۳- رویکرد حد وسط تنزیه و تشبیه و ۴- رویکرد جمع تنزیه و تشبیه. همچنین از آنجا که «مبنای اصلی موضوع تنزیه و تشبیه از دیدگاه متکلمان، مبحث اسماء و صفات و رابطهٔ ذات با صفات است» (شمس، ۱۳۸۹: ۵۲) فرضیه در این جستار چنین بوده است که در هر رویکرد تنزیهی یا تشبیهی، نوع رابطهٔ ذات و صفات الهی نیز متفاوت است. از این رو، با هدف درک و تبیین دقیق‌تر رویکردهای تنزیهی و تشبیهی، روابط ذات و صفات الهی را نیز واکاوی کرده‌ایم.

به جهت اهمیت این موضوع، تاکنون پژوهش‌های متعددی دربارهٔ تنزیه و تشبیه صورت گرفته است. غالب این پژوهش‌ها به صورت اختصاصی تنها به خود تنزیه و تشبیه پرداخته‌اند. البته محمدجواد شمس در کتاب *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*، در خلال بحث تنزیه و تشبیه به طور اجمالی نظرگاه متکلمان مسلمان دربارهٔ اسماء و صفات خدا را نیز بررسی کرده است، اما پژوهش حاضر متفاوت از پژوهش‌های پیشین است؛ به گونه‌ای که در این پژوهش سعی در طبقه‌بندی رویکردهای تنزیهی و تشبیهی در کلام و عرفان داشته‌ایم. علاوه بر این، به منظور روشن‌تر ساختن این رویکردها، ارتباط میان ذات و صفات الهی نیز مورد کنکاش قرار گرفته است. ضمن اینکه در این زمینه به تحلیل و مقایسهٔ دیدگاه‌های کلامی و عرفانی پرداخته‌ایم.

نکتهٔ حائز اهمیت دیگر آن است که در پژوهش‌های گذشته، دریافت‌های گوناگونی از سخنان متکلمان و عارفان در مبحث تنزیه و تشبیه و به‌ویژه رابطهٔ ذات و صفات الهی صورت پذیرفته است. از این رو، در این جستار کوشیده‌ایم با نگاه معنی‌شناسانه به سخن عارفان و متکلمان، درک و تبیین دقیق‌تری از سخنان آنان ارائه دهیم.

۲. رویکردهای تنزیهی و تشبیهی

۱-۲. رویکرد تشبیهی

گرایش به تشبیه، یکی از فراگیرترین و کهن‌ترین تمایلات بشری برای شناخت مفاهیم متعالی و وجودات مقدس بوده است. این روش که هم کارکرد معرفت‌شناختی دارد و هم وسیله‌ای برای تقرب به نیروهای غیبی محسوب می‌شود (شمس، ۱۳۸۹: ۱۸-۱۹) در الهیات اسلامی از تفسیر ظاهری آیات و احادیث آغاز گردید. از این رو، اهل تشبیه رویکرد الاهیاتی نص‌گرا داشتند. آنان در این رویکرد افزون بر باورهای شخصی، متأثر از مبانی اعتقادی مسیحیان و یهودیان نیز بودند.

در الهیات اسلامی، اهل تشبیه را می‌توان به دو گروه عمده تقسیم کرد: ۱- معتقدان به تشبیه ذاتی و صفاتی و ۲- معتقدان به تشبیه صفاتی. تشبیه ذاتی و صفاتی شدیدترین نوع تشبیه محسوب می‌شود. معتقدان این نوع تشبیه (فرقه‌هایی همچون هشامیه، مقاتلیه و کرامیه) قائل به جسمانیت خدا بودند، اما با این استثنا که خدا جسمی متفاوت از اجسام مخلوقات است. در واقع، اغلب آنان طبق قاعده «هو جسمٌ لا کالأجسام» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۳)، خدا را منزّه از تشبیه به مخلوقات می‌پنداشتند. برای مثال، داود جواری در این مورد به این استدلال تمسک می‌جوید (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۲۱). به نظر می‌رسد اهل تجسیم با این قاعده در پی آن بودند که اعتقادات خود را با عبارت قرآنی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۱ هماهنگ نشان دهند؛ حال آنکه طرح مفهوم جسم متفاوت برای ذات الهی به منظور گریختن از دام تشبیه، مورد پذیرش اکثر فرق اسلامی قرار نگرفت، چرا که صرف نسبت دادن مفهوم جسمیت به ذات الهی، خود مصداقی از تشبیه محسوب می‌شد.

در مقابل، اکثر مشبّه ذات خدا را منزّه از هر چیزی می‌دانستند، اما در صفات الهی معتقد به شباهت میان صفات خدا و انسان بودند. این صفات را می‌توان بر اساس آیات قرآن به دو گروه صفات معنوی (مانند علم، قدرت، اراده، حیات و...) و صفات حسی و جسمانی (مانند وجه، ید، سمع و بصر) تقسیم کرد. همچنین افعالی شبیه افعال انسان (مانند

استواء، تیراندازی، مکر و... به خداوند نسبت داده می‌شود (شمس، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۴). آیات مربوط به تشبیه صفاتی به‌ویژه صفات حسی و جسمانی، همواره کانون اصلی بحث تشبیه و تنزیه در تاریخ اندیشه اسلامی بوده است؛ به طوری که می‌توان گفت عمیق‌ترین و گسترده‌ترین اختلاف‌نظرها درباره نوع نگاه به خداوند، ناظر به تفسیر همین دسته از آیات بوده است.

۲-۲. رویکرد تنزیهی

در تقابل با الهیات نص‌گرا، اهل تنزیه به الهیات عقل‌گرایانه روی آوردند. «معتزله» و پیش از آنها «جهمیه» و «قدریه»، پیشگامان این رویکرد در تاریخ اندیشه اسلامی بودند. آنها با تأکید بر اولویت عقل، ایمان مطلق به متون دینی را مشروط به انطباق با اصول عقلی می‌دانستند (نشار، ۱۹۷۷: ۳۱۳). نتیجه چنین دیدگاهی انکار صفات انسانی از خدا و گرایش به تنزیه صرف بود. از این رو، معتزله از تمام وجوه، تشبیه خدا را نفی کرده و تأویل آیات متشابه را واجب دانستند. این نگرش موجب نفی صفات الهی از ذات او گردید. البته نه تنها معتزله، بلکه گروهی دیگر از متکلمان و گروهی از عقلا که اکثریت حکما [فلاسفه] هستند نیز به طور کلی معتقد به انکار صفات شدند و این تنزیه جز بر تعطیل آنها نیفزود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۳۳). به بیان دیگر، اگر چه هدف منزه از نفی صفات و اسماء الهی به علت ناپسند دانستن تشبیه بود، اما این اقدام منجر به تعطیل گردید (ماتریدی، ۱۴۲۷: ۷۱) و همین امر موجب شد که آنان را «معطله» (تعطیل‌کنندگان صفات) بنامند.

در میان فرقه‌های اسلامی، احتمالاً اسماعیلیه بیش از همه بر تنزیه مطلق خدا تأکید کرده‌اند. آنان با تأثیرپذیری از اندیشه‌های نوافلاطونی، نه تنها به نفی صفات بلکه حتی به نفی موجود بودن خدا پرداختند و خدا را فراتر از وجود و عدم قرار دادند (هاشمی، ۱۳۸۳: ۳۳۶). بر اساس این دیدگاه، اطلاق هرگونه مفهوم محدودکننده‌ای (حتی مفهوم وجود) بر خدا، مستلزم تحدید ذات نامتناهی اوست. از این رو، خدا هیچ رابطه مستقیمی با مخلوقات ندارد، بلکه ارتباط او با مخلوقات از طریق سلسله‌مراتب واسطه‌ای است که از عقل اول آغاز می‌شود. این نگاه، خدا را به‌غایت از انسان دور می‌دارد و امکان ارتباط مستقیم با خدا را ناممکن می‌سازد.

به طور کلی، رویکرد عقلی منجر به معقول و انتزاعی کردن تصویر خداوند گردید. در واقع، عقل‌گرایی تأویلی خشک، تصویر ذهنی انسان از خدایش را محدود کرد. این تفسیرها بیش از آنکه موجب شناخت خدا شود، او را ناشناختنی می‌سازد و شکاف عریض‌تری بین انسان و خالقش پدید می‌آورد (نتون، ۱۳۹۷: ۲۴). هر چند این رویکرد، با نقدهای جدی مواجه گردید، اما بنیان‌های معرفت‌شناسی دینی را متحول ساخت و مسیر را برای توسعه الهیات عقلی در جهان اسلام هموار کرد.

۲-۳. رویکرد حد وسط تنزیه و تشبیه

در برابر ظاهر‌گرایی مشبیه و عقل‌گرایی منزّه، ابوالحسن اشعری با ارائه نظریه «اثبات بلا کیف» رویکرد میانه‌ای اتخاذ کرد. این نظریه در پی ایجاد تعادل میان عقل و نقل بر دو اصل اساسی استوار بود: ۱- اثبات صفات الهی بر اساس نص قرآن و احادیث و ۲- نفی هرگونه کیفیت مخلوق‌گونه از این صفات بر اساس استدلال عقلی. او با ذکر سخنانی چون «إنَّ له یدین بلا کیف... و إنَّ له عینین بلا کیف» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۹۰)، تأکید داشت که طبق نص قرآن صفات الهی را باید پذیرفت، اما عقل محدود بشر توانایی درک کیفیت صفات را ندارد. وی با پرهیز از تشبیه‌گرایی محض مشبیه و مجسمه و تنزیه‌گرایی محض منزّه و معطله بر آن بود تا با تشبیه‌گرایی و تنزیه‌گرایی تعدیل شده، ضمن پابندی به ظاهر آیات، اصول تنزیه الهی را نیز حفظ کند.

البته این دیدگاه پیش از اشعری، در میان بزرگان سلف نیز وجود داشت. برای مثال مالک بن انس درباره آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^۲ می‌گوید: «الاستواء معلوم و الکیف مجهول». شافعی، احمد بن حنبل و... نیز چنین دیدگاهی داشتند (صفوری، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۳). بنابراین اشاعره با طرح قاعده «بلا کیف» این رویکرد را نظام‌مند کردند. قاعده «بلا کیف»، مشابه تعبیر «تفویض» (واگذار کردن معنای دقیق به خدا، بدون تأویل) در اسلام است.

1 Netton, I, R.

۲ سوره طه، آیه ۵

اگر چه برخی این روش را «طریق سلامت» خوانده‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴، جلد ۱: ۱۲۰)، اما این نظریه با نقدهایی از سوی اندیشمندانی چون ابن سینا، قاضی عبدالجبار معتزلی، ابن تیمیه، ملاصدرا و... مواجه گردید، چرا که از سویی پذیرش صفات، گویای تشبیه پنهان است و از سوی دیگر «بلاکیف» خواندن صفات، همچون عمل معطله، عقل را در برابر صفات به ورطه تعطیل می‌کشاند. از این رو، در خود جریان اشاعره نیز افتراقی پدید آمد که گروهی بر خلاف رویکرد اصلی اشاعره که متعرض تأویل نمی‌شدند به تأویل آیات نیز روی آوردند (همان: ۱۰۴-۱۰۵). در میان این انتقادات، یکی از تندترین نقدها را از سوی زمخشری می‌بینیم که با نقل سخنی از عدلیه، این رویکرد اشاعره را تقلید از شیوخ سلف خود در تشبیه خدا به خلق می‌داند که به علت ترس از دشنام مردم، خود را پشت قاعده «بلاکیف» پنهان کردند.

قد شبّهوه بخلقه و تخوفوا شنع الوری فتستروا بالبلکفة
(زمخشری، ۱۴۰۷ ق، جلد ۲: ۱۵۶)

۲-۴. رویکرد جمع تنزیه و تشبیه

در تاریخ علم کلام، معمولاً سه رویکرد اخیر را به عنوان رویکردهای تنزیه و تشبیه نام برده‌اند، اما هر یک با انتقادات جدی مواجه شده‌اند، زیرا از یک سو، افراط اهل تشبیه موجب خشم متکلمان می‌شد و از سوی دیگر، پاسخ اهل تنزیه نیز چندان قانع‌کننده نبود. این اختلافات گاه به تکفیر معتقدان عقاید مخالف هم می‌انجامید و گاه چنان شدت می‌یافت که حتی جان افراد را به مخاطره می‌انداخت. در چنین فضایی، صوفیه با روش خاص خود به میدان آمدند و راه‌حلی انتخاب کردند که به بهترین وجه این مسئله را حل می‌کرد. این راه‌حل در یک جمله خلاصه می‌شود و آن جمع تنزیه و تشبیه است. این دیدگاه مورد پذیرش اکثر صوفیه قرار گرفته است، اگرچه برخی از آنان نیز صراحتاً با آن

۱ برای نمونه بنگرید به: موسی، ۱۴۳۳ق: ۷۴؛ زرکشی، ۱۴۱۰ق، جلد ۲: ۲۰۷ و حلّی، ۱۳۷۶: ۳۸-۳۹ به نقل از علی مصطفی الغرابی، ۱۹۴۸، تاریخ الفرق الاسلامیة و نشأة علم الکلام عند المسلمین، قاهره: مطبعة السعادة، صص ۱۲۷-۱۳۱.

