

برهان نظم در نظر دو فیلسوف معاصر (استاد مطهری - استاد جوادی آملی)*

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۸/۰۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۰۱

سید محمد حاکم**

چکیده

ساده‌ترین و عمومی‌ترین و به اعتباری مؤثرترین برهان در خداشناسی، برهان نظم است. این برهان به علت عمومی بودن، یعنی گستردگی حوزه اقامه‌کنندگان و مخاطبان برهان تا حد تقریباً عموم آدمیان، مورد بی‌دقتی‌هایی در تقریر و فهم و مدعای آن واقع شده است؛ تا آنجا که شبهه‌هایی نایجا بر آن وارد کرده‌اند. استاد مطهری و استاد جوادی آملی دو فیلسوف متکلم و متکلم فیلسوف هستند که درباره این برهان بحث کرده‌اند. در بحث استاد مطهری به شبهه‌های نابجای دیوید هیوم فیلسوف انگلیسی توجه ویژه شده و با آنها پاسخ داده شده است. در این نوشتار، پس از بحث کلی درباره برهان نظم و بیان پیشینه آن در فلسفه و کلام اسلامی، تبیین و مقایسه آرای این دو فیلسوف در خصوص جنبه‌های گوناگون این برهان آمده است. در ضمن مقایسه، آرای اختلافی دو حکیم گران‌قدر داور شده است. همچنین در پایان مقاله، نظری جدید در خصوص نتیجه برآمده از برهان آمده است.

واژگان کلیدی: برهان نظم، نظام فاعلی، نظام غایی، مطهری، جوادی آملی.

* این مقاله با حمایت مالی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی نگارش شده است.
** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی.

مقدمه

یکی از برهان‌های مطرح در خداشناسی، برهان نظم است. در این برهان از نظم موجود در پدیده‌های عالم، بر وجود ناظم استدلال می‌شود. این برهان از میان برهان‌های خداشناسی به سادگی، عمومیت و تأثیر، ممتاز است. «ساده» است؛ بدین معنا که در آن از قواعد انتزاعی و مشکل فلسفی استفاده نمی‌شود و صرف نظم موجود در پدیده‌ها مبنای استدلال است. «عمومی» است؛ به معنای آنکه همه خداشناسان به‌ویژه عامه مردم، یعنی غیر اهل کلام و فلسفه، آن را در می‌یابند و به کار می‌بندند. «مؤثر» است؛ یعنی به دلیل همان نظم شگفتی‌آوری که در موجودات جهان مشاهده می‌شود، آدمی را به اقراری سریع و قاطع به علم و حکمت و قدرت صانع وا می‌دارد.

از آنچه گفته شد پیداست که آنچه در این برهان اثبات می‌شود، صرف یک قدرت صانع و مدبر یا نظم‌آفرین است؛ نه وجود یک موجود واجب‌الوجود و خالق که عالم در اصل هستی خود قائم به اوست. اما به شرحی که خواهیم گفت، انسان از مطالعه در نظم موجودات، به خالق نیز می‌رسد که باید دید در این رسیدن، آیا همان مطالعه در نظم موجودات و استناد به این اصل که «نظم بدون ناظم ممکن نیست» کافی است یا مقدمات دیگری نیز در کار است.

۲. نظام فاعلی و نظام غایی

پیش از ادامه بحث باید مراد از نظم مورد نظر در این برهان را معلوم کرد. بدیهی است که هر موجودی علتی دارد و علت آن نیز علتی دارد و موجود بی‌علت؛ محال است؛ به‌جز علة‌العلل که بی‌نیاز از علت است (ملاک بی‌نیازیش هرچه باشد). آری، به استثنای علة‌العلل، همه موجودات، نیازمند علت‌اند و هستی آنها قائم به خود آنها و از ذات خود آنها نیست (ملاک نیازمندی آنها به علت، هرچه باشد)؛ به بیان دیگر چنین نظامی و نظامی در عالم و در میان موجودات که از آن به نظام فاعلی تعبیر می‌شود، وجود دارد و هیچ انسانی که اندک بهره‌ای از فهم دارد، منکر چنین نظامی در جهان نیست و به بیان

روشن‌تر، وجود صدفه را - بدان معنا که موجودی بدون علت فاعلی موجود شود - محال می‌داند. حتی مادی‌مسلکان که به وجودی ورای هستی مادی اعتقاد ندارند، به نظام فاعلی عالم قایل‌اند و هیچ موجودی را بدون علت، موجودشده نمی‌دانند و در رأس این نظام فاعلی - خواه به زبان بیاورند و خواه نیاورند - به یک علت‌العلل و طبعاً واجب‌الوجود که همانا در نظر آنان ماده و طبیعت و دهر است، باور دارند.

