



University of Tehran

A Comparative-Critical Study of the Ontological Foundations and Requirements of “Self-Transcendence Need” in the Thought of Abraham Maslow and Mulla Sadra

Zahra Kalhor¹ | Abdolali Shokr² | Saboura Haji-ali Orakpour³

1. PhD Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: z.kalhor@shirazu.ac.ir

2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: ashokr@rose.shirazu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: saboura.orakpour@saadi.shirazu.ac.ir

Abstract

The fundamental issue of this research is the exploration of the ontological foundations of self-transcendence in the thought systems of Maslow and Mulla Sadra, with a focus on the principles of the degrees of reality and gradational unity. The aim is to uncover the implications that are significant for developing a transcendental philosophy and a perfectionistic psychology. This study, drawing on epistemological criteria of coherence and, in some cases, foundationalism, as well as employing a comparative-critical method with the use of deductive reasoning and historical analysis, concludes that the principle of the degrees of reality, also known as the principle of continuity in Maslow's theory, which is derived from the metaphysics of Plotinian Bergsonism, connects with the principle of complementarity of Bohr and the principle of uncertainty of Heisenberg, tying into Whitehead's metaphysical principle of discontinuity. This integration leads Maslow's concept of self-transcendence to encompass not only a collective and other-centered aspect but also an individual, elitist, and self-centered dimension. However, the gradational unity in Mulla Sadra's system, emphasizing the primacy of existence, which eradicates multiplicities, replaces the discrete, particle-like image of existence's elements with a continuous, wave-like extension of the world's components. This shifts self-transcendence from an individual and autonomous matter to a collective, deterministic, and other-dependent phenomenon. Although Mulla Sadra, due to his awareness of the internal contradictions within the principle of gradational unity, turns away from traditional causality and halts the process of ascendant movement by presenting the theory of existential poverty and the pursuit of personal unity, he still, considering the implications of the principle of perfection, portrays self-transcendence as inherent in both human beings and the world. He imbues the theory of existential poverty and ascendant movement with an epistemological dimension.

Keywords: Principle of Gradational Unity and The Degrees of Reality, Self-Transcendence, Mulla Sadra, Abraham Maslow.



University of Tehran

Introduction

What impact does the principle of gradational unity in the teachings of Mulla Sadra and the degrees of reality in the works of Abraham Maslow have on human self-transcendence? The latter is the research question of this study. Therefore, the aim of the present research is to clarify the foundations and uncover the implications that these two principles, in the context of human self-transcendence, entail. Accordingly, in this research, after explaining the nature of self-transcendence from the perspectives of Maslow and Mulla Sadra, the principle of continuity in the two versions of gradational unity and the degrees of reality, as a principle of connection, will be examined. Both of these principles are based on the "principle of perfection." Finally, by critiquing these two principles, their implications for human self-transcendence will be explained.

Research Findings

Both the principle of gradational unity in Mulla Sadra's thought and the degrees of reality in Maslow's theory share a common origin in the philosophy of Plotinus and are both based on the principle of perfection. The latter principle signifies the completeness and fullness of the world, which necessitates the connection between physics and metaphysics, the rejection of causal systems, the negation of ontological movement, collective and deterministic self-transcendence, the intrinsic sanctity of humans and the world, and the continuity of the world's elements. The continuity of existence's components, or the wave-like-linear image of existence found in both Maslow's and Mulla Sadra's perspectives, shifts self-transcendence from an individual matter to one that is dependent on the self-transcendence of others.

Conclusion

The authors, by utilizing Niels Bohr's complementarity principle and the degrees of reality of Bergson, connect Maslow's theory of needs to Whitehead's principle of discontinuity, which is another aspect of his thought, to resolve the inconsistencies within his theory. This approach justifies the inherent uncertainty in his entire worldview. This means that, although self-transcendence in Maslow's theory is collective, it remains uncertain, and exceptions always exist. Mulla Sadra, due to the foundational issues of gradational unity, including the necessity of a circular argument and its opposition to the principle of perfection, halts the ascendant, perfection-producing movement by transforming the causal principle into an ontological order. He stops the process that assumed material existence as weak and, through the theory of existential poverty, intensifies this weakness to prove personal unity. However, in the realm of existential reality, relational beings, as manifestations of the rich and perfect existence of the Divine, inherently possess perfection and sanctity. This inconsistency can only be resolved by attributing an epistemological dimension to the theory of existential poverty and the ascendant movement.



University of Tehran

Cite this article: Kalhor, Z., Shokr, A., & Haji-ali Orakpour, S. (2025). A Comparative-Critical Study of the Ontological Foundations and Requirements of “Self-Transcendence Need” in the Thought of Abraham Maslow and Mulla Sadra. *Philosophy and Kalam*, 57 (2), 447-469. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.380978.523533>



Article Type: Research Paper

Received: 19-Aug-2024

Received in revised form: 2-Oct-2024

Accepted: 21-Dec-2024

Published online: 18-Feb-2025

مطالعه تطبیقی - انتقادی مبانی و لوازم هستی‌شناختی تعالی خواهی در تفکر آبراهام مزلو و صدرالمতألهین

مبانی و لوازم اصل واقعیت ذومراتبی و وحدت تشکیکی

زهرا کلهر^۱ | عبدالعلی شکر^۲ | صبورا حاجی علی اورک‌پور^۳

۱. دانشجوی دکترا، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: z.kalhor@shirazu.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: ashokr@rose.shirazu.ac.ir
۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: saboura.orakpour@saadi.shirazu.ac.ir

چکیده

مسئله اساسی این پژوهش، بررسی مبانی هستی‌شناختی تعالی خواهی در دو نظام فکری مزلو و صدرالمتألهین با محوریت اصل واقعیت ذومراتبی و وحدت تشکیکی و هدف از آن، کشف لوازمی است که برای ایجاد فلسفه‌ای متعالی، روان‌شناسی کمال‌گرا دارای اهمیت است. پژوهش حاضر با استمداد از معیارهای معرفت‌شناختی انسجام‌گروی و در برخی موارد مبنای‌گرایی و نیز با شیوه تطبیقی - انتقادی و با استفاده از روش‌های استدلال قیاسی و بررسی تاریخی به این نتیجه می‌رسد که اصل واقعیت ذومراتبی با نام دیگر اصل تداوم در نظریه مزلو که برگرفته از متافیزیک فلوپینی برگسونی است، توسط اصل مکملیت بور و اصل عدم قطعیت هایزنبرگ به اصل ناپیوستگی متافیزیک وایتهدی پیوند می‌خورد تا این -گونه تعالی نزد مزلو افزون بر سرشت جمعی و دیگر محور، شائی فردی، نخبه‌گرایانه و خود محور نیز داشته باشد. اما وحدت تشکیکی در نظام صدرایی با تأکید بر اصالت وجود که از بین‌برنده کثرت‌هاست، تصویر گسسته ماهوی و ذره‌ای از عناصر هستی را با امتداد موجی و پیوسته از اجزاء جهان جایگزین می‌کند تا تعالی را از امری فردی و خودمختار بیرون آورده، آن را امری جمعی، جبری و وابسته به غیر گرداند. هر چند صدرالمتألهین به دلیل توجه به إشکالات درونی وحدت تشکیکی از علیت سنتی روی برمی‌گرداند و با ارائه نظریه فقر وجودی و نیل به وحدت شخصی، فرایند تعالی‌سازی جبری حرکت اشتدادی را متوقف می‌کند اما با توجه به لوازم اصل کاملیت که هستی را تک‌ساختی و نظام الاهیاتی را پانن‌تئیستی می‌گرداند، تعالی را ذاتی انسان و جهان نشان می‌دهد و به تئوری فقر وجودی و حرکت اشتدادی تعالی بخش، وجه معرفت‌شناختی می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: اصل وحدت تشکیکی و ذومراتبی، تعالی خواهی، صدرالمتألهین، مزلو، مبانی و لوازم هستی - شناختی.

استناد: کلهر، زهرا، شکر، عبدالعلی، و حاجی‌علی اورک‌پور، صبورا (۱۴۰۳). مطالعه تطبیقی - انتقادی مبانی و لوازم هستی‌شناختی تعالی‌خواهی در تفکر آبراهام مزلو و صدرالمتألهین: مبانی و لوازم اصل واقعیت ذومراتبی و وحدت تشکیکی. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۲)، ۴۴۷-۴۶۹.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

© نویسندگان

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۹

بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱ DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.380978.523533>

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰



مقدمه

سنت ویژه‌ای در فلسفه اسلامی وجود دارد که حکمت را امری «متعالی» معرفی می‌کند؛ حکمتی که به گفته‌ی صدرالمتألهین سبب تعالی نفس انسانی است^۱ و می‌تواند نیاز انسان به تعالی وجودی، فکری و ذهنی را تأمین کند (ر. ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ش: ۷). جریانی که به نظر می‌رسد ریشه در آراء نو افلاطونیان داشته باشد که با تعریب انادهای فلوطین (اثولوجیا) و ترویج مکتب آن در ایران، به تدریج به سنتی متعالیه تبدیل می‌شود. سنتی که تلاش عمده‌اش تبیین نظری تمام دستاوردهای شهودی است که از راه تعالی نفس حاصل شده‌است تا با تعالی قوه فاهمه، راه را برای تعالی تمام مراتب نفس مخاطبان هموار کند؛ در این میان صدرالمتألهین، سرآمد فیلسوفانی است که به این جریان تعلق دارند؛ وی آراء حکمی خود را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که بتواند مخاطب را به تعالی و ارتقاء تدریجی فکری برساند؛ بنابراین می‌توان فلسفه او را حکمت تشکیکی نامید؛ او با اصالت وجود و لوازم آن از جمله تشکیک وجود آغاز می‌کند که سرمنشاء بحث‌های متعالی اوست؛ این اندیشه وجودشناختی، مبانی نظری امکان انواع تعالی را بعدها در نفس‌شناسی او فراهم می‌کند. در فلسفه معاصر غرب نیز مفهومی نزدیک به تشکیک وجود تحت عنوان «درجات واقعیت»^۲ با عناوین متعدد مطرح است؛ لاجوی در کتاب «زنجیره بزرگ هستی» این اندیشه را تحت عنوان «اصل تداوم»^۳ به فلوطین و متفکران قرون وسطی نسبت می‌دهد و آن را تا دوره معاصر پی می‌گیرد (Lovejoy, 1936: 62-65). برادلی از ایده‌آلیست‌های معاصر بریتانیایی و برگسون از رمانتیست‌های فرانسوی دیدگاه سلسله مراتبی و درجه‌ای به هستی دارند (Bradley, 1916: 359-400; Bergson, 1944: 351). هانری برگسون بسیار تحت تأثیر خواهر خود مینا برگسون است که همسرش رهبر فرقه‌ای معنوی در پاریس است که احیاگر معنویت پیشامسیحی و غیرغربی است که از میراث عرفان ایرانی، مصری و هندی سرچشمه می‌گیرد (Grogin, 1941: 39-40). مزلو^۴ نیز تحت تأثیر برگسونیسم است که در ثلث اول نیمه قرن بیستم برجسته‌ترین جنبش فکری علیه ماتریالیسم علمی و مکانیسم بود. مزلو اصل واقعیت ذومراتبی برگسونی را مبنای تئوری معروف نیازهای انسانی خود قرار می‌دهد که

۱. عین عبارت صدرالمتألهین در «مظاهر الإلهیه» چنین است: «بل المراد من الحكمة، الحكمة التي تستعدّ النفس بها للارتقاء إلى الملائع الأعلى و الغایة القصوى، و هي عناية ربّانية و موهبة» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ش: ۷).

