

بنیادهای مابعدالطبیعی علم و دین در فلسفه پویشی خدامحور و ایتهد

سارا قزلباش / مرتضی فتحی زاده

دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
دانشیار فلسفه دانشگاه خوارزمی

چکیده

نظام مابعدالطبیعی و ایتهد بر وحدت و هماهنگی امور و رویدادهای متحولی استوار است که در جهان ازلی خودبنیاد و در ارتباط دوسویه با امور ازلی دیگر نمایانگر اندیشه‌ای پویشی و درعین حال علمی است. از دیدگاه و ایتهد، تبیین‌های علمی و دینی برای توصیف ریشه مابعدالطبیعی نظم و هماهنگی رویدادهای این جهان بسنده نیستند، بلکه دلیل کافی برای توجیه آن خداوندی است که خود متحول و سامان دهنده تحولات این جهان است، اما خالق آن نیست و علم و قدرت مطلق ندارد. در این مقاله می‌کوشیم با بررسی بنیادهای مابعدالطبیعی علم و دین در فلسفه پویشی و ایتهد، نشان دهیم که دلیل کافی و ایتهد برای تبیین وجود جهان در حال پویش، خود نابسنده و حتی از جهتی غیرضروری است؛ زیرا خداوندی که علم و قدرت مطلق برای خلق و اداره جهان و تحولات آن ندارد و خود متحول است، نمی‌تواند مبنای کافی و ضروری وجود آن باشد.

واژگان کلیدی: مابعدالطبیعه پویشی، و ایتهد، علم و دین.

۱. مقدمه

فلسفه پویشی نوعی تفکر فلسفی مبتنی بر سیالیت هستی شناختی جهان است که دیگر حوزه های فکری و معرفتی از جمله علم و دین و نسبت آنها را نیز بر اساس همین دگرگونی دائمی رویدادها تحلیل می کند. آنچه در نگاه فلسفه پویشی وایتهد به این کثرت سیال جهان مهم جلوه می کند، تأکید بر وحدت وجودی همه امور در حال پویشی است که طی یک فرآیند دائمی تغییر و تحول، به طور هماهنگی در حال رشد و فعلیت هستند. بنیادهای مابعدالطبیعی تبیین رابطه علم و دین در تفکر پویشی وایتهد شامل هماهنگی وجودی و از پیش بنیاد امور واقعی و ازلی، خدای در حال پویش به مثابه مبنای ضروری وحدت بخش و دلیل کافی برای وجود جهان، و یقینی نبودن معرفت علمی و دینی درباره جهانند. گفتنی است با اینکه خداوند در این نظام پویشی، مبنای هستی شناختی و ضروری جهان است، با خدای ادیان به معنای خالق جهان و دارای علم و قدرت مطلق همسان نیست. بواقع، خداوند به منزله دلیل کافی و ضروری جهان از ویژگی های لازم مانند علم پیشینی و قدرت مطلق برای مدیریت جهان برخوردار نیست. از این رو، به آسانی می تواند از مابعدالطبیعه پویشی حذف و رویدادهای متحول جهان صرفاً به طور پسینی و به روش علمی تبیین گردد و امور فراطبیعی را نیز تنها با باورهای دینی مبتنی بر تجربه دینی توجیه شود و یا حتی به گمان خود وایتهد، برای عقلانی نمودن توجیهاات دینی می توانیم از تبیین های علمی یاری بگیریم. از این رو، به نظر می رسد وایتهد نمی تواند با چنین خدای غیردینی و مابعدالطبیعی، به منزله دلیل کافی و ضروری جهان، وحدت و هماهنگی موجود در جهان را توجیه کند و مابعدالطبیعه پویشی را بر جای مابعدالطبیعه علمی بنشاند. جستار کنونی در پی توجیه همین مدعاست.

۲. مابعدالطبیعه پویشی وایتهد

۲.۱. هماهنگی و درهم تنیدگی رویدادهای واقعی و ازلی

مابعدالطبیعه پویشی به طور کلی بر دو اصل سیالیت جهان و شکل معینی از پاننتیسم (Panentheism) یا حضور خداوند در همه رویدادها استوار است (Burke, 2011: 2). وایتهد در پی ریزی این نظام جامع مابعدالطبیعی می کوشد از جزم گرایی و قطعیت گرایی معرفت شناختی بهره یزد (Whitehead, 1935: 208). وایتهد فلسفه خود را فلسفه ارگانیسم می داند که بیانگر مابعدالطبیعه ای بیشتر با تمایلات علمی همراه با تفکر فلسفه طبیعی است که از ارتباط درونی

واقعیت مخلوق همراه با هماهنگی انداموارش حکایت می‌کند (Farr, 2005:46). بر پایه این نظام هماهنگ، که وایتهد آن را "فلسفه پویایی" (Philosophy of Process) می‌نامد، واقعیت متشکل از روابط ذاتی و درهم تنیده موجودات با یکدیگر در راستای یک نظم پیچیده واحد است (باربور، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰). به عقیده او، بسیاری از معماهای علمی و فلسفی مدرن هنگامی حل می‌شوند که بپذیریم همه موجودات جهان در یک ارتباط درونی با هم به سر می‌برند (Clayton:5)، و هیچگونه موقعیت مفرد در جهان وجود ندارد و همه چیز در این باهم بودگی و درهم تنیدگی پدیدار می‌گردند. وی بر وحدت این موقعیت‌های واقعی تأکید می‌کند و معتقد است نوع ارتباطاتی که وقایع (Occasions) با هم برقرار می‌کنند، اساس و ذات آنها را می‌سازد. در نتیجه، هر واقعیت، واحدی از یک تجربه فعلیت یافته است. اما نکته مهم این است که تجربه واقعیت یافتگی، افزون در این جهان و در میان امور واقعی مادی، در میان امور ازلی نیز وجود دارد که گویی همچون مُثُل افلاطونی، رویدادهایی اصیل و حقیقت امور محسوب می‌شوند و ما از طریق آگاهی به چگونگی روابط آنها می‌توانیم از حقیقت وحدت این جهان نیز آگاه شویم (Whitehead, 1925, p:175). به گفته او، عقل‌گرایی افلاطون در بنیاد علم جدید نیز می‌تواند راه یابد؛ زیرا ما هرگز نمی‌توانیم به لحاظ معرفت شناختی به داده‌های صرف حسی قانع باشیم (Marvin, 2009, p:24). بواقع، وایتهد در اینجا با دیدگاهی افلاطونی به سلسله مراتب موجودات و وقایع از پایین به سوی مثال‌ها و امور مجرد در سطوح بالاتر و برخوردار از واقعیت وجودی بیشتر باور دارد. پس می‌توانیم بگوییم هر رویداد این جهانی، وجهی از یک رویداد ازلی است (Whitehead, 1925, p:175). از این رو وایتهد از نوعی ارتباط روحانی - مادی سخن می‌گوید که چگونگی ارتباط امور مادی و ازلی را روشن می‌سازد. این ارتباط به امور این جهان تعیین و نظم می‌بخشد. وایتهد آشکارا از وجود یک طرح و غایت عام برای جهان سخنی نمی‌گوید، اما در توصیف مابعدالطبیعی خود از عالم به وجود راز ناپایداری و بی‌ثباتی در هستی و راز حلول گذشته در حال اشاره می‌کند. به نظر او همه علوم و تبیین‌های ما نیازمند بکارگیری مفاهیم برگرفته از تجربه این راز بزرگند. وی با توجه به ارتباط میان ادراک و تبیین زبانی تأکید می‌کند که زبان نمی‌تواند تجربه شهودی از این راز بزرگ و بصیرت به آن را چنانکه باید آشکار سازد. از این رو، نمی‌توانیم با وضوح معرفت شناختی کافی از این راز بزرگ سخن بگوییم (Ibid:210).

۲.۲. نظم و هماهنگی از پیش بنیاد

وایتهد به جای غایت‌مندی جهان از یک "نظم از پیش بنیاد" (Prestablished Harmon) سخن می‌گوید که گویی بیان جدیدی از نظریه هماهنگی پیشین بنیاد لایب نیتس است. به گفته وی، این هماهنگی بنیادین، ازلی است و تنها در صورتی قابل فهم است که ارتباط روحانی - مادی موجودات با امور ازلی را بپذیریم. طبق این دیدگاه، اساساً هر موجودی تنها از طریق همین ارتباط است که نظم پذیریش در این هماهنگی کلی تعیین واقعی می‌یابد. این ترکیب وقایع ازلی با امور واقعی نیز خود تضمینی برای واقعیت یافتگی ساختار قلمرو ازلی است. لایب نیتس نیز در بحث از منادها، از وحدت میان امر روحانی و مادی و ترکیب دوگانه منادها سخن می‌گوید. به نظر او، وحدت ارگانیک میان امور مادی و روحانی درحالی است که هر یک از آنها قوانین ویژه خود را دارند و در عین حال در توافق با یک نظم هماهنگ عمل می‌کنند؛ زیرا هریک در قلمرو خودشان تجلی بخش حقیقتی واحدند (Leibniz:11). لایب نیتس به وجود این هماهنگی پیشین بنیاد میان جواهر مادی - روحانی یا منادها باور دارد، اما وایتهد وجود جواهر (چه مادی و چه روحانی) به معنای کلاسیک را نمی‌پذیرد و این هماهنگی را در دو قلمرو جدا و دوگانه امور (یعنی جهان مادی و جهان ازلی) جاری می‌داند. البته وی در توضیح این یکپارچگی وحدت بخش به وجود یک "فعالیت کلی" به منزله یک ساختار مابعدالطبیعی کلی و واحد اشاره می‌کند که به عقیده او، همان "جوهر نامتناهی و یگانه" اسپینوزا است که در همه رویدادهای طبیعت حضور دارد (Whitehead, 1925:178). وایتهد تلویحاً می‌گوید این جوهر یگانه نیز خود تحت همین هماهنگی از پیش بنیاد و نظم پیشینی امور به جوه گوناگونی در طبیعت محدود شده است که آن را "اصل محدودیت" (Principle of Limitatio) می‌نامد. ازاین‌رو، عامل هماهنگی از پیش بنیاد در نظر وایتهد نمی‌تواند جوهر یگانه وحدت بخش یا همان خدا باشد، بلکه یک هماهنگی ازلی میان رویدادهاست که غایتی برای آن متصور نیست.

۳. خدا بنیان هستی شناختی جهان

۳.۱. نتیجه شکاف طبیعت: خدا عامل ضروری وحدت جهان

چنانکه دانستیم، از دیدگاه وایتهد موجودات ازلی، مانند مُثُل افلاطونی بیرون از قلمرو موجودات مادی قرار دارند و حافظ جوهر آنها و به گونه‌ای متمایز کننده واقعیت بالفعل از بالقوه یا حقیقی از مجازی‌اند (Latour, 2011:8). ازاین‌رو، با اینکه این موجودات ازلی هیچگونه نقش مستقیمی

در این جهان ندارند، اما به سبب وجود آنهاست که موجودات این جهانی می‌توانند نقش کاملی در امور این عالم داشته باشند. چنین دیدگاهی، همانطور که ارسطو در نقدش بر فلسفه افلاطون یادآور شده است، شکافی عمیق در حقیقت موجودات می‌افکند که وایتهد آن را "شکاف طبیعت" (Bifurcation of Natur) می‌نامد، و آنها را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخشی که اجزای اصلی جهان را می‌سازند و واقعی و این جهانی‌اند و با علم کشف می‌گردند، اما فاقد معنا و ارزش‌اند. بخشی دیگر که شامل موجودات ازلی است و به گفته وایتهد (والبته بر مبنای مابعدالطبیعه پویشی اش)، ذهن ما ناگزیر است آن را به بخش نخست بیفزاید تا به اجزای این جهان نظم دهند و بدین‌سان به آنها معنا و ارزش بخشند (Whitehead, 1920: 32). وایتهد این شکاف هستی‌شناختی را با افزودن مفهوم "خدا" به مثابه مبنای هستی جهان پرمی‌کند. استنجرس (Isabelle Stengers) از مفسران فلسفه وایتهد معتقد است وی برای غلبه بر این دوگانگی و حل مشکل فلسفی چگونگی اداره جهان و مدیریت نظام کیهانی، از مفهوم مابعدالطبیعی (و نه دینی) خدا بهره می‌جوید؛ زیرا اگر به عقیده وایتهد موجودات ازلی حافظ و ضامن دوام وجودی جوهر و بنیاد وجودی امور عالمند، پس این عمل خداوند است که از این راه کیهان را اداره می‌کند و بدین‌سان مشکل فلسفی کیهان‌شناختی با حضور خداوند حل می‌شود. طبق این تفسیر، هنگامی که هیچ‌گونه یقین و اطمینان معرفت‌شناختی در جهان، بویژه از راه علم به دست نمی‌آید، ما مفهوم خداوند را به کار می‌بریم. از این‌رو، وایتهد دیدگاهی مثبت به حضور خداوند در جهان و بویژه مباحث کیهان‌شناختی دارد، برخلاف افرادی چون هگل که دیدگاهی منفی نسبت به آن داشتند (Latour, 2011: 9).

باین‌حال باید توجه کنیم که خدای وایتهد را نمی‌توانیم همان خدای متشخص دینی یعنی خالق قادر مطلق و عالم مطلق بدانیم. البته وی هنگامی که یکی از "اعضای حواریون"^۱ دانشگاه کمبریج بود (سالهای ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۸م)، در پاسخ به این پرسش مطرح شده از سوی اعضای این انجمن که «آیا خداوند متشخص می‌تواند به نحو رضایت بخشی تبیین‌کننده جهان و ایجاد آن باشد»، جواب مثبت داده بود. اما سال‌های بعد، او این دیدگاه کاتولیکی دینی را کنار گذاشت (Viney, 2005:3). وایتهد با تفسیر دوباره مابعدالطبیعه افلاطونی، دو تصویر از خداوند را در تاریخ عقلانی مابعدالطبیعه ترسیم می‌کند؛ خدا یا عنصر الوهی به مثابه یک نماینده مؤثر در

¹The Apostles (officially called the Cambridge Conversazione Society)

جهان و خدا چونان یک موجود قادر مطلق در جهان. وی این دیدگاه را یکی از بزرگترین کشفیات در تاریخ دین می‌داند. منظور وایتهد از تصویر دوم خداوند، خدای دینی دارای علم و قدرت مطلق است که همان خدای ادیان الهی و بویژه مسیحیت است که وی آن را رد می‌کند. تصویری که وی می‌پذیرد و به نظرش عقلانی است، بیانگر خداوند به منزله نماینده الوهی در جهان است که طبق تفسیر او، با یک تصعید و پالایش مابعدالطبیعی واقعیتی متعالی می‌گردد و با قدرتش جهان برآمده از خود را مدیریت می‌کند؛ خدایی که سبب شده است موجودات ازلی به مثابه مُثُل و ایده‌ها در جهان تأثیر بگذارند و به آن نظم ببخشند (Whitehead, 1935: 213-214). با این حال، وی تأکید می‌کند که خداوند را نباید خالق جهان به معنای مسیحی‌اش بدانیم؛ زیرا جهان خود ازلی بوده و خلق نشده است، بلکه تأکیدش بر وجود یک مبنای هستی شناختی برای جهان است. وی با نقد دیدگاه ارسطو درباره محرک اول، که او را اصل و منشأ واقعیت جهان نمی‌دانست، بر این نکته مهم پای می‌فشارد که برای تدوین یک نظام مابعدالطبیعی جامع باید به منبع و منشأ واقعیت یافتگی هستی و موجودات نیز اشاره کنیم (Whitehead, 1925: 174). بنابراین، آنچه وایتهد از معنای مفهوم خدا در نظر دارد، بنیان هستی بخش جهان است که البته می‌تواند خالق آن نباشد. افزون بر این، خداوند محدود نیز هست؛ زیرا موقعیت های واقعی در جهان، محدودیت هایی‌اند که به او تحمیل می‌گردند و به اعتبار این محدودیت، باهم بودگی موجودات و پدیدارها شکل می‌گیرد. از این رو، باید هماهنگی و نظم از پیش بنیاد جهان را چونان محدودیت وجود شناختی خداوند ببنداریم.

۳.۲. خدای غیر دینی وایتهد؛ علت پویش جهان

خدای وایتهد هرگز چونان یک خدای متعالی دینی نیست، زیرا او اساساً محدود در جهان در حال پویش است. وایتهد پس از ارائه "اصل محدودیت" در عالم که نوعی نظم از پیش تعیین شده به آن می‌بخشد، از علت این محدودیتی سخن می‌گوید که علل دیگر از آن سرچشمه می‌گیرند. نکته درخور توجه این است که علت این محدودیت‌ها خود امر نامحدودی نیست، بلکه محدودیت نهایی است. وایتهد معتقد است خداوند خود محدودیت نهایی و علت نظم جهانی و در واقع محدودیت امور است (Ibid: 179). از این رو، خداوند خود علت محدودیت خویش (Self – limited) است. اما محدودیت خداوند را نمی‌توانیم هماهنگی وجودی به معنای ذات گرایانه‌ای بدانیم که در مورد دیگر موجودات قابل بررسی است، بلکه محدودیت او امر ناشناخته‌ای است؛ زیرا خداوند

واقعی نیست، بلکه زمینه و اساس واقعیت انضمامی است. ما نمی‌توانیم هیچ دلیلی برای ماهیتش بیان کنیم، زیرا ماهیتش خود زمینه‌ساز عقلانیت است. وایتهد در توجیه این مدعا می‌گوید نوعی نیاز مابعدالطبیعی برای اصل تعیین در عالم وجود دارد که قابل تبیین است، اما هیچ‌گونه دلیل مابعدالطبیعی برای تعیین یافته‌ها وجود ندارد. بواقع، وی معتقد است ما دلیلی برای آنچه هست نمی‌توانیم ارائه دهیم، درحالی‌که همواره با این پرسش مواجه هستیم که اساساً چرا چیزی هست به جای اینکه نباشد. آنچه مورد نظر وایتهد است، علت وجودی است و نه علت غایی؛ زیرا وی به هیچ‌گونه غایت متعینی برای عالم معتقد نیست. به گفته مونسرات، خداوند به این معنا علت وجودی و بنیانی است که فرآیند پویایی اولیه و هستی‌شناختی ممکن را به سمت خیر رهنمون ساخته است. با این حال او نه خالق پویای جهان و نه طراح آن است (Monserrat, 2008:839). بنابراین، از دیدگاه وایتهد، ما نمی‌توانیم دلیلی برای وجود جهان بیاوریم، بلکه تنها می‌توانیم به طریق مابعدالطبیعی از بنیاد هستی‌شناختی آن سخن بگوییم. رویکردی که وی در شناخت جهان در پیش می‌گیرد بی‌گمان علم‌گرایانه و تجربه‌گرایانه حسی است. از این رو، وی معتقد است که اصل واقعیت یافتگی جهان را با دلیل و برهان انتزاعی نمی‌توانیم کشف کنیم بلکه تنها می‌توانم آنچه هست را توصیف کنیم (Whitehead, 1925:179-180). اما وایتهد در حوزه مابعدالطبیعی، برخلاف کانت، خداشناسی را به عقل عملی محول نمی‌کند بلکه بر تجربه‌گرایی دینی تأکید می‌ورزد. از این رو، به نظر او ما در حوزه شناخت آنچه هست باید به تجربه حسی، و در حوزه شناخت اصل هستی به منزله علت وجودی و نه علت غایی آن، باید به تجربه دینی رویاورییم.

بنابراین، اولین شکاف میان علم و دین در دیدگاه وایتهد، شکاف میان شناخت آنچه هست و شناخت اصل هستی است که اولی به حوزه علم و تجربه حسی و دومی به حوزه دین و تجربه دینی مربوط می‌گردد. باید توجه کنیم که خداوند در هر دو حوزه، اصل هماهنگی بخش و نظم دهنده امور است و، به گفته وایتهد، خداوند «عمیق‌ترین شهودهای ما را هماهنگی می‌بخشد» (Whitehead, 1935:207). همچنین خداوند در هر دو حوزه براساس نظم موجود، محدود می‌گردد؛ بنابر توصیف وایتهد، خداوند همانگونه که در امور و نظم عالم مؤثر است، از آن تأثیر نیز می‌پذیرد. بواقع، علم خداوند در جریان این تأثیر و تأثر تحول می‌یابد (باربور، ۱۳۸۸: ۴۷۰). وایتهد خود در توصیف این امر می‌گوید: «آنچه در جهان انجام می‌شود، در آسمان تبدیل به

واقعیت می‌شود و این واقعیت به جهان بازمی‌گردد. به سبب این رابطه دو سویه، عشق در این جهان به عشق آسمانی می‌پیوندد و فیضانش دوباره به جهان سرریز می‌شود» (Whitehead, 1979:532). بنابراین، خداوند هرگز دارای علم مطلق به معنای متداول آن نیست، بلکه جهان خود عرصه تجربه اموری است که نقش مؤثری در تحولات وجودی و علم او نسبت به آن امور دارند. به همین دلیل باربور می‌گوید وایتهد با انکار وضعیتی که در آن همه چیز بستگی به اراده خداوند دارد، به جای پذیرش قطعی آفرینش از سوی خداوند که در ادیان الهی گفته می‌شود، به نوعی آفرینش مدام از سوی او و حلول او در آفرینش تأکید می‌کند (باربور، ۱۳۸۸: ۴۷۰). خداوند عامل مطلق نیست، بلکه مؤثر در امور است. از این‌رو، برخی مفسران خدای وایتهد را مبنای هستی‌شناختی فرآیندهای روبه‌گسترش جهان می‌دانند تا اینکه او را واقعیت اصیل و وجود محض بدانند. چنانکه برخی او را رویدادی آخرت‌شناختی (God as Eschatological Adventure) قلمداد می‌کنند که طبق آن، خداوند واقعیت نهایی و کامل جهان یا امر نهایی نیست بلکه واقعیتی است که از آینده آخرت‌شناختی حکایت می‌کند؛ به این معنا که آینده آخرت‌شناختی خداوند، آینده‌ای است که جهان در آن طی فرآیندی در حال رشد تدریجی است؛ گویی جهان، آینده او محسوب می‌شود (Faber, 1998: 222) و خداوند مبنای هستی‌شناختی و زمینه‌ساز آینده‌ای است که فرآیند تدریجی در آن صورت خواهد گرفت. شایرو (Steven Shaviro) نیز از این مدعای وایتهد که خداوند دارای دو ماهیت اولیه (محرک فرآیند پویش هماهنگ و مشترک رویدادها و اشیا) و ثانویه (تثبیت‌کننده امور) است، نتیجه می‌گیرد که خداوند وایتهد را می‌توانیم همچون بدنی بدون ارگان و چنان پیکری از ارتباطات و چرخه‌های طبیعی و یک کل واحدی ببنداریم که بالقوه تبیین‌گر همه چیز و عاملی وحدت‌بخش است و همه چیز را می‌توانیم در او بنگریم (Shaviro, 2009:16). طبق این تفسیر، خدای وایتهد دارای نیروی بالقوه عظیمی است که طی فرآیند پویش در جهان، تحول می‌یابد و به فعلیت می‌رسد. از آنجا که خدای وایتهد طی فرآیند پویش جهان در حال تکامل و تحول و محدود در تجربه واقعیت یافتگی جهان است، هرگز نمی‌توانیم او را با خدای متعارف ادیان توحیدی یکی بدانیم بلکه برای درک بهتر جایگاه او در جهان، باید به تبیین‌های علمی و دینی تحت مابعدالطبیعه پویشی توجه کنیم.

۴. تبیین علمی آنچه هست (تجربه حسی)

وایتهد را باید فیلسوف علمی بدانیم که اطلاعات کافی در زمینه علومی همچون شیمی، فیزیک و روان‌شناسی داشت (Latour, 2011: 2). منظور از علم در این نوشته چیزی است که فلسفه را که همان فلسفه پویایی است دربرمی‌گیرد. در نظام مابعدالطبیعی وایتهد، علم و الهیات مبتنی بر فلسفه و تفکر پویایی را باید چونان تبیین و تصویری از کیهان، انسان و خداوند بدانیم که البته با اندیشه‌ها و علوم دوران مدرن سازگار است.

وایتهد نظریه پیوستگی رویدادها و فرآیند پویایی جهان را از علم فیزیک جدیدی برگرفته که مدعی است جهان مادی و رویدادهایش حالتی ثابت به معنای پارمیدسی ندارند، بلکه رویدادهای میکروفیزیکی سیال با هم ترکیب می‌شوند و در گذر زمان رفته رفته اشیای ماکروفیزیکی ثابت و متعینی را پدید می‌آورند که خود قابل تغییر و گسترش هستند. پیداست که این دیدگاه پس از ظهور نظریه تکامل مورد توجه قرار گرفت. با این حال وایتهد معتقد بود همین علم باید بر نوعی چشم‌انداز مابعدالطبیعی استوار باشد که دین هم در همین مابعدالطبیعه می‌گنجد و با آن هماهنگ است. این مابعدالطبیعه محصول شهودی بود که خود مبتنی بر تجربه بود. البته این تجربه بر اطلاعات صرف علمی استوار نیست، بلکه تجربه‌ای است که از ادراک وحدت امور مادی - ازلی به دست می‌آید. مونسرات این تجربه را تجربه یگانگی ما با طبیعت می‌داند (Monserrat, 2008:824). وایتهد خود می‌گوید دانش ما از جهان و طبیعت توسط بدن ما چونان یک ارگانیسم زنده تنظیم و کنترل می‌گردد. طبق این دیدگاه، دانش مفهومی ما از جهان همان آگاهی از وحدتی است که ما را از راه حواس‌مان با جهان مرتبط می‌سازد. همین آگاهی است که ما را با ابعاد گسترده‌ای از جهان که ورای ماست آشنا و ما را از جهان غیرمادی و استعلایی آگاه می‌سازد. علتش نیز وحدت بدنی و فیزیکی ما با وجوه مختلف جهان است (Whighthead, 1925:128-129). البته وایتهد دیدگاه ایدئالیستی به جهان ندارد و تأکید می‌کند تجربه ما از جهان صرفاً یک امر سوژکتیو و ذهنی نیست، بلکه جهان طبیعی خود فی نفسه وجود دارد و به طور مستقیم احساس و ادراک می‌شود.

وایتهد معتقد است از آنجا که علم در حال تغییر و رشد است، مابعدالطبیعه نیز نمی‌تواند ثابت و دارای اصول بنیادین تغییرناپذیر باشد. بواقع، مابعدالطبیعه او موافق و متجانس با تصویری بود که علم مدرن از جهان واقعی به دست می‌داد. بر این اساس، حتی دانش ما از اشیا نیز طی فرآیند

وحدت ما با اشیای موجود رخ می‌دهد. باید بدانیم که این ادراک، حسی است. بنابراین، معرفت شناسی وایتهد در مقابل معرفت شناسی کانت قرار دارد؛ زیرا این فاعل شنا و سوژه نیست که تجربه را شکل می‌دهد، بلکه بیشتر این تجربه یا همان احساس است که از طریق تکامل و رشد و نمو مشترک و همگانی، موجودات واقعی به مثابه سوژه را شکل می‌بخشد (Monserrat, 2008:831). بواقع، این تجربه در حوزه ارتباط ما ادراک‌کنندگان با رویدادهای مادی - ازلی است که دانش ما را می‌سازد. بنابراین، نمی‌توانیم معرفت بشری را تنها در علم تجربی رایج خلاصه و بدان بسنده کنیم؛ زیرا علم تنها در پی کشف حقایق ادراکی در تجربه حسی است و حقایق قابل درک در تجربه امر ازلی را آشکار نمی‌سازد. با این حال، از نگاه وایتهد، علم نیز امری خدامحور است؛ زیرا مابعدالطبیعه او خدامحور است و خداوند نقش مهمی در هستی موجودات دارد. به گفته مونسرات، وایتهد معتقد است که خود تبیین علمی حاکی از یک جهان خدامحور است؛ جهانی که هم تبیین علمی دارد و هم تبیین خدامحور. اما وی این نقد را به وایتهد وارد می‌سازد که جهانی که دارای تبیین علمی است باید تبیین هستی شناختی علمی و غیرخدایی داشته باشد. مونسرات برخلاف وایتهد معتقد است که تبیین امروزی جهان با قوانین مکانیک کوانتوم از کفایت تبیینی و علمی برخوردار است؛ زیرا آنچه در این علم، توجیه هستی شناختی جهان پنداشته می‌شود، ماده است که فرآیند تکامل از آن آغاز می‌شود. به نحوی که دیگر نمی‌توانیم از تأثیر موجودات ازلی به مثابه مُثُل افلاطونی یا اشیای ازلی وایتهد سخن بگوییم. بنابراین، همه چیز از جمله صورت و ساختار همه موجودات جهان T از یک ماده هستی شناختی اولیه ایجاد شده‌اند. البته اگرچه نمی‌توانیم فرضیات علمی را قطعی بدانیم، چونکه همه این فرضیات اموری عقلانی پنداشته می‌شوند، از توجیه معرفت شناختی بیشتری از نظریه وایتهد برخوردارند (Ibid:840-841). این درحالی است که وایتهد معتقد است علم تنها می‌تواند بخش عینی رویدادهای منظم جهان را کشف سازد، اما نمی‌تواند از علل وقوع آنها سخن بگوید. به نظر می‌رسد در فلسفه وایتهد، علم نمی‌تواند توجیه‌گر شکاف عمیق طبیعت باشد.

۵. تبیین دینی اصل هستی (تجربه دینی یا تجربه بیواسطه حقیقت)

وایتهد پس از تحلیل تاریخی وضعیت دین در عصر جدید، دیدگاه کلی خود را درباره وضعیت کنونی آن براساس مابعدالطبیعه پویشی خود بیان می‌کند. وی خود با نگاهی اثباتی و ایجابی به

دین و نقش آن در زندگی طبیعی بشر، آن را بینشی نسبت به ماوراء یعنی جریان گذرنده اشیا معرفی می‌کند. از نظر او موضوع دین، خداوند است که واقعی است و در عین حال منتظر واقعیت یافتگی است؛ با این حال بزرگترین حقیقت حاضر در هستی است (Whitehead, 1925: 191). وایتهد به ریشه‌یابی تاریخی دین پرداخته و معتقد است واکنش سریع طبیعت انسان به این بینش دینی، پرستش خداوند بوده است. از این رو، به طور پدیدارشناختی، دین در راستای تجربه امر ازلی همراه با اوهام برآمده از تصویرسازی بربری و ابتدایی از این امر رازآلود پدیدار شده است. بنابراین، ظهور دین در زندگی انسان امری گریزناپذیر و ضروری بوده که با تصورات و تبیین‌های زائد فراوانی همراه گردیده است. ضرورت دین برآمده از مواجهه طبیعی انسان با حقیقت رازآلود هستی است؛ زیرا این مواجهه در شکل تجربه امر ازلی و غیرمادی است که دارای ارزش‌ها و مفاهیم خاص خود است و با هیچ حوزه فکری دیگری همچون علم تبیین‌شدنی نیست. بر این اساس، آنچه در کشف و شهود دینی برای انسان دست یافتنی است، آگاهی از نظم استعلایی جهان است که نتیجه آن نیز ایجاد یک هماهنگی ازلی و ابدی در جهان است (Ibid: 192). به دیگر سخن، از آنجا که هماهنگی از پیش بنیاد جهان، یک هماهنگی ازلی و دوگانه است، تنها در تجربه دینی است که می‌توانیم به وجه ازلی و غیرمادی آن پی ببریم. این امر حضور دین در زندگی را ضروری می‌سازد و در عین حال آن را از نقادی‌های علمی عصر جدید نیز مصون نگه می‌دارد.

طبق این دیدگاه، هسته مرکزی و حقیقت دین همان تجربه دینی است. بر اساس رویکرد تاریخی به دین، آرمان‌های موجود در آگاهی بشر که حاصل تجربه دینی اوست، در ادیان گوناگون به اشکال مختلف تجلی یافته است. وایتهد با رویکردی هگلی اظهار می‌کند که آرمان ازلی و رازآلود هستی، همواره در گذر تاریخ زندگی آگاهانه بشر، رفته رفته تحقق یافته است. از این رو، بینش دینی که به منزله واکنش طبیعی و تاریخ‌مند بشر به این آرمان آگاهانه است، هرگز از بین نمی‌رود و نمی‌توانیم آن را کنار بگذاریم (Whitehead, 1935:53). وی معتقد است با وجود افکار و عقاید گوناگون مابعدالطبیعی و دینی، می‌توانیم به حقیقت یکسانی در همه آنها دست یابیم؛ زیرا آنچه در آنها متغیر است، تبیین آنها از موضوع است، اما حقیقت تجربه در همه آنها یکسان است؛ برای نمونه در ادیان الوهی همچون مسیحیت، به حلول امر الهی به منزله یک چشم‌انداز کیهانی نگریسته و تبیین‌های کیهان‌شناختی در مورد جهان ارائه شده است. بنابراین،

هسته مرکزی دین از نظر او همان تجربه دینی بشر است که متعلق آن ادراک شهودی وحدت هستی است. و ایتهد با تبیین و تفسیر جهان تنها بر پایه تجربه دینی محض، آشکارا مخالف است و آن را نشانه ضعف دین در عصر کنونی می‌داند، زیرا حوزه کیهان شناختی باید بر تبیین‌ها و شواهد علمی استوار باشد. از این‌رو، وی با ستایش جریان نقادانه عقلی دین، معتقد است که این جریان کوششی برای تدوین یک نظام دقیق و صحیح الهیاتی است. بنابراین، و ایتهد در پی دست یابی به دینی است که همخوان با مابعدالطبیعه علمی‌اش بر تجربه دینی یا همان تجربه امر ازلی استوار باشد و ارزش‌های برآمده از آن را وارد تجربه زندگی انسان سازد تا هماهنگی طبیعی در زندگی او برقرار گردد. وی بدین منظور از اصطلاح دین متمدنانه استفاده می‌کند و معتقد است دین متمدنانه همانا دینی است که هدفش پرورش احساسات و عواطف طبیعی‌ای است که برخاسته از نقادی عقلانی متمدنانه مبتنی بر شهود و بصیرت مابعدالطبیعی است. به نظر وی، چنین دینی می‌تواند در همه اعصار تاریخ بشر از قدرت و تأثیرگذاری فکری برخوردار باشد (Ibid:207). راه حل کلی او این است که دین باید کلیت عقلانی را با عواطف و اهداف برگرفته از حوزه خاص دینی، که در تجارب دینی حاصل می‌شود، درهم بیامیزد و به آنها جهت بخشد. از این‌رو، وی با توجه به کلیت عقلانی فلسفه معتقد است که فلسفه باید دین را اصلاح کند (Whitehead, 1979:15). بنابراین، دین نیز تحت مابعدالطبیعه پویشی و ایتهد باید در گذر تحولات فکری بشر، در حال پویش باشد.

۶. ارتباط علم و دین تحت وحدت مابعدالطبیعه علمی

و ایتهد در تبیین نظم در جهان اظهار می‌کند که داده‌های صرف این جهان که حاصل مشاهده ماست، تاحدودی نظم را به ما نشان می‌دهند، اما ما از طریق علم یا دین و فلسفه نظم جهان را بیشتر می‌پذیریم و آن را درک می‌کنیم (Marvin, 2009:39). و ایتهد تأکید می‌کند که علم و دین و مابعدالطبیعه هر یک در تجربه بیواسطه ما از جهان و حقیقت نقش دارند. سهم دین در وهله نخست درک این حقیقت است که وجود ما چیزی بیش از توالی حقایق آشکار است. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که شامل نظم دوجانبه، ارتباطات قابل فهم و ادراک، ارزش‌ها و خیر و شرهاست. کیفیتی از زندگی وجود دارد که همواره ورای حقیقت صرف زندگی وجود دارد و وقتی ما از این کیفیت برخوردار می‌شویم، دین درک مستقیمی است که ورای امور آشکار و قابل

مشاهده ماست (Whitehead, 1926:25-26). باربور معتقد است وایتهد در فلسفه پویایی خود به نوعی با توازی علم و دین موافق است (باربور، ۱۳۸۸: ۱۵۹). از دیدگاه وایتهد علم و دین هر دو برداشت یگانه‌ای از حقیقت دارند. اعتبار کلی مفاهیم دینی به واسطه ایمان حاصل می‌شود که نظم واحدی به همه تجارب دینی می‌دهد و اعتبار کلی مفاهیم علمی نیز به واسطه استدلال عقلی است که نظم واحدی به تجارب علمی و مشاهدات حسی می‌دهد. وی براساس دیدگاه کلی خود، که مبتنی بر پیوستگی همه امور است، با انتقاد از این دیدگاه که علم و دین چون دارای موضوعات مختلفی‌اند هرگز نمی‌توانند با هم مواجهه‌ای داشته باشند، به این نکته اشاره می‌کند که ما در این جهان، موضوع منفرد و جدا از دیگر موضوعات نداریم، به نحوی که حتی نفوس و بدن‌ها را نمی‌توانیم از هم جدا کنیم (Whitehead, 1935:50). به نظر او حتی علم نیز هرگز بدون انگاره‌های مابعدالطبیعی و مستقل از بحث‌های آن نبوده است. علم در مورد قوانین طبیعت بحث می‌کند، اما فراتر از شناخت این قوانین، مباحث راجع به واکنش موجودات نسبت به این قوانین و حضور آنها در عالم است که صرفاً با استدلالات علمی نمی‌توانیم از آنها سخن بگوییم. وی گاهی با مشخص کردن دقیق حوزه علم و دین، به تبیین جایگاه این دو در تجربه بشری می‌پردازد. از این منظر، دین محور هماهنگی میان تفکر عقلانی با واکنش حسی و عاطفی در حوزه معرفت ادراکی انسان است و علم نیز محور هماهنگی تفکر عقلانی با خود دریافت و ادراک معرفت شناختی است. دین در برابر سوژه‌ها و علم در برابر ابژه‌هاست. علم تفکر را با ماده اولیه حقیقت که برگرفته از تجربه حسی است آشتی می‌دهد و دین تفکر موجود در فرایند تجربه را با واکنش حسی موجود در آن سازگار می‌کند. از همین رو، علم تجارب دینی را جزئی از دریافت‌های خود می‌داند و دین، مفاهیم علمی را جزء تجارب مفهومی خود می‌یابد (Whitehead, 1979:15). با این حال، وایتهد معتقد است دین برای اینکه به جایگاه قدرتمند سابق خود در زندگی بشر دست یابد باید بتواند با تغییرات حاصل از علم مواجه شود و تحت روشنایی حاصل از پیشرفت‌های علمی، بازاندیشی و بازتفسیر شود که همین معنای متافیزیکی شدن علم است (Viney, 2005:12).

به عقیده وایتهد پیشرفت حقیقت که همان پیشرفت علم و دین است، همانا پیشرفت در قالب بندی و طرح بندی مفاهیم است همراه با دوراندختن جواهر ساختگی و معانی ناقص و نیز کسب نتایجی که بیش از پیش ریشه واقعیت را آشکار می‌سازند (Marvin, 2009:43). در این راستا، علم می‌تواند پاسخ‌گوی پرسش‌های کلامی و کیهان‌شناختی باشد و دقیقاً به همین دلیل می

تواند به پرسش‌ها و مشکلات دینی پاسخ دهد و بسیاری از آنها را حل نماید؛ چنانکه پس از قرن شانزدهم و هفدهم میلادی که علم پیشرفت نمود، همواره نقش اصلاح‌کننده عقاید کیهان‌شناختی دینی را داشته است. وایتهد برای ساختاربندهی عقاید بنیادین پیشرفت‌های علمی و نتایج آنها برای فلسفه، نظریات گوناگون درباره طبیعت اشیا را با هم می‌آمیزد، زیرا معتقد است وظیفه اصلی، ترکیب و آمیختن این نظریات علمی باهم و گسترش کاربرد آنها در همه حوزه‌های معرفتی از جمله دین است (Klose, 2007:1).

۷. یقینی نبودن تبیین‌های علمی و دینی درباره خدا و جهان در حال پویش

مسأله نابسندگی معرفت علمی و دینی در نظام مابعدالطبیعی وایتهد بی‌گمان با نظریه‌اش درباره خداوند به منزله دلیل کافی برای وجود جهان در حال پویش مرتبط است؛ زیرا تبیین‌های علمی و دینی نمی‌توانند وجود یک نظام هماهنگ و واحد متشکل از امور واقعی - ازلی را توجیه کنند. اما نباید از یاد ببریم که خداوند به منزله دلیل کافی این نظام، در فلسفه پویشی وایتهد، هیچگونه علم مطلق، قدرت مطلق و حتی طرح و غایتی برای این نظام واحد در حال تحول ندارد، بلکه خود از آن متأثر و در حال تحول و پویش است. از این‌رو، به نظر می‌رسد نظریه خداوند خود به عنوان دلیل کافی امور، از قطعیت معرفت‌شناختی در نظام مابعدالطبیعی وایتهد برخوردار نیست که به بررسی آن می‌پردازیم.

۸. بررسی

۸.۱. تبیین ناکافی علم و دین و نظریه "دلیل کافی" وایتهد

وایتهد علم مدرن به معنای ماده‌گرایی صرف را نمی‌پذیرد؛ زیرا ماده‌گرایی جهان را شامل اشیایی بی‌جان و بدون حیات و بدون ارزش، و طبیعت را به مثابه یک امر خودکفا و یک مجموعه پیچیده بی‌معنی از حقایق می‌انگارد و مستلزم استقلال علم فیزیک است که آن را رد می‌کند. با این حال، وی می‌خواهد از طریق همین ماده‌گرایی علمی استعلایی قرن حاضر، فاصله میان نفس و بدن را پر کند و پیوندی میان امر مادی و غیرمادی برپا سازد (Smith, 2010:7). اولین گام در این راه نیز تأکید بر ناکافی بودن تبیین‌های علمی در توجیه مابعدالطبیعی جهان است. وایتهد برخلاف برخی متفکران قرن بیستم که علم را با نگاهی منفی‌گرایانه، نوعی بهره‌برداری سوء از تجربه یا نوعی اعمال عقل ابزاری می‌دانند، به نظریه‌های علم دوران خود همچون نسبیت و

مکانیک کوانتوم نگاهی مثبت‌گرایانه دارد. از این‌رو، یکی از اهدافش ایجاد مابعدالطبیعه‌ای است که خود را از فرضیات تفکر سنتی رها سازد. اگرچه او به تفاوت ضروری میان فلسفه و علم اذعان دارد، مابعدالطبیعه فلسفی او همواره در جستجوی یافتن یک علم مبتنی بر فیزیک مدرن است (Shaviro, 2009, p:6-7). با این حال، وایتهد تأکید می‌کند که علم به تنهایی نمی‌تواند دلیل کافی (Sufficient Reason) برای وجود واقعیت متحول جهان را تبیین کند و دانش تجربی، که هیچگاه در جستجوی دلیل کافی نیست، برای ادراک واقعیت ناقص است. به تفسیر استنکرس، علم شرط ضروری برای فهم جهان است، ولیکن شرط کافی نیست (Latour, 2011:7). بواقع، تبیین علمی تنها بیانگر تقسیم طبیعت به دو نظام واقعیت، یعنی قلمرو مولکولی و الکترونی و قلمرو پدیدارهای ذهنی یا به گفته جان لاک، کیفیات ثانویه، مانند سبزی درختان، است (Whitehead, 1920:31). از این‌رو، وایتهد با ناکافی دانستن معرفت علمی برای شناخت جهان بویژه در حوزه هستی‌شناختی، همانند لایب‌نیتس، در جستجوی "دلیل کافی" برای وجود همه پدیدارهاست. البته رویدادهای واقعی از نظر لایب‌نیتس سوژه محور (سوژه - ابژه) و از نظر وایتهد، امور فی‌نفسه و برای خودشان هستند. لایب‌نیتس علت‌نهایی و دلیل کافی را خداوند می‌داند که جهان را براساس هماهنگی از پیش بنیاد آفریده است. اما طبق تفسیر استنکرس، وایتهد برعکس معتقد است خداوند نتیجه دلایل کافی و یا علل‌نهایی همه موجودات متناهی است. وایتهد از "ماهیت تبعی خداوند" سخن می‌گوید که براساس آن، خداوند پس از رویدادها که هر یک طرح هماهنگ از پیش بنیاد مخصوص خود را دارند، هماهنگی‌های از پیش بنیاد امور را طی یک فرآیند هماهنگ‌سازی عام تحقق می‌بخشد (Latour, 2011:7-8). البته وایتهد نیز خداوند را تنها دلیل کافی برای توجیه آنچه هست می‌داند، اما او با نگاهی استقرایی این دیدگاه را بیان می‌کند. مونسررات در نقد این دیدگاه، وجود چنین مبنای هستی‌شناختی مابعدالطبیعی به مثابه اصل جهت کافی لایب‌نیتس را توجیه‌ناپذیر می‌داند، زیرا جهان از نظر وایتهد ازلی است و امر ازلی، فی‌نفسه ضروری و امری کافی محسوب می‌شود و دیگر نیازی به توجیه هستی‌شناختی ندارد (Monserrat, 2008:843). با این حال باید توجه کنیم نقد مونسررات زمانی وارد است که معتقد باشیم توجیه علمی وی، که همان توجیه ماده‌گرایانه علم فیزیک کوانتوم است، از قطعیت علمی برخوردار است. این درحالی است که وایتهد این نقد را بر علم وارد می‌سازد که نباید با نگاه جزمی به نظریات علمی بنگریم، زیرا نظریات علمی همواره در حال

آزمون و تحول هستند و هرگز به قطعیت نمی‌رسند. البته مونسرات نیز این نقد را وارد می‌داند و به عدم قطعیت علم باور دارد، ولیکن معتقد است این امر دلیلی برای حضور خداوند در جهان به عنوان مبنای هستی‌شناختی آن نیست. به نظر وی، تبیینات دینی و مابعدالطبیعی از جهان، بیش از آنکه مؤید خدای غیردینی و ایتهد باشند، مؤید خدای دینی ادیان الهی هستند (Ibid:844)؛ زیرا خدای ادیان، علم و قدرت مطلق دارد و می‌تواند به تنهایی دلیلی کافی برای کلیه امور عالم باشد، درحالی‌که خدای و ایتهد صرفاً عاملی پویایی در جهان است.

مهمترین اشکال دیدگاه و ایتهد این است که اگرچه خدا مبنای هستی‌شناختی جهان است، اما علم کافی و به اصطلاح علم مطلق به رویدادهای جهان ندارد. درحقیقت، او خود از رویدادهای جهان تأثیر می‌پذیرد و علمش در حال تحول است. در نتیجه نقش او در جهان بسیار ناچیز و یا حتی پنهان می‌گردد، چنانکه به آسانی می‌توانیم جهان را بدون خدا تصور کنیم. و ایتهد خود می‌گوید «باید بین نظریه "حضور خداوند در همه جا" و علم مطلق داشتن او تمایز بگذاریم». به نظر او، این خدای سامی است که دارای علم مطلق است، اما خدای مسیحیت تنها عاملی در جهان است که در همه جا و همه مخلوقات حضور دارد و این امر با علم جدید نیز موافق است (Whitehead, 1926: 24). این همان نظریه‌ای است که و ایتهد آن را می‌پذیرد و با الهیات مسیحی نیز سازگار می‌داند. خدای پنهان و ایتهد خود محدود در جهان است، بنابراین تلاشی برای اثبات حضور خود در جهان نمی‌کند، بلکه صرفاً خود را در امور نشان می‌دهد، از این رو، خداوندی که با جهان متحد شده است، در تجربه کاملاً طبیعی انسان حضور دارد و خود را آشکار می‌سازد. خدای او مسئول شر نیست، زیرا خالق جهان نیست. بلکه خداوند خود نیز با این شرایط جهانی روبرو می‌شود و می‌کوشد بر آن غلبه کند. بنابراین، او مسئول شر در جهان نیست. و ایتهد با ارائه چنین تصویری از خدا به مساله شر پاسخ می‌دهد.

چنانکه ملاحظه می‌گردد، و ایتهد در راستای حفظ اصالت دین در عصر جدید، همچون بسیاری از متفکران معاصرش، به رویکرد درون‌گرایانه و به اصطلاح عرفانی دین مبتنی بر تجربه خصوصی انسان با امر ازلی روی آورده بود. لووی (Lowe) یکی از مفسران فلسفه و ایتهد معتقد است از مهم‌ترین عوامل توجه و ایتهد به بُعد عرفانی دین و به تبع آن تفسیر عرفانی از مذهب در ذهن انسان، حساسیت او نسبت به فروپاشی فیزیک نیوتن در علم جدید بود که عدم قطعیت تبیین‌های علمی و به تبع آن تبیین‌های دینی و مابعدالطبیعی را نشان می‌داد (Lowe, 1990:188).

او مبانی جدید فیزیک اینیشتن و قوانین نسبیت را امری محتوم و نهایی در علم نمی‌دانست و دلیلی برای برتری آن نسبت به قوانین نیوتن نمی‌یافت و این درحالی بود که وی در تدوین مابعدالطبیعه فلسفی خود از آموزه‌های فیزیک نیوتن، همچون نظم توجیه‌پذیر جهان، بسیار تأثیر گرفته بود. وایتهد در گفتگویی تأکید کرده بود که خطری که هم دین و هم علم را تهدید می‌کند، این تفکر جزمی است که عقیده یا تفکری، همه حقیقت را بیان می‌کند و امر نهایی و محتوم محسوب گردد (Viney, 2005:4). از این رو، او معتقد بود تبیین‌های دینی نیز به اندازه تبیین‌های علمی و چه بسا بیشتر، در معرض فروپاشی و تزلزل است و نمی‌توانیم آنها را حقیقت و هسته مرکزی دین بدانیم. برخی در این باره پرسیده‌اند که اگر نتوانیم علم را امری مقتدر و یقینی به معنی جزمی بدانیم، چگونه می‌توانیم مبانی معرفت‌شناختی دین را تأمین کنیم. البته بدیهی است که در این پرسش این پیشفرض نهفته است که مبانی معرفت‌شناختی دین را علم تأمین می‌کند.

وایتهد متأثر از نگاه انتقادی و عقل‌گرایانه عصر مدرن، دیدگاهی منتقدانه نسبت به بسیاری از باورهای سنتی دینی از جمله قدرت مطلق الهی داشت که بخشی از آن مربوط به حس انزجار او از قدرت الهی پاپ می‌شد. وی معتقد است اگر خداوند را با نسبت دادن قدرت مطلق به او، یک حاکم مستبد نشان دهیم، دین را بر نوعی ترس مبتنی کرده‌ایم که هرگونه رفتار دینی مبتنی بر این دیدگاه، همچون پرستش خداوند، رفتاری غیرعقلانی بوده و چنین مفهومی از خداوند، مفهومی بربری از اوست (Whitehead, 1925:274). با وجود این، وایتهد کلیه باورهای بنیادین دینی را کنار نگذاشته بود. برای نمونه، به روایت لوو، وایتهد پس از مرگ فرزندش در جنگ جهانی اول و متأثر از این رویداد، باور به جاودانگی در دین را پذیرفته بود (Lowe, 1990:188). چنانکه او در سال ۱۹۲۵ یک خدا باور به معنای دینی آن شد، با این حال، مفهوم خداوند و دیگر باورهای دینی نزد او مدام در حال تغییر بود (Viney, 2005:5).

وایتهد یک فرد بی‌دین یا دین‌گریز نبود، زیرا زمانی که بسیاری از متفکران معاصر او دین را به عنوان یک علم از مد افتاده و غیرمداول یا یک ابهام‌زبان شناختی و یا حتی یک رویای صرف کنار گذاشتند، وی دین را در کنار علم یک عنصر دائمی برای ذات انسان نامید که همین نگرش، به نظر وایتهد، پیام روحانی و اصیل دین را از تصورات زائد و موهوم رها می‌ساخت (Whitehead, 1925:260). بر این اساس، آنچه حقیقت دین است، همین پیام روحانی است، و

مابقی عقاید و تصورات و قواعدی است که ما بر آن می‌افزاییم. وایتهد با دشمنی عقل‌گرایانه‌ای که فلسفه معاصر با دین دارد، مخالفت کرده و با نگاه انتقادی به این نگرش جزمی، معتقد است که فلسفه نبایستی تنوع موجود در جهان را انکار کند و از این‌رو حتی می‌توان براساس متن کتاب مقدس معتقد بود که مسیح به صلیب کشیده شده است (Whitehead, 1979:338). وایتهد حتی تأکید می‌کند که ما نمی‌توانیم تأثیر دین در مابعدالطبیعه و نیز فلسفه اخلاق را انکار کنیم (Viney, 2005:9). با این حال معتقد است اگرچه رفتار اخلاقی می‌تواند محصول دین باشد، ولیکن هسته مرکزی دین نیست (Whitehead, 1925:274). از این‌رو وی تحویل دین به اخلاق را رد می‌کند.

۸.۲. کارکرد محدود دین در جهان معاصر

از آنجا که وایتهد دامنه اصیل دین را محدود به هسته مرکزی آن یعنی تجربه بیواسطه امر ازلی و حقیقت رازآلود هستی می‌داند، سنن دینی و از جمله کتب مقدس را صرفاً امری انسانی و نه الوهی می‌داند، چنانکه به گفته والتون، وایتهد محتوای کتاب مقدس مسیحی را برآمده از چشم اندازها و دیدگاه‌های نویسندگان آن می‌دانست که خود محصول تجربه تأثیرپذیری از سنت و نهادهای اجتماعی بودند. بر این اساس، وی الگوی الهیاتی وایتهد را شامل سه اصل اساسی و یا سه منبع اصلی می‌داند که شامل فرهنگ اجتماعی، سنت دینی و تجربه دینی است. اولین منبع، تصویری از خداوند ارائه نمی‌دهد، بلکه در سنت دینی نسبت به او آگاهی می‌یابیم، از این‌رو می‌توانیم بگوییم این سنت دینی است که می‌تواند پاسخ‌گوی پرسش‌های منتقدانه فرهنگ اجتماعی و یا حتی موضوعات مربوط به تجربه دینی باشد. فرهنگ اجتماعی بیشتر جستجوگر خداست تا به بصیرت روشنی از او دست یابد. بنابراین هیچ یک از منابع دینی به لحاظ محتوای الهیاتی کامل نیست و با گذر زمان، در حال رشد و پردازش اطلاعاتی و نیز نقد و اصلاح هستند (Walton, 2002:14-15). به این طریق، وجود منبع موثق و به ویژه وحیانی دینی همچون کتاب مقدس و ادعای نقدناپذیری آن از سوی وایتهد انکار می‌شود. دین کارکردی در شناسایی مفهوم خدا در جهان ندارد، زیرا اساساً مفهوم خدا یک مفهوم غیردینی برای اوست. وایتهد اشاره می‌کند که اگرچه مفهوم خدا مسلماً یک عنصر اساسی در احساس و تجربه دینی محسوب می‌شود، ولیکن مفهوم احساس و تجربه دینی یک عنصر اساسی در کارکرد مفهوم خدا در جهان نیست (Shaviro, 2009:6). وایتهد با اشاره به این محدودیت معرفتی دین، در مورد کارکرد

دین معتقد است یکی از کاربردهای احتمالی دین، توجیه "وجود" به معنای عام آن است (Whitehead, 1926:85). اگر در نظر بگیریم که مابعدالطبیعه وایتهد علمی و به معنای دقیق آن کیهان شناختی است، باید نتیجه بگیریم که دین نیز از نظر وایتهد بایستی زیرمجموعه کیهان شناسی باشد. بر همین اساس، اگر بپذیریم که مابعدالطبیعه او فلسفی به معنای علمی آن است، پس در حوزه الهیات و خداشناسی نیز بایستی اندیشه‌ای مبتنی بر تفکر فلسفی داشته باشیم، به نحوی که می‌توانیم بگوییم خدای وایتهد یک خدای فلسفی است. باید بپذیریم خدای وایتهد یک امر ناشناختنی است که در تجربه دینی انسانی مان نمی‌توانیم به شناخت دقیقی از او دست یابیم؛ چرا که اساساً در دین و یا حتی علم نمی‌توانیم به شناخت دقیقی از او برسیم، با این حال با توجه به تعریف دین از نظر وایتهد مبنی بر اینکه محتوای تجربه دینی انسان، کشف نظم ماورایی جهان است و با توجه به اینکه عامل ضروری و مابعدالطبیعی و درواقع عقلانی این نظم نیز به معنای دئیستی آن همان خداست، که به رویدادها نظم و همبستگی و وحدت می‌بخشد، می‌توانیم بگوییم همین تجربه دینی صرف است که ما را با واقعیت مابعدالطبیعی خدا به عنوان ضرورت مابعدالطبیعی جهان آشنا می‌سازد. از این رو به نظر می‌رسد این نظریه که خدا محصول تجربه دینی بشر نیست و این تجربه دینی ماست که صرفاً متأثر از تجربه اوست، امری متناقض به نظر می‌رسد.

مشکل مهم دیگر عدم کفایت معرفت علمی و دینی نسبت به جهانی است که طرح و غایت کلی ندارد و خداوند، نیز که دلیل کافی برای وجود جهان است، دارای علم مطلق و برنامه و غایت مشخصی برای تحولات آن نیست. از این رو، معلوم نیست به چه معنا دلیل کافی محسوب می‌شود.

۸.۲. عدم غایت مندی جهان در حال پویا

خداوند در الهیات سنتی فیلسوفانی چون دکارت و اسپینوزا، واقعیت نهایی است که بالاترین میزان واقعیت را داراست. این برخلاف دیدگاه وایتهد است. زیرا از دیدگاه وی، همه موجودات واقعی که خداوند هم جزء آنهاست، دارای یک میزان از واقعیت هستند. با این حال وی معتقد است تفاوت آنها در اهمیت و عمل است. همه موجودات واقعی، در حال رشد و تحول دائمی و نیز ارتباط با هم هستند و این تحول، جزء ذاتی همه موجودات است. این درحالی است که موجودات، با یک وجود دائمی و ثابت، در فرآیند رشد دائمی شرکت دارند، که به اصطلاح در فلسفه سنتی،

جوهر نامیده می‌شود. باید توجه کنیم فرآیندی که وایتهد به آن اشاره می‌کند، ابدی و بدون هدف است. با این حال وی هرگونه جوهریت برای موجودات را انکار می‌کند، زیرا هر جوهری خود با غایتی همراه است. او تنها به دنبال یک اصل نهایی است که همه موجودات بایستی تحت آن دسته بندی شوند. این اصل نهایی، یک موجود واقعی نیست، بلکه خودِ واقعیت است. از این رو، این اصل نهایی یا خدا، برای واقعیت همه موجودات واقعی، امری ضروری است. برخی این نظریه وایتهد را اینگونه تفسیر کرده‌اند که او برای موجودات واقعی، واقعیت و برای خدا، جوهریت قائل شده است که البته هر دو دارای میزان واقعیت برابری هستند (Burke, 2011:4-5). طبق همین تفسیر نیز حتی اگر خدا را جوهر بدانیم، بایستی براساس غایت‌مندی، فرآیند پویش در جهان را آغاز کرده باشد، اما وایتهد خود اشاره‌ای به غایت‌مندی این تحول مدام نمی‌کند.

این اصل نهایی، عامل وحدت بخش همه موجودات واقعی است. پرسشی که در مورد مبنای هستی‌شناختی جهان در حال پویش مطرح می‌شود این است که اگر خداوند تا ابد در فرآیند هستی حضور دارد، آیا هرگز کامل نمی‌شود؟ و حتی می‌توانیم این بپرسیم که فرآیند تکامل این جهان نیز چگونه تعیین می‌گردد؟ آنچه مشخص است این است که فرآیند رشد همگانی در هستی ابدی است. اما شاید بتوانیم بگوییم امور در ارتباط با فرآیند طبیعی این جهان، مشخص و در ارتباط با تجربه خداوند نامتعیین هستند (Cummings Neville, 1995: 16-17). از این رو نمی‌توانیم غایت پیشینی‌ای برای آنها تعیین کنیم و یا اینکه خدا را علت غایی جهان بدانیم. شاید یک دلیل نامخلوق و ازلی بودن جهان است که خدا را به لحاظ علی فاقد قدرت و احاطه علمی نسبت به جهان ساخته است. این امر می‌تواند مشکل الهیات پویشی باشد، (Clayton: 10) زیرا با وجود اینکه خدا را از کیهان‌شناسی حذف نمی‌کند، بسیاری از ویژگی‌های خداگونگی، همچون قدرت و علم مطلق را از او سلب می‌کند. از همین رو، وایتهد نیز می‌کوشد خدا را به نحوی مطابق با مابعدالطبیعه خود و در عین حال قابل درک به لحاظ دینی توصیف کند (Farr: 75).

۸.۴. عدم علم مطلق خداوند به عنوان مبنای مابعدالطبیعی جهان

در حالیکه بیشتر فلاسفه مدرن معتقدند توجیه علمی و حتی مابعدالطبیعی وجود جهان نیازی به حضور خداوند ندارد، وایتهد اساساً نقش اصلی برقراری امور را مربوط به حضور خداوند می‌داند که البته حضوری مبهم است. تجربه الهی و یا به تعبیر ساده‌تر علم خداوند، همان آگاهی است که البته ناقص است، به این معنا که خداوند آینده امور را پیش بینی نمی‌کند و علم به آینده

ندارد. در اینجا تناقضی وجود دارد و آن اینکه خداوند خود امری ضروری برای جهان است که وجود جهان مستلزم حضور اوست، اما نمی‌تواند وقوع رویدادها را به نحو کامل و جامع و با علم کامل و ازلی خود پیش بینی کند و حتی خود نیز محدود در قلمرو رویدادهاست. استنکس برای رهایی از این تناقض اشاره می‌کند که این حضور الهی نتیجه ضروری جلوگیری از شکاف در طبیعت توسط اوست (Latour, 2011: 9). وایتهد خود صراحتاً به تمایز بین خدا در مابعدالطبیعه پویشی و خدای الوهی ادیان تأکید می‌کند. از آنجا که خداوند خالق جهان نیست و جدا از امور در نظر گرفته می‌شود، همواره برای انسان به عنوان "دیگری" شناخته می‌شود؛ نه مانند خدای ادیان که انسان مواجهه‌ای درونی با او دارد. در فلسفه پویشی، خداوند صرفاً در امور طبیعی جهان در تجربه طبیعی انسان ادراک می‌شود. مونسرات در تفسیر خود بر الهیات فلسفی وایتهد مدعی است اساساً یکی از مهمترین ابعاد فلسفه و الهیات پویشی وایتهد این است که می‌خواهد مسأله شر را با پذیرش محدودیت قدرت الهی و علم مطلق او حل کند. وی اصطلاح آزادی از مسئولیت اخلاقی را برای خداوند به کار می‌برد و در مقابل، خالقیت را از خداوند سلب می‌کند و او را که دیگر خالق مسئول در برابر رویدادهای منفی نیست، همچون یک همراه و همدلی تصویر می‌کند که بیشتر می‌خواهد امور را کنترل و بر شر آن غلبه کند (Monserrat, 2008:823). اما همچنان این پرسش بی‌پاسخ مانده است که چگونه می‌توانیم از ضرورت وجودی خداوند در جهان سخن بگوییم؟ اساساً وایتهد ضرورت را به چه معنایی برای خداوند به کار برده است؟ به تعبیر مونسرات، خداوند با توجه به رشد و نتیجه نهایی فرآیند پویشی عالم، دارای علم مطلق و عالم مطلق نیست. وی همچنین ضرورت وجودی او را چنین تعبیر می‌کند که خداوند تنها محدودیت نهایی ضروری است که درعین حال آغاز وحدت فرآیند پویشی نیز هست. بنابراین خداوند مسئول شر نیست، بلکه خود نیز به نحوی همچون مسیح در مسیحیت، از شر رنج می‌برد (Ibid:839). تفسیر او با گفته‌های وایتهد سازگار است، چنانکه او در کتاب *Religion in the Making* به تصریح اشاره می‌کند که خداوند زمینه و بنیان پیشینی تحول و پویش در عالم است و کلیه امکانات و احتمالات ارزش‌های فیزیکی را به نحو مفهومی دربردارد. وایتهد این نحوه علم خدا را "تحقق مفهومی دانش" (conceptual realization of knowledge) می‌نامد. سپس اشاره می‌کند که همین مفاهیم هستند که با همدیگر ترکیب علم مطلق را، البته نه به نحو پیشینی، ایجاد می‌کنند (Whighthead, 1926:52).

تناقض آشکار الهیات پویشی وایتهد، که البته در فلسفه دیگر فیلسوفان فلسفه پویشی همچون الیس (George Ellis) و کوین (George Coyne) نیز قابل مشاهده است، همین حضور پنهان (Kenosis) خداوند در جهان است؛ زیرا طبق آن خداوند در عین حال که وجودش توسط طبیعت محدود شده، دارای وجود ضروری است. همچنین این حضور محدود او در جهانی است که خود بایستی معلول یک علم و قدرت مطلق باشد. باین حال شاید تنها نتیجه مثبت این تفکر، حل مسأله شر و حفظ مفهوم خداوند در مقابل آن است که او را از مسئولیت شر در جهان مصون می‌دارد (Monserrat, 2008:817).

اما همچنان این تناقض آشکار باقی می‌ماند که اساساً چگونه خداوندی که ضروری و یا به اصطلاح واجب الوجود است، علم و قدرت مطلق برای اداره و حتی نظم آن ندارد. آیا خداوندی که ضروری است، می‌تواند خود در معرض فرآیند پویشی رشد احتمالی باشد که ضرورتی برای آن متصور نیست؟ آیا فرآیند پویشی خداوند امری ضروری است یا احتمالی و ممکن؟ اگر ضروری است، پس باید او دارای یک علم و غایت پیشینی برای تحقق آن باشد و اگر ممکن باشد، اساساً دیگر چه تمایزی بین او و دیگر موجودات در حال پویش طبیعت وجود دارد؟ مونسرات برای حل این مسأله، بحث را به حوزه معرفت‌شناسی می‌برد و الهیاتی را مطرح می‌کند که براساس آن، به جای اینکه خداوند را محدود و جهان را مستقل و ازلی ترسیم کنیم، جهانی را فرض کنیم که خداوند آن را خلق کرده است، اما این جهان همچون جهان دکارتی، خودمختار عمل می‌کند و نیز خداوند علم و قدرت و اراده خود را بر دانش انسانی تحمیل نمی‌کند (Ibid:836). طبق این دیدگاه، خداوند هم دارای علم مطلق است و هم قدرت مطلق، اما جهان را خودمختار آفریده و شر آن به اراده و معرفت ما بستگی دارد. به نظر می‌رسد طبق این دیدگاه، علم مطلق الهی اساساً کارآیی عملی در امور عالم ندارد، زیرا اداره امور واقع تحت اراده او نیست. از این رو، این نظریه نیز گره‌ای از مشکل نمی‌گشاید.

۹. نتیجه‌گیری

چنانکه ملاحظه گردید، نظام مابعدالطبیعی وایتهد شامل عناصر بنیادینی چون وحدت، هماهنگی، نظم و تحولات دائمی امور درهم تنیده است که تحت یک شکاف عظیم وجودی، همچون شکاف افلاطونی، و تحت نظر رویدادهای ازلی به مثابه مُثُل، اداره و تنظیم می‌گردند. اما آنچه

وایتهد در پی آن است وجود یک عامل مابعدالطبیعی یگانه و وحدت‌بخش است که بتواند کثرت تحولات این جهان را وحدت و نظم ببخشد و از سوی خود یک امر ضروری برای وجود آنها باشد. در نظام افلاطونی، عامل نظم جهان، دمیورژ است که رویدادهای واقعی و مادی را با الگوبرداری از مثال‌های ازلی ایجاد کرده است. وایتهد وجود چنین عاملی در این جهان را ضروری می‌داند. او همچون لایب نیتس و دیگر فیلسوفان خداپاور و عقل‌گرا، مانند دکارت به وجود یک علت کافی و ضروری برای وجود جهان معتقد است، اما توصیف او از این عامل وحدت‌بخش تناقض آمیز است و نمی‌تواند توجیه‌گر مابعدالطبیعه پویشی‌اش باشد. لایب نیتس در بیان ضرورت وجود خدا به عنوان دلیل کافی و ضروری برای این جهان، که براساس یک نظام از پیش بنیاد و هماهنگ، جهان را ایجاد کرده است، ویژگی‌هایی را بیان می‌کند که تناقض آمیز نیست. بدیهی است نظامی که دارای هماهنگی و نظم از پیش بنیاد است، باید براساس یک برنامه و طرح و علم پیشینی ایجاد و هماهنگ شده و وحدت و هماهنگی امور نیز باید دارای طرح و غایتی پیشینی باشد. از این رو، دلیل کافی لایب نیتس، خالق جهان و دارای علم و قدرت کافی و پیشینی نسبت به امور آن است که می‌توان او را با خدای دینی ادیان به عنوان عالم و قادر مطلق یکی دانست. برهمن اساس، علم و دین نیز جایگاه مشخص خود را در چنین نظام مابعدالطبیعی‌ای خواهند داشت؛ یعنی علم به مثابه دانش مبتنی بر تجربه حسی جهان، که صرفاً توصیف کننده امور طبیعی جهان است؛ و دین به مثابه تبیین کننده امور فراطبیعی، که به شهود انسان درآمده است (و وحی را نیز شامل می‌شود). بدیهی است که این دو هیچ یک به تنهایی در چنین نظامی نمی‌توانند تبیین کننده کافی جهان باشند و هریک به وجهی توجیه کننده یک نظام خدامحور طبیعی و فراطبیعی‌اند. اما آنچه در نظام مابعدالطبیعی وایتهد مشاهده می‌کنیم عکس این است. وایتهد نیز به وجود یک نظام هماهنگ در جهان معتقد است که تحت یک پوشش دائمی به پیش می‌رود. دلیل کافی چنین جهانی نیز خداوند است که خود متحول، تأثیرپذیر و دارای علم پسینی نسبت به امور متحول است. در واقع، خدای وایتهد دارای جایگاهی همچون خدای لایب نیتس و حتی خدای ادیان در جهان متحول است، اما کلیه ویژگی‌های اصلی برای داشتن چنین جایگاهی از وی سلب شده است. جهان دارای وحدت، هماهنگی و نظم آشکاری است که ضروری به نظر می‌رسد، اما برنامه و غایتی برای آن وجود ندارد. آیا می‌توانیم جهان را یک امر واحد دارای نظم و هماهنگی ضروری بدانیم که بدون غایت و برنامه‌ریزی و بی هدف به

پیش می‌رود؟ حال اگر چنین جهانی را یک جهان در حال تکامل به معنی صرفاً علمی و طبیعی آن بدانیم که بدون هیچ غایت و برنامه و علم پیشینی‌ای به پیش می‌رود، آیا دیگر وجود یک عامل مابعدالطبیعی ضروری و کافی برای تبیین و توجیه آن ضروری به نظر می‌رسد؟ آیا برای تبیین رویدادهای صرفاً طبیعی و پسینی امور متحول، تبیینات علمی کافی نیست؟ آیا اگر دین صرفاً تجربه محض و شخصی امر مبهم فراطبیعی است، می‌توان از وجود یک جهان ازلی سخن گفت که هیچگونه ضرورتی برای آن متصور نیست؟ آیا اگر دین صرفاً تجربه امر ازلی‌ای است که به طور شخصی برای ما ظهور می‌یابد، تجارب صرف دینی برای تبیین وجود امر ازلی و یا هرگونه متعلق فراطبیعی کافی نیست؟ از این رو به نظر می‌رسد خدای وایتهد به عنوان دلیل کافی و ضروری و وحدت‌بخش جهان که به گونه‌ای باید شکاف مابعدالطبیعی بین امر طبیعی و فراطبیعی را بپوشاند، آن طور که وایتهد او را توصیف می‌نماید، هیچگاه نمی‌تواند از عهده چنین کاری برآید و به آسانی قابل انکار است و مابعدالطبیعه خدامحور وایتهد، صرفاً یک مابعدالطبیعه مبتنی بر علم است که توجیهی برای وجود یک عامل ضروری فراطبیعی در آن وجود ندارد. بنابراین، چنین نظامی برای اینکه تبیین‌گر یک نظام خدامحور عقلانی باشد، باید به تبعیت از مابعدالطبیعه عقلانی و خدامحور، دارای یک خدای ضروری به معنای کامل آن، یعنی خدای خالق جهان که دارای علم و قدرت کافی و طرح و برنامه لازم برای ایجاد جهان است، توصیف گردد و توصیف جهان متحولی که دارای هماهنگی و وحدت پسینی و دائمی بدون غایت است، بیشتر با توصیف جهان به معنای تکاملی و البته غیر خداباورانه سازگار است.

از این رو می‌توانیم بگوییم براساس بنیادهای مابعدالطبیعه وایتهد، آنچه می‌تواند عدم کفایت معرفت علمی و یقین دینی را توجیه سازد این است که خداوند را دلیل کافی برای امور عالم بدانیم. اما خداوند به عنوان دلیل کافی، نه خالق هستی است و نه علم و قدرت مطلق و کافی برای نظم و مدیریت جهان و نه غایت و برنامه‌ای برای تحولات رو به تکامل آن دارد. از این رو، به معنای واقعی نمی‌توانیم او را دلیل کافی برای وجود جهان بدانیم بلکه همان‌طور که برخی منتقدان وایتهد گفته‌اند، خدای وایتهد به آسانی از نظام مابعدالطبیعی او حذف می‌گردد و تبیین‌های علمی برای شناخت جهان متحول کافی می‌نماید.

منابع

- باربور، ایان (۱۳۸۸)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ ششم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- Burke, Timothy (2011), "Is It Necessary to Worship Whitehead's God?", 6th Annual WCU Philosophy Graduate Student Conference, March 5.
- Clayton, Philip (2008), " *God Beyond Orthodoxy: Process Theology for the 21st Century*", Center for Process Studies at Claremont School of Theology.
- Cummings Neville, Robert (1995), *Creativity and God A Challenge to Process Theology*, New Edition, Suny Pres.
- Faber, Roland (2002), "De-ontologizing God: Levinas, Deleuze, and Whitehead," in *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms*, eds. Catherine Keller and Anne Daniel 1 (Albany: State University of New York Press), 222-223.
- Farr, David, B.H (2005), "A Critical Examination of A.N. Whitehead's Metaphysics in Light of the Later Martin Heidegger's Critique of Ontology", McMaster University.
- Latour, Bruno (2004), "What Is Given in Experience? A Review of Isabelle Stengers "Penser avec Whitehead", In *Boundary 2*, vol.32, pp. 222-237.
- Leibniz, G. W (1695), *The Principles of Philosophy known as Monadology*, Copyright © 2010–2015 All rights reserved. Jonathan Bennett.
- Lowe, victor (1990), *Alfred North Whitehead: 1861-1910*, Johns Hopkins University Press.

-
- Klose, Joachim (2007), "Process Ontology from Whitehead to Quantum Physics", *Dresden*, NO.1, p: 1-18.
 - Marvin, Edwin L (2009), "*ALFRED NORTH WHITEHEAD LECTURES 1927-1928*" Indexed with an Introduction by Roselyn Schmitt, Forward by Lewis Ford, A joint publication of Process Studies Supplements and The Whitehead Research Project.
 - Monserrat, Javier (2008), ALFRED N. WHITEHEAD ON PROCESS PHILOSOPHY AND THEOLOGY Cosmos and Kenosis of Divinity, *PENSAMIENTO*, vol. 64 (2008), núm. 242, pp. 815-845.
 - Shaviro, Steven (2009), Without Criteria: *Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics Technologies of Lived Abstraction*, MIT Press.
 - Smith, Olav Bryant (2010), The Social Self of Whitehead's Organic Philosophy, *EUROPEAN JOURNAL OF PRAGMATISM AND AMERICAN PHILOSOPHY*, COPYRIGHT, volume 2, n 1 .
 - Wayne Viney, Donald (2005), Whitehead's Adventurous Religion as his Theological Legacy, *Process Studies*, No.35, Vol. 1, p: 12-42. .
 - Whitehead, Alfred North (1925), *Science and The Modern World*, New York: Macmillan press.
 - Whitehead, Alfred North (1920), *The Concept of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Whitehead, Alfred North (1926), *Religion in the Making*, New York: Macmillan Company, Based on the 1926 Lowell Lectures.
 - Whitehead, Alfred North (1935), *Adventures of Ideas*, Cambridge at The University Press.
 - Whitehead, Alfred North (1979), *Process and Reality*, Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, First Free Press Paperback Edition.