مخالفت کرده‌اند (پورجوادی، ۱۳۶۳: ۴). ابن عربی به عنوان نظریه‌پرداز اصلی این رویکرد شناخته می‌شود، اما همین مفاهیم را مشایخ دیگری که تحت تأثیر آرای او نبوده‌اند - چه قبل و چه بعد از او - به تعبیری دیگر بیان کرده‌اند (همان: ۷-۸). برای مثال، حلاج و تمامی صوفیان معاصرش، هم قائل به تنزیه بوده‌اند و هم قائل به تشبیه^۱ (نیکلسون^۲، ۱۳۸۸: ۷۴)؛ بنابراین، ابن عربی با روش خاص خود، این دیدگاه را به صورت نظام‌مند ارائه کرده است. البته برخی از اشاعره نیز برای رویکرد خود از «جمع» صحبت می‌کنند، اما جمع مورد نظر آنها، «جمع تنزیه و اثبات صفات» است نه جمع تنزیه و تشبیه. به عبارت دیگر، خود اشاعره نیز متوجه شده بودند که تنزیه‌گرایی یا تشبیه‌گرایی صرف اشکال دارد، اما به جهت پرهیز از مذموم بودن تشبیه‌گرایی از پذیرش صریح آن خودداری می‌نمودند. در مقابل، ابن عربی هم تنزیه و هم تشبیه را آشکارا می‌پذیرد، اما با قرائتی دیگر؛ به گونه‌ای که «در تصوف وی تشبیه و تنزیه به معنای متداول نیست، بلکه مقصود از تشبیه تقیید و مقصود از تنزیه اطلاق است» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۸۸). علاوه بر این، بنیان‌نگرش اشعری بر «بلاکیف» بودن صفات است، اما عارفان به توضیح و تأویل صفات می‌پردازند. به عبارت دیگر، اشاعره در ظاهر صفات می‌مانند، اما عارفان به باطن صفات هم توجه می‌کنند.

بنیان نظریه ابن عربی، مبتنی بر مراتب وجودی است. در عرفان او خدا دو مرتبه دارد: ۱- ذات و ۲- اسماء و صفات. این نگرش با حدیث قدسی ﴿كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف﴾ تبیین شده است؛ به گونه‌ای که خدا ابتدا در ذات خود همچون «کنز مخفی» بود، اما به سبب حب ذاتی برای شناخته شدن خود، خلق را آفرید؛ بنابراین، آفرینش از ذات او به وجود آمد، اما در این نگرش از «خلق» با عنوان «تجلی» و «ظهور» تعبیر می‌کنند. به این صورت که اسماء و صفات خدا بر اساس بیان «فأحببت أن

۱ البته آنچه از کتب عرفانی برمی‌آید، عارفان به خصوص در سده‌های نخستین اسلام، به تنزیه خدا بیش از تشبیه او تأکید داشته‌اند. برای مثال، حلاج در این مورد چنین می‌گوید: «من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر. فإن الله تعالى تفرّد بذاته و صفاته عن ذوات الخلق و صفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، و لا يشبهونه بشيء من الأشياء. و كيف يتصور الشبه بين القديم و المحدث» (حلاج، ۲۰۰۶: ۵۱).

2 Nicholson, R, A.

أعرف» تقاضای ظهور داشتند (آملی، ۱۳۶۸: ۶۷۲)؛ از این رو، اولین ظهور و تجلی در ذات خدا رخ می‌دهد که از آن به عنوان «تجلی ذاتی حبی» نام برده‌اند.

در عرفان ابن عربی ذات خدا را به دو مرتبه تقسیم کرده‌اند: ۱- مرتبه «احدیت» که اسماء و صفات در خود ذات به طور وحدت حضور دارند و هیچ‌گونه تعددی وجود ندارد و ۲- مرتبه «واحدیت یا الهیت» که اسماء و صفات الهی به ظهور می‌آیند؛ بنابراین، اولین کثرت‌ها در این مرتبه رخ می‌دهند. عارفان مرتبه واحدیت را عالم «اعیان ثابته» نامیده‌اند.^۱ در این عالم است که اعیان و ماهیات موجودات ظهور علمی پیدا می‌کنند و در مرتبه بعد این ظهورات علمی، با ظهور عینی و شهودی به عالم شهادت می‌آیند. به همین دلیل، ابن عربی تجلیات الهی را به دو گونه تقسیم کرده است: «انَّ لِلَّهِ تَجَلِّيَّيْنِ: تَجَلِّيٌّ غَيْبٍ وَ تَجَلِّيٌّ شَهَادَةٍ» (ابن عربی، ۱۹۴۶، جلد ۱: ۱۲۰). تجلی غیب در خود ذات است که به آن «فیض اقدس» می‌گویند. تجلی شهادت نیز تجلیات اسمائی حق در عالم شهادت است که از آن با عنوان «فیض مقدس» نام می‌برند (آملی، ۱۳۶۸: ۶۷۲)؛ بنابراین، تمامی موجودات چیزی جز تجلیات الهی نیستند. در این نگرش، «هیچ چیز در هستی جز خدای متعال و اسماء و صفات و افعال او وجود ندارد. همه چیز به او، در او، از او و به سوی اوست» (همان: ۶۶۲). لذا بیان «فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ» نیز ناظر بر همین دو نوع تجلی الهی، یعنی تجلی غیبی علمی در اعیان و ماهیات، و تجلی شهودی در صور و تعینات است (همان: ۶۷۲).

بر اساس این نگرش، مرتبه احدیت ذاتی، مرتبه «هویت مطلقه» است که فقط ذات الهی در آن حضور دارد و هیچ تعددی در آن نیست؛ از این رو، در این مرتبه هیچ تنزیه و تشبیه هم در کار نیست. تنزیه و تشبیه به مرتبه الهیت مربوط است که کثرت‌ها به صورت ظهورات علمی پدید آمده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۹۹)؛ بنابراین، معنای منزّه بودن حق تعالی این است که او در مقام الهیت به اعتبار ذات از جمیع اوصاف و حدود و قیود، متعالی است و از همه جهانیان مستغنی و به جمیع اشیا محیط است. به این اعتبار نه چیزی به او احاطه

۱ اصطلاح «اعیان ثابته» یک اصطلاح عرفانی وضع شده از سوی ابن عربی است و به طور مستقیم در تفسیرها به آن اشاره نشده است، اما می‌توان به گونه‌ای آن را با «عالم زر»، «عهد الست» و «کتاب مبین» مرتبط دانست و معانی نزدیک به آن را در کلام معتزله، عالم مثل افلاطون، فروهر زرتشتی و عقل اول جست‌وجو کرد (مهدوی و شجاع، ۱۳۹۰: ۱۷۷).

پیدا می‌کند، نه علمی به او شامل می‌گردد و نه وصفی جز وصف اطلاق، بر او صادق است. تنزیه او نیز در همین اطلاق است، اما تشبیه او به اعتبار تعینات ذات و ظهورش در صور ممکنات است. مثلاً او می‌بیند، می‌شنود و سخن می‌گوید، اما نه به آن معنی که مخلوقات می‌بینند، می‌شنوند و سخن می‌گویند، بلکه به این معنی که او به صورت هر شنونده و بیننده و گوینده‌ای متجلی می‌شود و یا صورت هر بیننده و شنونده و گوینده‌ای است. پس تنزیه ناظر به «حق فی ذاته» و باطن است و تشبیه ناظر به «حق مخلوق به» و ظاهر (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۸۲). به عبارت دیگر، خدا از لحاظ ذات خود منزّه است و از لحاظ ظهور اسماء خود در مخلوقات، تشبیه دارد. بدین گونه است که در نگرش عرفانی، قائل به جمع تنزیه و تشبیه شده‌اند.

استناد قرآنی ابن عربی در جمع تنزیه و تشبیه، آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^۱ است که وی بخش نخست آیه را گویای تنزیه و بخش دوم آیه را گویای تشبیه می‌داند. از این رو، شناخت صحیح از نظر او، تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه است. در واقع، اگر اهل تنزیه با یک‌جانبه‌نگری، تنها بخش اول آیه را مبنای تنزیه‌گرایی خود قرار می‌دادند، ابن عربی کلیت آیه را در نظر می‌گیرد؛ بر این اساس، یک‌جانبه‌نگری تشبیه یا تنزیه را نادرست و قائل شدن به جمع تشبیه و تنزیه را صحیح می‌داند:

فإن قلت بالتنزیه كنت مقيّداً و إن قلت بالتشبيه كنت محددًا
و إن قلت بالأمرين كنت مسددًا و كنت إماماً في للمعارف سيّداً
(ابن عربی، ۱۹۴۶، جلد ۱: ۷۰)

در مکتب عرفانی ابن عربی، بر این باورند که: «الكتب الإلهية و الرسل ناطقة بالجمع بين التشبيه و التنزیه» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۵). به همین دلیل، در عرفان او مشکلات تمرکز بر تشبیه یا تنزیه با ارجاع به داستان‌های پیامبران نشان داده می‌شود. برای مثال، پس از آنکه حضرت شیث (ع) مردم را با تجلیات اسمائی خدا آشنا کرد، مردم به مرور با افراط در

تشبیه‌گرایی، اسماء الهی را صور و اصنام پنداشتند (همان: ۵۴-۵۵). به باور ابن عربی، حضرت نوح (ع) نیز به دلیل دعوت مردم به فرقان و توجه به تنزیه در دعوت خود ناموفق بود، حال آنکه قرآن محمد (ص)، تنزیه و تشبیه را در آیه مذکور جمع کرده است (ابن عربی، ۱۹۴۶، جلد ۱: ۷۰).

مولوی نیز در مثنوی معنوی طبق روش خاص خود (پرداختن به موضوعات مختلف در قالب داستان)، در داستان «موسی و شبان» به تقابل تشبیه‌گرایی شبان و تنزیه‌گرایی حضرت موسی (ع) می‌پردازد و اختلاف آنها را در این می‌بیند که شبان به جنبه تشبیهی خدا و حضرت موسی (ع) به جنبه تنزیهی خدا توجه داشت. دیدگاه مولوی نیز مبتنی بر جمع تنزیه و تشبیه است. او تفاوت این دو رویکرد را در این می‌بیند که از چه منظری به خدا بنگریم. وی در این باره چنین می‌گوید:

از تو ای بی‌نقش با چندین صور
هم مشبه هم موحد خیره‌سر
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۵۷)

به باور او، خدا در ذات خود بی‌نقش و منزّه است، اما در مرتبه خارج از ذات خود صور گوناگونی دارد. از این رو، هر که به ذات خدا نظر دارد، خدا را منزّه می‌بیند، اما هر که به اسماء الهی (صور گوناگون خدا در هستی) نظر می‌کند به تشبیه می‌گراید؛ حال آنکه هر دو نیز در رویکرد خود خیره‌سر مانده‌اند.

۱ به نظر ابن عربی، فرقان با اشاره به فرق و جدایی حق از موجودات دیگر دعوت به تنزیه است، اما قرآن به معنی پیوستن و جمع کردن است؛ یعنی پیوستن حق با خلق و پیوستن تنزیه با تشبیه (موحد، ۱۴۰۰: ۲۳۹). به دلیل اینکه تنزیه خدا مورد پذیرش همگان بوده و مسئله اصلی در تشبیه بوده است به نظر می‌رسد ابن عربی تنزیه‌گرایی محض را بیشتر نقد می‌کند. او قائلان به تنزیه محض را به دو دسته تقسیم می‌نماید: ۱- جاهلان (فلاسفه) که با تأکید بر نفی صفات خدا از طریق استدلال‌های عقلی، منکر شرایع الهی‌اند و ۲- بی‌ادبان (معتزله) که با وجود مسلمانی با پیروی از فلاسفه آیه‌های دال بر تشبیه را به هیچ می‌گیرند. گویی این جماعت نه همه قرآن، بلکه تنها پاره‌ای از آن را که مطابق اعتقاداتشان است می‌پذیرند (همان: ۲۳۶). در واقع، یک‌جانبه‌نگری فلاسفه و معتزله در تنزیه خدا، متأثر از فلسفه یونانی است، اما با نص قرآن در تضاد است.

از آنجا که در دیدگاه ابن عربی، تمامی مخلوقات تجلی خدا هستند، وی آیات و روایات متشابه را بدون تأویل می‌پذیرد، چرا که تجلی خدا در موجودات هستی، انتساب اعضا و صفاتی همچون دست، چشم، گوش، شادی، نزول و استوا بر روی عرش را برای او محقق ساخته است (ابن عربی، بی تا، جلد ۲: ۳۰۷). به این ترتیب او با خوانشی متفاوت از خوانش متکلمان، ظاهر آیات متشابه را به عنوان تشبیه خدا در ظهورات خود تفسیر می‌کند. به عبارت دیگر، خدا از لحاظ فراتر از هستی بودن منزّه است، اما به دلیل حضور خود در هستی در تمام موجودات مشبه است.

در نگرش عرفانی، تمایز «ظاهر و باطن» جایگاهی محوری دارد. این نگرش نه تنها در شناخت خداوند، بلکه در کلیت معرفت‌شناسی عرفانی (اعم از هستی، انسان و قرآن) نقش بنیادینی دارد. ابن عربی تشبیه را بر اساس اسم «ظاهر» و تنزیه را بر اساس اسم «باطن» خدا می‌داند. این دیدگاه وجودشناختی در دیدگاه زبان‌شناختی او نیز مؤثر بوده است؛ به گونه‌ای که در دیدگاه زبان‌شناختی او زبان شریعت‌های الهی دو مفهوم دارند: ۱- مفهوم اول (ظاهر لفظ) برای عامه است و ۲- مفاهیم باطنی فهمیده شده از وجوه آن لفظ که برای خواص است (همو، ۱۹۴۶، جلد ۱: ۶۸). عبدالرزاق کاشانی در شرح این دیدگاه ابن عربی آورده است که خدا با مردم با کلماتی صحبت می‌کند که معانی ظاهری آنها به راحتی قابل درک است و زبان عموم مردم است، اما این کلمات بر اساس مراتب فهم مردم وجوه معنایی مختلفی دارند. به همین دلیل، خدا برای هر سطحی از مراتب زبانی دارد، چرا که در هر خلقی ظهوری خاص دارد و در هر مفهومی ظاهر و آشکار است. این مراتب از قدیمی‌ترین مقام که احدیت است آغاز می‌شود تا آخرین مرتبه که زبان عموم مردم است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۶). در واقع، مراتب وجودی مختلف، منجر به مراتب زبانی و معنایی مختلف هم می‌شود.