۲. The Degrees of Reality

۳. The principle of continuity

۴. آبراهام هرولد مزلو (۱۹۰۸-۱۹۷۰) متولد بروکلین نیویورک، روان‌شناس اگزستانسیالیستی-رمانتیستی انسان‌گرا است. مزلو مسلط به جریان اول و دوم روان‌شناسی یعنی رفتارگرایی و روانکاوی بود و قصد داشت نقص‌های مکتب وین را تکمیل کند اما در پی اصلاح ناخودآگاه فرویدی و حذف گزینه مرگ از غرایز اصلی به تدریج از نظام آسیب‌شناسانه فرویدی فاصله‌گرفت و از راه بازتعریف ماهیت انسان و برتری دادن به هستی انسانی، جریان سوم روان‌شناسی را تحت عنوان انسان‌گرایی پایه‌گذاری کرد (Maslow, 1966: 2-3; Maslow, 1943: 371; Maslow, 1959: 119-120). تلاش او در جهت توصیف شخصیت افراد متعالی و تجربه‌های اوج آنان، جریان او را به روان‌شناسی کمال و تعالی تبدیل کرده‌است.

آخرین سطح آن «تعالی» است (Maslow, 1993: 259). بدین ترتیب سطح مذکور یا همان تعالی خواهی انسانی با مبنای واقعیت ذومراتبی و اصل وحدت تشکیکی و تبیین لوازم آن در آموزه‌های آبراهام مزلو و صدرالمتألهین مسأله اثر حاضر است؛ بنابراین برای دستیابی به تبیین ماهیت تعالی خواهی از دیدگاه مزلو و صدرالمتألهین، نخست اصل تداوم در دو نسخه وحدت تشکیکی و واقعیت ذومراتبی به مثابه اصل پیوستگی که هر دو مبتنی بر «اصل کاملیت»^۵ هستند بررسی می‌شود و از آنجا که مزلو اصل پیوستگی برگسونی خود را با اصل ناپیوستگی و ابتهدی جمع می‌کند این پیوند با تفسیر اصل مکملیت نیلز بور و اصل عدم قطعیت هایزنبرگ یعنی تفسیر کپنهاکی فیزیک کوانتوم تبیین گشته، لوازم آن در راستای تعالی خواهی انسانی واکاوی می‌شود و در نهایت با نقد اصل وحدت تشکیکی صدرالمتألهین و برشماری لوازم و پیامد صورت نهایی آن یعنی وحدت شخصی، تعالی خواهی انسانی تبیین می‌گردد. این مطالعه از آن حیث دارای اهمیت است که نخستین اثر مبنایی متافیزیکی درباره سطح تعالی نظریه نیازهای انسانی مزلوست که با مبانی و لوازم هستی‌شناختی حکمت صدرایی مقایسه و نقد می‌شود.

۱. پیشینه پژوهش

روزانه مقالات بسیاری درباره مزلو منتشر می‌شود که می‌توان با رویکردی کل‌نگر تمام آن‌ها را در دو گروه عمده جای داد: گروه نخست مجموعه پژوهش‌هایی است که با روش تجربی تدوین شده‌اند؛ این تحقیقات یا به منظور اعتبارسنجی تجربی نظریه نیازهای مزلو صورت گرفته‌اند و یا آثار بسیار فراوان کمی هستند که تئوری مزلو را مبنایی برای پژوهش‌های موردی خود قرار داده‌اند؛ قسم اخیر شامل تمام پژوهش‌هایی است که در علوم مختلف انسانی، طبیعی، پایه و ... با روش تجربی تدوین شده‌اند. گروه دوم مجموعه آثاری است که با روش کیفی و با ماهیت نظری تألیف شده‌اند که چند قسم است؛ ۱. آثار مروری و تفسیری صرف ۲. خوانش‌های تبیینی-حمایتی ۳. پژوهش‌های نقادانه‌ی مبنایی و غیر مبنایی ۴. تحقیقات مقایسه‌ای-تطبیقی ۵. آثار ترکیبی. اثر پیش رو نمونه‌ای از آثار نظری و در عین حال ترکیبی با رویکرد هستی‌شناختی است. در آثار داخلی بیش از دو هزار اثر کمی و موردی و بیش از صد اثر نظری وجود دارد که نظریه مزلو را با مفسران، متفکران و ادیبان بومی ایرانی-اسلامی گوناگون مورد مقایسه و نقد قرار داده‌اند. در این میان سه رساله ارشد و یک مقاله به صدرالمتألهین اختصاص دارد که عبارت است از: «ملاحظات روان‌شناختی در خصوص مسئله نفس از دیدگاه ملاصدرا، آبراهام مزلو و کارل راجرز» (امینی: ۱۳۹۰)، «عوامل دستیابی به کمال انسان از دیدگاه حکمت متعالیه و مقایسه آن با دیدگاه‌های روان‌شناسان انسان‌گرا»، (احمدی: ۱۳۹۱)، مقاله‌ی «بررسی تطبیقی انسان خودشکوفای مزلو با ویژگی‌های انسان در حکمت متعالیه» (شریعتی و افشار: ۱۳۹۴) و «خودشکوفایی انسان مزلو در مقایسه با استکمال نفس ملاصدرا» (بازیار: ۱۳۹۷). همه این آثار در

⁵. The Principle of Plenitude

چندین نکته مشترک هستند: ۱. در این آثار آخرین سطح از نظریه غریزی مزلو، «سطح خودشکوفایی» در نظر گرفته شده است و در نتیجه سطح تعالی واکاوی نشده است. ۲. آثار یاد شده به مبانی و اصول هستی‌شناختی نمی‌پردازند و گاه دچار خطای اشتراک لفظ و مواردی مانند آن شده‌اند. ۳. مقایسه و نقد در این آثار روبنایی، همراه با تقلیل‌گرایی متافیزیکی و تحویل‌گرایی روان‌شناختی و با تأکید بر حکمت عملی صدرالمتألهین انجام شده است. ۴. در نهایت در این آثار متافیزیک پنهان در دستگاه فکری مزلو یعنی متافیزیک برگسونی-وایتهدی مغفول مانده است. آثار مقایسه‌ای خارجی نیز از ایشکال اخیر مصون نمانده‌اند. بدین ترتیب تا جایی که نگارنده جستجو کرده است اثر پیش‌رو نخستین اثری است که با ارتقاء یک نظام روان‌شناختی به یک دستگاه متافیزیکی یعنی با بررسی اصول هستی‌شناختی برگسونی-وایتهدی اندیشه مزلو درباره اصل واقعیت ذومراتبی، امکان مقایسه و نقد صحیح با اصل متافیزیکی دستگاه دیگری چون وحدت‌تشکیکی صدرالمتألهین فراهم شده است؛ تلاشی که به تبیین تأثیر اصول اخیر و لوازم آن بر حیث تعالی خواهی انسان می‌پردازد.

۲. تعریف مزلو و صدرالمتألهین از تعالی خواهی

«تعالی» نزد مزلو فراروی از نیازهای فیزیولوژیکی، نیازهای رشد و خودشکوفایی است (Maslow, 1993: 259-268). وی در تمام معانی سی و پنج‌گانه‌ای که برای تعالی برمی‌شمارد، «فرارفتن» از این نوع نیازها را وجه جامع مشترکی قرار می‌دهد که از طریق آن معانی گوناگون تعالی یکپارچه می‌شود. «تعالی از خودآگاهی»، یعنی «فراموشی خود»، «فراروی از زمان و مکان» یعنی «درک جاودانگی و بی‌مکانی و فراموشی وقت»، «استعلا از محدودیت‌های فرهنگی»، «تعالی از رنج و درد و شرور»، «فراروی از نیازهای اساسی و خودشیفتگی»، «تعالی از وابستگی‌های فکری-عاطفی»، «استعلا از فرامن‌فرویدی و رسیدن به وجدان باطنی»، «تعالی از دوگانه‌انگاری‌های گوناگون»، «فراروی از اراده خویشتن»، «فراروی از انسانیت به معنای خداگونه‌گی»، «تعالی از قلمرو شدن یعنی زیستن در ساحت بودن»، «استعلا از شکاف بین ارزش‌ها و هست‌ها»، «فراروی از آرزو و امید»، «تعالی از تفاوت‌های فردی» و در نهایت «استعلا از نظام ارزشی» خلاصه‌ای از معانی مفصل مورد نظر مزلو از تعالی است (Ibid: 259-268).

تعالی نزد صدرالمتألهین نیز به فراروی نگرشی، و ارتقاء نفسانی اشاره دارد؛ «فراروی از دیدگاه گسسته ماهوی و ذره‌ای جهان و دیدن پیوستگی اشیاء»، «فراروی عقلی از کثرات ماهوی و دیدن وجه اشتراک اشیاء در پرتو اصالت وجود»، «فراروی ذهنی از ثبات عالم و دیدن ماهیت متغیر جهان مادی»، «فراروی عملی نفس از بدن مادی»، «فراروی وجودی از بُعد معدنی-نباتی و رفتن به سوی ساحات خیالی-عقلی با اصل حرکت اشتدادی»، «فراروی از تصویر ذهنی به سوی حقیقت اشیاء با اتصال به عقل فعال و اتحاد مدرک و مدرک» و (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۱: ۴۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۳: ۱۰۳-۱۰۴، ۳۷۲).

با این همه یکپارچه‌نگری و استعلاء از هرگونه کثرت‌گرایی و دوگانه‌انگاری وجه جامع انواع تعالی نزد مزلو و صدراست که هر دو متفکر با استفاده از اصل وحدت تشکیکی و واقعیت ذومراتبی تصویری یکپارچه و وحدت‌آمیز از جهان ارائه می‌دهند. مبانی که در ادامه با یک دیدگاه مقایسه‌ای تبیین و نقد می‌شود.

۳. اصل وحدت تشکیکی و واقعیت ذومراتبی در دستگاه صدر المتألهین و مزلو

وحدت تشکیکی در تفکر صدر المتألهین و واقعیت ذومراتبی در تفکر مزلو هر دو مبتنی بر پیوستگی اجزاء جهان است. صدر المتألهین به واسطه شیخ اشراق و مزلو به واسطه برگسون نگاه سلسله مراتبی به هستی دارند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۲، صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۶۲) برگسون این نگاه سلسله مراتبی را به سنت نوافلاطونی نسبت می‌دهد و در نهایت آن را به متفکران یونان باستان می‌رساند (Bergson, 1908: 350; Bergson, 1944: 351; Bergson, 1959: 189; Maslow, 1999: 200). صدر المتألهین نیز افزون بر شهاب الدین سهروردی ردپایی از این تفکر را در آثار ابن سینا می‌یابد؛ متفکری که به واسطه فارابی یا به طور مستقیم تحت تاثیر آراء افلاطون و نوافلاطونیان است (ر. ک: ابن سینا، ۱۳۷۱ش: ۷۱)؛ بنابراین می‌توان سنت نوافلاطونی را نیای مشترک هستی‌شناسی مزلو و صدرا دانست. واقعیت ذومراتبی نزد مزلو به تبع برگسون وصف ذاتی واقعیت خارجی است که اعم از ماهیت و وجود است اما طبق تفسیر شایع، تشکیک مورد نظر صدر المتألهین، وصف اختصاصی وجود عاری از ماهیتی است که صرفاً شأن ذهنی دارد. وی موضوع فلسفه را از مفهوم وجود که یک مفهوم عام است به مصداق وجود تغییر می‌دهد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۷-۳۹)؛ یعنی از کلیات به امر جزئی می‌رود. برگسون نیز موضوع فلسفه‌ی خود را از مفاهیم کلی به مصادیق جزئی تغییر می‌دهد؛ چه آن که مفاهیم کلی در تمثیل بسیار جذاب لروی از شارحان برگسون، مانند «کت و شلوارهایی آماده‌است که مناسب هیچ کسی نیست چون تقریباً برای همه مناسب است» (LeRoy, 1912/2008: 32) بنابراین برگسون به نقد فلسفه‌هایی می‌پردازد که از مفاهیم کلی شروع می‌کنند (Bergson, 1944: 248). با این همه به نظر می‌رسد نزد برگسون ماهیات به مثابه مفاهیم کلی شأن فلسفی و متافیزیکی نداشته باشند و تشکیک مورد نظر او نیز ماهیت موجود در خارج باشد. هر چند زیادت مفهومی وجود بر ماهیت مسئله‌ای در حیطه فلسفه اسلامی است و در فلسفه غرب به ویژه فلسفه مدرن هرگز مسئله‌ساز نیست. آنچه جهان را پر می‌کند واقعیتی است که وجود دارد و در عین حال آثار متمایز و متشخص خود را دارد که ماهیت نامیده می‌شود. اما تأکید بر ماهیت، برجسته‌کردن تمایزاتی است که وجود از بین برنده آن‌ها است و آنچه مورد نظر برگسون است وحدتی است که کثیر است؛ یعنی وجودی است که با ماهیت متحد است و مراتب گوناگون دارد. هر چند جمله پر تکرار برگسون در آثارش تمایز اختلاف نوعی با اختلاف در درجه است بدان معنی که ماهیات گوناگون تمایز خارجی با یکدیگر دارند و تفاوت آن‌ها به اختلاف در درجه برنمی‌گردد.

(Bergson, 1944: 149)؛ همان تهافتی که ژیل دلوز سعی کرد آن را به بهترین شکل از میان بردارد و غایت اختلاف در درجه را نوع‌ساز معرفی کند (Deleuze, 1991: 93)؛ مسأله‌ای که شارحان ملاصدرا را نیز متحیر کرده‌است و در این جا راه حل دلوز می‌تواند برای آن‌ها نیز رهگشا باشد. به هر تقدیر اصل مذکور دارای لوازمی است که در ادامه تبیین خواهد شد.

۳-۱. لوازم اصل واقعیت ذومراتبی و وحدت تشکیکی

دو اصل اخیر دارای لوازمی چون تغییر تصویرگسسته ذره‌ای ماهیات به تصویر پیوسته موجی موجودات و در نتیجه پیوستگی فیزیک و متافیزیک، طرد نظام علی و معلولی، نفی حرکت و زمان و لزوم تغییر جایگاه حرکت از هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی است که به ترتیب در ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱-۱. دیدگاه پیوسته و موجی به هستی

دیدگاه تشکیکی و درجه‌ای، تمام اجزاء هستی حتی عناصر متضاد را در یک پیوستار قرار می‌دهد. حال تفاوتی نمی‌کند که این پیوستار را مانند صدرالمتألهین وجود بنامیم یا آن را مانند متافیزیک برگسونی مزلو به واقعیت تعبیر کنیم در هر صورت دیدگاه درجه‌ای و ذومراتبی عناصر هستی موجودات را بهم پیوسته تصویر می‌کند. این بهم پیوستگی جایی برای ماهیات به مثابه موجودات پراکنده از هم و متمایز باقی نمی‌گذارد. بنابراین هنگامی که برگسون با تأثیر از فارادی^۶ می‌گوید: «همه اتم‌ها به یکدیگر نفوذ می‌کنند و هر یک از آنها جهان را پر می‌کنند»-یعنی هیچ نقطه مادی نیست که به نقطه مادی دیگر تأثیر نگذارد-بلافاصله برای دفع سوء فهم از مقصودش توضیح می‌دهد که اتم یا به تعبیر کلی‌تر نقطه مادی، امری کاملاً ذهنی است (Bergson, 1908: 222; Bergson, 1944: 222). یعنی با تعبیر اتم یا نقطه مادی صرفاً می‌خواهد تأثیر اجزاء جهان بر یکدیگر را نشان دهد و نه تمایز و ناپیوستگی آن‌ها را تا این‌گونه بتواند دیدگاه پیوستاری خود از جهان را حفظ کند. در مقابل این دیدگاه، یعنی پیوستگی جهان تفاوتی نمی‌کند که ما جهان خارج را ظرف تحقق ماهیات بدانیم که در فلسفه اسلامی اصالت ماهیت نام دارد یا این که جهان عینی را متعلق موجودات متباین بدانیم که دیدگاه تباین وجودی است، بنا بر هر دو دیدگاه، تصویر خروجی ذره‌ای خواهد بود؛ پس دو دیدگاه عمده در ارتباط با هویت و کیفیت پیوند اجزاء جهان وجود دارد ۱. پیوسته و موجی ۲. گسسته و ذره‌ای.

کیفیت موضع‌گیری در برابر این دو دیدگاه به ظاهر متضاد در بحث تعالی انسانی بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا نگاه پیوستاری به هستی یا ذومراتبی، لوازم انسانی خاصی دارد. بر اساس این مبنا، تعالی فردی غیر ممکن می‌شود چرا که رشد و پیشرفت هر شخصی در گرو تعالی اشخاص دیگر است. به

^۶ مایکل فارادی (Michael Faraday) بزرگترین فیلسوف تجربی جهان، زیسته در قرن ۱۹ در بریتانیاست که به طور عمده با دستاوردهای بزرگ و فراموش‌نشده‌اش در شیمی، فیزیک، علم مواد و مهندسی شناخته می‌شود. انیشتین درباره این نابغه باور نکردنی می‌گوید: «فارادی، همراه با ماکسول، مسئول بزرگترین تغییر در اساس نظری فیزیک از زمان نیوتن بود» (Rao, 2009: 276-277).

عبارت دیگر تعالی امری جمعی و وابسته به غیر از جمله عناصر محیط پیرامونی خواهد بود؛ بنابراین هر انحرافی در جزء، خود را در اجزاء دیگر نشان می‌دهد و در نهایت تصویر کلی و نهایی تعالی را تغییر می‌دهد. اما در دیدگاه ذره‌ای از جهان که با فردیت و ناپیوستگی سر و کار دارد، واکنش هر فردی حاصل برهمکنش افراد دیگر بر او نیست و در نتیجه رشد و تعالی هر فردی سرشت جمعی ندارد و هر فرد مسئول و مالک سرنوشت خویش است. بنابراین در بحث تعالی انسانی به لحاظ منطقی تصویر نقطه‌ای و ذره‌ای از اجزاء جهان با تصویر خطی-موجی یا ممتد مانع الجمع است و تعالی طبق هر دیدگاهی متفاوت خواهد بود.

در این میان موضع مزلو جایگاهی میانه است. او دیدگاه موجی برگسون که پیوستگی عناصر جهان را نشان می‌دهد بر دیدگاه ذره‌ای وایتهد را که مبتنی بر فردیت و ناپیوستگی عناصر بنیادین است می‌افزاید تا دستگاه فکری‌اش با تفسیر کپنهاکی فیزیک کوانتومی یعنی خاصیت موجی-ذره‌ای ذرات بنیادین سازگار باشد؛ هر چند وی بر دیدگاه موجی برگسون تاکید بیشتری دارد و نظریه‌اش را در واقع بر روی آن استوار کرده است (Maslow, 1970: 212).

از سوی دیگر تبیین موضع صدرالمتألهین نیازمند اتخاذ موضعی آشکار درباره اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است که مبنای وحدت تشکیکی اوست. اگر طبق تفسیر شایع از اصالت وجود و با استناد به این فرازهای «اسفار» که می‌گوید: «... أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين و أن الماهیات ... ما شمت رائحة الوجود أبدا» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۴۹)، منظور از اصالت وجود مصداق داشتن خارجی وجود و اعتباری به معنای عدم مصداق داشتن خارجی ماهیت باشد، موضع صدرالمتألهین، دیدگاه موجی به جهان هستی خواهد بود و اگر طبق تفسیر شاذ از اصالت وجود که برای ماهیات نیز به لحاظ اتحاد با وجود، تقرری در خارج قائل است یعنی با استناد به این عبارات از «حکمت متعالیه» که می‌گوید: «.. بل الموجود هو الوجود بالحقیقة-و الماهية متحدة معه ضرا من الاتحاد و لا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود و الماهية إنما هو في الإدراك لا بحسب العين» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۶۷)، دیدگاه او به هستی موجی-ذره‌ای خواهد بود. با این همه با توجه به تعالی مورد نظر صدرالمتألهین که در یک معنا، فراروی از تمایزها و کثرت‌ها و رسیدن به وحدت است، تنها تفسیر شایع از اصالت وجود می‌تواند این مقصود را تأمین کند و از این حیث دیدگاه او به هستی، موجی و پیوسته خواهد بود. هرچند با یک رویکرد کل‌نگر می‌توان دیدگاه موجی-ذره‌ای یعنی تفسیر کپنهاکی را نیز به او نسبت داد؛ با این همه این موضع از نظرگاه فلسفی نوعی تهافت و ناسازگاری است؛ چه آن که نگاه موجی، پیوستگی ذرات بنیادین و دیدگاه ذره‌ای، ناپیوستگی آن‌ها را نشان می‌دهد. به هر تقدیر فیزیکدانانی چون شرودینگر مدافع دیدگاه موجی و افرادی چون دوبروگلی و اینشتین دیدگاه ذره‌ای را پذیرفته‌اند و هر یک به نفع مدعای خود استدلال اقامه کرده‌اند (93-105Heisenberg, 2013; (Schrodinger, 1952: 123; De-Broglie, 1990: xxvii; در این میان هاینبرگ و بور که تفاسیر آنها تفسیر کپنهاکی از دنیای زیر اتم به شمار می‌آید تلاش

می‌کنند هر دو دیدگاه موجی و ذره‌ای را حفظ کنند. هایزنبرگ با «اصل عدم قطعیت»^۷ و بور با «اصل مکملیت»^۸ این مهم را تأمین می‌کنند (Heisenberg, 2000: 103; Heisenberg, 1986, p45; Bohr/1927: 5). نکته قابل توجه این است که هر دو فیزیکدان متوجه هستند که تفسیر آنان با یک تناقض شروع می‌شود؛ اگر ذرات بنیادین هویت پیوسته داشته باشند نمی‌توانند ناپیوسته باشند و بالعکس. این دو دیدگاه با یکدیگر سازگار نیستند؛ بنابراین هایزنبرگ پیوستگی و ناپیوستگی را در چندین سطح مطرح می‌کند که از تناقض منطقی مصون بماند. دلیل تجربی هایزنبرگ به نفع پیوستگی، قابلیت تبدیل شدن همه ذرات بنیادین به یکدیگر توسط ماشین‌های سیکلوترون شتاب‌دهنده است (ر. ک: Heisenberg, 2000: 107). اگر چه ذرات بنیادین در سطح روبنایی‌تر، هر یک خواص ویژه خود را دارند که آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند اما در سطح عمیق‌تر در نهایت می‌توان آن‌ها را تحت نیروی بسیار زیاد به یکدیگر تبدیل کرد. این تبدیل شدن را هایزنبرگ با ماده در فلسفه ارسطویی مقایسه می‌کند که حیثیتی جز عدم تعین ندارد و آشکارا می‌گوید که مراد او در سطح هستی‌شناختی از عدم قطعیت، تداعی‌کننده مفهوم پتانسیا^{۱۱} (قوه) در فلسفه ارسطویی است. به عبارت دیگر عدم تعین مورد نظر او قابلیت تبدیل شدن‌های بی‌شمار است؛ بنابراین وی فیزیک کوانتوم را بررسی همین عدم تعینات می‌داند که در توابع آماری احتمالی خود را نشان می‌دهد. این عدم تعین می‌تواند ماده واحد همه اشیاء و مابه‌الاشتراک همه موجودات باشد. از سوی دیگر وی این ماده نامتعین را- برای سازش با دستاورد هم‌ارزی جرم و انرژی انیشتین- «انرژی» می‌نامد که می‌تواند با صورت‌های متفاوتی که در قالب ذرات بنیادین به خود می‌گیرد و با پیوندهای مختلفی که بین این ذرات برقرار می‌کند عناصر و ماهیات مختلفی را که در سطح فیزیکی قابل مشاهده و متمایز هستند را

7. The principle of complementarity

^۸ اصل عدم قطعیت از لوازم اصل مکملیت نیلز بور است. ماکس پلانک برای این اصل، فقط وجه معرفت‌شناختی قائل است و عدم قطعیت را به عدم یقین‌شناختی تحویل می‌کند (Planck, 1931: 49). در تفسیر معرفت‌شناختی اخیر بر اساس این اصل نمی‌توان با دقت نامحدود موقعیت و تکانه یک ذره را دانست (Rennie, 2019: 912-913). اما صاحب اصلی این نظریه یعنی هایزنبرگ برای این اصل وجه هستی‌شناختی قائل است (Heisenberg, 1986: 45)؛ طبق این اصل اگر بتوان از یک رویداد دو تفسیر متضاد ارائه داد به لحاظ معرفت‌شناختی نمی‌توان تعیین کرد که کدام اثر اکنون به وقوع خواهد پیوست؛ بنابراین از نظر هستی‌شناختی صدور دو معلول متضاد از علت واحد مجاز می‌شود که نشان می‌دهد بین علت و معلول رابطه ضروری برقرار نیست. بدین ترتیب می‌توان برای ذرات بنیادین آگاهی و اراده آزاد نیز قائل شد.

9. The uncertainty principle

^۹ اصل «مکملیت» وضعیتی را توصیف می‌کند که در آن بتوان یک رویداد واحد را از دو منظر متفاوت درک کرد. این دو نوع نگاه به اشیاء دارای رابطه تقابل هستند و ناسازگارند، اما مکمل یکدیگر نیز هستند و تنها از طریق کنار هم قرار دادن دو شیوه متضاد نگاه به اشیاء است که می‌توان از محتوای توصیفی یک پدیده به طور کامل بهره برداری کرد (Heisenberg, 2013: 104; Bohr, 1927/1961: 5). تبیین فلسفی این اصل بیان می‌کند که دو تفسیر متناقض از یک واقعیت در یک سطح به لحاظ منطقی مانع‌الجمع است و نمی‌تواند هر دو همزمان صحیح باشند؛ با این همه تفاسیر متضاد می‌توانند در سطوح مختلف صحیح و در نتیجه مکمل یکدیگر باشند.

^{۱۱} Potentia

بسازد. بنابراین (ماده-انرژی) در مفهوم نوارسطویی-انیشتمینی هایزنبرگ مابه الامتیاز و ما به الاشتراک اشیاء است. بدین ترتیب نزد او واحد کثیری وجود دارد که نوعی استعداد، امکان و گرایش است که هرچند او آن را با جوهر فلسفه ارسطویی تطبیق می‌دهد با این همه از نسبت دادن نام شیء یا واقعیت فیزیکی به آن امتناع می‌ورزد (ر. ک: Heisenberg, 2000: 125). با این همه ماهیت ذرات بنیادین همچنان مجهول باقی می‌ماند و سبب نزاع‌هایی میان فیزیکدانان بر سر خصوصیات جسمانی یا غیر جسمانی آن می‌شود.

۲-۱-۳. پیوند فیزیک و متافیزیک

هر نظری که فیزیکدانان در مورد ماهیت نادیدنی ذرات بنیادین ارائه دهند نقطه تلاقی فیزیک و متافیزیک است. از آنجا که اتم سامانه‌ای کاملاً بسته‌است حتی با قوی‌ترین ابزارها بدون مداخله ناظر انسانی که ماهیت امر بنیادین را تحت تاثیر قرار می‌دهد نمی‌توان ماهیت حقیقی آن را مشاهده کرد. درواقع تلاش در جهت توصیف ماهیتی که فراتر از حواس است، خروج موضوعی از فیزیک و ورود به ساحت متافیزیک خواهد بود. بنابراین هنگامی که بور پس از شنیدن ایده اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، اصل مکملیت را پیشنهاد می‌دهد درواقع اصلی فلسفی را بیان می‌کند^{۱۲} که مبتنی بر ذو مراتب بودن امر واقع است. بدین ترتیب وی با این اصل پیوستگی و ناپیوستگی را مربوط به سطوح مختلف حقیقت واحد و مظاهر متعدد آن معرفی کند که هر چند نمی‌توانند در یک سطح ظاهر شوند (به دلیل تناقض منطقی) اما کامل‌کننده تمامیت شیء هستند. بنابراین گویا ذره نامحسوس بنیادین دارای ظهورات مختلف و متضاد است چیزی که در فلسفه صدرایی ویژگی بارز یک وجود مثالی است که از یک سو ویژگی‌های امر مادی و از سوی دیگر اوصاف امر مجرد را دارد؛ در اینجا هر نوع تطبیقی می‌تواند شتابزده باشد چرا که این مهم نیازمند تأملی بیشتر در یک پژوهشی مستقل است. با این همه همان‌طور که ماکس پلانک پدر فیزیک کوانتوم نیز به آن اشاره می‌کند جهان فیزیکی به تدریج انتزاعی‌تر می‌شود (Planck, 1931: 14) بنابراین دور از حقیقت نخواهد بود اگر بگوییم مبانی و لوازم فیزیک کوانتومی با تفسیر مکتب کپنهاکی که یکی از مبانی نظری تئوری نیازهای مزلوسست به فلسفه صدرایی و عرفان ابن عربی نزدیک می‌شود. گواه این ادعا ترس بور از متهم شدن به ترویج نوعی اندیشه عرفانی است که با روح علوم طبیعی ناسازگار است (Bohr, 1929/1961: 116)؛ آن چنان که ترس او نیز بی‌جهت نبوده‌است و نویسندگان بسیاری بین تفسیر کپنهاکی فیزیک کوانتوم و نحله‌های عرفانی به ویژه عرفان‌های شرقی مقایسه‌هایی گاه نادرست انجام داده‌اند (ر. ک: Capra: 2010; Bohm: 1980/2005).

^{۱۲}. طبق گزارش هایزنبرگ، بور در حین مناظره‌اش با شرودینگر از طرف او توصیه می‌شود که وارد بحث فلسفی نشود (Heisenberg, 2013: 98).

به هر تقدیر اصل مکملیت نیلز بور پاسخ دهنده نوعی بحران در حل مسائل فیزیکی بود. بحرانی که از یک سو کاربرد مفاهیم فیزیک کلاسیک را در سطح معادلات کوانتومی غیر ممکن می‌کرد و از سوی دیگر در پدیده‌های ماکروسکوپی همچنان از اعتبار برخوردار بود. بور و هایزنبرگ اصل عدم قطعیت و اصل مکملیت را نه یک اصل تجربی بلکه یک اصل فلسفی-منطقی می‌دانستند که می‌تواند در علوم و رشته‌های دیگر کاربرد داشته باشد و تمام پدیده‌های قابل تفسیر ذو وجهی متضاد را آشتی دهد (Bohr, 1929: 90; Heisenberg, 2000: 124). بدین ترتیب پیروان مکتب کپنهاک از زبان طبیعی منطق کلاسیک فاصله می‌گیرند و به جای منطق دو ارزشی قدیمی، منطق چند ارزشی را پایه‌گذاری می‌کنند که در آن معیار صدق مطلق نیست بلکه دارای درجه^{۱۳} است (Heisenberg, 2000: 125). منطقی که مزلو نیز آن را وارد دستگاه فکری خود می‌کند و به خوانندگانش نیز پیشنهاد به کارگیری آن را می‌دهد (Maslow, 1999: 191)؛ منطقی که فلسفه صدرای نیز به آن نیازمند است. به هر تقدیر در این میان فلسفه صدرایی نیازمند به‌روزرسانی با مباحث فیزیک جدید است. این پرسش که آیا به‌روزرسانی مورد نظر ممکن است یا خیر مسأله مستقل دیگری است؛ اما آنچه در این میان مهم است این است که نظریه وحدت تشکیکی وجود به لحاظ هستی‌شناختی جهان فیزیکی را با ساحت متافیزیکی پیوند می‌زند. از حیث معرفت‌شناختی این بدان معناست که هر تغییر در علم فیزیک می‌تواند دیدگاه ما را نسبت به متافیزیک تغییر دهد. یعنی وجودشناسی فلسفه صدرایی با فیزیک ارسطویی-سینوی چه در الاهیات به معنا اعم و اخص و چه در نفس‌شناسی، با وجودشناسی صدرایی بر اساس فیزیک نوین تفاوت آشکاری خواهد داشت. به همین سبب است که بیشتر تهافت‌های موجود در فلسفه صدرایی به سبب آن است که صدرالمتألهین فیزیکی جایگزین فیزیک ارسطویی-سینوی نیافت تا بتواند مابعدالطبیعه نوین خود را بر اساس آن طبیعیات بنا نهد. فیزیک ارسطویی کاملاً بر اساس اصالت ماهیت است و نمی‌تواند مبنایی برای متافیزیک اصالت وجودی باشد و این نشان می‌دهد صدرالمتألهین از فیزیکی استفاده می‌کند که متافیزیک او را پشتیبانی نمی‌کند و آشکارا این گسست، ناسازگاری‌های عمده‌ای را در فلسفه او ایجاد کرده است. به عنوان نمونه وی که در ابتدای «اسفار» ماهیات را امری کاملاً اعتباری می‌داند بعدها در تبیین مباحثی چون حرکت و نیز در نفس‌شناسی به وفور از اجزاء ماهیت (مانند ماده-صورت و قوه-فعل) بهره می‌گیرد (ر. ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۹).

۳-۱-۳. طرد نظام علی و معلولی و لوازم آن

لازمه‌ی پیوستگی عناصر هستی با تبیین متافیزیکی عدم قطعیت هایزنبرگ، تأثیر عمده‌ای بر فلسفه علم نوین گذاشته است تا جایی که مزلو تحت تأثیر این جریان، کل نظام علی و معلولی را مردود اعلام

¹³. Degrees of truth

می‌کند (Maslow, 1993: 72-73). توضیح آن که پیوستگی ذرات بنیادین مبتنی بر عدم تعین آن‌ها زمانی است که به انرژی تبدیل می‌شوند یا از انرژی ایجاد می‌شوند که از نظر هایزنبرگ سبب می‌شود هر ذره‌ای بتواند به ذره دیگر تبدیل شود اما این لازمه به طور دقیق نقض علیت در معنای سنتی آن است. چرا که در علیت سنتی هر معلولی نمی‌تواند از هر علتی صادر شود بنابراین مزلو آشکارا می‌گوید:

«... [طریق علی و معلولی] دیگر نباید استفاده شود چون سبب می‌شود که ما گمان کنیم که هر معلول خاصی باید علت ویژه داشته باشد و علت واحدی باید معلول واحدی ایجاد کند. ... در حالی که محرک خاصی می‌تواند کل ارگانیسم زنده را تغییر دهد و سپس آن ارگانیسم با تغییر شکلی که یافته، رفتاری تغییر شکل یافته را در همه جنبه‌های زندگی ایجاد می‌کند» (Maslow, 1993: 73).

حقیقت آن است که اصل عدم قطعیت هایزنبرگ با تفسیر هستی‌شناختی که در «فیزیک و فلسفه» ارائه می‌دهد و برای اثبات آن به شواهد تجربی متوسل می‌شود سبب نقض اصل علیت در جهان طبیعی می‌شود چرا که طبق تفسیر او، ذرات بنیادین متمایز، از انرژی واحد به وجود می‌آیند که در واقع امکان صدور معلول کثیر از علت واحد است که این اخیر عین نقض اصل علیت است. اصل مذکور مبتنی بر قاعده الواحد است که صدور دو معلول متمایز از علت واحد بسیط را ممتنع می‌گرداند. بنابراین طبق تفسیر هایزنبرگ اصل علیت در عالم طبیعت نقض می‌شود. با این همه از نقض این اصل در سطح عالم طبیعت نمی‌توان کل نظام علی و معلولی را مانند مزلو مردود اعلام کرد؛ چه آن که لازمه‌ی اصل علیت جاری نشدن این قاعده در بین موجودات عالم مادی است. علیت بین دو موجود در دو سطح جاری می‌شود و به همین سبب است که تقدم رتبی علت بر معلول ضرورت دارد. هیچ امر مادی نمی‌تواند علت وجودی امر مادی دیگر باشد از آن حیث که هم‌رتبه هستند. بنابراین جاری نشدن قانون علیت بین موجودات طبیعی در حقیقت همان لازمه‌ی علیت به معنای سنتی آن است و عدم قطعیت هایزنبرگ نه تنها آن را نقض نمی‌کند بلکه می‌تواند تأییدی بر آن باشد. هر چند این نقض هنگامی صحیح است که به لحاظ هستی‌شناختی جهان تک‌ساحتی باشد؛ چیزی که به نظر می‌رسد در مورد مزلو صادق است.

با این همه مسأله دیگری که به وجود می‌آید در تفاوت تفسیر صدرالمتألهین و مزلو از پیوستگی اجزاء جهان است. مقصود از پیوستگی نزد مزلو به تبع برگسون و پیروان مکتب کپنهاک، پیوستگی عرضی و ماهوی است یعنی تداخل امواج الکترومغناطیسی اتم‌ها و تغییر دامنه آن‌ها بر اساس «اصل برهم نهی^{۱۴}»^{۱۵} و قابلیت تبدیل شدن همه آن‌ها به یکدیگر و از بین رفتن هویت فردی آن‌ها به شکل

14. Superposition Principle

15. اصل برهم نهی یک اصل کلی از سیستم‌های خطی است که وقتی برای پدیده‌های موجی اعمال می‌شود ادعا می‌کند که اثر ترکیبی هر تعداد موج متقابل در یک نقطه را می‌توان با جمع جبری دامنه‌های همه امواج در آن نقطه به دست آورد (Rennie & Law, 2019: 868-869).

انرژی است؛ یعنی پیوستگی مورد نظر آن‌ها تک‌قطبی و بین موجودات همین ساحت طبیعی است اما پیوستگی مورد نظر صدرالمتألهین پیوند طولی بین چندین ساحت مختلف است. صدرالمتألهین می‌خواهد با تشکیک و لازمه‌ی آن، پیوستگی جهان‌های دیگر یعنی عالم مثال و عقل را به جهان طبیعی نشان دهد؛ یعنی عوالم هستی وجود واحدی دارند و اختلاف ساحت‌های آن‌ها به مراتب و درجات آن‌هاست. اما وحدت تشکیکی ادعایی او که از عمده‌ترین ابتکارات مبنایی دستگاه هستی‌شناسانه اوست اشکالات و لوازم و پیامدهایی دارد که در اینجا تبیین آن ضرورت دارد:

نخست آن که اگر منظور صدرالمتألهین از وجود واحد ذومراتبی، وحدت مفهومی باشد پس تمایز خارجی و هستی‌شناختی هنوز پابرجاست و تفاوتی نمی‌کند که این وحدت مفهومی را سنخی یا نوعی بدانیم در هر صورت وحدت مورد نظر او ذهنی و انتزاعی است و اختلاف در درجه همان تشکیک در مفهوم وجود و منطقی خواهد بود. اما به نظر نمی‌رسد وحدت مفهومی، مقصود او باشد چه آنکه این مفهوم پیش از او در آثار بنیانگذاران فلسفه مشائی و نیز منطقدانان مطرح بوده‌است و دیگر نمی‌تواند از ابتکارات او باشد؛ افزون بر این آن که وحدت مفهومی نمی‌تواند مبنایی هستی‌شناسانه باشد.

