

آیا خدا شخص است؟

محمد لگنهاوسن*

منصور نصیری**

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث دربارهٔ خدا، بررسی شخص یا غیرشخص بودن خداست. دیدگاه رایج در میان مسیحیان این است که خدا شخص است؛ و درست بر خلاف آن، مسلمانان، معمولاً معتقد به خدایی غیرشخصی هستند. به رغم اهمیتی که این تفاوت در بسیاری از مسائل الهیاتی دارد، بحث چندانی دربارهٔ آن، به ویژه در جهان اسلام، صورت نگرفته است. در این مقاله، استدلال‌های معتقدان به شخص بودن خدا و مخالفان شخص بودن خدا را به صورت جداگانه طرح و بررسی کرده‌ایم. هرچند که نمی‌توان استدلال‌های هیچ‌یک از طرفین را تام و کامل دانست، در مجموع با توجه به ارزیابی نهایی‌ای که ارائه کرده‌ایم، دیدگاه مربوط به غیرشخص بودن خدا را تقویت کرده‌ایم و آن را معقول‌تر و پذیرفتنی‌تر از دیدگاه رقیب دانسته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: خدا، شخص، شخص‌وار، شخص بودن خدا، ذهن.

* استاد مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی. رایانامه: legenhausen@gmail.com

** استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی. رایانامه: nasirimansour@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۲

مقدمه

بحث دربارهٔ شخص بودن یا نبودن خدا اهمیت زیادی در خداباوری دارد؛ به نحوی که می‌توان گفت از یک بعد، برجسته‌ترین تفاوت الهیات مسیحی و الهیات اسلامی، به مسألهٔ شخص بودن یا نبودن خدا باز می‌گردد؛ دیدگاه رایج در میان مسیحیان این است که خدا شخص است؛ و درست بر خلاف آن، مسلمانان معمولاً معتقد به خدایی غیرشخصی هستند. به رغم اهمیتی که این تفاوت در بسیاری از مسائل الهیاتی دارد، عمدتاً مسیحیان و مسلمانان آن را به یک میزان مغفول گذاشته‌اند.

آن دسته از فیلسوفان دین که در سنت مسیحی قلم می‌زنند، «خداباوری» (theism) را به نحوی تعریف می‌کنند که مستلزم عقیده به شخص بودن خداست. برای مثال، در *دائرة المعارف فلسفه خداباوری* چنین تعریف شده: «خداباوری، بیانگر اعتقاد به خدای واحدی است که (الف) شخصی (شخص) است، (ب) شایسته پرستش است و (ج) جدا از جهان، اما (د) پیوسته در آن فعال/تأثیرگذار است» (H. P. Owen, 1972, VIII, p. 97). و جان هیک نیز می‌نویسد: «خداباوری... دقیقاً عبارت است از باور به خدا، اما عموماً برای اشاره به باور به خدای شخصی به کار رفته است» (John Hick, 1973, p. 5) به همین منوال، ریچارد سوینبرن می‌گوید که خدا باور کسی است که معتقد است که خدایی هست که «شخص بدون بدن (یعنی روح) است، ابدی، مختار، قادر مطلق، عالم مطلق، خیر مطلق، و متعلق درست عبادت و اطاعت انسان و خالق و قیوم (sustainer) جهان است.» (Richard Swinburne, 1977, p. 1) و مکی، در استدلال برای اثبات الحاد، تعریف سوینبرن از خدا باوری را تأیید می‌کند (J.L. Mackie, 1982, p. 1). پلنتینگا، نیز در تعریف خدا باوری سنتی، شخص‌وار بودن خدا را مهم‌ترین ویژگی می‌داند (Plantinga, Alvin & Tooley, 2008, p. 1).

بدین قرار، در جهان مسیحیت، هم خدا باوران و هم ملحدان اتفاق نظر دارند که خدا باوری انسان را متعهد به این دیدگاه می‌کند که خدا نوعی شخص است؛ اما متکلمان و فیلسوفان مسلمان معمولاً شخص بودن خدا را رد می‌کنند؛

چنانکه نیکلسون صریحاً می‌گوید که هر چند مسیحیان عنایت بسیاری به شخص بودن خدا دارند، ولی به هیچ روی در ذهن متکلمان اسلامی خطور نکرده است. با اینکه در برخی احادیث آمده که «لاشخص اغیر من الله»، ولی در تفکر اسلامی کلمهٔ «شخص» بر خدا قابل اطلاق نیست.^۱

البته، رد شخص بودن خدا مورد اتفاق همه گرایش‌ها و اندیشه‌های مطرح در جهان اسلام نیست؛ چرا که در جهان اسلام، برای مثال، متکلمانی بوده‌اند که اعتقاد داشتند که (به معنایی کاملاً تحت اللفظی)، خدا بر تخت خود در بهشت نشسته است؛ عقیده‌ای که به روشنی مستلزم شخص بودن خداست. همچنین، گرایش صوفیان به نحوی بوده است که با شخص‌انگاری خدا سازگارتر است. چنانکه نیکولسون اشاره کرده، اندیشه شخص بودن خدا در میان صوفیان به وسیله معاشرت‌های بسیار نزدیک به ویژه میان صوفیان پرورش یافته است. برای مثال، در میان صوفیان رشته‌های پیوند نزدیک میان شیخ و مرید و استاد و شاگرد بسیار مورد توجه و تأکید بوده است.^۲ با این حال، در جهان اسلام (دست کم در میان متکلمان) باور به خدای شخصی، دیدگاهی است که معتقدان به آن در اقلیت هستند. مبنای کلامی و فلسفی این ادعای مسلمانان که خدا شخص نیست، هم در منابع سنی و هم در منابع شیعه به چشم می‌خورد؛ اما تمرکز ما در این مقاله بر دیدگاه‌های شیعی درباره این مسأله خواهد بود. همچنین، هرچند که شخص‌انگاری امروزه در میان الهی‌دانان مسیحی، غالب است، کسانی هستند که تفسیری از شخص بودن خدا ارائه می‌کنند که دور از تفسیر غالب است؛ و بر اساس آن باور به شخص بودن عیسی با باور به غیرشخص بودن موجودی که از نظر مسیحیان عیسی اقنوم و تجسد یافته از آن است، سازگار است. برای مثال، به سخن هانس کونگ، الهی‌دان بزرگ مسیحی، در این باره توجه کنید:

خدا، بسان شخص بودن انسان، شخص نیست. محیط مطلق و نافذ مطلق هرگز موضوعی نیست که انسان بتواند، برای ساختن گزاره‌هایی درباره آن، از دور نظاره‌گر آن باشد. مبنای آغازین، حامی آغازین و هدف نخستین همه واقعیت ... شخص منفردی در میان سایر شخص‌ها نیست.... بهتر آن است که واقعی‌ترین واقعیت را نه شخصی یا غیر شخصی، بلکه فر/شخصی یا فوق شخصی بخوانیم (Hans Kung, 1980), p. 632-3. (Cited in Mackie, p. 244).

به هر روی، پیش از آنکه وارد بررسی موضوع و ادله طرفین شویم، اشاره به پیشینه اصطلاح شخص و شخص دانستن خدا ضروری است. کلمه انگلیسی person از واژه لاتینی persona گرفته شده است که برای اشاره به نقابی به کار می‌رفت که هنرپیشه‌ها آن را در برنامه‌های نمایشی می‌پوشیدند. کلمنت اسکندرانی (۱۵۰-۲۱۵ م.) معادل یونانی این واژه را تقریباً به همین معنا به کار برده است. وی از مسیح به عنوان جوهر الهی (divine substance) یاد می‌کند که پوشیدن نقاب انسان را تقبل کرده است (با

توجه به اینکه در زبان یونانی واژه *prosopon* به معنای نقابی است که هنرپیشه‌های یونانی می‌پوشیدند). بدین ترتیب، مفهوم شخص از اوایل قرن دوم در پیوند با مسیح بوده است. اما، باید توجه داشت که این ادعا که مسیح شخص خداست، کاملاً متفاوت با این ادعاست که خدا خودش یک شخص است. ادعای اخیر، ادعایی است که به صورت آشکار فقط در الهیات مربوط به قرن نوزده و بیست صورت‌بندی شد (see Clement C. J. Webb, & Unwin, 1920, pp. 61-89).

از سوی دیگر، آموزه خدای شخصی به دلیل نفوذ فیلسوف یهودی، مارتین بوبر (Martin Buber 1878-1965) و نیز متفکر آمریکایی، ادگار شفیلد برایتمن (Edgar Sheffield Brightman (1884-1953)) که معتقد به شخص بودن خدا بود، در حوزه‌های الهیات مسیحی قرن بیستم، رواج پیدا کرد. افراطی‌ترین شکل این آموزه را برایتمن شرح و بسط داد؛ وی معتقد بود که خداوند در ذات خود محدود به شرایط و قیودی است که نه مخلوق او هستند و نه مرضی اراده او؛ و خداوند کنترل مستمر و رو به فزونی بر این شرایط و قیود دارد. این آموزه برایتمن که شخص لب لباب و نقطه اوج هستی (ontological ultimate) است، نفوذ زیادی بر الهی‌دانی نظیر مارتین (Maritain)، ژیلسون (Gilson) و مونیر (Mounier) داشته است. البته، همه الهی‌دانانی که متأثر از شخص‌گرایان بوده‌اند، دیدگاه‌های افراطی برایتمن را نپذیرفته‌اند. با این حال، دیدگاهی که خدا را شخص می‌انگارد وسیعاً در میان الهی‌دانان مسیحی معاصر رواج بسیاری یافته است.

از زمان بوئتیوس (Boethius (475-525)) به بعد تعریف استاندارد برای «شخص» اتخاذ نشده است. خود وی معتقد بود شخص عبارت است از جوهر فردی دارای سرشت عقلی. همچنین او شخص را دارای دو نوع می‌دانست: شخص جسمانی و شخص غیرجسمانی؛ آنگاه تأکید می‌کرد که خدا، برخلاف انسان‌ها، شخص غیرجسمانی است. همچنین معتقد بود که خدا دارای ذهن است. اما باید توجه داشت وقتی بوئتیوس می‌گفت خدا دارای ذهن است، مقصودش این نبود که خدا دارای حالاتی است که امروزه حالات روانشناختی نامیده می‌شوند (نظیر میل داشتن، ایده و احساس داشتند و)؛ زیرا این حالات روانشناختی مشخصه قوای ذهنی‌ای است که در مغز جای دارند و از این رو، جسمانی‌اند. بر این اساس، به رغم اینکه بوئتیوس معتقد بود که خدا شخص و دارای ذهن یا عقل است، خطاست که بگوییم از نظر او

خدا دارای ذهن به معنای مطرح در روانشناسی جدید است. او خدا را به این دلیل دارای ذهن می‌داند که حکم و عمل او از روی حکمت است. از سوی دیگر، فیلسوفان و الهی‌دانان مختلف، ابعاد مختلفی از شخص بودن را مورد تأکید قرار داده‌اند؛ ابعادی نظیر ذهن، خودآگاهی و اراده. استناد این صفات به شخص، به هیچ وجه با تعریف بوئیوس ناسازگار نیست. بسته به این که دیدگاه انسان درباره مقصود از سرشت عقلی داشتن چه باشد، ممکن است چنین صفاتی حتی لازمه تعریف بوئیوس قلمداد شود.