در این نگرش بر احادیثی مانند «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَاً وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» و «مَا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ لِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ وَ لِكُلِّ حَدٍّ مُطَّلَعٌ» استناد

می‌شود که بر وجود ظاهر و باطن و بطون معنایی مختلف برای قرآن دلالت دارد.^۱ با این حال باید معنای اول الفاظ قرآنی مطابق جایگاه آن زبان فهمیده شود و سایر معانی بر اساس انتقال‌های صحیح مرتب شوند، زیرا برخی از خواص بر اساس فکر خود در پی تأویل هستند؛ حال آنکه خدا از هر فهمی که استعداد آن را ندارد، پنهان است. از این رو، عبدالرزاق کاشانی فهم صحیح را از آن خواص الخاص می‌داند که راسخون در علم هستند و خدا را به واسطه خود او می‌فهمند و نه از طریق فکر خود (همان: ۵۶-۵۷).

پیش از ابن عربی، عین القضاة همدانی نیز با طرح نظریهٔ زبانی «تشابه»، به دو سطح معنایی قائل بود: الف- سطح تفکر عقلی و ب- سطح قلمرو و رای عقل. در نظر او، ناآگاهان قلمرو و رای عقل، معانی مربوط به این سطح را مجازی و استعاری می‌دانند، اما برای آگاهان به این سطح، معانی ظاهری جنبه مجازی دارند. مثلاً توصیف خداوند به «نور» برای اکثر مردم استعاره است، اما برای آگاهان قلمرو و رای عقل، نور خدا حقیقت محض است و معنای مادی آن جنبه استعاری دارد، زیرا قلمرو و رای عقل، دقیقاً مکان تجربه واقعیت در حالت اصلی و مطلقش است (ایزوتسو^۲، ۱۳۸۳: ۱۱۵-۱۱۹). از این روست که مولوی هم می‌گوید:

نور این دانی که حیوان دید هم پس چه کرمانا بود بر آدمم
(مولوی، ۱۳۸۷: ۳۷۸)

در نگرش مولانا «پنج حسی هست جز این پنج حس» (همان: ۱۵۶). او هم مانند عین القضاة با قائل شدن به دو سطح وجود حقیقی و ظاهری، حواس باطنی را فراتر از حواس ظاهری می‌داند. این نگرش، نگرشی افلاطونی است که اصل هر چیزی را و رای این عالم می‌داند.^۳ از این رو، چنین دیدگاهی موجب قائل شدن به وجود لایه‌های معنایی

۱ دو حدیث فوق در نگرش زبان‌شناختی عارفان و خوانش آنها از قرآن تأثیر بسیاری گذاشته است. از این رو، عارفانی همچون عین القضاة همدانی و مولوی نیز بر آن تأکید داشته‌اند

2 Izutsu, T.

۳ بر همین اساس، غزالی در تفسیر حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» قصور اهل تشبیه و تجسیم را در پنداشت ظاهری و حسی از «صورت» می‌داند (غزالی، ۱۳۸۶، جلد ۴: ۵۳۰)، در حالی که حقیقت آن و رای ادراک حسی است.

در آیات و احادیث متشابه می‌شود. به صورتی که معنای اولیه تنها ظاهر معناست، اما اصل معنای صفات تشبیهی خدا و رای این عالم است.

بنابراین، می‌توان گفت نگرش عرفانی درباره اسماء و صفات الهی، در جمع تشبیه و تنزیه بر دو جنبه استوار است: ۱- قائل شدن به ظاهر صفات تشبیهی به عنوان تجلیات الهی و ۲- تأکید بر حقیقت باطنی اسماء و صفات، فراتر از صورت ظاهری. جنبه دوم این دیدگاه، با سخنان منقول از مولا علی (ع) و سایر ائمه هم مطابق است. «بلغ ترین و رساترین و مهم‌ترین عبارات در باب تنزیه حق و نیز موضوع جمع میان تنزیه و تشبیه سخنان امیرالمؤمنین علی (ع) در نهج البلاغه است» (شمس، ۱۳۸۹: ۲۸). آن حضرت علی رغم تأکید بسیار بر جنبه تنزیهی، از اسماء و صفاتی همچون کائن، قریب، بعید، متکلم، مرید و... نیز سخن می‌گوید، اما در توضیح و شرح هر اسم بیانی تنزیهی می‌افزاید و به نظر می‌رسد که منظور حضرت (ع) جمع میان تنزیه و تشبیه است (همان: ۳۱). از جمله می‌فرماید: «كَائِنٌ لَّا عَنْ حَدَثٍ مَوْجُودٌ لَّا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُزَايَلَةٍ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۰)، «قَرِيبٌ مِّنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرِ [مُلَامِسٍ] مُلَابِسٍ بَعِيدٌ مِّنْهَا غَيْرٌ مَّبَايِنٍ مُتَكَلِّمٌ [بِلَا رَوِيَّةٍ] لَّا بِرَوِيَّةٍ مُرِيدٌ لَّا بِهَمَّةٍ صَانِعٌ لَّا بِجَارِحَةٍ لَطِيفٌ لَّا يُوصَفُ بِالْخَفَاءِ كَبِيرٌ لَّا يُوصَفُ بِالْجَفَاءِ بَصِيرٌ لَّا يُوصَفُ بِالْحَاسَةِ» (همان: ۲۵۸).

با دقت در بیانات مولا علی (ع) درباره اسماء و صفات مشترک خدا و انسان (چه در موارد مذکور و چه در سایر موارد منقول از او)، یک اصل مشخص را می‌بینیم: اسماء و صفات خدا بی حد و دارای کمالات است، اما صفات انسان محدود و ناقص. در همین راستا، امام صادق (ع) درباره اسماء و صفات مشترک خدا و انسان بیانی دارد که دلالت بر مطلق صفات و کمالات صفاتی برای خدا و سلب ضد آنها از او دارد (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۱۴۶). به این معنا که صفت حیات خدا بدون مرگ است، اما حیات انسان همراه با مرگ، علم خدا بدون جهل و در نتیجه بی‌نهایت است، اما علم انسان همراه با جهل؛ سایر صفات

۱ حَدَّثَنَا ... هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ لِي أَتَنَعَتُ اللَّهَ فَقُلْتُ نَعَمْ قَالَ هَاتِ فَقُلْتُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ قَالَ هَذِهِ صِفَةٌ يَشْتَرِكُ فِيهَا الْمَخْلُوقُونَ قُلْتُ فَكَيْفَ تَنَعَتَهُ فَقَالَ هُوَ نُورٌ لَّا ظِلْمَةَ فِيهِ وَحَيَاةٌ لَّا مَوْتَ فِيهِ وَعِلْمٌ لَّا جَهْلَ فِيهِ وَحَقٌّ لَّا بَاطِلَ فِيهِ فَخَرَجْتُ مِنْ عِنْدِهِ وَ أَنَا أَعْلَمُ النَّاسِ بِالتَّوْحِيدِ (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۱۴۶).

نیز چنین‌اند؛ بنابراین، صرف پذیرش اسماء و صفات مشترک خدا و انسان، بیان‌کننده جنبه تشبیهی است، حال آنکه حقیقت متعالی اسماء و صفات خدا، ناظر بر جنبه تنزیهی اوست. از این لحاظ نیز می‌توان آیه **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾**^۱ را تبیین کرد.

بر این اساس، می‌توان گفت که اسماء و صفات مشترک میان خدا و انسان، مشترک معنوی هستند. با این قید که در این اشتراک، مراتب تشکیکی وجود دارند؛ چنان‌که قیصری در این مورد از عبارت «الاشتراک المعنوی علی سبیل التشکیک» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵) نام می‌برد؛ از این رو، همچون مراتب زبانی - که از احدیت (قدیمی‌ترین مقام) تا زبان عموم مردم (آخرین مرتبه) است - مراتب وجودی نیز همین‌گونه هستند. البته تمام این مراتب (بر خلاف نگرش فلسفی)، چیزی جز ظهورات و تجلیات مختلف خدا نیستند. هر یک از موجودات نیز بر اساس استعداد خود بهره‌ای از ظهور الهی و مرتبه‌ای از این مراتب را دارند. از این رو، هر انسانی که مراتب والاتری در قوس صعود داشته باشد، بهره‌ او از ظهور الهی و فهم بطون معنایی قرآن نیز بیشتر است. به عبارت دیگر، رشد و کمال انسان در خداگونه شدن اوست. هر انسانی که به اخلاق و اسماء الهی تخلق بالاتری داشته باشد بهره بیشتری از کمال دارد.^۲ در عرفان اسلامی وضع مفهوم «انسان کامل» نیز در این راستا بوده است.

نکته حائز اهمیت دیگر این است که وحدت وجود در عرفان اسلامی نتیجه جمع تشبیه و تنزیه در تجربه شخصی صوفیان بوده است؛ یعنی در نظر گرفتن خداوند در هر چیزی و در عین حال فراتر از هر چیزی. اگر چه با قطعیت نمی‌توان گفت صوفیان دارای این تجربه، در نهان وحدت وجودی هستند (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۵۱). از این رو، درک دیدگاه جمع تشبیه و تنزیه، درک دقیق‌تری از وحدت وجود مورد نظر ابن عربی ارائه می‌دهد؛ به گونه‌ای که تمامی موجودات در مرتبه ذات الهی در ذات او به طور بالقوه حضور دارند. در مراتب پس از احدیت ذاتی نیز (که مراتب کثرات بعد از وحدت ذاتی است) تمامی این کثرت‌ها (چه در اعیان ثابت و چه در عالم شهادت) مظاهر اسماء الله هستند. بنابراین،

۱ سوره شوری، آیه ۱۱

۲ این سخن مبتنی بر حدیث «تخلقوا بأخلاق الله» است.

تمام هستی در عین کثرت، وحدت دارد. کثرت‌های عالم نشان‌دهنده مرتبه تشبیه و وحدت ذاتی نشان‌دهنده مرتبه تنزیه است.

تصور صوفیان از خداوند، خدای جامع میان صفات تشبیه و تنزیه است. خدایی که در همه چیز و همه جا موجود است و در عین حال از همه چیز منزه است. جمع میان صفات تشبیه و تنزیه از ویژگی‌های عواطف دینی در هر آیینی است و در همه جا. مثلاً در تصوف مسیحی، خداوند منزّه بی‌آنکه انقسام و تمایزی در ذات او حادث شده باشد به صورت واحدی در اقاویم سه‌گانه ظاهر شده است؛ بنابراین، همان چیزی که مسیحیت آن را تمایز میان اقاویم سه‌گانه می‌شمارد، همان است که مسلمانان به عنوان تمایز میان صفات تشبیه و صفات تنزیه در ذات الهی قائل‌اند (همان: ۵۴).

جمع تنزیه و تشبیه ریشه در متون مقدس دارد، چرا که «در متون مقدس دینی تنزیه در کنار تشبیه، سلب در کنار ایجاب و تمایز در کنار تشابه ذکر شده است» (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۵۰۸). از این رو، این موضوع در ادیان مختلف همیشه محل بحث بوده است. عده‌ای بر اساس آیات مبتنی بر حضور خدا در عرش و آسمان و ناهمانندی او به هیچ چیز و هیچ کس، خدا را متعال و منزّه دیده‌اند، اما برخی نیز بر اساس آیات مبتنی بر حضور خدا در جهان، او را نزدیک و مشبه دیده‌اند. آیات ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^۱، ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾^۲، ﴿نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^۳، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾^۴ از جمله این آیات تشبیهی هستند. در برخی از احادیث و ادعیه نیز به این موضوع پرداخته‌اند. از جمله در صحیفه سجادیه آمده است: «أَنْتَ الدَّائِنِي فِي عُلُوِّهِ، وَالْعَالِي فِي دُنُوِّهِ» (علی بن حسین، ۱۳۸۶: ۱۹۶)^۵. خدا در عین تعالی، نزدیک و در عین نزدیکی متعال است. خدا هم فراتر و خارج از جهان است و هم در خود جهان. «داخل است در اشیاء به

۱ سوره حدید، آیه ۴

۲ سوره بقره، آیه ۱۸۶

۳ سوره ق، آیه ۱۶

۴ سوره انفاق، آیه ۲۴

۵ سخن اخیر در برخی از کتب نیز به صورت «دان فی علوه و عال فی دنوه» به مولا علی (ع) نسبت داده شده است.

حسب فعل و خارج از اشیاء است به حسب ذات» (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۸۹-۱۹۰)؛ بنابراین، خدای متون مقدس، خدایی است که بر «تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه» دلالت دارد.

