



نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی تشخص و انسان‌وارگی خداوند

محمد فنائی اشکوری / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

fanaei.ir@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7984-078X  
دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۳۰

### چکیده

یکی از مناقشات حاد در الاهیات فلسفی بحث تشخص و عدم تشخص خداوند است. بسیاری از متفکران و پژوهشگران در حوزه الاهیات و دین برآنند که خدای وحدت وجودی نامتشخص و خدای ادیان ابراهیمی متشخص است. مطابق این دیدگاه، عارفان ادیان ابراهیمی به اعتبار اینکه قایل به وحدت وجود هستند، به خدای نامتشخص می‌رسند و از آن نظر که ملتزم به دین و متعهد به کتاب‌های مقدس هستند، باید به خدای متشخص معتقد باشند. از این رو آنها دائم در کشاکش بین تشخص و عدم تشخص به سر می‌برند و از این حیث بین بیانات مختلف ایشان ناسازگاری دیده می‌شود. از سوی دیگر ادعا می‌شود که مطابق توصیفی که در کتاب‌های مقدس از خدا شده، خدای متشخص ادیان ابراهیمی دارای صفات انسانی است. و این با خدای نامتناهی وحدت وجودی و واجب‌الوجود فلسفی ناسازگار به نظر می‌رسد. این نوشتار دعاوی مزبور را تحلیل و بررسی کرده و سرانجام با تفکیک معانی گوناگون «تشخص»، «شخص‌وارگی» و «انسان‌وارگی»، تصویر و تبیینی از صفات خدا ارائه داده که مطابق آن بین عرفان اصیل، فلسفه معتبر و دین حق در توصیفی که از خدا می‌کنند، سازگاری تام و یگانگی برقرار است.

کلیدواژه‌ها: تشخص، شخص‌وارگی، انسان‌واری، الاهیات سلبی، تشبیه، تزیه.

دربارهٔ خدا سه پرسش اساسی مطرح است: ۱. پرسش از هستی خدا؛ ۲. پرسش از چیستی خدا؛ و ۳. پرسش از نسبت خدا و جهان. دربارهٔ هستی یا وجود خدا، چند دیدگاه مطرح است: ۱. خدا باوری (Theism)؛ ۲. خدا ناباوری یا الحاد (Atheism)؛ ۳. شکاکیت (Skepticism) یا لادری‌گری (Agnosticism).

پرسش از وجود خدا موضوع بحث این مقاله نیست. مسئلهٔ این مقاله چیستی خداست. بحث در این است که پس از فرض وجود خدا، چگونه باید او را تصور کنیم؟ پاسخ پرسش سوم، یعنی پرسش از نسبت خدا و جهان وابسته به دیدگاه ما دربارهٔ چیستی خداست. با پاسخ به پرسش از چیستی خدا، نسبت خدا و جهان هم معلوم می‌شود. دربارهٔ چیستی و چگونگی خدا دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است که وابسته به پاسخی است که به سه پرسش عمده در این زمینه داده می‌شود: ۱. آیا خدا متشخص است یا نامتشخص؟؛ ۲. آیا خدا شخص / شخص‌وار است یا غیرشخص‌وار؟؛ ۳. آیا خدا انسان‌وار است یا نایمان‌وار؟

اینها سه پرسش متمایزند. طرح این مسئله از این نظر ضرورت دارد که کسان بسیاری در این بحث تصویری از خدا ارائه می‌دهند که هم نادرست است و هم زمینه را برای تردید یا انکار خدا فراهم می‌کند. بشر از دیرباز خدا را به‌عنوان آفریننده‌ای که دارای حیات و علم و قدرت بی‌پایان است، تلقی می‌کرده است. در ادیان توحیدی صفاتی همچون رحمت و غضب به خدا نسبت داده شده است که به موجب آن خدا نیکان را پاداش می‌دهد و بدکاران را مجازات می‌کند. در الهیات ادیان گوناگون این پرسش مطرح شده که آیا خدا موجودی شبیه انسان است و ادراکات و احساسات و امیالی همچون انسان دارد یا موجودی به کلی متفاوت از انسان است؟ در پی تأملات در این زمینه، پرسش‌هایی دربارهٔ شخص بودن و انسان‌وار بودن یا نامتشخص و نایمان‌وار بودن خدا مطرح شده که مباحث گسترده‌ای را در پی داشته است. در الهیات مسیحی به خاطر اعتقاد مسیحیان به تثلیث و الوهیت حضرت عیسی علیه السلام این بحث بیش از هر جای دیگری مطرح شده است.

#### پیشینه

یکی از آثار مهم در این زمینه کتابی است از ویلیام وسلی با عنوان *مطالعه‌ای در باب خداشناسی انسان‌وار* انگارانه در عهد عتیق.

اثر قابل ذکر دیگر در این زمینه کتابی است با عنوان *سخن گفتن دربارهٔ خدایی متشخص: رساله‌ای دربارهٔ الهیات فلسفی*، از ونسنت برومر، با ترجمهٔ سعید رفسنجانی‌نژاد.

پروفسور محمد لگنهاوسن در مقاله‌ای با عنوان «آیا خدا شخص است؟» و در مقاله‌ای دیگر با عنوان «آیا خدا ذهن دارد؟»، ابعادی از این موضوع را بررسی کرده است.

در زبان فارسی نیز مقالاتی در این زمینه منتشر شده است که اغلب مسئله را از دیدگاه متفکر خاصی بحث کرده اند؛ مانند مقالهٔ «بررسی تصورات از خداوند در مثنوی بر مبنای استعاره‌های مفهومی مربوط به حق»، از آزاده اسماعیلی؛ «خدای متشخص در کشف الاسرار روزبهان بقلی»، از سمیه خادمی؛ و «خدای متشخص و خدای غیرمتشخص از نظر علامه محمد اقبال لاهوری»، از علی‌نقی باقرشاهی.

این مقاله بر آن است تا موضوع را با رویکرد تحلیلی و انتقادی بر مبنای تفکر اسلامی بررسی کند.

## ۱. آیا خدا متشخص است؟

یک پاسخ رایج به این پرسش آن است که خدای ادیان ابراهیمی متشخص و خدای وحدت وجود عرفانی برهمن هندو و خدای اسپینوزا نامتشخص است. برای داوری درباره این پاسخ و رسیدن به نظر مختار، نخست باید معنای «تشخص» را توضیح دهیم؛ زیرا گاهی برخی از اصطلاحات در این بحث از سوی افراد در معانی متفاوت به کار می‌رود، به گونه‌ای که برخی از اختلاف نظرها ریشه در اشتراک لفظی بعضی از واژه‌های کلیدی این بحث دارد.

### ۱-۱. بررسی مفهوم «تشخص»

بحث «تشخص» در آثار ارسطو مطرح شده (رجیس، ۱۰۷۶، ص ۱۵۷-۱۶۶) و در قرون وسطا به مناسبت بحث «تثلیث» از سوی متفکران مسیحی مانند بونتییوس آمده است. در فلسفه اسلامی نیز از دیرباز این بحث مطرح بوده است. مراد از «تشخص» تفرد (Individuation) است و موجود «متشخص» فرد عینی خارجی است، در برابر امر کلی که در ذهن بوده و قابل صدق بر بی‌نهایت افراد است. «کلی» به این معنا نمی‌تواند در خارج موجود باشد. برای اینکه یک کلی یا ماهیت در خارج موجود شود باید هویت متشخص عینی پیدا کند. یک امر کلی یا یک ماهیت مانند انسان تا وقتی تشخیص پیدا نکند، نمی‌تواند موجود باشد. بنابراین کلی نامتشخص است و فرد خارجی که مصداق آن کلی است، متشخص است.

در عالم خارج، انسان کلی وجود ندارد؛ انسانی که نه زید باشد، نه عمرو، نه حسن، نه علی، و نه هیچ فردی، بلکه انسان کلی باشد، وجود ندارد. آنچه هست افرادی با هویت‌های متشخص هستند. پس اگر می‌گوییم: انسان یا اسب وجود دارد، تنها به این معناست که فرد یا افراد انسان یا اسب وجود دارند.

در فلسفه اسلامی «تشخص» غیر از شخص (Person) بودن است. ملاصدرا درباره «تشخص» می‌نویسد: «الکلی علی الإصطلاح الذی بحسب ذلک إنه یحتمل الشرکة أو لا یمنع الشرکة یمتنع وقوعه فی الأعیان؛ فإنه لو وقع فی الأعیان حصلت له هوئیة متشخصه غیر مثالیة، فلا یصح فیها الشرکة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸). «کلی» به معنای چیزی که شرکت‌پذیر است یا مانع شرکت نیست (قابل صدق بر کثیرین است) در عالم واقع نمی‌تواند موجود باشد؛ زیرا اگر در عالم واقع تحقق پیدا کند، دارای هویت متشخص و غیرمثالی خواهد بود و در آن صورت شرکت‌پذیر نخواهد بود. منظور از «هویت مثالی» چیزی مانند «مفهوم» و «صورت ذهنی» است که می‌تواند حاکی از مصادیق بسیار باشد.

