

نقدهای هیوم بر تقریر مبتنی بر تمثیل دلیل نظم و ارزیابی پاسخ‌های استاد مطهری

دکتر عباس یزدانی*

چکیده

یکی از رایج‌ترین تقریرهای دلیل نظم در اثبات وجود خداوند، تقریر مبتنی بر تمثیل است. تقریری که کانون انتقادهای کوبنده دیوید هیوم قرار گرفته است. اما از زمان طرح نقدهای جدی هیوم بر دلیل نظم، اندیشمندان خدا‌باور زیادی در سنت‌های دینی متفاوت تلاش نموده‌اند تا به انتقادهای هیوم پاسخ مناسب و قانع‌کننده ای دهند. در این میان استاد مرتضی مطهری در آثار مختلف خود به دلیل نظم و انتقادهای جدی هیوم پرداخته است. هدف این مقاله طرح انتقادهای هیوم و ارزیابی پاسخ‌های استاد مطهری به این انتقادات است. در این نوشتار استدلال خواهد شد که پاسخ‌های استاد مطهری به انتقادهای هیوم مقرون به توفیق به نظر نمی‌رسد. هم‌چنین نشان داده خواهد شد که گرچه استاد مطهری در برخی نوشته‌های خود درصدد ردّ و ابطال نقدهای هیوم بر دلیل نظم، برآمدند اما در برخی دیگر از نوشته‌های خود تلویحاً بر بسیاری از ارزیابی‌های هیوم از دلیل نظم صحنه گذاشته به دیدگاه وی بسیار نزدیک شده است. همان‌طوری‌که هیوم معتقد بود استدلال از طریق نظم را نمی‌توان به‌عنوان یک برهان موفق فلسفی در اصطلاح الاهیات طبیعی دانست؛ چرا که قادر به اثبات خدای مورد نظر متدینین در سنت‌های مختلف دینی نیست، چون تنها بخشی از عناصر خدا‌باوری را تأیید می‌کند و نسبت به سایر بخش‌ها کاملاً مبهم است؛ استاد مطهری نیز در نهایت بر این باور است که چنین برهانی به تنهایی نمی‌تواند خدای مورد نظر متدینین را اثبات نماید و همانند هیوم برای آن کارآیی محدودی قائل است.

واژه‌های کلیدی

دلیل نظم، وجود خدا، بیان مبتنی بر تمثیل، هیوم، مطهری.

۱. مقدمه

دلیل نظم به‌عنوان یکی از کهن‌ترین دلایل اثبات وجود خداوند همواره مورد توجه خاص دین‌داران و اندیشمندان بوده است. کمالین که همواره مورد توجه جدی منتقدین خداباوری نیز قرار داشته است. ایمانوئل کانت، هرچند منتقد این دلیل بود براین باور بود که این دلیل در میان دلایل خداوراانه دیگر دارای ویژگی منحصر به‌فرد است: "همواره این برهان شایسته آن است که با احترام یاد شود. این برهان کهن‌ترین، واضح‌ترین و سازگارترین برهان با خرد عمومی بشر می‌باشد." (به نقل از کلارک، ۱۳۸۸: ۵۷، ۱۳۸۸: A 623, B 651, Kant, 1965) شکل ساده دلیل نظم بدین صورت است که: جهان نمایان-گر نظم است؛ نظم مستلزم وجود ناظم است؛ بنابراین جهان مستلزم وجود ناظم است.

مدافعان دلیل نظم، آن را به شکل‌های مختلف تبیین نموده‌اند که مهمترین تبیین‌ها عبارتند از: تبیین مبتنی بر روش تمثیلی، تبیین مبتنی بر روش برهانی، تبیین مبتنی بر روش استقرایی، روش بسامدی و آماری (frequentist interpretation). می‌گویند براساس محاسبات آماری، احتمال این‌که جهان محصول فرایندهای تصادفی و مکانیکی باشد اندک است و احتمال این‌که عالم محصول علم و طرح و تدبیر خالق‌ی هوشمند، و هدفدار باشد بسیار بالا است. اما فیلسوفانی نظیر نانسی کارت رایت و آلوین پلنتینگا استدلال نموده‌اند که روش‌های آماری یا بسامدی برای مطالعه و بررسی مسائل متافیزیکی مانند وجود خداوند کارآیی ندارد.^۱ در این نوشتار تقریر مبتنی بر تمثیل دلیل نظم را که توسط ویلیام پیلی (۱۸۰۵-۱۷۴۳م.) و دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱م.) بیان شده است، مورد بررسی قرار داده ، بحث‌مان را روی انتقادهای هیوم متمرکز ساخته ، سپس پاسخ‌های استاد مطهری مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

۲. تقریر مبتنی بر تمثیل دلیل نظم

معروفترین شکل تبیین دلیل نظم تبیین مبتنی بر تمثیلی است که توسط ویلیام پیلی (۱۸۰۵-۱۷۴۳) در کتابش تحت عنوان *الهیات طبیعی یا دلایل وجود و صفات پروردگار از تجلیات طبیعت فراهم می‌آید*،^۲ ارائه شد. بیان اولیه پیلی از دلیل نظم، در شکل تمثیلی است که در آن، جهان را با یک ساعت مقایسه می‌کند. او بر این باور است که هر دوی آن‌ها دارای یک درجه بالای نظم هستند که فقط از طریق ناظم قابل تبیین خواهند بود. البته ساعت از طریق توسل به یک فاعل انسانی قابل تبیین است، اما جهان مستلزم باور به وجود یک ساعت‌ساز کیهانی در مقیاسی الهی است. اکنون استدلال او را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

تصور کنید در عبور از یک بوته‌زار، پام به یک سنگ برخورد نمود، اگر از من پرسیده شود چگونه سنگ در آن‌جا قرار گرفت، احتمالاً می‌توانم پاسخ دهم که تا جایی که می‌دانم برای همیشه آن سنگ آن‌جا بوده است، شاید نشان دادن نامعقول بودن این پاسخ آسان نباشد. اما فرض کنید ساعتی را پیدا کردم که روی زمین افتاده است. و باید پی‌برد که چگونه ساعت در آن مکان قرار گرفت، نمی‌توان پاسخ قبلی را ارائه داد - تا جایی که من می‌دانم، ممکن است ساعت برای همیشه آن‌جا بوده است. اما چرا پاسخی که برای سنگ به‌کار می‌رود را نمی‌توان برای ساعت به‌کار برد؟ چرا مورد دوم مانند مورد اول پذیرفتنی نیست؟ تنها دلیل آن این است که وقتی ما ساعت را واریسی می‌کنیم درمی‌یابیم (آن‌چه را که در سنگ نمی‌توانستیم بیابیم) که اجزای متعدد آن برای هدفی در کنار هم تعبیه و مرتبط شده‌اند. مانند این‌که چنان شکل یافته و تنظیم شده‌اند تا موجب حرکت شوند و این‌که حرکت چنان منظم انجام می‌گیرد تا زمان را نشان دهد، این‌که اگر اجزای مختلف به شکلی غیر از آن‌چه که هستند شکل می‌یافتند، اگر اندازه آن‌ها متفاوت از اندازه

عظیم‌تر که مطابق با شکوه و عظمت کاری است که او تحقیق بخشیده است. با این استدلال پسینی، و با این استدلال به‌تنهایی، آیا می‌توانیم وجود پرودگار و شباهتش با ذهن و هوش انسانی را ثابت کنیم؟ (Hume, 1980: 15.)
استدلال تمثیلی نظم که توسط هیوم تقریر شده را می‌توان به‌صورت زیر خلاصه کرد:

- «(۱) جهان شبیه یک دستگاه است.
(۲) معلول‌های مشابه علت‌های مشابه را ثابت می‌کنند.
(۳) به‌عنوان معلول‌ها، جهان و دستگاه‌ها شبیه یکدیگرند.
(۴) بنابراین علت‌های جهان و دستگاه‌ها شبیه یکدیگرند.
(۵) پس پدیدآورنده طبیعت دارای صفاتی است که به‌گونه‌ای شبیه و بلکه بزرگ‌تر از ذهن انسان است.»
(کلارک، ۱۳۸۸: ۶۱)

۳. اشکالات هیوم بر تقریر مبتنی بر تمثیل دلیل نظم
استدلال پیللی حتی قبل از او مورد حمله قرار گرفته است چون دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) خیلی قبل از آن در کتاب معروف خود *Dialogues Concerning Natural Religion* که در سال ۱۷۷۹ منتشر شد اشکالات سستی بر برهان نظم را مطرح کرد. به‌نظر می‌رسد که پیللی از آنها آگاه نبود.
دیوید هیوم براین باور بود که بیان تمثیلی دلیل نظم، از دارای اشکالات جدی است و قادر نیست خدای مورد نظر متدینین را اثبات نماید. وی در فصل دوم و پنجم کتاب *گفتگوهای درباره دین طبیعی*، اشکالات متعددی را بر استدلال تمثیلی نظم وارد کرده است که کارآیی دلیل نظم را خیلی محدود جلوه می‌دهد. خلاصه آن اشکالات در این جا آورده می‌شود:

اشکال اول: تجربی بودن برهان نظم: هیوم براین باور است که برهان نظم ماهیت تجربی دارد. براین اساس می‌گوید: همه استدلال‌ات در دلیل نظم، بر می‌گردد به

فعلی می‌بودند، یا در یک نظم دیگری غیر از وضعیت کنونی قرار می‌گرفتند، در آن‌صورت یا هیچ حرکتی اصلاً در دستگاه انجام نمی‌گرفت، یا کاربردی را که اکنون دارد، نمی‌داشت. از این مکانیزم مشهود (در حقیقت، این مکانیزم مستلزم بررسی ابزار و شاید علم قبلی فاعل برای درک و فهم آن است؛ همان‌گونه که گفته‌ایم به‌محض این-که چنین موجود منظمی مشاهده و فهمیده شود) فکر می‌کنیم این استنتاج اجتناب‌ناپذیر است، که ساعت باید یک ساعت‌ساز موجود داشته باشد، و زمانی و در جایی یک صنعت‌گر یا صنعت‌گرانی آن را برای هدفی که ما واقعاً برای پاسخ‌دادن می‌یابیم، شکل دادند؛ کسانی که ساختمان آن را درک کرده و کاربرد آن را طراحی کردند.^۳
پیللی تمثیل را با در نظر گرفتن جهان تکمیل می‌کند. نظم جهان، مانند نظم ساعت عقلاً پذیرش یک صنعت‌گر یا ناظم بزرگ جهان را ایجاب می‌کند.

هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) نیز در کتاب *گفتگوهای درباره دین طبیعی* تبیین مبتنی بر تمثیل برهان نظم را (که البته خود، آن را نمی‌پذیرد) این‌گونه بیان می‌کند:
به اطراف جهان بنگرید؛ به کل جهان و هر جزیی از آن بیندیشید؛ آن را چیزی جز یک دستگاه بزرگ نخواهید یافت که تقسیمات جزیی‌تری را فراتر از چیزی که حواس و قوای انسان می‌تواند توضیح دهد؛ می‌پذیرد. همه این دستگاه‌های متعدد، حتی ریزترین اجزای آنها، با دقت با یک‌دیگر هماهنگ شده‌اند که همه انسان‌هایی را که تاکنون به آن اندیشیده‌اند؛ شگفت‌زده می‌سازد. تناسب شگفت‌انگیز وسیله‌ها با اهداف، در سراسر طبیعت، دقیقاً شبیه و حتی فراتر از محصول خلاقیت انسانی محصول طرح، فکر، حکمت و هوش انسان است. بنابراین چون معلول‌ها شبیه یک‌دیگرند، از طریق قواعد تمثیل به‌سوی این استنتاج هدایت می‌شویم که علل نیز شبیه هم هستند، و پدیدآورنده طبیعت، چیزی شبیه ذهن انسان است؛ هرچند دارای قوای بسیار

تجربه. درحالی که از تجربه نمی‌توان این استنباط یقینی و خطاناپذیر را انجام داد. این که حکم می‌کنیم سنگ سقوط می‌کند، آتش می‌سوزاند، زمین دارای وحدت و انسجام است، به‌خاطر این است که هزاران بار مشاهده نموده و تجربه کرده‌ایم لذا وقتی یک نمونه جدید از این طبیعت بر ما عرضه می‌شود بدون درنگ استنباط همیشگی را انجام می‌دهیم. شباهت دقیق موارد، یک اطمینان کامل از یک واقعه مشابه به ما می‌دهد که بعد از آن به دنبال دلیل قوی‌تر نمی‌گردیم.

هیوم بر این باور بود که تمثیل در استدلال نظم خیلی ضعیف است. به عبارت دیگر، تمثیل در استدلال نظم را یک تمثیل ناقص می‌دانست چون شباهت بین امور تجربه شده با کل جهان هستی را معلوم و مسلم نمی‌دانست. وی می‌گوید: اگر ما خانه‌ای را ببینیم با اطمینان کامل نتیجه می‌گیریم که آن را معمار یا بنا ساخته است. چون این چیزی است که انواع این معلول‌ها را تجربه کرده‌ایم که چنان علتی آن را به وجود می‌آورد. اما مطمئناً نمی‌توانیم قبول کنیم که جهان شبیه یک خانه است تا بتوانیم با همان قطعیت، علت مشابه را استنباط کنیم. آنچه که در این جا وجود دارد حدس، احتمال و فرض است که یک علت مشابه وجود دارد.

هیوم می‌گوید آگاهی‌های انسان از مشهودات او را قادر نمی‌سازد که تعیین کند جهان چه نوع وضعیتی باید باشد. چون هیچ‌یک از آن چیزهایی که او درک نکرده است، نمی‌تواند محال تلقی گردد. هم‌چنین قبل از تجربه محال است علت حادثه‌ای یا علت جهان را تعیین نمود. هرچند به‌عنوان احتمالی درمقابل احتمالات دیگر می‌توان آن را مطرح کرد. ولی هرگز بیان قانع‌کننده‌ای برای ترجیح یکی از آن‌ها نسبت به بقیه وجود نخواهد داشت. فقط تجربه است که می‌تواند علت صحیح هر پدیده را به ما نشان دهد. بنابراین، ما هیچ چیزی را قبل از تجربه نمی‌دانیم، هیچ دانش ما تقدم (a priori) نداریم.

در مورد استدلال تمثیلی، نگرانی اصلی در رابطه با استحکام یا ضعف تمثیل است. همان‌گونه که هیوم توجه داشت، این برهان بر این اصل مبتنی است که معلول‌های مشابه علت‌های مشابه را ثابت می‌کنند. بنابراین، هرچقدر شباهت‌های بین معلول‌ها بیش‌تر دیده شود، استحکام برهان برای علت‌هایی که دیده نمی‌شوند؛ بیش‌تر خواهد بود. همان‌طوری که هیوم بیان می‌کند:

اما هنوز برای نشان دادن مشکلات بیش‌تر به شما، در دید انسان وار انگارانه خود [نسبت دادن صفات انسانی به خدا]، لطفاً در اصول‌تان تحقیق جدید انجام دهید. معلول‌های مشابه علت‌های مشابه را ثابت می‌کنند (Like effects prove like causes). این یک استدلال

تجربی است (experimental). (Hume, 1980: 34) اشکال دوم: نظم ذاتی ماده به‌جای ناظم عالم و طراح: هیوم می‌گوید چه اشکال دارد که نظم مشهود در جهان را به ذات ماده نسبت دهیم نه به ناظم خارج از ذاتشان. ماده ممکن است در ذات خود دارای منبع یا منشأ نظم باشد، نظم ناشی از یک علت ناشناخته درونی ممکن است منجر به عالی‌ترین نوع نظم شود. نمی‌توان نظم ناشی از ذهن انسان که بخش کوچکی از جهان است را به نظم کل جهان هستی تعمیم داد که نظم جهان هم از یک منبع هوش و ذهن سرچشمه می‌گیرد. چگونه می‌توان قانونی را که برای بخش کوچکی از جهان هستی ثابت است برای کل جهان هستی تعمیم داد؟ آیا هیچ دلیل معقولی وجود دارد که ساکنان سیارات دیگر دارای فکر، هوش، عقل یا چیزی شبیه قوای انسانی هستند؟ وقتی طبیعت دارای این همه تنوع است آیا می‌توان از نحوه‌ی عمل نمودن آن در این بخش کوچک کره زمین نتیجه گرفت که در همه بخش‌های دیگر جهان هستی نیز چنین است؟ آیا می‌توان اطمینان داشت که فکر و عقل شبیه فکر و عقل انسان در کل جهان هستی یافت می‌شود و فعالیت آن خیلی بیشتر و فراتر از فعالیت است که در این بخش

محدود ما نمی‌تواند روابط نامحدود را بشناسد. اما طبق روش استدلال تمثیلی طرفداران برهان نظم همه این مشکلات واقعی می‌شوند، و شاید به‌عنوان موارد جدید شباهت به ابتکار و هنر انسانی، می‌توان روی آنها تأکید نمود، حداقل باید بپذیرید که باتوجه به دید محدودمان تعیین این‌که آیا این سیستم متضمن هیچ عیب و نقص قابل توجه است یا خیر؟، محال است. هیوم مثال می‌زند و می‌گوید اگر شعر شاعر (مانند Aeneid) را برای یک فرد دهاتی بی‌سواد بخوانند آیا این دهاتی می‌تواند کاملاً بی‌نقص بودن شعر را انکار کند یا حتی می‌تواند تأکید کند که در بین محصولات بشری دارای اعتبار کاملی هست؟ چون طبق فرض، او هرگز شعرهایی از این قبیل را ندیده است. بنابراین این یقینی نیست که این جهان کامل‌ترین شکل جهان است چون هیچ تجربه‌ای از هیچ جهان دیگر نداریم.

