

بررسی و نقد کمال انسان از منظر انسان‌شناسی پویشی با تأکید بر آرای علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی

مهدی دانایی‌فرد *

حسین حجت‌خواه **

چکیده

چیستی «کمال انسان» به‌عنوان یکی از مباحث مهم انسان‌شناسی، همواره مورد کنکاش اندیشمندان بوده است. در این میان، الهی‌دانان پویشی بر مبنای دیدگاه خداپاورانه خاص خویش، برآنند که کمال انسان با خداگونه شدن وی محقق می‌شود. این دیدگاه، هرچند با نظر علامه طباطبایی و آیت‌الله مصباح یزدی هم‌خوان است، لیکن در نحوه کمال انسان - که ارتباط وثیقی با چگونگی توصیف خداوند دارد - اختلاف دارد. پیروان الهیات پویشی، خداوند را در حال تکامل و تغییر و تبدل می‌دانند و بر همین اساس، کمال انسان را در تکاملی می‌دانند که در اثر وابستگی متقابل با سایرین پدیدار می‌شود و بدین ترتیب، تشبه به خدا و خداگونه شدن انسان را علاوه بر کم‌رنگ شدن، در هاله‌ای از ابهام فرومی‌برند. این پژوهش، با روش توصیفی - تحلیلی و انتقادی، درصدد است تا نشان دهد که مبنای چنین دیدگاهی علاوه بر این‌که در برخی موارد فاقد دلیل است، با قواعد عقلی همچون استحاله تسلسل نیز

* دانشجوی دکتری، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

** استادیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

(نویسنده مسئول: hojjatkhah@ut.ac.ir)

در تناقض است. اشکال دیگری که بر این دیدگاه وارد است، عبارت است از معلق نمودن کمال انسان به شرایط محیطی و برابر دانستن آن با تکامل دائمی، بدون این که هیچ هدف ثابتی از غایت این کمال‌طلبی برای انسان مشخص باشد.

کلیدواژه‌ها: الهیات پویشی، انسان‌شناسی، علامه طباطبایی، کمال انسان، مصباح یزدی.

بیان مسئله

همواره برای انسان غایت و هدفی نهایی در نظر گرفته می‌شود که از آن به «کمال انسان» تعبیر می‌شود. این هدف نهایی، بر اساس اصول اعتقادی و جهان‌بینی هر اندیشه‌ای متفاوت است. در ادیان الهی و مکاتب مبتنی بر خداباوری، کمال انسان در «تشبه به خداوند» لحاظ می‌شود؛ چرا که در این سنخ از اندیشه‌ها، خداوند قله هستی است که تمام کمالات را در خود دارد و عاری از رذایل و پلیدی‌ها است و انسان باید با حرکت در مسیر تعالیم الهی، به خداوند کامل تشبه یابد تا کمال او حاصل آید.

فلسفه پویشی^۱ نیز به‌عنوان اندیشه‌ای که درصدد توصیف طبیعی و علمی از خداوند و رابطه او با جهان و انسان است، از سنخ اندیشه‌هایی محسوب می‌شود که مبتنی بر خداباوری است و کمال انسان را در تشبه به خداوند می‌داند؛ البته تشبه به خداوندی که در حال پویش و شدن و تجربه‌کردن است و نه تشبه به یک خدای ثابت و لایتغیر. به همین مناسبت، الهی‌دانان پویشی با استناد به کتاب مقدس: «پس شما کامل باشید، چنان‌که پدر شما که در آسمان است، کامل است» (متی، ۵: ۴۸) تشبه به خدا و هماهنگی با واقعیت الهی را خواست دینی و جهانی بشریت برای مشارکت در کمال و رسیدن به آن معرفی می‌کنند (Cobb; Griffin, 1976: 44). از این‌رو، مسئله بنیادین در توصیف پویشی کمال انسان، توجه به ماهیت این کمال است که در ارتباط مستقیم و تنگاتنگ با توصیف خدا از منظر الهیات پویشی است؛ لذا برای روشن‌تر شدن بحث، می‌بایست پیش از واکاوی کمال از دیدگاه انسان‌شناسی پویشی، ابتدا توضیح مختصری در باب مکتب «الهیات پویشی» و نوع خداشناسی آن بیان گردد.

۱. الهیات پویشی

با گذر از قرون وسطی و عصر مدرنیته، در قرن بیستم میلادی، تفکر و فلسفه‌ای پدیدار گشت که درصدد بود با رفع اشکالات اندیشه کلیسایی در قرون وسطی و ارائه پاسخی نو به ایرادات مدرنیته، به مفاهیمی همچون خدا، نفس و آخرت، ساختاری نظام‌مند، طبیعی و جامع بدهد. این فلسفه که توسط آلفرد نورث وایتهد^۱ و شاگردان وی تأسیس و تدوین گردید، به فلسفه پویشی و فلسفه ارگانیستی^۲ شهرت یافت.

وایتهد قصد داشت بین اجزای ناسازگار وجود وفاق ایجاد نماید؛ چرا که او مخالف هرگونه دوگانگی همچون علم و دین و ماده و روح بود. بر همین اساس، او رویکردی جدید نسبت به مسائل مابعدالطبیعی اتخاذ نمود (هنری، ۱۳۸۲: ۱۸). سیستم فلسفی وایتهد هرچند یک تفکر اصیل فلسفی و موازی با علوم طبیعی است، اما مستقل از علوم طبیعی نیست. او که قبل از ورود به پژوهش‌های فلسفی، در حوزه ریاضیات اندیشمندی بزرگ بود، نظام فکری خویش را با بهره‌گیری از اصول ریاضی بنیان نهاد. عقلانیت ساختارها و احترام به نتایج سنتزهای فکری، از جمله مواردی هستند که بدون شک از عادات ریاضی وایتهد اخذ شده و در همه نوشته‌های وی نفوذ یافته است. هنگامی که وایتهد دانش ریاضی خویش را به زمین نظریه نسبیت آورد و در تفسیر آن به روش خود کوشید، دقیقاً از همین جا بود که کل متافیزیک وی از طبیعت پدید آمد. تصور مکان - زمان به‌عنوان مجموعه‌ای از وقایع^۳ تابع قوانین هندسی، تأثیر زیادی بر وایتهد گذاشت. وی وابستگی متقابل وقایع و رویدادها را به کمک ابزارهای هندسی در تئوری نسبیت تحلیل کرد و با بهره‌گیری از نظریه عمومی نسبیت انیشتین، نتایج مکانیک کوانتوم را پذیرفت و قائل شد که «قطعات ماده»^۴ نمی‌توانند سازنده جهان باشند و جهان از توالی رویدادها و تجارب تشکیل یافته است.

اما آنچه که در بهره‌مندی فلسفه پویشی از علوم طبیعی بیشتر خودنمایی می‌کند، وام‌گرفتن آن از زیست‌شناسی و ایده رشد خلاق و تکامل است. تعامل تفکر وایتهد و پیروان او با فرضیه تکامل و رشد خلاق در زیست‌شناسی به قدری عمیق و ژرف است که از فلسفه پویشی، به فلسفه

-
1. Alfred North Whitehead
 2. Organic philosophy
 3. events
 4. Pieces of matter

شدن یا صیوروت تعبیر می‌کنند. با اضافه‌شدن نظریه تکامل به نظام فکری وایتهد، ویژگی «پویش» به‌عنوان ساختار کلی واقعیت شکل گرفت که تاریخی بودن و تاریخ‌گرایی عنصر تشکیل دهنده آن است؛ چرا که وایتهد تکامل و رشد خلاق را در بستر تاریخ و طی یک حرکت رو به جلو توصیف می‌کند که در آن، تجارب و رویدادهای سابق باعث پیدایش رویدادهای جدید و ساخته شدن جهان از توالی این وقایع و رویدادها می‌شود (Heller, 2011: 101-102).

حاصل آنکه، وایتهد با لحاظ کردن مبادی تجربی و تلفیق آنها با اندیشه فلسفی خویش، همه تجربه‌انگاری^۱ را پذیرفت و قائل شد همه اجزایی که عالم متشکل از آنهاست، تجربه است و با این توصیف از حقیقت و هستی، تصویری متفاوت از خدا، جهان و انسان ارائه داد. از دیدگاه فلسفه پویشی، فرایند، صیوروت و تغییر، امر اساسی و غایی محسوب می‌شود؛ چنان‌که از دیدگاه این فلسفه، واقعیت اصلی «فرایند زندگی من» است و مفهوم «من» به‌عنوان فرد، انتزاعی، ثانوی و فرعی است (لین، ۲۰۱۰: ۳۶۳).

۲. خداشناسی پویشی

بر اساس دیدگاه الهیات پویشی، خدا وجودی است که از جهان تأثیر می‌پذیرد و با جهان نیز یکسان نیست. به‌عبارت‌دیگر، جهان بدن خدا است و هر دو توأمان در بستر زمان در حرکت هستند (همان، ۳۶۴). کتاب *عقل و اعتقاد دینی* نیز در توصیف خداوند پویشی، آن را همچون بدن انسان می‌داند و این که تمام موجودات در وجود الهی مندرج‌اند:

شاید بهترین راه تصور این معنا، این تمثیل است که در بدن انسان تک‌تک سلول‌ها از آنچه بر آنها می‌گذرد و نیز از آنچه در پیرامونشان جریان دارد، درک و آگاهی خاص خود را دارند، هرچند محدود. اکنون فرض کنید که این آگاهی‌های سلولی فردی به یکدیگر پیوندند و در یک آگاهی وحدت‌یافته (یعنی در ذهنی^۲ که به کل بدن متعلق است) مندرج شوند. بر همین قیاس، هر کدام از ما سلولی در بدن خداوند هستیم و لذا خداوند قادر است در همه تجربیات به صمیمی‌ترین وجه مشارکت جوید (پترسون، ۱۳۷۷: ۱۰۹).

1. Panexperientialism

۲. مقصود از ذهن، نوعی آگاهی است که از تک تک آن آگاهی‌های فردی فراتر است و درعین حال شامل همه آنهاست.

خداشناسی پویشی برخلاف خداشناسی توحیدی کلاسیک که جهان را به صورت یک طرفه متکی بر خدا می‌دانست، خدا و جهان را در تعاملی متقابل با همدیگر می‌داند. در همین رابطه، وایتهد مدعی است که گزاره آفرینش جهان توسط خدا همان قدر صحیح است که گزاره آفرینش خدا توسط جهان (Whitehead, 1978: 351). از منظر الهیات پویشی، خداوند به واسطه بدنش (که همان جهان است) زندگی می‌کند و برای ادامه حیات، به بدن خویش نیازمند است؛ بنابراین، خداوند هرگز نمی‌تواند بدون بدن زندگی کند. اما ممکن است جهان حاضر پایانی داشته باشد و مانند خداوند ازلی نباشد، لذا ممکن است سلسله بی‌نهایتی از جهان‌ها وجود داشته باشد تا خداوند بدون بدن نماند.

شاید گمان شود که مراد متألهان پویشی از این بیان، یکی دانستن خدا و جهان است، اما هارتسهورن این گمان را تأیید نمی‌کند و رابطه بین خدا و جهان را با رابطه بین یک شخص و بدنش مقایسه می‌کند. همان‌طور که فرد با بدن خود یکسان نیست، خدا نیز با بدنش یکسان نیست. او در توضیح این مطلب می‌نویسد:

درحالی که بدن فرد دستخوش تغییرات دائمی می‌شود، هویت شخصی او ثابت می‌ماند. به همین ترتیب، کیهان به‌عنوان بدن خدا دائماً در حال تغییر است، اما خداوند در جنبه ضروری خود ثابت باقی می‌ماند؛ بنابراین، خدا شامل جهان است، اما چیزی بیش از جهان است، شبیه به هویت انسانی که ساختار جسمانی‌اش را در بر می‌گیرد و بلکه از آن فراتر می‌رود (Hartshorne, 1941: 230-231).

لازم به توضیح است که در تفکر پویشی، خدا واجد دو ذات است؛ ذات بدوی^۱ و ذات تبعی^۲. ذات بدوی خداوند، ازلی و لایتغیر است درحالی که ذات تبعی او، در تعامل با موجودات جهان تغییر می‌یابد و دائماً در حال دگرگونی است (پترسون، ۱۳۷۷: ۲۰۸). براین‌اساس، خداوند (در ذات تبعی) همچون سایر مخلوقات محل حوادث بوده، دچار تحول و دگرگونی می‌شود. البته باتوجه به صراحتی که الهی‌دانان پویشی در نقش موجودات جهان در تغییر و تحول ذات الهی دارند، تمییز ذات و فعل الهی (با واژه‌هایی چون بدوی و تبعی) در توجیه بیان آنان مبنی بر عدم تغییر و دگرگونی در ذات الهی کارساز نیست.

1. rimordial nature

2. consequent nature

۳. وابستگی متقابل

پس از آشنایی با الهیات پویشی و دیدگاه آن در مورد خداشناسی، تبیین مفهوم «وابستگی متقابل» و اهمیت آن در انسان‌شناسی پویشی، اهمیت به سزایی در درک «کمال انسان» در این اندیشه دارد؛ چرا که در تفکر پویشی، وابستگی متقابل^۱ به‌عنوان یک آرمان، بیش از استقلال فردی اهمیت دارد. البته این وابستگی متقابل، نه‌تنها به‌عنوان یک آرمان بلکه به‌عنوان یک ویژگی از نظر هستی‌شناختی^۲ به تصویر کشیده می‌شود که ما نمی‌توانیم از آن فرار کنیم؛ باین‌حال، می‌توانیم نسبت به این حقیقت خوشحال بوده یا متأسف باشیم. همچنین، «وابستگی متقابل» یک متغیر است؛ یعنی ما می‌توانیم خود را به‌گونه‌ای تربیت کنیم که این وابستگی متقابل را افزایش یا کاهش دهیم. بر همین اساس، کمال زندگی انسان شامل حداکثر ارتباط او با دیگران و در نتیجه وابستگی انسان به سایرین است (Cobb; Griffin, 1976: 21). جان کاب نیز با توجه به ایده «تکامل انسان در بستر وابستگی متقابل به سایر موجودات»، به تفسیر و تشریح اعتقاد وایتهد مبنی بر برابری و تساوی کلام و گفتار انسان با ذات وی^۳ پرداخته، بیان می‌کند که فعلیت یافتن این ویژگی در انسان، بستگی به روابط اجتماعی دارد (Cobb, 2007: 29). گریفین در بیان علت لزوم وابستگی متقابل افراد به یکدیگر جهت دستیابی به کمال، می‌نویسد:

رشد به سوی کمال فردی، بدون شفقت نسبت به همه موجودات و میل به رفاه آن‌ها میسر نیست... به دلیل این‌که همه ما در یک سطح عمیق به هم متصل هستیم و سعادت یک روح، کاملاً مستقل از دیگران نیست. حتی اگر ملاحظات اخلاقی مانع از آن نمی‌شد، نمی‌توانستیم جدا از مصلحت عمومی برای کامیابی خویش کار کنیم (Griffin Smith, 1989: 52).

نکته بعدی، در ارتباط با لزوم فرق نهادن میان وابستگی اخلاقی و وابستگی از لحاظ هستی-شناختی است؛ چرا که از دیدگاه اندیشمندان پویشی، از یک‌سو استقلال اخلاقی (به‌عنوان یکی از ویژگی‌های فرد پایدار) همچنان یک ایده مثبت است، یعنی خوب است انسان با تغییر شرایط از

1. interdependence
2. ontologically

۳. از منظر الهیات پویشی، اصلی‌ترین ویژگی انسانی که وایتهد آن را برابر با فطرت و ذات بشر می‌داند، کلام و گفتار آدمی است که علامت اصلی و اساسی تمایز انسان از سایر موجودات است. وایتهد در این رابطه جمله قابل توجهی دارد که بیان می‌کند: «گفتار، خود، سرشت انسان است» (Whitehead, 1968: 37).

اصول اخلاقی منحرف نشود و از سوی دیگر، به لحاظ هستی‌شناختی لحظات واقعی تجربه ما به حدی غنی است که شامل دیگران نیز می‌شود و در نتیجه به آن‌ها وابسته است؛ لذت ما در نتیجه لذت‌بردن پیشینیان ما پدیدار می‌شود و آنان به واسطه لذتی که می‌برده‌اند، به لذت‌بردن ما کمک کرده‌اند؛ تا جایی که اگر پذیرای این مشارکت‌ها باشیم، لذت عمیق‌تری از هستی و زندگی خواهیم برد و همچنین سهم بیشتری در واقعیت‌های آینده خواهیم داشت (Cobb; Griffin, 1976: 22)؛ بنابراین، اگرچه «کمال» از برخی جهات مستلزم استقلال یا مستقل‌بودن است، اما از جنبه‌های دیگر وابستگی را به دنبال دارد (Ibid: 47).

حال، با تبیین «وابستگی متقابل» و اهمیت آن در الهیات پویشی، به توصیف کمال با اتکا بر اصل تشبه به خداوند خواهیم پرداخت.

۴. کمال انسان در انسان‌شناسی پویشی

در این قسمت، نظرگاه الهیات پویشی را درباره کمال انسان و مسائل پیرامونی تبیین خواهیم کرد؛ مباحثی همچون ثبات یا پویایی خداوند و ارتباط آن با کمال انسان، مفهوم‌شناسی عشق الهی و رهیافت آن در کمال انسان، خداباوری دوقطبی و ارتباط آن با کمال انسان، توصیف کمال و رجحان کمال جمعی بر کمال فردی.

۴.۱. نقد ثبات خدا در الهیات کلاسیک

در خداباوری سنتی، خداوند موجودی مطلق و لایتغیر است و انسان نیز در مسیر کمال باید تشبه به چنین خداوندی را مدنظر قرار دهد. پیروان الهیات پویشی برآنند که این آموزه الهیات کلاسیک که خدا را به‌عنوان مطلق تغییرناپذیر و بدون احساس تلقی می‌کند، از یونانیان گرفته شده است و بر همین اساس، بیان می‌کنند که ارزیابی کتاب مقدس درباره کمال انسان، از فلسفه یونان اخذ شده است (Ibid: 52)؛ بنابراین، خداباوری سنتی، محل حوادث بودن خدا و این‌که خدا تحت‌تأثیر حوادث قرار می‌گیرد را انکار می‌کند؛ چرا که این مفهوم یونانی را می‌پذیرد که تغییر نشانه کمبود است و موجودی که تغییر می‌کند، یا قبل از تغییر ناقص بوده و یا در اثر تغییر ناقص شده است. در این طرز تفکر، کمال مطلق خداوند مستلزم پایداری، آسیب‌ناپذیری، ابدیت و استقلال مطلق در همه جنبه‌ها است؛ (Lubarsky; Griffin, 1996: 54) بنابراین، مفهوم کمال بر این دلالت

می‌کند که خدا باید تحت‌تأثیر هیچ واقعیت دیگری قرار نگیرد و فاقد احساسات یا واکنش‌های احساسی باشد. لیکن از دید الهی‌دانان پویشی، چنین نگرشی به خداوند به این معناست که خدا واقعاً با جهان ارتباط نداشته باشد (Cobb; Griffin, 1976: 8-9).

پیروان الهیات پویشی، مطلق بودن و تأثیرناپذیری خداوند از مخلوقات را موجب محدودشدن زندگی انسان و خدا می‌دانند و با تأکید بر گفته جان دیویی^۱ اعتقاد به ثبات الهی را موجب بی‌اهمیت شدن تلاش‌های دینی بشر قلمداد می‌کنند. در همین رابطه، در کتاب *الهیات یهودی و تفکر پویشی* چنین آمده است:

این توصیف از خداوند، به‌خودی‌خود، هم خداوند و هم زندگی انسان را محدود می‌کند، خداوند را محدود می‌سازد تا ارزش جهان را تأمین کند و به خداوند اجازه ندهد که از ارزش تحقق آن لذت ببرد؛ بنابراین، تمام زندگی بشر محصور به دنیا است و تلاش انسان هیچ کمکی به خدا نمی‌کند و لذا هیچ‌چیز جاودانی نیست. در این مدل، ما صرفاً تماشاچی هستیم و اگر خدا تحت‌تأثیر عمل انسان قرار نگیرد، تمام تلاش‌های ما برای مقدس بودن و یا استقرار پادشاهی خدا بر روی زمین هیچ اهمیت واقعی نخواهد داشت (Lubarsky; Griffin, 1996: 56).

۲.۴. مفهوم‌شناسی عشق الهی و رهیافت آن در کمال انسان

الهیات پویشی بر آن است که خداوند به‌عنوان یک واقعیت، اساساً با جهان مرتبط است و فعالیت خلاق الهی مبتنی بر پاسخگویی به جهان است. اندیشمندان پویشی در تبیین چگونگی ارتباط خدا با جهان، با تکیه بر فلسفه طبیعت‌محور و ارگانستی وایتهد، چنین بیان می‌کنند که ایمان مسیحی معتقد است ویژگی اصلی این واقعیت الهی به بهترین وجه با اصطلاح «عشق» توصیف می‌شود. با این حال، معنای جمله «خدا عشق است» به‌هیچ‌وجه روشن نیست. وایتهد به ما کمک می‌کند تا معنای این عبارت را در عهد جدید پیدا کنیم. هم روان‌شناسان به ما می‌گویند و هم ما از تجربه خود می‌دانیم که عشق به معنای کامل، شامل همدردی و پاسخ دلسوزانه به عزیز است. همدردی به معنای حس کردن احساس دیگران است و به‌عبارت‌دیگر، غمگینی از غم دیگران و شادی با شادی آن‌هاست. دیگران که با آن‌ها همدردی می‌کنیم، اعضای بدن خود ما هستند. برای مثال،

وقتی سلول‌های دست ما درد دارند، ما نیز درد مشترک داریم و شرایط آن‌ها را از بیرون و بدون احساس نمی‌بینیم. وقتی بدن ما سالم است و به‌خوبی ورزش می‌کند، با او احساس خوبی داریم. با این وجود، خداباوری سنتی قائل است که خدا کاملاً بی‌احساس است و هیچ عنصر همدردی در عشق الهی به موجودات وجود ندارد؛ لذا این مفهوم یونانی در ارتباط با بی‌احساسی الهی، با مفهوم عشق الهی به جهان در کتاب مقدس چالش جدی دارد (Cobb; Griffin, 1976: 44).

۴.۳. خداباوری دوقطبی و ارتباط آن با کمال انسان

اندیشمندان پوشی برای برون رفت از این چالش، به خداباوری دوقطبی متوسل شده‌اند. هارتسهورن در این رابطه توضیح می‌دهد که دوقطبی بودن در ذات خداوند فقط یک طفره رفتن هوشمندانه و برای دور زدن چالش مدرنیته در رابطه با خداپرستی نیست، بلکه تنها راه درک ذات کامل خداوند است. وی بین کمال مطلق^۱ و کمال وابسته یا نسبی^۲ تمایز قائل می‌شود و بیان می‌کند که خداوند هنگامی به بهترین وجه درک می‌شود که او را از برخی جهات مطلقاً کامل و از جهات دیگر نسبتاً کامل بدانیم و این، ذات و جوهره دوقطبی بودن خداست. خداوند در آن چیزهایی که ذاتاً فقط به تعالی خودش بستگی دارد، مطلقاً کامل است. برای مثال، خداوند مطلقاً مهربان است و در این کیفیت تغییرناپذیر است. در مقابل، کمال نسبی به آن جنبه‌های وجود الهی اشاره دارد که توسط موجودی غیر از خداوند در حالت متعاقب قرار می‌گیرد. این، مربوط به جنبه‌های اجتماعی خداوند است که در حیطه روابط الهی بررسی می‌شود؛ بنابراین، اگرچه ذات مهرورزانه خدا تغییر نمی‌کند، اما عشق خدا به جهان منوط به رابطه خدا با جهان و ویژگی‌های خاص جهان است (Lubarsky; Griffin, 1996: pp. 55-56)؛ لذا این اعتقاد که «حداکثر مطلق» به ما تعریف جامعی از کمال می‌دهد، تنها بر این فرض است که آنچه توسط دیگری قابل تفوق نیست، باید به‌خودی‌خود غیرقابل تفوق باشد. از این‌رو، هارتسهورن استدلال می‌کند که ما نباید کلمه «کامل» را به معنای چیزی که نمی‌تواند به هیچ‌وجه بزرگ‌تر باشد تصور کنیم، بلکه به معنای چیزی است که هیچ فرد دیگری نمی‌تواند بزرگ‌تر از آن باشد؛ اما خودش در حالت دیگری است که می‌تواند توسعه یابد. با این

-
1. absolute perfection
 2. relative perfection

توصیف، یک موجود کامل، برجسته‌تر و بزرگ‌تر از سایر موجودات است و در عین حال، می‌تواند به رشد خلاق و تکامل و پویایی ادامه دهد.

این، روش دوم درک کمال است که هارتسهورن آن را «کمال نسبی» می‌نامد. در این نوع تصور، واقعیت الهی از هر لحاظ خود برتر نیست؛ چرا که قطب انتزاعی^۱ آن مطلقاً کامل است؛ اما با این حال، خدا در قطب عینی و غیرمجرد^۲ حتی از خود پیشی می‌گیرد؛ زیرا در هر لحظه از پیشرفت خلاق، یک کلیت جدید تشکیل می‌شود. این، نشان‌دهنده رد نظر الهیات کلاسیک در مورد خدا از سوی هارتسهورن است که کاملاً انتزاعی و خارج از حوزه تغییر و تحول است (Santos; Sia, 2007: 165).

بنابراین، بر اساس دیدگاه پویشی، «کمال» نام دیگری برای تغییرناپذیری و خودکفایی نیست؛ چرا که متألّهان پویشی بر این باورند که تعریف کمال از این طریق، فقط محدود کردن خدا در قلمرو و حیطه امور انتزاعی است. در این رابطه، هارتسهورن می‌نویسد:

تنها معنایی که در کتاب مقدس از واژه «کمال» استفاده می‌شود، معنای اخلاقی آن است؛ کامل باشید، به معنای تغییرناپذیر باشید و همچنین تغییرناپذیری نسبت داده شده به خدا در کتاب مقدس جز آنچه اخلاقی بودن آن را القا می‌کند، نیست (Lubarsky; Griffin, 1996: 56).

به عبارت دیگر، همسانی با خداوند^۳ تا آنجا که ممکن است، در صورت بی‌احساس و تغییرناپذیر بودن خداوند، معنایی نخواهد داشت؛ زیرا یک موجود زنده نمی‌تواند به یک انتزاع بی‌اثر شبیه شود، بلکه فقط به یک موجود کلی‌تر و زنده دیگر شبیه می‌شود. این دیدگاه، برگرفته از عرفان افلاطونی – هارتسهورنی است که شامل تماس شخصی بین یک انسان خودمتحرک و یک روح کیهانی همیشه در حال حرکت است (Dombrowski, 2010: 27).

-
1. abstract pole
 2. concrete pole
 3. assimilation to God

۴.۴. توصیف کمال

حال، با این توصیف از مبانی فکری الهیات پوشی و توضیحی که در رابطه با اهمیت وابستگی متقابل در این دیدگاه گذشت، می‌توان «کمال» را «بیشترین امکان ارتباط متقابل موجودات با یکدیگر» معرفی نمود؛ ارتباط با یک روح کیهانی و سایر افرادی که به منزله اجزای جسمانی آن روح کیهانی هستند:

هدف، کمال تجربه است. کمال، حداکثر شدت هماهنگی است که برای یک موجود امکان‌پذیر است. هرچه تنوع و شدت آن بیشتر باشد، احتمال ناهماهنگی بیشتر است، اما اگر فرصتی برای دستیابی به کمال تجربه حاصل شود، این یک امر خطیر و ضروری است (Cobb; Griffin, 1976: 71).

اندیشمندان پوشی، به واسطه اهمیت وافر که به تاریخ می‌دهند، آن را به‌عنوان ناقل پوشش تلقی می‌کنند. برای مثال، آنان معتقدند، هر «موقعیت واقعی» پیشرفتی است نسبت به قبل، تا جایی که نشان‌دهنده افزایش هماهنگی و شدت است. آنان گمان می‌کنند این پیشرفت‌ها و افزایش‌ها ممکن است ارزش انباشته و تجمعی داشته باشد و به نقطه‌ای شبیه مقصود تیلهارد از نقطه امگا^۱ منتج شود. اما به نظر الهی‌دانان پوشی، محتوای واقعی این هدف را نمی‌توان شناخت یا تصور کرد و این، بدان دلیل است که هر موقعیت واقعی، محتوای آنچه که بعد از آن ممکن است را تغییر می‌دهد (Snell, 2014: 19)؛ لذا این تفکر برخلاف الهیات سنتی که کمال را در رسیدن به خداوند ثابت و تغییرناپذیر می‌دانست، برای کمال هدف ثابتی قائل نیست، بلکه خداوند را همواره در حال تغییر و کسب تجربه می‌داند و انسان نیز برای تشبه به وی، بایستی در بستر تجربه رشد نموده و همواره در حال پوشش و حرکتی باشد که هر لحظه احتمال تغییر هدف در آن وجود دارد.

۱. پی‌یر تیلهارد دو شاردن، عارف و دیرینه‌شناس قرن نوزدهم و بیستم است که درصدد تفسیر مجدد الهیات مسیحی با استفاده از مفاهیم نظریه تکامل بود. از نظر شاردن، تاریخ انسانی در حال بالیدن به سوی نقطه اوج خود است، یعنی به سوی زمانی که همه در مسیح به کمال خواهند رسید. او این نقطه اوج را نقطه امگا می‌نامد (نصر، ۱۳۸۳: ۱۱۴).

۴.۵. رجحان کمال جمعی بر کمال فردی

یکی دیگر از مباحث مهم مرتبط با کمال، تقسیم آن به دو قسم «کمال جمعی» و «کمال فردی» و ارجحیت یکی بر دیگری است. در الهیات پویشی، کمال جمعی بر کمال فردی رجحان دارد و رسیدن به کمال جمعی به قدری مهم تلقی می‌شود که حتی بایستی از برخی کمالات فردی برای رسیدن به کمال جمعی چشم پوشید. در این الهیات، هدف از کنش و عمل انسان، مانند هر پویش دیگری، تولید و گسترش شدیدترین و هماهنگ‌ترین تجربه ممکن است (Combs; Faber; Henning, 2010: 210). وایتهد کمال اجتماعی را به‌عنوان کمال پایدار معرفی می‌کند و با توصیف سنت‌های اخلاقی به‌جای مانده از گذشتگان، هدف از این سنت‌ها را رسیدن به کمال اجتماعی می‌داند که به‌عنوان کمال پایدار در ذات اشیا تصور می‌شود (Whitehead, 1961: 290-291).

وایتهد برای درک بهتر اهمیت کمال اجتماعی، درختان جنگل را مثال می‌زند و می‌نویسد: در طبیعت، روش عادی شکوفایی درختان، ارتباط آن‌ها با همدیگر در یک جنگل است. هر درخت، ممکن است چیزی از کمال و رشد فردی خود را از دست بدهد، اما آن‌ها در حفظ شرایط بقا به یکدیگر کمک می‌کنند (Whitehead, 1925: 206).

پروفسور پالمر در توضیح جمله وایتهد با تعمیم روش او به همه جوامع فعال و از جمله جوامع انسانی می‌نویسد:

هر فرد باید با پذیرش برخی از محدودیت‌های خود و از دست دادن برخی کمالات فردی به منظور حفظ منافع عمومی آماده باشد. این در نهایت، یک مزیت برای ارگانسیم فداکار است که بدون زمینه نمی‌توانست وجود داشته باشد. در نهایت، رفتار تعاملی ارگانسیم‌ها در چنین ارتباطی، به غنای تجربه برای خدا می‌افزاید (Palmer, 1992: 218).

۵. نقد کمال انسان از منظر الهیات پویشی

در این قسمت، به نقد انسان‌شناسی پویشی با تکیه بر آثار علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی خواهیم نشست و نقاط اشتراک و افتراق انسان‌شناسی پویشی با دیدگاه دو اندیشمند مذکور را درباره کمال انسان واکاوی خواهیم نمود.

۵.۱. خداگونه شدن انسان

در مورد کمال انسان، متألهان مسلمان با دیدگاه پویشی از این نظر توافق دارند که کمال انسان در تشبه به خدا است؛ چنان‌که آیت‌الله مصباح یزدی کمال انسان را در قرب الهی و خداگونه شدن او می‌داند و بیان می‌کند که «هر امری که آدمی را به سوی تشبه به مبدأ هستی و خداگونه شدن او رهنمون شود، امر مطلوب و خوبی است و هر امری که مانع از خداگونه شدن انسان شود و وی را به سوی حیوانیت و مادیت رهنمون گردد، امری بد و منفی محسوب می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۳۴۶)؛ اما در مصداق و خصوصیات خداوندی که انسان بایستی در مسیر کمال خویش به او تشبه یابد، اختلاف نظر وجود دارد، چرا که الهیات پویشی خداوند را موجودی متغیر می‌داند که در صورت ثبات، تبدیل به یک امر انتزاعی بی‌اثر می‌شود و کامل بودن او به معنای مطلق بودنش نیست. همچنین خداوند را دارای دو قطب می‌دانند؛ یک قطب آن که در ارتباط با انسان‌ها و سایر مخلوقات است، دائماً در حال تغییر بوده و قطب دیگرش دارای ثبات است. حال آنکه، این ادعا با دیدگاه فلسفی و عقلی علامه طباطبایی و آیت‌الله مصباح در تناقض است که نقد آن در ادامه خواهد آمد.

۵.۲. ایرادهای مبنایی و بنایی دیدگاه پویشی در رابطه با کمال انسان

از منظر علامه طباطبایی و استاد مصباح، ذات خداوند دچار تغییر و انفعال نشده و تحت تأثیر حوادث و مخلوقات قرار نمی‌گیرد. دلایلی که بر این امر اقامه می‌شود، متعدد بوده و شامل ادله عقلی و نقلی است؛ از جمله این که:

خداوند مادی و جسمانی نیست؛ چرا که لازمه این سخن، مادی پنداشتن و مقید کردن او به مکانی خاص است و در این صورت، خداوند شمول و فراگیری خود را که الهی‌دانان پویشی نیز بدان اذعان دارند، از دست خواهد داد (دهقانی، ۱۳۸۸: ۳۱۰).

پاسخی که فیلسوفان پویشی می‌توانند در اثبات شمول الهی به آن استناد کنند، بر اساس دیدگاه ارگانیستی ایشان است که جهان و اجزای آن را به‌عنوان بدن خدا و اعضای او برمی‌شمرند و بدین طریق، فراگیری و شمول خداوند را اثبات می‌کنند. اما این دیدگاه به مرکب دانستن و جسم بودن خداوند منتهی می‌شود؛ زیرا از یک سو، جهان بدن خدا فرض شده و اجزای جهان، سلول‌های خداوند در نظر گرفته می‌شوند و از سوی دیگر، خداوند به‌عنوان موجودی زمان‌مند

معرفی می‌شود. این امور، بیانگر ترکیب و مرکب بودن ذات خدا هستند که لازمه آن علاوه بر ترکیب در ذات الهی، احتیاج، امکان و مکان‌مند بودن خداوند است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۸۹)؛ حال آنکه، الهی‌دانان پویشی، خود به وجوب و ضرورت ذات الهی اذعان دارند. از سوی دیگر، ممکن دانستن خداوند منجر به دور و تسلسل می‌شود. علامه طباطبایی با استفاده از «برهان امکان و وجوب» ابن‌سینا، در این رابطه می‌نویسد:

موجودات جهان ذاتاً ممکن‌الوجود هستند، ولی چون هیچ موجودی بدون وصف ضرورت و وجوب، تحقق نمی‌یابد، دارای وجوب بالغیر می‌باشند؛ و عللی که وجود آنها را ایجاد می‌کنند، باید منتهی به واجب‌الوجود بالذات شوند تا دور و تسلسل در علل که محال‌اند، لازم نیاید (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۵۶).

با نفی مرکب بودن و مکان‌مند بودن، جسم بودن نیز از حق تعالی نفی می‌شود و در نتیجه خصوصیات دیگر جسم، همچون زمان‌مند بودن نیز از واجب تعالی سلب می‌گردد؛ چرا که مکان در شیئی قابل تصور است که امتداد و حجم داشته باشد. همچنین اشیایی که در بستر زمان جریان دارند نیز از اجزای بالقوه تشکیل یافته‌اند و لذا مرکب و تجزیه‌پذیر هستند؛ بنابراین، نمی‌توان واجب‌الوجود را مکان‌مند و زمان‌مند در نظر گرفت و در صورت سلب زمان از واجب‌الوجود، اموری همچون تکامل، حرکت و تحول نیز سلب می‌گردد؛ زیرا لازمه هر حرکت و تحولی، زمان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۹۱).

با اثبات محال بودن جسمانی بودن خداوند، یکی از ادله‌ای که متکلمان در نفی تأثیرپذیری باری تعالی از مخلوقات به آن استناد می‌کنند، اجتناب از نتیجه این امر - یعنی مادی‌پنداشتن خداوند - است. توضیح مطلب، بدین صورت است که تغییر یعنی انتقال از یک حالت به حالت دیگر؛ و اگر چیزی در ذات خدا حادث شود، معنایش این است که چیزی که قبلاً نبوده، در ذات خدا حاصل شده است و این، یعنی ذات خدا از یک حالت به حالت دیگر تغییر یافته است؛ و روشن است که تغییر در ذات خدا راه ندارد، زیرا تغییر در جایی است که خاصیت ماده و استعداد تغییر در آن باشد تا بتواند از قوه به فعل درآید، حال آنکه خداوند ماده نیست و خواص آن در ذات خدا وجود ندارد (سبحانی، ۱۳۷۲: ۱۳۸).

اما دوقطبی‌پنداشتن (یعنی به یک حیثیت در حال ثبات و به لحاظ دیگر در حال تغییر)، در خداوند که از همه جهات بسیط است، نمی‌توان دو حیثیت و دو قطب فرض کرد. علامه

طباطبایی در رابطه با مطلق و بی‌قید و شرط بودن ذات الهی بیان می‌کند که وجود الهی، محض ثبوت است که هیچ قیدی در آن راه ندارد؛ چرا که اگر حق تعالی مقید به قیدی خارجی، وهمی یا عقلی می‌شد، بایستی با از بین رفتن آن قید، وجود خداوند هم زائل می‌شد؛ در صورتی که وجود باری تعالی زوال‌ناپذیر و ابدی است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۷). در واقع:

قید و شرط، در ماهیات امکانی است که وجود محدود و مقیدی دارند و اگر آن قید و حد را برداریم، دیگر آن ماهیت وجود نخواهد داشت. مثلاً انسان موجودی است دارای مشخصات حیوانی و نطق؛ و این دو قید، برای او حد محسوب می‌شود و چنانچه این حد را منتفی بدانیم، اصلاً موجودی به نام انسان نخواهیم داشت. اگر خدا نیز حد وجودی داشته باشد، قطعاً در صورت نبود این حد، وجود او نیز منتفی خواهد شد، در صورتی که خدا واجب‌الوجود مطلق است (همان).

اشکال مبنایی دیگری که به دیدگاه پوشی وارد است، بی‌اثر و انتزاعی پنداشتن موجود کاملی است که دارای ثبات در ذات است؛ حال آنکه، دلیلی برای اثبات این امر ارائه نمی‌دهند. در رابطه با عشق الهی و تأثیر خداوند از رنج و شادی و اعمال انسان‌ها نیز بایستی ذکر کرد که این قسم مرتبط با فعل الهی است و نه ذات خداوند؛ و در نتیجه، نمی‌توان از این طریق تغییر در ذات را اثبات کرد. البته در متون اسلامی، آیات و روایاتی در بیان رضا و غضب الهی از اعمال بندگان وجود دارد که همه آن‌ها به فعل الهی برمی‌گردد؛ از جمله آیه ۱۵۲ سوره اعراف: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سِنًا لَهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ»؛ آنان که گوساله را برگزیدند، به زودی به غضب پروردگارشان گرفتار خواهند شد و در زندگانی این جهانی به خواری خواهند افتاد، دروغ‌سازان را این چنین کیفر می‌دهیم. نیز روایتی که شادی خداوند از توبه بنده‌اش را بیش از شادی کسی می‌داند که در بیابانی بی‌آب و علف، زاد و توشه خود را گم کرده باشد و پس از ساعت‌ها سرگردانی و جست‌وجو آن را بیابد.^۱

۱. علی بن المغیره، عن ابن مسکان عن أبي عبيدة الحذاء قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام: ألا إن الله أفرح بتوبة عبده حين يتوب، من رجل ضلت راحلته في أرض قفر وعليها طعامه وشرابه، فبينما هو كذلك لا يدرى ما يصنع ولا أين يتوجه، حتى وضع رأسه لينام فأتاه آت، فقال له: هل لك في راحلتك؟ قال: نعم، قال: هوذة فاقبضها، فقام إليها فقبضها، فقال أبو جعفر عليه السلام: والله أفرح بتوبة عبده حين يتوب، من ذلك الرجل حين وجد راحلته (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸).

نکته اساسی در قبال این قسم از آیات، روایات و متون دینی، تمییز میان ذات و فعل الهی است. آنچه باعث کژی فهم در پیروان الهیات پویشی شده، غفلت از این مسئله و عدم تمییز فعل الهی از ذات اوست؛ چرا که اوصافی همچون شادی، غم، رضا و غضب الهی، نشأت گرفته از فعل خداوند هستند و نه از ذات او؛ و ذات الهی نیز دچار تغییر و تحول و متأثر از اعمال و رفتار بندگان نیست. علامه طباطبایی در توضیح رضایت و خشم الهی در قبال اعمال بندگان، بیان می‌کند که مراد از اوصاف مذکور، این است که خداوند با بندگانش معامله رضایت می‌کند؛ بدین معنا که باری تعالی در برابر اعمال پسندیده بنده، رحمتش را بر وی نازل می‌کند و در قبال اعمال ناشایست عبد، رحمت خویش را از او دریغ می‌فرماید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۵۱۰)؛ بنابراین، هنگامی که صفاتی همچون رضا، غضب و عشق را به خدا نسبت می‌دهیم، نباید این نسبت دادن منجر به تصور تغییر و تحول در ذات الهی گردد؛ زیرا همان‌گونه که توضیح داده شد، خداوند در عین ثبات در ذات خویش، در مقام فعل متناسب با اعمال بندگان با آنان برخورد کرده، برخی امور را به فراخور اعمالشان در حق ایشان جاری می‌کند؛ اموری که مربوط به فعل الهی و پاسخی به اعمال بندگان است.

۵.۳. مقید کردن کمال انسان به شرایط محیط

افزون بر اشکال‌های مبنایی فوق، اشکال‌های بنایی نیز به این دیدگاه وارد است. از جمله آن‌ها، می‌توان به مقید کردن کمال به شرایط محیط اشاره کرد. دیدگاه پویشی، آن را با توصیف کمال به «شدت هماهنگی» بیان می‌کند که در آن احتمال ناهماهنگی و خطر وجود دارد. علامه جعفری در نقد خویش بر کتاب سرگذشت/ندیشه‌ها این نوع از مقید دانستن کمال به شرایط محیطی را نمی‌پذیرد و بر آن است که اگر مقصود از شرایط محیط، عرف جامعه و خواست افراد باشد که به طور معمول در زندگی وجود دارد، در این صورت نمی‌توان آن‌ها را کمال دانست. اشکال وایتهد، این است که از یک سو در مسئله کمال، بر زندگی طبیعی و اجتماعی انسان تکیه می‌کند و از سوی دیگر، در مواضع مختلف از آثار خود، اذعان می‌کند که بسیاری از رویدادهای جامعه بشری، منطبق با کمالات و آرمان‌های والای انسانی نیست (وایتهد، ۱۳۷۶: ۷۱۶).

۵.۴. وابستگی متقابل انسان و مدنی‌الطبع بودن او

اما در رابطه با لزوم وابستگی متقابل انسان‌ها به همدیگر و به تعبیری لزوم مدنی‌الطبع بودن انسان که پیروان الهیات پوشی بر آن تأکید دارند، نکته ارزشمندی وجود دارد که مورد پذیرش اندیشمندان اسلامی نیز هست و آن این‌که، لزوم تعامل و وابستگی اجتماعی از مسائلی است که انسان بایستی در زندگی خود به آن ملتزم باشد و راه فراری از آن ندارد. شارح محترم *تجربید/اعتقاد* نیز در این باره کلامی مشابه اندیشمندان پوشی دارد:

خدای تعالی مردم را مدنی‌الطبع خلق کرد، یعنی باید با جمعیت و رفاقت به سر برند... و الا ممکن نیست که اشخاص ناس باقی بماند؛ و حاصل نمی‌شود کمالات آن‌ها مگر به دست یاری هم و مقارنت هم از جهت آنکه غذاها و لباس‌ها امور صناعیه‌اند که محتاج‌اند کل واحد به دیگر، تا تمام شود به حد کمال، به آن محتاج‌اند (حسینی علوی، ۱۳۸۱: ۸۳۸).

علامه طباطبایی نیز در این زمینه قائل هست که بشر بنا بر اصل استخدام، ناگزیر از پذیرش زندگی و عدالت اجتماعی است و اگر مجبور نبود، هرگز آن را نمی‌پذیرفت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۶).

اما بایستی توجه داشت که اهتمام به مدنی‌الطبع بودن انسان از سوی اندیشمندان اسلامی و تأثیر آن در کمال انسانی، از جهت جسمانی انسان و مرکب بودن این جسم برای روح متعالی اوست، چنان‌که آیت‌الله مصباح می‌نویسد: «روح راکب است و جسم مرکب» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۳۵) و اگر این جسم از صحت و سلامت و قوت برخوردار نباشد، روح نخواهد توانست به کمال اعلای انسانیت دست یابد؛ لذا نمی‌توان کمال انسان را صرفاً در وابستگی‌های اجتماعی و تعاملات بشری خلاصه نمود، بلکه این تعاملات و وابستگی‌ها لازمه کمال است، اما کفایت نمی‌کند و بسنده کردن به صرف آن‌ها امری است خطا، چرا که گاهی این کمال جسمانی می‌تواند با سیر در مسیر خلاف فطرت و آفرینش الهی، موجبات شقاوت روح را فراهم آورد.

از سوی دیگر، همان‌طور که در بند فوق اجمالاً اشاره و در بخش بعدی هم به تفصیل توضیح داده خواهد شد، علامه طباطبایی انسان را ناچار از مدنی‌الطبع بودن می‌داند و اصالتی برای اجتماع قائل نیست؛ لذا دیدگاه الهی‌دانان پوشی در منحصر کردن کمال انسان به وابستگی‌های متقابل، از منظر علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی امری ناقص است و نمی‌توان صرف مدنی‌الطبع بودن را کافی در کمال انسان دانست؛ بلکه انسان به‌وسیله زندگی در اجتماع، درصدد

رفع نیازهای ضروری خویش است تا با رفع این نیازها، در طاعت و قرب الهی کوشش کند و از این طریق، کمال خویش را حاصل نماید.

استاد مصباح ضمن تصریح به این مطلب که تمام فعالیت‌های بدن، کمال روحانی انسان را فراهم نمی‌آورد، بیان می‌کند که گاه این فعالیت‌ها حتی موجب زوال و نابودی کمالات روحانی نیز می‌شود؛ لذا ایشان فعالیت‌های انسان را در دو جهت تبیین می‌کند که گاه امتداد آن به اعلیٰ علین می‌رسد و گاه موجب سقوط انسان در دوزخ و متصف شدن او به وصف اسفل سافلین می‌شود؛ به گونه‌ای که این فراز و فرود انسان را هیچ نهایت و حدی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۵۹-۱۵۸).

علامه طباطبایی نیز در تبیین مسئله فوق، رشد جسمی انسان را برابر با کمال او نمی‌داند، چرا که همان‌طور که گذشت وی انسانیت انسان را منحصر در جسمانیت او ندانسته، حیات وی را به عالم مادی محدود نمی‌کند؛ بلکه انسان را ترکیب یافته از جسم و روح لحاظ می‌کند که دو جهت معنویت و مادیت دارد. ایشان بر همین اساس، دو حیات برای انسان در نظر می‌گیرد و بر آن است که انسان، حیاتی در بدن دارد و حیاتی بعد از رهایی از بدن؛ و البته حیات اخیر او، تحت تأثیر عالم مادی قرار نخواهد گرفت و فنا و نابودی نخواهد داشت؛ بنابراین، علامه طباطبایی صحیح نمی‌داند که کمال انسان را منحصر در کمال بدنی او بدانیم؛ کمالی که مبتنی بر جهت مادی انسان و زندگی طبیعی زوال‌پذیر اوست؛ بلکه انسان، نیازمند کمالی است که جهت معنوی و سعادت حیات اخروی او را تأمین نماید و این کمال، در سعادت روح و اعتلای کمالات روحانی اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۲۴).

علامه طباطبایی با تکیه بر بعد روحانی انسان و وابستگی محض وی به خداوند و با تأکید بر منوط بودن سعادت انسان به عمل به فرامین الهی، کمال انسان را مساوی با خروج علم و عمل از مرحله قوه به فعل می‌داند و بر آن است که این فعلیت یافتن قوای انسانی، موجب روی آوردن به اعتقادات صواب و انجام اعمال صالح توسط وی می‌گردد. ایشان چگونگی تمییز اعتقادات صحیح و اعمال صالح از غیر آن را منوط به سلامت فطرت انسان می‌داند و بیان می‌کند که چنانچه سرشت آدمی دستخوش تغییر نشده و سلامت خود را حفظ کرده باشد، اعمال صالح و اعتقادات صواب را تشخیص خواهد داد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹۹).

۵. کمال جمعی در گرو توجه به کمالات فردی

یکی از نکات اساسی که در فلسفه وایتهد بدان توجه شده است، کمال جمعی و رجحان این نوع از کمال بر کمال فردی است، به نحوی که در تعارض منافع شخصی و منافع جمعی، وایتهد معتقد است که بایستی دومی - که در جهت نیل به کمال اجتماعی است - مورد توجه قرار گیرد. اما علامه طباطبایی با استناد به ناچاری انسان در پذیرش مدنی الطبع بودن که در مطالب گذشته اشاره شد، اصالت دادن به منافع و کمالات اجتماعی را از آن جهت می‌داند که تأمین‌کننده کمالات و منافع فردی است و در غیر این صورت، استعماری بیش نخواهد بود. ایشان در توضیح این مطلب می‌نویسد:

مانعی ندارد کسی منفعت فرد را در منفعت اجتماع بداند، از این نظر که فرد از اجتماع جدا نیست و مصالح و منافع او منطبق بر مصالح و منافع اجتماعی است؛ ولی در هر حال، انسان اجتماع و مدنیت [را بنفسه] نمی‌خواهد، بلکه به خاطر منافع خویش می‌خواهد. در کتاب‌های اجتماعی و حقوقی، بحثی درباره اصالت فرد و اصالت اجتماع دیده می‌شود که مطابق آن طرف‌داران «اصالت فرد» معتقدند که هر فرد، صاحب اختیار و بهترین قاضی منافع خویش است و در تشخیص و تحصیل آنها کاملاً آزاد است (البته تا آنجا که مزاحمتی به سایرین نشود) و در مقابل آنها، پیروان «مسلك اصالت اجتماع» عقیده دارند که منافع فرد، محکوم منافع اجتماعی است و حکومت‌ها می‌توانند در تمام شئون افراد مداخله کرده و برای آنها مقررات وضع کنند. اما اساساً این بحث، بی‌مورد است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ب: ۱۶۱-۱۶۰).

