

رابطه خدا با انسان؛ تمثیل، تجسد یا تجلی؟

* نسرین علم مهرجردی

** محمد کاظم شاکر

چکیده

شناخت خداوند و ارتباط با او از مسائل مهم الهیاتی در ادیان ابراهیمی است. مسیحیان معتقدند خدا که نادیدنی است، خود را با تابش در مسیح متجسد ساخت. از نظر آنها، عیسی مسیح مکاشفه خداست. بنابراین تجسد خدا در مسیح از مهم‌ترین پایه‌های مسیحیت است. یهودیان با اینکه با تجسد مخالفاند، اما متون مورد قبول آنها تمثیل خداوند به صورت انسان- بلکه در برخی موارد تجسد- را تأیید می‌کند. متون اسلامی، با وجود پذیرش تمثیل برخی موجودات مانند فرشته یا شیطان، تمثیل و تجسد خداوند را نمی‌پذیرند؛ با این حال معتقد است خداوند می‌تواند با صفاتش به صورت کامل در انسان تجلی کند.

این مقاله درصدد است سه موضوع تجلی، تجسد و تمثیل را در سه آیین اسلام، مسیحیت و یهودیت به بحث گذارد.

واژگان کلیدی: تمثیل، تشبیه، تجسد، تجلی، یهودیت، مسیحیت، اسلام.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی و مدرس دانشگاه فرهنگیان

** استاد گروه علوم قرآن دانشگاه قم

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۵/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۲/۳۱

مقدمه

ادیان ابراهیمی، یعنی اسلام، مسیحیت و یهودیت، هر سه به خدای یگانه که خالق و مدبر جهان است، معتقدند. شناخت خداوند و ارتباط انسان با او از مسائل مهم الهیاتی در این سه دین است که هریک به فراخور حال خود به تبیین آن پرداخته‌اند.

یهودیان به خدای یگانه و منزّه از تجسیم معتقدند؛ درعین حال خدای یهود، خدایی شخصی و انسان‌وار است که گاه بر بنده خود، ابراهیم، ظاهر می‌شود و گاه با یعقوب گشتی می‌گیرد. مسیحیان عیسی را "تجسم وحی الهی" و روشن‌ترین ظهور ذات الهی معرفی می‌کنند. آنها به پیروی از شورای نیکیه وی را "مولود از خدا"، "غیر مخلوق"، "هم‌ذات خدا" و "خدای حقیقی" می‌دانند.

در قرآن، خداوند موجودی یگانه، بی‌همتا، ازلی، ابدی و منزّه از هرگونه شائبه تشبیه و تمثّل و تجسد است. به عبارتی اگرچه هیچ موجودی قادر به درک کنه ذات حق تعالی نیست، ولی انسان قادر است به‌خوبی او را بشناسد و با وی ارتباط صمیمانه برقرار سازد؛ چراکه او حتی از رگ گردن به بندگانش نزدیک‌تر است. بالاتر از آن، انسان کامل به‌عنوان خلیفه الهی در زمین می‌تواند مظهر تجلی اسما و صفات الهی و آینه حق باشد.

تمثّل در یهودیت

«تمثّل» در لغت به‌معنای خود را شبیه چیزی کردن، مانند چیزی را تصور کردن، ظهور و جلوه است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۶۱۰؛ آذرنوش، ۱۳۸۴، ص ۶۳۶).

در منابع یهود از انسان‌انگاری خدا با عنوان «آنتروپومورفیسم»^۱ به‌معنای نسبت دادن خصیصه‌های روان‌شناختی یا شکل فیزیکی و انسانی به خدا تعبیر شده است (1945, p.188, Skolink&Berenbaum).

در منابع مسیحی از تمثّل ابلیس بر عیسی (کتاب مقدس، لوقا، باب ۴، آیات ۱۳-۲) و در منابع اسلامی از تمثّل فرشته و شیطان بر حضرت مریم، ابراهیم و پیامبر اکرم (ص) و... یاد شده است

(مریم، ۱۷؛ هود، ۶۹؛ مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۱۰۹، ص ۱۱۳؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۱۷۶) اما در هر دو منبع، خداوند منزله از تمثیل معرفی شده است.

یهودیت با تعبیر «Shemma yisrael» به وحدانیت خدا اقرار می‌کند: «بشنوید ای بنی اسرائیل! خدای ما یکی است» (کتاب مقدس، سفر تثنیه، باب ۴، آیه ۶). در تفسیر این آیه که مهم‌ترین رکن ایمانی یهودیان محسوب می‌شود (ایزیدور، ۱۳۸۸، ص ۳۰) چنین آمده است که خداوند به بنی اسرائیل فرمود: فرزندانم! هر آنچه من در زمین آفریدم، زوجی دارد؛ آسمان و زمین، خورشید و ماه، آدم و حوا، این جهان و جهان آینده، همگی با هم زوج هستند، ولی من خود در عالم یکتا هستم (کهن، ۱۳۵۰، ص ۳۰).

در عهد عتیق صفات کمالی متعددی همچون حاضر، دانا و قادر مطلق، متعال و برتر از همه موجودات، جاودان و ازلی و ابدی، لایتغیر، قدوس، امین، رحیم، منتقم، عظیم و محمود، جلیل و مجید، منزله از تجسیم و تشبیه و میرا از رؤیت به خداوند نسبت داده شده است (کتاب مقدس، سفر خروج، باب ۲۴، آیه ۱۶؛ همان، اشعیا، باب ۴۲، آیه ۹؛ همان، ملاکی، باب ۳، آیه ۶؛ همان، سفر لایوان، باب ۱۱، آیات ۴۵-۴۴؛ همان، سفر تثنیه، باب ۴، آیه ۳۱؛ همان، آیات ۱۶-۱۵؛ همان، سفر اعداد، باب ۶، آیه ۲۵؛ همان، مزامیر، باب ۴، آیه ۷۶؛ همان، ارمیا، باب ۳۲، آیه ۱۷).

با وجود تصویر تنزیهی یهود از خدا، با آیاتی در عهد عتیق مواجه می‌شویم که صفات انسانی چون لمس کردن، نشستن، دارای چهره و اعضای انسانی، ظاهر شدن بر انبیا را به خدا نسبت می‌دهد (همان، باب ۱، آیه ۱۰؛ همان، اشعیا، باب ۴۰، آیه ۲۲؛ همان، سفر خروج، باب ۳۳، آیات ۲۰ و ۲۳؛ همان، حزقیل، باب ۱، آیه ۳؛ همان، زکریا، باب ۴، آیه ۱۴؛ همان، سفر تثنیه، باب ۳۲، آیه ۴۰؛ همان، سفر پیدایش، باب ۳، آیات ۹-۸) و با این کار، هم تشبیه را به خداوند نسبت داده است و هم تمثیل او به صورت انسانی را تأیید می‌کند.

۱. تمثیل بر ابراهیم در بلوطستان ممری

بنابر منابع یهود، هنگامی که ابراهیم در بلوطستان ممری سکونت داشت، خداوند بر او ظاهر شد. شرح واقعه چنین است:

ابراهیم در گرمای روز بر در خیمه خود نشست بود؛ ناگهان متوجه شد که سه مرد به طرفش می‌آیند. از جا برخاست و به استقبال آنها شتافت. ابراهیم رو به زمین نهاد و گفت: ای سروران! تمنا می‌کنم اندکی توقف کرده، در زیر سایه این درخت استراحت کنید. من می‌روم و برای شستن

پاهای شما آب می‌آورم؛ لقمه نانی نیز خواهم آورد تا بخورید و قوت بگیرید و بتوانید به سفر خود ادامه دهید. شما مهمان من هستید.

آنها گفتند: «آنچه گفتی بکن». آنگاه ابراهیم با شتاب به خیمه برگشت و به ساره گفت: عجله کن! چند نان از بهترین آردی که داری بپز. سپس خودش به طرف گله دویده، یک گوساله خوب گرفت و به غلام خود داد تا هرچه زودتر آن را آماده کند. طولی نکشید که ابراهیم مقداری کره و شیر و کباب برای مهمانان خود آورد و جلو آنها گذاشت و درحالی که آنها مشغول خوردن بودند، زیر درختی در کنار ایشان ایستاد ... خداوند پس از پایان گفتگو با ابراهیم، از آنجا رفت و ابراهیم به خیمه‌اش بازگشت (همان، باب ۱۸، آیات ۳۳-۱).

