

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۲

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۲۵

سال نوزدهم، شماره ۷۶، تابستان ۱۴۰۲

مقاله پژوهشی

تجلی ذاتی خدا در کائنات به روایت عهد عتیق و قرآن با تکیه بر تفاسیر عرفانی قرن سیزدهم

میلادی و قرن هفتم هجری

سعیده الوان<sup>۱</sup>

بخشعلی قنبری<sup>۲</sup>

محمدرضا آرام<sup>۳</sup>

### چکیده

یکی از راه‌های شناخت خداوند، از طریق درک تجلی ذاتی خدا در کائنات است که به کمک اسماء و صفات و افعال حاصل می‌شود. یهودیان به‌رغم پایبندی به توحید در متون دینی و معتبرشان، بعضاً تمثیل و تجسد را به ذات الهی نسبت داده‌اند درحالی‌که قرآن کریم باوجود پذیرش تمثیل برای برخی موجودات، تمثیل و تجسد را برای ذات خداوند نفی می‌کند و قائل به تجلی ذاتی در تمام خلقت است. خدا در عهد عتیق با اسامی متعددی معرفی شده و در مواردی صفات انسانی دارد و بر یهودیان به طرقتی ملاموس، متجلی می‌شود. حضور خداوند در سراسر عهد عتیق با عنوان «شخینه» به‌مثابه مخلوقی جدای از خداوند به بندگان اعلام شده و حضور خداوند در بین مردم به حضور شخینه مشروط است درحالی‌که قرآن، حضور الهی را دائمی می‌داند. تجلی ذاتی خدا در قرآن به‌گونه‌ای است که شائبه تشبیه در آن نباشد درحالی‌که در تورات دست‌کم در مواردی به حضور مستقیم و تصورات انسانی از خداوند اشاره شده‌است و همین استفاده از الفاظ انسانی و نسبت‌دادن رفتارهای انسانی به خداوند در عهد عتیق، شناخت خدا را از مدار تنزیه وارد مدار تشبیه نسبتاً شدیدی می‌کند؛ هرچند که می‌توان وجود چنین عباراتی را صرفاً برای نزدیک‌تر ساختن مفهوم ذات الهی به ذهن بشر دانست و آن‌ها را به‌منظور درک عامه به‌گونه‌ای تأویل نمود که با تنزیه خداوند منافات نداشته‌باشد ولی هیچ کتابی مانند قرآن، به تنزیه خداوند از هرگونه باور شرک‌آلود نپرداخته‌است. بر اساس آموزه‌های قرآن، خداوند در همه مخلوقات تجلی کرده‌است و ذات الهی قابل‌رؤیت نیست و نخواهد بود.

واژگان کلیدی: خدا، تجلی، ذات، قرآن، عهد عتیق، تورات، مقایسه، تطبیقی.

۱- دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

dr.gh6570@gmail.com

۳- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

## پیشگفتار

با وجود آنکه درک تجلی ذاتی خداوند، فراتر از عقل و همه مشاعر انسانی و ادراک بشر است، اگر انسان بخواهد دروازه‌های عقل و حدس و حس را بسته نگه‌دارد، باز هم تجلی حق در خانه‌ای که ما تاریک کرده‌ایم، چهره‌نمایی می‌کند (به نقل از: سلجوقی: ۱۳۸۷: ۳۱۷). در متون دینی یهود برای تجلی ذاتی خدا با عباراتی مواجهیم که علی‌رغم اعتقاد راسخ یهودیان به توحید، درک تجلی خداوند را برای ما مشکل می‌سازد لذا به‌منظور فهم بیشتر به مقایسه این عبارات با قرآن خواهیم پرداخت و از آنجاکه مبحث تجلی در عرفان بیشترین کاربرد را دارد، از تفاسیر عرفانی استفاده کرده‌ایم. تفسیر عرفانی، تفسیری مبتنی بر تأویل ظاهر الفاظ کتاب است و در مورد قرآن ریشه در نوعی تلقی از قرآن دارد که کشف و شهود عرفانی از اسرار آن پرده برمی‌دارد. تفسیر عرفانی تفسیری است که در آن عارف، بر مبنای تعالیم عرفانی یا ذوق وجدانی حاصل از شهود باطنی، به تأویل ظواهر آیات قرآن می‌پردازد. تفسیر عرفانی را تفسیر تمثیلی و نمادین و یا تفسیر اشاری هم می‌گویند (قشیری: بی‌تا: ج ۱: ۴۱)؛ اما در مورد عهد عتیق نیز تفاسیری کم‌وبیش عرفانی داریم البته نه به‌اندازه تفاسیر عرفانی قرآن. مهم‌ترین تفسیر عرفانی تورات (نه همه عهد عتیق) زهر<sup>۱</sup> است. به‌علاوه برای یافتن تفاسیر عارفانه باید به‌دنبال گزاره‌های عرفانی در کتب مختلف عارفان یهودی گشت؛ و همچنین در محدود ساختن حیطه پژوهش، بیشتر از تفاسیر عرفانی قرآن در قرن ۷ و ۱۳ میلادی در منابع یهودی بهره‌جسته‌ایم و چون تفاسیر عرفانی قرآن بیشتر از تورات است، مبنای بر تفاسیر عرفانی یهود گذاشتیم؛ در نتیجه قصد داریم با این مقایسه، دریابیم کدام متن دیدگاه کامل‌تری را در تجلی ذاتی بیان کرده‌است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## تجلی در عرفان

تجلی جلوه کردن یا آشکار شدن چیزی است (دهخدا، ۱۳۸۵، ۶۹۸؛ ۴۸۲). ظهور غیب بر چشم دل را تجلی می‌گویند؛ که در اصطلاح عارفان، نور مکاشفه که از باری تعالی بر دل عارف ظاهر شود، تابش انوار حق در دل سالک، پس از پیمودن مراحل سلوک و وصول به مقام فنا فی الله است (نک: سجادی ۱۳۷۹: ۲۳۵؛ رازی: ۱۳۷۱: ۵۶؛ رحمانی: ۱۳۸۹: ۷۳؛ موسوی سیرجانی: ۱۳۸۱: ۵۸ و ۵۹).

تجلیات الهی در یک تقسیم‌بندی کلی بر سه قسم است: تجلی ذاتی، صفاتی و افعالی. تجلی ذاتی، جلوه‌گر شدن ذات حق بر دل سالک است. در متون عرفانی، تجلی ذاتی را به تجلی ربوبیت و الوهیت تقسیم کرده‌اند و تجلی ربوبیت را ویژه حضرت موسی (ع) دانسته‌اند و بر بقای وجود موسی بعد از صعقه تأکید ورزیده‌اند. تجلی صفات (مکاشفه یا مقام طُمُس) تجلی حق، با صفات جلال یا صفات جمال است اما چون خداوند جسم نیست، این اسما و صفات خدا باید از طریق جسم تجلی پیدا کنند و محل این تجلی، عبد است و اما قسم سوم، تجلی افعال است که ذات حق با افعال خود ظاهر می‌گردد که در آن سالک با شهود افعال حق (که از آن به محاضره تعبیر کرده‌اند) درمی‌یابد که فاعل حقیقی خداست و تجلی اول که قابل مشاهده برای خلق است، تجلی افعال است و پس از آن صفات و ذات؛ زیرا که افعال، آثار صفات‌اند و صفات مندرج در تحت ذات؛ پس افعال به خلق نزدیک‌تر از ذات است.

