



A Study of the Relationship between Deity and Personality

Maryam Ahmadi Kafshani* | Abdul Rasool Kashfi** | Mohammad Reza Bayat***

Received: 2020/05/25 | Accepted: 2020/08/23

Abstract

Original Research



All popular concepts of deity (Theism, Pantheism, and Panentheism) believe in divinity. In Theism, “God” has attributes such as consciousness, will, goodness, and so forth, which can be seen in humans. On the contrary, pantheists argue that: a) the person is equal to the human being; b) embodiment is a prominent feature of the human being; c) having attributes such as consciousness, will, and so forth, requires a body and equates to anthropomorphism. In other words, these attributes are inevitably associated with embodiment and the resulting limitations. Thereby, the pantheistic deity is impersonal. There is a duality of the “personality” and “impersonality” of the deity. The crucial question of this article is, “what is the relationship between divinity and personality?” The relationship of embodiment to personality and the relationship of perfection to the impersonal deity, constitute the sub-questions of it.

We show that there is a significant relationship between personality and divinity. In the first section, the term divinity is examined; firstly, it is assumed that, contrary to pantheism, divinity is definable. Otto’s attempting

* Ph.D. Student of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding author)
| M.ahmadi.kaf94@ut.ac.ir

** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. | akashfi@ut.ac.ir

*** Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran. | mz.bayat@ut.ac.ir

■ Ahmadi Kafshani, M., Kashfi, A. Bayat, M. R. (2021). A Study of the Relationship between Deity and Personality. *Journal of Philosophical Theological Research*, 23(87), 55-80. doi: 10.22091/jptr.2020.5562.2337

■ Copyright © the authors



to trace the origins of the “holy” and the historical studying of pantheistic approaches confirms this assumption. Secondly, “Infinity,” “influence,” and “transcendence” are three critical terms in defining divinity. Pantheistic argument showed that all critiques of personality are summed up in the fact that personality is a limiting factor.

That is, it is inconceivable that the transcendent, infinite, and influential deity can be a person. Therefore, in the second part, the concept of person is examined, and we conclude that: 1) there is a relation between the practical terms in person’s meaning and the terms of divinity; 2) Although the main critique of the deity’s personality is the embodiment, it is not a crucial term in defining the person. That is why Michael Levin is in contradiction when he believes that divine unity doesn’t need to be a person or conscious, it is sufficient to be perfect. The question arises as to what perfection means without consciousness, power, and will? Isn’t a human being more complete due to the pantheistic divine unity? Accordingly, an analysis of perfection without addressing personal attributes puts pantheists in an apparent contradiction. Besides, impersonality faces a severe dilemma; if they do not take the personal attributes, according to Kant, the deity is reduced to an object. Instead, there could be some responses to anthropomorphism; firstly, the basis of the Pantheistic mistake is to generalize the meaning of finite consciousness or will to an infinite being, whereas temporality is an attribute of the deity’s knowledge or will’s objects, not of the deity’s knowledge and will. Secondly, the study shows where personality is interpreted to anthropomorphism, it focuses on the late idea in Christian thought about Jesus, while the history of attributing the deity to consciousness, will, and so forth, is much older. Finally, it is indicated that the critiques of the personality are not strong enough to challenge it. So, according to the “Principle of Simplicity”, believers in the personality of the deity have a more justified view.

Keywords

deity, person, divinity, personality, impersonality.



بررسی نسبت امر الوهی و شخص‌وارگی

مریم احمدی کافشانی^۱ | عبدالرسول کشفی^۲ | محمدرضایات^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۵ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۲

چکیده

نسبت «شخص‌وارگی» و «امر الوهی»، همواره، از مسائل مهم الهیات و فلسفه دین بوده و سبب شکل‌گیری دوگانۀ «شخص‌وارگی» و «ناشخص‌وارگی» امر الوهی شده است. «شخص‌وارگی» به معنای داشتن اوصافی مانند علم، قدرت، اراده و خیر است که در انسان نیز، به صورت محدود، دیده می‌شود. «تیزم» با نسبت دادن چنین اوصافی به امر الوهی، مهم‌ترین مدافع شخص‌وارگی است. در مقابل، «پنتیسم» چنین استدلال می‌کند که الف) شخص، مساوی انسان است؛ ب) جسمانیت، مشخصه بارز انسان است؛ ج) در نتیجه، داشتن صفاتی مانند علم و اراده مستلزم جسمانیت و مساوی انسان‌وارگی است. بنابراین، امر الوهی پنتیستی از داشتن این اوصاف مبرا است. چستی نسبت میان الوهیت و شخص‌وارگی، پرسش اصلی مقاله حاضر است. نسبت جسمانیت با شخص‌وارگی و نسبت کمال با امر الوهی ناشخص‌وار، سؤالات فرعی پژوهش را تشکیل می‌دهند و بر آنیم تا نشان دهیم که شخص‌وارگی لازمه «الوهیت» است. این مسیر با بررسی مؤلفه‌های الوهیت، یعنی تعالی، تأثیرگذاری و عدم‌تاهی، و بیان دیدگاه‌های معارض پی‌گیری می‌شود. در پایان، روشن می‌شود که - بر خلاف ادعای منتقدان - «جسمانیت»، لازمه شخص‌وارگی نیست و همچنین انکار شخص‌وارگی امر الوهی و در عین حال، پذیرش مؤلفه‌های کمال مانند «آگاهی»، در گفتار قائلان به ناشخص‌وارگی تناقض‌آمیز و نامنسجم است.

کلیدواژه‌ها

امر الوهی، شخص، الوهیت، شخص‌وارگی، ناشخص‌وارگی.

* دانشجوی دکتر، فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) | m.ahmadi.kaf94@ut.ac.ir

** دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. | akashfi@ut.ac.ir

*** استادیار، گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. | mz.bayat@ut.ac.ir

□ احمدی کافشانی، مریم؛ کشفی، عبدالرسول؛ بیات، محمدرضا. (۱۴۰۰). بررسی نسبت امر الوهی و شخص‌وارگی. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی.

۲۳ (۸۷)، ۸۰-۵۵. doi: 10.22091/jptr.2020.5562.2337



۱. مقدمه

در تاریخ اندیشه دینی سه تصور مشهور درباره «خدا» وجود دارد: ۱) «تئیزم»^۱ یا «خدایپرستی کلاسیک» که به خدای واحد خالق با صفاتی مانند علم، قدرت، اراده، خیر، تخاطب و ... معتقد است. از آنجا که این صفات در اشخاص انسانی دیده می‌شود، خدای تئستی را شخص‌وار^۲ دانسته‌اند. بنابراین، «شخص‌وارگی» به معنای داشتن صفاتی است که در شخص دیده می‌شود. این علتی شد که گروهی «تئیزم» را مورد انتقاد قرار دهند؛ منتقدان این‌گونه استدلال می‌کنند:

الف) شخص، مساوی انسان است.

ب) جسمانیت، مشخصه بارز انسان است.

ج) در نتیجه، داشتن صفاتی مانند علم، اراده و قدرت مستلزم جسمانیت و مساوی انسان‌وارگی است و به بیان دیگر، هر جا این صفات وجود داشته باشد، جسمانیت و در نتیجه، محدودیت‌های حاصل از آن نیز وجود خواهند داشت.^۳

۲) «پنتئیزم»^۴ که تمام هستی را در یک وحدت می‌بیند؛ وحدتی که به معنایی الوهی است. از این‌رو، تعبیر «امر الوهی» جایگزین تعبیر «خدا»^۵ می‌شود؛ زیرا تعبیر «خدا» متضمن داشتن صفات شخص‌وار تئستی است؛ اگر چه تئیزم و پنتئیزم در الوهی دانستن امر برتر اشتراک دارند، اما در معنا، متفاوت عمل می‌کنند؛ در تئیزم، «الوهیت» به معنای امر پرستیدنی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۸۵)، اما در پنتئیزم، این کمال است که الوهیت را ایجاب می‌کند؛ «کل واحد است؛ چون الوهی است و الوهی است، چون کامل است» (Levine 1994, p. 148).

۳) پنتئیزم،^۶ که بر اساس این تلقی و دیدگاه، عالم به وجه ظهور، تجلی یا گسترش از امر الوهی پدید آمده است. پس عالم، درون امر الوهی است. به این معنا، امر الوهی نه از عالم جداست و نه با آن این‌همان است. در حقیقت، همه این تصورات مدعی وجود امری هستند که الوهی است، اما تفاوت چشم‌گیری در تعیین چیستی این امر الوهی وجود دارد؛ تفاوتی که اساس آن در جواز یا عدم جواز نسبت صفات شخص‌وار است. بر این اساس، شخص‌وارگی / ناشخص‌وارگی امر الوهی محل اختلاف است.

1. theism
2. personal

۳. شایان ذکر است که جدی‌ترین موضع نقد از آن پنتئیزم است.

