

تحلیل و بررسی راه حل الهیات پویشی در برون‌رفت از تعارض بین علم و دین (با تأکید بر اندیشه‌های گریفین)

رستم شامحمدی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۸/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۲/۱۶)

چکیده

مقاله حاضر بر آن است تا راهکار الهیات پویشی را برای رفع تعارض موجود میان علم و دین که عبارت است از طبیعت‌گرایی حداقلی و بر سه مؤلفه همه در خدا انگاری، نظریه دریافت و اصالت تجربه فراگیر تکیه دارد، ارائه نماید؛ راهکاری که به‌رغم مزایایش، با پاره‌ای از اشکالات روبه‌روست که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: پیچیده‌تر کردن رابطه خدا و جهان، علم و دین را در عرض هم قرار دادن، نفی هر گونه ماوراءالطبیعه‌گرایی و حداقلی شدن نقش خدا در جهان و ... چنین اشکالاتی حاکی از این است که مقبولیت چنین راهکاری به‌ویژه از سوی پیروان ادیان توحیدی با تردید روبه‌رو می‌شود. حال پرسش این است که آیا می‌توان مدلی یافت که به جمع بین طبیعت‌گرایی حداقلی (با تأکید بر جهان طبیعت به‌مثابه پویش و تحول) و ماوراءالطبیعه‌گرایی معتدل (با تأکید بر نقش و حضور فراگیر خدا در جهان) بینجامد که هم دغدغه اهل علم را تأمین کند و هم دغدغه اهل دین؟ مقاله حاضر تلاش می‌کند تا نشان دهد که چنین مدلی را می‌توان در چارچوب نظام جهان‌شناسانه (به‌ویژه آموزه حرکت جوهری)، خداشناسانه (به‌ویژه آموزه بسیطه‌الحقیقه) و معرفت‌شناسانه (به‌ویژه نفی اصالت حس) مبتنی بر حکمت متعالیه صدرایی یافت.

کلید واژه‌ها: الهیات پویشی، تعارض علم و دین، حکمت متعالیه صدرایی، طبیعت‌گرایی حداکثری، طبیعت‌گرایی حداقلی، علم و دین، و ماوراءالطبیعه‌گرایی.

۱- مقدمه

با نظر به سیر تاریخی مباحث مربوط به رابطه علم و دین در عصر جدید، درمی‌یابیم که یکی از متغیرهای اساسی این مباحث، تصدیق وجود تعارض یا نبود آن بین این دو است. رخدادهایی مانند محاکمه گالیله از سوی کلیسا در اوایل عصر جدید و مجادله بر سر نظریه تکامل و پیامدهای کلامی آن در قرن نوزدهم (که تا به امروز هم ادامه داشته) از نمونه‌های بارزی به شمار می‌آیند که گاه دستاویز عده‌ای برای دامن زدن به وجود تعارض بین علم و دین بوده است. در قرن حاضر هم عده‌ای با توسل به «طبیعت‌گرایی^۱»، به ویژه «طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی»، تلاش کرده‌اند تا بر طبل این تضاد یا تعارض بکوبند. از طبیعت‌گرایی، روایت‌های مختلفی وجود دارد که عمده آنها یکی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است که یگانه شیوه تبیین طبیعت را بهره‌گیری از علل و عوامل علی طبیعی تلقی می‌کند و مدعی است که علل فراطبیعی فاقد هرگونه ارزش تبیین‌کننده است یا دست کم توانایی رقابت با تبیین‌های علمی را ندارند. روایت دیگر، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است که ادعا می‌کند جهان منحصر به طبیعت است و بس و قلمرویی فراتر از آن وجود ندارد. این روایت اخیر که گاه به طبیعت‌گرایی حداکثری هم شهرت دارد، متهم به ماده‌گرایی علمی شده که سر از الحادگرایی درمی‌آورد [۱۵]؛ بنابراین هر رویکردی که هم‌اکنون حکم به نسبت هماهنگی یا مکملیت بین علم و دین دهد، به‌ناچار با طبیعت‌گرایی، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی یا حداکثری، مواجه است.

الهیات پویشی که ریشه در فلسفه پویشی *آلفرد نورث وایتهد*^۲ (۱۸۶۱-۱۹۴۷) دارد، در مقام یکی از مشهورترین مدل‌های الهیاتی مسیحی معاصر، رویکردی را در باب علم و دین در پیش می‌گیرد که به «رویکرد مکملیت یا هماهنگی» شهرت دارد. این مدل الهیاتی بر پایه جهان‌شناسی و خداشناسی پویشی، مدعی است که لازمه در پیش گرفتن رویکردی که بتواند به‌شایستگی از عهده تبیین رابطه علم و دین برآید، این است که جایگاه علم و دین را در منظومه معرفت بشری معلوم سازیم و چنین امری هم از

1. naturalism

2. Alfred north Whitehead

طریق یک نظام مابعدالطبیعی جامع و فراگیری میسر است که کل تجارب بشری اعم از علمی، اخلاقی، دینی، زیبایی‌شناختی و... معتبر تلقی شود. مطابق با این رویکرد، استدلال می‌شود که اولاً جهان به‌منزلهٔ ارگانیسم یا یک نظام اندام‌وار با ابعاد و سطوح متعدد است و هریک از تجارب فوق‌ناظر بر بخشی از آن است؛ ثانیاً فهم عمیق و جامع این واقعیت اندام‌وار در گرو آن است که این تجارب را به‌صورت یکپارچه بنگریم و ثالثاً علم و دین تجاربی از وجوه مختلف این واقعیت را برای ما به ارمغان می‌آورند [30, P185]؛ بنابراین در چهارچوب یک نظام مابعدالطبیعی پویشی، علم و دین در هم تنیده‌اند و با سایر تجارب بشری، مجموعه‌ای یکپارچه و هماهنگ را تشکیل می‌دهند. اینجاست که علم و دین هرچند از تجارب مختلفی حکایت می‌کنند، اما هر دو ناظر بر یک واقعیت هستند و در کنار یکدیگر می‌توانند تفسیری جامع از واقعیت ارائه کنند؛ به‌طوری‌که از یک سو عقاید و باورهای دینی بیانگر تجربهٔ دینی‌ای هستند که ریشه در مواجههٔ انسان با حقیقتی ثابت و لایتغیر در پس جهان سراسر متحول دارد و از دیگر سو نظریات علمی بیانگر تجربه‌ای است که آدمی از جهان طبیعت دارد. بدین ترتیب علم و دین نه سر‌تضاد ذاتی دارند و نه به دو قلمرو کاملاً مستقل تعلق دارند؛ بلکه مکمل هم هستند. بر اساس این رویکرد، که به‌ویژه در آثار دیوید ری‌گریفین (از متفکران پویشی معاصر)، نمود برجسته‌ای پیدا کرده است، رابطهٔ بین علم و دین می‌تواند از رابطهٔ تضاد به رابطهٔ هماهنگی و مکملیت تغییر کند، البته اگر و تنها اگر دو چیز رخ دهد: اگر اجتماعات دینی ماوراءالطبیعه‌گرایی را به نفع طبیعت‌گرایی خدا‌باورانه و توحیدی رها کنند؛ و اگر جامعهٔ علمی، طبیعت‌گرایی حداکثری‌اش را به نفع طبیعت‌گرایی حداقلی ترک کند. به سخن دیگر، بنا به قرائت گریفین، در جهان‌بینی پویشی، لازمهٔ رسیدن به هماهنگی و تعامل بین علم و دین این است که طبیعت‌گرایی حداکثری که تکیه بر حس‌گرایی، الحاد‌گرایی و ماده‌باوری علمی دارد، جای خودش را به طبیعت‌گرایی حداقلی یا معتدل بدهد که تکیه بر نظریهٔ دریافتی ادراک، همه در خداگرایی و اصالت تجربهٔ فراگیر دارد [24, PP 18-17؛ 25, PP 138-137].

۱-۱- طرح مسئله

نوشتار حاضر بر آن است که اولاً از منظر الهیات پویشی (با تأکید بر آثار گریفین^۱)، تحلیلی ارائه کند از اقسام تضاد موجود بین علم و دین؛ تضادی که ریشه آن و به‌ویژه راهکار پیشنهادی برای رفعش مبتنی بر کنار نهادن طبیعت‌گرایی حداکثری و در مقابل در پیش گرفتن طبیعت‌گرایی حداقلی است. ثانیاً به نقد و بررسی آن پرداخته و پاره‌ای اشکالات وارده بر آن را آشکار کند و به‌ویژه با نظر به حکمت متعالیه صدرایی نشان دهد که بر خلاف گمان متفکران پویشی، علی‌الخصوص گریفین، می‌توان طبق مدل جهان‌شناسی، خداشناسی و معرفت‌شناسی صدرایی چهارچوبی را برای جمع‌سازگاری بین «طبیعت‌گرایی حداقلی یا معتدل» و «ماوراءالطبیعه‌گرایی حداقلی یا معتدل» یافت که علم و دین در قالب آن بگنجد و هم دغدغه اهل ایمان تأمین گردد و هم دغدغه اهل علم.

۲-۱- پیشینه تحقیق

کسانی مانند دیوید ری گریفین، جان کاب^۲، لسلی موری^۳، ویلیام کینگ^۴، ضمن پذیرش ضمنی طبیعت‌گرایی حداقلی، تلاش کرده‌اند تا طبق الهیات پویشی، تبیینی از چگونگی رفع تعارض بین علم و دین ارائه کنند که از این میان، گریفین شهرت بیشتری

1. David ray Griffin

دیوید ری گریفین (متولد ۱۹۳۹ میلادی)، استاد بازنشسته الهیات و فلسفه، از برجسته‌ترین نمایندگان کنونی فلسفه و الهیات پویشی است که *آلفرد نورث وایتهد* بنیان‌نهاد و *چارلز هارتشورن* آن را بسط داد. او پس از آنکه در ۱۹۷۰ میلادی، دکتری خویش را از دانشگاه کلرمونت اخذ کرد، عمده پژوهش‌های خویش را متمرکز بر الهیات پویشی با تأکید بر عدل الهی، مسیح‌شناسی و الهیات در عصر پسامدرن ساخت و قریب به ۲۰ کتاب و ۱۸۸ مقاله در این حوزه تألیف نمود. شایان ذکر است که او بعدها به مسائل سیاسی علاقه‌مند گشت و به‌ویژه پس از حادثه یازده سپتامبر، آثاری انتقادی در این زمینه به نگارش درآورد که مورد توجه قرار گرفتند. افزون بر این آثار تحقیقاتی، به همراه جان کاب، «مرکز مطالعات پویشی» را در دانشگاه کلرمونت تأسیس کرد و بنیانگذار «کانون جهان پسامدرن» در سانتا باربا ای کالیفرنیا است.

2. John Cobb

3. Leslie Muray

4. William King

و آثار متعددی دارد. افزون بر این در مواجهه با طبیعت‌گرایی، چندین رویکرد دیگر قابل اشاره است که رویکردی له یا علیه آن را در پیش گرفته‌اند و مهم‌ترین آنها عبارتند از: **اول**، نظریه علم توحیدی^۱ که *آلوین پلنتینگا*^۲ و *فیلیپ جانسون*^۳ مطرح ساخته‌اند و مدعی هستند که علم به معنای دقیق کلمه مستلزم نفی فاعلیت الهی یا ماورای طبیعی نیست. از نظر پلنتینگا، به دلیل اینکه باورهای دینی قابلیت توجیه عقلانی دارند، می‌توان به علمی توحیدی دست یافت. به بیان دیگر، از آنجا که اعتبار قوای شناختی آدمی پیش‌شرط هر باور موجهی است، اساساً پیروی از طبیعت‌گرایی، امری نامعقول است. **دوم**، طبیعت‌گرایی روش‌شناسانه در چهارچوبی ماوراءالطبیعه‌گرایانه، کسانی مانند *ویلیام هاسکر*^۴ / *ارنان مک مولین*^۵ و *هوارد فان تیل*^۶ با تکیه بر آن مدعی هستند که هماهنگی بین علم و دین بر اساس ساختاری طبیعت‌گرایانه آن هم در چهارچوبی ماوراءالطبیعه‌گرایانه امکان‌پذیر است. این دیدگاه با تمایز قائل شدن بین علت اولیه که همان خداست و علت ثانویه که همان علل طبیعی هستند، اظهار می‌دارد که خداوند از رهگذر این علل ثانویه در عالم تأثیرگذار است. حال چون فاعلیت الهی و مخلوقات در سطوح مختلفی رخ می‌دهند، تعارضی هم بین علم (که در سطوح علل ثانویه عمل می‌کند) و دین (که ناظر بر علت اولیه است) رخ نخواهد داد. **سوم**، مطابقت دین با طبیعت‌گرایی حداکثری، کسانی مانند *ویلم دریس*^۷ مدعی هستند لازمه هماهنگی بین علم و دین این است که باورهای دینی مطابق با جهان‌بینی علمی معاصر جرح و تعدیل گردد. چنین دیدگاهی را می‌توان در زمره نگرشی ابزارانگارانه در باب دین تلقی کرد [24, pp47-70].

تا جایی که نگارنده بررسی کرده در زبان فارسی به‌طور خاص منبعی یافت نشد که به رویکرد الهیات پویشی در باب راه‌حل رفع تعارض بین علم و دین و به‌ویژه نقد آن از

-
1. theistic science
 2. Alvin Plantinga
 3. Philip Johnson
 4. William Hasker
 5. Ernan McMulin
 6. Howard Van Till
 7. Willem Dree

منظر حکمت متعالیه پرداخته باشد، هر چند در آثار ترجمه‌شده‌ی ایان باربور و نیز مقاله «خدا و تکامل، بررسی پنج‌الگوی فعل خدا در طبیعت از دیدگاه ایان باربور» اثر امیرعباس علیزمانی به اجمال مباحثی را می‌یابیم.

۲- اقسام تضاد بین علم و دین

از نظر گریفین، بین علم و دین چهار قسم تضاد وجود دارد [24, pp12-17] که عبارتند از:

۱- **تضاد ناشی از جهان بینی ماوراءالطبیعه‌گرایانه** که حاکم بر دین است و عمده مشخصه‌اش، اعتقاد به خدایی قادر مطلق و خالق از عدم است.

۲- **تضاد ناشی از ماوراءالطبیعه‌گرایی معرفتی** که در جایی رخ می‌دهد که اجتماع دینی پایبند به عقایدی است که علم مدعی ابطال آنهاست؛ برای نمونه می‌توان به نظریه زمین مرکزی و نگارش اولین کتاب از کتب پنج‌گانه عهد عتیق به‌وسیله حضرت موسی اشاره کرد. چنین باورهایی ریشه در خطاناپذیری وحی دارند.

۳- **تضاد ناشی از نگرش طبیعت‌گرایانه حداکثری** که بر اندیشه علمی قرن نوزدهم به بعد حاکم گشت و بر سه رکن استوار است: حس‌گرایی^۱، الحادگرایی^۲ و ماده‌باوری علمی^۳.

۴- **تضاد ناشی از فراتر رفتن از شواهد تاریخی** که در جایی رخ می‌دهد که دانشمندان بر اساس طبیعت‌گرایی حداکثری - بی‌آنکه بر شواهدی ناظر بر واقع تکیه کنند - احکامی را در باب رویدادهای خاصی صادر می‌کنند که در تضاد با باورهای دینی است. برای مثال ممکن است دانشمندان مدعی شوند که خاستگاه و سرمنشأ جهان متأثر از خالق الهی نیست، ادعایی که متکی بر هیچ شاهد محکمی نیست. نمونه دیگر، این ادعاست که خالق الهی بر ظهور و پیدایش حیات به‌طور اعم و ظهور و پیدایش انسان به‌طور اخص تأثیر نگذاشته است. گویی در چنین مواردی دانشمندان ورای شواهد تاریخی می‌روند تا ادعای خویش را ثابت کنند که با روش علمی سازگاری ندارد.

1. sensationism
2. atheism
3. scientific materialism

با توجه به اینکه تضاد اول و سوم را می‌توان به تضاد در سطح جهان‌بینی حاکم بر علم و دین برگرداند و تضاد دوم و چهارم را به تضاد در سطح گزاره‌ها یا به تعبیری محتوا برگرداند، می‌توان این تضادها را در دو سطح مطرح نمود: اول در سطح جهان‌بینی حاکم بر علم و دین که تضادی بنیادی به شمار می‌آید و طی آن، طبیعت‌گرایی حداکثری با جهان‌بینی حس‌گرایانه، الحادی و ماده‌باوری‌اش با جهان‌بینی ماوراءالطبیعه‌گرایانه دینی مواجه می‌شود. دوم تضاد در سطح گزاره‌ها که در مقایسه با تضاد نوع اول، فرعی به شمار می‌آید و نمونه بارز آن را می‌توان در مواجهه بین نظریه نوداروینی تکامل و اصالت خلقت علمی (براساس قرائتی ظاهرگرایانه از سفر تکوین که مدعی‌اند زمین تنها چند هزار سال قبل خلق شده است) سراغ گرفت. با نظر به اهمیت تعارض نوع اول و راهکار حل آن، گستردگی‌اش و پیامدهایش برای تعارض نوع دوم، نوشتار حاضر محدود به دو امر است: اولاً به چگونگی طرح تعارض در سطح جهان‌بینی علم و دین و ثانیاً ارائه راهکاری از منظر الهیات پویشی به‌ویژه آن‌گونه که در آثار دیوید ری گریفین آمده است.

۳- تضاد در سطح جهان‌بینی

۳-۱- جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه حداکثری علم

از دیدگاه گریفین، جدی‌ترین و برجسته‌ترین صحنه تضاد بین علم و دین را می‌توان همان تضاد در سطح جهان‌بینی‌ها دانست. در یک سوی این صحنه، علم تکیه بر طبیعت‌گرایی حداکثری دارد که متشکل از سه مؤلفه اصالت حس، الحادگرایی و ماده‌باوری است.

رکن اول، اصالت حس: این رکن وجهی معرفت‌شناسانه دارد و بر اساس آن ما هیچ ادراکی نداریم مگر ادراک حسی. این آموزه هم تجربه دینی توحیدی را نفی می‌کند که حاصل شهود بی‌واسطه فرد از امر قدسی است و هم منکر تجربه اخلاقی و زیبایی‌شناسانه است که به‌منزله ادراک غیر حسی مستقیم آرمان‌ها یا ارزش‌های هنجاری تلقی می‌شود. چنین اندیشه‌ای به نسبت‌گرایی منجر می‌شود که بر اساس آن

قضاوت‌های ارزشی چیزی نیستند مگر ترجیحات ذهنی که قابلیت صدق و کذب ندارند. از نظر گریفین، اصالت دادن به حس، مشکلات عمده‌ای را برای خود علم هم پدید می‌آورد که عبارتند از: اول اینکه از یک سو علم مبتنی بر علیت و استقراء است و از دیگر سو علیت امری نیست که به واسطه ادراک حسی قابل درک باشد؛ همچنین خود صحت استقراء هم با توسل به علیت معلوم می‌گردد. دوم اینکه، اعیان ریاضی در فیزیک و اصول منطقی اساساً هیچ شالوده‌ای در ادراک حسی ندارند. سوم اینکه شاهد هستیم که در قلمرو علم، آن دسته از اصول اخلاقی، شناختی و زیبایی‌شناسانه‌ای مورد قبول هستند که با مفروض گرفتن اصالت حس، بدون تبیین خواهند بود؛ برای مثال مفهوم حقیقت و اینکه ما آدمیان در جستجوی حقیقت هستیم، امر خطیری است که برآمده از ادراک حسی نیست [24, p37].

رکن دوم، الحادگرایی: از دیدگاه گریفین با اینکه الحادگرایی از مؤلفه‌های بنیادین علم به شمار نمی‌آید، اما اعتقاد به طبیعت‌گرایی حداکثری موجب می‌شود فرد سرانجام سر از الحادگرایی در بیاورد که مطابق با آن، واقعیت الهی نمی‌تواند وجود داشته باشد چرا که عالمی ورای این طبیعت مادی وجود ندارد. چنین نگرشی افزون بر انکار هر گونه سرمنشأ متعالی برای تجربه دینی، با تحویل‌گرایی^۱ در پیوند است تا عقیده خلق الهی جهان و حتی هر تأثیر الهی در جهان را رد کند. این الحادگرایی به‌ویژه هنگامی که با نسبت‌گرایی همراه شود، سر از پوچ‌گرایی و هیچ‌انگاری درمی‌آورد که به تبع آن زندگی هیچ معنای غایی‌ای ندارد [24, p37]. افزون بر اینها، با فرض الحادگرایی، پاره‌ای خصوصیات جهان مانند نظم جهان، میل و گرایش صعودی تکامل، ظهور و بروز پدیده‌ای نو در جهان، زیبایی چشمگیر، عینیت آرمان‌هایی اخلاقی و منطقی، بدون تبیین خواهند بود.

رکن سوم، ماده‌باوری: بدین معناست که ماهیت و سرشت اشیا چیزی جز ماده نیست، آن هم ماده‌ای که در عمق وجودش، ثابت و ایستا و تهی از هرگونه ارزش و غایت است. از آنجا که چنین نگرشی بن‌مایه این جهان‌شناسی دوره جدید قرار گرفته،

1. reductionism

و/یتهد از آن به ماده‌باوری علمی تعبیر می‌کند که بر دو رکن استوار است: یکی هستی-شناسانه و دیگری معرفت‌شناسانه. طبق رکن اول، ماده، گوهر و مؤلفه اساسی واقعیت به شمار می‌آید؛ به طوری که واقعیت چیزی جز ماده و فعل و انفعالات آن نیست. مطابق با رکن دوم، روش علمی، یگانه روش دستیابی به معرفت است. بر اساس این دو رکن است که ماده‌باوران علمی معتقدند که اولاً فقط موجودات و عللی که علم به آنها می‌پردازد، واقعیت دارند و ثانیاً تنها علم است که می‌تواند از سرشت واقعیت پرده بردارد [19,p11]؛ ۴، ص ۱۹۳]. از نظر متفکران پویشی چنین نگرشی نمی‌تواند تکیه‌گاه محکم و استواری برای فهم واقعیت، آن هم برای بشر امروزی باشد. زیرا «نظریه موجی نور، نظریه اتم (از هنگامی که به زیست‌شناسی منتقل شده)، نظریه بقای نیرو و نظریه گسترش گرایی، حقایقی را کشف کرده‌اند که قالب ماتریالیسم را در هم می‌شکنند. سرانجام این فلسفه سطحی به وسیله نظریه کوانتوم کاملاً ناممکن شده است» [۵، صص ۱۸۵-۶]. گریفین به پاره‌ای مشکلات ماده‌باوری اشاره می‌کند که عبارتند از: ۱- بنا به ماده‌باوری، مغز متشکل از میلیون‌ها عصب‌های منفرد است که آنها به نوبه خودشان قابل تحویل به عناصر اتمی یا زیراتمی هستند، لذا با چنین فرضی، ماده‌باوران عاجز از تبیین «وحدت تجربه» [22,p52] هستند؛ بدین معنا که ما آدمیان واجد آگاهی یا تجربه‌ای یکپارچه هستیم؛ ۲- اگر آدمی یکسره متشکل از ذرات مادی منفرد باشد پس چگونه می‌توان «وحدت رفتار بدنی‌مان» [22,p52] را تبیین کرد، یعنی بدن ما می‌تواند در آن واحد درگیر چندین عمل باشد، برای مثال ممکن است در حالی که به تایپ متنی مشغول هستیم و به صفحه کامپیوتر نگاه می‌کنیم، به موسیقی هم گوش دهیم. اگر مرکزی نباشد که این مجموعه ادراکات حسی در آنجا جمع شوند، چگونه چنین هماهنگی میسر است؟ ۳- یکی گرفتن مغز با ذهن، منجر به نفی اختیار می‌گردد؛ ۴- ماده‌باوری متضمن معرفت‌شناسی است که بنا به آن نمی‌توان به مقولات علمی مانند زمان، علیت و وجود بالفعل دست یافت که از مفاهیم بنیادین عقل سلیم به شمار می‌آیند [26,p139]؛ ۵- ماده‌باوری نهفته در پس جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه حداکثری پیوندی تنگاتنگ با نگرش سازوکارانه به عالم و نفی علیت غایتمند و اساساً هرگونه غایت‌انگاری دارد و به تعیین‌گرایی و نفی اختیار و آزادی حتی در حوزه افعال بشری منجر می‌شود.

۲-۳- جهان‌بینی ماوراءالطبیعه‌گرایانه دینی

بر اساس این جهان‌بینی، جامعه دینی، خداوند را وجودی بیرون از جهان تصور می‌کند که می‌تواند به نحو مافوق طبیعی در جهان دخالت کند و مانع از تأثیرگذاری نیروهای علیی مربوط به عالم خلقت گردد. گریفین این باور را ماوراءالطبیعه‌گرایی هستی‌شناسانه^۱ می‌نامد که با جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه حاکم بر جوامع علمی دو قرن اخیر در تضاد است. از نظر گریفین در جهان‌بینی ماوراءالطبیعه‌گرایانه:

اولاً رابطه بین خدا و جهان به‌عنوان یک رابطه طبیعی پذیرفته نمی‌شود؛ بلکه این رابطه، رابطه‌ای است یکسره اختیاری که به‌طور یک‌سویه و بنا بر اراده الهی بنا شده است. جهان از عدم یعنی نیستی مطلق آفریده شده است؛ بنابراین به هیچ‌وجه وجود ازلی ندارد، نه حتی به این معنا که از جریان جاودانه رویدادهای متناهی آفریده شده باشد [۱۶، ص ۱۲۹].

ثانیاً همان‌طور که از آغاز مدرنیته چنین اندیشه‌ای در آرای کسانی مانند دکارت ظهور و بروز یافت، تأکید بر قدرت مطلق خداوند ایجاب می‌کرد تا به طبیعت به‌گونه‌ای نگریده شود که منفعل محض است و ماده هم‌عاری از هر گونه خودانگیختگی. بدین ترتیب در پرتو این نگرش، عالم به دو پاره تقسیم می‌گردد: یکی قلمرو جوهری که از جان یا نفس برخوردار است و واجد ارزش ذاتی که همان عالم انسانی است و دیگری قلمرو جوهر ممتدی که ماهیتش کمیت است و همان عالم طبیعت به شمار می‌آید و فاقد ارزش ذاتی.

ثالثاً بنا به چنین نگرشی، وقتی طبیعت مرکب از اشیایی فاقد احساس و شعور یا متمایز از ذهن و نفس باشد، دیگر نمی‌توان از نقش تأثیرگذار خداوند (به‌عنوان روح‌القدس) در میان کنش و واکنش‌های علیی رایج در طبیعت سخن به میان آورد. اینجاست که تأثیر قدرت علیی خداوند نمی‌تواند از رهگذر طبیعت صورت گیرد، بلکه بایستی به‌گونه‌ای ماوراءالطبیعی باشد که محدود به دو صورت خواهد بود: یکی اینکه خداوند در آغاز ماده را آفرید و حرکت و قانون‌های حرکت را بر آن تحمیل کرد و دوم

1. ontological supernaturalism

اینکه خداوند بنا به اقتضا و با معجزه‌های ماورای طبیعی، این قانون‌های «طبیعی» را از عمل می‌اندازد [۱۶، ص ۱۳۰].

نمونه‌هایی از آموزه‌های سنتی مسیحی که بنا به اندیشه متفکران پویشی، حاکی از این جهان ماوراءالطبیعه‌گرایانه است، عبارتند از: اعتقاد به وقوع معجزه که به‌منزله گسست‌های مافوق طبیعی روابط علی - معلولی تلقی می‌شود. منظور از معجزه در اینجا، رویدادی است که به‌تمامه و مستقیماً معلول خداوند است، بی‌آنکه هیچ عامل طبیعی دخالتی داشته باشد. نمونه دیگر از این آموزه‌ها که مسیح‌شناسی سنتی به دست می‌دهد، این است که فعالیت خدا یا حضور در عیسی مسیح به‌لحاظ مابعدالطبیعی متفاوت از فعالیت خداوند یا حضورش در دیگر انسان‌هاست. نمونه مهم دیگری که مجادله‌برانگیز بوده، خطاناپذیری وحی است که مطابق با آن علیت الهی، فرایند طبیعی تفکر بشر را نقض می‌کند. این نمونه اخیر از آن‌رو مهم می‌نماید که موجب انتقال از ماوراءالطبیعه‌گرایی هستی‌شناسانه به ماوراءالطبیعه‌گرایی معرفت‌شناسانه می‌گردد که بر اساس آن، پاره‌ای از اندیشه‌ها را باید پذیرفت نه به‌دلیل مزیت ذاتی‌شان، بلکه صرفاً بدین دلیل که علی‌الظاهر ریشه در وحی خطاناپذیر دارند.

خلاصه کلام اینکه در یک طرف، علمی تکیه بر جهان‌بینی دارد (می‌توان از آن به ماده‌باوری علمی هم تعبیر کرد) که اولاً به‌لحاظ هستی‌شناسانه ماده را یگانه گوهر و مؤلفه بنیادی واقعیت معرفی می‌کند و منکر هرگونه عالمی و رای طبیعت است؛ ثانیاً به‌لحاظ معرفت‌شناسانه، اصالت را به حس می‌دهد؛ و ثالثاً به‌لحاظ روش‌شناسانه، موضعی پوزیتیویستی در پیش می‌گیرد که مطابق با آن معرفت یقینی و معتبر بشر منحصر است به معرفت علمی که قابلیت اثبات تجربی داشته باشد. در طرف دیگر، دین تکیه بر جهان‌بینی‌ای دارد که شالوده‌اش اعتقاد به یک خدای قادر مطلق است که خواست و اراده مطلق او به نحوی یک‌سویه هر رویدادی را در عالم رقم می‌زند. این جهان‌بینی اولاً به دوگانه‌انگاری می‌انجامد که هستی اصیل و حقیقی را به عالم ماورای طبیعت نسبت می‌دهد و طبیعت را فاقد حیات و جان تلقی می‌کند و ثانیاً فعل خدا و تأثیرگذاری او در آغاز خلقت عبارت است از خلق ماده از عدم و به حرکت درآوردن آن و پس از خلق عالم هم صرفاً عبارت است از رخنه‌پوشی هر از گاهی در جهان. اینجاست که از دیدگاه گریفین علم و دین بر بنیان چنین جهان‌بینی‌هایی سر از تعارض درمی‌آورند.

حال باید دید که گریفین بر اساس جهان‌بینی پویشی چه راهکاری برای رفع این تعارض ارائه می‌کند؟

۴- راهکار الهیات پویشی در حل تعارض در سطح جهان‌بینی

گریفین مدعی است که رابطه موجود بین علم و دین می‌تواند از رابطه تضاد به رابطه هماهنگی یا به بیان دیگر مکملیت تغییر کند، اگر و تنها اگر دو چیز رخ دهد: اگر اجتماعات دینی، ماوراءالطبیعه‌گرایی را به نفع طبیعت‌گرایی خداپاورانه و توحیدی رها کنند و اگر جامعه علمی، طبیعت‌گرایی حداکثری‌اش را به نفع طبیعت‌گرایی حداقلی ترک کند. اکنون این جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه حداقلی که مدعی است بنیانی قانع‌کننده‌تر برای علم به دست می‌دهد که مقبول جامعه علمی واقع شود، بی‌آنکه تن به ماده‌باوری علمی دهد؛ و از جانب دیگر، با باور به خدا و نقش او در طبیعت هم‌خوانی داشته و برای اهل ایمان قابل قبول خواهد بود بر چه پایه‌هایی استوار است؟

در طبیعت‌گرایی حداقلی مورد نظر گریفین، اولاً نظریه دریافتی ادراک^۱ جایگزین اصالت حس می‌شود؛ یعنی ادراک به معنای دقیق را دریافتی غیر حسی تلقی کردن، ثانیاً همه‌در خداگرایی^۲ به جای الحادگرایی می‌نشینند و ثالثاً اصالت تجربه‌فراگیر جانشین ماده‌گرایی می‌شود [25,p168].

رکن اول، نظریه دریافتی ادراک: مطابق با این نظریه، اولاً نه تنها ادراک حسی، یگانه شیوه ادراک نیست بلکه ادراک به معنای واقعی امری غیر حسی است و ثانیاً تمام هستی‌های بالفعل از آن برخوردار هستند هر چند شدت و ضعفش متفاوت است؛ بدین معنا که هستی‌ها یا موقعیت‌های بالفعل در فرایند صیوروت و شدن، نه تنها از حیث بیرونی بلکه از حیث درونی در رابطه‌ای تنگاتنگ با یکدیگر هستند. هنگامی که یک رویداد یا موقعیت واقعی از حیث درونی با دیگری ارتباط برقرار می‌کند، موقعیت‌های گذشته در ویژگی‌های ذاتی موقعیت کنونی، سهیم و شریک هستند. به این ترتیب هر موقعیت واقعی، چکیده و عصاره گذشته را در خودش دارد که در اندیشه پویشی از آن

1. Prehension
2. pantheism

به دریافت تعبیر می‌شود [29,p32]. این موقعیت‌های واقعی انضمامی یا به نحو بی‌واسطه حضور دارند، یعنی به‌عنوان داده‌های خاص یک تجربه و یا به نحو باواسطه. در توضیح این نظریه می‌توان گفت که هر فردی، خواه اندام‌های حسی داشته باشد، خواه نداشته باشد، محیط خود را درک می‌کند، به این معنا که از اشیای دیگر متأثر می‌شود. حتی تجربه ما اصولاً حسی نیست. برای آنکه اشیای روبه‌رویم را ببینیم، لازم است که نفس من سلول‌های مغزی مرا درک کرده باشد و بدین ترتیب، داده‌هایی را که از عصب بینایی منتقل شده است از جهان خارج دریافت کند. من سلول‌های مغزی خود را نمی‌بینیم؛ این سلول‌ها ادراک دستگاه حسی من را نیز شامل می‌شوند. ولی من برای آنکه داده‌هایی را دریافت کنم که از جهان خارج می‌رسند، باید آنها را به نحوی غیر حسی درک کنم. این داده‌ها با سلسله‌ای از ادراک‌های حسی، نورون به نورون تا عصب بینایی انتقال می‌یابند. ادراک حسی، سنخ خاص و عالی مرتبه ادراک را برمی‌سازد که ممکن است صورت بگیرد یا نگیرد و وجود ادراک غیر حسی فرض مقدم آن است. ما و همه افراد دیگر، از الکترون‌ها گرفته تا نفوس حیوانی، همواره از ادراک غیر حسی برخورداریم [۱۶، ص ۱۶۰].

رکن دوم، همه در خدا انگاری: این رکن بر این باور است که:

- ۱- خداوند جدا و مستقل از جهان است؛
- ۲- جهان در خداست؛
- ۳- خداوند برای جهان حضور دارد؛
- ۴- خداوند متضمن جهان است؛
- ۵- خداوند از جهان تأثیر می‌پذیرد؛
- ۶- افعال خداوند در جهان و از طریق جهان صورت می‌گیرد؛
- ۷- جهان، مقدس است؛
- ۸- خداوند در جهان، سریان دارد؛
- ۹- خداوند اساس جهان است؛
- ۱۰- جهان به‌منزله بدن خداست؛
- ۱۱- خداوند شامل جهان است همان‌گونه که کل شامل جزء می‌باشد؛

۱۲- خداوند و جهان به نحو جدایی‌ناپذیری با هم عجین هستند؛

۱۳- خداوند وابسته به جهان است؛

۱۴- خداوند دوقطبی است [20,p636-7].

مطابق با چنین دیدگاهی خداوند نه وجودی است یکسره مستقل و متعالی از جهان و نه اینکه با جهان یکی است. از یک طرف وجود خداوند بالضروره مستلزم وجود جهان است که از این حیث شبیه به نظریه وحدت وجود است و از طرف دیگر خداوند و جهان متمایز از یکدیگر هستند. گویی از یک سو خدا و جهان به‌گونه‌ای با هم وحدت دارند و از دیگر سو گونه‌ای تمایز و استقلال. از آنجا که خداوند تمام موجودات عالم را تجربه یا درک می‌کند، کل جهان به‌منزله تجارب خدا همواره در او حضور دارند و هرگز از بین نمی‌روند.

همه درخداانگاری با همه‌خداانگاری^۱ هم‌رأی است در انکار کردن اینکه جهان صرفاً ممکن‌الوجود، مخلوق خدایی باشد که می‌توانست جدای از این جهان یا هر جهان دیگری وجود داشته باشد. در عوض با اظهار اینکه رابطه داشتن با جهان در ذات و سرشت خداست، همه‌درخداانگاری متضمن این نکته است که اگرچه جهانمان امری ممکن‌الوجود است، اصول بنیادی آن ضروری است، از اینرو غیر قابل نقض است.

بدینسان، همه‌درخداانگاری مهر تأیید می‌زند بر این فرض که اصول علی بنیادین جهان قابل گسست نیستند و به زعم گریفین عموم صاحب‌نظران علمی، آن را پذیرفته‌اند. اگرچه همه‌درخداانگاری تأثیر الهی در جهان را می‌پذیرد، این تأثیر به‌منزله نقض فرایندهای علی متعارف جهان تلقی نمی‌شود، بلکه به‌مثابه یکی از وجوه قاعده‌مند جهان است. بدین نحو، از نظر گریفین، همه‌درخداانگاری غلبه می‌کند بر سرمنشأ اساسی تضاد تصور شده بین مجامع علمی و دینی [27].

از دیدگاه فلسفه پویشی، خداوند برای جهان بالفعل ضروری است. بدون خدا، جهان چیزی نخواهد بود جز وجودی ایستا، لایتغیر و فاقد هر نظم پایداری که اساساً با جهان بالفعل مورد تجربه ما متفاوت است. دوقطبی بودن خداوند (ذات ازلی و ذات تبعی) امکان‌هایی را برای جهان فراهم می‌کند که گویی دعوتی است به سمت تغییر و تحول.

خدا به مثابه ذاتی ازلی، سرمنشأ بالفعل این امکان‌هاست؛ اما اگر فقط خداوند ابدی باشد، در این صورت امکان‌های مذکور ربطی به جهان بالفعل که اکنون وجود دارد، نخواهند داشت؛ لذا *وایتهد* و *هارتشورن* تصور می‌کنند که جهان باید در خدا حضور داشته باشد تا امکان‌هایی را که منجر به تحول می‌شوند، مرتبط با جهان باشند [28,p273]. لازمه حضور جهان در خدا این است که خدا برای جهان حضور داشته باشد و جهان بر خدا تأثیر بگذارد. اگر چه حضور جهان در خدا می‌تواند به منزله نوعی همه‌خدانگاری تلقی شود، فلسفه پویشی از طریق حفظ تمایز بین خدا و جهان از انحلال یکی در دیگری پرهیز می‌کند. این تمایز خودش را در ابدیت خدا، حدوث جهان و واجد گونه‌ای آزاد بودن رویدادها در جهان نشان می‌دهد. اگرچه خداوند فراروی موجودات، امکان‌هایی را قرار می‌دهد، ولی باز هر موجودی خودش تصمیم می‌گیرد که چگونه این امکان‌ها را فعلیت بخشد. آزادی موجودات و فقدان تعیین‌بخشی الهی، شیوه‌ای را برای تفکر پویشی فراهم می‌کند تا از خدایی که سرمنشأ شر باشد، پرهیز کند.

رکن سوم، اصالت تجربه فراگیر^۱: نظریه‌ای که طبق آن، همه اجزایی که عالم متشکل از آنهاست، تجربه است. آنچه ماده می‌نامیم معمولاً توده انبوهی از اجزاست؛ میلیاردها اتمی که در یک صخره وجود دارد یا میلیاردها سلولی که در بدن حیوان موجود است. وقتی درباره «ماده» می‌اندیشیم، درباره توده‌ای هم که از بیرون نگرینسته شده است، می‌اندیشیم. ولی از درون، تجربه‌ها هستند؛ همچنان که من از بیرون فقط ماده هستم، ولی از درون تجربه هستم. این نکته به تمامی موجودات قابل تعمیم است: میمون‌ها، تمساح‌ها، آمیب‌ها و ذرات بنیادی [۱۶، ص ۶۰].

هنگامی که از منظر اصالت تجربه فراگیر به عالم بنگریم، هستی‌های بالفعل که تار و پود عالم را تشکیل می‌دهند، از یک سو به مثابه ذرات تجزیه‌ناپذیر هستند و از دیگر سو پویا، متحول، برخوردار از احساس و دریافت و اساساً رشحاتی از تجربه هستند. به سخن دیگر، همه موجودات عالم از الکترون‌ها گرفته تا انسان و حتی خدا در حال تجربه کردن یا تجربه شدن هستند. اینجاست که گویی در بطن و متن کل موجودات، نیرویی معنوی و خلاقانه وجود دارد که فراتر از ماده‌ای خنثی و منفعل است.

پیوند این سه رکن یا سه آموزه، شالوده جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه حدافلی را پی‌ریزی می‌کنند که مطابق با آن، اصول علی جهان‌شمول و فراگیری وجود دارند که اولاً هم بر فعل خدا و هم فعل سایر موجودات حاکم است؛ ثانیاً این اصول غیر قابل نقض هستند، به طوری که خداوند نمی‌تواند به طور یک‌جانبه در این اصول گسستی ایجاد کند. اینجاست که روشن می‌گردد که طبیعت‌گرایی حدافلی‌گرفین در تقابل است با از یک سو ماوراءالطبیعه‌گرایی دینی که بر این باور است که خداوند به منظور نظم بخشیدن هر از گاهی به عالم بایست قوانین حاکم بر جهان را نقض کند و از مجاری ماوراءالطبیعی در عالم دخل و تصرف کند که چنین امری برای دانشمندان مجامع علمی غیرقابل قبول می‌نماید و از دیگر سو با طبیعت‌گرایی حداکثری که جایی برای نقش‌آفرینی خدا باقی نمی‌ماند و همه چیز به ماده‌ای منفعل و ایستا ختم می‌شود که رابطه‌ای تنگاتنگ با سازوکار موجبیت‌گرایانه دارد و چنین امری برای خداپاوران غیر قابل پذیرش است.

۵- نقد و بررسی

رویکردی که در الهیات پویشی و به‌ویژه در آثار گریفین، به‌منظور حل تعارض بین علم و دین در پیش گرفته می‌شود، از آن رو که از طبیعت‌گرایی حداکثری عبور می‌کند و پیامدهای آن را (اصالت حس، الحادگرایی و ماده‌باوری) آشکار می‌سازد، درخور توجه و تأمل است. بررسی آثار او در این زمینه حاکی از این است که عمده دغدغه‌اش این بوده که در چهارچوب جهان‌بینی پویشی، راه‌حلی ارائه کند که با نگرش‌ها و تحقیقات علمی اخیر مطابقت و هماهنگی داشته باشد. همین دغدغه موجب شده دست به تفسیری از خدا، رابطه خدا و جهان و گوهر دین بزند که هم راه‌حل او را با ابهاماتی جدی روبه‌رو سازد و هم اینکه پذیرش آن را از سوی عموم پیروان ادیان توحیدی دشوار سازد.

۱- یکی از ارکان راه‌حل گریفین، همه‌درخداانگاری است که بر اساس آن به‌منظور تبیین رابطه خدا و جهان، تحلیلی عرضه می‌گردد که نه تنها به روشن‌تر شدن این موضوع بس پیچیده منجر نمی‌شود، بلکه برعکس پیچیده‌تر هم می‌گردد. در پیش کشیدن پاره‌ای نکات از قبیل ادعای واجد اختیار یا آزادی بودن تمام اجزای جهان، خصلت تجربه‌کنندگی برای تمام موجودات عالم قائل شدن در روابطی کل‌گرایانه و

رابطه خدا و جهان را به مثابه رابطه نفس و بدن تلقی کردن (که خودبه‌خود مسئله جنسیت را به میان می‌آورد) به ابهامات فراوانی می‌انجامد [21].

۲- اگر بنا به همه‌در خداانگاری قرار باشد که کل جهان در خدا حضور داشته باشد و خدا دائماً در حال تجربه جهان باشد، رابطه هم‌زمانی یا معیت رویدادها در تجربه الهی با اصل نسبیت زمان (که در الهیات پویشی پذیرفته شده) چگونه قابل تبیین است؟

۳- لازمه راه‌حل گریفین این است که تجربه دینی به مثابه گوهر دین تلقی شود. در این صورت اولاً این نظریه عمدتاً نخبه‌گرایانه است. بدین معنا که تنها برای گروه اندکی از مؤمنان که واجد تجربه دینی بوده‌اند، دین موضوعیت پیدا می‌کند. اگر گروهی از پیروان ادیان، به‌ویژه ادیان توحیدی، نتوانند به هر علتی یا دلیلی واجد تجربه دینی شوند، گویی نتوانسته‌اند با خداوند وارد رابطه شوند و این یعنی فقدان ایمان [۱۷]، ص ۱۵۲] و ثانیاً چنانچه تجربه دینی، گوهر دین به شمار آید، آن‌گاه شریعت که بخش عمده‌ای از ادیان توحیدی علی‌الخصوص اسلام را تشکیل می‌دهد، در حاشیه و حتی خارج از گوهر دین قرار می‌گیرد.

۴- به نظر می‌رسد که گریفین برای رفع تعارض موجود میان جهان‌بینی علمی با جهان‌بینی دینی فرض را بر این گذاشته که اگر دخالت ماوراءالطبیعه را در طبیعت بپذیریم، علل مجرد و ماوراءالطبیعی هم باید در عرض علل طبیعی باشند و هم اینکه هر دو مشمول قوانینی یکسان و مشابه؛ در حالی که طبیعت‌گرایی مانع از قبول چنین فرضی می‌شود. در پاسخ گریفین می‌توان گفت که به گفته حکما، علل مجرد و ماورای طبیعی در طول علل طبیعی قرار دارند نه در عرض آنها. علوم از علل طبیعی یک پدیده بحث می‌کنند و پرده برمی‌دارند نه از علل مابعدالطبیعی آن. افزون بر این، شناخت ما از علل فاعلی یک پدیده ما را از شناخت علت غایی و تبیین غایی آن بی‌نیاز نمی‌کند. در واقع خود قوانین طبیعی که موضوعات علوم اند از نگاه فلسفی و بر اساس بینش دینی و الهی معقول ثانی فلسفی هستند و از فعل خداوند در طبیعت انتزاع می‌شوند. با این بیان می‌توان نشان داد که خداوند مشیتش در طبیعت همچنان نافذ است [۲، ص ۳۰۷].

۵- گریفین از یک سو علمی را که مبتنی بر نگرشی ماده‌باورانه باشد، نمی‌پذیرد و از آن سو دینی را که مبتنی بر نگرش ماوراءالطبیعی باشد، طرد می‌کند. راهکار ارائه‌شده او

این است که هم علم و هم دین در چهارچوب طبیعت‌گرایی حداقلی گنجانده شود که مقبول‌نگرش‌های علمی اخیر است تا از بروز تعارض بین آنها جلوگیری شود. حال آنکه گریفین، که نگران این مطلب بود که پذیرش دخالت امور ماوراءالطبیعی موجب می‌شود که علل ماوراءالطبیعی و علل طبیعی هم‌عرض هم قرار گیرند، با قرار دادن جهان‌بینی علمی و جهان‌بینی دینی تحت طبیعت‌گرایی حداقلی، عملاً به این سمت می‌رود که گزاره‌های دینی و گزاره‌های علمی ناظر بر علل واحدی باشند و در عرض یکدیگر قرار گیرند، در حالی که گزاره‌های دینی عمدتاً از علل ماوراءالطبیعی یک پدیده خبر می‌دهند و علوم تجربی از علل مباشر و با چنین تفکیکی گام اول در جهت تعارض جهان‌بینی علمی با جهان‌بینی دینی برداشته می‌شود [۲، ص ۳۰۸].

۶- گریفین از یک سو مانند دیگر متفکران پویشی مسلم می‌گیرد که خداوند در مقام یک هستی بالفعل^۱ دو قطب و دو جنبه دارد؛ یکی قطب ذهنی و عقلی که همان ذات ازلی^۲ خداوند است و گویی متعالی از جهان طبیعت. خداوند از این جهت مشمول تغییر و تحول قرار نمی‌گیرد و دیگری قطب فیزیکی^۳ یا همان ذات تبعی^۴ خداوند است که مشمول تغییر و تحول واقع می‌شود و به واسطه آن در تعامل با جهان است. بر این اساس حضور و تأثیرگذاری خداوند در جهان یا به تعبیر دیگر وجه فعلیت او به جنبه تبعی‌اش برمی‌گردد که اولاً لازمه آن پیروی کردن از اصول حاکم بر جهان و در عرض سایر موجودات قرار گرفتن است؛ و دیگر نه علم او علمی مطلق است که به آینده علم داشته باشد، نه قدرتش قدرتی مطلق، نه صاحب اراده‌ای در طول اراده سایر موجودات. ثانیاً بسیار کم‌رنگ شدن تعالی خداوند تا جایی که تبدیل به امری انتزاعی می‌گردد. از دیگر سو او مدعی است که تمام موجودات عالم از خداوند گرفته تا ذراتی مانند کوارک‌ها^۵ واجد قدرت تجربه‌کنندگی هستند که ریشه در خلاقیت ذاتی‌شان دارند. بر این اساس او از تأثیر فعل خلاقانه خداوند بر تمام عالم حتی ذراتی مانند کوارک‌ها یاد

1. actual entity
2. primordial nature
3. physical pole
4. consequent nature
5. Quarks

می‌کند، چرا که آنها هم واجد قدرت تجربه‌کنندگی هستند. حال خدا در مقام خالق می‌بایست بر موجودات از طریق تجربه‌شان از اراده و قصد الهی تأثیر بگذارد آن هم با ترغیب موجودات برای اینکه خودشان را با دخالت الهی تطبیق دهند [25, p143]. در این شرایط اگر دخالت ماوراءالطبیعی الهی (بنا به ادعای گریفین) کنار گذاشته شود یا نفی گردد، خداوند چگونه می‌تواند هر امر نوظهوری را تجربه کند؟ افزون بر این، گریفین منکر این امر است که خداوند در مقام شخص بتواند یا عملاً هر گاه که اراده کرد، در طبیعت دخالت کند. او چنین دیدگاهی را نگرش ماوراءالطبیعی در باب خدا می‌نامد. چنین انکاری ممکن است خدا باوران را با این پرسش روبه‌رو کند که آیا آنچه باقی می‌ماند می‌تواند توجیه‌کننده ذات خدا به‌مثابه شخص باشد، آن‌گونه که در متون مقدس آمده است؟

۷- پرسش مهم دیگری که در برابر این تبیین طبیعت‌گرایانه گریفین قابل طرح است، این است که آیا می‌توان تبیینی از طبیعت به‌مثابه پویش و تحول ارائه کرد و در عین حال به دخالت ماوراءالطبیعه در همین جهان طبیعت باور داشت؟ به سخن دیگر آیا آن‌گونه که گریفین گمان می‌کند لازماً طبیعت‌گرایی حداقلی، نفی هرگونه ماوراءالطبیعه‌گرایی است؟ آیا قرائتی از ماوراءالطبیعه‌گرایی وجود ندارد که با جهان سراسر متحول و در سیلان و جریان دائمی قابل جمع باشد و ناگزیر نباشیم برای خدا دو جنبه ازل و تبعی (تعالی و حلول) قائل شویم و خدا را در عرض سایر موجودات قرار دهیم؛ در عین آنکه به جمع تعالی و حضور هم دست یابیم؟

در پاسخ باید گفت که در چهارچوب نظام جهان‌شناسانه، خداشناسانه و معرفت‌شناسانه مبتنی بر حکمت متعالیه صدرایی، قرائتی از جمع بین طبیعت‌گرایی حداقلی و ماوراءالطبیعه‌گرایی معتدل قابل ارائه است که به اجمال بدان اشاره می‌شود.

الف. مدل جهان‌شناسانه صدرایی واجد پاره‌ای خصوصیات است که هم با دغدغه‌های علمی مدرن و هم با رویکرد پویشی گریفین و سایر متفکران این عرصه، قابل مقایسه است و از میان آنها به دو خصوصیت اشاره می‌گردد: یکی تحول و پویش درونی و بیرونی یا ذاتی و عرضی طبیعت؛ دوم جهان به‌مثابه شبکه سیستمی یا اندام‌وار که در آن تمام موجودات در تعامل با هم هستند.

بنا به **خصوصیت اول**، حرکت جوهری به‌مثابه موتور محرکی عمل می‌کند که

جهان طبیعت را زیر و زبر ساخته و به مدد آن همه ذرات جهان، لحظه به لحظه، زایل و حادث می‌شوند و این زوال و حدوث، نه تنها حالات و عوارض اشیا، بلکه تمام هویت و موجودیتشان را شامل می‌شود. یعنی در هر لحظه جهانی نیست می‌شود و جهان نویی بر جای آن می‌نشیند، در حالی که این نوها و کهنه‌ها، به‌طور پیوسته، یک هویت واحد را تشکیل می‌دهند، نه این‌که جهان‌های منفصل و بیگانه از هم بر جای هم بنشینند [۱۰، ص ۲۶]. به بیان دیگر، طرحی جهان‌شناسانه در انداخته می‌شود که با جهانی سراسر پویا و متحول روبه‌رو هستیم؛ به‌طوری‌که لحظه‌ای آرام و قرار ندارد و لحظه به لحظه، صورت جدیدی خلق می‌شود و طبیعت چهره نوینی به خود می‌گیرد.

در این مدل مبتنی بر حرکت جوهری، هر موجود مادی، در اثر تحول درونی، هر لحظه هویت نوینی می‌یابد که با هویت پیشین آن تفاوت دارد. این تفاوت، یک تفاوت زمانی (افقی) نیست، بلکه اختلافی وجودی (عمودی) است. به سخن دیگر، هر موجود در هر لحظه، موجودیت پیشین خویش را زیر پا می‌نهد، نه پشت سر. این نوپدیدگی و تجدد هویت، در عین همه‌جایی و همگانی بودنش، دو نمود بارز و مشهور دارد که عبارتند از: دگرگونی‌های فیزیکی و شیمیایی که علوم از آن گفت‌وگو می‌کنند. در این دگرگونی‌ها همواره دریاچه نوینی به روی جهان کهنه باز می‌شود و موجود تازه‌ای رخ می‌نماید و نمود دوم، وقتی است که حرکت جوهری، ماده را یاری می‌کند تا به آستانه جهان مفارقات برسد و هوش روحانی بیابد و حامل و هم‌نشین موجودی مجرد گردد [۱۰، ص ۲۶].

با مقایسه جهان‌شناسی ملاصدرا و دستاوردهای فیزیک معاصر، درمی‌یابیم که در این فیزیک، اشیا سرشتی پویا و متغیر دارند و در عالم زیراتمی هم جرم دیگر وابسته به جوهری مادی نیست، بلکه گونه‌ای از انرژی به شمار می‌آید و بیش از آنکه مادی باشد، سرشتی «فرایندگونه» دارد. در نگاه صدرایی از این نکته به **حرکت جوهری** یا **رقص کیهانی** تعبیر می‌شود که در هر مرتبه‌ای از مراتب هستی به‌گونه‌ای مطابق با عالم خود عمل می‌کند، آنجا که به آن ماده اطلاق می‌گردد، از نظر ملاصدرا حرکت جوهری همبستگی آن را با دیگر مراتب تضمین می‌نماید و در مراتب بالاتر تجدد امثال و به‌طور کلی جریان و جریان عشق وابستگی به مبدأ فیاض در هر پدیده‌ای از پدیده‌های عالم

هستی به‌گونه‌ای برای غیر زیستن و در جهت غیر بودن را نشان می‌دهد [۷، ص ۱۹۵]. بنا به **خصوصیت دوم**، همان‌طور که در جهان‌شناسی پویشی و نظریه کوانتوم، جهان نه مجموعه‌ای از اشیای فیزیکی بلکه شبکه‌ای از پیوندهای میان اجزای یک کل است و جهان به بافتی پیچیده از رویدادهاست، بافتی که در آن ارتباط‌های گونه‌گون بر روی یکدیگر قرار می‌گیرند یا ترکیب می‌شوند و بافت کل را ایجاد می‌کنند. از نظر ملاصدرا هم، پدیده‌های هستی در قلمرو وجود رابط خود را به‌صورت شبکه مرتبط و همبستگی کلی نشان می‌دهند و جز از این طریق هیچ پدیده امکانی و محتملی، توانایی باشندگی را ندارد. تمام ممکنات به خاطر نیاز و وابستگی و به جهت اینکه موجودیتشان برای غیر بودن و تعلق به غیر داشتن است، تعیین خود را در عدم تعیین و اقتضای خویش را در عدم اقتضا و نشانه هستی خود را در صرف همبستگی به او که فیاض است... می‌یابند [۷، صص ۱۸۹-۱۹۴].

اینجاست که اولاً ملاصدرا در جهان‌شناسی خویش و در مقایسه با ویژگی‌هایی که ماده و پدیده‌های آن در منظر فیزیک اتمی جدید دارد، برای ماده و هویت پدیده‌های آن، تشخصی والاتر و همبستگی گسترده‌تر و پویاتری قائل شده و با ارائه نگرش سیستمی هستی‌شناسی خود برای ماده، نوعی حیات، شعور و خودآگاهی در حد مرتبه وجودی آن پذیرفته است [۷، ص ۱۸۴] و ثانیاً از رهگذر طبیعت به ماورای طبیعت راه پیدا می‌کنیم و نظریه حرکت جوهری، به‌حق شایسته لقب یک نظریه جامع و وحدت‌بخش است که طبیعت و ماورای طبیعت، غیب و شهود، آغاز و انجام، روح و بدن، حرکت و تکامل، و آفرینش و حیات، همه را یکجا و بر اساس بینشی نوین تفسیر می‌کند و از همه اینها تصویری طبیعی و دلپذیر به دست می‌دهد [۱۰، ص ۳۶].

ب. در خداشناسی صدرایی از دو منظر می‌توان به جمع تعالی و حضور دست یافت: یکی از منظر وحدت تشکیکی که بر اساس آن خداوند به حسب ذات، در عالی‌ترین مرتبه هستی و مقدم بر همه مراتب و خالق دیگر مراتب است، اما به‌لحاظ سنخ هستی و کمالات وجودی در دیگر مراتب حضور دارد و دوم از منظر وحدت شخصی که مطابق با آن، خداوند به حسب ذات، وجود مستقل، منحصر و مقدم بر وجودات رابط و تجلیات بوده و مظهر آنهاست؛ اما به‌لحاظ ظهور و تجلی در همه تجلیات و شئون حضور دارد

(شایان فر). در پرتو چنین جمع بین تعالی و حضور است که از دیدگاه ملاصدرا، فعل حق از جهتی بر دو قسم است: یکی فعل مطلق و ویژه الهی که از او بی واسطه صادر می‌شود، این فعل غایتی جز ذات باری تعالی ندارد. دوم، فعل عام و منحل در کثرات که به‌مثابه معلول‌های آن فعل مطلق و ویژه به شمار می‌آید و در طول آن قرار دارد. در تمامی مراتب این دسته از افعال، غایت‌مندی وجود دارد و قابل تعلیل به اهداف و اغراض هستند. حضور خدا در طبیعت عبارت است از همین فعل اخیر یا فیض علی‌الدوام او که در لحظه‌لحظه جهان ساری و جاری است و به تعبیری همان عشق و شور فراگیری است که بر سراسر جهان هستی حکمفرماست... و تمامی موجودات [به‌واسطه آن] طالب کمال‌های لایق خود هستند و در جهت کسب این کمالات تشبه به ذات مقدس او می‌جویند و هر یک به قدر استعداد و ظرفیت وجودی خود به‌سوی او مشتاقانه در حرکت هستند؛ اعم از این که این چنین اشتیاقی ارادی و اختیاری باشد یا طبیعی و نهفته در ذات اشیا [۸].

افزون بر این، در این خداشناسی، بر اساس قاعده «بسیطه‌الحقیقه کل‌الاشیاء و لیس بشیء منها» می‌توان از حضور تمام اشیا در محضر خدا یاد کرد؛ به این معنا که سعه وجودی خداوند چنان گسترده است که واجد تمام کمالات و حقایق است و تمام اشیا با وجود جمعی و کامل خویش در بسیط مطلق حضور دارند. البته باید متذکر شد که اولاً این حمل اشیا بر بسیطه‌الحقیقه نه از قبیل حمل شایع صناعی (که محمول با کمال و نقص خویش بر موضوع حمل می‌گردد)، بلکه از سنخ حمل حقیقه و رقیقه است که محمول صرفاً از حیث کمالات بر موضوع حمل می‌گردد. ثانیاً از آنجا که خداوند در کنه ذات خویش مظهر جمیع صفات و اسماست، لذا صور کلیه ممکنات در این ذات مشاهده می‌گردند، بی‌آنکه کثرتی در ذات خدا راه پیدا کند و این صور در ذات الهی حلول پیدا کنند [۱۳؛ ۱، صص ۱۰۸-۱۱۴].

ج. معرفت‌شناسی صدرایی از جهت نفی اصالت حس واجد پاره‌ای شباهت‌ها با معرفت‌شناسی پویشی وایتهدی است که به آنها اشاره می‌شود:

- ۱- در هر دو، ادراک و علم یکی هستند.
- ۲- بنا بر پویشی بودن و سیلانی بودن پدیده‌های مادی، معلوم واقعی نمی‌تواند عین

پدیده‌های مادی باشد. بنابراین هر دو در مسئله شناخت، وحدت را شرط هر نوع ادراک می‌دانند و بر اساس ساختارهای فلسفی خود به شیوه‌های مختلف به خلاقیت ذهن در تولید کثرات و تکثیر وحدات تأکید دارند.

۳- در هر دو، اجزای عالم ماده، پراکنده و متمایز و مستقل از یکدیگر نیستند و آنها با دخالت و فاعلیت ذهن با یکدیگر ربط پیدا می‌کنند؛ به بیان وایتهد با بهره‌گیری از تعبیر ریاضی و احتمالات و بر اساس نسبیت به صورت توده‌های پیوسته و درهم‌تنیده تصور می‌شوند و به تعبیر صدرای عالم امکان به طور اعم و عالم ماده به طور اخص نمی‌توانند جز در پرتو وجود ربطی موجود تلقی گردند. به همین جهت صدرای با توجه به سلسله مراتب وجود، وجود ربطی عالم امکان را با وسایط و مراتب وجود طولی و عمودی سرانجام متصل به وجود حق می‌داند. وایتهد نیز در فلسفه پویشی خود این وابستگی پدیده‌ها را به عالم ماورای ماده مربوط می‌کند و همچنین جنبه ثبات قوانین را فرازمانی می‌داند.

۴- در هر دو، آنچه مستقیماً ادراک می‌کنیم، عبارتند از: استمرار، امتداد نه اجزا و لحظات، با این توضیح که از نظر ملاصدرا ما اجزا را در سایه وحدت به صورت مرتبط و به بیان دیگر، به صورت وجود ربطی می‌نگریم و از نظر وایتهد بخشی از یک سیستم.

۵- از فراز فلسفه صدرای می‌توان خطی را تشخیص داد که به نوعی به بینش متافیزیکی شهودی و به نوعی به نگرش متافیزیکی تخیل فعال و امر مثالی رهنمون می‌شود. از نظر وایتهد نیز نقش درون‌بینی و شهود در شناخت این است که به کمک تعمیم تخیلی وجوه خاص را در هم می‌آمیزد و به اصول متافیزیکی تبدیل می‌کند [۷، صص ۴۸۵-۴۸۱].

بدینسان بر اساس حکمت متعالیه صدرایی می‌توان از رویکردی سخن به میان آورد که از یک سو مانند طبیعت‌گرایی حداقلی به لحاظ جهان‌شناسی مبتنی بر نفی ماده‌باوری و نفی نگرش سازوکارانه است و به لحاظ دینی هم بر نفی الحادگرایی مبتنی است و از حیث معرفت‌شناسی مبتنی است بر نفی اصالت حس. از دیگر سو، به ماوراءالطبیعه‌گرایی هم باور دارد اما نه از گونه افراطی و حداکثری‌اش، آن‌گونه که گریفین بدان حمله می‌کند، یعنی نگرشی که بنا به آن خدا گویی هر گاه اراده کند در جهان دخل و تصرف می‌کند و طبیعت در انفعالی محض قرار می‌گیرد و اراده آدمی هم

چندان نقشی در رویدادهای عالم ندارد؛ بلکه نوعی ماوراءالطبیعه‌گرایی معتدل است که به جمع حضور و تعالی می‌انجامد. اینجاست که چهارچوبی مابعدالطبیعی برای سازگاری بین علم (که شناخت طبیعت را برای ما به ارمغان دارد) و دین (که شناخت ماوراءالطبیعه را برای ما میسر می‌سازد) قابل حصول است.

نتیجه‌گیری

از نظر گریفین، تعارض موجود بین علم و دین را باید بیش از هر چیز در جایی جست‌وجو کرد که در آنجا از یک سو علم بر طبیعت‌گرایی حداکثری تکیه داشته باشد که جهان‌بینی حس‌گرایانه، الحادی و ماده‌باورانه‌ای را در پیش می‌گیرد و از دیگر سو دین که مبتنی بر جهان‌بینی ماوراءالطبیعه‌گرایانه است و شالوده‌اش اعتقاد به خدایی قادر مطلق است که خواست و اراده مطلق او به نحوی یک‌سویه هر رویدادی را در عالم رقم می‌زند.

راهکاری که گریفین برای خروج از این تعارض ارائه می‌کند، عبارت است از موضع طبیعت‌گرایانه حدافلی را (بر اساس جهان‌شناسی پویشی) در پیش گرفتن که هم مقبول جامعه علمی قرار گیرد و هم مقبول جامعه دینی. در این طبیعت‌گرایی حدافلی:

فخست با تکیه بر همه درخداانگاری و نظریه دریافت، در عین نفی هرگونه دخالت یا کنشی ماوراءالطبیعی، فعل خدا و نقش‌آفرینی او به‌عنوان یکی از عوامل مؤثر در جهان تصدیق می‌شود؛ یعنی اولاً اگرچه خداوند یگانه موجود جاودانه و فناپذیر است، بین خدا و جهان رابطه‌ای متقابل وجود دارد که بر هم تأثیرگذارند؛ ثانیاً خداوند در لحظه‌به‌لحظه جهان حضوری مطلق دارد و بر همه موجودات از حیث درونی تأثیری مستقیم می‌گذارد. این تأثیرگذاری یا فعل، خدا عمدتاً از سنخ ترغیب و اقناع است و لذا خودآفرینی هیچ موجودی نقض نمی‌شود. با توجه به خلاقیت ذاتی تمام موجودات است که خداوند در مقام یگانه علت عمل نمی‌کند بلکه همراه با سایر علل در فرایند شکل‌گیری رویدادها مؤثر واقع می‌شود و ثالثاً فعل خداوند واکنش‌برانگیز است. از آنجا که توانایی انسان در ابراز واکنش، بسیار فراتر از سایر موجودات است، تأثیر خداوند در حیات انسان نیز می‌تواند به کامل‌ترین شکلش اعمال شود. در سطوح نازل‌تر، به‌ویژه در

جهان بی‌جان، فعل خداوند تقریباً به طور کامل به حفظ نظمی منحصر است که انتظام‌های آن به‌دقت از سوی دانشمندان مطالعه شده است [۴، ص ۶۵۴]. از قضا چنین برداشتی در تفکر پویشی از فعل خداوند با مقبولات علمی سازگاری وجود دارد، زیرا در گذشته برای توضیح تنوعی از پدیده‌هایی که هیچ تبیین علمی برای آنها در دست نبود به خداوند توسل می‌شد؛ البته با پر شدن رخنه‌ها، یکی پس از دیگری، به‌وسیلهٔ دستاوردهای جدید علمی، خداوند رخنه‌ها موقعیت خود را از دست می‌داد؛ اما در دیدگاه وایتهد، خداوند در نقاطی مجزا و پیوسته دخالت نمی‌کند، بلکه در تمام رویدادها با ایفای نقشی متفاوت با علل طبیعی حضور دارد [۴، ص ۶۵۳].

دوم اینکه با تکیه بر اصالت تجربهٔ فراگیر، ضمن نفی اصالت بخشیدن به ماده و موجبیت‌انگاری علی، زمینه را برای علمی فراهم می‌کند که اولاً به دنبال موجبیت علی پیش‌بینی‌نگر نیست، زیرا بنا به جهان‌شناسی پویشی از آنجا که تمام افراد واجد قدرت خودانگیختگی یا خود تعیین‌بخشی هستند، به‌طوری‌که هر چه افراد در مرتبه‌ای بالاتر قرار داشته باشند، به همان میزان قدرت خودانگیختگی بالاتری دارند و بر عکس، بنابراین موجبیت علی را فقط باید در توده‌هایی مانند کوه‌ها، سنگ‌ها، سیاره‌ها و رایانه‌هایی دنبال کرد که در آنها قدرت خودانگیختگی تقریباً منتفی است. بدینسان مفهوم تأثیر خداوند به دلیل پیش‌بینی‌ناپذیری رد نمی‌گردد. ثانیاً تقلیل‌گرا یا تحویل‌گرا نیست، زیرا برخلاف طبیعت‌گرایی حداکثری که هر کل را به اجزای مادی‌اش تقلیل می‌دهد و علیت را منحصر به «علیت صعودی» می‌سازد (یعنی علیت را از سمت اجزا به سمت کل به نحو صعودی تلقی کردن و نفی علیت نزولی که عبارت باشد از علیت از کل به جزء)، این دیدگاه هم با توجه به اینکه معتقد است هر یک از افراد اصیلی که در سطوح مختلف حضور دارند، واجد گونه‌ای آزادی یا خودمختاری هستند که بر سطوح دیگر تأثیرات علی قابل توجهی دارند و هم با نظر به همهٔ درخداانگاری که مطابق آن خدا گویی جان جهان است، نه تنها علیت صعودی بلکه علیت نزولی را هم تصدیق می‌کند. بدین ترتیب «تأثیر الهی، مصداق نهایی تأثیر کل بر اجزای نسبتاً خودمختار است» [۱۶، ص ۱۴۳] و ثالثاً انگارهٔ «تبیین علمی» را چندان بسط می‌دهد که انواع تأثیر علی را از جمله عقاید دینی را که اساساً از حیطة علم جدید بیرون مانده بود، در بر بگیرد» [۱۶، ص ۱۴۳].

اما در مواجهه با چنین راهکاری باید گفت که اولاً هم به پیچیده‌تر و مبهم‌تر شدن رابطه خدا و جهان منجر می‌گردد و هم با گوهر دین را تجربه دینی تلقی کردن، از دیگر وجوه و ابعاد دین غفلت می‌کند. ثانیاً، علم و دین را تحت طبیعت‌گرایی حداقلی قرار دادن و آنها را مشمول اصول جهان‌شناسانه پویشی دانستن، سر از این نتیجه درمی‌آورد که علم و دین در عرض هم قرار گیرند و از علل واحدی حکایت کنند، در حالی که گزاره‌های دینی از علل ماوراءالطبیعی یک پدیده خبر می‌دهند و علوم تجربی از علل مباشر و ثالثاً بر اساس قرائتی از حکمت متعالیه صدرایی، می‌توان به جمع بین طبیعت‌گرایی حداقلی و ماوراءالطبیعه‌گرایی معتدل دست یافت که چهارچوبی مابعدالطبیعی مناسبی برای سازگاری بین علم و دین است.

منابع

- [۱] ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۵). قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۲] احمدی، محمدامین (۱۳۸۶). انتظار بشر از دین، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- [۳] باربور، ایان (۱۳۶۲). علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، نشر دانشگاهی.
- [۴] — (۱۳۹۲). دین و علم، ترجمه پیروز فطورچی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۵] بوخنسکی، ا. ام (۱۳۷۹). فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی (شرف)، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۶] پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو.
- [۷] دهباشی، مهدی (۱۳۸۶). پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد: فیلسوفان مشهور پویشی، نشر علم.
- [۸] ساجدی، علی محمد (۱۳۸۳). «صدرالمتألهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش؛ رابطه خدا و جهان از نظر صدرای شیرازی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره اول جدید: شماره اول (پیاپی ۱۰) بهار ۱۳۸۳، صص ۶۲-۴۱.
- [۹] سعیدی‌مهر، محمد و شهناز شایان‌فر (۱۳۸۸). «تعالی و حلول در فلسفه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۵۱، بهار ۱۳۸۸، صص ۷۷-۶۴.

- [۱۰] سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *نهاد نآرام جهان*، مؤسسه فرهنگی صراط.
- [۱۱] شامحمدی، رستم (۱۳۹۰). *خداوند در اندیشه پویشی وایتهد*، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۱۲] — و علی سنایی (۱۳۹۵). «*تحلیل و بررسی نظریه عدل الهی پویشی گریفین*»، قبسات، دوره ۲۱، شماره ۸۰، تابستان ۹۵، صفحه ۱۱۷-۱۴۶.
- [۱۳] صلواتی، عبدالله و زینب اختری (۱۳۹۵). «*بررسی تطبیقی مسأله رابطه وجودی دوسویه خدا و جهان از دیدگاه هارتشورن و ملاصدرا*»، پژوهشهای هستی‌شناختی، سال پنجم، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۵۱-۶۹.
- [۱۴] علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۶). «*خدا و تکامل، بررسی پنج الگوی فعل خدا در طبیعت از دیدگاه ایان باربور*»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال هشتم، شماره سوم و چهارم، صص ۱۶۲-۱۲۷.
- [۱۵] فتحی‌زاده، مرتضی (۱۳۹۲). «*طبیعت‌گرایی علمی و فراطبیعت‌گرایی دینی*»، پژوهش‌های علم و دین، سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۱۱-۲۸.
- [۱۶] گریفین، دیوید ری (۱۳۸۸). *خدا و دین در جهان پسامدرن*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۱۷] نراقی، احمد (۱۳۷۸). *رساله دین شناخت*، انتشارات طرح نو.
- [18] Barbour, Ian(2000). *When science meets Religion :Enemies, Strangers, or Partner?*.London: SPCK.
- [19] Barbour, Ian(2003). " *SCIENCE AND RELIGION, MODELS AND RELATIONS*".Encyclopedia of Science and Religion,*Edited: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Macmillan Reference USA.*
- [20] Brierley, Michael. w(2006). "*The potential of panentheism for dialogue between science and religion*". Oxford book of religion and science. *Edited: Philip Clayton, Oxford.*
- [21] Culp, John (2008). "*Panentheism*" from Stanford Encyclopedia of Philosophy. *First published ,Thu Dec 4, 2008; substantive revision Sat Jun 3, 2017.*
- [22] Griffin, David Ray. (1998). *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- [23] Griffin, David(2000). "*Process philosophy and theology*". The history of science and religion in the western tradition: An encyclopedia. *Edited: Gary. B. Fernger. Garland publishing. New York.*

- [24] Griffin, David(2000) .*Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts*, State University of New York.
- [25] Griffin, David Ray (2001). " *Process philosophy of religion*". Issues in contemporary philosophy of religion. Edited: Eugent Thomas Long. Kulwer Academic Publishers.
- [26] Griffin, David Ray (2001). *Reenchantment Without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- [27] Griffin, David Ray (2005). *Panentheism's Significance for Science and Religion*. From www.Anthony Flood. com.
- [28] Hartshorne, Charles and Reese, William L. (1953). *Philosophers Speak of God*. Chicago: University of Chicago Press.
- [29] Whitehead, A.N. (1957). *Process and Reality*. Macmillan
- [30] Whitehead, A.N. (1960). *Religion in Making*. Macmillan.