به هر روی، شخص بودن، در تاریخ اندیشه فلسفی، الهیاتی و حقوقی به انحاء مختلفی تفسیر شده. در بخش زیادی از تاریخ فلسفه غرب مفهوم «شخص» پیوند نزدیکی با مفهوم «ذهن» داشته است. شخص صرفاً فرد نیست، چرا که مثلاً فرد به درخت یا ستاره قابل اطلاق است و می‌توان گفت «فرد درخت» یا «فرد ستاره»، ولی به این گونه امور، شخص قابل اطلاق نیست. طبق نظر برخی از فیلسوفان حتی می‌توان فرد را به مجموعه یا ذوات ریاضی هم اطلاق کرد درحالی که اطلاق شخص به این امور صحیح نیست. آنچه که جواهر فرد را از شخص متمایز می‌کند حیات ذهنی داشتن است. شخص حتماً حیات ذهنی دارد. البته، تفسیر خدا باوران از ذهن داشتن خدا یکسان نیست؛ آنها گاه خدا را به عنوان ذهن بدون بدن قلمداد می‌کنند. و گاه خدا را شخص می‌دانند به این دلیل که خدا دارای ذهن خاص خود است. در اینجا، مناسب است ویژگی‌هایی را که پلنتینگا، برای شخص برمی‌شمارد متذکر شویم: وی در تعریف خدا باوری می‌گوید که نخستین مشخصه خدا باوری سنتی (در اسلام و یهودیت و مسیحیت) این است که خدایی وجود دارد که نه آغاز دارد و نه انجامی. مهم‌تر از همه اینکه خدا شخص‌وار است (Plantinga & Tooley, 2008, p. 1). آنگاه در توضیح مقصود از شخص بودن، ویژگی‌هایی را برای «شخص» برمی‌شمارد. این ویژگی‌ها عبارتند از: ۱- آگاه بودن؛ ۲- عواطف (*affections*) داشتن؛ یعنی شخص دارای محبت‌ها و نفرت‌ها، خواسته‌ها و آرزوهای است. ۳- برخورداری از باورها و معرفت. ۴- برخورداری از مقاصد و نیات؛ ۵- توانایی تحقق بخشیدن به نیات؛ و به تعبیر فنی‌تر، توانایی به فعلیت رساندن وضعیت امور. وی پس از برشمردن این ویژگی‌ها می‌نویسد: «البته، شخص بودن خدا تفاوت‌هایی دارد: برخلاف ما خدا شخص بدون بدن است. او در جهان بدون بدن فعال است؛ خدا فقط با اراده کردن کارها را انجام می‌دهد. او اراده می‌کند و امور به همان نحو که می‌خواهد تحقق می‌یابند. از سوی دیگر علم و قدرت

او مطلق است. علاوه بر این، خدا خالق جهان است» (Plantinga & Tooley, 2008, pp. 1-3). اما در این باره «وب» به عنصر و ویژگی مهم دیگری اشاره می‌کند. طبق نظر او که نیکلسون نیز در بحث خود آن را مفروض می‌گیرد در شخص بودن، پیوند شخصی میان خدا و فرد مورد لحاظ است. نیکلسون با توجه به این ویژگی معتقد است که پیوند شخصی بدون وجود گونه‌ای تشبیه در مورد خدا ممکن نیست. یکی از استدلال‌ها برای رد شخص بودن خدا با توجه به همین عنصر مطرح می‌شود که در بخش استدلال‌ها بیان خواهیم کرد.

نکته مهم دیگری که توجه به آن در بحث ما ضروری است، به تمایز میان دو ادعای زیر باز می‌گردد؛ در واقع، برای آنکه بحث ما ابهامی نداشته باشد، باید میان دو گزاره زیر تمایز بنهیم:

(۱) خدا یک شخص (person) است؛

(۲) خدا شخص وار (personal) است.

برخی از کسانی که (۲) را می‌پذیرند، (۱) را انکار می‌کنند؛ آن هم به این دلیل که از آنجا که سه شخص خدا وجود دارد، خدا یک شخص نیست. این دسته از الهی‌دانان، حرف نکره (یعنی «یک») را در جمله شماره (۱)، بیانگر یکی بودن خدا و در نتیجه ناسازگار با آموزه تثلیث می‌دانند. همچنین گاه جمله شماره (۲) به معنای ضعیفی تفسیر می‌شود که صرفاً به معنای این است که ضمائر شخصی و نه ضمائر غیرشخصی به خدا قابل اطلاقند و محمول‌ها و اوصافی که به اشخاص قابل اطلاقند، قابل اسناد به خدا نیز هستند؛ مثلاً می‌توان گفت که خدا عالم مطلق، حکیم مطلق، دانا و رحمان است. در سه دین بزرگ یهودیت، مسیحیت و اسلام (که گاه از آنها با عنوان ادیان ابراهیمی یاد می‌شود (Ali Shari'ati, 1979)) هیچ کس منکر گزاره (۲) به این معنای ضعیف نیست. آنچه که مورد بحث است این است که آیا مقوله متافیزیکی شخص به یک معنا قابل اسناد به خدا هست یا نه. ما، در این مقاله، هم جمله (۱) و هم جمله (۲) را بیانگر این مدعای حداکثری خواهیم دانست و حرف نکره موجود در جمله (۱) را به معنای «دست کم یک» خواهیم گرفت و جمله (۲) را ناظر به بیان چیزی درباره سرشت خدا خواهیم دانست، نه صرفاً ادعایی درباره زبان متون مقدس.

مقاله پیش رو، از دو بخش تشکیل شده است. در این دو بخش، به صورت جداگانه و به نحوی اجمالی به برخی از استدلال‌های معتقدان به شخص بودن خدا (که غالباً در جهان مسیحیت هستند) و منکران شخص بودن خدا (که غالباً در جهان اسلام هستند)

پرداخته‌ایم. کوشیده‌ایم، بدون هیچ گونه جانبداری، ضمن ارائه استدلال طرفین بحث، نقاط ضعف و قوت آنها را بررسی و گوشزد کنیم. و در این بین، از هیچ یک از این استدلال‌ها به عنوان استدلالی قطعی دفاع نکرده‌ایم. اما، امیدواریم که تبیینی که از هر دو دیدگاه مزبور ارائه کرده‌ایم، مبنا و زمینه‌ای برای گفتگوی مسیحیان و مسلمانان به دست دهد.

۱. استدلال‌های معتقدان به شخص بودن خدا

معمولاً ادعای شخص بودن خدا، به جای آن که با ارائه استدلال مورد دفاع قرار گیرد، مفروض گرفته شده است؛ با این حال، می‌توان در این باره، چهار استدلال اصلی را اقامه کرد که ظاهراً منعکس‌کننده نحوه تفکر مسیحیان درباره این موضوع است. استدلال نخست استدلالی است که ریشه در عقیده به خدا بودن عیسی مسیح دارد. دومین استدلال را می‌توان از زبان کتاب مقدس استخراج کرد؛ در واقع، ممکن است برخی بگویند که زبان کتاب مقدس، شخصی بودن خدا را مفروض می‌گیرد. سومین استدلال این است که از نظر برخی، تبیین کافی و وافی از مسأله وحی مستلزم آن است که خدا را شخص تلقی کنیم. استدلال چهارمی که ممکن است برخی مطرح کنند این است که پرستش و نیایش، به نحو مناسب فقط با توجه کردن به خدای شخصی صورت می‌گیرد. ذیلاً این استدلال‌ها را به ترتیب، تبیین و بررسی خواهیم کرد.

استدلال اول: شخص بودن مسیح

در فضای مسیحیت، استنتاج شخص بودن خدا از آموزه شخص بودن مسیح از طریق قیاس زیر قابل اثبات است:

(۳) عیسی یک شخص است.

(۴) عیسی خداست.

(۵) پس خدا یک شخص است.

اعتبار و منتج بودن استدلال فوق وابسته به این فرض است که مقدمه دوم (گزاره شماره (۴)) مدعایی این‌همانی باشد؛ اما، این فرض، فرضی است که حتی مسیحیان نیز ممکن است آن را به چالش بخوانند. به تعبیر دیگر، در عین آن که مسیحیان هیچ تردیدی در پذیرش (۴) ندارند، درباره گزاره زیر جای تردید هست:

(۶) خدا عیسی است.

برای آن که بتوانیم گزاره (۵) را نتیجه بگیریم، باید (۴) و (۶) برابر و هم‌ارز باشند و روشن نیست که همه کسانی که آموزه تثلیث را می‌پذیرند، برابر بودن (۴) و (۶) را هم بپذیرند. طبق یک تفسیر از آموزه تثلیث، خدا یک جوهر است که در سه شخص تجلی یافته است. چون عیسی، عضوی از تثلیث است، (۴) درست است. اما از آنجا که تثلیث شامل اشخاصی غیر از عیسی نیز می‌شود، باید (۶) را رد کرد.

شاید برخی بخواهند هم‌ارزی یا این‌همانی (۴) و (۶) را با این استدلال نشان دهند که این دو گزاره بیانگر این‌همانی جوهری به نام «عیسی» با جوهری به نام «خدا» هستند. از آنجا که فقط یک موجود هست که اصطلاح «خدا» به آن اطلاق می‌شود و فقط یک موجود هست که «عیسی» نامیده می‌شود، گزاره (۴) در واقع، مدعایی این‌همانی است.

اما، حتی اگر (۴) را مدعایی این‌همانی بدانیم، اعتبار استدلال فوق را می‌توان زیر سؤال برد. به تعبیر دیگر، روشن نیست که استدلال زیر معتبر/منتج باشد:

(۷) عیسی — است.

(۸) عیسی خدا است.

(۹) پس خدا — است.

