



خداشناسی و خداباوری در فلسفه و ادیان

محسن پسنده^۱

چکیده

خدا آفریدگار جهان و کامل‌ترین وجود، مفهوم محوری اغلب ادیان به ویژه ادیان ابراهیمی است. مفاهیم و تعاریف گوناگونی از خدا در ادیان و مذاهب و ذهن اشخاص وجود دارد. میان اعتقاد به خدا و دینداری رابطه ناگزیری برقرار نیست و برخی مردم که به دین معتقد نیستند، به خدا باور دارند. خدا در نظر شیعه، یگانه و سرمنشأ همه کمالات و علت هستی‌بخش همه موجودات است و ذاتی ازلی و ابدی دارد. هیچ موجودی شبیه او نیست. ذات او عین صفاتش است. واقعیتی بسیط و بی‌ماهیت است. نه در دنیا و نه در آخرت قابل دیده شدن نیست و دارای علم و قدرت مطلق است، در همه جا حضور و ارتباطی تام با مخلوقاتش دارد. وجود خدا و برخی صفاتش با حس و عقل و فطرت اثبات‌پذیر است؛ ولی گنه ذات نامحدودش با حس و عقل محدود قابل ادراک نیست. بعضی از فیلسوفان غربی و متألهان مسیحی اعتقاد دارند خدایی که در فلسفه اثبات می‌شود، مغایر با خدایی است که دین توصیفش می‌کند. برخی دیگر از اندیشمندان معتقدند خدای دین شایسته محبت و پرشش است، در حالی که خدای فلاسفه تنها یک واجب الوجود است که شوری در دل‌ها نمی‌افکند. مدعای دوگانگی خدای دین با خدای فلسفه از منظر قرآن و فلسفه اسلامی پذیرفتنی نیست؛ زیرا طبق قرآن، یکی از اوصاف منحصر در فرد الله تعالی، «شیء غیرمخلوق» است. واجب الوجود فلسفه تنها موجود بدون علت است. پس «شیء غیرمخلوق» وصف انحصاری الله قرآن و واجب فلسفه است. بنابراین مصداق الله و واجب الوجود یکی است. حقیقت مدعای دوم با تمرکز بر صفات ذاتی و فعلی خداوند است. اوصاف فعلی خداوند بیانگر روابط گوناگون خداوند با مخلوقات و انسان‌اند؛ اما صفات ذاتی چگونگی ذات الهی و کمالات او را توصیف می‌کنند.

کلمات کلیدی: خداشناسی، خداباوری، فلسفه، فلاسفه

^۱ لیسانس، رشته فلسفه اسلامی، دانشگاه فرهنگیان یاسوج، Psndhmhsn77@gmail.com

۱_ مقدمه

خدا، مفهوم محوری اغلب ادیان به ویژه ادیان ابراهیمی. مباحث نظری. درباره خدا از منظرهای گوناگون و براساس رویکردهای مختلف بحث های متفاوتی را می توان مطرح کرد. می توان با در نظر گرفتن نقش و کارکرد مفهوم خدا در میان اقوام مختلف، تلقی آنها را از خدا بازگفت یا چنین تحقیقی را در زمینه ای تاریخی مطرح کرد و به تاریخ این تلقی ها و نقش ها نظر کرد و حتی براساس تحقیقات باستان شناسانه از تلقی و تصور آدمیان از خدا یا خدایان پیش از تاریخ متعارف بشری سخن به میان آورد. از سوی دیگر می توان براساس رویکردهای فلسفی یا جامعه شناختی درباره نسبت خدا و اخلاق، خدا و علم، خدا و حقوق و مانند این ها تأمل کرد. نیز می توان از منظر علوم مختلف به مسئله خدا نگریست و مثلاً از حیث روان شناختی به تحلیل مفهوم خدا پرداخت. در هریک از مسائل و مباحث مذکور آرا و اقوال گوناگون وجود دارد (برای نمونه رجوع کنید به باوکر، ۱۹۹۵).

از منظر دین شناسانه و تاریخ ادیان هم می توان به تحلیل تجلیات و ظهورات گوناگون خدا در تاریخ ادیان و در هریک از دین های خاص پرداخت و نام ها و صفات خدا یا خدایان مختلف ادیان را بررسی و تحلیل کرد و جایگاه آنها را در نظر پیروان آن ادیان باز نمود و از تطور تاریخی مفهوم خدا سخن گفت و نشان داد که در طول تاریخ بشر تلقی های ناقص و ناکارآمد از خدا جای خود را به تلقی های جدید و کارآمدتر داده است (رجوع کنید به آرمسترانگ، ص ۱۲-۱۳). علاوه بر این، خدا یکی از مهم ترین مفاهیم در تاریخ فلسفه و تأملات فلسفی بوده است و از آغاز پیدایش فلسفه و حتی فلاسفه پیش از سقراط (برای نمونه می توان به سخنان جالب توجه کسنوفانوس اشاره کرد رجوع کنید به شرف خراسانی، ص ۱۶۲).

تا به امروز، بحث درباره آن ادامه یافته و در این باره گاه رویکردهای جدید مطرح شده (برای گزارشی اجمالی رجوع کنید به فرهنگ تاریخ اندیشه ها، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۶۶) و گاه بحثهای قدیمی با استدلال های روزآمد شده پی گرفته شده است (برای نمونه رجوع کنید به مکی، ۱۹۸۲؛ سوین برن، ۱۳۸۱ش؛ برای نمونه ای از بحث های جدیدتر رجوع کنید به برن، ۲۰۰۳؛ کیویت، ۱۳۷۶ش). در عرفان، به ویژه صورت هایی از عرفان که در دل ادیان ابراهیمی پرورده شده، خدا مفهومی است کاملاً بنیادی و محوری و در واقع می توان گفت عرفان در این ادیان چیزی جز تلاش برای شناخت خدا و رسیدن به او نیست (برای گزارش اجمالی رجوع کنید به آرمسترانگ، ص ۳۲۹-۳۹۵). الهیات ادیان، به ویژه الهیات ادیان ابراهیمی، به نحو خاص متکفل پرداختن به بحث درباره خدا و صفات او و نسبت آدمیان با او بوده و برای این ادیان مباحث کلامی فراوانی پدید آورده است. مباحث کلامی امروزه هم به نحو جدی دنبال می شود و این مباحث به پدید آمدن انواع و اقسام الهیات های جدید و مباحث تازه انجامیده است (رجوع کنید به کتاب راهنمای بلکول در الهیات جدید؛) کتاب راهنمای بلکول در الهیات پست مدرن. همچنین تحلیل تجلیات درک حضور خدا در هنر و فرهنگ اقوام گوناگون، محل بحث های جالبی در زمینه تاریخ هنر و تحلیل هنر قدسی در میان اقوام مختلف بوده است (برای نمونه رجوع کنید به بورکهارت، ۱۳۶۹ش؛ کوماراسوامی، ۱۹۷۷). در این تحقیق به بررسی خدا و خداباوری در فلسفه و ادیان می پردازیم.

۲_ مبانی و ادبیات تحقیق

درباره هریک از مباحث و مسائل پیش گفته تحقیقات فراوان صورت گرفته و آثار بسیاری پدید آمده است که حتی فهرست آنها خود کتابی قطور می شود (برای اطلاعات بیشتر و دسترسی به برخی منابع رجوع کنید به فرهنگ تاریخ اندیشه ها، همانجا؛ د. دین و اخلاق، ج ۶، ص ۲۴۳-۳۰۶؛ دایرة المعارف دین، ذیل "God"؛ آرمسترانگ، ۱۳۸۵ش). در این مقاله به اجمال صرفاً به خدا در اسلام و تاریخ تأملات اندیشمندان مسلمان در این باره پرداخته خواهد شد. محور اصلی تمامی مفاهیم دین اسلام خداست. مسلمان کسی است که خدایی جز خدای یگانه را به رسمیت نشناسد (اشهد ان لا اله الا الله) و حضرت محمد را فرستاده او بداند (اشهد ان محمداً رسول الله)؛ رجوع کنید به اعراف: ۱۵۸). در واقع رسالت پیامبر اسلام هم در اصل، دعوت به شناخت خدای یگانه و اذعان به آن بوده است («قولوا لا اله الا الله تفلحوا»؛ رجوع کنید به ابن اسحاق، ج ۴، ص ۲۱۴-۲۱۵؛ مجلسی، ج ۱۸، ص ۲۰۲).

در عهد جدید مسیحیت (اناجیل چهارگانه) خدا را واحد ازلی و معبود لاشریک می یابید همان گونه که عیسی خدا را «خدای واحد حقیقی» خواند. ولی این آموزه توحید با اعتقاد به تثلیث مشرکانه که به خاطر استفاده غلط و مغالطه آمیز از برخی عبارات کتاب مقدس به

وجود آمده، در هم آمیخته و دچار یک تناقض و پارادوکس گردیده است. عباراتی همچون: «ایشان را به اسم اب و ابن و روح القدس تعمیم دهید».

بر همین اساس مسیحیت کنونی در مورد خدا اعتقاد به توحید در ضمن اعتقاد به اقانیم ثلاثه (پدر، پسر، روح القدس) پیدا کرده که هم به لحاظ منطقی مسأله‌ای غیر قابل پذیرش است و هم توحید الوهی را از بین می‌برد.

در مورد یهودیت نیز چنین مسأله‌ای وجود دارد. در کتاب مقدس یهودیان در سفر تورات در بخش‌هایی از آن صریحاً اعتقاد به خدای واحد و ازلی و سرمدی را جزو اعتقادات اصلی یهودیت می‌شمارد: «ای اسرائیل بشنو: یهوه خدای ما یهوه واحد است.» لکن در همین تورات به گونه‌ای از صفات خدای متعال سخن می‌گوید که اعتقاد به توحید اولیه را از پایه فرو می‌ریزد. مانند داستانی که به حضرت یعقوب نسبت می‌دهند که در این داستان با خدا کشتی گرفت.

