

الهیات طبیعی معاصر و خدای رخنه‌ها

روزبه زارع^۱

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۴/۲۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۸/۲

واژگان کلیدی:

فعل خدا در

طبیعت، پرسش -

های مرزی،

طبیعی گرایی،

فلسفه اسلامی،

علیت.

چکیده: الهیات طبیعی در دوره معاصر وارد مرحله جدیدی شده است و بر شواهد تجربی و یافته‌ها یا تنگناهای تبیینی علوم جدید در این پروژه تأکید تام می‌شود. از سوی دیگر، خداباوری، زخم‌خورده راهبردی است که در آن از مجهولات معرفتی زمانه به نفع وجود خدا و نقش مباشر آن در تحقق آن پدیده مجهول استدلال می‌شود (خدای رخنه‌ها). چون راهبرد خدای رخنه‌ها به یک اندازه میان خداباوران و منتقدان آنان مردود است، محققان پروژه الهیات طبیعی معاصر تلاش می‌کنند تا نشان دهند که خدای پروژه آنان از سنخ خدای رخنه‌ها نیست. در این مقاله چهار ایراد اصلی که راهبرد خدای رخنه‌ها با آن‌ها مواجه است و راه‌حل‌های پیشنهادی، گزارش و در نهایت تکلیف دو مسأله تعیین شده است که عبارتند از: (۱) تفکیک مسائل یا پرسش‌ها و تبیین مرزی برای مسائل علمی به رسمیت شناخته شده و معیاری با در نظر داشتن تعریف حکمای مسلمان از مسائل فلسفی. (۲) نحوه فعالیت عوامل فراطبیعی و از جمله خداوند در جهان طبیعت از منظر حکمت اسلامی به صورت جامع تصویر شده و مبتنی بر آن، هم پروژه الهیات طبیعی معاصر مردود اعلام شده و هم پروژه رقیب آن (طبیعی گرایی). در واقع، نوآوری اصلی مقاله، تبیین و تأکید بر نقش مباشر فاعل فراطبیعی در تحقق هر رویداد طبیعی است.

DOI: 10.30470/phm.2021.537989.2065

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران، Roozbeh.zare@gmail.com

مقدمه

در مقدمه مقاله، منظور از دو تعبیر به کاررفته در عنوان را توضیح می‌دهیم و سپس مسأله پیش روی مقاله، مبتنی بر این توضیحات، شرح داده خواهد شد. ابتدا، «الهیات طبیعی» (Natural Theology) به عنوان یک پروژه در خداشناسی طرح می‌شود و پس از آن، منظور از «خدای رخنه‌ها» (God of the Gaps) روشن می‌گردد.

الهیات طبیعی و ادوار سه گانه آن: علمای الهیات، این دانش را از جهات مختلف دسته‌بندی کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین اقسام الهیات، «الهیات طبیعی» است. این اصطلاح، به یک معنا، در مقابل الهیات وحیانی (Revealed Theology) قرار می‌گیرد و به معنایی دیگر، در مقابل الهیات پیشینی و غیرتجربی. به تفکیک اول، از زمان آکوئیناس (Thomas Aquinas) تصریح شده (پازوکی، ۱۳۸۳) و تفکیک دوم، ناظر به تحولات متأخر است.

الهیات طبیعی، در عام‌ترین اصطلاح آن (معنای اول)، به معنای استفاده از ظرفیت‌های شناختی متعارف و طبیعی است که به منظور شناخت خدا، به صورت عمومی در اختیار نوع انسان قرار دارد.

پروژه الهیات طبیعی، در این تعبیر، عمری به قدمت تفکر و فلسفه دارد و هر متفکری که تأملی دربارهٔ مبدأ نخستین یا حقیقت غایی داشته، صرف نظر از موضعی که در مسائل آن اتخاذ نموده، در زمرهٔ مشغولان به آن تلقی می‌شود. با اهمیت پیدا کردن علوم طبیعی و یافته‌های آن‌ها، این پروژه نیز دست‌خوش تغییراتی شد و استفاده از مقدمات تجربی یا یافته‌های علمی در براهین اثبات وجود خدا یا بررسی صفات او، اهمیت بیشتری پیدا کرده است؛ به گونه‌ای که در اصطلاحی خاص‌تر (معنای دوم)، الهیات طبیعی به معنای استفاده از مقدمات تجربی و یافته‌های علوم طبیعی در خداشناسی و به‌طور خاص، براهین اثبات خدا به کار می‌رود (فطورچی، ۱۳۸۰). این پروژه، در فضای معاصر نیز با توجه به اقبال به علوم طبیعی از یک سو و برخی یافته‌های خاص این علوم یا برخی تنگناهای تبیینی آن‌ها از سوی دیگر، رونق پیدا کرده است؛ به صورتی که الهیات طبیعی، به اصطلاح دوم، در نوک پیکان مقابله با الحاد علمی جدید (New Scientific Atheism) قرار گرفته است.

در گام بعدی (معنای سوم)، حتی روش مطلوب استدلال در این پروژه به

سنتی، تأکیدی بر علوم طبیعی ندارد و خدا شناسی را با استفاده از براهین خالص عقلی یا براهین عقلی-تجربی راه‌گشا می‌داند؛ الهیات طبیعی معاصر بر نقش یافته‌ها یا تنگناهای تبیینی علوم طبیعی جدید تأکید می‌کند و حتی گاهی روش علوم تجربی را نیز در استدلال‌ها به کار می‌گیرد. آن چه در این مقاله محل توجه است، همین معنای اخیر است، همچنین از میان محورهای مختلف خداشناسی^۲، بر دلایل اثبات وجود خدا تمرکز می‌شود.

خدای رخنه‌ها: «خدای رخنه‌ها» یا «خدای رخنه‌پوش» (God of the gaps)، اصطلاحی است که به تصویری که نیوتن (Isaac Newton) از خدا ارائه داد، اطلاق می‌شود و به دلیل مشکلاتی که این تصویر با آن‌ها مواجه شد، امروزه، به عنوان تصویری نادرست و مذموم تلقی می‌شود؛ تا جایی که در مباحث معاصر به عنوان یک برچسب منفی به برخی از رویکردهای الهیاتی نسبت داده می‌شود و همین نسبت، برای رد آن دیدگاه الهیاتی

روش علمی نزدیک شده و سعی می‌شود تا وجود خدا، به عنوان یک فرضیه تجربی، با شواهد علمی، تأیید و در نتیجه، وجود خدا به عنوان بهترین تبیین (Best Explanation) برای برخی یافته‌های تجربی بر کرسی بنشیند. این پروژه در صورت امروزی آن، در مرز علم، فلسفه و الهیات قرار گرفته و مواضع متفکر در هر یک از این سه ضلع، بر ماهیت پروژه و نتایج آن مؤثر خواهد بود. برای نمونه، می‌توان سوئین‌برن (Richard Swinburne) را از پیشگامان این پروژه معاصر به حساب آورد. او در تأکید بر روش علمی و غیر قیاسی (Non-deductive) تا جایی پیش می‌رود که روش‌های قیاسی را در خداشناسی غیرقابل استفاده اعلام می‌کند^۱ (Swinburne, 1983).

می‌توان با چشم‌پوشی از اختلاف در روش، دو معنای سنتی و معاصر برای الهیات طبیعی را با توجه به تأکید بر علوم طبیعی از هم تفکیک کرد: الهیات طبیعی

مخلوقات (و به طور خاص، فعل خدا در طبیعت)؛
 (۴) رابطه مخلوقات با خدا (مباحثی نظیر ایمان به خدا، اخلاق یا سبک زندگی خداپورانه، معنای زندگی خداپورانه و ...).

۱. این ادعا، مبتنی بر تلقی خاصی است که سوئین‌برن از ضرورت الهی دارد.

۲. به طور کلی می‌توان مباحث خداشناسی را در چهار محور دسته‌بندی کرد: (۱) مفهوم (صفات) خدا؛ (۲) دلایل اثبات وجود خدا؛ (۳) رابطه خدا با

کافی به نظر می‌رسد. این تصویر، میان خدا باوران و ملحدان، به یک اندازه مردود است.

