

# بررسی آموزه کمال الهی در الهیات پویشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۲/۹

منصور نصیری\*

## چکیده\*\*

می‌توان گفت در همه مکاتب و دیدگاه‌های مربوط به صفات الهی، اصل کمال الهی مورد تأکید قرار گرفته است؛ اما طرفداران الهیات پویشی در عین اذعان به کمال الهی، صفات الهی را به نحوی تفسیر می‌کنند که نتیجه آن، عقیده به «کمال نسبی» برای خداست. این تفسیر هم با خداباوری توحیدی/کلاسیک و هم با ادله عقلی ناسازگار است. در این مقاله، با رویکرد فلسفه دین، دیدگاه الهیات پویشی درباره کمال الهی را در پنج محور اصلی بررسی کرده‌ایم: پویش، تناهی، تناهی صفات، تغییر پذیری، و حلول خدا. بر اساس این بررسی، تفسیر مزبور، دچار نقائص و پیامدهای نامطوبی است که به لحاظ دینی و عقلی مردودند.

واژگان کلیدی: الهیات پویشی، همه‌درخدا باوری، کمال الهی، خدا باوری توحیدی، پویش، تناهی ذات و صفات.

\* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، پردیس فارابی. [nasirimansour@ut.ac.ir](mailto:nasirimansour@ut.ac.ir)

\*\* این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی شماره ۳۰۰۷۸/۱/۰۱ با عنوان «بررسی کمال الهی در الهیات پویشی و بررسی عقلانیت علم و دین در فلسفه علم و دیدگاه مایکل بنر» است که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس فارابی) انجام شده است.

## ۱. درآمد

در بحث از خدا، یکی از نخستین موضوعاتی که مورد دغدغه فیلسوفان و فیلسوفان دین- اعم از سنت اسلامی یا غیراسلامی- است، مفهوم خداست. این بحث برای روشن کردن نحوه تلقی از خداست و هسته اصلی آن را صفات خدا و برداشتی که از آنها داریم، تشکیل می‌دهد. یکی از تلقی‌ها درباره خدا، تلقی الهیات پویشی است؛ مکتبی که از آن با عنوان «همه‌درخداباوری» (Panentheism) یاد می‌شود؛ «همه‌درخداباوری» اصطلاحی است که نخستین بار توسط کارل کریستیان فریدریش کروزه (Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832)، فیلسوف آلمانی، در سال ۱۸۲۸ وضع شد. هدف وی از معرفی همه‌درخداباوری، اساساً آشتی دادن دو رویکرد الهیاتی، رویکرد توحید و رویکرد همه‌درخداباوری (Pantheism) یا تلقی وحدت وجودی از خدا بود. اما رفته رفته مکتب همه‌درخداباوری، نه به نام وی، بلکه به نام آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) و هارتسهورن شناخته شد. در واقع سال‌ها پس از آنکه کروزه، این اصطلاح را وضع کرد، وایتهد مبانی فلسفی این مکتب الهیاتی را مطرح کرد و سپس هارتسهورن آن را شرح و بسط داد، آموزه‌های الهیاتی آن را تبیین کرد؛ از این رو وایتهد در وهله نخست، و متفکرانی چون هارتسهورن در وهله بعد، بنیان‌گذار این مکتب الهیاتی قلمداد می‌شوند. الهیات پویشی به‌ویژه در جهان مسیحیت رشد یافته، هرچند در سنت یهودی و بودایی نیز علاقه‌مندانی یافته است (Barbour, 2002, p.31). هارتسهورن از الهیات پویشی گاه با عنوان «خداباوری جدید» و نیز «خداباوری نوکلاسیک» یاد می‌کند (Hartshorne, 1984, pp.1-2).

در اینجا برای تعریف الهیات پویشی، نخست به روش هارتسهورن و ریشه در دسته‌بندی تلقی‌ها از خدا اشاره می‌کنیم و آن‌گاه تعریف آنها را از الهیات پویشی بیان می‌کنیم. هارتسهورن و ریشه در بیان نحوه تلقی مکاتب مختلف از خدا، آنها را بر اساس پاسخ به چند پرسش کلیدی شناسایی می‌کنند. در این روش دیدگاه‌های موجود- اعم از

دیدگاه‌های متفکران یا مکاتب الهیاتی در ادیان بزرگ - برحسب پاسخی که به پرسش‌های مزبور دارند، دسته‌بندی می‌شوند و در پایان، با توجه به این پاسخ‌ها عناصری به عنوان عناصر معیار مطرح می‌شود و هر یک از دیدگاه‌های موجود درباره خدا با توجه به میزان برخورداری از این معیارها سنجیده و دسته‌بندی می‌شوند (Hartshorne & Reese, 1953, pp.16-25). پرسش‌هایی که هارتسهورن و ریسه به عنوان نقطه آغاز شناسایی دیدگاه‌های مختلف درباره مفهوم خدا مطرح می‌کنند، عبارت‌اند از پنج پرسش اساسی زیر: ۱. آیا خدا سرمدی/ ازلی (Eternal) است؟ ۲. آیا خدا زمان‌مند (Temporal) است؟ ۳. آیا خدا آگاه (مدرک ذات خود) (Conscious) است؟ ۴. آیا خدا علم (Knowing) به جهان دارد؟ ۵. آیا خدا حاوی و دربردارنده جهان (Include the world) است یا بیرون از آن؟ چنان‌که اشاره شد، در پاسخ به این پرسش‌ها، عناصر و معیارهایی به دست می‌آیند و دیدگاه‌های موجود بر اساس موضعی که در برخورداری خدا از این عناصر دارند از یکدیگر متمایز می‌گردند. هارتسهورن و ریسه عناصر زیر را از مجموعه پاسخ‌ها به عنوان عناصر معیار شناسایی می‌کنند:

۱. سرمدی: به این معنا که خدا در برخی ابعاد واقعیتش فارغ از تغییر و تحول است - مثلاً فارغ از تولد یا مرگ یا ازدیاد یا کاسته شدن.
۲. زمان‌مندی: به این معنا که در برخی ابعاد قابلیت تغییر را دارد - دست کم در نوعی ازدیاد.
۳. آگاهی: یعنی آگاه از خود (مدرک ذات خود).
۴. عالم به جهان: علم داشتن به جهان (علم مطلق).
۵. حاوی یا دربردارنده جهان: به این معنا که همه چیزها را به عنوان عناصر سازنده داشته باشد.

اکنون می‌توان الهیات پویشی یا «همه‌درخدایی» را بر اساس عناصر فوق تعریف کرد: طبق نظر هارتسهورن و ریسه الهیات پویشی همه پنج عنصر فوق را در بر دارد؛ به تعبیر دیگر اگر پنج عنصر فوق باهم پذیرفته شوند، همان دیدگاهی به وجود می‌آید که به «همه‌درخدایی» (Panentheism) مشهور است؛ اما این پنج عنصر با

تفسیر خاصی مورد نظر است و با این تفسیر تلقی الهیات پویشی (همه‌درخدایی) معرفی مورد شناسایی قرار می‌گیرد. در زیر با توجه به آموزه‌های الهیات پویشی تلقی طرفداران این مکتب الهیاتی از خدا را تبیین و آنگاه با تطبیق بر خدا باوری توحیدی بررسی خواهیم کرد:

## ۲. خدا در الهیات پویشی

چنان‌که اشاره شد، فلسفه پویشی *وایتهد* مبنای الهیات پویشی را تشکیل می‌دهد؛ از این رو نخست برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها و درون‌مایه‌های فلسفه پویشی را بیان کرده، آنگاه تأثیر آنها را بر الهیات پویشی نشان خواهیم داد: نخستین مؤلفه فلسفه پویشی که می‌توان آن را مهم‌ترین مؤلفه و متمایزکننده این فلسفه از سایر مکاتب فلسفی دانست، عبارت است از «پویش» یا «صیرورت». فلسفه پویشی بر خلاف برداشت‌های مرسوم از چگونگی جهان که آن را تشکیل یافته از جوهرهای ثابت و راکد می‌دانند، جهان اعم از خدا یا غیرخدا را سرتاسر در حال پویش و صیرورت و به تعبیر دیگر در حال سیلان حوادث می‌داند و ایستا و متعین بودن آن را به‌شدت رد می‌کند. نکته بسیار مهم در این باره آن است که اصطلاح پویش نشان‌دهنده تحول زمانی و کشش و کوشش و فعالیت پیوسته و لایتقطع است.

دومین درون‌مایه مهم در فلسفه پویشی، ارگانیک‌بودن این پویش است. وفق فلسفه پویشی، واقعیت چونان پویش ارگانیک یا اندام‌وار است؛ از همین رو *وایتهد* گاه متافیزیک خود را «فلسفه اندام‌وارگی» یا «فلسفه ارگانیک» می‌خواند. بر این اساس تحولاتی که در جهان و اجزای جهان رخ می‌دهند، هرگز جدا از یکدیگر نیستند، بلکه جهان بسان یک ارگانیکسم (موجود زنده) است که تحولات اجزای آن در پیوند ناگسستنی و کاملاً مرتبط با یکدیگرند و نه بسان یک ماشین که اجزایش جدا از یکدیگرند. اصطلاح «درون‌بودی» (Interiority) که *ایان باریور* آن را بحث‌انگیزترین درون‌مایه فلسفه پویشی می‌داند (Barbour, 2002, p.33). اشاره به همین نکته بس مهم دارد و بر اساس آن،

عناصر و اجزای جهان نه تنها در حال صیورورت‌اند، بلکه در فرایند صیورورت با اعضای دیگر و نیز با کل در هم آمیخته‌اند. بر همین اساس هر عضوی از اعضای جهان هم به کل یاری می‌رساند و هم از آن تعدیل می‌یابد. *ایان باربور* بهترین تسمیه برای این تغییر را «برداشت اجتماع‌وار از واقعیت» می‌داند؛ چراکه در یک اجتماع هم وحدت هست و هم همکاری، بی‌آنکه فردیت اعضای جامعه از میان برود (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۶۱).

