

# خدا به عنوان امر مطلق

محمد منصور هاشمی

دربارهٔ «خدا» و «امر مطلق»

این که خدا و امر مطلق چه نسبتی با یکدیگر دارند، بستگی به چگونگی تعریف و تصور خدا و امر مطلق دارد. از این رو، نخست باید روشن شود که بحث بر چه تعریف و تصویری از این دو مبتنی است. در این مقاله، مراد از خدا، خدای ادیان ابراهیمی است و به ویژه دربارهٔ تصور مسیحیان و مسلمانان از خدا سخن گفته می‌شود. این توضیح از این جهت ضروری است که بحث دربارهٔ نسبت خدا و امر مطلق برای مثال، براساس تصورات بودایی یا هندو از خداوند صورت دیگری پیدا می‌کند (ر. ک: Encyclopedia of Religion and Ethics, v.1, pp.41-4; Routledge Encyclopedia of Philosophy, v.4, pp.101-105). مقصود از مطلق نیز امری است که عملاً و عقلاً به امر دیگر بستگی ندارد و علت وجودش، خودش است؛ در معنای خاص تر، امر نامشروط یا ورای همهٔ شروط که محض و بسیط است و حقیقت غایی، کامل و نامحدود عالم تلقی می‌شود (Lalande, pp. 5-6; Encyclopedia of Philosophy, v.1, p.6). البته این صرفاً یکی از معانی مطلق است، برای توضیحات بیشتر دربارهٔ معانی مطلق، علاوه بر دو منبع مذکور ر. ک: (Historisches Wörterbuch der Philosophie، ستون ۱۱-۳۱؛ Encyclopedia of Religion and Ethics, v.1, pp. 40-47). نیز برای توضیحاتی دربارهٔ واژهٔ «مطلق» و معانی آن در علوم اسلامی ر. ک: (The Encyclopedia of Islam, v.7, pp.799-800). البته تعریفی که از

مطلق در این جا ذکر شد مقدماتی است و چنان که در ادامه مقاله خواهد آمد تصور از امر مطلق در برهه‌های مختلف در تاریخ فلسفه غرب متفاوت بوده است .

بر اساس تعریف مقدماتی مذکور از امر مطلق ، چه بسا در نگاه اول خدا و امر مطلق دارای پیوندی بسیار جدی و حتی نسبت تساوی به نظر برسند . چنان که سنتاً نیز واژه مطلق درباره خداوند و صفات او به کار رفته است ( ر . ک : Lalande, p.7) . اما این نگاه حاصل تصویری خاص و فلسفی از خداست و در طول تاریخ اندیشه مقبول همگان نبوده است . برای درک این امر باید جلوه‌های خدا در ادیان و اندیشه فلسفی را بررسی کرد . لذا نخست به جلوه خدا در کتاب مقدس و قرآن کریم، و سپس به جلوه و تصویر او در فلسفه یونانی می‌پردازیم . سپس نظرات متألهان مختلف مسیحی و مسلمان را ذکر می‌کنیم .

### خدا در کتاب مقدس و قرآن کریم

خدا در کتاب‌های مقدس مسیحیان و مسلمانان به صور مختلف جلوه‌گر و به گونه‌های متفاوت وصف می‌شوند . فهم و تفسیر پیروان این ادیان نیز از آیات و روایات ناظر بر این جلوه‌ها یک سان نبوده است . این فهم و تفسیرها بر مبنای پیش فرض‌های مختلف بوده است و در مورد مسئله حاضر ، یعنی نسبت خدا و امر مطلق نیز به تبیین‌های متفاوت و گاه حتی متعارض انجامیده است . در کتاب مقدس (بخش عهد عتیق) خدا با نام‌های مختلف ظاهر می‌شود ( ر . ک : *Encyclopedia of Religion*, v.6, pp.1-6) و تجلیات و توصیفات متفاوت دارد . خدا خالق و مالک زمین و آسمان است (سفر تثنیه ، ۱۰ : ۱۴) و با مخلوقات خود ارتباط و تعامل دارد . گاه «با آتش و عرابه‌های تندرو می‌آید تا کسانی را که مورد غضب او قرار گرفته‌اند به سختی مجازات کند (اشعیا ، ۶۶ : ۱۵) و گاه بندگانش را رحمت می‌کند و گناهان آنها را می‌بخشد و به هر کس بر مبنای اعمالش پاداش می‌دهد (میکاه ، ۷ : ۹ ؛ مزامیر ، ۱۲ : ۶۲) . او سمیع و بصیر است (خروج ، ۱۶ : ۷ ؛ مزامیر ، ۱۳۹ : ۳) ، حاضر است و حضور پر جلال خود را آشکار می‌کند (خروج ، ۱۶ : ۱۰ ؛ نیز برای اطلاعات بیشتر ر . ک : *Encyclopedia of Religion*, v.6, p.7) . از سویی ، قدرت مطلق (ایوب ، ۴۲ : ۲) و علم مطلق (مزامیر ، ۱۳۹ : ۳) دارد و ورای مخلوقات و متعالی است ، چنان که یهوه اغلب با عنوان «قادوش» (قدوس / قدسی) وصف می‌شود که معنای اصلی آن جدا و متعالی است و دال بر این که خدا ورای زمان و مکان و مقولات اخلاقی است

(ر. ک: 6-7: v.6, pp. 6-7) *Encyclopedia of Religion* و از سوی دیگر، با اوصاف و عواطفی نظیر خشم و حسد و مانند اینها وصف می‌شود (ر. ک: Ibid).

بر این اساس در یک جمع‌بندی کلی می‌توانیم بگوییم خدا از سویی، نامحدود (با علم نامحدود و قدرت نامحدود و...) وصف می‌شود و از سوی دیگر، در تعامل با مخلوقات دارای اوصافی است که جلوه‌ای انسان‌وار دارد.

در عهد جدید، تصویری که در عهد عتیق از خداوند ارائه شده پذیرفته می‌شود و صرفاً تصور جدیدی بر آن افزوده می‌شود: عیسی مسیح به عنوان پسر خدا معرفی می‌شود که برای نجات و هدایت آدمیان فرستاده شده (یوحنا، ۱۶: ۱۳) و به صلیب کشیده شده است و بر اساس وعده‌ او روزی دوباره ملکوت خدا بر زمین تحقق خواهد یافت (*Encyclopedia of Religion*, Keith Eard, p.343؛ v.6, p.8). در حقیقت بر طبق آموزه عهد جدید و انگاره تثلیث، خدای متعالی، در قالب انسان متجسد و مصلوب شده است.