در منابع اولیه عهد عتیق، تصویر انسان‌انگارانه از خدا به شکل‌های متفاوتی ارائه شده است؛ مثلاً برخی منابع در مورد ملاقات ابراهیم با خدا می‌گویند: خدا در کنار درخت‌های بلوط ممری، نزدیک حبرون بر ابراهیم ظاهر شد. ابراهیم به اطراف نگرسته بود و سه بیگانه را دیده بود که در گرم‌ترین وقت روز به چادر او نزدیک می‌شدند. او با ادب و تواضع خاص مردم خاورمیانه به آنان اصرار نمود که بنشینند و استراحت کنند، درحالی که جهت تهیه غذا برای آنها به بیرون شتافت. در ضمن گفتگو به‌طور کاملاً طبیعی معلوم گردید که یکی از این مردان کسی جز خدای او نبود و دو مرد دیگر فرشته هستند. به‌نظر نمی‌رسد هیچ‌کس از این انکشاف متعجب باشد (آرمسترانگ، ۱۳۸۵، ص ۳۹-۳۸). البته یهودیان معتقدند خداوند به‌ندرت و فقط در موارد ضروری و برای تقویت ایمان انبیا بر آنها ظاهر می‌شود (مجمع‌الکنائس، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۱۷۸).

تورات در قصه ابراهیم به‌صراحت ظهور خدا به شکل بشر را مطرح می‌کند و می‌گوید: دو فرشته و خدا در هیئت سه مرد بر ابراهیم تمثل یافتند و چون ابراهیم خدا را از بین سه مرد می‌شناسد، شتابان به‌سوی او حرکت کرده و سر تعظیم فرود می‌آورد و او را با لقب «ای سرور و مولایم» مورد خطاب قرار می‌دهد. سپس هنگام پذیرایی، ابراهیم در غذا خوردن مهمانان شرکت نمی‌کند و به تماشای خدا در حین تناول غذا می‌پردازد. پس خداوند با ابراهیم به گفتگو می‌نشیند، درحالی که صدای مکالمه آنها برای سارا که پشت خیمه بود، قابل شنیدن است (ملوخی، ۲۰۰۱، ص ۶۸).

برخی الهی‌دانان براساس تفسیر عرفانی معتقدند: سه پیمانۀ آرد کنایه از عقل، حس و جسم است. در واقع ابراهیم می‌خواهد با تقدیم این سه پیمانۀ، به کنایه بگوید که ما باید به‌وسیله عقل،

احساسات و جسم خود به خدا تقرب جوییم؛ عقل با ذکر مداوم خدا، حواس پنج‌گانه با حفظ خود از محرمات، و جسم با انجام روزه، نماز، عبادات و خدمت به خلق. گوسفندی که ابراهیم برای مهمانان قربانی می‌کند، در واقع کنایه از فدیة کردن هوا و هوس انسان به‌خاطر رضای خداست (زکّار، ۲۰۰۷، ص ۱۳۹-۱۳۸).

برخی الهی‌دانان یهودی در تأویل این عبارات معتقدند نور خدا بر ابراهیم ظاهر شد و با او سخن گفت، نه ذات خدا (سالم، ۲۰۰۹، ص ۲۲۴). برخی مفسران معاصر کتاب مقدس، یکی از این سه مهمان را خدای حقیقی می‌دانند که به همراهی دو فرشته به دیدن ابراهیم می‌آید: «کاملاً معلوم است یکی از این سه نفر، خدای حقیقی است که خود را به‌صورت انسان ظاهر می‌کند؛ خدایی که لباس جسم پوشیده و به‌صورت انسان ظاهر شد. برای خدا هیچ‌چیز غیرممکن نیست. خدا می‌تواند به‌صورت فرشته یا انسان ظاهر شود. به‌رحال آن دو مرد می‌روند و خدا بیشتر با ابراهیم می‌ماند و سخن می‌گوید. اینجا ابراهیم به خودش اجازه می‌دهد که بیشتر با خدا چانه بزند» (تفسیر کشیش فیروز بر سفر پیدایش در www.irankelisa.com).

برخی مفسران مسیحی معتقدند آن سه نفر، فرشته بودند که در کالبد انسانی به زمین آمدند (هنری، تفسیر کتاب مقدس در www.biblestsdtools.com). برخی دیگر نیز معتقدند مهمانان ابراهیم، سه فرشته بودند و بعید است خدا به‌صورت انسان بر ابراهیم ظاهر شده باشد؛ چنان‌که در کتاب مقدس نیز آمده که هیچ‌کس صدای خدا را نشنیده و چهره او را ندیده است (یوحنا، باب ۵، ص ۳۷؛ گیلز، تفسیر کتاب مقدس در www.biblestsdtools.com).

۲. تمثیل بر ابراهیم در ۹۹ سالگی

«و هنگامی که ابرام نودونه ساله بود، خداوند بر ابراهیم ظاهر شد... و وقتی تکلم خدا با ابراهیم تمام شد، از نزد او صعود کرد و بالا رفت» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب ۱۷، آیات ۲۲-۱). این آیات، ظاهر شدن خدا و گفتگوی او با ابراهیم را نشان می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که ابراهیم صدای خدا را می‌شنود (ناصر، ۲۰۰۵، ص ۶۶).

نمونه دیگر، ظهور خدا بر ابراهیم در بلوطستان موره است: «خداوند بر ابراهیم ظاهر شده، گفت که این زمین را به ذریه تو خواهم داد و او را در آنجایی که خدا بر او ظاهر شده بود، مذبحی ساخت» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب ۱۲، آیات ۷-۶).

۳. تمثیل بر یعقوب

«پس یعقوب در خواب دید که نردبانی روی زمین برپا گشته که سرش به آسمان می‌خورد و اینک فرشتگان خدا از آن بالا و پایین می‌رفتند و اینک خداوند بر آن ایستاده، گفت: من خداوند، خدای پدرت ابراهیم و اسحاقم» (همان، باب ۲۸، آیات ۱۳-۱۲).

«خدا به یعقوب گفت که برخیز و به بیت ایل برو و در آنجا ساکن شو و مذبحی بساز برای خدایی که وقت فرار کردنت از حضور عیسو، برادرت به تو نمودار شد ... سپس یعقوب در لوز - مکانی که بیت ایل، محل ظهور خدا، در آنجا بود - مذبحی ساخت و آن مکان را بیت ایل نامید؛ زیرا که در حین فرار از حضور برادرش، خدا در آنجا نمودار شد» (همان، باب ۳۵، آیات ۸-۱).

برخی مفسران معتقدند خدا کاملاً به شکل ملموس بر یعقوب ظاهر شد، خود را نشان داد و وعده خود را تکرار نمود (مایلز، ۲۰۰۸، ص ۱۰۸).

خداوند یک بار دیگر بر یعقوب تمثیل یافته و خود را نشان داد: «یعقوب تنها ماند و شخصی تا طلوع فجر با او کشتی گرفت و وقتی دید که نمی‌تواند بر یعقوب پیروز شود، کف ران او را لمس کرد و ران یعقوب سست شد. سپس آن مرد گفت: مرا رها نما؛ زیرا که صبح طالع است. یعقوب گفت: تو را رها نمی‌کنم تا مرا برکت دهی. آن شخص گفت: اسم تو چیست و او گفت: یعقوب. آن مرد گفت: از این پس نامت یعقوب نیست، بلکه اسرائیل است؛ چون همان‌طور که بر خدا غالب آمدی، بر مردم نیز غلبه می‌یابی. سپس یعقوب از او سؤال کرده و گفت: مرا از نام خود آگاه ساز. گفت: چرا اسم مرا می‌پرسی و او را در آنجا برکت داد و یعقوب آن مکان را فنیئل (صورت ال) نامید و گفت: زیرا خدا را روبه‌رو دیدم و جانم رستگار شد» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب ۳۲، آیات ۳۱-۲۴). یعقوب فهمید که حریف او کسی جز خود "ال" نبوده است (آرمسترانگ، ۱۳۸۵، ص ۴۱).

لقبی که خدا بعد از مغلوب شدن در کشتی به یعقوب می‌دهد، "اسرائیل" به معنای کسی که با خدا کشتی گرفت و مراد از "فنیئل"، چهره خداست. برخی نیز معتقدند اسرائیل به معنای عقلی است که می‌تواند خدا را ببیند و در حقیقت اسرائیل کسی است که استحقاق دارد خدا بر او ظاهر شود. بنابراین می‌بینیم خدا به شکل یک انسان بر یعقوب تمثیل یافته و تمام طول شب تا طلوع فجر با او کشتی می‌گیرد (بار، ۱۹۹۰، ص ۱۴۴).

برخی مفسران عهد عتیق مدعی‌اند در ماجرای کشتی یعقوب، این شخص خداست که با جسم خود ظاهر شده است؛ اگرچه تورات به صراحت از ذکر اسم خدا خودداری می‌کند، ولی ظاهر آن نشان می‌دهد که این شخص، بدون شک خدا بوده است (ملوخی، ۲۰۰۱، ص ۲۷۶).