4. pantheism
5. God
6. panentheism

هر دو سوی این تفاوت با چالش روبه‌رو است؛ جواز این نسبت با نقد محدود کردن امر الوهی به حدود انسانی روبه‌روست و عدم جواز آن با پرسش از چیستی کمال؛ بدون صفات علم، اراده و قدرت. وجود این چالش، ادعای مطابقت با واقع همه این تصورات و قاعده منطقی «تصدیق فرع بر تصور است»، بررسی نسبت میان الوهیت و ادعای شخص‌وارگی / ناشخص‌وارگی را ضروری می‌سازد. مقاله حاضر، به این پرسش می‌پردازد که چه نسبتی میان امر الوهی و شخص‌وارگی وجود دارد. همچنین، دو پرسش فرعی دیگر نیز در این راستا پی‌گیری می‌شوند: ۱) آیا میان جسمانیت و شخص‌وارگی نسبتی برقرار است؟ و ۲) آیا کمال امر الوهی بدون فرض شخص‌وارگی ممکن است؟ فرض تحقیق، وجود نسبت ضروری میان امر الوهی و شخص‌وارگی است. برای بررسی این فرض، به واکاوی دو مؤلفه «الوهیت» و «شخص‌وارگی» پرداخته می‌شود. روش مقاله، بررسی مفهومی و ارجاع به دیدگاه‌های معارض در دو طرف شخص‌وارگی / ناشخص‌وارگی است. در بخش نخست، تلاش می‌شود تا مؤلفه‌های مؤثر در مؤلفه الوهیت بررسی شوند و هدف، روشن شدن این مطلب است که نه تنها نسبت ضروری‌ای میان الوهیت و ناشخص‌وارگی وجود ندارد، بلکه برخی مؤلفه‌های الوهیت با تصور ناشخص‌وارگی در تضاد هستند. در بخش دوم، به بررسی مفهوم «شخص» پرداخته می‌شود تا روشن شود که الف) ارتباطی میان مؤلفه‌های مؤثر در تعریف شخص و مؤلفه‌های الوهیت وجود دارد؛ ب) اگر چه اصلی‌ترین نقد بر تصور شخص‌وارگی امر الوهی، جسمانیت است، اما تعریف «شخص»، مستلزم «جسمانیت» نیست. در پایان، روشن می‌شود که انکار شخص‌وارگی امر الوهی در عین نسبت دادن مؤلفه‌هایی مانند آگاهی به امر الوهی، نمایش تناقضی روشن در دیدگاه ناشخص‌وارگی امر الوهی است.

۲. پیشینه تحقیق

درباره شخص‌وارگی امر الوهی، اندک مقالات به زبان فارسی منتشر شده است. البته، علت این است که مسئله شخص‌وارگی در الهیات مسیحی و پیرامون تثلیث و تجسد حضرت مسیح (ع) پررنگ شد، اما از آنجا که شخص‌وارگی به نسبت دادن صفاتی مانند آگاهی، اراده، مخاطب و ... به امر الوهی تعریف می‌شود، پی‌گیری آن در فلسفه اسلامی نیز حائز اهمیت است. از جمله مقالات سال‌های اخیر، می‌توان به دو مقاله «آیا خدا شخص است؟» نوشته محمد لگنهاوسن و «خدای شخص‌وار از منظر علامه طباطبایی در مقایسه با الهیات گشوده» نوشته مسعود رهبری و فروغ‌السادات رحیم‌پور اشاره کرد. در مقاله نخست، به بررسی استدلال‌های موافق و مخالف شخص‌بودن امر الوهی پرداخته شده است. این مقاله، شخص‌بودن امر الوهی را دیدگاه غالب مسیحیان می‌داند؛ در حالی که از متفکران مسلمان به‌عنوان مخالفان شخص‌بودن امر الوهی یاد می‌کند و در این قیاس، نویسنده دیدگاه مخالفان را

معقول‌تر می‌داند. در مقاله دوم، نوع دفاع دو دیدگاه موافق شخص‌وارگی ارزیابی و در پایان، دیدگاه علامه طباطبایی - به دلیل حفظ صفات شخص‌وار در عین تعالی امر الوهی - پذیرفتنی‌تر دانسته شده است، اما آنچه این تحقیق را از تحقیقات پیشین متمایز می‌کند بررسی مفهوم امر الوهی با هدف مشخص شدن نسبت میان دو مؤلفه الوهیت و شخص‌وارگی است. تمرکز بر بررسی مفهومی و این نکته که آیا فرض الوهیت، بدون ویژگی‌های شخص‌وار مانند علم و اراده، ممکن است یا نه، بدیع‌بودن این پژوهش را نشان می‌دهد.

۳. الوهیت

ریشه واژه «الوهی» به معنای خدایی^۱ (چیزی که به خدا مربوط است یا به او اختصاص داده می‌شود) به واژه لاتین *deus* می‌رسد که با *zeus* یونانی، *div* فارسی و *deva* در سانسکریت، نزدیک است. در بررسی مفهوم «الوهیت» چند نکته مهم است: نکته نخست این که گرچه معتقدان به تننیزم، پنتنیزم و پنتنیزم، به «الوهیت» باور دارند و تعریف و مشخصه‌های آن را با دیدگاه خویش سازگار می‌دانند، در امکان و تعریف «الوهیت» دیدگاه‌های متفاوتی دارند. الوهیت - از دیدگاه پنتنیزم - اولاً، تعریف‌ناپذیر است؛ زیرا الوهیت تحت هیچ مقوله منطقی و اخلاقی قرار نمی‌گیرد. اتو^۲ امری را الوهی می‌داند که سبب تجربه تقدس شود (Otto, 1936, p. 117). تجربه تقدس با ایجاد احساسی از عدم کفایت و ناتوانی در انسان موجب آگاهی از امر ماوراء طبیعی در قالب «هیبت مرموز» می‌شود (Otto, 1936, p. 25). ثانیاً، نسبت الوهیت، وابسته به مؤلفه‌های شخص‌وارگی نیست و از همین رو، می‌توان بدون قبول فرض شخص‌وارگی، امری را الوهی دانست (Levine, 1994, p. 147).

نکته دوم در واژه‌شناسی این واژه است؛ اتو در ریشه‌شناسی واژه «مقدس»^۳ به واژه‌های «𐎠𐎼𐎷𐎡𐎴» در زبان عبری، «ἅγιος» در زبان یونانی و «sanctus» در زبان لاتین اشاره می‌کند که در معنا دارای مؤلفه «خیر» هستند (Otto, 1936, p. 6). در زبان عربی، واژه «اله» به معنای «پرستیدنی» یا «شایسته عبادت و اطاعت» است، مانند «کتاب» به معنای «نوشتنی» و چیزی که شأنیت نوشتن دارد. طبق این تعریف، «الوهیت» صفت نیست تا برای انتزاع آن لاجرم عبادت بندگان را در نظر گرفت، بلکه لازمه معنای «پرستیدنی»، عبادت و اطاعت بندگان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۸۵). نکته دیگری که در این واژه‌شناسی مطرح می‌شود، تفاوت معنایی در نسبت تقدس به امر الوهی و غیر اوست. واژه «saint» که

1. godly

2. Rudolf Otto

3. holy

برای اشخاص مقدّس استفاده می‌شود، ریشه در واژه لاتین «sanctum» به معنای «چیز مقدّس» (Puligandla, Puhakka, 1972, p. 168) شمرده شده.

نکته سوم، این که تاریخ نشان می‌دهد که پنتیستی‌ها به لزوم مؤلفه‌هایی برای تشخیص الوهیت قائل بودند. پیشاسقراطیان، معتقد بودند که در آغاز امری باید باشد که نه تغییر کند و نه از میان برود و همه چیز را دربر گیرد و اداره کند. چنین امری، به دلیل فناپذیری، الوهی هست. از سوی دیگر، از منظر لوائین،^۱ یکی از دلایل الوهیت وحدت نزد پیشاسقراطیان این است که موجب حرکت و تغییر خود و همه جهان است (Levine, 1994, p. 56). بنابراین، در پنتیزم مؤلفه‌هایی برای توصیف الوهیت استفاده شده است.

نکته پایانی این است که «شخص» به عنوان مؤلفه الوهیت در دوران متأخر و توسط برخی تئیست‌ها مانند سویین‌برن^۲ و مک‌کوآری^۳ برجسته شد. مک‌کوآری از یک روح ساکن در جهان سخن می‌گوید و وجود «روح» و یک «روح جهانی»^۴ را شرط لازم الوهیت می‌داند. از آنجا که توصیف او از روح توصیفی مسیحی - یهودی است، «شخص» را شرط لازم الوهیت معرفی می‌کند (Levine, 1994, pp. 48-51). این نگاه در تقابل کامل با دیدگاه پنتیستی اتو است. اتو، شخص‌وارگی را برای امر الوهی نه لازم می‌داند و نه کافی؛ تعبیر «ماوراء الطبیعی» به جنبه فراشخصی امر الوهی اشاره می‌کند و قرار نگرفتن تحت هیچ مقوله‌ای، عقلانی نبودن را نشان می‌دهد (Otto, 1936, p. 108).

لوائین می‌گوید: حتی اگر «پنتیسم» عقلانیت را دلیل الوهیت بدانند، هرگز شخص‌وارگی آن را نمی‌پذیرد (Levine, 1994, p. 54)، اما تعریف پنتیستی «عقلانیت» چیست که جزو مؤلفه‌های شخص‌وارگی قرار نمی‌گیرد؟ به عبارت دیگر، آیا عقلانیت بدون شخص‌وارگی قابل تصور است؟ لوائین، پاسخ می‌دهد که شخص‌وارگی و آگاهی ویژگی‌هایی نیستند که اگر از امر الوهی حذف شوند، به خداناباوری بینجامد. در نتیجه، لازم نیست که طبق دیدگاه تئیستی، امر الوهی شخص یا آگاه باشد، بلکه کافی است که کامل باشد و هر نوع کمالی در امر واحد هست (Levine, 1994, p. 147)، اما آیا فقدان آگاهی، مستلزم نقص نیست؟ لوائین، «کمال» را چگونه تعریف می‌کند که لزومی به مؤلفه‌هایی مانند آگاهی نمی‌بیند؟

کوتاه سخن آن که واکاوی مفهوم «الوهیت» و ادعای تعریف‌پذیری آن نامعقول نخواهد بود؛ هم واژه‌شناسی و هم بررسی تاریخی وجود مؤلفه‌هایی مانند جاودانگی، تأثیرگذاری و کمال را در نگاه پنتیستی نشان می‌دهد. افزون بر این، الوهیت بدون مؤلفه‌هایی مانند آگاهی دچار چالش است.

1. Michael P. Levine

2. Richard Granville Swinburne

3. John Macquarrie

4. world-soul

برای مثال، وقتی لواین مدعی عدم لزوم آگاهی برای امر الوهی است و در عین حال، کمال را عامل الوهیت می‌شمرد، دچار نوعی تناقض می‌شود. او توضیح نمی‌دهد که چگونه موجودی که آگاه نیست از موجود آگاه (شخص انسان) کامل‌تر است؛ در حالی که اسپینوزا فکر را ضرورتاً یکی از صفات نامتناهی خدا می‌داند و معتقد است خدا هم به ذات خود عالم است و هم به ماسوای خود (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۷۴). بنابراین، اکنون می‌توان این فرض را مطرح کرد که میان الوهیت و شخص‌وارگی نسبتی غیر قابل انکار برقرار است. به این ترتیب، به بررسی مؤلفه‌های اساسی در تعریف الوهیت و نسبت هر یک از این مؤلفه‌ها با «شخص» می‌پردازیم.

۳.۱. مؤلفه‌های الوهیت (عدم‌تناهی، تأثیرگذاری، تعالی)

۳.۱.۱. عدم‌تناهی

تصور امر الوهی و تصور کامل - در نگاه افلاطون، ارسطو و دکارت - یکی دانسته شده است (Stewart, 1923, p. 260). از آنجا که پنتیسم عدم‌تناهی را یکی از مؤلفه‌های کامل بودن می‌داند، شخص‌وارگی را به دلیل ناسازگاری با عدم‌تناهی امر الوهی، رد می‌کند:

۱. شخص جسمانی است و موجود دارای جسم، متناهی است. بی‌تردید، تنیسم امر الوهی را صاحب جسم نمی‌داند و بر این اساس، امر الوهی شخص نیست. بر اساس این نقد، «شخص غیر متجسد» خودمتناقض است؛ زیرا شخص ضرورتاً متجسد است؛ همان‌طور که موجودات انسانی چنین هستند. ارسطو نیز معتقد است که شخص ماهیتاً جسمانی است. البته، این تفکر یک‌تاز فلسفه نیست. در مقابل این دیدگاه، فیلسوفانی هستند که برای شخص ماهیتی جسمانی قائل نیستند؛ لاک معتقد است که مؤلفه اساسی شخص، تفکر است که با تکیه بدان می‌تواند خود را در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت تشخیص دهد. در نتیجه، اشخاص می‌توانند از ابدانشان متمایز شوند؛ زیرا شخص با بدن خویش این‌همان نیست. دکارت نیز در پاسخ به سؤال «من کیستم»، با تکیه بر ادراک، شک، تأیید، انکار و اراده در تعریف ماهیت انسان، مدعی می‌شود که شخص چیزی است که فکر می‌کند. در نتیجه، جسم، مؤلفه لازم در تعریف شخص نیست. برداشت شخص‌انگارهای تئیسیتیک از امر الوهی شبیه برداشت دکارت است (Davis, 2004, pp. 10-11).

بوتیوس، پاسخ متفاوتی می‌دهد و با تمایز میان شخص جسمانی و غیر جسمانی، امر الوهی را شخص غیر جسمانی می‌داند که دارای ذهن است. در این دیدگاه، ذهن داشتن یک حالت روان‌شناختی نیست که مشخصه جسمانی بودن باشد، بلکه به معنای حکیم بودن است (لگنهاوسن، ۱۳۹۶، ص ۱۹۷).

۲. «شخص» تحت مقوله جوهر قرار می‌گیرد و امر الوهی جوهر نیست. امر الوهی نمی‌تواند جوهر باشد؛ زیرا اولاً بسیط است و در نتیجه، دارای جنس و فصل نیست تا ذیل یکی از جواهر پنج‌گانه قرار بگیرد. ثانیاً، لازمه جوهر دانستن امر الوهی، تناهی و محدودیت به وسیله جنس و فصل است که با عدم تناهی او سازگار نیست. بنابراین، اگر امر الوهی جوهر نیست، شخص هم نیست. امر الوهی، فرد هم نیست؛ زیرا «فرد» بدان معنا است که چیز دیگری می‌تواند متمایز، ولی مشابه آن وجود داشته باشد. بر این اساس، تمیز که امر الوهی را مجرّد، غیر قابل تغییر و متمایز از موجودات انسانی می‌داند، نمی‌تواند از شخص‌وارگی امر الوهی دفاع کند (Davis, 2004, p. 5). با فرض پذیرش این که جوهر نبودن امر الوهی مستلزم ناشخص‌وارگی اوست، این سؤال قابل طرح است که آیا صرف قرار گرفتن تحت مقوله جوهر با کمال و عدم تناهی امر الوهی ناسازگار است، یعنی هر ویژگی تمایز بخشی، سلبی و محدودکننده خواهد بود؟

همین برتری از هر محدودیت و تخصیصی است که ملاصدرا را بر آن می‌دارد تا امر الوهی را «صرف الوجود» بنامد. طبق این قاعده، چون واجب تعالی وجود صرف است، واجد هر تعینی و جامع هر کمال حقیقی خواهد بود و هر گونه عدم و بطلانی از حریم قدس او سلب خواهد شد. بنابراین، همه صفات شخص‌واری مانند آگاهی، قدرت و اراده از آن جهت که حیثیت وجودی دارند، برای وجود واجب ثابت و موجود هستند (علامه طباطبایی ۱۳۸۷، ص ۲۹). همچنین، بر اساس مباحث کلمنت وب^۱ «شخص» مساوی فرد نیست. وب، فردیت را عامل تشخیص در میان جمع برشمرد. بنابراین، می‌توان از شخصی سخن گفت که فرد نیست (Webb, 1920, p. 53).

۳. عدم تناهی دلیلی بر وحدت است و وحدت با دونیت حاصل از شخص‌وارگی سازگار نیست. عدم تناهی، نمایش کمال امر الوهی است. کمال امر الوهی جایی برای غیر نمی‌گذارد. پس، عدم تناهی امر الوهی دلیلی بر وحدت است.

اسپینوزا قائل است که تنها یک جوهر حقیقی وجود دارد، یعنی همان وجود واجب که نام تناهی است و با این همه، معتقد است که این جوهر واحد دارای دو صفت فکر و بُعد است و هر یک از این دو صفت دارای حالاتی هستند. موجودات محدود، حالات برخاسته از صفت بُعد هستند (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۲۹). بنابراین، اگر چه اسپینوزا میان امر الوهی و صفات و حالاتش قائل به جدایی نیست و آنها را تجلّی جوهر واحد می‌داند، برخی حالات را «متناهی» می‌نامد.

حاصل آنکه پنتیسم از سویی شخص‌بودن را رد می‌کند و از سویی دیگر، نوعی از کثرت و تناهی را می‌پذیرد. پرسش این است که آیا پنتیست‌هایی مانند اسپینوزا در تبیین تمایز/عدم تمایز امر الوهی و جهان

1. Clement Charles Julian Webb

موفق هستند؟ آیا این وابستگی امر الوهی به جهان ناکامل ناسازگار نیست؟ رامانوجا^۱ در برابر این اعتراض، می‌گوید که نماد «بدن-خود»^۲، امر الوهی را از واقعیت متناهی‌ای که به او وابسته است، متمایز می‌کند. از نظر او، صفات مکانی-زمانی مانند کودکی و جوانی متعلق به بدن متغیر است و هیچ ارتباط و تأثیری بر طبیعت ضروری خود متعالی ندارد. بر خلاف خود متناهی که منافعی از ارتباطش با بدن می‌برد، هیچ مساعدتی از هیچ نوعی نیست که امر الوهی از بدنش دریافت کند (Barua, 2010, p. 20).

پاسخ دیگر را اوئن^۳ نزد استیسی می‌یابد. استیسی، در رد تناقض آمیز بودن پنتیسم، می‌گوید: قوانین منطق شامل مطلق نمی‌شود و او می‌تواند هم متناهی باشد و هم نامتناهی، اما اگر قوانین منطق قوانین عینی‌ای هستند که مورد پذیرش استیسی هم هستند، چگونه می‌تواند استثنابردار باشد (Owen, 1971, p. 73).

خلاصه کلام آنکه اساس این ادعا در مساوی دانستن شخص و انسان است. تصور این است که جسمانیت، سبب تناهی و تمایز انسان از دیگر انسان‌هاست. بنابراین، جسمانیت و تفرّد در معنای شخص منطوق هستند و این دو ویژگی سبب کثرت می‌شوند، اما چنانکه بیان شد، «شخص» مساوی انسان نیست. وب، حیوان، کودک نابالغ و انسان مجنون را شخص نمی‌داند (Webb, 1920, p. 46). مطابق این نگاه، میان شخص و انسان رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است.

