

بررسی تطبیقی مسأله رابطه وجودی دو سویه خدا و جهان از دیدگاه هارتسورن و ملاصدرا

عبدالله صلواتی^۱
زینب اختر^۲

چکیده

هارتسورن در تبیین رابطه فعال و دو سویه خدا با جهان از ایده تعالی و تنزه خداوند دست می‌کشد و با ایجاد تحولاتی در باب اوصاف الهی از جمله علم مطلق می‌کوشد تا مبانی الهیاتی جدیدی را برای ارتباط خداوند با جهان فراهم آورد. ملاصدرا نیز تفسیر خاصی از رابطه دو سویه خدا و جهان به دست می‌دهد؛ تفسیری که در آن تعالی خدا به همراه حضور وجودی در جهان حفظ شده است و حلول از هر دو سوی (= حلول خدا در جهان و حلول جهان در خدا) انکار می‌شود. پرسش پایه این جستار آن است که رابطه وجودی خدا و جهان از دیدگاه هارتسورن و ملاصدرا چگونه است. دستاوردهای این جستار عبارتند از: برخلاف دیدگاه هارتسورن، در فلسفه صدرایی قطب انتزاعی خدا انکار می‌گردد و خدا یکسره خارجیت و واجب و قائم به ذات معرفی می‌شود. همچنین، در الهیات هارتسورن، قطب عینی خدا در پویش و خدا متأثر از مخلوقات است، اما در فلسفه ملاصدرا این پویش انکار می‌شود و حرکت منحصر در طبیعت و وجود انسان می‌شود و نه خدا که مفارقات تجدد پذیر، یعنی نفوس، متأثر از دعای بندگان هستند. افزون بر آن، در فلسفه ملاصدرا برخلاف الهیات هارتسورن، هیچ‌گونه از حلول برای خدا متصور نیست.

کلمات کلیدی: الهیات پویشی، تعالی و حلول، صفات خداوند، ملاصدرا، چارلز هارتسورن.

۱- طرح مسأله

الهیات پویشی^۱ یکی از مهم‌ترین نظام‌های الهیاتی نوین در حوزه الهیات مسیحی است که عمدتاً مبانی خود را مدیون ریاضیدان و فیلسوف بزرگ قرن بیستم آلفرد نورث وایتهد^۲ است. وایتهد متافیزیک مبتنی بر ایده ثبات و سکون را رد کرد و این اندیشه را پروراند که واقعیت چیزی جز یک فراگرد^۳ نیست. وایتهد در نظام فلسفی خود چندان به خدا نپرداخت، ولی پس از او چارلز هارتشورن^۴ مبانی فلسفی وایتهد را وارد نظام الهیاتی خود ساخت. الهیات پویشی برای تبیین رابطه دو سویه خداوند با جهان ایده سنتی تعالی و تنزه خداوند را کنار می‌گذارد و مبانی الهیاتی نوینی را در تبیین این ارتباط پدید می‌آورد. به همین منظور وایتهد برای خداوند دو قطب ذهنی^۵ و فیزیکی^۶ قائل بود.

هارتشورن این دو قطب را طبیعت انتزاعی^۷ و طبیعت عینی^۸ و خارجی می‌نامد و بر این است که خداوند در طبیعت انتزاعی خود، ضروری و در طبیعت عینی و خارجی، ممکن است. همچنین، خدا را در طبیعت انتزاعی، مستقل و در طبیعت عینی وابسته می‌داند، بدین معنا که آنچه مخلوقات انجام می‌دهند، واکنش‌ها، احساسات و زندگی الهی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. (Hartshorne, 1948, p 80)

این جستار در صدد واکاوی این مسائل است:

۱. پرسش پایه این جستار این است: هویت دوقطبی خدای هارتشورن چه نسبتی با تعالی و حضور خدا در فلسفه صدرایی دارد؟

۲. همه در خدایی هارتشورن چه نسبتی با قاعده بسیط الحقیقه صدرایی دارد؟

۳. در الهیات پویشی اصل حرکت و انفعال‌پذیری خدا به صورت جدی مطرح است؛ یکی از کارکردهای این اصل، شنیدن خواسته‌های بندگان و اجابت آن‌هاست. اما در فلسفه صدرایی با فقدان اصل یاد شده، چگونه می‌توان از مسأله دعا و اجابت آن دفاع کرد؟

۲- جایگاه خدا در الهیات پویشی

الهیات پویشی، دریافتی غیر کلاسیک از رابطه میان خداوند و جهان ارائه می‌دهد. خدایاوران کلاسیک مسیحی بر این عقیده‌اند که خداوند جهان را از عدم آفرید و نه تنها قادر است بلکه به طور یک‌جانبه در امور دنیوی دخالت دارد. الهیات پویشی، در مقابل، معتقد است که خداوند و ماده اولایی که مابقی هستی از آن تشکیل یافته است، هر دو ازلی هستند. از این گذشته الهیات پویشی بر این باور است که همه موجودات بالفعل همواره دارای مرتبه‌ای از خود آگاهی هستند. بر این مبنا، خداوند در هر لحظه به هر یک از موجودات بالفعل بهترین خط مشی عملی ممکن را ارائه می‌دهد و هر موجودی اندکی الزام برای فعل مطابق با این جاذبه الهی احساس می‌کند. اما خدایاوران منکر آن هستند که خداوند به طور یک‌جانبه سمت نظارت بر فعل هر موجود را دارا باشد. بنابراین، آنچه در ارتباط با هر جنبه از وجودی که متضمن تکثر ذوات

باشد، روی می‌دهد، همواره نتیجه تلاشی از روی همکاری است. (Graig Edward, 1998, vol 5, p 716)

این دریافت از رابطه خدا و جهان دارای جلوه‌های قابل توجه دینی است. به عنوان نمونه: درحالی‌که مسیحیان کلاسیک باید در پاسخگویی به این پرسش بکوشند که چرا خداوند دخالت یک جانبه خود را به دفعات بیشتری انجام نمی‌دهد تا از شرور هولناک ممانعت کند، خدا باوران پویشی با چنین اعتراضی روبرو نیستند. زیرا خدای اندیشه پویشی نمی‌تواند به طور یک‌جانبه بر هر شأنی از امور دنیوی نظارت داشته باشد. از سوی دیگر، در همان حال که اغلب مسیحیان کلاسیک بر این عقیده‌اند که خداوند، بدایتاً، گهگاهی در دنیای ما به طور یک‌جانبه دخالت می‌کند؛ چراکه خواست الهی چنین اقتضا کرده است، خدا باوران پویشی از آنجا که بر این باورند که خداوند در حال حاضر بیشترین حد ممکن تاثیرگذاری را بر تمام وجود دارا است، تبعاً، منکر آن هستند که خداوند از این جهت به نحوی سودمند، معروض واقع شود. (Graig Edward, 1998, vol 5, p 715)

۳- اصول مبنایی متافیزیک در الهیات پویشی

بنیادی‌ترین مقوم‌های وجود در متافیزیک پویشی اشیاء یا جواهر نیستند، بلکه واحدهای تجربه‌اند (معمولاً ذوات واقعی نامیده می‌شوند) که به‌طور لحظه‌ای به وجود می‌آیند و بعد فوراً فانی می‌شود. هر یک از این ذوات واقعی دارای اجزای مادی و معنوی‌اند. همچنان که موجود به وجود می‌آید، عامل مادی دو چیز را مورد توجه قرار می‌دهد: گذشته آن؛ هر آنچه که پیش از آن رفته است و هدف اولای خداوند؛ همان که با فرض موقعیت عینی، خداوند آن را به عنوان بهترین امکان آشکار برای آن می‌یابد. موجود نیز اندک انگیزشی نسبت به عمل مطابق با مقصود اولای خداوند احساس می‌کند، از همین‌رو، خداوند همچون انگیزش آفرینش‌گرایانه معرفی می‌گردد. (باربور، ۱۳۷۹، ص ۴۶۸) به هر حال هر موجود بالفعل دست کم اندکی توان خودآگاهی یا به عمل واداشتن عامل معنوی خود را دارد. بنابراین، هیچ موجود بالفعلی هرگز مجبور به عمل به آنچه خداوند می‌خواهد نیست. او همواره قدرت آن را دارد که از میان مقصود اولای خداوند و تمام امکانات بالفعلی که گذشته او برایش دسترسی‌پذیر ساخته است، هدف شخصی خویش را انتخاب نماید (Graig Edward, 1998, vol 5, p 716) اما خداوند هر آنچه را که هر موجودی تجربه می‌کند، مشاهده می‌نماید و تمامی آنچه برای هر موجودی رخ داده است به عنوان یک کل واحد در آگاهی خداوند، جاودانه موجود است. اینکه تمام عالم در خداوند می‌گنجد و مدرک اوست و اینکه جهان جسم خداوند است به این مفهوم است. (Graig Edward, 1998, vol 5, p 717)