وقتی یک کشتی را در نظر می‌گیریم فکر عالی یک نجار را تصور می‌کنیم که چنین ماشین پیچیده، مفید و زیبایی را خلق کرد. اما اگر بفهمیم که او یک فرد کودنی بوده که از دیگران تقلید کرده و از روی هنر دیگری کپی نموده و در یک پروسه طولانی و بعد از آزمایش و خطاهای زیاد، اصلاحات زیاد و نمونه-سازهای زیاد به تدریج آنرا تکمیل کرده و به‌وجود آورد، آیا باز هم برای ما تعجب‌آمیز خواهد بود؟ براین اساس احتمال دارد جهان‌های زیاد وجود داشته و این جهان یکی از بهترین آن جهان‌ها باشد که به تدریج با روش آزمون و خطا و اصلاح و تغییر فراوان در نهایت به‌صورت جهان فعلی ما ساخته شده است.

اشکال پنجم: استدلال تمثیلی نظم، مستلزم وحدت خدا نیست: هیوم اشکال دیگری را در این‌جا مطرح می‌کند و می‌گوید چگونه می‌توان از طریق برهان تمثیلی نظم، وحدت خدا را ثابت نمود؟ بیان تمثیلی مستلزم این نیست که خدا واحد است. انسان‌های

جهان برای ما ظهور دارد؟ یک بخش بسیار کوچک از این سیستم بزرگ در طی یک زمان خیلی کوتاه، فهم خیلی ناقص برای ما خواهد بود تا راجع به منشأ کل این سیستم استنباطی داشته باشیم. در حقیقت ما نمی‌دانیم که کل هستی از قانون جهان کوچک ما تبعیت می‌کند. این موضوع خیلی فراتر از دسترسی قوای ادراکی ما انسان‌هاست.

اشکال سوم: تبیین مبتنی بر تمثیل مستلزم "نظریه‌ی تشبیه و انسان‌وارانگاری" است: به‌دنبال اشکالات قبلی که ناظر به اصل تمثیل بود، هیوم به پیامدهای بیان تمثیلی نظم می‌پردازد و در جمع‌بندی از برهان نظم چنین نتیجه می‌گیرد که: اولاً استدلال تمثیلی (معلول-های مشابه علت‌های مشابه دارند) مستلزم متناهی بودن صفات خدا می‌شود، چون علت باید با معلول سنخیت و مطابقت داشته باشد و معلول تا جایی که ما می‌فهمیم نامحدود نیست. ممکن است مدافع برهان نظم ادعا نماید که خدا در همه صفات مشابه انسان‌ها نیست که این تحکم‌آمیزترین فرضیه خواهد بود. و درعین حال موجب تضعیف همه براهین اثبات وجود خدا خواهد شد. بنابراین، هیوم براین باور است که برهان نظم مبتنی بر تمثیل، علاوه بر این‌که برای اثبات خدا خیلی ضعیف است، قویاً منتج به باور نظریه‌ی انسان‌وارانگاری کامل می‌شود.

اشکال چهارم: استدلال تمثیلی در اثبات کمالات خدا ناتوان است: استدلال تمثیلی هیچ دلیلی بر اثبات کمال خداوند نخواهد بود نمی‌توان خدا را از هرگونه خطا و اشتباه و عدم انسجام در عملش مصون دانست. اشکالات تبیین‌ناپذیر زیادی در کار طبیعت وجود دارد که اگر ما یک خالق کامل را از قبل ثابت کنیم (a priori) این مشکلات به‌آسانی قابل حل خواهد بود. و فقط از نظر ظرفیت خاص ادراکی انسان، تحلیل آن‌ها مشکل به‌نظر می‌رسند، چون سیستم ادراکی

اینکه آقای هیوم پنداشته است که برهان نظم ماهیت تجربی دارد مانند همه برهان‌های تجربی دیگر، اشتباه است. براهین تجربی در موردی است که بخواهیم رابطه یک پدیده محسوس را با یک پدیده قابل احساس دیگر کشف نماییم. به عبارت دیگر، برهان تجربی تنها در مورد کشف رابطه میان دو جزء از طبیعت می‌تواند جاری باشد، نه در مورد کشف رابطه میان طبیعت و ماوراء طبیعت. به عبارت دیگر، تجربه آنجا میسر است که پدیده‌ای را در طبیعت مشاهده می‌کنیم و می‌خواهیم علت یا علل آن پدیده را با آزمایش کشف کنیم و یا می‌خواهیم آثار و نتایج و معلولات آن را به دست آوریم. مثلاً با تجربه، رابطه میان حرارت آب و بخار شدنش و یا رابطه میان سردی آب و منجمد شدنش را می‌یابیم. وقتی که دو عامل را در پی یک-دیگر دیدیم و از دخالت عاملی دیگر هم مطمئن شدیم حکم می‌کنیم که یکی از این دو، علت دیگری است. پس شرط تجربی بودن یک رابطه، این است که هر دو طرف رابطه قابل احساس و تحت تسلط مشاهده حسی ما باشند. (مطهری، ۱۳۵۷: ۵-۱۸۴)

پرسشی که در این جا مطرح است این است که برهان به چه نوع استدلالی اطلاق می‌گردد و معیار تجربی-بودن یا عقلی بودن برهان چیست؟ ابن سینا در کتاب النجاة و خواجه نصیر طوسی در *تجربیات الاعتقاد* و علامه حلی در شرح آن در کتاب *الجواهر النضید* در تعریف برهان گفته‌اند که برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی تشکیل شده باشد که به طور ذاتی و بالضروره منتهی به نتیجه یقینی شود.^۵

یقین عبارت است از تصدیقی که مقارن است با امتناع نقیض آن. بنابراین، تصدیق به "الف ب است" زمانی یقینی خواهد بود که مقارن باشد با اینکه "محال است الف ب نباشد". براین اساس، قضیه یقینی باید یا بدیهی باشد یا قضیه نظری‌ای که منتهی به قضیه بدیهی شود.

زیادی به اتفاق هم خانه یا کشتی یا ماشینی را می‌سازند چرا نتوان فرض نمود که خدایان متعددی با روی هم قرار دادن علم، طرح و ابتکارشان چنین جهانی را ساخته باشند؟ اتفاقاً چنین فرضی شباهت بیشتری با مصنوعات بشری دارد.

اشکال ششم: استدلال تمثیلی نمی‌تواند خدای انسان‌وار را نفی کند: در این اشکال، هیوم می‌گوید بیان تمثیلی نظم، مستلزم باور به خدای انسان‌وار خواهد بود. در توضیح این اشکال می‌گوید: انسان موجودی فانی است و نسل انسان با تولیدمثل تکثیر می‌گردد، این ویژگی همه موجودات زنده است. دو جنس مذکر و مؤنث جهان را زنده نگه می‌دارند. بنابراین، برهان تمثیلی نظم مستلزم تعمیم این واقعیت به خدا یا خدایان می‌گردد. چرا خدا یا خدایان نباید انسان‌گونه باشند؟ چرا نباید جسمانی باشند و دارای چشم، گوش، دهان و مانند آن باشند؟ عقل در هیچ موجودی جز انسان دیده نشده است، پس خدایان باید شخصیتی انسانی داشته باشند. در صورتی که خدای الاهیون چنین صفات جسمانی را ندارد. حتی اگر ما بپذیریم که جهان نمایان‌گر نظم است به چه دلیل این فرض که جهان توسط یک موجود ذی‌شعور و طراح به-وجود آمده است، موجه‌تر از این فرض است که بگوئیم جهان مولود اتحاد جنسی دو جهان دیگر که هم‌چون پدر و مادر این جهان هستند؛ می‌باشد؟^۴

۴. پاسخ‌های استاد مطهری به اشکالات هیوم بر بیان تمثیلی نظم

استاد مطهری در کتاب *علل گرایش به مادی‌گری* در صدد دفاع از بیان تمثیلی برآمده و تلاش نمودند تا پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای برای اشکالات متعدد هیوم بر بیان تمثیلی نظم ارائه نمایند. در پاسخ به اشکال اول، برخلاف هیوم، براین باور است که برهان نظم یک برهان تجربی محسوب نمی‌گردد بلکه یک برهان عقلی است:

شود، می‌توان آن را دلیل تجربی دانست. نتیجه آن که همان‌طوری که هیوم ادعا نمود، بیان مبتنی بر تمثیل یک برهان تجربی قلمداد می‌گردد نه برهان عقلی.

اما استاد مطهری استدلال از طریق نظم را یک برهان عقلی دانسته و در ردّ تجربی بودن برهان نظم می‌گوید: "اکنون ببینیم آیا استدلال از راه نظم جهان بر وجود ناظم ذی‌شعور یک برهان تجربی است؟ پیش از آن‌که وارد ماهیت برهان نظم گردیم. لازم است ماهیت یک استدلال رایج دیگر که آقای هیوم صددرصد آن را تجربی می‌داند و برهان نظم را چیزی شبیه آن می‌شمارد، بررسی کنیم. و آن برهان و استدلال از آثار و مصنوعات انسان بر عقل و اندیشه و هوش انسان است. ... آیا کشف عقل و هوش و علم صانع‌های انسانی از مصنوعاتشان یک دلیل تجربی است یا یک برهان عقلی؟ ... حقیقت اینست که اکتشاف عقل و هوش در انسان‌ها از روی آثار و مصنوعاتشان نه از قبیل "تمثیل" منطقی است و نه از قبیل استدلال تجربی، بلکه نوعی برهان عقلی است." (مطهری، ۱۳۵۷: ۸۸-۸۵). سپس استاد مطهری از راه حساب احتمالات اثبات می‌کنند که آثار و مصنوعات بشری دلالت بر عقل و هوش انسان می‌کند، و چنین توضیح می‌دهد:

... هنگامی کارهای آنها را مورد مطالعه قرار می‌دهد می‌بیند همواره در میان انواع و اقسام کارها، بلکه در میان هزار شکل و صورت کارها که تنها یک صورت به نتیجه‌ای مطلوب می‌رسد و سایر شکل‌ها به نتیجه نمی‌رسد، آن‌ها همان شکل و همان صورت خاص را برمی‌گزینند که به نتیجه مطلوب می‌رسد، سایر شکل‌ها و صورت‌ها را رها می‌کنند. مثلاً اگر انسانی قلم به دست بگیرد و بخواهد آن را روی کاغذ بکشد که یک سیاهی به یک شکل رسم شود هزار گونه ممکن است، که یکی از آن‌ها اینست که مثلاً به شکل "م" در آید. و اگر ادامه دهد و قلم را روی کاغذ بکشد هزار گونه

حال اگر این قضایای یقینی که به‌عنوان مقدمات یک برهان مورد استفاده قرار می‌گیرند قضایای پیشینی باشند می‌توان چنین برهان را یک برهان عقلی محسوب نمود در غیر این صورت یک برهان تجربی خواهد بود.

و حتی برخی اندیشمندان امکان برهان تجربی را مورد انکار قرار داده‌اند؛ فارابی در کتاب *المنطقیات* می‌گوید: و البرهان علی ضربین: منه هندسی، و منه منطقی. (فارابی، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۶) این نشان می‌دهد که از نظر او، برهان تجربی نداریم بلکه برهان یا ریاضی است یا منطقی.

براین اساس، به‌نظر می‌رسد براهین پسینی، مانند استدلال از طریق نظم، براهین تجربی هستند. ویلیام رو در مقاله خود تحت عنوان برهان جهان‌شناختی، براهین اثبات وجود خدا را به دو دسته براهین پسینی (*a posteriori*) و براهین پیشینی (*a priori*) تقسیم می‌کند و می‌گوید: براهین پسینی (ماتأخر) مبتنی بر اصل یا قضیه‌ای هستند که از طریق تجربه در جهان خارج به آن علم پیدا می‌کنیم -مانند برهان جهان‌شناختی (*the Cosmological Argument*) و برهان نظم (*the Teleological Argument*)، که اولی مبتنی بر حقایق خارجی‌ای است که در وجودشان نیازمند علت هستند و دومی مبتنی بر حقایقی است که دارای نظم و هماهنگی هستند. براهین پیشینی (ما تقدم) براهینی که مبتنی بر اصولی هستند که مستقل از تجربه ما در جهان به آن اصول علم داریم -مانند برهان هستی‌شناختی (*the Ontological Argument*) (Rowe, 2004, p. 124) بنا براین، شرط تجربی بودن یک برهان این است که مبتنی بر اصول و حقایقی باشد که پس از تجربه ما در جهان خارج به دست می‌آیند. به برهانی می‌توان برهان عقلی اطلاق نمود که نیازمند اصول و حقایق برآمده از تجربه نباشد. فلذا، چون دلیل نظم مبتنی بر مقدمه‌ای است که پس از تجربه‌ی ما از جهان خارج حاصل می‌-

شکل ممکن است رسم شود که یکی از آنها "ن" است و اگر نوبت دیگر عمل خود را تکرار کند هزار گونه ممکن است که یکی از آنها شکل "ت" است حالا اگر قلم به دست گرفت و شکل "مَنّت" در آمد در حقیقت باید گفت یک هزارم احتمالات از یک هزارم احتمالات از یک هزارم احتمالات صورت گرفته است. و اگر کار خود را ادامه داد و چند سطر نوشت و از مجموعه آنها این شکل پدیدار شد: "مَنّت خدای را عزوجل که طاعتش موجب قربتست و به شکر اندرش مزید نعمت، هر نفسی که فرو می رود ممد حیات است و چون بر آید مفرح ذات، پس در هر نفسی دو نعمت موجود و بر هر نعمتی شکری واجب ..."

"احتمال این که همه این حروف تصادفاً و نه از روی گزینش یعنی از روی توجه و انتخاب صورت گرفته است آنقدر ضعیف است که قابل تصور نیست یعنی عقل انسان عادتاً آن را محال می داند. از این جا است که حکم می کند نیروی "گزینش" یعنی همان چیزی که عقل و اراده نامیده می شود وجود دارد. اینست مسئله این که می گوئیم استدلال از آثار و مصنوعات انسانها بر وجود عقل و اندیشه در آنها نه یک تمثیل منطقی است ... و نه یک دلیل تجربی است ... بلکه نوعی برهان عقلی است. پس معلوم شد شناخت ما و دست-یافتن به عقل و هوش انسانهای دیگر غیر از خود ما، از نوع دلیل تجربی نیست، چه رسد به آنکه برهان نظم که در مورد جهان و رابطه اش با ذات باری تعالی اقامه می شود از نوع دلیل تجربی باشد." (همان: ۱۹۰-۱۸۸)

ولی با توجه به توضیحات استاد مطهری، به نظر می رسد که پی بردن به عقل و هوش انسانها از طریق آثار و مصنوعات انسانی از روی تجربه نمی تواند برهان عقلی باشد، چون در برهان عقلی باید از مقدمات یقینی و غیرقابل تردید استفاده نمود ولی استدلال از طریق حساب احتمالات اولاً استدلالی است از طریق استقرا و تجربه و

ثانیاً استدلالی است که یقین آورو منطقی نیست بلکه صرفاً احتمال تصادفی نبودن را افزایش می دهد. ولی باز هم احتمال تصادفی بودن صفر نیست بلکه ضعیف است و عدم تصادف یقینی نیست پس برهان عقلی نمی تواند باشد. اگر استدلال از آثار و مصنوعات انسان بر وجود عقل و اندیشه، تمثیل منطقی یا دلیل تجربی نیست و از طریق حساب احتمالات باشد، در این صورت تجربی خواهد بود نه عقلی. علاوه بر آن استدلال از طریق نظم، یک استدلال پسینی است، یعنی مبتنی بر مقدمه یا مقدماتی است که پس از تجربه‌ی ما از جهان خارج شکل پیدا می کند. ولی ملاکی را که استاد مطهری برای تجربی-بودن یک استدلال بیان نمودند که عبارت باشد از کشف رابطه بین دو جزء محسوس از طبیعت از طریق آزمایش، ملاک دقیقی به نظر نمی رسد.

۴.۱. تأیید تلویحی اشکال اول هیوم توسط استاد

مطهری

استاد مطهری در عبارتی تبیین دلیل نظم، مبتنی بر تمثیل را انکار می کند و شباهت کامل میان مصنوعات بشری و جهان هستی که صنع باری تعالی است را محال می داند. همان طوری که هیوم تأکید داشت که چنین شباهتی مسلم نیست. وی در کتاب *علل گرایش به مادی‌گری* چنین می گوید:

... اینکه آقای هیوم می گوید: این برهان از نظر ماهیت نوعی "تشبیه" است و منظور اثبات کمال مشابَهت میان صنع صانع طبیعت و میان صنع انسان است، اشتباه است. محال است که صنع صانع طبیعت (خدا) شباهت کامل به صنع انسان داشته باشد. بلکه صانع طبیعت هم-چنان که از نظر ذات و صفات منزّه است از این که شبیه انسان باشد، از نظر فعل و صنع نیز منزّه از شباهت است. انسان، جزئی از طبیعت است، به حکم اینکه جزئی از طبیعت است، موجودی است در حال "شدن" و تکامل، همه تلاشش اینست که خود را از قوه به فعل

همه مسائل الاهیات را باید از این برهان استنتاج کرد تا برهان معتبر باشد. بلکه مراد او این است که برهان نظم مبتنی بر تمثیل نمی‌تواند کاشف از علم و قدرت و تدبیر و هوشمندی ناظم جهان هستی باشد. کما این‌که استاد مطهری هم براین باور است که برهان نظم علم و قدرت و تدبیر و هوشمندی ناظم جهان را ثابت نمی‌کند، بلکه برای اثبات این امور باید از براهین دیگر استمداد جست. ادعای هیوم این است که اگر ما جهان را شبیه مصنوعات بشری بدانیم و بخواهیم از طریق تمثیل به اثبات خدا پردازیم این تالی فاسد بر استدلال تمثیلی ما مترتب خواهد بود. همان‌گونه که مصنوعات بشری پس از ممارست و تمرین و تکمیل تدریجی به منصف ظهور می‌رسند، این فرض به ذهن خطور خواهد نمود که شاید جهان هم چنین فرایندی را طی کرده باشد.

۴,۳. پاسخ استاد مطهری به اشکال پنجم هیوم

استاد مطهری اشکال پنجم هیوم را چنین مطرح می‌کند که هیوم می‌گوید: فرضاً با این برهان ثابت شود که صانع جهان، از عقل و هوش انسان برخوردار است. مدعا که اثبات کمال لایتناهی خداوندی است اثبات نشده است. و سپس در رد اشکال هیوم می‌گوید: اشتباه آقای هیوم در این جا این است که پنداشته کسانی که خداوند را کمال مطلق و لایتناهی دانسته‌اند با اتکاء به برهان نظم- که به قول او یک دلیل تجربی بوده است- چنین اعتقادی یافته‌اند. (همان: ۱۹۵)

البته به نظر می‌رسد که مقصود هیوم در اینجا به درستی بیان نشده است، هیوم چنین پنداری که وی مطرح می‌کند نداشته بود. و منظور هیوم این نبود که برهان نظم کمال مطلق و لایتناهی خدا را اثبات نمی‌کند بلکه منظور او این بود که برهان نظم مبتنی بر تمثیل، با اعتقاد به کمال مطلق و لایتناهی خداوند سازگاری نخواهد داشت. استاد مطهری براساس برداشت خویش از این اشکال هیوم به- درستی به کارآیی دلیل نظم اشاره می‌کند:

و از نقص به کمال برساند. تمام تلاش‌های انسان نوعی حرکت از قوه به فعل و از نقص به کمال است. و نیز به حکم این‌که جزئی از طبیعت است نه خالق طبیعت است. تصرف او در طبیعت به شکل برقرار کردن رابطه مصنوعی (غیر طبیعی) میان اجزای طبیعت است. ... پس مقوم صنف بشری دو چیز است. الف) پیوند اجزای مصنوع، پیوند مصنوعی است و نه طبیعی. ب) هدف و غرضی که در این صنف به‌کار رفته، هدف و غرض صانع است. یعنی این صانع است که به‌وسیله این مصنوع خود را به هدفی می‌رساند و از خود رفع نقص می‌کند و به نوعی خود را از قوه به فعلیت می‌رساند. هیچ‌یک از این دو رکن، در صنف باری‌تعالی نمی‌تواند وجود داشته باشد. (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۹۴-۱۹۱)

همان‌طوری‌که از عبارت فوق دانسته می‌شود استاد مطهری تشبیه جهان به مصنوعات بشری را رد می‌کند. ثابت نبودن شباهت جهان به مصنوعات بشری یکی از جدی‌ترین نقدهای هیوم بود (اشکال اول) که بسیاری از نقدهای دیگر هیوم مبتنی بر آن است. بنابراین، توضیحات استاد مطهری در بیان عدم شباهت جهان به مصنوعات بشری تأیید تلویحی اشکال اول هیوم به‌شمار می‌رود.

۴,۲. پاسخ استاد مطهری به اشکال چهارم هیوم

استاد مطهری اشکال چهارم هیوم را مطرح می‌کند که: آقای هیوم می‌گوید، فرضاً جهان ما، کامل‌ترین جهان ممکن باشد، از کجا که صانع جهان آنرا از جای دیگر کپی نکرده باشد و یا خود به تدریج و ممارست صنعت خود را تکمیل نکرده باشد. ... "وی در رد این اشکال هیوم می‌گوید: "این اشکال نیز ناشی از آنست که هیوم از حدود کاربرد برهان نظم غافل است. او پنداشته همه مسائل الهیات را از یک برهان استنتاج می‌کنند و آن برهان نظم است." (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۹۶)

به نظر نمی‌رسد که چنین برداشتی از اشکال فوق صحیح باشد، هیوم هیچ‌گاه نه تصریحاً و نه تلویحاً نگفته است که

"... ارزش برهان نظم تنها در این حد است که ما را تا مرز ماوراءالطبیعه سوق می‌دهد. این برهان همین قدر ثابت می‌کند که طبیعت ماورایی دارد و مسخر آن ماوراء است و آن ماوراء مستشعر به ذات و مستشعر به افعال خود است. اما اینکه آن ماوراء واجب است یا ممکن؟ حادث است یا قدیم؟ واحد است یا کثیر؟ محدود است یا نامحدود؟ علم و قدرتش متناهی است یا نامتناهی؟ از حدود این برهان خارج است. این‌ها مسائلی است که تنها بر عهده فلسفه الهی است و فلسفه الهی با براهین دیگری اینها را اثبات می‌کند. (همان: ۱۹۶-۱۹۵)

هیوم نیز معتقد بود که برهان نظم از اثبات این صفات عاجز است و علاوه بر این معتقد بود که برهان نظم مبتنی بر تمثیل با اعتقاد به صفات واجب بودن، قدیم بودن، واحد بودن، نامحدود بودن، علم نامتناهی داشتن خدا سازگاری ندارد. بنابراین، عبارت استاد مطهری صحیح گذاشتن بر نظر هیوم در مورد برهان نظم محسوب می‌گردد.

از همین نکته می‌توان پی برد که اشکال سوم هیوم که بیان می‌کرد تبیین مبتنی بر تمثیل مستلزم نظریه تشبیه و انسان‌وارانگاری است و نیز اشکال ششم هیوم که می‌گفت تبیین مبتنی بر تمثیل خدای انسان‌وار را نفی نمی‌کند در صورتی که خدای الاهیون از صفات انسانی منزّه است؛ اشکالات واردی بر تبیین مبتنی بر تمثیل دلیل نظم محسوب می‌گردند و استاد مطهری نیز تلویحاً و حتی در برخی عبارات تصریحاً این نارسایی‌های تبیین مبتنی بر تمثیل را آن‌گونه که در فرازهای بعدی مقاله به آن‌ها اشاره خواهد شد؛ تأیید می‌کند.

۴،۴. تأیید تلویحی ارزیابی هیوم از دلیل نظم توسط استاد مطهری

استاد مطهری در پاورقی جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم به ارزیابی‌های هیوم از دلیل نظم خیلی

نزدیک می‌شود و تلویحاً بر بسیاری از اشکالات و داوری‌های هیوم درباره دلیل نظم صحه می‌گذارد. وی راه‌های خداشناسی را به سه نوع تقسیم می‌کند:

۱- راه دل یا راه فطرت

۲- راه حس و علم یا راه طبیعت

۳- راه عقل یا راه استدلال و فلسفه

و سپس راه حس و علم یا راه طبیعت را نیز به سه راه تقسیم می‌کند:

۱- از راه تشکیلات و نظاماتی که در ساختمان جهان به‌کار رفته است. (راه نظم) و روشن است که این راه از طریق تجربه طی می‌گردد.

۲- از راه هدایت و راهنمایی مرموزی که موجودات در مسیر خویش می‌شوند. (راه هدایت موجودات)

۳- از راه حدوث و پیدایش عالم. (راه خلقت)

۱- تشکیلات و نظامات: مطالعه احوال موجودات نشان می‌دهد که ساختمان جهان، و ساختمان واحدهائی که اجزاء جهان را تشکیل می‌دهند "حساب شده" است، هر چیزی "جایی" دارد و برای آن جا قرار داده شده است و منظوری از این قرار دادن‌ها در کار بوده است. (نک به: مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۵۶)

اما اینکه چگونه از تشکیلات و نظامات ساختمان می‌توان به وجود خداوند علیم و حکیم پی برد، استاد مطهری براین باور است که از طریق لزوم سنخیت میان اثر و موثر می‌توان به چنین نتیجه‌ای دست یافت، وی در اثبات وجود این سنخیت میان اثر و موثر از راه حساب احتمالات استفاده می‌کند. وی می‌گوید گرچه احتمال خلاف یعنی احتمال تصادفی بودن این سنخیت منتفی نیست، اما این احتمال خلاف آن‌قدر ضعیف است که هیچ عقل سلیمی آن را به حساب نمی‌آورد.

همان‌طوری که ملاحظه می‌شود، استاد مطهری از استدلال تمثیلی نظم استفاده نمی‌کند- همان‌گونه که

برخلاف واحدهای طبیعی که چنین است. (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، صص ۶۵-۶۴) استاد مطهری در مورد این دو راه استدلال می‌گوید: قرآن کریم ظاهراً اوّل کتابی است که میان نظم داخلی اشیاء و هدایت و راه‌یابی آنها تفکیک کرده و آنها را به صورت دو دلیل ذکر کرده است، یعنی تلویحاً ثابت کرده است که راه‌یابی موجودات تنها معلول نظم و ساختمان مادی و داخلی آنها نیست. قال رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه، آیه ۵۰)، الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (اعلی، آیات ۳ و ۴) و راجع به هدایت جمادات می‌فرماید: وَ أَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا (حم سجده، آیه ۱۲) وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ (الرحمن، آیه ۶)، وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ (نحل، آیه ۶۸)، فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوِيهَا (شمس، آیه ۸)، وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ (انبیاء، آیه ۷۳) سپس استاد مطهری برای اثبات هدایت غایتمند در موجودات از اصطلاح "ابداع و ابتکار" استفاده می‌کند و بر این باور است هر جا که نوعی ابتکار دیده می‌شود دلیل بر وجود هدایت هدف‌مند است. وی می‌گوید یک ماشین حساب ممکن است آن‌چنان منظم ساخته شود که عملیات جمع و تفریق و ضرب و تقسیم را دقیقاً انجام دهد، یعنی نظم ساختمانی ماشین می‌تواند چنین خاصیتی را به وجود آورد. اما هرگز یک ماشین حساب، قادر به ابداع و ابتکار یک قاعده ریاضی نیست... وی درباره ابداع و ابتکار در موجودات جان‌دار چنین توضیح می‌دهد: در کار سلول‌های حیاتی چند نوع کار ابتکاری دیده می‌شود که ساختمان ماشینی آنها برای توجیه آن نوع کارها کافی نیست یا باید معتقد شویم آن سلول‌ها دارای آن‌قدر عقل و علم و شعور و ادراکند که خود انسان به‌هیچ وجه به پایه آنها نرسیده و نخواهد رسید... و یا باید معتقد شویم که یک نیروی مرموز مستقیماً آنها را در کارشان به شکل دیگری غیر از

هیوم نیز استدلال تمثیلی نظم را فاقد کارایی می‌دانست و انتقادهای خود را متوجه آن ساخت- بلکه از طریق سنخیت بین اثر و موثر استدلال می‌کند که نظم هدف-مند جهان باید ناشی از ناظم عالم، قادر و هدف‌دار باشد. علاوه بر آن، استاد مطهری راه دیگری که آن را هدایت و راه‌یابی موجودات می‌نامد؛ مطرح می‌کند و آن را بر دلیل نظم ترجیح می‌دهد.

۲- هدایت و راه‌یابی: استاد مطهری راه دیگری را به عنوان راه حس و علم یا راه طبیعت معرفی می‌کند که به عنوان استدلال غایت‌شناختی می‌تواند جای‌گزین دلیل نظم گردد.

از جمله آثار و علائمی که در خلقت موجودات مشاهده می‌شود و دلیل بر دخالت نوعی قصد و عمد و تدبیر است "راه‌یابی" اشیاء است. هر موجودی علاوه بر ارگانیزم و سازمان منظم داخلی، از یک نیروی مرموز برخوردار است که به موجب آن نیرو و راه خود را به سوی آینده می‌شناسد. به عبارت دیگر، اشیاء و موجودات در عین این‌که به حسب ساختمان مادی و جسمانی، کور و نابینا می‌باشند یک نوع بینش مرموزی آنها را رهبری می‌کند، این بینش مرموز را در ماورای ساختمان جسمانی اشیاء باید جستجو کرد. ... این دلیل غیر از دلیل نظم است، دلیل نظم مربوط است به تشکیلات و سازمان مادی و جسمانی و به عبارت دیگر، ارگانیزم اشیاء یک دستگاه صنعتی از قبیل اتومبیل یا ساعت یا کارخانه پارچه‌بافی دارای سازمان است، دارای اجزاء و اعضاء و تشکل است، هر جزء از اجزاء آن شهادت می‌دهد که برای کاری ساخته شده و قصد و عمدی در ساختمان آن به کار رفته است، اما اتومبیل یا ساعت یا کارخانه پارچه‌بافی و هر واحد صنعتی دیگر از نیروی خاص "راه‌یابی" بهره‌مند نیست، یک رابطه مرموز میان او و هدف دستگاه وجود ندارد که به‌طور خودکار او را در جهت هدف خود هدایت کند،

طریق عقل و ادراک رهبری کرده است... کارهای خارق‌العاده‌ای که "ابداع و ابتکار" شمرده می‌شود و ساختمان ماشینی سلول‌ها برای توجیه آنها کافی نیست؛ چند نوع است:

(۱) قدرت انطباق با محیط و تغییر دادن طبیعت خود،

(۲) تقسیم کار و انتخاب وظیفه،

(۳) ابتکار تجدید ساختمان عضو از میان رفته و یا ایجاد عضو جدید مورد نیاز.

۴- اکتشاف نیازمندی‌های خود بدون وساطت تعلیم و تعلم. " (نک به: مطهری، اصول فلسفه و روش

رنالیسم، ج ۵، صص ۶۷-۶۶)

سپس عباراتی را از کتاب *راز آفرینش انسان* نقل می‌کند و می‌گوید: در کتاب *راز آفرینش انسان* صفحه ۸۵ آمده است "بسیاری از حیوانات مثل خرچنگ که هر وقت پنجه یا عضوی از آنها بریده شود، سلول‌های مربوط فوراً فقدان آن عضو را خبر می‌دهند و در صدد جبران آن بر می‌آیند، ضمناً بمجرد اینکه عمل تجدید عضو مفقود خاتمه یافت سلول‌های مولد از کار می‌افتند و مثل آن است که خود بخود می‌فهمند که چه وقت موقع خاتمه کار آنها رسیده است؛ اگر یکی از حیوانات اسفنجی را که در آب شیرین زیست می‌کند از میان دو نیم کنید هر نیمه آن به تنهایی خود را تکمیل می‌کند و به‌صورت فرد کامل در می‌آید، سر یک کرم قرمز خاکی را ببرید سر دیگری را برای خود درست می‌کند." (همان: ۶۸-۶۴)

وی هم‌چنین در کتاب *توحید* به نمونه‌هایی از هدایت‌های مرموز در حیوانات اشاره می‌کند که غریزه نامیده می‌شود... و این که آیا این گونه کارها در حیوانات، از راه تعلیم و تعلم باشد منتفی است چون در برخی از موجودات کارهایی انجام می‌گیرد در صورتی که آنها نسل گذشته و نسل آینده خود را نمی‌بینند. سپس از کتاب *راز آفرینش* نقل می‌کند که:

حشره‌ای را نام می‌برند به نام "آموفیل" که می‌گویند از زنبور کوچک‌تر و از مگس بزرگ‌تر است... هر وقت که موقع تخم‌گذاری این حیوان برسد، یک کرمی است که آن کرم را می‌رود پیدا می‌کند و روی پشت و مهره کمر آن کرم می‌نشیند، بعد نیش خودش را مثل یک آمپول در یک نقطه معینی از پشت او می‌زند، اما خیلی دقیق است که زیاد نیش نزند، کم نیش می‌زند، همان مقدار که این حیوان بی‌حس می‌شود، می‌افتد ولی نمی‌میرد. چون اگر بمیرد می‌گندد و منظور او حاصل نمی‌شود، طوری نیش می‌زند که لخت بشود و تکان نخورد. بعد همان‌جا تخم‌گذاری می‌کند بعد از تخم‌گذاری هم بلافاصله می‌میرد. بعد تخم‌های او به‌وجود می‌آیند، از بدن همین کرم تغذیه می‌کنند تا وقتی که بزرگ می‌شوند، پر پیدا می‌کنند و بعد دیگر زندگی عادی پیدا می‌کنند، بعد هر یک از آنها موقع تخم‌گذاری‌اش که می‌رسد، عیناً همان کار مادر را تکرار می‌کند، یعنی می‌رود همان حشره را پیدا می‌کند، در همان نقطه حساس دقیقی که او تزریق می‌کرده است، تزریق می‌کند و بعد همان عمل تکرار می‌شود. می‌گویند این امر چطور از راه تعلیم و تعلم قابل توجیه است؟" (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، بخش توحید، ص ۱۳۳)

۴.۵. ارزیابی نهایی استاد مطهری از راه مطالعه حسی و علمی
استاد مطهری استدلال از طریق نظم یا از طریق هدایت را برای اثبات وجود خدا کافی نمی‌داند. و کارآیی محدودی را برای آنها قائل است. و برخلاف آنچه که در کتاب *علل‌گرایی* به مادگیری آورده است، در پاورقی‌های کتاب *اصول فلسفه و روش رنالیسم* این دو نوع استدلال را برهان عقلی نمی‌داند، چون براین باور است که شرایط برهان فلسفی را دارا نیست. "راه مطالعه حسی و علمی خلقت از نظر سادگی و روشنی و عمومی بهترین راه‌ها است. استفاده از این راه نه

استدلال و استنتاج." (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، صص ۷۱-۷۰)

همان طوری که از عبارت فوق استنباط می‌گردد، استاد مطهری صراحتاً استدلال از راه حسی و علمی را غیر عقلی می‌داند، و بر این باور است که چنین روشی به تنهایی نمی‌تواند خدای مورد نظر متدینین را اثبات نماید. به نظر می‌رسد که در این‌جا استاد مطهری به دیدگاه هیوم در مورد برهان نظم بسیار نزدیک می‌شود. و ارزیابی مشابهی را ارائه می‌دهد.

۵. تقریر مبتنی بر هدایت ذاتی دلیل نظم توسط هیوم

همان طوری که نشان داده شد غالب اشکالات هیوم بر تقریر مبتنی بر تمثیل نظم است نه بر هر نوع تقریری از استدلال نظم. دکتر مجتبی در کلیات فلسفه بیان هیوم از برهان نظم را می‌آورد که راه هدایت موجودات که توسط استاد مطهری بیان شد بسیار شبیه این بیان هیوم از نظم می‌باشد. هیوم می‌گفت:

... اما صرف نظر از اعتراضاتی که در این مبحث مطرح شد، من تصدیق می‌کنم که جهان را اجزای دیگری هست (علاوه بر ماشین‌های اختراع انسان) که شباهت زیادی به ساختمان عالم دارد، و بنابراین حدس بهتری در باره مبدأ جهانی این نظام عرضه می‌کند. این اجزاء حیوانات و نباتات اند. آشکار است که عالم به یک حیوان یا یک گیاه بیشتر شبیه است تا به یک ساعت یا یک ماشین بافندگی. بنابراین علتش به احتمال زیاد، به علت اولی شبیه است. (به نقل از پاکین و استرول با ترجمه مجتبی، ۱۳۶۸: ۲۱۸)

دکتر مجتبی در مورد نظم ذاتی و هدایت درونی موجودات می‌گوید:

... این همان اصالت نیروی حیات است، نیرویی که خود را تنظیم می‌کند و هدف‌دار است ... در موجودات جان‌دار هدایت به سوی بقا مطرح است و این همان توجّه و پویش به سوی هدف هست و این هدایت از

نیازمند است به قلبی صاف و احساساتی عالی و نه به عقلی مجرد و استدلالی و پخته و آشنا به اصول برهانی. اما این راه فقط ما را به منزل اوّل می‌رساند و بس. یعنی همین قدر به ما می‌فهماند که طبیعت مسخر نیروئی ماوراءطبیعی است، و البته برای شناخت خدا، این اندازه کافی نیست." سپس وی در توضیح این مطلب چنین می‌گوید: مطالعه در آثار خلقت حداکثر این است که ما را معتقد می‌کند به وجود قوه شاعر و علیم و حکیم و مدبری که طبیعت را می‌گرداند و اداره می‌کند. اما آیا آن قوه خدا است یعنی واجب الوجود است و خود مولود و مصنوع صانع دیگری نیست؟ علوم حسی و تجربه‌های طبیعی بشر از نفی و اثبات این مطلب عاجز است...

به علاوه، در گذشته دیدیم که دلالت دو دلیل نظم و هدایت هر چند قطع و جزم ایجاد می‌کند، اما منطقاً احتمال تصادف و اتفاق را نمی‌تواند نفی کند و لو آنکه احتمال آن به صورت یک واحد از عددی باشد که در وهم ما هرگز ننگند.

استاد مطهری استدلال از طریق مطالعه حسی و علمی را برهان فلسفی نمی‌داند چون معتقد است که شرایط برهان فلسفی را دارا نیست؛ لذا می‌گوید: از نظر فلاسفه برای برهان مقدماتی لازم است که ضروری و دائم و کلی باشد. براهین فلسفی و ریاضی مبتنی بر مقدماتی است که به حساب ریاضی احتمالات نیز هیچ‌گونه واحدی در جهت خلاف نمی‌توان یافت. نکته قابل توجه اینست که قرآن کریم آثار و مخلوقات را به نام "آیات" می‌خواند و توجهی که از این راه پیدا می‌شود "تذکر" و یادآوری می‌نامد. قرآن کریم می‌خواهد مطالعه در مخلوقات را وسیله‌ای برای تنبّه و بیداری فطرت قرار دهد. یعنی قرآن مطالعه در مخلوقات را تأییدی برای راه فطرت و دل قرار داده است. هدف از سوق دادن به مطالعه در مخلوقات تنبّه و تذکر است نه

خارج تحمیل نمی‌شود. ... خود طبیعت از درون خود این تعادل و تکامل را حفظ می‌کند، یعنی یک دستگاه خودکار در درون خود دارد که کمبودها را جبران می‌کند. مثلاً موجود زنده برای این که زنده بماند باید تعداد گلبول‌ها را حفظ کند. حالا اگر محیطش عوض شود چنانچه موجودی صرفاً متأثر باشد، مانند ماشین که یکسره تابع محیط خود است، عکس‌العملی در جهت بقاء و تکامل خود نمی‌کند. چنان‌که اگر ماشین را در یک محیط مرطوب بگذارند زنگ می‌زند، یعنی طبیعت ماشین فعالیت نمی‌کند که در مقابل زنگ‌زدگی مقاومت کند. ولی موجود زنده همین قدر که در محیطی قرار گرفت که آسیب دید شروع می‌کند به مقاومت و تقویت خود. مثلاً هنگامی که به‌جای مرتفع رفت گلبول‌های قرمز خود را زیاد می‌کند تا اکسیژن به‌مقدار کافی به بدن برسد، وقتی مورد هجوم بیماری عفونی قرار گرفت، شروع می‌کند به ساختن گلبول‌های سفید تا بدن بتواند دفاع کند یا اگر در مقابل نور شدید آفتاب قرار گرفت، پرده‌ای روی پوست بدن پیدا می‌شود تا مانع نفوذ اشعه آفتاب به زیر پوست و از میان رفتن سلول‌ها و بافت‌ها شود، یا اگر سر و کار دست با آهن آلات باشد پوست دست ضخیم می‌شود و بسیاری مثال‌های دیگر. اینها را با تغییرات تصادفی نمی‌توان توجیه کرد، بلکه باید بگوییم یک نیروی فعال در درون این موجود هست و این نیرو به‌صورت خودکار در جهت بقاء و رسیدن به هدف تنظیم شده است. (مجتبوی، ۱۳۶۸: ۲۲۰-۲۱۹)

هیوم در اشکال دوم خود بیان نمود که چه اشکال دارد که نظم مشهود در جهان را به ذات ماده نسبت دهیم نه به ناظم خارج از ذاتشان. ماده ممکن است در ذات خود دارای منبع یا منشأ نظم باشد، نظم ناشی از یک علت ناشناخته درونی ممکن است منجر به عالی‌ترین نوع نظم شود. اما با توجه به توضیحات مذکور، می‌-

توان گفت نظم و غایت مندی ذاتی ماده نیز می‌تواند با وجود آفریدگار عالم و مدبر سازگاری داشته باشد. به‌عبارت دیگر، می‌توان ادعا نمود که پویش به‌سوی هدف که در درون هر موجودی وجود دارد توسط خالق عالم و مدبر در آن‌ها نهفته شده باشد.

البته یک احتمال این است که شاید نظم ذاتی موجودات از روی تصادف باشد و لذا از نظر منطقی یقینی و قطعی نمی‌تواند باشد. چون هنوز احتمال تصادفی بودن نظم ذاتی منتفی نیست. بنابراین هرچند از نظر فلسفی، یقینی بودنش قطعی نیست ولی احتمال غیرتصادفی بودن نظم ذاتی موجودات را به‌مراتب افزایش می‌دهد. لذا که هیوم ضمن طرح انتقادات خود به این نکته اذعان دارد که برهان نظم اگرچه برهان معتبر فلسفی نیست اما می‌تواند قرینه‌ای بر وجود ناظم عالم، قادر و هدف‌دار باشد. اما نقدهای هیوم بیان‌گر این نکته مهم است که برهان غایت‌شناختی تنها بخشی از عناصر خداباوری را تأیید می‌کند و نسبت به سایر بخش‌ها کاملاً مبهم است. به‌عبارت دیگر، این‌که جهان از روی تدبیر و هدف‌مندی ساخته شده است تنها بخشی از عناصر خداباوری است و نسبت به عناصر دیگر خداباوری هیچ کمکی به خداباوران نمی‌کند. چون خداباوری متشکل از مجموع گزاره‌های زیر می‌باشد:

"(۱) جهان از روی تدبیر و غایت‌مندانه طراحی شده است.
(۲) جهان را دقیقاً یک شخص طراحی کرده است.
(۳) جهان از نیستی آفریده شده است.
(۴) جهان را شخصی که آن را طراحی کرده، آفریده است.
(۵) آفریدگار جهان عالم مطلق، قادر مطلق و خیر مطلق است.

(۶) آفریدگار جهان روحی ابدی و فاقد بدن است و به هیچ وجه به اشیای طبیعی وابسته نیست. شاید برهان غایت‌شناختی شواهد اندکی بر (۱) به ما ارائه کند، اما

نماید. و تصریح نموده است که دلیل نظم نمی‌تواند واجب الوجود بودن، قدیم بودن، واحد بودن، نامتناهی بودن خدا و علم و قدرت مطلق او را اثبات نماید. وی تصریح نموده است که دلیل نظم یا دلیل هدایت همین-قدر به ما می‌فهماند که طبیعت مسخر نیروی ماوراء-طبیعی است، و این اندازه برای شناخت خدا کافی نخواهد بود، و لذا همانند هیوم برای دلیل نظم کاربرد محدودی را قائل است.

پی‌نوشت‌ها

1. Nancy Cartwright, "Comments on Wesley's Science and Religion" *Philosophical Studies*, 33 (Fall 1978): pp. 177-83

2. Paley, William (2006) *Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*. Oxford. New York: Oxford University Press. First published in 1802.

3. As quoted in Hick, *The Existence of God*, 99-100. See: (Paley, (2006) *Natural Theology*, ch.1. pp. 7-8

به نقل از کلارک، ۱۳۸۸: ۶۰-۵۸

4. see: Hume, D. *Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779, Chapter 2 and 5) in Pojman, L. P. (1987) *Philosophy of religion, An Anthology*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.

۵. البرهان قیاس مولف من یقینات ینتج یقیناً بالذات اضطراراً. به نقل از خواجه نصیر طوسی در کتاب *الجواهر النضید*، علامه حلی، : ۱۹۹ (قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ه.ق). التجرید فی علم المنطق بخش مقدمه‌ای کتاب *تجرید الاعتقاد فی الکلام* خواجه نصیر طوسی می‌باشد که علامه حلی آن را شرح نموده و عنوان *الجواهر النضید* را بر آن نهاد.

ابن سینا نیز در *النجاه* می‌گوید: البرهان قیاس مولف من یقینات لانتاج یقینی. (ابن سینا، *النجاه من العرق فی بحر الصلوات*، : ۱۲۶) (با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴)

ابداً کاری برای قضایای (۲) تا (۶) انجام نمی‌دهد." (برای توضیح بیشتر نگاه کنید به: پلنتینگا، خدا، آزادی و شر، ترجمه سعیدی مهر) بنابراین، باتوجه به توضیحات فوق روشن می‌گردد که استدلال از طریق نظم کارآیی محدودی دارد و قادر نیست خدای مورد نظر متدینان را اثبات نماید؛ هرچند می‌تواند قرینه خوبی باشد برای وجود خداوند که احتمال وجودش به مراتب بیش از عدمش می‌باشد.

۶. نتیجه

از بررسی‌های به‌عمل آمده در این نوشتار می‌توان نتیجه گرفت که برهان نظم به‌عنوان برهان مصطلح فلسفی برهان موقفی نمی‌باشد. علاوه بر آن، تقریر مبتنی بر تمثیل از اشکالات جدی برخوردار است. در این مقاله نشان داده شد که پاسخ به انتقادهای کوبنده هیوم چندان کار آسانی نیست و پاسخ‌های استاد مطهری به انتقادهای هیوم مقرون به توفیق به‌نظر نمی‌رسد. هم-چنین نشان داده شد که گرچه استاد مطهری در برخی آثار خود درصدد رد و ابطال نقدهای هیوم بر دلیل نظم، برآمده‌اند و آن را دلیل غیرتجربی دانستند اما در برخی دیگر از آثار خود تلویحاً بر بسیاری از ارزیابی‌های هیوم نسبت به دلیل نظم صحه گذاشته است و به دیدگاه وی بسیار نزدیک شده است. همان‌طوری‌که هیوم معتقد بود که استدلال از طریق نظم را نمی‌توان به‌عنوان یک برهان موفق در اصطلاح فلسفی دانست چرا که قادر به اثبات خدای مورد نظر متدینان در سنت‌های مختلف دینی نیست، چون تنها بخشی از عناصر خدا باوری را تأیید می‌کند و نسبت به سایر بخش‌ها کاملاً مبهم است؛ استاد مطهری نیز در نهایت برهان نظم را غیرعقلی دانسته، چون فاقد شرایط برهان فلسفی است؛ و براین باور است که چنین برهانی به تنهایی نمی‌تواند خدای مورد نظر متدینان را اثبات

۷- کلارک، کلی جیمز (۱۹۹۰) بازگشت به عقل. ترجمه عباس یزدانی (۱۳۸۸) زنجان: انتشارات دانشگاه زنجان.

۸- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷) *علل گرایش به مادیگری*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ هشتم.

۹- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴) *مجموعه آثار شهید مطهری*، جلد ۴، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم، بخش توحید.

10- Hume, D. (1779) *Dialogues Concerning Natural Religion*, Chapter 2 and 5) in Pojman, L. P. (1987) *Philosophy of Religion, An Anthology*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.

11- Hume, D. (1980) *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Richard H. Popkin (Indianapolis: Hackett.

12- Kant, I. (1965) *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith, New York: St. Martin's.

13- Nancy Cartwright, "Comments on Wesley's Science and Religion" *Philosophical Studies*, 33 (Fall 1978):pp. 177-83.

14- Rowe, William (2004) "The Cosmological Argument" in Sample, Mills and Sterba (eds.) *Philosophy: The Big Questions*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. pp.123-133.

15- Paley, William (2006) *Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*. Oxford. New York: Oxford University Press. First published in 1802.

16- Pojman, L. P. (1987) *Philosophy of religion, An Anthology*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company

خواجه نصیر طوسی در کتاب *اساس الاقتباس* می گوید: برهان قیاسی بود مولف از یقینات، تا نتیجه یقینی از او لازم آید بالذات و باضطرار. چه لازم از مقدمات یقینی که مولف باشد بتألیفی یقینی بالذات و اضطرار هم یقینی بود. و یقینی چنانکه گفته‌ایم اعتقادی بود جازم مطابق. و اعتقاد جازم مرکب بود از تصدیقی مقارن تصدیقی دیگر بامتناع نقیض تصدیق اول. (*اساس الاقتباس*، خواجه نصیر طوسی، : ۳۶۰ (با تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم ۱۳۶۷)

منابع

۱- ابن سینا، (۱۳۶۴) *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲- پاکین، ریچارد و استرول، آروم (۱۹۷۲) *کلیات فلسفه*، با ویراستاری کلی. لندن. ترجمه مجتبی، سیدجلال الدین، تهران: انتشارات حکمت، چاپ پنجم ۱۳۶۸.

۳- حلی، جمال الدید حسن بن یوسف. (۱۳۶۳) *الجواهر النضید*، قم: انتشارات بیدار.

۴- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، با مقدمه و پاورقی استاد مرتضی مطهری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۵- طوسی، محمدبن محمدبن الحسن ملقب به خواجه نصیر طوسی. (۱۳۶۷) *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.

۶- فارابی، ابونصر (۴۰۸ق). *المنطقیات للفارابی*. محمدتقی دانش پژوه، ج ۱، قم: انتشارات آیه الله مرعشی نجفی.