۳.۱.۲. تأثیرگذاری

خدایان برای اذهان بدوی، موجوداتی متفاوت با طبیعت هستند که عملاً مهم‌اند؛ زیرا تأثیری راگونه بر زندگی انسان دارند (Stewart, 1923, p. 260). از آنجا که اعمال انسان‌ها کیفیت این تأثیر را تعیین می‌کند، در نتیجه، امر الوهی نیز از افعال و حوادث دنیای انسانی متأثر می‌شود. این تأثیر و تأثر مورد قبول پنتیسم است. بنابراین، یکی از انتقادهای پنتیسم به تئیزم، تأثیرناپذیری امر الوهی متعال تئستی است. فرض پنتیسم این است که آموزه تأثیرناپذیری^۴، امر الوهی را ناتوان از احساس، به‌ویژه احساس رنج و درد ناشی از اندوه مخلوقات می‌سازد. بر این اساس، سؤالاتی پیش‌روی تئیزم می‌گذارند: آیا تئیزم با دو ادعای نیایش و تأثیرناپذیری امر الوهی دچار تناقض نمی‌شود؟ اگر امر الوهی بر جهان تأثیر دارد، به این معنا نیست که از آن تأثیر نیز می‌پذیرد؟ در نتیجه، آیا تعالی جایش را به وحدت نمی‌دهد؟ تئیس‌ها، در واکنش به این انتقادات، دو پاسخ ارائه داده‌اند: (۱) تئیس‌هایی مانند نیکولاس

1. Ramanujua

2. self-body symbolism

3. Huw Parri Owen

4. doctrine of divine impassibility

ولترستورف^۱ آموزهٔ تأثیرناپذیری را رد کرده‌اند. بنابراین، می‌توان از سه گرایش تبیینی سخن گفت: تنیزم کلاسیک،^۲ تنیزم کلاسیک جدید^۳ و تنیزم گشوده.^۴ تنیزم کلاسیک، مدعی بی‌زمانی، تغییرناپذیری، بساطت، تأثیرناپذیری، خیر مطلق، علم فراگیر، قدرت و حضور فراگیر است. تنیزم کلاسیک جدید، از این میان، تغییرناپذیری، بساطت و تأثیرناپذیری را رد می‌کند. تنیزم گشوده، علم و قدرت امر الوهی را بسیار محدودتر می‌داند (Stenmark, 2018, p. 30). به این ترتیب، حوادث آینده و امور تحت اختیار انسان معلول علم پیشین الهی نیستند. بنابراین، اختیار و رابطهٔ دوسویه با امر الوهی نشانگر وجود تأثیر و تأثر است. در حقیقت، نمی‌توان تصور کرد که امر الوهی علم به موجودات جهان داشته باشد و در عین حال، این موجودات تغییری در او ایجاد نکنند (Wynn, 1997, p. 91)؛ هر چند پاسخ تنیزم گشوده ناگزیر به پذیرش شخص متناهی می‌انجامد. صرف این دسته‌بندی نشان می‌دهد که آموزهٔ تأثیرناپذیری امر الوهی برای تنیزم یک آموزهٔ متمم است، نه آموزهٔ مرکزی؛ به این معنا که عدم اعتقاد به آن، تقریری را از دایرهٔ تنیزم خارج نمی‌کند.

۲. پاسخ دیگری را فیلسوفان کمبریج مانند پیتر گیچ^۵ ارائه کرده‌اند. تغییر در علم الهی به معنای تغییر واقعی در طرف رابطه با امر الوهی و نه در خود اوست. گیچ بر این باور است که اگر محمولی را که یک بار به چیزی نسبت داده‌ایم، توانیم بار دیگر بدان نسبت دهیم، آن چیز تغییر کرده است. با تکیه بر این معیار، اگر بتوان گفت در بازهٔ زمانی خاصی درست بوده است، بگوییم «امر الوهی می‌داند که P» ولی در بازهٔ زمانی دیگری درست نیست که بگوییم «امر الوهی می‌داند که P» علم الهی تغییر کرده است، اما این معیار نمی‌تواند در مورد علم الهی صادق باشد؛ زیرا این معیار تنها در محمول‌های غیر رابطه‌ای (مانند آسمان، آبی است) کاربرد دارد و نه در محمول‌های رابطه‌ای (مانند سقراط، بلندتر از ثیاتتوس^۶ است)؛ زیرا در محمول‌های رابطه‌ای نمی‌توان مشخص کرد که کدام طرف رابطه واقعاً تغییر کرده است. به این ترتیب، وقتی فردی دعا می‌کند، در شرایط خود او تغییر رخ می‌دهد، آمادهٔ دریافت چیزی می‌شود که برای او مهیا شده است (Geach, 2000, p. 72).

ابن عربی نیز معتقد است که با تغییر معلوم، علم تغییر نمی‌کند، بلکه نسبت میان علم و معلوم تغییر می‌کند؛ چنانکه اگر مرئی تغییر کند، لزوماً رؤیت و حتی معلوم تغییر نمی‌کند، بلکه تعلق علم به معلوم

1. Nicholas Wolterstorff

2. classical theism

3. neo- Classical theism

4. open theism

5. Peter Thomas Geach

6. Theaetetus

دستخوش تغییر می‌شود (جهانگیری، ۱۳۶۷، ص ۱۵۳). بنابراین، دیگر الزامی بر پذیرش دوگانه تناهی امر الوهی (مورد پذیرش تنیزم کلاسیک جدید و تنیزم گشوده) و یا وحدت پنتیستی باقی نمی‌ماند. از این پاسخ می‌توان دریافت که در نیایش، فرد نیایشگر به دنبال تغییر در امر الوهی نیست. آنچه تغییر می‌کند، در حقیقت، موقعیت نیایشگر به منظور بهره‌مندی از الطاف الهی است. همچنین، با دقت در صفات الوهی می‌توان گفت که تغییر در صفات فعلی که به اضافه خالق و مخلوق مربوط است، تغییری در صفات ذاتی امر الوهی ایجاد نمی‌کند. در نتیجه، نیایش با تعالی و تأثیرناپذیری ذات تناقضی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۷۴).

۳.۱.۳. تعالی

شاید بتوان گفت مهم‌ترین استدلال در ردّ امر الوهی شخص‌وار، فرض ناسازگاری تعالی وجودی امر الوهی با شخص‌وارگی اوست. باور قائلان به تعالی امر الوهی بر دو پیش‌فرض «وابستگی نامتقارن»^۱ و «قیاس‌ناپذیری» استوار است. وابستگی نامتقارن، به این معناست که وجود امر الوهی متعالی وابسته به موجوداتی نیست که از آنها تعالی دارد و بدون آنها می‌تواند موجود باشد (Kim, 1987, p. 538). تنیزم به وابستگی نامتقارن باور دارد، اما پنتیزم و پنتیزم قائل به وابستگی متقارن^۲ هستند. وابستگی امر الوهی و جهان، در پنتیزم روشن‌تر از پنتیزم است؛ زیرا در پنتیزم امر الوهی می‌توانسته است تنها این جهان را بیافریند. به عبارت دیگر، امر الوهی ضرورتاً این جهان موجود را آفریده است؛ زیرا امر الوهی از جهان جدا نیست؛ در حالی که در پنتیزم، امر الوهی ضرورتاً همراه با جهانی است، اما نه ضرورتاً این جهان (Stenmark, 2018, p. 28). طبق پیش‌فرض قیاس‌ناپذیری، توصیف امر الوهی به مدد اوصافی که برای انسان قابل فهم باشد، پذیرفتنی نیست. به همین دلیل، برخی از معتقدان به تعالی، با وجود پذیرفتن واقعیت امر متعال، حتی وجود را به او نسبت نمی‌دهند. از نظر این متفکران، به امر متعال نمی‌توان هیچ ویژگی‌ای نسبت داد؛ زیرا او از ساحتی که این قبیل تضادها در آن راه دارد، متعال است. به همین جهت هم، «وجود» و هم‌ریشه‌های آن را تنها می‌توان درباره ماسوی^۳ به کار برد (Coburn, 1990, pp. 322-323).

تا اینجا روشن شد که فرض تعالی، امر الوهی را از شبیه شدن به ماسوای خود مبرا می‌داند. پس، امر الوهی نمی‌تواند صفات شخص‌وار داشته باشد. اگر چنین تلازمی میان تعالی و ناشخص‌وارگی برقرار است، می‌توان انتظار داشت که همه معتقدان به تعالی، شخص‌وارگی را انکار کنند و همه قائلان به

1. asymmetrical ontological dependence

2. Symmetrical ontological dependence

امر الوهی شخص‌وار منکر تعالی شوند؛ در حالی که بکتی سیدانتا^۱ که می‌توان او را نمایندهٔ قرون میانه هند و نظام تئستیک ودانته شمرد، بر این باور است که تعالی یک جنبهٔ متافیزیکال و شخصی دارد که تا حدّی شبیه به مفهوم «خود» و قابل شناخت به وسیلهٔ آن است. دیدگاه بکتی سیدانتا دربارهٔ تعالی، بر امر الوهی به عنوان شخص متعال متمرکز است. سیدانتا به تعالی در معنای وجودی باور دارد (Sardella, 2016, p. 93). در مقابل، تقریر پنتیستی رامنوجا جهان متناهی را «بدن امر الوهی» می‌داند؛ به این معنا که موجودات، در عین آنکه مشتق از امر الوهی هستند صاحب هستی نیز هستند. به باور او، عالم روحانی و مادی صفات برهمین هستند و نسبت این دو به خالق نسبت جسم به روح است؛ همان‌گونه که جسم به‌طور مطلق عین روح نیست، عالم روحانی و مادی نیز عین خالق نیستند (شایگان، ۱۳۸۹، ص ۷۹۴-۷۹۷).

عدم ضرورت میان تعالی و ناشخص‌وارگی در خدایان یونانی نیز دیده می‌شود. خدایان یونان باستان، به خدای المپی (آپولو) و خدای اسطوره‌ای (دیونسیوس) تقسیم می‌شوند. خدای المپی کاملاً متعال است و می‌تواند شخص باشد؛ زیرا کاملاً جدا و مجزاست. «آپولو» صورت انسانی با زیبایی و عظمت ابر انسان دارد. توسط نیایش‌کنندگان ستایش می‌شود (ستایش همراه همدلی است) و در عین حال، در شکوه خود جدا از بندگان حفظ می‌شود.

