

ساعت ساز لاهوتی در برابر خدای رخنه پوش: ملاحظاتی در نسبت خدا و جهان در الهیات معاصر

حامد شیواپور*

DOI: 10.22096/ek.2024.2018388.1533

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹]

چکیده

دئیست‌ها که از متفکران مهم و اثرگذار در دوران جدیدند، درباره خدا چنین می‌اندیشیدند که او تنها خالق جهان است و پس از خلقت در کار جهان مداخله‌ای نمی‌کند. آنان این دیدگاه را با استفاده از استعاره «ساعت ساز لاهوتی» بیان می‌کردند. در برابر این دیدگاه، تلقی دیگری وجود دارد که به «خدای رخنه پوش» شهرت یافته و هرچند پیش از دوران جدید هم می‌توان آن را سراغ گرفت، سابقه آن در دوران جدید به نیوتن می‌رسد. طبق این تلقی از خدا، او هرگاه صلاح بداند در کار جهان مداخله می‌کند و به بازسازی و اصلاح آن می‌پردازد. به نظر می‌رسد که این دو تلقی در برابر یکدیگر قرار دارند؛ اما هم دئیسم و هم ایده «خدای رخنه پوش» با نقدهایی مهم مواجه‌اند. بر این اساس، دیدگاهی که می‌تواند فاقد اشکالات هر دو تلقی از خدا باشد، اندیشه «خلق مدام» است که در الهیات اسلامی و مسیحی سابقه دارد و برخی متفکران جدید نیز درباره آن سخن گفته‌اند.

واژگان کلیدی: دئیسم؛ ساعت ساز لاهوتی؛ خدای رخنه پوش؛ خلق مدام؛ علم و دین.

* استادیار، دپارتمان الهیات، دانشگاه مفید، قم، ایران.



۱. مقدمه

یکی از مباحث جذاب و شایسته تأمل در تاریخ اندیشه بشری، چه از منظر دینی و چه از منظر فلسفی، استعاره‌هایی است که نمایانگر تلقی‌های گوناگون درباره خدا بوده است. استعاره‌هایی چون پدر، پادشاه، قانون‌گذار، قاضی و... همچنین ترکیب‌هایی چون خدای انسان‌وار، خدای ساکت، خدای سخنگو، خدای پاسخگو، خدای روز هفتم و مانند آنها به تلقی‌های گوناگونی اشاره دارند که در قالب یک استعاره بیان می‌شود.

در میان این استعاره‌های متنوع و گوناگون در تاریخ ادیان، الهیات و فلسفه، دو استعاره مهم در دوران مدرن شایسته تأملی بیشتر است: استعاره ساعت‌ساز لاهوتی و استعاره خدای رخنه‌پوش.

استعاره نخست را بیش از هر چیز در دیدگاهی که به «دئیسم» شهرت یافته است می‌توان نشان داد. از نگاه دئیست‌ها خدا مانند ساعت‌سازی است که مهارت و قدرت او به این است که مصنوع خویش را چنان بسازد که نیازمند دست‌کاری مجدد نباشد؛ بنابراین پس از ساختن جهان، دیگر با آن کاری ندارد و در آن مداخله‌ای انجام نمی‌دهد.

استعاره دیگری که در دوران جدید شهرت فراوانی یافته و به‌ویژه در مباحث مربوط به نسبت علم و دین به آن اشاره می‌شود استعاره «خدای رخنه‌پوش» است. این استعاره کاملاً در برابر استعاره «ساعت‌ساز لاهوتی» قرار دارد و بدان معناست که خدا در جهان دخالت می‌کند و هر جا لازم ببیند وارد عمل می‌شود و به اصلاح یا بازسازی مصنوع خویش می‌پردازد.

چنانکه روشن است این دو استعاره که نشانگر دو تلقی متفاوت از خدا هستند که کاملاً در برابر هم قرار دارند. در این پژوهش بر آنیم تا نسبت میان این دو تلقی متفاوت را بسنجیم و در داوری میان آن دو ببینیم کدام تلقی موجه‌تر است و اگر هر دو تلقی را ناموجه یافتیم باید بررسی کنیم که آیا تلقی سومی وجود دارد که توجیه بهتری درباره آن وجود داشته باشد و فاقد اشکالات این دو تلقی باشد یا خیر.

به این منظور، من این مقاله را در شش بخش سامان داده‌ام:

(۱) در ابتدا دئیسم و نظر متفکرانی را که دیدگاه‌هایی مشابه دئیسم ابراز کرده‌اند بررسی کرده‌ام. (۲) سپس به مهم‌ترین نقدها بر دئیسم پرداخته‌ام. (۳) در بخش سوم درباره استعاره «خدای رخنه‌پوش» سخن گفته‌ام. (۴) سپس به نقدهایی که بر این تلقی از نسبت خدا و جهان

مطرح شده اشاره کرده‌ام. ۵) در بخش پنجم با طرح ایده «خلق مدام»، از این دیدگاه دفاع کرده‌ام که تلقی از خدا چنان خالق مدام می‌تواند جایگزین خوبی برای دو تلقی رقیب باشد. ۶) در آخرین بخش، به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری پرداخته‌ام.

۲. دئیسم و استعاره ساعت‌ساز لاهوتی

استعاره «ساعت‌ساز لاهوتی» (Divine Clockmaker) اصطلاحی مشهور در دوران جدید است که دئیست‌ها آن را به کار بردند. می‌دانیم که واژه «دئیسم» به مجموعه‌ای از متفکران جدید اطلاق می‌شود که خدایاوری آنان صرفاً عقلی است و از مسیر دین و وحی تحقق نمی‌یابد. از همین رو، بین «دئیسم» و «تئیسم» به معنای خدایاوری و حیانی و دینی تمایز نهاده می‌شود.

گفته‌اند که نخستین کاربرد شناخته‌شده «دئیسم» در سال ۱۵۶۴ است. در این سال «پیر ویره» (Pierre Viret) از ایستادن «دئیست‌ها» در برابر ملحدان سخن گفت. به گفته او دئیست، خدای خالق آسمان و زمین را می‌پذیرد؛ اما مسیح و تعالیم او را رد می‌کند.^۱

اندیشه دئیسم و نه واژه آن، در صورت‌های گوناگون از رنسانس تا قرن هفدهم دیده می‌شود؛ اما این دیدگاه در نیمه دوم قرن هفدهم در انگلستان به‌طور جدی مطرح شد و سپس از آنجا به اروپا و آمریکا رفت و البته از اواخر قرن هجدهم به‌تدریج رو به زوال نهاد. گفته‌اند که دئیست‌های انگلیسی اعضای یک مکتب فکری نبودند و اغلب افراد منفردی بودند که حتی یکدیگر را نیز نمی‌شناختند. آنان بیشتر نویسندگانی در موضوعات اخلاقی، سیاسی و دینی بودند تا فیلسوف.^۲

دئیسم پس از انگلستان در مناطق دیگری هم شایع شد. ولتر، مهم‌ترین دئیست فرانسه، در سفرش به انگلستان با دئیست‌های آنجا ارتباط گرفت و در بازگشت، به خرافات و خدعه‌هایی که به نظرش هم در کلیسای کاتولیک و هم در فیلسوفان جوان ماده‌باور و ملحد وجود داشت حمله کرد. او هرچند خود را «تئیست» می‌خواند، طبق سنت دئیسم انگلیس، دئیست بود.^۳

تقابل دانش جدید و دین قدیم و انتخاب دانش جدید از سوی روشنفکران از زمینه‌های

1. Ernest Cambel Mossner, "Deism", in *Encyclopedia of philosophy*, vol. 2, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing, reprinted edition, 1972), 327.

