

«مقاله پژوهشی»

فاعلیت الهی به روایت گریفین و نقد آن بر پایه فلسفه صدرایی زینب اختری^۱، عبدالله صلواتی^۲

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران؛ zein.akhtari@gmail.com

۲. دانشیار گروه الهیات، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ Salavati2010@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۱۸

Divine Activity from Griffin's Point of View and Critique of it based on Sadra's Philosophy

Zeinab Akhtari¹, Abdollah Salavati²

1. PhD Student in Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran;

zein.akhtari@gmail.com

2. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran
(Corresponding Author); Salavati2010@gmail.com

Abstract

Divine activity in Griffin's view is a divine power that exerts causal influence in the world. Griffin explains divine activity based on power and degrades power into persuasion. God is not the only creator, but the actual creatures are agents in the pursuit of their own possibilities, and God is only a provocateur, not an enforcer. Griffin provide a new explanation of Divine act and power to justify issues such as God's relationship with the world, the power of humans, the changes in the world and the problem of Evil. The main question of this research is: How is griffin's Divine activity to be considered by Mulla Sadra's philosophy? The achievements of this research are: Griffin limits Divine activity and degrades power into persuasion. Griffin's Divine act is not comparable to God, the only real subject, in Mulla Sadra's view; rather it can be compared to Mulla Sadra's *Expanded Being*.

Keywords: Divine activity, postmodern theology, Process theology, Griffin, Mulla Sadra.

چکیده

فاعلیت الهی از منظر گریفین عبارت است از قدرت الهی که تأثیرات علی در جهان را اعمال می کند و نحوه فعالیت خدا در جهان و تأثیرگذاری خدا بر موجودات را نشان می دهد؛ به بیان دیگر، چگونگی اعمال قدرت الهی در جهان. گریفین فاعلیت را بر مبنای قدرت تبیین می کند و قدرت را به ترغیب و تشویق و شورانگیزی تحویل می برد. بر این اساس ارتباطی دوطرفه میان خدا و موجودات برقرار است و خدا درحالی که تأثیر می گذارد، تنها خالق نیست و تعیین نمی بخشد، بلکه خود موجودات بالفعل در به فعلیت رسیدن امکان های خود، فاعل هستند و خدا، تنها برانگیزنده است، نه اجبارگر. گریفین برای توجیه مسائلی چون ارتباط خدا با موجودات، قدرت و اختیار انسان ها، وجود تغییرات در جهان و مسئله شر، این تبیین جدید از فاعلیت و قدرت الهی را ارائه می دهد. پرسش اصلی این پژوهش این است که چگونه می توان از منظر فلسفه صدرایی فاعلیت الهی به روایت گریفین را ارزیابی کرد. این پژوهش نشان می دهد که از منظر صدرایی، آنچه گریفین ارائه می کند با خدایی که بر اساس وحدت شخصی ملاصدرا، تنها فاعل حقیقی است، قابل مقایسه نیست بلکه می توان آن را با نفس رحمانی مقایسه کرد. به بیان دیگر، کارکردهای فاعلیت الهی مد نظر گریفین با نفس رحمانی در اندیشه ملاصدرا تأمین می شود.

واژگان کلیدی: فاعلیت الهی، الهیات پست مدرن، الهیات پویشی، گریفین، ملاصدرا.

مقدمه

دیوید ری گریفین^(۱) در الهیات پست مدرن قصد دارد الهیاتی را مطرح کند که فاقد دو خصیصه باشد: دین‌زدگی مدرنیسم؛ ناکارآمدی الهیات سنتی در حل بسیاری از مسائل. الهیات پست مدرن او دنباله‌رو الهیات پویشی وایتهد و هارتشورن است. در الهیات پست مدرن، گریفین به دنبال حل یکی از مسائل بنیادین فلسفه دین، یعنی تبیین فاعلیت الهی است. فاعلیت الهی در این سیستم عبارت است از چگونگی اعمال تأثیرات علی در جهان و تأثیرگذاری خدا بر موجودات.

به این منظور، گریفین فاعلیت الهی را بر مبنای قدرت به گونه‌ای تبیین می‌کند که ارتباط دوطرفه میان خدا و موجودات و تأثیر و تأثر موجودات نشان داده شود و بیان می‌کند که خدا مؤثر در عالم است ولی تنها خالق نیست بلکه همه موجودات بالفعل در به فعلیت رسیدن امکان‌های خود، فاعل هستند و خدا برانگیزنده است نه اجبارگر. خدا در این سیستم فاعلی است در ردیف فاعل‌های دیگر و تلفیقی است از فعل و انفعال.

در این پژوهش برآنیم تا پس از تبیین و تشریح اندیشه‌های گریفین در ارتباط با فاعلیت الهی بر مبنای قدرت، دیدگاه وی را از منظر ملاصدرا ارزیابی کنیم.

الهیات پویشی

واژه الهیات پویشی به همه جهان‌بینی‌هایی اشاره دارد که معتقدند صیوررت و شدن^۱ از وجود نامتغیر و ثابت، بنیادین‌تر و اصیل‌تر است. این واژه به طور ویژه، به جریانی اشاره دارد که با آلفرد نورث وایتهد^(۲) آغاز شد و با چارلز هارتشورن^(۳) گسترش یافت (Griffin, 1998: 1). گرچه تفاوت‌هایی میان دیدگاه این دو اندیشمند وجود دارد ولی اندیشه‌های آنها در بسیاری از مطالب، موافق و همسو با یکدیگر

است (Griffin and Cobb, 1976: 7).

با بررسی الهیات پویشی به‌ویژه از دیدگاه وایتهد، به یک‌سری مفاهیم اساسی برمی‌خوریم که نشان دهنده شالوده و اساس این مکتب است. آنها عبارتند از:

(الف) تفوق زمان، به این معنا که جهان یک جریان صیوررت و شدن حوادث است درگذر واقعی زمان؛

(ب) درهم تنیدگی حوادث، به معنای تأثیر و تأثرات متقابل حوادث؛

(ج) خودآفرینی هر حادثه، به این معنا که هر حادثه در مدتی که در حال رخ دادن است، خودزی و آزاد است که روابط خود را به شیوه خاص خود با دیگر حوادث، متناسب یا متحد سازد؛

(د) واقعیت همچون پویشی ارگانیک است، بدین‌سان که جهان مانند اندام زنده یا ارگانیسمی است که هر عضوی در آن هم به فعالیت یکپارچه کل مدد می‌رساند و هم از آن تعدیل می‌یابد؛ یعنی کثرتی داریم که در آن، یگانگی هر حادثه محفوظ است (باربور، ۱۳۷۹: ۱۶۱-۱۶۰).

این مفاهیم در کنار هم بر این مسئله تأکید دارند که این صیوررت به صورت متقابل در میان موجودات برقرار است و تأثیر در کنار تأثر در حوادث نمایان می‌شود و همه این اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌ها در نهایت در حال مدد رساندن به آن جریان صیوررت هستند.

با توجه به الهیات پویشی، نگرش یادشده درباره تغییرات و تحولات جاری در جهان، در مورد خداوند نیز صدق می‌کند و به همین خاطر است که وایتهد و هارتشورن، برای خداوند دو قطب یا جنبه در نظر می‌گیرند تا بتوانند وجود این پویش و تحولات را در جنبه‌ای دیگر از خداوند، غیر از آن جنبه ازلی و ثابت خدا، توجیه و تبیین

نمایند (صلواتی و اختری، ۱۳۹۵).

۱. خدا در اندیشه پویشی

تأکید ویژه الهیات پویشی بر مقوله «شدن»، نگرش خاص این مکتب نسبت به خداوند و صفات الهی را به دنبال داشته است. اینجاست که تفاوت‌های مکتب قرن بیستمی اندیشه پویشی با الهیات کلاسیک در بحث‌هایی چون ارتباط خدا با جهان، فاعلیت الهی، صفات و ویژگی‌های خداوند به وضوح تمام رخ می‌نماید. به عبارت دیگر، اگر الهیات سنتی مطلق بودن، فعلیت محض، ضرورت مطلق، بساطت محض، خلق از عدم و اراده آزاد، قدرت مطلق، غیر جسمانی بودن، غیرزمانمند بودن، تغییرناپذیری و کمال مطلق الهی را می‌پذیرد، الهیات پویشی، در مقابل، نسبیت، بالقوه بودن، ضرورت و امکان، ترکیب، جسمانی بودن (از آن نظر که جهان بدن خداست)، زمانمند بودن، تغییرپذیری (استجاب دعای بندگان) و کمال نسبی را در مورد واقعیت عینی خداوند، مطرح می‌کند (Dombrowski, 2001: 13-14).

الهیات پویشی با تصویری که از خدا ارائه می‌دهد در پی این است که وابستگی وجودی عالم به خدا، جایگاه خدا در تداوم هر لحظه، حکمت الهی، اراده خدا، نسبت دادن تغییرات عالم به خدا و استجاب دعای بندگان از سوی خداوند را تبیین نماید. همچنین در بحث اختیار انسان و مسئله شر دیدگاه خاص خود را دنبال می‌کند. وایتهد، پایه‌گذار الهیات پویشی، معتقد است هیچ چیز جدا از خداوند به وجود نمی‌آید و از هیچ منبع دیگری مواد و مایه‌های آفرینش در اختیار خدا قرار نمی‌گیرد اما نکته این است که خداوند فراتر از آفرینش نیست بلکه همراه آن است و همدوش با سایر علل عمل می‌کند و در عین حال، هستی هر چیز به اوست (Withead, 1929: 521).

در بحث خدا، الهیات پویشی گاه «الهیات دو قطبی»^۱ نامیده می‌شود؛ برخلاف الهیات کلاسیک که مکتب بساطت الهی است (Griffin and Cobb, 1976: 47). بر این اساس، وایتهد نظریه خداشناسی کاملی بر پایه تفاوت نهادن میان دو جنبه خداوند بنا می‌نهد که عبارتند از ماهیت ازلی خداوند و ماهیت تبعی او (بوخنسکی، ۱۳۵۲: ۲۳۶). از نظر هارتشورن نیز ماهیت انتزاعی^۲ خدا از یک سو و واقعیت عینی^۳ او از سوی دیگر، دو قطب یا جنبه الهی هستند.

خداوند در ماهیت انتزاعی خود، ازلی، مطلق، غیر وابسته و نامتغیر است. به عبارت دیگر، ماهیت انتزاعی خدا، آن ویژگی‌های انتزاعی الهی را که وجود خدا در هر لحظه توصیف می‌کند، دربرمی‌گیرد. برای مثال، اینکه خدا عالم مطلق است، به این معناست که در هر لحظه از حیات الهی، خدا، هر آنچه را که در آن لحظه قابلیت شناخت دارد، می‌داند. این درحالی است که واقعیت عینی خدا، زمانمند، وابسته و نیازمند و پیوسته در حال تغییر (شدن) است، به این معنا که در هر لحظه از حیات الهی، اتفاقات جدید و پیش‌بینی‌نشده‌ای در جهان وجود دارد که تنها زمانی که فرامی‌رسند، قابل شناخت خواهند بود (Griffin and Cobb, 1976: 47).

۲. همه‌در-خدایی (پانتئیسم) در الهیات پویشی

هارتشورن برای ارائه تمثیلی از رابطه خداوند با جهان، تأثیر ذهن بر جسم (بدن) را مثال می‌زند. او حتی مایل است که جهان را بدن خداوند بنامد، به شرط آنکه به یاد داشته باشیم که شخصیت یک شخص در میان تحولات عظیم جسمانی بی‌تغییر می‌ماند و ذات خداوند به‌نحو منحصر به فردی مستقل از جزئیات جهان است. به علاوه، ما درباره

1. Dipolar theism
2. abstract
3. concrete

بخش‌هایی از بدن خود که مربوط به گذشته ماست، آگاهی مبهمی داریم حال آنکه خدا سراسر جهان را کاملاً می‌شناسد و هیچ چیز را از یاد نمی‌برد. تمثیل ذهن و جسم اگر خوب پرورانده شود، تصویری زیبا از شرکت همدلانه و فراگیر خداوند در کاروبار جهان است (باربور، ۱۳۷۹: ۴۷۵) و ارتباط دوسویه خدا و جهان را به شکلی نو تبیین می‌کند.

از گذر همین تمثیل، هارتشورن ایده همه‌در-خدایی را مطرح می‌کند و می‌گوید هر چیز در خدا وجود دارد، بدین معنا که هر بالفعلی در خداوند فعلیت می‌یابد و هر بالقوه‌ای نیز در او بالقوه هست. از منظر همه‌در-خدایی، همه جهان کاملاً درون خداست. همه‌در-خدایی بیان می‌دارد که جدای از جامعیت معلول و علت‌های مادی، خدا به‌عنوان یک کل جامع، می‌تواند به‌عنوان یک عامل حقیقی و متمایز و مشخص در قبال اجزای سازنده خویش و جهان عمل کند. با این حال همه‌در-خدایی می‌پذیرد که ماهیت تجربیدی خداوند یا وجود جاودان او، منطقاً قائم به ذات است (Hartshorn, 1948: 90).

الهیات پست مدرن گریفین

گریفین، فیلسوف دین و متافیزیک‌دان آمریکایی که نویسنده‌ای سیاسی نیز به شمار می‌آید، یکی از اندیشمندانی است که ایده پویش را دنبال کرده و پرورش می‌دهد. او در دو «کانون جهان پست مدرن»^۱ که سازمانی مستقل و غیرانتفاعی است و خود گریفین مؤسس آن است، و «کانون بررسی‌های پویشی»^۲ که وابسته به مدرسه الهیات کلرمونت است، مطالعات خود را در زمینه جهان پست مدرن و ترویج و تبیین آموزه‌های پویشی پی می‌گیرد. گریفین کتاب‌های فراوانی در این زمینه به چاپ رسانده که خدا و دین در جهان پست‌مدرن،^۳ الهیات پویشی^۴ و همه‌در-خدایی و طبیعت‌گرایی علمی^۵ از

مهم‌ترین این کتاب‌ها در باب تبیین و تفسیر دقیق مبانی و آموزه‌های اندیشه پویشی است.

گریفین مدعی است که در صدد ارائه الهیات در ساختاری است که نه دین‌زدگی مدرنیسم را به‌دنبال داشته باشد و نه مانند الهیات سنتی در پاسخ به بسیاری از مسائلی که انسان امروز با آن مواجه است، ناکارآمد باشد (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۶). گریفین در مقدمه کتاب الهیات پویشی تأکید می‌کند که این کتاب مقدمه‌ای برای تشریح و تبیین یک حرکت الهیاتی است که کاملاً تحت تأثیر فلسفه آلفرد نورث وایتهد و چارلز هارتشورن است (Griffin and Cobb, 1976: 7). آنگاه بیان می‌کند که آن حرکتی که با آنها آغاز شد، به معنای عام «فلسفه پویشی» نام گرفت ولی حرکت الهیاتی که از آن تأثیر پذیرفت و گسترش یافت، «الهیات پویشی» خوانده می‌شود (Ibid: 8). سپس خود واژه «الهیات پست مدرن»^۶ را برمی‌گزیند و در تبیین این پرسش که آیا الهیات پست مدرن همان الهیات پویشی است، چنین پاسخ می‌دهد: «آنچه به‌عنوان ویژگی الهیات پست مدرن نشان داده شده، به‌خوبی می‌تواند برای تشریح الهیات پویشی نیز به‌کار رود. با وجود این، الهیات پست مدرن متضمن مطالب بیشتری نسبت به الهیات پویشی است» (گریفین، ۱۳۸۸: ۴۰). به‌عبارت دیگر، الهیات پست مدرن می‌تواند به‌خوبی الهیات پویشی هم خوانده شود ولی هر اندیشه پویشی نمی‌تواند، پست مدرن نامیده شود (همان: ۴۱).

همچنین در بحث‌های مرتبط با طبیعت‌گرایی، گریفین عنوان «خداباوری طبیعت‌گرایانه» پست مدرن را برمی‌گزیند و از طبیعت‌گرایی سخن می‌گوید که تحت تأثیر جهان‌شناسی‌های

1. The center for postmodern world (Santa Barbara)
2. The center for process study (Claremont school of theology)
3. God and religion in the postmodern world (1989)
4. Process theology: an Introductory exposition (1976)
5. Panentheism and scientific naturalism (2014)
6. Postmodern theology

بحث خالقیت الهی، مشیت الهی و اینکه خدا پایه و اساس امید به پیروزی خیر بر شر است. این تعریف و تبیین از قدرت الهی، مستلزم تغییری اساسی است که الهیات فراطبیعت‌گرا را به طبیعت‌گرایی خداپاورانه‌ای تبدیل می‌کند که گریفین درصدد تبیین و تشریح آن است (Griffin, 2000: 90).

گریفین در طبیعت‌گرایی خداپاورانه‌ای که پایه‌گذاری می‌کند، در بحث قدرت الهی، بر مقوله تشویق و ترغیب تأکید ویژه دارد. او در کتاب *الهیات پویشی*، بخشی با عنوان «خدا به مثابه عشق شورانگیز خلاق»^۱ دارد که در آن وجود خدا را با عناوینی مانند: عشق شورانگیز و عشق خلاق معرفی می‌کند و این عشق شورانگیز خلاق الهی را به عنوان عاملی ترغیب‌کننده و لذتی پیش‌برنده در مخلوقات و امری حادثه‌جو و پاسخگو معرفی می‌کند (Griffin and Cobb, 1976: 41-54).

این تأکید ویژه بر شورانگیز بودن یا خلاقیت عشق و شور الهی از دیدگاه گریفین همان مقوله‌ای است که نشانگر ارتباط دو طرفه بین خدا و مخلوقات است و واژه شورانگیز و خلاق دقیقاً به همین مطلب اذعان دارد؛ همچنین واژگانی چون عامل ترغیب‌کننده یا خالق لذت پیش‌برنده. این واژگان و اصطلاحات از یک‌سو تأثیر الهی بر مخلوقات و از سوی دیگر تأثیرپذیری مخلوقات از خدا و ایجاد شوق و شور و پویش در آن‌ها را تبیین می‌کند.

از منظر گریفین تبیین این مسئله در حقیقت تبیین جدیدی از قدرت الهی و نحوه فاعلیت الهی است، به گونه‌ای که در تشریح این مسئله که «خدا نه تنها می‌تواند بر تجربه‌های انسان‌ها اثرگذار باشد، بلکه بر تمام طبیعت اثر می‌گذارد»، موفق می‌شود (Griffin, 2000: 102). گریفین این اثرگذاری و اثربخشی را این‌گونه تبیین می‌کند: از آنجاکه هر

مابعدالطبیعی وایتهد و هارتشورن، می‌تواند در بحث‌هایی مثل علم، تکامل، طبیعت، امور الهی و به‌ویژه اعتقاد به خدا و تأثیرات الهی او، بازاندیشی کند و وجود خدا و تأثیرات الهی در جهان را مجاز گرداند (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۳۸؛ Griffin, 2015: 50).

۱. خدا در الهیات پست مدرن گریفین

گریفین در ابتدای بحث از خدا در آثار خود بیان می‌کند که سنت و تمدن ما انسان‌ها، یک مفهوم کلی و جامع از خدا دارد که از ویژگی‌های زیر برخوردار است: الف) وجود مشخص هدفمند، ب) برخوردار از قدرت مطلق، ج) خیر محض، د) خالق جهان، ه) همه افعال به مشیت الهی اوست، و) منشأ هنجارهای اخلاقی و تجربه‌های دینی، ز) ضامن نهایی معنادار بودن زندگی انسان‌ها، ح) پایه و اساس بنیادین امید به پیروزی خیر و خوبی بر شر و بدی، و ط) تنها امر (موجود) سزاوار پرستش (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۳۹-۱۳۸؛ Griffin, 2000: 90).

الهیات لیبرال مدرن، در مرحله خداپاوری اولیه خود، ویژگی پنجم و ششم را که به مشیت الهی و تجربه‌های دینی قابل اعتماد اشاره دارد، برنمی‌تابد. همچنین در مراحل متأخر خود، ویژگی نخست، دوم، چهارم، هفتم و هشتم را نیز نادیده می‌گیرد و آنچه باقی می‌ماند، خیریت محض الهی است. اما الهیات وایتهدی با تغییری ساده در فهم سستی از برخی از این ویژگی‌ها، هر نه مورد را در مورد خداوند می‌پذیرد، ولی آنچه مرکز و هسته این ویژگی‌ها را در الهیات پویشی شکل می‌دهد، ویژگی قدرت مطلق الهی است. آن تغییر ساده‌ای که وایتهد و الهیات پویشی در بحث قدرت الهی اعمال می‌کنند، طرح کردن بحث تشویق و ترغیب به جای اجبار و قهر است. این تغییر مستلزم تغییر و تبدیل در ویژگی‌های چهارم، پنجم و هشتم است؛ یعنی

موقعیت بالفعلی، تأثیر خلاق همه موقعیت‌های قبلی است و همچنین قدرت ذاتی خود را برای خودآفرینی دارد، خداوند هرگز نمی‌تواند علت تام هر رخدادی باشد (گریفین، ۱۳۸۸: ۸۸). خلاقیت، قدرتی دوجانبه برای هر موجود بالفعل است که هم علت فاعلی و هم علت غایی را برای آن موجود بالفعل نشان می‌دهد (Griffin, 2000: 93).

خداوند تأثیری خلاق بر همه رخدادها دارد ولی هیچ‌گاه تنها خالق هیچ‌یک از آنها نیست، زیرا هر یک به‌طور جزئی مخلوق جهان گذشته و خود اوست. خداوند تنها موجود همیشگی است که هر رخدادی در جهان مستقیماً متأثر از اوست. خدا نه کاملاً مسئول جزئیات جهان است و نه می‌توانسته چنین باشد. قدرت خلاق آفریده‌ها و اختیار و آزادی آنها در ارتباط با خداوند، موضوعی امکانی نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که خدا می‌توانست جهانی از فعلیت‌ها بیافریند که بدون خلاقیت باشد، ولی به‌جای آن عالمی را آفرید که در آن آفریده‌هایی خودخلاق هستند. خلاقیت ذاتاً به خدا تعلق ندارد بلکه هر موجود بالفعلی ضرورتاً قدرت دوجانبه خودآفرینی و تأثیر خلاق بر دیگران را دارد (گریفین، ۱۳۸۸: ۸۹).

این درحالی است که در الهیات فراطبیعت‌گرا (که گریفین از آن گذر کرده است) این قدرت دوجانبه ذاتاً و تنها به خدا تعلق دارد و هر قدرت خلاقی باید توسط خدا اعطا گردد و خدا، کاملاً مشخص می‌کند که چه روی خواهد داد. این همان چیزی است که وایتهد و الهیات پویشی و به‌تبع آن طبیعت‌گرایی خداپاورانه گریفین، از پذیرش آن سر باز می‌زنند (Griffin, 2000: 93)؛ چراکه بر مبنای این دیدگاه، خلاقیت به‌همان اندازه که به جهان تعلق دارد، به خدا تعلق دارد، خلاقیت هم در نمونه‌های الوهی و هم در نمونه‌های غیر الوهی تجسم می‌یابد (گریفین، ۱۳۸۸: ۸۷). بر مبنای طبیعت‌گرایی

خداپاورانه، خلقت جهان به‌علت اراده الهی است و اینکه ما مرتبه بالایی از اختیار داریم، هدیه‌ای الهی است اما اینکه مخلوقات درجه‌ای از اختیار دارند، انتخاب الهی نیست. همچنین به‌علت انتخاب الهی نیست که مخلوقات برتر، قدرت بیشتری برای خودآفرینی و تأثیرگذاری بر مخلوقات دیگر داشته باشند (همان: ۸۹). گریفین در طبیعت‌گرایی خداپاورانه، با طرح این بحث، در پی آن است که با محدود کردن اراده خدا و بحث خلاقیت، به مسئله شر پاسخ دهد و علت وجود شرور در جهان را به اراده انسان‌ها واگذار کند.

۲. فاعلیت الهی در الهیات پست مدرن گریفین

فاعلیت الهی^۱ عبارت است از قدرت الهی که تأثیرات علی در جهان را اعمال می‌کند (Griffin, 2015: 74). بنابراین مقصود ما در این نوشتار از فاعلیت الهی نحوه فعالیت خداوند در جهان، تأثیرگذاری خدا بر موجودات و چگونگی اعمال قدرت الهی در جهان است.

گریفین در کتاب *همه‌در-خدايي و طبيعت‌گرایی علمی*^(۴) بخشی کامل را به فاعلیت الهی اختصاص داده و می‌گوید: فاعلیت الهی در بیشتر ادیان (اگر نگوییم همه آنها) به‌عنوان یک پیش‌فرض پذیرفته شده است. این در حالی است که دیدگاه‌های علمی مدرن، اغلب فاعلیت الهی را نمی‌پذیرند. گریفین که در اندیشه‌های پست مدرن خود، در موارد بسیاری با تکیه بر الهیات مسیحی سخن می‌گوید، معتقد است این ایده که قدرت الهی تأثیرات علی را در جهان اعمال می‌کند، در ادیان مسیحی، به‌عنوان پیش‌فرض در نظر گرفته می‌شود. در عهد عتیق از خدایی سخن گفته می‌شود که جهان را در سلسله‌ای از افعال می‌آفریند و در قصص عهد عتیق مداخله می‌کند و اعلام می‌دارد که فاعل و کننده کارهاست. همچنین

رویدادها نمی‌توانند افعال الهی باشند بلکه علیت طبیعی دارند (Griffin and Cobb, 1976: 49). آنچه در بحث فاعلیت الهی اهمیت دارد این است که طبیعت‌گرایی خداباورانه، از یک سو بر تأثیرات الهی و از سوی دیگر بر علی بودن این تأثیرات در خود موجودات، تأکید دارد؛ بدین سان که خداوند بر همه مخلوقات تأثیر می‌گذارد اما هیچ‌یک از آنها را تعیین نمی‌بخشد بلکه همه موجودات بالفعل قدرتی دوجانبه در خود دارند که علیت فاعلی و غایی را باز نمود می‌کند (Griffin, 2015: 93). به عبارت دیگر، امکان‌هایی که به فعلیت می‌رسند، در نهایت، دست خود آنهاست و تأثیر الهی تنها برانگیزنده و ترغیب‌کننده آنهاست، نه اجبارگر (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۲۱؛ Griffin and Cobb, 1976: 41-43).

از این رو در جهان‌بینی پست مدرن، سخن گفتن از تأثیر الهی نه تنها مجاز، بلکه ضروری است، زیرا در هر موجودی مرتبه‌ای از آزادی هست. تأثیر الهی برای تبیین نظم جهان نیز ضروری است. خدا هم جهان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و هم از آن تأثیر می‌پذیرد. اثر گذاشتن خدا بر مخلوقات این‌گونه نیست که آنها را از بیرون تعیین ببخشد بلکه آنها را از درون برمی‌انگیزد (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۲۱ و ۱۲۳).

گریفین معتقد است این‌گونه مطرح کردن اثربخشی خداوند، با آن تصور کلی و ویژگی‌های نُه‌گانه‌ای که برشمردیم، همخوانی دارد. او گرچه قدرت مطلق را برای خدا در نظر می‌گیرد ولی تأثیر گذاردن خدا بر موجودات را نامحدود نمی‌داند، بنابراین نمی‌تواند حوادث جهان را به نحو یک‌جانبه تعیین ببخشد، چراکه (همان‌گونه که گذشت) مخلوقات از خلاقیت ذاتی برخوردارند که در اثر تأثیرگذاری الهی، تنها

بر استمرار و ادامه داشتن فعل الهی تأکید می‌شود. گریفین در ادامه بیان می‌کند: «اسلام، درحالی‌که این مواردی را که در عهد عتیق در مورد افعال الهی آمده، می‌پذیرد، بر اینکه محمد (ص) پیامبر خداست نیز به عنوان یکی از افعال تأثیرگذار الهی تصریح می‌کند» (Ibid: 47). به علاوه، گریفین تصریح می‌کند که تنها مسیحیت و ادیان اهل کتاب نیستند که مسئله تأثیرات و افعال الهی را به عنوان پیش‌فرض می‌پذیرند بلکه این مسئله در اغلب ادیان مفروض گرفته شده است. این درحالی است که دیدگاه‌های علمی نوین این فاعلیت را نمی‌پذیرند یا دست‌کم قبول نمی‌کنند که اگر چنین فاعلیتی رخ می‌دهد، تغییری در پی داشته باشد یا بتواند توجیهی برای مسئله‌ای باشد. به عبارت دیگر، اعتقاد به خدا و تأثیر الهی نمی‌تواند برای هیچ‌یک از اتفاقات و حوادث جهان، توجیهی مورد پذیرش باشد. این، همان مغایرتی است که دیدگاه علمی و مکاتب وابسته به آن با دیدگاه‌های دینی و مکاتب خداباور دارند و این دو دیدگاه را در تضاد و در مقابل یکدیگر قرار می‌دهند (Ibid: 48).

گریفین معتقد است در تفکر الهیاتی سنتی، حوادث و رویدادها علت‌های طبیعی ندارند بلکه علت همه حوادث خداست و همه رویدادها افعال الهی^۱ هستند؛ به عبارت دیگر، علت نخستین همه حوادث، خداست و علت‌های طبیعی، علل ثانویه‌اند. همچنین به این مطالب اشاره می‌کند که تعداد کمی از افعال مستقیماً (بدون وجود علل طبیعی) توسط خدا انجام می‌گیرد که معجزه نام دارد و برخی دیگر توسط علت نخستین و علل ثانویه صورت می‌پذیرد؛ ولی آنچه قابل ملاحظه است، فاعلیت و اثرگذاری خدا در جهان است. این در حالی است که طبیعت‌گرایی بر این مسئله تأکید دارد که هیچ حادثه و رویدادی بدون علل طبیعی نمی‌تواند رخ دهد؛ بنابراین، حوادث و

برانگیخته می‌شوند نه اجبار (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۲۱؛ Griffin and Cobb, 1976: 52).

گریفین رابطه خدا و جهان را رابطه‌ای طبیعی و مأخوذ در طبیعت امور می‌داند و بیان می‌کند که الهیات سنتی به این دلیل بر خلق از عدم تأکید دارد که خدشه‌ای به قدرت و تأثیرات الهی وارد نیاید، چراکه در دیدگاه آن‌ها نمی‌تواند قلمروی از عالم متناهی فرض شود که قدرت خاص خود را داشته باشد و ضرورتاً موجود نیز باشد. پس رابطه خدا و جهان رابطه‌ای یک‌جانبه از سوی خدا می‌شود که بنا بر اقتضا می‌تواند آن را نقض کند. این در حالی است که در طبیعت‌گرایی خداپاوارانه گریفین، جهان به معنای موجودات متناهی، چندان واجب و ضروری است که وجود خدا به عبارت دیگر، آنچه وجود ازلی دارد، خدا و جهان و خدا و کثرتی از موجودات متناهی است. خداوند خالق بیرونی جهان تماماً امکانی نیست بلکه اساساً جان عالم است و چون رابطه علی و معمول میان خدا و امور متناهی رابطه‌ای طبیعی و ضروری است، نه از سوی خدا و نه هیچ مخلوق دیگری، گسست‌پذیر نیست. از این رو، هرگونه علیت خداوند در میان موجودات این جهانی، مانند همه سبب‌سازی‌های دیگر، طبیعی است و نمی‌تواند ماورای طبیعی باشد (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۴۰-۱۳۹).

گریفین از ارائه این مطالب بحث اختیار انسان‌ها را در نظر دارد. او معتقد است در جهان‌بینی پست مدرن شکافی وجود دارد که این بازسازی اعتقاد به خدا، آن را پوشش می‌دهد (Griffin, 2015: 58). گریفین با این بازسازی هم می‌خواهد تعدیلی در آموزه‌های سنتی بوجود آورد و هم اعتقاد به خدا را دوباره اعتقادی طبیعی جلوه دهد تا میان الهیات سنتی و طبیعت‌گرایی مدرن، آشتی برقرار نماید.

۳. تحلیل فاعلیت الهی در الهیات پست مدرن گریفین بر اساس قدرت الهی

یکی از مهم‌ترین مسائل الهیات پست مدرن، بحث قدرت الهی است که گریفین معتقد است با تفسیر جدید و تغییری که در تبیین قدرت صورت می‌دهد، بسیاری از مشکلات موجود در الهیات سنتی و مدرنیسم در بحث‌های مرتبط با خدا و ارتباط جهان با خدا، حل می‌شود. گریفین معتقد است خدای الهیات سنتی که عالم را از عدم آفریده و قادر مطلق است، ذاتاً واجد تمامی قدرت است و جهان در ارتباط با خدا، منفعل. عالم در این ساختار، هیچ قدرت ذاتی متعلق به خود ندارد. در این ساختار خداوند به تنهایی نسبت به هرچه در عالم اتفاق می‌افتد، مسئول است (گریفین، ۱۳۸۸: ۶۱).

الهیات مدرن نیز با این اعتقاد که خدا کاملاً متعالی از جهان و نفس مطلقاً متفاوت از بدن است و با تکیه بر این امر که خداوند موجودی مشخص و قادر مطلق است و وقایع عالم را متعین می‌سازد، خیلی زود به الحاد منجر شد. بخشی از این مسئله به خاطر مشکل شر و بخشی به دلیل این تصور بود که جهان، ماشین ساخته دست خداست. در این سیستم رابطه و تأثیر و تأثر بین نفس و بدن به بن بست می‌رسید؛ همان‌گونه که تأثیر و تأثر میان خدا و موجودات راه‌حلی نداشت (گریفین، ۱۳۸۸: ۵۸-۵۶؛ Griffin, 2015: 48).

در این فضا، جهان‌بینی الحادی مدرنیته، اعتقاد به خدا را از دست می‌دهد و فقدان این مسئله از نظر گریفین نتایج منفی تأسف‌باری در پی دارد که مهم‌ترین آنها نسبیّت باوری، پوچ‌انگاری، ماده‌باوری، ارتش‌سالاری و قبیله‌گرایی جدید است که به نفی هنجارهای اخلاقی می‌انجامد و مشکلات فراوان دنیای امروز انسان‌ها را دامن می‌زند (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۱۱-۱۰۸). گریفین با گذر از این فضا، در پی نجات

نشده است (پترسون، ۱۳۷۹: ۱۱۶؛ Griffin and Cobb, 1976: 57).

گریفین سپس بر خلاق بودن قدرت تأکید و بیان می‌کند که هر حادثه‌ای، تجسمی از قدرت خلاق است. در قدرت خلاق هر حادثه، سه مرحله وجود دارد که عبارتند از: ۱. جذب خلاقانه عناصر از محیط، ۲. فعلیت بخشیدن خود در یک واحد تجربی با تألیف خلاقانه تأثیرهایی که از محیط جذب شده، ۳. اعمال تأثیر خلاق بر حوادث دیگر. این ساختار سه‌جانبه تخصیص، خودفعلیت‌بخشی و علیت فاعلی، در مورد همه حوادث فردی در همه سطوح طبیعت، صادق فرض می‌شود (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۲۰). این در حالی است که در این سیستم، خدا تجسم متعالی و فراگیر قدرت خلاق است.

گریفین معتقد است الهیات پویشی و به تبع آن، الهیات پست مدرن، راهی برای بازیابی سخن گفتن از قدرت خلاق الهی در جهان می‌گشاید و این امر را از رهگذر عشق خلاق الهی فراهم می‌آورد. به این ترتیب که در پس همه پویش‌های جهانی، قدرت خلاق عشق الهی قرار دارد که به ترغیب و انگیزش قدرت موجودات بالفعل می‌پردازد (Griffin and Cobb, 1976: 51)؛ ولی خدا، قدرت را در انحصار خود ندارد و نمی‌تواند داشته باشد و بنابراین نمی‌تواند حوادث جهان را به صورت یک‌جانبه تعین ببخشد، چراکه خود مخلوقات نیز برای فعلیت بخشیدن خود و همچنین تأثیر گذاشتن بر دیگران، از قدرت خلاق ذاتی برخوردارند. این تصویر از قدرت الهی با آموزه خلق از عدم که در الهیات سنتی مطرح می‌شود، ناسازگار است. در این سیستم، خلق عالم نمی‌تواند از عدم مطلق صورت گرفته باشد. خلق جهان متضمن برانگیختن مداوم صورت‌های پیچیده و پیچیده‌تر است و خدا جهان را با

خداوند با تعریف مجدد اوست و یکی از مهم‌ترین مسائلی که با تبیین آن مشکلات بسیاری رفع می‌گردد را قدرت الهی می‌داند.

گریفین قدرت را سه‌جانبه تعریف می‌کند که عبارتند از: الف) قدرت پذیرا و پاسخگو، ب) قدرت خودآفرین، ج) قدرت ترغیبی و پیش‌برنده (Griffin and Cobb, 1976: 43-53). قدرت پذیرا و پاسخگو، توانایی دریافت خلاقیت‌های عرضه‌شده دیگران است. قدرت خودآفرین، توانایی تعالی جستن از قدرت دیگران و واکنش مایل به خودتعین‌بخشی (مثل گذشت) است؛ قدرت ترغیبی و پیش‌برنده، توانایی تأثیر خلاق بر دیگران داشتن است، به گونه‌ای که خلاقیت آنها را به بیشترین حد برساند. این نوع سوم از قدرت، نحوه قدرت خداوند نسبت به مخلوقات است که قدرت برترین پذیرش، خودآفرینی و ترغیب را در مخلوقات بر می‌انگیزد (گریفین، ۱۳۸۸: ۹۷).

در این سیستم، از آنجاکه همه موجودات بالفعل، همواره دارای مرتبه‌ای از خودآگاهی هستند، خداوند حتی اگر بخواهد نیز نمی‌تواند هیچ جنبه‌ای از واقعیت مربوط به موجودات دیگر را به طور یک‌جانبه کنترل کند. به بیان دیگر، این واقعیت که خداوند هرگز اراده الهی خویش را بر موجودات دیگر تحمیل نمی‌کند، یک خودمحدودکنندگی نیست بلکه یک واقعیت متافیزیکی است که خداوند را نیز در بر می‌گیرد (Graig, 1998: 717).

قدرت در این فضا قدرت ترغیبی و انگیزشی است، در مقابل جبر و قهر. خدا باوران پویشی و به تبع آن، پست مدرن، در پاسخ به این مدعا که این نوع نگرش نسبت به قدرت الهی، تنزل قدرت او به شمار می‌آید، معتقدند در این برداشت خداوند نمی‌تواند از قدرت اجبارگر استفاده کند و به لحاظ اخلاقی، قدرت انگیزش از قدرت اجبارگر برتر است و لذا قدرت الهی در این دیدگاه محدود

برانگیختن آن خلق کرده است. به عقیده گریفین، همین تحریک و انگیزش الهی در درازمدت مؤثرترین قدرت در عالم است (گریفین، ۱۳۸۸: ۱۲۲-۱۲۱؛ Griffin, 2015: 16؛ Idem, 2000: 90).

فاعلیت الهی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا در بحث اقسام فاعل می‌گوید: «أن الفاعل إما بالتسخير وإما بالجبر وإما بالقصد وإما بالرضا وإما بالغاية وإما بالتجلى و فاعلية الأول سبحانه بالطبع عند الدهرية و بالداعى عند بعض المتكلمين و بالقصد عند أكثر المتكلمين و بالرضا عند الاشراقين و بالعناية عند المشائين و بالتجلى عند أهل الله» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۵؛ همو، ۱۳۶۴: ۵۸).

از میان این اقسام فاعل، در نظام صدرایی، در ارتباط با فاعلیت الهی، فاعل بالعنایه و بالتسخیر بر اساس وحدت تشکیکی و فاعل بالتجلی بر اساس وحدت شخصی قابل طرح است. هرچند فاعل بالعنایه را معمولاً مشایی می‌دانند ولی ملاصدرا این‌گونه فاعلیت الهی را نقد کرده و معتقد است صور مرتسمه نمی‌توانند زاید بر ذات باشند. به بیان دیگر، علم خدا را بر اساس بسیط الحقیقه تبیین می‌کند و می‌گوید: علم خدا به فعل او زاید بر ذات او نیست بلکه عین علم اوست به ذات خویش و علم او به ذات خویش مستلزم علم به فعل اوست و این همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (همو، ۱۳۶۰: ۹۰). بر این اساس، همین علم، فاعلیت و کنش‌گری نسبت به عالم را در پی خواهد داشت، زیرا جهت ایجاد اشیاء و جهت عالمیت به اشیاء در ذات واجب الوجود یکی است (همان: ۶۶).

البته باید اشاره کنیم که بر پایه نگرش وجودی، در فاعل بالعنایه نیز علم خدا عین ذات است نه زاید بر ذات، دقیقاً مانند فاعل بالتجلی که علم در آن عین ذات است، ولی آنچه فاعل بالعنایه و فاعل بالتجلی را بر اساس نگرش وجودی

ملاصدرا از یکدیگر متمایز می‌کند، این است که در فاعل بالعنایه، فاعل‌های مستقل دیگری هم در مراتب هستی وجود دارد و در این نظام وحدت تشکیکی، اساساً چیزی به نام مراتب هستی مطرح است. این در حالی است که در فاعل بالتجلی، با وجود اینکه علم عین ذات است، فاعل‌های مستقل دیگری نداریم. به بیان دیگر، همان‌گونه که در نظام وحدت شخصی، وجود منحصر در خداست، فاعل نیز منحصر در فاعلیت الهی است و اگر هم فاعل‌های دیگر مطرح می‌شوند، آن فاعل‌ها به حیثیت تقییدیه شأنی حق ظهور و فاعلیت دارند و فی‌نفسه فاعلیتی ندارند: «لما تحقق أن الواجب بذاته هو الوجود الحقيقي، و الموجود في حد نفسه و غيره ليس موجوداً في نفسه و إنما يكون موجوديتها باعتبار انتسابها إليه - تعالى - و إن التأثير و الإيجاد حقيقة إنما هو إفادة الفاعل نفس ذات المعلول، متعلقة و مرتبطة بنفسه بحيث يصير بارتباطها به مبدأ لانتزاع الوجود منها و مصداقاً لحمل الموجود عليها. إذ الشيء ما لم يكن وجوداً و موجوداً في نفس حقيقته لا يصير أمراً آخر بارتباطه بوجوداً. فقد ثبت أن التأثير و الإيجاد الحقيقي و الفاعلية الحقيقية يختص بواجب الوجود بذاته، كما أن الوجود الحقيقي يختص به تعالى، و هو واحد كما بيناه فلامؤثر في الوجود إلا هو» (همو، ۱۳۵۴: ۵۶).

فاعلیت دیگری که آن در نظام وحدت تشکیکی قابلیت طرح دارد، فاعلیت بالتسخیر است. زیرا در این نظام، فاعل‌های گوناگون داریم که همه این فاعل‌ها مسخر یک فاعل هستند و تحت تسخیر فاعلیت الهی قرار دارند.

جدا از دو نظام وحدت تشکیکی و وحدت شخصی، این سه فاعل که در نظام صدرایی برای فاعلیت الهی قابل طرح بودند، مشترکاً، دارای ویژگی‌های زیر هستند.^(۵)

(الف) خالق هستند (به معنای خلق از عدم).

(ب) قدرت مطلق دارند.

(ج) علم مطلق دارند.

(د) عنایت و خیرخواهی مطلق دارند.
(ه) صفر تا صد امور و به تعبیری صفر تا صد کنش‌گری، به خدا برمی‌گردد (بیده ملکوت کل شیء).

(و) خداوند یکسره فعل است، نه تلفیقی از فعل و انفعال.

(ز) تنها فاعل و مؤثر در دار هستی خداست.^(۶)
بر این اساس هر فعلی، فعل اوست و هیچ انفعالی نیز در ناحیه خدا مطرح نیست.

ارزیابی نقادانه فاعلیت الهی گریفین از منظر ملاصدرا

همان‌گونه که گریفین هم اشاره کرده است، الهیات سستی آموزه خلق از عدم را می‌پذیرد. در فلسفه ملاصدرا نیز خداوند که وجود محض است، ماهیات ممکن را که به تعبیر ملاصدرا اموری عدمی هستند، وجود می‌بخشد: «الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق و ليس للماهيات و الأعيان الامكانية وجود حقيقي... و الماهيات الامكانية أمور عدمية... و الموجود هو الوجود و أطواره و شؤنه و أنحائه و الماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض» (همو، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۴۱-۳۳۹).

گریفین آموزه خلق از عدم را منافی قدرت سایر موجودات می‌داند و معتقد است اگر خدا قادر مطلق باشد، جهان منفعل و خدا مسئول هر آنچه در جهان اتفاق می‌افتد خواهد بود. درحالی‌که در فلسفه ملاصدرا فاعلیت منحصر به خداست و اگر فاعل‌های دیگر در نظر گرفته می‌شوند، آن فاعل‌ها فی‌نفسه فاعلیتی ندارند. حال با توجه به این مسئله آیا می‌توان در نظام وحدت شخصی میان آنچه گریفین مطرح کرده با اندیشه‌های ملاصدرا تطابق برقرار کرد؟ به نظر می‌رسد در این زمینه نمی‌توان توجیهی ارائه کرد تا اندیشه‌های این دو فیلسوف را در مباحث مرتبط با خدا و صفات الهی با یکدیگر مقایسه نمود، زیرا در هیچ‌یک از ویژگی‌هایی که

برای فاعل الهی از نظر ملاصدرا برشمردیم با اندیشه‌های گریفین همسویی وجود ندارد. خدای ملاصدرا قدرت و علم مطلق دارد درحالی‌که خدای گریفین در کنار موجودات دیگر، قدرتمند است. علم خدا نیز در قطب انتزاعی مطلق است و در قطب عینی متناسب با آنچه در جهان تغییر می‌کند، در پویش و تغییر است. خدای ملاصدرا چه فاعل بالتجلی باشد، چه بالتسخیر یا بالعنايه، یکسره فعل و فاعلیت و فاعلیت است و هیچ‌گونه انفعالی در او دیده نمی‌شود و کنش‌گری تماماً در اختیار اوست. این در حالی است که خدای گریفین با تغییری که تعریف قدرت ارائه می‌دهد و آن را به ترغیب و انگیزش تحویل می‌برد، هم فعل دارد هم انفعال، و موجودات دیگر نیز در ردیف او، کنش‌گر هستند. بنابراین با توجه به وحدت شخصی وجود که ملاصدرا در اوج اندیشه‌های خود به آن می‌رسد، هیچ‌گونه مقایسه‌ای نمی‌توان میان تنها فاعل و مؤثر در دار هستی که خداست، با خدای گریفین که فاعلی دارای انفعال در کنار فاعل‌های دیگر است، برقرار کرد؛ همچنان‌که در فلسفه ملاصدرا چیزی نمی‌تواند درون خداوند قرار گیرد، وگرنه هم بساطت و وحدت حق ذات الهی خدشه‌دار می‌شود و هم به حلول و در نتیجه نیازمندی خداوند می‌انجامد.

اما نگارنده معتقد است فاعلیت الهی که گریفین مطرح می‌کند را می‌توان با نفس رحمانی در نظام وحدت شخصی ملاصدرا مقایسه کرد (نه با خدا). به بیان دیگر، کارکردهایی که نظریه فاعلیت الهی گریفین دارد با نفس رحمانی در اندیشه ملاصدرا تأمین می‌شود و نیازی نیست که خدایی مطرح کنیم که تلفیقی از فعل و انفعال باشد؛ نیازی نیست که خدا را یکی از فاعل‌ها در ردیف فاعل‌های دیگر در نظر بگیریم. ملاصدرا می‌نویسد: «الوجود المنبسط الذي ليس شموله و

انبساطه علی طریقه عموم الکلیات الطبیعیة و لا خصوصه علی سبیل خصوص الأشخاص المندرجة تحت الطبائع النوعية أو الجنسية بل علی نهج يعرفه العارفون و یسمونه النفس الرحمانی و هو الصادر الأول عن العلة الأولى و هو أصل العالم و حیاته و نوره الساری فی جمیع السماوات و الأرض فی کل بحسبه» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۰).

در حکمت صدرایی بر اساس دوگانه ذات و فیض، تبیین و نشان داده می‌شود هرگونه محدودیت و انفعال‌پذیری که برآمده از حضور خدا در عالم باشد، نه به ذات خدا که به فیض او مربوط است (فیض خدا در نظام وحدت شخصی ملاصدرا، همان نفس رحمانی است ولی در وحدت تشکیکی از تعبیری چون نفس عالم بهره برده است). ملاصدرا در مورد فیض الهی می‌گوید: وجود خدا فعلیت محض است و با قوه قرین نیست اما ذات خدا دو ظهور دارد: ظهور اول، ظهور به ذات برای خود ذات است که احدیت نام دارد و ظهور دوم، ظهور بر غیر است که همان فیض منبسط است و به اطوار مختلف ظاهر می‌شود و معروفیت نام دارد. با این ظهور، ذات قیومی در مرایا و آینه‌های حسی، نفسی و عقلی برای همگان آشکار می‌شود. تطوراتی که در ظهور ثانوی خدا ظاهر می‌شود، به حریم وحدت ذات، وارد نمی‌شود و تعدد و تكثر از ناحیه آینه‌ها و مظاهری است که آن وجه در آنها ظهور می‌نماید: «اعلم أن فعله تعالى عبارة عن تجلی صفاته فی مجالیها و ظهور أسمائه فی مظاهرها». (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۵).

نفس رحمانی و فیض منبسط در نخستین تعین که تعین ذاتی است، در مرتبه واحدیت، در پرتو علم تفصیلی واجب به ماسوی، همه ممکنات را ظاهر می‌سازد. این مرتبه از نفس رحمانی را فیض اقدس نیز می‌نامند. نفس رحمانی سپس افاضه

خود را بر ماهیت ممکن استمرار می‌بخشد که به این افاضه فیض مقدس می‌گویند. وجود خاص ماهیات از جانب خدا ظهور عینی می‌یابد و به‌صورت متمایز و متعدد در خارج آشکار می‌شود. ماهیات در این ثبوت برای ظهور خود نیاز به جعل خاصی ندارند و فیضان وجود برای ظهور آنها کافی است... در علم الهی ماهیات تابع وجود حق تعالی هستند، زیرا خدا که علت اشیاء است، کمالات همه آنها را داراست و علم او به ذات خود عین علم تفصیلی او به ماسوی است. در خارج نیز ماهیات تابع فیض مقدس و فرمان واحد الهی هستند، زیرا آنچه در خارج افاضه می‌شود جز مراتب ظهور یا مدارج وجود نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۹۷-۱۹۶).

از سوی دیگر، بحث استجابات دعای بندگان و انفعال و تأثیرپذیری را نیز می‌توان به فیض خدا و نفس عالم ارتباط داد؛ همان‌گونه که در مسئله شر می‌توان بر اساس تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت به‌روایت ملاصدرا، شرور را به ماهیت نسبت داد. بر این اساس و از آنجاکه خدا وجود محض است، منزّه و مبرا از هرگونه نقص و شر خواهد بود: «و وجود الشر فی عالمنا من هذا القسم أعنی الضروري فإنه لما وجب فی العناية الإلهية التي هي الجود وجود کل خیر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۶۶). شرور مقصود بالذات موجودات عالم نیستند بلکه مقصود بالعرض می‌باشند. در عالم مجردات که تزاحمی نیست، شر نیز یافت نمی‌شود ولی در عالم ماده شر، غایت بالعرض است. غایت الهی و مقتضای جود او، وجود همه خیرات است و خیر، غایت بالذات افعال است.

نکته دیگری که در اینجا می‌توان به آن اشاره کرد، این است که به نظر می‌رسد گریفین فاعلیت الهی را به غایت تغییر داده است، یعنی فاعلی که در فلسفه ملاصدرا علت تامه است و فاعلیت و

دیگر قرار داده است، با اندیشه ملاصدرا قابل مقایسه نیست، بلکه می‌توان آن را با نفس رحمانی مقایسه کرد. به بیان دیگر، کارکردهایی که نظریه فاعلیت الهی گریفین دارد به آنچه ملاصدرا به نفس رحمانی نسبت می‌دهد، نزدیک است.

گریفین فاعلیت الهی را به غایت تغییر داده است، یعنی فاعلی که در فلسفه ملاصدرا علت تامه است و فاعلیت و غایت را با هم در بر می‌گیرد، در گریفین فقط غایت است. خدا به عنوان فاعل در فلسفه گریفین حذف شده و تنها به عنوان انگیزش‌گر و تحریک کننده عمل می‌کند. به نظر می‌رسد گریفین به جای حل این مسئله، صورت مسئله را حذف کرده است درحالی‌که باید اثبات می‌کرد که خدا در عین فاعلیت، اجبار نمی‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. دیوید ری گریفین (متولد ۱۹۳۹)، David Ray Griffin، فیلسوف دین و متکلم آمریکایی.
۲. Alfred north Whitehead، ریاضی‌دان و فیلسوف انگلیسی (۱۸۶۱-۱۹۴۷).
۳. Charles Hartshorne، فیلسوف دین و متافیزیک‌دان آمریکایی (۱۸۹۷-۲۰۰۰).
۴. این کتاب یکی از جدیدترین آثار گریفین، شامل هشت مقاله است که پس از تلاش‌های فراوان و مکاتبات زیاد توانستیم آن را بدست آوریم. گریفین در این کتاب «همه در خدایی» که یکی از مؤلفه‌های اساسی الهیات پست مدرن است را به عنوان یکی از سه شاخه اصلی پژوهش‌های خود برمی‌گزیند، به تشریح ارتباط خدا با جهان می‌پردازد و بحث فاعلیت الهی را تبیین می‌کند.
۵. در این بخش سعی شده ویژگی‌ها متناظر با ویژگی‌های خدا به روایت گریفین گزارش شوند.
۶. این ویژگی به فاعل بالتجلی اختصاص دارد.

منابع

- باربور، ایان (۱۳۷۹). علم و دین. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بوخنسکی، ای. م. (۱۳۵۲). فلسفه معاصر اروپایی.

غایت را با هم در بر می‌گیرد، در گریفین فقط غایت است. خدا به عنوان فاعل در اندیشه گریفین حذف شده و تنها به عنوان انگیزش‌گر و تحریک کننده عمل می‌کند. به نظر می‌رسد گریفین به جای حل این مسئله، صورت مسئله را حذف کرده است درحالی‌که باید اثبات می‌کرد که خدا در عین فاعلیت، اجبار نمی‌کند.

در ارزیابی پایانی می‌توان گفت: آنچه گریفین در فقره فاعلیت خدا آورده است، در واقع فاعلیت از طریق علت غایی است یا به تعبیری، تقلیل فاعلیت به علت غایی؛ چنانکه راس در پاسخ به این پرسش که خدا از دیدگاه ارسطو، علت فاعلی تغییر است یا علت فاعلی آن نیز هست؟ اظهار می‌دارد: خدا از طریق علت غایی بودن علت فاعلی است و نه از هیچ طریق دیگر (راس، ۱۳۷۷: ۲۷۵).

بحث و نتیجه‌گیری

بر اساس نظام وحدت شخصی ملاصدرا، همانگونه که وجود منحصر در خداست، فاعلیت نیز منحصر در فاعلیت الهی است و اگر فاعل‌های دیگر مطرح می‌شوند، فی‌نفسه فاعلیتی ندارند بلکه به حیثیت تقییدیه شأنی حق، ظهور و فاعلیت دارند. همچنین در نظام صدرایی خداوند یکسره فعل است و فعالیت و فاعلیت و هیچ‌گونه انفعال و اثرپذیری در مورد خداوند قابل پذیرش نیست، درحالی‌که خدای گریفین تلفیقی است از فعل و انفعال. از سوی دیگر، تحویل قدرت به ترغیب و برانگیختگی هیچ‌گونه سازگاری‌ای با مبانی ملاصدرا ندارد و خداوند در این سیستم قادر مطلق است که قدرت مطلق او منافاتی با قدرت دیگر موجودات ندارد. در فلسفه ملاصدرا بر اساس وحدت شخصی، تنها فاعل در دار هستی خداست و آنچه گریفین از خدا و فاعلیت الهی ارائه کرده و خدا را فاعلی در ردیف فاعل‌های

_____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۶۴). المشاعر. تهران: طهوری.

_____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

Dombrowski, Dan (2001). "Charles Hartshorne". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/hartshorne/>

Graig, Edward (1998). "Process Theism". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol.7. London: Routledge.

Griffin, David Ray (1998). "Process Philosophy". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol.7. London: Routledge.

_____. (2000). *Religion and Scientific Naturalism*. State University of New York Press.

_____. (2015). *Pantheism and Scientific Naturalism*. Process Century Press.

Griffin, David Ray; Cobb, John B. (1976). *Process Theology an Introductory Exposition*. The Westminster Press.

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

Whitehead, Alfred North (1929). *Process and Reality, an Essay in Cosmology*. edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: Free Press.

ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: دانشگاه ملی ایران.

پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین). ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه بخش چهارم از جلد ششم. تهران: الزهراء.

راس، دیوید (۱۳۷۷). ارسطو. ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

صلواتی، عبدالله؛ اختری، زینب (۱۳۹۵). «بررسی تطبیقی مسئله رابطه وجودی دوسویه خدا و جهان از دیدگاه هارتشورن و ملاصدرا». پژوهش‌های هستی‌شناختی. شماره ۹، ص ۶۹-۵۱.

گریفین، دیوید ری (۱۳۸۸). خدا و دین در جهان پسامدرن. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.