

هارتشورن و آکویناس

راهی میانه*

ویلیام، پی. آلستون
امیرعباس علیزمانی

یکم

تصوّر هارتشورنی از خدا تأثیر ژرفی بر فلسفه و الهیات معاصر نهاده است. این تصور به عنوان بدیل عمده‌ای برای تصوّرات شناخته شده‌تر پذیرفته شده و محاسن و معایبش به طور جدّی مورد بحث قرار گرفته است. این تصوّر دارای خاستگاه‌های متعدّدی است، ولی مهم‌تر از همه، نقّادی هارتشورن نسبت به طرز تفکری درباره‌ی خداست که توماس آکویناس آن را در قالب بیانی کلاسیک درآورده بود.

هارتشورن در کتاب تصویری انسان از خدا، که هنوز هم طولانی‌ترین بیان نظام‌مند از دیدگاه او است، تصوّرش را به عنوان تلاشی در راه رفع عیوب و نواقصی که در دیدگاه تومیستی می‌یابد، مطرح کرده است. این وجه تقابل (بین این دو دیدگاه) در سراسر نوشته‌های بعدی‌اش گاهی نسبت به مبادی و زمینه‌ها و گاهی نسبت به لواحق و لوازم وجود دارد، ولی به هر حال این دیدگاه همواره نفوذ و تأثیر عمده‌ای بر جای نهاده است. آنچه هارتشورن آن را به عنوان رقیب اصلی دیدگاه خویش می‌شمارد، تصوّر تومیستی از خدا یا شیوه‌های عام اندیشیدن درباره‌ی خداست که توماس بدان شکل قطعی

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

و نهایی داده بود. او یکی از محسّنات اصلی دیدگاه خود را توفیق و کام‌یابی این دیدگاه در مواضع ناکامی دیدگاهِ توماس می‌شمارد.

هارتشورن در مقام تقابل دیدگاهش با دیدگاه توماس، ما را با گزینش یکی از دو مجموعه کامل روبه‌رو کرده است. او جدا کردن و گزینش بعضی از مؤلفه‌های خاص و جزئی را جایز نمی‌شمارد. وی در نوشته‌های بعدی‌اش نیز در اکثر موارد، همین رویه را پی می‌گیرد؛ و این امر به هیچ وجه از سهل‌انگاری یا بی‌اعتنایی او ناشی نمی‌شود. او صریحاً این دیدگاه را مطرح کرده است که عناصر و مؤلفه‌های نظام تومیستی چنان محکم به هم پیوسته‌اند که گزینش یک یا دو مؤلفه خاص بدون التزام نسبت به کل این نظام ممکن نیست:

همه عناصر و مؤلفه‌های نظام تومیستی چنان به طور منطقی به یکدیگر پیوسته‌اند که قضاوت درباره هر یک از آنها به طور مجزاً فایده زیادی ندارد؛ یا باید همه آنها را با هم قبول کرد و یا همه را با هم کنار نهاد. راز عجز و ناتوانی کوشش‌های فراوان معطوف به بازسازی الهیات در همین نکته است. متکلمان در پی آن هستند که از میان ایده‌هایی که در واقع جهات غیرقابل انفکاک ایده واحدی‌اند، ایده خاصی را جدا و انتخاب کنند. راز نبوغ متکلمان بزرگ پیشین نیز در همین امر است که آنها واقعاً روابط درونی میان شمار زیادی از اظهارات ایجابی درباره خدا را (که در واقع و به طور مسلّم اظهاراتی سلبی‌اند) درک کرده بودند.^۱

هارتشورن غالباً یک نوع انسجام و به هم پیوستگی کاملاً محکمی را به نظام آکویناس نسبت می‌دهد. در مقابل این تصویر از وضعیت، در این مقاله اثبات خواهم کرد که نظریات تومیستی‌ای که هارتشورن آنها را رد کرده است، به هیچ وجه از آن چنان انسجام و به هم پیوستگی‌ای که هارتشورن فرض کرده، برخوردار نیستند. و اثبات خواهم کرد که کسی می‌تواند به طوری سازوار و منسجم بعضی از این نظریات را کنار نهاده، باقی آنها را نگاه دارد. به طور خاص‌تر، ادعا خواهم کرد که استدلال‌های هارتشورن بر ضد انکارهای تومیستی در باب نسبت‌داری درونی، بالقوگی، ترکیب، و امکان (بعضی از اوصاف)، بر فرض توفیق کامل، برخلاف تصور هارتشورن، برای طرد و کنار نهادن آموزه‌های تومیستی در باب قدرت مطلقه، تغییرناپذیری، بی‌زمانی، خلقت از عدم و تفوق‌ناپذیری بر خویش حتی به وسیله خویش، کافی نیستند. من هیچ استدلال متقاعدکننده دیگری از هارتشورن بر ضد اوصاف دسته دوم نیافتم، گرچه این نکته اخیر

را به نحو تفصیلی نمی‌توانم اثبات کنم. بنابراین من مدعی خواهم شد که مجموعه آثار هارتشورن امکان فراهم آوردن برداشتی منسجم، موجه، به لحاظ دینی کافی و وافی و حتی صادق از خدا را، که دیدگاه هارتشورنی در باب اوصاف دسته اول را با دیدگاه تومیستی یا حدّ اقل نزدیک‌تر به آن را در باب اوصاف دسته دوم ترکیب کند، به فراموشی سپرده است.

در این جا معرّفی فهرست‌واری از تقابلهای بین دیدگاهی که هارتشورن آن را دیدگاه «مدرسی» می‌خواند، که به طور نمونه‌واری به وسیله آکویناس ارائه شده است، و دیدگاه «نومدرسی» خودش وجود دارد.

دیدگاه نو مدرسی	دیدگاه مدرسی
-----------------	--------------

اوصاف گروه اول

۱. مطلقیت؛ (فقدان نسبت داری درونی).
- نسبت؛ خدا از طریق معرفت نسبت به مخلوقات و دخل و تصرف در آنها از درون ذات با آنها مرتبط و دارای نسبت است.
۲. فعلیت محض؛ در خدا هیچ‌گونه قوه‌ای برای چیزی که بالفعل وجود نداشته باشد، وجود ندارد.
۳. ضرورت تام؛ هر حقیقتی در باب خدا بالضرورة صادق است.
- ضرورت و امکان؛ خدا بالضرورة وجود دارد ولی حقایق فراوانی بر او صادق است که به طور امکانی بر او صادق‌اند (مانند معرفت او به امور ممکن).
۴. بساطت مطلقه.
- ترکیب.

اوصاف گروه دوم

۵. خلقت از عدم به وسیله عمل آزاد ارادی؛
- هم خدا و هم جهان آفرینش بالضرورة خدا می‌توانست از خلقت هر چیزی پرهیز کند. این‌که چیزی غیر از خدا وجود دارد، امری ممکن است.

۶. قدرت مطلقه؛ خدا قدرتِ بر انجام هر کار (منطقاً سازواری) را که اراده کند، دارد. — خدا همهٔ قدرت‌هایی را که هر عاملی می‌تواند داشته باشد، دارد ولی محدودیت‌های مابعدالطبیعی‌ای در این زمینه وجود دارد.
۷. جسمانی نبودن. — جسمانی بودن؛ جهان بدنِ خدا است.
۸. بی‌زمانی؛ خدا در خلال مجموعه‌ای از لحظات زمانی زندگی نمی‌کند. — زمانمندی؛ خدا در خلالِ توالیِ زمانی، جاودانی زندگی می‌کند.
۹. تغییرناپذیری؛ این صفت از صفتِ بی‌زمانی لازم می‌آید. خدا نمی‌تواند دگرگون شود، زیرا در وجود او هیچ‌گونه توالی زمانمندی راه ندارد. — تغییر پذیری؛ خدا دائماً در حال به‌دست آوردن سنتز پرمایه‌تری از تجربه است.
۱۰. کمال مطلق؛ خدا به‌طور ابدی (و برای همیشه) کاملی است که کامل‌تر از او نمی‌توان تصوّر کرد. — کمال نسبی؛ خدا در هر لحظه‌ای کامل‌تر از هر فرد دیگری است، ولی در مرحلهٔ بعدی تکامل او به وسیلهٔ خودش تفوق‌پذیر است.

من در خصوص وظیفه‌ام به شرح زیر پیش‌خواهم رفت: استدلال‌های هارتشورن بر ضد اوصاف تومیستی گروه نخست (مطلقیت، بساطت و ماندن آن) را بررسی کرده، نشان خواهم داد که آن استدلال‌ها هیچ آسیب و زیانی به اوصاف تومیستی گروه دوم نخواهند رساند.

برای ایفای کامل این وظیفه، نشان خواهم داد که اوصافِ مدرسی گروه دوم، در واقع با خصایص نومدرسی گروه نخست سازوارند. در مقام بحث از اوصافِ مدرسی گروه دوم، به اجمال به دیگر استدلال‌های هارتشورن علیه آنها نظر انداخته، خواهم گفت که آن استدلال‌ها فاقد قوّت و استحکام‌اند. مایل بودم به سوی اثبات کفایتِ دینی برداشت «ترکیبی» ام‌گام بردارم، ولی برای آن مطلوب تا فرصت دیگری منتظر خواهم ماند.

پیش از شروع به انجام این وظیفه، آنچه را در الهیات هارتشورنی به چالش نخواهم طلبید، آشکار می‌کنم. نخست این که بی‌هیچ تأمل و درنگ و چون‌وچرایی می‌پذیرم که هارتشورن شأنِ ایجابی قدرتمندی برای تصورش از خدا فراهم کرده است، به طوری که

این دیدگاه:

الف) به لحاظ درونی منسجم و سازوار است؛

ب) دارای قدرت و منزلت فلسفی است؛

ج) دارای ریشه‌ها و خاستگاه‌های مهمی در عمل ادیان توحیدی است؛

د) به خوبی از عهدهٔ حلّ بعضی از مسائل غامض و عمیق برمی آید.

بنابراین تصدیق می‌کنم که تصور کاملاً هارتشورنی [از خدا] بدیل مهمی است که متکلمان معاصر باید به طور جدّی آن را بررسی کنند، گرچه این تصور گزینۀ راجح مورد نظر من نیست.

دوم این که اعتراف می‌کنم اندیشه کلامی در طول تاریخش با این مانع روبه رو شده است که بدیل هارتشورنی آن غالباً به طور کامل به فراموشی سپرده شده است. هارتشورن بارها نشان داده که غفلت از چنین بدیل مهمی متکلمان را به استدلال‌های ضعیف و نادرستی کشانده است. سرانجام این که تصدیق می‌کنم که هارتشورن نشان داده است که عمل ادیان توحیدی نیاز مبرم و ضروری‌ای به تصور مدرسی از خدا ندارد.

دوم

حال به توضیح مختصر استدلالی که آن را مهم‌ترین استدلال هارتشورن علیه اوصافِ مدرسی گروه نخست می‌دانم، باز می‌گردیم. اجازه دهید تا با مطلقیت (به معنای فقدان نسبت‌داری درونی) که کلیدی برای حلّ کلّ معماست، آغاز کنیم. در این جا بین دو سیر استدلال تفکیک خواهیم کرد: سیر استدلال بسیار عامی که آن را کامیاب نمی‌شمارم، و سیر استدلال خاصّ تری که به نظر کاملاً موفقیت‌آمیز است.

