

سنجش مبانی معرفت‌شناختی صورت‌بندی فعل خاص الهی در چارچوب الهیات طبیعت در مقایسه با صورت‌بندی‌های رقیب

حسین خطیبی*
مهدی غیاثوند**

چکیده

دقت در صورت‌بندی فعل خاص الهی در چارچوب الهیات طبیعت، نشان از آن دارد که صورت‌بندی یادشده، مبتنی بر سه مبنای معرفت‌شناختی است که می‌توان آنها را این چنین فهرست کرد: واقع‌گرایی انتقادی، نوحاسته‌گرایی و مکملیت. این مقاله ابتدا صورت‌بندی مدافعان فعل خاص الهی در چارچوب الهیات طبیعت را تحلیل کرده است. سپس تلاش شده است مبانی معرفت‌شناختی این صورت‌بندی واکاوی شود. در بخش سوم و پایانی مقاله نیز تلاش‌ها معطوف به این بوده است که در بخش‌های جداگانه‌ای، سنجش مبانی معرفت‌شناختی یادشده در قالبی مقایسه‌ای و در قیاس با صورت‌بندی‌های جایگزین یا رقیب انجام شود. بدین ترتیب که در بخشی به واقع‌گرایی انتقادی، در بخش دیگری به نوحاسته‌گرایی و در بخش پایانی به سنجش مقایسه‌ای مکملیت پرداخته شده است. واژگان کلیدی: الاهیات طبیعت، الاهیات طبیعی، مکملیت علل، واقع‌گرایی انتقادی، نوحاسته‌گرایی.

۱۸۱

دهن

سنجش مبانی معرفت‌شناختی صورت‌بندی فعل خاص الهی در چارچوب الهیات طبیعت در مقایسه با...

* کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول). hossein.katibi@outlook.com

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی. mahdi.ghiasvand@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۱۲ تاریخ تأیید: ۹۷/۷/۲۷

مقدمه

آنچه ارائه توصیفی از فعل خاص الهی در جهان مادی را به مسئله‌ای بحث برانگیز تبدیل کرده است، تصور آدمی مبنی بر قدرت خود-ایجاد و خود-کنترلی نظم موجود در عالم و همچنین توانایی در تبیین این نظام خودکفا، بدون نیاز به توسل به عامل الهی بوده است. خداوند در متون مقدس ادیان ابراهیمی، به عنوان موجودی معرفی شده است که با افعال خاصش در تمامی مراحل تاریخ تکاملی جهان، عمیقاً درگیر بوده است. اما تصویر قطعی یافته‌های بشر از واقعیت فیزیکی، اولاً چنین نقش فعالی را به چیزی شبیه خداوند ساعت‌ساز تقلیل می‌دهد و سپس با تأمل بیشتر می‌توان به این نتیجه رسید که عملاً حضور چنین نقشی در عالم نه تنها از لزوم چندانی برخوردار نیست، بلکه حتی داشتن چنین فعالیت‌هایی - برای مثال، نقض قوانین طبیعی در معجزات الهی - اساساً با آن تصویر منظم در تعارض است. این بی‌خاصیتی و در مرحله بعدی، ایجاد مزاحمت برای نظام قانونمند فیزیکی، برای کسی که بخواهد در عین حال به خداوند فعال در تاریخ جهان و بشریت ایمان داشته باشد، تبدیل به مسئله‌ای تأمل برانگیز می‌شود.

حضور عاملی نه صرفاً فیزیکی - خواه الهی باشد خواه اراده آزاد انسانی - موجب برهم‌خوردن نظم تصور شده فیزیکی جهان خودکفا شده است؛ بنابراین فعالیت‌های الهی در جهان قطعی، کان لم یکن تلقی شده و اراده آزاد انسانی نیز به نحو موجبتی تبیین می‌شود. پس می‌توان گفت مسئله اصلی، تعارض جهانی قطعی با هر چیزی است که پیش‌بینی‌پذیری را از آن سلب کند و آینده آن را از زنجیر سنگین گذشته‌اش برهاند؛ به بیان دیگر، مسئله فعل الهی، فرعی بر تعارض دو متافیزیک از جهان است: دیدگاه جهان آزاد و جهان قطعی.

بنابراین می‌توان عناصر چالش برانگیز امروزی مسئله فعل الهی را دو چیز دانست: اراده آزاد الهی و فعالیت و درگیری دائمی‌اش با مخلوقاتش و فروبستگی نظام فیزیکی. در تحلیل نهایی یا باید به موجبتی بودن فیزیکی و فلسفی نظام جهان پایبند بود یا اراده الهی و انسانی را نیز عاملی دانست که در جهانی نه کاملاً قطعی، می‌تواند نقشی تعیین‌کننده داشته باشند. البته سیستم‌هایی را نیز می‌توان یافت که تلاش کرده‌اند میان موجبت و اختیار بشر جمع کنند و به هر دو قائل باشند. اما از

آنجا که هدف این نوشته، بررسی قوت و ضعف این مدعیات نیست، فارغ از مجادلات جمع بین این دو، صرفاً به ناسازگاری، آنچه که در نگاه اول به ذهن می‌رسد، قائل شده‌ایم؛ اما این پذیرش، تأثیری بر نقاط کلیدی و حساس بررسی استدلال‌های طرفین ندارد. الاهیات طبیعی راه اول را پیموده است و تصویر موجبیتی از جهان را - چه فیزیکی و چه فلسفی - پذیرفته است و به دنبال آن، خداوند تنها نقش سازنده را دارد و آزادی انسان با تفاسیر فیزیکی و فلسفی متعین دانسته می‌شود. در مقابل این دیدگاه، الاهیات طبیعت (Theology of Nature) با پذیرش پیچیده‌تر بودن واقعیت از آنچه الهیات طبیعی تصور می‌کند، معتقد است که واقعیت، بسیار گسترده‌تر و در هم تنیده و لایه لایه است و ناتوانی بشر در شناخت و پیش‌بینی کامل واقعیت، نه تنها نقص معرفتی بشر، بلکه ویژگی واقعیتی است که نسبت به آینده گشوده است و با اینکه دارای محدودیت‌هایی می‌باشد، اما کاملاً منجمد نیست و متعین شدن هر چیزی، بسته به میزانی از تعین پیشین و میزانی از آزادی دارد. شاید بتوان به بیانی دیگر گفت که اگر واقعیت، حقیقتاً نامحدود دانسته شود، با تفاسیر قطعیتی که محدود کننده می‌باشند، در تعارض قرار می‌گیرد و نامحدود بودن، جهانی آزاد را بیشتر به ذهن متبادر می‌کند تا جهانی موجبیتی.

آنچه این نوشته در صدد بررسی آن است، ابتدا تقریر صورت‌بندی الاهیات طبیعت از مسئله فعل الهی و استخراج مبانی و لوازم این تقریر و سپس آزمایش این است که اگر به جای هریک از این مبانی و لوازم، مبنای مرسوم دیگری را بگذاریم، به چه نتیجه‌ای خواهیم رسید.

الف) تقریر الاهیات طبیعت

واقعیت پیچیده، تو در تو، چند بعدی و در هم تنیده می‌باشد و همچنین بسیار عمیق‌تر و دشوارتر از آن است که بشر بتواند به تمامه آن را دریابد. ولی با وجود این انسان تا حدود قابل اطمینانی با آن مرتبط است. این را شاید بتوان شاهبیت شاکله الاهیات طبیعت دانست و باور داشت که همه دیگر دیدگاه‌های این جریان، تفسیری گشوده‌شده از این جمله است (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۱۷-۴۱۶/ Polkinghorne, 1998, p.44). در این دیدگاه، نسبت به جهان نمی‌توان واقعیت را به یک جنبه از آن فروکاست، هر جنبه‌ای دارای حقیقت است و تمامی جنبه‌ها با

