

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

برهان نظم از نگاه هارتس هورن

فرح رامین *

چکیده

چارلز هارتس هورن نماینده مکتب پویش در قرن معاصر است. او تنها فیلسوفی است که برهان نظم را به صورتی پیشین تقریر کرده است. برهان او بر اساس دیدگاه خاصش در باب واقعیت شکل می‌گیرد. هارتس هورن جهان منظم را همچون اندامی ارگانیسم، به همراه انگاره‌ای از تحول و ارتباط حوادث در نظر می‌گیرد و با برداشتی اجتماع‌وار از واقعیت، وحدت در عین کثرت را در جهان به نمایش می‌گذارد. در این تقریر، نظم طبیعت مصداقی از نظم اجتماعی محسوب می‌شود. این نظم کیهانی و فراگیر مستلزم قدرتی نظم‌دهنده و متافیزیکی است. خداوندی که در این برهان اثبات می‌شود، واجد صفاتی است که هیچ نسبتی با خدای ادیان توحیدی ندارد. واژگان کلیدی: فلسفه ارگانیسم، پویش، هستی واقعی، نظم اجتماعی، افراد پویا.

مقدمه

چارلز هارتس هورن (۱۸۹۷-۲۰۰۰) - که به اشتباه او را هارتشورن می‌نامند^۱ متفکر امریکایی است که بسیاری او را یکی از مهم‌ترین فیلسوفان دین و برجسته‌ترین متخصصان متافیزیک در قرن بیستم می‌دانند. دیدگاه‌های متمایز وی در باره خدا تأثیر شگرفی بر الهیات فلسفی معاصر گذاشته است. فلسفه او که توسط خودش خداشناسی «نئوکلاسیک»

farah.ramin@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۸/۲۰

* عضو هیئت علمی دانشگاه قم

تاریخ دریافت: ۸۹/۶/۲۵

نام‌گذاری شده، متأثر از الهیات پویشی است و اندیشه‌های هارتس هورن در این قالب پی‌ریزی می‌شود.

الهیات پویشی که در قرن بیستم با تلاش آلفرد نورث وایتهد مطرح شد، تحت تأثیر تفکر علمی و دینی تدوین یافت. وایتهد فیلسوف و ریاضی‌دانی بود که تلاش‌های بسیاری را برای فراهم ساختن نظام متافیزیکی مبتنی بر جهان‌شناسی علمی به انجام رساند. او با استفاده از دستاوردهای علمی درصدد ایجاد طرح مفهومی جامع برآمد که مقولات کلی آن بتواند همه موجودات جهان را بنمایاند. نظام فلسفی او مقولاتی همچون پویش و تأثیر را جایگزین مقولات جوهر و عرض کرد. در فلسفه پویش، چهار اصل اساسی وجود دارد که الهیات پویشی بر مبنای آن‌ها شکل گرفته است:

۱. جهان یک جریان صیورورت و سیلان حوادث است. وایتهد در مقابل تصور ارسطویی که هر موجودی متشکل از جوهری تغییرناپذیر و اعراضی متغیر است، بیان کرد که اگر ثابت را اصل بگیریم، تحول و دگرگونی نمودی بیش نخواهد بود.
۲. جهان، مجموعه‌ای از حوادث مرتبط با هم است که دارای تأثیر و تأثرات متقابل هستند. هیچ چیز جز در مشارکت با بقیه وجود ندارد. بنابراین، هر پدیده‌ای به سهم خود اثری دارد که در نحوه موجودیت سایر وقایع تأثیر می‌گذارد. از نظر وی، واقعیت، یک مجموعه و یا یک شبکه درهم تنیده از روابط و یا یک میدان تأثیر متقابل است.
۳. فلسفه وایتهد که فلسفه «ارگانسیم» نامیده می‌شود، جهان را یک اندام زنده یا ارگانسیم می‌داند که هر عضوی با کل در ارتباط و دارای تأثیر متقابل است. هر عضوی از یک طرف به فعالیت یکپارچه کل یاری می‌رساند و از طرف دیگر از آن تأثیر می‌پذیرد. وایتهد یک برداشت اجتماع‌وار از واقعیت دارد. از نظر او در یک اجتماع هم وحدت است و هم همکاری، بدون اینکه فردیت افراد جامعه از بین برود.
۴. گرچه وایتهد بر روابط متقابل حوادث تصریح می‌کند، اما اعضا را محو در کل نمی‌داند. بنابراین وجود کثرات را قبول دارد، اما هریک از این کثرات و حوادث حاصل مجموع تأثیراتی است که به او رسیده است. بنابراین، می‌توان گفت که هر وحدتی از کثرت شکل می‌گیرد ولی در عین حال هر حادثه‌ای در مدتی که در حال رخ دادن است،

دست تأثیرات دیگر از دامن او کوتاه و او آزاد است که روابط خود را به شیوه خاص با دیگر حوادث متناسب یا متحد سازد (باربور، ص ۱۶۱ - ۱۶۰).

وایتهد در الهیات پویشی خود به نقش خداوند در این پویش می‌پردازد. خداوند مبدأ نظم در جهان است و نقش فعالی در نظم بخشیدن به امکانات بالقوه دارد. صور بالقوه پیش از تحقق یافتن دارای سامان و نظم هستند. این ویژگی خداوند به این پرسش پاسخ می‌دهد که چرا جهان دارای این انواع ویژه نظم است (مثلاً ابعاد مکانی خاص) و نه انواع دیگر نظم؟

خداوند اساس تحقق ابتکار در جهان است. وایتهد در پاسخ به این پرسش که چرا انواع نوینی از اشیا وجود می‌یابند به جای اینکه تنها انگاره‌های سابق تکرار شوند، می‌نویسد: جدا از خداوند، هیچ چیز تازه‌ای و هیچ نظم و سامانی در جهان نخواهد بود (Whitehead, p. 481).

خداوند امکانات تازه‌ای پیش می‌آورد، ولی چون تعداد آنها بسیار است، بدیل‌های فراوانی وجود دارد. بنابراین موجودات مجال آزادی و خودآفرینی دارند. خداوند با ارج نهادن به بالقوگی‌های خاصی که آفریدگان در برابر آن واکنش نشان می‌دهند، بر جهان تأثیر می‌گذارد، بی‌آنکه به آن تعیین محتوم بخشد. واقعیت چنین است که امکانات و حالات بالقوه متعددی وجود دارد که گاه بالفعل می‌شوند و گاه هم به مرحله تحقق نمی‌رسند.

سومین ویژگی خداوند آن است که از رویدادهای جهان تأثیر می‌پذیرد. خداوند ذات تبعی^۲ دارد. مقولات اصلی فلسفه پویشی (زمان‌مندی، هم‌کنشی، ارتباط و همبستگی متقابل) به خداوند نیز اطلاق می‌شود. تجربه خداوند تحول می‌یابد، زیرا او هم از جهان می‌گیرد و هم به جهان مدد می‌رساند. او حیات جهان را در حیات خویش نهفته دارد. وایتهد معتقد است تمام حقایق عالم در خدا محقق شده‌اند و تمام عالم و تمام حقایق عالم در خدا وجود دارد. جهان مانند جسم خداست و با این جسم به حیات خود ادامه می‌دهد. اما همان‌گونه که روح برتر از جسم است، خداوند نیز از جسم خود که عالم است فراتر است. از نظر وایتهد، میان خداوند و جهان اتکای متقابل و دو سویه وجود دارد:

این مدعا که خداوند از جهان متعالی است، همان قدر درست است که بگوییم جهان از خداوند متعالی است و این مدعا که خداوند جهان را آفرید همان قدر درست است که بگوییم جهان خدا را آفرید (پترسون و دیگران، ص ۱۱۰).

به نظر می‌رسد الهیات پویشی که چارلز هارتس هورن از پیشنازان آن است نوعی پانته‌ایسم یا «همه‌خدایی» را تأیید می‌کند (Bowker, p.389). در این مکتب فکری بین خدا و جهان یک رابطه فعال و همیشگی برقرار است و سخن از حلول الهی در طبیعت است. چهارمین ویژگی خداوند در این تفکر آن است که از آنجا که واقعی بودن مستلزم تغییر و تحول است و چون خداوند امری واقعی است، پس باید در تحول و پویایی باشد. بدین معنا که با فرایند خلقت مرتبط است و از تکامل آن متأثر می‌شود. خدا در شادی بشر شریک و در درد و رنج انسان‌ها سهیم است (هیگ، ص ۱۲۲؛ Witehead, p.532).

وایتهد وجود هوش یا خرد انسانی و آگاهی اخلاقی را مهم‌ترین سرشته و کلید شناخت ماهیت وجود می‌داند و معتقد است هیچ یک از اینها سخن آخر نیست، ولی وقتی که با هم در نظر گرفته می‌شوند بر وجود یک صانع و مدبر دلالت دارند (باربور، ص ۴۲۳).

