

نسبت‌سنجی بین تشخص، شخص‌وارگی و فرابودگی منبع معنا با معنویت

مهدی یارمحمدی^۱

عباس ایزدپناه^۲

سیداحمدرضا شاهرخی^۳

چکیده

معنویت به مثابه پدیده‌ای انسانی مبتنی بر پایه‌های مختلف فکری مخصوصاً باورهای الهیاتی است. هر دستگاہ کلامی متناظر با کلان‌ایده‌های خاص خود معطوف به منبع معنا، گونه خاصی از معنویت را پیشنهاد می‌کند. در واقع چیستی و مرزهای معنویت به واسطه باورهای کلامی تعیین می‌یابد. این نوشتار در تلاش است تا با واکاوی نوع نگاه مکاتب مختلف کلامی به سه ویژگی تشخص، شخص‌وارگی و فرابودگی در منبع معنا، معنویت خروجی را مورد ارزیابی قرار دهد. حاصل پژوهش که برآمده از داده‌های کتابخانه‌ای و روش تحلیلی استدلالی است، حکایت از آن دارد که زایش معنویت در اثر ارتباط با منبع معنا وابسته به تشخص آن است؛ چنانکه امکان دعا، مناجات، نیایش، ارتباط شخصی و دلدادگی به منبع معنا به شخص‌وارگی آن گره خورده است. افراط در فرابودگی هادم شخص‌وارگی و تفریط در آن عامل زمینی شدن منبع معنا خواهد شد؛ لذا معرفت اسماء و صفات الهی و تجلی مراتبی از آنان در دل انسان معنوی، در گرو ارائه تصویری فرابوده در عین درون‌بودگی از منبع معناست.

واژگان کلیدی

تشخص، شخص‌وارگی، تعالی، فرابودگی، درون‌بودگی، معنویت.

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.yarmohammadi1363@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: abas_izadpanah@yahoo.com

۳. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: s.ahmadreza.shahrokhi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۲/۷

طرح مسأله

معنویت به مثابه پدیده‌ای انسانی بر پایه‌های مختلف فکری از جمله باورهای کلامی استوار است. گونه‌های مختلف معنویت چه در ساختار نظری و چه در مناسک عملی، مبتنی بر نوع نگاه خاص آن مکتب در حوزه جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معادشناسی است. رکن اساسی هر نظام معنوی ارتباط با منبع معناست. هر دستگاه کلامی متناظر با آموزه‌های خاص خود تصویری یکتا از منبع معنا ارائه می‌کند و حول آن تصویر، ایده اصلی معنویت شکل می‌گیرد. بنابراین ارتباط وثیقی بین تلقی ما از منبع معنا و خروجی معنویت از دستگاه معرفتی وجود دارد.

از بین باورهای متعدد کلامی مرتبط با مقوله معنویت، سه ویژگی تشخیص، شخص‌وارگی و فرابودگی در منبع معنا، از اهمیت خاصی برخوردار است؛ چرا که رویکردها و تصاویر مختلف حاصل از این سه ویژگی در منبع معناست که نوع ارتباط آدمیان با منبع معنا را سامان‌دهی می‌کند.

در مقاله پیش رو که در صدد پاسخ به این سوال است که چه ارتباطی میان تشخیص، شخص‌وارگی و تعالی منبع معنا با معنویت خروجی هر دستگاه کلامی وجود دارد؟ برای پاسخ به این سوال، ابتدا واژه معنویت به لحاظ لغوی و اصطلاحی بررسی می‌شود و سپس به تفصیل سه ویژگی مذکور، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. در بخش پایانی نیز نسبت بین هر یک از این سه ویژگی در منبع معنا مطابق با تعریف ارائه شده برای آنان با معنویت کاوش شده است. پیشینه عام پژوهش یعنی واکاوی و تحلیل سه ویژگی مذکور را می‌توان در آثاری نظیر کتاب «وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت» اثر قاسم کاکایی و مقاله «آیا خدا شخص است؟» اثر محمد لگنهاوزن پیگیری کرد؛ چنانکه تحلیل خوبی از مفهوم شخص در کتاب «I and Thou» مارتین بوبر قابل‌بازیابی است؛ اما نسبت سنجی و تبیین ارتباط این سه ویژگی در زایش، افزایش یا فرسایش معنویت در اثری یافت نشد و وجه نوآوری این مقاله است. بنابراین ضرورت پرداختن به موضوع و پاسخ به سوال پژوهش همچنان باقی است.

معنویت

لغزندگی مفهوم معنویت سبب شده که در زمره مفاهیم سهل و ممتنع قرار بگیرد. این مفهوم، معادل هر یک از دین، عرفان و اخلاق نیست؛ اما بیگانه از آنان نیز به شمار نمی‌آید. (یاوری، ۱۳۹۵، ص ۱) نوپیدایی و عدم مسبوق به سابقه بودن واژه معنویت در متون دینی از طرفی و تکوّن و تطوّر معنایی در مراحل مختلف در موطن اصلی واژه یعنی مغرب زمین از طرف دیگر، معنویت را به امری ذهنی^۱، مبهم^۲، و قطبی^۳ تبدیل کرده که در یک انتهای طیف مترادف با مذهب و در انتهای دیگر در مورد افراد بی‌ایمان نیز به کار می‌رود. (امیدواری، ۱۳۸۷، ص ۷) برای مشخص شدن مفهوم معنویت باید این واژه را در دو بخش معنای لغوی و اصطلاحی بررسی کرد.

معنویت در لغت

واژه معنویّت بر گرفته از مَعْنَوَى و واژه مَعْنَوَى بر گرفته از کلمه معنا با ریشه (ع ن ی) است. در واقع واژه مَعْنَوَى اسم منسوب از کلمه معنا و واژه معنویّت مصدر جعلی از کلمه مَعْنَوَى است. به لحاظ واژه‌شناسی کلمه معنا بر وزن مفعّل مصدر میمی است. (عسکری، ۱۴۰۰، ذیل الفرق بین الحقیقه و المعنی)

عمده‌ی مفهوم در ماده «ع ن ی» اهتمام داشتن به چیزی و مهم دانستن آن است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ذیل ماده عنی) معنا به مثابه امر مورد اهتمام، مقصود و مراد متکلم است (زمخشری، ۱۹۷۹، ذیل ماده عنی) که با جستجو و تلاش و عبور از ظاهر لفظ به باطن آن پدیدار می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۴۹) بنابراین مراد از معنا و واژه‌های مشتق از آن امری مهم و مورد اهتمام، مقصد و مقصود اصلی و عموماً پنهان در پس امری ظاهری است که باید با تلاش و عبور ظاهر و وصول به باطن امر بدان دست یافت.

1. subjective
2. confuzed
3. polarized

Spirituality

واژه spirituality به لحاظ ساختمان صرفی از سه بخش «spirit» به عنوان هسته‌ی مرکزی و دو پسوند «-ual» و «-ity» ساخته شده است. کلماتی نظیر spirituality و spiritual و spirit در زبان انگلیسی هم خانواده^۱ تلقی می‌شوند. (Vocabulary.com, n.d.: s.v. spirituality) اصل اولیه در کلمات هم خانواده‌ی spirituality و spirit است.

مطابق با فرهنگ لغت وبستر^۲، مراد از spirit اصلی حیاتی یا متحرک کننده است^۳ که به موجودات فیزیکی حیات می‌بخشد. (merriam-webster, n.d.: s.v. spirit) در واقع اصل مشترک و معنای مرکزی این واژه هویت حیات بخشی آن است. به نظر می‌رسد با توجه به همین معنای مرکزی، فرهنگ لغت آکسفورد^۴ در اولین معنای spirit به بخشی از هویت غیر بدنی انسان اشاره می‌کند که شامل ذهن، احساسات و شخصیت^۵ اوست. (Hornby, 2010: s.v. spirit) سایر معانی این واژه نیز به نوعی با حرکت و حیات صفاتی که به بعد غیر فیزیکی انسان ارجاع دارد، مرتبط است.

