

جمع میان حلول و تعالی در فلسفه پویشی و ایتهد

رستم شامحمدی*

استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان

(تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۷؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۷/۱۲)

چکیده

نوشتار حاضر در جهت تحلیل جمع حلول و تعالی در فلسفه پویشی و ایتهد، می‌کوشد در گام نخست نشان دهد که درهم‌تنیدگی و پیوند اندام‌وار هستی‌ها در این نظام پویشی، آن هم در چارچوب مقولاتی عام و فراگیر، ایجاب می‌کند تا جهان به شبکه‌ای تبدیل شود که همه هستی‌های بالفعل در کنش و واکنش دائمی باشند. این کنش و واکنش پیوسته و دائمی ایجاب می‌نماید که رابطه خدا و جهان از حالت یک‌سویه (تأثیر خدا بر جهان) خارج شده، به تعامل دوجانبه (تأثیر متقابل خدا و جهان بر یکدیگر) تبدیل شود.

در گام دوم با توجه به تعامل دو جانبه خدا و جهان، مبانی مابعدالطبیعی سازگاری میان حلول و تعالی در فلسفه پویشی استخراج می‌گردد.

در گام سوم به چگونگی جمع میان حلول و تعالی در خدا و جهان می‌پردازیم؛ به این معنا که چگونه خدا و جهان از یک‌سو موجب تعالی یکدیگر شده و از دیگر سو در یکدیگر حلول می‌نمایند. سپس به تأثیر این نگرش بر تحول در مسیح‌شناسی پرداخته، در پایان بیان می‌کنیم که چنین نگرشی به برداشتن مرز بین طبیعت و ماورای طبیعت، عرضی دیدن رابطه خدا و جهان و تنزل خدا تا مرتبه بشری منجر خواهد شد.

واژگان کلیدی

حلول، تعالی، خدا، جهان، فلسفه پویشی.

مقدمه

جمع میان حلول و تعالی در نظام پوشی وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) از جمله مباحث پیچیده و درعین حال، بسیار مهمی است که چالش‌هایی را فراسوی الهیات مسیحی قرار می‌دهد. چارچوب نظام فکری وایتهد که خود، از آن به منزله نظامی جهان‌شناسانه یاد می‌کند، بر پایه ارکان و اصولی مانند نگرش اندام‌وار به عالم، جهان به مثابه پوش، درهم‌تنیدگی و وابستگی درونی هستی‌ها، ادراک و دریافت، استوار است. این چارچوب ایجاب می‌کند رابطه خدا و جهان، رابطه‌ای تعاملی باشد به طوری که در کنش و واکنش دائمی نسبت به یکدیگر به سر برند. حال این رابطه تعاملی یا به عبارت دقیق‌تر، دریافت نمودن و دریافت شدن متقابل خدا و جهان، وایتهد را به سمت جمع میان حلول و تعالی سوق می‌دهد. اما چگونه؟ با وجود اهمیت این موضوع، تا آنجایی که نگارنده بررسی نموده، عموم وایتهدپژوهان از کنار این مسئله عبور کرده‌اند و تنها باید از ویلیام کریستین یاد کرد که در کتاب "تفسیر فلسفه وایتهد" به این موضوع پرداخته است. نکته درخور توجه اینکه او در این باب بیشتر به توصیف و تحلیل پرداخته و هیچ انتقادی را مطرح نساخته است.

جهان‌شناسی پوشی

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌هایی که وایتهد را برآن داشت تا طرحی نو در عرصه جهان‌شناسی دراندازد، دیدگاه او مبنی بر حاکم شدن نظام جهان‌شناسانه‌ای است که در دوره جدید، فهم نادرستی از رابطه خدا و جهان را در پی داشته است. این نظام جهان‌شناسانه با محور قرار دادن "ماده‌گرایی علمی" از یک سو بر جنبه ایستایی واقعیت تأکید ورزید و تجربه معتبر بشر را مساوی با "تجربه علمی" گرفته (وایتهد، ۱۹۶۲، صص ۲۲ و ۲۳) و از سوی دیگر، بر پایه نگرش ماشین‌وار به جهان، فاصله و شکاف عمیقی میان خدا و جهان پدید آورد تا آنجا که یگانه نقش خدا شبیه ساعت‌سازی است که در صورت بروز رخنه یا بی‌نظمی‌ای در این ساعت (جهان)، بلافاصله به رفع آن اقدام ورزد. در چنین نظام جهان‌شناسانه‌ای، جهان تحت سیطره قوانینی ریاضی‌وار بدون مدد گرفتن از خداوند، مسیر و راه خودش را می‌رود و خداوند هم بدون حضور یا دخالت در طبیعت، در عرش خویش به سر می‌برد. به بیان دیگر «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 سنتی حلول (درون ماندگاری) خداوند در طبیعت، عملاً فراموش شده بود» (باربور، ۱۳۶۲، ص ۵۱).

اکنون و ایتهد، می‌کوشد نظام جهان‌شناسانه‌ای طراحی کند که محور آن نگرش اندام‌وار^۱ پویشی به جهان است. در چنین نظامی، هستی‌های بالفعل^۲ که تار و پود عالم را شکل می‌دهند، پویا، متحول، واجد احساس و دریافت و اساساً رشحاتی از تجربه‌اند. جهانی که ساخته و پرداخته این هستی‌های بالفعل است، به شبکه‌ای درهم تنیده می‌ماند که همه موجودات از الکترون‌ها گرفته تا انسان و خدا، به هم مرتبط و متصل‌اند. هرچه در این شبکه وجود دارد، تبلور اصل "خلاقیت" است. هستی‌های بالفعل یا به تعبیر و ایتهد موقعیت‌های واقعی^۳، با داشتن خلاقیت، رو سوی "خودآفرینی"^۴ می‌نهند که عبارت است از حرکت و جریان غایتمندانه به سوی خلق رویدادهای جدید. حال وقتی تمام هستی‌ها و حتی ذره ذره عالم، تبلور خلاقیت باشد، هستی یک موجود عین‌صیوروت و شدن‌های پیاپی است که و ایتهد از آن به پویش^۵ تعبیر می‌کند. هستی‌ها در این فرایند صیوروت و شدن، نه تنها از حیث درونی در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگراند، بلکه اساساً هرچیزی تنها در ارتباط با دیگر امور قابل شناخت و شناسایی است، نه به صورت مستقل و منفرد. به این ترتیب، چنین رابطه‌ای موجب می‌شود، هستی‌ها یا موقعیت‌های بالفعل گذشته در ویژگی‌های ذاتی موقعیت‌های کنونی سهیم و شریک باشند. گویی هر موقعیت واقعی، واجد چکیده و عصاره گذشته است. و ایتهد از تعبیر «دریافت»^۶ بهره می‌گیرد تا این رابطه درونی را تبیین نماید. سرانجام بهره‌مندی از دریافت، آن هم در هر سطح و مرتبه‌ای اعم از هستی‌های آگاه و غیرآگاه به این می‌انجامد که اولاً، ذات جهان یک احساس اولیه است که به آنچه ما به منزله احساسات می‌دانیم، شبیه است

-
1. Organistic
 2. Actual Entities
 3. Actual occasions
 4. Self-creation
 5. Process
 6. Prehension

(دهباشی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹)، ثانیاً، واقعیت مساوی با حدوث و فنای دائمی بوده، به گونه‌ای که طی آن، ذخیره و انباشت موقعیت‌های فانی شده گذشته بر آینده تأثیر گذارده، موجب حدوث و خلق موقعیت جدیدی می‌شود. و ایتهد این فرآیند فانی شدن موقعیت‌ها و قوه شدن برای موقعیت‌های بعدی را "جاودانگی یا فناپذیری عینی"^۱ می‌نامد.

