

## مواجهه با مسئله فعل الهی در طبیعت: برتری دیدگاه نوخاسته‌گرایانه بر دیدگاه‌های تومیستی و کوانتمی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۳۱

جواد درویش آقاجانی<sup>۱</sup>

سید حسن حسینی<sup>۲</sup>

### چکیده

سؤال اصلی در موضوع فعل الهی در طبیعت، چگونگی ارتباط خداوند - به عنوان امر غیرمادی و متعالی - با طبیعت - به عنوان امر مادی - است. در دوره معاصر، عده‌ای با تکیه بر مبانی متافیزیکی و الهیاتی توماس آکویناس و عده‌ای با توسل به عدم موجیبت کوانتمی، به عنوان دو جریان غالب، در صدد پاسخ‌گویی به این مسئله بوده‌اند. دسته سومی در سال‌های اخیر بر مبنای نوخاسته‌گرایی به این مسئله پرداخته‌اند. نوخاسته‌گرایان سعی کرده‌اند به مسئله فعل الهی بر اساس یک نظریه جدید در علیت پاسخ دهند. این نظریه علیت را در روابط میان اشیاء طبیعی که علوم جدید به آنها می‌پردازند جستجو می‌کند. ویژگی دیگر دیدگاه نوخاسته‌گرایان نگرشی بر مبنای وحدت جوهری و یکپارچگی جهان است که ضمن طرد دوگانه‌انگاری جوهری در دامن فیزیکالیسم نیز نمی‌افتد. در این مقاله، در کنار تشریح رویکرد نوخاسته‌گرایان، استدلال می‌شود که این دیدگاه، نسبت به دو دیدگاه رقیب، قدرت تبیین بیشتری برای حل مسئله فعل الهی در طبیعت دارد. استدلال اصلی در تبیین مزیت آن نسبت به دیدگاه کوانتمی این است که نوخاسته‌گرایی به دلیل ابتنا بر متافیزیک علم، پاسخ موقتی ارائه نمی‌کند و با تغییر نظریات علمی نقض نمی‌شود. در مواجهه با نگاه تومیستی، مهم‌ترین مزیت نوخاسته‌گرایی تحلیل دقیق‌تر قوانین طبیعت بر مبنای متافیزیک علوم جدید است. در عین حال به خود این دیدگاه نقدهایی به ویژه به دلیل اخذ الهیات پنتئیستی وارد است.

### کلیدواژه‌ها

فعل الهی در طبیعت، نوخاسته‌گرایی، توماس آکویناس، مکانیک کوانتمی، موجیبت‌گرایی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(Javad.Darvish@gmail.com)

۲. استاد گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. (hoseinih@sharif.ir)

## Facing the Problem of the Divine Action in Nature: The Superiority of Emergentism over the Thomistic and Quantum Perspectives

Javad Darvish Aghajani<sup>1</sup>

Reception Date: 2020/02/15

Seyed Hassan Hosseini<sup>2</sup>

Acceptance Date: 2020/06/20

### Abstract

The main question in the subject of the divine action in nature is how God, as an immaterial being, relates to nature as a material being. In recent years, some have sought to address this issue by relying on the metaphysics and theology of Thomas Aquinas, and some by appealing to quantum indeterminism as the two mainstream views. A third group has addressed this issue based on emergentism theory. Emergentists have tried to solve the problem of divine action through a new theory of causality. They search for this theory of causality in the relationship between the natural objects that modern science deals with. The other characteristic of emergentism is the monistic approach, therein, while rejecting the substance dualism, does not fall into physicalism. In addition to explaining the emergentism approach, we argue in this paper that emergentism has more explanatory power than the two competing perspectives to solve the problem of divine action. The main argument in explaining its advantage over quantum's view is that emergentists do not provide a temporary answer due to its reliance on the metaphysics of science. In the face of the Thomistic view, the most crucial advantage of emergentism is a more precise interpretation of the laws of nature, which is rooted in the metaphysics of science. However, emergentism itself has been criticized, especially for the taking of panentheism theology.

### Keywords

Divine Action in Nature, Emergentism, Thomas Aquinas, Quantum Mechanics, determinism

---

1. Ph.D. Student, Department for Philosophy of Science, Sharif University, Tehran, Iran. (Javad.Darvish@gmail.com)

2. Professor at the Department for Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Tehran, Iran. (hoseinih@sharif.ir)

## ۱. مقدمه

یکی از ریشه‌های اصلی مسئله فعل الهی تأکید متون مقدس ادیان بر فاعل بودن خداوند در طبیعت است. آلوین پلنتینگا معتقد است خداوند از نگاه مسیحیت چهار ویژگی اصلی دارد: (۱) شخصی است که دارای صفاتی مثل علم مطلق است؛ (۲) جهان را خلق کرده است؛ (۳) جهان را از فروپاشی نگه می‌دارد و حافظ آن است؛ (۴) در جهان با سناریوهای مختلف حکمرانی می‌کند (Plantinga 2011, 67-69).

پلنتینگا تأکید دارد که نکته آخر در باور مسیحیت جایگاه ویژه‌ای دارد. او به جز ایجاد نظم‌ها و روال‌های موجود در طبیعت، گاهی اهداف خود را از طرق غیرمعمول (مثل معجزه شکافتن دریای سرخ، در عهد عتیق، یا تبدیل آب به شراب و راه رفتن حضرت عیسی روی آب، در عهد جدید) در جهان جلو می‌برد (Plantinga 2011, 71). بعضی از متألهان مسیحی از این فراتر می‌روند و معتقدند فاعلیت خدا در مرکز فهم ادیان از خدا قرار دارد (Tracy 2003, 219).

در اسلام نیز فاعلیت الهی (با عناوین مختلف) در منابع دینی برجسته است و شاید بتوان گفت از جهت اهمیت در رأس آموزه‌های اسلامی است. آیات متعددی در قرآن وجود دارد که به جز خلق موجودات، حرکت و تغییر حالت آنها را به فعل خدا نسبت می‌دهند. همچنین امور مختلف مربوط به انسان‌ها مثل رزق، هدایت و حتی شکست و پیروزی در جنگ‌ها به مشیت و فعل الهی ربط داده می‌شود.

این نگاه ادیان به فعل الهی تا قبل از لاپلاس تعارضی با علم نداشت، اما بعد از آن با متافیزیک علمی ناسازگار شد. ریشه این ناسازگاری را باید در طبیعت‌گرایی همراه با بستار فیزیکی یا همان فیزیکالیسم، به عنوان پارادایم غالب علم، جستجو کرد. کیم دو اصل بنیادین در طبیعت‌گرایی را «بستار فیزیکی»<sup>۱</sup> و «بستار تبیینی»<sup>۲</sup> می‌داند. منظور از بستار فیزیکی این است که هر رویداد فیزیکی علت فیزیکی کافی دارد؛ منظور از بستار تبیینی این است که علت‌های فیزیکی برای تبیین پدیده‌های فیزیکی کفایت می‌کنند (Kim 2003, 87). محل تعارض فعل الهی و علوم جدید همین‌جاست. بر این اساس، تأثیر خداوند در هیچ گونه امر فیزیکی، اعم از انسان و طبیعت، با روش علمی و طبیعت‌گرایی سازگار نیست. لذا می‌توان گفت فعل الهی با بسته بودن فیزیکی تعارض دارد.

اما آلون پلنتینگا معتقد است بستار فیزیکی پیشفرض متافیزیکی علم است که توسط لاپلاس به فیزیک نیوتنی اضافه شد و این ربطی به خود علم ندارد (Plantinga 2011, 83-86). این استدلال پلنتینگا قابل دفاع است. علم با محدود شدن به امور فیزیکی نمی‌تواند قضاوتی در مورد بسته بودن یا نبودن جهان فیزیکی ارائه کند. چنان که برخی از طرفداران فیزیکالیسم نیز بستار فیزیکی را برای علم، مفید اما غیرضروری می‌دانند (Papineau 2001, 32).

علاوه بر این، قلمرو علم بر اساس یافته‌های جدید مدام رو به گسترش است. نمونه‌هایی از موضوعات علم جدید مثل پدیده‌های کوانتمی یا آگاهی در انسان وجود دارند که تا یک قرن پیش جزو قلمرو علم نبودند، اما امروز به عنوان موضوعات علمی به رسمیت شناخته می‌شوند. در اینجا مسئله این نیست که خود آن موضوع با معیارهای پیشینی، طبیعی یا مادی تلقی شود. در فلسفه علم جدید این تفکیک پذیرفته شده است که موضوعی مثل آگاهی می‌تواند به لحاظ هستی‌شناختی غیرتجربی باشد، ولی در تبیین آن به لحاظ معرفت‌شناختی می‌توانیم پایبند به روش‌های علمی و تجربی باشیم. نتیجه این که در علم جدید بین داخل و بیرون علم مرز سیالی وجود دارد. به نظر می‌رسد مرز علم به سوی متافیزیک رو به گسترش است و بسیاری از مفاهیم که پیش‌تر مفاهیمی متافیزیکی تلقی می‌شدند امروز در دایره طبیعت‌گرایی قرار می‌گیرند.

به دو دلیل یادشده، یعنی اولاً ضروری نبودن بستار فیزیکی برای روش علمی و ثانیاً مبهم بودن مرز علم و متافیزیک، ما بستار فیزیکی را به عنوان دلیلی که نشان‌دهنده تعارض بین فاعلیت الهی با روش علمی باشد کنار می‌گذاریم تا راه برای تبیین مکانیسم تأثیرگذاری خداوند بر طبیعت باز شود.

یک نوع دسته‌بندی از پاسخ‌های ارائه‌شده به فعل الهی را توماس تریسی ارائه کرده است. او بر اساس وجود یا عدم وجود «رخنه‌های مشخص علی»<sup>۳</sup> - یعنی جایی که علل طبیعی برای تبیین کافی نیستند - به سه دسته کلی از پاسخ‌ها اشاره می‌کند:

۱. دیدگاهی که متأثر از شلایرماخر معتقد است خداوند در تاریخ به طور خاص دخالتی ندارد، ولی تاریخ را به عنوان کل تحت تأثیر قرار می‌دهد.
۲. یک دسته از پاسخ‌ها معتقد به تأثیر مستقیم خداوند در تاریخ و طبیعت هستند، ولی این تأثیرگذاری را وابسته به وجود رخنه‌هایی در عالم نمی‌دانند.

۳. دسته سوم از پاسخ‌ها به دیدگاه‌هایی اشاره دارد که فعل الهی را از طریق توسل به رخنه‌های مشخص علی در طبیعت تبیین می‌کنند (Tracy 2000, 294-321). در این مقاله رویکرد دوم و سوم مورد توجه قرار خواهد گرفت. در واقع رویکرد اول ریشه در آرای فلاسفه سنتی و به خصوص توماس آکویناس دارد که نگاه موجبیت‌گرایانه<sup>۴</sup> به طبیعت داشتند. رویکرد دوم ریشه در نظریات دانشمندان علوم طبیعی مدرن دارد که نگاهی غیرموجبیت‌گرایانه<sup>۵</sup> اتخاذ کرده‌اند، و در چند دهه اخیر ارائه شده است. مدعای مقاله ناکافی بودن هر دوی این دیدگاه‌هاست. رویکرد اول تبیین معقولی از رابطه خدا و طبیعت ارائه نمی‌کند؛ رویکرد دوم نیز رابطه خدا و طبیعت را بسیار محدود می‌کند. در مقابل، از دیدگاه سومی دفاع خواهد شد که در پرتو نوحاسته‌گرایی<sup>۶</sup> به ارائه تبیینی برای فاعلیت الهی می‌پردازد و نشان داده می‌شود که از اشکالات دو دیدگاه قبلی میراست، هرچند خودش با مشکلاتی روبه‌روست.

لذا در بخش اول مقاله، پاسخ جریان تومیستی و جریان کوانتومی تشریح می‌گردد. در بخش دوم، این رویکردها مورد ارزیابی انتقادی قرار می‌گیرند. در بخش سوم، رویکرد نوحاسته‌گرایانه تشریح می‌شود، و در نهایت مزیت‌های رویکرد نوحاسته‌گرایانه بر دو دیدگاه قبلی بیان خواهد شد. لازم به ذکر است در این مقاله نگاه ادیان ابراهیمی به مفهوم و ویژگی‌های خدا مفروض است و در ارزیابی دیدگاه‌های مختلف فعل الهی این نگاه به عنوان معیار در نظر گرفته شده است.

## ۲. تبیین جریان‌های غالب در فعل الهی

اگر بخواهیم صورت مسئله فعل الهی را تحلیل کنیم، به دو جنبه اساسی در این موضوع برمی‌خوریم:

۱. طبیعت - که شامل بررسی قوانین طبیعت و یافته‌های علوم تجربی می‌شود.

۲. خداوند - که شامل بررسی صفات، ذات و افعال او می‌شود.

طبیعت امری مادی است، و خداوند، با فرض دیدگاه ادیان ابراهیمی، موجودی غیرمادی است. با این وصف، اصل مسئله فعل الهی در طبیعت شبیه مسئله معروف «ذهن-بدن» در فلسفه ذهن است، که چگونه یک امر غیرمادی در امر مادی تأثیر علی می‌گذارد؟ لذا هر نظریه‌ای در مورد فعل الهی باید در ابتدا تصویر روشنی از طبیعت و خداوند ارائه کند. در

این بخش ابتدا دیدگاه‌هایی بررسی می‌شوند که به طبیعت نگاه موجبیت‌گرایانه دارند، و سپس نگاه غیرموجبیت‌گرایانه به طبیعت مورد توجه قرار خواهد گرفت.

## ۱-۲. دیدگاه‌های مبتنی بر موجبیت‌گرایی: بررسی تومیست‌ها و نوتومیست‌ها

تعریفی که *دایرةالمعارف فلسفی استنفورد* از موجبیت‌گرایی ارائه می‌کند چنین است:

جهان تحت سیطره موجبیت‌گرایی است، اگر و تنها اگر، با فرض یک شرایط مشخص که اشیاء در یک زمان  $t$  دارند، شرایط آنها بعد از آن زمان بر اساس قوانین طبیعت مشخص شده باشد. (Hofer 2016)

این اصل در معنای وسیع‌تر گویای نظام‌مندی جهان است. اما مسئله اینجاست که هر گونه موضع موجبیت‌گرایانه‌ای چالشی برای فعل الهی در طبیعت است. با فرض موجبیت‌گرایی، دو راه برای تبیین فعل الهی وجود دارد. راه اول محدود کردن فعل خدا به فعل بنیادین او یعنی خلقت است که در هر صورت دیدگاه پرهزینه‌ای برای یک الهی‌دان معتقد به ادیان ابراهیمی است. راه دوم شکسته شدن قوانین طبیعت به هنگام فعل خاص الهی<sup>۶</sup> است که این دیدگاه نیز، گذشته از غیرمحمتمل بودن آن و تعارض آشکارش با اصل موجبیت‌گرایی، با حکمت خداوند سازگار نیست. چون مستلزم این است که خداوند قوانینی را بشکند که خودش به صورت تکوینی وضع کرده است.

اما موجبیت‌گرایی، به رغم همه مشکلات، در فلسفه و الهیات سنتی بیشترین طرفدار را داشته است. خداوند در این نگاه یک علت در عرض علل دیگر نیست و جایگاه او به سطح امور طبیعی پایین نمی‌آید. از این رو صفت تعالی خداوند با اتخاذ این دیدگاه حفظ می‌شود.

اصل بنیادین در دیدگاه آکویناس - به عنوان یک دیدگاه موجبیت‌گرایانه - در مورد فعل الهی تفکیک بین علت اولیه یا علت متافیزیکی از علت ثانویه یا علت طبیعی است. آکویناس برای اجتناب از قرار دادن خداوند و فعل او در عرض علل و کنشگران مادی و طبیعی و حفظ تصویر سنتی خداوند به عنوان موجودی مجرد، متعالی و به کلی مستقل از عالم طبیعت به این تفکیک قائل می‌شود تا خداوند را در طول علل طبیعی قرار دهد. اصل این تفکیک ریشه در آرای ابن سینا دارد. نزد آکویناس خدا منبع وجود است و همه چیز به واسطه وجود او ایجاد شده است. اشیاء و سایر مخلوقات نیز دارای قوای علی هستند که

همان علت ثانویه‌ای است که به واسطهٔ خداوند - یعنی علت اولیه - واجد آن شده‌اند (Aquinas 2005, 424-429).

در دیدگاه آکویناس، علت آن چیزی است که وجود را اعطا و افاضه می‌کند. اما انحا وابستگی معلول به علت موجب ظهور مفاهیم متعددی از علیت می‌شود. آکویناس وابستگی اشیاء و رویدادهای طبیعی به خداوند یا، به طور خاص‌تر، فاعلیت الهی در طبیعت را به چهار شکل صورت‌بندی می‌کند:

۱. خداوند به عنوان علت اولیه در زمان خلقت با اعطای وجود به اشیای مادی به آنها قدرت علی می‌دهد.

۲. خداوند به عنوان علت اولیه نه تنها در حدوث که در بقا هم مدام در حال اعطای وجود و قدرت علی به علل ثانویه و اشیای طبیعی است.

۳. خداوند به عنوان علت اولیه از قدرت علی‌ای که در ذات اشیاء است استفاده می‌کند، یعنی از اشیای طبیعی به مثابه ابزاری برای تحقق هدفی که آن ابزار برای آن ایجاد شده است استفاده می‌کند، مثل استفاده از چاقو برای بریدن نان.

۴. خداوند به عنوان علت اولیه با توجه به ظرفیت و قوای علی‌ای که برای تحقق یک هدف خاص فراتر از هدف اولیه طراحی شیء طبیعی وجود دارد دست به مداخلهٔ هوشمندانه می‌زند، برای نمونه، در مثال فوق می‌شود استفاده از چاقو برای بریدن نان به شکل یک ستاره را عنوان کرد. (Silva 2015, 109,110)

دو حالت اول بین خداوند و اشیای طبیعی را حالات ایستا و دو حالت دوم را حالات پویا نامیده‌اند (Silva 2015, 110). همان طور که در هر چهار حالت فوق مشخص است، خداوند ضرورتاً فعلش را از طریق علل ثانویه جاری می‌کند و از این جهت که در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها این اتصال و وابستگی وجود دارد، می‌توان آن را فعل خاص خدا دانست (Silva 2015, 112). تفکیک بین علت اولیه و ثانویه به این دلیل است که تعالی خداوند حفظ شود. همان طور که بیان شد، این دو علت در یک سطح نیستند. لازمه در یک سطح نبودن علل این است که علیت اولیه خلاً و کمبود علیت ثانویه را پر نمی‌کند.

## ۲-۲. دیدگاه‌های مبتنی بر غیرموجوبیت‌گرایی: بررسی نگاه‌های کوانتمی

بر خلاف قائلان به موجوبیت‌گرایی، که در قسمت قبل مورد بررسی قرار گرفت، عده‌ای معتقدند که در جهان قانون عام و جهان‌شمول علیت برقرار نیست. در این نگاه، ما اگر شرایط اولیه و همه اطلاعات لازم را در مورد رفتار یک پدیده طبیعی بدانیم، باز هم رفتار آن برای ما قابل پیش‌بینی نیست.

مهم‌ترین دلیل توسل به غیرموجوبیت‌گرایی در فلسفه و علم معاصر نظریه‌های جدید در مکانیک کوانتم است. در مکانیک کوانتم، نتیجه یک آزمایش قابل پیش‌بینی نیست و تنها چیزی که می‌تواند به دست آید احتمال یک نتیجه است (گلشنی ۱۳۹۰، ۶۳). این احتمال البته با احتمالی که در فیزیک کلاسیک از آن صحبت می‌شود متفاوت است (پاکینگ‌هرن ۱۳۸۷، ۵۰). عدم قطعیت و مسئله احتمالات همه ریشه در عدم تعیین در سطح میکرو دارند. در مورد منشأ این عدم تعیین و تفسیر آن دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است که تفسیرهای متفاوت از مکانیک کوانتم را موجب شده است. اما تفسیر غالب و جریان اصلی عدم قطعیت را به عدم تعیین یا غیرموجوبیت‌گرایی هستی‌شناسی تعبیر می‌کند (باربور ۱۳۹۲، ۳۹۲).

تأثیر ابتدایی این نگاه در الهیات زیر سؤال رفتن براهین نظم و در واقع ایجاد یک بحران بود. اما آرتور پیکاک در اواخر دهه ۱۹۷۰ و در کتاب *خلقت و جهان علم*<sup>۸</sup> سعی کرد تفسیر جدیدی از شانس ارائه نماید که این بحران را به یک فرصت تبدیل کند<sup>۹</sup> (Peacocke 2004, 92-103). دیدگاه *فعل الهی آبجکتیو غیرمداخله‌گرا بر اساس مکانیک کوانتم (QM-NIODA)*<sup>۱۰</sup> شاخص‌ترین و پرطرفدارترین دیدگاه در این زمینه است<sup>۱۱</sup> که در آن سعی می‌شود عدم تعیین‌های کوانتمی به مثابه نقاط «تأثیر علی» ای مورد توجه قرار گیرند که در آنها علت الهی و علت طبیعی به هم می‌رسند. مدعیان اصلی این رویکرد رابرت جان راسل<sup>۱۲</sup>، نانسی مورفی<sup>۱۳</sup> و توماس تریسی<sup>۱۴</sup> هستند.

بنای این رویکرد در مورد طبیعت بر «عدم تعیین هستی‌شناختی»<sup>۱۵</sup> است. برای توضیح این مسئله از میان آثار راسل می‌توان به سه تقلیل یا سه گزاره اشاره کرد:<sup>۱۶</sup>

۱. تقلیل رفتار طبیعت به آنچه علم جدید می‌گوید: راسل بر اساس رئالیسم علمی خود صراحتاً قوانین طبیعت را فرایندها و انتظام‌هایی می‌داند که علم جدید از آنها پرده برمی‌دارد (Russell 2008, 580).



۲. تقلیل آنچه علم جدید در مورد طبیعت می‌گوید به آنچه مکانیک کوانتم می‌گوید: راسل معتقد است عده‌ای از محققان (که خودش را هم جزو آنها می‌داند) به این دلیل روی مکانیک کوانتم متمرکز شده‌اند که این نظریه به پایین‌ترین سطح طبیعت یعنی ذرات بنیادین و روابط فیزیکی آنها می‌پردازد (Russell 2009, 353).

۳. تقلیل مکانیک کوانتم به یکی از تفسیرهای آن، که همان تفسیر کپنهاگی است: راسل ضمن اذعان به وجود تفسیرهای متفاوت از مکانیک کوانتم که شواهد تجربی کافی برای تأیید یا رد آنها وجود ندارد، خودش تفسیر کپنهاگی را انتخاب می‌کند و دلیلی که برای این کار می‌آورد بیشتر الهیاتی است تا علمی و فلسفی (Russell 2009, 367).

حاصل مجموع این سه گزاره این است که رفتار کل طبیعت بر اساس تفسیر کپنهاگی از مکانیک کوانتم توضیح داده می‌شود.

در گام بعد، نانسی مورفی برای تبیین نوع رابطه خدا با طبیعت از پارادوکس «الاغ بوریدان»<sup>۱۷</sup> استفاده می‌کند. در این پارادوکس گفته می‌شود که الاغی کاملاً گرسنه در فاصله مساوی از دو توده کاه قرار داده می‌شود. اما این الاغ که همیشه فقط به سمت چیزی که نزدیک‌تر است حرکت می‌کند، نمی‌تواند تصمیم بگیرد که بین این دو کدام را انتخاب کند، و در نهایت از گرسنگی می‌میرد! مورفی می‌گوید وضعیت این الاغ همان وضعیت موجودات کوانتمی است (Murphy 2009, 283). برای یک الاغ هیچ مکانیسم درونی‌ای که بین دو توده کاه هم‌فاصله یکی را انتخاب کند تعبیه نشده است، و در سطح کوانتمی نیز مطابق تفسیر کپنهاگی مکانیسم درونی‌ای وجود ندارد - البته اگر از تفسیر بوهمی صرف‌نظر کنیم که متغیرهای پنهانی را در نظر می‌گیرد که می‌توانند نتایج را متعین کنند. در واقع اینجا یک خلاً وجود دارد که همان «خلأ هستی‌شناختی»<sup>۱۸</sup> کوانتمی است.

حالا در اینجا دو راه متصور است. یا برای همیشه عالم به صورت باز و نامتعین باقی بماند یا این که به هر حال یک دلیل کافی وجود داشته باشد. مورفی و راسل راه دوم را انتخاب می‌کنند. لذا نیاز به یک علیت بیرونی هست که همان تأثیر علی خداوند است. در نتیجه آنها به خداوند به عنوان «متغیر پنهان بیرونی»<sup>۱۹</sup> ای نگاه می‌کنند که برای متعین کردن یکی از امکان‌های بالقوه وارد عمل می‌شود (Murphy 2009, 283).

### ۳. ارزیابی دیدگاه‌های تومیستی و کوانتومی

دیدگاه‌های فوق جریان‌های اصلی در بحث فعل الهی هستند و در ادامه هر کدام از این دیدگاه‌ها را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

#### ۳-۱. ارزیابی دیدگاه تومیستی

خلاصه دیدگاه تومیستی در مورد فعل الهی را به صورت زیر می‌توان صورت‌بندی کرد:

۱. خداوند واجب‌الوجود، عالم مطلق، قادر مطلق و مبدأ هستی است.
۲. غیر از خداوند هر چه وجود دارد ممکن‌الوجود است.
۳. دو نوع علیت در جهان هستی برقرار است: علیت اولیه که معطی وجود است و علیت ثانویه که معطی حرکت است.
۴. رابطه خدا و طبیعت از طریق علیت طولی تبیین می‌شود. خداوند به عنوان علت اولیه در طول علل طبیعی (علت ثانویه) است و از طریق علل ثانویه بر طبیعت اثرگذار است.
۵. یک پدیده طبیعی در عرض کاملاً وابسته به علل مادی است و در طول کاملاً وابسته به خداوند است.

در مورد گزاره ۱ و مفهوم خدا از منظر آکویناس می‌توان مناقشاتی را مطرح کرد. آکویناس در جامع‌الهیات<sup>۲۰</sup> پنج راه را برای اثبات وجود خدا بیان می‌کند که همه آنها از طریق مشاهده آثار و احوال جهان خارج است. به همین دلیل به آن الهیات طبیعی گفته می‌شود. سومین راه آکویناس برهان وجوب و امکان است. بر اساس این برهان، خدا واجب‌الوجودی است که وجود ممکنات متکی به اوست. اما فاعلیت و اتصال مدام با عالم و تعامل با هستی برای این خدا ضروری نیست (Aquinas 1981, 795). در واقع این وجود واجب همان خدای به کلی متمایز از عالم هستی مطابق با الهیات کلاسیک است. خدای آکویناس ضروری، ثابت، غیرزمانمند و غیرمکانمند است. اما، در مقابل، خدای ادیان ابراهیمی صاحب اراده، شنوا و آگاه به حال بندگان و امور جهان است. آکویناس برای حفظ تعالی خداوند او را به کلی متمایز از جهان کرده است. به همین دلیل است که الهی‌دانان مدرن، مثل پینتھیست‌ها، این نقد را بر آکویناس و الهیات کلاسیک وارد کرده‌اند که او برای حفظ تعالی خداوند حضور مطلق<sup>۲۱</sup> او را فدا کرده است (Culp 2020).

بعد از انقلاب علمی، رویکرد آکویناس را منطبق با موجبیت‌گرایی کلاسیک تفسیر کردند. از این رو طبیعت به مثابه «ماشین قانونمند» و خداوند به مثابه «ساعت‌ساز الوهی» قلمداد شدند که مستقل از هم هستند. اما با پیشرفت علم و کنار رفتن «خداوند رخنه‌پوش»،<sup>۲۲</sup> عملاً خدا غیرفعال شد و به قالب یک بازنشسته در مکتب دئیسم درآمد (باربور ۱۳۹۲، ۷۹-۸۳). البته این لزوماً به معنای دئیستی بودن الهیات کلاسیک آکویناس نیست، بلکه نشان می‌دهد استقلال تام خداوند از طبیعت در متافیزیک او مستعد تفسیر دئیستی است.

ناظر به گزاره ۵ نیز می‌توان دیدگاه آکویناس را به چالش کشید. او برای این که تعالی خداوند را حفظ کند و اثر او را در عرض علل طبیعی نیاورد، خداوند را علت اولیه‌ای معرفی می‌کند که در طول علل ثانویه و طبیعی است. علت اولیه و ثانویه در یک مرتبه نیستند، پس علت اولیه نقص علت ثانویه را جبران نمی‌کند. این نکته‌ای است که نوتومیست‌ها در مقابل جریان‌های غیرموجبیت‌گرا بیان می‌کنند. غیرموجبیت‌گرایان علل طبیعی را برای تحقق یک معلول کافی نمی‌دانند. لذا علت الهی را در کنار آن و برای نقص کمبود آن وارد می‌کنند. نوتومیست‌ها این تصویر را خلاف تعالی خداوند می‌دانند، لذا معتقدند در سطح طبیعت یک پدیده به طور کامل توسط علل ثانویه متعین می‌شود و در سطح بالاتر، خود این علل وابسته به خداوند هستند (Silva 2014, 283, 284).

در اینجا یک دوراهی وجود دارد: از یک سو، اگر این دوگانگی را صرفاً اختلاف در سطح تحلیل و روایت بدانیم، مسئله واقعی فعل الهی و اثر آفاقی خداوند در طبیعت را دست‌نخورده رها کرده‌ایم؛ از سوی دیگر، اگر هر دو علت را برای تحقق یک رویداد علت کافی بدانیم، چالش مشهور «توارد علتین در معلول واحد» یا تعیین مضاعف<sup>۲۳</sup> مطرح می‌شود، که مطابق آن وقتی یک علت کافی برای وقوع پدیده وجود داشته باشد، علل دیگر گزاف هستند، و اساساً معنای علت کافی این است که نیازی به علتی دیگر برای توضیح پدیده وجود ندارد.

### ۲-۳. ارزیابی دیدگاه کوانتومی

ارزیابی این دیدگاه را ذیل دو عنوان «مبانی متافیزیکی» و «مبانی الهیاتی» انجام می‌دهیم.<sup>۲۴</sup>

## ۳-۲-۱. ارزیابی بر اساس مبانی متافیزیکی

راسل، مورفی و طرفداران نظریه آنها جهان را قانونمند می‌دانند و آشفتگی و بی‌نظمی کلی در جهان را نفی می‌کنند. لذا آنها قائل نیستند که خداوند در هر زمان و مکانی و به هر نحوی در جهان مداخله می‌کند. به این ترتیب، آنها مرز خود را با دیدگاه‌های مقارنه‌گرا<sup>۲۹</sup> مشخص می‌کنند. در عین حال، لازمه نفی مقارنه‌گرایی را محدود کردن فعل خدا به تأثیر غیرمستقیم و فعل واحد او در لحظه خلقت، یعنی مدلی شبیه به علیت دوگانه آکویناسی، نمی‌دانند (Murphy 2009, 271, 272). پس این رویکرد به دنبال راهی بین مقارنه‌گرایی و علیت دوگانه است، راهی که هم تأثیر خدا در طبیعت حفظ شود و هم قانونمندی جهان مختل نشود.

مشکل اول در این دیدگاه از همین جا برمی‌خیزد که در مورد قانونمندی طبیعت رویکرد یکپارچه‌ای ندارد. اگر لازمه آزادی مخلوقات قانونمندی و وجود قوانین ضروری در طبیعت است، و همچنین آزادی و قانونمندی اصول جهان‌شمول‌اند، چرا نظم و قانون فقط باید در مخلوقات سطح ماکرو وجود داشته باشد؟ دیدگاه راسل و مورفی متضمن نوعی استثنا و تبعیض برای موجودات سطح میکرو است که برای آن توجیهی وجود ندارد. مشکل دوم به تلقی این جریان از قوانین طبیعت برمی‌گردد. در تبیین دیدگاه راسل گفتیم که اولین تقلیل در رویکرد او تقلیل رفتار طبیعت به روایت علم از طبیعت است. این تقلیل به معنای این‌همانی قوانین طبیعت با قوانین علمی است. اما قوانین علمی ناظر به وضعیت بالفعل طبیعت هستند. این قوانین نقض‌پذیرند و بر اساس دانش بشری قابل ابطال‌اند. توسل به این قوانین دیدگاه فعل الهی را موقتی می‌کند. این نقدی است که برخی از طرفداران این دیدگاه مثل ویلیام آلستون نیز متذکر آن شده‌اند (Alston 1993, 188). می‌توان این موضوع را اضافه کرد که توسل به یک نظریه علمی برای تبیین فعل الهی تفاوت بنیادین با رویکرد خدای رخنه‌پوش ندارد. به رغم تلاش راسل و مورفی برای ایجاد تمایز بین خود و مدافعان خدای رخنه‌پوش، این دو دیدگاه هر دو به یک سرانجام می‌رسند. خدای رخنه‌پوش به تعبیر راسل از طریق «نقص علم» سعی در تبیین فعل الهی دارد (Russell 2008, 584) و به نظر ما رویکرد راسل از طریق «علم ناقص» همین کار را می‌کند، چون هیچ کس مدعی نیست که علم فیزیک فعلی کامل و ایدئال است، و به ویژه در سطح کوانتم هنوز با ابهامات و نواقص بسیاری مواجه هستیم.

نقد سوم، که شاید مهم‌تر از دو نقد قبلی باشد، فرض تقلیل‌گرایی مصرّح در این نظریه است. همان‌طور که گفتیم، بررسی طبیعت در این نگاه به نظریات فیزیک و به پایین‌ترین سطح فیزیک تقلیل می‌یابد. در تبیین فعل الهی نیز راسل از علیت پایین به بالا استفاده می‌کند و مدعی است تأثیر خداوند در سطح میکرو منجر به تحقق رویدادها در سطح ماکرو می‌شود. به عبارت دیگر، در این دیدگاه، رفتار موجودات سطح ماکرو بر اساس رفتار فرایندها و علل سطح میکرو متعین می‌شود. این نتیجه دقیقاً دلالت بر تقلیل‌گرایی علمی دارد (Wimsatt and Sarkar 2006, 696).

علوم خاص مثل زیست‌شناسی و روان‌شناسی چالش‌های زیادی برای تقلیل‌گرایی در پی دارند. در زیست‌شناسی، محیط بر اساس اصل انتخاب طبیعی گونه‌هایی را انتخاب می‌کند که قابلیت تطبیق بیشتری دارند و شانس بقای آنها را افزایش می‌دهد. این تأثیر محیط بر گونه‌ها نوعی علیت بالا به پایین است و نمی‌توان آن را در سطح فیزیک توضیح داد. در روان‌شناسی و فلسفه ذهن، به ویژه در موضوع علیت ذهنی و آگاهی، مدافعان تقلیل‌گرایی در میان فیلسوفان نادر هستند. فیلسوفان ذهن به دلیل تفاوت‌های آشکار بین ویژگی‌های ذهنی و ویژگی‌های فیزیکی (از جمله قصدمندی،<sup>۲۶</sup> قانونوار نبودن،<sup>۲۷</sup> کیفی بودن<sup>۲۸</sup> و...) و همچنین مشکلات حل‌نشده این‌همانی نوعی<sup>۲۹</sup> (از جمله مسئله تحقیق‌پذیری چندگانه<sup>۳۰</sup>) از تقلیل‌گرایی صرف‌نظر کرده‌اند.

### ۳-۲-۲. ارزیابی بر اساس مبانی الهیاتی

در دیدگاه راسل و مورفی بر این گزاره تأکید می‌شود که «خدا و علل طبیعی با هم برای تحقق یک رویداد طبیعی همکاری<sup>۳۱</sup> می‌کنند» (Murphy 2009, 279). در این همکاری، خلأ علل طبیعی توسط خداوند پر می‌شود. پس خدا و طبیعت اثری هم‌عرض و در کنار هم دارند. این نوع همکاری با تمایز هستی‌شناختی بین خدا و طبیعت، که ادیان ابراهیمی بر اساس مفهوم تعالی روی آن تأکید دارند، ناسازگار است. زیرا این همکاری فعل خدا را به سطح افعال طبیعی تقلیل می‌دهد و علیت الهی را به «علتی در میان علل» تبدیل می‌کند (Silva 2015).

نکته مهم‌تر این که راسل عدم تعین‌هایی را که کوانتم به آنها ارجاع دارد گزینه‌های «تبیین‌خواه» مناسبی در طبیعت می‌داند که فعل خداوند «بهترین تبیین» را برای آنها فراهم می‌کند. اما این تبیین‌خواه یک مسیر «باریک» و «موقت» برای ارتباط خدا و طبیعت ترسیم

می‌کند. موقت بودن آن به همان دلیل نقض‌پذیری نظریات علمی است که قبلاً به آن اشاره شد. اما این مسیر از آنجا باریک است که رابطه خدا و طبیعت را در نقاط خاصی محدود می‌کند. تصویری که در آن طبیعت جز از طریق نقاطی محدود بی‌ارتباط با خداوند باشد، مغایر حضور مطلق و حاکمیت مطلق خداوند است که ادیان ابراهیمی بر آن تأکید دارند.

#### ۴. دیدگاه نوحاسته‌گرایی در مورد فعل الهی

مفهوم نوحاستگی از اواخر قرن نوزدهم و در مباحث جان استوارت میل مطرح شد و در ابتدا تلقی جوهری و متافیزیکی از آن وجود داشت. اما اواسط قرن بیستم براد<sup>۳۲</sup> آن را احیا و وارد مباحث فلسفه ذهن کرد. برخی از نظریه‌های علیت ذهنی، به خصوص رویکردهای غیرتقلیل‌گرا، از نوحاستگی برای تبیین رابطه ذهن و بدن استفاده می‌کنند (O'Connor 2020). اما توجه عمده به نوحاستگی در الهیات جدید برای این بود که بتوانند، با نقد نگاه‌های سنتی به علیت، راهی میان دوگانه‌انگاری و فیزیکیالیسم باز کنند.

این نوع علیت از دل روابط علی و معلولی ملهم از علوم جدید به دست می‌آید. از مهم‌ترین الهی‌دانان و دانشمندان این دسته می‌توان به فیلیپ کلایتون<sup>۳۳</sup> و آرتور پیکاک<sup>۳۴</sup> اشاره کرد. نزد هر دوی اینها حفظ علم مدرن و سازگاری نظریه‌های فلسفی یا الهیاتی با علم مدرن یک ارزش بنیادین به حساب می‌آید. آنها در صددند با کاوش در اعماق روابط اشیاء بر اساس قرائت علم جدید (به خصوص فیزیک، زیست‌شناسی و روان‌شناسی عصبی) به نظریه‌های جدیدی از علیت دست پیدا کنند. در این بخش، دیدگاه این گروه را ذیل دو عنوان «مبانی متافیزیکی و نظریه علیت» و «نظریه فعل الهی و تأثیر خدا بر سطح فیزیکی» بررسی خواهیم کرد.

#### ۴-۱. مبانی متافیزیکی و نظریه علیت

پیکاک، کلایتون و افرادی که به لحاظ فلسفی با آنها هم‌رأی هستند، به دلیل توجه خاص به علوم طبیعی، از هر گونه رویکرد دوگانه‌انگارانه<sup>۳۵</sup> دوری می‌کنند؛ یعنی با هر دیدگاه دکارتی یا شبه‌دکارتی دایر بر تمایز جوهر غیرفیزیکی (مثل روح یا نفس) از جوهر فیزیکی (مثل بدن و طبیعت) مخالف هستند. از طرف دیگر، تعهد الهیاتی آنان و شواهدی چون علیت ذهنی ایشان را از پذیرش یک دیدگاه صرفاً فیزیکیالیستی<sup>۳۶</sup> نیز بازمی‌دارد. پس فیزیکیالیسم

را کنار می‌گذارند و قائل به نوحاسته‌گرایی وحدت‌گرایانه<sup>۳۷</sup> می‌شوند (Peacocke 2009, 55). کلایتون معتقد است نوحاسته‌گرایی مفهوم مفیدی است، نه به عنوان چیزی که متافیزیک به علم تحمیل کرده، بلکه به عنوان چیزی که از خود علم جدید بیرون آمده و نتیجه مستقیم آن است (Clayton 2004, 620). تاکنون ۲۸ سطح نوحاسته شناخته شده است که این سطوح قابل تقلیل به هم نیستند، اما در عین حال بی‌ارتباط با یکدیگر نیز نیستند. ارتباطات و پیوستگی بین آنها یک کل به‌هم‌پیوسته را می‌سازد. به همین دلیل این دیدگاه را نوحاسته‌گرایی وحدت‌گرایانه نامیده‌اند. وحدت‌گرایانه است به این دلیل که جهان یک کل به‌هم‌پیوسته واحد است که شامل سلسله‌مراتبی از سطوح می‌شود. همچنین این دیدگاه نوحاسته‌گرا است، چون این سطوح به هم مرتبط و دارای تأثیر علی بر هم هستند، ولی در عین حال قابل تقلیل به هم نیستند.

نقطه عزیمت نوحاسته‌گرایان برای ارائه نظریه جدید در علیت، اولاً، این ادعاست که نظریه‌های سنتی علیت برای تبیین فعل الهی در طبیعت (همچنین تبیین رابطه ذهن و بدن) کافی نیستند. ثانیاً این نظریه‌ها با علم جدید و آنچه علم جدید در مورد روابط بین اشیاء طبیعی می‌گوید سازگار نیستند (Clayton 2004, 618-619).

از این رو برای تبیین یک نظریه جدید علیت خود علم موضوع بررسی قرار می‌گیرد.

فیلیپ کلایتون چهار سطح اصلی نوحاسته در علم را نام می‌برد:

۱. سطح فیزیک کوانتمی به سطح ماکرو و شیمی؛

۲. شیمی به پدیده‌های پیچیده زیستی و اکوسیستم‌ها؛

۳. مغز و سیستم عصبی به پدیده‌های ذهنی و آگاهی؛

۴. نوحاستگی روح از نظم‌های طبیعی. (Clayton 2004, 620)

کلایتون به تفصیل به نوع روابط علی در سه مورد اول می‌پردازد و سعی می‌کند مفهوم علیت را در فیزیک ذرات بنیادین، زیست‌شناسی تکاملی و روان‌شناسی تحلیل کند. برای مثال، در روان‌شناسی، علیت غیرفیزیکی تقریباً پذیرفته شده است. مهم‌ترین مثال آن علیت ذهنی است. کلایتون معتقد است علل ذهنی و فیزیکی در دو سطح متفاوت کار می‌کنند، اما یکدیگر را طرد نمی‌کنند (Clayton 2004, 625). در نهایت، او نتیجه می‌گیرد که علیت پایین به بالا تمام ماجرا نیست، بلکه باید علیت بالا به پایین از طریق تأثیر کل در

جز را نیز پذیرفت (Clayton 2004, 632). این دو رابطه علی هر دو با هم در یک رابطه دیالکتیکی وجود دارند.

#### ۲-۴. نظریه فعل الهی و تأثیر خدا در سطح فیزیکی

کلایتون و پیکاک به رابطه خدا و جهان یک نوع نگاه پنتئیستی<sup>۳۸</sup> دارند، به این معنا که خدا از عالم جدا نیست، بلکه جهان جزئی از خداوند است. لذا بر خلاف دیدگاه پنتئیسم<sup>۳۹</sup> خداوند بزرگتر از جهان است.

از نظر کلایتون تأثیرگذاری خداوند در همه سطوح یکسان نیست. این که خداوند بر اخلاقیات یا باورهای دینی یک فرد تأثیر بگذارد بسیار محتملتر از این است که لوله آب شکسته یک خانه را تعمیر کند (Clayton 2004, 627). مکانیسم این تأثیرگذاری نیز با مکانیسم عاملیت دوگانه آکویناس متفاوت است. خداوند در دیدگاه آکویناس علت کافی برای یک پدیده بود، ولی در اینجا خداوند فقط بر ذهن یک عامل آگاه مثل انسان اثر می‌گذارد.

کلایتون از نظریه تکامل به عنوان یک «مورد آزمایشی» برای توضیح دیدگاه فعل الهی خود استفاده می‌کند. او مدعی است که سه عامل علی، یعنی ساختار آناتومی و ژنتیک و محیط، تکامل زیستی را متعین می‌کنند. در این فرایند می‌توان علت غایی را دید. در واقع می‌توان به صورت علمی از هدفمندی کنشگران مختلفی که در تکامل یک گونه زیستی تأثیر دارند صحبت کرد. هرچند وقتی در مورد کل جهان حرف می‌زنیم، این هدفمندی یک بحث فلسفی و الهیاتی می‌شود، اما این قضاوت ناصوابی نیست اگر بگوییم که وقتی از سازگاری علیت ذهنی و تکامل حرف می‌زنیم، می‌توانیم از سازگاری خدا باوری و تکامل نیز حرف بزنیم. نظریه اطلاعات در این زمینه به ما کمک می‌کند، چون وقتی اطلاعات از منبع الهی به منبع ذهن انسان منتقل می‌شود، هیچ قانون علمی‌ای نقض نمی‌شود (Clayton 2004, 629-631). خداوند می‌تواند از طریق اطلاعات جدید فرایند نوخاستگی را هدایت کند.

اما پیکاک راه متفاوتی در این زمینه دارد. او به رغم قبول الهیات پنتئیستی و این که جهان را محاط در خدا می‌داند، مدل ارتباط کل-جزء را برای تبیین نحوه فاعلیت الهی می‌پذیرد. او با نگاه کل‌گرایانه‌ای که به جهان دارد، معتقد است کسی یا چیزی از منظر خدا خاص نیست، بلکه همین تأثیر کل در اجزاء است که می‌تواند با تغییر الگوها و با ورود



اطلاعات به جهان، چیزی را برای ما خاص و ویژه کند (Peacocke 2009, 90). لذا از نظر پیکاک، رابطه خدا-انسان با رابطه خدا با دیگر اجزای جهان تفاوت ماهوی ندارد. او بر خلاف کلایتون معتقد نیست که فعل خدا از طریق ذهن انسان جاری می‌شود، بلکه می‌گوید خداوند به صورت کلی و یکنواخت کل جهان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. تأکید پیکاک در مورد انسان بر این است که خداوند «بدون واسطه»<sup>۴</sup> رابطه‌ای برقرار نمی‌کند و صرفاً از طریق اجزای جهان بر او مؤثر است (Peacocke 2009, 91).

اما سؤال مهمی اینجا مطرح است، این که تکلیف تجربه‌های دینی که انسان بدون واسطه حواس و فرایندهای ذهنی، به معنای چیزی شبیه علم حضوری، درک می‌کند چه می‌شود؟ پیکاک استدلال می‌کند که فرض وجود چنین تجربیاتی بی‌دلیل است. تأثیر خداوند بر انسان از طریق اجزای مغزی، از طریق حافظه و دیگر فرایندهای حسی می‌تواند به گونه‌ای باشد که ما احساس کنیم، هیچ واسطه‌ای در میان نبوده است (Peacocke 1999, 92). این دیدگاه برمی‌گردد به متافیزیک کل‌گرایانه پیکاک، چون وقتی تمایز هستی‌شناختی بین انسان و سایر اجزای عالم کنار گذاشته شود، دیگر همه تجربه‌ها و ادراک‌ها با وساطت اسباب عادی صورت می‌گیرد.

#### ۳-۴. ارزیابی دیدگاه نوحاسته‌گرایی

به منظور ارزیابی، اولاً، دلالت دیدگاه پیکاک و کلایتون در مورد مکانیسم فاعلیت خداوند در طبیعت را می‌توان بررسی کرد. ثانیاً، نقطه مشترک آنها - که همان پذیرش الهیات پنتئیستی است - را می‌توان مورد مناقشه قرار داد.

در مورد اول، مهم‌ترین مشکل دیدگاه کلایتون محدود شدن فعل الهی در طبیعت است، که در رویکرد کوانتمی هم به نوع دیگر آن اشاره کردیم. کلایتون، با محدود کردن مکانیسم ارتباط خدا و طبیعت به علیت بالا به پایین، ناچار است تأثیر خداوند را صرفاً در سطوح بالاتر طبیعت بپذیرد که شامل علوم خاص و به ویژه روان‌شناسی است. این با رویکرد ادیان ابراهیمی و همچنین تجربه‌های تاریخی بشر از تأثیر خداوند در طبیعت ناسازگار است. بسیاری از رویدادهای طبیعی و غیرطبیعی بدون وساطت شعور و آگاهی انسانی انجام می‌شود.

در مقابل، اشکال دیدگاه پیکاک این است که ارتباط خاص انسان و خدا را از میان می‌برد. در واقع پیکاک نیز، با محدود کردن مکانیسم تأثیر خداوند به ارتباط کل با اجزاء،

به نوع دیگری دامنه تأثیر خداوند در عالم را محدود می‌کند. پیکاک وحی را طوری تعریف می‌کند که شامل وحی خاص به انبیای الهی، که در ادیان ابراهیمی وجود دارد، نمی‌شود. گذشته از این تعریف، او صراحتاً وجود رابطه مستقیم را نفی می‌کند. اما با نفی رابطه مستقیم خدا-انسان، دیگر رویکرد پیکاک هیچ مزیتی نسبت به دیدگاه فیزیکالیست‌های غیرتقلیل‌گرا ندارد، بلکه با فروض متافیزیکی بیشتر (مثل سطوح نخواستۀ مستقل) تبیین علمی و باورپذیری نخواستۀ‌گرایی دشوارتر می‌شود. در نگاه فیزیکالیستی نیز خداوند می‌تواند با واسطه یا از طریق خلق جهان و وضع قوانین طبیعت با انسان در ارتباط غیرمستقیم باشد.

اما مشکل اصلی دیدگاه نخواستۀ‌گرایان، که موجب نقدهای زیادی شده، فرض پنتئیسم در مفهوم خداست. پنتئیسم را می‌توان یک واکنش معتدل‌تر (نسبت به پنتئیسم) به الهیات کلاسیک دانست. این رویکرد الهیاتی قائل است که طبیعت در خداست و خدا بیش از طبیعت است. در این نگاه، خداوند ارتباط دائمی با طبیعت دارد، بر طبیعت اثر می‌گذارد و از آن اثر می‌پذیرد (Peacocke 1995). پنتئیسم دلالت بر این دارد که بین خدا و طبیعت تمایز هستی‌شناختی وجود ندارد. این اشکال موجب می‌شود پنتئیسم در مقابل نگاه ادیان ابراهیمی به خداوند قرار گیرد. در نگاه این ادیان، خداوند متعالی و متمایز از طبیعت است. در آیات متعددی از قرآن، خداوند از این که چیزی در عرض او یا در مشارکت با او قرار گیرد مبرا شده است.

البته به این نقد جواب‌هایی داده شده است. یوجین ناگاساوا با معرفی «پنتئیسم وجهی»<sup>۴</sup> سعی می‌کند این مشکل را حل کند. او پنتئیسم وجهی را شامل این دو نظریه می‌داند:

۱. خداوند کلیت همه جهان‌های ممکن است؛
۲. همه جهان‌های ممکن به همان اندازه که جهان فعلی وجود دارد، وجود دارند.

(Nagasawa 2016, 91)

با این تعریف، ناگاساوا مدعی است از آنجا که خداوند را کلیت همه جهان‌های ممکن تعریف کردیم، وجود او به طور هستی‌شناسانه وابسته به موجودات دیگر نیست. او این تعریف را برای استقلال خدا از هستی، کامل می‌داند. اما به نظر می‌رسد مفهوم تعالی چیزی بیش از این دارد. این کافی نیست که خداوند بزرگ‌تر و مستقل از اجزای جهان

باشد. برای مثال، یک جنگل درست است که بیش از اجزای خود (که درختان باشند) است، ولی به کلی مجزا از آنها نیست. اگر درختان نباشند، جنگلی هم نیست. پس جنگل فقط به صورت مفهومی مستقل و متعالی از درختان است، نه به صورت واقعی.

## ۵. مزیت دیدگاه نوحاسته‌گرایی بر دو دیدگاه دیگر

اولین و شاید مهم‌ترین نکته که در این مقاله سعی در تبیین آن داشتیم این بود که ما در نظریه‌های فعل الهی با دو چشم‌انداز یا فرا-نظریه مواجه هستیم که تفکیک آنها به ارزیابی کلی ما کمک می‌کند. چشم‌انداز اول متضمن این است که فاعلیت الهی در طبیعت را باید از طریق نظریه‌های علیت یا به تعبیر دیگر به مدد مفاهیم موجود در متافیزیک علم تبیین کنیم. در مقابل، چشم‌انداز دوم می‌گوید برای تبیین فاعلیت الهی باید در خود نظریه‌های علمی جایی را پیدا کرد، جایی که بر اساس قرائت علم نامتعیین است و تأثیر خداوند، به عنوان علت بیرونی، لازمه تحقق رویدادهای طبیعی دانسته شود. این یک چشم‌انداز علمی است، و از آنجا که قوانین طبیعت را با قوانین علمی این‌همان می‌داند، ما آن را مبتنی بر رئالیسم خام محسوب می‌کنیم.

دیدگاه‌های تومیستی و نوحاسته‌گرایی مبتنی بر چشم‌انداز اول هستند، و دیدگاه کوانتمی مبتنی بر چشم‌انداز دوم است. ما در این مقاله به صورت کلی چشم‌انداز اول را قبول کردیم و دومی را کنار گذاشتیم. دلایل ما عمدتاً مبتنی بر موقتی بودن و مبهم بودن علم بود. توسل به علم، به خصوص مکانیک کوانتمی، برای تبیین فعل الهی مثل توسل به امر مبهم برای تبیین امر مبهم است. ما نشان دادیم که فرض بنیادین نظریه راسل و مورفی تقلیل‌گرایی علمی است، که با دلایلی که بیان شد، فرض ضعیف و شکننده‌ای به ویژه برای تبیین علوم خاص است.

اما چشم‌اندازی که از طریق علیت سعی در تبیین فعل الهی دارد، رویکرد جدیدی نیست. هم دیدگاه‌های سنتی مثل علیت طولی و معدات که ابن‌سینا، آکویناس و ملاصدرا مدافع آنها هستند در این دسته قرار می‌گیرد، و هم دیدگاه‌های جدیدی مثل نوحاسته‌گرایی که از طریق علیت‌های ناظر به علوم جدید سعی در تبیین فاعلیت الهی دارند.

در این چشم‌انداز، بین دو دیدگاهی که مورد بررسی قرار گرفت، دیدگاه نوحاسته‌گرایی این مزیت را داشت که چون مبتنی بر روابط ناظر به علوم طبیعی است،

فهم‌پذیری بهتری دارد. تأثیر خدا در طبیعت را باید بر اساس علیت توضیح داد. اگر مفهوم علیت مفهوم واحدی باشد که بخواهد هم رابطه خدا و جهان و هم رابطه بین پدیده‌های جهان را توصیف کند، نیاز به توسعه این مفهوم داریم. تذکر این نکته مفید است که مفاهیم علیت بر پایه شهود انسان از حقایقی که در امور جهان می‌بیند ایجاد می‌شوند و توسعه پیدا می‌کنند. علیت طولی آکویناس یک نوآوری در دوره خودش بوده که بر اساس شهودی که فیلسوفان با توجه به استفاده انسان از ابزارها کسب کرده بودند ایجاد شده بود. در دوره جدید و با پیشرفت علم، به ویژه علوم بنیادین و همچنین برخی علوم خاص مثل زیست‌شناسی و عصب‌شناسی، روابط جدیدی کشف شده است. این روابط با دیدگاه‌های سنتی به علیت به راحتی قابل تبیین نیستند. علیت‌های آماری، علیت بالا به پایین، علیت ذهنی، تأثیر کل بر اجزاء و... همگی حاصل تلاش‌های متافیزیک‌دانان معاصر در تبیین این روابط است.

علاوه بر این، حرکت علم و معرفت بشر همواره از معلوم به مجهول است. برای فهم روابط پیچیده مثل نحوه تأثیرگذاری خداوند در طبیعت باید از روابط ملموس‌تر، ولی مشابه، مثل علیت ذهنی استفاده کرد. این همان کاری است که در علم با عنوان مدل‌سازی انجام می‌شود. به ویژه این که در مورد شباهت‌های رابطه ذهن-بدن با رابطه خدا-طبیعت ادبیاتی غنی در فلسفه و همچنین متون دینی داریم.<sup>۴۲</sup> از این جهت نیز توجه به علوم جدید به ویژه عصب‌شناسی، علوم شناختی و فلسفه ذهن می‌تواند راهگشا باشد.

به همین دلیل به نظر می‌رسد که دیدگاه تومیستی، در مقابل دیدگاه نوحاسته‌گرا، دست‌کم در بررسی طبیعت و روابط موجود در آن ضعیف‌تر است. نگاه آکویناس به طبیعت مبتنی بر طبیعیات و متافیزیک ارسطویی است. اما طبیعیات ارسطویی در پرتو پیشرفت علوم و فلسفه علم معاصر غیردقیق به نظر می‌رسد.

از منظر الهیاتی اما هر دو دیدگاه تومیستی و نوحاسته‌گرایی با مشکلاتی مواجه‌اند. خدای توماس آکویناس دور از جهان و رویدادهای آن است و مستعد تفسیر و تطابق با دیدگاه دئیستی است، چنان که در دوره انقلاب علمی، همان طور که دیدیم، این گونه تفسیر شد. از سوی دیگر، خدای نوحاسته‌گرایان نیز متمایز از جهان نیست و صفت تعالی، که در ادیان ابراهیمی به سبب اصل توحید جایگاه محوری دارد، در این دیدگاه حفظ نمی‌شود.

## ۶. نتیجه‌گیری

مسئله فعل الهی در طبیعت را می‌توان یک مسئله چندرشته‌ای و میان‌رشته‌ای در فلسفه، الهیات و علم دانست. از این رو، برای رسیدن به یک راه‌حل معقول لازم است به همه ابعاد آن توجه شود. نگاه‌های سنتی، مثل دیدگاه آکویناس، بیشتر از منظر فلسفی به مسئله وارد شده‌اند و تبیین‌های علمی جدید در مورد طبیعت را نادیده گرفته‌اند. در دیدگاه‌های علمی، مثل رویکرد کوانتومی، نیز به ابعاد فلسفی کم‌توجهی می‌شود و طبیعت صرفاً از دریچه فیزیک نگریسته می‌شود. اما رویکرد نوخاسته‌گرایی توجه توأمان به علم و فلسفه دارد. توجه این رویکرد به علم برای رسیدن به یک نظریه فلسفی در مورد علیت است تا از طریق این نظریه هم به تبیین روابط موجود در علوم طبیعی بپردازد و هم مسئله فعل خدا در طبیعت را حل کند. اگرچه این رویکرد با اتخاذ پنتتئیسم با مشکلات الهیاتی روبه‌رو می‌شود.

## قدردانی

نگارش این مقاله با حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران ایران (INSF) صورت گرفته است.

## کتاب‌نامه

- باربور، ایان. ۱۳۹۲. *دین و علم*. ترجمه پیروز فطورچی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پاکینگ‌هَرِن، جان. ۱۳۸۷. *نظریه کوانتومی*. ترجمه حسین معصومی همدانی. تهران: فرهنگ معاصر.
- فطورچی، پیروز. ۱۳۸۹. «نگاهی به برخی زمینه‌های ارتباط مسئله 'ذهن-بدن' و مسئله 'آفریدگار-جهان'»، *پژوهش‌های علم و دین* ۲: ۱۰۵-۱۲۲.
- گلشنی، مهدی. ۱۳۹۰. *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- Alston, William P. 1993. 'Divine Action, Human Freedom, and the Laws of Nature.' Pp. 185–206, in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by N. Murphy, C. J. Isham, and R. J. Russell. Vatican Observatory.
- Aquinas, Thomas. 2005. *The Summa Contra Gentiles* (Book 3). The Catholic Primer.
- Aquinas, Thomas. 1981. *The Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Christian Classics.
- Clayton, Philip. 2004. 'Natural Law and Divine Action: The Search for an Expanded Theory of Causation.' *Zygon* 39: 615–636.
- Culp, John. 2020. 'Pantheism,' *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/pantheism/>>.
- Hofer, Carl. 2016. 'Causal Determinism,' *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal/>>.
- Kim, Jaegwon. 2003. 'The American origins of philosophical naturalism.' *Journal of Philosophical Research* 28: 83–98.
- Levine, Michael P. 1994. *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*. Taylor & Francis Group.
- Murphy, Nancey. 2006. *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy, Nancey. 2009. 'Divine Action in the Natural Order.' Pp. 263–305, in *Philosophy, Science and Divine Action*, by F. LeRon Shults, Nancey Murphy, and Robert John Russell. Leiden: Brill.
- Nagasawa, Yujin. 2016. 'Modal pantheism.' Pp. 91–105, in *Alternative concepts of God: Essays on the metaphysics of the divine*, edited by A Buckareff & Y Nagasawa. Oxford University Press.

- O'Connor, Timothy, 2020. 'Emergent Properties,' *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/properties-emergent/>>.
- Papineau, David. 2001. 'The Rise of Physicalism.' Pp. 3–37, in *Physicalism and its Discontents*, edited by Carl Gillett and Barry Loewer. Cambridge University Press.
- Peacocke, Arthur. 2004. *Creation and the World of Science: The Reshaping of Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Peacocke, Arthur. 1995. 'God's Interaction with the World: The Implications of Deterministic "Chaos" and of Interconnected and Interdependent Complexity.' Pp. 263–288, in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by Nancey C. Murphy, Arthur Robert Peacocke, and Robert J. Russell. Vatican Observatory.
- Peacocke, Arthur. 2009. 'The Sound of Sheer Silence: How Does God Communicate with Humanity?,' pp. 53–96, in *Philosophy, Science and Divine Action*, by F. LeRon Shults, Nancey Murphy, and Robert John Russell. Leiden: Brill.
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism*. Oxford University Press.
- Ritchie, Sarah Lane. 2017. 'Dancing around the causal joint: Challenging the theological turn in divine action theories.' *Zygon* 52(2): 361–379.
- Russell, Robert John. 2008. 'Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action.' Pp. 579–596, in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, edited by Philip Clayton. Oxford University Press.
- Russell, Robert John. 2009. 'Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment.' Pp. 351–405, in *Philosophy, Science and Divine*

- Action*, by F. LeRon Shults, Nancey Murphy, and Robert John Russell. Leiden: Brill.
- Saunders, Nicholas. 2002. *Divine action and modern science*. Cambridge University Press.
- Silva, Ignacio. 2015. 'A Cause Among Causes? God Acting in the Natural World,' *European Journal for Philosophy of Religion* 7(4): 99–114.
- Silva, Ignacio. 2014. 'Revisiting Aquinas on Providence and Rising to the Challenge of Divine Action in Nature.' *The Journal of Religion* 94(3): 277–291.
- Tracy, Thomas F. 2003. 'Divine Action.' Pp. 218–224, in *Encyclopedia of Science and Religion*, edited by J. Huyssteen. Gale Group.
- Tracy, Thomas F. 2000. 'Particular Providence and the God of the Gaps.' pp. 289–325, in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by Nancey C. Murphy, Arthur Robert Peacocke, and Robert J. Russell. Vatican Observatory.
- Wimsatt, William, and Sahotra Sarkar. 2006. 'Reductionism.' Pp. 696–703, in *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*, edited by Sahotra Sarkar and Jessica Pfeifer. New York: Routledge.

## یادداشت‌ها

1. physical causal closure
2. explanatory closure
3. causal joint
4. determinism
5. indeterminism
6. emergentism
۷. برخی به تمایز میان فعل خاص از فعل عام الهی قائل‌اند (Saunders 2002, 18–22). از یک منظر فعلی که همه مخلوقات را در همه زمان‌ها و مکان‌ها در بر می‌گیرد فعل عام الهی (GDA) است و فعلی که به یک زمان و مکان یا یک شخص خاص تعلق می‌گیرد فعل خاص (SDA) است. اما این تفکیک را بسیاری از الهی‌دانان نمی‌پذیرند. در این مقاله نیز چنین تفکیکی در نظر گرفته نشده است.
8. *Creation and the world of Science*



۹. این رویکرد در همایش‌هایی که از ۱۹۹۰ تا ۲۰۰۲ توسط رصدخانه واتیکان و مرکز علم و الهیات برکلی برگزار شد نیز دنبال شده است. دانشمندان، فیلسوفان و الهی‌دانان حاضر در این همایش‌ها را جریان DAP (Divine Action Project) می‌نامند. این افراد تلاش فلسفی خود برای حل مسئله فعل الهی را بر یافتن «نقاط تأثیر علی» در وجوه غیرمتعین جهان طبیعی متمرکز کرده‌اند. این نظریه‌ها غالباً دارای سه پیشفرض فلسفی و متافیزیکی هستند (Ritchie 2017, 363-366) که عبارت‌اند از: غیرمداخله‌گرایی، تلقی هستی‌شناسانه از قوانین طبیعت، غیرسازگارگرایی.

10. Quantum Mechanics-Non-Interventionism Objective Divine Action

۱۱. دیدگاه‌های دیگری هم در همایش‌های DAP ارائه شده که نقاط نامتعین دیگری را نقاط تأثیر علی در نظر می‌گیرند. برای مثال، جان پاکینگ‌هرن از نظریه آشوب برای این منظور استفاده می‌کند.

12. Robert John Russell

13. Nancey Murphy

14. Thomas F. Tracy

15. ontological indeterminism

۱۶. تذکر این نکته لازم است که اصل این سه مرحله تقلیل به این صورت در آثار هیچ یک از طرفداران QM-NIODA نیامده است، ولی ما اینجا برای فهم بهتر نظریه آنها این خلاصه را ارائه کرده‌ایم.

17. Buridan's Ass

18. ontological gap

19. external hidden variable

20. *The Summa Theologica*

21. Omnipresence

22. the God of the gaps

23. overdeterminism

۲۴. نقدهایی هم از منظر فیزیک و فلسفه فیزیک به این نظریه وارد شده است. ساندرز مدعی است فعل الهی را در هر نقطه غیرمتعینی تصور کنیم خالی از اشکال نخواهد بود. ادعای او این است که ما یا مجبوریم قوانینی را نقض کنیم که به رغم احتمالاتی بودن تقدم هستی‌شناسانه بر رویدادها دارند، و قوانین جدیدی را که پارامتر اراده خدا در آنها است برای تحقق فعل الهی ایجاد کنیم، که این راه‌حل مستلزم مداخله‌گرایی است؛ یا این که فعل خدا را در کنار بقیه حالات به صورت احتمالی وارد کنیم که ضرورتاً اراده او در خروجی حاصل نمی‌شود و این مستلزم نقض هدفمندی الهی است؛ یا این که کلاً تصویر انتظام‌گرایانه از قانون احتمالی داشته باشیم که در نتیجه ضرورتی ندارد فعل خدا را محدود به سطح زیراتمی کنیم. هر سه حالت و نتایج آنها خلاف فرض‌های اولیه رویکرد QM-NIODA است (Saunders 2002, 148-153).

۲۵. occasionalism - همان دیدگاهی است که اشاعره در سنت اسلامی اتخاذ کرده‌اند که بر مبنای آن خداوند فاعلیت تام و آزاد در طبیعت دارد و در مقابل قدرت او هیچ موجودی اثر حقیقی ندارد.

26. intentionality

27. anomaly

28. qualia

29. type identity

30. multiple realization

31. cooperates

32. C. D. Broad

33. Philip Clayton

34. Arthur Peacocke

35. dualistic

۳۶. فیزیکیالیسم غالباً در دو معنا به کار می‌رود. نخست، فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا که قائل است جوهر بنیادین عالم فیزیکی است و همه پدیده‌ها و سطوح طبیعت نیز بر اساس فیزیک قابل تبیین و توضیح است. در نظر گرفتن علیت ذهنی، که شهود قوی آن را پشتیبانی می‌کند، این نوع فیزیکیالیسم را با چالش جدی مواجه کرده است. لذا نسخه دوم فیزیکیالیسم، که به آن فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا می‌گویند، طرفداران بیشتری دست‌کم بین فیلسوفان دارد. در این دیدگاه نیز سطح بنیادین عالم فیزیکی دانسته می‌شود، اما همه سطوح و پدیده‌ها قابل تقلیل به سطح فیزیکی نیستند (Murphy 2006, 69).

37. monistic emergentism

38. Panentheism

۳۹. Pantheism - این نگاه الهیاتی دو مدعا دارد: (۱) هر چه موجود است یک کل واحد را می‌سازد؛ (۲) این کل واحد فراگیر خداست (Levine 1994, 25). به طور خلاصه می‌توان گفت که پنتئیسیم دیدگاهی است که می‌گوید «خدا با جهان یکسان است».

40. unmediated

41. modal panentheism

۴۲. پیروز فطورچی، در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به برخی زمینه‌های ارتباط مسئله 'ذهن-بدن' و مسئله 'آفریدگار-جهان'»، گردآوری خوبی از دیدگاه‌های فیلسوفان و الهی‌دانان قدیم و معاصر از این موضوع به عمل آورده است. در همین مقاله از قول فیلیپ کلایتون می‌گوید: «تا آن هنگام که نتوانیم مسئله علیت ذهنی را حل کنیم، نخواهیم توانست پاسخی کامل برای پرسش چگونگی علیت الهی به دست آوریم» (فطورچی ۱۳۸۹، ۱۰۷).