

تشبيه و تنزيه

تشبیه و تنزیه

میل به تشبیه - که گاه از آن به «تمثیل» تعبیر شده است - یکی از فراگیرترین و کهن ترین تمایلات بشری است. صورت مادی و انسانی دادن به خدا، در طول تاریخ، همواره وجود داشته و در نقاط گوناگون جهان سابقه ای دیرینه دارد. همانند کردن خداوند در ذات یا صفات به مخلوقات و اسناد صفات خلق به خالق را تشبیه، و اعتقاد به تعالی خداوند از مخلوقات و سلب صفات خلق از خالق را تنزیه می گویند. قائلان به تشبیه را مشبهه و قائلان به تنزیه را منزّه گفته اند. در ادامه بحث به بررسی و تبیین مفهوم تشبیه و تنزیه پرداخته خواهد شد.

تشبیه و تنزیه، دو اصطلاح در حدیث و کلام و عرفان اسلامی، تشبیه در لغت به معنای مانند کردن چیزی به چیزی و تنزیه به معنای دور کردن چیزی از چیزی است (زوزنی، ج 2، ص 213-214). در اصطلاح، همانند کردن خداوند در ذات یا صفات به مخلوقات و اسناد صفات خلق به خالق را تشبیه، و اعتقاد به تعالی خداوند از مخلوقات و سلب صفات خلق از خالق را تنزیه می گویند. تشبیه در موارد معدودتری به معنای اسناد صفات خالق به مخلوق و همانند دانستن ذات خدا با ذاتی غیر از او به کار رفته است. قائلان به تشبیه را مشبهه و قائلان به تنزیه را منزّه گفته اند. این کلمات بار معنایی یکسانی ندارند و ترکیب عطفی آن دو، نسبت به اصل هر دو اصطلاح، متأخر است. این ترکیب بیشتر در عرفان اسلامی رواج یافته و شاید بتوان گفت با نوشته های ابن عربی تثبیت شده است. وی تشبیه را در مقابل تنزیه به کار برده و به این کلمات ابعاد معنایی متفاوتی بخشیده است (رجوع کنید به ادامه مقاله). پیش از آن، تشبیه بیشتر در مقابل تعطیل، و مشبهه در برابر معطله به کار می رفته است (برای نمونه رجوع کنید به قشیری، ص 13؛ ناصر خسرو، ص 356). تشبیه، هم چنانکه تعطیل، بار معنایی منفی داشته و اعتقاد به هریک از آنها بدعت محسوب می شده است؛ چنانکه تشبیه، شرک را تداعی می کرده است و تعطیل، کفر را. از سوی دیگر تشبیه در کنار تجسیم به کار می رفته و با آن قرابت معنایی داشته است، هرچند تشبیه اعم از تجسیم است. همچنین مشبهه را گاهی به معنای کسانی که صفات خداوند را به بشر نسبت می دهند، در مقابل مجسمه که صفت جسمانیت مخلوقات را به خداوند نسبت می دهند، به کار برده اند (شهرستانی، ج 1، ص 19). در کتاب های ملل و نحل چنین عقایدی را به کسانی نسبت داده اند، اما از خود این اشخاص، متنی که در آن به این عقاید تصریح شده باشد، باقی نمانده است.

اگرچه این اصطلاحات قرآنی نیست، مباحث مربوط به آنها، بیش از هر چیز ریشه در خود قرآن و در مرتبه بعد ریشه در احادیث دارد. در قرآن آیات فراوانی هست که هرگونه شباهت خداوند با دیگر اشیا را نفی می کند. از جمله «لیس کمثله شیء» (شوری: 11)، «لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد» (اخلاص: 3-4)، «ولم یتخذ ولداً و لم یکن له شریک فی الملک» (فرقان: 2)، «و قالوا اتخذ الرحمن ولداً، لقد جئتم شیئاً اذاً...» (مریم: 88 - 98)، «لا تدركه الابصار و هو یدرک الابصار» (انعام: 103؛ برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به قطب الدین شیرازی، بخش 1، ص 129؛ برای فهرست آیات رجوع کنید به مجلسی، ج 3، باب 8، 13-14). از سوی دیگر در قرآن آیاتی