سومین عنصر در فلسفه پویشی، خودآفرینی (Self-creation) هر حادثه است. چنان‌که دیدیم، بر اساس عنصر دوم، جهان متشکل از حوادث متقابل است؛ به این معنا که اعضای جهان بر یکدیگر تأثیر و تأثر متقابل دارند. این نکته ممکن است باعث شود برخی تصور کنند که الهیات پویشی معتقد به وحدت وجود است. برای طرد این پندار عنصر خودآفرینی مطرح می‌شود. بر اساس این عنصر، هر رخدادی کانون خودجوش و خودآفرینی است و سهم مؤثر و مشخصی در جهان دارد. از این رو هر رخدادی، وجودی است که از هویت خاص خود برخوردار است (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۶۱). با توجه به مؤلفه‌های فوق می‌توان تلقی الهیات پویشی از خدا را به صورت زیر بیان کرد:

## ۱. پویش خدا

با توجه به برداشتی که الهیات پویشی از کمال خدا دارد، تحول بر ثبات برتری دارد؛ از این رو در فلسفه پویشی، بر خلاف تفکر سنتی، خدا نیز بسان سایر موجودات جهان، از راه واکنش به محیط و سایر موجودات در حال پویش و تحول و در نتیجه در حال تکامل است. بر این اساس سراسر هستی، اعم از ساحت الوهی یا غیرالوهی در حال پویش و صیورورت (شدن) است. اساساً درون‌مایه اصلی در تفکر پویشی، تغییر و تکامل کل واقعیت، اعم از خدا و مخلوقات اوست. *هارتسهورن* پویش را به عنوان «رشد در غنی شدن» (Growth in richness) می‌داند. در این فرایند عوامل معین با یکدیگر ادغام شده، وضع امر کاملاً جدیدی خلق می‌شود که طی زمان رو به جلو پیش می‌رود (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۲۰۷ / Ledbetter, 2013, p.496).

## ۲. دو ذات در خدا

بی‌شک عقیده به پویش مستلزم تحول خدا و در نتیجه مستلزم زوال خداست و این پیامدی است که هیچ کس درباره خدا نمی‌پذیرد. به همین دلیل طرفداران الهیات پویشی کوشیده‌اند در عین عقیده به پویش خدا، زوال‌ناپذیری خدا را نیز حفظ کنند. یکی از راه‌های رسیدن به این مقصود، قائل شدن به دو ذات برای خدا و جاری کردن پویش فقط در یکی از این دو ذات است. *وایتهد* همین راه را انتخاب کرده است؛ از نظر *وایتهد* خدا دو گونه ذات دارد: یکی ذات اولی (Primordial nature) و دوم ذات تبعی (Consequent nature).

اهمیت این انگاره در نظام فلسفی *وایتهد* به حدی است که برخی نظیر *آئن* آن را اصلی‌ترین عنصر الهیات *وایتهد* دانسته‌اند (آئن، ۱۳۸۰، ص ۱۶۴). این دیدگاه *وایتهد* به‌طور کلی در الهیات پویشی پذیرفته شده است. بر اساس این انگاره، ذات اولی خدا شامل همه امکان‌های ازلی‌ای است که جهان مخلوق می‌تواند بر وفق آنها تحقق یابد و ذات تبعی خدا شامل تجربیات و پاسخ‌های مخلوقاتی است که پاره‌ای از این امکان‌ها را بر می‌گزینند و در زندگی خود محقق می‌سازند (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۲۰۸). به تعبیر دیگر ذات اولی خدا همانا «خدا به تنهایی» یا «ذات خدا فی نفسه» است. این ذات ابزاری را فراهم می‌کند که توسط آن، خدا همه قابلیت‌ها را درک می‌کند و بستری را که قابلیت‌های خاصی در آن تحقق می‌یابند، فراهم می‌سازد. از سوی دیگر ذات تبعی خدا رابطه بالفعل خدا با واقعیت فیزیکی است. (Ledbetter, 2013, p.493).

عمل خدا نیز بر مبنای وجود این دو ذات، به شیوه دو قطبی است: آنچه رابطه خدا را با جهان مخلوق بر عهده می‌گیرد، ذات تبعی اوست؛ از همین رو پویش خدا که در بالا بحث شد، در ذات تبعی تبیین می‌شود و خدا با لحاظ ذات تبعی، متغیر (Fluent) است؛ یعنی در پاسخ به رخدادهای جهان مخلوق دگرگون می‌شود و از همین رو نتیجه می‌شود که خدا در حال تغییر و پویش است. این ذات، متعین، ناکامل، ابدی، تماماً بالفعل و آگاه است. خیر ضروری او تعین ذات تبعی او را نمایان می‌سازد. از راه این ذات، خدا

«جهان را نگه می‌دارد» (اثن، ۱۳۸۰، ص ۱۶۵)؛ اما خدا با در نظر گرفتن ذات اولی، غیرزمان‌مند و کامل و نیز سرمدی- به معنای تغییرناپذیر و نامخلوق- است. بدین ترتیب در عین آنکه خدا با جهان در حال تبادل و کنش و واکنش متقابل است، با توجه به دوگانه‌انگاری در ذات خدا، زوال و تغییر در ذات اولی و اصلی خدا راه نمی‌یابد.

### ۳. زمان‌مندبودن خدا

اگر خدا با لحاظ ذات تبعی، متغیر و سیال است، می‌توان گفت که «خدا به یک معنا زمان‌مند است» (Hartshorne & Reese, 1953, pp.282-283). با توجه به نکات پیشین، زمان‌مندی مورد نظر الهیات پوششی را باید در همین ذات تبعی معنا کرد. مقصود از زمانیدانستن خدا این است که تجربه خدا نیز تحول می‌پذیرد؛ زیرا خدا با جهان هم‌کنشی دارد و در این هم‌کنشی خدا از جهان می‌گیرد و تنوع تجربه خود را به شیوه خاص خود وحدت می‌بخشد؛ به نحوی که آزادی او در جنب آزادی جهان محفوظ می‌ماند (باربور، ۱۳۷۴، ص ۴۷۰).

### ۴. قدرت خدا

مدافعان الهیات پوششی برداشت توحیدی از قدرت خدا را رد می‌کنند؛ از این رو الهی‌دانان پوششی نمی‌پذیرند که قدرت در انحصار خدا باشد یا قدرت او نامحدود باشد. دیدگاه الهیات پوششی درباره قدرت خدا این است که قدرت نهایی خدا عبارت است از توانایی او برای نفوذ. چنان‌که گذشت، پوشش و سیروت شامل تمام جهان، از جمله خداست. همه موجودات در این پوشش نقش دارند. خدا نیز در پوشش جهان نفوذ و تأثیر می‌گذارد نه آنکه آن را به نحوی کنترل کند که با اراده الهی در انطباق باشد (Ledbetter, 2013, p.497).

بر این اساس «مخلوقات متناهی نیز هسته‌هایی از قدرت هستند و از این رو می‌توانند وضعیت‌های امور نوبنی پدید آورند. متفکران پوششی عموماً این قدرت مخلوقات را

اختیار می‌خوانند... این اختیار کاملاً در ساختار واقعیت ریشه دارد؛ یعنی هر یک از مخلوقات واجد این قدرت ذاتی است که خود را تعیین بخشد. مخلوقات نیز قدرت‌هایی از آن خود دارند که به آنها اجازه می‌دهد در زندگی خویش امکان‌هایی خیر یا شر را برگزینند» (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۲۰۸).

بدین قرار از نظر پویشی‌ها قدرت در میان انسان‌ها و خدا تقسیم شده است؛ از همین رو قدرت خداوند به‌طور کلی محدود است و قدرت انحصاری برای خداوند ناممکن است (هیک، فلسفه دین، ص ۱۰۹). بر این اساس قدرت خدا ترغیبی یا تشویقی است؛ به این معنا که خدا موجودات بالفعل را ترغیب می‌کند به نحوی باشند که خدا می‌خواهد و هرگز آنها را الزام یا اجبار نمی‌کند (A. J. K., 2000, p.748).

## ۵. علم خدا

طرفداران الهیات پویشی از علم خدا نیز تفسیری ارائه می‌کنند که مستلزم محدودیت آن است. با توجه به ویژگی پویش، خدا در حال تجربه کردن جهان است. از این نظر هارتسهورن تأکید می‌کند که خدا از آینده آگاه نیست؛ چراکه آینده نامتعیین و بلا تکلیف و ذاتاً نادانستنی است (باربور، ۱۳۷۴، ص ۴۷۴). بدین ترتیب وی در عین اذعان به اینکه خدا عالم مطلق است، علم مطلق را به نحوی تفسیر می‌کند که با آموزه اساسی پویش سازگار باشد. طبق این تفسیر، «علم مطلق» به توانایی الهی برای شناخت هر چیزی که قابل شناخت است، اشاره می‌کند؛ یعنی واقعیت‌های گذشته به عنوان اموری که پیش‌تر تحقق یافته‌اند، واقعیت‌های حال حاضر تا حدی که در چارچوب قوانین فیزیک قابل شناخت‌اند و امور ممکن آینده، به عنوان امور ممکن یا محتمل (Dombrowski, 2013). بر این اساس خدا به آینده به‌طور مطلق علم ندارد، بلکه به آن دسته از رخدادهایی از آینده علم دارد که رخدادهای گذشته باعث ضرورت یافتن علی آنها شده باشند (A. J. K., 2000, p.748).