۳. روابط ذات و صفات الهی

۳-۱. رویکرد غیریت و زیادت

رویکردی را که اهل تشبیه درباره رابطه ذات و صفات الهی به آن قائل شده‌اند برخی «غیریت» و برخی «زیادت» نامیده‌اند. در این رویکرد صفات خدا را اموری مستقل و جدا از ذات دانسته‌اند. از لحاظ معناشناختی غیریت را می‌توان به دو گونه «غیریت مفهومی» و «غیریت وجودی» دانست. در غیریت مفهومی یک امر، وجودی عرضی دارد و جزئی از ذات است، اما در غیریت وجودی یک امر، مستقل و متمایز از امر دیگر است. برای مثال، نور خورشید از لحاظ مفهومی از خود خورشید متمایز است، اما از لحاظ وجودی تمایزی ندارد؛ در این معنا، مثلاً صفت قدرت می‌تواند از لحاظ وجودی جزئی از ذات خدا باشد، اما در مفهوم خود با ذات متفاوت است؛ حال آنکه در غیریت وجودی صفت قدرت امری مستقل از ذات است و وجود جداگانه‌ای دارد.

آنچه اهل تشبیه درباره رابطه ذات و صفات الهی به آن قائل شده‌اند غیریت وجودی است و نه غیریت مفهومی. از این لحاظ است که برخی نوع نگرش آنان را «زیادت» صفات از ذات نیز نامیده‌اند، چرا که زیادت به معنای اضافه بودن، فزونی یا افزوده شدن است. امری که زائد است؛ یعنی وجودی متمایز و جداگانه دارد که به امر دیگری پیوست شده است؛ بنابراین، چه این رویکرد را «غیریت وجودی» بخوانیم و چه «زیادت» در هر صورت غیر یا زائد دانستن صفات الهی نسبت به ذات او، منجر به تشبیه خدا می‌شود؛ زیرا هر امر غیر و زائدی که به خدا نسبت داده شود، گویای تشبیه خدا به آن امر است.

معتقدان به این رویکرد، غالب اهل حدیث و اهل سنت سلف هستند. برای مثال، احمد حنبل صفاتی مانند علم، قدرت، حیات، اراده و کلام را صفات ذاتی خداوند و زائد بر ذات می‌دانست (احمدوند، ۱۳۸۹: ۲۴۵). این رویکرد منتقدان بسیاری داشته است. یکی از

انتقادات مهم این است که اگر صفات الهی، زائد یا مغایر با ذات پنداشته شوند در این صورت صفات را یا باید قدیم بدانیم و یا حادث. قدیم دانستن، موجب «تعدد قدما» می‌شود و حادث دانستن، موجب می‌شود که ذات واجب محل حوادث شود، درحالی که هر دو ممتنع هستند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۴).^۱ به عبارت دیگر، قدیم دانستن صفات، منجر به ترکیب صفات و ذات خواهد شد و این با بسیط بودن ذات خدا در تضاد است؛ بنابراین، «تعدد قدما» به کفر می‌انجامد. حادث خواندن صفات نیز با کمال الهی ناسازگار است، چرا که حدوث صفات نشان می‌دهد که پیش از حدوث و خلقت صفات، خدا دارای این صفات نبوده است و این بر نقص خدا دلالت دارد (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۲۲۳)؛ از این رو، پذیرش زیادت صفات به این معناست که صفاتی مانند قدرت، علم و... اموری افزون بر ذات خدا هستند و خدا نیازمند وجود این صفات برای کمال خود است؛ در حالی که نیازمندی، گویای نقص خداست و این با وحدانیت و غنای خداوندی منافات دارد.

۲-۳. رویکرد عینیت و نیابت

رویکرد «عینیت» و رویکرد «نیابت»، رویکردهای اهل تنزیه در رابطه ذات و صفات الهی هستند. رویکرد اهل تنزیه درباره مسئله ذات و صفات الهی بر پایه دو نگرش بوده است: ۱- نگرش مبتنی بر نفی صفات و ۲- نگرش مبتنی بر اثبات صفات. نفی صفات نگرش غالب آنان بوده است؛ به گونه‌ای که در ابتدا فرقه‌هایی همچون «جهمیه» و «قدریه» به این دیدگاه روی آوردند. پس از آن هم، نفی صفات رویکرد اصلی معتزله نخستین گردید، اما از آنجا که آنان با اتخاذ این رویکرد متهم به «تعطیل» شدند برای فرار از این اتهام به توجیه و تبیین عقیده خود روی آوردند. حال آنکه این مسئله موجب اظهارنظرهای متفاوتی گردید. به عبارت دیگر، معتزله تنها در اصل رویکرد تنزیهی اتفاق نظر داشته‌اند، اما درباره چگونگی این تنزیه در رابطه ذات و صفات الهی دیدگاه ثابتی نداشته‌اند.

۱ معتقدان به غیریت یا زیادت صفات با ذات، درباره حدوث یا قدم صفات نظرات مختلفی داشته‌اند: برخی مانند سلیمان بن جریر و سایر صفاتیه، صفات را معانی‌ای می‌دانند که نمی‌توان آنها را به وجود و عدم یا حدوث و قدم توصیف کرد. برخی مانند هشام بن حکم قائل به حدوث صفات شده‌اند. برای مثال، وی درباره صفت علم بر آن است که خدا عالم به علم محدث است. برخی نیز مانند کلایه و اشاعره صفات را معانی قدیم و ازلی پنداشته‌اند (معتزلی، ۱۴۲۲: ۱۱۹).

به دلیل دریافت‌های متفاوت و گاه متضاد از سخنان معتزله در این پژوهش سعی در توجه معناشناسانه به سخنان آنان داریم. از این منظر به عنوان نمونه به بررسی رابطه صفت علم خدا با ذات او می‌پردازیم. دیدگاه مشبیه (مبتنی بر رابطه غیریت) چنین است: «ان الله عالم بعلم هو غیره» (احمد بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۱۵۵). در میان منزه هم مشهورترین سخنان درباره علم الهی این گونه‌اند: ۱- «[هو] عالم بذاته لا بعلم»: دیدگاه مبتنی بر نفی صفات و ۲- «[هو] عالم بعلم هو ذاته»: دیدگاه مبتنی بر اثبات صفات به صورت عینیت ذات و صفات (شهرستانی، ۱۳۶۴، جلد ۱: ۶۴) ۳- «[هو] عالم لذاته [لا بعلم] (همان: ۹۲): دیدگاه مبتنی بر نفی صفات از سوی افرادی همچون ابوعلی جبایی که در قرون اخیر از آن به «نیابت» ذات از صفات تعبیر کرده‌اند.

اکنون بر این مبنا، اصلی‌ترین دیدگاه‌های تنزیهی در خصوص ذات و صفات الهی را واکاوی خواهیم کرد:

الف- نفی صفات از ذات: این دیدگاه بر مبنای تنزیه مطلق خداست؛ به گونه‌ای که خدا فراتر از هستی است و هیچ سنخیتی میان او و صفاتش (و به‌طور کلی تمام هستی) نیست. از این رو، سخنان درباره وجود صفات را تعبیر سلبی کرده‌اند. مثلاً وقتی از صفت «علم» برای خدا سخن می‌گویند، منظورشان سلب جهل از ذات اوست، نه اثبات این صفت که به مخلوقات هم نسبت داده می‌شود. در میان معتزله، افرادی همچون واصل بن عطا (اعتصامی، ۱۳۹۴: ۱۰۵)، نظام، ضرار بن عمرو و عباد بن سلیمان^۱ (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۶) سخنانی مبتنی بر نفی صفات گفته‌اند. همچنین خوارج، اغلب مرجئه، بعضی از زیدیه (همان: ۱۶۴)، اسماعیلیه و بعضی از متکلمان امامیه مانند شیخ صدوق (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۱۴۸) نیز از معتقدان این دیدگاه بوده‌اند.

ب- رابطه نیابت: دانشمندان معتزله حتی یک‌بار هم کلمه نیابت را در رابطه ذات و صفات الهی به کار نبرده‌اند، بلکه آن را علمای امامیه با برداشتی که از سخنان آنان داشته‌اند

۱ برخی محققان نظام و عباد را معتقد به نظریه نیابت پنداشته‌اند، در حالی که نظام نگرش مبتنی بر سلب دارد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷). عباد نیز صراحتاً سخن «آنچه عالم قادر حیّ لنفسه أو لذاته» که مفید معنای نیابت است را انکار کرده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۶).

به آنها نسبت داده‌اند (احمدوند، ۱۳۸۹: ۱۷۵). نخست ملاصدرا به نیابت اشاره کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، جلد ۳: ۲۰۹) و پس از او حکیم سبزواری نیابت را به معتزله نسبت داده است:

والاشعرية بازديادِ قائله و قال بالنيابة المعتزلة
(سبزواری، ۱۳۶۹، جلد ۳: ۵۵۷)

نظرگاه ابوعلی جبایی چنین است که «إن الله عالم لنفسه و قادر لنفسه» (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷) و در تعبیر دیگر «الباری تعالی عالم لذاته قادر حی لذاته». معنی «لذاته» را چنین دانسته‌اند که عالم بودن خدا مستلزم صفت علم یا حالتی که عالم بودن او را ایجاب کند، نیست (شهرستانی، ۱۳۶۴، جلد ۱: ۹۲). به عبارت دیگر، منظور از «لذاته» این است که ذات خدا در بساطت و وحدتش، نایب صفات است و این عبارت نزد متکلمان متأخر به «نیابت» مشهور شده است (سبحانی، بی تا، جلد ۲: ۸۵). به این صورت که ذات خدا جانشین صفات اوست و آثاری که از صفات انتظار می‌رود بر همان ذات مترتب می‌گردد؛ حتی اگر خود صفات در ذات موجود نباشند (همان: ۸۶)؛ بنابراین، در این نگرش، ذات خدا عاری از هر گونه صفتی است، زیرا ذات او به دلیل کمالات ذاتی‌اش، آثار صفات را بروز می‌دهد.^۱

ج- رابطه عینیت: در این دیدگاه، بر خلاف دو دیدگاه پیشین صفات خدا را اثبات می‌کنند، اما بر خلاف رابطه غیریت، صفات خدا را عین ذات او می‌دانند، نه مستقل و متمایز از او، زیرا ذات خدا بسیط و بی‌نهایت است و اگر صفات خدا چیزی جز ذات او باشند، موجب ترکیب در ذات و تعدد قدما می‌شوند؛ بنابراین، صفات او جنبه‌های

۱ پس از ابوعلی جبایی، پسرش ابوهاشم نیز نظریه دیگری ارائه کرد که به نظریه «احوال» مشهور شده است. به این صورت که ذات خدا دارای حالتی است که آن حالت، یک صفت معلوم محسوب می‌شود [مثلاً علم حالتی است که با وجود در ذات خدا موجب عالم شدن ذات می‌شود]. از این رو، ابوهاشم احوالی را اثبات کرد که آنها صفات هستند، اما نه موجودند و نه معدوم؛ نه معلوم‌اند و نه مجهول؛ یعنی آنها مستقلاً شناخته نمی‌شوند، بلکه با ذات شناخته می‌شوند (شهرستانی، ۱۳۶۴، جلد ۱: ۹۲). این نظریه با مخالفت‌های بسیاری روبه‌رو شد و حتی در میان معتزله نیز چندان مورد پذیرش قرار نگرفت.

گونگون کمالات ذاتی هستند. در میان معتزله، این نظریه را به ابوهدیل علاف نسبت داده‌اند. همچنین بسیاری از متکلمان امامیه، حکمای متکلم و... نیز قائل به این نظریه شده‌اند.

بر خلاف اینکه در قرون اخیر، رابطه نیابت را نظریه اصلی معتزله دانسته‌اند در قرون ابتدایی اسلام، نفی صفات و رابطه عینیت را به عنوان نظریه اصلی معتزله می‌شناختند. از این رو، نقدهای آنان نیز پس از نفی صفات، غالباً متمرکز بر رابطه عینیت بود. برای مثال، اشعری در کتاب *الابانته دیدگاه ابوهدیل علاف* را رد می‌کند و می‌گوید: «به او گفته می‌شود: تو که می‌گویی علم خداوند همان خداوند است، پس بگو: ای علم خدا مرا بیامرز و بر من رحمت فرست! اما چون او از این گفته ابا می‌کند گرفتار تناقض می‌شود» (بدوی، ۱۳۸۹: ۵۹۱). از آنجا که اشعری در سخن اخیر از ابا کردن ابوهدیل سخن می‌گوید به نظر می‌رسد نقد اشعری بر او وارد است. مسئله در اینجاست که وی همچون ابن سینا معتقد به «وحدت مصداقی و مفهومی» (مهدوی و فرمانیان، ۱۴۰۱: ۱۰۸) بوده است. به عبارت دیگر، دیدگاه او درباره عینیت، ناظر بر عینیت تام است؛ یعنی صفات هم از لحاظ مصداقی و هم از لحاظ مفهومی عین ذات هستند. این اشکال را بعدها عارفان و حکما با «وحدت مصداقی و تغایر مفهومی» رفع کرده‌اند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

نکته‌ای که درباره دیدگاه‌های ذات و صفات الهی وجود دارد، این است که در روایات مبتنی بر تنزیه اهل بیت (ع) نیز هر دو مورد نفی صفات و اثبات صفات به صورت عینیت مشاهده می‌شود. امام رضا (ع) درباره کسانی که معتقدند «إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بَعْلَمٍ وَ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَ حَيًّا بِحَيَاةٍ وَ قَدِيمًا بِقَدَمٍ وَ سَمِيعًا بِسَمْعٍ وَ بَصِيرًا بِبَصَرٍ» می‌فرماید هر که چنین بگوید همراه خدا، خدایان دیگری را قرار داده است. از این رو، آن حضرت به نفی صفات از ذات تأکید می‌کند: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشْبِهُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا» (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۱۴۰). همچنین در بیان دیگری می‌فرماید: «هُوَ سُبْحَانَهُ قَادِرٌ لِذَاتِهِ لَا بِالْقُدْرَةِ» (همو، بی تا، جلد ۱: ۱۱۸). موضع قائلان به نیابت نیز مانند دو روایت اخیر بوده است. امام صادق (ع) نیز خدا را شنوا و بینای ذاتی می‌داند، نه آنکه به واسطه اعضا و جوارح و آلتی بشنود و ببیند: «هُوَ سَمِيعٌ

بَصِيرٌ سَمِيعٌ بَغِيرِ جَارِحَةٍ وَ بَصِيرٌ بَغِيرِ آلَةٍ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ» (همو، ۱۴۱۶: ۲۴۵). همچنین روایت دیگری نیز از آن حضرت نقل شده است که به عینیت ذات و صفات دلالت دارد: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلًّا وَ عَزَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ» (همان: ۱۳۹).

بنابراین، می‌توان گفت که هر یک از دیدگاه‌های فوق از وجهی خدا را تنزیه کرده‌اند. از این رو، چه صفات را به طور کلی نفی کنیم، چه ذات را نایب صفات بدانیم و چه صفات را عین ذات بدانیم در هر صورت تنها از جنبه تنزیهی به خدا نگریسته‌ایم. به این نزدیکی دیدگاه‌ها، برخی از معتزله و اندیشمندان دیگر نیز اشاره کرده‌اند. برای مثال، قاضی عبدالجبار معتزلی، منظور ابوهدیل علاف در سخن «إِنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بَعْلَمٌ هُوَ هُوَ» (در رابطه عینیت) را همان سخن ابوعلی جبایی (در رابطه نیابت) دانسته است. با این تفاوت که سخن ابوهدیل صریح و روشن نبوده است (معتزلی، ۱۴۲۲: ۱۱۹). همچنین تعبیر مبتنی بر نفی صفات مانند «عالم بذاته» را به وحدت ذات و صفات تعبیر کرده‌اند (سبحانی، بی تا: جلد ۲: ۸۸-۸۹) و این گونه از نفی صفات تعبیر به عینیت ذات و صفات کرده‌اند، زیرا «از قرائت ابوهدیل درباره دیدگاه عینیت و این که وی صفات خداوند را مصداقاً و مفهوماً یکی می‌دانست می‌توان به این نتیجه رسید که این قرائت نیز با دیدگاه سلبی صفات چندان تفاوتی نداشت» (اعتصامی، ۱۳۹۴: ۱۰۵)؛ از این رو، اگر چه معتزله قصد فرار از اتهام تعطیل را داشتند، اما در نهایت باز هم مفهوم سخنان آنان به نفی صفات بازمی‌گردد. با این حال، اختلاف نظرهای معتزله درباره این دیدگاه‌ها و رد نظرات همدیگر^۱ بر این امر دلالت دارد که نباید به طور کلی یک دیدگاه را به کل آنها نسبت داد؛ در حالی که برخی از محققان چنین کرده‌اند. به عبارت دیگر، این دیدگاه‌ها وجوه مختلف رابطه ذات و صفات در تنزیه صرف را نشان می‌دهند، اما یکسان نیستند.

۱ برای مثال، ابوهدیل علاف دیدگاه خود را در مخالفت با نظام ارائه می‌کند، ابوعلی جبایی در مخالفت با ابوهدیل،

ابوهاشم جبایی در مخالفت با ابوعلی و... (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷).

۳-۳. رویکرد قائمیت

رویکرد «قائمیت» متعلق به نظرگاه اشعری دربارهٔ رابطهٔ ذات و صفات الهی است. وی در راستای دیدگاه «اثبات بلا کیف» صفات به حد وسطی از «عینیت» و «غیریت» در رابطهٔ ذات و صفات الهی قائل گردید تا با مشکلات تشبیه صرف در رابطهٔ «غیریت» و تنزیه صرف در رابطهٔ «عینیت» مواجه نشود؛ به این گونه او برای رفع محذوراتی مانند نفی صفات (که آن را نتیجه عینیت) و ترکب و تعدد قدما (که آن را نتیجه غیریت می‌دانند) به نفی عینیت و غیریت پرداخت (مهدوی و فرمانیان، ۱۴۰۱: ۱۱۴). از این رو، وی بر آن شد که صفات خداوند قائم به ذات اوست؛ یعنی صفات نه عین ذات او هستند و نه غیر ذات او، زیرا نمی‌توان تصور کرد که ذاتی بدون حیات حی، بدون علم عالم و بدون قدرت قادر باشد. بلکه خداوند عالم است به علمی، قادر است به قدرتی و حی است به حیاتی، چرا که هر کس بگوید خداوند عالم است، اما علمی در کار نیست گرفتار تناقض خواهد شد. به همین ترتیب در همه صفات نیز به این نحو است (بدوی، ۱۳۸۹: ۵۹۱).

اشاعره با استناد به آیاتی مانند ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾^۱ و ﴿لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾^۲ و ﴿عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾^۳ بر این عقیده‌اند که قرآن به اثبات علم خدا شهادت داده است (بغدادی، ۲۰۰۳: ۷۷). بنابراین، لازم است که وجود صفات الهی را بپذیریم، چرا که در این آیات، صفت علم جدا از ذات حق اثبات شده است. از این رو، آنها پس از پذیرش صفات در صدد تبیین نوع رابطهٔ ذات و صفات الهی برآمدند و با قائل شدن به رابطهٔ قائمیت بر آن شدند که صفات عین ذات نیستند، اما وجود مستقلی هم از ذات ندارند.

منتقدان اشاعره اعتقاد دارند که صرف متمایز دانستن صفات از ذات به خودی خود موجب زیادت صفات از ذات می‌شوند و این مسئله گرایش آنان به تشبیه را آشکار می‌کند. به همین سبب در بسیاری از کتب کلامی آمده است که اشاعره به زیادت صفات از ذات معتقدند. در واقع همانطور که اشعری در مسئلهٔ تشبیه و تنزیه، با نظریهٔ «اثبات بلا کیف» سعی

۱ سورهٔ نسا، آیهٔ ۶۶

۲ سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۵

۳ سورهٔ لقمان، آیهٔ ۳۴

در رویکردی میانه دارد، در رابطه ذات و صفات نیز با چنین رویکردی قائل به رابطه قائمیت می‌شود. وی برای تعدیل اعتقاد به «جبر» نیز قائل به نظریه «کسب» می‌شود. از این رو، در برآورد کلی می‌توان گفت که رویکرد اندیشگانی او تعدیل مواضع اهل سنت و جماعت بوده است.

نکته شایان ذکر دیگر این است که اشاعره صفات خدا را قدیم و ازلی می‌دانستند. البته به آنان ایراد شده است که قول شما مستلزم تعدد قدماست که ممتنع و باطل است، آنها هم پاسخ داده‌اند که ممتنع ذوات قدیم است نه صفات قدیم (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۰۱)؛ بنابراین، آنان تصور خاص معتزله را درباره معنی ازلیت و یگانگی خداوند مورد نقد قرار دادند. به گفته آنان، ازلیت و قدیم بودن به معنی الوهیت و یا معادل با الوهیت نیست؛ بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آنان بر خلاف معتزله که یگانگی خداوند را یگانگی مطلق می‌شمردند، وحدت خداوند را وحدتی نسبی می‌پنداشتند و به وجود صفاتی حقیقی و قدیم در خداوند اعتقاد داشتند (شمس، ۱۳۸۹: ۷۸).

۳-۴. رویکرد جمع‌عینیت و غیریت

ابن عربی علاوه بر انتقاد به رویکرد زیادت و قائمیت، منتقد رویکرد عینیت یک‌جانبه نیز هست. در عرفان او رابطه ذات و صفات الهی به صورت جمع‌عینیت و غیریت است. به عبارت دیگر، صفات از وجهی عین ذات‌اند و از وجه دیگر غیر ذات. جهت تبیین این نگرش، ابتدا به مرتبه احدیت و سپس به مرتبه واحدیت خدا می‌پردازیم.

در نگرش عرفانی، خدا جامع جمیع کمالات است، زیرا در غیر این صورت، نقص خداوندی را نشان می‌دهد؛ به همین دلیل هر چه به وجود آمده است (تمامی اسماء و صفات الهی) در احدیت ذاتی او به طور بالقوه وجود داشته است (ابن عربی، ۱۹۴۶، جلد ۱: ۹۰). ابن عربی مرتبه احدیت را به دو بخش تقسیم کرده است: ۱- احدیت عین و ۲- احدیت کثرت. وی می‌گوید: «فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة، و أحدية الله من حيث الغنى عنّا و عن الأسماء أحدية العين، و كلاهما يطلق عليه الاسم الأحد» (همان: ۱۰۵). «احدیت عین» از لحاظ غنای حق از جمیع اسماء الله است. از این رو،

این مرتبه را می‌توان همان مرتبه «هویت مطلقه» یا «غیب مطلق» دانست که از آن به «و هوَ هو» تعبیر کرده‌اند. در آنجاست که ذات بحتِ خدا تعددی ندارد و فقط خود اوست. «احدیت کثرت» نیز از لحاظ نظر به طلب اسماء الله است که به طور بالقوه در احدیت ذاتی وجود داشته‌اند. از این رو، طلب اسماء الله در احدیت کثرت را می‌توان مطابق بیان «فأحببت أن أعرف» دانست.

در عرفان ابن عربی، وجود بالقوه اسماء و صفات الهی در مرتبه احدیت را با مثال‌های گوناگونی تبیین کرده‌اند. خود او، رساله‌ای با عنوان «شجرة الكون» را تألیف کرده است. سید حیدر آملی بر مبنای این رساله، جمیع حقایق مکنونه اعیان و ماهیات در ذات را، به شجره مکنونه‌ای در هسته مانند کرده است. چرا که تمام کمالات درخت (مانند شاخه‌ها، برگ‌ها، گل‌ها، میوه‌ها و...) در هسته درخت به طور بالقوه وجود دارند (آملی، ۱۳۶۸: ۶۸۴). از این رو، درخت از یک وجه که صور متکثر شده از خود هسته است عین آن است و از وجهی دیگر که کثرات مختلفی به وجود آمده‌اند، غیر هسته است. ذات خدا برای اسماء و صفاتش همانند همان هسته برای کل درخت است. در مثالی دیگر، صور متکثر شده از ذات به اعضا و جوارح آدمی مانند شده است که در عین تفاوت با یکدیگر، همگی جزو هویت واحد انسان‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶، جلد ۱: ۱۰۷). در مثالی دیگر، واجب‌الوجود بالذات را همچون نقطه دایره و کثرت‌ها را همچون خطوط خارج شده از نقطه (شعاع‌ها) تا محیط دایره انگاشته‌اند و بدین گونه وحدت ذاتی را به نقطه وحدت دایره همانند کرده‌اند (همو، بی تا، جلد ۱: ۲۶۰). همچنین این سخن که تمام قرآن زیر نقطه باء «بسم الله الرحمن الرحیم» است نیز هم‌راستا با مثال‌های فوق است. لذا می‌توان گفت خدا، واحدی است در صورت‌های متکثر.

مجموع اسماء بالقوه در ذات احدیت در مرتبه واحدیت بالفعل می‌شوند. به همین دلیل مرتبه احدیت را اجمال مرتبه واحدیت خوانده‌اند (جامی، ۱۳۵۸: ۱۹۶)؛ از این رو، اولین ظهور اسماء و صفات در خود مرتبه احدیت به طور اجمالی صورت می‌گیرد. در واقع، خدا در مرتبه ذات دو نوع ظهور دارد: ۱- ظهور اجمالی (ظهور جلائی) در مرتبه احدیت و ۲- ظهور تفصیلی (ظهور استجلائی) در مرتبه واحدیت. به بیان دیگر، اسماء و صفات

مندمج در احدیت در مرتبه واحدیت از یکدیگر متمایز می‌شوند و ظهورات علمی پیدا می‌کنند. در واقع، در مقام واحدیت تمام اسماء و صفات حق، طبق استعداد و لسان قابل‌اعیان ثابته و مفاهیم ماهویه، تجلی در اعیان می‌نمایند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۹۰)؛ از این رو، از آنجا که تمام اسماء و صفات در خود ذات در مرتبه واحدیت جمع هستند، این مرتبه را مقام «جمع» دانسته‌اند، حال آنکه مرتبه احدیت را به دلیل وجود بالقوه تمام اسماء و صفات در آن، مقام «جمع‌الجمع» خوانده‌اند.

به دلیل اینکه در مرتبه الهیت، اسماء و صفات الهی با ظهور علمی بالفعل می‌شوند، همچون مبحث تنزیه و تشبیه، رابطه صفات با ذات خدا نیز مرتبط با این مرتبه است. در حقیقت نوع رابطه صفات با ذات خداست که موجب قائل شدن به تنزیه یا تشبیه می‌شود. قیصری در این خصوص می‌گوید: «فان الوجود فی مرتبة احدیته ینفی التبعینات کلها، فلا ینقی فیها صفة و لا موصوف و لا اسم و لا مسمى الا الذات فقط و فی مرتبة واحدیته التی هی مرتبة الاسماء و الصفات ینقی موصوفاً و اسماً و مسمى، و هی المرتبة الإلهیة» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴).

