

نقد دیدگاه پیناک در مسئله «تشخص خداوند» از منظر متکلمان امامیه

محمد ابراهیم ترکمانی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۰/۱۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۷)

چکیده

«تشخص» از محوری‌ترین صفاتی است که پیناک برای خداوند قائل است. از دیدگاه او به شواهد منطقی و روایی، خداوند موجودی متشخص است؛ چرا که به لحاظ فلسفی، هر موجودی تنها در صورت برخورداری از تشخص می‌تواند با دیگران ارتباط برقرار کند (صغری). بر مبنای تعبیر کتاب مقدس، خداوند همواره با انسان‌ها در ارتباط بوده است (کبری). پس خداوند موجودی متشخص است (نتیجه). بر مبنای این استدلال، پیناک «متشخص» بودن را مستلزم برخورداری از اوصافی که برخی کمالی و برخی غیر کمالی هستند دانسته و آن را بدون استثناء برای هر موجودی (حتی خداوند) لازم می‌شمارد. در مقابل، از آنجا که در نظر متکلمان امامیه مبحث تشخص حوزه وسیع‌تری دارد، اگرچه برخی از مدعیات پیناک مورد تأیید ایشان است، لکن آنها در عین متشخص دانستن خداوند، اساساً وجود او را بری از هر گونه نقص و محدودیتی می‌دانند. در این پژوهش با هدف دستیابی به تبیینی دقیق از مسئله تشخص خداوند، با روش توصیفی - تحلیلی به نقد دیدگاه پیناک از منظر متکلمان امامیه پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: انسان‌وار، پیناک، تشخص، متکلمان امامیه، نانسان‌وار

مقدمه

«تشخص» اگرچه در نگاه اول، مسئله‌ای نو در دوره مدرن انگاشته می‌شود، لکن رگه‌هایی از آن در اقوال پیشینیان قابل مشاهده است که به‌نظر می‌رسد رفته رفته به مبانی این مسئله تبدیل شده است. به‌طور خاص، تعبیر «تشخص» ابتدا در سخنان سقراط (۴۶۹ ق.م) که روح یا نفس را به عنوان مرکزی که همه اعمال انسان از آن بیرون می‌آید، بیان شد. افلاطون (۴۲۷ ق.م) در آموزه روح، به مفهوم «تشخص» توجه داشت. ارسطو (۳۸۴ ق.م) نیز با اصرار بر اینکه تنها اشخاص (موجودات متشخص) می‌توانند واقعی باشند، بر این مسأله تأکید داشت (۱۷، ص ۳۳۱). سنت آگوستین (۴۳۰ ق.م) اظهار کرد که اندیشه تشخص، بسیار متقن است. در نظر بوئیوس (۵۲۵ م) تشخص به‌معنای تفرّد مادی با ماهیت عقلی بود. در نهایت، اهمیت تشخص در اندیشه اسکولاستیک، مفاهیم شخص‌گرایانه را به همراه داشت، تا جایی که در آثار آکوئیناس (۱۲۷۴ م) تجلی یافت [35, p230].

پس از این دوره، توجه به مفهوم «تشخص» و اتصاف خداوند به آن را می‌توان در آثار بسیاری از متکلمان و دین‌پژوهان مشاهده کرد. مثلاً داگبرت رونس (Dagobert 1902-1982) معتقد است نسبت خداوند با جهان عقلاً از دو حال خارج نیست؛ یا متمایز از آن است و یا حالّ در آن. به بیان او «حقیقت آن است که هر چه تصور خدا در ذهن انسان متشخص‌تر و انسان‌گونه‌تر باشد، خداپاوری انسان موحدانه‌تر، و عبادت و نیایش برای او جذاب‌تر خواهد بود. در این نگاه، تصور انسان از خدا اینگونه می‌شود که خدا وجود انسان‌گونه‌ای دارد که در تصمیماتش در نوسان بوده و برنامه‌ای قطعی ندارد» [35, p316].

در دوره مدرن نیز از آنجا که پیناک (Clark H. Pinnock. 1937-2010) - از متفکرین متقدّم الهیات گشوده- معتقد بود مقوله اصلی در الهیات مسیحی «شخص» است نه «جوهر»، از ابتدایی‌ترین و مهم‌ترین ویژگی‌هایی که برای خداوند برمی‌شمارد ویژگی «تشخص» است. او این اعتقاد را مبتنی بر دلایل عقلی و نقلی می‌داند؛ چرا که اولاً به لحاظ فلسفی، رابطه بین دو موجود (از جمله انسان و خدا) تنها در صورتی محقق می‌شود که هر دو متشخص باشند؛ ثانیاً به لحاظ نقلی، عبارات کتاب مقدّس حاکی از صفاتی برای خداوند است که مستلزم متشخص بودن اوست [31, p79].

از دیدگاه پیناک «متشخص»^۱ بودن یک موجود به معنای برخوردار بودن او از سه ویژگی است: اول وجود تمایز بین او و دیگر موجودات؛ دوم، آن موجود بتواند مورد خطاب واقع شود (یعنی شیء نباشد) و سوم اینکه بتواند با سایر موجودات ارتباط برقرار کند. با این توضیح باید گفت اعتقاد به متشخص بودن خداوند یعنی اولاً او وجودی قائم به خود دارد (حال در دیگر موجودات نیست)؛ ثانیاً خداوند و انسان‌ها (به حکم متشخص بودن) می‌توانند یکدیگر را مورد خطاب قرار دهند (امری که در میان اشیاء برقرار نیست)، و سوم اینکه خداوند می‌تواند با انسان‌ها ارتباط بگیرد [32, p79].

نکته مهم در این بحث این است که «متشخص» بودن یک موجود بر دو قسم می‌تواند باشد: موجود متشخص انسان‌وار^۲ و موجود متشخص نانسان‌وار^۳. عده‌ای (همچون فلاسفه یونان باستان) معتقد به متشخص بودن خداوند، در وجه نانسان‌وار بودند، و بر این روش بود که اوصافی همچون محرک بلاتحرك (و ویژگی‌هایی اینچنین) را به خدا نسبت می‌دادند. لکن به اعتقاد پیناک، علاوه بر متشخص دانستن خدا (با همه اوصاف مذکور)، باید او را به طور خاص از منظر «انسان‌وارگی» ملاحظه کرد؛ چراکه اولاً «خداوند به لحاظ وجودی، موجودی متمایز از جهان بوده، و اهدافی برای تاریخ دارد (چنانکه در عهد عتیق، خداوند حتی یک اسم شخصی (یهوه) به خود می‌دهد و در عهد جدید نیز «تثلیث»، الگوی روابط بین اشخاص است)؛ ثانیاً در کتاب مقدس، رابطه خدا و انسان غالباً در مضامین ازدواج، فرزندآوری و فرزندپروری بیان می‌شود، که هیچ یک از این روابط در تعامل موجودات غیر متشخص (یا متشخص نانسان‌وار) صادق نیست.» [32, p79].

