



Analytical study of the change in divine nature from the perspective of Mulla Sadra and Brommer

Marveh Dolatabadi^{1*} | Einollah Khademi² | Amirhosein Mansouri Noori³ | Zeinab Darvishi⁴

1. Corresponding Author, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, University of Shahid Rajaei, Tehran, Iran. Email: mdolatabadi62@yahoo.com
2. Department of Education, Faculty of Humanities, Shahid Rajaei Tarbiat University, Tehran, Iran. Email: e-khademi@ymail.com
3. Department of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Tarbiat University, Tehran, Iran. Email: amirhoseindoa@gmail.com
4. Department of Education, Faculty of Humanities, Islamic Azad University Ahvaz Branch, Ahvaz, Iran. Email: zb_darvishi@yahoo.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received February 15, 2023
Revised June 14, 2023
Accepted July 3, 2023
Published online 05 August 2023

Keywords:
*Personnel selection,
Recruitment test,
Cognitive abilities,
Islamic Republic of Iran Army*

ABSTRACT

The current research aims to provide an analytical answer to the question "What is Mulla Sadra and Brommer's opinion about the change or non-change of the divine nature?" The research has been formulated, and its most important data indicate the following: While Sadra believes that there is no change in the divine essence, he does not present this argument independently. Instead, he addresses this issue under the concept of "simple truth" and explains the problem of "Badah" concerning the absence of change and passivity in the divine will and knowledge. Mulla Sadra's research authors assert that by distinguishing between the levels of divine knowledge and differentiating intrinsic and actual knowledge while questioning the divine will, the essence of truth can be regarded as a guide to any kind of change. On the contrary, Brommer holds a different view compared to Sadra. According to open theology principles, Ishan Brommer believes in the changeability of the essence of the Almighty. Not only does he not consider this changeability as a defect, but he also explains a kind of perfection in the essence. In light of his belief, this changeability gives meaning to the relationship between man and God

Cite this article: Dolatabadi, M.; Khademi, E.; Mansouri Noori, A. & Darvishi, Z. (2023). Analytical study of the change in divine nature from the perspective of Mulla Sadra and Brommer. *Town and Country Planning. Philosophy of Religion*.20(2) 119-131. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.355463.1005953>



© Marveh Dolatabadi, Einollah Khademi, Amirhosein Mansouri Noori & Zeinab Darvishi.

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.355463.1005953>



انتشارات دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

بررسی تحلیلی امکان تغییر در ذات الهی از منظر ملاصدرا و برومر

مروه دولت‌آبادی^{۱*} | عین‌الله خادمی^۲ | امیرحسین منصوری نوری^۳ | زینب درویشی^۴

۱. نویسنده مسؤل، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران، رایانامه: mdolatabadi62@yahoo.com

۲. گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران، رایانامه: e-khademi@gmail.com

۳. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران، رایانامه: amirhoseindoa@gmail.com

۴. گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اهواز، اهواز، ایران، رایانامه: zb_darvishi@yahoo.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۱۵

کلیدواژه:

امکان تغییر،

برومر،

ذات الهی،

عدم تغییر،

ملاصدرا.

امکان یا عدم امکان تغییر در ذات الهی یکی از مباحث مشترک متون اسلامی با مسیحیت است. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به دنبال یافتن پاسخ و ارزیابی سؤال «نظر ملاصدرا و برومر درباره امکان تغییر یا عدم تغییر ذات الهی چیست؟» شکل گرفته است و اهم داده‌های آن عبارت است از اینکه صدرا اگرچه قائل به عدم تغییر در ذات الهی است، این بحث را به طور مستقل مطرح نکرده است که به نظر می‌رسد این مسئله جزء مسلمات فکری ایشان به عنوان نواقص امکانی مفروض قرار گرفته است که از ذات کامل واجب تعالی سلب می‌شود. ایشان ذیل قاعده «بسیط الحقیقه» و تبیین مسئله «بداء» عدم ورود تغییر و انفعال در اراده و علم الهی را مطرح می‌کند. صدرا با تفکیک مراتب علم الهی و تمایز مراتب علم ذاتی و فعلی (عدم تغییر علم ذاتی و امکان تغییر در علم فعلی) همچنین ورود تشکیک در اراده الهی معمای تغییر در ذات حق تعالی را به راحتی حل کرده است. این در حالی است که در مقابل صدرا در نظر برومر ذات حق تعالی تغییرپذیر است. ایشان مبتنی بر مبانی فکری الهیات گشوده به تغییرپذیری ذات حق تعالی را نه تنها نقص نمی‌داند بلکه نوعی کمال برای ذات و معناداری ارتباط با ذات تبیین می‌کند که به نظر می‌رسد علاوه بر غفلت از تبعات منفی این تغییرپذیری دچار دوگانگی‌های منطقی شده است. زیرا لازم می‌شود ذات الهی در عین تغییرپذیری تغییرناپذیر نیز باشد.

استناد: دولت‌آبادی، مروه؛ خادمی، عین‌الله؛ منصوری نوری، امیرحسین و درویشی، زینب (۱۴۰۲). بررسی تحلیلی امکان تغییر در ذات الهی از منظر ملاصدرا و برومر. *مجله فلسفه دین*.

DOI: <http://10.22059/jpht.2023.355463.1005953>. ۱۱۹-۱۳۱. (۲۰۲۰)

© مروه دولت‌آبادی، عین‌الله خادمی، امیرحسین منصوری نوری و زینب درویشی. ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.355463.1005953>



بیان مسئله

ذات واجب‌الوجود متصف به جمیع کمالات و میرا از نواقص است. در نگرش فیلسوفان اسلامی یکی از نواقص ممکنات تغییرپذیری است که از ذات الهی سلب می‌شود. این در حالی است که در رویکردهای معاصر الهیات مدرن تغییرپذیری ذات الهی از کمالات حق محسوب می‌شود و معناداری بسیاری از کلیدواژه‌های دینی مانند دعا در گرو آن است. بحث از تغییرناپذیری ذات خداوند در فلسفه اسلامی به شکل‌های مختلف مطرح شده است که مهم‌ترین آن‌ها کیفیت علم حق تعالی به جزئیات، کیفیت ربط حادث به قدیم، و تبیین مسئله بدهاء است. ملاصدرا که قائل به تغییرناپذیری ذات حق است ذیل قاعده «بسیط الحقیقه» و تبیین مسئله «بدهاء» عدم ورود تغییر و انفعال در اراده و علم الهی را مطرح می‌کند. در این مجال برآنیم تا ضمن تبیین نظر صدرا در این رابطه با مطرح کردن یکی از دیدگاه‌های مقابل مسئله را مورد داوری قرار دهیم. وینست برومر، فیلسوف دین معاصر، یکی از استادان برجسته و بنام و صاحب عناوین علمی و نشان‌های افتخاری و عضو انجمن‌های فلسفی و دین‌پژوهی در کشورهای مختلف است. ایشان مبتنی بر مبانی الهیات گشوده به تغییرپذیر بودن ذات حق تعالی معتقد است و نه تنها این تغییرپذیری را نقص نمی‌داند بلکه نوعی کمال ذات تبیین می‌کند که در پرتو اعتقاد به آن ارتباط انسان با خداوند معنادار می‌شود. نویسندگان پژوهش برآن‌اند که پس از تبیین نظر صدرا و برومر در این مورد، مسئله را مورد داوری و بررسی تحلیلی قرار دهند. بنابراین سؤال اصلی پژوهش این است که «نظرات ملاصدرا و برومر در مورد مسئله امکان تغییرپذیر بودن یا تغییرپذیر نبودن ذات حق تعالی چیست؟». برای دستیابی به پاسخی متقن در این خصوص پاسخ‌گویی به پرسش‌های فرعی ضروری به نظر می‌رسد: ملاصدرا در چه قالبی به مسئله پرداخته است؟ دیدگاه صدرا و برومر در مسئله تغییرپذیر یا تغییرناپذیر بودن ذات حق تعالی چگونه ارزیابی می‌شود؟