البته در اسلام، باتوجه به زمینه تاریخی ظهور آن که فضایی چند خدایی و بت‌پرستانه بوده است (رجوع کنید به بت/بت‌پرستی*؛ توحید*؛ شرک*)، بیش از آنکه بر اثبات وجود خدا تأکید شده باشد (مسئله‌ای که بیشتر در فلسفه محل توجه بوده و بعدها موضوع بحث فیلسوفان اسلامی هم قرار گرفته است) بر برخی اوصاف او و بیش و پیش از همه بر یگانگی او تأکید شده است. به عبارت دیگر، در اسلام با مفروض انگاشته شدن وجود خدا، بر نفی هر خدای دیگر و طرد هر نوع سرسپردگی به غیر او تکیه شده است و بر همین اساس می‌توان گفت اصلی‌ترین محور اندیشه اسلامی، توحید و نفی شرک است، چنان‌که در قرآن (رجوع کنید به نساء: ۱۱۶) تأکید شده است که خداوند گناه شرک را نمی‌بخشد و غیر از آن را بر هر که بخواهد می‌بخشد. ذکر متداول «الله اکبر» را هم در همین سیاق می‌توان فهمید. برای شناخت خدا در اسلام پیش از هر چیز باید به قرآن رجوع کرد. نام خاص خدا در قرآن، که بارها به آن اشاره شده، الله* است (رجوع کنید به روحانی، ذیل «الله»). این واژه به مشهورترین واژه دال بر خدا در زبان عربی تبدیل شده است چنان‌که یهودیان و مسیحیان هم در ترجمه کتاب مقدس آن را به معنای خدا به کار می‌برند. علاوه بر الله، دو تعبیر رحمان* و رب* هم در قرآن به صورت اسم برای خدا به کار رفته است. تعابیر اخیر چیزی جز نامهای دیگری برای خدا یا الله نیستند و چنان‌که در قرآن تصریح شده، خداوند نامهای گوناگون و زیبا دارد (رجوع کنید به اعراف: ۱۸۰؛ اسراء: ۱۱۰؛ طه: ۸؛ حشر: ۲۴؛ نیز رجوع کنید به اسماء الحسنی*). مسلمانان معمولاً بر طبق روایات این نامها را نود ونه اسم و یکی از آنها را اسم اعظم می‌دانند (برای نمونه رجوع کنید به ابن بابویه، ص ۹۴؛ مجلسی، ج ۴، ص ۱۸۶؛ طباطبائی، ذیل اعراف: ۱۸۰-۱۸۶؛ برای توضیحات بیشتر درباره نامهای خدا در اسلام رجوع کنید به ژیماره، ۱۹۸۸).

۲_۱_ فلسفه خدانشناسی در اسلام

شاید رواج مباحث فلسفی درباره خدا در ادامه همین مباحث و تلاشی برای یافتن پاسخ‌های جدید بود. بحث درباره خدا مسلماً سابقه‌ای بسیار کهن دارد و در فرهنگ‌های هند و ایران باستان می‌توان تأملاتی عمیق درباره خدا سراغ گرفت، اما بحث فلسفی در این باره، به معنای متعارف آن به یونان باستان باز می‌گردد. اوج این مباحث فلسفی اندیشه‌های افلاطون و ارسطو است. خدای فلسفی یونانیان به عالم بی‌اعتنا بود.

به موجب آثار فیلسوفان خدا امری می‌شود ورای عالم که منشأ فیض است و سرچشمه صدور دیگر موجودات از عقل اول به بعد. او صرفاً به صورت تنزیهی و به مثابه محرک نامتحرک، علت اولی و واجب الوجود و وجود مطلق و امری بدون ضد و نَد (=همانند) و مانند اینها وصف می‌شود. براساس همین نگرش است که فیلسوفان برای اثبات وجود خدا مثلاً مفاهیم حدوث و قَدَم را کنار می‌گذارند و به وجوب و امکان رو می‌کنند و نهایتاً برهانی مانند برهان صدیقین پدید می‌آید.

خداوند در فلسفه اسلامی تعریف پذیر نیست چون به حد و رسم شناخته نمی‌شود و ماهیت ندارد یعنی خدا را نمی‌توان دید و نمی‌توان آن را وصف کرد. در دین اسلام خدا یگانه است و معبودی جز او وجود ندارد او مالک تمام آسمان‌ها و زمین است اوست که انسان را آفریده و به او عقل داده است و اوست آفریننده تمام هستی و خلق. او فرزندی ندارد و فرزند کسی نیست او بی‌نیاز است و جز او خدایی وجود ندارد

محور اصلی تمامی مفاهیم دین اسلام خداست. مسلمان کسی است که خدایی جز خدای یگانه را به رسمیت نشناسد (أشهد أن لا إله إلا الله) و حضرت محمد را فرستاده او بداند، در واقع رسالت پیامبر اسلام، دعوت به شناخت خدای یگانه است. یادداشت در اسلام، باتوجه به زمینه ظهور این دین که فضایی چند خدایی و بُت پرستانه بوده، بیش از آنکه بر اثبات وجود خدا تأکید شود، بر برخی اوصاف او و بیش و پیش از همه بر یگانگی او تأکید شده است.

نام خاص خدا در قرآن، که بارها به آن اشاره شده، «الله» است. این واژه به مشهورترین واژه دلالت کننده بر خدا در زبان عربی تبدیل شده است چنانکه یهودیان و مسیحیان هم در ترجمه کتاب مقدس آن را به معنای خدا به کار می‌برند. همانگونه که در قرآن تصریح شده، خداوند نام‌های گوناگون و زیبا دارد.

بنابر باورهای اسلامی، الله، خدایی خاص اسلام نیست؛ بلکه همان خدای پیامبران پیشین بوده و خدای از آدم تا خاتم است. مطابق قرآن خلقت آدم با شناخت خدای یگانه همراه بوده و شرک پس از توحید به وجود آمده و حاصل گمراهی بشر در طول تاریخ است.

الله، که در قرآن نور آسمان و زمین است («الله نور السموات والارض»، نور: ۳۵؛ درباره آن رجوع کنید به طباطبائی، ذیل آیه)، خدایی خاص اسلام نیست بلکه همان خدای پیامبران پیشین یعنی عیسی و موسی و ابراهیم و نوح است تا به آدم (رجوع کنید به بقره: ۱۳۳؛ آل عمران: ۸۴؛ نساء: ۱۶۳). مطابق قرآن (رجوع کنید به اعراف: ۱۷۲) آدمیان خدا را می‌شناسند و به خدایی او شهادت داده‌اند («قالوا بلى») و خلقت آدم با شناخت خدای یگانه همراه بوده است (رجوع کنید به ذر، عالم). بر این اساس، شرک پس از توحید به وجود آمده و حاصل گمراهی بشر در طول تاریخ است. این بیان هر چند ظاهراً با رویکرد تاریخی — که به موجب تحقیقات صورت گرفته، در آن معمولاً باور آدمیان به خدا از چندخدایی آغاز می‌شود تا به خدای واحد برسد — سازگار نیست، اما درحقیقت با این نظر غیرقابل جمع نیست، چرا که از سویی گروهی از مسلمانان مطالب قرآنی مذکور را اشاراتی به فطرت خداشناس آدمیان دانسته‌اند (برای نمونه رجوع کنید به طباطبائی، ذیل آیه) و از سوی دیگر سابقه‌ای که در پژوهش‌های تاریخی مذکور مورد بررسی قرار می‌گیرد به قدمت تاریخ پیدایی انسان نیست و چه‌بسا پژوهش‌های تاریخی را نتوان با تاریخ قدسی ادیان و از جمله اسلام به محک هم زد و آزمود. همان‌گونه که اشاره شد، خدای اسلام در محیطی مشرکانه مطرح شده است. این امر به روشنی در قرآن بازتاب یافته است، چنان که در قرآن (رجوع کنید به انعام: ۱۰۰؛ نحل: ۵۷؛ نجم: ۱۹-۲۳).

تصور کسانی که برای خدا قائل به فرزند بودند یا او را با جن در پیوند می‌دیدند نفی شده است. بدین ترتیب در قرآن بیش از هر چیز بر یگانگی خدا (برای نمونه رجوع کنید به بقره: ۱۶۳؛ اخلاص: ۱) و برتری و قیاس‌ناپذیری او با سایر موجودات (برای نمونه رجوع کنید به «سبحان الله عما یصفون»، مؤمنون: ۹۱؛ صافات: ۱۵۹؛ «سبحان الله عما یشركون»، طور: ۴۳؛ حشر: ۲۳) تکیه و تأکید شده است. حتی به‌رغم اینکه بیان قرآن بیشتر صورت تذکار و تنبیه دارد تا استدلال، در آن برای نفی شرک و اثبات یگانگی خدا نحوی استدلال آمده («لو کان فیهم آلله الا الله لفسدتا»، انبیاء: ۲۲).

که بعدها به برهان تمانع* مشهور شده است (برای توضیحات بیشتر رجوع کنید به توحید*). در قرآن صفات گوناگونی به خدا نسبت داده شده است. بر اساس تقسیم‌بندی امروزی این صفات با اندکی مسامحه ذیل سه صفت عمده دسته‌بندی می‌شود: قدرت مطلق خدا؛ در قرآن بارها صفت «قدیر» درباره خدا به کار رفته (رجوع کنید به روحانی، ذیل «قدیر») و تصریح شده که خدا بر هر کاری تواناست («ان الله علی کل شیء قدیر»؛ برای نمونه رجوع کنید به بقره: ۲۰، ۱۰۶). او آنچه بخواهد می‌کند («یفعل ما یشاء»، آل عمران: ۴۰؛ حج: ۱۸) و هر حکمی اراده کند می‌دهد («یحکم ما یرید»، مائده: ۱) و هدایت و ضلالت بندگان در دست اوست («یضل من یشاء و یرید من یشاء»، نحل: ۹۳؛ فاطر: ۸). اراده او نامحدود است و چون بر چیزی تعلق بگیرد آن چیز حادث می‌شود («کن فیکون»، برای نمونه رجوع کنید به بقره: ۱۱۷؛ آل عمران: ۴۷).

او حضوری فراگیر و نامحدود دارد («فآینما تؤولوا فتم وجهه الله»، بقره: ۱۱۵) و هر چیز جز او محکوم به زوال و نیستی است («کل من علیها فان و یبقی وجه ربک»، الرحمن: ۲۶-۲۷). خداوند در قرآن «حی» و «قیوم» (رجوع کنید به بقره: ۲۵۵؛ آل عمران: ۲)، «غنی» (بقره: ۲۶۳)، «واسع» (بقره: ۱۱۵، ۲۴۷، ۲۶۱، ۲۶۸؛ آل عمران: ۷۳؛ نساء: ۳۰؛ مائده: ۵۴؛ نور: ۳۲)، «قوی» (هود: ۶۶؛ شوری: ۱۹)، «عزیز» (برای نمونه رجوع کنید به بقره: ۱۲۹، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۴۰، ۲۶۰؛ آل عمران: ۴، ۶؛ شوری: ۱۹، ۶۶)، «کبیر» و «علی» و «عظیم» (بقره: ۲۵۵؛ حج: ۶۲؛ لقمان: ۳۰)، «مقتدر» (کهف: ۴۵)، «جامع» (آل عمران: ۹؛ نساء: ۱۴۰)، «ذوالجلال» (الرحمن: ۲۷، ۷۸)،

«مالک» (فاتحه: ۴؛ آل عمران: ۲۶) و «ملک» (حشر: ۲۳) خوانده شده است که همگی به نحوی بر قدرت او دلالت دارند. صفاتی نظیر «خالق»، «خلاق»، «بدیع السموات و الارض»، «باری» و «مصور» نیز در همین مقوله قرار می‌گیرند (رجوع کنید به روحانی، ذیل همین واژه‌ها). ۲) علم مطلق خدا: در قرآن مکرراً خداوند «علیم» خوانده شده است. همچنین بارها «حکیم»، «سمیع»، «بصیر»، «خبیر»، «شهید» و نیز «رقیب» معرفی شده است که جملگی نشان از علم خداوند دارند (رجوع کنید به همان، ذیل همین واژه‌ها). ۳) خیر محض بودن خدا: در قرآن بر بخشندگی و بخشایشگری خداوند بیشترین تأکید شده است و این جنبه در «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» آغاز همه سوره‌ها (به استثنای سوره توبه) انعکاس یافته است. علاوه بر رحمت، اوصاف دیگری نیز در قرآن درباره خدا به کار رفته است، از جمله «وهاب» (رجوع کنید به آل عمران: ۸؛ ص: ۹، ۳۵)، «رزاق» (ذاریات: ۵۸)، «فتاح» (سبأ: ۲۶)، «لطیف» (یوسف: ۱۰۰؛ حج: ۶۳؛ لقمان: ۱۶؛ شوری: ۱۹)، «حلیم» (برای نمونه رجوع کنید به بقره: ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۶۳؛ آل عمران: ۱۵۵)، «کریم» (نمل: ۴۰؛ دخان: ۴۹؛ انفطار: ۶)، «حافظ» (یوسف: ۶۴)، «وکیل» (برای نمونه رجوع کنید به آل عمران: ۱۷۳؛ انعام: ۱۰۲؛ هود: ۱۲، «ولی» (شوری: ۹، ۲۸)، «هادی» (فرقان: ۳۱)، «غافر» (اعراف: ۱۵۵)، «غفور» (برای نمونه رجوع کنید به بقره: ۱۷۳؛ آل عمران: ۳۱) و «عفو» (حج: ۶۰؛ مجادله: ۲؛ نساء: ۴۳، ۹۹، ۱۴۹).

همچنین در قرآن بر نفی ظلم و در نتیجه عدل خدا تأکید بسیاری شده است که آن هم وجهی از خیر محض بودن اوست. در قرآن (رجوع کنید به نحل: ۹۰) تأکید شده است که خداوند به عدل و احسان حکم می‌کند («یأمر بالعدل و الاحسان»). او «الحکم الحاکمین» (رجوع کنید به هود: ۴۵؛ تین: ۸) و «خیر الحاکمین» (اعراف: ۸۷؛ یونس: ۱۰۹؛ یوسف: ۸۰) و «حسیب» (نساء: ۶) است. جنبه دیگر این وصف این است که او در برابر طاغیان و ستمگران، «جبار» (رجوع کنید به حشر: ۲۳)، «قاهر» (انعام: ۱۸، ۶۱) و «منتقم» (سجده: ۲۲؛ زخرف: ۴۱؛ دخان: ۱۶) است. این اوصاف نیز ذیل عدل می‌گنجد و همگی دالّ بر خیر محض بودن خداوند است. همچنین در قرآن (رجوع کنید به حدید: ۳۰) خداوند «ظاهر» و «باطن» و «اول» و «آخر» و «حق» (مثلاً رجوع کنید به حج: ۶) خوانده شده است. نام «حق» در میان صوفیه بیش از دیگر نامهای خدا مورد توجه قرار گرفته است. متکلمان معمولاً صفات خدا را ذیل هفت عنوان اصلی «علم»، «قدرت»، «اراده»، «حیات»، «سمع»، «بصر» و «کلام» مورد بحث قرار داده‌اند و بعدها درباره «عدل» خداوند نیز در کنار اینها، به عنوان وصفی مهم، بحث شده است (برای نمونه رجوع کنید به علامه حلّی، ص ۳۹۳-۴۰۴؛ لاهیجی، ص ۲۴۹-۲۷۶).

چنان که خواهیم دید این تقسیم‌بندی به سبب اهمیت این اوصاف بر مبنای رویکردهای متکلمان و مباحث کلامی است و گر نه می‌توان آنها را، همان‌گونه که ذکر شد، ذیل تقسیم‌بندی متداول امروزی در فلسفه دین در سه وصف مذکور گنجانده. در بحث از خدا، در قرآن کریم به این نکته نیز باید اشاره کرد که خدا در قرآن از دو وجه وصف می‌شود. از سویی خداوند متعالی است («سبحانه و تعالی عما یقولون»، اسراء: ۴۳) و هیچ چیز همانند او نیست («لیس کمثله شیء»، شوری: ۱۱) و با دیگر اشیا و امور قیاس‌ناپذیر است («لم یکن له کفو احد»، اخلاص: ۴). از سوی دیگر در تعامل با آدمیان و در پیوند با ایشان است. از رگ گردن به آنها نزدیک‌تر است («نحن اقرب الیه من حبل الوريد»، ق: ۱۶)، آنها را دوست می‌دارد («یُحِبُّهُمْ وَیُحِبُّونَهُ»، مائده: ۵۴) و حتی آدمیان می‌توانند دوست (خلیل) او باشند (رجوع کنید به نساء: ۱۲۵)، در تاریخ بشر مداخله می‌کند و تأثیر می‌گذارد و حتی رفتارهای آدمیان را همانند ایشان پاسخ می‌دهد («و مکروا و مکرا لله»، آل عمران: ۵۴). همچنین در تقسیم‌بندی دیگری می‌توان گفت از سویی بر جنبه سلبی و تنزیهی اوصاف او تکیه می‌شود و از سوی دیگر به جنبه‌های ثبوتی و ایجابی اشاره می‌گردد (رجوع کنید به تشبیه و تنزیه*). این تصویر دوگانه البته خاص اسلام نیست چنان که در عهدین نیز (با تفاوت‌هایی) چنین تصویر دوگانه‌ای از خدا وجود دارد (رجوع کنید به هاشمی، ص ۳۲۹-۳۳۰).

همین تصویر سبب مباحث عمده‌ای در الهیات و کلام ادیان یهودیت، مسیحیت و اسلام شده است. موضوع این مقاله مقایسه مباحث الهیاتی این ادیان درباره خدا نیست و صرفاً باید به این نکته اشاره کرد که هرچند در مسیحیت خدای جدیدی مطرح نشده و در اصل همان خدای عهد عتیق پذیرفته شده، اما به مرور بر مسئله‌های تثلیث (رجوع کنید به تثلیث*) و تجسد (برای نمونه رجوع کنید به) (تجسد، ۲۰۰۲) تأکید خاصی شده است. بدین ترتیب با تلقی مسیح به عنوان پسر خدا و تجسم و تجسد او الهیات مسیحی در طریقی قرار گرفته است که با الهیات اسلامی تعارض جدی دارد (همین امر گاه واکنش مسیحیان را برانگیخته است، برای نمونه رجوع کنید به زویمر، ص ۷۷-۹۲، ۱۰۷-۱۲۰).

در صورتی که چنین تعارضی میان الهیات یهودی و اسلامی دیده نمی‌شود. اسلام با تأکیدی که بر توحید و نفی شرک و نفی جنبه‌های حلولی و تشبیهی دارد، نافی تثلیث و تجسد است و در قرآن هم تأکید شده که عیسی پسر خدا نیست بلکه فرستاده اوست (رجوع کنید به نساء: ۱۷۱).

همچنین به این نکته نیز باید توجه داشت که در اسلام، قرآن کلام خداست (رجوع کنید به توبه: ۶)، یعنی سخن خداست با پیامبر، برای دیگر بندگان. به این بیان می‌توان گفت در اسلام قرآن کلمه‌الله است نه پیامبر اسلام، در حالی که در مسیحیت کلمه‌الله عیسی است. لذا در الهیات اسلامی درباره قرآن به مثابه کلام خدا مباحثی مطرح شده که در مسیحیت آن مباحث درباره عیسی مسیح مطرح شده است نه درباره اناجیل یا کتاب مقدس. منبع بعدی شناخت خدا در اسلام احادیث است. این احادیث دو دسته است یکی احادیث قدسی که در واقع بیان و سخن پروردگارانند و دیگری احادیث پیامبر اسلام و ائمه علیهم‌السلام که بخشی از آنها درباره خداست. از جمله احادیث قدسی مشهور، این حدیث است: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» (گنجی مخفی بودم، دوست داشتم شناخته شوم، خلق را آفریدم تا شناخته شوم؛ مجلسی، ج ۸۴، ص ۱۹۹، ۳۴۴).

بنا بر این حدیث، خدا برای اینکه شناخته شود مخلوقات را پدید آورده است. در قرآن هم آمده است که خدا جن و انس را برای عبادت آفریده است («الا ليعبدون»، ذاریات: ۵۶). اگر آن حدیث را در کنار این آیه قرار دهیم نتیجه بگیریم که در اسلام عبادت خدا معرفت به اوست و تلاش برای رسیدن به معرفت خدا عبادت است و باز اگر این دو را در کنار روایت مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (رجوع کنید به مازندرانی، ج ۳، ص ۲۳) قرار بدهیم در می‌یابیم که تلاش برای خودشناسی هم عبادت است و در طریق خداشناسی. در احادیث منقول از پیامبر و ائمه هم احادیثی در شناخت خدا و به‌ویژه توحید نقل شده است. البته هم حجم روایات و اخبار منقول از امامان شیعه در این باره و هم تفصیل مطالب در آنها بسیار بیشتر است، چرا که سخنان ائمه در فضایی بیان شده که مباحث عقلی مختلف در این باره پدید آمده بوده و مسائلی جدید طرح می‌شده است، لذا مضمون بسیاری از این احادیث ناظر به مباحث کلامی و فلسفی مطرح شده و پاسخ عقلانی و استدلالی به آنهاست که غالباً تحت عنوان کتاب التوحید به‌عنوان بخشی از آثار روایی شیعه یا مستقلاً گرد آمده است. برای نمونه می‌توان به توحید مفضل* منسوب به امام صادق، کتاب التوحید* شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، باب توحید در کافی کلینی (ج ۱، ص ۱۶۷-۱۷۲) و بحارالانوار مجلسی (ج ۳) اشاره کرد (برای توضیحات بیشتر رجوع کنید به توحید*). تأملات اندیشمندان مسلمان درباره خدا به سه دسته کلی تقسیم‌پذیر است: تأملات کلامی یا تأملات متکلمان، تأملات فلسفی یا تأملات فیلسوفان، و تأملات عرفانی یا تأملات اهل عرفان و صوفیان. البته مرزهای این تقسیم‌بندی‌ها قطعی و مطلق نیست و گاه به سختی می‌توان آنها را از هم تفکیک کرد، چنان‌که مثلاً تأملات بعضی معتزله و فیلسوفان مشایی یا اهل عرفان و فیلسوفان اشراقی گاه سخت به هم نزدیک به نظر می‌رسند. همچنین در تفاسیر قرآن و برخی از دیگر آثار در این حوزه‌ها گاهی آمیزه‌ای از این رویکردها را می‌توان دید. تأملات متکلمان و مبتنی بر رویکرد کلامی شاید کهن‌ترین این تأملات باشد. به وجود آمدن این مباحث از سویی ریشه در خود قرآن و حدیث داشته و مثلاً برای تبیین و توضیح آیات محکم و متشابه و تبیین نسبت صفات گوناگون خدا بوده است و از سوی دیگر حاصل مواجهه مسلمانان با علوم اوایل (فلسفه و علوم یونانی) و نیز الهیات دیگر ادیان (الهیات یهودیان و مسیحیان). همچنین باتوجه به اینکه اندیشه‌های نافی وجود خداوند یا نافی بعضی از صفات او (مثلاً نفی خالق بودن خدا، یا مالک روز جزا بودن او، یا فرستنده دین و رسول بودن او) از دیرباز برای مسلمانان شناخته شده بوده، طبیعی است که متکلمان مسلمان از سویی در مواجهه با آرای صاحبان این نظریه‌ها که دهریه* یا عبادالاصنام و مانند اینها خوانده می‌شدند (رجوع کنید به شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶) و از سوی دیگر در مواجهه با اندیشمندان نامداری که در عالم اسلامی ظهور می‌کردند و تصویری غیر از تصور اسلامی درباره خدا و اوصاف او داشتند (نمونه برجسته چنین اندیشمندانی، محمدبن زکریای رازی و رأی او درباره قدمای خمسه و انکار ارسال رسل بود؛ رجوع کنید به ابوحاتم رازی، ص ۱۹۳، و جاهای دیگر) به بحث درباره خداشناسی برای رد این آرا نیز کشیده می‌شدند (برای نمونه رجوع کنید به باقلانی، ص ۵۱-۶۱، ۹۶-۱۲۱؛ قاضی عبدالجباربن احمد، المغنی، ج ۵، ص ۱۵۹-۱۵۸).

بنابراین در نگاهی کلی می‌توان مباحث مطرح شده در کلام اسلامی درباره خدا را به این صورت دسته‌بندی کرد: (۱) بحث درباره وجود خدا و اثبات آن (برای نمونه رجوع کنید به اشعری، ۱۹۵۵، ص ۱۷-۱۹؛ قاضی عبدالجباربن احمد، شرح‌الاصول الخمسه، ص ۳۹، ۵۱-۶۵؛ فخررازی، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۵۱؛ علامه حلی، ص ۳۹۲؛ عضدالدین ایجی، ص ۲۶۶-۲۶۹). (۲) بحث درباره توحید خدا و اثبات آن (برای نمونه رجوع کنید به باقلانی، ص ۴۶؛ قاضی عبدالجباربن احمد، المغنی، ج ۴، ص ۲۴۱-۲۴۹، ۲۶۷-۲۷۶) و نفی شرک به‌طور عام

و نفی ثنویت* (برای نمونه رجوع کنید به باقلانی، ص ۷۸۶۸؛ ابن میثم، ص ۱۰۰-۱۰۱) و تثلیث (برای نمونه رجوع کنید به اشعری، ۱۹۵۵، ص ۲۰-۲۱؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی، ج ۵، ص ۸۶-۱۱۳؛ علامه حلی، ص ۴۰۵-۴۰۴) به نحو خاص. ۳) بحث درباره صفات خدا (برای نمونه رجوع کنید به فخر رازی، ج ۳؛ علامه حلی، ص ۳۹۳-۴۱۶؛ عضدالدین ایجی، ص ۲۷۰-۲۹۹).
عمده مباحث دیگر در کلام اسلامی درباره خداوند را می‌توان ذیل همین بحث اخیر گنجانده که برخی از مهم‌ترین آنها اینهاست: الف) بحث در توقیفی بودن یا نبودن اسما و صفات خدا (رجوع کنید به قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی، ج ۵، ص ۱۶۰-۱۷۱؛ جوینی، ص ۱۴۳؛ فخر رازی، ج ۳، ص ۵، ۲۲۱). ب) بحث درباره تشبیه و تنزیه (رجوع کنید به شهرستانی، کتاب نهاییه الاقدام، ص ۱۰۳-۱۲۲) و تعطیل* (رجوع کنید به همان، ص ۱۲۳-۱۳۰) و مباحث متفرع از آن مانند بحث رؤیت* خدا (رجوع کنید به اشعری، ۱۹۵۵، ص ۶۸۶-۶۸۱؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی، ج ۴، ص ۳۳-۳۴؛ علامه حلی، ص ۴۱۰-۴۱۴). ج) بحث درباره کلام خدا و حادث یا قدیم بودن آن و به عبارت دیگر بحث درباره خلق قرآن* (رجوع کنید به قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی، ج ۷؛ جوینی، ص ۹۹-۱۳۶). د) بحث درباره نسبت قدرت* و علم* و رحمت* خدا با افعال بندگان و مخلوقات که از سویی ناظر به نسبت قدرت انسان در برابر قدرت خدا و از سوی دیگر ناظر به نسبت اراده انسان در برابر علم سابق الهی و اراده* آزاد او در هدایت و ضلالت بندگان بوده است (رجوع کنید به اشعری، ۱۴۰۰، ص ۵۴۸-۵۷۱؛ بغدادی، ص ۹۳-۹۵).

بحث درباره مسئله مهم جبر و اختیار* در تاریخ اندیشه اسلامی که به مباحث فرعی مثل بحث از کسب* و استطاعت* و تولید* انجامیده ناظر به همین مسئله است (برای نمونه رجوع کنید به علم‌الهدی، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۹، ۱۴۴-۱۴۶؛ علامه حلی، ص ۴۲۳-۴۳۶) همچنین است بحث درباره مسئله شر (رجوع کنید به اشعری، ۱۴۰۰، ص ۲۴۵-۲۴۶؛ شرر* شرور*، لطف* خدا (برای نمونه رجوع کنید به قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی، ج ۱۳؛ لاهیجی، ص ۳۵۱-۳۵۲)، مسئله لذت و الم* (رجوع کنید به قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی، ج ۱۳، ص ۲۲۶ به بعد؛ علامه حلی، ص ۴۴۹-۴۵۲)، عدل* (رجوع کنید به اشعری، ۱۹۵۵، ص ۱۱۵-۱۲۲؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی، ج ۶؛ علم‌الهدی، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۹۳) و مانند اینها. درباره هریک از صفات قدرت و علم و رحمت) یا به تعبیر امروزی خیر محض بودن خدا) نیز مباحث مختلفی مطرح می‌شده است، چنان‌که بحث درباره معلوم معدوم یا ثابتات ازلی* در واقع چیزی جز بحث درباره علم خدا نیست (رجوع کنید به جوینی، ص ۸۰-۸۴).