دیگر آنکه اگر وحدت مورد نظر خارجی باشد اختلاف رتبی و طولی یک شیء با خود، سبب تقدم شیء بر خود می‌شود که مستلزم دور و محال است و نیز لازم می‌آید که شیء از آن حیث که علت است معلول هم باشد که خلاف فرض خواهد بود. به عبارت دیگر اگر معلول به لحاظ خارجی از علت مستقل نباشد تشخص نیز ندارد و در نهایت دو وجود محسوب نمی‌شوند تا بتواند یکی معلول حقیقی دیگری باشد و اگر مستقل و گسسته از یکدیگر باشند دیگر موجود واحد نخواهند بود. در حقیقت فرض پیوستگی بین دو وجود، رابطه علی و معلولی را از بین می‌برد و به همین سبب است که در بحث علیت، ابن‌سینا با عنایت ویژه‌ای تأکید می‌کند که «علت فاعلی، وجود متباین به معلول خود می‌دهد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۵۷). در این جا منظور از وجود متباین نه تباین در کمالات است چرا که علت نمی‌تواند کمالی غیر از کمالات موجود در خود را به معلول دهد و فاقد الشیء معطی الشیء نخواهد بود بلکه مراد از تباین علی، گسستگی عینی و خارجی معلول از علت است. به دیگر سخن اگر قائل به جهان چند ساحتی و رابطه طولی و علی بین آن‌ها باشیم دیگر نمی‌توانیم بین آن‌ها پیوستگی برقرار کنیم و در عین حال آن‌ها را وجود واحد بدانیم که فقط اختلاف رتبی دارند و در نتیجه ذومراتب هستند؛ بنابراین در نظام علی و معلولی جایی برای پیوستگی و وحدت نیست و ما با موجودات متکثر متباین و گسسته سر و کار داریم.

به نظر می‌رسد توجه به چنین ملاحظات ذهنی و نانوشته‌ای باشد که صدرالمتألهین را مجبور می‌کند تا برای حفظ این پیوستگی، اصل علیت سنتی را قربانی کند و دست به تقلیل‌گرایی علی بزند. بنابراین وی در تبیین نوین خود از علیت، تمام معالیل متکثر در زنجیره طولی هستی را به مظاهر تقلیل می‌دهد و استقلال و غنای وجودی را از آنان می‌گیرد و آنان را عین فقر و ربط به علت نخستین می‌خواند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ج ۱: ۸۶-۸۷، ۲۰۶-۲۰۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴ ش: ۳۰؛

صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۴۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق: ۱۴۱). اما همین تفسیر تحویل‌گرای حداکثری وجودی در مقایسه با دستگاه فکری مزلو لوازم متعدد و اشکالات چند جانبه دیگری را ایجاد می‌کند:

نخستین مورد، لازمه‌ی إلهیاتی نفی علیت است. در تفسیر نوین علیت به دلیل عین‌الربط بودن همه معالیل و سلب ذات استقلال از آن‌ها و اعطای وجود ربطی به آنان، گسستگی علیت نخستین از معالیلی که اکنون در نظم نوین دستگاه فکری صدرالمتألهین، مظاهر تلقی می‌شوند اعتباری خواهد بود. به عبارت دیگر دیوار ما بین دوگانه‌ی واجب-ممکن فرو می‌ریزد و واجب، صورت اطلاق ممکنات و ممکنات تعینات واجب می‌شوند. به تعبیر کلامی در علیت متأخر صدرالمتألهین تعالی حق از خلق صرفاً به اعتبار تعین و عدم تعین است و به همین سبب است که فشار متشرعان وی را مجبور به انزوا می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۶). همین إشکال کلامی به دیدگاه واقعیت‌دومراتبی برگسون و به تبع آن مزلو وارد است تا جایی که ژاک مارتین از نوتومیست‌های معاصر نگاه دومراتبی برگسون را نافی تعالی حق می‌داند و کلیسای کاتولیک کتاب‌های او را در فهرست آثار ممنوعه قرار می‌دهد (ر. ک: Borzým, 1984: 226-227). لازمه‌ی دیگر که خود پیامد إشکال نخستین است تحویل مونیسم عرفانی به «پان‌تئیسم»^{۱۶} فلسفی است. توضیح آنکه در یگانه‌انگاری وحدت وجود، وجود منحصر در واحد شخصی است و مظاهر تعینات همان وجود هستند. یعنی مظاهر، آشکارشدگی حق برای حق هستند؛ بنابراین مظاهر همان حق مقید هستند. اما در نظام حکمت صدرایی از سویی صدرالمتألهین می‌خواهد با عین‌الربط خواندن معالیل، آن‌ها را مظاهر و شئون حق معرفی کند اما با تقسیم وجود به وجود ربطی و وجود مستقل از وحدت انحصاری وجود عدول می‌کند؛ چه آن که وجود ربطی همان صورت مقید وجود فی نفسه اطلاق در خارج نیست و بر یکدیگر قابل حمل نیستند. گویی در خارج با دو نوع وجود سر و کار داریم که یکی به طور کلی متمایز از دیگری است. پس اگر وجود، واحد حقیقی محضه حقیقیه باشد که در وحدت شخصی وجود چنین است دیگر جایی برای موجوداتی که صدرالمتألهین آن‌ها را عین‌الربط می‌خواند باقی نمی‌ماند. اینجاست که اگر برای وجودهای ربطی شأنی هستی‌شناسانه قائل شویم حکمت صدرایی دچار ناسازگاری می‌شود. به هر تقدیر تقسیم اخیر از وجود، نوعی بازگشت به سوی فلسفه مشاء است که کثرت را به رسمیت می‌شناسد. در نتیجه هر چند وجود ربطی صدرایی ذاتی ندارد و وابسته به غیر است اما وحدت اطلاق را مخدوش کرده و جایی برای دوگانگی باز می‌کند که با وحدت شخصی ناسازگار است. با این همه برای رفع این ناسازگاری می‌توان شأنی معرفت‌شناختی برای وجودهای ربطی قائل شد و شواهدی از آثار ملاصدرا یافت که

^{۱۶} Panentheism

^{۱۷} در تمام نسخه‌های پان‌تئیسم این مفهوم مشترک است که خدا از مخلوقاتش جدا نیست (ر. ک: Leung, 2022: 296). به وضوح در اصل وحدت تشکیکی صدرالمتألهین و نیز وحدت شخصی او نمی‌توان بین حق و خلق گسستگی فرض کرد. وحدت دومراتبی برگسون نیز این مهم را تأمین می‌کند (Ibid: 296).

وجودهای ربطی را همان آگاهی‌های ذهن الهی یا به تعبیر عرفانی تجلیات حق برای خود نشان می‌دهد تا این گونه تهافت موجود نیز مرتفع گردد اما همین تفسیر، نظام صدراپی را به سنت فلسفی «همه در خدا انگاری» یا به اصطلاح شایع «پان‌تئیسم» تبدیل می‌کند (ر. ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۶۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ج ۳: ۲۹۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۷).

لازمه‌ی اخیر یعنی انصاف به اوصاف نظام پان‌تئیستی در مود دستگاه فکری مزلو نیز صدق می‌کند؛ توضیح آنکه مزلو پس از نفی نظام علی و معلولی به تبع اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، خدا را اصل ادغام‌کننده و ترکیب‌کننده می‌نامد (ر. ک: Maslow, 1970: 52). به عبارت دیگر خداست که انرژی نامتعیّن را به ذرات بنیادین متعیّن تبدیل می‌کند و با ادغام گوناگون آن‌ها عناصر آلی و معدنی را به وجود می‌آورد که با پیوند همه آن با یکدیگر موجودات آلی از جمله گیاهان و حیوانات به وجود می‌آید. پس از نظر او، خدا کل هستی است (Maslow, 1964: 45). کاپر خدا را که در فلسفه برگسون یا همان متافیزیک مورد استفاده مزلو مساوق با «انگیزه زندگی» است مانند دمیورگ افلاطونی شکل دهنده ماده می‌داند. خدای برگسونی مزلو به توصیف فیلسوف اخیر در «تلاش خلاقانه» خود نیروی حیاتی است که در تکامل جهان ظاهر می‌شود و سبب ظهور سطوح جدیدی از هستی و انواع نوینی می‌شود که پیشتر خبری از آن‌ها نبود» (Copper, 20013: 145). این انگیزه حیات یا خدای پان‌تئیستی مزلوبی، هستی صرف و وجودی فی نفسه است که گویا موجودات دیگر قائم به ذات اویند (Maslow, 1970: 52; Maslow, 1964: 45).

به هر تقدیر عمده کسانی که مزلو از آنان نام می‌برد یا از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد مانند اسپینوزا، فخرنر، ویلیام جیمز، برگسون، وایتهد و پیروان کپنهاکی فیزیک کوانتوم به نحوی از انحاء إلهیات پان‌تئیستی^{۱۸} یا اتئیستی دارند (ر. ک: Copper, 2013). متافیزیکی که به قول خاویر مونسرآت با علم پویای مدرن همخوانی دارد (Monserrat, 2008: 818). با این همه خدا هیچ‌گاه محور اصلی و تفکر عمده مزلو و نظریه انگیزشی او نیست؛ در کل آثار او تنها در یک اثر^{۱۹} و فقط در چند سطر توصیفی بسیار اجمالی از خدا به دست می‌دهد؛ توصیفی که به عقیده او خداناباوران را نیز می‌تواند اقتناع کند؛ چه آن که او نه متافیزیکدان و نه إلهیدان است بلکه روان‌شناسی است که می‌خواهد راهی برای کمال انسان‌ها و تعالی ذهنی-روانی آن‌ها بیابد. بنابراین مفهوم محوری او نه خدا بلکه «خداگونه‌گی^{۲۰}» است. مفهومی دینی اما تهی از هرگونه ایدئولوژی و غنی از مفاهیم معنوی و اخلاقی که هدف عمده روان‌شناسی اوست و به سهولت می‌تواند مقصود او از سطح تعالی یا همان نظریه «Z» را آشکار کند (Maslow, 1993: 230). از سوی دیگر این مفهوم با اصطلاح حکیمان متعالیه یعنی «تشبه به باری» غایت تعالی مورد نظر صدرالمتألهین نیز هست. یعنی مبانی هستی‌شناسی

18. Pantheism

19. «Religions, Values, and Peak Experiences»

20. Godlikeness

حکمت صدرایی در نهایت خداگونگی انسان را نتیجه می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۱: ۲۰). به هر تقدیر دیدگاه پان‌تئیستی صدرالمتألهین و مزلو لوازم دیگری دارد که در ادامه تبیین خواهد شد.

۳-۱-۴. اصل کمالگرایی ذاتی

برجسته‌ترین لازمه دیدگاه پان‌تئیستی، تقدس ذاتی انسان و جهان است. در حکمت صدرایی هرچند در بدو امر وجودهای ربطی تهی شده از وجود به تبع، از هر کمال و تقدسی نیز مبرا شده، عین فقر و وابستگی می‌شوند اما از آن حیث که به مثابه علم حق به حق قائمند کمال او تعالی محسوب می‌شوند و عین کمال و مقدس هستند. این تناقض زمانی قابل رفع و فهم است که برای وجودهای ربطی نه شأنی هستی‌شناختی بلکه جایگاه معرفت‌شناختی قائل باشیم. حق به وجودهای ربطی نیازمند است از آن حیث که صرفاً از طریق این وجودها به کمالات خود التفات دارد و وجودهای ربطی به او نیازمند هستند از آن حیث که در اثر شناخت او تعالی به کمالات وجودی خود محقق شده‌اند. با این همه رفع تناقض تئوری فقر وجودی نیازمند پژوهشی مستقل است و تفسیر اخیر، ما را از فلسفه دور و به عرفان ابن عربی نزدیک می‌کند. از سوی دیگر در تفسیر «همه در خدا انگاری» صدرایی از یک سو فقر وجودی یعنی تهی‌سازی از کمال وجود دارد و از سوی دیگر وحدت شخصی قرار دارد که در پرتو آن وجودهای ربطی وجهی از وجوه او و کمالی از کمالات او محسوب می‌شوند که در این صورت صاحب تقدس و کمال ذاتی می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۸۸). مزلو نیز در نظام پان‌تئیستی خود تقدس را ذاتی انسان و جهان معرفی می‌کند و زندگی معنوی را ذات انسان می‌داند و از اصل کمال‌گرایی ذاتی انسانی پرده برمی‌دارد و گرایش انسان به سوی ارزش‌های مطلوبی مانند آرامش، مهربانی، شجاعت، صداقت و نیکی را که دارای شواهد نظری و تجربی است محصول این تعالی ذاتی می‌داند (ر. ک: Maslow, 1999: 174-175). بدین ترتیب تعالی‌خواهی در انسان امری معرفت‌شناختی خواهد بود. چرا که انسان ذاتاً متعالی و مقدس است و کافی است که به تعالی و تقدس خود شناخت پیدا کند؛ بنابراین اگر فشار بیرونی و اجبار محیطی در کار نباشد انسان همواره کار نیک را بر کار بد ترجیح می‌دهد و انتخاب‌های او ملائم با طبع اوست و همواره نیک و رو به کمال است؛ بنابراین لذت‌گرایی اخلاقی مزلو موجه خواهد بود.

۳-۱-۵. نفی حرکت و زمان و لزوم تغییر جایگاه حرکت از هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی

اما آخرین لازمه، تغییر جایگاه حرکت از هستی‌شناسی حکمت متعالیه به معرفت‌شناسی و عدم لزوم آن در تفکر مزلویی است. توضیح آنکه نگاه پیوسته مزلو و صدرالمتألهین به هستی یعنی «اصل تداوم»^{۲۱} مبتنی بر اصل دیگری است که «کاملیت»^{۲۲} نام دارد. در این باره لایپ‌نیتس در «اصول طبیعت و فیض» می‌نویسد: «همه چیز در طبیعت پر است ... و به دلیل پر بودن جهان، همه چیز به

²¹. The principle of continuity

²². The Principle of Plenitude

هم متصل است»^{۲۳} (Leibniz, 1954: 30). به عبارت نگاه یکپارچه به هستی مبنی بر فرض کامل بودن جهان است که لازمه‌ی این اتصال و کامل بودن، نفی زمان و مکان است. حاوی و محوی در این فرض یکی است و خلاء و فاصله وجود ندارد؛ بنابراین نمی‌توانیم بر اساس فیزیک ارسطویی برای موجودات، مکانی در نظر بگیریم. افزون بر آن این که کامل بودن جهان حالت بالقوه و منتظره‌ای برای آن باقی نمی‌گذارد تا با حرکت کامل شود و از سوی دیگر چون در فلسفه صدرایی زمان کمیّت حرکت است اگر حرکت وجود نداشته باشد زمان نیز وجود نخواهد داشت تا جایی که لایپ‌نیتس که به اذعان خود واضح برخی از قوانین حرکت در فیزیک کلاسیک است به دلیل نگاه یکپارچه خود به هستی، نافی حرکت ماده‌است و زمان و مکان را امر نسبی می‌داند (ر. ک: Ibid: 49-51). یعنی اگر جهان یک کل واحد باشد نمی‌توان برای آن حرکت و در نتیجه زمان تصور کرد. از سوی دیگر در بررسی پیامد نخست نشان داده شد که وحدت نوعی و سنخی نمی‌تواند وحدت حقیقی و مورد نظر صدر المتألهین باشد پس آنچه باقی می‌ماند وحدت نهفته در وجود شخصی است. اما فرض حرکت در وحدت اخیر که بر مبنای حکمت متعالیه در انحصار واجبی است که از هر حیث وجوب دارد با وجوب وجود شخصی ناسازگار است. اما نسبت دادن حرکت به موجودهای ربطی که هویت ظلی و تبعی دارند نیز به شکل حصر عقلی به دو صورت قابل تصور است که در هر دو صورت محذورات عقلی دارد:

الف) فرض حرکت برای وجودهای ربطی مبتنی بر فرض حرکت برای واحد شخصی است که این فرض با وجوب وجود واحد مورد نظر ناسازگار است.

ب) فرض حرکت برای وجودهای ربطی مبتنی بر فرض حرکت برای واحد شخصی نیست که مستلزم انقلاب در ذات و تبدیل وجود فی‌غیره لغیره به وجود فی‌نفسه لنفسه است که خلاف فرض و محال است.

حاصل آنکه در نظام مبتنی بر وحدت شخصی و با فرض واجب بودن تمام حیثیات آن واحد شخصی، حرکت هستی‌شناسانه نه برای واحد شخصی به مثابه وجود فی‌نفسه لنفسه قابل تصور است و نه برای وجودهای ربطی به عنوان وجودهای فی‌غیره لغیره؛ بنابراین برای تمام اقسام وجود، فرض حرکت ممتنع است. بدین ترتیب باید جایگاه حرکت اشتدادی از هستی‌شناسی حکمت متعالیه به معرفت‌شناسی آن تغییر یابد که این اخیر نیز لوازمی خواهد داشت که نیازمند بررسی در اثر مستقل دیگری است.

کلام واپسین آن که جمله محذوره‌های پیشین متوجه تمام نظام‌های متافیزیکی و الهیاتی است که وفادار به تعریف سنتی از خداوند به مثابه وجود کامل و واجب از هر حیث هستند اما در متافیزیک برگسونی-وایتهدی مزلو که واجب، وجوبش از جمیع جهات نیست محذور اخیر متوجه تبیین‌های او نیست. با این همه مزلو با ارجاع مخاطبان خود در بحث حرکت به برگسون و وایتهد که اولی آن را امری

²³ «Tout est plein dans la nature, ... et accuse de la plénitude du monde, tout est lié».

پیوسته، متافیزیکی و ذاتی آگاهی می‌داند و دومی آن را کاملاً گسسته، فیزیکی و تجربی تبیین می‌کند، ادعای خود را با ناسازگاری مواجه کرده‌است؛ تناقضی که جز با اصل مکملیت نیلز بور قابل رفع نیست (ر. ک: Maslow, 1970: 161-171; Bergson, Whitehead, 1929: 212; 1946: 37).

نتایج

اصل وحدت تشکیکی صدرالمتألهین و واقعیت ذومراتبی مزلو هر دو دارای نیای مشترک فلوطینی و هر دو مبتنی بر اصل کاملیت هستند. اصل اخیر به معنای کامل بودن و پر بودن جهان است که لازمه‌ی آن پیوند فیزیک و متافیزیک، طرد نظام علی، نفی حرکت هستی‌شناختی، پیوستگی اجزاء جهان و تقدس ذاتی انسان و جهان است. پیوستگی عناصر هستی یا همان تصویر موجی-خطی ابتدایی مزلو، تعالی را از امر شخصی بیرون آورده، آن را وابسته به تعالی افراد دیگر می‌کند. با این همه می‌توان با اصل مکملیت نیلز بور، اصل واقعیت ذومراتبی برگسونی نظریه نیازهای مزلو را به اصل ناپیوستگی و ابتهدی که دیگر دیدگاه اوست پیوند داد و ناسازگاری موجود در تفکر او را دفع کرده، عدم قطعیت را در کل دیدگاه او جستجو کرد. این بدان معنی است که اگرچه در نظریه نیازهای او، تعالی امری جمعی و وابسته به غیر است، اما قطعیتی نداشته، همواره استثنائاتی وجود دارد. لازمه اخیر نتیجه تأثیرپذیری مزلو از عدم قطعیت هایزنبرگ است که با طرد نظام علی و معلولی و ایجاد نظمی تک‌ساحتی، دستگاه‌های ایالاتی مزلو را پان‌تئیستی و انسان‌شناسی او را مبتنی بر کمال‌گرایی ذاتی می‌کند. نتیجه اخیر تصویر شاخه‌ای از تعالی به دست می‌دهد و تعالی فردی و جمعی را با یکدیگر قابل جمع می‌گرداند. صدرالمتألهین نیز با عبور از تصویر ماهوی ذره‌ای اجزاء جهان به نمایش موجی وجودی تشکیکی، تعالی را از امری فردی، نخبه‌گرایانه و اختیاری بیرون آورده، به آن سرشت جمعی، جبری و محیطی می‌دهد. با این همه صدرالمتألهین به دلیل ایشکالات مبنایی وحدت تشکیکی از جمله لزوم دور و مخالفت با اصل کاملیت، با تحویل اصل علی به نظم تشائی، حرکت اشتدادی تعالی‌آفرین را تعطیل می‌کند که ضعف را برای وجود مادی فرض می‌گرفت و با تئوری فقر وجودی دامنه این ضعف را مضاعف می‌کند و موجودات عقلی و خیالی را نیز فقیر و ضعیف می‌گرداند تا وحدت شخصی را اثبات کند در حالی که در عالم ثبوت، ماسوا به دلیل مظهریت از وجود غنی و کامل حق، کمال و تقدس ذاتی دارند که این ناسازگاری جز با قائل شدن به وجه معرفت‌شناختی نظریه فقر وجودی و نیز حرکت اشتدادی قابل رفع نیست.

