

The Manifestation of God's Attributes in the Tanakh and the Qur'an with an Emphasis on Mystical Interpretations

Sa'ideh Alvan / Ph.D. Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran saeedehalvan@gmail.com

 Bakhsh-Ali Qanbari / Assistant Professor of Religions and Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran bghanbari768@gmail.com

Mohammad-Reza Aram / Assistant Professor of the Department of Quranic and Hadith Sciences, Science and Research Department, Islamic Azad University, Tehran, Iran aram.mohammadreza@yahoo.com

Received: 2023/08/22 - Accepted: 2023/12/10


Abstract

God Manifestation and knowledge through His attributes is one of the important issues in Tanakh, Jewish mysticism and tradition, and also in Qur'an, and Islamic mysticism and tradition. Comparing the ideas of the two Holy books can lead to new results, which is the topic of this research, using descriptive, analytical and comparative methods. According to the results, the manifestation of God's attributes and their mystical interpretations in both books are understandable for everyone; but the manner through which God reveals Himself to man is not the same in the two books. The manifestation of God's attributes in the Qur'an and the Tanakh is not specific to mystics, seekers and prophets, perhaps ordinary people can also perceive the Divine manifestation, based on their own perception. Although the expression of the Divine manifestations has significant commonalities and has different levels in both books, but the manifestation of God's attributes and the ways to perceive them have a wide scope in Tanakh and many people can witness this type of manifestation; but according to the Holy Qur'an, only special people, and in limited cases some of the general public, may perceive these manifestations.

Keywords: Manifestation, Attributes, God, Tankh, Qur'an, mystical interpretations.

نوع مقاله: پژوهشی

تجلی صفاتی خدا در تنخ و قرآن با تأکید بر تفاسیر عرفانی

سعیده الوان / دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی، تهران ایران
 saeedehalvan@gmail.com
 بخشعلی قنبری  / دانشیار گروه ادیان و عرفان واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی، تهران ایران
 bghanbari768@gmail.com
 محمدرضا آرام / دانشیار گروه علوم و قرآن حدیث واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران ایران
 aram.mohammadreza@yahoo.com
 دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۳۱ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹

چکیده

تجلی و شناخت خداوند از طریق صفات، از جمله مسائل مهم در تنخ و سنت و عرفان یهودی و قرآن و سنت و عرفان اسلامی است که مقایسه نظرات این دو می‌تواند نتایج تازه‌ای به‌دنبال آورد که با استفاده از روش‌های توصیفی، تحلیلی و مقایسه‌ای مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج نشان داد که تجلی صفاتی خدا در هر دو کتاب و تفاسیر عرفانی آنها برای همگان قابل درک است؛ اما طریقه آشکار شدن خدا بر انسان، در مواردی در این دو یکسان نیست. تجلی صفاتی در قرآن و تنخ فقط مختص عرفا، سالکان و انبیا نیست و انسان‌های عادی نیز به‌اندازه فهم خودشان می‌توانند تجلی الهی را درک کنند. هرچند بیان تجلیات الهی در هر دو کتاب دارای مراتب و اشتراکات قابل توجهی نیز است، اما تجلی صفاتی خدا و راه‌های دستیابی به آن در تنخ دامنه گسترده‌ای دارد و افراد زیادی می‌توانند این نوع تجلی را شاهد باشند؛ ولی در قرآن کریم خواص و در موارد محدودی برخی از عموم مردم می‌توانند از درک چنین تجلی‌ای برخوردار باشند.

کلیدواژه‌ها: تجلی، صفات، خدا، تنخ، قرآن، تفاسیر عرفانی.

«تجلی»، اصطلاحی عرفانی به معنای آشکار شدن و جلوه کردن، از موضوعات شایسته تأمل و همواره مورد توجه کتب مقدس، از جمله تنخ و قرآن و تفاسیر عرفانی آنها، بوده است. عارفان «تجلی» را در دو حوزه معرفت و هستی‌شناسی به کار می‌برند. این تجلی، در قرآن (اعراف: ۱۴۳) و تفاسیر عرفانی در قالب نیایش‌ها مطرح شده است. در مبحث تجلی، با مفاهیمی از قبیل رؤیت شهودی، رؤیت در دنیا و آخرت، رؤیت محسوس و غیر محسوس، و استعداد انسان‌های کامل در رهیافت به این موضوع مواجهیم.

در تنخ، خداوند به طرق مختلف خود را به بندگان معرفی کرده و بر آنها متجلی گشته و صفات کمالی متعددی به او نسبت داده شده است و گاهی بنده شایستگی آن را می‌یابد که محل تجلی حق تعالی باشد یا همچون موسی علیه السلام به درجه کلیم‌اللهی برسد. در قرآن نیز خداوند موجودی است که نمی‌توان جز از راه آثار و نشانه‌ها به نام‌ها و صفاتش دست یافت (نحل: ۱۲؛ فصلت: ۵۳؛ آل عمران: ۱۹۱). بذر تجلی در بدو آفرینش آدم علیه السلام در وجود او به‌ودیعت نهاده شد و نجم‌الدین رازی می‌گوید: «اگرچه تخم تجلی ابتدا در طینت آدم تعبیه افتاد، اما در ولایت موسی سبزه پدید آورد و در ولایت محمدی ثمره به کمال رسید» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۸). وی تجلی را ظهور ذات و صفات اولوهیت الهی دانسته است. ابن عربی، از عارفان مسلمان، اعتقاد دارد که اگر خدا در آیینۀ کائنات متجلی نمی‌شد، در اطلاق فرو می‌ماند و اعیان ثابتۀ ظاهر نمی‌شدند و جهان امکان وجود نمی‌یافت. قشیری (م ۴۶۵) نیز معتقد است: «خداوند در تجلی مدام است؛ اما خواص آن را درمی‌یابند و عوام از ادراک آن ناتوان‌اند» (قشیری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷). البته بحث ما در این مقاله، مباحث عرفانی صرف نخواهد بود؛ ولی از آنجایی که مفهوم «تجلی» یک مفهوم عرفانی است، برای تبیین موضوع، از تفاسیر عارفان مسلمان و یهودی در معنای گسترده آن، نه به معنای تفسیر رسمی عرفانی، نیز استفاده خواهد شد. در واقع درک آشکارشدگی خداوند نیازمند عارف بودن و سالک بودن نیست و برای همگان قابل درک است. مسئله اصلی این مقاله، بررسی تجلی صفاتی خدا در تفاسیر عرفانی عهد عتیق و قرآن است. پژوهشگران مختلف کتاب‌ها، مقالات و تحقیقات متعددی درباره موضوعات مختلف قرآن کریم در مقایسه با کتاب مقدس، نگاشته‌اند؛ مانند دینز ماسون (۱۳۸۶) که در کتاب قرآن و کتاب مقدس: درون‌مایه‌های مشترک به موضوعات مختلف مطرح‌شده در قرآن و کتاب مقدس پرداخته، اما جزئیات تجلی به‌ویژه تجلی صفاتی را مورد توجه قرار نداده است. نعمتی و هوشنگی (۱۳۹۴) نیز در کتاب مقایسه قرآن و عهدین به مقایسه متنی سه دین ابراهیمی از منظر تاریخ ادیان و مطالعات دین‌شناسانه پرداخته‌اند. همچنین اعظم پرچم (۱۳۸۳) در کتاب بررسی تطبیقی مسائل وحی و نبوت از دیدگاه قرآن و عهدین با معرفی وحی و نبوت در قرآن کریم و انواع و اقسام آن و مقایسه در قرآن و کتاب مقدس، مسئله وحی را بررسی کرده است. عباس اشرفی (۱۳۹۵) نیز در کتاب عبادات در ادیان توحیدی: یهودیت،