2. Mossner, "Deism", 327.

3. William, L. Rowe, "Deism", in *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol. 2 (London and New York: Routledge, 1998), 855.

تاریخی دئیسم است. درهم‌تیدگی الهیات و طبیعیات قدیم از عوامل این تأثیر بود. طبیعیات ارسطویی مسیحی شده قدیم ارتباط خاصی را میان خدا و جهان ترسیم کرده بود که این تلقی، با فیزیک گالیله و نیوتن کاملاً کنار نهاده شد. طبق نظر ارسطو، اجرام علوی که در دوری کامل به دور زمین می‌گردند مستقیماً به یک محرک نامتحرک وابسته‌اند تا آنان را متحرک نگاه دارد. به تدریج با آثار کوپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتن این دیدگاه غلبه یافت که دو نیروی جاذبه و ماند (inertia) کافی‌اند تا حرکت و نظم ریاضی آن را تبیین کنند. بنابراین، وجود خدا برای این تبیین ضروری نیست. در واقع این سخن عمومیت یافته بود که یک صنعت‌کار ماهر که خدا به او تشبیه می‌شد دستگاه خود را چنان دقیق می‌سازد که به بازمینی نیاز نداشته باشد. همه این دیدگاه‌ها موضع دئیست‌هایی را تقویت می‌کرد که تنها نقش سازنده نخستین و محرک درونی عالم را به خدا نسبت می‌دادند. به نظر می‌رسید تصورات سنتی درباره مشیت الهی نمی‌تواند با جهانی منطبق باشد که حرکات آن را تنها قوانین فیزیک تعیین می‌کند.^۴ از این جهت، استعاره «ساعت‌ساز لاهوتی» برای این چشم‌انداز جدید از نسبت خدا و جهان تمثیل مناسبی به نظر می‌رسید.

ظاهراً این تمثیل را نخستین بار رابرت بویل، دانشمند مشهور قرن هفدهم، با الهام از ساعت مشهوری در شهر استراسبورگ به کار برد. مراد او از این تمثیل این بود که هیچ ساعتی در اثر بخت و تصادف به وجود نمی‌آید؛ بلکه هنرمندبودن سازنده خود را نشان می‌دهد. بنابراین، نسبت خدا و جهان نیز این‌گونه است. بویل اختیار خدا را در حکومت بر آفریدگانش قبول داشت؛ ولی این را هم تصریح می‌کرد که حکمت خدا بیش از هر چیز در این نکته آشکار می‌شود که جهان را چنان ساخته که به دخالت او نیاز ندارد و خدا عنایت خود به مخلوقات را در همان کمال آفرینش نخست خویش چنان بزرگ‌ترین معجزه ثابت کرده است. قوانین طبیعت نیز اسباب حکمرانی خداست که او به ندرت آنها را نقض می‌کند. دلیل عمده بر حکمت الهی، کلیت و لغوناپذیری قوانین اوست، نه مداخله معجزه‌گرانه او.^۵

از دیدگاه باربور، تمثیل ساعت تفسیری از جهان همچون یک ماشین کامل خودگردان و خودبسنده به دست داد که علل طبیعی‌اش مستقل از خداوند عمل می‌کند. حفظ الهی که ابتدا

4. R. Z. Laure, "Deism", in *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4 (Washington, D.C.: Thomson/Gale; Catholic University of America, 2003), 616.

۵. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ هفتم (تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹)، ۵۰.

امداد و عنایت فعال او شمرده می‌شد رفته‌رفته به سکوت برگزار شد و سپس فراموش گردید.^۶

این تلقی دئیستی از خدا با برخی از تلقی‌های دیگر در تاریخ اندیشه و فرهنگ بشری شباهت دارد. یکی از این تلقی‌ها، انگاره «خدای فارغ» (Deus otiosus) است. در دایرة‌المعارف دین در توضیح این اصطلاح آمده است که بیشتر صورت‌های خدای فارغ در نماد «آسمان» بازتاب یافته است. آسمان، مثال برای فاصله و تفاوت است. تجربه آسمان چنان واقعیتی دینی و فضایی الوهی، باعث شده است که کناره‌جویی و تعالی خدا ارزش دینی پیدا کند. در بسیاری از ادیان، اعتقاد به خدا یا خدایانی با این ویژگی وجود داشته است. در برخی از ادیان، خدای کناره‌جوی جای خود را به موجود متعالی دیگری مانند فرزند خود می‌دهد و کار خلقت یا امور دیگر را به دست او می‌سپارد و خود از تاریخ و فرهنگ کناره می‌گیرد و با انسان ارتباطی ندارد.^۷ تصویر خدای فارغ، نشان‌دهنده رفعت و تعالی است. خدای فارغ در عین حال دور، متعالی، نادیدنی و درک‌ناشدنی است و این نشان‌دهنده نحوه تجربه موجود متعالی است.^۸

از سوی دیگر خدای فارغ خصلتی منفعلانه دارد و خالقیت او اغلب با زبانی سلبی وصف می‌شود. حضور همه‌جایی (omnipresence) این خدا با حضور نداشتن او در عمل یکی است. قدرت مطلق (omnipotence) او هم به معنای نپرداختن او به عملی خاص است. علم مطلق (omniscience) او هم به معنای بی‌تفاوتی او در توجه به امری خاص نسبت به امور دیگر است. در این تصویر از الوهیت، خداوند تنها در آغاز به خلقت می‌پردازد و سپس از کار فارغ می‌شود. پس از خلقت، نیازی نیست که کنشگری او بیشتر آشکار شود.^۹

کناره گرفتن خدای فارغ از صحنه خلقت نشانه پایان حالت نخستین است. کناره‌گیری خدای فارغ بخشی از تعریف جهان نخستینی است که بر فراز و در برابر تاریخ قرار دارد. بنابراین، می‌توان گفت حضور خدای فارغ، نشانگر حالت نخستین، یعنی وضعیتی سرشار از امکان‌هاست. خدای فارغ همیشه وجود دارد و حاکی از معنای ابدیت و قدمت است.^{۱۰}

از آفریقایی‌ها نقل شده است که آنان سخت معتقد بودند که هر چه خدا دسترس ناپذیرتر به

۶. باریور، علم و دین، ۵۱.

7. Mircea Eliade and Lawrence E. Sullivan, "Deus otiosus", in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4, ed. Mircea Eliade (New York, London: Macmillan, 1987), 314.

8. Eliade and Sullivan, "Deus otiosus", 316.

9. Eliade and Sullivan, "Deus otiosus", 316.

10. Eliade and Sullivan, "Deus otiosus", 316.

نظر آید نیاز انسان به او بیشتر می‌شود. زندگی نمادین دینی، مستلزم آزادی انسان و حیاتی پویاست که اگر بی‌واسطگی و حضور سنگین خدا ادامه می‌داشت هرگز شکوفا نمی‌شد. وساطت، وجود موجودات واسطه و فاصله نمادین بین خدا و جهان هنگامی ممکن و گریزناپذیر می‌شود که خدا از صحنه کنار می‌رود. در عین حال خدای فارغ به تدریج فراموش می‌شود و ارزش دینی‌اش را از دست می‌دهد.^{۱۱}

این اصطلاح با اندکی تفصیل توضیح داده شد تا نشان داده شود که به نظر می‌رسد نوع جدیدی از همین تلقی بر بخشی از الهیات دوران جدید سایه افکنده است؛ به طوری که اگر خواننده اشارات نویسنده به ادیان قدیم را نادیده بگیرد در بیشتر موارد گمان می‌کند که متنی را درباره تصویر خدا در فلسفه جدید می‌خواند. بنابراین، «خدای فارغ» نمونه‌ای دیگر از تصورات درباره خداست که به نظر می‌رسد در دوره جدید صورتی تازه از آن در اندیشه فیلسوفان و الهی‌دانان جدید و به‌ویژه در دئیسم به ظهور رسیده است.