بی‌گمان نظمی که در برهان نظم مورد نظر است، چنین نظمی نیست - که اگر بود - فرقی میان خدا باور و ملحد نبود (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۳۰). نظم و نظامی که مبنای برهان نظم و نقطه آغاز آن است، نظام غایی است؛ به همین سبب، برهان نظم را در فلسفه غربی، برهان غایی یا غایت‌انگاری نیز گفته‌اند (پاپکین و استرول، ۱۴۰۲، ص ۲۰۹).

مقصود از نظام غایی در یک پدیده، آن است که اجزای آن پدیده به گونه‌ای فراهم آمده باشند که حاصل آن فراهم آمدن، تحقق غایتی خاص باشد. روشن است که نظم غایی در یک عالم، امری است افزون بر نظم فاعلی. آنچه در نظم فاعلی هست، صرف پیوند علی و معلولی پدیده‌هاست و اینکه هیچ پدیده‌ای در جهان به تصادف حاصل نشده است؛ بلکه هر پدیده مفروضی، حلقه‌ای است از سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها؛ اما نظام غایی داشتن جهان بدان معناست که هر پدیده‌ای از آن یا هر دسته پدیده‌ها یا تمام پدیده‌های آن یکجا، برای تحقق هدف یا اهدافی است. بنابراین نظام غایی نه فقط فاعل دارد؛ بلکه فاعل آن، شاعر و مدبر نیز هست. اساساً در کاربرد نیز لفظ «نظم» به معنای نظم غایی است؛ یعنی نظم از جانب یک فاعل دارای هدف.

نظم، امر و دستور است و گرفته شده. بدین وجه وقتی از نظم طبیعت سخن می‌گوییم یا از قانون طبیعت بحث می‌کنیم، کم‌وبیش چنان تصور می‌کنیم که طبیعت، نظم را از موجودی که بیرون و برتر از آن است، یافته است. به طور کلی‌تر ملاحظه می‌کنیم که الفاظ «kosmos» به یونانی و «Mundus» به لاتینی که هر دو معادل عالم، جهان، یا کیهان و دنیا است، مستلزم قدرتی است سامان‌بخش و آرایشگر (وال، ۱۳۸۰، ص ۸۶۹).

با مثالی می‌توان تفکیک میان این دو نظام را آشکارتر کرد. اگر بینیم بر صفحه کاغذی خطی رسم شده است، بی‌گمان پی می‌بریم که فاعلی این کار را انجام داده است؛ اما اگر مشاهده کنیم که بر صفحه، خطی که نقش شده، حرف «ب» است. در این فرض، افزون بر آنکه می‌گوییم «فاعلی این عمل را انجام داده است»، می‌گوییم «آن

فاعل از روی شعور و قصد این عمل را انجام داده است؛ چون از میان بی‌شمار خطوطی که امکان رسم آنها بر صفحه کاغذ هست، حرف «ب» انتخاب شده است. هر جا انتخابی باشد، پای شعوری در میان است. البته احتمال تصادفی بودن (از روی فهم و قصد نبودن) رسم «ب» بر کاغذ هست؛ ولی بسیار اندک است. حال اگر مشاهده کنیم که پس از «ب»، حرف «ش» - پیوسته به آن - نوشته شده است: «بش»، این بار احتمال تصادفی بودن این امر، بسیار ضعیف‌تر می‌شود. در فرض بعدی، اگر بعد از «بش» و متصل بدان، «ن» و سپس «و» رسم شده باشد: «بشنو»، دیگر احتمال تصادفی بودن آن قدر به صفر نزدیک می‌شود که اگر کسی صرفاً به آن احتمال توجه کند و در آگاهانه بودن رسم واژه «بشنو» تردید کند، ما نظر او را تقریباً دور از خردمندی می‌دانیم. حال چگونه خواهد بود نظر ما درباره مولوی که قلم در دست گرفته و گفته است: «بشنو از نی چون حکایت می‌کند» تا پایان دفتر ششم مثنوی؟ بی‌گمان با قطع کامل، ادعا می‌کنیم که مولوی دانشمند و دارای قریحه شعری بوده که توانسته کتابی چون **مثنوی** بسراید. حدود بیست و شش هزار بیت **مثنوی** که بر صفحات کاغذ نقش بسته، البته فاعل داشته است؛ افزون بر آن، فاعل دارای شعور و قدرت طبع شاعرانه داشته است. به بیان دیگر در کتاب **مثنوی** افزون بر نظام فاعلی، نظام غایی نیز موجود است؛ بدین معنا که صاحب آن، حروف و کلمات و جمله‌ها را برای بیان مقاصدی خاص و از پیش تعیین شده گرد هم آورده است. همین‌طور است یک خانه، یک کشتی، یک ساعت و هر پدیده دیگری که اجزای آن برای تحقق غایتی معین گرد هم آمده‌اند.

