

جایگاه یقین در معرفت دینی

حسین مقیسه

عضو هیئت علمی گروه معارف

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

در مقاله پیش رو ابتدا به اهمیت، ارزشمندی و کمیابی عنصر یقین در مجموعه باورها و معارف دینی به خصوص مبدأ هستی و آثار و ابعاد گسترده آن اشاره شده و سپس به ادله اثبات مبدأ، به ویژه برهان نظم، از دیدگاه یقین آفرینی پرداخته شده است. و در ادامه، سیر این برهان در غرب و توجه خاص متکلمان مسیحی بدان در اوج مناظرات کلامی، و نهایتاً سخنان وایتهد، فیلسوف بزرگ انگلیسی، در این باره، مورد بررسی و توجه قرار گرفته است.

در بخش‌های پایانی، نظام برتر هستی از نگاه غربیان و مقایسه آن بانظرگاه معارف اسلامی و آثار اندیشمندان بنام و راهبرد یقین‌زایی آن مورد بحث قرار گرفته و دست آخر، ساحت‌های هستی از منظر ویژه اسلام و ژرفایی، توان تعالی بخشی، یقین‌زایی و باور آفرینی این معارف به عنوان والاترین دستاورد فرهنگ ناب و راستین اسلامی مورد بررسی و اذعان قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: یقین، قطع، علم، برهان، قیاس خفی، الهیات طبیعی، هسته مشترک ادیان، نظام احسن و برتر وجود، ساحت‌های هستی، دلیل آنی، دلیل لمّی.

xxx

راه یقین جوی ز هر حاصلی
نیست مبارکتر از این منزلی
گر قدمت شد به یقین استوار
گر ز دریا نم از آتش بر آر
(نظامی، مخزن الاسرار)

از عناصر معرفتی بشر، هیچ کدام به اندازه یقین، آرامش بخش و راهگشا نیست؛ کالای کمیاب و اکسیر اعظمی که بهجت آور و رضایت آفرین است و هر طبع و عاقلی آن را می‌پسندد.

اگر عصر حاضر را دوران تردید و شک و بی‌اعتمادی و بی‌هویتی بشر بدانیم، یقیناً، دواي درد و نوشداروي حیاتبخش آن (یقین) است؛ از این جهت است که فرآورده‌های فرهنگی باید در راستای اطمینان بخشی و یقین آفرینی اصیل و ریشه دار، ارزشگذاری شوند. در متون دینی هم، یقین گوهری پر ارزش دانسته شده که باید آن را به چنگ آورد و پاس داشت. حضرت ابراهیم (ع) به دنبال درجات بالاتر یقین است که از خداوند شواهدی می‌طلبد تا به اطمینان قلبی بیشتر او بینجامد: «ولکن لیطمئن قلبی» (بقره / ۲۶) در روایات و تعابیر منسوب به اولیای دین نیز می‌خوانیم: «مَنْ شَيْءٍ أَعَزَّ مِنَ الْيَقِينِ» (کلینی، ج ۲، ص ۵۱): چیزی کمیاب‌تر از یقین نیست؛ یا «ما قَسَمَ فِي النَّاسِ شَيْءٌ أَقْلَ مِنَ الْيَقِينِ» (کلینی، ج ۲، ص ۵۱): چیزی به کمی یقین میان مردم توزیع نشده است.

در روایاتی به نقل ابویصیر از امام صادق (ع) آمده است: «قال لي ابو عبد.. (ع): يا ابا مُحَمَّدٍ أَلَسَلِمُ دَرَجَةٌ؟ قُلْتُ نَعَمْ...» (کلینی، ج ۲، ص ۵۱): فرمود: آیا اسلام، مرتبه والایی است؟ گفتم: آری. فرمود: وایمان مرتبه‌ای بالاتر؟ گفتم: بلی. فرمود: تقوی بالاتر از ایمان و یقین مرتبه‌ای برتر از تقوی؟ گفتم: آری. فرمود: چیزی به کمی یقین به مردم داده نشده است و شما به پائین‌ترین مرتبه (اسلام) تمسک جسته‌اید، مراقب باشید آن هم از چنگتان به در نرود.

باز هم هشدارهایی از این دست را در کلمات معصومین (ع) می‌توان یافت، از آن جمله: «عن النَّبِيِّ (ص): أَنَّهُ قَالَ لَا تَجْلِسُوا إِلَّا عِنْدَ كُلِّ عَالِمٍ...» (شیخ مفید، ص ۳۳۵ و مجلسی، ج ۲، ص ۵۲): جز نزد عالمان و دانشمندان زانو نزنید که شما را از تردید و شک

جایگاه یقین در معرفت دینی

به یقین، از دورویی به خلوص، از هوای نفس به خداترسی، از خودخواهی به فروتنی و از بدخواهی و بددلی به نصیحت و خیرخواهی بخواند و دعوت نماید.

گستره بحث یقین

بحث یقین، زوایا و ابعاد گوناگونی دارد از جمله:

۱. متعلق یقین چیست؟ یقین به پشتوانه چه موضوع‌ها و حقایق یا احکام و تکالیفی بها وارزش می‌یابد؟
۲. اسباب و راهکارهای حصول یقین چیست؟ آیا حدود و شرائطی دارد یا از هر راه که حاصل شود، معتبر است؟ اگر مشروط و محدود است، آیا این تشریحات تنها در باب اجتهاد و استنباط احکام است؟ مثلاً آیا فقط قطع حاصل از قیاس و استحسان (اگر حصول قطع به حکم شرعی از این راه‌ها را بتوان فرض کرد) و آثار مترتب بر آن، نامعتبر شمرده شده است یا در موضوع‌ها و حقایق دیگری هم می‌تواند محدودیت داشته باشد؟ مثلاً بر قطع قطاع (انسانی که زودتر از معمول به چیزی قطع پیدا می‌کند) اثری مترتب نباشد یا اگر ماده برهان از محسوسات، مجربات و بدیهیات و... نباشد، هر چند موجب قطع شود، بی اعتبار و بی اثر تلقی شود. یا از نظر عقل، ترتب آثار و حجیت قطع،

ذاتی آن است و هیچ قید و شرطی نمی‌توان برای آن در نظر گرفت (محقق خراسانی، ج ۱، ص ۳۱۰)، هر چند از نظر شرعی لحاظ چنین قیود و شروطی ممکن است.

۳. آیا بین قطع و یقین، جزاین که هر دو حالاتی نفسانی هستند، تفاوت دیگری نیز

هست؟ مثلاً در یقین، انطباق قطعی با واقع، ملحوظ و معتبر باشد اما در قطع چنین کاشفیتی از واقع وجود نداشته باشد و از این جهت گاه با واقع منطبق باشد و گاه نه. (امام خمینی، ج ۲، ص ۸۴) و در صورت تفاوت معنای این دو واژه با خصوصیت برتر یقین، راه حصول انطباق چیست؟ و در حقایق و معارف متعالی و فوق طبیعی، نشان انطباق چیست؟ چگونه می‌توان آن را اثبات کرد؟ آیا صرفاً از راه ریاضات و سیر و سلوک‌های عرفانی است که به این انطباق می‌توان دست یافت یا راهکارهای دیگری هم وجود دارد؟

این‌ها و مسائلی از این دست، ابعاد بحث یقین است که هر کدام تحقیقی جداگانه می‌طلبند. قسمتی از این مباحث را در کتب اصولی از جمله فرائد الاصول شیخ انصاری و کفایه الاصول محقق خراسانی، و پاره‌ای دیگر را در کتب منطقی، در بحث صناعات خمس و مواد برهان باید پی گرفت. عجلتاً در نوشته حاضر، یقین به وجود حقیقه الحقایق، یعنی به ذات پاک خداوند، راه وصول به آن مورد نظر است، به ویژه یقین موضوعی شهید صدر؛ همچنین به برخی نظرات و سخنان اندیشمندان غربی در این باب، و تأثیر نظام احسن هستی بر حصول یقین به کمال مطلق نیز اشاره می‌رود.

اثر و سابقه یقین به مبدأ هستی

پرسابقه‌ترین حقیقتی که بشر بدان تعلق خاطر داشته و هیچ‌گاه نتوانسته تأثیر آن را بر فکر و عمل خود نادیده بگیرد، وجود حقیقتی متعالی و ماورایی و محیط بر مجموعه هستی، از جمله بر سرنوشت بشر است که هیچ چیز از قلمرو علم و قدرت و خواسته او خارج نیست.

کاوش در دیرینه‌ترین آثار به جا مانده از انسانهای اولیه (دورانت، ج ۱، ص ۸۸ و ۱۵۶) و توجه به حساسیت‌های منطقی و عقلانی عصر حاضر و شکوفایی‌های ژرف و بی سابقه ابعاد وجودی انسان، بیانگر آن است که اعتقاد به خدا و رابطه انسان با آن ذات پاک و تکالیفی که در برابر آن دارد، اساسی‌ترین و پرثمرترین حساسیت فکری و عملی تاریخ بشر بوده و هست و هیچ بدیل و جایگزینی هم ندارد و اتخاذ موضع در این مورد، نهیاً و اثباتاً، تمام ابعاد و شئون دیگر زندگی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مبالغه نخواهد بود اگر تمام تحولات تاریخی را برآیند نظری و عملی این ارتباط بدانیم و از همین زاویه به تجزیه و تحلیل و ارزیابی آن بپردازیم.

هر جافردي يا گروهی در وجود و صفات این حقیقت متعالی و ارتباط آن با جان انسان به باور و یقین رسیده، برگ‌های زرین تاریخ افتخار و ارج و ارزش‌های بزرگ رقم خورده است، و از دیگر سو، تمام یا اکثر تاریکی‌ها، ستم‌های سترگ، زشتی‌ها و پلیدی‌ها، در خلاء چنان اعتقاد و ارتباطی رخ داده و می‌دهد. بر این اساس، جادارد که بر پایه همین اصل اصیل، یعنی با نظر به ارتباط میان یقین و ذات ربوبی و متعالی خداوند، بحث یقین را پی گیریم.

ملاک اعتبار برهان

اصل مشترک و قابل اتکا در محاورات علمی و عقلایی آن است که بردلیل و به ویژه بر شکل کامل آن، یعنی بر برهان متکی باشد؛ «نحن ابناء الدلیل» شعار فضاهای تحقیقی و علمی است. مطلب اگر با برهان و دلیل قابل قبول همراه باشد، طبیعی جلوه می‌کند و بی‌خرده‌گیری پذیرفته می‌شود. حال باید دید راز اعتبار برهان چیست؛ آیا ارزش ذاتی دارد، یا ابزاری؟

به نظر می‌رسد برهان، واسطه و وسیله حصول قطع و یقین است تا زمینه و بستر مناسبی برای باور و ایمان قلبی ایجاد گردد و به جهان بینی و بینش معقول و منطقی انسان شکل دهد. اگر برهان فاقد این خاصیت باشد، به خودی خود موضوعیتی نخواهد داشت. اولیای دین و مصلحان و دلسوزان واقعی بشر به برهان از جهت باورزایی، یقین آفرینی و آرامش بخشی آن ارج و بها می‌دهند. معنای کلام عرفا هم که نسبت به برهان عقلی سخنان کنایت‌آمیز آورده و پای استدلالیان را لنگ و چوبین خوانده‌اند از جمله نراقی (ره) در مثنوی طاق‌دیس (نراقی، ج ۲، ص ۱۲) منفي نیست، بلکه قصد آنان بیان سرّ و راز مطلوبیت برهان است و به تعبیر امام خمینی (ره) پای واقعی‌ای که می‌توان با آن

قدم برداشت، ایمان و اعتقادی قلبی است که یکی از راه‌های وصول به آن برهان است و به تنهایی قادر نیست انسان را در مدارج کمال راه ببرد. (امام خمینی، تفسیر سوره حمد) پس نفی و کنار نهادن برهان و دلیل، مورد نظر عرفای ما نبوده و نیست. (ری شهری، ج ۲، ص ۱۲)

یقین آفرینی برهان نظم

در ادله و براهین اثبات ذات و صفات خداوند هم نباید از این اصل اساسی غافل ماند؛ یعنی براهین را باید با همان معیار باورزایی و یقین آفرینی ذهنی و قلبی ارزشگذاری کرد؛ که با این معیار، بیشترین امتیاز را برهان نظم دارد و این اثر و خاصیت به خوبی در آن وجود دارد. این برهان به حدی قوی است که حتی متفکران غربی معترض بدان، مانند هیوم، که آن را از جهت منطقی و نظری قانع کننده ندانسته‌اند، به نقش ایمان آفرینی و اطمینان بخشی آن اذعان دارند. (باربر، ص ۹۰ و پاپکین، ص ۲۲۱)

تکیه متون دینی، از جمله توحید مفصل، بر راهیابی انسان از طریق مشاهده جلوه‌های نظم طبیعت به وجود و صفات خداوند متعال (مجلسی، ج ۳، ص ۶۲) و استناد متکلمان و متدینان غربی به این برهان در اوج منازعات و مناقشات فکری - مذهبی پس از رنسانس، که به فرازهایی از آن اشاره خواهد شد، بر توانایی، کارآیی و نقش آفرینی این برهان دلالت دارد. شهید صدر در یک تقسیم بندی ابتکاری و جالب توجه، اقسام یقین را بر شمرده و برای آن سه معنای منطقی، ذاتی و موضوعی ذکر کرده است و ضمن تعریف هر کدام، درباره یقین موضوعی می‌نویسد: احتمال، درجاتی دارد و از کمترین درجه تا سرحد جزم در نوسان است اما یقین، یعنی علمی که چنان با واقع مطابق است که احتمال هیچ خلافی در آن راه ندارد. و ی پس از توضیح‌های بیشتر، می‌نویسد:

ما باید قضایایی را فرض کنیم که مبدأ استنباط بوده و خود استنباط نشده باشند؛ یعنی صحتشان صحت اولیه بوده و مستقیماً و بدون واسطه به دست آمده باشند. بر این اساس باید بپذیریم که درجه‌ها و مقدارهای بدیهی، اولی و استنباط نشده داریم. از آن مقدارهای بدیهی و اصول اولیه یکی هم این است که تجمع احتمالات بزرگ در یک مورد در ضمن شرایط معینی به یقین تبدیل می‌گردد. گویی ساختمان شناخت بشری طوری است که نمی‌تواند آن مقدار از احتمال ناچیز را نگهداری کند و به سود آن مقدار احتمال زیاد و بزرگ از بین می‌رود و به یقین تبدیل می‌شود. نابودی مقدار کوچک و تحول مقدار بزرگ به یقین، چیزی است که لازمه حرکت طبیعی شناخت بشری است و در نتیجه دخالت عواملی است که نمی‌توان بر آن‌ها چیره شد و از چنگالشان رهایی یافت، همانطور که رهایی از درجه‌های بدیهی تصدیقی که به صورت مستقیم و بلاواسطه به دست می‌آید امکان‌پذیر نیست، مگر در حالاتی که شخص، انحراف فکری داشته باشد. حاصل آن که برخی احتمال‌های مخالف، عملاً هیچ فرقی با صفر نداشته و نامعقول شمرده می‌شوند. (صدر، ج ۲، ص ۱۱۳۳ تا ۱۱۳۴)

البته اگر یک گام پیش نهم، خواهیم گفت برهان نظم، عقلی محض است. به قول استاد مطهری (ره): شناخت خداوند به کمک آثار شناخته شده از راه تجربه، نوعی استدلال عقلی محض است. (مطهری، علل گرایش به مادیگری، ص ۱۷۰-۱۶۹) درست است که مقدمه‌ها از راه حس می‌گیریم، اما مقدمات، از ماهیت برهان خارج اند؛ برهان مبنای قرارداد معلوم برای کشف مجهول است و این عمل صد درصد کار عقل است. (مظفر، ص ۲۰۱ و ۲۸۱)

و اگر یک گام دیگر پیش نهم، می‌توان گفت برهان نظم برهانی تجربی است؛ یعنی برخلاف نقد معروف هیوم در تجربی ندانستن آن، این برهان هم قطعیت برهان را دارد و هم ملاک تجربی بودن را؛ که اگر به زبان ابن سینا و محقق طوسی در اثبات آن بکشیم، خواهیم گفت: در تجربه‌ای، عقل، یک قیاس پنهان دارد که تأمین کننده کلیت و ضرورت و قطعیت برهان است. آن قیاس خفی چنین است: «علت واحد، در شرایط واحد، اثر واحد دارد» و عقل جز این را محال و ناممکن می‌داند؛ یعنی اگر کشف کنیم که اثری مانند حرارت آتش و رطوبت آب به طبیعت آب و آتش مربوط است نه به امری دیگر مقارن با آن‌ها، عقل با ضرورت و قطعیت حکم خواهد کرد که هر جا این طبیعت پیدا شود، گرچه به تجربه ما هم در نیامده باشد و حتی وجود هم پیدا نکرده باشد، پس از وجود، این اثر را خواهد داشت. (بوعلی سینا، ج ۱، ص ۲۱۷؛ مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۳۶۶)

بنابراین، می‌توان گفت طبیعتِ نظم‌های دقیق، پیچیده و شگفت‌آور، به حکم رابطه منطقی و ریاضی نظم و عقل با ضرورت، قطعیت، و یقین، بر وجود یک ناظم مدبر و محاسبه‌گر دلالت دارد.

خدا از نگاه وایتهد

شاید تازه‌ترین بیانی که از برهان نظم، در غرب ارائه شده، بیان وایتهد، ریاضی‌دان و فیلسوف انگلیسی باشد که به تعبیر مرحوم علامه جعفری نظراتش در بررسی اندیشه‌ها و عقاید و استنتاج‌های تاریخی در حد سطحی بسیار بالا و عالی است. (وایتهد، ص ۳۳) او برخلاف کسانی مانند هیوم که کوشیدند برهان نظم را فاقد اعتبار سازند، برداشت خاصی را از این برهان مطرح نمود که نتیجه آن همان نقش اقتناع و یقین آفرینی را متبادر می‌کند. (باربر، ص ۱۶۳) او خدا را منبع ابتکار و نظم می‌داند و معتقد است که بین خدا و جهان یک رابطه فعال و همیشگی برقرار است که با قول خداوند مبني بر آفرینش مداوم و نیز حلول الوهي و فعالیت او در طبیعت موافق است. (باربر، ص ۴۲۵) وایتهد وجود هوش یا خرد انسانی و آگاهی اخلاقی را مهمترین سررشته و کلید شناخت ماهیت وجود می‌داند و می‌گوید هیچ یک از این‌ها سخن آخر نیست ولی وقتی باهم در نظر گرفته می‌شوند، بوجود یک صانع و مدبر دلالت دارند. (باربر، ص ۴۲۳) وایتهد در عین حال که بر حلول خداوند تاکید دارد، تنزه و تعالی او را نیز از یاد نمی‌برد.

نظر به کل فلسفه وایتهد، نقش خداوند اصلی‌تر و اساسی‌تر از آن است که معمولاً عبارات او افاده آن را می‌کند وایتهد می‌گوید هر حادث یا حادثه‌ای در وجود خویش، به خداوند متکی است. خداوند هر چند تحت تأثیر جهان است، اساساً متمایز و متفاوت از سایر موجودات است، فقط اوست که سرمد است و هدف اصلی‌اش بر اثر گذر سیل حوادث از جا نمی‌رود. (باربر، ص ۴۷۲) چارلز هارت شورن که عمیقاً از وایتهد متأثر است، برای تمثیل رابطه خداوند با جهان، از رابطه ذهن و جسم کمک می‌گیرد و حتی مایل است که جهان را بدن خداوند بنامد. (باربر، ص ۴۷۵)

این سخن و نظر وایتهد، پس از سرنوشت پرفراز و نشیب برهان نظم در غرب بسیار قابل توجه است؛ سرنوشت پرماجرایی که هم جالب و خواندنی است و هم راهگشای و توشه راه. اصولاً پی‌گیری بحث‌های کلام مسیحیت از جمله همین برهان نظم و جریان‌های موافق و مخالف آن، تجارب ارزشمندی را در بردارد که نمی‌توان و نباید از کنار آن بی تفاوت گذشت. کتاب علم و دین، اثر ایان باربر، از جمله منابع ارزشمندی است که رویارویی علم و دین، در آن به خوبی نشان داده شده و تقابل منطقی گروه‌ها و نحله‌ها ترسیم شده است. شاید اشاره‌ای گذرا به فرازهایی از آن خالی از لطف نباشد.

بستر تعارضها

بحث اصلاح دینی در غرب، از قرون وسطی توسط متفکران و متدینان مسیحی شروع شد. اصلاح دینی، یعنی ضرورت تبیین عقلانی و علمی دین و انطباق اصول و مبانی آن با عقل و دستاوردهای علوم. شروع چنین اصلاحی در نقطه‌های آغازین آن به نظر می‌رسد کاملاً خیرخواهانه و به انگیزه خدمت به دین خدا صورت گرفته باشد؛ گرچه به تدریج به تحولاتی انجامید که از آن با عنوان الهیات طبیعی - در برابر الهیات و حیانی - یاد می‌شود، یعنی الهیاتی مبتنی بر طبیعت و انکار وحی انبیاء. دانشمندان انگلیسی قرن ۱۷ که اهل ذوق یا الهیون طبیعی خوانده می‌شدند، تشکل وانجمنی ترتیب دادند و از اعضای خود خواستند که مطالعات خود را در جهت بررسی تعظیم قدر و شأن ذات ربوبی و خیر و صلاح نوع انسان قرار دهند. رابرت بویل، از مؤسسان این انجمن می‌گفت علم یک رسالت دینی است و عبارت است از باز نمودن اسرار صنع بدیعی که خداوند در جهان پدید آورده است. نیوتن، معتقد بود که عالم هستی از وجود یک آفریدگار قادر مطلق، حکایت دارد. (باربر، ص ۴۵) و....

اهل ذوق بر اثر شگفتی‌هایی که در عالم مشاهده می‌کردند، در دل احساس حرمت و خشوع می‌نمودند و احساس می‌کردند می‌توانند ظرائف صنع را آنچنان که برای هیچ نسلی از پیشینیان ممکن نبوده، در یابند. شرح و بیان تعجب و اعجاب خاشعانه آنان در برابر قدرت آفریدگار در سرتاسر نوشته‌هایشان مشهود است. با این وصف، تلقی آنان از دین به نحو فزاینده‌ای از سنت مسیحی یا مسیحیت سنتی، فاصله

می گرفت و در این فاصله‌گیری عوامل متعددی، سهیم بودند: سراسر انگلستان دستخوش منازعات مذهبی و جنگ داخلی بود؛ تماس با سایر فرهنگ‌ها، وحدت جهانی و جامع دین را مطرح کرده بود؛ و گروهی از محققان با نفوذ، معروف به افلاطونیان کمبریج، طرفدار راهبرد فلسفی به الهیات بودند و عقل و وحی را ناسازگار نمی‌دیدند. (باربر، ص ۴۶)

علاوه بر بحث اتقان صنع که در نوشته‌های آنان نمود زیادی داشت و هرچیزی را به جای خویش نیکو می‌دیدند، برای تأیید این نظر که ایمان و اعتقاد دینی، معقول و در دسترس همگان است و به هیچ وحی تاریخی خاصی وابسته نیست، به موضوعاتی که مورد اجماع احتمالی ادیان مختلف جهان بود، استناد می‌کردند و نتیجه می‌گرفتند که این هسته مشترک ایمان، سه مفهوم را در بر می‌گیرد: ۱. وجود یک موجود متعالی؛ ۲. بقای روح؛ ۳. الزام به سلوک اخلاقی. و معتقد بودند که این هسته مشترک، جان کلام مسیحیت هم هست و خود را ملزم می‌دانستند که از حریم آن دفاع کنند، حال آن که فی‌الواقع آن چه اینان مدنظر داشتند، با ایمان اهل کتاب فرق و فاصله‌ای بزرگ داشت. چون از نظر آنان، این طبیعت - و نه تاریخ - بود که کلید معرفت خداوند به حساب می‌آمد. همچنین آنان شریعت عقل را به صورت تأیید و حمایتی برای توجیه ضروریات مسیحیت در نظر می‌گرفتند ولی در قرن بعد، همین شریعت عقل، به تدریج جانشین آن ضروریات و اصول عقاید مسیحیت می‌شد و عقل که در ابتدا تکمله‌ای برای وحی شمرده می‌شد، به کلی جای وحی را به عنوان راهگشای معرفت به خداوند گرفت. (باربر، ص ۴۸)

اگر بخواهیم نگاهی کلی و گذرا به تحولات و سیر و معرفت دینی غرب بیفکنیم، به نظر می‌رسد عبارت زیر کاملاً گویا باشد: روشن‌فکران نسل اول، هم دین طبیعی را قبول داشتند و هم دین الهی را؛ منورالفکرهای نسل بعدی، از دین طبیعی جانبداری و وحی را تخطئه می‌کردند؛ با ظهور نسل سوم زمزمه شکاکانه طرد و تخطئه انواع صور دین برخاسته بود و هیوم با انتشار کتاب مفروضاتی درباب دین طبیعی جانب شکاکیت را گرفته بود. (باربر، ص ۷۷)

این سیر منفی، به ویژه در مورد برهان نظم و اتقان صنع، با نظریه تکامل داروین تشدید شد و این برهان بسیار آسیب‌پذیر شد؛ چه، نظریه تکامل، تکیه گاه استناد خود را بر اساس سازگاری ساختمان بدن و اندام‌های موجودات زنده با وظائف مفیدشان بنا نهاده بود، و این سازگاری یا تطابق و انطباق با پیش کشیدن انتخاب طبیعی، قابل تعلیل بود، بی آنکه وجود طرح یا تدبیر پیش‌اندیشیده‌ای را ایجاب کند. از دیدگاه این نظریه، علت وجود انواع موجود، صرفاً آن است که آن‌ها تنازع بقا را از سر گذرانده و جان به در برده‌اند، درحالی که هزاران نوع دیگر (انواع ضعیف یا پست)، در آن تنازع از بین رفته‌اند. (باربر، ص ۱۱۱)

با نظر به چنین سرنوشتی که برهان نظم بدان دچار شد، سخنان وایتهد - که در آغاز این بحث گذشت و به لحاظ زمانی پس از آن تحولات و نظریه داروین است - می‌تواند به نوعی بازیافت اعتبار و کارآیی این برهان تلقی شود.

یقین در پرتو نظام احسن

حسن روی تو به یک جلوه که در آئینه کرد / این همه نقش در آئینه اوهام افتاد

جالب است که در کلمات غریبان و به ویژه مدافعان الهیات طبیعی قرن هفده در توجیه وجود شر و بدی در عالم، تعبیری دیده می‌شود که شباهت تامی با بیان متفکران و اندیشمندان و عارفان مسلمان دارد. تعبیری از قبیل «این جهان بهترین جهان ممکن است» یا سخن الکساندر پوپ، شاعر انگلیسی که می‌گوید «هرچه هست همین گونه خوب است» (باربر، ص ۷۵) در قیاس با کلمات و اشعاری همچون:

نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش

که من این مسأله بی چون و چرا می‌بینم

(حافظ)

جهان چون زلف و خط و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست (شبستری، گلشن راز)

وامثال آن، ظاهراً ناظر به بیان یک حقیقت است؛ هر چند پس از تأمل و دقت بیشتر، به نظر می‌رسد طرح نظام احسن و عنایت الهی به مجموعه هستی که در متون فلسفی و عرفانی مآ آمده، با آن چه غریبان در این مورد گفته‌اند، از یک جهت مشترک و از جهاتی متعدد، متفاوت و ممتاز است. جهت اشتراک، مشاهده نظم و زیبایی آفرینش و اتقان و ظرافت‌های حکیمانه آن است که پیشرفت و توسعه علوم تجربی هم به افزایش و تعمیق آن مدد می‌رساند و نهایتاً از حسن و کمال خلقت، انسان را به حسن ذات و صفات کمال خالق می‌رساند و در اصطلاح منطقی، برهان انی نظام احسن است. (مصباح، ص ۴۶۴)

اما جهت امتیاز بینش اسلامی، نگاه و نگرش از بالا به جهان هستی است؛ با این توضیح که ابتدا ساحت‌های سه گانه را برای مجموعه هستی بر می‌شمارد و سپس با نظم خاصی، نهایت حسن و زیبایی را از ذات ربوبی به عوالم وجود و نهایتاً به عالم طبیعت تسری می‌دهد. که این عبارت کامل و کوتاه از علامه طباطبائی (ره) در این زمینه قابل توجه است: انّ عوالم الوجود الکلیه علی ماسبّت الیها الاشارة ثلاثه عوالم لارابع لها عقلاً... (طباطبائی، مرحله ۱۲، فصل ۱۷، ص ۳۷۴): مجموعه هستی به انحصار عقلی سه بخش دارد؛ زیرا کمال‌های ممکن برای یک موجود از ابتدا شکوفا و بالفعل نیست و تحقق و وقوعی تدریجی دارد که عالم ماده و طبیعت است، یا در او بالفعل است و حصول کمال دیگری برایش متصور نیست؛ که چنین موجودی دو گونه قابل تصور است: یا جوهر و ذات مادی و جسمی ندارد ولی عرض و آثار ماده و جسم از قبیل کمیت، کیفیت، طول عرض و... دارد که عالم مثال و برزخ است، یا از ماده و آثار و عوارض آن منزّه و برکنار است، که بدان عالم جبروت و عقل یا - و برتر از آن - عالم مثال و طبیعت می‌گویند. بر این اساس، عالم عقل با نظام خاص خود، پرتوی است از ذات ربوبی که منشأ هستی و تمام کمال‌هاست؛ از این جهت، نظام عالم عقل، بهترین و قویترین عالم است و عالم مثال، پرتو عالم عقل و عالم ماده، پرتو عالم مثال است و همان حسن و قوام بی‌مانند را در خود دارند. نتیجه آنکه نظام هستی، در همه مراتب، نظام احسن است. عنایت الهی، یعنی انطباق افعال و کارهای خداوند با علم بی‌پایان او و آفرینش همه چیز به همان نحوی که در علم الهی هستند و جوشش هستی و وجود از ذات الهی، بدان معنا است که هرگونه ضرورت و الزامی خارج از ذات حق، در مورد آفرینش، منتفی و غیر قابل تصور است. (طباطبائی، ص ۳۷۳)

عدم چنین عنایتی به اکمل و احسن آفرینی، یا ناشی از جهل به نظام احسن است یا از عجز و ناتوانی در تحقق آن و یا از نخواستن و اراده خیر و کمال نداشتن؛ که همه این نقص‌ها از ساحت قدس الهی دور است. درستی این سخن در مورد خداوند منوط است به اینکه صنع و معلول چنان علتی نظام احسن باشد؛ که هست. در منطقی، به این بیان، دلیل لمّی نظام احسن وجود گفته می‌شود. (مصباح، ص ۴۶۲)

ملاصدرا مباحث گسترده‌ای در باب عنایت الهی و نظم بدیع دارد (صدرالمتألهین، ج ۷، موقف ثامن، فصول ۹ الی ۱۴) که از آن جمله است: و لما تبین و تحقّق مراراً انّ هذه الموجودات غیر صادرة علی سبیل البخت والاتفاق... (صدرالمتألهین، ص ۱۱۱): با تعابیر گوناگون و مکرر گفته شده که موجودات و پدیده‌ها به طور اتفاقی و تصادفی به وجود نیامده‌اند و از ناحیه فاعل و خالق، بی‌هدف نیستند. اراده حق در آفرینش، از قبیل اراده‌های ناقص انسان‌ها نیست که به انگیزه‌های بیرون از ذات، نیاز داشته باشند.

نظام معقول و عالم عقول که نزد حکما، عنایت نامیده می‌شود، مصدر و منشأ پدیده‌ها و موجودات این نظام مادی است و از آن جا که این نظام مادی چنان مصدر و منشأیی دارد، تجلی و ظهور خیر و فضیلت و حسن و زیبایی نیز ممکن است.

ملاهادی حاجی سبزواری هم درباره عنایت و نظام احسن وجود، در قالب ترتیب صدور موجودات از ذات الهی، به بهترین نحو، بحث کرده است. (ملاهادی سبزواری، ص ۱۸۸)

نتیجه

ذات حق، رأس هرم هستی (= به ترتیب: ساحت‌ها، عوالم عقل، عالم مثال و عالم طبیعت) است. در این دیدگاه، عالم ماده - به دلیل کمترین ظرفیت و قابلیت وجودی که دارد - نازلترین مراتب وجود است و با تمام شگفتی‌های بهت‌آورش در مقایسه با عوالم بالاتر موجودیت چندانی ندارد. متون دینی پر است از بیان و توضیح این حقیقت که این عالم با تمام بزرگی‌اش، روزنه‌ای است به آن عوالم و جهان‌های پهناور و وسیع که در وهم ما هم نمی‌گنجد: و کفی فی عظمه فعله انّه من المقرّر انّ عوالم الاشباح والاجساد بما فیها بالنسبة الی

الملکوت کالآن فی قبال الزمان وهي بالنسبة الي الجبروت كذلك بل لانسبه بينهما(امام خميني، شرح دعاء سحر، ص ۳۳): در عظمت خلقت الهي همين بس که عالم ماده نسبت به عالم مثال و برزخ به منزله یک لحظه است در برابر اصل، و کل زمان و عالم مثال نیز در مقایسه با عالم عقول همين نسبت رادارد، بلکه اصولاً طرف نسبت و قابل قیاس به یکدیگر نیستند.

امام خميني پس از نقل مطالبی از کتاب الهيئه والاسلام شهرستانی در خصوص عظمت ستارگان و کهکشانها و منظومه های شمسی، می افزاید: فاذاکان اسفل العوالم وأصیقها كذلك فكيف الحال في العوالم المتسعة العظيمة التي لم تكن عالم الاجساد ومافيه بالنسبة اليها الا كالقطرة بالنسبة الي البحر المحيط بل لا نسبه بينهما وليس هذا العالم في جنبها شيئاً مذکوراً(امام خميني، شرح دعاء السحر، ص ۳۵): اگر نازلترین و محدودترین ساحت های هستی اینچنین است، عوالم وسیع و عظیمی که عالم ماده و آنچه در آن است، نسبت به آنها مانند قطره است به دریا و اقیانوس بلکه طرف نسبت با هم نیستند و عالم ماده در قیاس با آنها قابل ذکر نیست، چگونه باید باشند.

حاصل آن که این جهان بینی با آن چه در کلمات برخی اندیشمندان غربی - باتمام حرمت و ارزشی که دارند- در مورد نظام احسن عالم دیده می شود، نسبتی ندارد. برداشت و چشم اندازی که قرآن و مکتب اهل بیت (ع) و دست پروردگان و شاگردان آنان در برابر شیفتگان و تشنگان حقیقت می گذارند، با آنچه غربیان دریافته و بدان رسیده اند، فرسنگ ها فاصله دارد، چه رسد به جهان بینی ماتریالیست ها و پذیرندگان صدقه و اتفاق و طبیعت بی درک و علم، آن ها که به تعبیر صدرای شیرازی اَوْسَاحُ الدَّهْرِیةِ وَالطَّبَاعِیةِ (صدر المتألهین، ص ۱۱۱) هستند؛ یعنی - با این دیدگاه - اگر بنا باشد که محدوده علوم و افکار بشر را تطهیر و پاکسازی نمایند، افکار مادی و ماتریالیستی همان آلودگی هایی خواهند بود که باید از حریم علوم و افکار بشری جدا و طرد شوند؛ و جهان بینی این افراد با جهان بینی متعالی و نورانی ای که انسان را بر بال علم و منطق و معنویت و عرفان، در اوج فضای بی کرانه هستی به پرواز در می آورد، فرق و تفاوت بسیار دارد. منابع و مأخذ:

امام خميني. تفسير سوره حمد. موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۵.

- تهذيب الاصول. ج ۲. قم: موسسه اسماعيليان

- شرح دعاء السحر. موسسه نشر آثار امام، ۱۳۷۴.

باربر، ايان. علم ودين. تهران: مركز نشر دانشگاهي ۱۳۶۲.

بوعلی سینا. الاشارات. ج ۱. دفتر نشر کتاب. ۱۴۰۳ ه.

پاپکین، ریچارد. کلیات فلسفه. تهران: نشر حکمت.

دورانت، ویل. تاریخ تمدن. ج ۱، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۵.

ری شهری، محمد. بهترین راه شناخت خدا. انتشارات یاسر، ۱۳۶۲.

سبزواری، حاج ملاهادی. منظومه. انتشارات علمیة اسلامیة، تهران، ۱۳۶۷.

شبستری، محمود. گلشن راز. انتشارات دنیا، ۱۳۵۱.

شیخ مفید. الاختصاص. قم: مکتبه الزهراء، ۱۴۰۲ ه.

صدر المتألهین. الاسفار الاربعه. ج ۷. بیروت. ۱۹۸۱ م.

صدر، محمدباقر. مبانی منطقی استقراء. (ترجمه الأسس المنطقية). ج ۲. انتشارات یمن، ترجمه قدس پور ۱۳۸۲.

طباطبائی، محمدحسین. نهایت الحکمه. موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲.

کلینی. اصول کافی. ج ۲. تهران: نشر دارالکتب. ۱۳۶۵.

مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار. ج ۳. بیروت. ۱۹۸۳ م.

محقق خراسانی. کفایه الاصول. ج ۱. تهران، کتابفروشی علمیة اسلامیة، ۱۴۷۵ ه.

مصباح، محمدتقی. تعلیفه علی نهایت الحکمه. قم موسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ه.

- مطهری، مرتضی. شرح مبسوط منظومه. ج. ۳. نشر حکمت، ۱۳۶۶.
- علل گرایش به مادیگری. تهران: نشر صدرا، ۱۳۷۵.
- مظفر، محمدرضا. المنطق. نشر مکتبه الصدر، تهران ۱۳۸۸.
- نراقی، ملاحمد. طاقدیس. انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۲.
- نظامی گنجوی. مخزن الاسرار. نشر دانشگاه تهران، تصحیح دکتر زنجانی.
- وایتهد. سرگذشت اندیشه‌ها. ترجمه عبدالرحیم گواهی. مقدمه علامه جعفری. دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.