

بررسی رویکرد عقلانی به چگونگی ارتباط خداوند با عالم

هادی فنائی نعمت‌سرا / عضو هیئت علمی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی علیه السلام قزوین

fanaei@isr.ikiu.ac.ir

پذیرش: ۹۵/۶/۱۹

دریافت: ۹۴/۱۰/۲۱

چکیده

جستار حاضر به بررسی رویکردهای عقلانی به ارتباط خداوند با عالم می‌پردازد. ارتباط فاعلی - علی، از شایع‌ترین و متداول‌ترین ارتباط‌های تصویرشده از سوی فیلسوفان است. همچنین رویکردهای حداکثری و حداقلی ارتباط خداوند با عالم نیز قابل‌سنجش است. در این مقاله با بررسی واکاوانه برخی دیدگاه‌های دانشمندان عقل‌گرای یونان باستان و قرون وسطا، اندیشه ماشینی‌نگاری جهان و نیز دیدگاه فلاسفه اسلامی، این تأکید حداکثری بر ارتباط فاعلی - علی خداوند ترسیم شده است؛ سپس در گامی دیگر به سنجش و بررسی توانمندی و موفقیت تبیین‌های ارائه‌شده پرداخته، و در گام نهایی با گذر کردن از انحصارگرایی درباره ارتباط خداوند با عالم و نقادی آن، به تحلیلی جامع و فراگیر از ارتباط که دارای مؤلفه‌هایی نظیر کارآمدی است، دست یافته‌ایم. در این الگو و تصویر، ارتباط صرفاً فاعلی - علی نیست؛ بلکه علاوه بر آن شامل ارتباط‌های دیگر نظیر ارتباط تدبیری، قیومی، رازقی، شاهدی و علمی نیز می‌شود.

کلیدواژه‌ها: خداوند، ارتباط، عالم، فاعلیت، علیت، حدوث، بقا.

مقدمه

در این جستار از میان انبوه مسائل مرتبط با خداشناسی عقلانی، به «ارتباط و حضور خداوند در عالم» می‌پردازیم. این مسئله را می‌توان در دو حیطه کلی ۱. بررسی و تحلیل عقلانی و ۲. تحلیل قرآنی - روایی آن سنجید. از دگر سوی، طرح جامع این مسئله می‌تواند به ارتباط و احساس حضور بیشتر خدا در زندگی انسان بینجامد. واکاوی عقلانی ارتباط خداوند با عالم در مواضع گوناگونی از آثار فلسفی نظیر ارتباط ممکن با واجب در حدوث و بقا، ربط حادث به قدیم، ربط متغیر به ثابت، بحث فاعلیت و تأثیر خداوند بر جهان آمده است. پرسش در این موضع آن است که آیا خداوند ارتباطی با عالم دارد یا خیر؟ و اگر آری، این ارتباط چگونه است؟ آیا این ارتباط دائمی و همیشگی است یا مقطعی و آنی؟ در صورت وجود ارتباط ماندگار و جاودانه، این ارتباط چگونه است؟ چگونه خداوند در عالم حضور و تأثیر دارد؟ با تبیین الگوهای ارتباط و حضور خداوند با عالم برخی پندارهای نادرست در این ساحت نیز رنگ خواهند باخت.

براین اساس مقاله حاضر تلاش دارد به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

تفکر فلسفی - عقلی چگونه ارتباط حضورمندانه خداوند در عالم را ترسیم می‌کند؟ آیا فاعلیت خداوند در عالم، صرفاً به صورت ایجاد اولیه بوده است یا ایجاد همیشگی در کار است؟ آیا تصویر فاعلیت، تنها تصویر حضور خداوند در عالم است یا اینکه علاوه بر فاعلیت، تصویرهای دیگری را نیز می‌توان از حضورمندی خدا ترسیم کرد؟ آیا می‌توان تصویری جامع بر اساس پشتوانه فلسفی فیلسوفان گذاشته از فاعلیت و حضور خداوند در عالم ارائه داد؟ آیا فیلسوفان در دادن الگوی ارتباطی دچار حصرگرایی شده‌اند؟ نکات قوت و ضعف در این رویکرد کدام‌اند؟

۱. تصویر ارتباط خداوند با عالم نزد فیلسوفان یونانی

مسئله فاعلیت و حضور خداوند در عالم، سابقه‌ای تاریخی در حوزه تفکر فلسفی - عقلی دارد. عمده رویکرد پیشاافلاطونی، تحلیل عالم بر اساس ماده‌المواد و ماده نخستین عالم است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸-۲۹). از دگر سوی، آنها سخن صریح و دیدگاهی جامع پیرامون

علل ماورایی در پیدایش و دخالت در عالم اظهار نداشتند. از این جهت می‌توان بیشتر فیلسوفان پیش از افلاطون را متفکران طبیعت‌گرا نامید. آنها پیدایش جهان و اشیای موجود در آن را حاصل فعل و انفعالات درونی عالم طبیعت می‌انگاشتند و آن را در عالم طبیعت منحصر می‌ساختند (فروغی، ۱۳۶۷، ص ۱۳). اندیشمندانی نظیر *طالس* و *دو شاگرد او*، *آناکسیمندر* و *آناکسیمنس*، و نیز *هراکلیتوس*، *فیثاغوریان* و *اتمیان* را می‌توان جزو این دسته از اندیشمندان دانست. انگاشته‌های آنها از آب، هوا، آتش، آپایرون، عدد و... (همان، ص ۲۹) این تلقی را پیش‌روی ما قرار داده است؛ اما با ظهور افلاطون و ارسطو، مباحث فاعلیت خداوند با تحلیل‌هایی عمیق همراه می‌شود.

۱-۱. افلاطون

هستی‌شناسی افلاطونی برخاسته از نوعی نگاه معرفت‌شناسانه است. افلاطون از این طریق که متعلق معرفت امری ثابت و پایدار است، پی می‌برد که موجوداتی ثابت و ماورایی به نام مثل وجود دارند که رب‌الانواع‌اند (بورمان، ۱۳۷۵، ص ۶۲-۶۵). اصل و اساس هر موجودی در جهان طبیعت در عالم مُثُل است و رابطه طبیعت با عالم ماورای طبیعت، همانند رابطه سایه و صاحب سایه است (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۱۶۷). از نظر افلاطون عالم محسوس سایه و روگرفت عالم معقول است و عالم معقول، اصل و مبدأ عالم محسوس. افلاطون به ذات واحدی در ورای عالم محسوس (که هستی ظاهری دارد) و در آن سوی عالم معقول (که هستی حقیقی دارد)، به عنوان اصل و مبدأ عالم معقول و صانع عالم محسوس معتقد است (رحمانی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۲). گرچه در هستی‌شناسی افلاطون به رابطه ایجاد و فاعلی بین عالم مُثُل و عالم طبیعت تصریح نشده است، اما اگر رابطه موجودات عالم طبیعت با عالم مُثُل، رابطه سایه و صاحب سایه باشد، باید پذیرفت که عالم مُثُل علت ایجاد و فاعلی عالم طبیعت و اشیای موجود در آن است؛ اما هنوز در این دستگاه فلسفی، به یک پرسش اساسی پاسخ داده نشده است که آیا خود عالم مُثُل مخلوق است یا نه و آیا آنها موجودات ابدی و ازلی‌اند؟ و آیا اینها خدایان‌اند که نقش خالقیت و ربوبیت عالم ماده را بازی می‌کنند؟