«دیونسیوس» به اندازهٔ «آپولو» متعال نیست، ویژگی‌های انسانی دارد و در شراکت عاطفی با انسان‌ها قرار دارد. پس، می‌تواند شخص باشد؛ زیرا با عبادت‌کنندگان رابطه دارد. بنابراین، شخص بودن ربطی به تعالی (تمایز) یا عدم تمایز امر الوهی ندارد (Webb, 1920, pp. 77-79). بنابراین، نقض ادعای تعارض میان تعالی و شخص‌وارگی سابقه‌ای طولانی دارد. از سوی دیگر، پاسخ‌هایی دربارهٔ سازگاری تعالی و شخص‌وارگی وجود دارد؛ تفکیک حضرات پنج‌گانه ابن عربی از این جمله است. این تفکیک، هم تعالی را در حضرت غیب مطلق حفظ می‌کند و هم وجود صفات شخص‌وار را در حضرت واحدیت که تجلّی حضرت احدیت است، تبیین می‌کند. در حقیقت، اسماء و صفات در حضرت واحدیت از حالت اطلاق خارج شده و مراتبی از تعین و تکرر بروز می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۰).

۴. شخص‌وارگی امر الوهی

تمام ادعای مخالفان شخص‌وارگی امر الوهی در این خلاصه می‌شود که این یک عامل محدودکننده

1. Bhaktisiddhanta Sarasvati

است. به این معنا که نمی‌توان تصور کرد که امر الوهی در عین تعالی، عدم تاهی و تأثیرگذاری، شخص نیز هست. برای بررسی این ادعا لازم است مؤلفه دوم ترکیب «امر الوهی ناشخص‌وار» نیز واکاوی شود تا معلوم شود که «شخص» چه تعریفی دارد که نمی‌تواند به امر الوهی اطلاق شود.

۴.۱. گذری کوتاه بر ریشه‌شناسی و سیر تاریخی کاربرد واژه «شخص»

ریشه‌شناسی واژه «شخص» به واژه «پرسونا»^۱ در لاتین کلاسیک می‌رسد. پرسونا در یک لغت‌نامه یعنی فرد در یا از خود (Trendelenburg, 1910, p. 340). معروف است که در روم باستان این کلمه در اصل برای طراحی نقابی که بازیگر بر روی صحنه می‌پوشید، استفاده می‌شد. بعدها این کلمه برای خود بازیگر و نقشی که در نمایش داشت، بکار رفت. چنین کاربردی نشان می‌دهد که واژه پرسونا بیشتر به معنای فلانی^۲ قابل ترجمه است تا شخص،^۳ به این معنا که یکتایی و منحصر به فرد بودن در جماعت را نشان می‌دهد (Webb, 1920, pp. 35-36).

اولین کاربرد واژه پرسونا در اروپای مدرن، به الهیات مسیحی بازمی‌گردد. «هیپوستاسیس»^۴ و «اوسیا» دو واژه‌ای هستند که ارسطو در مورد «وجود واقعی» استفاده کرد. واژه اوسیا بر ویژگی فهم‌پذیری وجود و هیپوستاسیس بر استقلال واقعی آن تأکید دارد. کلیسا، واژه نخست را برای نمایش طبیعت یک شخص از تثلیث به کار برد و واژه دوم را برای نمایش تمایز سه عنوان پدر، پسر و روح القدس مناسب دید. با این حال، کسانی مانند اوریگن^۵ و افلوپین^۶ اوسیا را مترادف با هیپوستاسیس در نظر گرفتند. در نتیجه، به این فکر دامن زدند که کاربرد هیپوستاسیس به امری اشاره دارد که توسط چند واقعیت خاص به اشتراک گذاشته شده، اما خود جدا یا خارج از آنها واقعی نیست.

ترتولیان،^۷ معتقد بود که این دیدگاه، تفاوت میان سه فرد تثلیث را تخیلی جلوه می‌دهد. بنابراین، واژه «شخص» را جایگزین کرد. با این وصف، تشخص و تمایز هدف اصلی کاربرد واژه شخص توسط ترتولیان بود. از این زمان، «شخص» مترادف ذات^۸ به کار رفت (Webb, 1920, pp. 41-43). به این ترتیب، حدود سه قرن از حضور واژه شخص در لغت‌شناسی مسیحی می‌گذرد. با توجه به این سیر تاریخی، استفاده فلسفی از این واژه نیز با کاربرد الهیاتی آن گره خورده است.

1. per se una

2. Party

3. Person

4. πρὸστασις

5. Origen of Alexandria

6. Tertullian

7. πρὸστασις

بر این اساس، بوئتیوس تعریفی از شخص ارائه داد که معیار نویسندگان قرون میانه شد؛ شخص به جوهر فردی یک طبیعت عقلانی اطلاق می‌شود. این تعریف، دارای سه مؤلفه است:

۱. جوهر؛ شخص بودن یک ویژگی^۱ نیست، بلکه یک جوهر است (جوهر با ذات یونانی برابر است) (Webb, 1920, p. 92)؛

۲. فردیت؛ فردی که از خود به عنوان موردی از کل آگاهی ندارد، شخص نیست. در اینجا فرض این است که فردیت و شخص دارای وابستگی هستند، اما این امکان منتفی نیست که بحث شخص مستقلاً مطرح شود. این بدان معناست که از سویی افرادی باشند که شخص نیستند و از سوی دیگر، اشخاصی باشند که نشود طبیعتاً و فوری آنها را فرد دانست (Webb, 1920, p. 18)؛

۳. طبیعت عقلانی؛ شخص برای غیر از طبیعت عقلانی استفاده نمی‌شود (Webb, 1920, p. 51).

وب معتقد است که تمرکز بر سه ویژگی، روند تاریخی واژه شخص را تعیین کرده است:

۱. انتقال ناپذیری؛^۲ این ویژگی، نمایش توجه به فردیت انضمامی در تعریف شخص است. گویی شخص با صفت هوشمندی در رده‌ای بالاتر از فرد انضمامی قرار می‌گیرد؛

۲. خودآگاهی؛ تحت تأثیر دکارت، خودآگاهی به عنوان عنصر شخص بودن تعیین شد (Webb, 1920, p. 55). شبیه این دیدگاه را در «اصل روحانی»^۳ توماس گرین^۴ می‌توان دید. در اصل روحانی، ظرفیت تشخیص خود به عنوان یک آگاهی دائمی از آنچه احساسات پی در پی خوانده می‌شود، عامل تعریف شخص معرفی شده است. البته، منظور گرین بیش از قوه متحد کننده تجربه است. به نظر گرین، من یک خود دائمی هستم که تجربه‌ها را با نظامی متفاوت تقسیم و ترکیب می‌کنم. همه این اعمال روی هم سیستم تجربه موجودات عقلانی را می‌سازند و هیچ‌کس انکار نمی‌کند که نام آن عقل است. بنابراین، عقل عامل شخص بودن است (Webb, 1920, pp. 113-114)؛

۳. اراده؛ کانت با اولویت دادن عقل عملی بر عقل نظری، اراده را خصوصیت بنیادین فعالیت ذهنی معرفی کرد (Webb, 1920, p. 55). او در مبانی مابعد الطبیعی اخلاق، موجودات عقلانی را «شخص» می‌نامد؛ به این اعتبار که طبیعتشان آنها را به عنوان هدف در برابر خودشان قرار می‌دهد. از این‌رو، این موجودات که نمی‌توانند شیء دانسته شوند، امیال را محدود می‌کنند و متعلق احترام هستند. بنابراین، الف «شخص» در نظر کانت، جوهر موجود اخلاقی است؛ ب «انسان، شخص است»، به عنوان آتی‌تز

1. Attribute

2. Incommunicable

3. spiritual principle

4. Thomas Hill Green.

«انسان شیء است» به کار می‌رود. ج) کانت، صفات آزادی و اراده را به هر شخص نسبت می‌دهد و تعالی طبیعت انسانی را در شرافت برآمده از شخص بودن می‌بیند (Trendelburg, 1910, pp. 337-338).

خلاصه کلام، بررسی تاریخی نشان می‌دهد واژه «شخص» منوط به داشتن صفات اراده، خودآگاهی یا فردیت انضمامی می‌شود، اما در هیچ‌کدام، انسان بودن قید نشده است. همچنین، ورود واژه شخص توسط متکلمان به فلسفه، حکایت از وجود ملاحظات الهیاتی دارد. به بیان دیگر، به لحاظ تاریخی، بحث شخص‌وارگی نه در تلاش برای درک انسان، بلکه در وظیفه الهیاتی-فلسفی ارتباط مؤلفه‌های سه‌گانه تثلیث با هم، ریشه دارد. افزون بر این، تعریف شخص در طول تاریخ با نوسانی مدام، بر راستای تعریف بوئتیوس حرکت می‌کند. این نوسان ناشی از این است که یا بر فردیت مستقل و غیر قابل تغییر، حاصل از واژه یونانی ذات، یا بر رابطه اجتماعی، بر اساس واژه لاتین پرسونا، تأکید می‌شود.

به این ترتیب، اگر چه در کاربرد واژه شخص در الهیات بر تشخص و تمایز تأکید شده است، اما در فلسفه، طبیعت عقلانی مورد تأکید قرار گرفته است. با وجود این، روند تاریخی از انسانی‌سازی تصور شخص پرده برمی‌دارد. شاهد این ادعا، آگوستین است که با مشاهده توصیف تثلیث به ویژگی‌های حافظه، فهم، اراده، عشق و ... مقوله شخص را به انسان نسبت داد. خود بوئتیوس بر تعریف شخص الهی و انسانی مسیح متمرکز بود. در نتیجه، واژه‌ای که بار الهیاتی داشت، به شکل ثانوی وارد دنیای انسانی شد. سپس و از دوره روشنگری بود که تمجید انسان به عنوان فرد خودآگاه و عقلانی، الگوی باستانی را واژگون کرد. به این ترتیب، به جای آنکه شخص‌وارگی انسان از امر الوهی استخراج شود، انسان امر الوهی را در صورت روان‌شناسانه خویش فهمید. رولاند بارت^۱ - در قرن بیستم - دوباره بر این امر تأکید کرد که به لحاظ الهیاتی، ضرورت دارد که ابتدا درباره امر الوهی و سپس انسان صحبت شود. استدلال بارت این است که درست مثل آرمان‌هایی مانند عدالت و ... که ناکامل بودن آنها نزد انسان پذیرفته شده است، آرمانی از شخص وجود دارد که در سایه آن اشخاص انسانی قابل تشخیص می‌شوند. به بیان دیگر، انسان نقص ویژگی‌هایی مؤثر در تعریف شخص مانند علم، اراده و قدرت در اشخاص انسانی را می‌فهمد و انتظار دارد که صورت کامل آن را در جایی دیگر بیابد (Wolf, 1964, pp. 27-28).