پیشینه برهان نظم

واژه خدا، اصیل‌ترین و دیرپاترین واژه تاریخ است. با پا گذاشتن به اعماق تاریخ، حتی در سیاه‌چاله‌های کفر و شرک و الحاد، نوری را مشاهده خواهیم کرد که همه چیز و همه کس حتی کافران و مشرکان نیز ناخودآگاه از آن بهره می‌جویند. اما چه گونه در باره نوری با این وسعت و حقیقتی با این عمق، اختلافی چنین سر می‌گیرد؟! اختلافی از توحید تا تثلیث تا تنوع بی‌شمار خدایان؛ تفاوتی از خدای جسمانی غیر جان‌دار تا خدایی انسان‌وار؛ از خدای انسان‌وار تا خدای مجرد محض؛ از خدایی کاملاً منعزل و بی‌تفاوت تا خدایی که فقط در بخش اندکی از تاریخ دور، دست در کار و بار عالم داشته؛ و از خدایی این چنین تا خدایی پیوسته دست‌اندرکار و درگیر با عالم؛ از خدایی طبیعی و متحد با عالم تا خدایی ماورایی و آن‌سویی؛ از خدایی با اوصاف کمالی مطلق تا خدایی با صفات متحول چون بالقوگی، ترکیب، جسمانی بودن، زمان‌مندی، تغییرپذیری و کمال‌پذیری (Alston, p. 352).

بی‌گمان، یکی از رایج‌ترین خاستگاه‌های خدایابی که از دیرباز تاکنون فیلسوفان و متکلمان بدان توجه کرده‌اند، برهان نظم است. برهان نظم، در رایج‌ترین تقریر، بر یک مقدمه تجربی تکیه دارد و استدلالی تجربی است. این استدلال گاه در شکلی تمثیلی تقریر می‌شود و بر شباهت بین مصادیق گوناگون نظم در جهان طبیعت با مصنوعات بشری تکیه دارد - مانند راه هدفداری *آکوئیناس* (اکوئیناس، ص ۳۳ - ۳۲) و برهان ساعت‌ساز *پیلی* (Paley, p. 16 - 17) - و گاه به شکلی استقرایی مطرح می‌شود. تقریرهای استقرایی برخلاف تفاسیر تمثیلی کلاسیک که بر موارد خاص از نظم جهان تکیه دارند به ویژگی‌های عام و کلی جهان طبیعت متکی هستند و جهان را به مثابه یک کل در نظر می‌گیرند. برهان نظم *سوزین برن* نمونه‌ای از این تقریرهای استقرایی است که هماهنگی شگفت‌آور و تناسب خاص بین ثوابت بنیادین فیزیکی در طبیعت برای ایجاد حیات بر کره زمین را مقدمه برهان خویش قرار می‌دهد (Swinburn, p. 133 - 151).

در بلندای تاریخ برهان نظم، چارلز هارتس هورن تنها فیلسوفی است که این برهان را به صورتی پیشین (ما تقدم بر تجربه)، چون برهان وجودی، مطرح کرده است. عامل اصلی شهرت این متفکر، دفاع منطقی‌اش از برهان وجودی آنسلم است. به رغم علاقه وی به این برهان، هارتس هورن معتقد بود که خدا باوری تنها از طریق یک برهان خاص اثبات یا ابطال نمی‌شود، بلکه در الهیات فلسفی مانند سایر رشته‌های معرفت، براهین و استدلال‌ها رشته‌های درهم‌تنیده طنابی هستند که یکدیگر را تقویت می‌کنند. ضعف یک برهان در اثبات وجود خدا می‌تواند با قوت استدلال دیگر جبران شود. او در پی برهان جامع و فراگیری در اثبات وجود خدا بود که آن را «برهان جهانی»^۳ می‌نامید:

اگر از من بپرسند که چرا به خدا اعتقاد داری من پاسخ نخواهم داد، به خاطر برهان وجودی، بلکه خواهم گفت: به خاطر مجموعه‌ای از براهین که هریک دیگری را تقویت می‌نماید (Hartshorne, *Forward to the Ontological Argument of*

Charles Hartshorne, xi).

هارتس هورن در اغلب نوشته‌هایش از برهان نظم سخن گفته است. او در کتاب *نگرش انسان به خدا*، شکل تجربی کلاسیک برهان نظم را بررسی و نقد می‌کند و تقریر برهان به این شیوه را با این ایده که خداوند موجودی ضروری است، ناسازگار می‌داند (Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, p.253). اما خیلی زود در

کتاب پژوهش‌هایی در متافیزیک و دین، روایتی جدید از این برهان ارائه
(Hartshorne, *Reality as Social Process*, p.192) و در کتاب الهیات طبیعی برای زمان ما،
آن را بسط و توسعه می‌دهد (Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, p.58-62).
سرانجام این برهان در کتاب ترکیب خلاق به عنوان جزئی از یک برهان جهانی مطرح
می‌شود (Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, p.281).
این مقاله بر آن است که ابتدا برهان نظم هارتس هورن را بیان و نقد و ارزیابی کند؛
سپس با بررسی استدلال‌های وی برای اثبات هر یک از مقدمات این برهان، این استنتاج‌ها
نقد و با دیدگاه برخی از متفکران مسلمان مقایسه شود.

برهان نظم هارتس هورن

برهان نظم هارتس هورن، برخلاف اکثر تقریرهای این برهان، بر اساس قیاس مرکبی تألیف
می‌شود که با چهار بدیل آغاز می‌شود:

الف. هیچ نظم کیهانی^۴ وجود ندارد؛

ب. نظم کیهانی وجود دارد، اما هیچ قدرت نظم‌دهنده کیهانی وجود ندارد؛

ج. نظم کیهانی وجود دارد و قدرت نظم‌دهنده نیز وجود دارد، اما این قدرت الهی
نیست؛

د. نظم کیهانی وجود دارد و قدرت نظم‌دهنده، الهی است.

آغاز شدن برهان به شکل نامتعارف این استدلال، برای مشخص شدن بهایی است که
شخص با انکار خدا باوری، باید پردازد. هارتس هورن معتقد است که آنچه یک استدلال بر
اثبات وجود خدا انجام می‌دهد این است که نشان دهد که بهای عقلانی^۵ که شخص در
برابر انکار خدا می‌پردازد چیست. آشکار است که اگر نتیجه یک استدلال انکار گردد،
مقدمات آن نیز انکار می‌شود. بنابراین انسان متفکر باید تصمیم بگیرد که آیا بهایی معقول
در برابر آنچه انکار می‌کند پرداخته است یا خیر؟ هارتس هورن معتقد است تشخیص این
امر نسبی است و بستگی به افراد دارد (Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*,
p.30).

دونالد وینی - یکی از مفسران مشهور فلسفه هارتس هورن - آشکارا بیان می کند که این روایت برهان تنها در پی آن است که نشان دهد خدا باوری با پارادوکس کمتری تا الحاد روبه روست. هارتس هورن تقریباً از سال ۱۹۷۰ به بعد از استنتاج برهان از یک استدلال دست کشید (Wayne Viney, Philosophy after Hartshorne).

این استدلال به سادگی با تغییر سه گزینه اول به شکل برهان نظم مشهور درمی آید:

الف. نظم کیهانی وجود دارد؛

ب. اگر نظم کیهانی وجود دارد، قدرت نظم دهنده کیهانی نیز وجود دارد؛

ج. اگر قدرت نظم دهنده کیهانی وجود دارد، پس این قدرت الهی است؛

د. بنابراین، قدرت نظم دهنده الهی وجود دارد.

این برهان بیان می کند که جهان به عنوان یک کل منظم است و این امر مستلزم ناظمی الهی است. نه آنکه مانند برهان وجودی تنها مستلزم قابل تصور بودن خدا باشد؛ بلکه با وجود نظم کیهانی و گسترده، وجود خدا اثبات می شود. به هر تقدیر، پذیرش برهان نظم هارتس هورن در گرو اثبات صدق مقدمات آن است. اینکه به تبیین مقدمات این استدلال از منظر هارتس هورن و نقد و ارزیابی آنها می پردازیم:

مقدمه اول برهان نظم

اگرچه شانس، خودجوشی و نوظهوری ممکن است نقش اساسی در فهم ما از طبیعت داشته باشد؛ اما اینکه جهان قانون مندی ها و الگوهای قابل کشفی را به نمایش می گذارد، تقریباً مورد پذیرش همگان است. اینکه بی نظمی وجود دارد مسئله مهمی نیست، مهم آن است که میزانی از نظم در سراسر جهان به چشم می آید و نظم کیهانی وجود دارد.

هارتس هورن وقتی ادعا می کند نظم جهانی وجود دارد، مرادش این نیست که نظم مطلق، بدون استثنا یا کامل است. در واقع مطابق با متافیزیک مورد نظر او، هر وضع الامر قابل تصویری، به طور حقیقی عناصری از انتظام و عدم انتظام را شامل می شود. اما جهان نامنظم به طور حقیقی قابل تصور نیست

(Wayne Viney, Charles Hartshorne and the Existence of God, p.78).

تقریرهای سنتی برهان نظم مانند استدلال تننت، بر مبنای این فرض هستند که نظم قابل مشاهده در جهان، یا در گوشه‌ای از جهان، به مثابه یک مقدمه تجربی، برهان را مدد می‌رسانند. تننت که از برهان تجربی نظم دفاع می‌کند، می‌گوید:

... سهم معرفت‌شناختی اصلی [جهان] نسبت به برهان غایت‌شناسانه^۶، این حقیقت را دربر می‌گیرد که جهان کمابیش معقول و قابل درک است، و نیز اینکه این جهان کمابیش به صورت یک مجموعه کیهانی (کائنات)^۷ است، در حالی که می‌شد فرضاً تصور کرد جهان از یک «هرج و مرج» خودبنیاد و ثابتی تشکیل شده که هرگز حوادث مشابه در آن روی نمی‌داد، تکرار و بازگشتی نبود، حقایق کلی جایگاهی نداشت، روابط از ثبات و قوامی برخوردار نبود، اعیان و موجودات خارجی شبکه معینی را تشکیل نمی‌داد و سرانجام اینکه مقولات «حقیقی» جای پای محکمی نداشتند (Tennant, p.82).

هارتس هورن معتقد است در مقدمه اول برهان - نظم کیهانی وجود دارد - در صورتی قضیه‌ای تجربی است که بتوان از مفهوم جهان نامنظم و آشفته معنای منسجمی ارائه کرد؛ اما مفاهیم بی‌نظمی و آشفتگی در کاربرد متعارف خود نیز میزانی از نظم را پیش فرض می‌دارند. برای مثال، وسایل درون یک انبار ممکن است هیچ ترتیب و هماهنگی هدف‌مندی را آشکار نسازند و ما معتقد باشیم که این ابزارها اصلاً منظم نشده‌اند، اما حداقل مقداری نظم لازم است تا در آنجا ابزاری و انباری وجود داشته باشد. مثالی دیگر اینکه ممکن است دانشمندی در باره برخورد آشفته و بی‌هدف اتم‌ها با بیانی شاعرانه سخن گوید، اما در آنجا باید دست کم یک نظم اتمی وجود داشته باشد، یعنی مقداری از نظم که اتم‌ها را موجود نگاه می‌دارد. زمانی که تننت از اموری سخن می‌گوید که هیچ پیوند معینی ندارند و یا مقولات حقیقی که جای پای محکمی ندارند، آشکار نیست که او در باب امری سخن بگوید که اصلاً بتواند مورد ادراک قرار گیرد.

طبق متافیزیک «نئو کلاسیک» هارتس هورن، قابل شناخت بودن با وجود داشتن یکسان است. او با این کلام پیرس^۸ هم رأی است که:

به‌طور کلی در برابر هر شناختی، واقعیتی خارجی شناخته نشده اما قابل شناخت وجود دارد، اما در برابر کل شناخت ممکن تنها تناقض ذاتی^۹ وجود دارد. خلاصه اینکه

توانایی شناخت (در گسترده‌ترین معنای خویش) و وجود، به‌طور متافیزیکی کاملاً یکسان نیستند، اما این دو واژه مترادفند (Peirce, p.152).

طبق این سخن - بر فرض صحت - اگر یک جهان نامنظم و آشفته قابل شناخت نباشد، پس نمی‌تواند موجود باشد. هارتس هورن معتقد است یک جهان نامنظم به‌طور کلی قابل شناخت نیست، زیرا هیچ شناختی در آن نمی‌تواند ایجاد شود (Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, p.284). بنابراین، جهان آشفته از «عدم»^{۱۰} قابل تمایز نیست، زیرا هیچ یک از آن دو، قابل شناخت نیستند.

بر این سخن اعتراض شده است که حتی اگر شناخت جهان آشفته از طریق آنچه در آن است ممکن نباشد، امکان این جهان قابل شناخت است.

هارتس هورن پاسخ می‌دهد که چه چیز علم به امکان یک جهان آشفته را از علم به امکان عدم متمایز می‌سازد؛ از آنجا که هیچ انسانی هیچ‌یک از این دو را تجربه نکرده و نمی‌تواند تجربه کند، آشکار نیست که چگونه می‌توان بین آنها تمایز گذارد. به‌طور کلی «عدم» از «آشفتگی محض» تمایز نمی‌پذیرد. از آنجا که فلاسفه نتوانستند معنای روشنی از مفهوم عدم ارائه دهند و آشفتگی و بی‌نظمی نیز از عدم تمییز نمی‌پذیرد، پس سرنوشت یکسانی چون «عدم» دارد و با اطمینان می‌توان فرض کرد که هیچ کدام از این دو مفهوم، مطابق با چیزی نیست که موجود است و یا می‌تواند موجود باشد.

نقد و ارزیابی مقدمه اول

اساس ادعای هارتس هورن در این مقدمه آن است که گرچه ممکن است مصادیقی از بی‌نظمی در جهان مشاهده شود، اما نظم در سطح بسیار گسترده و کیهانی وجود دارد که غیر قابل انکار است. او در این مقدمه بر نظم کلی جهان پای می‌فشرد (cosmic order). مرادش از این نوع نظم، قوانین کلی حاکم بر جهان است. همان نظم که سوین برن نظم زمانی یا تعاقبی^{۱۱} می‌نامد. نظم تعاقبی یعنی رفتار اشیا بر اساس قوانین طبیعت (Swinburne, p.134).

هارتس هورن معتقد است چنین نظم‌هایی در جهان جنبه متافیزیکی عالم هستند و با وجود یک قدرت نظم‌دهنده الهی قابل تبیین هستند. نظم فراگیر طبیعت را نمی‌توان با تبیین علمی توجیه نمود، زیرا علم تنها نوعی از نظم را با نوعی دیگر توضیح می‌دهد.

استدلال ماتقدم هارتس هورن در این مقدمه آن است که مفهوم بی‌نظمی و آشفتگی در جهان قابل شناخت نیست؛ زیرا هر امر نامنظمی را که در نظر بگیرید حداقل در اینکه وجود دارد، نظمی نهفته است. از طرفی طبق فلسفه او قابل شناخت بودن با وجود داشتن یکسان است و چیزی که قابل شناخت نیست (جهان آشفته)، وجود هم ندارد.

به نظر می‌رسد در این استدلال میان ناشناخته و ناشناختنی خلط شده است. بسیاری از امور جهان برای ما ناشناخته هستند و شاید همواره ناشناخته باقی بمانند، زیرا به علت فراهم نبودن و نداشتن وسایل لازم ما از آنها همیشه بی‌خبر می‌مانیم. اما مراد از ناشناختنی، این معنا نیست. در فلسفه مراد آن است که ناشناختنی دارای چنان گوهری است که نهاد ذهن ما هرگز نتواند آن را بشناسد؛ چیزی باشد بیرون از حیطه دانش ما، چیزی که ما از آن یک‌سره گسسته‌ایم، آن‌هم نه به سبب دوری و بی‌آلتی بلکه به علت سرشت فراگردهای ذهنی ما. حال اگر ما معتقد باشیم که «ناشناختنی وجود دارد»، از آنجا که هرگونه شناسایی بر مفاهیم تکیه دارد و توانایی حمل و تطبیق مفاهیم مناسب بر یک چیز موجب شناخت آن چیز است، مفهوم وجود را بر شیء ناشناختنی حمل می‌کنیم؛ ولی حمل و تطبیق این مفهوم مستلزم شناختن آن چیز است. پس این نظریه که ناشناختنی وجود دارد، متضمن این تناقض است که شیء ناشناخته را بشناسیم.

سخن هارتس هورن در واقع طعنی بر «شیء فی نفسه» یا نظریه نومن کانت است که از نظر کانت وجود دارد، اما ناشناختنی است. در نقد این سخن می‌توان گفت که آیا فرض موجودی که اصلاً شناخته نشده باشد اشکال دارد؟ در این صورت موجودی هست، بدون اینکه ما در ذهن خود حمل وجود بر آن کنیم.

علاوه بر اینکه، هارتس هورن، در مقدمه یاد شده، هیچ استدلال معتبری بر چرایی شناختنی نبودن جهان نامنظم ارائه نمی‌دهد.

تذکر این نکته نیز سودمند است که برخی از حکمای اسلامی، ماهیت شر را (به عنوان مصادیقی از بی‌نظمی) عدمی دانسته‌اند، اما آنان موجود نبودن شر را در جهان قصد نکرده‌اند بلکه مصادیق شر (کوری، کوری، بیماری، ظلم و ستم، جهل و ناتوانی ...) را از نوع عدمیات و فقدان شمرده‌اند. وجود این مصادیق از نوع وجود کمبودها و خلأهاست و از این جهت شر هستند که خود نابودی و نیستی و یا کمبود هستند. نادانی، فقدان علم است، علم

واقعیت و کمال حقیقی به شمار می‌آید، ولی جهل و نادانی، مانع کمال و موجب فقدان است.

مقدمهٔ دوم و سوم برهان نظم

نقطهٔ ثقل این برهان در اثبات قدرت نظم‌دهنده فراگیر و جهانی است که متافیزیکی و الهی است. هارتس هورن ادعا می‌کند که مصادیق بسیاری از نظم وجود دارد که مستلزم قدرتی نظم‌دهنده نیست. استالکتیت‌ها و استالگمیت‌ها^{۱۲} همواره به شیوه‌ای مرتب هستند که یکی مستقیماً روی دیگری قرار دارد (Scriven, p.126)؛ اما هیچ‌کس ادعا نمی‌کند که چنین نظمی مستلزم قدرت نظم‌دهندهٔ فراگیر و جهانی است. جهان نیز امکان دارد که به چنین شیوه‌ای نظم داشته باشد. باید توجه داشت که هارتس هورن فیلسوف مکتب پویش است، در فلسفهٔ پویش، آلفرد نورث وایتهد فیلسوف و ریاضیدانی است که تلاش دارد نظام متافیزیکی مبتنی بر جهان‌شناسی علمی فراهم آورد (Dorotny, p.292). به نظر او دوگونه شرایط بر جهان حاکم است. نمونه‌های بسیار کلی قوانین عام. این قوانین کلی جنبهٔ متافیزیکی عالم است، ولی نمونه‌های خاصی در هر زمان جریان دارند که از ضرورت متافیزیکی برخوردار نیستند. این نمونه‌های متداول که حالت امکانی دارند به صورت تجربی شناخته می‌شوند. کشف این نمونه‌های خاص نظم، علم نامیده می‌شود. پس آنچه به علم مربوط است کلیت عام متافیزیک نیست، بلکه تصور و درکی از مرحلهٔ کنونی عالم برحسب خصوصیات کلی است.

هارتس هورن قصد دارد با دلیل اثبات نماید که نظم فراگیر جهان، به قدرتی نظم‌دهنده نیاز دارد. اساس و استدلال او از دیدگاه خاصش در باب واقعیت / حقیقت نشأت می‌گیرد. بنیاد برهان نظم او مبتنی بر این ادعاست که نظم طبیعت مصداقی از نظم اجتماعی است، یعنی نظم بین تنوعی از افراد تقریباً مختار (آزاد). در نظم اجتماعی افراد سازندگان نهایی واقعیت هستند، چیزی که وایتهد، «هستی‌های واقعی»^{۱۳} و هارتس هورن گاهی «افراد پویا»^{۱۴} می‌نامد.

هر موجود واقعی، فرایندی تقریباً خود - آفرین،^{۱۵} با اکتساب مجموعه‌ای از داده‌ها از گذشته‌اش در یک وحدت معین است. وایتهد این فرایند را «پیوستگی»^{۱۶} و «انضمام یک

هستی واقعی جدید» می‌نامد. با اتمام فرایند «پیوستگی»، هستی واقعی، داده‌ای برای موجودات واقعی بعدی می‌شود. و ایتهد معتقد است که این کثرت به وحدت بدل می‌شود و کثیر توسط واحد افزایش می‌یابد. این هستی واقعی که از گذشته خویش نشأت می‌گیرد، کاملاً توسط گذشته‌اش محدود نمی‌شود. هر هستی واقعی تا اندازه‌ای خود - آفرین و می‌توان گفت تا اندازه‌ای مختار و آزاد است.

فهم عبارات هارتس هورن در این قسمت در گرو بررسی اجمالی مفاهیم اساسی فلسفه پویش است؛ نظام متافیزیکی که تأثیر و نفوذ الهی، اختیار، آفرینش‌گری و علیت در طبیعت را با یکدیگر می‌آمیزد:

در مکتب پویش، مسئله اصلی مابعدالطبیعه، درک واقعیت کامل یا «هستی واقعی» است. به نظر می‌رسد مراد از «هستی واقعی» موجود بما هو موجود باشد. طرفداران مکتب پویش هم چون و ایتهد و هارتس هورن معتقدند وجود (being) و سیورورت (becoming)، بودن و شدن دو روی یک سکه هستند.

یکی از اساسی‌ترین مسائلی که ذهن فلاسفه و اندیشمندان را طی تاریخ به خود معطوف داشته، رابطه ثابت و متغیر و چگونگی تعیین آن است. و ایتهد به عنوان بنیانگذار فلسفه پویش به صراحت همه روش‌های سنتی تفکر را که سعی در پیوند میان ثابت و تغییر دارند، رد می‌کند. در همه آن نگرش‌ها، هستی واقعی به عنوانی امری بالضروره «ثابت» لحاظ می‌شود. به نظر او تنها راه سازگاری و ایجاد پیوند میان ثابت و تغییر و میان بودن و شدن این است که پویش را برای ذرات هستی واقعی، اساسی بگیریم. وجود نمی‌تواند منتزع و جدای از پویش باشد (Whitehead, p.137). پویش و تغییر با وجود لازم و ملزوم یکدیگرند و وجود بدون پویش و پویش بدون وجود مستلزم تعارض است. و ایتهد، متافیزیک خود را «فلسفه اندام‌وارگی» می‌نامد. فلسفه‌ای که در آن پویش و تغییر، تحول زمانی و کشش و کوشش لحاظ شده و در عین حال، وجود موجودات واقعی متفرد نیز پذیرفته شده باشد. تشبیه درست برای جهان، ماشین نیست، بلکه اندام زنده یا ارگانیسم است که مجموعه‌ای متحول و کاملاً متحد از حوادث مرتبط است. هر عضو، هم به فعالیت یگانه و یکپارچه کل مدد می‌رساند و هم از آن تعدیل می‌یابد و این همان برداشت اجتماع‌وار از واقعیت است، زیرا در یک اجتماع هم وحدت است هم همکاری، بی‌آنکه فردیت اعضای جامعه از بین

برود. جهان شبکه‌ای در هم تنیده از حوادث مرتبط به هم با تأثیر و تأثر متقابل لحاظ می‌شود. با برداشت اجتماع‌وار از واقعیت که فردی با حفظ فردیت خود وحدتی با کل دارد. نظمی فراگیر بر جهان سایه می‌افکند که هر یک از اجزا می‌تواند در تکامل دیگری دخالت داشته باشد و کثرات موجود به نحوی در وحدت اجتماع کنند.

این وحدت فقط در زمان حال تحقق نمی‌یابد. از آنجا که در هر پدیده‌ای جهات بالقوه و امکانی وجود دارد، هر پدیده در جهت فعلیت یافتن یکی از آن جهات بالقوه است. بنابراین پدیده آینده به نحوی منطقی در ذات پدیده کنونی است و از طرفی پدیده و وجود پیشین نیز حاضر در پدیده کنونی است. هر پدیده‌ای که تحقق می‌یابد خود جزئی از فرایند بزرگ‌تری است که در ضمن یک هم‌آرایی کلان‌تر جلوه می‌کند و حالات بالقوه پیشین واسطه رسیدن به حالت جدید است.

نکته این است که مطابق اصل وجود شناختی مکتب پویش، چیز جدید نمی‌تواند از هیچ به وجود آید و باید به صورت امر بالقوه داده شده باشد. مفهوم بالقوه برای فهم هستی اساسی است، همان‌طور که مفهوم پویش مهم است. اگر جهان بر اساس ثبات تفسیر شود، جایی برای مفهوم بالقوه باقی نمی‌ماند. امور کنونی تحقق امور بالقوه گذشته است و خود قوه‌هایی برای آینده هستند.

این همبستگی و پیوستگی موجودات در زمان گذشته، حال و آینده، سامان دادن اصل وجود شناختی بر مبنای کثرت‌گرایی و سوق دادن آدمی به سوی وحدت در این فلسفه، انسان را به مبدأ و فاعل متعال رهنمون می‌سازد. کثیر فی نفسه بدون اصلی فراگیر قابل تبیین نیست، هر توضیح و تبیینی مستلزم نوعی وحدت است. از این‌رو وایتهد، مجموعه‌ای از اصول و قوانین متافیزیکی را بر عالم مستولی می‌داند که همه از فیض خداوندی است (وایتهد، ص ۴۷۷).

نظریه وحدت‌گرایانه فلسفه پویش به محو شدن هویت افراد و کثرات در واحد ختم نمی‌شود. هستی‌های واقعی در این نگاه به صورت فعل خودآفرین لحاظ می‌شود. در اصل خود آفرینی، هر موجودی یک هویت مشخص دارد که با همان می‌تواند آزادانه با بیرون از خود ارتباط برقرار کند. بنابراین، هر موجودی، حقیقتی است که در سایه ارتباط با بقیه، هویتش مضمحل نمی‌شود.

هر موجودی کانون خودجوش و خودآفرینی است که سهم مشخصی در جهان دارد. گویا فلسفه پویش می خواهد که ما از منظر خود وجود به یکایک موجودات جهان بنگریم و آنها را به نوعی مدرک و آگاه از کار و بار خویش تصویر کنیم که در وحدتی متافیزیکی از عالمی برتر از طبیعت نشأت می گیرند:

هستی های واقعی از آن نظر که مخلوقی خودآفرین هستند به طرف کارکرد دائمی خویش به عنوان بخشی از آفرینندگی جهان متعالی در حرکتند (Whitehead, p.130).

در عبارات هارتس هورن «بودن، آفریدن است»^{۱۷} (Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, p.1) اما از آنجا که مؤلفه های هر رویداد تازه تا اندازه ای توسط آنچه سابق بر اوست، شکل و رشد می یابند و از آنجا که موجود کنونی تحقق امر بالقوه گذشته است، آزادی و خودآفرینی او مطلق نیست. خودآفرینی و آزادی موجود واقعی، همواره درون محدودیت هایی رخ می نماید که از طریق موجودات واقعی گذشته ایجاد شده است. اما چون این محدودیت ها و قیود از طریق فعل آزاد هستی های واقعی گذشته ایجاد شده، حدود و قیود آزادی این موجود فعلی خود فعل آزاد موجودات واقعی گذشته است. در حقیقت، اعمال آزاد موجودات واقعی پیشین، زمینه ای را معین می کند که در آن فعل آزاد کنونی رخ دهد. موجود واقعی کنونی سنتزی جدید از گذشته خویش است.

سخن گفتن در باب محدودیت های آزادی، روش دیگری در باب سخن گفتن از نظم است. محدودیت ها در آفرینندگی و خودآفرینی موجودات واقعی، میزان نظم جهان را به نمایش می گذارد. نکته مهم در تفکر هارتس هورن آن است که نظم موجود در جهان را اثر و نتیجه افعال آزاد موجودات تفسیر می کند که همین افعال آزاد محدودیت هایی را برای فعل آزاد هستی های واقعی آینده پدید می آورد. همواره آزادی همراه با نظم است، زیرا فعل آزاد کنونی نیز توسط آزادی موجودات قبلی رقم می خورد.

