

# خداوند از منظر الهیات پویشی و ملاصدرا

حامد ناجی اصفهانی\*

## چکیده

گفتار حاضر از آنرو که به بررسی تطبیقی دو جریان فکری نظر دارد، در دو بخش سامان یافته است:

**الف) الهیات پویشی:** این جریان فکری که در قرن بیستم ظهور یافت، یکی از فرایندهای تکاملی اندیشه خردورزان حوزه دین است. اینان با توجه به تمام مناقشات موجود در قرون وسطی و دین‌گریزی مدرنیته، در پی عرضه نوینی از الهیات دینیند که در طی آن مفاهیم گوناگونی - همچون خداوند، سرمدیت خداوند، قدرت وی، چگونگی شرور در عالم، جهان هستی، چگونگی ارتباط خداوند با جهان هستی، تعامل تغییر در جهان با خداوند - را مورد بازکاوی قرار میدهند. این طرح نو که توسط آلفرد نورث وایتهد بنا نهاده شد و بوسیله چارلز هارت شورن و دیوید رای گریفین تفصیل یافت، اکنون بعنوان یکی از مکاتب رایج الهیاتی و دینی در محافل غربی مورد گفتگوست. این دیدگاه از دو سو قابل توجه است:

۵۹

۱. قرائتی نو از الهیات دینی که همگامی آن با متون مقدس مورد بحث است.

۲. ارائه طرحی نو از هستی‌شناسی و چگونگی تعامل خداوند با جهان.

**ب) حکمت متعالیه صدرایی:** حکمت متعالیه که نخستین بار بنیانهای فلسفی

\* استادیار گروه فلسفه غرب دانشگاه اصفهان؛ hamed.naji@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۱ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۳/۲/۱۶



آن توسط صدرالدین محمد شیرازی پی نهاده شد، در سه مرحله تکامل یافت:

(۱) مرحله سبنوی در فهم وجود؛

(۲) تشکیک وجود؛

(۳) وحدت شخصی وجود.

اگرچه ملاصدرا در طی کتاب بزرگ خود یعنی *الاسفار الاربعه* به تمایز این سه مرحله اشارتی نکرده است، ولی تحول آراء وی در طی رساله‌های گوناگونش بیانگر این سیر تکاملی می‌باشد. وی با کشف اصالت وجود، در پی آن برآمد که فهم وجود را از مرحله مفهوم به مصداق تعمیم دهد و سرانجام مجبور گردید طرح‌واره نوینی را در نسبت خداوند با جهان هستی عرضه دارد که همین مهم عملاً در سه مرحله براساس سیر فکری وی، قابل بازشناسی است. این نگرش نوین به مفهوم وجود، عملاً بیشتر مفاهیم الهیات دینی را درنوردید و وی را بر آن داشت که قرائتی نو از الهیات دینی عرضه دارد.

نگارنده بر این باور است که نظام تشکیکی وی برخلاف نظام وحدت شخصی او که در حال تطور بوده، نظامی نسبتاً کامل است و نکته درخور توجه در این مقام، همگامی نسبی بنیان وحدت تشکیکی وجود با الهیات پویشی مسیحی است و البته چنانکه بیان خواهد گردید، نظام صدرایی در فهم آموزه‌های دینی و تطبیقی از الهیات پویشی کارآمدتر بوده و بسیار دقیقتر می‌باشد. از اینرو نوشتار حاضر، افزون بر طرح بحث الهیات پویشی و دستاوردهای جدید آن در مفاهیم دینی، به مقایسه آن با دستگاه حکمت تشکیکی ملاصدرا پرداخته و وجوه قوت و ضعف آن را مورد بررسی قرار خواهد داد.

**کلیدواژه‌ها:** خدا، جهان هستی، وجود، تشکیک وجود، سرمدیت، وحدت شخصی

وجود، شر، تغییر، تکامل

۶۰

\* \* \*

#### مقدمه

گفتار حاضر که به سودای تطبیق دو جریان فکری الهیات پویشی و تشکیک خاصی صدرایی به رشته تحریر درآمده، مشتمل بر دو بخش است:

## ۱. الهیات پویشی

یکی از مسائلی که از دیر باز ذهن متفکران را به خود مشغول داشته، مباحث جهان‌شناسی بوده است. مواجهه انسان با جهان خارج همواره دو جریان فکری را به همراه داشته است: یکی ثبات هستی و دیگری تغییر هستی. در رأس جریان اول، پارمنیدس و زنون الثایی قرار دارند و در رأس جریان دوم، هراکلیتوس جای دارد. در فلسفه جدید نظریه تغییر توسط فیلسوفانی چون هگل مورد بازسازی قرار گرفت تا اینکه در سده بیستم توسط آلفرد نورث وایتهد (ت. ۱۹۴۷ م) و سپس شاگردش چارلز هارت شورن (ت. ۲۰۰۰ م) و دیوید رای گریفین مکتبی تحت عنوان «فلسفه پویشی»<sup>۱</sup> پی‌نهادده شد. در این مکتب

پویش، تغییری تدریجی و نظام‌مند است که هر مرحله آن به مراحل قبلی وابسته است. بر این اساس، در فلسفه پویشی جهان نه مجموعه‌یی از اشیاء بلکه مجموعه‌یی از رویدادهاست و واقعیت نه امری مطلق، بلکه امری مشکک تلقی میشود که در هر رویدادی بخش یا جنبه‌یی از آن نمودار است.<sup>(۱)</sup>

این مکتب فلسفی نیز از یکسو با نگرش به کاستیهای الهیات سنتی (قرون وسطی) بویژه در تعارض کتاب مقدس با گزاره‌های علمی عصر مدرن و از سوی دیگر با بررسی کاستیهای الهیات مدرن و عملاً غیرتوحیدی دانستن آموزه‌های خداشناسی آنان که منجر به پوچ‌گرایی عصر نو گردید، در صدد ارائه معنی نو از خداوند و نسبت او با جهان هستی برآمد. در این نگرش نو برخلاف نگرش فلسفه جدید که عمدتاً مبتنی بر تجربه‌گرایی بود، توجه به عناصر زیباشناختی و مبانی اخلاقی - عرفانی جایگاه ویژه‌یی یافت.

