جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تشبیه و تنزیه در شعر جامی و تطبیق آن با آرای ابن‌عربی

سهیلا فرهنگی *

مجید فرحانی‌زاده**

چکیده: تنزیه و تشبیه از موضوعات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی کلامی- عرفانی است که به‌ویژه در بحث از توحید، معرفت و ارتباط ذات با اسما و صفات، همچنین در موضوع تجلیات و تعیّنات ذات از اهمیت بسزایی برخوردار است. هدف این پژوهش که با روش توصیفی- تحلیلی انجام شده، زمینه‌سازی برای فهم و درک درست‌تر مفهوم تنزیه و تشبیه در اشعار جامی و تطبیق آن با آثار ابن‌عربی و پیروان اوست. این بررسی نشان می‌دهد که جامی دو دیدگاه تنزیه و تشبیه را با هم جمع کرده است و در این زمینه رویکردی تلفیقی دارد. جامی ضمن اثرپذیری از آموزه‌های قرآن و سنت، به‌شدت وام‌دار ابن‌عربی و شارحان مکتب اوست. به اعتقاد جامی آمیختگی و جمعیت تنزیه عقلانی و تشبیه شهودی، منجر به شناخت صحیح و معرفت کامل ساحت الهیت می‌شود. ازاین‌رو مفهوم تنزیه و تشبیه کلیهٔ مراتب وجود، از مرتبهٔ ذاتی تا اسما و صفات و اعیان ثابته و سریان آن در عالَم، همچنین مرتبهٔ وجودی انسان کامل را شامل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تنزیه، تشبیه، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، جامی، ابن‌عربی

---

*استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور e-mail :s_ farhangi@pnu.ac.ir

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری

e-mail: farhanizadeh.majid@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۲/۱۴؛ پذیرش مقاله:۹۴/۱/۱۵

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

مقدمه:

تنزیه و تشبیه از اصطلاحات مهمی است که در حوزهٔ عرفان و کلام کاربرد زیادی دارد. تنزیه بیشتر به مرتبهٔ ذات مطلق و بلاتعیّن می‌پردازد و تشبیه از اسما، صفات، ظهورات و تجلیات ذات سخن می‌گوید و رابطهٔ ذات با تعینات و به‌تعبیری بهتر با ماسوی‌الله را روشن و مشخص می‌کند. در آثار عرفانی تاپیش از قرن ششم، بیشتر بر تنزیه حق تأکید شده و کوشش اهل عرفان اغلب بر آن بوده است تا از دام تشبیه بپرهیزند، درحالی‌که در مکتب عرفانی ابن‌عربی و به‌تبع آن جامی، هم از تشبیه سخن به‌میان می‌آید و هم از تنزیه، و از نگاه آنان معرفت صحیح جمع میان تنزیه و تشبیه همراه با حفظ مراتب است.

رویکرد معرفتی جامی در این زمینه منبعث از قرآن و شریعت است. وی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین پیروان مکتب ابن‌عربی، دراین‌باره دیدگاهی کاملاً متفاوت با سایر عرفای اسلامی دارد. به عقیدهٔ جامی فهم درست توحید و دستیابی به شناخت صحیح، مشروط به فهم درست تنزیه و تشبیه است. همچنین نیل به معرفت کامل و حقیقی حق‌تعالی، در گرو ملازمت و جمعیت تنزیه و تشبیه با یکدیگر در کلیهٔ مراتب و مجالی هستی است.

در این مقاله دو مفهوم تنزیه و تشبیه از دو بعد وجودشناختی و معرفت‌شناختی در *دیوان اشعار* و *هفت اورنگ* جامی بررسی و آرای او در مقایسه با دیدگاه ابن‌عربی و عارفان پیشین تبیین می‌شود. در بعد وجودشناختی با واکاوی اصطلاحاتی چون وجود مطلق، اسما و صفات، تجلی و ظهور و وحدت وجود، با بررسی ابعاد گوناگون تنزیه و تشبیه تلاش می‌شود ملازمت این دو عنصر عرفانی در کلیهٔ مراتب وجود اثبات شود و در بعد معرفت‌شناختی، نقش تنزیه و تشبیه در تبیین و تفسیر امکان شناخت حقیقت مطلق و امکان معرفت ایجابی حقیقت وجود، در نظرگاه عرفانی جامی مورد بررسی قرار می‌گیرد. اهمیت این پژوهش به‌لحاظ تطبیق اندیشهٔ عرفانی مکتب ابن‌عربی با زبان ادیبانه، شورانگیز و دلنشین و درعین‌حال سادهٔ جامی و ارائهٔ ساختار و مدل معرفتی اوست و موجبات آن را فراهم می‌کند که پیچیدگی‌های این مکتب عرفانی تاحدی مرتفع شود و شناخت صحیح و معرفت کامل حاصل آید. ضرورت این‌گونه پژوهش‌ها، از آن جهت است که زمینه‌ساز فهم درست‌تر آثار برخی از عارفان چون ابن‌عربی و پیرسوان او ازقبیل جامی خواهد شد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

در زمینهٔ تنزیه و تشبیه مقالاتی نوشته شده است، ازجمله مقالهٔ «مسئلهٔ تنزیه و تشبیه» اثر سعید رحیمیان (۱۳۷۴)، «تشبیه و تنزیه از دیدگاه مولوی» اثر محمدصادق کاملان (۱۳۷۵) و «تأملی در کاربرد اصطلاح تشبیه و تنزیه در متون ادبی- عرفانی فارسی» از سیده مریم ابوالقاسمی (۱۳۸۷)، اما تحقیقی در این زمینه در اشعار جامی منتشر نشده است. نویسندهٔ مقالهٔ اخیر نیز به دیدگاه جامی دربارهٔ تشبیه و تنزیه اشاره‌ای نکرده است. نو بودن این پژوهش بدان جهت است که ملازمت تنزیه و تشبیه را در کلیهٔ مراتب وجود به عنوان الگوی معرفتی مختص جامی نشان می‌دهد و آن را از سایر انگاره‌های موجود در آثار عرفانی متمایز می‌کند.

۱. تنزیه و تشبیه در آثار عرفانی

تنزیه از ریشهٔ «نَزَهَ» به معنای دوری و اجتناب از بدی است و در اصطلاح عبارت است از تسبیح خداوند و تقدیس ذات از انداد و اضداد و دور داشتن او از صفات نقص و اوصاف بشری و از آنچه مشرکان بدو نسبت می‌دهند (جرجانی،۱۳۷۰: ۳۰-۲۹؛ تهانوی،۱۹۹۶م، ج۱ :۴۲۷).[۱] تشبیه نیز از ریشهٔ «شَبَهَ» و در لغت به‌معنای مانند کردن چیزی به چیز دیگر است و در اصطلاح اهل عرفان عبارت است از «همانند کردن حق به خلق و اسناد صفات ممکن به واجب» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۷۷).

لفظ این دو اصطلاح در قرآن به‌کار نرفته است، اما آیات زیادی وجود دارد که مبین مفهوم و معنای تنزیه و تشبیه است.[۲] همچنین در روایات اگرچه از زبان نبی اکرم(ص) دربارهٔ تنزیه الهی عبارات مشهوری نظیر: «ما عبدناک حقّ عبادتک» و «ما عرفناک حقّ معرفتک» (سمعانی،۱۳۸۴ :۵۴) موجود است؛ روایات فراوانی نیز ناظر بر جنبه‌های تشبیهی است، نظیر قول مشهور: «و ان الله خلق آدم علی صورته» (غزالی، ۱۳۸۳، ج۲ :۵۸۱) و «رأیت ربی لیله المعراج علی صوره شاب أمرد» (عین‌القضات، ۱۳۴۱ :۳۲۱).

