

نسبت مفهوم واجب الوجود در فلسفه اسلامی با خدای متشخص و غیر متشخص

عباسعلی منصوری^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۰۲

چکیده

وجود اصولی همچون «تقسیم موجودات به واجب و ممکن در عین پذیرش اشتراک معنوی وجود»، «نیازمندی واجب الوجود به اثبات»، «اشتراک معنوی صفات واجب الوجود با صفات ممکن الوجودها»، «کاربرد محمول‌های مربوط به موجودات متشخص برای واجب الوجود»، «تلقی گفتاری از وحی»، و «تلقی شخص داشتن از خداوند در هنگام عبادت» از جمله شواهدی هستند که در آثار فلاسفه مسلمان بر متشخص بودن واجب الوجود دلالت می‌کنند. در کنار این شواهد، می‌توان مواردی را یافت که بر غیرمتشخص بودن واجب الوجود دلالت دارند. از جمله می‌توان به «نظریه فیض»، «بساطت محض واجب الوجود»، «غیرمتناهی بودن واجب الوجود»، «تنزیهی بودن سخن گفتن از خداوند» و «نفی وجود مستقل از معلول» اشاره کرد. کارکرد حذاقلی شواهد دسته دوم در کنار شواهد متشخص بودن واجب الوجود آن است که نشان می‌دهند مفهوم واجب الوجود در فلسفه اسلامی از حیث دلالت بر خدای متشخص یا غیرمتشخص گرفتار ابهام است و نمی‌توان قاطعانه از تطابق واجب الوجود در فلسفه اسلامی با خدای متشخص دفاع کرد. شواهد دسته دوم در کارکرد حداکثری خود می‌توانند نشان دهند که واجب الوجود در فلسفه اسلامی با خدای غیرمتشخص تطابق دارد. در این مقاله کارکرد حذاقلی شواهد غیرمتشخص بودن خداوند مد نظر است، هرچند که در خصوص کارکرد حداکثری این شواهد نیز توضیحاتی ارائه می‌شود.

کلیدواژه‌ها

واجب الوجود، خدای متشخص، خدای غیرمتشخص، تصویر خدا

۱. استادیار گروه الهیات، دانشکده ادبیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. (a.mansouri@razi.ac.ir)

۱. مقدمه

در فلسفه اسلامی از خدا به «واجب الوجود» تعبیر می‌شود، و در بخش «فلسفه بالمعنی الاخص» به تفصیل در مورد نحوه وجود و ویژگی‌ها و صفات واجب ذیل سه عنوان کلی «اثبات وجود»، «اثبات وحدانیت» و «صفات و افعال» بحث می‌شود. بسیاری از مباحثی که فلاسفه مسلمان در مورد واجب الوجود طرح کرده‌اند این قابلیت را دارند که منشأ و آغازگر بحث‌های مهمی در خداشناسی شوند، اما متأسفانه این مفاهیم، ایده‌ها و سرنخ‌ها کمتر مورد تحلیل و واکاوی صبورانه و روشمند قرار می‌گیرند. آنچه در این مقاله پیگیری می‌شود تلاش برای بررسی این پرسش است که مفهوم واجب الوجود در فلسفه اسلامی با مفهوم خدای متشخص (اعم از انسانوار و غیرانسانوار) قابل تطبیق است یا خدای غیرمتشخص و یا حداقل به کدام یک از این تصاویر نزدیک‌تر است.

لازم است پیشاپیش به این نکته اشاره شود که معمولاً در فلسفه اسلامی مفهوم تشخص از مفهوم تمایز تفکیک می‌شود، و نسبت تشخص و تمایز نسبت عموم و خصوص مطلق دانسته می‌شود، و غالباً تشخص به حمل‌ناپذیری و جزئیت تفسیر می‌شود (فارابی ۱۳۷۱، ۱۴۳؛ ابن سینا ۱۳۷۱، ۳۲۷؛ ۱۴۰۴-ب، ۵۹؛ ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۱). گاه در این تلقی از تشخص، تفاوت جزئی بودن با تشخص در حکم تفاوت مصداق و مفهوم دانسته شده است (سهروردی ۱۳۷۵، ۳۳۵-۳۳۶؛ ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۱۰؛ جوادی آملی ۱۳۷۶، ۲: ۶۷). اما توجه به دو نکته در این باب ضروری است. نکته اول این که نمی‌توان مدعی شد که قطعاً در سنت فلسفه اسلامی تشخص غیر از تمایز است، چه آن که گاه فلاسفه مسلمان تشخص و تمایز را به صورت مترادف به کار می‌برند، یا عامل و سبب تشخص را تمایز می‌دانند، یا عامل و سبب تشخص را اعراض خاص می‌دانند که به نوعی دلالت بر اینهمانی تشخص و تمایز دارد (ابن سینا ۱۳۷۱، ۳۴۱؛ بهمنیار ۱۳۷۵، ۵۰۵). به علاوه، حمل‌ناپذیری و جزئیت تفسیر متقابل یا متفاوت با تمایز نیست و به نوعی به تمایز برمی‌گردد، زیرا جزئیت به معنای نفی تکرپذیری و وحدت و یگانه بودن است؛ امر جزئی چیزی است که از غیر خود متمایز است، و دیگری را در او شراکتی نیست. نکته دوم این که نباید پنداشت که تفکیک میان تشخص و تمایز نظریه‌ای قطعی و مورد اجماع در بحث تشخص است. این بحث کماکان گشوده است، و مفهوم تشخص هنوز محل بحث و

مناقشه است، و محققان برای تشخیص معانی و تفاسیر مختلفی ذکر کرده‌اند، از جمله عدم انتقال (به معنای غیرقابل انتقال بودن خصوصیات هر فرد ماهیت)، تقسیم‌ناپذیری، حمل‌ناپذیری، تمایز و مانند اینها (اژه‌ای ۱۳۸۲، ایلخانی ۱۳۷۵، ۱۱-۱۳؛ درایتی ۱۳۹۴، ۷۱-۸۳).

صرف‌نظر از چالش مذکور، که نیاز به یک بحث مستقل و مفصل دارد، مراد ما از تشخیص در این نوشتار همان تمایز است - که در ادامه در بحث تصویرهای مختلف از خدا مقصود از این واژه روشن‌تر خواهد شد - و پرسشی که بررسی می‌شود این است که آیا در سنت فلسفه اسلامی خدا یا همان واجب‌الوجود موجودی متمایز از جهان است یا خیر؟ هرچند به نظر می‌رسد که حتی اگر تشخیص به معنای فردیت و حمل‌ناپذیری گرفته شود باز می‌توان همین پرسش را با بیان و تعبیری دیگر مطرح کرد. زیرا در این فرض هم می‌توان پرسید آیا می‌شود واجب‌الوجود را بر کل هستی حمل کرد و گفت جهان واجب‌الوجود است یا خیر؟^۱

در پاسخ به پرسشی که این مقاله در صدد پیگیری آن است، تصور غالب و متبادر به ذهن این است که چون تصویر خدا در ادیان ابراهیمی تصویر خدای متشخص است، خدای مورد بحث در سنت فلسفه اسلامی نیز خدای متشخص است، و تطابق مفهوم واجب‌الوجود با خدای متشخص از پیش فرض می‌شود. شاید به همین خاطر است که جستجوهای نگارنده در مورد پیشینه تحقیقاتی این بحث بی‌نتیجه بود و به جز چند نوشتار غیرمستقیم و پراکنده نوشته‌ای را نیافتیم^۲ که به صورت مدلل و مفصل بحث نسبت مفهوم واجب‌الوجود با خدای متشخص و غیرمتشخص را به صورت یک مسئله مستقل بررسی کرده باشد. با توجه به این خلأ، در نوشتار حاضر، پس از اشاره اجمالی به سه تصویر مشهور در باب خداوند، ابتدا شواهدی که می‌تواند دال بر اینهمانی واجب‌الوجود با خدای متشخص در زبان فلاسفه مسلمان باشد بررسی خواهد شد، و در ادامه وارد قسمت اصلی نوشتار می‌شویم و سعی خواهد شد که با ارائه شواهد رقیب (یعنی شواهدی که می‌تواند دال بر تطابق واجب‌الوجود با خدای غیرمتشخص باشند) نشان داده شود که حتی اگر نتوانیم قاطعانه از تطابق واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی با خدای غیرمتشخص دفاع کنیم، حداقل می‌توانیم در تطابق قطعی مفهوم واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی با خدای متشخص تردید

کنیم و آن را نیازمند بحث و بررسی بیشتر بدانیم، و ادعا کنیم که مفهوم واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی از حیث دلالت بر خدای متشخص یا غیرمتشخص گرفتار ناسازگاری و ابهام است.

۲. تصویرهای مختلف از مفهوم خدا

بحث تصویر خدا و تحلیل معانی محتمل برای واژه خدا و شناخت صفات، ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی که مفهوم خدا دال بر آنهاست یکی از کلیدی‌ترین و مبنایی‌ترین مباحث پژوهشی در ساحت‌های الهیات، فلسفه دین، عرفان و حتی روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین است. این بحث از چنان اهمیتی برخوردار است که می‌توان ادعا کرد یکی از ریشه‌ای‌ترین و اساسی‌ترین علل تکثر و اختلاف الهیات‌ها و نگرش‌های مختلف به دین و امر قدسی است. غالباً تصویرهای مختلف از خداوند به سه نوع تقسیم می‌شود:

۲-۱. خدا به مثابه وجود غیرمتشخص

منظور از خدای غیرمتشخص این است که خدا یکی از موجودات عالم در مقابل امور معدوم آن نیست، بلکه خدا نفس وجود و هستی است، نه موجودی در عداد سایر موجودها. این تصویر، بر خلاف خداباوری به روایت ادیان ابراهیمی، متضمن فرارفتن از تفکیک میان جهان پیرامونی و ساحت قدسی و عبور از ثنویت وجودشناختی است.^۳ به تعبیر ساده‌تر، بر مبنای این تصویر، گویی خدا حال در طبیعت و جهان پیرامون است، نه موجودی از موجودات آن. به تعبیر مصطفی ملکیان (۱۳۹۲) اگر معتقد باشیم تعداد موجودات جهان هستی n عدد است، و با اضافه کردن خداوند تعداد موجودات هستی $n+1$ می‌شود، معلوم می‌شود در این تصویر خدا را هم یکی از موجودات جهان هستی می‌دانیم، چرا که وقتی او را به حساب نیاوریم تعداد موجودات n تا است و با محاسبه خدا می‌شود $n+1$ تا، این یعنی خدای متشخص. اما چنانچه بگوییم اگر خدا را هم به حساب بیاوریم تعداد موجودات هستی همان عدد n است، چرا که خداوند حال در تمام موجودات است و تشخیص و تعیین مستقلی ندارد، به خدای غیرمتشخص قائل شده‌ایم.

البته آنچه گفته شد بارزترین و ساده‌ترین بیان برای توضیح خدای نامتشخص است و گرنه همچنان که آقای ملکیان هم متذکر شده‌اند در تفسیر این تصویر از خداوند و مراد از

عینیت خداوند با نفس وجود تحلیل‌ها و نظریه‌های مختلفی وجود دارد. اما چون موضوع اصلی این مقاله تحلیل و بررسی این تصویر نیست، از ورود تفصیلی به این بحث صرف نظر می‌شود.

۲-۲. خدا به مثابه وجود متشخص انسانوار

مطابق این تصویر، که در آموزه‌های ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت، اسلام) به دست داده می‌شود و عموم دین‌داران و فقها و متکلمان و مفسران چنین درک و تصویری از خداوند و ساحت قدسی هستی و نسبت آن با جهان پیرامون دارند، آنچه موسوم به امر متعالی و ساحت قدسی هستی است، به لحاظ هستی‌شناختی تشخیص و تعیین و مفارقتی از جهان پیرامون و عالم کون و فساد دارد، یعنی تصویر تعداد موجودات جهان هستی n عدد است و با اضافه کردن خداوند تعداد موجودات هستی $n+1$ می‌شود. به تعبیر دیگر، نوعی ثنویت و دوگانه‌انگاری هستی‌شناختی از مقومات این تلقی از امر متعالی است. مطابق این دوگانه‌انگاری، خالق در یک مرتبت وجودی قرار دارد و دیگر مخلوقات و موجودات در مرتبت وجودی پایین‌تر.^۴

از سوی دیگر، این خدا واجد سویه‌ها و اوصاف انسانی نظیر رحمت، غضب، بخشش، اراده، علم و غیره است. در این تصویر، صفات انسانی اعم از صفاتی که برای انسان کمال قلمداد می‌شوند، همچون علم، قدرت، حیات، و نیز صفاتی که به خودی خود برای انسان کمال به شمار نمی‌آیند و مستلزم تغییر هستند، مانند خشم، شادی، نسیان، بخشندگی و غیره، به خدا نسبت داده می‌شود، آن هم نه به گونه‌ای که کاملاً متفاوت از کاربردشان در مورد انسان در نظر گرفته شوند، بلکه صرفاً به صورت تشکیکی بین آنها تفاوت گذاشته می‌شود (حسینی و دیگران، ۱۳۹۵، ۷-۸).

۲-۳. خدا به مثابه وجود متشخص غیرانسانوار

با توجه به مطالبی که در مورد دو تصویر قبل گذشت، اکنون فهم این تصویر راحت‌تر است. در این تصویر گرچه خدا به لحاظ هستی‌شناختی دارای تشخیص و تعیینی جدا از جهان است، از هر گونه صفت انسانی منزّه انگاشته می‌شود، و نهایتاً مانند نظام‌های الهیات سلبی تنها به اوصاف سلبی خداوند اذعان می‌شود، یا اگر اوصاف انسانی از خداوند سلب نشود،

به گونه‌ای کاملاً متفاوت از کاربردشان در مورد انسان در نظر گرفته می‌شوند، نه صرفاً به صورت تشکیکی. مراد از تفاوت کاربرد مفاهیم این است که حمل مفاهیم مشترکی چون علم، حیات و اراده بر خداوند به گونه‌ای صورت گیرد که تفاوتش با حمل بر موجودات ممکن تنها مصداقی و تشکیکی نباشد، بلکه این اوصاف افزون بر تفاوت کمی، تفاوت کیفی محض نیز با موجودات دیگر داشته باشند (حسینی و دیگران، ۱۳۹۵، ۷-۸).

خدای غیرانسانوار خدایی است که در عین این که متشخص است، و چنان که گفته شد به لحاظ هستی‌شناختی دارای تشخص و تعیین و مفارقتی از جهان پیرامون و عالم کون و فساد است، اما ویژگی‌ها و صفات انسانی (اعم از ویژگی‌های احساسی و ارادی و عاطفی و ویژگی‌های اخلاقی) مثل خشم، خشنودی، اراده، کراهت و غیره را ندارد. این خدا فقط صاحب صفات متافیزیکی است، صفاتی مانند *علة‌العلل* بودن، محرک لایتحرک بودن (به تعبیر ارسطو)، قیام بالذات داشتن، لایتناهی بودن، فوق زمان و مکان بودن و از این قسم.