پیشینه تحقیق

تا کنون پژوهشی با این عنوان و در نظر داشتن دو رویکرد متقابل در مسئله تغییرپذیری ذات خداوند صورت نگرفته است. و حتی پژوهشی با این رویکرد نظر این دو متفکر را در این مسئله رصد نکرده است و همه پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون تبیین علم، اراده خداوند و بدهاء از دیدگاه ملاصدرا است. البته پژوهش‌های ناظر به این مسائل مانند «مطالعه تطبیقی آموزه بدهاء در اندیشه میرداماد و صدرالمتألهین» به موضوع امتناع تغییر در ذات اشاره کرده است (کاوند و همکاران، ۱۳۹۷). اما موضوع اصلی مقاله نیست و پرداخت به آن در حد اشاره است. در جستار حاضر خود تغییرناپذیری مسئله است و پرداخت دقیق‌تر صورت گرفته است. پژوهشی نیز با موضوع اراده الهی با عنوان «بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات» به تغییرناپذیری ذات اشاره کرده است. اما مانند پژوهش قبلی بررسی تغییر ذات مسئله نبوده و پرداخت دقیقی نداشته است (ملایری و رضوانی، ۱۳۹۴). پژوهش‌های صورت گرفته در مورد برومر نیز ناظر به بررسی مسئله دعا از نظر ایشان است و به موضوع تغییر در ذات اشاره‌ای ندارد.

۱. تغییرناپذیری ذات الهی از نظر ملاصدرا

صدرا اگرچه بحث عدم تغییر در ذات حق تعالی را مستقل مطرح نکرده، از دو جهت می‌توان آن را در آثار ایشان رصد کرد؛ یک مورد به هنگام تبیین قاعده «بسیط الحقیقه» است و دیگر اعتقاد ایشان به بدهاء و تحلیل عقلانی آن از حیث عدم تغییر علم و اراده الهی است. به جهت تبیین مسئله پژوهش از نظر ملاصدرا، تغییر در ذات حق تعالی را در هر دو موضع رصد و با بررسی موضوع در قاعده بسیط الحقیقه آغاز می‌کنیم.

۱.۱. عدم تغییر در ذات الهی با توجه به قاعده «بسیط الحقیقه» از نظر ملاصدرا

یکی از قواعد مهم فلسفه ملاصدرا قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشی منها» است. صدرا فهم این قاعده را دشوار و مختص کسانی می‌داند که خداوند بدان‌ها علم و حکمت عنایت کرده باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۰۰). ایشان با استناد به این قاعده فلسفی بحث عدم تغییر در ذات حق تعالی را مطرح می‌کند. بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا» ذات خداوند از همه جهات بسیط و از جمیع انحای ترکیب میراست و به تعبیر فلسفی «بسیط من جمیع الجهات» است. چنین ذاتی شامل همه

کمالات است و کمالات همه موجودات بدون آنکه موجب کثرت و ترکیب در ذات او شود به شکل کامل نزد او حضور دارد. صدرا در اسفار در این باره می‌گوید: «یجب ان یکون ذاته تعالی مع بساطته و احدیته کل الاشیاء ... علی ان البسیط الحقیقی من الوجود یجب ان یکون کل الاشیاء.» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۵۷).

ملاصدرا معتقد است ذات واجب‌الوجود که بسیط از همه جهات و حیثیات است در عین وحدت و بساطت مشتمل بر همه موجودات و کمالات آنان است. اگر ذات او فاقد حقیقت وجودی موجودات بود، لازم می‌شد ذات خداوندی که واجب‌الوجود و کامل مطلق است مرکب از وجود امری و عدم امر دیگری باشد و در نهایت بسیط مطلق در همه جهات نباشد. بنابراین هیچ وجود و کمال وجودی از وجود خداوند بسیط مطلق سلب نمی‌شود (مصلح، ۱۳۸۴: ۷۸ و ۷۹؛ سعیدی‌مهر و لشگری، ۱۳۸۹: ۳۵ - ۳۷). زیرا ذات او حقیقت محض وجود است. در نهایت شدت و قوت وجود است و با چیزی غیر از وجود ترکیب نمی‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۰۵).

بنا بر آنچه ذکر شد بر اساس قاعده بسیط الحقیقه ذات الهی نحوی از وجود است که همه کمالات وجودی در آن حضور دارد و جامع همه کمالات است. بنابراین تغییر در او معنا ندارد. چون اگر تغییرات به سمت کمال باشد مستلزم تحصیل حاصل است و اگر در جهت نقص باشد ذات الهی به سمت قوه بازمی‌گردد. هر دو فرض برای ذات کامل واجب‌الوجود محال است و در نهایت مبتنی بر این قاعده هر نوع تغییری از ذات واجب‌الوجود سلب می‌شود.

۱.۲. عدم تغییر در ذات الهی با توجه به تبیین مسئله «بدا» در نظر ملاصدرا

تبیین صدرا در مسئله بداء از جمله مواردی است که به صراحت نظر ایشان درباره عدم تغییر در ذات الهی را مطرح می‌کند. در ادامه به جهت تبیین نظر صدرا درباره عدم تغییر در ذات حق موضع ایشان درباره بداء را بررسی می‌کنیم.

۱.۲.۱. بداء و ارتباط آن با تغییر ذات حق تعالی

بداء یکی از مباحث مهم الهیاتی مورد اتفاق امامیه و رد اهل تسنن است. بداء در لغت به معنای ظاهر شدن و آغاز کار است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۶: ۲۲۷۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۱۲).

در اصطلاح علم کلام، ظهور بعد از خفا را بداء می‌گویند که در مورد خداوند متعال به معنای نمایان شدن پدیده جدیدی از ناحیه او برخلاف ظاهر و توقع عموم است. بداء عبارت است از ظهور امری از سوی خداوند در موقف ثانی برخلاف آنچه از سوی خداوند در موقف اول ظاهر شده بود، پس بداء محو امر اول و اثبات امر دوم است؛ درحالی‌که خداوند به هر امر عالم است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۱: ۳۸۱).

در نظر اولیه پذیرش بداء مستلزم تغییر در علم و اراده الهی است. بداء با دو بحث مهم الهیاتی علم و اراده خداوند مرتبط است و اگر این دو مسئله به خوبی تبیین نشوند وقوع بداء مستلزم نسبت دادن جهل و انفعال به ذات حق خواهد شد. صدرا با تبیین کیفیت علم و اراده الهی به این مسئله و شبهات مرتبط با آن پرداخته است. در ادامه به جهت تبیین عدم انفعال و تغییر در ذات حق به کیفیت علم و اراده الهی که میرا از هر نوع تغییر است خواهیم پرداخت.