وجود دارد که ظاهراً امری جسمانی یا وصفی از اوصاف مخلوقات را به خداوند نسبت داده است، نظیر «یدالله فوق ایدیهم» (فتح: 10) «الرحمن علی العرش استوی» (طه: 5)، «والسّمواتُ مطویّاتٌ یّمینیه» (زمر: 67). همچنین احادیث و روایاتی نقل شده است که چنین تصویری را دامن می زند، از قبیل «حتی یضع الجبار قدمه فی النار» و «قلب المرجوع کنید بهمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» (شهرستانی، ج 1، ص 106). وجود عبارات مذکور و تقابل ظاهری آنها با یکدیگر، این پرسش را ایجاد کرده که در این میان کدامیک را باید مبنا قرار داد و کدامیک را بر مبنای دیگری تفسیر کرد؟ آیا باید آیات و روایات ظاهراً متعارض را همین گونه پذیرفت یا آنها را تأویل کرد؟ تأمل در باره این پرسش ها که به موضوعات مختلفی - از جمله، صفات خدا، رجوع کنید بهیت خدا، تأویل و تفسیر در الاهیات و استعاره و مجاز در ادبیات - مربوط می شده، بخشی از عظیم ترین مباحث نظری اسلامی را به وجود آورده که مفسران از دوره طرح این مسئله به بعد در مواضع مختلف، از پرداختن به آن ناگزیر بوده اند (برای نمونه رجوع کنید به فخر رازی، ج 2، ص 152، ج 4، ص 24-23، ج 21، ص 58، 133، ج 22، ص 5-9، ج 24، ص 68) و هریک بنا به مشرب کلامی و اعتقادی خود به نحوی به تبیین و توضیح آن پرداخته اند. این بحث در دوره ای چنان اهمیت داشته که ابن خلدون آن را نقطه آغاز تاریخ کلام دانسته است (ج 1: مقدمه، ص 586).

میل به تشبیه - که گاه از آن به «تمثیل» تعبیر شده است - یکی از فراگیرترین و کهن ترین تمایلات بشری است. صورت مادی و انسانی دادن به خدا، در طول تاریخ، همواره وجود داشته و در نقاط گوناگون جهان سابقه ای دیرینه دارد (برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به < دایرة المعارف دین > ازین روست که گروهی آیات موهم تشبیه را در قرآن کریم مبنا قرار داده و به آیات نفی تشبیه چندان توجهی ننموده اند. در تاریخ اسلام تقریباً از قرن دوم هجری چنین گرایشی وجود داشته و گروهی بر اساس آیات و روایات پیشگفته، برای خداوند، صورت انسانی قائل شده اند. غالب کتب ملل و نحل، هشام بن حکم و هشام بن سالم را به تشبیه منسوب کرده و برخی هشام بن حکم را نخستین کسی دانسته اند که عقیده به تشبیه را اظهار داشته است (رجوع کنید به ابن تیمیّه، الفرقان، ص 128).

در هر حال، عقایدی را به ایشان نسبت داده اند، از جمله گفته اند که هشام بن حکم خدا را جسم محدود عریض عمیق طویل می دانسته که طولش مثل عرضش و عرضش مثل عمقش است و به همین ترتیب. از ابن راوندی نقل شده که هشام خداوند را از جهتی شبیه اجسام مخلوق می دانسته است با این توضیح که اگر چنین شباهتی میانشان وجود نداشته باشد، مخلوقات بر خداوند دلالت نمی کنند. همچنین گفته اند که او می گفته خداوند جسم است، اما نه مانند اجسام دیگر (اشعری، ص 31-33، 207-208؛ بغدادی، ص 277؛ شهرستانی، ج 1، ص 184-185). از جمله اقوالی که به هشام بن سالم نسبت داده اند این است که خدا را دارای صورت انسانی و اعضا و جوارح می دانسته و حواس پنج گانه ای نظیر حواس انسان، به خدا نسبت می داده ولی خدا را دارای گوشت و خون نمی دانسته است (اشعری، ص 208-210؛ بغدادی، ص 227-228؛ شهرستانی، ج 1، ص 185). باتوجه به اینکه هشام بن حکم و هشام بن سالم از اصحاب برجسته امام صادق و امام کاظم علیهما السلام بوده اند، اغلب بزرگان شیعه اهل تشبیه بودن آنان را، بر فرض درستی این نسبت، مربوط به دوره ای از حیاتشان دانسته اند. برخی نیز به کلی منکر اهل تشبیه بودن آنان شده اند (رجوع کنید به هشام بن حکم؛ هشام بن سالم؛ برای عقاید شیعه در باره تشبیه و روایات منقول از ائمه رجوع کنید به ادامه مقاله).

مشبهه عموماً معتقدند که خداوند جا و مکان دارد و بر عرش نشسته و پا بر کرسی نهاده و

دارای سر و دست و اعضا و جوارح است و آدم را به صورت خود آفریده است (بغدادی، ص 226-228؛ شهرستانی، ج 1، ص 105). آنها برای خدا رنگ و بو و مزه و غیره قائل شده اند، یعنی خداوند به هر پنج حس درک می شود (به خلاف گروهی که برای رجوع کنید بهیت خدا قائل به حس دیگری شده اند رجوع کنید به رجوع کنید بهیت) و نیز برای خدا جسمی در نظر گرفته اند، هرچند مرادشان از جسم متفاوت بوده و در نحوه جسمانی بودن اختلاف کرده اند. گفته شده است بعضی، نظیر داوود جواربی و مقاتل بن سلیمان، می گفته اند جسمی است دارای جثه ای انسانی که گوشت و خون و مو و استخوان و اعضا و جوارح دارد و با این همه می افزوده اند که هیچکس به او شبیه نیست و او نیز به هیچکس شبیه نیست. از جواربی نقل کرده اند که گفته است از فرج و لویه معذورم بدارید و از دیگر اعضایش سر جوع کنید بهال کنید یا اینکه می گفته بالاتنه اش خالی است و بقیه اش پر است. در مقابل، گروهی معتقد بوده اند که کاملاً پر است و «الصمد» (رجوع کنید به اخلاص: 2) را المصمت الذی لیس یأجوف (شیء توپری که تهی نیست) معنی می کرده اند (اشعری، همانجا؛ بغدادی، ص 227-228؛ شهرستانی، ج 1، ص 185). البته برخی معتقدند که همه این بیان های تشبیهی، بر اساس عبارت «جسمی نه مانند دیگر اجسام» وجه تنزیهی نیز داشته اند. آنها با این بیان می کوشیدند وصفی را صرفاً از جهتی به خدا نسبت دهند، نه از همه جهات. در حالت های غیرافراطی، این روشی برای تفسیر آیه های تشبیهی بوده، که با روش قیاس (تمثیل منطقی) نزد فقها (البته فقهای حنفی)، همانند و احتمالاً مأخوذ از آن است؛ زیرا در قیاس فقهی نیز صرفاً شباهت از جهتی خاص مورد نظر است (رجوع کنید به ولفسون، ص 15-17).

در کنار این نگرش تشبیهی وجه دیگر تشبیه وجود داشته، بدین معنا که گروهی مخلوق و به طور خاص فرد انسانی را به خدا تشبیه می کرده اند. این گروه فرد یا افرادی را خدا یا صورت بشری خدا می دانسته اند و غالباً قائل به حلول بوده اند. این صورت تشبیه غالباً در میان غلات رایج بوده است.

فرقه های مختلفی را در عالم اسلام به معنای اول یا دوم، اهل تشبیه دانسته اند که از آن جمله می توان به کرامیه و حشویه اشاره کرد، هرچند در این زمینه ملل و نحل نویسان هماهنگی نداشته اند (مقدسی، ج 5، ص 139-141؛ بغدادی، ص 225-227؛ شهرستانی، ج 1، ص 107-108؛ قس ابوالمعالی، ص 86-87؛ برای رفع این اتهام از کرامیه رجوع کنید به شفیعی کدکنی، ص 61-113). غیر از این عقاید، عقاید دیگری نیز به اهل تشبیه نسبت داده شده است (رجوع کنید به اشعری، ص 221-222، 430، 491).

در برابر گروه های اهل تشبیه، گروه های دیگری نیز وجود داشتند که بر تنزیه تأکید می کردند. اولین فرد این گروه را جعدبن درهم دانسته اند و پس از او مهمترین فرد جهم بن صفوان بوده که فرقه جهمیه به او منسوب است. این افراد احتمالاً تحت تأثیر مکتب نو افلاطونی بر تنزیه مطلق تأکید کرده و معطله خوانده شده اند (د. اسلام، چاپ اول، ج 8، ص 686-687، همان، چاپ دوم، ج 10، ص 342-343)، پس از اینها، معتزله شکل گرفتند که آنها نیز بر جنبه عقلی و تنزیهی تأکید داشتند ولی معتدل تر بودند. معتزله توحید را علم و اقرار به یگانگی خدا می دانستند و اینکه غیر او، در صفاتی که نفیاً یا اثباتاً وی مستحق آنهاست، با او مشارکت ندارد (قاضی عبدالجبار بن احمد، ص 128). با چنین تعریفی از توحید، معتزله به نفی هرگونه تشبیه پرداختند. ابوالهذیل می گفت خداوند واحدی است که نه جسم است نه دارای هیئت و صورت و حد، بلکه او، همان طور که در قرآن آمده، چیزی است که هیچ چیز مانند او نیست (خیاط، ص 59-60). پیروان ابوالهذیل کسانی را که خداوند را جسم بنامند ولی مفاهیم مربوط به اجسام را به او نسبت ندهند، کافر ندانسته اند ولی هرکس را که مدعی شود خداوند همان گونه که اشیا با

چشم سر قابل رجوع کنید بهیت است، دیده می شود یا در مکان خاصی جای می گیرد و حلول می کند، کافر دانسته اند (اشعری، ص 267). معتزله بر مبنای این نظریات به تفسیر و تأویل آیات تشبیهی می پرداختند (رجوع کنید به بدوی، ج 1، ص 415-416). تفسیر و توجیه صرفاً عقلی معتزله برای اغلب اهل سنت پذیرفتنی نبود و با واکنش های جدی مواجه شد تا جایی که گروهی معتزله را نیز اهل تعطیل دانستند، هرچند در این زمینه توافق کلی وجود نداشته است (همان، ج 1، ص 720). البته از سوی دیگر گروهی معتقد بودند معتزله از آنجا که صفات خداوند را به صفات مخلوق و کلام او (قرآن) را به کلام مخلوق (که حادث است نه قدیم) مانند کرده اند، از این جهت خود اهل تشبیه اند (بغدادی، ص 229). پس از دوره مأمون، که تفکر معتزلی غالب بود و ماجرای «محنت» پیش آمد، مخالفان معتزله برای دفاع از نظریات خود به اقامه ادله عقلی برخاستند. در این زمینه اشعری بیشترین اهتمام را به کار بست (ابن خلدون، ج 1: مقدمه، ص 588). وی کوشید حد وسط طرق مختلف را برگزیند. تشبیه را رد کرد و صفات معنوی را به اثبات رساند و در تنزیه تنها به همان میزانی که سلف آن را محصور کرده بودند، اکتفا کرد (همانجا). پس از اشعری، دیگر متکلمان اشعری مذهب همین شیوه را پی گرفتند. چنانکه باقلانی روا نمی دانست که گفته شود خداوند در هر مکانی هست، بلکه معتقد بود - همانطور که در قرآن آمده - او بر عرش استقرار دارد و می گفت اگر او در هر مکانی باشد لازم است مثلاً در دهان انسان هم باشد، در حالی که او از چنین چیزی منزه است. باقلانی می گفت خدا دارای دست و صورت است و در این گفته خود به قرآن استناد می جست و به رد کسانی می پرداخت که عبارات قرآنی را تأویل می کنند (باقلانی، ص 260؛ ابن تیمیّه، الفتوی الحمویّه، ص 57-58). امام الحرمین (جوینی) نیز بحث مفصلی را به تشبیه اختصاص داده و در این بحث به رد نظریات دو گروه پرداخته است؛ یکی گروهی که راه غلو را پیش گرفتند و برای خدا جنبه جسمانی قائل شدند و دیگر گروهی که در نفی تشبیه غلو کردند و به نفی صفات خدا پرداختند (ج 1، کتاب 1، ص 166-168). اشاعره، مسئله آیات و روایات تشبیهی را بدین صورت برای خود حل کردند که به این آیات و روایات ایمان بیاورند، اما در مورد کیفیت آنها بحث نکنند و هریک از آن تعابیر، مانند دست و وجه، را بلاکیف بدانند (اشعری، ص 211، 217؛ نیز رجوع کنید به ابن تیمیّه، الفتوی الحمویّه، ص 23-63، که سخنان شماری از محدثان و عالمان مقدم اهل سنت را که همین نظر را داشته اند، آورده است).

نظر اشاعره در میان قاطبه اهل سنت، که زمینه پذیرش چنین نگرشی را داشتند (رجوع کنید به شهرستانی، ج 1، ص 93؛ ابوحنیفه، ص 7-8)، قبول عام یافت و با نظریات ابوحامد غزالی تثبیت شد. هرچند این تأکید بر نقل و هماهنگی نساختن آن با عقل، پیروان بعضی از بزرگان اهل سنت، خصوصاً احمد بن حنبل (متوفی 246)، را به عقاید تشبیهی کشانده بود (رجوع کنید به هجویری، ص 145؛ ابن خلدون، ج 1: مقدمه، ص 604-606) تا جایی که خود او را از جمله مشبهه دانسته اند (علم الهدی، ص 75-76). همین امر، مخالفت هایی را در میان دیگر گروه های مسلمان، خصوصاً شیعیان برانگیخت. اسماعیلیه حتی صفت وجود را هم شایسته نسبت دادن به خدا ندانستند؛ مثلاً، حمیدالدین کرمانی نه تنها به نفی صفات بلکه حتی به نفی آیس (موجود) بودن خداوند پرداخت و خدا را فراتر از وجود و عدم قرار داد. آنها احتمالاً تحت تأثیر عقاید نو افلاطونی به تنزیه مطلق پرداختند (ص 37-56؛ برای توضیحات بیشتر رجوع کنید به ابراهیمی دینانی، ص 73-93).

شیعیان اثنا عشری بر اساس تعالیم ائمه علیهم السلام نه با تنزیه مطلق اسماعیلیه موافقتی داشتند و نه نظر تشبیهی را درست می دانستند. از امامان شیعه در بحث توحید روایات فراوانی نقل شده که در نفی تشبیه اند و در کتب شیعه در باب «توحید و نفی تشبیه» ذکر

شده اند (برای نمونه رجوع کنید به کلینی، ج 1، ص 82-146؛ ابن بابویه، ص 31-82). در حدیثی، نظریات در بحث توحید به سه دسته تقسیم شده است: دسته اول وجود خدا و توحید را نفی می کنند (مذهب نفی)، دسته دوم قائل به وجود خدا و توحیدند ولی باورشان به این امور به همراه باور به تشبیه است (اثبات یا تشبیه)، دسته سوم کسانی اند که به اثبات توحید عاری از شائبه تشبیه پرداخته اند (اثبات یلاتشبیهِ یا بغیرتشبیهِ؛ ابن بابویه، ص 101). امامان شیعه دسته سوم را تأیید کرده اند و به نحو مشخصتر به نفی جسم بودن و صورت داشتن خداوند پرداخته (همان، ص 97-104) و صرفاً شیء دانستن او را مجاز دانسته اند (همان، ص 104-107). همچنین در مواردی که اقوال منسوب به هشام بن حکم و هشام بن سالم نزد ایشان بیان شده، ائمه به نفی قول آنها پرداخته اند (همان، ص 97). بر اساس همین آموزه ها متکلمان نامدار شیعه به بحث و اقامه برهان در نفی تشبیه پرداخته اند (برای نمونه رجوع کنید به مفید، ص 477؛ علامه حلی، ص 76-82). همچنین در مجادلات با دیگر فرق با اشاره به روایاتی که در کتب روایی آنها آمده است، عقاید آنها را نقد کرده اند (برای نمونه رجوع کنید به ابن شاذان، ص 7-26). ابوالحسن اشعری ظاهراً بر اساس گفته های غلات یا آرای منسوب به دو هشام، شیعیان را در میان اهل تشبیه قرار داده و تأکید کرده است که شیعیان همعصر او بیشتر به معتزله گرایش داشته اند (ص 35). شافعی نیز شیعیان اثناعشری را در زمره اهل عقل و تنزیه قرار داده است (عبدالحلیم، ص 83-84).

اهل عرفان غالباً با نفی عقل در برابر عشق و تکرار روایاتی که به سند آنها اهمیت نمی داده اند، از قبیل «رأیت ربی فی احسن صورة أمرّد» یا «رأیت ربی لیلۃ المعراج علی صورة شاب أمرّد قَطَطٍ»، که گاه بر اساس آنها به تحسین زیارویان می پرداخته اند، همواره در معرض نسبت تشبیه بوده اند و بعضی از اهل شریعت آنها را قائل به حلول می دانسته اند (علم الهدی، ص 138).

اما عرفا در کتاب های گوناگون این نسبت را رد کرده و به ذم تشبیه و تعطیل پرداخته اند (رجوع کنید به روزبهان بقلی، ص 64، 445؛ شبستری، ص 178، 184) و راه حل هایی نیز برای مسئله تشبیه و تنزیه ارائه کرده اند.

شمس تبریزی با بیان حکایتی در این باره - که نشان دهنده اهمیت موضوع تشبیه و تنزیه از نظر اجتماعی در آن زمان است - به بیان نظر خویش از زبان زنی عامی پرداخته و گفته است اندیشیدن به این مسائل فراتر از حد آدمی است و انسان باید به جای تفکر درباره ذات بی نیاز خدا، به نیازمندی خود بیندیشد (ص 176-178). اما راه حلی که می توان گفت اکثر اهل عرفان بر آن متفق بوده اند و آن را به صور گوناگون بیان کرده اند، جمع میان تشبیه و تنزیه است. احمد غزالی از منظر عشق به این کار می پردازد. وی نگاه تشبیهی را مرتبه ای ابتدایی در عشق می داند و می گوید عاشق در این مرحله، همه چیز را با معشوق مانند می بیند و با دیدن آنها به یاد او می افتد. وی آنگاه که این مرحله ابتدایی را پشت سر گذارد، دیگر غیرمعشوق چیزی نمی بیند تا تشبیهی در کار باشد و بدین صورت از تشبیه به تنزیه می رسد (ص 145-146؛ برای توضیحات بیشتر رجوع کنید به پورجوادی، 1358 ش، ص 150-157).

عین القضاة همدانی نیز برای جمع تشبیه و تنزیه و رفع تعارض آنها، نظریه ای بدیع داده است. وی تقابل آیات تشبیهی و تنزیهی را ناشی از اختلاف فهم خوانندگان می داند، نه اصل متن، و معتقد است این فهم خوانندگان است که به علت تفاوت عمق آنها با یکدیگر باهم تعارض دارند و آیات و روایات، با یکدیگر تعارض ندارند (رجوع کنید به ج 1، ص 405-408). بابا افضل کاشانی در بحث توحید، نظر به عالم و دیدن آیات الهی را در آن، گام نخست توحید می داند که سبب می شود از کفر و تعطیل (نفی وجود خدا) دور شویم. گام دوم را هم کنار گذاشتن همین ظواهری

که با آنها آغاز کردیم می داند تا در شرک و تشبیه گرفتار نشویم (ص 284-285).

مولوی در مثنوی، تشبیهی یا تنزیهی نگریستن را در تفاوت ادراک می داند و در داستان موسی و شبان رهایی را در جمع میان این دو نگاه نشان می دهد (دفتر دوم، ص 184، 251-248؛ نیز رجوع کنید به پورجوادی، 1369 ش، ص 41-17).