واژه spirituality به لحاظ ساختمان صرفی از سه بخش spirit+ ual+ity ساخته شده است بخش اول به هویتی حیات بخش و محرک و غیر بدنی در انسان اشاره دارد. بخش دوم یعنی -ual که به لحاظ صرفی اسم را به صفت تبدیل می‌کند (ck12.org, n.d.: s.v. The Suffixes-al, ial, and-ual) و معنای «مرتبط با»^۶ یا «متصل به»^۷ را به آن اسم اضافه می‌کند. (Collins English Dictionary – Complete and Unabridged, n.d.: s.v. al-ity) چنانکه گفته شد پسوندی است که صفت را به اسم تبدیل می‌کند (ck12.org, n.d.: s.v. -ity) و از جهت معنایی، حالت و وضعیت خاصی^۸

1. Word Family
2. Merriam-Webster
3. an animating or vital principle held to give life to physical organisms
4. Oxford
5. the part of a person that includes their mind, feelings and character rather than their body.
6. related to
7. connected with

خاصی^۱ را نشان می‌دهد. (Collins English Dictionary – Complete and Unabridged, 2014: s.v. -ity) بنابراین مراد از واژه spirituality قرار گرفتن در حالت یا وضعیتی است که در آن نوعی ارتباط و اتصال با هویت حیات بخش آدمی وجود دارد. طبیعتاً این وضعیت در مقابل هویت مادی و فیزیکی^۲ است. (lexico.com, n.d.: s.v.) (spirituality)

معنویت در اصطلاح

فراروی از ماده و باور به وجود حقایقی ورای ماده در عالم و آدم وجه مشترک بین تعاریف مختلف از معنویت و مکاتب مختلف معنوی است. این بدان معناست که عالم محدود به بعد مادی و آدم محدود به بعد بدنی نیست. ورای وضعیت بدنی انسان نفس مجرد و ورای ظاهر عالم، باطن آن قرار دارد. عمده‌ی جریان‌های معنویت‌گرا به امور ماورائی این جهان مادی اعتقاد دارند. بنابر این دم زدن از نظام معنوی خودپسندیده‌ای که صرفاً در گستره امر مادی تحلیل می‌شود ایده‌ای متناقض‌نما خواهد بود. (سهرابی فر و طالبی دارابی، ۱۳۹۵، ص ۲۸۱)

نگاهی پدیدارشناسانه به معنویت در ضمن رویکردی جامع به انواع مختلف معنویت حکایت از آن دارد که معنویت در اصطلاح به مثابه معنایی مشترک نوعی بودن، تحقق یا وضعیتی وجودی در انسان است که حاصل باور، توجه و ارتباط با بعد فرامادی انسان و جهان است. در واقع باور، توجه و ارتباط با بعد فرامادی انسان و جهان سبب خواهد شد که وجود انسان به گونه‌ای خاص متحول شود و در حالت و وضعیتی قرار گیرد که در اصطلاح معنویت نام‌بردار می‌شود.

مطابق با تعریف اولاً سخن گفتن از معنویت بدون فراروی از ماده متناقض‌نما و معنویتی بدون معنا را در پی دارد. ثانیاً معنویت نه امری اعتباری، بلکه امری وجودی است که موطن آن نفس آدمیان است. ثالثاً معنویت مبتنی بر ارتباط با موجودی فرامادی است و کیفیت و شدت معنویت متناسب با کیفیت منبع معنا یا همان امر فرامادی و کیفیت و کمیت

1. indicating state or condition

2. The quality of being concerned with the human spirit or soul as opposed to material or physical things.

رابطه، متغیر خواهد بود.

تشخص و شخص‌وارگی منبع معنا

ترکیب دو ایده‌ی تشخیص^۱ و شخص‌وارگی^۲ در حوزه کلام، سه کلان‌ایده مهم در مورد منبع معنا را ترسیم می‌کند. منبع معنا گاه موجودی نامتشخص و بالطبع ناشخص‌وار است و گاه موجودی متشخص اما ناشخص‌وار و گاه موجودی متشخص و شخص‌وار. منبع معنا در هریک از این فروض سه‌گانه، واجد مختصات خاصی شده و باور، توجه و ارتباط با او، معنویتی متفاوت از دیگر شقوق را در پی دارد.

مراد از تشخیص، تمایز است. خدای متشخص موجودی متمایز و منحاز از سایر موجودات تلقی می‌شود. گرچه در مباحث فلسفی تفاوت‌هایی میان دو اصطلاح تشخیص و تمایز قرار داده شده است (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۴۱) و در مواردی نیز به شکل مترادف به کار رفته‌اند؛ (ابن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۵۰۵) اما مراد از تشخیص در بحث پیش رو، معنایی در حوزه کلام و فلسفه دین و مرتبط با خداوند یعنی همان تمایز و منحاز بودن وجود خداوند از جهان در برابر پائنه‌ایسم^۳ است.

در دستگاه الهیات مسیحی موجودی به مثابه یک شخص تلقی می‌شود که واجد صفات و حالات شخص‌گونه نظیر خودآگاهی، اراده، علم، شادی، غم، خشم، ارتباط‌پذیری و فعل اخلاقی باشد. علاوه بر اینکه می‌توان با آن ارتباط کلامی، عاطفی و دوجانبه شبیه ارتباط با دیگر انسان‌ها داشت. (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۰) گرچه در ظاهر آیات و روایات اسلامی نیز خدا به مثابه یک شخص معرفی شده است؛ اما نوع نگاه به خدا و توصیف او به عنوان یک شخص در میان اندیشمندان اسلامی محل اختلاف^۴ است.

1. individuality
2. personhood
3. Pantheism

۴. ر.ک: خدای شخص‌وار از منظر علامه طباطبایی در مقایسه با الهیات گشوده. مسعود رهبری و فروغ

السادات رحیم پور، فلسفه و کلام اسلامی، ش. ۵۲.

نکته‌ای نباید از آن غافل شد تفاوت میان شخص‌وارگی و انسان‌وارگی^۱ است. نسبت میان این دو اصطلاح عموم و خصوص مطلق است. بی تردید انسان‌ها واجد شخص‌وارگی و صفاتی نظیر علم و اراده و احساس و شادی و غم هستند اما هر که واجد این صفات باشد، لزوماً انسان نیست. با روشن شدن معنای تشخیص و شخص‌وارگی در ادامه سه تلقی از منبع معنا با توجه به این دو ویژگی را مورد واکاوی قرار می‌دهیم:

خدای نامتشخص یا پانته‌ایسم

پانته‌ایسم باوری دینی یا نظریه‌ای فلسفی با مفاد وحدت وجودشناختی^۲ خدا و جهان و مستلزم نفی شخص‌وارگی و فرابودگی^۳ یا همان تعالی^۳ خداست. (Sprigge, 1997, p. 192) در این اندیشه، خدای نامتشخص یکی از موجودات عالم در مقابل معدومات نیست؛ بلکه خدا همان وجود و هستی است، نه موجودی در کنار سایر موجودات. (منصوری، ۱۳۹۸، ص ۱۹۲) یعنی اگر تعداد موجودات عالم به جز خدا را n بدانیم، با اضافه کردن خدا تعداد موجودات همان $n+1$ است نه n . (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲۵) بنابراین این «جهان به مثابه یک کل، خدا است و برعکس، خدایی نیست جز ترکیبی از ذوات، نیروها و قوانین که در این جهان متجلی شده‌اند» (Reese, n.d). در این اندیشه خداوند روح کلی حاکم بر جهان است و تحقیقی جدای از مظاهر و جلوه‌ها ندارد.

با وجود اختلاف‌های متعددی که بین گرایش‌های مختلف پانته‌ایسم وجود دارد، هسته مرکزی و اصل مشترک آنان این است که کل هستی به دو بخش خدای خالق و جهان مخلوق تقسیم نمی‌شود. (P.levine, 1994, p.93) در اصطلاح اهل فلسفه و عرفان این نوع ارتباط جهان با خدا با عبارت «وحدت وجود و موجود» بیان می‌شود. گروهی از صوفیه با تمسک به آیاتی نظیر «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) و «فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) وجود حقیقی را منحصر در خداوند و وجود سایر موجودات را مجازی تلقی می‌کنند.

ظاهر این قول یعنی وحدت وجود و موجود به معنای پیش‌گفته خلاف بداهت و

1. Anthropomorphism
2. Ontological
3. Transcendence

وجدان است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۹) صدرا المتألهین با تأویل سخنان عرفا و اهل تحقیق از صوفیه منظور ایشان را از «موجود و وجود حقیقی»، موجود و وجود مستقل و مطلق، و از «موجود و وجود مجازی»، موجود و وجود غیرمستقل و تعلقی و ربطی دانسته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷) بنابراین وحدت وجود مطرح در فلسفه و عرفان اسلامی هیچ ربطی به وحدت وجود مادی و نظریه ماتریالیستی ندارد. در واقع اشکال اصلی پانته ایسم یکسان انگاری خدا با جهان است.