در این راستا وایتهد براساس یافته‌های ریاضی خود و تعمیم آن به حوزه فیزیک ۶۱ بر آن بود که وجودشناسی و عملاً متافیزیک نوینی را براساس طبیعیات مدرن بنا نماید که در این ساختار جدید، مشکلات متافیزیکی و الهیاتی کمتری بچشم خورد. بنظر وی خدای نامحدود مسیحی نه قابل اثبات است و نه قابل شناخت و از آنرو که

1. Process philosophy



در قدرت مطلق و مقام ثبات می‌باشد، هیچگونه مهربان نیست و قابل انعطاف نمی‌باشد. حال اگر ما در مفهوم خداوند و قدرت وی تجدیدنظر کنیم، میتوانیم خدایی معقولتر و مقبولتر بیابیم.

نگارنده در ذیل بحث مبانی الهیات پویشی، بر آن برآمده است که سیر فکری این الهیات را درباره خداوند مورد بازخوانی قرار دهد.

## ۲. آموزه تشکیک خاصی

صدرالدین محمد شیرازی (م. ۱۰۵۰ ه. ق.)، مشهور به ملاصدرا، در پی دستیابی به آموزه اصالت وجود، بر آن برآمد که نگاهی نو به دستگاه وجودشناسی پیش از خود بنماید که بنظر نگارنده این دستگاه در سه مرحله تدوین شد:

الف) مرحله اصالت ماهیت و تطور آن به اصالت وجود که عمدتاً براساس دستگاه فکری سینوی است. در این مرحله ملاصدرا با بهره از تعلیمات استاد خود، میرداماد، عملاً از مفهوم اصالت ماهیت شیخ اشراق به مفهوم نوینی از وجود دست یازید که همان دستمایه نظریه اصالت وجود وی گردید.

ب) مرحله تشکیک وجود که در پی آموزه اصالت وجود تدوین یافت. این دستگاه عملاً در بستر همان دستگاه سینوی تکون یافته ولی برخی از آموزه‌های آن رنگ اشراقی گرفته است.

ج) مرحله وحدت شخصی وجود که بنظر نگارنده این دستگاه به فرجام نرسیده و اجل زودرس نظریه پردازش آن را ناتمام گذاشته است. این مرحله بشدت وامدار افکار ابن عربی و شارحان وی می‌باشد.

با دقت بسیار در آثار ملاصدرا، شاید بتوان به تفارق دقیق این سه مرحله دست یافت که متأسفانه از آنرو که کتاب مرجع ملاصدرا یعنی *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة* کتابی منسجم تلقی می‌گردد، این امر دشوار یا محال بنظر میرسد. حال آنکه اگر این اثر منسجم قلمداد نگردد و به سایر آثار او با توجه به زمان نگارش آن مراجعه گردد، شاید بتوان به آخرین نظریه‌های وی دست یافت.

در این مقام، بایسته ذکر است که با قبول نظریه اصالت وجود، اعتباری بودن ماهیت به اقسام گوناگونی قابل اعتبار خواهد بود؛ معنی بالعرض، معنی اعتباری

بمعنی معقول ثانی فلسفی، معنی بالمجاز و معنی نفادی که تفاوت هر اعتباری منتج به دگرگونی فهم از وجود و مراتب آن میگردد. حال اگر در این مقام، ماهیت صرفاً یک امر اعتباری محض و بتعبیر دقیقتر در ظرف وجود مساوی عدم پنداشته شود، کلیه مفاهیم منتزع از ماهیت از حوزه وجودشناسی به حوزه معرفت‌شناسی احاله گشته و تمامی انتزاعات ماهوی به اصل وجود باز میگردد و از اینرو تخالف و تفاوت در مصادیق وجود تماماً به وجود بازگشته و تشکیک وجود معنی بنیادین مییابد که از آن میتوان به «تشکیک خاص الخاصی» یاد کرد. بنا بدین تحلیل آموزه تشکیک وجود بسان آموزه اصالت وجود، مفهومی موسع است که گویی ملاصدرا بررور ایام به لوازم آن پی برده و در صدد تبیین آن برآمده است.

نوشتار حاضر با توجه به مطلب فوق، تنها در پی بخش آموزه تشکیک خاصی در قرائت نهایی آن از منظر ملاصدراست و بهیچوجه سودای بهره‌گیری از آموزه وحدت شخصی وجود را ندارد و بر این باور است که تدوین آموزه وحدت شخصی و مبانی آن بنوعی مغایر آموزه وحدت تشکیکی وجود است که تفصیل آن مجالی موسع میطلبد. از اینرو، در پی بحث دوم این گفتار، در آموزه تشکیک وجود به بازخوانی پاره‌یی از اصول آن، در ارتباط با خداوند و مآلاً تطبیق آن با نظریه الهیات پویشی مسیحی میپردازد.

### مبانی خداشناسی در الهیات پویشی

۱. بنابر سنت مسیحی و بنوعی سنت رایج در ادیان سامی، خداوند، جهان هستی را از عدم بوجود آورد<sup>(۱)</sup>، از اینرو جهان هستی مسبوق به عدم ذاتی و یا بتعبیر دیگر، حدوث ذاتی میباشد و در این مقام دو نکته قابل بحث است:

الف) خلق جهان هستی از عدم غیر مفروض است، زیرا فرض تبدیل عدم به وجود و یا بالعکس، یعنی وجود به عدم، از نظر فلسفه پذیرفته نیست.

ب) بنا به قبول نظام علّیت در جهان هستی و قبول علتهای چهارگانه ارسطویی، علت فاعلی، همواره جهت اعمال علّیت خود نیازمند علت مادی است، حال خلقت جهان هستی بنوعی باید در گرو ماده‌یی قبل از آن باشد که این ماده عملاً در عرض علت فاعلی است. بنابراین، ماده همگام با خود علت فاعلی، یعنی خداوند ازلی، میباشد.

۶۳



حامد ناجی اصفهانی؛ خداوند از منظر الهیات پویشی و ملاصدرا

شان چهارم، شماره چهارم  
بهار ۱۳۹۳  
صفحات ۷۸-۵۹

اما اگر در این مقام آموزه حدوث ذاتی نیز پذیرفته شود، چگونگی آغاز جهان هستی بر فرض ابداعی بودن آن قابل مناقشه می‌باشد، زیرا بنوعی خلقت، آغاز زمانی نخواهد یافت و بگونه‌یی ازلی فرض می‌گردد. گویا الهیات پویشی که بنوعی وامدار سنت مسیحی و مشکلات فهم پیدایش است، جهت پاسخ به این معضل، ب حذف صورت مسئله پرداخته و اعلام داشته است که «خداوند عالم را نیافریده است».<sup>(۳)</sup>

۲. جهان هستی چنانکه گفته شد، در عرض خداوند قرار دارد و بنوعی همچون خداوند فرایندی نامخلوق است. پس میتوان جهان را مجموعه‌یی از خداوند و عالم هستی دانست و عملاً بتعبیر دیگر، جهان، انضمامی از وجود خداوند با سایر اشیاء می‌باشد.

۳. تأملی در سرمدیت الهی: یکی از آموزه‌های دینی درباره خداوند، اذعان به سرمدیت اوست که در دو ظرف قابل بحث می‌باشد:

الف) خداوند برخلاف تمام موجودات بی‌زمان است.

ب) خداوند برخلاف تمام موجودات، محل زمانی ندارد و در نتیجه خارج از زمان است. بنابر قبول این دو آموزه، از طرفی چیزی خدا را بوجود نیآورده و از طرف دیگر، در آینده هیچگاه معدوم نمی‌گردد.

آموزه سرمدیت الهی و لوازم عقلی آن، در الهیات مدرن مورد مناقشه قرار گرفته و دو ایراد بر آن وارد آمده است:

الف) قبول موجود بی‌زمان یک پارادوکس است، زیرا زمان وصف ذاتی موجود است و موجود بی‌زمان یعنی موجود غیرموجود.

ب) اگر خدا بی‌زمان باشد، امر قابل تعقلی برای ما نیست تا مورد پرستش قرار گیرد.

اما نکته تأییدکننده عدم سرمدیت خداوند، تأمل در مفهوم «کمال الهی» است.

هارتشون برخلاف رأی تمام دین‌باوران سنتی معتقد است «بی‌زمانی» یا همان

۴ سرمدیت خداوند منافی «کمال شخصی» اوست. زیرا در کمال شخصی خداوند دو

امر ذیل حتماً مندرج است:

- خدا قادر به دوست داشتن است.

- خدا تأثیرپذیر است.

در نتیجه، خدا نسبت به محیط خارج از خود از سویی حساس و دراک است و از سوی دیگر، فعال و تأثیرگذار. حال اگر در این مقام، این دو امر - که در ستون کتاب

مقدس نیز بدان تصریح شده است - مسلم قلمداد گردد، خداوند از سویی تغییرپذیر بوده و از سوی دیگر داشتن او تکامل مییابد؛ ازاینرو با تأمل در مفهوم تغییر و تکامل میتوان دریافت که خدا در زمان است، زیرا زمان برگرفته از امر متغیر مییابد.<sup>(۴)</sup>

طرحواره فوق با تأمل در دو مفهوم قدرت و علم خداوند تأیید میگردد، زیرا:

الف) خداوند قادر به تأثیرگذاری در موجودات زمانی است و تأثیرگذاری امر غیرزمانی در امر زمانی، آموزه‌ی غیرعقلانی است.

ب) بنابر متون مقدس، خداوند به گذشته و حال و آینده علم دارد، ازاینرو خود باید زمانمند باشد.<sup>(۵)</sup>

۴. با توجه به عدم پیدایش عالم از عدم، اولین گفتگو بر سر آن است که آیا خداوند قدرت بر عالم دارد، یا خیر؟ بنابر اندیشه رایج مسیحی و ادیان سامی، خداوند دارای تمام صفات کمالی بطور مطلق است؛ یعنی علم مطلق، خیر مطلق، کمال مطلق و همچنین قدرت مطلق. در نظر الهیات پویشی چون از طرفی عالم بنوعی در عرض خداوند مورد ملاحظه قرار میگیرد و از طرف دیگر، بالأخره دغدغه الهیات دینی در سر است، پس قدرت خداوند، حاکم و نافذ بر جهان هستی است.

۵. هرگاه جهان مجموعه‌ی از خدا و بقیه موجودات باشد، بنوعی خداوند محکوم به قوانین جامع جهان است، ازاینرو محدودیتهایی بر علم و قدرت او ایجاب میگردد که البته این معنی منافاتی با خداوند بودن او ندارد، زیرا مآلاً وجود و علم و قدرت او برتر از سایر موجودات مییابد.

۶. از آنرو که موجودات جهان هستی در عرض خداوندند، خداوند نمیتواند موجودات را مجبور به کاری کند، زیرا بهمان دلیل که خداوند دارای قدرت است، موجودات نیز چنین نمیباشند، پس قدرت الهی جنبه ترغیبی در افعال را ایجاب میکند، نه جنبه اجبار بر آنها را. در قرائت افراطی گریفین نیز چون خداوند قدرت کامل بر مخلوقات را ندارد، از روش ترغیب استفاده میکند.

۷. در این مقام، اصول غایی مابعدالطبیعه، مورد گفتگو قرار میگیرد. بنابر نظر وایتهد، این اصول بر مبنای اراده الهی بنیاد میگردد، حال آنکه بنابر نظر هارتشون و گریفین، این اصول ضرورت‌هایی ابدی بوده که حاکم بر جهان بطور مطلقند و عملاً

خارج از قلمرو الهی میباشند و خود خداوند نیز محکوم به این قوانین است.<sup>(۶)</sup>  
۸. آفرینش موجودات در جهان خداگونه نیست که حسّ کمال در آن به ودیعت گذاشته شده باشد، بلکه غایت مابعد الطبیعی (بنابر دو تفسیر متعدد آن) به نوعی در این موجودات بطور ناقص به ودیعت نهاده شده<sup>(۷)</sup> از اینرو الزاماً موجود طالب کمال نیست.

۹. جهان یک امر حیاتدار است و مجموعه آن بسان یک ارگان بوده که هر سطحی از آن در سطح دیگر تأثیرگذار میباشد، بنابراین میتوان در جهان نظمی را یافت که روز بروز خود را بر فاعل شناسا بیشتر واضح میکند و همین امر موجب نشاط در زندگی میشود.<sup>(۸)</sup>

۱۰. هر موجود در جهان هستی<sup>(۹)</sup> عبارت از یک رویداد گذراست<sup>(۱۰)</sup> که خود حاصل مرتبه قبل و حامل خلاقیت مرتبه بعد میباشد و از آنرو که خداوند خود جزئی از مجموعه جهان است، از این حکم مبراً نمیباشد<sup>(۱۱)</sup> و او هم به نوعی درگذر و بتعبیر دقیقتر در «پویش» است.<sup>(۱۲)</sup>

۱۱. هر موجود در جهان دربردارنده قدرتی خاص است، از اینرو در روند «پویش»، موقعیت بالفعل هر موجود صرفاً توسط گذشته بنا نهاده نمیشود، بلکه هر موقعیت بحسب قدرت بالفعل خود از اینرو و بمیزان پویش گذشته به خلاقیتی خاص نیز میپردازد، از اینرو جهان هستی همواره در خلاقیت است.

۱۲. قدرت خلاقیت در هر موقعیت بالفعل جهان، ذاتی آن بوده و بنوعی بیانگر اعمال قدرت یک موجود است و این حکم هم در خداوند و هم در تمام موجودات جهان دیده میشود.

۱۳. بنابر اصول فوق، هر موقعیت بالفعل، تا حدی آفریننده خود و تا حد دیگری آفریده موقعیت قبلی است. در نتیجه فرایند «خالقیت» به خداوند انحصار ندارد و دقیقاً  
۶۶ به همان میزانی که قدرت منحصر به خدا نمیباشد، خالقیت هم بدو انحصار ندارد.

۱۴. هرگاه خالقیت و قدرت خداوند نامحدود نباشد و موجودات هم بهره‌ی از این امور داشته باشند، قدرت خداوند هم به هر پدیده‌ی محدود است و موجود محکوم به اراده خداوند نیست.

۱۵. شرور مشاهده شده در عالم، عملاً نتیجه فرایند دو امر است:

الف) عدم تطابق تدبیر موجودات با اراده الهی؛ یعنی هرگاه موجود بواسطه قدرت



خود، از نفوذ قدرت خداوند تحاشی کند و خود را با آن منطبق نسازد، شرّ در عالم ظهور مییابد.<sup>(۱۳)</sup>

ب) از آنرو که هر موجود در روند پویشی خود دارای خلاقیت است، چه بسا تحول وی هماهنگ با موجودات اطراف نباشد، در اینصورت شر همچو احساس درد و رنج و غم و اندوه ظهور مییابد.

اما از سوی دیگر، همین موجود اگر در روند پویش و خلاقیت، همگام با موجودات اطراف گردد، به لذت و احساسی ماورای احساس لذت معهود دست مییابد که شاید بتوان از آن به «لذت متعالی» تعبیر کرد.

۱۶. تحول و پویش حیات در عالم دقیقاً مطابق با عزم مستمر الهی است که در این راستا خداوند در هماهنگی این پویشها در نظام هستی فعالیت مستمر دارد و آن را توسعه میدهد<sup>(۱۴)</sup> از اینرو مجموعه خیر در عالم بیشتر از شر است و فعالیت خیرسازی خداوند در عالم مستمر بوده و صرفاً در مرحله ازلی اعتبار نمیگردد.

۱۷. عدل الهی در عالم بمعنی مسئول بودن وی در ایجاد نظم و هماهنگی عالم است که مآل این سخن به هدفمند بودن جهان و پویش سیستماتیک آن می‌انجامد.<sup>(۱۵)</sup>

۱۸. در این مقام به روایت گریفین باید توجه داشت که چون از سویی ضرورت‌هایی از جهان به خدا تحمیل میگردد و از سویی خداوند درصدد هماهنگی بین موجودات و ظهور خیر است، ظهور افرادی چون هیتلر ضروری نظام خواهد بود، زیرا یا باید خداوند دست از خلقت انسان بشوید و یا عملاً در محصول خلقت انسانی وی، هیتلر ظهور یابد؛ در این معادله مسلماً خلقت انسان بر عدم خلقت وی ترجیح دارد.<sup>(۱۶)</sup>

۱۹. از آنجاییکه خداوند همواره در هماهنگی پویش و توازن خیر و شر میکوشد، عملاً در فرایندهایی چون شادی و غم، شریک انسان است، حال آنکه اگر ما خلقت جهان را از پیش تعیین‌شده و در نقطه‌یی آغاز شده بدانیم، خداوند عاطفه خاصی نسبت به انسانها نخواهد داشت.

۲۰. بنابر طرحواره الهیات پویشی از نظریه خیر و شر و عدل الهی، تکاپوی ظهور خیر در عالم مستمر است<sup>(۱۷)</sup> و از پیش تعریف شده نیست، از اینرو خود خداوند همواره مباشرت آنی در ظهور خیر و غلبه بر شر دارد؛ پس بنوعی خداوند گام به گام در خلقت پویش دارد.

۶۷



توضیح آنکه دو گزاره ذیل ناهمخوان است:

- بنابر الهیات سنتی خداوند، عالم، قادر و خیرخواه مطلق است.

- شرور در عالم موجود است.

این دو گزاره از نظر عقلی قابل اجتماع نیست، زیرا اگر گزاره اول یقینی باشد، گزاره دوم وقوع ندارد، حال آنکه گزاره دوم یقینی است، پس گزاره اول قابل مناقشه است، لیکن با تأمل در گزاره اول و با توجه به مندرجات کتاب مقدس، خداوند همیشه خیرخواه مطلق است و الاً قابل پرستش نیست و در این مقام البته علم و قدرت وی باید تا میزانی باشد که تکافوی حال معلول نماید؛ از اینرو بنیاد تعارض این دو گزاره را باید در علم و قدرت خداوند جستجو کرد.<sup>(۱۸)</sup>

الهیات پویشی با توجه بدین اشکال و با توجه به متن کتاب مقدس مبتنی بر سکوت وی در قدرت و علم مطلق الهی، بر این باور است که نظریه علم و قدرت مطلق در خداوند، گزاره‌یی بدون دلیل بوده، از اینرو عدم اذعان به آن ضرری در اعتقاد دینی ندارد.

۲۱. حرکت پویشی عالم بتدریج است، ولی گاه تجربه این تغییر - همچون سیل و زلزله - بسرعت برای فاعل شناسا حاصل میگردد. از اینرو گاه فاعل شناسا نظم موجود در این امور را درنمییابد و آن را متهم به بینظمی میکند.<sup>(۱۹)</sup>

### تشکیک وجود صدراپی

«تشکیک وجود»، ترکیبی مرکب از اصطلاح «تشکیک» و «وجود» است. از همینرو فهم صحیح آن مسئله در گرو دقت در مفهوم این دو امر است.

#### بحث اول: تشکیک

تشکیک یکی از مباحث منطقی متعلق به عروض یک مفهوم بر یک موضوع است. به این ترتیب که:

۱. هرگاه در قضیه، محمولی بر موضوعی حمل شود، طبیعتاً این مفهوم امری کلی است، اگرچه موضوع قضیه امری جزئی باشد؛ مثلاً در قضیه «انسان دارای جرم است» و «ابن سینا عالم است»، محمول در هر دو قضیه، امری کلی است.

۲. صدق یک کلی بر مصادیقش یا به یک گونه است که به آن «کلی متواطی» گویند

۶۸

و یا به یک گونه نیست که به آن «کلی مشکک» گویند؛ مثلاً صدق انسان در دو قضیه: «حسن انسان است» و «تقی انسان است» بگونه توطی و در دو قضیه «آفتاب نورانی است» و «شمع نورانی است» به تشکیک میباشد، از همینرو کلی قابل تشکیک را میتوان با پسوند «تر» و «ترین» متمایز ساخت؛ «خورشید نورانیتر از شمع است». چنانکه از مفهوم تشکیک در حوزه منطق مستفاد است، مفاهیم قابل تشکیک از امور عرضی بر موضوع هستند و عملاً گویای نیاز به موضوع میباشند. بنابراین، موصوف و موضوع در این مفاهیم، متکثر بوده و خود این اعراض مقول به تشکیکند. اما در حوزه فلسفی این بحث از حیطة منطق خارج گردیده و به دو حوزه دیگر تعمیم یافته است:

الف) حوزه ماهیت: آیا تشکیک در ماهیات جایز است؛ مثلاً آیا تشکیک در مفهوم سفید یا انسان و غیره متصور میباشد و یا غیرقابل تصور است. ابن سینا بر این باور است که تشکیک در ماهیات و ذاتیات جایز نیست، زیرا حد وجودی امری مثل انسان به «حیوان ناطق» در تمام مصادیق به یک گونه است و هرگونه تغییر در آن، موجب خروج موضوع از حد ماهوی میشود. اما شیخ اشراق بنا بر قبول نظریه اصالت ماهیت به این باور است که تشکیک در ماهیات جاری است. البته باید توجه داشت که نگرش وی به تشکیک در ماهیات کاملاً متغایر با استنباط ابن سینا از مفهوم تشکیک و ماهیت است، زیرا مثلاً در ماهیتی چون «سفید» میتوان «تر» و «ترین» را اعتبار نمود. تفصیل منشأ اختلاف این دو حکیم خود مقالتهی مجزا میطلبد که در حوصله این مقال نیست.

ب) حوزه وجود: ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود عملاً به وجه جمعی از این دو نظریه رسید؛ یعنی تشکیک در ماهیات نیست، چون اصلاً ماهیات اصیل نیستند و آنچه اصیل است وجود است، بنابراین وجود مقول به تشکیک است.

### بحث دوم: وجود

مفهوم وجود در مقابل «عدم» و «ماهیت» یکی از پیچیدهترین مفاهیم فلسفی است. ملاصدرا در پی تأمل در مفهوم وجود، ساحت وجود را در دو حوزه اساسی مطرح ساخت:

الف) وجود مصدری، یعنی وجود مفهومی.



ب) وجود خارجی، یعنی وجود مصداقی.

وی بر این باور است که حکمای پیشین همچون شیخ اشراق و دیگران بجهت خلط این دو اصطلاح به حقیقت اصالت وجود نرسیده‌اند؛ زیرا این حکما اعتباریت وجود مصدری را به وجود مصداقی تعمیم داده‌اند و ماهیت خارجی را که همان مصداق وجود است، صرفاً ماهیت دانسته‌اند. حکیم شیرازی با بیان براهین گوناگون بر اصالت وجود بر این باور است که اصل در تحقق خارجی وجود است.

لیکن در این مقام، پیچیدگی بسیاری در مفهوم «ماهیت» وجود دارد؛ زیرا از سویی بنابر اصل «امتناع انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین، وجود در تمام مصادیق به یک معناست و از سوی دیگر، تفاوت افراد موجود باید مورد گفتگو قرار گیرد.

بنابر رأی فلاسفه پیشین و حتی ابن‌سینا اختلاف و تکرار اشیاء به ماهیات است، حال اگر وجود اصیل دانسته شود، دو مشکل در پیش رو می‌باشد اینک: ماهیت چیست؟ اگر وجود اصیل باشد، عملاً تکرار وجود بواسطه چیست؟

گفتار ملاصدرا در تحلیل ماهیت دارای پیچیدگی ویژه‌ی است، زیرا وی در این مقام دوگونه ماهیت را تحلیل کرده است:

۱. ماهیت بالعرض موجود است.

و أما تقدّم الوجود علی الماهية فلیس مرجعه إلا الی كونه الوجود موجوداً بالذات و الماهية بالعرض.<sup>(۲۰)</sup>

۲. ماهیت اعتباری است.

أنتی قد كنت فی سالف الزمان شدید الذبّ عن تأمل الماهیات و اعتباریة الوجود، حتی هدانی ربی و أرائی برهانه، فانكشف لی غایة الانكشاف أن الامر فیها علی عكس ما تصوّروه و قرّوه.<sup>(۲۱)</sup>

۷۰. حال آیا آنکه فرجام این دو تحلیل به یک امر است و یا به دو امر، خود نکته‌ی در خور تأمل است که بعداً در نظر برخی از شارحان دقیق حکمت متعالیه، موجب احداث اصطلاح «حیثیت نفاذیه» گردید و در این مقام بایسته تحلیل نیست.

#### بحث سوم: تشکیک وجود

بنابر دو بحث قبل، از سویی وجود اصیل است و از سویی مآل همه امور، از

ماهیت گرفته تا عوارض شخصیه به وجود برمیگردد؛ ازاینرو براهین تشکیک وجود نزد صدرالمتألهین بیش از آنکه براهین اثباتی باشند، براهین ثبوتی هستند؛ بدینمعنا که اگر مقدمات این براهین درست تصویر گردند، نتیجه اثبات شده است. در این مقام به ذکر دو برهان از وی بسنده میکنیم:

### برهان اول:

این برهان مبتنی بر مقدمات زیر است: (۲۲)

۱. وجود امری بسیط و بدون جزء خارجی و ذهنی است، زیرا:  
(الف) اگر جزء خارجی همچون ماده و صورت داشته باشد، باید این دو جزء مقدم بر وجود باشند، حال آنکه قبل از وجود چیزی تصور نمیگردد.  
(ب) اگر جزء ذهنی همچون جنس و فصل داشته باشد، باید ماهیت داشته باشد، زیرا مقسم منطقی جنس و فصل، ماهیت است، حال آنکه وجود اصالت دارد و ماهیت حیثیت نفادی آن میباشد.
۲. وجود جنس هیچیک از انواع نیست، زیرا:  
(الف) اگر وجود جنس باشد نیازمند فصل محصل است، حال آنکه خود وجود محصل هر حقیقتی است.  
(ب) اگر فصل وجود بمعنی جنسی، خود وجود باشد، تحصیل حاصل است و وجهی جهت ترجیح یکی به معنی جنسی و یا فصلی نخواهد بود.  
بنابراین، وجود در هیچیک از طبقات انواع مندرج نمیگردد و از سوی دیگر، مقسم تمام طبقات انواع ماهیت است.
۳. اختلاف افراد وجود به عوارض نیست، زیرا:  
(الف) مقسم عرض در مقابل جوهر، ماهیت است، حال آنکه وجود ماهیت نیست و اصیل است.

(ب) عوارض معتبر در وجود وصف لاحق وجود است که موجب تکثر در ذات وجود نمیشد، و از سویی خود وجود میباشد.  
نتیجه: اختلاف افراد وجود به خود وجود است.

وجود واحد شخصی، واحد جنسی، واحد نوعی و واحد کلی نیست، زیرا واحد شخصی به عوارض کثرت مییابد و واحد جنسی به فصول و واحد نوعی به عوارض شخصیه و واحد کلی چون امری مفهومی است، تکثرش به مصادیق است. حال وقتی

وجود اصل تحقق دانسته شود، عوارض آن نمیتواند غیر وجود باشد و عملاً وجود بخودی خود متکثر است.

### برهان دوم:

این برهان مبتنی بر مقدمات ذیل است: (۲۳)

۱. در عالم خارج پاره‌یی از امور اختلاف به شدت و ضعف دارند.
۲. در اختلاف به شدت و ضعف، ما به‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است.
۳. ماهیات تشکیک‌پذیر نیستند.
۴. وجودها حقایق متباین نیستند، زیرا انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین محال است. نتیجه: اختلاف حاصل در موجودات به شدت و ضعف بنحو تشکیک خاصی است؛ یعنی اختلاف افراد وجود و اشتراک آن در امر واحدی به نام وجود است که همان تشکیک خاصی است.

### نتایج نظریه تشکیک وجود

۱. مهمترین نتیجه آموزه تشکیک وجود، وصول به یک مفهوم واحد در کلّ نظام هستی است. البته این مفهوم در مورد «وجود» صرفاً در مرتبه مفهوم متوقف نبوده و حوزه خود را به مقام مصداق تعمیم میدهد؛ یعنی در جهان هستی ما با سه دسته از تکثرات مواجه هستیم:

الف) تکثر موجودات متفاضل، همچو علت و معلول.

ب) تکثر موجودات غیرمتفاضل؛ ولی مشکک؛ همچون سفیدی در گچ و برف.

ج) تکثر موجودات غیرمتفاضل و غیرمشکک؛ همچون، حسن و حسین یا افراد یک نوع.

حال بنابر اصالت وجود و تشکیک آن، وجود در تمام حقایق واحد است و مراتب آن مختلف میباشد:

۷۲

الحق أن الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب... و افراده ليست متخالفة الذوات و الحقایق... فانّ التعین و التمییز فیها بنفس هویاتها المتفقة فی سنخ الحقیقة. (۲۴)

۲. مرتبه یک وجود، مقوم آن مرتبه است؛ بگونه‌یی که هیچ مرتبه‌یی از حدّ خود

نمی‌تواند عدول کند. از اینرو، علت همیشه در جایگاه خود و معلول در جای خود است:

فالوجود بما هو وجود و إن لم يصف اليه شيء غير، يكون علة و يكون معلولاً و يكون شرطاً و يكون مشروطاً؛ و الوجود العلی غیرالوجود المعلولی ... كل ذلك بنفس كونه وجوداً بلا انضمام ضمائم.<sup>(۲۵)</sup>

گویی نظامی عدددار بین مراتب وجود است که هر وجود بسان یک عدد در مرتبه‌یی خاص قرار گرفته است:

إن الاختلاف بين حقائقها إنما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب. فكما أن مجرد كون العدد واقعاً في مرتبة بعد الانثينية هو نفس حقيقة الثلاثية... فكذلك مجرد كون الوجود واقعاً في مرتبة من مراتب الأكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة.<sup>(۲۶)</sup>

بنابراین، تقدم و تأخر موجود در مراتب وجود فقط به خود وجود است:

فالحق أن ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود إنما يكون بواسطة الوجود، و أما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء آخر غيره ... فالتقدم و التأخر و اكمال و النقض و الشدة و الضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر، و في الأشياء و الماهيات بواسطة وجوداتها لا بأنفسها<sup>(۲۷)</sup>

۳. علة‌العلل یا همان خداوند در ابتدای سلسله تشکیکی وجود قرار دارد:

معلول الوجود فأنه يكون اضعف قواماً من وجود علته و وجود علته أقوى من وجوده و علة علته أقوى من علته و هكذا الى أن ينتهي الى علة‌العلل و هي غير متناهية القوة و القدرة و فوق مالايتناهي.<sup>(۲۸)</sup>

۷۳

۴. صفات وجودی همچون علم از خود وجود و عملاً از تشکیک حاصل در وجود تبعیت میکنند، زیرا صفات کمالی چیزی جز وجود چیزی نیستند و از همینرو تابع خود وجودند:

و بالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة و الضعف و العلية و المعلولية.<sup>(۲۹)</sup>



حامد ناجی اصفهانی؛ خداوند از منظر الهیات پویشی و ملاصدرا

شان چهارم، شماره چهارم  
بهار ۱۳۹۳  
صفحات ۷۸-۵۹

از همینرو میتوان از اوصاف کمالی معلولی همچون انسان بر اوصاف کمالی علت‌العلل - همانند صفت اختیار، قدرت، حیات و علم و غیره - استدلال نمود. این مبنا میتواند دستمایه آموزه انسان‌وار بودن علة‌العلل در دستگاه تشکیک وجود میتواند باشد که صد البته تمام این صفات در مرتبه ذات او بتعبیر ملاصدرا «فوق ما لایتناهی» است.

۵. قوه در اندیشه فلسفی بر معانی گوناگونی اطلاق میگردد: (۳۰)

- قوه در مقابل فعل؛ مثلاً هیولی قوه محض است و خداوند محض فعلیت.

- قوه در مقابل ضعف.

- قوه بمعنی مبدأ تغییر.

- قوه انفعالی.

- قوه فاعلی.

با توجه به این معانی، مسلماً معانی «ب»، «ج»، «ه» از امور وجودی هستند و معنی «الف» حدّ عدمی وجود است و معنی «د» نیز ملحق به امور وجودی میگردد. اما آن معنی فعل که در مقابل قوه قرار میگیرد، مسلماً از امور وجودی است و بیانگر چگونگی تحقق موضوع میباشد.

حال اگر به نظریه تشکیک وجود برگردیم و قوه را از معانی وجودی بدانیم، هیچ اشکالی نخواهد بود که قوه را در تمام سلسله وجود اعتبار کنیم و حتی در علة‌العلل نیز بمعنی غیر عدمی موجود بدانیم.

اذ الوجود الواجبی آبی عن القوة و الانفعال، فقوته فعله، و فعله قوته، و القوه فیه

لیست بمعنی الانفعال، بل بمعنی الفعل الابداعی. (۳۱)

چنانکه از عبارت فوق هویداست، قوه بمعنی «ب»، «ج»، «ه» در خداوند وجود دارد.

۶. حرکت بمعنی خروج تدریجی شیء از قوه به فعل، وصف وجودی است؛ اگرچه وجود حرکت از امور ضعیف دانسته شود.

۷۴

الحركة و الزمان و ما یجری مجراهما فی الأمور الضعیفة الوجود. (۳۲)

اما با توجه به معنی صیوروت در حرکت و اعتبار لبس بعد لبس در آن، حرکت موجب اشتداد وجودی است و بنوعی بیانگر ضعف فعلیت در متحرک و بیانگر ظهور



قدرت در آن است و از اینرو در معنی «ضعیف‌الوجود» بودن حرکت باید دقت گردد.  
۷. حرکت جوهری از منظر ملاصدرا بمعنی اشتداد وجودی و عملاً وصف وجود است.

و كذلك يمكن هذا الاشتداد الوجودي في الصور الجوهرية فيمكن انقلابها في نحو الوجود.<sup>(۳۳)</sup>

۸. بقای یک موضوع در حرکت جوهری عملاً منوط به صورت نوعیه و اموری از این قبیل نیست، زیرا اساس آموزه صورت نوعیه در دستگاه اصالت وجود، مبنای استواری ندارد، بنابراین طبقه و مرتبه یک موجود بنابر آنچه در نتیجه دوم آموزه تشکیک آمد، حافظ اصلی هویت یک شیء و عدم انقلاب آن به سایر طبقات وجود است.

ان الجوهر الذي وقع فيه الحركة الاشتدادية نوعه باق في وسط الاشتداد، لكن قد تغير وجوده و تبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر اشد و اضعف.<sup>(۳۴)</sup>

۹. خیر از امور وجودی است، از اینرو خیر در سلسله وجود مقول به تشکیک بوده و شر حد عدمی آن است و از همینرو بتبع وجود خیر، بطور نسبی در مراتب وجود اعتبار میگردد:

ان في الوجود طرفين، أحدهما: الحقّ الأوّل و الوجود البحت جلّ ذكره، والآخر: الهيولى الأولى. و الأوّل خير محض و هذه شرّ لاخيرية فيه الآ بالعرض.<sup>(۳۵)</sup>

### نتیجه‌گیری

۱. بنابر آموزه تشکیک خاصی وجود، وجود علة‌العلل در سلسله وجود عملاً هم‌عرض سایر موجودات است که همین آموزه در الهیات پویشی بچشم میخورد.
۲. حرکت از آنرو که وصف وجود است، در تمام سلسله وجود برحسب آموزه تشکیک قابل اعتبار میباشد و البته در علة‌العلل بمعنی خاص خود است که همین آموزه در الهیات پویشی دیده میشود، جز آنکه تفارقی بین پویش مراتب وجود در آن بچشم نمیخورد.
۳. برخلاف نظریه الهیات پویشی، در آموزه تشکیک خاصی، تحلیل شر در عالم

۷۵



حامد ناجی اصفهانی؛ خداوند از منظر الهیات پویشی و ملاصدرا

شان چهارم، شماره چهارم  
بهار ۱۳۹۳  
صفحات ۷۸-۵۹

وجود، منوط به محدودیت قدرت الهی نیست و شر، منتزع از مرتبه وجود است، ولی در هر صورت شر از لوازم وجود میباشد.

۴. قدرت الهی برخلاف نظریه الهیات پویشی در عرض قدرت سایر موجودات نیست، بلکه در طول آن میباشد، جز آنکه وجود خداوند را از حیث وجود داشتن، در عرض سایر موجودات بدانیم. بتعبیر دیگر، اگرچه اصحاب تشکیک در حکمت متعالیه از تفوه به این امر تحاشی دارند، وجود خداوند و سایر موجودات، از افراد وجودند و از این حیث در عرض هم میباشند. بتعبیر دقیقتر، از منظر آموزه تشکیک، خداوند جاعل وجود است و در الهیات پویشی، خداوند فاعل وجود میباشد و عملاً تحلیل درستی و نادرستی این آموزه به بازخوانی مفهوم خلقت می انجامد.

### چند تذکر

در پایان این گفتار توجه به نکات ذیل ضروری مینماید:

۱. اثبات حرکت در مجردات و مآلاً در حضرت حق از یکسو میتواند بعنوان قدرت یک تفکر فلسفی دانسته شود و از سوی دیگر بسبب جواز حرکت در خداوند میتواند وجه ضعف یک تفکر فلسفی - دینی لحاظ گردد.

۲. وحدت تشکیکی وجود، گفتار نهایی حکمت متعالیه در تحلیل وجود نیست و چنانکه گفته شد ملاصدرا در نهایت به وحدت شخصیه، وجود گرویده است. شاید یکی از علل گرایش وی به وحدت شخصیه عدم همخوانی وحدت تشکیکی وجود با الهیات دینی از جهات مختلف است. از اینرو بر بنیاد وحدت شخصیه حضرت حق به هیچوجه متصف به وصف حرکت نخواهد بود.

۳. تقسیم وجود به ثابت و سیال از میراث تفکر غیراصالت وجودی است؛ زیرا بنابر اصالت وجود صدرایی - نه سینوی - ماهیت هیچ مدخلیتی در وجود ندارد و اعتباری محض است و اعتباریت آن بسان معقولات ثانی نیست که وجه انتزاع حقیقی داشته باشد. از اینرو بنابر، تشکیک وجود صدرایی، وصف وجود بنحو تشکیکی در بین مراتب وجود محفوظ است و هیچ خطاکش منطقی بین مرتبه سیال و ثابت نیست، جز آنکه ما با طیفی از حرکت روبرو هستیم که در یک بخش بیشتر ثبوت هویداست و در بخشی دیگر حرکت. حال چه بسا فیلسوفی همین میزان از ثبوت را برای حضرت حق کافی بداند.

۷۶

۴. تقسیم اوصاف وجود به منافق و غیرمنافق<sup>(۳۶)</sup> در مسئله حرکت کارساز نیست؛ زیرا حرکت بمنزله وصفی کمالی در عالم مادیات قابل اعتبار است و بنا بر آموزه تشکیک وجود نمیتواند در بخشی از موجودات وصفی کمال باشد و در بخشی دیگر نشانگر نقصان.

### پی‌نوشتها:

۱. سلطانی گازار، مهدی، «وایتهد فلسفه پویشی»، کتاب ماه فلسفه، ش ۶۱، ص ۱۰.
۲. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ص ۱۰۶.
۳. همانجا.
۴. دیویس، برایان، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی، ص ۱۹۳.
۵. همان، ص ۱۹۲.
6. Griffin, David Ray, *From God, Power and Evil: A Process Theodicy*, p. 276.
۷. فلسفه دین، ص ۱۰۷.
۸. ملاصدرا و وایتهد، ص ۱۲۴-۱۳۲.
۹. این واقعیت که «همه چیزها در جریانند» دربردارنده جریان «همه»، «چیزها» و «در جریانند» نیز میباشد. (ملاصدرا و وایتهد، ص ۱۳۶)، از اینرو تمایل این سه جریان خود در گرو متافیزیک است.
۱۰. همان، ص ۱۲۳، ۱۴۰.
۱۱. از نظر وایتهد، سرود روحانی «با من بمان، شامگاه بسرعت میرود» بیانگر یک جوهر (با من بمان) و یک پویش (شامگاه سرعت میرود) است و متافیزیک پویش متکفل جمع این دو حقیقت است. (ملاصدرا و وایتهد، ص ۱۳۷).
۱۲. همان، ص ۱۴۱.
13. Whitehead, A.N., *Religion in the Making*, p. 31.
- فلسفه دین، ص ۱۰۹.
۱۴. ملاصدرا و وایتهد، ص ۱۴۱.
15. Griffin, David Ray, *op. cit.*, p. 300.
16. *Ibid.*, p. 309.
۱۷. فلسفه دین، ص ۱۱۳.
۱۸. ملکیان، مصطفی، «مسائل جدید کلامی»، جزوه درسی مدرسه امام صادق.
۱۹. ملاصدرا و وایتهد، ص ۱۳۳.
۲۰. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۸۱.
۲۱. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، ج ۴، رساله المشاعر، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۳۷۱.
۲۲. همو، *تعلیقه حکمة الاشراف*، ص ۳۰۴.
۲۳. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ص ۲۳۱.
۲۴. ملاصدرا، *شرح الهدایة الاینیریة*، ص ۳۰۵.
۲۵. همو، *الاسفار الاربعه*، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف و مقدمه استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۴۷۶ و ۴۷۷.
۲۶. همان، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۲، ص ۱۰۱.



۲۷. شرح الهدایة الاثریة، ص ۲۷.
۲۸. ملاصدرا، تعلیقه بر الهیات الشفاء، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۱۱۳۸.
۲۹. الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۳، ص ۴۳۵.
۳۰. همان، ج ۳، ص ۳-۵.
۳۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۴۱۳.
۳۲. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۷.
۳۳. تعلیقه بر الهیات الشفاء، ص ۵۶۴.
۳۴. الشواهد الربوبیه، ص ۱۲۴.
۳۵. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۸ و ۴۹.
۳۶. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، ج ۶، ص ۱۰۶.

### منابع فارسی:

۱. جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، قم، اسراء، ج ۶، ۱۳۷۶.
۲. دهباشی، مهدی، ملاصدرا و وایتهد، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶.
۳. دیویس، برایان، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری نجف آبادی، تهران، انتشارات صحت.
۴. سلطانی گازار، مهدی، «وایتهد و فلسفه پویشی»، کتاب ماه فلسفه، ش ۶۱، تهران، ۱۳۹۱.
۵. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۶. ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۳ ق.
۷. \_\_\_\_\_، تعلیقه حکمة الاشراق، حاشیه حکمة الاشراق، تهران: چاپ سنگی، ۱۳۱۴ ق.
۸. \_\_\_\_\_، الاسفار الاربعه، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
۹. \_\_\_\_\_، تعلیقه الهیات الشفاء، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۱۰. \_\_\_\_\_، الف، الشواهد الربوبیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۱۱. \_\_\_\_\_، الاسفار الاربعه، ج ۱، تصحیح، تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف و مقدمه استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
۱۲. \_\_\_\_\_، الاسفار الاربعه، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۳.
۱۳. \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۱۴. \_\_\_\_\_، المشاعر (مجموعه رسائل فلسفی ج ۴)، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.
۱۵. ملکبان، مصطفی، مسائل جدید کلامی، جزوه درسی مدرسه امام صادق، ۱۳۷۳.
۱۶. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، نشر الهدی، ۱۳۷۲.

۷۸

### منابع انگلیسی:

1. Whitehead, A. N., *Religion in the Making*, New York: Cambridge University Press, 1990.
2. Griffin, David Ray, *From God, Power and Evil: A Process Theodicy*, The Westminster Press, 1976.