از این رو پیناک مدعی است بر مبنای تعبیر کتاب مقدس «خداوند می‌خواهد به عنوان موجود متشخص انسان‌واری که با اشخاص دیگر ارتباط دارد تصور شود. کسی که عاشق است، رنج می‌کشد، پاسخ می‌دهد و برنامه‌ریزی می‌کند.» [32, p79]. لذا باید گفت مقصود پیناک از تعبیر «موجود متشخص» مشخصاً «موجود متشخص انسان‌وار» است.

در سوی دیگر، در تاریخ کلام امامیه، هرچند بحث «تشخص» به جهت اهمیت آن، در آثار متکلمانی از جمله شیخ صدوق، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و بزرگان دیگری، در حوزه بسیار وسیع‌تری به بحث گذارده شده است، لکن در قدر مشترک آن با دیدگاه پیناک، اگرچه ایشان نیز با دلایل عقلی و روایی معتقد به متشخص بودن خداوند

1. Personality

2. Personal

3. Impersonal

هستند، ولی در مقابل، «انسان‌وار بودن» خداوند (به معنای لزوم برخورداری او از تمام صفات انسانی) را موجب توالی فاسدی دانسته و لذا آن را مردود می‌شمارند.

در باب اهمیت بررسی این موضوع باید گفت از آنجا که تصور انسان از خداوند (و کیفیت اوصافش) تأثیر مستقیمی در جهان‌بینی او دارد و خواه ناخواه تمام عقاید و رفتار انسان (در سلوک فردی و اجتماعی) را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد، تنقیح این تصور از شبهات پیش آمده قدمی مهم در ساحت تفکر است. در این راستا پژوهش‌گر بر آن است تا با نقد دیدگاه پیناک از منظر متکلمان امامیه، تبیین منسجمی از این بحث ارائه دهد؛ چراکه بی‌شک در جهان‌بینی (و بالتبع افکار و رفتار) متدینین، بسیار تأثیرگذار است.

پیشینه تحقیق

در باب «تشخص خداوند» (براساس جستجوی مؤلف) دو مقاله یافت شده است؛ اول مقاله‌ای تحت عنوان «نسبت مفهوم واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی با خدای متشخص و غیر متشخص» به کوشش دکتر منصوری، و دوم مقاله‌ای با عنوان «خدای شخص‌وار از منظر علامه طباطبایی در مقایسه با الهیات گشوده» به قلم دکتر رهبری و دکتر رحیم‌پور. در مقاله اول، مؤلف به شواهد دالّ بر متشخص بودن و غیر متشخص بودن خداوند در میان ادیان پرداخته است، و سپس دست به مقایسه مفهوم تشخص با مفهوم واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی زده است. در مقاله دوم نیز مؤلفین به ترتیب به مفهوم شخص‌وارگی خداوند در ادیان (به‌طور کلی)، در الهیات گشوده و در نظر علامه طباطبایی پرداخته‌اند.

وجه تمایز این مقاله با دو مقاله پیشین در دو امر است: اول آنکه در این مقاله، مؤلف مشخصاً به بررسی آراء کلارک پیناک در خصوص «تشخص خداوند» پرداخته است (که فاقد پیشینه است)؛ دوم، در این مقاله سعی شده است که دیدگاه پیناک در باب «تشخص خداوند» از منظر متکلمان امامیه مورد نقد قرار گیرد. با توجه به بی‌سابقه بودن این دو امر، امید است این پژوهش گامی نو در جهت اعتلای معارف دینی بوده و برای خوانندگان مفید فایده باشد.

تبیین دیدگاه پیناک

ابتدا باید گفت از دیدگاه پیناک خدای متشخص به معنای موجودی واجد تشخص (متمایز از تشخص دیگران) است که می‌تواند مورد خطاب واقع شود و از ویژگی‌های

لازم جهت برقراری ارتباط با اشخاص دیگر برخوردار است [31, p79]. در این باب، اغلب متکلمان مسیحی بر تفاوت رابطه I-It که بین یک شخص و یک شیء^۱ برقرار می‌شود و رابطه I-Thou که بین یک شخص و شخص دیگر برقرار است (و می‌توان او را خطاب کرد) تأکید می‌کنند [30, p223].

از نگاه پیناک، الهی‌دانان سنتی با انتساب صفات مطلق (نظیر علم مطلق و قدرت مطلق) به خداوند، تشخص او را مخدوش می‌سازند. چراکه به لحاظ منطقی، اطلاق و تشخص قابل جمع نیستند. از این‌رو پیناک در این دوگانه، جانب تشخص را گرفته و خداوند را صاحب اوصافی مقید (نسبی) می‌داند. او می‌گوید «اگرچه گاه در الهیات سنتی گفته می‌شود که خداوند متشخص است، اما آموزه‌های آنان تماماً در فضایی مطلق‌گرا طرح می‌شود» [30, p80]. به‌واقع، «الهی‌دانان سنتی با اعتقاد به اوصاف مطلق خداوند (همچون تغییرناپذیری و بی‌زمان بودن) عملاً راه را بر فرض تشخص انسان‌وار او بسته‌اند؛ چرا که در این صورت، دیگر خدا در عمل و عکس‌العمل خود مانند یک انسان، آزاد نیست» [33, pp237-245].

پیناک در تبیین مدعای خود در تعارض تشخص انسان‌وار خداوند و اتصاف صفات مطلق هم‌چون «تغییرناپذیری» به او می‌گوید «ما در تاریخ (و در کتاب مقدس) شاهد این هستیم که خداوند فعلی را در گذشته انجام داده بود، و یا در آینده انجام خواهد داد (صغری)؛ انجام فعل در زمان مشخص (و نه غیر از آن) مستلزم داعی است (کبری)؛ پیدایش داعی، بیانگر پیدایش تغییر است (نتیجه). لذا اگر خدا به هیچ وجه نتواند تغییر کند، چگونه می‌تواند [مانند یک انسان] در مکان‌ها و زمان‌های معین عمل کند؟» [32, p88].