اگر مراد از «وحدت وجود و موجود»، «وحدت وجود و کثرت نمود» باشد، اندیشه‌ای متمایز از پانته ایسم تلقی خواهد شد؛ زیرا مراد از «وحدت وجود و کثرت نمود» این است که در هستی چیزی جز خدا و مظاهرش که خلق و عالم نام دارند وجود ندارد. (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳) بنابر این دو گانگی میان خدا و مظاهر خدا یعنی جهان همچنان برقرار است. علاوه بر اینکه خدای پانته ایستی خدایی حال در جهان است (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۶۷) و خدای وحدت وجود عرفانی منزّه از حلول در جهان می‌باشد. در اندیشه عرفانی سریان حق در اشیاء جدای از حلول و اتحاد خدا با اشیاست. جامی در این باره می‌نویسد: «و ذلك لسريانه في كل شيء بنوره الذاتى المقدس عن التجزى والانقسام والحلول فى الارواح والاجسام.» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۶۸)

نظریه ملاصدرا یا همان تقریر قابل پذیرش از وحدت وجود به لحاظ هویتی مغایر با پانته ایسم است؛ زیرا در اندیشه پانته ایسم تقسیم جهان به دو بخش خدای خالق و جهان مخلوق بی معناست اما مفاد قول صدرا المتألهین یعنی «وحدت در عین کثرت» این است که حقایق عینی وجود، در عین وحدت و اشتراک دارای اختلاف و متمایزند و با اختلاف تشکیکی مابه الامتیاز آنها به مابه الاشتراکشان بازمی‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۲)

در اندیشه پانته ایستی علاوه بر حذف تشخیص، شخص‌وارگی نیز از مفهوم خدا رخت بر بسته و به تعبیر اتین ژیلسون «کسی که هست» به «چیزی که هست» مبدل شده است. (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵) یک پانته ایست، خدا را به مثابه یک شخص^۱ تصور

نمی‌کند. بر خلاف خدای توصیف شده در خدا‌باوری سنتی، خدای ترسیم شده در پانته‌ایسم، واجد اراده، علم و اختیار نیست فقط دارای الوهیتی غیرشخصی^۱ است که همه‌ی هستی را فراگرفته است. (Maguire, 2012)

مراد یک پانته‌ایست از استناد صفاتی مانند غضب و انتقام به خدا این است که مجموعه عالم طبیعت در مواجهه با شخصی خاص، برخلاف او مشی می‌کند و او امکان توفیق در زندگی را در این مجموعه پیدا نخواهد کرد. چنانکه مراد از صفت رضا و لطف نیز این است که آن شخص خاص موافق جریان طبیعت حرکت می‌کند و در نتیجه به موفقیت می‌رسد. بنابر این همه صفات همچون رضا، غضب، لطف و انتقام به دو صفت «وفاق جریان طبیعی مشی کردن» و «خلاف جریان طبیعی مشی کردن» برمی‌گردد. (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱)

خدای متشخص ناشخص‌وار

خدای متشخص ناشخص‌وار به خلاف خدای پانته‌ایسم امری کلی و نامتشخص نیست؛ بلکه موجودی کاملاً منحاز از جهان است. در عین حال نوع تلقی، مواجهه و توصیف دستگاه‌های الهیاتی از این موجود متمایز و متشخص، سبب خواهد شد که فاقد شخص‌وارگی انگاشته شود. به عنوان نمونه خروجی دستگاه‌های الهیاتی سلبی که در توصیف خدا تنها از صفات سلبی بهره می‌گیرد یا با وجود بهره‌گیری از صفات ثبوتی آنان را در معنایی کاملاً متفاوت از انسان فهم می‌کند، خدایی ناشخص‌وار است. این خدا بیش از آنکه یک شخص باشد یک شیء و عموماً متعالی است.

ارائه تبیینی صرفاً فلسفی از خدا یا تفسیر خدای ادیان ابراهیمی از دریچه فلسفه یونانی حداقل در بدو امر منبع معنا را به امری متشخص اما ناشخص‌وار بدل می‌کند. تلقی خدا به مثابه موجودی تغییرناپذیر^۲، انفعال‌ناپذیر، واجد علم مطلق^۳، قدرت مطلق^۴ و بی‌کرانگی^۵ جایی برای شخص‌وارگی و برقراری ارتباط شخصی با او باقی نمی‌گذارد. در واقع ضعف

-
1. the non-personal divinity
 2. Immutability
 3. Omniscience
 4. Omnipotence
 5. Omnipresence

دستگاه فلسفی غرب و دستگاه الهیات مسیحی، عامل ناکامی در جمع بین کامل مطلق و صفات شخص وار است. خدای توصیف شده در این نظامات ناقص، خدایی به غایت متفاوت از خدای دین است.

خدای فلسفه، کاملی مطلق و دور از دسترس آدمی است. او آنچنان متعالی است که حتی نمی‌توان تصویر و انگاشتی شایسته از آن داشت. به نظر می‌رسد پرسش از وحدت یا دوگانگی خدای دین و خدای فلسفه از همین منظر رخ داده است. دور از نظر نماند که دستگاه فلسفه اسلامی خصوصاً در قالب نظام حکمت متعالیه که جامع قرآن برهان و عرفان است با تفکیک مقام احدیت و واحدیت از طرفی و تفکیک صفات ذات از صفات فعل از جانب دیگر از عهده اثبات صفات کمالی خداوند به نحو اطلاق، در کنار حفظ شخص‌وارگی خداوند برآمده است.

نکته دیگر آنکه همواره ارتباط وثیقی میان تعالی خدا و ارائه توصیفی ناشخص‌وار یا شیء‌وار از خدا وجود دارد. تاکید بر تعالی در مکاتب مختلف آنان را به سمت خدایی ناشخص‌وار سوق داده است. تعالی خدا از طرفی به بلندمرتبه بودن خدا اشاره دارد و از طرف دیگر از غیریت کامل بین خدا و مخلوقات حکایت دارد. تاکید بر هر یک از این وجوه سبب سایش شخص‌وارگی و افزایش فاصله میان خدا و انسان خواهد شد. این فاصله گاه حتی به لحاظ معرفتی به تعطیل منجر می‌شود.

خدای متشخص شخص‌وار

تلقی ادیان ابراهیمی از خداوند، موجودی متشخص و دارای هویتی ممتاز و منحاز از جهان است. (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۶۸) دوگانگی میان جهان و خدا به عنوان اصلی مسلم در باورهای کلامی ادیان ابراهیمی است. دوگانگی میان یهوه خدای یهودی با جهان، تمایز پدر پسر و روح القدس از جهان در مسیحیت و امتیاز الله به عنوان خالق و مبدع جهان در اسلام به وضوح مشاهده می‌شود. در مقابل یکی از ویژگی‌های جنبش‌های نوپدید، دور شدن از اعتقاد به خدای متشخص است. خدای مطرح در این جنبش‌ها نوعی روح یا نوعی نیروی حیات جاری در سراسر عالم است. (رستمیان، ۱۳۹۰، ص ۴۷)

مراد از تشخص، تمایز و امتیاز حضرت حق از سایر موجودات است. تبیین‌های

مختلفی در مورد چگونگی تشخص منبع معنا بیان شده است. از منظر فلسفه و کلام اسلامی وجه تشخص خداوند به نحوه وجود حضرت حق یعنی عدم تناهی واجب الوجود ارجاع دارد. شدت وجودی و کمال نامحدود خداوند سبب خواهد شد که هیچ موجودی شبیه او نباشد و او به تمام وجودش از موجودات متمایز و ممتاز بوده و به تعبیر قرآن کریم هیچ کفوی نداشته باشد. در واقع جایگاه وجودی خداوند عامل اصلی تعیین و تشخص اوست. موجودی که واجد کمال مطلق و مطلق کمال است و در همه صفات جمالی و جلالی یگانه است، وجودی کاملاً ممتاز از جهان خواهد داشت. در واقع کمال مطلق و اطلاق کمال در واجب الوجود جایی برای فرض موجودی در عرض او باقی نمی‌گذارد.