ضرورت ارسال رسل و نبوت* (رجوع کنید به لاهیجی، ص ۳۵۶-۳۵۹) و امامت* و معاد* (رجوع کنید به بغدادی، ص ۲۲۹-۲۳۰) نیز در اصل بر مبنای صفات خداوند اثبات می‌شده است. حتی مباحث مطرح شده در حوزه طبیعت‌شناسی نیز برای متکلمان جدای از بحث اخیر نبوده است. چنان‌که با اندکی تأمل روشن می‌شود بحث درباره جزأ لایتجزأ* و عرض* هم در کلام اسلامی بحثی بوده است درباره قدرت خدا و نقش او در جهان (برای نمونه رجوع کنید به باقلانی، ص ۴۴؛ شهرستانی، کتاب نهاییه الاقدام، ص ۱۰-۱۱).
درحقیقت کم‌وبیش می‌توان نشان داد که محور اصلی نظام فکری تقریباً همه فرقه‌هایی که در عالم اسلامی و بر مبنای اسلام (یعنی با محوریت قرآن و سنت) شکل گرفته‌اند، به‌رغم تفاوت‌های گاه بارزشان که به نفی و طرد یکدیگر می‌انجامیده، خدا بوده و هریک از این فرقه‌ها براساس رویکرد خود بر جنبه یا جنبه‌هایی بیشتر تأکید می‌کرده و طبعاً از طرف گروه مقابل به کم‌توجهی به امری دیگر متهم می‌شده است. همچنین گروهی در بحث از این مسائل بیشتر بر ظاهر متن و منقولات تکیه داشته‌اند و گروهی دیگر بر استدلال عقلی پای می‌فشرده‌اند. اما به‌ر هر روی، مسئله مشترک همگی این گروه‌ها شناخت درست‌تر خدا و عدم انحراف از توحید بوده است. مثلاً بحث درباره کلام خدا یا خلق قرآن، چیزی نیست جز بحث درباره توحید، زیرا اگر کلام خدا مانند کلام بشر حادث شمرده شود این شبهه ایجاد می‌شود که خدا و رای حادثات و غیرقابل قیاس با مخلوقات و از هر جهت فراتر از آنها و ازلی و ابدی نیست و تغییر و حدوث در او راه دارد (رجوع کنید به بغدادی، ص ۱۰۶-۱۰۷) و این منافی توحید است و از سوی دیگر اگر کلام خدا به خلاف کلام بشر، قدیم شمرده شود این شبهه پدید می‌آید که امر دیگری غیر از خدا نیز ممکن است قدیم بوده باشد که این نیز منافی توحید است (رجوع کنید به قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی، ج ۷، ص ۸۵).

حتی بحث درباره حدوث و قدم عالم هم به همین ترتیب و ناظر به مسئله توحید است (و نه ناظر به شناخت عالم خلقت)، چرا که اگر عالم حادث باشد به این معنا که خدا آن را در زمان خلق کرده باشد، بدین ترتیب و رای حادثات و مخلوقات بودن خدا با مشکل مواجه می‌شود و اگر عالم قدیم باشد، وجود امری قدیم در کنار خدا، توحید را با مسئله مواجه می‌کند (رجوع کنید به شهرستانی، کتاب نهاییه

الاقدام، ص ۵-۳۰؛ علامه حلی، ص ۱۲۱-۱۲۲). شاید رواج مباحث فلسفی درباره خدا در ادامه همین مباحث و تلاشی برای یافتن پاسخهای جدید بود. چنان که مثلاً اندیشه‌های کندی را می‌توان حد فاصل اندیشه معتزلی و اندیشه فلاسفه بعدی دانست (رجوع کنید به نتون، ص ۴۵).

۲_۲_ مبحث خداوند در فلسفه

بحث درباره خدا مسلماً سابقه‌ای بسیار کهن دارد و در فرهنگ‌های هند و ایران باستان می‌توان تأملاتی عمیق درباره خدا سراغ گرفت، اما بحث فلسفی در این باره، به معنای متعارف آن به یونان باستان بازمی‌گردد. اوج این مباحث فلسفی اندیشه‌های افلاطون و ارسطو است. نخستین مباحث جدی فلسفی درباره خدا از جمله براهینی در اثبات وجود او و بحث درباره نسبت خواست او با اخلاق و ذاتی یا غیرذاتی بودن حسن و قبح* در آثار افلاطون (ج ۱، ص ۲۳۲-۲۴۵) آمده است. بحث او درباره خدا و صانع (دمیورگوس) و خیر اعلی (رجوع کنید به ج ۲، ص ۵۸-۱۰۵۹، ج ۳، ص ۱۷۲۳-۱۷۲۶)، هرچند ابهاماتی دارد، سرچشمه دیگر مباحث فلسفی در این باره است. ارسطو این تأملات را دنبال کرد و به نظریه‌ای کم‌وبیش منسجم درباره خدا رسید. او خدا را به مثابه فعلیت محض، امر غیرمادی سرمدی، محرک اول نامتحرک، علت غایی که متعلق عشق و میل افلاک است و اندیشه‌ای خوداندیش مطرح کرد و در اثبات وجود چنین خدایی بحث کرد و دلیل آورد (رجوع کنید به a1072-a1073). خدای ارسطو در برابر خدای ادیان ابراهیمی خدایی منفک از عالم بود که جنبه فاعلی آن صرفاً به واسطه جنبه غایی بودن اوست. بدین ترتیب تصور فلسفی از خدا شکل گرفت که در آن خدا به‌مثابه امر مطلق مطرح می‌شود. این تصور، که از دیرباز تاکنون محل بحث بوده (رجوع کنید به هاشمی، ص ۳۲۸-۳۴۵)، دست کم در ظاهر در تقابل با تلقی از خدا در ادیان ابراهیمی است. فلوطین تأملات افلاطون و ارسطو درباره خدا را دنبال کرد و به آنها صبغه‌ای عرفانی هم داد. به موجب تأملات او، خدا یا احد امری است که هیچ سخنی درباره او نمی‌توان گفت و صرفاً به مدد شهودی قابل شناسایی است و حتی او را موجود و وجود نباید خواند زیرا ورای وجود و عدم و دیگر مفاهیم از این قبیل است. احد هم مانند خدای ارسطو خالق عالم نیست بلکه سرچشمه فیضی است که عالم از او صادر می‌شود (رجوع کنید به ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۱۰۷۷-۱۰۸۲).

خدا از منظر اهل عرفان به صورتی متفاوت از دیگران دیده می‌شود و حتی می‌توان گفت در تقابل با خدای فیلسوفان قرار می‌گیرد. این منظر از صدر اسلام محل توجه بوده و به مرور زمان تعبیر و تفاسیر پخته‌تر و زیباتری از آن عرضه شده است. در مباحث عرفانی اولاً و بالذات مباحث عقلانی و استدلالی درباره خداوند محل توجه نبوده و در عوض بر رابطه دو سویه انسان و خدا تأکید شده است؛ رابطه‌ای که بیش از هر مفهوم دیگر مبتنی بر عشق است.

معرفت حقیقی خدا از نظر اهل عرفان معرفت نظری و استدلالی نیست بلکه معرفتی است که پیش شرط آن سلوک عملی است و غایت آن شهود و اشراق و کشف حجاب و رفع و طرد خود و هواهای نفسانی و فراتر رفتن از عقل جزئی و دست یافتن به اطوار ورای عقل و شناخت بی‌واسطه خدا و وصال او و نیست شدن در هستی اوست.

بر مبنای این نگرش هرچند همه آدمیان به نحوی خداپرستند و فطرتی آمیخته با عشق الهی دارند، باید این جنبه از وجود خود را احیا کنند و از شناخت سطحی از خدا (که منظور از شناخت سطحی در نظر اهل عرفان ممکن است شناخت کلامی و فلسفی نیز باشد) به مرتبه‌ای بالاتر برسند.

البته همین نگرش عرفانی ناگزیرگاه جنبه استدلالی هم گرفته، چنانکه مثلاً از عشق و محبت حادث و قدیم بحث شده است یا از وحدت شهود و وحدت وجود. اوج چنین نگرشی در عرفان نظری ابن عربی است که در آن مباحث پیشین با بیان نوافلاطونی پیوند خورده و در آن نظریه صدور یا فیض مورد بحث قرار گرفته و از علم الهی و فرایند خلقت و مفاهیم اعیان ثابت و فیض اقدس و فیض مقدس و وحدت وجود سخن گفته شده است.

متفکران و فیلسوفان اسلامی هرچند با خود فلوطین چندان آشنا نبودند و صرفاً مجملی درباره «شیخ یونانی» می‌دانستند (برای نمونه رجوع کنید به شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۷)، ترجمه آثار او را تحت عنوان اثولوجیا* در دست داشتند و آن را کتابی از ارسطو قلمداد می‌کردند (رجوع کنید به فلوطین، ۱۳۵۶ش، مقدمه آشتیانی، ص یک). بدین ترتیب فیلسوفان اسلامی آمیزه‌ای از آرای افلاطون، ارسطو و فلوطین را در اختیار داشتند و مباحث فلسفی خود را در گفتگو با این میراث فلسفی پیش می‌بردند. آنان صرفاً

تکرارکننده سخنان این فیلسوفان نبودند، بلکه با اخذ و اقتباس مفهیمی از آن میراث به بازسازی الهیات و پدیدآوردن الهیاتی برای فلسفه اسلامی برخاستند (برای نمونه رجوع کنید به الکیسی - فریموث که در اثر خود بسط بحث درباره خدا در سه سنت اسلامی را نشان داده است). این میراث دست کم به صورت مجمل در اختیار برخی متکلمان هم بوده است، چنان که می توان از آشنایی جهیمیه* یا معتزله* با اندیشه نوافلاطونی سخن گفت، اما مسئله آنها فراتر از کلام نمی رفت در حالی که فیلسوفان اسلامی روش فلسفی را برای طرح مسائل برگزیدند و طبعاً درباره خدا نیز تأملات متفاوتی کردند. این اندیشه‌ها البته در میان همه فیلسوفان اسلامی یکسان نیست و هریک درباره خدا بحث و نگرش خود را دارد، چنان که مثلاً کندی (ص ۱۸۲-۱۸۴) می گوید خدای ارسطو را که صرفاً حرکت دهنده عالم است با خدای اسلامی و دینی که خالق عالم از عدم (لامن شیء) است جمع کند (نیز رجوع کنید به نتون، ص ۵۴). فیلسوفان بعدی، از جمله فارابی (ص ۳۷-۵۹) و ابن سینا (۱۳۷۶ش، ص ۴۲۳-۴۴۸)، نظریه صدور یا فیض (رجوع کنید به فیض و صدور*) را پذیرفتند و نظریه خلقت در دین را براساس این نگرش فلسفی بازسازی کردند. به موجب آثار این فیلسوفان خدا امری می شود و رای عالم که منشأ فیض است و سرچشمه صدور دیگر موجودات از عقل اول به بعد. او صرفاً به صورت تنزیهی و به مثابه محرک نامتحرک، علت اولی و واجب الوجود* و وجود مطلق و امری بدون ضد و نَد و مانند این ها وصف می شود. براساس همین نگرش است که فیلسوفان برای اثبات وجود خدا مثلاً مفاهیم حدوث و قدم را کنار می گذارند و به وجوب و امکان رو می کنند و نهایتاً برهانی مانند برهان صدیقین* پدید می آید (برای نمونه رجوع کنید به ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۲۸-۱۸، ۶۶).