۳. مدعای برهان نظم

در برهان نظم، ادعا این است که هر یک از پدیده‌های جهان و همچنین جهان در کلیت خود، حکم کتاب **مثنوی** و خانه و کشتی و ساعت را دارد؛ نه اینکه پدیده‌های جهان و کل جهان صرفاً دارای فاعل و علت موجدانه‌اند. جهان و هر یک از موجودات نه فقط فاعل دارند (این جهت در برهان نظم مورد نظر نیست)؛ بلکه فاعلی باشعور و مدبر و علیم و حکیم دارند که برای غایاتی خاص بدانها نظام بخشیده و حکمت خویش را در

آنها به کار بسته است. بدین ترتیب پیداست که هدف از اقامه برهان نظم، اثبات این معناست که جهان طبیعت، مسخر یک قدرت شاعر و مدبر است؛ به بیان دیگر مقصود از این برهان، اثبات حکمت خداست؛ اثبات این معنا که خدا حکیم است؛ یعنی فعل او محکم و متقن است. از همین رو و با اقتباس از آیه «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» (نمل: ۸۸) (کوه‌ها را می‌بینی [و] آنها را ساکن می‌پنداری؛ درحالی‌که همچون ابر در حرکت‌اند. این صنع خداست؛ آنکه هر شیئی را متقن ساخته است)، برخی در گذشته، برهان نظم را «برهان اتقان صنع» خوانده‌اند. به بیان دیگر در برهان نظم، معلول همان‌گونه که از اصل وجود علت حکایت می‌کند، از صفات و ویژگی‌های علت نیز تا حدودی خبر می‌دهد. مثلاً معلول می‌تواند به اندازه سعه وجودی خود از علم و حکمت و قدرت و دیگر صفات علت خبر دهد (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۷۸). برهان نظم چنین است؛ یعنی در آن از علم و حکمت و قدرت یا هر صفت دیگری که در مخلوقات به کار بسته شده، به صفات علم و حکمت و قدرت و ... خدا پی می‌بریم که می‌توان همه این صفات را در همان صفت حکمت جای داد؛ چراکه حکیم، کسی است که فعل او محکم و متقن است. لازمه این امر، آن است که شخص حکیم، علم و قدرت و رحمت و همه صفات ضروری برای احکام و اتقان فعل را دارا باشد.

۴. برهان نظم در کلام و فلسفه

باید یادآور شد که برهان نظم در میان متکلمان، بیشتر از فیلسوفان رواج دارد؛ بلکه اساساً متکلمان برای اثبات صفات خدا به‌طور کلی از همین طریق به اصطلاح انی می‌روند: «رسیدن از معلول به علت، رسیدن از صفات مخلوقات به صفات خالق که آشکار است». از این طریق صرفاً می‌توان اثبات نمود که آنچه از صفات کمال در مخلوقات هست، در خالق هم هست؛ اما فیلسوفان که در پی اثبات نامتناهی بودن صفات خدایند (همو، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۷۳) و نقطه آغاز بحث آنان در خداشناسی یا

الهیات بالمعنی الاخص، وجوب وجود ذات باری است، چندان با برهان نظم کاری ندارند. اساساً روش آنان در اثبات ذات و صفات خدا مبتنی بر مطالعه در عجایب و غرایب آفرینش موجودات طبیعی نیست؛ بلکه کاملاً تحلیلی و عقلی و فلسفی است؛ هرچند در بحث عنایت و فاعلیت بالعنایه خدا از عنایت تام و تمام الهی به موجودات و اتقان صنع او سخن می‌گویند و آن را با اصل «العالی لا یتفت الی السافل» (عالی، اراده سافل نمی‌کند) در تعارض نمی‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰) و به مناسبت‌های دیگر نیز آثار صنع و عنایت الهی را بر می‌شمارند و به مطالعه در آن سفارش می‌کنند؛ برای نمونه /بن‌سینا در کتاب النجاة در خصوص نیاز آدمی به نبی که حامل شریعت الهی است، می‌گوید: «نیاز به چنین انسانی - برای بقای نوع آدمی - شدیدتر از احتیاج به رویاندن مو بر دو ابرو و گود کردن کف پا و ... است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۷۰۹). در این سخن، مراد /بن‌سینا این است که عنایت الهی جزئی‌ترین امور را و انهداده است؛ چه رسد به امری اساسی همچون برانگیختن پیامبران. همچنین سهروردی می‌گوید: «بدان که بر فرد مستبصر، واجب است دوام فکر در عوالم و اسرار وجود و نظام متقن در آسمان‌ها و زمین» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۹۶). همین‌طور ملاصدرا در اسفار در توضیح معنای عنایت که از جمله علم خدا به نظام احسن است، خواننده را به حسن تدبیر و نکویی ترتیب عالم و رعایت مصالح و منافع در آفرینش موجودات توجه می‌دهد و یادآور می‌شود که این امور، اتفاقی نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۵۶).

آری، این متکلمان‌اند که بر برهان نظم تکیه بسیار دارند و از آن برای اثبات صانع استفاده می‌کنند؛ برای نمونه غزالی پس از برشمردن آیاتی از قرآن درباره نعمت‌های الهی و نظام تدبیر عالم می‌گوید: «بر کسی که اندک بهره‌ای از عقل داشته باشد - چون کمترین تأملی در مضمون این آیات کند - پوشیده نیست که این نظم عجیب و ترتیب محکم از صانعی که آن را تدبیر و فاعلی که آن را تحکیم و تقدیر نماید، بی‌نیاز نیست (الغزالی، ۱۴۰۶ق، الجزء الاول، ص ۱۲۶ - ۱۲۵).

فخر رازی نیز در تفسیر سوره اعلی، پس از تفکیک دو مقوله نظم (تقدیر) و هدایت - که در این مقاله مورد نظر نیست - می‌گوید: «استدلال به این شیوه، طریقه معتمد در نزد اکابر انبیا بوده است؛ زیرا عجایب و غرایب قدرت آفرینش خدا در این طریقه بیشتر

و اطلاع انسان از آنها تمام‌تر است و از این‌روی دلالت این راه بر وجود خدا قوی‌تر از سایر راه‌هاست» (الرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۳۱، ص ۱۲۶).

ایجی و نیز میر سید شریف جرجانی در شرح سخن او و در اثبات علم خدا چنین استدلال می‌کنند که فعل خدا متفن است (خالی از خلل و مشتمل بر حکمت و مصلحت است) و هر موجودی که فعلش متفن باشد، عالم است. او در اثبات مقدمه اول، خواننده را به مطالعه در آفرینش فرا می‌خواند و مقدمه دوم را ضروری می‌داند و خواننده را صرفاً به آن تنبه می‌دهد و می‌گوید کسی که خطی زیبا را که در بردارنده واژگان نیکو و دال بر معانی دقیق است، مشاهده کند، به ناچار پی می‌برد که نویسنده آن، عالم است؛ همچنان‌که اگر خطابه‌ای منظم و مناسب مقام بشنود، ناگزیر به عالم بودن خطیب حکم می‌کند (الجرجانی، ۱۹۰۷م، ج ۸، ص ۶۵). تفتازانی نیز در شرح المقاصد بیانی همانند سخن ایجی دارد و در آن با یک استدلال تمثیلی می‌خواهد علم خدا را اثبات کند (التفتازانی، ۱۹۸۹م، ص ۱۱۰).