استدلال نخست بر پایهٔ برخی نکات بسیار عام دربارهٔ روابط (نسبت‌ها) استوار است. در مورد یک حدّ مفروض (هویت خاص) در مقام مقایسه با یک نسبت خاص، آن نسبت ممکن است برای آن حدّ درونی و یا بیرونی باشد.^۲ در صورتی یک نسبت برای یک حدّ (هویت خاص) درونی است که اگر آن نسبت وجود نداشته باشد آن حدّ به درستی آنچه هست، نخواهد بود (هویت کنونی‌اش را با از دست دادن آن نسبت از دست خواهد داد). بنابراین اگر آن حدّ (هویت خاص)، تا اندازه‌ای، در وجودش (آن گونه که هست)، وابسته به رابطه‌ای خاص بود، آن رابطه (نسبت) برای آن حدّ درونی است و در غیر این صورت بیرونی خواهد بود.^۳

ولی نسبت‌های بیرونی مشروط به دو شرط‌اند. نخست این که هر نسبتی برای چیزی یا حداقل برای یکی از حدودش و یا برای هویتی دیگر (الحاقی و عارضی بر این حدود ذاتی)، درونی است. دوم این که هویتی که نسبت به آن این نسبت درونی است، یک کل انضمامی و ملموس است که نسبت به آن کل هویت‌های مرتبط بیرونی حیثیت‌های انتزاعی‌اند. (تصویر انسان از خدا، ص ۲۳۵).

نکته دوم را می‌توان چنین نیز بیان کرد که: «هویتی که در مقایسه با آن، نسبتی درونی است، بر آن نسبت و امور مرتبط با آن نسبت، به عنوان اجزای خود، مشتمل است». خواهیم دید که این نکته نقش عمده‌ای در الهیات هارتشورن ایفا می‌کند. هارتشورن سپس در ادامه این استدلال می‌گوید:

اگر رابطه مطلق با جهان، کاملاً بیرون از مطلق قرار گیرد، آن گاه این رابطه بالضروره در درون هویت حقیقتاً یگانه دیگری قرار خواهد گرفت که هم مطلق و هم جهان و هم رابطه بین آنها را در بر خواهد داشت؛ به تعبیر دیگر، در درون هویتی بزرگ‌تر از هویت مطلق قرار خواهد گرفت. یا در غیر این صورت جهان خودش، به عنوان یکی از ویژگی‌هایش، واجد رابطه با خدا خواهد بود، و از آن جا که این رابطه بدون خدا چیزی نیست، جهان در صورت واجد بودن این رابطه، واجد خدا به عنوان جزء مکمل این ویژگی‌اش خواهد بود و در این صورت جهان خودش هویتی خواهد بود که در بردارنده خود و مطلق است. به هر تقدیر، چیزی «بیش» از مطلق تغییرناپذیری که روابطش را با امور تغییرپذیر شامل نمی‌شود، وجود خواهد داشت (تصویر انسان از خدا، ص ۳۹ - ۲۳۸).

بنابراین، باید از بیم پذیرش امری بزرگ‌تر یا جامع‌تر از خدا، این گزینه باقیمانده را برگزینیم که هویتی که نسبت به آن، رابطه بین خدا و مخلوقات درونی است امری جدای از خدا نیست.

من این استدلال را نافذ و مؤثر نمی‌یابم. فرض کنید که هر نسبتی باید برای چیزی، درونی باشد؛ چرا باید گفت که هر هویتی که نسبت به آن هویت رابطه‌ای درونی است، «در بردارنده» آن رابطه و امور مرتبط با آن است؟ یا به طور اساسی‌تری، مقصود از این نظریه چیست؟ دقیقاً به چه طریقی یک حد (هویت) مشتمل بر دیگر حدود (هویت) است؟ یا دقیقاً به چه طریقی، آن گونه که هارتشورن در عبارت منقول از او می‌گفت، روابط و نسب، جهات و حیثیات یک هویت‌اند؟

برای تمرکز بحث، اجازه دهید تا بررسی کنیم که چرا گزینه دوم در عبارت منقول اخیر، که بر اساس آن رابطه بین خدا و جهان درونی و ذاتی برای جهان است، غیر قابل قبول است. دلیل ارائه شده این است که در این صورت باید جهان «مشمتمل» بر خودش و مطلق باشد، و آن گاه «بیش» از مطلق خواهد بود.

این استدلال نشان می‌دهد که هارتشورن بسی بیش از حد مجاز، به اصل «اشتمال» خود وفادار و متمایل است. تا آن جایی که من می‌توانم بفهمم، تنها معنایی که در آن، شخص حق دارد به طوری عام بگوید هویتی که رابطه‌ای در مقایسه با آن درونی است مشتمل بر آن رابطه است، آن است که ما برای توصیف آن هویت مجبور به مراجعه به این شرایط و روابط دیگر باشیم، به این معنا که مراجعه به آن شرایط و روابط ما را به توصیف آن هویت رهنمون شود.

ولی از این سخن لازم نمی‌آید که آن شرایط و روابط، همچون مهره‌هایی در درون جعبه‌ای یا اندیشه‌هایی در درون ذهنی یا فرضیه‌هایی در درون مجموعه‌ای از اصول موضوعه یا مانند من و تو در جهان یا چونان اوصافی در درون جوهری که وصف آن جوهرند، در درون آن هویت قرار گرفته باشد؛ بنابراین ما ملزم نیستیم بگوییم که هویت مورد نظر «بزرگ‌تر» یا «جامع‌تر» از آن هویت‌های دیگر است، و مثال‌های نقض آشکاری بر این ادعا دور از دسترس نیست. بر اساس اصول و مبانی هارتشورنی، و حتی با صرف نظر از آن اصول و مبانی، هنگامی که من درباره خدا می‌اندیشم این نسبت و ارتباط (با خدا) برای من درونی است. آیا این سخن مستلزم این است که من «بیش» از خدا هستم، چرا که بر اساس اصل «اشتمال» من بر خدا به عنوان حیثیتی انتزاعی مشتمل هستم؟^۴ به محض این که ما به بی‌ضرری اصل اشتمال که لازمه نسبت‌داری درونی است، پی بردیم، گزینه دوم (درونی بودن این رابطه برای خالق) کراهت و زشتی خود را از دست می‌دهد و استدلال هارتشورن فرو می‌ریزد.

ولی هارتشورن برای نیل به همان مطلوب از استدلال خاص‌تری استفاده می‌کند، استدلالی که بر ویژگی نوع خاصی از ارتباط مبتنی است. ربط و نسبتی که در آن، بر اساس یک تلقی رایج و عام، خدا در برابر جهان قرار می‌گیرد. این رابطه و نسبت، رابطه‌ای شناختاری است.

هارتشورن به طور موثر و نافذی استدلال می‌کند که در هر موردی از موارد معرفت،

رابطه معرفتی نسبت به فاعل شناسایی درونی و نسبت به موضوع شناخته شده بیرونی است^۵ و در واقع هر چه روابط معرفتی بیشتر سازنده و مقوم فاعل شناسایی باشند (و هر چه این روابط درونی تر و قوام بخش تر باشند)، معرفت رساتر، کامل تر و یقینی تر خواهد بود.^۶ هنگامی که من چیزی را می شناسم، این امر که من آن چیز را می شناسم، مرا به سوی پدید آوردن من انضمامی و ملموس سوق می دهد. اگر آن درختی را که اکنون در آن سوی خیابان می بینم، دقیقاً به همین شیوه ای که بدان می نگرم، نمی دیدم (و بدان نگاه نمی کردم) من واقعاً آن هویت عینی و انضمامی ای که اکنون هستم، نمی بودم و از جهت قابل ملاحظه ای متفاوت با آنچه اکنون هستم، می بودم؛ ولی اگر من درخت را هم نمی دیدم، درخت دقیقاً همان درختی بود که بود.

اگر امر بدین منوال باشد، چگونه می توانیم هم معتقد باشیم که خداوند از معرفت تام و تمام نسبت به هر امر قابل شناختی، از جمله نسبت به موجودات دیگر غیر از خودش، برخوردار است و هم در عین حال معتقد باشیم که او به هیچ حد و اندازه ای مشروط و مقید به روابطی که با سایر موجودات دارد، نمی شود؟ من صمیمانه در این جهت با هارتشورن موافقم که چنین امری ممکن نیست.

الهیات مدرسی نوعاً در پاسخ به این مشکل ادعا می کند که از آن جا که همه چیزها غیر از خدا، در وجودشان وابسته به خدا هستند، روابطشان با شناسنده الوهی مقوم ذات این موجودات است، نه مقوم ذات خدا؛ و نظام معمول وابستگی در این جا معکوس می شود (وابستگی از جانب مخلوقات است نه از جانب خالق).

ولی هارتشورن به نحو نافذی پاسخ می دهد که حتی اگر موجودات متناهی در وجودشان وابسته به فعالیت خلاقانه خدا باشند، هنوز هم این امر صادق خواهد بود که اگر خدا جهان متفاوت دیگری را خلق کرده بود، در این صورت او تا حدی از آنچه اکنون هست، متفاوت می بود؛ زیرا معرفت تام او به آن جهان تعلق می گرفت و نه این جهان. بنابراین، این سخن همچنان درست است که روابط شناختاری الهی با مخلوقات تا حدی مقوم ذات خدا و تشکیل دهنده او هستند.^۷ حال زمان پرداختن به اوصاف سنتی دیگر گروه نخست فرا رسیده است. با تأمل می توان دریافت که استدلال فوق به سود نسبت داری درونی خدا به عنوان فاعل معرفتی، این امر را از «پیش فرض» می گیرد که محتملات بدیل دیگری برای خدا، حداقل نسبت به آن مخلوقات یا حالاتی از مخلوقات

که متعلق معرفت او قرار می‌گیرند، وجود داشته باشد. زیرا اگر، آن گونه که هم توماس و هم هارتشورن معتقدند، این امر ضروری باشد که خدا به طور کامل هر امر شناختی‌ای را بشناسد و هیچ‌گونه احتمالات بدیلی نسبت به این امر شناختی (متعلق شناخت) وجود نداشته باشد (خواه از طریق احتمالات بدیلی برای خلاقیت الوهی یا از طریق دیگری)، آن‌گاه بدیل‌های احتمالی نسبت به وضعیت واقعی معرفت وجود نخواهد داشت و در آن صورت این سؤال که اگر خدا آنچه را اکنون می‌شناسد، نمی‌شناخت، آیا به نحوی از انحاء متفاوت و متمایز از خدای کنونی می‌بود یا نه، اساساً مطرح نمی‌شد. این سؤال مانند این است که پرسیم «آیا اگر خدا خدا نمی‌بود، به گونه‌ای دیگر بود؟» یا مانند این است که پرسیم «اگر عدد ۶ مساوی با 3×2 نبود، چیز دیگری بود؟» ولی اگر احتمالات بدیلی برای معرفت الهی وجود داشته باشد، آن‌گاه این امر مستلزم این خواهد بود که برای خدا امکانات بالقوه تحقق نیافته‌ای وجود داشته باشد، مانند این که او نسبت به جهانی معرفت (واقعی) دارد که می‌توانست آن جهان را بیافریند ولی آن را نیافریده است. و این امر مستلزم این است که برخی از اموری که بر خدا صدق می‌کنند، به طور امکانی بر او صدق نمایند؛ به این معنا که امکان در ذات الهی وجود داشته باشد. پیش‌فرض انکار هارتشورن نسبت به مطلقیت، انکار او نسبت به فعلیت محض و ضرورت تام است.

بنابراین در این جا رابطه تنگاتنگی بین این سه مخالفت با نظام مدرسی وجود دارد (مخالفت با مطلقیت، فعلیت محض و ضرورت تام)؛ ولی ما در مقام نشان دادن این رابطه تنگاتنگ، نوعی آسیب‌پذیری و اختلال در استدلال برای نسبیّت را نیز آشکار خواهیم کرد؛ زیرا اگر ما در اسناد امکان و استعداد به خدا موجه نباشیم، استدلال برای اثبات نسبیّت بی‌فایده خواهد بود. خوشبختانه هارتشورن می‌تواند به طور مستقلی بر امکان و استعداد الهی استدلال کند و چنین نیز کرده است. او در مقابل، از مقدّماتی آغاز می‌کند که مخالفینش پذیرفته‌اند، یعنی این که جهان ممکن است و این که خدا به طور مختارانه‌ای جهان مخلوق را آفریده است (و بنابراین می‌توانست به جای این جهان، جهان دیگری را بیافریند).^۸ ما از مقدّمه نخست به استدلال زیر دست می‌یابیم.^۹

۱. (الف): خدا معرفت دارد به این که W وجود دارد مستلزم (ب) است: W وجود دارد

(خدا معرفت دارد به این که W وجود دارد مستلزم این است که W وجود دارد).

۲. اگر (الف) ضروری بود، (ب) هم ضروری خواهد بود.

۳. ولی (ب) ممکن است.

۴. بنابراین (الف) نیز ممکن است.

به تعبیری دیگر، اگر آنچه را خدا یا هر فاعل شناسایی دیگری می‌شناسند، ممکن بود که آن معرفت را نداشته باشند، زیرا اگر آن متعلق شناخت به وجود نمی‌آمد، مورد شناسایی قرار نمی‌گرفت، بنابراین معرفت خدا به امر ممکن، خودش نیز ممکن است. از این رو، تنها در صورتی می‌توانیم امکان را کاملاً از ساحت خدا سلب کنیم که معرفت او را به هر امر ممکن انکار کنیم، گامی که هیچ یک از متکلمان مدرسی قصد برداشتن آن را نداشتند. از این نظریه که خدا می‌توانست جهان دیگری را بیافریند، این نتیجه لازم می‌آید که برای خدا استعداد‌های به فعلیت نرسیده‌ای وجود داشته باشد، از جمله استعداد آفریدن جهان‌هایی که (بالفعل) نیافریده است.^{۱۰} تمایز توماس میان استعداد‌های فعل و منفعل^{۱۱}، هیچ خدشه‌ای بر این نکته وارد نکرده، آن را بی اعتبار نمی‌سازد. البته وجود استعداد‌های به فعلیت نرسیده از استدلال نخست نیز لازم می‌آید و امکان از استدلال دوم به دست می‌آید؛ زیرا این مفاهیم (امکان و استعداد) دقیقاً با هم مرتبط بوده، لازم و ملزوم‌اند. اگر این امری ممکن است که من در حالت «S» هستم، آن گاه ممکن بود که من در حالت دیگری باشم یا به جای این حالت خصیصه دیگری داشته باشم (حداقل در حالت non-S باشم)؛ به این معنا که در من استعداد‌هایی وجود دارد که آنها را به فعلیت نرسانده‌ام. و اگر استعداد‌هایی وجود دارند که من می‌توانستم آنها را به فعلیت برسانم ولی به فعلیت نرساندم، آن گاه به فعلیت درنیوردن آن استعدادها و فعلیت بخشیدن به برخی از بدیل‌های آنها، واقعیتی امکانی درباره من است، واقعیتی که می‌توانست هرگز به وقوع نپیوندد. بنابراین، هارتشورن که از دیدگاه‌های مورد قبول و تأکید الهیات مدرسی آغاز می‌کند، به طور مؤثری نشان داده است که این دیدگاه‌ها متکلمان مدرسی را مجبور می‌کند تا از اوصاف مدرسی ضرورت تام، فعلیت محض و نسبی نبودن ذات خدا (عدم نسبییت در ذات) دست بردارند، و عضو نهایی این گروه از اوصاف یعنی بساطت نیز سقوط می‌کند؛ زیرا پشتوانه اصلی بساطت فقدان هر گونه استعداد به فعلیت نرسیده‌ای در خداوند بود.

سوم

حال بیاید تا به اوصاف مدرسی گروه دوم بازگردیم، اوصافی که هارتشورن را در تخریب و تردید در آنها کامیاب نمی‌دانم. با وصفِ خلقتِ از عدم آغاز خواهم کرد؛ زیرا این وصف در الهیات مدرسی مؤلفه بنیادی بسیار مهمی است که من آن را دارای ریشه‌های عمیقی در عمل و تجربه دینی می‌دانم. در این باب، بین سنت مدرسی و هارتشورن بحث حادّ و صریحی وجود دارد. در سنت مدرسی، که هارتشورن هم با آن موافق است، نه تنها واقعیت این است که وجود هر فرد متناهی‌ای مرهونِ فعالیتِ خلاقِ آزادِ خداوند است، به این معنا که جدای از آن فعالیتِ خلاقِ آن فرد به وجود نمی‌آید، بلکه علاوه بر این امر، هر چیزی غیر از خدا که وجود دارد کاملاً مرهونِ فعالیتِ خلاقانهٔ آزادِ خداوند است؛ در حالی که از دیدگاه هارتشورن، این که جهانی از مخلوقات متناهی وجود داشته باشد، ضرورتی مابعدالطبیعی است، هرچند آن جهان دقیقاً همین جهانی که ما داریم نباشد. این نکته اختلاف مهمی را در مورد قلمروهایی که به گزینش ارادی الهی تعیین یافته‌اند و قلمروهایی که از سوی ضرورت‌های مابعدالطبیعی غیرشخصی احاطه شده‌اند، پدید می‌آورد.

آیا موضع هر یک از گروه‌ها در این باب، به نحوی با موضع آنها در باب اوصاف گروه نخست گره خورده است؟ من نمی‌توانم چنین ارتباطی را درک کنم.^{۱۲} چرا ما باید فرض کنیم که خدایی با اوصاف امکانی و استعدادهای به فعلیت نرسیده و تحدید شده (مشروط) به وسیله روابط شناختاری‌اش با امور ممکن، «باید» با جهانی از هیئات غیر از خودش در ارتباط باشد؟ چرا نباید یکی از اوصاف امکانی او این باشد که موجوداتی غیر از خودش را خلق کند؟ چرا باید این امر که او به وسیله روابطش با موجودات دیگر تحدید شده است، مستلزم «عدم امکان» وجود موجوداتی دیگر، که با آنها مرتبط است و به وسیله آنها تحدید می‌گردد، باشد؟ من نمی‌توانم بین اوصاف نومدرسی گروه نخست و درستی پیشنهادهایی که اینک مطرح شد، ناسازگاری مشاهده کنم. در واقع به نظر می‌آید که آموزه سنتی خلقت در جامعه هارتشورنی بسی سازوارتر، معقول‌تر و جذاب‌تر است تا در جامعه تومیستی. اگر این آموزه را به شیوه قدیمی قرون وسطایی بیان کنیم، حامل همان مشکلاتی خواهد بود که هارتشورن به طور نافذی آنها را در استدلال‌های مطروحه در بخش دوم آشکار کرد. این نظریه مجبور است تا خلقت

به وسیله فعلی آزاد ارادی را با فقدان استعدادهای بدیل در خدا و امکان جهان را با ضرورت فعلی خلقت خدا و (امکان جهان را) با ضرورت معرفت خدا از آن جهان، جمع کند. اگر این نظریه از قید و شرطهای فلج کننده رهایی یابد، به بهترین وجهی جاذبه های خود را نشان خواهد داد. این امر می تواند مقصود از تعابیری چون «فعل آزاد ارادی»، «امکان»، «معرفت» و مانند آن را معلوم کند.

می خواهم این نکته را بگویم که هارتشورن با افشای تناقضات درونی الهیات کلاسیک، خدمت عظیمی به الهیات کرده و نظریه خودش را در باب خلقت بسی دفاع پذیرتر نموده است. در واقع، بر اساس بهترین معرفت من، هارتشورن به طور صریح و آشکاری دیدگاهش را در باب خلقت با دیدگاهش در باب نسبیت، امکان و استعدادگره نزده است، آن گونه که دیدگاهش را در باب استعداد با دیدگاهش در باب زمانمندی گره زده است.^{۱۳}

از سوی دیگر، هارتشورن براهینی علیه دیدگاه سنتی عرضه کرده است که به نظر من هیچ یک از آنها دارای پایه و جوهره مستحکمی نیستند. به عنوان مثال، او نسبت به این دیدگاه که جهان در لحظه خاصی از زمان به وجود آمده و آغازی زمانی داشته باشد، موضع می گیرد و در مقابل این دیدگاه استدلال می کند که مفهوم آغاز زمانی مفهومی «خود - متناقض» است.^{۱۴} این غایت اشکالی است که در این باب ممکن است مطرح شود، ولی هیچ ضرورتی وجود ندارد که ما آموزه سنتی آفرینش را چنین تفسیر کنیم. متکلمان مدرسی بارها خاطر نشان کرده اند که خلقت از عدم بالضرورة مستلزم آغاز زمانی جهان نیست؛ گرچه، البته، بسیاری از آنان بر این باورند که در واقع چنین آغازی وجود داشته است. این نظریه تنها مقتضی این اصل است که اگر فعالیت خلاقه خدا نبود، هرگز جهانی وجود نداشت. حتی اگر جهان به لحاظ زمانی هم نامحدود بود و آغاز و پایانی به لحاظ زمانی نداشت، نیز امر به همین منوال بود. این بحث که آیا «خلقت از عدم» مناسب ترین اصطلاح برای چنین آموزه ای است یا نه، بحثی مهم و اساسی نیست. آنچه سرنوشت ساز است این است که آیا ما می توانیم این دو نظریه را با هم جمع کنیم: (الف) این که انجام ندادن خداوند آن کاری را که برای به وجود آمدن چیزی غیر از خودش ضروری و لازم است، امکانی واقعی است (خداوند می توانست چیزی غیر از خودش را به وجود نیاورد)؛ و (ب) این که جهان از لحاظ زمانی نامتناهی است.^{۱۵}

هارتشورن همچنین استدلال می‌کند که: اگر ما خدا را، جدای از جهان مخلوقات و روابطش با این جهان، به عنوان کامل مطلق فی نفسه فقط، به حساب آوریم، آن گونه که متکلمان کلاسیک این چنین گمان می‌کنند، آن گاه هیچ اشکال و ایرادی در باب خلقت وجود نداشت.^{۱۶} ولی حتی اگر این استدلال هم درست باشد، این امر نشان نمی‌دهد که آموزه کلاسیک خلقت با دیدگاه نوکلاسیک در باب نسبیّت، امکان و استعداد ناسازگار است. این امر صرفاً نشان می‌دهد که برای حفظ آموزه خلقت، ما باید دیدگاه کلاسیک را درباره کمال خدا جرح و تعدیل کنیم. ولی آیا استدلال فوق درست است؟ چرا معقول نیست که در مورد خدا به عنوان فاعلی که صرفاً ایثارگرانه و دیگرخواهانه عمل می‌کند، و نه فاعلی که فقط در پی افزایش کمال و سعادت خویش است، بیندیشیم؟

هارتشورن در پاسخ به این سؤال دو نکته را مطرح می‌کند:

۱. ایثارگری (نوع دوستی و دیگرخواهی) مستلزم مشارکت در خیر و شر دیگری است که با آموزه کلاسیک تأثرناپذیری خدا ناسازگار است؛^{۱۷} ولی این استدلال در مقابل این دیدگاه که مدعی است آموزه کلاسیک خلقت با ملاحظه خدا به عنوان موجودی ذاتاً مرتبط با مخلوقات از طریق آگاهی‌اش به آنها و بنابراین نفوذپذیر از آنها متناسب است، بی‌تأثیر است.

۲. اگر خدا نتواند از خلقت بهره‌مند شود، آن گاه ما نمی‌توانیم به هیچ وجه مشارکتی با او داشته یا در خدمت او باشیم؛^{۱۸} ولی حتی اگر خدا صرفاً ایثارگرانه دست به آفرینش زده باشد، ما می‌توانیم به درستی با برآوردن و تأمین آن غایات دیگرخواهانه به او خدمت کنیم.

هارتشورن مخالفتش با آموزه کلاسیک قدرت مطلقه را با انکارش نسبت به آموزه کلاسیک خلقت مرتبط کرده است.^{۱۹} به یقین، کسی ممکن است خلقت از عدم را قبول داشته باشد و در همان حال به بعضی از محدودیت‌های قدرت الهی (غیر از تناقضات منطقی) معترف باشد. با این وصف، این صادق است که موضع هارتشورن در باب خلقت، که بر اساس آن وجود موجودات متناهی ممکن ضرورت مابعدالطبیعی دارد، مستلزم این است که پدید نیآوردن چیزی غیر از خودش در حیطه قدرت الهی نباشد، و بنابراین موضع هارتشورن در باب خلقت، او را ملزم می‌کند که آموزه کلاسیک قدرت مطلقه را انکار کند. ولی آیا او هیچ استدلال مستقلی در مقابل این آموزه اقامه می‌کند؟ حداقل یک استدلال در این باب وجود دارد: از آن جا که وجود (مساوق با) قدرت است،

هر موجودی صرفاً به واسطه وجود (و در پرتو آن) دارای قدرتی است؛ ولی آن گاه این امر به لحاظ مابعدالطبیعی غیرممکن است که خدا واجد همه قدرت‌ها باشد.^{۲۰} یا اگر بخواهیم این استدلال را استدلالی درونی علیه آموزه کلاسیک قدرت مطلقه درآوریم، باید آن را ملایم‌تر کنیم و بگوییم: «اگر چیزی غیر از خدا وجود داشته باشد، آن گاه خدا دارای همه قدرتِ موجود نخواهد بود». ولی حتی این استنتاج ملایم نیز ناقض آموزه کلاسیک قدرت مطلقه نیست؛ چرا که آموزه کلاسیک نمی‌گوید که خدا دارای همه قدرت موجود است، بلکه در عوض مدعی است که خدا دارای قدرت «نامحدود» است، قدرت بر انجام هر چیزی که او می‌خواهد انجام دهد.

این سخن کاملاً با خدایی که می‌خواهد مخلوقات را همراه با قدرتی متناسب با وضعیت آنها به وجود آورد، قابل جمع است. یعنی این سخن کاملاً با انتقال (و تفویض) قدرتِ خدا به مخلوقاتش سازگار است و این همان طریقی است که از آن طریق الهیات مدرسی این موضوع را تحلیل نموده است، گرچه من خواهم پذیرفت که توماس، به عنوان مثال، در شیوه‌ای که بر اساس آن جزئیات امور را بیان کرده است، می‌تواند مورد نقادی قرار گیرد. نکته اساسی این است که آموزه قدرت نامحدود که ملازم و همراه با آموزه مدرسی خلقت است، مستلزم این نیست که هیچ موجودی غیر از خدا دارای هیچ قدرتی نباشد.

سرانجام اینکه بحث درباره «جسمانی نبودن» با بحث درباره خلقت گره خورده است. هارتشورن در فصل پنجم کتاب تصویر انسان از خدا، «تمثیلات الهیاتی و انداموارگی کیهانی»، به طور معتبر و کارآمدی استدلال می‌کند که خدا از دو جهت تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز با جهان مرتبط است، همان طور که نفس انسانی نیز با بدنش مرتبط است:

- (۱) خدا بدون واسطه و در بالاترین حد ممکن از آنچه در جهان می‌گذرد، آگاه است؛
- (۲) خدا می‌تواند به طور مستقیم بر آنچه در جهان واقع می‌شود، تأثیر بگذارد.

هارتشورن بر اساس این اصل که آنچه نفس (۱) به طور کاملاً بی‌واسطه‌ای از آن آگاه است و (۲) آن را به طور مستقیم تحت کنترل ارادی خود دارد، بدن اوست، نتیجه می‌گیرد که جهان بدن خداوند است و بنابراین خدا غیرجسمانی نیست؛ ولی این تمثیل در صورتی می‌تواند راه‌گشا و فیصله‌دهنده باشد که، همان طور که هارتشورن هم معتقد است، این جهان (یا هر جهان دیگری) با ضرورتی مابعدالطبیعی، مستقل از اراده الهی

وجود داشته باشد. در غیر این صورت خدا جسمانی به قوی‌ترین معنای کلمه (ذاتاً جسمانی) نخواهد بود. البته حتی اگر خدا هستی جهان را با فعلی آزاد ارادی به وجود آورده باشد، ما ممکن است هنوز هم به یک معنا این جهان را به عنوان بدن خدا به حساب آوریم؛ ولی در این صورت این بدنی خواهد بود که او آزادانه برای خودش فراهم کرده است، بدنی که او به خوبی می‌توانست بدون آن وجود داشته باشد. او جسمانی به گونه‌ای که یک موجود انسانی جسمانی است، نخواهد بود؛ او ذاتاً جسمانی نخواهد بود. اگر ما جسمانیت را به این معنای قوی‌تر (ذاتاً جسمانی)، بگیریم که هارتشورن این کلمه را به همین معنا مطرح می‌کند، این امر واضح و آشکار است که نفی و اثبات آن به دیدگاه هارتشورن در باب خلقت بستگی خواهد داشت. اگر آموزه کلاسیک خلقت حفظ شود، شخص می‌تواند در عین حال که جسمانیت ذاتی را انکار می‌کند با هارتشورن در باب نسبیّت، امکان و بالقوگی موافقت کند.

چهارم

در بخش پیشین من بر آن بودم که اگر ما خدا را زمانمند بشماریم، آموزهٔ مدرسی خلقت دچار مشکل می‌شود. اگر خدا زمانمند باشد، ما باید او را به عنوان امری که به طور نامتناهی‌ای در زمان بسط یافته است، به شمار آوریم. اگر او از قطعهٔ محدود خاصی از زمان در گذشته آغاز به وجود کرده باشد، این امر نیازمند به تبیینی بیرون از ذات خودش خواهد بود: او (در این صورت) موجودی اساساً نامشتق از غیر نخواهد بود. به همین دلیل پایان یافتن وجود او هم ناممکن است. اگر حقیقت امر این است که جهان فیزیکی‌ای وجود دارد که مرهون و منوط به انجام عملی ارادی از سوی خداوند است و اگر خدا زمانمند است، آن‌گاه آن عمل ارادی (پدید آوردن جهان فیزیکی) باید در زمان خاصی رخ داده باشد. ولی در این صورت این عمل در هر زمانی که رخ دهد، می‌باید خدا در دورهٔ زمانی نامتناهی‌ای پیش از انجام آن عمل وجود داشته باشد. ما با این پرسش آگوستینی مواجه خواهیم شد که چرا خداوند اراده کرده تا جهان را در آن زمان خاص و نه در زمان دیگری به وجود آورد. بنابراین اگر ما خدا را امری زمانمند بینگاریم، معقول‌ترین تصویر تصویر هارتشورنی از خدا و جهان است که در طی زمان با یکدیگر رویاروی می‌شوند، که این مواجهه و رویارویی به لحاظ مابعدالطبیعی کاملاً اساسی

است؛ همان گونه که فعالیت خلاقانه الهی معطوف به پدید آوردن جهان است، تا سرحد امکان، جهان نیز مطابق و هماهنگ با غایات الهی است. و برعکس، اگر ما بخواهیم از آموزهٔ مدرسی خلقت دفاع کنیم، باید خداوند را موجودی غیرزمانمند به شمار آوریم. بنابراین به منظور دستیابی به این امر که آموزهٔ مدرسی خلقت با آموزه‌های نومدرسی نسبت، امکان و مانند آن سازگار است، من نیز باید نشان دهم که آموزه‌های نومدرسی نسبت، امکان و مانند آن با زمانمند نبودن خدا سازگارند. و در واقع، فارغ از ضرورت انجام چنین کاری، من به دفاع از آن دیدگاه علاقه‌مندم.

حال باید به زمانمندی و تغییرپذیری پردازیم. من این را مسلم فرض می‌کنم که وضع یا رفع این دو صفت با هم است. اگر خدا در زمان باشد، دستخوش دگرگونی و تغییر نیز می‌شود. احتمال وجود موجودی کاملاً ثابت در خلال توالی لحظات زمانی را به عنوان احتمالی بی‌فایده و غیرقابل طرح، کنار می‌گذارم. چرخش به سوی جانب دیگر این احتمال، یعنی تغییر بدون توالی زمانی، شنیدنی‌تر و قابل تأمل‌تر است و من به این احتمال به طور خلاصه خواهم پرداخت. ولی به هر حال، از آن جا که هارتشورن به طور آشکاری به نوع خاصی از دگرگونی می‌اندیشد، که عبارت است از «نخست در یک وضعیت بودن و سپس در لحظهٔ زمانی بعد در وضعیت متفاوتی بودن»، من نیز این اصطلاح را به همین معنا به کار خواهم برد. از این رو من زمانمندی و تغییرپذیری را همراه و ملازم با یکدیگر می‌گیرم.

تعجب آور این است که هارتشورن رابطهٔ میان نسبت یا امکان و زمانمندی یا تغییرپذیری را چنان آشکار می‌بیند که به راحتی آنها را به یکدیگر پیوند زده، معادل هم می‌شمارد، بدون این که نیازی به ضرورت توجیه این موضع احساس کند. بنابراین نتیجهٔ استدلال بر نسبت‌داری درونی در خدا در صفحهٔ ۲۳۸ تا ۲۳۹ از کتاب تصویر انسان از خدا که پیش‌تر نقل شد، هم به حسب تغییرپذیری و هم به حسب نسبت، مطرح شده است. به هر بیانی، امری بیش از یک مطلق تغییرناپذیر، که مشتمل بر روابطش با امر تغییرناپذیر نیست، در کار خواهد بود. بنابراین ضروری است که ما بین «تغییرناپذیر» و مطلق تمیز قائل شویم؛ اگر مقصود از مطلق «واقعی‌ترین» موجود عینی و ملموس (یا امری مشتمل بر آن) است، آن گاه امر «تغییرناپذیر» تنها ممکن است حیثیتی انتزاعی از خدا باشد، خدایی که به عنوان یک کل عینی (و انضمامی) می‌باید هم مشتمل بر این جنبه و هم مشتمل بر روابطش با امور ممکن و حادث باشد.

بنابراین هارتشورن این استدلال را که به طور واضحی استدلال بر نسبت داری درونی داشتن ارتباطات درونی بین ذات با امور ممکن بیرون از آن) است، استدلال بر تغییرپذیری نیز قرار می‌دهد. علاوه بر این، او در مقدمه کتاب نسبت الهی (ص ۹) تز اصلی این کتاب را به گونه‌ای بیان کرده است که به طور آشکاری فرض او را در باب تساوی و تلازم نسبیت و تغییرپذیری بیان می‌کند.

نظریه اصلی‌ای که «آبر نسبیت گرایی» و نیز همه - خداانگاری خوانده می‌شود، عبارت است از این که امر «نسبی» یا تغییرپذیری که بر روابط و مناسبات متغیر مبتنی است و به تبع دگرگونی در آنها دگرگون می‌شود، در درون خویش مشتمل بر امر غیرنسبی، «تغییرناپذیر»، مستقل یا «مطلق» است و بلکه در ارج و منزلت از آنها نیز فزاتر است. از این آموزه لازم می‌آید که خدا به عنوان امر فوق‌العاده برتر و متعین، باید نه به عنوان امر کاملاً مطلق یا تغییرناپذیر بلکه به عنوان نسبی برتر یا آبرنسبی انگاشته شود. گرچه به دلیل همین نسبیت برتر مشتمل بر ویژگی انتزاعی یا ذاتی‌ای است که در ارتباط با آن و تنها در ارتباط با آن ویژگی است که او به درستی و به معنای واقعی و دقیق کلمه مطلق و تغییرناپذیر است.

ما در نزد هارتشورن نیز می‌بینیم که تغییرناپذیری با ضرورت همسان شده است: «غالباً بدیهی به نظر می‌آید که موجود کاملاً ضروری و تغییرناپذیر، نتواند امر ممکن و متغیر را بشناسد» (تصویر انسان از خدا، ص ۲۴۲).

گرچه به نظر می‌آید که هارتشورن تا حد زیادی این امر را بدیهی اولی (بی‌واسطه) می‌شمارد که امر نسبی و ممکن باید زمانمند و تغییرپذیر باشند، ولی گاهی از برهان و استدلال نیز مدد می‌گیرد. در جایی او صرفاً همین را می‌گوید که اگر روابط و نسبت‌ها با جهانی متحول و متغیر درونی و ذاتی یک موجود کامل باشند، آن گاه آن موجود کامل باید متغیر و متحول باشد.^{۲۱} ممکن است ریشه اعتقاد به این بداهت اولی و ذاتی همین سیر استدلال باشد.

اجازه دهید تا این مطلب را کمی توضیح دهیم: اگر چیستی خدا (هویت او) به طور جزئی معلل به ارتباط و نسبتی است که او با این جهان پیدا می‌کند (به عبارت دیگر، هویت کنونی او تا اندازه‌ای به خاطر ارتباطی است که با این جهان دارد) و اگر جهان در زمان‌های مختلف اوضاع و احوال مختلفی دارد و از این رو جهان در زمان‌های مختلف روابط و نسبت‌های مختلفی با خدا دارد، در این صورت لازم می‌آید که خدا در زمان‌های

مختلف در اوضاع و احوال مختلفی قرار داشته باشد؛ زیرا در یک زمان خاص خدا مجموعه خاصی از روابط با جهان خواهد داشت و در زمان دیگر مجموعه خاص دیگری. بنابراین اگر این روابط برای خدا درونی باشند، آن گاه ماهیت (ذات) تام عینی خدا در یک زمان خاص به طور جزئی به وسیله این روابطی که او در آن زمان با جهان دارد قوام می‌یابد. همچنین در زمان خاص دیگری نیز ماهیت او به طور جزئی به وسیله این روابط خاص دیگر شکل می‌گیرد و از آن جا که این روابط در این دو زمان متفاوت می‌باشند ماهیت (ذات) تام عینی خدا نیز (در این دو زمان) به طور متناظری متفاوت خواهد بود.

این استدلال متضمن نوعی «مصادره به مطلوب» است. البته اگر خدا زمانمند باشد آن گاه او در زمان‌های مختلف روابط مختلفی با جهان متغیر خواهد داشت و بنابراین دستخوش دگرگونی خواهد شد؛ ولی مسئله دقیقاً همین است. ما همه آماده‌ایم بپذیریم که «اگر» خدا زمانمند باشد، تغییر خواهد کرد و در این صورت نیازی به واسطه (حدوسط) روابط با جهان متغیر نخواهیم داشت تا تغییرپذیری را از زمانمندی به دست آوریم (بلکه به طور مستقیم و بی‌واسطه زمانمندی مستلزم تغییرپذیری خواهد بود). از سوی دیگر، اگر ما زمانمندی خدا را «مسلم» فرض نکنیم، استدلال عقیم و بی‌نتیجه می‌شود. اگر او در زمان نباشد، درونی بودن روابط با جهان متحول و دگرگون‌شونده اثبات نمی‌کند که او نیز دگرگون می‌شود. اگر او در زمان نباشد، در معرض دگرگونی و تحول قرار نمی‌گیرد. روابط و نسبت‌هایی که او در آنها در لحظات زمانی متعددی در ارتباط با جهان قرار می‌گیرد، او را بدون توالی زمانی «به طور یکباره» تحدید خواهند کرد. ممکن است گفته شود که این سخن نامعقولی است. در ذیل به بررسی این اتهام خواهیم پرداخت.

هارتشورن نیز به استدلالی برای گذر (منطقی) از امکان به زمانمندی اشاره می‌کند. بنابراین خدا هم در افعال و کارکردهای ذاتی‌اش و هم در افعال و کارکردهای عرضی‌اش خداست. تنها طریقی که از آن طریق چنین تمایزهایی را می‌توان قابل‌تصور ساخت، تمایز از طریق زمان و به حسب زمان است. وجود ذاتی خدا جنبه‌های ابدی محض ذات الهی است و وجود عرضی (غیرذاتی) جنبه‌های زمانی یا متغیر ذات الهی هستند (تصویر انسان از خدا، ص ۲۳۴).

من نمی‌توانم بفهمم که چرا امکان (به معنای سلب ضرورتی که نقیض امکان است)

فقط در مورد موجودی زمانی که امکان‌های متعددی را به طور متوالی به فعلیت می‌رساند، قابل تصور است و لاغیر. درست است که یک موجود غیرزمانی «آینده باز و گشوده‌ای» در پیش روی ندارد. هنگامی که این موجود به وجود می‌آید، هر آنچه بر آن صادق است ثابت و قطعی است، به گونه‌ای که در مورد یک موجود زمانی ضرورتی ندارد که امر بدین منوال باشد. یک موجود زمانی می‌تواند در زمان خاصی وجود داشته باشد، در حالی که هنوز متعین و مشخص نشده باشد که کدام یک از امکانات متعددی که در پیش روی او قرار دارند به فعلیت خواهند رسید. حداقل این فرض صادق است که آنچه مربوط به آینده است تا کنون متعین و مشخص نشده باشد؛ با این همه، در مورد یک موجود غیرزمانی این سخن می‌تواند صادق باشد که گرچه این موجود R است، ولی ممکن بود که R نباشد. به تعبیر دیگر، اگر بخواهیم این معنا را در قالب اصطلاحات رایج امروزی بیان کنیم، عالم ممکن هست که این موجود در آن R نیست. همین امر کافی است تا این واقعیت را که «این R است» واقعیتی ممکن بگرداند.

علاوه بر این، این معنا یا نوع از امکان، که عالم ممکن وجود داشته باشد که در آن عالم امر بدین منوال نباشد، یکی از معانی اساسی امکان است. احتمالات بدیل نسبت به آینده‌ای که هنوز نامتعیین است (= امکان استقبالی) نوع فرعی یا معنای فرعی خاصی از معانی امکان را تشکیل می‌دهد. ممکن بودن کنونی این امر که من تحریر این مقاله را در این هفته تمام خواهم کرد یا تمام نخواهم کرد، دقیقاً مصداق خاصی از همین پدیده وضع امور جایگزین است که در مورد عوالم ممکن مختلف گفته می‌شود. ویژگی اضافی در این مورد این است که در این لحظه هنوز متعین نشده است که کدام یک از این عوالم ممکن عالم واقعی است.

کسی که نسبت به قبول امکان بدون آینده باز و گشوده ناخرسند است، باید بررسی کند که آیا کسی می‌تواند این را بگوید که گذشته یک موجود زمانمند باید از هر جهت ممکن باشد؟ آیا در زمان حال این حقیقت که من شب گذشته ساعت ده و پانزده دقیقه به رختخواب رفتم، حقیقتی امکانی است یا حقیقتی ضروری؟ به هر معنایی ما بتوانیم آن را به عنوان حقیقتی امکانی بپذیریم، (به همان معنا) می‌توانیم امکان پذیرش حقایق متعددی را در باب یک موجود غیرزمانی نیز بپذیریم.

در پایان اجازه دهید تا یادآوری کنم که این معنای از امکان، «عدم صدق در همه

عوالم ممکن»، تنها معنایی است که در آن معنا هارتشورن دلیلی برای فرض بروز امکان در مورد خدا بدون پیش فرض زمانمند بودن او ارائه داده است. بدون آن پیش فرض، استدلال او به قرار ذیل است:

«هستی جهان مخلوق (یا به عبارتی کم مسئله دارتر، هستی اشپای غیر از خدا) و هر بخش از آن ممکن است. بنابراین، این هستی (آن بخش‌ها) می‌توانست به گونه دیگری باشد (غیر از آنچه اکنون هست). بنابراین، هر نسبتی که در آن نسبت خدا با جهان آفرینش مرتبط می‌شود، از قبیل آفریدن جهان یا معرفت به آن، می‌توانست به گونه دیگری (غیر از آنچه اکنون هست) باشد و از این رو آن نسبت نسبتی امکانی است». نتیجه این استدلال صرفاً این است که هر نسبتی که در آن خدا با جهان مرتبط می‌شود، «ممکن بود به گونه دیگری باشد». ما مجاز به این نیستیم که از این فراتر رفته، این نتیجه را به دست آوریم که خدا در توالی‌ای از آنات زمانی قرار دارد که نسبت به هر یک از آن آنات زمانی آینده‌گشوده‌ای وجود دارد (که می‌توان از آن عبور کرده، به آن دیگر رسید). ولی گفته خواهد شد که ما هنوز هم با نامعقولیت آشکار مفهوم موجود غیرزمانی‌ای که به وسیله روابطش با موجودات زمانی مقید و مشروط شده است، روبه روییم. آیا معنا دادن به این عبارت ممکن است؟ به نظر من، ما می‌توانیم بین قرائت مدرسی یا تومیستی از این امکان و قرائت وایتهدی از آن تفکیک کنیم. من نشان خواهم داد که هر دو قرائت معقول‌اند، گرچه شاید در زمینه‌های دیگر به طور یکسانی قابل قبول نباشند. اجازه دهید تا نخست به قرائت تومیستی بپردازیم. در این قرائت ما خدا را به عنوان امری درگیر دگرگونی و تحول (به هر معنایی و از هر نوعی که باشد)، تصور نمی‌کنیم. بهترین تمثیل زمانی، یک آن غیرممتد، یک «حال ابدی» (اکنون جاویدان) خواهد بود. این امر ما را ملتزم به پذیرش کاریکاتوروار خدایی «منفعل» یا «ایستا» و «منجمد» در سکونی ابدی نمی‌کند. برعکس، در این برداشت خدا به عنوان موجودی فعال تصور می‌شود، ولی فعال به گونه‌ای که مستلزم توالی زمانی نباشد. تصور این است که اعمالی از قبیل اعمال ارادی یا معرفتی در یک آن می‌توانند کامل شوند. آیا می‌توان چنین خدایی را به عنوان موجودی ذاتاً مرتبط با جهان، به طریقی که قبلاً بررسی کردیم، تصور کرد؟

تا آن جا که به معرفت مربوط می‌شود، به نظر می‌آید که مفهوم روان شناختی حال جادویی (حال جاویدان) الگوی معقولی را برای معرفت غیرزمانی نسبت به عالم زمانی

در اختیار می‌گذارد. در مقام کاربرد این مفهوم برای تفکر دربارهٔ ادراک انسانی، انسان را می‌توان به عنوان مُدرک گسترهٔ زمانی یک فرایند در یک فعل غیرقابل تقسیم از نظر زمانی تصور کرد.

اگر این حال جادویی (و فریبنده) من، به طور مثال، یک بیستم ثانیه طول بکشد، آن گاه من یک، یک بیستم ثانیهٔ کامل را، مثلاً پرواز زنبوری را «به طور یکباره» ادراک می‌کنم. من نخست نصف نخست آن گسترهٔ پرواز و سپس نصف دومش را ادراک نمی‌کنم. ادراک من، و نه متعلق این ادراک، خالی از توالی زمانی است. این ادراک به گونه‌ای متوالی بسط نمی‌یابد. این ادراک فعل وحدت یافتهٔ منفرد و یگانه‌ای است. اینک کافی است این حال جادویی را بسط و گسترش دهیم تا همهٔ زمان را فراگیرد. در این صورت شما الگویی برای آگاهی خدا از جهان خواهید داشت. گرچه من یک بیستم ثانیه را یکباره ادراک می‌کنم، ولی هنوز من و ادراک من در ظرف زمان قرار دارند؛ زیرا این حال جادویی من استمرار متناهی‌ای دارد و در واقع استمرار آن بسی کوتاه‌تر از استمرار من است.

شماری از چنین افعال آگاهانه‌ای به دنبال یکدیگر در زمان رخ می‌دهند، ولی موجود دارای حال جادویی نامتناهی تا آن جا که به آگاهی‌اش مربوط می‌شود، هرگز در معرض توالی زمانی قرار نخواهد گرفت. در این جا هیچ آگاهی دیگری نیز که در پی آگاهی مورد بحث بیاید، وجود ندارد. «هر چیزی» در یک آگاهی ناممتد به لحاظ زمانی ادراک خواهد شد.

من در مقام ارائهٔ این الگو، هیچ چیزی دربارهٔ نسبت‌داری درون ذاتی نگفتم، ولی نمی‌توانم بفهمم که معقولیت این الگو، برکنار نهادن و طرد آن روابط درونی مبتنی باشد. اجازه دهید بگوییم که اگر متعلقات آگاهی خدا متفاوت می‌بود، آن گاه او دقیقاً همان کسی که اکنون هست، نمی‌بود. چگونه این امر سبب می‌شود تا مفهوم حال جادویی نامتناهی از معقولیت کمتری برخوردار شود؟.

روابط و نسبت‌های ارادی خدا با جهان را نیز می‌توان به همین طریق بررسی کرد. البته اگر ما تومیستی به معنای دقیق کلمه باشیم و معتقد باشیم که خدا همهٔ جزئیات و تفصیلات امور جهان را متعین نموده است، آن گاه می‌توانیم صرفاً به یک فعل یگانهٔ ارادی که کل اشیا را به جریان درآورده و مستلزم هیچ گونه توالی زمانی‌ای نیست، ببندیم.

ولی فرض کنید که ما بر این اعتقادیم که خدا به همه یا بعضی از مخلوقاتش با توجه به ظرفیت آنها، استعداد گزینش بین احتمالات بدیل را به وسیله اراده الهی بخشیده است (که بتوانند به وسیله اراده الهی بعضی از شقوق مختلف بدیل را انتخاب کنند). در این فرض بسیاری از افعال و خواست‌های خدا عکس‌العمل‌هایی به گزینش‌های مخلوقات خواهد بود که خصیصه دقیق آنها را خدا متعین نکرده است (و به تبع گزینش مخلوقات متعین می‌شوند). حتی بنابراین فرض، اگر ما از طریق یک حال جادویی بتوانیم آگاهی‌های نامتوالی به یک توالی داشته باشیم، چرا عکس‌العمل‌های نامتوالی به مراحل آن توالی نداشته باشیم؟

مفهوم عکس‌العمل‌های نامتوالی نسبت به مراحل توالی زمانی رویدادها ممکن است حتی برای کسانی که به نظر می‌آید معقولیت مفهوم حال جادویی را در مورد پدیده‌های معرفتی قبول کرده‌اند، بسیار غیرقابل هضم‌تر به نظر آید. به جای این که در این نقطه توقف کرده، بیهوده وقت خود را تلف کنیم، ترجیح می‌دهم که این بحث را رها نموده، به مفهوم و ایتهدی خدای غیرزمانمند پردازم. اتخاذ این تصمیم نه به جهت ترس، بلکه به سبب این اعتقاد است که برداشت تومیستی، که هرگونه پویش یا شدن الهی را نفی می‌کند، ما را با مشکل چگونگی توجیه «تعامل انسان و خدا» مواجه می‌کند.

یقیناً برای حیات دینی وارد شدن در دادوستد با خدا، سخن گفتن با او و جواب داده شدن از سوی او، عکس‌العمل نشان دادن خدا نسبت به موقعیت خاص کسی، عمل خدا در ما و بر ما در لحظات سرنوشت‌ساز خاص، امری محورین و اساسی است. چگونگی این دادوستدها و تعاملات در نظام مدرسی به خوبی نشان داده نشده‌اند، مخصوصاً اگر بپذیریم که خدا جزئیات و تفصیل آنچه را رخ می‌دهد متعین نکرده است. اجازه دهید ببینیم و ایتهد ما را قادر می‌سازد تا این بخش از قصه را بهتر بیان کنیم.

مفهوم و ایتهدی‌ای که در این جا امیدبخش می‌کند، مفهوم «تحقق‌یابی» یک موجود بالفعل است. جریان‌ی که به وسیله آن، موجود بالفعلی به وجود می‌آید. نخست ببینیم و ایتهد چگونه این مفهوم را در مورد موجودات بالفعل متناهی مطرح کرده است و سپس به بررسی چگونگی تطبیق این مفهوم بر خدا پردازیم.

یک موجود بالفعل متشکل از پویشی است که به وسیله آن پویش به وجود می‌آید.^{۲۲} بدون این که بخواهیم در تفصیل این مطلب وارد شویم، اجازه دهید خاطر نشان کنم که

مفهوم پویش یکی از مفاهیم بسط‌دهنده و وحدت‌بخش به مجموعه‌ای از «دریافت‌های»^{۲۳} اولیه به یک کل کمابیش رضایت‌بخش تجربی است.

خصیصه انحصاری تحقیق‌یابی که اکنون جالب است، این است که این امر متضمن توالی زمانی نیست. و ایتهد به واسطه شبه معماهای زنونی متقاعد شده بود که پویش می‌باید از اجزای لایتجری، «ذرات» یا «قطعه‌های» صیرورتی ساخته شده باشد که آنها خودشان از صیرورت‌های قبلی و بعدی تشکیل نشده باشند.^{۲۴} این ذرات بنیادین و غیرقابل تقسیم شدن، «هویات بالفعل» نامیده شده‌اند. یک موجود (هویت) بالفعل متناهی موضع خاصی را در شبکه زمانی - مکانی اشغال می‌کند. این موجود جهان را از چشم‌انداز خاصی درک می‌کند، چشم‌اندازی که از طریق کمال نسبی آن موجود تعیین می‌شود. این موضع مستلزم داشتن امتداد زمانی و نیز مکانی خواهد بود^{۲۵} گرچه این موجود مدت زمانی‌ای را اشغال می‌کند (و امتداد آن استمرار زمانی خاصی را اشغال می‌کند) ولی به وجود آمدن آن به وسیله اشغال «متوالی» اجزاء این استمرار نبوده و «به طور یکباره» (در آن واحد و دفعتاً) محقق می‌شود.

در هر فعل صیرورتی، صیرورت چیزی دارای امتداد زمانی مطرح است، ولی خود فعل (= فعل صیرورت) ممتد نیست. به این معنا که خود فعل صیرورت قابل تقسیم و تجزیه به افعال قبلی و بعدی صیرورت متناظر با تقسیم‌پذیری امر ممتد در حال صیرورت، نیست (پویش و واقعیت، ۱۰۷).

«شدنی مستمر»، در کار است نه استمرار شدن (همان، ۵۳)

«استمرار زمانی از طریق اجزای قابل تقسیم متوالی اش محقق نمی‌شود، بلکه همراه با اجزایش محقق می‌شود» (علم و جهان نو، ۱۸۳).

از این رو همه اجزای یک موجود بالفعل در حضوری بی‌واسطه نسبت به یکدیگر قرار دارند. هدف و غایت این پویش، وحدت‌نهایی احساس، در سراسر این پویش حضور داشته، مسیر پویش را به سوی خود جهت می‌دهد. و ایتهد برای نامیدن محصول و فرآورده نهایی این تحقیق‌یابی، اصطلاح super Ject را به کار می‌برد، که آن نیز به عنوان داده برای تحقیق‌یابی بعدی اخذ خواهد شد. و ایتهد می‌نویسد: «بنابراین super Ject نیز به عنوان یک شرط حضور دارد و معین می‌کند که چگونه هر احساسی پویشش را هدایت می‌کند» (پویش و واقعیت، ۳۴۱).

در جای دیگر می‌نویسد: «غایت، که خودش احساس می‌شود، مشخص می‌کند که

کدامین «خود» از این داده‌ها برخواهد خواست. و این غایت نیز یکی از مؤلفه‌های خودی است که سر بر خواهد آورد» (پویش و واقعیت، ۲۲۸).

وایتهد در مقام توضیح و تبیین این آموزه به مفهوم جیمزی حالِ جادویی تمسک جسته است، ولی پرواضح است که او از این مفهوم فراتر می‌رود. مقصود از به کارگیری مفهوم روان شناختیِ حالِ جادویی برای تجسم عینی امکان این امر است که کسی می‌تواند به پویشی آگاه باشد بدون این که آگاه بودن او به نحوی متوالی به اجزای زمان آن پویش باشد. ولی این امر مستلزم این نیست که آگاهی خودش «جریانی» بدون توالی باشد.

مفهوم حالِ جادویی توجیه پویش در متعلق آگاهی و نبودن توالی در آگاهی را فراهم می‌کند. این مفهوم امکان تجسم عینی مشترک این دو را در یک هویت واحد فراهم نمی‌کند؛ ولی این دقیقاً همان امری است که وایتهد آن را ادعا می‌کند. نه تنها موجودی بالفعل به طوری غیر متوالی از پویشی آگاه است، بلکه این موجود خودش نیز دستخوش پویش تکاملی به طور غیر متوالی‌ای می‌گردد. بنابراین مفهوم وایتهدی تحقیق‌یابی اساسی‌تر و پیچیده‌تر از معنای جیمزی حالِ جادویی است.

برای من کاملاً واضح نیست که آیا می‌توانیم مفهوم معقولی از پویش بدون توالی زمانی فراهم آوریم یا نمی‌توانیم. امکان یا عدم امکان این امر به طور آشکاری بر چگونگی تصور و برداشت ما از زمان مبتنی خواهد بود. و این امر هم آشکار است که معقولیت تحقیق‌یابی وایتهدی به معقولیت برداشت «اتمی» یا «دورانی» از زمان وابسته است، برداشتی که با شیوه‌اندیشیدن رایج در باب این امور تفاوت بسیاری دارد. ولی من قادر نخواهم بود که در این مقاله در همه‌این مباحث وارد شوم. با فرض معقولیت مفهوم وایتهدی، بیایید ببینیم چگونه می‌توان این مفهوم را در خدمت ساختن تصویری از پویش بدون توالی زمانی در حیات الهی به کار گرفت.

پاسخ اجمالی به این سوال از «چگونگی» بسیار ساده است. ما خدا را صرفاً به عنوان یک موجود بالفعل نامتناهی یگانه می‌شناسیم که «محل استقرار ممتد» او در زمان و مکان نامتناهی است. خدا به عنوان یک هویت بالفعل دستخوش تحقیق‌یابی و تکامل بخشیدن به خویش و تکامل بخشیدن به وحدت تجربی متمایز خویش از طریق ادراک سایر موجودات بالفعل خواهد گردید. و از آن جا که او یک موجود بالفعل یگانه است و

مجموعه‌ای از موجودات بالفعل متوالی زمانی مانند من یا شما نیست، مراحل متنوع حیاتش به طور متوالی‌ای در زمان محقق نخواهند شد، بلکه در وحدتی عینی و بلافصل محقق خواهند گردید. یک موجود بالفعل متناهی گرچه واجد مزیت مشترک میان همه موجودات بالفعل - یعنی تحقق‌یابی بدون توالی زمانی - است با این وصف جایگاه محدود خاصی را در امتداد خاص زمانی - مکانی اشغال می‌کند. ولی از آن جا که تحقق‌یابی خدا نامحدود است «جای او»، اگر بتوانیم این اصطلاح را در مورد او به کار بریم، کل زمان و مکان است. او فقط در معرض آن نوع پویشی قرار می‌گیرد که در اصل تحقق‌یابی دخیل است و نه پویش متوالی زمانی دخیل در «انتقال» از یک هویت بالفعل به هویت دیگر جانشین او. بر اساس قرائت من، این برداشت دقیقاً همان برداشت وایتهدی از خداست. وی در سراسر کتاب پویش و واقعیت به خدا به عنوان یک موجود بالفعل اشاره می‌کند. ولی او سپس باید معتقد باشد که توالی زمانی‌ای در حیات الهی وجود ندارد، همان گونه که در تحقق‌یابی هیچ موجود بالفعل دیگری چنین توالی زمانی‌ای وجود ندارد؛ مگر این که وایتهد بخواهد «خدا را چون استثنایی بر همه اصول مابعدالطبیعی‌ای قرار دهد که برای نجات از سقوط بدان‌ها توسل جسته بود» (پویش و واقعیت، ۵۲۱).

این نکته در تفسیر متن وایتهد نکته بحث‌انگیزی است؛^{۲۶} ولی من هیچ شیوه معقول دیگری برای قرائت این متن نمی‌یابم. اجازه دهید دو نکته دیگر را در تأیید قرائت خودم ذکر کنم:

(۱) وایتهد به طور مکرر به این نکته اشاره کرده است که تحقق‌یابی الهی نه از دریافت‌های «فیزیکی» نسبت به موجودات بالفعل دیگر، بلکه از یک دریافت «مفهومی»، از یک «ارزیابی و سنجش کامل نامشروط» نسبت به همه امور ابدی آغاز می‌شود^{۲۷} ولی ماهیت این مورد خاص اقتضا می‌کند که تنها یک مورد از چنین «ارزیابی نامشروطی» امکان وجود داشته باشد. از این رو خدا ممکن است تنها دستخوش یک تحقق‌یابی یگانه قرار گیرد.

(۲) جهان در «طبیعت ثانوی خدا» به نحو بلافصلی متعین شده است.

کمال غایت انفسی خدا، از کمال (تمامیت) ذات اولی او ناشی می‌شود و به منش ذات ثانوی او تسری می‌یابد. در این ذات فقدان (کمال) و منع (فیض) راه ندارد. جهان در یک همنوایی بی‌واسطه‌ای احساس می‌شود. ویژگی ترکیب پیشرفتِ خلاق

با حفظ بی‌واسطه‌گی متقابل، آن معنایی است که از اصطلاح «سرمد» قصد شده است (پویش و واقعیت، ۵۲۴ تا ۵۲۵).

ولی بی‌واسطه‌گی متقابل تنها در درون یک تحقق‌یابی یگانه، و نه در انتقال از یک تحقق‌یابی به تحقق‌یابی دیگر، حفظ می‌شود. باز هم ما به این نتیجه می‌رسیم که حیات الهی عبارت از یک تحقق‌یابی یگانه است.

اگر کسی در باب قاعدهٔ بوئیوس در مورد ابدیت خدا، یعنی «مالکیت تام و تمام هم زمان حیات پایان‌ناپذیر»، که آکویناس آن را نقل و تأیید کرده است^{۲۸}، بیندیشد، ممکن است از شباهت آن با مفهوم وایتهدی تحقق‌یابی نامتناهی در شگفت شود. به نظر من یکی از دستاوردهای آشکار وایتهد تأسیس یک نظام مفهومی برای پرداختن به این معنای مدرسی از ابدیت الهی بود، نظامی که بسی بیش از هر نظام دیگری که خود متألهین مدرسی به کار می‌برند، نویدبخش‌تر است. این را باید قبول کرد که دیدگاه وایتهد دربارهٔ خدا، به عنوان یک موجود بالفعل نامتناهی یگانه، با مبنای او که ادراکی نسبت به امور هم‌زمان وجود ندارد، ناسازگار است. از آن جا که خدا، بر طبق این دیدگاه، هم‌زمان با هر موجود واقعی متناهی‌ای است و هیچ موجود بالفعل دیگری (غیر معاصر با او) نه در گذشته و نه در آینده وجود ندارد، بر طبق مبنای مورد بحث، خدا قادر نخواهد بود هیچ موجود واقعی دیگری را ادراک کند یا به وسیلهٔ هیچ موجود واقعی دیگری ادراک شود، نتیجه‌ای که به طور حادثری از آموزه‌ای که او در صدد بازسازی آن بود، در تغایر با تجربه و عمل دینی قرار دارد.

علاوه بر این، تصویر چنین موند بی‌روزی از خدا قادر به فراهم نمودن کارکردهای مابعدالطبیعی اساسی در سیستم وایتهدی نخواهد بود. از این رو خدا می‌باید که تا اندازه‌ای، استثنایی بر این اصل شمرده شود، همان‌گونه که وایتهد به طور آشکاری خدا را به عنوان استثنایی بر این اصل که تحقق‌یابی یک موجود بالفعل از ادراک‌های فیزیکی آغاز می‌شود، قرار داده است. در این مقاله من به این مسئله که چگونه می‌توان این اصلاح را انجام داد یا چگونه می‌توان این اصلاح را به طور موفقیت‌آمیزی انجام داد، نمی‌پردازم. وظیفهٔ من طرح و بسط و دفاع از مابعدالطبیعهٔ وایتهد نیست. من صرفاً در پی آن بوده‌ام که طریقی را نشان دهم که از آن بتوان خدایی بی‌زمان را متصور کرد که دستخوش پویش می‌شود. و از این رهگذر این نکته را تقویت کنم که موضع هارتشورن

درباره نسبیت الهی، بالقوگی و امکان به طور ضروری موضع او را در باب زمانمندی الهی به همراه ندارد (این دو موضع لازم و ملزوم یکدیگر نیستند). سرانجام این که، بحث درباره زمانمندی به طور تنگاتنگی با بحث درباره چگونگی فهم کمال الهی گره خورده است. هارتشورن در کتاب تصویر انسان از خدا این بحث را به عنوان خط مقدم نبردش با تومیسم قرار داده است.

هارتشورن در فصل نخست از آن اثر بین «تفوق ناپذیری مطلق»، یعنی عدم امکان مقهور شدن به وسیله کسی حتی به وسیله خود، و «تفوق ناپذیری نسبی»، یعنی عدم امکان مقهور شدن به وسیله کس دیگری یا امکان مقهور شدن به وسیله خود (و فراتر رفتن از خود)^{۲۹} تمایز قائل شده است. این تمایز فقط برای یک موجود زمانی دارای اهمیت است. موجودی که به طور متوالی ای پذیرای احوال متفاوتی نیست، نخواهد توانست که بر خود فائق آید، یعنی نخواهد توانست در وضعیتی برتر از وضعیت کنونی اش قرار گیرد. تعجب آور نیست که هارتشورن منافع احتمالات گشوده شده به وسیله برداشت زمانمند از خدا را اخذ نموده و به «تفوق ناپذیری نسبی» خدا رأی می دهد. در یک مرحله بعدی از تفکرش این امر به معنای کمال به عنوان «اقتران وجهی» مبدل می شود - خدا به طور بالفعل در هر لحظه ای هر چیزی است که در آن لحظه بالفعل است (از طریق «عینیت بخشی» کامل او به هر چیزی در جهان) و به طور بالقوه هر چیزی است که در آن زمان ممکن است.^{۳۰}

فعلیت خدا همه فعلیت ها و امکاناتش همه امکانات را شامل می شود، ولی اگر ما در اظهار این امر صادق باشیم که موضع هارتشورنی درباره نسبیت، امکان و قوه با برداشتی غیرزمانی از خدا سازش پذیر است، در این صورت لازم می آید که موضع هارتشورنی درباره اوصاف گروه نخست با فرض تفوق ناپذیری مطلق خدا نیز سازش پذیر باشد؛ زیرا همان گونه که خواهیم دید، فقط نسبت به موجودی زمانی است که تفوق ناپذیری نسبی از تنوع مطلق ممتاز می شود.

خدای تومیستی و نیز خدای وایتهدی نمی توانند در زمان بعدی بر خود فعلی فائق آیند؛ زیرا این خدا از زمانی به زمان دیگر حرکت نمی کند. او صرفاً همان است که هست، در حالی جاویدان (توماس) یا در پویشی تقسیم ناپذیر (وایتهد).

به یقین در این جا استدلال غالباً مکرر هارتشورن وجود دارد که: چون فعلیت یابی هم

زمان همه امکانات به طور منطقی ناممکن است (زیرا بعضی از آنها بعضی دیگر را نفی و طرد می‌کنند)، فرض حداکثر یگانه‌ای از کمال معنایی ندارد.^{۳۱} ولی این استدلال کمال را به شیوه‌ای خام و کمی تفسیر می‌کند، شیوه‌ای که حداقل تنها شیوه اجتناب‌ناپذیر نیست. ضرورتی ندارد که تفوق‌ناپذیری مطلق را چنان تفسیر کنیم که کامل مطلق بودن یک موجود هم به بودن در پاریس و هم نبودن در پاریس در یک زمان خاص باشد (چرا که بودن یا نبودن در پاریس هر دو محتمل‌اند). هیچ یک از متکلمان مدرسی بزرگ نیز چنین تفسیر نکرده‌اند. گاهی متکلمان مطالبی می‌گویند که به طور آشکاری قابل تمایز از این تفسیر نیستند؛ مثلاً هنگامی که توماس از کمالات همه اشیا که در خدا وجود دارد، سخن می‌گوید^{۳۲} ولی در واقع هیچ مجوزی برای قرائت آنها به عنوان معتقدان به این دیدگاه مبهم که خدا هر امکانی را به فعلیت می‌رساند، وجود ندارد. و این عقیده آنسلم، که «خدا هر آن چیزی است که بودن آن بهتر از نبودن است»،^{۳۳} فرسنگ‌ها از معنای به فعلیت درآوردن همه امکانات به دور است. برای تفکر درباره کمال خدا در این مسیر و شیوه آنسلمی، باید نشان داد که هیچ استحاله منطقی‌ای در این عینیت یافتن یک موجود، در یک وضعیت یگانه وجود ندارد.

پنجم

من این مقاله را با نزاع بر سر این ادعای هارتشورن که برداشت‌های مدرسی و نومدرسی از خدا را باید به طور کامل پذیرفت و یا به طور کامل انکار کرد آغاز کردم، برداشت‌هایی که چنان مؤلفه‌هایش با یکدیگر متحد شده‌اند که پذیرش یا انکار یک مؤلفه بدون پذیرش یا انکار کل مجموعه غیرممکن است. من با این ادعا به صریح‌ترین شیوه ممکن مخالفت کردم، آنچه را ادعا می‌شد غیر ممکن است، به وقوع (فعلیت) رساندم و وقوع قوی‌ترین دلیل بر امکان است. به طور خاص‌تر و محکم‌تری دلایل قوی‌ای را برای نگرش به مطلب به قرار ذیل ارائه کردم.

نقاطی که در آنها این دو برداشت متفاوت‌اند (و من هیچ سخنی درباره نقاط بسیار مورد توافق نگفته‌ام) می‌توانند به دو گروه تقسیم شوند: گروه نخست اوصافی از قبیل مطلقیت (به معنای فقدان نسبت‌داری درونی)، ضرورت تام، فعلیت محض و بساطت همراه با جفت‌های نومدرسی‌ای چون نسبیت، امکان و مانند آن را شامل می‌شود؛

گروه دوم اوصاف مدرسی ای از قبیل خلقت از عدم، قدرت مطلقه، جسمانی نبودن (بی بدنی)، بی زمانی و تفوق ناپذیری مطلق همراه با جفت‌های نومدرسی‌شان را در برمی‌گیرد.

دیدگاه نومدرسی درباره‌ی گروه نخست مستلزم دیدگاه نومدرسی درباره‌ی گروه دوم نیست، هرچند که با آن دیدگاه سازگار است. در مقابل، می‌توان اوصاف نومدرسی گروه یک را با اوصاف مدرسی گروه دو در برداشتی منسجم و سازوار به گونه‌ای ترکیب کرد که بهتر از مجموعه‌ی تام و تمام هارتشورنی، تجربه، باور و عمل ادیان توحیدی (مبتنی بر خدا) را توجیه کند. (برای این ادعای اخیر در این مقاله استدلالی نکرده‌ام).

بنابراین در این ساختارها و بافت‌های ظاهراً بی‌درز و شکاف (و یکپارچه)، شکافی وجود دارد که در طول این مباحث با تقسیم‌بندی اوصاف به دو گروه آشکار شد. به یقین این شکاف آن چنان وسیع و گسترده که چه بسا می‌توانست باشد، نیست. من استدلالی اقامه نکرده‌ام و به نظر هم نمی‌آید که امر بدین منوال باشد که یک گروه از اوصاف در یک تصور «مستلزم» گروه دیگری از اوصاف در تصور دیگر باشد. در واقع من حتی اظهار عقیده هم نکرده‌ام که اوصاف مدرسی گروه اول با اوصاف نومدرسی گروه دوم سازگارند، و به خوبی آشکار است که آنها سازگار نیستند. چگونه یک خدای بسیط مطلق، بالفعل محض می‌تواند زمانمند و تغییرپذیر باشد؟ با این همه، این شکاف به اندازه‌ی کافی جدی است که توجه ما را به خود جلب کند. به همین جهت ما با گزینشی بسی پیچیده‌تر از آنچه هارتشورن می‌خواست بدان باور داشته باشیم، روبه روییم.

پی‌نوشت‌ها

۱. تصویر انسان از خدا، ص ۹۵. این دیدگاه با بیان مکرر هارتشورن که این موضع (توماس) متضمن تناقضات درونی است، جور در نمی‌آید. اگر هر یک از نظریه‌های اساسی الهیات تومیستی مشتمل بر همه نظریات دیگر او باشد و اگر کل (الهیات تومیستی) متناقض باشد، آن گاه هر یک از این نظریات هم به طور انفرادی متناقض است؛ که این استنتاج، بسیار غیر موجه است. ما همچنین باید توجه داشته باشیم که هارتشورن در این مورد که کدام دسته از قضایایی که او مطرح می‌کند دارای این ارتباط درونی منطقی‌اند، باید خیلی مواظب باشد. در غیر این صورت او این نتیجه ناخوشایند را که «کسی بدون قبول کل نظام تومیستی، نمی‌تواند معرفت را به خدا نسبت دهد» بر عهده خواهد گرفت.

۲. تصویر انسان از خدا، ص ۲۳۵؛ نسیت الهی، ص ۶-۸.

۳. نسیت الهی، ص ۶ و ۷.

۴. هارتشورن پاسخ خواهد داد که من هنگامی که به خدا می‌اندیشم، تنها به طرز انتزاعی، ناقص، ناکافی و مبهم به خدا آگاهی پیدا می‌کنم، در حالی که آگاهی خدا از من در این جهات کاملاً برعکس است. من این نکته را قبول دارم. چیزی که باقی می‌ماند این است که وقتی که من به هر شیوه‌ای از خدا آگاه می‌شوم، بدین وسیله من به شیوه خاصی به خدا مرتبط می‌شوم و با صرف نظر از آن رابطه، من دقیقاً همان کسی که هستم، نخواهم بود (شما می‌توانید، بدون تغییر دادن استدلال، منظومه شمسی را جایگزین خدا کنید).

۵. نسیت الهی، ص ۷ و ۱۷.

۶. همان، ص ۸-۱۰.

۷. همان، ص ۱۱. این مطلب با این اصل تومیستی که تمایزی بین اراده و معرفت خدا وجود ندارد، پیچیدگی بیشتری پیدا می‌کند. به هر حال، حتی اگر آن ادعای غیر معمولی پذیرفته شود، روشن نیست که این نکته را انکار کند که اگر خدا آنچه را می‌داند، نمی‌دانست، واقعیت عینی از آنچه او هست، متفاوت می‌بود.

۸. و همان گونه که متکلم مدرسی خواهد افزود، او می‌توانست از آفرینش هر جهانی خودداری کند، هارتشورن این افزوده را نمی‌پذیرد. من در ذیل به این مطلب خواهم

پرداخت. اکنون در پی یافتن لوازم این زمینه مشترک هستیم که خداوند می‌توانست جهانی بیافریند که با جهانی که آفریده است، متفاوت باشد.

۹. نسیت الهی، ص ۱۳.

۱۰. همان، ص ۱۸.

۱۱. الهیات جامع، عنوان Q، شماره ۴۵، بخش ۱.

۱۲. بخش تعیین‌کننده و نهایی حمایت من از این مطلب، در فصل بعدی گنجانده شده است. در آن جا استدلال خواهم کرد که نسیت، قوه و اموری از این قبیل مستلزم زمانمندی نیستند. زیرا اگر خدا زمانمند باشد، اعتقاد به خلقت از عدم مشکل خواهد بود.

۱۳. ذیل را بنگرید.

۱۴. تصویر انسان از خدا، ص ۲۳۳.

۱۵. می‌توان با این نظریه به مقابله برخاست و دلیل آورد که یک فعل ارادی (عمل از سنخ اراده) باید در یک زمان واقع شود و به همین خاطر جهانی از لحاظ زمانی نامحدود نمی‌تواند برای وجودش بر یک فعل ارادی وابسته باشد. زیرا هرگاه آن عمل ارادی واقع شود، آن جهان قبلاً وجود داشته است ولی این ادعای اخیر فقط در صورتی قابل قبول است که خالق زمانی (= در زمان) باشد.

۱۶. تصویر انسان از خدا، ص ۱۱۵ - ۱۲۰؛ نسیت الهی، ص ۱۹.

۱۷. تصویر انسان از خدا، ص ۱۱۵ - ۱۱۷.

۱۸. همان، ص ۱۱۷ - ۱۲۰.

۱۹. همان، ص ۱۰۵ - ۱۰۹.

۲۰. همان، ص ۱۴.

۲۱. نسیت الهی، ص ۱۹.

۲۲. «چگونگی» شدن، یک موجود بالفعل، چستی آن موجود بالفعل را پدید می‌آورد. «وجودش» به وسیله «شدنش» پدید می‌آید.

۲۳. «دریافت» آگاهی‌ای است که ممکن است خودآگاه یا ناخودآگاه باشد.

۲۴. پویش و واقعیت، ص ۱۰۵ - ۱۰۷؛ علم و جهان نو، ص ۱۸۳ - ۱۸۵.

۲۵. بعد مکانی را می‌توان با سنجش روابط هم زمان میان موجودات بالفعل تعیین کرد.



۲۶. ر.ک: چارلز هارتشورن، «تصور و ایتهد از خدا» در کتاب فلسفه آلفرد نورث وایتهد (نیویورک، ۱۹۴۱).
۲۷. پویش و واقعیت، ص ۱۳۴ و ۵۲۸.
۲۸. الهیات جامع، عنوان Q، X، بخش ۱.
۲۹. او نیز بین تفوق‌پذیری در همه موارد با بعضی موارد یا بدون لحاظ موارد تفکیک کرده است، ولی او نیازی به دست‌یابی به این تمایز و دیگر تمایزاتی که در این فصل ترسیم کرد، ندارد.
۳۰. منطق کمال، ص ۳۴ - ۴۰.
۳۱. تصویر انسان از خدا، ص ۲۲ و ۳۷؛ نسبت الهی، ص ۱۴۴؛ منطق کمال، ص ۳۶.
۳۲. الهیات جامع، عنوان Q، ۴، بخش ۲.
۳۳. خطاب به احمق، فصل ۵.