دیگر آنکه، انسان‌وار دانستن خداوند با باور به «انفعال‌ناپذیری» (که حاکی از نوعی ثبات و عدم تأثر است) نیز ناسازگار است [32, p38]. به اعتقاد پیناک «اگر خداوند موجود متشخصی است که با انسان‌ها رابطه‌ای انسان‌وار برقرار می‌کند، نباید چنین انگاشت که نمی‌توان با دعا (یا دیگر راه‌های تعامل انسان‌وار) بر تقدیر و مشیت او تأثیر گذاشت. اگر خداوند به هیچ وجه متأثر نشود، اصلاً نمی‌تواند یک موجود متشخص انسان‌وار باشد» [32, p87].

او همچنین در تعارض «تشخص انسان‌وار» خداوند و صفت مطلق «بی‌زمانی» معتقد است این ویژگی، مفهوم خداوند (به عنوان یک موجود متشخص انسان‌وار) را به خطر

می‌اندازد؛ چراکه یک خدای بی‌زمان نمی‌تواند واقعاً پاسخ دهد، تعمدی کند، یا بسیاری از کارهایی که کتاب مقدس برای خدا برمی‌شمارد را انجام دهد، و اساساً موجود بی‌زمان، تشخیص زیادی ندارد: «چگونه خدا می‌تواند به عنوان یک موجود مشخص انسان‌وار با ما تعامل کند، درحالی‌که خارج از زمان است؟ زمان، از لوازم حیات یک موجود مشخص است؛ اگر خدا مشخص باشد، زمان‌مند است و اگر زمان‌مند باشد، در درون زمان است، نه خارج از آن. حقیقت این است که مشخص بودن خداوند ما را به زمان‌مند بودن او رهنمون می‌شود. از این‌رو باید گفت اگرچه خدا بالاتر از تجربه محدود زمانی است، اما فراتر از «قبل و بعد» نیست؛ چراکه این فرض، توالی فاسدی به همراه دارد.» [32, p98]

دیگر آنکه «پذیرش مفهوم «قدرت مطلق»، پذیرش این امر است که خداوند نویسنده داستانی است که در آن او واقعاً تنها مجری است، و انسان‌ها صرفاً باید جملات خود را از متنی از پیش نوشته می‌خوانند و این ویژگی، بسیاری از تعبیر کتاب مقدس را بی‌معنا می‌کند» [33, pp237-245]. به واقع استدلال پیناک در تعارض «قدرت مطلق» خداوند و انسان‌وارگی او این است که «قدرت مطلق» مشکلاتی به همراه دارد که از مهم‌ترین آن، عدم امکان برقراری تعامل واقعی او (که از ارکان حیات موجود مشخص انسان‌وار است) با موجودات است. [32, p93]

با این توضیح، پیناک معتقد است به خلاف تفکر سنتی، خداوند خالق کاملاً خیرخواهی است که قدرت و علم مطلقش را در مرزهای اختیار و اراده انسان (با نظر به ماهیت زمان) دست‌خوش محدودیت ساخته و پذیرای تغییر شده است. پیناک در واقع با تأکید بر صفات اخلاقی خداوند، به باز تفسیر صفات متافیزیکی او پرداخته، و اطلاق خدا (که ناشی از صفات مطلق است که الهیات سنتی برای خداوند متصور بود) را به نفع صفات اخلاقی او، مشمول تقید و محدودیت کرده است. این نگاه پیناک گاهی به حدی افراط پیدا می‌کند که به نظر می‌رسد از تجسم خداوند نیز ابایی ندارد: «از آنجا که تنها موجودات مشخصی که می‌شناسیم، موجودات تجسم یافته هستند، لذا اگر خدا به نوعی تجسم یافته باشد، ممکن است به ما کمک کند تا وجودش را بهتر تصور کنیم» [32, p29].

او در تبیین «تجسم خداوند» می‌گوید «اگرچه خدا معمولاً با بدن ارتباطی ندارد، لکن نباید فراموش کرد که او «توانایی مجسم شدن» را دارد. تعبیر کتاب مقدس غالباً نحوه وجود خدا را این‌گونه ترسیم می‌کند که او می‌تواند انتخاب کند که از جهان به عنوان

نوعی بدن استفاده کند (او می‌تواند بر روی ابرها سوار شود و در آسمان‌ها ساکن شود). همچنین در تجلی خدا برای انسان، یک شکل بدنی از خدا ارائه می‌دهد. گاه نیز در برخی تعبیر، عوامل متشخص متجسم را با خدا مقایسه می‌کند.» [32, p29] او از این شواهد نتیجه می‌گیرد که برخورداری از نوعی تجسم، به اندازه برخی از آموزه‌های الهیات سنتی، بیگانه از کتاب مقدس نیست و می‌گوید «از آنجا که کتاب مقدس اصرار ندارد که خداوند وجودی بی‌شکل است، متکلمان نیز باید جسور باشند. جسارت، امری است که در گذشته مورد غفلت بوده است و اکنون باید در دستور کار تفکر مدرن قرار گیرد. باید با دقت بررسی کرد که چه نوع جسمی برای توصیف خداوند مناسب است. مطمئناً جهان به شکلی که ما آن را تجربه می‌کنیم نمی‌تواند بدنی برای خدا باشد» [32, p29]. البته باید گفت اگرچه پیناک معترف به وجود استعاره‌هایی در کتاب مقدس است (و می‌گوید حتماً باید به آن توجه داشت)، لکن این مدعیات او را نمی‌توان تماماً تحت لوای استعاره پوشاند.

نقد دیدگاه پیناک از منظر متکلمان امامیه

به‌طور کلی در نقد دیدگاه پیناک در مسئله «تشخیص خداوند» (خصوصاً از نوع انسان‌وار (آن از منظر متکلمان امامیه به‌نظر می‌رسد باید به سه محور اصلی (که از برخی از آنها برداشتی ناظر به سخن پیناک، و از برخی دیگر، معرفتی افزون بر تصورات او برداشت می‌شود) پرداخت: اول، اساساً «تشخیص» به چه معناست؟ و آیا اِتِّصاف خداوند به آن - به‌لحاظ فلسفی و روایی - فرض درستی است یا خیر؟ دوم، (در صورت متشخص دانستن خداوند) آیا برخورداری خداوند از صفات مطلق، تشخیص او را مخدوش می‌سازد یا مانعی در این امر نیست؟ و سوم، نسبت تشخیص و تجسم چگونه ارزیابی می‌شود؟ آیا لازمه متشخص دانستن خداوند، فرض جسمانیت برای اوست؟