تجلی در دو معنای عام و خاص به کار می‌رود که مقصود از معنای عام، آن است که خدا خود را به طرق مختلف و اشکال متفاوت برای مخلوقاتش خصوصاً انسان‌ها نمایان‌سازد و مقصود از معنای خاص آن این است که خداوند خود را برای افراد خاص از جمله پیامبران و اولیا...متجلی‌سازد و آنچه مقصود ماست معنای اول و عام از تجلی است که در صورت نیاز، به بیان معنای خاص آن نیز خواهیم پرداخت.

در عرفان اسلامی تجلی به دو معنای وجود شناختی و جهان‌شناختی آمده‌است. در معنای اول، تجلی عبارت از آشکار شدن ذات و صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک و در معنای دوم، عالم هستی تجلی حق تعالی است بر خویش. این دو معنا با حدیث قدسی «کنز مخفی<sup>۱</sup>» که در سخنان عارفان بارها آمده‌است، ربط وثیقی دارد (کلابادی: ۱۳۷۱: ۱۲۲).

عرفان نوعی شناخت و طریقه معرفتی است که در دریافت حقیقت بر اشراق و کشف و شهود متکی است نه استدلال و برهان (غزالی: ۱۳۵۸: ۷۸). از نظر عبدالرزاق کاشانی (۷۳۶ ق) «عارف کسی است که خداوند به شهود ذات، صفات، اسما و افعال خود مفتخرش کرده‌باشد. پس معرفت حالی

۱- کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف

است که از شهود پدیدمی‌آید (عبدالرزاق: ۱۳۷۰: ۱۰۶). «لاهیچی (۱۰۷۲ ق) نیز تجلی را ظهور حق بر دل سالک دانسته‌است. عرفا برخی تعبیرات قرآنی مانند: «نفخت فیہ من روحی» (حجر: ۲۹) و حدیث قدسی: «خلق الله آدم علی صورته» را مرتبط با تجلی دانسته و گفته‌اند روحی که در آدم دمیده‌شد، تجلی ذاتی و صفات الهی بود و از این رو آدم بر صورت الهی خلق شده‌است. به‌طور کلی تجلی در اصطلاح عرفا و در عرفان نظری، شهود حق مطلق در کثرات است؛ یعنی حق پس از آگاهی به خود از حالت کنز مخفی بودن درآمده و با ظهور در صور شناخته‌می‌شود.

و اما در عرفان یهودی، تجلی معنای عام‌تر و جسمانی‌تری دارد و فقط مختص عارفان یا انبیا نیست بلکه این تجلی بعضاً برای همگان قابل‌درک است. عبارت کانیس حاشل إلوهم (כניסת של אלוהים) در عبری به معنای تجلی الهی به صورت عام وارد شده‌است اما پس از بررسی واژگانی تجلی خدا، دیدیم که در اکثر آیات عهد عتیق کلمه و هو فیع (הוּפִיעַ) به معنای آشکار شدن خدا و ظاهر شدن او، نشان از تجلی خدا و رؤیت او توسط افراد است؛ هرچند که بیشترین تکرار برای کلمه رأ ئا (רא) یعنی رؤیت است؛ اما گاهی تجلیات ربوبی با عبارات‌های دیگری نیز بیان شده‌است مثل و ها ئو رمت (ותראות) به معنای روشنایی یا طو هر (הלמים) به معنی رعدوبرق یا بائش یا رد (באש' ۶۶) یعنی به شکل آتش فرود آمدن، همچنین هه عا نا ن (ה' לנן) به معنی ابر نیز برای تجلی خدا آمده‌است و از همه مهم‌تر، شکوه و جلال الهی است که در عهد عتیق یکی از تجلیات دائمی پروردگار است که قوم بنی‌اسرائیل آن را درک کردند و با کلمه ە میفرا ئیس لو (המפואר שלو) تکرار شده‌است. نزول و پایین آمدن: رد (۶۶)، تعالی و بالا رفتن خدا: یعل / علاه (لالا)، گفتگو و محاوره پروردگار با پیامبران: دبر (۶۶)، رهسپاری و عزیمت: ها لخ (הלخ) و سلوک الهی: هلخ (הלخ)، سکینه و پرتوافشانی خدا: شاکن/شکن: سکینه/شخینه (שלخ) نیز عبارات‌ها و کلماتی هستند که برای نشان‌دادن تجلی پروردگار وارد شده و در نتیجه برای یافتن معنای تجلی در آیات عهد عتیق، باید کلمات متنوعی را بررسی کنیم.

### تجلی ذاتی خدا

عرفان یهود دست‌کم در سه دوره فعال بوده‌است: یکی بعد از اسارت بابلی در قرون پنجم و ششم در قالب عرفان مرکبه، دیگری در قرون ۱۲ تا ۱۴ در قالب قباله و سوم در قرن ۱۶ در اسپانیا و آلمان در قالب حسیدیسیم نوین و از مهم‌ترین عارفان این قرون می‌توان به اسحاق کور (حدود ۱۲۰۰ م)، موسی دلئون (۱۳۰۵ م)، بهیا بن آشر (۱۳۴۰ م) اشاره کرد.

مهم‌ترین جریان عرفانی قرن سیزدهم تشکیل عرفان قباله بود، قباله‌ای‌های اولیه در پروانس<sup>۱</sup> اسپانیا، اصطلاحات و اسطوره‌های گنوسی را در قرن دوازدهم در آثارشان وارد کردند. قباله نظری

ظاهراً ریشه در بابل دارد. در قرن ۱۲ میلادی در پروانس رشد کرده و در قرن ۱۴ میلادی به اوج خود رسید. مهم‌ترین منبع مکتب عرفانی قباله؛ یعنی «زهر» در همین دوران تنظیم شده (شولم: ۱۳۹۷: ۱۹۲-۱۷۹). شولم معتقد است که عرفان قباله از عصر تلمودی تا عصر حاضر تداوم داشته ولی به نظر اپستاین، قباله سنت شفاهی بوده که به صورت سینه‌به‌سینه میان افراد خاص و برگزیده می‌گذشته است و در فاصله قرون ۱۲ تا ۱۴ با اقبال عمومی مردم مکتوب گشته است. (اپستاین، ۱۳۸۵، ۲۶۹). گفته می‌شود عارف اسپانیایی قرن سیزدهم، «بهیا بن آشر» اولین شخصی بوده که آیین سری و مخفی عهد عتیق را «قباله» نامید؛ باین وجود مدارک بسیار قدیمی نیز وجود دارد که برخی از آن‌ها به قرن دوم بازمی‌گردد. جنبش قباله با پیدایش ژهر به اوج خود رسید. موسی دلئون (۱۲۴۰-۱۳۰۵) ژهر را کشف کرد که به احتمال قوی نوشته خودش نیز است هرچند او سعی در انتصاب آن به قرن دوم میلادی داشت (شولم: پیشین: ۱۵-۱۶). قباله‌ای‌ها از دو کتاب عمدتاً بهره بردند یکی کتاب «باهیر» یکی «زهر». باهیر واژه عبری به معنای درخشان است و در پایان سده دوازدهم در جنوب فرانسه معروف بوده و از آنجا به اسپانیا و سپس به ایتالیا راه یافته است و از کهن‌ترین متون عرفان قباله به‌شمار می‌آید. (المسیری: ۱۳۷۲: ۱۸۷؛ کوهن: ۱۳۸۳: ۴۶ و ۴۷).

با وجود برخی عبارات که درباره خدا در متون دینی یهود آمده است، ذات الهی هم‌چنان پوشیده مانده است؛ اما حضور و تجلی خداوند منوط به نیایش و خواندن پروردگار است و همچنین خداوند حضوری دائمی و ملموس دارد. (مزامیر ۱۴۵: ۱۸؛ تثنیه: ۴: ۷؛ ایوب ۱۱: ۷-۹)

در عهد عتیق، «یهوه» اسم ذات خداوند است و دلالت بر سرمدیت آن ذات مقدس دارد. شرح کامل این کلمه مانند ذات الهی، با واژه‌ها ممکن نیست؛ اما در اغلب موارد «من هستم ذاتی که هستم» استنباط می‌شود. خدا با این جمله خود را بدون حدود مرز معرفی می‌کند درحالی‌که خدایان دروغین، هیچ، عدم و در نتیجه بی‌نام‌اند. در واقعه تجلی خداوند بر موسی (ع) در کوه طور، نام‌های بسیاری برای خدا بیان شدند. یهوه، خدای رحیم، رئوف، دیرخشم، بسیار با احسان، باوفا، بخشنده خطا و عصیان آدمیان است (خروج ۳۴: ۶-۷). این نام‌ها ظاهراً صفت هستند اما در باطن اسم خاص خدا به شمار می‌آیند، اما در نهایت، او را بی‌نام باقی می‌گذارند و هیچ‌کدام قادر به شناساندن ذات مقدس الهی به بشر نیستند. تنها شناختی از ذات خدا که انسان می‌تواند امید دست‌یافتن به آن را داشته باشد شناختی است که موسی (ع) از خدا درخواست کرد: پس اکنون از تو درخواست می‌کنم اگر مورد لطف قرار گرفته‌ام راه‌های خود را به من نشان بدهی تا تو را بشناسم. (خروج ۱۳: ۳۳) این در واقع درخواستی برای عمل به قول نهفته در نام یهوه است با وجود این، این نظر مانع از تجلی ذاتی خدا نیست و حضور خدا و

وجود او در همه جا، نشانه تجلی ذات الهی است و هر آنچه در کتاب مقدس از اسما و صفات خداوند آمده است راه‌های دست‌یابی بشر به شناخت دقیق‌تر خداست.

در قرآن کریم نیز مفهوم تجلی مطرح شده است.<sup>۱</sup> و یکی از برجسته‌ترین آیات، آیه: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبُّ أَرْنِي إِيَّاكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (اعراف: ۱۳۴)»<sup>۲</sup> است. این آیه تجلی ذاتی خدا را نشان می‌دهد که نتیجه آن فنای ذاتی عارف است که در اینجا با کلمه «صعق» بیان شده است.

در برخی از متون عرفانی، تجلی ذات را به تجلی ربوبیت و الوهیت تقسیم کرده‌اند و تجلی ربوبیت را ویژه حضرت موسی (ع) دانسته‌اند و تجلی الوهیت را به حضرت محمد (ص) نسبت داده‌اند. (نجم رازی: ۱۳۸۴: ۳۲۰)

برخی از مفسران تقاضای رؤیت را مربوط به بزرگان قوم موسی می‌دانند و حدس می‌زنند که وقتی موسی از مناجات و مکالمه خود با خدا سخن گفت آن‌ها نیز مشتاق رؤیت او شدند. (بحرانی ۱۳۷۵: ج ۱: ۲۲۱) به عبارت دیگر، موسی با اینکه می‌دانست رؤیت خدا محال است درخواست آن را البته در قالب تجلی ذاتی نه ذات مطرح می‌کند تا از سر لطف از خداوند جوابی بشنود (طبرسی ۱۳۷۲: ج ۴: ۷۴۵؛ طوسی: بی تا: ج ۴: ۵۵۵). البته موسی این موضوع را هم به قومش تذکر داد ولی آن‌ها توجه نکردند و گفتند تا آشکارا خدا را نبینیم به تو ایمان نمی‌آوریم (بقره: ۵۵) به همین جهت پس از آنکه خداوند آن‌ها را هلاک کرد، موسی گفت: ما را به سبب کردار سفیهان هلاک می‌کنی (اعراف: ۱۵۵) برخی از مفسران معتقدند مراد موسی درخواست «رؤیت خود خدا» نبوده بلکه از خدا خواست نشانه‌هایی از ذات خود به قومش نشان دهد تا آن‌ها ایمان بیاورند ولی گروهی از مفسران هم معتقدند موسی تحت تأثیر عزت الهی قرار گرفت و زیانش از اطاعت و اختیارش خارج گشت و به تقاضای دیدن خدا را نمود (قشیری، بی تا: ج ۱: ۵۶۴؛ کاشانی ۱۳۵۶: ج ۴: ۱۰۲ و ۱۱۹). این درخواست هم تقاضای رؤیت عینی و با مشاهده بود. در عین حالی که موسی می‌دانست خدا قابل رؤیت با چشم نیست باین حال عرض کرد: «خود را به من بنما تا ببینم» و این تقاضای رؤیت عینی (نه با علامت و نشانه) است و علت مدهوشی وی، سخن گفتن بی‌واسطه خدا با او بود؛ یعنی چون موسی لذت صحبت با خدا

۱- مراتب تجلی در آیه ۳۳ بقره رک: صدرالمتالهین ۱۳۶۶: ج ۲: ۳۶۶؛ مفهوم تجلی در آیه ۴۰ سوره یس (رک:

صدرالمتالهین: ۱۳۶۶: ج ۵: ۱۱۶) موانع تجلی در آیه ۷۵ سوره انعام (رک: فخر رازی ۱۴۱۲: ج ۱۳: ۳۵)

۲- و هنگامی که موسی به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد پروردگارا خودت را به من نشانده تا تو را ببینم! گفت: هرگز مرا نخواهی دید، ولی به کوه بنگر اگر در جای خود ثابت ماند مرا خواهی دید، اما هنگامی که پروردگارش جلوه بر کوه کرد آن را همسان زمین قرارداد و موسی مدهوش به زمین افتاد، موقعی که بهوش آمد، عرض کرد: خداوند منزه می‌تواند (از اینکه قابل مشاهده باشی) من به سوی تو بازگشتم و من نخستین مؤمنانم

را چشیده بود مشتاق شد تا لذت رؤیت او را هم بچشد. (ابن عربی ۱۹۷۳: ج ۲: ۱۶۶-۱۷۲؛ طبری ۱۳۴۶: ج ۱۳: ۹۱) به عقیده برخی از مفسران طلب رؤیت خدا توسط موسی به خودی خود اشکالی ندارد اعم از این که برای خودش باشد یا قومش؛ زیرا رؤیت، یقین را افزایش می دهد همان طور که ابراهیم احیای مردگان را از خدا درخواست نمود. (مغنیه ۱۴۲۴: ج ۳: ۳۹۱) بنا بر آنچه گفته شد، طلب رؤیت از سوی حضرت موسی (ع) در هر دو کتاب، آمده است و این واقعه یکی از نشانه های تجلی ذات خداوند است هر چند که تعبیر هر دو کتاب از این واقعه یکسان نیست.

### مصادیق تجلی ذاتی خدا در کائنات

در عهد عتیق و قرآن کریم مصادیق قابل توجهی از تجلی ذاتی خدا در کائنات را می بینیم. مراد ما از کائنات، موجودات محسوس و مادی هستند. خدایی که در تورات به انسان ها معرفی می شود، در عین تأکید بر ناپیدا بودن، بعضاً حضوری مستقیم دارد و با نشانه های خاصی در برابر انسان متجلی می شود. تجلی یا آشکارگی خداوند بر انسان، به انسان این امکان را می دهد که از طریق نوعی فرایند ادراکی، وجود و حضور خداوند را عیناً تجربه کند. این انکشاف و تجلی در دو مقام تحقق پذیر است: مقام اول انکشاف از ورای حجاب است. برای مثال در داستان موسی (ع) خداوند به واسطه بوت های که در آتش شعله می کشید اما نمی سوخت، بر موسی (ع) تجلی کرد. مقام دوم «انکشاف فارغ از حُجُب» است. در این مقام گویی گوهر یا ذات الهی مستقیماً و بی واسطه بر دستگاه ادراکی انسان متجلی می شود. در این سطح از تجلی، گویی جمیع حواس ظاهر و باطن شخص به حالت تعلیق درمی آیند و تجربه ای ورای عقل و حواس بر سرتاپای وجود وی چیره می شود. (نراقی: ۱۳۷۸: ۵۰-۴۹)

### انواع تجلیات در تورات:

**الف- تجلی با دود:** به این معنا که برخی از آثار خدا در قالب دود به ظهور می رسد به گونه ای که آدمیان می توانند آن را درک کنند، آن هنگام که کوه طور مملو از دود شد و خداوند به وسیله آتش فرود آمد (خروج ۱۹: ۱۸).

**ب- تجلی با نور:** خداوند با پرتویی از نور ظاهر شد. (حقوق ۳: ۴)

**ج- تجلی از میان آتش و در ستونی از آتش:** به این صورت که صدای خدا از درون آتش شنیده می شد (تثنیه ۴: ۱۵-۱۶؛ خروج، ۱۳: ۲۲)

**د- تجلی در ستونی از ابر:** خداوند به صورت ستونی از ابر، پیشاپیش بنی اسرائیل حرکت می کرد. (خروج، ۱۳: ۲۱)

د- تجلی با رعدوبرق و صدای مهیب بر کوه: درست است که رعدوبرق مخلوق خدا هستند و از طریق آن‌ها می‌توان به قدرت خدا پی‌برد اما در تجلی خدا در قالب رعدوبرق، خدا به‌طور مستقیم درک می‌شود. (خروج، ۱۹: ۱۶-۲۰)

ه- تجلی با صفات انسانی: به تعبیر دیگر آن‌تروپومورفیسیم<sup>۱</sup> به شکل روشن و در بسامد بالا در عهد عتیق به‌ویژه تورات مطرح شده‌است. در تورات ما با آیاتی مواجه هستیم که برای بیان تجلی خداوند، تصوراتی جسمانی و انسان‌گونه از خدا ارائه داده‌است؛ مثلاً خدا دست خود را دراز کرده و دهانم را لمس نموده‌است (ارمیا ۱: ۱۰)، خدا می‌نشیند (اشعیا ۴۰: ۲۲)، یا اینکه خداوند چهره‌ای دارد (خروج ۳۳: ۲۰)، اعضا و جوارح انسانی دارد (خروج ۳۳: ۲۳؛ حزقیل ۱: ۳؛ زکریا ۱۴: ۴؛ تثنیه ۳۲: ۴۰) جنگجو است (خروج ۱۵: ۳؛ اشعیا ۵۹: ۱۷) خدا پیر می‌شود و موی او سپید می‌شود (دانیال ۷: ۹) و گاه از اعمال و رفتار خود پشیمان می‌شود و درصدد جبران برمی‌آید. (پیدایش ۶: ۶؛ اول سموئیل ۱۵: ۳۵) خدا قدم می‌زند، آوازی خواند و حتی مسائلی از چشم او پنهان می‌ماند. (پیدایش ۳: ۸-۹).

گزارش تورات درباره خلقت، متکی بر یک تجسم کاملاً مادی و انسانی از خداست. خدا گاه کوزه‌گر است و گاه چاه‌کن؛ گاهی باغبان و زمانی جنگجو و فرمانده نظامی نیز معرفی می‌شود. (پیدایش ۲: ۷-۱۰؛ یوشع، ۴: ۱۲-۱۳؛ نک: یوشع، ۵: ۱۳-۱۵؛ یوشع، ۲۳: ۳؛ یوشع، ۲۳: ۹ و ۱۰؛ یوشع، ۲۴: ۱؛ یوشع ۸: ۱۸؛ یوشع، ۱۰: ۴۲) (الباش، ۱۳۹۲: ۳۵۳)

و- تجلی مانند اشخاص: در برخی فقرات تورات، خدایی که به تصویر کشیده می‌شود خدایی انسان‌وار است و تماماً صفات انسانی دارد اما قدرتمندتر و اخلاقی‌تر! در واقع خدا مانند انسانی بزرگ جلوه‌گر شده‌است. (پیدایش ۷: ۱۲ و ۱: ۷۱؛ خروج ۲۴: ۹-۱۸؛ همچنین نک: اعداد ۱۲: ۵-۹؛ اشعیا ۶: ۱-۱۰؛ حزقیال ۱: ۲۶-۲۸)

و اما در قرآن کریم موضوع تجلی، یا «نهار آ» است و یا «علم الهی»<sup>۲</sup>. ولی آیه مشهوری که موضوع تجلی در آن، ذات الهی است، آیه میقات (اعراف: ۱۴۳) است.

منشأ تجلی ذات، ذات حق است، بی‌آنکه صفتی با آن اعتبار شود، هرچند که تجلی ذات جز به واسطه اسماء و صفات تحقق نمی‌یابد و حق تعالی تنها از ورای حجاب یکی از اسما و نه خود به‌خود، بر موجودات جلوه‌گر می‌شود. (جرجانی: ۱۳۹۴: ج ۱: ۱۱۷) تجلی ذات همان مکاشفه است، خواه کشف قلبی (رؤیت خداوند به چشم سیر در دنیا) باشد خواه کشف عینی (رؤیت خداوند

## 1 - Anthropomorphism

۲- شمس: ۳؛ لیل: ۲

۳- اعراف: ۱۸۷



به چشم سر در آخرت). البته متکلمان و صاحب نظران، اتفاق نظر دارند که تجلی ذاتی خدا در دنیا و آخرت درک می شود ولی با حواس مشترک انسان حس نمی شود.

تجلیات سه گانه افعال و صفات و ذات در منابع مختلف آمده است، در برخی متون عرفانی اسلامی، مدهوشی برآمده از تجلی حق تعالی به صغقه تعبیر شده است، موسی (ع) را سالکی دانسته اند که به هنگام درخواست دیدار هنوز به بقای بعد از فنا نرسیده و به همین سبب خود را از خدا جدامی دید و درخواست دیدار می کرد. تجلی نور ذات حق بر موسی، بقایای وجود او را از میان برد و چون مقتضای تجلی ذاتی، نیستی و فنای مظاهر است، او را به بقای بالله رسانید. (کاشانی: ۱۳۷۶: ج ۱: ۱۳۰)

تجلی به معنای صحیح، امری ممکن، بلکه محقق شده است! و تمام عالم، تجلی خداست. چون هر امری نشانه ای از خدای متعال است که او و صفاتش را ظاهر می کند ولی تجلی تام خداوند را هیچ موجودی تاب و توان ندارد. در قرآن آیات بسیاری سخن از نعمات و نشانه های الهی در خلقت می کند که در بعضی موارد پس از آن ها، دستور به تفکر می دهد تا از طریق این آیات، انسان به شناخت خداوند نائل گردد.

مخلوقات همگی تجلی گاه خداوندند، مولوی راز هستی را تجلی الهی می داند و معتقد است مخلوقات پرتو نور حق و جلوه گاه کمال و جلال و جمال او هستند و گرنه سنخیتی با حق تعالی ندارند چون ذات مطلق خداوندی با هیچ وجودی همانند نیست (مولوی: ۱۳۷۵: دفتر دوم: ۳۱۰)؛ وی به اصل تجلی در آفرینش هستی اعتقاد دارد. (قنبری: ۱۳۸۶: ۷۲) فخرالدین عراقی در لمعات می گوید: «تجلی الهی، عشق حق به ذات خود و به مخلوقاتش است؛ محبوب مردم به صورتی دیگر درآید.» (نفیسی، بی تا: ۳۸۱-۳۸۲) و در اصطلاح ابن عربی خلیق یعنی تجلی دائم الهی در صورت های بی شمار موجودات و این همان است که قرآن گاه به آن خلق جدید اطلاق می کند (ق: ۱۵؛ عفیفی: ۱۳۸۰: ۵۷)؛ اما این تجلی، با وجود دوام و تکرار، تکرار نمی یابد، بلکه او به جهت توسعش در هر نفسی به تجلی و در آئی به شأنی متجلی می گردد و هر تجلی خلقی را می برد و خلق جدیدی را می آورد، پس هر لحظه مرگ و رجعتی و هر آن قیام و قیامتی و به تعبیری نوعی قیامتی و به عبارتی پیوسته دنیا و آخرتی است. (جهانگیری: ۱۳۶۷: ۴۵۵) ابن عربی معتقد است اگر خداوند تجلی نمی کرد و در حالت اطلاق خود باقی می ماند، اعیان ثابت ظهور نمی یافت و در نتیجه عالم و جهان هستی موجود نمی گشت و در واقع تمام معنای خود را از دست می داد. (همان: ۱۳۷۵: ۲۷۲)

در قرآن کریم حدود ۷۵۰ آیه در زمینه خداشناسی از راه علوم طبیعی آمده است که ساحت های تجلی خداوند است و آن ها را می توان به چند دسته تقسیم کرد:

- الف- آیاتی مرتبط با منشأ خلقت و امر به کشف آن (طارق: ۵-۷)
- ب- آیاتی که امر به توجه به نحوه خلقت کرده است (عنکبوت: ۱۹-۲۰)
- ج- آیاتی که امر به مطالعه در تحولات طبیعی کرده است (زمر: ۲۱)

د- آیاتی که مرتبط با نظم در طبیعت و اتقان صنع باری است. (نمل: ۸۶)  
 و از مهم‌ترین نشانه‌های عظمت پروردگار و ساحت‌های تجلی خداوند می‌توان به خلقت آسمان‌ها (غاشیه: ۱۸؛ رعد: ۲)، خورشید و ماه (یونس: ۵-۶)؛ شب و روز (یونس: ۶۷؛ الاسراء: ۱۲؛ نبا: ۱۰-۱۱؛ قصص: ۷۱-۷۳)، کوه‌ها (نبأ: ۶-۷؛ غاشیه: ۱۷-۱۹؛ نحل: ۱۵؛ انبیاء: ۳۱؛ فاطر: ۲۷)، ابر، باد و باران (روم: ۴۸؛ الاعراف: ۵۷؛ فاطر: ۹، واقعه: ۶۸-۷۰، نمل: ۶۳؛ حجر: ۲۲؛ نبا: ۱۴-۱۶)، رعدوبرق (روم: ۲۴) و نیز دیگر آیات (آل عمران: ۱۹۰؛ ق: ۶؛ زمر: ۶۷؛ فاطر: ۴۱؛ نمل: ۸۸؛ نمل: ۶۱) اشاره کرد.  
 و اما یکی از نام‌های پرسامد خداوند در قرآن «نور» است که مصادیق متعددی دارد. هرچند این مصادیق باهم یکی نیستند اما ویژگی‌های مشترکی باهم دارند. این مصادیق گروهی از موجودات را شامل می‌شود که یک‌طرف آن نور حسی و طرف دیگر آن ذات خداوندی است. در میان این‌ها، موارد دیگری نیز نور نامیده شده‌اند ولی نور بودن همه موجودات به نور حقیقی برمی‌گردد که ذات لایزال خداوندی است.

خداوند هم خود نور است و هم خالق نور. او خود را نور معرفی کرده‌است (نور: ۳۵) و استعمال واژه نور برای خداوند به‌نحو حقیقت است اما غیر خداوند، چون ذات آنان به عرض وجود او موجود است، صفاتشان نیز همین‌گونه است. (مبیدی: ۱۳۹۲: ۵۴۲-۵۴۷؛ طباطبایی: ۱۳۷۳: ۵۶-۶۱) و بازگفته‌اند: خداوند به نفس خود ظاهر است و آنچه در آسمان‌ها و زمین است به‌واسطه او ظهور دارد. (فیض کاشانی: ۱۳۸۵: ج ۳: ۴۳۴)

در معنی نور بودن خداوند اقوال متفاوتی است:

- ۱- خداوند نور حق را در میان آسمان‌ها و زمین منتشر ساخت و تمام هستی با آن روشنی یافت.
  - ۲- دل‌های اهل زمین و آسمان‌ها را با نور خود منور ساخت. (طبرسی: ج ۴: ۳۱۳)
  - ۳- این نور، نور پیامبران است. (طبرسی: ج ۴: ۳۱۴)
  - ۴- در طریقه عرفانی، نور و ظهور از نظر مفهومی به هم نزدیک‌اند. ابن عربی می‌گوید: نور به‌طور مطلق اسمی از اسماء خداوند است، خداوند مظهر آسمان ارواح (عالم مجردات) و زمین اجساد (عالم مادیات) است (ابن عربی: ۱۳۶۷: ج ۲: ۷۵).
  - ۵- در قرآن، کلمه نور فقط یک‌بار ذات خدا معرفی شده‌است (نور: ۳۵) خداوند نوری را که روشنی‌بخش جهان مادی است پدیدآورده و او خودش نیز نور است؛ زیرا او روشن‌گری درونی (بصیرت) را ایجاد می‌کند که به‌واسطه فرشتگان و وحی نازل بر پیامبران به انسان‌ها انتقال می‌یابد تا اینان نیز به‌نوبه خود نور و هدایت برای مؤمنان شوند (ماسون: ۱۳۸۹: ۳۲۶).
- این نور، نور وجه خداوند است و نور وجه خدا، نور آسمان‌ها و زمین است و اما حقیقت نوری جز برای ذات خودش ظاهر نیست و از این‌رو نور آسمان‌ها و زمین، نور خداوند و خداوند نور آسمان‌ها و زمین است (نک: سبزواری، ۱۳۹۴: ۴۷۶).

قرآن کریم درباره تجلی‌گاه بودن نور بر این نظر است که نور آیه‌ای از آیات الهی است و آیه، هویتی جز نشان و نمود ندارد و نیز خدا را ظاهر و درعین حال باطن دانسته (حدید/۳) همچنین تعبیر وجه خدا (بقره/ ۱۱۶) نیز یعنی به هر سو رو کنی وجه خدا را در آنجا می‌یابی، پس هستی آینه تمام‌نمای وجه الهی است. (نک: صدوق، ۱۳۵۲: ۴۳۵). در واقع وجود نور مطلق (خداوند متعال) در هستی، یک اصل و ضرورت است؛ زیرا در پرتو وجود او است که ما هستیم (نک: جزایری: ۱۴۱۷: ج ۱: ۳۹۵ - ۳۹۷).

بنابراین می‌توان نتیجه‌گرفت، آنچه به واسطه نور در عالم هستی خلق شده و رابطه‌ای با نور الهی دارد، آینه تمام‌نمای ذات حضرت حق است و خداوند به واسطه نور، تجلی کرده است و انسان بدون نور خدا چیز دیگری را نمی‌بیند و هر چیزی که به منصفه نور می‌آید اولین جلوه آن تجلی خداست. از تجلی و حضور خدا در تورات با عنوان «شخینه» یاد شده است. این اصطلاح از واژه «شخن» به معنای برپاداشتن خیمه گرفته شده است؛ در دوران تلمودی، ربی‌ها برای مفاهیمی که در کتاب مقدس دال بر حضور الهی بود، عنوان شخینه را برگزیدند، بی آن‌که ماهیتی جداگانه و مستقل از خداوند را به آن نسبت دهند. شخینه یعنی خداوند در همه‌جا حاضر است (آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۶۲۵). استعاره نور، یکی از رایج‌ترین تصاویر در خصوص شخینه است؛ فرشتگان آسمان و مؤمنان در عالم آخرت، در پرتو نور شخینه به سر می‌برند. ارتباط نور با شخینه رفته رفته بدین عقیده انجامید که شخینه نوعی ماده یا موجود نورانی مخلوق خداوند است، ولی باید در نظر داشت که تصاویر نور، درخشش، جلال، تشعشع و غیره در اصطلاح دینی-عرفانی، عموماً مرتبط با امر قدسی است و الزاماً اشاره‌ای ظاهری و صوری به موجودی مستقل با هویتی نورانی ندارد. (Skolink, 1997, vol14, 1350)

واژه «شخینه» در ادبیات دینی یهود، بر حلول خداوند در وجود انسان و جهان نیز دلالت می‌کند. «شخینه» نوعی تجلی است که میان خداوند و آفریدگانش ارتباط برقرار می‌کند این تجلی، آخرین حلقه نورانی است که از همه چیز دیگر به این جهان خاکی نزدیک‌تر است.

با آن‌که شخینه در همه‌جا حضور دارد، معذک وجود او در مک آن‌های مقدس و در مواردی که انسان به خدا نزدیک‌تر است محسوس‌تر است (سفر خروج، ۲۵: ۸). خیمه اجتماع مکانی بود که شخینه در آن به روشن‌ترین وجه جلوه‌گر می‌شد (نک: شباب، ۲۲ ب؛ بمیدبار ربا، ۱۳: ۶) خداوند در مواقع مختلف، همچون هنگام عبادت جمعی و مطالعه تورات (خروج، ۲۴/۲۰)، در تجمع عظیم (اعداد، ۱۴/۲۷) و در جمع داوران به هنگام قضاوت (مزمور، ۸۲/۱) و غیره حضور یافته است. گرچه رأی غالب آن است که حضور الهی به هنگام گناه‌کاری از ایشان منتفی گشته اما مطابق با نظری

دیگر، حتی در هنگام ناپاکی بنی اسرائیل و آلودگی معبد نیز خداوند در میان ایشان ساکن بوده است.  
(Epstein: 1987: 185)

طبق گزارش تورات، خداوند در همه جا حاضر است و نمی توان از وی غایب شد و یا گریخت.  
(رک: مزامیر ۱۳۹: ۷) خدا در تمام خلقت خویش حضوری دائمی و مؤثر دارد ولی محدود به آن نیست، البته این حضور دائمی از تجلیات ذاتی اوست اما جزئی از ذات خداوند به حساب نمی آید؛ یعنی اگر خدا بخواهد کائنات را از بین ببرد، حضور مطلق او در کائنات از بین می رود اما خودش کماکان وجود خواهد داشت. (مخیلنا<sup>۱</sup> مربوط به خروج ۱۲: ۱، باوایترا<sup>۲</sup> ۲۵ الف). به سبب آن که انسان بداند همواره تحت نظارت الهی است، به اصل حضور خدا در همه جا تأکید شده است. البته در تورات این حضور تنها یک حضور معنوی نیست بلکه با استناد بر عهد عتیق، خدا در عالم ماده نیز حضور دارد مانند تمثیل خدا بر ابراهیم (ع)، اسحاق (ع) (پیدایش: ۱۷، ۱۸ و ۱۹ و ۲۶) بر یعقوب (ع) (پیدایش ۲۴: ۳۰-۳۲) و... گرچه ظهور خداوند در رؤیا، در عالم بیداری و در مکان های به خصوصی گزارش شده است. چنان که یعقوب (ع) در مکان خاص دیدار و گفتگو با خدا را بیت ئیل<sup>۴</sup> (خانه خدا) نامید (همان: ۱۴ / ۳۵-۱۵). در زمان موسی (ع)، حضور الهی را نه تنها موسی (ع) بلکه تمام قوم به نحوی مادی و ملموس بارها تجربه کرده اند (خروج ۹: ۱۹-۲۵).

تمام کائنات یک وحدت متصل است زیرا خداوند در هر چیزی تجلی می کند و هرکسی بتواند این وحدت را ببیند، متحیر می شود. به هر جا بنگریم اثری از تجلیات حق را به آسانی مشاهده می کنیم؛ و اما نفس انسانی خود مهم ترین مظهر تجلی ذات خداست، از این روست که خداوند از روح خود در انسان دمیده و انسان را به صورت خود آفریده است (ابن بابویه: ۱۳۸۸: ج ۱: ۱۱۹). لذا تجلیات الهی را در تمام اجزای انسانی نیز می توان دید و به وجود بی مثال خداوند پی برد. ابن عربی نیز انسان کامل را به عنوان آینه حق می داند که تجلی و آفرینش حق تعالی به خاطر اوست؛ و اگر او نباشد عالم همه نیست (موحد: ۱۳۸۶: ۱۴۶-۱۵۰).

#### 1 Mekhilta

۲-مخیلنا شرح سفر خروج است و جز آن دسته از تعالیم ربی های میشنا است که در خود میشنا نیامده است و اصطلاحاً به آن «میسنای خارجی» گفته می شود

۳-همان

#### 4 -Beit'il

## نتیجه گیری

پس از بررسی و مقایسه مفهوم تجلی ذاتی خداوند در دو کتاب عهد عتیق و قرآن، نتایج ذیل به دست آمده است:

- ۱- در هر دو منبع، ذات خداوند از طریق اسماء، صفات و افعال الهی متجلی شده است.
- ۳- در هر دو کتاب برای شناخت تجلی ذاتی خدا نیازمند آداب خاصی نیستیم و این تجلی برای عموم انسان‌ها قابل دسترسی است؛ یعنی برای درک تجلی ذاتی خدا در این دو منبع شرط/شرایط ویژه‌ای در نظر گرفته نشده است بلکه از ساده‌ترین طرق نیز می‌توانیم به شناخت دست‌یابیم.
- ۴- در هر دو منبع، خلقت، تجلی‌گاه ذات الهی بیان شده و درعین حال بر تمایز میان خالق و مخلوق تأکید شده است؛ به این معنا که نمی‌توان گفت هیچ مخلوقی خودبه‌خود پا به هستی نمی‌نهد، یعنی وجود همه اشیا را می‌توان نتیجه نوعی ارتباط و وابستگی علی‌میان آفرینش و آفریدگار آن دانست. در حقیقت خداوند از طریق آفرینش عالم و محافظت و تدبیر آن، خود را به انسان شناسانده است و هستی، تجلی عظمت و جلال قدرت اوست.
- ۵- در هر دو منبع واقعه تجلی خدا در کوه طور بر موسی (ع) و همراهانشان آمده و تقاضای رؤیت از سوی موسی (ع) عرضه شده است که شرح این واقعه هم در تورات هم در قرآن کریم هست هرچند که در تورات جنبه‌های تشخیص خدا پررنگ‌تر به نظر می‌رسد.
- ۶- در هر دو منبع نور یکی از نشانه‌های حضور و تجلی خداوند معرفی شده و خدا خود را نور و خالق آن نامیده است و همه موجودات این جهان از نور خداوند روشن شده‌اند و هرچه دارند از خداست؛ موجودات این جهان در واقع آینه‌هایی هستند که متناسب با مرتبه وجودی‌شان خالق خود را نشان می‌دهند و تجلی‌گاه خداوندند و حق تعالی به میزان نوریتی که در مظاهرش جلوه کرده متعلق معرفت واقع می‌شود و آن نور وجه خداست و می‌توان گفت آنچه به واسطه نور در عالم هستی خلق شده و رابطه‌ای با نور الهی دارد آینه تمام نمای ذات حضرت حق و نور مطلق است و در واقع خداوند به وسیله نور تجلی کرده است.
- ۷- در عهد عتیق، حضور خداوند منوط به شرایطی است در حالی که در قرآن شرطی برای حضور خداوند بیان نشده و همواره بر نزدیک بودن خداوند به انسان حتی از رگ گردن نزدیک‌تر نیز تأکید دارد؛ اما در عهد عتیق در مواردی، حضور و تجلی خداوند مثلاً منوط به نیایش و خواندن پروردگار یا حضور در مکانی خاص مثل معبد است.
- ۸- در عهد عتیق، خداوند یک مفهوم ذهنی نیست بلکه حضوری مستقیم دارد و با نشانه‌هایی و در برخی موارد به شکل بشر، بر انسان‌ها متجلی می‌شود و جنبه تشخیص به حدی زیاد است که می‌توان

از او به‌عنوان انسانی بسیار بزرگ یادکرد، درحالی‌که مفهوم تجلی خداوند در قرآن فقط در آیه میقات آمده و به حضور مستقیم خداوند اشار نشده‌است.

۹- در عهد عتیق، حضور خداوند با عنوان «شخینه» آمده‌است؛ شخینه نوعی تجلی است و هویت مستقلی از خدا دارد و حضور او دائمی نیست. این در حالی است که حضور خداوند در قرآن همیشگی است و چیزی با عنوان حضور مشروط وجود ندارد.

۱۰- در عهد عتیق خداوند بر برخی انبیا متمثل شده‌است اما در قرآن، تمثیل برای خدا نیامده‌است.

با بررسی، مقایسه و تطبیق مفهوم تجلی ذات الهی در عهد عتیق و قرآن می‌توان گفت:

ذات الهی در قرآن بیشتر از عهد عتیق تنزیه شده اما عهد عتیق در برخی موارد به حضور مستقیم خدا و تصورات انسانی از او اشاره دارد هرچند که بعدها به تأویل این‌گونه آیات پرداخته‌اند اما درنهایت نمی‌توان غبار تفکرات جسمانی را از این آیات پاک کرد ولی می‌توان نتیجه گرفت، وجود چنین آیاتی دلیلی برای نزدیک‌تر شدن و قابل فهم جلوه‌دادن ذات الهی برای بشر بوده‌است.

نسبت دادن رفتارهای انسانی به خداوند و استفاده از الفاظ انسانی برای خداوند هرچند باور شرک‌آلود در عهد عتیق را تقویت می‌کند؛ اما وجود چنین عباراتی صرفاً برای نزدیک‌تر ساختن مفهوم ذات الهی به ذهن بشری بوده‌است؛ بنابراین باید آن‌ها را به‌گونه‌ای تأویل نمود که با تنزیه خداوند منافات نداشته‌باشد.

مؤلفان عهد عتیق برای آن‌که بتوانند به‌طور ملموس‌تر از خدا سخن بگویند و در عوام تأثیر بگذارند با الفاظ عامه‌پسند، خدا را معرفی نموده‌اند ولی در مقابل، هیچ کتابی مانند قرآن، به تنزیه خداوند از هرگونه باور شرک‌آلود پرداخته‌است.

آموزه‌های قرآن به ما می‌گوید که خداوند متعال در همه مخلوقات تجلی کرده‌است و نیز ذات الهی قابل رؤیت نیست و نخواهد بود؛ به همین خاطر، تمام کائنات یک وحدت متصل است، تجلی ذاتی خدا را در همه جا و همه چیز حتی در وجود انسان نیز می‌توان ملاحظه کرد.

## منابع و مأخذ

- (۱) قرآن کریم
- (۲) قرآن کریم ترجمه فولادوند
- (۳) کتاب مقدس، ترجمه قدیم و ترجمه تفسیری و ترجمه جدید (مژده برای عصر جدید)، انجمن‌های متحد کتاب مقدس، ۲۰۰۹ م.
- (۴) ابن بابویه، اعتقادات صدوق، محمدعلی قلعه کهنه، قدس رضوی، تهران ۱۳۵۲
- (۵) ابن عربی، محی الدین، التجلیات الالهیه، تحقیق: عثمان اسماعیل یحیی، نشر دانشگاهی. تهران ۱۳۶۷
- (۶) \_\_\_\_\_، فتوحات مکیه، مکتبه العربیه، قاهره ۱۹۷۳
- (۷) اپستاین ایزیدور، یهودیت، بررسی تاریخی، بهزاد سالکی، حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۸۵
- (۸) آرمسترانگ کرن، تاریخ خداباوری، بهالدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۵
- (۹) الباش حسن، قرآن و تورات در کجا اتفاق و در کجا اختلاف دارند؟ علی اوسط ابراهیمی، نشر گستره، تهران ۱۳۹۲
- (۱۰) بحرانی سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپخانه اسلامیة تهران ۱۳۷۵
- (۱۱) جرجانی سیدشریف، فرهنگ اصطلاحات معارف اسلامی؛ حسن سیدعرب، سیما نوربخش، نشر و پژوهش فرزانه روز، تهران، ۱۳۹۴
- (۱۲) جهانگیری محسن، محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۷
- (۱۳) دنیز ماسون، قرآن و کتاب مقدس درون‌مایه‌های مشترک، فاطمه سادات تهامی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی تهران ۱۳۸۹
- (۱۴) رازی نجم الدین، مرصادالعباد، محمدعلی ریاحی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۱
- (۱۵) رحمانی اکرم، شرح کامل مرصادالعباد، دانشگاه آزاد رشت ۱۳۸۹
- (۱۶) سبزواری ملاهادی، شرح اسما الحسنی، کتاب عقیق، تهران ۱۳۹۴

- (۱۷) سجادی سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، طهوری، زمستان ۱۳۷۹
- (۱۸) شولم گرشوم جی، ژهر کتاب روشنایی، هما شهرام بخت، علمی فرهنگی، تهران ۱۳۹۷
- (۱۹) طباطبایی سید محمدحسین، الرسائل التوحیدیه، انتشارات اسلامی، قم ۱۳۷۳
- (۲۰) طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه بلاغی، ناصر خسرو، تهران ۱۳۷۲
- (۲۱) طبری محمدبن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، محمدباقر خالصی، دارالعلم، قم، ۱۳۴۶
- (۲۲) طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه شیخ آقابزرگ تهرانی، دار احیاء التراث العربی، بی تا
- (۲۳) عقیفی ابوالعلا، شرحی بر فصوص الحکم، نصر اله حکمت، الهام، تهران ۱۳۸۰
- (۲۴) عمید حسن، فرهنگ عمید، موسسه امیرکبیر، تهران، چاپ ۳۲، ۱۳۹۳
- (۲۵) غزالی محمد، المنقذ من الضلال، به کوشش عبدالعلیم محمود، چاپ پنجم، دارالکتب الحدیثه، قاهره، ۱۳۵۸ ق
- (۲۶) فیض کاشانی محمد بن مرتضی، الصافی فی تفسیر القرآن، عقیقی بخشایشی عبدالرحیم، قم ۱۳۸۵
- (۲۷) قشیری عبدالکریم بن هوازن، لطایف الاشارات، به اهتمام ابراهیم بسیونی، قاهره بی تا
- (۲۸) قنبری نرگس؛ اظهار در خلق مدام، بصیرت، تهران، ۱۳۸۶
- (۲۹) کاشانی عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، بیدار، قم، ۱۳۷۰
- (۳۰) کاشانی عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال الدین همایی، هما، قم، ۱۳۷۶
- (۳۱) کلاباذی ابوبکر محمد، التعرف لمذهب التصوف، محمدجواد شریعت، اساطیر، تهران، ۱۳۷۱
- (۳۲) کلینی محمد بن یعقوب، الأصول من الکافی، دار الأضواء، بیروت ۱۴۰۵
- (۳۳) کوهن شربوک دن، فلسفه یهودی در قرون وسطا، علی رضا نقد علی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۳
- (۳۴) المسیری عبدالوهاب، دایره المعارف یهود، یهودیت، صهیونیسم، موسسه فرهنگی و مطالعات و پژوهش های تاریخ خاورمیانه، تهران، ۱۳۸۴-۱۳۷۲
- (۳۵) مغنیه محمدجواد، التفسیر الکاشف، دارالکتب الاسلامی، قم، ۱۴۲۴
- (۳۶) موحد، فصوص الحکم ابن عربی، نشر کارنامه، تهران، ۱۳۸۶
- (۳۷) مولوی جلال الدین محمد، مثنوی معنوی به تصحیح عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵
- (۳۸) نفیسی سعید، کلیات لمعات عراقی، کتابخانه سنایی، بی تا



- 39) Eliade(ed) Mircea, The encyclopedia of religion, Epstein Julius J Shekhina", ed. James Hastings, T. & T. Clark, Edinburg, Charles Scribner's sons, New York ۱۹۸۷
- 40) Jerusalem, The Encyclopedia Judaica, Skolnik, Fred "Shekhina" Geoffrey Wigoder (ed.), Keter Publishing House, ۱۹۹۷



The Intrinsic Manifestation of God in the Universe According to the Old Testament and  
the Quran, Based on Mystical Interpretations of the 13th and the 7th Century

Saideh Alvaan<sup>1</sup>, Bakhshali Ghanbari<sup>2\*</sup>, Mohammad Reza Araam<sup>3</sup>  
PhD Student, Quranic and Hadith Sciences , Central Tehran Branch, Islamic Azad  
University, Tehran, Iran

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran  
Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. \*Corresponding Author,  
dr.gh6570@gmail.com

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran  
Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

One of the ways to know God is through the manifestation of His essence in the universe by his names, attributes and actions. The Jews, despite their adherence to monotheism, have sometimes attributed representation and incarnation to the divine essence while the Quran, despite accepting representation for some beings, denies representation and incarnation for the essence of God. God is introduced in the Old Testament by many names and in some cases has human attributes and is manifested to the Jews in tangible ways and "Shekhinah" in the Old Testament is a symbol of God's material presence, while the Holy Quran recognizes the divine presence as permanent and expresses God's closeness to man closer than the jugular vein. The divine essence is more glorious in the Quran than in the Old Testament, but in the Torah it sometimes refers to the direct presence and human conception of God. However, the Jews later interpreted such verses. Nevertheless, it seems that the use of human words and human behaviors for God brings the knowledge of God from the circuit of purification into the circuit of simile. Of course, the existence of such expressions can be considered only to bring the concept of divine essence closer to the human mind, but no book like the Quran has purified God from any polytheistic belief.

Keywords:

God, Manifestation, Essence, Quran, Old Testament, Comparative