اندیشه عرفانی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» نیز، خدایی متشخص و شخص‌وار را توصیف می‌کند؛ چرا که در دستگاه عرفانی، حق و خلق عین واحدند که از حیث وحدت حق نمایان می‌شود و از حیث کثرت خلق متجلی می‌گردد. در واقع حق به اعتبار ظهور در اعیان خلق است و به اعتبار احدیت ذاتی حق و متعالی از خلق است. (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۶۹) پس میان حق و خلق تمایز احاطی برقرار است؛ یعنی وجود حق از آن جهت که بی‌نهایت و نامحدود است و بر همه چیز احاطه وجودی دارد، عین اشیاست و از همان جهتی که بر همه چیز محیط بوده، مطلق، بی‌نهایت و غیر هم‌هی اشیاست. (خجندی ترکه اصفهانی، ۱۴۲۳، ص ۲۶۲) بنابر این هرچند بر اساس خوانش قابل قبول از وحدت وجود عرفانی وحدت شخصیه حق عین خلق است اما بر اساس تمایز احاطی بین حق و خلق بی‌نهایت تفاوت وجود دارد. از دریچه عرفان اسلامی «همه کثرات واقعیت خود را به صورت تقییدی، نه تعلیلی، از متن وجود حق گرفته‌اند و به تحقق وجود حق متحقق‌اند.» (امینی نژاد، ۱۳۹۴ ب، ص ۲۸۱)

اصطلاح «پانن‌تئیسم»^۱ خدا در الهیات پویشی^۲ را توصیف می‌کند. برخلاف خداشناسی کلاسیک که اغلب تفاوت حداکثری میان خدا و جهان را در اولویت قرار می‌دهد، الهیات پویشی با مؤلفه‌ی اصلی پویش یا صیورورت در جهان و خدا، بر حضور

1. Pananthism

2. Process theology

فعال خدا در جهان^۱ و تأثیر جهان بر خدا^۲ بدون از دست دادن هویت متمایز خدا یا جهان تأکید دارد. (Culp, 2020) اصطلاح پویش بیانگر تحول زمانی و کوشش پیوسته و لاینقطع است. (نصیری، ۱۳۹۷، ص ۹۲) خدای پانن تنیسم در همه موجودات جریان دارد و همه‌ی آنان را دربر می‌گیرد؛ اما جهان، همه خدا را در بر نمی‌گیرد (Reese, n.d). و به اصطلاح، خدا جهان‌افزایش یافته^۳ است یعنی خداوند دربردارنده، و در عین حال، فوق طبیعت و انسان‌ها است. (لگنهاوزن، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶)

این عقیده که خدا دارای هویتی شخص‌وار است به وضوح در متون کتاب مقدس و در منابع متأخر دینی و کلامی یهودی و مسیحی مورد تأکید قرار گرفته است. (Hick, 1990, p.10) خدای یهودی شخص است نه شیء. ارتباط یهودیان با خدای خویش همواره از نوع ارتباط شخص با شخص بوده است. (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۴۸) همانطور که پیامبران نیز به مثابه یک شخص خدا را مورد خطاب قرار می‌دادند. خدای کتاب مقدس یک شخص است. او هوشمند^۴، خلاق^۵ و اخلاقی^۶ است و با واژه «من» درباره‌ی خودش صحبت می‌کند. (Lawrenz, 2012)

خدا در قرآن کریم کاملاً به مثابه یک شخص معرفی شده است. خدای قرآن واجد صفاتی نظیر خودآگاهی^۷، علم^۸، قدرت^۹، اراده^{۱۰}، غضب^{۱۱} و رحمت است. انسان‌ها با او نجوا می‌کنند و او نیز پاسخ می‌گوید^{۱۲} و با آنان رابطه‌ای صمیمی برقرار می‌کند. آنان را

1. God's active presence in the world
2. world's influence upon God
3. Cosmos-plus
4. intelligent
5. creative
6. moral

۷. أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ . ملک: ۱۴.

۸. فَذَلِكُمْ اللَّهُ الْمُعْوَجِّينَ مِنْكُمْ. احزاب: ۱۸.

۹. قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ. انعام: ۶۵.

۱۰. إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ. رعد: ۱۱.

۱۱. غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا. نساء: ۹۳.

۱۲. أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ. بقره: ۱۸۶.

دوست دارد و آنان نیز محبت خدا را در دل دارند.^۱ در این تصویر خدا با وجود تعالی و جلال خویش، ارتباطی زنده و پویا با انسان‌ها دارد.

گرچه تاکید بر برخی مبانی فلسفی نظیر تغییرناپذیری، تاثیرناپذیری و تعالی، خدا را از شخص‌وارگی دور می‌کند اما مکاتبی نظیر «الهیات گشوده»^۲ تعالی خدا را به نفع صفات دیگر او که مصحح شخص‌وارگی خداست، محدود کرده‌اند. این نوع مواجهه با خدا پاسخی از سوی مسیحیان عموماً پروتستان بود. آنان با محدود کردن قدرت و علم مطلق خدا در دایره اختیار انسان تلاش می‌کنند تا تصویری شخص‌وار و کاملاً خیرخواه از خدا ارائه کنند که در تعامل با انسان‌ها پذیرای تغییر بوده و متأثر می‌شود. (رهبری و رحیم‌پور، ۱۳۹۸، ص ۲۵۶)

علامه طباطبایی به رغم تاکید بر تغییرناپذیری خدا و پرهیز از تشبیه و ترکیب در ذات خدا و تنزیه حق تعالی از صفات نقص مخلوقات، وجود صفات شخص‌وار در خدا را می‌پذیرد. در نظام فکری علامه طباطبایی نه تنها شخص‌وارگی خدا مانعی برای تعالی، بساطت و قدرت و علم مطلق خدا به شمار نمی‌آید بلکه وجود ذاتی واجب الوجود همان‌طور که مقتضی علم و قدرت و اختیار به شکل مطلق است اتصاف صفات کمالی شخص‌وار را نیز در پی دارد. (محمدحسین طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۵۶) علامه طباطبایی بسیاری از صفت شخص‌وار خداوند را در تقسیمات صفات الهی ذیل صفات فعل قرار می‌دهد و در نتیجه حتی اگر مستلزم حدوث، تغییر، زمان‌مندی و مکان‌بندی نیز باشند خللی به تعالی و اطلاق صفات ذاتی خداوند وارد نمی‌کنند. البته از آنجا که صفات فعل خداوند به صفات ذات ارجاع دارند اتصاف ذات به این صفات حقیقی است. (محمدحسین طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۸)

تعالی منبع معنا

از دیگر مفاهیم واجد ارتباط معنادار و برجسته با معنویت، تعالی است. تعالی منبع معنا هم از جهت تعالی معنویت حاصل از ارتباط با آن و هم از جهت تاثیرگذاری در نوع

۱. يُجِبُّهُمْ وَيُجِبُّونَهُ. مائده: ۵۴.

ارتباط آدمی با خدای متعال به طور مستقیم و برجسته با معنویت در ارتباط است.

مفهوم شناسی

تعالی در لغت به معنای ارتفاع است. این واژه در مورد خدا، حاکی از بلندمرتبه بودن خدا از هر چیزی است که با ریخته شدن در باب تفاعل معنای مبالغه نیز بدان افزوده شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل علو) مراد از تعالی، تصویر نوعی فاصله میان خدا و جهان است. خدای متعالی به حدی متفاوت از جهان است که به نوعی بیگانه نسبت به جهان فرض می‌شود. این بیگانگی سبب خواهد شد که خدا توسط هیچ موجود دیگری محدود نشود. (Culp, 2020) تعالی حق از خلق مستلزم باور به خالقیت حق، تمایز میان حق و خلق و بی‌نیازی حق از خلق است. در ادبیات دینی برای اشاره به تعالی از کلمه جلال استفاده می‌کنند و در فلسفه دین از تعبیر به کلی دیگر بودن^۱ یا کاملاً ورای جهان بودن^۲ بهره می‌گیرند. (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۵۹۸)

انواع تعالی

تعالی خدا از جهان به سه شکل تعالی وجودی، تعالی منطقی و تعالی معرفتی قابل پیگیری است.

تعالی وجودی

عبارت «تعالی وجودی»^۳ از تمایز وجودی خدا با عالم حکایت می‌کند. باورمندان به تعالی وجودی معتقدند که وجود خدا متمایز و ممتاز از سایر موجودات است و نوعی غیریت وجودی میان خدا و جهان برقرار است. در واقع خدا یا به کلی گسیخته و متباین از موجودات عالم است یا در فرض سنخیت رفعت و تعالی خویش را حفظ کرده است. خدای کلی پانته‌ایست‌ها هرگز با تئیسیم به معنای «اعتقاد به خدای شخص‌واری که به یک معنا متمایز و متعالی از عالم است» (P.levine, 1994, p.2) قابل جمع نیست. نوع ارتباط خدا و جهان در پانته‌ایسم حاکی از آن است که خدای پانته‌یستی واجد درون‌بودگی^۴ و

1. The Wholly Other
2. the peculiar beyondness
3. Ontological Transcendence
4. immanence

فاقد فرابودگی یا تعالی از جهان است. وقتی باورمندان به پانته‌ایسم این جمله معروف را سر می‌دهند که "خدا همه چیز است و همه چیز خداست" خدا را در سطح جهان و نه فراتر از آن توصیف می‌کنند. خدای پانته‌ایسم خدایی آمیخته با جهان مادی است. قدسیت و احترام به خدا به واسطه تنزل خدا در طبیعت و یگانه‌انگاری طبیعت و خدا، نصیب طبیعت شده است!

