

# حضور همه جایی و همیشگی خداوند

محمد رضا زاده

در کلام اسلامی و مسیحی، غالب متفکران خداوند را برخوردار از کمالات و صفاتی می‌دانند که براساس آن‌ها خداوند در هر زمان و مکان حضور دارد. نه چیزی از خداوند غایب است و نه خدا غایب از چیزی، اما در عین حال، چنین دیدگاهی مستلزم قائل شدن به محدودیت‌های مادی برای خداوند نیست. به نظر می‌رسد آموزه‌های دینی در ایجاد این نگرش نقش مهمی داشته‌اند. این نقش را به خصوص در کلام مسیحی با تأکید بیشتری می‌توان یافت. البته مباحث متکلمان مسیحی برخلاف مباحث اندیشمندان مسلمان در این خصوص غالباً تحت عنوانی مستقل مطرح شده، اما وجه مشترک هر دو دیدگاه را می‌توان تلاش برای نفی محدودیت و تناهی از خداوند در عین حضور در همه مراتب و نشئات وجود، حتی زمان و مکان دانست.

صفت حضور همه جایی و همیشگی خداوند به دو خصوصیت ایجابی و کمالی خداوند اشاره می‌کند که ناشی از وجود مطلق و واقعیت بی حد و مرز اوست. خداوند در هر زمان و هر مکان حضور دارد و هیچ مرتبه‌ای از زمان یا مکان را نمی‌توان خالی از حضور و وجود او گمان کرد.

همان طور که ملاحظه می شود این اصطلاح با دو مفهوم زمان و مکان مرتبط است. حضور همه جایی خداوند، محدودیت مکانی در مورد خداوند را نفی می کند و حضور همه جایی نیز حد و حصر زمانی را از حضرتش منتفی می سازد. در زبان انگلیسی، کلمه omnipresence معادل اصطلاح فوق است. این واژه از دو بخش omni و presence تشکیل شده است. پیشوند omni از زبان لاتین گرفته شده و به معنای «همه»، «تمام» است و presence نیز به معنای «این جا»، «نزدیک به» و «مجاور» است. بنابراین، معنای لغوی این کلمه عبارت است از: حضور نزدیک. هنگامی که این واژه بر خداوند اطلاق می شود، مراد آن است که او هم این جاست و هم همه جا، او به همه چیز نزدیک است و از هیچ چیز دور نیست. میان او و هیچ چیز فاصله ای وجود ندارد، نه فاصله زمانی و نه فاصله مکانی. مفهوم مقابل این معنا در زبان انگلیسی با واژه «local presence» بیان می شود و بر اشیایی اطلاق می گردد که در چارچوب معین زمانی و مکانی وجود دارند. گفتمانی است که واژه omnipresence در زبان انگلیسی بیشتر، محدودیت مکانی را از خداوند نفی می کند تا محدودیت زمانی را، به همین دلیل، برخی از متکلمان مسیحی، برای نفی محدودیت زمانی از خداوند، از صفت eternity به معنای سرمدیت بحث می کنند.

مفهوم اصطلاحی که در صدد توضیح آن هستیم، در متون و آموزه های دینی بدان توجه شده است. نمونه ای از کاربرد این مفهوم در کتب دینی به قرار ذیل است:

در کتاب آسمانی مسلمانان، قرآن، تعبیراتی به کار رفته که نشان می دهد خداوند موجودی است غنی و بی نیاز و در عین حال، تمامی موجودات در هر لحظه از وجود خویش به او محتاجند؛ «یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله واللّه هو الغنی» (فاطر: ۱۵/۳۵). این وجود غنی و مطلق در هر مکانی وجود دارد و به همه چیز نزدیک است: «وهو معکم أينما كنتم» (حدید: ۴/۵۷)؛ «وهو معهم أينما كانوا» (مجادله: ۷/۵۸)؛ «وللّه المشرق والمغرب فأینما تولوا فثم وجه اللّه» (بقره: ۱۱۵/۲)؛ «وهو الذی فی السماء اله و فی الارض اله وهو الحکیم العلیم» (زخرف: ۱۴/۴۳). او همیشه بوده و هست و هیچ گاه دچار نیستی و زوال نمی گردد: «لا اله الا هو کل شیء هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸/۲۸)؛ «ویبقی وجه ربک ذوالجلال والاکرام» (الرحمن: ۲۷/۵۵) این در حالی است که در آیات الهی هرگونه مشابَهت میان حق تعالی و سایر موجودات نفی شده است «لیس کمثله شیء».

در کتب عهد عتیق و جدید نیز چنین مضمونی ملاحظه می شود. مهم ترین مواردی که در

ذیل این بحث به آن‌ها استناد شده، به قرار ذیل است:

«از روح تو کجا بروم، و از حضور تو کجا بگریزم، اگر به آسمان صعود کنم تو آن جا هستی، و اگر در هاویه بستر بگسترانم، اینک تو آن جا هستی...» (کتاب مزامیر، ۱۰-۷: ۱۳۹)

«چشمان خداوند در همه جا هست و بر بدن و نیکان می‌نگرد.» (کتاب امثال سلیمان نبی، ۴-۳: ۱۵)

«چشمان او بر راه‌های انسان می‌باشد، و تمامی قدم‌هایشان را می‌نگرد.» (کتاب ایوب، ۲۱: ۳۴)

«یهوه می‌گوید: آیا من خدای نزدیک هستم و خدای دور؟ نه. و خداوند می‌گوید: آیا کسی خویشتن را در جایی مخفی و پنهان تواند نمود که من او را نبینم، مگر من آسمان و زمین را مملو نمی‌سازم؟» (کتاب ارمیاء نبی، ۲۴-۲۳: ۲۳)

«در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید.» (سفر پیدایش، ۱: ۱)

«... که بدن اوست، پری او که همه را در همه پر می‌سازد.» (رساله پولس رسول به افسسیان، ۲۳: ۱)

«اما آیا خدا فی الحقیقه بر زمین ساکن خواهد شد؟ اینک فلک و فلک الافلاک تو را گنجایش ندارد تا چه رسد به این خانه‌ای که من بنا کرده‌ام.» (کتاب اول پادشاهان، ۲۷: ۸)

«خدای ما از جمیع خدایان عظیم‌تر می‌باشد. و کیست که خانه‌ای برای او تواند ساخت؟ زیرا فلک و فلک الافلاک گنجایش او را ندارد. و من کیستم که خانه‌ای برای وی بنا نمایم، نه، بلکه برای سوزانیدن بخور در حضور وی.» (کتاب دوم تواریخ ادیان، ۶: ۲)

«اما آیا خدا فی الحقیقه در میان آدمیان بر زمین ساکن خواهد شد؟ اینک فلک الافلاک تو را گنجایش ندارد تا چه رسد به این خانه‌ای که من بنا کردم.» (کتاب دوم تواریخ ادیان، ۱۸: ۶)

«نام خداوند را تسبیح بخوانند، زیرا نام او تنها متعال است و جلال او فوق زمین و آسمان.» (کتاب مزامیر، ۱۳: ۱۴۸)

«زیرا که او عالی و بلند است و ساکن در ابدیت می‌باشد و اسم او قدوس است، چنین می‌گوید: من در مکان عالی و مقدس ساکنم و نیز با کسی که روح افسرده و متواضع دارد، تا روح متواضعان را احیاء نمایم و دل افسردگان را زنده سازم.» (کتاب اشعیاء نبی، ۱۵: ۸)

