

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳

ص ۹۹-۱۱۰

نقش آبرذهن در رمزگشایی از چند دستگاه الهیاتی

ناصر گذشته*، هدیه دلگیر**

چکیده

هدف و انگاره بنیادین این مقاله، پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان الگویی به دست داد تا از رهگذر آن بتوان چندین دستگاه عرفانی، فلسفی و کلامی را بهتر فهمید و دقیق‌تر بازشناسی کرد؟ ادعای این مقاله آن است که می‌توان این کار را انجام داد. روش این مقاله به این صورت است که در وهله اول، با مدد گرفتن از عالم خیال چنین فرض می‌کنیم که همه آنچه از زمان مهبانگ (big bang) تاکنون رخ داده، که شامل هزاران میلیارد ستاره و سیاره می‌شود، همگی کل یکپارچه‌ای را تشکیل می‌دهد که از آن به "جهان هستی" تعبیر می‌کنیم. سپس این گونه فرض می‌کنیم که این جهان بزرگ یا جهان ماده، فاقد شعور و آگاهی نیست، بلکه جزء جزء آن از اتم‌هایی تشکیل شده است که یک شعور و آگاهی بسیار مرموز و اسرارآمیز همه اینها را به هم به‌گونه‌ای پیوند داده که این طرح کلان از آن برآمده و حاصل شده است (جالب است که در فیزیک امروز نظریه ریسمان بسیار به این فرض ما نزدیک است). این مقاله اصلاً در پی اثبات این فرض یا نفی آن نیست. روش این است که اگر جهان هستی به این صورت فرض شود و در واقع، آن را همچون یک کل و یک ذهن بزرگ انگاشته شود، این فرض دست کم دو کارکرد خواهد داشت. الگوی مورد نظر تصویری از جهان به مثابه یک آبرذهن یا ذهن برتر است؛ یعنی، می‌توان کل هستی و پدیده‌های آن را همچون یک ذهن بزرگ فرض کرد و همه کارکردها و نقش‌ها و فرآیندهای ذهن انسانی را برای آن متصور شد. در یک ذهن، پدیدارهای ادراکی بسیار گوناگون و متنوعی وجود دارد. اینک اگر کل هستی؛ یعنی این صدمیلیارد کهکشان و این کیهان بسیار بسیار بزرگ را به منزله یک ذهن بینگاریم، همان حکم‌ها را می‌توانیم در میان پدیده‌های هستی جاری کنیم. به دیگر سخن، همه باشندگان و هستی‌ها را می‌توان از جنس آگاهی انگاشت و در عین حال، با یک نگاه خردنگر و چیستی‌نگر، می‌توان پدیده‌های موجود را از یکدیگر سلب کرد و گفت درخت سنگ نیست؛ اما از سوی دیگر، با نگاهی

کلان‌نگر، می‌توان به همه پدیده‌ها به عنوان امر یکپارچه واحدی نگاه کرد و همه اموری را که از هم سلب می‌کردیم، به یکدیگر نسبت دهیم و میان آنها اتحاد برقرار کنیم و بگوییم مثلاً درخت سنگ است. این مقاله درصدد است تا نشان دهد که دستگاه عرفانی ابن عربی و دستگاه‌های فلسفی اسپینوزا و ایتهد (الهیات پویشی) چنین طرحی را دنبال کرده‌اند. از این گذشته، از رهگذر کشف این کلید می‌توان دستگاه کلامی کرامیه و الهیاتشان را نیز به صورت قابل فهمی بازخوانی کرد.

واژه‌های کلیدی

آبر‌ذهن، نگاه خرد و کلان، ابن عربی، اسپینوزا، ایتهد و کرامیه.

طرح مسأله

مسأله این است که آیا می‌توان با طرح یک الگو یا پارادایم، کلیدی برای فهمیدن و بازخوانی چند دستگاه الهیاتی، عرفانی، فلسفی و کلامی، همچون: ابن عربی، اسپینوزا و ایتهد (الهیات پویشی) پیدا کرد؟ پاسخ این مقاله به این پرسش مثبت است. بدین منظور، الگویی طراحی کرده‌ایم که در این زمینه کارساز و کارآمد به نظر می‌رسد. همچنین، با این کلید می‌توان الهیات کرامیه را نیز بازتفسیر کرد.

طراحی الگو

انسان هم به لحاظ ساختار زیست‌شناسانه و هم روانی و ذهنی، موجود بسیار پیچیده و معماگونه‌ای است و دانش‌های گوناگونی اعم از علوم طبیعی و علوم انسانی به منظور شناخت این موجود پیچیده به بررسی و مطالعه او پرداخته‌اند. ذهن آدمی یکی از دستگاه‌های پیچیده‌ای است که هم فیلسوفان و هم روان‌شناسان و هم زبان‌شناسان هر یک از زاویه نگرش خود به بررسی سازوکار آن اشتغال دارند. از یک سو می‌توان ذهن را به عنوان دستگاه یکپارچه توصیف کرد. دستگاه بودنش به این خاطر است که داده‌هایی اعم از دریافت‌ها، احساس‌ها و انفعال‌ها به درون ذهن می‌آید و ذهن آنها را پردازش می‌کند و در این پردازش کارهای زیادی بر روی این داده‌ها انجام می‌دهد، در بخش‌های مختلفی آنها را به کار می‌گیرد و در عین حال آنها را ذخیره می‌کند. با این حال، توانایی‌های خود را

نیز می‌افزاید. به عبارت دیگر، هرچه تجربه‌ها و آموخته‌های آدمی بیشتر شود، ذهن او توانمندتر می‌گردد. این دستگاه همچون هر دستگاه دیگر، خروجی‌ها و بروندهای متنوع و مختلفی از خود صادر می‌کند. به دیگر سخن، دستگاهی است که ورودی‌ها و کنش‌ها و خروجی‌هایی دارد؛ اما باید به یاد داشته باشیم که با همه تنوع و تکثری که ذهن در دریافت‌ها و بروندهای خود دارد، همیشه یک دستگاه واحد و یکپارچه است. کنش‌ها و واکنش‌ها و زایش‌ها در داخل آن تک مجموعه کارسازی می‌شود. اهمیت این دستگاه زمانی برای ما بیشتر پدیدار می‌شود که با اینکه بخشی از آفرینش‌ها و زایش‌ها و بروندهای ذهن، غیرمادی و به اصطلاح مجرد از ماده است، از یک لحاظ مادی است و در درون ماده غوطه‌ور است. به عبارت دیگر، مغز و فرآیندهای مربوط به مغز توسط نرون‌ها و عصب‌ها کار می‌کند و بدین لحاظ مادی است. به هر روی، در این دستگاه لایه‌های مختلفی از هستی را مشاهده می‌کنیم: هستی مادی، هستی نیمه‌مجرد یا صورت‌های خیالی و هستی کاملاً مجرد که صورت‌های معقول محض‌اند. تحول ذهن و دیگرشدی و دگرگونی آن، مرهون همین جنبه مادی آن است. بدین سان، ذهن هم اندیشه است و هم بدن (=ماده). از دیگر سوی، از دو زاویه و نگرگاه دیگر می‌توان به ذهن و پدیدارهای ادراکی‌اش نگاه کرد: نخست از یک زاویه کل‌نگرانه و دوم از زاویه خردنگرانه. از زاویه کل‌نگرانه، ما