۱-۲. ارسطو

فیلسوفان و مورخان فلسفه، اغلب ارسطو را متفکری الهی می‌دانند؛ اما در فلسفه‌های جدید غرب، تلاش بر این است که او را فیلسوفی طبیعی و غیرالهی معرفی کنند. هستی‌شناسی ارسطو به گونه‌ای تحلیل می‌شود که او را منکر فاعلیت خدا در جهان می‌دانند و چنین انگاشته می‌شود که محرک نخستین ارسطویی هیچ‌گونه فاعلیت و تأثیر ایجاد‌ی‌ای در عالم ندارد (گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۲۵۲). برخی نیز این مسئله را در اندیشه ارسطو دارای ابهام دانسته‌اند؛ چراکه ارسطو بر آن است خداوند جهان را تنها به سبب‌گرایی که در موجودات به سوی او هست، به حرکت درمی‌آورد؛ در صورتی که در اثبات وجود خدا از راه اثبات نخستین محرک، فعل الهی را منشأ حرکت می‌داند (اون، ۱۳۸۰، ص ۱۶-۱۷). توجه به علت غائی، نه تنها در حوزه خداشناسی ارسطو حضور دارد، بلکه در تبیین‌های طبیعت‌شناختی او نیز تأثیر دارد. در منظر ارسطویی، جهان محسوس جهانی است متشکل از اشیای متحرک و هر شیء متحرکی، متضمن امر بالقوه‌ای است و باید توسط موجودی بالفعل به حرکت درآید. ارسطو این موجود بالفعل را در مرتبه‌ای برتر از اشیای بالقوه در نظر می‌گیرد که بدون هیچ امر بالقوه‌ای در عالی‌ترین مرتبه هستی است. تا این موجود تحقق نداشته باشد، هیچ حرکتی از قوه به فعل نمی‌رسد.

در نگاه ارسطو، فعالیت غایت‌انگارانه در درون خود طبیعت وجود دارد؛ همان‌گونه که نظم و انسجام انواع مادی امری خارج از عالم طبیعت نیست. از این‌روی نمی‌توان برای خداوند مداخله‌ای در نظم بخشیدن جهان طبیعت قائل شد. هرچند که می‌توان میان عالم طبیعت و ماورای طبیعت تمایز نهاد و مطابق با دیدگاه ارسطو، نقش خدا در عالم ماورائی را نقشی فاعلی دانست که با آفرینش عقل نخستین جنبه فاعلی خود را حفظ می‌کند، اما در عالم مادی و طبیعت، نگاه رایج تبیین مبتنی بر بی‌نیازی از علت فاعلی است.

ارسطو در فصل هفتم کتاب دوازدهم متافیزیک محرک نام‌متحرک را بسط بیشتری می‌دهد؛ به گونه‌ای که به خدای ادیان بی‌شبهت نیست: «... از آنجاکه موجود محرکی است که خودش متحرک نیست و موجود بالفعل است... پس آن وجوباً موجود است... وجودش خیر و جمال

بررسی رویکرد عقلانی به چگونگی ارتباط خداوند با عالم □ ۷۹

است و بدین سان مبدأ است...» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۴۰۰). بر اساس این امور، ارسطو قائل به نقش فاعلی و نیز نقش غائی برای خداست.

۲. تصویر ارتباط خداوند با عالم نزد فیلسوفان اسلامی

۲-۱. کندی

هرچند کندی هستی‌شناسی ارسطویی را پذیرفته بود، در حدوث و قدم عالم با ارسطو مخالف بود. او به حدوث عالم اعتقاد داشت و در تبیین آن تابع آموزه‌های دینی و آرای متکلمان معاصر بود. به اعتقاد کندی، خداوند به عنوان علت العلل و آفرینشگر عالم وجود در رأس هرم هستی است. *حنا الفاخوری* در این باره می‌گوید:

به نظر وی جهان را علتی است که همان ذات باری است؛ او جهان را آفرید و نظام بخشید و برخی را علت برخی دیگر ساخته است. جهان از لاموجود، موجود شده است و خدا آن را ابداع کرده است (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۳۸۱).

براین اساس از همان آغاز دوران ترجمه و سامان یافتن نظام‌های فلسفی در جهان اسلام، فیلسوفان مسلمان حضور و ارتباط خداوند را از طریق علیت، فاعلیت، ربوبیت و... برجسته کردند.

۲-۲. فارابی

فارابی در هستی‌شناسی، تابع نظام فلسفی ارسطویی است؛ با این تفاوت که او خدا را در رأس هرم هستی قرار می‌دهد و آن را واجب‌الوجود می‌خواند. وی در *عیون المسائل* واجب‌الوجود را چنین تعریف می‌کند:

واجب‌الوجود بالذات آن است که ذات او مقتضی وجود است و فرض عدم وجود برای او محال است و وجود او بالغیر نیست؛ و او سبب اول است برای اشیا و این واجب‌الوجود همان است که آن را الله می‌گوییم (فارابی، ۱۹۰۷، ص ۵۰).

در دستگاه فلسفی فارابی، همه چیز از وجود نخستین صادر می‌شود و عالم وجود با تمام

مراتبش حاصل فیض الهی است. او طریقه فیض الهی را به روش عقلی توضیح می‌دهد. به عقیده فارابی، ذات خداوند خود را تعقل کرد و جهان از علم او به ذات خود صدور یافت:

عالم از او پدید آمده از آن حیث که او به ذات خود عالم بود. پس علم او علت وجود چیزی است که آن عالم است. خداوند خالق عقل اول است و عقل اول از ذات باری صادر شده و عقل اول ممکن‌الوجود بذاته است... بدین‌گونه همه کائنات از جهت ماهیت خود ممکن‌الوجودند و برای اینکه فعلیت یابند محتاج فاعل اند و آن فاعل خداست (فارابی، ۱۳۶۸، ص ۲-۳).

براین‌اساس فارابی ارتباط خداوند با عالم را در یک نظام طولی اسباب و مسببات ترسیم می‌کند که خداوند در رأس هرم هستی به عنوان خالق قرار دارد. خداوند مستقیماً خالق عقل اول است و دیگر مراتب وجود، معلول غیرمستقیم اویند.

۲-۳. ابن‌سینا

ارتباط خداوند با عالم در اندیشه ابن‌سینا از چند منظر قابل بحث است:

۲-۳-۱. فاعلیت و تأثیر خدا در عالم از طریق سلسله علل طولی

در تفکر سینوی، عالم همانند زنجیره طولی به هم پیوسته‌ای است که در رأس آن، واجب‌الوجود و در انتهای آن، جهان طبیعت قرار دارد. آفرینشگری از واجب‌الوجود آغاز می‌گردد. نخستین فعل الهی که مخلوق مباشر واجب‌الوجود است، عقل اول نام دارد و واحد و بسیط است. از عقل اول، عقل دوم صادر می‌شود و همین‌طور نفس فلک اقضا و جرم فلک اقضا تا به عقل عاشر یا عقل فعال و فلک تحت قمر می‌رسد و پس از آن، عناصر چهارگانه امزجه تحقق می‌یابد و زمینه پیدایی موجودات عالم طبیعت فراهم می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۳۲-۴۳۷).

در این هستی‌شناسی، خداوند در رأس هرم هستی و سلسله فاعل‌ها و علت‌هاست و همه موجودات در هستی خود محتاج حضرت حق‌اند. البته خداوند، فاعل بعید اشیا به‌شمار می‌آید و در علل وسط و قریب مستور است.