استدلالی که لواین از گریس جانسن^۲ مطرح می‌کند نیز کارگشاست:

الف) کسی جهان مادی‌ای که شامل اشخاص است را خلق کرده است؛
 ب) تنها یک شخص قادر به انجام این کار است.

ج) خالق اشخاص، شخص است.

1. Roland Gérard Barthes
 2. Grace Marion Jantzen

البته، لواین این احتمال را مطرح می‌کند که اگر «نظریه تکامل» بتواند گزارشی مناسب از پیدایش اشخاص ارائه دهد، ادعای جانسن نه تنها غلط، بلکه زائد جلوه خواهد کرد (Levine, 1994, pp. 193-194). این استدلال بسیار شبیه قاعده اعطا است. در فلسفه اسلامی قواعد «صرف الوجود»، «بسیط الحقیقه» و «اعطا» متضمن آن هستند که وجود امر الوهی باید واجد کمالات وجودی شخص‌وار باشد. بر اساس قاعده بسیط الحقیقه اگر وجود واجب تعالی فاقد کمالاتی از کمالات وجودی نباشد، نمی‌توان وجوب را بر او اطلاق کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۱۱۰). قاعده «معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد» نیز بر این امر دلالت دارد که معطی یک کمال نمی‌تواند فاقد آن کمال باشد، بلکه واجد آن کمال در مرتبه اعلی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۱۳۳).

۲.۴. مؤلفه‌های تعریف شخص (آگاهی و اراده)

استیس، می‌نویسد: از نگاه چارلی براد^۱ امر الوهی به معنای عادی و کلی‌اش «شخص» است و شخص باید فکر و احساس و اراده داشته باشد (استیس، ۱۳۷۵، ص ۱۸۳). لواین نیز تعریفی مشابه از شخص ارائه می‌دهد: موجود (۱) آگاه؛ (۲) حساس^۳ و (۳) دارای حالات قصدی^۴ (باور، اراده، آگاهی). سپس مؤلفه «شخص» را از آموزه‌های مرکزی تئیزم معرفی می‌کند؛ هر چند معترف است که برخی حالات مثل آرزو و برخی احساسات، نه به عنوان محدودیت، بلکه از سر کمال، در امر الوهی تئستی راه ندارند (Levine, 1994, p. 159). بنابراین، لواین می‌پذیرد که تئیزم امر الوهی را فرا انسان می‌داند.

با وجود این، دیدگاه‌های معتقد به شخص‌وارگی امر الوهی همواره با این انتقاد روبه‌رو بوده‌اند که امر الوهی را به حدود انسانی تقلیل می‌دهند. به باور اتو، عقلانیت و شخص‌چنان درهم‌تنیده‌اند که برقراری یا حذف نسبت میان هر کدام با الوهیت، برقراری یا حذف نسبت دیگری را لازم می‌آورد. سپس او تئیزم را متهم می‌کند که امر الوهی را شبیه به انسان گرفته است (Otto, 1936, p. 6). برای مثال، به سوئین‌برن ایراد گرفته شده است که فهم او از امر الوهی بسیار موازی با زیست ذهنی انسان است، در حالی که از دید پتئیزم نمی‌توان فکر، اراده و فعالیت را به امر واحد نسبت داد؛ زیرا اساس این نسبت‌ها در تمایز است.

به عبارت دیگر، در تفکر، اراده و فعل میان فاعل و متعلق تمایز وجود دارد. بنابراین، امر الوهی که ورای هر گونه تمایزی است، حتی نمی‌تواند خود را از خود تمییز دهد و در نتیجه، ورای خودآگاهی

1. Charlie Dunbar Broad
2. conscious
3. sentient
4. intentional states

است. افلوپین نیز هر گونه آگاهی را از «اَحَد» سلب می‌کند؛ زیرا او تعقل را با بساطت و وحدانیت سازگار نمی‌داند؛ همچنانکه «اَحَد» را فاقد اراده و اختیار می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۵۳۶). این تنزیه تا جایی پیش می‌رود که اتو حتی صفت «خیر» را از مفهوم الوهیت کنار می‌گذارد؛ در حالی که چنان‌که بیان شد، اتو در واژه‌شناسی مفهوم مقدّس به مفهوم «خیر» اشاره دارد. با این همه، لوائین صفت «خیر» را در تعریف امر الوهی پنتیستی به کار می‌برد؛ «پنتیزم باور به وحدت الوهی فراگیر است. باور به اصل متحد‌کننده یا نیروی خیر، یا چیزی شبیه خیر که فراگیر است» (Levine, 1994, p. 359). جدا از تضاد آرا این پرسش قابل طرح است که پنتیست‌های موافق لوائین، خیر بودن را چگونه معنا می‌کنند در حالی که اصل متحد‌کننده را فاقد ویژگی‌های شخص‌وار آگاهی و قدرت می‌دانند؟ تأثیرگذاری امر الوهی بدون آگاهی و قدرت چگونه توجیه می‌شود؟ آیا انکار ویژگی‌های آگاهی اراده و قدرت به معنای کنار گذاشتن تأثیرگذاری امر الوهی نیست؟ در این صورت، پرسش از چیستی الوهیت دوباره مطرح می‌شود. این پرسش، با غور در نوع عبادت پنتیست‌ها جدی‌تر می‌شود وقتی دیده می‌شود برهمنان نه برهن، بلکه «شیوا» و «ویشنو» را عبادت می‌کنند.

۱.۲.۴. آگاهی

تیزم – بر اساس قاعده «معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد» – به امر الوهی آگاه معتقد است. اگر شخص انسانی آگاه است، امری که خالق، منشأ یا مظهر اوست نیز باید آگاه باشد. آگاهی به چه معناست و چرا پنتیزم امر الوهی را از آن مبرا می‌داند؟

وب در کتابش – به نقل از تودور مرز^۱ – بیان می‌کند که آگاهی از ابژه‌ها همواره درون تجربه ما در یک محیط شخص‌وار آغاز می‌شود. همچنین، در پی مرآوده با دیگران است که ما به تمییز خودمان از غیر خودمان می‌رسیم. او اضافه می‌کند که اگر «آگاهی» یک فعالیت شخصی است، چاره‌ای جز تأیید شخص‌وارگی امر الوهی به عنوان پیش‌فرض نیست (Webb, 1920, p. 24). با توجه به همین دیدگاه است که پنتیزم دو دلیل بر ردّ نسبت آگاهی به امر الوهی مطرح می‌کند:

۱.۲.۴.۱. «امر الوهی» غیر ندارد، پس شخص نیست.

بر اساس تعریف مرز، از تمایز میان «خود» و غیر «خود» است که می‌توان به مفهوم «خود» به عنوان مرکز درونی محتوای تجربه رسید. در حقیقت، بدن به عنوان مرکز فعالیت و «خود» به عنوان مرکز درونی

1. John Theodore Merz

ایده‌ها و امیال شناخته می‌شود که این فعالیت‌ها را سامان می‌دهد. پس، وجود غیر «خود» برای درک مفهوم «خود» لازم است. در نتیجه، منتقدان شخص‌وارگی می‌گویند از آنجا که همه شمولی امر الوهی جایی برای غیر نمی‌گذارد، «امر الوهی» نمی‌تواند خودآگاه و شخص باشد.

فرض پایه این نقد، محل مناقشه است. برای مثال، هرمان لُتسه^۱ این توصیف را که احساس پیش‌زمینه انتزاع است، از مراحل رشد خودآگاهی در اشخاص متناهی می‌داند، نه خود ماهیت شخص شخص کامل. خودکاو، خودسامان‌ده و مالک محتویات خود است، اما خود متناهی چنین نیست. خود متناهی به خاطر وابستگی رشد درونی‌اش به بیرون و محرک‌های غیر قابل کنترل بیرونی، فاقد این ویژگی‌هاست. بنابراین، ابزارهای لازم برای تجربه خود را در درون خود ندارد. در حقیقت، تفاوت خود الوهی و انسانی در این حقیقت نهفته است که خودآگاهی الوهی بی‌وقفه و در خود کامل است؛ در حالی که خودآگاهی انسان ناقص و وابسته به شرایط بیرون از خودش است (Galloway, 1921, pp. 303-299). در نتیجه، آگاهی امر الوهی، به عنوان شخص نامتناهی می‌تواند طور دیگری تعریف شود. چنین تفاوتی میان علم امر الوهی و علم انسانی توسط متفکران مسلمان نیز تصریح شده است. برای مثال، ابن عربی معتقد است که مدرک دو گونه است: مدرکی که می‌داند و قوه تخیل نیز دارد و مدرکی که می‌داند، ولی قوه تخیل ندارد. مدرک نیز بر دو گونه است: یا صورت دارد و یا ندارد؛ اگر صورت داشته باشد، توسط کسی که تخیل دارد تصویرسازی می‌شود، اما مدرکی که قوه تخیل ندارد، چنین مدرکی را بدون تصور درمی‌یابد و به آن آگاه می‌شود. در نتیجه، هر معلومی متصور نیست؛ زیرا تصور وابسته به دو شرط صورت داشتن معلوم و قوه تخیل داشتن عالم است. در نتیجه، می‌توان از عالمی بدون خیال سخن گفت (جهانگیری ۱۳۶۷، ص ۱۵۲). ملاصدرا، علم الهی را از نوع علم حضوری می‌داند؛ واجب تعالی هم عالم به ذات خود و هم عالم به جمیع ماسوی است. از آنجا که تعقل او نسبت به ذات خود حاصل می‌شود و معلومات با کثرت و تفصیلی که دارند، به حسب معنا، در وجود واحد - به نحو بسیط - وجود دارند، پس او به ماسوی علم دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۷۰).