البته تصویر خدا در یهودیت و مسیحیت محدود به کتاب مقدس نیست، بلکه آثار عقیدتی-کلامی هر یک از این ادیان که پس از آن دوره تکوین یافته‌اند نیز بخشی از این تصویر را تشکیل می‌دهند، چنان‌که تصور یهودیان از خدا را به چهار دوره تلمودی، فلسفی-کلامی، عرفانی و جدید تقسیم کرده‌اند (ر. ک: *Encyclopedia of Religion*, v.6, p.11). دوره فلسفی-کلامی در مسیحیت نیز در میان فیلسوفان و متألهان قرون وسطی قابل تشخیص است، دوره‌ای که صرف جمع ایده‌های فلسفی با آموزه‌هایی مانند تثلیث و تجسد شده است. در بحث از خدا و امر مطلق دوره‌هایی که در آنها تصور از خدا ریشه در نگرش و بینش فلسفی دارد و سرچشمه‌های آن به فلسفه یونانی می‌رسد، نقطه عطفی است (ر. ک: ادامه مقاله).

در قرآن کریم نیز خداوند جلوه‌های گوناگون دارد. از سویی، در قرآن آیاتی وجود دارد که ظاهراً امری جسمانی یا وصفی از اوصاف مخلوقات را به خداوند نسبت می‌دهد، نظیر: یدالله فوق ایدیهم (فتح: ۱۰)؛ الرحمن علی العرش استوی (طه: ۵)؛ والسموات مطویات بیمینه (زمر: ۶۷). و از سوی دیگر، آیاتی وجود دارد که به صراحت هرگونه شباهت خداوند به دیگر اشیاء را نفی می‌کند و تعالی او را نسبت به دیگر مخلوقات نشان می‌دهد. از قبیل: لیس کمثله شیء (شوری: ۱۱)؛ لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد (اخلاص: ۳-۴)؛ و قالوا اتخذ الرحمن ولداً لقد جئتم شیئاً ادا... (مریم: ۸۸-۸۹)؛ لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار

(انعام: ۱۰۳)؛ سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً (اسرا: ۴۳). مفسران، متکلمان، فیلسوفان و عارفان مختلف آیات فوق را به انحاء گوناگون فهم کرده‌اند. گروهی آیات دسته اول را عیناً پذیرفته‌اند. گروهی کوشیده‌اند آیات ظاهراً تشبیهی را بر مبنای آیات تنزیهی تفسیر کنند، و گروهی نیز بر تنزیه مطلق خدا تأکید کرده‌اند (ر. ک: ادامه مقاله). این گروه اخیر نیز در حقیقت کم و بیش تحت تأثیر آموزه‌های فلسفی قرار داشته‌اند.

### خدا در فلسفه یونانی

سابقه الهیات فلسفی به یونان باستان می‌رسد، به زمانه‌ای که نارضایی فکری از سنت دینی چندخدایی به مساعی فلاسفه برای بسط رویکرد دینی عقلانی تری انجامید. یونانیان تا پیش از افلاطون و ارسطو سخنان چندان نظام‌مندی درباره خدا نگفته‌اند و می‌توان گفت افلاطون نخستین کسی بود که کوشید بحث از خدا را به نحو جدی و عقلانی آغاز کند و حتی در تأیید وجود او به اقامه برهان فلسفی پردازد. البته بحث در آثار افلاطون درباره خدا خالی از ابهام نیست. از سویی، در جمهور (افلاطون، ج ۲، ص ۱۰۴۵-۱۰۵۴) با مثال خیر اعلی مواجهیم که دور از فهم عادی بشر و حتی ورای «وجود فی نفسه» است و از سوی دیگر، در تیمائوس (افلاطون، ج ۳، ص ۱۷۱۱-۱۷۴۶) با دمیورگوس یا صانع مواجهیم که از مثل به مشابه‌الگویی برای صورت بخشیدن به عالم مادی استفاده می‌کند. در قوانین که از آثار ایام پختگی و متأخر افلاطون است او به اقامه دلیل فلسفی بر وجود خدا می‌پردازد و با این استدلال که انکار حقایق متقن الهی جنایتی عظیم علیه نظم اجتماعی است، در زمینه‌ای سیاسی و برای اثبات آن حقایق، برهانی در اثبات وجود خدا عرضه می‌کند. استدلال او که ذیل عنوان کلی «استدلال جهان‌شناسانه» می‌گنجد و حول مفهوم علت حرکت است اجمالاً چنین است: حرکتی که امری دیگر ایجادش کرده، متضمن محرکی بنفسه است، یعنی موجودی که حرکت دادن اقتضای ذات اوست. این موجود را افلاطون نفس یا روح (پسوخته) می‌نامد و بدین ترتیب او را ورای عالم مادی قرار می‌دهد؛ هرچند او در پی آن نیست که نشان دهد همه تغییرات می‌تواند به منشأ واحدی که محرک بالذات است، بیانجامد، بلکه می‌توان گفت، بالعکس، بر آن است که در نهایت باید دست‌کم دو امر وجود داشته باشد، یکی روحی که منشأ خیر است و دیگر روحی که منشأ شر است. گرچه او نهایتاً روح عالی و منشأ خیر را در مرتبه برتر قرار می‌دهد. (افلاطون، ج ۴،

ص ۲۱۹۴-۲۲۰۵؛ (Encyclopedia of Philosophy, v.8, p.240).

چنان که ملاحظه می‌شود، نظر افلاطون درباره خدا در همه آثار او یک دست نیست و به همین جهت هم گفته شده است که نظر او میان تلقی مبدأ غایی وجود به عنوان امر غیر شخصی و کاملاً متعالی خیر اعلی و امور سه گانه صانع، صور و ماده در نوسان است (ر. ک: Ward, p.343). اما به هر حال در موضوع این مقاله می‌توان گفت که او حرکتی جدی از جانب خدایان انسان‌وار یونانی به جانب خدایی مطلق و فلسفی داشته است.