آیا با این شکل از استدلال می‌توانیم از فناپذیر بودن عیسی، فناپذیری خدا را نتیجه بگیریم؟ اگر پاسخ مثبت است، چگونه می‌توان این نتیجه را با ادعاهای مربوط به فناپذیری خدا سازش داد؟ شاید بتوان استدلال کرد که فناپذیری انسان با فناپذیری خدا سازگار است و ضعف انسان قابل جمع با قدرت مطلق خداست. بنابر این، انسان ممکن است معتقد باشد که چون عیسی فناپذیر و خداست، خدا نیز فناپذیر است. خدا به یک معنا فناپذیر است و به یک معنای دیگر فناپذیر نیست. بنابراین، در اینجا، واژه «فناپذیر» دوپهلوی و مبهم است. بدین ترتیب، می‌توان گفت که هر گونه تلاش برای به کار بردن استدلال فوق جهت استنتاج مدعایی که مبتنی است بر ماهیت محدود عیسی به عنوان یک انسان که با صفات خدا ناسازگار است، دچار این چالش ابهام است. به بیان دقیق‌تر، چالش فراروی ما، این نیست که واژه‌ها کاملاً دو پهلو و مبهمند، بلکه این است که این واژه‌ها تمثیلی (دارای وجه تشابه) هستند. به هر روی، آنچه که در اینجا مهم است، رد وجود ابهام است. صرف نظر از این که این استدلال قانع‌کننده هست یا نه، باید فرد مسیحی تلاشی از این دست را برای دفاع از استدلال فوق به عمل آورد؛ زیرا برای مسیحیان این ادعا مهم است که ما با مطالعه شخصیت عیسی چیزهایی درباره

چیستی خدا می‌آموزیم. برای مثال، از مهربان بودن عیسی، پی می‌بریم که خدا مهربان است؛ و خدا مهربان بودن خود را از طریق عیسی منکشف می‌کند. در اینجا مشکل ما یافتن راهی است که تعیین کند که چه ویژگی‌هایی از عیسی چیزهایی درباره چیستی خدا را آشکار می‌کنند و چه ویژگی‌هایی فقط به این شخص خدا، متعلق است. ملاک اسناد یک محمول و صفت به خدا و عیسی چیست؟ با چه ملاکی اسناد برخی ملاک‌ها را به طور مشترک به خدا و عیسی تجویز کرده، اسناد برخی دیگر از محمول‌ها را از ساحت خدا به دور می‌دانید؟ مثلاً اگر مسیحیان بگویند که فناپذیری عیسی با فناپذیری خدا سازگار است، چگونه می‌توانیم این احتمال را رد کنیم که مهربان بودن عیسی نیز با شر بودن خدا سازگار است؟ البته، این پرسش درباره مهربان و یا شرور بودن صرفاً جنبه آکادمیک و علمی دارد؛ زیرا، می‌توان گفت که فارغ از وحی مسیح، خدا خیر است.

به هر روی، گزاره مورد بحث (خدا شخص است) را در نظر بگیرید. آیا شخص بودن محمولی است که اطلاق درست آن به عیسی مستلزم اطلاق تمثیلی آن به خداست، یا آن که باید ادعا کنیم که این واقعیت که خدا در تجلی انسانی خود، یک شخص است، سازگار با وجود او به عنوان خدای فناپذیر است؟ ممکن است گفته شود فقط ویژگی‌های اخلاقی عیسی را می‌توان به خدا اطلاق کرد و باید این ویژگی‌ها را صرفاً به صورت تمثیلی به خدا اطلاق کرد. اما باید گفت، این تدبیر مشکل ما را حل نخواهد کرد؛ زیرا، همه کاری که این تدبیر می‌کند تضمین این امر است که خدا کمالات اخلاقی عیسی را در حد بی‌نهایت داراست. اما پرسشی که ما با آن مواجه شده‌ایم مربوط به خوب یا خیر بودن خدا نیست، بلکه مربوط است به این مسأله متافیزیکی که آیا خدا شخص است یا خیر. و هرگز روشن نیست که ویژگی شخص بودن کمال و یا نقص باشد.

ممکن است برخی بگویند که شخص بودن، نوعی کمال داشتن است؛ چرا که شخص بودن به معنای برتر بودن از حیوانات است. بنابر این، شخص بودن داشتن نوعی کمال است و از این رو، خدا این نوع کمال را به مرتبه‌ای نامتناهی داراست. اما باید گفت این ادعا و استدلال نیز، منتج نیست؛ چرا که حتی برفرض پذیرش این که شخص بودن مستلزم برتر بودن از سایر مخلوقات زمینی است، این مسأله قابل بحث است که آیا ذواتی که برتر از اشخاص هستند لزوماً باید شخص خوانده شوند. مثلاً پستاندار بودن مستلزم برتری نسبت به مخلوقات زمینی غیرپستاندار است، اما این امر به

این معنا نیست که پستاندار بودن نوعی کمال است که می‌توان آن را به صورت تمثیلی به خدا هم استناد داد.

از سوی دیگر، آکویناس استدلال می‌کند که شخص بودن نوعی کمال است؛ زیرا شخص بودن به طور ضمنی بر شأن (والایی) (dignity) دلالت می‌کند (Summa Theologica I, q. 29, a. 3). اما باید گفت نمی‌توان این ادعا را که خدا شخص است صرفاً با ارجاع به شأن داشتن شخص‌ها اثبات کرد. مشکل استدلال آکویناس این است که شأن را می‌توان به خدا اسناد داد، بی‌آنکه مستلزم ادعای شخص بودن خدا باشد. در واقع، صرف دلالت ضمنی یک اصطلاح به کمال، مستلزم آن نیست که بگوییم آن اصطلاح لزوماً کمالی را برای خدا تعیین و تثبیت می‌کند؛ زیرا کاملاً امکان دارد که یکی از ویژگی‌هایی که یک اصطلاح به صورت ضمنی بر آن دلالت می‌کند کمال باشد، ولی ویژگی‌های دیگر آن محدودیت و ضد کمال. برای مثال، کلمه «عضلانی» دلالت ضمنی بر قدرت داشتن می‌کند، با این حال نمی‌توان گفت که خدا «عضلانی یا دارای عضله» است؛ چرا که این سخن فقط مستلزم قدرت داشتن خدا نیست، بلکه علاوه بر آن جسمانی بودن خدا را هم می‌رساند. بنابراین، حتی در صورتی که پذیرفته شود که کلمه «شخص» دلالت ضمنی بر شأن که نوعی کمال است می‌کند، این امر فی نفسه اثبات نمی‌کند که وصف شخص، کمال است.

بنابر این، باید نتیجه بگیریم که استدلال (۳)–(۵) برای اثبات شخص بودن خدا، چالش برانگیز است. حتی کسانی که مقدمات این استدلال را می‌پذیرند ممکن است در اعتبار و منتج بودن آن شک و تردیدهایی داشته باشند. به هر روی، این استدلال توجه جدی می‌طلبد. با فرض پذیرش تفسیر گزاره (۸) به عنوان مدعایی این‌همانی، مشکل بتوان فهمید که چگونه می‌توان اعتبار استدلال (۷)–(۹) را رد کرد، اما با فرض پذیرش اعتبار این استدلال، باید تمهیدی اندیشید که از طریق آن بتوان ناسازگاری ظاهری صفات بشری و الهی را حل کرد.

استدلال دوم: زبان کتاب مقدس

دومین استدلالی که می‌توان برای اثبات شخص بودن خدا اصطیاد کرد، وابسته به فرض خدا بودن مسیح نیست، بلکه وابسته به زبان کتاب مقدس است؛ بر اساس این استدلال، بیانات کتاب مقدس درباره خدا، این نکته را مسلم می‌انگارد که خدا شخص است. جان هیک این دیدگاه را به طور اجمالی چنین بیان کرده است:

این عقیده که خدا شخصی است، به تعبیر دیگر خدا «او» است و نه «آن»، همواره به نحوی ساده، هم در آثار مربوط به کتاب مقدس و هم در نوشته‌های عبادی و الهیاتی متأخر مسیحی و یهودی مطرح شده است. در عهد عتیق، خدا با اصطلاحاتی دال بر شخص بودن سخن می‌گوید (مثلاً می‌گوید «من خدای پدر شما هستم، خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب») و پیامبران و مزمورخوانان هم او را در قالب اصطلاحات مربوط به اشخاص مخاطب قرار می‌دهند (مثلاً می‌گویند «ای خدا فریاد مرا بشنو؛ به نیایش من گوش دار.») در عهد جدید، همین عقیده درباره ویژگی شخص بودن خدا در قالب پدر بودن (که عیسی پیوسته آن را به عنوان رساترین تصویر زمینی که با آن می‌توان خدا را تصور کرد به کار می‌گرفت) گنجانده شده است (Hick, pp. 9-10).

این استدلال به ویژه برای آن دسته از فیلسوفان معاصر، که نسبت به پیش‌فرض‌های کاربرست زبانی مشتاقانه حساسیت نشان می‌دهند، جذابیت خاصی دارد. بر اساس این استدلال، ادعا شده که آن نوع صفاتی که در کتاب مقدس به خدا استناد داده شده، صرفاً به اشخاص قابل اطلاق است و بنابراین این، کسانی که صدق و حقانیت کتاب مقدس را پذیرفته‌اند، خدا را به عنوان شخص تلقی می‌کنند. مشکل این نوع استدلال آن است که می‌توان آن را برای تأیید دیدگاهی تشبیهی یا تجسیمی درباره خدا هم به کار بست؛ دیدگاهی که مطمئناً مورد انکار صریح راست‌کیشی مسیحی است. دو استدلال زیر را در نظر بگیرید:

(۱۰) همه پدرها شخص هستند.

(۱۱) خدا پدر است.

(۱۲) پس، خدا شخص است.

و

(۱۳) همه پدرها بدن دارند.

(۱۴) خدا پدر است.

(۱۵) پس، خدا بدن دارد.

روشن است که جان هیک از میان دو استدلال فوق، استدلال نخست را تأیید می‌کند، ولی استدلال دوم را تأیید نمی‌کند؛ با این حال، دقیقاً به همان سان که زبان کتاب مقدس درباره خدا، شخصی (دال بر شخص بودن خدا) است، مادی نیز هست. از این رو، کسانی که استدلال می‌کنند که، با توجه به ویژگی خاص زبان کتاب مقدس،

باید خدا را شخص دانست، باید راه گریزی برای این معضل پیدا کنند؛ راهی که مانع از اثبات نگاه تشبیهی به خدا از طریق زبان کتاب مقدس شود. نیلسون از این مشکل بهره‌برداری کرده است و گفته است که تا وقتی که زبان کتاب مقدس را تحت اللفظی و ظاهرگرایانه تفسیر نکنیم، نامفهوم خواهد بود و از آنجا که مردم دین‌مدار مدعیات دینی را تحت اللفظی تلقی نمی‌کنند، در واقع آنچه را که درباره آن سخن می‌گویند، نمی‌فهمند! وی می‌نویسد:

به نظر می‌رسد چنانچه به طور جدی تأمل کنیم، [خواهیم دید که] وقتی که مردم به نیایش و پرستش خدا مشغولند، تصویرهای کودکانه‌ای که از خدا به عنوان موجودی مادی دارند، ناآگاهانه رخ می‌نماید و بدین ترتیب است که وقتی وصف «محب» (دوستدار) به خدا اطلاق می‌شود، اطلاق و کار بست [مناسبی] پیدا می‌کند. اما از نظر شعور دینی متفکرانه، خدا «روح محض» و «ذهن بدون جسم» است، ولی در این صورت باید گفت با توجه به آن که آنها کلمه «خدا» را به عنوان «روح محض» به کار می‌گیرند، دیگر نمی‌توانیم درک کنیم که محمول‌هایی نظیر عمل کردن و در نتیجه محب، مهربان و یا عادل بودن درباره چنین موجودی چه معنایی دارد؛ چرا که این محمول‌ها به اموری اطلاق می‌شوند که آنها را شخص انجام می‌دهد؛ در حالی که ما هیچ درکی از «یک شخص» بدون «بدن» نداریم و فقط اشخاص هستند که در تحلیل نهایی می‌توانند عمل کنند یا اموری را انجام دهند. ما هیچ درکی از «عمل بدون جسد» یا «انجام امور بدون داشتن بدن» و در نتیجه هیچ درکی از «موجود دوستدار اما بدون بدن» نداریم (Kai Nilson, 1982), pp. 36-7.