اینکه برخی قایل به وجود کلی طبیعی در خارج هستند، منافاتی با آنچه گفتیم ندارد. آنها بر این هستند که ماهیت به وجود افراد موجود است، نه اینکه به وصف کلیت در خارج موجود باشد. ماهیتی که در خارج موجود است، فرد متشخص عینی است، نه مفهوم کلی یا ماهیت بما هی ماهیت که نسبت به وجود و عدم لاقتضاست. (طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۰). پس «متشخص بودن» به معنای فرد بودن در برابر کلیت است. مفهوم «کلی» قابل صدق بر کثیرین است. مفهوم یا صورت «جزئی» قابل صدق بر کثیرین نیست. معادل عینی «مفهوم/ صورت جزئی»، فرد خارجی است.

کلی از آن نظر که کلی است، یعنی قابلیت صدق بر افراد بسیار دارد، نمی‌تواند در خارج موجود باشد، بلکه انتزاع و بر ساخته ذهن است. کسانی که به کلی خارجی قایل‌اند، مانند افلاطون که «مُثُل» را کلی می‌داند (افلاطون، ۱۹۹۷، ص ۱۴ و ۱۶). کلی در نزد آنها به معنای «وجود سعی» است، نه مفهوم فراگیر. بنابراین در خارج همیشه فرد داریم، لیکن فرد دو گونه است: فرد محدود و مقید و فرد با سعه وجودی گسترده.

پرسشی که در اینجا مطرح است این است که ملاک تشخیص یک کلی یا یک ماهیت چیست؟ آنچه مانع قابلیت صدق بر کثیر می‌شود چیست؟ به عبارت دیگر، چگونه یک کلی شرکت‌پذیر، جزئی و فرد خارجی شرکت‌ناپذیر می‌شود؟ در اینجا دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که مجالی برای طرح تفصیلی آنها نیست. به نظر برخی، تشخیص به عوارض است. با ضمیمه شدن قیود به کلی یا با افزودن عوارض به ماهیت، فرد و شخص پیدا می‌شود. بهمنیار عامل تشخیص را در موجودات مختلف، متفاوت می‌داند؛ مثلاً، تشخیص واجب‌الوجود به ذات خود است. تشخیص نفس به نسبتش با بدن است. تشخیص برخی موجودات به لوازم ذات است. و تشخیص در مادیات به احوال ماده است (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۵۷-۵۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۱۰-۱۳).

اشکالی که بر این سخن وارد شده آن است که ماهیت عوارضی که به کلی اضافه می‌شود، کلی است و با ضمیمه کلی به کلی فرد پیدا نمی‌شود (سبزواری، بی‌تا، ص ۱۰۶). به عبارت دیگر، همان‌گونه که انسان کلی است، انسان مرد نویسنده ساکن در خیابان الف شماره پنج شهر تهران هم کلی و قابل صدق بر افراد بسیار است. هر قیدی که بر یک کلی افزوده شود، قلمرو آن کلی را محدودتر می‌کند، اما همچنان کلی باقی می‌ماند و به فرد منتهی نمی‌شود.

توماس آکویناس ماده متعین را مبدأ تشخیص می‌داند و مرادش ماده‌ای است با ابعاد متعین در خارج (آکویناس، ۱۹۶۸، ص ۳۶). آرنولد مورر مترجم انگلیسی در حاشیه رساله وجود و ماهیت آکویناس می‌نویسد: منظور از «ماده متعین» چیزی است که بتوان به آن در خارج با اسم اشاره «این» (This) اشاره کرد (همان، ص ۳۷).

مطابق «اصالت وجود»، ماهیت بالذات تحقق ندارد، تحقق به وجود است. بنابراین تشخیص به وجود است. ملاصدرا که به صراحت اصالت وجود را مطرح کرد، در بحث «تشخص» می‌گوید: تشخیص به وجود است. هنگامی که چیزی وجود می‌یابد، مشخص می‌شود و تا تشخیص نیابد، موجود نمی‌شود. «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد»؛ شیء با وجود یافتن، فردیت و تشخیص پیدا می‌کند و با وجود است که امر کلی مشخص می‌شود. «فالمشخص للشیء بمعنی ما به بصیر ممتنع الإشتراك فیه لا یكون بالحقیقة الا نفس وجود ذلک الشیء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۰).

مراد از «وجود» که عامل تشخیص است، وجود خارجی است، نه مفهوم وجود. مفهوم وجود کلی و نامتشخص است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۲۴)، اما وجود خارجی مشخص است و اساساً وجود مساوق با تشخیص است: «لوجود یساوق الشخصیه» (همان).

در بحث «جعل» هم به همین نتیجه می‌رسیم. در آنجا نیز باید گفت: ماهیت قابل جعل نیست و جعل به وجود تعلق می‌گیرد. «ما جعل الله ممشاً ممشاً، بل اوجده»؛ خدا زردآلو را زردآلو نمی‌کند، بلکه به آن وجود می‌بخشد. وقتی چیزی مجعول و موجود می‌شود تشخیص پیدا می‌کند.

حال بر پایه آنچه گفته شد، این پرسش طرح می‌شود که آیا خدا متشخص است یا نامتشخص؟ پاسخ این است که اگر وجود مساوق با تشخیص است و هر چیزی که موجود باشد متشخص است، پس خدا هم اگر موجود باشد متشخص است. تنها مفهوم کلی و ماهیت است که نامتشخص است. نمی‌توان گفت: با اینکه خدا وجود خارجی و عینی دارد، نامتشخص است. اگر بگوییم خدا نامتشخص است، به این معناست که خدا در حد مفهوم و ماهیت کلی باقی مانده و خارجیت و تفرد نیافته است.

پس هر تفسیر و تصویری که از خدا داشته باشیم، مادام که او را موجود می‌دانیم باید او را متشخص بدانیم. خدا از جهت فرد بودن و متشخص بودن، همانند دیگر موجودات است. تفاوت خدا و دیگر موجودات در امور دیگری غیر از فرد بودن است.

## ۱-۲. اشکال

دیدگاهی در اینجا هست که می‌گوید: خدا کل هستی است، نه موجود خاص. «خدا یعنی: مجموع همه چیزهایی که هستند، یا همه آنچه هست» (گراسمن، ۱۴۰۰، مقدمه مترجم، ص ۲۰). خدا وقتی متشخص خواهد بود که یکی از موجودات باشد، اما چنین نیست. اگر خدا یکی از موجودات باشد باید از آنها متمایز باشد و در آن صورت، محدود خواهد بود و فراگیر نتواند بود.

پس اگر بگوییم: خدا کل جهان یا طبیعت است، در آن صورت خدا نامتشخص خواهد بود. به تعبیر دیگر، اگر خدا را نامتناهی بدانیم نامتشخص خواهد بود. خدای پانتئیستی و وحدت وجودی که نامتناهی است، یکی از موجودات نیست. او غیری ندارد تا از آن متمایز باشد. خدا عین وجود است، نه موجود یا یکی از موجودات. در این دیدگاه متشخص یعنی: موجودی از موجودات محدود و متمایز جهان، و نامتشخص یعنی کلیت جهان.

### ۱-۲-۱. پاسخ

تعبیری مانند اینکه «خدا کلیت جهان است» چندان دقیق نیست. اگر «کل» به معنای جمع جبری مجموعه امور بیگانه و از هم گسسته باشد، امری انتزاعی است و چیزی غیر از اجزا نیست؛ یعنی اگر معتقد باشیم که آنچه در متن واقع وجود دارد موجودات جهان است، ولی ما به مجموع این موجودات نام «خدا» می‌دهیم، این نظر در واقع نفی وجود خدا و ماتریالیسم است. در این دیدگاه خدایی وجود ندارد تا بحث از تشخیص یا عدم تشخیص آن بکنیم. به عبارت دیگر، اگر کلیت جهان به معنای مجموع اجزای جهان باشد و خدا همان جهان باشد، نه چیزی غیر از آن یا بیش از آن، خدا فقط نامی برای جهان خواهد بود و وجود نخواهد داشت.

اگر کلیت جهان چیزی غیر از اجزا باشد، وجود و تشخیص خواهد داشت. اگر خدا کل جهان باشد و کل جهان یک وجود واحد باشد، نه یک مجموعه اعتباری، در آن صورت موجودات جهان اجزا و اعضای آن کل خواهند بود. در این فرض، نسبت خدا و جهان عینیت است و نسبتش با هر موجودی نسبت کل و جزء است؛ مانند نسبت فرد انسان با اعضای بدنش. در این صورت هم خدا متشخص خواهد بود. اگر گفته می‌شود خدا یکی از افراد نیست به این معناست که او در عرض دیگر

موجودات که اجزای او هستند نیست، اما هر چه هست فرد است و اگر فرد نباشد اصلاً وجود نخواهد داشت. پس «کل» به معنای یک واحد حقیقی طبیعی (ارگانیک)، امری متشخص است. اینکه آیا چنین تصویری اساساً از خدا درست است یا درست نیست؟ بحث دیگری است. سخن ما این است که این تصویر منافاتی با تشخص ندارد.

### ۱-۳. اشکال

گاه گفته می‌شود خدا اصل وجود است، نه موجودی خاص. به عبارت دیگر، خدا یک موجود نیست، خدا خود هستی است (اشو، ۱۳۸۲، ص ۱۵)؛ زیرا اگر بگوییم: خدا یک موجود است، او را در عرض سایر موجودات قرار داده‌ایم که با تعالی خدا ناسازگار است. اگر خدا موجود خاصی نیست، بلکه اصل هستی است، خدا نامتشخص است.

### ۱-۳-۱. پاسخ

چیزی که اصل وجود باشد نه موجودی خاص، امری انتزاعی است که فقط در ذهن هست؛ چنان‌که غیر از افراد انسان چیزی عینی به نام اصل انسان نداریم. به بیان دیگر، اگر اصل وجود واقعیت است و می‌توان گفت: هست، پس اصل وجود موجود است. اگر موجود است متشخص است. اگر واقعیتی نیست، اصلاً وجود ندارد تا از تشخص آن بحث کنیم. حق این است که اولاً خدا عین هستی است و عین هستی موجود است، نه معدوم؛ ثانیاً این موجود فرد واحد است، نه کلی قابل صدق بر کثیرین. پس متشخص است؛ زیرا در کنار این خدا، موجودات دیگر، باشند یا نباشند فرقی نمی‌کند که وجود آنها را چگونه تفسیر کنیم. حتی اگر قابل به «همه‌خدایی» (Pantheism) یا «جهان‌خدایی» باشیم و خدا را همان جهان بدانیم، خدا یک موجود متشخص خواهد بود که البته در عرض سایر موجودات نیست. یک موجود است، اما نه همچون موجودات دیگر. او موجود واحد است؛ یعنی تفرّد دارد و متشخص است. معنای اینکه خدا خود هستی است، این نیست که خدا موجود واحد نیست، بلکه به این معناست که خدا موجود محدود نیست و ماهیت ندارد و وجود محض است، اما این وجود محض تفرّد و تشخص دارد.

### ۱-۴. اشکال

خدا چون نامتناهی است غیر ندارد، و چون غیر ندارد و چیزی جز او وجود ندارد، پس از چیزی متمایز نیست و در نتیجه تشخص ندارد (مهدی‌پور، ۱۳۹۷، ص ۴۴).

### ۱-۴-۱. پاسخ

تشخص غیر از تمایز است. شرط تشخص وجود غیر نیست؛ وجود غیر، شرط تمایز است. تشخص صفت نفسی و تمایز صفت نسبی است. شیء متشخص است بالذات، نه در قیاس با غیر. در تمایز پای غیر به میان می‌آید. اگر دو موجود داشته باشیم هریک برای خود تشخص دارند و از یکدیگر تمایز دارند. اگر نوعی فقط یک فرد داشته باشد، آن فرد متشخص است. اما تمایز از افراد دیگر نوع خود نیست؛ زیرا افراد دیگری در کار نیست؛ چنان‌که برخی از حکما نوع مجردات عقلی را منحصر در فرد می‌دانند. همچنین اگر در هستی فقط یک موجود باشد آن موجود متشخص است، گرچه متمایز از چیزی نیست؛ زیرا چیز دیگری - بر فرض - در کار نیست. چون خدا غیر و ثانی ندارد، وحدت او عددی نیست، بلکه وحدت حقه است، نه اینکه اصلاً وحدت ندارد.

افزون بر این، تمیز یا تعیین در میان کلیات هم مطرح است. انواع یک جنس مانند انسان و اسب از یکدیگر تمایز دارند، اما چون کلی هستند تشخیص ندارند.

علاوه بر این، بر وحدت وجود عرفانی برای خدا علاوه بر تشخیص، تمایز هم قابل مطرح است؛ زیرا وحدت وجود هرگونه کثرت را نفی نمی‌کند، که اگر چنین باشد بدیهی‌البطلان است. از نظر عرفا وجود واحد است و مظاهر و شئون آن کثیر هستند. خدا که وجود واحد مطلق و نامتناهی است، از مظاهر و شئونها متمایز است، اما تمایزی از سنخ تمایز احاطی، نه تمایز تقابلی. خدا غیر - به معنای موجودی مستقل از خود - ندارد، اما ظهوراتش به اعتباری غیر اوست و به اعتباری عین او. او چون محیط به کل عالم است، با این احاطه‌اش از هر موجودی متمایز است و هیچ موجودی مساوی با او نیست (فنائی اشکوری، ۱۴۰۱، ص ۳۶۳).

## ۱-۵. اشکال

خدا وجود سریان‌یافته در موجودات است. او وجود بی‌تعیینی است که با هر تعینی از او موجود محدود و متعینی شکل می‌گیرد. موجودات متعین متشخص هستند، اما خدا که وجود سریان یافته در همه است، نامتشخص است.

### ۱-۵-۱. پاسخ

این معنا از وجود را عرفا «وجود منبسط» یا «نفس رحمانی» می‌گویند. کسانی که به وجود منبسط یا نفس رحمانی قایل‌اند آن را خدا نمی‌دانند، بلکه آن را صادر نخستین و هیولای عالم هستی می‌دانند. طبق قاعده «الواحد» از نگاه عرفا، خدا یک ظهور دارد. ذات الهی بسیط محض است و هیچ نوع کثرتی در او راه ندارد و همه حقایق را به نحو اجمال و اندماج داراست. کثرت و تفصیل در ظهور است (فنائی اشکوری، ۱۴۰۱، ص ۴۳۱). وجود منبسط که ظهور حق تعالی است، متشخص است؛ زیرا موجود است. افزون بر این، وجود منبسط، هم متمایز از حق و هم متمایز از تعینات متکثر خلقی است. تناهی یا عدم تناهی و نیز کوچکی و بزرگی موجود اثری بر تشخیص ندارد. بنابراین همان‌گونه که یک فرد انسان متشخص است، وجود منبسط و سریانی که همه مظاهر را دربر دارد نیز متشخص است؛ چنان‌که مثل افلاطونی هم اگر موجود باشند متشخص خواهند بود. اگر به آنها «کلی» گفته می‌شود کلیت در آنجا کلیت مفهومی نیست، بلکه به معنای سعه وجودی و نداشتن محدودیت‌های فردی افراد انواع در عالم طبیعت است.

## ۱-۶. اشکال

برخی بر آنند که خدا روح عالم است، نه موجودی از موجودات. بعضی هم می‌گویند: خدا ماده عالم است؛ به این معنا خدا امری نامتشخص است.

### ۱-۶-۱. پاسخ

این تصاویر از خدا، نه درست است و نه به فرض درستی، با تشخیص منافاتی دارند. اگر خدا روح جهان باشد، لاجرم جهان جسمی هم خواهد داشت که غیر از خداست. در آن صورت، خدا جزئی و بخشی از جهان خواهد بود و متمایز از بخش دیگر،

و این با وحدت وجودی که مدافعان عدم تشخص به آن معتقدند، منافات دارد. همچنین اگر خدا را ماده جهان بدانیم، جهان بخش دیگری به نام «صورت» خواهد داشت که غیر از ماده و متمایز از آن خواهد بود و این هم با وحدت وجود ناسازگار است. علاوه بر این، در هر دو تصویر، روح و جسم و نیز ماده و صورت نیاز به خالق خواهند داشت.

اما حتی اگر چنین تصویری از خدا داشته باشیم، خدا متشخص خواهد بود. روح جهان اگر موجود باشد، هم متشخص است و هم متمایز از جسم جهان. همچنین ماده جهان اگر موجود باشد هم متشخص است و هم متمایز از صورت جهان.

## ۱-۷. اشکال

برخی گفته‌اند: خدا موجود متشخص نیست، بلکه نوعی شعور و آگاهی عظیم است که جهان را به سمت و سوی معینی هدایت می‌کند.

## ۱-۷-۱. پاسخ

مراد از اینکه خدا شعور و آگاهی است، چیست؟ اگر مراد این است که خدا موجودی است که شعور و آگاهی دارد، این همان مدعای خداپرستان سنتی است و حرف تازه‌ای نیست و چنین خدایی حتماً متشخص است. ما هم که متشخص هستیم موجودات آگاهی هستیم.

اگر مراد این باشد که خدا نفس شعور و آگاهی است، نه موجودی دارای شعور و آگاهی، سخنی غیر قابل دفاع خواهد بود؛ زیرا شعور و آگاهی امری قائم به ذات نیست، بلکه وصف و حالت و توانایی چیزی است. چیزی باید موجود باشد تا شعور و آگاهی داشته باشد. اگر شعور و آگاهی موجود باشد پس وجودی هست که شعور و آگاهی دارد؛ زیرا امر معدوم نمی‌تواند شعور و آگاهی داشته باشد. آن موجود با شعور و آگاهی، یا موجود متناهی و ممکن‌الوجود است، یا موجود نامتناهی و واجب‌الوجود. اگر این معنا مراد باشد بازگشتش به همان معنای اول است و منافاتی با تشخص نخواهد داشت.

ممکن است گفته شود: خدا شعور و آگاهی موجود خاصی نیست، بلکه مجموع شعور و آگاهی موجودات را «خدا» می‌گوییم. گاهی از آن به «شعور کائنات» یا «شعور کیهانی» (Cosmic Cnciousness) تعبیر می‌کنند. این سخن نیز معنای محصلی ندارد. مجموع شعور و آگاهی موجودات وجود حقیقی ندارد، بلکه امری انتزاعی و ذهنی است. آنچه هست شعورهای تک تک موجودات خاص جهان است که هر کدام قائم به یک وجود خاص متشخص است. از این رو، این سخن در هیچ‌یک از فرض‌های متصور، معنای موجه و معقولی ندارد.

حاصل سخن این است که وجود مساوق با تشخص است. هر چیزی که موجود است متشخص است؛ چه آن چیز محدود باشد، چه نامحدود؛ چه یک وجود در عالم باشد، چه موجودات کثیر. پس خدا بنا بر هر تصویر و تفسیری متشخص است. بنابراین هر تفسیری از نحوه وجود خدا داشته باشیم - چه وحدت وجودی، چه غیر آن؛ چه دینی، چه فلسفی و چه عرفانی - اگر در نهایت خدا را موجود بدانیم، باید بپذیریم که متشخص است؛ زیرا وجود مساوق با تشخص است و چیزی که تشخص ندارد وجود ندارد.



## ۲. آیا خدا شخص است؟

پرسش دیگر این است که آیا خدا شخص / شخص‌وار / شخصی (Personal) است، یا غیرشخصی (Non-personal deity/ Impersonal)؟

از کاربرد واژه «شخص» در این مباحث معلوم می‌شود «شخص» دو معنا دارد: نخست به معنای «متشخص» و فرد در برابر کلی که گفته شد؛ در این معنا خدا شخص است، چه موجودی از موجودات جهان باشد و چه کل جهان باشد. معنای دیگر «شخص» فرد موجود دارای آگاهی است. شخص در این معنا در برابر شیء است. فرد انسان شخص است، اما یک تکه سنگ شخص نیست، بلکه شیء است. «شخص» (Person) به موجود زنده آگاه گفته می‌شود. موجود آگاه مثل افراد انسان و احياناً فرشتگان (ذوی‌العقول) شخص هستند. شخص در مقابل شیء و نیز حیوان است.

«شیء» نیز دو معنا دارد: معنای عام آن هر موجودی را شامل می‌شود. در این معنا خدا شیء است؛ به این معنا که چیزی است؛ چنان که فرد انسان هم شیء است. هنگامی که گفته می‌شود: «وجود مساوق است با شئییت»، این معنای عام از شیء مراد است (طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵). «شیء» به معنای خاص فقط به موجودات فاقد آگاهی اطلاق می‌شود و در مقابل شخص است. «خدا» به این معنای دوم شیء نیست، شخص است؛ چه خدا را موجودی از موجودات جهان بدانیم، چه کل جهان. اگر خدا را موجود آگاه ندانیم، اصلاً خدا نیست، بلکه نامی است برای طبیعت. این فقط بحثی زبانی نیست. خدا موجودی خودآگاه و دیگر آگاه است.

در فارسی به شخص با «او» و در انگلیسی با «He» یا «She» اشاره می‌کنیم و به شیء با «آن»/it. در ادیان الهی خدا شخص است. خدا «من»/انا/ I است. خدا در کتاب‌های مقدس به عنوان اول شخص سخن می‌گوید: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: ۳۰)؛ «ذُعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۱). در تورات خدا می‌گوید: من همان کسی هستم که من هستم: "I am who I am" (خروج، ۱۴:۳).

ما به خدا او/ هو/ He، یا تو/ انت/ You می‌گوییم، نه آن یا این. وقتی با خدا سخن می‌گوییم خدا «تو» است. «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (توحید: ۱)؛ «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۲۳). به تعبیر مارتین بوبر، رابطه ما با خدا رابطه «من - تو» (I and Thou) است (بوبر، ۱۹۶۳).

شکی نیست که خدا در ادیان ابراهیمی شخص است، نه شیء. آنچه باید در اینجا افزود این است که بنا بر هر تفسیر معقول و قابل دفاعی خدا شخص است، نه شیء. خدای وحدت وجود نیز شخص است؛ زیرا دارای هویت آگاه است. خدا موجود حی و عالم و قادر است. برای همین است که ما با او ارتباط برقرار می‌کنیم. اگر چنین نباشد اصلاً خدا نیست. اینها حداقل صفات الهی است. تفاوت اصلی خدا با دیگر موجودات این است که او قائم بالذات و نامتناهی است. قائم بالذات و نامتناهی بودن خدا را به شیء بی‌جان و فاقد شعور و ناتوان تبدیل نمی‌کند. بنا بر این عقلاً یا نباید به خدا معتقد باشیم، یا اگر معتقد باشیم ناچاریم او را شخص بدانیم.

نویسندگان کتاب *عقل و اعتقاد دینی* درباره شخص‌وار بودن خدا می‌نویسند: شخص‌وار بودن خدا - دست‌کم - به این معناست که خدا علم و آگاهی دارد، فعل از او صادر می‌شود، در فعلش آزاد است و می‌تواند با اشخاص دیگر رابطه شخصی برقرار کند. خدایی که این ویژگی‌های حداقلی را نداشته باشد، نمی‌توان گفت: به‌طور کامل شخص‌وار است.

از سوی دیگر اگر خدا این ویژگی‌ها را داشته باشد، می‌توان گفت: شخص‌وار است، گرچه از جهات گوناگون با اشخاص انسانی که ما می‌شناسیم، بسیار متفاوت است. در پی نوشت این قسمت می‌افزایند که شخص‌وار (Personal) بودن خدا که مورد اتفاق ادیان ابراهیمی است، غیر از شخص بودن (Person) خداست که محل اختلاف است. در توضیح به تثلیث مسیحی اشاره می‌کنند که بر اساس آن، خدا به صورت سه شخص است که البته یهودیت و اسلام این نظر را به شدت رد می‌کنند. (پترسون و دیگران، ۱۹۹۱، ص ۵۴). از این توضیح معلوم می‌شود منظور اینان از «شخص بودن» که نمی‌توان به خدا نسبت داد، انسان‌وار بودن است که سخن حقی است.

حتی اگر کسی خدا را کلیت جهان بداند، نه موجودی از موجودات جهان، باز این بحث قابل طرح است که آیا آن کل صفاتی همچون حیات، علم و قدرت دارد یا ندارد؟ نیز می‌توان پرسید: خدایی که کل جهان است، شیء است یا شخص؟ اگر خدا آگاهی دارد، شخص است؛ اگر ندارد شیء است.

برخی از اندیشمندان که شخص بودن خدا را انکار کرده‌اند، مرادشان از شخص بودن انسان‌وار بودن به معنایی است که در مسیحیت تثلیثی مطرح است، نه اینکه مرادشان این باشد که خدا امر مبهم و کلی است، یا شیء بی‌جان و فاقد آگاهی و یا مجهول مطلق است.

### ۳. آیا خدا انسان‌وار است؟

مسئلهٔ سومی که در اینجا طرح می‌شود این است که اگر خدا شخص است، آیا انسان‌وار (Antropomorphic) است یا نائسان‌وار؟ آیا خدا صفات و خصوصیتی شبیه انسان دارد، یا به‌طور کلی با انسان متفاوت است؟

انسان‌وار بودن و به تبع آن، نائسان‌وار بودن دو معنا دارد: یک معنای انسان‌وار بودن این است که خدا و انسان برخی صفات مشترک دارند و می‌توان مفاهیمی مانند وجود، حیات و علم را به یک معنا، هم به خدا نسبت داد و هم به انسان، گرچه در نحوه و کیفیت و میزان برخورداری از این صفات بین خدا و انسان تفاوت بسیار است؛ مثلاً، وجود خدا واجب است و وجود انسان ممکن. علم خدا نامتناهی است و علم انسان محدود و همین‌طور است سخن دربارهٔ سایر صفات، اما اصل معنا در هر دو مورد صدق می‌کند.

در مقابل، نائسان‌وار بودن خدا این است که خداوند هیچ شباهتی به انسان ندارد؛ به این معنا که هیچ حکم و صفت مشترک و مشابهی با انسان ندارد و احکام و محمولاتی مثل وجود، حیات و علم را که به انسان نسبت می‌دهیم نمی‌توان به خدا نسبت داد. اگر این الفاظ را به خدا نسبت می‌دهیم به‌کلی در معنایی متفاوت و مغایر با آن معنایی است که به انسان نسبت می‌دهیم.

معنای دیگر «انسان‌وار بودن خدا» این است که خدا مانند انسان است؛ به این معنا که هم کمالات انسانی را دارد و هم برخی از نقص‌ها و محدودیت‌های انسانی را. البته برای اینکه خدا خدا باشد، نباید همهٔ نقص‌ها و محدودیت‌های انسانی را داشته باشد. این فرض که نوعی نقص را به خدا نسبت می‌دهد، باطل است. «نائسان‌وار بودن خدا» به این معناست که خدا صفات کمالی مشترک با انسان دارد، اما هیچ صفت انسانی که مستلزم نوعی نقص و محدودیت باشد، ندارد.