۴.۱.۲. «آگاهی» مستلزم بدن‌مندی است، پس شخص نامتناهی متناقض است

این استدلال را ماتریالیست‌های معاصر، مطرح می‌کنند. ماتریالیسم، داشتن جسم را برای داشتن ذهن ضروری می‌داند. مطابق این نگاه، ذهن به بدن، به‌ویژه مغز وابسته است؛ زیرا مغز دارای ساختار فیزیکی‌ای است که اندیشیدن تنها با آن امکان می‌یابد. بنابراین، برای عبور از الزام جسم‌انگاری به

1. Rudolf Hermann Lotze

خداناباوری، شخص بودن امر الوهی انکار می‌شود. حتی تنیست‌هایی مانند ابن سینا و آنسلم، قائل به تمایز عین و ذهن هستند. بر این اساس، ذهن یک ظرف است. اگر آنچه در ذهن فرد هست در خارج هم باشد، آن فرد صاحب علم است، ولی اگر چیزی در خارج باشد که در ذهن فرد نباشد، فرد جاهل است. از آنجا که عدم مطابقت ذهن و عین درباره امر الوهی صادق نیست، امر الوهی ذهن ندارد، اما برای علم داشتن، چنین تفکیکی بالضرورة لازم نیست؛ چنانکه گفته شد، فیلسوفان مسلمانی مانند فارابی و ملاصدرا علم امر الوهی را به دلیل حضور معلومات نزد امر الوهی می‌دانند. به عبارت دیگر، هیچ امر ذهنی نسبت به علم امر الوهی وجود ندارد، بلکه معلوم خود ذات امر الوهی است. ملاصدرا، این علم را «ادراک» می‌نامد و آن را شامل سمع و بصر نیز می‌شمرد؛ زیرا حقیقت سمع و بصر نیز علم به مسموعات و مبصرات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۵).

خلاصه کلام آن که «خودآگاهی» مستلزم غیریت و جسمانیت نیست. بنابراین، ادعای پنتیسم مبنی بر این که امر مطلق شخص نیست؛ چون خودآگاه نیست و خودآگاه نیست؛ چون غیری برای او متصور نیست، با شفاف‌سازی معنای «خودآگاهی» به چالش کشیده می‌شود.

۴.۲.۲.۴ اراده

واژه «اراده» در زبان عربی از ریشه «رود»، در اصل به معنای رفت و آمد همراه با ملایمت در طلب چیزی است. در حقیقت، این اسم گاهی به معنای میل نفس به چیزی، آغاز فعل را در نظر دارد و گاهی به معنای حکم به این که آن فعل شایسته انجام دادن است یا خیر، منتهای فعل را در نظر دارد. اراده در مورد امر الوهی تنها در معنای دوم کاربرد دارد، پس اگر گفته شود که امر الوهی، این گونه اراده کرده است، معنایش این است که حکم کرد فلان امر این گونه باشد؛ نه گونه‌ای دیگر (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۳۵۳). ملاصدرا، اراده را «اعتقاد به نفع و مصلحت» تعریف می‌کند؛ هر گاه در قلب، اعتقاد به نفع نسبت به یکی از طرفین حاصل شود، آن طرف ترجیح می‌یابد و فاعل مختار می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۳۳۷). ملاصدرا قدرت و اراده را تابع علم و حیات می‌داند، پس با حی دانستن امر الوهی و اثبات علم به عنوان منشأ صفات کمالی او، اراده را نیز مفروض می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۵)، اما پنتیسم وجود اراده در امر الوهی را رد می‌کند. مهم‌ترین استدلال پنتیسم این است که اراده، موجب تغییر در امر الوهی می‌شود. تغییر در امر الوهی راه ندارد. پس، در امر الوهی «اراده» وجود ندارد.

با رد التزام میان اراده و ایجاد تغییر در فاعل می‌توان به این نقد خدشه وارد کرد؛ در معنا میان اراده و اختیار تفاوت است؛ در حالی که اختیار در نظر آوردن دو طرف فعل و ترجیح یکی بر دیگری است، «اراده» انجام دادن یکی از طرفین بر اساس ترجیح عقلانی است. برخی از فیلسوفان مسلمان، اراده را

صفت ذات امر الوهی می‌دانند و برخی دیگر آن را عین ایجاد و صفت فعل امر الوهی معرفی می‌کنند. به این معنا، امر الوهی اراده می‌کند و امور به همان نحو که می‌خواهد تحقق می‌یابد (لگنهاوسن، ۱۳۹۶، ص ۲۰۰). از نگاه ابن عربی، «امر الوهی» ارادهٔ ایجاد دارد، یعنی به محض آن که ارادهٔ بودن چیزی را بکند، آن چیز به وجود می‌آید و هیچ درنگی در میان نیست. در حقیقت، او امر الوهی را فاعل بالتجلی می‌داند، به این معنا که امر الوهی از راه علم به ذاتش علم تفصیلی به مخلوقات دارد و همین علم سبب پیدایش و ظهور آنها در خارج نیز می‌شود (جهانگیری، ۱۳۶۷، ص ۳۴۰).

تئیزم کلاسیک، «خلقت» را ساده‌ترین دلیل برای ارادهٔ الهی می‌داند. امر الوهی، جهان را خلق کرده و هر لحظه آن را نگاه می‌دارد. این بدان معناست که امر الوهی، قدرت عظیمی در مقیاس تقریباً غیر قابل تصور دارد که می‌تواند جهان را خلق و حفظ کند. در مقابل، پنتئیزم نه اراده را قابل اسناد به امر الوهی می‌داند و نه چنین قدرتی را قابل توضیح می‌داند، مگر این که به وحدت متکی بر آموزهٔ وابستگی هستی‌شناختی متقارن قائل شویم.

اسپینوزا، دلیل انکار ارادهٔ امر الوهی را در آن می‌داند که اراده حالتی از تفکر است. مطابق نگاه اسپینوزا اگر امر الوهی اراده دارد. اراده او با علل بیرونی متعین شده است؛ در حالی که امر الوهی تغییرناپذیر است. افزون بر این، اگر امر الوهی تأثیرناپذیر است و از احوال مخلوقات متأثر نمی‌شود، پس، امر الوهی اراده ندارد. با وجود این، با ردِ راهیابی این تغییرات در ذات امر الوهی این نقد به چالش کشیده خواهد شد. صورت این پاسخ چنین است که ابدیت امر الوهی جایی برای واقعی بودن زمان و تغییر نمی‌گذارد. اگر زمان بُعد چهارم فضا در نظر گرفته شود، می‌توان گفت x در t_1 مساوی f است، اما در t_2 مساوی f نیست. برای مثال، زمین در کانزاس قهوه‌ای است، اما در آریزونا قرمز است. این تغییر رنگ، تغییری در حقیقت زمین نیست، بلکه تغییر در منظر بیننده است. به همین ترتیب، ذات در t_1 مساوی f است و در t_2 مساوی f نیست. این به معنای تغییر در ذات نیست، بلکه تفاوت‌های منطقه‌ای را نشان می‌دهد (Webb, 1989, pp. 467-468). پاسخ دیگر همان است که از گیچ و ابن عربی در بحث تأثیرگذاری بیان شد. بنابراین، با اینکه «زمان‌مندی» ویژگی اموری است که امر الوهی می‌داند یا اراده می‌کند، ویژگی خود علم و ارادهٔ امر الوهی نیست. پس، ابژه‌های عمل و ارادهٔ امر الوهی در زمان هستند، اما خودش و عملش خیر.

۵. جمع‌بندی

غالب رویکردهای تئستی، امر الوهی را واجد صفاتی مانند آگاهی، قدرت، تخاطب و خیر می‌دانند. به این ویژگی‌ها در متون مقدس ادیان ابراهیمی تصریح شده است. به تصریح آیات قرآن کریم، خداوند

متعال بر همهٔ امور آگاه است؛ «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره بقره، آیه ۵). بندگان خود را دوست دارد؛ «وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ» (سوره بروج، آیه ۱۴)، «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (سوره آل عمران، آیه ۵۴) و دعای آنها را اجابت می‌کند؛ «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (سوره غافر، آیه ۶۰).

شبهه همین توصیفات در انجیل عهد جدید نیز دیده می‌شود: «خدا خود و همه چیز و حوادث آینده را می‌داند و می‌شناسد» (نامهٔ پولس به عبرانیان، ۴، ۱۳)، «خدا عشق است (یوحنا، ۴، ۷-۹). حتی در ادیان پنتیستی نیز رد پای این ویژگی‌ها دیده می‌شود، بخصوص وقتی در مقام عبادت، خدایانی مانند شیوا و ویشنو - که صاحب قدرت و تأثیرند - موضوعیت پیدا می‌کنند. حتی در فلسفه اسپینوزا علم و عشق ویژگی‌هایی هستند که به جوهر نامتناهی نسبت داده می‌شوند. اگر چه، پنتیست‌ها همواره تلاش کرده‌اند با بازتعریف این ویژگی‌ها امر الوهی را از شخص‌وارگی برهانند تا جایی که او را «دیگری مطلق»^۱ نامیده‌اند. این تضاد رویه در لواین برجسته می‌شود؛ لواین از سوی امر الوهی پنتیستی را واجد کمال می‌داند و از سوی دیگر، او را از داشتن صفات شخص‌واری مانند آگاهی مبرا می‌داند.