بدین قرار، کسانی که همگام با جان هیک استدلال می‌کنند که با توجه به زبان کتاب مقدس باید خدا را شخص دانست، باید این گونه از اشکالات را که نیلسون درباره خدا باوری مطرح کرده، دفع کنند. اگر برای رد استدلال (۱۰) - (۱۵) ادعا شود که نباید زبان دین را به صورت تحت اللفظی تفسیر کرد، در این صورت دیگر نمی‌توان استدلال (۱۰) - (۱۲) را برای اثبات شخص بودن خدا، به کار برد؛ چرا که مدافعان این استدلال نیز ادعا خواهند کرد که این بیان کتاب مقدس که می‌گوید خدا پدر ماست، بیانی نمادین است و بنابر این نمی‌توان آن را مستلزم این دانست که خدا همه صفاتی را که می‌توان در خارج از بستر کتاب مقدس به پدرها اطلاق کرد، داراست.

جان هیک، با ارجاع به کتب مقدس، می‌کوشد که این ادعا را تأیید کند که دیدگاه شخص بودن خدا به طور تلویحی در یهودیت ذکر شده است و بنا بر این، به آموزه

تجسد (incarnation) وابسته نیست. اما باید گفت که راه حل کلاسیکی که در کلام یهودیت برای حل مشکل گزاره‌هایی از کتاب مقدس که دربردارنده تشبیه هستند مطرح شده و کسانی نظیر ابن میمون به آن عمل کرده‌اند، همان رویکرد موسوم به «الهیات سلبی» است. و پیامد عمل به این راه حل، آن است که نه تنها جسم داشتن خدا، بلکه حتی شخص بودن خدا نیز رد شود. توضیح آنکه از نظر ابن میمون، خدا موجودی مطلقاً متعالی و غیرقابل شناخت است. بین او و مخلوقاتش کم‌ترین مشابهتی وجود ندارد. ابن میمون توضیح می‌دهد که زبان تشبیهی کتاب مقدس ضروری و گریزناپذیر است؛ زیرا فقط با به کارگیری چنین زبانی است که توده‌های مردم می‌توانند به وجود خدا اعتقاد یابند؛ اما باید این زبان را به نحو سلبی تفسیر کنیم؛ بر این اساس، هنگامی که می‌گوییم خدا عادل است، بدان معنا نیست که خدا همان ویژگی‌هایی را که به اشخاص عادل نسبت می‌دهیم داراست، بلکه به این معناست که خدا ظالم نیست و علت و سرمنشأ همه عدالت‌هاست (Cf. Issac Husik, 1960), p. xlv).

استدلال سوم: سرشت وحی

سومین استدلالی که در تأیید شخص بودن خدا بررسی خواهیم کرد، پدیده وحی را به میان می‌کشد. از نظر بسیاری از الهی‌دانان معاصر، وحی تکلم یا تکلیم (communication) خدا با انسان است. تکلم، تبادل اطلاعات از یک شخص به شخص دیگر است. بنا بر این، اگر خدا با انسان تکلم می‌کند، باید شخص باشد. می‌توان همان اشکالاتی را که در پاسخ به استدلال دوم مطرح شد، در پاسخ به این استدلال هم مطرح کرد. با این حال، به دلیل اهمیتی که مفهوم وحی به عنوان تکلم خدا برای بسیاری از اهلی‌دانان معاصر دارد، این استدلال شایسته توجه خاصی است. می‌توانیم استدلال از طریق وحی را به صورت زیر مطرح کنیم:

(۱۶) فقط اشخاص تکلم می‌کنند.

(۱۷) وحی نوعی تکلم میان خدا و انسان است.

(۱۸) پس، خدا شخص است.

اعتبار صوری و شکل این برهان غیرقابل بحث است. کسانی که وحی خدا را به عنوان نوعی تکلم می‌پذیرند و در عین حال منکر شخص بودن خدا هستند، قاعده‌تاً باید (۱۶) را انکار کنند. و این دقیقاً همان مسیری است که متکلمان مسلمان پیموده‌اند. و روشن است که در این صورت مشکل فرارو، این است که تبیین شود که هنگامی که دست کم یکی از طرفین گفتگو شخص نیست، تکلم چگونه محقق می‌شود. و این یکی

از مهم‌ترین مباحث کلام اسلامی در اوایل پیدایش آن بوده است. و اساساً کل کلام اسلامی با بحث و مجادله درباره ماهیت وحی الهی، یعنی کلام خدا، آغاز شده است. و طبق یک نظر مشهور، دلیل این که در جهان اسلام معادل الهیات، «علم الکلام» (علم مربوط به سخن و کلام خدا) قرار داده شده همین است.^۶

در اینجا، توجه به دیدگاه‌های علامه طباطبایی به عنوان یکی از متفکران شیعی معاصر ممکن است از جهات متعددی راهگشا باشد. برخی از متفکران مسلمان معتقد شده‌اند که چون بازگشت همه چیز به خداست، کل جهان کلمه خداست. علامه طباطبایی، تلاش می‌کند تا از این متفکران فاصله بگیرد؛ از این رو، وی این دیدگاه را رد می‌کند؛ چرا که اگر کلام و تکلم خدا را به این نحو مجازی تفسیر کنیم، لازمه‌اش این است که هر ادعایی مبنی بر این که خدا با پیامبرانش پیام‌رسانی کرده، به عنوان کنایه یا مجاز صرف تفسیر شود. وی بر عکس این دیدگاه، معتقد است که کلام خدا یا همان وحی الهی، تکلم واقعی است؛ زیرا، از طریق آن پیامی منتقل می‌شود. با این حال، هنگامی که گفته می‌شود که خدا پیامش را از طریق تکلم به پیامبرانش رساند، بدین معنا نیست که خدا در ذهنش اندیشه‌هایی داشته که از یک شخص به شخص دیگر منتقل شده است. خدا بسیار بزرگ‌تر از آن است که گفته شود که «نفس/روح» یا «ذهنی» دارد که از طریق آن تصوراتی دارد؛ بلکه وقتی که گفته می‌شود که خدا با یک انسان تکلم می‌کند یا سخن می‌گوید، بدان معناست که خدا چیزی خلق می‌کند که به انسان شناخت درونی از پیام خدا می‌دهد.

با بیان گذشته روشن شد که قانونی را که سعادت جامعه بشری را تأمین کند، خرد درک نمی‌کند و چون به مقتضای نظریه هدایت عمومی وجود چنین درکی در نوع انسانی ضروری است، ناگزیر دستگاه درک‌کننده دیگری در میان نوع انسان باید وجود داشته باشد که وظایف واقعی زندگی را به آنان بفهماند و در دسترس همگان گذارد و این شعور و درک که غیر از عقل و حس می‌باشد، شعور وحی نامیده می‌شود (طباطبایی، محمدحسین، [بی تا]، ص ۸۴).

علامه طباطبایی مدعی است که هرچند ما اصطلاح تکلم و سخن گفتن را برای اشاره به تبادل اندیشه‌ها و ایده‌ها در میان انسان‌ها به کار می‌گیریم، می‌توان آن را برای توصیف وحی نیز به کار برد و وحی را نیز کلام و وحی رسانی را تکلم حقیقی نامید؛ چرا که در نهایت نتیجه یا کارکرد آنها، یکی است که عبارت باشد از پیامی که دریافت می‌شود. به همین ترتیب، ما کلمه «سراج» (چراغ) را برای توصیف چراغ الکتریکی به

کار می‌گیریم، هرچند که چراغ‌های الکتریکی هیچ یک از عناصر موجود در چراغ‌هایی را که این واژه در آغاز برای دلالت به آنها وضع شده، ندارد؛ دلیل این امر آن است که کارکرد این دو نوع چراغ یکسان است. از همین رو، می‌توان وحی را به معنای واقعی کلمه تکلم خدا با انسان دانست؛ هرچند که این تکلم از یک ذهن یا شخص نشأت نمی‌گیرد (ر.ک: طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲۰).

صرف نظر از این که مکتب کلامی علامه طباطبایی مورد پذیرش ما باشد یا نه، وی نشان می‌دهد که می‌توان بدون تناقض معتقد شد که وحی تکلم الهی است، بی آن که لزومی به پذیرش شخص بودن خدا داشته باشیم.

استدلال چهارم: مقتضای پرستش

آخرین استدلالی که در تأیید دیدگاه معتقدان به شخص بودن خدا قابل طرح است، این است که شخص بودن خدا شرط لازم برای مناسب بودن عبادت خدا و تضرع در برابر اوست.

این استدلال را می‌توان به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

(۱۹) خدا مورد پرستش (معبود) ماست

(۲۰) مقتضای پرستش این است که معبود شخص باشد

(۲۱) پس خدا شخص است.

برای مثال، کارل رانر، در رد کسانی که مدعی‌اند که خدا در عین آن که برای ما به عنوان شخص می‌نماید، فی نفسه شخص نیست، استدلالی از این دست را به کار می‌گیرد. رانر استدلال می‌کند که اگر بگوییم که خدا «در ارتباط با ما» شخص است، و نه «در ارتباط با خودش»، در این صورت خدا نمی‌تواند «در آن ارتباط شخصی با ما که در فعالیت‌های دینی، در نیایش و در توجهی که در ایمان، امید و عشق به خدا داریم، وارد شود» (Karl Rahner, 1978, p. 73).

این استدلال با چالش مصادره به مطلوب مواجه است. ممکن است کسی بگوید که «من در زندگی دینی خود فرض را بر این می‌گذارم که خدا صفت الف را دارد، بنابراین این، انکار این که خدا صفت الف را دارد مستلزم آن است که تجربه دینی مرا کاملاً از میان ببرد». اما، روشن است که چنین سخنی فاقد هر گونه توجیهی است. به موازات پخته‌تر شدن دیدگاه‌های انسان درباره خدا، می‌توان انتظار تغییر در نگرش‌ها و مفروضاتی مربوط به اعمال دینی وی را داشت، اما می‌توان این فرایند را نوعی رشد و ارتقاء تلقی کرد نه لزوماً انکار آن نگرش‌ها. رانر معتقد است که در صورتی که خدای

شخصی را نپذیریم، تنها گزینه محتمل که به جای آن در پیش رو خواهیم داشت، «نیستی بدون محتوا» است، اما باید گفت که بی شک، احتمالات دیگری هم مطرح هست.

