



Physical Causal Closure and Divine Action

Roozbeh Zare 

Assistant Professor, Department of Philosophy, Institute for Culture and Islamic Thought, Tehran, Iran.

Email: roozbeh.zare@gmail.com



Use your device to scan and read the article online

Citation Zare, R. (2025). Physical Causal Closure and Divine Action. *Qabasat*, 30 (3) (116), 67-90

 [10.22034/qabasat.2025.732749](https://doi.org/10.22034/qabasat.2025.732749)

Type of Article: Reserch Article

Received: 7 January 2025

Accepted: 3 November 2025

Abstract

The principle of closure, which posits that all physical events can be fully explained by preceding physical causes, is one of the foundational concepts in contemporary philosophy of science and physics. Rooted in laws such as the conservation of energy, this principle presents a significant challenge to theological doctrines that emphasize divine intervention or action in the world. From the perspective of physical causal closure, the physical universe operates as a closed system, rendering any non-physical causal influence, such as divine intervention, seemingly incompatible with this closed framework. Nevertheless, contemporary thinkers have sought to reconcile the concept of divine action with the principle of physical causal closure. Some have pointed to the potential of quantum indeterminacies and complex systems, while others have redefined divine action as the sustaining of natural order and existence rather than direct intervention. This paper examines the relationship between the principle of physical causal closure and divine action, analyzing the challenges and proposed solutions for harmonizing these two concepts. Ultimately, it outlines a resolution derived from Islamic philosophy to address this issue.

Keywords

Conservation Laws, Completeness of Physics, Naturalism, Physicalism, Islamic Philosophy.





قبسات (فصلنامه علمی در حوزه فلسفه دین و کلام جدید)
سال سی‌ام / شماره ۱۱۷ / پاییز ۱۴۰۴
ISSN: 1028-4538
نوع مقاله: علمی - پژوهشی
<https://qabasat.iict.ac.ir>

اصل بستار و فاعلیت الهی؛ مقایسه موضع فلسفه اسلامی و دیدگاه‌های معاصر

روزبه زارع

استادیار گروه فلسفه، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.

Email: roozbeh.zare@gmail.com



استناد به این مقاله: زارع، روزبه (۱۴۰۴). اصل بستار و فاعلیت الهی؛ مقایسه موضع فلسفه اسلامی و دیدگاه‌های معاصر. قبسات، ۳۰ (۳)، ۹۰-۶۷.
 [10.22034/qabasat.2025.732749](https://doi.org/10.22034/qabasat.2025.732749)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

اصل بستار که بیان می‌کند تمام رخدادهای فیزیکی به طور کامل توسط علل فیزیکی پیشین تبیین پذیرند، یکی از مفاهیم بنیادین در فلسفه علم و فیزیک معاصر است. این اصل با تکیه بر قوانینی مانند بقای انرژی، چالشی جدی برای آموزه‌های الهیاتی ایجاد می‌کند که بر مداخله یا فعل الهی در جهان تأکید دارند. از دیدگاه تمامیت علی فیزیک، جهان فیزیکی به عنوان یک نظام بسته عمل می‌کند و هر گونه تأثیر علی غیر فیزیکی، مانند مداخله الهی، ظاهراً با این نظام بسته در تضاد است. با وجود این متفکران معاصر تلاش کرده‌اند میان مفهوم فعل الهی و اصل تمامیت علی فیزیکی جمع کنند. این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی به بررسی رابطه میان اصل تمامیت علی فیزیکی و فعل الهی می‌پردازد و چالش‌ها و راه‌حل‌های گوناگونی را که برای آشتی این دو مفهوم ارائه شده است، تحلیل می‌کند. در نهایت راه حل مستفاد از حکمت اسلامی را برای این مسئله تشریح می‌نماید. این راه حل دقیقاً با هیچ یک از ایده‌های اصلی موجود در مباحث معاصر تطبیق ندارد و در قالب یک تصویر سه‌وجهی قابل صورت‌بندی است که در بخش چهارم مقاله تشریح شده است.

واژگان کلیدی

قوانین بقا، تمامیت فیزیک، طبیعی‌گرایی، فیزیکالیسم، حکمت اسلامی.

قبسات

سال سی‌ام
شماره یکصد و هفتم / پاییز ۱۴۰۴

۶۹



ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مقدمه

رابطه میان علم و الهیات همواره زمینه‌ای پر بار برای پژوهش‌های فلسفی بوده است و یکی از عمیق‌ترین تقاطع‌ها در این حوزه از مفهوم تمامیت علی فیزیکی نشئت می‌گیرد. این اصل که در فیزیک معاصر و فلسفه علم به طور گسترده پذیرفته شده است، بیان می‌کند که هر رخداد فیزیکی را می‌توان کاملاً با علل فیزیکی پیشین توضیح داد و به این ترتیب هیچ جایگاهی برای مداخلات غیر فیزیکی یا ماورایی در زنجیره علی حوزه فیزیکی باقی نمی‌گذارد. به عنوان یکی از پایه‌های فیزیکالیسم، این اصل چالش‌های قابل توجهی را برای آموزه‌های الهیاتی که عمل الهی در جهان را تأیید می‌کنند، مطرح می‌کند.

در قلب این تنش، پرسشی اساسی قرار دارد: آیا فعل الهی می‌تواند با قوانین طبیعی حاکم بر جهان فیزیکی همزیستی داشته باشد؟ آموزه تمامیت علی فیزیکی که بر قوانین بقای فیزیکی مانند بقای انرژی استوار است، نشان می‌دهد جهان فیزیکی به عنوان یک سیستم بسته عمل می‌کند و نسبت به تأثیرات علی خارجی نفوذناپذیر است. از این منظر هر نوع مداخله الهی - چه به شکل معجزه و چه به شکل تأثیرات ظریف‌تر - به نظر می‌رسد با ماهیت خودبسته نظام فیزیکی در تضاد باشد.

اندیشمندان معاصر در حوزه‌های فلسفه، الهیات و علم تلاش کرده‌اند مفهوم فعل الهی را با اصل تمامیت علی فیزیکی آشتی دهند. با توجه به فرهنگ عمومی علم‌گرایی، عمده این دیدگاه‌ها در حفظ تمامیت فیزیکی کوشیده‌اند. برخی الگوهای برای فعل خدا را پیشنهاد می‌کنند که در عدم قطعیت‌های مکانیک کوانتومی یا پیچیدگی سیستم‌های آشوبناک عمل می‌کند؛ جایی که پیش‌بینی پذیری قطعی جای خود را به گشودگی احتمالاتی می‌دهد. دیگران به ایده‌های کلاسیک الهیاتی باز می‌گردند و پیشنهاد می‌دهند که فعل الهی می‌تواند به شکلی سازگار با قوانین فیزیکی درک شود، مانند حفظ وجود و انتظام جهان طبیعی به جای مداخله مستقیم در فرایندهای آن.