البته در فلسفه خدا را می توان محدث خواند، اما محدث در اینجا معنایی خاص می یابد که با فیضان ازلی واجب الوجود منافی نیست چرا که براساس نگرش فلسفی، عالم حادث زمانی نیست بلکه حادث ذاتی و قدیم زمانی است و بر این اساس خداوند ازلا محدث عالم است. این نگرش مبتنی بر تنزیه مطلق از سویی و نظریه صدور از سوی دیگر بر برخی فرقه‌ها نیز تأثیر گذاشت که مهم ترین آنها اسماعیلیه است. متفکران اسماعیلی و از جمله حمیدالدین کرمانی (ص ۳۷-۵۶) همین تصور از خدا را در آثارشان مطرح کرده و براساس نگرش باطنیشان بسط داده اند (نیز رجوع کنید به نتون، ص ۲۰۳-۲۵۵). هرچند متفکران و فیلسوفان اسلامی مذکور همواره خدای قرآن و اسلام را پیش چشم داشته اند و مثلاً برای واجب الوجود فلسفی نظامهای فکریشان کوشیده اند مستدلاً اوصافی ذکر کنند که او را به مثابه شارع و فرستنده انبیا و مقرر کننده تکالیف و بازخواست کننده در روز جزا مشخص کند (برای نمونه رجوع کنید به ابن سینا، ۱۳۷۶ش، ص ۴۷۹-۴۹۵)، حقیقت این است که چنین تصویری از خدا با تصویر ادیان به سختی قابل انطباق بود. خدای فلسفی یونانیان به عالم بی اعتنا بود. در تاریخ عالم مداخله ای نداشت و به عبارت دقیق تر اساساً در کنار او تاریخی دارای آغاز و میانه و پایان نمی توانست مطرح باشد (رجوع کنید به آرمسترانگ، ص ۲۷۰-۲۷۱).

این خدا با خدای قرآن آن قدر تفاوت داشت که تلاش فیلسوفان اسلامی برای جمع آن دو از نظر بسیاری مقبول به نظر نرسد. همین امر سبب شد فیلسوفان متهم به تعطیل* شوند. مهم ترین واکنش به فیلسوفان و خدای آنها تهافت الفلاسفه غزالی بود (برای نمونه رجوع کنید به ص ۲۴-۵۹). هرچند ابن رشد کوشید از نگرش فلسفی دفاع کند و نسبت عقل و دین را باز نماید و به غزالی پاسخ دهد و تبیین فلسفی خدا را ادامه دهد (رجوع کنید به ابن رشد، ۲۰۰۱، جاهای متعدد) پاسخ او در عالم اسلامی اثر چندانی نگذاشت (رجوع کنید به تهافت الفلاسفه*، تهافت التهافت*). نگرش غزالی که در حد خود جمع متن گرای و عقل گرای و ذوق عرفانی بود پاسخی به نیاز زمانه بود و اثر خود را بر زمانه گذاشت و اندیشه اهل سنت را در مسیری انداخت که تأملات فلسفی به نحو عام و تأملات فلسفی درباره خدا به نحو خاص در آن ادامه نیافت. ماجرا در ایران متفاوت بود (رجوع کنید به ادامه مقاله). خدا از منظر اهل عرفان به صورتی متفاوت از دیگران دیده می شود و حتی می توان گفت در تقابل با خدای فیلسوفان قرار می گیرد. این منظر از صدر اسلام محل توجه بوده و به مرور زمان تعبیر و تفاسیر پخته تر و زیباتری از آن عرضه شده است. در مباحث عرفانی اولاً و بالذات مباحث عقلانی و استدلالی درباره خداوند محل توجه نبوده و در عوض بر رابطه دوسویه انسان و خدا تأکید شده است؛ رابطه ای که بیش از هر مفهوم دیگر مبتنی بر عشق* است (برای نمونه رجوع کنید به ابونصر سراج، ص ۳۶، ۵۹-۵۷؛ هجویری، ص ۳۴۲-۳۵۶؛ عین القضاة، ۱۳۷۹ش، ص ۳۴؛ نسفی، ۱۳۵۰ش، ص ۱۱۲-۱۱۵). البته اهل عرفان هم بر جنبه تنزیهی خدا تأکید کرده اند (برای نمونه رجوع کنید به کلاباذی، ص ۳۳-۳۷؛ هجویری، ص ۱۵؛ عین القضاة، ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۳۷۹ش، ص ۱۴، ۹۰-۹۱؛ روزبهان بقلی، ص ۶۴، ۴۴؛ ابن عربی، ج ۱، ص ۶۸؛ شبستری، ص ۱۷۸، ۱۸۴) و حتی گاه در بحث درباره خدا سخنان رنگ استدلال هم گرفته است (رجوع کنید به نسفی، ۱۳۵۰ش، ص ۷۰، ۳۴۵).

اما معرفت خدا از نظر اهل عرفان معرفت نظری و استدلالی نیست بلکه معرفتی است که پیش شرط آن سلوک عملی است و غایت آن شهود و اشراق و کشف حجاب و رفع و طرد خود و هواهای نفسانی و فراتر رفتن از عقل جزئی و دست یافتن به اطوار ورای عقل و شناخت بی‌واسطه خدا و وصال او و نیست شدن در هستی او (فنا فی‌الله؛ برای نمونه رجوع کنید به عین‌القضاء، ۱۳۷۹ش، ص ۲۹-۳۰؛ نسفی، ۱۳۵۰ش، ص ۱۱۵-۱۱۸). در واقع اگر بتوان از معرفت‌شناسی عرفانی سخن گفت این معرفت‌شناسی مبتنی است بر مراقبه و کشف و شهود و تجلی و تجربه (رجوع کنید به ابونصر سراج، ص ۴۰-۴۱، ۶۸-۶۹؛ هجویری، ص ۳۶۱-۳۶۷). چنین معرفتی مورد توجه و درواقع نمونه آرمانی اهل عرفان است. بر مبنای این نگرش هرچند همه آدمیان به نحوی خداپرستند و فطرتی آمیخته با عشق الهی دارند، باید این جنبه از وجود خود را احیا کنند و از شناخت سطحی از خدا (که منظور از شناخت سطحی در نظر اهل عرفان ممکن است شناخت کلامی و فلسفی نیز باشد) به مرتبه‌ای دیگر برسند. به سطحی که در آن می‌توان گفت: «به یقین بدان بیشتر از آدمیان خدای موهوم و مصنوع می‌پرستند. از جهت آنکه هریک با خود چیزی تصور کرده‌اند و آن متصور خود را خدای نام نهاده‌اند و مصور هرکس مصنوع و موهوم آن کس است... خدای مقید دیگر باشد و خدای مطلق دیگر. وجه دیگر باشد و ذات دیگر... هرکه به وجه خدای خود رسید و به ذات خدای خود نرسید بت پرست است و همه روزه با خلق عالم به جنگ است و همه روز در اعراض و انکار است و هر که از وجه بگذشت به ذات خدای رسید از بت پرستی خلاصی یافت» (نسفی، ۱۳۸۱ش، ص ۷۹-۸۰).

به تعبیر دیگر، اهل عرفان خدا را معشوق می‌بینند و آدمی را عاشق و عشق را مهم‌ترین قانون هستی و حاکم بر کار عالم. عشقی که البته یکسویه هم نیست و به تعبیر حافظ (ص ۱۴۰) اگر مبتنی بر احتیاج عاشق است متکی به اشتیاق معشوق هم هست (ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود). به این معنا اهل عرفان عاشق را به جای بنده و در نسبت با خداوند می‌نشانند (رجوع کنید به پورجوادی، ۱۳۷۱ش، ص ۴۰-۴۵). بر مبنای چنین نگرشی است که دیگر مفاهیم عرفانی از قبیل رضا* و تسلیم* و توکل* و فنا (رجوع کنید به فنا و بقا*) معنا می‌یابند. این نگرش گاه به تصویر جنبه‌هایی سخت لطیف از رابطه عاشقانه انسان و خدا بر مبنای درک جمال الهی انجامیده است (برای نمونه رجوع کنید به عطار، کتاب تذکرة‌الاولیا، بخش مربوط به رابعه، به‌ویژه ج ۱، ص ۷۳) و گاه به صورت های افراطی‌تری در انالحق گفتن حلاج و سبحانی ماعظم شأنی گفتن بایزید خود را نشان داده است (رجوع کنید به همان، ج ۱، ص ۱۷۶، ج ۲، ص ۱۳۶، ۱۴۲؛ نیز رجوع کنید به بایزید بسطامی*؛ حلاج*). البته همین نگرش عرفانی ناگزیر گاه جنبه استدلالی هم گرفته، چنان که مثلاً از عشق و محبت حادث و قدیم بحث شده است (برای نمونه رجوع کنید به پورجوادی، ۱۳۸۱ش، ص ۷۷-۷۸؛ محبت قدیم و محبت مُحَدَّث، از غزالی) یا از وحدت شهود و وحدت وجود. اوج چنین نگرشی در عرفان نظری ابن‌عربی است که در آن مباحث پیشین با بیان نوافلاطونی پیوند خورده و در آن نظریه صدور یا فیض مورد بحث قرار گرفته و از علم الهی و فرایند خلقت و مفاهیم اعیان ثابته و فیض اقدس و فیض مقدس و وحدت وجود سخن گفته شده است (رجوع کنید به ابن‌عربی، ج ۱، ص ۴۸-۵۶). همچنین است بحث درباره تجلی اسماء‌الله در عالم یا بحث درباره جوهر بودن خدا و عرض بودن ماسوی الله (بحثی که گفته شده است کرامیه* نیز آن را مطرح کرده بوده‌اند رجوع کنید به د.اسلام، چاپ دوم، ج ۱، ص ۴۱۶).