به یقین، اجزا و عناصری از این تصویر، در آرای اندیشمندان پیش از نیوتن یا معاصران او به چشم می‌خورد و احیاناً تلقی برخی از آن‌ها نیز تفاوت چشم‌گیری با تصویر نیوتن ندارد. اما از آنجایی که سکه این تصویر به نام نیوتن ضرب شده، اینجا هم برای تبیین این تصویر به آرای او استناد می‌شود. روشن است که تبارشناسی این تصویر و اجزای مقوم آن و سرگذشت آن پس از نیوتن، ارتباط وثیقی با مسأله این مقاله ندارد و آن‌چه در اینجا مد نظر است، روشن شدن مفهوم خدای رخنه‌هاست^۱.

نیوتن، جهان (عالم طبیعت) را به سان یک ماشین بزرگ و پیچیده در نظر می‌گرفت. آن‌چه در جهان روی می‌دهد، حاصل تعامل اجزای این ماشین است که تحت ضوابط و قوانین طبیعی واقع می‌شود. از نظر او، این قوانین کاملاً تخلف‌ناپذیر و تغییرناپذیر هستند و در نتیجه، وجود هر رویدادی در جهان، دقیقاً پیشبینی‌پذیر

خواهد بود. این نگاه مکانیستی (Mechanistic) و تعیین‌گرایانه (Deterministic)، دیدگاه شایع عصر شکوفایی علم در سده‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی در جهان غرب است.

از سوی دیگر، نیوتن به وجود خدا ایمان داشت و در صدد جمع میان ایمان دینی و نگاه فلسفی-علمی خود به طبیعت بود. نتیجه اولیه جهان ماشینی نیوتن، خدای ساعت‌ساز است که هیچ مداخله بالفعلی در طبیعت ندارد و تنها آفرینش طبیعت در آغاز و به کار افتادن آن، به دست او انجام شده است؛ پس از خلق اولیه، طبیعت مستقل از خدا موجود است و به کار خود ادامه می‌دهد و نیازی به مداخله خداوند ندارد.

این تصویر از خداوند برای بسیاری از دانشمندان خدا باور، و از جمله برای خود نیوتن، خوشایند نبود. آنان در جستجوی خدایی بودند که نقشی مستمر در طبیعت داشته باشد. بدین منظور، خدای رخنه‌پوش مطرح شد. خدای رخنه‌پوش، خدایی است که غیر از آفرینش طبیعت و به کار انداختن

۱. در ارائه این تصویر، از (باربور، ۱۳۶۲: ۵۱-۵۲) استفاده شده؛ گاهی هم از عبارات (عبودیت، ۱۳۸۵) نقل شده است.

اولیة آن، عهده‌دار برطرف کردن رخنه-هایی است که در کارکرد طبیعت به وجود می‌آیند. به عبارت دیگر، خداوند در آغاز خلقت، آفریننده و به کار اندازنده طبیعت است و سپس، تعمیرکننده آن.

استناد اصلی نیوتن برای قائل شدن به تصویر فوق، وجود نقصی در تبیین علمی منظومه شمسی بر اساس قوانین گرانش بود. توضیح این که، پس از کشف قانون گرانش عمومی، برای نیوتن مشخص شد که بی‌نظمی‌های خاصی در حرکت مشهود سیارات وجود دارد که او نمی‌تواند آن‌ها را بر حسب این قانون تبیین کند. به عبارت دیگر، حرکات واقعی سیارات با آن چه قانون گرانش عمومی پیش‌بینی می‌کند، به‌طور مستمر اختلافاتی جزئی پیدا می‌کنند که قاعدتاً، باید بر روی هم انباشته شوند و با گذشت زمان، آن‌چنان انحرافات عظیمی را در مسیر حرکات سیارات به وجود بیاورند که موجب از بین رفتن تعادل کلی منظومه شمسی شود؛ یعنی، یا سیارات به درون خورشید فرو می‌افتند و یا از کنترل آن خارج و به فضای اطراف پرتاب می‌شوند. اما در طول میلیون‌ها سال که از عمر منظومه شمسی می‌گذرد، هرگز تعادل آن به هم نخورده است. یعنی، هرگز این

اختلافات بر روی هم انباشته نشده و به انحرافات عظیم منجر نشده‌اند. علت آن چیست؟ به نظر نیوتن، علت آن این است که خداوند، مداخله می‌کند و سیارات منحرف را به مسیر اصلی یعنی همان مسیری که قانون گرانش عمومی پیش‌بینی می‌کند، باز می‌گرداند. به این ترتیب، خداوند از به هم خوردن تعادل منظومه شمسی جلوگیری می‌کند، درست همان‌گونه که ساعت‌ساز گاهی با تعمیر ساعت و برطرف کردن رخنه‌ای که در آن پدید آمده است، آن را به حالت درست باز می‌گرداند.

بعدها روشن شد که بی‌نظمی‌ها و ناهنجاری‌هایی که نیوتن با آن‌ها مواجه بود، ناشی از دقت کم رصد‌ها و ضعف ابزارهای ریاضیاتی در محاسبات بود. از این‌رو، لاپلاس (Pierre-Simon Laplace) موفق شد بدون نیاز به تمسک به مداخله مستقیم الهی و تنها بر اساس قوانین گرانش، مدار سیارات منظومه شمسی را به نحو دقیق و پایداری تبیین کند. با این کار، دیگر نیازی به فرض وجود خدای رخنه‌پوش نیوتن نبود؛ اما این اصطلاح، در مباحث علم و دین ماندگار شد.

امروزه اصطلاح خدای رخنه‌ها به منظور اشاره به تلقی خاصی از خدا به کار می‌رود که خدا را جایگزین عوامل طبیعی در تبیین رویدادهای طبیعت می‌کند؛ یعنی در جایی که تبیین طبیعی کاملی برای یک پدیده در اختیار نداریم (عوامل و قوانین شناخته‌شده طبیعی، نمی‌توانند توضیح کاملی درباره چرایی روی دادن آن پدیده بدهند)، روی دادن آن پدیده را به فعل مستقیم الهی مرتبط می‌کند.

حال که منظور از خدای رخنه‌ها و الهیات طبیعی معاصر روشن شد، می‌توان صورت دقیقی از مسأله مقاله را ارائه کرد. اگر بخواهیم به پروژة الهیات طبیعی غیرسستی وفادار بمانیم، به نوعی از راهبرد خدای رخنه‌ها استفاده نکرده‌ایم؛ یعنی اگر از یافته‌های علوم طبیعی و تنگناهای تبیینی آن‌ها در خداشناسی و به طور خاص استدلال بر وجود خدا استفاده کنیم، چقدر می‌توانیم از تصویر خدای رخنه‌ها فاصله بگیریم؟ به عبارت دیگر، آیا می‌شود از ایرادهای وارد بر تصویر خدای رخنه‌ها اجتناب کرد و در عین حال، از یافته‌های علوم طبیعی برای خداشناسی استفاده نمود؟

بررسی این مسأله را با چالش‌هایی که راهبرد خدای رخنه‌ها با آن‌ها مواجه است،

ادامه می‌دهیم. در پی این هستیم که ببینیم راهبرد خدای رخنه‌ها با چه چالش‌هایی مواجه است و پروژة الهیات طبیعی، با چه کیفیتی می‌تواند از آن‌ها عبور کند. در پایان، استدلال می‌شود که نمی‌توان با تعهد به ارکان الهیات طبیعی معاصر، بر چالش خدای رخنه‌ها غلبه کرد.

مسأله این مقاله، به طور کلی، به نسبت میان یافته‌های علوم طبیعی و خداشناسی مربوط می‌شود و راه حل آن، به طور خاص، ارائه تصویری برای فعل خداوند در طبیعت است. مقاله‌های (عبودیت، ۱۳۸۵) و (قوام صفری، ۱۳۸۵) نیز به مسأله کلی این مقاله پرداخته و تحلیل درستی از آن ارائه داده‌اند، منتها در مقام تجویز راه حل، از سطح کلیات خارج نشده‌اند. همچنین در مقالات (یغمایی، ۱۳۹۵)، (نجبا و غیاث‌وند، ۱۳۹۹) و (درویش آقاجانی و حسینی، ۱۳۹۹) تصویری به دیدگاه فیلسوفان مسلمان نسبت داده شده که ناظر به تحلیل‌های مقاله حاضر، ناقص است.