این مقاله به بررسی تعامل پیچیده میان اصل تمامیت علی فیزیکی و مفهوم فعل الهی می‌پردازد. این بحث پیامدهای فلسفی و الهیاتی تمامیت علی و چالش‌هایی که برای تصورات

اصل بستار و فاعلیت الهی؛ مقایسه موضع فلسفه اسلامی و دیدگاه‌های معاصر

سنتی از مداخله الهی ایجاد می‌کند و الگوهای گوناگون ارائه شده برای پرکردن این شکاف را بررسی می‌کند. مسیر بحث از تشریح تمامیت علی فیزیکی آغاز می‌شود و پس از آن چالش آن با فاعلیت الهی مورد بحث قرار می‌گیرد و پس از طرح و بررسی اجمالی پاسخ‌های موجود، دیدگاه حکمای مسلمان در این مسئله تبیین خواهد شد. روش گردآوری اطلاعات در این مقاله، کتابخانه‌ای و روش پردازش آنها ترکیبی از توصیف و گزارش آرا و تحلیل دیدگاه‌ها می‌باشد.

۱. اصل بستار

بسته‌بودن علی قلمرو فیزیکی (Causal Closure of the Physical Domain)^۱ - از این به بعد «اصل بستار» - این ادعا را دارد که «هر اثر فیزیکی، یک علت کافی فیزیکی دارد» (Zhong, 2020) یا «همه آثار فیزیکی عللی فیزیکی دارند» (Garcia, 2014). این اصل به صورت‌های دیگری نیز تقریر می‌شود: «اگر هر رویداد فیزیکی را انتخاب کنید و سابقه یا پیشینه علی آن را ردیابی نمایید، هرگز شما را از حوزه فیزیکی بیرون نمی‌کند؛ یعنی هیچ زنجیره علی هرگز از مرز بین امر فیزیکی و غیرفیزیکی عبور نخواهد کرد» (Kim, 2000, p.40). یا «تمام اثرات فیزیکی به طور کامل توسط یک تاریخچه قبلی صرفاً فیزیکی تعیین می‌شوند» (Papineau, 2000, p.179).

در ادامه همین بخش این ادعا را دقیق‌تر خواهیم کرد؛ منتها پیش از آن، خالی از لطف نیست قدری درباره اهمیت این اصل در فلسفه معاصر بحث کنیم.

همان طور که از ظاهر ادعای اصل بستار متبادر می‌شود، پذیرش این اصل هر گونه علیت (اثربخشی) اصیل (غیرقابل تقلیل) در سطح فیزیکی را برای اشیای غیرفیزیکی انکار می‌کند. چنین انکاری در دو حوزه اصلی مباحث فلسفی بسیار پراهمیت خواهد بود: (۱) فلسفه ذهن و بحث از آثار فیزیکی‌ای که دست‌کم در بادی امر به نظر می‌رسد، حالات ذهنی یا نفس مجرد

۱. گاهی به این اصل، تمامیت [علی] قلمرو فیزیکی (the principle of the causal completeness of the physical domain) نیز گفته می‌شود.

انسانی علت آنهاست. ۲) فلسفه دین و نقشی که خدا در امور جهان ایفا می‌کند (خلق، ابقا و تدبیر). آنچه با مسئله این مقاله در ارتباط مستقیم است، محور دوم است؛ اما بدین جهت که فضای بحث در هر دو حوزه بسیار به هم شبیه است و به موازات هم پیش می‌رود، در این قسمت مفاد و اهمیت اصل بستار را در زمینه فلسفه ذهن دنبال می‌کنیم و از بخش بعدی مقاله بر مسئله اصلی متمرکز خواهیم شد.

در فلسفه ذهن، اصل بستار در منازعات مربوط به متافیزیک آگاهی (Metaphysics of Consciousness) و به طور خاص در علیت ذهنی (Mental Causation) نقشی کانونی دارد (Garcia, 2014). این اصل بحث‌برانگیزترین مقدمه مهم‌ترین استدلالی است که به نفع فیزیکیسم^۱ اقامه می‌گردد و با عنوان «برهان طرد» (Exclusion Argument) نامیده می‌شود (Zhong, 2020)؛ برای نمونه جیگوان کیم معتقد است این اصل «ظاهراً حداقل چیزی است که پذیرش آن برای تثبیت صورتی جدی از فیزیکیسم مورد نیاز است» (Kim, 1995, p.290). همچنین دیوید پاپینو آن را «مقدمه اصلی» استدلالی می‌داند که مبنای «رواج فیزیکیسم» در قرن بیستم بوده است (Papineau, 2000, p.177) و همان برهان طرد^۲ را مد نظر دارد که مفادش به طور خلاصه از این قرار است:

(۱) همه رویدادهای (آثار) فیزیکی، عللی فیزیکی دارند (اصل بستار).

(۲) رویدادهای ذهنی، آثاری فیزیکی دارند.

(۳) آثار فیزیکی، به نحو سازمان‌یافته، تعیین مضاعف ندارند (فاقد بیش از یک علت تامه^۳

۱. از آنجا که امروزه معمولاً پذیرش روایتی از فیزیکیسم را پیش فرض همه نظریات اصلی فلسفه ذهن به حساب می‌آورند، گاهی از برهان طرد به عنوان مهم‌ترین استدلال علیه فیزیکیسم غیرتقلیل‌گرا (non-reductive physicalism) نیز یاد می‌کنند.

۲. این استدلال را به نام‌های دیگری هم می‌خوانند؛ از قبیل «برهان علی به نفع فیزیکیسم» (The Causal Argument for Physicalism)، «برهان تعیین مضاعف» (The Over-determination Argument)، «برهان مادی‌گرایانه» (The Materialist Argument) و... همچنین توجه داشته باشید که این استدلال بسیار مشابه مشکلی است که پذیرش بستار علی برای فعل خداوند در طبیعت به دنبال دارد و در بخش سوم این مقاله طرح شده است.

۳. قید «تامه» برای توجه‌دادن به این نکته است که به طور معمول، علت یک رویداد طبیعی مرکب است و دارای اجزای متعدد می‌باشد و این قید را به این خاطر اضافه می‌کنیم که در این موارد، همه این اجزا باید فیزیکی

اصل بستار و فاعلیت الهی؛ مقایسه موضع فلسفه اسلامی و دیدگاه‌های معاصر

هستند).

(۴) در نتیجه رویدادهای ذهنی باید با رویدادهای فیزیکی این همان باشند.

با توجه به مسئله این مقاله، بحث از نقش این اصل در فلسفه ذهن را بیش از این دنبال نمی‌کنیم و در این قسمت به قیودی که باید به تقریر اولیه این اصل افزوده شود تا استدلالی مانند برهان طرد بتولند به نتیجه مطلوب خود برسد، می‌پردازیم. توجه به این قیود راه ما را در چالشی که پذیرش این اصل با فعل الهی در طبیعت ایجاد می‌کند، روشن‌تر خواهد کرد.

الف) قیود لازم برای افزایش دقت اصل بستار

همان‌طور که از برهان طرد روشن می‌شود، هدف اصلی اصل بستار، طرد علیت امور غیرفیزیکی برای امور فیزیکی است. با در نظر داشتن همین هدف، ظاهراً لازم است قیودی به تقریر اولیه این اصل اضافه شود تا مواردی پیش نیاید که ظاهر تقریر اولیه محفوظ می‌ماند اما هدف اصلی محقق نمی‌شود.

قید اولی که بدین منظور به این اصل اضافه می‌شود، این است که «هر رویداد فیزیکی باید یک علت تامه "قریب (بی‌واسطه)" (Proximal/Direct) فیزیکی داشته باشد». اگر در یک زنجیره علیّی که می‌تواند حلقه‌های واسطه‌زمانی (Temporal) یا وجودی (رتبه‌ای) (Ontological) داشته باشد، این قید را رعایت نکنیم، امکان دارد حالتی پیش آید که علت قریب یک رویداد فیزیکی، فیزیکی نباشد و در عین حال علت بعید (باواسطه) (Distal) آن فیزیکی باشد. در این حالت، تقریر اولیه اصل بستار نقض نشده است، اما هدف آن نیز که طرد امکان علیت امر غیرفیزیکی برای یک رویداد فیزیکی بوده است، تأمین نمی‌گردد. بنابراین مقصود هنگامی برآورده می‌شود که علت فیزیکی از طریق یک واسطه غیرفیزیکی باعث ایجاد اثر نشود (Lowe, 2000).

قید بعدی برای اخراج مواردی است که ادعا می‌شود رویداد فیزیکی وجود دارد که اساساً علتی ندارد. برای مجاز شمردن تحقق چنین مواردی، اصل بستار را این‌طور صورت‌بندی

(طبیعی) باشند و فیزیکی بودن یک یا چند مورد از آنها کافی نخواهد بود و هدف اصل بستار را تأمین نمی‌کند.

می‌کنیم: «هر رویداد فیزیکی، اگر علتی داشته باشد، باید یک علت فیزیکی داشته باشد» (Gibb, 2013, p.2). روشن است که آوردن این قید به معنای به رسمیت شناختن تحقق رویدادهای بدون علت نیست و صرفاً برای تدقیق صورت‌بندی اصل بستار و مستقل از مناقشات مربوط به تحقق داشتن یا نداشتن آن موارد است.

عده‌ای از نویسندگان اضافه‌شدن قید دیگری را نیز لازم می‌دانند. آنها معتقدند برای کارایی اصل بستار باید ذکر شود که تنها ویژگی‌های فیزیکی علت باید در تحقق رویداد فیزیکی مؤثر باشد (Baker, 1993, pp.78-79/ Garcia, 2014). لزوم این قید از آن جهت است که در موردی که علت هم ویژگی‌های فیزیکی دارد و هم ویژگی‌های غیرفیزیکی و همچنین ویژگی‌های غیرفیزیکی علت نیز در تحقق رویداد فیزیکی مؤثرند، هدف اصل بستار تأمین نمی‌شود، اما ظاهر آن هم نقض نشده است.

اما باید توجه داشت که پیش فرض مدعای اخیر این است که در متافیزیک علیت، ویژگی را به عنوان طرف رابطه علی به رسمیت بشناسیم. اگر این گونه باشد، در موردی که ویژگی غیرفیزیکی در ایجاد اثر فیزیکی نقش ایفا می‌کند، تقریر اولیه اصل بستار نیز نقض شده است و آوردن قید ادعاشده ضرورتی ندارد. به عبارت دیگر یا طرف رابطه علیت نمی‌تواند ویژگی باشد که در این صورت بحث از مداخلیت ویژگی‌های غیرفیزیکی منتفی است یا ویژگی‌ها در طرف علت قرار دارند که در این صورت بحث از فیزیکی بودن یا نبودن شیء صاحب ویژگی، جایگاهی ندارد و باید فیزیکی بودن یا نبودن خود ویژگی را در احراز اصل بستار لحاظ کرد. خلاصه اینکه صرف نظر از اینکه چه چیزی را در طرف علت رابطه علی قرار دهیم (جوهر، ویژگی، رویداد و...)، برای برقراری اصل بستار باید همانی که علت است، فیزیکی باشد. از این رو به نظر می‌رسد نیازی به ذکر این قید نداشته باشیم و اصل بستار با توجه به دو قید پیشین می‌تواند به دقیق‌ترین شکل خود تقریر شود.

بنابراین صورت‌بندی دقیق و کامل اصل بستار را این گونه در نظر می‌گیریم: «هر رویداد فیزیکی، اگر علتی داشته باشد، باید یک علت تامه قریب (بی‌واسطه) فیزیکی داشته باشد».

اصل بستار و فاعلیت الهی؛ مقایسه موضع فلسفه اسلامی و دیدگاه‌های معاصر

ب) ارتباط اصل بستار و طبیعی‌گرایی

با مرور ادبیات این حوزه می‌توان سه معنا یا کاربرد را برای اصطلاح طبیعی‌گرایی شناسایی نمود (زارع، ۱۴۰۳):

«طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی»: هیچ موجود فراطبیعی وجود ندارد.

«طبیعی‌گرایی معرفت‌شناختی / معرفتی» (Epistemological Naturalism): هر معرفت

اصیلی - یا هر تبیین درستی - تنها از طریق روش‌های علوم طبیعی قابل حصول است.

«طبیعی‌گرایی روش‌شناختی / روشی» (Methodological Naturalism): در تبیین هیچ

پدیده طبیعی نباید به امور فراطبیعی متوسل شد.

آنچه در این مقاله اهمیت دارد، بررسی ارتباط اصل بستار با طبیعی‌گرایی روشی است. روشن است که طبیعی‌گرایی روشی یک آموزه هنجاری و ناظر به روش کندوکاو علمی است و توصیه می‌کند که در فعالیت علمی نباید از عوامل فراطبیعی استفاده نمود. به نظر می‌رسد این تجویز تنها در شرایطی پذیرفته است که عوامل فراطبیعی نقش علی در رویدادهای طبیعی نداشته باشند (اصل بستار). از سوی دیگر اگر اصل بستار درست باشد، نیازی به تمسک به امور فراطبیعی در تبیین رویدادهای طبیعت نخواهد بود و ضابطه طبیعی‌گرایانه تأمین خواهد شد. با این توجه، این طور به دست می‌آید که اصل بستار نسخه یا روایت هستی‌شناختی طبیعی‌گرایی روشی است یا طبیعی‌گرایی روشی، هنجاری مبتنی بر پذیرش اصل بستار است. با این توضیحات می‌توان همه آنچه را در مبنایی بودن طبیعی‌گرایی روشی برای علم جدید بیان شده است، به اصل بستار نیز تعمیم داد و این اصل را اساسی‌ترین پایه علم جدید به شمار آورد.

ج) پشتوانه اصل بستار

در مباحث فیلسوفان طبیعی‌گرا پشتیبانی از اصل بستار بیش از جانب‌داری از نظریه‌های

۱. طبیعی‌گرایی متافیزیکی (Metaphysical Naturalism) به نام‌های طبیعی‌گرایی وجودشناختی (Ontological Naturalism) یا طبیعی‌گرایی فلسفی (Philosophical Naturalism) نیز خوانده می‌شود.