۲-۳_ خداوند در فلسفه و عرفان

چنین مباحثی هرچند متأثر از مباحث کلامی و فلسفی بوده همگی مبتنی بر روش عرفانی و به دور از مفاهیم فلسفی و استدلال های منطقی بوده است. با این‌همه گاه همین نگرش ها هم در میان بعضی از اهل عرفان مشکوک تلقی شده و این نوع نظرورزی عرفانی نیز نفی شده است (برای نمونه رجوع کنید به شمس تبریزی، ص ۱۷۶-۱۷۸). به هر روی اهل عرفان جملگی بر اهمیت رابطه شخصی و عاشقانه با خدا تأکید دارند و تصریح می‌کنند که او ورای اندیشه و عقل بشر است و به تعبیر مولوی (دفتر ۲، ص ۴۲۱، بیت ۳۱۰۷) «آنکه در اندیشه ناید آن خداست». از منظر اهل عرفان هریک از مکاتب فکری اسلامی در حد خود جنبه‌ای از ذات الهی را آشکار کرده‌اند. فقها اراده تحقق یافته او را در شریعت مورد توجه قرار داده و خدا را به مثابه شارع دیده‌اند، معتزله تعالی او و اشاعره قدرت قاهر او را برجسته کرده‌اند و فلاسفه او را به عنوان وجود واجبی که تکثر اشیای ممکن از او سرچشمه می‌گیرد درک کرده‌اند. اینها هریک جنبه‌ای از ذات الهی را دریافته و وصف کرده‌اند اما درک کامل تر این ذات صرفاً به مدد عرفان میسر است (رجوع کنید به نصر، ص ۳۱۲) طبعاً رویکرد عرفانی هم از منظرهای دیگر درخور بحث و نقد است و یکی از جنبه‌های افراطی آن را می‌توان عقل‌ستیزی یا عقل‌گریزی

نامید. شاید میل به پرهیز از همین جنبه بود که سبب شد در میان کشورهای اسلامی، ایران وضع خاصی بیابد و در آن تلفیقی از رویکرد عرفانی با رویکرد فلسفی پدید آید و تا به امروز باقی بماند. ریشه این مسئله البته در اندیشه ابن سینا بود و رگه‌ای عرفانی در آثار او وجود داشت (مثلاً رجوع کنید به ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۶۳-۴۲۱).

سهروردی همین جنبه را برجسته کرد و فلسفه اشراق را پدید آورد. در فلسفه اشراق برای شناخت خدا صرف استدلال عقلی کافی نیست بلکه سلوک نیز لازم است (رجوع کنید به سهروردی، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۶). خدا در این فلسفه کم‌وبیش همان اوصاف خدای فیلسوفان مشایی را دارد، با این تفاوت که بر جنبه خاصی، که در اصل مأخوذ از قرآن هم هست، تأکید شده است. خدا نورالانوار است (رجوع کنید به همان، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۴). سهروردی فلسفه‌اش را براساس همین امر بنیان گذاشت و براساس شدت و ضعف‌پذیر بودن و تشکیکی بودن نور، جهان‌شناسی‌اش را شکل داد. او البته قائل به اصالت ماهیت بود و تشکیک را در ماهیات می‌دید (رجوع کنید به ج ۲، ص ۶۴-۷۳). اما ملاصدرا این اندیشه را به اندیشه‌های پیشین پیوند داد و از تشکیک در وجود سخن گفت. به موجب فلسفه او خدا وجود مطلق است و همه دیگر موجودات نشئت گرفته از این وجودند. در سربان وجود در عالم مراتبی هست و ماهیات حدود موجودات‌اند. بدین ترتیب او از وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت سخن می‌گفت (رجوع کنید به سفر ۱، ج ۱، ص ۳۵-۷۴).

در فلسفه ملاصدرا خدای متکلمان شیعه — که با خواجه‌نصیر جنبه‌های فلسفی یافته بود — و خدای فیلسوفان و خدای اهل عرفان — به ویژه خدای عرفان نظری ابن عربی — در نظام فلسفی واحدی تحت عنوان حکمت متعالیه* گرد آمد و مسائل مختلف براساس این نظام بازسازی شد. در اندیشه ملاصدرا همه عالم در حرکتی ذاتی و جوهری است. این حرکت بازگشت صعودی موجودات (در جهت عکس صدور) و حشر و قیام و معاد و حتی صورت جسمانی آن را تضمین می‌کند (رجوع کنید به سفر ۱، ج ۳، ص ۸۴-۱۱۳).

بدین صورت ملاصدرا می‌کوشید خدای خالق دین، خدای واجب‌الوجود فلسفه و خدای معشوق اهل عرفان را باهم جمع کند. در سیر تأملات متفکران مسلمان در خارج از ایران نوعی تنزیه‌گرایی خاص و متفاوت از تنزیه‌گرایی فلسفی معتزلی هم‌باب شد که ریشه در افکار ابن تیمیه (برای نمونه رجوع کنید به ج ۱، ص ۷۵-۱۳۲، ۱۶۵-۱۶۶، ۱۷۲-۱۷۳) و ابن قیم جوزیه (برای نمونه رجوع کنید به ج ۱، ص ۲۰۸-۲۵۲، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۹) داشت و نهایتاً به جنبش سلفیه و وهابیت رسید. این نگرش در ایران جایگاه و پایگاهی نیافت (و به معنایی در تقابل با نگرش رایج در ایران بود). در واقع همان‌طور که فلسفه ملاصدرا به نحو کلی تا همین اواخر قول غالب در مباحث نظری در اندیشه اسلامی ایرانیان بوده است، تأملات او درباره خدا هم به نحو اخص همین وضع را داشته است. اگر به تقسیم‌بندی‌های افکار یهودیان و مسیحیان درباره خدا توجه کنیم مشاهده می‌کنیم که در آنها معمولاً از چهار دوره صحبت می‌شود. مثلاً در یهودیت از خدای ربی یا تلمودی، خدای فلسفی - الهیاتی (که ابن‌میمون فیلسوف یهودی مقیم جهان اسلام در آن نقش جدی دارد)، خدای رویکرد قبالة (عرفانی)، و خدا در دوره جدید سخن گفته می‌شود (رجوع کنید به د. جودائیکا، ذیل "God"؛ دایرة‌المعارف دین، ج ۶، ص ۱۱) و در مسیحیت نیز می‌توان از مباحث الهیاتی درباره خدا، مباحث فلسفی (که در دوره‌هایی تحت‌تأثیر مباحث متفکران مسلمان بوده)، مباحث عرفانی، و مباحث جدید درباره خدا سخن گفت (رجوع کنید به دایرة‌المعارف دین، ج ۶، ص ۱۷-۲۶).

۳_ نتیجه‌گیری

چنان که دیده می‌شود سه بخش نخست این تقسیم‌بندی‌ها قراین و نظایری در عالم اسلامی نیز دارد، اما از دوره چهارم نمی‌توان سخن گفت. در واقع تأمل درباره خدا در عالم اسلامی به طور عام و ایران به‌نحو خاص، کم و بیش تا دوره ملاصدرا پا به پای علم و فلسفه زمان پیش می‌رفته است. اما پس از آن وضع تاریخی به گونه‌ای بوده که در این حوزه‌ها پرسشها و پاسخ‌های جدید و جدی مطرح نشده است. مباحثی هم که تحت‌تأثیر ورود تجدد و مسائل متفرع بر آن مطرح شده به علل مختلف بیشتر جنبه تکرار سخنان پیشین یا بحث جدلی داشته و کمتر به نظروزرزی درباره خدا انجامیده است و حتی آنها که در این زمینه مسئله‌نویس مطرح کرده‌اند (مثلاً احمد فردید و بحث از علم‌الاسماء تاریخی یا مجتهد شبستری و سخن از نسبت ایمان به خدا و آزادی) بیشتر بر مسئله‌ای دیگر تأکید داشته‌اند (در مثال‌های مذکور، اولی به تاریخی‌نگری و دومی به آزادی توجه دارد) تا مسئله خدا؛ امری که در طول تاریخ بشر همواره محل توجه و بحث بوده است و در سیر این تاریخ باز هم محل توجه و بحث خواهد بود.