تلقی الهیات پویشی از رابطه خداوند با جهان را می‌توان در این عبارت به بهترین وجه بیان کرد که «جهان، بدن خداوند است» و خداوند به وساطت بدنش زندگی می‌کند، همان‌طور که ما به وساطت بدن‌های خویش زندگی می‌کنیم. این بدان معناست که خدا و جهان، کاملاً متمایز از یکدیگر نیستند. بلکه جمیع موجودات متناهی، از جمله انسان‌ها، به یک معنا در وجود خود خداوند مندرجند، مانند اینکه هر کدام از انسان‌ها

سلولی در بدن خداوند باشند. بنابراین، خداوند می‌تواند در تمام تجربه‌ها، شادی‌ها و اندوه‌های آن‌ها مشارکت جوید. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹)

در الهیات پویشی رابطه میان خداوند متقابل و دو سویه است. خداوند به بدنش که به واسطه آن می‌زید، محتاج است، همان‌طور که ما به بدن خود احتیاج داریم. به همین دلیل باید نتیجه بگیریم که خداوند هرگز نمی‌تواند بدون بدن (بدون جهان) باشد. اما این امر لزوماً بدان معنا نیست که جهان حاضر مانند خداوند، بدون آغاز و پایان است که در این صورت ممکن است به این نتیجه برسیم که قبل از این جهان، جهان (و چه بسا سلسله بی‌پایانی از جهان‌ها) وجود داشته است و لذا خداوند هرگز بدون بدن (یعنی بدون جهان) نبوده است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰)

در تفکر پویشی خداوند نسبت به آنچه تجربه می‌کند، متاثر می‌شود. خداوند در این سمت از تمام امکانات هماهنگ شده‌ای که فرا روی جهانند، آگاه است. بر پایه این شناخت است که خداوند در هر آن، برای هر موجود، نهایت امکانات واقعی مطلوب را به‌طور پیوسته جلوه‌گر می‌سازد. بنابراین، در همان حال که خداوند به هیچ وجه از قوانین متافیزیکی که بر سیستم پویشی حکم فرما است، مستثنی نیست، مشخصاً، بارزترین جزء این سیستم است. خداوند نه تنها در جهت پویش بیش از هر جزء پایدار دیگری تأثیرگذار است، بلکه به تنهایی این روند هستی‌شناسانه را با یک کل هماهنگ یکی می‌سازد. Graig Edward, 1998, vol (5, p 717)

۴- الهیات پویشی آلفرد نورث وایتهد

وایتهد فرض را بر این می‌گذارد که جهان یک نظام ارگانیک است. آنچه نظام فلسفی وایتهد را شکل می‌دهد، کوشش پیگیر اوست در این جهت که نشان دهد، جهان در واقع یک روند پویای یگانه است؛ یک کثرت در وحدت که باید آن را سیر خلاق به سوی بداعت تعبیر کرد. (کاپلستون، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۴۳۶)

وایتهد طرفدار یک پویش‌گرایی اصولی و پیگیر است. او ابتدا اشیاء یا موضوع‌های جاودان را یعنی امکان‌هایی برای آنچه در شدن است، در نظر می‌گیرد؛ امکان‌هایی که باید همانند توان‌های عینی محض تلقی شوند، سپس از انگیزش و آفرینندگی سخن به میان می‌آورد که در عین حال ظاهراً علت فاعلی و مادی شدن است. به وسیله انگیزش و آفرینندگی است که همه چیز پدید می‌آید. سرانجام نیز از آنجا که نه چیزهای جاودان و نه آفرینندگی هیچ یک متعین نیستند و نمی‌توانند ظهور محسوس را توضیح دهند، وجود یک عامل فعال و بی‌زمان را می‌پذیرد. یعنی اصل محدودیت که آنچه را در حال شدن است، محدود و متعین می‌سازد؛ این اصل همان خداست (بوخنسکی، ۱۳۵۲، ص ۲۳۵) در جهانی که وایتهد ارائه می‌کند، واقعیت در حال شدن است نه بودن. این امر کاملاً برخلاف رویکرد سنتی به واقعیت است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۲۰۷) همچنین، خداوند نیز در الهیات پویشی جایگاه ویژه‌ای دارد. در نگرش پویشی وایتهد خداوند بر جریانات جهان مؤثر است. در این دیدگاه فعالیت خداوند در طبیعت تأیید می‌گردد، ولی

برداشت آن از خداوند تعدیل یافته است. قدرت مطلقه الهی تعدیل یافته است و حلول او در جریانات جهان مورد تأکید بیشتری قرار گرفته است. (باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۶۱) شایان ذکر است که الهیات پویشی یک نظریه همه - در - خدایی^۹ است، بدین معنا که همه چیز در خداست و همه مخلوقات در خدا حضور دارند (گریفین، ۱۳۸۸، ص ۲۴۱) در مقابل همه خدایی^{۱۰} که در این نظریه همه چیز همان خداست.

وایتهد نظریه خدانشناسی کاملی به میان می‌آورد که این نظریه را بر پایه تفاوت نهادن میان دو جنبه خداوند بنا می‌نهد، یعنی ماهیت ازلی خداوند و ماهیت تبعی او. در دیدگاه وایتهد خدا بنابر ماهیت ازلی خود جاودان، دگرگون ناشدنی و بی‌زمان است و فعلیت و واقعیت او بی‌پایان و کامل است.

اما بنا بر ماهیت تبعی خود مدرکی آگاه و همه دانا است که جهان توصیفی از اوست. (بوخنسکی، همان، ص ۲۳۶)

همچنین، ذات ازلی خداوند شامل همه امکان‌های ازلی است که جهان مخلوق می‌تواند بر وفق آن تحقق یابد، اما ذات

تبعی خداوند شامل تجربیات و پاسخ‌های مخلوقاتی است که برخی از این امکان‌ها را بر می‌گزینند و در زندگی خویش

محقق می‌سازند. ذات تبعی خداوند در پاسخ به مسائل جهان و وقایع آن دگرگون می‌شود و بنابراین، می‌توان گفت که

خداوند نیز در تغییر و پویش است. (پترسون و دیگران، همان، ص ۲۰۸) در الهیات پویشی انسان‌ها همکاران خداوند

هستند نه اینکه اراده خداوند به صورت یک‌جانبه صورت پذیرد، یعنی خداوند موجودات را به سوی آینده سوق نمی‌دهد.

بلکه هر یک از آن‌ها در پذیرفتن پیشنهاد خدا دارای آزادی‌اند و از همین جنبه است که خداوند در مکتب پویشی دارای

محدودیت است.^{۱۱} بنابر دیدگاه وایتهد خداوند دارای تنزه و تعالی ویژه خویش نیز هست. بدین معنا که در این تعاملی که

بین خداوند و موجودات برقرار است، جهان بسیار اساسی‌تر به خدا تکیه دارد تا خداوند به جهان. (باربور، ۱۳۷۹، ص ۴۶۹)

او معتقد است هیچ چیز جدا از خداوند به وجود نمی‌آید و از هیچ منبع دیگری مواد و مایه‌های آفرینش در اختیار خداوند

قرار نمی‌گیرد. اما نکته این است که خداوند فراتر از آفرینش نیست، بلکه همراه آن است و همدوش با سایر علل عمل

می‌کند و در عین حال هستی هر چیز به اوست. (Whitehed, 1978, p 521)

در ادامه به تبیین و تشریح الهیات پویشی چارلز هارتشورن که یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های این نظام الهیاتی به شمار می‌رود خواهیم پرداخت.