## ۶. حلول خدا در جهان

با توجه به آنچه تا کنون بیان کردیم، طبیعی است که طرفداران الهیات پویشی در عین عقیده به تنزه و تعالی خدا، معتقد به حلول خدا در جهان باشند. این ویژگی پیامد تأکید الهیات پویشی بر کنش متقابل میان خدا و جهان است. هارتسهورن رابطه خدا با جهان را به رابطه ذهن و بدن تشبیه می‌کند و جهان را بدن خداوند می‌داند و تأثیر خداوند را بر جهان بیشتر درونی می‌داند تا بیرونی؛ به این معنا که خداوند همچون ذهن که بر جسم خود تأثیر دارد، بر جهان تأثیر می‌کند. هارتسهورن از باب تمثیل و تشبیه در بیان رابطه خداوند با جهان، نه فقط نفوذ ذهن بر ذهن، بلکه تأثیر ذهن بر جسم (بدن) را به کار می‌برد. وی «حتی مایل است که جهان را بدن خداوند بنامد، به این شرط که به یاد داشته باشیم که شخصیت یک شخص در میان تحولات عظیم جسمانی بی‌تغییر باقی می‌ماند و ذات خداوند به نحو منحصر به فردی مستقل از جزئیات جهان است. به علاوه بخش‌هایی از بدن ما یا از گذشته ما هست که ما آگاهی مبهمی از آن داریم، حال آنکه خداوند سراسر جهان را کاملاً می‌شناسد و هیچ چیز را از یاد نمی‌نهد» (باربور، ۱۳۷۴، ص ۴۷۵).

## ۷. رد ضرورت و بساطت مطلق

روشن است که با آموزه‌هایی نظیر زمانمندی خدا و پویش خدا، در الهیات پویشی، ضرورت مطلق خدا با برداشتی که در خداباوری کلاسیک/ سنتی مطرح است، جایی نخواهد داشت؛ همچنین با توجه به آموزه دوگانه‌نگاری در ذات خدا و نیز آموزه پویش خدا چنین نتیجه می‌شود که از نظر طرفداران الهیات پویشی خدا بسیط به معنای مورد نظر در خداباوری سنتی نیست، بلکه مرکب است.

## ۸. تغییرپذیری خدا

با توجه به آموزه پویش خدا و تأکید الهیات پویشی بر تأثیرپذیری خدا از حوادث،

طرفداران این مکتب از پذیرش تغییر در خدا ابایی ندارند؛ البته - چنان‌که از بحث دوذات بودن خدا بر می‌آید، آنها تغییر را در ذات تبعی خدا می‌دانند نه ذات اصلی او، ولی این امر در اصل تغییرپذیری خدا خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

آنچه که گفتیم، مهم‌ترین عناصری است که در تلقی الهی‌دانان پویشی از خدا نقش مورد تأکید قرار می‌گیرد. با توجه به عناصری که در خداشناسی مورد نظر الهی‌دانان پویشی برشمردیم، روشن می‌شود که در الهیات پویشی، به دلیل برداشت خاصی که از کمال خدا وجود دارد، بیشتر عناصر مطرح در خداباوری کلاسیک / توحیدی مورد رد یا جرح و تعدیل قرار می‌گیرند. مهم‌ترین عناصری از خداباوری کلاسیک / توحیدی که با توجه به خداشناسی الهیات پویشی رد شده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. کامل مطلق و در نتیجه غیر قابل تغییر بودن خدا؛
۲. قدرت مطلق خدا؛
۳. علم مطلق خدا؛
۴. خوبی بدون همدلی و بدون عاطفه خدا؛
۵. جاودانگی به عنوان دوره‌ای از زندگانی پس از مرگ؛
۶. وحی به عنوان امری خطاناپذیر؛
۷. نامتناهی بودن خدا؛
۸. خدا به عنوان اخلاق‌مند جهانی (Cosmic Moralist)، یعنی خدایی که واضع و داور اخلاقی است؛ خدایی که مجموعه‌ای دلخواهانه از قواعد اخلاقی را وضع کرده، افراد متخلف را شناسایی و مجازات می‌کند.
۹. خدا به عنوان امر مطلق لایتغیر و بدون انعطاف و عواطف.
۱۰. خدا به عنوان قدرت کنترل‌کننده، یعنی خدایی که همه جزئیات جهان را تعیین می‌کند.

۱۱. خدای مذکور (ر.ک): Whitehead, 1997, pp.70-153/ Hartshorne, 1984,

pp.1-49/ Barbour, 2002, pp.101-112/ Ledbetter, 2013, P.494 / ائن،

۱۳۸۰، ص ۱۶۲).

با توجه به صفاتی که در الهیات پویشی برای خدا در نظر گرفته می‌شود، خدا از یک «کمال نسبی» برخوردار است نه «کمال مطلق». به نظر می‌رسد آنچه که باعث گرایش الهی‌دانان پویشی به عقیده به کمال نسبی خدا شده، پیامدهای کلامی و عقلی‌ای است که در عقیده به کمال مطلق خدا تشخیص داده‌اند و چون از حل آنها ناتوان گشته‌اند، از اساس مطلق بودن کمال الهی را انکار کرده‌اند؛ برای مثال *وایتهد* در رد بعد اطلاق صفات خدا به پنج اشکال اشاره می‌کند: (۱) اگر خدا آن‌گونه که در تلقی سنتی گفته می‌شود، نامتناهی باشد، شناخت‌پذیر نخواهد بود. (۲) اگر خدا نامتناهی باشد، وجودش قابل اثبات نخواهد بود. (۳) اگر خدا، آن‌گونه که در تلقی سنتی گفته می‌شود، قادر مطلق باشد، به ناگزیر به جای آنکه او را دارای مهربانی و نیکی قلمداد کنیم، بر حسب قدرت توصیف خواهیم کرد و به جای توصیف او بر حسب عشق، ترس را واکنش مناسب در قبال او خواهیم دانست. (۴) اساساً شیء واقعی بودن برابر است با محدود و متناهی بودن. (۵) اگر خدا نامتناهی بود، تا همان حد که خیر است، شر نیز می‌بود. (۶) اگر خدا هم قادر مطلق و هم خیر باشد، نمی‌تواند جهانی را خلق کند که دربردارنده شر است.

*ایان باربور* نیز در رد حاکم مطلق بودن خدا به چهار دلیل زیر اشاره می‌کند: (۱) یکپارچگی طبیعت در علم و در الهیات؛ (۲) مسئله شر، رنج و اختیار انسان؛ (۳) برداشت مسیحیان از صلیب؛ (۴) نقدهای فمینیستی بر مدل‌های مردسالارانه از خدا (ر.ک: Whitehead, 1997, pp.70-153/ Barbour, 2002, pp.101-112).

البته الهی‌دانان پویشی گاه به ادله عقلی و مضامین کتاب مقدس هم استناد می‌کنند؛ برای مثال *هارتسهورن* ضمن مخالفت با برداشت سنتی از خدا تأکید می‌کند که این برداشت با آنچه در کتاب مقدس آمده سازگار نیست و برداشت خود وی تقریری از خدا باوری است که با ویژگی‌هایی که در کتب مقدس از جمله عهد عتیق و عهد جدید برای خدا مطرح شده، سازگار است. بر این اساس وی صفاتی را که در خدا باوری توحیدی و الهیات رایج به خطا نسبت داده می‌شود، «خطاهای الهیاتی» می‌نامد و در قالب شش خطا به بحث درباره آنها می‌پردازد. این شش خطا که وی آنها را ناشی از

وابستگی و ابتدای الهیات رایج بر فلسفه یونان می‌داند، عبارت‌اند از: ۱) کامل مطلق و در نتیجه غیرقابل تغییر بودن خدا؛ ۲) قدرت مطلق خدا؛ ۳) علم مطلق خدا؛ ۴) خوبی بدون همدلی و بدون عاطفه خدا؛ ۵) جاودانگی به عنوان دوره‌ای از زندگانی پس از مرگ؛ ۶) وحی به عنوان امری خطاناپذیر (Hartshorne, 1984, p.1-49).

### ۳. بررسی و نقد تلقی الهیات پویشی

#### مقدمه

خداباوری توحیدی (Monotheism) که گاه از آن به تثیسم (Theism) و گاه به «خداباوری کلاسیک / سنتی» تعبیر می‌کنند، عنوانی است که برای نوعی برداشت از خدا اطلاق می‌شود که محور آن، اعتقاد به خدایی است که از ویژگی‌های خاصی برخوردار است؛ ویژگی‌هایی که بر محور کمال مطلق خدا می‌چرخند. بر اساس این تلقی، یک اصل اساسی در برداشت از خدا حاکم است و آن، این است که خدا به‌طور مطلق دارای همه کمالات قابل تصور و مبرا از همه نقایص است؛ چنان‌که برخی (Williams, 2013, p.95) گفته‌اند این نوع خداباوری در فلسفه افلاطونی، نوافلاطونی و پیروان مشرب ارسطویی و در میان اندیشمندان مسیحی، مسلمان و یهودی نیز که دنباله‌رو سنت‌های فلسفی یونان هستند، به چشم می‌خورد؛ همچنین در آیین هندوها نیز صفاتی نظیر یکتا، ازلی، ابدی، توانا، حکیم، حی، محیی، متقن، و مدبر برای خدا ذکر شده است (بیرونی، ۱۳۶۳، ص ۳۵).

اندیشمندان در بیان تعداد ویژگی‌ها و صفات خدا در خداباوری توحیدی اتفاق نظر ندارند. با این حال همواره برخی از اسما از اهمیت و برجستگی خاصی برخوردار بوده‌اند و به نوعی منشأ سایر صفات قلمداد شده‌اند؛ برای مثال هارتسهورن (1970) *Creative Synthesis and Philosophic Method*، الهی‌دان مسیحی معاصر، با محور دانستن عنصر کمال برای خدا در خداباوری توحیدی، صفات زیر را برای

خدا باوری سنتی یا توحیدی بر می‌شمرد: لایتنجیر (Immutable)، فاقد هرگونه حیث امکانی (واجب الوجود/ ضروری)، سرمدی (غیرزمانمند)، فاقد جزء (بسیط)، غیرمادی، تأثیرناپذیر (Impassible) و خالق جهان از عدم. ویلیام رو، فیلسوف دین معاصر، نیز در تعریف خدا باوری توحیدی (کلاسیک) چنین می‌نویسد: اعتقاد به وجود خدای خیر مطلق، خالق جهان و در عین حال جدا از جهان، قادر مطلق، عالم مطلق، سرمدی و خودموجود (Self-existent) یا موجود بالذات (موجودی که تبیین وجودش به خودش باز می‌گردد) (Rowe, 1998, p.16) و پیتر وینوگن Invalid source specified. معتقد است که ده صفت زیر از صفاتی هستند که پیروان و طرفداران سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام درباره آنها اتفاق نظر دارند: (۱) شخص بودن؛ (۲) قدرت مطلق؛ (۳) علم مطلق؛ (۴) اخلاقاً کامل (خیر کامل)؛ (۵) ازلی (Eternal)؛ (۶) لایتغیر؛ (۷) همه جا حاضر (در این بحث به خلق از عدم جهان نیز اشاره می‌کند)؛ (۸) خالق ما سوی الله؛ (۹) واجب الوجود (ضروری الوجود)؛ (۱۰) یگانه (منحصربه‌فرد) (Unique) [و بالضرورة یگانه].

از سوی دیگر متفکران مسلمان نیز بر چند صفت اصلی تأکید بیشتری می‌کنند؛ برای مثال برخی نظیر ابوالحسن اشعری، بنیانگذار اصلی مکتب کلامی اشعریه، بر هفت صفت تأکید می‌کند: «حیات»، «قدرت مطلق»، «علم مطلق»، «سمع»، «أرادة»، «بصر»، و «کلام» (الشهرستانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۹۵). این هفت صفت از نظر سایر متفکران مسلمان نیز بسیار مهم‌اند؛ به نحوی که صدر المتألهین شیرازی (صدر المتألهین الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۲۳۵) از آنها با عنوان «الائمة السبعة» و «الأمهات من الصفات» یاد کرده است.

بر این اساس خدا دارای صفاتی چون وحدت مطلق، قائم بالذات و تغییرناپذیر و فاقد هرگونه نقص و محدودیت زمانی و مکانی است. با توجه به این چند ویژگی اصلی، ویژگی‌های زیادی بر خدا اطلاق می‌شود. این ویژگی‌ها که در قالب اسما و صفات به آنها اشاره می‌شود، بسیار زیاد بوده و در سنت‌های دینی مختلف به عناوین مختلفی مطرح شده‌اند؛ برای مثال در متون اسلامی شمار این اسما و صفات به صورت‌های مختلفی ذکر شده است؛ در قرآن بیش از صد اسم برای خدا ذکر شده

است (سبحانی، ج ۶، ص ۱۰۵-۱۰۶). برخی روایات خدا را دارای ۹۹ اسم دانسته‌اند (الترمذی، [بی تا]، ج ۵، ص ۵۳۱/الصدوق، ۱۴۱۵، ص ۱۹۴-۱۹۵). در برخی دعاها نظیر دعای جوشن کبیر بیش از هزار اسم و ویژگی برای خدا شمرده شده است. شاید بتوان با توجه به این تنوع- چنان‌که گفته شده- ادعا کرد که اسما و صفات خدا حد مشخصی ندارد.

بر این اساس می‌توان ویژگی‌های خدا در خداباوری کلاسیک/ توحیدی و الهیات پویشی را به صورت زیر مقایسه کرد (Dombrowski, 2013):

صفات خدا با تلقی سنتی (کلاسیک)	صفات خدا با تلقی نو سنتی (نو کلاسیک)
۱. مطلق بودن (فقدان رابطه درونی/ ذاتی)	۱. نسبی بودن (خدا ذاتاً از طریق علم به مخلوقات و کارهایی نسبت به آنها با آنها در ارتباط است)
۲. فعلیت محض (هیچ بعد بالقوه‌ای در خدا وجود ندارد)	۲. بالقوه‌گی (چنین نیست که همه چیزهایی که برای خدا امکان پذیر است، به فعلیت رسیده باشد)
۳. ضرورت مطلق (هر حقیقتی درباره خدا بالضروره صادق است)	۳. ضرورت و امکان (خدا بالضروره موجود است، ولی امور متعددی برای خدا به صورت بالامکان صادق‌اند؛ برای مثال علم خدا ممکن است نه واجب)
۴. بساطت مطلق	۴. پیچیدگی
۵. خلق از عدم، از روی اراده و عمل آزادانه؛ خدا می‌توانست از خلق هر چیزی خودداری کند	۵. هم خدا و هم جهان مخلوقات بالضروره موجودند، هرچند جزئیات ممکن‌الوجودند
۶. قدرت مطلق (خدا قادر است هر کار منطقاً ممکن را که بخواهد انجام دهد)	۶. خدا با در نظر گرفتن محدودیت‌های متافیزیکی و منطقی، کل قدرت را دارد
۷. علم مطلق (علم خدا به گذشته، حال، و آینده)	۷. خدا به حوادث آینده علم ندارد
۷. عدم جسمانیت خدا	۷. جسمانیت (جهان بدن خداست)
۸. بی‌زمانی (خدا در مجموعه لحظه‌ها و آنات زندگی نمی‌کند)	۸. زمانمندی (خدا در لحظات و توالی زمانی، هرچند تا ابد، زندگی می‌کند)
۹. تغییرناپذیری (خدا قابل تغییر نیست؛ زیرا خدا توالی زمانی ندارد)	۹. تغییرپذیری (خدا مستمراً ترکیب بیشتر و غنی‌تری را با تجربه کسب می‌کند)
۱۰. کمال مطلق (خدا تا ابد به همین نحو است و قابل تصور نیست که کمال بیشتری برای او فرض کرد)	۱۰. کمال نسبی (در هر لحظه خدا کامل‌تر از لحظه قبلی است)

اگر به مباحثی که تا کنون در بیان نحوه تلقی الهیات پویشی از خدا مطرح کردیم توجه شود، محورهای زیادی در این تلقی قابل نقد است؛ اما می‌توان این محورها را

ذیل چند محور اصلی قرار داد. این محورها عبارت‌اند از: پوشش خدا، تناهی ذات خدا، تناهی صفات علم و قدرت خدا، تغییرپذیری خدا و حلول خدا. در زیر، با محوریت این عناصر، الهیات پوششی را از چشم‌انداز الهیات توحیدی و ادله عقلی بررسی و نقد خواهیم کرد:

## ۱. پوشش خدا

نقطه محوری مخالفت طرفداران الهیات پوششی با خداباوری سنتی از همین جا (پوشش و در حال تکامل بودن خدا) ریشه می‌گیرد؛ چراکه از نظر خداباوری سنتی، خدا «فعلیت محض» است و بر خلاف جهان مخلوق که همواره در حال تحول است، هیچ‌گونه تحول و تغییری در آن راه ندارد و از همین رو تکامل درباره خدا تصورناپذیر است؛ اما در الهیات پوششی، پوشش و سیوروت هم درباره جهان و هم درباره خدا عنصر اساسی قلمداد می‌شود و بر این اساس کمال مطلق، فعلیت محض و سایر صفات برآمده از کمال مطلق را از خدا سلب می‌کنند. البته آنها با عقیده به دوگانه‌بودن ذات خدا این پوشش و تعامل و تحول را در ذات تبعی خدا جاری دانستند تا از پیامد روبه‌زوال بودن خدا جلوگیری کنند.

اما روشن است که دوذات‌انگاری برای خدا به هر حال مستلزم ترکیب در ذات خدا خواهد بود و این برداشت سبب متناهی شدن خدا و در نتیجه نیازمندی اوست. حتی می‌توان در این نگاه دوقطبی به ذات خدا بر وجود نوعی تناقض تأکید کرد؛ برای مثال از نظر اثن دوقطبی‌انگاری، خودمتناقض است. در واقع «نامتناهی» طبق تعریف «متناهی» را طرد می‌کند؛ «سرمدی» نافی «زمانندی» است؛ «ضرورت مطلق» نافی «وابستگی» و «نیاز» است (ر.ک: اثن، ۱۳۸۰، ص ۱۷۳-۱۸۶).