در محور اول (اصطلاح «تشخیص» و معانی مستفاد از آن)، مقدمتاً باید گفت از آثار برخی متکلمان امامیه، همچون خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ق) و علامه حلی (۷۲۶ق)، به‌طور کلی دو معنا برای تشخیص برداشت می‌شود: اول تشخیص به معنای عام، که به معنای مغایرت با غیر است، و دوم تشخیص به معنای خاص (تشخیص انسان‌وار) - امری که پیناک خصوصاً بر آن تأکید داشت - که به معنای قابلیت برقراری ارتباط با دیگر موجودات بوده و مبتنی بر برخورداری از اوصافی هم‌چون علم و حیات و

قدرت است [۱۴، ج ۱۴، ص ۴۰۳؛ ۷، ص ۱۱۰]. با این توضیح باید دید آیا اَنصاف خداوند به وصف «تشخص» - به لحاظ فلسفی و روایی - فرض درستی است یا خیر؟ در متشخص دانستن خداوند از منظر اول (مغایرت با غیر) باید گفت متکلمان امامیه هم‌سو با نظر پیناک و بر خلاف نظر کسانی که قائل به خدای نامتشخص بوده و معتقدند خداوند نفس وجود و هستی است، و نه موجودی در عداد سایر موجودات (به نحوی که گویی خدا حال در طبیعت و جهان پیرامون است) [27, p14]، معتقد به مغایرت وجود خداوند و وجود مخلوقات هستند [28, p15]. مثلاً شیخ صدوق در این عقیده به حدیثی از امام صادق ۷ استناد می‌کند که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلُوهُ مِنْ خَلْفِهِ وَ خَلَقَهُ خَلُوهُ مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» [۱۲، ج ۱، ص ۱۰۵؛ ۲۱، ج ۱، ص ۸۳؛ ۲۲، ج ۴، ص ۱۴۹]. در تبیین این تمایز، امام می‌فرماید: «هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ ... وَ أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الْأَشْيَاءِ غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَ لَا صُورَةٌ وَ لَا يَحْسٌ وَ لَا يُجَسُّ وَ لَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ؛ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَ لَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ وَ لَا تُغَيِّرُهُ الْأَزْمَانُ.» [۲۰، ج ۱، ص ۸۳]

اما از منظر دوم (تشخص به معنای امکان برقراری ارتباط با دیگران)، پیناک معتقد است از آنجا که در الهیات سنتی مسیحی (به تبع تأثر از فلسفه یونان)، «تشخص» اعم از تشخص انسان‌وار و تشخص نوانسان‌وار است، لذا الهی‌دانان سنتی معتقدند اگرچه از بسیاری از تعبیر کتاب مقدس انسان‌وار بودن خداوند برداشت می‌شود، لکن تشخص خداوند منحصر در انسان‌وار بودن او نیست. پیناک می‌گوید «از دیدگاه الهی‌دانان سنتی خدای متشخص نوانسان‌وار چنان منزّه است که در قالب صفات انسانی نمی‌گنجد، و چنان متعالی است که رابطه‌ای انسان‌وار با آدمی برقرار نمی‌کند. او در عین این که متشخص است، اما ویژگی‌های انسانی را نداشته و فقط صاحب صفات متافیزیکی (مانند علة‌العلل بودن، محرک بلا‌تحرك بودن، قیام بالذات داشتن، لایتناهی بودن و فوق زمان و مکان بودن) است» [32, p79].

بر این اساس، نقد پیناک بر الهی‌دانان سنتی مسیحی این است که آنان به آموزه مهم «تشخص» (خصوصاً در وجه انسان‌وار آن) بی‌توجه بوده، و تشخص خداوند را به شکل نوانسان‌وار (که بیگانه از فرهنگ مسیحی است) تفسیر می‌کردند، که نادرست است. زیرا «در این نگاه خداوند عنایت ویژه‌ای به انسان‌ها نداشته و قادر به برقراری ارتباط با آنها (که برای مسیحیان امری مسلم است) نیست، و این مسأله توالی فاسدی

دارد. حال آنکه در مقابل، مفهوم خدای متشخص انسان‌وار بیانگر این است که ما می‌توانیم با خدا ارتباطی شبیه به ارتباط با سایر انسان‌ها داشته باشیم؛ یعنی رابطه‌ای میان من و تو» [25, p290].

باید گفت به اذعان پیناک، دغدغه اصلی او از طرح مبحث تشخیص و لوازم آن، جانب‌داری از اختیار انسان در برابر خداوند است؛ چرا که به باور او نباید رابطه انسان و خدا به نحوی تبیین شود که یکی از دو طرف این رابطه، فاقد عنصر اختیار - و بنابراین نامتشخص - قلمداد شود [31, p103]. وی در راستای دفاع از تشخیص انسان‌وار خداوند، به بازنگری در اغلب اوصاف الهی (که برخی از آنها از ارکان الهیات سنتی است) پرداخته و گام در مسیری نهاده است که در آن، اطلاق، بساطت و کمال محض خداوند را در پای انسان‌نگاری او (با همه خصائص محدودش) فدا کند [صص ۲۵۱-۲۷۰].

در این نگاه، اغلب صفات انسانی، اعم از صفات کمالی (همچون علم، قدرت، حیات) و لاجرم صفات غیر کمالی (مانند خشم و شادی و فراموشی) که مستلزم تغییر هستند، به خدا نسبت داده می‌شود؛ آن هم نه به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت از کاربردشان در مورد انسان، بلکه صرفاً با تفاوتی تشکیکی [صص ۵-۳۴]، لکن به عقیده متکلمان امامیه، بر اساس مبانی عقلی و روایی، از جمله آیات متعددی از قرآن، انتساب نقائص انسانی به خداوند به کلی مطرود است [ص ۱۰۲].

در توضیح مطلب باید گفت در تاریخ علم کلام، برخی از نحله‌های کلامی ذیل متشخص دانستن خداوند، اوصاف معنوی و مادی انسانی (با همه خصائص آن) را به خدا نسبت داده‌اند. مثلاً در میان مسلمانان، اهل حدیث، در تفسیر آیاتی که در آن از تعبیری چون ید، وجه، استوی، حمل عرش و موارد دیگری از این دست (که به ظاهر، از اوصاف مادی انسان است) و یا در کمینگاه بودن و رؤف یا خشمگین بودن (که در نگاه اول، اوصاف معنوی انسانی به‌نظر می‌رسد) برای خداوند استفاده شده است، ابایی از حمل معانی مبتنی بر جسمانیت (که افراط در تصور انسان‌وارگی خداوند است) نداشته‌اند [ص ۱۶، ۵۸۴]؛ حال آنکه از دیدگاه امامیه، فهم حقیقت این تعبیر، از تدبر در آنها حاصل می‌گردد [ص ۱، ۵۹۳]. این نگاه برگرفته از احادیثی همچون سخن امام صادق ۷ است که فرمود: *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ وَلَا يُمَسُّ وَلَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ وَلَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْوَهْمُ وَلَا تَصِفُهُ الْأَلْسُنُ وَ كُلُّ شَيْءٍ حَسَّتَهُ الْحَوَاسُّ أَوْ لَمَسَّتَهُ الْأَيْدِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَانَ إِذْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ وَ كَوَّنَ الْأَشْيَاءَ فَكَانَتْ كَمَا كَوَّنَهَا وَ عَلِمَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ*. [ص ۱۲، ج ۱، ص ۷۵]