تأمین می‌کند. این بررسی شاید ما را به بحث‌های دیگری رهنمون کند که ما در این مقاله به آنها نمی‌پردازیم؛ اما می‌تواند بستری را برای مباحث دیگر ایجاد کند؛ مثلاً این بحث می‌تواند ما را به روان‌شناسی ادراک و ارتباط میان اندیشه‌های فلسفی یک فیلسوف با روان‌شناسی بکشاند و در واقع، ما را با این پرسش روبه‌رو کند که آیا انسان خود را در آینه جهان می‌بیند و آیا جهان را انسانی می‌بیند و اگر جهان را انسانی می‌بیند، آیا این دلایل و علت‌های روان‌شناختی دارد؟

آبرذهن و مدل عرفانی ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق/ ۱۱۶۵-۱۲۴۰م)

دیدگاه ابن عربی به وجود و مسأله آفرینش، نگرشی است که به عنوان شاهد الگوی ما می‌تواند استفاده شود. بزرگترین قضیه‌ای که بیانگر کیش اوست و همه اندیشه‌های صوفیانه او پیرامون آن می‌چرخد و هر قضیه دیگری در اندیشه او از آن سرچشمه می‌گیرد این است که حقیقت هستی در گوهر و ذات خویش یگانه است؛ اما در صفت‌ها و نام‌هایش کثیر است و این کثرت نیز از اعتبارها و نسبت‌ها نشأت می‌گیرد. هستی ازلی و ابدی است که دگرگون نمی‌شود؛ هرچند که نقش‌های هستی که در آن هویدا می‌شود، دگرگون می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۴). ابن عربی به «همه در خدایی» (Panentheism) معتقد است؛ یعنی برای اشیا، وجودی متعالی در عالم الوهیت قائلند. ابن عربی می‌گوید: هیچ یک از موجودات و هیچ عینی خارج از خدا نیست، بلکه هر صفتی که در عالم ظاهر می‌شود، دارای یک عین در حضرت حق است. از شأن او این است که وجود هیچ چیز، خارج از او نباشد؛ زیرا اگر وجود چیزی از او خارج باشد، او در آن شیء حکمی نخواهد داشت و بر آن حاکم نخواهد بود. همه در خدایند و خدا در همه است (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۴۱۷ و ۱۴۲۷: ۴۱۷). خداشناسی ابن عربی همان خداشناسی دینی

همه این تکثرها و تغییرها و تنوع‌ها را پدیده‌هایی می‌بینیم که در درون یک مجموعه واحد شکل می‌گیرند و کار می‌کنند و همه اینها یک وحدت را شکل می‌دهند؛ اما از زاویه دیگر، ما به گونه خُرد و ریز به پدیده‌های ادراکی توجه می‌کنیم. در اینجا ما کثرت‌ها و تغییرها و تفاوت‌ها را مشاهده می‌کنیم و کمتر به وحدت توجه می‌کنیم. هر تصور و تصدیق در این ایده، همیشه جنبه‌های وجوه متمایزکننده خود از دیگر تصورها و تصدیق‌ها را حفظ می‌کند و این وجوه متمایزکننده موجب تفاوت و تغییر و در نهایت تنوع و تکثر پدیده‌های ادراکی می‌شود، چندانکه ما می‌توانیم در افق ذهن، این پدیده‌ها را از یکدیگر سلب کنیم و حیثیت‌های سلبی پدیده‌ها را مورد توجه قرار دهیم: درخت سنگ نیست و سنگ ابر نیست و آب خاک نیست و الف، ب نیست (نک: جمادی، ۱۳۸۵: ۶۱)؛ اما اگر توجه خود را از نگاه خُردنگرانه به کلان‌نگرانه برگردانیم، همه این پدیده‌های ادراکی را می‌توان فارغ از وجوه متمایزکننده‌شان، همچون بنیان‌هایی دید که همگی یک واحد یکپارچه یا دستگاه واحد را تشکیل می‌دهند. بدین سان، می‌توانیم بگوییم که ذهن مجموعه‌ای از کثرت‌ها و تنوع‌هاست که امر واحدی را تشکیل می‌دهد و این فرآیند ما را به انگاره کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت دعوت می‌کند. این مقاله درصدد است تا نشان دهد، دستگاه عرفانی ابن عربی، دستگاه کلامی کرامیه و دستگاه‌های فلسفی اسپینوزا و ایتهد برای تبیین خدا، هستی و پدیده‌های هستی از الگوی ذهن استفاده کرده‌اند و جهان هستی را در عین حفظ نگاه خدامحورانه، همچون یک ذهن بزرگ یا آبر ذهن انگاشته‌اند؛ اما در توضیح و گزارش هر یک از این دستگاه‌ها به جهت حجم محدود و مقاله پیش رویمان از تفسیر و نشان دادن همه زوایای هر دستگاه تن زده‌ایم و به طور فشرده، آن بخشی از این دستگاه‌ها را گزارش کرده‌ایم که الگوی پژوهشی ما را

حیرت باش" (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۱۲). از نظر ابن عربی عالم در عین حال که از خود وجودی ندارد، با خدا نیز متفاوت است. در خدا ظهور یافته نه آنکه عین خدا باشد: «عالم عین حق نیست؛ صرفاً چیزی است که در وجود حق ظاهر شده است» (ابن عربی، ۱۴۲۷: ۲۷۷).