در این نگرش، صفات خدا در مرتبه واحدیت از وجهی عین ذات و از وجهی دیگر غیر ذات‌اند، اما به نظر می‌رسد اولویت عارفان بر عینیت صفات بوده است، چرا که ذات حق جامع جمیع کمالات است و هیچ نقصی ندارد؛ بنابراین واجب است که جمیع صفات و کمالات او عین ذاتش باشند (آملی، ۱۳۶۸: ۶۷۳). با این حال، از این جهت که صفات خدا در مرتبه واحدیت از هم متمایز شده‌اند و هر کدام مفهومی متمایز از یکدیگر دارند و همچنین مفاهیم آنها متمایز از ذات‌اند، با ذات خدا غیریت هم دارند. مثلاً اسم «حی» ذات است به اعتبار صفت حیات، اسم «عالم» به اعتبار صفت علم، اسم «قادر» به اعتبار صفت قدرت، و... بنابراین صفات به حسب مفهوم هم با یکدیگر متغایرنند و هم با ذات (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۰۲).

بر این اساس می‌توان گفت که رابطه صفات با ذات خدا، مبتنی بر «عینیت وجودی و غیریت مفهومی» است. از این رو، اگر هم غیریتی بین ذات و صفات باشد آن غیریت در مفاهیم است و نه در خود وجود. عبدالرحمان جامی در این خصوص می‌گوید: «الذات و

الصفات متحدة في الحقيقة، متغايرة بالاعتبار و المفهوم؛ و أما الصوفية فذهبوا إلى أن صفاته سبحانه عين ذاته بحسب الوجود و غيرها بحسب التعقل» (جامی، ۱۳۵۸: ۱۳). عبدالرزاق کاشانی نیز در تفسیر منسوب به ابن عربی این نگرش صوفیه را بدین گونه نقل کرده است: «صفاته تعالی لا هو و لا غیره، آی: لا هو باعتبار العقل و لا غیره بحسب الحقيقة» (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، جلد ۲: ۴۶۸). صدرالدین قونوی نیز با قائل شدن به جمع عینیت و غیریت بر آن است که صفات از آن وجه که در ذات حق موجودی غیر ذات نیست با ذات عینیت دارند، اما از آن وجه که صفات او معانی و اعتبارات و نسب و اضافات‌اند، مفهوماتشان علی‌القطع مختلف‌اند و کثرت اسماء از اختلاف موجودات و تغایر معانی و اعتبارات می‌خیزد (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۳۷)؛ بنابراین، صفات خدا از لحاظ وجودی عین ذات و از لحاظ مفهوم و تعقل غیر ذات‌اند.

آنچه بزرگان عرفا در باب ذات و صفات الهی ابراز داشته‌اند از استحکام و اعتبار بسیار برخوردار است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶: ۱۲)، چرا که این نگرش، از یک سو، راه‌حلی برای اختلافات متکلمان ارائه می‌دهد و از سوی دیگر، برای روایات مبتنی بر ذات و صفات الهی، نسبت به سایر تفاسیر قابلیت انطباق بیشتری دارد. برای مثال، این روایت از امام رضا (ع) بر نفی صفات از ذات دلالت دارد: «و نظام توحيد الله نفی الصفات عنه لشهادة العقول أن كل صفة و موصوف مخلوق» (ابن بابویه، بی تا، ج ۱: ۱۵۰). در خطبه اول نهج‌البلاغه نیز صفات خدا از ذات او نفی شده‌اند: «کمال توحيد الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة كل موصوف و شهادة كل موصوف» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ ق: ۳۹). جهت فهم و تبیین این سخن، شروح متفاوتی بیان شده است. برخی مانند ملاصدرا مراد از نفی صفات را صفات زائد بر ذات دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۵۴ و ۱۹۸۱، جلد ۶: ۱۴۰). برخی مانند قطب‌راوندی مراد از نفی صفات را صفات مخلوق دانسته‌اند و نه صفات مخصوص به خالق و برخی نیز مانند ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح نهج‌البلاغه مراد از نفی صفات را نفی معانی قدیمه دانسته‌اند (همایی، ۱۳۸۹: ۱۵۷-۱۵۸)، حال آنکه در این سخن تصریحی بر نفی برخی از صفات مانند صفات زائد بر ذات و... نیست. به همین دلیل برخی نیز قائل به نفی کلی صفات از ذات خدا شده‌اند.

سخن فوق نهج‌البلاغه را می‌توان بر پایه نگرش عرفانی در نفی صفات از مرتبه احدیت ذاتی و غیب مطلق تبیین کرد. در واقع عارفان در نگرش خود در پی تطابق با آیات و روایات بوده‌اند.^۱ به همین دلیل ابن عربی درباره مرتبه احدیت با توجه به سخن فوق می‌گوید: «اعلم أن الحق تعالى، من حيث أحديته، لا اسم له، ولا نعت، ولا صفة. كما قال علي كرم الله وجهه: "كمال الإخلاص نفى الصفات عن الحق تعالى"» (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۹۸). قیصری نیز درباره نفی تعینات در مرتبه ذات احدیت به سخن مولا علی (ع) استناد می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵). عبدالرزاق کاشانی نیز در تفسیر «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» با استناد به سخن فوق، وجه تسمیه سوره «اخلاص» را خالص کردن حقیقت احدیت از شائبه کثرت می‌داند و این آیه را عبارت از حقیقت احدیت صرف می‌داند که ذات بدون اعتبار صفت است (ابن عربی، ۱۴۲۲، جلد ۲: ۴۶۸). به بیان دیگر، وی معنی «اخلاص» را نفی کثرت از مرتبه احدیت می‌داند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۶)؛ بنابراین، «می‌توان گفت که عارفان تنها گروه از عالمان علوم اسلامی بوده‌اند که دقیق‌ترین تبیین از عبارت نهج‌البلاغه را ارائه کرده‌اند» (رضائی و بالائی، ۱۴۰۰: ۱۷۷).

نگرش عارفان اهمیت خود را در این مسئله نشان می‌دهد که «در نگاه نخست و در بررسی‌های اولیه چنین به نظر می‌رسد که در باب اسماء و صفات در روایات نمی‌توان به نتیجه‌ای قطعی و مسلم دست یافت» (شمس، ۱۳۸۹: ۶۱)، زیرا دسته‌ای از روایات گویای اثبات صفات الهی (به صورت عینیت با ذات و حتی حدوث برخی صفات) و دسته‌ای دیگر نیز مبتنی بر نفی صفات از ذات خدا هستند. برای مثال، پیش از سخن فوق نهج‌البلاغه که گویای نفی صفات است، سخنی مبتنی بر وجود صفت برای خدا آمده است: «الَّذِي لَيْسَ لَصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ» (شریف‌الرضی،

۱ یحیی بن معاذ رازی از اولین عارفانی است که به مسئله نفی صفات از ذات پرداخته است و با تأثیرپذیری از روایات چنین گفته است: «معرفة الله أول عبادة عز وجل، وأصل معرفته توحيدة القائم على نفى الصفات عنه بالكيف والحيث والأين، وقد جمعت ذلك الآية الكريمة لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الرازی، ۱۴۲۳: ۱۶). پس از او نیز جنید بغدادی این سخن را تکرار کرده است: «اعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته، وأصل معرفة الله توحيدة نفى الصفات عنه بالكيف والحيث والأين» (النهاندي البغدادي، ۱۴۲۵: ۱۳۰).

۱۴۱۴: ۳۹). بنابراین، چنین می‌توان گفت که در نهج‌البلاغه وجود صفت برای خدا اثبات شده است، اما کمال اخلاص برای خدا نفی صفات از اوست. باید توجه داشت که سخن پیشین ناظر به کمال توحید و کمال اخلاص است، نه توحید و اخلاص به طور کلی. لذا نفی صفات به وجه کمال اخلاص مرتبط است.^۱ در حالی که به فرموده امام رضا (ع) اثبات صفت برای خدا مستلزم تشبیه اوست و با تشبیه اخلاصی وجود ندارد: «وَلَا مَعْرِفَةَ إِلَّا بِالْإِخْلَاصِ وَلَا إِخْلَاصَ مَعَ التَّشْبِيهِ وَلَا نَفَى مَعَ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ لِلتَّشْبِيهِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۶: ۴۰).

بنابراین، روایات مبتنی بر دو دسته فوق را که در ظاهر متناقض می‌نمایند، می‌توان بر اساس دیدگاه جمع‌عینیت و غیریت عارفان تبیین کرد؛ از این رو، آنان که روایات فوق را متناقض پنداشته‌اند چنین نگاه جامعی نداشته‌اند. به همین دلیل به نظر می‌رسد «نظام اندیشه عارفان در تبیین مراتب هستی انطباق بیشتری با روایات در این زمینه دارد» (رضائی و بالائی، ۱۴۰۰: ۱۸۰)، زیرا «بر اساس تبیین عارفان از رابطه ذات با اسماء و صفات الهی بین این دو دسته از روایات تناقضی وجود ندارد؛ بلکه هر دسته از روایات ناظر به مرتبه‌ای از مراتب وجود و حق تعالی است» (همان: ۱۸۱).

به دلیل مطابقت جمع‌عینیت و غیریت ذات و صفات با آیات و روایات، علاوه بر عرفا، جمهور حکمای اسلام و متکلمان امامیه نیز به آن قائل شده‌اند. آنها بر خلاف اشاعره، همه صفات را عین ذات واجب دانسته‌اند، نه زاید بر آن و بر خلاف کرامیه، واجب و قدیم دانسته‌اند نه زاید و حادث و نیز بر خلاف بعضی از معتزله، صفات و ذات را از حیث مفهوم متفاوت و از یکدیگر متمایز دانسته‌اند. حاصل سخن حکمای اسلام و متکلمان امامیه این است که ذات و صفات مصداقاً واحد و مفهوماً متمایزند، یعنی که جمیع صفات با وجود ذات احدیت موجودند، وجود ذات او متمیز از وجود صفاتش نیست (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۱۳۷۵).

۱ ملاحظه‌کنید از این بیان نهج‌البلاغه تعبیر دیگری دارد. به باور وی، اثبات وجود صفت برای خدا در ابتدای خطبه نهج‌البلاغه و سپس بیان نفی صفات در کمال اخلاص او، نشان می‌دهد که مراد آن حضرت نفی صفات زائد بر ذات است و نه مطلق صفات، چرا که نمی‌شود آن حضرت در یک خطبه و یا در بیانات متعدد تناقض‌گونه سخن بگوید (احمدوند، ۱۳۸۹: ۵۲۲).

۳۰۲). از این رو، «جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه شواهد الربوبیه می‌نویسد: ملاصدرا در مسئله رابطه ذات و صفات همان کلام اهل عرفان را که صفات در مقام احدیت منبعث از ذات و در مقام احدیت مستهلک و فانی در ذات‌اند برگزیده است» (احمدوند، ۱۳۸۹: ۵۶۵). نظریه وی در میان محققان با نام «اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی» مشهور شده است. بدین گونه که صفات از لحاظ مصادیق، متحد و از لحاظ مفاهیم مغایر یکدیگرند. وی علاوه بر عینیت ذات و صفات، مانند عرفا مفاهیم صفات را نیز مغایر با ذات می‌داند: «کله‌ها موجوده بوجود ذاته الأحدیة مع أن مفهوماتها متغایرة و معانیها متخالفة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۶: ۱۴۰). وی در جای دیگری نیز درباره صفات چنین می‌گوید: «صفات الله الحقیقیة کله‌ها ذات واحده لکنها مفهومات کثیرة» (همان: ۱۴۵). پس از او متکلمان و حکمای دیگری همچون حکیم سبزواری نیز بر همین عقیده بوده‌اند.

البته در این میان، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. برای مثال، نسبت به حکمایی همچون ملاصدرا، «عرفا بالاتر رفته و گفته‌اند: مقام ذات چون وجود صرف است و به وجه من الوجوه تعین ندارد، غیب مطلق است و جمیع تعینات در مقام ذات محو و موهوم است» (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۹۱). به عبارت دیگر، عرفا به «هویت مطلقه» خدا که مقام «لا اسم و لا رسم» خداست تأکید دارند. نفی مطلق صفات مربوط به این مرتبه است، در حالی که عینیت صفات با ذات را مربوط به مرتبه واحدیت می‌دانند. همچنین تفاوت دیگر عارفان تأکید آنان به تجلیات الهی بودن تمام هستی (اسماء و صفات الهی) است.

در مجموع می‌توان گفت «آنچه را که حکما و عرفا برای حق تعالی اثبات یا نفی می‌کنند، همان است که در قرآن و روایات بیان شده است. بلکه گفته حکمای اسلامی و عرفا مأخوذ از آیات قرآنی است» (همان: ۱۹۰). در این نگرش، خدا جامع اضداد است. ملاهادی سبزواری در این مورد، بر اساس جمع آیات و روایات و گفته‌های عارفان چنین می‌گوید: «فأنه تعالی قریب فی عین بعده و بعید فی عین قربه، باطن فی ظهوره ظاهر فی بطونه، عال فی دنوه دان فی علوه» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۹۶). وی در ادامه، توجه به این نوع

۱ این نگرش امری منطقی می‌نماید، چرا که «با تأمل در مفاهیمی مانند عالم، قادر، مرید و صفات دیگر در می‌یابیم که این مفاهیم با یکدیگر متفاوت‌اند» (احمدوند ۱۳۸۹: ۵۲۴).

