

تحلیل و نقد درون سیستمی جایگاه خدا در جهان‌شناسی پویشی و ایتهد

رستم شامحمدی*

دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی**

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۹/۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۱۲/۱۲

چکیده

نوشتار حاضر تلاشی است که طی آن، در گام اول، با توجه به ارکان اساسی جهان‌شناسی پویشی و ایتهد - اصولی چون: نگرش ارگانیکستی، پویشی دیدن عالم، در هم تنیدگی تمام موجودات، دو قطبی بودن موجودات، نظریه دریافت و تعامل همه جانبه موجودات - به ضرورت حضور خداوند در این جهان‌شناسی اشاره می‌شود. در گام دوم، به تحلیل تفسیری پرداخته می‌شود که طی آن، وایتهد خداوند را هستی بالفعلی معرفی می‌کند که تابع مقولات حاکم بر این جهان پویشی است. در گام سوم، به اقتضای نگرش ارگانیکستی یا اندام‌وار و ایتهد، تعامل دو جانبه خدا و جهان، تأثیرگذاری متقابل این دو و نتایج آن تحلیل می‌شود. در گام آخر، با نظر به نقد درون سیستمی، این ادعای بنیادی و ایتهد که «خداوند به عنوان یک هستی بالفعل، استثنایی بر سایر هستی‌ها نبوده و تابع مقولات و اصول حاکم بر جهان‌شناسی پویشی است» مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، و به پاره‌ای از انتقادات و چالش‌های فراروی آن اشاره می‌شود.

واژگان کلیدی

جهان‌شناسی پویشی، خدا، ارگانیکسم، پویش، دریافت، هستی‌های بالفعل

مقدمه

rshamohammadi@gmail.com

hamidayat@hatmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) از برجسته‌ترین فیلسوفان دوره معاصر است که معمولاً فعالیت فکری او به سه مرحله تقسیم می‌گردد:

«مرحله اول عمدتاً به پژوهش‌های منطقی و ریاضیات اختصاص دارد. مرحله دوم به فلسفه علم فیزیک، و مرحله سوم به مابعدالطبیعه و نقش اندیشه‌های مابعدالطبیعی در تمدن اختصاص دارد» (Lowe, 1991, p.17).

او در مرحله سوم، در پی در انداختن طرحی نو در عرصه مابعدالطبیعه یا جهان‌شناسی است که بیش از همه، در شاهکارش یعنی کتاب پویش و واقعیت^۱ تجلی یافته است. از دیدگاه وایتهد، علی‌رغم تحولات عمیق فلسفی و علمی قرن بیستم، جهان‌شناسی دوره جدید همچنان در چنبره مادی‌گرایی علمی برآمده از جهان‌شناسی نیوتن گرفتار مانده است. فیزیک نیوتن، با تکیه بر مادی‌گرایی علمی، اجزاء و ذرات بنیادین واقعیت را ذراتی مادی تلقی کرده و به دنبال آن، اولاً بر جنبه ایستایی^۲ واقعیت تأکید ورزیده؛ و ثانیاً الگو و پارادایم^۳ جهان‌شناسانه‌ای را بر اندیشه‌های فیلسوفان و دانشمندان حاکم نموده که در چارچوب آن، تجربه معتبر مساوی با «تجربه علمی» دانسته شده است (Cf: Whitehead, 1962, pp.22-23).

در این الگوی جهان‌شناسانه نیوتنی، با توجه به نگرشی ماشین‌وار به جهان، گویی جهان خودبسند^۴ بوده و همانند ماشینی پیچیده، تحت سیطره قوانین ریاضی‌وار عمل می‌نماید که در فهم آن، توجه به خود این قوانین طبیعی کفایت می‌کند. تنها نقشی که برای خداوند باقی می‌ماند این است که او شبیه ساعت‌سازی عمل می‌نماید که هر گاه بی‌نظمی یا رخنه‌ای در این ساعت (جهان) رخ دهد، بلافاصله به رفع آن اقدام می‌کند. در چنین نگرشی، به بیان باربور:

«خداوند در درجه اول همانا صانع بود که مانند ساعت‌ساز، نسبت به مصنوع خود برکنار و بیرونی بود، و فقط می‌توانست با دخالت از بیرون، عمل کند. مفهوم سستی حلول (درون ماندگاری) خداوند در طبیعت، عملاً فراموش شده بود» (باربور، ۱۳۶۲، ص ۵۱).

وایتهد، با نظر به تحولات ژرفی که در عرصه فلسفه (به ویژه اندیشه‌های برگسن)، فیزیک (به ویژه فیزیک کوانتوم و اندیشه‌های اینشتاین) و زیست‌شناسی مولکولی رخ

داده بود، دریافت که مدل جهان‌شناسانه نیوتنی نمی‌تواند از عهده تبیین چنین جهانی که میدان‌های انرژی است برآید. لازمه فهم و تبیین چنین جهانی، عرضه و ارائه یک الگوی جهان‌شناسانه نوین است که اولاً جهان را به مثابه یک ارگانیسم یا نظام اندام‌واری ترسیم نماید که در پویش^۵ دائمی بوده و اصلاً عین پویش است؛ ثانیاً خداوند نه عاملی بیرون از جهان، بلکه در چارچوب این جهان قرار داشته و در تعامل دائمی با کل موجودات باشد. او، نظام مابعدالطبیعی جهان‌شناسانه مطلوب را چنین نظامی می‌داند:

«تلاشی است در جهت تدوین یک نظام منسجم، منطقی و ضروری از ایده‌های کلی که در چارچوب آنها، هر یک از عناصر تجربه‌مان قابلیت تفسیر داشته باشد» (Whitehead, 1957, p.5).

پیش فرض این نظام فلسفی هم چنین است:

«هیچ موجودی نیست که بتوان آن را در انتزاع و جدایی کامل از مجموعه جهان درک کرد» (Whitehead, 1957, p.6).

بنابراین می‌توان گفت و ایتهد در جهت تأسیس یک نظام مابعدالطبیعی گام برمی‌دارد که مفاهیم و مقولاتش، همه امور عالم را تحت پوشش خود درآورده و از توانایی تفسیر تمام تجارب بشری اعم از علمی، اخلاقی، زیبایی‌شناسانه و دینی برخوردار باشد.^۶

۱. ارکان بنیادین جهان‌شناسی پویشی و ایتهد

۱-۱. رکن اول: جهان به مثابه نظام اندام‌وار

ویتهد بر این اندیشه است که مابعدالطبیعه، باید به دنبال فهم واقعیت به معنای دقیق کلمه باشد؛ اما این واقعیت را نه در جوهر ارسطویی، بلکه در هستی‌های بالفعل^۷ می‌توان یافت؛ زیرا هستی‌های بالفعل که تار و پود عالم را تشکیل می‌دهند، «امور نهایی به حساب می‌آیند که جهان از آنها ساخته شده است» (Whitehead, 1957, p.27). این هستی‌های بالفعل یا واقعی، از یک سو به مثابه ذرات تجزیه‌ناپذیرند و از دیگر سو، پویا، متحول، برخوردار از احساس و دریافت و اساساً رشحاتی از تجربه‌اند.^۸

بر این اساس، از دیدگاه ویتهد، همه موجودات عالم، از الکترون‌ها گرفته تا انسان و حتی خداوند، در حال تجربه نمودن یا مورد تجربه واقع شدن هستند. به این ترتیب، او وصف مناسب برای جهان را نه ماشین یا مجموعه‌ای از اشیای مادی، بلکه ارگانیسم یا

نظام اندام‌وار زنده‌ای معرفی می‌نماید که در آن، موجودات چنان در هم تنیده و از درون به هم وابسته و مرتبط‌اند که شبکه‌ی واحدی را پدید آورده‌اند. در این شبکه، هر فردی مشارکت داشته و در کنش و واکنش دائمی با سایر اعضا است.

۲-۱. رکن دوم: جهان به مثابه تبلور اصل خلاقیت

این موقعیت‌ها یا هستی‌های واقعی که تار و پود عالم می‌باشند، تجلی و تبلور اصلی به نام «خلاقیت»^۹ هستند. و ایتهد اظهار می‌دارد:

«در هر نظام و نظریه فلسفی، یک امر غایی^{۱۰} وجود دارد که در فلسفه ارگانیسم، این

امر غایی «خلاقیت» نامیده می‌شود» (Whitehead, 1957, p.10).

خلاقیت، آن اصل غایی است که به واسطه آن، کثرت به وحدت تبدیل شده و یک موقعیت واحد شکل می‌گیرد. خلاقیت چیزی بیش از تغییر صرف و یا نظم و ترتیب دوباره اشیاء است. موقعیت‌ها یا هستی‌های بالفعل، با برخورداری از خلاقیت، واجد ویژگی‌ای می‌شوند که و ایتهد از آن به «خودآفرینی»^{۱۱} تعبیر می‌نماید و عبارت است از حرکت و جریان غایت‌مندانه به سوی خلق رویدادهای جدید.

در دیدگاه و ایتهد، خلاقیت منحصر و محدود به امور کنونی یا آینده نیست، بلکه هم با گذشته در ارتباط بوده، هم با حال و هم آینده. این بدان معناست که خلاقیت، به طور کلی با زمان و نیز تمام رویدادها در هر مقطع زمانی، پیوندی ناگسستنی دارد.

«خلاقیت یک واقعیت دو طرفه دارد؛ از یک طرف، رخداد، خود را به واسطه پیشینیان‌ش می‌آفریند از طرف دیگر، خلاقیت رخداد تأثیر خلاقش بر آینده است. وقتی که رخداد، فعالیت خودآفریننده‌اش را تکمیل کرد، مسیر خود را به صورت تأثیر بر رخدادهای آتی شروع می‌کند، و همان گونه که رخدادهای پیشین را به عنوان غذای خویش بکار گرفت، به همان صورت، اکنون غذای رخدادهای بعدی می‌شود» (گریفین، ۱۳۷۶، صص ۱۰۳-۱۰۴).

۳-۱. رکن سوم: جهان به مثابه پویش

از دیدگاه و ایتهد، چیستی و ماهیت یک موجود واقعی مساوی است با چگونگی صیوروت یافتن یا شدن‌های پیاپی آن موجود واقعی؛ «به طوری که بودن^{۱۲} یک موجود

واقعی از طریق شدن^{۱۳} آن حاصل می‌گردد، این همان اصل پویش است» (Whitehead, 1957, p.28).

حال از آنجایی که نمی‌توان جهانی را که در آن پویش، تحول، سیورورت و پیشرفت خلاقانه برایش ذاتی بوده بدون «قوه» تصور کرد، لذا وایتهد پای عامل ضروری دیگری به نام «حقایق یا اعیان ابدی»^{۱۴} را به میان می‌کشد، که یادآور صورت‌ها یا ایده‌های افلاطونی است. این اعیان یا حقایق ابدی که در ماهیت خود بی‌زمان یا ابدی‌اند، همواره قوه‌ای^{۱۵} برای هستی‌های بالفعل هستند. از نظر وایتهد، «در حالی که صورتهای ابدی برحسب ذاتشان به عنوان قوه، صاحب ویژگی افاضه کردن و عرضه کردن^{۱۶} هستند، اما نباید به آنها فعالیت ایجاد تعیین^{۱۷} را که لازمه افاضه کردن است، نسبت داد. این صورت‌ها به طور فی‌نفسه، قوه‌های محض‌اند و به خودی خود نیز نسبت به فعلیت‌های خاصی که در آنها وارد شده، بی‌تفاوت‌اند (Leclerc, 1975, p.98).

بنابراین خود این حقایق ابدی نمی‌توانند تصمیم بگیرند که وارد کدام هستی بالفعل شوند؛ زیرا در اندیشه وایتهد، تنها هستی‌های بالفعل از قابلیت تصمیم‌گیری برخوردار هستند.

۱-۴. رکن چهارم: نظریه دریافت^{۱۸}

بنا به فلسفه پویشی وایتهد، هستی‌ها یا موقعیت‌های بالفعل، در فرآیند سیورورت و شدن، نه تنها از حیث بیرونی بلکه از حیث درونی در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر هستند؛ به طوری که هر چیزی تنها در ارتباط با دیگر امور قابل شناخت و شناسایی است نه به صورت مستقل و منفرد. حال هنگامی که یک موقعیت واقعی، از حیث درونی با دیگری ارتباط برقرار می‌کند، موقعیت‌های گذشته در ویژگی‌های ذاتی موقعیت کنونی، سهم و شریک‌اند. به این ترتیب، هر موقعیت واقعی، چکیده و عصاره گذشته را در خود داراست. وایتهد از تعبیر دریافت^{۱۹} بهره می‌گیرد تا این رابطه درونی را تبیین نماید و بر ماهیت تجربی جهان تأکید ورزد. او دریافت‌ها را عبارت از «حقایق انضمامی در هم تنیده» (Whitehead, 1957, p.32) تعریف می‌نماید که به واسطه آنها، یک موقعیت گذشته به مؤلفه و عنصر موقعیت کنونی تبدیل می‌گردد. این دریافت‌ها بر دو گونه‌اند؛ دریافت‌های مثبت و دیگری دریافت‌های منفی. چنانچه یک موقعیت واقعی

که به مثابه داده‌ای دریافت شده، فعالانه به صیوررت فعلیت‌های جدید ملحق گردد، دریافت مثبت نامیده می‌شود. اما اگر تأثیر موقعیت‌های گذشته در فرآیند ترکیب و تألیف نفی گردد، دریافت منفی نامیده می‌شود.

نظریه ادراک یا دریافت و ایتهد تا به آنجا اهمیت داشته که لوئیس فورد،^{۲۰} از متفکران برجسته حوزه فلسفه و الهیات پویشی، آن را مدل و الگویی برای فهم کارکردهای واقعیت معرفی می‌کند. به نظر او، «در ادراک»،^{۲۱} تأثیرات حسی‌ای که دریافت می‌کنیم، علل عینی به حساب می‌آیند که تعیین‌کننده ویژگی آن چیزی هستند که درک می‌کنیم. اما شیوه‌ای که به وسیله آن اشیاء را درک می‌کنیم، شیوه‌ای است که طی آن، این تأثیرات حسی را به یک کل هماهنگ پیوند می‌زنیم که به بیان کانت، مستلزم فعالیت خودانگیخته ذهن است که حسیات خودش را سازماندهی و نظم می‌بخشد» (Ford, 1978, p.5).

حال وقتی این فرآیند دریافت، در هر سطح و مرتبه‌ای، اعم از هستی‌های آگاه و غیرآگاه، رخ می‌دهد، پس اولاً ذات جهان یک احساس اولیه است که به آنچه ما به عنوان احساسات می‌دانیم، شبیه است (دهباشی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹)؛ ثانیاً با توجه به این نظریه دریافت، واقعیت مساوی با حدوث و فنای دائمی بوده به گونه‌ای که طی آن، ذخیره و انباشته شدن موقعیت‌های فانی شده گذشته بر آینده تأثیر می‌گذارند و موقعیت جدیدی را خلق و حادث می‌نمایند. و ایتهد، این فرآیند فانی شدن موقعیت‌ها و قوه شدن برای موقعیت‌های بعدی را «جاودانگی یا فناپذیری عینی»^{۲۲} می‌نامد. اینجاست که عینی شدن و عینیت یافتن، چنین معنا می‌شود: قوه‌ای برای فعلیت‌ها یا موقعیت‌های بعدی بودن.

۵-۱. رکن پنجم: دو قطبی بودن هستی‌های بالفعل

و ایتهد، با توجه به نظریه دریافت، بر این باور است که «یک هستی بالفعل ذاتاً دو قطبی^{۲۳} است؛ قطب فیزیکی^{۲۴} و قطب ذهنی.^{۲۵} حتی جهان فیزیکی بدون ارجاع و توجه به جنبه دیگرش که ترکیبی از عملکردهای ذهنی است، به خوبی فهمیده نمی‌شود» (Whitehead, 1957, p.366). البته باید توجه داشت که چنین نیست که این عملکرد ذهنی مستلزم آگاهی باشد؛ زیرا آگاهی حاصل یک پارچگی و انسجامی پیچیده و ظریف است (Whitehead, 1957, p.379).

از دیدگاه وایتهد، قطب فیزیکی، آن جنبه‌ای از یک هستی بالفعل است که در آن، خود هستی بالفعل نقش و سهمی ندارد، بلکه صرفاً آنچه را از گذشته بر آن عرضه شده، دریافت می‌کند. اما قطب ذهنی، آن جنبه‌ای از یک هستی بالفعل است که نسبت به آنچه بر آن عرضه شده، واکنش نشان می‌دهد. قطب ذهنی، سوژه‌ای است که ایدئال و مطلوب خودش را تعیین می‌کند. بنابراین مشخصه قطب ذهنی، توانایی اصلاح یا تغییری است که هر رویدادی در صیوروت و شدن خود داراست.

۲. ضرورت حضور خداوند در تبیین گسترش خلاقانه جهان

با توجه به بیان اجمالی که از ارکان جهان‌شناسی پوششی و ایتهد ذکر شد، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا چنین نظامی با عناصری که برشمردیم، می‌تواند از عهده تبیین گسترش خلاقانه جهان به سمت نوآوری برآید؟ پاسخ را در خلاقیت نمی‌توان یافت؛ زیرا خلاقیت علی‌رغم آن که به عنوان اصل غایی معرفی شده، اما یک امر انتزاعی است و نه یک هستی بالفعل. همچنین پاسخ این پرسش را در هستی‌های بالفعل و زمانمند این جهان نیز نمی‌توان یافت؛ زیرا در حدوث و فنای دائمی هستند. و نیز پاسخ این پرسش را در اعیان ابدی هم نمی‌توان یافت؛ زیرا این امور از حیث ماهیت خود بالقوه؛ و در عین حال، خشی هستند. بدین‌سان، وایتهد از ضرورت حضور خداوند به عنوان یک هستی بالفعل غیر زمانی و در عین حال زمانمند یاد می‌نماید که از کارکردهایی برخوردار بوده که می‌تواند از عهده تبیین گسترش خلاقانه جهان به سمت نوآوری برآید. بنابراین حضور خداوند در چنین جهان‌شناسی‌ای، یک امر زائد و تشریفاتی نبوده، بلکه یک ضرورت مابعدالطبیعی است که البته لوازم و پی‌آمدهای دینی و کلامی‌ای به همراه دارد که فرزند آن، الهیات پوششی^{۲۶} است.

با نظر به آثار وایتهد درمی‌یابیم که او تا پیش از دوره سوم حیات فکری‌اش، برداشت یا تفسیر خاصی از خداوند ارائه نکرده است. اما در دوره سوم، برداشت‌ها و تفسیرهایی را مطرح کرده که حکایت از نوعی تحوّل در تصوّر او از خدا می‌نماید. اولین اظهار نظر جدی وایتهد در باب خداوند، در کتاب علم و جهان جدید^{۲۷} آمده است:

«ما نه به خدای ارسطو به عنوان محرک اولی، بلکه به خداوند به عنوان مبدأ عینیت و تعین^{۲۸} نیاز داریم؛ زیرا موقعیت‌های واقعی که یگانه امور موجودند

ایجاب می‌نمایند که چنین موضعی در پیش گرفته شود» (Whitehead, 1962, p.157).

او، سپس در کتاب دین در حال شکل‌گیری،^{۲۹} تصور خویش از خدا را به عنوان اصل تعیین، با جرح و تعدیل‌هایی همراه می‌سازد. در این اثر، اشاره می‌نماید که در تحلیل جهان باید به دو امر توجه داشت: یکی جهان بالفعل و واقعی که از حیث زمانی گذرا و در حال تحول است؛ دوم آن عناصری که سازنده و شکل دهنده به این جهان هستند. سپس این عناصر را چنین معرفی می‌کند:

«۱. خلاقیت، ۲. قلمرو امور آرمانی^{۳۰} یا صورت‌ها، ۳. وجودی بالفعل اما غیر زمانی ... که آدمیان آن را خدا نامیده‌اند» (Whitehead, 1960, p.88).

به این ترتیب، و ایتهد در ابتدا خداوند را به عنوان اصل تعیین معرفی نموده که تجسم‌بخش^{۳۱} کلیت امکان است. یعنی خداوند با ایجاد تعین، امکان‌هایی را که متناسب با ضرورت رویدادهاست، بر آنها عرضه می‌نماید و به این طریق، زمینه پویش و تحول موقعیت‌ها را فراهم می‌نماید؛ زیرا بدون اصل تعیین، هیچ موقعیت بالفعلی نمی‌تواند نو بوده و فردیت داشته باشد.

چنین موضعی (خداوند را به عنوان اصل تعیین معرفی کردن) و ایتهد را با یک مسئله و مشکل روبه‌رو ساخت و آن این که اگر کارکرد خداوند تعیین بخشیدن به امکان‌هاست، پس خداوند باید نه یک اصل انتزاعی بلکه موجودی واقعی و بالفعل باشد؛ زیرا بنا بر نظام فلسفی او، تنها هستی‌های بالفعل‌اند که واقعی و مؤثر به حساب می‌آیند. از این رو، و ایتهد برای پل زدن میان فاصله و شکاف عمیق امکان‌های محض از یک سو و توانائی‌شان برای پویش از دیگر سو، خداوند را آن هستی بالفعلی معرفی می‌نماید که در او، چنین امکان‌هایی وجود دارد. به سخن دیگر، از آنجایی که در نظام و ایتهد، امور غایی،^{۳۲} انتزاعیاتی از واقعیات‌اند، اما خداوند وجودی واقعی است. لذا و ایتهد در تبیین این تحول، در بحث از خداوند به عنوان یک اصل تا بحث از او به عنوان یک هستی بالفعل، باید تصدیق نماید که امری بالفعل می‌تواند نقش تعیین را به انجام رساند (Cobb, 2007, p.97). اینجاست که و ایتهد در پویش و واقعیت، خداوند را به عنوان یک هستی بالفعل معرفی می‌نماید. معرفی خداوند به عنوان هستی بالفعل،

لوازم و پی‌آمدهایی به دنبال داشته که متناسب با چارچوب جهان‌شناسی پویشی و ایتهد است. قابل ذکر است تفسیری که وایتهد در پویش و واقعیت از خداوند ارائه می‌نماید، تفسیر نهایی او به حساب می‌آید که شور و شرّ فراوانی به دنبال داشته و منشأ تحولاتی در عرصه فلسفه و الهیات مسیحی گردید.

۳. خداوند به مثابه یک هستی بالفعل و لوازم آن

یکی از لوازم هستی بالفعل بودن خداوند این است که او باید تابع مقولاتی باشد که چارچوب نظام پویشی و ایتهد را شکل می‌دهند. وایتهد، لازمه فلسفه ارگانیستی خویش را مقولاتی متفاوت از مقولات ارسطویی و کانتی می‌یابد.

«به نظر او، از یک سو مقولات ارسطویی ما را در چنبره یک سلسله مفاهیم کلی گرفتار می‌نماید که در نهایت، مدل جوهر-عرض محمولی را دارا هستیم. از دیگر سو، مقولات کانتی ما را محدود به قلمرو پدیدار صرف می‌نماید که دامنه تجربه [علمی] را شکل می‌دهد» (Jones, 1998, p.6).

لذا او در پی عبور از این دو، به دنبال شناخت و طرح مقولاتی است که هم وجه هستی‌شناسانه داشته باشند و هم وجه معرفت‌شناسانه. او در فصل دوم پویش و واقعیت، ساختار مقولات خودش را در ابتدای امر، چهار نوع مقوله معرفی می‌نماید که عبارت‌اند از: مقوله امر غایی،^{۳۳} مقولات وجود،^{۳۴} مقولات تبیین^{۳۵} و الزامات مقوله‌ای^{۳۶} (Cf: Whitehead, 1957, p.25). این مقولات که در زیر مجموعه خود دربرگیرنده مقولات دیگری نیز هستند - از قبیل خلاقیت، رضایت یا خرسندی، وحدت سوپژکتیو، ارزش گذاری عقلی، اصل هستی‌شناسانه و ... - چنان دامنه گسترده‌ای دارند که کل جهان‌شناسی پویشی و مجموعه تجارب بشری و نیز تمام هستی‌های بالفعل را در برمی‌گیرند.

با توجه به این مقولات، وایتهد به خوبی آگاه است که اگر به سمت و سوی پیش رود که طی آن، خداوند به عنوان هستی بالفعل معرفی گردد که فراتر از این مقولات بوده و از تعالی محض برخوردار است؛ آن گونه که تمایز بنیادینی با سایر هستی‌های بالفعل داشته باشد، این امر موجب نقض انسجام و هماهنگی فکری‌اش می‌گردد. از این رو، اظهار می‌دارد:

«خداوند نباید به مثابه استثنایی بر کلیه اصول مابعدالطبیعی تلقی گردد که گویی به مدد او این اصول حفظ می‌شوند»، بلکه حتی ضروری است تا «او نمونه و الگوی برجسته مقولات باشد» (Whitehead, 1957, p.405).

به عبارتی، خداوند به لحاظ فلسفی باید بر اساس همان اصولی تصور گردد که قابل اطلاق بر همه هستی‌های بالفعل است؛ زیرا «وصف خصوصیات اصیل یک موجود بالفعل، همان گونه که پست‌ترین و پایین‌ترین موقعیت‌های واقعی را شامل می‌گردد، باید خدا را دربرگیرد» (Whitehead, 1957, p.154).

یکی دیگر از مهم‌ترین لوازم پذیرش خداوند به عنوان یک هستی بالفعل در نظام فلسفی وایتهد این است که خداوند، مانند تمام هستی‌های بالفعل، دو قطب و دو جنبه دارد؛ قطب ذهنی و عقلی که همان ذات ازلی^{۳۷} خداوند است، و دیگری قطب فیزیکی که همان ذات تبعی^{۳۸} خداوند است.

«ذات خداوند، مشابه با همه هستی‌های بالفعل، دو وجهی^{۳۹} است؛ او یک ذات ازلی دارد و یک ذات تبعی. ذات تبعی خداوند، آگاه است و عبارت است از فهم و درک جهان بالفعل در وحدت ذاتش و تحول حکمتش. ذات ازلی خداوند، عقلی است اما ذات تبعی، ترکیب و تألیفی از احساس‌های فیزیکی خداوند بر اساس تصورات ازلی اوست» (Whitehead, 1957, p.488).

به این ترتیب، وایتهد، بر خلاف سنت جاری در تفکر غرب، خداوند را با ذات ازلی‌اش یکی نمی‌گیرد، بلکه برای خداوند از ذات تبعی یاد می‌کند که وجه زمانمند خداوند است. از دیدگاه او، اگر از خداوند فقط ذات ازلی‌اش را انتزاع نماییم و رابطه‌اش با جهان را نادیده بگیریم، به خطا و انحرافی گرفتار می‌گردیم که در طول تاریخ فلسفه، گریبانگیر فیلسوفان گذشته بوده است. هارتشورن در این زمینه می‌نویسد:

«از دیدگاه وایتهد، فیلسوفان گذشته علی‌رغم طرز تلقی متفاوت‌شان [در باب خداوند]، لیکن همگی گرفتار خطا و اشتباهی مشترک‌اند که عبارت است از مغالطه کنه و وجه.^{۴۰} این مغالطه در رابطه با خدا به دو شکل رخ داده است؛ یکی این که گاهی خدا را در چارچوبی ارزشی، با کمال محض یکی گرفته‌اند با چنین تصویری او از هرگونه پویش و نیز بالقوگی عاری است،

دوم آن که گاهی بر اساس علیّت، خداوند را با قدرت محض یکی گرفته‌اند. یعنی او به عنوان علت العلل، بر همه چیز تأثیر می‌گذارد اما خودش متأثر از دیگر امور نیست (Hartshorne, 1991, pp.516-517).

بنابراین و ایتهد به دنبال تفسیر و قرائتی از خداوند است که بر اساس نظام فلسفی‌اش، در تعامل همه جانبه با جهان باشد. لازمهٔ تعامل خدا و جهان این است که خداوند منحصر به ذات ازلی‌اش نباشد، بلکه از ذاتی تبعی نیز برخوردار باشد.

شاید بتوان یکی از عمده دلایلی که و ایتهد را بر آن داشت تا برای خداوند، افزون بر ذات ازلی، ذاتی تبعی را برشمرد این است که از نظر او، اگر خداوند صرفاً مساوی با احساس‌های عقلی‌اش گرفته شود که ازلی‌اند، پس او فاقد احساس‌های فیزیکی خواهد بود، و چنانچه فاقد احساس‌های فیزیکی باشد، لذا او فاقد آگاهی خواهد بود و از حیث فعلیّت ناقص است. لازمهٔ آگاهی خداوند، هم برخوردار بودن از احساس‌های عقلی و ذهنی است و هم برخورداری از احساس‌های فیزیکی. چنانچه خداوند دارای احساس‌های فیزیکی باشد، پس او باید از جهان تأثیر پذیرد و مشمول تغییر و پویش واقع شود. اینجاست که خداوند در عین این که غیر زمانی است، باید زمانمند هم باشد. زمانمندی ذات تبعی خداوند ایجاب می‌کند تا همان گونه که ذات تبعی خداوند جهان را دریافت و ادراک می‌کند، از آن طرف، جهان هم ذات تبعی خداوند را دریافت نماید. به این ترتیب، زمینهٔ تعامل دو جانبهٔ جهان و خدا فراهم می‌گردد.

۴. تعامل دو جانبهٔ خدا و جهان

همانگی مقولات مابعدالطبیعی و در هم تنیدگی هستی‌ها و موقعیت‌های واقعی ایجاب می‌نماید تا میان آنها وابستگی، کنش و واکنش وجود داشته باشد. حال از آنجایی که خداوند یک هستی بالفعل بوده و استثنایی بر این مقولات نیست، بلکه تابع و مشمول آنهاست، بنابراین خداوند و جهان در تعامل با یکدیگرند؛ به طوری که هیچ یک مستقل و بی‌نیاز از دیگری نیست. این وابستگی متقابل جهان و خداوند هم یک ضرورت مابعدالطبیعی است. به این ترتیب، جهان نمی‌تواند به نحو کامل و درست درک گردد، مگر این که به خداوند توجه و نظر گردد. از طرفی نمی‌توان ذات تبعی خداوند را به خوبی دریافت، مگر این که به تأثیرات و کنش‌های جهان بر خداوند توجه داشت. در

چنین نگرشی، «هیچ معنایی برای خلاقیت، جدا از مخلوقاتش نیست؛ و هیچ معنایی هم برای خدا، جدا از خلاقیت و مخلوقات زمانمند نمی‌باشد؛ و مخلوقات زمانمند نیز جدا و مستقل از خلاقیت و خداوند، هیچ معنایی ندارند» (Whitehead, 1957, p.344).

وایتهد، به منظور نشان دادن وابستگی متقابل خدا و جهان، تا آنجا پیش می‌رود که در پایان پویش و واقعیت، در قالب عباراتی شعرگونه، این وابستگی متقابل را چنین بیان می‌نماید:

«همان گونه که درست است گفته شود خداوند پایدار و ثابت است و جهان سیال، به همین نحو، جهان نیز ثابت و پایدار و خداوند سیال [است]. همان گونه که درست است گفته شود خداوند واحد است و جهان، کثیر، به همین نحو، جهان واحد است و خدا، کثیر. همان گونه که درست است گفته شود خداوند در مقایسه با جهان، واقعیتهای متعالی است، به همین نحو، جهان در مقایسه با خداوند، واقعیتهای متعالی است. همان گونه که درست است گفته شود جهان حال^{۴۱} در خداوند است، به همین نحو، خداوند حال در جهان است. همان گونه که درست است گفته شود خداوند، جهان را استعلاء^{۴۲} می‌بخشد، به همین نحو، جهان خداوند را استعلاء می‌بخشد. همان گونه که درست است گفته شود خداوند جهان را خلق می‌کند، به نحوی [نیز] جهان خداوند را خلق می‌کند» (Whitehead, 1957, p.410).

۴-۱. کارکردهای خدا در جهان‌شناسی پویشی وایتهد (تأثیرگذاری خدا بر جهان)

۴-۱-۱. خداوند به مثابه سرمنشأ هدف سوژکتیو^{۴۳}

در اندیشه وایتهد، تمام هستی‌های بالفعل مشمول پویش و صیوررت‌اند. در این جریان پویش، داده‌ها از کثرت به سمت وحدت حرکت می‌کنند و از به هم پیوستگی^{۴۴} برخوردار می‌گردند. حال این به هم پیوستگی و وحدت، امری به حال خود رها شده و اتفاقی نیست، بلکه تحت تأثیر هدفی است که وایتهد، از آن به هدف سوژکتیو تعبیر می‌نماید. این هدف سوژکتیو که گویی برای صیوررت و پویش اشیاء، نقش علت غایی را ایفا می‌کند، عبارت است از آرمان و ایدئالی که یک هستی بالفعل در پرتو آن به سرانجام و فرجامی رضایت‌بخش می‌رسد.

«هر هستی یا موجود واقعی در خودآفرینی‌اش^{۴۵} از طریق آرمان و ایدئال خودش که به مثابه رضایت فردی و خالق‌اعلی است، هدایت می‌گردد، برخوردار از این آرمان و ایدئال همان هدف سوپژکتیو است. به سبب همین هدف سوپژکتیو است که ذات بالفعل و واقعی، پویش و فرآیندی معین است (Whitehead, 1957, p.130).

اکنون، بر اساس این اصل هستی‌شناسانه که هیچ چیز نمی‌تواند از عدم ناشی شده باشد، بلکه باید ریشه در وجودی بالفعل داشته باشد، این هدف سوپژکتیو باید از جایی؛ یعنی از یک هستی بالفعل، ناشی شده باشد. هستی‌های بالفعل این جهانی نمی‌توانند سرمنشأ این هدف سوپژکتیو باشند؛ زیرا فعلیت‌های گذشته، فقط می‌توانند انبوهی از داده‌ها را برای یک موجود بالفعل تأمین نمایند. آنچه در این میان ضروری است، معیاری است تا بر اساس آن، هر موجود بالفعل بتواند از میان این انبوه داده‌ها، دست به‌گزینش و انتخاب بزند. پس باید یک موجود بالفعل خاص و یگانه‌ای باشد که توانایی فراهم ساختن این معیار را داشته باشد و ریشه این هدف سوپژکتیو باشد. اینجاست که می‌توانیم بر اساس اندیشه‌های وایتهد، استدلال نماییم که هدف سوپژکتیو باید «جایی»^{۴۶} باشد. در اینجا، «جایی» یعنی یک هستی بالفعل و این هستی بالفعل نیز همان خداوند است؛ زیرا هدف سوپژکتیو، «میراثی است که سوژه از نظم‌گریزناپذیر اشیاء به ارث برده که به لحاظ ذهنی و عقلی، در ذات خداوند تحقق یافته است» (Whitehead, 1957, p.374).

حال وقتی هدف سوپژکتیو، همان آرمانی است که ماهیت و هستی یک موجود بالفعل را در فرآیند شدن و پویش رقم می‌زند؛ و این هدف سوپژکتیو هم ریشه در ذات خداوند دارد، بنابراین خداوند با عرضه هدف سوپژکتیو بر هستی‌های بالفعل، زمینه کمال و رضایت آنها را فراهم می‌سازد.

۴-۱-۲. خداوند به مثابه اساس و بنیان افاضه^{۴۷} گذشته

پرسش از موقعیت و جایگاه گذشته در تفکر وایتهد، امری بسیار مهم است؛ زیرا نتیجه تبیین نظام‌مند او از موقعیت‌های واقعی است.^{۴۸} از آنجایی که در نزد وایتهد، تنها

موقعیت‌های واقعی یا هستی‌های بالفعل از واقعیت به معنای دقیق کلمه برخورداراند؛ و این موقعیت‌های واقعی نیز در حدوث و فنا دائمی می‌باشند، لذا جهان قلمرو فنا دائمی است. قلمرویی که در آن، موجودات این جهانی، به عنوان اجتماعاتی از هستی‌ها یا موقعیت‌های بالفعل، وقتی که تکامل یافتند، فانی شده و در موقعیت بعدی حضور پیدا می‌کنند که و ایتهد، آن را جاودانگی یا فناپذیری عینی^۹ می‌نامد. به این ترتیب است که «چگونگی انتقال از گذشته به حال، محور و اساس نظریه بقاء و پایداری اجتماعی است. همین انتقال موجب می‌گردد تا عرضه و افاضه گذشته برای حال، امری ضروری باشد» (Christian, 1959, p.319).

اکنون پرسش این است که ریشه و منشأ این افاضه گذشته چیست؟ بنا به اصل هستی‌شناسانه، از آنجایی که یگانه دلیل بر وجود هستی‌های بالفعل می‌باشند، پس باید ریشه در وجودی بالفعل داشته باشد. ویلیام کریستین، در این زمینه استدلال می‌نماید که این هستی بالفعل، به عنوان منشأ افاضه گذشته، نمی‌تواند موقعیت واقعی گذشته باشد؛ موقعیت‌های واقعی گذشته، اکنون فانی شده و دیگر فعلیت ندارند، در حالی که بر اساس اصل هستی‌شناسانه، یگانه دلایل، هستی‌های بالفعل و واقعی‌اند (Cf: Christian, 1959, p.328).

افزون بر این، خود موقعیت واقعی در حال پویش و گسترش هم نمی‌تواند چنین نقشی را ایفا کند؛ زیرا تقدم بر خود را لازم می‌آورد که امری محال است. بنابراین یگانه هستی بالفعلی که می‌تواند ایفاگر این نقش باشد، خداوند است؛ زیرا اولاً خداوند بر خلاف موقعیت‌های واقعی که دائماً در حال فانی شدن‌اند، اکنون و در حال حاضر، بالفعل است؛ به طوری که او در وحدت و اتحاد شدن^{۱۰} با هر فعل خلاق دیگر است (Whitehead, 1957, p.253). بنابراین می‌تواند به مثابه بنیان افاضه گذشته باشد. ثانیاً موقعیت‌های بالفعل گذشته، از حیث فیزیکی، توسط ذات تبعی خدا دریافت می‌شوند و در خداوند، عینیت یافته و فناپذیر می‌گردند. از همین روست که ذات تبعی خداوند، با برخورداری دائم و پیاپی از موقعیت‌های بالفعل در جریان طبیعت، غنی‌تر شده و بر تجارب فیزیکی‌اش افزوده می‌شود. پس خداوند می‌تواند واجد تمام موقعیت‌های فانی شده باشد و به تناسب هر موقعیتی آنها را افاضه نماید.

۴-۱-۳. خداوند به مثابه اساس و بنیان نظم

نظر به این که رویکرد و ایتهد به دین، عمدتاً حاصل نگرشی است که او به ویژگی‌های عمومی و کلی نظم حاکم بر جهان داشته است (Cf: Mays, 1977, p.128)؛ و از طرفی نیز «به طور ضمنی اشاره می‌کند که قوانین عالم هستی از خود موجودات نشأت نمی‌گیرد، بلکه از عالمی برتر از طبیعت که فیض الهی است، سرچشمه می‌گیرد» (دهباشی، ۱۳۸۶، ص ۴۵۶)، بنابراین ریشه نظم پایدار عالم را در خداوند جست‌وجو می‌کند. در نزد و ایتهد، خداوند اساس نظم است؛ زیرا «او در وجود خویش، نظم امکانات را تجسم می‌بخشد؛ یعنی صور بالقوه رابطه‌ای را که حتی پیش از تحقق یافتن آشوبناک نیستند، بلکه بسامان‌اند. این جنبه از خداوند پاسخ دهنده این سوال است، چرا جهان این انواع ویژه نظم را که دارد، داراست (فی المثل ابعاد مکانی را) و نه انواع دیگر نظم را» (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۶۹).

۴-۱-۴. خداوند به مثابه اساس ابتکار

این اندیشه و ایتهد که جدا و مستقل از خداوند، هیچ چیز تازه و هیچ نظم و سامانی در جهان شکل نخواهد گرفت، ناظر بر این امر است که خدا، در نوآوری‌های واقعیت‌ها، نقش مهم و اساسی دارد. آن هم به این ترتیب که «خداوند، امکانات تازه‌ای پیش می‌آورد، ولی چون تعداد آن بسیار زیاد است، بدیل‌های فراوانی وجود دارد. او خودآفرینی هستومندهای واحد را آشکار می‌سازد، و بدین سان هم مجال آزادی و هم قاعده و قرار و جهت‌داری را محفوظ می‌دارد. خداوند با ارج نهادن به بالقوگی‌های خاص که آفریدگان در برابر آن واکنش نشان می‌دهند، بر جهان تأثیر می‌گذارد، بی آن که به آن تعیین ببخشد (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۷۰). به این ترتیب، می‌توان گفت که و ایتهد، در عین آن که هر هستی بالفعل یا موقعیتی را خودآفرین و خلاق فی‌نفسه^{۱۵} می‌داند، اما این خداوند است که با عرضه امکان‌های شایسته و مناسب، زمینه را برای خلاقیت و ابتکار به سمت رضایت و خرسندی فراهم می‌نماید؛ و البته از پیش، مقرر و محتوم نمی‌دارد.

۴-۲. کنش‌پذیری خدا از جهان (تأثیرگذاری جهان بر خدا)

نکته اول: در تجربه خداوند، همانند تجربه یک موقعیت بالفعل، دریافت‌های عقلی یا ذهنی و دریافت‌های فیزیکی از طریق هدف سوژکتیو که معطوف به رضایت‌مندی

است، با یکدیگر وحدت پیدا می‌کنند و ادغام می‌گردند. دریافت‌های فیزیکی که خداوند در ذات تبعی‌اش از هستی‌های بالفعل یا موقعیت‌ها دریافت می‌نماید، برای حصول فعلیت انضمامی^{۵۲} خداوند ضروری و اساسی‌اند؛ زیرا بدون آنها، خداوند به رضایت‌مندی نمی‌رسد. حال از آنجایی که این دریافت‌های فیزیکی از موقعیت‌های بالفعل ناشی شده‌اند، پس اگر موقعیت‌های بالفعل وجود نداشته باشند، خداوند هم هیچ دریافت فیزیکی نخواهد داشت و در نتیجه، خداوند از حیث فعلیت ناقص خواهد بود (Whitehead, 1957, p.521).

«کمال ذات خداوند در برخورداری کامل از دریافت فیزیکی برآمده از عینیت‌یافتگی^{۵۳} جهان در خداست» (Whitehead, 1957, p.523).

به این ترتیب، وجود خداوند به عنوان یک هستی بالفعل، نیازمند به وجود جهان موقعیت‌های بالفعل است.

نکته دوم: رضایت خداوند نه تنها ایجاب می‌نماید که جهانی غیر از خودش وجود داشته باشد، بلکه به طور خاص‌تر، وجود کثیری از افراد متناهی واقعی غیر از خودش را نیز اقتضاء می‌نماید. لذا وجود کثرت موقعیت‌های واقعی برای حصول رضایت خداوند، ضرورت دارد؛ آن هم از آن رو که اولاً ذات ازلی خداوند، تجسم بی‌کران اعیان ابدی بوده و هدف خداوند نیز فعلیت بخشیدن به همه امکان‌های محض است. ثانیاً هر فعلیتی متناهی است؛ زیرا پویش خلّاق دربرگیرنده تصمیم‌هایی است که امکان‌های بدیل را طرد می‌کند. پس هیچ فرد واقعی را نمی‌توان یافت که در آن، همه حقایق ابدی از حیث فیزیکی تحقق یافته باشد. اینجاست که بیش از هر چیز، خود فرد واقعی برای رضایت خداوند، ضروری به نظر می‌رسد. نتیجه آن که باید کثرت نامتناهی از افراد واقعی متناهی وجود داشته باشد؛ زیرا هر سلسله متناهی از فعلیت‌های متناهی، برخی از امکان‌های محض را طرد می‌کند؛ و از تحقق پاره‌ای از امکان‌های محض عاجز می‌باشد. بنابراین یک کثرت نامتناهی از موقعیت‌های بالفعل، برای حصول رضایت خداوند ضرورت دارد.

نکته سوم: هنگامی که فرآیند خودآفرینی یک هستی بالفعل یا موقعیتی به پایان می‌رسد، فانی شده و دیگر سوژه‌ای فعال نیست، بلکه قوه‌ای برای فعلیت و موقعیت

بعدی می‌گردد که به جاودانگی یا فناپذیری عینی تعبیر می‌شود. حال با توجه به اصل عینیت‌یافتگی،^{۵۴} وقتی که موقعیت‌های بالفعل عینیت یابند، داده‌های دریافت‌های فیزیکی خداوند را پدید می‌آورند که داده‌های جاودانه عینی^{۵۵} خدا می‌باشند. از این رو، خداوند از حیث ذات تبعی‌اش،^{۵۶} «همهانگ با سیورورت در هر فعل خلاقانه‌ای است. و به دلیل نسبت همه امور، جهان نسبت به خداوند واکنش نشان می‌دهد. لذا کمال ذات خداوند از جهت کامل بودن احساس فیزیکی، از عینیت‌یافتگی جهان در خداوند ناشی شده است؛ به طوری که با هر خلق جدیدی در جهان واقعی‌اش شریک و سهیم است، و اینجاست که مخلوق تکامل یافته در خداوند عینیت می‌یابد؛ آن هم به عنوان عنصری جدید در عینیت‌یافتگی خداوند از جهان بالفعل» (Whitehead, 1957, pp.406-407).

بر اساس عبارات مذکور، ذات تبعی خداوند به گونه‌ای است که با تأثیرپذیری از موقعیت‌های واقعی، واجد دریافت‌های فیزیکی می‌گردد؛ آن چنان که بدون این دریافت‌ها، خداوند یک هستی بالفعل نبوده و فاقد فعلیت باقی می‌ماند. به این ترتیب، از آنجایی که جهان، از حیث فیزیکی، در همیشگی بودن و پایداری^{۵۷} ذات تبعی خداوند نقش آفرین است، لذا به بیان وایتهد، می‌توان گفت که «همان گونه که درست است که خداوند جهان را خلق می‌کند، به همین نحو، جهان خدا را خلق می‌کند» (Whitehead, 1957, p.410).

۵. پی‌آمدهای تعامل و وابستگی متقابل خدا و جهان (تجدیدنظر طلبی در اوصاف خداوند)

اول: خداوند با دریافت نمودن و نیز مورد دریافت واقع شدن، در تعامل با هر موجودی در جهان است. هر رویداد یا سلسله موقعیت‌های گذرا و در حال پویش، هم بر خداوند تأثیر می‌گذارد و هم از خداوند تأثیر می‌پذیرد؛ زیرا فلسفه ارگانیسم اقتضاء می‌نماید که هیچ امری در عالم، استقلال تام و تمام از دیگر امور نداشته باشد. این گونه است که خداوند حال در جهان می‌گردد؛ و جهان را نه از روی زور و کنترل یک جانبه، بلکه با برانگیختن^{۵۸} همدلانه، به سمت ارزش‌های والاتر سوق می‌دهد. اینجاست که «خداوند یار شفیع و رفیق‌اعلایی است که در غم و شادی عالم و آدم شریک می‌گردد» (Whitehead, 1957, p.413). به این ترتیب، وایتهد با نفی و طرد تعالی مطلق از یک‌سو، و طرد حلول مطلق از دیگر سو، به سازگاری و جمع میان حلول و تعالی حکم می‌دهد.

دوم: وقتی که مبدأ و منشأ خلاقیت امری متمایز از خدا باشد؛ به طوری که هم خداوند و هم سایر هستی‌های متناهی بالفعل، تابع منشأ انرژی و خلاقیتی واحد باشند، پس دیگر خداوند نمی‌تواند به مثابه یگانه خالق عالم لحاظ شود؛ خداوند در خلق عالم با سایر مخلوقات شریک است. هر هستی بالفعل، از آن رو که یک هستی بالفعل است (خواه خداوند یا سایر هستی‌ها) از خلاقیت فی‌نفسه برخوردار است. از سوی دیگر، هیچ آغازی برای خلقت نیست؛ زیرا خداوند و جهان، هر دو از حیث ابدی خلاق‌اند. به این ترتیب، در تفکر پویشی، اولاً خداوند یگانه خالق عالم نیست، ثانیاً خلق عالم بر خلاف الهیات سنتی، نه خلق از عدم بلکه خلق از توده‌های آشفته اولیه^۹ است.

سوم: از آنجایی که علم خداوند به جهان، در قلمرو ذات تبعی خداوند حاصل می‌گردد؛ و این ذات تبعی هم تابع زمان و رویدادهای عالم است؛ به طوری که با ظهور رویدادهای جدید و نو، بر تجربه خداوند افزوده می‌شود، بنابراین خداوند تنها نسبت به آنچه هست و رخ داده علم دارد و نسبت به رویدادهای آینده علم ندارد. اینجاست که خداوند نمی‌تواند عالم مطلق باشد.

چهارم: هر هستی بالفعل، از جمله خداوند، یک نمونه و مصداقی از خلاقیت است و لذا صاحب تجربه و خودتعیین^{۱۰} است. بنابراین خداوند نمی‌تواند مانع از خودتعیینی موقعیت‌های واقعی گردد. به این ترتیب، قدرت خداوند، قدرتی مطلقه نیست. قدرت خداوند عبارت است از عرضه نمودن امکان‌ها و قوه‌هایی که به مثابه ایجاد کشش و اشتیاق در موقعیت‌ها و هستی‌های بالفعل است. از همین رو، قدرت اعمالی از ناحیه خداوند را باید قدرتی به مثابه برانگیختن تفسیر نمود، نه قدرت برخوردار از زور و کنترل (Cf: Cobb and Griffin, 1976, pp.52-54).

۶. نقد درون سیستمی

از دو منظر می‌توان به نقد و ارزیابی دیدگاه و ایتهد در باب جایگاه خداوند در نظام جهان‌شناسی او پرداخت. یکی نقد برون سیستمی که ناظر بر نقدهایی است که حول چنین پرسشهایی شکل می‌گیرد: آیا تصوّر و ایتهد از خداوند، با تصور رایج خداوند در

ادیان الهی و نظامهای کلامی و فلسفی سر سازگاری دارد یا خیر؟ آیا اوصافی که او برای خداوند برمی‌شمرد، با اوصاف خداوند که در کتب مقدس آمده مطابقت دارند؟ آیا چنین دیدگاهی می‌تواند مقبول یا مطلوب مؤمنان، به ویژه در حوزه ادیان الهی، قرار گیرد؟ در زمینه چنین رویکردی در بررسی اندیشه‌های و ایتهد، می‌توان به کتاب مشهور *خلاقیت و خداوند*، اثر رابرت ک. نوئل، اشاره نمود.^{۶۱}

اگر چه پرداختن از منظر نقد برون سیستمی به دیدگاه و ایتهد، از اهمیت جدی برخوردار است؛ زیرا کفایت تجربی این دیدگاه را مورد ارزیابی قرار می‌دهد، لیکن چه بسا طرفداران و ایتهد مدعی شوند که چنین نقدهایی، اولاً از موضعی ایدئولوژیک یا جزمی مطرح شده است؛ ثانیاً چنین نقدهایی، از حیث مبانی، بر دیدگاهی تکیه دارد که امروزه اعتبار لازم را ندارند. بنابراین خود را ملزم به پذیرش یا حتی جدی گرفتن این گونه نقدها نمی‌دانند.

دومین راه در بررسی اندیشه و ایتهد، پرداختن به نقد درون سیستمی است. این رویکرد، معطوف به ارزیابی و سنجش میزان سازگاری درونی دیدگاه و ایتهد در باب خداوند است. پرسش محوری در اینجا این است که آیا قرائت و تفسیری که او از هستی بالفعل بودن خدا و لوازم آن ارائه می‌نماید، با سایر مؤلفه‌های نظام فکری‌اش هماهنگ است یا خیر؟ اهمیت چنین رویکردی این است که طرفداران و ایتهد، دست‌کم نمی‌توانند پای شائبه نگرش ایدئولوژیک یا اختلاف مبانی را در آن به میان کشند. از این رو، در نوشتار حاضر ترجیح داده می‌شود که از منظر نقد درون سیستمی، به بررسی دیدگاه و ایتهد پرداخته شود.

ادعای اساسی و ایتهد در باب خداوند این است که «خداوند، نه تنها استثنایی بر اصول مابعدالطبیعی حاکم بر جهان نیست، بلکه حتی نمونه و مصداق اعلای چنین اصولی است». پس خداوند باید تابع مقولات و چارچوبی باشد که سایر هستی‌های بالفعل در زیر چتر آنها قرار می‌گیرند. اگر خداوند تابع این مقولات نباشد، از دو حال خارج نیست: یا خداوند چنان وجود متعالی‌ای است که از اساس و بنیان، با سایر هستی‌های بالفعل زمانمند متمایز و متفاوت است؛ یا این که این مقولات از عمومیت و جهان شمولی لازم برخوردار نیستند. و ایتهد، هیچ یک از این دو شق را نمی‌پذیرد. او از

یک سو بر این امر تأکید می‌ورزد که خداوند، یک وجود استثنایی بر سایر هستی‌های بالفعل نیست؛ و از دیگر سو، بر عام بودن این مقولات اصرار دارد. اما آیا واقعاً این ادعای او با سایر اندیشه‌های سازگاری دارد؟

۶-۱. نقد اول

یکی از ارکان بنیادین نظام جهان‌شناسی پویشی و ایتهد این است که هر هستی بالفعل، دو قطب دارد: یک قطب ذهنی^{۶۲} و قطب فیزیکی^{۶۳}. قطب ذهنی حکایت از ظهور و بروز خلاقیت و توانمندی درونی یک موجود می‌نماید. اما قطب فیزیکی بیانگر داده‌هایی است که یک موجود، از دیگر موجودات مقدم بر خود دریافت می‌کند. و ایتهد مدعی است که خداوند، مانند تمام هستی‌های بالفعل، دو قطب یا دو جنبه دارد: «یکی قطب ذهنی که همان ذات ازلی خداوند است؛ و دیگری قطب فیزیکی که همان ذات تبعی خداوند است» (Whitehead, 1957, p.407). حال نکته مهم این که هر هستی بالفعل زمانمند، دارای مبدأ زمانی بوده و از جهان بالفعل و واقعی گذشته معینی بر آمده است. همین امر موجب می‌شود تا در هستی‌های بالفعل زمانمند، قطب فیزیکی آنها مقدم بر قطب ذهنی‌شان باشد. اما از آنجایی که خداوند مبدأ و سرآغاز زمانی ندارد، لذا در مورد خداوند، قطب ذهنی یا عقلی‌اش مقدم بر قطب فیزیکی‌اش است.

«منشأ و اصالت^{۶۴} خداوند از قطب ذهنی اوست، اما منشأ و اصالت یک موقعیت واقعی هستی بالفعل زمانمند از قطب فیزیکی آن است» (Whitehead, 1957, p.42).

به تعبیر گریفین، که از شارحان برجسته اندیشه‌های و ایتهد است، «خودآفرینندگی هر واقعه و رویدادی، دو لحظه دارد: لحظه اول خود رویداد به عنوان گیرنده است که تأثیرات را از گذشته می‌گیرد و آنها را تکرار می‌کند؛ این قطب فیزیکی رویداد است. لحظه دوم خلاقیت خودآفرینشی رخداد، همان پاسخ او به امکان‌هاست این طرف رخداد، قطب نفسانی^{۶۵} نامیده می‌شود (گریفین، ۱۳۷۶، صص ۱۰۳-۱۰۴). به این ترتیب، اگر خداوند تابع مقولات و ایتهدی باشد، پس لازم می‌آید تا در خداوند نیز قطب فیزیکی تقدم داشته باشد، در حالی که در خداوند، بر خلاف سایر امور، قطب ذهنی‌اش بر قطب فیزیکی‌اش تقدم دارد. بنابراین خداوند استثنایی بر این مقوله است.

۲-۶. نقد دوم

در تفکر پویشی، تداوم وجودی یک هستی بالفعل مساوی با پویش و صیورورت آن است. حال وقتی این فرآیند صیورورت به فرجام رسد، آن هستی بالفعل از رضایت و خرسندی برخوردار می‌گردد (Cf: Whitehead, 1957, p.99). بدین‌سان، این هستی بالفعل، متعلق و ابژه‌ای^{۶۶} برای فعلیت‌های بعدی می‌گردد. وایتهد از چنین امری به فناپذیری^{۶۷} تعبیر می‌نماید. حال به نظر وایتهد، چون هستی‌های بالفعل عین پویش و صیورورت‌اند، بنابراین در حدوث و فنای دائمی به سر می‌برند. اکنون، اگر بنا باشد که هستی بالفعل خداوند مشمول مقولات حاکم بر جهان پویشی باشد، پس لازم می‌آید که او هم در حدوث و فنای دائمی باشد. در حالی که از نظر وایتهد، اولاً خداوند از حیث ذات ازلی‌اش^{۶۸} فناپذیر بوده؛ و ثانیاً حتی از حیث ذات تبعی^{۶۹} هم پایدار و همیشگی است (Cf: Whitehead, 1957, p.409)؛ زیرا اگر خداوند در فنای دائمی باشد، هرگز نظمی پایدار در جهان حاکم نخواهد بود. نتیجه این که خداوند، این تفاوت بنیادین را با سایر هستی‌ها دارد که هرگز فنا نمی‌پذیرد و ازلی است.

۳-۶. نقد سوم

از دیدگاه وایتهد، «هستی‌های جهان زمانمند ریشه در دریافت‌های فیزیکی دارند که برآمده از داده‌های موقعیت‌ها^{۷۰} است. همین امر موجب می‌گردد تا هستی‌های جهان زمانمند، پیوند محکمی با زمان و مکان داشته باشند» (Sherburne, 1981, p.226). به این معنا که دریافت و ادراک فیزیکی هر هستی بالفعل ایجاب می‌نماید تا با سایر هستی‌های بالفعل که از آنها با واسطه یا بی‌واسطه، دریافت‌های فیزیکی را به ارث برده، ارتباط داشته باشد. این امر مستلزم آن است که هر هستی بالفعل، ضرورتاً جایگاه زمانی-مکانی خاصی در ارتباط با کل دیگر موجودات بالفعل داشته باشد. یعنی بر این اساس، می‌توان برای هر هستی بالفعل، با توجه به دیگر هستی‌ها، «کی» و «کجایی» تعیین کرد. حال اگر خداوند مشمول مقولات وایتهدی باشد، بنابراین بایستی دارای جایگاه زمانی-مکانی خاصی باشد، در حالی که چنین امری را در اندیشه‌های وایتهد نمی‌توان یافت.

۴-۶. نقد چهارم

وایتهد مدعی است که فیلسوفان گذشته، در باب خداوند و رابطه‌اش با جهان دچار خطاهایی شده‌اند که ریشه آن در این است که خداوند را وجودی متفاوت از سایر هستی‌ها تلقی کرده‌اند؛ و به این ترتیب، خدا به وجود استثنایی نسبت به اصول مابعدالطبیعی‌شان تبدیل شده است. برای مثال، او به دکارت چنین ایراد می‌گیرد که «دکارت، وجود را به معنایی کاملاً متفاوت [از دیگر هستی‌ها] به خدا نسبت می‌دهد. اما در فلسفه ارگانیسم که در اینجا بسط یافته، خداوند، به طور کلی متفاوت از سایر هستی‌های بالفعل نیست، مگر این که او ازلی است (Whitehead, 1957, p.91).

اکنون، در برابر وایتهد، می‌توان این چالش جدی را مطرح کرد که اولاً آیا تمایزهایی که او میان خداوند و دیگر هستی‌ها می‌پذیرد (که پیش از این، به برخی از آنها اشاره شد) موجب نمی‌گردد که خداوند، از جهات مهمی با سایر هستی‌ها تفاوت داشته باشد؟ ثانیاً این که وایتهد مدعی شده است در فلسفه ارگانیسم، خداوند با سایر امور تفاوتی نداشته جز این که او ازلی است، آیا چنین تفاوتی واقعاً به آن میزان کم اهمیت است که نتواند مایه تمایز اساسی خداوند از دیگر امور شود؟ شاید کسانی مانند ویلیام کریستین، که از شارحان وایتهد است، در مقام توجیه دیدگاه او، اظهار دارند که کارکردهای خاص خداوند در جهان ایجاب می‌نماید که خداوند، از جهاتی متفاوت با سایر هستی‌ها باشد (Cf: Christian, 1959, p.287). در برابر چنین توجیهی، می‌توان گفت: مگر فیلسوفان گذشته، که وایتهد از آنها انتقاد کرده است، جز با نظر به کارکردهای خاص خدا، خداوند را متفاوت از سایر امور دانسته‌اند؟ اصلاً خود اذعان به این که خداوند متفاوت از سایر هستی‌ها است، به ویژه از حیث ازلی بودن، اثبات می‌نماید که خداوند نمی‌تواند به معنای دقیق کلمه تابع مقولات حاکم بر جهان یک‌سره پویشی باشد.

۵-۶. نقد پنجم

یکی دیگر از انتقاداتی که سازگاری درونی نظام پویشی وایتهد را به چالش می‌کشاند این است که آیا چنین خدایی قادر است هستی‌های دیگر را از روی زور و اجبار، به کاری وادار نماید؟ اگر که چنین امری امکان‌پذیر باشد. در پاسخ به این پرسش، اگر طرفداران وایتهد اظهار دارند که خدا می‌تواند اعمال زور نماید، چنین پاسخی نمی‌تواند با این اعتقاد که اعمال زور، به لحاظ اخلاقی، با کمال الهی ناسازگار است، هماهنگ باشد. از جانب دیگر،

اگر پاسخ دهند که خداوند اعمال زور نمی‌نماید، حتی اگر چنین امری امکان‌پذیر باشد، در این صورت، با این مشکل مواجه می‌شوند که چگونه می‌توان به نحو موجّهی، خدای الهیات سنتی را که صاحب اراده‌ای آزاد و مختار بود، مورد نقد قرار داد؛ زیرا در نزد ایشان، خداوند در بیشتر اوقات، اعمال زور نمی‌نماید (Routledge, 1988, v.7, p.719).

۶-۶. نقد ششم

وایتهد، از یکسو تصریح می‌نماید که خداوند از ذاتی ازلی برخوردار است که بر فرازمانی بودن خداوند دلالت دارد؛ به گونه‌ای که مصون از پویش و تحوّل است؛ و از دیگر سو، او مدعی می‌شود که خداوند و جهان، چنان به هم وابسته‌اند که همان گونه که درست است گفته شود «خداوند جهان را خلق کرده است»، به همان صورت می‌توان گفت «جهان، خداوند را خلق نموده است». اکنون پرسش این است که سازگاری میان خدای فرازمانی و خدای وابسته به جهان، چگونه ممکن و میسر است؟

نتیجه‌گیری

با نظر به ارکان جهان‌شناسی پویشی و ایتهد، در می‌یابیم که در این نظام جهان‌شناسانه، خداوند از ضرورت مابعدالطبیعی برخوردار است. نگرش ارگانیستی او ایجاب می‌نماید تا خداوند در بطن و متن عالم حضور داشته باشد؛ به گونه‌ای که هم‌دوش و هم‌راه با سایر موجودات، در فرآیند گسترش و پیش‌رفت خلاقانه جهان، مؤثر واقع شود. وایتهد، با نظر به چارچوب این جهان‌شناسی، مدعی می‌گردد که خداوند، در مقام یک هستی بالفعل، باید تابع مقولات حاکم بر این جهان به مثابه پویش باشد.

حال وقتی از منظر نقد درون سیستمی، به جهان‌شناسی پویشی می‌نگریم، در می‌یابیم که علی‌رغم ادعای وایتهد، اولاً خداوند از جهاتی اساسی با سایر هستی‌های بالفعل متفاوت است و همین امر موجب می‌شود که نتوان خداوند را یک‌سره تابع مقولات جهان‌شناسی پویشی تلقی کرد. ثانیاً در نظام پویشی وایتهد، چنین تفسیری از خداوند، فاقد سازگاری درونی است.

یادداشت‌ها

1. *Process and Reality*
2. static
3. paradigm
4. Self-Sufficient
5. process

6. در زمینه مفاهیم و اصطلاحات کلیدی و ایتهد مراجعه شود به بخش انتهایی کتاب ذیل:

"*A Key to Whiteheads Process and Reality*", by Donald Sherburne.

7. Actual Entities
8. drop of experience
9. creativity
10. ultimate
11. self-creation
12. being
13. becoming
14. eternal objects
15. potential
16. give ness
17. limitation
18. prehension
19. perception
20. Lewis Ford
21. perception
22. objective immortality
23. poles
24. physical
25. conceptual
26. process theology
27. *Science and the Modern World*
28. concretion
29. *Religion in Making*
30. ideal
31. envisagement
32. ultimate
33. ultimate
34. existence



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

35. explanation
36. categorial obligations
37. primordial
38. consequent
39. dipolar
40. fallacy of misplaced concreteness
41. immanent
42. transcendent
43. subjective aim
44. concrescence
45. self-creation
46. somewhere
47. give ness

48. به منظور آشنا شدن با دیدگاه و ایتهد در باب «گذشته» می‌توان به بخش سوم کتاب سرگذشت اندیشه‌ها و نیز مقاله قابل توجه ذیل مراجعه نمود:

"the power of the past" by Nancy Frankenburry, *Process Studies*, Vol.13, No.2, 1983.

49. objective immortality
50. becoming
51. self-creative
52. concrete
53. objectification

54. پیرامون نظریه عینیت‌یافتگی و ایتهد که در عین اهمیت، ابهاماتی نیز دارد، می‌توان به مقاله ذیل مراجعه نمود:

"Whitehead's Theory of Causal Objectification", by William J. Garland, *Process Studies*, Vol. 12, No. 3, 1982.

55. objective immortality
56. consequent
57. everlasting
58. persuasion
59. chaos
60. self-determination

61. مشخصات کتاب مذکور عبارت است از:

Robert C. Neville, (1995), *Creativity and God*, State University of New York press.

62. mental
63. physical

64. origination
65. mental
66. object
67. perishing
68. primordial
69. consequent
70. occasions

کتابنامه

- باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: نشر دانشگاهی.
- دهباشی، مهدی (۱۳۸۶)، پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاحظه‌ها و وایتهد، تهران: نشر علم.
- گریفین، دیوید ری (۱۳۷۶)، خدا و دین در جهان پسامدرن، ترجمه: حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: آفتاب توسعه.
- وایتهد، آلفرد نورث (۱۳۷۱)، سرگذشت اندیشه‌ها، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- Christian, William (1959), *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, New Haven: Yale University Press.
- Cobb, John and Griffin, David Ray (1976), *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster Press.
- Cobb, John (2007), *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia: Westminster Press.
- Ford, Lewis (1978), *The Lure of God*, Philadelphia: fortress press.
- Frankenberry, Nancy (1983), "The Power of the Past", *Process Studies*, Vol.13, Number 2.
- Garland, William (1982), "Whitehead's Theory of Causal Objectification", *Process Studies*, Vol.12, Number 3.
- Hartshorne, Charles, (1991), "Whitehead's Idea of God", in: P.A. Schilpp, *Philosophy of Alfred North Whitehead*, LaSale.
- Jones A. Judith (1998), *An Essay in Whitehead's Ontology*, Vanderbilt University press.
- Leclerc, Ivor (1975), *Whitehead's Metaphysics*, Indiana University press.
- Low, Victor (1991), "The Development of Whitehead's Philosophy", in: P.A. Schilpp, *Philosophy of Alfred North Whitehead*, La sale.
- Mays, Wolfe (1977), *Whitehead's Philosophy of Science and Metaphysics*: Martinus nijhoff.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1988), Routledge.

Sherburne, Donald (1981), *a Key to Whitehead's Process and Reality*,
Universiy of Chicago press.

Whitehead, A. N (1957), *Process and Reality*: Macmillan.

Id. (1960), *Religion in Making*: Macmillan.

Id. (1962), *Science and the Modern World*: Cambridge University press.