علمی است و چنین به ذهن متبادر می‌کند که مسئله اصلی، موفقیت علم یا نظریات علمی موجود نیست، بلکه حفظ فیزیکالیسم است که مهم‌ترین یا تنها دلیل دفاع از آن، پذیرش اصل بستار می‌باشد؛ از این رو نه تعهد به نظریات علمی و نه تمامیت علم موجود به اندازه حفظ اصل بستار یا طبیعی‌گرایی روشی مورد تأکید قرار نمی‌گیرد.

علی‌رغم این اهمیت اصل بستار برای تثبیت فیزیکالیسم، یافتن استدلالی موشکافانه به نفع آن بسیار دشوار است. احتمالاً به این دلیل که فرض می‌شود این اصل ادعای بی‌چون‌وچرایی است که توسط فیزیک پشتیبانی می‌شود و از این رو نیازی به دفاع از آن در مناظرات فلسفی نیست (Gibb, 2010).

معمولاً پشتوانه فیزیکی این اصل را قوانین بقای انرژی و اندازه حرکت می‌دانند که به نوبه خود سنگ بنای فیزیک معاصر است (Dennett, 1991, p.35). اما باز هم چندان توضیحی وجود ندارد که قوانین بقا چگونه بر اصل بستار دلالت می‌کنند. شاید یکی از محدود استثنایا در این بحث، پاپینو - از مهم‌ترین حامیان اصل بستار - باشد که با دقت نحوه دلالت قوانین بقا بر اصل بستار و تمامیت فیزیک را تشریح کرده است (Papineau, 2000/ Papineau, 2002). در اینجا خلاصه‌ای از مطالب او را طرح می‌کنیم.

اصل بستار و قوانین پایستگی

پاپینو تأکید می‌کند اصل تمامیت علی حوزه فیزیکی به‌شدت از قوانین بقا در فیزیک - به‌ویژه قانون بقای انرژی - پشتیبانی می‌کند. استدلال او به این شرح است:

بقای انرژی: اصل بقای انرژی بیان می‌کند که انرژی در یک سیستم بسته ثابت باقی می‌ماند و نه خلق و نه نابود می‌شود، بلکه فقط به اشکال مختلف تبدیل می‌شود.

نقض انرژی با علل غیر فیزیکی: اگر علل غیر فیزیکی - مانند ذهنی یا ماورایی - بخواهند بر رویدادهای فیزیکی اثر بگذارند، باید انرژی را وارد سیستم فیزیکی کنند یا انتقال دهند. چنین فرایندی اصل بقای انرژی را نقض می‌کند، مگر اینکه توضیحی کاملاً فیزیکی برای این انتقال انرژی وجود داشته باشد.

تأثیر بر فیزیکالیسم: از آنجا که فیزیک هیچ شواهدی برای چنین نقض‌هایی نشان نداده

اصل بستار و فاعلیت الهی؛ مقایسه موضع فلسفه اسلامی و دیدگاه‌های معاصر

است، این امر نشان می‌دهد تنها علل فیزیکی در حوزه فیزیکی عمل می‌کنند. این ایده اساس دیدگاه فیزیکالیستی پاپینو را تشکیل می‌دهد که ادعا می‌کند تمام پدیده‌ها، از جمله پدیده‌های ذهنی، در نهایت ریشه فیزیکی دارند.

بنابراین پایستگی انرژی به عنوان مانعی بر سر راه هر گونه اثرگذاری علت غیرفیزیکی بر امور فیزیکی تلقی می‌شود؛ چراکه این اثرگذاری نیازمند تبادل انرژی خواهد بود و پایستگی انرژی می‌گوید انرژی خودبه‌خود افزون یا کاسته نمی‌شود. به نظر می‌رسد می‌توان از جهات متنوعی در این مدعا مناقشه کرد:

۱) این ادعا بر اساس یک پیش‌فرض بیان می‌شود که انرژی تنها در میان امور فیزیکی تبادل می‌شود و امور غیرفیزیکی اساساً نمی‌توانند بهره‌ای از انرژی و در نتیجه تبادل آن داشته باشند. اما آیا این پیش‌فرض بدیهی است یا نتیجه قانون پایستگی انرژی است؟ به نظر این طور نمی‌آید. پوانکاره (Poincaré) بیان کرد که قانون پایستگی انرژی هیچ‌گاه نقض نخواهد شد؛ چراکه هر تخطی از این قانون با اثبات نوع تازه‌ای از انرژی اصلاح خواهد شد. بر این اساس قانون پایستگی انرژی از منظر پوانکاره فراتر از دسترس آزمایش‌های تجربی است و نوعی این همان‌گویی خواهد بود. اگر نیروهای غیرفیزیکی ذهنی وجود داشته باشند، قانون پایستگی انرژی در مورد آنها نیز به کار خواهد رفت (Montero, 2006).

۲) آیا اثرگذاری علی تنها از طریق تغییر سطح انرژی امکان‌پذیر است؟ این گونه به نظر نمی‌رسد؛ برای مثال کیث کمپل (Keith Campbell) معتقد است^۱ اثرگذاری علی می‌تواند از طریق تغییر در توزیع انرژی صورت پذیرد و نه لزوماً از طریق اعمال انرژی (Montero, 2006).

بنابراین علیت غیرفیزیکی یا می‌تواند بدون برهم‌زدن میزان انرژی رخ دهد یا وجود چنین علیتی، حدی بر تصور پایستگی انرژی فیزیکی باشد و انکار این امکان‌ها و اصرار بر اینکه انرژی تنها از طریق امور فیزیکی قابل انتقال است، مصادره به مطلوب خواهد بود (Horst, 2014, p.108).

۱. لو و هسکر نیز نظر مشابهی دارند (ر.ک: Lowe, 2008, pp. 60-61 / Hasker, 2006, pp. 8-9).

۳) پاپینو در بررسی نسبت میان قانون پایستگی انرژی و بستر فیزیکی معتقد است از آنجا که هیچ فرایند فیزیکی که بتوان در آن حضور علل غیرفیزیکی را شناسایی کرد، در علم تجربی یافته نشده است؛ بنابراین اصل بستر فیزیکی یک اصل تأییدشده علمی است. در پاسخ باید توجه داشت که اگر یک عالم تجربی در بررسی‌های خود به دلیل تعهد روش‌شناختی، تنها به سراغ بررسی علل فیزیکی حرکات جسمانی برود، آنگاه فقدان شواهد او در رابطه با قوای غیرفیزیکی نمی‌تواند دلیل خوبی برای نبود چنین قوایی باشد، چراکه بررسی او، از پیش، تنها امکان پدیدارشدن علل فیزیکی را به رسمیت شناخته است (McMullin, 2011, pp.85-86).

۲. فعل الهی در طبیعت و اصل بستر

در زمینه موضوع این مقاله و با توجه به اصل بستر، مسئله فعل الهی در طبیعت یا رابطه خدا با جهان را می‌توان بر پایه ناسازگاری چهار گزاره زیر صورت‌بندی کرد (درویش آقاجانی، ۱۴۰۱، ص ۱۱):

- (۱) طبیعت امری مادی است و اشیای طبیعی، اثر علی حقیقی دارند.
- (۲) جهان مادی تمامیت دارد (اصل بستر).
- (۳) خداوند موجودی متعالی و غیرمادی است.
- (۴) خدا در جهان طبیعت فاعلیت دارد.