در صورتی که ظاهر این داستان بدون تأویل مورد تأیید قرار گیرد، باید گفت تورات نه تنها تمثیل خدا، بلکه تجسد او را مورد تأیید قرار داده است؛ چراکه تمثیل تنها در صورتی است که موجود آسمانی در ادراک انسان به شکلی مادی متمثل شود. به عنوان نمونه، براساس قرآن کریم، حضرت مریم فرشته‌ای مانند جبرئیل را در ظرف ادراک خود به صورت یک انسان می‌بیند، بدون اینکه ماهیت فرشته تغییر کرده باشد. اما اگر قرار باشد موجودی مجرد به صورت کاملاً محسوس و ملموس درآید، باید پذیرفت که او مجسم شده است. تنها در صورتی می‌توان از تمثیل در داستان یعقوب دفاع کرد که همه ماجرا در ظرف نفس یعقوب اتفاق افتاده باشد؛ مانند حالتی که در رؤیا و مکاشفه رخ می‌دهد. البته باید یادآور شد که برخی گفته‌اند در داستان یعقوب، فرشته خدا تمثیل یا تجسم یافته است، نه خود خدا.

۴. تمثیل بر موسی

«وقتی موسی گله‌های خود را به سوی کوه حوریب راند، فرشته خدا از میان بوته در شعله آتش به او نمودار شد و نگریست ... خداوند وقتی دید موسی به آن طرف رفته، از میان بوته او را صدا زد و گفت: ای موسی! موسی گفت: اینک من حاضرم. خدا گفت: به اینجا نزدیک نشو، نعلین خود را درآور؛ زیرا جایی که ایستاده‌ای، زمین مقدسی است. سپس گفت: من خدای پدرت ابراهیم و خدای اسحاق و خدای یعقوبم. موسی روی خود را پوشاند؛ زیرا که از نگریستن به خدا ترسید» (کتاب مقدس، سفر خروج، باب ۳، آیات ۶-۱).

در این فقره آیات ملاحظه می‌کنیم فرشته خدا و خود خدا به صورت مترادف به کار رفته‌اند؛ زیرا در آیه دوم می‌گوید «فرشته خدا از میان شعله آتش بر موسی نمودار شد» و از آیه چهارم به بعد، همان کسی که در میان شعله آتش است و نمی‌سوزد، خداست که با موسی شروع به سخن گفتن می‌کند. موسی از نگریستن به خدا می‌ترسد؛ همان خدایی که خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب است (مایلز، ۲۰۰۸، ص ۱۳۵).

تورات پا را از این هم فراتر گذاشته و تمثیل خدا به شکل انسان بر موسی را بیان می‌کند؛ به‌گونه‌ای که موسی با خدا سخن گفته و حتی نظاره‌گر حرکت خدا از پشت سر می‌باشد (کتاب مقدس، سفر خروج، باب ۳۳، آیات ۲۳-۱۱). ظاهر این آیات نشان می‌دهد پروردگار در جایی که موسی بود، نازل می‌شود و با او چهره‌به‌چهره سخن می‌گوید (ناصر، ۲۰۰۵، ص ۱۰۱).

تصور انسان‌انگارانه از خدا در جهان شرک و عهد کهن امری کاملاً عادی بوده است. بنابراین اینکه گاهی خدا مانند دوست بر ابراهیم ظاهر شود و حتی صورتی انسانی به خود گیرد، دور از ذهن نبود. شاید یکی از مهم‌ترین دلایل این‌گونه برداشت‌ها، یونانی شدن فرهنگ یهود باشد. پس از فتح بابل توسط کورش، یهودیان به کشور خویش - یهودا - برگشتند. در سال ۳۳۲ قبل از میلاد، اسکندر یهودا را تحت سیطره خویش درآورد (کلاپرن، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۵۳-۵۲) و تلاش کرد فرهنگ یونانی را در آنجا توسعه دهد. یهودیان در اواخر قرن چهارم قبل از میلاد تحت تأثیر همین فرهنگ، تورات را به زبان یونانی ترجمه کردند. فرهنگ سنتی یهود تحت نفوذ فرهنگ یونانی بسیاری از ویژگی‌های خود را از دست داد و خود را با فرهنگ یونانی تطبیق داد. ترجمه تورات به زبان یونانی در اسکندریه و در زمان سلطنت بطليموس دوم (۲۸۵-۲۴۶ ق.م) توسط ۷۲ عالم یهودی صورت پذیرفت. این ترجمه معروف به "سبعینیه" است که یهودیان یونانی برای آن به اندازه متن عبری ارزش قائل بودند (سیار، ۱۳۸۰، ص ۵۲-۵۱).

تعابیر انسان‌وار در الهیات یهود نقش محوری دارد. به همین جهت در طول تاریخ برخی الهی‌دانان یهود تلاش کردند در جهت تنزیه حق تعالی، این آموزه‌ها را تأویل نمایند.

فیلون اسکندرانی^۱ (۴۵-۲۰ ق.م) معتقد است فلسفه یونانی و سنت یهودی یک حقیقت واحد قابل درک است و باید با تأویل کلمات تورات، معانی و عناصر فلسفه یونانی را با آموزه‌های تورات و سنت‌های یهودی تلفیق نمود (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۲۸-۵۲۷). به اعتقاد وی، برای فهم مفاهیم کتاب مقدس باید از روش رمزی و تمثیلی بهره برد و اگر عباراتی در مورد تشبیه خدا آمده، باید آن را تأویل نمود (حنفی، بی‌تا، ص ۱۶۶)؛ زیرا از نظر او خدا مبرا از هر نوع صفت بشری است. فیلون یگانگی خدا را از ارکان اساسی یهود می‌داند؛ ولی معتقد است چون خدا نامتناهی و فاقد صورت

است، درک او محال است. خدا، وجود بدون صفت و کیفیت و در نهایتِ تنزیه است که عقل ما به او دسترسی ندارد (بدوی، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۲).

سعدیا جائون^۱ (۹۴۲-۸۸۲م) معتقد بود هر آیه‌ای که در کتاب مقدس با عقل تعارض داشته باشد، باید تأویل گردد؛ به همین جهت آیات دال بر تجسیم را تأویل می‌کند. وی هدف از تأویل را فهم مقصود متکلم می‌داند و با ارجاع آیات متشابه به محکم، ساحت الهی را منزّه از هرگونه تجسیم و تشبیهی می‌داند (سالم، ۲۰۰۹، ص ۱۳۰ و ۱۳۶).

موسی بن میمون (۱۲۰۴-۱۱۳۵ق) در *دلالة الحائرين* به الهیات یهودی می‌پردازد و در فصل ۷۶ از جزء اول این کتاب و در ۲۵ مقدمه مشهور در جزء دوم، بر نفی جسمانیت خدا تأکید می‌کند. هدف اصلی این کتاب تلفیق ظاهر تورات با قواعد فلسفی و عقلی است. به عبارت دیگر، نویسنده تلاش می‌کند بین دین و فلسفه سازش ایجاد کند (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۵۳).

ابن میمون اعتقاد به جسمانی بودن خدا را عقیده‌ای شرک‌آمیز دانسته و قائلان به تجسیم را به چهار پایانی تشبیه می‌کند که یهودیان را گمراه کردند. او خدا را وجودی نامحدود و فاقد جسم می‌داند که از هرگونه ویژگی‌ها و تغییرات جسمانی مانند مکان، اندازه، حرکت، سکون و نیز از هرگونه احساسات انسانی ناشی از تغییر حالات جسمانی مثل خواب و بیداری و عصبانیت و شادی منزّه است (کلایرمن، ۱۳۴۷، ج ۳، ص ۵۰-۴۹؛ سالم، ۲۰۰۹، ص ۲۱۸).

وی معتقد است عبارات دال بر انسان‌گونه بودن خدا، نباید به معنای ظاهری و لغوی حمل شود؛ بلکه این تعابیر استعاری بوده و باید تأویل شوند. وی بر تفکر و ادراکات عقلی تأکید دارد و عقل را واسطه انسان و خدا می‌داند. به همین جهت بسیاری از آیات کتاب مقدس را که با عقل سلیم منافات دارند، تأویل می‌کند (ابن میمون، بی‌تا، جزء اول، فصل ۴، ص ۳۴-۳۲). ابن میمون همه واژه‌های انسان‌وار کتاب مقدس مانند دست و پا، چهره، نزول و صعود را بررسی کرده و ضمن تأویل آنها، بر عدم جسمانیت خدا تأکید می‌ورزد (Hasting, 1908, vol7, p.600).

به‌رحال تلاش‌های وی باعث شد از آن زمان به بعد "عدم جسمانیت خدا" توسط تمام فرقه‌های یهودی به‌عنوان یک اعتقاد دینی درست و اصیل پذیرفته و در مقابل، اعتقاد به اینکه

خداوند ابعاد مادی (جسمانی) و یا شکل و صورت دارد، اعتقادی بدعت‌آمیز محسوب شود (هینلز، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۴).

تجسد خدا در مسیحیت

"تجسد" به معنای هیكل دار شدن، "تجسم" یعنی بزرگ و تناور شدن و "جسم" یعنی آنچه دارای طول و عرض و عمق است. در هیئت مادی درآمدن و سه بعدی شدن را نیز تجسد گویند (دهخدا، ۱۳۴۳، ج ۱۴، ص ۳۹۴؛ آذرنوش، ۱۳۸۴، ص ۸۵).

در منابع مسیحی از تجسد خدا در مسیح به "Incarnation" تعبیر شده است. در اصطلاح مسیحیان، تجسد به معنای یگانگی و اتحاد بُعد الهی و ناسوتی در یک شخص واحد، یعنی عیسی مسیح است (Eliade, 1987, vol7, p.156).

در الهیات مسیحی، وحی^۱ به معنای آشکارسازی است که به دو نوع وحی زبانی و غیر زبانی تقسیم می‌شود؛ وحی زبانی عبارت است از انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق وسایطی و رای جریان معمول طبیعت. مراد از وحی غیر زبانی اینکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ، به قلمرو تجربه بشر وارد می‌شود؛ به عبارت دیگر، یک کیفیت ماوراءالطبیعی که به واسطه آن لطف خدا شامل حال بشر می‌شود (Hick, 1983, p.60-61).

بر اساس دیدگاه ظاهرگرایانه مسیحیت سنتی و عقیده مذاهب عمده مسیحی، مسیح پسر خدا و پروردگار است که با خدای پدر یکی است و خداوند در جسد او ظاهر شده است (الیاس، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۳۲). از نظر مسیحیان، مسیح خود از مصادیق عینی وحی است؛ یعنی کلمه خدا با "تجسد" برای بشر آشکار شده است. به عبارت دیگر، وحی همان شخص مسیح است؛ کلمه خدا که در حیات انسانی ظاهر شده است و کتاب مقدس که توسط بشر نوشته شده، شرح این رخداد است. بنابراین وحی یعنی فعل خداوند در وجود مسیح، نه املائی متن کتاب مقدس.

بنابر عقیده مسیحیان، خدای غیر قابل رؤیت و ادراک در طول تاریخ به اشکال مختلف - به صورت کلام یا معجزه - خود را بر انسان آشکار نموده است؛ ولی این گشودگی‌ها همواره ناقص بودند و خداوند در یک زمان مناسب خود را به صورت کامل در عیسی مسیح مکشوف

نمود. «لیک آنگاه که کمال زمان‌ها فرا رسید، خدا پسر خویش را گسیل داشت» (کتاب مقدس، نامه به غلاطیان، باب ۴، آیه ۴).

مسیحیان به‌ویژه با استناد به انجیل یوحنا معتقدند عیسی انسانی است که کلمه خدا در او زیست می‌کند؛ یعنی پیام ازلی که خدای حکیم هرچیز را به‌وسیله آن آفرید، با تجسم یافتن در عیسای انسان، در میان بشر خیمه خود را برافراشت و با قرار گرفتن در عیسی به شکل انسان زندگی می‌کرد. مسیحیان گاه عیسی را «پسر خدا» می‌نامند. این لقب در عرف مسیحیان به‌معنای تولد جسمانی عیسی از خداست (میشل، ۱۳۷۷، ص ۷۰-۶۸). به عبارت دیگر، خدا در وجود عیسی مسیح به زمان وارد شده و در زندگی با انسان سهیم گشت (نیلز، ۱۳۳۴، ص ۸۳).

مسیحیان در واقع معتقدند خدا از یک سو متعالی و از سوی دیگر درون‌بودی (حلولی) است. تنها خداگرایی مسیحی است که این‌دو را با یکدیگر ترکیب می‌کند. متعال بودن خدا او را از عالم هستی که آفریده است، جدا می‌سازد. از طرف دیگر، مفهوم «درون‌بودی» یا «حلول» برای حفظ رابطه محبت‌آمیز خدا با مخلوقاتش لازم است (کتاب مقدس، اعمال رسولان، باب ۱۷، آیات ۲۴-۲۸؛ خاچیکی، ۱۹۸۲، ص ۲۹).

«عمانوئیل» به‌معنای «خدا با ماست»، یکی از القاب مسیح در کتاب مقدس است؛ یعنی او مثل ما شده و طبیعت بشری به خود گرفته، بدون اینکه طبیعت الهی خود را از دست بدهد. از نظر مسیحیان، علت اختصاص این لقب به مسیح این است که خدا برای اولین بار و به شکل منحصربه‌فردی با تجسد یافتن در عیسی همراه انسان شد؛ درحالی‌که خداوند از آغاز خلقت همیشه با بشر بوده است. در واقع این "کلمة‌الله" که قبلاً از چشم انسان‌ها مخفی بود، با پذیرفتن صورت انسانی، همانند بشر در روی زمین حرکت می‌کند و اشعیای نبی نیز از او خبر می‌دهد (کتاب مقدس، اشعیای، باب ۷، آیه ۱۴). لقب عمانوئیل نشان می‌دهد که مسیح در حقیقت خدا و کلمه مولودشده از خداست؛ اگرچه انسان خوانده شده، اما دارای طبیعت و سرشت الهی است؛ چون او با اشتراک در خون و گوشت ما مانند ما شده و ساکنان زمین قادر به رؤیتش هستند. البته با این تجسد چیزی از الوهیتش کم نشده است (الیاس، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۱۵-۱۳).

هنگامی که خدا به جهان آمد، خود را از جلال ظاهری خالی کرد (کتاب مقدس، یوحنا، باب ۱۷، آیه ۵) و از این نظر فقیر شد (همان، نامه دوم به قرنتیان، باب ۸، آیه ۹)؛ ولی این هرگز بدان معنا نیست که

از قدرت‌های الهی‌اش کم شده باشد. عهد جدید تأکید می‌کند که چیزی از الوهیت پسر به سبب تجسم وی کم نشد (همان، نامه به عبرانیان، باب ۱، آیه ۳). به عبارت دیگر، تجسم عبارت است از گرفتن حالت انسانی. تجسم او طوری نبود که خدای پسر بیاید و در یک آدم ساکن شود؛ بلکه پسر خدا شخصاً آمد و یک زندگی کاملاً بشری را آغاز نمود و بشریت او کامل بود (همان، نامه اول به تیموتاؤس، باب ۲، آیه ۵). مسیح جنبه الهی و انسانی خود را دارد و دارای دو طبیعت مشخص می‌باشد؛ ولی یک شخصیت دارد و این حالت او همیشگی است (طوماس، ۱۹۸۲، ص ۴۵-۴۴).

تصور و تصدیق آموزه تجسد، امری مشکل و غیر قابل ادراک است؛ امری که برخی متفکران مسیحی به آن اعتراف نمودند. ظاهراً سیر تلاش الهی‌دانان جدید مسیحی نیز در این جهت است که مسیح را «بشری متعالی و مظهر کامل خدا» معرفی کنند، نه تجسد خدا.

برخی الهی‌دانان مسیحی معتقدند به دلیل محدودیت‌های زبان بشری، در بیشتر موارد برای بیان حقایق دینی ناچار به استفاده از کاربردهای فرعی زبان مانند استعاره، نمادین و تمثیلی هستیم؛ بنابراین تشبیه خدا به پدر در متون مقدس تنها ناظر به یک شباهت ناقص است. این نوع کاربرد زبان را "تمثالی" می‌نامند. با وجود اینکه تصویر ارائه‌شده از خدا در این کاربرد ناقص است، ولی باید آن را به عنوان واقعیت پذیرفت (Watt, no date, p.9-12).

برخی دانشمندان مسیحی معتقدند وقتی ما راجع به افعال خداوند سخن می‌گوییم، از زبان نمادین استفاده می‌کنیم. به عنوان نمونه، عبارت "او پسرش را فرو فرستاده است" نمادین است؛ زیرا "فرستادن کسی" بدین معناست که خدا علت این امر بوده است. همچنین زمانی که از "او" و "پسرش" سخن می‌گوییم، با دو جوهر مغایر مواجهیم و مقوله جوهر را بر او اطلاق کرده‌ایم. اگر این‌گونه عبارات را به شکل ظاهری و لفظی تعبیر کنیم، لغو و مهمل است؛ ولی اگر آنها را به طور نمادین درک کنیم، به یکی از ژرف‌ترین آموزه‌های مسیحی از رابطه خدا و انسان دست می‌یابیم (تیلیش، ۱۳۷۶، ص ۷۰-۶۹).

اگرچه در طول تاریخ، بدنه مسیحیت به معنای ظاهری آموزه تجسد پایبند بوده است، (زیبایی‌نژاد، ۱۳۷۵، ص ۱۵۲-۱۴۸) ولی در تاریخ تفسیر کتاب مقدس، الهی‌دانان برجسته‌ای را می‌بینیم که عقیده‌ای مخالف ابراز کردند؛ به‌ویژه در سال‌های اخیر این دیدگاه سنتی توسط الهی‌دانان مسیحی مورد نقد جدی واقع شده است. بسیاری از متفکران مسیحی پذیرش آموزه تجسد بدون

تاویل را امری شرک‌آمیز می‌دانند و تلاش می‌کنند با به‌کار بردن تعابیر مجازی یا اسطوره‌ای، آن را به شکل منطقی و عقلانی تبیین نمایند؛ افرادی مانند جان هیک^۱، مایکل گولدر^۲، ویلیام مونتگمری وات^۳، توماس آکویناس^۴، وینستون کینگ^۵، ارنست کاسیرر^۶، دان کیوپیت^۷، ریچارد بریث ویث^۸ و پل تیلیش^۹ از این گروه هستند.

برخی الهی‌دانان گزاره‌های مربوط به خدا را سمبلیک می‌دانند؛ همان‌طور که بسیاری از قصه‌های کتاب مقدس مانند داستان نوح به‌عنوان شیوه‌ای سمبلیک برای بیان نکات مهم دینی تلقی می‌شود، نه به‌عنوان یک واقعه تاریخی. بنابراین می‌توان گفت هر آموزه دینی شامل دو مؤلفه است: هسته مرکزی شامل دیدگاه ارزشی یا اخلاقی، و برگردان مجازی یا شاعرانه از آن. داستان مسیحیت از تجسد، مرگ ایثارگرانه^{۱۰} و تجدید حیات مسیح^{۱۱}، در واقع یادآور این نکته است که قربانی کردن، یک ارزش فوق‌العاده اخلاقی است. برخی دیگر مانند کاسیرر، شیوه تفکر در دین را روش اسطوره‌ای می‌دانند که تلاش برای عقلانی کردن آن محال است و اگر با معیارهای عقلانی مورد قضاوت قرار گیرد، نه تنها بی‌پایه، بلکه بی‌مفهوم است (الستون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۴۰ و ۵۸-۵۷).

برخی دیگر مانند آکویناس^{۱۲} معتقدند خدا هیچ شباهتی به مخلوقاتش ندارد (زیلسون، ۱۳۸۹، ص ۵۱۲). وی اشتراک لفظی و معنوی محض میان صفات حق تعالی و مخلوقات را نفی می‌کند (Aquinas, 1955, p.32-33). آکویناس برای تبیین معنای صفات مشترک بین خدا و مخلوقات، روش تمثیلی را پیشنهاد می‌کند؛ به این معنا که در کلمات تمثیلی یک معنای مشترک وجود دارد، ولی نحوه دلالت آنها با هم متفاوت است (Aquinas, 1977, p.11-13). به‌عنوان مثال، واژه حکمت در دو

1. John Hick
2. Michael Goulder
3. William Montgomery Watt
4. Thomas Aquinas
5. Winston King
6. Ernst Cassirer
7. Don Cupitt
8. Richard Braithwaite
9. Paul Tillich
10. Sacrificial death
11. Resurrection of Jesus Christ

عبارت "خدا حکیم است" و "سقراط حکیم است" یک مدلول دارد، ولی نحوه دلالت آنها با هم متفاوت است. حکمت در مورد سقراط به این معناست که او فضیلتی را کسب کرده که به خاطر آن، امور را با نظم خاصی انجام می‌دهد و ممکن است روزی این فضیلت را از دست بدهد؛ ولی در مورد خدا به این معناست که خدا عین حکمت است (McInerney, 1996, p.106). بر همین اساس، آموزه‌هایی مانند تجسد بدون کمک مکاشفه، و رای ادراک عقل قرار دارند (مک کراث، ۱۳۸۵، ص ۴۸-۴۷). بنابراین آنچه از ظاهر کتاب مقدس بر تجسد خدا و الوهیت مسیح دلالت دارد، باید به گونه‌ای تفسیر شود که با روش تمثیلی منافات نداشته باشد.

جان هیک^۱ در کتاب **اسلام و یکتاپرستی مسیحی**، آموزه‌های تجسد، فدیة و تثلیث را نظریاتی علمی می‌داند که محصول اندیشه بشری هستند، نه حقایق الهی. وی این نظریه‌ها را مانند نظریه علمی مولود فرهنگ و محیط می‌داند که به دلیل احتمال خطا، قابل نقد و بررسی‌اند؛ ولی آموزه‌های حقیقی و الهی که توسط عیسی تعلیم داده شده، فاقد این اندیشه‌هاست. وی معتقد است عیسی با تعبیر مجازی «پدر» از خدا یاد کرده است، نه معنای حقیقی؛ لقب پدر از این جهت برای خدا به کار رفته که همچون پدری مهربان به فرزندان خویش محبت دارد. در واقع خدایی که عهد جدید معرفی می‌کند، همان خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب و پیامبران گذشته است، نه خدای جدید. به عبارت دیگر، تجسد به این معناست که صفات اخلاقی خداوند مانند حکمت، منشأ خیر بودن و دوستی در حد ممکن در یک حیات بشری، یعنی مسیح تجسد یافته است؛ ولی صفات ماورای طبیعت خداوند مثل قیومیت، سرمدیت و نامتناهی نمی‌تواند در زندگی بشر تجسد یابد (Hick, 1983, p.82).

جان هیک آموزه تجسد را یک واقعیت متافیزیکی نمی‌داند؛ بلکه آن را بیان یک ارزش‌گذاری و برانگیختن یک نگرش و به تعبیری یک اسطوره معرفی می‌کند. این تعبیر مبین اهمیت رابطه معنوی عیسی با خداوند و منجی بودن اوست که در قالب زبان اسطوره‌ای او را پسر خدا می‌داند (هیک، ۱۳۸۶، ص ۳۲۷-۳۱۵).

۱. فیلسوف و نظریه‌پرداز تکثرگرایی دینی، متولد ۱۹۲۲م.

وی همچنین امیدوار است مسیحیت، بنیادگرایی الهیاتی خویش و تفسیر لفظی از عقیده تجسد را ترک کند؛ چنان‌که عمدتاً از بنیادگرایی در کتاب مقدس دست برداشته است. برای مثال، همان‌طور که اکنون داستان خلقت جهان و هبوط آدم و حوا، اسطوره‌های عمیق دینی که وضعیت انسانی ما را به تصویر می‌کشند، دانسته می‌شود، داستان پسر خدا که از آسمان فرود آمده و به‌صورت یک کودک انسانی متولد شده، بیانی اسطوره‌ای از اهمیت زیاد مواجهه با شخصی که ما خود را در حضور او، در حضور خدا می‌یابیم، تلقی خواهد شد (هیک، ۱۳۷۹، ص ۲۰۴).

دان کیوپیت^۱، آموزه کلاسیک تجسد را امری شرک‌آلود می‌داند که به ذات مسیحیت تعلق ندارد؛ بلکه تنها به مقطعی خاص از تاریخ کلیسا که اکنون سپری شده، تعلق دارد. وی مسیح را موجودی بشری و از تبار انسان می‌داند (کیوپیت، ۱۳۸۰، ص ۱۶-۱۵).

موننگمری وات^۲، زبان کتاب مقدس را زبانی نمادین می‌داند و معتقد است اگر از خدا به‌عنوان "پدر" یاد می‌شود، به این دلیل است که بین خدا و انسان رابطه‌ای مشابه رابطه پدر - فرزندی وجود دارد. این عبارت می‌توانست به شکل دیگری مثل "خدا مراقب است" بیاید (وات، ۱۳۷۵، ص ۴۸-۴۶).

وات معتقد است مراد از فرزند خدا بودن، الوهیت عیسی نیست؛ بلکه فقط به این معناست که عیسی در عین حال که کاملاً انسان است، خداوند وظیفه مهمی بر دوشش نهاده است. قبل از تولد عیسی تعبیر "پسر خدا" برای اشاره به مسیح موعود به‌کار می‌رفت؛ ولی معلوم نیست این عبارت در عصر حیات خود عیسی هم به‌کار رفته باشد. اگر هم از این اصطلاح استفاده شده، معنایش الوهیت عیسی نبوده، بلکه حداکثر مرادش این است که وی نماینده خاص خداست. بنابراین اگرچه در عهد عتیق و زمان حیات عیسی بحثی از الوهیت وی نیست، ولی به‌تدریج که عیسی به مقام مسیحایی دست یافت، مردم او را خدا پنداشتند و بر همین اساس مقام نجات‌بخشی انسان از گناه و رستگاری او که در عهد عتیق به خداوند نسبت داده می‌شد، به عیسی تفویض گردید. تعبیر پولس مانند اینکه "خدا در مسیح بود و جهان را با خود مصالحه داد" و نیز تعبیر یوحنا از عیسی به "کلمه خدا"،

۱. کشیش انگلیسی، متولد ۱۹۳۴م.

۲. استاد رشته زبان عربی و مطالعات اسلامی دانشگاه ادینبورگ اسکاتلند، متولد ۱۹۰۹م.

تأکید آنها بر الوهیت مسیح را نشان می‌دهد. یوحنا در آیات اولیه انجیل چهارم به‌صراحت به این موضوع اشاره کرده و عیسی را کلمه خدا می‌نامد که در فرایند خلقت سهیم است و در واقع جنبه انسانی خداست که ظهور یافته است (Watt, no date, p.59-65).

تجلی خدا در اسلام

"تجلی" اصطلاحی عرفانی به‌معنای آشکار شدن و جلوه کردن است که از ماده "جلا" به‌معنای پاک کردن، صیقل دادن و روشن کردن اخذ شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۱۵۰). از دیدگاه عرفا، گاه واژه ظهور مترادف تجلی به‌کار رفته است. "تجلی" یعنی آنچه از انوار غیوب بر دل‌ها آشکار می‌شود و باعث زدوده شدن همه صفات بشری می‌گردد. به تعبیر دیگر، تجلی از طرف بندگان عبارت است از زوال حجاب بشریت که صیقل‌دهنده قلب از طبایع بشری است و از جانب خدا عبارت است از تابش انوار الهی که خود نوعی مکاشفه بر دل عارف است (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۱۷؛ جرجانی، ۱۴۱۲، ص ۲۳؛ کلاباذی، ۱۹۶۰، ص ۱۲۳-۱۲۲). هدف از خلقت، آشکار شدن اسما و صفات حق تعالی بر ضمیر سالک است و این معنا با حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۸۴، ص ۱۹۹) که بارها در سخنان عرفا آمده، ارتباط نزدیکی دارد؛ زیرا انسان آینه جمیع اسما و صفات الهی است (ابن‌عربی، ۱۳۸۶، ص ۶۰-۵۶؛ لاهیجی، بی‌تا، ص ۱۷).

در ادیان توحیدی، وحی به‌معنای ارتباط ویژه خداوند با انسان و نوعی انکشاف یا آشکار شدن خدا بر انسان است. براین‌اساس می‌توان وحی را به سه قسم کلی تقسیم کرد:

۱. وحی تکوینی: خداوند خود را از طریق "معرفت فطری یا باطنی" بر انسان مکشوف می‌کند و انسان به شناخت علمی از خدا دست می‌یابد و در مراتب بالا به "علم‌الیقین" دست می‌یابد.

۲. وحی زبانی: خداوند از طریق کلام متجلی شده و انکشاف می‌یابد؛ یعنی خداوند از طریق نظام نشانه‌های زبانی، رابطه‌ای معنایی و تفهیمی با انسان برقرار می‌کند.

۳. وحی انکشافی: خداوند بر دستگاه ادراکی انسان انکشاف یا تجلی می‌کند. در این وحی، انسان به‌نوعی خدا را رؤیت می‌کند، با وی ارتباط عینی یافته و در مراتب اعلا به "عین‌الیقین" می‌رسد. این تجلی در دو مقام محقق می‌شود:

مقام اول، "انکشاف از واری حجاب" است. در این مقام خدا خود را در یک میانجی خاص متجلی می‌سازد و انسان از واری آن او را ادراک می‌کند. در داستان موسی(ع) خداوند خود را به‌واسطه بوته‌ای که در آتش شعله می‌کشید، اما نمی‌سوخت، بر وی متجلی کرد. در این مقام خداوند با محمل انکشاف یکی نیست و حتی ضرورتاً در آن حضور ندارد؛ اما این محمل به‌نحوی حضور خدا را بر انسان آشکار می‌سازد.

مقام دوم، "انکشاف فارغ از حجاب‌ها" است. در این مقام گویی ذات الهی بی‌واسطه بر دستگاه ادراکی انسان متجلی می‌گردد؛ جمیع حواس ظاهر و باطن شخص آزماینده به حالت تعلیق درمی‌آیند و تجربه‌ای واری عقل و حواس بر سر تا پای وجود وی چیره می‌شود. ظاهراً این همان مرتبه "فنا فی الله" و "فنا فی الله" است (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۴۹-۴۵).

۱. تجلی خدا در قرآن و روایات

متکلمان مسلمان، به‌ویژه امامیه، با استناد به قرآن، سنت و عقل، خداوند را از مادیت و عوارض آن مانند حلول، اتحاد، جسمیت و رؤیت منزّه می‌دانند (ایجی، ۱۹۹۷، ص ۲۷۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۶). بنابراین ساحت حق‌تعالی از هرگونه تمثّل و تجسّدی مبراست؛ ولی از آنجاکه بین خالق و مخلوق رابطه تنگاتنگی وجود دارد، گاه بنده شایستگی آن را می‌یابد که محل تجلی حق‌تعالی باشد.

خداوند با تجلی اسما و صفاتش در انسان او را به نقطه اوج خلقت رسانده و با دمیدن روح الهی در او و آموزش اسمای خود به وی، تاج امانت الهی را بر سرش نهاده و او را به مقام خلافت‌اللهمی رسانده است (حجر، ۲۹؛ بقره، ۲۱؛ احزاب، ۷۲؛ بقره، ۳۰). یکی از برجسته‌ترین آیاتی که به حقیقت تجلی خدا اشاره دارد، آیه ۱۴۳ سوره اعراف است: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي انظُر اليك قال لن تراني و لكن انظر الي الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً و خرّ موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت اليك و أنا أوّل المؤمنين».

مراد از رؤیت خدا در این آیه، رؤیت قلبی است، نه رؤیت بصری و مراد از تجلی پروردگار، ظهور خدا توسط نشانه‌هاست؛ یعنی خداوند با برداشتن حجاب از خود، قدرت فرمان و اراده‌اش را بر کوه آشکار ساخت (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۳۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۳).

به‌هرحال این نور الهی که به قدر درهمی از ورای هفتاد هزار حجاب ظاهر گشت و درعین‌حال، کوه طاقت نیاورد و متلاشی گردید، قطعاً تجلی آیات و نشانه‌های قدرت حق بوده است، نه خود ذات اقدس‌اش (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۳۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۷). عرفا نیز مراد از رؤیت حق و جلوه او در مظاهر طبیعی را رؤیت حسی و جسمانی نمی‌دانند؛ بلکه مراد ایشان سریان رؤیت قلبی در حس است؛ زیرا رؤیت حق در اشیا از جنبه ملکوتی آنها صورت می‌گیرد و تجلی حق از سوی اشیا، پس از نابودی کامل و فنای هویت آنها و غلبه وجهه ملکوتی ایشان. به همین جهت مادامی که کوه متلاشی نشد و فنا نیافت، حق در او تجلی نکرد؛ زیرا کوه، حجاب تجلی حق بود؛ ولی بعد از فنا و متلاشی شدن، تجلی بدون حجاب ماند (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱۳، ص ۳۷۶).

در روایات نقل شده که امام صادق (ع) در نمازی قرآن تلاوت می‌کرد و حالت غش به آن حضرت دست داد. چون به خود آمد، از ایشان سؤال شد: چرا حالت شما چنین شد؟ فرمود: «آن قدر آیات قرآن را تکرار کردم تا به حالی رسیدم که گویی آن آیات را از آن که نازل کرده است، بدون واسطه، در کمال روشنی می‌شنوم. پس نیروی بشری تاب این مکاشفه جلال الهی را نیاورد» (میرزای نوری، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۱۰۷). بنابراین تجلی الهی میسر است و سالک باید خود را به مرحله شایستگی دریافت این تجلی برساند. رؤیت این تجلی قطعاً برای قلب مؤمن ممکن است (ملکی تبریزی، بی‌تا، ص ۵۰).

در واقع خداوند در حجاب نیست؛ بلکه انسان‌ها به‌خاطر کثرت گناهانشان قادر به درک حضور خدا نیستند؛ زیرا تجلی بدون واسطه صورت می‌گیرد. تجلی خداوند بر پیامبر اکرم (ص) علاوه بر جریان معراج، هنگام نزول وحی نیز بی‌واسطه رخ می‌دهد. بنابراین تجلی خدا با همه عظمتش بر انسان قابل تحقق است (صدوق، بی‌تا، ص ۲۵۲).

۲. تجلی خدا در انسان کامل

خداوند با تجلی تام اسما و صفاتش در انسان کامل، زیباترین رابطه بین خود و انسان را به تصویر می‌کشد. در آیات قرآن کریم اصطلاح "انسان کامل" به صراحت نیامده است؛ اما از برخی آیات شریفه می‌توان این معنا را استنباط نمود که فهرست‌وار به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- خلقت انسان به بهترین شکل ممکن: «لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم» (تین، ۴).

- دمیده شدن روح الهی در انسان: «و نفخت فیہ من روحی» (ص، ۷۲).

- عالم صغیری که آیات آفاق و انفس در او تجلی یافته است: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی

انفسهم» (فصلت، ۵۳).

- صاحب کرامت جسمانی و روحانی: «و لقد کرّمنا بنی آدم» (اسراء، ۷۰).

- شایسته جانشینی خدا در زمین و تعلم اسمای الهی: «یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض»

(ص، ۲۶)؛ «علم آدم الاسماء کلها» (بقره، ۳۱).

- جامع همه کلمات و اسرار الهی: «و کل شیء احصیناه فی امام مبین» (یس، ۱۲).

- مسجود ملائکه: «فسجد الملائكة کلهم اجمعون» (ص، ۷۳).

- خلقت بی‌واسطه توسط خداوند: «لما خلقت بیدی» (ص، ۷۵).

- حامل امانت الهی: «انا عرضنا الامانة علی السماوات و الارض و الجبال... و حملها الانسان»

(احزاب، ۷۲).

آیات متعددی که در شأن انسان کامل وارد شده، نشان می‌دهد که وی مظهر جامع و آینه تجلی اسم اعظم است و سرّ برتری او بر همه موجودات، تعلم اسمای الهی است و علت نائل شدن انسان به چنین شرافتی، پذیرش امانت الهی است که هیچ موجود دیگری حاضر به قبول آن نشد. این امانت "ولایت مطلقه" و همان "فیض مقدس" است که فنا در آن راه ندارد و خداوند با تعبیر "وجهه" به آن اشاره می‌کند و می‌فرماید: «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص، ۸۸).

در روایات این "وجه‌الله" به امامان(ع)، از جمله امام عصر(عج) معنا شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۴۵). بنابراین ائمه مصداق انسان کامل، صاحب ولایت مطلقه، امانت‌دار الهی و وجه‌الله

هستند. امانتی که انسان پذیرفت، "جانشینی و خلافت خدا" است. لازمه پذیرش این امانت، حضور دائمی بین مخلوقات برای مراقبت از آنهاست. هیچ موجودی جز انسان چنین قابلیت را نداشت و انسان به این دلیل که به صورت الهی خلق شده بود، این قابلیت را در خود دید و این امانت را پذیرفت (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۵).

عرفا نسبت انسان کامل به عالم را مانند نسبت نگین انگشتر به انگشتر می‌دانند؛ یعنی همان‌طور که نگین انگشتر محل نقش و علامت است، انسان کامل نیز محل جمیع نقش و نگارهای اسمای الهی و حقایق کونی است. در حقیقت انسان کامل به‌عنوان خلیفه خدا، حافظ خزاین الهی بوده و حق در آینه دل او تجلی می‌کند و عکس انوار تجلیات از آینه دل او عالم را مستفیض می‌سازد و چون مظهر جمیع اسمای الهی است، خدا را به‌وسیله او می‌توان شناخت. بنابراین قلب او محل تجلی حق است (همو، ۱۳۸۶، ص ۶۱۵۰).

در احادیث نیز از انسان کامل به‌عنوان هدف خلقت، حقیقت محمدیه، مظهر تجلی خدا و وجه‌الله تعبیر شده است (امینی، ۱۹۷۷، ج ۷، ص ۳۸):

- مظهر اسما و صفات و بزرگ‌ترین آیت الهی: «ما لله عزّ و جلّ آیه هی اکبر منی» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۰۷).

- خلقت انسان به صورت خداوند: «ان الله خلق آدم علی صورته» (صدوق، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۱۱).
 - علت آفرینش جهان هستی: «لولاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۱۵، ص ۲۸).
 - عامل بقای هستی: «و لا تبقى الارض بغير امام حجة الله علی عباده» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۷۹).
 - وسیله تقرب بشر به‌سوی خداوند (نوری، ۱۹۸۷، ج ۱۱، ص ۲۵۸).
 - موضع رسالت خداوند و حافظ سرّ الهی (قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶۰).
 - قلب انسان کامل، جایگاه خداوند: «لا یسعی أرضی و لا سمائی و لکن یسعی قلب عبدي المؤمن» (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۵۵، ص ۳۹).
- معنای "وسعت" در این حدیث عبارت است از قابلیت ذاتی انسان؛ بدین معنا که امکان بروز کامل این قابلیت تنها در قدرت انسان کامل است. به همین جهت وقتی خداوند از خلقت انسان فارغ شد، فرمود: «فتبارک الله احسن الخالقین» (مؤمنون، ۲۳) و به همین اعتبار، دیدن ولیّ خدا به‌مثابه دیدن خود خداست: «من رأى رأى الحقّ» (مسلم بن حجاج، بی تا، ج ۷، ص ۵۴).

- دست یافتن به مقام مظهریت خداوند؛ انسان کامل بعد از فنا از هستی مجازی خود به بقای ذات احدیت بار می‌یابد و موجودات را مظهر ذات خود، و غیر ذات خود را عدم محض می‌داند؛ زیرا در مقام بقای بعد از فنا، مظهر همه اسما و صفات می‌شود (لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۹۲-۲۹۱).

اولیای خداوند از نظر کمالات وجودی در مراتب بالایی قرار دارند؛ به‌گونه‌ای که آنچه در اندیشه و عمل آنان ظهور می‌کند، جز به مشیت خداوند نیست. آنان به مقام "فناء فی الله" رسیده‌اند و برترین مصداق تجلی صفات الهی‌اند؛ به‌گونه‌ای که خشم و رضایت آنان در حقیقت خشم و رضایت خداوند است که در آنان متجلی شده است؛ چنان‌که در حدیث قدسی آمده: «بنده من پیوسته از طریق انجام نوافل به من نزدیک می‌شود، تا اینکه مورد محبت من قرار گیرد؛ در این صورت من گوش او هستم که به‌واسطه آن می‌شنود و چشم او هستم که به‌واسطه آن می‌بیند و دست او هستم که به‌واسطه آن کار می‌کند» (حر عاملی، ۱۹۶۴، ص ۱۲۰).

نتیجه

از آنچه گفته آمد، می‌توان بر نکات زیر به‌عنوان نتایج بحث تأکید کرد:

۱. دین یهود، دینی توحیدمحور بوده است که به‌تدریج تعبیر انسان‌وار در توصیف خداوند توسط مؤلفان بشری در آن رسوخ یافته است. برخی الهی‌دانان برجسته یهودی تلاش کردند این عبارات را تأویل نمایند؛ به‌گونه‌ای که با تنزیه خداوند منافات نداشته باشد.
۲. در عهد عتیق و عصر مسیح(ع)، سخنی از تجسد و الوهیت مطرح نیست و اگر تعبیری مانند "پسر خدا" به‌کار رفته، معنای مجازی آن مورد توجه بوده است. یهودیان معاصر حضرت عیسی و مسیحیان اولیه نیز ضمن اعتقاد به یگانگی خدا و تنزیه او از تجسم، این تعبیر را به‌معنای مقام والای مسیح و رابطه معنوی او با خدا می‌دانستند، نه الوهیت وی. پذیرش تجسد به‌معنای حقیقی با عقل و براهین عقلی منافات دارد؛ زیرا تصور هرگونه جسمیت، مادیت، اتحاد، ترکیب و حلول برای خداوند محال عقلی بوده و ساحت ذات اقدس حق از این نسبت‌ها مبرا است. بنابراین یا باید آن را آموزه کتاب مقدس و وحی الهی ندانیم، و یا همان‌طور که بسیاری از الهی‌دانان مسیحی قائل به مجاز شدند، آن را تأویل نماییم که در این صورت پذیرش این آموزه با تنزیه خداوند که از تعالیم مسیح است، مغایرتی پیدا نخواهد کرد.

۳. در قرآن کریم و روایات اهل‌بیت(ع)، خداوند همواره موجودی منزّه از هرگونه عوارض مادی از جمله تمثّل و تجسد معرفی شده است. البته حق تعالی در نیکوترین مخلوقاتش، یعنی انسان‌های کامل تجلی می‌یابد و آنها می‌توانند مظهر اسما و صفات الهی گردند.
۴. بنابر آنچه گفته شد، درمی‌یابیم خدایی که ادیان الهی معرفی می‌کنند، در حقیقت امر با هم اختلافی ندارد. اگر آموزه‌های کتاب مقدس از خدای انسان‌انگار و یا تجسد و تمثّل او سخن می‌گوید، این تعبیر باید به‌گونه‌ای تأویل شود تا با تنزیه حق تعالی که از آموزه‌های بنیادین ادیان الهی محسوب می‌شود، منافاتی نداشته باشد. در صورتی که این تعبیر توسط مؤلفان بشری به حضرت موسی و عیسی(ع) نسبت داده شده باشد، هرگز آموزه‌های معتبری محسوب نخواهد شد؛ درحالی که تجلی خداوند در انسان کامل، زیباترین شکل رابطه خدا و انسان را به تصویر می‌کشد.
۵. پیراستن آموزه‌های کتب آسمانی از آرای فرقه‌ای، شخصی و انسانی، افق روشنی را برای نزدیکی ادیان ابراهیمی پیش روی انسان می‌گذارد؛ افقی که باید در انتهای آن نظاره‌گر طلوع منجی بشریت بود.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- کتاب مقدس، ویلیام گلن و هنری مرتن، ترجمه فاضل همدانی، تهران: اساطیر، ۱۳۷۹.
- آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، ج ۴، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
- آرمسترانگ، کرن، تاریخ خداباوری، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، ج ۴، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
- _____، فصوص الحکم، شرح ابوالعلاء عفیفی، ترجمه نصرالله حکمت، ج ۲، تهران: الهام، ۱۳۸۶.
- ابن منظور، جمال‌الدین، لسان العرب، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، ج ۱۱ و ۱۴، ج ۳، بیروت: دارالفکر و دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ابن‌میمون، موسی، دلالة الحائرین، تحقیق حسین آتای، ترکیه: مکتبه الثقافة الدینیة، بی‌تا.

