



بستار علی در فیزیک و نسبت آن با علیت فاعل‌های طبیعی

از منظر علامه طباطبایی^۱

محمد سربخشی^۲

چکیده

وجود طبیعت و تحقق علیت در اجزای آن، از مسلمات دانش‌های مختلف است. به جز اندکی از شکاکان یا ایده‌آلیست‌ها کسی آن را انکار نکرده، اما استقلال طبیعت از ماوراء و انحصار علیت در میان اجزایش طرفدارانی دارد. یکی از ادعاهای متناظر، بستار علی در فیزیک است. در این اصل ادعا می‌شود که پدیده‌های فیزیکی ناشی از علل فیزیکی‌اند و ماوراء یا وجود ندارد، یا دخالتی نمی‌کند و یا نقش تبیینی ندارد. بنابراین برای تبیین رخداد‌های فیزیکی نیازی به بررسی نقش عوامل ماورائی نیست. فلاسفه مسلمان نیز معتقدند که وقایع طبیعی معلول طبیعت نوعیه اشیاء بوده و خود طبیعت «فاعل مباشر» است. چنین اندیشه‌ای مستعد آن است که با اصل بستار علی یکی فرض شود. بررسی‌های فلسفی نشان می‌دهد که این دیدگاه با بستار علی یکی نیست؛ چراکه فلاسفه با پذیرش علل ماورائی و نفس و دخالت آنها در رخداد‌های طبیعی، انحصار علیت در علل فیزیکی را رد می‌کنند. بنابراین انحصار روش بررسی طبیعت در حس و تجربه انکار می‌شود. علامه طباطبایی نیز همین دیدگاه را دارد. لذا نمی‌توان ایشان را هم‌نظر با طرف‌داران بستار علی دانست. مسأله فوق با مراجعه به متون موجود درباره این دیدگاه‌ها به روش تحلیلی و عقلی بررسی خواهد شد.

واژگان کلیدی: علیت، فیزیک، بستار علی، طبیعت‌گرایی، روش تجربی، علامه طباطبایی رحمته‌الله.

۱. این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبایی پذیرش شده است.

msarbakhshi@gmail.com

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله

مقدمه

شاید بتوان گفت «علیت» مهم‌ترین اصل متافیزیکی است که در همه علوم مورد استفاده قرار می‌گیرد. بدون پذیرش علیت، هیچ قانون قطعی، ضروری و عام وجود نخواهد داشت. تقریباً تمام دانشمندان در پذیرش علیت اتفاق نظر دارند؛ جز گروهی اندک که براساس یافته‌های فلسفی یا علمی ادعایی به انکار علیت می‌پردازند. هیوم از جمله کسانی است که با توجه به رویکرد معرفت‌شناختی و فلسفی اش علیت را به طور کلی انکار کرده و آن را به تقارن و تعاقب پدیده‌ها فروکاسته است (کاپلستون، ۱۳۹۳، ص ۵ و ۳۰۳-۲۹۵).

برخی فیزیک‌دانان معاصر نیز با طرح فیزیک کوانتوم و با تکیه بر اصل عدم قطعیت به انکار علیت رسیده‌اند (گلشنی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۶). با این همه روشن است که چه اثبات و چه انکار علیت، تنها با تکیه بر خود آن امکان‌پذیر است. با علیت است که ما تأثیر خود از عالم خارج را می‌پذیریم و با آن به مراد می‌پردازیم. همچنین با تکیه بر فروع علیت (همچون قاعده سنخیت) است که فهم‌های خود را مطابق با واقع می‌انگاریم و متناسب با هر فهمی عکس‌العمل نشان می‌دهیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۸-۲۶). از طرفی هم هر اثبات و انکاری با تکیه بر پذیرش علیت مقدمات نسبت به نتیجه سامان می‌یابد.

غیر از خود اصل علیت، دامنه آن نیز محل نقض و ابرام‌های متعدد قرار گرفته است. می‌توان گفت کمتر کسی خود آن را انکار کرده است. اما تعداد کسانی که حوزه ورود این قانون را محدود دانسته‌اند زیاد است؛ مثلاً برخی از فیلسوفان حوزه اندیشه اسلامی با اصرار بر کثرت وجود، علیت را در حوزه امور وجودی (بین وجودهای مختلف) منحصر ساخته‌اند و جاری دانستن آن در سایر حوزه‌ها (مثل حوزه ماهیات) را مجازی یا از روی مسامحه تلقی کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۱ و ۸۱-۸۰). عرفا به دلیل پذیرش وحدت شخصی وجود، همین دیدگاه را نیز انکار کرده و علیت را تنها بین وجود و شئون آن و نیز بین خود شئون پذیرفته‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۶۱-۱۰۶۲). برخی نیز علت صوری را انکار کرده (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲،

ص ۸۰؛ مصباح، ۱۳۹۸، ص ۹۰-۸۹) و برخی علت غایی را منکر شده‌اند (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۱۴-۲۱۷).

در میان اندیشمندان غربی نیز این‌گونه انکارها رواج دارد. یکی از مهم‌ترین آنها انکار علت هستی‌بخش و علت غایی مجرد برای عالم است. در این رویکرد با پذیرش علت مادی و توجیه تمام پدیده‌ها براساس آن سعی می‌شود وجود خدا و به‌طور کلی "وجود علل ماورای طبیعی" انکار شود (Kim, 1998. p40؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۳). این دیدگاه گاهی تحت عنوان بستار علی^۱ در حوزه فیزیک نام‌گذاری شده، رابطه علیت منحصر در عالم فیزیک و ماده فرض می‌گردد. البته بستار علی را می‌توان به صورت‌های مختلفی تفسیر کرد که در ادامه متذکر خواهیم شد.

می‌توان گفت انکار علل ماوراء طبیعی سابقه‌ای طولانی دارد. ارسطو در متافیزیک خود می‌گوید فیلسوفان گذشته علی‌رغم پذیرش اصل علیت، آن را منحصر در علل مادی می‌دانستند، و لذا دنبال ماده‌المواد عالم می‌گشتند و هر کدام نیز نظری اتخاذ کرده بودند (ارسطو، ۱۳۹۹، ص ۳۰-۳۱). در دوره مدرن ظهور مکاتبی همچون پوزیتیویسم و ماتریالیسم باعث ظهور دوباره چنین دیدگاه‌هایی شد. در میان فیلسوفان ذهن نیز طبیعت‌گرایی و فیزیکیالیسم جریان دارد و ادعا می‌شود آنچه رخ می‌دهد خارج از حیطه طبیعت و امور فیزیکی نیست. برخی از نویسندگان گفته‌اند یکی از عوامل پیدایش چنین دیدگاه‌هایی، نظریه فرگشت است (باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۳۰-۱۲۶ و ص ۱۳۵-۱۳۳). آنچه مهم است آشنایی با خود این ادعا و محتوای دقیق آن است تا بتوانیم با مسأله‌ای که در ادامه می‌آید مقایسه‌اش کنیم.

مسأله‌ای که مورد اشاره قرار گرفت این است که برخی از فیلسوفان مسلمان، از جمله علامه طباطبائی رحمته‌الله به‌عنوان یکی از فلاسفه صاحب نظر در حوزه فلسفه اسلامی، دیدگاه‌هایی دارند که ممکن است گمان شود نظر ایشان با نظریه بستار "علی" هم‌افق است. این فیلسوفان معتقدند تمام اتفاقاتی که در طبیعت رخ می‌دهد با مباشرت عوامل طبیعی و علل مادی حاصل می‌شود. علامه طباطبائی نیز در کتاب‌ها و نوشته‌های مختلف خود چنین نظری را بیان کرده است. اینکه بگوییم «فاعل مباشر رخدادهای طبیعی» طبیعت خود اشیاء مادی است، به‌ظاهر با نظریه بستار "علی" یکی است. بالمآل انتساب نظریه بستار "علی" در فیزیک به فلاسفه مسلمان، به معنای انکار عالم ماوراء طبیعت (فرض اول) یا انکار دخالت آن در این عالم (فرض دوم) و دست‌کم به معنای انکار دخالت تبیینی ماوراء طبیعت در رخدادهای طبیعی (فرض سوم) خواهد بود و ممکن است این تلقی ایجاد شود که فیلسوفان مسلمان هم معتقدند برای شناخت پدیده‌های فیزیکی کافی است با حس و تجربه

1. Causal Closure.

به شناسایی طبیعت پردازیم. فرضیه مقاله حاضر این است که تلقی فوق نادرست است و لازم است با بررسی دقیق بستر "علی" در فیزیک و دیدگاه فیلسوفان مسلمان، شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها را بیابیم.

موضوع این نوشته، مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی^۱ در این مورد با نظریه بستر "علی" در حوزه فیزیک است و در این میان تأکید بیشتری بر ناکافی بودن روش حسی و تجربی در توضیح و تبیین رخدادهای فیزیکی خواهد شد. دیدگاه سایر فلاسفه را به‌عنوان مقدمه بررسی می‌کنیم.

۱. نظریه «بستر علی» در حوزه فیزیک^۱

تفسیرها و رویکردهای مختلفی نسبت به بستر "علی" فیزیکی وجود دارد. رشد گرایش‌های الحادی در قرون هیجده و نوزده میلادی باعث انکار ماوراء طبیعت و در نتیجه رویکرد افراطی در قول به بستر فیزیکی گردیده است (Shult, 2009. p1). این رویکرد در قرن اخیر نیز خود را به‌صورت فیزیکالیسم هستی‌شناختی - نه روش‌شناختی - نشان داده است (Papineau, 2000. p174 & 179). اما در شایع‌ترین تفسیر، بستر علی به این معناست که طبیعت به‌لحاظ علی، یک پیوستار بسته است (Russell, 2000. p6; Clayton, 2004. p616) و تمام پدیده‌های فیزیکی تنها به‌وسیله عوامل فیزیکی پدید می‌آیند.

به‌عبارت دیگر، برای پیدایش پدیده‌های فیزیکی علل طبیعی کافی‌اند (برزگر و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۴۲). در این تفسیر، خداوند متعال تنها به‌عنوان آفریننده اولیه عالم پذیرفته می‌شود و گفته می‌شود رخدادهای فیزیکی تنها از علل فیزیکی ناشی شده و صرفاً نیازمند تبیین فیزیکی‌اند (Chap, 2013. p81; Kim, 1998. p40). این نگاه رویکرد متوسط در تفسیر بستر است. گاهی بدون انکار مطلق دخالت گفته می‌شود هر پدیده فیزیکی ناشی از یک علت فیزیکی مباشر است و ممکن نیست موجود ماوراء طبیعی اثر مستقیم فیزیکی داشته باشد (Bishop, 2006. p.1).

در حقیقت بیان اخیر صورت تعدیل‌یافته اصل بستر است و با عنوان اصل تمامیت فیزیکی^۲ بدان اشاره می‌شود. در این بیان، ادعا می‌شود برای توضیح و تبیین پدیده‌های فیزیکی نیازی به دخالت دادن عوامل غیر فیزیکی نیست. طبیعی است که در این ادعا کاری به انکار یا اثبات

۱. می‌بایست در اینجا از نویسندگان دو مقاله «بستر فیزیکی و فاعلیت الهی» و «اصل بستر علی فیزیک، حلقه واسط طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و طبیعت‌گرایی متافیزیکی» قدردانی خود را اعلام کنم که منابع مربوط به این موضوع را به‌خوبی بررسی کرده و زمینه را برای استفاده از آنها در این مقاله فراهم کردند. در نوشته حاضر، اغلب مطالب ناظر به بستر علی از منابع برگرفته شده است که در این دو مقاله معرفی شده‌اند.

موجودات ماوراء طبیعی ندارند و چه بسا وجود و حتی دخالت علی (به نحو هستی‌بخشی) آنها پذیرفته می‌شود. آنچه انکار می‌شود دخالت دادن آنها در تبیین پدیده‌هاست. بر خلاف این تقریر، در تقریرهای دیگر ادعا می‌شود ماوراء فیزیک یا وجود ندارد و یا حتی اگر وجود داشته باشد دخالتی در رخدادهای فیزیکی ندارد تا نیازمند بررسی آنها باشیم (Marcus, 2005. p28-29).

می‌توان گفت اصل تمامیت فیزیکی شبیه دیدگاه فیلسوفان مسلمانی است که معتقدند تمام وقایع طبیعی علت مباشر فیزیکی دارند؛ در عین اینکه وجود موجودات ماوراء طبیعت را پذیرفته و دخالت علی آنها به نحو هستی‌بخشی و مانند آن را می‌پذیرند.

آیا کسانی که "بستار علی فیزیک" را مطرح می‌کنند، وجود موجودات فراطبیعی و غیر فیزیکی را انکار می‌کنند یا تنها به عدم دخالت علی آنها در فرایندهای فیزیکی اعتقاد می‌ورزند و فرض سوم اینکه یا تنها نقش تبیینی ماوراء فیزیک را منکر می‌شوند؟ می‌توان گفت هر سه دیدگاه وجود دارد. در عین حال برای پاسخ دقیق به این سؤال‌ها باید بررسی کنیم که این اصل بر چه پایه فلسفی‌ای بنیان‌گذاری شده است. به عبارت دیگر، برای پاسخ به این سؤال باید این نکته را بررسی کرد که این نظریه مبتنی بر چه کلان‌نظریه‌ای است. بدون پیدا کردن مبنای ریشه‌ای‌تر این دیدگاه، شناخت دقیق آن ممکن نیست.^۱

می‌توان گفت طبیعت‌گرایی و - از منظر دیگر - تحویل‌گرایی، ریشه اصلی نظریه بستار علی فیزیکی است. طبیعت‌گرایی به دو شکل روش‌شناختی و هستی‌شناختی مطرح شده است. در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی^۲ ادعا این است که حوادث طبیعی را تنها با علل و عوامل فیزیکی و طبیعی توجیه می‌کنیم، در عین اینکه ماورای عالم ماده لزوماً انکار نمی‌شود. بنابراین تنها روش تبیین پدیده‌های فیزیکی حس و تجربه خواهد بود (چالمرز، ۱۳۹۴، ص ۱۳؛ باریور، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴ و ۳۵۹).

در طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی^۳ علاوه بر ادعای انحصار روش تبیین پدیده‌های فیزیکی در حس و تجربه، اساساً دخالت هر نوع عامل ماورائی انکار می‌شود و بلکه می‌توان گفت در این نوع طبیعت‌گرایی، وجود خدا و علل مجرد به طور کلی نفی می‌شود. از این رو طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نوع افراطی طبیعت‌گرایی است. با توجه به آنکه در هر دو رویکرد روش‌شناخت

۱. برخی گمان کرده یا دست‌کم به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویا طبیعت‌گرایی مبتنی بر اصل بستار علی فیزیک است (برزگر و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۴۴). در حالی که قضیه برعکس است و طبیعت‌گرایی مبنایی‌تر از اصل بستار علی است. دلیلش روشن است. بستار علی انحصار را در حوزه علل مطرح می‌کند، اما طبیعت‌گرایی انحصار را به حوزه روش و وجود می‌کشاند. وجود عام‌تر از علت است. بنابراین منحصر ساختن وجود در فیزیک پایه انحصار علیت در آن خواهد بود.

2. Methodological naturalism.

3. ontological naturalism.

طبیعت و پدیده‌های موجود در آن منحصر در حس و تجربه دانسته می‌شود، نوعی تحویل‌گرایی در هر دوی آنها موجود است (باربور، ۱۳۷۹، ص ۳۶۲ و ۳۶۶-۳۶۷)؛ جز آنکه تحویل‌گرایی دومی شدیدتر از اولی است. در طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی علاوه بر فروکاستن روش شناخت پدیده‌ها به حس و تجربه، واقعیت هستی نیز به عالم طبیعت فروکاسته می‌شود (باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵؛ برزگر و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۳۷-۲۳۶).

۱-۱. بررسی یک دیدگاه

نکته قابل توجه این است که گفته شده در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی درست است که وجود ماورای طبیعت به‌صراحت انکار نمی‌شود، اما باید دانست که لازمه منطقی این رویکرد انکار ماورای عالم ماده است. دلایل آن است که وقتی با رویکرد روش‌شناختی، تبیین پدیده‌های طبیعی را منحصر در روش حسی و تجربی بدانیم، معنایش این خواهد بود که عوامل ماوراء طبیعت یا وجود ندارند یا اگر هم وجود داشته باشند ارتباط وجودی با امور طبیعی ندارند؛ چراکه پذیرش وجود عوامل ماوراء طبیعی و پذیرش ارتباط وجودی آنها با پدیده‌های طبیعی به معنای پذیرش دخالت آنها در حوادثی است که در طبیعت رخ می‌دهد. پذیرش این دخالت به معنای آن خواهد بود که بدون بررسی نوع و میزان دخالت نمی‌توان تبیین درست و کاملی از پدیده‌های طبیعی ارائه داد. هر تبیینی متکی به بررسی عوامل و عللی است که در شکل‌گیری آن پدیده دخالت دارد. اگر بپذیریم که عوامل ماورائی وجود دارند، ناگزیریم تأثیر آنها در طبیعت را نیز بپذیریم. به این ترتیب باید بپذیریم که در پیدایش وقایع طبیعی نقش دارند و در نهایت ناگزیریم برای تبیین دقیق این وقایع به بررسی نقش آنها نیز بپردازیم. به این ترتیب نخواهیم توانست بر مبنای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی خود ملتزم بمانیم. این‌گونه است که گفته می‌شود بدون طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نمی‌توان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی شد (برزگر و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۴۱-۲۳۸؛ باربور، ۱۳۷۹، ص ۳۶۰).

به نظر می‌رسد این دیدگاه درست نیست. اگر کسی وجود عالم ماورای طبیعت را بپذیرد، اما رابطه وجودی بین آن و عالم ماده را انکار کند یا حتی اگر این رابطه را هم بپذیرد اما نحوه رابطه را جوری تفسیر کند که نیازی به بررسی دخالت آن نباشد، می‌تواند صرفاً طبیعت‌گرایی روش‌شناختی باشد و بدون انکار امور فوق، مدعی کفایت روش حسی و تجربی در بررسی پدیده‌های فیزیکی گردد. صورت اخیر را به این شکل می‌توان ترسیم کرد که بگوییم موجودات مجرد در هستی‌بخشی نسبت به امور مادی نقش دارند، اما به دلیل تجردشان، نقش آنها نسبت به این امور کاملاً یکسان است. لذا نمی‌توان تغییراتی را که در طبیعت رخ می‌دهد، با تکیه بر دخالت آنها تبیین کرد.

به عبارت دیگر، به دلیل فرازمانی، فرامکانی و فراوضعی بودن موجودات عالم مجردات، دخالت

آنها در عالم ماده نیز فرازمانی، فرامکانی و فراوضعی است. بنابراین هر اتفاقی که در زمان، مکان و وضع خاص رخ می‌دهد - که همه پدیده‌های طبیعی به همین شکلند - ناشی از علل فیزیکی و مادی است؛ زیرا براساس قاعده سنخیت، علت معلول زمانی، مکانی و وضعی می‌بایست دارای زمان، مکان و وضع خاص باشد و دقیقاً به همین دلیل برای توضیح و تبیین آنها نیازی به بررسی عوامل غیر فیزیکی نیست و روش حسی و تجربی برای کشف و توضیحشان کفایت می‌کند. در اینجا مهم است بدانیم که برخی گمان کرده اند فیلسوفان مسلمان نیز همین اعتقاد را دارند. در ادامه آن را به صورت تفصیلی بررسی خواهیم کرد.

به هر حال اگر فرض را بر این بگذاریم که بدون انکار ماوراء عالم ماده نیز می‌توان طبیعت‌گرا شد و نام چنین رویکردی را طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بگذاریم، می‌توان گفت ابتداء بستار فیزیکی بر این نوع از طبیعت‌گرایی به معنای انکار دخالت عوامل مافوق طبیعی در وقایع فیزیکی (پدیده‌های زمانی و مکانی) خواهد بود و یا دست‌کم به صورت انکار نیاز به بررسی عوامل ماورائی در تبیین وقایع فیزیکی تفسیر خواهد شد. در عین حال، پذیرش این اصل منافاتی با پذیرش موجودات ماوراء طبیعت نخواهد داشت. اما اگر مبنای بستار علی در فیزیک را طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی بدانیم، طبعاً نه تنها نیامندی به ماورای فیزیک برای تبیین وقایع فیزیکی انکار خواهد شد، دخالت عوامل غیر فیزیکی نیز انکار می‌شود و بالاتر از آن، حتی وجود ماورای طبیعت نیز کنار گذاشته خواهد شد.

با توجه به موضوع مقاله، آنچه در اینجا بررسی آن اهمیت بیشتری دارد، ادعای انکار نیامندی به ماورای طبیعت در تبیین رخدادهای فیزیکی و نیز ادعای انکار دخالت عوامل غیر فیزیکی در این رخدادهاست. اما اینکه طرف‌داران اصل بستار علی در فیزیک، وجود موجودات فراطبیعی را هم انکار می‌کنند یا خیر، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. این نکته را هم باید توجه کرد که پذیرش دخالت عوامل غیر فیزیکی در وقایع عالم طبیعت (البته به صورت زمانی، مکانی و وضعی)، منجر به پذیرش نیامندی به آنها در تبیین این وقایع خواهد شد.

بنابراین دو صورت اول (یعنی انکار نیامندی به ماورای فیزیک در تبیین رخدادهای فیزیکی بدون انکار دخالت آنها و انکار دخالت زمانی و مکانی عوامل ماورائی در آنها) هم‌افزند. مآل صورت اخیر نیز به این دیدگاه منتهی می‌شود که عوامل ماورائی دخالت قابل توجهی در پدیده‌های فیزیکی ندارند؛ زیرا با پذیرش دخالت (دقت شود که منظور دخالت زمانی، مکانی و وضعی است) نمی‌توان مدعی کفایت حس و تجربه در تبیین پدیده‌ها شد.

خلاصه آنکه در هر دو صورت، ادعا این است که برای تبیین پدیده‌های فیزیکی نیازی به بررسی عوامل ماورائی وجود ندارد و طبعاً راه شناخت آنها مراجعه به حس و تجربه است. با توجه به آنکه با

انکار وجود ماورای طبیعت، دخالت آنها در طبیعت و نیز نیازمندی به بررسی دخالتشان در تبیین رخدادهای طبیعی به طریق اولی نفی می‌شود. بنابراین می‌توان گفت در هر سه صورت، ادعای نهایی این است که برای تبیین وقایع فیزیکی نیازی به بررسی عوامل غیر فیزیکی وجود ندارد و یا به این دلیل که اصلاً عوامل غیر فیزیکی وجود ندارند (صورت اول)، یا اگر هم وجود داشته باشند دخالتی در رخدادهای فیزیکی ندارند (صورت دوم) و یا دخالتشان به نحوی نیست که نیازمند بررسی باشد (صورت سوم) و آنچه لازم است صرفاً بررسی عوامل فیزیکی است، لذا راه شناخت پدیده‌های طبیعت تنها و تنها حس و تجربه است.

بنابراین امر اساسی این است که در نظریه بستر فیزیکی، دخالت زمانی و مکانی عوامل ماوراء طبیعی انکار شود و به این وسیله نیازمندی به آنها در تبیین رخدادهای فیزیکی انکار گردد و در نتیجه روش شناخت طبیعت به حس و تجربه منحصر شود. حال آیا بستر علی در فیزیک همین مقدار را می‌گوید یا پا را فراتر می‌گذارد؟

پاسخ همان است که مورد اشاره قرار گرفت و گفته شد این امر بستگی به نوع طبیعت‌گرایی ایشان دارد و قائلان به بستر فیزیکی، دیدگاه‌های مختلفی را در این باب بیان داشته‌اند.

اکنون بردازیم به اینکه در نظریه بستر علی فیزیک، وجود یا دخالت چه نوع عللی انکار می‌شوند. می‌توان گفت با ابتناء نظریه بستر علی بر طبیعت‌گرایی و تحویل‌گرایی، وجود یا دخالت سه نوع علت انکار می‌شود: علت فاعلی (هستی‌بخش)، علت غایی - که طبعاً این دو نوع علت مجردند - و علت صوری که مادی است. اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوئیم، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی آنها را بدون آنکه صریحاً انکار کند کنار می‌گذارد و صرفاً نیاز به آنها در تبیین را منکر می‌شود و طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی صراحتاً وجودشان را نفی می‌کند. انکار علت هستی‌بخش و علت غایی به این دلیل رخ داده که ماوراء ماده کنار گذاشته شده یا انکار گردیده، و علت صوری به این دلیل که علیت در علت مادی منحصر گردیده و طبعاً صورتی باقی نمانده تا علت صوری شود.

انکار علت صوری توضیح بیشتری لازم دارد. فلاسفه حوزه اندیشه اسلامی در یک تقسیم‌بندی، علل را به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم می‌کنند. در این تقسیم، «علت فاعلی و غایی» علل خارجی و «علت مادی و صوری» علل داخلی محسوب می‌شوند. معلول نیز چیزی است که از ترکیب ماده و صورت حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۸). حال با توجه به نظریه بستر علی، وقتی علت فاعلی و غایی مجرد انکار شود، علت مادی نقش علت فاعلی (البته نه به‌نحو هستی‌بخشی، بلکه تنها به‌عنوان علت معد) را بازی خواهد کرد. به این ترتیب، ماده جزئی از معلول - که مرکب از ماده و صورت است - نخواهد بود و چیزی که برای معلول باقی می‌ماند همان صورت است. بنابراین مرکبی وجود ندارد که ماده و صورت اجزاء آن باشند تا بتوان صورت را علت صوری

دانست. به این ترتیب، علت صوری انکارشده و نقش معلول را پیدا می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۴۲؛ پاورقی نهم؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۰؛ مصباح، ۱۳۹۸، ص ۹۰-۸۹). در قالب مثال می‌توان گفت چوب علت خاکستر است و خاک علت گیاه و گیاه علت حیوان و الی آخر.

۲. نظریه علامه طباطبائی

اصل مشهوری در میان فیلسوفان مسلمان وجود دارد که براساس آن معتقدند مجردات به دلیل غیر مادی و در نتیجه غیر زمانی، غیر مکانی و غیر وضعی بودن - چون زمان، مکان و وضع داشتن از ویژگی‌های موجودات مادی است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷۲ و ۹۷۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۲) - نسبت یکسانی با تمام موجودات مادی داشته (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۹) و تأثیر زمانی و وضعی در عالم ماده ندارند. در واقع چنین تأثیری مختص امور مادی است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۴۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۴).

شاید اطلاق این سخن نادرست به نظر برسد؛ زیرا براساس پذیرش مثل افلاطونی، هر مثالی تنها با یک‌دسته از انواع طبیعی رابطه‌ی علی دارد و نسبت به سایر طبائع نقش علی ایفا نمی‌کند. اما به هر حال معنای درست و دقیق اصل فوق این است که اگر موجود مجردی نسبت به گروهی خاص یا همه‌ی موجودات مادی علت باشد، این علیت به‌نحو فزمانی، فرامکانی و فراوضع‌ی خواهد بود. به این ترتیب، برای رخ دادن یک پدیده زمانی و مکانی خاص نیازمند دخالت علل زمانی و مکانی و ذو وضع هستیم.

معنای این سخن آن است که برای تبیین پدیده‌های مادی که زمانی و مکانی بوده و وضع خاصی دارند، نمی‌توان از وجود و دخالت عوامل فرامادی بهره گرفت. نتیجه روش شناختی چنین سخنی نیز این می‌شود که روش تبیین پدیده‌های فیزیکی منحصر در حس و تجربه است. مطابق این دیدگاه، درست است که بگوئیم موجودات فرامادی وجود دارند و نسبت به عالم ماده نقش علی دارند و همچنین این نقش بسیار پررنگ است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۹-۷۸)؛ چراکه علت هستی‌بخش موجودات مادی‌اند. بنابراین هر اتفاقی که در عالم ماده رخ می‌دهد، به دلیل وابستگی وجودی آنها به فراماده، ریشه در هستی‌بخشی فراماده دارد. اما مسأله این است که این علیت به‌نحو فزمانی، فرامکانی و فراوضع‌ی است. بنابراین نمی‌توان با تکیه بر آن، وقایع زمانی، مکانی و وضعی را رصد کرد. به این ترتیب گمان خواهد شد که فیلسوفان مسلمان نیز براساس دیدگاه متمایز یکی خود، نوعی بستار علی در حوزه فیزیک را می‌پذیرند. دست‌کم گمان خواهد شد که بستار علی به معنای بی‌نیازی از دخالت دادن علل ماورائی در تبیین رخدادهای فیزیکی، لازمه دیدگاه فیلسوفان مسلمان است.

در بخش قبلی روشن ساختیم که "بستار علی" را به چند معنا می‌توان در نظر گرفت:

یکی اینکه اساساً عالمی ماوراء عالم ماده وجود ندارد تا دخالتی در آن داشته باشد و بنابراین

تمام پدیده‌های فیزیکی به‌وسیله عوامل فیزیکی رخ می‌دهند و برای تبیین و توضیح آنها کافی است همان‌ها را رصد کنیم، و لذا تنها روش لازم برای فهم وقایع طبیعی، حس و تجربه است. دوم اینکه حتی اگر عالمی ماوراء ماده وجود داشته باشد، دخالتی در عالم فیزیک ندارد تا نیاز به بررسی آن باشد.

سوم اینکه فرض می‌گیریم ماوراء ماده موجود است و نسبت به آن نیز رابطه علی دارد، اما این رابطه به‌نحوی نیست که برای بررسی پدیده‌های مادی نیازی به مراجعه به آن داشته باشیم. بنابراین در هر سه صورت، تبیین و توضیح پدیده‌های فیزیکی به بررسی عوامل ماورائی نیاز ندارد و راه بررسی طبیعت و رخدادهای آن منحصر در حس و تجربه است.

چنان‌که روشن است، صورت اول افراطی‌ترین شکل طرح بستر علی است. صورت دوم نیز متوسط و صورت سوم متعادل‌ترین شکل آن است. از میان این سه صورت، آنچه به‌ظاهر شبیه دیدگاه فیلسوفان مسلمان است، صورت سوم است. فیلسوفان مسلمان با صراحت تمام وجود موجودات مجرد و دخالت علی آنها در عالم ماده را قبول دارند و اساساً معتقدند که بدون علت مجرد، تحقق عالم ماده و موجودات مادی ممکن نیست. در عین حال، ظاهر و بلکه صریح عبارات آنها این است که مجردات به‌صورت مباشر، نقشی در پیدایش پدیده‌های زمانی و مکانی ندارند. از نظر ایشان تمام آثاری که در عالم ماده دیده می‌شود ناشی از طبیعت (ماهیت نوعیه) خود اشیاء است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۱ و ۳۲۰-۳۲۱؛ فیاضی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۵۰؛ تعلیق پنجم؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۴-۱۹۳)؛ حتی در افعال ارادی و نفسانی نیز فاعل مباشر طبیعت بدن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۶ و ۲۱۴-۲۱۳ و ۲۱۹).

بنابراین ظاهراً ایشان نیز اصل بستر علی به شکل سوم را می‌پذیرند و طبیعتاً روش بررسی وقایع طبیعی را منحصر در حس و تجربه خواهند دانست؛ چنان‌که برخی از آنها، در پاره‌ای از عبارات خود به این مطلب تصریح کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۳).

آنچه گفته شد دیدگاه فیلسوفان مسلمان به‌نحو کلی بود. اما موضوع مقاله حاضر، بررسی نظر علامه طباطبایی در این باره است. بنابراین لازم است با مراجعه به متونی که از آن فیلسوف گران‌قدر باقی‌مانده، موافقت و یا احیاناً مخالفت کلی یا جزئی ایشان با دیدگاه فوق را بررسی کنیم. لذا در ضمن چند گزاره مشخص می‌گوییم که حضرت علامه اصل وجود عالم ماوراء ماده را قبول دارد و اساساً اصالت را به همان می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۰ و ۳۱۴ و ۳۱۵ و ۳۲۱-۳۲۰ و ۳۲۲؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۹). همچنین ایشان عالم مجردات (اعم از خداوند متعال و عقول مجرد) را علت عالم ماده می‌داند (همان، ص ۱۷۶ و ۱۸۵ و ۱۹۳ و ۲۱۳ و ۲۸۰ و ۳۰۱ و ۳۱۵-۳۱۴؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۹). این علیت نیز به‌نحو هستی‌بخشی (همان) و غایی است (همان، ص ۳۰۹). از طرفی هم از

نظر ایشان موجودات مجرد به دلیل تجردی که دارند، نسبت فرازمانی، فرامکانی و فراوضعی با موجودات عالم ماده دارند و زمان‌داری و مکان‌داری از اختصاصات ماده است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۴؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱۳ و ۲۳۷؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۱). پس نمی‌توان انتظار داشت که به‌نحو زمانی، مکانی و وضعی بر عالم ماده اثر بگذارند (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۱).

از طرفی از نظر علامه مسلم است که تمام آثار طبیعی که در زمان و مکان و وضع خاص رخ می‌دهند ناشی از علل طبیعی است و صورت نوعیه هر ماهیتی، اقتضاء خاصی دارد که باعث پیدایش آنها می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸ و ۱۸۳-۱۸۲ و ۲۰۸ و ۲۱۳ و ۲۹۷؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۵ و ۸۱). به این ترتیب می‌توان گفت ظاهراً جناب علامه نیز صورت سوم بستار علی را می‌پذیرد. لذا از نظر ایشان نیز برای تبیین و تفسیر و توضیح پدیده‌های مادی ناگزیریم از روش حسی و تجربی استفاده کنیم. به عبارت دیگر، برای تبیین و توضیح آنها نیازی به مراجعه به عالم ماوراء ماده و در نتیجه نیازی به سایر روش‌های شناخت نداریم.

نقد و بررسی

براساس شواهدی که آورده شد، در دیدگاه فیلسوفان مسلمان و به‌طور خاص حضرت علامه، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و در نتیجه اصل بستار علی به شکل اول یا دوم پذیرفته نیست

۱. تنها چیزی که ظاهراً می‌توان به این فیلسوفان و جناب علامه نسبت داد، نوعی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است که در آن اصل وجود عالم ماوراء ماده و حتی دخالت علی آن (به‌نحو هستی‌بخشی و غایی) پذیرفته می‌شود. اما به دلیل دخالت غیر مباشرتی ماوراء طبیعت و انتساب پدیده‌های مادی به علل طبیعی (به‌صورت مباشرتی)، راه شناخت این پدیده‌ها در حس و تجربه منحصر می‌شود. اینکه بر روی کلمه ظاهراً تأکید کرده و آن را تکرار کردیم به این دلیل است که دقت در کلمات این فیلسوفان و نگاه جامع به اندیشه‌های آنان روشن می‌سازد که فلاسفه مسلمان و نیز حضرت علامه نه تنها بستار علی به شکل اول و دوم را قبول ندارند، بلکه حتی شکل سوم بستار علی نیز از نظر آنان مردود است.

۲. دلیل قاطع این ادعا این است که درست است که از نظر ایشان اغلب موجودات مجرد نقش زمانی و مکانی و وضعی در پدیده‌های مادی ندارند، اما این حرف در خصوص تمام مجردات صادق نیست. در واقع فیلسوفان مسلمان مجردات را به دو قسم تام و مجردی که در مقام فعل تعلق به ماده دارد تقسیم می‌کنند. مجرد تام خداوند متعال و عقولند. طبیعتاً این مجردات به‌نحو فرازمانی، فرامکانی و فراوضعی بر عالم ماده اثر می‌گذارند. اما مجردی که در مقام فعل تعلق به ماده دارد (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۶ و ۸۵ و ۱۰۱ و ۱۲۱ و ۳۶۱)، به دلیل همین تعلق می‌تواند اثری زمانی،

مکانی و وضعی بر عالم ماده بگذارد. نفس حیوانی به نحو عام و نفس انسانی به طور خاص، به دلیل رابطه‌ای که با بدن دارد (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۶؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۲: ص ۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۱۰ و ۳۵۲؛ حسن زاده، ۱۳۷۱، ص ۲۱۹) می‌تواند آن را مباشرةً تحت تأثیر خود قرار داده^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۷ و ۳۷۶ و ۳۸۳؛ نویان، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۶۹-۲۶۸) و حتی با واسطه بدن، سایر موجودات مادی را نیز متأثر کند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲: ص ۳۱-۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۲ و ۳۲۷-۳۲۸ و ۳۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۰)؛ مثلاً نفس با حرکت دادن دست، اشیاء اطراف خود را جابه‌جا می‌کند. حتی می‌توان گفت نفس می‌تواند بدون آنکه از بدن خود کمک بگیرد، اشیاء اطراف بدن را تحت تأثیر قرار داده و [مثلاً] آنها را جابه‌جا کند.^۲ ملاصدرا تصریح می‌کند که نفس در سایه تکرار استفاده از بدن و ارتباط‌گیری با امور خارج از آن، ملکه و اقتداری پیدا می‌کند که براساس آن می‌تواند حتی بدون استفاده از بدن با اشیاء بیرونی ارتباط گرفته و تصرفات خود را بر آنها اعمال کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵ و ۲۷۵-۲۷۶ و ج ۸، ص ۳۲۸).

شبهه این سخن در کلمات سایر فلاسفه (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۷۷) و حتی خود علامه هم وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۰-۷۹). این ادعا در علم النفس فلسفی با این بیان که نفس به دلیل ذومراتب بودن و داشتن مرتبه مجرد محدود به بدن عادی نیست و می‌تواند موجودات مادی خارج از بدن را نیز تحت سیطره خود درآورده و به یک معنا آنها را بدن خود گرداند، تبیین و اثبات می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲: ص ۱۷۷؛ حسن زاده، ۱۳۷۱، ص ۲۲۵-۲۲۴، ۶۰۹، ۶۱۱ و ۶۳۵).

اگر دقت کنیم چنین اتفاقاتی به طور طبیعی هم رخ می‌دهد. ما با خوردن و آشامیدن، تنفس کردن و حتی عمل جراحی پیوند اعضاء، اشیاء مادی خارج از بدن را وارد آن کرده و جزو حیظه تصرفی نفس قرار می‌دهیم. اما چنین چیزی اختصاص به موارد فوق ندارد. نفوس کامله می‌توانند اشیاء مادی اطراف بدن را با اراده خود، حتی با فاصله‌های زیاد تحت سیطره خود درآورده و کنترل کنند. لذا گفته می‌شود کل عالم ماده در حکم بدن انسان کامل است (حسن زاده، ۱۳۷۱، ص ۶۱۱) و به همین دلیل است که وی می‌تواند ماه را دو نیم کند، دریا را بشکافد، چوب را اژدها کند و مانند آن. به هر حال، امر مهم آن است که با پذیرش نفس به عنوان موجود مجردی که ارتباط مستقیم با بدن و عالم ماده دارد و به سبب این

۱. دقت شود که این سخن با فاعل مباشر بودن طبیعت منافاتی ندارد؛ زیرا وقتی فیلسوف مسلمان می‌گوید حتی در فعالیت‌های ارادی نیز این طبیعت است که فاعل مباشر است، توجه دارد که طبیعت (ماهیت نوعیه یا صورت نوعیه) تحت سیطره نفس است و فاعلیت طبیعت با دخالت نفس رخ می‌دهد. بنابراین نفس با تسلطی که بر ماهیت نوعیه و قوه عامله طبیعی دارد، مستقیماً در طبیعت دخالت می‌کند. به هر حال، ماهیت و صورت نوعیه طبیعی نیز جزو طبیعت است و کنترل آن به معنای کنترل مستقیم طبیعت خواهد بود.

۲. در روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که می‌فرماید: «والله ما قلعت باب خبیر و قذفت به اربعین ذراعاً لم تحس به اعضانی بقوه جسدیه ولا حرکه غذائیة ولكن ایدت بقوه ملکوتیه ونفس بنور ربها مضینة» (طبری آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۱).

ارتباط می‌تواند تصرفی زمانی، مکانی و وضعی در آن انجام دهد، ادعای انحصار عوامل فیزیکی در پیدایش رخداد‌های طبیعی درهم می‌شکند و در نتیجه نمی‌توان با صرف مراجعه به طبیعت و رصد حسی و تجربی آن، به شناخت تمام رخداد‌های عالم فیزیک و تبیین و توضیح و تفسیر کامل آنها پرداخت (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۷). لذا ناگزیریم برای شناخت کامل اتفاقات فیزیکی، به نقش نفوس انسانی و حتی حیوانی نیز بیاندیشیم و برای تبیین و توضیح کامل آنها به بررسی میزان نقش و اثرگذاری و نوع این اثرگذاری توجه کنیم. این رویکرد در نگاه دینی نیز وجود دارد و در آنجا هم ادعا می‌شود که به صرف بررسی عوامل طبیعی نمی‌توان تمام وقایع رخ داده در عالم طبیعت، از قبیل سیل، زلزله، قحطی، بیماری و مانند آن را شناسایی و پیش‌بینی کرد. براساس آموزه‌های اسلامی، بسیاری از وقایعی که در طبیعت رخ می‌دهند ناشی از اعمال و کردارهای انسانی است. ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس (روم (۳۰)، ۴۱) - که جنبه روحانی کردار انسان مهم‌تر از جنبه جسمانی آن است. به دلیل آنکه در اندیشه دینی و نیز فلسفه اسلامی این روح عمل و نیت آن است که نقش اصلی را ایفا می‌کند: «الا و ان النیة، هی العمل» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶).

پس گرچه دیدگاه فیلسوفان مسلمان ظاهری شبیه شکل سوم تفسیر بستار علی را دارد، اما در حقیقت ماهیتاً با آن متفاوت است و نمی‌توان آن دو را یکی انگاشت. این تفاوت زمانی بیشتر درک خواهد شد که توجه کنیم فاعلیت نفوس اساساً با علل طبیعی متفاوت است. علل طبیعی، در شرایط یکسان به‌طور یکسان عمل می‌کنند و به اصطلاح فلسفی، تأثیر علی آنها «علی وتیره واحده» است (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۴۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۹۱ و ۱۹۳ و ۲۱۳). اما فاعلیت نفوس این‌گونه نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۶، ص ۲۱۳).

از منظر فلسفه اسلامی، حتی نفس نباتی نیز به‌صورت یکسان عمل نمی‌کند، چه رسد به نفوس حیوانی و انسانی که به دلیل داشتن علم و اختیار با گزینه‌های متعددی برای انجام فعالیت خود مواجهند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰-۳۱۹). وجود علم و اختیار باعث می‌شود نفس بتواند علی‌رغم یکسان بودن شرایط، انتخاب‌های متنوعی داشته باشد و به شکل‌های مختلفی عمل کند. بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که وقتی شرایط طبیعی یکسانی وجود دارد، واقعه طبیعی یکسانی رخ دهد.^۱

۱. این را هم باید اضافه کرد که برخی از فلاسفه حتی برای مجردات نیز حرکت و زمان قائلند؛ به‌خصوص اگر مجردات مثالی را بپذیریم - که اغلب فلاسفه مسلمان می‌پذیرند - ویژگی‌های بیشتری از عالم ماده را می‌توان به مجردات نسبت داد. به این ترتیب، این فیلسوفان تصرف زمانی و مکانی را برای مجردات نیز قائلند (نبویان، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۶۶-۲۶۴ و ۲۷۳-۲۷۲) و با پذیرش چنین حکمی، برای تبیین و توجیه کامل رخداد‌های طبیعی می‌بایست دخالت این‌گونه مجردات را هم بررسی کرد. با این رویکرد، بستار علی در فیزیک با قرائت سوم به‌نحو شدیدتری انکار خواهد شد. با توجه به آنکه حضرت علامه ویژگی‌های زمانی را مختص مادیات می‌داند. بنابراین تصرف زمانی را از مجردات انکار می‌کند. این دیدگاه را تفصیلاً در داخل متن مورد بررسی قرار ندادیم.

برای تقریب به ذهن می توان از این مثال بهره جست:

فرض کنید هیزم انبوهی گرد آورده و آن را آتش زده و انسانی را به درون آن پرتاب کرده اند. به طور طبیعی انتظار این است که آتش مذکور آن فرد را سوزانده و خاکستر کند. طبیعت آتش و بدن انسانی چنین اقتضائی دارد و این طبائع به طور معمول همین گونه عمل می کنند. با این همه می دانیم که امکان فسخ چنین رویدادی وجود دارد و کاملاً ممکن است با وجود همه این شرایط، فرد فوق الذکر نسوخته و سالم باقی بماند؛ چنان که در واقعه مربوط به حضرت ابراهیم علیه السلام قرآن کریم می فرماید آتش برای وی سرد شده و او را نسوزاند (انبیاء (۲۱)، ۶۹). مسلم است که آتش سوزاننده بود و حضرت ابراهیم بدنی مادی و جسمانی داشت و قوانین طبیعی اقتضا می کرد که ایشان بسوزد. اما از آنجاکه نفس نبوی در این واقعه حضور داشت و مستقیماً بر طبیعت اثر می گذاشت، سوختن رخ نداد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۳۰۳؛ ج ۱، ص ۸۰-۷۹). چنین اتفاقی به صورت طبیعی قابل توضیح و تبیین نیست. این مثال به خوبی نشان می دهد که تنها با تکیه بر شناسایی عوامل طبیعی و محاسبه آنها نمی توان پدیده ای را که در شرف وقوع است پیش بینی کرد و برای توضیح و تبیین آنچه رخ می دهد، مشاهده حسی و محاسبه تجربی کافی نیست.

ممکن است گفته شود حتی اگر وقوع چنین وقایعی را بپذیریم، باز هم می توان گفت این گونه پدیده ها به ندرت رخ می دهند و اغلب پدیده های طبیعی به صورت عادی اتفاق می افتند. لذا آنها را معجزه می نامند و معجزه خارق عادت است. بنابراین برای تبیین اغلب پدیده ها به دخالت دادن امور ماورائی نیاز نداریم و تنها در برخی از آنها ناگزیریم به ماورای ماده مراجعه کنیم. به این ترتیب، ادعای تفسیر سوم از اصل بستار علی در فیزیک، دست کم در بخش اعظم پدیده های فیزیکی جریان خواهد داشت. اما پاسخ این است که دخالت نفس اختصاصی به معجزات ندارد. این امر شامل امور دیگری همچون سحر و مانند آن نیز می شود و بلکه دعا و سایر امور معنوی نیز در این امر نقش دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۲-۸۰).

بالا تر از همه اینکه - چنان که قبلاً نیز گفتیم - تمام نفوس حیوانی و انسانی به دلیل ارتباطی که با بدن دارند و به واسطه آن با سایر اشیاء فیزیکی ارتباط می گیرند، بر پدیده هایی که در عالم طبیعت رخ می دهد اثر می گذارند. گفتیم نفس می تواند اشیاء فیزیکی خارج از بدن را نیز تحت سلطه خود در آورده و در آنها تصرف تکوینی کند و این تصرف اختصاصی به نفوس انبیاء و اولیاء ندارد. پس بسیاری از اتفاقاتی که در عالم طبیعت رخ می دهد، تنها متأثر از عوامل فیزیکی نیست و موجودات مجردی همچون نفس نیز در آنها نقش ایفا می کنند.

درست است که نفوس انبیاء تأثیرات شگرفی بر طبیعت می گذارند به نحوی که وقایع رخ داده کاملاً متفاوت جلوه می کنند و خارق عادت نامیده می شوند. اما معنای این سخن آن نیست که

نفوس سایر انسان‌ها اثری ندارد. هر نفسی به اندازه سعه وجودی خود، عالم ماده را - اعم از آنکه بدن خودش باشد یا غیر آن - متأثر می‌سازد. همین کافی است تا بگوییم هیچ پدیده مادی‌ای نیست که فارغ از احتمال تأثیر نفوس انسانی و حتی حیوانی باشد. براساس شواهد دینی نیز این سخن تمام است. آیه‌ای که پیش از این متذکر شدیم با صراحت تمام تأثیر نفوس نابه‌کار بر عالم را گوشزد می‌کند (روم (۳۰)، ۴۱).

جناب علامه نیز به این امر در بحث معجزه اشاره کرده و آن را پذیرفته است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۰). از شواهد قرآنی دیگر (قلم (۶۸)، ۵۱) و حتی تجربی تأثیر نفس بر پدیده‌های طبیعی، پدیده چشم زخم است که دلالت روشنی بر امر مذکور دارد. بنابراین حتی نفوس عادی هم بر اتفاقات طبیعی اثر می‌گذارند. لذا برای توضیح و تبیین و تفسیر آنها باید بتوانیم این اثرگذاری را رصد کرده و میزان آن را محاسبه کنیم. روشن است که چنین کاری به روش حسّی و تجربی امکان‌پذیر نیست. این بیان دلیل مضاعفی است بر اینکه آنچه در کلمات فیلسوفان مسلمان و مرحوم علامه طباطبائی جاری است و طبیعت را فاعل مباشر رخدادهای فیزیکی می‌دانند، با آنچه با نام بستار علی فیزیکی نامیده می‌شود یکسان نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دانستیم که «بستار علی فیزیکی» به سه شکل قابل ادعاست. صورت اول این است که اساساً موجودات ماوراء عالم ماده انکار شود. به این ترتیب، دخالت این موجودات در پدیده‌های فیزیکی انکار شده و علیت در طبیعت در علل فیزیکی منحصر خواهد شد. نتیجه این می‌شود که برای بررسی پدیده‌های فیزیکی نیازی به روش‌های دیگر نخواهد بود و تنها با تکیه بر حس و تجربه می‌توان تمام پدیده‌های آن را توضیح داده و تبیین کرد.

صورت دوم این است که عالم ماوراء ماده انکار نشود، اما دخالت علی آن انکار گردد. در این صورت نیز علیت در طبیعت، در عوامل فیزیکی منحصر خواهد شد و بررسی رخدادهای فیزیکی نیز تنها با روش حسّی و تجربی انجام خواهد گرفت.

صورت سوم این است که نه وجود ماوراء ماده انکار شود و نه دخالت علی آن در طبیعت. بلکه این دخالت به نحوی تفسیر شود که برای بررسی پدیده‌های فیزیکی نیازی به بررسی علل ماورائی وجود نداشته باشد؛ مثلاً گفته شود علل ماورائی به دلیل فرازمانی، فرامکانی و فراوضعی بودنشان دخالت زمانی و مکانی و وضعی ندارند. بنابراین تمام پدیده‌های زمانی و مکانی و وضعی توسط عوامل فیزیکی رخ می‌دهند. در این صورت نیز نوعی بستار علی در حوزه فیزیک پذیرفته خواهد شد و روش بررسی وقایع طبیعی منحصر در حس و تجربه خواهد بود.

توجه به اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان، این گمان ابتدایی را پدید می‌آورد که ایشان نوع سوم بستر علی را پذیرفته‌اند. اما بررسی‌های بیشتر نشان می‌دهد که چنین تلقی‌ای نادرست است و هیچ‌یک از صورت‌های سه‌گانه بستر علی را نمی‌توان به آنها نسبت داد. دلیل این ادعا آن است که:

اولاً برخلاف طبیعت‌گرایان، فیلسوفان مسلمان - به‌طور عام - و علامه طباطبایی - به‌طور خاص - موجودات عالم را منحصر در مادیات نمی‌دانند. خداوند متعال به‌عنوان هستی‌بخش عالم و مجردات عقلانی، مجردات مثالی و نفوس حیوانی و انسانی، بخش اعظم دیگری از حقایقی هستند که در عالم وجود دارند. پس شکل اول بستر علی از نظر ایشان مردود است. به سبب رابطه تشکیکی که بین مراتب مختلف وجود برقرار است، عالم ماده تحت تأثیر عالم مجردات قرار دارد (پس شکل دوم بستر علی نیز از نظر ایشان مردود است). همچنین به دلیل احاطه‌ای که نفوس حیوانی و انسانی بر ابدان و مادیات دارند می‌توانند آنها را تحت تأثیر قرار داده و اقتضائات طبیعی را - که در طبیعت هر موجود مادی است - سلب کنند و ماده را در مسیری قرار دهند که خلاف طبیعت آن است. از این رو افعالی در عالم رخ می‌دهد که به حسب عوامل طبیعی نباید رخ دهد. به این ترتیب، گرچه ظاهر این است که اغلب پدیده‌های مادی متأثر از عوامل طبیعی و فیزیکی رخ می‌دهند و می‌توان با شناسایی آنها رخدادهای طبیعی را پیش‌بینی کرد.

اما با توجه به نکته‌ای که گفته شد، این انحصار درست نبوده و چنین پیش‌بینی‌ای امکان‌پذیر نیست. شاید بتوان گفت هیچ پدیده‌ای در عالم طبیعت نیست که به‌نحوی از عوامل نفسانی متأثر نباشد. البته روشن است که چنین تأثیراتی یکسان نیست؛ در برخی موارد شدید و در برخی موارد ضعیف است. بنابراین نمی‌توان با تکیه صرف بر ماده و مادیات، هر اتفاقی که در عالم رخ می‌دهد را تبیین کرده و توضیح داد. از این‌روست که روش حسی و تجربی - چنان‌که طبیعت‌گرایان گمان کرده‌اند - توانایی تبیین کامل وقایع طبیعی را ندارد و تنها می‌تواند نقش عوامل فیزیکی را، آن‌هم به‌نحو غیر یقینی رصد کند. پس تفسیر سوم از بستر علی فیزیک نیز مردود است. به این ترتیب، این گمان که فیلسوفان مسلمان به دلیل قائل شدن به مباشرت طبیعت در وقایع طبیعی (دست‌کم به‌نحو روش شناختی) قائل به بستر علی در حوزه فیزیک می‌باشند، گمان نادرستی است و مطلقاً قابل استناد به آنها نیست.

کتاب نامه

- قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها. قم: بوستان کتاب.
۲. _____ (۱۳۷۹). النجاة. به تصحیح محمدتقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
۳. _____ (۱۴۰۵ق). الشفاء، «الطبیعیات» (ج ۲). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۴. ابن عربی، محیی الدین (بی تا). الفتوحات المکیة، چهار جلدی (ج ۱). بیروت: دارالصادر.
۵. ارسطو (۱۳۹۹). متافیزیک، «مابعدالطبیعة». با ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
۶. باربور، ایان (۱۳۷۹). علم و دین. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. چاپ سوم. تهران: نشر دانشگاهی.
۷. برزگر، زهرا و دیگران (تابستان ۱۳۹۶). اصل بستار علی فیزیک، «حلقه واسط طبیعت گرایی روش شناختی و طبیعت گرایی متافیزیکی». مجله روش شناسی علوم انسانی، سال ۲۳، ش ۹۳، ص ۲۵۵-۲۳۱.
۸. چالمرز، آلن فرانسیس (۱۳۹۴). چیستی علم، «درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی». چاپ پانزدهم. ترجمه سعید زیبا کلام. تهران: سمت و علمی و فرهنگی.
۹. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱). عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون. تهران: امیرکبیر.
۱۰. دشتکی، منصور بن محمد (۱۳۸۶). مصنفا (ج ۲). به کوشش عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی).
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومة (ج ۲). با تعلیقات علامه حسن زاده. تهران: ناب.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱ و ۸). قم: مکتبة المصطفوی.
۱۳. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدیة الاثیریة. به تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۱). تهران: صدرا.

۱۶. _____ (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱ و ۱۳). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. _____ (۱۳۸۰). نه‌ایة الحکمة. به تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. _____ (۱۴۱۶ق). نه‌ایة الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. طبری آملی، عمادالدین (۱۳۸۳). بشارة المصطفی لشیعة المرتضی. نجف: المكتبة الحیدریة.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح (۱۳۹۸). خداشناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۱. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۰). تعلیقه بر نه‌ایة الحکمة (ج ۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۲. قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه علمی و فرهنگی.
۲۳. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم) (ج ۵). با ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: سروش و علمی فرهنگی.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲). به تصحیح و تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۵. گلشنی، مهدی (۱۳۷۴). تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر. تهران: مشرق.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). آموزش فلسفه (ج ۲). تهران: بین‌الملل.
۲۷. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد (ج ۱). گردآوری عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۸. نبویان، محمد مهدی (۱۳۹۷). جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی، (ج ۳). قم: حکمت اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۹۸). جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی، (ج ۴). قم: حکمت اسلامی.
۳۰. نریمانی، نیما و دیگران (تابستان ۱۳۹۹). بستر علی و فاعلیت الهی. شیراز، مجله اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۲، پیاپی ۷۵، ص ۱۰۹-۱۳۰.

31. Bishop, Robert, (2006), "The Hidden Premise in the Causal Argument for Physicalism", *Analysis*, 66: pp. 44–52.

32. Chapp, Larry S, (2013), *The God of Covenant and Creation: Scientific Naturalism and Its Challenge to the Christian Faith*, London; New York: Bloomsbury.
33. Kim, J., (1998), *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
34. Marcus, Eric, (2005), "Mental Causation in a Physical World", *Philosophical Studies*, Vol. 122, pp. 27–50.
35. Papineau, D. (2000) *The rise of physicalism*, in Stone, M. & Wolff, J. (eds.) *The Proper Ambition of Science*, London and New York: Routledge.
36. Russell, Robert J., (2000), *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Nancey C. Murphy, A. R. Peacocke, and Robert J. Russell (eds.), 2nd ed., Series on Scientific Perspectives on Divine Action, Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences.
37. Shults, F. LeRon, (2009), "A Philosophical Introduction to 'Divine Action'", In: Philosophy, Science and Divine Action, Nancey C. Murphy, Robert J. Russell, and F. LeRon Shults (eds.), *Philosophical Studies in Science and Religion*, v. 1, Leiden; Boston: Brill.