نظریه دریافت، و ایتهد را به این اندیشه سوق می‌دهد که یک هستی بالفعل ذاتاً دارای دو قطب است: قطب فیزیکی^۲ و قطب ذهنی^۳ (و ایتهد، ۱۹۵۷، ص ۳۶۶). قطب فیزیکی بر جنبه‌ای از یک هستی بالفعل دلالت دارد که صرفاً برگرفته از امور پیشین است. اما قطب ذهنی، از جنبه‌ای از یک هستی بالفعل حکایت می‌نماید که از ناحیه خودش است. قطب ذهنی به منزله سوژه‌ای است که ایدئال و مطلوب خودش را تعیین می‌کند.

حال چنین نظام جهان‌شناسانه‌ای، تابع مقولات عام و فراگیری است که تشکیل‌دهنده چارچوب نظام پویایی و ایتهد است. او در فصل دوم پویا و واقعیت^۴، در ابتدای امر ساختار مقولاتش را در چهار مقوله معرفی می‌نماید که عبارت‌اند از: مقوله امر غایی^۵، مقولات وجود^۶، مقولات تبیین^۷ و الزامات مقوله‌ای^۸ (و ایتهد، ۱۹۵۷، ص ۲۵). این مقولات که در زیرمجموعه خود دربرگیرنده مقولات دیگری از قبیل خلاقیت، رضایت یا خرسندی، وحدت سوپژکتیو، ارزش‌گذاری عقلی، اصل هستی‌شناسانه و... اند، چنان دامنه گسترده‌ای دارند که کل جهان‌شناسی پویایی و مجموعه تجارب بشری و تمام هستی‌ها از پایین‌ترین مراتب هستی گرفته تا خداوند را شامل می‌شوند.

فراگیری و جهان‌شمولی این مقولات، و ایتهد را بر آن داشت تا مدعی شود، خداوند در مقام یک هستی بالفعل، باید تابع همان مقولاتی باشد که بر سایر هستی‌های بالفعل حاکم

-
1. Objective immortality
 2. Physical pole
 3. Mental pole
 4. Process and Reality
 5. Ultimate
 6. Existence
 7. Explanation
 8. Categorical obligations

است. وایتهد با نظر به این مقولات، به‌خوبی آگاه است که اگر به سمت‌وسویی پیش‌رود که طی آن، خداوند به‌منزله هستی بالفعلی معرفی گردد که فراتر از مقولات بوده، و واجد تعالی محض باشد، آن‌گونه که در تمایز بنیادنی با سایر هستی‌های بالفعل قرار گیرد، این امر موجب نقض انسجام و هماهنگی فکری‌اش می‌گردد، از این‌رو، 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» (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۴۰۵). به‌عبارتی، خداوند به‌لحاظ فلسفی، باید براساس همان اصولی تصور گردد که قابل اطلاق بر همه هستی‌های بالفعل است؛ زیرا «وصف خصوصیات اصیل یک هستی بالفعل، همان‌گونه که شامل پست‌ترین و پایین‌ترین موقعیت‌های بالفعل می‌شود، باید خدا را دربرگیرد» (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۱۵۴). یکی از مهم‌ترین لوازم پذیرش خداوند به‌منزله هستی‌ای بالفعل در نظام فلسفی وایتهد این است که او مانند تمام هستی‌های بالفعل دو قطب و دو جنبه دارد؛ قطب ذهنی و عقلی که همان ذات ازلی^۱ اوست و قطب فیزیکی که همان ذات تبعی^۲ اوست. «ذات خداوند مشابه با همه هستی‌های بالفعل، دو وجهی است. او یک ذات ازلی دارد و یک ذات تبعی. ذات تبعی خداوند، آگاه است و عبارت‌است 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 براساس تصورات ازلی‌اش است» (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۴۸۸). به‌این ترتیب، وایتهد برخلاف 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.

وایتهد بر این باور است که خداوند افزون بر ذات ازلی (که شامل احساس‌های عقلی است) باید واجد ذات تبعی (که وابسته به جهان بوده، شامل احساس‌های فیزیکی است) نیز، باشد؛ زیرا نداشتن ذات تبعی به فقدان آگاهی، و سرانجام نقص در فعلیت خداوند می‌انجامد. به‌این ترتیب، لازمه آگاهی خداوند این است که هم احساس‌های عقلی و ذهنی داشته باشد و

-
1. Primordial nature
 2. Consequent nature

هم احساس‌های فیزیکی. مهم این است که برخورداری خداوند از احساس‌های فیزیکی ایجاب می‌کند او از جهان تأثیر بگیرد. اینجاست که خداوند در عین اینکه غیرزمانی است، باید زمانمند هم باشد. زمانمندی ذات تبعی خداوند ایجاب می‌کند همان‌گونه که ذات تبعی خداوند، جهان را دریافت و ادراک می‌کند، از آن‌سو، جهان هم ذات تبعی خداوند را دریافت نماید. بدین‌سان زمینه برای تعامل دو جانبه جهان و خدا فراهم می‌شود.

در این تعامل خدا و جهان، از یک‌سو جهان به خداوند وابسته بوده، کمال، وحدت و هماهنگی غایی و نهایی‌اش را از او به‌دست می‌آورد. خداوند با دریافت جهان، از طریق هدایت هر موقعیت به سمت کامل‌ترین خرسندی و رضایت مطلوب نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد. خداوند با هماهنگ کردن وضع حاضر و کنونی جهان با بصیرت و بینش آرمانی در ذات ازلی‌اش، چنین اقدامی را به فرجام می‌رساند. پس خداوند هدف اولیه‌ای را برای هر موقعیت تأمین و فراهم می‌نماید که در شکل‌گیری خلاقیت آنها مؤثر است. البته این بدان معنا نیست که هدف اولیه افزوده از سوی خدا، به طور پیشینی سرنوشت هر موقعیتی را مقرر نماید، زیرا هر موقعیت یا هستی بالفعلی در تصمیم‌گیری نسبت به خرسندی و هدف غایی‌اش، آزاد و مختار است.

از سوی دیگر، جهان در فعلیت‌یافتن ذات تبعی خداوند نقش‌آفرین است. موقعیت‌ها یا هستی‌ها با فانی‌شدن در ذات تبعی خداوند، از عینیت یافته، به مجموعه دریافت‌های فیزیکی خداوند شکل می‌دهند. به‌این‌ترتیب، خداوند افزون‌بر ذات ازلی که به‌واسطه آن قطب عقلی و ذهنی دارد، واجد قطب فیزیکی هم می‌شود که نتیجه آن وحدت و هماهنگی حیات عقلی و فیزیکی خداوند، و فعلیت تام یافتن اوست. درحقیقت در تفکر پویشی و ایتهد، واقعیت عینی و انضمامی خداوند کاملاً وابسته به هر موقعیت واقعی تجربه می‌گردد. این اضافه‌شدن و پیوستن هر موقعیت واقعی به ذات تبعی خداوند، یعنی اینکه خداوند همان‌گونه که وجودی واحد و یگانه است، وجودی متکثر می‌شود. این کثرت هم، با کارکرد خداوند به‌منزله حاکم آسمان مساوی است. به‌این‌ترتیب، خداوند و جهان عمیقاً به‌هم پیوند خورده، یکی به دیگری وابسته می‌گردد.