۳. شواهد دال بر مطابقت واجب‌الوجود با خدای متشخص

چنان که گذشت، تصور غالب این است که خدای مورد بحث در سنت فلسفه اسلامی یک خدای متشخص است و تطابق مفهوم واجب‌الوجود با خدای متشخص از پیش فرض گرفته می‌شود. البته در متون اصلی فلسفه اسلامی به صورت مستقل به این بحث پرداخته نشده است، چرا که اهمیت یافتن بحث از خدا در مقام تصور (در مقابل تصدیق) از ویژگی‌های الهیات دوران مدرن است. با این حال، این عقیده نه تنها ستیز و تضاد آشکاری با متون فلسفه اسلامی ندارد، بلکه می‌توان در این سنت شواهدی به نفع این برداشت و تصویر از خدا یافت. از جمله این شواهد می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

۱. تقسیم اقلیم وجود به دوگانه واجب و ممکن یا دوگانه بنفسه و بغیره همزمان با تأکید بر مشترک معنوی بودن وجود بین واجب و ممکنات، به معنای جدا دانستن واجب از جهان ممکنات است و دلالت بر خدای متشخص دارد؛ چه اگر از یک طرف قائل به دوگانه واجب و ممکن باشیم و از طرف دیگر حمل وجود بر واجب و ممکن را به اشتراک لفظی بدانیم، دوگانه مذکور یک دوگانه حقیقی نخواهد بود. لازمه معناداری این دوگانه و حقیقی بودن آن غیریت واجب از ممکن و پذیرفتن تمایز و دیگری بودن واجب‌الوجود است. این تقسیم

دوگانه برای اقلیم وجود امری پنهان یا فرعی در فلسفه اسلامی نیست و خواننده متون سنت فلسفه اسلامی به کزات شاهد این تقسیم دوگانه و مباحث مرتبط با آن است (برای مثال، نک. سهروردی ۱۳۷۵، ۱: ۳۸۷؛ ۱۳۷۳، ۹۴؛ فخر رازی ۱۴۱۹، ۱: ۶؛ بغدادی ۱۳۷۳، ۳: ۶۲؛ ملاصدرا ۱۳۶۰، ۱۷؛ ۱۹۸۱، ۶: ۲۷؛ ابن سینا ۱۳۷۵، ۹۷؛ ۱۴۰۴-الف، ۳۷).

۲. تلاش عملی فلاسفه مسلمان برای اقامه برهان جهت اثبات واجب‌الوجود و تصریح ایشان بر این که وجود خداوند از مسائل فلسفه است و نه موضوع آن و از این رو نیازمند اثبات و اقامه برهان است (ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۶) حکایت از متشخص دانستن خداوند در اندیشه ایشان دارد، زیرا اقامه دلیل برای اثبات وجود چیزی متوقف بر محدود، متمایز و مباین دانستن آن چیز از سایر چیزها است. صرف نظر از رویکرد فلاسفه مسلمان در باب مسئله بودن وجود خدا و نیازمندی او به اثبات، حتی در روند و نوع براهینی که فلاسفه مسلمان اقامه می‌کنند می‌توان تصویر خدای متشخص را پیگیری کرد. در مهم‌ترین و پُرنتکرارترین برهان سنت فلسفه اسلامی بر اثبات وجود خدا، یعنی برهان وجوب و امکان، عالم به عنوان یک مجموعه و زنجیره‌ای از علت و معلول‌های متشابه فرض می‌شود و خداوند به عنوان علت و موجودی که خارج از این مجموعه و زنجیره است، یعنی واجب‌الوجود به عنوان یک غیر و دیگری و موجودی متشخص و متمایز از جهان فرض می‌شود (برای مثال، نک. ابن سینا ۱۳۶۳، ۳-۶؛ ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۳-۴۶؛ ۱۳۵۴، ۱۵؛ ناصرخسرو ۱۳۸۴، ۱۳۶؛ شیرازی ۱۳۶۹، ۸۰۸؛ ابن باجه بی‌تا، ۱۸۸-۱۹۰).

۳. در سنت فلسفه اسلامی صفاتی مانند اراده، قدرت، علم، خیرخواهی و غیره به همان معنایی که بر انسان حمل می‌شوند - البته با تصریح به اختلاف تشکیکی - بر واجب‌الوجود نیز حمل شده‌اند (برای مثال، نک. شیرازی ۱۳۶۹، ۸۳۰؛ ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۹؛ ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۳۴۴؛ ۱۳۸۳، ۹۳-۹۹؛ فخر رازی ۱۴۱۱، ۲: ۴۶۸-۵۰۰). مشترک معنوی دانستن این صفات برای واجب‌الوجود و انسان - ولو این که حمل، حمل تشکیکی باشد، نه متواطی - هنگامی معنا دارد که خداوند را همچون انسان یک موجود متشخص فرض کنیم. زیرا وقتی صفات مذکور را بر انسان حمل می‌کنیم، ابتدا او را به عنوان یک موجود متشخص و متمایز از سایر انواع فرض می‌گیریم، و بعد از آن است که این صفات را به او نسبت می‌دهیم. بی‌معنا خواهد بود که از یک طرف انسان را متشخص

ندانیم و از طرف دیگر سعی کنیم که برای او صفاتی خاص و متمایز از صفات سایر پدیده‌ها برشمریم.

از زاویه دیگر، حمل صفاتی که عموماً دال بر آگاه بودن واجب‌الوجود است باز نشان از متشخص دانستن واجب‌الوجود دارد. زیرا در این جهان‌بینی جهان متشکل از دو سنخ وجود متباین و متمایز است: موجودات آگاه و موجودات غیر آگاه.

۴. زبان فلاسفه مسلمان و مفاهیم و واژه‌هایی که ایشان برای سخن گفتن از واجب‌الوجود یا خدا استفاده می‌کنند متعلق به عالمی است که در آن خداوند به مثابه یک موجود متشخص تصور و تصویر می‌شود. فلاسفه مسلمان در آغاز و انجام کتاب‌ها و حتی گاه در اثنای کتاب‌ها حین مباحث فلسفی و فنی آنگاه که نه به عنوان نویسنده کتاب بلکه به عنوان یک بنده از خدا سخن می‌گویند و مثلاً دعا می‌کنند و یا از شرّ مکائد به او پناه می‌برند، از مفاهیم و واژه‌هایی استفاده می‌کنند که متناسب با یک خدای متشخص است. مثلاً از او به عنوان کسی که از نمانها آگاه است تعبیر می‌کنند، یا از او طلب توفیق می‌کنند، یا از شرّ مکائد به او پناه می‌برند، یا از او تعبیر به رازق و شبیه آن می‌کنند (برای مثال، نک. ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۵-۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳؛ ناصرخسرو ۱۳۸۴، ۱؛ میرداماد ۱۳۸۵، ۱: ۲).

۵. تناسب داشتن قول به وحی گفتاری با خدای متشخص. گرچه فلاسفه مسلمان در مورد نبوت و کیفیت حصول وحی اختلاف‌هایی با فقها و متکلمان دارند، در نهایت ایشان وحی را به مثابه یک فعل گفتاری می‌پذیرند و به آن تصریح نیز می‌کنند (خصوصاً در آغاز رساله‌ها و کتاب‌ها هنگام نعت حضرت رسول) (نک. فارابی ۱۹۹۶، ۹؛ ۱۹۹۵، ۱۰۹-۱۱۲؛ توحیدی ۱۴۲۴، ۱۶۸). نوع مواجهه ایشان با قرآن و تفاسیر ایشان از آیات قرآن نیز دال بر این فهم است. این در حالی است که وحی گفتاری و تکلم و تخاطب به معنای واقعی کلمه هنگامی معنا دارد که قائل به یک رابطه «من و تو» یا «من و او» باشیم و گوینده و طرفین گفت‌وگورا موجوداتی متشخص فرض کنیم.

