

نوع مقاله: ترویجی

تبیین و بررسی پوش خداوند در الهیات پوشی

mmm314n@gmail.com

Mmrezaee4@gmail.com

محمد مهدی آزادی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری

مرتضی رضایی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۸

دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۵

چکیده

در نظر الهی‌دانان پوشی، پوش برای خداوند حقیقتاً یک کمال محسوب می‌شود. آنها برخلاف الهی‌دانان سنتی، پوش را صفت کمالی می‌دانند. از طرف دیگر، براساس الهیات اسلامی، خداوند تغییرناپذیر است و اساساً هیچ‌گونه تغییر و دگرگونی در او راه ندارد. هدف اصلی این نوشتار تبیین پوش خداوند، نزد الهیات پوشی و بررسی انتقادی آن براساس مبانی الهیات اسلامی است. روش ما در این نوشتار کتابخانه‌ای است و به صورت تبیینی - تحلیلی ابتدا نظرات الهی‌دانان پوشی را مطرح کرده و به صورت انتقادی آنها را مورد بررسی قرار داده‌ایم. رهاورد پژوهش آن است که خداوند در الهیات پوشی، همانند سایر موجودات است و وجود پوش امری کمالی برای وی محسوب می‌شود. لیکن این تلقی از خداوند با نقدهای جدی مواجه است.

کلیدواژه‌ها: پوش، الهیات پوشی، خداوند، ذات تبعی، ذات نخستین.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

تولیدی آن دو در علوم انسانی، تحقیق درباره‌ی این دیدگاه (پویش در خداوند) و برگزیدن دیدگاه صحیح، کاری ارزشمند و ضروری است. چون الهیات پویشی محصول فلسفه‌ی پویشی است؛ پس جایگاه فلسفه‌ی پویشی در تبیین نظرات الهیاتی بسیار مهم است. نوآوری ما در این پژوهش علاوه بر نقدهای جدید بر آراء الهیات پویشی، تبیین ارتباط فلسفه‌ی پویشی با الهیات پویشی است.

سیر بحث ما چنین است که در ابتدا علت وجود پویش در خداوند را بیان کرده، سپس حوزه‌ی پویش در خداوند را بررسی می‌کنیم و در نهایت نقدهای وارده بر نظرات الهیات پویشی را مطرح می‌کنیم. قبل از ورود به بحث، تبیین سه واژه، بسیار ضروری است؛ چراکه این سه از مفاهیمی هستند که فلسفه‌ی پویشی به شکل عمیقی با آن گره خورده است. هستی‌های بالفعل، اشیاء ابدی و دوقطبی بودن.

۱. هستی‌های بالفعل: در نظر *وایتهد* هستی‌های بالفعل ذرات بنیادین هستی هستند که جهان از آن ساخته شده است: «هستی‌های بالفعل اشیاء واقعی نهایی هستند که جهان از آن ساخته شده است. هیچ چیزی وراء هستی‌های بالفعل وجود ندارد تا آن را واقعی‌تر دریابیم» (وایتهد، ۱۹۳۰، ص ۲۸۳۷). آنها بسیط و مستقل هستند.

۲. اشیاء ابدی: هر هستی که شناختن آن مستلزم اشاره ضروری به هستی بالفعل معینی... نیست را اشیاء ابدی می‌نامیم (جانسون، ۱۹۵۴، ص ۱۹). به دیگر بیان، به موجودی که برای شناخت آن، صرفاً اشاره به بعد ذهنی کافی است و در این اشاره ضروری نیست که هیچ هستی بالفعلی وجود داشته باشد، اشیاء ابدی می‌گوییم. آنها اموری هستند که فعلیت ندارند و به تعبیری عارض بر هستی‌های بالفعل می‌شوند، آنها به‌عنوان صورت برای پویش تلقی می‌شوند. به دیگر بیان، اشیاء ابدی را باید «انرژی‌ها و قوای محض جهان هستی» (دهباشی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۸) دانست. در حقیقت جهان از دو امر محقق شده است؛ یکی هستی‌های بالفعل و دیگری اشیاء ابدی.

۳. دوقطبی بودن اشیاء: به نظر *وایتهد* تمامی هستی‌های بالفعل دارای دو قطب هستند؛ قطب فیزیکی و قطب ذهنی. در نظر او «هر واقعیتی ضرورتاً دوگانه است؛ فیزیکی و ذهنی» (وایتهد، ۱۹۳۰، ص ۱۶۵). دوقطبی بودن اشیاء در نظر وی به‌معنای ترکیب انضمامی دو قطب در یک چیز نیست؛ بلکه به‌معنای اتحاد این دو در یک چیز است. در واقع این دو قطب با هم وحدت دارند و نباید به‌گونه‌ای تفسیر شود که خروجی آن ترکیب و انضمام باشد.

آموزه پویش نزد الهی‌دانان پویشی نه‌تنها امری ضروری، بلکه کمال برای خداوند تلقی می‌شود. آنها برخلاف الهی‌دانان سنتی، پویش را صفت غیرکمالی نمی‌دانند؛ بلکه پویش وصفی است که هر موجودی (موجود مستقل) باید داشته باشد. در حقیقت در نظر آنها پویش برای خداوند و سایر موجودات مساوی با کمال آنهاست. خدایی که تغییر می‌پذیرد و منفعل می‌شود، می‌تواند با بندگان هم‌دردی کند و از رنج آنها رنجور شود. چنین خدایی می‌تواند به بندگان عشق و محبت داشته باشد. اوست که هنگام دعای بندگان، هرچه در توان دارد، می‌گذارد تا دعایشان مستجاب شود. از طرف دیگر، براساس الهیات اسلامی، خداوند تغییرپذیر نیست و اساساً هیچ‌گونه تغییر و دگرگونی در او راه ندارد. حال مسئله اصلی این است که پویش خداوند در الهیات پویشی چگونه تبیین می‌شود؛ و براساس مبانی الهیات اسلامی چه نقدهایی بر آن وارد است؟ برای پاسخ به این سؤال اصلی باید به چند سؤال فرعی پاسخ داد: به چه دلیل خداوند باید پویش داشته باشد؟ پویش در ذات خداوند چگونه است؟ چه نقدهایی بر نظرات الهی‌دانان پویشی مطرح است؟

از پیشینه عام این موضوع می‌توان به کتاب‌های *پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی مالاصادر و وایتهد* (دهباشی، ۱۳۸۶)؛ *آلفرد نورث وایتهد* (بیسنجر، ۱۹۳۰) و مقاله‌های «جمع میان حلول و تعالی در فلسفه‌ی پویشی وایتهد» (شامحمدی، ۱۳۹۰)؛ «تحلیل و بررسی جهان‌بینی پویشی وایتهد» (شاقول، ۱۳۹۰) اشاره کرد. پیشینه خاص این موضوع عبارت است از: کتاب‌های *خدا در اندیشه پویشی وایتهد* (شاه‌محمدی، ۱۳۹۰ الف)؛ *الهیات پویشی* (میسل، ۱۹۹۳) و پایان‌نامه *نقد و بررسی الهیات پویشی وایتهد با تکیه بر آثار علامه حلی* (طلوع کتابی، ۱۳۹۵).

به‌هرصورت، یکی از مبانی مهم الهیاتی برای تولید علوم انسانی اسلامی، بلکه مهم‌ترین آنها، مسئله «توحید» است. اهمیت مسئله توحید در حدی است که می‌توان آن را پایه‌ی تمامی اعتقادات اسلامی دانست؛ به‌طوری‌که تمام مبانی اسلام را اگر تحلیل کنیم، بازگشت به توحید می‌کند. براساس تبیین صحیح از حوزه‌ها و مفهوم بلند توحید در تمام جنبه‌ها، ما معتقدیم که خداوند کامل مطلق است و از هرگونه نقص و کاستی مبرا است. به نظر ما در او هیچ تغییر و پویشی راه ندارد. به نظر می‌رسد با عنایت به تفاوت‌های اساسی میان عقیده به عدم پویش در خداوند، و قول به پویش در وی، و به‌تبع، تفاوت محصول

۱. پویش کیهانی و خداوند

«به نظر وایتهد نمی‌توان هستی و پویش را از یک دیگر جدا کرد و پویش و هستی مبتنی بر یکدیگر هستند» (دهباشی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳). بنابراین پویش، ذاتی عالم محسوب می‌شود. ذاتی در اینجا یعنی پویش و هستی بالفعل هیچ وقت از یکدیگر جدا نمی‌شوند. این خود یک لازمه دیگر دارد و آن اینکه هرچه در عالم خارج است، باید پویش داشته باشد؛ یعنی گستره پویش باید به اندازه کل جهان خارج باشد. از این حالت به پویش کیهانی تعبیر می‌شود. براین اساس، از کوچک‌ترین ذرات عالم خارج، مانند الکترون و موجودات اتمی، تا بزرگ‌ترین اشیاء عالم مثل سیارات، ستارگان، اجرام کیهانی و حتی خداوند، همگی در حال پویش هستند و پویش همه آنها را دربر می‌گیرد.

ابتناء پویش و هستی بر یکدیگر باعث می‌شود که هر تعینی که در عالم رخ می‌دهد براساس پویش باشد. از آنجاکه اشیاء از طریق ارتباط ارگانیکی که در هستی حاکم است، صیوروت پیدا می‌کنند؛ باید گفت که پویش متعین‌کننده خصوصیات اشیاست. بنابراین «اگر از پویش به‌عنوان پایه و اساس هستی شروع کنیم، واقعیت‌های حاضر خصوصیت‌های خود را از طریق پویش می‌گیرند» (برادفرد، ۱۹۸۰، ص ۱۰۴). براین اساس، ماهیت و وجود یک هستی بالفعل «مسالوی است با چگونگی صیوروت یافتن یا شدن‌های پیاپی آن موجود واقعی؛ به‌طوری که بودن یک موجود واقعی از طریق شدن آن حاصل می‌گردد. این همان اصل پویش است» (شامحمدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۳۴).

اگر از الهی‌دانان پویش سؤال شود که چرا خداوند باید پویش داشته باشد؛ پاسخ می‌دهند که چون او از هستی‌های بالفعل تشکیل یافته است و هر هستی بالفعلی نیز دارای پویش است؛ چراکه «با خداوند به‌عنوان استثنایی برای تمامی اصول متافیزیکی معامله نمی‌شود» (وایتهد، ۱۹۳۰، ص ۵۲۱)؛ پس او نیز مثل سایر موجودات مستقل باید دارای پویش باشد.

هنگامی که خدا استثناء نباشد، پس او مثل انسان یک موجود است و تنها فرق او در این است که نام او خداست و کارکردش در طبیعت بیشتر از انسان است (نه اینکه کارکردش بی‌نهایت باشد). پس همان‌طور که ماسوای خدا، پویش دارند، خداوند نیز دارای پویش است.

۲. ذات تبعی و ذات نخستین خداوند

به‌نظر الهی‌دانان پویشی تمام هستی‌های بالفعل دارای دو قطب

(فیزیکی و ذهنی)‌اند؛ اما یک ذات دارند؛ ولی درباره خداوند امر چنین نیست. وجود قطب‌ها در خداوند باعث به‌وجود آمدن دو ذات در او می‌شود. این دو ذات عبارت‌اند از: ذات نخستین و ذات تبعی (جانسون، ۱۹۵۴، ص ۵۸). ذات نخستین خداوند ناظر به قطب ذهنی و ذات تبعی ناظر به قطب فیزیکی است.

ذات نخستین خداوند عبارت است از: «وحدت دریافت‌های ذهنی که با هم تمامی اشیاء ابدی را در تجربه خداوند می‌آورد» (جانسون، ۱۹۵۴، ص ۶۳ و ۵۸). براین اساس ذات نخستین خداوند از مجموعه دریافت‌های ذهنی تشکیل شده است؛ که اولاً دارای وحدت و اتحاد هستند و ثانیاً این دریافت‌ها باعث می‌شود که اشیاء ابدی در تجربه الهی وارد شوند و به تعبیری خداوند از طریق دریافت ذهنی اشیاء ابدی را درک می‌کند و بر تجربه اش وارد می‌شوند.

ذات تبعی خداوند به‌وسیله دریافت‌های فیزیکی از هستی‌های بالفعل دیگر تشکیل شده است؛ به این صورت که خداوند از طریق دریافت فیزیکی، دارای این ذات می‌شود و تشکیل این ذات منوط به دریافت فیزیکی خداوند است. وایتهد در این باره می‌گوید: ذات تبعی خداوند برآمده از دریافت فیزیکی وی از هستی‌های بالفعل اشتقاقی (اخذشده، درک‌شده) است» (وایتهد، ۱۹۳۰، ص ۴۶).

نکته اساسی که باید مورد توجه قرار گیرد این است که به نظر وایتهد در تمامی هستی‌های بالفعل امر چنین است که دریافت‌ها باعث به‌وجود آمدن آنها می‌شوند. «مدرک (فاعل) عبارت است از: وحدتی که ناشی شده از احساساتش است» (جانسون، ۱۹۵۴، ص ۴۷). این تعبیر به وضوح بیانگر این است که فاعل و مدرک، بر اثر ادراکاتشان و تجاربشان به‌وجود می‌آید و چنین نیست که اول فاعلی باشد و بعد از فترت و فاصله، درک صورت گیرد؛ بلکه درک یک فاعل در واقع تشکیل‌دهنده وجود اوست. در همین راستاست که سوبجکتیویسم وایتهدی باید تفسیر شود. وایتهد یک ایده‌آلیست است؛ و لیکن مکتب وی با مکتب کانت متفاوت است. در نظر کانت، جهان خارج از ذهن نتیجه‌گیری می‌شود؛ به این بیان که ذهن اصل است و جهان خارج فرع؛ و این ذهن است که جهان را می‌تواند بسازد. لیکن در نظر وایتهد امر چنین است که توسعه فاعل و ذهن در گرو جهان خارج است؛ یعنی از طریق ادراک خارج است که فاعل توسعه وجودی پیدا می‌کند (جانسون، ۱۹۵۴، ص ۴۸) و به تعبیری، رابطه دو طرفه بین فاعل مدرک و جهان خارج وجود دارد؛ فاعل

«جمع موجودات متناهی، از جمله انسان‌ها، به یک معنا در وجود خداوند مندرج‌اند» (همان، ص ۱۰۹). پس جهان مشهود و مقابل چشم انسان‌ها، هم جهان مادی است و هم خداوند است؛ و به تعبیری، ترکیبی از جهان مادی و خداوند است؛ زیرا هم خداوند در جهان حلول کرده و هم جهان در خداوند. پس می‌توان گفت خارج را دو امر مستقلی پر کرده‌اند که در یکدیگر نیز حلول کرده‌اند. پس بدن خداوند واقعاً بدن خداوند است و امری مستقل از جهان؛ و لیکن از آن جهت که جهان و خدا در یکدیگر حلول کرده‌اند، نمی‌توان به بدن خدا اشاره حسی کرد، ولی به جهان اشاره نکرد؛ بلکه این دو همیشه قرین هم و همراه هم هستند؛ به شکلی که نمی‌توانند از یکدیگر جدا شوند؛ و به تعبیری جهان مشهود، از جهتی فقط جهان مادی است و از جهت دیگر، بدن خداوند است. براین اساس، واقعیت و هستی از خداوند و جهان که عدل یکدیگرند، محقق شده است.

در دیدگاه وی، ذات نخستین خداوند نامتناهی است؛ فاقد هرگونه احساس فیزیکی است؛ بلکه فقط دارای احساس‌های ذهنی است؛ مختار و آزاد است؛ کامل است؛ به این معنا که اشیاء ابدی در او وجود دارند (شامحمدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۷۰)، در واقع، «ذات بدوی خداوند شامل جمیع امکان‌های ازلی‌ای است که جهان مخلوق می‌تواند بر وفق آنها تحقق یابد» (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸)؛ و همچنین ازلی و ابدی است.

اما ذات تبعی خداوند، دارای فعلیت است؛ غیر کامل است؛ همیشه در حال پویا است؛ به این معنا که «خداوند در پاسخ به وقایع جهان مخلوق، دگرگون می‌شود و لذا می‌توان گفت که خداوند در تغییر و پویا است» (همان، ص ۲۰۸). این ذات، واجد احساسات فیزیکی است؛ به این معنا که «خداوند شامل تجربیات و پاسخ‌های مخلوقات است که پاره‌ای از این امکان‌ها را برمی‌گزینند و در زندگی خویش محقق می‌سازند» (همان) و در نتیجه خداوند زمان‌مند نیز می‌شود.

خداوند به لحاظ ذات نخستین خویش کامل است؛ ولیکن به لحاظ ذات تبعی خویش، در حال تکامل است. پویا در خداوند به این معناست که خداوند دارای سیورورت است؛ این سیورورت در راستای تکامل و کمال وی می‌باشد.

به دیگر بیان، «ذات نخستین خداوند غیرمتغیر است؛ به دلیل اینکه دارای تکامل نهایی خویش است» (وایتهد، ۱۹۳۰، ص ۵۲۳). از آنجاکه هر حرکت و تغییری نیاز به مقصد دارد؛ مقصد همان کمال

مدرک باید ادراک کند تا وسعت وجودی پیدا کند و در نتیجه محتاج به خارج است. از طرفی باید فاعل شناسایی وجود داشته باشد تا جهان را ادراک کند و اگر نباشد، جهان در سکوت می‌رود.

براین اساس، دریافت‌ها، ادراکات و احساسات نقش اساسی در تشکیل ذات خداوند دارند. در نتیجه اگر دریافتی نباشد، هیچ‌گونه ذاتی نیز برای خدا وجود نخواهد داشت. پس خداوند محتاج و نیازمند به جهان است. از طرفی اگر ذات خدا وابسته به جهان است، پس واجب‌الوجود نیست؛ چون احتیاج با وجوب وجود قابل جمع نیست.

سوالی که به ذهن می‌آید این است که وایتهد چرا باید برای خداوند دو جنبه لحاظ کند؟ دلیل آن را باید در هستی‌شناسی وایتهد جست‌وجو کرد. به نظر وی «با خداوند به‌عنوان استثنایی برای تمامی اصول متافیزیکی معامله نمی‌شود» (وایتهد، ۱۹۳۰، ص ۵۲۱). بنابراین از آنجاکه هر هستی بالفعلی دارای دو قطب است؛ خداوند نیز باید ضرورتاً دو قطب و دو جنبه داشته باشد؛ زیرا خداوند نیز مصداقی از هستی بالفعل است.

در نظر وایتهد، اگر از خداوند فقط ذات نخستین‌اش را انتزاع کنیم، دچار مغالطه می‌شویم؛ کما اینکه در طول تاریخ فلسفه، این مغالطه و خطا برای فیلسوفان رخ داده است؛ زیرا لازمهٔ اینکه خداوند فقط ذات نخستین داشته باشد، این است که با جهان ارتباطی نداشته باشد. بلکه اگر وی دارای ذات تبعی باشد، می‌تواند با جهان ارتباط داشته باشد (شامحمدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۷۰). این نکته کاشف از اهمیت ذات تبعی خداوند در دیدگاه وایتهد است. در واقع، فلسفه وایتهد کارکرد و جایگاه خاصی برای ذات تبعی خداوند قائل است؛ به شکلی که اگر ذات تبعی را از خداوند بگیریم، حضور او در جهان بسیار ضعیف می‌شود. در نظر آنها جهان و ذات تبعی خداوند ارتباط تنگاتنگی دارند. به نظر آنها «جهان بدن خداست. خداوند به میانجی بدنش زندگی می‌کند؛ همان‌طور که ما به میانجی بدن‌هایمان زندگی می‌کنیم» (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹). براین اساس خداوند بدن دارد. مراد از بدن خدا، جنبهٔ فیزیکی اوست، که اشاره به ذات تبعی دارد؛ ذات تبعی که مابه‌ازاء خارجی آن، جهان فیزیکی خارج است. بنابراین رابطهٔ خدا با جهان، دو طرفه و متقابل است. بر همین اساس، وایتهد معتقد است که «این مدعا که خداوند از جهان متعالی است، همان قدر درست است که بگوییم جهان از خداوند متعالی است. این مدعا که خداوند جهان را آفرید، همان قدر درست است که بگوییم جهان خدا را آفرید» (همان، ص ۱۱۰). به نظر آنها

محتوایی که آنها فراهم کرده‌اند را جذب می‌کند. در واقع این ذات نشانگر تکامل خداوند است و خداوند از این طریق در حال تکامل و سیوررت است (جانسون، ۱۹۵۴، ص ۶۳)؛ و به تعبیر وایتهد، «این ذات غیر کامل است» (وایتهد، ۱۹۳۰، ص ۵۲۴) و باید تکامل پیدا کند.

در نظر وایتهد چنین پویش واقعی تکمیل‌کننده نقصان ذات کاملاً ذهنی خداوند است (وایتهد، ۱۹۳۰، ص ۵۳۰). به تعبیر دیگر، اگرچه ذات نخستین پویشی ندارد؛ اما ذات تبعی در حال تکمیل و جبران نقصان فعلیت ذات نخستین است.

پویش الهی در این ذات (تبعی) امری مداوم و همیشگی است. هستی‌های بالفعل هنگامی که پویش می‌کنند، فانی می‌شوند؛ اما امر پویش در خداوند چنین نیست؛ بلکه خداوند همیشه در حال پویش است و این پویش پایانی ندارد. در نظر وایتهد ذات تبعی خداوند همیشگی و مداوم است (وایتهد، ۱۹۳۰، ص ۵۲۴)؛ چراکه پویش او تمامی ندارد و منجر به فانی خداوند نمی‌شود.

۳. نقدهایی بر نظرات الهی‌دانان پویشی

در اینجا علاوه بر صفت پویش خداوند، تشکیل دو ذات برای خداوند را نیز نقد می‌کنیم؛ چراکه فهم نظر آنها در پویش خداوند منوط به فهم دو ذات برای خداوند بود.

۳-۱. نفی خلق خدا

مشکل اصلی که در تبیین دو ذات الهی وجود دارد این است که آیا ذات خداوند تشکیل می‌شود؟ آیا می‌توان معتقد شد که ذات خدا (نه فعل وی) حادث شده؟ باید گفت چنین نظریه‌ای فقط با مخلوق بودن وی سازگار است؛ چراکه معنای تشکیل یافتن، یعنی ذات خداوند بعد از عدم موجود شود. چنین تبیینی فقط سزاوار یک موجود حادث و ممکن در جهان خلقت است، نه خداوند. درحالی‌که وقتی از طریق علیت خدایی را به‌عنوان علت نخستین اثبات کنیم، تمامی اشیاء فعلی او می‌شوند و همه موجودات عین تعلق به وی می‌شوند. در واقع «معلول رشحه و فیضی از وجود علت است» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۰۰) و همانند نسبت شعاع به خورشید و حرارت به آتش است؛ در نتیجه هرچه هست از اوست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۷؛ ج ۶، ص ۹۳) و همچنین او از اول بوده است؛ زیرا او علت هستی‌بخش تمامی مخلوقات است و فرض تقدم شیء دیگری بر او محال است.

مفقودی است که متحرک درصدد حرکت به‌سوی آن است. وجود چنین کمال مفقودی در هر حرکتی امری ضروری است. برای ذات نخستین خداوند هیچ مقصد و کمالی وجود ندارد. به عبارت دیگر، هیچ حالت و مدلی وجود ندارد که خداوند با تغییر و حرکت به‌سوی آن، آن را دارا شود؛ چراکه خداوند تمامی حالت‌ها و فرم‌ها (اشیاء ابدی) را در خود داراست و براین اساس است که حتی فرض حرکت در ذات نخستین خداوند، محال است. پس همان‌طور که وایتهد می‌گوید: «این جنبه از ذات خداوند کامل است» (وایتهد، ۱۹۳۰، ص ۵۲۴) و براین اساس پویشی در آن راه ندارد. به تعبیر وایتهد خداوند به لحاظ فعلیت، ناقص است (همان) و این ذات بالفعل نیست. شاید این سؤال به ذهن بیاید: حالا که این ذات بالفعل نیست، آیا امکان حرکت و پویش در آن راه دارد؟ ولیکن پاسخ منفی است؛ زیرا پویش در نظر وایتهد در حوزه هستی‌های بالفعل رخ می‌دهد و این هستی‌های بالفعل هستند که در حال پویش‌اند و چون ذات نخستین خداوند از هستی‌های بالفعل تشکیل نیافته، پویشی در او راه ندارد. قابل ذکر است که مراد از فعلیت در عبارت ذکرشده از وایتهد؛ یعنی امری که خارجی و واقعی (در مقابل ذهنی) باشد، مثل ذات تبعی خداوند که چون از هستی‌های بالفعل تشکیل یافته است؛ خارجی و واقعی است و ارتباط تنگاتنگی نیز با جهان خارج دارد. لیکن چون ذات نخستین خداوند از اشیاء ابدی تشکیل یافته، و اشیاء ابدی نیز اموری هستند که مثل هستی‌های بالفعل خارجی و واقعی نبوده؛ بلکه اموری ذهنی هستند؛ در نتیجه ذات (ذات نخستین خداوند) برآمده از این اشیاء نیز ذهنی و غیرخارجی می‌شود.

ذات تبعی خداوند چنین نیست؛ زیرا فرض حرکت در این ذات، امری ممکن، بلکه محقق است. کمال مفقود به لحاظ این ذات، عبارت است از هستی‌های بالفعلی که در حال پویش‌اند. خداوند از طریق ذات تبعی خویش، با جهان مرتبط است؛ جهانی که آکنده از هستی‌های بالفعل است. کمال خداوند در این است که این هستی‌ها را ادراک کند. هر چقدر که این هستی‌ها را دریافت کند، کامل‌تر می‌شود؛ چراکه هر کدام از این هستی‌های بالفعل دارای ارزش هستند و می‌توانند به‌عنوان داده‌ای در خداوند جای بگیرند. برخلاف ذات نخستین خداوند که تمامی اشیاء ابدی که در حقیقت فرم‌های جهان هستند را در ذات خود، یک جا داراست.

پس ذات تبعی وابسته و به‌تبع ظهور ادامه‌دار هستی‌های بالفعل است و هر زمان که هستی‌های بالفعل به وجود آیند، این ذات

۳-۲. نفی حد

می‌شود و باعث می‌شود که خداوند علاوه بر دو قطب، دو ذات داشته باشد. این خود یک نقض بر همان قاعده‌ای است که *وایتهد* آن را ادعا کرده که خداوند استثنایی برای اصول متافیزیکی‌اش نیست؛ درحالی که خداوند را اینجا استثنا کرده است.

۳-۳. محذور تناقض یا تعدد خدایان

چگونه یک چیز دو چیز است؟ اگر خدا یک چیز است، پس یک چیز است و یک ذات دارد؛ نه اینکه یک چیز باشد و با این حال دو ذات داشته باشد. با دو ذات داشتن، دیگر یک چیز نخواهد بود؛ بلکه دو چیز خواهد شد؛ یعنی هم یک چیز خواهد بود و هم یک چیز نخواهد بود و این، تناقض و محال است. دیگر اینکه لازمه حرف *وایتهد* به تعدد خدا یا تعدد در خدا (ترکیب در ذات خدا) نیز می‌انجامد؛ زیرا وقتی یک چیز فقط یک چیز است، که خودش باشد و بس. پس حال که دو ذات و به تبع دو چیز داریم، یعنی این دو چیز مستقل‌اند و دو موجود محسوب می‌شوند؛ بخصوص اینکه *وایتهد* برای هر یک از ذات‌ها کارکرد خاصی را لحاظ می‌کند؛ به‌صورتی که کارکرد ذات نخستین غیر از کارکرد ذات تبعی است و مجموع این دو باعث به وجود آمدن موجودی به‌نام خدا می‌شود. در نتیجه قائل شدن به دو ذات در خداوند، منجر به تعدد خدا می‌شود یا لاقلاً منجر به ترکیب در وی می‌شود.

تفسیر دوگانه‌انگاری خداوند بر این مبتنی است که این دو ذات هر دو در عرض هم هستند؛ چراکه هر دو، کارکردی در عرض هم دارند. آری اگر تفسیری از خداوند ارائه شود که برای وی دو مقام ذات و فعل قائل شود و موجودات دیگر را مقام فعل الهی معرفی کند، سخن دیگری است که البته ظواهر گفته‌های الهیات پویشی تاب چنین تفسیری را ندارد.

۳-۴. عالم همه‌اش فعل خدا

براساس اینکه خداوند تنها موجود مستقل هستی است و تمامی موجودات در اصل وجود و کمالات خویش وابسته به اویند؛ تفسیر ما از جهان هستی کاملاً متفاوت با الهی‌دانان پویشی می‌شود. در نظر الهی‌دانان پویشی رابطه خداوند و جهان به صورتی است که هر دو به‌عنوان دو موجود مستقل از یکدیگرند؛ تا جایی که به‌نظر *وایتهد*: «این مدعا که خداوند جهان را آفرید، همان قدر درست است، که بگوییم جهان خدا را آفرید» (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰). لیکن آنچه به مدد براهین عقلی قابل اثبات و مقبول است، اینکه

وایتهد درصدد بود که خداوند را به‌وسیله اصول متافیزیکی‌اش تعریف کند. بر همین اساس وی مدعی بود که خداوند استثنایی بر اصول متافیزیکی‌اش نیست؛ بلکه در چارچوب آن باید تبیین شود (*وایتهد*، ۱۹۳۰، ص ۵۲۱). نتیجه چنین ادعایی این است که به‌سادگی می‌توان برای خداوند حد ارائه کرد. به‌نظر می‌رسد چنین ادعایی (خداوند استثنایی برای اصول متافیزیکی‌اش نیست) حرفی بسیار ساده‌انگارانه است. هنگامی که خداوند علت هستی‌بخش شد، برتر از موجودات و نامحدود خواهد بود. چنین خدایی قابل تبیین به‌وسیله اصول متافیزیکی *وایتهدی* نیست؛ زیرا اصول متافیزیکی وی درصدد تعیین حد برای تمامی موجودات از جمله خداوند است؛ درحالی که به‌نظر صحیح، خداوند قابل تحدید نیست. حتی چنین خدایی قابل شناخت کامل نیز نخواهد بود؛ زیرا خداوندی که واجب‌الوجود است، اولاً ماهیت ندارد که بتوان آن را تبیین کرد و ثانیاً اگر خداوند به تمام ذاته، با غیر در ماهیت شریک باشد، لازم می‌آید که ماهیت خداوند نیز امکانی باشد؛ چراکه ماهیت غیر خدا امکانی است؛ در نتیجه لازم می‌آید که واجب‌الوجود ممکن‌الوجود شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۳)؛ و ثالثاً هیچ موجودی، به دلیل آنکه محدود است، احاطه بر خداوندی که نامحدود است، ندارد تا شناخت کاملی از او به دست آورد. پس واجب‌الوجود بذاته از تمامی مخلوقات جدا و متمایز است. همچنین اگر کسی بگوید خداوند در وجود با سایر اشیاء مشترک است؛ چراکه همان‌طور که خدا وجود دارد سایر اشیاء نیز دارای وجودند؛ پس خدا و مخلوقات در وجود با هم مشترک‌اند. در پاسخ می‌گوییم که «وجود، ماهیت هیچ موجودی نیست؛ حتی جزء ماهیت چیزی هم نیست» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۴۶)؛ بلکه بالاتر از آن، وجود اساساً غیر از ماهیت است و بحث ما در اینجا بر ماهیت و شناخت موجودات براساس مقولات و ماهیات است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۴؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۴۵-۴۶). در نتیجه نمی‌توان خداوند را در قالب هیچ اصلی تبیین و تعریف کرد و برای او حدی ارائه داد.

از همه اینها بی‌پایه‌تر، ادعاهای وی درباره ذات الهی است. وی چگونه قائل به دو ذات درباره خداوند می‌شود؟ آیا خدا واقعاً دو ذات دارد؟ او هیچ دلیلی بر این مسئله نمی‌آورد و صرفاً متذکر می‌شود که باید خدا مثل سایر موجودات دو قطب داشته باشد. این در حالی است که حتی در سیستم جهان‌شناسی *وایتهد* نیز هیچ موجودی دو ذات ندارد؛ بلکه صرفاً دو قطب دارد. لیکن در خداوند این امر بالعکس

محقق و مقوم ذات واجب‌الوجود است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۲). پس خداوند از قبل در وجودش به اجزایش نیازمند است. این در حالی است که موجودی که واجب است، هیچ‌گونه نیازی در او فرض نمی‌شود. پس نمی‌توان قائل شد که خداوند دو ذات دارد؛ زیرا در این صورت خداوند به این دو ذات نیازمند است.

در فلسفه اسلامی برای خداوند صفت «احدیت» را مطرح می‌کنند. احدی‌الذات بودن، یعنی مرکب نبودن، بسیط محض بودن؛ به شکلی که در ذات او هیچ جزئی فرض نشود. در ذات هر موجودی غیر از خداوند حتی مجردات نوعی از کثرت را می‌توان مشاهده کرد «حتی اگر این کثرت با تحلیل عقلی فرض شود. و لهذا می‌گویند: «کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من ماهیة و وجود». هر ممکنی جفت است» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۱۱۹)؛ زیرا حداقل از وجود ماهیة تشکیل یافته است. باید توجه داشت که در ذات واجب‌الوجود «این مقدار هم فرض ترکیب نمی‌شود تا چه رسد به داشتن اجزای خارجی و عینی؛ چه اجزای عقلی و فلسفی باشد، مثل ماده و صورت که شیئی ماده‌ای داشته باشد و بعد فعلیت پیدا کند؛ و چه اجزای اندامی و عضوی، که مثلاً شیئی سمع و بصر و عقل و... داشته باشد» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۱۲۰)؛ و چه ترکیب از دو جزء که یکی را ذات نخستین و دیگری را ذات تبعی می‌نامند.

۳-۷. خطا در تفکیک صفات براساس ذات

تفکیک صفات براساس ذات تبعی و نخستین نیز امری اشتباه است و چنین تصویری از خداوند از اساس ناصحیح است؛ زیرا وقتی خداوند واجب‌الوجود باشد، صفات وی قطعاً عین ذات اوست و دیگر نمی‌توان ذات او را خالی از صفات دانست. الهی‌دانان پویشی برخی صفات را براساس کارکرد یک ذات به همان ذات نسبت می‌دهند و برخی دیگر را براساس کارکرد ذات دیگر، بدان ذات اسناد می‌دهند. بلکه باید معتقد شد که ذات خداوند از هیچ کمالی خالی نیست و در عین حال صفات عین ذات‌اند که در نتیجه تفکیک صفات الهی به صورت دیگری تبیین می‌شود. به سبب آنکه ما موجود مرکبی هستیم، صفات ما عین ذات ما نیست؛ بلکه زائد و مغایر بر ذات ماست. برای مثال، ما هم سمیع و هم بصیر هستیم؛ «از آن حیث که سمیع هستیم، بصیر نیستیم و از آن حیث که بصیر هستیم، سمیع نیستیم و از آن حیث که عاقلیم، سمیع و بصیر نیستیم؛ یعنی همه اینها در ما کثرت دارند. سمع، جزئی از وجود

هستی از یک موجود مستقل (خداوند) و موجودات رابط فراوانی تشکیل شده که همگی فعل خداوند به‌شمار می‌آیند. براین‌اساس قائل شدن به تفکیک ذات برای خداوند، و در نتیجه پذیرش ذوات مستقل برای موجودات دیگر در کنار او کاملاً اشتباه است.

۳-۵. تناقض تکامل ذات نخستین خداوند و عدم پویش آن

در نظر وایتهد ذات نخستین خداوند در عین حالی که کامل بود، پویشی در او راه نداشت. کمال این ذات به این دلیل بود که مشتمل بر اشیاء ابدی بود و از طرف دیگر چون حوزه پویش فقط در هستی‌های بالفعل است، پس ذات نخستین خداوند که خالی از هستی‌های بالفعل است، هیچ پویشی نداشت. حال اگر ذات نخستین در عین کامل بودن، هیچ پویشی نداشت، این خلاف اصل پویش است؛ زیرا تنها موجوداتی دارای واقعیت‌اند که پویش می‌کنند؛ و از طرفی هر تکاملی منوط به واقعیت داشتن وجود وی است و پس از واقعیت داشتن است که پویش می‌کند. پس نمی‌توان گفت که در جهان چیزی وجود دارد که در عین حالی که تکامل دارد، پویش نمی‌کند. در سیستم فلسفی پویشی چنین چیزی محال است؛ مجبوریم که معتقد شویم چنین چیزی معدوم است. پس مراد از کامل بودن ذات نخستین خداوند خیلی مبهم و ناسازگار است. به نظر می‌رسد وایتهد برای اینکه پذیرش فلسفه و الهیاتش راحت‌تر باشد، قائل به کامل بودن ذات نخستین خداوند شده است.

۳-۶. نفی ترکیب خارجی در خدا

تفکیک بین دو ذات الهی و معتقد شدن به اینکه هر دو از خداوند است، مبنایی خلاف واقع است؛ چراکه مستلزم ترکیب خداوند است. درحالی‌که به نظر صحیح، خداوندی که علت هستی‌بخش است، واجب‌الوجود است و واجب‌الوجود یعنی موجودی که در وجودش هیچ نیازی به غیر نداشته باشد؛ در نتیجه چنین موجودی از هر جهت مستقل و بی‌نیاز است: «پس در او هیچ جهت امکانی یا امتناعی وجود ندارد؛ زیرا مستلزم ترکیب است و ترکیب مستلزم امکان است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۷)؛ چراکه «اگر ذات واجب‌الوجود از دو شیء یا اشیاء مجتمع ترکیب شود، پس به‌وسیله آنها واجب می‌شود. در نتیجه همه آن اجزاء و یا حداقل یک جزء آن، قبل از واجب‌الوجود

مقدار ماده جهان کمتر شود، نقصان خدا کمتر می‌شود؛ زیرا کمیت هستی‌های بالفعل رابطه مستقیم با وسعت و عدم وسعت جهان دارد و این کمیت رابطه مستقیم با نقصان خداوند دارد؛ زیرا تعداد هستی‌های بالفعل فانی نشده در ذات خدا افزایش پیدا می‌کند. به‌هرحال، ذات تبعی خداوند تا جهان هست و پویش می‌کند، فقیر و محتاج است درحالی‌که فقر و احتیاج با وجود وجود سازگار نیست.

۲. وجود و عدم پویش ذات نخستین

مطابق دیدگاه الهیات پویشی، پویش در حوزه هستی‌های بالفعل صورت می‌گیرد و در نتیجه اشیاء ابدی هیچ پویشی ندارند. از طرف دیگر، ذات نخستین خداوند که واجد تمامی اشیاء ابدی بود نیز پویش نمی‌کرد. پس ما با ذاتی مواجه هستیم که از هستی‌های بالفعل خالی است. این در حالی است که ما می‌دانیم جهان خارج مبتنی بر هستی‌های بالفعل است؛ زیرا آنها واقعی‌ترین موجودات هستند. پس چیزی که هستی بالفعل نباشد و به تبع آن پویش در آن واقع نشود، واقعیتی در خارج ندارد. به تعبیر دیگر، عدم پویش ذات نخستین خداوند، نشانه و دلیلی است که ما به‌وسیله آن، به عدم وجود ذات نخستین در جهان خارج پی می‌بریم. به این ترتیب، پیامد آموزه‌های الهیات پویشی، نفی ذات نخستین خداست نه پذیرش آن.

۳. پارادوکس تجربه و عدم پویش ذات نخستین

ذات نخستین خدا اشیاء ابدی را تجربه می‌کند و سپس آنها را دریافت و ادراک می‌کند. هر موجودی که دریافت کند، پس حتماً پویش هم دارد؛ زیرا با این دریافت، وسعت وجودی پیدا می‌کند؛ همان‌طور که ویتهد سوپجکتیویسم را این‌گونه تفسیر کرد. حال چگونه باید قائل شد که ذات نخستین خدا پویش ندارد، درحالی‌که تجربه و دریافت دارد؟

۴. پارادوکس کمال و نقص فعلیت

چگونه می‌توان گفت که ذات خدا کامل است ولیکن از لحاظ فعلیت ناقص؟ اگرچه مقصود ویتهد از این کلمات واضح است، لیکن انتخاب آنها برای مراد خویش بسیار نارسا و غلط است؛ زیرا مراد از کمال ذات نخستین اشمال وی بر تمامی اشیاء ابدی است و مراد از نقصان در فعلیت عدم پویش است، حال اگر ذات خدا پویش ندارد و به نظر ویتهد ناقص از جهت فعلیت است؛ پس چرا آن را کامل می‌دانند؟ چه

ماست و بصر جزء دیگر و عقل و علم جزء دیگر از وجود ماست» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۱۲۰)؛ چراکه ما موجود جسمانی هستیم که دارای کثرت بسیار هستیم؛ ولیکن واجب‌الوجود که از هرگونه ترکیب و کثرتی به دور است؛ از آن حیث که علیم است، عاقل نیز هست؛ و از آن حیث که سمیع است بصیر نیز هست؛ «زیرا کثرت است که محدودیت می‌آورد. هر مقدار که شیء بسیط‌تر باشد، نامحدودتر هم هست» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۱۲۰).

علت اینکه صفات خدا عین ذات اوست، این است که اولاً اگر ذات خدا خالی از صفات باشد، خداوند نیازمند به صفاتش می‌شود و این با واجب‌الوجود بودن خداوند ناسازگار است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۷۲؛ مظفر، ۱۴۱۴ق، ص ۹۹). ثانیاً باعث می‌شود که ذات خداوند متکثر شود (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۷۲)، ثالثاً صفات زائد بر ذات، یا واجب‌الوجودند و یا ممکن‌الوجود. اگر صفات زائد ممکن‌الوجود باشند، نمی‌توانند صفت برای واجب‌الوجود قرار گیرند؛ زیرا اگر صفات ممکن‌نیازمند به علت و موجودی هستند، این علت یا خود، واجب‌الوجود است؛ یا واجب‌الوجود دیگر و یا یکی از معلول‌های واجب‌الوجود؛ درحالی‌که هر سه این موارد محال است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴). اگر هم صفات یادشده واجب‌الوجود باشند، اولاً تعدد واجب لازم می‌آید که ادله توحید آن را نفی می‌کند؛ ثانیاً، صفات، به دلیل حیثیت لغیره و قیام به غیر که دارند، نیازمند موصوفی‌اند که قائم به آن باشند و این با واجب بودن صفات سازگاری ندارد.

تفکیک صحیح برای صفات الهی را می‌توان چنین ترسیم کرد که برخی صفات ذاتی‌اند؛ یعنی خداوند بدون فرض هیچ معلولی آن را دارد و برخی صفات فعلی‌اند، یعنی صفاتی که خداوند پس از انجام عملی به آن متصف می‌شود؛ مثل خالقیت و رازقیت. صفات فعلی از آن جهت که یک طرفش معلول خداوند است، می‌تواند دارای تقید زمان و مکان باشد، ولیکن صفات ذاتی چنین نیستند، بلکه نامحدود و خارج از زمان و مکان می‌باشند. پذیرش پویش، لوازم نادرستی دارد که به ترتیب ذیل‌اند:

۱. فقیر بودن ابدی ذات تبعی

پویش ملازم با تکامل است. پویش در ذات تبعی الهی همیشگی و ادامه‌دار است؛ پس ذات خدا همیشه فقیر و ناقص‌الی‌الابد است. براساس مبانی پویشی هرچه قدر وسعت ماده جهان وسیع‌تر شود، نقصان خدا که بعد تبدیل به تکامل می‌شود نیز بیشتر می‌شود و هر

است؛ زیرا او هر کمالی که برایش ممکن باشد از اول به صورت ضروری (ضرورت ازلی) دارا بوده است. باید دانست مقتضی قاعده «واجب الوجود واجب من جمیع الجهات» این است که «هر چیزی که برای واجب الوجود به امکان عام ممکن است، بالفعل و بالوجوب حاصل است؛ یعنی امر واجب الوجود هرگز میان دو طرف یک شیء، مردد نیست» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۳۷۶). تردد بین امکان از خصوصیات موجود ممکن است که برای اینکه یک طرف امکان برایش محقق شود، محتاج به علت است. بنابراین «چون همه اموری که برای واجب الوجود امکان دارند از اول برای او ثابت‌اند؛ یعنی این گونه نیست که چیزی برای واجب امکان داشته باشد، ولی امروز برایش حاصل نباشد و فردا برایش پدید آید. پس تغییری در ذات واجب راه نخواهد داشت» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۱۸). پس او «اگر علت است، واجب‌العلیه است و اگر فیاض است، واجب‌الفیاضیه است، و اگر خالق است واجب‌الخالقیه است» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۳۷۶). در نتیجه واجب‌الوجود از همان اول واجب‌العالمیه و واجب‌القادریه و واجب‌الحیاه و واجب‌الاراده و واجب‌الفاعلیه بوده است. وجوب چنین صفاتی از اول به صورت ضرورت اقتضا می‌کند که هیچ نقصی در او تصور نشود. حال سؤال اینجاست که آیا چنین موجودی اساساً می‌تواند حرکت کند؟ لازمه حرکت، کمال مفقود است و تا زمانی که کمالی مفقود نباشد، حرکتی نیز محقق نمی‌شود. آیا می‌توان فرض کرد و گفت در خداوند کمال مفقودی وجود دارد؟

۶. نفی ترکیب

مسئله شایان توجه اینکه تغییر در خداوند باعث نقایصی از جمله ترکیب در ذات وی می‌شود. اگر موجودی به سببی دارای یک حال است و به سببی دیگر آن حال را ندارد، باعث می‌شود که او در ذاتش مرکب از چند چیز باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۷۶). این لازمه از نظر ما باطل است. از آنجاکه خداوند واجب‌الوجود است و چنین موجودی هیچ‌گونه نیازی در او فرض نمی‌شود، پس نمی‌تواند اجزاء داشته باشد؛ زیرا وجود اجزاء باعث نیازمندی وی به آنها می‌شود. این بیان نفی‌کننده هر نوع کثرتی از خداوند است؛ حتی کثرت در ظرف تحلیل عقلی نیز از خداوند نفی می‌شود. بنابراین هرگونه ترکیبی به هر شکلی منتفی از واجب‌الوجود است. ترکیب دارای اقسام متفاوتی است: الف) ترکیب اعتباری: برخی مرکب‌ها ترکیبشان حقیقی است و

ذات کاملی است که از لحاظ فعلیت ناقص است؟! پس بهتر است واژه کامل بودن را از ذات نخستین نیز حذف کند و عبارت دیگری جایگزین کند؛ زیرا فعلیت نداشتن مخالف کمال داشتن است. قابل ذکر است که نمی‌توان کامل بودن در نظر و/یتهد را مقید کرد؛ زیرا وی در بیاناتش به صورت مطلق می‌گوید که ذات نخستین خدا کامل است، و بالفرض هم اگر قید زده و گفته شود مرادش از کمال، کمال در فعلیت نیست؛ ما در جواب می‌گوییم که در فلسفه و/یتهد فعلیت مهم‌ترین رکن برای یک وجود است و اگر موجودی فعلیت نداشت، پویایی نیز ندارد؛ حال چگونه می‌شود موجود کامل خالی از فعلیت باشد؟

۵. نفی تغییر در خداوند به صورت مطلق

نقد اساسی به این دیدگاه، تصویر ناصحیح از خداوند است. چون خداوند واجب‌الوجود است، پس هیچ‌گونه تغییری در او راه ندارد. نفی تغییر در خداوند را می‌توان با دو بیان ذکر کرد:

الف) هرچه هست خداوند است و غیر او چیزی نیست که بخواهد از طریق حرکت و تغییر به آن نایل شود؛ چراکه او بسیط است و هیچ جهت حدی و قیدی برای او متصور نیست؛ پس قطعاً کل وجود و همه وجود است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۷)، مراد از همه وجود، این است که تمام کمالات موجودات دیگر را داراست؛ اما هیچ نقصی از آنها را با خود ندارد (همان، ص ۱۳۸). در واقع موجودی که بسیط محض است، کمال همه اشیاء را داراست. به دیگر بیان، بسیط بودن یعنی کثیر و مرکب نبودن؛ و نفی کثرت از ذات خداوند شامل تمامی کثرت‌ها و تراکیب، حتی کثرت وجود و عدم (ترکیب از وجود و عدم) می‌شود؛ و هنگامی که در ذات خدا هیچ عدمی نباشد، پس حتماً و ضرورتاً تمام کمالات را داراست؛ زیرا نقص از عدم نشئت می‌گیرد؛ وقتی هیچ عدمی نباشد؛ یعنی هیچ نوع نقصی نیست. بنابراین این «کثرت است که محدودیت می‌آورد، هر مقدار که شیء بسیط‌تر باشد، نامحدودتر هم هست. این از مسلمات و از مبادی است که به هیچ‌وجه نمی‌شود به آن دست زد و خلافش را تصور کرد» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۱۲۰). پس او همه کمالات را داراست. پس اساساً نفعی در حرکت و تغییر برای او وجود ندارد. وقتی او همه کمالات را داراست، به سمت چه چیزی حرکت کند؟ مقصود او چه چیزی باشد؟ در واقع در اینجا تأکید بر لغویت حرکت است.

ب) حرکت مستلزم نقصان است، فرض نقصان در خداوند محال

پویش گرفتار اشکالات جدی است: از جمله مخلوق بودن خداوند، وجود حد برای خداوند، محذور تناقض یا تعدد خدایان، فقیر ابدی بودن خدا، پارادوکس تجربه و عدم پویش ذات نخستین، عدل بودن جهان با خداوند، ترکیب در خداوند، پارادوکس کمال و نقص فعلیت، تغییر در خداوند. بنابراین قول به پویش خداوند امری است که به‌صورت جدی با نقدهای اساسی مواجه است و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را پذیرفت.

منابع.....

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الاشارات والتسبیحات*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۳، *دانشنامه علانی (الهیات)*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- پترسون، مایکل و همکاران، ۱۳۸۸، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- دهباشی، مهدی، ۱۳۸۶، *پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدار و وایتهد*، تهران، علم.
- شاقول، یوسف، ۱۳۹۰، «تحلیل و بررسی جهان‌بینی پویشی وایتهد»، *پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، سال چهارم، ش ۳ و ۴.
- شامحمدی، رستم، ۱۳۸۹، «جمع میان حلول و تعالی در فلسفه پویشی وایتهد»، *فلسفه دین*، سال هفتم، ش ۸.
- _____، ۱۳۹۰، *خدا در اندیشه پویشی وایتهد*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمؤمنین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مصطفوی.
- _____، ۱۳۸۰، *مبدأ و معاد*، ترجمه محمد ذبیحی، قم، اشراق.
- _____، *بی‌تا، المبدأ و المعاد*، بی‌جا، بی‌نا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *نهایه الحکمة*، تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طلوع کتابی، سعید، ۱۳۹۵، *نقد و بررسی الهیات پویشی وایتهد با تکیه بر آثار علامه حلی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، آذربایجان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶، *شرح الهیات سفاء*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۴ق، *الفلسفه الاسلامیه*، بیروت، دار الصفوة.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- Bradford, Wallack F, 1980, *The Epochal Nature of Process in Whitehead's Metaphysics*, Albany, Suny Press.
- Johnson, A.H, 1954, *Whitehead's Theory of Reality*, New York, United States of America.
- Mesle, Robert, 1993, *and chapter by John B.Cobb, Process Theology: a basic introduction*, Chalice Press, Missouri:United States of America.
- Whitehead, Alfred North, 1930, *Process and Reality*, New York, United States of America, The Macmillan.

درواقع یک کل حقیقی را تشکیل می‌دهد؛ اما در مقابل برخی ترکیب‌ها اعتباری‌اند؛ یعنی «وحدت آنها در خارج حقیقتی ندارد؛ مانند اینکه ما برای یک ضبط صوت اعتبار «وحدت» می‌کنیم. درواقع اینها وحدت ندارند، ما اعتبار وحدت و ترکیب کرده‌ایم» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۴۶۴). این قسم سخیف‌ترین نوع ترکیب است؛ چون در حقیقت «کل وجود ندارد، «کل» اعتباری است» (همان).

ب) ترکیب خارجی: در این ترکیب اجزاء با یکدیگر در خارج ممتزج شده‌اند و باعث به‌وجود آمدن نوعی جدید می‌شوند؛ از آن جمله جسم است که از ترکیب ماده و صورت در خارج تشکیل یافته است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۱۱).

ج) ترکیب وهمی: این ترکیب در اموری است که قابل اندازه‌گیری و تقدیر است؛ اما باید دانست که «اگرچه خود مقدار، شیء بسیط و امر وحدانی صرف است؛ ولی در وهم قابل تجزیه بوده و وهماً صاحب اجزاء دیده می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۰). مصداق این قسم انواع کم است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۴).

د) ترکیب عقلی: منظور از ترکیب عقلی ترکیب از جنس و فصل است، درواقع ماده و صورت هنگامی که به عقل روند و لایشرط لحاظ شوند، از آنها جنس و فصل انتزاع می‌شود که این دو لایشرط هستند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۱۰-۶۱۱).

ه) ترکیب تحلیلی: مراد از این قسم، ترکیب از وجود و ماهیت است (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۳۳). هنگامی که در ذهن موجودات را تحلیل می‌کنیم، درمی‌یابیم که هرکدام از آن علاوه بر وجود، دارای حدودی به اسم ماهیات نیز هستند. این قسم در واقع رجوع به ترکیب وجود و عدم می‌کند و مرجع این قسم همان تحلیل وجود و عدم از هستی هر ممکنی است. بنابراین همه موجودات غیر از واجب‌الوجود، دارای این ترکیب هستند و تنها واجب‌الوجود است که ابسط‌البسائط است و این ترکیب در او راه ندارد.

باید دانست خداوند هیچ‌یک از اقسام ترکیب پنج‌گانه ذکرشده را ندارد؛ زیرا فرض هرکدام از آنها باعث نیازمندی و نقص وی می‌شود.

نتیجه‌گیری

در نظر الهی‌دانان پویشی، جهان و خداوند هر دو در حال پویش‌اند. پویش در خداوند امری ضروری، بلکه امری است که موجب کمال وی است. این پویش فقط در ذات تبعی خداوند واقع است و ذات نخستین وی، عاری از هرگونه پویش است. از طرف دیگر، قول به