مسیحیت، زرتشتی و اسلام به مقایسه مسائل عبادی ادیان الهی پرداخته است. نسرین علم مهرجردی و محمدکاظم شاکر (۱۳۹۱) هم در مقاله «رابطه خدا با انسان؛ تمثیل، تجسد یا تجلی؟» به بررسی تمثیل، تجسد و تجلی پرداخته‌اند و پس از تبیین مدل رابطه خدا با انسان، به مقایسه آن در کتب قرآن و عهدین می‌پردازند؛ اما در نهایت باید بگوییم، به‌رغم اینکه در این مکتوبات «تجلی» در معنای عام آمده است، همپوشانی قابل ملاحظه‌ای بین آنها و این نوشته به چشم نمی‌خورد و در نتیجه نگارش این مقاله به لحاظ علمی موجه می‌نماید.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. معنا و مراتب تجلی

«تجلی» جلوه کردن چیزی یا آشکار شدن آن، تابش و نمایش آن است (حسینی دشتی، ۱۳۶۹، ص ۴۸۲؛ طریحی فخرالدین، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۹). در واقع آنچه از غیب بر چشم دل ظاهر شود، «تجلی» می‌گویند (دانش‌پژوه، ۱۳۷۹، ص ۲۳ و ۲۷). همچنین در گفتار عارفان، اصطلاح «ظهور» گاه مترادف با اصطلاح تجلی به کار رفته است (کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۰۰). در اصطلاح عرفان اسلامی، «تجلی» به دو معنای سلوکی و متافیزیکی (وجودشناختی) آمده که در معنای اول، «تجلی» آشکار شدن ذات و صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک است و در معنای دوم، عالم هستی تجلی حق تعالی است بر خویش (کلابادی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۲).

تجلیات الهی در یک تقسیم‌بندی کلی به سه قسم طبقه‌بندی می‌شود: تجلی ذاتی، صفاتی و افعالی؛ که در این مقاله، تنها به بررسی تجلی صفاتی می‌پردازیم. تجلی صفات، تجلی ذات حق با صفات جلال یا صفات جمال است و به بیان جرجانی، منشأ تجلی صفات، یکی از صفات حق تعالی است (جرجانی، ۱۳۹۴، ص ۶۱). اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند، از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خشوع و خضوع بود؛ و اگر به صفات جمال تجلی کند، از رأفت و رحمت بود؛ و معنی این نه آن است که ذات ازلی - تعالی و تقدس - به تبدیل و تحول موصوف بود، تا وقتی به صفت جلال متجلی شود و وقتی به صفت جمال؛ لکن بر مقتضی مشیت و اختلاف استعدادات، گاهی صفت جلال ظاهر بود و صفت جمال باطن، و گاهی برعکس (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۵). از آنجاکه خداوند، جسم نیست، این اسما و صفات خدا باید از طریق جسم تجلی پیدا کند و محل این تجلی، عبد است و هر آن که بیشتر محل تجلی اسمای الهی باشد، درجه عبودیتش بیشتر است.

۱-۲. معرفی تنخ

«تنخ» (תַּנְחַ) مجموعه کتاب‌های مقدس یهودیان و سند کامل و متقن قوم یهود است که مورخان عبری آن را نوشته‌اند (ناس، ۱۳۸۱، ص ۴۸۴). نگارش عهد عتیق حدود ۱۱۰۰ سال قبل از میلاد آغاز شد و تا سال ۱۰۰ قبل از میلاد به طول انجامید (وان وورست، ۱۳۸۴، ص ۴۲-۴۳). این کتاب شامل سه بخش است: ۱. تورات (اسفار شریعت / תּוֹרָה)، شامل پنج سفر پیدایش، خروج، لاویان، اعداد و تثنیه؛ ۲. نبوئیم (انبیا / נְבוִיִּים)، شامل کتاب‌های انبیای

بنی اسرائیل؛ ۳. کتوبیم (مکتوبات / ספרות) شامل مباحث حکمت‌آمیز، شعر و مناجات. یهودیان به مجموع این کتب، «کتاب مقدس عبرانی» یا «تنخ» می‌گویند (آنرمن، ۱۳۸۵، ص ۳۸). تورات مهم‌ترین بخش تنخ محسوب می‌شود و معرب واژهٔ عبری «توره» است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۶۴).

۱-۳. عرفان یهودی

با توجه به حجم شریعت (فقه یهود)، برخی با موضوع «لهیات یهودی» و «عرفان یهودی» مخالفت ورزیده‌اند؛ در نتیجه یهودیت در زمینهٔ باب‌ها، در قیاس با دیگر ادیان ابراهیمی، چندان پرمایه نیست. با عنایت به کاربرد عرفانی، باید اشاره کنیم که در یهودیت، عرفان از «قباله» آغاز می‌شود و سابقهٔ آن به زمان حضرت ابراهیم علیه السلام برمی‌گردد؛ اما به‌گفتهٔ شولم، از سال ۱۲۰۰م عارفان قباله به‌عنوان یک گروه عرفانی مشخص ظاهر شدند و تا اوایل قرن چهاردهم میلادی نیز آثار مفصلی برای ما به‌جای گذاشتند (شولم، ۱۳۹۳، ص ۲۱۳). «قبالا» در اصل به‌معنای میراث شفاهی و سینه‌به‌سینهٔ یهودی به‌نام شریعت شفاهی بوده است؛ اما در اواخر قرن دوازدهم میلادی معنای جدیدی به خود گرفت و به‌معنای انواع تصوف به‌کار رفت (المیسری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۷۵). منابع اولیهٔ عرفان یهود را می‌توان در کتاب مقدس، تلمود، زوهر، سفر یصیر/ و سفر باهیر خلاصه کرد و به‌گفتهٔ شولم، بخشی از منابع عرفانی یهود مکاشفات عارفان یهودی است و از معروف‌ترین عارفان قرن سیزدهم میلادی، موسی دلئون است که آثار متعددی نیز دارد. عرفان در یهود، به آن جنبهٔ فراعقلی خدا می‌پردازد که اگر همین جنبه در قالب واژگان بیاید، تناقض‌آمیز خواهد بود (شولم، ۱۳۹۳، ص ۳۹۸).

۲. خدا در تنخ

وجود خداوند از سوی یهودیان پذیرفته شده و برای معتقد ساختن فردی از یهودیان به وجود خدا، دلایلی اقامه نشده است و هر یهودی باید به وجود خداوند باور داشته باشد. در سفر خروج آمده است: «من هستم یهوه... تو را خدایان دیگر غیر از من نباشد» (خروج ۲۰: ۲-۳) و در سفر تثبیه آمده است: «ای اسرائیل! بشنو. یهوه، خدای ما، یهوهٔ واحد است» (تثبیه ۶: ۴). البته در آیین یهود، وجود خداوند محدود به این جهان نیست. او برای انسان‌ها پوشیده است. ماهیت و کارکرد او نیز فهمیدنی نیست و راه رسیدن به او پنهان و دشوار است. موسی علیه السلام از خدا می‌پرسد: اگر قوم من دربارهٔ ماهیت خدای خود بپرسند، چه پاسخی بدهم؟ خداوند پاسخ می‌دهد: بگو: هستم آن که هستم (خروج ۱۴: ۳). این نکته نشان‌دهندهٔ ماهیت اسرارآمیز خدای یهود است. خداوند به‌شيوه‌های گوناگونی بر انسان پدیدار می‌شود و متناسب با اعمال انسان شناخته‌شدنی است (تیواری، ۱۳۷۸، ص ۱۲۳-۱۲۴).

۲-۱. نام‌های خدا در تنخ

در تنخ با دو دسته از اسامی بسیط و مرکب خدا مواجهیم که ذات خدا به‌وسیلهٔ آنها متجلی شده است. اسامی بسیط عبارت‌اند از: «ال» (El): به‌معنای فرمانروا و مقتدر با حواس و اختیارات نامحدود؛ «لوهیم» (Elohim): به‌معنای

قادر و امین؛ «یهوه» (Yahweh): به معنای قائم به ذات و مهم‌ترین نام خدا در عهد عتیق؛ «دونای» (Adonai): به معنای حاکم، سرور، پروردگار؛ در قرائت‌های تنخ، در قرن ششم و هفتم میلادی جایگزین واژه «یهوه» شد (ماسون/۱۳۸۹: ۴۹)؛ «اهیه» (Ahyeh): یعنی «هستم آن که هستم» (אֲהִיֶּה אֲשֶׁר אֲהִיֶּה) (خروج ۳: ۱۴)؛ «ال لیون»: این واژه به معنای خدای اعلیٰ یا والامقام‌ترین خداست. این نام، گاه بر خود خداوند اطلاق می‌شود و گاه پسوند برای نماینده خدای تعالی است (برومیلی، ۲۰۰۱، ص ۵۰۶).