نگرش را از آن عارفان می‌داند: «و قال بعض العارفين: عرفت الله بجمعه بين الأضداد» (همان: ۹۹). این سخن اصل مهم خداشناسی عرفانی است که عارفان در کتب متعددی به آن پرداخته‌اند.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

در خداشناسی اسلامی، همواره بحث تشبیه و تنزیه و رابطه ذات و صفات الهی از اهمیت بالایی برخوردار بوده است. اندیشمندان فرقه‌های مختلف بر اساس نوع خوانش خود از قرآن و حدیث (به‌خصوص در آیات متشابه) دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه ارائه کرده‌اند. اهل تشبیه بر اساس نص‌گرایی قائل به ظاهر آیات شدند، اما اهل تنزیه بر اساس عقل‌گرایی به تأویل آیات و احادیث روی آوردند. در برابر ظاهرگرایی مشبیه و عقل‌گرایی منزیه، ابوالحسن اشعری با ارائه نظریه «اثبات بلا کیف» رویکرد میانه‌ای اتخاذ کرد تا ضمن پایبندی به ظاهر آیات، اصول تنزیه الهی را نیز حفظ کند. از آنجا که از یک سو، رویکردهای تشبیهی و تنزیهی صرف رویکردهایی یک‌جانبه بودند و از سوی دیگر، رویکرد حد و وسط اشاعره نیز چندان قانع‌کننده نبود، عارفان راه دیگری در پیش گرفتند و با رد یک‌جانبه‌نگری تشبیه یا تنزیه، معتقد به جمع تشبیه و تنزیه شدند.

متکلمان و عارفان درباره رابطه ذات و صفات الهی نیز بر اساس این رویکردها به اظهارنظر پرداخته‌اند؛ به گونه‌ای که اهل تشبیه به رابطه «غیریت» و «زیادت»، اهل تنزیه به نفی صفات و رابطه «عینیت» و «نیابت»، اشاعره به رابطه «قائمیت» (صفات نه عین ذات و نه غیر ذات) و عارفان به «جمع عینیت و غیریت» قائل شدند؛ به این صورت که بر اساس نظر عارفان، رابطه ذات و صفات الهی بر مبنای «عینیت وجودی و غیریت مفهومی» است. بنیان نظریه عارفان، مبتنی بر مراتب وجودی است. آنان با نفی صفات از ذات در مرتبه احدیت ذاتی، خدا را فراتر از تمام هستی می‌دانند و در مرتبه واحدیت از لحاظ عینیت صفات با ذات، خدا را منزیه و از لحاظ غیریت مفهومی صفات با ذات، خدا را مشبه می‌دانند. به عبارت دیگر، خدا از لحاظ ذاتِ بحث خود منزیه است و از لحاظ ظهور اسماء و صفات خود (در مرتبه واحدیت و سپس در عالم شهادت)، تشبیه دارد.

خدای عارفان جامع اضداد است. او در عین تنزیه، تشبیه دارد. در عین عینیت، غیریت دارد. در عین وحدت، کثرت دارد. در عین اول بودن، آخر است. در عین باطن بودن، ظاهر است. در عین دوری، نزدیک است و... این نگرش اصل مهم خداشناسی عرفانی است که نمود اصلی آن را در این جستار در «جمع تنزیه و تشبیه» و «جمع عینیت و غیریت ذات و صفات» بررسی کردیم. به همین دلیل، نگاه جامع عارفان، قابلیت انطباق بیشتری با آیات و روایات و به‌طور کلی متون مقدس ادیان دارد. خدای متون مقدس، خدایی است که بر «تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه» دلالت دارد. ضمن اینکه این نگاه جامع، امکان تبیین روایات به ظاهر متناقض را فراهم کرده است. به دلیل تأثیرپذیری از روایات، برخی از متکلمان شیعه نیز رویکرد مشابهی در این زمینه داشته‌اند. در تبیین رابطه ذات و صفات الهی نیز اندیشمندانی چون ملاصدرا و برخی دیگر از حکما، مانند عارفان رویکردی اتخاذ کرده‌اند که مبتنی بر جمع عینیت و غیریت است.

تفاوت عارفان با متکلمان در این است که موضع عارفان موضع پذیرش و صلح است؛ به طوری که هم تنزیه مطلق و نفی صفات در اندیشه آنان وجود دارد، هم تنزیه همراه با عینیت صفات و هم تشبیه همراه با غیریت مفهومی صفات و تجلی اسماء و صفات الهی در کائنات؛ حال آنکه در میان متکلمان موضع جدالی نمود مهمی دارد. آنان بیشتر به مخالفت با رویکردهای مقابل خود توجه داشتند، اما در تبیین دقیق و اقناع موضع خویش ضعف داشتند. ضعف متکلمان در این مسئله نیز مشاهده می‌شود که اهل تشبیه و تنزیه رویکردی یک‌جانبه دارند. اشاعره هم بنا بر «اثبات بلا کیف» صفات، راه‌حلی برای این مسئله ارائه نمی‌دهند. معتزله هم اگر قدمی از «اثبات بلا کیف» صفات، جلوتر می‌آیند، اما باز هم نگرش آنان ابهام‌هایی دارد و نتوانسته‌اند تبیین روشنی از این مسئله داشته باشند. به همین دلیل تمامی آنان با انتقادهای بسیاری مواجه بوده‌اند؛ در حالی که عارفان سعی در تبیین روشن تر و رفع ابهام دارند و برای این مسئله راه‌حل ارائه می‌دهند. ممکن است راه‌حل آنان نیز کاملاً پذیرفته نشود، اما به هر حال نگرش آنان جامع تر و روشن کننده تر است.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Davood Sparham



<http://orcid.org/0000-0001-8026-8346>

Fardin Najafzadeh



<http://orcid.org/0000-0003-3051-4769>

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم. چاپ ۳. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۶). هستی از نظر فلسفه و عرفان. چاپ ۳. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸). تقد النمود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار). تحقیق و تصحیح هانری کرین. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۶). اسماء و صفات حق. چاپ ۷. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). عیون أخبار الرضا علیه السلام. تصحیح مهدی لاجوردی. ۲ جلد. تهران: انتشارات جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۶ ق.). التوحید (لصدوق). تصحیح هاشم حسینی طهرانی. چ ۵. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا). الفتوحات المکیة (اربع مجلدات). بیروت: دار الصادر.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶ م.). فصوص‌الحکم. قاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۲ ق.). تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق). محقق / مصحح: سمیر مصطفی رباب. ۲ جلد. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۲۰۰۳ م.). کتاب المعرفة. محقق / مصحح: محمد امین ابوجوهر. چاپ ۱. دمشق: دار التکوین للطباعة و النشر.

- احمد بن سلیمان. (۱۴۲۴ ق). *حقائق المعرفة فی علم الکلام*. تصحیح حسن بن یحیی. چاپ ۱. صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ ق). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*. تصحیح هلموت ریتز. بیروت: دار النشر فرانز شتاينر.
- اعتصامی، عبد الهادی. (۱۳۹۴). «رابطه ذات با صفات از منظر معتزله». *فصلنامه تحقیقات کلامی*. ۳ (۸)، ۸۹-۱۰۶.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۳). «عرفان و مسئله زبان‌شناختی تشابه در اندیشه عین‌القضات همدانی». در *آفرینش، وجود و زمان*. ترجمه مهدی سررشته‌داری. چاپ ۱. تهران: انتشارات مهراندیش.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۸۹). *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*. ترجمه حسین صابری. ۲ جلد. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۳). «مسئله تشبیه و تنزیه در مکتب ابن عربی و مولوی و مقایسه زبان و شیوه بیان آنان». *نشریه معارف*. (۲)، ۳-۲۳.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۵۸). *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیه*. تصحیح نیکولاهیر. شرح و ترجمه فارسی علی موسوی بهبهانی. چ ۱. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد. (۱۳۷۰). *التعریفات*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *محبی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. چاپ ۴. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حلاج، حسین بن منصور. (۲۰۰۶ م). *اخبار الحلاج او مناجیات الحلاج*. محقق / مصحح: لویس ماسینیون. چاپ ۱. دمشق: التکوین.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*. تهران: انتشارات اساطیر.
- الرازی، ابو زکریا یحیی بن معاذ. (۱۴۲۳ ق). *جواهر التصوف*. محقق و مصحح سعید هارون عاشور. چاپ ۱. قاهره: مکتبه الآداب.
- رضائی، محمد و بالائی، فائزه. (۱۴۰۰). «شاخص‌های عرفانی توحید صفاتی در تبیین رابطه ذات و صفات الهی بر اساس خطبه نخست نهج البلاغه». *فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های نهج البلاغه*. ۲۰ (۷۰)، ۱۶۷-۱۸۷.

رویکرد تازه معرفت‌شناسانه به تشبیه و تنزیه ... | اسپرهم و نجف‌زاده | ۴۰۵

- زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۱۰ ق). *البرهان فی علوم القرآن*. تحقیق یوسف عبدالرحمن مرعشلی و جمال حمدی ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی. ۴ جلد. بیروت: دار المعرفة.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل*. تصحیح مصطفی حسین احمد. ۴ جلد. بیروت: دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر. (بی تا). *بحوث فی الملل و النحل*. ۹ جلد. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۷۲). *شرح الأسماء الحسنی*. تحقیق و تصحیح نجفقلی حبیبی. چ ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۶۹). *شرح المنظومة*. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. ۵ جلد. تهران: انتشارات ناب.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ ق). *نهج البلاغة*. تحقیق صبحی الصالح. چاپ ۱. قم: دار الهجرة.
- شمس، محمدجواد. (۱۳۸۹). *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی (به همراه بررسی پیشینه بحث در اسلام و دین و دایمی)*. چاپ ۱. قم: انتشارات ادیان.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴). *الملل و النحل*. تحقیق محمد بدران. ۲ جلد. قم: الشریف‌الرضی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. ۹ جلد. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجوی. چاپ ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). *شرح أصول الکافی*. تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی. ۴ جلد. چاپ ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صفوری، عبدالرحمن بن عبدالسلام. (۱۴۱۹ ق). *نزہة المجالس و منتخب النفاةس*. تحقیق عبدالوارث محمد علی. ۲ جلد. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- علی بن حسین (ع). (۱۳۸۶). *صحیفه کامله سجادیه*. ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. قم: انتشارات شهاب‌الدین.

- علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۷). *سخن گفتن از خدا*. چاپ ۲. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۸۶). *احیاء علوم‌الدین*. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. ۴ جلد. چاپ ۶. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص‌الحکم*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ ۱. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). *شرح فصوص‌الحکم*. چاپ ۴. قم: انتشارات بیدار.
- لاهیجی، فیاض. (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. با مقدمه زین‌العابدین قربانی. ج ۱. تهران: انتشارات سایه.
- ماتریدی، ابومنصور. (۱۴۲۷ ق). *التوحید*. تحقیق عاصم ابراهیم. چاپ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- معتزلی، قاضی‌الجبار. (۱۴۲۲ ق). *شرح الأصول الخمسة*. تعلیق احمد بن حسین ابی هاشم. چاپ ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- موحد، محمدعلی و موحد، صمد. (۱۴۰۰). *توضیح و تحلیل فصوص‌الحکم*. تألیف محمد بن علی ابن عربی. چاپ ۹. تهران: انتشارات کارنامه.
- موسی، جلال محمد. (۱۹۸۲). *نشأة الاشعرية و تطورها*. جلد ۱. بیروت: دار الکتب البنانی.
- موسی، محمد یوسف. (۱۴۳۳ ق). *القرآن و الفلسفة*. بتقدیم محمد حلمی عبدالوهاب. قاهره: دار الکتب المصری.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۷). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون. چاپ ۴. تهران: انتشارات اهورا.
- مهدوی، بتول و شجاع، سمیه. (۱۳۹۰). «خوانش شارحان گلشن راز از اعیان ثابته و تطبیق آن با آرای ابن عربی». *دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی*. ۳(۵)، ۱۵۵-۱۸۰.
- مهدوی، سید جابر و فرمانیان، مهدی. (۱۴۰۱). «بررسی تطبیقی رابطه صفات با ذات الهی از دیدگاه مذاهب کلامی». *دوفصلنامه مذاهب کلامی*. ۳(۳)، ۱۰۱-۱۳۵.
- نتون، یان ریچارد. (۱۳۹۷). *خدای متعال: مطالعاتی درباره ساختار و نشانه‌شناسی فلسفه، کلام و جهان‌شناسی اسلامی*. ترجمه سیده لیلا اصغری. چاپ ۱. تهران: انتشارات حکمت.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۵۲). *مقصد اقصی*. تحقیق و تصحیح حامد ربانی. چاپ ۱. تهران: انتشارات گنجینه.

رویکرد تازه معرفت‌شناسانه به تشبیه و تنزیه ... | اسپرهم و نجف‌زاده | ۴۰۷

النهائندی البغدادی، ابوالقاسم الجنید بن محمد. (۱۴۲۵ ق). *رسائل الجنید*. محقق / مصحح: جمال رجب سیدی. چاپ ۱. دمشق: دار اقرأ للطباعة و النشر و التوزیع.
نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۸۸). *تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی. چاپ ۴. تهران: انتشارات سخن.
نشار، علی سامی. (۱۹۷۷). *نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام*. ۳ جلد. قاهره: دار المعارف.
هاشمی، محمد منصور. (۱۳۸۳). «خدا به عنوان امر مطلق». *تقد و نظر*. ۹ (۳۵ و ۳۶)، ۳۲۸-۳۴۵.
همای، جلال‌الدین. (۱۳۸۹). *مصباح مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تألیف عزالدین محمود بن علی کاشانی. چاپ ۱. تهران: انتشارات زوار.