عنوان تعالی وجودی خود شامل انواع مختلفی از تعالی از جمله تعالی غیرمجامع یا بینونت عزلی و تعالی مجامع سنخی و تعالی مجامع شخصی است.

در بینونت عزلی، خداوند ذاتا و وجودا به طور کامل متمایز، جدا و گسیخته از عالم است و هیچ شباهتی و اشتراکی با عالم به مثابه غیر خود ندارد. (امینی نژاد، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۲۰) این نوع نگاه به خدا یعنی بینونت عزلی در لسان روایات مردود است. امیرمؤمنان می‌فرماید: «تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ يَبْنُوهُ صِفَةٌ لَا يَبْنُوهُ عَزْلَةٌ.» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۰۱) بنابراین بینونت میان خدا و جهان بینونت وصفی است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۱) بینونت خداوند متعال سبب ایجاد مسافت و دوری حضرت حق از اشیاء نیست؛ بلکه توانگری و قدرت مطلق خدا نسبت به مخلوقات نوعی بینونت را از جهت خداوند ترسیم می‌کند؛ چنانکه خضوع مخلوقات در مقابل خداوند نیز حاکی از همان بینونت و البته از طرف مخلوقات است. امیرمؤمنان در بیان دیگری فرمودند: «الْبَائِنِ لَا يَتَرَاخِي مَسَافَةَ وَ ... بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَ الْقُدْرَةَ عَلَيْهَا وَ بَانَ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ.» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱۵۲)

باور به نظام تشکیکی وجود و نشاندن خدا در صدر سلسله موجودات به عنوان موجود برتر، سبب خواهد که خدا را واجد تعالی مجامع سنخی بدانیم. این اصطلاح بیانگر نوع خاصی از ارتباط میان خدا و جهان است که خداوند در عین تمایز از عالم واجد نوعی تشابه و سنخیت است. در واقع خداوند واجد کمالات و صفات اشیاء به نحو اتم و بدون جهات نقص است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴)

در تعالی مجامع شخصی - به خلاف تعالی سنخی - در مقابل وجود خدا، وجودی مطرح نیست تا نسبت به آن واجد تعالی و برتری باشد؛ بلکه شخص واجب الوجود که عین

الوجود است نه نسبت به غیر که بنفسه متعالی است و این تعالی مانع از حضور او در جهان نمی‌شود. مروجان تشکیک خاص الخاصی یا وحدت شخصیه وجود به این نوع از تعالی برای خداوند باور دارند. در تعالی مجامع سنخی و شخصی، خداوند غیریت مطلق با عالم ندارد و فارغ از فاعل شناسا در مورد خدا مطرح می‌گردد. (سعیدی مهر و شایان فر، ۱۳۸۸، ص ۶۶)

در اندیشه عرفانی نیز واژه متعالی از اسمای صفات است و صفت آن تعالی است. مراد از تعالی در نگاه عرفانی آن است که خدا در حال عینیت با مظاهر محدود به آنها نبوده بلکه برتر و متعالی از آنان است. (جیلی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳) این بدان معناست که خداوند عین هر شیء در ظهور است ولی عین اشیاء در ذواتشان نیست... او اوست و اشیاء اشیاء اند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۴)

تعالی منطقی

تعالی منطقی بدین معناست که حکومت قوانین منطق متعارف را در مورد خدا منتفی بدانیم. در واقع وجود خدا فوق طور عقل و قوانین عقلی است در نتیجه اطلاق قوانین منطقی بر خدا متفاوت و فراتر از اطلاق آنان بر مخلوقات است. گاه نیز مراد از تعالی منطقی این است که رابطه خدا با جهان را فراتر از تمایزات منطقی نظیر جنس و فصل و نوع بدانیم. خدا ماهیت ندارد و از جنس و فصل و ... مبرا است در نتیجه نمی‌توان برای بیان رابطه خدا و جهان از مفاهیم منطقی استفاده کرد. (شایان فر، ۱۳۹۸، ص ۸)

تعالی معرفتی

تعالی معرفتی^۱ ناظر به فاعل شناسا مطرح می‌شود. باورمندان به این نوع از تعالی معتقدند خدا آنچنان متعالی است که هرگز در دسترس عقل و معرفت آدمی قرار نمی‌گیرد. نزاع طولانی تشبیه و تنزیه در تاریخ تفکر اسلامی و نزاع چگونگی مواجهه با ذات خدا^۲ در تاریخ الهیات مسیحی در مورد همین مساله شکل گرفته است. مراد از تنزیه غیرقابل مقایسه بودن خدا با سایر موجودات است. تعالی معرفتی در دو حوزه ذات و

1. Epistemological Transcendence

2. Divine Nature

صفات خدا قابل پیگیری است. طرفداران الهیات سلبی معتقدند تنها به شیوه سلبی می‌توان در مورد افعال و صفات الهی سخن گفت. از نگاه الهیات سلبی ذات خدا با هیچ موجودی قابل مقایسه نیست. در مورد صفات الهی نیز باید گفت با توجه به اخذ معانی از مخلوقات ما به هیچ صفتی از صفات خدا راه نداریم و تنها به صورت سلبی و نفی صفات ناروا می‌توان در مورد خدا سخن گفت. برخی براین باورند که سخن گفتن سلبی از خدا تنها روش خالی از هرگونه مسامحه است. (ابن میمون، ۲۰۰۷، ج ۱، ص ۱۴۰) زیرا مانع فرو افتادن در وادی تشبیه و تعطیل است؛ در توصیف سلبی از یکسان‌انگاری خدا با مخلوقات پرهیز می‌شود و با شناخت حاصل از نفی از تعطیل پرهیز می‌شود. (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۲۰۷)

گرچه در بین اندیشمندان مسلمان قاضی سعید قمی با تاکید بر الهیات سلبی به اشتراک لفظی معتقد است (قاضی سعید القمی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۹) اما بخش عمده‌ای از اندیشمندان مسلمان در مورد شناخت صفات خدا از نظریه «اشتراک معنوی» جانب‌داری می‌کنند. در جهان غرب نیز نظریه «تمثیل» از آوازه بیشتری برخوردار است. (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۲۰۹)

درون‌بودگی

فهم تعالی و فرابودگی وابسته به فهم درون‌بودگی^۱ است. در تعالی سخن جدایی و دوگانگی خدا از جهان است اما در درون‌بودگی سخن از حضور و فعالیت خدا در جهان است. خدا هرگز جدا از جهان نیست. او در کائنات فعالانه عمل می‌کند و از این رو میان انسان و خدا پیوستگی وجود دارد. پولس مسیحی می‌گوید: «از هیچ یک از ما دور نیست؛ زیرا که در او زندگی و حرکت و وجود داریم». (اعمال رسولان، فصل ۱۷، آیه ۲۷-۲۸) افراط در درون‌بودگی و پیوند وثیق میان خدا و جهان به پانته‌ایسم منجر می‌شود. (حسنی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۶)

درون‌بودگی خدا سبب خواهد شد که خدا در همه‌ی جهان حاضر باشد. خدا باوری سنتی معتقد است که خدا در همه جا حضور دارد اما جهت این حضور نه درون‌بودگی بلکه تعالی خداست یعنی چون هیچ موجودی خدا را محدود نمی‌کند او در همه جا حضور

دارد. از این منظر تعالی خدا، امکان حضور خدا در جهان را فراهم می‌کند. (Culp, 2020)

در مسیحیت کاتولیک خدا واجد هر دو ویژگی فرابودگی و درون‌بودگی است. کتاب مقدس در موارد متعددی به این دو ویژگی متذکر شده است: «من هستم الف و باء و اول و آخر، می‌گویند آن خدا که هست و بود می‌آید، قادر علی الاطلاق» (مکاشفه، فصل ۱، آیه ۸) «از روح تو کجا بروم و از حضور تو کجا بگریزم. اگر به آسمان صعود کنم تو آنجا هستی، اگر در هاویه بستر بگسترانم اینک تو آنجا هستی» (مزامیر، فصل ۱۳۹، آیات ۷-۸) «یهوه می‌گوید من خدای نزدیک هستم و خدای درونی» (ارمیا، فصل ۲۳، آیه ۲۳) بنابراین خدای کاتولیک نه عین طبیعت و نه کاملاً مجزای از آن است. (علی‌خانی، ۱۳۹۷، ص ۷۰)