به نظر وایتهد عموم فیلسوفان گذشته، در تحلیل رابطه خدا و جهان از تأثیرگذاری یک‌طرفه خدا بر جهان صحبت کرده‌اند و همین امر موجب شد رابطه خدا و جهان، تبدیل به رابطه‌ای یکسویه گردد، رابطه‌ای که در آن نقش فعالانه و اصلی به خدا داده شده، دیگر موجودات، نقش منفعلانه و پذیرنده دارند. این رابطه نیز، به دو شکل آشکار شده است. عده‌ای مانند اسپینوزا با

تأکید افراطی بر حلول^۱ به سوی یگانه‌انگاری^۲ گرایش پیدا کرده‌اند و کل عالم تبدیل به صفات و احوال خداوند شد. عده‌ای مانند دکارت چنان بر تعالی خداوند به‌منزله کمال، تأکید ورزیدند که او را جوهری ذاتاً متفاوت از سایر هستی‌ها تلقی نموده، سرانجام خدا را خارج از جهان قرار داده‌اند. در اندیشه و ایتهد، چنین نظام‌های فلسفی‌ای که فرجام آنها به حلول مطلق و تعالی مطلق انجامید، نمی‌توانند رابطه خدا و جهان را به گونه‌ای شایسته و دقیق تبیین نمایند. او در چارچوب جهان-شناسی پویشی خویش با تکیه بر عناصری مانند نگرش ارگانیستی یا اندام‌وار و اصل عینیت‌یافتگی و اصل نسبیت، می‌کوشد راهی در پیش گیرد که نه به سمت تعالی مطلق پیش رود و نه در جهت حلول مطلق. راهی که می‌تواند مطلوب او واقع شده و با نظام جهان‌شناسی‌اش هماهنگی داشته باشد، جمع میان حلول و تعالی است. گویی تعامل دوجانبه جهان و خداوند، مستلزم سازگاری تعالی و حلول است. اکنون باید دید اندیشه و ایتهد بر چه مبانی‌ای استوار است؟

مبانی سازگاری و جمع میان حلول و تعالی در تفکر پویشی و ایتهد

نگرش ارگانیستی یا اندام‌وار

در جهان‌شناسی پویشی و ایتهد، هستی‌های بالفعل که تاروپود عالم را تشکیل می‌دهند، ماهیتاً در پویش و تحول دائمی‌اند، به گونه‌ای که هستی و وجود هر چیز در گرو پویش است. این وجودها که عین پویش و تحول‌اند، چهره‌ای از جهان به نمایش می‌گذارند که دیگر نمی‌توان جهان را به‌مثابه ماشین یا مجموعه اشیا تلقی کرد؛ زیرا عباراتی مانند "جهان به‌مثابه ماشین" و یا "جهان به‌مثابه مجموعه اشیا"، بر این فرض استوار شده که گویی جهان در اساس و بنیاد خویش، ایستا، منفعل و خود کفاست. اما با نگرش پویشی به عالم، وصفی می‌تواند شایسته آن باشد که بر پویایی و زندگی و درهم‌تنیدگی هستی‌ها دلالت داشته باشد. به این ترتیب، و ایتهد اصطلاح و تعبیر مناسب جهان را ارگانیسم یا نظام اندام‌وار معرفی می‌نماید. جهان به‌مثابه ارگانیسم، شبکه‌ای درهم‌تنیده از هستی‌ها و رویدادهایی است که از درون و بیرون با هم مرتبط‌اند. در این شبکه، هر عضوی از یکسو وحدانیت و فردانیت خاص خویش را دارد که با خلاقیت فی‌نفسه‌اش آن را به نمایش می‌گذارد و از سوی دیگر چنان به مجموعه یا کل وابسته است که هیچ امری را نمی‌توان

-
1. Immanence
 2. Monism

یافت که واجد استقلال تام و تمام باشد (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۱۵۱).

در پرتو چنین نگرشی، همه هستی‌ها از خداوند گرفته تا الکترون‌ها، در کنش و واکنش دائمی با یکدیگر و وابسته به هم‌اند. از این‌رو، خداوند در چنین جهانی نمی‌تواند از استقلال تام و تمام برخوردار بوده، منزله و برکنار از هرگونه تأثیرپذیری باشد. به دیگر سخن، جهان به‌مثابه ارگانسیم ایجاب می‌نماید تا خداوند خارج از حوزه کنش و واکنش‌های جهان قرار نگیرد. لازمه تأثیرگذاری خداوند در چنین عالمی این است که همیشه در داد و ستد با کل موجودات باشد. بنابراین حضور و نفوذ خداوند در جهان یک‌جانبه و یک‌سویه نیست. به همان میزان که خداوند در صیوررت و تحول جهان مؤثر است، جهان و به عبارتی هستی‌های بالفعل نیز، در فعلیت‌یافتن قطب فیزیکی خداوند مؤثراند.

اصل عینیت‌یافتگی^۱

در تفکر وایتهد، یک هستی بالفعل در فرآیند به‌هم‌پیوستگی یا تکامل جمعی، سوژه‌ای است که خودش را از طریق داده‌ها یا ابژه‌هایش خلق می‌نماید. این هستی‌های بالفعل که در پویش و شدن دائمی هستند، در مقام هستی‌های فعال، دارای ویژگی و خصوصیتی‌اند که وایتهد آن را "بی‌واسطه‌گی سوپژکتیو"^۲ می‌نامد. منظور از بی‌واسطه‌گی سوپژکتیو، کارکرد و فعالیت فی‌نفسه‌ای است که ساختار درونی و حقیقی یک هستی بالفعل را نشان می‌دهد. تا زمانی که یک هستی بالفعل در فعالیت و پویش دائمی است، به‌منزله یک سوژه نقش‌آفرینی می‌نماید؛ اما هنگامی که فرآیند فعالیت خودآفرینی‌اش به پایان رسد، دیگر نه سوژه‌ای فعال بلکه ابژه و داده‌ای برای فعلیت‌های بعدی شده، به‌این ترتیب، فانی می‌شود. هر هستی بالفعل با فانی‌شدن، در فعلیت بعدی عینیت یافته، بی‌واسطه‌گی سوپژکتیوش را از دست می‌دهد و در هستی دیگری، فعلیت و وجود می‌یابد، وایتهد از چنین فرآیندی به جاودانگی عینی تعبیر می‌کند. به دیگر سخن، هستی‌های بالفعل اگرچه به‌لحاظ سوپژکتیو، در فنای دائمی‌اند، به‌لحاظ عینیت‌یافتن و داده‌ای برای فعلیت بعدی شدن، جاودانه می‌شوند. اکنون این فعلیت‌های عینیت‌یافته که به مثابه داده‌ای برای فعلیت‌های بعدی‌اند، حکایت از "حضور در دیگری" دارند که مساوی با حلول در دیگری است (وایتهد، ۱۳۷۱، ج ۲، صص ۴۹۶-۵۲۷).

1. Objectification
2. Principle of Anthological

در پرتو چنین اصلی، خداوند در مقام یک هستی بالفعل، پیوسته از طریق دریافت‌های فیزیکی‌اش، داده‌هایی را از سایر هستی‌ها دریافت می‌کند و درعین‌حال، همواره اهداف اولیه‌ای را بر موقعیت‌ها یا هستی‌ها عرضه و افاضه می‌کند؛ و سایر هستی‌ها او را ادراک می‌کنند. این امر از تشریک مساعی خداوند در جهان حکایت می‌کند که همان حلول خداوند در جهان است. بنابراین با توجه به اصل عینیت‌یافتگی، از یک‌طرف خداوند در ذات تبعی‌اش، از سایر هستی‌ها دریافت‌هایی فیزیکی‌ای دارد که در خداوند تبدیل به داده‌هایی عینیت‌یافته می‌شوند؛ و از طرف دیگر، خود خداوند، داده‌ای برای ظهور موقعیت‌های جدید می‌شود.

اصل نسبیت

این اصل، یکی از اصول زیربنایی جهان‌بینی پویشی و ایتهد بوده و تا به آنجا اهمیت داشته که او از آن به منزله اساس نظام مابعدالطبیعی کتاب پویش و واقعیت یاد نموده است (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۶۲).

در اندیشه پویشی و ایتهد، هستی‌های فعال که در حال تکامل و پیشرفت‌اند، به معنای دقیق واجد فعلیت‌اند. وقتی هستی‌های بالفعل به کمال و خرسندی لازم رسیدند، داده‌ای برای هستی‌های بالفعل بعدی می‌گردند. به این ترتیب، فعلیت‌های مقدم در نسبت با فعلیت‌های بعدی، قوه بشمار می‌آیند. اینجاست که بالقوه و بالفعل بودن، امری نسبی است. یعنی آنچه اکنون بالفعل است با به کمال رسیدن یا به انتها رسیدن فعالیتش، قوه‌ای برای فعلیت جدید می‌شود. با توضیح مزبور، بالقوه بودن، یعنی چیزی که قوه یا داده‌ای برای یک امر بالفعل است و یک امر بالفعل، یعنی چیزی که در فرآیند فعالیت است. وایتهد به مفاهیم قوه و فعل که از لوازم اصل هستی‌شناسانه^۱ است، به منزله یک اصل یا مقوله عام مابعدالطبیعی می‌نگرد و آن را اصل نسبیت می‌نامد (کلرک، ۱۹۵۷، صص ۱۰۱-۱۰۳).

