

## بستار فیزیکی و فاعلیت الهی

عبدالرسول کشفی \*\*

نیما نریمانی \*

امیرعباس علیزمانی \*\*\*

### چکیده

در این مقاله در ابتدا با بیان تاریخی شکل‌گیری نگاه علمی جدید، مسأله‌ی تعارض نگاه علمی با فاعلیت الهی طرح می‌شود و در ادامه، انواع رویکردها به مسأله‌ی فاعلیت الهی و نگاه علمی جدید معرفی می‌شود. پس از آن با تبیین چیستی بستار فیزیکی (Physical Closure) که یکی از ارکان متافیزیکی مهم علم جدید است، نشان داده خواهد شد که این مفهوم مهم‌ترین مانع متافیزیکی در زمینه‌ی ارتباط مؤثر خداوند و جهان است و با پذیرش آن نمی‌توان از ارتباط فعالانه‌ی خداوند و جهان سخن گفت. پس از این تبیین، به‌طور خاص راهکار پلنتینگا در رفع تعارض نگاه علمی و فاعلیت الهی بررسی می‌شود و سپس رویکرد نوین دانشمندان خداآوری بررسی و ارزیابی می‌شود که قصد دارند فاعلیت الهی را ذیل قوانین نامتعیین طبیعی بگنجانند. با بررسی این رویکردها نشان داده می‌شود که هیچ‌یک در مواجهه و نقد مناسب بستار فیزیکی موفق نیستند و در پایان، اراده‌ی آزاد و آگاه انسانی، رکنی محکم برای نقض بستار فیزیکی معرفی می‌شود.

**واژگان کلیدی:** ۱. بستار فیزیکی، ۲. فاعلیت الهی، ۳. علیت ذهنی، ۴. فیزیکیالیسم.

### ۱. مقدمه: شکل‌گیری علم جدید و آغاز تعارض علم و فاعلیت الهی

علم مدرن با تحقیقات گالیله و نیوتن شکل گرفت و رشد یافت. خداوند در نگاه پایه‌گذاران علم جدید عمدتاً طراح ماشین جهانی تصویر می‌شد، هرچند کوشش‌های گوناگونی

narimani.nima@gmail.com

akashfi@ut.ac.ir

amir\_alizamani@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۱۲

\* دانشجوی دکتری گروه فلسفه دین دانشگاه تهران

\*\* دانشیار دانشگاه تهران (نویسنده مسؤول)

\*\*\* دانشیار دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۸

انجام می‌گرفت تا مجالی برای فعل مدام خداوند در نظم طبیعی و مکانیکی پیدا شود (باربور، ۱۳۹۲: ۸۰). اما به‌هرروی، علم با تبیین جهان به‌صورت خودبنیاد و بی‌نیاز از هرگونه مداخله‌ی خداوند، سبب تقویت نگاه دئیستی به خداوند شد. در پایان قرن هفدهم (بر اثر علم جدید) به‌طور فزاینده، تصویری سکولار و خودمختار از طبیعت بروز کرد که مطابق با آن، پدیده‌های طبیعی فقط به تبیینی مکانیکی و طبیعی نیاز دارند و مأموریت خداوند صرفاً به تنظیم شرایط اولیه محدود خواهد شد (Chapp, 2013: 81). با طرد علیت غایی در علم، خداوندی که علت نخستین بود و حلقه‌ی آغازین زنجیره‌ی علل فاعلی تلقی می‌شد، به‌جای خدایی قرار گرفت که خیر اعلی است و همه‌ی اشیا به‌سوی او در تلاش‌اند. با ظهور گالیله پیشرفتی آغاز شد که در مسیر آن، به‌تدریج خداوند صرفاً آفریدگار اولیه‌ی اتم‌های متعامل به شمار می‌آمد و همه‌ی علیت متعاقب به او استناد داشت. طبیعت به‌گونه‌ای در نظر گرفته می‌شد که به‌محض آفریده‌شدن، مستقل و خودکفا بود (باربور، ۱۳۹۲: ۶۶ - ۶۷). آنچنان که کپلر<sup>۱</sup>، از منادیان علم جدید، می‌گوید: «هدف من آن است که نشان دهم چرخه‌ی آسمانی، مشابه موجودی الهی نیست، بلکه شبیه کار ساعت است. به‌علاوه من نشان می‌دهم که چگونه این تلقی فیزیکی از طریق محاسبه و هندسه تبیین‌پذیر است (Chapp, 2013: 9).

تصویر کلاسیک از فاعلیت الهی که در سنت مسیحی وجود داشت و افرادی همچون توماس آکویناس<sup>۲</sup> و آگوستین<sup>۳</sup> مدافع آن بودند، خدا را در طول علل طبیعی قرار می‌داد و قصد جمع میان علل طبیعی و علیت الهی را داشت، اما این تعبیر اشکال‌هایی داشت از قبیل دوگانگی علل فاعلی، مسأله‌ی اراده‌ی آزاد انسانی، مسأله‌ی شر و... در کنار این فاعلیت عام، خداوند گاهی از طریق معجزات، به‌طور مستقیم نیز عمل می‌کرد (Russell, 2000: 4). با رشد علم جدید و فلسفه در قرن هفدهم، بسیاری تصویر سنتی از فاعلیت الهی را که در آن معجزه وجود داشت، کنار گذاشتند. با رشد دئیسم در قرن هجدهم، فاعلیت الهی فقط به فعل خلقتی محدود شد که در آغاز آفرینش عالم انجام شده بود (همان: ۵). با رشد علم جدید (خصوصاً مکانیک کلاسیک) خلأهایی که دانش بشری در خصوص علل طبیعی جهان مکانیکی داشت، برطرف شد و دیگر لزومی نداشت که از فاعلیت الهی و حتی امکان ارجاع به خدا سخن گفته شود و این باور تدریجاً کمرنگ شد. رشد دئیسم و الحاد در قرن‌های هیجده و نوزده میلادی، تا حدی به آن دسته از اشکال‌های فلسفی ربط داشت که در خصوص فاعلیت الهی طرح شد (Shults, 2009: 1).

در قرن بیستم الهیات پروتستان تحت‌تأثیر کارل بارث<sup>۴</sup>، همزمان با رویکرد انتقادی به الهیات لیبرال، سودای دفاع از حاکمیت مطلق الهی و دفاع از الهیات کتاب مقدس را زنده کرد. الهیات نئوتودوکس در پی آن بود که کتاب مقدس و علم جدید را جمع کند و از

الهیاتی نو سخن گوید، اما لانگدان گیلکی<sup>۵</sup> در مقاله‌ی انتقادی خود بیان کرد که امکان چنین جمعی وجود ندارد؛ چرا که فرض دنیای (علم) جدید آن است که طبیعت به‌لحاظ علی، یک پیوستار بسته است و بنابراین براساس آن نمی‌توان از فاعلیت الهی (آنچنان که در متن مقدس وجود دارد) سخن گفت (Russell, 2000: 6). گیلکی در سال ۱۹۶۱، برای کنار گذاشتن الهیات سنتی برآمده از متون مقدس، مقاله‌ای بسیار تأثیرگذار نگاشت. در این مقاله، مسأله‌ی اساسی او این بود که متألّهان جدید دیگر به خدایی باور ندارند که متون مقدس توصیف می‌کند و خدایی را نمی‌پذیرند که در جهان مداخله می‌کند و معجزات یا سایر افعال خاص را انجام می‌دهد؛ چراکه آن‌ها همچون دیگر فیلسوفان و دانشمندان جدید، به بستار علی‌زمانی-مکانی‌ای باور دارند که علم و فلسفه جدید به جهان عرضه کرده است. به‌گفته‌ی گیلکی، الهی‌دانان از فاعلیت الهی سخن می‌گویند، اما واقعاً به آن باور ندارند. جان مک‌کواری<sup>۶</sup> نیز می‌گوید شیوه‌ی فهم معجزات که براساس شکست قوانین طبیعی و مداخله‌ی فراطبیعی است، به نگاه رازآلود مربوط است و نمی‌تواند در تفکر پسارازآلود همچنان باقی بماند (Russell, 2011: 69-76). این الهی‌دانان براساس علم جدید معتقدند که فاعلیت خاص الهی پذیرفتنی نیست و آنچه می‌توان به خداوند نسبت داد، نهایتاً خلقت جهان و بقای وجودی آن است و خداوند نمی‌تواند بستار علی-فیزیکی این جهان را بشکند و در آن مداخله کند (همان).

فیلیپ کلیتون<sup>۷</sup> معتقد است در نگاه نخست، علوم فیزیکی جایی برای فاعلیت خاص الهی باقی نگذاشته‌اند. فاعلیت علمی بر این فرض استوار است که جهان یک سیستم فیزیکی بسته است، برهم‌کنش‌های درون جهان، منظم و تابع قوانین هستند و می‌توان تمام تاریخچه‌ی علی حوادث را براساس فیزیک تعقیب و تبیین کرد. اما باور سنتی به فاعلیت الهی با تمامی این فرض‌ها در تعارض قرار دارد؛ چراکه به بازبودن جهان معتقد است؛ خداوند در جهان براساس مقاصدی، در زمان‌های گوناگون، فاعلیت خویش را بروز می‌دهد و خواست الهی منشأ و تبیین نهایی این افعال است و براین اساس، برای توضیح اراده و خواست خداوند، هیچ تبیین مادی کافی نخواهد بود (Clayton, 2004: 616).

مسأله‌ی فاعلیت الهی یکی از معضل‌های بسیار جدی خداباوری در عصر علم است. مسیحیان و مسلمانان به‌طور سنتی فاعلیت الهی در نظام طبیعی معتقدند، اما چگونه کسی می‌تواند حوادث را به‌طور علی به خداوند انتساب دهد، درحالی‌که علم جدید معتقد است هر جزئی از نظام طبیعت صرفاً نتیجه‌ی تعامل علی علل طبیعی است؟ (همان). این تنها به این معنا نیست که علم برای باور به فعل الهی و معجزات، دلیلی در اختیار نمی‌گذارد، بلکه علم چنین باوری را مردود و ممنوع اعلام می‌کند (Koperski, 2015: 155).

## ۲. راهکارهای طرح شده برای حل معضل فاعلیت الهی و علم

### ۲.۱. راهکارهای مبتنی بر انتساب نداشتن فاعلیت خاص به خداوند<sup>۸</sup>

۱. **خدای غیرشخص (وار)**<sup>۹</sup>: در توضیح این رویکرد ابتدا نیاز است تا منظور از صفت‌های شخص و غیرشخص روشن شود. برخی واژه‌ی شخص‌وار<sup>۱۰</sup> را با انسان‌وار مترادف می‌دانند، اما آنچه در این مقاله از واژه‌ی شخص مراد است، معنایی کلی و کلان‌تر از معنای انسان‌وار است. تعبیر انسان‌وار، یعنی صفات انسانی داشتن، اما در این مقاله، منظور از شخص، آگاهی (علم) و اختیار داشتن است. براساس این توضیح، برخی فیلسوفان معتقدند که نمی‌توان خداوند را شخص دانست و خداوند اساساً یک شخص نیست که بخواهیم به او اراده و فاعلیت خاص را نسبت دهیم. در این رویکرد، خلقت عالم نیز نتیجه‌ی فعل و تصمیم خداوند نیست، بلکه نتیجه قهری وجود خاص خداوند (غیرشخص) است. این رویکرد را می‌توان در نگاه‌های همه‌خداانگاری<sup>۱۱</sup> به خداوند یا برخی رویکردهای وحدت وجودی ملاحظه کرد. گفتنی است که اگر مدافعان این رویکرد بخواهند مؤمن به متون مقدس (در ادیان ابراهیمی) باشند که در آن‌ها خداوند علم و اختیار دارد و آفرینش جهان نتیجه‌ی خواست آزادانه‌ی اوست، ناچارند زبان این متون را به کلی، نوعی زبان استعاری در نظر بگیرند که صفات شخصی، همچون تصمیم و اراده را به خداوند نسبت می‌دهد. در این نوشته به نقد این دیدگاه نخواهیم پرداخت و تصور مفروض از خدا در این نوشته، تصویری شخص‌وار است که متون مقدس ارائه می‌دهند که در آن‌ها، خداوند اراده و علم و آگاهی دارد.

۲. **دئیسم**: به‌طور خاص، با شکل‌گیری و رشد جهان‌بینی مکانیکی براساس علم جدید، رویکرد دئیستی به خداوند رونق می‌گیرد. در این نگاه جهان مخلوق خداوند است، اما پس از خلق، خود کفا و مستقل می‌شود و براساس قوانین خود رفتار می‌کند و دیگر با خداوند، چه به لحاظ علی و چه وجودی، ارتباطی ندارد. آنچنان که باربور توضیح می‌دهد، «با طرد علیت غایی در علم، خداوندی که علت نخستین بود و حلقه‌ی آغازین زنجیره‌ی علل فاعلی تلقی می‌شد، به‌جای خداوندی قرار گرفت که خیر اعلی است و همه‌ی اشیا به‌سوی او در تلاش‌اند. با ظهور گالیله پیشرفتی آغاز شد که در مسیر آن، به‌تدریج خداوند صرفاً آفریدگار اولیه‌ی اتم‌های متعامل به شمار آمد که همه‌ی علیت متعاقب به او استناد داشت. طبیعت به‌گونه‌ای در نظر گرفته می‌شد که به‌محض آفریده‌شدن، مستقل و خودکفا می‌شد» (باربور، ۱۳۹۲: ۶۶ - ۶۷). در این نوشته، این رویکرد نیز تفصیلاً بررسی و نقد خواهد شد؛ چراکه در این نوشته، اصل ارتباط خداوند و جهان، پس از خلقت مفروض گرفته می‌شود.

### ۳. خداوندی که به لحاظ وجودی، علت هستی‌بخش و نگاه‌دارنده‌ی جهان است:

در این نگاه که در سنت مسیحی، به خصوص می‌توان آن را به توماس آکویناس منسوب دانست و همچنین در سنت اسلامی نیز می‌توان به فیلسوفان بزرگی همچون ابن‌سینا و ملاصدرا نسبت داد، بر آن است که جهان، چه در ایجاد و چه در بقای خود، به وجودبخشی خداوند نیازمند است. در نگاه آکویناس، خداوند فقط هنگام آفرینش به موجودات وجود نبخشیده، بلکه او سبب بقای موجودیت آن‌ها نیز می‌شود. فقط در ابتدای خلقت نیست که او قوای مخلوقات را به آن‌ها عطا می‌کند، بلکه به لحاظ وجودی نیز نگاه‌دارنده‌ی این قواست. بنابراین اگر این فعل خلاق الهی متوقف شود، هر عملی متوقف خواهد شد؛ چراکه هر فعل و عملی به خداوندی وابسته است که علت نهایی به شمار می‌آید (Carroll, 2008: 11). آکویناس چنین بیان می‌کند که خداوند قدرتی به موجودات طبیعی می‌دهد تا عمل خود را مطابق با ماهیتشان به بروز رسانند (Silva, 2011: 7). بنابراین در این نگاه، هر موجودی ماهیت و ذاتی دارد که عمل و رفتار خود را مطابق با آن انجام می‌دهد، اما درعین حال، در وجودش، به‌طور مدام به اراده‌ی وجودبخش الهی وابسته است، البته این اراده‌ی وجودبخش، یک اراده است. در نگاه آکویناس افعال خداوند از نظر زمانی، به گذشته و حال و آینده تقسیم نمی‌شوند؛ زیرا این افعال واحدند (باربور، ۱۳۹۲: ۵۱). ماریک وایلز نیز در تأیید این رویکرد می‌گوید: «آنچه من می‌توانم پیشنهاد دهم آن است که باید رابطه‌ی مفهوم فعل الهی را در رابطه با جهانی به کار برد که یک کل است، نه در رابطه با اتفاقات خاص درون آن. برای یک مؤمن که به یکپارچگی جهان معتقد است، باید ایجاد جهانی که همچنان هست، فعل واحد الهی در نظر گرفته شود» (Nelson, 1995: 268).

### ۲.۲. راهکارهای مبتنی بر پذیرش فاعلیت خاص الهی

۱. فاعلیت مطلق خداوند که بر انکار وجود قوانین طبیعت مبتنی است: در این رویکرد که می‌توان آن را در سنت اسلامی، خصوصاً به اشاعره منسوب کرد، هرگونه وجود قوانین طبیعی یا علیت طبیعی که ذاتی میان موجودات باشد، انکار می‌شود؛ زیرا این قوانین قدرت و اراده‌ی مطلق الهی را مقید می‌کنند. بنابراین راهکار آن‌ها کنارگذاشتن قوانین طبیعی و علیت طبیعی است و تمامی رخدادها را به اراده‌ی مستقیم خداوند منسوب می‌کنند. آنچنان که کارل بیان می‌کند: «در قرون میانه، برخی هرگونه خودمختاری طبیعت را (که ناشی از کشف علل حقیقی در عالم بود) با قدرت مطلق الهی در تعارض می‌دیدند. یک واکنش به این مسأله را برخی متفکران اسلامی (اشاعره) نشان دادند و برای حفظ قدرت مطلق الهی، هرگونه علیت واقعی در جهان را انکار کردند. از نظر این متفکران، میان اینکه خداوند علت

همه‌ی امور است، با (فرض) خودمختاری فرایندهای طبیعی، تعارضی بنیادین وجود داشت» (Carroll, 2008: 5).

**۲. پذیرش فاعلیت خاص الهی از طریق تعلیق یا نقض قوانین طبیعی:** این رویکرد بر آن است که قوانین طبیعی حقیقت دارند و برقرار هستند، ولی خداوند در فاعلیت خاص خود می‌تواند فراتر از آن‌ها عمل کند و تمامیت این قوانین در پیشبرد حوادث جهان را کنار زند و علاوه بر عاملیت این قوانین، اراده‌ی خاص خویش را نیز عامل پیشبرد حوادث جهان قرار دهد.

**۳. پذیرش فاعلیت خاص الهی با حفظ قوانین طبیعی:** رویکردهای جدیدی که دانشمندان برجسته‌ی خداپاوار ارائه کرده‌اند و به مسأله‌ی فاعلیت الهی و علوم طبیعی ناظرند، بر آن‌اند که هم به‌طور عینی و حقیقی، فاعلیت خاص الهی را حفظ کنند، هم از این جلوگیری کنند که فاعلیت یادشده قوانین طبیعی را برهم بزند یا تعلیق کند. این رویکردها عموماً بر ظرفیت‌هایی مبتنی است که علم در قرن بیستم (خصوصاً فیزیک) پیدا کرده است. مهم‌ترین این ظرفیت‌ها، کشف عدم‌تعیین ذاتی در جهان و کناررفتن نگاه مکانیکی-موجی کلاسیک است. در این رویکرد، نظریه‌ی کوانتومی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چراکه نخستین شاخه‌ی فیزیک است که آشکار می‌کند که قوانین طبیعت ویژگی پیش‌بینی‌پذیر قطعی ندارند و در عوض، گاهی ممکن است صرفاً شکلی احتمالی به خود بگیرند. پس این رویکرد مدعی است که نگاه صرفاً مکانیکی به جهان فیزیکی (هرچه باشد) از میان رفته است (Plantinga, 2000: 942). در نگاه این دانشمندان خداپاوار وجود قوانین منعطف سبب می‌شود که خداوند به‌طور سازوار و بدون برهم‌زدن قوانین طبیعت بتواند از مجرای انعطاف‌هایی عمل کند که خود در این قوانین گذارده است. در نگاه این دانشمندان فعل خاص الهی نباید خلاف روند کلان و قوانین و ساختارهایی باشد که خود خداوند آن‌ها را وضع کرده است، بلکه این فعل در بستر آزادی و انعطاف حقیقی‌ای رخ می‌دهد که خداوند به عالم ارزانی داشته است (Plantinga, 2005: 62).

ایان باربور پنج مدل را معرفی می‌کند که برای فهم فاعلیت خاص الهی، بدون کنارگذاشتن اعتبار قوانین علمی، ارائه شده‌اند؛ به بیان او هیچ‌یک از این پنج مدل، از قوانین طبیعی تخطی نمی‌کنند و درعین حال در آن‌ها فعل الهی پرکننده‌ی خلأهای علوم نیست یا اصطلاحاً از خدای رخنه‌پوش استفاده نمی‌کنند. در همه‌ی این مدل‌ها، خداوند علتی است که متمایز از علل طبیعی عمل می‌کند.

**۱. خداوندی که طراح فرایند خودسامانده است:** در این مدل به‌جای آنکه خداوند طراح و آفریننده‌ی جهانی ایستا و ساعت‌وار باشد، خداوند جهانی خلاق و متکامل است و این

جهان را به سوی پیچیدگی و ساماندهی و تکامل هدایت می‌کند. در این مدل خداوند در عرض دیگر علل طبیعی عمل نمی‌کند، بلکه علتی است که در طول علل طبیعی عمل می‌کند (Barbour 2009: 36).

**۲. خداوندی که تعیین‌بخش به عدم‌تعیین‌هاست:** براساس این مدل، مطابق با تعبیر کینهایگی در مکانیک کوانتومی که تعبیر رایج است، عدم‌تعیین‌های در نظریه کوانتوم، از واقعیت طبیعت برآمده و محصول کفایت و تمامیت نداشتن نظریه نیست. براین‌اساس در این مدل، علل فیزیکی باعث تعیین عدم‌تعیین‌ها نمی‌شوند و این خداوند است که عدم‌تعیین‌ها را معین می‌کند. بنابراین آنچه دانشمندان شانس و صدقه‌ی در تعیین این عدم‌تعیین‌ها در نظر می‌گیرند، در نگاه هواداران این رویکرد، نتیجه‌ی اراده و فعل فرافیزیکی الهی است. در این مدل خداوند از قواعد فیزیکی تخلف نمی‌کند، بلکه سبب تعیین عدم‌تعیین‌های فیزیکی می‌شود. در این خصوص که خدا عدم‌تعیین‌ها را تعیین می‌کند باید گفت میان موافقان این نگاه اختلاف وجود دارد، برخی همچون خانم ننسی مورفی<sup>۱۲</sup> معتقدند که تمامی عدم‌تعیین‌ها را خداوند تعیین می‌کند، در حالی که برخی همچون رابرت راسل<sup>۱۳</sup>، جورج الیس<sup>۱۴</sup> و توماس تریسی<sup>۱۵</sup> معتقدند خداوند سبب تعیین برخی از این عدم‌تعیین‌ها می‌شود (باربور، ۱۳۹۲: ۳۶ - ۳۸).

**۳. خداوند به‌مثابه علت بالا به پایین:** در این مدل، جهان سطوحی از واقعیت را دارد و تأثیر خداوند بر آن، در سطحی فراتر از طبیعت خواهد بود. فعل خداوند از طریق ایجاد قیودی بر رفتار سطوح پایین‌تر امکان‌پذیر است؛ مثلاً در انسان‌ها، خداوند از طریق علیت ذهنی، بر انفعالات مغزی‌شان اثر می‌گذارد. این شیوه‌ی علیت بالا به پایین، در ما انسان‌ها نیز وجود دارد، همچنان که ما از طریق فعالیت ذهنی، بر مغز و بدن خود اثر می‌گذاریم. آرتور پیکاک<sup>۱۶</sup> از مدافعان مهم این مدل است (باربور، ۱۳۹۲: ۳۹).

**۴. خداوند به‌منزله‌ی منبع ایجاد اطلاعات:** اطلاعات در این نگاه، شاخصه‌ای برای بیان ارتباط، و الگوی ارتباطی میان اجزا در نظر گرفته می‌شود. در این مدل، خداوند به‌جای اضافه‌کردن ماده یا انرژی به عالم، رفتار یک سیستم را از طریق تغییر در الگوی آن تغییر می‌دهد. جان پوکینگ‌هورن<sup>۱۷</sup>، به‌طور ویژه از این نحوه‌ی عاملیت الهی سخن گفته و به‌طور خاص، در خصوص سیستم‌های پیچیده معتقد است که تغییر در وضعیت و رفتار این سیستم‌ها به ایجاد ماده یا انرژی جدید نیازی ندارد و صرفاً با فاعلیت از طریق ورود اطلاعات به این سیستم‌ها (که انرژی لازم برای آن، به صفر میل می‌کند)، می‌توان در رفتار آن‌ها تغییرات شگرفی ایجاد کرد (همان: ۴۰). انسان‌ها که موجوداتی جسم‌دارند می‌توانند هم به‌طور انرژی‌یک و هم به‌صورت تبادل اطلاعات، با جهان تعامل کنند، اما خداوند که روح مجرد است، تنها

از طریق تبادل اطلاعات با جهان تعامل می‌کند. واژه‌ی اطلاعات اصطلاحی است که برای تأییراتی استفاده می‌شود که الگوی ساختاری سیستم‌های دینامیکی را تعیین می‌کنند (Polkinghorne, 1998: 66).

**۵. الهیات پویشی:** الهیات پویشی تمایز سنتی میان علت اولی و ثانوی را کنار می‌گذارد و معتقد است خداوند در هر رخدادی عاملیت دارد، هرچند این عاملیت به این صورت نیست که آن رخداد را معین کند، بلکه هویت خود موجودات نیز در تعیین رخدادها مؤثر است؛ به نحوی که از خود بداعت نشان می‌دهند (Russell, 2000: 6). به بیان ایان باربور، الهیات پویشی با چهار مدل پیشین اشتراک‌ها و تفاوت‌های بسیاری دارد و در نهایت می‌توان گفت مدل الهیات پویشی، مدل ترکیبی و ارتقایافته‌ای از مدل‌های پیشین است (باربور، ۱۳۹۲: ۴۲).

### ۳. بحث و بررسی پیرامون مسأله‌ی فاعلیت خاص الهی و علوم طبیعی

مخالفتان انتساب فاعلیت خاص به خداوند دلایل مختلفی ذکر می‌کنند. در این نوشته بر بررسی اشکال‌هایی تمرکز می‌کنیم که خصوصاً دانشمندان با نگاه علمی مطرح کرده‌اند و از بحث درباره‌ی اشکال‌هایی که از این حوزه بیرون است، صرف‌نظر می‌کنیم؛ مثلاً برخی رویکردها خداوند را غیرشخصی (به معنایی که پیش‌تر ذکر شد) در نظر می‌گیرند یا امکان سخن‌گفتن از او را منتفی می‌دانند (قائلان به تعطیل در زبان دین)، یا برخی به علت ذات بسیط و تغییرناپذیر خداوند، امکان فاعلیت خاص را که نیازمند اراده‌ی حادث است، از او سلب می‌کنند، یا بسیاری از آنجا که ذات خداوند را فرازمانی در نظر می‌گیرند، امکان فاعلیت خاص و مربوط به رخداد زمانی-مکانی او را منکرند. اما در این نوشته سخن از خدای شخص‌واری است که آنچنان که متون دینی (در ادیان ابراهیمی) توصیف می‌کنند، فاعلیت خاص و اراده‌ی معطوف به حوادث این‌جهانی دارد و همچنان که در مقدمه بیان شد، شکل‌گیری نگاه علمی مانعی جدی در برابر پذیرش چنین خدایی شد. همچنان که بیان شد، براساس شکل‌گیری نگاه علمی جدید در قرون هفده و هجده، بسیاری قائل شدند که نگاه علمی جدید جایی برای خدای متون مقدس باقی نخواهد گذارد.

#### ۳.۱. بررسی پاسخ پلنتینگا

در بخش نخست این بررسی، پاسخی را ذکر و بررسی می‌کنیم که آلون پلنتینگا به این مسأله می‌دهد. پلنتینگا برای حل معضل میان فاعلیت الهی و تصویر کلاسیک از علم جدید، میان دو تصویر کلاسیک از علم تمایز می‌گذارد و مسأله‌ی فاعلیت الهی را در هریک جداگانه بررسی می‌کند. این دو تصویر کلاسیک علم عبارت‌اند از تصویر نیوتنی از علم و تصویر لاپلاسی.



**فاعلیت الهی و تصویر نیوتنی از علم:** در تصویر نیوتنی، جهان همچون یک ماشین عظیم است که براساس قوانین معینی (قوانین فیزیکی کلاسیک) عمل می‌کند. این قوانین بازتاب‌دهنده‌ی ذات اشیایی است که خداوند خلق کرده است. در نگاه نیوتن، جهان مصنوع بزرگ خداوند است و می‌توان آن را براساس قوانین فیزیک توضیح داد و به قوانین دیگری نیاز نیست. اما پلنتینگا معتقد است تصویر نیوتنی از علم به‌هیچ‌روی مستلزم انکار فاعلیت خاص الهی نیست؛ چرا که اولاً خود نیوتن که به تصویر نیوتنی اعتقاد داشت، فاعلیت خاص الهی را انکار نمی‌کرد و بلکه معتقد بود که خداوند به‌طور مداوم حرکت سیارات را در جایگاه مناسبشان قرار می‌دهد و ثانیاً و مهم‌تر اینکه در نگاه نیوتنی، قوانین علمی زمانی صادق‌اند و جهان را آن‌گونه که هست توصیف می‌کنند که جهان به‌لحاظ علی بسته باشد و هیچ عامل بیرونی بر آن مؤثر نباشد. بنابراین در قوانین نیوتن و فیزیک کلاسیک اگر جهان به‌لحاظ علی و انرژیکی بسته باشد، آنگاه معادلات صادق و صحیح‌اند، اما در صورتی که این بستار برقرار نباشد، خودبه‌خود این قوانین از اعتبار می‌افتند و براین‌اساس، در فیزیک نیوتنی هیچ مانعی برای فاعلیت خاص الهی وجود نخواهد داشت؛ چراکه وقتی خداوند در جهان فعل خاصی را انجام می‌دهد، بستار جهان از بین می‌رود و دیگر نباید معادلات فیزیکی کلاسیک را معتبر دانست و خود قوانین فیزیکی درباب لزوم و ضرورت بستار فیزیکی سخنی نمی‌گویند (Plantinga, 2011, 76-84).

**فاعلیت الهی و تصویر لاپلاسی:** پلنتینگا نقل‌قولی از لاپلاس را ذکر می‌کند که براساس آن، اگر یک عقل کلی تمام واقعیت امروز جهان و قوانین آن را بداند، به‌طور قطع می‌تواند آینده جهان را نیز بداند، سپس بیان می‌کند که برای حصول تصویر لاپلاسی از جهان، اعتقاد به بستار علی (که اجازه‌ی فاعلیت هیچ عاملی خارج از عوامل طبیعی و فیزیکی درون جهان را نمی‌دهد) را به تصویر نیوتنی از جهان اضافه می‌کنند، درحالی‌که این اضافه، از فیزیک (علم) به دست نمی‌آید و یک اضافه‌ی متافیزیکی است (Plantinga, 2004: 377). براساس این تصویر، دیگر جایی برای فاعلیت خاص الهی باقی نخواهد ماند؛ چراکه در تصویر لاپلاسی، اینکه جهان به‌لحاظ علی بسته باشد نیز از مفروضات مسلم است و همچون تصویر نیوتنی، یک شرط امکانی نیست (Plantinga, 2011:84-90).

در این بیان، پلنتینگا به‌درستی نشان داده است که مسأله‌ی اساسی در معضل فاعلیت الهی و علم، نه محتوای تجربی علم که یک اضافه‌ی متافیزیکی است با عنوان بستار فیزیکی جهان. او براین‌اساس، می‌خواهد نشان دهد که پذیرش این فرض منطقی برآمده‌ی از محتوای تجربی علم نیست، بلکه تحمیلی فلسفی به علم است و بنابراین میان محتوای تجربی علم و فاعلیت الهی تعارض واقعی وجود ندارد، بلکه میان فرض متافیزیکی بستار فیزیکی و فاعلیت

خاص الهی تعارض وجود دارد و هیچ لزومی ندارد که شخص پذیرنده‌ی علم، همراه با محتوای علم، بستار فیزیکی جهان را نیز بپذیرد. اما آیا این پاسخ، پاسخی کافی و درخور است؟

پیش از ورود به بررسی پاسخ پلنتینگا جا دارد که معنا و محتوای بستار فیزیکی را بیشتر روشن سازیم. اریک مارکوس<sup>۱۸</sup> نظریه‌ی بستار فیزیکی را این چنین معرفی می‌کند: هیچ امر غیرفیزیکی نمی‌تواند بر (امر) فیزیکی اثری بگذارد. تیم کرین<sup>۱۹</sup> می‌گوید: این نظریه یعنی با تعیین علل فیزیکی، تمامی حوادث و امور فیزیکی تعیین می‌شود و رابرت بیشاپ<sup>۲۰</sup> در تبیین بستار فیزیکی معتقد است که براساس آن، هر امر فیزیکی به‌طور کامل از طریق قوانین بنیادین و حوادث پیشین فیزیکی تعیین می‌شود (Jones, 2008: 180). آنچه این تعریف‌ها به ما می‌گویند آن است که از امور فیزیکی، تنها می‌توان تبیینی فیزیکی ارائه داد و هیچ امر غیرفیزیکی نمی‌تواند در امور فیزیکی نقش علی ایفا کند. مطابق با بستار فیزیکی، هنگامی که یک امر فیزیکی را مشاهده می‌کنیم، صرفاً نباید معتقد شویم که آن امر، یک علت پیشین فیزیکی دارد، بلکه باید بگوییم آن امر فیزیکی فقط علتی فیزیکی دارد. بنابراین آنچه از بستار فیزیکی برمی‌آید، کنارگذاشتن و حذف هرگونه علت غیرفیزیکی در حوزه‌ی فیزیک خواهد بود (همان). دیوید پاپینو، از مدافعان مهم بستار فیزیکی، معتقد است که این اصل برای اثرگذاری علل غیرفیزیکی بر امور فیزیکی، هیچ جایی باقی نمی‌گذارد (Papineau, 2009: 55). همچنین او در مقاله‌ای دیگر، ضمن مرور تاریخی جایگاه بستار فیزیکی در علم، بر آن است تا نشان دهد که هرچند بستار فیزیکی منطقاً برآمده از شواهد نیست، اما می‌توان به سود آن استدلال‌هایی اقامه کرد که بر علوم تجربی مبتنی‌اند (Papineau, 2011).

با این توضیح، به نظر می‌رسد که به سخن پلنتینگا دو اشکال وارد است. نخست اینکه حتی اگر اصل بستار فیزیکی مستقیماً از شواهد تجربی ناشی نشده نباشد، این گونه نیست که صرفاً انتخابی متافیزیکی باشد و هیچ ارتباطی به شواهد تجربی و محتوای خود علم نداشته باشد، بلکه بسیاری معتقدند که از این اصل، شواهد تجربی پشتیبانی می‌کنند؛ مثلاً گیب<sup>۲۱</sup> می‌گوید: «اصل بستار فیزیکی بیشتر به این علت به‌طور گسترده پذیرفته شده است که مؤیدات تجربی بسیاری دارد؛ آنچنان که شمار بسیاری از آزمایش‌های اخیر در فیزیک، این اصل را تأیید کرده است و خلاف آن مشاهده نشده است. این مشاهده‌ها برای این مدعا که هرگاه یک رخداد فیزیکی علتی داشته باشد، علت کافی آن، فیزیکی خواهد بود، شاهدی تجربی و استقرایی فراهم کرده است (Gibb, 2013: 3) و دوم آنکه، حتی اگر این اصل، یک اصل متافیزیکی باشد، به این معنا نیست که علم به آن نیازی ندارد و می‌توان آن را به‌سادگی کنار گذاشت و علم‌ورزی کرد. بسیاری معتقدند بستار فیزیکی پیش‌فرض فلسفی لازم برای علم و روش علمی است و اتفاقاً محتوای تجربی علم نیز محکم‌ترین مؤید این فرض است؛ مثلاً

کلایتون بیان می‌کند که بستار فیزیکی پیش‌فرض علوم تجربی است و بسیاری معتقدند که پیش‌فرض علوم فیزیکی (تجربی) اصل بستار فیزیکی است (Clayton, 2004: 616). برای تبیین ارتباط ذاتی علم و روش علمی با اصل بستار فیزیکی و نقد نگاه پلنتینگا باید گفت که اگر علم بستار فیزیکی را فرض نکند و صرفاً بیان کند که قوانین علمی فقط زمانی صادق‌اند که بستار فیزیکی محقق باشد، آنگاه درخصوص هیچ رخدادی منطقی نمی‌توان قوانین علمی را به کار برد؛ چراکه مشخص نیست آن رویداد در شرایط بسته‌بودن جهان رخ داده است یا در شرایطی که یک عامل فراطبیعی دخیل بوده است و بنابراین علم اساساً بی‌اعتبار خواهد شد. اما علم این چنین سخن نمی‌گوید، بلکه فرض می‌گیرد که جهان به‌لحاظ علی بسته است و بنابراین توصیفات علمی صادق‌اند و به این دلیل است که علم می‌تواند حوادث جهان را پیش‌بینی کند و از طرف دیگر موفقیت علم همواره مؤیدی است بر اینکه فرض تحقق بستار فیزیکی درست بوده است. از طرف دیگر، بستار فیزیکی که قاعده‌ای متافیزیکی است، از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی که روش پذیرفته‌شده علم نزد اغلب دانشمندان است، حمایت می‌کند و براساس آن، علم نمی‌تواند در توضیح پدیده‌های طبیعی، از عوامل فراطبیعی بهره جوید (Papineau, 2009: 60).

توماس تریسی تعارض فاعلیت الهی و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را چنین صورت‌بندی می‌کند (Koperski, 2015: 155):

۱. برای بشر امروز که ذهن او با علم جدید شکل گرفته، ایده‌ی دخالت معجزه‌آسای الهی پذیرفتنی نیست؛

۲. علم ما را ملزم می‌کند که حوادث را در بستر رخنه‌ناپذیر و پیوسته‌ی علل طبیعی بفهمیم؛

۳. هر تغییر در حوادث جهان که از فعل الهی برآمده باشد، پیوستگی علی طبیعت را مختل خواهد کرد و مداخله‌ی در جهان خواهد بود؛

۴. بنابراین باید ایده‌ی فعل الهی در جهان را کنار گذارد.

به بیان کوپرسکی، اصل بستار فیزیکی را می‌توان با دو مقوله‌ی در علم جدید مرتبط دانست که با دخالت و فاعلیت الهی در جهان در تعارض هستند؛ نخست اصل فرانظری علم، با عنوان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی<sup>۲۲</sup> است که مطابق با آن، علم در تبیین پدیده‌های تجربی (طبیعی)، تنها می‌تواند از قوانین و امور فیزیکی بهره جوید و بنابراین تبیین علمی حق ندارد برای تبیین امور طبیعی، از حوزه‌ی طبیعت فراتر رود؛ براساس طبیعت‌گرایی روشی، علم حق ندارد به علل فراطبیعی استناد کند (همان). موضوع علمی دیگری که اصل بستار فیزیکی را تأیید می‌کند، اصل پایستگی انرژی است. به بیان ویلیام استوجر<sup>۲۳</sup> فعل معجزه‌آسای الهی از

قانون پایستگی انرژی تخلف می‌کند. قوانین طبیعت به‌سادگی اجازه‌ی دخالت الهی (دست‌کم به‌طور مستقیم) را نمی‌دهند؛ چراکه لازمه‌اش آن است که در بستر مادی، عاملی غیرمادی، همانند علل مادی، اثر یا ارتباطی علی ایجاد کند. این ممکن نیست و در صورتی که چنین اتفاقی رخ دهد، به‌طور غیرقانونمند، انرژی و اطلاعاتی به سیستم اضافه خواهد شد و این با پایستگی انرژی در تعارض است (Koperski, 2015: 156).

بنابراین گویی با اینکه پلنتینگا به‌درستی تشخیص داده که بستر فیزیکی عامل اصلی معضل میان علوم جدید و فاعلیت الهی است، اما در راهکار خود برای حل این معضل، به‌اندازه‌ی کافی ورود پیدا نکرده است؛ چراکه هرچند با صرف بیان اینکه اصل بستر فیزیکی، فرضی متافیزیکی است که به محتوای تجربی علوم اضافه شده است و می‌توان آن را کنار گذارد، امکان منطقی کنار گذاشتن آن را طرح کرده، اما اولاً به ادله و شواهد تجربی مؤید این اصل بی‌توجهی کرده و برای رد آن و پذیرش امکان واقعی نقض آن در جهان، پاسخی قانع‌کننده ارائه نکرده است و ثانیاً مشخص نکرده که اعتبار تبیین‌های علمی، چگونه، چرا و در کجا برقرار است و چرا باید به تبیین علمی در شرایطی اهمیت داد و آن را صادق دانست که پیش‌فرض صدق آن (یعنی بستر فیزیکی) فقط یک فرض متافیزیکی است و نهایتاً پلنتینگا به فردی که بوالهوسانه بخواهد تبیین علمی را کنار بگذارد و مدعی عاملیت امور مرموز فراطبیعی شود، چه پاسخی می‌دهد؟

### ۲.۳. بررسی رویکردهای نوین علم‌گرا به مسأله‌ی فاعلیت الهی

پس از پیدایش مکانیک کوانتومی، خصوصاً در قرن بیستم و غلبه‌ی تعبیر کپنهاگی از آن که معتقد است این نظریه عدم‌تعیین‌های ذاتی در عالم را شناسایی کرده است، بسیاری از خداپاوران علم‌گرا امیداور شدند که گره از کار مسأله‌ی فاعلیت خاص الهی و علوم تجربی نیز گشوده شود. به‌طور ویژه دانشمندان برجسته‌ی خداپاور، تحت عنوان پروژه‌ی  $DAP^{24}$  معتقد شدند که براساس ظرفیت‌های علم جدید به‌خوبی می‌توان بدون برهم‌زدن اعتبار قوانین علمی (که در نگاه جدید اساساً منعطف و احتمالاتی‌اند)، از فاعلیت الهی سخن گفت. مدافعان این رویکرد از طرفی با خدای دئیستی که هیچ ارتباط مؤثری با جهان ندارد، مخالف هستند و از طرف دیگر، با تصویری از فعل خداوند که قوانین طبیعت را به هم می‌زند نیز مخالف‌اند. آن‌ها برای دفاع از رویکرد خود (یعنی دفاع از فاعلیت خاص الهی در ذیل انعطاف‌های قوانین احتمالاتی جدید و بدون نقض قوانین) عموماً از طرفی دلایلی الهیاتی و از طرف دیگر، دلایلی علمی-فلسفی را بیان می‌کنند. دلایل الهیاتی ایشان عبارت‌اند از (Plantinga, 2008:385-):

۱. اگر خداوند در مواقعی بتواند با فعل خاص خود قوانین طبیعی را نقض کند، چرا این کار را در دیگر اوقات و خصوصاً برای جلوگیری از شرور انجام ندهد؟

۲. زندگی انسانی به برنامه‌ریزی و عمل براساس آن نیاز دارد؛ برهم‌زدن قوانین طبیعی و روال طبیعت، زندگی انسانی را ناممکن می‌کند؛

۳. اگر خدا قوانین طبیعت را نقض کند، فعل او از لحاظ درونی ناسازگار و غیرحکیمانه خواهد شد؛ چرا که قوانین را خود خداوند وضع کرده است و هموست که آن را نقض می‌کند. اما علی‌رغم تلاش بسیار ایشان به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از این دلایل برای رد امکان مداخله‌ی<sup>۲۵</sup> خداوند در جهان (که سبب نقض قوانین طبیعت شود) کافی نیستند، بلکه دلیل نخست نهایتاً می‌تواند این موضع را تقویت کند که در دیگر اوقاتی که خداوند در جهان مداخله نمی‌کند، باید برای مداخله‌نکردن دلیلی داشته باشد، نه اینکه برای او امکان مداخله وجود نداشته باشد؛ دلیل دوم نیز حداکثر می‌تواند نشان دهد که نباید میزان مداخله خداوند در جهان و نقض قوانین طبیعت، به اندازه‌ای باشد که روال منظم و طبیعی جهان از بین برود. اما درباب دلیل آخر چه باید گفت؟ به نظر می‌رسد این اشکال مشابه اشکالی است که به خدای نیوتن (به‌خصوص لایب‌نیتس چنین ایرادی را وارد کرده است) وارد شده است؛ خدایی که هر از چندی، از خروج سیارات منظومه شمسی از مدارشان جلوگیری می‌کرد؛ باور به چنین خدایی نه تنها به معنای مدح و ستایش خداوند نیست، بلکه سبب تنقیص اوست؛ چرا که نخست، خداوند در طراحی‌اش کامل نبوده است و همین باعث شده تا برای برطرف کردن نقص جهان، به مداخله‌ی مجدد او نیاز شود. درخصوص دلیل آخر نیز این اشکال چنین مطرح می‌شود که اگر خداوند قوانینی را بشکند که خود وضع کرده است، کمال‌ناداشتن وی در طراحی و تثبیت قوانین مناسب و بی‌نیاز از نقض را نشان می‌دهد. اما آیا این اشکال وارد است؟ آیا تنها راه برای حکیمانه‌بودن فاعلیت خاص الهی ایجاد قوانین منعطفی است که عدم‌تعیین ذاتی دارند و به خداوند مجال می‌دهند تا از مجرای عدم‌تعیین‌ها، به فاعلیت خاصش بپردازد؟ به این سؤال در ادامه خواهیم پرداخت.

اما علاوه بر دلایل الهیاتی، این دانشمندان خدا‌باور معتقدند که فاعلیت خاص الهی می‌تواند توضیحی معقول درباب رخدادهایی باشد که علم در تبیین آن‌ها عاجز است و در تبیین عدم‌تعیین‌های موجود در فیزیک نوین، توضیحی معقول و مناسب در اختیار بگذارد. می‌توان یکی از بهترین دلایل در دفاع از این رویکرد را در سخنان جان پوکینگ‌هورن، فیزیک‌دان و الهی‌دان برجسته، مشاهده کرد. او از طرفی معتقد است که در مواجهه‌ی با عدم‌تعیین‌های مشاهده‌شده در نظریه کوانتومی دو تعبیر وجود دارد و انتخاب میان این دو تعبیر، انتخابی متافیزیکی است؛ درحقیقت، دو تعبیر غیرموجبی‌تی نیلز بور (معروف به تعبیر

کپنهاگی) و موجبیتی دیوید بوهم، در ارتباط با نتیجه‌ی آزمایش‌ها، کفایت تجربی یکسانی دارند و فیزیک به‌خودی‌خود نخواهد توانست میان آن‌ها، یکی را برگزیند (Polkinghorne, 2005: 12) و از طرف دیگر، از آنجاکه روش درست مواجهه با داده‌های علمی را روش رئالیسم انتقادی می‌داند و با این گزاره‌ی مشهور که «معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی را مدل می‌کند» آن را بیان کرده است (Polkinghorne, 2000: 2)، معتقد می‌شود که اگر این راهبرد فراعلمی اتخاذ شود، آنگاه پیش‌بینی‌ناپذیری، نشانه‌ای از وجود درجاتی از آزادی در فرایندهای فیزیکی است (Polkinghorne, 2007: 5). بنابراین انتخاب تعبیر کپنهاگی، انتخاب درستی است و نشان می‌دهد که در عالم، آزادی و انعطاف‌پذیری حقیقی وجود دارد و عالم نتیجه‌ی قطعی گذشته‌ی خویش نیست. اما پذیرش این آزادی و عدم تعیین هرگز به معنای کنار گذاشتن اصل دلیل کافی<sup>۲۶</sup> نیست (برخلاف آنچه در تعبیر کپنهاگی است که این عدم‌تعیین به شانس و صدفه‌ی حقیقی مربوط دانسته می‌شود)، بلکه به معنای وجود فضایی برای ورود و تعامل سنخ‌های علیت دیگری است که از تبادل انرژی میان اجزای فیزیکی و درحقیقت، علیت فیزیکی فراتر خواهد بود (همان).

اما آیا این دفاعیه‌ی توجه‌برانگیز کفایت می‌کند؟ به نظر می‌رسد با وجود وجوه مهمی که در این سخنان وجود دارد، درنهایت این سخنان برای دفاع از پروژه‌شان کفایت نمی‌کند. اولین مسأله آن است که ایشان به‌سادگی و بدون استدلالی محکم، از تعبیر دیگری که برای عدم‌تعیین‌های کوانتومی وجود دارد (یعنی تعبیر بوهمی) عبور می‌کنند و آنگاه در تبیین این عدم‌تعیین‌های واقعی، به‌جای توسل به شانس، به اراده‌ی فرافیزیکی الهی روی می‌آورند. اگرچه رویکرد ایشان چون اصل دلیل کافی را زیر پا نمی‌گذارد، در مقایسه با تعبیری که عدم‌تعیین‌ها را به شانس و صدفه مربوط می‌داند، دفاع‌پذیرتر است، اما درعین‌حال نمی‌تواند دربرابر تعبیر بوهمی که عدم‌تعیین‌ها را ناشی از نقص نظریه می‌داند، دفاع محکمی ارائه کند. به نظر می‌رسد ایشان به این طریق سعی دارند مسأله‌ی بستر فیزیکی و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را دور بزنند. در گام نخست، به‌جای پذیرش تعبیر بوهمی، به سراغ تبیین صدفه‌وار می‌روند و آنگاه با بیان اینکه نمی‌توان صدفه را پذیرفت، راه را برای عاملیت اراده‌ی فرافیزیکی در جهان فیزیک باز می‌کنند و به این نحو تلاش می‌کنند تا در عین تعهد کامل به قوانین علمی، برای فاعلیت خاص الهی مجرایی باز کنند. اما ایشان باید موضع خودشان را درخصوص دو مسأله‌ی اساسی روشن کنند؛ مسأله‌ی نخست، بستر فیزیکی و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است که براساس آن، در تبیین علمی نباید رخداد فیزیکی را به علتی غیرفیزیکی نسبت داد؛ و مسأله‌ی دیگر، امکان شانس و صدفه‌ی ذاتی در جهان است. چنانچه ایشان مخالف شانس و موافق بستر فیزیکی باشند، آنگاه تعبیر بوهمی بهترین انتخاب خواهد بود؛ چراکه در عین تعهد به

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و بستار فیزیکی، از شانس ذاتی نیز پرهیز می‌کند. اما چنانچه تعهدی به بستار فیزیکی و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نداشته باشند و در گام بعد، تعیین عدم‌تعیین‌ها را براساس فاعلیت خاص الهی توضیح دهند، آنگاه چرا باید فاعلیت خاص الهی را تنها ذیل و در محدوده‌ی روزنه‌های قوانین طبیعی معنا دار بدانند؟

به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیلی که ایشان در دفاع از موضع خود بیان می‌کنند، دلیلی است که پیش‌تر با عنوان ایجاد ناسازگاری درونی در فعل خداوند بیان شد. اکنون در پاسخ باید گفت که اگر به پذیرش بستار فیزیکی تعهدی نداشته باشیم، آنگاه وجود اختیار در انسان می‌تواند علی‌رغم نقض تمامیت قوانین طبیعی، توجیه و تبیینی باشد برای لزوم فاعلیت خاص الهی. درحقیقت، در جهانی که موجودات مختار حضور ندارند، آن فاعلیت خاص الهی که موجب نقض قوانین اولیه می‌شود، توجیه عقلانی نخواهد داشت و می‌تواند نشان از نقص خالق باشد (مانند خدای رخنه‌پوش)، اما در جهانی که موجودات مختار وجود دارند و به علت وجود اراده آزاد آن‌ها، سرنوشت جهان از پیش معین نشده است، خداوندی که پروردگاری خیرخواه است، چون درخصوص روند و سرنوشت جهان و موجودات درون آن بی‌تفاوت نیست، می‌تواند بدون برهم‌زدن روند کلی جهان (یعنی بدون آنکه امکان برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری عقلانی بر هم بخورد) در آن مداخله کند. بنابراین از نظر یک مؤمن به متون دینی که لزوماً به بستار فیزیکی تعهدی ندارد، دلیلی وجود ندارد که امکان فاعلیت خاص خداوند، یعنی فاعلیتی که فراتر از قوانین طبیعی است، انکار شود.

بنابراین تا اینجا به نظر می‌رسد که برای یک مومن به خداوند که لزوماً به بستار فیزیکی متعهد نیست، ضرورتی وجود ندارد که لزوماً فاعلیت الهی را ذیل قوانین طبیعت بگنجانند. اما باید دقت کرد که جدای از موضع ایمانی، در جامعه‌ی علمی-فلسفی معاصر، مسأله‌ی اساسی درباب فاعلیت خاص الهی، تعهد غالبی است که به بستار فیزیکی وجود دارد و همین طرح استدلالی به سود امکان واقعی نقض بستار فیزیکی در جهان را ضرورت می‌بخشد. بنابراین نخستین و اساسی‌ترین کار هر معتقد به فاعلیت خاص الهی باید آن باشد که به شیوه‌ای معقول و موجه نشان دهد که نقض بستار فیزیکی امکان‌پذیر است و امر غیرفیزیکی بر امور فیزیکی، علیت و اثرگذاری دارد. اما رویکرد این دانشمندان خداپاور چنین است که از طرفی بدون دلیلی موجه، فاعلیت خاص الهی را تنها به عدم‌تعیین‌هایی محدود می‌کنند که در نظریه‌های کنونی مطرح است و از طرف دیگر، نهایتاً به بستار فیزیکی و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نیز پایبند نمی‌مانند و برخلاف تعهد غالب جامعه‌ی علمی، اراده‌ی الهی را سبب تعیین امور فیزیکی نامتعیین در نظر می‌گیرند.

بنابراین تا اینجا روشن می‌شود که مسأله‌ی اساسی در برابر فاعلیت خاص الهی، بستار فیزیکی (یا طبیعت‌گرایی روش‌شناختی) است و بدون حل روشمند و منطقی آن نمی‌توان مدعی حل مسأله‌ی فاعلیت الهی و علوم طبیعی شد و راهکارهای ذکرشده نتوانسته‌اند در برداشتن مانع مستحکم بستار فیزیکی موفق باشند. اما آیا راهی برای غلبه‌ی روشمند و قانع‌کننده بر بستار فیزیکی و امکان واقعی علیت فرافیزیکی در جهان فیزیکی وجود دارد؟

#### ۴. علیت ذهنی و اراده‌ی انسان، مسیر گشودن بستار فیزیکی

آنچنان که ملاحظه شد، با اینکه مخالفان رویکردهای مدافع فاعلیت خاص الهی از اصل بستار فیزیکی دفاع می‌کنند و امکان فاعلیت خاص الهی را رد می‌کنند، مدافعان فاعلیت خاص الهی استدلال محکم و اقناع‌کننده‌ای در رد نظر آن‌ها نمی‌آورند و این سبب می‌شود تا اعتقاد به امکان فاعلیت خاص الهی، تنها بر ایمان و باور به متن مقدس متکی باشد. اما به نظر می‌رسد که برای رد بستار فیزیکی و دفاع از امکان فاعلیت الهی، راهکار دیگری وجود دارد. این راهکار صرفاً بر ایمان و باور به متن مقدس مبتنی نیست، بلکه بر وجدانی‌ترین و بدیهی‌ترین ادراکات انسانی ما، یعنی عاملیت اراده‌ی آگاه و آزاد انسانی، متکی است. روشن است که اراده‌ی آگاه و آزاد ما، امری فیزیکی و مکانیکی نیست، بلکه اراده‌ای برآمده از نفس ما انسان‌هاست و مبدأ دوراندیشی و خلاقیت و اعمال هنجارمند و اخلاقی ماست. اما از طرف دیگر، این اراده در جهان فیزیکی عاملیت دارد؛ چراکه مبدأ رفتار و افعال آگاهانه‌ی انسان در جهان طبیعی و فیزیکی است.

براین اساس، بستار فیزیکی نه تنها در برابر فاعلیت و اراده‌ی خاص الهی قرار می‌گیرد، بلکه در برابر هر عامل غیرفیزیکی دیگری قرار خواهد گرفت که بخواهد بر پدیده‌ای فیزیکی اثر بگذارد. اگرچه باور به فاعلیت خاص الهی در بسیاری از اوقات، باوری است که بر اعتقاد به متون مقدس مبتنی است، اما در خصوص عاملیت اراده‌ی انسانی، این درک و آگاهی، مستقیم و حضوری است و برای درک اینکه اراده‌ی آگاه و هوشمندانه انسانی در جهان فیزیکی عاملیت دارد، به هیچ واسطه‌ای نیاز نیست و در نتیجه، خود این عامل دلیلی محکم و کافی برای نقض بستار فیزیکی و امکان نقض آن با اراده‌های هوشمند دیگر، از جمله خداوند خواهد بود. نکته‌ی مهم دیگر در رابطه با اراده‌ی انسانی آن است که ما اراده‌ی خود را آزاد می‌یابیم و نمی‌توانیم آن را نتیجه‌ی عدم‌تعیین‌های کوانتومی در مقیاس بزرگ‌تر بدانیم و نیازی به این کار نیست؛ اگر چنین در نظر بگیریم، اصل اراده‌ی آزاد از بین خواهد رفت. بنابراین اراده‌ی آزاد ما یک عامل فیزیکی نیست، بلکه عاملی در عرض عوامل فیزیکی است که می‌تواند بر عوامل فیزیکی مؤثر باشد.



اکنون اگرچه درباب معضل میان فاعلیت الهی و بستار فیزیکی، مدافعان بستار فیزیکی با صدایی بلند امکان فاعلیت الهی را انکار می‌کنند، اما درخصوص تقابل میان اراده‌ی انسانی و بستار فیزیکی، چنین امری میسر نخواهد بود؛ چراکه نفی عاملیت اراده‌ی انسان یا تقلیل آن به امر صرفاً فیزیکی، کاری است ناشدنی که فقط تعهدی سخت و غلیظ به جهان‌بینی مادی و فیزیکالیستی می‌تواند پشتیبان آن باشد؛ بااین‌حال، بسیاری از فیلسوفان ذهن امروز به علت تعهد سختشان به بستار فیزیکی، با عاملیت اراده‌ی آگاه و آزاد انسان مخالفاند و آن را عاملی غیرفیزیکی مؤثر بر جسم فیزیکی او نمی‌دانند. ایشان بستار فیزیکی را مهم‌ترین تکیه‌گاه برای دفاع از فیزیکالیسم و مادی‌انگاری می‌دانند و از همین‌رو نمی‌خواهند با وجود دلیل محکمی همچون اراده‌ی آزاد انسانی، از این فرض دست بردارند. همچنان که دیوید پاپینو معتقد است، اصل بستار فیزیکی بنیان اعتقاد گسترده‌ی کنونی به فیزیکالیسم است. این اصل به ما می‌گوید که هر امر غیرفیزیکی، در صورت وجود، نمی‌تواند هیچ‌گونه اثر علی داشته باشد. به باور پاپینو، ما نمی‌توانیم بدون اصل بستار فیزیکی، علیه دوگانه‌انگاری تعاملی دلیلی داشته باشیم (Papineau, 2013: 149). از طرف دیگر، مهم‌ترین تهدید علیه علیت ذهنی و اراده‌ی انسانی، بستار فیزیکی است (Marcus, 2005: 27).

به این سبب، برای بسیاری فیلسوفان ذهن معاصر که تعهدات فیزیکالیستی دارند، مسأله‌ی تقابل علیت ذهنی و بستار فیزیکی، تقابلی عمیق و ناامیدکننده خواهد بود (Kim, 1997: 281). با اینکه در این نوشته نمی‌توان بحث علیت ذهنی و اراده‌ی آزاد انسان را در برابر بستار فیزیکی طرح کرد و آن را به نتیجه رساند، تذکر این مطلب لازم است که برای افرادی که عاملیت اراده‌ی آگاه غیرفیزیکی انسانی را می‌پذیرند، بستار فیزیکی به‌روشنی نقض‌پذیر خواهد بود و بنابراین بستار فیزیکی به‌خودی‌خود نمی‌تواند امکان فاعلیت خاص الهی را منتفی سازد و بنابراین، یک مؤمن به متن دینی می‌تواند به‌طور موجه، امکان فاعلیت خاص الهی را بپذیرد؛ چراکه بر امکان نقض بستار فیزیکی دلیلی محکم دارد؛ دلیلی که هر روز، بارها آن را در زندگی‌اش تجربه می‌کند. اگر کسی معتقد باشد که اندیشه و تفکر آگاهانه‌ی انسان عامل و علت رفتار و باورهای او نیست، اساس فهم ما از خودمان از بین خواهد رفت (Dardis, 2008: ix).

اما پس از رد تمامیت بستار فیزیکی و دفاع از امکان وقوع فاعلیت الهی در جهان، دو سؤال مهم دیگر درخصوص فاعلیت الهی باقی می‌ماند: نخست، پرسش از ملاک تشخیص وقوع فاعلیت الهی در جهان است؛ آیا جدای از متن مقدس، می‌توان برای باور به وجود فاعلیت الهی در برخی حوادث جهان، ملاکی دفاع‌پذیری بیان کرد که نه تنها بر ایمان مؤمنان، بلکه بر اصول عقلانی و شواهد تجربی مبتنی باشد؟ و سؤال دیگر آنکه نحوه‌ی فاعلیت الهی در

جهان فیزیکی چگونه است؟ آیا می‌توان درباره‌ی چگونگی ارتباط علی خداوند و جهان طبیعی نظریه‌ای ارائه داد؟ این‌ها سؤالاتی است که به پژوهش‌های گسترده و عمیقی نیازمند است، اما شاید آثار افرادی همچون ویلیام دمبسکی<sup>۲۷</sup> در باب سؤال نخست و جان پوکینگهورن در باب سؤال دیگر بتواند گام‌هایی اساسی در مسیر پاسخ به این سؤالات باشد که پرداختن به آن‌ها، مجال دیگری می‌طلبد.

### ۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله بیان شد که با شکل‌گیری علم جدید، میان نگاه علمی و فاعلیت الهی در جهان تعارضی شکل گرفت. رویکردهای مختلفی برای حل این تعارض پا به عرصه نهادند که برخی اساس فاعلیت خاص الهی را منکر شدند یا تعابیری ناواقع‌گرایانه از آن بیان کردند و برخی دیگر تلاش کردند مسأله را با حفظ فاعلیت خاص الهی پاسخ دهند. در این میان، سه رویکرد اصلی وجود دارد که نخستین آن اساساً علیت طبیعی و صدق تبیین‌های علمی در خصوص جهان را منکر می‌شود و به نظر می‌رسد که با وجود موفقیت‌های روزافزون علمی، نمی‌تواند راهکار مقبول و دفاع‌پذیری باشد. رویکرد دوم اگرچه اصل صدق تبیین‌های علمی و وجود علل طبیعی را می‌پذیرد، تمامیت آن و اصل بستر فیزیکی را قبول نمی‌کند؛ به این ترتیب اگرچه علل طبیعی مطابق با قوانین طبیعی در کارند، اما چنین نیست که اساساً امکان تأثیر و ورود علل غیرطبیعی منتفی باشد؛ این رویکرد، نگاهی است که پلنتینگا دنبال می‌کند که براساس آن، حتی قوانین موجباتی نمی‌توانند از ورود خداوندی که علت اثرگذار در جهان است و فاعلیت خاص دارد، جلوگیری کنند؛ چراکه پلنتینگا اصل بستر فیزیکی را فرضی متافیزیکی می‌داند و در نبود آن، تعهدی به تمامیت قوانین طبیعی ندارد. چنان که بیان شد، اینکه در رویکرد پلنتینگا بستر فیزیکی عامل اصلی تقابل با فاعلیت خاص الهی تشخیص داده می‌شود، صحیح است، اما ورود او برای رد اصل بستر فیزیکی و امکان نقض آن، ورودی شایسته و کافی نیست و با صرف گفتن اینکه این اصل متافیزیکی است و جزء محتوای علم تجربی نیست، نمی‌توان دلیلی قانع‌کننده برای جامعه‌ی علمی متعهد به بستر فیزیکی ارائه کرد که در دفاع از این اصل، شواهدی تجربی ذکر می‌کند. در واقع اگرچه سخن پلنتینگا از منظر فلسفی سخنی شایسته و درست است، اما اقناع جامعه‌ی علمی-فلسفی کنونی که ملاک و مبنای خود را یافته‌های علم تجربی قرار داده است، به گامی نیازمند است که از ورود پلنتینگا برای نشان دادن امکان واقعی نقض بستر فیزیکی فراتر است و این گام سبب تکمیل رویکرد پلنتینگا خواهد شد. بنابراین در پایان این مقاله، رویکردی طرح شد که بر وجود علیت ذهنی و اراده‌ی انسانی مبتنی است و علیه بستر فیزیکی دلیلی ارائه می‌دهد

که نه تنها از امکان متافیزیکی عاملیت علت غیرفیزیکی، بلکه از امکان حقیقی و وقوع آن در جهان دفاع می‌کند و براساس آن، دیگر مخالفین فاعلیت خاص الهی نمی‌توانند برای مخالفتشان از اصل بستار فیزیکی بهره‌گیرند، مگر آنکه اراده‌ی انسانی و علیت آن برای رفتارهای فیزیکی‌شان را انکار کنند. اما رویکرد نهایی که در این مقاله بررسی شد، رویکرد قائلان به فاعلیت خاص الهی بود که بنا داشتند آن را بدون نقض تمامیت قوانین طبیعی برقرار کنند. در بررسی این رویکرد بیان شد که ایشان اگرچه خود، علیت الهی در امور فیزیکی را به میان آورده‌اند و بستار فیزیکی را نقض کرده‌اند، اما به جایگاه این اصل در فضای علمی جدید توجه کافی نداشته‌اند و در نظر نگرفته‌اند که بسیاری بستار فیزیکی را پیش‌فرض علم و متناظر با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (که روش علم است) می‌دانند. درنهایت باید گفت که به نظر می‌رسد رویکرد پیشین که بدون نیاز به رخنه‌های خاص در قوانین طبیعی، با بیان امکان نقض بستار فیزیکی، از فاعلیت خاص الهی سخن می‌گوید، رویکرد شایسته‌تری است؛ به شرط آنکه بتواند در خصوص امکان واقعی نقض بستار فیزیکی دفاعی مقبول و قانع‌کننده ارائه دهد و بهترین گزینه برای نشان دادن این امر، تکیه بر علیت ذهنی و اراده‌ی انسانی است که بر امور فیزیکی جاری می‌شود.

### یادداشت‌ها

1. Johannes Kepler.
2. Thomas Aquinas.
3. Augustine.
۴. Karl Barth (۱۸۸۶-۱۹۶۷)، الهی‌دان برجسته‌ی پروتستان، اهل سوئیس.
۵. Langdon Gilkey (۱۹۱۹-۲۰۰۴)، الهی‌دان پروتستان آمریکایی.
۶. John Macquarrie (۱۹۱۹-۲۰۰۷) فیلسوف و الهی‌دان بریتانیایی.
۷. Philip Clayton (۱۹۵۶) فیلسوف علم و دین آمریکایی.
۸. در این نوشته به معرفی اجمالی این رویکردها بسنده خواهد شد.
9. Non-Person.
10. Personal.
11. Pantheistic.
12. Nancy Murphy.
13. Robert John Russell.
14. George Ellis.
15. Thomas Tracy.
16. Arthur Robert Peacocke.
17. John Polkinghorne.
18. Eric Marcus.

19. Tim Crain.
20. Robert Bishop.
21. Sophie C. Gibb.
22. Methodological naturalism.
23. William Stoeger.
24. Divine Action Project.
25. Intervention.
26. Principle of Sufficient Reason.
27. William Dembski.

### منابع

۱. باربور، ایان، (۱۳۹۲)، دین و علم، ترجمه‌ی پیروز فطورچی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
2. Barbour, Ian, (2009), "Five Models Of God and Evolution" In: *Philosophy, Science and Divine Action*, F. LeRon Shults, Nancey C. Murphy, and Robert J. Russell (eds.). Philosophical Studies in Science and Religion, v. 1. Leiden; Boston: Brill.
3. Carroll, William E., (2008), "Divine Agency, Contemporary Physics and the Autonomy of Nature", *The Heythrop Journal*, 49 (4), Pp. 582–602.
4. Chapp, Larry S, (2013), *The God of Covenant and Creation: Scientific Naturalism and Its Challenge to the Christian Faith*, London; New York: Bloomsbury.
5. Clayton, Philip, (2004), "Natural Law and Divine Action: The Search for an Expanded Theory of Causation" *Zygon(r)*, 39 (3), Pp. 615–36. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2004.t01-1-00605.x>.
6. Dardis, Anthony, (2008), *Mental Causation: The Mind-Body Problem*, New York: Columbia University Press.
7. Gibb, S. C., (2013), "Introduction", In: *Mental Causation and Ontology*, S. C. Gibb, E. J. Lowe, and Rögnvaldur D. Ingthorsson (eds.), Oxford: Oxford University Press.
8. Jones, Kile, (2008), "The Causal Closure of Physics: An Explanation and Critique", *World Futures*, 64 (3), Pp. 179–86, <https://doi.org/10.1080/02604020701807400>.
9. Kim, Jaegwon, (1997), "XIV-Does the Problem of Mental Causation Generalize?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 97 (3), Pp. 281–97, <https://doi.org/10.1111/1467-9264.00017>.

10. Koperski, Jeffrey, (2015), *The Physics of Theism: God, Physics, and the Philosophy of Science*, Hoboken, New Jersey: Wiley Blackwell.
11. Marcus, Eric, (2005), "Mental Causation in a Physical World", *Philosophical Studies*, 122 (1), Pp. 27–50, <https://doi.org/10.1007/s11098-005-2204-x>.
12. Nelson, Jams S., (1995), "Divine Action: Is It Credible?", *Zygon*, 30 (2), Pp. 267–80, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1995.tb00069.x>.
13. Papineau, David, (2001), "The Rise of Physicalism", In: *Physicalism and Its Discontents*, Carl Gillett and Barry Loewer (eds.). Cambridge; New York: Cambridge University Press.
14. ———, (2009), "The Causal Closure of the Physical and Naturalism", In: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Ansgar Beckerman, McLaughlin Brian, and Sven Walter (eds.), New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199262618.003.0003>.
15. ———, (2013), "Causation Is Macroscopic but Not Irreducible." In: *Mental Causation and Ontology*, S. C. Gibb, E. J. Lowe, and Rögvaldur D. Ingthorsson (eds.), Oxford: Oxford University Press.
16. Plantinga, Alvin, (2008), "What Is 'Intervention'?", *Theology and Science*, 6 (4), Pp. 369–401. <https://doi.org/10.1080/14746700802396106>.
17. ———, (2011), *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, London: Oxford University Press.
18. Polkinghorne, John, (1998), *Belief in God in the Age of Science*, Yale: Yale University Press.
19. ———, (2000), "Science and Theology in the Twenty-First Century." *Zygon*, 35 (4), Pp. 941–53.
20. ———, (2005), *Science and Providence*, Philadelphia and London: SPCK Templeton Foundation Press.
21. ———, (2007), "Space, Time and Causality", *Zygon*, 41 (4), Pp. 975–84.
22. Russell, Robert J., (2000), "Introduction", In: *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Nancey C. Murphy, A. R. Peacocke, and Robert J. Russell (eds.), 2nd ed., Series on Scientific Perspectives on Divine Action, Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences.
23. Shults, F. LeRon, (2009), "A Philosophical Introduction to 'Divine Action'", In: *Philosophy, Science and Divine Action*, Nancey C. Murphy,

---

Robert J. Russell, and F. LeRon Shults (eds.), *Philosophical Studies in Science and Religion*, v. 1, Leiden; Boston: Brill.

24. Silva, Ignacio, (2011), “Thomas Aquinas Holds Fast: Objections to Aquinas within Today’s Debate on Divine Action: objections to Aquinas within today’s debate on divine action”, *The Heythrop Journal*, 54 (4), Pp. 1–10.