

نظم یک نوع رابطه هماهنگ میان اجزای یک مجموعه برای تحقق یافتن هدف مشخصی است، به گونه‌ای که هر جزئی از اجزای مجموعه، مکمل دیگری بوده و فقدان هر یک سبب می‌شود که مجموعه هدف خاص و اثر مطلوب را از دست بدهد.^(۹)

از این تعاریف، برمی‌آید که مفهوم «نظم» یک معقول ثانی فلسفی است که از نحوه وجود یک شیء انتزاع می‌شود.

تقریر این برهان برای اثبات خدا چنین است: «جهان طبیعت دارای نظم است. هر نظامی ناظمی دارد. پس جهان طبیعت ناظم دارد.»

درباره این تقریر باید گفت، هر چند قانون «علیت» یکی از مبادی پذیرش برهان نظم است، اما این سخن که «برهان نظم در واقع مصداقی از برهان علت و معلول است، نه برهانی در کنار آن»^(۱۰) صحیح نیست؛ زیرا با این توجیه، همه براهین را باید به نوعی مصداق برهان «علیت» دانست. برای مثال، برهان «وجوب و امکان» هم به برهان «علیت» بازمی‌گردد؛ زیرا همان‌گونه که نظم را یک «پدیده» و بدین‌روی، محتاج «پدیدآورنده» دانسته‌اند،^(۱۱) دیگری هم می‌تواند «امکان» را پدیده بدانند و آن را محتاج موجود واجب بدانند، یا «حرکت» را پدیده و در نتیجه، محتاج محرک بدانند. با این سخن، جز یک برهان، یعنی برهان «علت و معلول» برای اثبات وجود خدا باقی نمی‌ماند. اشکال سخن آنجاست که تصدیق قانون «علیت» فطری هر انسانی است و هیچ‌کس به هیچ نحوی نمی‌تواند در صدد اثبات یا ابطال آن برآید. با این وجود، نباید آن را مقدمه هیچ برهانی قرار داد، هر چند این سخن مورد قبول نیز هست که «برهان نظم بیشتر برای اثبات علم و حکمت خالق مناسب است، تا اصل وجود خالق.»^(۱۲)

اشکالات هیوم بر برهان نظم

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، فیلسوف اسکاتلندی، نقدهایی بر برهان «نظم» وارد کرده و معتقد است: حتی اگر ما می‌توانستیم اثبات کنیم که جهان طراح عاقل دارد، این امر ثابت نمی‌کرد که

طراح ما شخصی حکیم یا مهربان است؛ آن به ما نخواهد گفت که کدام یک از ادیان متخاصم دین حقیقی است. او همچنین می‌گوید: به رغم ادعاهایی که می‌کنند، جهان در واقع چندان شبیه مصنوع انسانی نیست... حیوانات و گیاهان برخلاف ساعت‌ها، نه به واسطه طرح و نقشه‌ای عاقلانه، بلکه از راه تولید مثل طبیعی به وجود می‌آیند.^(۱۳) هر چند «هیوم در نهایت، تأکید می‌ورزد که لازم است جهان حکایت از نظم و تدبیر کند، جهان مابالنسبه با ثبات و استوار است.»^(۱۴) او همچنین می‌گوید:

برهان نظم اگرچه برهان معتبری نیست، تا اندازه‌ای قانع‌کننده است.^(۱۵)

هیوم در کتاب محاورات خود، به بررسی موشکافانه برهان «نظم» پرداخته است و «تعرض خود را با انتقاد از مقایسه و تشبیه آثار طبیعت با مصنوعات انسان آغاز نمود و سعی کرد نشان دهد که افعال انسان و آثار طبیعت به قدر کافی، شبیه به یکدیگر نیست تا بتوان به نحو قطعی نتیجه گرفت که علل آنها نیز شبیه به یکدیگر است.^(۱۶) اما برهان «نظم» تشابه بین علت دو شیء منظم را ثابت نمی‌کند، بلکه فقط وجود ناظمی با شعور و عقل و علم را اثبات می‌کند، نه اینکه چون شیء «الف» مانند شیء «ب» منظم است، پس باید علت هر دو یکی باشد. علاوه بر این، تعبیر «علت» در بیان هیوم، خالی از مسامحه نیست و برهان «نظم» متکفل اثبات ناظمی برای جهان است، نه اثبات علت.