ارسطو کوشید با دنبال کردن و پروردن استدلال افلاطون، بر این تعارض فائق آید و مآلاً کوشید خدا را هر چه بیشتر از عالم مادی جدا کند. به نظر او زمان سرمدی است، زیرا اگر به وجود آید، باید زمانی را فرض کرد پیش از آن که زمان باشد و اگر از بین برود، باید زمانی پس از آن باشد، یعنی زمانی بدون زمان؛ روشن است که این هر دو محال است. بعلاوه ارسطو تصور می‌کند ممکن نیست زمان بدون حرکت باشد و لذا حرکت هم امری سرمدی است و از آن جا که حرکت مستلزم فرض وجود جوهری است که متحرک باشند، ضروری است که همیشه جوهرهایی در حال حرکت وجود داشته باشند. اما اگر همه جوهر فسادپذیر باشند (یعنی بالقوه ممکن باشد که نباشند) این امکان هست که در زمانی هیچ جوهری نباشد. از این رو، باید دست کم یک جوهر وجود داشته باشد که فعلیت محض باشد بدون قوه‌های به فعلیت در نیامده. این همان امری است که سرمدیت جوهر متحرک را تضمین می‌کند. این جوهر از آن جا که فعلیت محض است، خودش از حرکت عاری و بری است و از آن جا که هر ماده‌ای متضمن قوه است، پس غیر مادی است. این امر که منشأ همه حرکات است «محرک اول نامتحرک» است. چون این محرک اول از هر حرکتی بری است، پس فقط به صورت آن چه ارسطو «علت غایی» می‌خواند، می‌تواند منشأ حرکت باشد؛ یعنی به صورت غایت یا هدفی که فرایند حرکت رو به سوی او دارد. او افلاک را که متعلق عشق یا میل اند حرکت می‌دهد که اینها هم به نوبه خود همه چیزهای دیگر را حرکت می‌دهند (ارسطو، ص ۴۷۵-۴۹۹؛ Routledge Encyclopedia of Philosophy, v.8, p.240). خدای ارسطو نامتحرک است و لذا آن گونه که خدای ادیان ابراهیمی با عالم تعامل علی دارد، با عالم تعامل ندارد. بلکه او خودش را به تفکر محض محدود می‌کند و به اصطلاح ارسطو «اندیشه‌ای خوداندیش» (noesis noeseus) است. بدین ترتیب خدای ارسطو هر چه بیشتر به امر مطلق نزدیک می‌شود و حتی علت فاعلی بودن او از طریق علت غایی بودن و فعالیتش صرفاً عقلی است.

افلوپین اندیشه‌های افلاطون و ارسطو درباره خدا را دنبال کرد و به بیان خاصی رسید که صبغه عرفانی داشت. او واقعیت متعالی یا خدا را احد یا یگانه مطلق می‌دانست که مبرای از هر تمایزی است و تنها در تجربه عرفانی اتحاد که در آن حتی تمایز میان ذهنی و عینی محو می‌شود، دست‌یافتنی است. درباره او سخنی نمی‌توان گفت چرا که هیچ نامی شایسته او نیست. او نامحدود است و ما محدودیم، لذا امکان شناخت او را نداریم. احد که حتی ویرای وجود و عدم است با عالم کمترین تعاملی ندارد. او عالم را خلق نمی‌کند، بلکه عالم به واسطه فیض او صادر می‌شود. او ویرای زمان و مکان و همه احکام جاری بر موجودات است. حد نهایی درباره او سکوت است. او منزله از همه چیز و به عبارتی مطلق است (ر. ک: افلوپین، ج ۲، ص ۶۸۱-۶۸۳؛ ۷۷۷-۷۹۵؛ ۹۰۹-۹۴۹؛ ۱۰۷۷-۱۰۹۵؛ نیز ر. ک: پورجوادی، درآمدی بر فلسفه افلوپین، ص ۱۹-۴۳).

اندیشه‌های فلسفی این متفکران یونانی به واسطه ترجمه آثار آنها به عربی و لاتین به عالم اسلام و مسیحیت راه یافت و مباحثی را درباره نسبت خدا و امر مطلق دامن زد.

### خدا و امر مطلق در نظر متفکران مسیحی قرون وسطی

محققان بر این نظرند که اندیشه‌های افلاطونی درباره خدا بر متألهان مسیحی متقدم اثر نهاد و اندیشه‌های ارسطو - البته در کنار ائولوژیای افلوپین که مسلمانان آن را از ارسطو می‌دانستند - بر اندیشه متفکران مسلمان از جمله ابن سینا (ر. ک: Ward, p.347). با ترجمه آثار فیلسوفان مسلمان به لاتین، فیلسوفان مسیحی نیز با آراء ارسطو آشنا شدند و کوشیدند این اندیشه‌ها را با تصوراتشان درباره خدا سازگار کنند.

متألهان متقدم مسیحی (به ویژه در اسکندریه و قبادق) از اندیشه افلاطونی برای بسط آموزه‌ای نظام‌مندتر درباره خدا استفاده کردند و البته در این راه با دشواری‌هایی مواجه شدند. بر مبنای آموزه تجسد، آنها به خلاف فیلسوفان نوافلاطونی، نمی‌توانستند عالم مادی را صرفاً سایه عالمی برتر و نتیجتاً موهوم بدانند و بر مبنای آموزه رستاخیز نمی‌توانستند سرنوشت ارواح و نفوس را گریز و رهایی از ماده تلقی کنند؛ بر مبنای اختیار الهی هم نمی‌توانستند عالم را فیض ناگزیر خداوند تصور نمایند (Ward, p.344) و بدین ترتیب خلقت و خدا در مقام خالق مسئله‌ای جدی بود.

نه در اندیشه افلاطون و نه در اندیشه ارسطو خدا «خالق» عالم مادی تصور نمی‌شد (Routledge Encyclopedia of Philosophy, v.8, p.240)؛ البته بعضی مفسران از جمله برنتانو

در باره اندیشه ارسطو خلاف این نظر را دارند، اما غالب یونان شناسان و ارسطوپژوهان - از جمله تسلر و راس بر این نظرند (ر. ک: Ross, pp.183-184). بسط این مفهوم اساسی که جملگی اشیاء - جز خدا - از عدم (ex nihilo) خلق شده‌اند و خداوند خالق آنهاست حاصل الهیات فلسفی مسلمانان و مسیحیان بود.

آگوستین مشهورترین متأله غربی است که کوشید مبانی افلاطونی را با اندیشه خلقت جمع کند. او در شهر خدا (The city of God, p.454-7)، بیانی کلاسیک از مسئله خلقت عرضه کرد. وی بر مبنای این اندیشه افلاطونی که هیچ امر متغیر و متحرکی نمی‌تواند کامل باشد و بر این اساس که زمان اندازه تغییر و حرکت است، چنین نتیجه گرفت که واقعیت لایتغیر و کامل، قدیم و سرمدی است و این امر و رای زمان و مکان با همه اجزاء زمان و مکان نسبتی یک سان دارد (نیز ر. ک: Ward, pp.345-346).

به رغم تعارض‌های مذکور میان قول به تثلیث و تجسد و باور به خدای فلسفی - افلاطونی، این اندیشه در قرون وسطی باقی بود. اوج تصور خدا به عنوان امر مطلق را می‌توان در برهان وجودی (ontological argument) به روایت آنسلم یافت (گفته شده است که ارسطو نیز در بعضی آثار فرعی کم و بیش چنین برهانی اقامه کرده بود (ر. ک: Ross, p.169).

کمال نظریه پردازی متألهان مسیحی قرون وسطی درباره این خدای مطلق - که تحت تأثیر اندیشه‌های متفکران مسلمان و به تبع تحت تأثیر ارسطو نیز قرار گرفته بوده - تأملات توماس آکوینی درباره خداست. او بر آن بود که ما نمی‌توانیم بدانیم خدا چیست، بلکه می‌توانیم بگوییم او چه نیست؛ چرا که خدا مطلقاً بحت و بسیط است و و رای زمان و مکان و نامحدود، و ذهن محدود بشر نمی‌تواند اینها را درک کند (Ward, pp. 347-8). او فعلیت مطلق است که همه کمالات را دارد (Ibid, p.348). اما این خدا چگونه با خدای مسیحی می‌تواند یکی باشد؟ همین امر است که سبب شده است نظر توماس از حیث انسجام با پرسش مواجه شود. خدای ارسطو نه علم مطلق به عالم داشت و نه خالق آن بود. اما خدای توماس چگونه می‌تواند خالق عالم و عالم به آن باشد؟ می‌دانیم که خداوند به عالم علم دارد و از سوی دیگر می‌دانیم که عالم در تغییر است. چگونه علم الهی با تغییر جمع می‌شود؟ نیز می‌دانیم که خدا نامحدود است، اما خدای نامحدود چگونه می‌تواند به صورت مسیح تجسد یابد؟ اگر خدا بحت و بسیط است، تثلیث را چگونه باید توجیه کرد؟

توماس و دیگران هر یک کوشیدند به سهم خود پاسخی برای این پرسش‌های فلسفی-کلامی فراهم آورند، اما این پاسخ‌ها ذهن بسیاری از مسیحیان معتقد را راضی نکرد. از این رو، در اواخر قرون وسطی بازگشت به نوعی ایمان‌گرایی عارفانه و غیر فلسفی آغاز شد که در اندیشه کسانی چون ویلیام اکامی بروز یافت و بعدها مورد توجه رفرمیست‌های قرن شانزدهم از قبیل ژان کالون نیز قرار گرفت (Ward, p.342). جالب این که در بطن همین تلاش‌هاست که برای اولین بار تعبیر مطلق به صورت اسمی برای خدا به کار می‌رود. این امر در نوشته‌های نیکولای کوزایی اتفاق می‌افتد که در تأملات الهیاتی-عرفانی خود بدین نتیجه رسید که خدا هم حداکثر مطلق است و هم حداقل مطلق، خدا هم نسبت به عالم متعالی است و هم در جزء آن حلول دارد (Inwood, p.27؛ Reese, p.2؛ ستون ۱۴؛ *Historisches wörterbuch der Philosophie*).

#### خدا و امر مطلق در اندیشه متفکران مسلمان

بحث درباره صفات و اسماء خداوند با عنایت به آیات قرآن و روایات و احادیث پیامبر و ائمه (ع)، تمهیدی برای بحث درباره خداوند بود. این بحث تحت تأثیر مباحث فلسفی که با نهضت ترجمه در میان مسلمانان رواج یافت به نحو جدی‌تر مطرح شد. اما حتی پیش از آن هم این مباحث جریان داشت. از سویی، به نحو طبیعی در اثر اختلاف نظرهایی که در مباحثی نظیر بحث اسماء و صفات خداوند و نیز مسئله رؤیت (ر. ک: پورجوادی، رؤیت ماه در آسمان) پیش می‌آمد و مسلمانان را به تفکر وامی‌داشت و از سوی دیگر، تحت تأثیر نفوذ غیر مستقیم اندیشه‌های نوافلاطونی بر گروهی از مسلمانان حتی پیش از اوج‌گیری نهضت ترجمه چنان که جعدبن درهم و جهم بن صفوان و پیروان آنها را که در میان مسلمانان از نخستین کسانی بودند که قائل به تنزیه مطلق خداوند بودند تحت تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی دانسته‌اند (ر. ک: *The Encyclopedia of Islam*, v.10, p.343).

این مباحث در کلام تحت عناوین کلی تشبیه و تعطیل (که هر دو کلماتی مذموم بودند) جای می‌گرفت. کسانی که بر تنزیه مطلق خداوند تأکید داشتند، از سوی مخالفان متهم به تعطیل می‌شدند و این مخالفان نیز به نوبه خود به تشبیه متهم می‌گشتند. چنان که معمولاً جهمییه، معتزله، اسماعیلیه و فیلسوفان به تعطیل و اشاعره به تشبیه متهم می‌شدند (ر. ک: دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ص ۳۳۰-۳۳۶؛ ص ۵۲۰-۵۲۱).

در میان فرقه‌های اسلامی احتمالاً اسماعیلیه بیش از همه بر تنزیه مطلق خداوند تأکید کرده‌اند.



مثلاً حمیدالدین کرمانی نه تنها به نفی صفات بلکه حتی به نفس ایس (موجود) بودن خدا پرداخت و همانند افلوطین-خدا را فراتر از وجود و عدم قرار داد (ر. ک: حمیدالدین کرمانی، ص ۳۷-۵۶). همین موضوع بعدها در عرفان نیز تحت عنوان بحث تشبیه و تنزیه مطرح شد که به ویژه ابن عربی در بسط آن مؤثر بود. او هم چنان که تشبیه را محدود کردن خدا می دانست تنزیه را هم مقید کردن او می دانست (ر. ک: ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۷۰). البته اندیشه های مبتنی بر وحدت وجود ابن عربی و شارحان آثار او راه را برای این که وجود، مطلق دانسته شود باز کرد و ملاصدرا با عنایت به همین اندیشه ها یگانگی خدا و وجود مطلق را به صورت جدی طرح کرد (ر. ک: ادامه مقاله)

به هر حال بحث درباره نسبت خدا و امر مطلق در اندیشه متقدم اسلامی مستقلاً طرح نشده و آن را در وهله اول ذیل مباحث مربوط به اسماء و صفات خداوند و بررسی مباحث ناظر به تشبیه و تعطیل و تنزیه می توان باز جست.

در کلام متقدم که هنوز با فلسفه نیامیخته بود، از واجب الوجود سخنی به میان نمی آمد (صرفاً گاهی از خداوند با عنوان «قدیم» یاد می شد) و بحث از مطلق بودن خداوند نیز چندان جایی نداشت، به ویژه این که نزد کسانی که قائل به توفیقی بودن اسماء الله بوده اند، وجهی برای چنین بیان و تعبیری وجود نداشته است.