آبرذهن و مدل فلسفی اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م):

در مدل فلسفی- الهیاتی اسپینوزا نیز این پارادایم آبرذهن قابل انطباق است؛ یعنی می‌توان هندسه معرفتی مطرح شده توسط او را به دو بخش تقسیم کرد: جزئی و کلی. برای نشان دادن این الگو باید گفت که از دیدگاه اسپینوزا، کل عالم هستی یک جوهر واحد است و همه اختلافات و موجودات متکثر را که مشاهده می‌کنیم حالت‌ها و صفت‌های همان تک جوهر است. در واقع، از دید اسپینوزا، مبدأ باید قائم بالذات باشد که نیازمند امر دیگری نباشد و هنگامی که اندیشنده به آن می‌اندیشد، متوجه چیز دیگری نشود؛ یعنی جوهر، علتی است که خود علت است و تنها به واسطه خودش دریافته می‌شود. مراد از علت خود، آن چیزی است که ذاتش مستلزم وجودش است یا طبیعتش فقط به عنوان موجود، دریافتنی است (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۲۲). اسپینوزا آن جوهر را خدا می‌گیرد؛ چراکه هستی‌اش از راه خود است. از دید اسپینوزا، جوهر نمی‌تواند متناهی باشد زیرا اگر متناهی باشد، با جوهر دیگری از همان طبیعت؛ یعنی دارای همان صفت‌ها، محدود می‌شود؛ ولی دو جوهری که واجد یک صفت باشند، ممکن نیست موجود باشند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۲۷۲). از دید او ما باید تصور روشن و متمایزی از جوهر داشته باشیم؛ یعنی تصور حقیقی. وجود متعلق به ماهیت جوهر است و چون وجود به طبیعت جوهر تعلق دارد، تعریف آن به ناچار باید مستلزم وجود باشد و بنابراین، از صرف تعریف آن وجود، آن را می‌توان استنتاج کرد (همو: ۲۷۲).

است؛ یعنی نام‌شناسی است نه ذات‌شناسی؛ زیرا دین نیز مردم را به نام‌های خدا دعوت می‌کند، نه به ذات. لذا خدای ابن عربی درحالی که ذاتی واحد است؛ لیکن نام‌های کثیر و تجلیات فراوان دارد. خدای ابن عربی برخلاف خدای فلاسفه، صرفاً فاعل نیست؛ بلکه قابل نیز هست. جمعی از فلاسفه مادی در پی آن بودند که عالم را فقط با ماده بسازند. فلاسفه الهی ماده را قابل می‌دیدند و برای ایجاد تغییر در آن، فاعل و محرکی لازم می‌دانستند؛ لیکن در نظام فکری ابن عربی که بر وحدت وجود استوار است، این خدایی است که نقش همه این عوامل را به عهده دارد؛ یعنی جوهر عالم نفس‌الرحمن است، صور عالم تجلیات اوست، تغییرات عالم نیز عبارت از دگرگونی تجلیات خداست. تمام عالم محصور در سه سر است: جوهر آن، صورت آن و دگرگونی؛ امر چهارمی در کار نیست. او «کل یوم هو فی شأن» است. خدا خودش را بر اثر توبه عبد به شادی وصف کرده؛ یعنی قبل از پیدایش توبه در عبد، خدا به آن شاد نشده بود. همچنین، پیامبر (ص) می‌فرماید: خدا خسته نمی‌شود، مگر آنکه شما خسته شوید. در خبر صحیح وارد شده است که روز قیامت خدا به صورت‌های مختلف تحول پیدا می‌کند. پس خدای ابن عربی با قبول همه صور، دائم در حال تغییر است: هم بخشنده است و هم پذیرنده (ابن عربی، ۱۴۲۷: ۲۵۴). آنچه را ابن عربی جوهر عالم و عین همه چیز می‌داند "نفس‌الرحمان"؛ یعنی وجود لابشرط قسمی است و همان است که با فیض مقدس در عالم ظاهر شده و طبق اصل همیشگی «هو لاهو» می‌توان گفت که عالم هم اوست و هم او نیست "... دربارہ عالم هرچه می‌خواهی بگو: خواه قائل باشی به اینکه خلق است و خواه بگو که حق است. اگر خواستی بگو که حق خلق است و اگر خواستی بگو که نه از جمیع وجوه حق است و نه از جمیع وجوه خلق و اگر خواستی در این امر قائل به

صفت‌های خدا به نحو خاص اعلام می‌شوند (همو: ۲۲-۲۳). از دیدگاه او کل جهان حاوی یکایک اشیاست (همو: ۳۴).

در یک سو از صفت اندیشیدن، فهم لایتناهی (به عنوان حالت نامتناهی) و از فهم نامتناهی، اندیشه‌ها (ایده‌ها) به عنوان حالت محدود ناشی می‌شود. از سوی دیگر، از مکان (به عنوان صفت بعد) حرکت و سکون (به عنوان حالت نامتناهی) و از آن‌ها اجسام به عنوان حالت محدود و متناهی ناشی می‌شود. همگی از جوهر که کل جهان آغاز می‌شود و به یکایک اشیا منجر می‌شود و اشیا بسته به این که دارای کدام جنبه باشند، به صورت ایده یا جسم درمی‌یابیم (همو: ۳۵).

وجود همه اشیا در وجود فعل خویش به نحو خاص، به وسیله ضرورت طبیعت الهی موجب شده است. در واقع، خداوند فاعل علی آنهاست (اشیا)؛ ولی فاعلیت او (خداوند) به ضرورت است؛ به این معنی که ممکن نیست علت آن‌ها نباشد (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۲۷۸). طبیعت، بالضروره خود را در حالات خویش بیان می‌کند و از این جهت طبیعت، علت حلولی همه حالات یا احوال خویش است. خداوند علت داخلی همه اشیا است؛ نه علت خارجی آن‌ها؛ زیرا همه چیز در خداوند یا طبیعت وجود دارد. خدا از این حالات و احوال جدا نیست، سلسله علیت متناهی، همان علیت الهی است؛ زیرا مظهر حالات ذاتی خداوند است (همو، ۲۸۰/۴).

از دید اسپینوزا خدا در بی‌نهایتی هستی‌اش مطلقاً غیر از همه چیز است و با این همه در همه نتایجش و در خود ما حاضر است. دوری‌اش از آنجاست که او جوهری است که هستی‌اش از خود اوست و نزدیکی‌اش از آن جهت که آن جوهر از طریق دو صفت که ما می‌شناسیم، طبیعت است و ما در این طبیعت هستیم (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۲۹).