کاپلستون این استدلال را که نیایش و پرستش خدا، شخص بودن خدا را پیش فرض می‌گیرد، به طور محتاطانه‌تری بیان می‌کند:

وقتی می‌گوییم خدا شخص است، در واقع، مقصودمان این است که خدا از چیزی که آن را به عنوان شخص بودن تجربه می‌کنیم، کم‌تر نیست؛ به این معنا که کمال شخص بودن باید در او فقط به همان نحو باشد که در یک موجود بی‌نهایت می‌تواند باشد... این که تصور ما از شخص بودن خدا، از نوعی محتوای ایجابی برخوردار است، با این حقیقت روشن می‌شود که معنای عبارت «خدا فراشخص است» (یعنی بیشتر از چیزی است که ما مستقیماً به عنوان شخص بودن تجربه می‌کنیم)، با معنای عبارت «خدا شخص نیست» (یعنی به هر روی، دقیقاً همان طور که سنگ شخص نیست) متفاوت است. اگر دلیلی بر این باور می‌داشتیم که خدا شخص نیست، باید عبادت و نیایش را بی‌فایده می‌پنداشتیم؛ اما، این سخن که خدا شخص است، صریحاً بیانگر آن است که عبادت و نیایش بجا و شایسته است، و لو آن که از این که شخص بودن خدا فی نفسه چیست، تصور کافی‌ای نداشته باشیم (Fredrick Copleston, 1962, vol. 2 pp. 396-7).

هرچند استدلال کاپلستون پیچیده‌تر از استدلال رانر است، اما استدلال وی نیز مبتنی بر یک تقسیم دو شقی باطل است. بر اساس این استدلال، خدا یا شخص است یا شخص نیست، به همان نحو که سنگ شخص نیست. مشابه با همین استدلال را می‌توان برای اثبات «ماهی» بودن خدا نیز مطرح کرد: یا خدا برتر از ماهی است (یعنی بیش از چیزی است که ما به عنوان ماهی تجربه می‌کنیم) یا خدا ماهی نیست (دقیقاً همان طور که یک سنگ، ماهی نیست). روشن است که خدا به هیچ معنایی، ماهی نیست. اما دلیل این امر آن نیست که خدا پایین‌تر از ماهی است، بلکه این است که ماهی بودن محدودیتی است که خدا توسط آن محدود و مقید نیست. به همین منوال، انسان ممکن است استدلال کند که خدا شخص نیست، اما نه به این دلیل که خدا بسان سنگ فروتر از شخص است، بلکه بدان جهت که شخص بودن به هر معنا که گرفته شود، مستلزم محدودیت خداست. درست است که پرستش و نیایش به نحو مناسب متوجه چیزی نمی‌شود که شخص نبودن آن نظیر شخص نبودن سنگ است (یعنی به

دلیل فروتر بودن آن از شخص، شخص نیست؛ اما اگر شخص نبودن آن معبود، نه به دلیل فروتر از شخص بودن، بلکه به دلیل تعلقش به مقوله‌ای برتر از شخص باشد، چه؟ آیا در این صورت نیز تعلق پرستش و نیایش به آن معبود بی‌مناسبت و بی‌ربط خواهد بود؟ پاسخ منفی است.

جان لیرد این پرسش را به نحو ماهرانه‌ای در کتاب *ذهن و خدا* مطرح کرده است؛ و در نهایت پاسخ وی به سؤال فوق منفی است. وی تأکید می‌کند که «...هیچ دلیلی بر این فرض نیست که غیرشخصی باید پایین‌تر از شخصی باشد.» (John laird, 1941, pp. 166-8)

خلاصه آن که نیایش و پرستش با باور به الوهیت غیرشخصی ناسازگار نیست، به شرط آن که غیرشخصی را با آنچه که فروتر از شخص است، یکسان تلقی نکنیم.

۲. استدلال‌های منکران شخص بودن خدا

استدلال‌های مربوط به رد شخص بودن خدا را از فلسفه و کلام اسلامی گرفته‌ایم؛ با این حال، نمی‌توان گفت که همه این استدلال‌ها برای دانشجویان و علاقمندان به الهیات مسیحی نامأنوس هستند؛ چرا که هم مسیحیان و هم مسلمانان شبیه این استدلال‌ها را در اعصار میانه به کار گرفته‌اند. غالباً گفته می‌شود که الهیات در جهت ایجاد تعادلی میان باور به نزدیک بودن خدا و باور به متعالی بودن خدا، تلاش می‌کند. الهی‌دانان مسیحی و مسلمان، در نحوه ایجاد این تعادل اختلاف نظر دارند. از نظر الهی‌دانان مسیحی، هرچند خدا متعالی است، تبدیل به انسان شده است (در قالب انسان تجسد یافته است) و می‌توان از طریق این تجسد به آن پی برد؛ و هرچند که خدا در جهان حضور دارد، تجلی اولیه حضور او در جهان از طریق الوهیت عیسی است. این در حالی است که اندیشمندان مسلمان، چنین دیدگاهی را رد می‌کنند.

به هر روی، در این بخش از مقاله، چهار استدلال را در رد شخص بودن خدا مطرح کرده‌ایم: نخست، استدلال از طریق محدودیت شخص؛ دوم، استدلال از طریق مخلوق نبودن خدا؛ سوم، استدلال از طریق جوهر نبودن خدا؛ و چهارم، استدلال از طریق فقدان ذهن در خدا.

استدلال اول: محدودیت شخص

در تفکر اسلامی، هم تعالی خدا و هم حضور خدا، بنیادی‌تر و قوی‌تر از تفکر مسیحیت تفسیر شده است و بر طبق آن به دلیل متعالی بودن خدا، خدا را نمی‌توان حتی به

صورت تمثیلی و استعاره‌ی شخص خواند. خلاصه آن که مهم‌ترین مبنای استدلال‌های مسلمانان در رد شخص بودن خدا این است که شخص بودن عامل محدودکننده و در نتیجه ناسازگار با ذات لایتناهی خداست. خدا متعالی از مفاهیمی نظیر «روح»، «نفس» و «شخص» است.

این استدلال را می‌توان به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

(۲۲) شخص بودن، مستلزم محدودیت است.

(۲۳) خدا غیرمتناهی و در نتیجه نامحدود است.

(۲۴) خدا شخص نیست.

اما این که مسلمانان شخص بودن خدا را انکار می‌کنند به معنای انکار حضور او در جهان نیست، بلکه آنها حضور خدا را به نحوی مطرح می‌کنند که با دیدگاه غیرشخصی بودن خدا مناسب باشد. این نکته‌ای است که «وب» آن را تصدیق کرده است؛ وی در پاسخ به اینکه آیا باید گفت مسلمانان خدای شخصی را عبادت می‌کنند، اظهار تردید می‌کند؛ چرا که «شخص بودن صریحاً در میان صفات [خدا] مطرح نشده و هنگامی که فرد مسلمان در اشتیاق [رسیدن به] نوعی تقواست که عمیق‌تر از چیزی است که متون دینی متداول مطرح می‌کنند، به نظر می‌رسد که به یکباره به عرفان همه‌خداگرایانه قدم می‌گذارد که در آن غالباً تمایز شخصی میان فرد سرسپرده و خدایش بالکل محو می‌شود.» (Webb, p. 87)

البته، کسانی نظیر سید حسین نصر اتهام همه‌خداگرایی را به شدت رد می‌کنند؛ با این حال این نکته که متعلق ذکر و فکر در عرفان اسلامی به مثابه موجودی شخصی تجربه می‌شود، به حال خود باقی است:

معمولاً، آموزه محوری درباره سرشت غایی واقعیت، را «وحدۀ الوجود» یا وحدت (متعالی) «وجود» خوانده‌اند. این آموزه اصلی، که بر خلاف نامی که شرق‌شناسان غربی به آن داده‌اند نه «همه‌خداانگاری» (pantheism) است، نه «همه در خداانگاری» (pan-entheism) و نه عرفان طبیعی (natural mysticism)،... بیانگر آن است که ممکن نیست که دو نظام کاملاً مستقل واقعیت یا هستی وجود داشته باشد که در این صورت چندخداپرستی یا شرک خواهد بود.... از طریق همان رازی که در قلب خود آفرینش نهفته است، هر چیزی ذاتاً با خدا یکی است؛ در عین آن که خدا به نحوی لایتناهی از هر چیزی متعالی است. فهم عقلی این آموزه مستلزم داشتن عقل متأمل است. اگر کسی

این آموزه را کاملاً درک کند، به معنای این است که وی عارفی است که فقط او «خدا را در همه جا» می‌بیند (Seyyed Hossein Nasr, 1975), p. 137).

استدلال دوم: مخلوق نبودن خدا

اگر خدایی را که مسلمانان پرستش می‌کنند، خدای غیرشخصی بدانیم، ادعای بی‌دلیلی نخواهد بود. از منظر اسلامی، می‌توان این دیدگاه را که خدا شخص است با اثبات ناسازگار بودن آن با ذات متعالی خدا یا با اثبات ناسازگاری آن با حضور مطلق خدا نقد کرد.

یکی از نخستین استدلال‌ها در تأیید تعالی مطلق خدا از طریق نفی مخلوق یا مصنوع بودن خداست که در کلمات علی (ع) آمده است: «اول عبادة الله معرفة، و اصل معرفته توحیده و نظام توحیده نفی التشبیه عنه جلّ عن أن تحله الصفات لشهادة العقول أن كل من حلته الصفات مصنوع و شهادة العقول أنه جلّ و علا، صانع ليس مصنوع» (شیخ مفید، ۱۳۷۶، ص ۲۱۳).

می‌توان این استدلال را در مورد مسأله شخص نبودن خدا با قیاس زیر به کار بست:

(۲۵) همه شخص‌ها مخلوق هستند.

(۲۶) خدا مخلوق نیست.

(۲۷) پس، خدا شخص نیست.

مشکل این استدلال این است که هرکس که معتقد باشد که خدا شخص است، به سادگی کبرای این قیاس (گزاره شماره ۲۵) را رد خواهد کرد و در واقع، خدا را از این کبرای کلی مستثنا خواهد دانست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مجله علمی جامع علوم انسانی

استدلال سوم: جوهر نبودن خدا

استدلال دیگر از طریق تعالی خدا را می‌توان در روایاتی از کتاب *الکافی*^۷، یکی از کتب اولیه و اصلی شیعه، جست. در این روایات این سؤال مطرح می‌شود که آیا صحیح است که گفته شود که خدا «شیء» (چیز) است یا نه؟ نتیجه‌ای که در این روایات گرفته می‌شود این است که اطلاق شیء به خدا صحیح است؛ زیرا عدم جواز اطلاق شیء بر خدا معادل با انکار وجود خدا خواهد بود. اما باید دانست که خدا چیزی است که بر خلاف چیزهای دیگر و بدون ماده و صورت است. اگر نبود که انکار «چیز بودن خدا» به معنای انکار وجودش است، گفته می‌شد که خدا «چیز» نیست. در این دسته از

روایات، غالباً اطلاق هر گونه مقوله متافیزیکی بر خدا مورد انکار شده است. از این نکته می‌توان استدلال زیر را پایه‌ریزی کرد:

(۲۸) جوهر مقوله است.