۱. منظور وایتهد از این اصل این است که هر چیزی در این عالم، باید قابل ارجاع به یک هستی بالفعل و واقعی باشد؛ زیرا اساساً فراتر از هستی‌های بالفعل، چیزی در عالم وجود ندارد. لیکن نکته مهم این است که خود این هستی‌های بالفعل از یک سو دارای فعلیت هستند و فعالانه در عالم نقش‌آفرینی می‌کنند و از سوی دیگر دارای حالتی بالقوه‌اند، آن هم به این اعتبار که داده‌ای برای فعلیت‌های بعدی بشمار می‌آیند. در نظر وایتهد چنین امری به منزله قاعده‌ای است که بر تمام هستی‌ها حاکم است.

در نظر وایتهد، اصل نسبیت «ویژگی مابعدالطبیعی عام و گسترده‌ای [است] که بنابر آن، همه امور، اعم از بالفعل و غیربالفعل، به‌مثابه قوه‌ای برای "به‌هم پیوستگی" هستی‌های کثیر به صورت فعلیتی واحد عمل می‌کنند. و هر مورد یا فقره‌ای در جهان، در "به‌هم پیوستگی" جمعی مشارکت دارد. به سخن دیگر، آن به ماهیت و سرشت "بودن" و هستی‌ای تعلق دارد که قوه‌ای برای هر صیورورت و شدن است» (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۲۵۱).

شربورن در کتاب کلید فهم پویش و واقعیت وایتهد، اصل نسبیت را به اصل عینیت‌یافتگی ربط داده است (شربورن، ۱۹۸۱، ص ۲۳۲). بر این اساس می‌توان گفت، اصل نسبیت حاوی دو نکته مهم است؛ نخست این‌که، ذات و ماهیت هر چیز به گونه‌ای است که قوه‌ای برای صیورورت و شدن است؛ زیرا براساس اصل هستی‌شناسانه، وجود داشتن یک چیز، یا بدان معناست که آن چیز، خودش بالفعل بوده، در فعالیت به‌سر می‌برد و یا اینکه در فعالیت فعلیت‌های دیگر مشارکت و دخالت دارد. به‌این‌ترتیب، همه هستی‌های بالفعل، از آن‌رو که قوه‌ای برای دیگر هستی‌های بالفعل‌اند، مشمول مقوله نسبیت واقع می‌شوند. نکته دوم این‌که، هر فعلیتی در جهان، خودش، باید قوه‌های افاضه شده و داده شده را دریافت نماید. به‌این‌ترتیب، قوه، مستلزم افاضه^۲ شده است و افاضه‌شدن هم مستلزم پذیرش است.

معنای تعالی یا استعلا^۳ و حلول^۴

تعالی یعنی؛ فراتر رفتن از آنچه قابل درک یا حصول است. حال، وقتی چیزی را متصف به تعالی مطلق متصف می‌کنیم، از دو منظر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی درخور بررسی است. تعالی مطلق به‌لحاظ معرفت‌شناسی، یعنی فراتر از معرفت بشری بودن، به گونه‌ای که

1. Subjective immediacy

2. Concrecence

این اصطلاح بر پویش هستی بالفعل متعینی دلالت دارد که از ساختار خاص درونی‌اش حکایت می‌کند. در نزد وایتهد، پویش بر دو قسم است؛ پویش در درون یک موقعیت بالفعل که آن را به‌هم پیوستگی یا رشد و تکامل جمعی (Concrecence) می‌نامد و عبارتست از حرکت از قوه به فعل؛ و پویش میان موقعیت‌های بالفعل که آن را تحول (Transition) می‌نامد. پویش از نوع به هم پیوستگی، در سطح کلان عالم رخ می‌دهد و جنبه علت فاعلی دارد. اما پویش نوع دوم در سطح عالم ذرات رخ می‌دهد و جنبه غایت‌انگاره دارد.

3. Givenness

4. Transcendence

قوا و ابزار شناختی آدمی توانایی دستیابی به آن را ندارند. این فراتر از معرفت بشری بودن از دو شکل خارج نیست؛ شکل اول دلالت بر امری فراتر از منطق دارد، به این معنا که چنین امری مطلقاً نمی‌تواند موضوع هیچ گزاره صادقی قرار گیرد. زیرا هیچ مفهومی در دایره معرفت بشری، به معنای دقیق، بر آن اطلاق نمی‌شود. به عبارت دیگر، چنین امری از هر وصفی فراتر است؛ و در شکل دوم بر امری فراتر از تجربه دلالت دارد. به این معنا که هیچ تجربه کننده‌ای نمی‌تواند دریافت و ادراک مستقیم و بی‌واسطه‌ای از آن داشته باشد.

اما تعالی مطلق از حیث هستی‌شناسی، یعنی وجودی فراتر از این جهان. بدین معنا که چنین وجودی از اساس و بنیان با تمام هستی‌های این جهان متفاوت بوده، تحت تأثیر هیچ یک از امور این عالم قرار نگیرد.

اکنون می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که آیا در نظام جهان‌شناسی پویشی و ایتهد، می‌توان به "تعالی مطلق" چیزی قائل بود؟ در پاسخ باید گفت، لازمه تعالی مطلق داشتن یک چیز آن بود، که هم استقلال تام و تمام داشته باشد و هم لاینغیر بوده، در آن هیچ نقصی راه نیابد. اموری مانند نظام اندام‌وار عالم، در هم تنیدگی موجودات و حاکمیت اصل نسبت، مانع آن است که چیزی واجد تعالی مطلق باشد.

حلول یعنی، حضور یک موجود در موجودی دیگر. به این معنا که وقتی گفته می‌شود "الف" به طور مطلق حال در "ب" است، آن هم در حالی که هر دو فعلیت دارند، منظور این است که "الف" مندرج در "ب" بوده، به هیچ وجه، از سوی "ب" طرد و نفی نمی‌گردد. برای مثال می‌توان به اسپینوزا اشاره نمود که گمان می‌کرد جهان مندرج در خداوند است و به گونه‌ای که از خود هیچ استقلالی نداشته، چیزی جز احوال الهی نیست. به نظر اسپینوزا، اگر خداوند وجودی متمایز و خارج از طبیعت داشته باشد و غیر از او جوهرهای دیگری وجود داشته باشند، خداوند نامتناهی نخواهد بود. لازمه نامتناهی بودن خداوند به منزله جوهری قائم به ذات این است که «هر چیزی که هست در خدا هست، و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۲۷). هر چه هست در خداوند است و هیچ چیز نمی‌تواند بدون خداوند موجود یا حتی تصور و ادراک شود. نکته شایان توجه این است که منظور اسپینوزا، صرفاً این نیست که هر موجود متناهی به خداوند نیاز داشته، خداوند در همه امور حضور دارد، بلکه او فراتر از این رفته و اساساً معتقد است موجودات متناهی چیزی جز حالات خداوند نیستند. با چنین نگرشی، طبیعت از

حیث وجودی، از خداوند قابل تمایز نیست (اسپینوزا، ۱۳۶۶، صص ۲۷-۲۶).

آیا در نظام پوششی وایتهد می‌توان به "حلول مطلق" باور داشت؟ بنا بر اصل نسبیت و نیز، خلاقیت فی‌نفسه دانستن هر موجود بالفعلی، نمی‌توان به حلول مطلق باور داشت؛ زیرا با پذیرش و قبول حلول مطلق، لازم می‌آید یک چیز، از بنیان و اساس وابسته به دیگری بوده، از خود هیچ استقلال‌ی نداشته باشد. درحالی‌که هر هستی بالفعلی واجد وجودی فی‌نفسه است که همان وجود خلاق و خودآفرین آن است. این خلاقیت درونی هر هستی بالفعلی، موجب می‌شود هستی‌های بالفعل دارای وحدانیت و فردانیت گردند. به بیان دیگر، اصل نسبیت وایتهدی ایجاب می‌کند که «هر هستی واقعی و بالفعلی از جمله خداوند، به خاطر خودش، وجودی فردی باشد و به این طریق مابقی فعلیت‌ها را استعلا و تعالی بخشد» (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۱۳۵).