به عبارت دیگر، در فلسفه اسپینوزا هر انسانی جزئی

به عقیده اسپینوزا، کل جهان یا طبیعت، «فرد یگانه‌ای» است که اجزایش به گونه‌های نامتناهی دگرگون می‌شوند، بی‌آنکه تمام فرد دگرگون گردد (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۳۵). اسپینوزا از جستجوی خود درباره خدا به این نتیجه رسید که خداوند در همه چیز ساری است؛ همه چیز در خداوند است؛ هر چیزی که هست در خدا است، و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید. ممکن نیست جز خدا چیزی موجود باشد و یا به تصویر آید. او عقلی است که عالم را می‌آفریند، و عالمی است که به وسیله آن، عقل آفریده می‌شود؛ هم عاقل است و هم معقول. جهان مرئی، جسم خداوند و نیرویش که آن را به حرکت درمی‌آورد، روح خداوند است؛ اما روح و جسم یکی است. به عبارت دیگر خداوند جوهر لایتناهی عالم و فکر لایتناهی آن است. خداوند همان عالم است (اسپینوزا: ۲۹؛ هنری توماس: ۴۱). پس او در این دیدگاه جهان را به مثابه ابرذهن دستگاهی می‌بیند که هر جرئی و پدیده‌ای در این آبرذهن با کل خود سازگار است و با تمام طبیعت پیوسته است. از دید اسپینوزا پدیده‌های ادراکی در این آبرذهن، اجسامی‌اند که از ذرات ترکیب یافته‌اند. هر ذره جسمی است (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۲۷۶). تک تک این اشیا با هم جهانند؛ اشیا حالاتند؛ تک‌تک این موجودات متناهی و محدودند و هر یک علت دیگری است و این امر تا بی‌نهایت ادامه دارد؛ ولی خود آن سلسله پایانی ندارد (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۳۴). این بی‌نهایتی نتیجه بی‌نهایتی خداست که خود مبنی بر حالات بی‌نهایت است؛ یعنی یکایک چیزها- این نحو اندیشیدن به خصوص- این اجسام به خصوص- حالت نامیده می‌شوند. حالت آن چیزی است که در شیء دیگر و از طریق آن شیء دیگر دریافت می‌شود؛ ولی حالات متناهی و مقید به زمان‌اند؛ چون جوهر خداست. اسپینوزا می‌گوید یکایک اشیا چیزی نیستند جز صفت‌های خدا، یا حالت‌هایی که از طریق آنها،

آبرذهن و مدل الهیات پویشی و ایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷م):

وقتی مدل الهیاتی را که وایتهد و پیروان او عرضه می‌کنند، بررسی کنیم، درمی‌یابیم که همان الگوی مطرح شده بار دیگر در نظام مدل الهیاتی او جلوه‌گری می‌کند.

به قولی، او مخالف هرگونه دوگانگی و ثنویتی چون روح و ماده، خدا و جهان، دین و علم و غیره است. هدف او آشتی میان اجزای ناسازگار وجود بود. وایتهد اظهار داشت که سراسر جهان فرایندی مستمر از اعمال متقابل هماهنگ است. در حقیقت، وی در تکرار ظاهری اشیا، وحدت اساسی آن‌ها را مشاهده می‌کرد (توماس، ۱۳۷۹: ۴۱۸).

وایتهد دوآلیسم دکارتی بین ذهن و بدن را نمی‌پذیرد و معتقد است که تمام فعالیت‌های ذهنی ما در قلمرو طبیعت اعمال می‌شود. همین که ما بر حافظه خودمان اعتماد می‌کنیم، به علت پیوسته بودن کارهای طبیعت و بدن ماست. او پویش را به عنوان ساختار متافیزیکی جهان می‌داند. این تفکر که هیچ‌کس دو بار از یک رودخانه عبور نمی‌کند، در تفکر وایتهد قلمرو وسیع تری می‌یابد. وی جهان را به منزله یک پیشرفت خلاق به سوی تازگی و بداعت و خلاقیت را عاملی می‌داند که باعث پیوستگی رویدادهای جهان می‌گردد. وایتهد جهان را کثیر و به هم پیوسته می‌داند؛ با این حال، معتقد است که هر موجودی فردیت خود را نیز حفظ می‌کند (دهباشی، ۱۳۸۶: ۱۵۱).

در اندیشه پویشی، ذهن و ماده دو جوهر جداگانه نیستند. آنچه ما انگاره‌های ذهنی یا جسمانی رویدادها می‌شماریم، انتزاع‌هایی از وحدت پیچیده فعالیت‌هاست. وایتهد طالب طرح یگانگی است؛ نه دوگانگی ذهن و ماده؛ ولی به این وحدت نه از طریق فروکاستن ذهن به ماده (ماتریالیسم) یا به ذهن (ایده‌آلیسم)؛ بلکه با عمده دانستن پویشی اورگانیک می‌توان رسید (باربو، ۱۳۸۴: ۴۶۹). وایتهد متافیزیکش را فلسفه اندام‌وارگی؛ یعنی

از خدا و جزئی از یک واحد الهی است. هر یک از ما چون قطعه‌ای شیشه رنگین در دستگاه رنگین‌نما هستیم و چون شیشه بشکند، رنگ آن از بین نمی‌رود؛ بلکه در اشعه سفید خورشید ابدیت محو می‌گردد یا به تعبیر دیگر، روح خدا یا خدا به‌طور مطلق چون خورشید است، و جسم آدمی چون برکه‌ای گل‌آلود؛ چون برکه خشک گردد؛ یعنی جسم فانی شود، انعکاس انوار خورشید در آن محو می‌گردد؛ در حالی که خورشید همچنان با روشنایی می‌درخشد. بنابراین، موجودات انسانی افرادی مجزا از یکدیگر نیستند که هر یک به تنهایی برای خویش زندگی کنند و سرگرم کار خود باشند؛ بلکه اجزایی وابسته و مرتبط به یک واحد الهی هستند. اگر شما حتی به کوچکترین و فرودست‌ترین فرد انسان صدمه‌ای بزنید، به پیکر کلی بشریت صدمه زده‌اید (توماس، ۱۳۷۹: ۴۳).

در واقع، جدایی عالم و خدا، از این روست که او جوهر نامتناهی است که خود علت خود است، ولی عالم متناهی است از طریق دیگری بودن است. این شکاف میان این دو، در شبکه فرماندندی که اسپینوزا مطرح می‌کند، تنها متناهی دارای اجزاست؛ درحالی که نامتناهی یگانه است. تنها نامتعیین است و حتی تعینات نامتناهی؛ یعنی صفات خود نیز نامتناهی‌اند. خاستگاه اندیشه اسپینوزا خداست. برای او تنها خدا مثبت است و هر چیز انضمامی و معین به عنوان حالت در مقام مقایسه با خدا چیزی است که تنها از راه نفی قابل تعیین است. منفی (پدیده‌ها) غرق در مثبت (جوهر)‌اند. منفی را باید غرق در روشنایی مثبت و محو شده در مثبت ببینیم. این یعنی یگانگی و اتحاد خدا و جهان (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۳۹).

بدین‌سان، به‌روشنی می‌بینیم که الگوی آبرذهن بر دستگاه فلسفی اسپینوزا نیز حاکم است و می‌توان از آن برای فهم و بازخوانی فلسفه اسپینوزا بهره برد.