«و او (هاجر) نام خداوند را که با وی تکلم کرد، أنت ایل رئی (یعنی: «تو خدایی هستی که من را می‌بیند») خواند، زیرا گفت: من اکنون آن را دیده‌ام که او مرا می‌بیند.» (سفر پیدایش، ۱۳: ۱۶)

«چون که گناهان ما را در نظر خود گذارده‌ای، و گناهان پنهان ما را در نور حضور خویش.» (کتاب مزامیر، ۸: ۹۰)

«زیرا که چشمان خداوند در تمام جهان تردد می‌کند تا قوت خویش را بر آنانی که دل ایشان با کامل است، نمایان سازد.» (کتاب دوم تواریخ ادیان، ۱۶: ۹)

«و اینک من هر روزه تا انقضای عالم همراه شما می‌باشم.» (انجیل متی، ۲۸: ۲۰)  
 «جایی که دو یا سه نفر به اسم من جمع شوند، آن‌جا در میان ایشان حاضرم.» (انجیل متی، ۱۸: ۲۰)  
 «از قدیم بنیاد زمین را نهادی، و آسمان‌ها عمل دست‌های توست، آن‌ها فانی می‌شوند، لیکن تو باقی هستی، و جمیع آن‌ها مثل جامه مندرس خواهند شد و مثل ردا آن‌ها را تبدیل خواهی کرد. مبدل خواهند شد، لیکن تو همان هستی، و سال‌های تو تمام نخواهد گردید. فرزندان بندگان باقی خواهند ماند، و ذریت ایشان در حضور تو پایدار خواهند بود.» (کتاب مزامیر، ۲۵-۲۸: ۱۰۳)

«ای خداوند، مسکن ما تو بوده‌ای، در جمیع نسل‌ها، قبل از آن‌که کوه‌ها به وجود آید، و زمین و ربع مسکون را بیافرینی، از ازل تا به ابد تو خدا هستی، انسان را به غبار برمی‌گردانی، و می‌گویی: ای بنی آدم، رجوع نمایید، زیرا که هزار سال در نظر تو مثل دیروز است که گذشته باشد، و مثل پاسی از شب، مثل سیلاب ایشان را رفته‌ای و مثل خواب شده‌اند.» (کتاب مزامیر، ۲-۵: ۹۰)

«ابراهیم در بئر شمع شوره گزی غرس نمود و در آن‌جا به نام بهوه خدای سرمدی دعا نمود.» (سفر پیدایش، ۲۳: ۲۱)

«و بعد از انقضای آن ایام من که نبوکدنصر هستم، چشمان خود را به سوی آسمان برافراشتم و حی سرمدی را تسبیح و حمد گفتم، زیرا که سلطنت او سلطنت جاودانی و ملکوت او تا ابدالآباد است.» (کتاب دانیال نبی، ۴: ۳۴)

گفتنی است که در کتب مقدس مسیحیان، غیر از خداوند، برخی از مخلوقات او نیز از صفت ازلی و ابدی برخوردار هستند:

«و تو ای بیت لحم... از تو برای من کسی بیرون خواهد آمد که بر قوم من اسرائیل حکمرانی خواهد نمود و طلوع‌های او از قدیم و از ایام ازل بوده است.» (کتاب میکاه نبی، ۲: ۵)  
 «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود.» (انجیل یوحنا، ۱-۳: ۱)

«او... پدر سرمدی و سرور سلامتی خوانده خواهد شد... ترقی سلطنت و سلامتی او را بر

کرسی داود و بر مملکت وی انتها نخواهد بود تا آن را به انصاف و عدالت از الان تا ابدالآباد ثابت و استوار نماید.» (کتاب اشعیاء نبی، ۷-۶: ۹)

«من هستم الف و یاء، اول و آخر، می گوید: آن خداوند، خدا که هست و بود و می آید علی الاطلاق.» (مکاشفه یوحنا رسول، ۸: ۱)

وجه اشتراک مباحثی که متفکران دینی از مسلمانان و مسیحیان مطرح کرده اند مبتنی بر مواردی است که در آموزه های دینی ایشان وجود دارد. ایشان به نامتناهی بودن خداوند و حضور همه جایی و همیشگی او قائل بوده اند، اما در تبیین این عدم تناهی و اثبات آن از روش واحدی استفاده نکرده اند. البته گفتنی است برخی از فرق مسلمان و مسیحی در مواجهه با آیات کتب دینی خویش، تفسیر صحیحی از آن ها ارائه نکرده اند، به همین دلیل، دیدگاه های ایشان مورد نقد غالب هم کیشان آن ها قرار گرفته است؛ برای مثال در میان فرق مسلمان عده ای براساس آیاتی چون: الرحمن علی العرش استوی (۲۰/۵)، الیه یصعد الکلم الطیب (۳۵/۱۰)، تعرج الملائکه والروح الیه (۴/۷۰)، و هو القاهر فوق عباده (۶/۱۸)، و آیات فراوانی که در آن ها از تعبیری چون نزول و تنزیل استفاده شده است،<sup>۱</sup> خداوند را دارای مکانی مخصوص دانستند که در آن متمکن است. برخی خداوند را فوق عرش یا مماس بر آن دانسته اند. برخی او را قابل اشاره حسی دانستند و برخی ضمن قائل شدن به ساکن بودن خداوند در بخش فوقانی عرش، خصوصیات او را در مورد او امکان پذیر دانستند. عده ای نیز قائل به حلول خداوند در اشیا شدند تا حضور همه جایی او را توجیه کنند.<sup>۲</sup> وضعیتی مشابه در فرهنگ مسیحی نیز رخ داد و برخی در برداشت از کتب مقدس، خداوند را برخوردار از خصوصیات اشیای طبیعی و مادی چون حلول در اشیای مادی یا اتحاد با آن ها دانستند.<sup>۳</sup> در روایات اسلامی، احادیث فراوانی وجود دارد که مضمون آن ها نفی هرگونه خصوصیت مادی و تقید به زمان و مکان از خداوند متعال است؛ برای مثال شیخ صدوق ذیل بابی تحت عنوان نفی مکان، زمان، سکون، حرکت، نزول، صعود و انتقال از خداوند، احادیث متعددی را نقل کرده است تا موجب رفع سوء برداشت از حضور همه جایی و همیشگی خداوند شود.<sup>۴</sup> توجه به مضمون این احادیث و مقایسه آن ها با مباحث کلام اسلامی نشان می دهد که متکلمان مسلمان در طرح مباحث خویش در این زمینه تا چه حد از این روایات متأثر هستند.

باید دانست متکلمان مسلمان در این بحث، عنوان مستقلی را مطرح نکرده اند و

دیدگاه‌های خویش را در این خصوص همراه با اثبات برخی از صفات کمالی، مانند ضرورت وجود خداوند و بی‌نیازی او، و نیز نیاز مخلوقات به خالق در حدوث و بقا مطرح کرده‌اند. در بخش الهیات سلبی (صفات سلبی خداوند) نیز به نفی توهماتی که در خصوص اتصاف خداوند به صفات و محدودیت‌های اشیای مادی ایجاد شده، پرداخته‌اند و به این ترتیب، هرگونه مشابهت میان خداوند و مخلوقات را در این خصوص نفی کرده‌اند.<sup>۵</sup> اما در کلام مسیحی عنوان مستقلی در این بحث وجود دارد که بعد از طرح ادعا در آن، هم ادله‌ای برای اثبات مدعا مطرح می‌شود و هم تلاش می‌شود تا شباهت و توهماتی که در نحوه اتصاف خداوند به این صفت به وجود آمده، رفع گردد. مقایسه میان نوع، حجم و کیفیت مباحثی که متکلمان مسلمان و مسیحی در این زمینه مطرح کرده‌اند، نشان می‌دهد که متکلمان مسیحی در این بحث بیش‌تر از آن‌که متأثر از مباحث عقلی و فلسفی باشند، از مضامین کتب دینی خویش تأثیر پذیرفته‌اند، حال آن‌که اندیشمندان مسلمان در طرح مباحث مربوط به این عنوان بیشتر از مباحث فلسفی و عقلی اثر پذیرفته‌اند.