علامه در بیان علت رد «محکوم بودن منافع فرد در برابر منافع اجتماع» که برخی به صورت مطلق به آن قائل هستند، چنین می‌آورد که اجتماع، قراردادی بین طرفین است و توسط افراد منعقد می‌شود تا منافع آنان را تأمین کند؛ لذا پیروی افراد از قوانین اجتماعی، به دلیل حفظ منافع شخصی است و اگر اجتماع و قوانین موجود آن، در حفظ و تأمین منافع فردی شخص موفق نباشد، تزییع حقوق فردی در جهت حفظ حقوق اجتماعی، مصداق استعمار خواهد بود (همان)؛ لذا کمالات اجتماعی که در صدد محدود کردن کمالات فردی انسان هستند، بایستی آسیبی به فرد نرسانند و در مقابل محدود و ملغی کردن کمالات فردی، کمال مهم‌تری را برای شخص فراهم آورند تا از این طریق، ضمن فراهم آوردن کمال اجتماعی، کمال فرد نیز تأمین

گردد؛ بنابراین، به صرف تمسک به کمال اجتماعی، نمی‌توان کمالات فردی را محدود کرد. البته ممکن است نتیجه محدود کردن این کمال فردی، در زندگی اخروی انسان حاصل آید و یا در زندگی دنیوی او.

نتیجه‌گیری

الهیات پویشی، علی‌رغم نگاه خداپاورانه‌ای که نسبت به انسان و مسائل مرتبط با وی و به‌ویژه «کمال انسان» دارد، به دلیل رویکرد طبیعت‌محور به مسائل فراطبیعی، تمام موجودات اعم از وجودات ممکن و واجب را از سنخ موجودات طبیعی قلمداد کرده، احکام ماده را بر آن‌ها جاری می‌سازد. به همین سبب، اندیشمندان پویشی در توصیف خداوند به‌عنوان قله هستی و غایت نهایی انسان، توصیفی طبیعت‌انگارانه از خدا ارائه می‌دهند که احکام طبیعی همچون تکامل موجودات مادی در او جاری است و همسو با تحولات طبیعت، وی نیز متحول و دگرگون می‌شود. از سوی دیگر، وایتهد و متفکران هم‌عقیده وی، با اصالت دادن به تجربه و سیوررت، راه رسیدن به کمال و خداگونه شدن را در پویش دائمی بشر در بستر اجتماع دانسته، اصالت جمع و رجحان کمال اجتماعی را از آن استنباط می‌کنند.

انسان‌شناسی پویشی، هرچند مسائل مهمی را در باب کمال آدمی بیان می‌کند که ازجمله آن‌ها می‌توان به لزوم خداگونه شدن انسان جهت کسب کمال و ضرورت توجه وی به زندگی اجتماعی اشاره کرد، لیکن رویکرد طبیعی تفکر پویشی به امور فراطبیعی چون خدا، باعث می‌شود که خداوند را در فرایند تکاملی هستی تعریف نموده و در نتیجه نتواند تصویر مشخص و معینی از تشبه به خدا و رسیدن به کمال برای انسان ترسیم نماید. افزون بر این، انسان‌شناسی پویشی در برخی موارد، دستیابی به کمالات فردی انسان را قربانی کمالات اجتماعی می‌کند.

اما در دیدگاه فلسفی و دینی علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی، خداوند فراتر از طبیعت و هر موجود مادی است و کنش‌ها و واکنش‌های عالم ماده، بر وی تأثیری ندارد. ازاین‌رو، اندیشمندان اسلامی بر اساس ادله عقلی و نقلی، خداوند را به‌عنوان واجب‌الوجود لایتغیری معرفی می‌کنند که مستجمع جمیع کمالات و جامع تمام اسما و صفات است و آدمی در سیر به سوی

کمال حقیقی خویش، بایستی تلاش کند به او تشبه یابد و این امر، جز با اطاعت از فرامین پروردگار و انجام فرایض و اجتناب از معاصی حاصل نمی‌آید.

همچنین در نظرگاه علامه و استاد مصباح، مدنی‌الطبع بودن انسان و وابستگی افراد بشر به همدیگر، امری ضروری و لازم برای بقای نوع بشریت است، لیکن برای کمال وی کافی نیست؛ چرا که صرف زندگی اجتماعی نمی‌تواند به‌تنهایی عهده‌دار کمال روحانی انسان شود، هرچند در رفع نیازهای جسمانی او امری ضروری محسوب می‌گردد. همچنین علامه طباطبایی «اصالت اجتماع» را - به گونه‌ای که منجر به فدا شدن کمالات فردی بشر، بدون دستیابی به کمالات بالاتر شود - رد کرده، آن را نوعی استعمار لحاظ می‌کند؛ چرا که در دیدگاه ایشان، پذیرش اجتماع و قراردادهای اجتماعی از سوی انسان، بر اساس ناچاری است و انسان برای دستیابی به کمالات بالاتر، به قوانین اجتماعی تن در می‌دهد.

منابع

- قرآن کریم
- کتاب مقدس
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۷)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و آرش سلطانی، تهران: طرح‌نو.
- حسینی علوی، محمد اشرف بن عبد الحسیب (۱۳۸۱)، *علاقة التجريد*، ج ۲، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- دهقانی، محسن (۱۳۸۸)، *فروع حکمت*، ج ۳، قم: بوستان کتاب.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۲)، *محاضرات فی الالهیات*، قم: موسسه نشر اسلامی.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳)، *أسرار الحکم فی المفتتح و المختتم*، قم: مطبوعات دینی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۴)، *بداية الحکمة*، قم: موسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه .
- _____ (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل*، ج ۱، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۸)، *علی ﷺ و فلسفه الهی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- لین، تونی (۲۰۱۰)، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، انتشارات ایلام، انگلستان: گادالمینگ.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، ج ۶، بیروت: مؤسسه‌الوفاء.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، در پرتو ولایت، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام
- _____ (۱۳۹۴)، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام
- _____ (۱۳۹۶)، *نظریه حقوقی اسلام*، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام
- _____ (۱۳۹۸)، *آموزش عقاید*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام
- نصر، سید حسین (۱۳۸۳)، *گفت و گوی اسلام و مسیحیت*، نشریه هفت آسمان، شماره ۲۱.
- وایتهد، آلفرد نورث (۱۳۷۶)، *سرگذشت اندیشه‌ها*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نقد و بررسی محمدتقی جعفری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- هنری، توماس (۱۳۸۲)، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Cobb J (2007), *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Westminster John Knox Press, London.
- Cobb J, Griffin D.R (1976), *Process Theology: An Introductory Exposition*. Westminster press, Philadelphia.
- Combs C, Faber R, Henning B (2010), *Beyond Metaphysics? Explorations in Alfred North Whitehead's Late Thought*, Rodopi, Amsterdam.
- Dombrowski D.A (2010), *Hartshorne, Plato, and the Concept of God, To the Eighth Biennial Personalist Seminar*, Western Carolina University.
- Griffin D.R, Smith H (1989), *Primordial Truth and Postmodern Theology*, State University of New York Press, Albany.
- Hartshorne Ch (1941), *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Clark Co, Chicago.
- Heller M (2011), *Philosophy in Science: An Historical Introduction*, Spoleczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków, Poland.
- Lubarsky S, Griffin D.R (1996), *Jewish Theology and Process Thought*, State University of New York Press, Albany.
- Palmer C.A (1992), *Process Theology and the Challenge of Environmental Ethics*, The Queen's College, Oxford.
- Santos F, Sia S (2007), *Personal Identity, the Self and Ethics*, Palgrave Macmillan, New York.
- Snell F (2014), *Process theology*, Osher Lifelong Learning Institute.
- Whitehead A.N (1925), *Science and the Modern World*, New American Library, New York.
- _____ (1961), *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York.
- _____ (1968), *Modes of Thought*, The Free Press, New York.
- _____ (1978), *Process and Reality*, The Free Press, New York.