وایتهد واقعیت را شبکه پویایی از رویدادهای درهم تنیده می‌دانست؛ نه ذرات جدا جدای خود - استوار که از بیرون با یکدیگر برخورد دارند. وایتهد از ما می‌خواهد که از نگرگاه هر رویدادی نیز به جهان بنگریم و ببینیم که هر رویداد تجربه‌ای است که سایر رویدادها را به حساب می‌آورد و در مقابل آنها واکنش نشان می‌دهد. علتی که روند پیچیده است: الف) هر رویداد تازه تاحدی محصول علت‌مندی فاعلی است که حاکی از تأثیر رویدادهای سابق بر آن است. داده‌های عینی از گذشته وجود دارد که به هر رویداد کنونی داده می‌شود و تابع آن می‌گردد؛ ب) خود-علتی یا خود آفرینی، یک رویداد به شیوه خود؛ یعنی از چشم‌انداز بی‌همتایی که به جهان دارد، با داده‌های خود یگانه می‌شود. هر رویداد چیزی از خود، به شیوه‌ای که با گذشته‌اش مناسب باشد، می‌افزاید که بدان وسیله خود را به امکانات متعدد می‌پیوندد، و یک هم‌نهاد (ستر) جدید به بار می‌آورد که دقیقاً قابل استخراج از مجموعه سابقه‌هایش نیست؛ پ) بدین‌سان بر وفق اهدافی که در کار است، یک انتخاب خلاقانه در میان بالقوگی‌های موجود انجام می‌گیرد که همانا علت‌مندی غایی است (باربو، ۱۳۸۴: ۳۷۸).

از دید وایتهد جهان شبکه‌ای از رخداد‌های مرتبط با هم یا تأثیر و تأثرات متقابل است. رویدادها اتکای متقابل به یکدیگر دارند. هر چند او بر اتکای متقابل حوادث تأکید دارد؛ ولی سرانجام قائل به یگانگی انگاری نیست که در آن اجزا و اعضا محو و مستغرق در کل باشند. یک رخداد صرفاً فصل مشترک خطوط مختلف هم‌کنشی نیست؛ بلکه وجود یا موجودی است برای خود و با حق و هویت مخصوص به خود. وایتهد به یک اصالت کثرت واقعی معتقد است که در آن هر حادثه‌ای برآیند منحصر به فرد مجموع تأثیراتی است که بر او رسیده؛ یعنی وحدت لاحقی است که از کثرت سابق شکل یافته است و در عین

فلسفه ارگانیسم می‌نامد. تشبیه درست برای تعبیر جهان ماشین نیست؛ بلکه اندام زنده یا ارگانیسم است که انگاره متحول و کاملاً متحد حوادثی مرتبط است. هر عضوی یا جزیی هم به فعالیت یگانه و یکپارچه کل مدد می‌رساند و هم از آن تعدیل می‌یابد. شاید بهترین تسمیه برای این تعبیر برداشت اجتماع‌وار از واقعیت باشد؛ زیرا در یک اجتماع هم وحدت هست، هم همکاری؛ بی‌آنکه فردیت اعضای جامعه از بین برود. در واقع، وایتهد طرفدار کثرتی است که در آن یگانگی هر حادثی محفوظ است (همو: ۱۶۱). در واقع، هدف فلسفه ارگانیسم او این است که یک جهان‌شناسی هماهنگ را بر اساس مفاهیم سیستم پویایی؛ یعنی پیشرفت خلاق به سوی نوآوری و نوآفرینی حقایق ثابت، وحدت فردی تجربه، احساس، هدف کلیات به عنوان صور معین و خصوصیات به عنوان عوامل غائی حقیقت ثابت تبیین نماید. مفهوم ارگانیسم او دو معنا دارد: معنای میکروسکوپی (خردنگرانه) مربوط به ساختار صوری یک موقعیت واقعی است که در پرتو پوییش، وحدت فردی تجربه را تصدیق می‌کند و معنای ماکروسکوپی (کل‌نگرانه) مربوط به مفروض گرفتن جهان واقعی است که به عنوان حقیقت ثابت ملاحظه می‌شود و مجالی را برای موقعیت واقعی، مشخص و فراهم می‌سازد (همو: ۱۵۱).

فلسفه وایتهد مانند مفهوم مونداهای لایب نیتز است؛ اما برخلاف مونداهای لایب نیتز، موقعیت‌های تجربی وایتهد به هر موقعیت تجربی دیگری که قبلاً رخ داده است، وابسته‌اند. هر موجودی از موجودی دیگر تأثیر می‌پذیرد. تمام تجربه‌ها به وسیله تجربه‌های قبلی مؤثر واقع می‌شوند و تمام تجربیات بعدی را نیز تجربه خواهند کرد و تفکر پویایی به طور کلی به توضیح طبیعت واقعیت می‌پردازد و بر شدن و سیوررت (Becoming) و نه بر وجودی ایستا تأکید دارد (همو: ۱۳۹).

هستی هر چیز بسته به اوست. او در آغاز اهداف ذهنی را پدید می‌آورد و به این معنی می‌توان او را آفریدگار هر هستی‌مند زمانمند بالفعلی نامید. خدای وایتهد اولویت زمانی ندارد؛ ولی اولویت شأنی یا ذاتی بر کل ماسوا دارد. هیچ عمل آفرینشی از عدم در کار نیست و در هر لحظه جهانی در معرض خداوند است که تا حدی تعین یافته است. هر حادث یا حادثه‌ای در وجود خویش متکی به خداوند است. همچنین، در نظم بخشیدن به امکاناتی که می‌تواند به تحقق برساند، خداوند هر چند تحت‌تاثیر جهان اساساً متمایز و متفاوت از سایر موجودات است، فقط اوست که سرمد است (همو: ۴۷۲).

خداوند عالم را از عدم خلق نکرده تا ساختار آن را بنا نهاده باشد؛ بلکه برعکس، عالم فرآیندی نامخلوق است که شامل خداوند نیز می‌شود (هیک: ۱۱۷). در واقع، اتحاد عاقل، عقل و معقول حاکم است (دهباشی، ۱۳۸۶: ۲۴۵-۲۴۶).