جهان‌شناسی پوششی در پرتو اصولی مانند نسبیت و عینیت‌یافتگی و نیز نظام ارگانستی عالم، نه به‌جانب پذیرفتن تعالی مطلق یک چیز پیش می‌رود و نه به‌سوی حلول مطلق. در اندیشه وایتهد حلول و تعالی، امور نسبی‌اند. یعنی هرچیزی در این عالم از وجهی دارای تعالی بوده و از وجهی دیگر واجد حلول است. به‌تعبیر او «حلول و تعالی، مشخصه یک عین^۱ است. آن عین از جهت استعداد و آمادگی برای تعیین یافتن، دارای استعلا و تعالی است. یک عین نه به خودی خود، بلکه در نسبت با چیز دیگر است که واجد نقش حلول و تعالی می‌گردد» (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۲۸۰).

به‌هرحال، بنابر اصل نسبیت در تفکر پوششی وایتهد، خداوند و جهان از حیث تعالی و حلول در تعامل با یکدیگراند. بدین معنی که همان‌گونه که خداوند موجب تعالی و استعلائی جهان می‌شود، جهان هم موجب استعلا و تعالی خداوند است؛ و همان‌گونه که خداوند حال در جهان است، جهان هم حال در خداوند. اکنون به بررسی این تعامل می‌پردازیم.

جهان در مقام تعالی (استعلا) بخشیدن به خداوند

در اندیشه وایتهد، تعالی یا استعلا اساساً دلالت بر آن جنبه از هستی‌های بالفعل یا موقعیت‌ها دارد که توسط هیچ موجود دیگری تعیین پیدا نمی‌کند. حال با نظر به این نکته، جهان از آن‌رو که واجد هستی‌ها یا موقعیت‌های واقعی‌ای است که فی‌نفسه خلاق‌اند، به‌طوری‌که هیچ چیز دیگری

1. Immanence

به آنها تعیین نمی‌بخشد، به خداوند استعلا می‌بخشد. در توضیح و تحلیل این مطلب باید گفت که هر موقعیت یا هستی بالفعلی، در جریان پویش و صیرورت داده‌ها، از کثرت به سمت وحدت در حرکت است و واجد به هم پیوستگی می‌شود. این به هم پیوستگی اگرچه تحت تأثیر هدفی از ناحیه خداوند است، چنین نیست که مدام از سوی او تعیین پیدا کند. به واقع یک هستی بالفعل در فرآیند به هم پیوستگی، سوژه‌ای است که خودش را از طریق داده‌هایش خلق می‌کند. به این نحو، صاحب تجربه‌ای می‌گردد که خاص خود اوست و امری خصوصی بشمار می‌آید. این خصوصی بودن تجربه یک هستی بالفعل، موجب استعلائی خداوند می‌شود.

با توجه به نکات فوق یک هستی بالفعل اولاً واجد خلاقیتی است که در خود آفرینی‌اش نقشی بس مهم دارد؛ ثانیاً دارای نحوه‌ای استقلال و اختیار است که حتی خداوند هم نمی‌تواند آن را سلب کند؛ ثالثاً در مقام یک سوژه، صاحب تجربه‌ای خصوصی است. حال از آنجایی که خداوند به هیچ‌یک از اینها تعیین نمی‌بخشد، جهان یا هستی‌های بالفعل موجب تعالی یا استعلائی خداوند می‌شوند.

حلول جهان در خداوند

بنا بر اصل عینیت یافتگی، هنگامی که فرآیند خودآفرینی یک هستی بالفعل به پایان می‌رسد، دیگر سوژه‌ای فعال نیست، بلکه به ابژه یا داده‌ای برای فعلیت‌های بعدی تبدیل می‌شود. به این ترتیب، آن هستی بالفعل، بی‌واسطه‌گی سوژکتیوش را از دست می‌دهد و در دیگری عینیت می‌یابد. اینجاست که اگرچه از حیث سوژکتیو فانی است، به لحاظ عینیت یافتگی، جاودان می‌شود. با توجه به چنین امری، موقعیت‌ها یا هستی‌های بالفعل، همگی داده‌هایی عینیت یافته برای دریافت‌های فیزیکی خداوند هستند و به این نحو در خداوند حضور می‌یابند. به دیگر سخن، هنگامی که موقعیت‌های واقعی از طرف ذات تبعی خداوند ادراک می‌شوند، در ذات تبعی خداوند راه یافته، بر مجموعه تجارب خداوند می‌افزایند. بدین طریق، موقعیت‌های واقعی در خداوند حلول می‌یابند.

از آنجاکه هدف سوژکتیو خداوند به گونه‌ای است که هیچ‌یک از داده‌های فیزیکی را حذف نمی‌کند، کل آنچه یک هستی یا موقعیت واقعی حاصل نموده، از سوی خداوند دریافت می‌شود؛ این بدان معناست که موقعیت‌های واقعی به نحو کامل در خداوند حلول می‌کنند.

در تفکر پویشی وایتهد، حلول موقعیت‌ها یا هستی‌های واقعی در خداوند تا آنجا اهمیت دارد که اگر این موقعیت‌ها یا هستی‌ها در خداوند حلول نکنند، خداوند یکسره انتزاعی خواهد ماند و از حیث فعلیت نیز ناقص می‌ماند. به دیگر سخن حلول موقعیت‌های واقعی در خداوند، دریافت‌های فیزیکی او را تشکیل می‌دهند که اگر فاقد این دریافت‌های فیزیکی باشد، نمی‌تواند وجودی بالفعل باشد و بنابر اصل هستی‌شناسانه، اگر چیزی هستی بالفعل نداشته باشد، نمی‌تواند در عالم مؤثر واقع شود.

خداوند در مقام تعالی (استعلا) بخشیدن به جهان

خداوند در مقام یک هستی بالفعل، خلاقیت ذاتی و فی نفسه دارد، به گونه‌ای که او تجلی خلاقیت بوده، علت بالذات خویش است. از این رو، از دیدگاه وایتهد، خداوند به شیوه‌های مختلفی به جهان استعلا می‌بخشد، که عبارت‌اند از:^۱

۱. در اندیشه وایتهد «همان‌گونه که در قلمرو موقعیت‌های واقعی، شرایط قطعی و مسلم به گونه‌ای نیستند که موجب سلب اختیار آنها شوند، همین امر در مورد خداوند نیز صادق است» (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۴۳۵). در حقیقت، موقعیت‌های بالفعل، داده‌هایی را برای ادراکات فیزیکی خداوند فراهم می‌کنند که صورت‌های سوپژکتیو ادراکات خداوند با آنها هماهنگی دارد، اما با این همه، به هدف سوپژکتیو خداوند تعیین نمی‌بخشند. این بدان معناست که خداوند در تجاربش اختیار و آزادی دارد. از این رو، مایه تعالی جهان می‌شود.

از منظری دیگر، نکته فوق بدان معناست که ذات ازلی خداوند به گونه‌ای است که هیچ جهان بالفعلی، آن را مشروط و مقید نمی‌کند؛ یعنی «وحدت عملکردهای عقلانی‌اش، فعل خلاقانه مختاری است که هیچ جریان خاصی از اشیا، مزاحم آن نیست» (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۳۷۸). بدینسان خداوند به لحاظ ذات ازلی‌اش موجب استعلائی هستی‌ها دیگر می‌شود.