۶. واجب‌الوجود و خدای فلاسفه مسلمان این قابلیت را دارد که پرستش شود و انسان با او راز و نیاز و مناجات کند. شاهد هستیم که فلاسفه مسلمان در آغاز و انجام کتاب‌ها و رساله‌هایشان دست دعا برمی‌دارند و نوشته‌هایشان را با مناجات آغاز می‌کنند، یا اساساً

همچون ابن سینا در باب دعا رساله می‌نویسند. مقتضای پرستش و دعا و نیایش متشخص دانستن خدا است، زیرا دعا نیز نوعی از تخاطب و گفت‌وگو است. در نیایش ما یک موجود متشخص را تصور کرده، شروع به حمد و ثنای او می‌کنیم و خوبی‌ها و کمال‌های او و نقص‌های خودمان را متذکر می‌شویم.

آنچه گذشت تمام شواهد ممکن در بحث مذکور نیست و حتماً محققان می‌توانند شواهد بیشتری را پیگیری کنند، اما چون محور اصلی این مقاله پیگیری این شواهد نیست به همین حد اکتفا می‌شود.

۴. شواهد دال بر مطابقت واجب‌الوجود با خدای غیرمتشخص

همچنان که در ادامه خواهیم دید می‌توان در مقابل تصور غالب یک نظریه رقیب داشت و مطالب و مباحثی از فلسفه اسلامی را محل تأمل و توجه قرار داد که با تصویر خدای غیرمتشخص سازگاری بیشتری دارند. چنان که گذشت، حداقل کارکرد این شواهد و تحلیل و واکاوی آنها این است که نمی‌توان قاطعانه از تطابق واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی با خدای غیرمتشخص دفاع کرد و این بحث برای بررسی بیشتر گشوده می‌ماند. کارکرد حداکثری این شواهد این است که با تحلیل این دو سنخ شواهد روشن شود که نظریه اصلی و نهایی در فلسفه اسلامی تطابق واجب‌الوجود با خدای غیرمتشخص است. البته در این صورت لازم خواهد بود که دلایل نمود بیشتر خدای متشخص در فلسفه اسلامی را نیز بررسی کنیم. اما چون پیگیری این ایده در قالب یک مقاله میسر نیست، اینجا فقط کارکرد حداقلی این شواهد را مد نظر داریم. از جمله شواهدی که می‌تواند به صورت مستقیم یا غیرمستقیم دلالت بر اینهمانی واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی با خدای غیرمتشخص داشته باشد می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

۱. نظریه فیض و صدور. شاید بتوان ادعا کرد که بحث مبدأ و کیفیت صدور موجودات از او - صدور کثرت از وحدت - اساس و محور اصلی مباحث فلسفه اسلامی است که بسیاری از مباحث دیگر یا مستقیماً ناظر به این موضوع هستند یا در حکم مقدمه برای ورود به آن به حساب می‌آیند. در میان کسانی که معتقد به وجود مبدایی برای عالم هستند، دو نظریه مشهور در باب نحوه پدید آمدن عالم از مبدأ آن وجود دارد: (۱) نظریه خلق که مبتنی

بر متشخص دانستن مبدأ عالم است، به این معنا که مبدأ عالم خالق است که در خارج از پدیده‌های عالم قرار دارد؛ (۲) نظریه فیض که مبتنی بر غیرمتشخص دانستن مبدأ عالم است، به این معنا که مبدأ عالم خارج از عالم نیست، بلکه امری درون بود (حال) است که پدیده‌ها از آن سرچشمه گرفته و به آن بازمی‌گردند. گویا نسبت موجودات به خدا مانند نسبت اعراض و صفات موجودات به ذات و جوهر موجودات است، و چنان که نمی‌توان گفت جوهری اعراض خود را خلق و ایجاد کرده است، نمی‌توان گفت که خدا جهان را خلق کرده است.

در سنت فلسفه اسلامی، گرچه فیلسوفان مسلمان از مفاهیم «خلق، خالق، مخلوق» استفاده می‌کنند، مباحث ایشان در باب تحلیل نحوه صدور کثرت از وحدت بیشتر از این که با نظریه خلق و آفرینش سازگار باشد با نظریه فیض سازگار است، که بنا بر آن پدید آمدن عالم به صورت فوران و سرریز شدن از واحد نخستین است، نه به صورت فعل آفرینش. تمام تلاش ایشان نیز متمرکز بر تحلیل و توضیح نحوه برون ریختن اشیاء از خداوند است، نه تحلیل نحوه آفرینش. در زبان ایشان مفاهیم و شواهد فراوانی وجود دارد که این مدعا را تقویت می‌کند، از جمله این که فلاسفه مسلمان قائل به قدم عالم هستند و با نظریه حدوث زمانی عالم سرسختانه مخالفت می‌کنند (سهروردی ۱۳۷۳، ۱۳۷؛ رازی ۱۳۷۱، ۳۸؛ ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۲۴۴؛ ابن سینا ۱۳۷۵، ۱۰۳؛ شیرازی ۱۳۶۹، ۵۰۷؛ بغدادی ۱۳۷۳، ۳: ۴۱). قدیم دانستن عالم به این معناست که ایشان نظریه خلق از عدم را، که متناسب با نظریه خلق و آفرینش است، نمی‌پذیرند. بنا بر نظریه قدیم بودن عالم، گرچه ممکن است برخی از اجزای جهان در وضعیت عدم مطلق و ابدی بمانند، اما ممکن نیست کل هستی در این وضعیت بماند؛ گویی ضرورتی در خلق کل هستی هست، زیرا شرایط لازم برای پدید آمدن عالم - منظور عالم جسمانی نیست - همیشه فراهم است، وگرنه لازم می‌آید مبدأ عالم فیاض علی‌الاطلاق نباشد.

اینکه عالم همچنان که ازلی است ابدی هم هست و هیچ موجودی معدوم نمی‌شود، بلکه همواره از حالتی به حالت دیگر یا از صورتی به صورت دیگر می‌رود، شاهدی دیگر بر تمایل فلاسفه مسلمان به اقتضائات نظریه فیض است.

اما شاید بتوان گفت مهم‌ترین شاهد در این باب تفسیر و تحلیل فلاسفه مسلمان در

بحث عنایت و نحوه فاعلیت و غایت فعل الهی است، که سازگار و بلکه مطابق با نظریه فیض است. اگر به تحلیل و تصویرسازی فلاسفه مسلمان از عنایت و فاعلیت الهی دقت کنیم، به این نتیجه خواهیم رسید که ایشان عملاً بین خدا و جهان بینونیتی نمی‌بینند، و جهان را همان ظهور خداوند می‌انگارند. فلاسفه مسلمان، در بحث عنایت، قاطعانه نظریه فاعل بالقصد بودن خداوند را، که با نظریه خلق و آفرینش سازگاری دارد، رد می‌کنند. آنان این تصویر از خداوند را که موجودی بیرون از جهان است و جهان بیرون از اوست و ناگهان اراده می‌کند که یک دیگری به نام جهان را خلق کند تصویری باطل و نادرست می‌دانند. در عوض ایشان معتقدند خداوند اراده و غایت زائد بر ذات ندارد. در تفسیر این دیدگاه، یعنی «نفی اراده زائد بر ذات»، و نحوه فاعلیت و عنایت الهی، سه نظریه مشهور در میان فلاسفه مسلمان وجود دارد که عبارت‌اند از (۱) نظریه فاعل بالعنایه از ابن سینا، (۲) نظریه فاعل بالرضا از سهروردی، (۳) نظریه فاعل بالتجلی از ملاصدرا (نک. ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۲۲۶-۲۲۰؛ ۱۳۶۱، ۳۳۰؛ ابن سینا ۱۳۷۵، ۱۱۳؛ سبزواری ۱۳۷۹، ۲: ۴۰۵-۴۲۰).

در هر سه نظریه نحوه فاعلیت خداوند این گونه تفسیر می‌شود که چون او به ذات خود علم دارد به نظام هستی و مراتب آن نیز علم دارد؛ و چون علم او فعلی است، با نظر کردن در ذات خود ماسوی‌الله پدید می‌آید. در واقع ماسوی‌الله یا عالم ممکنات به معنای حقیقی کلمه غیر او نیست و علم خدا به ممکنات همان علم خدا به ذات خودش است. چنان که مشهود است، اساس نظریه فلاسفه مسلمان در این مطلب یکی است، و اختلاف ایشان فقط در تفسیر نحوه علم خداوند به ذات خودش است.

اما اگر بخواهیم در تحلیل و توضیح فلاسفه مسلمان از نحوه فاعلیت الهی تدقیق بیشتری کنیم، باید گفت اساساً استفاده از تعبیر فاعل و فعل - که متناسب با نظریه خلق است - برای خداوند و جهان بسیار مبهم و محل تأمل است، و مادامی که جهان را به مثابه فعل الهی - چیزی که از فاعل نوعی استقلال وجودی دارد - بنگریم، نمی‌توانیم نحوه فاعلیت خداوند را بدون هیچ ابهام و لازمه منفی یا محالی توضیح دهیم. زیرا پرسش مهمی که نظریه عنایت و سه نظریه ذیلش (یعنی فاعل بالعنایه، فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی) با آن مواجه می‌شوند این است که «چرا مبدأ عالم یا واجب‌الوجود اراده می‌کند که نظر در ذات خود کند؟» اگر اراده می‌کند که باید وجهی برای چرایی آن باشد و اساساً تا بخواهیم از این

وجه و چرایی سخن بگوئیم ناخواسته وارد نظریه فاعل بالقصد خواهیم شد، و اگر اساساً قصد و اراده‌ای در کار نیست دیگر نمی‌توان بر آن عنوان فعل نهاد.

بی‌جهت نیست که فخر رازی نظریه فاعل بالعنایه ابن سینا را خروج از معنای فعل دانسته و تأکید می‌کند که نمی‌توان کسی را فاعل نامید و در عین حال هر نوع قصد و غرضی را از او نفی کرد (فخر رازی ۱۳۸۴، ۲: ۴۳۹). این اشکال فخر رازی بر نظریه سهروردی و نظریه ملاصدرا نیز وارد است.

۲. بساطت واجب‌الوجود. در سنت فلسفه اسلامی بساطت یکی از صفات اصلی واجب‌الوجود است که فلاسفه مسلمان به صراحت و مفصل در باب جوانب مختلف آن بحث کرده‌اند. به نظر می‌رسد این ویژگی در کنار ویژگی «وجوب من جمیع الجهات» دو ویژگی اصلی هستند که می‌توان از طریق تأمل و تحلیل آنها مفهوم واجب‌الوجود و یا به عبارتی تصویر فلاسفه مسلمان از خداوند را با تفصیل و دقت بیشتری ترسیم کرد. فلاسفه مسلمان در بحث بساطت واجب‌الوجود تلاش وافر می‌کنند که نشان دهند واجب‌الوجود بسیط محض است و هیچ نوع ترکیبی (اعم از ترکیب از وجود و ماهیت، از ماده و صورت و بالتبع ترکیب کمی و مقداری، از جنس و فصل و بالتبع از اعراض) در ذات او راه ندارد (نک. ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۳۴۴؛ ۱۳۷۵، ۱۰۰-۱۰۲؛ سبزواری ۱۳۷۹، ۳: ۵۳۵؛ ملاصدرا ۱۳۶۳؛ ۳۳۵؛ ۱۳۵۴، ۴۱).

گرچه به ظاهر صفت بساطت به معنای منزله کردن واجب‌الوجود از غیر و بالتبع سبب نوعی تشخیص بخشیدن به اوست، این فقط یک روی سکه است، و تأمل بیشتر در مورد صفت بساطت و لوازم آن ما را به نوعی خدای غیرمتشخص رهنمون می‌شود. گرچه حدی از بساطت می‌تواند سبب تشخیص و تمایز از غیر شود، وقتی امری بسیط محض و بسیطه الحقیقه باشد، آنگاه او همه چیز را در دل خود خواهد داشت و از هیچ چیزی خالی و جدا نخواهد بود. گویی چنین موجودی بعینه همان عالم - بتمامه و کلیت آن - است. یعنی وقتی تباین بسیار شود و میل به بی‌نهایت کند، دیگر تباین تبدیل به اینهمانی می‌شود و غیریت و تمایز رخت برمی‌بندد.

وقتی چیزی محض و صرف می‌شود، بی‌حد و صورت شده، دیگر هیچ قالب و تعیین خاصی بر او صدق نمی‌کند. اگر چیزی تعیین خاص نداشته باشد نیز دیگر نمی‌توان گفت که

او این موجود است و غیر آن نیست؛ او همه چیز می‌شود. از این رو نمی‌توان هیچ حد و مرزی برای خداوند قائل شد، بلکه خداوند شامل همه چیز می‌شود و همه چیز در ساحت او وجود دارد. اگر غیر از این تصور شود دیگر خداوند به عنوان بسیط تام تصور نشده است. به تعبیر فلاسفه مسلمان، «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» است. البته ممکن است گفته شود که فلاسفه مسلمان بلافاصله بعد از این تعبیر قید «و لیس بشیء منها» را ذکر می‌کنند که می‌تواند دلالت بر تشخص و تمایز داشته باشد؛ اما تشخص تنها تفسیر ممکن از قید مذکور نیست و تفسیر دیگر می‌تواند این باشد که اضافه کردن این قید بیشتر برای ارائه یک فهم خاص از وحدت وجود و نفی همه‌خدائنگاری است، تا برای اثبات تشخص.

در تلقی فلاسفه مسلمان از بساطت واجب‌الوجود شاهد هستیم که هر نوع ویژگی که می‌تواند به نوعی نشانگر و دال بر تشخص باشد نفی می‌شود. نمونه‌هایی از ویژگی‌های نفی شده بدین قرار است: (۱) ماهیت و در نتیجه ترکیب؛ (۲) انقسام و بالتبع آن جنس و فصل و حد و برهان؛ (۳) اعراض کم، کیف، متی، این، حرکت و...؛ (۴) قابلیت اشاره؛ (۵) چیزی بودن و چیز دیگر نبودن یا همان ترکیب از وجدان و فقدان. ممکن است در مورد ویژگی چهارم تشکیک شود و اعتراض شود که فلاسفه مسلمان خداوند را قابل اشاره عقلی می‌دانند. این تشکیک بی‌وجه نیست، اما اگر واقعاً تصویری که فلاسفه مسلمان از بساطت واجب‌الوجود ترسیم می‌کنند را تحلیل کنیم، خواهیم دید که ایشان عملاً او را به مرز غیرقابل اشاره عقلی بودن سوق می‌دهند. چنان که ملاصدرا به این امر متفطن بوده و از تعبیر ناپذیری و اشارت ناپذیری خدا در ساحت عقل و حس - بخاطر صرافت وجود - سخن می‌گوید (ملاصدرا ۱۳۸۵، ۲۵۱؛ ۱۳۵۴، ۴۰). چون وقتی موجودی عاری از ماهیت و جنس و فصل و هر نوع ترکیب باشد و حتی تفکیکی بین ذات و صفات او نباشد و صفات او نیز همچون ذاتش فاصله لایتناهی با ما داشته باشند، اشاره عقلی به او چگونه میسر خواهد بود.

بسیط محض بودن واجب‌الوجود از منظر دیگری نیز می‌تواند بر خدای غیرمتشخص دلالت داشته باشد، و آن این که از لوازم قول به بساطت تام واجب‌الوجود نفی ماهیت از واجب است که در سنت فلسفه اسلامی به صراحت و کرات داشتن ماهیت از واجب‌الوجود نفی شده و گفته شده است که «ماهیت خدا عین انیت اوست»^۵ (ابن سینا ۱۴۰۴-الف،

۳۴۴-۳۵۳؛ ۱۳۸۳، ۷۷؛ میرداماد ۱۳۸۵، ۱: ۱۲۹؛ فارابی ۱۹۹۵، ۲۵؛ ملاصدرا ۱۳۶۰، ۱۳۵). اما، با توجه به معنای ماهیت، این نظر که واجب‌الوجود ماهیت ندارد بیشتر به تصویر خدای غیرمتشخص نزدیک است؛ زیرا ماهیت نداشتن همان حد نداشتن و لایتناهی بودن است، و چنان که در ادامه خواهد آمد لایتناهی بودن نمی‌تواند با متشخص بودن سازگار باشد.

۳. غیرمتناهی دانستن واجب‌الوجود. فلاسفه مسلمان به کرات و با تعابیر مختلف خداوند را موجودی می‌دانند که هم در ذات و هم در صفات نامتناهی و نامحدود است و در بسیاری موارد از «نامتناهی بودن واجب‌الوجود» به عنوان حد وسط برای سلب یا اثبات بسیاری از صفات (همچون ضد یا ند داشتن و...) استفاده می‌کنند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۷: ۲۶۷؛ ۱۳۶۰، ۷؛ سهروردی ۱۳۷۵، ۱: ۴۶۵؛ میرداماد ۱۳۹۱، ۲۷۲؛ سبزواری ۱۳۸۳، ۲۳۸). معنای نامتناهی و نامحدود بودن واجب‌الوجود این است که واجب‌الوجود جایی برای غیر و دیگری نمی‌گذارد و همه چیز را واجد و شامل می‌شود؛ چه در غیر این صورت هر آنچه بیرون از او باشد در حکم محدودکننده اوست و دیگر او نامحدود نخواهد بود. بنابراین، لازمه نامتناهی دانستن واجب‌الوجود این است که بین خدا و جهان تمایز و تباین واقعی وجود نداشته باشد و خداوند موجودی متشخص و متمایز از جهان نباشد. در واقع بر اساس نامتناهی دانستن واجب، ما با وحدت شخصی وجود مواجه هستیم، یعنی تنها یک موجود فراگیر مصداق بالذات وجود است و با این وصف شاید تنهاترین راه برای به رسمیت شناختن کثرت همین باشد که برخی محققان اشاره کرده‌اند، یعنی واجب نامتناهی تنها در درون گستره وجودی اش به اشیاء وجود می‌بخشد یا آنها را افزاینده می‌کند، یعنی دیگری فقط در قالب وجود رابط تحقق می‌یابد (معلمی ۱۳۹۳، ۱: ۶۴۳)، و البته روشن است که این سخن به معنای فاصله گرفتن از نظریه خدای متشخص و متمایز از عالم است.

۴. تنزیهی بودن الهیات فلاسفه مسلمان. خدای متشخص متعلق به الهیاتی است که بیشتر میل به تشبیه دارد. زیرا ما در گام اول معنای «موجود بودن» و در گام بعد مفهوم «موجود متشخص» را با قیاس با وجود خود و سایر موجودات محسوس و متشخص عالم فهم می‌کنیم. لذا نظام‌های الهیاتی‌ای که اعتقاد به تعالی صرف دارند و تلاش حداکثری برای تنزیه خداوند می‌کنند با تصویر خدای متشخص فاصله بیشتری دارند. نمی‌توانیم

موجودی را که متعالی صرف بوده و از تمام ویژگی‌های ممکنات منزّه است و از هر گونه تغییر و تأثر و حد فارغ است به همان معنایی از تشخص که در مورد سایر موجودات فهم می‌کنیم تصور کنیم.

در فلسفه اسلامی مفهوم واجب‌الوجود بیشتر از این که سویه‌های تشبیهی داشته باشد سویه‌ی تنزیه‌ی دارد. یعنی مفهوم وجوب، بیشتر از آن که متضمن صفات و معانی ایجابی باشد، متضمن صفات و معانی سلبی است. حتی در بسیاری موارد که این مفهوم به ظاهر متضمن معانی ایجابی است، آن معنای ایجابی در واقع به یک معنای سلبی برگشت می‌کند. مثلاً صفات ازلی بودن، فوق مکان بودن، ثابت بودن و مجرد بودن عبارتاً اخرای سلب زمان، مکان، حرکت و تغییر و ماده از واجب‌الوجود هستند. حتی دالّ مرکزی مفهوم وجوب هم نوعی معنای سلبی است، یعنی سلب نقص از خدا. در واقع معنای وجوب همان نفی «امکان نداشتن» است. لذا آنچه مفهوم وجوب افاده می‌کند این است که موجود واجب موجودی است که از هر نوع نقص و فقدان منزّه است. به همین خاطر است که در فلسفه اسلامی تقریباً در تمام مواردی که صفتی از خدا سلب یا برای او اثبات می‌شود طریق برهان این است که از طریق نفی نقص و نیاز از خداوند - به خاطر وجوب وجود داشتن - برهان ادامه می‌یابد؛ یعنی انگار معنای وجوب وجود نفی هر نوع نقص و نیاز از واجب‌الوجود است.

از این رو، خواننده متون فلسفه اسلامی، از یک طرف شاهد است که فلاسفه مسلمان هنگامی که می‌خواهند ویژگی‌های واجب‌الوجود را برشمرند عملاً شروع به نفی صفات از او می‌کنند (مانند ضد داشتن، مثل و ند داشتن، ترکیب داشتن، ماهیت داشتن، حد داشتن) و از طرف دیگر می‌بینند که چگونه مهم‌ترین دغدغه فلاسفه مسلمان نفی نقص از واجب‌الوجود است و برای ارائه تصویری تنزیه‌ی از او تلاش حداکثری دارند.

حتی تصویری که ایشان از صفات الهی ارائه می‌دهند، این که صفات واجب را لایتناهی و عین ذات او و یا گاه تمام صفات واجب را مترادف می‌دانند، فهم ایجابی از این صفات را با تردید مواجه می‌سازد. پس بی‌جهت نیست که گاه ملاصدرا بهره‌ عقل از شناخت خدا را فهم صفات سلبی خدا توصیف می‌کند (ملاصدرا ۱۳۸۵، ۴: ۲۳۶).

نظریه ترادف صفات الهی که به آن اشاره کردیم چیزی نیست که بتوان به سادگی از آن

گذشت. این مطلب که صفات واجب الوجود مترادف هستند - یعنی نه تنها صفات خدا عین ذات او هستند، بلکه خود صفات نیز عین یکدیگر هستند (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۶۱؛ ۱۳۶۳، ۲۱، ۳۲-۳۳؛ ۱۳۷۹، ۶۰۱) - تحلیل و فهم محمول‌های وصفی بر واجب الوجود را دشوار و چه بسار غیرممکن می‌سازد، زیرا معناشناسی این اوصاف را متفاوت از معناشناسی آنها در کاربردشان در مورد انسان به مثابه یک موجود مشخص می‌کند. تصور این که از یک طرف صفات موجودی را به تبع ذاتش نامتناهی بدانیم و معتقد باشیم که در ذات و در تمام صفات اختلاف نامتناهی با غیر خود دارد و اساساً نتوانیم بین ذات او و صفاتش تفکیک قائل شویم و حتی نتوانیم صفات او را از هم متمایز بدانیم، و در عین حال بتوانیم او را به صورت یک موجود مشخص تصور کنیم، غیرممکن به نظر می‌رسد. زیرا ما هیچ دسترسی به وجه یا وجه امتیاز چنین موجودی از غیر او نداریم و اوصافی که به او نسبت داده می‌شود بیشتر از این که بیانگر صفات ایجابی باشند، که بتوان آنها را مابه‌الامتیاز او از غیر دانست، بیانگر تنزیه و دور بودن او از دسترس معرفت و عالم زبانی نوع انسان است.

برخی معتقدند که نحوه دخالت خدای فلاسفه مسلمان - خصوصاً فلاسفه مشاء - در جهان شبیه به تلقی دئیست‌ها از خداوند است که در واقع یک تفسیر از خدای غیرمتشخص است. بر مبنای این تلقی، خداوند خدای قواعد است، نه خدای رخدادها؛ خدایی است که از دور دستی بر آتش دارد، نه خدایی که در امور دخل و تصرف مستقیم و اعمال اراده کند. یعنی آنچه در عالم رخ می‌دهد محصول تأثیر و تأثر و کسر و انکسار این قوانین بر روی یکدیگر است، نه دخل و تصرف مستقیم خداوند در جهان. ایشان خدای «واجب الوجود» و خدای «علت‌العلل» را، که محصول برهان «وجوب و امکان» است، چنین خدایی می‌دانند و معتقدند که این تلقی از امر متعالی سویه‌های دئیستی پررنگی دارد و با خدای انسانوار ادیان ابراهیمی تفاوت‌های چشمگیر و تأمل برانگیزی دارد.^۶

گرچه ممکن است این ادعا بزرگ به نظر آید، آن قدر صریح‌البطلان نیست که نیاز به بررسی نداشته باشد. برای مثال، دیدگاه فلاسفه مسلمان در بحث غایت فعل الهی مبنی بر عدم توجه موجود عالی به موجود دانی و یا دیدگاه ایشان در باب عدم تأثیرپذیری علت از معلول و یا دیدگاه ابن سینا در باب دعا و زیارت - که تلاش می‌کند اثبات کند که چنین نیست که با زیارت و دعای ما خداوند منفعل شود و تأثیر مستقیم در عالم به سود خواسته ما

داشته باشد بلکه تغییری در درون ما پدید می‌آید و این تغییر ما را در مسیر رسیدن به مطلوبمان قرار می‌دهد - می‌توانند شواهدی بر این مدعا باشند (ابن سینا ۱۴۰۰، ۳۳۶-۳۳۹).

تفسیر ملاصدرا از علیت و نفی وجود مستقل داشتن معلول و ماسوی با تصویر خدای متشخص سازگار نیست. بنا بر فهم و تفسیری که ملاصدرا از علیت ارائه می‌دهد، چنین نیست که خداوند به عنوان علت فاعلی عالم یک وجود مستقل داشته باشد و ممکنات نیز به عنوان معلول وجود مستقل دیگری داشته باشند؛ خیر، در تلقی او از علیت، جهان وجودی مستقل و جدای از خداوند به عنوان علت فاعلی خود ندارد (ملاصدرا بی‌تا، ۱۵۷؛ ۱۹۸۱، ۲: ۱۲۷). در این تفسیر، جهان دیگر آن غیریت و بینونیت از خداوند را ندارد که در فهم‌های قبلی از علیت داشت. روشن است که این تفسیر از علیت بیشتر با تصویر خدای غیرمتشخص سازگار است. می‌توان رویکرد ملاصدرا در بحث علیت و نحوه وجود عالم به نفع خدای غیرمتشخص را این‌گونه بازنویسی کرد:

۱. لازمه متشخص بودن خداوند استقلال داشتن از دیگر موجودات جهان و اساساً اذعان به استقلال و دیگری بودن ماسوی الله است.

۲. بنا بر تفسیر او از علیت، موجودات وجود مستقل ندارند و جهان استقلالی از خدا ندارد.

نتیجه این که خدا متشخص نیست.

در بحث غایت فلسفه، فلاسفه مسلمان از یک طرف غایت فلسفه را علم به جهان هستی آن گونه که هست می‌دانند، و از طرف دیگر تصریح می‌کنند که غایت فلسفه معرفة الله است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۲۱-۲۳؛ ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۱۷-۱۹؛ بغدادی ۱۳۷۳، ۳: ۱۱؛ کندی بی‌تا، ۵). وقتی این دو گزاره را در کنار هم قرار دهیم، می‌بینیم در جهان‌شناسی و نظام الهیاتی فلاسفه مسلمان چنین نیست که شناخت جهان در کلیتش غیر از شناخت خداوند باشد، به گونه‌ای که ممکن باشد که فیلسوفی به نظام عالم علم داشته باشد و در عین حال معرفتی به خدای جهان نداشته باشد و یا بالعکس. زیرا بین جهان و خدا دوئیتی وجود ندارد و شناخت نظام عالم همان و رسیدن به معرفت الله همان. این بدین معناست که در این بینش خداوند به عنوان موجودی متشخص و متمایز از عالم نگریسته نمی‌شود.

آنچه ذکر شد تمام شواهد ممکن در این باب نیست، و اگر با دقت متون فلسفه اسلامی را بررسی و واکاوی بیشتری کنیم، می‌توانیم بر تعداد شواهدی که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر خدای غیرمتشخص دلالت دارند بیفزاییم؛ مثلاً در تمایل ملاصدرا به معرفی خدا به مثابه وجود مطلق لابشرط، یا برخی از تقریرهای برهان صدیقین، و بسیاری موارد دیگر.

۵. نتیجه‌گیری

بحث از خدا در مقام تصور (در مقابل تصدیق) و تحلیل معانی محتمل برای مفهوم خدا یکی از ویژگی‌های الهیات دوران مدرن است که می‌توان ادعا کرد یکی از ریشه‌ای‌ترین و اساسی‌ترین علل تکثر و اختلاف الهیات‌ها و نگرش‌های مختلف به دین و امر قدسی است. در فلسفه اسلامی از خداوند به «واجب‌الوجود» تعبیر می‌شود. در قسمت فلسفه بالمعنی‌الاصح نیز به تفصیل در مورد ویژگی‌ها و صفات واجب‌الوجود بحث می‌شود. اما این مفهوم در سنت پژوهشی ما کمتر مورد تحلیل و واکاوی صبورانه و روشمند قرار گرفته است. در این مقاله تلاش شد این پرسش بررسی شود که مفهوم واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی با مفهوم خدای مشخص (اعم از انسانوار و غیرانسانوار) قابل تطبیق است یا خدای غیرمتشخص، و یا حداقل به کدام یک از این تصاویر نزدیک‌تر است.

در پاسخ به این پرسش تصور غالب این است که چون تصویر خدا در ادیان ابراهیمی تصویر خدای مشخص است، خدای مورد بحث در سنت فلسفه اسلامی هم خدای مشخص است. تطابق مفهوم واجب‌الوجود با خدای مشخص نیز از پیش فرض می‌شود. البته شواهدی به سود این تصور غالب در متون فلاسفه مسلمان وجود دارد که در متن مقاله به چند نمونه از این شواهد اشاره شد.

اما مدعای این نوشتار این است که مفهوم واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی از حیث دلالت بر خدای مشخص یا غیرمتشخص گرفتار ناسازگاری و ابهام است، و نمی‌توانیم قاطعانه از تطابق واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی با خدای مشخص دفاع کنیم. در متن مقاله سعی شد شواهد و مباحثی از متون فلسفه اسلامی مورد بحث قرار گیرد که بیشتر با تصویر خدای غیرمتشخص سازگار هستند.

حداقل کارکرد شواهد اخیر نشان دادن این نکته مهم است که نمی‌توان قاطعانه از تطابق واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی با خدای متشخص دفاع کرد، و کارکرد حداکثری این شواهد می‌تواند این باشد که نظریه اصلی و نهایی در فلسفه اسلامی تطابق واجب‌الوجود با خدای غیرمتشخص است. اما چون پیگیری این ایده در قالب یک مقاله میسر نبود، در اینجا ضمن فراهم کردن زمینه برای آن کارکرد حداکثری، فقط کارکرد حداقلی این شواهد مد نظر قرار گرفت و سعی شد نشان داده شود که آن تصور غالب در باب تصویر خدا در فلسفه اسلامی محل تأمل و تردید و نیازمند بررسی و تحلیل بیشتر است.

کتاب‌نامه

- ابن باجه، محمد بن یحیی. بی‌تا. رسائل فلسفیه. تحقیق از جمال‌الدین العلوی. بیروت: دارالثقافة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۶۳. المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۱. المباحثات. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۵. الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۹. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۳. الهیات دانشنامه علانی. همدان: دانشگاه بو علی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۰ ق. رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴-الف ق. الشفاء (الالهیات). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴-ب ق. التعليقات. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- اژه‌ای، محمدعلی. ۱۳۸۲. «تشخص»، در دانشنامه جهان اسلام، ج. ۷. تهران: دانشنامه جهان اسلام.
- اکبریان، رضا، و طیبه کرمی. ۱۳۹۰. «مقایسه احد در فلسفه افلوطین و واجب‌الوجود در فلسفه ملاصدرا». پژوهشنامه فلسفه دین ۹(۱): ۵-۲۷.
- ایلخانی، محمد. ۱۳۷۵. «اصل فردیت و نظریه کلیات در آثار بوئیتوس». نامه فرهنگ ۲۲.
- بغدادی، ابوالبرکات هبه‌الله بن ملکا. ۱۳۷۳. المعبر فی الحکمة. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- بهمنیار، ابوالحسن بن مرزبان. ۱۳۷۵. التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
- تبرایی، مهناز، محمد علی عباسیان چالشتی. ۱۳۹۶. «نسبت مفهوم واجب‌الوجود فارابی با احد

- افلوپین». فلسفه دین ۱۴(۳): ۵۴۵-۵۶۹.
- توحیدی، ابوحیان علی بن محمد. ۱۴۲۴ ق. الامتاع و المؤمنة. بیروت: مكتبة عنصرية.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۶. رحيق مختوم. قم: اسراء.
- حسینی، سیده زهرا، عبدالرسول کشفی، و احد فرامرز قراملکی. ۱۳۹۵. «تعالی صرف واجب الوجود و مسئله نیایش». قبسات ۷۹.
- حمزئیان، عظیم، علی سنائی، و زینب عرب. ۱۳۹۶. «خدای 'متشخص' و 'انسان وار' از منظر قرآن و عهد جدید». پژوهشنامه کلام ۷: ۱۱۳-۱۳۹.
- درایتی، مجتبی. ۱۳۹۴. «ملاک تشخیص در فلسفه ارسطو: صورت یا ماده؟». حکمت و فلسفه ۱۱.
- رازی، محمد بن زکریا. ۱۳۷۱. السيرة الفلسفية. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سبحانی تبریزی، جعفر. ۱۴۲۱ ق. مفاهیم القرآن، ج. ۱. قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).
- سبزواری، ملاهادی. ۱۳۷۹. شرح المنظومة. تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی. تهران: ناب.
- سبزواری، ملاهادی. ۱۳۸۳. اسرار الحکم. تصحیح از کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
- سهروردی، یحیی بن حبش. ۱۳۷۳. حکمة الاشراف. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، یحیی بن حبش. ۱۳۷۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب الدین محمود بن مسعود. ۱۳۶۹. درة التاج. تصحیح محمد مشکوة، تهران: حکمت.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. ۱۳۷۱. التعليقات به ضمیمه کتاب التنبيه على سبيل السعادة. تهران: چاپ جعفر آل یاسین.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. ۱۹۹۵. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. بیروت: مكتبة الهلال.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد. ۱۹۹۶. كتاب السياسة المدنية. بیروت: مكتبة الهلال.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۳۸۴. شرح الاشارات و التنبیها. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۱۱ ق. المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات. قم: بیدار.

- کاکایی، مستانه، و حسن عباسی حسین‌آبادی. ۱۳۹۶. «مفهوم خدا در اندیشه‌ی ابن‌سینا». جستارهای فلسفه دین ۱۳: ۱-۱۷.
- کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق. بی‌تا. رسائل الکندی الفلسفیه. قاهره: دارالفکر العربی. مجتهد شبستری، محمد، محمود جعفری دهقی، علیرضا ابراهیم، و عبدالله صلواتی. ۱۳۶۷. «خدا». در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج. ۲۲. تهران: دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی. معلمی، حسن. ۱۳۹۳. حکمت صدرایی. قم: حکمت اسلامی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۱. العرشية. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳-الف. المشاعر. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳-ب. مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۵. شرح الاصول الکافی. ج. ۴. تهران: بنیاد حکمت ملاصدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱ م. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. بی‌تا. الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: بیدار.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۷۹. «معنویت در نهج‌البلاغه» (سلسله سخنرانی‌هایی در مؤسسه نگاه معاصر). دسترسی در تاریخ ۱۳۹۷/۰۵/۰۱، در نشانی اینترنتی: <https://3danet.ir>.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۹۲. «تصور من درباره خدا». دسترسی در تاریخ ۱۳۹۷/۰۵/۰۱ در نشانی اینترنتی: <http://malakeyan.blogfa.com/post/92>.
- میرداماد، محمد بن باقر. ۱۳۸۵. مصنفات میرداماد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرداماد، محمد بن باقر. ۱۳۹۱. الافق المبین. تهران: میراث مکتوب.
- ناصرخسرو، ابو معین قبادیانی. ۱۳۸۴. زاد المسافر. تصحیح سید محمد عمادی. تهران: میراث مکتوب.

یادداشت‌ها

۱. گرچه بنا بر تصویر فلاسفه مسلمان مفهوم واجب بر هیچ چیزی حمل نمی‌شود، و مثلاً نمی‌شود گفت کوه واجب‌الوجود است یا انسان واجب‌الوجود است و غیره، اما بنا بر تلقی ایشان که هیچ چیز از خدا خالی نیست، واجب‌الوجود کوه است، انسان است، گل است، و الی آخر. با این وصف، این پرسش مطرح می‌شود که آیا امری می‌تواند جزئی باشد و در عین حال هر امر دیگر بر او حمل شود، یعنی آیا برای جزئی بودن شرط نیست که امر جزئی همچنان که نمی‌تواند محمول موضوعات متعدد باشد نمی‌تواند موضوع برای هر محمولی (به صورت حمل هوهو، هرچند به صورت حقیقه و رقیقه) نیز باشد؟
۲. برای مثال، در این آثار: سبحانی تبریزی ۱۴۲۱؛ ملکیان ۱۳۷۹؛ مجتهد شبستری و دیگران ۱۳۶۷؛ حسینی و دیگران ۱۳۹۵؛ حمزئیان و دیگران ۱۳۹۶؛ اکبریان و کرمی ۱۳۹۰؛ تبرائی و عباسیان چالستری ۱۳۹۶؛ کاکایی و عباسی حسین‌آبادی ۱۳۹۶.
۳. در نوشتن این عبارات از مقاله «امر متعالی و گونه‌های مختلف خداآوری» اثر سروش دباغ بهره گرفته‌ام، که در اینترنت در دسترس است اما هنوز در جایی به صورت رسمی چاپ نشده است.
۴. در نوشتن این عبارات نیز از مقاله «امر متعالی و گونه‌های مختلف خداآوری» اثر سروش دباغ بهره گرفته‌ام.
۵. گرچه ظاهراً انتساب ماهیت به خداوند لوازم غیرقابل قبولی دارد، اما نفی ماهیت از واجب‌الوجود چندان هم که به نظر می‌رسد ساده نیست، و به نظرم با فرض نفی ماهیت لازم خواهد بود که در باب امکان یا عدم امکان سخن گفتن و تعلق گرفتن معرفت به موجود بدون ماهیت بحث و تحلیل فراوان شود.
۶. در نوشتن این عبارات از مقاله «امر متعالی و گونه‌های مختلف خداآوری» اثر سروش دباغ بهره گرفته‌ام.