اشکالات هیوم بر برهان «نظم» را می‌توان به طور خلاصه، چنین بیان نمود:

۱. «برهان نظم دارای شرایط یک برهان تجربی نیست؛ زیرا هرگز در مورد غیر این جهان آزمایش نشده است.»^(۱۷) و یا اینکه این برهان «بر روش سست تمثیل و تشبیه استوار است... وقتی به مقایسه یک ساعت و چشم انسان می‌پردازیم هرچند هر دوی آنها از لحاظ پیچیدگی و انجام اعمال خاص مشابه هم هستند، اما این شباهت بسیار جزئی و نامشخص است و از این رو، هرگونه نتیجه‌گیری که بر اساس شباهت این دو حاصل آید، مبهم و گنگ خواهد بود.»^(۱۸) شاید به همین دلیل است که عده‌ای از دانشمندان غربی این برهان را برهان «غایت‌شناختی» مبتنی بر تمثیل نامیده‌اند.^(۱۹)

۲. «چه اشکالی دارد که نظام موجود در جهان طبیعت به واسطهٔ یک علت درونی ناشناخته اداره شود و به تعبیر دیگر، نظم ذاتی ماده باشد؟»^(۲۰) همان‌گونه که «طبیعت‌گرایان قرن نوزدهم و بیستم معتقد بودند که نظم جهان محصول فعل آگاهانه نیست، بلکه انتخاب طبیعی (مکانیسم اصلی تکامل) است.»^(۲۱)

۳. «ما از کجا می‌دانیم که نظام موجود، نظام اکمل است؟ زیرا مشابه آن را هرگز ندیده‌ایم تا با آن مقایسه کنیم.»^(۲۲) مدعای هیوم آن است که «این برهان آنگاه برای اثبات ذات باری کافی است که ما به تجربه دریافته باشیم که این جهان کامل‌ترین جهان ممکن و منطبق بر حکمت بالغه است.»^(۲۳) هیوم از زبان شکاکان چنین می‌گوید: «آیا کسی جداً به من خواهد گفت که یک جهان منظم باید ناشی از فکر و صنعتی انسانی وار باشد؛ زیرا که ما آن را تجربه کرده‌ایم؟ برای محقق ساختن این استدلال، لازم است که دربارهٔ مبدأ جهان‌ها، تجربه داشته باشیم.»^(۲۴)

۴. «پیش از آنکه این جهان ساخته شود ما چه می‌دانیم، شاید سازندهٔ آن، جهان را بارها آزمایش کرده تا توانسته سرانجام چنین محصولی را بیافریند.»^(۲۵)

۵. «این برهان بر فرض اینکه وجود خالق دانا و قادر را ثابت کند، دلیل بر صفات کمالیه‌ای که به او نسبت می‌دهند - مانند عدالت و رحمانیت و... - نیست.»^(۲۶)

۶. «در طبیعت، حوادث ناخوشایندی وجود دارد؛ مانند طوفان‌ها که با مسئلهٔ نظم جهان و حکمت آفریدگار سازگاری ندارد.»^(۲۷)

پاسخ اشکالات هیوم

پاسخ اشکال اول: مشکل هیوم آن است که این برهان را یک برهان تجربی دانسته، در صورتی که «برهان نظم تجربی نیست، بلکه یک برهان عقلی است و آن اینکه مطالعهٔ ماهیت نظم جهان، عقل را بر آن وامی‌دارد که بگوید: چنین نظمی از طریق تصادف ممکن نیست، بلکه در آفرینش، عقل و شعوری دخالت داشته است.»^(۲۸) در واقع، «میان نظم غایی و دخالت شعور، رابطهٔ مستقیم و منطقی وجود دارد و خرد با مطالعهٔ ماهیت عمل، این رابطه را کشف می‌کند و هر نوع اندیشهٔ

خلاف آن را مردود می‌شمارد.»^(۲۹) در حقیقت، عقل با پذیرفتن قانون «علّیت» در سراسر عالم، از وجود نظم، پی به وجود ناظمی با شعور و دانا می‌برد.

استاد مظهری در این باره می‌نویسد:

حقیقت این است 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.^(۳۰)

ایشان همچنین استدلال از آثار و مصنوعات انسان‌ها بر وجود عقل و اندیشه آنها را شبیه برهانی می‌داند که ذهن در مورد صدق قضایای متواتر تاریخی اقامه می‌کند.^(۳۱) استاد جعفر سبحانی هم معتقد است:

میان نظم پدیده و دخالت شعور در آن، رابطه عقلی موجود است.^(۳۲) در واقع، طبق بیان بعضی محققان،

نیاز نظم به ناظم و طراح، حکم عقل است... و اگر فرض شود انسانی هیچ مصنوع بشری را مشاهده نکرده است، باز هم با مشاهده نظم حیرت‌انگیز طبیعت، به طراح آن اذعان می‌کند.^(۳۳)

مسئله شباهت جهان به کشتی و خانه مطرح نیست و ثانیاً، در آن تجربه و آزمون دخالتی ندارد... این منطق عقل و خرد است و در قلمرو این حکم، پدیده طبیعی و مصنوع یکسان است.^(۳۴)

بدین‌روی، حسی بودن صغرای قیاس ضروری به عقلی بودن آن نمی‌زند.

پاسخ اشکال دوم: در جواب این اشکال باید گفت: «هر گاه مقصود از خاصیت ماده این است که هر عنصری برای خود اثری دارد که در پرتو ترکیب آن با دیگری، پدیده‌سومی به وجود می‌آید، جای بحث و گفت‌وگو نیست... ولی اساس برهان نظم هماهنگی و همکاری میان اجزای هر موجودی برای دست یافتن به هدف خاصی است که حاکی از مداخله شعور در ترکیب این موجود است و خاصیت هر یک از عناصر نمی‌تواند توجیه‌گر این نوع نظم (نظم غایی)

باشد.»^(۳۵) در واقع، «نظریه خاصیت ذاتی، اثر تک تک اجزا را ایجاب می‌کند، نه انسجام و هماهنگی و نه تأمین هدف معینی را، در حالی که ما در جهان، علاوه بر آثار ذاتی ماده، یک نوع هماهنگی و انسجام را... احساس و لمس می‌کنیم.»^(۳۶)

پاسخ اشکال سوم: هیوم در این اشکال، بین دلالت برهان نظم و اکمل بودن نظام موجود، تلازم برقرار کرده است، در حالی که،

اکمل بودن نظام ربطی به برهان نظم ندارد. رسالت برهان نظم بیش از این نیست که ثابت کند وجود هدف در جهان و امتناع پیدایش یک دستگاه کوچک مانند چشم از طریق تصادف؛ گواه بر این است که در مبدأ جهان، علم و قدرت وجود دارد و فاعل دانا و توانایی جهان را پدید آورده است، حالا خواه اکمل بودن فعل او ثابت شود یا نشود. هرگز برهان نظم، اثبات وصف فعل او - اکمل بودن - را بر عهده نگرفته است.^(۳۷)

در واقع، «این‌گونه مسائل «با یک سلسله براهین دیگری قابل تحقیق است و فرضاً با براهین دیگری قابل تحقیق نباشد و از مسائلی باشد که برای همیشه برای بشر مجهول خواهد ماند...» از ارزش برهان نظم نمی‌کاهد.»^(۳۸)

پاسخ اشکال چهارم: این اشکال به مبحث بسیار عمیق علم الهی و صفات واجب الوجود مربوط می‌شود که در این مقال، مجال بحث آن نیست، ولی باید گفت: به عقیده فلاسفه حکمت متعالیه، علم الهی بالفعل و عین ذات خداوند است و اشکال هیوم احتمال نقص در علم و قدرت را برای خداوند مطرح می‌کند که با وجوب وجود او منافات دارد.

پاسخ اشکال پنجم: مسئله مهمی که در اشکال هیوم نهفته، آن است که او تصور کرده مقصود دیگران از استفاده از برهان، اثبات خدای جامع همه کمالات و صفات کمالیه است. در حالی که، برهان «نظم» غیر از اثبات ناظمی با شعور و دانا، صفت دیگری را برای او ثابت نمی‌کند. اینکه آیا این ناظم واجب است یا ممکن، واحد است یا کثیر، محدود است یا نامحدود، از عهده این برهان خارج است. استاد جوادی آملی می‌نویسد:

نتیجه آن بر فرض تمامیت همه شرایط و ارکان، بیش از اثبات اصل وجود ناظم آگاه و مدیر و مدبّر نیست. لذا، نمی‌توان نحوه وجود او از قبیل واجب یا ممکن بودن و نیز مقدار وجود او از لحاظ وحدت یا تعدّد و کثرت و همچنین سایر مباحث مربوط به اسمای حسنای الهی را اثبات کرد. پس، اگر مطلوب از برهان نظم اثبات واجب باشد، نتیجه برهان مذکور مطابق با مطلوب نخواهد بود، مگر با متمیم آن یا برهان «صدیقین» یا برهان «امکان و وجوب».^(۳۹)

استاد مطهری نیز معتقد است:

این برهان همین قدر ثابت می‌کند که طبیعت، ماورایی دارد و مستخر 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.^(۴۰)

پاسخ اشکال ششم: این اشکال و پاسخ آن را باید در مباحث شرور عالم جست‌وجو کرد که اکنون مجال پاسخ‌گویی کافی به آن نیست.^(۴۱) اما این نکته قابل ذکر است که پس از هیوم، کانت، فیلسوف آلمانی، نیز اشکالاتی بر برهان «نظم» وارد ساخت. او در کتاب نقد عقل نظری، سه اشکال بر این برهان وارد می‌کند که عبارتند از:

۱. برهان نظم فقط می‌تواند امکان و حدوث صورت جهان را اثبات کند، نه ماده جهان را.

۲. این برهان نظم حداکثر می‌تواند وجود معمار جهان را اثبات کند، نه خالق جهان را.

۳. چون تجربه ما محدود است، پس این برهان ما را منتهی به این امر می‌کند که خدای صورت‌دهنده عالم واجد عقل زیادی است، نه اینکه عقل نامتناهی دارد.^(۴۲)

اگر با دقت در ایرادهای کانت تأمل کنیم، درمی‌یابیم که انتقادهای او از لحاظ محتوایی فرقی با اشکالات هیوم ندارد و پاسخ او همان پاسخ هیوم است که از تکرار آن خودداری می‌شود.

آیا برهان نظم یقینی است؟

اهل منطق و فلاسفه، برهان را به دو قسم «اُئی» و «لَمّی» تقسیم کرده‌اند و در توضیح آن دو، آورده‌اند: حدّ وسط برهان اگر علاوه بر اینکه سبب ثبوت اکبر برای اصغر در ذهن است، علت ثبوت اکبر برای اصغر در خارج هم باشد، آن را برهان «لَمّی» گویند و اگر فقط ثبوت اکبر برای اصغر در ذهن باشد (فقط علت تصدیق حکم باشد) این را برهان «اُئی» می‌گویند.^(۴۳) آنان تنها برهان «لَمّی» را مفید یقین می‌دانند؛ زیرا در آن، از علت به معلول سیر شده است.

با این مقدمه، به مقدمات برهان «نظم» باز می‌گردیم:

مقدمه اول (صغرا): عالم منظم است.

مقدمه دوم (کبرا): هر منظمی دارای ناظم است.

نتیجه: عالم دارای ناظم است.

همان‌گونه که پیداست، حدّ وسط در این برهان، «منظم» است. شاید در نظر بدوی گفته شود: چون شیء منظم معلول ناظم است؛ پس در این برهان، از معلول به علت سیر شده و برهان «اُئی» بوده و از این رو، مفید یقین نیست. اما باید دقت کرد که حدّ وسط (منظم) علت ثبوت اکبر (دارای ناظم) برای اصغر (عالم) است. پس صفت «منظم» برای «عالم» علت ثبوت وصف «دارای ناظم» است و برای لَمّی بودن برهان کافی است؛ زیرا به اعتقاد ابن سینا و خواجه نصیر طوسی، همین مقدار علیّت برای لَمّی بودن برهان کافی است. ابن سینا در این باره می‌گوید:

انّ الحدّ الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم و هو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض، كان البرهان لمّ، لانه يعطى السبب في التصديق بالحكم و يعطى السبب في وجود الحكم.^(۴۴)

وی در انتها می‌گوید:

بل يحسب أن تعلم أنه كثيراً ما يكون الاوسط معللاً للاكبر لكنّه علة لوجود الاكبر في الاصغر.^(۴۵)

خواجه نصیر طوسی هم در اساس الاقتیاس می‌نویسد:

شرط تحقق برهان لمّ آن است که حدّ اوسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، خواه وجود خود حدّ اوسط معلول وجود حدّ اکبر یا وجود حدّ اصغر و یا جزء این دو [باشد]. (۴۶)

پس این برهان طبق بیان ابن سینا و محقق طوسی، یقینی است.

حاصل بحث

از مطالب پیش گفته، می‌توان نتیجه گرفت که «برهان نظم» می‌تواند وجود ناظمی باشعور و دانا را برای این عالم ثابت کند، هرچند از اثبات واجب‌الوجود در فلسفه و یا خدای ادیان، بخصوص اسلام، با همه صفات کمالیه، عاجز است و می‌توان آن را برهان مستقلی در نظر گرفت؛ زیرا حدّ وسط آن را نظم تشکیل داده و تعدّد براهین نیز منوط به تعدّد حدّ وسط‌های آنهاست. از این رو، سخن بعضی از بزرگان که فرموده‌اند: «برهان نظم در هر محدوده‌ای که بخواهد نتیجه بدهد نیازمند به برهانی دیگر بوده و هرگز یک برهان مستقل نمی‌تواند محسوب شود، مانند اینکه گفته شود: نظم واقعتی حادث یا ممکن است، و هر حادث و یا ممکن نیازمند به مبدای محدث و یا واجب است، پس نظم نیز دارای مبدای محدث و یا واجب است»^(۴۷) مقبول نیست و اشکال تجربی بودن این برهان هم وارد نیست و نمی‌توان به صرف تجربی بودن صغرای آن، اعتبار آن را خدشه دار کرد؛ زیرا «چون اعتبار علمی مقدمه تجربی به قیاس خفی است، که او را همراهی کرده و پشتیبانی می‌نماید، لذا اعتبار مقدمه تجربی به همان قیاس خفی عقلی است و در نتیجه، برهان نظم از مقدمات عقلی (بدون واسطه یا با واسطه) برخوردار است. لذا، هرگز صغرای برهان نظم حسی نمی‌باشد.»^(۴۸)

پی‌نوشت‌ها

I. Teleological Argument.

- ۲- محمد محمدرضایی و دیگران، جستاری در کلام جدید، (تهران، سمت، ۱۳۸۱)، ص ۷.
- ۳- همان، ص ۳۰۵.
- ۴- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، (تهران، صدرا، ۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۵۳۷.
- ۵- مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، (تهران، طرح نو، ۱۳۷۶)، ص ۱۵۲.
- ۶- جنی تیچمن و کاترین اوانز، فلسفه به زبان ساده، ترجمه اسماعیل سعادت، (تهران، دفتر پژوهش و نشر سپهرودی، ۱۳۸۰)، ص ۵۶.
- ۷- محمد محمدرضایی و دیگران، جستارهایی در کلام جدید، ص ۱۰.
- ۸- محسن غروی‌ان، سیری در ادله اثبات وجود خدا، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲)، ص ۸۳.
- ۹- جعفر سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، (قم، مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۷۳.
- ۱۰- محسن غروی‌ان، سیری در ادله وجود خدا، ص ۸۷.
- ۱۱- همان، ص ۸۷.
- ۱۲- همان، ص ۸۸.
- ۱۳- جنی تیچمن و کاترین اوانز، فلسفه به زبان ساده، ص ۵۷.
- ۱۴- همان.
- ۱۵- ریچارد پایکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی مینوی، (تهران، حکمت، ۱۳۷۰)، ص ۲۳۱.
- ۱۶- همان، ص ۲۱۲.
- ۱۷- جعفر سبحانی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، (قم، سیدالشهدا، ۱۳۶۹)، ص ۳۴.
- ۱۸- نیگل واربرتون، مقدمات فلسفه، ترجمه بهجت عباسی، (تهران، جوانه رشد، ۱۳۸۳)، ص ۳۹.
- ۱۹- مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۵۲.
- ۲۰- جعفر سبحانی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ص ۳۴.
- ۲۱- مایکل پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۵۴.
- ۲۲- جعفر سبحانی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ص ۳۴.
- ۲۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۴۲.
- ۲۴- ریچارد پایکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، ص ۲۱۲.
- ۲۵- جعفر سبحانی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ص ۳۴.
- ۲۶- ریچارد پایکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، ص ۲۲۴ / جعفر سبحانی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ص ۳۴.
- ۲۷- جعفر سبحانی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ص ۳۴.
- ۲۸- همان، ص ۳۵.
- ۲۹- جعفر سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ج ۱، ص ۸۵.
- ۳۰- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۴۵.

- ۳۱- همان، ص ۵۴۶.
- ۳۲- جعفر سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ج ۱، ص ۷۶.
- ۳۳- محمدحسن قردان قراملکی، کلام فلسفی، (قم، وثوق، ۱۳۸۳)، ص ۵۰.
- ۳۴- همان، ص ۴۴.
- ۳۵- جعفر سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ج ۱، ص ۸۷.
- ۳۶- همان، ج ۱، ص ۸۹.
- ۳۷- جعفر سبحانی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ص ۳۶.
- ۳۸- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۵۰.
- ۳۹- عبدالله جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ج سوم، (قم، اسراء، ۱۳۷۸)، ص ۴۱.
- ۴۰- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۵۰.
- ۴۱- برای مطالعه بیشتر ر.ک. محمدحسن قردان قراملکی، خدا و مسئله شر، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷).
- ۴۲- محمد محمدرضایی، «برهان نظم»، مجله تخصصی کلام اسلامی، ش ۲۵، سال هفتم (بهار ۱۳۷۷)، ص ۵۷ با تلخیص.
- ۴۳- حسن ملکشاهی، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، (تهران، سروش، ۱۳۶۷)، ج ۲، ص ۵۵۹ و ۵۶۰.
- ۴۴- همان، ج ۲، ص ۵۵۹.
- ۴۵- همان.
- ۴۶- خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح مدرّس رضوی، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۶)، ص ۵۶۴.
- ۴۷- عبدالله جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۳۱.
- ۴۸- همان، ص ۳۳ و ۳۲.

منابع

- پایکین، ریچارد و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی مینوی، تهران، حکمت، ۱۳۷۰.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- تیچمن، جنی و اوانز، کاترین، فلسفه به زبان ساده، ترجمه اسماعیل سعادت‌نی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰.
- جوادی آملی، عبداللّه، تبیین براهین اثبات خدا، ج سوم، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- سبحانی، جعفر، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم، سیدالشهدا، ۱۳۶۹.
- —: مدخل مسائل جدید در علم کلام؛ ۲ جلد، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- غروی‌ان، محسن، سیری در ادلّه اثبات وجود خدا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- قدردان فراملکی، محمدحسن، کلام فلسفی، قم، وثوق، ۱۳۸۳.
- —: خدا و مسئله شر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- محمدرضایی، محمد، «برهان نظم»: مجله تخصصی کلام اسلامی، سال هفتم، ش ۲۵ (بهار ۱۳۷۷) ۵۸-۴۷.
- محمدرضایی، محمد و دیگران، جستارهایی در کلام جدید، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۲، ج ۱.
- ملک‌شاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، ۲ جلد، تهران، سروش، ۱۳۶۷.
- واپرتون، نیگل، مقدمات فلسفه، ترجمه بهجت عباسی، تهران، جوانه رشد، ۱۳۸۳.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

علم حضوری (ویژگی‌ها، اقسام و گستره)

محمد حسین زاده

چکیده

علم حضوری ویژگی‌های بسیاری دارد که آن را از علم حصولی متمایز می‌سازد. در میان انبوه ویژگی‌ها، تنها برخی از آنها، همچون خطاناپذیری، امری معرفت‌شناختی است، اما عمده آنها وجودشناختی‌اند. برای اینکه این ویژگی‌ها را تمییز دهیم و ویژگی‌های معرفت‌شناختی آنها را از وجودشناختی تفکیک کنیم، لازم است نگاهی گذرا به این ویژگی‌ها داشته باشیم.

در این مقاله، پس از تقسیمات علم حضوری، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که قلمرو علم حضوری گسترده است و موارد بسیاری را دربر می‌گیرد. از عصر شیخ اشراق تاکنون، نمونه‌های بسیاری ذکر شده که درخور توجه و بررسی است. سپس، مکاشفه یا تجربه عرفانی نیز با علم حضوری بررسی کرده‌ایم. در ادامه، به این مسئله پرداخته‌ایم که آیا معرفت‌هایی که از راه مکاشفه و تجربه عرفانی حاصل می‌شوند، حضوری‌اند یا حصولی، یا برخی حضوری است و برخی دیگر حصولی؟

کلید واژه‌ها: وجود علمی و عینی، خطاناپذیری، علم حصولی، مکاشفات عرفانی، تأثرات حسی، علم حضوری همگانی و غیرهمگانی، مثال متصل و منفصل، کشف معنوی و صوری.

ویژگی‌های علم حضوری

با تأمل در تعریف‌های «علم حضوری» و «علم حصولی» و جست‌وجو در آثار حکمای مسلمان، می‌توان ویژگی‌ها یا تمایزهایی میان آنها یافت. در اینجا، نگاهی گذرا به اهم ویژگی‌های علم حضوری خواهیم داشت. پیش از هر چیز، لازم است خاطر نشان سازیم که ممکن است بتوان شماری از تمایزها یا ویژگی‌هایی را که ارائه می‌شود، به یک ویژگی ارجاع داد یا یک ویژگی را به چند ویژگی تحلیل کرد. اما این امر - یعنی تعداد و کمیت آنها - چندان اهمیتی ندارد، بلکه مهم توجه به اصل این تمایزها و ویژگی‌هاست.

۱. متصف نشدن به صدق یا کذب

این تمایز یا ویژگی در آثار حکمای مسلمان تا گذشته‌ای بسیار دور قابل پی‌گیری است و می‌توان آن را تا عصر شیخ اشراق دنبال کرد. شیخ اشراق بدین ویژگی تصریح کرده و بدین سان میان علم حضوری و حصولی تمایز نهاده است:

سؤال: اذا علم مدرک ما شیناً ان لم يحصل شیء فما ادركه، و ان حصل فلا بد من المطابقة.

جواب: العلم الصوری يجب ان يكون كذا، و اما العلوم الاشرافية المذكورة فاذا حصلت بعد ان لم تكن، فيحصل للمدرک شیء ما لم يكن و هو الاضافة الاشرافية لا غير، و لا يحتاج الى المطابقة.^(۱)

علاوه بر شیخ اشراق، صدرالمتألهین نیز بدین ویژگی تصریح کرده است.^(۲) در هر صورت، یکی از مهم‌ترین تمایزها یا ویژگی‌های علم حضوری این است که قابل انصاف به صدق و کذب یا مطابقت و عدم مطابقت با واقع نیست، در صورتی که علم حصولی بدان متصف می‌گردد. اما منشأ این تمایز چیست؟ چرا علم حضوری به صدق و کذب یا مطابقت و عدم مطابقت با واقع متصف نمی‌شود؟ پاسخ این مسئله را باید در ویژگی‌های دیگر جست‌وجو کرد.