۲-۳-۲. ایجاد و ابقا

ابن‌سینا در نمط پنجم *اشارات* با نقد دیدگاه متکلمان، به ارتباط و حضور خدا در عالم در دو ساحت ایجاد و ابقا می‌پردازد. او می‌گوید برخی از متکلمان بر این باور بودند که نیازمندی عالم به خداوند، منحصر در ایجاد و حدوث است و فراتر از آن نمی‌رود. آنان تمثیل بنا و بنا را برای تحلیل فاعلیت و علیت خداوند در عالم به کار می‌بردند. به‌زعم ایشان اگر خداوند پس از ایجاد و حدوث عالم معدوم شود، کار زمین مانده‌ای ندارد و ضرری نیز به عالم وارد نمی‌آید. وقتی فاعل ایجاد کند، دیگر نیازی به آن نیست؛ به گونه‌ای که اگر فاعل نیست شود، مفعول باقی می‌ماند؛ همان‌گونه که با مر بنا، ساختمان باقی می‌ماند. بسیاری از اینان باکی ندارند که بگویند اگر نیستی بر باری تعالی روا باشد، فقدانش زیانی به عالم نمی‌رساند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۶۸).

اشکال اصلی ابن‌سینا بر این مطلب را می‌توان در سه نکته خلاصه کرد:

اولاً این تمثیل ارزش معرفتی ندارد؛ زیرا در آن از راه قیاس مصنوعات بشری، صنع الهی نتیجه گرفته شده است؛

ثانیاً برخلاف نظر متکلمان، سبب نیاز عالم به فاعل جنبه امکانی آن است نه حدوث آن؛ ثالثاً ماسوی‌الله، واجب بالغیرند. صفت امکان و وجوب گیری همواره با ممکنات معیت دارد. بنابراین عالم در پیدایش و بقا نیازمند حضور و مداخله خداوند است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۷۵-۷۹).

ابن‌سینا از میان انحای ارتباط خداوند با عالم، تنها به ارتباط ایجاد - ابقایی بسنده کرده است؛ از این رو این دیدگاه را می‌توان الگوی حصرگرایانه در حوزه ارتباط خدا با عالم به‌شمار آورد.

۲-۳-۳. از طریق توضیح فیض الهی و کیفیت صدور فعل الهی

ابن‌سینا در توضیح فیض الهی و کیفیت صدور نخستین فعل از طریق شناخت صفات واجب‌الوجود وارد می‌شود و پس از توضیح صفاتی نظیر علم، قدرت و اراده، می‌گوید

واجب‌الوجود عالم به ذاتش است و آن را آن‌گونه که هست تعقل می‌نماید؛ یعنی تعقل می‌کند که ذاتش مبدأ صدور اشیا عالم است و نیز کمالات ذاتش، مبدأ صدور خیر و نظام احسن در عالم ممکنات هستند. براین اساس صرف تعقل ذات، علت وجود نظام احسن است. از آنجاکه تعقل او عین اراده و قدرت اوست، آنچه را که تعقل کرده است قادر بر آن است و آن را اراده می‌کند و آن‌گاه آن را ایجاد می‌نماید؛ و چون واجب‌الوجود علم و رضایت به فعلش دارد، فاعل کل هستی است و تمام هستی از او فیضان یافته و صادر می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۳۳-۴۳۴). ابن سینا در متافیزیک خود از ترتیب صدور آفرینش سخن می‌گوید و صادر نخستین را عقل اول و بقیه را مطابق با همان ترتیب معروف طراحی می‌کند؛ و بر این عقیده است که همه موجودات در پیدایش و استمرار هستی خود نهایتاً و امدار خداوند سبحان هستند.

۲-۴. شیخ اشراق

سهروردی از حقیقت اشیا به نور تعبیر می‌کند و تفاوت موجودات را در شدت و ضعف نورانیت آنها می‌داند. مبدأ هستی نور مطلق و نورالانوار است و همه مراتب دیگر، تجلی و پرتوی از همین نورند. عالم طبیعت نیز سایه و بخش ظلمانی این سلسله نور به‌شمار می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۷-۱۰۹).

در حکمت اشراقی ارتباط گسترده انوار از طریق عشق برقرار می‌شود. این عشق روحانی در پیوند دادن موجودات نورانی نقش اصلی را بر عهده دارد. در واقع حب نورالانوار به ذات خویش که نور و کمال محض است، به مخلوقات جریان پیدا می‌کند و همه مراتب وجود در پرتو فیض پدید می‌آیند. حب نورالانوار به ذات خویش به تجلیات این نور نیز گسترش می‌یابد و شعاع درخشان نورالانوار همه مخلوقات را پدید می‌آورد. این عشق الهی که از ذات حق سرچشمه می‌گیرد، در همه مراتب انوار وجود دارد و سبب ارتباط تمامی عالم می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵-۱۳۸).

۲-۵. صدرالمتألهین

گذشته از کیفیت فاعلیت خداوند در خداشناسی صدرایی، مؤلفه‌هایی همچون حرکت جوهری و هویت تعلقی نیز در پیشبرد رسیدن به چگونگی ارتباط مؤثرند. از این رو در اندیشه صدرالمتألهین از راه‌های گوناگونی می‌توان این ارتباط را مطرح کرد.

۲-۵-۱. ارتباط خدا با عالم از طریق عقل اول

صدرالمتألهین در برخی آثارش از جمله الشواهد که واپسین اثر فلسفی - عرفانی اوست، صادر نخست را مطابق با عقل اول مشائیان تفسیر می‌کند و جریان صدور کثرات را نیز به همان صورتی که ابن سینا توصیف کرده به تصویر می‌کشد. وی برای اثبات منظور خود از آیه شریفه ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ شاهی اقامه کرده است و ظاهراً در صدد انطباق قاعده الواحد با این آیه کریمه است. به نظر وی آنچه در نخستین مرحله از ناحیه واجب‌الوجود موجود می‌گردد، باید عقل باشد و واجب‌الوجود، واحد حقیقی است و لازم است فیض نخستین و اولین موجود صادر از وی، موجود واحدی باشد که هم در اصل وجود و هم در مقام فعل و تأثیر مجرد از ماده باشد. وی سپس کیفیت وساطت عقل اول در ایجاد دیگر موجودات را توضیح می‌دهد و جریان صدور کثرات را بر اساس سلسله طولی وجود در قوس نزولی به شیوه پیشینیان تبیین می‌کند. در این نگاه، با اینکه صدور موجودات از ناحیه واجب‌الوجود به ترتیب علی و معلولی است، لیکن همه موجودات مخلوق و معلول خدایند و همگی بالذات و به طور حقیقت منسوب به اویند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰). طبق این بیان، عالم یا مستقیماً فعل الهی است و یا اثر فعل او.

۲-۵-۲. وجود منبسط و نفس رحمانی

صدرالمتألهین با تأثیرپذیری از عرفا نخستین موجود را وجود منبسط یا نفس رحمانی می‌داند و جریان ظهور کثرات را نیز به شیوه عرفا تبیین می‌کند. وی می‌گوید:

سومین مرتبه، وجود منبسط است که شمول و انبساط آن مانند شمول و انبساط و عمومیت کلیات طبیعی نظیر انسان و حیوان نیست.... کلی بودن وجود منبسط به شیوه‌ای است که عارفان آن را نفس‌رحمانی می‌نامند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷۰). وجود منبسط مرتبه‌نزل یافته وجود حق تعالی است و هویت آن، انبساط و سریان در مراتب وجود است و چون جامع جمیع اسما و صفات است، در هر مرتبه‌ای از تنزل خود سبب ظهور اسمی از اسما می‌گردد. وجود منبسط تجلی اول و مرتبه‌ای از حق تعالی است که همه کثرات عالم را به نحو تفصیل دربر می‌گیرد. در وجود منبسط، ظهور و تجلی است نه صدور. وجود منبسط اصل عالم و مایه حیات عالم است و نور خداست که در همه آسمان‌ها و زمین سریان دارد و در هر موجودی به حسب ظرفیت او تجلی یافته است (همان). براین اساس نسبت خداوند به موجودات عالم، نسبت شمس است به اشعه آن؛ یعنی از ذات حق یک وجود تجلی می‌کند و همه موجودات، مظهر و شعاع همان اشراق و تجلی وجود هستند.