۵- رابطه دو سویه خدا و جهان از دیدگاه هارتشورن

در این بخش، نخست به رابطه خدا با جهان پرداخته می‌شود، سپس به وجهی از رابطه جهان با خدا از دیدگاه هارتشورن می‌پردازیم:

۵-۱- هویت خدا از دیدگاه هارتشورن

چارلز هارتشورن در طول دوره زندگی خویش از عقلانیت^{۱۲} الهیات دفاع کرد و برای چندین دهه، تقریباً، در میان فلاسفه انگلیسی زبان در انجام چنین کاری یکه تاز بود. مهم‌ترین کمک هارتشورن به الهیات فلسفی مربوط به نظریه فعلیت و وجود خداوند است، یعنی چگونگی وجود خدا. در الهیات سنتی یا کلاسیک خدا به عنوان موجود لایتغیر^{۱۳} و متعالی^{۱۴} در نظر گرفته می‌شود. اما در برداشت بر پایه پویش یا نو کلاسیکی هارتشورن، خدا یک متعالی در حال شدن است. هارتشورن معتقد است که ما انسان‌ها برای مدتی در حال شدن هستیم، درحالی که خداوند همیشه در حال شدن است. دیدگاه نو کلاسیکی هارتشورن طریقه درک مفهوم خدا را نزد بسیاری از فلاسفه تحت تأثیر قرار داده است. برخی از فلاسفه و تعدادی از متکلمان بر این باورند که او بزرگ‌ترین متافیزیکدان نیمه دوم قرن بیستم است. (Dombrovski, 2001, p 3)

هارتشورن معتقد است خدایی که ضرورتاً موجود است، به هر اعتبار دیگری، ضروری یا تغییر ناپذیر نیست و این همان جنبه واکنش الهی نسبت به تغییرات مخلوقات است. هارتشورن می‌گوید: منطق کمال الهی کلاسیک یا سنتی خداوند در ارتباط با صفات متقابل گوناگون (مانند: دوام و تغییر، فعلیت و عدم فعلیت و ...) تک قطبی می‌یابد، یعنی در مورد هر جفت از این صفات مورد نخست را برگزیده، مورد دوم را در مورد خداوند انکار می‌کند. در مقابل منطق کمال هارتشورن، دوقطبی^{۱۵} است، یعنی در میان هر دو مورد از این جفت‌ها، جنبه‌های خوبی را در نظر می‌گیرد که باید به مفهوم متعالی آن به خداوند نسبت داده شوند (یعنی ثبات در حد عالی به معنای عزم راسخ داشتن و تغییر در حد عالی به مفهوم توانایی اجابت دعای مخلوقات) او معتقد است که باید در حد عالی هر دو از این جفت‌ها را به خداوند نسبت داد. البته باید خاطر نشان کنیم که به هر حال در برخی موارد نمی‌توان هر دو طرف را به خداوند نسبت داد. برای مثال: خیر متعالی گزاف و شر متعالی تناقض است. هارتشورن در این مورد نیز معتقد است که عظیم‌ترین وجود قابل تصور به هر مفهومی که باشد، نمی‌تواند شر باشد. (Dombrovski, 2001, pp 3-4)

هارتشورن در بخش «تفکر دینی در باب کمال» از کتاب *منطق کمال* به تبیین مفهوم کمال در خداوند می‌پردازد و می‌نویسد: (Hartshorne, 1973, pp 40-43)

مفهوم دینی «خدا کامل است» به این معنا است که او می‌تواند توسط هر فردی به طور مساوی مورد پرستش واقع شود. این مسأله نیز اهمیتی ندارد که چگونه پرستش شود. در اینجا با این پرسش روبرو هستیم که عبادت به چه معناست؟ این واژه را اینگونه می‌توان به درستی تعریف کرد که پرستش X یعنی عشق ورزیدن به X با همه قلب، اندیشه، روح و قدرت فرد.

کمال ویژگی‌ای است که X باید آن را برای ساختن مفهومی ورای آن ویژگی، داشته باشد. اگر کمال (حتی ضرورتاً) موارد یا مصادیق ممکن داشته باشد، در مورد یکتایی خداوند چه می‌توان گفت؟ آیا خداوند نیز فردی از رده افراد دارای کمال امکانی خواهد شد؟ پاسخ منفی است. در مورد هر دو حالتی که مجتمع-الوجودند، باید فعلیت یکی با دیگری مطابقت داده شود تا اینکه شامل همه چیزهایی شود که با وجود هر یک از آن‌ها آمیخته است. تنها راهی که در آن بیش از یک مورد می‌تواند فعلیت داشته باشد (که تاکنون باز شناخته شده است)، این است که با شکل گرفتن یک توالی به دست می‌آید؛ ابتدا یک مورد بدون دیگری به وجود می‌آید و سپس اینکه مورد دوم می‌آید تا بشود؛ این مورد، کاملاً پیشینه خود را در یک حافظه کامل، حفظ می‌کند. این امر تنها زمانی عقلانی است که ماهیتی پویا یا نظمی شخصی (وایتهد) وجود داشته باشد که تداوم ویژگی‌ها و اهداف را در خلال این توالی حفظ کند.

در هر صورت، اگر بپذیریم الوهیت به همان اندازه که دارای حالات بالفعل است، دارای قوه نیز هست، آوردن استدلال برای انکار دارای توالی بودن زندگی الهی جایی نخواهد داشت. بنابراین، پارادوکس دارای توالی نبودن آگاهی و ادراک الهی برای ما مشکل‌چندانی در پی نخواهد داشت. کمال علم الهی به این معنا نیست که حالت‌های بعدی باید پیش‌تر، به‌طور کامل، پیش‌بینی شوند؛ چراکه حالت‌هایی که تاکنون فعلیت یافته‌اند، برای شناخته شدن وجود نیافته‌اند. در این صورت علم متعین به چیزی که بالقوه نامتعیین است، نه تنها علم نیست، بلکه خطا خواهد بود.

اگر پذیرش اندیشه کلاسیک درباره کمال (که در آن اتفاقات بالفعل زمانمند در نظر گرفته شده‌اند) خدش‌های مقدر بر استفاده آنسلم از برهانش باشد، آنگاه کانت دیگر با او موافق نخواهد بود. کانت، هرگز، درباره تصور خدا جز به روش کلاسیک آن نمی‌اندیشد. در روش کلاسیک او، استدلال‌های قطعی نیز کمابیش کلاسیک‌اند. او در آنجا می‌گوید که حکم تطابق میان خدا و واقعیت، همه‌خدایی است و بنابراین، غیر دینی است. اما همان‌گونه که تیلیخ با درایت خاطر نشان می‌کند، همه‌خدایی، پیش از اینکه واژه بودن به طور جدلی استعمال شود، نیاز به تعریف دارد. پس از اینکه تعریف شد، یا با ایده نو کلاسیکی موافق نخواهد بود یا دینی نخواهد بود. برای اینکه مفهوم دینی با اندیشه نو کلاسیکی همخوانی داشته باشد، من واژه همه - خدایی را ترجیح داده و بر می‌گزینم.

همه - در - خدایی گویای این مطلب است که کامل توان تغییر پذیری را دارد، تنها در جایی که نقص یا فقدان وجود داشته باشد؛ از آنجایی که چنین نیست، پس باید از پیش کامل بوده باشد، یعنی دیگر نیازی به تغییر پذیری نداشته باشد.

این نظریه به خوبی چنین پرسشی را مسلم و بدیهی در پی دارد: آیا کامل بودن در معنایی که در اینجا مد نظر است، ایده معرفتی سازگاری را دنبال می‌کند؟

به نظر می‌رسد تا زمانی که امکان‌های غیر محقق وجود داشته باشد، پاسخ منفی است؛ چراکه وجود امکان‌های غیر محقق، خود، تغییر پذیری را به دنبال دارد و در این صورت هیچ حقیقتی (چه خداوند باشد و یا غیر آن) نمی‌تواند، همه ارزش‌ها یا واقعیات ممکن را در بر بگیرد و همه را به صورت بالفعل در خود داشته باشد.

