

ارزیابی معرفت تجربی در فهم آموزه «خلق از عدم»

طیبه خسروی^۱

چکیده

امروزه گروهی از دانشمندان با استناد بر تبیین‌های علمی از نحوه شکل‌گیری جهان و اکتفا بر علل طبیعی، موجب گسترش خداناباوری شده‌اند. از طرفی بر اساس همین شواهد علمی، برخی الهی‌دانان نیز به هدف تأیید آموزه خلق از عدم، تبیینی با عنوان مه‌بانگ را نقطه‌ای برای خلقت اولیه جهان معرفی می‌کنند. بدین سان در دو گروه خداباور و خداناباور، باوری با عنوان «خلق از عدم» وجود دارد؛ درحالی‌که با بررسی مبانی فلسفی علم، به این نتیجه می‌رسیم که آموزه «خلق از عدم» مسیحی و به طور کلی آفرینش‌باوری در متون مقدس، دلالتی بر «یک» نقطه آغاز ندارند. براین اساس مه‌بانگ، تنها مقطعی از حدوث زمانی عالم را تبیین می‌کند. بدین‌سان نه در نگاه توحیدی و نه در نگاه الحادی، خلق از عدم محض امکان‌پذیر نیست. در نهایت، التزام به مبانی فلسفی علم می‌تواند راهی به سوی تبیین توحیدی جهان و ابطال تبیین‌های الحادی محسوب شود و روشن می‌شود که مسئله «آغاز» نمی‌تواند دلیلی برای اثبات علتی ماورائی باشد. لذا ضرورتی ندارد تا الهی‌دانان به دنبال اثبات آغازمندی جهان برای تبیین آموزه خلق از عدم باشند. از طرفی با حل شبهه آغازمندی جهان، خداناباوران مجاز به بهره‌گیری از مدل‌های ناکرانمند جهان به عنوان دلیلی بر عدم وجود خدا نیستند. در نهایت، با التزام به مبانی فلسفی علم می‌توان راهی برای رفع این شبهه معرفی کرد و با التزام به روشمند بودن علوم راه بروز چنین شبهاتی را در علم و الهیات بست.

واژگان کلیدی: علوم تجربی، خلق از عدم، فلسفه اولی، مابعدالطبیعه، خدا، مه‌بانگ

مقدمه

لارنس کراوس یکی از دانشمندان خداناباور، معتقد است که آفرینش نیاز به فراطبیعت ندارد. او معتقد است که به میان آوردن علت نخستین، باز هم جا را برای این پرسش باقی می‌گذارد که «آفریدگار را که آفریده». از آن گذشته، فرق بین آوردن برهان به سود آفریننده‌ای جاویدان یا گیتی جاویدانی بدون آفریدگار در چیست؟ زیرا جهانی بدون آفریدگار شاید پوچ و بی‌معنا به نظر برسد، ولی این به تنهایی الزامی بر وجود آفریننده ایجاد نمی‌کند. او معتقد است تمام شواهد تجربی، پیدایش هستی از هیچ را تأیید می‌کند (کراوس، ۱۳۹۰، ص ۱۰). هاوکینگ نیز در «طرح بزرگ» معتقد است که چون قانونی مانند گرانش وجود دارد، جهان می‌تواند خودش را از «هیچ» به وجود آورد؛ یعنی این قوانین فیزیک هستند که توضیحی واقعی درباره به وجود آمدن جهان ارائه می‌کنند، نه اراده خداوند. هاوکینگ در طرح بزرگ می‌گوید آفرینش خودبه‌خود، دلیل این است که چرا به جای نیستی، چیزی وجود دارد؛ چرا جهان وجود دارد و چرا ما وجود داریم. نیازی نبود خدا فتیله آغاز خلقت را روشن کند و جهان را پدید آورد.

از طرف دیگر، الهی‌دانان نیز با استناد بر پدیده‌ای چون مه‌بانگ و با تکیه بر آغازمندی جهان، وجود خالق و علت را برای هر آغازی ضروری می‌دانند. امروزه یک پدیده واحد، یا به‌طور کلی استنادات علمی، توانسته است سبب شکل‌گیری عقائد متناقض پیرامون آغاز خلقت و وابستگی و عدم وابستگی آن به وجود علت ماورائی بین دانشمندان و الهی‌دانان شود. اصل نیازمندی حوادث به علت، به قدری بدیهی است که حتی مادی‌گرایان و خداناباوران نیز برای تبیین آن به مدل‌های جهان پایدار و قول به ازلیت جهان گرایش پیدا کرده‌اند؛ اما حقیقت این است که چرا علی‌رغم ادعای دانشمندان بر کفایت علم برای تبیین هر آنچه موجود است، پدیده‌ای علمی مانند مه‌بانگ محل آراء ضد و نقیض است و هنوز علم نتوانسته است تبیین محکمی برای آغاز جهان ارائه دهد؟ آیا آغازمندی، با وجود و عدم خالق مرتبط است تا تلاش کنیم مدل‌های کرانمند و آغازمند را توحیدی و مدل‌های ناکرانمند را غیر توحیدی تلقی کنیم؟ این آغاز را چگونه باید تبیین کرد که با مبانی علم سازگار باشد و بتوان در برابر تبیین‌های مادی‌گرایانه تحت عناوینی همچون خلق از هیچ و یا خلق از عدم از آن دفاع کرد؟ به طور کلی «خلق از عدم» در توحید و الحاد چه وجه اشتراکی و تمایزی دارد و عامل خطای دانشمندان و الهی‌دانان در چیست؟

با توجه به اینکه هاوکینگ معتقد است که فلسفه مرده است و علم برای بشر در تبیین جهان فیزیکی کفایت می‌کند؛ غافل از اینکه او در کیهان‌شناسی خود، کاری جز فلسفه نمی‌کند و علوم

تجربی هم به عنوان شاخه‌ای از فلسفه نظری، «موجود» را از حیث طبیعی مطالعه می‌کند. یعنی فلسفه نه تنها علمی پیشینی و مرده نیست بلکه وابسته به درک موجوداتی است که موضوع مطالعه علم هستند و برای یک دانشمند ضروری است تا در تأیید و رد نظریات علمی از آن استمداد جوید تا یک نظریه علمی واحد، سبب آراء متناقض توحیدی یا الحادی نگردد و بتوان فلسفه و مبانی فلسفی علم را به عنوان راه‌کاری در رفع شبهات موجود الهیاتی در علم معرفی کرد. در این راستا در این پژوهش تلاش شده است تا نشان دهیم که با التزام به روش علوم می‌توان محدوده هر علم را در تبیین هستی محدود کرد. مثلاً علوم تجربی تنها در تعامل با مبانی فلسفی علم، می‌تواند به مطالعه و تبیین روابط طبیعی جهان بپردازد و به طور یک‌سویه نمی‌تواند نظریات علمی را دلیلی بر خداناواری تلقی کند؛ همان‌طور که الهیات می‌تواند با بهره‌گیری از مبانی فلسفی علم، گامی در جهت اثبات وجود خدا بردارد. بدین ترتیب با این مبنا می‌توان نشان داد مطالعه طبیعت نسبت به توحید و الحاد خنثی است و به واسطه التزام به روش اختصاصی علوم می‌توان از این مرز عبور کرد؛ به‌طوری‌که الهی‌دانان در روش فلسفی می‌توانند وجود علت فراطبیعی را اثبات کنند، نه با روش تجربی و بر عکس، هیچ نظریه علمی قدرت اثبات یا انکار وجود علت فراطبیعی را ندارد. در نهایت این پژوهش روشن می‌شود که مسئله آغاز، با علیت در ارتباط نیست و نمی‌توان برای جهان ماده، یک خلق از عدم به عنوان مؤیدی بر آموزه‌های دینی در نظر گرفت؛ چراکه جهان، مشمول بی‌نهایت خلق از عدم است. از طرفی خداناوران برای اجتناب از التزام به وجود خدا نمی‌توانند به مدل‌های ناکرانمند تمسک جویند.

۱. تبیین مبانی فلسفی علوم تجربی و ضرورت تعامل الهیات با فلسفه

تحولات کنونی در علم و فلسفه بدین معنی نیست که فلسفه مسیر روبه‌رشد و پیشرفتی را طی کرده است. از جمله آسیب‌های جایجایی‌های علوم در عصر حاضر، تهدیدهایی است که متوجه الهیات است. در قدیم و نظام طبقه‌بندی فلسفه در دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا، فیزیک و آنچه امروزه علم دانسته می‌شود، شاخه‌ای از فلسفه بود اما رواج تفکر پوزیتیویسم در نیمه اول قرن بیستم این جریان را تشدید کرد و فلسفه را متهم به «رؤیایی مخرب» کرد. در پی این تحولات، الهی‌دانان و دانشمندان با خروج از حیطه روشی خود و خلط مرز مسائل علمی و الهیاتی، علوم را با تشنگت مواجه ساخته‌اند، لذا این سنخ مداخله علوم در حیطه تخصصی یکدیگر، پیشرفت علم و فلسفه محسوب نمی‌شود و چه بسا نیاز باشد تا بار دیگر به تقسیمات فلسفه ارسطویی برگردیم. به عنوان مثال، تطبیق مه بانگ بر برهان حدوث و استدلال بر این پدیده تجربی به نقطه آغاز عالم و ضرورت وجود خدا، به همان میزان بی‌پایه است که استدلال بر آن به عدم وجود خدا بی‌پایه است. از طرفی مهم‌ترین پیامد

برهم خوردن روش های اختصاصی شاخه های فلسفه نظری، شکل گیری طبیعت گرایی هستی شناختی با هدف تبیین نظام کل هستی بر مبنای علل طبیعی است. زیرا طبیعت گرایی هستی شناختی تنها بر یافته های تجربی تکیه دارد و موجود فراطبیعی را به سبب شناخت ناپذیری با روش تجربی، غیر علمی و اثبات ناپذیر می داند؛ لذا هستی شناختی خود را نیز بر روش تجربی بنا می کند، یعنی صرفاً امور طبیعی وجود دارند. بنابراین باید شاخصی در اختیار داشت تا بتواند این مرز معرفت شناسی را از یکدیگر تفکیک کند. این حد و مرز را چیزی به جز موضوع و روش علوم تحدید نمی کند.

بر این اساس، لازم است تا الهی دانان با تکیه بر روش اختصاصی الهیات به اثبات امر فراطبیعی به عنوان علت جهان پردازند؛ در غیر این صورت، اگر علم و الهیات هر دو با روش تجربی در پی نفی و اثبات وجود خدا باشند، جز ادله جدلی حاصلی در پی ندارد و چه بسا علم در اثبات مدعی خود موفق تر باشد. چنان که شاهد آن هستیم که جاذبه علم از سوئی و دلایل مغالطه آمیزی از جمله اینکه «علت خود خدا چیست» و یا کافی دانستن علت طبیعی در تبیین طبیعت، رقابت را به سود خداناباوری پیش برده است. در مقابل، ادله الهی دانان تنها بر باورهای پیشینی آنها تکیه دارد و هیچ استدلال عقلی و روشمندی در الهیات برای رفع شبهات کنونی وجود ندارد.

بنابراین تلاش برای احیای فلسفه و دفاع از روش فلسفی اثبات وجود خدا از وظایف الهی دانان است؛ چراکه علم چه در حیطه روشی و چه در حیطه هستی شناختی، بر انحصار وجود بر طبیعت مادی بسنده می کند و ضرورتی برای نسبت این روابط به خالق غیر طبیعی نمی بیند، در حالی که خود طبیعت گرایی روشی وابسته به فلسفه و مبانی فلسفی علم است. در واقع طبیعت گرایی هستی شناختی نیز مبانی فلسفی علم را به طور یک طرفه به سود خداناباوری و تبیین هستی بر اساس روابط طبیعی به کار می گیرد، در حالی که می توان پا را فراتر از این علل نیز نهاد. رسیدن به این نتیجه، در پرتو علمی دانستن و روش مند بودن فلسفه اولی به عنوان شاخه ای از فلسفه است تا الهی دانان در موضع فیلسوف بتوانند گامی موثر در دفاع از خداناباوری بردارند. بر همین اساس، با تکیه بر اثبات پذیری فلسفه اولی به عنوان یکی از شاخه های فلسفه به عنوان راهی در تأیید و رد نظریات علمی، می توان اولاً اهمیت آن را در علم و سپس در الهیات نشان داد؛ یعنی تأکید بر همبستگی علم و فلسفه اولی، راهی به سوی بهره گیری فلسفه اولی در الهیات است. در راستای اثبات پذیر کردن فلسفه اولی، تکیه بر نقش مقدمی فلسفه اولی بر علم، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. بنابراین علم کلام در اثبات عقائد در شیوه عقلی، با اشتراک روشی با فلسفه نظری در تعامل است، چراکه الهیات عقلی و علوم تجربی، اشتراک روشی برای تعامل ندارند و هیچ کدام نمی توانند در حیطه دیگری وارد شود.

با این بیان، تطبیق پدیده تجربی مه‌بانگ بر خلق از عدم و حدوث زمانی عالم از سوی برخی الهی‌دانان، متناسب با روش الهیات نیست؛ طوری که حتی با مبانی فلسفی علم نیز سازگاری ندارد. مهم‌تر اینکه التزام به روش از سوی الهی‌دانان، این محدودیت را در علم نیز واجب می‌گرداند تا از روش تجربی به سود خداناباوری استفاده نشود. بنابراین به نظر می‌رسد عملکرد الهی‌دانان در این میدان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ بدین معنا که اگر فلسفه اولی ناکارآمد و مرده معرفی شده است، الهیات باید تلاش کند به جای همسو شدن با آشفتگی روشی کنونی در علم، با احیای فلسفه اولی، گامی در جهت دفاع از آموزه‌های الهیاتی بردارد.

علاوه بر اینکه با برگشت به جایگاه علوم روشن می‌شود که فلسفه اولی علمی بی‌مبدأ و بی‌اساس نیست، بلکه مبانی و اصولی که در مابعدالطبیعه بدان ابتدا می‌شود، همان امور مختلفی است که مورد استفاده علوم مختلفی است که همه آنها در تبیین قلمرو تجربه ما سهیم و شریک هستند یا دقیق‌تر بگوییم فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه همان روابط مادی و طبیعی موجودات مادی است که فیلسوف آنها را از حیث مفارق از ماده، مورد تحلیل عقلی قرار می‌دهد؛ (فولیکه، ۱۳۹۴، ص ۳) لذا برهانی مانند حدوث که از صفات کلی و مابعدالطبیعی وجود اشیاء و جهان بهره جسته است، در اثبات خدا یقینی است، اما استناد به تئوری‌های علمی-تجربی مانند مه‌بانگ و نظریه تکامل برای اثبات خدا یقینی نیست و پدیده‌ای مانند مه‌بانگ دلیلی بر آغاز جهان محسوب نمی‌شود.

چنان‌که جان‌اتان لوی یکی از فیلسوفانی است که هم مخالف فلسفه کانت است و هم موافق مابعدالطبیعه است، به‌گونه‌ای که مابعدالطبیعه را علمی پیشینی و غیر مرتبط با طبیعت و علم نمی‌داند و در آثار خود به تبیین نحوه امکان‌پذیری مابعدالطبیعه پرداخته است؛ چنان‌که لو، هیچ علم پیشینی محض را امکان‌پذیر نمی‌داند و هر علم پیشینی، درجاتی از ارتباط با واقعیت و تجربه را دارد. او در مقاله‌ای تحت عنوان «فراچنگ‌آوری ذوات در برابر شهودها: یک رقابت نابرابر» به صراحت این عقیده را که نوعی معرفت محضاً پیشینی در فعالیت متافیزیکی در جریان است را رد می‌کند و بیان می‌کند که: «وقتی می‌گویم متافیزیک محض مشغول تحقیق پیشینی است، منظورم این نیست که چنین تحقیقی برای هر متفکری گشوده است تا به‌کلی مستقل از اینکه آن متفکر هرگونه معرفت تجربی از هر نوعی داشته باشد یا نه، به آن مشغول باشد؛ بلکه تحقیق پیشینی از این حیث متمایز است که متقدم بر نوعی معرفت پسینی پیش می‌رود، حال آنکه به طور کلی مبتنی بر دیگر معارف پسینی است» (Lowe, 2014, p26).

او نه تنها علوم تجربی را بی‌نیاز از مابعدالطبیعه نمی‌بیند، بلکه مابعدالطبیعه را رکن ضروری علوم تجربی می‌داند و تأکید می‌کند که مابعدالطبیعه، علمی است که به تأیید نظریات تجربی مطابق واقع کمک می‌کند و گمانه‌زنی‌های نادرست دانشمندان را مهار می‌کند و به نقش مقدمی آن بر علوم

تجربی تأکید دارد. او می‌گوید که علوم تجربی به آنچه هست می‌پردازد، نه به آنچه باید یا ممکن است باشد. بدین سان مابعدالطبیعه ما را به این ممکن‌ها توجه می‌دهد، اما اینکه کدام‌یک از ساختارهای ممکن وجود دارد را تجربه تعیین می‌کند (Lowe, 1998, p9).

از نظر لو، مابعدالطبیعه به ما می‌گوید که چه چیزی می‌تواند وجود داشته باشد و دانش تجربی به ما می‌گوید که کدام یک از این امکان‌ها تحقق دارند و تجربه به تنهایی در غیاب مابعدالطبیعه نمی‌تواند تعیین کند که چه چیزی فعلیت دارد.

از این روی که دانش تجربی در جست‌وجوی حقیقت است، لذا به سبب اینکه هم‌خوانی و وحدت در آن حفظ شود، مابعدالطبیعه از ارکان آن به شمار می‌رود؛ یعنی اگر می‌خواهیم به یک وحدت در علوم برسیم باید آن را تحت مابعدالطبیعه درآوریم (Lowe, 2006, p1).

بدین‌بیان برای رهایی فلسفه از موهومی بودن و اثبات واقع‌گرا بودن مابعدالطبیعه، باید به طبقه بندی فلسفه و موضوعات شاخه‌های آن توجه کرد. پاول از دیگر فلاسفه‌ای است که در دفاع از فلسفه اولی تلاش کرده تا روش علم و فلسفه را یکسان معرفی کند و تمایز آنها را در موضوع آنها معرفی کند، (Paul, 2012) درحالی‌که روش مشترک، به تنهایی عامل دفاع از فلسفه اولی به عنوان علمی که حقایق جهان را تبیین می‌کند نیست؛ بلکه با تعیین موضوع علوم و اختصاص یافتن روشی متمایز به هرکدام، همه علوم در جایگاه خود اثبات‌پذیر و علمی خواهند بود. همچنین موضوع، چیزی است که به روش اعتبار می‌بخشد و روش نمی‌تواند موضوعی را که بر فرض، وجود واقعی ندارد را اعتبار دهد. لذا در درجه اول باید موضوع فلسفه اولی تعیین شود. بنابراین راهکار او در علمی دانستن فلسفه اولی با نزدیک کردن روش علم و فلسفه اولی نمی‌تواند راهکار دقیقی باشد، چراکه حتی با واقعیت عملی فلسفه اولی تطابق ندارد.

در ارتباط با سنجش صحت آموزه خلق از عدم مسیحی و خلق از عدم در دیدگاه الحادی، با واقعیت جهان خارج، از آنجا که حتی علم امروز تاکنون نتوانسته است تا زمان صفر و نقطه آغاز جهان پیش برود، نکته قابل توجه این است که چگونه برخی دانشمندان و الهی‌دانان بر مه‌بانگ به عنوان نقطه آغاز تأکید دارند؛ به طوری‌که دانشمندان هنوز در تلاش برای دستیابی به نظریات مطابق با واقع برای تبیین لحظات قبل از مه‌بانگ هستند و نظریات متعددی برای آن تاکنون ارائه شده است. نظریاتی مانند فرضیه جهان نوسانی Oscillating universe hypothesis، نظریه تورمی Inflationary theory، مدل تورم آشوبناک Chaotic inflation model. آنچه قطعی است این است که کیهان‌شناسی کوانتومی بیشتر بر مبانی فلسفی علم بنا شده است و کمتر می‌تواند به شواهد و مؤیدات تجربی دست یابد و مدل‌های پیشنهادی تنها در حد یک مدل بدون آزمون تجربی ارائه شده‌اند (Lightman, Alan, Roberto, 1990, p39).

براین اساس آنچه می‌تواند به انتخاب نظریه مطابق با واقع کمک کند مابعدالطبیعه (فلسفه اولی) است. چنانچه اشاره شد، مبانی فلسفی علم می‌تواند دانشمندان را در گزینش نظریه مطابق با حقیقت خارجی جهان یاری دهد. بنابراین الهیات نیز در تعامل با فلسفه می‌تواند در تطبیق نظریه های علمی بر خداباوری راه مطمئن تری را طی کند تا این شتاب زدگی، آموزه های دینی را تهدید نکند. بدین سان با واقعیت تلخی که نشان از نبودن روش علمی در علم و الهیات است مواجه هستیم، چراکه دانشمندان و الهی دانان، هرکدام با استناد مه بانگ بر خلق از عدم، به سود باور خود، گامی برداشته اند.

۲. تبیین رابطه حدوث عالم و خلق از عدم

برهان حدوث به عنوان یک برهان کلامی، حاصل تعامل طبیعیات و مابعدالطبیعه است که امروزه هم می‌تواند متناسب با مبانی فلسفی علم امروز، در الهیات مورد استفاده قرار گیرد؛ لذا این برهان، از مسیر روشی علوم عبور کرده است و نیازی نیست مجدداً تئوری های علمی ای همچون مه بانگ را مصداق این برهان قرار داد. برای اینکه نشان دهیم چگونه برهان حدوث، بر خلق از عدم متون مقدس دلالت می‌کند، لازم است تا مبانی فلسفی مورد نیاز در این برهان را مورد واکاوی بیشتری قرار دهیم.

از اساسی ترین مبانی فلسفی مورد استفاده در علوم تجربی، توجه به اصل علیت در عالم ماده است؛ بدین معنا که بین علل معده رابطه ضروری و دائمی برقرار نیست. به همین جهت است که علل اعدادی موقتی هستند (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۶). بنابراین زمانی زنجیره موجدیتی شکل می‌گیرد که علل اعدادی قبلی موجود باشد و زمینه و استعداد فعلیت بعدی را ایجاد کنند، چون نقش علل اعدادی تنها ایجاد کردن استعداد برای فعلیت بعدی است و با نبودن عامل مستعدکننده وجود بعدی فعلیت نمی‌یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۶۸) بنا بر همین اصل، هیچ ماده یا علت اعدادی، ذات مستقل ندارد و وابسته به علت اعدادی دیگری است و این زنجیره توقفی ندارد که بتوان ابتدایی برای آن قائل شد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۳۲). به همین جهت با دلیل تسلسل در این علل نمی‌توان خدا را ثابت کرد و تطبیق «خلق از عدم» کتاب مقدس بر روابط طبیعی ای مانند مه بانگ، نمی‌تواند بیانگر آفرینش اولیه جهان باشد و متقابلاً خداناباوران با استناد به این علل نمی‌توانند جهان را از وجود خدا بی‌نیاز بدانند، زیرا سلسله معدّات در عالم ماده پایانی ندارد.

بدین ترتیب روشن می‌شود که خروج دانشمندان و الهی دانان از حیطه روشی خود باعث شیوع خداناباوری در علوم تجربی شده است. این خلط روشی در میان علوم، موجب گشته است تا

گروهی از الهی دانان مانند ویلیام کریگ، مه بانگ را نقطه آغاز خلقت و منطبق بر آموزه «خلق از عدم» معرفی کنند؛ چنان‌که داوکینز، دانشمندان خداناباور، نظم موجبیتی که بر علت فاعلی در طبیعت حاکم است را بی‌نیاز از وجود خدا می‌داند. (Dawkins, 2015, p43) بدین معنا که روش تجربی را نمی‌توان راهی به سوی خدا باوری یا خداناباوری تلقی کرد و علاوه بر اینکه کیهان‌شناسی مه بانگ مدعی رسیدن به نقطه صفر آغازین نیست، علم و الهیات تنها به واسطه مبانی فلسفی علم است که می‌توانند در باب وجود و عدم وجود خدا وارد شوند. لذا همانگونه که گاهی دیده می‌شود دانشمندان بر اساس علت فاعلی طبیعی رأی به عدم وجود خدا می‌دهند، این راه برای الهیات نیز گشوده است تا با استدلال بر اساس مبانی علم، به اثبات وجود خدا برسد؛ چراکه در روش تجربی زنجیره حوادث به اثبات واجب‌الوجود نمی‌رسد و به سؤالاتی فراتر از حیطه علوم تجربی نیاز است، زیرا ما باید بدانیم چرا جهان تبیین‌پذیر است و چرا این قوانین وجود دارند و این قوانین از کجا آمده‌اند و علت وجود این قوانین چیست؟

در ضرورت تعامل علم و فلسفه اولی و به دنبال آن تعامل الهیات و فلسفه اولی، روشن است که با کمک مابعدالطبیعه (فلسفه اولی) می‌توان نظریات تجربی که سعی در نشان دادن مه بانگ به عنوان نقطه آغاز خلقت دارند را نظریات نادرستی دانست و نظریاتی که بر ناکرآمدی جهان ماده دلالت دارند را نظریاتی مطابق با واقع تلقی کرد.

به بیانی دیگر به سبب اینکه در هر حدوثی خروج از قوه به فعل وجود دارد، ناگزیر باید قبل از هر حادثی فعلیتی باشد و این سلسله در عالم ممکنات لایتنهای است. به همین سبب قبل از حدوث عالم، عدم محض نیست بلکه مُحدثی وجود دارد که خود حادث است. از طرفی شیء حادث چون نبوده و سپس وجود یافته، نیاز به مرجح دارد. این مرجح اگر قدیم باشد، حادث بدون مرجح لازم می‌آید. بنابراین خود این مرجح نیز حادث است و این امر تا بی‌نهایت ادامه دارد. لذا قبل از حوادث چیزی باید باشد که وجودش تجدد است و این همان طبیعت سیال است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸۵).

در دیدگاه صدرالمتألهین، حدوث زمانی معنایی غیر از آنچه مورد نظر متکلمان است پیدا می‌کند. در این مکتب، حدوث به معنای پدید آمدن جهان در زمان نیست بلکه به معنای پدید آمدن جهان با زمان است. این معنا از حدوث، لازمه معنای حرکت جوهری و بلکه عین آن است و بدون آن فهمیده نمی‌شود. هر تغییر جوهری یک آغاز و در همان حال یک پایان است و این به معنای حادث شدن جوهری جدید است که عیناً زائل شدن جوهری دیگر است. بدین سان جهان را می‌توان به مجموعه‌ای بی‌نهایت از تغییرات جوهری و حدوث‌ها و زوال‌های متوالی تعریف کرد، اما این مجموعه، مجموعه‌ای اعتباری است نه حقیقی، زیرا اجزای آن در کنار هم حضور بالفعل ندارند و چون این مجموعه حقیقی

نیست، متصف به هیچ حکم حقیقی - نه حدوث و نه قدم - نخواهد بود. بنابراین صفت حادث را باید به تک تک اجزای جهان در هر لحظه نسبت داد نه به کل جهان و در نتیجه، جهان‌های حادث خواهیم داشت نه یک جهان حادث (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۹۷)؛ یعنی در هر لحظه، یک جهان حادث داریم که در لحظه قبل وجود نداشته است. صدرا با این تبیین درصدد این است که شریعت و حکمت را همسو کند و معانی دیگر از حدوث عالم را غیر عقلی و مخالف شریعت می‌داند. او بی‌آغازی حوادث را می‌پذیرد و یقین پیدا کردن به حدوث عالم را منشأ التزام از روی یقین به شریعت می‌داند (همان، ج ۷، ص ۲۸۵). با این تبیین از حدوث عالم روشن است که آن‌گونه که متکلمان خلق از عدم یا حدوث را که محدوده آن عالم طبیعت است را با خلق اولیه جهان همسان دانسته‌اند، مطابق با حرکت و حدوث طبیعی جهان خارج نیست.

هنوز جای این سؤال باقی است که این قوانین از کجا در ماده خلق می‌شوند و اگر «خلق از عدم» مصداق خلق اولیه جهان و پدیده مه‌بانگ نیست، خلقت خداوند و وجود علت فراطبیعی، در کجای حرکات طبیعی نمایان می‌شود؟ به‌همین جهت بعد از تبیین علل اعدادی و نحوه عملکرد آنها در نظام طبیعت، شایسته است بدانیم علوم تجربی و علل اعدادی چه میزان از معرفت‌بخشی کل نظام جهان را به خود اختصاص داده‌اند و معرفت‌بخشی آنها چه نقشی در باب اثبات وجود خدا دارد و به‌طورکلی، این روابط، وابسته به چیست و چگونه در ماده قرار داده شده است و خدا ناباوری و خدا باوری چه ربطی به این علل دارند و چگونه یک دانشمند را به خدا ناباوری می‌رسانند و عامل انحراف از توحید چیست؟

۳. ضرورت علت هستی‌بخش در خلق از عدم

افزون بر مسئله چگونگی آغاز حیات و ارتباط آن با وجود خدا و حتی اگر این را مفروض بگیریم که کیهان، بر اساس علل فاعلی طبیعی پدید آمده است، باز باید تبیین کنیم که این اجزاء و مواد سازنده که منشاء حیات شده‌اند از کجا آمده‌اند؛ همچنین در نگرش توحیدی خلق از عدم چه مفهومی دارد و چگونه می‌توان با مبانی فلسفی علم تجربی که بیان می‌کند علل طبیعی با تسلسل مواجه نمی‌شوند، آن را به خدا باوری منتهی کرد؟ زیرا این روابط اعدادی تخلف‌ناپذیر به قدری در علوم تجربی و هم‌انگیز و دقیق است، باعث پندار بی‌نیازی به خدا در برخی دانشمندان شده است و طبیعت‌گراها و برخی زیست‌شناسان، مانند داو کینز و ساگان می‌کوشند مفهوم تکامل را علاوه بر حیات زیستی، درباره خود جهان نیز به کار برند؛ رهیافتی که «تکامل کیهانی» خوانده می‌شود. ساگان می‌گوید که ما می‌توانیم جهان را این‌گونه توصیف کنیم که از زمان بیگ‌بنگ، دچار تکامل و تحول بوده است، به این معنا که هر حالت از جهان، معلول حالات پیشین است تا به شکل‌گیری وضعیت فعلی رسیده است (سوئیتمن، ۱۳۹۹، ص ۱۵۳).

این اعتقاد در دانشمندان خداناباور مبتنی بر اصول روشی علم است و تا این حد می‌تواند عالم ماده را تبیین کند، اما هنوز پاسخگوی سؤالی که در پی آن هستیم نیست؛ چنان‌که بر اساس دیدگاه صدرالمতألهین در حدوث زمانی ملاک نیاز به علت، فقر وجودی است نه عدم سابق. این نگرش منطبق بر حقیقت خارجی در طبیعت است اما با ادامه دادن این نیاز در علل طبیعی و اعدادی، به ازلیت ماده می‌رسیم، چراکه نیاز ماده به مُحدِث مادی همچنان ادامه دارد و در حرکت عقب‌گرد عالم، هیچ زمانی این احتیاج رفع نمی‌گردد؛ یعنی هر جزء از جهان حدوثی بعد از عدم زمانی دارد و هر جزء در این زمان، نسبت به زمان قبل حادث است.

بنابراین روشن است که برهان حدوث متکلمان هنوز به اثبات واجب‌الوجود منتهی نشده است و تسلسل دلیلی بر خاتمه دادن این حرکت بر وجود خداوند نیست. لذا در اثبات وجود خدا باید از حدوث زمانی به قَدَم ماده و حدوث ذاتی برسیم؛ یعنی مه‌بانگ ممکن است بتواند شروع شکل‌گیری جهان و حدوث زمانی آن را نشان دهد، اما نمی‌تواند دلیلی بر آغاز اولیه خلقت و حدوث ماده باشد و اثبات‌کننده و یا نافی وجود خدا باشد؛ زیرا تعیین زمان برای این حدوث، ناممکن است. در واقع طبیعت‌گرایان خداناباور هم بر حدوث عالم نظر دارند، اما حدوث زمانی که منطبق بر طبیعت است به خودی خود خدا را ثابت نمی‌کند؛ لذا ما باید فقر وجودی معلول و نیاز آن به علت را ثابت کنیم تا خدا اثبات شود.

آنچه در رسیدن به وجود خدا ما را یاری می‌کند، تکیه بر اصل فهم است؛ اصلی که ملاک درک تمایزات جهان ماده و درک علیت است. از آنجاکه وحدت، همراه با هستی است و هر موجودی واحد است و هر جا هستی حاصل است، وحدت محقق است، اگر در موردی وحدت حاصل نباشد وجود تحقق نخواهد داشت؛ یعنی وجود همراه با وحدت بوده و وحدت نیز هم‌سفر قطعی وجود است (واعظ جوادی، ۱۳۶۲، ص ۳۵۲). به عبارتی هیچ موجود غیر واحدی در جهان نیست وگرنه درکی از جهان ممکن نبود و از آنجاکه در جهان، هر تمایزی یک ماده مختص است و ملاک تمایز اشیاء صورت‌ها و قوانین خاصی است که ماده حامل آن است و به همین ترتیب هر فعلیتی با یک تمایزی همراه است که قبلاً نبوده است و وجود جدیدی را ایجاد می‌کند و این سلسله هر چه به عقب برود از همین قانون پیروی می‌کند، زیرا حکایت جهان ماده همین است، یعنی ماده بدون قوانین نه خودش فعلیتی دارد و نه می‌تواند ماده دیگری را بالفعل کند؛ لذا ضرورتاً باید این وجود را علتی که خود مادی نباشد به آن بدهد، زیرا ماده حامل استعداد و محل صورت است و صورت ملاک فعلیت است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۷۲). با این تبیین است که علت حقیقی، یعنی موجودی که با وجود آن تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می‌کند، عقلاً واجب می‌شود، چراکه عالم ماده و معدّات، عللی هستند که نیاز به علت را هم چنان باقی می‌گذارند و تأثیری جز فعلیت

بخشی ندارند؛ فعلیت بخشی‌ای که خود این علل نیز محتاج فعلیت بخش هستند. پس حدوث، مسبوقیت به عدم نیست، بلکه هر حدوثی مسبوق به فعلیتی است که خودش آن را ندارد و تا بی‌نهایت این زنجیره ادامه دارد. بنابراین علت هستی بخش، صورت بخش است و آنچه ملاک نیاز به علت است نیاز به صورت در ماده است، یعنی همان فقر وجودی که در ماده است. لذا به سبب اینکه عالم ماده بدون صورت قابل درک و فهم نیست، تا عالم ماده بوده است نیاز به علت صورت دهنده نیز همراه آن باقی است و نمی‌توان زمان اولیه‌ای برای آغاز آن تعیین کرد؛ چون صورت‌های مادی مسبوق به عدم نیستند و عدم نمی‌تواند عامل حدوث تدریجی جهان باشد. بنابراین حدوث ذاتی عالم همان فقر دائمی و نیاز آن به علت است و حدوث زمانی آن، مسبوقیت آن به عدم سابقش است؛ اما حدوث زمانی به معنای آغاز عالم ماده قابل تصور نیست زیرا ماده قدیم زمانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۵۰). همچنین صدرا در معنای حدوث ذاتی معتقد است که حدوث ذاتی به معنای مسبوقیت به عدم نیست، زیرا ماهیتی که سابقه عدم دارد ممکن‌الوجود نیست و ممتنع‌الوجود است (همان، ج ۳، ص ۲۵۶). بدین ترتیب در حدوث زمانی هم نیاز به علت هستی بخش وجود دارد و سیر طبیعت بی‌نیاز از علت نیست و حدوث مختص ابتدای جهان نیست بلکه دائمی است.

بنابراین روشن است که اعتقاد به خلق از عدم چه محذوراتی را در پی دارد و با نظام ذاتی عالم ماده سازگار نیست؛ یعنی از خود علوم تجربی به این نتایج برسیم که علت نیاز به علت، حدوث نیست بلکه ملاک نیاز به علت، امکان و فقر وجودی است. نکته مهم این است که همه فاعل‌های طبیعی و طبیعت چون دائماً در حال حدوث است دائماً به علت نیاز دارد؛ یعنی حدوث ذاتی در هر لحظه از حرکت جهان وجود دارد، یعنی با حرکت روبرو عقب، این واقعیت قابل درک است که عالم، هم دائماً متصف به حدوث زمانی است و هم متصف به حدوث ذاتی و در ارتباط با واجب‌الوجود. از طرفی نشان دادیم که ملاک نیاز به علت، فقر وجودی است که در صورت‌های مادی نهفته است؛ به همین سبب حتی یک لحظه، عالم از علت هستی بخش بی‌نیاز نمی‌شود، زیرا هر ماده‌ای تحصّلش به صورت آن است و این فعلیت بخش اگر در عالم ماده باشد، این نیاز همچنان باقی است؛ چون موجودات مادی از قوه و فعل خالی نخواهند بود، لذا ضرورتاً وجود دهنده‌ای غیر مادی ثابت می‌شود.

هر حدوث زمانی توأم با حدوث ذاتی است و با گسترش سطح جهان، فقط تعداد حوادث افزایش یافته است و در نیاز دائمی آن به علت هستی بخش تحولی رخ نداده است، زیرا ملاک نیاز به علت، صورت است. به‌طورکلی باید گفت که چون ماده بدون قوه و فعل در جهان نیست و هر قوه و فعلی همراه با تشخص و صورت مختص به خود است آنچه باعث تشخص ماده است صورت است، نه

ماده. پس وجود علتی که ماورای عالم ماده باشد ضرورت دارد. این مفهوم در لسان صدرالمتألهین نیز آمده است، بدین بیان که هیچ زمانی نیست که بتوان هیولای خالی از صورت برای جهان متصور شد، زیرا قوام ماده به صورت است و تا ماده، فعلیتی نداشته نمی‌تواند عامل فعلیت باشد. به همین جهت ماده و صورت ترکیب اتحادی دارند. بدین سان نمی‌توان زمان شروعی برای عالم و همچنین هیولای عالم در نظر گرفت و ماده عالم دائماً در تجدد و حرکت است و زمان زاییده این حرکت است (همان، ج ۵، ص ۲۹۳). خدا صورت‌بخش است و این صور دارای قوه و فعل هستند و عامل تغییر و حرکت در عالم ماده هستند؛ یعنی صور ذاتاً دارای تجدد و سیلان هستند (همان، ج ۳، ص ۶۸).

بدین سان علت، چیزی است که به معلول وجود می‌دهد؛ درحالی‌که علل طبیعی تنها وصف تکاملی جهان ماده است که در آن علت وجود دهنده نیست، چون چیزی که محتاج به مُحدث است نمی‌تواند علت باشد و محال است که این حوادث بدون علت باشد؛ یعنی در شناخت علل اعدادی در علوم تجربی علت را نیافته‌ایم چون احتیاج ماده همواره وجود دارد تا زمانی که به علت صورت‌بخش برسیم و چون این فعلیت‌یابی در جهان ماده ادامه دارد، نیاز به علت نیز در هر حدوثی نهفته است. بنابراین تمام پدیده‌های تجربی جهان در هر لحظه در ارتباط با علت هستی‌بخش هستند؛ همچنان‌که آرتور پیکاک می‌گوید: «تأکید اصلی در آموزه یهودی-مسیحی خلقت، روی وابستگی و امکان تمامی هویت‌ها جز خود خداست که یک رابطه ابدی بین خدا و جهان است و نه درباره آغاز زمین یا کل جهان در زمانی خاص». (Peacocke, 1978, p78) در نهایت آنچه حائز اهمیت است این است که هر معلولی دائماً به علتی خارج از خود نیازمند است که منجر به اثبات واجب‌الوجود خواهد شد.

بنابراین آموزه خلق از عدم در متون مقدس دلالتی بر آغاز خلقت ندارد و گویای این است که عالم ماده، فقر وجودی دارد و در هر حدوثی وابسته به علت است. بنابراین خلق از عدم توحیدی مبتنی بر نیاز دائمی معلول به علت است. وقتی حدوث دائمی جهان ثابت شد و در هر حدوثی معلول محتاج علت شد، معلول در هر آن و لحظه محتاج علت است، نه تنها در پیدایش.

۴. تمایز خلق از عدم توحیدی و خلق از عدم الحادی

براساس اینکه هر ماده‌ای در پیدایش، نیاز به علت دارد، هیچ‌گاه نمی‌توان ماده‌ای را یافت که از این علل اعدادی و فعلیت‌بخش بی‌نیاز باشد. لذا در جهان ماده هیچ‌گاه این علل به تسلسل منتهی نمی‌شود زیرا در جهان مادی نمی‌توان زنجیره علل مادی را قطع کرد. بدین سان حتی در نگرش خداناباورانه نیز نمی‌توان پیدایش جهان را از «هیچ» و بر اساس علل مادی به انتها رساند، زیرا فقر و نیاز در ماده، دائمی است و حتی در تئوری‌های علوم تجربی هم یافتن نقطه صفر ماده میسر نیست و ثابت پلانک^{-۴۳} ۱۰، زمانی است که علم به آن دست یافته است.

بدین جهت در این امور متقدم نامحدود، سؤال از علت منقطع نمی‌گردد و مانعی ندارد علل غیر ذاتی و یا غیر قریب تا بی‌نهایت ادامه یابند؛ بلکه این‌گونه علل، خود چنین امری را ایجاب می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۵). براین اساس، به سبب اینکه ماده‌ای خالی از صورت در جهان درک نمی‌شود، این صورت است که همه مواد موجود در جهان را از هم متمایز می‌گرداند و ماده با صورت است که هستی متعین پیدا می‌کند و به همین جهت فلاسفه همچون صدرالمتألهین و ابن‌سینا شیئیت شیء را به صورتش دانسته‌اند، نه به ماده‌اش: «شیئیه الشی بصورته لا بمادته» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰). بنابراین در پرتو علم و مابعدالطبیعه، فراتر از جهان ماده را نمی‌توان تبیین کرد و آنچه وجه افتراق توحید و الحاد در برهان حدوث است، نیاز ماده به علت صورت‌بخش است.

این آغاز راهی است که خداباوری را از خداناباوری جدا کرده است؛ بدین معنا که مشکل اساسی خداناباوری در علم این است که دانشمندان در عین حال که تا حدی به علل موجود در طبیعت پی می‌برند و پدیده‌ها را تبیین می‌کنند، اما به قوانین ماده یا علت صوری به‌طور مستقل توجه ندارند، یعنی اگر ماده فاقد قوانین بود، هیچ تبیین علمی امکان‌پذیر نبود و هیچ رابطه موجباتی در علوم تجربی قابل کشف نبود و باعث تعطیلی علوم تجربی می‌شد. در حقیقت، ماده هیچ‌گاه از علت صوری و یا قوانین خالی نمی‌شود، زیرا قوام‌بخش به اشیا طبیعی تمایزات و قوانین مختلف آنهاست. بنابراین درک جهان علیتی و موجباتی و یا به زبان فلسفی، درک حدوث دائمی عالم به همین قوانین است. بنابراین فاعلیت ماده به صورت و قانون نهفته در آن بستگی دارد و چون هیچ ماده‌ای نمی‌تواند صورت‌بخش خود باشد و دور محال است، ضرورتاً به فاعلی ماوراء ماده نیاز است تا وجودبخش صورت‌های ماده باشد. بنابراین همین‌که جهانی قابل درک و جست‌وجو و علمی مبتنی بر درک تمایزات و علت‌ها وجود دارد، خود دلیل بر وجود خالق است؛ زیرا این جهان به خودی خود نمی‌تواند خود را نوبه‌نو حادث کند. بدین‌روی ابن‌سینا معتقد است که ذات هر چیزی، یعنی حقیقت وجود هر شیئی از خداست؛ لذا هر علت اعدادی نیز خودش وابسته به خداست (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۲۴). بنابراین تلقی این انگاره که آغازمندی دلالت بر وجود خدا می‌کند یک تصور واهی و باطل است که نمی‌تواند سببی باشد تا خداناباوران به دنبال ارائه نظریه‌ای باشند که دلالت بر آغازمندی جهان نداشته باشد.

بدین‌سان روشن است که علوم تجربی تنها کاشف روابط طبیعی است و نه دانشمندان و نه علل طبیعی، خالق صورت نیستند و بنابر ربطی بودن وجود معلول نسبت به علت هستی‌بخش، هر معلولی نسبت به علت ایجادکننده‌اش عین ربط و وابستگی است و هیچ‌گونه استقلالی از خودش ندارد؛ لذا صورت‌های موجود در ماده، ملاک احتیاج آن به علت است (صدرالدین شیرازی،

۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۲۹-۱۵۶)، زیرا هیچ علت عددی توان ایجاد صور ماده را ندارد (همان، ج ۳، ص ۲۵۳). پس در یک استدلال عقلی روشن می‌شود که از یک طرف حدوث در عالم دائمی است و از طرف دیگر، علل مادی تنها فعلیت بخش هستند نه صورت بخش.

پس در نتیجه، خلق از عدم دائمی در جهان ماده جاری است. پس جایی برای تلاش برخی دانشمندان برای ارائه مدل‌های فاقد آغاز برای گریز از التزام به باور وجود خدا تلاشی مخالف مبانی علم است، زیرا مبانی فلسفی علم، تأییدکننده مدل‌های ناکرانمند در تبیین عالم است و مبانی فلسفی علم، آغازی برای جهان را نمی‌پذیرد. لذا این سخن هاوکنینگ که «بسیاری از مردم از اینکه زمان، یک آغاز و یا انجام داشته باشد ناخشنود بودند، زیرا این مطلب از دخالت الوهی حکایت می‌کرد. بنابراین تلاش‌هایی برای اجتناب از این نتیجه‌گیری صورت گرفت»، (Hawking, 1989, p66) سخنی علمی محسوب نمی‌شود.

اکنون می‌توان به تفاوت خلق از عدم الحادی و توحیدی پی برد. خدا ناباوران، هر چند در نظریاتی که در برابر مه‌بانگ برای دفاع از غیرآغازمندی جهان ارائه می‌دهند، به ازلت ماده نظر دارند، اما این ازلت منتهی به علت هستی بخش نمی‌شود و تنها تبیین‌هایی مادی برای آن قائلند؛ آن‌گونه که مثلاً ساگان معتقد است که «جهانی که قدمت نامتناهی دارد نیازی به آفریده شدن ندارد و همواره بوده است» (Sagan, 1997, p62). اما خدا باوران و الوهی دانان تلاش کرده‌اند تا آموزه خلق از عدم دینی را با یافته‌های تجربی مانند مه‌بانگ تطبیق دهند؛ در حالی که این تطبیق با توجه به شرحی که از نحوه عملکرد ماده گذشت، با خطراتی برای علم کلام همراه است و هیچ‌گاه نباید هیچ‌کدام از یافته‌های تجربی را نقطه آغاز شکل‌گیری جهان و یا آموزه خلق از عدم تلقی کرد. لذا هر چند علم کلام در ظاهر آموزه‌ای الهی را ترویج می‌دهد اما خطر جدی در زمینه تجربی بودن این شواهد، متوجه الهیات است و قطعاً دانشمندان تبیین‌هایی ماقبل‌تر از مه‌بانگ برای پیدایش جهان ارائه خواهند داد.

بنابراین الوهی دانان نه تنها از مه‌بانگ به نفع خدا باوری و دلیلی بر نیاز به وجود خدا بهره‌نمی‌گیرند بلکه به شیوه‌ای تهدیدکننده عمل کرده است؛ لذا مه‌بانگ مصداقی برای خلق از عدم و آغاز آفرینش نیست، هر چند آغازی برای کیهان کنونی باشد و بیانگر مقطعی از حدوث زمانی جهان باشد اما دلالتی بر آغاز آفرینش ندارد و اساساً مسئله آغاز، امری مرتبط با علت تلقی نمی‌شود چراکه درک حدوث عالم به واسطه اصل امتناع تناقض صورت می‌گیرد.

نتیجه

به نظر می‌رسد که اگر خلط بین «جهان» و «ماده» رفع شود، بسیاری از شبهات از بین می‌رود. بنابراین خلق از عدم توحیدی یعنی وابستگی حدوث دائمی جهان به علت هستی بخش و خلق از عدم الحادی یعنی حدوث متکی به ماده و باقی ماندن در یک سیستم مادی.

نتیجه مهم از بررسی علیت در مبانی فلسفی علوم تجربی این است که این علل در خلق ماده کافی نیستند. خلق از عدم توحیدی، ماده را فقیر می‌داند اما خلق از عدم الحادی، ماده را دارای فاعلیت می‌بیند، درحالی که ماده بدون صورت فعلیتی ندارد.

پس مه‌بانگ نه در الهیات دلیلی بر آغاز خلقت است و نه در نگاه الحادی دلیلی بر خلقت خودبه‌خودی جهان از هیچ دارد؛ بلکه در نگاه توحیدی، مه‌بانگ هم حدوثی است مانند دیگر حوادث دائمی جهان که مسبوق به عدم سابق است و نیازمند به وجود علت هستی‌بخش است. به بیان دیگر مه‌بانگ هم مصداقی از حدوث زمانی دائمی جهان است و در خداآبادوری هر چند با قائل شدن به مدل‌هایی که بیانگر ازلیت جهان است راهی برای گریز از آغازمند بودن جهان یافته‌اند اما این ازلیت را مستند به هیچ علتی نمی‌کنند؛ درحالی که هنوز جای این سؤال باقی است که علت وجود دهنده به ماده چیست، چراکه ماده بدون صورت فعلیتی ندارد تا بتواند به‌طور ازلی برقرار باشد.

بدین‌سان اثبات می‌شود که ماده نه‌تنها برای فعلیت داشتن، نیاز دائمی به علت دارد بلکه این نیاز در جهان ماده دائمی است چراکه حدوث، وصف دائم طبیعت است و هرچند نمی‌توان برای عالم ماده ابتدایی قائل شد، اما می‌توان مه‌بانگ را به عنوان مقطعی از شکل‌گیری کیهان کنونی معرفی کرد. بنابراین خود این تبیین، نقشی در ایجاد تزلزل در آموزه‌های اعتقادی مانند توحید ندارد، چراکه جهان دائماً در آغاز و نوشدن است و این آغاز منحصر در مه‌بانگ نمی‌شود.

بدین‌سان راه دفاع از خداآبادوری ایجاد تعامل بین علم و الهیات نیست، چراکه الهیات سنتی با نگرش نادرستی از برهان حدوث و دلالت آن بر آغازمندی، شبهه خداآبادوری را دامن زده‌اند؛ بلکه راه درست آن، برقراری تعامل بین فلسفه و الهیات است. یعنی مسئله آغاز جهان و ارتباط آن با وجود خدا باید از چهره برهان حدوث پاک شود تا بتوان در علم جدید علاوه بر دفاع نظریاتی که سعی بر ناکارآمدن نشان دادن جهان دارند، بتوان بین الهیات و فلسفه همبستگی برقرار کرد و به شیوه علمی از وجود خدا دفاع کرد. وقتی الهیات از آغازمندی جهان دفاع می‌کند، حتی علم را دچار بحران می‌کند و دانشمندان خداآبادور نیز برای دفاع از عقائد دینی خود به مدل‌هایی که دلالت بر آغازمندی دارد گرایش پیدا می‌کنند. بنابراین تعامل علم و الهیات بدون واسطه فلسفه غیر علمی و گمراه‌کننده است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الهیات شفا. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. _____ (بی تا). اشارات و تنبیهات. قم: بلاغه.
۳. سوئیتمن، برندن (۱۳۹۹). تکامل تصادف و خدا. ترجمه علی شهبازی. قم: موسسه فرهنگی طه.
۴. فولیکه، پل (۱۳۹۴). فلسفه عمومی. یحیی مهدوی، چاپ هفتم. تهران: دانشگاه تهران.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة (ج ۱، ۲، ۳، ۵، ۷). چاپ سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۶. _____ (۱۳۶۰). اسرار الایات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). شرح حکمت متعالیه (رحیق مختم). قم: اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۶). تبیین براهین اثبات خدا. چاپ پنجم. قم: اسراء.
۹. لارنس، کراوس (۱۳۹۰). گیتی از هیچ. ترجمه رامین رامبد. تهران: مازیار.
۱۰. مصباح، محمدتقی (۱۳۷۹). آموزش فلسفه، (ج ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۱. _____ (بی تا). شرح الهیات شفا. بی جا: بی نا
۱۲. واعظ جوادی، اسماعیل (۱۳۶۲). حدوث و قدم. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

13. Dawkins, Richard. (2015), The blind Watchmaker, W.W. Norton & Company.
14. Hawking, Stephen. (1989), The Edge of Spacetime, in: The New Physics, edited by Paul Davies (Cambridge University Press).
15. Lightman, Alan and Brawwer, Robert, eds (1990). Origins: The Lives and Worlds of Modern Cosmologist, Harvard University Press.
16. Lowe, E.J. (1998) The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity and Time, Oxford: Clarendon Press.
17. Lowe, E. J. (2014). Grasp of Essences versus Intuitions: An Unequal Contest. In A. R. Booth & D. P. Rowbottom (Eds.), Intuitions (pp. 256-268): Oxford University Press.
18. Lowe, E.J. (2006) "Metaphysics as the Science of Essence", Presented at The Metaphysics of E.J. Lowe, 8-9 April 2006 SUNY, Buffalo {<http://ontology.buffalo.edu/06/Lowe/Lowe.pdf>}, Accessed 06/12/2009.

19. Paul, L. A. (2012). Metaphysics as modeling: the handmaiden's tale. *Philosophical studies*, 160(1), 1-29.
20. Peacocke, Arthur R. (1978), *Creation and the world of science*, The Bampton Lecture.
21. Sagan, Carl. (2002), *Cosmos*, ch. 8; Eric Chaisson, *Cosmic Evolution*, Cambridge, MA: Harvard U.P.
22. Sagan, Carl (1997), *Billion and Billions: Thoughts on Life and Death at the Brink of the Brink of the Millennium*, New York: Ballantine.