نظر قابل دفاع این است که خدا انسان‌وار به معنای اول آن و نائسان‌وار به معنای دوم آن است. به عبارت دیگر، خدا انسان‌وار به معنای دوم آن و نائسان‌وار به معنای اول آن نیست.

به معنای اول، خدا انسان‌وار است؛ یعنی کمالات انسان را به نحو اعلا و اشرف دارد و کمالاتی وجودی دارد که انسان ندارد. اینجا نباید گفت: خدا انسان‌وار است، بلکه باید گفت: انسان خداوار است، و البته هر موجودی چنین است. موجود هر چه از کمالات بیشتر و برتری برخوردار باشد به خدا شبیه‌تر است؛ زیرا موجودات، معلول یا جلوه و ظهور خدایند.

هدف عارفان نیز «خداگونه شدن» (Defication) در حد ممکن است. «انسان خداوار است» به این معناست که پرتوی از برخی کمالات الهی در او تابیده است. به تعبیر عرفانی، انسان و هر موجودی مظهر اسمای الهی است. انسان کامل برترین مظهر اسمای الهی است و بیشترین خاصیت آیینگی و مظهریت را دارد. مراد این نیست که انسان مانند خداست. انسان، نه همه کمالات الهی را دارد و نه آنها را هم که دارد به نحوی است که خدا دارد. انسان و هر موجودی آئینه است و آئینه‌ها در آیینگی درجات دارند و هیچ آئینه‌ای عین اصل و صاحب صورت نیست.

خدا انسان‌وار به معنای دوم نیست؛ یعنی خدا هیچ‌گونه نقصی - از جمله نقص و محدودیت انسانی - ندارد. انسان‌وار بودن به این معنا با عدم تناهی و کمال مطلق بودن خدا ناسازگار است. در خدا ضعف و انفعال و تغیر راه ندارد. انسان‌وار دانستن خدا همان نظریه «تشبیه» است. صورت افراطی تشبیه، «تجسیم» است که حتی خدا را جسم می‌داند.

از سوی دیگر، خدا شخص نائسان‌وار به معنای اول آن نیست؛ زیرا لازمه‌اش آن است که هیچ وجه مشترکی با انسان نداشته باشد. در این صورت ما از او هیچ تصویری نخواهیم داشت. این نظریه همان است که به آن «تعطیل» یا «لادری‌گری» (Agnosticism) گفته می‌شود. در این دیدگاه ما درباره خدا هیچ چیزی نمی‌توانیم بگوییم. خدا به کلی متفاوت با هر آن چیزی است که ما می‌شناسیم (Holly other). البته باید گفت که در این صورت خدا، نه فقط شبیه انسان نیست، بلکه شبیه هیچ موجودی غیر خودش نیست. طبق این قول، درباره خدا فقط باید سکوت کرد.

اگر چنین باشد اعتقاد به چنین خدایی معنا و فایده‌ای ندارد و بود و نبود چنین خدایی برای ما یکسان خواهد بود. وقتی درباره چیزی هیچ چیز ندانیم، اعتقاد به آن هم ممکن و معقول نیست. در این صورت اگر کسی بپرسد به چه چیز اعتقاد دارید؟ پاسخ این است که به چیزی که هیچ چیز درباره‌اش نمی‌دانیم. در واقع پاسخی برای این پرسش نخواهیم داشت. لازمه اینکه هیچ چیز درباره خدا ندانیم و هیچ حکمی درباره‌اش نداشته باشیم، این است که از وجودش هم خبر نداریم. در این صورت، ایمان یا اعتقاد به چنین چیزی چه معنایی دارد؟

شرط ضروری برای اعتقاد به چیزی آن است که اولاً بدانیم هست؛ و ثانیاً حداقلی از چیستی و چگونگی او بدانیم. هنگامی که هیچ چیز درباره خدا ندانیم، از بودنش و امکان بودنش هم چیزی نتوانیم دانست. افزون بر این، اساساً این قول تناقض‌آمیز است. اگر هیچ چیز درباره خدا ندانیم، آنگاه نمی‌توانیم بگوییم: او به کلی متفاوت و ناشناختنی است و درباره‌اش باید سکوت کرد. همین که چنین چیزی درباره‌اش گفتیم، حکمی و محمولی را به او نسبت داده‌ایم و درباره‌اش سخن گفته‌ایم. این سخن در نقد «مجهول مطلق» بودن ذات حق هم که برخی عرفا می‌گویند، جاری است (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۹۷). «مجهول مطلق» همان چیزی است که هرگز درباره آن سخن نمی‌گوییم و بحث نمی‌کنیم، و برای آنکه چیزی مجهول مطلق باشد حتی همین جمله و جمله قبلی را نباید و نمی‌توان درباره‌اش گفت.

نظر دیگر در اینجا الهیات سلبی است که می‌گوید: ما می‌توانیم درباره‌ی خدا سخن بگوییم، اما نه به صورت ایجابی، بلکه به صورت سلبی. دیونسیوس مجول از طرف‌داران این نظر است. طبق این نظر، ما نمی‌توانیم هیچ حکم ایجابی درباره‌ی خدا داشته باشیم و نمی‌توانیم بگوییم خدا چگونه است، اما می‌توانیم احکام سلبی داشته باشیم و بگوییم خدا چگونه نیست. می‌گویند: هیچ حکم ایجابی را نمی‌توان به خدا نسبت داد، حتی وجود را؛ چنان‌که *فلوطين* گفته است: خدا فوق وجود و عدم است. احد نه موجود است و نه معدوم، بلکه فوق وجود و عدم است. (*فلوطين*، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۱۸).

این قول نیز قابل دفاع نیست. ما تا شناختی ایجابی از چیزی نداشته باشیم، نمی‌توانیم شناخت سلبی از آن داشته باشیم. احکام سلبی سلب حکمی از موضوعی است. وقتی می‌گوییم: «الف ب نیست» باید تصویری از «الف» داشته باشیم، وگرنه قضیه‌ای شکل نمی‌گیرد. باید بدانیم چیزی هست که «الف» است و این «الف» نمی‌تواند لفظی بی‌معنی باشد، بلکه باید لفظی معنادار باشد. وقتی درباره‌ی خدا به نحو سلبی سخن می‌گوییم باید خدا مفهومی باشد که مصداق و مابازای عینی دارد. پس - دست کم - باید اولاً از چیستی خدا چیزی بدانیم؛ مثلاً، بدانیم او کامل مطلق است؛ و ثانیاً بدانیم او هست؛ یعنی باید پذیرفته باشیم که کامل مطلق موجود است تا بتوانیم بگوییم: چیز ایجابی بیشتری از او نمی‌دانیم. باید شناختی ایجابی از او داشته باشیم تا بتوانیم احکام سلبی درباره‌اش صادر کنیم. معنای این سخن آن است که اولاً از نظریه‌ی تعطیل؛ و ثانیاً از الهیات سلبی عبور کرده باشیم.

نکته‌ی دیگر این است که سلب و ایجاب ملازم هم و از حیث معنا وابسته به یکدیگرند. اگر ندانیم «خدا عالم است» به چه معناست، نخواهیم دانست که «خدا جاهل نیست» به چه معناست. اگر کسی معنای «خدا عالم است» را نداند، معنای «خدا جاهل نیست» را هم نمی‌داند. «جهل» مقابل علم و سلب علم است.

بسیاری از مفاهیم که به خدا نسبت می‌دهیم متقابل و از جهت وضوح و خفا در یک سطح‌اند؛ مانند علم و جهل. اگر معنای علم را ندانیم معنای جهل را هم نمی‌دانیم؛ زیرا جهل فقدان علم است. اگر بدانیم جاهل نیست یعنی چه؟ پس می‌دانیم او عالم است. سخن در اصل معنای علم است و کیفیت علم بحث دیگری است.

حتی باید گفت: در مقام فهم، درک معنای ایجابی مقدم بر درک معنای سلبی است. فهم عدم فرع بر فهم وجود و فهم جهل فرع بر فهم علم است، نه بالعکس. بدون معرفت ایجابی نمی‌توان به معرفت سلبی رسید. اگر معنای ایجابی یک مفهوم روشن نباشد، معنای سلبی آن هم روشن نخواهد بود.

در بسیاری از معانی، امر دایر بین نفی و اثبات و دو متناقض است. نفی یک طرف مستلزم اثبات طرف دیگر است و بالعکس؛ یعنی اگر گفتیم: خدا معدوم نیست، پذیرفته‌ایم که او موجود است و در نتیجه می‌فهمیم که موجود بودن به چه معناست. پس خدا نمی‌تواند مجهول مطلق باشد، گرچه نمی‌توانیم کنه هستی او را درک کنیم.

عقل اگر از تو وجودی بی‌برد

لیک هرگز ره به کنهت کی برد؟

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶، بیت ۷۷).