۱.۲.۲. بداء و عدم تغییر در علم الهی از نظر ملاصدرا

از نظر صدرا تبیین صحیح مسئله بداء به گونه‌ای که مستلزم جهل در علم حق نشود مستلزم تبیین کیفیت علم حق تعالی است. به همین جهت لازم است کیفیت علم الهی به اختصار مطرح شود. ملاصدرا علم حق تعالی را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ علم در مرتبه ذات و علم در مرتبه مخلوقات. علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات علمی است که در عین اجمالی و بسیط بودن تفصیلی است. علم الهی در این مرتبه در عین احاطه بر همه موجودات عین ذات خداوند است. چون حق تعالی علت ایجاد معلولات است. خداوند در این مرتبه همه موجودات را هم به صورت علم اجمالی می‌شناسد و هم به صورت تفصیلی (ملاصدرا، ۱۳۵۸: ۵۹). صدرا برای تبیین این مرتبه از علم الهی از قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه» استفاده می‌کند و می‌گوید در این مرتبه خداوند عین علم به ذات خود است و ذات او کل اشیاست؛ پس خود ذات و علم به ذات عین علم به همه اشیاست (ملاصدرا،

۱۳۵۴: ۱۰۹). در نظر صدرا، همه موجودات معلول خداوند هستند. معلول عین ربط به علت است و موجودات عین وابستگی به ذات مستقل خداوند هستند. وجود همه موجودات برای واجب تعالی حاضر است و هیچ حجابی میان خداوند و موجودات نیست. حق تعالی به موجودات در مرتبه وجود آن‌ها هم علم حضوری دارد. اگر موجودات مجرد باشند، علم واجب بدون واسطه به خود آن‌ها تعلق می‌گیرد و اگر مادی باشند علم واجب به صورت‌های مجرد آن‌ها تعلق می‌گیرد. بنابراین وجود خارجی اشیا نیز عین علم واجب تعالی به آن‌هاست. این علم که در مرتبه فعل حق است علم فعلی واجب تعالی نامیده می‌شود. بنابراین، علم پس از ایجاد چیزی جز فاعلیت خداوند نیست. حق تعالی از همان جهت که فاعل و موجد اشیاست از همان جهت هم عالم به آن‌هاست؛ علمش عین فعلش است و فعل او عین علم اوست.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه قول حکمای سابق در مورد علم الهی به ماسوا را رد می‌کند و سپس با ذکر تمثیل آینه دیدگاه خود را توضیح می‌دهد. ذات خداوند مانند آینه‌ای است که صور همه موجودات در آن دیده می‌شود (مصلح، ۱۳۸۴: ۶۷ - ۶۴). با توجه به آنچه بیان شد مهم‌ترین ویژگی‌های علم الهی از نظر صدرا عبارت‌اند از:

۱. ذاتی بودن و بساطت علم خداوند: ذات حق تعالی عین علم به جمیع اشیاست؛ «فذاثة علم بجمیع الاشياء» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۲۲). صدرا در کتاب عرشیه می‌نویسد: «علم خداوند به موجودات حقیقتی واحد است و واجب تعالی با علم بسیط و واحده‌اش به همه چیز علم دارد.» (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۲۴).

۲. ضرورت علم واجب تعالی: ملاصدرا معتقد است علم خداوند به اشیا به نحو ضروری است، نه امکانی (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۲۱). خداوند که علت تامه همه موجودات است نسبتش با همه اشیا ایجابی است و هیچ جهت امکانی در او نیست و نسبت همه موجودات با او ضرورت و وجوب است. بنابراین فاعلیت و قیومیت او در هیچ مرتبه‌ای بالقوه نیست. چون لازمه تغییر وجود امکان و قوه است که از نظر ملاصدرا هیچ جهت امکان و قوه‌ای در ذات خدا وجود ندارد.

۳. تشکیکی بودن مراتب علم الهی: در نظر صدرا علم حق تعالی در عین بساطت ذومراتب است. چون مشاهد و مظاهر خداوند متعدّدند. این مراتب از نظر صدرالمتألهین عبارت‌اند از: عنایت، قضا، قدر، لوح، قلم، دفتر وجود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۲۲).

۱. ۲. ۳. کیفیت علم واجب به امور جزئی و متغیر زمانی

از نظر صدرالمتألهین خداوند به جزئیات و امور متغیر زمانی هم عالم است. ایشان این علم را به نحو جزئی و شهودی تبیین می‌کنند. در نظر وی خداوند به ذات خود که علت تامه همه موجودات است علم دارد و در عین حال به همان علم نیز عالم است. باید در نظر داشت علم خداوند به معلول‌ها از حیث وجود خارجی آن‌ها نیست، بلکه از جهت حضور آن‌ها نزد ذات است؛ نه به حصول صور مطابق با آن‌ها در ذهن. بنابراین علم تعالی به مخلوقات به نحو جزئی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۰۴). صدرا معتقد است علم واجب به جزئیات به نحو شهودی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۰۵ و ۱۰۶). چون جمیع موجودات فائض از او هستند و فیضان اشیا هم منفک از انکشاف آن‌ها نیست. به اعتقاد صدرا تغییر در اشیا و موجودات سبب تغییر در علم الهی نمی‌شود. چون این اشیا به حسب ذوات خود و قیاس با هم متغیرند نسبت به عوالی و آنچه اعلی از آن‌هاست در یک درجه‌اند و تغییرپذیر نیستند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۰۷؛ سعیدی‌مهر و لشگری، ۱۳۸۹: ۴۶).

۱. ۲. ۴. بدهاء و عدم تغییر در اراده الهی از نظر ملاصدرا

اراده از ریشه «رود» در اصل به معنای رفت‌وآمد همراه با ملایمت و جست‌وجوی چیزی است. معنای این واژه از سه عنصر ترکیب یافته است: خواستن چیزی همراه با علاقه و امیدواری به وصول آن و حکم به انجام دادن آن از سوی خود یا دیگری (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۰۹ - ۱۱۰). متکلمان اسلامی آرای مختلفی درباره اراده خداوند دارند. اراده الهی از نظر صدرا به معنای محبت است و همچون وجود امری مشکک و دارای مراتب است. ایشان اراده را عین ذات حق و عین داعی او می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۳۹ - ۳۴۱). اگر اراده را مترادف با حب و رضای حق بدانیم، تفسیر بدهاء از نظر صدرا به معنای رضای حق بر پایداری سنت‌ها در عالم است و با حفظ این جهت موجودات از حداکثر محبت او برخوردار می‌شوند. از این رو وقوع بدهاء هنگام دعا کردن به معنی آن است که در شرایط پیشین محبت و رضایت حق تعالی در انجام گرفتن امر به نحوی بود و حال که شرایط برای بروز

سنتی دیگر فراهم شده محبت و رضایت پروردگار در تغییر نحوه رخداد خواهد بود، حتی اگر نتیجه بدهاء نعمت باشد؛ به دلیل آنکه عذاب و بلا تابع حکمت و مصلحت الهی است و رضایت و محبت حق تعالی را به دنبال خواهد داشت.

۱.۲.۵. تحلیل و بررسی عدم تغییر در علم و اراده الهی از نظر ملاصدرا با توجه به طرح مسئله بدهاء
با توجه به کیفیت علم و اراده الهی از نظر صدرا، نکات ذیل در تحلیل صحیح مسئله بدهاء از نظر نویسندگان پژوهش ضروری به نظر می‌رسند:

از نظر ملاصدرا فعلیت و تحقق امور «فعل الهی» است. بنابراین علم خداوند هم به آن‌ها «علم فعلی الهی» است. تغییرات پدیده‌ها در حوزه «فعل الهی» است و به «ذات الهی» سرایت نمی‌کند. چون «صفات فعل» خداوند مانند «صفات ذات» از ذات او منتزع نمی‌شوند.

ملاصدرا پس از آنکه خداوند را عالم به همه اشیا می‌داند کیفیت تبیین این علم را به گونه‌ای که منجر به تکثر در ذات نشود دشوار می‌داند تا جایی که به گمان وی بزرگانی همچون ابن سینا نیز از حل آن عاجز مانده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶: ۱۷۹). صدرا به تفصیل رابطه میان این مسئله و مسئله تغییرناپذیری خداوند را تبیین کرده است. بر اساس تبیین وی، از آنجا که صفت علم خدا عین ذات اوست و تغییرناپذیر است ذات وی نیز به طریق اولی تغییرناپذیر است. صدرا علم خدا را علمی ازلی و ثابت می‌داند و معتقد است علم او به همه امور اعم از کلی و جزئی تغییرناپذیر است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۲۹ - ۳۳۱).

ملاصدرا در کتاب اسفار به تفصیل دیدگاه‌های موجود در باب چگونگی علم خدا به جزئیات را نقل و بررسی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶: ۱۸۰ - ۲۶۳) و بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» تبیین می‌کند خداوند، که مبدأ فیض همه موجودات است، به شکل بسیط خود همه اشیاست. از این رو، علم او به ذات خود علم او به همه موجودات نیز هست. به عبارت دیگر، علم او به غیر خود در مرحله علم به ذات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶: ۲۷۰ و ۲۷۱). پس تغییر در صفت علم یا ذات او پیش نمی‌آید که موجب تغییر در ذات الهی شود.

ایشان شبهه‌ای را از طرف منکران علم الهی مطرح می‌کند که اگر خداوند را عالم به نشستن زید در این مکان بدانیم، آن‌گاه که زید از این مکان بلند می‌شود یا علم خدا باقی است یا باقی نیست. اگر باقی باشد، خلاف واقع و جهل است و اگر باقی نباشد و تغییر کرده باشد، مستلزم تغییر در علم خداوند است که موجب تغییر در ذات نیز خواهد شد.

ملاصدرا این شبهه را آن قدر سخیف می‌داند که اگر شبهه‌کننده می‌مرد و این سخن را نمی‌گفت برایش از دنیا و آنچه در آن است بهتر بود. چون علم خدا از ازل به طور ثابت به همه اشیا بوده و حدوث و تغییر اشیا تأثیری در علم او ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۲۹ - ۳۳۱). شبهه‌کننده علم خداوند را همانند علم بشری فرض کرده است که تابع تغییر معلوم است. درحالی‌که علم خداوند بسیط است و علم او به جزئیاتی که خود مبدأ آن‌هاست عین علم به ذات است. پس علمی است ازلی و ثابت و نه زمانمند و متغیر.

همچنین گفتنی است با در نظر داشتن موارد ذیل علم الهی از هر نوع تغییر میراست:

- با تفکیک مراتب علم الهی و تمایز قائل شدن میان علمی که در مرتبه ذات واقع می‌شود با علمی که در مراتب فعل است بسیاری از کج‌فهمی‌ها در مسئله بدهاء که مستلزم تغییر در ذات حق می‌شود قابل رفع است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۴۶).

- علم ذاتی خداوند غیر قابل تغییر است. چون همه چیز در آن به نحو ضرورت و حتمیت است. بدهاء در این علم محقق نمی‌شود. بلکه در علم فعلی واقع می‌شود که قلمرو آن امکان است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۰۲). بر این اساس در علم ذاتی تغییری برای حق تعالی نیست و همه حوادث و وقایع برای حق تعالی معلوم است.

- در مورد کیفیت علم خداوند باید در نظر داشت که خداوند با علم حضوری از امور و پدیده‌ها آگاه است. از نظر ملاصدرا همه موجودات معلول ذات خداوند هستند. معلول عین ربط به علت است و موجودات در واقع موجودهای رابطی هستند که به آن موجود مستقل وابسته‌اند و وجودشان نزد او حضور دارد و محاط به وجود مستقل اویند. پس خداوند به همان جهتی که فاعل و موجد اشیاست به همان جهت نیز عالم به آن‌هاست.

در مورد اراده الهی نیز اگر مبتنی با نظر صدرا آن را مترادف با حب و رضای حق بدانیم، تفسیر بدهاء از نظر صدرا به معنای

رضای حق بر پایداری سنت‌ها در عالم است و با حفظ این جهت موجودات از حداکثر محبت او برخوردار می‌شوند. از این رو وقوع بداء به هنگام دعا کردن به معنی آن است که در شرایط پیشین محبت و رضایت حق تعالی در انجام گرفتن امر به نحوی بود و حال که شرایط برای بروز سنتی دیگر فراهم شده محبت و رضایت پروردگار در تغییر نحوهٔ رخداد خواهد بود. بنابراین آنچه تغییر در آن محقق می‌شود ذات الهی نیست؛ بلکه شرایط مخلوقات است که متغیر هستند. سنن الهی ثابت و لایتغیر هستند. مخلوقات حسب شرایط مختلف ذیل سنن مقتضی قرار می‌گیرند.

۲. جواز تغییر در ذات الهی از نظر برومر

با توجه به اینکه نظر برومر در این مسئله متأثر از مبانی فکری الهیات گشوده است، پیش از تبیین مسئلهٔ امکان تغییر ذات الهی از نظر ایشان و تلقی وی از ذات خداوند، به جهت آشنایی با مبانی معرفتی الهیات گشوده، توضیحات مختصری دربارهٔ مکاتب معرفتی الهیاتی خواهیم داد.

۲.۱. مبانی معرفتی الهیات گشوده

در زمینهٔ مباحث الهیاتی یا خداباوری چهار نوع رویکرد وجود دارد که الهیات گشوده یکی از آنهاست (ابوطالبی یزدی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۰). این چهار قسم خداباوری عبارت‌اند از:

۱. خداباوری دادارباوری: در این رویکرد اعتقاد به خدایی وجود دارد که در گذشته عالم را به حرکت درآورده و بعد عالم را به حال خود رها کرده است. خداوند بر این اساس موجودی متعالی است که صرفاً خالق جهان است و بعد از خلق جهان دیگر ارتباطی با آن ندارد.

۲. خداباوری کلاسیک: در این رویکرد جهان هم در خلقت هم در بقا و ادامهٔ حیات به خداوند نیاز دارد. در این دیدگاه ارتباط خدا با جهان یک‌سویه و یک‌جانبه است. خدا موجودی شخص‌وار است که هر جور که بخواهد در جهان مداخله می‌کند. ارادهٔ خدا در جهان در این رویکرد قهری و یک‌طرفه است و جهان مقهور ارادهٔ الهی است (Roado, 2007: 301).