تمام موجودات تجلی حق تعالی در اعیان ثابت‌اند و حق تعالی در هر عین ثابت‌ای به حسب آن ظهور می‌یابد و با تکثر اعیان ثابت متکثر می‌شود. البته تکثر یافتن حق تعالی به حسب ذات او نیست، بلکه به حسب فعل اوست که همان وجود منبسط است. وجود منبسط با تنزلش در هر مرتبه از مراتب وجود سبب ظهور اسمی از اسما الهی می‌گردد و در درونش حامل و شامل تمام اسمای الهی است که همان موجودات هستند.

در این نگره صدرایی، ارتباط خداوند با اشیای عالم فقط از طریق علت‌العلل که علت بعید اشیاست تبیین نمی‌گردد. خداوند بر پایه این قول، در نهایت قرب و نزدیکی به جمیع حلقات علل است و به هر شیئی از علت قریب وی به آن نزدیک‌تر است و به سبب قربی که نسبت به همه معالیل دارد، از ارتباط بی‌تکلف و بی‌قیاس با آنها برخوردار است؛ هنگامی که این ارتباط او ظهور می‌کند، علل و اسباب دیگر مخفی و مستور می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۳۶).

۲-۵-۳. ارتباط خدا با عالم به عنوان علت محدثه و مبقیه

صدرالمتألهین می‌گوید برخی گمان کرده‌اند که رابطه خدا با عالم، همانند رابطه مؤلف با کتاب یا

بنّا و ساختمان و یا خیاط با لباس است که فقط در ایجاد و حدوث به فاعل محتاج‌اند و در بقا نیازی به فاعل نیست؛ لیکن این مثال‌ها نوعی مغالطه است و این مغالطه از باب عدم تمایز نهادن میان مابالذات و مابالعرض، و خلط علت اعدادی به جای علت حقیقی است. ارتباط خدا با جهان از قبیل مثال‌های ذکر شده که صرفاً نوعی تألیف و ترکیب‌اند و از نوع علت اعدادی هستند، نیست، بلکه کار خداوند صنع و ابداع و آفرینش است و موجود را از عدم به سرای وجود می‌آورد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۱). صدرالمآلهین این دیدگاه را سخیف و آن را غایت جهل و فساد فکری و اعتقادی می‌داند (همان، ص ۲۲۰).

۱-۲-۵-۳. تمثیل صحیح ارتباط خدا با عالم

اگر بناست برای کار خدا در عالم و ارتباط او با جهان تمثیلی ذکر شود، مثال‌های زیر به حقیقت نزدیک‌ترند:

۱. تمثیل فعل الهی به صورت‌های نفسانی؛
۲. تمثیل فعل الهی به سخن گفتن متکلم؛
۳. تمثیل فعل الهی به تابش نور خورشید.

این مثال‌ها از دو حیث می‌توانند برای فهم ارتباط خدا با عالم راهگشا باشند: الف) از حیث فاعلیت و خالقیت؛ ب) از حیث چگونگی ارتباط خدا با عالم.

نفس صورت‌های ذهنی را ایجاد می‌کند و مبدع آنهاست و قوام صورت‌ها به نفس است. هویت صورت‌های ذهنی عین تعلق و ربط به نفس است و هیچ‌گونه استقلال برای صورت‌های ذهنی نیست؛ دوام و بقای آنها نیز وابسته به نفس است؛ خالقیت و فاعلیت خداوند از این حیث شبیه فاعلیت نفس است. همچنین فاعلیت خداوند نظیر سخن گفتن متکلم است: همان‌گونه که متکلم با سخن گفتن کلام را ایجاد می‌کند، صدور عالم از ناحیه خداوند نیز نظیر صدور سخن از ناحیه گوینده در حدوث و بقاست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۱). افاضه نور وجود از ناحیه خداوند به سان اشراق و تابش خورشید است. در این مثال‌ها صورت‌های ذهنی با نفس،

کلام با متکلم و اشعه خورشید با خورشید تلازم و معیت دارند؛ همچنین است عالم و آنچه در اوست که تلازم و معیت وجودی با خداوند دارد. به علاوه از براهین او در این زمینه نیز نحوه ارتباط خدا با عالم استفاده می‌شود؛ براهینی بر اساس امکان ماهوی، امکان فقری، تلازم علت و معلول، ارتباط مستقل و رابط و فیض مدام.

۲-۵-۴. ارتباط مدام خدا با عالم بر اساس حرکت جوهری

کشف ارتباط مستمر خداوند با جهان بر مبنای حرکت جوهری، از ابتکارات صدرالمتألهین است. بر اساس حرکت جوهری، جهان یک شیء ساکن و بی‌تغییر و یک مجموعه شکل‌گرفته و منجمد نیست؛ جهان یک پارچه در گذر و سیلان و انقضاست؛ آن هم نه تنها در ظواهر و احوالش، بلکه در اصل وجود و هویتش. هر موجودی بر اثر تحول و حرکت درونی، هر لحظه هویتی تازه می‌یابد که با هویت پیشین آن تفاوت دارد. این تفاوت صرفاً تفاوت زمانی نیست، بلکه تفاوت در هستی است. به عبارت دیگر، هر موجودی در هر لحظه موجودیت پیشین خود را از دست می‌دهد و نوپدید می‌گردد. این زوال و حدوث مستمر جهان، حاکی از آن است که جهان همواره و مدام یک فعل‌نوشونده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۰۳-۱۰۵ و ۱۱۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸۵). این نوپیدی و تجدد هویت در عین همه‌جایی و همگانی بودنش دو چهره بارز و مشهود از خود به جای می‌گذارد: یکی تغییرات و دگرگونی‌های ظاهری یک پدیده است که منجر به تغییرات فیزیکی و شیمیایی آن می‌شود و علوم عهده‌دار تشریح آن هستند، و دیگر اینکه موجود مادی با حرکت جوهری‌اش، از هویت مادی جدا شده، آنچنان صاف و زلال می‌گردد که تا آستانه عالم مفارقات می‌رسد و هویت روحانی پیدا می‌کند و همنشین موجود مجرد می‌گردد. در واقع موجود مادی با حرکت جوهری به عالم معنا راه می‌یابد و از جهان شهود به عالم غیب و از عالم طبیعت به فراسوی آن سفر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۲-۱۰۳).

این دگرگونی‌ها و نوشوندگی‌های جهان، حاکی از دخالت مستقیم و لحظه‌ای خداوند در جهان است. هرگونه دگرگونی، نوعی خلقت و آفرینش و هستی‌یافتن لحظه‌ای اشیاست و

بررسی رویکرد عقلانی به چگونگی ارتباط خداوند با عالم □ ۸۷

هستی‌بخشی آن کار مداوم خداوند است. صدرا آیه شریفه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ را نشان و تأییدی بر صحت دیدگاهش می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۸۴).

بدین سبب می‌توان گفت که حرکت جوهری صدرایی نتایجی نیز دربارهٔ ارتباط خداوند با عالم دارد، همچون:

۱. خلق مستمر جهان و نوشوندگی دائمی موجودات؛

۲. نیاز جاودانه و دائمی جهان به خالق و محرک و نقش‌آفرینی مداوم خداوند در جهان؛

۳. حرکت جهان به سوی غایت و منتهای خود و هدفمندی عالم. این حرکت نیز نوع دیگری از ارتباط خدا با عالم به شمار می‌آید.