۲. شیوه دیگری که بدان وسیله، تجربه خداوند موجب استعلائی موقعیت‌های واقعی یا بالفعل می‌گردد، شخصی بودن آنهاست. خداوند نیز مانند سایر هستی‌ها، صاحب تجارب شخصی است، بدین معنا که هیچ موقعیت واقعی‌ای در بی‌واسطه‌گی سوپژکتیو خداوند، شریک

1. Object

نیست. با وجود اینکه خداوند تأثیری حیاتی و قطعی در جهان دارد، بی واسطه‌گی سوژکتیو تجربه‌اش، چیزی است که خداوند در آن با هیچ هستی بالفعل دیگری اشتراک ندارد.

۳. خداوند به منزله سوژه‌ای صاحب تجربه از همه سوژه‌های صاحب تجربه دیگر، از حیث کمال تجربه متفاوت است. تجربه خداوند از حیث قلمرو، کیفیت واکنش و شدت و قوت واجد کمال بالایی است. براین اساس، خداوند به سایر هستی‌ها یا موقعیت‌ها استعلا می‌بخشد، زیرا او در تجربه عقلی‌اش، کثرت نامحدود حقایق ابدی را طرد نمی‌کند. خداوند همه امکان‌ها را دریافت کرده و به آنها ارزش می‌نهد و در تجربه فیزیکی‌اش، هیچ چیزی را طرد نمی‌کند. او همه عناصر و مؤلفه‌های خرسندی و رضایت‌بخش هر موقعیت واقعی را دریافت می‌کند. بنابراین، هیچ دریافت منفی‌ای ندارد. خداوند هم از حیث ذات ازلی و هم از حیث ذات تبعی، دافعه‌ای ندارد، به این نحو، خداوند به موقعیت‌های واقعی استعلا می‌بخشد.

اگر هستی‌ها یا موقعیت‌های بالفعل غیر از خداوند، به خاطر داشتن خرسندی و رضایت یکپارچه، ناگزیراند پاره‌ای واقعیات و امکان‌ها را از تجربه‌شان حذف کنند؛ و نیز، اگر یک موقعیت واقعی فعلیت‌های فردی معاصران و آیندگان را تجربه نمی‌کند، بلکه فقط پاره‌ای از جنبه‌های فعلیت گذشته را به خاطر دریافت مثبت، گزینش و انتخاب می‌کند، خداوند، اولاً از آن رو که در تجربه‌هایش هیچ چیزی را حذف نکرده، هر فعلیتی را در همان زمان خودش، تجربه می‌کند و ثانیاً از آن جهت که صاحب قوه‌های محضی است که امکان‌هایی را فرا روی موجودات قرار می‌دهد، به سایر هستی‌ها استعلا می‌بخشد.

به بیان دیگر، خداوند از آن جهت موجب استعلا می‌شود که واکنش‌اش به داده‌ها از حیث کیفیت در نهایت کمال بوده، رضایت و خرسندی‌اش از حیث شدت، در نهایت کمال قرار دارد. به این معنا که او هر داده‌ای را با کفایت تام و تمام تجربه می‌کند. یک موقعیت واقعی به خاطر حفظ وحدت خودش ناگزیر جنبه‌هایی از داده‌ها را حذف می‌کند و به نحوی ناقص به داده‌هایش واکنش نشان می‌دهد. اما خداوند، دستاورد هر موقعیت واقعی

۱. در این زمینه به بخش سوم کتاب ذیل مراجعه شود:

Christian, William A. (1959). *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*. New Haven: Yale University Press.

را آن‌چنان که هست، می‌پذیرد و به آن ارزش می‌نهد و در آن هیچ دستکاری و انحرافی ایجاد نکرده، آن را تحقیر نمی‌کند.

۴. جهانی، فراگیر و گسترده بودن تأثیرات خداوند موجب استعلا یا تعالی جهان می‌گردد. قدرت او به واسطه حضور مطلقش، به قدرت موقعیت‌های واقعی استعلا می‌بخشد. خداوند عملاً در سراسر طبیعت حضور داشته، با کل مخلوقات همراه است. از مقایسه دامنه و قلمرو قدرت خداوند با قدرت موقعیت‌های واقعی درمی‌یابیم که قدرت خداوند از حیث قلمرو نامحدود، و قدرت یک موقعیت از حیث قلمرو، محدود است؛ به طوری که یک موقعیت واقعی هیچ تأثیری بر جهان بالفعل گذشته یا حتی جهان معاصرش ندارد، بلکه تنها بر موقعیت‌های آینده تأثیرگذار است. از این رو، تأثیرات موقعیت‌های واقعی از حیث زمان و مکان نیز محدود است. قدرت خداوند با قلمرو نامحدودش، به این محدودیت‌ها استعلا می‌بخشد (کریستین، ۱۹۵۹، ص ۳۷۸).

در توضیح شیوه تعالی بخشیدن خداوند به جهان، می‌توان گفت: خداوند به واسطه قدرت خلاقانه و مبتکرانه‌اش، مایه استعلائی جهان و موقعیت‌های واقعی می‌گردد. یک موقعیت واقعی نیز اگرچه بر دیگری تأثیرگذار است، آن هم با ایجاد شرایطی که موقعیت آینده باید با آن شرایط مطابقت داشته باشد، چنین امری تکرار را ایجاب می‌نماید، زیرا عرصه تأثیرات و دریافت‌های فیزیکی، عرصه تکرار است. اما خداوند با عرصه امکان‌های جدید و نو، همواره مایه تبلور خلاقیت در جهان می‌شود.

۵. خداوند با حفظ تداوم و بقاء نظم در جهان، مایه استعلائی جهان می‌گردد؛ زیرا خداوند از آن رو که ذاتی پایدار و دائمی داشته، دستاوردهای گذشته را که فانی شده، حفظ می‌کند و به این نحو، به تداوم نظم و بقاء جهان کمک می‌کند.

با نظر به یک موقعیت واقعی درمی‌یابیم که آن موقعیت، حصول خرسندی و رضایت خودش را نسبت به آنچه برای صیورتهای آینده افاضه خواهد کرد، برمی‌گزیند. اما از آنجایی که فانی می‌گردد، نمی‌تواند در آینده اساس افاضه‌شان باشد، بنابراین، افاضه موقعیت‌های زمانمند، محدود است. حال آنکه چون خداوند پایدار است و نیز از آنجاکه دریافت‌هایش از فعلیت‌های زمانمند به ترکیب و ساختار پیدارش وارد شده، او می‌تواند اساس هستی‌شناسانه تأثیر مداوم موقعیت‌ها بر صیورتهای آینده باشد. به این معنا او جهان را به لحاظ وجودی حفظ می‌کند و با چنین امری، به هستی‌های بالفعل زمانی تعالی می‌بخشد.

حلول خداوند در جهان

حلول خداوند در جهان به گونه‌های مختلفی شکل می‌گیرد، که عبارت‌اند از:

۱. حلول خداوند در موقعیت‌های واقعی مساوی با وجود عینیت‌یافته او در دیگر هستی‌ها است. او در تجربه موقعیت‌های واقعی نه با بی‌واسطه‌گی سوپراکتیوش، بلکه به‌منزله یک ابژه حضور دارد. موقعیت‌های واقعی، خداوند را به‌مثابه وجودی واقعی دریافت می‌کنند. به گونه‌ای که تجربه خداوند برای آنها عینیت می‌یابد.
۲. خداوند با عرضه امکان‌هایی فراروی موقعیت‌ها یا هستی‌ها، تمایل و گرایش آنها را برمی‌انگیزد و این بدان معناست که او به‌مثابه سرمنشأ هدف عقلی اولیه، در جهان حلول می‌نماید. به بیان و ایتهد «حلول خداوند در جهان با توجه به ذات ازلی‌اش، کشش و اشتیاق به‌سوی آینده است، آن هم براساس میل و گرایش کنونی» (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۴۷). در توضیح نکته فوق باید گفت: نوآوری و نظم موجود در جهان حاصل همین کارکرد خداوند در سطح کلان عالم است. بنابراین، خداوند شرط اساسی و ضروری نوآوری و نظم است. به‌طوری‌که «بدون دخالت خداوند، هیچ‌چیز جدیدی در جهان و نیز، هیچ‌نظمی نمی‌تواند پدید آید» (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۷۷). این گونه است که خداوند حال در جهان است.

تحول در مسیح‌شناسی

با توجه به جهان‌بینی پویشی و به‌ویژه بر پایه باور به جمع حلول و تعالی، آیا می‌توان گفت، خداوند فقط در یک شخص، یعنی حضرت عیسی، حلول کرده است؟ یکی از مهم‌ترین پیامدهایی که باور به جمع میان حلول و تعالی در فلسفه و ایتهد به‌دنبال داشته، ارائه مسیح‌شناسی جدیدی است که با دیدگاه سنتی و رسمی در مسیحیت فاصله دارد. الهیات سنتی مسیحی بر پایه عقایدی مانند تثلیث و تجسد، بر این باور است که حضرت عیسی با دیگر افراد انسانی، تمایزاتی اساسی داشته است. چرا که او تنها شخص دوم تثلیث (پسر خداوند) بوده و یگانه محمل تجلی روح خداوندی است. به سخن دیگر، روح خداوند تنها در یک جسم حلول نموده و آن هم جسم حضرت عیسی است. با چنین نگرشی، حضرت عیسی، مقام و موقعیت ممتازی می‌یابد که هیچ انسانی واجد آن نیست؛ زیرا او دارای الوهیت است.

نکته اول: در چارچوب تفکر پویشی وایتهد، اصولی مانند اصل نسبیت، درهم‌تنیدگی و وابستگی عمیق درونی هستی‌های بالفعل مانع وجود موجودی در جهان سراسر پویشی‌اند، که واجد موقعیتی ممتاز و متفاوت از سایر هستی‌ها باشد. در پرتو این نگرش، اساس و بنیان مسیحیت را نمی‌توان در وجود خاص و ممتاز عیسی به‌منزله شخص دوم تثلیث یا تجسد یافت، بلکه باید در شخصیت تاریخی او و تعالیم اخلاقی و انسانی، را جست‌وجو کرد. در اندیشه پویشی وایتهد، باورهای مسیحی از قبیل تثلیث و تجسد، از آن رو مشکل‌آفرین‌اند که در ایمانی ریشه دارند که خود آن ایمان بر یک فرض نامعتبر استوار است؛ زیرا بنا بر فرض، گمان شده، حقیقت و کمال مطلق را تنها باید در چارچوب مقولاتی ایستا و غیر زمانمند تفسیر کرد. به بیان دیگر، وجود ایستا و ثابت نسبت به وجود متحول و پویا، شأن و مقامی بس بلندتر دارد.

نکته دوم: نگرش وایتهد به حضرت عیسی بر آمده از نوع نگاه او به تاریخ است. تاریخ برای او چنان منزلی دارد که به تعبیر خودش کل غنا و قوت بصیرت و بینش ما مدیون شخصیت‌های تاریخی گذشته است. «تمسک به تاریخ عبارت از تمسک و رجوع به دستاوردهای بسیار عظیم... و توسل به مراجع تاریخی است» (وایتهد، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۹۱). او بر پایه چنین نگرشی عیسی مسیح را از منظر یک مورخ فلسفی می‌نگرد؛ به طوری که او یک شخصیت برتر تاریخی است (کب و گریفین، ۱۹۷۶، صص ۹۶-۹۷).

در رویکرد وایتهد به عیسی مسیح درمی‌یابیم که او بیشتر بر وجه عملی و زندگانی مسیح تأکید دارد، نه بر وجه نظری آن. وایتهد تعالیم حضرت عیسی را در قالبی نظری مطرح نساخت، از این رو، سخنان منقول از او «اندیشه‌ای نظام‌مند نیست بلکه آنها از بصیرت و بینشی شهودی حکایت می‌کنند. ایده‌هایی که در ذهن او بوده، به‌مثابه تصاویری بی‌واسطه‌اند که حاصل تحلیل مفاهیمی ذهنی نیستند... سخنان عیسی مسیح همان افعال و کنش‌ها است، نه جرح و تعدیل مفاهیم. او با حداقل انتزاعیاتی که زبان پذیرای آن بود، صحبت می‌کرد» (وایتهد، ۱۹۶۰، ص ۵۶). به سخن دیگر، تعالیم عیسی مسیح بیانگر سادگی و معصومیت بی‌حد و حصری است که هیچ ربط و نسبتی با مسائلی از نوع قدرت و دستورهای موجود در امپراطوری روم نداشت.

نکته سوم: از آنجاکه وایتهد فعل خداوند را بیشتر از جنس عشق و محبتی می‌بیند که در تعالیم عیسی مسیح تبلور یافته، اگر خداوند حقیقتاً شخصی زنده است پس عشق و محبت او به ما و به این جهان باید به شیوه‌ای باشد که در آن عشق به یکدیگر را دریابیم. اینجاست که عیسی مسیح

نمونه‌ای از این عشق و محبت الهی است. به تعبیر دیگر، «خداوند به همه، علی السویه عشق می‌ورزد، با این همه این عشق ممکن است در یک سنت یا یک شخص نسبت به دیگری، به نحو سرنوشت سازی الهام گردد. خداوند همه را فرامی‌خواند اما انسان‌ها به شیوه‌های متنوعی واکنش نشان می‌دهند. برخی از تجارب لطف الهی می‌تواند با قدرتی استثنایی همراه بوده، چه بسا یک فرد، پایبندی و تعهدی فوق‌العاده به تحقق اراده خدا داشته باشد» (باربور، ۱۹۹۰، ص ۳۸۵). به این ترتیب، عیسی مسیح، مظهر فعل عاشقانه و محبت‌آمیز خداوند است.

نکته چهارم: از دیدگاه و ایتهد، از یک سو مسیح می‌تواند به مثابه تجسد لوگوس، سرمنشأ فراگیر نظم، نوآوری و نیز تحول خلاقانه‌ای بشمار آید که در هر جا رخ می‌دهند. از دیگر سو، او در معرض همان شرایط و محدودیت‌هایی است که دیگر اشخاص هم تابع آنها هستند. عیسی مسیح از آن حیث که عزم خویش را جزم نموده تا اهداف الهی را دنبال کرده، تحقق بخشد، شخصی یگانه و ممتاز به شمار می‌آید. چنین امری هم حاصل دستوری قهرآمیز یا توصیه‌ای از بیرون نیست، بلکه نمونه‌ای آشکار از حضور خلاقیت خداوند در سراسر جهان است (باربور، ۱۹۹۰، ص ۳۸).

نقد و بررسی

و ایتهد بر پایه فهمی که از روابط حاکم بر موجودات این جهانی داشته، گویی با محور قرار دادن تجربیات بشری در اندیشه‌های خود، وارد عرصه‌ای شد که او را با انتقاداتی روبه‌رو می‌سازد، در این مقام به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود.

نقد اول

و ایتهد فرض را بر این گذاشته که چون موجودات در عرصه طبیعت، دریافت، درهم‌تنیدگی و پیوند درونی و کنش و واکنش دائمی دارند، موقعیت‌های موجود در فرآیند سیوررت و پویش از میان نمی‌روند بلکه در نهایت، داده‌ای برای موقعیت‌های بعدی می‌شوند. گویی هر موقعیت کنونی، انباشته و چکیده‌ای از موقعیت‌های گذشته است. چنین فرآیندی حکایت از حلول و حضور یک موقعیت در موقعیت دیگر می‌کند. نکته شایان تأمل این است؛ به فرض اینکه حقیقتاً در عرصه طبیعت چنین وضعی حاکم باشد، و ایتهد با چه ملاک و معیاری چنین امری (حلول جهان) را به خداوند نسبت می‌دهد؟

به نظر می‌آید وایتهد در اینجا مرز میان طبیعت و ماوراء الطبیعه را برداشته، این دو قلمرو را تابع قواعد و اصولی مشابه دانسته است، به طوری که یافته‌های فیزیک را به متافیزیک نسبت و تعمیم داده است. درست است که خداوند مانند سایر موجودات، از هستی بالفعل برخوردار است، هستی بالفعل بودن او با اوصافی همراه است که او را در مرتبه مابعدالطبیعه قرار می‌دهد نه در مرتبه طبیعت. بنابراین، از حضور داده‌های موقعیت‌های این جهانی در یکدیگر نمی‌توان نتیجه گرفت که خداوند نیز مشمول این امر است.