یکدیگر در ارتباط عمیق هستند و یکی بدون دیگری قابل تصور نیست. در این تصویر از جهان، بعد مادی و معنوی هر کدام در اندازه خود مهم هستند و اعتقاد بر این است که از آنجا که همگی اینها واقعی هستند، نمی‌توانند با یکدیگر در تعارض باشند؛ پس خداوند و خلقتش در هماهنگی کامل به سر می‌برند و تلاش بشر مصروف این است که تا نهایت حد توان محدود خود، این هماهنگی را دریابد. این دیدگاه، به وسیله مفهوم رابطه مکملیت علل تبیین می‌شود (باربور، ۱۳۹۲، ص ۳۸۱/ Polkinghorne, 1998, p.33). یکی از بیش‌های بسیار مهمی که الاهیات طبیعت از علوم جدید برداشت کرده است، مسئله مکملیت (Complementarity) است؛ برقرار کردن رابطه‌ای رضایت‌بخش میان جنبه‌های گوناگون واقعیت است، خصوصاً در صورتی که با یک سیستم فروبسته فیزیکی روبرو نبوده و در عوض با سیستمی بر اساس دیدگاه نوحاسته‌گرایی (Emergentism) مواجه باشیم. این ایده، از رابطه مکملیت موج-ذره‌ای در تبیین ماهیت نور اخذ شده است؛ به این معنی که نور، نه صرفاً موج است و نه صرفاً ذره، بلکه گاهی خواص موجی از خود نشان می‌دهد و گاهی خواص ذره‌ای. برای تبیین اینکه بالاخره کدام تبیین صادق است، ایده مکملیت مورد استفاده قرار گرفته است. مطابق این ایده، نور هم موج است و هم ذره؛ زیرا هیچ یک از این خواص، قابل تقلیل به دیگری نیست. در موضوع رابطه علل مختلف- یا به عبارت دقیق‌تر، فاعلیت الهی و قوانین فیزیکی- مکملیت علل تبیینی است که الاهیات طبیعت به طور جدی بر آن پافشاری می‌کند؛ به این بیان که نه می‌توان جهان را صرفاً بر اساس علل فیزیکی تبیین کرد و نه اینکه بگوییم صرفاً خداوند علت است و علل فیزیکی مثلاً توهم علت هستند! از آنجایی که که نقش هیچ یک به دیگری قابل تقلیل نیست، پس در رابطه‌ای مکملی در نظر گرفته می‌شوند.

دیدگاه معرفت‌شناسانه جریان الاهیات طبیعت، میانه دیدگاه واقع‌گرایی خام و شکاکیت است؛ دیدگاهی موسوم به واقع‌گرایی انتقادی (Critical Realism) که با پذیرش تصویر مذکور از واقعیت، با وجود تمامی پیچیدگی‌های واقعیت، آن را تا حدودی- حدود بشری- قابل درک می‌داند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۲۱۷/ Polkinghorne, 1998, pp.16-17). تصویر معرفتی حاصل‌شده برای بشر در

واقع‌گرایی انتقادی، ترکیبی است از اثری که واقعیت بر انسان نهاده و پیش‌داشته‌های انسانی - اعم از پیشینه‌های فرهنگی و خصوصیات وجودی انسان - که به آن اثر واقعیت، شکل و صورت می‌بخشد و آن را انسانی می‌گرداند به گونه‌ای که تصویر حاصل، نه یکی از اجزاء قابل تقلیل به دیگری است که بتوان اثر یکی را از دیگری دانست و نه اینکه محدودهٔ هر یک از اجزاء، قابل تفکیک و ترسیم است. همان‌گونه که غیب عالم و ماوراء ماده، جنبه‌ای از واقعیت است که با خود آشکارگی‌اش بشر را قادر به فهم - هر چند محدود - خود کرده است، فیزیک هم جنبهٔ دیگری است که خداوند با حضورش، نظمی نسبی به آن اعطا نموده و بشر را قادر به فهم نسبی نظام آن کرده است.

با این مقدمهٔ مربوط به دیدگاه الاهیات طبیعت نسبت به واقعیت و شناخت، می‌توان تا حدودی دیدگاه آن نسبت به مسئلهٔ فعل الهی را به صورت روشن‌تری درک کرد. اینکه خداوند در جهان فعال است، بعدی از واقعیت است که وحی بر بشر آشکار می‌کند و الاهیات طبیعت با تکیه بر آموخته‌های بشر از واقعیت فیزیکی، دریافته است که فعالیت الهی نه تنها با نظام درک‌شده از عالم توسط خود تعارضی ندارد، بلکه می‌توان ادعا کرد که در هماهنگی قابل توجیهی نیز می‌باشند. ما در الاهیات طبیعت با استدلالی متقن بر فعل الهی و تبیین قطعی چگونگی آن بر پایهٔ علم طبیعی مواجه نیستیم، بلکه با باور به فعالیت الهی‌ای در جهان روبرو هستیم که بر اساس ایمان به تصویری از خداوند که خود را در متون مقدس بر بشر مکشوف داشته و شناختی که بشر از طبیعت به دست آورده است - و در مجموع - شناختی که بشر از واقعیت به منزلهٔ یک کل که دارای ابعاد در هم تنیده و هماهنگ بسیاری است.

تبیین الاهیات طبیعت از فعل الهی را می‌توان در سه گام خلاصه کرد:

گام نخست، نفی جهان قطعیتی که همهٔ چیزهای جدید در آن صرفاً بر اساس گذشته متعین می‌شود و توقع هیچ اتفاق خارج از برنامه‌ای نمی‌رود. در یک کلام، انکار جهان موسوم به نیوتنی و در عوض قائل شدن به اتفاق، شانس و پیش‌بینی ناپذیری. چنین جهانی، ترکیبی است از آشوب و نظم. همانند دیدگاه ایشان به واقعیت و به تبع آن نسبت به شناخت، راهی میانه، بدون فروگذاران و نادیده‌گرفتن

چیزی و در یک کلام، بدون هیچ‌گونه تقلیل‌گرایی (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۳۴-۴۳۲ / Polkinghorne, 1998, p.89). بر اساس نظریه آشوب و مکانیک کوانتوم، جهان هم در بعد زیر اتمی و هم در ابعاد بزرگ مقیاس، با وجود نظم موجود که آن را قابل شناخت می‌کند، دارای میزانی از گشودگی و عدم تعیین است که این بی‌نظمی نیز توسط نظم نسبی موجود کشف شده است. این گشودگی و نوظهور بودن، چیزی که صرفاً در گذشته منطقی نبوده باشد، همان است که در اصطلاح «نوخاسته‌گرایی معرفت‌شناختی» نامیده می‌شود. باور به پیدایش حالاتی نوین در سیر تکاملی جهان که توسط گذشته این سیلان قابل تبیین و پیش‌بینی نبوده باشد. نوخاسته‌گرایی یکی از مهم‌ترین بنیادهای فکری الاهیات طبیعت است که البته تفسیر خاص خود را از این موضوع دارند که با نوخاسته‌گرایی فیزیکالیستی - که آن هم تحویل‌گرایانه است - تفاوت دارد و اگر این پایه را از الاهیات طبیعت بگیریم، شالوده فکری آن را از بین برده‌ایم (غیاثوند، ۱۳۹۵، صص ۸۱ و ۸۹ / باربور، ۱۳۹۲، ص ۵۲۶ / Polkinghorne, 1998, pp.52 & 60).

گام دوم - همانند گام اول - حالتی انقلابی نسبت به دیدگاه‌های مقبول داشته، به تبیین تصورشان از خداوند می‌پردازد. خداوند - بر خلاف خدای جهان بسته نیوتنی - در بهترین حالت، خالقی است که پس از خلقت به تعطیلات رفته و تمامی صفات معرفی شده در متون مقدس ادیان ابراهیمی را دارد. نکته مهم در اینجا این است که هیچ یک از صفات نباید حذف یا تقلیل داده شوند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۸۶ / Polkinghorne, 1998, p.79).

گام سوم، توصیف رابطه میان این طرفین ارتباط است. همان طور که دیدیم، خداوند به عنوان یکی از طرفین رابطه، خدایی است فعال و مشغول به آفرینشش. طرف دیگر آفرینش الهی است؛ جهانی است نه چنان منظم - که هیچ خلأ و گشودگی در آن نباشد - و نه چنان بی‌نظم - که غیرقابل شناخت و درک باشد؛ کاملاً بر خلاف جهانی که قبلاً تصور می‌شد - که نه خدایش فعال بود و نه جهانش ظرفیتی برای فعالیت داشت - اکنون هم جهان ظرفیت فعالیت آزادانه را دارد و هم خدایی فعال خالق آن است. در چنین وضعیتی، گام آخر توصیف چگونگی فعالیت خداوند قادر در جهانی قابل است. تا اینجا تمامی متفکران الاهیات طبیعت، مشترک

بودند، اما از اینجا به بعد هرکدام توصیفی متفاوت بر می‌گزینند؛ به طور مثال، جان پوکینگهورن معتقد است، خداوند از طریق ورود اطلاعات محض فعال به سیستم آشوبناک، الگوهای کلی فرآیند تکاملی جهان را هدایت می‌کند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۶۸۹/ Polkinghorne, 1996, p.78/ Polkinghorne, 1998, pp.92-93). نانسی مورفی بر این باور است، خداوند با ورود در متعین شدن عدم تعین‌های کوانتومی، جهان را متعین می‌کند (Murphy, 2009). آرتور پیکاک زیست‌شناس معتقد است، خداوند با نفوذ در جریان تکامل کیهانی و زیستی و همچنین با ورود در رابطه جسم و ذهن آدمی، در جهان فعالیت می‌کند (Peacocke, 2009). وجه همت ما در اینجا بر این نیست که دیدگاه این متفکران را تقریر کرده و نقاط ضعف و قوت هریک را بررسی کنیم. تلاش بر این بود که دیدگاه کلی جریان الهیات طبیعت روشن شود.

اکنون در مقام جمع‌بندی و نتیجه‌گیری مطالب فوق می‌توان گفت که واقعیت از نظر الهیات طبیعت پیچیده، سیال و گشوده نسبت به آینده، چند بعد و لایه‌ای و در عین حال، تو در تو، در هم تنیده و به هم متصل است که رابطه این ابعاد، مکملیت می‌باشد. شناخت نیز به تبع واقعیت، به دلیل محدودیت‌های بشر و از پیش متعین نبودن واقعیت، کامل نیست و همیشه رو به تکامل است. تبیین آنها از فعل الهی را نیز در سه گام می‌توان خلاصه کرد:

گام نخست، توصیف جهان، بر اساس یافته‌های نوین علمی و بر خلاف جهان قطعی نیوتنی، به صورت جهانی آزاد و دارای گشودگی است؛ گام دوم، بیان دیدگاه آنها از خداوند است که بر اساس تعریف الهی از خود در متون مقدس ادیان ابراهیمی می‌باشد و بدون هیچ نحوی از تقلیل‌گرایی، خدایی همیشه فعال و خلاق است.

گام سوم، از منظر متفکران این جریان، رابطه این دو نیز- که قسمت اصلی تبیین فعل الهی است- مختلف است. اما نکته مهم این است که اکنون طرفین رابطه، کاملاً آماده برقراری چنین ارتباطی می‌باشند و فرض وجود فعالیت الهی، نه با علم در تعارض است و نه با تصویر آنها از خداوند.

ب) نفی واقع‌گرایی انتقادی و گزینه‌های پیش‌رو

قدر مشترک واقع‌گرایی انتقادی را می‌توان این‌گونه بیان کرد: باور به اینکه بشر می‌تواند به فهمی واقعی- هرچند محدود- از واقعیت دست پیدا کند؛ محدودیت‌هایی که هم از واقعیت است- با توجه به نوحاسته‌گرایی- و هم از فهم بشری. رسیدن به این موضع از نقادی دو جریان، به عنوان دو سر طیف دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه حاصل شده است؛ یعنی واقع‌گرایی خام و ناواقع‌گرایی. نقادی واقع‌گرایی خام و ادعای گزافش، امروزه دیگر کار دشواری نیست (باربور، ۱۳۹۲، ص ۲۷۹). اینکه بشر می‌تواند به قواعد جهان‌شمول عقلانی دست پیدا کند که لابلشروط صادق باشند، بیشتر به افسانه‌ی پریان می‌ماند تا دیدگاهی فلسفی. اغراق و تأکید بیش از اندازه واقع‌گرایی خام بر یک طرف از آنچه واقع‌گرایی انتقادی امروزه به آن باور دارد- یعنی توانایی بشر در شناخت واقعیت- موجب پیدایش چنین افسانه‌ای شده است. از طرف دیگر، نفی این توانایی نیز به افسانه‌هایی ماهیتاً مشابه و ظاهراً متفاوت منجر می‌شود؛ مانند شکاکیت و ایده‌آلیسم. اینکه بشر توانایی شناخت واقعیت را ندارد یا اینکه اصلاً واقعیتی نیست که شناخته شود و بشر صرفاً همه را از ذهن خود ساخته است، به همان اندازه ادعای واقع‌گرایی خام، گزاف و دور از ذهن است. مقاومت برخی از دانسته‌های بشر در برابر اراده‌ی او نسبت به تصور و ادراک دلخواهی آنها، این دیدگاه را بسیار محتمل‌تر می‌سازد که آن مقاومت ناشی از واقعیتی مستقل از ذهن است و همه‌ی جهان صرفاً توهم و ساخته و پرداخته‌ی اوام بشری نیست (Polkinghorne, 2011, pp.5-6). واقع‌گرایی انتقادی با نقد این دو سر طیف، دارای گستره‌ی وسیعی از دیدگاه‌ها می‌شود که در میانه‌ی این دو واقع شده‌اند. اما آنچه اکنون مورد بررسی است، تبیین این نکته است که اگر نخواهیم این مبنای الاهیات طبیعت را بپذیریم، چه تبیین دیگری از متافیزیک فعل الاهی می‌توان ارائه داد.

اگر مبنای معرفت‌شناسانه، واقع‌گرایی خام باشد، ممکن است با کثرتی از تبیین‌های فعل الاهی مواجه باشیم که همگی ادعای صدق مطلق و یقینی بودن دارند، ولی ملاکی عینی دارای صدق جهان‌شمول و لابلشروط برای اثبات ادعای خود ندارند. با وجود اینکه شاید هر کدام از این تبیین‌ها- البته اگر این ادعای گزاف

صدق آنها را از تبیین‌شان حذف کنیم- توضیح جالبی از فعل الهی ارائه داده باشند، اما نمی‌توان طبق ادعای خودشان قضاوتی میان آنها داشت، هر چند می‌توان این کثرت نظرات ممکن را با ساده‌سازی و دسته‌بندی در چند مورد خلاصه کرد.

این افسانه دست ساز - یعنی شناخت حقیقت نهایی به صورت یقینی - بشر بلند پرواز در برخورد با دوگانگی‌هایی که شاید زبان دوگانه‌انگار موضوع-محمولی را برایش به بار آورده بود (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۲۷۹). دوگانگی‌هایی - مانند کثرت-وحدت، خدا-جهان، اصل-فرع، حقیقی-مجازی، جسم-جان، ماده-روح و...- یا یکی را اصل گرفته و دیگری را به فراموشی سپرده است و یا در صورت تلاش برای ارائه تبیینی جامع‌تر، هرگز نتوانسته‌اند به نتیجه مطلوب خود- بیان واقعیت نهایی- برسند. نظریات عرفانی و دینی افراطی که فقط وحدت، خداوند، عالم حقیقت، جان و روح را تشکیل دهنده واقعیت دانسته و طرف دیگر را مجاز و اعتبار و توهم دیده‌اند، در اصل دیدگاهی تقلیل‌گرایانه دارند که به جای حل مسئله ارتباط میان این دوگانه‌ها، یکی را به نفع دیگری به مذبح برده‌اند و نمی‌توانند پاسخ رضایت بخشی به این پرسش بدهند که «چرا خداوند این توهمات را این قدر برای بشر جدی قرار داد؟». سمت دیگر این طیف را می‌توان جریان فیزیکالیسم دانست که دقیقاً طرف مقابل را اصل دانسته و واقعیت گرفته‌اند و دیگری را به کلی منکر شده‌اند. تلاش برای تبیین صرفاً مادی جهان نشان دهنده تقلیل‌گرایی فیزیکالیسم است که با وجود تقابل با جریان مذکور، در اصل هر دو به یک‌سان رفتار می‌کنند. سایر جریان‌هایی میان این دو سر طیف که تلاش کرده‌اند به هر دو طرف دوگانه‌ها توجه کنند، با وجود اینکه سخنان جالبی گفته‌اند، اما اگر ادعای بیان حقیقت نهایی را داشته‌اند، به آن نرسیده‌اند و شاید بتوان گفت، اگر رسیده‌اند نتوانسته‌اند این رسیدن را به گونه‌ای به دیگران نشان دهند که جامعه عقلاً قانع شوند.

با وجود این برای نمونه می‌توان به چند مورد از این قبیل تبیین‌ها اشاره کرد. تمایز معروف و تاریخی میان علیت اولیه و ثانویه، به منظور اذعان به تعالی الهی و در گام بعد، فعالیت علیت اولیه از طریق علیت ثانویه، نهایت چیزی است که- در مشهورترین تقریرش- از میان آثار آکویناس برای تبیین فعالیت الهی در جهان به چشم می‌خورد (برای نمونه بنگرید به: Aquinas, 1947, Vol.2-2, q.17, a.4)؛

شبه-تبیینی مبهم که بیشتر شبیه ادعایی دینی است تا توصیفی فلسفی، حتی بر اساس مبانی مقبول خود *آکوئیناس*. چیزی شبیه به همین تبیین در عالم اسلام بر اساس تقسیم به رابطه طولی و عرضی وجود دارد که در آن خداوند با جهان رابطه‌ای طولی دارد و اجزاء جهان با هم رابطه عرضی (برای مطالعه بیشتر ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۷).

اگر به سراغ رقیب دیگر واقع‌گرایی انتقادی، یعنی ناواقع‌گرایی برویم، به سرانجامی بهتر از این نمی‌رسیم. ناواقع‌گرایی عنوانی جامع برای هر رویکرد معرفت‌شناسانه است که به واقعیتی مستقل از ذهن باور ندارد؛ خواه شکاکیت که نه به واقعیت عینی معتقد است و نه ذهنی، یا ترکیب شکاکیت و واقع‌گرایی خام در کانت و ثمردهی آن در ایده‌آلیسم‌های پساکانتی که واقعیت را صرفاً ساخته‌اند از اذهان بشری می‌دانند و یا نسخه‌برکلی از ایده‌آلیسم که البته آن هم بر پایه شکاکیت نسبت به واقعیت فراذهنی است. اگر از پیروان شکاکیت و ایده‌آلیسم، توقع تبیینی از خداوند که در ادیان ابراهیمی مورد پذیرش است -خدایی که خالق همه چیز است- و همچنین تبیینی از جهان متناسب با آن- جهانی که برای پذیرش اراده و قدرت الهی آماده است- داشته باشیم، این موضوع در نگاه اول بیشتر شبیه فکاهی است تا تحلیلی فلسفی. اما این امر برای روشن شدن اینکه «آیا واقع‌گرایی انتقادی بهترین مبنا برای ارائه تبیینی رضایت‌بخش از فعل الهی نیست»، امری ضروری است. از آنجاکه در این جریان‌ها، برخی متفکران خدا باور نیز یافت می‌شوند، چنین تبیینی جز در موارد بسیار استثناء- مانند هگل و برکلی- ارائه نشده است. فرد شکاک که حتی به واقعی بودن خود هم ممکن است باور نداشته باشد، چگونه می‌توان گمان کرد که خداوند در منظومه فکری‌اش جایگاهی دارد؟! جهان برای فرد شکاک- در بهترین حالت- توهم ساخته ذهن خطاکار خود اوست، نه جهانی هدفمند که خدایی هوشمند آن را به سویی هدایت می‌کند. در این وضعیت، چه چیز مثبتی می‌توان از دیدگاه یک فرد شکاک نسبت به رابطه خداوند و جهان گفت؟! ایده‌آلیسم، اصالت را به جای جهان مستقل از ذهن، به جهان ایده‌ها می‌دهد؛ یعنی آنچه که تشکیل دهنده واقعیت است، ایده‌ها هستند و نه واقعیات مستقل از ذهن. فارغ از اشکالات وارد شده به نظام‌های ایده‌آلیستی و فارغ از این نسبت میان

خدا و جهان- یعنی اینکه آیا جهان عین خداوند است یا غیرخداوند یا حالت دیگری- در این مسئله میان واقع‌گرایی خام و ایده‌آلیسم تفاوتی وجود ندارد؛ به این معنی که هنوز هم با خداوندی مواجه هستیم و ایده‌هایی که جای واقعیات مستقل از ذهن را گرفته‌اند؛ از این رو پرسش و نیاز به تبیین کماکان برقرار است که فعالیت خداوند در این ایده‌ها به چه شکل است. رابطه میان قوانین حاکم میان این ایده‌ها که جای قوانین فیزیکی را می‌گیرند با اراده الهی چیست؟ چگونه خداوند در این عالم ایده‌ها، فعالیت دارد؟ و پرسش‌هایی از این دست.

همان طور که دیدیم، دقیقاً مسئله به قوت خود باقی است و اتخاذ موضع ایده‌آلیستی نه تنها کمکی به تبیین مسئله نکرده است، بلکه کار را مشکل‌تر کرده است؛ چراکه اکنون باید به دنبال تفسیری سازگار از متون مقدس باشیم که معانی معجزه‌ها و هدف آنها چیست؛ به عبارت دیگر، این گونه به نظر می‌رسد که خداوند متون مقدس با واقع‌گرایی خام سازگاری بهتری دارد تا ایده‌آلیسم. در صورت اتخاذ این موضع، علاوه بر تلاش برای تبیین رابطه خداوند و واقعیت ایده‌آلیستی، باید به فکر این مسئله نیز باشیم که میان خداوند متون مقدس و خدای متفکران ایده‌آلیسم چه نسبتی برقرار است (برای مطالعه بیشتر بنگرید به: Polkinghorne, 1998, p.53).

ج) نفی نوحاسته‌گرایی معرفت‌شناختی و گزینه‌های پیش‌رو

نوحاسته‌گرایی (Emergentism) دیدگاه نوینی است که می‌توان از آن به عنوان متافیزیکی (معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی) جدید نسبت به تصویر علمی جهان یاد کرد. تاریخچه این اصطلاح کمتر از دو قرن است، ولی در همین مدت زمان، حوزه‌های معنایی زیادی را تجربه کرده است. ترسیم کلی این مفهوم را می‌توان به خوبی در تقابلش با دیدگاه ماشینی، موجبیت و قطعیت فیزیکی و فروبستگی فیزیکی فهمید. نفی امکان نوحاستگی و نوپدیداری به معنی آن است که آینده سیستم در گذشته آن به نحو کامل موجود بوده است و وضعیت حال حاضر نیز چیزی غیر قابل پیش‌بینی نبوده است، بلکه با دانستن قوانین جهان، به طور کامل می‌توان تا نهایت آن، وضعیت تک تک لحظات را پیش‌بینی کرد. این ایده‌آل- که از پیش‌تر وجود داشته، اما تبلور اصلی‌اش در قرن هجدهم، هم در علم و هم در فلسفه بوده است- بر این بلندپروازی بشر بوده است که می‌تواند با دانستن قوانینی،

همه جهان را بفهمد؛ خواه قوانین فلسفی و خواه قوانین علمی. بشر گمان می‌کرد، می‌تواند نقش خویش به عنوان ناظر را به کلی حذف کند و با چشمی که فقط می‌بیند، ولی قضاوت نمی‌کند، با چشمی که از جایگاه خدا می‌بیند، کنه واقعیت فیزیکی و عقلانی جهان را بفهمد.

نوخاسته‌گرایی معرفت‌شناختی-در مقابل این دیدگاه- معتقد است، ما با جهانی گشوده مواجه هستیم؛ جهانی که شناخت آینده آن در شناخت گذشته‌اش منطقی نیست. این‌گونه نیست که کاملاً پیش‌بینی‌پذیر باشد، بلکه امکان ابداع در آن وجود دارد؛ با وجود اینکه قانونمند است، اما این‌گونه نیست که کاملاً قانونمند و کاملاً قابل فهم باشد و در آن امکان حالت‌های نوخاسته و نوپدیدار وجود دارد؛ در واقع کلمه آن از همین مفهوم اخیر می‌آید. این تصویر از جهان، به کلی با دیدگاه موجبیتی در تعارض است؛ چراکه گشودگی جهان به معنی این است که قوانین داخلی جهان برای رسیدن آن به وضعیت حال حاضر کفایت نمی‌کند و از بیرون از قوانین داخلی فیزیکی‌اش تاثیرپذیری دارد. نفی فروبستگی فیزیکی- که جهان را صرفاً بر اساس قوانین فیزیکی و فروبسته و محدود به فیزیک می‌داند- کاملاً بر خلاف باور متفکران الهیات طبیعت است و نوخاسته‌گرایی از محوری‌ترین باورهای این جریان است.

همان‌طور که گفته شد، جهان فروبسته فیزیکی به معنای جهانی است که دارای قوانین داخلی کافی برای اداره‌اش است و این قوانین چنان‌نظمی را به همراه آورده‌اند که هر دخالتی موجب برهم خوردن آن می‌شود؛ مانند مجموعه‌ای بسته با اسلوبی مشخص که ورود هر عضو خارجی، موجب برهم خوردن این اسلوب می‌شود (باربور، ۱۳۹۲، ص ۷۲ / Polkinghorne, 1998, p.40). خدایی که با این جهان فیزیکی هماهنگ باشد و بتواند خالقش تصور شود، باید در بهترین حالت خیلی شبیه به ساعت‌ساز، بنا، نقاش یا چیزی از این قبیل باشد؛ چراکه پس از خلقتی دفعی، مخلوقش را به حال خود رها کرده و از دور به نظاره نشسته است یا به تعطیلات رفته است! (باربور، ۱۳۹۲، ص ۷۹ / Polkinghorne, 1998, p.70). چنین خدایی، مصادیق بسیاری در تاریخ تفکر داشته است، خصوصاً بسیار شبیه به خدای نظام‌های قطعیتی فلسفه‌های موجبیتی قدیمی‌تر و تصویرهای قطعیتی علمی

نویسنده از جهان است؛ خدایی که اگر به چیز دیگری، جز خود و کمالاتش تأمل کند، ننگ است؛ خدایی که عاشق خود است و به دور خود می‌گردد و جهان را برای یک مرتبه کوک کرده است و بشر را با کوله‌باری از رنج و سوال تنها گذاشته است.

اما اگر اصرار بر این باشد که هم به خدایی فعال باور داشته باشیم و هم به جهانی فروبسته، آن‌گاه سخن از رویکرد مورد پذیرش قاطبه باورمندان به قطعیت به میان می‌آید، مبنی بر اینکه تنها خداوند است که می‌تواند چنین جهان منظمی را بیافریند و تنها خداوند است که می‌تواند در جهان خود دست ببرد، نظمش را بر هم زند و کارهایی خلاف قواعد موضوعه خود انجام دهد. دخالت الهی تنها گزینه‌ای است که می‌تواند پیشروی چنین اصراری باشد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۶۸۶/ Polkinghorne, 1998, p.71). اما در اینجا لازم است به چند پرسش پاسخ داده شود: اصولاً چرا خداوند، جهان را به گونه‌ای قطعی و موجبتی می‌آفریند که برای فعالیت در آن، مجبور به بر هم زدن نظم طبیعی شود؟ آیا حالت دیگری برای آفرینش جهان ممکن نبود که نیازی به نقض قوانین نباشد؟ آیا نمی‌شود جهان را به گونه‌ای دیگر، بدون بلندپروازی، تصویر کرد که خداوند برای فعالیت در آن، ملزم به دخالت و نقض قانون نباشد؟

جهان ماشینی دکارت نیز کاملاً طرحی متافیزیکی است، نه صرفاً فیزیکی و این نکته‌ای بسیار مهم است؛ چراکه گاهی تصور می‌شود، یافته‌های علمی قطعاً به یک نظریه‌ی متافیزیکی خاص دلالت می‌کنند. اما باید در نظر بگیریم که حتی در یک دوره خاص که یک تصویر متافیزیکی خاص مورد قبول همگانی بوده است نیز می‌توانسته حالت دیگری تصور شود که تماماً با داده‌های علمی آن دوره در هماهنگی داشته باشد، اما کاملاً با تصویر متافیزیکی غالب در تعارض باشد؛ به عبارت دیگر، تعارض دعاوی علمی، متافیزیکی است نه فیزیکی صرف، همان‌گونه که تصویر ماشینی جهان دکارت، تصویری متافیزیکی است نه علمی. متافیزیک مکانیستی دکارت با خصوصیت دوگانه‌انگارانه معروفش، چنان فاصله میان خدا-جهان و نفس-جسم را زیاد می‌کند که نزدیک کردن آنها چندین قرن به طول انجامیده و البته هنوز هم ادامه دارد. تصور دکارت از خداوند- به تبع الگوی

اصلی‌اش *آنسلم* - معنای خاصی از کامل بودن را به دوش می‌کشد که تاریخچه‌ای طولانی دارد، هرچند که با متون مقدس سازگاری ندارد. از دیدگاه متون مقدس نیز خداوند کامل‌ترین موجود است، اما معنایی که از کمال خداوند ارائه می‌دهد، کاملاً با معنای فلسفی‌اش تفاوت دارد. کمال خداوند در متون مقدس به این است که در عین تعالی، با جهان مخلوقش نیز در ارتباط است؛ معنایی که برای ذهن محدود بشر - شاید بشود گفت، ذهن محدود شده بشر توسط منطق ارسطویی - دارای تعارض ظاهری بود و نتوانست توجه‌اش را جلب کند، بلکه در طول قرون متمادی، تصویری از خداوند مورد پذیرش متفکران بوده است که به اندازه معنای ناقص کمال در ذهن محدود بشر، محدود و کوچک شده و همانند تصویر جهان که به سادگی اذهان ساده‌انگار بشر بود، فاقد هر معنایی از پیچیدگی می‌باشد. سپس برای سازگار کردن تصویر متون مقدس از خداوند، تصویر فلسفی خداوند و جهانی با نظمی ساده چاره‌ای جز اذعان به نظریه دخالت الهی و بر هم زدن نظم تصور شده فیزیکی جهان نبود.

آنچه در این بخش گذشت، ترسیم تصویری از خداوند، جهان و رابطه خداوند با آفرینشش است که در صورت نفی نخواستگی حاصل می‌شود و پس از تقریر مختصر نخواستگی و تصویر جهان بر مبنای آن، پرسش زیر بررسی می‌شود: این تصویر چه مشکلاتی در مقایسه با تبیین الاهیات طبیعت بر مبنای نخواستگی از فعل الهی دارد؟

(د) نفی مکملیت علل و گزینه‌های پیش‌رو

ویژگی‌های فیزیکی منحصر به فرد نور، از دیرباز ذهن متفکران را به طور جدی درگیر خود کرده بود تا اینکه اکتشافات فیزیک جدید از واقعیت فیزیکی، ابعاد خارق‌العاده و جدیدی را از این موضوع حیرت‌انگیز برای بشر روشن کرد. اما این روشنگری‌ها، مشکلات جدیدی را نیز پدید آورد که مهم‌ترین آن، مشکل موجی یا ذره‌ای بودن نور بود. به نظر می‌رسید برای بشر برون‌رفتی از این تنگنا نخواهد بود و هر تلاشی برای گرایش به یک طرف، با استدلال‌های طرف مقابل خنثی می‌شد. تا اینکه جرقه تبیینی جامع از هر دو ویژگی نور در ذهن بشر درخشیدن گرفت: نظریه مکملیت. نور هم موج است و هم ذره؛ به عبارت دیگر، نور نه صرفاً موج

است و نه صرفاً ذره، بلکه ماهیتی واحد دارد که دارای ابعاد گوناگونی است و بسته به موقعیتی که در آن قرار می‌گیرد، یکی از ابعاد و خواصش پدیدار می‌شود (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۳۶۹-۳۷۸). این آزمایش است که تعیین می‌کند، کدام بعد یا خاصیت از نور بروز پیدا کند. البته باید دقت کرد که این گونه تفسیر نشود که نور نه موج است و نه ذره و ماهیتی نامتعیین است که آزمایش تعیین‌کننده آن است، بلکه در عوض باید گفت، آزمایش صرفاً بروز دهنده خاصیتی است که در نور به عنوان ماهیتی واحد دارای ابعاد گوناگون وجود دارد.

برای فهم بهتر این موضوع لازم است به یکی از باورهای پایه‌الاهیات طبیعت نسبت به واقعیت اشاره کنیم: وحدت‌گرایی دوجنبه‌ای (Polkinghorne, 1998, p.54). واقعیت، موضوعی واحد است که دارای ابعاد است و نمی‌توان آن را به یکی از ابعاد-روحانی و جسمانی، مادی و معنوی و از این قبیل دوقطبی‌ها- فروکاست. این دوگانگی‌ها دارای دو جوهره به‌تمامه مجزا از یکدیگر نبودند که در تلاش باشیم راهی برای اتصال آنها بیابیم، بلکه جنبه‌ها، ابعاد، زوایا و قطب‌های گوناگون از یک واقعیت یکپارچه واحد بودند که در شرایط گوناگون، یکی از آنها یا ترکیبی از آنها پدیدار می‌شدند؛ ابعادی که چنان دارای خواص منحصر به فرد هستند که غیرقابل فروکاستن یکی به دیگری می‌باشند.

این دیدگاه نسبت به نور در علم فیزیک و نسبت به واقعیت در الهیات طبیعت، به نتیجه‌ای دیگر در این دیدگاه الهیاتی منجر شد که از پایه‌ای‌ترین اصول معرفت‌شناختی برای تبیین فعل الهی به‌شمار می‌رود: مکملیت علل. علل فیزیکی و ماوراء فیزیکی قطب‌های متفاوت از نظام علی واحدی هستند و هر دو هم‌زمان در کار اداره جهان هستند؛ به‌طوری‌که نقش هیچ یک به دیگری قابل فروکاستن نیست و اگر چنین شود، هیچ یک نظام‌های علی تقلیل‌گرای جایگزین، قابلیت ارائه تبیین جامع نیستند و در هر کدام مشکلاتی پدیدار می‌شود که به تنهایی قابل حل نمی‌باشد. این مشکلات، بشر را به اینجا رساند که با اقتباس از نظریه مکملیت موجی-ذره‌ای نور، همگام و هماهنگ با نظریه وحدت‌گرایی دوقطبی، مکملیت علل مطرح شود (Idem, 1998, pp.54-55,61). معرفت صرفاً از طریق معرفت به علل فیزیکی و همچنین معرفت به علل الهی بدست نمی‌آید؛ در نتیجه، رویکرد مکملیت

علل، به عنوان یکی از پایه‌های معرفت‌شناختی-هستی‌شناختی الاهیات طبیعت در تبیین فعالیت الهی و رابطه خداوند و جهان، به این‌گونه نقش ایفا می‌کند که علیت الهی و علیت فیزیکی به عنوان ابعاد گوناگون از یک نظام علی واحد و یکپارچه، هر جهان را اداره می‌کنند و به گونه‌ای در هم تنیدگی دارند که نقش هریک به طور کاملاً متمایز و قابل تفکیک از دیگری نیست، به علاوه قابل حذف یا تقلیل به دیگری هم نیست، به گونه‌ای که در صورت چنین رخدادی، اتخاذ هر موضعی دیگر با توجه به فهم‌های نوین بشر از واقعیت، با مشکلات لاینحلی روبرو می‌شود. از این پس، تلاش بر این خواهد بود که فرض کنیم، اگر هریک از این دو قطب، مجزای از دیگری و به تنهایی در نظر گرفته شوند، به دلیل لازم آمدن مضاعف‌سازی بیهوده علل و یا عدم رعایت اصل اقتصاد یا سادگی در تبیین، باید یکی از علل حذف شوند: یا علل طبیعی و یا علل فراطبیعی.

در صورت حذف یکی از نظام‌های علی مورد بحث، وضعیت مسأله فعل الهی چگونه خواهد بود؟ اگر تلاش بر این باشد که این دو نظام علی، توأمان مورد استفاده در تبیین فعل الهی قرار گیرند، ولی اصل مکملیت علی در تبیین رابطه این دو نظام قرار نگیرد، چه تبیین‌هایی برای مسئله فعل الهی ارائه شده است و این توصیفات تا چه میزان رضایت بخش است؟

نکته بسیار مهم دیگری که عموماً در میان متفکران الاهیات طبیعت مورد توجه قرار می‌گیرد، سبک خاصی از توصیف دو نظام علی است که با هم رابطه مکملیت دارند. «علیت پایین به بالا» نام نظام علیتی است که بر اساس قوانین فیزیکی، جهان را اداره می‌کند و «علیت بالا به پایین» نیز علیت فزاینده است (باربور، ۱۳۹۲، ص ۶۹۱ / Polkinghorne, 1998, pp.61-88). تصویرسازی این دو نوع نظام علیتی بسیار مهم است و اگر با توجه به رابطه مکملیتی و در هم تنیدگی علل در نظر گرفته شود، می‌توان گفت که تصویر حاصل‌شده، چیزی شبیه دی ان ای (DNA) است که از دو رشته در هم پیچیده تشکیل شده است که یکی بدون دیگری کارایی ندارد. شاید مفهوم خودمحدودسازی الهی که در مسیحیت عنوان می‌شود، کمک شایانی به فهم این موضوع غامض بکند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۶۹۳).

میان ادعای یهود مبنی بر بسته بودن دستان پروردگار (مائده: ۶۴) و ادعایی شبیه

سخن اشاعره، مبنی بر بسته بودن کامل دستان جهان و انسان، نظریهٔ میانه‌ای هم هست: بر اساس توصیف خداوند از خلقت در متون مقدس، تصور می‌شود که خداوند نه کاملاً آزاد است- که در آن صورت حتی آزادی هم قابل فهم نبود- و نه کاملاً قطعیتی باشد- که در آن صورت آزادی به‌مثابهٔ وعده‌ای الهی هم دروغی بیش نبود-. بنابراین دو نظام علیتی بالا به پایین و پایین به بالا، به صورت در هم تنیده‌ای در کار ادارهٔ جهان هستند، به گونه‌ای که نمی‌توان فعل یکی را به دیگری تقلیل داد و حذف کرد، بلکه بر اساس فهم بشر از آثار هر کدام، بهترین تبیین این است که هردو را با هم و به صورت در هم پیچیده در نظر بگیریم؛ یعنی رابطهٔ مکملیتی علیت بالا به پایین و علیت پایین به بالا (باربور، ۱۳۹۲، صص ۵۲۸ و ۶۹۱ / Polkinghorne, 1998, p.68).

اکنون اگر در مواجهه با دو نظام علی و اراده بر حذف یکی بر اساس اصل رعایت اختصار و سادگی در تبیین، قرار باشد که نظام علی فیزیکی از کار ادارهٔ جهان کنار گذاشته شود و تنها عامل فرافیزیکی- یعنی خداوند- موثر دانسته شود، تاریخ، چند نظام فکری را پیش روی ما می‌نهد؟ نمونهٔ اعلای چنین وضعیتی، نظریهٔ اصالت علل موقعی می‌باشد که مالبرانش تقریر بسیار مشهوری از آن دارد. علل فیزیکی، علل حقیقی تحقق‌بخش رویدادهای عالم فیزیکی نیستند، بلکه این خداوند است که تک تک اتفاقات را رقم می‌زند. همانند این دیدگاه- اما از نظر زمانی مسبوق بر این- در عالم اسلام موسوم است به نظریهٔ عادت الله که از سوی اشاعره اتخاذ شده است، مبنی بر اینکه تمام اتفاقات جهان، توسط خداوند رخ می‌دهند. اما اگر پرسیده شود، این نظمی که بشر از این موهومات در می‌یابد و امدار چیست، گفته می‌شود که عادت الهی بر این است که عموماً به یک شکل رفتار کند. فارغ از پرسش بسیار مهم هدف آفرینش در چنین تصویری، آیا حقیقتاً چنین تبیینی از نظم موجود در عالم فیزیکی- خصوصاً با توجه به دانسته‌های تا به امروز بشر از واقعیت- رضایت‌بخش است؟ اگر هم باشد، آیا چنین تصویری با متون مقدس سازگاری دارد؟ این جهان لاجرم، تماماً جبری است، اما آنچه از تصریح متون مقدس به آزادی بشر در انتخاب مسیرش و از در نظر گرفتن عدالت الهی و نظام جزا و پاداش‌های اخروی فهمیده می‌شود، این است که آخرین چیزی که میان این

تصویر و تصویر متون مقدس از آفرینش وجود دارد، سازگاری است. در آخر می‌توان پرسید که چه چیزی می‌تواند ما را برانگیزاند تا به چنین تصویری پایبند باشیم؟ آیا این تصویر، مسأله ما را به راستی حل می‌کند یا بیشتر با پاک کردن صورت مسئله، پرسش اصلی را از بین می‌برد؟ آیا این تصویری مبرهن شده است که از کنه واقعیت خبر می‌دهد- آن‌سان که فیلسوفان عقل‌گرا معتقد بودند- یا صرفاً پیگیری ادامه کاری بود که دکارت آغازگر آن بود و در حقیقت پایه این تصویر، تفکرات دکارت است نه کنه واقعیت؟ و آیا خود دکارت سخنگوی کنه حقیقت بود؟! تمامی اینها و البته سایر انتقاداتی که بر نظام فکری مالبرانش گرفته شده است، نشانگر نارضایتی بشر از تصویر او از جهان و تلاشش برای جستجوی تبیینی دیگر است.

نمونه دیگری از توصیفی ماهیتا مشابه، اما ظاهراً متفاوت با تصویر مالبرانش از حذف علل فیزیکی و جایگزینی آن با علل فرافیزیکی، می‌تواند نظریه «هماهنگی پیشین بنیاد» لایب‌نیس باشد. مطابق این نظریه، اگر اتفاقی می‌افتد و چیزی بر دیگری تأثیری می‌گذارد، در حقیقت این اولی نیست که بر دومی تأثیر گذاشته است، بلکه خداوند از گذشته، تمامی این رخدادها را در مونداهای تشکیل دهنده آن تعبیه کرده است؛ به طوری که همه سلسله علل، تحقق آن چیزی است که خداوند در آفرینش اجزایش در آنها از پیش هماهنگ کرده است. با اندکی دقت می‌توان دریافت که در هر دو توصیف، جبری بودن جهان، ناسازگاری تصویر خداوند، آزادی بشر با متون مقدس و مسأله هدف آفرینش مشترک است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت به همان بیانی که تصویر ارائه شده توسط مالبرانش رضایت بخش نبود، تصویر لایب‌نیس نیز از وضعیتی مشابه برخوردار است. حذف علل فیزیکی و جایگزینی آن با علل فرافیزیکی، در هیچ یک از این دو مورد رضایت بخش نیست. اکنون فرض بر این است که هر دو نظام علی، به طور همزمان با هم در کار اداره جهان آفرینش باشند و قوانین فیزیکی هم به اندازه فعالیت الهی در جهان موثرند، اما توصیفی که از رابطه این دو نظام علی از هم می‌شود، بر اساس بینش دریافته از رابطه مکملیتی موج-ذره‌ای نیست. همچنین پرسش از رابطه، به طریقی غیر از مکملیت پاسخ داده می‌شود. مثل اعلای چنین وضعیتی را می‌توان ابن‌سینا در

عالم اسلام (برای نمونه بنگرید: ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۴) و توماس آکوئیناس مسیحی (برای نمونه بنگرید به: Aquinas, 1947, V.1, q.22, a.3) دانست که هر دو به تفسیر فلوطینی از فلسفه‌های ارسطو و افلاطون باور داشته‌اند و به علاوه برای دین نیز اهمیت بسیاری قائل بودند. این دو متفکر نامی، تفاسیری نسبتاً مشابه از مسئله فعل الهی و رابطه نظام علل الهی و فیزیکی ارائه داده‌اند؛ تفاسیری که هم به واقعیت بودن جهان مادی معتقد بوده و هم به ماوراء آن. همچنین در تلاش بودند رابطه میان این دو را به صورت نظام‌مند بیان کنند.

«هر معلولی علتی دارد». این جمله، همانند همه قواعد فلسفی، ظاهری ساده دارد که همگان آن را درک می‌کنند، اما فیلسوفان نتایجی را از آن استخراج می‌کنند که گاهی آن‌قدر از ذهن به دور است که برای ادراکش، تلاش ذهنی زیادی لازم است. دیدن جهان به منزله نظامی از علل و معلول، به گونه‌ای که هر معلولی را علتی باشد که از آن تخلف نکند و در صورت وجود علت، وجود معلول ضروری گردد، تصویری را مقابل دیدگان می‌گذارد که کاملاً قطعی و موجبتی است؛ چراکه اگر علت برای معلولی باشد، نمی‌توان تصور کرد که معلول نباشد و آن‌گونه که معروف است، می‌گویند: «تخلف علت از معلول، محال است». در چنین نظامی، جایی برای شانس، اتفاق، احتمال، پیش‌بینی ناپذیری و صدفه وجود ندارد. کماکان فیلسوفان در چنین نظام‌هایی اصرار دارند که اگر چیزی تصادفی به نظر بیاید، تنها دلیل ممکن این است که ما علت آن را نمی‌دانیم، نه اینکه آن معلول اساساً علتی ندارد. شاید به جرأت بتوان گفت که فیزیکالیسم، فرزند خلف چنین فلسفه قطعیت‌گرایی است، تنها با دو تفاوت: به جای قواعد تخلف ناپذیر و دارای یقین منطقی در فلسفه، از معادلات فیزیکی با زبان یقین بخش ریاضیات سخن می‌گوید؛ به جای سخن از کلیت جهان - اعم از مادی و غیرمادی - صرفاً از جهان فیزیکی سخن گفت.

همان‌طور که گفته شد، آکوئیناس، قائل به دو نظام علیتی است که آنها را اولیه و ثانویه می‌نامد: علیت اولیه، همان علیت و فاعلیت الهی بر عالم طبیعت است؛ و علیت ثانویه، همان قواعدی است که بر عالم ماده حکمرانی می‌کند. این تقسیم‌بندی صرفاً یک اعلام موضع است، مبنی بر اینکه هر دو نظام علی از واقعیت بهره دارند،

اما نمی‌توانند پاسخی به رابطه این دو نظام باشد، بلکه روشن کردن چگونگی این رابطه، همان چیزی است که اهمیت دارد. این مسئله تا پیش از عصر علم و جهش بشر در حصول دانسته‌های نوین، واقعیت فیزیکی جدی‌ای به حساب نمی‌آمد و به صورت مجزا و به عنوان یک مسأله مستقل فلسفی به آن نگریسته نمی‌شد، بلکه تابعی از علیت بود؛ از این‌رو گمان بر این نبوده است که نیازی به حضورش در متن توجهات فلسفی باشد و به همین حد کفایت شد که گفته شود، علیت اولیه از طریق علیت ثانویه در عالم فیزیکی فعالیت می‌کند و جستجو در آثار او، چیزی بیش از این را به دست نمی‌دهد. گویا این‌گونه تصور می‌شده است که همین توضیح «از طریق»، برای تبیین فعل خاص الهی کافی است. سخن درباره دیدگاه آکویناس نسبت به فعل الهی بسیار گفته شده است، اما همه شرح و توضیحات، دایره مدار همین «از طریق» چرخش دارد.

سخن از مشکلات چنین دیدگاهی، پیش از این گفته شد، اما اکنون که با نگاه از زاویه علیت، تصویر روشن‌تری از آن به دست آمده است، می‌توان بررسی مجددی بر روی آن انجام داد. بی‌توجهی تصویر او از خداوند به جهان مخلوقش و موجبتی بودن جهان مخلوق به قاعده ضرورت بخش علیت، در سطوح مختلفش - اعم از علیت فیزیکی و فرافیزیکی - این را بسیار دشوار می‌کند که تصور کرد، چگونه ممکن است این دو موضوعی که هیچ زمینه و قابلیت برای ارتباط ندارند، بتوانند با هم ارتباط داشته باشند. فارغ از این مشکل در توصیف طرفین رابطه، خدایی که او به آن ایمان دارد با خدای توصیف‌شده در کتاب مقدس سازگاری ندارد. این مسئله به خودی خود مشکلی ایجاد نمی‌کند، اما برای فرد مسیحی باورمند به خدای عیسی مسیح و کتاب مقدس که از بزرگان مسیحیت هم دانسته می‌شود، بسیار عجیب است که خدای خود را با خدای فلوپینی سازگار می‌گرداند که هیچ ارادتی به مسیحیت ندارد.

مسأله بعدی، تصویر جهان مخلوق الهی است که با چیزی که امروز از آن می‌فهمیم، سازگاری ندارد. عدم آزادی برای بشر، مشکلاتی را متعاقباً پیش می‌آورد؛ مانند تعارض با عدالت الهی در نظام جزا و پاداش اخروی و همچنین واگذاری مسئولیت اعمال بشر به خودش. به علاوه تصویری که فیزیک جدید - مانند مکانیک

کوانتوم و نظریه آشوب- از واقعیت فیزیکی پیش چشم بشر می‌گذارد، هرگز با جهانی که دچار قطعیت باشد سازگاری ندارد. آن‌طوری که کوانتوم در سطوح ریز- ذرات و زیر-اتمی عدم قطعیت را نشان می‌دهد و نظریه آشوب و یافته‌های اختریفیزیکی مؤید آن، از عدم قطعیت در سطح اجزاء بزرگ سخن می‌گویند، به نظر همان گشودگی که خداوند برای انسان تعیین کرده است، برای جهان نیز مقرر داشته است.

نکته بعدی که بسیار مهم است، ابهام و ناکفایتی تبیین آکوئیناس نسبت به فعل خاص الهی است. به نظر نمی‌رسد که «از طریق علیت ثانویه»، مبین چگونگی فعالیت الهی در جهان باشد. در نهایت می‌توان گفت، این مشکل هر نظام دوگانه‌انگاری است که فاصله دوگانه‌ها را چنان زیاد می‌کند که به هم مرتبط کردن آنها مأموریتی بس دشوار می‌شود و بهترین تلاش‌ها در آن راه، تنها به پاسخ‌هایی مبهم ختم می‌شود.

نظام علیت که مجرای روی دادن اتفاقات جهان است، در نظام سینیوی، با ترکیبی از سیستم عقول ارسطویی، قاعده فیض فلوطینی- که در عالم اسلام تحت عنوان قاعده امکان اشرف یا سریان خیر و هستی از خداوند به مادون او شناخته می‌شود- ساخته شده است. طبق نظر او، خداوند که کمابیش خصوصیات احد فلوطین را دارد، در فوران وجود از او که لازمه کمال ذات او است، عقل اول را پدید می‌آورد و سلسله عقول به همین منوال نزول می‌کند تا به عقل فعال رسیده و او نیز مواد اصلی عالم را ساخته و ترکیب کرده و عالم به این شکل پدید می‌آید. بنابراین رابطه خداوند با جهان، رابطه‌ای طولی و از بالا به پایین است و رابطه اجزاء عالم با هم- که هم عرض هستند- به صورت عرضی صورت می‌پذیرد. پس اگر خداوند اراده کند که رویدادی در عالم تحقق یابد، اراده‌اش در سیستمی طولی، به ترتیب از عقول بالایی به پایینی، جریان پیدا می‌کند و نهایتاً در عالم محقق می‌شود. رابطه‌ی خداوند با جهان طولی است و از مجرای عقول این اتفاق می‌افتد. البته عقول چیزی است که آکوئیناس هم به آن باور دارد، اما تصویر او از فعالیت الهی اولیه از طریق علل فیزیکی ثانویه، همانند دو خط موازی است که بالایی از طریق پایینی در خودش اثر می‌گذارد، اما تصویر حاصل از تبیین بوعلی بیشتر شبیه صلیبی

وارونه یا هرمی است که در بالاترین نقطه، خداوند است و هرچه رو به پایین می‌آید، کثرت بیشتر شده و در عمق و پایین‌ترین نقطه، ماده قرار دارد.

با اینکه شاید این دو توصیف از عالم، ظاهری متفاوت داشته باشند، اما ماهیت مشابه آنها، به دلیل ریشه مشابه‌شان، مشکلات مشابهی را نیز مقابل آنها قرار می‌دهد. نظام عقول، مجموعه مفروضات و مدعیاتی است که فرض بر این بوده است که حاکی از واقعیت هستند؛ به عبارت دیگر، تنها ملاک حجیت نظام‌های فلسفی-همچون/بن‌سینا- خاصیت حکایتگری مطلق آنها از واقعیت است و در غیر این صورت، اگر بیان شود که یک نظام از نظام دیگر نمی‌تواند واقعی‌تر باشد، در آن صورت، باید به سراغ ملاک‌های دیگری برای حجیت نظریات برویم؛ همچون زیبایی، رعایت اصل اقتصاد و اختصار، داشتن شانس و موفقیت برای عرضه متناسب به سایر متفکران، ظهور در زمان و شرایط مناسب، قابلیت حل مسأله بیشتر و سازگاری با سایر باورهای بنیادی‌تر. اگر حجیت آینه تمام‌نمای واقعیت بودن، از تبیین/ابوعلی سینا گرفته شود، باید دید که در مقابل سایر ملاک‌هایی که فی الحال مورد پذیرش ماست، از چه درجه‌ای از موفقیت برخوردار می‌شود.

به نظر می‌رسد نظام هیئت سنتی که زمین مرکزی بوده، از نظر سازگاری با سایر باورهای امروزی بشر، مورد پذیرش نیست و ساختار عقول نیز که با آنها تناسب دارند، نمی‌توانند چندان مورد باور قرار گیرند. از نظر حل مسئله نیز چندان وضعیت بهتری نسبت به دیدگاه آکوئیناس ندارد؛ چراکه پرسش از چگونگی ارتباط خداوند با جهان مخلوقش، تنها با گفتن رابطه‌ای طولی به خاتمه می‌رسد و طبیعتاً سوال متوجه همین رابطه طولی می‌شود: رابطه طولی دقیقاً به چه معناست؟ چگونه در یک رابطه طولی بالاتر با پایین‌تر، ارتباط برقرار می‌کند؟ چگونگی کماکان در ابهام کامل به سر می‌برد.

از نظر اصل اقتصاد نیز این دیدگاه در وضعیت مناسبی به سر نمی‌برد؛ چراکه برای تبیین ساختار علی، از خداوند تا عالم ماده متوسل چندین واسطه می‌شوند که دلیلی بر لزوم و تعدادشان نیست. البته شاید گفته شود، لزومشان به این است که میان غیرمادی و مادی واسطه‌ای باشند، اما مجدداً سوال متوجه خود این واسطه‌ها می‌شود که خودشان اگر مادی هستند، چگونه از غیرمادی صادر شده‌اند و اگر

غیرمادی هستند، چگونه قرار است نهایتاً به صدور مادی بیانجامد. این سلسله و اگر چیزی میانه هستند، دقیقاً چه نوع موجودی هستند و ابهامات بسیار زیاد دیگری که همگی بی‌پاسخ مانده‌اند. تعدادشان هم به نظر می‌رسد، به دلیل تعداد اجرام فلکی متفاوتی بود که امروز مشخص شده است که سیارات منظومه شمسی و ماه هستند و چه تفاوتی با ستاره‌ها دارند و مسائلی که جزو اولیات علم اخترفیزیک است؛ بنابراین از نظر حل مسئله نیز کمک شایانی به بشر نکرده‌اند.

نتیجه‌گیری

پس از تقریر پاسخ الاهیات طبیعت به مسئله فعل خاص الاهی، با توجه به مبانی گاه صرفاً معرفت‌شناختی و گاه معرفت‌شناختی-هستی‌شناختی آن -مانند واقع‌گرایی انتقادی، نوحاسته‌گرایی و مکملیت علل- وجهه همت بر این بود که فرض شود، اگر هریک از مبانی این پاسخ نفی شود و بدیل‌های جایگزین آن پذیرفته شود، چه تبیین ممکن از مسئله فعل خاص الاهی قابل ارائه است و این تبیین تا چه اندازه قابل دفاع است. در صورت نفی واقع‌گرایی انتقادی، یا به دامان واقع‌گرایی خام در می‌افتیم و یا لاجرم شکاکیت را ملاک معرفتی خود قرار می‌دهیم. همان طور که گفته شد، هیچ یک از پیروان این دو دیدگاه، نتوانسته‌اند پاسخی درخور برای مسئله فعل خاص الاهی ارائه دهند. همچنین دریافتیم که این دو سر طیف، مبنایی مناسب برای ارائه پاسخی مناسب نمی‌باشند. در صورت نفی نوحاسته‌گرایی، از نظر فیزیکی با تصویر فروبسته‌ای نسبت به جهان مادی مواجه می‌شویم. این تصویر از جهان به گونه‌ای است که جایی برای هیچ فعالیت آزادانه نمی‌گذارد، خواه فعل آزاد انسانی باشد خواه الاهی؛ پس نمی‌تواند مبنایی مناسب برای تبیین چگونگی فعالیت دائمی خداوند در تاریخ جهان باشد. در صورت نفی مکملیت علل، یا باید رویکردی تقلیل‌گرایانه نسبت به یکی از طرفین رابطه خدا و جهان اتخاذ کنیم که در صورت انتخاب اولی، به دیدگاه‌های افراطی عرفانی و دینی منجر می‌شود و در صورت انتخاب دومی، به فیزیکالیسم محض. در این صورت، راه ارائه تبیینی دفاع‌پذیر از رابطه، با پاک کردن یکی از طرفین رابطه و حذف صورت مسئله، از بین می‌رود. در صورت نفی تقلیل‌گرایی نیز پاسخ الاهیات طبیعی- که البته پاسخی جدی و قدیمی است- به عنوان گزینه بدیل باقی می‌ماند. اما همان طور که دیده شد، پاسخ‌های

متفکران این دیدگاه نیز با توجه به تردیدهای جدی در مبانی این متفکران و همچنین پیشرفت‌های علمی، امروزه قابلیت دفاع بیشتری از الاهیات طبیعت ندارد؛ در نتیجه، بهترین گزینه‌ای که فعلاً برای تبیین مسئله فعل خاص الاهی باقی می‌ماند، تبیینی است که بر اساس مبانی دیدگاه الاهیات طبیعت باشد.

۲۰۴

نوهن

پاییز ۱۳۹۸ / شماره ۷۹ / حسین خطیبی، مهدی غیاثوند



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله؛ رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات؛ تصحیح موسی عمید؛ همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۲. باربور، ایان؛ **دین و علم**؛ ترجمه پیروز فطورچی؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۳. پترسون، مایکل و دیگران؛ **عقل و اعتقاد دینی**؛ درآمدی بر فلسفه دین؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
۴. غیاثوند، مهدی؛ **تحویل‌گرایی و فیزیکالیسم**: بررسی انتقادی تحویل‌گرایی در فلسفه تحلیلی معاصر؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
۵. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۷، تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
6. Aquinas, Thomas; **Summa Theologica**, trans. Fathers of the English Dominican Province; Benziger Bros edition, 1947.
7. Murphy, Nancey; "Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrodinger's cat"; in **Philosophy, Science and Divine Action**, ed. F. Leron Shults & Nancy Murphy & Robert John Russell; Leiden & Boston: Brill, 2009, pp.263-304.
8. Peacocke, Arthur; "The Sound of Sheer Silence: How does God Communicate with Humanity?" in **Philosophy, Science and Divine Action**, ed. F. Leron Shults & Nancy Murphy & Robert John Russell; Leiden & Boston: Brill, 2009, pp. 53-96.
9. Polkinghorne, John; **Beyond Science: The Wider Human Context**; Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
10. Polkinghorne, John; **Belief in God in an Age of Science**; New Haven & London: Yale University Press, 1998.
11. ———; **Science and Theology**; London: Great Britain, 1998.