

تلفیق متافیزیک بوهمی و صدرایی برای تبیین فعل الهی

حسین اجتهادیان*

چکیده

مکانیک کوانتم گرچه نظریه‌ای برای توضیح پدیده‌های فیزیکی بود ولی فیزیک‌دانان را با پدیده‌هایی مواجه کرد که باورهای رایج متافیزیکی آن‌ها را به چالش می‌کشید. لذا تفسیرهای مختلفی از مکانیک کوانتم ارائه شد که ناشی از برداشت‌های فلسفی متفاوت از مکانیک کوانتم بود. در میان این تفاسیر، تفسیر دیوید بوهم با توجه به ویژگی‌های خاصی که دارد برای اهداف الهیاتی ظرفیت‌های قابل توجهی دارد. در این مقاله ظرفیت‌های فلسفی و الهیاتی این تفسیر را در تلفیق با دیدگاه‌های هستی‌شناسانه ملاصدرا برای تبیین فعل الهی بررسی خواهیم کرد. در این مقاله نشان خواهیم داد تصویری که فلسفه صدرا از نحوه فاعلیت الهی ارائه می‌کند می‌تواند بستر مناسبی برای درک پیامدهای فلسفی و الهیاتی مکانیک کوانتم فراهم کند. علاوه بر این نشان خواهیم داد که تفسیر بوهم از مکانیک کوانتم قرابت‌های مهمی با فلسفه صدرا دارد و تلفیق این دو می‌تواند درک جدیدی از فاعلیت الهی در اختیار ما قرار دهد. هدف نهایی این مقاله آن است که این تلفیق را به صورت یک مدل پیشنهادی ارائه کند.

کلیدواژه‌ها: مکانیک کوانتم، دیوید بوهم، فعل الهی، انتقال اطلاعات، ملاصدرا، فاعلیت وجودی، جنبش همگانی، حرکت جوهری.

۱. مقدمه

اغلب کسانی که سعی کرده‌اند از مکانیک کوانتم برای توضیح فاعلیت الهی در جهان

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، پژوهشکده حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

ejtehadian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۸

استفاده کنند به ناموجبیت هستی‌شناسانه مکانیک کوانتم متوسل شده‌اند. ناموجبیت هستی‌شناسانه بدین معنی است که طبیعت همیشه علت تامه کافی برای یک پدیده را فراهم نمی‌سازد. این یعنی در متن واقعیت فیزیکی نیروهای بنیادی کافی وجود ندارند که به طور کامل فرایندهای طبیعی خاص یا نتیجه خاصی را متعین کنند. البته باید توجه داشت که ناموجبیت هستی‌شناختی صرفاً یک فرض متافیزیکی است که به تفسیر ما از مکانیک کوانتم مربوط است و خود مکانیک کوانتم لزوماً چنین نتیجه‌ای را دربر ندارد.

در مکانیک کوانتم تابع موج شرودینگر به آرایش‌های ممکن ذرات در یک سیستم S در زمان t یک عدد مختلط را نسبت می‌دهد (آرایش ممکن یعنی آرایشی که توسط معادله شرودینگر مجاز شمرده می‌شود). بر اساس قاعده بورن این معادله به هر آرایش ممکن یک احتمال نسبت می‌دهد. نکته اینجاست که ما برخلاف فیزیک کلاسیک نمی‌توانیم آرایش یکتایی از ذرات را به دست بیاوریم؛ بلکه فقط توزیع احتمالاتی آن را از میان نتایج ممکن در اختیار داریم. پس مکانیک کوانتم به ما نمی‌گوید در یک سیستم کوانتمی چه آرایشی از ذرات، از شرایط اولیه حاصل می‌شود؛ بلکه فقط طیفی از نتایج احتمالاتی را به ما می‌دهد. مثلاً در مورد یک ذره می‌گوید احتمالاً آن ذره کجاست، ولی جای آن را به طور دقیق تعیین نمی‌کند. پلانکینگا مبدأ استفاده از کوانتم برای توضیح فعل الهی را پیشنهاد می‌داند که ویلیام پولارد بیش از پنجاه سال پیش مطرح کرد که بر اساس همین عدم تعین، فعل خداوند را از سطح عادی تجارب روزمره ما به سطح کوانتمی منتقل می‌کرد:

مشارکت کنندگان پروژه فعل الهی پیشنهاد او را بسط داده‌اند و اغلب بر تفسیر کپنهاگی از مکانیک کوانتم متمرکز شده‌اند. بر اساس این پیشنهاد، خداوند بدون تعلیق قوانین می‌تواند علت پدیده‌های کوانتمی باشد چون آن پدیده‌ها صرفاً پدیده‌هایی تصادفی یا آماری هستند (Plantinga, 2008: 381).

بعضی از مشکلاتی که در برابر استفاده از مکانیک کوانتم برای توضیح فاعلیت الهی وجود دارد به تفسیر کپنهاگی از مکانیک کوانتم مربوط می‌شود. برخی اندیشه‌های مدافعان تفسیر کپنهاگی به دیدگاه‌های پوزیتیویستی نزدیک است. از نظر ایشان فقط مفاهیم یا گزاره‌هایی معنا دار هستند که در علم تجربی اثبات‌پذیر باشند و این چیزی نیست که در مورد فعل الهی اتفاق بیافتد. لذا استفاده از این تفسیر برای توصیف فاعلیت الهی در واقع نوعی مصادره تفسیر کپنهاگی به نفع الهیات است. از نظر پوکینگهورن در استفاده از عدم قطعیت کوانتمی برای توضیح فعل الهی مشکل دیگری نیز وجود دارد و آن وابستگی این

عدم قطعیت‌ها و تعیین یافتن‌ها به پدیده نادری چون اندازه‌گیری است (Polkinghorne, 2009: 104). به همین دلیل بعضی از متفکران سعی کرده‌اند برای توضیح فاعلیت الهی به تفسیرهای دیگری از مکانیک کوانتم متوسل شوند. برای مثال پلاتینگا مدعی است با توجه به اینکه در تفسیر GRW از مکانیک کوانتم تقلیل تابع موج به صورت پی‌درپی (intermittently) و در فواصل منظم اتفاق می‌افتد این تفسیر بهتر از تفسیر کپنهاگی می‌تواند فعل الهی را در سطح کوانتم توضیح دهد. از نظر او با توجه به اینکه فروپاشی‌های پی‌درپی تابع موج کوانتمی علّتی در جهان خارج ندارند می‌توان آن‌ها را به خداوند نسبت داد (Plantinga, 2008: 392).

من پیش‌ازین در مقاله دیگری معیارهایی را برای یک تفسیر مطلوب از مکانیک کوانتم در تبیین فعل الهی، معرفی کرده‌ام. یکی از معیارهای مهم در این زمینه ارائه مدلی است که بتواند فعل الهی را به نحوی نامداخله‌گرایانه (noninterventionistic) توضیح دهد. نامداخله‌گرایی به دیدگاه‌هایی گفته می‌شود که سعی می‌کنند نشان دهند خداوند می‌تواند علاوه بر فعل عام خلقت و قیومیت خود، در طبیعت اثر بگذارد بدون این‌که قوانین آن را نقض کند. نامداخله‌گرایی دو مبنای محوری دارد. اول این‌که فاعلیت خداوند قوانین طبیعت را نقض نمی‌کند. دوم این‌که علل طبیعی برآمده از قوانین طبیعت برای ایجاد رخدادها کفایت نمی‌کند. نامداخله‌گرایی به عنوان یکی از پاسخ‌های ممکن به مسئله بستار علّی (causal Closure) مطرح شده است. مسئله بستار علّی این است که اگر علل طبیعی برای ایجاد رخدادهای طبیعی کافی باشد یا آن‌ها را ضرورت دهد، نقش علّت الهی بیهوده خواهد بود و بالعکس. همچنین اگر علل طبیعی برای رخ دادن پدیده‌ها کافی باشد آن‌گاه پیروان ادیان ابراهیمی که می‌خواهند این رخدادها را به فعل الهی نسبت دهند باید توضیح دهند که خداوند چگونه در رخدادهای طبیعی که به نحو تام مستند به قوانین طبیعت هستند دخالت دارد (یغمایی، ۱۳۹۵: ۱۳۲). از نظر راسل نامداخله‌گرایی جست‌وجویی برای نظریه‌های علمی است که تقویت‌کننده ناموجوبیت هستی‌شناسانه است (Russell, 2008: 580). اما در این مقاله نشان خواهیم داد که تفسیر موجبیتی بوهم نیز می‌تواند یک تبیین نامداخله‌گرایانه از فاعلیت الهی در اختیار ما قرار دهد.

تفسیر بوهم از کوانتم ظرفیت‌های قابل توجهی برای تبیین فعل الهی دارد. در مقاله ذکرشده علاوه بر عناصر مهم تفسیر بوهم و همچنین ایده‌های متافیزیکی او، مزایای این ایده‌ها در تبیین فعل الهی را نشان داده‌ام. در این مقاله خواهم کوشید با تلفیق بعضی از

عناصر مهم متافیزیک بوهم با متافیزیک صدرایی مدلی را برای تبیین فعل الهی معرفی کنم.

۲. ماده و شعور؛ زنده‌انگاری جهان هستی

تفسیر بوهم از مکانیک کوانتم مبتنی بر چند عنصر متافیزیکی است که خود او نیز به آن‌ها در نوشته‌های خود تصریح کرده است. اغلب این عناصر می‌توانند در تفسیر الهیاتی از جهان و خصوصاً تبیین فعل الهی تأثیرگذار باشند. شارپه از باربور و رابرت راسل چنین نقل می‌کند:

کار بوهم برای تفسیر الهیاتی چیزی حاضر و آماده است؛ چون در آن مفاهیمی مانند کیهان، کلیت، انقسام، و نظم مستتر به عنوان استعاره‌هایی وحدت‌بخش برای توضیح همه تجارب، بسط پیدا کرده‌اند. از طریق این تفسیر می‌توان به زبان جدیدی برای ماهیت خدا و انسان، فردیت و اجتماع و همچنین تجربه دینی در فرهنگ معاصر دست یافت (Sharpe, 1993: 88).

یکی از عناصر قابل توجه در متافیزیک بوهم ایده او در مورد عناصر اطلاعات و شعور در جهان است. در متافیزیک بوهم ماده و شعور پیوند هستی‌شناختی ویژه‌ای دارند. البته ورود عنصر شعور در هستی‌شناسی گستره‌ای فراتر از ایده‌های بوهم دارد و متفکران دیگری نیز بر اساس مبانی فلسفی خود به نتایج مشابهی رسیده‌اند. به عنوان یک نمونه بارز توماس نیگل در کتاب جسورانه خود با عنوان *ذهن و کیهان (Mind and Cosmos)* پس از نشان‌دادن ناکامی نئوداروینیسم ماده‌گرا در تبیین واقعیت‌هایی چون پیدایش حیات، ظهور ارگانیسم‌های پیچیده و موجودات آگاه و همچنین وجود عقل و ارزش‌های عینی، درنهایت برای تبیین این واقعیت‌ها به نوعی زنده‌انگاری جهان هستی متوسل می‌شود. نیگل به صراحت اعلام می‌کند که در جست‌وجوی راه‌حل خداپاورانه برای تبیین حیات نیست، و باز هم راه‌حل طبیعت‌گرایانه را ترجیح می‌دهد، باین‌حال مدعی است برای این‌که بتوانیم اموری چون عقل و آگاهی و ارزش را در جهان تبیین کنیم راهی نداریم جز آن‌که نوعی همه‌جان‌انگاری را فرض بگیریم. این فرض دقیقاً به معنای آن است که تقلیل‌عنصری چون آگاهی و ارزش به ماده بی‌جان ناممکن است و لذا در درون عالم ماده و در همه سطوح آن عنصری مانند شعور وجود دارد (نیگل، ۱۳۹۲: ۵۵). پوکینگهورن همین ایده را مستند به مکملیت در فیزیک کوانتم می‌کند.

در نتیجه در قرن بیستم عده‌ای ترغیب شدند که امکان یک وحدت‌انگاری دوجنبه‌ای (dual-aspect monism) را دنبال کنند که در آن ذهن و ماده به صورت دو قطب متقابل (یا آن‌طور که فیزیکدانان می‌گویند دو فاز) از یک واقعیت واحد (و مخلوق) تلقی می‌شوند. مکملیت می‌تواند ایده‌کلیدی خوبی برای این امر باشد. ... جوهر مکملیت توانایی حفظ توأمان ویژگی‌های ظاهراً آشتی‌ناپذیر (که به صورت موج و ذرات نقطه‌مانند ظهور می‌یابد) در یک توصیف یگانه آشتی‌پذیر است (Polkinghorne, 2009: 107).

بوهم نیز بر اساس تفسیری که از مکانیک کوانتم دارد، به نحوی متفاوت عنصر اطلاعات و شعور را در همه سطوح جهان وارد می‌کند. از نظر بوهم همیشه ارائه یک نظریه علمی جدید همراه با ورود مفاهیم جدیدی است که در آن نظریه تعریف می‌شود. بوهم یکی از تغییرات مهم زبانی و مفهومی در فیزیک جدید را ورود مفهوم اطلاعات به آن معرفی می‌کند و منشأ آن را به نظریه نسبیت مرتبط می‌داند. سرعت نور در نسبیت سرعتی نیست که برای هیچ شیئی ممکن باشد بلکه حداکثر سرعت انتشار سیگنال دانسته می‌شود. پیش‌از این مفهوم سیگنال نقشی در توصیف نظم در مبانی فیزیک نداشت، ولی پس از نسبیت نقشی کلیدی پیدا کرد؛

واژه signal مشتق از ریشه sign است، که هم به معنای «اشاره به چیزی» و هم به معنای «معناداشتن» است. سیگنال نوعی انتقال (communication) اطلاعات است. بنابراین از طریق خاصی، معناداری و انتقال اطلاعات به توصیف نظم فیزیکی مرتبط شده‌اند. همان‌طور که اطلاعات که بخشی از محتوای ارتباطات است نیز به فیزیک مرتبط شده است (Bohm, 1980: 156).

از نظر پیلکانن ایده بوهم نه تنها این مبنای مادی‌گرایانه را که یگانه جوهر موجود در عالم ماده است رد می‌کند بلکه دوگانه‌انگاری ذهن - ماده را نیز نادرست می‌داند. بوهم به جای این که ماده را مبنای وجود بداند جنبش را مبنای آن می‌داند. جنبشی که در آن نظم مستتر چندبعدی غالب است. این به معنای نفی دوگانه‌انگاری ذهن - ماده است چرا که در آن فقط یک جوهر وجود دارد و آن هم حرکت است؛

ولی این حرکت چیست؟ ذهنی است یا مادی؟ یا هر دو؟ وقتی طرح نظم مستتر را بسط می‌دهیم می‌بینیم که بوهم و هایلی مفهوم «اطلاعات فعال» (active information) را بنیادین معرفی کرده‌اند. چون اطلاعات فعال است پس می‌تواند نوعی حرکت یا جنبش تلقی شود. برای مثال اطلاعات فعال در سطح کوانتمی مشتمل بر حرکت در میدان کوانتمی است، حرکتی که در نظریه میدان کوانتمی به ذرات ارتقا پیدا کرده است. بوهم فرض

می‌گیرد که اطلاعات فعال هم جنبه ذهنی دارد و هم فیزیکی. بنابراین ذهنی و فیزیکی جنبه‌ها یا جوهری از یک واقعیت زیرین یکتا هستند به جای این که دو جوهر مجزای در تعامل باشند (Pykkänen, 2007: 235).

در مقابل این دیدگاه بوهمی، در فلسفه اسلامی مفهوم زنده‌انگاری هستی قرار می‌گیرد که می‌تواند با دیدگاه‌های بوهمی تطبیق داده شود. ایده زنده‌انگاری جهان هستی هم در آثار ابن‌سینا و هم در آثار ملاصدرا مطرح شده است. از نظر بوعلی جسم انسان ماده مرده‌ای نیست که حیات بر آن افزوده شده باشد. از نظر او حیات تمام عالم را فراگرفته است و از خالق عالم که مبدأ همه نیکی‌هاست سرچشمه گرفته است (نصر، ۱۳۹۵: ۳۳۹). ملاصدرا نیز بر اساس مبانی فلسفی خود همچون اصالت و وحدت تشکیکی حقیقت وجود و حرکت جوهری معتقد است جهان مادی یک سیستم زنده و ذی‌شعور است. هر جزئی از اجزای این جهان مادی و حتی جمادات متناسب با سعه وجودی خود، از نوعی حیات و شعور برخوردارند که می‌توان آن را، مبدأ نیروی عشق به کمال مطلق نامید، نیرویی که در نهاد همه اجزا و ارکان جهان، سریان دارد. ایده جهان زنده از دو اصل فلسفه صدرای یعنی اصالت و تشکیک وجود استنتاج می‌شود. بنابر اصالت وجود تنها واقعیت اصیل که به عنوان حقیقت مشترک در همه ارکان و ذرات سریان دارد وجود است و بنابر تشکیک وجود، وجود خاص اشیا به وسیله مراتب کمال و نقص از یکدیگر متمایز می‌شوند. از طرف دیگر شعور و حیات از کمالات وجودی، بلکه عین وجود هستند، و لذا همانند وجود در همه ذرات عالم سریان دارند. پس حتی جمادات نیز زنده و آگاه هستند.^۲

به عقیده ما هیچ جسمی در عالم اعم از جسم بسیط یا مرکب یافت نمی‌شود مگر آن که دارای نفس و حیات است ... کلیه اجرام و اجسام، در صورت و طبیعت و ذات و گوهر خویش سیال و متحرک و در معرض تبدیل و تغییرند و هر متحرکی باید در ذات و گوهر وی امری ثابت و باقی و مستمر وجود داشته باشد ... پس ناچار هر متحرکی دارای جوهری است نفسانی (و نفس در هر چیزی منبع و سرچشمه حیات است) (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۲۳۰).

... پس ثابت شد که معرفت خداوند به ذاتش که همان تصدیق به وجود اوست شهادی بر فردانیت و وحدانیت اوست، همان‌طور که خداوند تعالی فرمود «شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»، پس ذات او شاهد وحدانیت اوست. و اما از این جهت عبارت «وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ» بر کلمه الله عطف شده است که بر شهادت آن‌ها نیز بر وحدانیت او دلالت کند. پس بیان آن این است که همان‌طور که قبلاً اشاره شد وجود همه موجودات ماسوا متقوم به وجود

خداوند تعالی است به نحوی که معرفت چیزی از این موجودات به کمالات خودش ممکن نیست مگر به حضور هویت خودش و شهودش که آن نیز مستلزم به حضور آن چیزی است که متقوم به آن است، یعنی وجود حق، به اندازه‌ای که حضور مفیض برای مفاض^۱ علیه ممکن است. و دانستی که حقیقت حق شاهد توحید اوست پس همین‌طور است وجود غیر او. و از آن‌ها تعبیر به ملائکه و صاحبان علم شده است چرا که وقتی به جمیع موجودات ماسوی الله با عنوان صاحبان علم اشاره شده است، برای آن است که وجود بر اساس تفاوت درجات آن عین علم و قدرت و اراده و سایر صفات وجودی است. ولی وجود در بعضی از اشیا در نهایت ضعف است پس این صفات از آن‌ها به علت نهایت قصور آن‌ها و امتزاجشان با معدومات و تاریکی‌ها بروز پیدا نمی‌کند و قول خداوند تعالی در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ - وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» به همین مطلب اشاره دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶: ۱۴۰).

همان‌طور که دیده می‌شود شباهت قابل توجهی میان متافیزیک بوهم و فلسفه صدرای وجود دارد. در هر دو متافیزیک، شعور جزو جدایی‌ناپذیر هر مرتبه‌ای از وجود است. البته در فلسفه صدرای میزان شعور در جمادات بر اساس مرتبه وجودی و دوری آن از مبدأ تعیین می‌شود و تأکید می‌شود ماده می‌تواند در اثر سیر تکاملی، شعور خود را نیز ارتقا دهد. در فلسفه صدرای حرکت اشتدادی می‌تواند مرتبه وجودی ماده را ارتقا دهد و لذا انسان «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا» دانسته می‌شود. در مقابل در متافیزیک بوهم سخنی از حرکت اشتدادی در میان نیست و در عوض بر عنصر دیگری چون اطلاعات تأکید می‌شود که در فلسفه صدرای غایب است.

هم‌عنان بودن ماده و شعور در متافیزیک بوهم و صدرای نتایج قابل توجه دیگری دارد که بسیار فراتر از پیوند برقرارکردن میان این دو جنبه از واقعیت است و به طور خاص می‌تواند در تبیین ما از فاعلیت الهی نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد. آنچه در این موضوع می‌تواند در بحث فاعلیت الهی اهمیت ویژه‌ای پیدا کند رابطه میان شعور، اطلاعات و اراده الهی است. ورود عنصر اطلاعات در هستی‌شناسی بوهم علاوه بر این‌که می‌تواند ایده زنده‌انگاری جهان هستی در متافیزیک صدرای را تقویت کند می‌تواند تصویر جدیدی از فاعلیت الهی در اختیار ما بگذارد.

در ادامه دو مدل تلفیقی از این دو هستی‌شناسی را در زمینه فاعلیت الهی پیشنهاد می‌کنیم که مبتنی بر وجود عنصر اطلاعات یا شعور در جهان مادی است.

۳. مدل پیشنهادی اول: فعل الهی و انتقال اطلاعات

یکی از معضلات تفسیر استاندارد از مکانیک کوانتم، توضیح مکانیسم تأثیر امواج بر ذرات است و در نهایت می‌تواند آن را مانند توبی در نظر بگیرد که بر سطح آب اقیانوس شناور است و حرکاتش توسط امواج کنترل می‌شود. اما بوهم رابطه میان موج کوانتمی و ذره را شبیه به یک کشتی با ناخدای خودکار می‌داند که توسط امواج رادار راهنمایی می‌شود. موج کوانتمی نیز مانند امواج رادار، فقط بر اساس اطلاعات فراهم آمده از محیط بر الکترون اثر می‌گذارد. به این ترتیب تابع موج می‌تواند جنبه ذهنی الکترون تلقی شود. بوهم اطلاعات را مانند پلی در نظر می‌گیرد که دو جنبه از واقعیت را به هم مرتبط می‌کند. در واقع دو جنبه ذهنی و فیزیکی واقعیت جدایی‌ناپذیر هستند چراکه اطلاعات، گرچه درون ذهن در نظر گرفته می‌شود ولی در عین حال یک فعالیت شیمیایی، فیزیکی و عصبی - فیزیولوژیک است (Bohm, 1990: 282). این دیدگاه تصویری از فاعلیت را در اختیار می‌گذارد که می‌تواند برای تبیین فعل الهی در جهان به کار گرفته شود.

کسان دیگری نیز از اطلاعات برای تبیین فعل الهی استفاده کرده‌اند. پوکینگهورن اطلاعات مورد نظر در ایده فاعلیت الهی را در قالب نظریه‌های آشوب و کل‌نگری قرار داده است و آن را اطلاعات فعال می‌نامد. او از این طریق میان این ایده و اطلاعات غیرفعال (passive information) که در ابزارها یا تجهیزات فیزیکی ذخیره می‌شوند تمایز قائل می‌شود. از نظر او به علت ناگسستگی بودن اجزا در سیستم‌های آشوب‌ناک، این نوع عاملیت ویژگی کل‌انگاره و بالابه‌پایین دارد. از نظر او ایده اطلاعات فعال می‌تواند محدودیت‌هایی را که عنصر اطلاعات در حالتی که صرفاً به عنوان مجموعه‌ای از داده‌های ذخیره‌شده تلقی می‌شود دارد نداشته باشد.

حتی اگر در سیستم‌های فیزیکی نتوان تمایز مطلق میان فعل انرژی و اطلاعات فعال گذاشت، باز هم معلوم نیست که اطلاعات فعال دقیقاً همان محدودیت‌های نظریه ارتباطات را که مربوط به ذخیره‌سازی اطلاعات غیرفعال است داشته باشد (پوکینگهورن، ۲۰۰۹: ۱۰۸).

قبلاً گفتیم بوهم با نفی دوگانه‌انگاری ذهن و ماده اطلاعات و شعور را در جوهر ماده وارد کرد. نفی دوگانه‌انگاری ذهن و ماده به این معناست که از نظر بوهم چنین نیست که دو جوهر مجزا در عالم وجود داشته باشند و یکی بر دیگری تأثیر بگذارد. بلکه از نظر او

جوهر واقعیت خارجی حاوی عنصر اطلاعات است. این بدان معناست که موجودشدن واقعیت خارجی مستلزم موجودیت هر دو عنصر در کنار یکدیگر است. عنصر ماده و عنصر اطلاعات.

این تصویر از واقعیت فیزیکی به معنای آن است که در درون هر ذره‌ای از ذرات عالم، عنصری از اطلاعات وجود دارد که موجودیت ذره و رفتارهای آن به آن عنصر وابسته است. حال اگر بپذیریم این مؤلفه از ماده شامل اطلاعاتی است که خداوند آن را در درون ماده تعبیه می‌کند آن‌گاه می‌توانیم بگوییم تغییر در عالم ماده از طرف خداوند می‌تواند بدون نیاز به ورود هرگونه فاعلیت فیزیکی، یا حتی انتقال انرژی صورت پذیرد. بر این اساس برای این که خداوند اراده خود را در عالم طبیعت اعمال کند کافی است اطلاعات جدیدی را وارد مؤلفه اطلاعاتی ماده کند. استدلالی را که در بن این مدل از فاعلیت الهی وجود دارد می‌توان به این شکل خلاصه کرد:

مقدمه ۱: فاعلیت الهی در جهان همان تغییر در جهان مادی بر اساس اراده الهی است.

مقدمه ۲: تغییر در جهان مادی معادل تغییر مؤلفه اطلاعات درونی ماده است.

نتیجه: اعمال فاعلیت الهی در جهان همان تغییر مؤلفه اطلاعات درونی ماده است.

یا به بیان دیگر فاعلیت خداوند در جهان صرفاً با تغییر اطلاعات درونی ماده اعمال می‌شود.

واضح است که فعل الهی متکی به اراده اوست و در بن این استدلال نیز اراده الهی نقش کلیدی دارد. لذا به نظر می‌آید برای تکمیل این مدل لازم است ارتباط اراده الهی با علم (اطلاعات) را روشن کنیم. برای این که مدل فکری بوهم در این زمینه را با هستی‌شناسی صدرایی مقایسه کنیم لازم است مفهوم اراده را در اندیشه ملاصدرا تشریح کنیم تا عناصر تطبیقی میان این دو دیدگاه را به نحو واضح‌تری کشف کنیم.

۴. اراده الهی از منظر فیلسوفان مسلمان

فیلسوفان و متکلمان اسلامی اغلب در زمینه اراده الهی چند مسئله را مورد توجه قرار داده‌اند. اولین مسئله، پرسش از چیستی اراده الهی و چگونگی اعمال آن در این زمینه بوده است. همچنین در این زمینه این پرسش مطرح بوده است که آیا اراده از صفات فعل است یا صفتی ذاتی است. بدیهی است که صفت اراده نیز همانند دیگر صفات وقتی به خداوند

نسبت داده می‌شود همه ویژگی‌های خود را در عالم انسانی ندارد. لذا گرچه این صفت در عالم انسانی مشتمل بر ویژگی‌هایی چون شوق و کشش و انفعال درونی و عزم و تصمیم است، اما همه این ویژگی‌ها را نمی‌توان به خداوند نسبت داد. به نظر می‌آید در این میان تنها ویژگی قابل استناد به خداوند همان خواستن است که از آن به مشیت تعبیر می‌شود. باین حال در این جا نیز فیلسوفان مسلمان قصد و نیت را به معنای انسانی از خداوند نفی کردند و به جای غرض فاعلی، غرض فعلی را پذیرفتند.

بحث اراده الهی با بحث فاعلیت الهی پیوند ناگسستنی دارد؛ چراکه هر رأیی که در رابطه با اراده الهی اتخاذ شود چستی فاعلیت او را نیز تعیین می‌کند. هریک از نظریات فاعلیت، مانند فاعلیت بالقصد، فاعلیت بالعنایه، یا نظریه فیض متناسب با تفسیر خاص و متفاوتی از اراده الهی هستند.

فاعلیت الهی از منظر ابن‌سینا بر نظریه فیض و فاعلیت بالعنایه شکل گرفته است. در این دیدگاه ماسوی‌الله از لوازم تعقل ذات الهی توسط ذات خود او هستند. ذات خداوند با تعقل ذات خود، به چگونگی خیر و نظام احسن هستی، عالم است و این نظام احسن از او فیضان می‌یابد. ابن‌سینا علم مبدأ اعلی به نظام احسن را، که موجب فیضان هستی از آن است، علم عنایی می‌نامد. بر این اساس از دیدگاه ابن‌سینا اراده الهی یک اراده علمی است و اراده او نه به حسب ذات و نه به حسب مفهوم، با علم او مغایرتی ندارد. یعنی اراده الهی از نظر ابن‌سینا همان علم او به نظام احسن است که از آن به عنایت تعبیر شده است.

پس او ذات خود را تعقل می‌کند، و به ذات خود علم دارد ... او عالم به کیفیت نظام احسن وجود است و آن نظام از اوست و عالم به این است که وجود از این «عالم بودن» به ترتیبی که او به صورت احسن و منظم آن را تعقل می‌کند فیضان می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۶).

پس اراده واجب‌الوجود ذاتاً غیر از علم او نیست، و مفهوماً نیز غیر از علم او نیست. پس نشان دادیم که علمی که او دارد عیناً اراده‌ای است که دارد (همان: ۳۶۷).

ملاصدرا نیز مانند ابن‌سینا اراده الهی را بر اساس علم خداوند به نظام احسن تحلیل می‌کند. البته این علم در دستگاه نظری حکمت متعالیه، هویتی وجودی دارد و متضمن علم تفصیلی به ماسوی‌الله قبل از حدوث، حین حدوث و بعد از حدوث است.

روشن شد که عالم‌بودن و مریدبودن او امر واحدی است، نه غیریت ذاتی دارند و نه غیریت اعتباری، پس اراده او عیناً علم او به نظام اتم است. و داعی و غایت او در

اختیار کردن آن همان اراده اوست، نه این که امر دیگری از عالم امکانی باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۳۴).

قدرت واجب‌الوجود عبارت است از صدور و فیضان اشیا از ناحیه ذات به صرف مشیت و اراده‌ای که عین ذات اوست نه زاید بر ذات او؛ و علم واجب‌الوجود به ذات خود که عین همین عنایت ازلیه است، عبارت است از انکشاف ذات او برای ذات او به وجهی که کلیه خیرات و فضایل از نفس ذات او به نفس ذات او فایض گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۶۳).

به طور خلاصه می‌توان گفت ملاصدرا اراده را صفت ذات و معادل علم خداوند می‌داند. البته این رأی مورد پذیرش بعضی از فیلسوفان صدرایی مانند علامه طباطبایی قرار نگرفته است. علامه طباطبایی برگرداندن اراده به علم را بیش‌تر یک نام‌گذاری و جعل اصطلاح می‌داند. از نظر ایشان مفهوم اراده و علم کاملاً مغایرند و نمی‌توان آن دو را یکی دانست:

ما این را می‌پذیریم که فاعل مختار، اگر از نوع حیوان باشد، افعالش را جز از روی علم به مصلحت فعل و اراده‌ای که به صورت کیف نفسانی است، انجام نمی‌دهد؛ و نیز می‌پذیریم که واجب‌تعالی افعالش جز از روی علم به مصلحت فعل، صادر نمی‌شود؛ اما این مطلب را نمی‌پذیریم که وجود علم واجب‌تعالی به مصلحت، همان وجود اراده و مشیت است، اگرچه ماهیتش کیف نفسانی نباشد. و از این رو نمی‌توانیم اراده را به عنوان یک صفت ذاتی برای واجب‌تعالی اثبات کنیم (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۳۹۰).

علی‌رغم این اختلاف نظرها با توجه به این که در نظام فکری ملاصدرا اراده الهی به علم خداوند ارجاع شده است به نظر می‌آید تطبیق این دستگاه فکری با ایده بوهم در زمینه انتقال اطلاعات و تبیین فاعلیت الهی بر آن اساس موجه باشد.

۵. مدل پیشنهادی دوم: اراده الهی و افاضه اطلاعات

در مدل پیشنهادی اول فعل الهی بر اساس ایده انتقال یا تغییر اطلاعات تبیین شد. گرچه این مدل معیارهای یک تبیین مطلوب از فعل الهی را تا حد زیادی داراست ولی با تطبیق بیشتر آن با فلسفه اسلامی می‌توان آن را تعمیق بخشید. فاعلیت الهی در فلسفه اسلامی با نظریه فیض و فاعلیت وجودی تبیین می‌شود. پرسش ما در این بخش این است که تفسیر بوهم از مکانیک کوانتم و پذیرش عنصر اطلاعات در جوهر ماده چگونه می‌تواند با تصویر فاعلیت وجودی در فلسفه اسلامی تطبیق داده شود.

در مدل پیشنهادی اول فاعلیت به نحوی با مفهوم انتقال اطلاعات و یا تغییر اطلاعات درون ماده، که البته جزء جوهری ماده است، تبیین می‌شود. با توجه به این‌که تغییر در فلسفه اسلامی همان حرکت است این مدل از فاعلیت در واقع خداوند را به عنوان محرک معرفی می‌کند. این همان تعبیر ارسطویی از فاعلیت الهی با عنوان نظریه تحریک و صورت‌بخشی است که مورد پذیرش ابن‌رشد نیز قرار گرفته است. اما فاعلیت الهی در فلسفه صدرایی از نوع فاعلیت ایجادی است.

برای این‌که بتوانیم مدل خود را از فاعلیت تحریکی به فاعلیت ایجادی تغییر دهیم می‌توانیم از مفهوم اراده الهی و نقش آن در فعل الهی استفاده کنیم. در بخش قبل دیدیم در فلسفه سینوی و صدرایی اراده الهی معادل با علم است. ابن‌سینا و ملاصدرا اراده خداوند را به صراحت با علم عنایی خداوند به نظام احسن معادل قرار می‌دهند. البته حکمت متعالیه در این موضوع قدمی پیش می‌گذارد و وجود موجودات را اضافه اشراقی به خداوند تعریف می‌کند و آن‌ها را عین‌الربط به مبدأ اعلی می‌داند.

حال اگر ما بتوانیم اطلاعات درون ماده را که جزء جوهری ماده است با علم عنایی خداوند یکسان قرار دهیم در واقع گام دیگری در تبیین فعل الهی برداشته‌ایم که آن را به نحوی اشراقی و ایجادی تفسیر می‌کند. برای برداشتن این گام جدید فقط کافی است توجه کنیم که هر اطلاعاتی وقتی در نسبت با عالم سنجیده شود عنوان معلوم به خود می‌گیرد. اطلاعات درون ماده نیز از این قاعده مستثنی نیست و قطعاً از معلومات عالم مطلق، یعنی خداوند است. پس ما از یک سو اطلاعاتی را درون جوهر ماده داریم که معلوم خداوند است و بر اساس مدل علم عنایی و اضافه اشراقی موجودیت ماده به همین معلوم بودن آن نزد خداوند یا به بیان دیگر عالم بودن خداوند به آن است. و از سوی دیگر می‌دانیم که اراده الهی همان علم خداوند است. پس نحوه بودن هر جزئی از جهان به نحوی اشراقی متکی به اراده خداوند خواهد بود. این بدان معناست که نحوه بودن هر جزئی از جهان چیزی نیست جز همان اراده الهی. استدلال‌هایی را که در بن این تفسیر از فاعلیت الهی وجود دارد می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد:

۱. موجودیت هر جزئی از جهان متکی به اطلاعات درونی آن است.
۲. اطلاعات درونی اجزاء جهان معلوم خداوند است.
۳. علم خداوند به هر چیزی به نحوی اشراقی آن را ایجاد می‌کند.

نتیجه: موجودیت هر جزئی از جهان به نحوی اشراقی وابسته به علم عنایای خداوند (به اطلاعات درونی آن) است.

۴. اراده خداوند همان علم او به جزئیات جهان است.

۵. موجودیت هر جزئی از جهان، به نحوی اشراقی وابسته به علم عنایای خداوند است.

نتیجه: اراده الهی (که معادل با علم او به اطلاعات درونی ماده است) به نحوی اشراقی نحوه بودن همه اجزای جهان را تعیین می کند.

برای این که تمایز این مدل را با مدل قبلی نشان دهیم مدل اول را انتقال یا تغییر اطلاعات و مدل دوم را افاضه اطلاعات می نامیم. مدل دوم به ما این امکان را می دهد که فعل خداوند در جهان را به علم او به عنصر اطلاعات در درون ماده تحویل کنیم و آن را به جای فاعلیت تحریکی به صورت فاعلیت ایجادی تفسیر کنیم.

قابل توجه است که اصولاً نزد همه فیلسوفان مسلمان ادراک معقولات بدون فرض جوهر عقلانی که مفیض معقولات باشد ممکن نیست و هرگونه ادراک معقولی فقط از طریق افاضه انجام می شود. بر همین اساس حکمای اسلامی معمولاً ادراک معقولات را از طریق افاضه عقل فعال به عقل بالفعل ممکن می دانند و حتی وحی را نیز بر همین اساس تبیین می کنند و آن را به قوه حدس نبی و افاضه معقولات به عقل قدسی او نسبت می دهند (ملایری، ۱۳۹۳: ۴۸). معرفت شناسی فیلسوفان مسلمان مبتنی بر این فرض است که تحصیل معرفت مستلزم وجود موجودی ماوراءطبیعی است که قوای ادراکی انسان را به فاعلیت برساند و صور معقولات را به نفس انسان عطا کند (همان: ۷۰). این بدان معناست که در نظام فلسفی فیلسوفان مسلمان اصولاً انتقال علم به نحو افاضه است.

۶. مزایای فلسفی ایده تطابق اراده الهی و افاضه اطلاعات

بر اساس مدلی که از تلفیق دیدگاه بوهام با هستی شناسی سینوی و صدرایی در زمینه اراده و فاعلیت الهی ارائه کردیم فاعلیت خداوند در عالم می تواند به صورت ورود اطلاعات جدید به ساختار درونی ماده یا به صورت تغییر اطلاعات و یا افاضه اشراقی اطلاعات درون ماده انجام شود.

اعمال اراده خداوند از طریق افاضه اطلاعات جدید به ساختار درونی ماده چند ویژگی قابل توجه دارد. اولین ویژگی مهم این است که تغییر اطلاعات نیازمند ورود ماده یا انرژی جدید به سیستم نیست و لذا گرچه فاعلیت مباشر خداوند نسبت به ماده را تثبیت می‌کند تعالی او از ماده را نیز خدشه‌دار نمی‌سازد. دوم این‌که در این تصویر پیوند میان اراده الهی و اطلاعات می‌تواند به نحو بسیار معقولی تبیین شود چراکه اراده الهی از جنس علم و اطلاعات تلقی می‌شود و لذا خداوند برای ایجاد تغییر در عالم ماده فقط کافی است اراده خود را که از جنس علم به اطلاعات درون ماده است تغییر دهد. جالب اینجاست که این تبیین از فاعلیت الهی در عالم ماده به خوبی با تصویر الهیاتی از فاعلیت و اراده خداوند منطبق است که در آن فعل خداوند به صورت دوگانه «اراده وقوع - وقوع»^۳ تبیین می‌شود. اراده وقوع می‌تواند همان تغییر اطلاعات درون ماده تلقی شود که معادل با تغییر در خود ماده است. سوم این‌که فاعلیت الهی در این تصویر به هیچ وجه ناقض هیچ قانونی از طبیعت نیست. طبیعت خودش در درون خود حاوی عنصری از اطلاعات است که رفتارهای بیرونی آن را کنترل می‌کند و خداوند از طریق اعمال اراده خود (که چیزی از جنس علم یا اطلاعات است) در درون ساختار خود ماده، مسیر وقوع وقایع عالم را تعیین می‌کند. پس ما در این جا یک مدل نامداخله‌گرایانه از فاعلیت الهی را در اختیار داریم که هیچ محدودیتی نیز از نظر انواع یا چهارچوب‌های فعل الهی ممکن در عالم ندارد.

همچنین این تصویر از فاعلیت به خوبی با دیدگاه‌های دیگر بوهم که نظم بیرونی جهان را مستند به نظم مستتر و جنبش همگانی می‌داند تناسب پیدا می‌کند. این تفسیر از فاعلیت الهی در عالم گرچه فقط بخشی از هستی‌شناسی صدرا را با بخشی از متافیزیک بوهم منطبق می‌کند ولی با بسط و تلفیق آن با عناصر دیگری از اندیشه‌های صدرا و بوهم می‌تواند معضلات دیگری در هستی‌شناسی اندیشه دینی را نیز حل کند. یکی از این معضلات به تبیین معجزات و خوارق عادات توسط پیامبران مربوط می‌شود. در اندیشه دینی بسیاری از فاعلیت‌های خداوند که از طریق نفس نبی صورت می‌پذیرد دارای معضلاتی چون ارتباط علی از راه دور در جهان فیزیکی و نقض قوانین طبیعت است که می‌تواند با انتقال اطلاعات ارادی و علمی تبیین شود. این ارتباط علی از راه دور در ایده ناموضعی فیزیکی در متافیزیک بوهم نیز پذیرفته شده است.

از نظر فیلسوفان مسلمان فاعلیت خداوند در انجام خوارق عادات و معجزات از طریق نفس نبی صورت می‌پذیرد:

و هیچ نفسی نیست مگر آن‌که برای آن تأثیراتی در بدن خود و در عالم مخصوص به خود است ... پس جای تعجب نیست که در بعضی از نفوس یک قدرت و نیروی کمالیه‌ای باشد که مورد تأییدات الهی و مبادی عالیّه وجود بوده و به علت داشتن این قدرت و نیروی کامل و مؤید به تأیید الهی، به منزله نفس مدیر و مدبر در کلیه عالم محسوس بوده باشد ... پس این چنین نفس کامل و مقتدری، شایسته آن است که در کلیه اجسام و اجرام و ابدان موجودات این عالم آن‌چنان تأثیری کند که در بدن خود تواند کرد (و این همان معجزه یا خرق عادت است) (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۴۷۴).

روشن است که تبیین معجزات و خوارق عادات توسط نفس نبی در یک جهان بسته فیزیکی بسیار مشکل است. اما بر اساس تصویری که از فاعلیت الهی و اعمال اراده او در عالم ارائه شد، چنین پدیده‌هایی را می‌توان معلول اعمال اراده خداوند از طریق اراده پیامبر در عالم ماده دانست. همان‌طور که خداوند می‌تواند با انتقال یا تغییر اطلاعات موجود در ساختار ماده، فاعلیت خود را به نحوی نامداخله‌گرایانه و با حفظ قوانین طبیعی به انجام برساند، پیامبر نیز می‌تواند به اذن او و در ذیل اراده او، به همین نحو در عالم طبیعت تصرف کند.

نکته قابل توجه دیگر این است که این تصویر از فاعلیت الهی با علّیت وجودی صدرایی و فیضان وجود و همچنین اندیشه خلق مدام کاملاً سازگار است؛ چراکه وجود عنصر اطلاعات در درون ساختار ماده که همان اراده علمی خداوند در درون ماده است برای موجودیت ماده ضرورت دارد. این ضرورت بدان معناست که اولاً آن‌چه از علت به معلول افاضه می‌شود همان وجود است، چون اگر ایده بوهم را در زمینه وابستگی ذرات کوانتمی به اطلاعات بپذیریم، ماده بدون عنصر اطلاعات درونی آن موجودیتی ندارد. همچنین روشن است که این فیض باید دائمی و مستمر باشد تا موجودیت ماده ادامه پیدا کند و لذا اندیشه خلق مدام نیز بر این اساس تثبیت می‌شود.

در پایان ذکر این نکته ضروری است که گرچه فلسفه ملاصدرا برای تطبیق با متافیزیک بوهم در مقایسه با فلسفه ابن‌سینا، ظرفیت بیش‌تری دارد ولی فلسفه سینوی نیز خالی از عناصر قابل تطبیق نیست. در فلسفه سینوی نیز عناصری مانند نظام عقول و مجردات، زنده‌انگاری جهان هستی و همچنین فاعلیت ایجادیه به‌خوبی قابل تطبیق با عناصری از متافیزیک بوهم می‌باشند. از همه مهم‌تر این‌که مدل تلفیقی پیشنهادی سازگاری فلسفه سینوی و متافیزیک بوهم در تبیین فاعلیت الهی را نیز نشان می‌دهد؛ چراکه تفسیر اراده الهی

از نظر ابن‌سینا نیز مؤلفه‌های مورد نیاز برای چنین تلفیقی را در اختیار ما می‌گذارد. باین‌حال باید اذعان کرد که تلفیق حکمت متعالیه با متافیزیک بوهم تصویر عمیق‌تری از نحوه فاعلیت الهی در جهان به ما ارائه می‌کند.

۷. نتیجه‌گیری

تحلیل عنصر اطلاعات در متافیزیک دیوید بوهم و مقایسه آن با اصول فلسفه صدران نشان داد که این دو متافیزیک گرچه خاستگاه‌های بسیار متفاوتی داشته‌اند ولی می‌توانند در مواردی با هم تطبیق یا به نحوی با هم تلفیق شوند. می‌توان نشان داد ایده‌های مهمی چون سلسله‌مراتب هستی، کلیت به‌هم‌پیوسته جهان، وحدت وجود، خلق مدام، جنبش همگانی بوهم و حرکت جوهری صدران به‌خوبی می‌توانند این دو هستی‌شناسی را در کنار هم قرار دهند. در این مقاله به‌طور خاص دیدیم که تلفیق این دو متافیزیک می‌تواند به حل معضل تبیین فاعلیت الهی در جهان علمی جدید کمک کند و پاسخ‌های جدیدی به پرسش‌های عصر حاضر در مورد فعل الهی، در اختیار ما قرار دهد.

ما بر اساس دیدگاه‌های بوهم و صدران مدلی را پیشنهاد دادیم که در آن تبیین فاعلیت الهی بر پایه دو عنصر اطلاعات (از متافیزیک بوهم) و اراده الهی (در فلسفه سینوی و صدرایی) مبتنی شده است. ویژگی‌های بارز این مدل عبارت‌اند از:

الف) در مدل پیشنهادی هم بنیان‌های متافیزیکی الهیات و هم مبانی متافیزیکی علم طبیعی حفظ شده است. در طرح پیشنهادی از یک سو وابستگی وجودی جهان به خداوند، حکمت و تدبیر الهی در نظم اجزای عالم و دیگر بنیان‌های متافیزیکی الهیات حفظ می‌شوند، و از سوی دیگر برخلاف تفسیر کپنهاگی از کوانتم، مبنای بنیادین علوم طبیعی مانند اصل علیت رد نمی‌شود؛

ب) در این مدل فاعلیت الهی به صورت بی‌واسطه و از نوع فاعلیت ایجاد است و لذا علیت را به سطح روابط مکانیکی اشیا تقلیل نمی‌دهد؛

ج) مدل پیشنهادی فاعلیت خداوند در جهان را به صورت یک فاعلیت دائمی تعریف می‌کند و فعل او را به خلق ابتدایی جهان محدود نمی‌کند. همچنین این مدل گرچه از مکانیک کوانتم در تبیین فعل الهی بهره می‌برد برخلاف بعضی مدل‌های دیگر آن را به پدیده‌های موقتی همچون اندازه‌گیری یا فروکاهش تابع موج مرتبط نمی‌کند؛

د) در این مدل فعل خداوند در طبیعت ابژکتیو است، به این معنا که در آن فاعلیت خداوند به نحو واقعی و معناداری سیر عادی امور را تغییر دهد. فعل الهی در این مدل به تصویر دین‌داران از وقایع مرتبط نمی‌شود؛

ه) در این مدل فعل خاص خداوند در طبیعت تعریف و پذیرفته شده است و فعل دائمی خداوند را به ابقای جهان منحصر نمی‌کند. در این مدل برخلاف دیدگاه دئیستی، «خداوند فعالٌ لما یشاء» معرفی شده است و از الهیات مغلولیت (hands-off theology) که خداوند را در جهان دست‌بسته معرفی می‌کند، پرهیز می‌شود؛

و) مدل معرفی شده فعل الهی در جهان فیزیکی را به صورت نامداخله‌گرایانه تبیین می‌کند. در طرح پیشنهادی فاعلیت الهی در خود ساختار و ماهیت طبیعت تعریف می‌شود. لذا گرچه وقوع وقایع معجزه‌آمیز و خارق‌العاده را در طبیعت ممکن می‌داند در عین حال قوانین جهان طبیعت در آن حفظ می‌شود؛

ز) تبیینی که در این مدل از فعل الهی شده است از توسل به خداوند رخنه‌پوش پرهیز می‌کند. در طرح پیشنهادی فعل خداوند جایگزین روابط نامکشوف علی در سطح طبیعت نیست، بلکه به سطوح عمیق‌تری از واقعیت مرتبط می‌شود که خارج از قلمرو علوم طبیعی رایج است و سعی نمی‌کند آن سطوح عمیق‌تر را به شیمی و فیزیک تقلیل دهد.

گرچه نمی‌توان ادعا کرد که در عالم خارج و در نفس الامر فاعلیت خداوند در طبیعت دقیقاً منطبق با مدل پیشنهاد شده وقوع می‌یابد، ولی ارائه چنین مدلی به خوبی نشان می‌دهد که ایده فعل الهی با علم طبیعی جدید تعارض جدی و غیر قابل حلی ندارد.

پی‌نوشت

۱. پلاتنینگا این ایده را علیت الهی تقلیلی (DCC) Divine Collapse Causation می‌نامد.
۲. نحوه اثبات شعور در موجودات در حکمت متعالیه را در این مقاله ببینید: محمدی، مقصود (۱۳۸۴). «تئوری جهان زنده و انعکاس آن در حکمت متعالیه»، *خردنامه صدر*، شماره ۴۰.
۳. تصویر الهیاتی از نسبت میان فعل و اراده خداوند در این آیات به صراحت بیان شده است:
 إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (یس: ۲۸).
 إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (نحل: ۴۰).

منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴). *الهیات شفاء*، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی
اجتهادیان، حسین (۱۳۹۷). «فاعلیت الهی و تفسیر دیوید بود از مکانیک کوانتم»، *جستارهای فلسفه دین*، سال
هفتم، شماره دوم.
صدرالمآلهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء
التراث
صدرالمآلهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۵). *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، تهران:
انتشارات سروش.
طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۰). *نهایه الحکمه*، ترجمه مهدی تدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
گلشنی، مهدی (۱۳۹۰). *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی.
محمدی، مقصود (۱۳۸۴). «تئوری جهان زنده و انعکاس آن در حکمت متعالیه»، *خرندنامه صدر*، شماره ۴۰.
ملایری، موسی (۱۳۹۳). *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، قم: انتشارات کتاب طه.
منصوری، علیرضا (۱۳۹۵). *مبانی فلسفی مکانیک کوانتم*، تهران: نشر نی.
نصر، سید حسین (۱۳۹۵). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
نیگل، توماس (۱۳۹۲). *ذهن و کیهان*، ترجمه جواد حیدری، تهران: نشر نگاه معاصر.
یغمایی، ابوتراب (۱۳۹۴). «نظریه علیت فاعلی ابن سینا و فعل خاص الهی»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی
حکمت سینوی (مشکوئه‌النور)* سال نوزدهم، پاییز و زمستان.
یغمایی، ابوتراب (۱۳۹۵). «فعل الهی غیرمداخله‌گرایانه و نظریه علیت نوصدرایی»، *فصلنامه اندیشه دینی
دانشگاه شیراز*، دوره ۱۶، شماره ۴.

- Barbour, I. G. (2009). 'Five Models of God and Evolution', in *Philosophy, Science and Divine Action*, Brill.
- Bohm, David (1974). 'Reality and Knowledge considered as process', in *Wholeness and Implicate Order*, Routledge Electronic Publishing: Taylor and Francis e-Library.
- Bohm, David (1980). *Wholeness and Implicate Order*, Routledge Electronic Publishing: Taylor and Francis e-Library.
- Bohm, David (1990). 'A new theory of the relationship of mind and matter', *Philosophical Psychology*, 3:2.
- Plantinga, Alvin (2011). *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (2008). 'What is Intervention?', *Theology and Science*, Vol. 6, No. 4.
- Polkinghorne, John (1998). *Belief in God in the Age of Science*, Yale University press.

- Polkinghorne, John (2000). 'Science and Theology in the twenty-first century', *Zygon*, 35 (4).
- Polkinghorne, John (2009). The Metaphysics of Divine Action, in *Philosophy, Science and Divine Action*, Brill.
- Polkinghorne, John (2005). *Science and Providence, GOD's Interaction with the world*, Templeton Foundation Press, Philadelphia and London
- Pylkkänen, Paavo T.I. (2007). *Mind, Matter and the Implicate Order*, Springer.
- Russel, Robert John (1985). 'The Physics of David Bohm and its Relevance to Philosophy and Theology', *Zygon*, vol. 20, No. 2
- Russell, Robert J. (2008). 'Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action', In *The Oxford Handbook of Religion and Science*, edited by Philip Clayton, New York: Oxford University Press.
- Sharpe, Kevin J. (1993). *David Bohm's World, New Physics and New Religion*, Lewisburg Bucknell University Press.
- Tracy, Thomas F. (2008). Theologies of Divine Action, In *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Edited by Philip Clayton
- Tracy, Tomas F. (2009). Creation, Providence and Quantum Chance. In *Philosophy, Science and Divine Action*, Edited by F. Leron Shults, Nancy Murphy and Robert John Russell, Brill Academic Pub.