طبیعی است دیدگاه‌های مختلفی که در صدد رفع این ناسازگاری برآمده‌اند، یکی از این گزاره‌ها را نقد کرده باشند. اگر بخواهیم از دو نمونه ساده‌تر آغاز کنیم، باید به دیدگاه‌های مقارنه‌گرا (Occasionalism) اشاره کنیم که علیت اصیل در طبیعت را انکار می‌کنند و همه وقایع جهان را فعل مستقیم الهی در نظر می‌گیرند (نفی گزاره ۱). از سوی دیگر دیدگاه دئیستی (Deism) قرار دارد که فعل الهی را پس از خلقت اولیه به رسمیت نمی‌شناسد و با انکار گزاره ۴ در صدد رفع ناسازگاری برمی‌آید. در واقع هر دوی این دیدگاه‌ها با پاک‌کردن صورت مسئله به دنبال حل آن بوده‌اند و در این مسیر یکی به جانب افراط گراییده و دیگری به جانب تقریط.

اصل بستار و فاعلیت الهی؛ مقایسه موضع فلسفه اسلامی و دیدگاه‌های معاصر

از این دو دسته که بگذریم، به دیدگاه‌های پیچیده‌تر الهیاتی خواهیم رسید. گروهی از متفکران راه حل مسئله را در کنار گذاشتن گزاره ۳ جست‌وجو کرده‌اند. دیدگاه‌های همه‌خدایی (Pantheism)، همه‌درخدایی (Panentheism) و الهیات پویایی (Process Theology) را می‌توان نمونه‌هایی از این تلاش در نظر گرفت که با تعدیل تعالی الهی و قائل شدن به وجهی مادی برای خداوند در پی حل مسئله رابطه خدا و جهان برآمده‌اند.

نهایتاً به دسته‌ای از دیدگاه‌ها می‌رسیم که به چالش با اصل بستار دست زده‌اند. در تقسیم‌بندی این دیدگاه‌ها از دسته‌بندی تری سی کمک می‌گیریم (Tracy, 2000). او با توجه به رخنه‌های علی (Causal Gaps) - یعنی جایی که علل طبیعی برای تبیین پدیده طبیعی کافی نیست - به سه دسته از این دیدگاه‌ها اشاره می‌کند:

الف) رویکردهای متأثر از شلایرماخر بر این تأکید دارند که خداوند در تاریخ جهان به طور خاص دخالتی ندارد؛ اما تاریخ را به عنوان کل تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این نگاه‌ها به رخنه‌های مشخص در طبیعت برای فعل الهی نیازی نیست؛ اما تشریح سازوکار مداخله الهی در کلیت جهان نیز معماگونه باقی خواهد ماند.

ب) رویکردهایی که به تأثیر مستقیم خداوند در تاریخ جهان ملتزم‌اند، اما این تأثیرگذاری را وابسته به وجود رخنه‌هایی در طبیعت نمی‌دانند. تری سی این دسته پاسخ‌ها را به دو نسخه مختلف تقسیم می‌کند: ب-۱. خداوند از طریق نیروی علی موجود در مخلوقات در طبیعت تأثیرگذار است. ب-۲. طبیعت و خدا به صورت هم‌زمان تأثیرگذارند؛ یعنی در هر رخدادی دو علت مؤثر است: علت الهی و علت طبیعی. ما گاهی در تعابیر زبانی تنها به علت طبیعی اشاره می‌کنیم، اما در واقع هر دو علت مؤثرند.

ج) رویکردهایی که فعل الهی را از طریق توسل به رخنه‌های مشخص علی در طبیعت تبیین می‌کنند. طرفداران این نوع نگاه با پذیرش تفسیرهای غیرموجوبیتی از مکانیک کوانتومی یا نظریه آشوب، به نوعی گشودگی در جهان طبیعت اشاره دارند که نیروهای علی طبیعی به‌تنهایی آنها را پر نمی‌کنند. پیشنهاد طرفداران این گروه، پرشدن این رخنه‌ها توسط خداوند است.

تجسس

البته دیدگاه دیگری نیز قابل طرح است که طبق آن، در جایی که خداوند قصد مداخله در طبیعت را دارد، روابط علیّی طبیعت را به حالت تعلیق درمی آورد. شاید به این جهت که چنین دیدگاهی امروزه در میان صاحب نظران طرفداری ندارد، تری سی آن را در دسته بندی خود لحاظ نکرده است. هر چند باید توجه داشت که برداشت خام از وقوع معجزات، همین تصویر از فعل الهی را ارائه می دهد.

۳. طرح حکمای مسلمان

در اینجا به الگوی حکمای مسلمان از «حیثیت فاعلی»^۱ پدید آمدن رویدادهای طبیعی می پردازیم. کلیت این مباحث مورد پذیرش همه مکاتب فلسفه اسلامی است؛ هر چند با پیش آمدن فلسفه اسلامی و پدید آمدن مکاتب اشراقی یا صدرایی، عمق برخی اجزای این تصویر افزایش یافته است. روشن است که از مطالب مندرج در این مقاله نمی توان تفصیل و جزئیات کامل این الگو را مطالبه نمود؛ اما می توان کلیت طرح فیلسوفان مسلمان در پاسخ به مسئله فعل خداوند در طبیعت را در قالب چهار رکن زیر به تصویر کشید:^۲

۱. حیثیت فاعلی را در اینجا به معنای جهتی که اشاره به عاملی دارد که معلول از آن پدید می آید، به کار می بریم؛ به عبارت دیگر هنگامی که در پاسخ به چرایی تحقق پدیده ها به پیشینه علیّی آن پدیده استناد می کنیم. حیثیت فاعلی در مقابل حیثیت غایی قرار می گیرد که پاسخ به چرایی تحقق پدیده ها را در امور مترتب و متأخر از تحقق آنها - یا به عبارت دقیق تر قصد فاعل برای تحقق اثری در آینده - جست و جو می کند؛ مثلاً اگر در توضیح چرایی تحقق یک آتش سوزی آن را بر اساس اتصالی که در سیم کشی برق ساختمان توضیح دهیم، آتش سوزی را با تمسک به حیثیت فاعلی تبیین نموده ایم و اگر همان آتش سوزی را بر اساس قصدی که فردی خرابکار در ایجاد اختلال در شبکه سیم کشی ساختمان و برای زدن خسارت مالی به رقیب داشته توضیح دهیم، به تبیینی مبتنی بر حیثیت غایی دست زده ایم. در فلسفه علم معاصر معمولاً به همین تبیین های فاعلی توجه دارند و تبیین های غایی معمولاً در حاشیه قرار می گیرند. به هر حال مسئله «فعل الهی در طبیعت یا رابطه خدا با جهان» از دو حیثیت فاعلی و غایی برخوردار است که در این بحث به حیث فاعلی آن تأکید می شود.

۲. در اینجا قصدی برای تشریح کامل و بررسی تفصیلی استدلال های پشتیبان این طرح و حل و فصل مناقشات پیرامون آن نداریم و صرفاً در صدد ترسیم تصویر کلی مورد نظر حکمای مسلمان و جایابی آن در دسته بندی های معاصر هستیم.

الف) تعالی خداوند

با توجه به مسئله‌ای که با آن مواجه هستیم، تعالی خداوند به معنای «غیرمادی بودن» خداست و اگر حیثاً بتوان برای تعالی خداوند وجوه، ابعاد یا ادعاهای دیگری نیز برشمرد، ارتباطی به مسئله این مقاله نخواهد داشت. ویژگی اصلی اشیای مادی، زمانی-مکانی بودن آنهاست؛ البته باید توجه داشت که این ویژگی تنها به معنای قراردادن در زمان و مکانی مشخص و محدود نیست؛ بلکه دارا بودن موقعیت زمانی-مکانی مد نظر است؛ به این معنا که می‌توان شیء مادی را به فضا-زمان نسبت داد.^۱

زمانی-مکانی بودن نیز ملازم با داشتن اجزای بالقوه یا تقسیم‌پذیری است. هر شیء مکان‌مند را می‌توان به اجزای کوچک‌تر تقسیم یا افراز نمود و هرچه را دارای امتداد زمانی است نیز می‌توان به گذشته، حال و آینده تقسیم کرد. بنابراین اگر شیء تقسیم‌ناپذیری وجود داشته باشد، قطعاً مادی نخواهد بود.

خداوند از نظر همه فیلسوفان مسلمان بسیط است و هیچ گونه جزئی ندارد و حتی فرض کردن جزء برای آن نیز منجر به تناقض خواهد شد.^۲ البته نفی جزء از خداوند منحصر به اجزای زمانی-مکانی نیست، اما حتماً شامل آن می‌باشد. بنابراین خداوند در اندیشه فیلسوفان مسلمان قطعاً غیرمادی است و تعالی مورد نظر در این بحث را دارد (پذیرش مقدمه ۳).

ب) نقش واقعی عوامل طبیعی

اینکه هر پدیده طبیعی دارای عوامل^۳ طبیعی است، از توجه به ویژگی اصلی پدیده‌های

۱. از این رو این ویژگی، اشیای مادی نظیر «میدان» را نیز شامل می‌شود که هر چند منحصر به محدوده‌ای از فضا نیست و همه فضا را در بر می‌گیرد، اما دارای موقعیت فضا-زمانی (شاید اصطلاح «ذی‌وضع» در فلسفه اسلامی - که معادل پذیرش اشاره حس است - برای این منظور مناسب باشد) خواهد بود.

۲. لبّ این استدلال‌ها به این باز می‌گردد که یک کل به اجزای خود نیازمند است؛ حتی اگر واجب‌الوجود دارای امتداد و در نتیجه اجزای بالقوه باشد، امکان تقسیم را خواهد داشت و تقسیم‌پذیری به معنای جواز نابودی کل خواهد بود؛ حال آنکه واجب‌الوجود بالذات هیچ گونه امکان نابودی را نخواهد پذیرفت (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۹-۳۸۲).

۳. از آنجا که معمولاً در آثار فیلسوفان مسلمان علت را در معنایی خاص‌تر استفاده می‌کنند که شرایطی مانند

طبیعی (داشتن موقعیت مکانی-زمانی) به دست می‌آید. اگر بنا باشد همه عوامل لازم برای تحقق یک پدیده، فراطبیعی باشند، تحقق آن پدیده در یک موقعیت خاص مکانی-زمانی، بدون دلیل خواهد شد و پدیده مورد نظر هم یا باید مستقل از مکان و زمان باشد و نسبت یکسانی با همه زمان‌ها و مکان‌ها داشته باشد یا در همه مکان‌ها و زمان‌ها تحقق داشته باشد. بنابراین اگر رویداد طبیعی در یک موقعیت مکانی-زمانی خاص واقع می‌شود، ضرورتاً دارای عاملی طبیعی است که سبب تعیین آن موقعیت مکانی-زمانی برای آن رویداد شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۶۴/ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۱۳۸ و ۳۷۶).

پذیرش این رکن، موفقیت موضعی طبیعی‌گرایی را تبیین می‌کند. از آنجا که هیچ رویداد طبیعی بدون زمینه طبیعی نمی‌تواند تحقق پیدا کند، همواره جست‌وجو برای کشف عوامل و زمینه‌های طبیعی رویدادهای طبیعی و کیفیت و سازوکار این تأثیر در مقابل انسان گشوده است و هیچ نقطه توقفی نخواهد داشت و از این رو الهیات حکمای مسلمان مانع پیشرفت دانش تجربی (جست‌وجو برای یافتن علل یا تبیین‌های طبیعی امور جهان) نخواهد شد.

همین مؤلفه از اوصاف الهیات حکمای مسلمان به ایراد «خدای رخنه‌پوش» (God of the gaps) نیز جلوگیری می‌کند؛ زیرا اساساً از دید آنها رویدادی طبیعی که عوامل طبیعی دیگر در تحقق آن نقش نداشته باشند، وجود ندارد. فهرست عوامل طبیعی مؤثر در تحقق یک پدیده و کیفیت تأثیر آنها، با وضع و رفع (تجربه)، علی‌الاصول، قابل تشخیص است که جزئیات آن در علم تجربی پیگیری می‌شود. البته باید توجه داشت که زمینه طبیعی پیدایش رویدادهای طبیعی می‌تواند «جانشین‌پذیر» باشد؛ یعنی یک نوع رویدادهای طبیعی به انواع متنوعی از رویدادهای طبیعی دیگر به نحو قابل جایگزین وابسته باشد؛ مثلاً حرارت می‌تواند هم از آتش به وجود بیاید، هم از اصطکاک، هم از تابش و....

خلاصه اینکه حکمای مسلمان درستی مقدمه ۱ را نیز می‌پذیرند و معتقدند هیچ پدیده

معیت را هم برآورده کند یا حتی منحصر به علت هستی‌بخش (فاعل حقیقی) باشد، در اینجا از تعبیر «عامل» استفاده شده است. منظور از «عامل» در این بحث، علت به معنای عام آن است و شامل علل حقیقی و معدّات، شروط و عدم موانع هم می‌شود که همگی در این معنای عام اشتراک دارند.

اصل بستار و فاعلیت الهی؛ مقایسه موضع فلسفه اسلامی و دیدگاه‌های معاصر

طبیعی نیست که عامل طبیعی نداشته باشد. به همین جهت در تقابل با دیدگاه‌های دسته «ج» قرار می‌گیرند. متفکران دسته «ج» به دنبال عرصه‌هایی می‌روند که در متن قوانین شناخته‌شده طبیعت، نوعی گشودگی (عدم تعین) وجود داشته باشد (حوزه آشوب و مکانیک کوانتوم)؛ یعنی جایی که خود نظریه علمی برای رویداد خاصی، علت طبیعی معرفی نمی‌کند. اما حکمای مسلمان اذعان دارند که هر رویداد طبیعی ضرورتاً به زمینه‌ای طبیعی نیاز دارد؛ از این رو دیدگاه حکمای مسلمان در دسته «ج» از تقسیم‌بندی دیدگاه‌ها درباره فعل خداوند قرار نخواهد گرفت.

ج) نقش باواسطه خداوند

در فلسفه اسلامی، خداوند علت نخستین و علت‌العلل سایر موجودات (مخلوقات) است. با توجه به معیت و همراهی وجود علت و معلول، علت نخستین را نباید صرفاً مبدأ اولیه هستی در نظر گرفت؛ به این معنا که وجود مخلوقات وابستگی دائمی به خداوند ندارد. فرایند هستی‌بخشی (ایجاد) را نباید صرفاً واقع‌ای در زمان و تنها مربوط به لحظه آفرینش معلول قلمداد نمود؛ بلکه وابستگی مخلوقات به علت هستی‌بخش خود، دائمی و همیشگی است و از این رو وجود مخلوق از وجود خالق جدایی‌ناپذیر است.

با این فرض افعال و تأثیرهای علی همه موجودات به خداوند مستند می‌شود و همه آنها افعال باواسطه یا بی‌واسطه او خواهند بود. جهان طبیعت و موجودات مادی (دارای موقعیت مکانی-زمانی) قابلیت دریافت فیض مستقیم الهی را ندارند و از طریق وسائط به خداوند ارتباط پیدا می‌کنند. بنابراین هر آنچه در طبیعت رخ می‌دهد، فعل باواسطه خداوند است (طباطبایی، ۱۴۳۲، صص ۴۴-۴۵ و ۲۳۰-۲۳۱). خداوند را فاعل برخی از کارها دانستن و فاعل برخی دیگر دانستن دقیقاً به معنای جانشین کردن خداوند است به جای برخی از عوامل و قراردادن اوست در عرض دیگر عوامل که امری است محال (عبودیت، ۱۳۸۵).

توجه به این رکن، استناد نهایی همه رویدادها به خدای متعال را نشان می‌دهد و بیان دیگری از این است که همه عوامل طبیعی و فراطبیعی مخلوق خداوندند و از این رو هستی و

تجسس

به تبع آن، آثار خود را از خدا می‌گیرند. محتوای همین ضلع است که نگاه حکمای مسلمان را هماهنگ با توحید افعالی قرار می‌دهد و از جمله روی‌دادن هر پدیده طبیعی را نهایتاً و در درجه نخست مستند به مشیت الهی می‌داند؛ یعنی آن موجودی که به نحو مستقل موجود و مؤثر است، تنها خداست و سایر موجودات، مخلوق و وابسته به او هستند - هم در اصل هستی و هم به تبع آن در آثار وجودی خود.

د) نقش بی‌واسطه عامل فراطبیعی

اما اینکه هر پدیده طبیعی دارای عامل فراطبیعی است، از راه‌های متنوعی قابل بیان است که یکی از آنها توجه به ویژگی فاعل هستی‌بخش است. فاعل هستی‌بخش نسبتی با معلول دارد (احاطه وجودی) که بین هیچ دو پدیده طبیعی برقرار نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹)؛^۱ از همین رو هستی‌بخشی به عوامل فراطبیعی منحصر است. بنابراین هر پدیده طبیعی ضرورتاً دارای عامل فراطبیعی مباشر نیز می‌باشد.

این رکن، ناتمامی اصل بستار (مقدمه ۲) را نمایان می‌کند و تأکید دارد که هر رویداد طبیعی به نحو مباشر و بدون واسطه، وابسته به موجودی فراطبیعی است. کیفیت تأثیر عوامل فراطبیعی با تجربه قابل حصول نیست - چراکه ما توانایی وضع و رفع آن را نداریم - و به همین سبب، با درپیش گرفتن روش تجربی متعارف نمی‌توان به چگونگی تأثیر عامل فراطبیعی پی برد؛ عقل هم که تولدایی ادراک این گونه روابط جزئی را ندارد، احیاناً از طریق وحی یا شهود

۱. هیچ شیء مادی نسبت به شیء مادی دیگر احاطه [وجودی] ندارد؛ ممکن است پیرامون یک جسم را جسم دیگری فراگرفته باشد که به این معناست که جسم حاوی حجم بیشتری از جسم محوی دارد و آنجا که جسم محوی به پایان می‌رسد، جسم حاوی آغاز می‌شود؛ نهایتاً می‌توان حالت میدان‌ها یا امواج را در نسبت با اجسام در نظر گرفت که به این صورت است که میدان یا موج در جایی که جسم تحقق دارد نیز وجود دارد و علاوه بر آن در ورای جسم نیز موجود است؛ اما هیچ یک از اینها به معنای احاطه وجودی جسم حاوی یا میدان یا موج نسبت به جسمی دیگر نیست. حالت احاطه وجودی را می‌توان در نسبت خود با صورتهای ذهنی خودمان به نحو درونی تجربه کرد. شرط این احاطه حضور شیء محاط نزد محیط است که از آنجا که اشیای مادی به دلیل پخش شدن در فضا - زمان نزد خودشان هم حضور ندارند (اجزای زمانی - مکانی آنها از یکدیگر غایب‌اند)، هیچ شیء مادی نمی‌تواند چنین احاطه‌ای را دارا باشد.

اصل بستار و فاعلیت الهی؛ مقایسه موضع فلسفه اسلامی و دیدگاه‌های معاصر

می‌توان به این کیفیت علم پیدا کرد. محتوای این ضلع توضیح می‌دهد که چرا در مواقعی جریان امور جهان به سویی خلاف انتظار اولیه پیش می‌رود و تعبیر دینی آن را می‌توان در مفاهیمی مانند «معجزه»، «کرامت»، «استجاب دعا» و... مشاهده نمود.

همچنین باید توجه داشت که همان قوه شناختی (عقل) که در درجه نخست اصل علیت و پس از آن نیازمندی هر معلول طبیعی به علت طبیعی را درک می‌کند، نیازمندی هر معلول به علت فراطبیعی بی‌واسطه را نیز می‌فهمد و از این جهت تمایزی وجود ندارد؛ از این رو نباید آزمون‌ناپذیری تجربی نحوه مداخله علت فراطبیعی مباشر را دال بر تزلزل جایگاه معرفتی پذیرش وجود آن در نظر گرفت.

بنابراین دیدگاه فیلسوفان مسلمان کمابیش تلفیقی از هر دو دسته فرعی بند ب (ب-۱) و بند ب (ب-۲) در دسته‌بندی تری سی است که می‌توان آن را در قالب یک الگوی سه‌ضلعی به تصویر کشید:

۱- نقش باواسطه خداوند: همه مخلوقات در تسخیر خدای متعال‌اند.

۲- نقش واقعی عوامل طبیعی: عوامل طبیعی در وجود موجود (پدیده) طبیعی مؤثرند؛ به این معنا که اگر نبودند، آن پدیده در موقعیت مکانی-زمانی به‌خصوص خودش محقق نمی‌شد.

۳- نقش بی‌واسطه عامل فراطبیعی: در تحقق هر موجود (پدیده) طبیعی ضرورتاً یک عامل فراطبیعی مباشر به عنوان هستی‌بخش یا واهب‌الصور حضور دارد.

اضلاع دوم و سوم به این معنا هستند که هر رویداد طبیعی نیازمند علت تامه‌ای است که متشکل از یک جزء فراطبیعی و جزئی طبیعی است و اگر تمایزی بین خدا و عامل فراطبیعی از جهت طبیعی نبودن قایل نشویم، در دسته «ب-۲» قرار می‌گیرد. با توجه به ضلع ۱ و از آنجا که همه عوامل طبیعی و فراطبیعی مسخر خداوندند و خداوند از طریق آنها مشیت خود را در طبیعت اعمال می‌کند، می‌توان آن را در دسته «ب-۱» قرار داد.

تجسس

۴. جمع‌بندی

در این مقاله به جمع‌ناپذیری اصل بستار و فعل الهی در طبیعت پرداختیم و راه حل را با کنارگذاشتن این اصل دنبال نمودیم. با توجه به اینکه اصل بستار ناظر به علل فاعلی صورت‌بندی می‌شود، در اینجا نیز صرفاً به بُعد فاعلی توجه کردیم و بحث از جنبه مهم غایی را به مجال دیگر واگذاشتیم.

در الهیات طبیعی معاصر نیز از مسیر نقد اصل بستار به دنبال راه‌حلی برای مسئله فعل خدا در طبیعت می‌گردند؛ اما تمایز ظریفی میان موضع الهیات طبیعی معاصر و حکمت اسلامی وجود دارد: حکمای مسلمان، عوامل طبیعی را در هیچ موردی کافی تلقی نمی‌کنند و در عین حال در همه موارد لازم می‌دانند؛ اما الهی‌دانان طبیعی معاصر، عوامل طبیعی را در اکثر موارد کافی می‌دانند و تنها بخش کمی از انواع رویدادهای طبیعی را که علم موجود از تبیین آنها عاجز است، نیازمند عامل فراطبیعی به شمار می‌آورند. از این جهت هم تمایزی میان مداخله‌گرایان و غیرمداخله‌گرایان (هر دو در حیطه الهیات طبیعی) وجود ندارد.

ممکن است خواننده آشنا با ادبیات معاصر در بحث فعل الهی گمان کند این تصویر فقط در مورد دیدگاه‌های مداخله‌گرایانه درباره فعل خداوند (Interventionist Theory of Divine Action) صادق است و دیدگاه‌های غیرمداخله‌گرایانه (Non-Interventionist) چنین تلقی ندارند. حقیقت این است که نکته فوق بین هر دو دیدگاه مشترک است؛ از همین رو در دیدگاه‌های غیرمداخله‌گرایانه، به دنبال عرصه‌هایی می‌روند که در متن قوانین شناخته‌شده طبیعت، نوعی عدم تعین وجود داشته باشد (حوزه آشوب و مکانیک کوانتوم)؛ یعنی جایی که خود نظریه علمی برای نتیجه، علت طبیعی معرفی نمی‌کند. درست است که در این حالت تمسک به علت فراطبیعی نقض قانون طبیعت به حساب نمی‌آید - زیرا خود قانون طبیعت دارای گشودگی است - اما تفاوتی در تصویر از نقش علت فراطبیعی به عنوان جانشینی در عرض علل طبیعی ایجاد نمی‌کند و همین نکته اخیر محل اصلی مناقشه در این بحث است.

بنابراین خدای مورد نظر الهیات طبیعی معاصر خدایی است که جانشین عوامل طبیعی شده است. در این رویکرد هر جا تبیین طبیعی در دست نباشد، گزینه دیگری طرح می‌شود که

اصل بستار و فاعلیت الهی؛ مقایسه موضع فلسفه اسلامی و دیدگاه‌های معاصر

آن رویداد به خصوص به عنوان فعل مستقیم عامل فراطبیعی در نظر گرفته شود و مبتنی بر قصد او تبیین گردد و این دقیقاً به معنای جان‌شسین کردن خدا - یا عامل فراطبیعی - به جای برخی عوامل طبیعی و قراردادن او در عرض دیگر عوامل است.

اما الگوی سه‌ضلعی حکمای مسلمان درباره تحقق هر رویدادی اعمال می‌شود و از این جهت تمایزی میان رویدادهای متعارف و غیر متعارف - مثلاً معجزات و کرامات - وجود ندارد. به تعبیر دیگر هر رویداد طبیعی دارای عوامل طبیعی و فراطبیعی مباشر است که همه آنها نهایتاً مخلوق و وابسته به خدای متعال می‌باشند.

منابع

- ابن سینا، ح. (۱۴۰۴ق). الشفاء (الالهيات). قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- درویش آقاجانی، ج. (۱۴۰۱). فعل الهی در طبیعت؛ بررسی مسئله فعل الهی در رویارویی با مبانی علوم جدید. تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
- زارع، ر. (۱۴۰۳). علم و الهیات؛ طبیعی‌گرایی روش‌شناختی و جهان‌بینی توحیدی. ذهن ۲۵، ۵-۳۷.
- طباطبایی، س. (۱۴۳۲). نهاية الحکمة. ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، ع. (۱۳۸۵). بررسی اندیشه رخنه پوش لاهوتی. معرفت فلسفی، (۱۴)، ۸۱-۱۰۴.
- مصباح یزدی، م. (۱۳۸۲). آموزش فلسفه. ج ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- ملاصدرا، م. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- Baker, L. (1993). Metaphysics and mental causation. In J. & Heil, *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston, MA: Little, Brown and Company.
- Garcia, R. K. (2014). Closing in on Causal Closure. *Journal of Consciousness Studies*, 96-109.
- Gibb, S. (2010). Closure principles and the laws of conservation of energy and momentum. *Dialectica*, 64 (3) , 363-384.
- Gibb, S. (2013). Introduction. In S. L. Gibb, *Mental Causation and Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- Hasker, W. (2006). How not to be a reductivist. In A. a. Batthyany, *Mind and its Place in the World*, Frankfurt: Ontos Verlag.
- Horst, S. (2014). Beyond reduction: From naturalism to cognitive pluralism. *Mind and Matter*, 197-244.
- Kim, J. (1995). Dretske on how reasons explain behavior. In J.

Kim, *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kim, J. (2000). *Mind in a physical world: An essay on the mind-body problem and mental causation*. MIT press.

Lowe, J. (2000). Causal closure principles and emergentism. *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 75 (294) , 571–585.

Lowe, J. (2008). *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*. New York: Oxford University Press.

Mcmullin, E. (2011). Varieties of Methodological Naturalism. In B. Gordon, & W. Dembski, *The Nature of Nature: Examining the Role of Naturalism in Science*, Wilmington: ISI Books.

Montero, B. (2006). What does the conservation of energy have to do with physicalism. *dialectica*, 383-396.

Papineau, D. (2000). The rise of physicalism. In M. & Stone, *The Proper Ambition of Science*, London and New York: Routledge.

Papineau, D. (2002). *Thinking about Consciousness*. New York: Oxford University Press.

Tracy, T. (2000). Particular providence and the God of the gaps. In Russell, Murphy, & Peacocke, *Chaos and Complexity*, Vatican: Vatican Observatory Foundation.

Zhong, L. (2020). Three Versions of Physical Closure. *grazer philosophische studien*, 97 (4) , 640-658.