(۲۹) خدا به هیچ مقوله‌ای تعلق ندارد.

(۳۰) پس، خدا جوهر نیست.

مرحوم محمدتقی جعفری، از نتیجه این استدلال دفاع کرده است.^۱ وی استدلال می‌کند که هر جوهری به یک جنس تعلق دارد و ویژگی‌ای دارد که آن را از سایر اعضای آن جنس جدا می‌کند. اما هرچه که متشکل از جنس و ویژگی تمایزبخش باشد، محدود به این دو خواهد بود و در نتیجه وجودش مقید و محدود خواهد بود. و چون خدا محدود به هیچ چیزی نیست و مطلقاً نامحدود است، جوهر نیست.

استدلال از طریق نامحدود بودن خدا برای اثبات این نتیجه که خدا چیزی نیست که جنس و نوع داشته باشد، در آثار ملاصدرا نیز، که تأثیر او در فلسفه اسلامی معاصر در ایران بسیار زیاد است، به چشم می‌خورد. ملاصدرا خدا را «وجود محض» و در نتیجه، بدون هر گونه حد و نهایت و نقص توصیف می‌کند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۱۲ و ۱۴).

بر اساس این طرز فکر، هر شخصی جوهر است؛ و خدا را نمی‌توان جوهر دانست؛ چرا که جوهر متشکل از جنس و فصل است. آنچه که متشکل از جنس و فصل باشد، مقید و محدود به قیودی است که جنس و فصل بیانگر آنند، در حالی که خدا مقید به هیچ چیزی نیست. بنابر این خدا جوهر و در نتیجه شخص نیست.

می‌توان این نتیجه را با توسل به بساطت خدا نیز اثبات کرد. هرچه که متشکل از جنس و فصل باشد، بسیط نیست؛ اما خدا بسیط است؛ بنابر این، خدا جوهر نیست.

به هر روی، این استدلال‌ها مبانی خاص خود را دارند، و از این رو، برای کسانی که این مبانی را نپذیرند، هیچ یک از این استدلال‌ها قانع‌کننده نخواهد بود. برای مثال، کسی که جوهر بودن خدا را تصدیق می‌کند می‌تواند (۲۹) را رد کند؛ چرا که وی می‌تواند ادعا کند که صرفاً قرار گرفتن تحت یک مقوله، مستلزم آن نوع محدودیتی نیست که با کمال و غیرمتناهی بودن خدا ناسازگار باشد. برای مثال، می‌توان در رد ملاصدرا، استدلال کرد که چنین نیست که هر ویژگی تمایزبخش و فاصلی، سلبی و محدودکننده باشد. بر این اساس، بررسی و قضاوت چنین استدلال‌هایی مستلزم تبیین برخی از مسائل بنیادین متافیزیک، نظیر جوهر و عرض است. از سوی دیگر، ممکن

است برخی بگویند که ادعای بسیط بودن خدا مبهم بوده، سازگار کردن چنین ادعاهایی با تعدد و کثرت صفات خدا، چندان آسان نیست. این مسئله و مسائل مرتبط با آن، جایگاه مهمی در تاریخ کلام اسلامی را به خود اختصاص داده است؛ اما به هر حال، کسانی که مبانی مطرح در فلسفه اسلامی (از جمله مبانی مطرح در بحث جوهر و عرض) را نپذیرند، می‌توانند در برابر دیدگاهی که جوهر بودن خدا را رد می‌کند، مقاومت کنند.

بدین ترتیب، اگر جوهر نبودن خدا پذیرفته شود، تا رد شخص بودن خدا گام اندکی وجود خواهد داشت. بر این اساس، می‌توان استدلال از طریق جوهر نبودن خدا را به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

(۳۱) همه شخص‌ها جوهرند.

(۳۲) خدا جوهر نیست.

(۳۳) پس، خدا شخص نیست.

جالب آن که این استدلال، استدلالی است که در الهیات مسیحی نیز مورد توجه قرار گرفته است. آکویناس ادعا می‌کند که خدا جوهر منفرد یا اقوم منفرد (به معنای قیوم اعراض) نیست؛ هرچند که خدا به این معنا جوهر است که خدا چیزی است که هست، یعنی دارای ذاتی متمایز از ذوات دیگر است (Summa Theologica, I, q. 29, a. 3). به هر روی، اعتراف آکویناس به این که به یک معنا خداوند جوهر نیست، ادعای شخص بودن خدا را تهدید می‌کند.

از سوی دیگر، انسان ممکن است گزاره (۳۱) را به صورت کامل نپذیرد؛ در این صورت، می‌تواند منکر جوهر بودن خدا و در عین حال، معتقد به شخص بودن خدا باشد. ظاهراً این همان مسیری است که برخی از الهی‌دانان مسیحی در سال‌های اخیر پیموده‌اند. مکتب ریچلین (Ritschlian) و مکی‌تاش کافی بودن مقوله جوهر را (که تأیید بشر کامل بودن و الوهیت واقعی مسیح از سوی نایسین و کالسدون بر اساس آن صورت گرفته است)، زیر سؤال برده‌اند. آنها مدعی شده‌اند که جوهر مفهومی برآمده از فلسفه یونانی است و نه برخاسته از کتاب مقدس و این مفهوم، مفهومی ایستا است؛ یعنی مفهومی است که زمان در آن نقش و تأثیری ندارد، در حالی که مفاهیم برخاسته از کتاب مقدس، نظیر مفهوم قصد و عمل، پویا هستند.

اما، هرچند ممکن است گزاره (۳۱) به این شیوه به چالش کشیده شود، اما نتیجه‌بخش بودن این نقد در رد استدلال برای شخص نبودن خدا روشن نیست. توضیح

آنکه استدلال‌هایی که برای رد جوهر بودن خدا آورده شده، بر ایستایی جوهر مبتنی نیستند، بلکه بر ترکیب و محدودیت آن مبتنی هستند. و این ویژگی‌ها با جایگزین کردن مقوله پویاتری به جای جوهر، از میان نمی‌روند. تا وقتی که نتوانیم اثبات کنیم که لازم نیست شخص‌ها مرکب یا محدود نباشند، ادعای شخص بودن خدا با ادعای بسیط و مطلق بودن خدا ناسازگار خواهد بود.

خلاصه آن که استدلال‌هایی که در صددند با ابتنا بر تعالی خدا (یعنی جوهر نبودن خدا یا فراتر از جوهر بودن خدا)، به شخص نبودن خدا را اثبات کنند، از دو راه قابل نقد و رد هستند: (الف) از راه این ادعا که جوهر بودن خدا با تعالی خدا ناسازگار نیست؛ (ب) از راه این ادعا که شخص بودن خدا با تعالی او ناسازگار نیست و چنین نیست که همه شخص‌ها جوهر باشند. بررسی و داوری هر یک از این دو راهبرد، مستلزم دسته و پنجه نرم کردن با مسائل بسیار مشکلی در متافیزیک و الهیات است؛ اما، این مسائل مشکل، هم پیش روی مدافعان استدلال‌های فوق و هم منتقدان آنهاست. اما از راه دیگری می‌توان نشان داد که طبق تعالیم اسلامی خدا شخص نیست؛ دست کم دو دلیل می‌توان برای این ادعا مطرح کرد: نخست تأکید اسلام بر تعالی بودن خدا؛ دوم، نحوه برداشت اسلام از حضور خدا. طبق تعالیم اسلامی، خدا به نحوی است که در همه چیز حاضر است؛ به گونه‌ای که این حضور خدا با تعلق او به مقوله جوهر یا شخص سازگار نیست. از سوی دیگر، یکی از مؤلفه‌های اصلی ارتباط میان اشخاص، تمایز اشخاصی است که با یکدیگر ارتباط دارند. و حضور همه جانبه یا حضور مطلق خدای مورد نظر در اسلام، ممکن است با تمایز ذواتی که در ارتباط شخصی ذوات با یکدیگر لازم است، ناسازگار باشد. در طول تاریخ، شاهد سنت دیرپایی از الهی‌دانان و فیلسوفان مسلمانان، نظیر ملاصدرا، هستیم که معتقدند که خدا وجود محض و بنیان‌غایی واقعیت است (Cf. Fazlur Rahman, 1975). این بنیان‌غایی بودن خدا برای واقعیت، نمی‌تواند آن گونه که در جوهرها و شخص‌ها لازم است، متفرد باشد؛ زیرا بر اساس آموزه حضور مطلق خدا، خدا نامتمایز است. نامتمایز بودن خدا به این نحو نیست که نظیر جهان (که همه چیزهایی را که مصداق آنند فراگرفته)، همه موجودات را فراگرفته باشد، بلکه اساساً نوعی عدم تمایز در آن لحاظ شده. برخی این حضور خدا را از طریق مثال دریا و امواجش به تصویر کشیده‌اند: «موج از دریا خارج نیست. موج دریاست؛ نه دریا موج. این موجهایی که حاصل می‌شود، دریاست که متموج می‌شود، اما وقتی ما به حسب ادراکمان تصور بکنیم کانه به نظر ما می‌آید که دریا و موج [دو

چیزند، در حالی که] موج یک معنای عارضی است برای آن. واقع مطلب [این است که] غیر دریا چیزی نیست، موج دریا همان دریاست، عالم یک موجی است» (موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰).

با این حال، باید اذعان کرد که این تلقی از حضور خدا که در بالا مطرح شد، مبهم است و به همین دلیل به ویژه به کار مدافعان این دیدگاه که خدا شخص نیست، نمی آید. ممکن است معتقدان به شخص بودن خدا، به سادگی منکر حضور خدا به معنای مبالغه آمیزی که در اینجا مطرح شد، شوند. در عین آن که برداشت اسلامی از حضور الهی ممکن است منبای مناسبی برای دفاع از دیدگاه غیرشخص بودن خدا نباشد، نمی توان بدون فهم آموزه حضور خدا در اسلام، درک درستی از این دیدگاه داشت. اهمیت یا محوریت آموزه حضور خدا برای کلام اسلامی، کم تر از محوریت تجربه خدا به عنوان خدای حاضر، برای عرفان نیست. در قرآن (۱۶: ۵۰) تأکید شده که خدا از رگ گردن هم به انسان نزدیک تر است.

استدلال چهارم: فقدان ذهن در خدا

آخرین استدلالی که در رد شخص بودن خدا، در اینجا مطرح خواهیم کرد، مبتنی بر رد ذهن داشتن خداست. این استدلال، صریحاً در کلام اسلامی تدوین نشده است. اما رگه هایی از آن را می توان در فلسفه غرب یافت. توضیح آنکه از زمان دکارت به بعد، بسیاری از فیلسوفان غربی داشتن ذهن را برای شخص بودن ضروری تلقی کرده اند. از این رو، هر استدلالی که ذهن داشتن خدا را رد کند، شخص بودن خدا را هم ابطال خواهد کرد. این استدلال را می توان به صورت زیر دسته بندی کرد:

(۳۴) شخص بودن مستلزم داشتن ذهن است.