منابع

- ابن‌سینا (۱۳۷۱ش). المباحثات. تصحیح محسن بیدارفر. قم، انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء (الإلهيات). تحقیق سعید زاید. قم، ناشر مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵الف). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح کرین، نصر و حبیبی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر المتألهین (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الأربعة العقلیه. جلد اول، دوم، سوم، هشتم، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه. تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم: مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۶۳ش). مفاتیح‌الغیب. تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۵۴ش). المبدء و المعاد. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعه. تهران: بی‌نا.
- _____ (۱۳۸۷). المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه. تصحیح محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- Bergson, H. (1944). *Creative Evolution*. Authorized Translation by Arthur Mitchell, New York: The Modern Library.
- (1946). *The Creative Mind*. New York: The Philosophical Library.
- (1959). *L'évolution créatrice*. Paris: Les Presses universitaires de France, Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine.
- (1908). *L'évolution créatrice*. Paris: F. Alcan.
- Bradley, F. ,H. (1916). *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. London: George Allen& Unwin Ltd.
- Bohr, Niels. (1927/1961). *The Quantum Postulate and the Recent Development of Atomic Theory (1927); On Atomic Theory and the Description of Nature*. Cambridge: The Syndics Of The Cambridge University Press.
- (1929/1961). *The Atomic Theory and the Fundamental Principles underlying the Description of Nature (1929): On Atomic Theory and the*

Description of Nature. Cambridge: The Syndics Of The Cambridge University Press.

Bohm, David. (1980/2005). Wholeness and the Implicate Order. London & New York: Routledge.

Borzym, S. (1984). Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce. Wydawnictwo: Zakład Narodowy im Ossolińskich.

Capra, F. (2010). The Tao of Physics; An Exploration Of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism. Shambhala.

Copper, J. W. (2013). Panentheism: The Other God of the Philosophers. Michigan: Baker Academic.

Deleuze, Gilles. (1991), Bergsonism, New York: Zone book.

De-Broglie, Louis. (1990). Heisenberg's Uncertainties and the Probabilistic Interpretation of Wave Mechanics. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Grogin, R. C. (1988). The Bergsonian Controversy in France, 1900-1914, University of Calgary Press.

Heisenberg, W. (2013). Der Teil und das Ganze. PiperBooks.

-----(1986). Der Teil und das. Ganze, Munchen Zurich: Piper.

-----(2000). Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science. New York: Penguin Books Ltd.

Maslow ,A. , H. (1943). «A Theory Of Human Motivation» Psychological Review, 50, 370-396

-----(1959). »Psychological Data and Value Theory». On New Knowledge In Human Values, Harper & Brothers.

-----(1964). Religions, Values, and Peak Experiences. CoLumb us: Ohio State University press.

-----(1966). The Psychology of Science: A reconnaissance. New York, South Bend, Indiana: Gateway Editions, Ltd.

-----(1993). The Farther Reaches Of Human Nature. New York: the Penguin Group.

-----(1970). Motivation And Personality. New York: Harper & Row, Publishers, Inc.

-----(1999). Toward A Psychology of Being. Third Edition, New York: John Wiley & Sons, Inc.

Monserrat J. (2008). Alfred. N. Whitehead on Process Philosophy and Theology: Cosmos and Kenosis of Divinity. *Pensamiento*, vol. 64, núm. 242, pp. 815-845.

Leibniz, G. ,W. F. ,V. (1954). *Principes de la nature et de la grace fondés en raison: Principes de la philosophie; ou Monadologie*. Paris: Presses universitaires de France.

LeRoy, Edouard. (1912/2008). *A New Philosophy: Henri Bergson*. Translation By Vincent Benson. Gutenberg ebook: Produced by Sue Asscher, and David Widger.

Lovejoy, A. O. (1936). *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press.

Rao, C. N. R. (2009). *Understanding Chemistry*. India-Bangalore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd.

Leung, King-Ho. (2022). «Bergson, Pan (en) theism, and ‘Being-in-Life»». *Sophia*. 62. 10. 1007/s11841-022-00933-0.

Rennie, R. & Law, J. (2019). *Dictionary of Physics (Oxford Quick Reference)*. OUP Oxford.

Schrödinger, E. (1952). «Are There Quantum Jumps? Part I». *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 3, No. 10, pp. 109-123.

Whitehead, Alfred North. (1929). *Science And The Modern World: Lowell Lectures (1925)*. Fetter Lane & London: Cambridge University Press.

References

Avicenna. (1992). *Al-Mobāhesāt (The Discussions)*. (Ed. by M. Bidārfar). Qom: Bidārfar Publications. (in Arabic)

-----(1983). *Al-Shifā: Al-Tabī‘iyāt (The Healing: Theology Treatises)*. (Corre. by S. Zāyed). Qom: Maktabat Āyatollāh Al-Mar‘ashī. (in Arabic)

Bergson, H. (1944). *Creative Evolution*. Authorized Translation by Arthur Mitchell, New York: The Modern Library.

-----(1946). *The Creative Mind*. New York: The Philosophical Library.

-----(1959). *L'évolution créatrice*. Paris: Les Presses universitaires de France, Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine.

-----(1908). *L'évolution créatrice*. Paris: F. Alcan.

Bradley, F. ,H. (1916). *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Bohr, Niels. (1927/1961). *The Quantum Postulate and the Recent Development of Atomic Theory (1927); On Atomic Theory and the Description of Nature*. Cambridge: The Syndics Of The Cambridge University Press.

-----(1929/1961). *The Atomic Theory and the Fundamental Principles underlying the Description of Nature (1929): On Atomic Theory and the*

Description of Nature. Cambridge: The Syndics Of The Cambridge University Press.

Bohm, David. (1980/2005). Wholeness and the Implicate Order. London & New York: Routledge.

Borzym, Stanislaw. (1984). Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce. Wydawnictwo: Zakład Narodowy im Ossolińskich.

Capra, F. (2010). The Tao of Physics; An Exploration Of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism. Shambhala.

Copper, J. W. (2013). Panentheism. The Other God of the Philosophers. Michigan: Baker Academic.

Deleuze, Gilles (1991). Bergsonism. New York: Zone book.

De-Broglie, Louis. (1990). Heisenberg's Uncertainties and the Probabilistic Interpretation of Wave Mechanics. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Grogin, R. C. (1988). The Bergsonian: Controversy in France. 1900-1914, University of Calgary Press.

Heisenberg, W. (2013). Der Teil und das Ganze. PipereBooks.

-----(1986). Der Teil und das. Ganze, Munchen Zurich: Piper.

-----(2000). Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science. New York: Penguin Books Ltd.

Maslow, A. , H. (1943). «A Theory of Human Motivation». Psychological Review, 50, 370-396

-----(1959). »Psychological Data and Value Theory»: On New Knowledge in Human Values. Harper & Brothers.

-----(1964). Religions, Values, and Peak Experiences. CoLumb us: Ohio State University press.

-----(1966). The Psychology of Science: A reconnaissance. New York, South Bend, Indiana: Gateway Editions, Ltd.

-----(1993). The Farther Reaches Of Human Nature. New York: the Penguin Group.

-----(1970). Motivation And Personality. New York: Harper & Row, Publishers, Inc.

-----(1999). Toward A Psychology of Being. Third Edition, New York: John Wiley & Sons, Inc.

MullaṢadrā. (1981a). The Four Rational Journeys (al-Asfār al-Aqlīyyah al-Arbaah). 1 .2 .3 volumes. Beirut: Dār Ihyā' Al-Turāth. (in Arabic)

----(1981b). Al-Shawahed al-Rübübīyah. (Ed. by J. D. Āshtiānī, 2nd Edition). Mashhad: University Publication Center. (in Arabic)

----(1984). Al-Mafātīh al-Ghaib. Tehran: Cultural Research Institute. (in Arabic)

----(1975). Al-Mabda' and Al-Ma'ād. (Corr. By J. D. Āshtiānī). Tehrān: Wisdom and Philosophy Association. [inArabic].

----(1302 AH). Majmū'eh al-Rasail al-Tisa (A collection of nine treatises). Tehran: Bina. (in Arabic)

----(2008). Al-Mazahir Al Elahiyyah Fi Asrar Al Olum Al Kamaliyah. Edited by Mohammad Khamenei. Tehran: Hikmat Sadra Foundation.

Monserrat J. (2008). Alfred. N. Whitehead on Process Philosophy and Theology: Cosmos and Kenosis of Divinity. *Pensamiento*, vol. 64, núm. 242, pp. 815-845.

Leibniz, G. W. F. V. (1954). Principes de la nature et de la grace fondés en raison: Principes de la philosophie; ou Monadologie. Paris: Presses universitaires de France.

LeRoy, Edouard. (1912/2008). A New Philosophy: Henri Bergson. Translation By Vincent Benson. Gutenberg e-book.

Lovejoy, A. O. (1936). The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea. Cambridge: Harvard University Press.

Rao, C. N. R. (2009). Understanding Chemistry. India-Bangalore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd.

Leung, King-Ho. (2022). «Bergson, Pan (en) theism, and 'Being-in-Life»». *Sophia*. 62. 10. 1007/s11841-022-00933-0.

Rennie, R. & Law, J. (2019). Dictionary of Physics (Oxford Quick Reference). OUP Oxford.

Schrödinger, E. (1952). «Are There Quantum Jumps? Part I». The British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 3, No. 10, pp. 109-123.

Sheikh Eshraq. (1996). The Complete Works of Sheikh Eshraq. (Revised by H. Corbin and others, 2nd edition). Tehran: Motale'at wa Tahqiqat Farhangī Institute. (in Persian)

Whitehead, Alfred North. (1929). Science And The Modern World: Lowell Lectures (1925). Fetter Lane & London: Cambridge University Press.