

تحليل و بررسی برهان نظم

کتب و بررسی برهان نظم

عبدرضا شجاعی

۱۴۷۸

فصل اول

پیشینه برهان نظم در جهان غرب

برهان نظم^۱

۱. پیشینه ی برهان نظم

برهان نظم یکی از براهینی مهم و مشهوری است که از دیر زمان در کانون توجه انبیاء الهی و دانشمندان و فلاسفه و متکلمان در اثبات وجود و صفات خداوند بوده است. با وجود این در طول تاریخ این برهان از فراز و فرود های بر خوردار بوده است که نگاه به پیشینه تاریخی آن در جهان غرب و اسلام جایگاه بلند آن را نمایان می سازد و لذا با توجه به قدمت و سابقه تاریخی آن از سوی و همه فهم بودن آن از سوی دیگر ما را بر آن داشت تا به این برهان نگاه مستقلی داشته و نقاط قوت و ضعف آن و نهایت دلالت آن را مورد ارزیابی قرار دهیم.

برهان نظم در جهان غرب

برهان نظم در تاریخ اندیشه غرب بر خلاف جهان اسلام از جایگاه ویژه ای بر خور دار بوده و فراز و فرودهای زیادی را پشت سر گذاشته است عده ای از دانشمندان در صدد تقویت و تبیین آن بر آمده و عده دیگر با انتقادات خود توانایی این برهان را زیر سؤال برده اند که در ذیل به اختصار جبهه گیری موافقان و مخالفان برهان نظم را در سده های مختلف به تصویر می کشیم تا راه برای ارزیابی نهایی هموار گردد.

۱. برهان نظم در نگاه دانشمند عصر یونان باستان

در این عصر از برهان نظم به عنوان دلیل سامان یافته و منقح چیزی به چشم نمی خورد؛ ولی ارتباط و تناسب نظم حاکم بر طبیعت با منشاء ذی شعور و هدف دار در لابلائی سخنان بعضی از حکما دیده می شود و از سوی دیگر عدم اعتقاد به مبدأ به دلیل وجود بعضی از بی نظمی ها و شرور در تفکر یونانی مطرح بوده است که در ذیل به دو دیدگاه اشاره می شود.

الف. «سقراط و برهان نظم»

سقراط با اعتقاد به غایت انگاری انسان مدارانه هستی می گوید: «خدایان نوری به ما می دهند که بدون آن ما نمی توانیم ببینیم و عنایت الهی در نعمت های غذایی که به وسیله زمین به انسان اعطا شده جلو گر است خورشید نه چنان به زمین نزدیک می شود که انسان را خشک و پژمرده کند یا بسوزاند و نه چنان دور قرار دارد که آدمی نتواند بدان وسیله گرم شود»^۲

ب. «افلاطون و برهان نظم»

۱. رک. تبیین براهین اثبات خدا جوادی آملی — کلام فلسفی تحلیلی عقلانی از آموزه های دینی قراملکی محمد حسین — طبیعت و حکمت دیلمی احمد — آفریدگار جهان ناصرکارم شیرازی

۲. تاریخ فلسفه کاپلستون ترجمه ی سید جلال الدین مجتوی ج ۱ ص ۱۳۴

افلاطون با قبول نظم در هستی و اعتقاد بر این که جهان منظم و سازمان یافته کار و اثر عقل است اعلام می دارد که «عقل همه چیز را نظم می بخشد» «عقل از همه چیز کهن تر و الاهی تر است» و «عقل است که جهان را به نظم در آورده است» عبارات فوق آشکارا غایت مندی عالم را به تصویر می کشد و تبیین تصادفی عالم را نفی می کند.

از دیدگاه افلاطون حرکت و تغییر حاکم بر دنیای محسوس فعل صانع الاهی یا دمیورژ است که دنیای مادی را طبق نمونه ی مجرد مثالی و ایده آل شکل داد و آن را به صورت یک موجود زنده ی دارای نفس و عقل ساخت.^۳ اصل غایت مندی عالم و دخالت موجودی عاقل و ذی شعور در کار و تدبیر جهان به عنوان عنصر مسلم در تفسیر افلاطون از هستی است.

ج. «ارسطو و برهان نظم»

ارسطو با این که ماده را ازلی می داند ولی چون آن را در حال «شدن» و «حرکت» می بیند معتقد است که این حرکت به ناچار باید به یک محرک غیر متحرک منتهی شود که مبدأ حرکت است این موجود جسمانی و مرکب نیست و لا مکان است فاقد عواطف و احساسات است لا یتغیر و کامل وازلی است و اگر چه آفریننده نیست ولی محرک عالم است و جهان را چنان می گرداند که معشوقی عاشقی را «خدا علت غایی طبیعت است هم راننده و هم مقصد اشیاء است صورت عالم ومبدأ حیات و مجموع قوای حیاتی آن است غایت و هدفی دائمی و قائم بالذات جهان و نفس نیرو دهنده ی کل اشیا است»^۴

د. «اپیکور و برهان نظم»

اپیکور که در حدود سه سده قبل از میلاد می زیست و از نظر فلسفی اندیشه ی او شرح ماهرانه تری از اتمیسم دموکریتس (دیمقراطیس) محسوب می شود معتقد است که حرکت موجود در عالم ناشی از بر خورد اتم هایی است که دائماً در فضا به طرف پایین سقوط می کنند و به جهت اختلاف در شکل با هم تصادم می کنند و این بر خورد اتم ها از هیچ ضابطه و قانونی تبعیت نمی کند و لذا قابل پیش بینی و کنترل نیستند و می گوید: عالم هستی به دنبال هیچ غایتی نیست و برای بیان و تبیین حرکت در عالم نیازی به وجود هدف برای هستی نیست و اصولاً تصور این که هستی برای بشر آفریده شده فکری خطا ست و ساتفاده ی انسان از آن دلیل هدف بودن این امر برای عالم نیست»^۵

و وجود شرور با وجود خداوند قادر و مهربان سازگار نیست اگر قادر است چرا مانع از شرور نشده است و اگر می تواند و مانع نشده است پس خیر محض و مهربان نیست.^۶

^۳. همان

^۴. تاریخ فلسفه ویل دورانت ترجمه ی زریاب خوبی ص ۶۸

^۵. کلیات فلسفه پایکین و استرول ترجمه سید جلال الدین مجتوبی ص ۱۷۰-۱۷۳

^۶. تاریخ فلسفه، کابلستون ج ۱ ص ۴۶۵ و فلاسفه بزرگ آندره کرسون ترجمه کاظم عمادی ج ۱ ص ۷۱

۲. سده های میانه

الف دوره اول (از سده ی پنجم تا دوازدهم)

تفکر فلسفی کلامی در این دوره به شدت تحت تاثیر افکار و اندیشه های افلاطون و پیروان اوست از جمله حکمایی این دوره سنت آگوستین مسیحی است که کتاب "اعترافات" او از منابع مهم "الاهیات طبیعی" به شمار می رود او از زیبایی ها و عجایب طبیعت به عنوان هدایت گری مطمئن و خطا ناپذیر برای انسان به سوی خداست

« چه کنم که به ساحت قدس خدا دست یابم ؟ زمین را می نگرم زمین مخلوق است زمین چه خطه هایی زیبایی دارد اما آن را خالقی است ... آسمان را می نگرم و به زیبایی ستارگان خیره می شود درخشش خورشید را می ستایم که روز را می زاید ماه را می بینم که تیرگی شب را می سترد چه مناظر بدیع و شگرفی چرا که نه خاکی و زمینی بلکه آسمانی اند ... حیرانم زبان به تحسین می گشایم و به جست و جویی پدید آورنده ی این ها بر می خیزم ...»^۷

« از آسمان و زمین و ماه پرسیدم و هر یک از آنها گفت : خدای تو من نیستم ... به همه ی آن ها گفتم شما همه بامن از خدای من سخن گفتید و به آواز بلند گفتید : ما را او آفریده است »^۸

جان اسکات در سده ی نهم می زیسته و یکی دیگر از حکمایی غربی است که در صدد اثبات خداوند از راه برهان نظم است او به آگوستین ثانی معروف است و در کتاب معروف خود درباره ی تقسیم طبیعت می گوید : « در وجود اشیاء وجود خدا را می توان دید و در نظم آن ها حکمتش را و در حرکت آنها حیاتش را »^۹ ایشان اگر چه از برهان نظم برای اثبات وجود خدا بهره نمی برد ولی با تفکیک بین اصل وجود و حکمت او با ابتکاری بدیع از برهان نظم حکمت را و از طریق حکمت اصل وجود را نتیجه می گیرد

ب. دوره دوم (از سده دوازدهم تا هفدهم)

این دوره از سده ی سیزدهم با ظهور قدیس توماس آکوئیناس آغاز و ترجمه آثار ارسطو از یونانی به لاتینی همراه بود - نقش او در رابطه با تفکر مسیحی سده های میانه به نقش ابن سینا در جهان اسلام شبیه است - کاتولیک های مسیحی از دیدگاه توماس در راه عقلانی کردن مبانی مسیحی استقبال کردند از جمله ی آنها می توان در سده ی بیستم از اتین ژیلسون نام برد .

" مجموعه ی علم کلام " و " مجموعه هایی در رد بر امم ضاله " دو اثر مهم توماس است که از منابع مهم استدلالی کلام مسیحیت بشمار می رود .

^۷ تاریخ فلسفه ی شرق و غرب راداکریشنان ج ۲ ص ۱۲۱

^۸ آگوستین کارل پاسیرس ترجمه محد حسن لطفی ص ۶۲

^۹ تاریخ فلسفه راسل ترجمه ی نجف دریابندی ج ۱ ص ۵۶۹

در اندیشه کلامی فلسفی او برهان علت غایی یا غایت شناختی از نظم و تدبیر موجود در طبیعت به اندیشه ی وجود یک مدبر دانا رهنمون می کند او در پاسخ به بی غایت بدون نظام طبیعت می گوید :

« اشیا در عمل و حرکت به سوی غایت دو گونه اند یا به سوی غایت متحرکند چون انسان و موجودات ذی شعور چنین جنیدگانی همیشه علم به غایت و وسایل موصله به آن هست و یا آن که فعل و حرکتشان به سوی غایت از باب این است که به وسیله ی عامل دیگر سوق و حرکت داده می شوند مانند تیری که تیر انداز می اندازد همان طور که حرکت تیر به سوی هدف معین مبین این است که آ» تیر به توسط موجود عالمی به حرکت در آمده همان طور نیز حرکت لا یتغیر موجودات طبعی غیر واقف می رساند ه آنان در تحت تدبیر ذات عاقلی قرار دارند «^{۱۰}

ایشان علاوه بر این که از غایتمندی عالم بر وجود خداوند استدلال می کند حکمت خداوند را هم از راه برهان نظم اثبات می نماید نظم موجودات دلالت بر تدبیر عالم می کند همانطور که خانه آراسته دلالت بر ناظم مدبر می کند .

سده هفدهم

با توجه به پیدایش علم جدید و علوم تجربی و پدید آمدن تکنولوژی موجب پیدایش اللهیات طبیعی شد و از نظم بکاررفته در صنایع به وجود صانع برای عالم استدلال می نمودند اگر چه پیدایش فلسفه های حس گرا که توسط جان لاک مطرح می گردید زمینه های انتقاد بر تبیین غایت مند عالم را فراهم می نمود و لکن مانع از تبیین غایتمندی عالم نبود

الف . گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲)

او معتقد بود که طبیعت در کنار کتاب مقدس سر چشمه ای برای دانش کلامی و طریقه ای برای معرفت خداوند است^{۱۱}

ب. رابرت بویل (۱۶۲۷-۱۶۹۱)

او از دانشمندان انگلیسی است خود از اهل ذوق بود او معتقد بود که علم یک رسالت دینی است که عبارت است از باز نمودن اسرار صنع بدیعی که خداوند در جهان پدید آورده است او به عنوان شاهدی بر وجود مدبری هوشمند و حکیم بیان میکند که بره ها به این جهت در بهار زاده می شنوند که علف تازه فراوان است و او از ساعت سازی به ساعت ساز لاهوتی تمثیل نمود^{۱۲}

ج. جان ری (۱۶۲۷-۱۷۰۵)

^{۱۰} تدبیر در حکومت اللهی توماس آکوئیناس ترجمه منوچهر بزرگمهر ج ۱ ص ۳۳

^{۱۱} علم ودین ایان بار بور ترجمه ی بهاءالدین خرمشاهی ص ۳۶

^{۱۲} همان

او که بنیانگذار گیاه شناسی جدید است در کتاب " حکمت خداوند جلوه گر در آثار صنع کمال اتقان آفرینش را در خلق گیاهان و جانوران ستوده است او در مقدمه کتاب شواهد موجود در طبیعت را دلیل بر وجود خداوند و حکمت او قرار داده است^{۱۳}

د: اسحاق نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۸)

او با کتاب « مبانی ریاضی فلسفه ی طبیعی » تلاش نمود که از طبیعت پلی بسوی ماورایی طبیعت بزند نیوتن می پرسد : چرا تمام سیارات در مدار متحد المراكز به طور هم سان در حرکتند ؟ چه چیز مانع بر خورد ستاره ها با یکدیگر یم شود ؟ اجسام مادی و حیوانات به واسطه ی چه امری چنین ماهرانه تدبیر و طراحی شده اند ؟ آیا نظم آفرینش نشان نمی دهد که موجودی عاقل و حکیم آن را آفریده است ؟

برهان نظم در این سده توسط نیوتن شکل علمی به خود گرفت و جایگاه بلند او در میان دانشمندان بعد ی موجب رشد و شکوفائی هر چه بیشتر این برهان شد

سده ی هیجده

در این سده دانشمندان در صدد تبیین عقلانی شریعت بودند اگر چه در ابتدا عقل و وحی را مکمل هم تلقی می کردند ولی در اوج این عقل گرایی تلاش کردند که الاهیات طبیعی را جایگزین الاهیات وحیانی کنند و یان گرایش تا آنجا پیش رفت که موجب تخطئه الاهیات وحیانی و نیز الاهیات طبیعی گردید

در سده هیجده برهان نظم از شکوفائی و افول و نزول بر خوردار بود در دوره نخست آن شاهد استحکام ممبانی و تنقیح هر چه بیشتر حدود و ثغور این برهان و تبیین رسالت واقعی آن هستیم و در دوره دوم اشکالات و نقد های متعددی به ارکان مختلف آن وارد می آید

دوره اول

الف . لایب نیتس (۱۶۴۷-۱۷۱۶)

او قاعده « هم سازی » یا « هم آهنگی پیش نهاد » رامطرح کرد و حدوث همهی وقایع عالم را به آن منتسب می داند ولی این هم سازی که خود نظام شگرف است جز به وجود ناظمی متصور نمی شود بنابر این قاعده ی همسازی پیشین متضمن تصدیق به علت غایی می باشد^{۱۴}

او در کتاب عدل الهی می گوید گاه آنچه در موارد جزئی نا به سامان می نماید نظر به کل نظام هما نا سامان است یک چیز زیبا کلش زیبا ست و یک جزء از آن لزوما زیبا نیست^{۱۵}

ب. اسقف جوزف باتلر (۱۶۹۲-۱۷۵۲)

^{۱۳}. همان

^{۱۴}. سیر حکمت در اروپا محمد علی فروغی ج ۲ ص ۸-۱

^{۱۵}. جهان غیب و غیب جهان بهاء الدین خرمشاهی

وی معتقد است که کتاب تدوین و تکوین هر دو باید به عنوان دلیلی بر وجود خداوند مورد قبول واقع شود همانطور که کتاب تدوین دارای ابهامات است کتاب تکوین هم خالی از ابهام نیست.^{۱۶}

دوره دوم

این دوران برهان نظم با اشکالات متعددی از سوی هیوم و کانت که متأثر از پیشرفت های علمی این دوره بودند قرار گرفت و دوران افول خود را طی نمود

الف . دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)

در نظر هیوم یگانه معرفت مطمئن بشری معرفتی است که مبتنی بر تأثرات حسی باشد و تصورات همانا محفوظات این ادراکات هستند و اعتبار آنها را می توان با گرفتن رد آنها تا یافته های حسی - خود منشاء آن ها است - آزمون نمود . او رابطه علی بین اشیاء را انکار می کند و به توالی و تتابع اشیاء که قابل درک ادراکات حسی بسنده می کند حاصل تتابع چیزی جز تداعی معانی نیست که در واقع پیوستگی روانی و نفسانی « subjective » است به عبارت دیگر صرفاً یک توقع و انتظاری است که به عنوان عادت در ذهن ما پدید می آید پس اصطلاح علت ومعلول جاکی از هیچ امر واقعی « Objective » نمی باشد بنابراین این معرفت علمی هرگز کلی و قطعی نیست و آنچه که قوانین طبیعت نامیده می شود مجوز آنچه باید رخ دهد نمی باشد بلکه فقط مستلزم محتمل است که مبتنی بر تجارب گذشته می باشد بنابراین این هیچگاه یک علت را نمی توان از راه معلولش شناخت . علم فقط با توالی های محدود سر و کار دارد نه با سیر آغاز و انجام یا مبدأ و منشاء نظم . هر قول و قضیه ای که فراتر از حد علم باشد نظریه پردازی است^{۱۷} هیوم با توجه به این دیدگاه معرفتی اشکالاتی بر برهان نظم وارد کرده است که در بخش اشکالات برهان نظم مورد بررسی قرار می گیرد .

ب . ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)

ایشان که بلحاظ معرفت شناختی قائل به نظریه مرکب است او معرفت شناسی هیوم به لحاظ تجربی قبول دارد و لکن برای عقل هم جایگاهی قائل است و ذهن را صرفاً گیرنده ی بدون دخل و تصرف در محسوسات نمی داند بنابراین این معرفت را محصول مشترک محسوسات و قالب ذهن انسان می داند . و زمان و مکان ، علیت ، جزء و کل ، جوهر و عرض از جمله مقولات و قالب های ذهنی می داند در این صورت معرفت علمی محدود به تجربه ی قابل ادراک حسی است و علم فقط با روابط علت ومعلولی و زمانی ، مکانی سر و کار دارد .
لازمه شناخت خداوند قرار دادن آن در قالب های ذهنی است و چون خداوند ما فوق زمان و مکان است مورد شناخت نمی باشد بشر در قلمرو ما بعد الطبیعه به آگاهی یقینی نمی تواند برسد و تنها باید با برهان و تجربه ی اخلاقی و یاری عقل عملی وجود خداوند را باور کرد .

^{۱۶} . علم و دین ایان بار بور

^{۱۷} . همان

او در رد برهان نظم می گوید: « حتی اگر جهان و طبیعت مصنوع دانسته شود باز نمی توان خداوند را خلاق دانست. چرا که صنعتگر هیولا را خلق نمی کند؛ بلکه هیولا موجود است و او فقط به اراده و اختیار خود صورتی بدان می دهد با این استدلال می توان فرض کرد که خداوند صورت جهان را بدان داده است ولی نمی توان نشان داد که هیولا را چه عاملی به وجود آورده است. البته اگر گفته شود که خداوند فقط همین صورت دهنده است آن گاه نمی توان او را کامل دانست.»^{۱۸}

ایشان اصل غایت مداری امور طبیعی را یک اصل تنظیم کننده فکر می داند نه یک اصل تشکیل دهنده ی خارج

سده نوزدهم

برهان نظم در این سده با تلاش متکلمان طبیعی مشرب از مقبولیت عام و گسترده ای بر خوردار بود سعی و تلاش افرادی مانند ویلیام پیلی و بریچ واتر و پیدایش نظریه داروین افق های جدیدی برای برهان نظم باز شد.

الف. ویلیام پیلی (۱۷۴۳-۱۸۰۵)

ایشان با تدوین کتاب الهیات طبیعی نمونه های فراوانی از طبیعت که دلالت بر وجود خداوند دارد می آورد او می گوید: « اگر کسی در یک جزیره ی متروک ساعتی پیدا کند و دریابد که همه ی اجزایش در بر آوردن یک هدف واحد هم آهنگ اند، قهرا به وجود یک ساعت ساز حکم می کند. همان طور هم ما از وجود نظم و تدبیر در موجودات طبیعی باید به وجود صانع حکیم قائل شویم.»^{۱۹}

ب. بریچ واتر (۱۷۵۶-۱۸۲۹)

بریچ واتر روحانی و عتیقه شناس ثروتمند انگلیسی تبار بود که هشت هزار لیره جایزه برای بهترین تألیف در زمینه « مفاخر خیر خواهی و نظام احسن در میان مخلوقات » اختصاص داد دانشمندان رشته های مختلف علمی از قبیل زیست شناسی، ستاره شناسی، فیزیک و شیمی و... تلاش نمودند تا تجلی قدرت و حکمت و مشیت اللہی را در طبیعت تبیین کنند در نتیجه ی این تلاشها کتاب هایی با عنوان « روح و الاهیات » و « آب و الاهیات » و « حشرات و الاهیات » تألیف شود که اینها برهان نظم را تا حدودی ارتقاء بخشید.^{۲۰}

ج. چارلز رابرت داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲)

داروین در سال ۱۸۳۷ با ارایه نظریه تکامل انواع پیدایش انواع را بر آمده از انتخاب طبیعی و تنازع بقاء دانست و وجود یک طرح و تدبیر پیشین برای پیدایش انواع طبیعی را به چالش کشاند ایشان انواع جدید از موجودات را محصول دگرگونی های گزاف و تصادفی می داند.

^{۱۸}. فلسفه ی نقادی کانت کریم مجتهدی ص ۹۳

^{۱۹}. علم ودین ایان باربور

^{۲۰}. همان

او می گوید: « به جای تعجب از این که چشم ماهی می تواند در زیر آب باز باشد و ببیند حق این است که اگر وضع بر چنین منوال نبود تعجب کنیم »^{۲۱}

با این که او قائل به تکامل انواع است ولی تئوری او به معنی نفی کلی وجود خداوند از جانب او نیست او می گوید : « درک این جهان عظیم و شگفتی آفرین از جمله انسان با دور پروازهای ذهنش در گذشته اندیشی و آینده نگری عمیق ، یعنی حمل هستی این جهان بر وجود بخت و اتفاق و یا ضرورت کور ، امکان ناپذیر می نماید وقتی به این شیوه تأمل می کنم احساس می کنم ناچارم قائل به وجود یک علت اولی باشم که ذهن هشیاری کما بیش شبیه به انسان داشته باشد و سزاوارم که خداشناس نامیده شوم ولی سپس این شک در خاطرم خلجان می کند آیا به ذهن انسان که به اعتقاد راسخم از وضعی نظیر ذهن نازل ترین حیوانات ارتقا و تکامل یافته است اعتقاد هست که چنین استنایط های شکوه مندی به عمل آورد »^{۲۲}

سده بیستم

یکی از دیدگاه های مطرح در یان عصر درباره علم ودین دیدگاه معتقد به اخذ و اقتباس الاهیات از علم بود در نظر پیروان این نگرش وجود خداوند از راه عوارض ذاتی طبیعت مانند وجود طرح و تدبیر یا اتقان صنع و نظم قابل استنتاج است .

کی فورد انگلیسی که یک قاضی ثروتمند بود وصیت نمود از ارثیه ی او هر ساله یک دوره مباحث کلامی درباره ی کلام طبیعی بر گزار شود که حاصل آن جلسات تدوین کتاب های زیادی در مورد الهیات طبیعی شد که از جمله کتاب " انسان و سرنوشت " اثر لکننت دونویی و " راز آفرینش انسان " اثر کرسی موریسن و " اثبات وجود خداوند " اثر چهل تن از دانشمندان که توسط احمد آرام ترجمه شده است.

یکی از افرادی که در این مراسم شرکت داشت اف . آرتنت بود او با تکیه بر غایت مندی عالم در صدد اثبات خداوند از راه حساب احتمالات بود او می گوید : « اگر بر اساس مجموعه ای از داده های گسترده - نه تنها خصلت هدف مندانه ی تکامل بلکه هم چنین تجربه ی دینی ، اخلاقی ، زیبا شناختی و علمی بشر - داوری کنیم احتمال این که خدایی وجود داشته باشد بیشتر تقویت می شود و تفسیر یکتا پرستانه ی عالم بر راه حل های دیگر برتری دارد زیرا تنها این تفسیر است که اهمیت تجربه ی اخلاقی ودینی انسان را نادیده نمی گیرد و نیز جایگاه واقعی ارزش های مادی جهان را مورد غفلت قرار نمی دهد »^{۲۳}

برهان نظم در این سده هم بدون رقیب نبود بارتینگ با الهام از نظریه داروین در تکامل انواع با تدوین کتاب ساعت ساز کور برهان نظم را به چالش کشاند او می گوید : « اگر چه طبیعت ساختاری منظم و پیچیده هم چون

^{۲۱}. همان

^{۲۲}. همان

^{۲۳}. فلسفه دین جان هیک ترجمه ی بهرام راد ص ۶۴

ساعت دارد ولی بر اساس تئوری مذکور این وضعیت می تواند ناشی از یک عامل کور و فاقد طرح و تدبیر باشد
« ۲۴

ایان بار بور که در صدد جمع بین علم و دین است الهیات طبیعی را در اثبات خداوند نا رسا می داند و معتقد است که امروزه تأمل در طبیعت به قصد یافتن تأیید بر اعتقادات دینی چندان جاذبه ای ندارد و لذا می توان گفت ایشان از مخالفان برهان نظم است .

فصل دوم

برهان نظم در جهان اسلام

برهان نظم در کتاب و سنت مورد ترغیب و تأکید قرار گرفته است و آیات زیادی بر تفکر در ساختار دقیق و منظم و شگفت انگیز طبیعت دلالت می کند و گاهی در قالب ایجاد سؤال و گاهی به شکل سرزنش از بی توجهی نسبت به پدیده ها به برهان نظم توجه می دهد « أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ »^{۲۵}

با وجود این ، طرح برهان نظم به عنوان یک روش عقلی و مستدل برای اثبات وجود خداوند از سوی بسیاری از فلاسفه مسلمان مانند ابن سینا و ملا صدرا و ملا هادی سبزواری و علامه طباطبائی و مورد توجه لازم و شایسته قرار نگرفته است .

عده ای از دانشمندان که متون دینی عنایت ویژه ای قائلند و راه های ارشادی ارائه شده در کتاب و سنت را با اصل دوم الزوم عقلی بودن باورهای بنیادین دینی قابل جمع می دانند در آثار خود به این روش پرداخته اند این گروه از نظام مندی جهان با تعبیر های مختلفی از قبیل دلیل بر اصل وجود خداوند برهان بر بعضی از صفات او یا هردو روشی اقناعی و یا بهترین ایمان آورترین و عمومی ترین دلیل و ... نام برده اند

۱. ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی معروف به فیلسوف عرب (۱۸۵-۲۵۲ ه.ق)

ایشان برای اثبات وجود خداوند به نظمی که در تمام موجودات طبیعی مشاهده می شود اشاره می کند نظم ذاتی عالم و سلسله مراتب اجزای آن و تأثیر آنها بر یکدیگر و نیز وضع کامل هر موجودی نشان دهنده ی خیر و کمال اعلی در آنهاست و تمام آنچه ذکر شد دلالت بر وجود کاملی می کند که همه چیز را بر اساس حکمت محض انتظام می بخشد.^{۲۶}

۲. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ه.ق)

اشعری در کتاب اللمع از استحکام و استواری ساختار وجود انسان که از قلمرو قدرت خود انسان و طبیعت خارج است بر وجود خداوند استدلال می کند و از راه اتقان صنع و نظام مندی عالم سایر صفات خداوند را اثبات می نماید^{۲۷}

۳. ابوبکر محمد بن الطیب الباقلانی (م - ۴۰۳ ه.ق)

وی در کتاب التمهید دلایل چهارگانه ای برای اثبات خدا بیان می کند که دلیل دوم او از تقدم و تأخر حوادث عالم به اثبات خداوند می رسد به این بیان که حوادث عالم در عین حال که با هم متجانس اند بعضی مقدم و

^{۲۵}. الغائبه ۱۷-۲۰

^{۲۶}. رسائل الکندی الفلسفیه تصحیح هادی ابوریده ج ۱ ص ۲۱۴-۲۳۶

^{۲۷}. الملل و النحل شهرستانی ج ۱ ص ۱۱۹

برخی مؤخرند این تقدم و تأخر بر آمده از طبیعت این حوادث نیست چون حوادث متجانس رجحانی بر هم ندارند تا یکی مقدم شود پس عامل دیگری در تقدم و تأخر حوادث نقش دارد ایشان این تقدم و تأخر را نظم می داند و نیازمند به ناظم.^{۲۸}

۴. ابو حامد محمد بن احمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵)

ایشان با توجه به آیات قرآنی طبیعت شناسی را راهی به سوی خداشناسی می داند و از استحکام و اتقان مخلوقات به صانع مدبر و فاعلی قادر استدلال می کند.^{۲۹}

۵. ابوالولید محمد بن احمد بن رشد (۵۲۰-۵۹۵ ه. ق)

ابن رشد بعد از بیان ناتوانی روش متکلمان و فرقی اسلامی در اثبات وجود خداوند به روش شرعی رو می آورد و بعد از استقراء آیات قرآنی به دو دلیل قرآنی برای اثبات واجب دست می یابد یکی را «دلیل عنایت» و دیگری را «دلیل اختراع» می نامد.