(۳۵) خدا ذهن ندارد.

(۳۶) پس خدا شخص نیست.

در این استدلال، مهم ترین مقدمه، مقدمه (۳۵) است. از این رو، باید برای اثبات آن استدلال شود. استدلال های مختلفی برای اثبات این مقدمه می توان مطرح کرد.

یکی استدلال ها برای رد ذهن داشتن خدا، به صورت زیر است:

(۳۷) خدا جسم (بدن) ندارد.

(۳۸) هیچ ذهنی بدون جسم (بدن) وجود ندارد.

(۳۹) پس خدا ذهن ندارد.

در این استدلال، مقدمه‌ای که بیش از سایر مقدمات بحث‌انگیز است، مقدمه (۳۸) است. در واقع، باید رابطه ذهن و بدن (و امکان یا عدم امکان وجود ذهن بدون بدن) را به خوبی تبیین و بررسی کرد. و این چیزی است که مورد اختلاف شدید است. در یک سو، مدافعان ماتریالیسم معاصر قرار دارند که یکی از باورهای پیش پا افتاده آنها این است که هیچ ذهنی بدون بدن وجود ندارد. در سوی دیگر، دوگانه‌انگاری دکارت قرار دارد که چندان مقبول نیفتاده است؛ چرا که فلاسفه به طور گسترده‌ای اتفاق نظر دارند که دوگانه‌انگاری دکارتی به دلیل ناتوانی در تبیین تعامل روانی-فیزیکی شکست خورد. دیدگاه دیگر، یگانه‌انگاری ایدالیستی است که آن هم از سوی فلاسفه جدی گرفته نشد. از این رو، به نظر می‌رسد که تنها راه حل معقول برای «مسئله ذهن-بدن» این است که ذهن را به یک معنا وابسته به بدن، به ویژه مغز، بدانیم؛ زیرا، مغز دارای ساختار فیزیکی‌ای است که ما با آن قادر به اندیشیدن هستیم. یکی از مؤیدات این ادعا این واقعیت است که گونه‌هایی از حیوانات که دارای مغز بسیار پیشرفته‌تری هستند، به همان میزان نسبت به سایر گونه‌ها، از قدرت ذهنی بیشتری برخوردارند. این که باید رابطه ذهن و مغز یا حالات ذهنی و حالات مغزی را چگونه تلقی کنیم، یکی از مسائل بسیار بحث‌انگیز در میان فیزیکدانان است. اما نکته‌ای که همگان در آن اتفاق نظر دارند، این است که فعالیت مغز پیش شرط فعالیت ذهنی است. اما با پذیرش این دیدگاه، ممکن است معضل دیگری پیش بیاید؛ زیرا، ممکن است کسانی که از استدلال‌های فیزیکدانان در اثبات وابسته بودن ذهن به بدن قانع شده‌اند، به پذیرش الحاد روی بیاورند، زیرا ممکن است استدلال کنند که از آنجا که ذهن وابسته به بدن است، خدا، که ذهن بدون بدن است، ممکن نیست وجود داشته باشد. راه حل این معضل این است که خدا را شخص ندانیم؛ زیرا با در نظر داشتن دیدگاه غیرشخصی درباره خدا، ممکن است نتیجه دیگری بگیریم و آن این که خدا وجود دارد، اما دارای ذهن نیست.

اما ممکن است گفته شود که این ادعا که خدا ذهن ندارد، و مقدمه (۳۸) که این ادعا بر آن مبتنی است، با باورهای دینی سازگار نیستند. زیرا، اولاً، آموزه فناپذیری روح، مستلزم آن است که ذهن، به دلیل وجود همیشگی خود، وابسته به مغز نباشد و ثانیاً، آموزه علم مطلق خدا مستلزم آن است که خدا دارای ذهن باشد. اما، همان طور که توضیح زیر نشان می‌دهد، لازم نیست که آموزه‌های دینی را به نحوی تفسیر کنیم که مستلزم باور به ذهن بدون بدن باشد: درباره علم خدا، برای مثال فیلسوفی نظیر ملاصدرا، مطمئناً تفسیری ارائه نمی‌کند که مستلزم آن باشد که ذهن به خدا اسناد داده

شود. وی می‌نویسد: «...و بهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسیطاً و حضورها عنده علی وجه اعلی بسیط الحقیقه اعلی و اتم؛ لان العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لا یكون مخلوطاً بماده» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰، ص ۱۳). دست کم بر اساس این توصیف، هیچ امر ذهنی نسبت به علم خدا وجود ندارد؛ چرا که از نظر ملاصدرا علم و آگاهی خدا را می‌توان به عنوان نمودهایی از وجود محض دانست.

از سوی دیگر، هرچند (۳۸) در استدلال فوق، بیش از سایر مقدمات بحث‌انگیزتر است، ممکن است برخی (۳۷) را زیر سؤال ببرند. برای مثال، ممکن است معتقدان به همه‌خداگرایی، ادعا کنند که جهان مادی بدن خداست و بنابر این، این جهان همچون ماده فرولایه برای ذهن خداست؛ همچنان که مغز ماده‌ای برای قوه عقلی ماست. اما باید گفت، این ادعا معقول نیست. در واقع، به نظر نمی‌رسد که سازمان جهان مادی به عنوان یک کل، دارای ساختاری مشابه با ساختار مغز اورگانیک یا حتی کامپیوتر باشد. استدلال دیگر برای اثبات ذهن نداشتن خدا، چنین است:

(۴۰) خدا نامتحرک است

(۴۱) کارکردهای ذهن مستلزم حرکت یا تغییر است.

(۴۲) پس خدا ذهن ندارد.

استدلال دیگر برای نفی ذهن داشتن خدا، این است که خدا فاقد قوایی است که برای معرفت به مثلاً گذشته یا جهان بر آنها وابسته باشد. اما ذهن داشتن (به معنای «نفس»)، مستلزم داشتن چنین قوایی است. بنابراین خدا ذهن یا نفس ندارد.

استدلال سوم برای رد ذهن داشتن خدا استدلال از طریق تمایز میان ذهن و خارج است. توضیح آنکه برخی از فیلسوفان نظیر ابن سینا و آنسلم، گاه بین آنچه که فقط در ذهن وجود دارد و آنچه که در جهان خارج وجود دارد تمایز قائل شده‌اند. بر اساس دیدگاه آنها ذهن نیز بسان جهان خارج یک ظرف است؛ اگر چیزی هم در ذهن کسی و هم در خارج باشد، گفته می‌شود که آن فرد معرفت یا علم دارد. و اگر چیزی فقط در ذهن کسی باشد ولی در خارج نباشد، آن فرد دچار توهم شده است. و اگر چیزی در خارج باشد ولی در ذهن فرد نباشد، گفته می‌شود او نسبت به آن چیز جهل دارد. طبق این دیدگاه شاید برخی بگویند که خدا دارای ذهن است؛ یعنی ذهن خدا را می‌توان ذهن کامل دانست؛ به این معنا که خالی از جهل و توهم است. اگر این امر درست باشد، ممکن است گفته شود که خدا دارای ذهن کامل و در نتیجه یک شخص است. اما، باید گفت اساساً، مفاهیم ذهن و خارج به صورت انتزاع و اعتبار ما و با توجه به

معرفت یا جهالت فرد به امور از یکدیگر تفکیک شده‌اند. بر این اساس، با توجه به اینکه خدا عالم مطلق است و نسبت به هیچ چیزی جاهل نیست، این تفکیک درباره او بی‌معناست. در واقع، اگر ذهن خدا هیچ جهل و توهمی نداشته باشد و به تعبیر دیگر به دلیل علم مطلقش جهل و توهم درباره او قابل تصور نباشد، در این صورت دیگر میان ذهن خدا و جهان خارج که تفاوتی نخواهد داشت و این تفکیک درباره خدا بی‌معنا خواهد شد و در نتیجه، اسناد ذهن به خدا نیز نادرست خواهد بود.

این استدلال را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

(۴۳) اسناد ذهن به یک شخص به دلیل تفکیک میان ذهن و عین است.

(۴۴) تفکیک میان ذهن و عین بر اساس عدم مطابقت ذهن با عین است.

(۴۵) عدم مطابقت میان ذهن و عین نشانگر جهل یا توهم داشتن شخص است.

(۴۶) خدا عالم مطلق است؛ از این رو، جهل یا توهم درباره او متفی است.

(۴۷) پس ذهن داشتن درباره خدا بی‌معناست.

البته، استدلال‌هایی که در این جا مورد بحث قرار گرفتند، به طور قاطع اثبات نمی‌کنند که خدا ذهن ندارد، و نیز اثبات نمی‌کنند که هیچ ذهن بدون بدنی وجود ندارد. اما، این ادعاها دست کم با برخی از عناصر سنت اسلامی سازگار است و اگر این ادعاها پذیرفته شوند، مؤیدی بر این دیدگاه خواهند شد که خدا شخص نیست.

استدلال پنجم: عدم استقلال وجودی ماسوی الله

فیلسوفان مسلمان، به ویژه طرفداران حکمت متعالیه معتقدند که جهان و اعیان جهان هیچ گونه استقلال وجودی از خدا ندارند؛ وجود آنها کاملاً وابسته به خدا و به تعبیر ملاحظه‌دار، عین ربط به وجود خداست. با اتکاء به این نظر نیز می‌توان دلیلی بر انکار شخص بودن خدا اقامه کرد:

(۴۸) لازمه شخص بودن، استقلال از ذوات یا اشخاص دیگر جهان (داشتن فردیت

متمایز) است.

(۴۹) ذوات و اشخاص دیگر جهان، هیچ استقلالی از خدا ندارند.

(۵۰) پس، نمی‌توان خدا را شخص دانست.

این استدلال اگر به نحوی تفسیر شود که هر گونه تمایز خدا با اعیان دیگر و جهان را رد کند، در این صورت به دیدگاه وحدت وجودی مطلق نزدیک می‌شود و نیز از

تلقی خدا باوری سنتی درباره خدا که بر اساس آن خدا کاملاً جدا از جهان است نه حال در آن، فاصله می‌گیرد و روشن است که خود ملاصدرا از این پیامد خرسند نیست؛ اما اگر به نحوی تفسیر شود که تمایز خدا محفوظ گردد، استدلال چندان قوتی نخواهد داشت.

استدلال ششم: لزوم تشبیه

چنانکه در مقدمه مقاله بیان شد، از نظر «وب» که پژوهش بسیار خوبی درباره شخص بودن خدا انجام داده،^۹ در شخص بودن، وجود پیوند شخصی میان خدا و فرد لحاظ می‌شود. اما پیوند شخصی بدون وجود نوعی تشبیه در مورد خدا امکان‌پذیر نیست. این استدلال را می‌توان به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

(۵۱) شخص بودن خدا مستلزم پیوند شخصی میان خدا و فرد است.