۱. چالش‌های پیش روی خدای رخنه‌ها

مشخص شد که خدای رخنه‌ها، در اصطلاح، به معنای خدایی است که در حفره‌های تبیینی دانش بشری دست به کار می‌شود و علت روی دادن اموری است که

مغالطه‌ای صوری می‌داند. به این معنا که بدون دلیلی مستقل، تنها از روی نبودن دلیلی خلاف یک مدعا، آن مدعا را درست بدانیم یا به عبارت دیگر، دلیل درستی یک گزاره را این بدانیم که نادرستی آن اثبات نشده است. برای مثال، وجود چیزی را از اینکه دلیلی برای عدم آن در دسترس نیست، اثبات کنیم. اگر دلایل اثبات خدا در الهیات طبیعی معاصر از این نوع باشند، به صورت قاطع باید کنار گذاشته شوند؛ از همین رو، این استدلال را قوی‌ترین استدلال (به لحاظ قوت مدعا و لوازم آن) در رد این راهبرد برمی‌شمارند.

در پاسخ، معمولاً بر روی دو نکته تأکید می‌شود: ۱) تبیین‌های فراطبیعی، حالت متعارف و ارتكازی تبیین پدیده‌های خاص مورد نظر پروژه الهیات طبیعی بوده است و در دسترس نبودن تبیین طبیعی گرایانه برای این پدیده‌ها، برای بازگشت به آن فهم متعارف کفایت می‌کند؛ به عبارت دیگر، ادعای اینکه برای این پدیده‌ها (مثلاً تنظیم ظریف کیهان) باید به دنبال تبیین طبیعی گرایانه باشیم،

۲. به طور خلاصه، منظور تبیین‌هایی هستند که برای تبیین یک پدیده طبیعی، تنها از امور طبیعی دیگر بهره می‌گیرند.

دلیل شناخته شده‌ای برای روی دادن آن‌ها وجود ندارد. از همین رو، از آن به عنوان راهبرد تمسک به جهل نیز یاد می‌شود. این اصطلاح یکی از مهم‌ترین چالش‌ها برای هر نظریه خدا باورانه‌ای تلقی می‌شود اما به طور خاص، سدّی بر راه پروژه الهیات طبیعی معاصر به حساب می‌آید.

در این قسمت دقیقاً به این می‌پردازیم که چه ایرادی به راهبرد خدای رخنه‌ها وارد است. در بخش‌های بعدی، به راه‌هایی اشاره می‌شود که خدا باور می‌تواند، برای رهایی از این ایرادها، آن‌ها را پیگیری کند؛ هر چند ممکن است حاصل آن با پروژه الهیات طبیعی معاصر به طور کامل سازگار نباشد.

شاید بتوان مهم‌ترین ایرادهای خدای رخنه‌ها را در چهار دسته خلاصه کرد^۱:

۱-۱. استدلال مبتنی بر جهل

قوی‌ترین استدلال فلسفی علیه راهبرد خدای رخنه‌ها، استدلال از راه نقص تبیین‌های طبیعی گرایانه^۲ (Naturalistic) بر وجود خدا را مضمول

۱. مطالب این قسمت، برگرفته از (Kojonen, 2016) است، منتها ترتیب ایرادهای سوم و چهارم در این مقاله جابه‌جا شده است؛ به سایر منابع، در خلال بحث ارجاع داده می‌شود.

وجود یک عامل فراطبیعی و نقش او متمسک شویم، علم پیشرفت نمی‌کند و اگر بنا بود در گذشته چنین مواجهه‌ای داشته باشیم، شاهد این پیشرفت‌های چشم‌گیر علمی نبودیم.

فقط از باب نمونه، این مثال واقعی را در نظر بگیرید (Klee, 1997, pp. 1-3): در سال ۱۹۵۶ مردی ۵۱ ساله را به دلیل ابتلا به سرطانی بدخیم و ناامیدی از درمان، او را از بیمارستان مرخص کردند اما پس از ۱۲ سال و در سن ۶۳ سالگی برای مشکل جسمانی دیگری به همان بیمارستان مراجعه کرد! پس از بررسی مجدد اسناد پزشکی، معلوم شد هیچ خطایی در تشخیص قبلی وجود نداشته و سرطان او، به دلیلی ناشناخته بی‌اثر شده است. در این جا امکان داشت درمان این بیمار را به دلایل فراطبیعی مرتبط بدانند و پرونده بحث را ببندند، اما یکی از پزشکان آن بیمارستان، ماجرا را دنبال کرد و با گرفتن آزمایش‌های بیشتر، در نهایت به این نتیجه رسید که وجود هورمونی مخصوص در بدن این بیمار، موجب بی‌اثر شدن سرطان او شده و در پایان، این

شبهه‌ای در مقابل فهم متعارفی است که آن پدیده را مبتنی بر قصد یک عامل فراطبیعی تبیین می‌کند و با نمایان شدن ناکامی این شبهه، همان فهم متعارف به جایگاه خود بازمی‌گردد و نیازی به دلیلی مستقل ندارد (Johnson, 2010) یا (Behe, 2006, p. 265). (۲) علاوه بر این، ادعا می‌شود دلایل مستقلی برای برتری تبیین‌های فراطبیعی در آن موارد هم وجود دارد؛ به عنوان مثال می‌توان به مسیری که دمبسکی (William A. Dembski) دنبال می‌کند اشاره کرد.^۱ در این مقاله، بحث از این ایراد و پاسخ‌های آن‌را دنبال نخواهیم کرد؛ چرایی آن، در ادامه روشن خواهد شد و در نتیجه‌گیری مقاله بر آن تأکید شده است.

۱-۲. مانعی بر سر راه پیشرفت علم

روشن است که پیشرفت علم، به معنای روی کار آمدن پاسخ‌های جدید برای پرسش‌هایی است که با علم متعارف و موجود، قابل پاسخ‌گویی نیستند. حال اگر بنا باشد هر جا تبیین‌های علمی (طبیعی‌گرایانه) به بن‌بست می‌رسند، به

۱. به عنوان نمونه: (Dembski, 2002) یا در یک بیان مختصرتر: (Dembski, 2001)؛ منبع اخیر، در (دمبسکی، ۱۳۹۷) ترجمه شده است.

شدن تبیین‌های طبیعی‌گرا یا نه برای آن مسائل، دیگر نیازی به پذیرش وجود خدا به‌عنوان راه‌حل آن مسائل نیست و در نتیجه، ایمان دینی متزلزل می‌شود. روشن است که این ایراد قاعدتاً از جانب دین‌داران طرح می‌شود.

اگر بتوان در گام نخست، معیاری برای شناسایی مسائل و پرسش‌هایی که با کاوش‌های علمی قابل حل شدن نیستند، ارائه کرد و در گام بعدی، وجود خدا را به‌عنوان پاسخی برای آن مسائل برکرسی نشانند، می‌توان از این دغدغه نیز فارغ شد. در این صورت، ایمان به خدا، به مسائلی گره خواهد خورد که با پیشرفت‌های علمی هرگز پاسخی نخواهند یافت.

۱-۴. تصویر نادرستی از فعل خدا

کمابیش روشن است تصویری که از فعل خداوند در راهبرد خدای رخنه‌ها ارائه می‌شود، با تصویر خدا باوری متعارف (Classical Theism) اختلاف دارد. در اینجا ما با فعل خاص الهی (Special Divine Action) مواجه هستیم که استناد برخی از پدیده‌ها را به لحاظ فاعلی

هورمون به‌عنوان یکی از درمان‌های مؤثر آن نوع سرطان، به جامعه علمی معرفی شد. اگر آن پزشک هم می‌خواست به شیوه توصیه شده در راهبرد خدای رخنه‌ها عمل کند، این یافته علمی حاصل نمی‌شد.

در پاسخ، می‌توان از یک تفکیک بهره گرفت: مسائلی که علی‌الاصول برای علم قابل پاسخ نیستند و مسائلی که در علم موجود، پاسخی ندارند اما کاوش‌های علمی بیشتر، می‌تواند پاسخ آن‌ها را معلوم کند. در اصطلاح به پرسش‌های دسته اول، پرسش‌های مرزی یا نهایی^۱ (Limit or Ultimate Questions) یا فراپرسش (Meta Questions) می‌گویند. این تفکیک، در مقام نظر، مشکل را حل می‌کند اما در نبود معیاری برای تمییز میان این دو دسته از مسائل، در عمل، نمی‌تواند راه‌گشا باشد. بحث از این معیار در بخش بعدی این مقاله (بخش ۳) پیگیری می‌شود.

۱-۳. به خطر افتادن ایمان با پیشرفت علم

این ایراد هم به همان مسأله آشنا برمی‌گردد که اگر ایمان به خدا را به مسائل حل‌ناشده علمی گره بزنیم، با پیشرفت علم و مطرح

۱. در متن مقاله، از تعبیر پرسش مرزی و مسأله مرزی (Limit Problem) برای ارجاع به همین مفهوم استفاده شده است.

توجه کرده‌اند و معتقدند جایی وجود دارد که بحث علمی پایان می‌پذیرد و در همان جا بحث الهیاتی-فلسفی آغاز می‌شود (Haight, 1993, p. 217). باربور (Ian Graeme Barbour) این پرسش‌ها را این طور تعریف می‌کند: «پرسش‌های هستی‌شناختی که از فعالیت علمی، به مثابه یک کل، برمی‌خیزند اما توسط روش علمی نمی‌توان به آن‌ها پاسخ داد» (Barbour, 1997: 90). همچنین برخی به این فهرست، پرسش‌های مبنایی^۲ پیشاعلمی (pre-scientific) را نیز اضافه می‌کنند (Kojonen, 2016).

ناظر به همین بحث، لناکس (John Carson Lennox) دو نوع رخنه را در علوم طبیعی از هم تفکیک می‌کند: (۱) رخنه‌های نادانی (gaps of ignorance) یعنی جایی که ناتوانی ما برای تبیین چیزی با ارجاع به فرایندهای فیزیکی، تنها ناشی از جهل ما است؛ (۲) رخنه‌های علی الاصول (gaps in principle) که محصول آن چیزهایی است که ما می‌دانیم و هنگامی

به خداوند، بیش از پدیده‌های معمول می‌داند؛ به عبارت دیگر، همه پدیده‌های طبیعی، حداقل به یک اندازه، مستند به قدرت الهی نیستند و خداوند، تنها، فاعل مستقیم برخی از رویدادها خاص در طبیعت تلقی می‌شود؛ یعنی خدا، جانشین عوامل طبیعی در برخی پدیده‌های خاص می‌شود. چنین تصویری لزوماً نمی‌تواند انتظار متألهان را برآورده کند. نکات مربوط به این ایراد در بخش چهارم این مقاله طرح می‌شود.

۲. پرسش‌های مرزی

پیشتر به ثمرات تفکیک پرسش‌های مرزی از پرسش‌های علمی اشاره شد (بخش‌های ۲-۲ و ۳-۲). در اینجا، ابتدا درباره چستی پرسش‌های مرزی بحث می‌کنیم و پس از آن، به معیار آن‌ها خواهیم پرداخت.

۲-۱. چستی پرسش‌های مرزی

به طور خاص، برخی از محققان بین‌المللی در حوزه مباحث علم و دین به این تفکیک

۱. این کتاب، به فارسی هم ترجمه شده است: (باربور، ۱۳۹۷).

۲. تعبیر اصلی، «متافیزیکی» است؛ اما به نظر می‌رسد «مبنایی» وصف مناسب‌تری باشد تا پرسش‌های معرفت‌شناختی، نظیر اینکه «چرا جهان

قابل شناختن است؟» هم در این فهرست وارد شوند. در ادبیات فلسفی معاصر غربی، شایع است که برای همه معارف غیر تجربی، از اصطلاح «متافیزیک» استفاده شود.

این روش، توانایی بررسی بسیاری از آنچه در متن علوم تجربی که از آن‌ها استفاده می‌شود، ندارد؛ اصل علیت، زمان و مکان، جوهر، ریاضیات و ... از این جمله هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۱۹-۱۲۲).

همچنین به بحث از پرسش‌های مرزی نیز اشاره شده است:

پرسش‌های مرزی، پرسش‌هایی بنیادی هستند که دانشمندان در کرانه‌های علم با آن‌ها مواجه می‌شوند. این پرسش‌ها اگرچه از متن علم و پژوهش‌های علمی برمی‌خیزند اما با اکتفا به علم و روش‌های علمی نمی‌توان آن‌ها را پاسخ گفت بلکه باید به چهارچوب‌هایی از معرفت که فراتر از مرزهای علوم طبیعی قرار دارند توجه کرد. برخی از این پرسش‌ها عبارتند از:

- (۱) چرا اصولاً چیزی (مانند جهان، ماده، انرژی و دیگر اشیا) وجود دارد؟
- (۲) چرا انسان دارای توانایی ادراک و فهم جهان و نظام‌های آن است؟ و چرا در موقعیتی در پهنه کیهان قرار گرفته که این امکان را در اختیار او قرار می‌دهد؟
- (۳) چرا در طبیعت، قانون، حاکم است؟ این قوانین از کجا آمده‌اند و توسط چه عاملی عملکرد آن‌ها در متن طبیعت تعیبه شده است؟

که در صدد درک بیشتر علم برمی‌آییم، فقط عمق پیدا می‌کنند. لناکس مثال یک متن معنادار را می‌زند: هر چقدر خواص فیزیکی و شیمیایی کاغذ و جوهر را مطالعه کنیم، به یک تبیین تقلیل‌گرایانه که بتواند نوشتن بدون قصد و طراحی را تبیین کند، نخواهیم رسید (Lennox, 2007, pp. 188-192). راسل (Robert John Russell) نیز از تفکیکی مشابه استفاده می‌کند و میان رخنه‌های معرفتی (Epistemic) و هستی‌شناختی (Ontological) در توانایی فرایند‌های طبیعی، تمایز می‌گذارد (Russell, 2006, p. 584 و Russell, 2008, pp. 126-127).

در آثار فارسی نیز، معمولاً بر محدودیت روش علمی در بررسی واقعیت تأکید می‌شود. بسیار گفته شده که روش علمی و تجربه، به تنهایی امکان صید همه واقعیت ممکن برای دستگاه معرفتی بشر را ندارد. این محدودیت از دو جهت است: (۱) خود روش علمی برای توجیه اعتبارش نیازمند به عقل است و پس از طی این مرحله هم به مرتبه یقین منطقی نمی‌رسد و حداکثر می‌تواند ظن معتبر و موجه تولید کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۱۰)؛ (۲)

- (۴) سرشت قوانین طبیعت چیست و چرا قوانین جهان از خصلت ریاضی برخوردارند؟
- (۵) چرا همه جهان و اشیای موجود در آن در طول زمان و در پهنه فضا از قوانین عام و یکسان پیروی می‌کنند؟
- (۶) چرا جهان طبیعت نه تنها پذیرای فهم و درک انسان است، بلکه حس زیبایی‌شناسی را در انسان برمی‌انگیزد و او را به واکنش درباره شکوه و زیبایی جهان وامی‌دارد؟
- (۷) روند کلی طبیعت، جهت‌دار و به سمت کامل شدن به نظر می‌رسد و حذف غایت در مباحث زیست‌شناسی و کیهان‌شناسی بسیار دشوار است؛ آیا واقعاً هم طبیعت دارای غایت و جهت است؟ آیا طبیعت نهایتاً به سمت کمال پیش می‌رود؟

حاصل این که پرسش‌های مرزی، به دو دسته تقسیم می‌شوند: (۱) آن‌هایی که از متن فعالیت علمی برمی‌خیزند یا حداقل یافته‌های علمی، اهمیت آن‌ها را نمایان‌تر می‌کند (مانند پرسش‌های ۶ و ۷ در فهرست فوق) و (۲) دسته‌ای که فعالیت علمی، مبتنی بر آن‌هاست (مانند پرسش‌های ۱ و ۲ در فهرست فوق). بنابراین، همه آن‌ها دارای این دو خصلت مشترک هستند که نقش علم در آن‌ها پررنگ است و بر این اساس، علم هر چقدر هم که پیشرفت کند، توانایی پاسخ دادن به آن‌ها را ندارد. بحث از چیستی پرسش‌های مرزی را همین جا به پایان می‌بریم و به سراغ معیار آن‌ها خواهیم رفت.

۲-۲. معیار پرسش‌های مرزی

در منابعی که درباره چیستی پرسش‌های مرزی بحث شده و برخی از آن‌ها را در (۲-۱) مرور کردیم، مطلب چندانی در باب معیار این پرسش‌ها به چشم نمی‌خورد. آن‌چه در این میان قابل استفاده است،

این‌گونه پرسش‌ها به بنیادهای علم مربوط می‌شوند و علم به دلیل محدودیت‌های ذاتی خود نمی‌تواند پاسخ‌گوی آن‌ها باشد. این محدودیت‌ها، چیزی نیست که با گذشت زمان و پیشرفت علوم، برطرف شود (فطورچی، ۱۳۸۰) و

مرزی یاد کردیم- به معنای نیازمندی به دین در نظر گرفته شده است.

۱. همچین ن. ک.: (گلشنی، ۱۳۹۸: ۳۲-۳۹) البته در این منبع، محدودیت علم و نیازمندی آن به مباحث فلسفی- که در این جا از آن به عنوان مسائل

تأکید بر خصصت فلسفی، الهیاتی یا متافیزیکی این پرسش‌هاست.

در نبود معیاری برای شناسایی پرسش‌های مرزی، تشخیص آن‌ها، خود محل مناقشه خواهد بود و می‌تواند از متفکری به متفکر دیگر متفاوت باشد. ثمره تفکیک پرسش‌های مرزی از پرسش‌های علمی، رها شدن از دو مورد از ایرادهای خدای رخنه‌ها (۲-۲ و ۳-۲) بود. اگر معیار روشنی در دست نباشد، این تفکیک در مقام عمل فایده‌ای نخواهد داشت و به مصادره به مطلوب ختم خواهد شد. آنچه طرفدار پروژه الهیات طبیعی آن را مصداقی از پرسش مرزی می‌داند و به‌عنوان راه حل آن، به مباحث الهیاتی یا تبیین‌های فراطبیعی مته‌سک می‌شود، از جانب یک طبیعی‌گرا در شمار پرسش‌های علمی قرار می‌گیرد که هنوز علم برای آن‌ها راه حلی پیدا نکرده است و مواجهه طرفدار الهیات طبیعی را مصداقی از راهبرد خدای رخنه‌ها قلمداد می‌کند.

به نظر نگارنده، آن‌چه فیلسوفان

مسلمان درباره معیار مسائل فلسفی طرح کرده‌اند، به کار این بحث هم می‌آید. یعنی مسائل مرزی، مسائلی هستند که علم تجربی در آن‌ها موضوعیت دارد و در عین حال، معیار مسائل فلسفی را هم تأمین می‌کنند. آن معیار، محوریت نوع خاصی از مفاهیم است که اصطلاحاً به آن‌ها معقول ثانی فلسفی می‌گویند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۶-۷).

معقولات ثانی فلسفی^۱، از جنبه‌ها یا جهات خاصی از موجودات انتزاع می‌شوند و طبیعتاً از همان وجه خارجی هم حکایت می‌کنند. این مفاهیم، منشأ انتزاع خارجی دارند و از همین جهت، نشان دهنده ویژگی‌های جهان خارج هستند؛ از سوی دیگر به دسته‌ای از موجودات اختصاص ندارند و از این رو در علم کلی (فلسفه) از احکام آنها بحث می‌شود؛ و نهایتاً مستقیماً از شیئی خارجی برداشت نمی‌شوند و نیازمند نوعی مقایسه و تحلیل عقلی درباره موجودات هستند (یکی از معانی انتزاع) و به همین دلیل، شناخت و بررسی احکام

۱. موضوع این مقاله، بحث از معقولات ثانی فلسفی نیست و این مسأله در منابع دیگری به تفصیل بررسی شده است. در این جا فقط از ثمرات آن بحث به‌عنوان معیاری برای تشخیص مسائل مرزی

استفاده کرده‌ام. برای اطلاع از بحث معقولات ثانی فلسفی، از باب نمونه می‌توان به این اثر مراجعه کرد: (نبویان، ۱۳۸۲).

آنها از دسترس تجربه خارج است. خصوصیت انتزاعی این مفاهیم، در عین خارجی بودن آنها، روش مخصوصی را برای بررسی آنها اقتضا می‌کند که به آن، روش عقلی می‌گویند؛ همان روشی که در دانش‌های ریاضی یا فلسفی به کار گرفته می‌شود. به همین جهت، اساساً، روش تجربی و علم، توانایی بررسی احکام این مفاهیم را ندارد و نمی‌تواند در باره آنها قضاوتی داشته باشد. همین ویژگی موجب می‌شود پرسش‌های مرزی در عین این که با فعالیت علمی ارتباط دارند، پاسخ علمی نداشته باشند. در نتیجه، ما با دو دسته از پرسش‌های فلسفی مواجه هستیم: (۱) پرسش‌های فلسفی خالص، (۲) پرسش‌های فلسفی ناظر به فعالیت علمی. دسته دوم، همان پرسش‌های مرزی هستند که در محوریت داشتن معقولات ثانی فلسفی با پرسش‌های دسته اول مشترک هستند و در تأثیر فعالیت علمی در آنها، با پرسش‌های علمی اشتراک دارند.

در همه مسائل مرزی (اگر به درستی شناسایی شده باشند)، یک معقول ثانی فلسفی نقش محوری را ایفا می‌کند. با مرور پرسش‌های انتهایی بخش (۳-۱) نیز می‌توان حضور مفاهیمی نظیر «وجود»، «علیت» -یا مفاهیم متناظر آن نظیر «قانون»-

، «زیبایی»، «نظم»، «غایت» و ... را تشخیص داد. نکته دیگری ناظر به تشخیص درست مسائل مرزی وجود دارد که پس از طرح مباحث بخش پایانی مقاله (بخش ۳) به آن اشاره خواهد شد.

در پایان بحث از معیار پرسش‌های مرزی، به رویکردی اشاره می‌شود که به نظر می‌رسد با تلقی به خصوصی از تأثیر عوامل فراطبیعی و به‌طور خاص فاعلیت خدا در طبیعت، ارتباط دارد. این مطلب به‌عنوان حلقه واسطه بحث از پرسش‌های مرزی و بخش بعدی این مقاله طرح شده است.

رش (Delvin Lee Ratzsch)

استدلال می‌کند که اگر هزاران سال درباره یک مسأله (مثلاً یافتن منشأ طبیعی حیات) پژوهش علمی کرده باشیم و تنگناهای تبیین طبیعی گرایانه با گذشت زمان حتی بیشتر هم شده باشد، این نتیجه‌گیری که فرایندهای طبیعی نمی‌توانند موجد حیات باشند، موجه خواهد بود (Ratzsch, 2001, p. 142). در نتیجه می‌توان آن مسأله (در این مثال، پرسش از مبدأ حیات) را یک پرسش مرزی در نظر گرفت.

این نکته از یک سو با معیار مسائل مرزی ارتباط دارد و به‌طور ضمنی، تلاش طولانی و نافرجام برای پاسخ به یک مسأله

تأکید داشت، مسائل مرزی را از مسائل علمی تفکیک کند و نمی‌توان معیاری پیشینی برای محدودیت پژوهش علمی ارائه داد (Kojonen, 2016). از همین جا وارد بحث نحوه فاعلیت خداوند در طبیعت می‌شویم و در ابتدا تلقی شایع در پروژه الهیات طبیعی معاصر را مبتنی بر همین مطالب تصویر می‌کنیم.

۳. نحوه فاعلیت خداوند در طبیعت

در این بخش، ابتدا تلقی متعارف در الهیات طبیعی معاصر را تبیین می‌کنیم و پس از آن، تلقی شایع میان فیلسوفان مسلمان را شرح خواهیم داد.

۳-۱. تصویر رایج در الهیات طبیعی معاصر

دانستیم که در الهیات طبیعی معاصر، به طور معمول، به دنبال رویدادی در طبیعت می‌گردند که علم جدید نمی‌تواند برای وجود آن‌ها تبیینی ارائه کند و به این ترتیب خدا یا فاعل فراطبیعی هوشمند را به‌عنوان تبیین‌کننده آن رویداد مطرح می‌کنند. این پروژه در سطح رویدادهای خردی مانند تاژک باکتری یا دستگاه انعقاد خون تا واقعیت‌های کلانی مانند تنظیم ظرفیت ثوابت، قوانین و شرایط اولیه کیهان یا اصل پیدایش حیات جریان دارد.

در علم را به‌عنوان معیاری برای تشخیص مرزی بودن آن مسأله پیشنهاد می‌کند. صرف نظر از این که تشخیص تأمین شدن این معیار و اجماع بر سر آن از سوی همه متفکران، خودش محل مناقشه است و نمی‌تواند آن چه از این بحث به دنبال آن بودیم حاصل کند، این بحث، به زعم نگارنده، متضمن دیدگاهی خاص از فاعلیت خداوند است.

در توضیح بیشتر این دیدگاه، به مطالبی که یکی از پژوهش‌گران جوان در این رابطه دارد استشهد می‌کنم. او معتقد است اینکه چه مسائلی در شمار مسائل مرزی باشند، یا لاقلاً بخشی از آن‌ها، یک مسأله امکانی است و به ویژگی‌های جهان ما وابسته است. امکان دارد که در یک جهان ممکن، یک مسأله به‌خصوص (مثلاً منشأ اولیه پیدایش حیات) یک مسأله مرزی باشد و در جهان ممکن دیگری، همان مسأله چنین خصلتی نداشته باشد و عوامل و قوانین طبیعی در آن جهان، تبیین کاملی از پیدایش حیات ارائه کنند. بنابراین، تشخیص این که جهان محقق و فعلی ما در کدام دسته است، یک مسأله تجربی است و باید سعی و خطاهای متعدد در طول زمان، همان‌طور که «رش» بر آن

اما حقیقت این است که نکته فوق بین هر دو دیدگاه مشترک است. از همین رو در دیدگاه‌های غیرمداخله‌گرایانه، به دنبال عرصه‌هایی می‌روند که در متن قوانین شناخته‌شده طبیعت، نوعی گشودگی وجود داشته باشد (حوزه آشوب و مکانیک کوانتوم). یعنی جایی که نظریه علمی برای نتیجه، علت طبیعی معرفی نمی‌کند. درست است که در این حالت تمسک به علت فراطبیعی، نقض قانون طبیعت به حساب نمی‌آید (زیرا خود قانون طبیعت دارای گشودگی است)، اما تفاوتی در تصویر از نقش علت فراطبیعی به عنوان جانشینی در عرض علل طبیعی ایجاد نمی‌کند و همین نکته اخیر، محل اصلی مناقشه در این بحث است.

بنابراین، خدای مورد نظر الهیات طبیعی معاصر، خدایی است که جانشین عوامل طبیعی شده است. همان‌طور که گفتیم، در این پروژه هر جا که تبیین طبیعی در دست نباشد، گزینه دیگری طرح می‌شود که آن رویداد به خصوص به عنوان فعل مستقیم عامل فراطبیعی در نظر گرفته شود و مبتنی بر قصد او تبیین گردد. این

با دقت در مضامینی که در انتهای قسمت اخیر مقاله نقل شدند می‌توان به این نتیجه رسید. محققان مورد بحث، مسائلی را در شمار مسائل مرزی به حساب می‌آوردند که تلاش‌های مکرر و در زمان طولانی برای دادن پاسخ علمی به آن‌ها راه‌گشا نباشد؛ مسائلی که همانند سایر مسائل متعارف علمی، خصلت امکانی دارند و به ویژگی‌های خاص جهان فعلی ما وابسته هستند. در واقع، در این تلقی، مسائل مرزی جنس متفاوتی از مسائل علمی ندارند. تصویر مربوط به فعل الهی در طبیعت این می‌شود که خداوند برخی از امور را از طریق قوانین و روال‌های طبیعت خلق می‌کند و برخی امور خاص را از طریق فاعلیت مستقیم خود پیش می‌برد.

ممکن است خواننده آشنا با ادبیات معاصر در بحث فعل الهی گمان کند که این تصویر فقط در مورد دیدگاه‌های مداخله‌گرایانه درباره فعل خداوند^۱ (Interventionist Theory of Divine Action) صادق است و دیدگاه‌های غیرمداخله‌گرایانه (Non-Interventionist) چنین تلقی‌ای ندارند.

۱. به طور خلاصه، دیدگاهی است که قائل به نقض شدن قوانین طبیعت در اثر فعل خاص خداوند است.

در فلسفه اسلامی، خداوند علت نخستین و علت‌العمل سایر موجودات (مخلوقات) است. با توجه به معیت و همراهی وجود علت و معلول، علت نخستین را نباید صرفاً مبدأ اولیة هستی در نظر گرفت؛ به این معنا که وجود مخلوقات، وابستگی دائمی به خداوند ندارند. با این فرض، افعال و تأثیرهای علی همه موجودات به خداوند مستند می‌شود و همه آن‌ها افعال باواسطه یا بی‌واسطه او خواهند بود. جهان طبیعت و موجودات مادی (دارای موقعیت مکانی-زمانی) قابلیت دریافت فیض مستقیم الهی را ندارند و از طریق وسائط به خداوند ارتباط پیدا می‌کنند. بنابراین، هر چه در طبیعت رخ می‌دهد، فعل باواسطه خداوند است (طباطبائی، ۱۴۳۲: ۴۴-۴۵) و (طباطبائی، ۱۴۳۲: ۲۳۰-۲۳۱).^۱

«اینکه خداوند در طول همه فاعل‌ها و عامل‌هاست نه در عرض آن‌ها، مستلزم این است که خداوند، بی-استثنا فاعل همه کارهای همه فاعل‌ها و عامل‌ها باشد و هرگز سازگار نیست با اینکه فاعل کارهای برخی از آن‌ها باشد و فاعل کارهای دیگران نباشد. بنابراین، خداوند را فاعل برخی از کارها دانستن و فاعل برخی دیگر ندانستن، دقیقاً به معنای جانشین کردن خداوند است به جای برخی از عوامل و قرار

دقیقاً به معنای جانشین کردن خدا-یا عامل فراطبیعی- به جای برخی از عوامل طبیعی و قرار دادن او در عرض دیگر عوامل است. البته خدای پروژه الهیات طبیعی معاصر از جهات دیگری نظیر رابطه با زمان، تغییر و انفعال‌ناپذیری، بساطت و ... هم با تصویر خدا باوری متعارف تفاوت دارد؛ اما آن‌چه در بررسی نسبت این پروژه با ایراد خدای رخنه‌ها مد نظر است، همین نکته‌ای است که به آن اشاره شد.

۳-۲. تلقی فیلسوفان مسلمان

با بررسی همه جانبه آثار و تحلیل‌های فیلسوفان مسلمان به نظر می‌رسد بحث از نقش علی عوامل فراطبیعی و نهایتاً خداوند، دارای دو جنبه است. جنبه اول که معمولاً در آثار درجه دوم معاصر بر روی آن بسیار تأکید می‌شود، نقش طولی عوامل فراطبیعی در ایجاد پدیده‌های طبیعی است و جنبه دوم که در آثار جدید، نسبتاً مغفول واقع شده و با عنوان نقش مباشر عوامل فراطبیعی روایت می‌شود.

۳-۲-۱. تأثیر طولی (باواسطه) عوامل فراطبیعی

۱. کلیت این تصویر در همه نظام‌های فلسفی جهان اسلام مشترک است؛ تفاوت در ناحیه تصویری است که از فعل باواسطه ارائه می‌شود که می‌تواند

مثلاً فعل فعل خدا باشد (در حکمت سینوی) یا فعل خدا در مرتبه عامل طبیعی (در حکمت متعالیه).

دادن اوست در عرض دیگر عوامل که امری است محال» (عبودیت، ۱۳۸۵).

بنابراین، همه موجودات طبیعی، فاعل باله سخیر هستند و هستی و تأثیرات آنها، با واسطه، مستند به وجود الهی است. این همان بخشی از تصویر فیلسوفان مسلمان است که بسیار به آن پرداخته شده و از این رو، نیاز به بحث بیشتری ندارد.

۳-۲-۲. تأثیر مباشر (بی واسطه) عوامل فراطبیعی

اگر علیت را در عام‌ترین معنای آن در نظر بگیریم، که به معنای وابستگی معلول به علت باشد^۱، این‌طور می‌توان گفت که هر پدیده طبیعی، علتی مرکب از عوامل طبیعی و فراطبیعی^۲ دارد. به عبارت دیگر، هر پدیده طبیعی، به نحو مباشر و بدون واسطه، هم به وجود عوامل طبیعی وابسته است و هم به وجود عامل فراطبیعی. روشن است که این مطلب غیر از آن چیزی است که در قسمت قبلی و به عنوان وابستگی هر پدیده طبیعی به صورت باواسطه به خداوند

طرح شد.

چون معمولاً در آثار فیلسوفان مسلمان علت را در معنایی خاص‌تر استفاده می‌کنند که شرایطی مانند معیت را هم برآورده کند یا حتی منحصر به علت هستی‌بخش (فاعل حقیقی) باشد، در این‌جا از تعبیر «عامل» استفاده می‌کنم. منظور از «عامل» در این بحث، علت به معنای عام آن است و شامل علل حقیقی و معدّات، شروط و عدم موانع هم می‌شود که همگی در این معنای عام، اشتراک دارند.

اما این‌که هر پدیده طبیعی دارای عوامل طبیعی است، از توجه به ویژگی اصلی پدیده‌های طبیعی (داشتن موقعیت مکانی-زمانی) به دست می‌آید. اگر بنا باشد همه عوامل لازم برای تحقق یک پدیده، فراطبیعی باشند، تحقق آن پدیده در یک موقعیت خاص مکانی-زمانی، بدون دلیل خواهد شد و پدیده مورد نظر هم یا باید مستقل از مکان و زمان باشد و نسبت یکسانی با همه زمان‌ها و مکان‌ها

طور خاص، معمولاً فیلسوفان مسلمان در این مورد از عقل فاعل یا واهب‌الصور استفاده می‌کنند. نقص تبیین‌های طبیعی‌گرایانه، با همین تحلیل به دست می‌آید و مسأله نسبت عاملیت عقل فاعل و خداوند، تأثیری در این بحث ندارد.

۱. این معنا، با منظور از علت در متافیزیک تحلیلی معاصر قرابت بسیار دارد. نتیجه استفاده از این معنای آن خواهد شد که اگر علت [به معنای عام] نباشد، معلول هم نخواهد بود (شرطی خلاف واقع).

۲. منظور از عوامل فراطبیعی در اینجا، اعم از خداوند است و می‌تواند شامل سایر موجودات فراطبیعی (مجرد) نیز شود؛ به

داشته باشد یا در همه مکان‌ها و زمان‌ها تحقق داشته باشد. بنابراین، اگر رویداد طبیعی در یک موقعیت مکانی-زمانی خاص واقع می‌شود، ضرورتاً دارای عاملی طبیعی است که سبب تعیین آن موقعیت مکانی-زمانی برای آن رویداد شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۴)، (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۳۸) و (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۷۶).

قواعدی مانند: «هر حادث، زمانی نیازمند به مدت و ماده است» نیز به زعم نگارنده، دلالت بر همین نکته دارند؛ اما استفاده از آن‌ها به دلیل مناقشاتی که بر سر وجود هیولی (ماده اولی) در مباحث فلسفه اسلامی معاصر در گرفته، ممکن است گمراه‌کننده باشد. از همین رو، از تحلیل بند قبلی استفاده شده و بدین صورت روشن است که نیازمندی یک پدیده به عامل طبیعی، ارتباطی به اثبات یا انکار هیولی نخواهد داشت.

اما این که هر پدیده طبیعی دارای عامل فراطبیعی است، از راه‌های متنوعی قابل بیان است که یکی از آن‌ها، توجه به ویژگی فاعل هستی‌بخش است. فاعل هستی‌بخش نسبتی با معلول دارد که بین هیچ دو پدیده طبیعی برقرار نیست

(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۹). از همین رو، هستی‌بخشی به عوامل فراطبیعی منحصر است. بنابراین، هر پدیده طبیعی، ضرورتاً دارای عامل فراطبیعی مباشر نیز هست.

بر این اساس، پدیده‌های طبیعی دارای عوامل طبیعی و فراطبیعی مباشر هستند که همگی به نحو طولی وابسته به وجود خداوند بوده و به عنوان فاعل بالتسخیر در نظر گرفته می‌شوند.

استفاده‌ای که از این نتیجه در مسأله مورد نظر این مقاله می‌شود، آن است که از یک سو، هیچ‌گاه جستجو برای یافتن عوامل طبیعی مؤثر در وجود یک پدیده طبیعی به بن‌بست نمی‌رسد و هیچ پدیده طبیعی نیست که عامل طبیعی نداشته باشد (بر خلاف پروژه الهیات طبیعی معاصر)؛ از سوی دیگر، هیچ تبیین طبیعی گرایانه‌ای کامل نیست؛ یعنی هیچ پدیده طبیعی را نمی‌توان صرفاً بر اساس نقش عوامل طبیعی مؤثر در آن تبیین کرد. تبیین کامل هر پدیده طبیعی نیازمند شناسایی عوامل طبیعی مؤثر در آن پدیده و کیفیت تأثیر آن‌ها و همچنین شناسایی کیفیت تأثیر عامل فراطبیعی مباشر آن است. به عبارت

معنا که اگر نبودند، آن پدیده در موقعیت مکانی-زمانی به خصوص خودش محقق نمی شد (نقش واقعی عوامل طبیعی).

- در تحقق هر موجود (پدیده) طبیعی ضرورتاً یک عامل فراطبیعی مباشر به عنوان هستی بخش یا واهب الصور حضور دارد.
- اصل مرگب (طبیعی- فراطبیعی) بودن عوامل کافی برای تحقق یک پدیده را عقل نمایان می کند و از این جهت، تمایزی میان عوامل طبیعی و فراطبیعی نیست.
- فهرست عوامل طبیعی مؤثر در تحقق یک پدیده و کیفیت تأثیر آن‌ها، با وضع و رفع (تجربه)، علی الاصول، قابل تشخیص است.
- کیفیت تأثیر عوامل فراطبیعی، با تجربه قابل حصول نیست؛ عقل هم که توانایی ادراک این گونه روابط جزئی را ندارد، احیاناً از طریق وحی می توان به این کیفیت، علم پیدا کرد.

نتیجه گیری

در پروژه الهیات طبیعی معاصر، وجود خدا متوقف بر اموری می شود که تبیین های

نظری فرضیه های علمی، ناظر به نحوه مدل سازی عوامل مؤثر در رویدادهاست و منافاتی با آنچه در این جا ذکر شده، نخواهد داشت.

دیگر، احصای عوامل کافی^۱ روی دادن یک پدیده و کیفیت تأثیر آن‌ها.

شناسایی عوامل طبیعی مؤثر در پدید آمدن رویدادها و کیفیت تأثیر آن‌ها را از تجربه که مبتنی بر وضع و رفع این عوامل است به دست می آوریم^۲. برای مثال، تأثیر عواملی مانند دما، فشار، خلوص و ... را در حل شدن نمک در آب، با کم و زیاد کردن این عوامل و تغییری که در حل شدن نمک ایجاد می کنند، می فهمیم. اما عوامل فراطبیعی از دسترس وضع و رفع ما خارج هستند و انسان تسلطی بر آن‌ها ندارد تا با تغییر شرایط، تفاوت تأثیر آن‌ها را در پدیده های طبیعی احراز کند. برخی از جزئیات شرایط این تأثیرات، از طریق وحی در اختیار بشر قرار گرفته است.

بخش سوم مقاله را می توان در قالب گزاره های زیر خلاصه کرد:

- همه عوامل طبیعی، فاعل بالتسخیر هستند (نقش طولی عوامل فراطبیعی).
- در عین حال، عوامل طبیعی در وجود موجود (پدیده) طبیعی مؤثر هستند، به این

۱. در جایی که منظور از علت را به همان معنای عام در نظر بگیریم «عوامل کافی»، معادل «علت تامه» است.

۲. این مطلب به معنای این نیست که علم تجربی (Science) صرفاً مبتنی بر تجربه است و خصلت نظری ندارد. خصلت

وارد می‌شود را اجمالاً مرور و نحوه تطبیق آن‌ها و راه حل برون‌رفت از آن‌ها را برای پروژه الهیات طبیعی بررسی کردیم. از این میان، به راه حل‌های ایراد نخست، جز به اشاره، نپرداختیم؛ زیرا در نهایت، پروژه الهیات طبیعی، راه‌گشا به نظر نمی‌رسد.

در مقام پاسخ به ایراد‌های دوم و سوم، به تفکیک مسائل مرزی از مسائل علمی رسیدیم که بر اساس تحلیل‌های فیلسوفان مسلمان برای این تفکیک یک معیار ارائه شد (محوریت معقولات ثانی فلسفی در پرسش‌های مرزی). بر این اساس، پرسش‌های مرزی، چالش‌هایی نیستند که پاسخ به آن‌ها در مداخله خداوند باشد؛ بلکه در مرز فلسفه و علم قرار دارند و پاسخ به آن‌ها را باید با بحث فلسفی به دست آورد.

از محل بررسی ایراد چهارم، به بحث از نحوه فاعلیت علل فراطبیعی و کفایت تبیین‌های طبیعی گرایانه وارد شدیم و تصویر فیلسوفان مسلمان را در این مسأله ترسیم کردیم که ابتدای رویدادهای طبیعی به علل فراطبیعی در دو شکل با واسطه و بی‌واسطه و در عین حال، نقش داشتن عاملی طبیعی در روی دادن هر پدیده طبیعی بود. همه عوامل طبیعی و فراطبیعی مباشر در تحقق یک پدیده طبیعی، فاعل بالتسخیر هستند و اثر

طبیعی موجود، توضیح قابل قبولی برای رخ دادن آن‌ها ارائه نمی‌کنند و ادعا این است که روی دادن این پدیده‌های به‌خصوص، با فرض وجود خدا، تبیین بهتری پیدا می‌کند. بنابراین، فرض وجود خدا یا فرضیه خدا باورانه، به‌عنوان بهترین تبیین برای توضیح رویدادهای خاصی در جهان قلمداد می‌شود. مطابق این پروژه، اگر قوانین شناخته‌شده علمی و تصادف نتوانند تبیین کاملی از یک پدیده ارائه کنند، مجاز خواهیم بود از تبیین‌های شخص‌محور استفاده کنیم و خدا را مسئول تحقق آن پدیده بدانیم. بر این اساس، خدا باوری، به‌عنوان یک فرضیه آزمون‌پذیر، برای تبیین پدیده‌های به‌خصوصی در طبیعت، پیشنهاد می‌شود. فهرست نسبتاً مفصلی از این رویدادهای خاص وجود دارد که از آن میان می‌توان به حقایقی مانند تنظیم ظریف اولیه کیهان، پیدایش حیات، آگاهی، تجربه دینی و ... اشاره کرد.

چنین پروژه‌ای با چالشی قدیمی مواجه است که خدا را در شکاف‌های معرفتی و جهل‌های بشری جستجو می‌کند و اصطلاحاً به آن خدای رخنه‌ها می‌گویند. چهار ایرادی که به راهبرد خدای رخنه‌ها

آن‌ها مستند به فاعلیت الهی است.

همچنین امیدوارم برای خواننده روشن شده باشد که برخلاف تلقی شایع در الهیات طبیعی معاصر، دو نتیجه فوق، ارتباطی با یکدیگر ندارند و مرزی بودن یک مسئله به معنای مباشرت یک عامل فراطبیعی در رویداد مربوط به آن نیست.

نتیجه نهایی این است که (۱) مسائل مرزی‌ای وجود دارند که از متن فعالیت علمی برمی‌خیزند اما به دلیل خصمت انتزاعی، علم تجربی، توانایی بررسی آن‌ها را ندارد؛ (۲) جستجو برای احصای کامل عوامل طبیعی مؤثر در روی دادن هیچ رویداد طبیعی، علی‌الاصول، به بن‌بست نخواهد رسید و در عین حال، تبیین طبیعی‌گرایانه برای هیچ رویداد طبیعی، تبیینی کامل نخواهد بود.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). الشفاء (الالهیات). قم: کتابخانه حضرت آیت‌الله-العظمی مرعشی نجفی.
- باربور، ایان. (۱۳۹۷). دین و علم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- —. (۱۳۶۲). علم و دین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۸۳). مقدمه‌ای در باب الهیات. ارغنون (الهیات جدید) ۱-۱۰.
- درویش آقاجانی، جواد و حسینی، سیدحسن. (۱۳۹۹). مواجهه با مسأله فعل الهی در طبیعت: برتری دیدگاه نوحاسته‌گرایانه بر دیدگاه‌های تومستی و کوانتومی. پژوهش‌نامه فلسفه دین ۱-۲۶.
- دمبسکی، ویلیام. (۱۳۹۷). نشانه‌های هوش در الهیات و تکامل داروینی. ترجمه سید حسن حسینی. ۱۷۹-۲۰۲. تهران: امیرکبیر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۲). نه‌ایه الحکمه العجزه الثاني. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). بررسی اندیشه رخنه‌پوش لاهوتی. معرفت فلسفی، شماره ۱۴: ۸۱-۱۰۴.
- فطورچی، پیروز. (۱۳۸۴). برخی ویژگی‌های جهان طبیعت در مباحث علم و الهیات. ذهن، ۳-۲۷.
- فطورچی، پیروز. (۱۳۸۰). تأملی درباره رویکردهای جدید در الهیات طبیعی با نگاه به حکمت اسلامی. نامه علم و دین ۱-۵۶.
- قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۵). دین و علم: اعلام و کشف تسخیر الهی. ذهن، ۳-۲۲.
- گلشنی، مهدی. (۱۳۹۸). خدا باوری و دانشمندان معاصر غربی. تهران: کانون اندیشه جوان.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲). آموزش فلسفه جلد یک. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۵). تعلیقه علی نه‌ایه الحکمه. قم: در راه حق.
- ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- نبویان، سید محمود. (۱۳۸۲). مفاهیم کلی. معرفت فلسفی ۸۵-۱۱۶.
- نجبا، نفیسه و غیاثوند، مهدی. (۱۳۹۹). متافیزیک سینوی و معانی تخصص فعل الهی. پژوهش‌های هستی‌شناختی ۳۷۵-۴۰۰.
- https://orj.sru.ac.ir/article_1406_381d4f5f30dd6308df5ce78a8b9c63b7.pdf
- یغمایی، ابوتراب. (۱۳۹۵). فعل الهی غیرمداخله‌گرایانه و نظریه علیت نوصدرایی. اندیشه دینی دانشگاه شیراز ۱۳۱-۱۴۴.
- Barbour, Ian. 1997. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. HarperOne.

- Kojonen, Erkki Vesa Rope. 2016. "The God of the gaps, natural theology and Intelligent Design." *The journal of analytic theology*.
- Lennox, John C. 2007. *God's Undertaker: Has Science Buried God?* Lion.
- Ratzsch, Del. 2001. *Nature, Design and Science: The Status of Design in Natural Science*. New York: State University of New York Press.
- Russell, Robert J. 2008. *Cosmology from Alpha to Omega: The Creative Mutual Interaction of Theology and Science*. Fortress Press.
- Russell, Robert J. 2006. "Quantum Physics and Divine Action." In *The Oxford Handbook of Religion and Science*, by Phillip Clayton and Zachary Simpson, 579-595. Oxford University Press.
- Swinburne, Richard. 1983. "Mackie, induction, and God." *Religious Studies*, 19 (3) 385-391.
- Behe, Michael J. 2006. *Darwin's Black Box (10th Anniversary Edition)*. The Free Press.
- Dembski, William A. 2002. *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased Without Intelligence*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Dembski, William A. 2001. "Signs of Intelligence: A Primer on the Discernment of Intelligent Design." In *Signs of intelligence: Understanding intelligent design*, by W., & Kushiner, J. (Eds.). (2001). . Brazos Press. Dembski, 171-192. Grand Rapids: Brazos Press.
- Haught, John. 1993. *Mystery and promise: a theology of revelation*. Liturgical Press.
- Johnson, P. E. 2010. *Darwin on trial*. InterVarsity Press.
- Klee, R. 1997. *Introduction to the philosophy of science: Cutting nature at its seams*. Oxford University Press.