۵-۲. هویت تعلقی

از سوی دیگر، در دستگاه فکری صدرایی، همهٔ موجودات به‌مثابه هستی‌های آویزان و دارای هویت‌های تعلقی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸). هویت تعلقی موجودات در مواضعی از سخنان صدرالمتألهین، نظیر اثبات واجب و علت و معلول و... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۹-۵۰) بیان شده است. فقر و نیازمندی که درون ممکنات را فرا گرفته و صدرالمتألهین از آن به امکان فقری تعبیر می‌کند، از دیگر مواضع ارتباط هستی‌شناسانهٔ خداوند با عالم در تفکر صدرایی است. این امکان، صفتی برای حقیقت عینی وجودهای معلولی است و عین‌الربط بودن آنها را نسبت به علت حقیقی بیان می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۲۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹-۵۰).

۳. ارتباط خدا با عالم در تفکر غربی

۱-۳. قرون وسطا

فلسفه رایج در قرون وسطا مبتنی بر عقل و وحی بود. عقل نزد کسانی مانند توماس آکوئیناس، منزلتی مهم داشت که می‌توانست به وجود خداوند به عنوان علت‌العلل و مبدأ اعلا پی ببرد. فیلسوف در این فلسفه از برهان کیهان‌شناختی به وجود علت‌العلل همهٔ معالیل یعنی خداوند

می‌رسید و از برهان غایت‌شناختی به نظم و تدبیر جهان و مدبر عالم. آکوئیناس خداوند را به عنوان پروردگار و مدبر همیشگی جهان تعریف می‌کرد و نه صرفاً آفریدگار و مبدأ آن. به عقیده او تدبیر الهی قدرت فعالی است که هم نظام طبیعت را بر پا می‌دارد، هم به وسیله آن در جهان دائماً در کار است و کارسازی الهی در هر امری که اتفاق می‌افتد دخالت دارد. خداوند علاوه بر افعالی که در نقش آفریدگار و خیر اعلا به منصفه ظهور می‌رساند، طرق و اسباب گوناگونی برای برآوردن اراده و مشیت خویش دارد. او از طریق علل طبیعی عمل می‌کند و نیز از طریق فرشتگان و اجرام فلکی بر جهان حکم می‌راند. همچنین با ظاهر ساختن معجزات در موارد خاص، مستقیماً اراده خویش را اعمال و قدرت خویش را عیان می‌کند. بدین‌سان نفوذ خداوند و قاهریت او بر طبیعت، عمیق و وسیع و چندگانه است و در سطوح مختلف جریان دارد (باربور، ۱۳۷۴، ص ۲۶). به نظر می‌رسد در این دوره نقش و حضور خدا در عالم به خوبی ایفا شده است و با توجه به اینکه این تفکر در سنت مسیحیت پیدا شده است، تفاوت چندانی با دیدگاه‌های فیلسوفان پیشاصدرایی ندارد و همچنین به گفته باربور، با اندیشه دئیست‌ها در تضاد است؛ همان‌گونه که با نگرش ماشینی به جهان نیز سازگاری ندارد.

۲-۳. جهان جدید

نگرش ماشینی و مکانیکی به جهان در قرون اخیر رهیافت علم جدید است. رشد فزاینده دانش تجربی به‌ویژه فیزیک، نجوم و زیست‌شناسی، بینش مکانیکی را فراخ‌تری بخشید. در این نگرش، خداوند به عنوان علت‌العلل عالم ایفای نقش می‌کرد و پس از آن معماری بازنشسته شد و ارتباطش با عالم به تدریج قطع شد. به میزانی که دانش مکانیکی و تفسیر مکانیکی عالم افزایش یافت، به همان میزان مداخله خداوند در کارهای جهان کاهش یافت. با ظهور دانشمندانی همچون دکارت، گالیله و نیوتن، علم جدید تولد یافت که مهم‌ترین ویژگی آن استدلال ریاضی و مشاهده تجربی بود. تصویر مکانیکی از طبیعت، با دکارت آغاز شد و گالیله خطوط اصلی آن را ترسیم کرد و نیوتن و پیروانش آن را بسط دادند.

نگاه دکارت به انسان و جهان از حد ماشین فراتر نمی‌رفت و به دنبال این بود که تبیین مکانیکی از جهان ارائه دهد. وی می‌گفت: «بُعد و حرکت را به من بدهید؛ من جهان را می‌سازم» (گلشنی، ۱۳۸۰، ص ۱۷). در چنین فضایی بود که هیوم علیت را مورد تهاجم قرار داد و گفت معلوم نیست نیاز به علت اولی، از احکام ضروری عقل باشد. وی با خدشه در برهان نظم، به گمان خود جایی برای خدا در عالم باقی نگذاشت؛ چنان‌که کانت نیز عقل را از فهم ارتباط خدا با عالم عاجز دانست.

۳-۳. نیوتن

در نگاه نیوتن، جهان هم چون ماشینی قانونمند و پیچیده بود که تابع قوانین تغییرناپذیر است. البته او این ماشین پیچیده را اثر صنع خدای حکیم می‌دانست. به عقیده باربور، نیوتن نمی‌خواست ارتباط خدا را با عالم منحصر در آفرینش اولیه نماید و به همین منظور برای خداوند، نقش مستمری در تعادل بخشیدن به منظومه شمسی قائل شد. او خدا را پوشاننده رخنه‌ها می‌دانست که در سطح منظومه شمسی پدید می‌آیند (باربور، ۱۳۷۴، ص ۵۱-۵۲). چنین نقشی حاصل نارسایی علمی نیوتن در رصدهای غیردقیق او بود.

بی‌نظمی‌هایی که نیوتن آنها را با حضور خدا حل می‌کرد، پس از او توسط لاپلاس (همان، ص ۵۲) رمزگشایی شدند و این نقش هم از خدا گرفته شد و دیگر نیازی به حضور خدا در تعادل بخشیدن به منظومه شمسی نبود و ارتباط خدا با عالم به کلی قطع شد.

رابرت بویل، تمثیل ساعت‌ساز لاهوتی را برای ارتباط خدا با عالم به کار می‌برد (همان، ص ۴۹؛ برت، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰) و گاهی سخنی می‌گفت که به نگاه ماشینی به جهان منجر می‌شد. این تمثیل بویل، خوشایند کسانی قرار گرفت که عالم طبیعت را پس از خلقت اولیه، نیازمند دخالت مستمر خدا نمی‌دانستند؛ اما این همه حرف بویل نیست؛ به نظر بویل همه اجزای طبیعت را نمی‌توان با قوانین مکانیکی تفسیر کرد. او معتقد بود عالم همچنان‌که در خلق و پیدایش نیازمند خداست، در استمرار و بقا نیز محتاج فاعلیت اوست. او می‌گوید: «خالق قادر و

صانع مدبر عالم، چنین مصنوع جمیل و جلیلی را که لایق جلالت اوست به [حال] خود رها نمی‌کند، بلکه همواره در حفظ و ابقای آن است» (برت، ۱۳۷۸، ص ۱۹۲). بوییل بر دخالت مستمر خداوند در جهان تأکید داشت و معتقد بود اگر خداوند عنایت خود را از عالم بازگیرد، جهان فرو خواهد ریخت و از هم خواهد پاشید؛ به همین سبب برای بقای عالم حضور و امداد خداوند لازم است. گرچه او برای تبیین ارتباط خدا با عالم از تمثیل خدای ساعت‌ساز استفاده کرده است، لیکن نمی‌خواست با این تمثیل مداخله و حضور مستمر خدا را پس از خلقت در عالم نادیده بگیرد و جهان را همچون ماشین خودگردان بداند که علل طبیعی آن مستقل از خداوند عمل می‌کنند. منظور بوییل از این تمثیل دو چیز بود:

۱. همان‌گونه که هیچ ساعتی نمی‌تواند محصول اتفاق و تصادف باشد، بلکه حاصل تلاش و دانایی صانعی هوشمند است، عالم نیز با همه پیچیدگی‌ها و شگفتی‌هایش محصول تصادف و اتفاق نیست (باربور، ۱۳۷۴، ص ۵۰)؛

۲. ساعت در اذهان عامه مردم نماد دقت و نظم است. هر دستگاهی که خوب کار می‌کند، گفته می‌شود که مثل ساعت کار می‌کند؛ یعنی اختلال و بی‌نظمی در آن نیست. بنابراین خدای ساعت‌ساز، یعنی خدایی که عالم را به گونه‌ای آفریده است که عاری از هرگونه بی‌نظمی است. اجزای عالم مانند اجزای ساعت با حکمت و تدبیر در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. در واقع این تمثیل ناظر بر اتقان صنع الهی است. با توجه به مجموعه آرای بوییل، در این زمینه جای شگفتی است.

بازنشسته شدن و بیکار ماندن خداوند، یا مبتنی بر این اندیشه است که عالم یک‌بار برای همیشه خلق شده است و خداوند نیز در کار آفرینش خود تمام هنر و قدرت خویش را به کار بسته و دیگر این جهان هیچ نیازی به خدمات پس از خلقت ندارد و ارتباط خدا با جهان به کلی قطع شده است و یا اینکه اگر در این ماشین عظیم خلقت، احیاناً رخنه و خللی پیدا شود، خداوند به تعمیر آن پردازد. ارتباط خدا با جهان در این نگاه، در گرو کاستی‌ها و بد کار کردن‌های آن است؛ یعنی اگر جهان درست کار می‌کرد، نیازی به این حضور و ارتباط خدا نمی‌بود.

این نگاه به ارتباط خدا با عالم، نگاه تقلیل‌گرایانه است؛ درحالی‌که عالم طبیعت در طول عالم ماورای طبیعت‌واراده و مشیت آن نیز در طول آن است نه در عرض آن؛ بدین معنا که جهان دو گونه سازمان ندارد که یکی دست قوانین مادی باشد و دیگری به دست خداوند. قوانین حاکم بر جهان طبیعت همان جلوه‌های خواست و اراده خدا هستند. از این رو هرچه در این عالم روی دهد، مغایر و بی‌ارتباط با خواست خداوند نیست و تماماً و مستقیماً محصول دست خدا و نشانگر نقش اوست.

۴. سنجش توانمندی تبیین‌های ارائه‌شده

حال وقت آن است که ببینیم کدام‌یک از تبیین‌های فاعلیت و ارتباط خداوند با عالم موفقیت بیشتری دارند؟ این موفقیت اولاً به معنای تحلیل بهتر از کیفیت ارتباط، و ثانیاً جامعیت آنها و پرهیز از انحصارگرایی در ناحیه تبیین و ثالثاً کم‌خطا بودن آنهاست.

الگوی ارسطویی از این تبیین، بیشتر بر حول طبیعت‌گرایی او می‌چرخد؛ بیش از آنکه مستقلاً به چگونگی فاعلیت خدا بپردازد، تحلیل‌های غایی او را محاصره کرده‌اند؛ همچنان‌که برداشت پل ادواردز آن است که دیدگاه ارسطو خدا را به عنوان علت غایی و نه علت فاعلی جهان معرفی می‌کند (ادواردز، ۱۳۸۸، ص ۲۴). ارسطو محرک اول را خالق عالم به معنایی که در نظام‌های کلامی پس از او قائل‌اند در نظر نمی‌گیرد، بلکه معتقد است تنها روش برای تبیین حرکت این است که موجود بالفعل را فرض کنیم که منطقاً مقدم بر هر چیز بالقوه است؛ هرچند که فاعلیت خداوند در عالم ماورایی در منظر ارسطویی قابل انکار نیست. از این حیث، تبیین ارسطویی را تبیین موفق‌تری قلمداد نمی‌کنیم؛ زیرا: ۱. درباره ارتباط فاعلی خداوند با عالم انحصارگراست؛ ۲. به دلیل انحصارگرایی و نیز توجه به علت غایی در طبیعت، نظریه‌اش جامع نیست؛ ۳. و دارای خطاهای روش‌شناختی و معرفتی نیز هست، چنان‌که در فیزیک جدید روش ارسطویی کنار گذاشته شد.

چگونگی ارتباط خداوند با عالم نزد فیلسوفان دوران اسلامی پیشاصدر، بر اساس «تصویر فاعلی - علی - خالق» استوار است. گذشته از نقادی تحلیل این تصویر نزد آنها، نوعی انحصارگرایی و تحویلی‌نگری از ارتباط خداوند با عالم در این تصویر مشاهده می‌شود. آیا

ارتباط خداوند با عالم، صرفاً در قالب این تصویر ممکن است؟ ادعای ما نه آن است که فیلسوفان مسلمان به تصویرهای دیگر اصلاً توجه نکردند، بلکه می‌گوییم این تصویر را چنان با رویکرد حداکثری تقریر و بیان کرده‌اند که گویا تنها تصویر است. همان‌گونه که مشاهده شد، *ابن‌سینا* الگوی متکلمان را حصرگرایی نامید؛ چراکه رابطه خدا با عالم را فقط در مقام پیدایش معنا می‌کنند. وی علاوه بر این الگو، از الگوی استمرار نیز بهره می‌برد؛ اما اساس سخن *ابن‌سینا* نیز بر اساس ارتباط فاعلی - علی است. متکلمان تلقی انحصارگرایانه از این ارتباط داشتند، اما *ابن‌سینا* این ارتباط را ذوابعاد می‌انگارد. با این حال باید گفت ارتباط خدا با عالم منحصر در ارتباط فاعلی - علی نیست و از این روی خود *ابن‌سینا* نیز گرفتار انحصارگرایی شده است.

درباره شیخ اشراق باید یادآور شد که هرچند او خداوند را در سرسلسله انوار قرار داده است و بر اساس یک نظام نوری به تحلیل روابط می‌پردازد، اما اولاً نظام نوری به لحاظ ساختار بی‌شبهت به نظام سبب و اسبابی فیلسوفان پیش از او نیست، و ثانیاً نگاه به این رابطه بیش از اندازه مبتنی بر متافیزیک انتزاعی است و کارایی لازم را ندارد. ارتباط خداوند با عالم باید با الگویی طراحی و سامان‌دهی شود که کارآمد نیز باشد.

درباره تلقی کلامی برخی متکلمان نیز باید گفت که ارتباط خدا با عالم با انگاره تمثیلی کلامی ارتباط بنا و بنا سازگار نیست؛ کما اینکه در سنت فلسفی دوران اسلامی شاهد نقد این پندار بوده‌ایم. درخور توجه است که این تمثیل برخی متکلمان، بی‌شبهت به پنداره ساعت و ساعت‌ساز نیست و دارای همان نواقص است.

الگوهای ارتباطی فراوانی نیز در دوران پس از قرون وسطا طراحی شده‌اند که هر یک از آنها نواقصی دارند. پنداره «احسن بودن نظام عالم و بیکاری خداوند» به ارتباط پساایجاد قائل نیست و بنیاد نظری‌اش مخدوش است؛ زیرا «نیازمندی ممکن به علت» را که از مبانی مسلم عقلی به‌شمار می‌آید، آشکارا منکر است. لایب‌نیتمس در دفاع از الهیات عقلانی، بر نارسایی الهیات نیوتنی خرده می‌گیرد و می‌گوید:

بررسی رویکرد عقلانی به چگونگی ارتباط خداوند با عالم □ ۹۳

خداوند کامل نباید دستگاهی ناقص آفریده باشد که نیاز به تصحیح گاه‌به‌گاه داشته باشد. خداوند نیوتن لاجرم بایستی رخنه‌یاب کیهان باشد که رخنه‌های دستگاه خلقتش را تعمیر کند، و یا محافظه‌کار مفرطی باشد که صرفاً در پی حفظ وضع موجود است و نه تکامل آن (باربور، ۱۳۷۴، ص ۵۲).

این پنداره‌ی معمار بازنشسته بودن خدا، زمینه را برای اندیشه‌ی مر خدا در عالم غرب فراهم ساخت. الگوی نیوتنی از ارتباط خداوند با عالم نیز که دارای آثار معرفتی و علمی و نیز جامعه‌شناختی فراوان بود، الگوی موفقی به‌شمار نمی‌آید. نیوتن معتقد بود که هیچ‌گونه تبیین علمی‌ای برای مسیر گردش سیارات وجود ندارد؛ زیرا نزد او مدارهای هم‌صفحه با توجه به سرعت و جهت واحد سیارات، با علل طبیعی توجیه‌ناپذیرند.

الگوی به‌خودوانهادگی دئیستی نیز گونه‌ای ارتباط خدا با عالم را تصویر می‌کند. در این میان همان‌گونه که گذشت می‌توان از رابرت بویل یاد کرد که هرچند مثال خدای ساعت‌ساز او با تفسیرهای ناروایی در دنیای غرب همراه شد، اما به نظر می‌آید او خود اندیشه‌های بنیادین‌تری داشته باشد. بویل از احاطه‌ی علمی خداوند به عالم سخن می‌گوید. او می‌گوید:

خالق قادر و صانع مدبر عالم، چنین مصنوع جمیل و جلیلی را که لایق جلالت اوست به خود رها نمی‌کند؛ بلکه همواره در کار حفظ و ابقای آن است... گویی موجودی... مراقب صلاح حال عالم است و چنان همه چیز را حکیمانه تدبیر و اداره می‌کند که لطمه به مصلحت کل نزنند و اختلاف در قوانین اصلی و اولیة آن پدید نیآورد (برت، ۱۳۷۸، ص ۱۹۲-۱۹۴).

وی در موضعی دیگر می‌گوید:

من تردید جدی دارم که اتمیست‌ها بتوانند به مدد هیأت و حرکات و اتصالات و افتراقات ذرات ماده، همه پدیده‌های طبیعت را تبیین وافی و مقنع کنند؛ چون پاره‌ای از قوا و افعال نفس ناطقه آدمی، چنان شگفت‌آور و متعالی است که من تا کنون ندیده‌ام کسی تبیین مادی استواری از آنها داشته باشد (همان، ص ۱۸۹).

براین اساس بوییل بر دخالت مستمر خداوند در جهان تأکید داشت و معتقد بود اگر خداوند عنایت خود را از عالم بازگیرد، جهان فرو ریخته، از هم خواهد پاشید. بنابراین از تمثیل ساعت‌ساز بوییل هیچ‌گاه نمی‌توان بی‌حضوری خداوند در عالم را نتیجه گرفت. درباره‌ی رویکردهای دین‌شناختی ارتباط خداوند با عالم نیز پژوهشی لازم است که با رویکرد فعلی جستار ما که با اهداف تحلیل انگاره‌های فلسفی بود همخوانی ندارد؛ اما اشاره به این نکته سزااست که در اندیشه‌ی قوم یهود بر اساس گزارش قرآن کریم، خداوند نمی‌تواند در هستی تغییر و دگرگونی ایجاد کند و دست خدا بسته است؛ درحالی‌که در رویکرد قرآنی حضور فعالانه‌ی خداوند با تأکید بسیار تبیین شده است.

همچنین این عبارت که «عالم در حدوث و بقا محتاج به خداوند است» خالی از دقت عقلانی است و نوعی مسامحه در تعبیر است؛ زیرا این سخن مبتنی بر این دیدگاه است که عالم یک‌بار برای همیشه خلق و ایجاد شده است؛ و حال باید دید آیا پس از خلق و ایجاد در بقای خود نیز محتاج به خالق است یا خیر؟ متکلم به علت محدثه باور دارد و فیلسوف بر علت محدثه و علت مبقیه؛ اما آیا می‌توان بین علت محدثه‌ی عالم و علت مبقیه‌ی آن تفکیک قائل شد؟ احداث و ابقای عالم دو امر جدا از یکدیگر نیستند. همان‌گونه که بین خالقیت و ربوبیت نمی‌توان در مقام واقع تفکیک کرد، بین ایجاد و ابقا عالم نیز به لحاظ عقلانی نمی‌توان تفکیک قائل شد؛ زیرا ابقای عالم چیزی جز احداث و ایجاد لحظه‌لحظه‌ی آن نیست. به عبارت دیگر، عالم مدام خلق و ایجاد می‌شود و خداوند دائماً در کار خلق و ایجاد است.

۴. واکاوی ساحت‌های دیگری از ارتباط خداوند با عالم

براساس آنچه تاکنون گذشت، دغدغه‌ی بنیادین تفکر فلسفی این مسئله بوده است که آیا عالم فقط در لحظه‌ی آفرینش نیازمند خداست و یا پس از آفرینش نیز این ارتباط برقرار است؟ رویکرد متکلمان اخذ‌پنداره‌ی نیازمندی در لحظه‌ی آفرینش است. رویکرد فلسفی مؤکداً این تلقی را نقادی کرده و ارتباط خدا با عالم را به‌شدت از این انحصارگرایی فراتر می‌داند. در رویکرد دوم بر

ارتباط خدا پس از آفرینش که از آن به «علت مبقیه» یاد می‌شود، تأکید داشتند. اما زمینه این علت مبقیه‌انگاری خداوند نیز همان رابطه فاعلی - ایجاد خدا با عالم است. مدعای ما آن است که همچنان‌که رویکرد فلسفی، تلقی کلامی را انحصارگرا می‌انگاشت، خود نیز به نوعی دیگر به همین انحصارگرایی درباره ارتباط خداوند با عالم دچار شده است. حداقل اینکه تأکید حداکثری بر صرف رابطه فاعلی - ایجاد در رویکرد فلسفی نمایان است.

«الگوی ارتباطی وجودی» خداوند با عالم را بنیادی‌ترین نوع ارتباط قلمداد می‌کنیم؛ ارتباطی که به انحای مختلفی در آثار فلسفی اندیشمندان مسلمان دیده می‌شود. تصویر علت مبقیه بودن خدا در اندیشه‌های فیلسوفان مشاء، تصویر نورانگاری وجودات و نورالانوار بودن خدا در حکمت اشراقی و تجلی‌انگاری موجودات در صدرالمتألهین، تفسیرهای مختلف آنها از الگوی ارتباط وجودشناختی است. با این حال، و بدون هیچ انکار و تردیدی در این ترابط، درخور سنجش است که آیا این تکرارتباط میان خدا و خلق تحقق دارد؟ البته پاسخ منفی است و انحای دیگری از ارتباط خداوند با عالم وجود دارند که کمتر به آنها تصریح شده است. اینک به برخی از این نوع ارتباطات اشاره می‌کنیم.

۱-۴. ارتباط ربوبی خداوند با جهان

به لحاظ مفهومی خلق و تدبیر از هم متمایزند. گویی خلق به مرحله آفرینشگری، و تدبیر به مرحله پرورش، سامان یافتن و انتظام یافتن یک موجود مربوط می‌گردد؛ گرچه در عالم خارج، خلق و تدبیر قابل انفکاک از هم نیستند. ارتباط ربوبی به این معناست که خداوند علاوه بر آفرینش جهان، تدبیر و ساماندهی و نظم و انتظام آن را نیز بر عهده دارد. پروراندن هر موجودی و سیر دادنش به سوی کمال، از مصادیق ربوبیت الهی است. بنابراین هر فعل و انفعالی که در عالم طبیعت صورت می‌گیرد با تدبیر و ربوبیت الهی است. برای نمونه، یک قلمه بوته انگور که همچون تکه چوب خشکی است، وقتی در دل خاک مناسب قرار گیرد و آب و نور و هوا و دیگر مواد مورد نیازش به آن برسد، پس از مدتی بوته انگور می‌شود و به بار می‌نشیند. هدایت قلمه به

سمت مقصد نهایی اش تحت تدبیر و ربوبیت الهی است. با توجه به تعلقی بودن وجود معلول و عدم استقلال آن از علت هستی‌بخش، ارتباط ربوبی خداوند قابل فهم‌تر است.

بر پایه این دیدگاه هرچند هر علتی نسبت به معلولش از نوعی استقلال نسبی برخوردار است، اما همه علل و معالیل نسبت به خداوند عین فقرند و هویت تعلقی دارند. از این رو خالقیت حقیقی و استقلالی منحصرراً از آن خداست و از طرفی خالقیت و ربوبیت تفکیک‌ناپذیرند. ربوبیت یک موجود جدا از آفرینش او و آفریدن اشیا مورد نیاز او نیست: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَيَّ الْأَرْضِ﴾ (سجده: ۵). در این آیه، حاکمیت ربوبی خداوند بر جهان و تداوم و استمرار ربوبیت الهی توأمان بیان شده است. این الگوی ارتباطی را می‌توان «الگوی مبتنی بر تدبیرگری» دانست.

۲-۴. ارتباط قیومی خداوند با عالم

قیام یک شیء نماد و نشان هستی آن است. قیومیت همان هستی دادن و فیضان وجود از طرف خداوند است. عالم ممکنات قیامش به خداوند است و خداوند قوام‌دهنده و قیوم عالم است: «لا قوام لما سواه الا به» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۵). ارتباط و احاطه قیومی معنای ظریفی در خود دارد. ظرافت معنایش در این است که جهان پس از خلق گسسته و بریده از خالق نیست، بلکه با او معیت وجودی دارد.

بنابراین «الگوی ارتباطی قیومی» خداوند از دیگر انحای ارتباطی به‌شمار می‌آید. هرچند در لابه‌لای آثار با رویکرد فلسفی به این نوع ارتباط اشاره شده است و بیشتر با رهیافت وجودگرایانه آن را تفسیر کرده‌اند، اما می‌توان آن را گونه‌ای دیگر از ارتباط برشمرد و تصویر کرد؛ تصویری که در دل خود احساس تعلق و اتکای فراگیر و همه‌جانبه را دارد.

۳-۴. ارتباط رزاقی خدا با عالم

رزاقیت الهی بازگشت به خالقیت و ربوبیت دارد در واقع رزاقیت همان ایجاد و خلق و اعطای

اموری است که برای بقا و کمال یک شیء لازم است. رزق موجودات زمینی چیزی جز مهیاسازی کره زمین به عنوان محل حیات و زندگی آنها نیست. عواملی که برای استمرار وجود یک موجود لازم است، جملگی رزق مادی به شمار می آیند و همه این امور به دست خداست و ارتباط رزاقی چیزی جز فراهم کردن این بسترها نیست. قرآن بسط و قبض ارزاق را منحصرأ از آن خدا می داند: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ (اسراء: ۳۰). بدیهی است که اگر ارتباط رزاقی خداوند با موجودات عالم قطع شود، موجودات زنده تباہ می شوند.

۴-۴. ارتباط علمی خداوند با عالم

احاطه علمی خداوند به جهان یکی دیگر از انحاء ارتباط خدا با عالم به شمار می آید. خداوند به همه موجودات عالم قبل از خلق و حین خلق و بعد از خلق علم دارد. احاطه علمی خدا از راه های مختلفی اثبات پذیر است:

الف) از راه علم علت به معلول: جهان، معلول و مخلوق خداوند است و معلول شأنی از شئون علت بوده، در حقیقت وجود نازله و رقیقه علتش محسوب می گردد. از طرفی علت به خودش علم دارد و نزد خود حاضر است و معلول نیز نزد علت حاضر بوده، برای علت معلوم است؛

ب) از راه علم ذات به ذات: علم خداوند به ذات و کمالات خود عیناً علم به مخلوقاتش نیز می باشد؛ چون ارتباط علت فاعلی با معلولش شدیدترین نوع ارتباط است. به همین سبب ارتباط و احاطه علمی خداوند با جهان نیز کامل ترین و تام ترین نوع ارتباط خواهد بود: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طلاق: ۱۲).

احاطه علمی خداوند بر موجودات حیثیت نظارت گری خداوند را دربردارد؛ به گونه ای که اگر باور به این حیثیت نظارت گری خداوند در انسان ها تقویت شود که خود گونه ای از ارتباط است، آثار عملی آن در جامعه و روابط بین الانسانی نمایان می شود. چنان که پیداست، هریک از این الگوها کارآمدی خاصی دارند.

نتیجه‌گیری

در تحلیل الگوهای ارتباطی خداوند با عالم، ابتدا تلاش بر این بود که از انحصارگرایی در زمینه ارتباط خداوند با عالم پرهیز شود. حصرگروی در این ارتباط را در آثار کلامی متکلمان اسلامی نشان دادیم و نقادی‌های فیلسوفان بر آنها نیز تحلیل گشت. متکلمان بر «الگوی ارتباطی ایجادمحور» تأکید می‌کردند. تلاش فیلسوفان در این زمینه را می‌توان در دو گونه تفسیر دید:

۱. این الگوی ارتباطی، به معنای ایجاد ابتدایی نیست؛ بلکه علاوه بر ایجاد ابتدایی، ایجاد همیشگی و مستمر نیز دارد؛

۲. این الگو به معنای علت محدثه است؛ درحالی‌که علاوه بر این الگو، الگوی ارتباطی مبتنی بر علت مبقیه بودن خدا نیز در کار است. در گامی دیگر نشان داده شد که خود فیلسوفان نیز به نوعی دچار انحصارگرایی‌اند؛ با این تبیین که دامنه ارتباط خداوند با عالم، منحصر در «رابطه ایجادی توسعه‌یافته» نیز نیست. در این گزارش و سنجش، به دیدگاه‌های برخی فیلسوفان به صورت اجمالی پرداخته شد. در گام بعدی توانمندی آن تبیین‌ها با معیارهایی همچون ۱. تحلیل بهتر از کیفیت ارتباط، ۲. جامعیت و پرهیز از انحصارگرایی در ناحیه تبیین و ۳. کم‌خطا بودن آنها بررسی شد؛ و سرانجام در گام پایانی به تحلیل جامع از ارتباط خداوند با عالم دست یافتیم و الگوهای ارتباطی‌ای همچون الگوی علمی، تدبیری و رزاقی را مطرح کردیم.

منابع

- آون، اچ. پی، ۱۳۸۰، *دیدگاه‌ها درباره خدا*، ترجمه حمید بخشنده، قم، اشراق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات و التنبيهات*، قم، دفتر نشر کتاب.
- ، ۱۳۷۶، *الالهيات من الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، شیر و خورشید.
- ادواردز، پل، ۱۳۸۸، *خدا در فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ارسطو، ۱۳۸۵، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ج چهارم، تهران، حکمت.
- افلاطون، ۱۳۵۷، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی کاویانی، تهران، خوارزمی.
- باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- برت، آدوین آرفر، ۱۳۷۸، *مبایدها مابعدالطبیعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی.
- بورمان، کارل، ۱۳۷۵، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، قیام.
- رحمانی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *فلسفه افلاطون*، قم، بوستان کتاب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۶، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی.
- فاخوری، حنا و خلیل جر، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۶۸، *آراء اهل المدینه الفاضله*، قاهره، بی‌نا.
- ، ۱۹۰۷م، *عیون المسائل*، قاهره، بی‌نا.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۷، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۸۰، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گیسلر، نورمن، ۱۳۸۴، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت.