

امکان وقوع فعل ویژه الهی در جهان

سعید معصومی*

چکیده

هنگام وقوع حوادث و بلاهای طبیعی، مانند کرونا، معمولاً این پرسش مطرح می‌شود که چرا خداوند برای جلوگیری از آنها مداخله نکرده است. در این مقاله، به این موضوع خواهیم پرداخت؛ به طور مشخص این پرسش را در نهایت پاسخ خواهیم داد که آیا فعل ویژه الهی می‌تواند در جهان جاری باشد؛ به عبارت دیگر، آیا جاری بودن فعل ویژه الهی در جهان و وجود قوانین طبیعت که برخی از آنها موجبتی هم هستند در تعارض نیست؟ آنچه تحلیل و بررسی این مقاله نشان می‌دهد این است که فعل ویژه غیرمداخله‌گرایانه الهی به طور مستقیم می‌تواند در جهان عمل کند اما در موارد بسیار بسیار نادر. کلیدواژه‌ها: فعل ویژه الهی؛ موجبت؛ قوانین طبیعت؛ فعل غیر مداخله‌گرایانه؛ مکانیک کوانتومی.

مقدمه

هنگام وقوع حوادث سخت، به ویژه حوادث و بلاهای طبیعی، مانند کرونا، معمولاً این پرسش مطرح می‌شود که چرا خداوند برای دفع و رفع آن مداخله نمی‌کند یا اصولاً چرا جهان را طوری طراحی نکرده است که این امور رخ ندهند. مسئله معروف شر در مباحث الهیاتی در واقع در مورد چنین پرسش‌هایی است.

در این میان، نکته مهمی که باید به آن پرداخته شود این است که اصولاً آیا فعل ویژه الهی^۱ در جهان به لحاظ عقلانی مقبول است؟ همان‌طور که اجمالاً خواهیم دید به نظر می‌رسد نوع

* عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)
masoumisaeed@yahoo.com

ویژه‌ای از آن نامعقول است، در این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان نوع معقولی از فعل ویژه الهی داشت که، به عنوان مثال، معجزات از آن دست باشند. در این مقاله تا حدودی به این موارد می‌پردازیم.

ابتدا، آنچه روشن است این است که نسبت فعل الهی، چه فعل الهی عام و چه فعل ویژه الهی (special divine action)، و قوانین طبیعت به حصر عقلی به صورت زیر است:

۱. تعارض؛

۲. عدم تعارض.

پرسش‌هایی را درباره نسبت این دو می‌توان مطرح کرد که به جنبه‌های معناشناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی از تعارض (عدم تعارض) مربوط می‌شود؛ در واقع، می‌توان سه پرسش زیر را در مورد نسبت فعل الهی (عام و ویژه) و قوانین طبیعت مطرح کرد:

پرسش معناشناختی: معنای تعارض میان فعل ویژه الهی و علم تجربی چیست؟

پرسش معرفت‌شناختی: آیا ما قادریم به وجود این تعارض پی ببریم؟ و در صورت عدم تعارض، آیا ما قادریم بدانیم که فعل الهی ویژه‌ای در جهان اعمال می‌شود؟

پرسش هستی‌شناختی: آیا این تعارض به حذف عنصری از هستی‌شناسی منجر می‌شود؟

البته، در اینجا، پرسش‌های متنوعی را می‌توان مطرح کرد،^۲ اما اهمیت این پرسش‌ها در این است که اولاً، در ابتدای کار، اگر معنای تعارض روشن نباشد، اصولاً معلوم نیست که ما به دنبال چه مسئله‌ای هستیم. ثانیاً، مسئله اصلی ما نقش فعل ویژه الهی در جهان، بالاخص در مورد بیماری‌ها (مانند کرونا)، است و در اینجا، معمولاً پرسش این است که چرا خداوند کاری نمی‌کند و این حجم از دعا به درگاه الهی نتیجه‌ای نمی‌دهد؛ همچنین به طور طبیعی می‌توان پرسید: آیا خداوند مداخله می‌کند یا می‌تواند مداخله کند؟ و در صورت مثبت بودن، آیا ما پی به آن می‌بریم؟ بنابراین به نظر می‌رسد که نخست این پرسش باید پاسخ داده شود تا اساساً بتوان در مورد چرایی اینکه خدا بیماری را از بین نمی‌برد (یا می‌برد) پرسش کرد. این پرسش به پرسش سوم هم مربوط می‌شود که آن را می‌توان به صورت زیر توضیح داد.

یکی از استدلال‌هایی که در فلسفه و همین‌طور علم از آن بسیار استفاده می‌شود استدلال بر اساس بهترین تبیین است (inference to the best explanation)، در صورتی که این تعارض در سطح هستی‌شناسی برقرار نباشد؛ یعنی، بدون نقض قوانین طبیعت (با هر تعبیری از آن، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت)، شاهدهی برای تبیین مناسب ساز و کار فعل ویژه الهی می‌تواند در

اختیار ما باشد؛ زیرا، عدم تعارض فعل ویژه الهی با قوانین طبیعت، یعنی اینکه فعل الهی موجب نقض آنها در سطح هستی‌شناسی نگردد، تبیین بهتری برای ساز و کار فعل ویژه الهی در جهان فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، با فرض وجود خداوند، برای فعل الهی ویژه‌ای که منجر به نقض قوانین طبیعت نشود تبیین بهتری وجود دارد در نسبت با فعل الهی‌ای که منجر به نقض قوانین طبیعت می‌شود.

در واقع، تمرکز اصلی ما، در مقاله حاضر، بر این پرسش است که آیا ممکن است خداوند در جهان به طور ویژه‌ای عمل کند؛ به عبارت دیگر، آیا فعل ویژه الهی در جهان ممکن است. بر این اساس و برای بررسی این مطلب، در ادامه مقاله بخش‌های آن به صورت زیر شکل گرفته‌اند.

در بخش دوم، برخی تعاریف‌ها و ملاحظات لازم برای بحث حاضر مطرح می‌شود و تا حدی توضیح داده خواهد شد. در بخش سوم، مفهوم موجبیت به اختصار بررسی می‌شود، که با توجه به اینکه این مفهومی است محوری در موضوع بحث مقاله بخشی مجزا به آن اختصاص داده شده است. در بخش چهارم مقاله، به بیان مشکلات دیدگاه مداخله‌گرایانه خواهیم پرداخت تا روشن شود که چرا دیدگاه قابل قبولی نیست. از آنجایی قوانین در بحث حاضر ما و همچنین مفهوم موجبیت نقشی کلیدی دارد، در بخش پنجم مقاله به اختصار نسبت دو دیدگاه عمده در مورد قوانین، یعنی دیدگاه سیستمی، به عنوان نماینده‌ای از ضدواقع‌گرایی قانونی و دیدگاه ضروری سازی طبیعی به عنوان نماینده‌ای از واقع‌گرایی قانونی، بررسی و در نهایت در بخش ششم، جمع بندی مقاله ارائه می‌شود.

برخی توضیحات و تعاریف

آنچه، در نخست، در این بخش می‌خواهیم می‌خواهیم به آن پردازیم این مسئله است که تعارض قوانین طبیعت و فعل الهی به چه معناست. در واقع، می‌توان این پرسش را به صورتی روشن‌تر بیان کرد به این طریق که آیا این تعارض به معنی تعارض میان دو گزاره است که یکی بیان‌کننده نحوه عمل قوانین طبیعت و دیگری نحوه عمل فعل الهی در جهان است، یا اینکه این تعارض به معنی تعارض میان دو فرآیند (یا تحول) در وضعیت عالم است. در حالت اخیر، روشن است که امکان وقوع هر دو وجود ندارد و حداکثر یکی از آن دو برقرار خواهد بود، و این امکان وجود دارد که تعارض میان دو فرآیند را با دو گزاره متعارض بیان کنیم، بنابراین، در هر دو حالت، دو گزاره متعارض داریم که ناظر به جهان واقع هستند و به یک نحو می‌توان آنها

را تحلیل کرد. بر این اساس، ما به تحلیل گزاره‌های متعارض و مدلول آنها می‌پردازیم. می‌توان دو گزاره‌ای را که تعارض میان آنها فرض شده به طریق زیر بیان کرد:

۱. فعل الهی در جهان موجب می‌شود که امر x بر اساس اراده و مشیت الهی، تحت شرایط C ، بر اثر عمل A به امر y تبدیل شود (این گزاره را به طور صوری با $A_C(x) \rightarrow y$ نشان می‌دهیم).

۲. برقراری قوانین طبیعت در جهان موجب می‌شود که امر x تحت شرایط C ، بر اثر قانون L به امر z تبدیل شود (این گزاره را به طور صوری با $L_C(x) \rightarrow z$ نشان می‌دهیم).

در مورد این بیان ملاحظات و نکات چندی را می‌توان متذکر شد. نخست، اینکه اگر تعارض را به معنای تناقض در نظر بگیریم، حداقل در بادی امر، فرض متناقض بودن دو گزاره فوق نادرست است. فرض کنید، بر خلاف این گفته، این دو گزاره با هم در تناقض باشند، در این صورت، اینکه x بر اساس اراده و مشیت الهی، تحت شرایط C ، بر اثر عمل A به امر y تبدیل می‌شود مستلزم این است که x تحت شرایط C ، بر اثر قانون L به امر z تبدیل نشود، اما این به وضوح نادرست است؛ به عبارت دیگر، باید شرط $y \neq z$ برقرار باشد، اما، به طور منطقی، هیچ تناقضی در این نیست که $y = z$ باشد؛ یعنی، این امکان وجود دارد که مشیت الهی و قانون طبیعت هر دو نتیجه یکسانی دهند و مشیت الهی، مبنی بر خواست وقوع امری، منطبق بر نتیجه قانون طبیعت باشد.

اما به نظر می‌رسد وقتی فعل ویژه الهی (special divine action) مد نظر است ما با مواردی مواجهیم که امری بر اساس شرایط طبیعی رخ نمی‌دهد؛ به عبارت دیگر، با اینکه قانون طبیعت موجب وقوع امری چون y نمی‌شود، مشیت الهی بر وقوع آن قرار گرفته است و منطبق شدن مشیت الهی با نتیجه قانون طبیعت مربوط به فعل عام الهی است.

دوم، مسئله چگونگی معنا کردن واژگان در این مباحث است: آیا واژگان مربوط به خداوند و اعمال و صفات او تماماً استعاری و تمثیلی است (Wildman, 2004)؟ این پرسش به این جهت اهمیت مضاعف می‌یابد که همان‌طور که وایلدمن (2004) اشاره می‌کند در مواردی چون «قصد الهی» (divine intention) و «عمل الهی» (divine act) حداقلی از معنای لفظی در نظر گرفته می‌شود؛ در غیر این صورت، تحلیل و بررسی نحوه عمل الهی منوط به تعبیر معنای تمثیلی و استعاری است به نحوی که معنای آن روشن باشد. بنابراین، ما می‌کوشیم عباراتی را در تعریف به کار ببریم که تنها باید معنای تحت‌اللفظی آنها در نظر گرفته شود.

ما در ادامه این کار را بر اساس واژه‌هایی که در «پروژه فعل الهی»^f (Divine Action Project) پروژه فعل الهی پروژه‌ای است که از دل مباحثاتی که برخی الهیات دانان در دهه ۸۰ داشتند یعنی مباحثاتی که رابرت راسل (Robert Russell) از^g (CTNS) و جرج کوین (George Coyne) از^h (VO) با نانسلی مورفی (Nancey Murphy) و ویلیام استوگر (William Stoeger) داشتند برآمد (Wildman, 2004)، در مورد آنها اجماعی نسبی حاصل شده است انجام می‌دهیم.

سوم، که به دو نکته قبلی نیز مربوط می‌شود، این است که باید میان دو نوع فعل ویژه الهی و عام تمایز قائل شویم. در بادی امر، به نظر می‌رسد که فعل عام در زمان و مکان ویژه‌ای محقق نمی‌شود و فعل ویژه الهی مربوط به زمان یا مکان ویژه‌ای باشد. اما وایلدمن (2004) این تعریف را هر چند مزایایی دارد مناسب نمی‌داند و تعاریف مبتنی بر قصد و هدف غیرویژه و ویژه را مناسب می‌داند. بر اساس این تعریف، اگر مشیت الهی ویژه‌ای در کار باشد این فعل ویژه الهی می‌تواند به هیچ زمان و مکان ویژه‌ای تعلق نگیرد، یعنی در تمام زمان‌ها و مکان‌ها برقرار باشد (ibid). اما، این تعریف اشکال مهمی ایجاد می‌کند که آن را به طریق زیر می‌توان توضیح داد.

در واقع، حداقل در مباحث مربوط به ارتباط فعل الهی و قوانین طبیعت، به ویژه در مورد تعارض این دو، آنچه موجب بروز مشکل می‌شود مداخله‌ای در مکان و زمان مشخصی است که بدون تغییر شرایط صورت بگیرد، و نتیجه‌ای حاصل شود متفاوت از نتیجه‌ای که از قوانین طبیعت به دست می‌آید. فرض کنید این گونه نباشد؛ در این صورت، فعل ویژه الهی A_g می‌تواند در همه زمان‌ها و مکان‌ها برقرار باشد و این یعنی در اثر A_g امر a تبدیل به b می‌شود. اکنون فرض کنید که M آنچه فضا-زمان را بازنمایی می‌کند باشد، که بهترین نظریه‌های ما (نسبیت عام و نظریه میدان کوانتومی) آن را خمینه‌ای هموار چهار بعدی معرفی می‌کنند. هر میدان مادی را به صورت تابعی از M به B می‌توان نشان داد که به هر نقطه از فضا-زمان مقداری اسناد می‌دهد که در واقع کمیتی است که اندازه‌گیری می‌شود. مجموعه B می‌تواند مجموعه اعداد حقیقی یا مجموعه‌ای از مشاهده پذیرهای کوانتومی باشد. به این ترتیب، فعل الهی A_g را هم می‌توان همچون نتیجه‌ی تابعی به صورت $A_g: M \rightarrow B$ در نظر گرفت که به هر نقطه از فضا-زمان چون p مقداری در مجموعه B نسبت می‌دهد که در آن $\sigma \in \Sigma$ و Σ مجموعه‌اندیسی است که نامتناهی و شمارش ناپذیر نیز می‌تواند باشد. به این ترتیب، می‌توان چنین تصور کرد که نتیجه

چنین توابعی این است که امر a به b تبدیل می‌شود، که به طور صوری آن را به صورت زیر نشان می‌دهیم.

$$b = A_g(a)$$

نکته مهمی که باید به آن توجه کرد این است که توابع A_g را می‌توان بیان‌کننده قوانین طبیعت دانست؛ به عبارت دیگر، تمایزی میان آنها و قوانین طبیعت وجود ندارد. هر قانون طبیعتی را می‌توان نتیجه فعل عام الهی دانست که آنها را با توابعی چون توابع فوق بازنمایی کرد و این یعنی، تمایزی میان فعل عام و ویژه الهی وجود نخواهد داشت، که نتیجه نامطلوبی است. بنابراین، ما تعریف فوق را مناسب نمی‌دانیم.

پلانتینگا تعریف دیگری از فعل عام و ویژه الهی می‌دهد مبنی بر اینکه فعل عام الهی منحصر می‌شود در خلق (creation) و قیومیت (conservation)، ولی فعل ویژه فراتر از این دو می‌رود (Plantinga, 2008).

همچنین یغمایی (۱۳۹۵) بر اساس دیدگاه‌های رابرت راسل در مورد مکانیک کوانتومی و جان پل کینگ هورن در مورد گذار از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی تعریفی از فعل غیر مداخله‌گرایانه در یک سیستم می‌آورد که دو مرحله دارد ابتدا قوانین طبیعی موجب ظهور ویژگی‌هایی بالفعل یا ممکن می‌شوند، سپس در مجموعه امکاناتی که به این طریق حاصل شده‌اند فعل الهی باعث تحقق برخی از آنها می‌شود. در این تعریف، قانون به علاوه شرایط مرزی مرحله اول را محقق می‌کند (همان‌جا). اما نکته مهم در اینجا این است که فعل غیر مداخله‌گرایانه، همان‌طور که پلانتینگا (2008) می‌گوید، لازم نیست تنها بر اساس امکانات حاصل از مسئله تقلیل تابع موج باشد، بلکه اگر فرض کنیم جهان یک سیستم باز است دیگر تحول آن متعین نخواهد بود.

بنابراین، ما در اینجا، تعریفی از فعل ویژه الهی را به صورت زیر در نظر می‌گیریم که هم مبتنی بر اراده و مشیت ویژه الهی باشد و هم این مشکلات را نداشته باشد.

تعریف فعل الهی ویژه: فعل ویژه الهی فعلی الهی است که در آن اراده الهی به زمان و مکان ویژه‌ای تعلق گیرد.

افزون بر نکات فوق، نکته مهم دیگری که باید به آن پردازیم، تمایز میان دیدگاه مداخله‌گرایانه در مورد فعل الهی (interventionist view of divine action) و دیدگاه غیر مداخله‌گرایانه در مورد آن (noninterventionist view of divine action) است. در دیدگاه

مداخله‌گرایانه، فعل الهی در جهان می‌تواند منجر به نقض قوانین طبیعت شود، ولی در دیدگاه غیر مداخله‌گرایانه، فعل الهی به نقض قوانین طبیعت منجر نمی‌شود (Koperski, 2015, p. 147). البته باید توجه داشت که خود مفهوم نقض قوانین طبیعت می‌تواند محل مناقشه باشد؛ به عنوان مثال، بسیاری از خداپاوران معتقدند که اینکه قوانین طبیعت مؤثر واقع می‌شوند نتیجهٔ قیومیت الهی است و این را شاید برخی به عنوان نقض قوانین طبیعت یا مداخله تلقی کنند؛ در حالی که، به نظر نمی‌رسد مدافعان غیر مداخله‌گرایانه بخواهند آن را نمونه‌ای از مداخله به حساب بیاورند (ibid, p. 148). بنابراین، ما فعلی را مداخله‌گرایانه می‌نامیم که منجر به نقض قانونی از قوانین طبیعت شود. به عنوان مثال، بر اساس مکانیک کوانتومی امکان ندارد که دو فرمیون باشد که همهٔ حالاتشان یکسان باشد؛ به این ترتیب، اگر فعل الهی منجر شود به اینکه دو الکترون دارای توابع حالت یکسان باشند، به نقض اصل طرد پائولی (Pauli exclusion principle) منجر می‌شود و بنابراین فعل الهی مداخله‌گرایانه است.

تعریف فعل الهی ویژه غیر مداخله‌گرایانه: فعل ویژه الهی را که موجب نقض قوانین طبیعت نشود فعل غیر مداخله‌گرایانه می‌نامیم.

آخرین مطلبی که در اینجا می‌آوریم تمایزی است که رابرت راسل میان فعل مستقیم (direct) و فعل غیر مستقیم (indirect) برقرار می‌کند (Russell, 2008, p. 581)، فعلی که بدون وساطت رویدادهای دیگر چون رویداد E' منجر به رویدادی چون رویداد E شود، که در واقع خلق از عدم (Creatio ex nihilo) است، فعل مستقیم الهی است، و در مقابل، فعلی که با وساطت رویداد (رویدادهایی) دیگری چون رویداد E' (و ... E'') منجر به رویدادی چون رویداد E شود، فعل غیر مستقیم الهی است.

در بخش بعدی به ایجاز مفهوم موجبیت را بررسی می‌کنیم؛ بخشی مجزا به این مسئله داده‌ایم زیرا این مفهومی محوری است که به دلیل برقراری آن فعل الهی ممکن است با قوانین طبیعت در تعارض قرار گیرد.

موجبیت

ابتدا باید روشن کنیم که، در اینجا، منظور ما از موجبیت، موجبیت علی (causal determinism) است؛ این عبارت به این شکل بیان می‌شود چون فلاسفه مفهوم علیت را از موجبیت متمایز کرده‌اند^۷ به اجمال می‌توان گفت که، حداقل در بادی نظر، کسی می‌تواند به علیت باور داشته

باشد، یعنی به این امر که هر رویدادی یا هر پدیده‌ای در عالم واجد علت است، یا بنابر نظر فلاسفه اسلامی هر معلولی نیازمند علت است؛ این نظر در دیدگاه مشائی تبدیل می‌شود به اینکه هر ممکن الوجودی نیازمند علت است، که آن نظر ماهوی نیز نامیده‌اند (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۲۱۴-۲۰۹) و بر اساس حکمت متعالیه فقر وجودی معین کننده معلول است (همان، ص ۲۲۰-۲۱۴)، اما به موجبیت باور نداشته باشد. در اینجا، موجبیت را می‌توان به طریق زیر تعریف کرد، که در واقع، مؤلفه معناساختی موجبیت است.

مؤلفه معناساختی موجبیت

آنچه در زمان t_0 در جهان وجود دارد، که می‌توان آن را شرایط اولیه جهان در آن لحظه دانست،^۸ بر اساس قانونی از قوانین طبیعت وضعیت جهان را در لحظه بعدی t ($t > t_0$) به طور کامل معین خواهد کرد.^۹

موجبیت واجد مولفه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نیز هست. در واقع، آنچه برای ما اهمیت اساسی دارد و به طور مستقیم به موضوع مقاله مربوط می‌شود مؤلفه هستی‌شناختی موجبیت است. ما در اینجا، این دو را، با توجه به تعریفی از واقع‌گرایی علمی که اکنون می‌توان آن را تعریف استاندارد واقع‌گرایی علمی دانست (Psillos, 1999: xvii)، چنین تعریف می‌کنیم.

مؤلفه معرفت‌شناختی

بهترین نظریه‌های علمی ما، که نظریه‌هایی بالغ و موفق هستند، به این معنی که هم به لحاظ پیش‌بینی و هم به لحاظ تبیین موفق هستند، نظریه‌های موجبیتی هستند، یعنی ما بر اساس موفق بودن نظریه‌هایی که واجد قوانین موجبیتی هستند می‌توانیم بدانیم که در جهان موجبیت حاکم است؛ به عبارت دیگر، ما می‌دانیم که گزاره زیر صادق (تقریباً صادق) است:
«در جهان موجبیت حاکم است».

مؤلفه هستی‌شناختی

در جهان قوانین موجبیتی برقرارند به همان معنی که در تعریف مؤلفه معناساختی آورده شد. به عبارت دیگر، در جهان واقع، قوانینی وجود دارد که منجر به این امر می‌شود که شرایط جهان در لحظه t_0 شرایط آن را در لحظه بعدی t ($t > t_0$) معین کند.

روشن است که به این دلیل که بهترین نظریه ما در مورد حوزه‌های میکرو و نظریه‌های کوانتومی (مکانیک کوانتومی و نظریه میدان کوانتومی) هستند و بر اساس تعبیر استاندارد این نظریه‌ها ناموجبیتی هستند، مؤلفه معرفت‌شناختی موجبیت در این مورد صادق نیست.

در مورد مؤلفه معرفت‌شناختی باید به این نکته نیز توجه داشت که چون در تعریف موجبیت وجود قوانین طبیعت فرض شده است، ما باید بدانیم که قوانین طبیعت واقعاً وجود دارد. این، در واقع، ما را با نگرش‌های مختلفی از قوانین مواجه می‌کند. کاپرسکی (2015, p.15) اشاره می‌کند که در میان دیدگاه‌های مختلفی که در مورد قوانین طبیعت وجود دارد تنها دیدگاه‌هایی که وجود واقعی قوانین را می‌پذیرند برای فعل الهی می‌توانند مشکل آفرین باشند. در واقع، $A_C(x) \rightarrow y$ و $L_C(x) \rightarrow z$ تنها در صورتی مشکل ساز هستند که در مورد جهان واقع باشند؛ یعنی، اگر هر دوی آنها هم زمان در جهان برقرار باشند و حاصل آنها امور متفاوتی باشد، با مشکل تعارض مواجه می‌شویم. در این مورد، در ادامه کمی بیشتر بحث خواهیم کرد، اما تنها این نکته را یادآور می‌شویم که در هر صورت، نقض انتظام هم نقض چگونگی قرارگیری هویات در جهان است که علم تجربی پیش بینی کرده است.

دو نوع تعریف دیگر هم از موجبیت در ادبیات یافت می‌شود که خوب است به آنها اشاره کنیم یکی «موجبیت هستی‌شناختی» (ناموجبیت هستی‌شناختی) و دیگری «موجبیت نرم». در ارائه تعریف نخست، رابت راسل (2008) می‌گوید که اگر «علت طبیعی به طور کارا مؤثر» برای رویدادی وجود نداشته باشد، آنگاه ما با ناموجبیت هستی‌شناختی مواجهیم. در تعریف دومی نیز دیوید لوئیس (1981) می‌گوید: موجبیتی است که در آن عملی می‌تواند مغایر باشد با آنچه از شرایط اولیه و قوانین طبیعت حاصل می‌شود. در واقع، در اینجا آنچه ما مؤلفه هستی‌شناختی موجبیت (ناموجبیت) می‌نامیم ناموجبیت هستی‌شناختی است و آنچه را ناموجبیت می‌نامیم شامل ناموجبیت نرم هم می‌شود.

در نهایت، در اینجا، میان دو نوع ناموجبیت هم تفکیک قایل می‌شویم، که ما آنها را ناموجبیت مشاهدتی^۱ و ناموجبیت غیرمشاهدتی می‌نامیم. همان طور که از اسامی این دو مشخص است در ناموجبیت مشاهدتی علی‌الاصول نتایج ناموجبیتی مشاهده پذیرند؛ در حالی که، در ناموجبیت غیرمشاهدتی نتایج ناموجبیت مشاهده ناپذیر است. مثال مشخص ناموجبیت مشاهدتی در مسئله اندازه‌گیری در مکانیک کوانتومی ظاهر می‌شود؛ هرگاه مشاهده‌پذیری از یک سیستم اندازه‌گیری می‌شود که تابع حالت یک سیستم در حالت ویژه آن مشاهده پذیر نیست،

نتیجه اندازه‌گیری تنها به طور احتمالاتی مشخص است، آن هم احتمالات عینی (objective probability)، یعنی نتیجه به طور موجهیتی معلوم نخواهد بود. اما، مثال ناموجهیت غیرمشاهدتی، ناموجهیتی است که با فرض جوهرگرایی خمینه‌ای در نسبیت عام و ناشی از مسئله معروف برهان حفره (hole argument) بروز می‌کند. این برهان را، که ابتدا خود اینشتین آن را صورت بندی کرده بود (Norton, 1993) و شکل جدیدی از آن را ارمن ونورتن (1987) ارائه داده‌اند، می‌توان به این صورت توضیح داد که، مدل‌های نسبیت عام که آنها را می‌توان به صورت (M, g_{ab}) نمایش داد تحت دیفیئومورفیسم‌ها^{۱۱} روی M به مدل‌هایی چون تبدیل $(M, h^* g_{ab})$ می‌شوند که این دو، به طور مشاهدتی تمایز ناپذیر خواهند بود. در برهان حفره، دو تابع در نظر گرفته می‌شود که در همه جای خمینه با هم برابرند به جز در مجموعه بازی که آن را حفره می‌نامند. مشکل در این است که اگر نقاط خمینه را بازنمایی کننده امور واقعی بدانیم، با معین بودن شرایط اولیه خارج حفره تحول سیستم در داخل حفره معین نخواهد بود و علی‌الاصول بی‌نهایت وضعیت وجود دارد (که البته به طور مشاهدتی تمایز ناپذیرند) که با این شرایط اولیه سازگارند. این نوع ناموجهیت را، ما در اینجا، ناموجهیت مشاهده ناپذیر می‌نامیم.

ناموجهیت کوانتومی

از آنجایی که مهم‌ترین ناموجهیت در علم تجربی ناشی از ناموجهیت کوانتومی است، در این قسمت، توضیحاتی در مورد اینکه چگونه قوانین حاکم بر مکانیک کوانتومی می‌تواند با فعل غیر مداخله‌گرایانه، و حتی مستقیم الهی، سازگار باشد ارائه می‌کنیم.^{۱۲}

همه اطلاعاتی که از یک سیستم کوانتومی قابل حصول است در یک شیء ریاضی به نام بردار حالت یا تابع حالت سیستم منظوی است. بردار حالت، که آن را می‌توان به صورت $|\psi(t)\rangle$ یا $\psi(t)$ نشان داد، در واقع، عضوی از یک فضای برداری است که دارای یک ضرب داخلی است و در عین حال کامل است؛ یعنی، تمام دنباله‌های کوشی فضا به عنصری از آن فضا همگرا هستند. این فضا را فضای هیلبرت می‌نامند.

معادله حاکم بر تحول این تابع حالت، معادله شرودینگر است، که در واقع، در حالت کلی، بیان کننده این است که با چه احتمالی حالت نهایی سیستم چه خواهد بود. به عنوان مثال، اگر فرض کنیم که حالت اولیه سیستمی $\psi(t_0)$ باشد، حالت نهایی سیستم از معادله شرودینگر به دست می‌آید:

$$\frac{d}{dt}|\psi(t)\rangle = -\frac{i}{\hbar}\mathcal{H}|\psi(t)\rangle$$

که در آن \mathcal{H} هامیلتونی سیستم است. در این صورت، تحول حالت سیستم؛ یعنی، تغییر دینامیکی سیستم، بر اساس معادله فوق به صورت کاملاً موجبیتی معین خواهد بود. به عبارت دیگر، با مشخص بودن $|\psi(t_0)\rangle$ حالت نهایی $|\psi(t)\rangle$ کاملاً معین خواهد بود. اما نکته مهمی که وجود دارد این است که معمولاً این حالت نهایی بردار ویژه‌ای از مشاهده پذیری چون \mathcal{O} که مورد اندازه‌گیری قرار می‌گیرد نیست. به عنوان مثال، فرض کنید که $|\psi(t)\rangle = \sum_i^n c_i |\psi_i(t)\rangle$ باشد، که در آن، بردارهای ویژه مشاهده پذیر \mathcal{O} هستند. به طور غیر دقیق می‌توان گفت که مکانیک کوانتومی به ما می‌گوید که متناظر با هر حالت ویژه مقدار ویژه‌ای وجود دارد که در صورت اندازه‌گیری مشاهده پذیر \mathcal{O} نتیجه اندازه‌گیری حتماً یکی از این مقادیر ویژه خواهد بود، که احتمال حصول هر یک از آنها برابر با $p_i = |c_i|^2$ خواهد بود. پس از اندازه‌گیری، حالت سیستم برابر حالت ویژه مشاهده پذیر \mathcal{O} است، اما اینکه چگونه حالت سیستم بعد از اندازه‌گیری به یکی از حالت‌های ویژه تحول می‌یابد ناموجبیتی است و این ناموجبیتی هستی‌شناختی است. این همان جایی است که بسیاری از فلاسفه و الهی‌دانان مشغول در پروژه فعل الهی، امکان تحقق فعل الهی ویژه غیر مداخله‌گرایانه را مطرح کرده‌اند؛^{۱۳} چون با انتخاب حالت ویژه‌های مختلف متوالی نتایج متفاوتی حاصل خواهد شد که همگی با مکانیک کوانتومی سازگارند هر چند احتمال‌های وقوع آنها متفاوت است.

مشکلات دیدگاه مداخله‌گرایانه

دیدگاه مداخله‌گرایانه در مورد فعل الهی دارای مشکلات مهمی است که به نظر می‌رسد این دیدگاه گزینه قابل دفاعی برای توضیح فعل الهی در جهان نباشد، به‌رغم اینکه بسیاری از دین‌داران غیر مشغول به مباحث فلسفی و کلامی آن را به عنوان دیدگاه مقبول برگرفته‌اند؛ از جمله این اشکالات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد (Koperski, 2015, p.148-156):

۱. ناکامل بودن خدا: اینکه اگر خداوند عالم مطلق (omniscient) و قادر مطلق (omnipotent) بود می‌توانست بدون نیاز به نقض قوانین طبیعت، جهان را از ابتدا به گونه‌ای طراحی کند که به عنوان مثال، نتیجه \mathcal{Y} که در زمان و مکان مشخصی مد نظر او بوده است محقق شود؛

۲. خدای یوالهوس یا ناسازگار: این مسئله که خداوند گاهی در جهان مداخله می‌کند و گاهی نمی‌کند و این صرفاً بر اساس هوس باشد، امر نامقبولی است؛ چون به این ترتیب، او قوانینی را که خود زمانی آنها را وضع کرده نقض می‌کند، بنابراین، به قول پل کینگ هورن (Polkinghorne 1989, p.24)، خدا به «شعبده بازی موقعیت طلب» تبدیل می‌شود؛
۳. مشکل ناشی از مسئله شر: در اینجا نیز مشکلاتی به وجود می‌آید؛ به عنوان مثال، همان طور که جورج الیس (1995, p. 83)، اشاره می‌کند، در این صورت، این پرسش را می‌توان مطرح کرد که چرا خدا گاهی از شرور جلوگیری می‌کند و گاهی چنین نمی‌کند؛
۴. خدای رخنه پوش: برای تبیین پدیده‌هایی که در تبیین آنها دچار مشکل هستیم به جای اینکه به تبیین بر اساس فعل الهی روی آوریم، کافی است صبر کنیم تا، بر اثر پیشرفت علم، علت طبیعی آن مشخص شود و نیازی به تبیین فرا طبیعی (super natural) نباشد. به این ترتیب، گویی صرفاً تبیین بر اساس وجود خدا به دلیل وجود رخنه‌هایی در دانش ماست که با پیشرفت علم ترمیم می‌شود و دیگر نیازی به تبیین فراطبیعی نخواهد بود. به عبارت دیگر، گویی نیاز ما به خدا به دلیل جهل ما است؛
۵. تعارض با علم: اول، در روش‌شناسی علم این امر مفروض گرفته شده است که روش علم طبیعت‌گرایانه است؛ یعنی، برای تبیین امور صرفاً باید بر پدیده‌ها و قوانین طبیعی متوسل شویم. دوم، تعارض با قوانین علمی است، که در بخش بعدی به آن می‌پردازیم.
- به این ترتیب، به نظر نمی‌رسد قبول فعل الهی مداخله‌گرایانه گزینه معقول و قابل دفاعی باشد.

قوانین طبیعت

در فلسفه علم معاصر، به طور کلی چهار دیدگاه اصلی از قوانین علمی وجود دارد (Carroll, 2016):

۱. دیدگاه سیستمی؛
 ۲. دیدگاه مبتنی بر کلیات؛
 ۳. دیدگاه ضد واقع‌گرایانه؛
 ۴. دیدگاه ضد تحویل‌گرایانه.^{۱۴}
- ما نمی‌توانیم در این مقاله به همه این دیدگاه‌ها پردازیم؛ از این رو، صرفاً دو دیدگاه را که دو دیدگاه عمده در مورد قوانین هستند (آن هم بسیار موجز) بررسی می‌کنیم. یعنی، صرفاً به بررسی

نسبت دیدگاه سیستمی با قوانین به عنوان نماینده‌ای از ضدواقع‌گرایی قانونی و دیدگاه ضروری سازی طبیعی به عنوان نماینده‌ای از دیدگاه واقع‌گرایی قانونی^{۱۵} می‌پردازیم. واقع‌گرایی قانونی دیدگاهی است که بر اساس آن، قانون طبیعت چیزی بیش از انتظام است و نوعی ضرورت، که آن را ضرورت قانونی (nomic necessity) می‌نامند، در طبیعت وجود دارد که قانون طبیعت را از انتظام‌هایی که قانون نیستند متمایز می‌سازد. اصولاً، پیش از موضع‌گیری در مورد قوانین، یعنی موضع‌گیری در مورد هر یک از شئون معناشناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن، می‌توان تمایز میان تعمیم‌های تصادفی و قوانین را بر اساس «ویژگی وجهی» (modal character) قوانین (Carroll, 1994, p. 1) توضیح داد.

این دیدگاه یکی از انواع دیدگاه‌هاست که می‌توان آنها را دیدگاه ضد هیومی^{۱۶} نامید. این نوع متافیزیک‌ها را ضد هیومی می‌نامند؛ زیرا، برخلاف نظر هیوم که قائل به وجود «رابطه ضروری» در جهان نیست، این فیلسوفان به وجود این رابطه در جهان باور دارند (Mumford, 2004: xv)، حتی اگر، همچون مامفورد، به وجود قوانین باور نداشته باشند (*ibid*). هنگامی که یک نظریه را که به صورت «واقع‌گرایی قانونی» تلقی می‌کنند، در واقع فرض بر این است که قوانین طبیعت باید به عنوان یک امر موجود در نظر گرفته شود (*ibid*, p.67). می‌توان منظور مامفورد را به این صورت توضیح داد که در این تلقی، قوانین صرفاً گویای رابطه‌ای انتزاعی بین هویات موجود (منظور هویتی‌اند که قوانین آنها را به هم مربوط می‌کنند) در جهان نیستند (همان‌طور که در دیدگاه انتظام باور بر این است)، بلکه چیزی بیش از این هویات، در جهان، وجود دارد که قوانین طبیعت را به آنها نسبت می‌دهیم.

در اینجا، یک نکته مهم را باید یاد آور شویم و آن اینکه در دیدگاه‌هایی که مانند مامفورد به واقع‌گرایی قانونی باور ندارند، به رابطه ضروری در جهان باور دارند (*ibid*, p.161)، در تعارض داشتن فعل الهی با قوانین طبیعت که منجر به حذف امری از هستی‌شناسی می‌شود، آنچه حذف می‌شود همان ضرورت است و اینها، از این جهت، با واقع‌گرایی قانونی مشترک هستند.

دیدگاه انتظام و دیدگاه سیستمی

در این دیدگاه، قوانین را می‌توان صرفاً انتظام‌هایی در طبیعت دانست؛ یعنی، این را که «تمام مواردی از امور A که در جهان وجود دارد دارای ویژگی B است» با این قانون نشان می‌دهیم که «همه Aها، B هستند» و البته برعکس آن نیز صادق است؛ یعنی، اینکه «همه Aها، B هستند»

چیزی نیست جز اینکه «تمام مواردی از امور A که در جهان وجود دارد دارای ویژگی B است».^{۱۶} این دیدگاه را «دیدگاه انتظام خام» می‌نامند (Psillos, 2002, p. 139-140). دیدگاه‌های پیچیده‌تری هم وجود دارد؛ دیدگاه سیستمی رویکردی است که در اینکه چیزی علاوه بر امور منفرد که رابطه‌ای با یکدیگر ندارند و انتظام‌هایی را شکل می‌دهند با انتظام‌گرایی خام اشتراک دارد (Mumford, 2004, p. 40-41). در دیدگاه سیستمی، باور بر این است که قوانین طبیعت، اصول موضوعه یا قضایایی هستند متعلق به تمام سیستم‌های قیاسی که اولاً صادق‌اند، ثانیاً دارای بهترین ترکیب از قدرت و سادگی هستند (Lewis, 1971, p. 73). شکل احتمالاتی این قانون را هم می‌توان بر اساس تلقی بسامدی از احتمال بیان کرد که به این صورت است که اگر تعداد کل مواردی که در جهان از هویت A وجود دارد N باشد که تعداد M از آنها B باشد؛ در این صورت، احتمال اینکه یک A، B باشد برابر است با $p = \frac{B}{A}$.

ضروری‌سازی طبیعی

این دیدگاهی است که مدافعان مهم آن را می‌توان آرمسترانگ (۱۹۹۳، ۱۹۹۱، ۱۹۸۳، ۱۹۷۸)، تولی (۱۹۸۷، ۱۹۷۷) و درتسکی (۱۹۷۷) دانست. در این دیدگاه «قوانین یک نوع معین یکتا از واقعیت (sui generis fact) هستند» (Bird, 2007, p. 2). برای پرهیز از طولانی شدن نه چندان لازم بحث به بیان دیدگاه آرمسترانگ می‌پردازیم که نماینده مناسبی از این دیدگاه است. در این نگاه، تحلیل مدافعان دیدگاه انتظام مورد قبول نیست؛ یعنی، تحویل عبارت قانونی که در آن یک کلی چون A به کلی دیگری چون B مربوط می‌شود و تعمیم می‌یابد، به این صورت که همه Aها بنا بر قانون طبیعت L واجد B هستند، قابل تحویل به این عبارت نیست که در جهان هر مصداقی از A یافت شود مصداقی از B هم خواهد بود (Armstrong, 1983, p. 77). باید به این نکته هم توجه داشت که قانون بیان‌کننده رابطه‌ای میان کلیات است؛ کلیاتی که خود در جزئی‌ها (Particulars)^{۱۷} وجود دارند (Bird, 2007, p. 2)؛ یعنی، در مصادیق خود، وجود واقعی دارند. در واقع، کلیات نیز خود، ویژگی‌های طبیعی‌اند (natural properties) که در اینجا، ویژگی، اعم است از ویژگی‌های یک موضعی یا چند موضعی (ibid). منظور ما از ویژگی یک موضعی ویژگی مربوط به یک شیء است؛ به عنوان مثال، یک مداد قرمز یک شیء است که واجد ویژگی (یک موضعی) قرمز بودن است. اما ویژگی چند موضعی یا رابطه‌ای ویژگی‌ای است که میان دو یا چند شیء برقرار است؛ مثلاً، ویژگی جذب آهن ربا که رابطه‌ای است که میان دو

شیء، یکی آهن و دیگری آهن ربا، برقرار است ویژگی چند موضعی یا رابطه‌ای است. اما نکته مهم این است که، در دیدگاه آرمسترانگ، نوعی رابطه ضروری میان این کلیات در خارج وجود دارد که باعث می‌شود قوانین طبیعت صرفاً به انتظام‌ها تقلیل پیدا نکنند.^{۱۸}

«به جز آنکه چیزی اینهمان در هر F هست که F را F می‌کند و چیزی اینهمان در هر G وجود دارد که G را G می‌کند. در این صورت، و تنها در این صورت، گردایه همه ضرورت‌های فردی (individual necessitations) می‌تواند بیش از صرف یک گردایه باشد. در این صورت، و تنها در این صورت، ما می‌توانیم بگوییم که F بودن، G بودن را ضرورت بخشیده، به دلیل این، هر F فردی باید یک G باشد. اما این به معنای گفتن آن است که ضرورت مندرج در یک قانون طبیعت رابطه‌ای بین کلیات است»^{۱۹} (Armstrong, 1983, p. 78).

رابطه اساسی آرمسترانگ در مورد قوانین رابطه «ضروری سازی امکانی» (contingent necessitation) است که وی تصریح می‌کند که این رابطه‌ای است غیر منطقی (ibid, p. 85)، او این رابطه را، که در واقع، یک «کلی مرتبه دوم» است^{۲۰} (ibid, p. 88)،^{۲۱} به صورت $N(A, B)$ نشان می‌دهد که به معنای این است که اگر مفردی چون E مصداقی از A باشد، آنگاه این قانون موجب می‌شود که e مصداقی از B نیز باشد (ibid, p. 90)، و روشن است که در دیدگاه وی ضروری است که A، B باشد.

در مورد قوانین احتمالاتی او از نماد (Pr:P) (,) استفاده می‌کند، که به عنوان مثال، در مورد کلیاتی چون A و B داریم (Pr:P) (A , B)، که بیانگر این است که احتمال اینکه A، B باشد چقدر است. وی در مورد احتمالات می‌گوید: «قوانین احتمالاتی کلیاتی هستند که تنها در مواردی که محقق شده‌اند مصداق یابی می‌شوند» (ibid, p. 129). بنابراین، وقتی این دیدگاه را در مورد موارد احتمالاتی عینی در علم به کار می‌بریم باز هم در مواردی که نمونه‌ای از قانون محقق شده رابطه قانونی عینی در جهان وجود دارد.

نتیجه

اکنون در موضعی هستیم که می‌توانیم، با توجه به مطالب گفته شده، ببینیم که آیا قوانین طبیعت با فعل ویژه الهی سازگارند، و به این ترتیب، به بیان نتیجه بحث پردازیم. همان گونه که گفته شد، فعل غیر مداخله‌گرانه فعلی است که با قوانین طبیعت در تعارض قرار نگیرد. مشابه آنچه در بالا گفته شد، $EAC(x) \rightarrow y$ را به طور نمادین نشان دهنده فعل الهی ویژه‌ای در نظر می‌گیریم که

روی امر x در شرایط C اثر می‌کند و نتیجه آن امر y است و همچنین فرض کنید در اثر مجموعه‌ای از قوانین طبیعت که بر میدان‌ها و ذرات مادی اعمال می‌شود امر x در شرایط C به امر z تحول یابد، که آن را مشابه قبل به صورت $SL_C(x) \rightarrow z$ نشان می‌دهیم. واضح است که در صورتی که هر دوی این گزاره‌ها در مورد امر واحدی در زمان یکسان برقرار باشد دچار تناقض خواهیم شد که البته صرفاً تناقضی منطقی نیست، بلکه در هستی‌شناسی با دو امر متناقض مواجه می‌شویم که به وضوح ناممکن است. پس، حداقل در نگاه نخست، ناسازگاری واضح است. اما ببینیم که نسبت این ناسازگاری با این دو رویکرد عمده به قوانین چگونه است ابتدا رویکرد انتظام و سیستمی را در نظر می‌گیریم.

برخی از جمله کاپرسکی معتقدند که نقض قوانین طبیعت در دیدگاه سیستمی (انتظام) معنی چندانی ندارد بلکه تنها در دیدگاه ضرورت‌گرایی قانونی می‌توان از نقض قوانین سخن گفت؛ چون در دیدگاه اول، در واقع، قانون بر امور واقع مجزا ابنا (supervenience) دارد، و هویتی به نام قانون مجزای از آنها نداریم که بخواهیم آن را از عمل باز داریم (2015, p. 158).

اما در اینجا یک نکته مهم هست و آن اینکه اگر قانون را به معنی برقراری انتظام بگیریم و این قانون موجبتی باشد، به تعریفی که گفته شد، با نقض موردی از موارد انتظام، به هر ترتیب، این قانون نقض شده است؛ حتی اگر وضعیت اخیر به این معنا باشد که تنها هویتاتی مجزا در کنار یکدیگر قرار نگرفته‌اند. در واقع، در اینجا، موجبتی هستی‌شناختی نقض شده است (حتی اگر علیت موجود در ارتباط بین هویت مندرج در قانون واجد ضرورت نباشد). یعنی، این وضعیت خلاف آن چیزی است که در علم تجربی پیش بینی می‌شود و بنابراین با علم در تعارض خواهد بود. یعنی، بر اساس علم تجربی داریم $SL_C(x) \rightarrow z$ در حالی که بر اساس فعل ویژه الهی داریم $EA_C(x) \rightarrow y$ و چون $y \neq z$ با تناقض مواجهیم. پس اگر فعل الهی در جریان باشد، باید $SL_C(x) \rightarrow z$ نقض شود که به معنی نقض علم تجربی است.

در اینجا دو امکان وجود دارد تا فعل ویژه الهی، فعلی غیر مداخله‌گرایانه باشد. اول اینکه همان طور که گفته شد، پلانینگا (2008) معتقد است که اگر جهان را به صورت سیستم باز در نظر بگیریم، حتی در صورتی که قانون موجبتی باشد، امکان تحقق فعل غیر مداخله‌گرایانه وجود دارد. در سیستم‌های بسته است که اگر قانون موجبتی باشد، نتیجه معین خواهد بود. در سیستمی که باز است، یعنی سیستمی که به آن ماده و انرژی قابل ورود و خروج است و می‌تواند میزان ماده و انرژی کم و زیاد شود، نتیجه معین نخواهد بود. در واقع، در اینجا، در

می‌شود. $SL_C(x) \rightarrow z$ ما اگر C را تغییر دهیم نتیجه دیگر z نخواهد شد و تناقض پیش گفته مرتفع می‌شود. باید توجه داشت که این فعل می‌تواند هم فعل مستقیم باشد و هم در مواردی غیر مستقیم.

امکان دوم هم، که همچنان که بسیاری از فلاسفه مشتغل در پروژه فعل الهی گفته‌اند،^{۲۲} امکان فعل ویژه الهی برای تحقق نتیجه‌ای مشخص است که بر اساس تقلیل‌های متوالی تابع موج منجر به یک منظور ویژه می‌شود.^{۲۳} در اینجا نیز، همانند وضعیت فوق، این فعل می‌تواند هم فعل مستقیم باشد و هم در مواردی غیر مستقیم. اینکه آیا به این ترتیب، معجزاتی که مثلاً در کتب مقدس ذکر شده است قابل تحقق است، در موارد مختلف احکام متفاوتی دارد. در برخی موارد علی‌الظاهر پذیرش معجزات آسان‌تر است و امکان اجماع در آن بیشتر، ولی در موارد دیگر، به نظر می‌رسد که مسئله مناقشه‌انگیز باشد.^{۲۴}

در مورد ضروری سازی قانونی هم باید بگوییم که، تمام موارد پیش گفته، در مورد نسبت دیدگاه انتظام و فعل الهی ویژه، برقرار است به علاوه اینکه در اینجا وقتی قانونی با فعل ویژه الهی در تعارض قرار می‌گیرد عنصری از هستی‌شناسی که همان وجود رابطه ضروری میان کلیات است، که به طور واقعی برقرار است، حذف می‌شود؛ به عبارت دیگر، در اینجا دو نقض در هستی‌شناسی برقرار خواهد بود یکی همان‌ترتیبی که در رابطه انتظام وجود دارد و دیگری نقض رابطه ضروری واقعی میان کلیات است، و بنابراین در این رویکرد، نامعقولیت مضاعفی بر چنین افعالی بار می‌شود. تمام مواردی که در مورد چرایی نامعقول بودن فعل مداخله‌گرایانه گفته شد در اینجا به طور مضاعف برقرار است؛ بنابراین، در این دیدگاه، فعل مداخله‌گرایانه از دو جهت واجد نامعقولیت است یکی نقض‌ترتیبی که در رابطه انتظام وجود دارد و دیگری نقض رابطه ضروری واقعی میان کلیات است.

اکنون به پرسش معرفت‌شناختی ابتدای مقاله باز می‌گردیم. در مورد بخش اول پرسش معرفت‌شناختی باید بگوییم که به نظر می‌رسد حداقل در بعضی موارد مشخصاً ما قادریم که این تعارض را نشان دهیم، ولی نکته مهم‌تر آن است که حداقل در سطوحی و حوزه‌هایی که ما قوانین طبیعت را می‌شناسیم این امر امکان‌پذیر است. اما در مورد بخش دوم این پرسش به گفته جان ارمن (John Earman) در گفتگو با پلانینگا (2008) استناد می‌کنیم که می‌گوید اگرچه معجزاتی از قبیل تبدیل آب به شراب و زنده کردن مردگان با مکانیک کوانتومی ناسازگار

نیست، احتمال آن بسیار بسیار پایین است. بنابراین، به همین نسبت امکان اینکه ما بدانیم معجزه‌ای صورت گرفته هم بسیار بسیار پایین خواهد بود.

مسئله بعدی در مورد موجیبت است. باید تأکید کنیم که، چه در دیدگاه انتظام (و سیستمی) و چه در دیدگاه ضروری سازی طبیعی، موجیبت مشاهده پذیر باعث بروز نقض قوانین طبیعت می‌شود، اما نکته‌ای که وجود دارد این است که در ضروری سازی طبیعی علاوه بر مشکلی که در مورد دیدگاه انتظام (و سیستمی) وجود دارد ما باید یک هویت دیگر را نیز از هستی‌شناسی حذف کنیم که همان قانون یا رابطه ضروری است.

رویکردهای دیگر در مورد قوانین هم به تحلیل‌های مشابهی منجر می‌شود که در مقاله‌ای جداگانه به آنها خواهیم پرداخت. اکنون به پرسشی که در چکیده مقاله مطرح کردیم می‌توان پاسخ داد: از مطالب گفته شده به نظر می‌رسد می‌توان نتیجه گرفت که فعل الهی ویژه غیرمداخله گریانه الهی به طور مستقیم می‌تواند در جهان جاری باشد و تعارضی با علم تجربی در میان نباشد ولی وقوع آن در موارد بسیار بسیار نادر خواهد بود.

یادداشت‌ها

۱. در ادامه این اصطلاح به طور دقیق‌تر و مشروح‌تری بررسی می‌شود، ولی اجمالاً این فعلی است که در زمان و مکان خاصی با قصد و مشیت الهی محقق می‌شود.

۲. به عنوان مثال، اصولاً چرا این تعارض رخ می‌دهد؟ به بیان دیگر، فعل الهی و قوانین طبیعت چه ویژگی‌هایی دارند که با هم در تعارض قرار می‌گیرند؟ یا اینکه آیا این تعارض ظاهری است یا نه؟ آیا در صورت تعارض، این ویژگی مربوط به همه تلقی‌ها از خداوند است یا مخصوص برخی تلقی‌های ویژه است؟ و

۳. در اینجا، واژه امر را به معنایی عام در نظر گرفته‌ایم؛ یعنی، امر به هر یک از موارد زیر می‌تواند ارجاع دهد: هویت (entity)، شیء (object)، حالات امور (states of affaires)، ویژگی (property)، ساختار (structure)، و رویداد (event).

۴. که به اختصار به آن DAP می‌گویند.

5. The Center for Theology and the Natural Sciences.

6. The Vatican Observatory.

۷. به عنوان مثال، به (Earman, 1986, P. 5-6) مراجعه کنید.

۸. باید توجه داشت که آنچه در این تعریف به صراحت ذکر شده و شرایط اولیه را تشکیل می‌دهد وضعیت کل جهان است نه بخشی از آن.
۹. تعریف دیگری همانند این تعریف به صورت زیر است:
- «بر جهان موجیت حاکم است (یا جهان تحت سلطه موجیت است) اگر و تنها اگر، با فرض وضعیت ویژه‌ای که اشیا در زمان t دارند، طریقی که اشیا بعد از آن خواهند پیمود، که ناشی از قانون طبیعت است، معین خواهد بود» (Hofer, 2016).
۱۰. تا آنجایی که نگارنده می‌داند این تقسیم بندی در ادبیات فلسفی نیست البته این لفظ یافت می‌شود، ولی درسیاق‌های دیگر، به عنوان مثال، در علوم رایانه می‌توان این لفظ را مشاهده کرد (Castellan, Clairambault, Winskel, 2017).
۱۱. توابع یک به یک و پوشا که هموار نیز هستند.
۱۲. برای ملاحظه جزئیات دقیق به کتاب‌های مرجع مکانیک کوانتومی مراجعه کنید؛ به عنوان مثال، به (Shankar, 1994) مراجعه کنید.
۱۳. به عنوان مثال، مراجعه کنید به (Koperski, 2015, P. 165-169).
۱۴. همچنین به مقاله (1396) از نگارنده مراجعه کنید.
۱۵. یادآور می‌شویم که دو گروه کلی از واقع گرایی قانونی وجود دارد: یکی رابطه ضروری سازی طبیعی است و دیگری «ذات گرایی تمایلی» (dispositional essentialism) است (Mumford, 2004).
۱۶. که به طور نمادین می‌توان آن را به صورت زیر بیان کرد:
- «این قانونی از قوانین طبیعت است که همه A ها B هستند اگر و تنها اگر، همه A ها B باشند»؛ به عنوان مثال، به (Psillos, 2002, P. 139; Armstrong, 1983, P. 13) مراجعه کنید.
۱۷. منظور از جزیی‌ها در اینجا همان اشیاى فردی (individual thing) است (Bird, 2007, P. 2).
۱۸. در نگاه آرمسترانگ، نمی‌توان این گزاره کلی را که «به ازای هر x که مصداقی از کلی A است، آنگاه کلی A ، کلی B را ضرورت می‌بخشد» تنها به اینکه مصداقی چون a از کلی A ، کلی B را ضرورت می‌بخشد و مصداق دیگری چون a' هم از کلی A ، کلی B را ضرورت می‌بخشد و همین طور تمام مصادیق کلی A ، کلی B را ضرورت می‌بخشد، تقلیل داد (Armstrong, 1983, P. 78).
۱۹. آرمسترانگ سه فرض اساسی دیگر دارد (Armstrong, 1983, P. 7-8)، یکی اینکه در دیدگاه او قوانین مستقل از اذهان ما وجود دارند؛ یعنی، دیدگاه واقع‌گرایانه نسبت به قوانین

دارد. بنابراین، عبارات مبین قوانین علمی از قوانین طبیعت متمایزند. وی همچنین اضافه می‌کند که اگر این عبارات صادق باشند، در جهان چیزی یا چیزهایی وجود دارند که موجب صدق آنها می‌شوند که همان قوانین هستند (*ibid*). دوم، اینکه نگاه او در مورد کلیات واقع‌گرایانه است؛ یعنی، وی به وجود مستقل از ذهن کلیات باور دارد و سومین فرض وی فرض بالفعل‌گرایی (Actualism) است؛ بر اساس این دیدگاه، تنها امور بالفعل وجود دارند، به این طریق، آرمسترانگ می‌خواهد تا در هستی‌شناسی خود، علاوه بر طبیعت‌گرایی، این قید را هم وارد کند که امور صرفاً ممکن مورد پذیرش (در هستی‌شناسی) نیستند، و ممکن از نظر او هم شامل ممکن فیزیکی می‌شود و هم ممکن منطقی (*ibid*). توجه به این نکته لازم است که پذیرش کلیات بی‌مصادق با دیدگاه آرمسترانگ تعارض دارد (*ibid*, P. 82). وی، همچنین، اصل مصادق‌یابی را می‌پذیرد: «یک ویژگی باید ویژگی یک جزئی واقعی باشد؛ یک رابطه باید میان جزئی‌های واقعی برقرار باشد»؛ با پذیرش این اصل، جهان فضا-زمانی کلیات را در خود جای می‌دهد که به این ترتیب، کلی چیزی نخواهد بود جز ویژگی‌های قابل تکرار این جهان (*ibid*).

۲۰. به علاوه آرمسترانگ می‌گوید A و B را نیز می‌توان «مفردات مرتبه دوم» در نظر گرفت (Armstrong, 1983, P. 88).

۲۱. چون رابطه‌ای میان کلیات است.

۲۲. به عنوان مثال، مراجعه کنید به (Murphy, 1995; Russell, 2002, 2008; Plantinga, 2008; Koperski, 2015, P. 160-163).

۲۳. یک مسئله دیگر مسئله آشوب (chaos) است که بسیار مهم است که هم از جنبه‌های کلاسیک و هم از جنبه‌های کوانتومی می‌توان به آن پرداخت، که البته خود، پژوهشی مجزاست و مجال دیگری می‌طلبد. در این خصوص، به عنوان مثال، به (Russell, Murphy, and Peacocke: 2000) مراجعه کنید.

۲۴. پلانتینگا (2008) از گفتگوی خود با برخی از متخصصان امر می‌گوید که مثلاً در مورد سازگار بودن شفای بیماران و شکافتن دریای سرخ با مکانیک کوانتومی توافق داشته‌اند، اما درباره سازگاری موارد دیگری همچون از گور برخاستن مردگان با مکانیک کوانتومی اختلاف نظر وجود داشته است.

منابع

- معصومی، سعید، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، دوره ۲۱، شماره ۴، ۱۳۹۶
- مطهری، مرتضی، مقدمه و پاورقی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، تهران، سید محمد حسین طباطبایی، صدرا، ۱۳۹۱.
- یغمایی، ابوتراب، فصلنامه اندیشه دینی شیراز، دوره ۱۶، شماره ۴، ص ۱۴۴-۱۳۱، ۱۳۹۵.
- Armstrong, D. *A Theory of Universals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- _____, "The Identification Problem and the Inference Problem". *Philosophy and Phenomenological Research*, 53: 421-422, 1993.
- _____, *What Is a Law of Nature?* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- _____, "What Makes Induction Rational?". *Dialogue*, 30: 503-511, 1991.
- Bird, A., *Nature's Metaphysics Laws and Properties*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Carroll, J.W., *Laws of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____, "Laws of Nature". <http://plato.stanford.edu/entries/laws-of-nature>, 2016.
- Castellan, S., Clairambault, P., Winkler, G. <https://drops.dagstuhl.de/opus/volltexte/2017/7721/pdf/LIPIcs-FSCD-2017-12.pdf>, 2017
- Earman, J. *A Primer on Determinism*, Dordrecht, D. Reidel Pub. Co, 1986.
- Earman, J., Norton, J. "What Price Spacetime Substantivalism." *British Journal for the Philosophy of Science*, 38: 515-525, 1987.
- Ellis, G. "Ordinary and Extraordinary Divine Action." *In Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by R. Russell, 359-395, Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences, 1995.
- Hofer, C. "Causal Determinism," <https://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal>, 2016.
- Koperski, J. *The Physics of Theism God, Physics, and the Philosophy of Science*, John Wiley & Sons, Ltd, 2015.

- Lewis, D. *Counterfactuals*, Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- _____, "Are we free to break the laws?", *Theoria* 47 (3):113-21, 1981.
- Mumford, S. *Laws in Nature*. London: Routledge, 2004.
- Norton, J. "General Covariance and the Foundations of General Relativity: Eight Decades of Dispute." *Reports on Progress in Physics*, 56: 791–858, 1993.
- Plantinga, A. "What Is 'Intervention'?" *Theology and Science* 6 (4): 369–401, 2008.
- Polkinghorne, J. *Science and Providence: God's Interaction with the World*. Boston: New Science Library, 1989.
- Psillos, S. *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*, London: Routledge, 1999.
- _____, *Causation and Explanation*, Stocksfield Hall: Acumen, 2002.
- Russell, R. "Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action." In *The Oxford Handbook of Religion and Science*, edited by Philip Clayton, 579–595, New York: Oxford University Press, 2008.
- Russell., Murphy, N., and Peacocke, A. *Chaos and Complexity Scientific Perspectives on Divine Action*. Vatican Observatory Publications, Vatican City State, and The Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley, California, 2000.
- Shankar, R. *Principles of Quantum Mechanics*. New York: Plenum Press, 1994.
- Wildman, W. "The Divine Action Project, 1988–2003," *Theology and Science*, 2(1): 31-75, 2004.

The possibility of the occurrence of a special divine act in the world

Saeed Masoumi^{*}

Abstract

When a natural disaster, such as corona, occurs, the question is often asked why God did not intervene to prevent it from happening. In this paper, we address this issue. In specific, the main issue we deal with in the present paper is whether a particular divine act can be carried out in the world. In other words, we raise the question of whether or not the presuppositions of the special divine act in the world and the presupposition of the laws of nature, some of which are causal, are contradictory. In fact, we consider the rationality of the possibility of special divine acts in the world, and we try to consider their implications for the laws of nature, especially the causal laws. In this regard, we make some

^{*} Shahid Beheshti University

masoumisaeed@yahoo.com

remarks about causality. It is concluded that the special non-interventionist divine act can be exercised directly in the world, but it can occur in very, very rare cases.

Key Terms: *special divine act, causality, laws of nature, non-interventionist, quantum mechanics.*