به نظر وی این دو دلیل هم موافق طبع عامه و هم در خور ذوق فلاسفه است فهم آن برای عامه آسان و مورد رضایت فلاسفه است چون شرعی و یقینی هستند

تبینی که ابن رشد از دلیل عنایت ارایه می نماید منطبق بر برهان نظم است او می گوید: علت غایی اشیاء بهره ور گردیدن انسان از آنها است دلیل عنایت مبتنی بر توجه و عنایت به انسان مداری در آفرینش موجودات می باشد بنابر این مبتنی بر دو اصل است:

اصل اول آن که همه ی موجوداتی که در این جهان است، هم ساز و موافق با وجود انسان می باشند. اصل دوم آن که این موافقت به طور قطع از جانب فاعلی است که قصد و اراده ی ایجاد این موافقت را داشته است زیرا ممکن نیست که این امر بر طبق صدقه و اتفاق باشد.^{۳۰}

۶. فخر رازی (۵۴۴-۵۶۰۴ ه. ق)

ایشان هم در ذیل آیه الذی خلق فسوی و الذی قدر فهدی از راه اتقان صنع و هدایتگری موجودات به وجود خداوند استدلال می کند و او این طریقه را به دلیل کثرت عجایب عالم و مشهود و معلوم بودن آنها برای انسان قوی تر از دلایل دیگر می داند.^{۳۱}

۷. سدید الدین حمصی رازی م قرن ۵۷ ه. ق

وی در کتاب المنقذ من التقليد از راه شکل به کار رفته در اجسام و انسان که بیانگر قصد و اراده و هدف مشخص از این اشکال است به اثبات وجود صانع حکیم و علیم می پردازد.^{۳۲}

^{۲۸}. التمهید ابو بکر محمد بن الطیب باقلانی ص ۲۳ نقل از کتاب مذاهب الاسلامین

^{۲۹}. احیاء العلوم غزالی ج ۱ ص ۱۸۲

^{۳۰}. الکشف عن مناهج الادله ابن رشد ص ۶۵

^{۳۱}. مباحث المشرقیه ج ۲ ص ۴۵۱. تفسیر فخر رازی ج ۲۲ ص ۱۳۹

^{۳۲}. المنقذ من التقليد سدید الدین رازی ص ۳۰

۸. عضد الدین ایجی (۶۸۰-۷۵۶)

ایشان در کتاب مواقف بعد از بیان مسلک های پنجگانه برای اثبات خداوند به مسلک متکلمان که همان برهان نظم است اشاره می کند و از راه تقسیم پدیده های جهان به جوهر و عرض و استناد آن دو به امکان و حدوث می توان وجود خداوند را اثبات نمود اگر چه ایشان مستقیم از برهان نظم برای اثبات خداوند استفاده نکرده است ولی چون محور استدلال را بر وضعیت حاکم بر عوارض هستی و بخش پدیدار آن قرار داده است می توان روش او را نمونه ای از الیهات طبیعی دانست .

۹. سعد الدین تفتازانی (۷۱۲-۷۳۹ ه.ق)

تفتازانی بعد از بیان برهان فلاسفه به راه اقناعی متکلمین می پردازد و مزیت آن را بر برهان فلاسفه می شمارد که علاوه بر قابل فهم بودن برای عموم از گرفتار آمدن در شبهات هم جلوگیری می کند و بعد با بیان این که هشتاد آیه در قرآن به این روش اشاره می کند آیاتی از قرآن که در مورد ستارگان و حیوانات و انسان و ... وارد شده به اثبات وجود خدا می پردازد این روش اگر چه اقناعی است ولی تکرار و کثرت مصادیق غالباً آن را تبدیل به یقین می کند^{۳۳}

۱۰. عبد الرزاق لاهیجی (متوفی ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲)^{۳۴}

لاهیجی در تبیین حکمت الاهی و تجلی آن در عالم تکوین به اثبات نظام احسن می پردازد و او از نظام مندی و طرح داری عالم صریحاً در اثبات اصل وجود خداوند مورد استفاده قرار نگرفته است
برخی از متأخران از این راه به عنوان شناخت آیه ای و نشانه ای خداوند نام برده اند و روش را برون دینی معرفی کرده اند عده ای دیگر از این برهان بعنوان روش ساده و بدور از پیچیدگی های فلسفی دانسته و رسالتی در حد بیدار کردن فطرت و معرفت فطری برای آن قائل شده اند بنابر این دیدگاه نظام مندی عالم بیشتر تأثیر روان شناختی و ایمانی دارد و به عنوان برهان عقلی مطرح نیست .

و برخی از متفکران مسلمان از برهان نظم بعنوان راه مطمئن برای خداشناسی نام برده اند و تلاش کرده اند شکل فلسفی به آن بدهند

برخی برای آن رسالت اثبات وجود خداوند و صفات او بهره گرفته اند عده ای فقط در حد اثبات صانع نه خداوند مدد گرفته اند و برخی با ضمیمه کردن برهان امکان و حدوث در صدد تکمیل آن بر آمده اند .^{۳۵}

^{۳۳} . شرح المقاصد سعد الدین تفتازانی ج ۴ ص ۶۶-۷۱

^{۳۴} . شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام عبد الرزاق الاهیجی ج ۱ مقدمه ص ۲۱

آموزش عقاید مصباح یزدی ج ۱ ص ۶۶ - توحید مطهری ص ۵۷-۸۸ اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۵ ص ۵۶-۶۹-۷۹-۱۵۳ - علل گرایش به مادی گری ص ۱۷۳ - الیهات جعفر سبحانی ج ۱ ص ۳۳-۳۵
۵۹ . دروس کلام جدید انجمن حکمت و فلسفه دکتر سروش - مبدأ و معاد - مسائل جدید کلامی جعفر سبحانی - تبیین براین واجب جوادی آملی - برهان نظم احمد فرامز قرا ملکی

فصل سوم حصہ سوم

کلیات و تعاریف

نکته اول

« تعریف نظم »

نظم در لغت بمعنای تألیف کردن ، ضمیمه نمودن و ایجاد مقارنه بین اشیای مختلف ، پیوند و ارتباط و پیوستگی بین امور گوناگون و ترتیب دادن و آراستن .^{۳۶}

و در اصطلاح عبارت از مجموعه هماهنگ و وابسته به هم که دارای هدف و مقصد خاصی باشد در تحقق معنای لغوی آن سه رکن لازم است : وجود اشیای مختلف ، عامل پیوند و ترتیب خاص و ویژه

اقسام نظم

نظم را با توجه به نوع ارتباط بین اشیاء و عامل پیوند به اقسامی تقسیم می کنند که این تقسیمات حاصل استقراء ناقص است نه حصر عقلی یا استقراء تام و لذا کشف اقسام دیگر برای نظم دور از انتظار نیست

تقسیم اول

۳۷

نظم بر حسب غایت و هدف و نتیجه پیوند به سه نوع تقسیم می شود

۱. « نظم استحسانی یا زیبا شناختی (Aesthetic) » گاه نظم بمعنای هماهنگی خاصی است که حسن و زیبایی ویژه ای را پدید می آورد

۲. « نظم علی و معلولی (Causal) » نظم گاهی بمعنای ربط ضروری فعل با فاعل (بمعنای یک نواختی تام در این مدار) مثل این که دائما آتش آب را گرم می کند و خورشید در مدار خاص فصول سال را سامان می دهد (نظم علی و معلولی یا نظم فاعلی) و گاهی هم از تعاقب و تقارن و تکرار پی در پی یک شیء به دنبال شیء دیگر با تسامح رابطه بین آنها را رابطه علی و معلولی می گویند مثل فصول سال

۳. « نظم هدف مند یا غایت مند (Teleological) » نظم گاهی بمعنای هماهنگی امور و عناصر متعدد برای رسیدن به غرض و هدف واحد است (نظم غائی) مانند سیستم بینایی و شنوایی و اجزاء و عناصر تشکیل دهنده گیاهان و حیوانات که در پر تو رابطه ارگانیکی اجزاء آن رشد و نمو گیاه و زنده ماندن حیوان به دست می آید . نظم هدفمندانه گاهی بمعنای ربط ضروری بین فعل با غایت خاص خود مطرح می شود .

تقسیم دوم

۱. نظم اعتباری مانند صف نماز گزاران و نظم حاکم بر یک تیم فوتبال در میدان بازی

۲. نظم صناعی مانند نظم حاکم بر پیکره یک ماشین

۳. نظم طبیعی و تکوینی مانند نظم حاکم بر سازمان اجزا و اعضای بدن انسان

^{۳۶} تاج العروس ج ۱۷ قاموس المحيط ج ۴ المحيط فی الفه ج ۱۰ لسان العرب ج ۱۲ الصحاح ج ۵ مصباح المنیر و فرهنگ فارسی عمید

^{۳۷} طبیعت و حکمت احمد دیلمی و کلام فلسفه و خداشناسی محمد حسین قرا ملکی

بر اساس اصالت وجود از آنجا که هر گونه پیوند تکوینی بین اشیا فقط با وجود صورت می پذیرد و ارتباط وجودی که منشاء نظم تکوینی و طبیعی است فقط بر مدار علت و معلول ممکن است و ربط بین علت و معلول از سه حال خارج نیست و لذا نظم تکوینی به سه قسم تقسیم می شود

الف . نظم ناشی از ارتباط علت فاعلی با معلول که همان سنخیت بین اشیا است

ب. نظم ناشی از ارتباط علت غایی با معلول که همان غایتمندی و هدفمندی پدیده ها است

ج . نظم ناشی از ارتباط داخلی اجزاء یک شیء این نوع نظم فقط در موجودات مادی با توجه به علل ماهوی (ماده و صورت) قابل تبیین است اگر چه بر مبنای اصالت وجود هر گونه حکمی برای ماهیت ثابت گردد نه تنها در ظرف وجود است بلکه از سوی وجود است .^{۳۸}

مراد از نظم در برهان نظم

مراد از نظم در برهان نظم که مورد استدلال مستدلین قرار گرفته است کاربرد اول است .

با توجه به این که نظم زیبا شناختی به لحاظ تحلیل حقیقت آن امر مشکلی است و معیار مشخصی هم برای زیبا شناختی وجود ندارد و سلیق و طبایع در تشخیص آن اختلاف دارد و لذا نمی توان از آن در برهان نظم بهره گرفت علاوه بر آن که نظم بمعنای زیبا شناختی در حقیقت به نظم هدفمندانه که همان مجموعه هماهنگ است منتهی می شود و نظم علی و معلولی هم اگر مراد از آن تعاقب و مجاورت و مقارنت باشد چون هیچ رابطه واقعی بین آنها نیست نمی تواند کاشف از دخالت یک موجود دیگر باشد و تصادف به معنی نفی علت غایی در مورد آن کاملاً محتمل است زیرا تأمین هدف و غرض معین تنها در فرض وجود ارتباط و هم آهنگی وجودی و حقیقی بین اجزای مجموعه میسر است . اگر مراد نظم علی بمعنای سنخیت بین فاعل و فعل و نظم غائی بمعنای قانونمندی و هدفمندی باشد در این صورت اگر چه اثباتگر واجب الوجود بود منتهی به دو دلیل از این دو صرف نظر می شود یکی این نظم علی در میان متفکران مطرح نشده است و آنچه نگاه رایج بر آن است همان نظم بمعنای هدفمندی و غایتمندی است و ثانیاً : نظم علی و نظم غائی بمعنای خاص آن از احکام عام بحث علیت است و در مدار برهان امکان و وجوب فلسفی قابل طرح و ارایه است .

و نظم اعتباری چون تابع قرار داد است نمی تواند حد وسط برای استدلال قرار گیرد و با توجه به این که بین نظم صناعی و تکوینی رابطه حقیقی وجود ندارد از نظم صناعی نمی توان به وجود خداوند راه یافت اگر چه در تقریر قیاس تمثیلی و برای تقریب به ذهن از این نوع قیاس هم استفاده می شود و لی منتج یقین نخواهد بود بنابر این تنها نظم هدف مند و غایت مند در نظم طبیعی و تکوینی است که می تواند محور استدلال در برهان نظم قرار گیرد .

نکته دوم

^{۳۸} . تبیین پراهمین اثبات واجب جوادی آملی

برهان نظم و تصادف

برهان نظم در صورتی می تواند مثبت مدعای قائلان به وجود خداوند باشد که محال و ممتنع بودن تصادف را که نقطه مقابل نظم است به اثبات برسانند و الا به صرف احتمال تصادف برهان نظم توان اثبات مدعا را نخواهد داشت

اقسام تصادف

۱. تصادف در مقابل نظم ناشی از رابطه ی علت فاعلی با فعل که در حقیقت نفی قانون علیت است

۲. تصادف در مقابل نظم هدفمند در حقیقت انکار علت غایی و هدف مندی است

تمامیت برهان نظم به نفی تصادف بمعنای بی هدف بودن نظم بکار رفته در طبیعت است که اگر این گونه تصادف نفی نشود برهان نظم شکل نمی گیرد و از سوی دیگر تصادف بمعنای نفی قانون علیت اگر نفی نشود بلحاظ اثبات مبدأ با مشکل مواجه می شود و لکن کسی حتی از مادیون قائل به تصادف به این معنی نیست چرا که آنها هم به دنبال علل مادی اشیاء هستند و این با نفی قانون علیت سازگار نیست .

نکته سوم

شکل برهان نظم

برهان طبق تعریف ارسطویی قیاسی است که از مقدمات یقینی تألیف شده و به طور ذاتی و ضروری مفید نتیجه یقین باشد

قیاس علاوه بر شرایط عمومی باید به لحاظ صورت و ماده هم تمام باشد

الف. شرایط صوری برهان

قیاس بر حسب این که اقترانی یا استثنائی باشد شروط خاصی دارد در برهان نظم استدلال معمولاً در قالب قیاس اقترانی صورت می گیرد

قیاس اقترانی دارای اشکال مختلفی است که در هر مورد شرایط خاصی معتبر است برهان نظم معمولاً به صورت شکل اول قیاس اقترانی بیان می گردد

بنابر این شرایط شکلی برهان همان شرایط شکل اول قیاس اقترانی است یعنی صغرای برهان باید مثبت و بالفعل باشد و از کبری هم باید کلیت داشته باشد

ب. شرایط مادی برهان

قیاس به لحاظ ماده دارای اقسامی است که یکی از اقسام آن برهان است برهان به لحاظ مواد باید دارای دو شرط باشد مقدمات آن یقینی و بدیهی باشند و اگر مقدمات نظری باشد باید به قضیه بدیهی منجر و ختم شود

نکته چهارم

رسالت برهان نظم

در مورد رسالت برهان نظم از سوی متکلمین و حکما نظریات مختلفی ارایه شده است عده ای آن را همسان براهین عقلی دیگر هم برای اثبات وجود واجب و هم اثبات بعضی از صفات آن کافی می دانند این رویکرد در فلسفه غرب مانند افلاطون ، ارسطو و کلام مسیحی مخصوصا در قرون وسطی و جدید طرفداران بسیاری داشته است که قدیس آکویناس ، نیوتون ، جان ری ، ویلیام پیلی از طرفداران آن به حساب می آیند و امروزه روایت های نو گفته ای از این برهان غالبا در آثار متکلمان اعتدالی پروتستان و آثار فلسفی محققان کاتولیک دیده می شود و برخی از معاصران مسلمان نیز با تقریرات مختلف به تبیین آن پرداخته اند^{۳۹} و عده ای از آن فقط برای اثبات صفات خداوند مانند علم و قدرت و حکمت بهره می جویند و برخی رسالت برهان نظم را فقط در حد اثبات موجود ما ورای طبیعی که مدیر ومدبر خلاصه می کنند و آن را مؤید ادله اثبات خدا می دانند برخی از اندیشوران غربی مانند ویلیام جیمز و ایان باربور از این رهیافت جانب داری کرده اند

پل ادواردز می گوید : « برهان نظم نمی تواند تا آنجا پیش رود که وجود خدایی را که در اندیشه توحیدی است ثابت کند حداکثری که می تواند در نتیجه گیری از آن برهان تضمین کرد این است که مورد از طرح و تدبیر در جهان ناشی از فاعلیت یک طراح یا مدبر هوشمند است »^{۴۰} و اکثر متفکران مسلمان مانند جوادی آملی و مصباح یزدی علامه مطهری موافق این دیدگاه اند^{۴۱}

استاد مطهری می نویسد : « این راه همین اثبات می کند که جهان با نیروی مدبر قارد مرید اداره می شود اما خود آن قوه چه وضعی دارد ؟ آیا واجب الوجود است و قایم بذات یا او نیز مخلوق یک نیروی دیگری است ؟ آیا آن نیروی واحد است یا متعدد ؟ ازلی است یا ابدیست ؟ این ها مطالبی است که از راه مطالعه در مخلوقات و آثار قابل درک نیست »^{۴۲}

و بعضی قلمرو دلالت برهان نظم را خارج از عالم طبیعت نمی دانند در جهان غرب افرادی مانند هیوم ، کانت ، داروین از قایلان این رهیافت می باشند^{۴۳}

از نگاه حکمای مشاء برهان نظم در اثبات نفس نباتی و حیوانی کاربرد دارد و گفته اند افعال و برنامه ها و امور سامان یافته در حیوانات و نباتات نمی تواند مستند به اجزاء و عناصر مادی خاص درون گیاه یا حیوان باشد علی القاعده باید چیزی فراتر از آنها باشد که همان نفس است .

شیخ اشراق از هماهنگی عالمانه و مدبرانه میان عناصر به اثبات ارباب انواع از این برهان مدد می گیرد .

که ملا صدرا بحث اشراق را در اسفار چنین مطرح نموده است

و قد استدل علی إثباتها - ارباب انواع - بوجه. الأول ما ذكره فی المطارحات

^{۳۹}. کلام فلسفی محمد حسین قرا ملکی و مدخل مسائل کلام جدید جعفر سبحانی و آفریدگار جهان ناصر مکارم شیرازی

^{۴۰}. خدا در فلسفه ص ۸۵ و بحثی در ما بعد الطبیعه ص ۷۷۴ به نقل از کلام فلسفی محمد حسین قرا ملکی

^{۴۱}. شرح اسفار ج ۶ ص ۹ - ۱۸۷ و آموزش فلسفه مصباح یزدی ج ۲ ص ۳۳۸

^{۴۲}. اصول فلسفه و روش رئالیسم ص ۹۶ ج ۱

^{۴۳}. علم ودین ایان بار بور ص ۴۷ تبیین براهین اثبات واجب جوادی آملی

و هو أن القوى النباتية من الغذائية و النامية و المولدة أعراض أما على رأى الأوائل فحلولها فى محل كيف كان و أما على رأى المتأخرين فحلولها فى محل يستغنى عنها لأن صور العناصر كافية فى تقويم وجود الهيولى و إلا لما صح وجود العناصر و الممتزجات العنصرية و إذا كانت الصور كافية فى تقويم الهيولى لزم أن يكون القوى الثلاثة المذكورة أعراضا و إذا كانت هذه القوى أعراضا فالحامل لها إما الروح البخارى أو الأعضاء فإن كان هو الروح الذى هو دائم التحلل و التبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل محالها و إن كان الأعضاء و ما من عضو منها إلا و للحرارة سواء كانت غريزية أو غريبة عنها عليها سلطنة فالأجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة و حرارة شأنها تحليل الرطوبة فيتبدل أجزائها و يتحلل دائما فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة و يتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبديل و المستبقى زمانا يمتنع أن يكون هو القوة و الأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم و كذا الحافظ و المستبقى له لا يجوز أن يكون القوة و الأجزاء التى ستحدث بعد ذلك لأن وجودها بسبب المزاج فهى فرع عليه و الفرع لا يحفظ الأصل و لأن القوة النامية تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء فى المورد عليه خلا [خلافا] تستلزم تحريك الوارد و تحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة و يسد بالغذاء ما يحلل منه و يلصقه بالأجزاء المختلفة الماهيات و الجهات فهذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب و النظام المتقن الغريب و الهيئات الحسنة و التخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا إدراك لها و لا ثبات فى النبات و الحيوان و ما ظن أن للنبات نفسا مجردة مدبرة فليس بحق و إلا لكانت ضائعة معطلة ممنوعة عن الكمال أبدا و ذلك محال ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة فى حفظ الأشخاص و الأنواع و غير ذلك مما هو مذكور فى كتب التشريح و العاقل الفطن إذا تأمل ذلك و ما انضم إليه من الحكم و عجائب الصنع التى فى كتاب الحيوان و النبات علم أن هذه الأفاعيل العجيبة و الأعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها و لا إدراك بل لا بد و أن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها و لغيرها و يسمى تلك القوة المدبرة للأجسام النباتية عقلا و هو من الطبقة العرضية التى هى أرباب الأصنام و الطلسمات.

فإن قلت يجوز أن يكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا و المدبرة لها هى نفوسنا الناطقة. قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة و نجدها لا خبر عندنا بأنها متى صارت الأغذية فى الأعضاء المختلفة المتباينة و لا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تميزها بالأخلاق و ذهابها إلى الأعضاء المختلفة و الأوضاع و الجهات و صيرورتها مشكلة بالأشكال المختلفة و التخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا و زمان جهلنا و نقصنا فالفاعل لهذه الأفعال غير نفوسنا و ليست مركبة لتفعل بجزء و تدرك بجزء آخر.^{٤٤}

صغرای و کبرای برهان نظم و تقریرهای مختلف از آن دو

با توجه به معنای مورد نظر از نظم در برهان نظم در تقریر صغری و کبری برهان نظم دانشمندان رویکردهای مختلفی دارند که در صغرای قیاس بعضی کاربرد زیبا شناختی و استحسانی نظم را در برهان خود بکار گرفته اند و بعضی به نظام علی آن تمسک جسته اند و بعضی از راه هدایتگری بدان پرداخته اند و در کبرای برهان هم بعضی از تشابه و تمثیل و بعضی از راه حساب احتمالات و آمار و بعضی راه عقل در صدد اثبات آن بوده ان که در ذیل به آنها اشاره می شود

تقریرهای مختلف از صغرای برهان نظم

۱. نظام شگفت انگیز و اسرار آمیز جهان^{۴۵}

عده ای خواسته اند از وجود پدیده های شگفت انگیز و محیر العقول بهره گرفته و با بروز حالت روانشناختی تعجب و حیرت ضمیر نا خود آگاه انسان را به سوی پدید آورنده آن سوق دهند مثلا از کشفیات منجمان در عرصه سیارات و یافته های گیاه شناسان در عرصه گیاه شناسی یا جانور شناسان در عرصه جانور شناسی برای اثبات مدعا بهره می جویند .

« حجم عظیم خورشید و جثه ی مهیب آن در حدود یک میلیون و سیصد هزار برابر حجم زمین است با آن که زمین خود پنجاه برابر کره ی ماه حجم دارد و جرم خورشید صفت صد برابر جرم مجموع سیاراتی است که به دو آن می چرخند »^{۴۶}

« آموفیل یک نوع حشره ای است که نخست شکار خود یعنی کرم را بی حس می کند تا فاسد نشود بعد روی شکارش تخم می گذارد آن گاه خود از دنیا می رود نوزاد آموفیل از تخم که سر در آورد غذای خویش یعنی کرم بی حس شده را می یابد و این نوزاد آموفیل بدون این که مادر خود را دیده باشد و از اندوخته های علمی او بهره بگیرد خود از این روش برای نوزاد خود استفاده می کند »^{۴۷}

« نوعی از مار ماهی برای تخم گذاری به جزیره برمودا می روند بعد از تخم گذاری از دنیا می روند و نوزادان آنها هزاران میل راه را طی می کنند به موطن مادر خود بر می گردند و زمان تخم گذاری اینها هم به جزیره برمودا بر می گردند »^{۴۸}

نقد و بررسی

^{۴۵} ک ر نشانه هایی از او سید رضا صدر

^{۴۶} مبانی اعتقادات در اسلام سید مجتبی موسوی لاری

^{۴۷} کلام فلسفی محمد حسن قرا ملکی ص ۴۱

^{۴۸} همان

این روش برای بیان صغرای در برهان نظم با چند اشکال مواجه است

۱. شگفتی و حیرت حالت روانشناختی با منشاء عقلانی است که به تبع وضعیت روانی و علم و اطلاع افراد متفاوت خواهد بود پدیده‌ها با توجه به مأنوس و غیر مأنوس بودن آنها برای افراد اشکال مختلفی پیدا می‌کند و با توجه به این که این روش معیارمند و ضابطه مند نیست نمی‌تواند در صغرای برهان قرار گیرد چون صغرای اگر یقینی نباشد قالبی قیاسی نتیجه یقینی نمی‌دهد .

۲. این بیان نقش و حکومت اراده و تدبیر الهی را به پدیده‌هایی محدود می‌کند که در اندیشه‌ی انسان شگفت‌انگیز و محیر العقول باشد نتیجه‌ی این طرز تفکر این است که خدا را در میان مجهولات خود جست و جو کنیم و حال آن که سراسر عالم نشانه و مظهر قدرت و علم و حکمت اوست^{۴۹}

۲. نظام زیبا و دلربای جهان

در این تفسیر با تکیه بر چهره موزن طبیعت که درکمال مهارت و هنرمندی با رعایت تناسب و اندازه‌ها و رنگ‌های زیبا آراسته شده است آسمان و ستارگان و کوه و دشت و انواع حیوانات هر یک به تابلو نقاشی می‌ماند که در کمال زیبایی طراحی و مهندسی شده باشد و این دلالت بر طراح و نقشه‌کشی دارد که عالم و دارای قدرت و توانمندی است .

نقد و ارزیابی

اگر چه یک تابلو نقاشی زیبا می‌تواند دلالت بر نقاش کند و لکن زیبایی تابلو برای افراد که دارای سلیق و طبایع مختلف است متفاوت می‌باشد همان تابلو در نظر یکی زیبا و در نظر دیگری دلپسند و جذاب نیست بنابراین این زیبایی یک حالت روان شناختی است و امر نسبی و شخصی است علاوه بر این احتمال تصادف را نفی نمی‌کند بنابراین این معیار عینی و مشخصی برای ارزیابی نظم زیبا شناختی عالم وجود ندارد و لذا این تفسیر نیم‌تواند مبنای استدلال منطقی قرار گیرد .

۳. نظام قانون مند جهان

تار و پود جهان طبیعت را قوانین ثابت و کلی فراگرفته است به طوری که اگر یک ذره ای از عالم حذف شود در سراسر عالم رخنه و خلل ایجاد می‌شود

اگر یک ذره را بر گیری از جای خلل یابد همه عالم سراسر

و اصولاً اگر نظم بر موجودات عالم حکومت نمی‌کرد « علم » در جهان یافت نمی‌شد زیرا علم چیزی جز کشف قوانین ثابت و همان حساب‌های حاکم بر موجودات نیست^{۵۰}

بررسی و نقد

^{۴۹} .علل گرایش به مادی‌گری مرتضی مطهری ص ۷۹

^{۵۰} . هستی بخش سید عبد‌الکریم هاشمی نژاد ج ۱ ص ۳۷ سخنی چند درباره خداشناسی محمد جواد باهنر

۱. اطلاق نظم بر قانونمندی اگر چه اطلاق عرفی می تواند داشته باشد و لکن بلحاظ لغوی نا تمام است چون غایتمندی شرط لازم نظامندی است و بین غایت و قانون ملازمه ای وجود ندارد

۲. و این که علوم بر آمده از قوانین ثابت حاکم بر موجودات خارجی است اگر چه صحیح می باشد و لکن از این راه فقط فاعل داری اثبات می شود ولی غایتمندی عالم استفاده نمی شود و غایتمندی عنصر ضروری در نظاممندی جهان است .

نقد

وقتی قانون مندی تجزیه و تحلیل شود چیزی جز نظامندی نیست قانون در تکوین همان چینش و سامان دادن و ایجاد ارتباط بین اشیاء است بنابر این قانونمندی در حقیقت همان نظامندی است و ملازم با غایت مندی است مگر می شود قانون باشد اما غایتمند و هدفمند نباشد .

۴. هدایت و راه یابی طبیعت

وقتی ما در مورد موجودات مطالعه می کنیم در می یابیم که آنها برای رسیدن به اهداف و منافع و بر طرف کردن مانع از سر ره به توسط یک نیروی مرموزی که قابل تجربه نیست هدایت و رهبری می شوند و این نشان می دهد که هر موجودی علاوه بر ارگانیزم و سازمان منظم داخلی از یک نیروی مرموز درونی بر خوردار است که او را هبری می کند و این نیروی مرموز بر آمده از جسم این موجودات نیست چرا که جسم بینش و آگاهی ندارد تا منشاء هدایت و راه یابی باشد و این خود دلیل بر وجود یک قدرت عالم ومدبر است .

نقد و بررسی

هدایت یابی و وجود یک نیروی مرموز راهبر در موجودات جهان اگر ثابت شود می تواند خود دلیل مستقلى بر اثبات هادی و راهبر باشد و این ربطی به برهان نظم ندارد شهید مطهری در کتاب توحید برهان هدایت را بطور مستقل در کنار برهان نظم مطرح می نماید و بین این دو فرق قائل است .^{۵۱}

۵. طرح داری عالم طبیعت

مراد از طرح داری و برنامه داشتن و هدفمندی عالم طبیعت چیست ؟

۱. عالم طبیعت یک واحد شخصی نظام مند است

۲. همه پدیده های جهان طبیعت منظوم اند

۳. بعضی از پدیده های جهان طبیعت منظوم اند

تبیین تفسیر اول و نقد آن

قائلان به وحدت شخصی عالم طبیعت آن را به ماشینی تشبیه می کنند که به سوی مقصد و هدفی در حرکت است و یا به ارکانیسم بدن انسان تشبیه می کنند که اجزای تشکیل دهند آن دارای یک صورت شخصی است که همه

۵۱. توحید شهید مطهری ص ۱۰۱

اجزاء راتحت چتر خود جمع نموده است و دارای هدف و غایت مشخصی است به همین جهت جهان را انسان کبیر و انسان را انسان صغیر می نامند .

آلستون از اف آر تنت در کتاب الهیات فلسفی قوی ترین شکل از این گونه تفسیر را عرضه داشته است و هیوم اسکاتلندی در کتاب محاورات طبیعی درباره ی دین طبیعی از کلئانتس همین دیدگاه را نقل می کند « به اطراف جهان نگاه کنید در کل و هر جزء آن نظاره کنید خواهید دید که جهان چیزی جز یک ماشین عظیم نیست که به یک عده ی نا متناهی ماشین های کوچک تر تقسیم شده و بازهم قبول تقسیم تا حدی که حواس و قوای انسانی دیگر نتواند پی جویی و تبیین کند تمام این ماشین های گوناگون و حتی کوچک ترین اجزای آن با چنان دقتی با یکدیگر متعادل و هم آهنگ اند که تحسین و شگفتی همه ی آدمیان را که درباره ی آن ها می اندیشند بر می انگیزد»^{۵۲}

نقد و بررسی

اثبات این مدعی که جهان طبیعت دارای وحدت شخصی است به هر معنی که در نظر گرفته شود هم به لحاظ تجربی و هم بلحاظ عقلی امری محال یا قریب به محال است چون نه با تجربه و ابزار حسی می توان ارگانستی و اندام واره بودن جهان طبیعت را اثبات کرد به دلیل این که آنچه مورد تجربه از عالم طبیعت است اندام واره بودن آن را نشان نمی دهد و کل جهان طبیعت هم از قلمرو تجربه خارج است امکان تجربی ندارد تا بشود این مدعی را اثبات کرد و از سوی دیگر چون قلمرو مباحث عقل کلیات است نه امور جزئی شخصی و لذا اثبات این مدعا که امر شخصی و جزئی است از توان قوه عقل هم خارج است .

تبیین تفسیر دوم و نقد آن

عده ای می گویند تک تک پدیده های جهان نشانه و آیت است و همه آنها دارای طرح و نقشه و نظم اند که هر موجودی مورد مطالعه قرار گیرد مدعا را اثبات می کند و کتاب اثبات وجود خدا که توسط چهل تن از دانشمندان علوم تجربی بیان شده است در صدد اثبات این مدعی است و ویلیام پیلی در کتاب الاهیات طبیعی هم با این رویکرد به خدانشناسی پرداخته است .

نقد

اثبات این مدعی که همه پدیده های جهان دارای نظم اند امر محالی است چون بی نهایت پدیده وجود دارد چگونه می توان در تمام پدیده های جهان این نظم را اثبات تنها راه استقراء است استقراء تام که از طاقت بشری خارج است و استقراء ناقص هم مفید یقین نیست تا بشود از استقراء ناقص استنتاج کلیت و تعمیم نمود

تفسیر سوم و نقد آن

مراد از این که بعضی از پدیده های جهان منظوم است به دو گونه قابل تبیین و تفسیر است

^{۵۲}. کلیات فلسفه پایکین و استرول ترجمه سید جلال الدین مجتوی ص ۲۰۹

الف. مراد این باشد که آنچه در دست رس بشر است و قابل تجربه است همه پدیده های عالم نیست بلکه بعضی از پدیده ها است و این بعضی که در دست رس است دارای نظم است.

ب. مراد از بعض اثبات نظم برای بعضی و نفی نظم یا لا اقل سکوت نسبت به نظم نسبت به بعض دیگر باشد اگر مراد از بعض اثبات نظم برای بعضی باشد در این صورت برهان نظم به درد اثبات نظام برای کل جهان نمی خورد هر موجود منظومی فقط در حیطة و قلمرو خود ناظم را اثبات می کند مثلا اگر یک درخت دارای نظم باشد فقط می توان برای آن ناظم را اثبات کرد و این اثبات ناظم برای او بمعنای اثبات ناظم بر کل جهان طبیعت نیست از اثبات بعض نمی توان نتیجه کل گرفت قضیه موجهه جزئیة نتیجه اش موجهه کلیه نیست بلکه موجهه جزئیة است بدین صورت که این درخت نظم دارد و هر چیزی که نظم دارد ناظمی دارد پس این درخت ناظم دارد و نظم برای درخت را نمی شود به کل تعمیم داد و اگر مراد از بعض بمعنای اول آن باشد در این صورت باید دید آیا می شود از اثبات نظم در بعض موجوداتی که قابل دست رسی بشر است به یک نظم در کل رسید و از اثبات ناظم برای بعض به اثبات ناظم برای کل راه یافت یا نه؟

تقریرهای مختلف از کبرای برهان نظم

کبرای برهان نظم این است که « هر چیزی که نظم دارد نیازمند ناظم است » این کبری از آنجا که امر بدیهی و فطری و از قضایای که قیاساتها معها باشد نیست و لذا باید اثبات شود به چه دلیل هر چیز منظومی باید ناظمی داشته باشد؟ برای اثبات این مدعی ما باید ثابت کنیم که نظم بدون ناظم امر محال و ممتنع بالذات است و الا اگر امتناع ذاتی آن ثابت نشود ما نمی توانیم از برهان نظم برای اثبات ناظم بهره بگیریم با توجه به نکته دقیق به تقریرهای که از کبرای برهان نظم بیان شده است نقد و بررسی می نمایم.

تقریر اول « روش تمثیلی »

عده بدون این که در صدد اثبات نیازمندی نظم به ناظم باشند از روش تمثیلی و تشابه موردی بهره گرفته و حکم موردی که نظم دارای ناظم مشخص و معین است به موردی که ناظم آن معلوم نیست سرایت داده اند کلائانتس به نقل از کتاب محاورات هیوم از این روش استفاده می کند بعد از این که جهان طبیعت را به یک ماشین تشبیه می کند در پایان می گوید: « بنابر این از شباهت میان آثار طبیعی و مصنوعات انسانی ما از راه قیاس به شباهت میان علل آن ها حکم می کنیم و سازنده ی طبیعت را نظیر روح انسان می دانیم هر چند که به تناسب عظمت دستگاه طبیعت سازنده ی آن دارای قوایی عظیم تر است. تنها به این دلیل غیر اولی (متاخر از تجربه) است که ما بی درنگ وجود خدا و همانندی او را با روح و عقل انسانی اثبات می کنیم »^{۵۳}

عده ای^{۵۴} کلام کلائانتس را به شکل اول قیاس تنظیم نموده اند

۵۳. کلیات فلسفه پایکین استرول ص ۲۰۹

۵۴. فلسفه دین نورمن. ال کیسلر ترجمه حمید رضا آیت اللهی ص ۱۴۷

الف . جهان صنع بزرگی است که شبیه به ماشین است صغری

ب. هر صنع بزرگی صانع بزرگ دارد کبری

پس جهان بزرگ صانع بزرگ دارد نتیجه

روش تمثیلی در جهان غرب با توجه به اوج دوران ماشین انگاری و اقتدار و شهرت علوم تجربی روش مرسوم و عادی در بین دانشمندان برای اثبات صانع به شمار می رود پیلی «paley» از تشبیه جهان طبیعت به ساعت به شکل زیر به ساعت ساز آن استدلال می کند

الف . یک ساعت نشان می دهد که به خاطر مقصودی عاقلانه به هم گرد آمده است تا زمان را نشان دهد

ب. جهان تدبیر بزرگ تری از ساعت را نشان می دهد

ج . پس اگر ساعت نیازمند ساعت ساز است جهان بزرگ که پیچیده تر از ساعت است نیازمند مدبر با شعور بزرگتری خواهد بود که خدا است .

استاد مطهری ره خلاصه ای از بیان تمثیلی این برهان که واضح ترین شکل آن توسط هیوم گزارش شده به شکل ذیل جمع نبندی کرده است

الف . برهان نظم یک برهان تعقلی محض بر اساس بدیهیات اولیه نیست بلکه برهانی تجربی مولود تجربه طبیعت است و باید واجد شرایط تجربی باشد

ب. این برهان مدعی است که از تجارب ممتد درباره ی طبیعت شباهت کامل میان طبیعت و میان مصنوعات انسان از قبیل ماشین ، کشتی و خانه به دست می آید و روشن می گردد که جهان از نظر رابطه ی اجزایش با یکدیگر و از نظر تطابق میان ساختمان جهان و آثار و نتایجی که بر آن مترتب می شود عینا مانند یک ماشین بزرگ است

ج. به حکم قاعده ی کلی که در براهین تجربی مورد استفاده قرار می گیرد شباهت معلولات دلیل بر شباهت علل است و نظر به این که معلولات و مصنوعات انسان از روح و عقل و اندیشه ناشی شده است پس جهان نیز از یک روح و عقل و اندیشه ی بزرگ ناشی شده است.^{۵۵}

نقد

اولا . روش تمثیلی بلحاظ منطقی مفید یقین نیست

ثانیا . شرط تمامیت تمثیل مشابهت بین اصل و فرع است و در مورد مثال بین مصنوعات بشری و موجودات طبیعی امر مسلم نیست ما در مورد مصنوعات بشری وجود صانع را مشاهده و تجربه کرده ایم اما در مورد موجودات طبیعی چنین تجربه ای وجود ندارد .

ثالثا . به فرض که مشابهتی باشد فقط در ناحیه نظم بخشی است و از این روش فقط می شود ناظم را اثبات کرد در حالی که خالقیت خداوند برای جهان و مبدأیت او برای هستی حداقل انتظاری است که از براهین اثبات وجود خدا می توان داشت .

^{۵۵} . علل گرایش به مادیگری ص ۱۸۱

رابعا . به فرض که بین مصنوعات بشری و موجودات طبیعی مشابهتی هم باشد نهایت دلالت روش تمثیلی این است که ناظمی عالم و مدبر را برای جهان اثبات کند و لازمه وجود چنین ناظمی خدا نیست شاید موجوداتی مجردی چنین کاری را انجام داده باشند بنابر نهایت دلالت این برهان اثبات یک موجود مجرد فوق مادی است نه خدا .
تقریر دوم « روش برهانی »^{۵۶}

عده ای با توجه به نا رساییهای که در برهان نظم به روش تمثیلی بود در صدد بر آمده اند تا تبیین برهانی از آن ارایه دهند شهید مطهری ره از کسانی است که خواسته است از این روش بهره بگیرد طریق علت و معلول و سنخیت و گزینش و انتخاب تبیین عقلانی از برهان نظم ارایه دهد .

اولا : این روش اگر چه ضعف های برهان نظم را بر طرف می کند و لکن استقلال برهان نظم را زیر سؤال می برد اگر بناست ما از طریق علت و معلول از وجود نظم معلول به ناظم علت پی ببریم دیگر نیازی به برهان نظم نیست از خود مخلوق هم می شود به خالق پی برد .

ثانیا : به فرض که استقلال برهان نظم را مخدوش نکند با این رویکرد هم فقط اثبات ناظم می شود و بین اثبات ناظم و این که آن ناظم خداست هیچ ملازمه ای وجود ندارد .

تقریر سوم « روش استقرایی »

با توجه به این که روش استقرایی مفید یقین نیست و از سوی دیگر تمام یافته های تجربی بشر که زندگی خود را بر آن استوار نموده اند از همین استقراء حاصل شده است و لذا دانشمندان را بر آن داشت که راه حلی برای این مشکل بیابند که چگونه از راه استقراء می توان به یقین رسید و لذا روش های برای این از دیر زمان ارایه شده است

الف . راه حل مکتب عقل ارسطویی

در این راه حل با تبدیل مس « مقارنت » به طلایی « ملازمت » را کیمیای « اتفاق ، نادر است » به عهده دار اهل منطق قاعده ای دارند که الاتفاق لا یكون دائما و لا اکثریا اتفاق نمی تواند دائمی و اکثری باشد مطابق این قاعده فتوی می دهند تقارن چند امر که میانشان رابطه ی سببیت نباشد نی تواند همیشگی و یا اکثری باشد بلکه اگر هم واقع شود نادر است وقتی مثلا اگر الف با ب در ده مورد باهم تقارن داشتند یعنی هر جا الف بود ب هم مشاهده شد از این تقارن به ملازمت پی می بریم و وقتی ملازمت و رابطه بین آن دو کشف شد به طناب اصل علیت از این چاه اتفاق خارج می شویم . به موجب اصل علیت علل مشابه معلول های مشابه در پی دارند و یا طبیعت بر نهج واحد و شیوه یکسان عمل می کند و یا میان علت و معلول سنخیت بر قرار است از این نتیجه گرفته می شود که الف علت ب است .^{۵۷}

این راه حل را در خصوص اثبات کبرای برهان نظم به شکل ذیل می توان تطبیق کرد :

^{۵۶} رک کتاب طبیعت و حکمت احمد دلبلی ص ۱۲۲-۱۳۵

تفرج صنع - عبد الکریم سروش ص ۴۲۸ - الاسس المنطقیه للاستقراء محمد باقر صدر ص ۲۵ و دروس مبانی منطقی استقراء - سید کاظم حایری و معضل استقراء از نگاه شهید صدر - مهدی هادوی - کیهان ^{۵۷}

اندیشه ش ۳۶ - مبانی استقراء علی ربانی گلبایگانی مجله کلام ش ۹

الف. تقارن نظم و ناظم با شعور امری محسوس و مجرب است

ب. بر طبق قاعده ی «الاتفاقی» بین نظم و ناظم باشعور ملازمه وجود دارد

ج. بر طبق اصل کلی «سنخیت بین علت و معلول» این ملازمه در هر مجموعه ی منظمی وجود دارد

بنابر این با توجه به اثبات صغری در مباحث قبل مجموعه ی نظام مند طبیعت ملازمه ی ضروری با دخالت ناظم با شعور دارد .

ب راه حل مبتنی بر حساب احتمالات

برخی افراد برای اثبات تجربی نظم در عالم که صغرای برهان نظم را تشکیل می دهد یا پس از قبول اصل نظم برای اثبات کبرای برهان یعنی تصادفی نبودن نظم موجود و وجود ناظم برای آن به حساب احتمالات تمسک ورزیده اند به این صورت که احتمال وقوع تصادفی شکل موجود قریب به صفر است پس مجموعه های موجود تصادفی نبوده و نظم وهماهنگی آن به مبدأ فاعلی علیم و مدبر استناد دارد .

وقتی نظم در عالم ثابت شد سؤال می شود که آیا این نظم بصورت تصادفی و اتفاقی پدید آمده و معلول تصادف کور طبیعت است یا تصادفی نیست ؟ از بین این دو احتمال یکی مورد بررسی قرار می گیرد وقتی یکی باطل شد دیگری اثبات می شود چون بصورت سلب و ایجاب مطرح شده و از دو احتمال خارج نیست یا نظم موجود تصادفی است یا نیست . اما تصادفی بودن آن به دلیل حساب احتمالات باطل است چون حساب احتمالات می گوید اگر به شخصی که سواد ندارد یک شماره تلفن ده رقمی در اختیار وی گذاشته شود تا یک شماره تلفن خاص را بصورت شانسی و تصادفی بگیرد احتمال این که بتواند آن شماره مورد نظر را بگیرد در حد صفر است یعنی یک در ده میلیارد

پس با مشاهده نظم های لا یتناهی در جهان ، عقل به وجود خدای ناظم و عالم و قادر حکم می کند و اگر کسی در آن تردید کند باید در فکر و قدرت تعقل وی تردید کرد .

سعدی می گوید : این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار

داروین یکی از دانشمندان زیست شناسی می گوید : محال است عقل رشید با دیدن این نظام و هماهنگی عجیب عالم بگوید دنیا مبدأ و آفریننده ای ندارد .^{۵۸}

لکننت دنوئی شیمیدان معروف می گوید : روابط پیچیده که در شیمی آلی راجع به ظهور و نشو موجودات زنده و تاریخ تطور نباتات و حیوانات یافته شده است ، حاکی از طراح و نقشه ای است که نمی تواند تصادفا رخ داده باشد ، بلکه باید جهت و مسیر معین داشته باشد که مبین نظم آن باشد .^{۵۹}

^{۵۸} .کلام فلسفی به نقل از کتاب اصل انواع ص ۱۶

^{۵۹} .کلام فلسفی به نقل از کلیات فلسفه ص ۲۱۰

با توجه به حساب احتمالات تحقق تصادفی این عالم با نظم پیچیده ای که دارد قریب به صفر است و ارزش علمی در محافل علمی نخواهد داشت و لذا نسبت به احتمال دیگر یک یقین روان شناختی حاصل می شود و همین مقدار از یقین برای استدلال به برهان نظم برای اثبات واجب کافی است .

شکل منطقی برهان نظم به روش حساب احتمالات

الف . احتمال منظوم بودن عالم طبیعی (از میان جمیع احتمالات قابل تصور) احتمال نادر و ضعیف است صغری

ب. تحقق امری که احتمالش ضعیف و نادر است عادتاً محال است کبری

ج . پس تحقق طبیعی نظام مند عادتاً محال است صغری دوم

د. وقوع امری که عادتاً محال است جز با دخالت عنصر هوشمند و با شعور میسر نمی باشد کبری دوم

ر. پس نظم موجود در عالم طبیعت معلول دخالت عنصری هوش مند و با شعور می باشد

سه اشکال بر حساب احتمالات

۱. حساب احتمالات منتج یقین روان شناختی است نه یقین منطقی چون احتمال تصادفی بودن عالم را بطور قطع و

یقین منطقی رد نمی کند و آنچه در برهان لازم است یقین منطقی است نه یقین روان شناختی .

۲. حساب احتمالات در هیچ حالت حتی در موردی که نسبت به یک پدیده خاص - نه جامع ذهنی - در نظر گرفته

شود ناظر به اوصاف حقیقی و واقعی آن پدیده نیست بلکه از اعتبارهای ذهنی و عملی انسان است و اگر

حکایتی برای آن باشد تنها در قیاس با مقدار امید و انتظار انسان بوده و کشفی حقیقی نسبت به جهان ندارد .

۳. حساب احتمالات ارزش ریاضی ندارد اگر چه مبدأ و منشاء ریاضی دارد چون حساب احتمالات حسی و

استقرائی است یعنی وقتی ما بررسی می کنیم می بینیم اگر فرد بی سوادى بخواهد ده عدد را بطور مرتب و منظم

در کنار هم سامان دهد باید چندین هزار عملیات انجام دهد و در نهایت احتمال دارد بتواند آن ده عدد را بطور

منظم در کنار هم بچیند و از حد احتمال تجاوز نمی کند .

پاسخ از اشکالات^{۶۰}

یکم: حساب احتمالات، احتمال وقوع تصادفی و اتفاقی یک مجموعه را گرچه به سوی صفر میل می دهد و لیکن هرگز

به صفر نمی رساند، و به همین دلیل تنها برای اطمینان عرفی و یقین روانشناختی مفید است و هیچگاه یقین علمی

(۵) به دنبال نمی آورد (۶) .

با توجه به پیام برهان و رسالتی که بر عهده دارد، این اشکال وارد نخواهد بود؛ زیرا برهان محاسبه احتمالات،

برهان مستقل نیست، بلکه رسالت آن داوری میان دو نظریه « طرح تدبیر » و « تصادف » است و این که کدام یک

از این دو نظریه در تبیین پدیده منظم، ارزش علمی دارد .

^{۶۰} . ایت سبحانی در مقاله برهان نظم و حساب احتمالات

انتظار از این دلیل، این نیست که احتمال مخالف (تصادف) را به حد صفر برساند، بلکه انتظار این است که آن را به حدی برساند که هیچ خردمندی در تبیین پدیده‌ها به آن توجه نکند و ارجی بر آن ننهد. و برهان حساب احتمالات در این حد کارآیی دارد.

طرفداران فرضیه «اپیکوری» همان طراحان فرضیه‌های علمی در پدیده‌های طبیعی هستند و هیچ‌گاه دیده نشده که این گروه در تحلیل‌های علمی خود، پدیده‌ای را با فرضیه‌ای که احتمال صحت آن نسبت به فرضیه مخالف، در حدیک میلیاردم است، تفسیر و تبیین کنند؛ چطور شد که همین گروه که در تبیین پدیده نظم و هماهنگ بودن طبیعت، بر چنین احتمال تکیه می‌کنند و به رخ مخالفان می‌کشند.

احتمال تصادف در موجود منظم که مساوی با یک میلیاردم احتمال است، هرچند از نظر دقت فلسفی، منافی یقین به طرح و تدبیر است، ولی به خاطر فرط ضعف، آن‌چنان مغفول عنه است که انسان تحلیل‌گر به آن توجه نکرده و آن را به حساب نمی‌آورد. و یقین خود را به قضیه آشکار می‌سازد، چنان که همین وضع در استقرای گسترده نیز حاکم است.

دوم: در صورتی که وجود مدبری حکیم به شیوه‌ای عقلی اثبات نشده باشد و احتمال وقوع تصادفی هیئت موجود برود، بین احتمال وقوع نظام موجود و یا نظام احسن، و احتمال وقوع هر یک از حالت‌های ممکن، و یا متصور و از جمله احتمال وقوع بدترین و زشت‌ترین مجموعه، تفاوتی نخواهد بود و در این صورت چون یکایک شکل‌های متصور با یکدیگر سنجیده شود، از جهت احتمال، امتیازی بین هیچ‌یک از آنها با دیگری نیست.

امتیاز وقتی به وجود می‌آید که احتمال وقوع چند مورد با یکدیگر جمع شود و یا این که احتمال وقوع نظام موجود و یا نظام احسن، در برابر دیگر احتمال‌هایی قرار گیرد که در ردیف آن قرار دارند، در این حال هرچه احتمال وقوع نظام احسن به سوی صفر میل کرده باشد، احتمال ظهور طرف مقابل که حاصل جمع دیگر احتمال‌هاست، به یک نزدیک خواهد شد و لیکن نکته مهم این است که واقعیت خارجی همواره یکی از حالت‌های مفروض است و جامعی که بین چند حالت و یا بین همه حالت‌هایی که غیر از نظام احسن هستند، در نظر گرفته می‌شود، یک امر ذهنی است و به بیان دیگر، در واقع همواره یکی از شکل‌های متصور تحقق می‌پذیرد و آن شکل هر کدام که باشد، احتمال مساوی با احتمال نظام موجود و یا نظام احسن خواهد داشت.

در تحلیل این اشکال باید سه چیز را در نظر گرفت:

الف: مطابق قانون علیت و معلولیت در حرکت نامتناهی ذرات صغار، باید یکی از این صور تحقق پذیرد و تعیین یکی از آن صور، بستگی به تحقق علت تامه آن دارد، یعنی علت تامه هر یک از این صور مختلف، تحقق پذیرفت، معلول تحقق خواهد یافت و قانون محاسبه احتمالات با این نقطه سر و کاری ندارد.

ب: مقصود از نظم در این مورد، نظم غایی است، یعنی نظم هماهنگ اجزا و ذرات بی شمار که به نتیجه خاصی منتهی می‌گردد، مانند هماهنگی اجزای دستگاه بینایی به نحوی که به دیدن می‌انجامد، در حالی که ترکیب اجزای آن مثلا به یک میلیون صورت امکان پذیر است، اما هیچ کدام از آن صور هماهنگ نبوده و به این نتیجه نمی‌رسد.

ج: تحقق هریک از این صورتهای اعم از ناهماهنگ و هماهنگ، جز یک احتمال آن را تایید نمی‌کند و همه صور از نظر احتمال، یکسان می‌باشند.

با توجه به این سه اصل، به توضیح برهان می‌پردازیم: فرض می‌کنیم شماره صورتهای غیر منظم از پدیده حیات قریب به یک میلیون صورت است، و در حالی که صورت منظم که در آن هماهنگی و آینده‌نگری صورت گیرد، یک صورت بیش نیست، در این هنگام تحقق پدیده به صورت غیر منظم (اگر طرح و تدبیر در کار نباشد)، مورد تایید نه‌صد و نود و نه هزار و نه‌صد و نود و نه احتمال است در حالی که صورت منظم از پدیده را فقط یک احتمال تایید می‌کند.

شما می‌توانید، این اختلاف بارز در احتمال را با یک مثال توضیح دهید، فرض کنید مکانیکی تمام اجزای یک خودرو را پیاده کرده و همه را در بشکه‌ای می‌ریزد و با وسیله‌ای روزها و یا ماهها آن را تکان می‌دهد، صور نامنظم اجزای آن، با صورت منظم که غایت و غرض بر آن مترتب شود، قابل قیاس نیست، ترکیب نامنظم آن می‌تواند به هزاران صورت درآید، در حالی که ترکیب منظم و هماهنگ آن یک صورت بیش ندارد.

این جاست که می‌گوییم (اگر طرح و تدبیر نباشد)، احتمال پیدایش یک خودرو منظم بر اثر حرکت کور و کر، یک احتمال بسیار ضعیف و نادری است که مورد توجه قرار نمی‌گیرد، در حالی که احتمال پیدایش یک مرکب کج و معوج و خالی از هدف، مورد تایید هزاران احتمال می‌باشد، به گونه‌ای اگر احتمال منظم (احتمال بسیار ضعیف) به هر دلیلی از بین برود، یقین فلسفی دست می‌دهد که محصول این حرکت یک موجود ناهماهنگ است.

عقل و خرد در پرتو محاسبه احتمالات می‌گوید: اگر طرح تدبیر در کار نباشد، احتمال پیدایش موجود هماهنگ در آستانه صفر است، در حالی که احتمال پیدایش یک مرکب ناهماهنگ و ناهنجار در آستانه یقین فلسفی و از نظر علمی و عقلانی، مورد یقین است.

هرگاه ما در مقابل پدیده نامنظم قرار بگیریم، توجیه پدیده ناهماهنگ از طریق تصادف و شانس، یک توجیه عقلانی خواهد بود و در حقیقت پدیده را با عاملی تفسیر کردیم که قبل از روشن شدن وضع، تقریباً یک میلیون احتمال آن را تایید می‌کرد و در چنین صورت حق نداریم آن را با عامل دوم به نام طرح و تدبیر توجیه کنیم.

ولی اگر در مقابل یک پدیده منظم و هماهنگ قرار گرفتیم، در این صورت جریان بر عکس خواهد بود؛ توجیه آن از طریق تصادف و شانس، تفسیر پدیده با یک احتمال بسیار ناچیز خواهد بود که در نظر عقلا و خردمندان بی ارزش بوده و در هیچ علم و دانشی به چنین احتمالی ارزش قائل نمی‌شوند.

بلکه عقلا می‌گویند: اگر عامل تصادف و شانس تعیین کننده بود، بایستی وضعی بر خلاف وضع موجود پدید آمده باشد که نتیجه آن هرچه باشد، پیدایش پدیده منظم به مفهوم غایی آن نخواهد بود، در حالی که اکنون پدیده منظم تحقق یافته است، پس در این صورت باید آن را با عامل دیگری نام طرح و تدبیر تفسیر کرد که صد در صد با هدفداری متلازم است، نه عامل تصادف که فقط در یک میلیونیم احتمال می‌تواند با هدفداری همگام باشد.

اساس اشکال را این تشکیل می‌دهد که تصور شده جایگاه داوری، محاسبه احتمالات، فرد فرد صور ناهماهنگ است و مسلماً در این وقت همه صورتهای از نظر شانس وقوع، احتمال و شانس مساوی دارند؛ در حالی که مورد داوری، عصاره و قدر مشترک صورتهای ناهماهنگ و احتمال صورت هماهنگ است؛ احتمال صور ناهماهنگ را نهصد و نود و نه هزار و اندی تایید می‌کند. در حالی که صورت هماهنگ را یک احتمال از یک میلیون احتمال پیشبینی می‌نماید.

هرگاه یکی از صور ناهماهنگ تحقق می‌پذیرفت، طبعاً بر خلاف انتظار نبوده، زیرا احتمال بسیار بالایی آن را قبلاً تایید می‌کرد.

ولی هرگاه نتیجه بر عکس شد، یعنی ۹۹۹ هزار احتمال تحقق نیافت، ولی یک احتمال، جامه عمل پوشیده، این نشان می‌دهد که عامل تصادف تعیین کننده نبوده است، بلکه عامل طرح و تدبیر نظم کنونی را رقم زده است.

فرض کنید یک میلیون نفر از نژاد سفید در نقطه‌ای گرد آمده‌اند و در میان آنان فقط یک سیاه‌پوست است و بناست به وسیله هواپیما سکه‌ای پرتاب شود که نصیب یکی از آنها گردد، هر یک از این افراد در برخورداری از این سکه شانس مساوی دارند، ولی شانس برخورداری، عنصر سفید (نه فرد سفید) بسیار بالاست، در حالی که احتمال این که سکه به دست فرد سیاه‌پوست برسد، بسیار ضعیف است. اکنون اگر احتمال قوی تحقق پذیرفت و سکه به دست عنصر سفید افتاد، تفسیر پدیده از طریق «تصادف» صحیح خواهد بود، ولی اگر احتمال ضعیف تحقق یافت و سکه به دست فرد منحصر به فرد سیاه‌پوست افتاد، عقل متعارف (نه عقل دقیق فلسفی) می‌گوید حتماً در پرتاب سکه طرح و نقشه‌ای در کار بوده که سبب شده است سکه به دست فرد سیاه‌پوست برسد.

سوم: «حساب احتمالات به شرحی که گذشت در هیچ حالت، حتی در موردی که نسبت به یک پدیده خاص و نه جامع ذهنی در نظر گرفته می‌شود، ناظر به اوصاف حقیقی و واقعی آن پدیده نیست؛ بلکه از اعتبارهای ذهنی و عملی انسان است و اگر حکایتی برای آن باشد، تنها در قیاس با مقدار امید و انتظار انسان بوده و کشفی حقیقی نسبت به جهان خارج ندارد.»

«حساب احتمالات برای عقل عملی و برای تنظیم رفتار فردی و اجتماعی مفید بوده، به همین جهت در علمی که کشف حقیقت و واقع در آن کمتر مورد نظر بوده و کاربرد عملی آنها تعیین کننده و مفید است، استفاده از حساب احتمالات پر رونق، بلکه ضروری و لازم است و لیکن در مسائل فلسفی و الهی که متفکر در جستجوی حقیقت به تفکر و تامل می‌پردازد و به کمتر از یقین دل نمی‌بندد، استفاده از آن بی فایده و خطاست»^(۷).

در آغاز بحث یاد آور شدیم که هر برهانی برای خود جایگاه و پیام و مخاطبان خاصی دارد و با توجه به این سه مطلب، باید به نقد آن پرداخت؛ مخاطبان این برهان دانشمندان علوم طبیعی هستند که پیوسته با فرضیه سازی مشکلات پدیده‌ها را حل می‌کنند. و برای چنین افراد یقین عقلایی و اطمینان قلبی کافی است و هرگز لازم نیست که از یقین فلسفی که حتی یک میلیارد احتمال را باید نفی کند، برخوردار باشند. بنابراین، این که می‌گویند «در

مسائل فلسفی و الهی که متفکر در جستجوی حقیقت به تفکر و تامل می‌پردازد، استفاده از آن خطاست» در این مورد صحیح نیست .

این که می‌گویند « این نوع محاسبه از اعتبارهای ذهنی و عملی انسان است و اگر حکایتی برای آن باشد در حد امید است»، بازگشت به همان اشکال اول است .

در پایان یادآور می‌شویم که محاسبه احتمالات جنبه کشف از واقع دارد و تنها اعتبار ذهنی نیست، البته کشف در حدتوان خود .

مثلا علم هواشناسی با گردآوری اطلاعات خاص از وضع هوا در ۲۴ ساعت، در حد توان خبر می‌دهد و اگر اطلاع جامعی داشت به طور قاطع گزارش می‌داد .

فرض کنید یک آتش سوزی در کارگاه بزرگی رخ می‌دهد، کارشناسان برای تعیین عامل آن به تکاپو افتاده، فرضیه‌ها را یکی پس از دیگری، به محک می‌زنند و گاهی به صورت قاطعانه (البته علمی نه فلسفی) عاملی را نفی می‌کنند. مثلا احتمال این که از طریق پرواز هواپیما در سطح بالا جرقه‌ای از آن در آمده و به کارگاه افتاده و آتش سوزی رخ داده است این احتمال از نظر فلسفی مردود نیست، چون به حد امتناع نرسیده است، اما از نظر علمی کاملا مردود است و هیچ کارشناسی برای آن ارزش قائل نمی‌شود .

اصولا یقین، ظن و احتمال یک رشته پدیده‌های نفسانی‌اند که با کشف از واقعیت ملازمه ندارند، ولی هرگاه بر اساس محاسبه‌های معقول و استوار صورت گیرند، ناظر به عالم واقع خواهند بود و اگر محاسبات عقلانی مبتنی بر بدیهیات عقلی و منتهی به آنها باشد، کاشف واقعیت نیز خواهد بود .

حاصل مطلب

از طریق حس و با شیوه‌های استقرایی راهی برای اثبات صغرای برهان نظم برای مجموع هستی وجود ندارد و بر فرض اثبات نظم برای مجموع هستی پی بردن به وجود نظم بر مبنای حساب احتمالات ممکن نیست زیرا احتمال تصادف همچنان به قوت خود باقی است البته با پذیرش قانون علیت و معلولیت و نفی هر گونه تصادف می‌توان از وجود نظم به عنوان حرکت ، حدوث یا امکان به وجود ناظم پی برد .

فصل پنجم

نقد و بررسی اشکالات وارده بر برهان نظم

اشکالات هیوم بر برهان نظم

اشکال اول « قیاس عالم به مصنوع بشری قیاس مع الفارق است »

مصنوعات دلالت بر صانع می کنند اما در مورد طبیعت چنین سخنی نا روا است چرا که طبیعت با مرور زمان و تکرار حوادث خود می تواند آفریدگار نظم خود باشد و نیازی به طراح خارجی نداشته باشد و ایشان برای نظر خود به فرضیه اپیکور متمسک می شود که عالم مرکب از تعداد بی شماری از ذرات صغار است که به طور تصادفی در حرکت هستند در یک زمان نامحدود این ذرات صغار ترکیبات متعددی پیدا می کنند و به انواع صورت های گوناگون ممکن در می آیند اگر یکی از این ترکیبات نظم ثابت و معینی پیدا کند (خواه موقت یا دائم) این نظام در طی زمان مناسب صورت تحقق و استقرار خواهد یافت و ممکن است کیهان با انتظامی که ما اکنون در آن زندگی می کنیم از این ترکیبات ساخته شده باشد .^{۶۱}

اقبال لاهوری هم می گوید : « حقیقت این است که مشابهت و تمثیلی که این برهان بر آن بناء شده اصلا ارزشی ندارد میان نمودهای طبیعی و کارهایی که بشر سازنده ای می کند واقعا شباهتی نیست .^{۶۲}

نقد و نظر

این که بین نظم و ناظم رابطه ضروری وجود دارد به حکم عقل است و استفاده از تشبیه و مثال فقط برای تقریب به ذهن است و برای فهم مطلب است و الا قائلین به برهان نظم نمی خواهند از وجود ساعت و ساعت ساز و مصنوعات بشری به صانع هستی ممدد استدلال کنند و امر بشری را دلیل بر امر الهی نمایند .

اشکال دوم : نظم معلول طبیعت است

اگر نظم دلالت بر وجود ناظم می کند اما به هیچ وجه دلالت بر وجود ناظم بیرونی نمی کند بلکه از خود طبیعت نشأت می گیرد مثلا از ترکیب نئودورژن و اکسیژن آب پدید می آید که خاصیت میعان و رفع عطش دارد که کاملا خواصی غیر از خواص اجزاء دارد در جهان بزرگ طبیعت با مرور زمان انشقاق زمین از خورشید و قابل زیست بودن زمین برای نباتات و حیوانات و انسان به وجود آورده است .

نقد و بررسی

طبیعت یا این نظم را از ازل داشته است و طبیعت ازلی است یا این نظم را از جای گرفته است بنابر این از این دو حال خارج نیست یا نظم ناشی از خود طبیعت است یعنی علت نظم در طبیعت خود طبیعت است یا این که علت خارجی دارد اگر علت نظم خود طبیعت باشد از دو حال خارج نیست یا این طبیعت دارای ادراک و شعور و قدرت و حکمت است یا فاقد علم و قدرت و شعور است اگر شق اول مراد باشد شما اسم موجود دارای ادراک و

^{۶۱} جان هیک . فلسفه دین - نقل از کتاب کلام فلسفی قراملکی

^{۶۲} احیای تفکر اسلامی ص ۳۶

علم و قدرت و حکمت را طبیعت می گذارید ما اسم آن را خدا می نامیم و این اختلاف تعابیر موجب اختلاف در واقعیت و حقیقت نخواهد بود .

اگر این طبیعت فاقد و علم و قدرت و حکمت علت نظم در عالم طبیعت شده است این خلاف ضروری عقل است چون فاقد شیئی می تواند معطی شیئی باشد چیزی که خود ندارد چگونه به دیگر اعطا می کند

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند شود هستی بخش

اگر طبیعت نظم را از علت خارجی گرفته باشد ما به سراغ آن علت خارجی می رویم و سئوالات فوق را در مورد آن مطرح می کنیم لا محاله باید نظم در عالم طبیعت به یک موجود دارای علم و حیات و حکمت و قدرت ختم شود و الا عقلا محال است نظم تحقق یابد .

اشکال سوم : نظم معلول تصادف است

عده ای گفته اند نظم موجود در عالم طبیعت معلول تصادف است در طول سالیان طولانی از بر خورد ذرات موجود دیگری به وجود آمده و از بر خورد آنها موجودات دیگر تا این که به این شکل در آمده است در این رابطه سه فرضیه مطرح شده است

۱. نظریه لاپلاس ایشان معتقد بود که در اول آفرینش ستارگان مکرر در مکرر با یکدیگر بر خورد کردند که منظومه شمسی از آن به وجود آمد و از نزدیک شدن یک ستاره به خورشید و تصادف آن با خورشید زمین از خورشید انشقاق یافت و به مرور زمین حرارت خود را از دست داد در دانش مکانیکی وی در تبیین جهان و اداره آن به خداوند نیازی نمی افتد .^{۶۳}

۲. آغاز حیات از موجود تک سلولی^{۶۴} بعد از پیدایش زمین و قابلیت آن برای رشد و نمود گیاهان و حیوانات با مرور زمان و بر خورد مکرر عناصر و ترکیب آن سلول اولیه گیاهان و حیوانات به وجود آمد و سپس بر اثر تکامل و ترکیبات مختلف از موجود تک سلولی حیوانات مختلف پدید آمدند .

۳. فرضیه تکامل داروین . برخی از زیست شناسان از جمله داروین بر این باورند که انسان صورت تکامل یافته میمون است بقای انسان و دیگر حیوانات در پرتو جدال حیوان با طبیعت و سایر حیوانات و به تعبیری در سایه تنازع در بقا ممکن شده است و در آن به وجود طراح و ناظمی نیازمند نیست^{۶۵}

تحلیل و بررسی

اولا . این ها فرضیه های اثبات نشده اند و مخالفان جدی در بین زیست شناسان و ستاره شناسان دارند افرادی مانند مک کرا دی ، ری ون و دنوی و ... مخالف این نظریات اند .

^{۶۳} . علم و دین ص ۱۱۱ و داروین بنیاد انواع ترجمه نورالدین فرهیخته

^{۶۴} « ذره بسیار کوچک و نامرئی « پرتو پلاسم » جسمی نرم و شفاف است و قدرت حرکت دارد و از آفتاب کسب نیرو می کند این ذره بوسیله نور خورشید اسید کربنیک هوا را تجزیه می کند و ذراتش را

متلاشی می کند و تیدروژن را از آب گرفته و هیدروکربن می سازد و ب هاین طریق مواد غذایی خود را تحصیل می کند . « راز آفرینش انسان ص ۶۵

^{۶۵} . علم و دین ص ۷۲

کرسی مومریسون می گوید: برخی ستاره شناسان معتقدند که احتمال نزدیکی دو ستاره به هم تا حدودی که قوه جاذبه به آن در فعل و انتقال و آن را به سوی یکدیگر بکشاند نسبت یک به چند میلیون است و احتمال آن که دو ستاره به همدیگر تصادم کنند و باعث تجزیه و تلاشی یکدیگر شوند به قدری احتمال ضعیف است که از حوصله قدرت محاسبه خارج می باشد.^{۶۶}

ثانیا. نظریه لا پلاس به فرض صحت آن مخالف با وجود ناظم نیست چرا که محتمل است این عملیات بر خورد و انشقاق جزء طرح و برنامه ازپیش تعیین شده باشد.

ثالثا. پیدایش موجودات دارای حیات و علم و اندیشه از موجودات مادی صرف محال است فاقد شیئی نمی تواند معطی شیئی باشد خصوصا با توجه به اثبات تجرد نفس محال است که موجود مادی معطی موجود مجرد باشد. دنوی می گوید « احتمال رخ دادن و حادث شدن اتفاقی حتی ساده ترین مولکول پروتئین یک در

اشکال چهارم: نظم معلول انتفاع انسان ها است

هیوم مدعی است که نظم حقیقی در خارج وجود ندارد انسان به دلیل انتفاع و نفع خود از امور خارجی نام آن را نظم می گذارد به عبارت دیگر نظم بر انسان مداری متوقف است و این که انسان خود را اشرف مخلوقات می داند منافع همه اشیاء و حیوانات را برای خود ترجیح می دهد و بعد از ایشان داروین با طرح نظریه قانون تنازع بقا و انتخاب طبیعی گفته هیوم را تقویت کرد بقای انسان نه به دلیل اشرفیت بلکه در اثر مقاومت در جدال زندگی و تنازع بقاء و برتری وی بر طبیعت مادی و حیوانی بر می گردد.

نقد و بررسی

چه رابطه ای بین انتفاع انسان و نظم وجود دارد که اگر انسان بخواهد نفع ببرد باید ملتزم به نظم باشد مراد هیوم چیست می خواهد بگوید در حقیقت نظم وجود ندارد ولی انسان برای رفع حوایج خود نظم را بر عالم اعتبار کرده است مثلا بین روز و شب هیچ نظمی حاکم نیست اما انسان از این خواسته است تا در معادلات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی سود ببرد و روز و شب را ۲۴ ساعت قرار داده است تا بتواند به نیازها و خواسته خود برسد یا مثلا وجود نظم در عالم مانند چراغ راهنما و سبقت گیری ماشین از سمت راست و... است یعنی در حقیقت بین چراغ سبز و قرمز و زرد هیچ رابطه ای وجود ندارد این انسان است که برای رسیدن به احتیاجات خود این نوع ضوابط را قرار می دهد.

اگر مراد هیوم از نظم در خارج این باشد این سخن کاملا ناشی از جهل و ناگاهی یا گرفتاری به اندیشه سفسطائی است مگر می شود پیدایش فصول سال را رویش گیاهان را حرکت منظم هزاران موجود را انکار کرد و همه آنها را به قرار داد انسان دانست.

^{۶۶} موریس. راز آفرینش انسان ص ۱۱

علاوه این که اگر نظریه تکامل را بپذیریم و بگویم انسان در جدال زندگی به تکامل می رسد این نافی ناظم نیست چه بسا ناظم در موجود تک سلولی نسبت به انسان عنایت ویژه داشته است که در تنازع بقاء باقی بماند .

اشکال پنجم : سازگاری دلیل نظم با تعدد خدا و ناظم

به فرض دلالت نظم بر ناظم وجود نظم در عالم طبیعت خدای مورد ادعای ادیان را که قائل به توحیدند اثبات نمی کند و وجود نظم دال بر ناظم است اما دلیلی وجود ندارد که ناظم یکی بیش نیست و اثبات نمی کند که ناظم عدالت خواه و خیرخواه و دارای صفات کمال است .

نقد و بررسی

اگر نظم دال بر وجود ناظم است وحدت نظم هم دال بر وحدت ناظم است اگر ما بتوانیم ثابت کنیم که یک وحدت بر کل عالم طبیعت حاکم است مانند وحدت هدف و غایت و همه موجودات عالم به سوی یک مقصد و مقصود در حرکت اند در این صورت این دال بر وحدت صانع است و این را نمی شود با قطعات یک ماشین که توسط شرکت‌های مختلف ساخته شده است قیاس نمود .

علاوه آنچه رسالت برهان نظم است اثبات ناظم برای عالم هستی است و اثبات وحدت ناظم توسط براهین دیگر مانند برهان امکان و ... اثبات می شود

اشکال ششم : وجود شرور ناسازگار با دلیل نظم و نافی هوشمندی و خیر خواهی ناظم

اگر نظم دلالت بر نظم می کند وجود بی نظمی هم دلالت بر نبود ناظم می کند و این جهان معجونی از نظم و بی نظمی است وجود خوبی ها و بدیها بنابر این نمی توان گفت جهان هستی دلالت بر ناظم می کند علاوه بر آن اگر ناظم عالم بر شرور می بود یا باید گفت قدرت بر دفع شرور ندارد یا این که خیرخواه نیست و چون نتیجه همیشه تابع اخس مقدمتین است پس ناظمی برای عالم وجود ندارد .

نقد و بررسی

کجای عالم را تحقیق و بررسی نموده و به موجود شری دست یافته ای اولاً شری در عالم وجود ندارد چون شر امر عدمی است و در جهان هستی خلل و کم کاستی وجود ندارد تا موجب پیدایش شرور گردد به فرض که به علل مختلف شری هم باشد شر لازمه خیر کثیر است و وجود شر قلیل در برابر خیر کثیر دلالت بر عدم ناظم نمی کند.

بله شر نسبی وجود دارد یعنی وجود مار سمی بر انسان و حیوانات دیگر اگر نیش بزند شر است اما وجود خود مار برای عالم هستی ضرورت و خیر است کما این که وجود شیطان و جهنم چنین است .

اشکالات آیت الله جوادی آملی بر برهان نظم

اشکال اول یقین آفرین برهان نظم

برهان نظم مفید یقین منطقی نیست و نهایت دلالت آن ایجاد یقین روان شناختی و اطمینان قلبی است بنابراین این بهتر است دلیل نظم گفته شود نه برهان نبابر این ارزش جدلی دارد نه برهانی و حسی یا تجربی بودن صغرای برهان و مبتنی بودن کبرای آن بر تمثیل یا حساب احتمالات و استقراء عمده ترین دلایلی هستند که برای اثبات این ادعا می شود و همه آنها دچار اشکال اند^{۶۷}

نقد

اگر چه اثبات صغری در نگاه اولی امری حسی یا تجربی است و لکن حقیقت آن است که حس و تجربه به حریم نظم راه ندارند با تجربه نمی شود نظم را اثبات کرد اگر ما نظم در عالم را کشف کرده ایم نه این است که تجربه کرده ایم بلکه تجربه ابزاری بود که ما توانسته ایم به این حقیقت در عالم هستی راه یابیم این که این مجموعه با هم سازگار و هدفمند است قابل تجربه نیست .

و از سوی دیگر برای اثبات کبرای برهان نظم اگر چه از روش تمثیلی یا حساب احتمالات یا استقراء بهره گرفته شده است و لکن اثبات این که هر نظم ناظمی دارد به حکم عقل است با توجه به تعریفی که از نظم نمودیم مجموعه سازوار دارای هدف و غایت چنین نظمی بدون ناظم امتناع ذاتی دارد وقتی امتناع ذاتی داشت دیگر معنی ندارد برهان نظم را از برهان بودن ساقط کنیم

اشکال دوم عدم استقلال و تمامیت برهان نظم

« برای تمامیت هر برهان باید حدوسط آن کاملا مورد بحث قرار گیرد و در اثبات حدوسط نباید از حدود وسطای براهین دیگر استعانت شود زیرا در این صورت خلط برهان به برهان دیگر لازم می آید در برهان نظم نیز نباید از امکان یا حدوث یا حرکت و مانند آن که هر کدام حدوسط برهان مخصوص خودمی باشند استمداد شود و گرنه برهان نظم به یکی از براهین یاد شده بر می گردد^{۶۸} .

نقد

« بنابراین آنچه در تعریف برهان گذشت استفاده ی یک برهان از مقدمات یا حتی نتایج برهان های دیگر خدشه ای به برهان بودن آن وارد نمی کند در واقع در تمام برهان ها استفاده از اصل علیت با صرف نظر از ملاک احتیاج معلول به علت یکی از پیش فرض ها و مبادی تلقی می شود و اختصاص به برهان نظم ندارد اگر قرار باشد که ملاک اثبات خداوند در یک برهان همان ملاکی باشد که توجیه گر تمام مقدمات آن برهان است چنان که مثلا در برهان وجوب و امکان امکان هم ملاک نیاز معلول به علت است و هم دلیل اثبات واجب است طبق این بیان شما باید برهان اثبات واجب منحصر در برهان امکان و وجوب باشد .»

. تبیین براهین اثبات خدا جوادی آملی ص ۳۳ ۶۷

. همان ص ۳۷ ۶۸

هر برهانی از ماده و صورت تشکیل می شود اگر در برهانی مواد آنها متمایز بود براهین هم متمایز خواهد بود و از سوی دیگر حقیقت و جوهره برهان به این است که نتیجه یقینی داشته باشد یعنی مقدمات آن یقینی باشد این یقین فرق ندارد که از طریق حس حاصل شده باشد یا از راه تجربه یا از طریق عقل و شهود . بنابر این صرف این که در مقدمه ی برهانی از حس و تجربه یا از نتایج برهان دیگر استفاده شده باشد دال بر برهانی نبودن استدلال و یا نیازمندی آن نیست .

و لکن اشکال استاد بر این است که اگر برهان نظم بخواهد ناظم بمعنای خداوند را اثبات کند به تنهایی از توان اثبات آن عاجز است نهایت دلالت برهان نظم این است که نظم دال بر وجود ناظم است اما آن ناظم ضرورتاً خداست به چه دلیل و لذا برهان نظم نیازمند به یک برهان دیگر است تا بتواند این ناظم را عالم و باشعور بودن ارتقاء درجه داده و او را به حد واجب الوجود بودن برساند. این است معنای نیازمندی برهان نظم به براهین دیگر.

مثلاً اگر بگویم عالم متغیر است و هر هر متغیری حادثی است پس عالم حادث است در این برهان تغییر عالم از طریق حس و تجربه به دست می آید و تغییر حوادث هم به دلیل اکوان اربعه ثابت می شود و خود اکوان اربعه هم باز از طریق تجربه و یا عقل اثبات می شود بعد از ثبوت حدوث برای عالم از این نتیجه استفاده کرده و می گویم عالم حادث است هر حادثی نیاز به محدث دارد وقتی ثابت شد که عالم نیاز به محدث دارد ما در اینجا از دو تا برهان استفاده کرده ایم و لکن در این جا هر برهانی برای خود استقلال در اثبات مدعی دارد در برهان اول ما در صدد اثبات حدوث برای عالم بودیم و برهان قادر بر اثبات مدعا بود و لکن در برهان دوم ما در صدد اثبات خداوندی هستیم که عالم را حادث ساخته است و برهان حدوث از اثبات آن عاجز است چون این محدث ضرورتاً نمی تواند خدا باشد و لذا این برهان اگر بخواهد واجب تعالی را اثبات کند نیازمند به یک برهان دیگر است به این طریق « که هر حادثی ممکن است و هر ممکنی نیازمند علت و علت باید واجب باشد نمی تواند ممکن باشد به دلیل لزوم تسلسل محال ». پس کبرای برهان حدوث که هر حادثی محدثی دارد اگر بخواهد خدا را اثبات کند نیازمند به یک برهان دیگر است تا آن برهان دیگر ضمیمه این نشود این برهان توان اثبات واجب الوجود را ندارد بنابر این مراد از عدم استقلال برهان بمعنای نا توانی از اثبات مدعی است نه نیازمندی مقدمات آن به براهین دیگر .

اشکال سوم « قلمرو برهان نظم محدود به ممکنات است »

نتیجه برهان نظم بر فرض تمامیت همه ی شرایط و ارکان بیش از اثبات اصل وجود ناظم آگاه و مدیر و مدبر نیست بنابر این نمی توان نحوه ی وجود او را از قبلی واجب یا ممکن بودن و ... اثبات کرد پس اگر مطلوب در برهان نظم اثبات واجب باشد نتیجه ی برهان مطابق مدعا نخواهد بود مگر با تمیم آن به برهان صدیقین یا امکان و

وجوب و اگر مطلوب اثبات وصف علم و قدرت واجب باشد بعد از فراغ از اصل تحقق واجب برهان یاد شده تا حدودی آن را کفایت می نماید.^{۶۹}

اصولا موضع حس و تجربه در مقابل مسائل ما و رای طبیعت موضع لا ادری (نمی دانم) است ... در حالی که برهان نظم یک پایه ی خود را روی حس و تجربه می نهد و از عالم طبیعت برای رسیدن به جهان ماورای طبیعت پل می زند.^{۷۰}

نقد

اگر مراد از ذات خداوند ذاتی است که با عنوان واجب الوجود از آن یاد می شود قطعاً برهان نظم خداوند را با این عنوان ثابت نمی کند در حالی که بحث در لزوم و ضرورت اثبات ذات خداوند با آن عنوان خاص است هر برهانی با توجه به ماهیت مقدمات خود خداوند را با عنوانی متناسب با محور و ملاک اصلی مورد تاکید و اصرار آن برهان ثابت می کند مثلاً برهان وجوب و امکان با عنوان واجب و برهان حدوث با عنوان محدث غیر حادث و در برهان حرکت با عنوان محرک غیر متحرک و ... اثبات می شود بنابراین این لازم نیست که در تمام برهان ها ذات خداوند با عنوان واحدی ثابت شود در برهان نظم خداوند با عنوان ناظم ، صانع ، مدبر ، عالم و عاقل و ... اثبات می گردد در مقدمات این برهان و یا حداقل مقدمه ی دوم آن (کبری) عقلی است در راه یابی به ما بعد الطبیعه و اثبات موجودی ما بعد الطبیعی با هیچ مشکلی مواجه نیست.^{۷۱}

دفاعیه

این نقد بر کلام استاد وارد نیست اشکال در عنوان نبود که شما اشکال را متوجه عنوان کرده اید اشکال این است که برهان نظم توان اثبات موجودی که خالق غیر مخلوق است ناظم غیر منظوم است واجب غیر ممکن است ندارد نهایت دلالت برهان نظم این است که عالم ناظمی دارد که عالم ، صانع ، مدبر ، عاقل است اما به چه دلیل آن عالم لزوماً باید خدا باشد شاید فرشته ای از فرشته های الهی باشد یا عقل کل باشد .

علاوه این که کلام شما که « در راه یابی برهان نظم به ما بعد الطبیعه هیچ مشکلی ندارد چون مقدمه ی دوم آن عقلی است » نا تمام است به فرض که مقدمه ی دوم آن عقلی باشد دلیل بر راه یابی برهان نظم از امور طبیعی به غیر طبیعی نیست چون اگر مقدمه ی استدلالی حسی یا تجربی بود نتیجه همیشه تابع اخس مقدمات است اگر مقدمه اول ما حسی باشد کبرای ما فقط در محور و قلمرو همان مقدمه اثبات مدعی می کند نه بیشتر اگر در مقدمه اول ثابت شد عالم نظم محسوس دارد در این صورت شکل قیاس چنین خواهد بود

الف . عالم نظم محسوس دارد

ب . هر نظم محسوسی ناظم دارد

ج . پس عالم دارای نظم محسوس ناظمی دارد

^{۶۹} همان ص ۴۱

^{۷۰} معارف اسلامی جمعی از نویسندگان ص ۴۰

^{۷۱} طبیعت و حکمت احمد دیلمی ص ۱۶۳

اما این ناظم محسوس است یا غیر محسوس تابع اخس مقدمات باید باشد و ما نمی توانیم از حکم عقل استفاده کرده و بگویم چون " هر نظم ناظمی دارد " به حکم عقل است پس ناظم ماورای طبیعی است و محسوس نیست و الا لازم می آید گفتار مغالطات زیادی بشویم مثلا : این ماشین نظم دارد پس هر نظم ناظمی دارد پس این ماشین ناظمی دارد اما ناظم این محسوس است یا غیر محسوس قطعا محسوس است و اگر کسی بگوید غیر محسوس خلاف واقع و یقین خود سخن گفته است . بنابر این به صرف این که کبرای برهان عقلی شد دال بر این نیست که از امور طبیعی و محسوس به امور غیر طبیعی می شود پل زد .

امتیازات این برهان بر سایر براهین

۱. این راه نیاز چندانی به مقدمات پیچیده و فنی ندارد و ساده ترین بیانی است که می توان در این زمینه مطرح کرد و از این روی برای همه ی مردم در هر سطحی از معلومات باشند قابل فهم و هضم است.^{۷۲}
۲. این برهان در هم آهنگی با علوم تجربی و مورد پشتیبانی از جانب آن است زیرا هر کشف تازه ای که در علوم طبیعی از اسرار جهان هستی صورت می گیرد آیت و نشانه ی جدیدی برای اثبات وجود خداوند در اختیار دانشمندان می گذارد.^{۷۳}
۳. این راه مستقیما به سوی خدای آفریننده دانا و توانا رهنمون می شود بر خلاف بسیاری از براهان های فلسفی کلامی که نخست موجودی را به عنوا واجب الوجود ابات می کنند و علم وق درت و حکمت و خالقیت و ربوبیت و دیگر صفات او را با براهان های دیگری اثبات می کنند .^{۷۴}
۴. چون یکی از کارکردهای اصلی این برهان بیدار کردن فطرت و به آگاهی رساندن معرفت فطری است با تأمل در موارد آن حالتی عرفانی به انسان دست می دهد که گویا دست خدا را در ایجاد و تدبیر پدیده های جهان مشاهده می کند همان دستی که فطرت او با آن آشنا است .^{۷۵}
۵. این برهان همواره از جانب کتاب و سنت مورد تاکید و اصرار قرار گرفته است.^{۷۶}

ارزش جدلی برهان نظم و استفاده قرآن از آن

نفی ارزش برهانی قیاس مبتنی بر نظم مستلزم نفی ارزش جدلی آن نیست و لذا استفاده جدلی از آن برای اثبات توحید ربوی و عبادی برای کسانی که نظم را در بخشی از طبیعت یا کل آن پذیرفته اند و به ذات واجب و خالقیت و توحید ذاتی آن باور دارند ، مفید است .

^{۷۲} . آموزش عقاید محمد تقی مصباح یزدی ج ۱-۲ ص ۶۷

معارف اسلامی ^{۷۳}

آموزش عقاید محمد تقی مصباح یزدی همان ص ^{۷۴}

همان ^{۷۵}

رک به قرآن و کتب حدیثی ^{۷۶}

بر همین اساس قرآن کریم در برابر مشرکان و وثنیون حجاز که توحید خالق و همچنین وقوع اصل تدبیر در مخلوقات قائل هستند ولی مدبر و ناظم آنها را ارباب انواع و شفیعانی می دانند که واسطه بین خدا و خلق است به جدال احسن می پردازد و در این جدال احسن از خالقیت خداوند که سامان دهنده ربوبیت و نظم دهنده است استفاده می کند و وجود شفیعان و بتان را طرد و رد می کند .

برای شادی روح طیبه و طاهره ی صدیقۀ شهیدۀ حضرت زهرا سلام الله علیها سه بار

سوره توحید را همراه با ذکر صلوات قرائت فرماید