بنابراین لازمه‌ی الهیات سلبی قول به تعطیل مطلق است؛ یعنی نباید بتوانیم اساساً درباره‌ی خدا سخن بگوییم، حتی به نحو سلبی. کسی که چنین نظری درباره‌ی هستی و چیستی خدا دارد «لاادری» (Agnostic) است.

اما سخن معروف *افلوپتین* که واحد را ورای وجود و عدم می‌داند، اگر واقعاً به این معنا باشد که واحد نه موجود است و نه معدوم، متناقض و بدیهی‌البطالان خواهد بود؛ زیرا واضح و قطعی و غیر قابل‌خدشه است که این مدعا رفع نقیضین است و رفع نقیضین مطلقاً و بالضروره محال است. شیء، یا موجود است یا معدوم و شق سوم ندارد و فوق وجود و عدم بودن بی‌معناست. اگر این جمله معنادار و درست باشد باید - دست‌کم - از وجود در اینجا معنای دیگری قصد شده باشد.

از این‌رو برخی گفته‌اند: منظور از «وجود» در اینجا وجود محدود و مقید است. اگر مقصود این باشد سخن درستی است، اما اگر این معنا مراد باشد سودی برای الهیات سلبی نخواهد داشت. خدا «وجود» به معنای مقیدش نیست. بله، چنین است؛ همه‌الاهیون برآنند که خدا وجود مقید و محدود نیست، بلکه «وجود» به معنای مطلق آن است. پس خدا موجود است و معدوم نیست. در این صورت، معنای سخن *افلوپتین* این خواهد بود که خدا نه وجود مقید است و نه عدم، بلکه وجود مطلق است که سخن صوابی است. اگر وجود و عدم در این سخن هر معنایی داشته باشند که متناقضین باشند، قضیه بدیهی‌البطالان خواهد بود.

برخی گفته‌اند: مراد *افلوپتین* از «وجود» در اینجا «جوهر» است؛ زیرا *ارسطو* «وجود» (Being) را به معنای «جوهر» هم به کار برده است. (لگنهاوسن، ۲۰۱۴، پاورقی ۳۹؛ همچنین ر.ک: همو، ۲۰۰۷) «خدا وجود نیست»، یعنی خدا جوهر نیست؛ زیرا در تعریف «جوهر» ماهیت اخذ شده است و خدا ماهیت ندارد. این سخن هم فی‌حذفه درست است. حال اگر عدم در سخن *افلوپتین* در معنای حقیقی خود به کار رفته باشد، معنای سخن وی این خواهد بود که خدا نه جوهر است، نه معدوم؛ یعنی خدا وجود محض است؛ نه عدم در او راه دارد، نه ماهیت که مستلزم امکان و محدودیت است. این سخن هم فی‌حذفه معقول است.

مشکل این دو راه‌حل این است که وجود و عدم در سخن *افلوپتین* طبق این تفسیرها در مقابل هم قرار ندارند، اما ظاهر جمله این است که او این دو واژه را در معنای مقابل یکدیگر به کار برده است. به هر حال، این ناهنجاری بهتر از تجویز ارتفاع نقیضین است.

باید توجه داشت که بحث شخص‌وار بودن یا شخص‌وار نبودن خدا در غرب مطرح شده، اما در الهیات اسلامی به رغم گستردگی مباحث خداشناسی، این بحث طرح نشده است. علت این امر آن است که بحث شخص‌واری یا انسان‌واری خدا ریشه در الهیات مسیحی دارد که به الوهیت حضرت عیسی علیه السلام و تجسد باور دارد. حضرت عیسی علیه السلام خدایی است که انسان است و صفات و احساسات انسانی دارد و بر صلیب می‌رود و رنج می‌کشد. در این تلقی وقتی گفته می‌شود: «خدا شخص است» به این معناست که همچون شخص انسانی است.

بحث دوسرشت باوری یا یک‌سرشت باوری، طبیعت دوگانه یا یگانه داشتن (Monophysism/ Monophysitism) حضرت عیسی علیه السلام در مسیحیت مطرح است. یک‌سرشت‌گرا (Monophysite) قایل به طبیعت یگانه برای حضرت عیسی علیه السلام است. نظر مقابل قایل به دوسرشتی است که از دو طبیعت داشتن حضرت عیسی علیه السلام (The Two Natures of Jesus) دفاع می‌کند؛ می‌گویند: حضرت عیسی علیه السلام یک شخص است که دو ماهیت دارد (One Person in Two Natures). خدای برتر و ازلی «پدر» است (مک‌دونالد، ۱۹۸۸، ص ۴۴۲). «پدر بودن» یک مفهوم کاملاً انسانی است.

البته این تلقی از شخص‌وارگی با خدای فیلسوف و عارف ناسازگار است. اما در الهیات اسلامی که چنین چیزی در آن معنا ندارد و خدایش «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص: ۳-۴) و «أَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) است، بحث «انسان‌وار» یا «نانسان‌وار» بودن خدا مطرح نمی‌شود. در عوض، بحث با عنوان «تشبیه» و «تنزیه» مطرح شده و نظر رایج بین حکما و عرفا اجتناب از تشبیه و تعطیل و قرار گرفتن در بین دو حد تشبیه و تعطیل است.

در روایات اسلامی از امامان شیعه<sup>ع</sup> نیز این آموزه دیده می‌شود. مطابق این دیدگاه، نه می‌توان محدودیت‌های خلقی را به خدا نسبت داد و نه می‌توان خدا را فاقد صفات کمالی وجودی و یا مجهول مطلق دانست. عارفانی مانند ابن‌عربی از این معنا به «جمع بین تشبیه و تنزیه» تعبیر می‌کنند (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۰).

برخی این تصویر از خدا را غیرشخصی (Non-personal Deity) می‌دانند (لگنهاوسن، ۱۹۸۶؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۵۴۹-۵۳۷). غیرشخصی بودن در اینجا ناظر به نظریه مسیحی است. آنها هنگامی که می‌گویند: «خدای اسلام - اعم از خدای متکلمان، فیلسوفان و عرفا - شخصی نیست»، مرادشان این است که خدای اسلام مانند تصویر مسیحی از خدا نیست. به بیان دیگر، خدا شخص به معنای شخص انسانی نیست، آن‌گونه که در نظریه «تجسد» مطرح است. بدین سان نظر ایشان نفی تشبیه است، نه رد شخص بودن به معنایی که ما در این نوشتار مطرح کردیم. بنابراین تعریفی که ایشان از سوئینبرن از «خداگرایی» (Theism) نقل می‌کند، تعریفی است که با تصور اسلام از خدا نیز سازگار است. وی در آن تعریف می‌گوید: خداگرا کسی است که معتقد است خدایی هست که شخص است، بدون بدن، ازلی، آزاد، قادر بر هر کاری، عالم به هر چیزی، خیر کامل، شایسته پرستش و بندگی، و خالق و حافظ جهان (لگنهاوسن، ۱۹۸۶).

در اینجا استاد لگنهاوسن در مفهوم «شخص» (Person) مشکل می‌بیند؛ زیرا ایشان ذهن داشتن و تفکر را از ویژگی‌های شخص بودن ذکر کرده است و چون خدا ذهن ندارد و تفکر و تعقل نمی‌کند، پس از نظر ایشان شخص نیست (لگنهاوسن، ۲۰۱۴). اما دلیلی نداریم که ذهن داشتن و تفکر را ملاک شخص بودن بدانیم. آنچه ملاک شخص بودن است آگاهی و علم است؛ آگاهی و علم در انسان وابسته به ذهن و فعالیت ذهنی است که «تفکر» نام دارد، اما خدا که آگاهی و علم دارد، برای آگاهی و علم نیازی به ذهن و تفکر ندارد.

بنابراین اگر ایشان می‌گویند: «خدای اسلام غیرشخصی است»، مراد این است که همچون شخص انسانی دارای ذهن و تفکر نیست، نه اینکه خدا چیزی کلی و مبهم و یا کل جهان است. همچنین منظور این نیست که خدا شیء است، نه موجود آگاه، بلکه مقصود نفی شخص شدن خدا در قالب انسان یا هر مخلوقی و داشتن ذهن، احساسات و عواطف انسانی است.

مطابق این دیدگاه، خدای الهیات غالب مسیحی شخصی است و شخصی بودن را به تجسیم مرتبط می‌دانند و چون اسلام به تجسیم قایل نیست، خدا را غیرشخصی می‌دانند. این سخن مطابق اصطلاح خاصی از معنای شخصی است. به تعبیر جان هیک، شخص به این معنا «تصویر یک فرد بشری عظمت‌یافته را القا می‌کند» و به این معنا خدا شخص نیست، اما او متشخص است؛ به این معنا که دارای هویت شخصی است و صرفاً یک شیء نیست. به عبارت دیگر، خدا «تو» است، نه «آن». (هیک، ۱۳۷۶، ص ۳۳). بنابراین اختلاف ما با استاد لگنهاوسن لفظی است، نه معنوی.

برخی از عرفا و حکما به سریان آگاهی و شعور در همه موجودات قایل‌اند و از متون دینی، به‌ویژه آنجا که از تسبیح موجودات سخن می‌گویند چنین استنباطی دارند. بنا بر این نظر، آگاهی نمی‌تواند وجه ممیز شخص از شیء باشد. در این فرض، یا باید نوع یا درجه خاصی از آگاهی ملاک شخص بودن باشد که در مادون انسان نیست، یا باید گفت: ملاک شخص بودن علم به علم است، نه صرف علم بسیط. در غیر این صورت، باید از تفکیک بین شخص و شیء دست کشید و گفت: وجود مساوق است با شخص بودن؛ همان‌گونه که با تشخیص مساوق است و البته در نتیجه خدا هم شخص خواهد بود.

از آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که خدای فلسفه و عرفان و دین - دست‌کم - در اسلام یک خداست. بر اساس هماهنگی عقل، وحی و شهود، هر سه گروه (فیلسوفان، عارفان و متکلمان) اگر تصویر درستی از خدا داشته باشند از خدای واحد سخن می‌گویند. اگر معانی نادرست مقصود باشد و هریک به چیزی متفاوت اشاره داشته باشد، خدای منتسب به ادیان هم در معانی نادرست‌شان با یکدیگر متفاوت‌اند. خدای اسلام با خدای تثلیثی مسیحی متفاوت است. خدای اسلام همه صفات خدای فیلسوفان را دارد. خدای فیلسوفان هم متفاوت با خدای دین نیست، هرچند ممکن است برخی فیلسوفان به برخی صفاتی که در دین مطرح شده توجه نکرده باشند.

خداشناسی فیلسوفان اسلامی تک‌منبعی نیست. آنها در شناخت و توصیف خدا از عقل و وحی استفاده می‌کنند. برخی نیز علاوه بر این، از شهود عرفانی بهره می‌گیرند و تصویر نهایی آنها از خدا حاصل یافته‌های آنها از سه طریق یاد شده است.

همان‌گونه که در یک نظام عقلی و فلسفی باید سازواری درونی باشد، در کل اندیشه و جهان‌بینی نیز سازواری شرط است. اگر کسی به هر سه روش عقلی و نقلی و شهودی برای معرفت قایل است باید به سازواری این مجموعه برسد.

#### ۴. آیا قرآن کریم سه تصویر از خدا ارائه می‌دهد؟

برخی مدعی شده‌اند که در قرآن سه تصویر ناسازگار از خدا مطرح شده است:

(الف) خدای شخصی انسان‌وار؛ در آیاتی که صفاتی انسانی را به خدا نسبت می‌دهد؛ مانند: «فَلَمَّا أَسْفَوْا أَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ» (زخرف: ۵۵)؛ چون فرعونیان ما را به خشم آوردند از آنان انتقام گرفتیم. پس همه را غرق کردیم؛

(ب) خدای شخصی ناسازگار؛ در آیات تنزیهی؛ مانند: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱).

(ج) خدای غیرمتشخص؛ مانند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳). (ملکیان،

«درس‌گفتار معنای زندگی»، جلسه سوم).

این مدعا قابل مناقشه است و این سه دسته آیات به‌هیچ‌وجه سه تصویر مختلف از خدا به‌دست نمی‌دهند، بلکه هریک وجهی از صفات الهی را بیان می‌کنند که نه تنها ناسازگار نیستند، بلکه مکمل و ملازم یکدیگرند. آیات دسته اول از تدبیر خدا در جهان سخن می‌گویند؛ آیات دسته دوم بر بی‌مانندی و تنزیه خدا دلالت دارند؛ و آیات دسته سوم به عدم تناهی و حضور فراگیر خدا اشاره دارند. اینها اوصاف یک خداست؛ همان خدایی که اول و آخر و ظاهر و باطن است؛ مثل و مانند ندارد و این تنزیه است که از مسلمات خداشناسی اسلامی به‌شمار می‌آید.

مگر خدای نامتناهی و دارای حضور فراگیر، مثل و مانند دارد که آیات دسته سوم با آیات دسته دوم منافات داشته باشند؟ اساساً چون خدا نامتناهی است، مثل و مانند ندارد. اگر چیزی مثل و مانند داشته باشد قطعاً متناهی است. یا - العیاذ بالله - مگر خدای نامتناهی کر و کور است که با سمیع و بصیر بودن منافی باشد؟ چون حضور فراگیر دارد، همه چیز را می بیند و همه چیز را می شنود و به همه دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها اشراف دارد و البته که شنیدن و دیدنش انفعالی و با گوش و چشم نیست.

همین خدای نامتناهی که مثل و مانند ندارد، رحمت و غضب دارد و نسبت به نیک و بد و عدل و ظلم بی تفاوت و بی طرف نیست و «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) است؛ همان خدای نامتناهی (خدای سوم) است که مثلی ندارد (خدای دوم) و رحمت و غضب دارد (خدای اول).

این‌عربی که برجسته‌ترین سخنگوی وحدت وجود است، رحمت را از برجسته‌ترین صفات خدا و عالم را نفس رحمانی می‌داند. این نکته هم در میان متکلمان و فیلسوفان و عارفان اسلامی مسلم است که اموری مانند رحمت و غضب وقتی به خدا نسبت داده می‌شود، باید همراه با تنزیه باشد و جهات انفعالی و نقصی سلب شود و روح معنا و معنای پالایش شده و پیراسته از ویژگی‌های امکانی به خدا نسبت داده شود. از نظر ابن‌عربی آیه «أَيُّسَ كَمَثَلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) جمع بین تشبیه و تنزیه است (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق، فص نوحی، ص ۷۰).

همان دین و متون دینی که برای خدا رحمت و غضب و توبه‌پذیری قایل هستند، می‌گویند: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (صافات: ۱۵۹)؛ «أَنْتَ كَمَا أَتَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ وَفَوْقَ مَا يَقُولُ الْقَائِلُونَ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۳۰).

فهم عامیانه از خدا در فرهنگ‌های گوناگون به شکلی تشبیهی و انسان‌وار است. به گزارش گزنوفانس، مردمی در ایتوبی خدا را همانند خود سیاه‌پوست تصور می‌کنند، و مردم تراکیا او را چشم آبی و مو قرمز می‌پندارند. آنگاه می‌گوید: اگر گاوها و اسب‌ها می‌توانستند نقاشی کنند، خدا را به صورت گاو و اسب نقاشی می‌کردند (خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۲-۱۶۸).

امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «كَلَّمَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقِّ مَعَانِيهِ فَهَوَّ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ وَلَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَوَهَّمُ أَنْ لِلَّهِ تَعَالَى زَبَائِنِينَ» (مجلسی، ۴۰۳ق، ج ۶۶، ص ۲۹۳)؛ هرچه شما آن را در اوهام خودتان در دقیق‌ترین معانی‌اش بازشناسی می‌کنید، مخلوق و مصنوعی است مانند خودتان. چه بسا مورچه ریز می‌پندارد که خدا همچون او دو شاخک دارد.

ما ممکن است مورچه‌وار خدا را همچون خود پنداریم و به تشبیه محض و تجسیم روی آوریم. هنگامی که به کلام خدا و متن دینی مراجعه می‌کنیم، ممکن است با همان ذهنیت تشبیهی توصیف درست متن دینی را نادرست تفسیر کنیم و به تشبیه برسیم. فهم تشبیهی و تجسیمی ممکن است، اما فهم نادرستی است. در فهم متن دینی اولاً همه متن را باید دید، نه فقط برخی از متون را؛ زیرا قسمتی از آن مفسر قسمتی دیگر است و در آن اختلاف نیست: «كُتِبَ اللَّهُ... يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ وَلَا يَخْتَلِفُ فِي اللَّهِ...» (زهج البلاغه، خطبه ۱۳۳). و متشابهات را در پرتو محکمت باید فهمید؛ ثانیاً در فهم مباحث عقلی دین باید پای عقل را به میان آورد و متن را به گونه‌ای تفسیر کرد که با عقل ناسازگار نباشد؛ ثالثاً اگر بتوانیم خوب است بکشیم از ادراک حصولی فراتر رویم و بدون اینکه عقل و شرع را کنار بگذاریم به حضور برسیم و آنگاه به عقل و شرع برگردیم و فهممان را تصحیح و تلطیف کنیم.



اینها از اصول مسلم فهم و تفسیر متن است. مگر در مواردی که آیات قرآن دست و پا و آمدن و نشستن را به خدا نسبت می‌دهد، نمی‌گوییم: معنای ظاهری لغوی مراد نیست؟ اگر «ید الله» به معنای دست جسمانی باشد، اسف و انتقام را هم باید به صورت انسان‌وار به خدا نسبت دهیم، البته در آن صورت، هر متن نثر و نظمی را باید تحت اللفظی معنا کنیم و به‌طور کلی بساط مجاز و استعاره و کنایه و تشبیه و رمز و هر نوع معنایی فراتر از معنای بدوی ظاهری را از قاموس زبان انسانی بیرون کنیم. همان‌گونه که باید صفات و افعال جسمانی را که در قرآن به خدا نسبت داده شده به صورت تنزیهی و پیراسته بفهمیم، در باب صفات و افعال روحی و روانی هم باید تنزیه و فراروی از ظاهر را رعایت کنیم. این‌همه تأکید بر تنزیه خدا در قرآن، برای حفظ ما از افتادن در ورطه تفسیرهای قشری و ظاهری است. برای همین است که این اندازه بر تسبیح تأکید شده است؛ به‌گونه‌ای که از پرسامدترین ذکرها در قرآن و به‌طور کلی در آموزه‌های اسلامی تسبیح (سبحان الله) است.

برخی می‌گویند: اگر خدا صفات کمالی شبیه صفات انسانی داشته باشد انسان‌وار خواهد بود. آنها توجه ندارند که اگر خدا صفات کمال (مانند حیات و شعور و قدرت) را نداشته باشد شبیه به موجودات فاقد حیات و شعور و قدرت خواهد بود که محذور بدتری است و در آن صورت - مثلاً - سنگ‌وار و درخت‌وار خواهد بود. بنابراین معقول‌ترین تصویر، تشبیه در عین تنزیه و اجتناب از تعطیل است.

چنان‌که می‌بینیم، درباره صفات خدا و تشبیه و تنزیه، بسیاری به افراط و تفریط کشیده شده‌اند. برخی در تشبیه به تجسیم و انسان‌واری رسیده‌اند و برخی در تنزیه به تعطیل و سلب صفات کمال از خدا. حق این است که صفات نقص در خدا راه ندارد و صفات کمال نیز عین ذات اویند، نه زاید بر ذات، و آن صفات را به نحوی و بر وجهی باید به خدا نسبت داد که مستلزم نقص و محدودیت و انفعال و نیاز نباشد.

## نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد، این نتایج به‌دست می‌آید:

یکم. خدا متشخص است؛ یعنی موجود واحد است، نه مفهوم کلی، یا ماهیت یا موجودات کثیر؛ زیرا وجود مساوق با تشخیص است و شیء تا متشخص نباشد موجود نمی‌شود و عامل تشخیص همان وجود است.

دوم. خدا شخص است؛ یعنی موجود زنده آگاه است، نه شیء بی جان ناآگاه. در غیر این صورت، ناقص، محدود و مخلوق خواهد بود.

سوم. خدا کامل مطلق است. بنابراین همه صفات کمالی را دارد، اعم از صفات کمالی که جلوه محدودی از آنها در موجودات دیگر از جمله انسان هست؛ مانند حیات و علم و قدرت، و صفات کمالی وجودی که در مخلوقات نیست و مختص خداست؛ مانند عدم تناهی وجودی، بساطت مطلق و وجوب بالذات. آن صفات کمالی مشترک هم در خدا به نحو اطلاق و ضروری و ذاتی است و در ممکنات به نحو امکانی و محدود و عاریتی.

چهارم. چون خدا هیچ‌گونه صفتی که موجب نقص و محدودیت و کاستی باشد ندارد، از این حیث ماندی ندارد و شبیه هیچ موجودی - از جمله - انسان نیست. اما چون موجودات هرچه دارند از خداست و پرتو کمالات اویند، از این حیث هر موجودی شباهتی محدود به خدا دارد و از این نظر است که آیه و آینهٔ اوست.

پنجم. بر اساس اشتراک معنوی و نظریهٔ «روح معنا و تحلیل‌های وجودشناختی»، گرچه شناخت کنه ذات خدا برای احدی میسر نیست، اما لازم‌هاش مجهول مطلق بودن خدا، نظریهٔ تعطیل یا الهیات سلبی نیست. ما فی‌الجمله می‌توانیم خدا را به نحو ایجابی و سلبی بشناسیم و او را با صفات ثبوتی و سلبی توصیف کنیم.

ششم. هر تصویری از خدا داشته باشیم عالم نشان اوست و او خود را در عالم به نمایش درآورده است. البته این نمایش کامل نیست، بلکه هر موجودی به قدر ظرفیت وجودی‌اش خدا را نشان می‌دهد و یک راه برای شناخت خدا، شناخت موجودات جهان است که البته این شناخت محدود و ذومراتب است.

هفتم. عقل فلسفی، شهود عرفانی و متن وحیانی معتبر در آنچه گفتیم هماهنگی تام دارند. بنابراین خدای فلسفه، عرفان و دین معتبر یک خداست و واجب‌الوجود فیلسوف، مطلق و نامتناهی عارف و آفریدگار متکلم ناظر به یک واقعیت هستند. خدای محدود، ناقص، منفعل و جسمانی را نه فلسفه می‌پذیرد، نه عرفان و نه دین حق. بین خدای فیلسوف و عارف با خدای دین حق تفاوتی نیست، تفاوت در فهم فیلسوفانه و عارفانه با فهم عامیانه است.

خلقت، اجابت دعا، پذیرش توبه، پاداش نیکوکاران و کیفر دادن به تبه‌کاران موجب انفعال و تأثر خدا نیست و در این زمینه نیز بین عقل، وحی و شهود اختلافی نیست.

حکما، عرفا و بیشتر متکلمان مسلمان، چه اصالت وجودی باشند و چه اصالت ماهوی، چه قایل به کثرت وجود باشند، چه قایل به وحدت تشکیکی و چه قایل به وحدت شخصی، در آنچه گفتیم وفاق دارند.

## منابع

نهج البلاغه.

تورات.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الإشارات والتنبيهات*، همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، دفتر نشر کتاب ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۰۰ق، *فصوص الحکم*، ابوالعلا عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی.
- اسلامی، آزاده، پاییز ۱۳۹۹، «بررسی تصورات از خداوند در مثنوی»، *پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی*، ش ۱۳۸، ص ۱-۱۳.
- اشو، راجنیش، ۱۳۸۲، *یک فنجان چای*، ترجمه مسیحا برزگر، تهران، داریونش.
- باقرشاهی، علی‌نقی، ۱۳۹۸، «خدای متشخص و خدای غیرمتشخص از نظر علامه اقبال لاهوری»، *پژوهش‌های علم و دین*، ش ۱۹، ص ۳۷-۵۴.
- برومر، ونست، ۱۳۷۹، *سخن گفتن درباره خدای متشخص: رساله‌های درباره الهیات فلسفی*، ترجمه سعید رفسنجانی‌نژاد، تهران، تیسا.
- بهمنیار، ابن‌المرزبان، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- خادمی، سمیه، ۱۳۹۹، «خدای متشخص در کشف الأسرار روزبهان بقلی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ش ۶۰، ص ۴۳-۷۵.
- خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۸۷، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، علمی و فرهنگی.
- سبزواری، ملاحادی، بی‌تا، *عبر الفرائد (شرح منظومه)*، قم، مصطفوی.
- شبیستری، محمود، ۱۳۷۷، *گلشن راز*، با تصحیح حسین ال‌هی قمشه‌ای، تهران، علمی و فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۰۲، *رسائل آخوند ملاصدرا: رساله فی التشنخ*، تهران، چاپ سنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *بداية الحکمة*، قم، نشر دانش اسلامی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۱ق، *مصباح المتهجد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۸۳، *منطق الطیر*، تحقیق محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- فلوطين، بی‌تا، *دوره آثار افلوطين*، تهران، خوارزمی.
- فنائی اشکوری، محمد، ۱۴۰۱، *آفاق عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قمی، قاضی سعید، ۱۳۷۳، *شرح توحید صدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- گراسمن، نیل، ۱۴۰۰، *روح اسپینوزا*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، دوستان.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ملکیان، مصطفی، *درس گفتار معنای زندگی (جلسه سوم)*، بازیابی شده در: <http://bidgoli1371.blogfa.com/post/572>
- مهدی‌پور، حسن، ۱۳۹۷، *اخلاق عرفانی عطار نیشابوری*، تهران، نگاه معاصر.
- هیک، جان، ۱۳۷۶، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، بین‌المللی الهدی.

- Buber, Martin, 1968, *I and Thou*, translated by Ronald Gregor Smith New York, Charles Scribner's Sons.
- Legenhausen, Hajj Muhammad, 1986, "Is God a Person?", *Religious Studies*, Vol. 22 (3-4), p. 307-323.
- Legenhausen, Hajj Muhammad, 2014, "Does God Have a Mind?" in: *Nafs va badan dar akhlāq va Insānshenāsī (Soul and Body in Ethics and Anthropology)*, Vol. 7, Qom: Research Center for Islamic Theology and Philosophy, Academy of Islamic Sciences and Culture.
- McDonald, H.D, 1988, "Monophysitism", in: *New Dictionary of Theology*, England, Intervarsity Press.
- Peterson, Michael and others, 1991, *Reason and Religious Belief*, Oxford Oxford University Press.
- Plato, 1997, *The Republic (Wordsworth Classics of World Literature)*, Paperback.
- Regis, Edward, 1976, "Aristotle's Principle of Individuation", *Phronesis*, Vol. 21, No. 2, p. 157-166.
- Wesley, Williams, W, 2009, *A study of anthropomorphic theophany and Visio Dei in the Hebrew Bible, the Qur'an and early Sunni Islam*, University of Michigan.