References

- Ahmad ibn Sulayman (2003). *Ḥaqā'iq al-Ma'rifa fī 'Elm al-Kalām* (The Realities of Knowledge in the Science of Kalam). Corrected by Ḥasan ibn Yaḥyá. 1st ed. San'a: Imam Zayd ibn Ali Foundation. [In Arabic]
- Al-Ash'ari, A. (1980). *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* (The Doctrines of the Islamists and the Disagreements of the Worshipers). Corrected by Helmut Ritter. Beirut: Franz Steiner Verlag. [In Arabic]
- Al-Ghazali, M. (2007). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (The Revival of the Religious Sciences). Translated by Mu'ayyad al-Din Muhammad Khwarazmi. Edited by Hossein Khadiv Jam. 4 vols. 6th ed. Tehran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Persian]
- Ali ibn Husayn (AS) (2007). *Al-Ṣaḥīfah al-Kāmilah al-Sajjādīyah* (The Complete Book of Sajjad). Translated by Mehdi Elahi Qomshe'i. Qom: Shahab al-Din publishing. [In Arabic]
- Alizamani, A.A. (2008). *Sokhan Gofan az Khoda* (Speaking of God). Tehran: Publications Organization of the Cultural and Islamic Thought Research Institute. [In Persian]
- Al-Kashani, A. (1991). *Sharḥ Fusus al-Ḥikam* (Commentary on the Fusus al-Hikam). 4th ed. Qom: Bidar publishing. [In Arabic]
- Al-Maturidi, A.M. (2006). *Kitāb al-Tawḥīd* (The Book of Monotheism). Researched by 'Asim Ibrahim. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]

- Al-Mu'tazili, Q.A.(2001).*Sharh al-Uṣūl al-Khamsah* (Commentary on the Five Principles).Annotated by Ahmad ibn Husayn Abi Hashim.1st ed.Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.[In Arabic]
- Al-Nahawandi al-Baghdadi, A.J.(2004).*Rasā'il al-Junayd* (The Epistles of al-Junayd).Researched and corrected by Jamal Rajab Saydbi.1st ed.Damascus: Dar Iqra' for Printing, Publishing and Distribution.[In Arabic]
- Al-Razi, A.Y.(2002).*Jawāhir al-Taṣawwuf* (The Jewels of Sufism).Researched and corrected by Saeid Harun Ashur.1st ed.Cairo: Maktabat al-Adab.[In Arabic]
- Al-Shahrastani, M.(1985).*Al-Mīlal wa al-Niḥal* (The Sects and Creeds).Researched by Muhammad Badran.2 vols.Qom: Al-Sharif al-Razi publishing.[In Arabic]
- Al-Zamakhshari, M.(1987).*Al-Kashshāf 'an Haqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* (The Revealer of the Truths of the Hidden Meanings of Revelation and the Springs of Sayings in the Aspects of Interpretation).Corrected by Mustafa Hussein Ahmed.4 vols.Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.[In Arabic]
- Amoli, S.H.(1989).*Naqd al-Nuqud fī Ma'rifat al-Wujud* (also known as Jami' al-Asrar).Researched and corrected by Henry Corbin.Tehran: Scientific and Cultural Publications, Ministry of Culture and Higher Education.[In Arabic]
- Ashtiyani, J. (1997).*Hasti az Nazar-e Falsafeh va Erfan* (Existence from the Perspective of Philosophy and Mysticism).3rd ed.Qom: Islamic Propagation Office, Qom Seminary.[In Persian]
- Ashtiyani, J.(1991).*Sharh Muqaddimah Qaysari bar Fusus al-Hikam*.3rd ed.Tehran: Amir Kabir publishing.[In Persian]
- Badawi, A.(2010).*Tārīkh Andishahā-ye Kalāmī dar Islām* (History of Kalamic Thoughts in Islam).Translated by Hossein Saberi.2 vols.Mashhad: Islamic Research Foundation.[In Persian]
- Ebrahimi Dinani, Gh.(2017).*Asma va Sifat-e Haqq* (Names and Attributes of Truth).Tehran: Publications Organization, Ministry of Culture and Islamic Guidance.[In Persian]

- Etesami, A.(2015).“The Relationship between Essence and Attributes from the Mu'tazila Perspective.” *Faslnamah-ye Tahqiqat-e Kalamī* (Quarterly Journal of Kalamic Studies), Vol.3, No.8, pp.89-106.[In Persian]
- Halabi, A.(1997).*Tārīkh-e 'Elm-e Kalām dar Īrān va Jahān* (History of Kalam in Iran and the World).Tehran: Asatir publishing.[In Persian]
- Hallaj, H.(2006).*Akhbār al-Ḥallāj or Munājīyāt al-Ḥallāj* (The Narrations of al-Hallaj or The Confidences of al-Hallaj).Researched and corrected by Louis Massignon.1st ed.Damascus: Al-Takwin publishing.[In Arabic]
- Hashemi, M.M.(2004).“God as the Absolute Imperative.” *Naqd va Nazar* (Critique and View), Vol.9, Nos.35 & 36, pp.328-345.[In Persian]
- Homaei, J.(2010).Corrected.*Misbāh al-Hidāyah wa Miftah al-Kifāyah* (The Lamp of Guidance and the Key to Sufficiency).Authored by 'Izz al-Din Mahmud ibn Ali Kashani.1st ed.Tehran: Zavvar publishing.[In Persian]
- Ibn Arabi, M. (1946).*Fusus al-Ḥikam*.Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.[In Arabic]
- Ibn Arabi, M. (2001).*Tafsir Ibn Arabi* (also known as Ta'wīlāt 'Abd al-Razzāq).Researched and corrected by Samir Mustafa Rabab.2 vols.Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.[In Arabic]
- Ibn Arabi, M.(2003).*Kitāb al-Ma'rifat*.Researched and corrected by Muḥammad Amin Abu Jawhar.1st ed.Damascus: Dār al-Takwīn lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr.[In Arabic]
- Ibn Arabi, M.(n.d.).*Al-Futuḥat al-Makkiyya* (The Meccan Revelations).4 vols.Beirut: Dār al-Sader.[In Arabic]
- Ibn Babawayh, M. (1995).*Al-Tawhid*.Corrected by Hashim Ḥusayni Tehrani.5th ed.Qom: Islamic Propagation Office.[In Arabic]
- Ibn Babawayh, M.(n.d.).*Uyūn Akhbār al-Reza*.Corrected by Mahdi Lājvardī.2 vols.Tehran: Jahān publishing. [In Arabic]
- Izutsu, T.(2004).“Mysticism and the Linguistic Problem of Analogy in the Thought of 'Ayn al-Qudat Hamadani.” In *Āfarinesh, Vujud va Zaman* (Creation, Existence, and Time), translated by Mehdi Sarreshtedari.Tehran: Mehrandish publishing .[In Persian]
- Jahangiri, M.(1996).*Muhyī al-Dīn Ibn Arabī: Chehreh-ye Barjasteh-ye 'Irfan-e Islāmī* (Muhyī al-Dīn Ibn Arabī: A Prominent Figure of Islamic Mysticism).4th ed.Tehran: University of Tehran publishing.[In Persian]

- Jami, A.(1979).*Al-Durrah al-Fākhirah fī Tahqīq Madhhab al-Šūfiyyah* (The Precious Pearl in Verifying the Doctrine of the Sufis).Corrected by Nichola Heer.With a Persian commentary and translation by Ali Mousavi Behbahani.1st ed.Tehran: Institute of Islamic Studies.[In Arabic]
- Jorjani, S.A.(1991).*Al-Ta'rifāt* (The Definitions).Tehran: Naser Khosrow publishing. [In Arabic]
- Lahiji, F.(2004).*Gawhar-e Murād* (The Pearl of Desire).With an introduction by Zayn al-'Abidin Qurbani.1st ed.Tehran: Sayeh publishing.[In Persian]
- Mahdavi, B.& Shoja', S.(2011).“The Reading of the Commentators of the Gulshan-i Rāz on the Archetypal Realities and its Application to the Views of Ibn Arabi.” *Do Faslnamah-ye 'Ilmī Adabiyyāt-e 'Irfānī* (Biannual Journal of Mystical Literature), Vol.3, No.5, pp.155-180.[In Persian]
- Mahdavi, S.J.& Farmanian, M.(2022).“A Comparative Study of the Relationship between Divine Attributes and Essence from the Perspective of Kalam Schools.” *Do Faslnamah-ye Madhāhib-e Kalāmī* (Biannual Journal of Kalamic Schools), Vol.3, No.3, pp.101-135.[In Persian]
- Mousa, J.M.(1982).*Nash'at al-Ash'ariyyah wa Taṭawwurihā* (The Genesis and Development of Ash'arism).Vol.1.Beirut: Dar al-Kutub al-Banani.[In Arabic]
- Mousa, M.Y.(2012).*Al-Qur'an wa al-Falsafah* (The Qur'an and Philosophy).With an introduction by Mohamed Helmy Abdel Wahab.Cairo: Dar al-Kitab al-Misri.[In Arabic]
- Movahhed, M.& Movahhed, S.(2000).*Tawdīh wa Tahlīl: Fuṣuṣ al-Hikam* (Explanation and Analysis: Fusus al-Hikam).Authored by Muhammad ibn Ali Ibn Arabi.9th ed.Tehran: Karnameh publishing.[In Persian]
- Mowlavi, M.J.(2008).*Mathnawī-ye Ma'nawī* (Spiritual Couplets).Corrected by Reynold A.Nicholson.Tehran: Ahura publishing.[In Persian]
- Nasafi, A.(1973).*Maqsad Aqsá* (The Furthest Goal).Researched and corrected by Hamed Rabani.1st ed.Tehran: Ganjineh publishing.[In Persian]
- Nashar, A.S.(1977).*Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* (The Genesis of Philosophical Thought in Islam).3 vols.Cairo: Dar al-Ma'arif.[In Arabic]

- Netton, I.R.(2018).*God the Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*. Translated by Seyedeh Leila Asghari. Tehran: Hekmat publishing. [In Persian]
- Nicholson, R.A.(2009).*Tasawwuf Islāmī wa Rābiṭah-ye Insān wa Khodā* (The Mystics of Islam: Their Life and Teachings). Translated by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan publishing. [In Persian]
- Pourjavadi, N.(1984). "The Issue of Tashbih (Anthropomorphism) and Tanzih (Transcendence) in the School of Ibn Arabi and Rumi and a Comparison of Their Language and Expressive Styles." *Nashriyah-ye Ma'arif* (Journal of Ma'arif), No.2, pp.3-23. [In Persian]
- Qayṣari, D.(1996).*Sharḥ Fuṣuṣ al-Ḥikam* (Commentary on the Fusus al-Hikam). Corrected by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. 1st ed. Tehran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Arabic]
- Rezaei, M.& Balaei, F.(2000). "The Mystical Indicators of the Attributes of Tawhid in Explaining the Relationship between Divine Essence and Attributes Based on the First Sermon of Nahj al-Balagha." *Faslnamah-ye Pazhuheshhā-ye Nahj al-Balāghah* (Scientific-Research Quarterly of Nahj al-Balagha Studies), Vol.20, No.70, pp.167-187. [In Persian]
- Sabzewari, M.H. (1990).*Sharḥ al-Manzūmah* (Commentary on the Poem). Corrected and annotated by Hasan Hasanzadeh Amoli. 5 vols. Tehran: Nab publishing. [In Arabic]
- Sabzewari, M.H.(1993).*Sharḥ al-Asmā' al-Ḥusnā* (Commentary on the Beautiful Names). Researched and corrected by Najafquli Habibi. 1st ed. Tehran: University of Tehran publishing. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. (1984).*Mafātīḥ al-Ghayb* (Keys to the Unseen). Corrected by Muhammad Khwājawī. 1st ed. Tehran: Cultural Studies and Research Institute. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. (1987).*Sharḥ Uṣūl al-Kāfi* (Commentary on the Principles of al-Kafi). Corrected by Muhammad Khwājawī and researched by Ali Abedi Shahroudi. 4 vols. 1st ed. Tehran: Cultural Studies and Research Institute. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M.(1981).*Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqlīyah al-Arba'ah* (The Transcendent Theosophy concerning the Four

- Rational Journeys).9 vols.Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.[In Arabic]
- Safuri, A.(1998).*Nuzhat al-Majālis wa Muntakhab al-Nafā'is* (The Excursion of Assemblies and the Selection of Treasures).Researched by Abd al-Warith Muhammad Ali.2 vols.Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.[In Arabic]
- Shams, M.J.(2010).*Tanzīh wa Tashbīh dar Maktab-e Vedāntāh wa Maktab-e Ibn Arabī* (Transcendence and anthropomorphism in the School of Vandana and the School of Ibn Arabi) (with a review of the history of the discussion in Islam and the Vedantic religion).Qom: Adyan publishing.[In Persian]
- Sharif al-Razi, M.(1994).*Nahj al-Balāghah*.Researched by Subhi al-Salih.1st ed.Qom: Dar al-Hijrah.[In Arabic]
- Subhani, J.(n.d).*Buhūth fī al-Mīlali wa al-Niḥal* (Research on Sects and Creeds).9 vols.Qom: Imam Sadiq (AS) Foundation.[In Arabic]
- The Holy Qur'an*.[In Arabic]
- Zarkashi, M.(1989).*Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (The Proof in the Sciences of the Qur'an).Researched by Yusuf Abd al-Rahman al-Mar'ashli, Jamal Hamdi al-Dhahabi, and Ibrahim Abdullah al-Kordi.4 vols.Beirut: Dar al-Ma'rifah.[In Arabic]

استناد به این مقاله: اسپرهم، داوود، نجف‌زاده، فردین. (۱۴۰۴). رویکرد تازه معرفت‌شناسانه به تشبیه و تنزیه در کلام و عرفان اسلامی، دو فصلنامه عرفان‌پژوهی در ادبیات، ۴ (۸)، ۳۶۳-۴۱۲.

Doi: doi.org/10.22054/msil.2026.88382.1208



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.