نقد دوم

یکی از مهم‌ترین لوازم پذیرش جمع میان حلول و تعالی متقابل خدا و جهان، محدود شدن رابطه خدا و جهان به رابطه عرضی است. به این معنا که خداوند و موجودات طبیعی در یک سطح و مرتبه قرار می‌گیرند. درحالی که خود وایتهد اذعان می‌کند که تمام موقعیت‌ها و هستی‌های این جهانی در حدوث و فنا دائمی به سر می‌برند؛ ولی خداوند چه از حیث ذات تبعی و چه از حیث ذات ازلی‌اش، مشمول فنا نمی‌گردد (وایتهد، ۱۹۵۷، ص ۴۰۹). چنین امری ایجاب می‌کند که خدا و جهان در عرض یکدیگر نباشند، در صورتی که نظر به کارکردهای منحصر به فرد خداوند مانند، سرمنشأ هدف سوژکتیو بودن، اساس نظم جهان بودن و اساس ابتکار و نوآوری بودن، باید در طول جهان باشد.

نقد سوم

با توجه به سازگاری بین حلول و تعالی در اندیشه وایتهد، هر چند ممکن است تصور کنیم که خداوند با حضور در بطن و متن جهان، همراه با سایر هستی‌ها، در گسترش خلاقانه جهان نقش آفرینی می‌نماید؛ و با باور به نگرش ارگانیک و درهم‌تنیدگی و وابستگی عمیق هستی‌ها، خود را در این جهان سرگردان و بی‌هدف نیافته، در پیوند تنگاتنگی با خدا و سایر هستی‌ها احساس نماید، پرسش این است که خدایی که تا سطح و مرتبه بشری پایین آمده و در سطح و مقام ممکن‌الوجود قرار گرفته است، چگونه می‌تواند با خدای تعالی و کمال مطلق ادیان و حیانی که شایسته پرستش است، سازگاری و مطابقت داشته باشد؟

«اگر بپذیریم خداوند مقدم بر هر چیزی، موجودی است که موضوع پرستش واقع می‌شود. [پس] شایستگی خداوند برای آنکه معبود واقع شود (یا بنا به اصطلاحی که دیگر چندان متداول و مأنوس نیست: معبودیت وی) در قلمرو دین از اهمیت اساسی برخوردار است و

اگر تلقی خاصی از خداوند فاقد این وجه باشد، ناپذیرفتنی است (صرف نظر از هر حسن دیگری که ممکن است داشته باشد)» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۹۹).

براساس نکته فوق، به نظر می‌آید، لازمه سازگاری و جمع میان حلول و تعالی متقابل خدا و جهان این باشد که خداوند باید در انتظار تبدیل هستی‌ها و موقعیت‌ها به داده‌های فیزیکی او باشد، این انتظار بدان معناست که یک جنبه خداوند یعنی ذات تبعی‌اش ناقص و غیرکامل باقی خواهد ماند و چنین امری مساوی با فقدان کمال ذاتی اوست. روشن است فقدان کمال ذاتی برای خداوند، شایستگی پرستش او را با تردید جدی روبه‌رو خواهد ساخت و پیروان ادیان الهی از پذیرش و باور به او امتناع می‌ورزند.

نتیجه

و ایتهد با نگرش متقدانه به جهان‌شناسی حاکم بر دوره جدید، کوشید تا الگوی جهان‌شناسانه‌ای عرضه نماید که براساس آن، جهان نه واقعیتهای ایستا بلکه در پویایی و تحول دائمی بوده، خدا هم نه برکنار از جهان بلکه در تمام رویدادهای عالم حضوری گسترده داشته باشد. او بر پایه اصولی مانند نسبیت، عینیت‌یافتگی و نظام اندام‌وار جهان، نتیجه می‌گیرد که خداوند با دریافت نمودن و دریافت‌شدن، در تعامل با هر موجودی در جهان است. هر رویداد یا سلسله موقعیت‌های گذار و در حال پویا، هم بر خداوند تأثیر می‌گذارد و هم از خداوند تأثیر می‌پذیرد؛ زیرا فلسفه اندام‌وار اقتضا می‌نماید که هیچ امری در عالم، استقلال تام و تمام از دیگر امور نداشته باشد.

تعامل دو جانبه خدا و جهان ایجاب می‌نماید تا نظام جهان‌شناسانه و ایتهدی نه به سمت تعالی مطلق پیش رود و نه در جهت حلول مطلق، بلکه خدا و جهان از یک سو، مایه تعالی یکدیگر شده و از سوی دیگر در یکدیگر حلول نمایند، به این ترتیب که:

۱. هستی‌های بالفعل با توجه به برخوردارگی از خلاقیت و نیز صاحب تجارب خاص خویش بودن موجب تعالی خداوند شوند.
۲. اصل عینیت‌یافتگی ایجاب می‌نماید، موقعیت‌ها یا هستی‌های بالفعل، داده‌هایی عینیت‌یافته دریافت‌های فیزیکی خداوند باشند و به این نحو در خداوند حضور یافته و حلول نمایند.

۳. خداوند از آن‌رو، مایه استعلای جهان شود که اولاً ذات ازلی‌اش از سوی هیچ هستی بالفعلی تعیین نمی‌یابد، ثانیاً خداوند مانند سایر هستی‌ها، صاحب تجارب شخصی و فردی است، ثالثاً گستردگی و قوت تجربه خداوند و نیز تأثیرات فراگیر او موجب تعالی جهان می‌گردد.

۴. خدا از آن‌رو در جهان حلول می‌نماید که اولاً موقعیت‌های واقعی، او را به منزله یک ابژه دریافت می‌کنند؛ ثانیاً خداوند امکان‌هایی را فرا روی موقعیت‌ها قرار می‌دهد؛ ثالثاً، بدون دخالت خداوند هیچ نظم و خلق جدیدی رخ نمی‌دهد.

سرانجام اینکه یکی از مهم‌ترین پیامدهای باور به جمع میان حلول و تعالی در فلسفه پویشی و ایتهد، تجدید نظر در اعتقاد به تجسد خداوند در عیسی مسیح است. مبانی فلسفه پویشی، و ایتهد را به این سمت سوق می‌دهد که خداوند نه در شخص عیسی بلکه در همه موقعیت‌های این جهانی حلول کرده است.

چنین نگرشی با چند انتقاد جدی روبرو خواهد شد که عبارت‌اند از:

۱. برچیده شدن مرز میان طبیعت و ماوراءطبیعت؛

۲. انحصار رابطه خدا و جهان در رابطه‌ای عرضی؛

۳. تنزل خداوند تا سطح و مرتبه بشری.

چنین خدایی به‌ویژه از سوی پیروان ادیان ابراهیمی، پذیرفتنی نیست.

منابع و مأخذ

۱. اسپینوزا، بندیکت (۱۳۷۶). اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. باربور، ایان (۱۳۶۲). علم و دین. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: نشر دانشگاهی.
۳. دهباشی، مهدی (۱۳۸۶). پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاحظه‌ها و وایتهد. تهران: نشر علم.
۴. وایتهد، آلفرد نورث (۱۳۷۱). سرگذشت اندیشه‌ها. ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
5. Barbour, I. (1990). *Religion in an Age of Science*. Sanfrancisco: Harper.
6. Christian, W. (1959). *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*. New Haven: Yale University Press.
7. Cobb, J., & Griffin, D. R. (1976). *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminister Press.
8. Leclerc, I. (1975). *Whitehead's Metaphysics*. Indiana: Indiana University Press.
9. Sherburne, D. (1981). *A Key to Whitehead's Process and Reality*. Chicago: University of Chicago Press.
10. Whitehead, A. N. (1957). *Process and Reality*. Macmillan.
11. _____ (1960). *Religion in Making*. Macmillan.
12. _____ (1962). *Science and the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.