در اندیشه شیعی همراهی و حضور همیشگی خدا در جهان قطعی است. خدا نزدیک‌ترین موجود به همه مخلوقات جهان است. «قَرُبَ فِي الدُّنْيَا فَلَا شَيْءَ أَقْرَبُ مِنْهُ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، خطبه ۴۹) البته تمایزی جدی میان حضور خدا در دل همه ذرات عالم و عقیده‌ی پانته‌ایسم وجود دارد. به تعبیر امیرمؤمنان خدا در همه اشیاء هست اما با اشیاء ممزوج نشده است و از آنان جدا نیست. «فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَازٍ بِهَا وَلَا بَائِنٌ مِنْهَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۸)

نسبت سنجی بین تشخص و معنویت

معنویت در اصطلاح به مثابه معنایی مشترک وضعیتی وجودی در انسان و حاصل باور، توجه و ارتباط با بعد فرامادی انسان و جهان است. مطابق با تعریف، قوام معنویت وابسته به ارتباط با منبع معناست و تشخص منبع معنا از دو جهت شرط لازم برای تحقق این ارتباط از طریق دعا و مناجات است. جهت اول آنکه با نفی دوگانگی میان جهان و منبع معنا و انگاشتی نامتشخص از منبع معنا هنگام ارتباط با او معنا چه کسی را در دعا مورد خطاب قرار می‌دهند؟ با چه کسی مناجات می‌کنند؟ و حرکت و سیر معنوی خویش را به چه سمت و سویی جهت‌مند می‌کنند؟ به بیان دیگر باید مشخص کرد که ارتباط، مناجات و سیر به سمت امر کلی به چه معناست؟

جهت دوم تردید در توان معناآفرینی امر نامتشخص است. توضیح آنکه جریان خدا

در طبیعت، سبب باور به نوعی اتحاد میان عالم معنا و ماده در جنبش‌های نوپدید دینی شده است. این اتحاد از طرفی منبع معنا را در حد امری طبیعی تنزل می‌دهد و از طرف دیگر برای طبیعت به مثابه محل و مجرای منبع معنا تقدس و احترام را به ارمغان می‌آورد. اشکال عمده در این نوع نگاه، این است که امری کلی و روح جاری در طبیعت که هویتی غیر از طبیعت ندارد، چگونه معنویت را به مثابه امری فرامادی در انسان پدید می‌آورد؟ چگونه ارتباط آدمی با طبیعتی که زعم باورمندان به پانته‌ایسم امری صرفاً مادی و فاقد جنبه فرامادی و معنوی است معنویت آفرین است؟ منبع معنا در باورمندان به پانته‌ایسم بیش از حد طبیعی و زمینی و فاقد جنبه متافیزیکی است. او نه تنها در ذات که در صفات نیز با طبیعت یکسان‌انگاری شده است و چنانکه گفته شد همه صفات او به دو صفت «وفاق جریان طبیعی مشی کردن» و «خلاف جریان طبیعی مشی کردن» ارجاع دارد. بنابراین باور به خدای متشخص و البته فرامادی حتی در فرض فقدان تشخص‌وارگی، فرابودگی و درون‌بودگی، گام نخست برای حرکت به سمت معنویت مطلوب و معقول است؛ چرا که قوام معنویت به فراروی از ماده است و با باقی‌ماندن در ماده و باور به خدای نامتشخص طبیعی نمی‌توان در ساحت معنوی قدم گذاشت.

نسبت‌سنجی بین تشخص‌وارگی و معنویت

هرگونه دعا، مناجات و نیایش و ارتباط شخصی با منبع معنا مستلزم تصویری تشخص‌وار از خداست؛ زیرا مناجات گونه‌ی خاصی از ارتباط میان دو شخص حاضر است که از آن به رابطه من-تو تعبیر می‌شود. در این ارتباط دو سویه به خلاف ارتباط از نوع من-آن، طرفین رابطه رویارویی و حضور مخاطب را احساس و تاثیر آن را تجربه می‌کنند. (حسینی، کشفی، و فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵، ص ۹) در ارتباط و مناجات با خدا مکالمه‌ای در مورد خدا^۱ رخ نمی‌دهد بلکه با خدا^۲ سخن می‌گوییم.

خدای تیسیم به خلاف خدای پانته‌ایسم تشخص‌وار است. خدای تشخص‌وار -در مقابل خدای شیء‌وار- محل خطاب، دوست داشتنی و واجد لطف و عنایت به مخلوقات است. او

1. Spoken about
2. Spoken to

در کنار مخلوقات خود قرار دارد، به گونه‌ای که حضورش را در اعماق جان خویش احساس می‌کنند. این نوع نگاه به منبع معنا زمینه ساز ارتباط، مناجات، عبادت و عمل به مناسک شریعتی و در نتیجه ایجاد معنویت است.

خدای شیء وار در فرض عدم تعالی، چیزی جز همان طبیعت با نگاهی کل‌گرایانه نیست. او یک شخص نه، بلکه صرفاً یک شیء است؛ در نتیجه نمی‌توان ارتباطی مناجاتی با او داشت و او را محل خطاب دانست. شدت تنزیه و افراط در فرابودگی، خدایی شیء وار اما متعالی را به تصویر می‌کشد. این انگاشت از خدا مبهم و کلی و به همین جهت فاقد جنبه خطاب و عاطفی و ارتباطی است. در واقع تعبیر «خدای ناشخص وار»، خدایی غیرصمیمی و بی‌تفاوت نسبت به انسان‌ها را القا می‌کند. خدایی که اگر بتواند با انسان‌ها ارتباط برقرار کند صرفاً با تعبیری کلی سخن می‌گوید.

نکته دیگر آنکه رابطه با خدا، رابطه‌ای دو سویه است که جز در خدای مشخص شخص وار، امکان تحقق ندارد. ارتباط خدا با انسان و عشق دوسویه وی به انسان‌ها - که عامل پیوند انسان با خدا ایجاد و افزایش معنویت است - تنها با مفهوم خدای مشخص وار سازگار است. (مک گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۱) در واقع عشق ورزیدن و ارتباط با خدای غیرشخص وار و به تعبیری «چیزی که هست» فقط رابطه‌ای یک سویه است اما نمی‌توان توقع داشت که مورد عشق و علاقه او قرار گرفت. (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵) در واقع تاکید بر رابطه دوجانبه میان انسان و خدا نشان از آن دارد که خدا علاوه بر اینکه واجد صفات شخصی است باید در ارتباط با انسان‌ها نیز مشارکت فعال داشته باشد؛ چرا که در غیر این صورت شخص بودن خدا معنادار نخواهد شد. از همین منظر خدای ارسطو که موجودی کاملاً متعالی و فراتر از تیررس ارتباط شخص وار بود توسط توماس آکوئیناس تعدیل شد تا معبری برای مشیت خدا و ارتباط او با آدمی باز شود. (مک گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۱)

نکته مهم دیگری که نمی‌توان از آن غافل شد آن است که خدا را نمی‌توان به یک مفهوم یا صورت بندی دقیق مفهومی تقلیل داد. مواجهه و تعامل صرفاً مفهومی با خدا، شخص وارگی منبع معنا را زیر سوال می‌برد و به تعبیر ماتین بوبر خدا را از تو به آن تبدیل

می‌کند. در واقع خدا تویی است که هرگز نمی‌توان او را به مثابه یک شیء تلقی کرد. (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۴)

باور به خدای متشخص شخص‌وار فرد معنوی را در کنار و همراه متون مقدس قرار می‌دهد. به هنگام مواجهه با متن مقدس - اعم از متن مقدس یهودی، مسیحی یا اسلامی - خدا به مثابه موجودی متشخص و شخص‌وار یافت می‌شود که از بستر وحی و الهام و با واسطه پیامبر یا کاتبان کتاب مقدس با انسان‌ها سخن می‌گوید. برقراری ارتباط روحی با متن مقدس و توجه به سخنان خدای متشخصی که به مثابه یک شخص سایر اشخاص را مورد خطاب قرار می‌دهد، روح آدمی را به پرواز در می‌آورد و حالات معنوی را در انسان ایجاد می‌کند. آنچه در این نکته موکداً باید بدان توجه کرد آن است که مواجهه با متن مقدس به مثابه کلام خدایی ناشخص‌وار که به صورت غائبانه سخنانی را بدون لحاظ مخاطبی خاص در قالب متن مقدس جاری کرده است، دل‌نشینی یک گفتگوی گرم با منبع معنا را نخواهد داشت.

برخی نیز معتقدند که اصولاً وحی و سخن گفتن با آدمیان جز از طریق موجود شخص‌وار امکان‌پذیر نیست. از نگاه این دسته از اندیشمندان وحی، تکلم^۱ خدا با آدمیان است و تکلم ارتباط یک شخص با شخص دیگر است. (لگنهاوزن و نصیری، ۱۳۹۶، ص ۲۰۷) بنابر این تصویر وحی و بهره‌گیری از محتویات و حیانی در مسیر کسب معنویت وابسته به انگاشتی شخص‌وار از منبع معناست.