این‌گونه موضع‌گیری‌ها لزوم بررسی نسبت میان الوهیت و شخص‌وارگی را تأیید می‌کند. چنین نسبتی خط سیر این مقاله را شکل داد. در بخش اول، با واکاوی مفهوم الوهیت روشن شد که بر خلاف دیدگاه ناشخص‌وارگی، میان مؤلفه‌های اساسی الوهیت (تعالی، تأثیرگذاری و عدم‌تناهی) و شخص‌وارگی امر الوهی، ناسازگاری نیست. در بخش دوم، بیان شد که در معنای «شخص» ضرورتاً محدودیت‌های شخص جسمانی وجود ندارد. بنابراین، استدلال منتقدان شخص‌وارگی امر الوهی (ناسازگاری امر الوهی شخص‌وار بر پایهٔ تناهی شخص) چندان قوی نیست که این فرض را با چالش جدی روبه‌رو کند.

در حقیقت، این پنتیزم است که با چالش جدی دوگانهٔ شخص و شیء روبه‌روست؛ اگر پنتیزم نسبت صفات شخص‌وار به امر الوهی را نپذیرد، مطابق نظر کانت، امر الوهی را به حد یک شیء فروکاسته است، اما اگر ایراد ناشخص‌وارگی اتصاف انسان‌وارگی به خداست، باید گفت منتقدان بر فرض شخص خدا که یک ایدهٔ متأخر در تفکر مسیحیت است، متمرکز شده‌اند؛ درحالی که سابقهٔ نسبت صفاتی مانند آگاهی، اراده به امر الوهی بسیار کهن‌تر است (Webb, 1920, p. 68). همچنین با استفاده از «نظریهٔ ساحات» ابن عربی می‌توان اشکال اتصاف صفات محدود به ذات الهی را پاسخ گفت. در پاسخی دیگر، علامه طباطبایی می‌گوید: هر صفتی به شکل خالص و به نحو حقیقت به ذات الهی نسبت داده می‌شود، اما در دیگران به سبب اینکه ذاتشان به عرض وجود امر الوهی موجود است، صفات نیز بالعرض به آنها نسبت داده می‌شود. بنابراین، همهٔ صفات وجودی به شکل حقیقی و خالی از

1. wholly other

نقص منحصرأ از آن امر الوهی اند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۵۴). در نتیجه، هر صفتی پیش از اسناد به ذات الهی باید از محدودیت‌های ناشی از عالم ماده خالص شود. افزون بر این، ضرورت نیایش و زیست اخلاقی، تقریباً در میان همه ادیان پذیرفته شده است. از میان دو رویکرد به امر الوهی شخص‌وار و ناشخص‌وار، شخص‌وارگی پاسخی ساده‌تر ارائه می‌دهد که البته، نیازمند بررسی در مقاله‌ای مستقل است. در مجموع و با توجه به «اصل سادگی» معتقدان به شخص‌وارگی امر الوهی دیدگاه موجه‌تر و ساده‌تری ارائه می‌دهند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

عهد جدید

- اسپینوزا، باروخ بندیکت. (۱۳۷۶). اخلاق. (ترجمه: محسن جهانگیری). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- استیس، والتر. تی. (۱۳۷۵). عرفان و فلسفه. (ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی). تهران: انتشارات سروش.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۷). محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶). مفردات الفاظ قرآن. دمشق: دارالقلم.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۹). ادیان و مکتهای فلسفی هند. تهران: امیرکبیر.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. (ج ۶). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۷۰). رسائل توحیدی. تهران: انتشارات الزهراء.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۷). مجموعه رسائل علامه طباطبایی. قم: بوستان کتاب.
- قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه: یونان و روم. (ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- لگنهاوسن، محمد. (۱۳۹۶). آیا خدا شخص است؟ جاویدان خرد، (۳۲)، ۱۹۵-۲۲۶.
- doi: 10. 22034/iw 2018. 59787_
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴). آموزش عقاید (دوره سه جلدی در یک مجلد). تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.

References

Qoran

New Testament

- Barua, A. (2010). God's Body at Work: Rāmānuja and Panentheism. *International Journal of Hindu Studies*. 14(1), 1–30. <https://doi.org/10.1007/s11407-010-9086-z>
- Coburn, R. C. (1990). The Idea of Transcendence. *Philosophical Investigations*. 13(4), 322–337. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.1990.tb00089.x>
- Copleston, F. C. (1380 AP/2001-2). *Tarikh-i Falsafe: Yunan va Room* [A History of Philosophy: Greece and Rome]. (Mujtabavi, J. D., Trans.). Tehran: Ilmi va Farhangi Publication Center. [In Persian].

- Davies, B. (2004). *An Introduction to the Philosophy of Religion* (3rd edition). New York: Oxford University Press.
- Galloway, G. (1921). The Problem of the Personality of God. *The Journal of Religion*. 1(3), 296–306. <https://doi.org/10.1086/480205>
- Geach, p (2000). *God and the Soul*. St. Augustine's Press.
- Jahangiri, M. (1367 AP/1988-9). *Muhyuddin Ibn 'Arabi: Chehreye Barjaste-ye 'Irfan-i Islami* [Mhyuddin b. Arabi: the prominent figure of Islamic mysticism]. Tehran: University of Tehran Press.
- Kim, C. T. (1987). Transcendence and Immanence. *Journal of the American Academy of Religion*. 55 (3), 537–549. <https://doi.org/10.1093/jaarel/LV.3.537>
- Legenhausen, M. (1396 AP/2017-8). Is God a Person? *Sophia Perennis (Jāvidān Khirad)*. 32, 195-226.
- Levine, M. P. (1994). *Pantheism: a Non-Theistic Concept of Deity*. London: Routledge.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1384 AP/2005-6). *Amuzesh-i 'Aqaid* (3-in-1 vol.) [Lessons in Beliefs]. Tehran: Sherkat-i Chap va Nashr-i Beynolmelal-i Sazman-i Tablighat-i Islami
- Otto, R. (1936). *The Idea of the Holy* (2nd ed.). (Harvey, J. W., Trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Owen, H. P. (1971). *Concepts of Deity*. London: Macmillan.
- Puligandla, R., & Puhakka, K. (1972). Holiness in Indian and Western Traditions. *International Journal for Philosophy of Religion*. 3(3), 161–175. <https://doi.org/10.1007/BF00139629>
- Qaysari Rumi, M. D. (1375 AP/1996-7). *Sharh-i Fusus al-Hikam* [a commentary on Bezels of Wisdom]. Tehran: Ilmi va Farhangi Publication Center.
- Ragheb Isfahani, H. (1416 AH). *Mufradat-i Alfaz-i Qoran* [a dictionary of Qoranic terms]. Damascus: Dar al-Qalam.
- Sardella, F. (2016). The Concept of 'Transcendence' in Modern Western Philosophy and in Twentieth Century Hindu Thought. *Argument: Biannual Philosophical Journal*. 6(1), 93–106.
- Shayegan, D. (1389 AP/2010-1). *Adyan va Maktabha-yi Falsafi-yi Hind* [Indian philosophy and religion]. Tehran: Amir Kabir.
- Shirazi, S. D. (Mulla Sadra). (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'* (The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect), vol. 6. Beirut: Dar Ihya Turath al-Arabi.
- Spinoza, B. (1376 AP/1997-8). *Akhlaq* [Ethics]. (Jahangiri, M., Trans.). Tehran: Markaz-i Nashr-i Daneshgahi. [In Persian].
- Stace, W. T. (1375 AP/1996-7). *'Irfan va Falsafe* [Mysticism and Philosophy].

- (Khorramshahi, B., Trans.). Tehran: Soroush Publications. [In Persian].
- Stenmark, M. (2019). Pantheism and its neighbors. *International Journal for Philosophy of Religion*. 85(1), 23–41. <https://doi.org/10.1007/s11153-018-9687-9>
- Stewart, M. B. (1923). The Definition of God. *Harvard Theological Review*. 16(3), 259–265. <https://doi.org/10.1017/S0017816000013730>
- Tabatabai, M. H. (Allama Tabatabai). (1370 AP/1991-2). *Rasa'il-i Towhidi* [monotheistic treatises]. (Shirwani, A., Trans.). Tehran: Al-Zahra Publications. [In Persian].
- Tabatabai, M. H. (Allama Tabatabai). (1387 AP/2008-9). *Majmu'a-yi Rasa'il-i 'Allama Tabatabai* [a collection of Allama Tabatabai's treatises]. Qom: Bustan-i Kitab.
- Trendelenburg, A. (1910). A Contribution to the History of the Word Person: A Postumous Treatise by Adolf Trendelenburg. *The Monist*. 20(3), 336–363. <https://doi.org/monist191020348>
- Webb, C. Ch. J. (1920). *God and Personality*: Being the Gifford Lectures delivered in the University of Aberdeen in the years 1918 & 1919. London; New York: Routledge
- Webb, M. O. (1989). Natural Theology and the Concept of Perfection in Descartes, Spinoza and Leibniz. *Religious Studies*. 25(4), 459–475. <https://doi.org/10.1017/S0034412500020047>
- Wolf, H. C. (1964). An Introduction to the Idea of God as Person. *Journal of Bible and Religion*. 32(1), 26–33. doi: 10.1007/s11153-014-9500-3
- Wynn, M. (1997). Simplicity, Personhood, and Divinity. *International Journal for Philosophy of Religion*. 41(2), 91–103.