## ۲. تناهی ذات خدا

بر اساس خدا باوری توحیدی، نامتناهی بودن از لوازم اصلی واجب‌الوجود بودن و کامل مطلق بودن است؛ مقصود از نامتناهی بودن خدا نامحدود بودن او در همه ابعاد است. برخی نظیر ابن‌سینا در این باره از تعبیر «تام بودن» به عنوان یکی از صفات ضروری برای خدا استفاده می‌کنند؛ به این معنا که خدا نباید حالت منتظره داشته باشد؛ یعنی حالتی که توقع آن هست که خدا آن را بعداً داشته باشد؛ بنابراین هر چیزی که برای خدا ممکن باشد، ضرورتاً برایش ثابت است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۵۲). به هر روی دلیل این آموزه آن است که اگر خدا متناهی باشد، ناقص خواهد بود که با کامل مطلق بودن و واجب‌الوجود بودن سازگار نیست؛ وانگهی متناهی دانستن ذات خدا با بیانی که الهیات پوششی از پوششی بودن خدا و نیز مرکب بودن خدا از ذات دوگانه دارند، باعث نیازمندی خدا در دو بخش درونی و بیرونی خواهد شد. در بخش درونی (درون ذات خدا) اجزای ذات خدا به یکدیگر نیازمند خواهند بود و این نیازمندی سبب تبدیل خدا به موجودی نیازمند خواهد شد؛ اما در بخش بیرونی، پوشش خدا - چنان‌که اشاره شد - مستلزم تفاعل و کنش و واکنش متقابل خدا با سایر اجزا و اعیان جهان خواهد بود و این نیز نیازمندی خدا در مقام فعل را در پی خواهد داشت.

کسانی نظیر وایتهد برای متناهی دانستن ذات خدا ادله‌ای نیز مطرح کرده است (ر.ک:

Whitehead, 1997, pp.70-153 / اثن، ۱۳۸۰، ص ۱۶۲) که در اینجا به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. ناسازگاری نامتناهی بودن خدا با شناخت‌پذیری او: بر اساس این دلیل اگر خدا نامتناهی باشد، قابل شناخت نخواهد بود؛ اما در نقد این استدلال می‌توان گفت که مقصود از شناخت خدا چیست؟ اگر در شناخت خدا به دنبال شناخت و پی‌بردن به حقیقت ذات خدا باشیم، یعنی بخواهیم به کنه ذات خدا پی ببریم، روشن است که چنین شناختی ناممکن است و اساساً یکی از مهم‌ترین نکاتی که در آیات و روایات و از سوی همه ادیان آسمانی بر آن تأکید شده، عدم امکان شناخت کنه ذات اوست. اما اگر در شناخت خدا به دنبال شناخت اوصاف خدا باشیم، گامی است که در دین بر آن



تأکید شده و هیچ‌گونه استحاله‌ای ندارد؛ بنابراین عدم توانایی انسان برای شناخت حصولی خدا نباید باعث شود که دست به تنقیص خدا و پایین آوردن او به سطح موجودات نیازمند بزنیم.

۲. تساوی واقعی بودن با ممتناهی بودن: طبق این استدلال، اگر چیزی نامتناهی باشد، اساساً واقعیتی ندارد. این سخن ادعایی است که توجیه منطقی ندارد. هیچ‌گاه نمی‌توان شرط واقعی بودن یک شیء را ممتناهی بودن آن دانست. از اینکه نمی‌توان به یک امر نامتناهی دست یافت، عدم وجود او نتیجه نمی‌شود. به تعبیر فنی «نیافتن، دلیل نبودن نیست»، بلکه - چنان‌که در بحث ادله اثبات خدا بیان شده است - چاره‌ای جز پذیرش وجود نامتناهی نداریم؛ زیرا برای تبیین وجودهای ممکن‌الوجود گریزی از وجود واجب‌الوجود بالذات نیست و یکی از لوازم واجب‌الوجود بالذات بودن، نامتناهی بودن آن است؛ زیرا در غیر این صورت محدود و در نتیجه نیازمند خواهد بود که با واجب‌الوجود بالذات بودن سازگار نیست؛ بنابراین *وایتهد* و طرفداران الهیات پویشی با انکار نامتناهی بودن خدا، در واقع به نوعی خود خدا را انکار می‌کنند.

۳. ناسازگاری نامتناهی بودن خدا با خیر مطلق بودن او: بر اساس این استدلال، اگر خدا نامتناهی باشد، به همان میزان که خیر است، باید شر هم باشد. در ارزیابی این استدلال، باید گفت چنین لازمه‌ای هیچ‌گونه مبنای منطقی و عقلی ندارد، بلکه دلیل عقلی مستلزم عکس آن است. در واقع اگر خدا نامتناهی است، حتماً باید خیر مطلق باشد؛ زیرا سؤال این است که وجود بعد شر در نامتناهی ناشی از چیست؟ وجود بعد شر یا ناشی از نقص هستی‌شناختی است یا ناشی از نقص اخلاقی. نقص هستی‌شناختی یعنی اینکه خدا به لحاظ وجودی و در حاق وجودش ناقص باشد و در نتیجه دربردارنده نوعی شر باشد. اگر چنین باشد، باید خدا را ناقص و در نتیجه محدود و ممتناهی دانست نه نامتناهی؛ در حالی که فرض ما این بود که خدا نامتناهی است. اما نقص اخلاقی به این معناست که خدا به دلیل جهل یا به دلیل داشتن انگیزه‌های شرارت‌بار دارای بعد اخلاقی شرارت‌باری گردد. روشن است که این فرض نیز باطل است؛ زیرا مستلزم نقص و محدودیت در خدا و در نتیجه ممتناهی بودن خداست و این بر خلاف

فرض اولیه ما (نامتناهی بودن خدا) می باشد.

بدین ترتیب بر عکس ادعای طرفداران الهیات پویشی، باید بگوییم که اگر خدا خیر مطلق است، لزوماً باید نامتناهی باشد. در واقع نامتناهی بودن منطقاً مستلزم خیر محض بودن خدا و سلب هر گونه شر از اوست. به تعبیر دیگر در اینجا نیز اگر ادعای الهیات پویشی پذیرفته شود، نه تنها خیر بودن خدا حفظ نخواهد شد، بلکه اساساً خیر بودن خدا رد خواهد شد؛ نتیجه‌ای که درست بر عکس مقصود و *ایتهد* از رد نامتناهی بودن خداست.

۴. ناسازگاری عدم تناهی با امکان اثبات وجود خدا: طبق این دلیل اگر خدا نامتناهی باشد، وجودش قابل اثبات نخواهد بود؛ اما - چنان که در نقد دلیل دوم و *ایتهد* اشاره کردیم و در بحث از اثبات خدا به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد - اساساً برای تبیین وجود جهان گریزی از وجود امر نامتناهی نیست؛ به این معنا که نه تنها وجود نامتناهی قابل اثبات است، بلکه اساساً گریزی از وجودش نیست.

### ۳. تناهی صفات علم و قدرت

چنان که اشاره شد، الهی‌دانان پویشی مطلق بودن دو صفت قدرت و علم خدا را رد می‌کنند و قدرت و علم خدا را محدود می‌دانند. صفت قدرت از صفات ذاتی است؛ به این معنا که در هیچ جهان ممکن از خدا قابل سلب نیست؛ به تعبیر و *ینرایت* یک صفت تنها در صورتی ذاتی است که جهان ممکن وجود نداشته باشد که در آن، شیء صاحب صفت باشد ولی آن صفت را نداشته باشد (و *ینرایت*، ۱۳۹۰، ص ۶۴-۶۵).

طبق خدا باوری کلاسیک، قدرت خدا مطلق است. این معنا از متون دینی - برای مثال از آیات قرآن و مضامین کتاب مقدس - هم استفاده می‌شود. فلاسفه مسلمان و نیز بسیاری از اندیشمندان غربی تأکید کرده‌اند که مقصود از قدرت داشتن خدا بر هر چیز، قدرت او بر اموری است که امکان ذاتی و وقوعی دارند و به تعبیر دیگر قدرت او بر اموری است که عقلاً ممتنع نیستند از این رو به جز متفکرانی نظیر دکارت که حتی معتقد

به قدرت خدا بر امور متناقض نیز هستند (Descartes, 1991, vol.3, pp.23-28 & 235-264)، از نظر بیشتر متفکران، به جز کارهایی که وقوع آنها امتناع ذاتی دارد، همه کارها برای خدا مقدور است؛ بنابراین رد کردن شتر (شتر واقعی بالفعل) از سوراخ سوزن، مشمول قدرت خدا قرار نمی‌گیرد، اما نه به دلیل عدم قدرت خدا، بلکه به دلیل عدم امکان این کار؛ همچنین خدا را نباید بر ارتفاع نقیضین قادر دانست؛ چراکه این امر عقلاً محال است (صدرالمتألهین الشیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۸ / فیض کاشانی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۷۰).

نتیجه آنکه از میان انواع سه‌گانه محال (محال ذاتی، محال وقوعی و محال عادی)، فقط محال عادی در دایره قدرت خدا قرار می‌گیرد و محال ذاتی (محالی که ذاتاً امکان وقوع ندارد، نظیر اجتماع نقیضین) و محال وقوعی از دایره قدرت خدا خارج‌اند و این‌ها به دلیل عدم قدرت خدا، بلکه به دلیل عدم قابلیت موضوع است؛ نظیر آنکه یک ریاضی‌دان هر اندازه هم که تبجر داشته باشد، نمی‌تواند معادله « $۸+۴=۱۶$ » را اثبات کند. این نکته در برخی روایات اسلامی مورد اشاره قرار گرفته است؛ برای مثال علی علیه السلام در پاسخ به پرسشی درباره اینکه آیا خدا می‌تواند جهان را درون تخم مرغی قرار دهد یا نه، فرمود: «ناتوانی به خدا نسبت داده نمی‌شود و آنچه تو پرسیدی، شدنی نیست» (الصدوق، ۱۴۱۵، ص ۱۳۰).

۱۰۷

پیش

بررسی آموزه کمال الهی در الهیات پویشی

به هر روی - چنان‌که دیدیم - در الهیات پویشی قدرت و علم خدا مطلق نیست؛ اما باید گفت متناهی دانستن خدا در صفت قدرت و علم دچار اشکالات متعددی است. مهم‌ترین اشکال این است که قدرت و علم محدود، مستلزم پذیرش این پیامد ناگوار است که خدا نیازمند است. اگر خدا متناهی باشد، محدود و در نتیجه نیازمند خواهد بود و این نیازمندی او را تبدیل به موجودی در کنار سایر موجودات خواهد کرد و باعث خواهد شد که خدا از واجب‌الوجود بودن به ممکن‌الوجود بودن تبدیل شود و در نتیجه از شایستگی پرستش خارج شود.

دلیل محدودانگاری قدرت خدا در الهیات پویشی - چنان‌که به آن اشاره شد - این است که طبق نظر طرفداران الهیات پویشی، قدرت مطلق خدا با توصیف او بر حسب عشق و محبت ناسازگار است؛ برای مثال اشاره شد که دلیل *وایتهد* در رد قدرت مطلق

این است که اگر خدا، آن‌گونه که در تلقی سنتی گفته می‌شود، قادر مطلق باشد، ناگزیر به جای آنکه او را دارای مهربانی و نیکی قلمداد کنیم، بر حسب قدرت توصیف خواهیم کرد و به جای توصیف او بر حسب عشق، ترس را واکنش مناسب در قبال او خواهیم دانست.

در نقد این استدلال باید گفت چنین لازمه‌ای اساساً مردود است و منطقاً هیچ‌گونه ارتباطی میان قدرت مطلق و لوازم مزبور نیست. آیا نمی‌توان خدا را قادر مطلق دانست و عاشقانه با او ارتباط داشت؟ سخن فوق در صورتی قابل اعتناست که خدا را فقط قادر مطلق بدانیم و صفات دیگر او را نادیده بینگاریم. اما اگر خدا را خیر مطلق و مهربان‌ترین مهربانان بدانیم - همان وصفی که در قرآن با عنوان الرحمان و الرحیم از آن یاد می‌شود و در کتاب مقدس با تعبیری چون عشق و محبت خدا نسبت به انسان‌ها از آن یاد شده - می‌توان خدا را قادر مطلق و در عین حال جلوه کامل مهربانی دانست و با او عاشقانه ارتباط پیدا کرد. این نکته، به‌ویژه با توجه به این نکته روشن‌تر می‌شود که طبق تلقی خداپاوری کلاسیک / توحیدی، همواره صفت رحمت و مهربانی خدا بر صفت غضبش غلبه دارد. وانگهی می‌توان گفت تصویری که از ارتباط و وابستگی متقابل میان خدا و جهان در الهیات پویشی ترسیم می‌شود، به آزادی و قدرت مطلق خدا لطمه وارد می‌کند. پیترز این اشکال را مهم‌ترین اشکال در این زمینه دانسته است (Peters, 2013, p.58).

یکی دیگر از دلایلی که باعث شده الهی‌دانان پویشی قدرت خدا را محدود بدانند، مسئله شر است. چنان‌که گذشت (ر.ک: Whitehead, 1997, pp.70-153)، وایتهد قدرت مطلق و خیر مطلق بودن خدا را با وجود شر ناسازگار دانسته است؛ اما باید گفت مسئله شر در جای خود به تفصیل توسط الهی‌دانان توحیدی مورد بحث و بررسی قرار گرفته و پاسخ‌های متعددی برای حل آن ارائه شده است؛ پاسخ‌هایی که در عین حفظ قدرت مطلق خدا در صدد حل مسئله شر برآمده‌اند. بنابراین وجود یک اشکال نباید باعث شود که از مطلق بودن قدرت خدا دست بکشیم.

دلیل دیگر الهی‌دانان پویشی، این پندار است که مطلق‌انگاری خدا مانع از ارتباط

خدا با جهان خواهد بود؛ اما باید گفت این سخن هارتسهورن که مطلق بودن خدا را مانع از ارتباط داشتن خدا با جهان می‌داند، ناشی از نگاه خاصی است که وی نسبت به ارتباط خدا با جهان دارد؛ وی ارتباط خدا با جهان را فقط در قالب تعامل پوشی خدا با جهان و موجودات جهان ممکن می‌داند؛ دقیقاً بر همین اساس است که وحی به عنوان راه ارتباط خدا با انسان‌ها چندان مورد پذیرش طرفداران الهیات پوشی نیست. اما طبق خداآوری توحیدی، هیچ‌گونه محدودیتی برای ارتباط خدا با جهان وجود ندارد. درواقع خدا به دو صورت ارتباط زنده و بسیار فعال با جهان دارد: نخست ارتباط علی و دوم ارتباط کلامی از راه وحی.

پیامد نیازمندی خدا درباره نحوه تلقی الهیات پوشی از علم خدا نیز جاری است؛ درواقع علم و قدرت محدود باعث محدودیت خدا و در نتیجه نیازمندی او می‌شود؛ از همین رو در الهیات توحیدی، علم خدا به ذات، علم خدا به کارهای پیش و پس از وقوع، از جمله محورهای مورد تأکید در خداآوری توحیدی است (طوسی، ۱۴۰۹، ص ۳۱۱).

#### ۴. تغییرناپذیری و انفعالناپذیری

چنان‌که دیدیم، در مکتب پوشی، خداوند در حال کنش و واکنش با هویات و اعیان دیگر در جهان است؛ از این رو طرفداران این مکتب بر پویایی و سیروورت خدا در کنار سایر موجودات تأکید می‌کنند؛ بر این اساس از نظر آنها خدا نیز همواره در حال تکامل و تغییر و منفعل شدن از اعیان دیگر است. اما در خداآوری توحیدی، بر انفعالناپذیری یا تغییرناپذیری (Immutability) تأکید می‌شود. مقصود از انفعالناپذیری این است که دگرگون شدن برای خدا، منطقاً ناممکن است؛ از این رو خدا متأثر از هیچ علتی نیست؛ به تعبیر دیگر هیچ چیزی نمی‌تواند بر خدا تأثیرگذار باشد (CREEL, 2010, p.323). بر این اساس ممکن نیست خدا توسط یک عامل خارجی یا داخلی دست‌خوش تغییر شود. البته این امتناع، امتناع منطقی است؛ یعنی منطقاً محال است چیزی بر خدا تأثیر بگذارد.

این به طور خاص معنای انفعال‌ناپذیری را این می‌داند که امکان ندارد خدا دچار تأسف، حزن یا درد شود (ائن، ۱۳۸۰، ص ۸۵).

این آموزه در فلسفه غرب مورد تأکید ارسطو، افلاطون، بوئیوس، آگوستین، ابن‌میمون، آنسلم، آکویناس و در قرن بیستم الونور استامپ، نورمن کریسمن و تامس ویناندی است. همچنین به جز طرفداران مکتب کرامیه که خدا را محل حوادث و در نتیجه تغییرپذیر دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۴)، صفت تغییرناپذیری تقریباً مورد اتفاق همه اندیشمندان و مکاتب اسلامی است. متفکران مسلمان، ذیل عنوان «محل حوادث قرار نگرفتن ذات خدا» به بحث درباره تغییرناپذیری خدا می‌پردازند.

به هر روی می‌توان استدلال‌هایی را در رد تغییرپذیری خدا مطرح کرد؛ برای مثال به استدلال‌های زیر می‌توان اشاره کرد: ۱- استدلال از طریق کمال مطلق خدا. اگر چیزی کامل مطلق باشد، نه امکان بهتر شدن برای آن متصور است و نه امکان بدتر شدن. به تعبیر دیگر هر چیزی که از صفت کمال مطلق برخوردار باشد، نمی‌تواند با تغییر و دگرگونی بهتر شود؛ زیرا فرض این است که کامل مطلق است و از این رو کمالی نیست که نداشته باشد. همچنین چنین موجودی نمی‌تواند با تغییر و دگرگون شدن بدتر شود و از راه بدتر شدن دگرگون شود؛ زیرا در کامل مطلق فساد و بدتر شدن راه ندارد. ۲- استدلال از طریق بساطت خدا: بر اساس این استدلال، تغییر و دگرگونی مختص به چیزهایی است که دارای جزء هستند و چون خدا بسیط مطلق است، جزئی ندارد و از این رو دگرگونی در او نیست. ۳- استدلال از طریق سرمدیت خدا: طبق این استدلال، دگرگونی تنها در اشیایی رخ می‌دهد که در بستر زمان به وجود آیند؛ زیرا برای تحقق تغییر و دگرگونی، چیزی که فاقد یک ویژگی خاص است، باید متعاقباً در صدد به دست آوردن آن باشد و چون خدا سرمدی و غیرزمانمند است، تغییر در آن مردود است (CREEL, 2010, pp.322-323). بر این اساس خدا نه زمانمند است و نه مکانمند، بلکه او از ازل تا ابد محیط بر هر چیز است. به تعبیر علی □ «لم یسبق له حال حالاً، فیکون اولاً قبل ان یکون آخراً و یکون ظاهراً قبل ان یکون باطناً» (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۲۸). ۴- وجوب ذاتی خدا: طبق این استدلال، خداوند واجب بالذات است و

تغییرپذیری یا انفعال‌پذیری با وجوب وجود خدا ناسازگار است؛ بنابراین خدا نمی‌تواند تغییرپذیر باشد (ر.ک: استرآبادی (شریعتمدار)، ۱۳۸۲، ص ۲۹۸). ۵- استدلال از طریق نفی حرکت به سوی شر: اگر تغییر، تغییر زمانی یا ذاتی باشد، لازمه تغییر خدا تغییر حرکت او از خیر به سوی شر خواهد بود؛ زیرا هر رتبه‌ای که خدا به سوی آن حرکت کند، پایین‌تر از رتبه خودش خواهد بود. ۶- استدلال از طریق نفی جسمانیت خدا: بر اساس این استدلال، هر تغییری مستلزم حرکت است و لازمه حرکت این است که متحرک جسمانی باشد. ۷- استدلال از طریق نفی ماهیت برای خدا: طبق این استدلال، اگر در خدا تغییر صورت گیرد، با این تغییر به همان چیزی که در ذاتش نیست، متصف خواهد شد و این اتصاف، مستلزم آن است که خدا ماهیت داشته باشد که محال است (ملاصدرا، الشواهد، ص ۱۳۵-۱۳۶). ۸- استدلال از طریق برهان حدوث: در استدلال موسوم به برهان حدوث، متکلمان مسلمان برای اثبات خدا چنین می‌گویند: «جهان متغیر است؛ هر تغییری حادث است؛ هر حادثی نیازمند محدثی است؛ بنابراین جهان حادث و در نتیجه، نیازمند محدثی است». آن‌گاه تأکید می‌کنند که برای پرهیز از دور و تسلسل باید به محدثی برسیم که خودش حادث و در نتیجه تغییرپذیر نباشد.

نکته‌ای که در این باره شایسته توجه است، این است که ممکن است برخی با تمسک به صفاتی نظیر رحمت، ترحم و خشم که در آیات و روایات برای خدا استناد داده شده، بخواهند تغییرپذیری یا انفعال‌پذیری را برای خدا اثبات کنند؛ اما باید گفت این گونه صفات نباید به گونه‌ای تفسیر شوند که لازمه آن، تأثر درونی خدا و در نتیجه انفعال‌پذیری و تغییرپذیری خدا باشد. در واقع این گونه صفات از صفات فعلیه هستند و اطلاق آنها بر خدا با در نظر گرفتن آثار این صفات برای افراد انجام می‌شود؛ برای مثال وقتی که می‌گوییم خدا بر قوم لوط خشم گرفت، به این معناست که آنها را عقاب کرد. در این زمینه روایت جالبی از امام صادق ع نقل شده است: هشام بن حکم می‌گوید: یکی از زندیق‌ها از امام صادق ع پرسید: آیا خدا خشنودی و خشم دارد؟ ایشان فرمود: آری، اما نه چنان‌که در مخلوق‌ها به چشم می‌خورد؛ چراکه خشنودی حالتی است که در انسان رخ می‌دهد و باعث می‌شود که انسان از حالی به حال دیگر

برگردد؛ زیرا مخلوق، میان تهی آفریده شده و مرکب است و اشیا می‌توانند در آن نفوذ کنند؛ اما در خالق مخلوقات چیزی نفوذ نمی‌کند؛ زیرا او یکتاست؛ او در ذات و صفات یگانه است؛ بنابراین خشنودی او پاداش او و خشم او کیفر اوست، بی‌آنکه چیزی بر او تأثیر بگذارد و او را برانگیزاند و از حالی به حالی گرداند؛ زیرا چنین تغییرات و دگرگونی‌ها، از ویژگی‌های مخلوقاتی است که ناتوان و نیازمندند (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، کتاب توحید، باب ۱۴، حدیث ۶). در روایت دیگری امام صادق ع ضمن توضیح برخی آیات، تأکید می‌کند که اگر بنا باشد خشم و دلتنگی دامن خدا را - بسان مخلوقاتش - بگیرد، روا باشد که گفته شود روزی خواهد رسید که خدای خالق نابود شود؛ زیرا خشم و دلتنگی بر او درآید و بر او دگرگونی عارض شود و با عروض دگرگونی از نابودی ایمن نخواهد بود... (همان، کتاب توحید، باب نوادر، حدیث ۶). بنابراین کسانی که تغییرناپذیری خدا را با تمسک به مهربانی و ترحم خدا نشان می‌دهند، در واقع به تفاوت موجود متناهی با نامتناهی توجه نمی‌کنند. انسان به عنوان یک موجود متناهی با دیدن انسان رنجور متأثر می‌شود؛ اما مهربانی و ترحم خدا به عنوان موجود نامتناهی بدون چنین انفعالاتی تحقق می‌یابد.

## ۵. حلول خدا

یکی از ویژگی‌هایی که در خدا باوری سنتی برای خدا بر می‌شمارند، تمایز خدا از جهان و در عین حال ارتباط خدا با آن است. بر این اساس خدا بر پایه خدا باوری سنتی متمایز از جهان است نه حال در آن یا دربرگیرنده آن. می‌توان از تمایز خدا از جهان با عنوان تعالی خدا از جهان تعبیر کرد. البته خدا در عین تمایز از جهان، همواره در ارتباط با آن است و هیچ‌گاه ارتباط خدا با جهان قطع نمی‌شود. این ویژگی، هرچند ذیل صفات خدا مورد بحث قرار نمی‌گیرد، از این جهت که جزو عناصر دیدگاه خدا باوری سنتی درباره خداست، مهم است. طبق خدا باوری توحیدی، خدا پیوسته با جهان مخلوقش در ارتباط است. این ارتباط در دو سطح مورد تأکید است: نخست آنکه خدا



از طریق وحی با انسان رابطه برقرار کرده، تکالیف و وظایفی بر دوش او نهاده و بر لزوم انجام این تکالیف برای رسیدن به سعادت اخروی تأکید کرده است. دوم آنکه خدا با عنایت خود امور و اتفاقات طبیعی را کنترل می‌کند و چنین نیست که پس از آفریدن جهان آن را به حال خود وانهاده باشد. البته تفسیرها و تقریرهای مختلفی درباره میزان و نحوه دخالت خدا در پدیده‌های جهان در میان خداباوران سستی وجود دارد؛ ولی همه آنها بر فعالیت خدا و کنترل او بر جهان تأکید می‌کنند.

به هر روی حلول خدا در جهان مستلزم تغییر و - چنان‌که گذشت - تأثیرپذیری ذات خدا خواهد بود و با توجه به اینکه تغییرپذیری را با ادله مختلف رد کردیم، همه آنها در اینجا نیز قابل طرح‌اند.

علاوه بر ادله پیش‌گفته می‌توان از طریق قائم بالذات بودن خدا نیز حلول خدا در جهان را رد کرد. توضیح آنکه یکی از صفاتی که در خدا باوری توحیدی بر آن تأکید می‌شود و از لوازم اصلی صفت کمال خدا محسوب می‌شود، این است که خدا قائم بالذات است. مقصود از قائم بالذات بودن خدا این است که خدا به هیچ یک از انحاء موجودات دیگر نیازمند و وابسته نیست. موجودیت چنین موجودی کاملاً «ذاتی» و «از درون» و به تعبیر دیگر «متکی به قوه خود او» است (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴). با توجه به این صفت می‌توان گفت که اگر خدا در جهان حلول کند، با توجه به ویژگی‌هایی که در حلول مطرح شد، به نوعی به جهان و اعیان جهان وابسته و نیازمند خواهد بود و در نتیجه قائم بالذات بودن خدا منتفی خواهد شد و با منتفی شدن قیام بالذات، خدا هم ناقص خواهد بود و هم متناهی.

از سوی دیگر بساطت خدا نیز حلول خدا در جهان را رد می‌کند. مقصود از بساطت (Simplicity) خدا، نفی هر گونه ترکیب در ذات و صفات است؛ بنابراین خدا نه ترکیبی از جنس و فصل دارد، نه ترکیبی از جوهر و اعراض و نه هر گونه ترکیب دیگر. به تعبیر دیگر ممکن نیست برای ذات خدا مبادی‌ای وجود داشته باشد که با اجتماع آنها واجب‌الوجود تقوم یابد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۵۱). بساطت خدا از لوازم نامتناهی بودن او و در اصل از لوازم کمال خداست. اگر خدا بسیط نباشد، مرکب خواهد بود و ترکیب

مستلزم محدودیت و مرزبندی و در نتیجه تناهی خدا خواهد بود و این مسئله باعث نقص (عدم کمال) برای خدا خواهد بود.

## نتیجه گیری

می توان ادعا کرد که همه مکاتب معتقد به خدا، در اینکه خدا از ویژگی کمال برخوردار است، اختلاف نظری ندارند؛ اما نکته جالب این است که همین عنصر کمال در عین آنکه سبب اشتراک نظر خداباوران است، باعث اختلاف نظر آنها نیز می شود؛ به تعبیر دیگر برداشت آنها از کمال باعث می شود که برخی صفات را برای خدا به نحوی تفسیر یا اثبات کنند که با سایر برداشت ها در تغایر باشد؛ بنابراین عنصر محوری ای که سبب تنوع و تفاوت دیدگاه ها و رویکردها درباره مفهوم خدا می شود، همین عنصر کمال است. البته هارتسهورن و ریسه دو عنصر را در این باره دخیل دانسته اند و معتقدند انواع خداباوری عمدتاً در رویکردی که به دو مسئله دارند، با یکدیگر متفاوت می شوند: نخست استقلال خدا از جهان ذوات ما سوی اله؛ دوم مسئله کمال خدا و مقصود از کمال خدا. اما می توان گفت بحث استقلال یا عدم استقلال خدا نیز در واقع به بحث کمال و چگونگی تفسیر ما از کمال خدا باز می گردد.

