

سیری در ادله اثبات وجود خدا (۳)

برهان نظم

مقدمه

در مقاله نخست از این سلسله مقالات به تقسیمات ادله پرداختیم و در شماره دوم از برهان فطرت آغاز کردیم. سر آن تقدیم این بود که فطرت راهی است از درون به سوی خدا و منتهی است عام و همگانی؛ همه دل دارند و با بای دل میتوانند در این وادی - وادی معرفت الهی - گام زنند. و گفتیم که شناخت فطری انسان از خداوند شناختی است حضوری، همانسان که هر معلولی به میزان سعه وجودی و ظرفیت تکوینی خویش، به علت خود معرفت حضوری دارد. و روشن است که از دیدگاه معرفت شناختی و از نظر ارزش، شناخت حضوری بر آگاهی حصولی ترجیح دارد و ما نیز به همین روی، برهان فطرت را بر دیگر

براهین مقدم داشتیم.

از دل که بگذریم، نسبت عقل به میان می آید. براهین عقلی، برخی مقدماتی حسی دارند و باره ای تماماً عقلی هستند. برهان نظم از دسته نخست است. براهین دسته اول در ابتدای راه، ساده تر، واضح تر و مقبول تر بنظر می آیند و این بدین خاطر است که ما آنس و الفتان با محسوسات بیشتر از نامحسوس است. همانطور که از نظر تمایلات، کششهای مادی در ما قویتراند و تأمین کردن و برآورده ساختن آنها موافق با طبع ماست و چندان مونه ای نمی طلبد، در بساب ادراکات نیز، شناختهای حسی بسیار ساده و کم زحمت است، اما تحصیل مسدركات عقلی و دریافتهای تجربیدی و انتزاعی، راحت و همگانی نیست

بلکه محتاج ریاضت و ورزش فکری است. از این نظر، براهین عقلی ای که تمام مقدمات آنها از مفاهیم انتزاعی و باصطلاح معقولات سائیه ساخته شده اند، مشکلتر و بعیدتر بنظر می آیند. اما براهینی مثل برهان نظم که صغریاتی حسی دارند، سهل المونه تر و سهل الفهم ترند و هم از اینروست که مسولفان و مسدرسان فلسفه حتی الامکان تشبیه معقول به محسوس می کنند تا مرادشان راحت تر و سریعتر مقبول افتد. ما نیز به همین دلیل برهان نظم را بر دیگر ادله مقدم کرده ایم گرچه - چنانکه روشن خواهیم کرد - این برهان خود محتاج مقدمات عقلی است و از نظر میزان افاده یقین و جزم نیز همسنگ براهین عقلی محض نیست.

«نظم» معقول ثانی فلسفی است

ابتداءً برای پرهیز از بکارگیری مصطلحات سنگین فلسفی در مثال زیر دقت کنید:

شما وقتی وارد کلاسی میشوید و همه چیز را بجای خود می بینید، می گوئید «کلاس منظم است». حال اگر از شما خواسته شود که اشیاء موجود در این مجموعه (کلاس) را نام ببرید، آیا شما می گوئید: میز، صندلی، تخته سیاه... و نظم؟ بخوبی احساس می کنید که «نظم» در کنار بقیه اشیاء نمی نشیند و با آنها مسانخ نیست، یعنی نظم ما بازا جداگانه ای همانند میز و صندلی... ندارد، مورد اشاره حسی قرار نمی گیرد، و اصلاً قابل ادراک حسی نیست، گرچه خود آن اشیاء منظم، محسوس اند. مفهوم «نظم» مثل مفهوم «کثیر»، «علت»، «معلول»، «واجب»، «ممکن» و دیگر مفاهیم فلسفی است. مثلاً وقتی می گوئید: درختان جنگل کثیرند به این معنا نیست که کثرت هم پدیده ای است در کنار درختان و قابل مشاهده حسی، بلکه کثرت، مفهومی است انتزاعی و

ذهنی که از اشیاء کثیر خارجی حکایت می کند. در مورد همینگونه مفاهیم فلسفی است که در شناخت شناسی (اپیستمولوژی، Epistemology) و منطق میگویند: ظرف عروض آنها ذهن و ظرف اتصاف آنها خارج است. یعنی این مفاهیم با تأمل و تعمّل ذهنی ساخته و پرداخته میشوند، اما در عین حال به اشیاء خارجی نسبت داده میشوند. مفهوم «نظم» نیز از همین قبیل مفاهیم است، یعنی معقول ثانی فلسفی است و از این جهت در عرض معقولات اولی یعنی ماهیات قرار نمی گیرد. بنابراین تعبیر «ماهیت نظم» که احیاناً بکار می رود خالی از مسامحه نیست، مگر اینکه از واژه «ماهیت» معنای مصطلح آن در فلسفه اراده نشود.

نظم چیست؟

گرچه «نظم» ماهیت و معقول اول نیست و از اینرو نمی توان تعریف یعنی حد و رسم

منطقی برای آن آورد - زیرا مقسم در کلیات خمس «ماهیت» است - اما به همانگونه که برای دیگر مفاهیم فلسفی تعریفی در فلسفه بیان می کنیم، برای «نظم» نیز می توانیم تعریفی بدست دهیم.

برای اینکه به تعریفی در مورد «نظم» برسیم مقدماً باید به چند نکته توجه داشته باشیم:

الف) نظم در مورد یک شیء واحد - بماهو واحد - مطرح نمی شود، به عبارت دیگر همواره نظم در مورد اشیاء مرکب و دارای اجزاء مطرح می شود و نه شیء بسیط - بماهو بسیط - مثلاً وقتی مبصر کلاسی می خواهد دانش آموزان را به ترتیب قد منظم کند، حداقل باید دو نفر در کار باشد تا او کارش را شروع کند و الاً اگر تنها یک فرد موجود باشد، منظم ساختن آن یک فرد از این حیث معنائی ندارد.

پس نظم در مورد دو یا بیشتر از دو شیء مطرح می شود، یعنی هر جا نظمی هست، کثرتی

در کار است، ولی البته عکس آن درست نیست که هر جا کثرتی در کار است، نظم هم موجود است (دقت شود).

ب) نظم امری اضافی و نسبی است و همواره در رابطه با هدف خاصی مطرح می‌شود. بدین معنا که قبل از قضاوت در مورد وجود یا عدم نظم در یک مجموعه، بایستی هدف از آن مجموعه در نظر گرفته شود. همانطور که در هر تقسیم، ملاک تقسیم مطرح می‌شود، در هر تنظیمی نیز ملاک تنظیم باید مشخص باشد. مثلاً یک مجموعه میز و صندلی را برای دو هدف جداگانه، دو گونه باید تنظیم کرد: اگر هدف، تشکیل کلاسی برای درس باشد چینش آنها فرم مخصوصی خواهد داشت و اگر هدف، برگزاری مجلس مهمانی باشد به گونه دیگری باید آنها را منظم کرد. طبیعی است که در اینجا، چیدن بگونه اول برای هدف دوم و یا چیدن دوم برای هدف اول، هر دو مصداق بی‌نظمی است. پس عنصر دومی که در «نظم» مطرح است «هدف» از تنظیم اجزاء منظومه است.

ج) هدف و غایت در یک مجموعه منظم، یا درونی است، یا بیرونی و یا هر دو. مثلاً ما اگر نظم حاکم بر کل پدیده‌های جهان هستی را در نظر بگیریم نمیتوانیم بگوئیم این مجموعه منظم برای تأمین هدفی خارج از هستی به نظم کشیده شده است، بلکه در اینجا هدف و غایت در درون خود مجموعه است و آن تأمین نیاز هر جزء بوسیله جزء دیگر است.

اما اگر نظم حاکم بر یک بخش خاص از جهان را در نظر بگیریم می‌توانیم هم غایت درونی برای آن تصویر کنیم و هم غایت بیرونی (تأمین نیاز دیگر مجموعه‌ها).

و اما برای مجموعه منظومی که هدف در آن، تنها بیرونی است می‌توان اجزاء یک کلاس را مثال آورد که هیچیک از اجزاء به یکدیگر نیازی ندارند، اما مجموعاً در تأمین نیاز و غایتی خارج از خود شریک‌اند.

د) نظم دو گونه است: صناعی و طبیعی.

نظم صناعی در منظومه‌هایی است که بدست بشر فراهم می‌آید مانند نظمی که در یک ساعت برقرار می‌شود و نظم طبیعی در منظومه‌هایی است که در متن طبیعت و بصورت تکوینی بدست خداوند پدید آمده‌اند مانند نظم کرات آسمانی و یا کائنات زمینی.

ه) نظم یک حقیقت مطلق، عینی و ایزکتیو (Objective) است و نه ذهنی، ذوقی و سوژکتیو (Subjective).

این مطلب محتاج اندکی توضیح است چرا که ممکن است ظاهراً با آنچه پیشتر گفتیم که «نظم» معقول ثانی فلسفی است - منافی بنظر آید. معقولات ثانی فلسفی را اگر با معقولات اولی (ماهیات) مقایسه کنیم و از سوئی ماهیات را عینی بدانیم، این معنا از عینیت در آنها نخواهد بود و بر اساس همین مقایسه هم هست که گاهی از معقولات فلسفی به اعتباریات یاد می‌کنند. (دقت شود) و اگر آنها را با معقولات ثانی منطقی مقایسه کنیم و از سوئی مفاهیم منطقی را ذهنی (سوژکتیو) بخوانیم، معقولات ثانی فلسفی، عینی (ایزکتیو) خواهند بود و ما «نظم» را هم به همین معنا، ایزکتیو (عینی) می‌دانیم.

معنای دیگر عینی و مطلق بودن در برابر ذوقی و نسبی بودن است. برخی امور مانند «زیبائی» حقایق ذوقی و نسبی‌اند یعنی رنگ و یا منظره‌ای ممکن است برای شخصی زیبا باشد و برای دیگری نازیبا و یا حتی زشت جلوه کند. اما اینکه پدیده «الف» علت پدیده «ب» است، یک امر ذوقی و برخاسته از سلیقه افراد نیست بلکه حقیقتی است مطلق، عینی و غیر قابل تحول. «نظم» نیز اینگونه است گرچه نظم زیباست، اما زیبایی نیست یعنی ذوقی و سلیقه‌ای نمی‌باشد و نمی‌توان گفت که مثلاً فلان کس بنظر آقای «الف» منظم است و به نظر آقای «ب» نامنظم. اگر هدف واحدی لحاظ شود یا برای هر دو منظم است و یا برای هر دو نامنظم. این نکته از این جهت اهمیت دارد که بدانیم «برهان نظم» یک برهان ذوقی و

سلیقه‌ای نیست بلکه جنبه توصیفی دارد و پس از اثبات نظم در جهان، هر عقلی باید آنرا بپذیرد.

و) نظم یک مفهوم ارزشی (مثبت یا منفی) نیست یعنی اینچنین نیست که نظم همواره خوب و یا بد باشد. در مفهوم نظم، خیر و شر نیفتاده است. خوبی و بدی، مفید و مضر بودن نظم بستگی به هدف آن دارد. مثلاً اگر هدف از منظم کردن صفوف نظامیان احقاق حق و یا ابطال باطل باشد در اینصورت متصف به وصف «خیر» می‌شود و اگر هدف از این نظام - مثلاً - حمله به نظام الهی باشد متصف به وصف «شر» می‌شود، پس در ماهیت و جوهر «نظم» هیچ مفهوم ارزشی مثبت یا منفی نیفتاده است و به بیان فنی «نظم» نسبت به «خیر و شر» لااقتضا ولا بشرط است.

تعریف نظم

با توجه به آنچه گفتیم اینکه می‌توانیم نظم را چنین تعریف کنیم:

«نظم، کیفیت و نحوه هستی اجزاء متعدد یک مجموعه است به گونه‌ای که هماهنگی آنها بتواند هدف از آن مجموعه را تأمین نماید.»

نگاهی به تاریخچه بحث نظم

می‌توان گفت که از نخستین واقعیت‌هایی که فیلسوفان و جهان‌شناسان بشری به آسانی بدان پی برده‌اند، نوعی هماهنگی و نظم فی‌الجمله در پدیده‌های طبیعت است. همین نکته باعث شده که بسیاری از فیلسوفان باستان، برای عالم نوعی وحدت قائل شوند و یا برای همه چیز، اصل واحدی جستجو کنند همانند طالس که آن اصل واحد و مشترک را آب می‌دانست، آناکسیمنس هوا و هراکلیتوس آتش را معرفی می‌کرد.

بطور کلی فلاسفه پیش از سقراط هر یک به گونه‌ای مسئله وحدت عالم را مطرح می‌کردند. در اندیشه مردانی نظیر طالس، آناکسیمنس و هراکلیتوس «جهان عبارت بود

از کل یا نظامی که قانون بر آن حاکم است»^۲
 یکی از نحله‌های پیش از سقراط، نحله فیثاغوریان است. جمعیت فیثاغوریان معتقد بودند که همه عالم مانند یک نغمه هماهنگ موسیقی است و بر آن نظم کلی حاکم است. از اینرو معتقد شدند همانگونه که هماهنگی موسیقی به عدد مربوط است، می‌توان تصور کرد که هماهنگی و نظم جهان نیز به عدد وابسته است. مشاهده همین نظم دقیق آنرا بدانجا کشاند که صریحاً اعلام کردند که اشیاء همان اعدادند^۳ بعدها همین گرایش در جمعیت اخوان الصفا نیز پیدا شد.^۴ افلاطون نیز مسئله نظم حاکم بر اشیاء عالم را مطرح کرد. او نه تنها در اجسام و اشیاء مادی عالم محسوس قائل به نظم بود، بلکه در عالم صور و مثل نیز نظم را حاکم می‌دانست و اصولاً نظم این عالم را اثر و نشانه نظام عالم بسالا (مثل) بشمار می‌آورد.^۵

بطور کلی در سراسر قرون و اعصار، کسانی که معتقد بوده‌اند که کشف و شناخت مبانی دینی به وسیله راه‌ها و روشهای طبیعی میسر است کوشیده‌اند با اقامه دلائل گوناگون برای وجود خدا نشان دهند که اساسی‌ترین اصل دینی را — که وجود خداست — می‌توان به وسیله ادله قابل قبول، برهانی کرد. در میان این دلائل، شاید برهان نظم، معروفترین باشد و هر کسی با آن آشناست، چرا که مقدمات این برهان از طریق مطالعه و استنتاج استقرائی از امور این جهان بدست آمده است. از آغاز علم جدید نیز کوشش شده است که با استفاده از آخرین نتایج علوم فیزیکی و زیستی وجود خدا را به وسیله برهان مبتنی بر نظم ثابت کنند^۶

برهان نظم

از برهان نظم در دو مورد می‌توان استفاده کرد: ۱ — اثبات وجود خدا ۲ — اثبات علم خدا. برای اثبات وجود خدا از طریق برهان نظم می‌گوئیم:

«در عالم طبیعت، نظم برقرار است و

هر نظمی بدست ناظمی است، پس باید ناظمی این نظم را در طبیعت قرار داده باشند و او خداست»

و برای اثبات علم خدا از طریق برهان نظم می‌گوئیم:

در طبیعت نظم وجود دارد و هر نظمی برخاسته از شعور است، پس بایستی ناظم جهان طبیعت دارای شعور و آگاهی باشد.»

تجزیه و تحلیل برهان

دو برهان مذکور محتاج توضیح و تفصیل بیشتری هستند. این توضیحات را در چند بند شماره می‌کنیم:

(الف) اساس برهان اول اینست که «هر پدیده‌ای محتاج پدید آورنده است» و چون «نظم» پدیده است، پس محتاج پدید آورنده‌ای یعنی ناظمی است. به بیان دیگر برهان نظم در واقع مصداقی از برهان علت و معلول است، نه برهانی در کنار آن. بنابراین یکی از ارکان و مبادی تصدیقیه برهان نظم، پذیرش قاعده علت، یعنی قبول علت فاعلی برای پدیده‌های جهان هستی است.

(ب) چون منظور از نظم در برهان نظم، نظم حاکم بر عالم ماده و جهان فیزیک است، لذا برهان نظم نهایتاً این نتیجه را می‌دهد که این نظم محتاج ناظمی بیرون از عالم ماده است، چرا که نظم معلول شعور و آگاهی است و ماده فاقد شعور است، پس ناظم بایستی فراتر از عالم ماده باشد. از اینرو برهان نظم در حقیقت یکی از ادله ابطال فلسفه ماتریالیسم و از براهین اثبات عالم مجردات شمرده می‌شود. البته هنگامی که با برهان نظم، وجود ناظمی غیر جسمانی ثابت شد، آنگاه اثبات می‌کنیم که آن ناظم یا باید خود موجود مجرد مستقلی باشد — که همان واجب‌الوجود و خدای جهان هستی است — و یا بایستی منتهی به موجود مجرد مستقل بنام واجب شود که در هر دو صورت وجود خدا اثبات خواهد شد

(ج) با توجه به دو نکته قبلی، برهان نظم

بیشتر برای اثبات علم و حکمت خالق مناسب است تا اصل وجود خالق. چرا که اصل وجود خالق در این برهان — در حقیقت — بر اساس قاعده علت اثبات می‌شود و نه این برهان. اما اثبات علم در خالق جهان بخوبی از راه برهان نظم قابل اثبات است. به عبارت فنی «نظم» در اثبات اصل وجود خدا، حد وسط غیر حقیقی و بالعرض است، اما در اثبات علم خالق، حد وسط بالذات و اصلی است. از همین روست که غالباً فلاسفه به این برهان عنایتی ندارند، اما متکلمین بدان توجه زیادی دارند.

(د) در اثبات علم الهی به وسیله برهان نظم آنچه بیش از همه مهم و اساسی است. توجه به مسئله علت غائی است. گفتیم که در نظم، همواره هدفی منظور است و نظم و هماهنگی اجزاء همیشه برای تأمین آن هدف است و این محتاج شعور و آگاهی ناظم خواهد بود. پس نظم حاکم بر پدیده‌های هستی، به وضوح حاکی از اینست که خالق این پدیده‌ها، هدف خاصی را در آفرینش موجودات مورد ملاحظه قرار داده، با توجه به آن، مخلوقات را منظم آفریده است. این هماهنگی و تناسب اجزاء عالم در راستای تأمین آن غایت نشانگر شعور و آگاهی آفریننده هستی است.

(ه) ممکن است سؤال شود که چگونه ثابت می‌کنیم که نظم همواره معلول علم و آگاهی است؟ برای پاسخ این سؤال می‌توان گفت: ما در مصنوعات منظم و پیچیده خود با علم حضوری می‌یابیم که این تنظیمات مستفرد بر علم و آگاهی قبلی ماست. از سوئی می‌دانیم که اشیاء مماثل، احکام مماثل دارند (حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد) پس کل عالم هستی نیز با نظام دقیق و پیچیده‌اش متفرد بر علم و ادراک خالق است و هر چه نظم حاکم بر مجموعه‌ای دقیق‌تر و پیچیده‌تر باشد، حاکی از علم و شعور بیشتر خالق خواهد بود و چون نظم عالم بسیار دقیق و عمیق است، پس علم و آگاهی سازنده عالم هم بسیار وسیعتر و عمیق‌تر از علوم ما انسانها خواهد بود.^۷

نظم جهان

گرچه قوام استدلال به کبرای آنست، اما تا صغری اثبات نشود، کبری مفید نتیجه‌ای نخواهد بود. از اینرو شاید مهمترین رکن در برهان نظم، اثبات صغرای استدلال یعنی وجود نظم در عالم است. این قضیه، یک قضیه غیراولی و متأخر از مشاهده و تجربه^{۱۰} است. از آنجا که بنظر ما و بنظر هر انسان منصفی، وجود نظم در پدیده‌های عالم از واضح‌ترین امور است. ما در اینجا تنها به ذکر اعترافات چند تن از دانشمندان علوم تجربی در این زمینه بسنده می‌کنیم و طالبین را به کتب مربوطه ارجاع می‌دهیم:

* مارلین بوکس کریدر (Marlin Books Kreider) دانشمند

فیزیولوژیست می‌گوید: «وقتی که ما می‌بینیم دنیائی با نیروی طبیعت بوجود آمده و با نظم و ترتیب معینی اداره می‌شود، متوجه می‌شویم که این دنیا باید یک تشکیل دهنده و اداره کننده‌ای داشته باشد. این نظم و ترتیب بقدری مهم و دامنه‌دار است که ما می‌توانیم حرکت سیارات و حتی حرکات اقسام مصنوعی را بطور دقیق پیش‌بینی کنیم. این دقت و نظم در بارهای الکتریکی و اکنشهای شیمیائی کامل است و به همین جهت است که ما می‌توانیم بسیاری از پدیده‌های طبیعی را با معادلات ریاضی بیان کنیم... یکی از موضوعات جالب برای یک نویسنده یا عالم وظائف الاعضا پیچیدگی و ابهام بزرگی است که در ساختمان بدن انسان و حیوانات موجود است. آفریدن یا ساختن یک عضو کوچک بدن انسان یا حیوان از قدرت باهوش‌ترین و ماهرترین فرد بشر خارج است.»^{۱۱}

* پول کلارنس ابرسولد (Paul Clarence Aebersold) متخصص فیزیک هسته‌ای، فیزیک حیاتی و خواص تشعشعات نوترون و ایزوتوپ می‌نویسد:

«... بشر باهوش یا غریزه ذاتی خود متوجه شده که یک نظم و ترتیب و منطق در عالم مادی

وجود دارد که مشکل است آنرا تصادفی فرض کرد، چه ماده هوش و اراده ندارد. اینکه بشر در ماورای فهم و ادراک خود لزوم وجود صانع را درک می‌کند دلیل بزرگی بر وجود خداوند است»^{۱۲}

* جان کلووند کوثرن (John Cleveland Cothran) ریاضیدان،

فیزیکدان و شیمیست معروف پس از بیان نکاتی پیرامون میل ترکیبی اتمهای عناصر و شدت و ضعف ترکیب اتمهای فلزات قلیائی و شبه فلزات خانواده کلر با آب می‌گوید: «اکتشاف ساختمان اتم اکنون نشان داده است که در تمام این مثالها قوانین معینی حکمفرماست و شانس و تصادف را دخلی در آن نیست... جهان مادی بدون شک، جهان مرتب و صاحب نظم است و جهان پریشانی و نابسامانی نیست... آیا هیچ آدم عاقل و مطلعی می‌تواند باور کند که ماده بی‌حس و بی‌شعور بنا به تصادف خود را آغاز کرده و به خود نظم بخشیده و این نظم برای وی باقی مانده باشد؟ شک نیست که جواب این سوال کلمه «نه» است... علم از زمان لورد کلونین (از بزرگترین علمای فیزیک جهان) با اندازه‌ای پیش‌رفته که با اطمینان و یقین بیشتری میتوان جمله او را تکرار کرد و گفت: اگر نیکو بیندیشید، علم شما را ناچار از آن خواهد کرد که به خدا ایمان داشته باشید»^{۱۳}

* مریت استانلی کونگدون (Merritt Stanley Congdon) کارشناس در روانشناسی، فیزیک، فلسفه علم و پژوهشهایی در کتاب مقدس می‌گوید:

«... باید این را بپذیریم که فعالیت عقلی و عامل منظم‌کننده ذی‌شعوری در منحنی بشکل زنگ توزیع (در مدارهای الکترونها) و دوره گردش آب و دوره گردش گاز کربن در طبیعت و کیفیت شگفت‌انگیز تولیدمثل در زیست‌شناسی و عمل حیاتی نور در ذخیره کردن انرژی خورشید در گیاهان برای ادامه حیات موجودات زنده بر سطح زمین و نظایر

آنها وجود دارد. چگونه می‌توانیم تصور کنیم که چنین اعمالی خودبخود و از راه تصادف ابتدائی و بدون وجود عامل ذی‌شعوری صورت گرفته باشد؟ چگونه ممکن است این وحدت و کلیت، علیت و تمامیت، هدفداری و ارتباط امور به یکدیگر، بقای حیات و تعادل و دوره‌هایی پس از یکدیگر برای جواب گفتن به نیازمندیهای جهان بر از فعالیتی پیدا شده باشد، بی‌آنکه عاملی در آن تأثیر داشته باشد؟»^{۱۴}

* کرسی مورسین (Cressy Morrison) در پایان کتاب معروف خود «راز آفرینش انسان» می‌نویسد:

«چنانکه در صفحات گذشته دیدیم دنیا طوری خلق شده که هر چیزی بجای خود قرار دارد: کلفتی قشر زمین به همان اندازه‌ای است که واقعاً ضرورت دارد و عمق دریاها بقدری است که اگر چند متر از آنچه هست عمیق‌تر بود اکسیژن کافی به موجودات زنده نمی‌رسید و دیگر نباتی در زمین نمی‌روید. زمین در ۲۴ ساعت یکبار می‌چرخد و اگر این چرخیدن اندکی طولانی‌تر می‌شد حیات بر روی زمین میسر نبود. سرعت گردش زمین به دور خورشید اگر کمی بیشتر یا اندکی کمتر از آنچه هست می‌بود یا حیاتی در این عالم وجود نداشت و یا اگر هم وجود می‌داشت، تاریخ تکوین آن غیر از این می‌بود که هست. چنانکه گفتیم از هزاران خورشیدی که در عالم افلاک وجود دارد فقط همین خورشید ماست که در پرتو وجود آن ما از نعمت حیات بهره‌مند شده‌ایم، زیرا تنها اوست که قطر دایره آن و غلظت هوای محیط آن و کیفیت انوار و اشعه ساطعه آن متناسب با زندگی خاکی ماست. باز به طوری که دیدیم مقدار و نوع گازهای موجود در هوا کاملاً تناسب و تعادل دارند و اگر در این تناسبها کوچکترین تغییری رخ بدهد حیات از روی زمین معدوم میشود. اینها فقط نکاتی چند از مجموع مطالبی بود در خصوص اوضاع فیزیکی زمین که در فصول گذشته بیان کردیم.

وقتی حجم زمین و وضع آن را در فضا در نظر بگیریم و انطباقات حیرت‌انگیزی را که برای پیدایش آن بکار رفته از نظر بگذرانیم خواهیم دید که اگر قرار بود این انطباقات بر حسب تصادف و اتفاق پیش بیاید برخی از آنها در یک میلیون احتمال به یک احتمال صورت می‌گرفت و مجموع آنها از میلیاردها احتمال هم بیشتر لازم داشت. به همین جهت پیدایش زمین و نشانه‌های حیات را در روی آن هرگز نمی‌توان با قوانین مربوط به اتفاق و تصادف تطبیق کرد. عجیب‌تر از انطباق انسان به عوامل طبیعت، انطباق طبیعت به انسان است و پس از یک مطالعه زودگذر در شگفتیهای طبیعت معلوم میشود که در پس همه این تشکیلات و نظم و ترتیب‌ها مقصد و منظوری نهفته است و قادر متعال - که ما او را خدا می‌نامیم - این منظور را با برنامه دقیق و مرتبی به موقع اجرا می‌گذارد.^{۱۳، ۱۴}

هیوم و برهان نظم

دیوید هیوم (Dauid Hume ۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) فیلسوف شکاک اسکاتلندی با برداشت خاصی که از برهان نظم داشته دست به نقد این برهان زده و در کتابی بنام «محاورات» منتشر ساخته است.

هیوم چنین پنداشته که اساس این برهان صرفاً تمثیلی بیش نیست و تمثیل هم - از دیدگاه منطقی - مفید یقین نیست، پس این برهان مفید یقین نیست.

اشکال دیگری که او مطرح می‌کند اینست که این برهان هرگز احتمال تصادفی بودن نظم حاکم بر هستی را منتفی نمی‌کند و لذا دلیل قاطعی بر وجود ناظمی بیرونی بنام خدا نیست.

خلاصه اشکالات هیوم و پاسخ هر یک را در سه بند بیان می‌کنیم:

الف) اساس برهان نظم، تمثیل است: هیوم می‌گوید در برهان نظم فعل خدا را همانند فعل خود می‌پنداریم و می‌گوئیم چون افعال ما و صنایع بشری معلول شعور و علم‌اند،

پس کل عالم نیز که فعل خداست، معلول علم و شعور باری است، و حال آنکه ما راهی به خالق هستی نداشته و نداریم تا در مورد او و افعالش قضاوتی کنیم و فعل او یعنی آفرینش عالم را مسبوق به علم و شعور بدانیم.

در پاسخ این اشکال می‌گوئیم - چنانکه قبلاً اشارت داشتیم - ما با علم حضوری و یقینی می‌یابیم که نظم و دقت، معلول علم و حکمت است. آنگاه این یافت حضوری را بصورت یک قضیه کلی و حصولی، کبرای استدلال قرار داده، بر نظم موجود در عالم تطبیق می‌کنیم و می‌گوئیم: نظم عالم نیز برخاسته از علم و آگاهی ناظم آن یعنی خداوند است. بنابراین، اساس این استدلال یک کبرای عقلی است و لذا این برهان از قبیل استدلال قیاسی است: نه تمثیلی.

ب) آیا خدا شبیه انسان است؟ اشکال دیگر هیوم اینست که اگر تمثیل مذکور درست باشد، منجر به این می‌شود که بگوئیم خدا شبیه انسان است!

در پاسخ این اشکال باید گفت: هیوم خلط مفهوم به مصداق کرده است و چنین پنداشته که اگر ما مفهومی را مشترکاً در مورد خدا و انسان بکار بگیریم، بدین معناست که مصداقاً نیز خدا و انسان یکسانند و حال آنکه چنین نیست. مثلاً

ما در فلسفه معتقدیم که مفهوم وجود، مشترک معنوی است و به یک معنا در مورد واجب و ممکنات بکار می‌رود، اما معنایش این نیست که وجوداً و مصداقاً نیز واجب و ممکن کاملاً یکسانند. با توجه به این نکته در پاسخ هیوم می‌گوئیم: ما می‌پذیریم که خداوند نیز شبیه انسان است یعنی افعالش حکیمانه و عالمانه است، اما این بدان معنا نیست که نحوه فعل و کار عالمانه نیز در خدا و انسان کاملاً یکسان است. خداوند اعطاء وجود می‌کند و کار او ایجاد است یعنی او فاعل مامنه‌الوجود است و روشن است که جز او هیچ فاعل دیگری اینچنین نیست و معنای اینکه فعل خدا همراه با نظم و بر اساس حکمت و شعور است این

نیست که او نیز - مانند انسان - نیازمند تحصیل غایت و هدفی خارج از ذات خود است و برای رسیدن به آن هدف، نخست نقشه‌ای فراهم ساخته، سپس موجودات را آفریده و آنگاه بر طبق آن نقشه، آنها را مرتب کرده است! خیر - پیشتر گفتیم که نظم، یک مفهوم و معقول ثانوی فلسفی است که از نحوه وجود حکایت می‌کند، یعنی نظم کیفیت ایجاد است و از ایجاد جدا نیست یعنی در حقیقت تنظیم موجودات بوسیله خداوند، همان ایجاد منظم آنهاست. و به بیان فنی، جعل در اینجا، جعل بسیط است و نه جعل تألیفی، یعنی چنین نیست که خداوند نخست موجودات را آفریده باشد و سپس آنها را منظم کرده باشد، بلکه ایجاد و تنظیم دو مفهومند که از یک فعل انتزاع می‌شوند و در حقیقت یکی هستند.

اما در مورد افعال انسان، مطالب فوق صادق نیست چون انسان هرگز فاعل مامنه‌الوجود نیست. اما در عین حالیکه بین انسان و خدا تفاوت‌ها محفوظ است، بسیاری از مفاهیم مثل علم، قدرت، اراده، اختیار، وجود، علیت، نظم، حیات، را با حذف جهات - نقص و خصوصیات امکانی آنها می‌توان در مورد خداوند نیز بکار برد.^{۱۶، ۱۷}

ج) اشکال سوم هیوم اینست که با برهان نظم، احتمال تصادف منتفی نمی‌شود، چرا که ممکن است این نظام دقیق و پیچیده به مرور زمان تصادفاً پیدا شده باشد و در اینصورت دیگر نیاز به ناظمی بیرون از عالم ماده نخواهد بود! او می‌گوید: ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که جهانی که به جهان سازمان یافته موسوم است، نتیجه اتفاق و حادثه‌ای کورکورانه و بی‌اراده در عالم نباشد. ما حتی نمی‌توانیم مطمئن باشیم که فاعلی هست که عهده‌دار نظم در عالم است و از این رو یقیناً نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که آن فاعل، فاعلی هوشمند و آگاه است.^{۱۷} هیوم در این زمینه با ماتریالیست‌ها هم عقیده است.

ایپکورس از فیلسوفان یونان باستان همانند اتمیستها تفسیری مکانیستی از طبیعت به دست می‌داد و معتقد بود که جریان امور عالم را می‌توان مطابق مذهب اصالت ماده تبیین کرد. او معتقد بود که علت حوادث طبیعی و نظام حاکم بر آنها چیزی جز حرکات کورکورانه و بی‌اراده اتمها نیست که در فضا در حرکتند و تصادفاً بدون طرح و نقشه قبلی به یکدیگر برخورد می‌کنند و حوادث را پدید می‌آورند. سخن هیوم و ماتریالیستها نیز همین است. مادیون مسئله نظم حاکم بر پدیده‌های جهان آفرینش و مسئله علت فاعلی برای پدیده‌ها را می‌پذیرند اما مسئله علت غائی را انکار کرده، هدفدار بودن نظام هستی را نمی‌پذیرند و معتقدند که این نظام برحسب تصادف بوجود آمده و ناظم یا شعوری در کار نیست.

بررسی مسئله تصادف

واژه «تصادف» گاهی به معنای پیدایش معلول بدون علت بکار می‌رود که امری بدیهی البطلان است. اما غالباً مصطلح تصادف در مواردی بکار می‌رود که دو یا چند علت فاعلی بدون قصد و طرح قبلی، هدفی خاص را تأمین نمایند مثل اینکه دو دوست قدیمی که سالها از یکدیگر بی‌خبر بوده‌اند، تصادفاً در شهری با یکدیگر برخورد کنند، بدون اینکه از پیش چنین قصدی داشته باشند.

آیا در تفسیر پدیده‌های هستی و نظم دقیق حاکم بر آنها نیز میتوانیم قائل به تصادف شویم و بگوئیم همه این پدیده‌ها ناشی از خود ماده است و نظم حاکم بر پدیده‌ها نیز همچون نظم حاکم بر اجزاء یک ماشین خودکار است که بصورت مکانیکی، آنرا حفظ می‌کنند و هدف از ماشین را تأمین می‌نمایند؟

کسانیکه قائل به تصادف‌اند و نظم عالم را معلول شعوری فراتر نمی‌دانند سخن خود را از دو راه تقویت می‌کنند: ۱- وجود شرور در عالم ۲- مجهول بودن بخشهای وسیعی از

پاسخ

در پاسخ اشکال هیوم و مدعای ماتریالیستها می‌گوئیم:

بفرض که بپذیریم شرور موجودند^{۱۸} و نیز بپذیریم که علم ما به پدیده‌های هستی محدود است، باز هم نمیتوانیم بپذیریم که نظم حاکم بر همین بخش محدود معلوم، معلول تصادف کورکورانه باشد چرا که این احتمال آنقدر ضعیف است که هیچ عاقل منصفی بدان تن در نمیدهد. کرسی مورسین در اولین فصل از کتاب خود «راز آفرینش انسان» می‌نویسد:

«ده عدد سکه را از شماره یک تا ده علامت بگذارید و آنها را در جیب خود بریزید و به هم بریزید. پس از آن سعی کنید آنها را به ترتیب شمارش از یک تا ده در آورید و هر کدام را که در آورید پیش از آنکه سکه دومی را بیرون بیاورید دوباره به جیب خود بیندازید. با این ترتیب احتمال آنکه شماره ۱ بیرون بیاید معادل یک‌دهم است. احتمال آنکه شماره ۱ و ۲ به ترتیب بیرون بیاید یک‌صدم است. احتمال آنکه شماره ۱ و ۲ و ۳ مرتباً بیرون بیاید یک‌هزارم است. احتمال آنکه شماره‌های ۱، ۲، ۳، ۴،

مشوالباً کشیده شود یک‌ده‌هزارم است و به همین منوال احتمال درآمدن شماره‌ها به ترتیب کمتر می‌شود تا آنکه احتمال بیرون آمدن شماره‌های ۱ تا ۱۰ به رقم یک ده میلیارد می‌رسد. منظور از ذکر مثلی بدین سادگی آنست که نشان داده شود ارقام در مقابل احتمالات چگونه قوس صعودی می‌پیمایند. برای بوجود آمدن حیات در روی کره زمین آنقدر اوضاع و احوال مساعد لازم است که از حیث امکانات ریاضی محال است تصور کرد این اوضاع و احوال بر سبیل تصادف و اتفاق با یکدیگر جور آمده باشند و به همین جهت باید ناگزیر معتقد بود که در طبیعت قوه مدرکه خارجی وجود دارد که در جریان این امور نظارت می‌کند. وقتی به این نکته اذعان آوردیم

باید ناچار معتقد شویم که مقصد و منظور خاصی نیز از این جمع و تفریقها و از پیدایش حیات در بین بوده است»^{۱۹}.

از آنچه گفتیم بدست می‌آید که برهان نظم بفرض که مفید یقین و جزم صددرصد نباشد و نتوانیم آنرا برهانی عقلی بخوانیم، اما برهانی است عقلانی که هرگز نمیتوان از آن دست کشید. حتی خود هیوم نیز بدین نکته معترف است هیوم از جمله فیلسوفانی است که مرز بین نظر و عمل را جدا میکنند و برآنند که گرچه پاره‌ای عقاید و آراء در مقام نظر اثبات نمی‌شوند اما همین عقاید و آراء در مقام عمل مفید و کارسازند. از اینرو هیوم پس از همه انتقادهای میگوید که برهان نظم گرچه برهان معتبری نیست، تا اندازه‌ای قانع کننده است. نظم مشهود در طبیعت - علیرغم آنچه گفته شد - اگر دلیل کافی نیست لااقل قرینه است بر اینکه علت یا علل نظم در جهان احتمالاً شباهتی به عقل و فرد انسانی دارد.^{۲۰}

برهان نظم، لمی است یا ائی؟

در مقاله نخست از این سلسله مقالات، اندکی پیرامون برهان لمی و ائی سخن گفتیم. گرچه این بحث، ذاتاً یک بحث منطقی است، اما مناسب می‌بینیم که برای پاسخ به سؤال فوق، نخست اشارتی به تقسیم برهان به لمی و ائی و اقسام آنها داشته باشیم، آنگاه ببینیم آیا برهان نظم، برهانی است لمی یا ائی؟

منطقیین میگویند اگر اوسط در برهان علاوه بر اینکه واسطه در اثبات است، واسطه در ثبوت وجود اکبر نیز باشد آن برهان، برهان لمی خواهد بود و اگر اوسط، تنها در مقام استدلال و اثبات ذهنی، واسطه برای اکبر باشد اما خارجاً و در ظرف وجود عینی، علیتی نسبت به وجود اکبر نداشته باشد، برهان مذکور، ائی خواهد بود. برهان ائی خود بر دو گونه است: گاهی اوسط که در مقام اثبات، علت اکبر است، در مقام ثبوت و وجود خارج، معلول اکبر است و گاهی اوسط

خارجاً نه علتِ اکبر است و نه معلولِ او، بلکه اوسط و اکبر هر دو معلول علت ثالثی هستند که در اینصورت متلازمین خوانده میشوند

قسم اول را دلیل و قسم دوم را واسطه بین لمّی و ائی می نامند.

برهان لمّی را نیز به دو قسم تقسیم می کنند: لمّی مطلق و لمّی غیر مطلق.

اگر اوسط، علت وجود فی نفسه و مطلق اکبر (کون تام) باشد مثل اینکه حرارت واسطه برای انبساط قرار گیرد، در اینصورت برهان مذکور، لمّی مطلق نامیده میشود. منظور از علیت برای وجود فی نفسه و مطلق اینست که مثلاً در مثال فوق، همواره انبساط در عالم طبیعت، معلول حرارت است و این رابطه هرگز دگرگون نمیشود و منحصر به مورد خاصی هم نیست.

اما اگر اوسط، علت وجود فی نفسه و مطلق اکبر نباشد بلکه فقط نسبت به وجود اکبر در اصغر (کون ناقص) علیت داشته باشد در اینصورت برهان را، برهان لمّی غیر مطلق می نامند، مثل اینکه بگوئیم: این حیوان کلاغ است و هر کلاغی سیاه است، پس این حیوان سیاه است. در اینجا اوسط (کلاغ بودن) علتی در وجود مطلق سیاهی ندارد، اما برای ثبوت سیاهی در حیوان مذکور (اصغر) علیت دارد و همین در لمّیت کافیت.

اینک به مثالی که مرحوم شیخ الرئیس ابن سینا در برهان شفا آورده است توجه کنید: اگر گفته شود: هر جسمی مؤلف از هیولی و صورت است و هر مؤلفی مؤلفی دارد، پس هر جسمی مؤلفی دارد. آیا این برهان ائی است یا لمّی؟ در ظاهر چنین بنظر می آید که ما در این استدلال از معلول (مؤلف) بر علت (مؤلف) استدلال کرده ایم، پس بایستی برهان فوق، برهان ائی باشد. ولی اگر دقت کنیم می بینیم که اکبر در این استدلال (مؤلف) نیست، بلکه (دارای مؤلف) است و اگر رابطه ایندو را با جسم بسنجیم می بینیم که وصف مؤلف بودن، علت وصف (دارای مؤلف) است، بنابراین

باید گفت در برهان مذکور، حد اوسط، علت حد اکبر (دارای مؤلف) است و در این استدلال، سیر از علت به معلول است، نه بعکس و لذا برهان، لمّی است نه ائی و چون لمّی است، مفید یقین است.^{۲۱}

نظیر همین مطلب را در برهان نظم نیز میتوانیم مطرح کنیم:

وقتی میگوئیم: «عالم منظم است و هر منظمی، دارای ناظمی است، پس عالم دارای ناظم است» اگر رابطه «منظم» و «ناظم دار» را با بکدیگر بسنجیم می بینیم اولی نسبت به دومی علیت دارد، پس «منظم بودن» عالم واسطه در ثبوت وصف «ناظم دار» برای آنست و از این جهت، برهان نظم برهانی لمّی و مفید یقین خواهد شد.

والسلام

پانوشتها

۱ - غایت و هدف - چه به معنای مابینتی الیه الحركة و چه به معنای ما لاجله الحركة - که در فلسفه مطرح میشود، همواره امری عینی، واقعی و نفس الامری است، لذا هرگز «ارزشی و اعتباری» را نمیتوان در مورد «هدف» اطلاق کرد، خوبی و بدی، مفید و مضر، زشتی و زیبائی و... هدف نیستند بلکه اوصاف اهداف اند. مثلاً کشتن جاندار را میتوان هدف از نظم حاکم بر اجزاء یک تنگ دانست ولی خوب و بد، زشت و زیبا و... اوصاف این عمل (کشتن) محسوب میشوند و خود، هدف خوانده نمیشوند تا بگوئیم ارزشی و اعتباری اقلد یا غیر ارزشی و حقیقی. از این نکته نیز غفلت نکنیم که همه مفاهیم باصطلاح ارزشی - مانند مفاهیم اخلاقی - اعتباری محض نیستند (ر. ک: بینش اسلامی / سال اول دبیرستان ص ۲۰ / پاورقی

۲ - ر. ک: تاریخ فلسفه / کاپلستن / ج ۱ / ق ۱ / ص ۱۱۰ / ترجمه سیدجلال الدین مجتبی و نیز نگاه کنید به: علم و دین / ایسان باربور / ترجمه بهاء الدین خرمشاهی / ص ۱۶۲ تحت عنوان، اخذ و اقتباس الهیات از علم ما البته در این مقال در مقام ارزیابی این نظر نیستیم.

۳ - ر. ک: تاریخ فلسفه / ص ۵۰ و ۵۱.
۴ - ... انهم تأثروا طريقة الفيثاغوريسين ولا سيما المحمديين منهم فاعتبروا العدد اصل الموجودات ورتبوه على الامور الطبيعية

والروحانية... ر. ک: رسائل اخوان الصفا / ج ۱ / ص ۱۳
۵ - ر. ک: تاریخ فلسفه / کاپلستن / ج ۱ / ق ۱ / ص ۲۶۷ و ۲۷۶

۶ - ر. ک: کلیات فلسفه / ریچارد پاپکین و آروم استرول / ترجمه دکتر مجتبی / ص ۲۰۹

۷ - ر. ک: مدرک سابق / ص ۲۱۰
۸ - a posteriori

۹ - اثبات وجود خدا / ص ۷۰ و ۷۱. این کتاب بقلم جهل تن از دانشمندان علوم تجربی است و توسط آقای احمد آرام به فارسی ترجمه شده است.

۱۰ - مدرک سابق / ص ۶۵
۱۱ - مدرک سابق / ص ۴۲ - ۴۴ - ۴۵
۱۲ - مدرک سابق / ص ۳۶ و ۳۷
۱۳ - راز آفرینش انسان / کرسی مورین / ترجمه محمد سعیدی / کانون انتشارات محمدی / ص ۱۷۹ - ۱۸۱

۱۴ - در زمینه مورد بحث به کتابهای زیر مراجعه کنید: راز آفرینش انسان - اثبات وجود خدا - شگفتیهای جهان شعور، این ناشناخته - انسان موجود ناشناخته - نشانه هائی از او.

۱۵ - اساس اشکال هیوم در اینجا شبیه سخن «معطله» است. معطله بر آنند که چون خداوند «مثل» ندارد (لیس کمثله شی) بنابراین هیچ صفتی از صفات انسان را نمیتوان در مورد خداوند بکار برد و از اینرو بایستی در باب شناخت خداوند قائل به تعطیل شد. پاسخ اینست که همه شباهتها مفهومی است و نه مصداقی. و به بیانی دیگر، گرچه خداوند از هر نظر بی بدیل است و مثل ندارد اما مثال دارد (دقت شود)

۱۶ - ر. ک: نهاية الحکمة / مرحوم علامه طباطبائی (ره) / مرحله ۱۲ / فصل ۷: و اما حمل بعض المفاهیم علی الواجب بالذات و غیره کسالموجود المحمول باشتراکه المعنوی عنیه و علی غیره مع الفض عن خصوصية المصداق و کذا سائر صفات الواجب بمفاهیمها فحسب کالعلم والحیة والرحمة مع الفض عن الخصوصیات الامکانیة فلیس من الاشتراک المبحوث عنه فی شیء.

۱۷ - ر. ک: کلیات فلسفه / ص ۲۲۲
۱۸ - در فلسفه ثابت شده است که شرور امری عدمی اند یعنی در واقع، معدوم اند. ر. ک: عدل الهی / استاد شهید مرتضی مطهری و نهاية الحکمة / مرحله ۱۲ / فصل ۱۸

۱۹ - راز آفرینش انسان / ص ۹ - ۱۰
۲۰ - ر. ک: کلیات فلسفه / ص ۲۳۱
۲۱ - ر. ک: برهان شفا / فصل ۸