در فلسفه و کلام اسلامی عمده ادله‌ای که برای اثبات وجود همه‌جایی و همیشگی خداوند استناد می‌شود، عبارت‌اند از:

۱. برهان وجوب وجود: براساس این برهان، سلسله ممکنات (چه این امکان، امکان ماهوی باشد یا امکان فقری) به واجب‌الوجود، یعنی خدای واحد ختم می‌شود. خداوند موجودی است قائم به ذات که در وجود خویش به هیچ موجودی نیازمند نیست و هیچ ضعف، سستی و کاستی در او راه ندارد. چنین موجودی کامل علی‌الاطلاق است و به همین دلیل، نمی‌توان عدم و نیستی را به هیچ معنایی به او نسبت داد. براساس این برهان، هیچ قیدی از جمله قید محدودیت مکانی و زمانی (یا به اصطلاح وجوه امکانی) را نمی‌توان به خداوند نسبت داد (و این معنای قاعده فلسفی معروف است که: واجب‌الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات) که نتیجه آن، وجود و حضور همه‌جایی و همیشگی خداوند خواهد بود.<sup>۶</sup>

۲. برهان وجود مطلق خداوند: برهانی است شبیه برهان پیشین، با این تفاوت که در این برهان به جای وجوب وجود، بر اطلاق وجودی خداوند تأکید شده است. خداوند وجودی است مطلق و از هیچ تقید و محدودیت وجودی برخوردار نیست. گاهی برای بیان این اطلاق وجودی از او به موجود «بحت» و «صرف» تعبیر می‌شود. اگر موجودی بحت و مطلق باشد و

هیچ محدودیتی نداشته باشد، خارج از احاطه وجودی او، هیچ موجودی وجود نخواهد داشت و او بر همه وجودات احاطه خواهد داشت. همین اطلاق و احاطه وجودی، ملاک وجود همه جایی و همه زمانی اوست. بعضی در تفسیر آیه «فأینما تولوا فثم وجه الله» همین برهان را ذکر کرده‌اند.<sup>۷</sup>

۳. برهان قدرت تام خداوند: فیلسوفان و متکلمان مسلمان، خداوند را دارای قدرت تام و مطلق می‌دانستند که غیر او همه متعلق این قدرت هستند و هیچ چیز حتی اشیای مادی از دایره این قدرت خارج نیست. به همین دلیل، هر شیء مادی در هر مکان و هر لحظه مشمول این قدرت است. از سوی دیگر، اصل اتحاد صفات و ذات در مورد خداوند<sup>۸</sup> اقتضا می‌کند که وجود و ذات خداوند با وجود و هستی همه ماسوا مقرون باشد و انفکاک میان مخلوقات و ذات مقدس او وجود نداشته باشد.

۴. برهان علم مطلق خداوند: این برهان شبیه برهان قدرت است، با این تفاوت که در این برهان به صفت علم خداوند تمسک می‌شود. خداوند در اندیشه فیلسوفان مسلمان، دارای علم فعلی است؛ یعنی آن علمی که سبب بروز و تحقق موجودات است. هم‌چنین خداوند به همه موجودات علم دارد و هیچ موجودی از دایره علم مطلق فعلی او خارج نیست. با انضمام اصل اتحاد ذات و صفت در مورد خداوند، همان نتیجه برهان قبلی نیز از این استدلال اخذ می‌شود.<sup>۹</sup>

۵. برهان علیت: فیلسوفان خداوند را علت حقیقی موجودات می‌دانند که اصل تحقق موجودات از جانب اوست. از طرف دیگر، در علت‌های حقیقی، ایجاد علت عین وجود معلول است، به همین دلیل، وجود معلول از علت قابل انفکاک نیست. به تعبیر برخی فیلسوفان، معلول عین ربط به علت است (معلول نسبت به علت، دارای وجود رابط است). بنابراین، هر جا و هر زمان معلولی تحقق یابد، علت نیز در وجود مقارن و همراه آن است. گفتنی است فیلسوفان برای علت نسبت به معلول به نوعی تقدم قائل هستند، ولی این تقدم هیچ منافاتی با ملازمت وجودی علت و معلول ندارد. به این ترتیب، نیاز معلول به علت هم در حدود و پیدایش بیان شده است (به این اعتبار، علت تقدم علی بر معلول دارد) و هم در بقا (به این اعتبار، علت تقارن وجودی با معلول دارد).<sup>۱۰</sup> فاعلیت تام الهی موجب شده که هیچ نوع حجابی میان او و ماسوا وجود نداشته باشد (صدور اشیا از خداوند همان ظهور اشیا برای اوست. اشیا به اعتبار

این ظهور، علم خدایند و به اعتبار آن صدور، نزد خدایند) و لذا می‌توان همه اشیا را در او نظاره کرد، اما نباید قائل به حلول و اتحاد حلولی او با اشیا شد.<sup>۱۱</sup>

۶. برهان نفی ترکیب: نسبت خداوند با همه اشیا یکسان است. این طور نیست که او با برخی اشیا همراهی و مقارنت (مکانی یا زمانی) داشته باشد و با برخی نداشته باشد، چرا که در غیر این صورت، لازم است که خداوند با بعضی اشیا فعلیت داشته و با برخی فعلیت نداشته باشد (یعنی بالقوه باشد) یا به عبارتی، مرکب از قوه و فعلیت باشد. اما در خداوند ترکیب راه ندارد و او فعلیت صرف و غنای مطلق است. به همین دلیل، با زمانیات و مکانیات نسبتی واحد دارد که از آن به نسبت مقارنت قیومی ثابت غیر زمانی و غیر متغیر یاد شده است. با قائل شدن به این نسبت می‌توان گفت که همه اشیا در نزد او همچون نقطه‌ای واحد یا موجودی واحد هستند و اگر تقدم یا تأخر یا غیبت و تباینی وجود دارد، در مقایسه برخی از این اشیا با برخی دیگر است نه نسبت آن‌ها با خداوند.<sup>۱۲</sup>

۷. برهان تجلی و ظهور: عده‌ای از شخصیت‌های مسلمان تحت تأثیر مشرب‌های عرفانی، وجود مخلوقات را جلوه و ظهور وجودی حق تعالی دانسته‌اند. روشن است که جلوه و ظهور یک شیء هیچ‌گاه از آن جدایی ندارد، به همین دلیل، برای تصویر رابطه انفکاک ناپذیر خداوند و آثار او، از مثال‌هایی چون سایه و صاحب سایه استفاده شده است.<sup>۱۳</sup> همین رابطه انفکاک ناپذیر دلیل حضور همیشگی و همه‌جایی خداوند است.

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، بحث از صفت حضور همه‌جایی و همیشگی را الهیون مسیحی نیز مطرح کردند و اولین خاستگاه این بحث را همان آموزه‌های دینی تشکیل می‌دهد. اما تبیین این صفت در الهیات مسیحی به دو شکل روی داده است: شکل اول آن مأخوذ از مباحثی است که قائلان به وحدت وجود (Pantheism)<sup>۱۴</sup> مطرح کرده‌اند. و شکل دوم مباحثی است که تحت تأثیر بحث‌های کلامی آنسلم و آکویناس در تفسیر این صفت ارائه شده است.

وحدت وجودیان، به دلیل وحدتی که میان خدا و موجودات طبیعی قائل شدند، معتقد بودند که خداوند در هر ماده‌ای و در هر زمانی حضور دارد. البته به دلیل همین اتحاد بر آن بودند که همه خداوند در همه یک ماده معین و زمان معین نیست، بلکه در هر جسم مادی (و به تبع، در یک زمان و مکان معین) بخشی از خدا وجود دارد. در نتیجه، در هر جا و هر زمان، بخشی از خداوند موجود است. البته در این خصوص، دیدگاه اسپینوزا تا حدی متفاوت است. او در عین آن که امتداد (extension) را یکی از صفات خداوند می‌داند و ابدان را حالات او به حساب می‌آورد،



معتقد است که خداوند یا اصلاً جزء ندارد و یا اگر هم داشته باشد، قابل رؤیت نیست.<sup>۱۵</sup> گروه دیگری از وحدت وجودیان، متأثر از رواقیون اعتقاد داشتند که همان طور که روح در بدن حلول کرده، خداوند نیز در پیکر عالم حلول کرده است، و همان طور که بقای روح به واسطه بدن است، بقای خداوند نیز مبتنی بر عالم است. رواقیون خدا را مشابه آتش می دانستند که در نظر ایشان یکی از عناصر تشکیل دهنده عالم است و در کنار سایر عناصر، فضا را در بر گرفته است. رواقیون معتقد به اصل اختلاط بودند که بر اساس آن، همه اجزای یک ترکیب، تمام بخش های آن ترکیب را اشغال کرده و در آن ها حضور دارند. به همین دلیل، معتقد به حضور تمام خدا در هر یک از اجسام و اجزای آن بودند. هم چنین ایشان عالم طبیعت را بخشی از عالم می دانستند که با خلأ احاطه شده است. به همین دلیل، از نظر ایشان در واقع، خداوند در همه عالم، حضور ندارد، بلکه فضایی متناهی او را احاطه کرده است، اما ابعاد عالم همان ابعاد خداوند است. ذکر این نکته لازم است که رواقیون خدا را تنها یک امر مادی معمولی نمی دانستند، بلکه او را کامل ترین امر مادی عالم به حساب می آوردند و بر این مدعا اقامه دلیل می کردند. این نکته حایز اهمیت است که رواقیون، اثر و فعل را تنها به اشیای مادی نسبت می دادند و شاید به همین دلیل، تروتولیان (بنیان گذار کلام مکتوب مسیحی) اعتقاد داشت و استدلال می کرد که خداوند دارای یک بدن و پیکر است.<sup>۱۶</sup> قول به تجسد، مشکلات متعدّد و فراوانی به بار می آورد، مانند نفی کمال مطلق الهی، نفی ضرورت وجود و بی نیازی او، نفی توحید حق تعالی و... به همین دلیل، قول به تجسد الهی، آن هم به معنای مطلق کلمه (نه به معنای محدود، چنان که کسانی چون سوین برن و هارتشورن بدان اعتقاد داشتند) جز موارد اندکی،<sup>۱۷</sup> قائل چندانی ندارد.

در غرب، افلاطونیان خدا را موجودی ذاتاً غیر مادی و بی مکان می دانستند و معتقد بودند که خدا می تواند بدون مکان وجود داشته باشد. لذا در قدیمی ترین مکاتب مانند مکتب افلاطون این بحث مطرح می شود که چگونه خداوند بی مکان در مکان حضور دارد. افلوپین معتقد بود: «بودن چیزی در چیزی» دارای اقسامی است که تنها یکی از آن ها مکانی است؛ مثلاً روح در بدن نیست، ولی بدن در روح است، خدا در عالم نیست، ولی عالم در خدا هست.<sup>۱۸</sup> حضور همه جایی و همیشگی خدا ناشی از آن است که او حاوی مکان و عالم است یا به عبارت دیگر، به دلیل آن است که تمام جهان وابسته به اوست. از آن جا که هر جزئی از مکان و مکانیات به تمام واقعیت خدا وابسته است، خدا تماماً در هر جایی حاضر است. تمام خدا در تمام مکان و در اجزای مکان هست. او

معتقد بود اگر شیء مادی و مکانی دارای اجزا باشد، لازم نیست خالق و مَبْقَى آن نیز دارای اجزا باشد، بلکه تمام خالق و حافظ به عنوان یک کُل با تمام اجزا به عنوان یک کل ارتباط دارد. وی برای تصویر این مطلب از مثال نور استفاده کرده است. به نظر می‌رسد نور بدون هیچ انقسامی در همه جا حضور دارد. همچنان‌که صدای معینی مثل صدای تکلم یک فرد به نظر می‌رسد در همه فضای اطراف او وجود دارد. افلوطین بیان می‌کند که روح غیر مادی به عنوان یک کل هم در تمام بدن خود و هم در یکایک اجزای آن حضور دارد. به همین دلیل، روح درد را در هر جزء از بدن خود درک می‌کند. بنابراین، از نظر افلوطین، همه جایی و همیشگی بودن خداوند مبتنی است بر ارتباط علیّی او با عالم. حضور خداوند حضوری علیّی است نه مکانی و نه جزء به جزء.

آگوستین موجب انتقال نظریات افلوطین به عالم اندیشه مسیحی شده است. او هم تبیین افلوطین از حضور همه جایی و همیشگی و هم استدلال او از طریق حضور روح در بدن و هم تمثیل نور و صوت را در مباحث مربوط به این صفت خداوند مطرح کرد.<sup>۱۹</sup> یک سطح آبی رنگ را در نظر بگیرید. همه صفت کلی «آبی» در یک سطح آبی حضور دارد. اگر یک منطقه آبی رنگ را وسیع کنیم موجب آبی تر شدن آن نمی‌شود. آبی تر شدن به معنای وسیع تر شدن نیست، بلکه به معنای شدیدتر شدن است. یک صفت کلی مانند آبی بودن، بدون آن که خود دارای اجزایی باشد، در فضا تحقق می‌یابد (اجزای یک سطح آبی رنگ، اجزای جسم اند نه اجزای آبی). صفت آبی بودن، دارای ابعاد (محدودیت‌های فضایی و مکانی) نیست. رنگ آبی هر جا تحقق یابد، هر نقطه از آن سطح آبی است نه برخی از نقاط آن. در مورد خداوند نیز چنین است. خدا در هر نقطه از مکان و فضا هست، بی آن که دارای ابعاد باشد. حضور خداوند در مکان‌های مختلف به لحاظ شدت متفاوت هست، ولی به لحاظ وسعت نه. حضور خدا در یک مکان وسیع تر بیش از حضورش در یک مکان کوچک تر نیست (البته حضور خداوند در یک انسان مقدس و مؤمن، بیش از حضور او در یک انسان گناهکار است). این مثال در مورد امور مجرد نشان می‌دهد که چگونه خداوند غیر مادی، یک مکان را پر می‌کند بی آن که توسط آن مکان، محاط واقع شود و بی آن که لازم باشد سایر اشیا را از آن مکان خارج سازد، یا ذاتاً امری مکانی یا مادی باشد. آگوستین خالق بودن (علیت احدائی) و مَبْقَى بودن (علیت ابقایی) خداوند را نسبت به همه اشیا -مانند افلوطین- معنای دیگری از حضور او در اشیا می‌داند.