از میان اسامی مرکب خدا که تجلی ذات خداوند در تنخ هستند، می‌توان به این اسامی اشاره کرد: «ال شدای»: خدای قادر مطلق؛ «ال علام»: خدای سرمدی، خدای قدیم‌الایام (دانیال ۷: ۹، ۱۳: ۲۲)؛ «یهوه یری»: نشان‌دهنده تهیه و تدارک خداوند برای رفع احتیاجات مؤمنان است (پیدایش ۳۲: ۱۳-۱۴)؛ «یهوه نسی»: خداوند، علامت و نشان من و پرچم من است؛ «یهوه شالوم»: خدا صلح و سلامت ماست؛ «یهوه صباوت»: خدای لشگرها؛ «یهوه روئی»: خداوند شبان من است و مرا می‌بیند؛ «یهوه تصدقینو»: یهوه عدالت ماست (ارمیا ۳۳: ۶)؛ «یهوه روفکه»: خدای شفادهنده. باین همه، متداول‌ترین نامی که مجموع اقوام سامی بر خداوند نهاده‌اند، «ایل» است. «ایل» به معنای قدرتمند و توانا. در زبان عبری دو شکل دیگر اسم عام وجود دارد: «الوها» و «الوهیم»؛ و «الله» نام خاص خدای محمد ﷺ است (ماسون، ۱۳۸۹، ص ۵۲). در خصوص دیگر اسما و صفات الهی، قدیس توماس می‌گوید: «هر صفتی که در آفریده هست، در آفریننده نیز هست؛ اما چگونگی آن متفاوت است. هر اسمی که بیانگر یک کمال مطلق است، همچون رحمت و حکمت، نخست به خدا اختصاص دارد و سپس بر آفریدگان نهاده می‌شود». بنابراین مخلوق می‌تواند محل تجلی صفات خالق باشد. اکثر یهود بر این عقیده‌اند که خدا آن نامی را که بیانگر ذات و ماهیت اوست، در دسترس انسان نمی‌گذارد تا به انسان وابسته شود. او تنها واژه‌ای را به آنان می‌شناساند که باید او را با آن بخوانند و این نام، «یهوه» خواهد بود (خروج ۳: ۱۵).

۲-۲. صفات خدا در تنخ

صفات گوناگونی در تنخ برای خدا بیان شده است و ما با خدایی روبه‌رو هستیم که صفات او از طریق تفکر مفهومی آشکار شده است. هر صفتی که به خدا نسبت داده شده، به این مفهوم نیست که مثلاً خداوند فقط جزا دهنده مطلق یا عادل است؛ بلکه همه اینها پیچیده در معنای عظمت و هیبت و رازآلودگی و ماهیت غیرعقلانی اویند؛ همچنین همه این صفات بیانگر خدای زنده‌اند (ارمیا ۱۰: ۱۰). برای شناخت صفات خدا و تجلی صفاتی خدا، ما نیاز به یک تقسیم‌بندی کلی داریم؛ مثلاً می‌توان صفات اخلاقی و صفات ذات (غیراخلاقی) را برای خداوند از یکدیگر جدا کرد.

۲-۲-۱. صفات ذات

صفات ذات آن دسته از صفات خدایند که فاقد جنبه اخلاقی‌اند و عبارت‌اند از:

۱. وجود / حیات: اساسی‌ترین صفت خداوند، حیات است. خدا زنده است و منشأ همه حیات به‌شمار می‌رود و در عهد عتیق، غالباً با صفت «حی»، به معنای زنده، متجلی شده است؛ زیرا او جاودانه می‌زید. عبارت سوگند رسمی نیز چنین بود: «یهوه زنده (حی) است» (مقایسه کنید با: داوران ۸: ۱۹؛ روت ۳: ۱۳؛ کتاب اول سموئیل ۳۹: ۱۴؛ ارمیا ۴: ۲).

۲. وحدانیت: براساس تنخ، خدا یگانه است و بیش از هر صفت دیگری در کتاب مقدس بر یگانگی او تأکید شده است و ذات خداوند را با این صفت معرفی کرده‌اند (آترمن، ۱۳۸۵، ص ۴۰؛ ایزیدور، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹).

۳. قدرت مطلق: خداوند در تنخ با این وصف متجلی شده که قادر مطلق است و می‌تواند به هر کاری اقدام کند و بر تمامی موجودات و خلائق خویش حاکم و مسلط است (ایزیدور، ۱۳۸۸، ص ۲۲۵): «آه ای بهوه... چیزی برای تو مشکل نیست» (ارمیا ۳۲: ۱۷).

۴. حضور مطلق: خداوند در تمامی جهان و همه مکان‌ها حضوری مطلق و دائمی و بی‌مانع دارد و همه جهان از حضور وی متحرک می‌شوند. خدا در همه چیز و همه جا وجود دارد و نگاه عمیق و دقیق به هر چیزی، نگاه کردن به خداوند است. کاتب مزامیر معتقد است که خداوند در همه جا حاضر است و نمی‌توان از وی غایب شد یا گریخت (مزمور: ۱۳۹)؛ همین وصف، نشان‌دهنده تجلی خداوند با حضورش در تمام هستی است.

۵. علم مطلق: خداوند دانای مطلق است و از همه چیز - چه مخفی و چه آشکار - خبر دارد و از تمامی اعمال و رفتار و سکناات ظاهری و باطنی آگاه است (اول سموئیل، ۱۶: ۷؛ اول پادشاهان، ۸: ۳۹؛ مزمور، ۱۳۹: ۱-۶؛ ۱۴۷: ۵). او مسلط بر اندیشه‌هاست و هیچ پنهان کاری و فریبی از چشم او دور نمی‌ماند و همه چیز در پیشگاه او عریان و آشکار است و با علم مطلق خود بر انسان متجلی شده است.

۶. تعالی: خداوند مستقل از مخلوقات است؛ درحالی‌که مخلوقات وجودشان به‌طور کامل وابسته به اوست. وجود و حیات خداوند بی‌نهایت برتر و رفیع‌تر از مرتبه مخلوقات اوست (ایزیدور ۱۳۸۸، ص ۱۶۳؛ آترمن ۱۳۸۵، ص ۴۰). همچنین در این آیه (اشعیا ۵۵: ۸-۹) تأکید شده است: «همان‌طور که آسمان از زمین بلندتر است، افکار خدا از افکار انسان‌ها و طریق او از طریق ما بلندتر است» (جان، ۱۳۸۶، ص ۴۲)؛ و خداوند با این صفت در تنخ متجلی شده است.

۷. ازلیت و ابدیت: یعنی خداوند اول و آخر است. یکی از ربانیون از زبان خدا در این باره گفته است: «من اول هستم؛ چون پدری ندارم؛ و آخر هستم؛ چون فرزندی ندارم؛ و برتر از من خدایی نیست». پس او از آغاز بوده است و تا ابد خواهد بود و از نظر زمان و مکان، نامحدود است (اسپرلینگ، ۱۹۸۸، ص ۳۴۴).

۸. تغییرناپذیری: خداوند علت و منشأ همه تغییرات روزانه در طبیعت است؛ اما هیچ تبدیل و تغییری در کاملیت و اهداف و صفات خداوند برای نوع بشر ایجاد نمی‌شود (هیلنز، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴).

۹. نفی جسمانیت: هرچند در کتاب مقدس یهود آیاتی وجود دارد که در آنها برای خداوند اعضای جسمانی ذکر شده و خدای متبارک به اوصافی وصف شده است که به‌طور عموم صفاتی انسانی است (اسپرلینگ، ۱۹۸۸، ص ۲۷۱). اما خداوند در آیاتی به‌وضوح انسان بودن خویش و به‌تبع آن، انسان‌وارگی خود را نفی کرده است (هوشع ۱۱: ۹). از آنجایی که هدف ما بیان صفاتی است که ذات خداوند را متجلی می‌کند، نفی جسمانیت نیز تجلی صفاتی خداست.

۲-۲-۲. صفات اخلاقی

۱. **قدوسیت:** خدا بی‌نهایت فراتر از آن چیزی است که درک برتر عالی‌ترین موجود در مخلوقات به آن دست می‌یابد. او قابل آزمودن و تحریک کردن نیست و به‌تمام‌معنا در حد کمال، متمایز و مشخص و جدا از همه مخلوقات خویش است. ذات قدوس نیکی را به‌دلیل خوب بودن اراده نمی‌کند و نیکی تنها به این دلیل که خدا آن را اراده می‌کند، پسندیده نیست؛ که اگر چنین بود، یا خوبی فراتر از خدا می‌شد یا اختیاری و تغییرناپذیر می‌گردید. پس اراده خدا عبارت است از بیان ذات او که قدوس است؛ و این مهم‌ترین صفت الهی است که خدا می‌خواست - به‌ویژه در عهد عتیق - به‌وسیله آن صفت شناخته شود (لاویان، ۱۱: ۴۴، ۴۵؛ حقیق، ۱: ۱۲؛ مزمور، ۸۵: ۱۳؛ ۱۴۵: ۱۷؛ اعداد، ۲۳: ۱۹؛ یوشع، ۲۴: ۱۹).

۲. **نیکویی / نیک‌خواهی:** در مزامیر مکتوب است: «خداوند را حمد گوید؛ زیرا او نیکوست». این بدان معناست که آنچه خداوند در کائنات و هستی آفریده است، نیکو هستند (پیدایش، ۱: ۴، ۱۰، ۱۲، ۱۸، ۲۱، ۲۵، ۳۱). او با تدارک نیازهایی که هر یک از کائنات به آن محتاج‌اند، به نیکویی ادامه می‌دهد و تمامی این اعمال نشان‌دهنده نیکویی وی در همه امور و تجلی این صفت اوست (رک: فصل اول پیدایش). نیک‌خواهی ذات متبارک از اینجا آشکار می‌شود که او نه تنها نعمت وجود را به هستی بخشیده، بلکه احتیاجات ایشان را نیز مطابق با شرایطشان برآورده کرده است.

۳. **بخشنده‌گی:** خدا در کتاب «سفر خروج» خود را رحیم و رحمت‌کننده برای هزاران نسل و آمرزنده خطا و عصیان گناهکاران معرفی می‌کند. خداوند رحیم و بخشنده است و رحمت وی از نیکویی او نشئت می‌گیرد. در کتاب مقدس کلماتی مانند مهربانی و دلسوزی و همدردی دارای همین معانی‌اند و در مزامیر، صفت رحمت برای خدای متبارک ۱۲۰ بار تکرار شده و خدا با این صفت در تنخ تجلی کرده است.

۴. **ابوت:** صفت «ابوت» تنها در عهدین مطرح شده است. این سخن براساس فقره‌ای از عهد قدیم است که می‌گوید: شما فرزندان خداوند خدای خود هستید (تثنیه ۱۴: ۱). براساس اعتقاد یهود، اصل ابوت محدود به یک ملت نیست و شامل همه افراد بشر می‌شود؛ زیرا همگی بندگان خدایند؛ بنابراین کاربرد این صفت در یهودیت یک کاربرد صرفاً مجازی است و کنایه از محبت و توجه خداوند به بندگان است (هوشنگی و نعمتی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۰).

۵. **عدالت:** عدل صفتی است که خدا با آن تجلی کرده است. خداوند عادل است و عدل و انصاف قاعده سلطنت و اقتدار اوست. خدای قادر متعال از اولین تا آخرین انسان را در روز واپسین زنده خواهد کرد و درباره رفتار و کردارشان داوری و قضاوت خواهد نمود و گناه پدران را بر فرزندان نخواهد گرفت (ماسون، ۱۳۸۹، ص ۹۱).

۶. **صبور و دیرخشم:** خداوند خود را دیرخشم و صبور معرفی نموده (خروج، ۳۴: ۶؛ اعداد، ۱۴: ۱۸؛ ناحوم، ۱: ۳، ۶؛ یونس، ۴: ۲) و با این صفت نیز تجلی کرده است؛ اما در مقابل گناهکاران، بسیار شکیباست. کلمه عبری برای بردباری پروردگار، «ارخ اف» نیست؛ بلکه «ارخ اییم» است که شکل تثنیه دارد. این مطلب چنین توضیح داده شده است که خداوند نه فقط در مقابل نیکوکاران بردبار است، بلکه در مقابل بدکاران نیز شکیبایی نشان می‌دهد (باوقما، ۵۰ ب).

۷. راستی: در سفر تشبیه به طور مستقیم بر راستی و امین بودن خداوند تأکید شده است (تثنیه، ۳۲: ۴؛ مزمور، ۳۱: ۵؛ اشعیا، ۶۵: ۱۶) و خداوند همواره در گفتار و کردارش حقیقت و راستی است؛ و این بدان معناست که او سرچشمه تمام حقایق است و اوست تنها خدای حقیقی، و او حقیقتی نامتناهی است (تیسس، بی تا، ص ۸۴-۸۵).

۸. جلال: در کتاب مقدس به دو شکل به جلال خدا تصریح شده است: الف) بیان عظمت خدا که همه آسمان‌ها و زمین را می‌پوشاند و زمین از تسبیح او لبریز است (اول تواریخ، ۲۹: ۱۱؛ حقوق، ۳: ۳-۵)؛ ب) جلال خدا به منزله حضور وی در میان قوم خویش، که ربی‌ها آن را «شخینا» (Schekhinah) نامیده‌اند که هم به تجلی ذات و هم به تجلی صفات اشاره دارد.

۲-۳. تجلی صفات خدا در نیایش‌های یهودیان

از جمله متونی که یهودیان بسیار آن را می‌خوانند، نیایش صبحگاهان ایشان است که در آن نیز خداوند با صفات متعددی متجلی شده است: «مبارکی تو ای خداوند خدای ما؛ پادشاه عالم، ای گشاینده چشم نابینایان؛ ای رهاننده اسیران...؛ ای برپاکننده افتادگان...؛ ای پوشاننده برهنگان... که به خسته و ذلیل قدرت عطا می‌فرمایی...» (آذر احیان: ۶). آنان همچنین در سرود سحرگاهان می‌خوانند:

خداوند عالم قبل از آنکه موجودی آفریده شود، پادشاهی میکرد... او بوده، هست و خواهد بود و ورای هر تشبیه و تمثیل است. ذاتش یگانه است و ابتدا و انتهای ندارد... در قیاس و وهم ننگند؛ بدون تغییر و تبدیل است؛ قدرتمند و باشکوه است. او خدای من و نجات‌دهنده من است... او طیب و شفادهنده است. او مستعان و نگهبان است (همان، ص ۱۰).

در نماز صبحگاهان می‌خوانند: «تو واحد بودی، قبل از اینکه جهان را بیافرینی...؛ تو حقیقت اولین و آخرین و سواى تو خدایی نیست» (همان، ص ۱۹).

۲-۴. تجلی صفاتی خدا در تنخ

تجلی صفاتی آن است که خداوند متعال به وسیله اسما و صفات خود بر بنده ظاهر شود؛ و از آنجا که دستیابی به ذات الهی برای انسان جز از طریق صفات و افعال خداوند امکان‌پذیر نیست و حق تعالی تنها از ورای حجاب یکی از اسما و نه خودبه‌خود، بر موجودات جلوه‌گر می‌شود، تجلی صفاتی از جمله مراتب مهم در شناخت پروردگار است (جرجانی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۷). در الهیات یهودی، تجلی معنای عام‌تری دارد و بعضاً برای همگان قابل درک است. عبارت «کانیس حاشل إلهیم» (כניסת של אלוהים) در عبری به معنای تجلی الهی یا ورود خداست؛ که از جمله این تجلیات عام می‌توان به تجلی خداوند به صورت دود در کتاب اعداد، فصل ۱۹، آیه ۱۸ اشاره کرد. ربی شمعون در زوهر از خدا دو تفسیر ارائه می‌کند؛ به این صورت که خدا در جنبه‌ای کاملاً مستور و در جنبه‌ای دیگر شناخته‌شده و دارای اسم خاص است. تفسیر وی از خدا را به این صورت می‌توان بیان کرد: ۱. ذات کاملاً مستور و متعال ورای درک که به او «هیچ» اطلاق می‌شود؛ ۲. سیمای صغیر یا ذات درونی که به او «یهوه» گفته می‌شود؛ و بنی اسرائیل هم به این دلیل تشبیه شدند که میان این دو تمایز قائل شدند (زوهر، ۱۹۳۱، ص ۸۸۲).