۵. استاد مطهری و برهان نظم

استاد مطهری هم به عنوان یک فیلسوف متکلم، یعنی فیلسوفی که فلسفه خود را در خدمت دفاع از عقاید دینی قرار می‌دهد و هم به منزله یک متکلم فیلسوف، یعنی متکلمی که در عقاید دینی به روش فلسفی بحث می‌کند، به برهان نظم توجهی ویژه دارد. این توجه ویژه، اقتضای زمانی است که او در آن زندگی می‌کند. روزگار او عصر هجوم آرا و اندیشه‌ها از جهان غرب به عالم اسلام و دوران مسائل و دغدغه‌های عقیدتی نسل جوان است. از جمله اموری که بر اثر رویارویی عالم اسلامی با عالم غربی پیدا شد، همین مسائل فکری و عقیدتی نو بود. جهان اسلام پس از یک دوره سکون بیش از هزارساله، یک‌باره با فرهنگ و تمدنی جدید روبه‌رو می‌شود. از جمله فراورده‌های این فرهنگ و تمدن جدید، یک سلسله مسائل فکری است که عمدتاً با اندیشه دینی درباره جهان و انسان تعارض دارد. استاد مطهری به مثابه یک عالم متفکر دینی برای انجام تکلیف دینی ناگزیر از رویارویی با این اندیشه‌های جدید و

پاسخگویی به نیازهای جدید فکری است؛ همچنان که همچون یک مصلح فکری ناگزیر از اصلاح اندیشه دینی عصر خود و پیراستن آن از خرافات و احیای آن اندیشه است. آری، او در چند اثر خود به موضوع برهان نظم پرداخته است؛ از جمله در سلسله بحث‌های خود در انجمن اسلامی پزشکان، جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم، **علل گرایش به مادیگری** و سلسله درس‌های **الهیات شفا**. رویکرد او به برهان نظم، یکی از راه‌های بشر به سوی خداست؛ ولی می‌توان گفت انگیزه اصلی او در این رویکرد، پاسخ به شبهه‌هایی است که دیوید هیوم، فیلسوف تجربی مسلک قرن هجدهم اروپا بر این برهان وارد کرده و این شبه‌ها به جهان اسلام نیز آمده است. نظر به قوت تأثیری که آرای هیوم عموماً و رأی او درباره برهان نظم خصوصاً در تفکر جدید غربی و به دنبال آن در دنیای اسلامی داشته است، استاد متکلم متفکر ما به عنوان انجام یک وظیفه دینی ناگزیر از رویارویی با آن شبه‌ها بوده و در عصر او، کسی جز او بدین مهم نپرداخته است.

او در جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم که تقریباً خلاصه بحث‌های او در انجمن اسلامی پزشکان است و با عنوان **توحید** چاپ شده است، برهان نظم را به منزله یکی از راه‌های بشر به سوی خدا طرح می‌کند. او این راه‌ها را به‌طور کلی به سه راه دل یا فطرت، حس و علم یا راه طبیعت و راه عقل یا استدلال و فلسفه تقسیم می‌کند. وی راه حس و علم یا راه مطالعه در طبیعت را نیز به سه طریق تقسیم می‌کند که یکی از آنها طریق مطالعه در تشکیلات و نظامات موجودات طبیعی است که همان برهان نظم است.

۱-۵. **تقریر برهان**

او در تقریر این برهان می‌نویسد:

مطالعه احوال موجودات نشان می‌دهد که ساختمان جهان و ساختمان واحدهایی که اجزای جهان را تشکیل می‌دهند، «حساب‌شده» است. هر چیزی «جایی» دارد و برای آنجا قرار داده شده است و منظوری از این قرار دادن‌ها در کار بوده است. جهان درست مانند کتابی است که از طرف مؤلف آگاهی تألیف شده است. هر جمله و سطر و فصلی، محتوی یک سلسله معانی و مطالب و منظورهایی است. نظمی که در کلمات

و جمله‌ها و سطرها به کار برده شده است، از روی دقت خاصی است و هدف را نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۳۹).