نسبت سنجی بین تعالی و معنویت

یکی از وجوه تفاوت میان پائته ایسم و خدای ادیان سنتی در اثبات صفت تعالی خداست. اهمیت صفات تعالی خداوند در ادیان سنتی تا حدی است که ادعا شده باور به خدای غیرمتعالی تفاوتی با الحاد ندارد. (Maguire, 2012) معنویت که حاصل باور، توجه و ارتباط با بعد فرامادی در انسان و جهان بود در معنای خاص خود یعنی معنویت مطلوب مبتنی بر قرب آدمی به منبع معنا شکل می‌گیرد. این معنا در ادبیات دینی پیوندی عمیق با مفاهیمی نظیر قرب الهی و لقاء الله دارد.

باور به تعالی خداوند از جهتی سبب حرکت ذهن به سمت تنزیه صرف و توجه به آیات و روایاتی است که نه تنها لقاء خدا بلکه حتی شناخت خدا را ناممکن می‌دانند. خدا آنچنان متعالی و دور از ذهن و فکر آدمی است که حتی نمی‌توان تصویری از ذات خدا داشت. از این منظر، صفات خدا نیز از جهت عینیت با ذات خدا، دور از دسترس است و فقط می‌توان فعل خدا را در عالم مشاهده کرد. این گروه از اندیشمندان آیات و روایات ناظر به لقاء الله را به معنای مرگ و لقاء ثواب و عقاب خدا می‌دانند.

گروه دوم معتقد است که اخبار تنزیه صرف را باید در کنار اخبار تشبیه و اخباری که ظاهر در امکان معرفت و شهود حضرت حق است، ملاحظه کرد. در این صورت اخبار تنزیه تنها ناظر به نفی رؤیت با چشم ظاهری و معرفت به کنه ذات اقدس ربوبی است و اخبار تشبیه، حاکی از معرفت اجمالی و معرفت اسماء و صفات الهی و تجلی مراتبی از اسماء و صفات خدا در دل سالک است. (ملکی تبریزی و حسن زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۳-۱۴) طبیعی است که عمق معنویتی که برای باورمندان به امتناع لقاء الله شکل می‌گیرد قابل مقایسه با کسانی نیست که ابتدای سیر معنوی خویش را با هدف قرب الهی و وصول به لقاء الله آغاز کرده‌اند. در نگاه گروه اول رسیدن به خدا و وصال به معشوق دست‌نیافتنی است. آنچه باید در پی آن بود کسب رضایت او و اکتساب درجات کمالی در بهشت یا دوری از عذاب‌های جهنمی است. این نوع نگاه منفعت طلبانه یا مبتنی بر دفع ضرر به خدا در مقابل نگاه حبی و وجدتک اهلا للعباده قرار دارد.

گاه مراد از تعالی نه صرف تنزیه، بلکه توجه به عظمت و کبریایی خداوند است.

خدای به غایت متعالی گرچه دور از دسترس آدمیان قرار دارد و این امر ارتباط با او را مشکل می‌کند اما همین انگاشت تعالی حداکثری عظمت و کبریایی حضرت حق را بیشتر در وجود آنان جلوه‌گر می‌کند و حال معنوی خشیت از حق در وجود آنان ظاهر می‌شود.

به نظر می‌رسد همانطور که تعالی افراطی مانعی حداقل روانی برای ارتباط موثر بین انسان و منبع معنا و تحصیل معنویت است و شخص‌وارگی خدا را از بین می‌برد، تعالی زدایی و زمینی کردن خدا نیز مانع ایجاد معنویت در انسان به هنگام ارتباط با اوست، چرا که معنویت باید از منبع معنا یعنی چیزی که خود به نحوی فرامادی، متعالی و مقدس باشد در سایر موجودات جریان یابد و خدای زمینی و فاقد تعالی از این جنبه فاقد معنای لازم برای معناآفرینی است.

در مقابل ایده تعالی، باور به درون‌بودگی خدا نیز در نیل به معنویت نقشی اساسی دارد. به سختی می‌توان با خدایی دور از دسترس و دارای تعالی حداکثری ارتباط^۱ گرفت و در کنار او زیست. (Cottingham, 2003, p.58) فراهم آوردن فضایی مناسب با ارتباط خدا و زندگی کردن با او رهین تصویری نه به غایت دور و دست‌نیافتنی، که خدایی نزدیک و دوست داشتنی است. منبع معنا گرچه نسبت به عالم حیثیتی مستقل و جداگانه دارد و به اصطلاح کاملاً دیگری^۲ است؛ اما بیگانه از جهان نیست و نسبت به جهان کاملاً حاضر^۳ است. (Buber, 1937, p.79) به همین جهت مواجهه انسان با این خدا مستقیم و بی واسطه^۴، بسیار نزدیک و همیشگی است (Ibid, p.80) و از همین دریچه می‌توان وارد وادی معنا و معنویت شد.

خدای مسیحی بیش از آنکه مقتدر و متعالی باشد، درون‌بوده و مهربان توصیف شده است. او به قدری مهربان است که برای حل مشکل بندگان خویش، در قالب مسیح متجسد می‌شود، رنج می‌کشد و در نهایت قربانی می‌شود! «زیرا در حالی که دشمن بودیم به وساطت مرگ پسرش با خدا صلح داده شدیم» (رومیان، فصل ۵، آیه ۱۰) در مقابل خدای

-
1. relationship
 2. the wholly other
 3. the wholly present
 4. directly

یهودی بیش از درون‌بودگی واجد تعالی اقتدار، با ضابطه و با عملکردی سخت‌گیرانه در زمینه شریعت است. به نظر می‌رسد در تعالیم قرآنی به همان میزانی که بر جلال و جبروت خدا تاکید شده است، به حضور بالفعل خدا در عالم و معیت حضرت حق با موجودات نیز پرداخته شده است. از منظر قرآن تعالی مطلق خدا او را در جایگاه بی‌نهایت متفاوت از مخلوقات قرار می‌دهد؛ اما همراهی او با موجودات به قدری شدید است که در دل هر ذره می‌توان خدا را یافت. سخن امیرمؤمنان در مورد همراهی فرابودگی و درون‌بودگی خداوند شنیدنی است: «سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ وَ قَرَّبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَا شَيْءَ أَقْرَبُ مِنْهُ فَلَا اسْتِعْلَاؤُهُ بَاعْدَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ وَ لَا قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، خطبه ۴۹)

حضور همیشگی خدا در دل همه ذرات «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) و همراهی خدا در همه لحظات «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید: ۴) بینشی اساسی و مؤثر در فعالیت‌های انسان معنوی است و سبب خواهد شد که نه تنها در ظاهر، اعمال خود را از هرگونه آلودگی پاک کند؛ بلکه در باطن نیز نیت خود را از هرچه غیر خداست مصون دارد. آدمی هنگامی که قرب خدا به خویش را درک کرد «وَ إِذَا سَأَلْتْ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره: ۱۸۶) و فهمید که خدا در متن هویت او حضور دارد، «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) این معرفت به یکباره یا به تدریج او را در مسیر حرکت قرب الهی و سلوک در جاده معنویت قرار خواهد داد.