۴_ منابع

- قرآن
- کارن آرمسترانگ، تاریخ خداباوری 4000: سال جستجوی یهودیت، مسیحیت و اسلام، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، تهران ۱۳۸۵ش؛
- ابن اسحاق، سیره ابن اسحاق، چاپ محمد حمیدالله، قونیه ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ ابن بابویه، التوحید، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم ۱۳۸۷
- ابن تیمیه، مجموعه الرسائل و المسائل، بیروت 1412/1992؛ ابن رشد، تهافت التهافت، چاپ محمدعابد جابری، بیروت ۲۰۰۱؛ ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، قم ۱۳۷۵ش
- همو، الالهيات من كتاب الشفاء، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، قم ۱۳۷۶ش؛ ابن عربی، فصوص‌الحکم، و التعليقات عليه بقلم ابوالعلاء عقیفی، تهران ۱۳۷۰ش
- ابن قیم جوزیه، اغاثة اللهفان من مصاید الشیطان، چاپ محمدحامد فقی، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، چاپ احمد حسینی، [قم] ۱۴۰۶
- ابوحاتم رازی، اعلام‌النبوة، چاپ صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، تهران ۱۳۵۶ش؛ ابونصر سراج، کتاب اللّمع فی التصوف، چاپ رینولد الین نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، چاپ افست تهران [بی‌تا].؛
- ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران ۱۳۷۸ش؛ علی بن اسماعیل اشعری، کتاب اللّمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، چاپ حموده غرابه، مصر 1955؛
- همو، کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین، چاپ هلموت ریتز، ویسبادن ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران ۱۳۸۰ش؛
- محمدبن طیب باقلانی، التمهید فی الرد علی الملحدّة المعطلّة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة، چاپ محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره ۱۹۴۷/۱۳۶۶؛
- عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، کتاب اصول‌الدین، استانبول ۱۹۲۸/۱۳۴۶، چاپ افست بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ تیتوس بورکهارت، هنر مقدس: اصول و روشها، ترجمه جلال ستاری، تهران ۱۳۶۹ش؛
- نصرالله پورجوادی، «انسان، بنده یا عاشق خدا»، نامه فرهنگ، سال ۲، ش ۴ (تابستان ۱۳۷۱)؛ همو، دو مجدّد: پژوهشهایی درباره محمد غزالی و فخررازی، تهران ۱۳۸۱ش؛
- عبدالملک بن عبدالله جوینی، کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، چاپ محمدیوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، مصر 1950/۱۳۶۹؛
- شمس‌الدین محمد حافظ، دیوان، چاپ محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران 1369ش؛ محمود روحانی، المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم = فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم، مشهد ۱۳۶۶-۱۳۶۸ش؛
- روزبهان بقلی، شرح شطحیات، چاپ هانری کوربن، تهران ۱۳۷۴ش؛ ریچارد سوین‌برن، آیا خدایی هست؟، ترجمه محمد جاودان، قم ۱۳۸۱ش؛
- یحیی بن حبش سهروردی، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ج ۲، چاپ هانری کوربن، تهران ۱۳۷۳ش؛ محمودبن عبدالکریم شبستری، مجموعه آثار شیخ‌محمود شبستری، چاپ صمد موحد، تهران ۱۳۷۱ش؛
- شرف‌الدین شرف خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، تهران ۱۳۷۵ش؛ محمدبن علی شمس تبریزی، مقالات شمس تبریزی، چاپ محمدعلی موحد، تهران ۱۳۵۶ش؛
- محمدبن عبدالکریم شهرستانی، کتاب نهاية‌الاقدام فی علم الکلام، چاپ آلفرد گیوم، قاهره [بی‌تا].؛ همو، الملل و النحل، چاپ محمد سیدکیلانی، قاهره ۱۹۶۷/۱۳۸۷؛

- محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، تهران 1337ش، چاپ افسست قم [بی تا].؛
- طباطبائی؛ عبدالرحمان بن احمد عضدالدین ایجی، المواقف فی علم الکلام، بیروت: عالم‌الکتب، [بی تا].؛
- محمدبن ابراهیم عطار، کتاب تذکرة الاولیاء، چاپ رینولد الین نیکلسون، لیدن ۱۹۰۵-۱۹۰۷، چاپ افسست تهران [بی تا].؛
- حسن بن یوسف علامه حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، قم ۱۴۲۷؛ علی بن حسین علم‌الهدی، رسائل الشریف المرتضی، چاپ مهدی رجایی، قم ۱۴۰۵-۱۴۱۰؛
- عبدالله بن محمد عین‌القضاة، زبدة الحقایق، متن عربی به تصحیح عقیف عسیران، ترجمه فارسی مهدی تدین، تهران ۱۳۷۹ش؛
- همو، نامه‌های عین‌القضاة همدانی، ج ۱، چاپ علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران [1969] [؟]؛ محمدبن محمد غزالی، تهافت الفلاسفة، قاهره ۱۳۱۹؛
- محمدبن محمد فارابی، کتاب آراء اهل‌المدينة الفاضلة، چاپ البیر نصری نادر، بیروت ۱۹۸۲؛ محمدبن عمر فخررازی، المطالب‌العالیة من العلم الالهی، چاپ احمد حجازی سقا، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛
- فلوطین، اثولوجیا، ترجمه ناعمه حمصی، با تعلیقات قاضی سعید قمی، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۶ش؛ همو، دورهاآثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران ۱۳۶۶ش؛
- قاضی عبدالجباربن احمد، شرح الاصول الخمسة، چاپ عبدالکریم عثمان، قاهره ۱۴۰۸/1988؛
- همو، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۴، چاپ محمد مصطفی حلمی و ابوالوفا غنیمی تفتازانی، قاهره ۱۹۶۵، ج ۵، چاپ محمود محمد خضیری، قاهره 1965، ج ۶، چاپ احمد فؤاد اهوانی، قاهره ۱۳۸۲/۱۹۶۲، ج ۷، چاپ ابراهیم ایاری، قاهره ۱۳۸۰/۱۹۸۱، ج ۱۳، چاپ ابوالعلاء عقیفی، قاهره ۱۳۸۲/۱۹۶۲؛ احمدبن عبدالله کرمانی، راحة‌العقل، چاپ مصطفی غالب، بیروت ۱۹۶۷؛
- محمدبن ابراهیم کلاباذی، متن و ترجمه کتاب تعرف، چاپ محمدجواد شریعت، تهران ۱۳۷۱ش؛ کلینی؛ یعقوب‌بن اسحاق کندی، رسائل‌الکندی‌الفلسفیة، چاپ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره 1369_۱۳۷۲ / ۱۹۵۰-۱۹۵۳؛ دان کیوییت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران ۱۳۷۶ش؛
- عبدالرزاق‌بن علی لاهیجی، گوهر مراد، چاپ زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران ۱۳۷۲ش؛
- محمدصالح‌بن احمد مازندرانی، شرح اصول‌الکافی، مع تعلیق ابوالحسن شعرانی، چاپ علی عاشور، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛
- جلال‌الدین‌بن محمد مولوی، مثنوی معنوی، چاپ رینولد الین نیکلسون، تهران ۱۳۷۰ش؛
- عزیزالدین‌بن محمد نسفی، زبدة الحقایق، چاپ حق‌وردی ناصری، تهران ۱۳۸۱ش؛
- همو، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان‌الکامل، چاپ ماریژان موله، تهران ۱۳۵۰ش؛
- محمدمنصور هاشمی، «خدا به عنوان امر مطلق»، نقد و نظر، سال ۹، ش ۳ و ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۸۳)؛
- علی‌بن عثمان هجویری، کشف‌المحجوب، چاپ و ژوکوفسکی، لنینگراد ۱۹۲۶، چاپ افسست تهران ۱۳۷۶ش؛

- The Blackwell companion to modern theology, ed. Gareth Jones, Oxford: Blackwell, 2007;
- The Blackwell companion to postmodern theology, ed. Graham Ward, Oxford Balckwell, 2005;

- John Bowker, *The sense of God: sociological, anthropological and psychological approaches to the origin of the sense of God*, Oxford 1995;
- Peter Byrne, *God and realism*, Aldershot, Engl. 2003; Ananda Kentish Coomaraswamy, Coomaraswamy, ed.
- Roger Lipsey, Princeton, N.J. 1977;
- *Dictionary of the history of ideas*, ed.
- Philip P. Wiener, New York: Charles Scribner's Sons, 1973;
- Maha Elkaisy-Friemuth, *God and humans in Islamic thought: `Abdal-Jabbar, Ibn Sna and al-Ghazali*, London 2006;
- *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1978-1982, s.v.
- "God"; EI2, s.v. "Allah" (by L. Gardet); *Encyclopaedia of religion and ethics*, ed. James Hastings, Edinburg: T. and T. Clark, 1980-1981, s.v.
- "God"; *The Encyclopedia of religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, s.v. "God"; Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988;
- *The Incarnation: an inter disciplinary symposium on the incarnation of the son of God*, ed.
- Stephen T. Davis, Daniel Kendall, and Gerald O'Collins, Oxford: Oxford University Press, 2002;
- John Leslie Mackie, *The miracle of theism: arguments for and against the existence of God*, Oxford 1982;
- Hossein Nasr, "God", in *Islamic spirituality: foundations*, ed. Hossein Nasr, London: Routledge and Kegan Paul, 1987;
- Ian Richard Netton, *Allah transcendent: studies in the structure and semiotics of Islamic philosophy, theology and cosmology*, London 1989;
- Samuel M. Zwemer, *The Moslem doctrine of God*, London 1987.

Theology and theism in philosophy and religions

Abstract

God, the creator of the world and the most perfect existence, is the central concept of most religions, especially Abrahamic religions. There are various concepts and definitions of God in the minds of people and religions. There is no inevitable relationship between belief in God and religiosity, and some people who do not believe in religion believe in God. According to the Shia, God is the only one and the source of all perfections and the cause of existence of all beings and has an eternal and eternal essence. There is no other creature like him. His essence is the same as his attributes. It is a simple and immaterial fact. He cannot be seen neither in this world nor in the hereafter, and he has absolute knowledge and power, he is present everywhere and has a complete connection with his creatures. The existence of God and some of his attributes can be proved by sense, reason and nature; But its infinite essence cannot be perceived by limited sense and intellect. Some Western philosophers and Christian theologians believe that the God that is proven in philosophy is contrary to the God that religion describes. Some other thinkers believe that the God of religion is worthy of love and questioning, while the God of philosophers is only a wajib-ul-jood that does not throw salt in hearts. The claim of dualism between the God of religion and the God of philosophy is not acceptable from the perspective of the Qur'an and Islamic philosophy; Because according to the Qur'an, one of the unique attributes of Allah Almighty is "uncreated object". The necessity of philosophy is the only thing without a cause. Therefore, "non-created object" is the exclusive description of Allah in the Qur'an and obligatory for philosophy. Therefore, Allah's example and Wajib al-Wujud are the same. The truth of the second claim is by focusing on the inherent and current attributes of God. God's current attributes express God's various relationships with creatures and humans; But the inherent attributes describe the nature of God and His perfections.

Key words: theology, theism, philosophy, philosophers