بررسی آثار عرفانی نمودار این مطلب است که عارفان مسلمان، به‌ویژه عارفان وحدت وجودی، با آنکه به اعتقاد به حلول و اتحاد متهم شده‌اند، اما همواره بر تنزیه حق تأکید کرده و از تشبیه و تعطیل اجتناب ورزیده‌اند.[۳] ذوالنّون مصری ضمن نفی هر تصویر وهمی و ذهنی از ساحت توحید می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

توحید آن است که بدانی که قدرت حق در همه‌چیز هست بی‌آمیختگی، و آفرینش او علت همه‌چیز است و علتی برای شیوهٔ آفرینش او نیست و در همهٔ آسمان‌ها و زمین گرداننده‌ای جز او نیست و هرچه در پندارت آید، خداوند چیزی دگر است و چیزهای دیگر (سراج، ۱۳۸۸: ۸۵).

جنید توحید را عبارت از «إفرادُ القِدمِ عَنِ الحَدَثِ» (هجویری، ۱۳۸۷: ۴۱۱) می‌داند. روزبهان بقلی نیز می‌گوید: «در عزت توحید رنگ تشبیه نیست» (روزبهان، ۱۳۷۴: ۶۴). درواقع مقصود صوفیان از توحید آن است که ساحت قدیم را از حادث متمایز و جدا سازند. خواجه عبدالله انصاری نیز ضمن تأیید این مطلب گفته است که معرفت دارای سه رکن است: اثبات صفات بی‌تشبیه؛ نفی تشبیه بی‌تعطیل؛ پرهیز کردن از تأویل و وقوف بر اسم ظاهر و نام صفات (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۳۲).

سنایی در گرایش کلامی خود همچون شیوهٔ متکلمان و عارفان پیشین، بر جنبه‌های تنزیهی حق‌تعالی تأکید می‌کند و ضمن پرهیز از تشبیه، سعی در اثبات صفات الهی با توصیفی تنزیهی دارد:

غایت عقل در رهش حیرت — مایهٔ عقل سوی او غیرت
احد است و شمار از او معزول — صمد است و نیاز از او مخذول
آن احد نی که عقل داند و فهم — وان صمد نی که حس شناسد و وهم

(سنایی، ۱۳۷۷ :۶۴)

تنزیه و تشبیه در مکتب ابن‌عربی و پیروانش بسیار حائز اهمیت است؛ آنان نه اهل تشبیه محض‌اند و نه اهل تنزیه محض و یا به‌تعبیری دیگر هم تشبیهی‌اند و هم تنزیهی، زیرا آنان نه تنزیه را کاملاً نفی کرده‌اند و نه تشبیه را، بلکه کوشیده‌اند که میان تنزیه و تشبیه را جمع کنند. به اعتقاد آنان تنزیه برابر با اطلاق و تشبیه برابر با تقیید است و تنزیه آمیخته با تشبیه و مکمل آن است؛ همچنین معرفت کامل و صحیح در جمعیت میان تنزیه و تشبیه تحقق می‌پذیرد (رک: ابن عربی، ۱۴۰۰ :۷۰).[۴]

مولوی نیز با بیانی لطیف و زبانی شاعرانه ضمن نفی توجه صرف و یک‌جانبه به تنزیه یا تشبیه، شناخت خداوند را منوط به توصیف او، هم به‌گونهٔ مطلق و هم به گونهٔ مقید می‌داند:

از تو ای بی‌نقش با چندین صور — هم مشبّه هم موحّد خیره‌سر

(مولوی،۱۳۸۴: ۱۶۷)

وی با وصف بی‌نقشی به وجه اطلاق و تنزیهی خداوند اشاره می‌کند که درعین‌حال با چندین صور ظاهر شده، یعنی کلیهٔ صورت‌های عالم را به‌نحو تقیید و تشبیه فراگرفته است.[۵]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

به نظر علاءالدوله سمنانی نیز رسیدن به مرحلهٔ تنزیه بدون اثبات وحدانیت او ممکن نیست: «تا اثبات وجود واجب‌الوجود نکنی، به اثبات وحدانیت مشغول نشوی و تا اثبات وحدانیت نکنی، به تنزیه و تقدیس مشغول نشوی» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۹۱). کاشانی نیز در وصف معرفت الهی ضمن استعمال لحن تنزیهی از حد بین تشبیه و تعطیل تجاوز نمی‌کند: «جمال احدیتش از وصمت ملاحظهٔ افکار مبرّا و جلال صمدیتش از زحمت ملابسهٔ اذکار معرّا» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۱۷). بنابراین از دیدگاه عموم عارفان، معرفت صحیح آن است که منزه از تعطیل و تشبیه باشد. همچنین معرفت‌شناسی به اسما و صفات نیز اغلب ناظر بر وصف تنزیهی است.

۲. دیدگاه جامی دربارهٔ تنزیه و تشبیه از منظر معرفت‌شناختی

عارفان مکتب ابن‌عربی در زمینهٔ معرفت و ادراک توحید الهی، به جمعیت و آمیختگی تنزیه با تشبیه معتقدند و این مهم را در مرتبه و ساحت الهیت یا به‌تعبیری مقام حق و خلق و مقام ثنویت می‌دانند نه ناظر به مرتبهٔ ذات و احدیت ذاتی (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱ :۴۱؛ همچنین ج۴، ۲۰۸). دیدگاه جامی در این زمینه را نیز می‌توان در نمونه‌های مختلف شعر او مشاهده کرد:

۲-۱. نقص معرفت تنزیهی و تشبیهی به‌گونهٔ مجزا

ابن‌عربی در کتاب *فصوص‌الحکم* در بحث معرفت الهی، ادراک و شناخت تنزیهی و تشبیهی را به‌نحو جداگانه انکار می‌کند و معرفت صحیح و شناخت درست را در جمع این دو می‌داند:

فإن قلتَ بالتشبیه کنتَ مقیداً و إن قلتَ بالتنزیه کنتَ محدِّداً
و إن قلت بالأمرین کنت مُسدِّداً و کنتَ اماماً فی‌المعارف سیّداً
(ابن عربی، ۱۴۰۰: ۷۰)

جامی نیز با بهره‌گیری از دیدگاه ابن‌عربی معتقد است که در شناخت و توصیف الهی نباید تنها به تنزیه محض و نفی صفات الهی و نسبت‌ها و تعینات از ذات حق متعال اشتغال یافت. همچنین نباید تنها به تشبیه صرف بسنده کرد و ذات الهی را به اسم و جهت و تعین خلقی مقید کرد، زیرا هرکدام از این رویکردها، معرفتی ناقص و محدود را به همراه دارند:

نه به تنزیه شو چنان مشعوف که به نفی صفت شوی موصوف

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

نه به تشبیه آنچنان مایل که به اسم و جهت شوی قایل
(جامی، ۱۳۸۹ : ۶)

جامی با توصیفی هنری، معرفت تشبیهی و تنزیهی را به‌صورت مجزا و مستقل، ناقص و محدود می‌شمرد:

چشم مشبّه ز جمال تو کور عقل منزّه ز کمال تو دور
ناقهٔ تنزیه چو تنها فتاد پای ز معموره به صحرا نهاد
حادی تشبیه چو محمل براند رفت ز معموره و در گل بماند
ای ز تو معموره و صحرا همه بود تو هم بی همه هم با همه
در تو نیند این دو صفت جز به هم چون ننمایند تجاوز به هم
(جامی،۱۳۸۹ : ۳۷۳)

۲-۲. ساحت تنزیه ذات از تشبیه و تلبس به صفات حدوث

از نظر جامی آنچه اقتضای تنزیه دارد، عبارت است از تنزیه مرتبهٔ تجرد ذات از هرگونه تشبیه و نیز تلبس به صفات حدوث:

هرچه تقدیس ذات تنزیه است وآنچه مشعر به نفی تشبیه است
مرجع آن بود تجرّد ذات از تلبّس به مقتضای صفات
(جامی، ۱۳۸۹: ۳۷۳)

۲-۳. ساحت تشبیه، به سبب تجلی ذاتی از کسوت اسما بر عالم

به اعتقاد جامی آنچه درخور تشبیه است، منبعث از مرتبهٔ ظهور و تجلی ذات در کسوت اسما و صفات است که موجب ظهور عالم می‌شود:

هرچه تشبیه باشد و تجدید وآنچه مبنی ز حصر یا تقلید
منشأ آن بود تلبّس عین به ظهور از ملابس کونین
(جامی: ۱۳۸۹، ۳۷۳)

۲-۴. تلفیق یا جمع تشبیه و تنزیه

ابن‌عربی در توصیف معرفت کامل و شناخت صحیح، عقل را موجب تنزیه و وهم را موجب تشبیه می‌داند و معتقد است که معرفت کامل معرفتی است که در آن عقل و وهم با هم جمع آیند که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

درنتیجه جمع میان تنزیه و تشبیه حاصل می‌شود (رک: ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۱۸۱ و ۱۸۲). جامی نیز همواره سالک صاحب ذوق را توصیه به همراهی و رعایت اعتدال در دو مقام تنزیه و تشبیه می‌کند و معرفت حقیقی را در گرو ملازمت این دو گرایش می‌داند:

گر تو ز ارباب ذوق و ادراکی — وز تقیّد به یک طرف پاکی
می‌کن این‌سان که کردمت تنبیه — جمع تنزیه را مع التشبیه
هر یکی را به جای او می‌دار — چشم بر مقتضای او می‌دار
در صفت‌های حق مشو یک چشم — می‌گشا سوی هر یک اندک چشم
می‌کن از شرّ فتنهٔ دجّال — استعانت در اکثر احوال
معتدل شو که هر که اهل دل است — در جمیع امور معتدل است
وسط آمد محلّ عزّ و شرف — به وسط روی نه ز هر دو طرف
تا رساند تو را به فرّ و بها — حکم خیرالامور اوسطها

(جامی، ۱۳۸۹: ۳۷۳)

او در تمثیلی بدیع، وجود حق را به اعتبار سریان تجلیاتش، عین عالم و سبب برپایی آن توصیف می‌کند، همچون عنایت و سریان جان در تن که موجب قیام تن به جان می‌شود که این امر درخور تشبیه است. همچنین حقیقت وجود را از جهت وحدت ذاتی، معرّا و پاک از عالم می‌داند، همچون حقیقت جان آدمی که هیچ سنخیتی با جسمش ندارد و این امر درخور تنزیه است:

با همه چون جان به تن آمیزناک — پاک ز آلایش ناپاک و پاک

(جامی، ۱۳۸۹: ۳۷۳)

بنابر نظر جامی تنزیه صرف حق‌تعالی از ظواهر هستی و اجسام عالَم، منجر به تشبیه او بر مفاهیم عقلی می‌شود؛ ازاین‌رو اهل تنزیه در اصل از تشبیه به تشبیه گریخته و نام آن را تنزیه قرار داده‌اند:

هست ز تنزیه تو تشبیه تو — نیست جز این غایت تنزیه تو

(جامی، ۱۳۸۹: ۳۷۳)

جامی به‌عینه وام‌دار نظر ابن‌عربی است. چنان‌که ابن‌عربی، تنزیه در نزد صاحبان حقایق را – در جناب الهی- عین تقیید و تحدید می‌داند و به اعتقاد وی، تنزیه‌کننده یا جاهل است یا بی‌ادب (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۶۸ و ۶۹؛ همچنین بی‌تا، ج ۲: ۳۸۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

بنابراین هیچ تنزیهی از تشبیه خالی نیست و تنزیه هم مانند تشبیه محدودکنندهٔ معرفت الهی است. پس اهل تنزیه به آن مقدار از اموری که حق را از آن تنزیه کرده‌اند، از معرفت تعینات نور و تنوعات ظهور پروردگار محروم و مهجورند. همچنین تشبیه فارغ از تنزیه نیز ناقص است، نظیر مجسمه که در تشبیه حدی پیدا کردند و مطلق را مقید پنداشتند (جامی، ۱۳۸۱: ۱۲۷). جامی در مذمت معرفت عقلی و تنزیهی در شناخت الهی می‌گوید:

عقل بگذار کان عقیلهٔ توست دانهٔ مکر و دام حیلهٔ توست
عقل جزوی در این نشیمن کسب بهر آداب بندگی است فحسب
به دلیل علیل و فکر سقیم کی شناسد صفات و ذات قدیم
(جامی، ۱۳۸۹ :۵)

بنابراین تنزیه حق از جسمانیات، موجب تشبیه او به عقول و نفوس و تنزیه او از عقول و نفوس نیز موجب تشبیه او به معانی مجرده از صور عقلیه و نفسیه است و سرانجام تنزیه او از همهٔ موارد، موجب الحاق او به عدم و تحدید او به عدم‌های غیرمتناهی می‌شود (جامی،۱۳۸۱: ۱۲۷ و۱۲۸؛ نیز رک:. فیض کاشانی، ۱۳۸۶: ۴۲ و۴۳).

با تو خود آدم که و عالم کدام نیست ز غیر تو نشان غیر نام
گرچه نمایند بسی غیر تو نیست در این عرصه کسی غیر تو
(جامی، ۱۳۸۹: ۳۷۴)

بنابر ابیات فوق، می‌توان نتیجه گرفت که اهل تنزیه نیز همچون اهل تشبیه، به نوعی خدای را مقید و محدّد می‌کنند و به سبب جهل و نادانی از این لطیفهٔ سترگ توحیدی بی‌بهره‌اند، زیرا ممکنات همگی وجوداتی وهمی، مجازی و فاقد وجود حقیقی‌اند و تنها خدای تعالی است که وجودی حقیقی دارد و بدین صورت‌ها ظاهر شده است. بنابراین به سبب ظهور، عین موجودات و عالم و به‌لحاظ تقدس ذات، غیر آن‌هاست. بدین نسبت دربرابر ذات الهی، وجود غیر تحقق‌پذیر نیست.

۵-۲. معرفت تنزیه و تشبیه از منظر انسان کامل

ابن‌عربی تنزیه را در مقام عقلی و تشبیه را در مقام تجلی و وابسته به این مقام می‌داند. حق در مقام عقلی منزه و معرفت آن تنزیهی است. البته این معرفت ناقص و نصف معرفت تام است و فقط زمانی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

که حق با تجلی خود معرفت تشبیهیِ شهودی عطا کند، به معرفت کامل دست می‌یابد. پس از آن است که عارف واصل و انسان کامل در جایگاه تنزیه، تنزیه حقانی می‌کند و در جایگاه تشبیه، تشبیه عیانی. در این مرتبه تنزیه و تشبیهش مطابق حق است. او در همهٔ صورت‌های عنصری و طبیعی، سریان حق و عین حق را مشاهده می‌کند (ابن‌عربی،۱۴۰۰ : ۴۹۵). ازاین‌رو هیچ تنزیهی از تشبیه و هیچ تشبیهی از تنزیه خالی نیست؛ زیرا هر نقصی که از حضرت حق تنزیه می‌شود، در مرتبهٔ ظهور به مراتب کونی، برای او ثابت است و این تشبیه است (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۶۲).