بر اساس این قسم از روایات، متکلمان امامیه خداوند را (به‌خلاف انسان) چه در اوصاف معنوی (هم‌چون خواب و پشیمانی)، و چه در اوصاف مادی (هم‌چون برخورداری از اعضا و جوارح) بری از هر گونه ضعف و نقصان، و در مرتبه کمال مطلق می‌دانند و در نتیجه در انتساب صفات انسان‌وار به خداوند، تنها صفات کمالی (هم‌چون علم و حکمت که بارقه‌ای از آن در وجود انسانی نهاده شده و مطلق آن در ذات ربوبی است) را به او نسبت داده، و در مقابل، صفات انسان‌واری که حاکی از نوعی ضعف و نقصان و محدودیت باشد را مطلقاً به خداوند نسبت نمی‌دهند و اساساً باری تعالی را منزّه از آن می‌دانند:

أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَاحِدٌ، أَحَدٌ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ... لا يوصف بجوهر، و لا جسم و لا صورة، و لا عرض، و لا خط و لا سطح، و لا ثقل و لا خفة، و لا سكون، و لا حركة، و لا مكان، و لا زمان. و أنه تعالى متعال عن جميع صفات خلقه، خارج من الحدّين: حدّ الإبطال و حدّ التشبيه [۱۰، ص ۲۲].

چنانکه در قرآن کریم نیز آیات متعددی در این باب آمده است، از جمله «لا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ لا نَوْمٌ» (البقره، ۲۵۵). بر این اساس، خداوند وجود بسیطی است که اجزاء متعدده متفرقه نداشته و از این‌رو اختلاف و تفاوت و زیادت و نقصان در او راه ندارد؛ اما انسان (که از اجزاء متعدّد و موادّ گوناگون ساخته شده است)، مختلف و متفاوت است و زیاده و نقصان دارد، هر چند در قامت یک فرد مشاهده می‌شود [۱۳، ج ۱، ص ۲۵۸].

در اینجا سؤالی که از بیناک مطرح می‌شود این است که اساساً چرا امکان برقراری ارتباط خداوند با مخلوقات را باید مشروط به برخورداری او از صفات انسانی دانست؟ چه منعی در ارتباط خدا (با همه ویژگی‌های کمالی‌اش) با مخلوقات وجود دارد؟ چرا نمی‌توان در عین بری دانستن خداوند از صفات محدود انسانی، همچنان او را قادر به برقراری ارتباط با مخلوقات دانست؟

متکلمان امامیه (همسو با متکلمان مسیحی) معتقدند ارتباط خداوند با مخلوقات (که در حالت کلی می‌توان آن را وحی نامید) به دو صورت تحقق می‌یابد: اول وحی تکوینی، که خداوند از طریق «معرفت فطری یا باطنی» با مخلوقات ارتباط برقرار می‌کند، چنانکه قرآن می‌فرماید «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» (القصص، ۷)، یا «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ» (نحل، ۶۸). دوم وحی زبانی، که خداوند از طریق کلام متجلی شده و با نظام نشانه‌های زبانی، رابطه‌ای معنادار با انسان برقرار می‌کند، چنانکه می‌فرماید «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ» (النساء، ۱۶۳) یا شواهدی که در

کتاب مقدس ذکر شده است. در حقیقت نقطه مشترک کلام امامیه و کلام مسیحی این است که اساساً همه افعال الهی در نظام خلقت (از جمله مکاشفاتی که حاکی از تجلی خداوند بر انسان‌هاست) نشانه‌ای بر ارتباط خداوند با مخلوقات است [۲۱، ج ۱، ص ۳۵۳]. در نتیجه برای امکان برقراری ارتباط خداوند با انسان‌ها، نباید او را لزوماً برخوردار از صفات انسانی (خصوصاً صفات غیر کمالی) دانست.

در محور دوم بحث (ارزیابی این مدعای پیناک که به لحاظ فلسفی، دو وصف اطلاق و تشخص مانع‌الجمع‌اند، و لذا در این میان یکی از این دو را باید برگزید)، باید گفت بر مبنای کلام امامیه، اوصاف مطلق خداوند نه تنها در تضاد با تشخص او نیست، بلکه اساساً تشخص و اطلاق خداوند با یکدیگر معیت دارند. چنانکه در یکی از مناظره‌های امام رضا^۷ با زنادقه آمده است:

دَخَلَ رَجُلٌ مِنَ الزَّانِقَةِ عَلَى الرَّضَا... قَالَ فَحَدِّثْهُ [الله] لِي قَالَ لَا حَدَّ لَهُ قَالَ وَ لِمَ قَالَ لِأَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُتَّانٍ إِلَى حَدٍّ وَإِذَا احْتَمَلَ التَّحْدِيدَ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَإِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ احْتَمَلَ النُّقْصَانَ فَهُوَ غَيْرُ مَحْدُودٍ وَلَا مُتَزَائِدٍ وَلَا مُتَنَاقِصٍ وَلَا مُتَجَزِّئٍ وَلَا مُتَوَهِّمٍ [۱۲، ج ۱، ص ۱۳۱؛ ۱۲، ج ۱، ص ۲۵۰؛ ۱۴، ج ۲، ص ۳۹۶].

توضیح آنکه در نظر متکلمان امامیه، خداوند صرف وجود (به نحو مطلق) است و بذاته و حقیقت، متشخص و متعین است [۷، ص ۲۱۲]. یعنی حد وجود در تشخص و شیئیت هر موجودی، تابع وجودی است که از خداوند افاضه شود و هیچ موجودی در ذات خود، ابداً تشخص و تحقق ندارد (قابلیت مجعولیت بذاته ندارد)، بلکه جعل متعلق به «وجود» آن است. لکن حقیقت وجود (خداوند) بذاته متعین و عین تشخص و تحقق است؛ پس تعین یعنی تشخص آن حقیقت واحده بسیطه الهیه، به عین همان حقیقت واحده، که مفیض تشخص هر موجودی است [۱۵، ج ۱، ص ۲۶]. لذا نه تنها اطلاق خداوند و تشخص او ناقض یکدیگر نیست، بلکه اساساً واهب حقیقی تشخص به دیگران، خود نمی‌تواند فاقد تشخص باشد.

در محور سوم، در خصوص نسبت تشخص و تجسم، و اینکه آیا لازمه تشخص دانستن خداوند (خصوصاً انسان‌وارگی او) برخورداری او از جسمانیت است یا خیر؟ باید گفت متکلمان امامیه در عین متشخص دانستن خداوند، با استناد به شواهد روایی، تجسم او را به کلی مردود می‌شمارند. ایشان در این باب به روایتی از امام کاظم^۷ اشاره می‌کنند که فرمود:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَجَلٌّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُحَدَّ بِبَيْدٍ أَوْ رِجْلٍ أَوْ حَرَكَةٍ أَوْ سَكُونٍ أَوْ يُوصَفَ بِطُولٍ أَوْ قِصَرٍ أَوْ تَبْلُغَهُ الْأَوْهَامُ أَوْ تُحِيطَ بِهِ صِفَةُ الْعُقُولِ أَنْزَلَ مَوَاعِظَهُ وَ وَعَدَهُ وَ وَعِيدَهُ أَمْرًا بِلَا شَفَعَةٍ وَ لَا لِسَانٍ وَ لَكِنْ كَمَا شَاءَ أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَكَانَ خَبْرًا كَمَا أَرَادَ فِي أَلَلُّوحِ [۱۲، ج ۱، ص ۷۵].

یعنی خداوند بزرگ‌تر از آن است که با دست، پا، حرکت یا سکون مورد تعریف قرار بگیرد و یا به بلندی و کوتاهی توصیف شود و یا خیال و ذهن به او برسد و یا با توصیف اندیشه‌ها در بر گرفته شود. او نصیحت‌ها، وعده‌ها و هشدارهای خود را (از قبل) فرستاده و بدون لب و زبان دستور داده است. همان‌طوری که از ابتدا اراده کرده بود، و آن‌گونه که خواست به این‌که بگوید باش، به آن آگاه بود. [۱۱، ج ۱، ص ۷۵]

در توضیح مطلب، باید به چند نکته اشاره داشت؛ اول اینکه از دیدگاه امامیه، تشخیص عبارت از معنایی است که وقتی به مفهومی منضم شود، آن مفهوم را جزئی و معین می‌گرداند. چنانچه امتناع صدق بر افراد کثیره، مگر به سبب انضمام خصوصیات بسیار (از کم و کیف و وضع معین و غیر ذلک، که مجموع آن خصوصیات در ذات دیگر یافت نشود) بر آن حاصل نمی‌شود. پس هرگاه عقل، مفهومی را به انضمام این خصوصیات لحاظ نماید، صدق او را بر غیر ذات واحد مجاز نمی‌شمارد، و به این اعتبار می‌گویند آن موجود، جزئی و متشخص است. در واقع «تشخص به معنی یگانه بودن هر موجود، با توجه به اوصاف اوست؛ زیرا کلی غیر متشخص ممکن نیست در واقع (عالم خارج) موجود شود. لکن باید توجه داشت که اینگونه نیست که صفت تشخص برای موجود، صفتی زاید بر ذات او باشد و مثلاً زید با آنکه خود متشخص است، صفت علی‌حده به نام تشخص داشته باشد. از این جهت است که تشخص را از معقولات ثانیه شمرده‌اند؛ مانند آنکه هر موجود خارجی جزئی است، اما جزئی بودن صفتی زاید بر ذات او نیست» [۴، ص ۱۱۰].

نکته دوم اینکه تشخص (به دو دلیل) متفاوت از تعین است: اول، تمیز یا تعین مانع از اشتراک شیء متعین و متمایز با اشیاء دیگر (در یک امر عام) نمی‌شود، به همین جهت تعین یا تمیز را امری نسبی دانسته‌اند؛ چرا که یک شیء در مقایسه با اشیاء دیگر (که از بعضی جهات با آن مشترک‌اند) متمایز و مغایر است. در حالی که تشخص (به معنای جزئیت و مغایرت با غیر) یک امر نفسی است، و با قطع نظر از غیر، و بدون مقایسه یک چیز با چیزهای دیگر - خواه در بعضی جهات مشترک باشد و خواه نباشد -

برای آن حاصل است. دوم اینکه اگرچه تشخص و تعین (یا تمیز) هر دو موجب افتراق و تمایز میان دو شیء می‌گردند، اما در تمایزی که به سبب تعین برای شیء حاصل می‌شود، شیء جزئی نمی‌شود (یعنی تعین یا تمیز مانع از شرکت و انطباق و صدق بر امور کثیر نمی‌گردد)، در حالی که تشخص، موجب جزئی شدن شیء و امتناع صدق آن بر غیر می‌شود؛ به بیان دیگر، تمیز با کلی بودن، و تشخص با جزئی بودن سازگار است. تفاوت جزئی بودن و تشخص، تفاوت مصداق و مفهوم، یا تفاوت امر خارجی با مفهوم ذهنی آن است [۴، صص ۹۹-۱۱۰].

لذا با توجه به وجوه تفاوت تشخص با تعین (و نیز توافق در ایجاد تمایز)، باید گفت نسبت میان آن‌ها عموم و خصوص من وجه است؛ بدین معنا که در مواردی، موجود متشخص است ولی متعین نیست (دارای تشخص، اما فاقد مشارک است)؛ در مواردی تنها متمایز است ولی متشخص نیست (مانند تمایز یک کلی از کلی دیگر، مثلاً تمایز انسان از اسب)؛ در مواردی نیز تشخص و تعین هر دو محقق است، مانند اشخاص انسان [۲، ج ۱، ص ۴۳۷؛ ۱۸، ج ۱، ص ۱۸۱].

نکته سوم اینکه همه مادیاتی که در خارج هستند دارای تشخص و جزئیت بوده و هیچ کدام بر دیگری قابل انطباق نیست؛ لذا ملازم لوازمی هستند که تشخص آن را تعین ببخشد [۴، ص ۹۷]. مثلاً «هر انسان، از اجتماع چند خاصه منحصر در یک فرد موجود می‌شود: انسان بلند قامت سیاه چهره‌ای که دارای صفتی خاص باشد و در زمان معین از پدر و مادری معین ولادت یافته باشد؛ و این صفات بی‌ماده ممکن نیست. پس باید چنین ماهیاتی در ماده باشد تا مشخص شده و موجود گردد» [۷، ص ۱۰۲].

نکته چهارم اینکه تشخص، ناشی از «وجود» است و وجود اولاً (بالاصاله) متعلق به خداوند است و به سبب لطف خدا به مخلوقات، ثانیاً (بالعرض) به ایشان اطلاق می‌شود. در واقع، حقیقت وجود دارای ترکیب نبوده و قبول تشخص، زائد بر اصل وجود نیست، بلکه وجود در حقایق وجودی، عین حقایق است. بر این اساس، آنچه از لوازم تشخص دانسته‌اند (مثل زمان و مکان و وضع) به حسب خارج، در سنخ وجود واقع‌اند و به حسب مفهوم، خود معانی کلی خالی از تشخص بوده و قابل اشاره عقلی و حسی نمی‌باشند. لذا وجود، امری زائد بر ذات و حقیقت خود ندارد؛ به‌خلاف ماهیات که تشخص و لوازم تشخص، مثل اصل وجود، زائد بر ماهیت و عارض بر آن می‌باشد [۴، ص ۹۷].

در نتیجه، تشخص یافتن هر پدیده‌ای از سوی خدای متعال است. چرا که آنچه

ملاک تشخیص ماهیت است، امری خارج از سنخ آن است. ماهیت تا وجود نپذیرد (یعنی از مبدأ و علت تحقق آن، اثری صادر نشود که این ماهیت از آن انتزاع شود و از باب التجاء به آن حقیقت، منتسب به موجودیت گردد)، تشخیص نیابد. «آن تشخیص شیء اعنی هویتة المخصوصة أيضاً عین وجوده، و الوجود و التَّشخُّص مَّتَّحِدَان ذاتاً و متغایران عنواناً و اعتباراً» [۲، ص ۲۱۲]. تشخیص شیء همان هویت خاص آن شیء (وجود شیء) است، پس وجود و تشخیص ذاتاً یکی است و اعتباراً دوگانه انگاشته می‌شوند.

به تعبیر متکلمان امامیه، انسانیت، یک مفهوم ذهنی است که در خارج، حد وجود معلولی است. لذا اگر چه این معنی، از معنی حَجَر امتیاز دارد، اما نسبت به وجودات متکثره افرادش ابهام دارد و چون حقیقتش عین وجود و تحقق و تشخیص نیست، در وجود و تشخیص محتاج به وجود بوده، و به هر وجودی که جاعل به او بدهد، متشخص خواهد شد. ولی این حالت در باری تعالی نمی‌تواند باشد. بلکه از آنجا که خداوند صرف حیات و نور و هستی مجرد محض و علت همه اشیاء است، به ذاته متحقق و متشخص و ثابت و محیط به تمام موجودات است، نه به انضمام امر دیگری [۲، ص ۴۷]. پس لازمه متشخص بودن خداوند، برخورداری او از جسمانیت نیست.

نتیجه‌گیری

در نهایت باید گفت هر چند در تاریخ کلام اسلامی عده‌ای همچون اهل حدیث (همنوا با پیناک)، ذیل اعتقاد به تشخیص خداوند، اوصاف معنوی (و حتی مادی) انسانی (همچون برخورداری از دست و پا و صورت) را به او نسبت می‌دادند [۸، ج ۱، صص ۲۰۶-۲۰۷]، لکن متکلمان امامیه با توسیع مبحث «تشخیص» و تشریح دقیق آن معتقدند اگر متشخص دانستن خداوند منجر به فرض نسبیت در صفات او، یا انتساب نقائص انسان‌وار (همچون جسمانیت) به او شود قطعاً مردود است.

در حقیقت اگر چه متکلمان امامیه (همسو با پیناک) خداوند را متشخص می‌دانند، لکن تشخیصی که برای خداوند قائل‌اند، اعم از تصور پیناک، و متفاوت از تشخیص پدیده‌های مادی است. به عقیده امامیه، تشخیص مادیات برآمده از دو امر است: اول، وجود اعراضی (اعم از کم و کیف و وضع و...) که منحصرأً مختص ایشان است. دوم، حد مادیات، از نظر نقصان و محدودیت خود به عدم (یعنی تشخیص آنها همان احاطه اعدام بر آنهاست و این احاطه عدمی، مشخص وجود مادی است) [۲۰، ج ۱، ص ۶۳۷]. لکن

تشخیص واجب‌الوجود عین ذات اوست. یعنی جزئی بودن ذات واجب (صادق نیامدن بر ذات دیگر)، به سبب انضمام خصوصیات مشخصه نیست؛ چراکه اگر چنین بود، قطعاً ضم خصوصیات محتاج به علتی بود، و آن علت نه می‌تواند غیر ذات واجب باشد (چراکه احتیاج واجب به غیر لازم می‌شود)، و نه می‌تواند ذات واجب باشد (چراکه علت تا موجود نباشد، نمی‌تواند علت شود)، و نه به جهت احاطه عدمیات بر ذات باری تعالی است [۱۷، ص ۲۰۵].

لذا بر مبنای کلام امامیه (به خلاف دیدگاه پیناک)، فرض اوصاف انسان‌وار در ساحت الوهی، به‌گونه‌ای است که از محدودیت‌های زمان و مکان منزّه است، و واجب‌تعالی این اوصاف را در عین ضرورت، بساطت و تغییرناپذیری هستی‌اش داراست. به عبارت دیگر، مصداق بشری این صفات، توأم با نقص و امکان و محدودیت است، اما مصداق الوهی آن، بری از هر نقص و تناهی (نسبیت) است [۲۰، ج ۱، ص ۶۰۷؛ ۱۳، ج ۱۴، ص ۱۲۹].

به بیان متکلمان امامیه، ملاک تشخیص، در «وجود» است نه در معانی و مفاهیم عامه. در جسمانیات که وجود حاصل در زمان، و صورت حاصل در ماده است، لاجرم شیء دارای عوارض مختلفی است که (مادامی که پای‌بند ماده است) به‌طور مطلق از آن جدا نمی‌شود و این عوارض دائماً قبول تبدل می‌نماید. یعنی طبیعت واقع در ماده، دارای عوارضی است که دخیل در تشخیص است (چنانکه هر جوهر جسمانی دارای مقدار و وضع و مکان و دیگر اموری است که دائماً در حال تبدل و تغییرند)، لکن وجود خداوند اینگونه نیست [۱۸، ص ۱۷۱]. بر این اساس، در نفی دیدگاه پیناک باید گفت در خداوند - که صرف وجود است - نبود عوارض مادی و محدودیت‌های ناشی از آن منجر به خدشه‌ای به تشخیص او نمی‌شود.

در نتیجه از منظر متکلمان امامیه، تشخیص خداوند (از هر جنبه‌ای که تصور شود) متفاوت از جمیع مخلوقات (از جمله انسان) است؛ چنانکه می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری، ۱۱) و هر چند ادعای پیناک در متشخص دانستن خداوند (در دو معنای کلی مغایرت با غیر و توانایی برقراری ارتباط با دیگران) مورد تأیید متکلمان امامیه است، لکن اتصاف خداوند به تشخیص انسان‌وار و مدعیات ذیل آن (از جمله برخورداری از نقائص انسانی، تعارض صفات مطلق خداوند با تشخیص، شبهه مجسم بودن خداوند و سایر محدودیت‌های ناشی از آن) قابل قبول نبوده و با ایرادات جدی عقلی و روایی مواجه است.

در خاتمه باید گفت بازتاب عینی عقیده «تشخیص خداوند» در زندگی متدینین بسیار مهم بوده و بن‌مایه تصور آنان از خداوند (و صفات او) را تشکیل می‌دهد. اگر خداوند، نه

عالم و قادر مطلق، بلکه صاحب نقائص و محدودیت‌هایی (همچون وجود متشخص انسانی) تصور شود، نگاه انسان‌ها به خداوند متزلزل شده و تدین و اساس زندگی جاری آنها تحت تأثیرات شگرفی قرار می‌گیرد. چنانکه بدیهی است اتکاء بر خداوندی که دارای محدودیت‌هایی است، سخت‌تر از خداوندی است که صاحب جمیع کمالات است «أَرَبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف/۳۹). لذا از نقد دیدگاه پیناک در مسئله تشخص خداوند از منظر متکلمان امامیه، دو مطلب حاصل می‌شود: اول آنکه به لحاظ مفهومی، متشخص دانستن وجود خداوند، بنا بر دیدگاه متکلمان امامیه، بحث وسیع‌تر و دقیق‌تری است که علاوه بر نکات پیناک، نواقص مدعیات او را نیز ندارد. دوم، به لحاظ عینی، تبیین متکلمان امامیه از تشخص خداوند، آثار به مراتب مثبت‌تری در زندگی متدینان داشته و ایشان را به اعتماد بیشتر به خداوند برمی‌انگیزد.

منابع

- [۱] قرآن کریم.
- [۲] آشتیانی، احمد (۱۳۸۳). بیست رساله. قم، بوستان کتاب.
- [۳] تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۹۸۹). شرح المقاصد. محقق: عبدالرحمان عمیره، قاهره، الشریف الرضی.
- [۴] حلی، ابومنصور (۱۴۱۳). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- [۵] رهبری، مسعود؛ رحیم‌پور، فروغ‌السادات. (۱۳۹۸). «خدای شخص‌وار از منظر علامه طباطبایی در مقایسه با الهیات گشوده»، فلسفه و کلام اسلامی، تهران، دوره ۵۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۲۵۱-۲۷۰. <https://doi.org/10.22059/JITP.2019.262403.523042>
- [۶] سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۱). نظریه المعرفة. قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- [۷] شعرانی، میرزا ابوالحسن (۱۳۹۳). شرح فارسی تجرید الاعتقاد. تهران، انتشارات اسلامیه.
- [۸] شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۴۱۵). الملل و النحل. محقق: امیرعلی مهنا؛ علی حسن فاعور، بیروت، دارالمعرفة.
- [۹] صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). الاعتقادات. قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- [۱۰] صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸). التوحید. قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- [۱۱] صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۸). التوحید. مترجم: علی اکبر میرزایی، قم، علویون.
- [۱۲] صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴). عیون اخبار الرضا(ع). مصحح: حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- [۱۳] طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۰). المیزان فی تفسیر القرآن. قم، مکتبه النشر الإسلامی.
- [۱۴] طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل. قم، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- [۱۵] طبرسی، ابو منصور (بی‌تا). الإحتجاج. ترجمه: مازندرانی، چاپ اول، تهران، نشر مرتضوی.

- [۱۶] غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶). *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*. بیروت، دارالفکر.
- [۱۷] فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۶). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*. قم، مؤسسه امام صادق(ع).
- [۱۸] فیض کاشانی، محمد (۱۳۷۵). *أصول المعارف*. قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- [۱۹] کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه*. ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۲۰] کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*. ترجمه: کمره‌ای. چاپ سوم، قم، انتشارات اسوه.
- [۲۱] محمدی، علی (۱۳۷۸). *شرح کشف المراد*. قم، دارالفکر.
- [۲۲] مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*. بیروت، مؤسسه الوفاء.
- [۲۳] مرتضی، علی بن حسین (۱۹۹۸). *أمالی المرتضی*. قاهره، دارالفکر العربی.
- [۲۴] منصور، عباسعلی (۱۳۹۸). «نسبت مفهوم واجب الوجود در فلسفه اسلامی با خدای متشخص و غیرمتشخص». *پژوهشنامه فلسفه دین*، تهران، دوره ۱۷، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۱۸۹-۲۱۰.
- [25] Alister, M. (2011). *Christian Theology; An Introduction*. London, Blackwell.
- [26] Audi, R. (2015). *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge, Cambridge university press.
- [27] <https://doi.org/10.1017/CBO9781139057509>
- [29] Flood, G. (1996). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- [30] Hick, J. (1990). *Philosophy of Religion*. New Jersey, Prentice Hall.
- [31] Lucas, J. (1976). *Freedom and Grace*. London, The University of California.
- [32] Otto, Rudolf. (1958). *The Idea of the Holy*. New York: Oxford University Press.
- [33] Pinnock, C. (2009). *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. Illinois, InterVarsity Press.
- [34] Pinnock, C. (2001). *Most Moved Mover: A theology of God's openness*. Michigan, Baker Academic.
- [35] Pinnock, C. (2005). Open Theism: An answer to my critics, *Dialog: A Journal of Theology*. 44(3). 237-245. <https://doi.org/10.1111/j.0012-2033.2005.00263.x>
- [36] Piper, J. Taylor, J. Helseth, P. (2003). *Beyond the bounds: Open theism and the undermining of biblical Christianity*. Illinois, Crossway Books.
- [37] Runes, D. (2010). *The Dictionary of Philosophy*. New York, Philosophical Library.
- [38] Ware, B. (2003) *Their God Is Too Small: Open theism and the undermining of confidence in God*. Illinois, Crossway Books.