انکار محض امکان‌های غیر محقق در مورد خداوند یک حقیقت نهایی را شکل می‌دهد که شامل چنین امکان‌هایی می‌شود، یعنی خدا و برخی چیزهای اضافی دیگر. این امر نه تنها غیر دینی بلکه غیر منطقی است؛ چراکه هارتشورن برای خداوند قوه ادراکی در نظر می‌گیرد، یعنی محتوای علم مطلق الهی می‌تواند پیوسته موضوعات حقیقی بیشتری را در بر داشته باشد. بنابراین، باید قوه ادراکی در خدا وجود داشته باشد. این نظریه همچنین بر این است که براهین قطعی بر وجود خداوند، مانند محرک غیر متحرک و ... دلالت ضمنی بر فقدان قوه در خدا دارد. چنین استدلال‌هایی ضعیف و شاید در برخی موارد اغراق آمیز بوده‌اند، یعنی از نظر هارتشورن نمی‌توان پذیرفت که در خداوند قوه نباشد؛ چراکه هارتشورن علم الهی را نیز پیوسته در حال کمال و افزایش می‌داند.

با توجه به آنچه نقل شد، در می‌یابیم که هارتشورن بر این است که قوه ادراک را در خداوند بپذیرد، یعنی هارتشورن از یک طرف خداوند را دارای کمال مطلق می‌داند و از طرف دیگر، قوه در مقابل فعلیت را در مورد او می‌پذیرد که اعتقاد به چنین چیزی نیاز به تشریح و تبیین دارد. آنگونه که خود او اشاره کرده است، او این مسأله را با نظریه همه - در - خدایی خودحل می‌کند. نظریه همه - در - خدایی هارتشورن اعتقادی است که نگرش دوقطبی او به خداوند آن را به وجود می‌آورد. پرسشی که در اینجا رخ می‌نماید این است که: چگونه هارتشورن از سویی به راهیابی قوه در خدا باور دارد و از سوی دیگر، خدا را واجب الوجود می‌داند؟

با توجه به برهان وجودشناختی هارتشورن معتقد است: اینکه خداوند وجود دارد، ضرورتاً، درست است. (Dombrowski, 2001, p 3) هارتشورن در مورد وجود خدا می‌گوید: گزاره «خدا ضرورتاً باید وجود داشته باشد»، به این معناست که در مورد او امکان همان ضرورت است. (Hartshorne, 1973, p 149) او معتقد نیست که امکان اندیشه وجودی متعالی که تنها امکاناً، موجود باشد، وجود داشته باشد؛ چراکه اگر به جای ضرورتاً، امکاناً موجود می‌بود، متعالی نمی‌بود. به عبارت دیگر: وجود خداوند یا غیر ممکن است (پوزیتیویسم) یا ممکن و اگر ممکن باشد، پس واجب است (خدا باوران). (Dombrowski, 2001, p 3) به بیان دیگر: هارتشورن امکان را در مورد خداوند نمی‌پذیرد، بلکه به صراحت می‌گوید: باید پذیرفت که خدا به معنای واجب الوجود است؛ چراکه در غیر این صورت یا خدا بودن او معنایی نخواهد داشت یا معنایی فهم‌ناپذیر است. (Hartshorne, 1973, p 149)

در توضیح آنچه هارتشورن بیان کرده است، باید گفت هارتشورن می‌پذیرد که همیشه نمی‌توان وجود را صفت تلقی کرد، اما از نظر او از این مدعا نتیجه نمی‌شود که وجود هیچ گاه صفت نیست. او معتقد است وجود صرف صفت نیست، اما وجود ضروری صفت است.

در نتیجه اگر از میان دو چیز، یکی بالضروره وجود داشته باشد و دیگری نه (یعنی موجود به وجود امکانی باشد، به نحوی که وجود یا عدمش ممکن باشد) در آن صورت اولی بزرگتر و برتر از دومی خواهد بود. پس نتیجه می‌شود که اگر وجود خداوند ممکن باشد، در آن صورت موجودیتش محکوم به بخت و اتفاق محض و یا مسبوق به پاره‌ای علل خواهد بود و در نتیجه برترین موجود قابل تصور نخواهد بود. اما خداوند به منزله برترین موجود ممکن، واجد وجود ضروری است. وجود خداوند منطقی‌مجال نیست؛ لذا منطقی‌ضروری است، یعنی وجودی است که نفی آن تناقض درونی دارد یا مستلزم تناقض درونی است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۴۰) هارتشورن از سر دقت نظر تأکید می‌ورزد که اگرچه این برهان، وجود ضروری خداوند را اثبات می‌کند، اما فعلیت یا عینیت آن را اثبات نمی‌کند.

هارتشورن برای ارائه تمثیلی از رابطه خداوند با جهان تأثیر ذهن بر جسم (بدن) را به کار می‌برد. او حتی مایل است که جهان را بدن خداوند بنامد به شرط آنکه به یاد داشته باشیم که شخصیت یک شخص در میان تحولات عظیم جسمانی بی‌تغییر می‌ماند و ذات خداوند به نحو منحصر بفردی مستقل از جزئیات جهان است. به علاوه ما درباره بخش‌هایی از بدن ما که مربوط به گذشته ماست، آگاهی مبهمی داریم حال آنکه خدا سراسر جهان را کاملاً، می‌شناسد و هیچ چیز را از یاد نمی‌برد. تمثیل ذهن و جسم اگر خوب پروراندن شود، تصویری زیبا از شرکت همدلانه و فراگیر خداوند در کار و بار جهان است. (باربور، ۱۳۷۹، ص ۴۷۵) هارتشورن بیان می‌دارد که ارتباط میان بدن و ذهن، تقریباً، تنها تمثیل مفید برای فهم ارتباط میان خداوند و جهان است. او بر این عقیده است که خدا از گذر ارتباطات آنی اجتماعی، وسیله دستیابی به همه اجزای عالم را دارد که این عمل پس از سر رشته شدن اذهان بشری صورت می‌پذیرد. بدین معنا که خداوند این‌گونه به صورت آنی و لحظه‌ای نسبت به لحظه لحظه حالات سلول‌های مغزی انسان‌ها آگاهی می‌یابد. (Hartshorne, 1964, p 351) به همین خاطر است که گهگاه نیز هارتشورن از تمثیل سلول‌های درون بدن استفاده نموده است (Dombrowski, 2001, p 6) بدین مفهوم که هر سلول در بدن انسان از آنچه بر او می‌گذرد و آنچه در پیرامون او جریان دارد، درک و آگاهی خاص خود را دارد. هر چند محدود. حال اگر آگاهی‌های هر یک از سلول‌ها به یکدیگر پیوندند و در یک آگاهی وحدت یافته^{۱۶} مندرج شوند، این آگاهی وحدت یافته از تک تک آن آگاهی‌های پیشین فراتر است و در عین حال شامل همه آن‌ها نیز می‌شود. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲)

آنچه در این بحث به خوبی نمایان می‌گردد، رابطه متقابل و دو سویه‌ای است که هارتشورن می‌خواهد میان خداوند و جهان نشان دهد و لذا گاه از تمثیل بدن و ذهن و گاه از تمثیل سلول‌ها در بدن استفاده

می‌کند. به نظر می‌رسد هارتشورن می‌خواهد با این تمثیل آن همکاری همدلانه را بیشتر روشن سازد تا از این رهگذر بتواند خدا را برای ذهن آدمیان ملموس‌تر جلوه دهد.

برای تبیین و تشریح چنین رابطه‌ی دو سویه‌ای، هارتشورن دیدگاه ویژه‌ای نسبت به هویت الهی ارائه می‌کند تا بتواند از رهگذر آن، این رابطه‌ی متقابل را بهتر نمایان سازد. این دیدگاه همان دوقطبی دانستن هویت الهی است که در این بخش از مقاله به تبیین آن خواهیم پرداخت.

هارتشورن بر پایه‌ی قانون قطبیت^{۱۷} دیدگاه دوقطبی بودن هویت الهی را مطرح می‌کند. او برای خداوند دو قطب ذهنی و عینی در نظر می‌گیرد و قطب ذهنی را طبیعت انتزاعی^{۱۸} و قطب عینی^{۱۹} را طبیعت خارجی می‌نامند. صفات طبیعت انتزاعی خداوند، آن کیفیات الهی است که ازلی هستند و بدون در نظر گرفتن پیشامدهای دیگر، در مورد خداوند، ضرورتاً صادق هستند. از سوی دیگر، کیفیات طبیعت عینی خداوند، آن خصوصیات از وجود خدا است که او از گذر ارتباط خویش با جهان در موقعیت‌های گوناگون کسب کرده است. خداوند در طبیعت خارجی خود یا همان ماهیت تبعی، یک شخص زنده در پویش است. به عبارت دیگر: خداوند در طبیعت انتزاعی خویش، قائم به ذات و ضروری است و در طبیعت عینی و خارجی وابسته و ممکن است. هارتشورن می‌گوید: قائم به ذات بودن خداوند به این معناست که هیچ چیز نمی‌تواند وجود او را تهدید کند یا او را از فعالیت باز دارد و وابسته بودن خداوند نیز حاکی از این است که آنچه مخلوقات انجام می‌دهند، واکنش‌ها، احساسات و محتوای زندگی الهی او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. خدا هم جهان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، هم از آن تأثیر می‌پذیرد. (گریفین، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱)

در توضیح این بحث باید این نکته را بیفزاییم که از دیدگاه هارتشورن هیچ کس نمی‌تواند در تعالی خداوند نسبت به ارتباط اجتماعی او با هر یک از مخلوقاتش، بر او تفوق داشته باشد، یعنی خداوند، خود، تفوق ناپذیر است. اما می‌تواند خود را برتری بخشد. برای مثال: خداوند می‌تواند رشد کند، نه به این معنا که از نظر اخلاقی بهتر شود یا بر کمالش افزوده گردد، بلکه به این معنا که در لذت و احساسات خود نسبت به جهان یا در دانش خود نسبت به حوادث واقعی و یا در تجربه‌هایش نسبت به ارزش‌هایی که توسط مخلوقات به وجود آمده است، پیش رود. پس تفوق ناپذیری خداوند از خود اوست نه بواسطه‌ی چیز دیگری و او از همه‌ی مخلوقات برتر و بالاتر است. (Hartshorne, 1973, pp 42-43)

مناسب است در ادامه‌ی این بحث به تشریح یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های پویشی چارلز هارتشورن در مورد چگونگی ادراک الهی و کیفیت علم خداوند بپردازیم. هارتشورن بر این باور است که خداوند به واسطه‌ی عشق و علم خویش جهان را درون خود جای داده است.

۵-۲- همه - در - خدایی هارتشورن

هارتشورن معتقد است که هر چیز در خدا وجود دارد، بدین معنا که هر بالفعلی در خداوند فعلیت می‌یابد و هر بالقوه‌ای نیز در او بالقوه هست. از منظر همه - در - خدایی همه‌ی جهان، کاملاً، درون خداست نه اینکه

برون از او باشد. البته همه - در - خدایی با همه خدایی در تباین است. بر خلاف همه خدایی، همه - در - خدایی بیان می‌دارد که جدایی از جامعیت معلول و علت‌های مادی، خدا به عنوان یک کل جامع می‌تواند به عنوان یک عامل حقیقی و متمایز و مشخص در قبال اجزای سازنده خویش و جهان عمل کند. با این حال همه - در - خدایی می‌پذیرد که ماهیت تجریدی خداوند یا وجود جاودان او، منطقیاً قائم به ذات است (Hartshorn, 1948, p 90) و این نکته را بدیهی می‌داند که فعلیت خداوند نمی‌تواند چیزی جدای از علم، عشق و یا متعلق علم او باشد و این علم الهی نسبت به مخلوقات است که سبب می‌شود همه چیز درون خداوند باشد.

علم الهی از نظر هارتشورن نه همچون علمی غیر مستقیم و استنتاجی بلکه علم حضوری بی‌واسطه یا علم ادراکی است. او تأکید می‌کند که باید این نسبت ذهن با بدن را به عنوان اساس فهم علم ادراکی بی‌واسطه بگیریم و این نوع علم ادراکی را مدلی برای تفکر درباره علم مطلق خدا تلقی کنیم. بر این اساس، از علم مطلق خداوند بر می‌آید که او بالطبع با علایق دیگران بر انگیخته می‌شود. زیرا آن‌ها به یک معنی علایق خود خداوند را بر می‌سازند. (گریفین، ۱۳۸۸، ص ۲۴۰)

تحلیل منطقی همه - در - خدایی هارتشورن همان تبیین نسبت میان عالم و متعلق علم است. چکیده برهانی که هارتشورن در اینجا اقامه کرده است، به صورت ذیل قابل بیان است:

۱. خداوند به هر چیزی که وجود دارد، علم دارد.
۲. هرکس رابطه‌ای با چیزی دارد، باید رابطه را نیز در خود داشته باشد.
۳. بنابراین، از آنجایی که نسبت علم خداوند به هر چیز درون خود خدا وجود دارد، پس هر موجودی باید درون خدا وجود داشته باشد.

هارتشورن بر این امر تکیه می‌ورزد که علم داشتن خداوند یعنی وجود رابطه میان خداوند و آنچه خدا بدان علم دارد. چون چنین رابطه‌ای در خداوند وجود دارد، پس هر چیزی نیز باید درون خدا باشد. هارتشورن می‌پذیرد که اشخاص انسانی می‌توانند به موضوعاتی علم داشته باشند، بی‌آنکه آن موضوعات درون وجود شخص آن‌ها جای گیرد. اما او بر این نکته تأکید می‌ورزد که علم و دانش انسان‌ها خطاپذیر و ناکامل است، (Hartshorne, 1948, p 142) یعنی از نظر وی علم کامل و خطاناپذیر زمانی حاصل می‌گردد که متعلق علم درون عالم جای داشته باشد. به نظر می‌رسد حتی با این نکته اخیر که از هارتشورن بیان کردیم، مشکل استدلالی که وی مطرح کرده است، حل نمی‌شود؛ چراکه اگر علم عبارت باشد از وجود معلوم نزد عالم و از طرفی در مورد انسان‌ها، معلومات درون عالم قرار ندارند، پس اساساً انسان‌ها نباید هیچ علمی می‌داشتند، نه اینکه علم ناکامل داشته باشند.

۶- رابطه دو سویه خدا و جهان در فلسفه ملاصدرا

در این بخش، نخست به رابطه خدا با جهان و سپس وجهی از رابطه جهان با خدا می‌پردازیم:

۶-۱- تعالی و حضور وجودی خدا در عالم

خدا در فلسفه ملاصدرا به عنوان وجودی بالفعل، واحد به وحدت حقه، نامتناهی، بلکه فوق نامتناهی، بسیط‌الحقیقه و واجد همه کمالات است. بنابراین، در او نه قوه‌ای راه دارد و نه امکان و ضعفی. جهات متعدد و حیثیات متغییر در ذات واجب راه ندارد. بنابراین، صفات ذات واجب تعالی در مفهوم، اختلاف و کثرت دارند. اما در مصداق و وجود خارجی یکی بیش نیستند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۸) ملاصدرا دارای دو نظام فلسفی است: ۱. نظام فلسفی مبتنی بر وحدت تشکیکی؛ ۲. نظام فلسفی مبتنی بر وحدت شخصی. در نظام فلسفی نخست، خدا یکی از وجودات اما کامل‌ترین آن‌ها است و در نظام فلسفی دوم، خدا تنها وجود مستقل بلکه تنها وجود است، یعنی در ردیف خدا یا بعد از او در گیتی، هستی‌ای حضور ندارد خواه این هستی مستقل باشد یا وابسته. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۱) اما آنچه در این مقاله مطرح است خدا در نظام فلسفی دوم ملاصدرا است.

از طرفی در فلسفه ملاصدرا، خداوند دارای صفاتی زاید بر ذات است، یعنی همان صفات فعل که از مقام فعل در حال انتساب به ذات واجب انتزاع می‌شوند. این صفات در واقع یک سلسله مفاهیم اضافی هستند که عقل ما از مقایسه خاصی میان وجود واجب و وجود مخلوقاتش انتزاع می‌کند. بنابراین، صفات فعل اگرچه در واقع صفات فعل‌اند و حقیقتاً نباید صفات واجب به شمار آیند و اسناد آن‌ها به خداوند نیز فقط به اعتبار نسبتی است که فعل به ذات او دارد، اما این صفات اصل و ریشه‌ای دارند که ذات خداوند حقیقتاً بدان متصف است. زیرا اصل و ریشه این صفات همان قدرت الهی است که از صفات ذات الهی می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۱۹؛ طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۶۲)

به دیگر سخن: در تعالی صرف، خداوند متمایز از عالم و ماورای آن است به گونه‌ای که هیچ‌گونه اشتراک و شباهتی با عالم ندارد و کاملاً جدا و گسیخته از آن است. از این‌رو، منزله از صفات امکانی و حادث است. چنین تفسیری از تعالی در دستگاه فلسفی تباين‌انگار یافت می‌شود. (شایان‌فر، ۱۳۹۳، صص ۲۳-۲۲) با وجود این تأکید بر تنزیه صرف در چنین تعالی، مشکلات معرفتی دیگری از جمله عدم علم خدا به جزئیات به نحو جزئی، تبیین رابطه خداوند به عنوان واحد و عالم به عنوان کثیر، پدید می‌آورد. (همان، ص ۲۳) این‌گونه از تعالی را می‌توان در نظام فلسفی دوره اسلامی پیش از ملاصدرا رصد کرد.

اما آنچه در فلسفه ملاصدرا مطرح است تعالی همراه با حضور است؛ با این توضیح که: خداوند متمایز از عالم است، اما این تمایز مانع از حضور او در عالم نیست. خدا به حسب ذاتش متعالی و به لحاظ فیض و فعلش جاری در عالم و حاضر در فراخنای هر ذره است. این تفسیر از تعالی در نظام تشکیک خاصی الخاصی وجود و دستگاه عرفانی وحدت شخصی وجود یافت می‌شود. (همان، صص ۲۴-۲۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۲۹۴-۲۹۲، ۳۰۸-۳۰۷)

به نظر می‌رسد در بحث صفات الهی و نحوه نگرش به خداوند، میان مکتب فلسفی ملاصدرا و چارلز هارتشورن فاصله چشمگیری وجود دارد. همان‌گونه که گذشت هارتشورن صراحتاً برای خداوند دو قطب در

نظر می‌گیرد که خداوند، تنها در یکی از این دو قطب یعنی قطب انتزاعی ضروری و قائم به ذات است. اما در قطب دیگر یعنی طبیعت عینی و خارجی، همانند مخلوقاتش در پویش است و وابسته و غیر قائم به ذات؛ به نحوی که اعمال مخلوقات، زندگی و احساسات او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این در حالی است که در فلسفه الهی صدرالدین خداوند، بسیط و محض است و هیچ‌گونه تغییر و تبدلی در او راه ندارد؛ در هیچ حالتی تحت تأثیر چیزی قرار نمی‌گیرد و هیچ امکانی در او راه ندارد، او موجودی ضروری و ازلی است. در مورد ارتباط خداوند با مخلوقاتش نیز دیدگاه حکمت متعالیه آن است که صفات فعل تنها از مقام فعل در حال انتساب به ذات خدا انتزاع می‌شوند و صفاتی هستند که برای انتزاع آن‌ها لحاظ وجود مخلوقات خداوند لازم است. بنابراین، حدوث و تغییر صفات فعل به هیچ وجه به حیطة ذات الهی راه نمی‌یابد و ارتباط خدا با مخلوقات به تغییر و انفعال ذات الهی نمی‌انجامد. پس در فلسفه ملاصدرا نمی‌توان تغییر و یا تبدلی در خداوند راه داد و خداوند را نیز مانند سایر جواهر مادی وارد این جریان پویش و حرکت گرداند.

به دیگر سخن: دگرگونی و تغییر در فلسفه ملاصدرا صرفاً در طبیعت و نفس انسان برقرار است که ملاصدرا هر دو را با اصل حرکت جوهری و وجودی اثبات می‌کند؛ با این توضیح که: تا پیش از صدرالمتألهین فلاسفه بر این بوده‌اند که حرکت تنها در چهار مقوله یعنی این، کیف، وضع و کم صورت می‌گیرد، اما ملاصدرا حرکت در جوهر را نیز بر آن‌ها افزود. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۷۹) حرکت جوهری در *اسرارالایات* با تعبیر مختلفی ذکر شده است که از آن جمله‌اند: انتقال فطری، توجه ذاتی، حرکت معنوی، استحاله ذاتی، حرکت جوهری ذاتی، حرکت رجوعی ذاتی. (ملاصدرا، ۱۳۸۴، صص ۸۸، ۸۶، ۸۴) گفتنی است به جهت اعتباریت ماهیت و اصالت وجود در فلسفه صدرایی، حرکت در وجود رخ می‌دهد و به اعتبار اتحاد وجود و ماهیت، حرکت وجود به حرکت در ماهیت سرایت می‌کند.

به دیگر سخن: حرکت جوهری به عنوان جنبشی اضطراری، از آن همه موجودات عالم طبیعت است و حرکت وجودی یا اشتداد وجودی به مثابه حرکت ارادی برآمده از علم و عمل، از مختصات انسان است.^{۲۰} بنابراین، انسان افزون بر حرکت جوهری، به حرکت وجودی نیز متحرک است.

ملاصدرا در موضعی از *اسرارالایات*، حرکت جوهری را از آن همه موجودات طبیعی، معرفی می‌کند. بنابراین، انسان و اشیای مادی در حرکت جوهری و معنوی به سوی خداوند متعال سهیم و شریک هستند. (همان، صص ۸۷، ۸۴)^{۲۱}. اما در موردی، صرفاً انسان را دارای قوت انتقال از طوری به طور دیگر و از کونی به کون دیگر متحول می‌داند و دیگر اشیا را مقید و دارای حد خاص می‌داند؛ چنان‌که فلک از فلکیت خود، جبل از جبلیت خود منفک نمی‌شود. (همان، ص ۱۵۸) و در همین موضع انسان کامل را بهره‌مند از خاصیت تطور در اطوار و حدسکنی معرفی می‌کند. (همانجا)

۶-۲- حضور همه در خدا در قاعده بسیط الحقیقه صدرایی

قاعده بسیط الحقیقه در فلسفه صدرایی، هم کینونت اسمایی انسان به عنوان وجود اسمایی الهی در صقع ربوبی را اثبات می‌کند و هم چگونگی تقرر آن را تبیین می‌کند؛ به این بیان که خداوند، بسیط حقیقی به بساطت حقه حقیقه است و هیچ‌گونه کثرتی در آن نیست. بسیط حقیقی کل‌الشیاست؛ بنابر آنکه اگر بسیط حقیقی، فاقد کمالی از کمالات باشد مرکب از هستی و نیستی می‌گردد و دیگر بسیط نیست. بنابراین، خداوند مشتمل بر همه حقایق و کمالات است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، صص ۱۱۰-۱۱۷، ۱۸۶-۱۸۷) و یکی از آن حقایق، حقیقت انسانی است. بنابراین، انسان در مرتبه ربوبی تحقق دارد و نحوه تحقق آن نیز با استمداد از قاعده بسیط الحقیقه است؛ به این بیان که حمل در بسیط الحقیقه از سنخ حمل حقیقت و رقیقت است نه حمل شایع صناعی. در حمل شایع، محمول با کمال و نقص خویش بر موضوع حمل می‌گردد. اما در حمل حقیقت و رقیقت، محمول، صرفاً در محور کمالات بر موضوع حمل می‌گردد. بنابراین، انسان در کینونت اسمایی با وجودی درخور ساحت الهی و فارغ از احکام امکانی چون کثرت، ماده و محدودیت است. (رک: همان، ج ۶، صص ۱۸۶-۱۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۱۹۵-۱۹۶)

به دیگر سخن: مراد از اشیا در «بسیط الحقیقه کل‌الاشیاء» نه وجودات و ماهیات که هویات محقق ماهیات و وجودات خاصه مقوم آنها است. بنابراین، معنای قاعده مذکور این است: وجود حق حقیقی که بسیط مطلق است به سعه و احاطه خویش کل‌الوجودات و الانیات است. پس شیئی از سنخ وجود نیست، مگر آنکه به وجود جمعی و سعی، در بسیط مطلق موجود است و بسیط حقیقی نیز به وجود واسع خویش جامع همه حقایق به نحو علی و اکمل است. بنابراین، بخش نخست قاعده یعنی «بسیط الحقیقه کل‌الاشیاء» مبین آن است که این قاعده ناظر به کل وجودات است و بخش اخیر آن یعنی «لیس بشی منها» حاکی از آن است که ادعای قاعده یاد شده حضور انیات محاط و وجودات محدود در بسیط حقیقی نیست. به تعبیری انیات نه به وجود محدود که به وجود جمعی و کامل خویش در بسیط مطلق حضور دارند. (شهابی خراسانی، ۱۳۹۶، صص ۵۳-۵۴) بنابراین، همه وجودات از جمله وجود انسانی در بسیط حقیقی به کینونت اسمایی تحقق دارند و به تعبیر حکیم سبزواری کینونت حقیقت، کینونت رقیقه است. بنابراین، کینونت بسیط حقیقی کینونت همه وجودات از جمله انسان است. (رک: سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۸)

بنابراین، واجب‌الوجود در کنه ذات خویش مظهر جمیع صفات و اسماء است. صور کلیه ممکنات در این ذات مشاهده می‌گردند، ولی نه این صور در ذات الهی حلول دارند و نه اتحاد ذات با صور اشیا صورت می‌گیرد. بنابراین، خداوند در مرتبه ذات خود به همه موجودات علم دارد و این علم، علمی است که اجمال و تفصیل را با هم دارد. این علم حضوری است. وجود موجودات که معلول‌های خدایند، عین ربط و وابستگی به علت است و از خود استقلالی ندارد. در فلسفه ملاصدرا ممکنات آینه‌های وجود خداوند هستند. خداوند دارای دو ظهور است: اول ظهوری که برای ذات خود و در مقام ذات انجام می‌شوند و ظهور ذاتی نام دارد

و دوم ظهوری که به ذات خود برای فعل دارد و ظهور فعلی نامیده می‌شود. ظهور فعلی خداوند بر خلاف ظهور ذاتی، در اشیای متکثر ظاهر می‌شود. ظهور فعلی نیز از نظر ملاصدرا ظهوری واحد است، اما در اشیای متکثر ظاهر می‌شود. چنین نیست که ذات خداوند ظهورات متنوع و متکثر و مابین با یکدیگر داشته باشد؛ چراکه این امر وحدت خداوند را خدشه‌دار می‌کند. در فلسفه ملاصدرا خداوند در نهایت کمال است. به همین دلیل از ذات خداوند فضل و کمال فیضان می‌کند و این همان ظهور فعلی است. در ظهور ذاتی، اسماء و صفات متکثر الهی به نحو اجمالی و به وجود واحد و بسیط حضور دارند. اسماء و صفات در علم اجمالی خداوند که عین کشف تفصیلی است بدون انبساط حاضر هستند، اما در ظهور فعلی در اشیای متکثر ظاهر می‌شوند؛ اشیای متکثری که هر یک از آن‌ها به تفصیل و با حدود خود موجود هستند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۹)

بنابراین، در فلسفه ملاصدرا چیزی درون خداوند قرار نمی‌گیرد؛ بنابر آنکه این مسأله هم بساطت و وحدت حقه ذات الهی را خدشه‌دار می‌سازد و هم به حلول و در نتیجه نیازمندی خداوند رهنمون می‌شود.

۷- بررسی تطبیقی مسأله رابطه دو سویه خدا و جهان از دیدگاه هارتشورن و ملاصدرا

همان‌طور که مطرح شد هویت الهی نزد هارتشورن دوقطب دارد: قطب انتزاعی و قطب عینی. قطب انتزاعی قائم به خود، ازلی و واجب است، اما قطب طبیعی وابسته، حادث، در پویش و ممکن است و قطب عینی، متأثر از واکنش‌ها، احساسات و فعالیت مخلوقات است. بنابراین، می‌توان با استناد به قطب عینی و پویش و انفعال آن، دعای بندگان و اجابت آن را تبیین کرد. زیرا همان‌طور که گذشت آنچه محل اختلاف هارتشورن با الهیات سنتی است وجود خدا نیست، بلکه فعلیت خداوند است، یعنی از نظر هارتشورن خدایی که ضرورتاً موجود است لزوماً تغییر ناپذیر است و این همان جنبه واکنش الهی است.

در مقابل در فضای صدرایی، طبیعت متحرک به حرکت جبلی (= حرکت جوهری قهری) و انسان متحرک به حرکت جوهری ارادی است. اما خداوند به حسب ذات وجود واجبی نامتغیر است. البته این بدان معنا نیست که خدا صرفاً متعالی است و هیچ حضوری در جهان ندارد، بلکه خدای ملاصدرا در عین تعالی به حسب ذات در مقام فعل و فیض، حضور در جهان و پدیده‌های آن دارد البته حضوری متعالی نه حلولی.

بنابراین، خدا نه در قطب انتزاعی که در حقیقت خارجی‌اش قائم به ذات، واجب و ازلی است. افزون بر آن، یکی از تفاوت‌های اساسی میان حرکت پویشی و حرکت جوهری قلمرو تحقق آن دو است؛ حرکت جوهری و وجودی صدرایی تنها در قلمرو طبیعت و انسان مطرح است، اما پویش در همه عالم حتی خدا جاری است. در پی این تفاوت، دیدگاه الهیاتی فلسفه صدرایی و طرفداران پویش، تفاوت جوهری پیدا می‌کند؛ در یکی خدا ثابت دارد و وجوبش با این ثابت گره خورده است و در دیگری، خدا هم ثابت و هم سیال است و وجوبش در مقابل امکان و قسیم آن نیست.

همان‌گونه که گذشت هارتشورن بر پایه‌ی این اصل که معلوم باید درون عالم وجود داشته باشد، همه‌ی موجودات را درون خداوند می‌داند؛ به این صورت که جهان کاملاً درون خداست و هر بالفعلی در خدا فعلیت می‌یابد و هر بالقوه‌ای نیز در او بالقوه است، یعنی در مورد خدا امکان‌های غیر محقق را پذیرفتنی می‌داند. هارتشورن برای خدا قوه‌ی ادراکی در نظر می‌گیرد که محتوای علم مطلق الهی پیوسته می‌تواند موضوعات حقیقی بیشتری را دربر داشته باشد. این علم الهی استنتاجی و غیر مستقیم نیست، بلکه حضوری بی‌واسطه یا علم ادراکی است. اما در فلسفه‌ی ملاصدرا با استدلال دیگری گفته می‌شود معلوم یعنی حقیقت کل جهان در خدا است. البته نه بنحو حلولی و پایه‌ی آن استدلال قاعده‌ی بسیط الحقیقه است؛ با این توضیح که: موجودات مادی فقط در مرتبه و موطن واحد آن هم در طبیعت دارای وجود اختصاصی‌اند، اما حضور آن‌ها در مراتب دیگر هستی با وجود غیر اختصاصی است. در وجود اختصاصی اشیاء دارای وجود تفصیلی، منفصل و حدوثی‌اند و وجوداً و ماهیتاً با یکدیگر متغایرنند، اما در وجود غیر اختصاصی اشیاء به وجود بسیط اجمالی موجود هستند و به حسب وجود، واحد اما مفهوماً متغایرنند.

بنابراین، مراد از عدم اعیان ثابت‌ه در عالم اله، عدمیت به حسب وجود اختصاصی است نه عدمیت مطلق و تحقق انواع انسانی نه به وجود اختصاصی گسیخته از هم که به وجود بسیط است و تمایزشان در مراتب عالی‌ه وجود در کثرت پیشین علمی، نه به حسب وجود که به لحاظ مفهوم است. پس مفاهیم انواع انسانی همانند دیگر انواع موجودات بر وجود بسیط اجمالی صدق می‌کند؛ انواعی که در عین اتحاد با یکدیگر به حسب مفهوم متغایرنند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، صص ۱۸۶-۱۸۷؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۲۳۹-۲۴۶)

همچنین، در الهیات پویایی اصل حرکت و انفعال‌پذیری خدا به صورت جدی مطرح است، یعنی خدا در لذت و احساس خود نسبت به جهان یا دانش خود نسبت به حوادث واقعی یا در تجربه‌های خود پیش می‌رود و صفات طبیعت عینی خود را از گذر ارتباط با جهان کسب می‌کند. یکی از کارکردهای این اصل شنیدن خواسته‌های بندگان و اجابت آن‌ها است، اما در فلسفه‌ی صدرایی با فقدان اصل یاد شده چگونه می‌توان از مسأله‌ی دعا و اجابت آن دفاع کرد؟ به دیگر سخن: یکی از دغدغه‌های فیلسوفان مسلمان در مسأله‌ی دعا تبیین سازگاری آن با یک اصل فلسفی است؛ اصلی که بیان می‌کند عالی متأثر و منفعل از سافل نمی‌گردد یا به تعبیری عالی توجهی به سافل ندارد.

ابن سینا (۱۴۰۴، صص ۴۷-۴۸) بدون تأویل اصل یاد شده دعا را از موارد نقض آن به شمار نیاورده است؛ به این بیان که: او عالی را برانگیزاننده‌ی سافل به دعا و سبب دعا تلقی می‌کند. (و نیز رک: فیاض لاهیجی، ص ۳۳۲) به تعبیر مولوی هم دعا از تو اجابت هم ز تو. (دفتر ۲، ص ۲۰۹، ش ۶۹۲) اما ملاصدرا (۱۳۸۳، ج ۶، ص ۴۰۳) با ارائه‌ی تفسیر خاصی از اصل مذکور آن را سازگار با دعا می‌داند؛ به این بیان که: عالی که از هر جهت علو دارد، التفاتی به سافل ندارد یا عالی از جهت علوش ناظر به سافل نیست. همچنین، نزد او عالی بر دو گونه‌اند: عالی که منزله از تجدد، تغیر و تأثر است همانند: خداوند و ملکوتیان عالم امر و عالی‌ای

که تبدیل و انفعال در آن‌ها راه دارد، ملکوتیان در مرتبت نفوس از این دسته‌اند و بر همین اساس تأثر از دعا ممکن می‌گردد؛ با این توضیح که: جواهر نفسانی ملکوتی نه فعال محض‌اند و نه منفعل صرف، بلکه متأثر مؤثرند؛ لذا از دعای انسان متأثر شده و در مقام مؤثریت درصدد اجابت آن برمی‌آید. (همان، ج ۶، صص ۴۰۲-۴۰۳) گفتنی است ملاصدرا در تبیین دعا، افزون بر اصل انفعال‌پذیری جواهر نفسانی ملکوتی، اصل دیگری ارائه می‌کند که در آن بیان می‌شود حدوث پدیده‌ها منحصر در اسباب و جهات قابل، مبادی خارجی و اوضاع جسمانی نیست، بلکه پدیده‌ها می‌توانند از طریق سبب فاعلی، امر علوی و مبدأ باطنی حادث شوند. (همان، ج ۶، ص ۳۹۶)

نتیجه‌گیری

از نظرگاه هارتشورن خدا در قطب انتزاعی قائم به خود، ازلی و واجب است، ولی در قطب طبیعی وابسته، حادث، در پویش و ممکن است. اما در فلسفه صدرایی قطب انتزاعی خدا انکار می‌گردد و خدا یکسره خارجیت و واجب و قائم به ذات معرفی می‌شود. در الهیات هارتشورن قطب عینی خدا در پویش است اما در فلسفه ملاصدرا این پویش انکار می‌گردد و حرکت منحصر در طبیعت و وجود انسان می‌شود. همه در خدایی هارتشورن با حلول جهان در خدا هم سازگار است، اما در فلسفه ملاصدرا با تحلیل قاعده بسیط الحقیقه و تطبیق آن بر خدا می‌توان از حضور متعالی و غیرحلولی جهان در خدا سخن گفت. با استناد به قطب عینی هارتشورن و پویش و انفعال آن، می‌توان دعای بندگان و اجابت آن را تبیین کرد. اما ملاصدرا بدون آنکه اجابت دعا را با تأثیرپذیری ذات الهی تبیین کند، با تقسیم مفارقات وجودی به دو دسته عالی تأثرناپذیر و عالی تأثرپذیر، اجابت دعا را در ملکوتیان در مرتبت نفوس یعنی عالی تأثرپذیر تبیین می‌کند بدون آنکه نیازی به راهیابی تجدد و تأثر در ذات الهی باشد.

یادداشت‌ها

¹ Process Theology

^۲ آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) Alfered North Whithead، ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی.

³ Process.

^۴ چارلز، هارتشورن (۱۸۹۷-۲۰۰۰) و Charles Hartshorne، فیلسوف دین و متافیزیکدان آمریکایی.

⁵ Mental

⁶ Physical

⁷ Abstract nature

⁸ Concrete nature

⁹ Panen theism

¹⁰ Pantheism

¹¹ Process Theology , www.fuithnet.org.ukp2

¹² Rationality

¹³ Unchanging being

¹⁴ Supreme

¹⁵ Dipolar

¹⁶ Unified

¹⁷ Low of Polarity

^{۱۸} این قانون بیان می‌کند که صفات متقابل، وابستگی متقابل دارند، یعنی مثلاً صفاتی چون فعلیت، ضرورت، بساطت و مانند آن به تنهایی تبیین نخواهند شد و نباید آن‌ها را تک قطبی در نظر گرفت، بلکه با در نظر گرفتن صفات متقابل آن‌ها یعنی عدم فعلیت، امکان و ترکیب تبیین‌پذیر خواهند بود. (Dombrovski, 2001, p4)

¹⁹ Abstract Nature

²⁰ Concrete nature

^{۲۱} در آثار ملاصدرا از هردو حرکت به حرکت جوهری و گاهی وجودی یاد می‌شود، اما اختصاص حرکت وجودی به انسان و حرکت جوهری به اشیای طبیعی از مفهوم‌سازی‌های استاد گراندتر آقای دکتر نصرالله حکمت است. (حکمت، نصرالله، وجود و ماهیت، ص ۶۹)

^{۲۲} شایان ذکر است ملاصدرا در *اسرارالآیات* (ص ۱۶۲) در تعبیر دیگری بیان می‌کند هر آنچه در این عالم یعنی دنیا موجود است، اعم از موجود جسمانی و روحانی، برخوردار از حرکت جوهری به سوی حق است. در این تعبیر نفس در بقای روحانیتش، پس از حدوث جسمانی خود نیز دارای حرکت ذاتی و جوهری است.

منابع و مآخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، چاپ عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامی.
- باربور، ایان، (۱۳۷۹)، *علم و دین*، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بوخنسکی، ای. م، (۱۳۵۲)، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران، دانشگاه ملی ایران.
- پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۴۱۷)، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *شرح حکمت متعالیه*، بخش چهارم از جلد ششم، تهران، دانشگاه الزهراء.
- حکمت، نصرالله، (۱۳۸)، *وجود و ماهیت*، تهران، الهام.
- سبزوری، ملاحادی، (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، چاپ حسن حسن‌زاده آملی و مسعود طالبی، تهران، ناب.
- شایان فر، شهناز، (۱۳۹۳)، *تعالی و حلول در فلسفه اسپینوزا و ملاصدرا*، تهران، حکمت.
- شهبازی خراسانی، محمود، (۱۳۹۶)، *النظرة الدقیقة فی قاعدة بسیط الحقیقة*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۸۴)، *اسرارالآیات*، به انضمام تعلیقات حکیم مولی علی نوری، تحقیق: سید محمد موسوی، تهران، حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۸۳)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، شركة دار المعارف الاسلامیة.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۰۴)، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.

لاهیجی، فیاض، (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران
کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۷)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: داریوش آشوری، ج ۷، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.

گریفین، دیوید ری، (۱۳۸۸)، *خدا و دین در جهان پسامدرن*، ترجمه: حمید رضا آیت اللهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مولوی، جلال الدین محمدبن محمد، (بی تا)، *مثنوی معنوی*، چاپ رینولد البین نیکلسون، تهران.

Dombrowski, Dan, (2001), *Charles Hartshorne*, (Stanford Encyclopedia of philosophy).

Graig, Edward , (1998), *Process Theism* (Routledge Encyclopedia of philosophy), vol 7.

Hartshorne, Charles, (1973), *The Logic of Perfection*, open court Publishing Company, printed in The U.S.A.

Hartshorne, Charles, (1948), *The Divine Relativity New Haven*, Yale University Press.

Hartshorne, Charles, (1964), *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden, Connecticut: Archon Books.

Whitehead, (1978), *Process and Reality*, New York.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی