

تحلیل و بررسی طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی (با تأکید بر اندیشه‌های گریفین)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۹

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱

رستم شامحمدی*

۶۷

پیش

سال بیست‌وهفتم / شماره ۱۰۶ / زمستان ۱۴۰۱

چکیده

امروزه طبیعت‌گرایی دینی یکی از رویکردهای بارز در الهیات فلسفی معاصر به شمار می‌آید که از آن قرائت‌های مختلفی ارائه شده است. در این میان طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی که ریشه در فلسفه پویشی وایتهد دارد و نماینده بارز آن گریفین است، از جایگاه بس مهمی برخوردار است؛ چراکه تلاش می‌کند با عبور از طبیعت‌گرایی حداکثری از یک سو و عبور از فراطبیعت‌گرایی دینی از دیگر سو، طرحی نو را دراندازد که با شرایط جهان پسامدرن سازگاری داشته باشد. مقاله حاضر بر آن است اولاً نشان دهد چگونه گریفین به این طرح یا الگوی الهیاتی رسیده است. ثانیاً مهم‌ترین مشخصه‌های این رویکرد الهیاتی را در مقایسه با فراطبیعت‌گرایی دینی و طبیعت‌گرایی حداکثری معلوم سازد. ثالثاً با نگاهی نقادانه نشان دهد این رویکرد هرچند از حیث سازگاری با علم پسامدرن توفیقاتی داشته است، با چالش‌هایی روبه‌روست از قبیل بی‌توجهی به داده‌های ذاتاً دینی به‌ویژه وحی و متون مقدس، ناسازگاری در درک وجود خدا از حیث حضور عناصری فراطبیعت‌گرایانه و تعارض با عقلانیت معتدل یا انتقادی. افزون بر اینها در مقایسه با الگوی برگرفته از حکمت صدرایی، نمی‌تواند تبیین قانع‌کننده‌ای از رابطه خدا و جهان و فاعلیت خداوند به دست دهد که مقبولیت عام پیدا کند.

واژگان کلیدی: طبیعت‌گرایی، فراطبیعت‌گرایی دینی، طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی، فلسفه و الهیات پویشی، الهیات پسامدرن.

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان. r.shamohammadi@semnan.ac.ir

مقدمه

یکی از مباحث عمده‌ای که در فلسفه دین معاصر مورد توجه اهل تحقیق قرار گرفته، ارائه‌ی روایتی خداپاورانه از طبیعت‌گرایی است تا بدین وسیله الگوی مناسبی برای نسبت علم و دین و فهم دین به‌ویژه رابطه‌ی خدا و جهان معرفی کنند. از جمله مدافعان پروپاقرص چنین موضعی، طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی است که عمدتاً ریشه در فلسفه ارگانیسم یا پویشی آلفرد نورث وایتهد ((Alfred North Whitehead (1861-1947) دارد و امروزه نماینده‌ی بارز آن دیوید ری گریفین ((David Ray Griffin (1939- است.

از دیدگاه گریفین وقتی که به جهان‌بینی مدرن نظر می‌کنیم، درمی‌یابیم که خداپاوری در عصر مدرن با دوگانه‌ی فراطبیعت‌گرایی دینی (Religious Supernaturalism) / طبیعت‌گرایی حداکثری یا علمی (Scientific or Strong Naturalism) مواجه بوده است؛ دوگانه‌ای که از یک سو لازمه‌ی خداپاوری را اعتقاد به خدایی می‌داند که اراده‌اش از ورای طبیعت، هر گونه دخل و تصرفی را در کل نظام هستی رقم می‌زند. از دیگر سو لازمه‌ی زیستن در جهان مدرن را که تکیه بر علمی دارد که ما را هم به لحاظ معرفت‌شناختی و هم به لحاظ هستی‌شناختی، محدود و محصور به طبیعت می‌پندارد، نفی خداپاوری می‌داند. حال پرسشی که گریفین خود را با آن مواجه می‌بیند، این است که آیا در زمانه‌ی ما که گاه از آن به عصر پسامدرن هم تعبیر شده، امکان عرضه‌ی الگویی خداپاورانه وجود دارد که نه از یک سو در جنبه‌ی فراطبیعت‌گرایی گرفتار شود و نه از دیگر سو به دامن طبیعت‌گرایی علمی پناه برد. گریفین امکان چنین الگویی را در «طبیعت‌گرایی حداقلی» (Minimal Naturalism) یا «خداپاوری طبیعت‌گرایانه‌ی الهیات پسامدرن» (Postmodern Theology's Naturalistic Theism) می‌جوید که می‌توان از آن به طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی تعبیر کرد.

مقاله حاضر بر آن است اولاً بر اساس نگرش گریفین روایتی از دوگانه‌ی فراطبیعت‌گرایی دینی / طبیعت‌گرایی حداکثری یا علمی به دست دهد. ثانیاً مبانی طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی را نشان دهد و مقایسه‌ای بین دیدگاه مذکور و فراطبیعت‌گرایی دینی و طبیعت‌گرایی علمی یا حداکثری به عمل آورد تا از این رهگذر، مشخصه‌ها و دعاوی طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی تبیین

گردد. ثالثاً نشان دهد این رویکرد با چه چالش‌هایی روبه‌روست؟

۱. پیشینه تحقیق

بررسی موضوع حاضر در زبان فارسی، تا جایی که نگارنده بررسی کرده، نشان می‌دهد مقالاتی وجود دارند که به نحوی بحث از طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی در آنها ذکر شده است؛ برای نمونه:

الف) سعیده سیاری و احد فرامرز قراملکی؛ «خطای تحویلی‌نگری در دیدگاه الهیات پویشی‌گرفین»، مجله ادیان و عرفان؛ ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۹۳-۱۱۶. نویسندگان این مقاله ضمن توضیح الهیات پویشی و اشاره‌ای گذرا به خداباوری طبیعت‌گرایانه‌گرفین، عمدتاً به نقد آن از حیث خطای تحویلی‌نگری پرداخته‌اند.

ب) رستم شامحمدی؛ «تحلیل و بررسی راه حل الهیات پویشی در برون‌رفت از تعارض بین علم و دین (با تأکید بر اندیشه‌های گریفین)» مجله ادیان و عرفان؛ س ۵۰، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۴۷-۷۴. نویسنده در این مقاله ابتدا به بحث راهکار گریفین برای خروج از تعارض بین علم و دین پرداخته که مبتنی بر موضع طبیعت‌گرایی حداقلی است و سپس دیدگاه گریفین را نقد و ارزیابی کرده است.

ج) هاجر دربندی داریان، اعظم قاسمی و مالک شجاعی جوشقانی؛ «علل ناکارآمدی نظام‌های الهیاتی سنتی در پاسخ‌گویی به مسئله شر از دیدگاه دیوید گریفین»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)؛ ش ۳۱، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۶۶-۸۶. در این مقاله نویسندگان کوشیده‌اند نشان دهند از دیدگاه گریفین نمی‌توان از طریق دفاعیه و به خصوص خداباوری فراطبیعت‌گرایانه به مشکل شر پاسخ داد بلکه باید به دنبال یک تنودیسسه جدید بود که پیشنهاد گریفین تنودیسسه‌ای در چهارچوب الهیات پویشی است. د) زینب اختری و عبدالله صلواتی؛ «فاعلیت الهی به روایت گریفین و نقد آن بر پایه فلسفه صدرایی»، دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی؛ س ۱۰، ش ۱۰، پیاپی ۱۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۲۵-۳۸. نویسندگان این مقاله با تمرکز بر تبیین قدرت الهی و چگونگی تأثیرگذاری علی خدا در جهان از دیدگاه گریفین به نقد آن از

منظر حکمت صدرایی پرداخته و نتیجه گرفته‌اند از منظر صدرایی، آنچه گریفین ارائه می‌کند، با خدایی که بر اساس وحدت شخصی ملاصدرا تنها فاعل حقیقی است، قابل مقایسه نیست، بلکه می‌توان آن را با نفس رحمانی مقایسه کرد؛ به بیان دیگر کارکردهای فاعلیت الهی مد نظر گریفین با نفس رحمانی در اندیشه ملاصدرا تأمین می‌شود.

در مقالات فوق بحث از طبیعت‌گرایی خداپاورانه گریفین یا طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی در لایه‌های مباحث دیگر مطرح شده است نه اینکه به طور مستقل آمده باشد؛ اما در مقاله حاضر طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی به طور مستقل بررسی شده است تا نشان داده شود اولاً گریفین چگونه به ضرورت طرح چنین الگویی رسیده است؟ ثانیاً بر چه مبانی استوار است؟ ثالثاً الگوی مورد نظر گریفین در مقایسه با خداپاوری فراطبیعت‌گرایانه و طبیعت‌گرایی حداکثری واجد چه مشخصه‌هایی است؟ در پایان به نقد آن از دو منظر درون‌سیستمی و برون‌سیستمی - بر اساس حکمت متعالیه - پرداخته شده است.

۲. خداپاوری و مشکلات فراروی آن در عصر مدرن از دیدگاه گریفین

گریفین به منظور ارائه روایتی از خداپاوری و مشکلات فراروی آن در عصر مدرن، دست به تفسیری از جهان‌بینی مدرن می‌زند و دو مرحله برای آن قایل می‌شود: نخست جهان‌بینی مدرن در دوره اول یا مدرنیته متقدم که به لحاظ علمی ریشه در اندیشه‌های دانشمندانی از قبیل گالیله، دکارت، بیکن، بویل و نیوتن دارد و از حیث خداپاوری گرایش فراطبیعت‌گرایانه در پیش می‌گیرد؛ یعنی اعتقاد به اینکه خداوند وجودی ذاتاً مستقل از جهان است که تنها اراده بلامنازع او اجازه و مجال هستی به سایر موجودات می‌دهد (گریفین، ۱۳۸۸، ص ۵۵-۵۸).

از دیدگاه گریفین، این جهان‌بینی مدرن اولیه در ادامه با مشکلات اساسی روبه‌رو شد؛ به طوری که نگرش مکانیستی و ماشین‌وار آن به جهان و نیز نگرش دوگانه‌انگارانه‌اش (تمایز ذاتی نفس و بدن) به انسان، راه را برای ماتریالیسم باز کرد؛ از طرفی تعارض نگرش فراطبیعت‌گرایانه‌اش به خدا - که تنها اراده اوست و کل وقایع را رقم می‌زند - با واقعیت شر، راه را برای الحادگرایی باز کرد. به این ترتیب گریفین مدعی است ما شاهد مرحله یا دوره دوم جهان‌بینی مدرن یا مدرنیته متأخر

هستیم که از قرن هجدهم آغاز و در قرن نوزدهم حاکم گشت.

جهان‌بینی دوره دوم که گریفین از آن با عنوان طبیعت‌گرایی علمی یا حداکثری یاد می‌کند، عمده مشخصاتش از قرار زیر است:

- ماده‌باوری: که عبارت است از قول به اینکه شالوده واقعیت را ماده تشکیل می‌دهد و بس؛ به تعبیر دقیق‌تر این ماده‌باوری یا آنچه وایتهد آن را ماده‌باوری علمی می‌نامد، بر دو اصل استوار است: یکی اینکه فقط موجودات و عللی که علم به آنها می‌پردازد، از واقعیت برخوردارند و دوم اینکه تنها علم است که می‌تواند از سرشت واقعیت پرده بردارد (باربور، ۱۳۹۷، ص ۱۹۳/۲۵۴، Griffin, 2001).

- اصالت حس: که وجهی معرفت‌شناختی دارد و ما بر اساس آن واجد هیچ ادراکی نیستیم مگر ادراک حسی. این آموزه هم تجربه دینی توحیدی را نفی می‌کند که حاصل شهود بی‌واسطه فرد از امر قدسی است و هم منکر تجربه اخلاقی و زیبایی‌شناختی است که به منزله ادراک غیر حسی مستقیم آرمان‌ها یا ارزش‌های هنجاری تلقی می‌شود. چنین اندیشه‌ای به نسیت‌گرایی منجر می‌شود که بر اساس آن، قضاوت‌های ارزشی بربر با ترجیحات ذهنی خواهند بود و قابلیت صدق و کذب ندارند.

- الحادگرایی: پیوند نگرش جهان‌شناختی مبتنی بر ماده‌باوری با نگرش معرفت‌شناختی مبتنی بر اصالت حس که در پس طبیعت‌گرایی حداکثری نهفته بود، عده‌ای را به این اندیشه سوق داد که هرچه وجود دارد، یا مادی است یا قابل تحویل به ماده. از دل چنین اندیشه‌ای بود که نفی واقعیت الهی، انکار اعتقاد خلقت جهان از سوی خدا و رد هر تأثیر الهی در جهان را نتیجه گرفتند (Ibid/ Idem, 2000, p.37).

به این ترتیب رویکرد طبیعت‌گرایی علمی یا حداکثری سبب فروکش کردن اعتقاد به خدا شد و به پیامدهایی منجر شد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: یکم، نسیت‌باوری کل هنجارها و ارزش‌ها؛ به این معنا که بر اساس تصور رایج از خدا، خدا موجودی است شخص‌وار و صاحب اراده که اغراض خیرخواهانه‌اش معیاری را در اختیار وجدان بشری قرار می‌دهد تا خواهش‌ها و مقاصد خویش را بر اساس آنها بسنجد. حال در فقدان اعتقاد به چنین خدایی، همه عقاید مربوط به هنجارها و ارزش‌ها تبدیل به ترجیحات ذهنی محض و در نتیجه نسبی می‌شوند. دوم، پوچ‌انگاری؛ به این معنا که یکی از لوازم اعتقاد به خدا این عقیده است جهان یک‌سره بی‌معنا

نیست، بلکه معنایی فراگیر وجود دارد که زندگی‌های فردی ما آدمیان معناهای خاص خود را در چهارچوب آن پیدا می‌کنند. بنابراین فقدان اعتقاد به خدا مستلزم نفی قصد نهایی موجود در پس این جهان و در نتیجه مستلزم نفی زمینه‌ای است که زندگی‌های ما در آن معنا می‌یابد. سوم، ماده‌باوری؛ به این معنا که ماده واقعیت غایی عالم تصور گردد و در نتیجه آن، آدمیان در جهت سیطره هرچه بیشتر بر طبیعت گام بردارند.

در مواجهه با چنین وضعیتی، در عصر مدرن دو راهبرد اساسی در پیش گرفته شد تا شاید بین سخن از خدا و جهان‌بینی مدرن آشتی برقرار گردد و بار دیگر راه برای برکشیدن اعتقاد به خدا باز شود و این راه چیزی نبود جز تعریفی مجدد از خدا. راهبرد اول را افرادی مانند اسپینوزا (Spinoza 1632-1677) با طرح دیدگاه همه‌خداانگاری (Pantheism) مطرح کرد و بعداً کسانی مانند پل تیلیش (Tillich 1886-1965) در همین مسیر حرکت کردند. یکی از مهم‌ترین مشکلات چنین دیدگاهی عبارت است از عدم تمایز بین آنچه هست و آنچه باید باشد؛ عدم تمایزی که تیشه به ریشه زندگی اخلاقی می‌زند. راهبرد دوم هم از سوی کسانی مانند کانت در پیش گرفته شد که با تکیه بر تمایز بین کارکرد علمی ذهن و کارکرد اخلاقی یا عملی ذهن، جهان را ضرورتاً تهی از آزادی و خدا تصور می‌کند؛ دیدگاهی که بعداً به تمایز بین علم و دین انجامید. به نظر گریفین این دو راهبرد هم نتوانستند در جهت سازگاری بین تصویری از خدا با جهان‌بینی مدرن موفق شوند؛ زیرا اساساً جهان‌بینی مدرن بر پیش‌فرض‌ها و مبانی‌ای تکیه زده است که با تصور عقلانی از خدا سازگار نیست (گریفین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸-۱۱۶).

اینجاست که گریفین با فرض عدم بازیابی اعتقاد به خدا در چهارچوب جهان‌بینی مدرن نتیجه می‌گیرد تنها راه عبارت است از روی آوردن به جهان‌بینی پسامدرن. «در این جهان‌بینی [پسامدرن]، اعتقاد به خدا نه تنها ممکن، بلکه طبیعی تلقی می‌شود» (همان، ص ۱۱۷). از همین روست که او در صدد برمی‌آید الگوی الهیاتی پسامدرنی را شکل دهد که آن، چیزی نیست جز طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی.

۳. مبانی طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی

گریفین در یکی از آثار خویش چهار سنخ الهیات پسامدرن برمی‌شمرد: آزادی‌طلب (Liberationist)، محافظه‌کار (Conservative)، شالوده‌شکن (Deconstructive) و تأسیسی یا تجدیدنظرطلب.* سپس خودش را در زمره طرفداران سنخ چهارم می‌داند که متناسب با فلسفه و الهیات پویشی است. هرچند او در کتاب خدا و دین در جهان پسامدرن تعبیر «خدا باوری طبیعت‌گرایانه الهیات پسامدرن» را به کار می‌برد.

گریفین تلاش می‌کند بر اساس اندیشه‌های فیلسوفانی مانند هانری برگسون (Henri Bergson) (1859-1941)، ویلیام جیمز (William James) (1842-1910)، چارلز پیرس (Charles Peirce) (1839-1914) و به‌خصوص آلفرد نورث وایتهد و هارتسهورن (Charles Hartshorne) (1868-1959)، روایتی پسامدرن از الهیات به دست دهد که آن را الهیات پسامدرن تأسیسی یا تجدیدنظرطلب می‌نامد و عمده مبانی آن از این قرار است:

الف) مبانی هستی‌شناختی

در طبیعت‌گرایی دینی پویشی به لحاظ هستی‌شناسی، جهان نه ماشین‌وار است و نه مجموعه‌ای از جوهر و عرض بلکه نظامی اندام‌وار از موجودات و رویدادهاست که از جهتی به ذرات تجزیه‌ناپذیر می‌مانند و از جهتی در قالب صیرورت و تحول دائمی جلوه‌گری می‌کنند که برخوردار از نحوه‌ای ادراک و دریافت درونی ایجاب می‌کند آنها را تجلی تجربه‌شان بدانیم.

* اول، الهیات پسامدرن آزادی‌طلب که گریفین نماینده بارز آن را کارنل وست (Cornel West) معرفی می‌کند که با تکیه بر پراگماتیسم تلاش می‌کند در پیوند با الهیات‌های آزادی‌طلبانه سیاهان و جهان سوم، بهترین بنیان ممکن را برای الهیات آمریکایی به دست می‌دهد. دوم، الهیات پسامدرن محافظه‌کار که چهره شاخص آن جرج ویلیام روتلر (George William Rutler) است. این الگوی الهیاتی منتقد نسبی‌گرایی، تحویل‌گرایی، فردگرایی، علم‌پرستی و اصالت تجربه حس‌گرایانه است و به لحاظ الهیاتی هم عمدتاً تابع الهیات تومیستی است. سوم، الهیات پسامدرن شالوده‌شکن که چهره شاخص آن مارک سی. تایلور (Mark C. Taylor) است. عمده عقاید این الگوی الهیاتی ناظر به شالوده‌شکنی سنت خدا باورانه آگوستینی که مقوم ایده‌هایی از قبیل خود، حقیقت، تاریخ، معنا و ارزش در طول تاریخ فرهنگ غرب بوده است. چهارم، الهیات پسامدرن شالوده‌شکن که نماینده بارز آن توماس آلتیزر (Thomas Altizer) است و بر مرگ خدا، مرگ خود و مرگ نگرش مدرن نسبت به فرایند تاریخی تأکید می‌ورزد (Griffin, 1989, p.3).

جهان بیشتر به شبکه‌ای درهم‌تنیده از روابط شباهت دارد که در آن، افراد در تعامل دائمی به سر می‌برند. برخی متفکران پویشی از اصطلاح اصالت تجربه‌فراگیر (Panexperientialism) بهره می‌گیرند تا چنین جهانی را وصف کنند. نظریه‌ای که طبق آن، تمام هویات عالم در حال تجربه‌کردن یا تجربه‌شدن هستند و لذا می‌توان گفت عنصر مقوم عالم، تجربه است. از همین رو در پس‌نظام عالم، سراغ خلاقیت فراگیری را می‌گیرند که هر لحظه به جهان انرژی و توان جدیدی می‌بخشد و عالم را سرزنده و پویا می‌کند.

ب) مبنای معرفت‌شناختی

طبیعت‌گرایی دینی پویشی از حیث معرفت‌شناختی بر این اندیشه استوار است که روابط هستی‌های بالفعل یا موقعیت‌های بالفعل صرفاً محدود به روابط بیرونی نیست. مهم‌تر از آن، روابط درونی آنهاست که هم در شکل‌گیری هویتشان بسیار تأثیرگذار است و هم در شناخت ما از آنها. به واسطه همین رابطه درونی است که موقعیت‌ها یا هستی‌های بالفعل پیشین در موقعیت‌ها یا هستی‌های بالفعل کنونی حضور دارند. وایتهد اصطلاح دریافت (Prehension) را به کار می‌برد تا چنین رابطه‌ای را توضیح دهد. بنابراین ادراک به معنای واقعی کلمه را باید در همین «دریافت» سراغ گرفت که اساساً فعالیت تجربی یک موقعیت است که به واسطه آن، یک موقعیت در دیگری حضور پیدا می‌کند. به بیان وایتهد دریافت‌ها «حقایق انضمامی درهم‌تنیده‌ای» (Whitehead, 1957, p.32) هستند که از طریق آنها موقعیتی سپری و تبدیل به عنصری در موقعیت کنونی می‌شود و در آن عینیت می‌یابد. گریفین با تکیه بر همین نظریه «دریافت» وایتهد مدعی است کل موجودات علاوه بر ادراک حسی، از یک نحوه ادراک غیر حسی - البته نه لزوماً آگاهانه از سنخ آگاهی بشر - برخوردارند. بر همین اساس، او تجربه علمی را یگانه تجربه معتبر بشری نمی‌داند و به پیوندی بین تجارب علمی، زیبایی‌شناختی، اخلاقی و دینی وحدت قابل است؛ به بیان روشن‌تر وقتی سخن از ادراک جهان به میان می‌آید، بدین معنا نیست که ادراک‌کننده، چیزی باشد یک‌سره مستقل از جهان، بلکه ادراک‌کننده جهان را رویدادی یکپارچه و درهم‌تنیده می‌نگرد که خودش هم بخشی از جهان است. با چنین برداشتی،

خصوصیات یا ویژگی‌های اشیا از نظر ادراک‌کننده، چیزی جز روابط میان رویدادهای جهان نیست؛ بنابراین ادراک ماهیتاً به خصلت رابطه‌ای حاکم بر جهان برمی‌گردد و هر چیزی تنها در ارتباط با دیگر امور قابل شناخت و شناسایی است نه به صورت مستقل و منفرد.

ج) مبنای خداشناختی

۱) خدا به مثابه مصداق بارز تمام اصول متافیزیکی حاکم بر جهان: در طبیعت‌گرایی دینی پویشی، به پیروی از وایتهد، تار و پود عالم را هستی‌های بالفعل تشکیل می‌دهند نه جوهر به معنای ارسطویی؛ زیرا جوهر به معنای ثابت کلمه با متافیزیکی سازگاری دارد که اولویت را به ثبات می‌دهد نه به صیوروت و پویش. وایتهد هستی بالفعل را مقوله‌ای می‌داند که عام و جهان‌شمول است و در پس آن چیزی نیست که از واقعیت بالاتری برخوردار باشد؛ از این رو در طبیعت‌گرایی پویشی، خدا در مقام یک هستی بالفعل، مصداق بارز و عمده تمام اصول متافیزیکی به شمار می‌آید که بر نظام طبیعت حاکم‌اند؛ زیرا اگر آن را فراتر یا متفاوت تلقی کنیم، با جهان‌شمولی و عام بودن این مقوله تعارض خواهد داشت. اینجاست که یاد جمله مشهور وایتهد می‌افتیم که بارها در آثارش تکرار کرده است: «از خدا نباید به مثابه استثنایی بر اصول متافیزیکی یاد کرد "بلکه به عکس" مصداق برجسته آنهاست» (Whitehead, 1957, p.343). البته شایان ذکر است هر چند خدا در مقام یک هستی بالفعل با سایر هستی‌ها تفاوت ندارد، کارکردهای منحصر به فردی دارد؛ از قبیل سرمنشأ اهداف سوبرژکتیو بودن (فراروی هر موجودی، اهدافی آرمانی قراردادن)، اساس نظم در جهان بودن، اساس ابتکار و نوآوری در عالم بودن و اساس افاضه گذشته بودن (Ibid, p.523 / شامحمدی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶).

۲) نفی خلق از عدم: در طبیعت‌گرایی دینی پویشی، نظریه خلق از وضع آشوبناک یا توده بی‌نظم اولیه جایگزین خلق از عدم می‌گردد که در این میان چند اندیشه تأثیرگذار بوده است: اول اینکه به پیروی از وایتهد، خدا تقدم مرتبه‌ای بر سایر موجودات دارد نه تقدم زمانی مطلق. خدا هرگز بدون جهان نبوده و از آن سو جهان هم نمی‌توانسته و نمی‌تواند لحظه‌ای بدون حضور خدا تداوم داشته باشد. البته وایتهد مدعی است با توجه به اینکه خدا اهداف اولیه‌ای را فراروی

موجودات قرار می‌دهد تا بر اساس آنها سمت و سوی خیر را در پیش گیرند و خلاقیت ذاتی خودشان را شکوفا کنند، می‌توان نقش تصمیم‌گیرنده کل را در خلق هر موقعیتی به خدا نسبت داد که همان تدارک و تأمین اهداف اولیه باشد؛ از همین جاست که هر موقعیتی هم در وجود خویش و هم در نظم امکان‌هایی که خدا تحقق می‌بخشد، به خدا وابسته است (شامحمدی، ۱۳۹۲، ص ۷۸). به این اعتبار، وایتهد می‌گوید: «می‌توان او [خدا] را خالق هر موجود بالفعل زمان مند نامید» (Whitehead, 1957, p.331). دوم اینکه به پیروی از افلاطون و با بهره‌گیری از نظریه تکامل داروین مدعی است که در آغاز وضع آشوبناک یا بی‌نظمی اولیه‌ای بوده که از آن به وجود موقعیت‌های بالفعل خیلی سطح پایین یاد می‌کند که تصادفی رخ داده‌اند؛ یعنی بی‌آنکه نظم و سامانی داده شوند تا تبدیل به افراد پایداری از نوع الکترون‌ها و پروتون‌ها گردند. سوم، از آنجا که کل موجودات از خلاقیت بالفعل ذاتی برخوردارند، واقعیت حاصل و نتیجه فعالیت خلاقانه مشترک و به‌هم‌وابسته خداوند و سایر موجودات است.

بر اساس نکات فوق، بنا به طبیعت رایب دینی مبتنی بر الهیات پویشی در مقطعی از زمان، همه هستی‌های بالفعل غیر از خداوند در یک وضعیت بدون نظم قرار داشته و فاقد فعالیت غایت‌مندی بوده‌اند؛ تا جایی که می‌توان از وضعیت آشوبناک اولیه‌ای یاد کرد که در آن هیچ چیز وجود نداشته، مگر موقعیت‌های بالفعل سطح پایینی که اتفاقی رخ می‌دهند؛ یعنی بدون چنان نظم که منجر به وجود افرادی پایدار (Enduring) شود. یک فرد پایدار، سلسله‌ای از موقعیت‌هاست که هر یک از آنها را از فعلیت‌های پیرامونی‌اش اخذ نمی‌کند، بلکه به نحو قابل توجهی از موقعیت‌های پیشین به ارث می‌برد. الکترون‌ها و پروتون‌ها نمونه‌ای از این مواردند که با منتقل کردن ویژگی‌های مشابه از یک موقعیت به موقعیتی دیگر، هویت فردی را در ادوار بلندمدت زمانی حفظ می‌کنند. در این میان نقش خدا این است که اهداف اولیه‌ای را فراروی موجودات قرار می‌دهد تا بر اساس آنها سمت و سوی خیر را در پیش گیرند و خلاقیت ذاتی خودشان را شکوفا کنند. بر این مبناست که طبیعت‌گرایی پویشی، نقش تصمیم‌گیرنده کل را در خلق هر موقعیتی به خدا نسبت می‌دهد که همان تدارک و تأمین اهداف اولیه باشد؛ اینکه هر موقعیتی هم در وجود خویش و هم در نظم امکان‌هایی که خدا تحقق می‌بخشد، به خدا وابسته است.

۳) تعامل دو سویه خدا و جهان: نگرش اندام‌وار به عالم و درهم‌تنیدگی موجودات و

موقعیت‌های بالفعل ایجاب می‌کند میان آنها وابستگی و تعامل برقرار باشد. هستی بالفعل بودن خدا و نه وجودی یک‌سره متفاوت از سایر هستی‌ها ایجاب می‌کند تمام افعالش تابع اصول جهان‌شمول باشد و از همین جا زمینه‌ای برای تعامل خدا و جهان فراهم می‌شود که بدان سبب ربط و نسبت دوسویه‌ای پیدا می‌کنند که آنها را به هم وابسته می‌سازد. بدین سان درک جهان میسر نیست مگر اینکه به خدا توجه شود و بر عکس. در چنین نگرشی «معنا ندارد که خلاقیت را جدا از مخلوقاتش بدانیم و نیز معنا ندارد خدا را جدا از خلاقیت و مخلوقات زمان‌مند در نظر بگیریم؛ لذا مخلوقات زمان‌مند هم جدا و مستقل از خلاقیت و خداوند هیچ معنایی ندارند» (Ibid, p.344).

۴) همه‌درخداانگاری: در طبیعت‌گرایی پویشی، پذیرش اموری از قبیل نظام اندام‌وار جهان، درهم‌تیدگی موجودات و رابطه عمیق آنها با یکدیگر، خلاقیت ذاتی کل موجودات، خدا را مضمحل اصول متافیزیکی حاکم بر جهان دانستن و تعامل دوسویه خدا و جهان سبب می‌شوند نه اصالت را به تعالی - مشابه قول به تمایز بنیادین خدا از جهان در خداباوری سنتی - دهند و نه به حلول دهند - مشابه اعتقاد به برداشتن مرز خدا و جهان در همه‌خداانگاری؛ بلکه تلاش می‌شود راهی میانه بیابند که حاصل آن این است که از یک سو با تأکید بر حلول خدا، تصویری از چگونگی رابطه خدا و جهان به دست داده می‌شود که در عین تصدیق حضور دائمی و تأثیرگذار خدا در جهان، خدا و جهان یکی گرفته نمی‌شود؛ از دیگر سو برای خدا جنبه‌ای متعالی (ازلی به تعبیر ویتهد و انتزاعی به تعبیر هارتسهورن) لحاظ می‌کند؛ اما این جنبه خدا یک‌سره بیرون از مجموعه عوامل طبیعی نیست، بلکه اساس آن است. نکته بسیار مهم این است که در دل این قرائت همه‌درخداانگارانه، مفهوم خلاقیت - یعنی همان قدرت خودسامان‌دهی و نیز قدرت تأثیر بر موجودات یا رویدادهای بعدی - نیز نهفته که حکایت از امری غایی می‌کند که پویایی و تمام موجودات بدان برمی‌گردد و بر رابطه خدا و جهان هم حاکم است.

۴. طبیعت‌گرایی دینی پویشی در مواجهه با طبیعت‌گرایی حداکثری و فراطبیعت‌گرایی دینی

امروزه مفهوم طبیعت‌گرایی (Naturalism) چنان فراگیر شده است که در حوزه‌های مختلف از

قبیل فلسفه، اخلاق، روان‌شناسی، زیبایی‌شناسی، معرفت‌شناسی و دین به کار گرفته می‌شود؛ اما به رغم چنین گستره‌ای، به قول اون فلاناگان ((Owen Flanagan (1949)) فاقد معنای واحد مشخصی است (Flanagan, 2009, p.432). کسانانی مانند استون ((Stone (1935)) به دلیل عدم امکان ارائه تعریفی جامع و مانع از طبیعت‌گرایی، سعی خود را مصروف بر شمردن بارزترین ویژگی‌های طبیعت‌گرایی کرده‌اند تا راهی برای تعیین حدود و ثغور آن بیابند که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

۱- فقط جهان طبیعت واقعیت دارد. ۲- طبیعت از وجوب فی‌نفسه برخوردار است؛ بدین معنا که تبیین خاستگاه یا مبنای وجودشناختی‌اش مستلزم توسل به هیچ علت کافی یا فاعلی و رای خودش نیست. ۳- طبیعت را می‌توان در چهارچوب خود طبیعت فهمید بی‌آنکه دست به دامن عاملی هوشمند یا غایت‌مند شد. ۴- همه علت‌ها طبیعی‌اند؛ به طوری که هر رخداد طبیعی خودش محصول دیگر علل طبیعی است. ۵- علم طبیعی یگانه روش معتبر برای اثبات معرفت است. ۶- ارزش‌ها عمدتاً ریشه در علایق و طرح‌های آدمیان دارند (Stone, 2008, p.2).

در چنین فضایی، طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی تلاشی است از یک سو در جهت عبور از طبیعت‌گرایی حداکثری که معمولاً پسوند علمی را به خود اضافه می‌کند تا از اعتبار علم برای موجه جلوه دادن خویش بهره‌گیرد. دیدگاهی که متفکران پویشی پیشینه آن را عمدتاً به جهان بینی نهفته در پس جنبش علمی اوایل عصر جدید بر می‌گردانند که به‌ویژه در فیزیک نیوتن بروز و بسط یافت و تا قرن بیستم ادامه پیدا کرد. در چنین نگرش طبیعت‌گرایانه‌ای، با الگوی هستی‌شناختی و جهان‌شناختی ماده‌گرایانه‌ای مواجه هستیم که آحاد و اسپین طبیعت را ذراتی مادی می‌پندارد که ماهیت و سرشت اشیا را رقم می‌زند؛ آن هم ماده‌ای که در عمق وجودش، ثابت و ایستا و تهی از هر گونه ارزش و غایت است؛ به تعبیر دیگر یک‌سره تهی از تجربه بودن. این ذرات ماده فقط روابط بیرونی با یکدیگر دارند و مشمول حرکت مکانی‌اند که گاه از آن به دیدگاه مکانیستی در باب طبیعت هم تعبیر می‌شود. حفظ همین دیدگاه مکانیستی در کنار نفی نفس غیر مادی به این گمان می‌انجامد که هر چیزی در جهان، از جمله رفتار آدمی، صرفاً بر اساس ماده‌گرایی مکانیستی قابل فهم و قابل تبیین است. با چنین فهم و برداشتی است که احکام ارزشی به ترجیحات ذهنی تقلیل داده می‌شوند که صدق و کذب‌بردار نیستند و از همین رو تجاربی مانند تجربه دینی، تجربه اخلاقی و تجربه زیبایی‌شناختی فاقد اعتبار معرفتی خواهند بود (Griffin, 1998, p.52).

از دیگر سو سعی دارد از فراطبیعت‌گرایی دینی گذر کند که -به زعم متفکران پویشی- اراده خدا را به عنوان عاملی فراطبیعی تلقی می‌کند که از عالم غیب دست تصرف و دخالت در طبیعت می‌گشاید. در این جهان‌بینی اولاً خدا قادر مطلق و جباری تصور می‌شود که یک‌جانبه بر کل عالم سیطره دارد و بی‌نیاز از هر موجود دیگری است و لذا جهان برای خدا هیچ ضرورتی ندارد؛ ثانیاً اراده الهی یگانه علت و عامل فراطبیعی است که رویدادهای طبیعت را رقم می‌زند و علل طبیعی مؤثر در جهان، نهایتاً نقش علل ثانویه را ایفا می‌کنند؛ ثالثاً جهان حادث به شمار می‌آید و خدا کل انواع کنونی را از نیستی محض خلق کرده است.

طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی در مواجهه با این دو دیدگاه بر آن است الگویی را معرفی کند که بر اساس آن، اصول علی جهانشمول و فراگیری وجود دارند که هم بر فعل خدا و هم فعل سایر موجودات حاکم است. از حیث متمایزیکی هر گونه نقض یا گسست مجموعه روابط علی جهان محال است (Idem, 2001, p.135)؛ تا جایی که خداوند نمی‌تواند به طور یک‌جانبه در این اصول گسستی ایجاد کند؛ زیرا خداوند علت‌العلل رویدادهای عالم نیست، بلکه علتی است در کنار سایر علل. بنابراین «تأثیرات سازنده و گسترده الهی را باید بخشی از الگوهای علی و معلولی متعارف تصور کرد» (Idem, 2000, p.40) نه امری فراطبیعی که اگر لازم آید خداوند بتواند به منظور نظم‌بخشیدن هر از گاهی به عالم، قوانین حاکم بر جهان را نقض کند و از مجاری فراطبیعی در عالم دخل و تصرف کند.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی در مقایسه با این دو دیدگاه بر چه عناصری تأکید دارد؟ شاید از رهگذر مقایسه بتوان پاسخ دقیق‌تری به این پرسش داد که بدین منظور در ابتدا خداباوری طبیعت‌گرایانه مبتنی بر الهیات پویشی با خداباوری فراطبیعت‌گرایانه و سپس با طبیعت‌گرایی علمی یا حداکثری مقایسه خواهد شد.

الف) مقایسه خداباوری طبیعت‌گرایانه مبتنی بر الهیات پویشی با خداباوری

فراطبیعت گرایانه

(۱) خداباوری

۱- هم در خداباوری طبیعت‌گرایانه مبتنی بر الهیات پویشی و هم در خداباوری فراطبیعت‌گرایانه، از خدایی سخن به میان می‌آید که وجودی است شخصی، قادر، خیر محض، حکیم، خالق و حافظ جهان، همه جا حاضر، سرمنشأ غایی معیارهای اخلاقی، تضمین‌کننده غایی معنای زندگی، اساس امید به پیروزی خیر بر شر و شایسته پرستش (Griffin, 2001a, p.15)؛ اما در پاره‌ای جهات اختلاف جدی دارند که مایه تمایز آنهاست.

خداباوری فراطبیعت‌گرایانه که گریفین ریشه تاریخی آن را به آگوستین (Augustin (354-430)) نسبت می‌دهد، بر مبنای اعتقاد به خداوند در مقام واجب‌الوجودی صاحب کمالاتی مطلق و ذاتاً مستقل و فراتر از طبیعت که رویدادهای طبیعت را رقم می‌زند، نتیجه می‌گیرد قدرت خدا مطلق و بلامنازع است. محور و مرکز این سنخ خداباوری چیزی نیست جز اراده‌باوری که بر اساس آن، رابطه خدا و جهان، نه امری ضروری بلکه به گونه‌ای یک سو به وابسته به اراده خداست. مخلوقات هر قدرتی هم که داشته باشند، حاصل لطف و عنایت ارادی الهی است؛ به طوری که هر گاه اراده کند می‌تواند این قدرت را از آنها بازپس گیرد. همین قدرت مطلقه خداست که خدا را قادر می‌سازد در روابط علی-معلولی حاکم بر جهان دخل و تصرف کند و زنجیره علی را از هم بگسلد (گریفین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱). صفت دیگری که پیوندی تنگاتنگ با قدرت مطلقه الهی دارد، خالقیت خداست؛ بدین معنا که جهان حادث به شمار می‌آید و خدا کل انواع کنونی را از نیستی محض خلق کرده است. اینجاست که خدا می‌تواند هر گاه اراده کند، این قوانین را متوقف کند و خواسته خودش را در جهان تحقق بخشد. در چهارچوب همین سنخ جهان‌بینی است که در مسیحیت سنتی اعتقاداتی از قبیل معجزه، خطاناپذیری وحی و حضرت عیسی به مثابه تجسد الهی یا یگانه محمل تجلی خدا رواج داشته است.

اما در طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی، خداوند واجد دو ذات (Nature) یا دو قطب (Pole) است: ذاتی ازلی (Primordial Nature) و ذاتی تبعی (Consequent Nature). ذات ازلی خدا نامتناهی، مختار، کامل و ابدی است. مهم اینکه ذات ازلی خدا دربرگیرنده تمام امکان‌های

بالقوه‌ای است که حاکی از چگونگی تحول و تکامل عالم خلقت است؛ اما ذات تبعی خدا متعین، غیر کامل، آگاه و واجد فعلیت تام است. ذات تبعی خدا دربرگیرنده تمام تجارب، روابط و کنش و واکنش‌هایی است که موجودات در سیر تحول خویش نسبت به اهداف یا اغراض الهی برمی‌گزینند؛ از همین روست که در تفکر پویشی به گونه‌ای تحول و تغییر در ذات الهی قایل‌اند (Whitehead, 1957, p.407).

طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی، هرچند منکر این است که خدا یا عامل دیگری در ورای طبیعت وجود داشته باشد که به طور یک‌جانبه در طبیعت دخالت کند و قدرت رقم زدن سرنوشت موجودات را به نحو پیشینی داشته باشد، هرگز منکر نقش اساسی خدا در جهان نیست؛ زیرا در پرتو چنین تعاملی است که از یک طرف جهان، کمال، وحدت و هماهنگی غایی و نهایی‌اش را در نسبت با خدا به دست می‌آورد؛ یعنی خدا با دریافت جهان نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد؛ آن هم از رهگذر هدایت همه موقعیت‌ها به سمت کامل‌ترین رضایت مطلوب که در پرتو اهداف اولیه الهی شکل می‌گیرد. از طرف دیگر جهان هم بر خدا تأثیر می‌گذارد؛ بدین نحو که خداوند به لحاظ ذات تبعی‌اش در نسبت با جهان، واجد دریافت‌های جدیدی می‌شود که چنانچه هماهنگ با اهداف سوپزکتیو خداوند باشند، نزد خداوند حضور خواهند داشت و اینجاست که کمال ذات تبعی خدا رقم می‌خورد.

بر پایه چنین قرائتی است که از حضور فعالانه خدا در لحظه به لحظه رخدادهای عالم، سخن به میان می‌آید و طبیعت‌گرایی پویشی مدعی است که پرونده «خدای رخنه‌پوش» (The God of the gaps) دنیزم را که مایه ابهام فعل الهی در جهان شده بود، می‌بندد و از خدا به مثابه مباشر خلاق (God as Creative Participant) یاد می‌کند که وجود همه جا حاضری (تأثیرگذاری جهان شمول) است که همه فعلیت‌ها را تجربه و دستاوردهایشان را تا ابد حفظ می‌کند (شامحمدی، ۱۳۹۲، ص ۷۶-۷۷).

۲- در فراطبیعت‌گرایی دینی از اعتقاد به خلق از عدم دفاع می‌شود؛ لیکن در خداباوری طبیعت‌گرایانه گریفین از نظریه خلق از وضع آشوبناک یا توده بی‌نظم اولیه سخن به میان می‌آید. از نظر گریفین، خداوند تنها به این معنا خالق جهان است که جهان را در حالی که در وضعیتی آشوبناک قرار داشت، به سمت وضعیتی منظم ترغیب نمود. از نظر او در آغاز جهان، وضع آشوبناک یا بی‌نظمی اولیه‌ای بوده که از آن به وجود موقعیت‌های بالفعل خیلی سطح پایین

یاد می‌کند که تصادفی رخ داده‌اند؛ یعنی بی‌آنکه نظم و سامانی داده شوند تا تبدیل به افراد پایداری از نوع الکترون‌ها و پروتون‌ها گردند. حال این حضور خدا و تأثیر او گام به گام زمینه را برای تحول این وضع نابسامان اولیه در قالب ظهور افراد پایدار در سطح الکترون‌ها، پروتون‌ها، نوترون‌ها و غیره فراهم می‌کند و تحول اینها بسترساز ظهور اتم‌ها می‌گردند که از دل آنها مولکول‌ها پدید می‌آیند و سپس آنها هم مؤلفه‌های ضروری پیدایش سلول‌های زنده می‌شوند. در جریان همین سیر تحول تکاملی است که سلول‌های زنده هم منجر به پیدایش موجودات پیچیده‌ای مانند انسان‌ها و حیوانات می‌شوند. نکته‌ای که گریفین در باب فرایند خلقت بر آن تأکید می‌وزرد، این است که جهان طی فرایندی تکاملی به وجود آمده است؛ به طوری که چنان نظم و ترتیبی بر جهان حاکم است که امکان ندارد چیزی به طور مستقیم از یک مرحله به مرحله بالاتر پرش کند؛ برای نمونه سلول‌ها نمی‌توانند بی‌هیچ واسطه‌ای از الکترون‌ها و پروتون‌ها ناشی شوند (Cobb and Griffin, 1976, p.68).

بر پایه چنین تفسیری است که نوآوری و نظم پیچیده موجود در طبیعت که خود را در قالب سیر تحول تکاملی نشان می‌دهد، بدون حضور و تأثیرگذاری دائمی خدایی که غایتش خیر اکثری است میسر و ممکن نیست و این گویای آن است که جهان در خلق مدام به سر می‌برد.

۲) نگرش به طبیعت

فراطبیعت‌گرایی دینی با تکیه بر نگرش علمی دوره جدید به واقعیت، الگوی جهان‌شناختی‌ای را در پیش گرفت که جهان طبیعت را در اساس و شالوده‌اش مبتنی بر ماده‌ای می‌نگرد که در عمق وجودی‌اش ثابت و ایستا بوده و تهی از هر گونه ارزش و بی‌غایت است؛ فرضیه‌ای که وایتهد از آن به ماده‌گرایی علمی تعبیر کرد. این ماده‌گرایی علمی از یک طرف کیفیات حقیقی و اولیه اشیا را منحصر به کیفیاتی ریاضی‌وار دانسته و منکر کیفیات ثانویه شده است؛ از طرف دیگر حضور تأثیرگذار انسان را در جهان به هاله‌ای از ابهام فرو برده، سرانجام بنیاد خودش را نیز که استقرا باشد، ویران می‌کند (ر.ک: بوخسکی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۵-۱۸۶ / دهباشی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳-۱۱۴).

در چنین نگرشی، ذرات بنیادین عالم بدون ارتباط با یکدیگر بوده و ساکن اند و اگر تغییری وجود دارد، چیزی نیست جز بازآرایی عناصر لایتنیغیر یا ذرات بنیادی طبیعت؛ یعنی صورت‌های

بنیادی ثابت انگاشته می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که هیچ نوآوری اصیل یا تحول تاریخی در طبیعت رخ نمی‌دهد؛ از همین رو طبیعت بیشتر به یک ماشین می‌ماند که جبرانگارانه یا موجیبت‌گرایانه سیر می‌کند تا غایت‌انگارانه.

اما طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی، طرح جهان‌شناختی‌ای را در پیش می‌گیرد که بر اساس آن، رویدادها یا موقعیت‌های ماهیتاً متحول‌اند که مجموعه عالم را شکل می‌دهند. در این الگو، نگرش مکانیستی یا ماشین‌وار جای خودش را به نگرش ارگانیستی یا اندام‌وار می‌دهد که در آن خلایقیت، اصل‌غایی و مخرج مشترک همه امور معرفی می‌گردد. در نگرش مکانیستی واقعیت، غیر زنده، فاقد ارزش، فاقد بعد ذهنی و عقلانی توصیف می‌گشت؛ اما در نگرش ارگانیستی واقعیت، زنده، پویا، واجد ارزش و برخوردار از قطب فیزیکی و ذهنی است.

گرفین در نگرش خویش به طبیعت از اصالت تجربه فراگیر (Panexperientialism) یاد می‌کند که بر اساس آن، همه اجزایی که عالم متشکل از آنهاست، تجربه است. آنچه ماده می‌نامیم معمولاً توده انبوهی از اجزاست؛ میلیاردها اتمی که در یک صخره وجود دارد یا میلیاردها سلولی که در بدن حیوان موجود است. وقتی درباره «ماده» می‌اندیشیم، درباره چنان توده‌ای که از بیرون نگریسته شده است نیز می‌اندیشیم؛ ولی، از درون، تجربه‌ها هستند؛ همچنان که من از بیرون فقط ماده هستم، ولی از درون تجربه هستم. این نکته به تمامی موجودات قابل تعمیم است: میمون‌ها، تمساح‌ها، آمیب‌ها و ذرات بنیادی (گرفین، ۱۳۸۸، ص ۶۰).

هنگامی که از منظر اصالت تجربه فراگیر به عالم بنگریم، هستی‌های بالفعل (Actual Entities) که تار و پود عالم را تشکیل می‌دهند، پویا، متحول، برخوردار از احساس و دریافت و اساساً رشحاتی از تجربه‌اند؛ به سخن دیگر همه موجودات عالم از الکترون‌ها گرفته تا انسان و حتی خدا در حال تجربه کردن یا تجربه شدن‌اند. اینجاست که گویی در بطن و متن کل موجودات، نیرویی معنوی و خلاقانه وجود دارد که فراتر از ماده‌ای خنثا و منفعل است.

۳) نگرش به علم

اول، خداباوری فراطبیعت‌گرایانه مبتنی بر جهان‌بینی مدرن اولیه با علمی سازگاری دارد که نگاهی جبرانگارانه داشته باشد نه غایت‌انگارانه؛ به نحوی که علل مکانیکی همه رویدادهای

طبیعی را تعیین می‌بخشند نه غایات. در چنین رویکردی ادعا می‌شود اگر شناخت کاملی از گذشته وجود داشته باشد، آینده قابل پیش‌بینی است. اما در طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پوششی فرض بر این است که هرچه موجودی واجد دریافت‌ها و تجربه بیشتری باشد، از خود تعیین‌بخشی در سطح بالاتری برخوردار خواهد بود که مانع از آن می‌گردد که آینده را پیش‌بینی کرد. طبیعت‌گرایی دینی پوششی از این حیث به علم پسامدرن شباهت دارد؛ زیرا در «آرمان علم پسامدرن، موجبیت علی پیش‌بینی‌گر نیست» (همان، ص ۱۴۲). به این ترتیب، از آنجا که خدا در مقام یک موجود، در چهارچوب اصول علی و مابعدالطبیعی حاکم بر جهان عمل می‌کند و همواره از کل جهان دریافت‌هایی را اخذ می‌کند، جای و بهانه‌ای برای نفی تأثیرگذاری خدا، به سبب پیش‌بینی ناپذیری باقی نمی‌ماند.

دوم، خداباوری فراطبیعت‌گرایانه، متناسب با الگوی علمی مدرنیته متقدم، رهیافتی تحویل‌گرایانه (Reductionistic) و مکانیستی به طبیعت دارد؛ زیرا تصور می‌کند سازوکارها و قوانین در پایین‌ترین سطوح، همه رویدادها (مگر رویدادهای مربوط به ذهن آدمی) را تعیین می‌بخشند؛ اما رویکرد طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پوششی هم رأی با «علم پسامدرن، تحویل‌گرا نیست» (همان)؛ زیرا علیت را منحصر به علیت صعودی ندانستن و همچنین به وجود نحوه‌ای اختیار و آزادی در موجودات قایل بودن ایجاب می‌کند تأثیر علی صرفاً از اجزا به کل نباشد، بلکه در سطوح مختلف پدید آید، اعم از جانبی یا صعودی و نزولی؛ به سخن دیگر شاهد علیت نزولی از کل به اجزا هم در جهان باشیم. «بنابراین مفهوم تأثیر خداپاورانه بر بنیاد اینکه متضمن سبب‌سازی نزولی است یا حتی بر بنیاد اینکه خداوند قدرت برین عالم است، هیچ تضادی با علم ندارد» (همان، ص ۱۴۳).

سوم، نگرش مکانیستی به طبیعت که در پس خداباوری فراطبیعت‌گرایانه نهفته بود، ایجاب می‌کند اساساً عقاید دینی یا فعل خدا از حوزه تبیین علمی بیرون قرار گیرد؛ اما رویکرد طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پوششی با علم پسامدرن در این نکته نیز هم رأی است که «علم پسامدرن اصرار نمی‌ورزد که همه تبیین‌های علی، عواملی را در خود دارند که با وسایل حسی مشاهده پذیر می‌شوند یا می‌توانند در قالب آزمایش‌های مهار شده ظاهر شوند» (همان). بنابراین «تبیین علمی» چنان گستره‌ای دارد که با تأثیر خداوندی که در چهارچوب قوانین علی عمل می‌کند، سر تعارض نخواهد داشت.

ب) مقایسه طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی با طبیعت‌گرایی حداکثری

همان‌طور که پیش از این در بحث طبیعت‌گرایی حداکثری یا علمی اشاره شد که تکیه بر سه اصل دارد که عبارت‌اند از اصل ماده‌باوری، اصل اصالت‌حس و اصل الحادگرایی، حال باید دید طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی در مواجهه با این الگو، چه جایگزین‌هایی را معرفی خواهد کرد.

اول، در طبیعت‌گرایی حداکثری از حیث هستی‌شناختی، اصالت به ماده داده می‌شود؛ اما در طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی، اصالت تجربه فراگیر جای آن را می‌گیرد؛ بدین معنا که خلاقیت ذاتی موجودات ایجاب می‌کند همگی آنها واجد دو قطب باشند؛ یکی قطب فیزیکی و دیگری قطب ذهنی. وجود قطب فیزیکی در موجودات موجب می‌شود داده‌ها یا تأثیراتی را از موجودات یا موقعیت‌های مقدم بر خویش دریافت کنند و صرفاً به تکرار آنها اقدام کنند. این قطب حکایت از تکرارها، قالب‌ها و یکنواختی‌هایی دارد که قابل تحویل به قوانین علمی است. اما قطب ذهنی دلالت بر جنبه‌ای از یک موجود دارد که در برابر تأثیرات دیگران واکنش نشان می‌دهد و به مثابه سوژه‌ای می‌ماند که ایدئال خویش را تعیین می‌کند؛ از این رو مشخصه قطب ذهنی، توانایی اصلاح یا تغییری است که هر رویدادی با موجودی در صیوررت و پویایی خودش داراست. به بیان گریفین خودآفرینی هر واقعه یا موجودی دو لحظه دارد «لحظه اول خود رخداد به عنوان گیرنده است که تأثیرات را از گذشته می‌گیرد و آنها را تکرار می‌کند، این قطب فیزیکی رخداد است. لحظه دوم خلاقیت خودآفرینشی رخداد، همان پاسخ او به امکان‌هاست. در نتیجه رخداد خود را به واسطه قوه و استعداد می‌آفریند؛ همچنان‌که به واسطه فعلیت نیز می‌آفریده است. این طرف رخداد، قطب نفسانی نامیده می‌شود» (همان، ص ۱۰۳-۱۰۴). با چنین تحلیلی است که تمام موجودات، ماهیتاً نه از سنخ ماده‌ای خنثا، منفعل و ایستا بلکه به عکس برخوردار از نحوه‌ای تجربه‌اند که به آنها پویایی و سرزندگی می‌بخشد.

دوم، در طبیعت‌گرایی حداکثری از حیث معرفت‌شناسی، اصالت به حس داده می‌شود؛ اما در طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی، اصالت دریافت (Prehension) جایگزین آن می‌شود؛ بدین معنا که بر اساس نگرش شبکه‌ای به جهان، ادعا می‌شود درک یک رویداد عبارت است از «آگاهی یافتن از روابط طبیعی یک رویداد ادراک‌شده در نسبت با دیگر اشیای طبیعت» (دهباشی،

۱۳۸۶، ص ۴۵۳). وقتی سخن از ادراک جهان به میان می‌آید، بدین معنا نیست که ادراک‌کننده، چیزی باشد یک سره مستقل از جهان، بلکه ادراک‌کننده جهان را رویدادی یکپارچه و درهم تنیده می‌نگرد که خودش هم بخشی از جهان است. با چنین برداشتی، خصوصیات یا ویژگی‌های اشیا از نظر ادراک‌کننده، چیزی جز روابط میان رویدادهای جهان نیست؛ بنابراین ادراک ماهیتاً به خصلت رابطه‌ای حاکم بر جهان برمی‌گردد و هر چیزی تنها در ارتباط با دیگر امور قابل شناخت و شناسایی است نه به صورت مستقل و منفرد.

در پرتو برداشت مذکور، وقتی یک موجود یا پدیده‌ای به واسطه قطب فیزیکی و ذهنی خویش داده‌هایی را از امور مقدم بر خودش در این جهان شبکه‌وار کسب می‌کند، موقعیت‌های گذشته در ویژگی‌های ذاتی موقعیت کنونی مشارکت دارند و سهیم‌اند. اینجاست که تفکر پویشی، از تعبیر «دریافت» بهره می‌گیرد تا این رابطه درونی را تبیین کند. به واسطه دریافت است که یک موقعیت گذشته تبدیل به مؤلفه و عنصر موقعیت کنونی می‌گردد. همه موقعیت‌ها صاحب دریافت‌اند، هرچند این دریافت در همه موارد، امری ارادی یا ضرورتاً آگاهانه نیست (Whitehead, 1957, p.32). به این ترتیب ادراک به معنای حقیقی، منحصر به ادراک حسی نیست و تمام موجودات از ادراکی غیر حسی برخوردارند.

سوم، در طبیعت‌گرایی حداکثری بر الحادگرایی تأکید می‌شود؛ اما اگر در طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی بر همه در خداانگاری (Pantheism) تأکید می‌گردد که بر اساس آن، آنچه وجود دارد، منحصر به عالم طبیعت و موجوداتی متناهی - به زعم ملحدان - نیست؛ بلکه آنچه هست متشکل از خدا و جهان می‌باشد (Griffin, 2001, p.139). همه در خداانگاری مذکور از وجهی با خدا باوری سنتی شباهت دارد در اینکه بین خدا و جهان تمایز قایل می‌شود و خدا را وجودی شخص‌وار تلقی می‌کند که واجد اوصافی است از قبیل حکیم، خیر محض، حافظ و مبقی جهان، ضروری‌الوجود و پایدار، سرمنشأ ارزش‌های اخلاقی، معنابخش به زندگی آدمیان؛ اما بر خلاف چنین نگرشی خدا را یگانه قادر مطلق نمی‌داند که بتمامه از جهان استقلال داشته باشد. از وجهی با همه خداانگاری (Pantheism) - که خدا و جهان را یکی می‌پندارد - شباهت دارد در اینکه بر حلول و حضور از سر عشق و محبت خدا در تمام لحظات و عرصه‌های طبیعت تأکید فراوان دارد و خدا و جهان را جدائی‌ناپذیر می‌داند. با این همه، تمام هستی‌های جهان را به واسطه برخوردارگی از

خلاقیت ذاتی‌شان متمایز از هم می‌داند. بدین سان طبیعت‌گرایی دینی پویشی، طریق دیگری را با هدف جمع بین تعالی و حلول در پیش می‌گیرد که از آن به همه‌درخداانگاری تعبیر می‌شود. مطابق چنین طریقی، جهان، به معنای کل موجودات متناهی، در خدا وجود و حضور دارد که به مثابه نفس یا روح جهان تلقی می‌شود. گویی کل جهان در خداست و البته که خدا متعالی از جهان می‌باشد (Culp, 2008, p.21).

طبیعت‌گرایی دینی پویشی با تأکید بر حلول خدا، تصویری از چگونگی رابطه خدا و جهان به دست می‌دهد که در عین تصدیق حضور دائمی و تأثیرگذار خدا در جهان، خدا و جهان را یکی نمی‌گیرد؛ همچنین برای خدا جنبه‌ای متعالی - ازلی به تعبیر ویتهد و انتزاعی به تعبیر هارتسهورن - لحاظ می‌کند؛ اما این جنبه خدا یک سره بیرون از مجموعه عوامل طبیعی نیست، بلکه اساس آن است.

۵. نقد و بررسی

الف) نقد درون سیستمی

طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی هرچند به درستی پاره‌ای پیامدهای زیان‌بار طبیعت‌گرایی حداکثری و فراطبیعت‌گرایی دینی را برای الهیات و حتی معنویت در عصر جدید برمی‌شمرد، با پاره‌ای چالش‌ها روبه‌روست که به آنها اشاره می‌شود. اول، از حیث انسجام یا سازگاری درونی دچار ابهام است؛ به طوری که از یک سو هنوز نوعی نگرش فراطبیعت‌گرایی در آن وجود دارد و از دیگر سو وجود خدا را عملاً در محدوده طبیعت قرار می‌دهد.

در توضیح مطلب فوق، نکته اول این است که طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی در بحث از خدا او را موجودی می‌داند که دارای دو وجه یا دو ذات است: یکی ذات ازلی که مستقل، ثابت، پایدار و مبرا از هر گونه تغییر و تبدیلی است و دیگری ذات تبعی که وابسته به جهان است و بر جهان هم تأثیر می‌گذارد و هم تأثیر می‌پذیرد. پرسش این است که آیا خدا دست کم از حیث

ذات ازلی اش، واقعیتی فراطبیعی نیست؟ آیا این همان وجه تعالی خداوند نیست که طبیعت‌گرایی پویشی مدعی است با حلول قابل جمع است؟ شایان ذکر است وایتهد در بحث از اعیان ابدی به مثابه قوه و امکانی برای فعلیت یافتن رخدادهای این جهان، اشاره می‌کند که این اعیان در ذات ازلی جای دارند و مستقل از ذات خدا «کثرت محض اند که از عدم قابل تمیز نیستند» (Whitehead, 1957, p.392). پس این اعیان ابدی به خودی خودشان نمی‌توانند مؤثر واقع شوند؛ زیرا هیچ فعلیتی ندارند. تجسم آنها از سوی خداست که سبب تأثیرگذاری آنها در صیورورت وقایع بالفعل جهان می‌شود. به این ترتیب می‌توان گفت خداوند در مقام ذات ازلی اش به واسطه تجسم اعیان ابدی بر جهان تأثیر می‌گذارد که از مصادیق تأثیر امر فراطبیعی در جهان طبیعت به شمار می‌آید؛ در حالی که طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی منکر دخالت امر فراطبیعی در طبیعت است.

نکته دوم اینکه اگر به الگوی پیشنهادی گریفین نظر کنیم، او از طرفی با انکار یکی بودن هستی با طبیعت، قصد دارد وجود خدایی افزون بر طبیعت را بپذیرد. از طرفی نمی‌خواهد خدایی را بپذیرد که از ورای طبیعت در عالم دخل و تصرف کند. سپس راهی که پیشنهاد می‌کند این است که خدایی هست، اما خدایی که در چهارچوب قوانین و اصول متافیزیکی حاکم بر طبیعت عمل می‌کند. دقت در این پیشنهاد نشان می‌دهد او خدایی دست کم بالفعل و عملاً مؤثر در ورای طبیعت را انکار کرده و خدا را بخشی از طبیعت قرار داده است. حال اگر خدایی بالفعل ورای طبیعت نباشد و بخشی از طبیعت لحاظ شود، آیا اولاً به خدایی محدود و متناهی منتج نمی‌شود؟ خدایی محدود و متناهی چگونه می‌تواند مقبول عموم دینداران قرار گیرد؟ ثانیاً آیا عملاً سر از این در نمی‌آورد که چیزی جز طبیعت وجود ندارد، چراکه ناخواسته خدا را بخشی از طبیعت قرار داده است نه ورای طبیعت، آن هم بخشی از طبیعت که استقلال ذاتی از دیگر موجودات ندارد؟

دوم، یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایی دینی پویشی با توجه به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خویش این است که تکیه بر عقل سلیم یا فهم متعارف را سرلوحه مواجهه خویش با امور می‌داند (Griffin, 2001, pp.29, 117, 332). این دیدگاه با چنین پیش‌فرضی عملاً در مواجهه با امور دینی نه به عقل‌گرایی حداکثری گرایش دارد و نه به ایمان‌گرایی، بلکه گرایش به عقل‌گرایی حداقلی یا انتقادی یا معتدل دارد که مبتنی بر عقل سلیم یا فهم متعارف است. دیدگاهی که بر اساس آن، اولاً تمام عقاید دینی عقلاً نقدپذیرند و برای

سنجش آنها از تمام توان‌مندی‌های عقل بهره‌جسته می‌شود؛ ثانیاً عقاید دینی به معنایی حداقلی مقید و وابسته به مرجع اثبات می‌شوند و این اثبات درخور توانایی‌های عقل است؛ ثالثاً اگر پاره‌ای از اعتقادات دینی علی‌الاصول برهان‌پذیر نباشند، نا-معقولیت آنها به نحو معقولی مورد تصدیق قرار می‌گیرد. به بیان دیگر دربارهٔ مبادی عقلی اعتقادات برهان‌ناپذیر بحث و کاوش عقلی صورت می‌گیرد و کوشش می‌شود برای آن اعتقادات چنان مبادی‌ای تدارک‌شود (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۳-۱۲۴/صادقی، ۱۳۸۲، ص ۴۵-۵۲). حال پرسش این است که آیا مطابق معیارهای عقل‌گرایی انتقادی، طبیعت‌گرایی دینی پویشی می‌تواند در قامت یک نظام الهیاتی مطلوب، هم مقبول اهل دین و هم اهل علم واقع شود؟

اگر بر آن باشیم ادعای اساسی طبیعت‌گرایی پویشی را در قالب استدلال بیان کنیم، با استدلالی از این دست روبه‌رو می‌شویم: امری می‌تواند مقبول واقع شود که عقل سلیم یا فهم متعارف حکم به وجود آن دهد و عقل سلیم در صورتی حکم به وجود چیزی می‌دهد که در چهارچوب قوانین کلی و جهان‌شمول عمل کند و تأثیرش تنها از چنین مجرای در طبیعت جاری و ساری شود؛ بنابراین امری می‌تواند مقبول واقع شود که در چهارچوب قوانین کلی و جهان‌شمول عمل کند و تأثیرش تنها از چنین مجرای در طبیعت جاری و ساری شود. به بیان دیگر نتیجه این خواهد شد که هر گونه دخالت فراطبیعی نفی می‌شود. لازمهٔ چنین استدلالی این است که تمام ساحات‌های دین به بُعد عقلی و طبیعی فروکاسته شود و ساحات و رای عقل و طبیعت یا نفی گردد یا هر گونه معرفت‌بدان ممکن نباشد؛ در حالی که چنین لازمه‌ای با الهیات مبتنی بر عقل‌گرایی حداقلی یا انتقادی سازگاری ندارد؛ زیرا در این نوع الهیات با اذعان به محدودیت‌های عقل، «ساحات ماورای طور عقل دین، علی‌الاصول قابل تصدیق است، یعنی تمام ساحات دین به بُعد عقلی آن تحویل نمی‌گردد و تمام اعتقادات آن لزوماً معقول شونده انگاشته نمی‌شود، اما متألّه می‌کوشد بدون آنکه پروژۀ عقلانیت را نفی و نقض کند، از طریق نقد عقلانی عقل، حدود عقل را از درون پروژۀ عقلانیت تعیین کند و به این ترتیب تصدیق ساحات نا-معقول را معقول نماید. بنابراین در این نوع الهیات، دین‌ساحاتی فراعقلی دارد، اما مجال بحث عقلی در خصوص این ساحات گشوده است» (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲). بر اساس توضیحی که آمد، درمی‌یابیم که طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویشی از یک طرف از سنخ الهیاتی

متکی بر عقل‌گرایی حداقلی یا انتقادی است که در این صورت نمی‌تواند ساحت‌های فراعقلی دین را انکار کند و از طرف دیگر اصرار دارد تمام ساحت‌های دین را به قلمرو عقلی و دینی محدود سازد، اینجاست که دچار تعارض می‌گردد.

ب) نقد برون‌سیستمی (مبتنی بر حکمت متعالیه)

اگر در پرتو فلسفه اسلامی به ویژه حکمت صدرایی به طبیعت‌گرایی دینی پوشی نظر کنیم، به پاره‌ای نکات قابل تأمل می‌رسیم؛ بدین معنا که این پرسش را مطرح کنیم که آیا نمی‌توان به الگویی فلسفی دست یافت که در عین اعتقاد به تحول و پویایی ذاتی طبیعت به قرائتی از دخالت اراده خدا در جهان اذعان داشت که فعل خدا را از سنخ عشق می‌داند نه ناشی از اراده‌ای دلبخواهی؟ آیا نمی‌توان نظامی متافیزیکی داشت که در چهارچوب آن، هم تبیینی از پویایی و سیلان ذاتی پدیده‌ها به دست داد و هم حضور خدا را در چنین جهانی معقول دانست و هم ناگزیر از نفی عالم فراطبیعی نشد؟

۱) طبیعت به مثابه نظام اندام‌وار و نردبان امر فراطبیعت: ملاصدرا با طرح نظریه حرکت جوهری خویش، نظام جهان‌شناختی‌ای را تأسیس می‌کند که بر خلاف نگرش طبیعت‌گرایی حداکثری، تغییر و تحول را صرفاً محدود به اعراض و روابط بیرونی نمی‌داند، بلکه بر این باور است که موجودات طبیعی در عمق وجودشان هم تحول پیدا می‌کنند؛ به سخن دیگر پویایی و تحول عین وجود آنهاست. این طرح نشان می‌دهد جهان طبیعت، حادث زمانی است؛ به این معنا که حرکت جوهری ایجاب می‌کند تمام ابعاد وجودی موجودات مادی، اعم از جوهر و اعراضشان، هر لحظه در تجدد و از صورتی به صورتی دیگر در آمدن است. این تحول و پویایی ظاهر و باطن چنین موجوداتی در گذر زمان شکل می‌گیرد و زمان در بطن و متن هویت آنها وارد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۷۵). در این سیر استکمالی است که ماده پالایش می‌شود و رو سوی تعالی پیدا می‌کند و به مرتبه تجرد می‌رسد.

بر اساس حکمت صدرایی در پرتو نظریه امکان فقری یا وجود رابط و نیز نظریه اصالت وجود، در عین آنکه همانند تفکر پوشی از جهان تصویری ارائه می‌گردد که مطابق آن «پدیده‌های هستی

در قلمرو وجود رابط خود را به صورت شبکه مرتبط و همبستگی کلی نشان می‌دهند و جز از این طریق هیچ پدیده امکانی و محتمل، توانایی باشندگی ندارد» (دهباشی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹). از این فراتر رفته، با معرفی تمام موجودات به مثابه روابط و اضافات واجب تعالی در مقام وجود واحد مستقل، تصویر مذکور را به این نحو کامل کرده که می‌بینیم «استمرار هستی در راستای تعیین مطلق با وحدت حقیقیه از یک طرف و لاتعین نسبی که خود مرتبه نازله تعیین مطلق با وحدت حقیقیه است از طرف دیگر، مبنای استوار و نظریه کلی جهان خلقت و فلسفه آفرینش است که می‌تواند با گستره خود نظریات علمی مقرون به حقیقت را پوشش دهد و زمینه را برای توسعه هرچه بیشتر جهان‌شناسی فلسفی و علمی فراهم نماید» (همان).

بنابراین با توجه به نکات فوق، در چهارچوب حکمت متعالیه صدرایی به قرائتی از طبیعت دست می‌یابیم که از یک سو طبیعت را عین تحول و دگرگونی ذاتی می‌بیند بی‌آنکه سر از ماده‌گرایی درآورد و از دیگر سو قرائتی از دخالت امر فراطبیعی ارائه می‌شود که با جهان به مثابه شبکه‌ای گسترده از روابط پویا سازگار است؛ درحالی که در طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی، هرچند طبیعت در پویش و خلاقیت دایمی به‌سر می‌برد، هر گونه دخالت امر فراطبیعی نفی می‌گردد و دخالت خدا مشمول قوانین حاکم بر طبیعت است و گویی خدا در عرض سایر موجودات قرار می‌گیرد.

۲) یکی از ادعاهای طبیعت‌گرایی دینی پویشی این است که لازمه قول به دخالت خدا به عنوان یک نیروی فراطبیعی این است که جهان به طور یک‌سویه محکوم به اراده دلخواهی خدا خواهد بود و همچنین جمع بین تعالی و حضور خدا خدشه‌دار می‌گردد.

در مقابل چنین ادعایی با تکیه بر پاره‌ای مبانی حکمت صدرایی که به‌اجمال در ادامه خواهد آمد، به تحلیلی از جمع بین تعالی و حضور خدا دست می‌یابیم که به نظر می‌رسد مشکلات نظریه طبیعت‌گرایی دینی پویشی را ندارد:

نخست اینکه در حکمت صدرایی، اصل اصالت وجود و اصل تشکیک ایجاب می‌کند که اولاً امور ممکن پرتویی از پرتوهای خداوند باشند که هستی آنها یک‌سره در گرو پرتوافکنی حق تعالی است؛ ثانیاً تنوع و تکثر موجودات عالم ناشی از تشکیک وجود باشد؛ بدین معنا که از نظر ملاصدرا شمول وجود برای اشیا مانند شمول کلی برای جزئیات نیست، بلکه شمول وجود برای کل اشیا از

سرخ انبساط و سریان است. پس وجود هر چند امری ذاتاً متشخص و متعین است و سبب تشخص و تعین ماهیاتی است که به واسطه وجود موجودیت پیدا می‌کنند، از جمله اموری است که دارای حقایقی مختلف است به حسب ماهیاتی که با آن متحد می‌شوند؛ به طوری که هر یک از آن ماهیات به مرتبه‌ای از مراتب وجود و درجه‌ای از درجات وجود متحد شده‌اند، مگر وجود واجب‌الوجود که مبرای از ماهیت بوده و عین وجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۵، ص ۷)؛ به سخن دیگر قول به تشکیک ایجاب می‌کند هر آنچه هست، از خداوند در بالاترین مرتبه گرفته تا ماده اولی، به مثابه مراتبی از حقیقتی واحد به شمار آیند که کثرتشان را باید در شدت و ضعف وجودی‌شان سراغ گرفت.

دوم اینکه ملاصدرا در همین مسیر خویش، از نظریه وحدت شخصی وجود سخن به میان می‌آورد که بر اساس آن، وجود مساوق حق است. «وجود حق به عنوان وجود منحصر و فوق نامتناهی در مقام تجلی و نه در مقام ذات، در عالم حضور دارد و اساساً عالم به حیثیت تقییدیه شأنیه او، از تحقق برخوردار است و در پناه آن وجود یکتا دارای احکامی می‌شود» (سعیدی مهر و شایان فر، ۱۳۸۸، ص ۷۵). اکنون هنگامی که از زاویه وحدت شخصی وجود به عالم نظر می‌کنیم، وحدت تشکیکی وجود خودش را در قالب سلسله مراتب سه عالم نشان می‌دهد که عبارت است از عالم عقل، عالم مثال و عالم طبیعت. بر پایه چنین تفسیری است که خدا یگانه وجود مستقل است و عالم چیزی جز وجود رابط نیست.

بر این اساس رابطه خدا و کل عالم اولاً چنان است که خداوند ذاتاً در رأس سلسله مراتب هستی قرار دارد و لذا مقدم بر همه مراتب عالم است و خالق آنها به شمار می‌آید، در عین اینکه کمالات وجودی‌اش در تمام مراتب هستی، جاری و ساری است. ثانیاً از منظر وحدت شخصی، چنان می‌نماید که خداوند ذاتاً وجودی قائم به ذات و بی‌نیاز از غیر است؛ چراکه تمام موجودات غیر از او همگی عین ربط و فقرند؛ اما «به لحاظ ظهور و تجلی در همه تجلیات و شئون حضور دارد» (همان، ص ۷۷). به این ترتیب می‌توان به تبیینی از تعالی خدا از جهان و تمام عوالم دست یافت که با حضور او در جهان کاملاً سازگار باشد.

سوم اینکه نزد ملاصدرا هر یک از موجودات عالم جلوه‌ای از عشق الهی‌اند که طلب کمال در آنها چیزی جز شوق به تحقق غایات الهی نیست. بنابراین چنین نیست که رابطه خدا و

موجودات برآمده از اراده‌ای باشد که گویی دلخواهی است؛ بلکه رابطه‌ای است که در آن فاعلیت حق تعالی فاعلیت بالتجلی است؛ بدین معنا که سریان حقیقت وجود «در مراتب و مظاهر مختلف وجود است که موجب می‌شود موجودات این جهان جملگی حاکی از تجلی و ظهور حق تعالی باشند که ابتدا در علم و سپس در عین یا خارج به حسب حب (عشق) و اراده او و اظهار آیات (نشانه‌ها) و آگاهی دادن به اسما و صفات خود بوده و به حسب تکثر ماهیات، تکثر یافته است» (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

خلاصه اینکه خدا در مقام فاعل بالتجلی چنان است که علم به ذاتش عین علم به تمام موجودات است و این علم که منشأ فاعلیت اوست، غایت عالم هستی هم به شمار می‌آید؛ لذا هرچه از وجود برخوردار باشد، به تناسب استعداد و مرتبه وجودی اش گویی طالب حق است و مشتاق او. به این ترتیب در پس نظام هستی، شعوری همگانی نهفته که به تمام موجودات هدف، شور و شوق و جنبشی ذاتی می‌بخشد که به واسطه آن، مخلوقات هويت کمالی خویش را در عین حق شدن می‌جویند (ر.ک: خرمیان، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷-۲۰۵). اینجاست که به تعبیری فاعلیت خداوند در جهان از سنخ عشق است نه از سنخ رابطه مبتنی بر اراده‌ای یک‌سویه.

به این ترتیب می‌توان گفت طبیعت‌گرایی مبتنی بر الهیات پویشی در مقایسه با حکمت متعالیه صدرایی دچار پاره‌ای مشکلات است که مهم‌ترین آنها این است که اولاً خدا در عرض سایر موجودات عالم قرار می‌گیرد و دایره تأثیرگذاری او با محدودیت روبه‌روست؛ ثانیاً به گسست رابطه یا پیوند میان طبیعت و ماورای طبیعت می‌انجامد؛ ثالثاً فرض را بر این گذاشته که لازمه هر گونه فراطبیعت‌گرایی دینی این است که اراده خدا در جهان گویی از رهگذر فاعلیت بالقصد جاری می‌گردد؛ اراده‌ای که به ناگزیر گزافی یا دلخواهی است و جایی برای اختیار سایر موجودات باقی نمی‌گذارد. در حالی که در چهارچوب حکمت متعالیه عوالم متعددی وجود دارد و گاهی به عالم خلق و عالم امر تعبیر می‌شود؛ یعنی در رأس مراتب هستی، عالم لاهوت قرار دارد که همان عالم اسما و صفات الهی است و پس از آن در مرتبه ممکنات، بالاترین مرتبه به جبروت یا عالم عقل تعلق دارد. در مرتبه بعد عالم ملکوت یا خیال قرار دارد و در پایین‌ترین مرتبه عالم ناسوت یا ماده است. نکته درخور توجه این است که چنین نیست که این عوالم از هم گسسته یا جدا باشند، بلکه پیوند و رابطه تنگاتنگی دارند که از آن به «تطابق عوالم» یاد می‌شود؛ بدین معنا که حقیقت واحد

وجود، واجد مراتب مختلف و متکثری است که مراتب نازل، صورت ضعیف یا تنزل یافته مراتب عالی‌اند و به عکس. از این رو هرچند عالم‌های وجودی متعددی در کار است که از حیث برخورداری از کمال دارای شدت و ضعف می‌باشند، همگی عین یک حقیقت‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۵۷).

پیوند تنگانیگی بین طبیعت و ماورای طبیعت وجود دارد؛ به طوری که در نظر ملاصدرا جهان طبیعت به واسطه حرکت جوهری، یک‌سره در پویایی و دگرگونی به سر می‌برد؛ تا جایی که زمان و حرکت با بطن و متن موجودات طبیعی پیوند می‌خورد و هر لحظه صورت جدیدی در عالم خلق می‌شود. این سیر در جهت تعالی و تجرد تداوم دارد و بدین ترتیب حرکت جوهری نردبانی برای رسیدن به ماورای طبیعت را فراهم می‌کند. افزون بر این با توجه به اینکه عالم امکان به طور اعم و عالم ماده به طور اخص نمی‌توانند جز در پرتو وجود ربطی موجود تلقی گردند، ملاصدرا با توجه به سلسله مراتب وجود، وجود ربطی عالم امکان را با وسایط و مراتب وجود طولی و عمودی سرانجام متصل به وجود حق می‌داند. نکته پایانی اینکه مطابق قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» می‌توان از حضور تمام اشیا در محضر خدا یاد کرد؛ به این معناکه سعه وجودی خداوند چنان گسترده است که واجد تمام کمالات و حقایق است و تمام اشیا با وجود جمعی و کامل خویش در بسیط مطلق حضور دارند.

نتیجه‌گیری

طبیعت‌گرایی دینی مبتنی بر الهیات پویایی خودش را در مواجهه با یک دوراهی می‌بیند که یک راه آن عبارت است از طبیعت‌گرایی حداکثری که سر از ماده‌باوری، اصالت حس و الحادگرایی درمی‌آورد. راه دیگر عبارت است از فراطبیعت‌گرایی دینی که سر از اعتقاد به خدایی درمی‌آورد که اراده‌اش به طور یک‌سویه تمام حوادث عالم را رقم می‌زند و علل طبیعی محلی از اعتبار ندارند. بنابراین راه خروج از این دوراهی را در این می‌جوید که در تقابل با طبیعت‌گرایی حداکثری، اصالت تجربه فراگیر جایگزین ماده‌باوری، اصالت دریافت جایگزین اصالت حس و همه‌درخداانگاری جایگزین الحادگرایی می‌شود. در تقابل با فراطبیعت‌گرایی دینی، بر اساس مبانی هستی‌شناختی

(جهان به مثابه شبکه‌ای از رویدادهای یک سره متحول) و معرفت‌شناختی پویشی (معرفت ما آدمیان اساساً حاصل دریافتی غیر حسی است) می‌کوشد طرحی نو دراندازد که هم با یافته‌ها و داده‌های علمی سازگاری داشته باشد و هم رضایت اهل دین را در اعتقاد به خدایی جلب کند که البته افعالش فقط در چهارچوب اصول حاکم بر طبیعت شکل می‌گیرد. گوهر این طرح هم عبارت است از اعتقاد به اصول جهان‌شمول و نقض‌ناشدنی حاکم بر طبیعت که نه تنها تمام مخلوقات بلکه خدا هم تنها از رهگذر همین اصول می‌توانند در جهان تأثیرگذار باشند.

این طرح، پاره‌ای وجوه سلبی و ایجابی دارد که از قرار زیر است:

۱. از حیث سلبی، نفی دخالت هر گونه عاملی فراطبیعی در طبیعت و از حیث ایجابی، اعتقاد به خدایی که لازمه حضور و دخالت او در طبیعت پیروی از اصول متافیزیکی عام و جهان‌شمول حاکم بر جهان است.
 ۲. از حیث سلبی، نفی خلق از عدم و از حیث ایجابی، قبول نظریه تکامل.
 ۳. از حیث سلبی، نفی خدا باوری سنتی و همه‌خداانگاری و از حیث ایجابی، قول به همه‌در خداانگاری.
 ۴. از حیث سلبی، نفی دنیزم و از حیث ایجابی، اعتقاد به حضور فعالانه خدا در لحظه به لحظه رخدادهای عالم.
 ۵. از حیث سلبی، نفی سیطره یک جانبه خدا بر عالم و از حیث ایجابی باور به تعامل دوسویه خدا و جهان.
 ۶. از حیث سلبی، ناسازگاری با علم موجبیت‌گرا، تحویل‌گرا و حس‌گرا و از حیث ایجابی، سازگاری با علم پسامدرن معتقد به قدرت خودانگیختگی یا خودتعیین بخشی تمام موجودات که راه را برای گنجاندن عقاید دینی در دایره تبیین علمی باز می‌کند.
- تحلیل انتقادی این الگو نشان می‌دهد هر چند سعی دارد از دوراهی فراطبیعت‌گرایی دینی و طبیعت‌گرایی حداکثری عبور کند، با پاره‌ای چالش‌ها مواجه است؛ از قبیل تقلیل تمام ساحت‌های دین به ساحتی طبیعی؛ وجود عناصری از فراطبیعت‌گرایی (اذعان به ذات ازلی خدا) در تحلیل و برداشتی که از خدا ارائه می‌کند، به رغم نفی فراطبیعت‌گرایی و ناسازگاری با عقلانیت معتدل یا انتقادی. افزون بر چالش‌های فوق، در مواجهه با طبیعت‌گرایی دینی پویشی می‌توان در چهارچوب

حکمت متعالیه صدرایی به الگویی دست یافت که اولاً تحلیلی از طبیعت ارائه می‌کند که در آن پالایش طبیعت، پله پله به ملاقات فراطبیعت می‌انجامد نه نفی آن؛ ثانیاً جهان نه صحنۀ نمایش سیطره یک جانبۀ اراده خدا بلکه جلوه سریان عشق فراگیری است که در آن، طلب کمال چیزی جز شوق تحقق غایات الهی نیست.

منابع

۱. باربور، ایان؛ دیدار دانش و دین؛ ترجمۀ یوسف نوظهور و حسن اکبری بیرق؛ انتشارات فروزش، ۱۳۹۷.
۲. بوخنسکی، ام؛ فلسفۀ معاصر اروپایی؛ ترجمۀ شرف‌الدین خراسانی (شرف)؛ انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
۳. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمۀ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ چ ۱، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
۴. دهباشی، مهدی؛ هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و ایتهد؛ چ ۱، نشر علم، ۱۳۸۶.
۵. ساجدی، علی محمد؛ «صدرالمتألهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش؛ رابطه خدا و جهان از نظر صدرای شیرازی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز؛ دوره اول، ش ۱ (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۳۸۳، ص ۴۱-۶۲.
۶. سعیدی مهر، محمد و شهناز شایان‌فر؛ «تعالی و حلول در فلسفه ملاصدرا»، خردنامه صدر؛ ش ۵۱، بهار ۱۳۸۸، ص ۶۴-۷۷.
۷. شامحمدی، رستم؛ درآمدی بر فلسفه و الهیات پویشی؛ چ ۱، انتشارات دانشگاه سمنان، ۱۳۹۲.
۸. _____؛ «تحلیل و بررسی راه حل الهیات پویشی در برون‌رفت از تعارض بین علم و دین (با تأکید بر اندیشه‌های گریفین)»، مجله ادیان و عرفان؛ س ۵۰، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۴۷-۷۴.
۹. شیرازی (صدرالمتألهین)، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه؛ تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ انتشارات بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۰.
۱۰. _____؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.

۱۱. _____؛ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكي؛ با حواشی حکیم محقق حاج ملامهدی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی؛ نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۲. گریفین، دیوید ری؛ خدا و دین در جهان پسامدرن؛ ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
۱۳. نراقی، احمد؛ رساله دین شناخت؛ ج ۱، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸.
14. Cobb, John and David Ray Griffin; **Process Theology: An Introductory Exposition**; Philadelphia: Westminster Press, 1976.
15. Crosby, Donald A. and, Jerome A. Stone; **Routledge Handbook of Religious naturalism**; First published, Routledge, 2018.
16. Culp, John; "Panentheism", In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**; First published Thu Dec 4, 2008, substantive revision Sat Jun 3, 2017.
17. Flanagan, Owen; "Varieties of Naturalism" in **The Oxford Handbook of Religion and Science**; ed Philip Clayton and Zachery Simpson; New York: Oxford University Press, 2009).
18. Griffin, David Ray, William A. Beardslee, and Joe Holland; **Varieties of Postmodern Theology**; Albany: State University of New York Press, 1989.
19. Griffin, David Ray; **Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem**; Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998.
20. _____; **Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts**; State University of New York, 2000.
21. _____; "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil" in **Encountering Evil**: edited by Stephen T. Davis; 2nd edn Philadelphia: Westminster/ John Knox, 2001a.
22. _____: **Reenchantment Without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion**; Ithaca, N. Y: Cornell University Press, 2001b.

23. Stone, Jerome A; **Religious naturalism Today**: The Rebirth of a Forgotten Alternative; State University New York Press, 2008.
24. Whitehead, Alfred North; **Process and Reality**; Macmillan, 1957.