معتزله هرچند به بحث عقلی درباره صفات خداوند پرداختند و در اثبات این که او قادر، عالم یا حی است برهان اقامه کردند و نیز هرچند جانب تنزیه را در بحث صفات رعایت می کردند (مثلاً در بحث رؤیت) (ر. ک: قاضی عبدالجبار، شرح اصول خمس، ص ۱۵۵-۲۷۷)، اما از مطلق بودن خداوند سخنی نمی گفتند، هرچند شاید رد تثلیث و حلول و اتحاد از نظر مسیحیان را بتوان مقدمه ای برای این امر دانست (ر. ک: همو، ص ۲۹۱-۲۹۸، همو، المغنی، ج ۵، ص ۸۶-۱۱۳).

اشاعره با پای بندی بیشتر به ظاهر عبارات قرآنی خدایی را توصیف می کردند که چندان با وصف مطلق سازگار نبود. برای مثال، باقلانی روانی دانست گفته شود که خداوند در هر مکانی هست، بلکه معتقد بود-همان طور که در قرآن آمده- او بر عرش استقرار دارد و می گفت لازمه این که او در هر مکانی باشد این است که مثلاً در دهان انسان هم باشد در حالی که از چنین چیزی منزّه است. باقلانی می گفت خدا دارای دست و صورت است و در این گفته خود به قرآن استناد

می‌جست و به رد کسان‌ی می‌پرداخت که عبارات قرآنی را تأویل می‌کنند (التمهید، ص ۲۶۰). اشاعره مسئله آیات و روایات تشبیهی را بدین صورت برای خود حل می‌کردند که به این آیات و روایات ایمان بیاورند، اما در مورد کیفیت آنها بحث نکنند و هر یک از تعابیر مانند دست و وجه را بلاکیف بدانند (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۱۱، ۲۱۷).

اما هرچه در تاریخ کلام جلوتر می‌آییم وجه فلسفی بحث درباره خدا جدی‌تر و استعمال تعابیری دال بر مطلق بودن خداوند بیشتر می‌شود، لذا نه تنها در آثار خواجه نصیرالدین طوسی و پیروان او که اساساً مبتنی بر جمع فلسفه و کلام است، از واجب الوجود به صورت امر مطلق سخن به میان می‌آید (ر. ک: کشف المراد، ص ۵۴-۵۵) و در بحث از صفات خدا، قدرت مطلق (همان، ص ۳۰۵-۳۰۶)، علم مطلق (همان، ص ۳۰۹-۳۱۳) و مانند اینها برای خداوند اثبات می‌شود و اوصافی همانند «ید» به قدرت برگردانده می‌شود (همان، ص ۳۲۶)، بلکه حتی در آثار متکلمان اشعری مسلک نیز می‌بینیم که خدا به صورت ضمنی به عنوان امر مطلق توصیف می‌گردد (برای نمونه ر. ک: فخر رازی، المطالب العالیه، ج ۲، ص ۷۷-۸۱ «در تفسیر غیر متناهی بودن خدا»، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۱ «در تنزیه ذات خدا از کیفیات»).

اهل فلسفه به ویژه در دوره‌های متقدم‌تر وصف مطلق را برای خداوند به کار نبرده‌اند، اما این امر احتمالاً به دلیل مسائل کلامی ناظر به اسماء و صفات و توقیفی بودن یا توقیفی نبودن آنها بوده است، چرا که از توضیحاتی که درباره ذات باری-واجب الوجود آورده‌اند روشن می‌شود که تصور آنها از خداوند، امری مطلق است.

ابن سینا در مبحث الهیات آثار مختلفش پس از اثبات واجب الوجود به عنوان خدا، ویژگی‌هایی را برای او اثبات می‌کند از جمله این که او یگانه و بسیط و عاری از ماهیت، تام، خیر محض، حق به تمام معنی و مجرد است و ضد، ند، جنس، فصل ندارد (ر. ک: الاشارات، ص ۲۰-۲۲، ۵۴-۵۷، ۶۵-۶۶؛ النجاة، ص ۵۵۱-۵۵۳، ۵۷۰-۵۷۷، ۵۸۷-۵۹۰؛ الشفاء، ص ۵۶-۶۲؛ ص ۳۶۶-۴۰۲). بدین ترتیب، روشن است که خدای ابن سینا مطلق است. به همین ترتیب نور الانوار سهروردی نیز ویژگی‌های امر مطلق را دارد (ر. ک: حکمة الاشراف، ص ۱۰۷). با این همه تا پیش از ملاصدرا به کار بردن صفت وجود مطلق برای خداوند متداول نبوده است و وجود مطلق در مقابل عدم مطلق به عنوان امری اعتباری و عقلی به کار می‌رفته است (ر. ک: لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۱، ص ۲۳-۲۵، علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۰-۳۱).

اما ملاصدرا پس از ذکر معانی مختلف وجود مطلق آن را به معنای امری و رای عموم و خصوص و تعدد و انقسام به کار می‌برد و بدین ترتیب می‌گوید مصداق آن یکی بیشتر نیست و اساساً تعدد وجود واجب متصور نیست و خدا برترین مرتبه‌اشتداد وجود است (اسفار، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۵). او تصریح می‌کند که مراد از وجود مطلق، وجود حق تعالی است که محدود به حد خاصی نیست (همان و نیز ج ۲، ص ۳۳۰). او که وجود را خیر محض می‌بیند برترین مرتبه خیر محض را وجود مطلق باری می‌داند (همان، ج ۱، ص ۳۴۱).

#### خدا و امر مطلق در فلسفه‌های جدید

گرچه چنان‌که اشاره شد مفهوم مطلق را نخستین بار نیکولای کوزایی با تبیینی خاص در مورد خدا به کار برده است، اما «مطلق» در فلسفه‌های جدید شأنی ویژه یافته و در ایده‌آلیسم آلمان و سپس انگلستان به مفهومی محوری در نظام‌های فلسفی بدل شده است. این معنا البته گه‌گاه پیش از این دوره نیز دیده می‌شود، چنان‌که در مباحثی که موزس مندلسزون و فردریش یاکوبی درباره خدا از نظر اسپینوزا طرح کرده‌اند به این معنای جدید اشاره شده است (*The Encyclopedia of Philosophy*, v.1, pp.6-7). اما این اصطلاح در قرائت فیخته از ایده‌آلیسم کانت اهمیت یافت. فیخته «من استعلایی» فلسفه کانت را که مفهومی منطقی و معرفت‌شناسانه بود (امری که نسبت آن با افراد انسان کم و بیش مبهم باقی مانده بود) به من مطلق که خالق و وضع‌کننده همه پدیدارهاست بدل کرد (*The Encyclopedia of Philosophy*, v.1, p.7; *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.1, p.27). این من مطلق، جزئی از کل مطلق بود و کل مطلق، مطلق یا وجود تعابیری بود که فیخته برای خدا به کار می‌برد. البته خدای فیخته مجزا از عالم و خالق یا علت آن نبود، بلکه نظمی معنوی و اخلاقی بود که همه امور عالم را در بر می‌گرفت و همه چیز با او کامل می‌شد و آدمیان و اراده‌های آنها جزئی از او بودند (Resse, p.173). شلینگ تأملات فیخته را ادامه داد. با فلسفه او «من مطلق» فیخته به «امر مطلق» که بنیان رازناک همه موجودات است بدل شد، امری که خود را در طبیعت و در اندیشه متناهی آشکار می‌کرد (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.1, p.27). بر اهمیت «امر مطلق» در فلسفه شلینگ رفته‌رفته افزوده شده است. شلینگ که نخست تحت تأثیر فیخته بود با کتاب نظام ایده‌آلیسم استعلایی (*System des transzendentalen Idealismus*) به جانب اندیشه‌های مستقل‌تر خودش حرکت کرد و در آن از

مطلق یا امر مطلق به روایت خود سخن گفت. در شرح نظام فلسفی من (*Darstellung meines Systems der Philosophie*) نوشت فلسفه‌ای جز از منظر امر مطلق وجود ندارد و عقل امر مطلق است. در فلسفه و دین (*Philosophie and Religion*) نیز کوشید نسبت امر پدیداری را با امر مطلق نشان دهد. در مرحله آخر تفکر او که مرحله عرفانی است امر مطلق «اراده آغازین» تلقی می‌شود و از سوی دیگر تصور می‌شود که خدا در اشخاص تثلیث شکوفا گردیده است. بدین ترتیب، شلینگ گونه‌ای تکثر را در خدا می‌پذیرد که به نظر او منافی وحدت ذات الهی نیست. این امر متضمن جمع امر مطلق و امر نسبی و وابسته و مشروط است، متضمن جمع ضرورت و امکان، قدم و زمان مندی و قوه و فعل. بدین ترتیب، شلینگ نتیجه می‌گیرد که خدا با تضاد/مغایرت جاودان بسط می‌یابد، یعنی به واسطه تضاد میان خلأ عدم و سرشاری وجود، تضادی که در ذات الهی است. او نوعی نگاه همه‌خدایی را بسط داد و بدین ترتیب فلسفه امر مطلق او به مثابه نوعی الهیات که تا حدی خویشاوند تأملات نیکولای کوزایی بود ادامه یافت (Reese, pp.511-512; *Encyclopedia of Philosophy*, v.1, p.7).

هگل کوشید دیالکتیک فیخته را به فلسفه طبیعت شلینگ نزدیک کند. اگر فیخته (و پیش از او کانت) در اندیشه‌هایشان به فاعل شناسا (subject) نظر داشتند و شلینگ (و پیش از او اسپینوزا) تأملاتشان را حول محور جوهر (substance) پیش برده بودند، هگل کوشید در فلسفه اش جوهر و فاعل شناسا را متحد کند (هاشمی، ص ۹۷) و بدین ترتیب به تبیین خاصی از مصطلحات و مفاهیم فلسفی و از آن جمله مطلق رسید.

هگل وجود امر مطلق را پذیرفت، اما بر این باور بود که در حد مطلق و به عبارت دیگر با مطلق بماهو مطلق هیچ چیز قبل شناخت نیست (ر. ک: *phenomenology of Mind*, pp.78-82). به نظر هگل در نظریه امر مطلق سه امر مفروض است: (۱) خود امر مطلق؛ (۲) عالم پدیداری و (۳) معرفت انسان نسبت به امر مطلق و عالم پدیداری و نیز معرفت انسان به نسبت میان این دو. وی بر این اساس درباره نظریه مطلق شلینگ ملاحظاتی را مطرح می‌کند و می‌گوید:

۱. شلینگ چرایی و چگونگی تکوین عالم پدیداری بر مبنای امر مطلق را به نحو کافی و وافی توضیح نداده است. ۲. امر مطلق صرف را نمی‌توان شناخت، راه شناخت امر مطلق این است که خود را به صورت پدیداری و در معرفت انسانی آشکار کند. بنابراین، امر مطلق به همان

اندازه که ظهوراتش به آن وابسته‌اند، خود نیز به این تجلی و ظهور وابسته است. ۳. مطلق واقعی، مطلق در مرحله کمون و خفا نیست، بلکه مطلق پس از ظهور و تجلی است که هر سه مرحله مطلق را دربر دارد. ۴. به رغم نظر شلینگ معرفت به مطلق در مرحله اول بی واسطه و نامشروط نیست و متضمن فرایند طولانی تحقیق و جست‌وجو هم برای فرد انسان و هم برای نوع انسان است. امر مطلق نمی‌تواند بسیط و ایستا بماند، بنابراین معرفت ما به آن نیز بالنسبه به تغییر و تحول آن، متغیر و متحول است، چون معرفت ما امری متمایز از مطلق نیست، بلکه مرحله‌ای از آن است. ۵. امر مطلق امری که زیربنای عالم پدیداری باشد، نیست، بلکه دربرگیرنده نظام صورت‌های معقول است، نظامی پویا که همواره در حال رشد است و خود را در مراتب عالی‌تر طبیعت و در رشد معرفت انسانی در طول تاریخ نشان می‌دهد. ۶. آنچه مطلق است منحصرأ بی واسطه یا نامشروط نیست، بلکه شرایط و وسایلی دارد که برای رسیدن به بی واسطگی رفع می‌شوند، برای مثال، فلسفه که بالاترین مرحله امر مطلق و خود علم مطلق است، به محیط طبیعی و فرهنگی وابسته است، اما فلسفه خود را از این محیط رها می‌سازد؛ مثلاً با شک در خود یا با تمرکز بر امر محض و مفاهیم غیر تجربی، یا با مفهومی کردن این محیط. هم‌چنین، انسان‌ها عموماً محیط طبیعی را که در آن به فعالیت‌های نظری و علمی وابسته‌اند، رفع می‌کنند. هم به این دلیل و هم به این سبب که نظام صورت معقول که طبیعت و تاریخ را می‌سازد، هسته ذهن و روح انسانی را شکل می‌دهد، امر مطلق روح است (Inwood, pp.27-29؛ هاشمی، ص ۱۰۶-۱۰۹).

بدین ترتیب، مطلق که سنتاً ایستایی را تداعی می‌کند در فلسفه هگل به امری پویا تبدیل می‌شود که خود را در سیروورت عالم آشکار می‌کند و از این جهت همانند یا به عبارت بهتر، همان روح در فلسفه اوست و به همین جهت نیز خود هگل گفته است «امر مطلق روح است، این است تعریف والای امر مطلق» (*Philosophy of Mind*, p.18). مطلق هگل از عالم منفک نیست، بلکه در تعامل با عالم معنی دارد و اساساً بسط خودآگاهی عالم است. ایده مطلق عقلاً همان خداست و از حیث مابعدالطبیعی خدا و امر مطلق یکی است (Leighton, p.60).

بدین ترتیب، هگل مسئله تعامل خدای مطلق با عالم را با وارد کردن خدا به عرصه عالم و تجدیدنظر در مفهوم مطلق حل می‌کند. امری که هر چند در نگاه اول ممکن است شگفت بنماید، اگر در بطن سنت مسیحی دیده شود، چندان شگفت نیست، چرا که در نظر مسیحیان خدا فی الواقع خود را در تاریخ آشکار ساخته و در قالب مسیح متجسد شده است. اما به هر حال این

معنا از خدای غیر تشبیهی فیلسوفان به دور است و به همین جهت هم بعضی از مفسران فلسفه هگل اساساً امر مطلق را نه متناظر با خدا که ناظر به انسان به عنوان فردی پیش رونده در تاریخ دانسته اند (*Encyclopedia of Philosophy*, v.1, p.8).

تحت تأثیر ایده آلیسم آلمانی و به ویژه هگل بحث درباره امر مطلق در میان فیلسوفان ادامه یافت و با تفسیرهای مختلفی همراه شد. مثلاً ولادیمیر سولویف (Vladimi Soloviev) فیلسوف روسی بر آن بود که امر مطلق که همه چیز را دربر می گیرد ارگانیک زنده است (Reese, p.539). بیشترین توجه به مفهوم «مطلق» را فیلسوفان ایده آلیست انگلیسی داشتند، به طوری که می توان مسئله محوری فلسفه های آنها را همین مفهوم «امر مطلق» دانست (Passmore, pp.48-95). این فیلسوفان البته تبیین های مختلفی از مفهوم مطلق و نتیجتاً نسبت آن با خدا داشتند. فریر (Ferrier) مطلق گرایی تکثرباورانه را بسط می داد (*Encyclopedia of Philosophy*, v.1, p.8). ادوارد کارد (Edward Caird) می کوشید ایده آلیسم هگلی را با مسیحیت سازگار کند و شاگرد او هنری جونز (Henry Jones) نیز با دنبال کردن همین هدف می گفت خدا و امر مطلق اهل فلسفه یکی است. برادلی (Bradley) و بوزانکه (Bosanquet) معتقد بودند که واقعیت تام و کامل فقط به مطلق تعلق دارد و هر چیزی غیر از مطلق نمود و پدیدار است. مطلق فراتر از آن است که عقل بتواند آن را وصف کند (مک کویری، ص ۴۷-۵۵). برادلی بر آن بود که صرف نمودها با یکدیگر در تعارضند و لذا واقعیت و امر مطلق باید هماهنگ و منسجم باشند. تعارض نمودها از حیث وابسته بودن آنهاست و لذا مطلق ورای وابستگی است. امر مطلق نه خود است و نه خدا، زیرا خدا بدون امر مطلق باقی نمی ماند. به نظر برادلی دین حاکی از نوعی رابطه انسان و خداست و در نتیجه انسان در برابر خدا قرار می گیرد و بدین ترتیب خدا کمتر از مطلق و بلکه یک جنبه از مطلق است. تنها مطلق است که واقعیت دارد و مطلق شخص نیست (*Encyclopedia of Philosophy*, v.1, p.8); در حالی که از نظر رویس (Royce) مطلق خود کیهانی کلی بود که حیاتش ترکیبی از حیات همه موجودات آگاه است، رویس برخلاف برادلی خدا را همان مطلق می دانست (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.1, p.28). روشن است که با تبیین های خاص و مختلفی که از مطلق - که اینک معنایی خاص یافته بود - و خدا وجود داشت، بحث درباره نسبت اینها جز با همین مقدار اختلاف نظر نمی توانست ادامه یابد و بدین ترتیب اختلاف نظر هم چنان ادامه می یافت.

### خدا و امر مطلق در دورهٔ معاصر

«مطلق» بودن وصفی است که با دیگر اوصاف فلسفی خداوند پیوند جدی دارد و بخشی از مجموعهٔ منسجمی از اوصاف است، تغییرناپذیری و تأثیرناپذیری نیز از آن جمله است. در طول تاریخ فلسفه و الهیات فلسفی کمتر کسی در نسبت دادن این اوصاف به خداوند تردید کرده است و از ارسطو، فیلون و بوئتیوس تا آگوستین، ابن سینا، ابن میمون، آنسلم و توماس تا النور استامپ و نورمن کرتزمن در قرن بیستم، همگی این اوصاف را به خداوند نسبت داده‌اند. موافقان برای هر یک از این دو صفت براهینی اقامه کرده‌اند و از جمله در اثبات تغییرناپذیری خدا به (۱) کمال مطلق خدا، (۲) بحت و بسیط بودن خدا و (۳) سرمدیت خدا اشاره کرده‌اند و برای اثبات تأثیرناپذیری وی نیز به دلالتی مبتنی بر (۱) نامحدود بودن خدا، (۲) فعل محض بودن خدا و (۳) عین رستگاری و سعادت بودن خدا توسل جسته‌اند.

اما این تصور از خدا در قرن بیستم با پرسش‌هایی مواجه شده است و کسانی از قبیل وایتهد، هارتسهورن و سوئین برن به نقد این اوصاف و نقد تصور خدای مطلق پرداخته‌اند. از جمله در مخالفت با تغییرناپذیر و تأثیرناپذیر بودن خدا به قدرت خدا در انجام عمل و خلق و فعل و نیز علم کامل خدا اشاره می‌کنند که براساس اولی این که خدا امری را اراده کند در صورتی که پیشتر آن را اراده نکرده دال بر تغییر و تغیر است، هم چنان که علم خدا به وقایع متغیر مستلزم تغییر و تغیر در علم اوست و تغییر و تغیر در اراده و علم هم نشان‌دهندهٔ تغییر و تغیرپذیری خود اوست. در نفی تأثیرناپذیری او نیز گفته شده است که اولاً، خدا در عشق هم کامل است و کمال در عشق مستلزم تأثیر است، ثانیاً، خداوند باید بتواند با بندگانش روابط شخصی داشته باشد که این هم مستلزم تأثیر است و ثالثاً، علم خدا به امور در هر حال او را متأثر می‌کند (Richard Creel, pp.313-315).

این استدلال‌ها در حقیقت بخشی از تغییر نظر کلی دربارهٔ خدا و ربط و ارتباط آدمیان با اوست، چنان که در الهیات پویشی (Process Theology) مأخوذ از فلسفهٔ پویشی (Process Philosophy) آلفرد نورث وایتهد که توسط چارلز هارتسهورن، جان کب و دیوید ری گریفین بسط یافته است اوصاف خدای فلسفی - که پرسش‌های فلسفی برمی‌انگیزد - به نفع خدایی شخصی‌تر کنار گذاشته شده است. این خدا نه قادر مطلق است و نه عالم مطلق، بلکه در مقام مقایسه، قادرترین و عالم‌ترین است، وجه شخصی دارد و براساس این ارتباط شخصی و مشخص با آدمیان، عشق

می‌ورزد یا قضاوت می‌کند. خدای آنسلم و توماس با اوصافی که سنتاً به او نسبت داده می‌شد نسبت به رنج مخلوقاتش بی‌اعتنا می‌نمود، چرا که از سویی در این عالم رنج و به بیان فلسفی تر شر وجود داشت و از سوی دیگر ظاهراً او به رجم علم و قدرت مطلق وجود این شر را پذیرفته بود. اما متألّهان پویشی برآند که خدا قادرترین، عالم‌ترین و البته خیرخواه‌ترین موجود است، اما هیچ‌یک از این اوصاف وی مطلق نیست (ر. ک: Hartshorne, pp.81-86, Van, pp.175-189).

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد گروهی از فیلسوفان و متألّهان معاصر برای بازگشت به خدای غیر فلسفی ادیان و ایجاد رابطه‌ای من-تویی با او (به اصطلاح مارتین بوبر) از «مطلق» بودن خدا که سنتاً مهم‌ترین وصف فلسفی خدا و تداعی‌کننده‌اوست، به نفع اوصاف شخصی‌تر خدا که در کتب مقدس دینی به آنها اشاره شده (از قبیل رحمت و غضب الهی) صرف نظر کرده‌اند و کوشیده‌اند خدای مطلق متعالی را با مناسبات نسبی و اجتماعی پیوند دهند (Theodore Jennings, pp. 895-915).

#### کتاب نامه:

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

ابن سینا، الاشارات والتنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.

ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفا، چاپ حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.

ابن سینا، النجاة، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.

ابن عربی، فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران، ۱۳۷۰ ش.

ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ ش.

اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۴۰۰ ق، ۱۹۸۰ م.

افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.

افلوپین، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.

باقلانی، التمهید، چاپ مک کارتی، بیروت، المكتبة المشرقیة، ۱۹۵۷.

پورجوادی، نصرالله، فلسفه افلوپین، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.

پورجوادی، نصرالله، رؤیت ماه در آسمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ ش.

حمیدالدین کرمانی، راحة العقل، چاپ محمدکامل حسین و محمد مصطفی حلمی، قاهره [بی تا].



- حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، انتشارات شکوری، ۱۳۷۴ ش.
- دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۲ ش. (مدخل های «تشبیه و تنزیه» و «تعطیل» نوشته محمد منصور هاشمی).
- سهروردی، شهاب الدین، «حکمة الاشراف» در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، چاپ هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۳ ش.
- فخر رازی، المطالب العالیه من علم الالهی، چاپ احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷، ۱۹۸۷.
- قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، چاپ عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۴۱۶ ق ۱۹۹۶ م.
- قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی فی الباب التوحید و العدل، ج ۵، چاپ محمود محمد خضیری، قاهره، ۱۹۶۵.
- لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان، مهدوی [بی تا].
- مک کویری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۷۵ ش.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی ۱۹۸۱.
- هاشمی، محمدمنصور، سیوررت در فلسفه ملاصدرا و هگل، تهران، کویر ۱۳۸۳.
- Acton, H. B., "Absolute, The", in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, USA, 1967.
- Alston, W. P., "Religion, History of Philosophy of", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craic, London and New York 1998.
- Augustine, *The City of God against the Pagans*, edited and translated by R. W. Dyson, Cambridge University Press 1998.
- Baillie, J. B., "Absolute", in *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. Janes Hastings, UK 1980.
- Creel, Richard E., "Immortality and Impassibility", in *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford, Cambridge, Mass: Blackwell 1997.
- Daviv Sperling, S., "God in Hebrew Scriptures", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York, 1987.
- Fuller, Reginald H., "God in New Teslamente", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York, 1987.
- Hartshorne, Charles, "The Divine Relativity" in *Philosophy of Religion (Selected Readings)*, ed. William L. Rowe and William J. Wainwright, Harcourt Brace College Publishers 1998.

- Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Mind*, trans. S. J. B. Baillie, Loson 1961.
- Hegel, G. W. F., *Philosophy of Mind*, Part three of the Encyclopedia The Philosophical sciences, trans. William Wallace, with Forword by J. N. Findlay, Oxford University Press.
- Herausgegeben von Joachim Ritter, Schwabe and Co. Verlag, Basel/Stuttgart 1971, "Absolut, das Absolut" in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (von R. Kuhlen).
- Inwood, Micheal, *A Hegel Dictionary*, London 1996.
- Jabobs, Lois, "Ged in Postbinlical Judaism", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York, 1987.
- Jennings, Theodore, "Making sense of God", in *Companion Encyclopedia of Theology*, ed. Peter Byrne and Leslie Houlden, London, Routledge 1995.
- Laland, Andre, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1947.
- Leftow, Brain, "God, Concepts of", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craic, London and New York 1998.
- Leighton, J. A., "Hegel's Conception of God", in *The Philosophical Review*, vol.5, Issue 6 )Nov. 1896).
- Passmore, John, *A hundred years of philosophy*, Penguin Books 1980.
- Reese, W. L. *Dictionary of Philosophy and Relegion: Eastern and Western*, New Jersey, Humanities Perss 1980.
- Ross, David, *Aristotle*, London 1964.
- Satias Chandra Vidyabhusana, "Absolute (Vedantic and Buddhist)", in *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. Janes Hastings, UK 1980.
- Sprigge, T. L. S., "Absolute, The", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craic, London and New York 1998.
- van Ess, J., "Tashbih va Tanzih" , in *The Encyclopedia of Philosophy*, second edition, vol.x, Leiden, Brill 2000 .
- Ward, Keith, "The Concept of God" in *Companion Encyclopedia of Theology*, ed. Peter Byrne and Leslie Houlden, London, Routledge 1995.
- Wensinck, A. J., "Motlaq", in *The Encyclopedia of Islam*, second edition, vol. vii, Leiden, Brill 1993.