به هر روی بر اساس آموزه های الهیات پویشی خدا دارای کمال نسبی است نه کمال مطلق. با این آموزه بسیاری از ویژگی ها و صفاتی که در خدا باوری سنتی برای خدا اثبات می شود، مورد بازبینی و تفسیر دوباره قرار می گیرند؛ در نتیجه یا آن صفات رد می شوند یا به نحوی متفاوت با آنچه در خدا باوری توحیدی مطرح است، تفسیر می گردند؛ علاوه بر این ویژگی های خاص دیگری که در خدا باوری توحیدی از خدا نفی می شود، برای خدا اثبات می شود. نتیجه این بازخوانی، رد کمال مطلق الهی - با تفسیر رایج در خدا باوری توحیدی - است.

اما در خدا باوری کلاسیک / توحیدی، کمال خدا به صورتی تفسیر می شود که علاوه بر نفی هر گونه نقص، همه امور و ویژگی های مربوط به مادیات و زمانیات از

خدا نفی می‌شود.

با توجه به نقدهایی که بر تلقی کمال نسبی خدا مطرح کردیم، روشن شد که اگر خدا کامل مطلق به معنای فوق نباشد، مستلزم نقص و پیامدهای منفی دیگری خواهد بود. برخی از این پیامدها عبارت‌اند از: (۱) عدم سرمدیت و در نتیجه فناپذیری خدا. (۲) عدم توانایی خدا بر آفرینش کامل و بدون نقص: به این معنا که اگر خدا کامل مطلق به معنای مذکور نباشد، مشمول یک سری نقایص می‌شود که عدم احاطه او بر شرایط و محدودیت‌های جهان مورد آفرینش منجر می‌شود؛ برای مثال اگر خدا علم مطلق - به معنایی که احاطه او را به جمیع جهات اعم از علم به ذات و علم به غیر در هر سه زمان گذشته و حال و آینده برساند - نداشته باشد، نمی‌تواند از جزئیات خلقت خود آگاه باشد و نیز احاطه بر حوادث آینده بازخواهد ماند که نقص بزرگی است.

(۳) سزاوار پرستش نبودن: چنان‌که روشن است، خداوند پیش از هر چیز، موضوع پرستش ماست و پرستش مستلزم تسلیم بی‌قید و شرط است و برای اینکه این تسلیم بی‌قید و شرط انسان در برابر خدا محقق شود، باید آن کس که در برابرش تسلیم بی‌قید و شرط می‌شویم، از همه موجودات دیگر برتر باشد. اما برتر بودن با اینکه شرط لازم است، کافی نیست، بلکه باید از کمال مطلق برخوردار باشد.

(۴) واجب‌الوجود نبودن: اگر خدا کمال مطلق نداشته باشد، واجب‌الوجود نخواهد بود؛ به تعبیر دیگر توجه به واجب‌الوجود بودن خدا نیز کمال مطلق خدا را به اثبات می‌رساند؛ زیرا - چنان‌که اندیشمندان مسلمان تبیین کرده‌اند - واجب‌الوجود بالذات بودن مستلزم این است که همه صفات را به نحو اعلی و اشرف داشته باشد و گرنه واجب‌الوجود بالذات نخواهد بود.

روشن است که پیامدهای منفی فوق کافی است که برداشت کمال نسبی درباره خدا را رد کرده، به کمال مطلق معتقد شویم.

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ النجاء من الغرق فی بحر الضلالات؛ تدوین محمدتقی دانش پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۲. استرآبادی، شریعتمدار (محمدجعفر ابن سیف الدین)؛ البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۳. الترمذی، محمد بن عیسی؛ سنن الترمذی؛ قاهره: دارالحديث، [بی تا].
۴. الشهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ تدوین محمد سید کیلانی؛ بیروت: دار المعرفة، [بی تا].
۵. الصدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ التوحید؛ نسخه الرالعة، تدوین اله الطهرانی؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۶. اوئن، اچ پی؛ دیدگاه ها درباره خدا؛ ترجمه حمید بخشنده؛ قم: اشراق، ۱۳۸۰.
۷. باربور، ایان؛ علم و دین؛ ترجمه بهاء الدین خرمشاهی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۸. —؛ دین و علم؛ ترجمه پیروز فطورچی؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۹. بیرونی، ابوریحان؛ فلسفه هند قدیم (ترجمه بخشی از کتاب ما للهند)؛ ترجمه اکبر داناسرشت؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳.
۱۰. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۱۱. سبحانی، جعفر؛ مفاهیم القرآن؛ قم: مؤسسه الامام الصادق [بی تا].
۱۲. صدرالمتألهین الشیرازی، محمد؛ مفاتیح الغیب؛ تدوین محمد خواجهوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

۱۳. —؛ الحكمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.

۱۴. —؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸.

۱۵. طوسی، خواجه نصیر؛ تجرید الاعتقاد (به همراه كشف المراد)؛ قم: شکوری، ۱۴۰۹ق.

۱۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف؛ مناهج الیقین فی اصول الدین؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶.

۱۷. علامه طباطبائی، محمدحسین؛ نهیة الحکمة. قم: موسسه النشر الاسلامی [بی تا].

۱۸. فیض کاشانی، محسن؛ علم الیقین فی اصول الدین؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۵۸.

۱۹. —؛ اصول المعارف؛ تدوین سیدجلال الدین آشتیانی؛ قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.

۲۰. وینرایت، ویلیام جی؛ فلسفه دین؛ ترجمه علیرضا کرمانی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.

۲۱. هیک، جان؛ فلسفه دین، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶.

22. <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Panentheism>.

23. A. J. K.; "Process Theology" in **The Cambridge Dictionary of Philosophy**; Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp.748-748.

24. Aquinas, T.; "Summa Theologica" (Benziger Bros. edition); F. o. Province, (trans) 1947, in: <http://www.ccel.org/ccel/Aquinas/summa.htm>

25. Barbour, I.; **Nature, Human Nature, and God**; Great Britain: SPCK, 2002.

26. Collins, J.; **God in Modern Philosophy**; London: Routledge

and Kegan Paul, 1960.

27. Davis , S.; "Temporal Eternity" in: L. P. Rea (ed.); **Philosophy of Religion, An Anthology**; United States of America: THOMSON, 2008, pp.223-230.
28. Descartes, R.; **The Philosophical Writinings**; J. Cottingham, (trans); Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
29. Dombrowski, D.; "Charles Hartshorne"; 2013, in: <https://plato.stanford.edu/entries/hartshorne>.
30. Hartshorne, C.; "Philosophy After Fifty Years", in: e. P. Bertocci (ed.); **Mid-Twentieth Century American Philosophy: Personal Statements**; N.Y.: Humanities Press, 1947, pp.140-154.
31. \_\_\_\_; **Omnipotence and Other Theological Mistakes**; Albany: State University of New York Press, 1984.
32. Hartshorne, C., & Reese, W.; **Philosophers Speak of God**; Chicago: The University of Chicago Press, 1953.
33. Jeanine Diller and Asa Kasher, e. (ed.); **Models of God and Alternative Ultimate Realities**; New York: Springer, 2013.
34. Ledbetter, s. c.; "Process Theology" in: I. S. Markham (ed.); **The Student's Companion to the Theologians**; Blackwell Publishing Ltd, 2013, pp.492-501.
35. Leftow, B. ; "Eternity" in: P. L. (eds.); **A Companion to the Philosophy of Religion**; Blackwell Publishing Ltd, 1999.
36. Levine, M.; "Pantheism" in: P. D. Edited by C. Taliaferro (ed.); **A Companion to Philosophy of Religion**; United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2010, pp.237-247.

37. MacCan, H.; “The God Beyond Time” in: L. P. Rea (ed.); **Philosophy of Religion, An Anthology**; 5th, () .United States of America: THOMSON, 2008, pp.230-245.
38. MacIntyre, A.; “Pantheism” in: D. M. BORCHERT (ed.); **Encyclopedia of Philosophy** (Paul Edwards); T. Gale (trans.); 2nd, Vol.7, 2006, pp.93-99.
39. Peters, T.; “Models of God” in: J. D. Kasher (ed.); **Models of God and Alternative Ultimate Realities**; New York & London: Spriner Dordrecht Heidelberg, 2013.
40. Pike, N.; “Omnipotence and God's Ability to Sin”, **The Philosophical Review**; (LXXVI), 1967, pp.74-79.
41. Pojman, L.& Rea, M. (editors); **PHILOSOPHY OF RELIGION: An Anthology**; 5<sup>th</sup>, United States of America: THOMSON, 2008.
42. Row, W.; **Philosophy of Religion An Introduction** (4<sup>th</sup>); USA: Wadsworth, Cengage Learning, 2007.
43. \_\_\_\_; Deism. in: V.1.0 (ed.); **Routledge Encyclopedia of Philosophy**; London and New York: Routledge, 1998.
44. Taliaferro, C., & Marty, J. E.; **A Dictionary of Philosophy of Religion**; New York & London: Continuum, 2010.
45. Whitehead, Alfred North; **Religion in the Making**; Introduction by Judith A. Jones, Glossary by Randall E. Auxier; New York: Fordham University Press, 1997.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی