

نسبت الهیات سلبی با رویکردهای گوناگون درباره مفهوم خدا

حامد شیواپور^۱؛ سیدمحمدرضا حسینی بهشتی^۲

۱. عضو هیئت علمی، گروه معارف قرآن، دانشگاه مفید

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۲۰؛ تاریخ تصویب: ۹۰/۴/۲۳)

چکیده

تصورات و رویکردهای گوناگون به مسئله «خدا» در الهیات و فلسفه غرب از یونان تا دوره جدید از چشم‌انداز الهیات سلبی قابل بررسی است. این مفاهیم و رویکردها با وجود اشتراک در اینکه از دیدگاه الهیات سلبی امکان بازخوانی دارند، در دوره جدید از چشم‌اندازی تازه قابل بررسی‌اند. بنابراین اندیشه جدید غرب از دیدگاه الهیات سلبی نیازمند بررسی است تا نشان دهد در دوره جدید، نوعی الهیات سلبی به معنای نفی شباهت خداوند با انسان و در نتیجه، برتری و فاصله خدا از جهان و انسان وجود دارد. طبق این دیدگاه خداوند دخالتی در تاریخ و طبیعت نمی‌کند. از نتایج این نگرش جدید، سستی در اعتقاد به وحی و معجزه و نوعی برداشت خداگونه از انسان بوده است.

واژگان کلیدی

الهیات سلبی، تشبیه، مفهوم خدا، دوره جدید (تجدد).

مقدمه

در زمینه شناخت خدا و ارتباط با او، از دیرباز تا کنون در تاریخ فلسفه‌ها و ادیان شرق و غرب، دو رویکرد اساسی وجود داشته است. طرح کلی این دو رویکرد چنین است که بیش‌تر انسان‌ها خداوند را در آینه آفریدگانش نگریسته و او را دارای ویژگی‌هایی مانند موجودات محسوس، به‌ویژه انسان دانسته‌اند. اما در برابر، کسانی دیگر خدا را بسی برتر از آفریدگانش دانسته و او را موجودی به‌کلی برتر از عالم و انسان و متفاوت با آنها تلقی کرده‌اند. رویکرد اخیر الهیات سلبی^۱ نام دارد.

از سوی دیگر در تاریخ فرهنگ و اندیشه انسانی از دیرباز فارغ از این دو دیدگاه، رویکردهای گوناگونی در مسئله خدا و شیوه شناختن و ارتباط داشتن با او وجود داشته که بررسی تمام آنها حتی به گونه‌ای گذرا از چارچوب این نوشته بیرون است. در این بخش به اجمال، این دیدگاه‌های گوناگون را با توجه به ارتباط آنها با الهیات سلبی بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که با وجود گونه‌گونی این دیدگاه‌ها می‌توان تمام آنها را از چشم‌انداز الهیات سلبی بررسی کرد.

تعریف الهیات سلبی

الهیات سلبی را نوعی از الهیات دانسته‌اند که در بیان شناخت ما از خدا، اظهارات سلبی را مقدم می‌داند. در برابر آن، الهیات ایجابی نوعی از الهیات است که درباره خدا به صورت مثبت و با نسبت دادن صفاتی به او که برای ما نیز قابل شناخت هستند، سخن می‌گوید (راتلج^۲، ۱۹۹۸، ج ۶، ص ۷۵۹).

در تعریف بالا، به الهیات سلبی بیش‌تر از نگاه زبان‌شناسانه و در چارچوب فلسفه تحلیلی و در برابر الهیات ایجابی توجه شده است. اما از نگاهی دیگر، می‌توان الهیات سلبی را در برابر «تشبیه» یا «الهیات تشبیهی» قرار داد. تفاوت این دو رویکرد آن است که

1. Negative Theology.

2. Routledge.

در الهیات ایجابی صفاتی که به خداوند نسبت داده می‌شود لزوماً مانند صفات آفریدگان، به‌ویژه انسان نیست، هرچند بیش‌تر چنین باشد؛ اما در تشبیه چنین فرض می‌شود که خداوند دارای صفاتی از نوع صفات آفریدگان خویش، به‌ویژه انسان است. بنابراین تشبیه یا الهیات تشبیهی معنایی اخص از الهیات ایجابی دارد. چنان‌که خواهیم گفت، ما در این نوشته بیش‌تر به معنایی از الهیات سلبی نظر داریم که در برابر «تشبیه»، «الهیات تشبیهی» یا «انسان‌وارانگاری»^۱ قرار دارد.

درباره ترجمه ترکیب negative theology یادآوری این نکته لازم است که گرچه آن را «الهیات تنزیهی» نیز ترجمه کرده‌اند اما معنای دقیق این ترکیب، «الهیات سلبی» است؛ زیرا در موارد بسیاری «سلب» و «تنزیه» دقیقاً معادل هم نیستند؛ و هرچند تنزیه همواره مستلزم سلب است ولی چنین نیست که سلب نیز همواره تنزیه را در پی داشته باشد. بنابراین، سلب معنایی اعم از تنزیه دارد؛ زیرا تنزیه در بردارنده درک اعتلای مرتبه الوهیت و ایمان به این مقام و تقدیس و بزرگداشت آن است اما بیان سلبی درباره خدا لزوماً مستلزم این معانی و ملازمات نیست. بنابراین ما نیز «الهیات سلبی» را به کار می‌بریم.

انسان‌وارانگاری در برابر الهیات سلبی

در برابر الهیات سلبی می‌توان به ترتیب چهار دیدگاه را قرار داد: الهیات ایجابی، اعتقاد به خدای شخصی غیر انسان‌وار، اعتقاد به خدای شخصی انسان‌وار و اعتقاد به خدا با صفات مادی و جسمانی. به نظر می‌رسد در تاریخ فلسفه و الهیات، آنچه بیش‌تر در برابر الهیات سلبی قرار داشته، دیدگاه سوم یا همان انسان‌وارانگاری است. البته چنان‌که پیش‌تر گفتیم انسان‌وارانگاری یا «تشبیه»، اخص از «الهیات ایجابی» است و رویارویی واقعی میان الهیات ایجابی و سلبی است، اما بحث برانگیزترین صفاتی که به صورت ایجابی به خداوند نسبت داده شده و در الهیات سلبی نفی گردیده، همان صفات انسانی است. بنابراین ما در این نوشته بیش‌تر الهیات سلبی را در برابر انسان‌وارانگاری قرار داده‌ایم.

واژه «انسان‌وارانگاری» که در فرهنگ اسلامی با نام «تشبیه» شناخته می‌شود (و ما از این

1. Anthropomorphism.

پس آن را بیش‌تر چنین ترجمه خواهیم کرد) در برابر «آنتروپومورفیزم» قرار دارد. این اصطلاح که از واژه یونانی «آنتروپوس^۱» به معنای «انسان» (مگاتیس^۲، ۱۹۹۶، ص ۴۷۲) و واژه یونانی «مورفه^۳» به معنای «شکل» و «صورت» (مگاتیس، ۱۹۹۶، ص ۶۷۹) مشتق است، به معنای نسبت دادن صفات و ویژگی‌های انسانی به خداوند است و گفته‌اند در معنای گسترده‌تر، ممکن است به کوشش برای نسبت دادن شخصیت یا صفات انسانی به هر موجودی جز انسان اطلاق شود (دایرةالمعارف جدید کاتولیک، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۵۱۰). در این باره این سخن طنزآمیز از ولتر نقل شده است که خدا انسان را بر صورت خویش آفرید و انسان این لطف را با تراشیدن او به صورت خویش، جبران کرد (پارکز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰).

توجه به این نکته مهم است که تشبیه هم از جنبه فیزیکی، یعنی نسبت دادن ویژگی‌های ظاهری و بدنی، و هم از جنبه روانی، یعنی انتساب صفاتی مانند تفکر، عاطفه و اراده به خدا قابل بررسی است (هاستینگز^۴، ۱۹۹۴ و ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۵۷۳). گاه تشبیه به معنای اخیر را «آنتروپوپاتیزم» نامیده‌اند که می‌توان آن را «انسان‌وارانگاری معنوی» ترجمه کرد و مراد از آن نسبت دادن احساسات انسانی، مانند محبت، نفرت، آرزو، خشم و... به خداوند است (الیاده^۵، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۳۱۷).

بررسی واژه «خدا»

در زبان‌های اروپایی، به ویژه انگلیسی، واژه‌های گوناگونی در تعبیر از «خدا» یافت می‌شود که از میان آنها دو واژه God و Deity کاربرد بیش‌تری دارد. واژه نخست بیش‌تر معنایی خاص دارد، در حالی که واژه دوم دارای معنایی عام‌تر و نامتعیّن‌تر است که می‌توان آن را به «الوهیت» (البته نه به معنای مصدری آن) نیز ترجمه کرد. گفته‌اند که این واژه معنایی

1. άνθρωπος.

2. Magazis.

3. μορφη.

4. Hastings.

5. Eliade.

متعارض^۱ دارد؛ زیرا هم به معنایی است که تمام موجودات را در برمی گیرد و ویژگی الهی را در هر چیز سهیم می بیند و هم به معنای موجودی است که هیچ نیست و چیزی نمی تواند متضمن او باشد (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۲۶۵).

چنین به نظر می رسد که واژه God بیش تر بر تصور شخصی و انسان وار از خدا دلالت دارد، در حالی که واژه Deity، با تصور خدا چونان موجودی نامتشخص و غیرمتعین که با الهیات سلبی سازگاری بیش تری دارد، مرتبط است.

روش های شناخت خداوند

در بیان روش های گوناگون در شناخت خدا بیش تر از سه روش تجربه دینی، متون مقدس و تأمل عقلی یاد می شود (راتلج، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۹۵). الهیات سلبی - که موضوع بحث ماست - در هر سه شیوه ظهور یافته است. بخش قابل توجهی از سخنان عارفانی که از تجربه های دینی خود گفته اند، به شیوه سلبی بوده است. سکوتی هم که در برخی مکتب های عرفانی از آن سخن می گویند در همین راستاست. افزون بر این، گرچه در متون دینی هم در موارد بی شماری از خدایی شخصی و دارای صفاتی مانند انسان، سخن گفته می شود اما با وجود این، در مواردی هم بر بی ماندی، تفاوت، تعالی و شناخت ناپذیری او تأکید می گردد. تأمل عقلی و راه فلسفی در شناخت خدا در تاریخ اندیشه بشری نیز بیش تر با راه سلبی همراه بوده است.

گاه نیز دو روش در الهیات از یکدیگر جدا شده اند (راتلج، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۹۵): الهیات مبتنی بر علت اولی^۲ و الهیات مبتنی بر وجود کامل^۳. این دو روش از دیدگاه الهیات سلبی چنین اند که در روش نخست خدا در رأس سلسله علت ها و علت نخستین این زنجیره دانسته می شود. از این دیدگاه، خدا موجودی برتر نسبت به موجودات پایین تر این زنجیره است و با آنها نسبتی ندارد. در روش دوم نیز خداوند موجودی کامل است که تمام صفات نیک تنها در او به گونه کامل وجود دارد. می توان گفت که این موجود کامل با موجودات

1. Paradoxical.

2. first-cause theology.

3. Perfect-being theology.

ناقصی که در داشتن این صفات با او فاصله بسیاری دارند، نسبتی ندارد. از سوی دیگر در «الهیات وجود کامل»، خدا موجود کاملی است که هرگونه تغییرپذیری از او سلب و نفی می‌شود. بنابراین خداوند با جهانی سراسر دگرگونی و تغییر در تقابل کامل است؛ پس این جهان، به‌ویژه انسان در معرض تغییر، نمی‌تواند با خدای بی‌تغییر و ثابت نسبتی داشته باشد.

تصورات گوناگون از خدا

گاه تصورات گوناگون از الوهیت را به فراجهان‌شناختی، فرانسان‌شناختی و فراوجودشناختی تقسیم کرده‌اند. از دیدگاه انسان سستی جهان، جهان خدا و خدا خدای جهان بود، حال ممکن بود خدا، متعالی از عالم یا درون و حال در آن تصور شود. در هر صورت خدا قطب عالم بود. از دیدگاه فرانسان‌شناختی خدا تحقق آرزوها، آرمان‌ها و کمالات انسان است. خدا در این برداشت نیز ممکن است متعالی یا حال باشد؛ ممکن است انسان‌وار باشد یا نه؛ از انسان جدا باشد یا نه اما نقش او در ارتباط با انسان تعریف می‌شود: زنده، عاشق، دارای توجه الهام‌بخش، پاداش، جزا و بخشایش. از دیدگاه فراوجودشناختی نیز خدا از عالم طبیعی و انسانی فراتر است. تعالی یا دگربودگی خداوند در این دیدگاه چنان مطلق است که حتی گفته می‌شود او از تعالی هم متعالی است؛ چنان‌که نمی‌توان گفت او متعالی است یا حتی او هست. او از وجود هم فراتر است، چنان‌که حتی نمی‌توان او را معدوم نیز خواند. خداوند در این دیدگاه فراتر از اندیشه است. بنابراین بهترین کار درباره او سکوت است؛ زیرا چیزی برای گفتن وجود ندارد. این نگاه، مسئله «عدم خدا» را پیش می‌آورد که در الهیات سلبی افراطی در برخی سنت‌ها مطرح شده است. ویژگی ریخت‌شناسانه^۱ خدا از دیدگاه فراجاهانی «من نهایی»، از دیدگاه فرانسانی «توی نهایی» و از دیدگاه فراوجودی «اوی نهایی» است. این سه دیدگاه کاملاً از هم جدا نیستند و بسیاری از اندیشمندان در سنت‌های گوناگون کوشیده‌اند تا بین آنها جمع کنند (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۲۶۸-۲۶۹).

هر یک از این سه دیدگاه را می‌توان چنان بیان کرد که با الهیات سلبی مرتبط باشد اما از جنبه‌های دیگر، خدا را به شکل‌های گوناگون دیگری هم تصور کرده و از او سخن

گفته‌اند؛ برای مثال، تصور از خدا بسان موجودی شخصی یا غیرشخصی یا موجودی حال^۱ در جهان یا متعالی^۲ از آن همواره بحث‌برانگیز بوده است که در ادامه، برخی از این رویکردها را که با الهیات سلبی نسبت بیش‌تری دارند بررسی می‌کنیم.

تصور شخصی از خدا

یکی از مسائل اندیشه‌سوز در تاریخ الهیات و فلسفه، شخصیت خداست. در بیان معنای شخصیت خداوند می‌توان گفت لازم نیست خدا به معنای جدید کلمه جوهر یا شخص باشد اما با وجود این، واژه «خدا» تنها به یکی از ویژگی‌های اشیا دلالت ندارد، چنان‌که واژه «مقدس» چنان است. خدا سرچشمه فعل و فاعلی خودانگیخته است. او مختار و افعالش غیرقابل پیش‌بینی است (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۲۴۷). در این باره گفته‌اند که در اندیشه خدا، گذاری از محمول به موضوع انجام شده است. این انتقال در سنت غربی، از راه سنت ابراهیمی بوده است. پیش از سنت مسیحی گفته می‌شد که نور، عشق و خیر خدا هستند اما بر اساس انجیل خدا نور، عشق و خیر است (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۲۷۳). همچنین خدای شخصی ادیان را می‌توان با تعبیر فلسفی «وجود برتر» برابر دانست. در همین باره گفته‌اند که خدا از دیدگاه بررسی فلسفی، یا وجود است یا وجود برتر. نمی‌توان خدای وجود را پرستید، درحالی که می‌توان وجود برتر را پرستید، هرچند نمی‌توان بر آن دلیل آورد (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۲۷۱).

چنان‌که می‌دانیم خدا در ادیان شرقی بیش‌تر به صورت غیرشخصی تصویر شده است. در این ادیان خدای غیر شخصی یا مفاهیم مشابه آن (تائو یا نیروانا)، گاه با زبانی نزدیک به زبان الهیات سلبی بیان می‌شود.

در هندوئیسم تصویر شخصی از مطلق به حوزه توهم (مایا) برمی‌گردد. تصاویر صورت‌هایی هستند که مطلق در آنها برای اذهان ساده پدیدار می‌شود (ادوارد، ۱۹۷۲، ج ۳، ص ۳۴۷). هدف یک هندوی سالک، وحدت با برهمن است که توصیف‌ناپذیر و نامفهوم است. اوپانیشادها نیز دربردارنده بیانات گوناگونی در سخن یا تأمل درباره شناخت‌ناپذیری واقعیت مطلق است. برهمن

1. Immanent.

2. Transcendent.

بدون آغاز، بدون انجام، ابدی، نامتغیر و فراتر از طبیعت است که چنین توصیف می‌شود: «نتی، نتی»^۱ (نه این، نه این). شخص جاهل، برهمن را نمی‌شناسد؛ زیرا برهمن در پس نام‌ها و صورت‌های گوناگون پنهان می‌ماند. شناخت برهمن، شناخت چیزی ورای شناخت است و کسی که او را می‌شناسد با او می‌شود. از این رو، مراقبه‌ای^۲ که در ادیان شرقی بر اساس راه سلبی انجام می‌شود بسی نیرومندتر از ادیان غربی جدید است (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۱۵، ۲۵۳).

تائو در تائوئیسم نیز مانند برهمن هندوئیسم وصف‌ناپذیر، تعریف‌ناشدنی و ناشناختنی است. تائو بدون عمل و در عین حال فعال است. تائو فراتر از قدرت واژه‌ها در تعریف است. واژه‌هایی که بر تائو نهاده می‌شود همه نسبی است (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۱۵، ۲۵۳).

نیروانای بودیسم هم از راه سلبی به وصف درمی‌آید. نیروانا حالتی است که شخص وارد آن می‌شود، در حالی که با از میان بردن خواسته خویش، بر آرزو و اشتیاق چیره می‌شود. چیرستی نیروانا ورای وجود عادی انسانی است. هیچ تصویر یا مفهومی برگرفته از عالم تجربه انسانی برای توصیف یا تحلیل آن کافی نیست. بودا تنها با استفاده از واژه‌های سلبی، مانند موجودی که تولد نیافته و در معرض «شدن» نیست، ساخته نشده و مرکب نیست، به ماهیت نیروانا اشاره می‌کند. با این حال، آموزه‌های «ماهائانا» حتی وارد شدن به نیروانا را نیز ناممکن می‌داند و حالت کمالی نهایی را برای یک «بودهی‌ستوه» وصف می‌کند که دست‌یابی به آن تنها با رویکردی سلبی ممکن است. نیروانا، نابود ساختن تصور از خود یا «برکت ناگفتنی» است (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۱۵، ۲۵۳).

بر خلاف ادیان شرقی، در ادیان ابراهیمی (که ادیان غربی هم نامیده می‌شوند)، خدا خود را به صورت شخص می‌نمایاند و مانند یک شخص با انسان و جهان ارتباط دارد. مسیحیت مطلق را با خدایی کاملاً شخصی برابر می‌گیرد. این خدا هم فی‌نفسه و هم از حیث ارتباط آن با انسان شخصی است. تصاویری چون پدر، شاه و دوست واسطه‌هایی برای انتقال شناختی هستند که با نظروری انتزاعی به‌دست نمی‌آید (ادوارد، ۱۹۷۲، ج ۳، ۳۴۷).

کسانی چون ویلیام تمپل، جان اومان، جان بایلی، کارل بارت، امیل برونر، مارتین بوبر

1. Neti, Neti.

2. Meditation.

و اگزستانسالیست‌هایی چون کرکگور، بولتمان و مارسل بر ماهیت شخصی احکام دینی تأکید کرده‌اند. بحث بوبر درباره رابطه «من-تو» و «من-آن» و تقابل کرکگور بین ذهنیت و عینیت برای تبیین تفاوت میان رویکرد شخصی و غیرشخصی نسبت به خدا انجام شده است (ادوارد، ۱۹۷۲، ج ۳، ۳۴۷).

مسئله شخصیت خدا از آن رو با الهیات سلبی مرتبط است که خدای غیر شخصی، تعیین و تشخیصی ندارد و در نتیجه با خدای الهیات سلبی سازگار است اما خدای شخصی معمولاً به گونه تشبیهی و با صفات انسانی در نظر گرفته می‌شود و این در برابر راه سلبی تصور خداست.

از سوی دیگر می‌توان گفت خدای غیرشخصی دارای صفات همه موجودات است و این در برابر راه سلبی در نفی صفات موجودات از خداست، اما خدای شخصی در جایگاه موجودی جدا از دیگر موجودات و متفاوت با آنها قرار دارد که معمولاً برتر و متعالی از آنان شناسانده می‌شود. افزون بر این، خدای شخصی در ادیان، به‌ویژه هنگامی که خود را بر انسان آشکار می‌کند، در موارد بسیاری با زبانی سلبی و با تأکید بر تنزیه، تعالی، شکوه و جلال او وصف می‌شود. حضور او و برخوردش با انسان همراه با جلال و هیبت و نوعی بیم‌ناکی است که برآمده از درک موجودی کلاً متفاوت و متعالی از جهان و انسان است. برخورد نخست موسی با خداوند در کتاب مقدس که خدا تنها با صفت «وجود» خود را می‌شناساند، نمونه چنین برخوردی است. بنابراین می‌بینیم که از نگاه‌های متفاوت و با در نظر داشتن چشم‌اندازهای گوناگون، ممکن است خدای شخصی، هم سازگار با الهیات سلبی و هم در برابر آن در نظر گرفته شود؛ هرچند خدای شخصی معمولاً در برابر الهیات سلبی نشانده می‌شود.

خدای فارغ^۱

یکی دیگر از مفاهیم درباره خداوند، فراغت خداوند است. در دایرةالمعارف دین، ویراسته میرچا الیاده، در توضیح این اصطلاح آمده است که بیش‌تر صورت‌های خدای فارغ، در

1. Deus otiosus.

نماد «آسمان» بازتاب یافته است. آسمان الگوی فاصله و تفاوت است. تجربه آسمان بسان واقعیتی دینی و فضایی الوهی، باعث شده است که کناره‌جویی و تعالی خدا ارزش دینی پیدا کند. اعتقاد به خدا یا خدایانی با این ویژگی در بسیاری از ادیان وجود داشته است. در برخی ادیان، خدای کناره‌جو جای خود را به موجود متعالی دیگری، مانند فرزند خود می‌دهد و کار آفرینش یا امور دیگر را به او می‌سپارد و خود از تاریخ و فرهنگ کناره می‌گیرد و با انسان ارتباطی ندارد (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۴، ۳۱۴). تصویر خدای فارغ، نشان‌دهنده رفعت و تعالی است. خدای فارغ در عین حال دور، متعالی، نادیدنی و درک‌ناشدنی است و این، نشان‌دهنده شیوه تجربه موجود متعالی است (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۴، ۳۱۶).

از سوی دیگر، خدای فارغ ویژگی منفعلانه‌ای دارد. آفرینندگی او بیش‌تر با زبان سلبی وصف می‌شود. حضور همه‌جایی^۱ این خدا با حضور نداشتن او در عمل یکی است. قدرت مطلق^۲ او نیز به معنای نپرداختن‌اش به عملی خاص است. علم مطلق^۳ او هم به معنای بی‌تفاوتی او در توجه به امری خاص نسبت به امور دیگر است. در این تصویر از الوهیت، خداوند تنها در آغاز به آفرینش می‌پردازد و سپس از آن فارغ می‌شود. پس از آفرینش، نیازی نیست که ویژگی کنش‌گر خدا بیش‌تر آشکار شود (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۴، ۳۱۶).

نویسنده این مدخل که خود میرچا الیاده با همکاری شخصی دیگر است می‌افزاید کناره‌گیری خدای فارغ از صحنه آفرینش، نشانه پایان حالت نخستین است. کناره‌جویی خدای فارغ، بخشی از تعریف جهان نخستینی است که بر فراز و در برابر تاریخ قرار دارد. بنابراین می‌توان گفت حضور خدای فارغ نشانه حالت نخستین، یعنی وضعیتی سرشار از امکان‌هاست. خدای فارغ همیشه وجود دارد و بیانگر معنای ابدیت و قدمت است (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۴، ۳۱۷).

خدای فارغ، کنار رفته و دور شده و حیات نمادین، تاریخ انسان را فرا گرفته است. تعالی و غیبت خدای فارغ پشتوانه حیات نمادین دینی است. از سوی دیگر، رابطه خدا و

1. Omnipresence.

2. Omnipotence.

3. Omniscience.

انسان هنگامی به وجود می‌آید که جدایی خالق و مخلوق پذیرفته شود. کناره‌گیری خدای فارغ، سنگ بنای حیات دینی است. آغاز دوره حیات دینی انسان بهشتی در وقتی نیست که خدا در سرزمین انسان‌ها و در کنار آنها می‌زیست، بلکه از هنگامی است که خدا ویژگی‌های زمینی و انسانی خود را برای جدا زیستن از انسان از دست می‌دهد. از آفریقانشینان نقل می‌شود که آنان سخت معتقد بودند هرچه خدا دست‌رس‌ناپذیرتر به نظر آید، نیاز انسان به او بیش‌تر می‌شود. زندگی نمادین مستلزم آزادی انسان و حیاتی پویاست که اگر بی‌واسطگی و حضور سنگین خدا ادامه می‌داشت هرگز شکوفا نمی‌شد. وساطت، وجود موجودات واسطه و فاصله نمادین هنگامی ممکن و گریزناپذیر می‌شود که خدا از صحنه کنار رود (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۴، ۳۱۷). از دیدگاه الیاده، خدای فارغ آرام آرام فراموش می‌شود و ارزش دینی خود را از کف می‌دهد (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۴، ۳۱۸).

این اصطلاح با اندکی تفصیل از زبان الیاده بیان شد تا نشان داده شود که گویا نوع جدیدی از همین برداشت، بر بخشی از الهیات دوران جدید سایه افکنده است؛ به گونه‌ای که اگر خواننده اشاره‌های نویسنده به ادیان قدیم را نادیده بگیرد، در بیش‌تر موارد گمان می‌کند که در فلسفه جدید متنی درباره تصویر خدا می‌خواند. بنابراین «خدای فارغ»، نمونه دیگری از تصورات درباره خداست که به نظر می‌رسد در دوره جدید در اندیشه فیلسوفان و الهی‌دانان صورتی تازه از آن به ظهور رسیده است.

البته در بررسی پیشینه تلقی جدید، می‌توان آن را با تصور فیلسوفان یونانی از خدا مرتبط دانست. از دیدگاه فیلسوف یونانی حالت «آتاراکسیا»^۱ که به معنای حالت سکون، آرامش و آسودگی است (مگاتیس، ۱۹۹۶، ص ۵۰۶)، چه در مورد انسان و طبیعت و چه در مورد خدا حالتی آرمانی شمرده می‌شود. از دیدگاه ارسطو «موجودی که دارای بالاترین کمال ممکن است هیچ نیازی به فعالیت ندارد؛ چه، خود غایت خود است، در حالی که هر فعلی مقتضی دو چیز است: یکی غایت که فعل متوجه آن است و دیگری وسایل نیل به این غایت» (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۷). ارسطو معتقد است کامل‌ترین موجود، بدون عمل،

1. ἀτάραξις.

به خیر خود دست می‌یابد و موجودی که از همه به آن نزدیک‌تر است، با عملی اندک به خیر خود می‌رسد و موجودات دورتر با اعمال بیش‌تر به آن دست می‌یابند. (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶). از این رو، حرکات اجرام آسمانی مستدیر و ابدی است. در طبیعیات ارسطویی نیز سخن از این است که آنچه بر زمین سقوط می‌کند، از حالتی که فیلسوفان ما آن را «قسر» نامیده‌اند، به حالت سکون و ثبات منتقل می‌شود. همچنین در این طبیعیات حرکت افلاک از سر شوق به محرک نامتحرک، و برای تشبه به حالت ایستایی و سکون و ثبات اوست. ارسطو در اخلاق خود نیز سعادت نهایی را در آن می‌داند که انسان با آسودگی و آرامش در حال درنگ فیلسوفانه به سر ببرد. آرمان فیلسوف رواقی نیز رسیدن به آرامش در هماهنگی انسان و جهان است. حالت «خلسه» فلوطینی در اتحاد انسان با امر واحد، چهره دیگری از بیان همین آرمان است. حتی شاید بتوان سرخوشی، مستی و بی‌خودی در آیین دیونوسیوسی را تعبیر دیگری از همین آرمان دانست.

بر همین اساس خدای فیلسوف یونانی نیز خدایی است که این آرمان در نهایی‌ترین صورت درباره او تحقق دارد. خدای ارسطو محرکی بی‌حرکت است که در سکون و ثبات کامل به سر می‌برد. او بدون آنکه در خلقت دست ببرد یا به گونه علیت فاعلی در جهان تصرف کند، تنها از راه علیت غایی و برانگیختن شوق در افلاک، آنها را به حرکت وامی‌دارد. او موجودی است که تنها به خود می‌اندیشد و به قول ارسطو «فکر فکر» است. بنابراین الهیات سلبی در اندیشه یونانی و حتی در صورت متأخر آن در اندیشه جدید می‌تواند با آرمان «آتاراکسیای» یونانی مرتبط باشد. خدای آتاراکسیا، خدایی است که حرکت نمی‌کند و به آفرینشی نمی‌پردازد. سکون و ثبات او مستلزم آن است که در کار انسان و جهان دخالت نکند؛ بنابراین در طبیعت نیز مداخله نمی‌کند و در جریان تاریخ هم وارد نمی‌شود.

یکی از نتایج مهم این برداشت در الهیات فلسفی یونان، دیدگاه قدیم بودن جهان و رد اندیشه خلق از عدم است. خلق از عدم که در الهیات ابراهیمی، به‌ویژه در مسیحیت مطرح می‌شود و در برابر برداشت یونانی قرار می‌گیرد، دست‌کم در تلقی مبتنی بر فهم عرف بر این اندیشه استوار است که خدا فعلی انجام می‌دهد و انجام آن نیز مستلزم اراده، حرکت و

تغییر است. این برداشت در برابر تلقی الهیات سلبی است که هرگونه تغییر و حرکت را از خدا سلب می‌کند. بنابراین خدا در اندیشه یونانی عالم را از عدم نیافریده است و اساساً خدای یونانیان، خدای خالق در ادیان ابراهیمی نیست. این برداشت در دوره نو نیز با نظریه بقای ماده در فیزیک جدید قابل مقایسه است. دانش جدید نیز با اندیشه خلق از عدم چندان سازگاری ندارد و از این جنبه می‌توان آن را بر نوعی از تلقی سلبی در الهیات استوار دانست.

الحاد^۱ و لادری‌گری^۲

الحاد به معنای اعتقاد به نبود خداست. لادری‌گری نیز در معنای عام به اعتقاد شخصی گفته می‌شود که نه به خدا معتقد است و نه بی‌اعتقاد به اوست اما در معنای خاص به اندیشه‌ای گفته می‌شود که طبق آن عقل انسان در فراهم کردن دلایل عقلانی کافی برای اعتقاد به وجود یا عدم وجود خدا ناتوان است (راتلج، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۱۲۱).

درباره نسبت الهیات سلبی با این دو مفهوم این پرسش مهم مطرح است که آیا قبول بیان سلبی در پایان به رد هر موجود یا موضوع نهایی نمی‌انجامد؟ (راتلج، ۱۹۹۸، ج ۶، ص ۷۵۹) طبق دیدگاه معتقدان به الحاد و لادری‌گری، اگر ما درستی آنچه گفته می‌شود را ندانیم، برای دانستن اینکه در پس این همه ویژگی‌های سلبی به همراه قید «غیر قابل تفوق» و «نامتناهی»، محتوایی معرفتی باقی می‌ماند یا نه، راهی نخواهیم داشت (راتلج، ۱۹۹۸، ج ۶، ص ۷۶۱). هیوم در کتاب «گفتار درباره دین طبیعی» می‌گوید اگر همه اندیشه‌های ما درباره خدا نادرست و گمراه‌کننده است، دین و الهیات ضرورتاً و خودبه‌خود بی‌فایده خواهد شد. موجودی معنوی که نتوان چیزی را به او نسبت داد (نه اراده، نه احساس و نه عشق)، در واقع موجودی معنوی نیست. گفته شده است که این بیان هیوم که عرفان (شامل همه‌خدایی) و الحاد در یک نقطه به هم می‌رسند، تأثیر گسترده‌ای داشته است. الحاد فلسفی در قرن نوزدهم سخن هیوم را پذیرفت و از نقد تشبیه در راستای حرکت از الهیات به انسان‌شناسی، مانند هدفی منسوخ شده استفاده کرد و گفت خدا چیزی جز فرافکنی ماهیت

1. Atheism.

2. Agnosticism.

انسان بر صفحه‌ای آسمانی نیست (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۳۱۹). با وجود این، الهیات سلبی و نیز معناداری نسبت دادن صفات به خدا، گرچه ممکن است متعارض^۱ به نظر آید، اما تناقض نیست (راتلیج، ۱۹۹۸، ج ۶، ص ۷۶۱).

در هر صورت این مسئله از دیرباز مورد توجه فیلسوفانی بوده است که روش سلبی را در الهیات پی گرفته‌اند. در زبان فیلسوفان مسلمان این نکته چنین بیان می‌شود که تنزیه نباید به تعطیل بیانجامد. الهی‌دانان و فیلسوفان خدا‌باور به درستی به این نکته توجه کرده‌اند که سلب در پایان ممکن است به نفی کامل موضوع الهیات سلبی در چهره الحاد یا تردید در آن، در شکل لادری‌گری بیانجامد؛ چنان‌که در برخی از سنت‌ها، الهیات سلبی در چهره افراطی خود به طرح «عدم خدا» انجامیده است (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۴، ص ۲۶۸). از این رو، این فیلسوفان هشدار داده‌اند که الهیات سلبی نباید به انکار موضوع اصلی الهیات، یعنی خدا یا ناشناختنی دانستن او بیانجامد.

ضرورت‌باوری^۲ و اختیار

الهیات سلبی را از دیدگاهی دیگر می‌توان در نسبت با ضرورت یا اختیار بررسی کرد. به نظر می‌رسد اختیار، ویژگی خدای شخصی و انسان‌وار، و ضرورت ویژگی خدای غیرشخصی و غیر انسان‌وار است که با الهیات سلبی هم‌خوانی دارد. تصویر خدای مختار مستلزم در نظر گرفتن شباهت میان او و انسان است. خدای مختار مانند انسان معمولاً چنین تصویر می‌شود که در برابر دو گزینه قرار می‌گیرد، به هر دو می‌اندیشد و سرانجام برای رسیدن به هدفی که ترجیح دارد، یکی را انتخاب می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد. اما در ضرورت‌باوری، افعال خدا به ضرورت از او سر می‌زند و حالت تعلیق یا به تعبیر فیلسوفان مسلمان «تروی» در مورد او وجود ندارد. بنابراین خدایی که فاعلیت او به گونه ضروری رخ می‌نماید با تصویر الهیات سلبی از خدا سازگارتر است.

همچنین در الهیات سلبی مانند الهیات ضرورت‌باورانه، ممکن است اراده و اختیار از آن

1. Paradoxical.

2. Determinism.

جهت که می‌تواند مستلزم نوعی تغییر در ذات خدا باشد، از او سلب شود. نمونه شاخص این برداشت، الهیات فلسفی اسپینوزا است. او اراده خدا را به معنای عمل به مقتضای ذات می‌داند و اراده و اختیار به معنای متعارف را از خدا سلب می‌کند؛ زیرا فاعلی که به اقتضای ذات عمل می‌کند و به معنای متعارف اختیار ندارد، نمی‌تواند غایت هم داشته باشد (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۶۱). الهیات ضرورت‌باورانه اسپینوزا متناظر با الهیات سلبی اوست؛ زیرا در این الهیات، چنان‌که خواهیم دید، خدای انسان‌وار و دخالت خاص او در طبیعت و تاریخ، مثلاً از راه معجزه، انکار می‌شود. فاعلیت به معنای عمل به مقتضای ذات - که منتقدان اسپینوزا آن را با ضرورت‌باوری برابر می‌دانند- در مورد انسان نیز تعمیم می‌یابد. اما با چشم‌پوشی از این نکته، خدای مختار از این دیدگاه خدایی انسان‌وار است که صفات انسانی اراده و اختیار از او سلب می‌شوند؛ زیرا این صفات در او مستلزم در نظر گرفتن غایت‌هایی است که او برای رفع کاستی و نیاز خود باید به آنها برسد و بنابراین فاعلیت او این‌گونه توجیه شود.

با وجود این، از نگاهی دیگر چنانچه اختیار خدا از یک دیدگاه افراطی، بر اصالت اراده^۱ استوار شود، چنان‌که خواهیم دید حتی تعهد به قوانین منطقی و اخلاقی هم از او سلب خواهد شد و خداوند نسبت به این قوانین برتری خواهد داشت. خدا از منظر اصالت اراده، خدای غیرپاسخ‌گویی است که ممکن است هر کاری از او سر بزند. او مانند انسان در برابر قانون، منطق و اخلاق سر فرود نمی‌آورد و به پاسخ‌گویی در برابر کسی مجبور نیست؛ بنابراین مطلق بودن اراده او صفتی متفاوت با انسان و غیرانسان‌وار است و این تصویر از خدا می‌تواند با الهیات سلبی سازگار باشد.

آنچه می‌تواند به شکل‌گیری چنین تصویری از خدا در فلسفه و الهیات جدید کمک کند، ویژگی مبتنی بر دیدگاه اصالت اراده در برخی از مهم‌ترین فلسفه‌های نوین است. چنان که می‌دانیم دکارت معتقد بود خدا تسلیم قوانین ریاضیات نیست و اگر اراده می‌کرد ممکن بود این قوانین به گونه‌ای دیگر باشد. دیدگاه‌هایی مانند اصالت اراده و برتری اراده

1. Voluntarism.

بر شناخت و حتی نقش اراده در شکل دادن به شناخت که در بسیاری از مهم‌ترین فلسفه‌های پس از دکارت تا فلسفه نیچه و پس از او در اندیشه‌های فوکو و اندیشمندان پست‌مدرن مطرح می‌شود، ادامه همان سنت اصالت اراده در فلسفه جدید است که با دکارت آغاز می‌شود. این اندیشه از جهاتی نیز با دیدگاه متکلمان اشعری در فرهنگ اسلامی قابل سنجش است. از دیدگاه این اندیشمندان نیز خداوند برتر از آن است که دنباله‌رو قوانین اخلاقی دانسته شود؛ بنابراین هر چه او انجام می‌دهد نیکوست. این تصویر که در بخشی از عرفان اسلامی نیز بازتاب پیدا می‌کند به ترسیم چهره‌ای همراه با استغنا، جلال و مهابت از خدایی غیرانسان‌وار، متعالی و غیرپاسخ‌گو می‌انجامد که با چهره خدا از دیدگاه اصالت اراده در فلسفه جدید بسیار شباهت دارد.

از نگاهی دیگر می‌توان اختیار و آزادی انسان را از این منظر بررسی کرد و الهیات سلبی را با آزادی انسان سازگار دانست. در فلسفه سارتر اساساً اختیار انسان دلیلی بر نفی خدا شناخته می‌شود؛ زیرا اگر خدایی وجود داشته باشد با توجه به مطلق بودن اراده او، اختیار انسان بی‌معنا خواهد بود. با چشم‌پوشی از نفی خدا در فلسفه سارتر، تصویر الهیات سلبی از خدایی که برتر از انسان و جهان و بی‌توجه به کار آنها است، با مطلق دانستن اختیار انسان نیز سازگارتر به نظر می‌رسد. چنین خدایی بسیار متعالی‌تر از آن است که خواست و اراده او اختیار انسان را از جنبه فرامادی محدود کند. غیر از دیدگاه فرامادی اختیار، از جنبه اخلاقی و ارزشی نیز خدای الهیات سلبی توجهی به حال انسان ندارد تا در کار او دخالت کند و به تعیین تکلیف برای انسان بپردازد و جزئیات رفتار او را معین کند. از این رو، گسترش اندیشه آزادی انسان در دوره جدید (از هر دو نگاه فرامادی و ارزشی) بیش‌تر با برداشت جدید الهیات سلبی سازگار می‌نماید.

تعالی و حلول

«تعالی» و «حلول» از اصطلاحات مهم سنت الهیات و فلسفه غرب است که به نسبت خدا و جهان ارتباط می‌یابد. اصطلاح تعالی درباره خدا به معنای دگربودگی، جدایی و فراتر بودن او از جهان و انسان است و حلول که آن را «درونی بودن» یا «درون‌ماندگاری» هم گفته‌اند به تصویری از خدا اشاره دارد که طبق آن خدا از جهان جدا نیست و آن‌گونه که به

صورت‌های گوناگونی تبیین می‌شود، با جهان یگانگی دارد.

نکته مهمی درباره ارتباط این دو برداشت از خداوند با الهیات سلبی وجود دارد. معمولاً چنین پنداشته می‌شود که تصور خدا بسان موجودی متعالی از جهان و انسان، می‌تواند با الهیات سلبی سازگارتر باشد اما تصویر او مانند موجودی درونی یا حال در جهان را می‌توان با الهیات ایجابی متناسب دانست؛ زیرا می‌توان صفات همه موجودات را به خدای حال در جهان نسبت داد. با وجود این، تصور حلول خدا در جهان در بیش‌تر آیین‌ها و اندیشه‌هایی که چنین دیدگاهی درباره خدا داشته‌اند با نوعی از سلب، یعنی نفی ویژگی شخصی او، همراه بوده است. سازگار کردن اعتقاد به خدای شخصی با تصور او بسان موجودی حال در جهان کار دشواری به نظر می‌آید. بنابراین اعتقاد به خدای حال در جهان، با وجود این که از جهتی با الهیات ایجابی هم‌خوانی دارد، از جهتی دیگر با الهیات سلبی نیز پیوسته است؛ زیرا خدای حال، دارای هیچ شخصیت و تعینی نیست تا بتوان صفات، ویژگی‌ها و افعال خاصی را به او نسبت داد و همان‌طور که می‌توان صفات همه موجودات جهان را به او نسبت داد، سلب و نفی هرگونه شخصیت، تعین و خاص بودن نیز از او ممکن است. بنابراین توجه به این نکته مهم است که الهیات سلبی تنها با خدای متعالی سازگار نیست، بلکه می‌تواند هم با تصور خدای متعالی و هم با تصور خدای حال در جهان سازگار باشد.

به سخن دیگر، یکی از لوازم الهیات سلبی نفی تناهی و محدودیت خداوند است. اما اگر خداوند نامتناهی است، وجود موجودات دیگر باید چنان فهمیده شود که محدود کننده وجود خداوند نباشد و این نکته در عرفان اسلامی و مسیحی و نیز برخی از فلسفه‌ها به این معنا گرفته می‌شود که خداوند با عالم عینیت دارد. سخن اتین ژیلسون در توضیح دیدگاه توماس آکوئیناس به فهم این نکته کمک می‌کند. او می‌گوید اگر خداوند نامتناهی است نمی‌توان هیچ چیز واقعی را تصور کرد که خدا در آن نباشد. وجود خارجی و بیگانه از وجود او، محدود کننده اوست. انکار وجود چیزی که خدا در آن نباشد، اثبات این است که او در همه چیز هست اما نه به آن معنا که جزئی از ذات آنها یا عَرَضی از جوهر آنها باشد (تومیس، ۱۳۸۴، ص ۱۶۹). بنابراین، پیداست که الهیات سلبی از جنبه‌ای دیگر، از الهیات

ایجابی سر می‌کشد.

از سوی دیگر، خدا در ادیان ابراهیمی بیش‌تر با ویژگی تعالی وصف می‌شود. در یهودیت و مسیحیت خدا بی‌تردید متعالی و نسبت به عالمی که آفریده، «به‌کلی دیگر» است. هرچند خداوند بر اساس سنت اصلی اندیشه مسیحی درونی و حال نیز هست. با وجود این، دیدگاه‌های نوافلاطونی و تجربه‌های عرفانی عارفانی مانند دیونوسیوس، هرکدام تا اندازه‌ای توصیف‌های تنزیهی کتاب مقدس را تقویت کرد (ادوارد، ۱۹۷۲، ج ۳، ص ۳۴۴).

رویارویی این دو برداشت و بحث درباره آن در سنت اندیشه مسیحی نیز پیوسته مورد توجه بوده است. توماس آکوئیناس که پرسش هشتم از کتاب «خلاصه الهیات» را به موضوع «حضور خدا در همه چیز» اختصاص داده است، در مقاله نخست به تقابل خدا در هر چیز و فراتر بودن او از هر چیز اشاره می‌کند. افزون بر این، اگر خدا در هر چیز باشد لازم می‌آید که بودن او را در شرور هم بپذیریم. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که خدا در هر چیز هست. با وجود این، توماس نادرستی این سخن را به این معنا می‌گیرد که خدا جزئی از جوهر یا عرض اشیا نیست، اما چون هر فاعل در فعل خود حضور دارد، به این معنا می‌توان حضور خدا را در هر چیز پذیرفت (آکوئیناس، ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۱۲۸).

این بحث در دوره جدید نیز خاطر الهی‌دانان و فیلسوفان را به خود خوانده است. برخی اندیشمندان رنسانس، مانند جوردانو برونو بر اساس اندیشه «همه‌خدایی»^۱، خدا را حال در جهان دانسته‌اند. در میان فیلسوفان جدید نیز کسانی مثل اسپینوزا و هگل همین دیدگاه را داشته‌اند اما متفکران دیگری مانند کرکگور و پس از او بارت و بولتمان نیز در برابر اندیشه‌های هگل بر تعالی خدا تأکید کرده‌اند (ادوارد، ۱۹۷۲، ج ۳، ص ۳۴۴).

در روزگار ما نیز پل تیلیش، الهی‌دان بزرگ آلمانی، در حالی که مانند ما، از خدا به گونه وجودی^۲ سخن می‌گوید، با طرح چهره دیگری از اندیشه حلول معتقد است که ما نمی‌توانیم خدا را بدون سهم شدن در او بشناسیم (ادوارد، ۱۹۷۲، ج ۳، ص ۳۴۵). همچنین

1. Pantheism.

2. Existential.

در «الهیات پویشی»^۱ نیز صورت تازه‌ای از اندیشه حلول این گونه بیان می‌شود که خدا جهان را دوست دارد و عشق او به جهان مستلزم ارتباط او با آن و تکمیل وجود او با «دیگری» است (دایرةالمعارف کاتولیک جدید، ۲۰۰۳، ج ۶، ص ۲۸۹).

چارلز هارتشورن - الهی‌دان مکتب الهیات پویشی - در زمینه تعالی خداوند، دیدگاه جدید «تعالی مضاعف خدا» یا تعالی از تعالی را مطرح می‌کند. به نظر او تعالی خدا چنان است که حتی از آنچه ما از تعالی می‌فهمیم نیز متعالی است. خدا برتر از همه موجودات است؛ هم به این معنا که به گونه‌ای یگانه مطلق و نامتناهی است و هم به این معنا که به گونه‌ای یگانه نسبی و متناهی است و این دوگانگی نیست؛ زیرا دوگانگی در صورتی است که صفات متضادی از یک جهت به موضوعی نسبت داده شود. او بین تغییر و وابستگی به معنای مثبت و منفی فرق می‌نهد و نسبت تغییر و وابستگی به معنای مثبت را به خدا روا می‌داند (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۱۵، ص ۱۹).

نکته دیگر درباره مفهوم تعالی، فرقی است که می‌توان میان معنای فرامادی یا وجودشناسانه تعالی و معنای اخلاقی آن در نظر گرفت. تعالی به معنای نخست همان معنای متعارفی است که تا کنون آن را بررسی کردیم اما تعالی اخلاقی، یعنی نه تنها خدا از موجودات و از جمله انسان متعالی است، بلکه از قواعد منطقی و اخلاقی نیز تعالی دارد. خدای متعالی از اخلاق، چنان‌که پیش‌تر درباره آن سخن گفتیم، خدایی «غیر پاسخ‌گو» است. او در برابر انسان تعهدی ندارد و تنها بر اساس اراده خود عمل می‌کند. چنین تصویری از خدا، به‌ویژه در الهیات پروتستان مورد تأکید قرار می‌گیرد. خدای نامتعهد به اخلاق می‌تواند چهره‌ای دیگر از خدای الهیات سلبی باشد. خدایان یونانی با وجود ویژگی انسانی خود دارای همین ویژگی هستند.

تقابل تعالی و حلول، به‌ویژه قائل شدن به خدایی حال در جهان، پیوند نزدیکی با اندیشه «همه‌خدایی» می‌یابد. از این رو، به بررسی این دیدگاه و نسبت آن با الهیات سلبی می‌پردازیم.

همه‌خدایی

یکی از دیدگاه‌های شایع در ادیان، الهیات و فلسفه‌های گوناگون در شرق و غرب، اندیشه «همه‌خدایی» یا «پانتئیسم» بوده است. البته این دیدگاه تقریرها و بیان‌های گوناگونی دارد، اما به طور خلاصه به دیدگاهی گفته می‌شود که میان خدا و جهان نوعی این‌همانی برقرار می‌کند. بنابراین، همه‌خدایی با توصیف خدا چونان موجودی حال در جهان ارتباط پیدا می‌کند.

از دیدگاه همه‌خدایی، خداوند مانند موجودی متعالی از جهان یا چونان خالق، دارای مشیت یا علیت اولی نسبت به جهان چنان‌که جدا از آن باشد- تصور نمی‌شود. خدا از این دیدگاه فاعلی نیست که بر تاریخ اثر بگذارد یا به پرستش‌کنندگان توجه کند و پرستش آنان را دریابد (راتلج، ۱۹۹۸، ج ۷، ص ۲۰۲). همچنین بر اساس اندیشه همه‌خدایی، نباید خداوند فاقد هیچ کمالی باشد؛ بنابراین او باید همه کمالات مربوط به همه موجودات جهان را داشته باشد و هیچ کمالی از او سلب نشود. به سخن دیگر، شامل همه جهان یا متحد با آن باشد. از این رو، همه‌خدایی اندیشه‌ای در برابر الهیات سلبی و دارای پیوندی نزدیک با الهیات ایجابی است؛ زیرا بر اساس آن، می‌توان صفات همه موجودات را به خدا نسبت داد.

با وجود این، آنچه در همه‌خدایی بیش‌تر مورد توجه است، سلب شخصیت خداست و از این حیث، همه‌خدایی با الهیات سلبی ارتباط پیدا می‌کند. خدایی که در اندیشه همه‌خدایی با عالم یکی دانسته می‌شود، هیچ تعین یا شخصیت ویژه‌ای ندارد و هیچ موجود خاصی در عالم در کنار دیگر موجودات و جدا از آنها نیست. خدا در این اندیشه یا دست‌کم در بیش‌تر تقریرها از آن، خدایی حال در عالم است و دیدیم که خدای حال در عالم چون تعین و تشخیصی ندارد، تصویری دیگر از خدای الهیات سلبی است. از این رو، مثلاً از دیدگاه برونو، خدا علت درونی یا غایت طبیعت و جدا از هر موجود جزئی متناهی است؛ زیرا دربردارنده همه آنها درون خویش است. خدا هیچ توجه خاصی مبتنی بر مشیت خویش به عالم ندارد و چون قانون الهی بر هر رویداد به گونه‌ای برابر حاکم است، معجزه بی‌معناست (الیاده، ۱۹۸۷، ج ۶، ص ۳۳).

از سوی دیگر، همه‌خدایی بیش‌تر با الحاد یا سازگار با آن شناخته شده است اما از سوی دیگر، به درستی گفته‌اند که هر موجود در وجودش در هر آن وابسته به چیزی دیگر

است و وابستگی از تمایز جلوگیری می‌کند. پس تنها یک موجود اندام‌وار ارزش‌مند هست و این ارزش که نهایی است الهی نام می‌گیرد و از این رو، همه‌خدایی در برابر الحاد است (راتلج، ۱۹۹۸، ج ۷، ص ۲۰۳).

اگرچه همه‌خدایی در ادیان و عرفان‌های شرقی و نیز در دوران پیش از دوره جدید در اندیشه غرب پیشینه دارد اما پس از رنسانس، تقریر تازه‌ای از آن ارائه می‌شود که مانند صورت‌های پیشین همه‌خدایی، بر نفی خدای شخصی و انسان‌وار تأکید دارد. بزرگ‌ترین اندیشمند قائل به همه‌خدایی در رنسانس، جوردانو برونو است که به دیدگاه او اشاره شد. از دیدگاه برونو خدا تنها از راه دربرگرفتن افراد متناهی درون وجود خود، از آنها جداست. او با پیروی از آثار هرمسی، وحدت کل در واحد را، درون‌مایه اصلی اندیشه خویش قرار می‌دهد (راتلج، ۱۹۹۸، ج ۷، ص ۲۰۲).

در فلسفه جدید اسپینوزا، مهم‌ترین اندیشمند قائل به همه‌خدایی به شمار می‌رود. پس از او در آلمان قرن هجدهم نیز این دیدگاه به صورتی جدید در اندیشه متفکران رمانتیک ظهور کرده است. همه‌خدایی متفکران رمانتیک آلمانی در شرایطی که پرسش‌ها درباره مسیحیت فزونی می‌یافت و موضع الحاد نیز پذیرفته نبود، دیدگاه مهمی تلقی شد و نخستین بار گوته و لسینگ که هر دو تحت تأثیر اسپینوزا بودند آن را پذیرفتند و سپس شلایرماخر، فیشته، شلینگ و هگل از آن سخن گفتند (ادوارد، ۱۹۷۲، ج ۶، ص ۳۴) که کامل‌ترین صورت این دیدگاه در فلسفه هگل پدیدار شد.

هم‌خوانی فلسفه، فرهنگ و اندیشه جدید با همه‌خدایی از دیدگاه الهیات سلبی از این جهت می‌تواند مورد توجه باشد که بر اساس اندیشه همه‌خدایی، خداوند دارای هیچ تشخیص و تعینی نیست و هر زمان، هر مکان و هر شخص با او نسبتی یکسان دارد. بنابراین هیچ بخش خاصی از تاریخ نمی‌تواند زمانی برای ظهور ویژه خدا در نظر گرفته شود؛ چنان‌که هیچ بخشی از مکان یا طبیعت نیز جلوه‌گاه ظهور خاص او نیست. بنابراین هیچ امر مقدسی معنا ندارد؛ زیرا امر مقدس آن است که با سرچشمه تقدس نسبتی خاص داشته باشد. بر اساس اندیشه همه‌خدایی هیچ زمان، مکان یا انسان خاصی نمی‌تواند با خدا نسبتی ویژه داشته باشد. از همین جا ارتباط الهیات سلبی به طور کلی و اندیشه همه‌خدایی

در صورت‌های گوناگون آن به طور خاص با نوعی از تقدس‌زدایی مربوط به دوره جدید روشن می‌شود.

مفهوم خدا-انسان

در سنت فلسفی غرب در هر سه دوره یونانی، مسیحی و جدید می‌توان ردپای اندیشه‌ای را دنبال کرد که آن را «سنت خدا-انسانی» می‌نامیم. گفته‌اند که اصطلاح «خدا-انسان»^۱ (به یونانی: ثائتروپوس) از اریگنس است.^۲ در دوره یونانی - چنان‌که خواهیم دید- خدایان صفاتی انسانی داشتند و از سوی دیگر برای برخی انسان‌ها نیز این امکان وجود داشت که به مرتبه نامیرایی و خدایی دست یابند. در دوره مسیحی نیز مسیح موجودی پنداشته می‌شود که هم از الوهیت و هم از انسانیت بهره‌مند است و چهره‌ای دیگر از همان «خدا-انسان» در سنت غربی است. اما در دوره جدید با روایتی تازه و متفاوت از این سنت روبه‌رو می‌شویم که بر اساس آن انسان به مقام الوهیت برکشیده می‌شود. این برداشت جدید از انسان که روایت تازه‌ای از «خدا-انسان» در سنت غربی است، بر خلاف دو دوره پیش با نوعی از الهیات سلبی در دوره جدید پیوند دارد؛ زیرا با فاصله گرفتن خدا از جهان و انسان در اندیشه جدید، انسان به جایگاه خدایی نزدیک می‌شود؛ برای مثال، تصویری که گوته از شخصیت فاوست در نمایش‌نامه مشهور خود به دست می‌دهد، تصویر انسانی است که می‌خواهد مانند خدا صفت «دانایی مطلق» را به چنگ آورد و با توجه به پیوند دانش و قدرت در تفکر جدید، از راه این دانش به قدرتی فراعادی که گویا هم‌آوردی با صفت «قدرت مطلق»^۳ الهی است نیز دست یابد. از این رو، این آموزه تورات که «خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید»، بیرون از زمینه دینی خاص خود، چنان فهمیده شد که انسان

1. Gottmensch

۲. بخشی از این اثر مهم و ارزش‌مند با نام «فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه»، اثر یواخیم ریتر چندی پیش به کوشش دکتر سید محمدرضا بهشتی منتشر شده است. آنچه از این اثر نقل می‌شود از بخش‌های ترجمه شده‌ای است که هنوز انتشار نیافته‌اند. از استاد دکتر بهشتی که این بخش‌ها را در اختیار نویسنده قرار دادند، سپاس‌گزاری می‌کنم.

3. Omnipotence.

بهره‌مند از صفات الوهی است.

البته «انسان خدا شده» یا «خدا- انسان» در یک نظام الهیاتی تشبیهی نیز ممکن است وجود داشته باشد؛ چنان‌که در یونان باستان چنین است. اما در مسیحیت، مسیح را چونان «خدا- انسان» می‌توان از هر دو جهت تفسیر کرد؛ زیرا از سویی اعتقاد به الوهیت انسانی چون مسیح برای پر کردن شکافی است که میان انسان و خدا در اثر سلب و تنزیه درک می‌شود و از سوی دیگر چنین موجودی می‌تواند نشان دهد که خداوند نیز دارای صفات و ویژگی‌هایی مانند انسان است. شاید بتوان برداشت نخست را به فیلسوفان و الهیات فلسفی مسیحی، و تفسیر دوم را به مردم عادی و مفسران ظاهرگرای کتاب مقدس نسبت داد اما در هر دو صورت، می‌توان الهیات سلبی و در برابر آن تشبیه را، در نسبت با خدایی دانستن انسان و موجودی به نام «خدا- انسان» نیز در نظر گرفت. در این راستا از نیکلاس کوزایی این سخن نقل شده که هم‌چنان که خدا خالق موجودات واقعی و صورت‌های طبیعی است، انسان پدیدآورنده موجودات ذهنی و صورت‌های هنری است. از این رو، وی در تعبیر جسورانه‌ای، از انسان به «خدای دوم»^۱ یاد می‌کند.

در دوره جدید نیز اندیشه انسان‌خدایی از نگاهی دیگر مورد توجه برخی اندیشمندان قرار می‌گیرد که به ویژه در مکتب آلمانی از قرن هجدهم به بعد می‌توان آن را در اندیشه متفکران رمانتیک، مکتب هگل و پس از او نیچه دنبال کرد. گفتنی است هگل در گسترش این اندیشه بیش از همه نقش داشته و پس از او نیز شاگردانش در بیان زمینه‌های نهفته در فلسفه او نقش مهمی داشته‌اند. برخی شاگردان هگل معتقد بودند که حضور خدا در عالم یا صرفاً در مسیح جلوه‌گر است و یا در انسان تعین یافته است. از دیدگاه رزنکرائتس مفهوم «خدا- انسان» این است که خدا دیگر خدای فی‌نفسه نیست و انسان هم دیگر صرفاً انسان نیست، بلکه آکنده از روح الهی است. «اردمن» این را که انسان با پیروی آزادانه از مقاصد الهی، خود را به منزله من و در همان حال با خدا یکی می‌داند، برآمده از اراده الهی قلمداد می‌کند. به باور «میشلت» آن‌گاه که خدا وارد جریان تناهی می‌شود، تازه به خودآگاهی می‌رسد و حیات عینی خود را در انسان کسب می‌کند و انسان نیز وجود خود

را در وجود او می‌بیند. از دید «ریتز» انسان به هنگام مرگ، فردیت و تداوم شخصی خود را از دست می‌دهد و می‌تواند از این راه حیاتی الهی داشته باشد و به این ترتیب، به درک خدا برسد و در آن بقا یابد. «کارووه» وظیفه انسان را در همسان شدن هرچه بیش‌تر با خدا، یعنی در «شبیه شدن به خدا» می‌بیند که البته هیچ‌گاه کامل نمی‌شود.

از دیدگاه نوالیس، «خدا شدن انسان» به معنای پدید آمدن خدایان تازه بیرون از خداست. اگر انسان تاکنون صرفاً موجودی بود که از خدا و به خدا زنده است، باید در آینده تابع خدا و سرانجام خدا شود؛ آن هم بدین ترتیب که تا کنون هرچه گفتن آن درباره خدا ممکن بود، یعنی علیم بودن، قدیر بودن و نامیرا بودن، اینک صفت هر یک از انسان‌ها گردد. توانا بودن هنگامی به دست می‌آید که انسان بتواند با جسم درآمده به صورت «اندام همه‌توان»، اراده خویش را که متوجه شکل‌دهی و تغییر صورت تمام عالم است، به کل محقق سازد.

چهره تازه اندیشه «خدا- انسان» در دوره جدید را، می‌توان با الهیات سلبی جدید مرتبط دانست. غیرانسان‌واری خدا، تعالی و تمایز او از جهان و انسان و عدم ارتباط خاص او با غیر خود می‌توانست به این اندیشه بیانجامد که انسان می‌تواند صفت الوهیت را نه در موجودی دست نیافتنی و دور از خویش، بلکه در درون خود بیابد. همچنین تهی شدن جهان از معنایی که پیش از این به خدا نسبت داده می‌شد، اکنون به انسان باز می‌گشت. این امر از راه علم جدید و این که کشفیات دانش جدید جای تبیین‌های الهیاتی پدیده‌ها را می‌گرفت، آسان‌تر شد. بنابراین، پس از این انسان بود که ارزش‌ها را می‌آفرید و به جهان معنا می‌داد یا به سخن دیگر، معنای مورد نظر خود را بر جهان می‌نهاد.

نتیجه

بر اساس آنچه گذشت روشن می‌شود که نگاه‌ها و رویکردهای گوناگون نسبت به مفهوم و مسئله «خدا» در الهیات و فلسفه غرب - از یونان تا دوره جدید- را می‌توان از چشم‌انداز الهیات سلبی بررسی و بازخوانی کرد. این نگاه‌ها و رویکردهای گوناگون با وجود اشتراک خود در اینکه از منظر الهیات سلبی امکان تفسیر و بازخوانی دارند، در دوره جدید از چشم‌اندازی تازه قابل بررسی‌اند. بر این اساس به نظر می‌رسد می‌توان نوعی دگرگونی را در اندیشه دینی و فلسفی جدید نشان داد که در بینشی تازه نمود می‌یابد. از این نگاه جدید می‌توان طرحی کلی ترسیم کرد، هرچند مستلزم نادیده گرفتن پاره‌ای از نقض‌ها و استثناءها باشد. این طرح کلی به این قرار است که بر اساس نظر دکارت و فیزیک جدید، جهان فاقد روح و حیات و رویارو با آگاهی انسان است و تنها با زبان ریاضیات می‌توان آن را تبیین کرد. نتیجه این دیدگاه خدایی بس متعالی است که هیچ شباهتی با انسان ندارد. او از جهان و انسان فاصله دارد و از این رو بی‌توجه به جهان است و در کار طبیعت و تاریخ دخالت نمی‌کند. بر این اساس در دوره جدید وحی (دخالت خاص خدا در تاریخ) و معجزه (دخالت خاص خدا در طبیعت) با انکار یا دست‌کم تردید روبه‌رو می‌شوند و این، مبتنی بر صورتی تازه از الهیات سلبی در فلسفه و الهیات جدید است. نمونه آشکار این بینش جدید همان است که اندیشمندان دئیست قرن‌های هفدهم و هجدهم بیان کرده‌اند. از این رو، دئیسم را می‌توان زبان گویای نوعی نگرش سلبی جدید در الهیات دانست که بر اساس آن خداوند با جهان و انسان نسبت خاصی ندارد.

بر اساس این نگرش جدید، جهان از معنایی که پیش از این به آن نسبت داده می‌شد تهی می‌گردد و معنایی را که تبیین الهی از جهان تا پیش از این بر دوش داشت، در دوره جدید بر عهده انسان قرار می‌گیرد و این اوست که به جای خدا به جهان معنا می‌بخشد. بنابراین، پس از این انسان ارزش‌ها را می‌آفریند و به جهان معنا می‌دهد یا به سخن دیگر، معنای مورد نظر خود را به جهان تحمیل می‌کند و این، روایتی جدید از همان تصور دیرینه «خدا- انسان» یا «انسان- خدا» در سنت اندیشه و فلسفه غربی است که از اساطیر و

خدایان انسان‌گونه یونانی‌ها آغاز می‌شود و با برداشت خاص مسیحیت از شخصیت خداگونه مسیح ادامه می‌یابد.

خدایی خدا و انسان و در عین حال ویژگی خداگونه‌گی انسان جدید در بسیاری از آثار ادبی دوره نو نیز نشان داده می‌شود. نمایش‌نامه فاوست گوته از بهترین آثار ادبی در نشان دادن این نکته است. سارتر نیز در رمان «تهوع» با تصویر شخصیتی به نام «روکانتن» نهایت خداباوری سلبی دوره جدید و انجامیدن آن به جهانی بی‌خدا و تهی از معنا را به‌خوبی روشن می‌کند. در این جهان بی‌خدا، هیچ موجودی جز انسان از آگاهی برخوردار نیست. موجودات دیگر - به تعبیر او- توده‌ای لزج، چسبنده و فاقد آگاهی‌اند و انسان در این جهان موجودی بیگانه و تنهاست. رمان تهوع از بهترین تصویرپردازی‌های انسان جدید در عالمی است که نگرش سلبی در خداباوری و فاصله میان خدا و جهان و در نتیجه - به تعبیر سارتر- تمنای محال خدایی انسان در آن به اوج خود رسیده است. با گذشت بیش از نیم قرن، این تصویر در روزگار ما هنوز تازه و تأثیرگذار است.

منابع

۱. ارسطو (۱۳۷۹)، در آسمان، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.
۲. اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. پارکز، هنری بمفورد (۱۳۸۰)، خدا/یان و آدمیان، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران: انتشارات قصیده.
۴. ژیلسون، اتین (۱۳۸۴)، تومیسسم، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات حکمت.
5. Aquinas, Thomas, (1969), *Summa Theologiae*, V.1, General Editor: Thomas Gilby, New York: Image books.
6. Edwards, Paul (Editor), (1972) (reprinted edition), *Encyclopedia of philosophy*, New York: Macmillan Publishing.
7. Eliade, Mircea (Editor), (1987), *The Encyclopedia of Religion*, New York, London: Macmillan.
8. Hastings, James, (1994, 2003) (reprinted), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, London, New York: T&T Clark.
9. Magazis, George A, (Editor), (1996), *Langestcheidt's standard Greek Dictionary*, Athen: Langestcheidt.
10. *New Catholic Encyclopedia*, (2003), Washington, D.C.: Catholic University of America, Thomson/Gale.
11. Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gottfried, Gabriel; (1971-2004), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.
12. Routledge, *Encyclopedia of philosophy*, (1998), London and New York: Routledge.