به عقیدهٔ جامی انسان کامل- که صاحب دو معرفت تنزیهی در مقام عقلی و تشبیهی در مقام تجلی است- سریان ظهور حق و عین حق را در همهٔ جلوه‌های عالم طبیعی مشاهده می‌کند. بدین‌ترتیب هیچ تنزیهی را از تشبیه و هیچ تشبیهی را از تنزیه منفک نمی‌داند. جامی می‌گوید:

وحدتی بینی خالی ز دویی ظاهر از کسوت مایی و تویی
هستی ساده ز هر نام و نشان برتر از مرتبهٔ علم و عیان
در همه ساری بی وهم و حلول سریانی نه حد فهم عقول
از همه عاری بی نقص و زوال منتقل ناشده از حال به حال

(جامی، ۱۳۸۹: ۴۷۵)

به نظر جامی کسی که میان تنزیه و تشبیه جمع کرد و هر یک را در مقام او ثابت داشت و حق‌تعالی را به صفت تنزیه و تشبیه نعت کرد، عارف کامل است (جامی، ۱۳۸۱: ۱۲۷)، بنابراین جامی کمال معرفت توحید را -که جامع تنزیه و تشبیه است- مختص انسان کامل و محقق عارف می‌داند:

حدیثی مشکل و سرّیست مغلق که در کون و مکان کس نیست جز حق
حقیقت واحد است و وحدت او بود مرد محقِق را محقَّق
ولیکن زاختلاف اعتبارات گهی باشد مقیَّد گاه مطلق

(جامی، ۱۳۸۸: ۳۰۵)

اما انسان کامل حق‌تعالی را به‌لحاظ حقیقت ذاتی، مجرد و منزه از اطلاق و تقیید می‌داند:

مجرّد یابی‌اش ز اطلاق و تقیید اگر جلباب هستی را کنی شق
کند هر دم بیان این نکته را عشق ولی عقلش نمی‌دارد مصدَّق

(جامی، ۱۳۸۸: ۳۰۵)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

بنابراین چنان‌که فیض کاشانی اشاره کرده، عارف واقعی کسی است که حق را «من حیث ذاته» منزه از تشبیه و تنزیه بداند و «من حیث معیّته للأشیاء و ظهوره بها» میان تنزیه و تشبیه جمع کند (رک: فیض کاشانی، ۱۳۸۶: ۴۳).

۳. دیدگاه جامی دربارهٔ تنزیه و تشبیه از منظر هستی‌شناختی

به‌طورکلی در بخش هستی‌شناختی از منظر عرفانی، دربارهٔ موضوعاتی همچون نسبت ذات با اسما و صفات الهی و رابطهٔ آن با عالم وجود و ممکنات بحث می‌شود. از دیدگاه جامی تنزیه و تشبیه ناظر به دو جنبهٔ تعالی و ظهور و تجلی آن است و در اصل تنزیه همان تعالی وجود و تشبیه همان ظهور و تجلی است. این بخش به تشریح مفاهیم و اصطلاحات عرفانی اختصاص دارد که بستر مناسبی را برای طرح مسئله و تفسیر نظریهٔ تنزیه و تشبیه فراهم می‌کند.

۱-۳. حقیقت وجود و وجود مطلق

وجود مطلق یکی از اصطلاحات پربسامد در مکتب ابن‌عربی است. در آثار جامی نیز به پیروی از این مکتب، اصطلاح وجود مطلق به دو معنا به کار رفته است: نخست در معنای حقیقت وجود و نفی کلیهٔ اعتبارات و قیود، حتی نفی قید اطلاق از آن. دوم در معنای فعل و مشیّت حق متعال و به تعبیری نَفَس رحمانی و فیض مقدس. بدین مفهوم می‌توان وجود مطلق را در تمام هستی متجلی و نمایان دانست. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ظهور موجودات در حقیقت از سریان وجود منبسط و نَفَس رحمانی منبعث شده است نه از سریان ذات حق.

الف. وجود مطلق به معنای اولیه

این مرتبه، مقام ذات است که از آن به «کنز مخفی»، «ذات بحت»، «غیب هویت»، «احدیت ذاتی» و مرتبهٔ «لا اسم له و لا رسم له» و ... نیز تعبیر می‌شود. به اعتقاد ابن‌عربی این مرتبه نه قابل تنزیه است و نه قابل تشبیه و وجود اطلاقی معرّا از قید اطلاق و ورای قید و اطلاق است (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ :۶۸ و ۷؛ همچنین بی‌تا، ج۲ :۲۸۸)، از این جهت مرتبهٔ آن بالاتر از آن است که متعلق علم و کشف و شهود قرار گیرد (شمس، ۱۳۸۹: ۳۴۷). جامی نیز در اشاره به مرتبهٔ غیب ذات –که اصطلاحاً به «هو» تعبیر می‌شود– قائل به عدم امکان شناخت و تصور نسبت به قدسیت این مقام است:

هره مفهوم عقل و ادراک است ساحت قدس او از آن پاک است

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

قدس ذاتش چو برتر از کیف است | کیف هو گفتن اندرو حیف است
چون نه نوع آمد و نه جنس او را | پس چه معنی سؤال ماهو را...
هو کنایت ز غیب ذات شناس | مکنش بر دگر ذوات قیاس
هیچ ذاتی به ذات او نرسد | عقل کل در صفات او نرسد

(جامی، ۱۳۸۹: ۴)

همچنین در جای دیگری می‌گوید: «نه به دست علم و دانش دامن ادراک او توان گرفت و نه به دیدهٔ کشف و شهود پرتو جمال آن توان دید» (جامی،۱۳۵۲: ۵ و۶). به گفتهٔ جامی کنه ذات حق و غیب هویت مطلق او تعالی و تقدّس مُدرَک و مفهوم و معلوم هیچ‌کس نتواند بود. او آیهٔ «و لَا یُحِیطُونَ بِهِ عِلْماً» (طه: ۱۱۰) را اشاره به مرتبهٔ «غیب هویت حق» -که همان مرتبهٔ اطلاق است- دانسته است (جامی، ۱۳۸۱: ۲۶).

ب. وجود مطلق در معنای ثانویه

وجود مطلق به این اعتبار ظهور ذات و سریان تجلی حق در عالَم است. این مرتبه-که به مرتبهٔ الهیت یا مقام اعتبار حق و خلق تعبیر می‌شود (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱ : ۴۱)- اقتضای معرفت تنزیه و تشبیه را دربر دارد. تنزیه در این ساحت، به‌اعتبار اضافه به ذات، عبارت از منزه بودن خداوند از کلیهٔ اوصاف و تقیدات و تعینات است. همچنین تشبیه عین همان تعینات و ظهورات و تجلیات خداوند است. پس در ساحت الهیت، اطلاق مقابل تقیید و مطلق مقابل مقید است. جامی در این مورد می‌گوید:

ذات پاکش ز چونی و چندی | هستی ساده از نشانمندی
در مکین و مکان چه فوق و چه تحت | وحدتی ساذج است و هستی بحت
وحدتی گشته کثرتش طاری | در همه ساری از همه عاری
از حدود تعلّقات برون | وز قیود تعیّنات مصون

(جامی،۱۳۸۹: ۵)

به‌اقتضای ذاتی -که شایستهٔ تنزیه است- کثرتش طاری و بیرون از قید تعلقات و مصون از تعینات است و به‌اعتبار اضافت اعتبارات و نسبت‌ها و نیز تجلی و ظهورش در اعیان، عین آن‌هاست و وحدتی بسیط و حقیقی دارد. بنابراین حق‌تعالی در این مرتبه به جهت ظهور و سریانش در عالم، وجودی مقید و درخور تشبیه و به‌لحاظ پاک و مبرّا بودن ذاتش از اوصاف و تجلیات و اضافات،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