۳. خداباوری پویایی: این رویکرد که برگرفته از دیدگاه‌های فلسفی آلفرد نورث وایتهد و نظریات الهیاتی چارلز هارتشون است تأکید بر شدن دارد و این شدن را به همهٔ واقعیات حتی خداوند تسری می‌دهد. خداوند هم در حال شدن است و در این شدن به جهان نیاز دارد (Gardoski, 2011: 5). بسیاری از صفات خدا که در خداباوری سنتی برای خدا ثابت است - مانند انفعال‌ناپذیری، تغییرناپذیری، ضرورت، سرمدیت - در این رویکرد متفاوت است (آلین، ۱۳۸۱: ۱۷۳).

۴. خداباوری گشوده: در این رویکرد الهیاتی رابطهٔ خدا و جهان رابطه‌ای دوسویه است. خدا و جهان با یکدیگر در حال تعامل و هر دو پویا هستند. بنابراین، فقط خدا نیست که بر مخلوقات تأثیر می‌گذارد بلکه جهان نیز بر خداوند تأثیرگذار است (Pinnock, 2001: 15؛ دیباجی و همکاران، ۱۳۹۸: ۹۰ و ۹۱). در این رویکرد خداوند به خواست و ارادهٔ خود جهانی را آفریده است که در آن انسان‌ها آزادی عمل و اختیار دارند. این رویکرد الهیاتی، که گشوده نام‌گذاری شده است، دو معنا را برای گشودگی لحاظ می‌کند (احمدی‌زاده، ۱۳۹۴: ۵):

● گشودگی خداوند (Open view of God) که بر اساس آن برخی از صفات خداوند - مانند تغییر، انفعال‌پذیری، عشق‌ورزی، و ... - به طور کلی تأثرات خداوند از جهان تفسیر می‌شود.

● گشودگی آینده (Open view of future) که بر اساس آن نفی هر گونه قطعیت و تعیین از پیش تعیین‌شده برای رخدادهای جهان صورت می‌پذیرد (Pinnock, 2001: 104).

مؤلفه‌های اصلی الهیات گشوده به‌اختصار بر چهار رکن استوار است: عشق و محبت خدا به مخلوقات، عنایت کلی خدا به مخلوقات نه جزئی، ریسک‌پذیری خدا، اراده و اختیار مطلق انسان‌ها (برومر، ۱۳۹۲: ۱۳۷ - ۱۴۵).

۲.۲. تلقی برومر از خداوند

بیان شد برومر قائل به الهیات گشوده است. در رویکرد الهیاتی او رابطهٔ خدا و جهان رابطه‌ای دوسویه است؛ خدا و جهان با

یک‌دیگر در حال تعامل‌اند و هر دو پویا هستند. فقط خدا نیست که بر مخلوقات تأثیر می‌گذارد، بلکه جهان نیز بر خداوند تأثیرگذار است (Pinnock, 2001: 15). به اعتقاد وی خداوند متشخص و مختار است (Brummer, 1992: 3). خدای متشخص (انسان‌وار) برومر از حیث شخص‌محور بودن شباهت‌هایی با انسان نیز پیدا می‌کند و در خیلی از صفات به انسان شبیه می‌شود و از آنجا که خدای متشخص او حقیقتی ایستا ندارد، همه صفات پیشین الهی را، که به نحوی پیش‌آگاهی یا پیش‌فعلی خدا برای انسان و هستی را رقم می‌زند، رد می‌کند. خدای برومر خدایی است که عاشق می‌شود و به همین جهت است که به طرف مقابل رابطهٔ بیناشخصی تشخص می‌بخشد و به انسان مسئولیت و اختیار را تفویض می‌کند. دوستی عاشقانه بین انسان و خداوند وابسته به طرفین رابطهٔ بیناشخصی است. از نظر برومر هر دو طرف این رابطه نیازمند طرف مقابل هستند. چون در این رابطه هر دو طرف در جایگاهی مستقل قرار دارند. بر همین اساس است که برومر قائل به عرفان بیناشخصی است که در نهایت تقرب دو طرف رابطهٔ عاشقانه استقلال طرفین محفوظ است و انطباق کامل و وصول تام رخ نمی‌دهد؛ برخلاف عرفان اتحادی، که دوستی عاشقانه منجر به نوعی محو شدن در معشوق است. بنابراین، خدای عرفان اتحادی خدایی ایستا و تغییرناپذیر است؛ درحالی‌که خدای عرفان بیناشخصی تغییرپذیر و متأثر از رابطهٔ عاشقانه با انسان است (برومر، ۱۳۹۲: ۱۷۰ - ۱۸۰؛ برومر، ۱۳۹۷: ۱۵ - ۸۵). از نظر برومر هیچ اشکالی ندارد که خداوند در برخی جهات تغییرپذیر و در برخی جهات تغییرناپذیر باشد. چون شخص است و مختار و می‌تواند پاسخ‌های واقعی به کنش‌های انسانی و رویدادهای ممکن بدهد. بنابراین می‌توان گفت در نظر برومر خدا به معنایی شخص‌وار تغییرناپذیر است (برومر، ۱۳۹۲: ۹۷ - ۹۹). خدای شخص‌وار در مقابل شیء‌وار قرار می‌گیرد. خدای شیء‌وار عنایت و لطفی به بندگان ندارد. چنان منزّه است که در قالب صفات نمی‌گنجد. و چنان متعالی است که ارتباط با انسان‌ها ندارد (رهبری و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۵۲). بر این اساس چنان که ملاحظه شد جنبه‌های تشبیهی خداوند به انسان در تلقی برومر از خداوند بسیار پررنگ است و به نظر می‌رسد این حد از تشبیه و انسان‌پنداری با حقیقت توحید و اطلاق تنزیهی صفات عالی الهی و علو ذات او ناسازگار باشد و به همین جهت است در فرهنگ اسلامی به تشبیه در عین تنزیه تأکید شده است.

۳.۲. تغییرپذیر بودن ذات خدا

در نظر برومر تغییر در ذات خداوند جایز است. چون معناداری ارتباط با خدا و دعا در گرو تغییر در ذات خداوند است. یکی از اقسام دعا از نظر برومر دعای حاجت است که ضمن آن انسان درخواست خود را از خداوند می‌طلبد. پذیرش دعای حاجت مستلزم این است که اگر انسان دعا نمی‌کرد برخی از امور را خداوند انجام نمی‌داد. در نظر برومر دعای حاجت مستلزم تغییر و انعطاف در ذات حق تعالی است. برومر برای تحلیل این مسئلهٔ مهم الهیاتی ابتدا به پاسخ توماس آکویناس اشاره می‌کند که با ازلی دانستن ارادهٔ الهی آن را تغییرناپذیر می‌داند و این را مانع آن نمی‌داند که آثار و نتایج ارادهٔ او هم تغییرناپذیر نباشد. آکویناس بین ارادهٔ الهی و اعمال الهی تمایز قائل است و می‌گوید ارادهٔ خدا سرمدی و تغییرناپذیر است و این مانع از آن نیست که آثار و نتایج ارادهٔ او هم در معرض تغییر باشد. مشخص است این تبیین مورد پسند و رضایت برومر قرار نمی‌گیرد. چون این تحلیل مستلزم دیدگاهی جبرگرایانه دربارهٔ جهان است و بر اساس آن رویدادهای زمانمند اجتناب‌ناپذیرند. چون ارادهٔ تغییرناپذیر حق آن‌ها را مقدر کرده است. برومر با تحلیل و بررسی نظر آکویناس نظر او را مستلزم جبرگرایی و بی‌معنا شدن دعای حاجت می‌داند. چون بر اساس آن رویدادهای جهان اجتناب‌ناپذیر خواهند شد و دیگر نمی‌توانند متعلق تقاضای انسان قرار بگیرند. همچنین خدا از سنخ آن موجوداتی نخواهد شد که بتوان به نحو معنادار از او تقاضایی کرد. اگر مشیت‌های خداوند از ازل تغییرناپذیر و ثابت باشد او به احساس و درخواست‌های ما نمی‌تواند واکنشی نشان دهد. اساساً با این خدا رابطه‌ای بیناشخصی برقرار نخواهد شد. برومر پس از تحلیل و بررسی نظر آکویناس به نظریه‌ای متوسل می‌شود که مشهور به «معیار کمبریجی» است و درصدد راهی برای تفسیر تغییرناپذیری خداوند است. این معیار کمبریجی نامیده شده است؛ چون میان فیلسوفان دوران عظمت کمبریج یافت می‌شود. بر اساس معیار کمبریجی اگر محمولی را که در یک زمان می‌توان حقیقتاً به یک موجود نسبت داد در زمان بعدی نتوان حقیقتاً به همان موجود نسبت داد در این صورت آن موجود تغییر کرده است. مثلاً اگر ما بتوانیم امروز آسمان را آبی توصیف کنیم و نه فردا، آسمان تغییر کرده است. این معیار تغییرات را به دو دستهٔ واقعی و کمبریجی متمایز می‌کند. تغییرهای کمبریجی در مقابل