(۵۲) پیوند شخصی مستلزم گونه‌ای تشبیه در مورد خداست.

(۵۳) تشبیه در مورد خدا باطل است.

(۵۴) خدا را نمی‌توان شخص قلمداد کرد.

«وب» بر همین اساس می‌نویسد که تمایل اسلام بر این است که روابط شخصی میان انسان و خدا را به کم‌ترین حد کاهش دهد؛ یعنی تا همین حد که انسان به عنوان بنده خدا با خدایی که قدرتش بی‌نهایت است رابطه دارد.^{۱۰} در واقع، روابط شخصی با خدا، با عقیده به تنزیه مطلق خدا سازگار نیست.^{۱۱} اما، در دین مسیحیت، تصور رابطه شخصی با خدا چندان بعدی ندارد؛ چرا که بر خلاف اسلام که در آن رابطه انسان با خدا بسان رابطه بنده با خالقش در نظر گرفته می‌شود، در مسیحیت رابطه انسان و خدا از نوع رابطه پدر و پسر تلقی می‌شود و در این گونه رابطه، شخص‌انگاری خدا چندان بعدی ندارد. نیکلسون همین تفاوت را یکی از دلایل عدم رشد اندیشه شخص‌انگاری خدا در اسلام دانسته است.^{۱۲}

نتیجه

در این مقاله، استدلال‌های متعددی را برای اثبات و رد شخص بودن خدا مطرح کردیم. این استدلال‌ها، چنانکه دیدیم، هم در جانب اثبات شخص بودن خدا و هم در رد شخص بودن خدا، با مسائل و مشکلات بغرنجی روبرو هستند؛ اما چنانکه دیدیم، جانب رد قوی‌تر و ارجح است. نتیجه آن که با توجه به ادله‌ای که ذکر شد، خدا را

نمی‌توان شخص دانست؛ زیرا، علاوه بر استدلال‌هایی که در بخش دوم مقاله مطرح کردیم، شخص نبودن خدا با تعالی او سازگارتر است. وانگهی، شخص بودن با ذهن و حیات ذهنی داشتن ارتباط وثیق دارد، و خدا را حتی نمی‌توان جوهر دانست چه برسد به اینکه دارای حیات ذهنی باشد. البته، فیلسوفان و متکلمان زیادی هستند که این استدلال را نادرست می‌دانند، چرا که مقوله جوهر را به متافیزیک ارسطویی متعلق می‌دانند که از قدمت درازمدتی برخوردار است و طبق برخی تفسیرها خدا را هم جوهر قلمداد می‌کنند. از سوی دیگر، بر اساس تعریفی که از شخص داده‌اند هر شخصی ذهن دارد و درباره شخص بودن خدا معمولاً گفته‌اند که خدا ذهن بدون بدن است. اگر فیزیک‌گرا باشیم این امر درباره خدا صدق نمی‌کند، مگر آن که نظیر معتقدان به همه‌خداگرایی (طرفداران الهیات پویشی) که جهان را جسم (بدن) برای خدا می‌دانند، معتقد به بدن داشتن خدا و در نتیجه ذهن داشتن او باشیم؛ و البته، چنانکه گفتیم این دیدگاه مردود است. اما اگر شخص بودن خدا را به معنای این بدانیم که خدا شخصی است که دارای ذهن بدون بدن است، پیش فرض این دیدگاه آن است که درباره نفس و بدن معتقد به دوگانه‌نگاری باشیم. اما در این صورت، سؤالی که مطرح می‌شود این است که با توجه به این که ذهن، چیزی جدا از بدن است، ارتباط آن با بدن چگونه است؟ همه دیدگاه‌های مربوطه نشان می‌دهند که ذهن نوعی وابستگی به بدن دارد (مثلاً از طریق عصب‌ها و مغز)؛ و روشن است که این امر درباره خدا صادق نیست؛ زیرا خدا جسم نیست تا عصب داشته باشد. بدین قرار، ذهن درباره خدا، چنان انتزاعی می‌شود که از آن مفهوم و برداشتی که از شخص بودن مورد نظر درباره خدا چیزی باقی نمی‌ماند؛ مگر آنکه ذهن را چنان انتزاعی کنیم که اساساً هیچ اشتراکی با ذهن داشتن انسان نداشته باشد و این مستلزم خارج شدن از مسأله مورد بحث است.

وانگهی، نسبت دادن ذهن به خدا با صفاتی که به طور سنتی در الهیات و کلام و فلسفه برای خدا بیان می‌شود (نظیر بساطت و غیرزمان‌مند بودن) سازگار نیست؛ زیرا ذهن داشتن مستلزم در زمان بودن، اندیشیدن، حرکت داشتن و حداقل دارا بودن برخی امور زمان‌مند است. و این با بساطت خدا که از صفات مهم خداست، سازگار نیست. اما اگر خدا را شخص ندانیم، مسئله مهمی را باید حل کنیم که در استدلال چهارم معتقدان به شخص بودن خدا مورد اشاره قرار گرفته است؛ این مسئله عبارت است از نحوه ارتباط انسان با خدا: دغدغه کسانی که می‌خواهند خدا را شخص بدانند آن است که از این طریق، ارتباط شخصی با خدا تحقق یابد و تبیین شود. لذا سؤال این است که

اگر خدا را شخص ندانیم، ارتباط شخصی انسان با خدا چگونه باید تبیین شود؟ در پاسخ باید گفت برای تحقق و تبیین ارتباط شخصی با خدا لزومی به شخص دانستن خدا نیست؛ به تعبیر دیگر، می‌توان این دغدغه را بدون اعتقاد به شخص بودن خدا حل کرد. توضیح آنکه در واقع، اشکالی که آنها بر دیدگاه ما می‌کنند این است که اگر خدا شخص نباشد باید با خود «وجود» ارتباط برقرار کنید که درباره خدا به نحوی کاملاً انتزاعی صدق می‌کند و در این صورت رابطه شخصی و صمیمی داشتن با خدا امکان‌پذیر نخواهد بود. پاسخ ما این است که ما باید بحث کلامی و فلسفی دقیق درباره خدا را از بحث ارتباط نزدیک با خدا داشتن جدا کنیم. کسی که با خدا صحبت و راز و نیاز می‌کند و از او استمداد می‌جوید و به درگاهش دعا می‌کند، خدا را در قالب مفاهیم انتزاعی و فلسفی نظیر یک موجود واجب الوجود و یا وجود صرف در نظر نمی‌گیرد، بلکه کسی را در نظر می‌گیرد که به سخنان ما گوش می‌کند. ارتباط شخص‌وارانه با خدا در دینداری مهم است، اما این امر ارتباطی با بحث فلسفی (و شخص دانستن خدا) ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نیکلسون، رینولد، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه: دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات توس، ۱۳۵۸، ص ۵-۷.
۲. ر.ک: نیکلسون، رینولد، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ص ۵-۸.
۳. این دیدگاه کلمنت وب در کتاب *خدا و شخصیت است* (see Clement C. J. Webb, *God and Personality*, London: George Allen & Unwin, 1920, pp. 61-89) وب استدلال می‌کند که مسیحیان تا قرن نوزدهم هیچگاه صریحاً ادعا نکرده‌اند که خدا یک شخص است. آنها همواره از اشخاصی در خدا سخن می‌گفتند، نه شخص خدا. البته این سخن ایشان قابل بحث است؛ برای مثال آکویناس صریحاً اظهار می‌کند که «... در خدا، در واقع، هیچگاه ذات از شخص منفک نیست...» (*Summa Theologica*, I, q. 39, a 1.) هرچند که این ادعای ایشان نیز به طور قابل توجهی جرح و تعدیل شده است.
۴. نیکلسون، رینولد، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ص ۸-۹.
۵. این ادعا که خدا یک موجود است که شخص‌های آن فقط در ارتباط با فهم و درک انسان‌ها متفاوت است، بدعتی است که سابلیوس (*Sabellius*) از الهی‌دانان قرن سوم، نهاده است و آکویناس آن را محکوم کرده است. (*Summa Theologica* 1, q. 31, a. 2.)

۶. این تبیین از ریشه علم کلام را برخی نظیر علامه طباطبایی مطرح کرده‌اند. تبیین‌های دیگری هم در این زمینه وجود دارد؛ ر.ک: Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976)
۷. ر.ک: ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، *الکافی*، ج ۱، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنه شیء. (در این باب چندین روایت به این مضمون نقل شده است؛ از جمله این روایت که امام صادق (ع) در پاسخ به پرسش یکی از زندیق‌ها که از چیستی خدا پرسیده بود فرمود: «هو شیء بخلاف الاشياء ارجع بقولی إلى إثبات معنى و أنه شیء بحقیقة الشیئیة غیر انه لا جسم و لا صورة و...».
۸. در مصاحبه‌ای در تاریخ ۱۱ فوریه سال ۱۹۸۵، در تهران.

9. Webb, *God and Personality*.

10. Webb, *God and Personality*, p. 87.

۱۱. نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۲۹.

۱۲. نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۱۴۲-۱۴۳.

منابع

- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بأنه شیء.
- شیخ مفید، *الارشاد*، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۷۶.
- شیرازی، صدرالدین، *الحکمة العرشية*، تصحیح: فتن محمدخلیل اللبون فوادکار، مؤسسه التاريخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰.
- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، الطبعة الخامسة، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳.
- طباطبایی، محمدحسین، *شیعه در اسلام*، مرکز بررسی‌های اسلامی، قم، [بی‌تا].
- نیکلسون، رینولد، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه: دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۵۸.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*.
- Hartshorne, Charles and Resese, William L., *Philosophers Speak of God*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1953)
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1973).
- Husik, Issac, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (New York: Meridian Books, and Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1960).

- Kung, Hans, *Does God Exist?* (London: Collins, 1980), 632-3. Cited in Mackie.
- laird, John, *Mind and Deity* (London: George Allen & Unwin, 1941).
- Mackie, J.L., *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982).
- Nilson, Kai, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: St. Martin's Press, 1982).
- Owen, H. P. "Theism", *The Encyclopedia of Philosophy*, 1972, VIII.
- Plantinga, Alvin; Tooley, Michael, *Knowledge of God* (Chennai, India: Blackwell Publishing Ltd, 2008)
- Rahman, Fazlur *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1975).
- Rahner, Karl, *Foundations of Christian Faith*, trans. William V. Dyck (New York: The Seabury Press, 1978).
- Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (Boston: Beacon Press, 1975).
- Shari'ati, Ali, *On the Sociology of Islam*, trans. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979), *passim*.
- Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977).
- Watts, Alan, *Behold the Spirit: A Study in the Necessity of Mystical Religion* (New York: Pantheon Books, 1947).
- Webb, Clement C. J., *God and Personality*, London: George Allen & Unwin, 1920.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976)