ذات بدوی خداوند شامل جمیع امکان‌های ازلی است که جهان برآمده از او می‌تواند بر وفق آنها تحقق یابد. ذات تبعی شامل تجربیات و پاسخ‌های مخلوقاتی است که پاره‌ای از این امکان‌ها را برمی‌گزینند و در زندگی خویش محقق می‌سازند. ذات تبعی خداوند در پاسخ به وقایع جهان مخلوق، دگرگون می‌شود و از این رو، می‌توان گفت که خداوند در تغییر و پویایی است. خداوند واجد جمیع قدرت‌هایی است که یک موجود می‌تواند داشته باشد؛ نه جمیع قدرت‌هایی که بالفعل وجود دارند. مخلوقات نیز قدرت‌هایی از آن خود دارند که به آنها اجازه می‌دهد در زندگی خویش امکان‌هایی از خیر یا شر را برگزینند. از این رو، قدرت خداوند اقناعی است تا قاهرانه؛ یعنی خداوند می‌تواند مخلوقات را به سوی خیر بخواند و از شر برحذر دارد؛ اما نمی‌تواند به زور به انتخاب خیر وادارد (پترسون، ۱۳۷۶: ۲۰۸). همه تجربیات

حال، رویدادهای دیگر را هم به حساب می‌آورد؛ یعنی در برابر آنها واکنش نشان می‌دهد. هر رخداد در مدتی که دارد رخ می‌دهد، زی خود است؛ یعنی دست‌تأثیرات دیگر از دامن او کوتاه است و آزاد است که روابط خود را به شیوه خاص خود (با دیگر حادثه‌ها) متناسب یا متحد سازد. هر حادثه، کانون خودجوشی و خودآفرینی است که سهم مؤثر و مشخصی در کاروبار جهان دارد. وایتهد می‌خواهد ما از نگرگاه خود وجود یا یکایک موجودات به جهان بنگریم و آنها را به نوعی دراک و آگاه از کاروبار خویش تخیل کنیم. بدین سان، حقیقت واقعیت عبارت است از کثرت همکنش تجربه‌های جدا جدا (همو: ۱۶۰). واقعیت غایی بنا بر الهیات پویایی، آفرینشی است که پیوسته وحدت‌های جدیدی از تجربه را از درون حرکت چند لایه پیشین به وجود می‌آورد؛ اما خلاقیت چیزی اضافه بر فعلیت نیست؛ بلکه نیروی خلاق در بطن کل واقعیت است (هیک، ۱۳۸۱: ۱۱۸).

وایتهد جهان را یک سیوروت و سیلان رخدادها می‌داند که، گذر و کشش و کوشش اصیل‌تر و اساسی‌تر از ثبات و تقرر جوهر است. او مؤلفه‌های اصلی واقعیت را به صورت حوادث متحول درهم تنیده توصیف می‌کند. اگر ثبات را اصل بگیریم، تحول نمودی بیش نخواهد بود؛ ولی اگر تحول را اصل بگیریم، آنگاه می‌توانیم ثبات و هویت را هم به حساب بیاوریم و آن را تکرار نسبتاً پایدار نگاره‌های کشش و کوشش محسوب داریم (باربو، ۱۳۸۴: ۱۶۰).

در الهیات پویایی، جهان از عدم خلق نشده است، بلکه در پویایی بر آفرینش مدام تأکید می‌شود. هیچ چیز جدا از خداوند به وجود نمی‌آید و از هیچ منبع دیگر مواد و مایه‌های آفرینش، به خداوند داده نمی‌شود. او پیش از همه آفرینش نیست؛ بلکه همراه آن است. خداوند همدوش با سایر علت‌ها عمل می‌کند و در عین حال،

برابر آن واکنش نشان می‌دهند، بر جهان تاثیر می‌گذارد؛ بی‌آنکه به آن تعیین محتوم ببخشد (همو: ۴۶۹).

خداوند تحت تاثیر رویدادهای جهان قرار می‌گیرد (وایتهد این را ذات تبعی خداوند می‌نامد). مراد از زمانی انگاشتن او، این است که تجربه او تحویل می‌یابد؛ چه او هم از جهان می‌گیرد و هم به جهان مدد می‌رساند. هدف‌ها و صفت‌های خدا ازلی‌اند و ابدی؛ ولی علم خدا به رویدادها، همپای شکوفایی و سیر آنها تغییر می‌یابد. او حیات جهان را در حیات خویش نهفته دارد. در این همکنشی، خداوند از جهان می‌گیرد و تنوع تجربه خود را به شیوه خاص خویش وحدت می‌بخشد؛ به طوری که آزادی او در جنب آزادی جهان، محفوظ می‌ماند (همو: ۴۷۰).

جهان بدن خداوند است. خداوند به میانجی بدنش زندگی می‌کند؛ همان‌گونه که ما به میانجی بدنمان زندگی می‌کنیم. این بدان معناست که خداوند و جهان به رغم تلقی خدانشناسی کلاسیک کاملاً متمایز از یکدیگر نیستند، بلکه همه موجودات متناهی؛ از جمله انسان‌ها، به یک معنا در وجود خود خداوند مندرجند. شاید بهترین راه تصور این معنا آن باشد که از این نمونه استفاده کنیم، در بدن انسان تک تک سلول‌ها از آنچه بر آنها می‌گذرد و نیز از آنچه در پیرامونشان جریان دارد؛ هر چند محدود، درک و آگاهی خاص خود را دارند. اکنون فرض کنید این آگاهی‌های سلولی فردی (همان‌طور که هستند) به یکدیگر بپیوندند و در یک آگاهی وحدت یافته (یعنی در ذهنی که به کل بدن متعلق است) مندرج شود (مقصود از ذهن آگاهی‌ای است که از تک تک آن آگاهی‌های فردی فراتر است و در عین حال شامل همه آنهاست). بر همین قیاس، هر کدام از ما سلولی در بدن خداوند هستیم و از این رو خداوند می‌تواند به معنای واقعی کلمه در تمام تجربه‌ها، شادی‌ها و اندوه‌ها به صمیمانه‌ترین وجهی مشارکت

مثبت و منفی سرانجام به حیات آگاهانه خداوند بازمی‌پیوندند و در آن محفوظ می‌مانند. بنابراین، خداوند در خود واجد ترکیبی از کل جهان است. خداوند در ملکوت آسمان، همه تجربیات زمینی را با یکدیگر ترکیب می‌کند؛ اما تمام شرور را به طور یکجانبه بر نمی‌دارد. ترکیب مستمر و دائم همه چیز در حیات آگاهانه خود خداوند مایه امید به پیروزی خیر و نجات جهان است (همو: ۲۰۹).