در کنار این نظریات و شناخته شده تر از همه اینها، نظر ابن عربی است که بیش از دیگران به این بحث توجه کرده و به تفصیل به آن پرداخته است. او هم چنانکه تشبیه را محدود کردن خدا می داند، تنزیه را هم مقید کردن خدا می داند و می گوید تنزیه در نزد اهل حقایق در جناب الاهی عین تحدید و تقیید است و کسی که چنین می کند یا نادان است یا بی ادب (1370 ش، ج 1، ص 68)؛ لذا او نیز جمع میان تشبیه و تنزیه را درست می داند (همان، ج 1، ص 70). ابن عربی برای اثبات اینکه دعوت پیامبر به قرآن، جامع بین تشبیه و تنزیه بود، به آیه «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر»، استشهاد کرده و گفته است که اگر کاف، طبق نظر مشهور، زائد باشد مراد آیه این است که چیزی همانند حق نیست، این تنزیه است. از طرفی خدا را سمیع و بصیر می خواند و این تشبیه است، زیرا حق را با اوصاف محدثات، که می بیند و می شنوند، وصف کرده است. هم چنانکه اگر کاف را زائد ندانیم معنای آیه این خواهد بود که همانند مثل او چیزی نیست، در این صورت برای او اثبات مثل شده و این تشبیه است، ولی هم زمان او را سمیع و بصیر خوانده که تنزیه است، زیرا شنیدن و دیدن را فقط به او نسبت داده است نه غیر او (همان، ج 1، ص 71-70؛ جندی، ص 273؛ عبدالرزاق کاشی، ص 62-63؛ قیصری، ص 499، 512، 515-517). وی نوح را پیامبر تنزیهی می داند که پس از انحراف مردم در فهم سخنان شیث، آمده است، زیرا همان طور که شارح فصوص الحکم مرجوع کنید به یدالدین جندی گفته است مردم به طور عرفی و عقلی خدا را به تنزیه می شناخته اند. شیث مبعوث می شود تا آنها را با وجه تشبیهی خدا آشنا کند. اما پس از او و به مرور زمان مردم بیش از حد تشبیهی شدند تا آنجا که اسمای الاهی را صور و اصنام پنداشتند. نوح برای اصلاح این انحراف و احیای وجه تنزیهی آمد، ولی او هم در دعوتش موفق نبود، زیرا دعوت حقیقی مانند دعوت حضرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم باید هم متضمن تشبیه باشد هم تنزیه، تا مقبول شود (پارسا، ص 102). چنانکه از مقایسه این سخنان با معنای کلامی تشبیه و تنزیه مشخص می شود، ابن عربی و پیروانش تشبیه و تنزیه را به معنای متداول به کار نبرده، بلکه در واقع آنها را تأویل کرده و به ترتیب به معنای اطلاق و تقیید به کار برده اند. بدین معنا، تنزیه تجلی خداست برای خود و به خود که متعالی از هر نسبتی است، و تشبیه تجلی اوست در صور موجودات خارجی. ابن عربی، بر اساس نظریه وحدت وجود، می گوید خدا هم واحد است هم کثیر، هم ظاهر است هم باطن، هم خالق است هم مخلوق. تشبیه و تنزیه نیز همین شکل را دارند و بدین معنا متضایف اند؛ یعنی، یکی بدون دیگری به تصور در نمی آید. البته آنگاه که از مرتبه ثنویت و دویینی مقام واحدیت به مقام احدیت برویم، دیگر جایی برای هیچکدام باقی نمی ماند (جهانگیری، ص 281-288). در حقیقت، ابن عربی نیز مسئله را از راه اختلاف مراتب حل کرده، اما نه مانند احمد غزالی این مراتب را مراتب سلوک عاشق، و نه مانند عین القضاة و مولوی مراتب درک و فهم می داند، بلکه سلسله مراتب او، اساساً، وجودی است. بر همین مبنا، او گاه عباراتی دارد که دال بر تشبیه صرف اند و گاهی عباراتی دارد که تنزیه صرف از آنها بر می آید و در یک شعر نیز تصریح می کند که موحد واقعی باید بین تشبیه و تنزیه جمع کند «وَ إِن قُلْتُ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتُ مَسْدِدًا» (رجوع کنید به ابن عربی، 1405، سفر 1، ص 93، 194-195؛ قس همو، 1370 ش، ج 1، ص 68). پس از ابن عربی، شارحان آثار او، این بحث را بسط دادند و به توضیح و ترویج نظریات او پرداختند (رجوع کنید به جندی، ص 272-317؛ قیصری، ص 497-539).

هر چند بحث تشبیه و تنزیه، بحثی کلامی و عرفانی بوده و لذا مستقلاً در فلسفه جایی نداشته است، اهل فلسفه نیز از دو جهت به این بحث پرداخته اند. نخست اینکه گروهی از اهل تشبیه در کنار مستندات نقلی، ادله ای عقلی نیز بر اثبات نظر خود می آورده اند، که صبغه فلسفی داشته است. مثلاً گفته می شده است هرچیز یا جسم است یا عرض، و چون خداوند نمی تواند عرض باشد، جسم است. یا می گفته اند فعل جز از جسم نیست و خداوند فاعل است، پس لازم است که او جسم باشد. در پاسخ به چنین شبهاتی طبیعتاً پاسخ هایی فلسفی - کلامی نیز داده می شده است. در پاسخ به این اشکالات گفته شده، تقسیم بندی اشیا به جسم و عرض ناقص است، زیرا هرچند در عالم جز جسم و عرض وجود ندارد ولی هر دو اینها بنابه طبیعت وجودشان حادث اند و محدثی می خواهند، و نیز می دانیم اگر محدث آنها خود جسم یا عرض باشد، خود باید فاعلی داشته باشد و به همین ترتیب. لذا لازم است که فاعل جسم و عرض، خودش جسم یا عرض نباشد. در مقابل، اهل تشبیه ممکن است بگویند تفاوتی میان شیء و جسم نیست. این هم باطل است، چرا که اگر شیء جسم باشد، عرض نیز که خود به هر حال شیء است، جسم خواهد بود و این قطعاً باطل است (ابن حزم، ج 2، ص 277-288). از سوی دیگر اهل فلسفه بیشترین کوشش را کرده اند که واجب الوجود را از هر نوع امکان منزه کنند. به همین سبب در زمان آنها جانب تنزیه بیش از هر جای دیگری رعایت می شده تا آنجا که این پرسش را ایجاد نموده که چرا زبان دین به اندازه زبان فلسفه روشن و خالی از متشابهات نیست (رجوع کنید به ابوحنیفان توحیدی، ص 265)؛ به همین سبب، بر خلاف اهل عرفان که متهم به تشبیه بوده اند، اهل فلسفه به تعطیل متهم می شده اند (رجوع کنید به امام الحرمین، ج 1، کتاب 1، ص 166؛ شبستری، ص 184؛ نیز رجوع کنید به تعطیل). این اتهام بدین جهت نیز بوده است که فلسفه اسلامی، تحت تأثیر اثولوجیا، صبغه ای نو افلاطونی داشته و بعضی از مهمترین قواعد آن مانند «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء و لیس بشیء و منها»، تقریباً ترجمه لفظ به لفظ عبارت فلوطین بوده، که در فلسفه او بیشترین تأکید بر تنزیه خدا (احد) شده و او ورای هر وصفی قرار گرفته است (رجوع کنید به فلوطین، ج 2، ص 681؛ شهرستانی، ج 2، ص 145). البته، باتوجه به همین قاعده ظاهراً تنزیهی، مشخص می شود که در آن هم، نخست جنبه تشبیهی، و سپس وجه تنزیهی بیان گردیده است.

در میان فلاسفه اسلامی، صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) که در فلسفه اش، آمیزه ای از آرای عرفانی و کلامی نیز هست، بیش از دیگران به این موضوع توجه کرده است. وی در مواضع گوناگون، به آرای مختلف مجسمه و مشبّهه از یک سو و معطله از سوی دیگر توجه کرده و ضمن رد آنها، عدم افراط در تشبیه و تنزیه را توصیه نموده است (1337 ش، سفر اول، ج 2، ص 342-344، سفر سوم، ج 1، ص 101، 298). وی در رساله های مختلفی به بحث در باب توحید و صفات خدا پرداخته و شارحانش نیز به توضیح نظریات او و ترویج آنها پرداخته اند. وی راه اجتناب از تأویل های مبتنی بر تخیل از آیات قرآن که سبب تمثیلی قلمداد شدن بسیاری از تعبیر قرآنی می شود و نیز اجتناب از جمود بر ظاهر آیات که آن را ناشی از کم همتی می داند، تصفیه درون و نیز استمداد از نور الهی و ولایی می داند و معتقد است باید در این زمینه به راسخون در علم، که ائمه علیهم السلام هستند، رجوع کرد (1378 ش، ص 262، 272). یکی از کوشش های جالب توجه ملاصدرا در بحث تشبیه و تنزیه، در شرح اصول الکافی آمده است. وی در این شرح، به صورتی بدیع به این موضوع پرداخته و کوشیده حتی از سخنان هشام بن حکم نیز تفسیری فلسفی ارائه دهد که در تعارض با سخنان ائمه نباشد (قسم 1، ص 205-207). به رغم انتقادات مخالفان، که بعضاً در این مسئله خاص نیز با وی مخالفت کرده اند (از جمله شیخ احمد احسائی)، نظریات او در این زمینه نیز قول غالب در فلسفه اسلامی متأخر بوده است.

1985/1405] . [] . [:] 1357 [? 1377 « » : 3 :
 1970 1979/1399 1376 1370 1985 /1405 1 1351
 1947/1366 1366 1989 1 1 1980/1400 1366
 1369 : « » 1358 : 1366] . [: 1973/1971
 » 1371 1345 1340 1374 1957 1375 : 1361
] . [1337 1986/1406 1356 1377 : 2 : «
 1 1364 1363] [1370 ... 1370 1 : 1378 : 2
 1 1374 1988/1408 1366 [.] [.] 1370 : [1969] ?
 1962 1919/1899 (1413 ') 2 1 8 [.] 1375 1369
 330 7 : 1376 1926 . 1353 1370