وجود مطلق (مقابل مقید) و درخور تنزیه است. بدین‌ترتیب در این ساحت تنزیه با تشبیه آمیختگی دارد:

هم مقیّد خود است و هم مطلق گه ز باطل نموده گاه از حق
قید او سازوار با اطلاق زهرش آمیزکار با تریاق
اوست مغز جهان جهان همه پوست خود چه مغز و چه پوست خود همه اوست
(جامی، ۱۳۸۹: ۵)

۲-۳. وحدت وجود

ابن‌عربی و بیشتر عارفان وحدت وجودی به وحدت حقیقی و کثرت اعتباری وجود اعتقاد دارند و با استناد به آیهٔ: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ» (فرقان: ۴۵)، حقیقت وجود را واحد و سایر وجودات را سایه و ظل و اضافات اشراقی و نسب ظلی آن حقیقت می‌دانند (شمس، ۱۳۸۹: ۴۰۳-۴۰۲). چنان‌که سخن ابن‌عربی که گوید: «سبحان من اظهر الاشیاء و هو کلّها» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۵۹) اهتمام بر این مطلب دارد. پس وجود حقیقی متعلق به حق متعال است که در نهایت شدت مرتبهٔ وجودی و همچون قرص خورشید است و سایر وجودات امکانی، سایه و عکس و ظل آن وجود حق ازلیِ یگانه‌اند و سرتاسر مراتب وجود، جملگی، ظهور و پرتو وجود حق‌تعالی هستند (قیصری، ۱۳۸۷: ۶۶). جامی نیز در مفهوم وحدت وجود به آیهٔ شریفه و مفهوم فوق توجه داشته و تشبیه خورشید و سایه را به‌کرّات در همین مضمون در اشعار خود به کار برده است:

از تو بر عالم فتاده سایه‌ای خوبرویان را شده سرمایه‌ای
عاشقان افتادهٔ آن سایه‌اند مانده در سودا از آن سرمایه‌اند
(جامی،۱۳۸۹: ۳۱۱)

همچنین جامی دربارهٔ رویکرد توحیدی وحدت وجود معتقد بر وحدتی حقیقی و ذاتی است نه وحدتی عددی- که دربرابر کثرت باشد- و اطلاق وجود را تنها بر خداوند جایز می‌داند. بنابراین ممکنات و کثرات، درواقع ظهورات و تابش‌های همان واحد حقیقی‌اند و از خود وجودی مستقل ندارند؛ ازاین‌رو بدین وحدت وحدت اطلاقی نیز گفته شده است. تبلور این اندیشه در اشعار جامی، با چنین توصیف لطیفی نمود دارد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

واحد است او به ذات خویش و اَحد وحدتی برتر از شمار و عدد
هر که را وحدتش شود مشهود از عدد فارغ است و از معدود
(جامی، ۱۳۸۹: ۱۷۱)

اعداد کون و کثرتِ صورت نمایشی است فالکلُّ واحد یتجلّی بکلّ شأن
نوریست محض کرده به اوصاف خود ظهور نام تنوّعات ظهورش بود جهان
(جامی، ۱۳۸۸: ۳۹۷)

بنابراین وحدت منشأ حصول کثرت و در مرتبهٔ ظهور، ساری در کثرات و ممکنات و نیز مقوم آنان است. بدین نسبت حق‌تعالی از حیث تجلی‌اش، عین ظهور عالم و موجودات است و البته عالم و موجودات نیز عین پرتو تجلی آن واحد حقیقی‌اند:

دو جهان جلوه‌گاه وحدت تو شهدالله گواه وحدت تو
پرتو روی توست از همه سو همه را رو به توست از همه سو
(جامی، ۱۳۸۹: ۴)

بنابراین اگر اصل وجود را از منظر باطن وجود بسنجیم، غیر اشیا است و اگر به‌لحاظ ظهور و تعیّنات حاصله از ظهور لحاظ کنیم، عین اشیا است (خواجوی، ۱۳۸۸: ۵۳).

۳-۳. اسما و صفات

بحث اسما و صفات الهی یکی از مباحث مهم مکتب ابن‌عربی و از موضوعات محوری عرفان اسلامی و به‌ویژه اندیشهٔ عرفانی جامی است. در مبحث اسما و صفات چند مطلب درخور عنایت است، ازجمله آنکه چه نسبتی بین ذات با اسم و صفت وجود دارد؟ ازطرف‌دیگر نسبت میان اسمای الهی و عالم چیست؟

به اعتقاد عارفان تجلی و ظهور ذات الهی و آفرینش هستی و نیز ارتباط حق با خلق فقط از طریق اسما و صفات ممکن است و حقیقت وجود تنها از دریچهٔ اسما و صفات بر عالم تجلی و تابش می‌کند:

ای صفات تو نهان در تتق وحدت ذات جلوه‌گر ذات تو از پردهٔ اسما و صفات
(جامی، ۱۳۸۹: ۴۹)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

بنابراین ذات الهی از دریچهٔ اسمای خویش در مرتبهٔ بطون، متجلی و با ظهور موجودات عیان می‌شود:

بود اسما نهفته اندر ذات شد عیان از ظهور موجودات
داشت اسما جمال پنهانی لیکن از رتبه‌های امکانی
شد ز یک جلوه آن جمال نهان ظاهر اندر مظاهر امکان
(جامی، ۱۳۸۹: ۶۹)

براین‌اساس، عالم هستی مظهر اسما و صفات الهی است و هر حقیقتی از حقایق کلی عالم تحت تربیت اسمی از اسما قرار دارد و هر یک از اعیان هستی مظهر اسمی از اسمای الهی است:

همه اسماء مظاهر ذات‌اند همه اشیا مظاهر اسما
(جامی، ۱۳۸۸ :۳)

ای جهان از صفت و ذات تو پر عالم از حجّت اثبات تو پر
(جامی، ۱۳۸۹: ۴۷۱)

هر جمال و کمال فرخنده که بود در جهان پراکنده
پرتو آن کمال دان و جمال بهر تفصیل و رتبهٔ اجمال
صفت علم را ببین مثلا جلوه‌گر در مجالی علما
(جامی، ۱۳۸۹: ۷۰)

بنابراین ارتباط اسما و صفات با ذات الهی از نوع تجلی و ظهور و ارتباط هستی با اسما و صفات حق‌تعالی، از نوع رابطهٔ ظاهر و مظهر است. ابن‌عربی همهٔ موجودات هستی را مظاهر حق می‌داند و تأکید می‌کند که کثرات -که نسبت‌ها و تعینات هستی‌اند- اموری عدمی و مربوط به ساحت اسما و صفات‌اند: «فوجود الکثره فی الاسماء و هی النّسب و هی امور عدمیه» (ابن‌عربی،۱۴۰۰ : ۷۶).

جامی در بحث شناخت اسما و صفات، ضمن اینکه نام‌ها و صفات خداوند را افزون از هزار می‌شمارد، تأکید می‌کند که نباید کثرت اسما را دلیل بر کثرت ذات تلقی کرد، زیرا کثرت اسما و صفات اعتباری‌اند و وجوداتی مستقل از ذات نیستند:

نامور هست یکی وقت شمار نام‌هاش آمده افزون ز هزار
آنچه بر وحدت ذات است مقیم از دو نامش نتوان ساخت دونیم
یک شود دیدهٔ یک‌بین بگشای وز دو نامی به دو نیمی مگرای

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

در همه بر صفت یکتایی مانده پوشیده ز پس پیدایی
(جامی، ۱۳۸۹: ۴۷۶)

به اعتقاد ابن‌عربی اسمای الهی دارای ساختاری دوگانه‌اند. ذات و صفات و اسمای الهی به اعتباری عین هم، و به اعتبار دیگر غیر هم‌اند. بدین توصیف که هر اسم از آن وجهی که نشان‌دهندهٔ ذات است، عین ذات و عین اسمای دیگر بوده و درآن هیچ تمایز و اختلافی نیست، و از وجهی که بر معنای خاصی دلالت دارد متمایز از ذات و متمایز از اسمای دیگر است (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۷۹ و ۸۰).

جامی در اشاره به این مطلب و دوگانگی ساختار اسما و صفات الهی می‌گوید:

همه پاک از شر و بری از شین همه با ذات او نه غیر و نه عین
(جامی، ۱۳۸۹: ۱۷۲)

یعنی اسمای الهی به‌اعتباری که به ذات اشاره دارند، عین ذات و به‌اعتباری که به معنای خاص خود اشاره دارند، غیر ذات هستند. بنابراین حضرت ذات از وجهی پنهان و ناشناخته و از وجهی آشکار است:

ای صفاتت حجب وحدت ذات جلوه‌گر ذات تو ز اسما و صفات
آشکارا به جهان غیر تو کیست زیر این پرده نهان غیر تو کیست
(جامی، ۱۳۸۹: ۴۸۰)

همچنین کثرت صفات الهی از جنبه‌ای حجاب و حائلی برای وحدت ذات الهی و غیر او محسوب می‌شوند و از منظری دیگر مجلای ظهور ذات و عین ذات‌اند. بنابراین حضرت ذات از وجهی پنهان و ناشناخته و درخور تنزیه و از وجهی دیگر آشکار و شناخته‌شده و درخور تشبیه است. ازاین‌رو اسم ازآن‌رو که نشان‌دهندهٔ ذات است، عین ذات و عین سایر اسما و ازآن‌حیث که بر معانی خاصی دلالت دارد، متمایز از ذات و متمایز از سایر اسما است. البته باید خاطرنشان کرد که کلیهٔ این نسب و اعتباراتِ مربوط به موضوع اسما و صفات، در مقام الوهیت مورد نظر بوده و در ساحت احدیت ذاتی و حقیقت وجود، منتفی است. چنان‌که به اعتقاد ابن‌عربی معرفت ذات حق تنها در دامنهٔ برزخ الوهیت میسر است. همچنین ذات حق تنها از ورای برزخ الوهیت بر موجودات حکم می‌راند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۲۰۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

۴-۳. ظهور و تجلی

موضوع اصلی در این مبحث تجلی وجودی است که عبارت است از ظهور وجود مطلق در مراتب هستی. از نظرگاه جامی خلقت و آفرینش همان تابش و تجلی حقیقت وجود است. در ادامه دربارهٔ دو موضوع از دیدگاه جامی بحث می‌شود: نخست انگیزه و علت ظهور و تجلی و دوم نحوه و چگونگی ظهور و تجلی.

بنابر باور جمهور عارفان، سبب و انگیزهٔ اصلی ظهور و تجلی حق‌تعالی، حبّ ذاتی و اشتیاق او برای هویدایی و عرضهٔ جمال و کمال خویش است. چنان‌که حدیث قدسی: «کنت کنزاً مخفیاً فاحببتُ عن اُعرَف فَخَلقتُ الخلق لکی اُعرف» (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۹۵) ناظر بر این موضوع است. همچنین ابن‌عربی ضمن بیان ظهور و پیدایش عالم بر صورت حق‌تعالی، آن را ناشی از محبت الهی می‌داند و می‌گوید: «فلولا هذه المحبه ما ظهر العالم فی عینه» (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۲۰۳). جامی نیز با اثرپذیری از این لطیفهٔ عرفانی، سبب و انگیزهٔ ظهور عالم را -که آشکار ساختن حسن و کمالات اسمای خویش است- چنین بیان می‌کند:

حق چو حسن کمال اسما دید — آنچنانش نهفته نپسندید
خواست اظهار آن کمال کند — عرض آن حسن و آن جمال کند
خواست تا در مجالی اعیان — سرّ مستور او رسد به عیان
چون ز حق یافت انبعاث این خواست — فتنهٔ عشق و عاشقی برخاست

(جامی، ۱۳۸۹: ۱۸۶)

اگرچه حق‌تعالی در ازل، عالِم به ذات و اسمای خود به‌نحو اجمال بود، اما بدون تجلی در صورت مظاهر، این مهم به‌نحو تفصیل، برایش حاصل نمی‌آمد؛ پس برای آشکارکردن کمالات ذاتی بر صورت مظاهر تجلی کرد و عالَم پدیدار شد. بنابراین تعشق حق‌تعالی بر خویش برای آشکار شدن، اصل ایجاد خلایق و سبب ابداع حقایق الهی است. جامی با عنایت به این رویکرد معرفتی، حق‌تعالی را در مقام ذات به زیبارویی تشبیه کرده که تاب مستوری و اختفا ندارد و در تکاپوست تا حسن و کمالات خویش را بر همگان پدیدار کند، جلوه‌گری و دلفریبی کند و دلبران را شیفتهٔ خویش سازد:

ولی ز آنجا که حکم خوبروییست — به پرده خوبرو در تنگ‌خوییست

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

نکورو تاب مستوری ندارد ببندی در ز روزن سربرآرد
نظر کن لاله را در کوهساران که چون خرّم شود فصل بهاران
کند شق شقّه را گلریز خارا جمال خود کند زان آشکارا
تو را چون معنی‌ای در خاطر افتد که در سلک معانی نادر افتد
نیاری از خیال آن گذشتن دهی بیرون ز گفتن یا نوشتن
چو هرجا هست حسن اینش تقاضاست نخست این جلوه از حسن ازل خواست
برون زد خیمه ز اقلیم تقدّس تجلّی کرد در آفاق و انفس
ز هر آیینه‌ای بنمود رویی به هرجا خاست از وی گفت‌وگویی
(جامی، ۱۳۸۹: ۵۹۲)

به عقیدهٔ جامی مقصود از ایجاد عالَم، کمال پیدایی است و کمال پیدایی نیز موقوف بر ظهور حقیقت جمعیت ذات اجمالاً و تفصیلاً است (جامی، ۱۳۸۱: ۹۰).[۶] دربارهٔ چگونگی ظهور نیز می‌توان اذعان کرد که به اعتقاد ابن‌عربی و پیروانش و به‌تبع آن جامی، حق‌تعالی دارای دو نوع تجلی است: **تجلی نخست**: فیض اقدس که عبارت است از فیضان ظهور ذات حق بر ذاتش که به سبب آن اعیان و استعداداتش حاصل می‌شود. بدین‌ترتیب حق‌تعالی نخستین‌بار به حکم فیض اقدس به صور استعدادات و قابلیات تجلی فرمود و خود را در مرتبهٔ علم به رنگ همهٔ اعیان بنمود (جامی، ۱۳۸۱: ۱۱۴ و۱۱۸؛ نیز رک: خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۱۹). از این ساحت -که جمیع صور علمی‌اشی را دربردارد- به قوابل تعبیر می‌شود. به اعتقاد ابن‌عربی قوابل نتیجه و حاصل فیض اقدس‌اند، چنان‌که تعبیر: «القابل لا یکون الّا من فیضه اقدس» (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۴۹) گواهی بر این ادعاست. در این مرتبه -که همان مرتبهٔ واحدیت است- ذات حق بر خود متجلی است و از حالت کنز مخفی درمی‌آید. همچنین ازاین‌رو آن را فیض اقدس می‌نامند که از شوایب کثرت اسما و نقایص حقایق امکان منزه و مقدس است، زیرا آن، تجلی حبی ذاتی بوده که موجب وجود اشیا و استعدادات او در حضرت علمیه است (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۰- ۵۹). تجلی مزبور -که ناظر بر جنبه‌های تنزیهی و تقدیسی است- در *هفت اورنگ* با اسامی‌ای نظیر ساحت فیض اقدس، مقام جلا، تجلی ذاتی، کمال ذاتی و تعین اول توصیف می‌شود:

حق چو بر خویشتن تجلی کرد یافت خود را در آن تجلّی فرد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

دید ذاتی چو وصف‌های کمال متّصف در حریم عزّ و جلال
وصف‌های همیشه لازم ذات کسب کرده ز وی بقا و ثبات
هرچه دارد ز نام غیر نشان نیست دخلش در اتّصاف به آن
چون وجوب وجود و قدس قدم بی‌نیازی ز عالم و آدم
آنکه دارد ز علم و دانش کام نهد آن را کمال ذاتی نام
(جامی، ۱۳۸۹: ۱۸۵)

جامی در جای دیگری نیز از آن به تعیّن اول تعبیر می‌کند:

بود جمله شئون حق ز ازل مندرج در تعیّن اول
همه بالذات متّحد با هم همه در ضمن یکدگر مدغن
همه در ستر جمع متواری همه از فرق و حکم او عاری
(جامی، ۱۳۸۹: ۷۱و۷۰)[۷]

تجلی دوم فیض مقدس است که آن را تجلی شهودیِ وجودی نیز می‌نامند و عبارت است از ظهور احکام و آثار اعیان ثابته به حسب استعدادها و قابلیات آن‌ها در عالم خارج. بنابراین قابل از فیض اقدس است و مقبول از فیض مقدس (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۲۱). ابن‌عربی در *فصوص‌الحکم* از فیض اقدس به عنوان تجلی غیب و از فیض مقدس به عنوان تجلی شهادت نام می‌برد (ابن‌عربی،۱۴۰۰: ۱۲۰ و۱۲۱). در این مرتبه -که کمال استجلا نامیده می‌شود- اجمال به تفصیل می‌رسد و حق‌تعالی در صور اسمای خود تجلی می‌کند، بنابراین به سبب تجلیات اسمائیه موجب ظهور استعدادات این اعیان در عالم خارج بر حسب اقتضا می‌شود (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۰). به عقیدهٔ جامی این قسم از تجلی، مقام استجلا، تجلی اسمائی، کمال اسمائی و مرتبهٔ تعیّن ثانی نام دارد که موجب ظهور عوالم مختلف و پیدایش و آفرینش موجودات می‌شود، ازاین‌رو ساحت مزبور درخور تشبیه است:

لیک در ضمن آن کمال دگر دید موقوف بر ظهور اثر
پیش اهل شعور و دانایی لقب آن کمال اسمایی
وان ظهور حق است در اطوار مختلف در خصایص و آثار
(جامی، ۱۳۸۹: ۱۸۵)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

همچنین گاه این تجلی را با عنوان تعیّن ثانی توصیف می‌کند:

بعد از آن در تعیّن ثانی شد مفصّل شئون پنهانی
شد حقایق ز یکدگر ممتاز امتیازی درون پردهٔ راز
در پی آن حقایق مذکور آمد از موطن بطون به ظهور
(جامی، ۱۳۸۹: ۷۱)

چنان‌که مشهود است جامی نیز مانند عارفان مکتب ابن‌عربی، معتقد است که تجلی حق‌تعالی در حضرت فیض مقدس منجر به کثرت یافتن اعیان در این مرتبه و نیز آفرینش یا به تعبیری ظهور عوالم مختلف چون عالم ارواح و نفوس، مثال و طبیعت شده است:

بود واحد به ذات لیک نمود متعدّد به پیش چشم شهود
زختلاف تنوّعات ظهور شد مرتّب عوالم مشهور
اولا عالم عقول و نفوس وز پی آن مثال پس محسوس
(جامی، ۱۳۸۹: ۷۱)

جامی معتقد است که جمعیت و آمیختگی هر دو نوع تجلی حق است که منجر به کمال پیدایی و عرضه‌کردن حسن و کمالات حق‌تعالی به نحو اجمال و تفصیل می‌شود. او گاهی نیز در توصیف جمعیت و ملازمت این دو تجلی، از دو اصطلاح جلا و استجلا مدد می‌گیرد. از این‌رو جامی ساحت جلا را مربوط به ظهور کمالات ذاتی حق در مرتبهٔ علمی، و ساحت استجلا را مربوط به شهود رشحات این ظهور در مجالی عالم هستی می‌داند:

وان ظهور و شهود را دانا می‌شمارد جلا و استجلا
آمدن در صور کمال جلاست دیدن آن کمال استجلاست
(جامی، ۱۳۸۹: ۱۸۵)

چنان‌که مشهود است، به دنبال دو تجلی ذاتی و اسمایی حق‌تعالی، صور عالم پدیدار شد. درواقع خداوند در مقام ظهور عین صور اسمای عالم و عین عالم و موجودات است و چیزی غیر او نیست. جامی کمال جلا و استجلا را با یکدیگر متحد می‌داند و در اتحاد باطن و ظاهر، حق و عالم را عین یکدیگر معرفی می‌کند:

هلا تا نغلطی ناگه نگویی که از ما عاشقی از وی نکویی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

تویی آیینه او آیینه‌آرا تویی پوشیده و او آشکارا
چو نیکو بنگری آیینه هم اوست نه تنها گنج او گنجینه هم اوست
من و تو در میان کاری نداریم به‌جز بیهوده پنداری نداریم
(جامی، ۱۳۸۹: ۵۹۳)

بود کلّ جهان در او مستور کرد در کل به ذات خویش ظهور
کل در او عین اوست او در کل عین کل همچو آب اندر گل
آب در گل گل است گل در آب عین آب و دقیقه را دریاب
(جامی، ۱۳۸۹: ۵)

از این رو می‌توان مقام جلا را مرتبهٔ تنزیهی و مقام استجلا را مرتبهٔ تشبیهی حق‌تعالی در ساحت تجلی در عالم هستی تفسیر کرد. بدین‌ترتیب با عنایت به نظرگاه جامی، می‌توان نتیجه گرفت که تنزیه حق عبارت است از تجلی حق‌تعالی برای خود، یعنی «ظهور الذّات لذاته فی ذاته» که همان کمال جلاست و تشبیه نیز عبارت است از تجلی او در صور وجودات خارجی، یعنی «ظهور ذات لذاته فی تعیّناته» که همان استجلاست (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۱۵). بنابراین کمال جلا و استجلا -که جامع ساحت اجمال و تفصیل است- معرفتی کامل و به تعبیری جامع تنزیه و تشبیه است.

نتیجه:

حقیقت وجود در اشعار جامی با دو اعتبار درخور عنایت است: نخست ساحت احدیت ذاتی که هیچ نوع معرفتی در آن قابل تصور نیست؛ نه تنزیهی قابل ادراک است و نه تشبیهی. دوم در مقام الهیت که به حسب ظهور و تجلی ذاتی اعتبار می‌شود. ازاین‌رو ذات، به جهت تنزیهش از کثرات و نسبت‌ها، وجود مطلق و درخور تنزیه و به‌اعتبار ظهور و سریانش، منشأ کثرات و عین خلق و وجودی مقید و درخور تشبیه است. در واقع جمعیت تنزیه و تشبیه و نیل به معرفت کامل در ساحت الهیت حاصل می‌شود.