- الستون، پيبر، محمد لگنهاوزن و ميلتون بينگر، دين و چشم‌اندازهای نو، ترجمه غلامحسين توکلی، قم: دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۶.
- الياس، سليم، الموسوعة الكبرى للمذاهب و الفرق و الاديان، ج ۲، بيروت: مركز الشرق الاوسط الثقافي، ۲۰۰۸م.
- اميني، عبدالحسين احمد، الغدير، ج ۷، ۴، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۷۷م.
- ايزيدور، اپستايين، يهوديت، ترجمه بهزاد سالكي، ج ۲، تهران: مؤسسه پژوهشي حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۸۸.
- بار، علي، الله و الانبيا في التوراة و العهد القديم، دمشق: دارالقلم، ۱۹۹۰م.
- بانوي اصفهاني، نصرت امين، مخزن العرفان، تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
- بدوي، عبدالرحمن، موسوعة الفيلسوفه، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۸۴م.
- بغوي، حسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق عبدالرزاق المهدي، ج ۲، بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۰ق.
- تيليش، پل، الهيات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل الله پاكراد، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
- جرجاني، مير سيد شريف، التعريفات، ج ۴، تهران: ناصر خسرو، ۱۴۱۲ق.
- حر عاملي، محمد بن الحسن، الجواهر السنوية، نجف اشرف: دار النعمان للطباعة و النشر، ۱۹۶۴م.
- حنفي، عبدالمنعم، موسوعة الفلاسفة و متصوفة اليهودية، بي‌جا: مكتبة مدبولي، بي‌تا.
- خاچيكي، سارو، اصول مسيحية، ج ۲، تهران: حيات ابدی، ۱۹۸۲م.
- دهخدا، علي اكبر، لغت‌نامه، زير نظر محمد معين، ج ۱۴، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.
- زكار، سهيل، التوراة ترجمة عربية عمرها اكثر من الف عام، دمشق: دارالقتيبة، ۲۰۰۷م.
- ژيلسون، اتين، تاريخ فلسفه مسيحي در قرون وسطی، ترجمه رضا گندمي نصرآبادي، تهران: سمت، ۱۳۸۹.
- _____، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام بازوكي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۷۱.
- سالم، عزة محمد، مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاؤون لسفر التكوين، تحقيق محمد عوني عبدالرؤوف، قاهره: مكتبة الآداب، ۲۰۰۹م.

- سیار، پیروز، **کتاب‌هایی از عهد عتیق**، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
- صدوق، محمد بن علی، **التوحید**، تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی، لبنان: دارالمعرفة، بی‌تا.
- _____، **عیون اخبار الرضا(ع)**، تصحیح حسن الاعلمی، ج ۲، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۴م.
- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق محمدجواد بلاغی، ج ۱۰، چ ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، **التبیین فی تفسیر القرآن**، تحقیق احمد قیصر عاملی، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- _____، **الأمالی**، تحقیق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۴ق .
- طوماس، داود، **شناخت مسیح**، تهران: حیات ابدی، ۱۹۸۲م.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، **نور الثقلین**، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، ج ۲، چ ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- قمی، شیخ عباس، **کلیات مفاتیح الجنان**، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تصحیح صادق شفیعی، قم: مؤمنین، ۱۳۸۱.
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، چ ۳، تهران: سروش، ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبدالرزاق، **اصطلاحات صوفیه**، ترجمه محمد خواجوی، تهران: نشر مولی، ۱۳۷۲.
- کلاباذی، ابوبکر محمد، **التعرف لمذهب اهل التصوف**، تحقیق عبدالحلیم محمود طه و عبدالباقی سرور، قاهره: بی‌نا، ۱۹۶۰م.
- کلاپرمن، ژیلبرت ولیبی، **تاریخ قوم یهود**، ترجمه مسعود همتی، ج ۲ و ۳، تهران: انجمن فرهنگی گنج دانش ایران، ۱۳۴۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب، **اصول کافی**، تحقیق علی‌اکبر غفاری، ج ۱، چ ۵، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.
- کهن، راب، **گنجینه‌ای از تلمود**، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران: چاپ زیبا، ۱۳۵۰.
- کیوییت، دان، **دریای ایمان**، ترجمه حسن کامشاد، چ ۲، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
- لاهیجی، محمد، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، بی‌جا: کتابفروشی محمودی، بی‌تا.

- مايلز، جک، الله سيرة، ترجمه نائر ديب، ج ۲، دمشق: دارالفرقد، ۲۰۰۸م.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۲، لبنان: مؤسسة الوفا، ۱۹۸۳م.
- مجمع الكنائس، كتاب السنن القويم فى تفسير اسفار العهد القديم مبنى على آراء افاضل اللاهوتيين، ج ۱، بيروت: مجمع الكنائس فى الشرق الادنى، ۱۹۷۳م.
- مسلم بن حجاج، ابوالحسين، صحيح مسلم، ج ۷، بيروت: دارالفكر، بی تا.
- مک کراث، الستر، درآمدى بر الهيات مسيحي، ترجمه عيسى ديباج، تهران: كتاب روشن، ۱۳۸۵.
- ملكى تبريزى، جواد، لقاءالله، ترجمه سيد احمد فهري، تهران: نهضت زنان مسلمان، بی تا.
- ملوحي، مظهر، نشأة العالم البشرية قراءة معاصرة لسفر التكوين، بيروت: دارالجيل، ۲۰۰۱م.
- ميرزای نورى، حسين، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۴، بيروت: مؤسسة آل البيت(ع) لاحياء التراث، ۱۹۸۷م.
- ميشل، توماس، كلام مسيحي، ترجمه حسين توفيقى، قم: مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، ۱۳۷۷.
- ناصر، ابراهيم، التوراة بين الحقيقة و الاسطورة و الخيال، سوريه: دارالحوار للنشر و التوزيع، ۲۰۰۵م.
- نراقى، احمد، رساله دين شناخت، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
- نيلز، استيفن، خدای مسيحيان، ترجمه مسعود رجبنيا، تهران: نور جهان، ۱۳۳۴.
- وات، ويليام مونتغمرى، «دين و زبان تمثيلى»، ترجمه خليل قنبرى و محمدعلى شمالى، معرفت، ش ۱۹، قم، ۱۳۷۵.
- هيک، جان، اسطوره تجسد خدا، ترجمه عبدالرحيم سليمانى اردستانى و محمدحسن محمدى مظفر، قم: مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، ۱۳۸۶.
- _____، «عيسى و اديان جهاني»، ترجمه عبدالرحيم سليمانى اردستانى، هفت آسمان، ش ۶، قم: ۱۳۷۹.
- هينلز، جان، راهنمای اديان زنده جهان، ترجمه عبدالرحيم گواهی، ج ۱، چ ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- Aquinas, Thomas , **Contra Gentiles**, Translated by Anotnc Pegis, New Yourk: Hanover Hose, 1955.

- _____ , **The Summa Theologia**, Translated by Father of the English Dominican Province, Chicago: The University of Chicago, 1977.
- Eliade, Mircea, **The Encyclopedia of Religion**, vol 7, New York: Macmillan publishing company, 1987.
- Hastings, James, **Encyclopedia of Religion**, Charles Scribner's Sons, New York, 1908.
- Hick, John, **Philosophy of Religion**, third edition, New Jersey, Prentice-Hall, Inc, Englewood-cliffs, 1983.
- McInerney, Ralph, **Aquinas and Analogy**, Washington D.C: The Catholic University of America Press, 1996.
- Skolnik, Fred & Michael Berenbaum, **Encyclopedia Judaica**, Second Edition, Thomson Gale, 1945.
- Watt, William Montgomery, **Religious Truth for our time**, England: One World Oxford, No date.
- www.biblestools.com
- www.irankelisa.com