تغییرهای واقعی هستند. مثل اینکه وقتی عدد پنج دیگر معرف شمار فرزندان فلان شخص نباشد باید گفت عدد ۵ تغییر کرده است. برومر به نقل از اسمیت برای تغییرهای کمبریجی معیاری را ارائه می‌دهد و آن این است که تغییر کمبریجی در مورد محمول‌های اضافی غیر واقعی است. بر این اساس می‌توان گفت خداوند تغییرناپذیر است و تغییر واقعی در طرف اضافه رخ می‌دهد که خداوند با آن مرتبط شده است. برومر این دیدگاه را دارای مزیت‌ها و در عین حال معایبی می‌داند. ایشان مزیت این دیدگاه را آن می‌داند که بر اساس این معیار می‌توان تغییرناپذیری خداوند را تعریف کرد؛ بدین معنا که «الف» به لحاظ محمول‌های حقیقی نمی‌تواند تغییر کند و «ب» به لحاظ محمول‌های اضافی می‌تواند تغییر کند. بر این اساس، تغییر واقعی در طرف اضافه‌ای رخ می‌دهد که خداوند با آن مرتبط شده است نه در خداوند. بدین ترتیب نیایش و دعا باعث تغییر در اوضاع و احوال انسان‌ها می‌شود نه تغییر در مشیت تغییرناپذیر خداوند. یکی دیگر از مزیت‌های این تفسیر از نظر برومر غیر از توجیه تغییرناپذیری خداوند این است که این دیدگاه در عین تفسیر تغییرناپذیری خداوند مستلزم جبرگرایی نیست. بنابراین تغییرات واقعی در جهان ممکن است و این تغییرات هم امکان دوسویه دارند و هم می‌توانند از تصمیم‌های آزادانه انسان‌ها نشئت یابند. برومر در مقام نقد این دیدگاه آن را دارای اعتبار کافی نمی‌داند. چون در فرض نخست این دیدگاه بین محمول‌های اضافی و غیر اضافی تفکیک قائل شده است. از نظر برومر تفکیک بین این محمول‌ها کار دشواری است که انسان را غالباً به اشتباه می‌اندازد. برومر در مقام نقد این دیدگاه اصل اضافه‌ها و چگونگی تشخیص آن‌ها را زیر سؤال می‌برد و درصدد این است تا آن‌ها را از دایره جواهر و اعراض خارج کند. ایشان به دنبال این است که طوری اضافه‌ها را تفسیر کند که گویی اعراض یکی از طرفین اضافه‌اند نه فرد اضافه. بر این اساس اولین تردید برومر در پذیرش این دیدگاه کیفیت تمایز بین تغییرهای واقعی و غیر واقعی است (برومر، ۱۳۹۲: ۹۰ - ۱۰۰). به نظر می‌رسد برومر اضافه‌ها را نه جوهر می‌داند و نه عرض. در واقع معقولات ثانی فلسفی‌ای هستند که هر چند مابیه‌ازا دارند، منشأ انتزاع ندارند (برومر، ۱۳۹۲: ۳۲۹). بر اساس تردید دوم، که مبتنی بر پیش‌فرض دوم این دیدگاه است، در مواردی که تغییر در محمولی اضافی رخ می‌دهد فقط یکی از دو طرف اضافه واقعاً تغییر می‌کند و طرف دیگر صرفاً تغییری کمبریجی دارد. برومر این مسئله را زیر سؤال می‌برد و بیان می‌کند که نیایش و دعا علاوه بر دگرگونی وضعیت دعاکننده بر خواست و اراده خداوند هم تأثیری واقعی می‌گذارد. اگر دعا کردن فقط بر خود فرد داعی تأثیر واقعی داشته باشد و بر خداوند هیچ تأثیری نگذارد دیگر دعای حاجتمندانه معنایی نخواهد داشت. چنان که سابق نیز بیان شد فضای تفکری برومر در مسائل الهیاتی بر اساس مبانی الهیات گشوده است که بر اساس آن تغییر در خداوند نیز ممکن است. بنابراین برومر همه صورت‌های نیایش به‌خصوص تقاضاها و حاجت‌طلبی‌ها را بر رابطه بین خداوند و نیایشگر اثرگذار می‌داند. پس تأثیر دعای انسان علاوه بر خود او و تغییر وضعیت او شامل خداوند نیز می‌شود. در نهایت برومر دعای حاجت را زمانی معنادار و قابل قبول می‌داند که غیر از امکان دوسویه رویدادها و فاعلان مشخص (داعی) که بتوانند آزادانه دعا کنند باید این را هم مفروض گرفت که خداوند فاعلی مشخص است که می‌تواند به رویدادهای ممکن و اعمال آزادانه انسان‌ها پاسخ‌های واقعی بدهد. برومر در ادامه تحلیل نظریه خود به جهت رفع شبهه مقدر در این مسئله می‌گوید البته باید توجه داشت پذیرش دعای حاجت به این معنا نیست که تغییر و انفعال در همه جهات را در خداوند وارد سازیم. باید توجه داشت که خداوند از برخی جهات مانند خیریت، محبت، وفاء، و سایر کمالاتش تغییرناپذیر است و از برخی جهات تغییرپذیر است. چون لازمه شخص بودن خداوند تغییرپذیری در مقابل برخی جهات است. چنان که بیان شد اعتقاد به شخص بودن خداوند از جمله مبانی فکری الهیات گشوده است که در مقابل تلقی خدای شخص‌وار خدای شی‌ءوار است. تصور از خدای شخص‌وار تصور خدایی است که با بندگان در ارتباط است و نسبت با آن‌ها عنایت و لطف دارد. درحالی که تصور خدای شی‌ءوار چنان منزّه است که حتی در ذهن بندگان نمی‌گنجد (رهبری و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۵۴).

بنابراین، خداوند از این جهت که به رویدادهای ممکن و واکنش‌های انسانی پاسخ واقعی می‌دهد تغییرپذیر است و از جهت صفات خیرش تغییرناپذیر است. از نظر برومر اعتقاد به تغییرپذیری خداوند در کنار تغییرناپذیری‌اش است که اصلاً بحث دعا و حاجت طلبیدن را معنا می‌بخشد؛ باور به تغییرناپذیری خداوند در وفای او مهم‌ترین دلیل برای اعتماد در حاجت‌خواهی است و باور به تغییرپذیری در برابر کنش‌های انسانی (برومر، ۱۳۹۲: ۹۹ - ۱۰۰؛ برومر، ۱۳۹۷: ۱۰۲).

۱. نقد و بررسی نظر ملاصدرا و برومر در مسئله امکان یا عدم امکان تغییر در ذات حق تعالی

با توجه به مباحث مطرح شده نکاتی مورد توجه نویسندگان این پژوهش است:

۱. به نظر می‌رسد نبود رویکرد استقلالی این بحث در آثار صدرا نه به لحاظ کم‌اهمیتی و بی‌توجهی بلکه به دلیل مسلم بودن این مسئله در زمره نواقص امکانی و سلب از ذات کامل واجب‌الوجود بوده است. به همین جهت به عنوان یک اصل مسلم در سایر مباحث مورد توجه قرار گرفته است. این در حالی است که یکی از اصول معرفتی الهیات گشوده گشودگی و رها بودن ذات حق از هر گونه انفعال و تأثیر و تأثر است و از این جهت اصل تغییرپذیری خداوند به عنوان یک اصل مسلم و از کمالات حق محسوب می‌شود که به نظر می‌رسد تبعات منفی تغییرپذیری ذات حق تعالی مانند ورود جهات امکانی در ذات واجب و ترکب ذات مغفول واقع شده است.

۲. تمایز مرتبه ذات الهی از فعل مسئله مهمی است که در این بحث مورد توجه ملاحظه شده است. با تفکیک علم و اراده الهی در مرتبه ذات و فعل و جواز تغییر در مقام فعل و عدم تغییر در مرتبه ذات بسیاری از دشواری‌های بحث مرتفع می‌شود. این در حالی است که برومر و سایر پیروان الهیات گشوده از آن غفلت کرده‌اند که اگر مورد توجه برومر بود دچار دوگانگی توصیف ذات الهی نمی‌شد. ایشان از جهت کمالات و خیرات ذات الهی را غیر قابل تغییر و از جهت ارتباط با بندگان تغییرپذیر معرفی می‌کند. تغییرناپذیری مقتضی مقام ذات کامل واجب تعالی و تغییرپذیری مقتضی مراتب فعل اوست.

۳. به نظر می‌رسد برومر در تبیین تغییرپذیری و تغییرناپذیری حق تعالی دچار نوعی دوگانگی و تناقض شده است. ایشان ذات الهی را از جهاتی تغییرپذیر و از جهاتی دیگر تغییرناپذیر می‌داند. برومر ذات حق را به سبب واکنش به درخواست‌های امکانی و انسانی تغییرپذیر و از جهات کمالات تغییرناپذیر معرفی می‌کند که این امر خود مستلزم ترکب ذات است. از ایشان سؤال می‌کنیم خود تغییرپذیری کمال و خیر برای ذات حق محسوب می‌شود یا خیر؟ طبق ادعای خودتان مگر ذات حق تعالی در خیرات تغییرناپذیر نیست؟ پس در تغییرناپذیری هم تغییرناپذیر است.

۴. گفتنی است از نظر نویسندگان تأکید برومر و پیروان مکتب الهیات گشوده بر تغییرپذیری ذات حق تحت تأثیر تفکر اگزیستانسیالیستی و محوریت شخص انسان است که موجب شده از تبعات تغییرپذیری ذات حق غفلت کنند تا بدانجا که اهمیت و توجه افراطی بر وجود انسانی باید ذات الهی را متأثر کند.

۵. در نظر متفکران اسلامی تغییرپذیری ذات حق تعالی نوعی نقص است که در زمره صفات سلبی قرار می‌گیرد. بنابراین تبیین شئون ذات واجب‌الوجود از زوایای مختلف مبین این مسئله است.

۶. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های برومر برای اعتقاد به تغییرپذیر بودن ذات الهی توجیه معناداری ارتباط انسان با خداست که تنها در صورتی معنادار است که خداوند نسبت به ارتباطات انسانی واکنش نشان دهد که این امر مستلزم تغییرپذیر بودن ذات حق است. غیر از تفکیک مراتب ذات و فعل حق تعالی که بیان شد، اعتقاد به طولی بودن مراتب هستی و وساطت در امر خلقت تا حد زیادی پاسخگوی معمای کیفیت استجاب دعا و ارتباط بندگان با خداست که بر اساس آن دغدغه اصلی برومر برای تغییرپذیری ذات حق به جهت واکنش به درخواست‌های انسانی هنگام دعا یا در نظر گرفتن این مسئله مرتفع می‌شود.

نتیجه

ملاحظه شد تغییرپذیری ذات حق تعالی را ممکن نمی‌دانند. ایشان اگرچه این مسئله را مستقیم مطرح نکرده است ذیل قاعده «بسیط الحقیقه» و تبیین مسئله «بداء» با تبیین عدم تغییر و انفعال در اراده و علم الهی عدم تغییر ذات الهی را مطرح می‌کند. بر پایه قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» تبیین می‌کند خداوند، که مبدأ فیض همه موجودات است، به شکل بسیط خود همه اشیاست. از این رو، علم او به ذات خود علم او به همه موجودات نیز هست. به عبارت دیگر، علم او به غیر خود در مرحله علم به ذات است و از جمیع انحای ترکیب مبراست و «بسیط من جمیع جهات» به نحوی حاوی همه کمالات است که کمالات وجودی در آن حضور دارد. بنابراین تغییر در او معنا ندارد. چون اگر تغییرات به سمت کمال باشد مستلزم تحصیل حاصل است و اگر در جهت نقص باشد ذات الهی به سمت قوه بازمی‌گردد و این هر دو محال است. صدرا، با تبیین علم و اراده الهی و تفکیک مراتب علم و اراده در مقام ذات و فعل، بسیاری از کج‌فهمی‌ها در مسئله بداء، که مستلزم تغییر در ذات حق می‌شود، را مرتفع می‌کند. برومر مبتنی بر مبانی الهیات گشوده به تغییرپذیر بودن ذات حق تعالی معتقد است و نه تنها این تغییرپذیری را نقص نمی‌داند بلکه نوعی