این دیدگاه با آیات نخستین در سفر تکوین از کتاب مقدس تناظر دارد. بر اساس این آیات، خداوند در شش روز به آفرینش می‌پردازد و در روز هفتم استراحت می‌کند. عبارت عهد عتیق در این باره چنین است: «پس آسمان‌ها و زمین و تمامی لشکرهای آنها تمام شدند و در روز هفتمین خدا عملی که کرد به اتمام رسانیده بود، بلکه در روز هفتمین از تمامی کاری که کرد، آرام گرفت. پس خدا روز هفتمین را آن را متبرک ساخته، آن را تقدیس نمود؛ زیرا که در آن روز از تمامی کاری که خدا آفرید و ترتیب داد آرام گرفته بود».^{۱۲}

این آیات شبیه آیتی از قرآن است که از «استوای خدا بر عرش» پس از آفرینش آسمان‌ها و زمین سخن می‌گوید. به نظر می‌رسد در دوران جدید، این بیان نمادین در کتاب مقدس در دئیسم به این نحو تفسیر شد که خداوند فقط خالق جهان است و پس از آفرینش، به استراحت پرداخته است؛ به این معنا که از آن پس دیگر در کار جهان دخالتی ندارد.

چنین تصویری از خدا را شاید بتوان بازسازی تازه‌ای از تلقی یونانیان باستان دانست که جهان را قدیم می‌دانستند و تصویری از خدای خالق نداشتند. سخن بسیار مشهور ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* در توصیف خدا چنان «فکر فکر» نمایانگر دقیقی از این تلقی از خداست. خدای ارسطو تنها از راه ایجاد شوق در کائنات حرکت ایجاد می‌کند و فاعلیتی از آنگونه که در

11. Eliade and Sullivan, "Deus otiosus", 316.

۱۲. فاضل خان همدانی، هنری مرتن، و ویلیام گلن، ترجمه کتاب مقدس (تهران: اساطیر، ۱۳۸۰)، ۴.

متون مقدس ادیان ابراهیمی به او نسبت داده می‌شود ندارد. خدای ارسطو محرکی است که خود حرکت نمی‌کند و در سکون و ثبات کامل به سر می‌برد. او بدون آنکه دست در کار خلقت کند یا به نحو علیت فاعلی در جهان تصرف کند تنها از راه علیت غایی و برانگیختن شوق، موجودات را به حرکت وامی‌دارد.^{۱۳} طبق مبانی ارسطو، می‌توان گفت این حرکت در واقع برای تشبیه موجودات به حالت ایستایی و سکون و ثبات محرک نامتحرک است. در اخلاق نیز به نظر ارسطو گذران زندگی محرک نامتحرک یا خدا بهترین گونه‌ای است که ما تنها اندک زمانی از آن برخورداریم. او باید همیشه همان‌گونه باشد و این برای ما ناممکن است؛ زیرا فعلیت او همچنین لذت است و اندیشه‌ای که بذاته است معطوف به چیزی است که بهترین است.^{۱۴} وانگهی، چون عقل در او امری بالقوه نیست تنها به خود می‌اندیشد و بنابراین او «فکر فکر» (νοησις νοησεως) است.^{۱۵}

تلقی دئیستی در بسیاری از متفکران جدیدی که رسماً دئیست هم خوانده نمی‌شوند، قابل پیگیری است. نمونه درخشانی از این دیدگاه را در تلقی اسپینوزا از خدا می‌توان نشان داد. خدای اسپینوزا، چه آن را با طبیعت یکی بگیریم و چه نگیریم، در طبیعت و تاریخ دخالتی نمی‌کند و بنابراین وحی و معجزه در دیدگاه اسپینوزا جایگاهی ندارد. جالب است که همین تلقی یا موضعی مشابه آن را در متفکران دیگری چون لایب‌نیتس خداپاور و هیوم و کانت که موضع خداپاورانه‌ای از نوع لایب‌نیتس ندارند نیز می‌توان نشان داد.

در قرن بیستم، تلقی دئیستی به صورت‌های دیگری به حیات خود ادامه داده است. به نظر می‌رسد دیدگاه نیچه درباره «مرگ خدا» تفسیری جدید از تلقی دئیستی است. خدایی که پس از خلقت، اهتمامی به جهان و انسان ندارد و به‌ویژه در روزگار مدرن از نقش‌آفرینی خود در معنابخشی به زندگی انسان و توجیه ارزش‌ها کنار نهاده شده است، خدایی است که نیچه از مرگ او خبر می‌دهد. به نظر می‌رسد تعابیر مشابهی چون «سکوت خدا» و «غیبت خدا» از زبان برخی متفکران جدید پس از نیچه نیز بیان‌های دیگری از اعلام «مرگ خدا» از زبان او باشد.

این تلقی به‌ویژه پس از فجایع جنگ جهانی و داستان هولوکاست و آشویتس، با بحث قدیمی «مسئله شر» پیوند یافت و سرنوشت دیگری پیدا کرد. هانس یوناس (۱۹۹۳-۱۹۰۳)،

۱۳. ارسطو، *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ چهارم (تهران: انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۵)، ۳۹۹-۴۰۱.

۱۴. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۴۰۱-۴۰۰.

۱۵. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۴۰۹.

الهی‌دان معاصر یهودی و شاگرد هایدگر، در سخنرانی مشهور خود در سال ۱۹۸۴ در دانشگاه تویننگ با عنوان «خدا پس از آشویتس» اعلام کرد که باید در تلقی خود از خدا تجدید نظر کنیم؛ زیرا خدا پس از خلقت همان خدای قادر مطلق پیش از آفرینش نیست یا به تعبیری دیگر، قدرت مطلق او پس از خلقت کاهش یافته است.^{۱۶}

شاید آخرین نمونه بازآفرینی استعاره «ساعت‌ساز لاهوتی»، استعاره مشابهی از ریچارد داوکینز، زیست‌شناس خداناباور انگلیسی باشد که در کتاب مشهور خود با نام *ساعت‌ساز نابینا*، نظریه تکامل را جای خدا می‌نشانند و البته آن را به دلیل آنکه از ابتدا بر نظمی خاص مبتنی نبوده است، نابینا می‌خوانند.

به نظر می‌رسد می‌توان خدای دئیسم را از جهاتی با خدای تفویض‌کننده معتزله در تاریخ اندیشه اسلامی مشابه دانست. (لازمه این نظریه معتزله که خداوند را بر مقدور انسان قادر نمی‌دانند، این است که خداوند اختیار مقدورات را به گونه‌ای به انسان واگذار کرده است که سلطنت خداوند را از مقدور انسان نفی می‌کند و عجز او را در موارد فعل اختیاری انسان اثبات می‌کند و این مطلب همان تفویض مورد بحث است).^{۱۷} خدای معتزله هم موجودی شبیه خدای خالق در دئیسم است که دخالتی در افعال مخلوقات خود ندارد و کار را به دست خود آنان سپرده است. استقلال انسان در افعال خود از خدا که در اندیشه «تفویض» از نگاه معتزله بیان می‌شود، یادآور اومانیسمی است که در بطن دئیسم نهفته است.

۳. نقد تلقی دئیستی از خدا

تلقی دئیستی از خدا موضع تنزیه‌باورانه درباره خدا را تقویت می‌کند؛ با این حال این تلقی با مشکلات جدی مواجه است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین مشکلات تلقی دئیستی اینهاست:

۱- به نظر می‌رسد نخستین اشکال تلقی دئیستی تصویری ناقص از مفهوم علیت است. رابطه علت با معلول از نوع رابطه بنا با ساختمان یا طبق استعاره ساعت‌ساز از نوع رابطه صنعت‌گر با مصنوع خویش نیست. در اینگونه رابطه‌ها، با از میان رفتن علت، معلول همچنان باقی خواهد ماند؛ اما علیت به معنای دقیق آن، چنانکه فیلسوفان مسلمان نشان داده‌اند، ملازم با وابستگی کامل وجودی معلول به علت است و این وابستگی نه فقط در ابتدای

16. Hans Jonas, "The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice," *The Journal of Religion* 67, no. 1 (Jan 1987): 10, <https://doi.org/10.1086/487483>.

۱۷. رضا برنجکار، «تفویض»، در: *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۷ (تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۲)، ۷۵۲.

حدوث معلول، بلکه در همه آنات بقای او تحقق دارد.

۲- اشکال دیگر دئیسم، تصور مخلوقات چنان موجوداتی مستقل در برابر خداست. طبق این تلقی، فاعلیت مخلوقات کاملاً مستقل از فاعلیت خداست و خدا در فعل آنان هیچ نقشی ندارد. خدای دئیسم فقط خالق است و پس از خلقت، در کار آفرینش مداخله‌ای ندارد؛ بنابراین، فعل مخلوقات نیز کاملاً مستقل از اوست. از همین رو، چنانکه گفتیم، این تلقی شبیه نظریه «تفویض» از نگاه معتزله است.

۳- مشکل دیگر تلقی دئیستی این است که ملازم با نوعی موضع افراطی و دفاع‌ناپذیر در تنزیه خداست. این ایراد را با الهام از ابن‌عربی چنین می‌توان تقریر کرد: لازمه دئیسم محدودکردن خدا در مراتب خاصی از جهان و خالی دانستن بخشی دیگر از جهان از حضور و توجه اوست. به بیانی دیگر، اگر تشبیه به معنای محدودکردن خدا به حدود مادی و جسمانی است، تنزیه افراطی نیز ملازم با مقیدکردن او در ساحتی دیگر از ساحت هستی و تهی ساختن ساحت دیگر از حضور و عنایت اوست. ابن‌عربی در فص نوحی از کتاب «فصوص الحکم» در عبارتی منظوم، این نکته ژرف را اینگونه بیان کرده است:

فإن قلت بالتنزیه كنت مقیداً و إن قلت بالتشبیه كنت محدداً
و إن قلت بالأمرین كنت مسدداً و كنت إماماً فی المعارف سیداً^۸

۴- سرانجام آخرین نقد بر دئیسم این است که اتخاذ موضع دئیستی درباره خدا راه را بر هرگونه ارتباط متقابل او با جهان و انسان می‌بندد. از طرفی خدای دئیسم با جهان و انسان ارتباطی ندارد؛ در این صورت، اهتمام او به هدایت انسان و در نتیجه ارسال پیامبران و پدیده وحی بی‌معنا خواهد بود. از سوی دیگر راه بر ارتباط انسان با خدا نیز بسته خواهد شد؛ زیرا ارتباط با خدایی که التفاتی به جهان ندارد معنایی نخواهد داشت. بنابراین، جایی برای نیایش و پرستش و دعا باقی نخواهد ماند.

۴. استعاره خدای رخنه‌پوش

اصطلاح «خدای رخنه‌پوش» (خدای حفره‌ها یا خدای شکاف‌ها) (God of the gaps) از اصطلاحات مهم در دوران جدید است که معمولاً در مباحث مربوط به نسبت میان علم و دین به کار می‌رود. مراد از این اصطلاح به‌طور خلاصه، توسل مستقیم به خدا در تبیین‌های علمی است.

۱۸. محیی‌الدین ابن‌عربی، فصوص الحکم، تصحیح: ابوالعلاء عفیفی، چاپ دوم (بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ق)، ۷۰.

این تلقی از خدا در تاریخ اندیشه بشری بی سابقه نیست، اما در دوران جدید بیشتر با نام نیوتن پیوند خورده است. ایان باربور دغدغه نیوتن را چنین توضیح می‌دهد که او شاید تا اندازه‌ای چون نمی‌خواست نقش خدا را محدود به نقش علت اولی ببیند و تا اندازه‌ای به این جهت که داده‌های علمی‌اش دقیق نبود، گفت خدا نقش مستمری در تعادل بخشیدن به منظومه شمسی دارد و معتقد بود که هیچ‌گونه تبیین علمی برای مسیر گردش سیارات وجود ندارد؛ زیرا از دیدگاه او مدارهای هم‌صفحه با توجه به سرعت و جهت واحد سیارات با علل طبیعی توجیه‌ناپذیر است و می‌گفت بی‌نظمی‌های مداومی در حرکت آنها هست که اگر خدا گاه‌گاه در آنها دخالت و تصحیح نکند بر روی هم انباشته می‌شود. وانگهی خدا نمی‌گذارد ستارگان بر اثر جاذبه گرانشی به هم برخورد کنند و بر روی یکدیگر بیفتند.^{۱۹}

نیوتن البته از زمان و مکان مطلق سخن می‌گفت و تغییرناپذیری زمان و مکان و جهان را نتیجه تغییرناپذیری ذات الهی می‌دانست. نیوتن این فرض را قبول داشت که دنیای مورد مطالعه انسان صنع لایتغیر صانع است و خدا آن را کامل آفریده است و کامل خواهد ماند؛ زیرا خدا اجازه نمی‌دهد که نقصی در آن راه یابد. با این حال او چنین می‌پنداشت که عمل نیروها و قوانین مکانیکی ممکن است در کمال جهان نقصان پدید آورد که میل سیارات به سقوط در خورشید، نمونه آن بود. از این رو، تصور می‌کرد که برای حفظ ثبات در جهان، مداخله الهی نیز گاهی ضرورت پیدا می‌کند.^{۲۰}

بعدها لاپلاس، ریاضی‌دان و فیزیکدان فرانسوی قرن ۱۸، در پاسخ به ناپلئون گفت که این مشکلات را برطرف کرده و نیازی به خدا نیست. دمی‌یر در کتاب تاریخ علم خود، داستان مواجهه لاپلاس و ناپلئون را چنین گزارش می‌دهد: «کسی به ناپلئون گفته بود که در کتاب ذکری از نام خدا نیست؛ ناپلئون که به پرسیدن سؤال‌های دستپاچه‌کننده علاقه داشت، مطلب را اینطور بیان کرد آقای لاپلاس، به من گفته‌اند که شما این کتاب بزرگ را درباره نظام عالم نوشته‌اید و هیچ ذکری از خالق آن نکرده‌اید». لاپلاس با اینکه متملق‌ترین سیاستمداران بود، اما نسبت به هر نکته‌ای در فلسفه‌اش همان‌قدر راسخ بود که شهید در عقیده‌اش راسخ است؛ خودش را جمع و جور کرد و گستاخانه درآمد که «به این فرضیه احتیاج نداشته‌ام».^{۲۱}

شاید بتوان گفت ایده خدای رخنه‌پوش همان چیزی است که آگوست کنت در مرحله اول

۱۹. باربور، علم و دین، ۵۱.

۲۰. آلفرد روبرت هال، آیزاک نیوتن: جولانگر وادی اندیشه، ترجمه حسن افشار (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹)، ۲۹۳-۲۹۲.

۲۱. ویلیام سسیل دامپی‌یر، تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چاپ هفتم (تهران: سمت، ۱۳۹۱)، ۲۷۷.

از مراحل سه‌گانه خود، از آن سخن می‌گفت. از دیدگاه او، در مرحله دینی یا الهی، ذهن انسان در جست‌وجوی علل اولیه و نهایی پدیده‌ها، ناهنجاری‌های ظاهری در عالم را به‌عنوان مداخلات عوامل ماوراء طبیعی تبیین می‌کند. مرحله دوم فقط یک اصلاح ساده از مرحله اول است به این صورت که پرسش‌ها ثابت می‌مانند، اما در پاسخ‌ها عوامل ماوراء طبیعی با موجودات انتزاعی جایگزین می‌شوند. در مرحله تحصیلی یا علمی، ذهن از جست‌وجوی علل پدیده‌ها دست می‌کشد و در عوض به قوانین حاکم بر آنها می‌پردازد.^{۲۲}

در بحث درباره دئیسم، خدای مورد نظر دئیست‌ها را با خدای معتزله مقایسه کردیم. در اینجا نیز به نظر می‌رسد می‌توانیم خدای رخنه‌پوش را نه کاملاً، بلکه از جهاتی، با خدای اشاعره مقایسه کنیم. خدای رخنه‌پوش از راه نظام اسباب و علل و سنت‌های شناخته‌شده در جهان کار نمی‌کند؛ بلکه او فراتر از این نظام، به اصلاح و ترمیم و بازسازی در آفرینش می‌پردازد. به همین صورت، خدای اشاعره نیز خدایی است «سبب‌سوز» که فراتر از نظام اسباب و علل، در عالم تأثیر می‌گذارد.

۵. نقد ایده خدای رخنه‌پوش

تلقی از خدا چنان رخنه‌پوش جهان یا طبیعت با نقدهای فراوانی مواجه شده است. شاید شهید مطهری نخستین متفکر برجسته مسلمان، دست‌کم در کشور ما باشد که به‌درستی به ضعف این تلقی پی برده و از منظر یک حکیم مسلمان به نقد آن پرداخته است. البته ایشان دقیقاً نامی از خدای رخنه‌پوش نمی‌برد؛ اما روشن است که به نقد همین تلقی می‌پردازد.

بنیان نقد شهید مطهری و سایر متفکرانی که ایده خدای رخنه‌پوش را نقد کرده‌اند این است که این تلقی به معنای آن است که خدا را باید در نادانی‌ها و ناتوانی‌های انسان و در تاریکی‌ها جست‌وجو کرد، نه در آگاهی‌ها و توانایی‌ها و روشنایی‌ها.

ایشان در کتاب *علل گرایش به مادی‌گری ابتدا این سخن را از «فلاماریون» نقل می‌کند که «آگوست کنت» چنین گفته است: «علم، پدر طبیعت و کائنات را از شغل خود منفصل [کرد] و او را به محل انزوا سوق داد و در حالی که از خدمات موقت او اظهار قدردانی کرد، او را تا سر حد عظمتش هدایت نمود»؛ و سپس این سخن را چنین توضیح می‌دهد که مقصود*

22. Michel Bourdeau, "Auguste Comte", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Wed Oct 1, 2008; substantive revision Thu Jan 27, 2022, link: <https://plato.stanford.edu/entries/comte/#LawThrSta>.

کنت این است که «قبلاً هر حادثه‌ای در جهان پیدا می‌شد، با استناد به خدا تعلیل می‌شد. مثلاً، کسی تب می‌کرد و این پرسش به وجود می‌آمد که چرا تب کرده است؟ تب از کجا پیدا شد؟ جواب این بود که خدا تب را آورده است. مفهوم عمومی از این جمله این نبود که گرداننده چرخ کائنات خداست و اینکه می‌گوییم خدا تب را آورد، یعنی خداوند گرداننده اصلی و کلی جهان است، بلکه مفهوم این جمله این بود که خدا مانند موجود مرموزی و مانند جادوگری که جادو می‌کند، یک مرتبه تصمیم گرفت بدون مقدمه تب بیافریند و آفرید. بعد علم آمد و علت آن را کشف کرد، دیدند تب را خدا نیاورده است، بلکه فلان نوع میکروب سبب تب شده است. در اینجا خدا یک قدم عقب‌نشینی کرد. بعد خداشناس مجبور بود بگوید بحث را به میکروب منتقل می‌کنیم. میکروب را کی آورد؟ علم علت میکروب را هم کشف کرد که در چه شرایطی میکروب به وجود می‌آید. باز در اینجا خدا قدمی عقب‌تر رفت. باز از علت آن علت بحث می‌شد و همچنین عقب‌نشینی خدا ادامه یافت تا آنجا که بالأخره علم توسعه یافت و عمومیت پیدا کرد و علت بسیاری از پدیده‌ها کشف شد و آن پدیده‌هایی هم که علت آنها مجهول ماند، یقین حاصل شد که علتی از نوع علت‌های شناخته‌شده دارد. اینجا بود که بشر برای همیشه عذر خدا را خواست، زیرا جایی و پستی برایش باقی نمانده بود. حالت خدا در این وقت حالت کارمندی است در یک مؤسسه که شغل مهمی به او واگذار شده و آنگاه افراد شایسته‌تری پیدا می‌شوند و به تدریج کارهای او را از او می‌گیرند تا جایی که پست او و مشاغل او به یک‌بار گرفته می‌شود و پستی و جایی برایش باقی نمی‌ماند. در این وقت مدیر مؤسسه می‌آید و ضمن قدردانی از خدمات گذشته او برای همیشه عذرش را می‌خواهد؛ ابلاغ خاتمه خدمت را به دستش می‌دهد و برای همیشه مرخصش می‌نماید».

ایشان سپس در نقد این تلقی چنین می‌گوید: «آیا جای خدا در هستی و مقام الوهیت در عالم وجود این است که او را در ردیف یکی از موجودات عالم و جزئی از عالم بدانیم و در میان کارهای جهان کاری را به او اختصاص دهیم و به اصطلاح تقسیم کار به عمل آوریم، آنگاه در تشخیص کار مخصوص خدا که چیست و چگونه است برویم بینیم در میان آثار و معلولات کدام اثر است که علت و سبب آن بر ما مجهول است و هر جا علت و سبب، مجهول بود بگوییم این یکی دیگر کار خداست؟ نتیجه این طرز تفکر این است که خدا را در میان مجهولات خود جستجو کنیم. طبعاً هر چه بر معلومات ما افزوده می‌گردد و از مجهولات ما کاسته می‌شود، منطقه خداشناسی ما محدودتر می‌گردد تا جایی که اگر فرض کنیم جمیع مجهولات بشر یک روز حل شود، دیگر جایی برای خدا و خداشناسی باقی نمی‌ماند. طبق

این طرز تفکر، تنها برخی موجودات جهان آیت و حکایت و آینه وجود خداوند می‌باشند و آنها همان موجوداتی هستند که علل آنها مجهول است؛ اما موجودات شناخته‌شده از نظر اسباب و علل، از قلمرو آیت و معترف بودن ذات پروردگار خارج‌اند. سبحان الله! چقدر این طرز تفکر غلط است و این چقدر گمراهی است و چقدر ناآشنایی به مقام و جایگاه الوهیت است...»^{۲۳}.

ایده خدای رخنه‌پوش در میان متفکران غربی نیز منتقدانی دارد. مثلاً چارلز آلفرد کالسن (۱۹۷۴-۱۹۱۰)، الهی‌دان انگلیسی، استناد به خدای رخنه‌پوش را راهکاری آسیب‌پذیر و توجیه‌ناپذیر می‌داند؛ زیرا پیشرفت علم ممکن است رازهای نامعلوم را کشف کند و آنچه امروزه شاید تبیین‌پذیر نباشد احتمالاً در آینده تبیینی پیدا می‌کند. او چنین می‌گوید: «وقتی که ما با مسائلی که از نظر علمی ناشناخته هستند برخورد می‌کنیم، سیاست صحیح این نیست که چون خدا را یافته‌ایم خوشحال شویم؛ بلکه باید دانشمندان بهتری بشویم». او از دانشمندی که الهی‌دان اسکاتلندی، هنری دروموند (۱۹۹۷-۱۸۵۱) نیز چنین نقل می‌کند: «ذهن‌های محترمی وجود دارد که پیوسته حوزه‌های طبیعت و آثار علمی را در جستجوی حفره‌های علمی پویش می‌کنند، حفره‌هایی که آنها می‌خواهند با خدا پر کنند. گویی که خدا در حفره‌ها زندگی می‌کند». از نظر کالسن، خدا را باید از طریق نظم و زیبایی جهان شناخت نه اینکه او را در گوشه و کنار جهان پنهان کرد. اعتقاد به خدایی که «از طریق روزنه‌ها می‌گریزد» و از هر چیز و هر کسی بیرون نگاه داشته می‌شود سودی ندارد.^{۲۴}

جان پولکینگهورن (۲۰۲۱-۱۹۳۰)، فیزیک‌دان و الهی‌دان انگلیسی، نیز چنین بیان می‌کند که یکی از مهم‌ترین دستاوردهای علم جدید نشان دادن نظم جهان بوده است. این علوم ساختار روشن و متوازنی را به ما نشان می‌دهند که پرسش‌هایی به وجود می‌آورد. این پرسش‌ها از حد علم فراتر می‌روند و دغدغه‌ای فکری می‌آفرینند که تنها با تبیینی مناسب آرام می‌گیرد. اما این تبیین از نظم جهان نباید بر اساس تصویری اعتبار «خدای رخنه‌پوش» صورت گیرد. از دیدگاه او، بجای تمرکز بر مسائلی که از جهت علمی هنوز حل نشده‌اند و پرونده آنها باز است، شایسته است به مسائلی که از جهت علمی قطعی و مسلم‌اند بپردازیم.^{۲۵}

دیتریش بونهوفر (۱۹۰۶-۱۹۴۵)، الهی‌دان و فیلسوف آلمانی، نیز از منتقدان این تلقی

۲۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ۱ (تهران: صدرا، ۱۳۷۲)، ۴۸۳-۴۸۴.

24. Alister McGrath, *Science and Religion: A New Introduction*, 2th Edition (Malden and Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 202.

25. McGrath, *Science and Religion*, 217-218.

است. او از اصطلاح «خدای خلأپرکن» بهره جسته و می‌گوید که نباید خدا به دلیل نادانی انسان و برای تسلائی او بدل به کارساز غیب و در نتیجه بالقوه تبدیل به بتی شود که وقتی انسان به آن نیاز دارد، اختراعش می‌کند. او در یادداشتی که در زندان نوشته است چنین می‌گوید: «دوست دارم از خدا سخن بگویم، نه در مرزها که در مرکز؛ نه در ضعف که در قدرت؛ نه در مرگ و خطا که در زندگی و خیر آدمی. به نظرم بهتر است در نزدیکی مرزها خاموش شویم و چیزی را که حل نمی‌شود رها سازیم».

او در جایی دیگر چنین می‌گوید: «می‌خواهم کاری کنم که خدا از راه مخفی، قاچاقی وارد نشود، بلکه بالغ بودن دنیا و انسان را به‌سادگی به رسمیت بشناسیم؛ انسان را در حیات دنیوی‌اش «کمرشکن» نکنیم؛ بلکه با خدا در قوی‌ترین جایگاهش رویاروی شویم».^{۲۶}

۶. اندیشه خلق مدام

در تاریخ اندیشه جدید به نظر می‌رسد تلقی دئیستی غلبه داشته و خدی رخنه‌پوش را تنها چنان حاشیه‌ای بر این جریان غالب می‌توان دانست. با این حال، دو استعاره «ساعت‌ساز لاهوتی» و «خدای رخنه‌پوش» دو سر یک طیف هستند. این دو استعاره در دو سر این طیف را می‌توان تقریری دیگر از دو تلقی دیرین تشبیه و تنزیه از منظر رابطه خدا با جهان یا طبیعت دانست. خدای دئیسم خدایی است که با جهان کاری ندارد و پس از خلقت جهان و تأسیس سنت‌های پایدار در اداره آن، دیگر مطلقاً در آن مداخله‌ای نمی‌کند. در برابر، خدای رخنه‌پوش خدایی است که مانند یک صنعت‌کار، هرگاه مصلحت بداند در مصنوع خویش دستکاری می‌کند و به اصلاح و بازسازی آن می‌پردازد یا چون یک پادشاه، در جزئیات اداره مملکت خود مداخله می‌کند. بنابراین خدای رخنه‌پوش، در برابر تلقی تنزیهی دئیسم، خدایی تشبیهی است.

نکته دیگر آن است که چنان‌که می‌دانیم، در تاریخ ادیان، فلسفه و الهیات، دو اندیشه «خلق از عدم» و «قدیم بودن جهان» در برابر هم قرار داشته‌اند. در تاریخ فرهنگ اسلامی، این مواجهه به صورتی جدی و شدید بین متکلمان و فیلسوفان جریان داشته است. به نظر می‌رسد هر دو تلقی از خدا و به نحوی روشن‌تر، تلقی دئیستی و استعاره «ساعت‌ساز لاهوتی» در اندیشه «خلق از عدم» اشتراک دارند. این نکته را در ادامه، بررسی خواهیم کرد.

اما آیا ما باید بین انتخاب یکی از این دو تلقی، تصمیم بگیریم؟ آیا تلقی سومی وجود ندارد که هم از لحاظ عقلی قابل دفاع باشد و هم ایرادهای وارد بر این دو تلقی، بر آن وارد نباشد؟

۲۶. آرتو کوریبک، کامو و بونهایفر: مواجهه دو اومانیسیم، ترجمه امیر رضایی (تهران: آشنیان، ۱۳۹۰)، ۴۲.

به نظر می‌رسد پاسخ مثبت است. راه سوم میان خدای منعزل دئیسم و خدای مداخله‌گر در ایده خدای رخنه‌پوش، اندیشه «خلق مدام» است. این اندیشه در متون دینی و الهیاتی ادیان گوناگون شاهد دارد. از چشم‌انداز متون دینی در اسلام، خلقت فعلی نیست که یک بار از خدا سر بزند و پس از آن خدا به تعبیر سفر تکوین، دست از آن بکشد و به استراحت پردازد. قرآن خدا را چنین وصف می‌کند: «کل یوم هو فی شأن».^{۲۷}

مولوی در دفتر اول مثنوی در تفسیر این آیه چنین می‌گوید:

مر و را بی‌کار و بی‌فعلی مدان	کَلْ یَوْمِ هُوَ فِی شَأْنِ بَخْوَان
کاو سه لشکر را کند این سو روان	کمترین کاریش هر روز است آن
بهر آن تا در رحم روید نبات	لشکری ز اصلاب سوی امهات
تا ز نر و ماده پر گردد جهان	لشکری ز ارحام سوی خاکدان
تا ببیند هر کسی حسن عمل ^{۲۸}	لشکری از خاک زان سوی اجل

در روایات اسلامی نیز به تداوم خلقت و استمرار فیض الهی اشاره شده است؛ مثلاً در دعای منظومی که خواندن آن در شب‌های عید و جمعه استحباب دارد چنین آمده است: «یا دائم الفضل علی البریه».^{۲۹}

عارفان مسلمان نیز با الهام از این تعالیم، خلقت را دائم دانسته و گفته‌اند جهان با صرف نظر از خلقت مستمر الهی، در دو زمان بقا و استمرار ندارد و تنها در اثر خلق مدام الهی پایدار می‌ماند. شبستری در گلشن راز در این باره چنین می‌گوید:

جهان کل است و در هر طرفه‌العین	عدم گردد و لا یقیی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمین و آسمانی
به هر لحظه جوان این کهنه پیر است	به هر دم اندر او حشر و نشیر است
در او چیزی دو ساعت می‌نپاید	در آن ساعت که می‌میرد بزاید ^{۳۰}

نتیجه این نگرش نسبت به رابطه خدا و جهان این است که جهان در هر لحظه جوان و تازه

۲۷. الرحمن، آیه ۲۹.

۲۸. جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح: محمدعلی موحد، چاپ دوم، جلد ۱ (تهران: هرمس، ۱۳۹۶)، ۲۰۱.

۲۹. ابراهیم‌بن‌علی عاملی کفعمی، المصباح (قم: دارالرضی، ۱۴۰۵)، ۶۴۷.

۳۰. محمود شبستری، مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، تصحیح: صمد موحد (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱)، ۹۴.

است. عارفان ما با الهام از قرآن، این تلقی را با عنوان «تجدد امثال» نام نهاده‌اند و مراد از آن، «تغییر و تبدل عالم خلقت یا ما سوی الله است، بدین معنا که در هر آنی تمام جهان مخلوق معدوم شده، دوباره از نو آفریده می‌شود و این روند به‌طور دائم در حال تجدید و تکرار است».^{۳۱}

مولوی در دفتر اول مثنوی در ابیاتی که شهرت بسیاری یافته است، در این باره چنین می‌گوید:

صورت از بی‌صورتی آمد برون باز شد که انا الیه راجعون
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است...
... هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد^{۳۲}

خلق مدام به الهیات و عرفان اسلامی اختصاص ندارد. ایزوتسو در رساله کوتاهی با عنوان «خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودایی ذن» دیدگاه عارفان مسلمان درباره خلق مدام را با دیدگاه «دوگن»، از چهره‌های برجسته در تاریخ آیین بودایی ذن، مقایسه می‌کند. او در این باره قطعه‌ای مشهور را از دوگن نقل می‌کند که در آن، او تبدیل هیزم به خاکستر را مثال می‌زند. در این حال «هیزم با اینکه به‌طور ثابت در وضع «ذاتی» (وضع وجودی خود) «هیزم‌بودن» باقی می‌ماند، اما با این همه در این وضع نیز مرحله «پیش» و «پس» دارد... بدین‌سان، اگرچه خاکستر نیز در وضع «ذاتی» یعنی «خاکستر بودن» باقی می‌ماند، با این حال در این وضع هم «پیش» و «پس» دارد».^{۳۳} ایزوتسو در ادامه به تفسیر سخن او و سپس مقایسه آن با دیدگاه عارفان مسلمان پرداخته است.

نظریه «خلق مدام» در الهیات مسیحی نیز مطرح شده است. ایان باربور که مدافع این نگرش است، آن را باوری برگرفته از کتاب مقدس می‌داند و در این باره می‌گوید: «آفرینش مداوم یک مفهوم مربوط به کتاب مقدس است. تقریباً هر بابی از عهد عتیق شاهد اعتقاد به قیمومیت مداوم خداوند بر تاریخ و طبیعت است... حال آنکه اشاره به اول و آغاز جهان خیلی معدود است و غالباً در آثار متأخرتر است».^{۳۴}

۳۱. فاطمه رحمتی، «تجدد امثال»، در: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۴ (تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵)، ۵۴۷.

۳۲. مولوی، مثنوی معنوی، ۱: ۷۴-۷۵.

۳۳. توشیهیکو ایزوتسو، *خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن*، ترجمه شیوا کاویانی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱)، ۸.

۳۴. باربور، *علم و دین*، ۴۱۵.

این تصریح باربور به نقل از «ویلر رابینسون» از کتاب *الهام و وحی در عهد عتیق* هم شایسته توجه و تحسین است: «در این عقیده به خداوندی که آفرینشگر و آفریننده و همچنان فعال در امور جهان است، اندیشه عبری فاصله زیادی از خداشناسی طبیعی (دئیسم) دارد». ^{۳۵} باربور حتی از برخی متفکران نقل می‌کند که اندیشه خلق از عدم (به‌مثابه اندیشه‌ای مقابل خلق مدام) به تصریح در کتاب مقدس بیان نشده و نسبت دادن آن به متن کتاب مقدس، از دئیسم اثر پذیرفته است. ^{۳۶}

۷. سخن فرجامین

دیدیم که دو نگرش ساعت‌ساز لاهوتی و خدای رخنه‌پوش چگونه در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند و ایده خلق مدام چگونه می‌تواند موضعی قابل دفاع در برابر این دو نگرش ناسازگار تلقی شود. خدا چنان خالق مدام نه خدای منزله و منعزل دئیسم است که به کار جهان‌التفاتی نداشته باشد و فقط در ابتدای آفرینش به او نیاز داشته باشیم و نه خدایی است که در عرض علت‌ها و تبیین‌های علمی قرار می‌گیرد و جایگاه او تا حد رقیبی برای علم فروکاسته می‌شود. او خدایی نیست که مانند خدای رخنه‌پوش، نظام‌ها و سنت‌ها و قوانین جهان را بر هم زند و از ورای آنها سر در کار جهان کند و به بازسازی یا مداخله در آن بپردازد.

ایده خلق مدام، مشکل مهم دیگری را هم در الهیات معاصر حل می‌کند. این مشکل که از حدود نیمه قرن بیستم و با طرح نظریه «مهبانگ» در فیزیک مطرح شد این است که برخی از الهی‌دانان و نیز فیزیک‌دانان دین‌دار، گویا با نوعی ذوق‌زدگی و شتاب، این نظریه را شاهی بر اثبات خدا دانستند. این در حالی بود که برخی الهی‌دانان ژرف‌اندیش‌تر، تأکید داشتند که طرح نظریه مهبانگ تأثیری در خداباوری ندارد و اثبات آن، چیزی بر زرادخانه استدلال خداباوران نمی‌افزاید.

شاید بتوان مهم‌ترین و بهترین مدافع استدلال از مهبانگ بر وجود خدا را ویلیام لین کریگ (تولد: ۱۹۴۹) دانست. او این استدلال را با الهام از استدلال مشهور کلامی در سنت اسلامی، به نام «استدلال کلامی: Kalam Argument» می‌خواند و در متون جدید فلسفی و الهیاتی، این استدلال به همین نام و با اشاره به آثار کریگ شهرت یافته است. ^{۳۷}

۳۵. باربور، علم و دین، ۴۱۵.

۳۶. باربور، علم و دین، ۴۱۶-۴۱۵.

۳۷. مثلاً مک‌گراث در کتاب علم و دین خود به این استدلال اشاره می‌کند:

با این حال، الهی‌دانانی چون کیث وارد، رادنی هولدر، آرتور پیکاک، فیلیپ هفتر و... این استدلال را نمی‌پذیرند یا آن را مهم نمی‌دانند. مثلاً، آرتور پیکاک می‌گوید آموزه یهودی-مسیحی آفرینش درباره رابطه‌ای ابدی بین خدا و جهان سخن می‌گوید، نه درباره آغاز زمین یا کل جهان در زمانی خاص.^{۳۸} فیلیپ هفتر نیز می‌گوید خلقت به معنای نگه‌داری مداوم جهان به دست خداست و هر لحظه وجود جهان وابسته به فیض مستمر الهی است.^{۳۹}

این نزاع در واقع همان نزاع مشهور میان متکلمان و فیلسوفان در سنت اسلامی است. در فلسفه اسلامی این بحث با عنوان «مناط نیاز شیء به علت» مورد بحث قرار می‌گیرد و چون از نگاه فیلسوفان مسلمان ملاک نیاز به علت، امکان ماهوی (در فلسفه مشاء) یا فقر وجودی (در حکمت متعالیه) است، ازلی بودن یا نبودن جهان تأثیری در نیاز آن به خالق ندارد. شهید مطهری که با بیان گویای خود به خوبی این بحث را در آثار فلسفی و کلامی‌اش توضیح داده است، در کتاب توحید (بحث‌های ایشان در جمع انجمن اسلامی پزشکان) در این باره سخنی ارزشمند دارد که شایسته است به منزله «ختامه مسک» پایان‌بخش این نوشته باشد:

«عالم مستمر الحدوث است. چرا ما برویم سراغ روز اول، بگوییم در یک لحظه عالم به وجود آمده؟ عالم در تمام لحظاته در حال حادث شدن است. چیزی در عالم نیست که باقی باشد. اصلاً بقایی در عالم نیست. هیچ چیزی دو لحظه در عالم باقی نیست. تمام عالم - من اوّله الی آخره - دائماً در حال حادث شدن است. این [نظراً] به طریق اولی وجود خدا را ثابت می‌کند. چطور اگر ما همان فرض نامعقول را بکنیم، بگوییم نیست مطلق بود و در یک لحظه عالم به وجود آمد، می‌گویید پس یک محدثی بوده، اما اگر عالم اینطور باشد که دائماً در حال حدوث است، محدث نمی‌خواهد؟ قطعاً محدث می‌خواهد. چیزی که وجودش وجود حرکتی و حدودی بخواهد باشد که دائماً در حال حدوث باشد، این بدون اینکه متکی به غیر باشد و از ناحیه دیگر فیض بگیرد، امکان‌پذیر نیست. پس اینها مسئله پیدایش عالم را اینطور حل کرده‌اند که اصلاً سراغ روز اول نمی‌روند، می‌گویند عالم دائماً در حال پیدایش است».^{۴۰}

۳۸. مهدی گلشنی، *خدا باوری و دانشمندان معاصر غربی: چالش‌ها و تبیین‌ها*، چاپ دوم (تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۵)، ۵۳.

۳۹. گلشنی، *خدا باوری و دانشمندان معاصر غربی*، ۵۳.

۴۰. مطهری، *مجموعه آثار*، ۱: ۱۶۹.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

- ابن عربی، محیی‌الدین. *فصوص الحکم*. تصحیح: ابوالعلاء عقیفی. چاپ دوم. بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ق.
- ارسطو. *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۵.
- ایزوتسو، توشیهیکو. *خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن*. ترجمه شیوا کاویانی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- باربور، ایان. *علم و دین*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ هفتم. تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹.
- برنجکار، رضا. «تفویض» در: *دانشنامه جهان اسلام*. جلد ۷. تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۲.
- دامپی‌یر، ویلیام سسیل. *تاریخ علم*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. چاپ هفتم. تهران: سمت، ۱۳۹۱.
- رحمتی، فاطمه. «تجدد امثال» در: *دایره المعارف بزرگ اسلامی*. جلد ۱۴. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- شبستری، محمود. *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. تصحیح: صمد موحد. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱.
- کفعمی، ابراهیم‌بن‌علی عاملی. *المصباح (جنبه الأمان الواقیه)*. قم: دار الرضی (زاهدی)، ۱۴۰۵.
- کوربیک، آرنو. *کامو و بونهافرز: مواجهه دو اومانیسیم*. ترجمه: امیر رضایی. تهران: آشیان، ۱۳۹۰.
- گلشنی، مهدی. *خدا/باوری و دانشمندان معاصر غربی: چالش‌ها و تبیین‌ها*. چاپ دوم. تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۵.
- مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار*. جلد ۱ (علل گرایش به مادی‌گری). تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
- مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار*. جلد ۴ (توحید). تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. *مثنوی معنوی*. تصحیح: محمدعلی موحد. چاپ دوم. تهران: هرمس، ۱۳۹۶.
- هال، آلفرد روپرت. *آیزاک نیوتن: جولانگر وادی اندیشه*. ترجمه حسن افشار. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- همدانی، فاضل خان، هنری مرتن، و ویلیام گلن. *ترجمه کتاب مقدس*. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.

ب- منابع لاتین:

- Bourdeau, Michel. "Auguste Comte." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Wed Oct 1, 2008; substantive revision Thu, Jan 27, 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/comte/#LawThrSta>.
- Eliade, Mircea, & E. Sullivan Lawrence. "Deus otiosus." In *The Encyclopedia of Religion*, Edited by Mircea Eliade. New York, London: Macmillan, 1987.
- Jonas, Hans. "The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice." *The Journal of Religion* 67, no. 1 (Jan 1987): 1-13. <https://doi.org/10.1086/487483>
- Laure, R. Z. "Deism." In *New Catholic Encyclopedia*, Thomson/Gale; Washington, D.C: Catholic University of America, 2003.
- McGrath, Alister. *Science and Religion: A New Introduction*. 2th Edition. Wiley-Blackwell, 2010.
- Mossner, Ernest Cambel. "Deism", In *Encyclopedia of philosophy*, Edited by: Paul Edwards, Macmillan Publishing, New York, reprinted edition, 1972.
- Rowe, William, L. "Deism", In *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Routledge, London and New York, 1998.