سنت آنسلم بر حضور همه جایی و همیشگی خداوند احتجاج می‌کرد. او در بخش بیست از

Monologion برای آن که اثبات کند وجود متعالی در همه جا و تمام زمان‌ها حضور دارد، دلیل اقامه ساخته است. جالب آن است که در بخش ۲۱ همین کتاب، این بحث را مطرح ساخته است که خداوند در هیچ مکان و زمانی وجود ندارد. به همین دلیل، در نگاه اول ممکن است به نظر آید که مباحث او حاوی تناقض و ناسازگاری است. اما واقعیت امر آن است که وی میان دو مفهوم محاط بودن در مکان<sup>۲۰</sup> و حضور در مکان<sup>۲۱</sup> تمایز نهاده است. از نظر او، اشیای مادی به معنای اول در مکان هستند، ولی خداوند به این معنا در مکان نیست. از طرف دیگر، خداوند در هر مکان حضور دارد، ولی محاط به مکان نیست. به این ترتیب، آنسلم اظهار داشت که موجود متعالی باید به عنوان یک کل، در هر مکانی حضور داشته باشد. البته او در خصوص نحوه این حضور توضیح دقیقی ارائه نکرده است. اما تأکید او بر آن است که میان نحوه حضور خداوند در مکان با وجود اشیای دیگر تفاوت وجود دارد: «بیشتر مناسب است گفته شود: طبیعت متعالی در همه اشیای موجود حاضر است تا این که گفته شود او تنها در همه مکان‌ها هست.»<sup>۲۲</sup>

سنت توماس آکویناس در مورد نحوه حضور خداوند در هر مکان جزئیات بیشتری را بحث کرده است. او تمایز میان حضور در مکان و محاط شدن به مکان را پذیرفت، اما معتقد بود که حضور خداوند در مکان را باید به واسطه صفات علم و قدرت خداوند دریافت. آکویناس بر آن بود که خداوند به قدرت خویش در همه اشیای هست، چرا که تمامی اشیای متعلق قدرت او هستند. ظاهراً او در این بیان، متأثر از دیدگاه‌های ارسطو است. ارسطو معتقد بود که محرک با تماس مستقیم با متحرک می‌تواند آن را حرکت دهد.<sup>۲۳</sup> آکویناس از این سخن، لزوم اتصال فاعل غیر مادی و اثر آن را نتیجه گرفته و اظهار می‌دارد: اگر دو چیز به هم متصل شوند، در واقع، از یک مکان برخوردارند.<sup>۲۴</sup> هم‌چنین می‌توان آکویناس را در نظریه خویش متأثر از جملات پیتر لومبارد دانست که خدا با ذات، حضور و قدرت خویش در همه اشیای هست.<sup>۲۵</sup> آکویناس و بسیاری از اندیشمندان در قرون وسطا به اصل بساطت الهی قائل بودند، لذا صفت قدرت خداوند را عین وجود او می‌دانستند.<sup>۲۶</sup> به این ترتیب، اگر قدرت خدا به نوعی در مکان اثر و مخلوق او قرار گیرد، خود خدا نیز در آن مکان حاضر خواهد بود. آکویناس هم‌چنین همه اشیای را متعلق معرفت خداوند می‌دانست و اعتقاد داشت که همه چیز در برابر دیدگاه خداوند آشکار و عیان است، به همین دلیل، می‌توان گفت که او در همه اشیای حضور دارد.<sup>۲۷</sup> علاوه بر این، از آن‌جا که او علت وجودی اشیاست و علت از معلول منفک نیست، می‌توان گفت که خداوند به ذات

خویش در همه اشیا هست، اگرچه محاط به مکان اشیا نیست.<sup>۲۸</sup> از این جا روشن می شود که آکویناس حضور همه جایی و همیشگی خداوند را ناشی از قدرت، ذات و علم خدا دانسته است. وی برای بیان این مطلب از تمثیل های معروف خویش استفاده کرده است. در تمثیل اول، پادشاهی را مثال می زند که به واسطه قدرت حاکمیت خویش در تمام مملکت تحت حکومت خویش حضور دارد و این دلیل بر آن است که قدرت، ملاک حضور قادر در مقدور است. در مثال دوم، خانه ای را فرض می کند که اشیا موجود در آن در معرض دید و واری صاحب خانه است و این را بدان معنا می داند که تمامی این اشیا برای صاحب خانه حضور دارند ولو صاحب خانه در تمامی قسمت های خانه، حضور ندارد. در مثال سوم به اشیا مادی مثال می زند که هر شیء مادی ذاتاً در مکانی است که جوهرش در آن است.

آکویناس در جای دیگری میان «ارتباط کمی ابعادی»<sup>۲۹</sup> که اشیا طبیعی با قرار گرفتن در یک مکان از آن برخوردار می شوند و «ارتباط از طریق قدرت»<sup>۳۰</sup> که یک شیء مجرد و غیر جسمانی می تواند در مکان از آن برخوردار باشد، تمایز نهاده و اظهار کرده است که ارتباط اشیا غیر جسمانی با مکان بر اساس صفت قدرت تحقق می یابد، ولی ارتباط اشیا جسمانی با مکان از طریق کمیت ابعادی قابل تحقق است. او از همین نکته نتیجه گرفت که اگر بدن و پیکری دارای کمیت ابعادی نامحدود باشد، باید همه جا باشد. و نیز اگر یک موجود مجرد و غیر جسمانی دارای نیرو و قدرت نامحدود باشد باید همه جا حضور داشته باشد.<sup>۳۱</sup> به هر حال، به دلیل تفاوت هایی که آنسلم میان حضور خداوند در مکان و وجود اشیا طبیعی در مکان وجود دارد، حضور همه جایی خداوند محذور مادی دانستن او را در پی ندارد. به همین ترتیب، باید در کلمات این متکلمان و فیلسوفان ملاک های این تفاوت را جست و جو کرد.

مفسران کتب مقدس در قرن بیستم معتقدند که مفهوم حضور همه جایی خداوند، مفهومی تمثیلی<sup>۳۲</sup> است.

چارلز هارتشورن معتقد بود که نسبت خداوند با جهان را باید ضرورتاً از طریق نسبت هایی که در تجارب انسانی مفروض است، دریافت. وی بر آن بود که علم بشر به اشیا دو دسته است: دسته اول کشف مستقیم و بی واسطه یا شهود،<sup>۳۳</sup> و دسته دوم علم با واسطه و غیر مستقیم و یا از طریق استنتاج.<sup>۳۴</sup> معرفت های مستقیم، خطاناپذیر است، مانند معرفت شخص به افکار و احساساتش و نیز معرفت به تغییراتی که در بدن و اعضای بدن رخ می دهد. از آن جا که معرفت

مستقیم، عالی‌ترین شکل معرفت است، باید خداوند را از چنین معرفتی برخوردار دانست. خداوند به همه جهان معرفت مستقیم دارد. هارتشورن شبیه همین سخن را در مورد قدرت مطرح کرد. او معتقد بود که قدرت انسان نیز دو قسم است: مستقیم و غیرمستقیم. قدرت غیرمستقیم آن است که انسان از راه دور اشیا را تحت تأثیر اراده خویش قرار دهد. اما قدرت مستقیم آن است که انسان مستقیماً اراده خویش اعمال کند، همانند قدرت بر اختیار و نیز قدرت بر حرکت‌های ارادی. از آن‌جا که قدرت مستقیم، عالی‌ترین شکل قدرت است، خدا از آن برخوردار است. خداوند قدرت بی‌واسطه بر همه اجزای عالم دارد. به نظر می‌رسد که هارتشورن نیز با این بیان در واقع، همان نگرش قرون وسطایی از حضور الهی را تبیین می‌کند: خدا به دلیل معرفت و قدرت بی‌واسطه نسبت به تمام جهان همه‌جا حاضر است. البته در این میان هارتشورن یک مطلب عجیب را هم اضافه و بدان تصدیق کرد. او اظهار داشت که طبق تعریف، هر جزئی از جهان که ذهن به آن علم داشته باشد یا بی‌واسطه بتواند آن را کنترل و تحت قدرت خویش قرار دهد، بدن اوست. او از این‌جا نتیجه گرفت که جهان، بدن خداوند است.<sup>۳۵</sup>

ریچارد سوین برن به نوعی مانند هارتشورن تمایل دارد در مورد خداوند تا حدی تجسم و تجسد را بپذیرد<sup>۳۶</sup> (و همین اعتقاد است که دیدگاه او را - که پس از این شرح داده خواهد شد - از دیدگاه اندیشمندان قرون وسطا متمایز می‌سازد). از نظر او، تجسد مراتبی دارد و علم خدا به اشیا و فعل او در جهان به گونه‌ای است که تا حدی موجب تجسد او می‌شود. البته دیدگاه‌های آن‌ها در این خصوص ویژگی‌های متفاوتی دارد. سوین برن معتقد است که به جای آن‌که در این بحث به دنبال پاسخ این سؤال باشیم که «با چه ملاکی، یک موجود غیرمادی حضور همه‌جایی دارد؟» باید به این سؤال پاسخ داد که «با چه ملاکی، شخص دارای بدن است؟» او در وهله نخست، به مفهوم فعل پایه<sup>۳۷</sup> تمسک جست. رفتار پایه، رفتاری است که شخص انجام می‌دهد، اما نه به واسطه چیزی دیگر؛ مثلاً حرکت دادن بازو، یک رفتار پایه است. اما حرکت دادن بازو با دست شخص دیگری، رفتار پایه نیست. از نظر سوین برن، خداوند می‌تواند هر چیزی را در این عالم مستقیماً حرکت دهد و این چنین فعلی، پایه است. به این ترتیب، همان‌طور که خداوند به همه جای عالم معرفت مستقیم دارد، می‌تواند هر چیزی را در این عالم مستقیماً حرکت دهد و نسبت به هر چیزی رفتار پایه داشته باشد. سوین برن از این مطلب نتیجه گرفت که اصل حضور همه‌جایی خدا در واقع، این ادعاست که خدا همه اشیا را مستقیماً کنترل می‌کند و به همه اشیا

مستقیماً علم دارد یا به عبارتی، قدرت او به اشیا به واسطه زنجیره علی-معلولی نیست، همچنان که علم او به اشیا از طریق علم به علل یا معلول‌های آن‌ها نیست.<sup>۳۸</sup> البته نباید از سخن سوین برن برداشت کرد که او خدا را فاعل مستقیم همه رفتارهای اختیاری مخلوقات خویش و علل فاعلی دیگر نیز می‌داند. شاید عقیده او این باشد که خداوند می‌تواند هر آن‌چه را در مکان روی می‌دهد، کنترل کند. سوین برن همین قدرت را ملاک تجسّد خداوند می‌داند. از نظر او، تجسّد در بدن است که موجب می‌شود شخص بر بدن خویش کنترل داشته باشد و مستقیماً آن را به حرکت وادارد. باید توجه داشت که علی‌رغم مشابهت میان دیدگاه هارتشورن و سوین برن، اشکالی بر نظریه هارتشورن وارد است که در مورد نظریه سوین برن قابل طرح نیست. هارتشورن معرفت مستقیم به احساسات و اندیشه‌ها را با معرفت مستقیم به تغییرات بدن و اجزای آن یکسان می‌داند، همچنان که قدرت بر تصرف مستقیم در افعال بدن و اجزای آن را با قدرت بر تصرف مستقیم در اراده و حالات نفس، هم‌سان می‌داند. در نتیجه، باید هم معرفت به احساسات و اندیشه‌ها با معرفت به بدن و اجزای آن هم‌سنخ باشند، و هم قدرت بر افعال بدن و اجزای آن با قدرت بر حالات نفس همچون اراده یکی باشد. حال آن‌که معرفت به احساسات و اندیشه‌ها، از قبیل معرفت‌های ابطال‌ناپذیر است، ولی معرفت به تغییرات بدن و اجزای آن، نه. چنان‌که توان تصرف در اراده، بالاتر و قوی‌تر از توان تصرف در حرکت‌های بدن است. بنابراین، بدن و اجزای آن متعلق معرفت و قدرت مستقیم نیست. اما سوین برن معرفت و قدرت را به ابدان از طریق زنجیره‌های علی-معلولی میسر می‌داند. هم‌چنین تفاوت میان نظر سوین برن با متفکران قرون وسطا در همین قول به تجسّد خداوند است. اگر از دیدگاه سوین برن در مورد حضور همه جایی خداوند، جواز تجسّد خداوند حذف شود، همان دیدگاه قرون وسطاییان باقی می‌ماند که با قید معرفت و قدرت مستقیم و بی‌واسطه تقویت شده است. البته قرون وسطاییان نیز در واقع، معرفت و توان خداوند به اشیا را بی‌واسطه می‌دانستند اما به این نکته در بحث حضور همه جایی خداوند تصریح نمی‌کردند. به همین دلیل، آکویناس علی‌رغم آن‌که اشیا را در برابر چشمان خداوند آشکار می‌دانست، معتقد بود که خداوند به اشیا معرفت دارد، اما اعتقاد نداشت که خداوند با چشم یا قوه حسی و از طریق علی این معرفت را به دست آورده است، بلکه بر آن بود که خداوند اشیا را نه در خود آن‌ها، بلکه در خویشتن خویش می‌بیند، زیرا ذات او شامل تمامی کمالات مشابه در اشیا دیگر است.<sup>۳۹</sup> او هم‌چنین حضور همه جایی خداوند را «قدرت

فعلی از بالاترین درجه»<sup>۴۰</sup> می دانست و این همان است که در نظریه سوین برن «قدرت بی واسطه یا مستقیم» دانسته می شود.

در پایان، لازم است به نظریه فضا‌مندی الهی<sup>۴۱</sup> اشاره شود. این نظریه از جمله دیدگاه‌هایی است که تحت تأثیر آموزه‌های یهودیت در اندیشه مسیحی مطرح شده است. بسیاری از متفکران یهودی، خداوند را مکان (makom) جهان می دانند. سنت پائول می گوید: خداوند آن که در او زندگی می کنیم، راه می رویم و از وجود خویش بهره داریم (کتاب اعمال رسولان، ۲۸-۲۷: ۱۷). سنت آنسلم براساس همین مطلب می نویسد: «تو در فضا و مکان نیستی...، اما همه اشیا در تو هستند، چرا که تو مشمول چیزی نیستی، ولی حاوی همه چیز هستی».<sup>۴۲</sup> به این ترتیب، از نظر آنسلم حضور همه‌جایی خداوند به دلیل آن است که او شامل همه اشیاست. لذا برخی از این عبارت استفاده کرده و معتقدند که باید از نظر آنسلم این شمول، شمولی مکانی و فضایی باشد.<sup>۴۳</sup> مور، فیلسوف افلاطونی مشرب کمبریج، معتقد بود که ماده تماماً دارای امتداد است و فضای نامحدود، امتداد نامتناهی خداوند است.<sup>۴۴</sup> براد واردین و اورسم همین نظریه را در قرن چهاردهم مطرح کردند<sup>۴۵</sup> و همان‌طور که قبلاً اشاره شد، اسپینوزا امتداد نامتناهی را از صفات الهی به حساب آورد.<sup>۴۶</sup> نیوتن از دیدگاه مور اطلاع داشت، ولی معتقد بود که خدا، واقعیت مکانی نیست و در عین حال، همه جا حضور دارد، و با این حضور، مکان را موجود ساخته و وجود مکان نتیجه فضا‌مندی خداوند است.<sup>۴۷</sup> از نظر برکلی، بودن (وجود) عبارت است از ادراک شدن به دست خداوند و لذا مکان عبارت است از فضای ادراکی الهی؛ یعنی مکان واقعیتی است در ذهن خداوند.<sup>۴۸</sup> از نظر این متفکر، علی‌رغم آن که خداوند موجودی غیرمادی است، یا باید او را در فضا دارای امتداد دانست و یا گفت که مکان به معنایی در خداوند است. حضور همه‌جایی و همیشگی خداوند، ناشی از آن است که او به نحوی فضا‌مند شامل مکان و مخلوقات می شود. شبیه این نظریه را در میان متکلمان مسلمان، فخر رازی نقل و نقادی کرده است. براساس نقل او، برخی معتقد بوده‌اند که خدای عالم همین فضایی است که هیچ‌نهایتی ندارد. هرچه موجود می شود، محتاج فضا است، ولی فضا برای وجود، به هیچ‌یک از اجسام محتاج نیست. به این ترتیب، فضا از صفات الهی برخوردار است، نامتناهی است، غیر قابل فصل و وصل و غیر قابل اجتماع و افتراق است، به همه‌بندگان نزدیک است.<sup>۴۹</sup> فخر با استناد به این که فضا برخوردار از خصوصیات چنان ترکیب، تقسیم و تجزیه است و این خصوصیات با وجود و جوب وجود منافات دارد، این نظریه را رد می کند.<sup>۵۰</sup>

### پی نوشت ها:

۱. فخر رازی فهرستی از این موارد را آورده است. نک: فخر رازی، محمد بن عمر، المطالب العالیة من العلم الالهی، به کوشش احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتب العربی، ط ۱، ۱۴۰۷/۱۹۸۷، ج ۲، ص ۶۱-۶۲؛ نیز نک: جرجانی، شرح المواقف، ص ۲۴-۲۵.
  ۲. بغدادی، عبدالقاهر ابومنصور بن طاهر تمیمی (م. ۴۲۹ق)، اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ط ۳، ۱۹۸۱/۱۴۰۱، ص ۷۱-۷۲؛ جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، مصر مطبعة السعادة، ۱۹۰۷/۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۹؛ فخر رازی، المطالب العالیة، ج ۲، ص ۵۷-۶۴. فخر رازی به ذکر و بررسی این دیدگاه‌ها پرداخته است (المطالب العالیة، ج ۲، ص ۲۶) معروف‌ترین کسانی که در این بحث، خداوند را متحییّ و حال در اجسام دانسته‌اند، عبارت‌اند از کرامیه و حنابله.
  ۳. در ادامه مباحث به این برداشت‌های غلط و صاحبان آن‌ها اشاره خواهد شد. در برخی از کتبی که مسلمانان نگاشته‌اند، قول به اتحاد خداوند با اشیای مادی به نصاری نسبت داده شده است؛ برای مثال نک: مقداد سیوری، جمال الدین بن عبدالله، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، به کوشش مهدی رجایی، قم، منشورات مکتبة آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵، ص ۲۲۶؛ جرجانی، ج ۸، ص ۲۹-۳۱.
  ۴. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، التوحید، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۹۸ق/۱۳۵۷ش، ص ۱۷۳-۱۸۴. گفتنی است ظاهر برخی از آیات قرآن موجب شده در ذهن برخی توهم مکانی بودن خداوند پیش آید. برای اطلاع از نمونه‌هایی از این آیات و توضیح معنای آن‌ها نک: جرجانی، ج ۸، ص ۲۴-۲۵.
  ۵. اموری که در این رابطه از خداوند سلب شده است عبارت‌اند از: نفی ماهیت، نفی جسم بودن و جسمانی بودن، نفی عرض بودن و حلول، نفی نیاز، نفی رویت، نفی جهت، نفی ابعاد، نفی مقابله و مواجهه با اشیا، نفی تحییّز، نفی حدوث، نفی عدم، نفی محاط بودن در مکان، ... برای تفصیل مباحث در مورد این عناوین نک:
- طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶/۱۹۸۶، ط ۲، ص ۶۹-۷۶؛ شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، النکت الاعتقادیة، به کوشش رضا مختاری، انتشارات کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳، ط ۱، ص ۲۰ و ۲۹؛ همو، اوائل المقالات، به کوشش ابراهیم انصاری، انتشارات کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۱؛ خواجه نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، به کوشش علی حسن خازم، بیروت، دارالغریبة، ۱۴۱۳/۱۹۹۲، ط ۱، ص ۵۱؛ همو، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵/۱۹۸۵، ص ۲۵۸-۲۶۲؛ فخر رازی، محمد بن عمر الخطیب، اصول الدین (معالم اصول الدین)، به کوشش طه عبدالرؤف سعد، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۴/۱۴۰۴، ص ۴۶-۴۷؛ همو، المطالب العالیة، ج ۲، ص ۲۵-۱۱۶؛ علامه حلی، یوسف بن



- مطهر، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، به کوشش محمد نجمی-زنجانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ ش، ص ۷۹-۸۰؛ همو، کشف المراد، بیروت، مؤسسه اعلمی، ط ۱، ۱۳۹۹/۱۹۷۹، ص ۳۱۸-۳۲۴؛ مقداد سیوری حلی، جمال الدین بن عبدالله، ارشاد الطالبین الی ذیح المسترشدين، به کوشش مهدی رجایی، قم، منشورات مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۵، ص ۲۲۶-۲۲۸؛ جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقیف، مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۰۷/۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۱-۱۹ و ۴۷-۴۹ و ۱۱۵-۱۴۳؛ عبدالقاهر بغدادی، ابومنصورین طاهر، کتاب اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۱/۱۹۸۱، ط ۳، ص ۷۱-۷۲، ۷۶-۷۸؛ ابن الباقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب، التمهید فی الرد علی الملحدّة والرافضة والخوارج والمعتزلة، به کوشش محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۴۷، ص ۴۶-۴۹ و ۱۴۸-۱۴۹.
۶. در مورد تقریرهای مختلف این برهان، نک: صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ط ۳، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶-۱۱ و ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ همو، الشواهد الربوبیة، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ ش، ص ۳۵-۳۶؛ ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، نشر کتاب، بی جا، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۲۷-۲۹؛ شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، به کوشش هنری کربن، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیة، به کوشش محمد المعتصم بالله البغدادی، دارالکتاب العربی، بیروت، ط ۱، ۱۴۱۰/۱۹۹۰، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۹؛ همو، المطالب العالیة، ج ۱، ص ۲۸۱ و ج ۲، ص ۳۱۸.
۷. صدر المتألهین، الشواهد الربوبیة، ص ۴۸؛ فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۴ و ۲۸. مرحوم فیض باهمین تحلیل، موارد دیگری را نیز تفسیر کرده است، مانند آیه: «یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء» (بقره: ۲/۲۵۵)، و احادیثی چون: «قال امیر المؤمنین (ع): لم یسبق له حال حالا، فیکون اولاً قبل أن یكون آخراً، ویکون ظاهراً قبل أن یكون باطناً، و قال (ع): علمه بالاموات الماضین کعلمه بالاحیاء الباقین، و علمه بما فی السموات العلی کعلمه بما فی الارضین السفلی. و عن الباقر (ع): کان الله ولا شیء غیره ولم یزل عالماً بما یكون، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه».
۸. ابن سینا، الشفاء، الهیات، ص ۳۴۴-۳۴۷؛ صدر المتألهین، الشواهد الربوبیة، ص ۳۸؛ در مورد آرای مختلفی که اندیشمندان مسلمان در این خصوص مطرح کرده اند، نک: جرجانی، ج ۸، ص ۴۷-۴۹.
۹. صدر المتألهین، الشواهد الربوبیة، ص ۵۲، ۱۳۸.
۱۰. صدر المتألهین در اسفار بحثی را با عنوان «وجوب مقارنة العلة الموثرة للأثر» گشوده است و در آن،

- ضمن بیان تفاوت میان علت مؤثر و علت معدّ، از علیت حقیقی، این مقارنت را نتیجه گرفته است. (الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۹۲-۳۹۵) شبیه همین سخن در برخی آثار ابن سینا نیز یافت می شود: ابن سینا، الشفاء، الالهیات، به کوشش ابراهیم مدکور، مکتبۃ آیه الله مرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ق، مقاله ششم، فصل دوم، ص ۲۶۴-۲۶۸ و نیز ۱۶۷، ۱۶۹، ۳۵۶؛ همو، التعليقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیّه قم، ص ۱۴۹.
۱۱. برای تفصیل این مطلب نک: صدرالمآلهین، الشواهد الربوبیة، ص ۵۰: فیض کاشانی، ص ۳۰ و ۳۲.
۱۲. فیض کاشانی، ص ۲۶-۲۷.
۱۳. صدرالمآلهین، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۶۷.
۱۴. این کلمه از دو بخش pan به معنای «همه» و theism به معنای «خدا» تشکیل شده و در نتیجه، به لحاظ لغوی، یعنی: «همه خدایی». مراد از نظریه همه خدایی باور و اعتقاد به آن است که هر یک از حقایق عینی، الهی است. البته وحدت وجودیان موحد بوده و تنها به یک خدا اعتقاد داشتند. و در عین حال، موجودات دیگر را حالات یا ظهورات همان حقیقت واحد می دانستند. مهم ترین جریان ها یا شخصیت هایی که به همین اصل، البته با تفسیری متفاوت معتقد بوده اند، عبارت اند از: رواقیون، اسپینوزا، هگل و متفکران هندویی. در مورد تفاوت دیدگاه های آنها نک:
- H. P. Owen, *Concepts of Deity*. (London, MacMillan & Co Ltd, 1971), 65-67.
15. Spinoza, B. (1676) *Ethics*, in E. Curley (trans.) *The Collected Works of Spinoza*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985, vol.1, props 12-13.
16. Tertullian (c.213) *Against Praxeas*, in A. Roberts and J. Donaldson (eds) *The Ante-Nicene Fathers*, Peabody, MA: Hendrickson, 1994, vol.3, ch.7.
۱۷. نک:
- Plato, *Timaeus*, trans. B. Jowett, in E. Hamilton and H. Cairns (eds) *Collected dialogues of Plato*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961.
18. Plotinus (c.250-66) *Enneads VI*, trans. A.H. Armstrong, Cambridge, MA: Loeb Classical Library, (Harvard University Press, 1988). VI.4.2.
19. Augustine 'Letter 187', in Letters 165-203, trans. W. Parsons, *The Fathers of the Church*, vol.30, ed; J. DeFerrari, New York: Fathers of the Church, Inc., 1955.
20. being wholly in a place
21. being present at a place

22. Anselm, *Sanit Anselm: Basic Writings*, Monlogin, tr. S.N. Deane (La Salle: Open Cort, 1962) part:23.
23. Aristotle Physics, trans. R. Hardie and R. Gaye, in R. McKeon (ed.) *The Basic Works of Aristotle*, (NewYork: Random House, 1941), VII,2.
24. Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae*, Ia.8.1 In *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, ed. A. C. Pegis (NewYork: Random House, 1944).
- گفتنی است فیلسوفان متأخر قرون وسطای، مانند ویلیام اکام اصل تماس با اثر را شدیداً مورد سؤال قرار دادند و در این جهت به امکان تأثیر فاعل بر شیء از راه دور استناد کردند .
25. Lombard, Peter (final recension 1155-7) *Sententiae in IV libris distinctae (Four Books of Sentences)*, ed. I.C. Brady, 3rd revised edn, Grottaferrata: Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971, vol.I, d.37.
26. *Summa contra gentiles*, II,8.
27. *Summa theologice*, I.8.3.
28. Ibid.
29. contact dimensive quantity
30. contact of power
31. *Summa Contra Gentiles*. III.68.3.
32. analogical
33. vivid and direct intuition
34. by inference

۳۵ . در مورد دیدگاه‌های هارتشورن در این زمینه نک:

Hartshorne, C.: *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (NewYork: Harper & Brothers, 1941).

۳۶ . در این میان کسانی مثل ساروت معتقدند که تجسّد و جسمانی بودن خداوند ناشی از برخورداری او از عواطف و احساسات است . نک:

Sarot, M. *God, Passibility and Corporeality* (Kampen: Kok Pharos, 1992).

37. Basic action.

۳۸ . در مورد دیدگاه‌های سویین برن نک:

Swinburne, R., *the Coherence of Theism*, (NewYork: Oxford University Press, 1993).

تقریر دیگری از مفهوم همه‌جایی خداوند بر اساس معرفت و قدرت خداوند و نیز بقای جهان و

اجزای آن با این فرض که نسبت خدا با جهان همچون نسبت افراد انسان با ابدان آن‌هاست، در فصل پنجم کتاب ذیل آمده است:

Taliaferro, C., *Consciousness and the Mind of God* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994).

۳۹ . نک : Aquinas, *summa theologiae*, I.14.5.

40. Active power of the highest degree
41. Divine spetiality
42. Anselm, *proslogion*, ch.19.
43. Leftow, B. (1989) 'Anselm on Omnipresence', *The New Scholasticism* 63 (3): 326-57.
44. More Henry, *A Collection of several philosophical writings of Dr. Henry More*, (London and Cambridge, 1662); repr. (NewYork: Garland, 1978). p.13; More, H. *philosophical writings of Henry More*, ed. F. Mackinnon, The Wellesley Semi-Centennial Series, (NewYork: Oxford University Press, 1925); repr. (NewYork: AMS Press, 1969). p.169.
45. Oresme, N. (c.1375) *Le Livre du ciel et du monde* (The Book of Heaven and the World), ed. A.D. Menut and A.J. Denomy, Madison, WI: (University of Wisconsin Press, 1968). C. 1375: 176, 368, 372.  
Bradwardine, Thomas (1344) *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, libri tres* (In Defense of God Against the Pelagians and On the Power of Causes), ed. H. Savile, London: ex officina Nortoniana apud Ioannem Billium, 1618; repr. Frankfurt: Minerva, 1964.
46. Spinoza, *Ethics*, prop.15, proof.
47. Leibniz, G.W. and Clarke, S. *The Leibniz-Clarke Correspondence*, ed. H.G. Alexander, (Manchester: Manchester University Press, 1956). (Includes relevent extracts from Newton.) Optics, query28.
48. Berkeley, G. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, in (1948-57) *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. A.A. Luce and T.E. Jessop, Edinburgh: Thomas elson, 1948-57) principles51.

۴۹ . «هو معکم اینما کنتم» (حدید، ۴/۵۷)، و «نحن أقرب الیه من جبل الورد» (ق: ۱۶/۵۰)  
۵۰ . فخر رازی، المطالب العالیة، ج ۲، ص ۷۴-۷۶.