کمال ذات تبیین می‌کند که در پرتو اعتقاد به آن ارتباط انسان با خداوند معنا می‌شود. به نظر نویسندگان پژوهش، برومر از توابع منفی ورود تغییر در ذات الهی - مانند امکانی شدن ذات حق و ترکب واجب تعالی - غفلت کرده است و اگر میان مراتب ذات و فعل الهی تمایز قائل می‌شد شاید تغییرپذیری را کمال ذات حق تعالی تلقی نمی‌کرد. همچنین به نظر می‌رسد برومر در اعتقاد به تغییرپذیری و تغییرناپذیری ذات حق دچار دوگانگی و تناقض هم شده است. چون طبق ادعای وی اگر تغییرپذیری خدا در مواجهه انسان‌ها کمال است و منطبق با نظر خود ایشان خدا در کمالات تغییرناپذیر است، پس ذات الهی در تغییرپذیری تغییرناپذیر است. از جهت دیگر توجه به سلسله مراتب طولی هستی که مبین نحوه استجاب دعا در فلسفه اسلامی است می‌تواند دغدغه اصلی برومر را برای تغییر در مواجهه ارتباطات انسانی مرتفع سازد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن فارس، ابی الحسن احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابوطالبی یزدی، مهدی و همکاران (۱۳۹۶). جایگاه خداواری گشوده به عنوان رویکردی نوین در میان انواع خداواری. *جستارهای فلسفه دین*، شماره ۱۴.
- احمدی زاده، حسن (۱۳۹۴). نقد و بررسی سه تصور از خدا در فلسفه مسیحی معاصر. *جستارهای فلسفه دین*، ۹، ۲۰-۱.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۶). *رسائل حکیم سبزواری*. ج ۲. تهران: اسوه.
- الوین، پلانیتجا (۱۳۸۱). *عقل و ایمان*. مترجم: بهناز صفری. قم: اشراق.
- برومر، وینسنت (۱۳۹۲). *هنگام نیایش چه می کنیم؟*. مترجم: اشکان بحرانی. تعلیقات: قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۹۷). *سخن گفتن درباره خدایی مشخص*. مترجم: سعید رفسنجانی نژاد. تهران: تپسا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *تسنیم*. قم: اسرا.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق). *الصحاح*، بیروت: امیری.
- دیباچی، محمدعلی و همکاران (۱۳۹۸). نقد و بررسی نسبت علم الهی با اختیار انسان در الهیات گشوده بر مبنای فلسفه صدرایی. *جستارهای فلسفه دین*، سال ۸، شماره ۱۰۴، ۸۳-۱.
- رهبری، مسعود و همکاران (۱۳۹۸). خدای شخص وار از منظر علامه طباطبایی در مقایسه با الهیات گشوده. *فلسفه و کلام اسلامی*، شماره ۲، ۲۷۰-۲۵۱.
- سعیدی مهر، محمد و لشگری، کبری (۱۳۸۹). علم الهی از دیدگاه صدرالمآلهین. *اندیشه نوین دینی*، شماره ۲۲، ۵۰-۳۱.
- طباطبایی (۱۳۹۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱۱.
- کاوند، علی رضا و همکاران (۱۳۹۷). مطالعه تطبیقی آموزه بده در اندیشه میرداماد و صدرالمآلهین. *تحقیقات کلامی*، شماره ۲۱، ۲۶-۷.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۷۵). *اصول کافی*. مترجم: جواد مصطفوی. تهران: ولی عصر (عج)، ج ۱.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۸۴). *تقریری از فلسفه های اگزیستانس*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۱). *العرشیه*. مترجم و مصحح: غلام حسین آهنی. اصفهان: بینا.
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. مصحح: جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران
- _____ (۱۳۵۸). *الواردات القلییه فی معرفه الربوبیه*. مصحح و مترجم: احمد شفیعی ها. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۶). *شرح اصول کافی*. محقق: علی عابدی. مصحح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۸). *الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه*. مترجم: محمد خواجوی. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*. مصحح و محقق: محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۹۸۱ق). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دارالاحیاء، ج ۶.
- ملایری، موسی و رضوانی، معصومه (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات. *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، شماره ۱۶، ۶۹-۹۰.
- Abutalebi Yazdi, M. et al. (2016). the position of open theism as a new approach among the types of theism. *Essays on the Philosophy of Religion*, No. 14. (in Persian)
- Ahmadizadeh, H. (2015). A Critique of Three Conceptions of God in Contemporary Christian Philosophy. *Essays on the Philosophy of Religion* 9, 1-20. (in Persian)
- Ashtiani, J. (1987). Description of Qaisari's introduction to the chapters of the second edition. Qom: Islamic Propaganda Publications. (in Persian)
- Alvin, P. (1381). *Aql Weiman*. translated by Behnaz Safari. Qom: Ishraq. (in Persian)
- Brommer, V. (2012). *What do we do during prayer?*. translated by Ashkan Bahrani and comments by Qasim Kakaei. Tehran: Hermes. (in Persian)
- Brommer, V. (2017). *Speaking about a specific God*. translated by Saeed Rafsanjani Nejad. Tehran: Tisa. (in Persian)

- Persian)
- Brommer, V. (1992). *Speaking of a Personal God: an Essay in Philosophical Theology*. Cambridge University Press.
- Dibaji, M.A. et al. (2018). criticism and analysis of the relationship between divine knowledge and human agency in open theology based on Sadra's philosophy. *Essays on the Philosophy of Religion*, Year 8, No. 1, 83-104. (in Persian)
- Gardoski, K. M. (2011). Open Theism, Baptist Bible Seminary, Clarks Summit Pa.
- Ibn Faris, Abi al-Hassan Ahmad (1404). *Ma'jam Maqais al-Lagheh*. Qom: School of Al-Alam al-Islami. (in Persian)
- Javadi Ameli, A. (2006). *Tasnim*. Qom: Asra. (in Persian)
- Johri, Ismail bin Hammad (1410). *al-Sahah*. Beirut: Amiri. (in Persian)
- Kavand, A.R. et al. (2017). a comparative study of Bada doctrine in the thought of Mirdamad and Sadr al-Mutalahin. *Theological Research*, No. 21, 26-7. (in Persian)
- Kilini, Abu Jaafar Muhammad bin Yaqub (1375). *Usul Kafi*. translated and explained by Javad Mostafavi, Vol. 1, Tehran: Wali Asr (AJ).
- Mosleh, A.A. (2004). *An Exposition of Existence Philosophies*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute. (in Persian)
- Mulla Sadra, Muhammad bin Ibrahim (1981). *al-Hikma al-Mu'taliyyah fi al-Asfar al-Uqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar al-Ahaya. Vol. 6. (in Persian)
- (1975). *Al-Mabda and Al-Ma'ad, introduction and correction by Jalaluddin Ashtiani*. Tehran: Iranian Hikmat and Philosophy Association. (in Persian)
- (1979). *Al-Waradat al-Qalbiyyah fi Ma'rifah al-Rubiyyah*. edited and translated by Ahmad Shafiiha. Tehran: Iranian Philosophy Association. (in Persian)
- (1962). *Al-Arshiyeh*. translated and edited by Gholamhossein Ahani. Isfahan: Bina. (in Persian)
- (1999). *Al-Hikma al-Mu'taliyyah fi Asfar al-Arbaeh*. translated by Mohammad Khajawi. Tehran: Molly. (in Persian)
- (2002). *Kasr Isnam al-Jahiliyya*. edited and researched by Mohsen Jahangiri. Tehran: Islamic Wisdom Foundation of Sadra. (in Persian)
- Malairi, M. & Rizvani, M. (2014). a comparative study of divine will from the point of view of Mulla Sadra and hadiths. *Qur'an and Hadith research journal*, No. 16, 69-90. (in Persian)
- Pinnock, C. H. (2001). *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Rhoda, A. (2007). *The Philosophical Case for Open Theism*. Springer: Philosophia. No. 35.
- Saidi Mehr, M. & Lashgari, K. (2009). Divine Science from the perspective of Sadr al-Maltahin, I, 22,31-50. (in Persian)
- Tabatabaei (2013). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications of the Qom Seminary Community of Teachers. Vol. 11. (in Persian)