وایتهد بر حلول خداوند تأکید دارد؛ ولی تنزه و تعالی او نیز از یاد نمی‌برد. میان خدا و جهان یک تعامل همبسته و حلول متقابل اصیل وجود دارد؛ یعنی یک همکنشی دوسویه؛ ولی این دو سویگی به هیچ وجه متقارن نیست؛ چه جهان خیلی جدی‌تر به خدا تکیه دارد تا خداوند به جهان. وایتهد از آزادی و اختیار خداوند طرفداری می‌کند. هر هستومندی -خداوند که جای خود دارد- فردیت، حریم و خودآفرینی خود را دارد. خداوند متمایز از جهان است و چنانکه در وحدت وجود می‌گوید، با آن همسان و یگانه نیست. او حاضر در همه جاست (حضور مطلق دارد) و مؤثر کل است. او همه فعلیت‌ها و امکانات را در می‌یابد و حاصل آن را جاودانه حفظ می‌کند (باربو، ۱۳۸۴: ۴۷۱). خداوند اسّ اساس ابتکار نیز هست. چرا انواع نوینی از اشیا وجود می‌یابند، به جای آنکه صرفاً انگاره‌های سابق تکرار شوند؟ وایتهد می‌نویسد: جدا از خداوند هیچ چیز تازه‌ای و هیچ نظم و سامانی در جهان نخواهد بود. خداوند امکانات تازه‌ای پیش می‌آورد؛ ولی چون تعداد آنها 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 جهت داری را حفظ می‌کند. پوشی یک گرایش صعودی را باز می‌نماید. یک جنبه غایت‌اندیشانه؛ ولی نه نوع ساده آن. خداوند با اوج نهادن بالقوگی‌هایی خاص که آفریدگان در

توحیدی‌اند؛ چراکه او نیز تنها به یک خدا اعتقاد دارد؛ اما بحث بر سر جسمانی پنداشتن اوست و تشبیهات را که آنها به کار می‌گیرند. همین امر نشان دهنده این معناست که او با تعریفش خدا را از سایرین جدا کرده؛ یعنی در وهله نخست او را مقید نکرده است؛ بلکه او را هستی مطلق می‌بینند.

اما مسأله بعدی عرش است که در آیه «الرَّحْمَنُ عَلِي الْعَرْشِ اسْتَوَى» (خدا بر عرش نشسته) اختلاف کرده‌اند. آمده است که خدا بر عرش نشسته. به جهت فوق خدا بالاست و ذات خدا بالاست و از زیر و از آن سوی که به عرش برمی‌خورد، حدّ و نهایت دارد. محمد بن کرام در کتاب خویش آورده که خداوند مماس؛ یعنی چسبیده بر تخت خویش است و عرش جایگاه اوست و یارانش کلمه مماس را به ملاقات او با عرش بدل کرده، گفتند: بودن جسمی در میان او و عرش درست نیست، مگر آنکه عرش را تا پایان فراگیرد و معنی مماس که از لفظ آن سرباز زده‌اند، همین است (شهرستانی، ۱۴۱۳: ۱۲۴؛ بغدادی، ۱۳۳۳: ۲۲۱). باید خاطر نشان ساخت که این آیه را بسیاری از افراد دلیل بر جسمانی انگاشتن خدا از دید کرامیه می‌دانند. شاید ظاهر امر همین قضیه را اثبات کند؛ اما باید گفت در خود کلمه عرش یک معنای اوج و تعالی نهفته است؛ یعنی کلمه عرش معمولاً برای افراد متعالی که قدرتی برتر از موجودات دیگر دارند، به کار می‌رود؛ درست مانند پادشاهی که عرش برای او و نه برای عوام استفاده می‌شود. پس در اینجا هم عرش باید اشاره به خدای پادشاه ماندی که در عین حال که جدا و برتر از بقیه است؛ اما با آنهاست، اشاره کرد؛ چراکه یک پادشاه قدرتمند در عین اینکه جدا و بالاسر رعیتش هست و از نوعی دیگر است؛ ولی دخالت دارد.

مسأله بعدی این است که از دید کرامیه خدا محل حوادث است. کرامیه معتقدند که هر حادثه‌ای در ذات

جوید. به قول وایتهد، خداوند رفیق اعلی و شریک رنج- های آدمیان است (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۰۹). در اینجا نیز می‌بینیم که الگوی اَبَرذهن کاملاً کارآمد بوده و با دستگاه الهیاتی پویشی نیز دمساز است.

اَبَرذهن و مدل کلامی کرامیه

کرامیه از فرقه‌های سنت و جماعت سده‌های سوم و چهارم است و پایه‌گذارش شخصی به نام کرام بن خزامه ابن البرا است. آنچه در این میان برای ما مهم است، بازخوانی جدید از باورهای کرامیه است. در ظاهر اعتقادات و باورهای کرامی چنان کفرآمیز است که نمی‌توان آنها را به زبان آورد. کرامیان در عقاید فقهی و کلامی خود به سنت حنفی خاوری نزدیک بوده‌اند (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۷۲). از جمله نظرهای کرامیه که مورد بحث فراوان واقع شده، عقاید آنها در باب خداست. در ظاهر آنها متهم به تشبیه و تجسیم‌اند؛ چراکه محمد بن کرام پیروان خویش را به جسمانی دانستن پروردگار خویش خوانده است (شهرستانی، ۱۴۱۳: ۱۲۵). درست است که کرامیان همانند سنت‌گرایان به دفاع از پذیرش لفظی آنچه در قرآن و حدیث درباره تشبیه آمده است تمایل دارند؛ اما باید خاطر نشان ساخت که خود محمد بن کرام می‌گوید منظور از جسمانی بودن، قائم به ذات بودن است؛ یعنی کرامیه می‌گویند، منظور ما از جسم سه بعد بودن نیست؛ بلکه جوهر یا گوهری است که قائم به ذات است (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۷۴؛ شهرستانی، ۱۴۱۳: ۱۲۵)؛ ولی خودش می‌گوید از ترس مردم کلمه جوهر را به کار نمی‌گیرد. پس اگر قرار بود جسم بودن به همان معنایی که هست؛ یعنی سه بعدی بودن (طول و عرض و عمق) به کار گرفته شود، دیگر لزومی نداشت او تعریفی دیگر از جسم را ارائه دهد. از این رو، همین مطلب، نشان‌دهنده این امر است که او به جسمانیت مطلق اعتقادی ندارد. از سوی دیگر، کرامیه مثل افرادی که ذکرشان گذشت،

پیکربندی الهیات پویشی بازخوانی کنیم، فهمیدنی و معقول می‌شود. از قرار معلوم، ابن کرام جهان هستی را همچون الهیات پویشی کالبد خدا می‌انگارد و معتقد است چیزی بیرون از کالبد خدا رخ نمی‌دهد؛ یعنی همه رخدادها و رویدادها در پهنه هستی پدیدار خدا هستند و آگاهی خدا هستند و اراده خدا هستند و یکسره خود خدا هستند. الگوی آبرذهن نیز در اینجا کارساز است؛ یعنی همه رخدادها در این ذهن بزرگ رخ داده و چیزی بیرون از این آبرذهن نیست.

نتیجه

مدل الهیاتی که تمام این متفکران ارائه می‌دهند، این است که کل هستی همچون یک آبرذهن است. ذهن یک دستگاه یکپارچه و واحد است. در این ذهن پدیدارهای ادراکی مختلفی؛ از جمله پدیدارهای خیالی، پدیدارهای وهمی، پدیدارهای عقلی و پدیدارهای حسی وجود دارد و ما اگر به صورت جرئی و خُرد به این پدیدارها نگاه کنیم، می‌توانیم این پدیدارها را از هم سلب کنیم. دیوار گل سرخ نیست (تصور دیوار و تصور گل سرخ)؛ اما اگر ما به همین پدیدارها به گونه کلان نگاه کنیم، می‌توانیم آن‌ها را به یکدیگر نسبت دهیم و با یک گزاره این همانی بین آنها وحدت ایجاد کنیم و بگوییم دیوار گل سرخ است و همه پدیدارها عین یکدیگرند. چون همه این پدیدارها، یک دستگاه واحد را به نام ذهن تشکیل می‌دهند؛ چراکه نگاه خُرد و جرئی، یک نگاه ماهیت اندیش و چیستی اندیش است و ماهیت یعنی حد و مرز و ما در نگاه ماهیت اندیش، تکثر و تغایر می‌بینیم.

هنر این پارادایم یا الگو این است که: ۱- دستگاه‌های پیچیده عرفانی و فلسفی و کلامی به یاری آن قابل فهم و قابل تفسیر می‌شود؛ ۲- اندیشه‌های عرفانی و فلسفی و کلامی به ظاهر غیرقابل مقایسه، با این الگو قابل تطبیق و مقایسه می‌شوند و می‌توان آنها را به هم نزدیک کرد؛ ۳-

خدا رخ می‌دهد. وقتی خدا جسمی را پدید آورد، یک معنایی در ذات او حلول می‌کند. آن معنا را می‌گوییم احداث؛ یعنی پدیدآوردنی در ذات او پدید می‌آید. همزمان با آن که فرایند احداث را در خودش پدید آورد، همزمان یا کمی بعدتر، آن جسم پدید می‌آید. آن گفتار آفرینشگر خداست که می‌گوید کن (پدیدآی) و به آن آفرینش می‌گویند و آفرینش غیر آن امر آفریده شده است. و به آیه‌ای اشاره می‌کند: « ما أشهدتم خلق السموات و الأرض و لا خلق أنفسهم» (الکهف/۵۱): شما شاهد آفرینش آسمان‌ها و زمین نبودید. شما شاهد آفرینش جان‌های ایشان نبودید. ما شاهد آسمان و زمین هستیم؛ اما شاهد آفرینش آسمان و زمین نیستیم پس معلوم می‌شود آسمان و زمین غیر از آفرینش آسمان و زمین است (مهنا و فاعور، ۱۴۱۳: ۱۲۹).

ابن هیثم در کتابش به نام مقالات تصریح دارد به این که رخدادها به ذات خدا قائم‌اند. وی می‌گوید: وقتی خدا به چیزی دستور می‌دهد یا نهی می‌کند یا می‌خواهد، این امر و نهی و خواستن بعد از آنکه نبوده، بود می‌شود و بودنشان قائم به ذات خداست؛ برای اینکه گفتار خدا از خدا شنیده می‌شود و اراده خدا از خدا ناشی می‌شود و به وجود می‌آید. اینکه رخدادها به ذات خدا قائم هستند، دلیل حدوث ذات خود خدا نیست؛ یعنی اینکه خدا محل حوادث است، نمی‌توانی بگویی خدا حادث است؛ بلکه چنین درمی‌آید آنچه بر حدوث دلالت می‌کند، این پدیده‌هایی است که با هم ضد هستند. پدید آمدن پدیده‌هایی که با هم ضدند و روا نیست خداوند جهان را از پدیده‌های ضد، معطل و متوقف کند (مهنا و فاعور، ۱۴۱۳: ۱۳۰).

در وهله اول، حرف‌های محمد بن کرام عجیب و غریب و نامعقول به نظر می‌رسد؛ اما اگر اندیشه‌های او را در قالب الگوی آبرذهن تفسیر کنیم و این انگاره‌ها را در

۱۱- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵ش). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: انتشارات ققنوس.

۱۲- دهباشی، مهدی (۱۳۸۶ش). *پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد*، تهران: نشر علم.

۱۳- ذهبی، ابو عبدالله محمد بن احمد (بی تا). *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت: دارالمعرفه.

۱۴- السمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور التمیمی (۱۹۷۰م). *الانساب*، بغداد: مکتبه المثنی.

۱۵- شهرستانی (۱۴۱۳هـ). *الملل و النحل*، بیروت- لبنان: دارالمعرفه.

۱۶- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶ش). *تاریخ فلسفه جدید*، جلد چهارم، غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۷- مادلونگ (۱۳۷۷ش). *فرقه‌های اسلامی*، ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات اساطیر.

۱۸- مهنا، امیرعلی و فاعور، علی حسن، پاورقی الملل و النحل شهرستانی، نک: شهرستانی در همین مأخذ.

۱۹- نجمی، محمد (۱۳۴۰ش). *تاریخ فرق اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.

۲۰- هیک، جان (۱۳۸۱ش). *فلسفه دین*، بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

۲۱- یاسپرس، کارل (۱۳۷۵ش). *اسپینوزا، فلسفه، الهیات، سیاست*، محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.

22- c.e.bosworth. 'karramiyya' the encyclopaedia of islam.

اندیشه‌های به ظاهر غیرقابل فهم و غیرقابل معقول کرامیه قابل فهم و معقول می‌شوند؛ ۴- این پژوهش می‌تواند راهگشای مطالعات میان رشته‌ای گردد؛ چراکه می‌توان با الگوهای روان‌شناسی به لایه‌های عمیق‌تر و درونی‌تر اندیشه‌های این متفکران نقد زد و شاید بتوان از این رهگذر برای نظریه‌های آنان یک الگوی روان‌شناختی به دست داد.

منابع

۱- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۶۶ش). *فصوص الحکم*، ابوالعلاء عقیفی، قاهره: المکتبه الزهراء.

۲- _____ (۱۴۲۷ق). *الفتوحات المکیه*، مصحح: احمد شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶ش). *اخلاق*، دکتر محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۴- اسکروتین، راجر (۱۳۸۲ش). *تاریخ مختصر فلسفه جدید (آشنایی با فلسفه غرب)*، اسماعیل سعادت‌ی خمسه، تهران: انتشارات حکمت.

۵- باریو، یان (۱۳۸۴ش). *علم و دین*، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۶- بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۹۰م). *الفرق بین الفرق*، ۷- المکتبه العصریه.

۸- _____ (۱۳۳۳ش). *تاریخ مذاهب اسلام*

(ترجمه الفرق بین الفرق)، محمد جواد مشکور، تبریز: چاپخانه شفق.

۹- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶ش). *عقل و اعتقاد دینی*، احمد (آرش) نراقی، تهران: طرح نو.

۱۰- توماس، هنری (۱۳۷۹ش). *بزرگان فلسفه*، فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.