نتیجه‌گیری

معنویت بیانگر جایگاه بالفعل وجودی انسان در سلسله مراتب عالم و حاصل باور، توجه و ارتباط با منبع معناست. نوع تلقی دستگاه‌های کلامی و توصیف آنان از منبع معنا به مثابه هسته مرکزی معنویت سبب ایجاد انواع مختلفی از معنویت خواهد شد. تشخیص به معنای تمایز و امتیاز منبع معنا از جهان، اولین عنصر اساسی در این مقوله است. در بسیاری از معنویت‌های نوظهور، خدا با انگاشتی پانته‌ایستی به مثابه منبع معنا در نظر گرفته شده است. اشکال عمده این مکاتب زمینی شدن و عدم قدسیت منبع معناست. عدم تشخیص، ناشخص‌وارگی منبع معنا را در پی دارد و نه بر عکس. خدای مشخص ناشخص‌وار بیشتر به یک شیء شبیه است تا یک شخص؛ بنابراین نمی‌توان او مورد خطاب قرار داد، با او مناجات کرد و از او طلب آموزش نمود. شخص‌وارگی امکان خطاب، مناجات و طلب آموزش در خدای مشخص و شخص‌وار فراهم می‌آورد. تعالی و غیریت خدا از جهان و به تعبیری بیگانگی خدا از جهان می‌تواند هویت معنوی و فرامادی منبع معنا را حفظ کند و زمینه ایجاد خشیت را در فرد معنوی فراهم می‌آورد. افراط در تعالی، هادم درون‌بودگی و عامل زوال صفات شخص‌وار در منبع معناست و تفریط در آن نیز منبع معنا را بیش از حد زمینی و مادی ساخته و سایش معنویت را در پی خواهد داشت. بنابراین خدای مشخص و شخص‌واری که واجد فرابودگی در عین درون‌بودگی است، بیشترین زمینه را برای ایجاد و افزایش معنویت فراهم می‌آورد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. کتاب مقدس
۳. ابن عربی، محمد بن علی. (بی تا). *الفتوحات المکیة*. بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*. (عبد السلام محمد هارون، محقق). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن مرزبان، بهمنیار. (۱۳۷۵). *التحصیل*. (مرتضی مطهری، مصحح). تهران: دانشگاه تهران.
۶. ابن میمون، موسی. (۲۰۰۷). *دلالة الحائرین*. (حسین آتای، محقق). قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
۷. امیدواری، سپیده. (۱۳۸۷). *سلامت معنوی: مفاهیم و چالشها*. پژوهشهای میان رشته‌ای قرآن کریم، (۱)، ۵-۱۸.
۸. امینی نژاد، علی. (۱۳۹۴ الف). *حکمت عرفانی (تحریری از درس های عرفان نظری استاد یدالله یزدان پناه)*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. امینی نژاد، علی. (۱۳۹۴ ب). *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. (ویلیام سی چتیک، مصحح). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. جیلی، عبدالکریم. (۱۳۹۰). *تجلی کمالات الهیه در صفات محمدیه*. (محمد خواجوی، مترجم). تهران: مولی.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹). *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*. قم: الف لام میم.
۱۳. حسنی، سیدعلی. (۱۳۹۷). *بررسی مکاتب جدید الهیات مسیحی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*. (علی هلالی و علی سیری، محققین). بیروت: دارالفکر.
۱۵. حسینی، سیده زهرا؛ کشفی، عبدالرسول؛ و فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۹۵). *تعالی صرف*

۳۴. واجب الوجود و مسأله نیایش با خدای غیرشخص وار در آثار ابن سینا. قیسات، ۲۱ (۷۹)، ۵-.
۱۶. خجندی ترکه اصفهانی، صائن الدین علی. (۱۴۲۳). *التمهید فی شرح قواعد التوحید*. (حسن رضانی خراسانی، محقق). بیروت: ام القرى.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ قرآن*. (صفوان عدنان داوودی، محقق). بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامیه.
۱۸. رستمیان، محمد علی. (۱۳۹۰). تاثیر ادیان شرق بر جنبش های نوپدید دینی. *مطالعات معنوی*، (۲)، ۳۷-۵۸.
۱۹. رهبری، مسعود؛ و رحیم پور، فروغ السادات. (۱۳۹۸). خدای شخص وار از منظر علامه طباطبایی در مقایسه با الهیات گشوده. *فلسفه و کلام اسلامی*، ۵۲ (۲)، ۲۵۱-۲۷۰.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹). *اساس البلاغه*. بیروت: دار صادر.
۲۱. ژیلسون، اتین. (۱۳۷۴). *خدا و فلسفه*. (شهرام پازوکی، مترجم). حقیقت.
۲۲. سعیدی مهر، محمد؛ و شایان فر، شهناز. (۱۳۸۸). *تعالی و حلول در فلسفه ملاصدرا*. *خردنامه صدرا*، (۵۵)، ۶۴-۷۷.
۲۳. سهرابی فر، وحید؛ و طالبی دارابی، باقر. (۱۳۹۵). پیامدهای مدرنیته برای معنویت گرایی: بررسی انتقادی دیدگاه چارلز تیلور. *مطالعات جامعه شناختی*، (۴۸)، ۲۶۱-۲۸۴.
۲۴. شایان فر، شهناز. (۱۳۹۸). *صور تعالی خدا در فلسفه ابن سینا*. حکمت سینوی، ۲۳ (۶۱)، ۵-.
۲۳. ۲۵. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴). *نهج البلاغه*. (صباحی صالح، محقق). قم: هجرت.
۲۶. شیروانی، علی. (۱۳۷۷). *شرح مصطلحات فلسفی بادیه الحکمه و نهایه الحکمه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت - لبنان: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۹. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل*. قم: بوستان کتاب.
۳۰. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶). *نهایه الحکمه*. قم: جامعه مدرسین. (نشر اثر اصلی ۱۲)
۳۱. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*. (محمد باقر خراسان، محقق). مشهد: مرتضی.
۳۲. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
۳۳. علی خانی، اسماعیل. (۱۳۹۷). *تقرب به خدا در اسلام و مسیحیت*. قم: بوستان کتاب.
۳۴. قاضی سعید القمی، محمد. (۱۳۸۶). *شرح توحید الصدوق*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۵. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*. قم: بیدار.
۳۶. کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. تهران: هرمس.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی*. (علی اکبر غفاری، ویراستار). تهران - ایران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۸. لگنهاوزن، محمد. (۱۳۸۳). *خدا و دین در اندیشه هگل*. (منصور نصیری، مترجم)، معرفت فلسفی، ۱ (۴)، ۱۱۳-۱۳۲.
۳۹. لگنهاوزن، محمد؛ و نصیری، منصور. (۱۳۹۶). *آیا خدا شخص است؟. جاویدان خرد*، (۳۲)، ۱۹۵-۲۲۶.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). *آموزش فلسفه*. تهران: بین الملل.
۴۱. مک گراث، آلستر. (۱۳۹۲). *درسنامه الهیات مسیحی*. (بهروز حدادی، مترجم) (ویرایش پنجم). قم: ادیان و مذاهب.
۴۲. ملکی تبریزی، جواد؛ و حسن زاده، صادق. (۱۳۹۵). *رساله لقاء الله*. قم: نگاران قلم.
۴۳. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). *تاریخ فلسفه غرب*. (سعید عدالت نژاد، ویراستار). قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۴۴. منصوری، عباسعلی. (۱۳۹۸). *نسبت مفهوم واجب الوجود در فلسفه اسلامی با خدای متشخص و غیرمتشخص*. *پژوهشنامه فلسفه دین*، ۱۷ (۱)، ۱۸۹-۲۱۰.
۴۵. نصیری، منصور. (۱۳۹۷). *بررسی آموزه کمال الهی در الهیات پویشی*. *قبسات*، ۲۳ (۸۸)،

۴۶. یاوری، سهیلا. (۱۳۹۵). بررسی معنویت دینی و معنویت مدرن (هویت، معیار و کارکردها) (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه معارف اسلامی.
۴۷. یزدان پناه، سیدیدالله. (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. (سیدعطاء انزلی) (ویرایش ۲). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۸. یوسفیان، حسن. (۱۳۹۰). کلام جدید. قم - تهران: سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). (نشر اثر اصلی ۱۳۸۹)
49. Buber, Martin. (1937). *I and Thou*. (R. Gergor Smith, tran.). Edinburgh: T. & T. Clark.
50. *Collins English Dictionary – Complete and Unabridged*. (2014) (12th ed.). HarperCollins Publishers.
51. Cottingham, John. (2003). *on the meaning of life*. London and New York: Routledge.
52. Culp, John. (2020). Panentheism. In E. N. Zalta (ed.), (E. N. Zalta, ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
53. Ford, Lewis S. (1997). Pantheism vs. Theism: A Re-Appraisal. *The Monist*, 80(2), 286-306.
54. Hick, John. (1990). *Philosophy of religion* (4th ed.). New Jersey: Prentice-Hall.
55. Hornby, A.s. (2010). *Oxford Advanced Learner's Dictionary of current English* (8th edition). New York: Oxford University Press.
56. Lawrenz, Mel. (2012, 7february). The Personhood of God. Retrieved from <https://thebrooknetwork.org/2012/02/07/the-personhood-of-god/>
57. Maguire, Laura. (2012, February 23). Pantheism. Retrieved from <https://www.philosophytalk.org/blog/pantheism>
58. P.levine, Michael. (1994). *Pantheism A non-theistic concept of deity*. London: Routledge.
59. Reese, William L. (n.d.). pantheism. Retrieved from <https://www.britannica.com/topic/pantheism>
60. Sprigge, T. L. S. (1997). Pantheism. *The Monist*, 80(2), 191-217.
61. www.ck12.org/spelling/The-Suffixes-al-ial-and-ual/lesson/Suffixes-al-ial-and-ual/
62. www.lexico.com/definition/spirituality
63. www.merriam-webster.com/dictionary/spirit
64. www.vocabulary.com/dictionary/spirituality