با وجود اینکه در آثار عرفانی پیشین، در باب معرفت و توحید لحنی تنزیهی دیده می‌شود، تنزیه موجود در اقوال و آثار صوفیان گاه بیانگر مرتبهٔ ذات بحت و بلا قید است و مقصود آنان از تنزیه درواقع تنزیه از هرگونه تنزیه در این مقام است. اما در نظر برخی چون مولوی و ابن‌عربی به‌نوعی جمعیت تنزیه و تشبیه نمود دارد. تفاوت عمدهٔ جامی با ابن‌عربی را بیشتر می‌توان در شیوهٔ بیان این دو جست‌وجو کرد. جامی ضمن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

اثرپذیری از اندیشهٔ ابن‌عربی دربارهٔ مسئلهٔ تنزیه و تشبیه آن را با زبانی ادیبانه و سرشار از تمثیل‌های شاعرانه مزین کرده است که سبب می‌شود دشواری‌های معرفت تنزیه و تشبیه از ساحت اصطلاحات فلسفی خارج و در قالب ادبیات قابل فهم‌تر شود و این دقیقهٔ عرفانی درست‌تر دریافت گردد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. تنزیه را دو گونه می‌دانند: نخست تنزیه تسبیحی که عبارت از نفی هر گونه نقص و صفت عدمی از ذات حق است. دوم تنزیه تقدیسی که عبارت است از نفی هر گونه کمال محدود از ذات حق تعالی (رک: رحیمیان، ۱۳۷۴: ۱۰۸).

۲. این آیات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست آیاتی که به تنزیه مطلق و تام ذات و صفات خداوند از ذات و صفات مخلوقات می‌پردازد، نظیر: «*لا إِلَهَ إِلا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ*» (توبه: ۳۱) و «*سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ*» (مؤمنون: ۹۱؛ صافات: ۱۹۵). دوم آیاتی که به تشبیه میان ذات و صفات مخلوقات اشاره دارد. این آیات دلالت بر آن دارند که خداوند می‌بیند، می‌شنود، حرف می‌زند و با دست توانای خویش می‌آفریند و بر عرش تکیه می‌زند، آیاتی نظیر: «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شورا: ۱۱) و «*يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ*» (فتح: ۱۰) از این دسته‌اند.

۳. به عنوان نمونه ابوطالب مکی در *قوت القلوب* ضمن استناد به آیهٔ: «*لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ*» می‌گوید: «لیس کمثله فی کلّ هذا شیء لا شریک له فی ملکه و لا معین له فی خلقه و لا نظیر له من عباده» (مکی، ۱۴۱۷ق، ج۲: ۱۴۲). کلابادی در تعریف معرفت حقیقت، ضمن تنزیه حق تعالی و دوری از تشبیه می‌گوید: «ممتنع است به صفات خویش از مانندگی به خلق خویش و فکرت‌ها با وی نیامیزد...» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۹۷).

۴. نیز رک: قیصری، ۱۳۸۷: ۳۲۱.

۵. طبق نظر مولوی مقام معرفت خداوند، مرتبهٔ اسما و صفات بوده که درخور تنزیه و تشبیه است:

ای صفاتت آفتاب معرفت — وآفتاب چرخ بند یک صفت
گاه خورشید و گهی دریا شوی — گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش — ای فزون از وهم‌ها وز بیش بیش

(مولوی،۱۳۸۴: ۱۶۷)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

چنان‌که خورشید و دریا نماد بارز عینیت عالَم طبیعت و اطلاق خداوند به این دو سمبل، نشان ظهور و عینیت خدا در عالَم صورت و اشاره به وجه تشبیهی حق است، کوه قاف و عنقا نیز سمبل بی‌نشانی و دست‌نایابی و اشاره به وجه تنزیهی حق دارد.

۶. همچنین ابیات زیر:

سر از جیب مه کنعان برآورد — زلیخا را دمار از جان برآورد
جمال اوست هر جا جلوه کرده — ز معشوقان عالم بسته پرده
به هر پرده که بینی پردگی اوست — قضاجنبان هر جنبندگی اوست ...
دلی کو عاشق خوبان دلجوست — اگر داند اگر نی عاشق اوست

(جامی، ۱۳۸۹: ۵۹۳ و ۵۹۲)

۷. جامی در جای دیگری نیز می‌گوید:

جلوهٔ اولش از حضرت ذات — بود بر خویش به اسما و صفات
ذات سازج چو به اوصاف نعوت — یافت در مرحلهٔ علم ثبوت
دید در خود همه بیش و کم را — شد حقایق صور عالم را

(جامی، ۱۳۸۹: ۴۷۵)

کتاب‌نامه:

- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۱)، *اسما و صفات*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر.
- ــــــــــــــــ . (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م)، *فصوص‌الحکم*، به‌کوشش ابوالعلای عفیفی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابوالقاسمی، سیده مریم. (۱۳۸۷)، «تأملی در کاربرد اصطلاح تشبیه و تنزیه در متون ادبی- عرفانی فارسی»، مجله *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شمارهٔ ۱۱، پاییز و زمستان، ص ۸۳-۹۶.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، به‌کوشش محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- تهانوی، محمدعلی. (۱۹۹۶م)، *موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۵۲)، *اشعه اللّمعات*، به‌کوشش حامد ربانی، تهران: کتابخانهٔ علمیهٔ حامدی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

- ـــــــــــــــــــــــ . (۱۳۸۱)، *نقد النّصوص*، مقدمه و تصحیح و تعلیق ویلیام چیتیک، چاپ دوم، تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
- ـــــــــــــــــــــــ . (۱۳۸۸)، *کلیات دیوان*، با مقدمهٔ فرشید اقبال، چاپ سوم، تهران: اقبال.
- ـــــــــــــــــــــــ . (۱۳۸۹)، *هفت اورنگ*، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، چاپ نهم، تهران: مهتاب.
- جرجانی، سید شریف علی. (۱۳۷۰)، *کتاب التعریفات*، چاپ چهارم، تهران: ناصرخسرو.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵)، *محیی‌الدین ابن‌عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی*، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
- خواجوی، محمد. (۱۳۸۸)، *رسالهٔ وجودیه*، تهران: مولی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۶۸)، *شرح فصوص‌الحکم*، تهران: مولی.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۷۴)، «مسئلهٔ تنزیه و تشبیه»، *کیهان اندیشه*، شمارهٔ ۵۹، فروردین و اردیبهشت، ص ۱۰۶-۱۲۲.
- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۷۴)، *شرح شطحیات*، به‌کوشش هانری کربن، چاپ سوم، تهران: طهوری.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۸)، *اللمع فی‌التصوف*، ترجمهٔ مهدی محبتی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- سمعانی، احمد. (۱۳۸۴)، *روح الأرواح*، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- سمنانی، احمد علاءالدوله. (۱۳۶۹)، *مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی*، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سنایی غزنوی، مجدودبن آدم. (۱۳۷۷)، *حدیقة الحقیقه*، تصحیح مدرس رضوی، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- شمس، محمدجواد. (۱۳۸۹)، *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و ابن‌عربی*، قم: نشر ادیان.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۴۱)، *تمهیدات*. تصحیح عفیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی طوسی، ابوحامد امام محمد. (۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۸۶)، *کلمات مکنونه*، قم: مطبوعات دینی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۸۷)، *شرح قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی*، ترجمهٔ محمد خواجوی، تهران: مولی.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۸)، *مصباح الهدایه*، تصحیح جلال همایی، چاپ نهم، تهران: هما.
- کاملان، محمدصادق. (۱۳۷۵)، «تشبیه و تنزیه از دیدگاه مولوی»، *نامه مفید*، شمارهٔ ۸، زمستان، ص ۹۶- ۷۹.
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱)، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به‌کوشش محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۸)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به‌کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- مکی، ابو طالب. (۱۴۱۷ق)، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، تصحیح باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۴)، *مثنوی معنوی*، به‌اهتمام توفیق سبحانی، چاپ پنجم، تهران: روزنه.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۷)، *کشف‌المحجوب*، مقدمه و تصحیح و تعلیق محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: سروش.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]