روح برهان هارتس هورن این است که تنها «افعال الهی در باب پیوستگی جهانی»^{۱۸} می تواند نظم را در یک مقیاس کاملاً جهانی و گسترده تبیین نماید (Ibid, p.9). اگر موجودی که بر جهان احاطه دارد، وجود نداشته باشد، هیچ تبیینی از نظم گسترده جهانی وجود ندارد:

بنابراین، در یک برهان منطقی از نظم، می‌توان استدلال کرد که اگر همه کنش‌های متقابل حوادث، جزئی و کمابیش ناشناخته باشند، نمی‌توان فهمید که چگونه واقعیت / حقیقت می‌تواند وجود داشته باشد و ابقا گردد، جز اینکه یک «آشفستگی محض» باشد. تنها کنش‌های کلی در عرصه و ربط با تاریخ گذشته جهان، می‌تواند نظم جهانی را به ارمغان آورد یا قوانین جهان را وضع و ابقا کند (Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, p.53).

هارتس هورن در جایی دیگر می‌گوید:

در اینجا اصل این است که کثرت فواعل، در فقدان یک فاعل متعالی، برابر با آشفستگی است (Hartshorne, *Reality as Social Process*, p.92).

از نظر او، وجود خدا برای تبیین نظم جهانی ضروری است، زیرا فرد یا افراد غیر الهی نمی‌توانند چنین نظمی را ایجاد کنند. کنش‌ها و روابط جزئی یعنی ارتباطات و تعاملات بین افراد غیر الهی تنها می‌تواند در یک محدوده خاص حاصل آید و نظم فراگیر جهانی را ایجاد نمی‌کند. از طرفی، اگر ما بیش از یک قدرت نظم‌دهنده فرض کنیم هیچ یک از آنها دارای تأثیر جهانی نیستند:

اگر تمام افراد، به آرای خویش عمل کنند، یعنی عملی با یک صرافت طبع (خودجوشی) خاص، چه چیز مانع از تعارض و آشفستگی کلی است؟ آیا همه موجودات آزادانه با یکدیگر تباری کرده‌اند تا جهانی منظم را ایجاد کنند؟ هر فرد با کل افراد هماهنگ است، اما با آشفستگی نمی‌تواند هماهنگ باشد. بنابراین، مفهوم «هماهنگی متقابل» [بین افراد غیر الهی] خود هماهنگی [و نظم] را پیش فرض می‌دارد؛ نه آنکه راه‌حلی برای آن باشد (Hartshorne, *Whitehead's Philosophy*, p.133).

مراد این فیلسوف آن است که مفهوم «هماهنگی متقابل»، در مقیاس جهانی، حداقل میزان کمی از نظم جهانی را پیش فرض می‌دارد. اگر افرادی با یکدیگر توافق کرده باشند تا نظم را ایجاد کنند، بنابراین باید حداقل میزان اندکی نظم را در نظر گرفت تا آنها موجود باشند. از طرفی اگر هماهنگی متقابل را در مقیاس گسترده و جهانی در نظر بگیریم، باید نظم جهانی این هماهنگی را اجازه داده باشد. مفهوم «هماهنگی متقابل» عرصه‌ای نسبتاً

ثابت را از پیش فرض می‌کند تا این هماهنگی بتواند ایجاد گردد. بنابراین، هماهنگی متقابل جهانی، نظم جهانی را از پیش مفروض می‌گیرد.

طبق این متافیزیک از آنجا که جهان متشکل از هستی‌های تقریباً آزاد و خلاق است، پس در جهان موجودی باید باشد که اثر او عرصه جهانی را دربر می‌گیرد. به بیان دیگر، از آنجا که محدودیت‌های آزادی موجودات، مقدار نظم جهان را به نمایش می‌گذارد، نظم جهانی مستلزم قدرت نظم‌دهنده جهانی خواهد بود. هارتس هورن بر آن است که مراتب پایین‌تری از خلاقیت و آزادی موجود در انسان، در دیگر موجودات نیز یافت می‌شود. مفاهیم آزادی و خودآفرینی در این مکتب گستره وسیعی دارند.

این فیلسوف، رابطه خدا با جهان را به رابطه روح با جسم تشبیه می‌کند و حتی مایل است که جهان را بدن خداوند بنامد. همان‌گونه که هویت یک شخص در میان تحولات بزرگ جسمانی ثابت باقی می‌ماند، ذات خداوند نیز مستقل از جزئیات جهان وجود دارد. ذهن با جسم مرتبط و از اجزای جسمانی برتر است، ناظم جهان نیز با اجزای جهان مرتبط و برتر از آن است.

هارتس هورن از طریق این تمثیل قصد دارد تصویری از شرکت همدلانه و فراگیر خداوند و حضور همه‌جایی و همیشگی او ارائه دهد. شیوه تأثیر خداوند در جهان، بیشتر درونی است و نه بیرونی. تأثیرپذیری خدا از حوادث این جهان، از نتایج مهم این تمثیل است، زیرا آنچه در بدن انسان رخ می‌دهد، در ذهن او نیز تأثیر می‌گذارد. مقولات اصلی فلسفه پویش نیز یعنی هم‌کنشی، ارتباط، همبستگی متقابل، پویش و زمانبندی بر خداوند نیز اطلاق می‌شود. این گونه نیست که خدا یک حاکم جدا شده و عقب کشیده شده از عالم باشد. او بیشتر با نیروی عشق کار می‌کند تا اجبار و الزام. خدا ترغیب‌کننده موجودات است و آنان را به طرف اموری برمی‌انگیزاند و این امر، برخاسته از ضرورت‌های حاکم بر ساختار مابعدالطبیعی و غایی واقعیت است؛ خداوند در این نگرش تابع محدودیت‌هایی است که قوانین اساسی عالم - که او نیز جزئی از آن است - به بار آورده‌اند.

خدا همواره بهترین امکان را در اختیار هر پدیده قرار می‌دهد. ولی موجودات آزادند که موافق با خواست و اراده الهی پیش روند و بدین ترتیب مسئله شر نیز که یکی از اساسی‌ترین انتقادات بر صغرای برهان نظم است حل خواهد شد. هر اندازه که عالم، صحنه

مخالفت بیشتر با خواست خدا و تطمیع و ترغیب او باشد، به همان نسبت، صحنه پدید آمدن شرور بیشتری خواهد بود.

اولوهیت در دیدگاه هارتس هورن، دو قطبی است. جهان از خداوند تأثیر می‌پذیرد و او نیز از جهان، بنابراین یک جنبه متغیر و ممکن الوجودی در مورد ذات خدا وجود دارد. علاوه بر اینکه، نسبت به نحوه وجود موجودات متغیر دنیایی و ممکن الوجود، خدا دارای ضرورت وجود و وجودی نامتغیر است.

همان گونه که آشکار است، الفاظ و مفاهیم متعارف فلسفه پردازی دینی یعنی مطلق، بی‌کران، تغییرناپذیری، سرمدی، خود بسنده، ضروری، علت مطلق در این نگرش راهی ندارد. خدا به گونه‌ای، مطلق، بی‌کران، تغییرناپذیر و علته‌العلل است. در عین حال می‌تواند به طور نسبی کران‌مند، تغییر پذیر و معلول‌المعالیل نیز باشد. در این فلسفه خدا در هر دو سوی تناقض‌های اساسی قرار دارد. او در هر دو سو، اصولاً با دیگر افراد متفاوت است. هارتس هورن می‌گوید:

او به معنایی عمیقاً منحصر به فرد و برجسته علت است؛ او به معنایی، به همان اندازه منحصر به فرد، معلول هم هست؛ او بیکران است به گونه‌ای که هیچ موجود دیگری نیست، لکن کرانمند است به گونه‌ای که هیچ موجود دیگری نیست. این امر را «اصل تعالی دوگانه» می‌نامم (Hartshorne, *The God of Religion and The God of Philosophy*, p.162-163).

نقد و ارزیابی مقدمه دوم و سوم

همان گونه که ملاحظه شد، برهان نظم هارتس هورن بر پایه ادله فلسفی و متافیزیکی خاص الهیات پویشی در باب واقعیت/حقیقت است. نقض و ابرام، جرح و تعدیل مبانی فلسفه پویش مجالی گسترده می‌طلبد، اما نکات قابل تأملی نیز در مقدمه دوم و سوم این برهان وجود دارد:

۱. هارتس هورن برای اثبات صدق مقدمه سوم برهانش بر آگاهی و آزادی همه «هستی‌های واقعی» تکیه می‌زند. فلسفه پویش سعی دارد براساس یافته‌های ریاضیات، به ویژه فیزیک جدید، رویکردی نوین به مسائل مهم و سنتی مابعدالطبیعه داشته باشد. بر اساس قوانین فیزیک کوانتومی - اصل عدم قطعیت^{۱۹} - از آنجا که مکان دقیق ذرات درون

هسته‌ای را نمی‌توان تعیین کرد و فقط به‌طور احتمالی از آن می‌توان سخن گفت، برای ذرات درون هسته‌ای نوعی شعور در نظر گرفته می‌شود. فیزیک کوانتوم، دخیل شدن احتمالات را ناشی از کم‌دانشی و یا خطای اندازه‌گیری نمی‌داند، بلکه آن را دلیل نوعی آگاهی و در پی آن، نوعی اختیار در این ذرات می‌گیرد. البته باید توجه داشت که بسیاری از اصطلاحات فلسفه پویش تعاریف فنی دارد که با کاربرد مصطلح آنها، شباهت بسیار ناچیزی دارد. برای مثال، واژه «احساسات» در این تفکر به معنای انواع اثرپذیری یک شیء از شیء دیگر به کار می‌رود. حتی انرژی الکترومغناطیسی که از یک الکترون به الکترون دیگر منتقل می‌شود، واجد نوعی احساس است.

به نظر می‌رسد نسبت دادن هدف آگاهانه و آزادی به همه موجودات، نوعی آگاهی اجمالی و مبهم باشد که برای انسجام و کلیت مقولات متافیزیکی پویش به کل عالم ماده اطلاق می‌شود؛ زیرا از نظر وایتهد یک مقوله باید در همه وقت و در همه موارد قابل اطلاق بر همه رویدادها باشد.

در فلسفه صدرایی نیز همه موجودات هستی، به اندازه خود بهره‌ای از درک و شعور دارند. بر اساس اصالت وجود و وحدت حقیقت آن، در تمام مراتب تشکیکی وجود آزادی و آگاهی وجود دارد. با عنایت به اینکه وجود و کمال مساوقند، بنابراین هر جا که حقیقت وجود در کار باشد، کمالات آن نیز در کار است. به تعبیر صدرای، صفات کمالیه مانند علم و قدرت و اراده و حیات از اوصاف و شئون حقیقت وجود هستند و هیچ کمالی از حقیقت وجود بیرون نیست. پس هر جا که وجود خود را بنماید، همه صفات آن نیز خودنمایی می‌کند (ملاصدرا، ص ۱۴۰-۱۳۹).

۲. نظریه «همبستگی» الهیات پویشی می‌تواند با وجود رابط در فلسفه صدرایی مقایسه شود. ملاصدرا نیز قائل به فردیت و استقلال اجزا نیست. در عالم ماده هیچ وحدانیتی که استقلال داشته باشد، وجود ندارد. عالم ماده از نظر صدرای صرفاً ربط، تعلق و نسبت و وجود آن، وجود رابط است. هارتس هورن نیز معتقد است جهان ماده یک ارگانیکسم است که تمام اجزا نسبت به اجزای دیگر آگاهی، حیات و ارتباط دارند. در فلسفه ارگانیکسم، جهان پیوسته طی جریان زایش ساخته می‌شود، ولی در جریان سیورورت و شدن، فنا هم وجود دارد. هر آنچه در حال شدن است از هستی خویش دست شسته و خود را در یک

شدن دیگر باز می‌یابد؛ گرچه به نحوی آن موجود قبلی در بطن پدیده جدید نهفته و پنهان است. بنابراین به یک پدیده از دو لحاظ می‌توان نگریست: با نظر به خودش فردیت دارد و دارای هویت و تحصیل است؛ با نظر به پدیده‌ای که مافوق او می‌باشد، این پدیده به عنوان یک جزء به سوی آن در جریان است. در دیدگاه ارگانیک، تمام رویدادها به نحوی با هم مرتبط بوده و گرچه هریک از آنها در حال شدن هستند، اما با این شدن می‌خواهند به یک مرتبه تکامل یافته‌تری برسند و در نتیجه می‌توان گفت که فنای تشخیص‌های فردی عین کمال آنها خواهد بود.

۳. مقدمه دوم برهان نیز مبتنی بر اصل اساسی فلسفه پویش یعنی صیوروت، حرکت و پویش است. فلسفه ارگانیک جهان را اندام زنده‌ای می‌داند که هر عضوی با کل ارتباط و دارای تأثیر متقابل است. ماهیت واقعیت، جریان و سیلان است، طبیعت یک حقیقت ایستا نیست، بلکه ملازم با تغییر است. سراسر جهان در پویش مستمر قرار دارد که این همان حرکت جوهری صدرالمتهلین را تداعی می‌کند.

فلسفه پویش و فلسفه صدرایی از حرکت، صیوروت، وجود، آگاهی و آزادی مراتب وجود سخن می‌گویند، اما هریک طبق مبانی خاص، در قلمرو خاص اتولوژیک و معرفت‌شناسی خود، آن را تفسیر می‌کنند که این مبانی کاملاً از یکدیگر متمایز است. گویا این دو فلسفه، تنها در باب سخن گفتن از یک موضوع واحد اشتراک دارند و به‌طور کلی در روش و غایات با یکدیگر متفاوتند. در فلسفه صدرایی، حرکت مفهومی عقلی است که از نحوه وجود سیال انتزاع می‌گردد. بنابراین صیوروت خود نحوه‌ای از وجود است. وجود دو قسم است: ثابت و متغیر. در حالی که فلسفه پویش، حرکت و پویش را که تحولات زمانی و فعالیت پیوسته است در مقابل وجود و گاه اساسی‌تر از آن می‌داند. اما انتقاد عمده این است که فراتر از وجود تنها «عدم» است. بنابراین صیوروت و پویش باید در «عدم» صورت گیرد. به تعبیر دیگر، صیوروت و حرکت معدوم باشد. اگر پویش را در مقابل وجود و غیر وجود بینگاریم، صیوروت، مصداق عدم می‌گردد که به‌نظر کاملاً نامعقول است.

صرف نظر از تفاوت‌های فلسفه صدرایی با فلسفه پویش، وجوه اشتراک زیبایی را می‌توان بین این دو تفکر یافت:

الف. در هر دو نظام، هستی سراسر سیلان، حرکت و سیروورت است. سیلان و حرکتی ذاتی و درونی. در نظام صدرا از آنجا که وجود اصیل است و حرکت نیز نحوه‌ای از وجود است، حرکت و سیروورت اصالت دارد. در نظام پویش نیز وجود نمی‌تواند منتزع و جدای از پویش باشد. مفاهیم پویش و وجود لازم و ملزوم یکدیگرند

ب. با توجه به اصل تشکیک وجود و عین مابه الاشتراک بودن مابه الامتیاز، از نظر صدرا، عالم در عین کثرات به وحدت باز می‌گردد. درهم تنیدگی حوادث در فلسفه پویش نیز در عین حال که استقلال هر پدیده را می‌پذیرد، هر پدیده را یک جریان گذرا به سوی هم‌آرایی و هماهنگی با کل به حساب می‌آورد. پیوستگی و ارتباط پدیده‌ها، سبب یکپارچگی و وحدت جهان می‌شود؛ زیرا این سیروورت مدام صورت می‌گیرد و این امر از قطعه قطعه شدن هستی جلوگیری می‌کند.

ج. حرکت جوهری صدرا بر «لبس بعد از لبس» استوار است. هر صورتی که می‌آید واجد تمام کمالات صور قبلی است؛ از این رو کل جهان مادی دارای یک حرکت است که رو به سوی تکامل دارد. بنابراین، همواره صورت بعدی تکامل یافته صورت قبلی خواهد بود (و نه از بین رفتن صورتی و جایگزین شدن صورتی دیگر). در فلسفه ارگانیسم نیز حوادثی که در حال نو شدن هستند، با این شدن، در حال گذر به یک جهان تکامل یافته‌تر است و لذا اگرچه تشخص‌های فردی فنا می‌پذیرد، ولی این فنا عین کمال است. زیرا پدیده قبلی تشخص فردی خود را از دست می‌دهد ولی تشخص دیگری به عنوان جزء سازنده کل جدید اکتساب می‌کند.

۴. هارتس هورن ادعا می‌کند هماهنگی متقابلی در مقیاس جهانی وجود دارد و این نظم و هماهنگی جهانی و فراگیر، برخلاف سایر انواع نظم، نیازمند قدرتی نظم‌دهنده است که متافیزیکی است، اما ما چه احاطه‌ای بر مقیاس جهانی نظم داریم. گرچه این مقدمه نقش اساسی در استدلال او در برهان نظم دارد، اما دلیل متقنی برای آن ارائه نمی‌کند (Scriven, p.126). او معتقد است که نظم در مقیاس جهانی یک حقیقت ضروری است و حقایق ضروری، مفسر خویش هستند، زیرا حقیقت ضروری نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد و بنابراین نیازمند تبیین بیشتری نیستند. تنها حقایق ممکن نیاز به تبیین دارند (Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, p.82).

اما انکار می‌کند که موارد خاص از نظم جهانی نیز ضروری باشد. آنها حقایق ممکن هستند که نیازمند تبیین می‌باشند (*ibid*).

۵. خدایی که در این برهان اثبات می‌شود، با خدای ادیان ابراهیمی، به ویژه خداشناسی کلام و فلسفه اسلامی بسیار فاصله دارد. ناظم هوشمند این برهان، از جهان تأثیر می‌پذیرد. وجودش ضروری و فعلش ممکن است. رابطه چنین خداوندی با جهان، مانند رابطه ذهن با بدن است. بنابر این تفکر، خدا تغییر ناپذیر نیست، حتی اختیار آدمی بر حیات الهی تأثیر واقعی دارد. این خدا نه قادر مطلق است و نه عالم مطلق، بلکه تنها در مقام مقایسه، قادرترین و عالم‌ترین است. متألهان پویشی برآنند که خدا قادرترین، عالم‌ترین و البته خیرخواه‌ترین موجود است، اما هیچ‌یک از این اوصاف وی مطلق نیست. او قدرت نامتناهی ندارد، بلکه همواره یک عامل در میان عوامل بسیار است. هر رویداد محصول مشترک علل قانون‌مند، خودآفرینی و تأثیر خداوند است. او علم نامتناهی ندارد؛ زیرا علم تفضیلی به آینده غیر معین محال است. بنابراین، خدا پیشاپیش نمی‌تواند بداند که مخلوق مختار چه چیزی را اراده کرده است. خداوند تابع محدودیت‌های قوانین عالم است و تنها ترغیب‌کننده موجودات به غایات خیر است.

مکتب پویش، اساسی‌ترین عناصر خداشناسی رایج و الهیات برخاسته از متون دینی ادیان الهی را نفی می‌کند. من هیچ بخشی از سنت مسیحی را نیز سراغ ندارم که به هیچ معنای خاصی، خدا را معلول، کرانمند و تغییرپذیر بداند. هارتس هورن مدعی است که خدا، به معنایی کاملاً منحصر به فرد علت است، به معنایی به همان اندازه منحصر به فرد، معلول است. این مسئله رخ می‌نماید که به کدام معنا خدا در دو سوی تناقض‌های اساسی قرار می‌گیرد؟ به نظر می‌رسد هارتس هورن در الهیات دو قطبی خویش تنها با الفاظ و مفاهیم عام و کلی بازی می‌کند که نمی‌تواند نماد یک حقیقت عینی و خارجی باشد.

در نقد این گونه استدلال‌های نادرست، هم‌رأی با حکمای اسلامی معتقدم طبق برهان امکان و وجوب خداوند واجب‌الوجود است و نه تنها وجود او، بلکه افعالش نیز ضروری است و طبق برهان توحید، تنها یک واجب‌الوجود بر هستی حاکم است که علم تفضیلی به گذشته، حال و آینده دارد. این علم حضوری است؛ همه امور و تمام اشیا در نزد او

حاضرند و این حضور، ملاک علم خدا به همه موجودات و حتی ذات خویش است. علم بسیط و اجمالی او گذشته، حال و آینده را فرا می‌گیرد. چنین علمی، نه تنها با اختیار آدمی منافات ندارد بلکه صدور فعل اختیاری از انسان را ضروری می‌سازد. علم ازلی خداوند به هر شیء با حفظ خصوصیات آن تعلق می‌گیرد. بنابراین، متعلق این علم، افعال اختیاری انسان با وصف اختیاری بودن است. از این روی، غیر اختیاری بودن این افعال محال می‌نماید (ملاصدرا، ص ۳۱۸).

کلام اسلامی با مطرح کردن توحید افعالی و فاعلیت طولی خداوند بر سراسر هستی، قدرت مطلق او را نیز اثبات می‌کند. از این روی، خودآفرینی و قانونمندی در عرض فاعلیت خداوند نیست تا قدرت او را محدود سازد. توحید افعالی به معنای نفی مطلق فاعلیت دیگر موجودات و انکار نظام علی و معلولی نیست بلکه تنها فاعلیت مستقل آنها را نفی می‌کند.

نتیجه و سخن نهایی

ارزش برهان چارلز هارتس هورن در ماتقدم بودن آن است. این نحوه روایت برهان، بسیاری از انتقادهایی را که بر تقریرهای سنتی برهان نظم که عموماً بر پایه شواهد تجربی بنا شده‌اند، بر نمی‌یابد و از طرفی چون این متفکر براهین اثبات وجود خدا را در تحت یک طناب درهم تنیده از استدلال‌ها که یکدیگر را تقویت می‌نماید، می‌گنجانند، باز هم از بسیاری از اعتراض‌ها مصون می‌ماند.

برهان نظم هارتس هورن مانند بسیاری از تقریرهای معاصر برهان نظم در مقدمه اول خود با تکیه بر فلسفه ارگانیسم، جهان را به عنوان یک کل در نظر می‌گیرد و از نظم فراگیر جهانی سخن می‌گوید. امتیاز این گونه تقریر آن است که نظریه‌های رقیب مانند نظریه تکامل در تبیین نظم جهان را کنار می‌زند و تصویری از شرکت همدلانه و فراگیر و حضور همه‌جایی و همیشگی خداوند در کار و بار جهان را رقم می‌زند و به زیبایی مسئله وجود شر را که یکی از عمده‌ترین اعتراض‌ها بر برهان نظم است، حل می‌کند. اما همان‌گونه که بیان شد، ضعف استدلال در مقدمات این برهان مشهود است:

۱. استدلال بر مقدمه اول که قابل شناخت بودن مساوی با وجود داشتن است پذیرفتنی نیست. علاوه بر آن، این متفکر هیچ استدلال محکمی بر چرایی ناشناختنی بودن جهان منظم ندارد.

۲. مقدمه دوم و سوم این استدلال نیز قادر به ایجاد تمایز بین نظم جهانی با سایر انواع نظم نیست و به هیچ روی معیاری تام برای سنجش نظم جهانی بیان نمی‌کند.

۳. برهان نظم هارتس هورن - بر فرض که با او در متافیزیک خاص فلسفه پویش نیز هم‌داستان شویم - حتی اگر بتواند رسالتی را که بر دوش کشیده به انجام رساند، مبدایی را به اثبات می‌رساند که شایستگی خدایی را ندارد! به راستی اعتقاد به خدای کرانمند تغییرپذیر، متأثر از خلق، بدون قدرت و علم تام با الحاد چه تفاوتی می‌کند. و آیا چنین خدایی ارزش پرستیدن دارد؟! چنین خدایی می‌آفریند یا آفریده می‌شود؟! به نظر می‌رسد هارتس هورن برای فرار از اعتراض‌های وارد بر تقریر سنتی برهان نظم - که پاسخ به آنها مجال دیگری می‌طلبد - به گردابی مخوف‌تر پرتاب می‌شود.

۴. اگر از انتقادهای وارد بر روایت ما تقدم هارتس هورن چشم‌پوشیم، برهان نظم او باید مانند براهین عقلی محض چون برهان وجودی، یقین منطقی ایجاد کند و به تعبیر هارتس هورن پذیرش آن نسبی و وابسته به افراد نباشد. تناقضی که در عبارات هارتس هورن به چشم می‌خورد این است که با وجود تقریر غیر تجربی از این برهان، باز هم یقین‌زایی آن را احتمالی و ذوقی می‌داند. این استدلال، براساس مبانی عقلی تام فلسفه پویش شکل گرفته است، بنابراین اگر یقین منطقی به همراه نیابود، باید در اصول اساسی این فلسفه شک کرد؛ و حال آنکه این مبانی و اصول، سرچشمه تفکر هارتس هورن است. در تبیین این امر، سه گونه یقین را باید از یک‌دیگر تفکیک کرد:

الف. یقین منطقی یا ریاضی: این یقین در استنتاجات و استلزامات منطقی و توتولوژی‌ها چهره می‌نماید و دو تصدیق دربر دارد: تصدیق به قضیه یا رابطه‌ای خاص و تصدیق به اینکه نقیض آن قضیه صحیح نیست. میان «زید انسان دانشمندی است» و «زید انسان است» چنین رابطه یقین منطقی وجود دارد.

ب. یقین ذاتی: این یقین یعنی جزم و قطع ذهنی و روانی به امری از امور که در برابر شک قرار دارد. شک و یقین ذاتی، هر دو حالتی روانی‌اند. یقین ذاتی، تعلق خاطر و اعتقاد قطعی به قضیه‌ای است، مانند وقتی که کسی با دیدن نوشته‌ای یقین پیدا می‌کند که نوشته دوست اوست و یا به صحت گفته کسی اطمینان قطعی پیدا می‌کند. تفاوت یقین با احتمال در این است که احتمال درجاتی دارد و از کمترین درجه تا سرحد جزم در نوسان است؛ اما یقین، یعنی علمی که چنان با واقع مطابق است که احتمال هیچ خلافی در آن راه ندارد.

ج) یقین موضوعی: یقین موضوعی از ابتکارات شهید صدر است و براهین استقرایی برهان نظم را با تأکید بر چنین یقینی قوت می‌بخشد. ایشان در تبیین یقین آفرینی استدلال‌های استقرایی، نظریه جدیدی را به نام «نظریه توالد ذاتی معرفت» مطرح می‌کند و سعی دارد یقین حاصل از برهان نظم را از یقین ذاتی به یقین موضوعی رشد دهد.

فرض کنید کسی به کتابخانه خود برود و جای یکی از کتاب‌ها را خالی ببیند و یقین کند که حتماً کتاب گلستان سعدی از کتابخانه او گم شده است. آن‌گاه به جستجو پردازد و دریابد که از قضا، کتاب مفقود، همان گلستان سعدی است. این شخص، یقین ذاتی و اطمینان قلبی دارد و از آن نظر هم که با واقع مطابق افتاده، حق و صحیح است. با وجود این برای اعتقاد به آن مطلب، دلیل و قرینه‌ای ندارد و یقینش موجه و مدلل نیست و میزان تصدیق او به آن امر با قراین خارجی و مجوزات بیرونی، تناسب ندارد.

تفاوت یقین ذاتی با یقین موضوعی آن است که یقین ذاتی، بالاترین درجه تصدیق است، اعم از اینکه دلیل خارجی برای آن تصدیق باشد یا نباشد، ولی یقین موضوعی، تصدیق به اعلی درجه ممکن است به شرط اینکه این درجه تصدیق با درجه تصدیقی که قراین و مجوزهای عینی ایجاب می‌کند، مطابق باشد. به تعبیر دیگر، یقین موضوعی این است که دلایل خارجی، تصدیق را به مرحله جزم برساند. بنابراین یقین موضوعی خصلتی عینی دارد و مستقل از حالت نفسانی و محتوای روان‌شناختی این یا آن انسان است ولی یقین ذاتی جنبه روان‌شناختی معرفت را بیان می‌کند (صدر، ص ۳۶).

بسیاری از فلاسفه و متکلمان مسلمان، برهان نظم را روش عقلی و برهانی برای اثبات وجود خدا نمی‌دانند. گروهی اصولاً آن را «برهان» به معنای حقیقی کلمه نمی‌دانند و از آن به «دلیل نظم» یاد می‌کنند و برخی معتقدند این استدلال برای اثبات وجود خدا باید به براهین دیگر تکیه کند (جوادی آملی، ص ۴۱) و هیچ‌گاه یقین منطقی را به ارمغان نمی‌آورد؛ بلکه در نهایت اطمینان عرفی و یقین روان‌شناختی ثمرهٔ برهان نظم است. یقین روان‌شناختی که گاهی بر اثر عادت و زمانی از راه سنت و مانند آن پدید می‌آید سودمند است و از این راه کمک شایانی به ایمان می‌رساند، اما ضابط فکری و عقلی ندارد و نمی‌توان آن را با دیگران در میان نهاد (همان، ص ۲۳۴).

واقعیت این است که نمی‌توان به جزم ادعا نمود که برهان نظم می‌تواند ذات واجب تعالی را اثبات کند و یقین منطقی فراهم آورد، اما به نظر نگارنده، از این استدلال - حتی در شکل یک برهان تجربی - می‌توان به عنوان «بهترین تبیین» دفاعی عقلانی کرد:

۱. می‌پذیریم که برهان نظم در روایت تمثیلی و استقرایی، یقین منطقی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا هرچند احتمال خلاف در نهایت ضعیف می‌گردد باز مانع به‌دست آوردن یقین مطلوب است. حساب احتمالات وقوع تصادفی یک مجموعه را ممکن است به‌سوی صفر میل دهد، ولی هرگز به صفر نمی‌رساند، اما همان‌گونه که شهید صدر اذعان دارد، احتمال خلاف از به دست آوردن یقین منطقی باز می‌دارد؛ ولی برای رسیدن به یقین موضوعی مانعی نیست (صدر، ص ۳۶).

به عقیدهٔ نگارنده نباید منطق را منحصر در منطق کلاسیک دانست و باور را با ترازوی «یقین منطقی» توجیه کرد. ذهن بشر قسمت اعظم معرفت یقینی خود را از مقدماتی استنتاج می‌کند که رابطهٔ آنها با نتایج، رابطهٔ مقدمات یک قیاس برهانی با نتیجه‌اش نیست. به‌راستی اگر منطق معرفت دقیق به نحوهٔ ارتباط اندیشه‌ها با یکدیگر است و اگر منطق ابزاری است که ذهن را از خطا مصون می‌دارد، این امر بر «منطق استقراء» نیز صادق است. دانش‌های نو، تنها با تشکیل قیاس و استنباط شکل کلاسیک پیدا نشده‌اند بلکه استقراء نیز در شرایط خاصی می‌تواند علم تازه را با خود به ارمغان آورد. همان‌گونه که منطق کلاسیک، راه‌های تحصیل یقین منطقی را مورد بحث قرار می‌دهد، منطق استقراء راه‌های دستیابی به یقین موضوعی را می‌کاود.

یقین به صحت تعمیمات استقرایی، به هر روی در عمق اذهان و روان آدمیان است. بی تردید، اگر شکاک نباشیم، یقین خواهیم داشت که اگر سنگی به هوا پرتاب شود، ناگزیر به زمین بازمی‌گردد و اگر سر کسی را ببرند، ناچار می‌میرد و اگر نمک را در آب بریزند، بی‌گمان حل می‌شود. باری، چنین تعمیمات استقرایی، یقینی است، اما این یقین را از قیاس منطقی بر نمی‌گیریم، زیرا اصولاً راه‌حل قیاسی برای مشکل استقراء وجود ندارد بلکه ساختمان ذهنی بشر چنان است که در شرایط خاصی و در مقایسه میان ارزش‌های احتمالی نظریات رقیب، یکی را بردیگری رجحان می‌دهد و ظن خود را به مرتبه یقین می‌رساند.

به گفته سوین برن گردآوری شواهدی که می‌توان در باره آنها تحقیق نمود و نتیجه‌هایی حتی غیر یقینی اما اعتمادپذیر و عمل‌کردنی دارند، بهترین روش برای این کار است، و از همین روی، در رویارویی با نظم هستی نیز، با توجه به مجموعه شواهد بحث و بررسی شده، بهترین تبیین محتمل را وجود خالقی هوشمند و حکیم خواهیم دانست (Swinburne, p.298-299). و این همان است که شهید صدر اصل معرفت شناختی «قربانی شدن ارزش احتمالی کم در پای احتمال بزرگ‌تر» می‌نامد (صدر، ص ۵۰۷). او معتقد است تجمع احتمالات بزرگ در یک مورد در ضمن شرایط معینی به یقین تبدیل می‌شود. گویی ساختمان شناخت بشری طوری است که نمی‌تواند آن مقدار از احتمال ناچیز را نگهداری کند و به سود آن مقدار احتمال زیاد و بزرگ از بین می‌رود و به یقین تبدیل می‌شود.

۲. برهان نظم به عنوان یک برهان تجربی نیز می‌تواند ارزش عقلی - و نه تمثیلی یا استقرایی - داشته باشد، زیرا تجربی بودن، هرگز به معنای حسی بودن نیست و مقدمات این برهان (بدون واسطه یا باواسطه) عقلی هستند. در هر تجربه‌ای، عقل یک قیاس پنهان دارد که تأمین‌کننده کلیت، ضرورت و قطعیت برهان است. آن قیاس خفی چنین است: «علت واحد، در شرایط واحد، اثر واحد دارد» و عقل جز این را محال و ناممکن می‌داند (بوعلی‌سینا، ص ۲۱۷؛ مطهری، شرح منظومه، ص ۳۶۶).

البته اگر یک گام پیش‌نهمیم و با شهید مطهری هم‌نوا شویم، شناخت خداوند به کمک آثار شناخته شده از راه تجربه، نوعی استدلال عقلی محض است (مطهری، علل گرایش به مادی‌گرایی، ص ۱۷۰ - ۱۶۹). درست است که مقدمه اول این برهان از طریق حس ثابت

می‌شود، اما مقدمات، از ماهیت برهان خارج‌اند؛ برهان مبنا قرار دادن معلوم برای کشف مجهول است و این عمل صددرصد کار عقل است.

توضیحات

۱. Charles Hartshorne (Harts – horne) تلفظ شود مانند deer's horn):

See: Wayne Viney, Charles Hartshorne

Available: www.uua.org/duub/articles/Charleshartshorne.htm

2. Consequent nature

3. global argument

4. cosmic order

5. intellectual price

6. teleological

7. cosmos

۸. فیلسوف امریکایی چارلز سندرس پیرس (۱۹۱۴-۱۸۳۹). هارتس هورن از این فیلسوف

بسیار تأثیر پذیرفته است. او مجموعه یادداشت‌های پیرس را با همکاری پل وایس تنظیم

کرد و به چاپ رسانید.

9. self-contradictory

10. nonbeing

11. regularities of succession or temporal order

۱۲. آب‌های زیرزمینی با رسوب گذاری کربنات کلسیم بر سقف و کف غارها، سبب به

وجود آمدن ستون‌های آهکی زیبایی می‌شود. به رسوبات سقف غار، استالاکتیت و به

رسوبات کف غار استالاکمیت می‌گویند.

13. actual entities

14. dynamic singulars

15. self - creative

16. concrescence

17. To be is to create

18. divine acts of cosmic relevance

19. indeterminacy

منابع

آکوئیناس، توماس، *فلسفه نظری (تدبیر در حکومت الهی)*، ترجمه منوچهر بزرگمهر،

تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الأشارات والتنبيهات*، ج ۱، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

الصدر، محمد باقر، *الاسس المنطقیه للاستقراء*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.

باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی تهران، راه نو، ۱۳۷۷.

جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء، ۱۳۷۵.

شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

مطهری، مرتضی، *علل گرایش به مادی‌گری*، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.

_____، *شرح منظومه*، ج ۳، تهران، حکمت، ۱۳۶۱.

وایتهد، آلفرد نورث، *سرگذشت اندیشه‌ها*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نقد و بررسی علامه محمد تقی جعفری (ره)، ج ۲، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.

هیگ، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، هدی، ۱۳۷۶.

Alston, William, "Hartshorne and Aquinas": A Via Media, from: *Divine Nature and Human Language*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

Bowker, John, "Panteism" from: *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York, Oxford University Press, 1999.

Dorotny, M. Emmet, "Whitehead, Alfred", from: *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed) (USA: Macmillan, 1967), Vol 8.

Hartshorne, Charles, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, II: Open Court, 1967.

_____, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, II: Open Court, 1970.

_____, *Forward to the Ontological Argument of Charles Hartshorne*, George L. Goodwin (ed), Missoula, Montana, Scholar's Press, 1978.

_____, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Chicago, Willet, Clark Co, 1941.

_____, *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion* (Unknown Binding), Boston, The Beacon Press, 1953.

_____, *The God of Religion and the God of Philosophy*, from: *Talk of God*, G.N.A. Vesey (ed), Royal Institute of Philosophy Lectures, London and New York: Macmillan and St Martin's Press, 1969.

_____, *Whitehead's Philosophy: Selected Essays, 1935-1970*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1972.

Paley, William, *Natural Theology*, Boston, Gould and Lincoln, 1867.

Peirce, C.S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Charles Hartshorne and Paul Weiss (eds), Vol V. Cambridge, Harvard University Press, 1934.

Scriven, Michael, *Primary Philosophy*, New York, Mac Graw Hill, 1966.

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

Tennant, F.R., *Philosophical Theology*, Vol 2., Cambridge University Press, 1930.

Wayne Viney, Donald, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, Albany, State University of New York Press, 1985.

_____. *Philosophy after Hartshorne*, Available: www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3140.
Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, New York, Macmillan, 1967.