در زوهر و عرفان قباله، با نمادهای «من»، «تو» و «او» مواجه می‌شویم که شولم این سه نماد را این‌گونه توصیف می‌کند: ۱. او: خدا در پنهان‌ترین حالتش، «او» خوانده می‌شود؛ ۲. تو: خدا وقتی در تجلی کامل وجود با عقل دل قابل درک است و از این جهت بیان‌پذیر می‌گردد، «تو» خوانده می‌شود؛ ۳. من: خدا در عالی‌ترین مرتبه تجلی الهی، که کمال وجودی‌اش آخرین صفت و تجلی را می‌گیرد، «من» خوانده می‌شود. بنابراین از نظر قباله، خدا در سه ساحت حضور می‌یابد که یکی از آنها در پنهانی مطلق به سر می‌برد که ما انسان‌ها از او آگاهی نداریم؛ که از این ساحت خدا با عنوان «ذات» یا «او» یاد می‌شود؛ در ساحت دیگر، خدا به سخن و تجلی درمی‌آید که آن را با واژه «تو» بیان می‌کنند؛ و اگر این حضور و تجلی به اوج خود برسد، از آن با عنوان «من» یاد می‌شود (همان، ص ۱۱۶).

از نظر عارفان زوهر و قباله، امهات صفات خدا ده صفت‌اند که حیات سرّی الهی از طریق آنها سریان و جریان می‌یابد. مبنای اعتقاد به سفیروت در زوهر و قباله، کاملاً خداشناختی است؛ زیرا از این دیدگاه، خدا دارای صفات مختلفی است و همه انسان‌ها باید خدا را با صفات گوناگونش بشناسند و به همین دلیل، در زوهر انسانی که خدا را با یک صفت بشناسد، مورد نکوهش قرار گرفته است (همان، ۱۰۸-۱۰۷). عالم سفیروت عالم پنهان زبان، یعنی عالم اسمای الهی است. سفیروت (جمع سفیره)، اسمایی هستند که خدا آنها را به این عالم فراخوانده و آنها را به خود نسبت داده است. در نظر موسی دلّون، عالم عرفانی، سفیروت چنان واقعی‌اند که تقریباً در هر واژه کتاب مقدس قابل رؤیت‌اند و در نظر او، نمادها و صوری که برای توصیف سفیروت به کار می‌روند، بیشتر از استعاره‌های صرف‌اند (شولم، ۱۳۹۳، ص ۳۹۷). سفیروت در اولین مرتبه وجودی، وحدت دارند و در مراحل بعد کثرت می‌پذیرند.

سفیروت (سفیره‌ها) صفات خداوندند که مخلوقات مطابق آنها خلق شده‌اند. سفیره‌ها تجلی خداوند نیز نامیده می‌شوند. ده سفیره، معمولاً به شکل یک شمع‌دان شاخه‌به‌شاخه به تصویر کشیده می‌شوند و ریشه‌های آن در «ان سوف» یا همان وجه متعالی خداوند قرار دارد (بوکر، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶)؛ از آنجایی که ذات حق و صف‌ناپذیر است، از طریق نماد می‌توان به توصیفی از او دست یافت. به اعتقاد عارفان کابالا، سفیره‌ها نوعی نماد و نشانه‌های وجود حق هستند. وجود این سفیروت از ان سوف است. ان سوف از طریق اسما و صفات با جهان ارتباط برقرار می‌کند و همواره همراه سفیروت است. سفیروت ده گانه مراحل تجلی الهی را نشان می‌دهند و اینها ده اسم خداوندند و در مجموع، اسم اعظم الهی را تشکیل می‌دهند و از خدا جدا نیستند.

سفیروت عبارت‌اند از: ۱. کتر: که به معنای تاج اعلای خداوند، نور ازلی و ابدی است و در اسم بهوه تجلی می‌یابد (من هستم، آن که هستم)؛ ۲. حکماه: که به معنای دانش و خرد جاودان و اندیشه ازلی خداوند است که در وحی مستقیم به موسی ﷺ تجلی می‌یابد؛ ۳. بیناه: که به معنای عقل و برهان است؛ ۴. حسد: به معنای عشق و مهربانی خداوند و رحمت او به بندگانش است؛ ۵. گیورا: به معنای داوری و تنبیه سخت در روز جزا و اقتدار و قدرت و نیروی ازلی و ابدی خداست؛ ۶. تیفثرت: به معنای عدل و هم‌آراستگی، که از شفقت یا زیبایی خدا سرچشمه می‌گیرد؛ ۷.

نیصاح: به معنای آخرین صبر خداوند و نیز تأمل و پایداری و قریحه مقتدرانه است؛ ۸. هود: یعنی عظمت خداوند؛ ۹. یسود: به معنای اُس و اساس؛ در بردارنده نیروهای آفریننده خداوند؛ ۱۰. ملخوت: یعنی ملکوت خداوند، که معمولاً در زوهر به نام کنیسه اسرائیل توصیف می‌شود (شولم، ۱۳۹۲، ص ۳۸۲-۳۸۳).

جهان سفیروت به عنوان نمادی از انسان یا درخت نیز به کار می‌رود. ده سفیره، نیروهای خدایی را بر مبنای درختی بنا می‌نهند که هر سفیروت شاخه‌ای از آن است. تشبیه انسان به خدا نیز بر اساس گفته‌ای از کتاب مقدس به کار رفته است که خدا انسان را به صورت خویش آفرید. مفهوم سفیروت به عنوان بخش‌ها و جوارح انسان‌نگاری مکتب عرفان، دال بر نوعی نمادگرایی انسانی یا تشریح بدن انسان نیز می‌باشد.

۳. نام‌های خدا در قرآن

خداوند با اسما و صفات متعددی در قرآن متجلی شده است که جامع‌ترین این اسما را می‌توان در کلمه «الله» دید. «الله» به معنای خدا، واجب‌الوجود، یگانه، ایزد و ذاتی است که مستجمع جمیع اسما، صفات، کمالات و خیرات است؛ زیرا صرف جمال و محض خیر است. این لفظ، در مجموع ۲۷۰۲ بار در قرآن آمده است.

در قرآن، غیر از لفظ جلاله «الله» - که بنا بر مشهور، اسم خاص ذات متعالی خداوند است (البهی، ۱۹۷۳، ج ۶ ص ۱۰۵) - اسم‌های دیگری نیز وارد شده است که دارای معنای وصفی‌اند و هر یک به نوعی تجلیگاه ذات خداوندند. طبق نظر مشهور، میان اسم و صفت هیچ فرقی وجود ندارد؛ چراکه هر دو لفظاند و حقیقتی را از خداوند کشف میکنند و حقیقت در اسم و صفت، همان ذات خداوند است و تفاوت آنها تنها در نحوه ائتصاف آنها به خداست (جامی، ۱۳۷۰، ص ۸۴). گاهی به خود صفت، «اسم» اطلاق می‌شود؛ زیرا ذات در میان همه اسما مشترک است و تکرر در اسما، به سبب تکرر صفات به اعتبار مراتب غیبیه حق تعالی (مفاتیح‌الغیب) است (جندی، ۱۳۶۱، ص ۴۴). «اسم» در عرفان، حقیقتی عینی و خارجی است؛ ولی در کلام، وجودی لفظی یا کتبی است و ورای لفظ و کتابت، حقیقتی برای آن متصور نیست. اسم کلامی از منظر عرفان اسلامی، اسم اسم است؛ نه خود اسم (ملاصدرا، ۱۳۹۹، ج ۴: ۴۲). اسامی دیگری که به صراحت در قرآن آمده‌اند و ذات خداوند را متجلی کرده‌اند، بالغ بر ۱۳۳ نام هستند (سمعانی، ۱۳۶۸، ص ۱۰-۱۲).

۳-۱. تجلی صفاتی خدا در قرآن

تجلی در قرآن کریم نیز همان آشکار شدن، جلوه کردن و نمایان شدن است که در آیات محدودی که از این واژه استفاده شده است، به همین معانی اشاره دارد. موضوع تجلی، در آیات متعددی از قرآن کریم مطرح شده است؛ همچون بقره: ۳۳؛ یس: ۴۰ و انعام: ۷۵ (فخر رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۳۵)؛ ولی یکی از برجسته‌ترین آیات که به حقیقت تجلی خدا اشاره دارد، آیه ۱۴۳ سورة اعراف است: «..فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَقًّا...».

در عرفان اسلامی، «موجودات» مظاهر صفات و اسمای الهی‌اند و در واقع محلی برای تجلی خداوندند و هر چیزی کلمه حق است. باید گفت که تبدیل کردن خداوند به «احد متعالی مطلقاً انتزاعی»، کمکی به خداپرستی نمی‌کند!

یعنی اگر از خدا یک مفهوم بی‌شکل و نامشخص درست کنیم، به‌تنهایی به خداپرستی ما کمک نمی‌کند و این تجلی و مشاهده خدا در صفات الهی و جهان اطراف است که به انسان کمک می‌کند تا خدا را بهتر بشناسد؛ از همین رو قرآن کریم صفات بسیاری برای خداوند قائل شده است تا از طریق این صفات به خداشناسی و خداپرستی ناآشنا شویم؛ اما در عین حال اخطار می‌کند که «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱)؛ او را هیچ چیز مانند نیست.

امام غزالی می‌گوید: آنچه بر حادثات جایز است، بر خدا جایز نیست. تو از خدا چیزی جز اسم ندانی. از کجا او را شناسی که بخواهی در صفات او سخن گویی؟ اگر اسم از میانه برداشته بشود، تو از صمیم قلب او را شناخته‌ای! (غزالی، ۱۳۵۸، ص ۷۲). عرفان نوعی شناخت و طریقه معرفتی است که در اعماق جان بشر ریشه دارد و تکیه آن، در دریافت حقیقت اشراق و کشف و شهود است، نه استدلال و برهان (همان، ص ۲۵).

بر این اساس، از نظر عبدالرزاق کاشانی (۱۳۷۰)، عارف کسی است که خداوند به شهود ذات، صفات، اسما و افعال خود مفتخرش کرده باشد؛ و تفسیر عرفانی، تفسیری مبتنی بر تأویل ظاهر الفاظ قرآن است و ریشه در نوعی تلقی از قرآن دارد که براساس آن، در ورای ظاهر الفاظ، بطن یا بطونی هست که کشف و شهود عرفانی از اسرار آن پرده برمی‌دارد و در آن، عارف بر مبنای تعالیم عرفانی یا ذوق وجدانی حاصل از شهود باطنی، به تأویل ظواهر آیات قرآن می‌پردازد (سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۲۰۰-۲۰۵).

ابن عربی (متوفی ۶۳۸ق)، که از بزرگان عرفان اسلامی است، به همهٔ ساحات وجود از منظر تجلی می‌نگرد. به عبارتی، ابن‌عربی بنیان وجود را تجلی می‌داند و این اصطلاح در عرفان او، مفهومی وجودی به خود می‌گیرد. عزالدین محمود کاشانی (متوفی ۷۳۵ق) نیز تجلی را به سه نوع ذات، صفات و افعال تقسیم‌بندی می‌کند و تحت تأثیر ابن‌عربی به آن مفهومی وجودی می‌دهد (کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۹۲-۹۳). کاشانی مراتب وقوعی را برای تجلی در نزد سالک قائل می‌شود:

اول تجلی که بر سالک آید در مقامات سلوک، تجلی افعال بود؛ و آن‌گاه، تجلی صفات و بعد از آن تجلی ذات؛ زیرا که افعال، آثار صفات‌اند؛ و صفات، مندرج در تحت ذات؛ پس افعال به خلق نزدیک‌تر از صفات بود و صفات، نزدیک‌تر از ذات؛ و شهود تجلی افعال را «محاضره» خوانند و شهود تجلی صفات را «مکاشفه» و شهود تجلی ذات را «مشاهده». مشاهده حال ارواح است و مکاشفه حال اسرار و محاضره حال قلوب (همان، ص ۹۳).

قیصری (متوفی ۷۵۱ق) به‌پیروی از ابن‌عربی می‌گوید:

حق را تجلیاتی است: ذاتی و اسمایی و صفاتی؛ و اسما و صفات را دولت‌هایی است که حکم و سلطنت آن به‌گاه ظهور در عالم پدیدار آید؛ و شکی نیست در اینکه آخرت همانا به ارتفاع حجب و ظهور حق و وحدت حقیقه به حصول رسد. بدان‌گونه که هر شیء در آن به‌صورت حقیقی خویش ظاهر گردد و حق از باطل جدا شود که یوم فصل است و یوم قضا؛ و محل این تجلی و مظهر آن، روح است؛ و از اینجا بایسته آید که به‌گاه وقوع این تجلی، در آن فانی گردد و به فانی آن، جمیع مظاهر آن نیز به فنا رسد (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۷۴۳).

وسیله ارتباط جهان خلقت با ذات پروردگار، همانا صفات اوست؛ یعنی صفات، واسطهٔ میان ذات و مصنوعات اوست. جهل ما به‌وسیلهٔ علم او و عجز ما به‌وسیلهٔ قدرت او و گناهان ما به‌وسیلهٔ مغفرت او آمرزیده می‌شود. بنابراین کسی

که می‌خواهد از خدای متعال بی‌نیازی مسئلت کند، نمی‌گوید: ای خدای مُدَلِّ و کُشَنده، مرا بی‌نیاز کن! بلکه او را به اسمای غنی و عزیز می‌خواند (طباطبائی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۱۶۷). در واقع خدای بلندمرتبه بنفسه و از حیث اطلاق ذاتی خویش، به صفتی نیازمند نیست؛ بلکه ما برای راهنمایی و هدایت، نیازمند آن صفاتیم. پس بشر به سبب نیازی که در خود احساس می‌کند، باید راهی برای ارتباط با خالق پیدا کند و این اسما و صفات، وسیله ارتباطی بین بشر و خالق اند؛ گرچه تمام اسما زایدۀ تصورات بنده است، ولی او در تلاش است که از توحید عامی که به واسطه شناخت اسما کسب کرده است، به توحید خاص و تنزیه این صفات از حق تعالی برسد.

۴. مقایسه تطبیقی

«تجلی صفاتی» از مراتب مهم در شناخت خداست؛ زیرا دستیابی به ذات خدا جز از طریق صفات و افعال او برای انسان امکان‌پذیر نیست. در تنخ، برای خداوند عناوین و صفات متعددی وجود دارد که برخی نام‌های اصلی خداوند و برخی دیگر صفات اویند. خدا در آیین یهود ده صفت اصلی دارد که حیات سرّی الهی از طریق آنها سربان و جریان می‌یابد و به آن سفیروت (سفیره‌ها) می‌گویند که محل تجلی خداوندند. ذات خداوند با اسامی متعددی در تنخ متجلی شده است که از جمله اسامی اصلی او می‌توان به ال (فرمانروا)، الوهیم (قادر و امین) و یهوه (قائم به ذات) اشاره کرد. اسم اخیر مهم‌ترین نام خدا در تنخ است. البته بزرگان یهودی اعلام می‌کنند که یهوه نام واقعی خداست و الوهیم لقب اوست و نام یهوه بیشترین تکرار را نسبت به الوهیم دارد. «ادونای» نام دیگر خداوند، جایگزین واژه «یهوه» شد. «اهیه» نیز نام دیگر خداست به معنای «هستم آن که هستم»؛ اما در مجموع به دلیل قرابت معنایی میان واژه «اهیه» و «یهوه»، متوجه یکی بودن این دو اسم خواهیم شد؛ و آخرین نام را «ال الیون» گفته‌اند که این واژه به معنای خدای اعلی یا والامقام‌ترین خداست.

در تنخ، همچنین اسامی مرکبی برای خدا هست که معرف ذات اوست؛ مانند: «الشدای»، به معنای خدایی که قادر مطلق است؛ «ال علام»، به معنای خدای سرمدی؛ «یهوه شمه»، یعنی خدای حاضر؛ «یهوه الکننا»، به معنای خدای غیور و حسود؛ «یهوه ال گمولا»، یعنی خدای جزادهنده؛ «یهوه مقدشیم»، یعنی خداوند تطهیرکننده ماست؛ «ایل الوهی اسرائیل»، یعنی خداوند خدای اسرائیل است. به دیگر اسامی خدا در تنخ نیز می‌توان اشاره کرد؛ مثل ابتدا و انتها، پادشاه، پدر، آقا و مالک، داور، شبان و صخره.

بیشتر یهودیان معتقدند که خداوند نام اصلی خود را در دسترس انسان نمی‌گذارد؛ اما متداول‌ترین نام او همان «ایل» یا «ال» است و بقیه اسامی، صفات خداوندند و هر صفتی که در آفریده هست، در آفریننده نیز به حد کمال وجود دارد؛ و مخلوق، تجلیگاه خالق است. آنان همچنین معتقدند، خداوند به رغم صفاتی که به او نسبت داده می‌شود، ورای فهم و ادراک بشری است. اوصافی که به او نسبت داده می‌شود، نه با ذات او یکی است و نه قادر به تعریف او هستند.

در مقایسه قرآن با آنچه در تنخ آمده است، می‌توان گفت که اسما و صفات الهی وسیله‌های ارتباط جهان خلقت با ذات پروردگارد و ذات خدا را جز از طریق صفات و افعال او نمی‌توان شناخت. در قرآن، موجودات، مظاهر صفات و اسمای الهی‌اند و درواقع محلی برای تجلی خداوندند و هر چیزی کلمه حق است و ما از طریق این صفات به خدانشناسی و خداپرستی نائل می‌شویم؛ اما درعین حال اخطار می‌شود که او را هیچ چیز مانند نیست و بشر به سبب نیازی که در خود احساس می‌کند، باید راهی برای ارتباط با خالق پیدا کند؛ و این اسما و صفات، وسیله ارتباطی بین بشر و خالق و تجلیگاه ذات اویند.

در مقایسه می‌توان به وجود مشابهت اسما و صفات پی برد؛ اما درعین حال قرآن نسبت به تنخ بر نفی شریک ذاتی خدا تأکید بیشتری دارد.

«الله» جامع اسمای خدا در قرآن، نام مخصوص خداوند و جامع جمیع کمالات است و با تکیه بر همین اسم، هم بر پرستش او و هم بر نفی پرستش سایر موجودات تأکید شده است. «الله» برترین نام از نام‌های ذات مقدسی است که هستی صرف و جامع و مبدأ همه کمالات وجودی و منزه از هر نقصی است و آن ذات اقدس، جامع همه اسمای حسنی و صفات نیکوست. در مقایسه این اسم با اسمای خدا در تنخ، می‌توان آن را تنها با واژه «یهوه» مقایسه کرد؛ زیرا در هر دو اسم، به ذات بی‌انتهای خدا اشاره شده است؛ اما به نظر می‌رسد که تقدس اسم «یهوه» در میان یهودیان، از تقدس اسم «الله» در میان مسلمانان زیادتر است؛ زیرا یهودیان تا آنجا که مقدور باشد، اسم «یهوه» را به کار نمی‌برند و در صورت لزوم، آن را به صورت حروف مقطع می‌نویسند.

اسمای دیگری که وارد شده‌اند، دارای معنای وصفی‌اند و هریک به نوعی از کمال خداوند حکایت می‌کند؛ و صفاتی که در تنخ آمده‌اند، تقریباً معادل آنها در قرآن کریم نیز به همان معانی وارد شده است؛ مانند صفت «قیوم»: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (olam)؛ صفت «حی»: «يَحْيِي» (chai)؛ صفت «اول» که معادل آن، «אֱלֹהִים» (Elohim) است؛ صفت «علیم»: «يَعْلَمُ» (yada)؛ صفت «عزیز»: «יָקָר» (yakar) و... که می‌توان گفت: هرچند یهودیان اعتقاد دارند خدا از طریق سفیروت ده‌گانه، که امهات صفات خداوندند، بر جهان تجلی کرده، اما «تجلی صفاتی» در تنخ و قرآن کریم به یک شکل آمده است و در هر دو کتاب مقدس، خداوند ذات خود را با اسما و صفاتی به بندگان معرفی کرده و با آنها متجلی شده است.

نتایج

یهودیت دینی توحیدی است که به تدریج تعابیر انسان‌وار و صفاتی دال بر جسمانیت خدا بر آن وارد شده است که عارفان و عالمان یهودی سعی در تأویل آن کرده‌اند و کاربرد این صفات را برای نزدیکی اذهان بشر به ذات خداوند می‌دانند.

در هر دو کتاب، شناخت اسما و صفات الهی راهی برای شناخت ذات او معرفی شده است.

در هر دو کتاب، خداوند دارای اسمای خاص و صفاتی است و از آنها به اسماء الحسنی تعبیر شده است.

هرچند تجلی صفاتی خدا در هر دو کتاب برای همگان قابل درک است، اما طریقهٔ این آشکارشدگی در هر دو کتاب در مواردی یکسان نیست و راه‌های دستیابی به آن در تنخ عمومی‌تر از قرآن است.

یهودیان اعتقاد دارند که نباید نام «یهوه» را بر زبان جاری ساخت؛ بنابراین واژه‌ای را جایگزین نام «یهوه» ساختند؛ اما در قرآن کریم و در عقیدهٔ مسلمانان چنین چیزی نداریم.

در هر دو کتاب، صفاتی برای خداوند وارد شده است که معادل آن در هر دو دین و هر دو کتاب یافت شد.

در تنخ، خداوند با صفت «ابوت» متجلی شده بود که در قرآن چنین صفتی یافت نشد.

در هر دو کتاب، شاهد صفاتی انسان‌وار و خصوصیتی جسمانی برای خدا هستیم که عالمان هر دو دین قائل به تأویل و تفسیر آنها هستند و خدا را از هرگونه جسمانیت منزّه می‌دانند.

در هر دو کتاب، از قائل شدن مثل و مانند و شبیه برای خدا نهی شده است.

عارفان تشبیه و تنزیه را با نظریهٔ تجلی ذاتی یا صفاتی یا افعالی بیان میکنند. این نظریه در بین عارفان مسلمان نیز مشهور است و عارفان یهودی نیز تصویری تشبیهی از خداوند ارائه می‌دهند؛ اما هم‌زمان بر تنزیه نیز تأکید میکنند.



منابع

- کتاب مقدس. ترجمه فاضل خان همدانی. تهران: اساطیر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- اشرفی، عباس (۱۳۹۵). *عبادات در ادیان توحیدی: یهودیت، مسیحیت زرتشتی و اسلام*. مشهد: ترانه.
- ایزیدور، اپستاین (۱۳۸۸). *یهودیت*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: حکمت و فلسفه ایران.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۵). *شرح مقدمه فیضی بر فصوص الحکم*. تهران: تبلیغات اسلامی.
- آترمن، آلن (۱۳۸۵). *باورها و آیین‌های یهودی*. ترجمه رضا فرزین. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی عربی - فارسی*. تهران: اسلامی.
- بوکر، جان وستر (۱۳۸۹). *ادیان جهان*. ترجمه سیدنیما اورازانی. قزوین: سایه گستر.
- البهی، محمد (۱۹۷۳م). *من مفاهیم القرآن فی العقیده و السلوک*. قاهره: مکتبه الوهبه.
- پرچم، اعظم (۱۳۸۳). *بررسی تطبیقی مسائل وحی و نبوت از دیدگاه قرآن و عهدین*. تهران: کنکاش.
- تیسن، هنری (بی تا). *الهیات مسیحی*. ترجمه میکائیلیان. تهران: حیات ابدی.
- تیواری، کداری نات (۱۳۷۸). *دین‌شناسی تطبیقی*. ترجمه فنایی و ابراهیمیان. تهران: محسن اول.
- جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۰). *تقد النصوص*. تهران: بی جا.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۶۸). *التعرفات*. تهران: ناصرخسرو.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۱). *شرح فصوص الحکم*. مشهد: دانشگاه مشهد.
- حسینی دشتی، سیدمصطفی (۱۳۶۹). *معارف و معاریف*. قم: اسماعیلیان.
- دانش پژوه، منوچهر (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*. تهران: فروزان روز.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۷). *مرصادالعباد. مصحح: عزیزاله عزیزاده*. تهران: فردوس.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.
- سمعانی، احمد (۱۳۶۸). *روح الارواح (فی شرح اسماء الملک الفتح)*. تهران: علمی و فرهنگی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابوبکر (۱۳۶۳). *الاتقان فی علوم القرآن*. قم: افست.
- شولم، گرشوم (۱۳۹۳). *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*. ترجمه علیرضا فهیم. تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۹۵). *مجمع البحرین*. تهران: بی جا.
- علم مهرجردی، نسربین و شاکر، محمدکاظم (۱۳۹۱). *رابطه انسان با خدا؛ تمثیل، تجسد یا تجلی؟. انسان پژوهی دینی*، (۲۸)، ۵-۳۰.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۵۸). *المنقذ من الضلال*. قاهره: دارالکتب الحدیثه.
- فخر رازی، ابوعبدالله (۱۴۱۲ق). *المباحث المشرفیه*. بیروت: دارالکتب العربی.
- قشیری، عبدالکریم (۱۳۸۵). *ترجمه رساله قشیریه*. ترجمه عثمانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *اصطلاحات الصوفیه*. قم: بیدار.
- کاشانی، عزالدین (۱۳۷۶). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. قم: هما.

- کلاباذی، ابوبکر (۱۴۰۷ق). التعریف لمذهب اهل التصوف. دمشق: بی‌جا.
- ماسون، دنیز (۱۳۸۹). قرآن و کتاب مقدس درون مایه‌های مشترک. تهران: سپهروردی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۹). تفسیر القرآن الکریم صدرالمتألهین. ترجمه محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- المیسری، عبدالوهاب (۱۳۸۳). دایرة المعارف یهود و صهیونیسم. تهران: مطالعات و پژوهش‌های خاورمیانه.
- ناس، جان (۱۳۸۱). تاریخ جامع ادیان. تهران: علمی فرهنگی.
- وان وورست، رابرت ای (۱۳۸۴). مسیحیت از لابه‌لای متون. ترجمه باغبانی و رسول‌زاد. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- هوشنگی، لایلا و نعمتی، دل‌آرا (۱۳۹۴). مقایسه قرآن و عهدین. تهران: سمت.
- هیگ، جان (۱۳۸۶). اسطوره تجسد خدا. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- هیلنز جان (۱۳۸۷). راهنمای ادیان زنده جهان. ترجمه عبدالرحیم گواهی. قم: بوستان کتاب.
- Fāzel Khān Hamadānī. The Holy Book [Ketab-e Moqaddas]. Tehran: Esātir.
- Ibn Manzur, M. (1414 AH). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Sader.
- Ashrafi, A. (2016). Worship in Monotheistic Religions: Judaism, Christianity, Zoroastrianism, and Islam. Mashhad: Taraneh.
- Epstein, I. (2009). Judaism. Translated by Behzad Salaki. Tehran: Wisdom and Philosophy of Iran.
- Ashtiani, J. (1996). Commentary on the Introduction of Qaysari on Fusūs al-Hikam. Tehran: Islamic Propaganda Organization.
- Anterman, A. (2006). Jewish Beliefs and Rituals. Translated by Reza Farzin. Qom: Center for the Study and Research of Religions and Sects.
- Bustani, F. A. (1996). Arabic-Persian Alphabetical Dictionary. Tehran: Islamic.
- Bucker, J. W. (2010). World Religions. Translated by Sayed Nima Ourazani. Qazvin: Sayeh Gostar.
- Al-Bahiy, M. (1973). Concepts of the Quran in Creed and Behavior. Cairo: Maktabat al-Wahba.
- Parcham, A. (2004). Comparative Study of the Issues of Revelation and Prophethood from the Perspective of the Quran and the Testaments. Tehran: Konkas.
- Thiessen, H. (No date). Systematic Theology. Translated by Mikaelian. Tehran: Eternal Life.
- Tiwari, K. N. (1999). Comparative Study of Religions. Translated by Fanai and Ebrahimiyan. Tehran: Mohsen Avval.
- Jami, A. (1991). Naqd al-Nusus. Tehran: Bi-Ja.
- Jorjani, A. M. (1989). Definitions. Tehran: Nashr Khosro.
- Jundi, M. (1982). Commentary on Fusūs al-Hikam. Mashhad: Mashhad University.
- Hosseini Dashti, S. M. (1990). Knowledge and Chapters. Qom: Esmailian.
- Danesh-Pajouh, M. (2000). Dictionary of Mystical Terms. Tehran: Forouzan Rooz.
- Razi, N. (2008). Merṣad al-'Ebād. Edited by Azizollah Alizadeh. Tehran: Ferdows.
- Sajjadi, S. J. (2000). Dictionary of Mystical Terms and Expressions. Tehran: Tohourī.
- Sam'ani, A. (1989). Ruh al-Arwah (Fi Sharh Asma' al-Malik al-Fattah). Tehran: Elmi va Farhangi.
- Suyuti, A. (1984). Al-Itqan fi Ulum al-Quran. Qom: Offset.
- Scholem, G. (2014). Main Trends and Schools of Jewish Mysticism. Translated by Alireza Fahim. Tehran: University of Religions and Sects.
- Tabataba'i, S. M. (1994). Al-Mizan fi Tafsir al-Quran. Qom: Islamic.

- Tabrizi, F. (2016). *Majma' al-Bahrain*. Tehran: Bi-Ja.
- Elmi Mehrjerdi, N., & Shaker, M. K. (2012). Human's Relationship with God; Representation, Incarnation or Manifestation?. *Religious Anthropology*, 28, 5-30.
- Ghazali, A. M. (1980). *The Savior from Error*. Cairo: Dar al-Kutub al-Haditha.
- Fakhr Razi, A. A. (1412 AH). *Al-Mabahith al-Mashriqiyya*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Qushayri, A. (2006). *Translation of the Qushayriyya Treatise*. Translated by Osmani. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Kashani, A. (1991). *Dictionary of Sufi Terms*. Qom: Bidar.
- Kashani, I. (1997). *Misbah al-Hidaya and Miftah al-Kifaya*, Qom, Homa.
- Kalabadhi, A. B. (1407 AH). *Introduction to the Doctrine of the Sufis*. Damascus: Bi-Ja.
- Mason, D. (2010). *The Quran and the Bible: Shared Themes*. Tehran: Sohravardi.
- Sadr al-Din Shirazi, M. (1980). *Exegesis of the Noble Quran by Sadr al-Muta'allihin*. Translated by Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar.
- Al-Misri, A. (2004). *Encyclopedia of Jews and Zionism*. Tehran: Middle Eastern Studies and Researches.
- Noss, J. (2003). *A History of World Religions*. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Van Voorst, R. E. (2005). *Christianity through the Texts*. Translated by Baghbani and Rasoulzad. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Hooshangi, L., & Nemati, D. (2015). *Comparison of the Quran and the Testaments*. Tehran: SAMT.
- Hick, J. (2007). *The Myth of God Incarnate*. Qom: Center for the Study and Research of Religions and Sects.
- Helms, J. (2008). *Guide to the World's Living Religions*. Translated by Abdolrahim Gawahi. Qom: Bustan-e Ketab.

English

- Bromiley, G. (2001). *Introduction to the Theology of Karl Barth*. Retrieved from [insert URL here]
- Sperling, D. C. (1988). *The growth of Islam among Mijikenda of the Kenya coast*. London.
- The Zohar* (1931). Translated by H. Sperling. London.