وی در ادامه می‌گوید هر کسی تا حدی می‌تواند خطوط کتاب خلقت را بخواند و معانی آن را درک کند؛ هرچند درس ناخوانده و بیابانی باشد (بدیهی است هر کس با علوم طبیعی بیشتر آشنا باشد، معرفتش به نظام حکیمانه عالم بیشتر خواهد بود). او سپس می‌افزاید: «مسئلاً برای عامه مردم، بهترین راه شناساندن خداوند، همین راه است» (همان). آن‌گاه در چگونگی دلالت تشکیلات و نظامات ساختمان جهان بر وجود خداوند علیم و حکیم، مطالبی می‌گوید که حاصل آنها همان چیزی است که پیش از این درباره معنای نظام غایی و تفاوت آن با نظام فاعلی یک پدیده گفتیم و گفتیم که احتمال تصادفی بودن غایتمندی یک نظام غایی را هرچند نمی‌توان منطقاً منتفی دانست، اما این احتمال - به‌ویژه آنجا که نظام غایی پیچیده‌تر است - آن‌قدر ضعیف است که وجدان آدمی اهمیتی برای آن قایل نیست و آن احتمال ضعیف را تنها با یک نیروی عظیم ریاضی می‌توان تصور کرد. آری، «باینکه جلوی چنین احتمالی را منطقاً نمی‌توانیم سد کنیم، شک نداریم که سعدی دارای ذوق شعری و ادبی و بوعلی سینا دارای افکار فلسفی و طبی، و صاحب‌جوهر دارای ملکات فقهی بوده است. کسانی که بشر را به خداشناسی از راه مطالعه کتاب خلقت سوق داده‌اند، خواسته‌اند بشر همان اندازه به علم و حکمت صانع متعال، مطمئن شود که از روی آثار سعدی و بوعلی و صاحب‌جوهر به مقامات ادبی و فلسفی و فقهی آنها مطمئن می‌شود» (همان، ص ۴۱). استاد درباره صورت منطقی برهان نظم در کتاب **علل گرایش به مادیگری** سخنانی روشن‌تر و صریح دارد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۲-۵. امتیاز و محدودیت برهان

استاد مطهری در جلد پنجم اصول فلسفه، پیش از ذکر برهان‌های فلسفی بر وجود خدا، بین سه راه یادشده برای سیر به جانب خداوند، مقایسه‌ای میان آنها انجام می‌دهد که در اینجا فقط نظر او را درباره امتیاز برهان نظم و محدودیت آن نقل می‌کنیم. در نظر استاد، راه مطالعه حسی و علمی خلقت که یکی از آنها برهان نظم

است، از نظر سادگی، روشنی و عمومی (عمومیت روندگان راه) بهترین راه‌هاست. استفاده از این راه، نه نیازمند قلبی صاف و احساساتی عالی است؛ چنان‌که در راه دل به چنان قلب و احساساتی نیاز است و نه به عقلی مجرد و استدلالی و پخته و آشنا به اصول برهانی نیاز دارد؛ چنان‌که در طریق فلسفی بدان نیاز است. این راه فقط ما را به منزل نخست می‌رساند و بس؛ یعنی همین‌قدر به ما می‌فهماند که طبیعت، مسخر نیرویی ماورای طبیعی است و البته برای شناخت خدا، این اندازه کافی نیست (همان، ص ۵۵). او در توضیح این بیان می‌گوید مطالعه در خلقت، حداکثر ما را به وجود قوه‌ای شاعر و علیم و حکیم معتقد می‌کند که مدبر عالم است. اما اینکه آیا آن قوه خداست، یعنی واجب‌الوجود است و خود مصنوع صانع دیگری هست یا نه، همچنین اینکه آیا او واحد، خیر محض، وجود صرف، کمال مطلق است یا نه و بسیاری مسائل دیگر از این دست، در برهان نظم مطرح نیست و محدوده این برهان اساساً دربرگیرنده این مسائل نیست؛ درحالی‌که انسان در خداشناسی به دانستن پاسخ همه این پرسش‌ها نیاز دارد و نمی‌توان معرفت او را در باب مبدأ عالم در آنچه از برهان نظم حاصل می‌شود، متوقف کرد (همان، ص ۵۵ - ۵۶)؛ چنان‌که قرآن کریم نیز «برای بشر به این اندازه قانع نیست که بداند دست توانا و دانا و حکیم و علیمی جهان را اداره می‌کند. این مطلب درباره سایر کتب آسمانی شاید صدق کند؛ اما درباره قرآن که آخرین پیام آسمانی است و مطالب زیادی درباره خدا و ماورای طبیعت طرح کرده است، به هیچ‌وجه صدق نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۵۳). باید افزود که حتی ماورای طبیعی بودن آن قوه شاعر و مدبر که استاد در عبارتهای منقول در بالا بدان اشاره کرده نیز از برهان نظم نتیجه نمی‌شود. به بیان دیگر این برهان ما را صرفاً بدین نتیجه می‌رساند که جهان طبیعت مدبری دارد؛ اما اینکه آن مدبر، موجودی ماورای طبیعی و مجرد از ماده است، نیازمند مدد گرفتن از مبانی دیگری، بیرون از برهان نظم است.

استاد در ادامه به عنوان نکته‌ای ارزنده می‌گوید قرآن کریم مخلوقات را «آیات» می‌خواند و توجهی را که از این طریق حاصل می‌شود، «تذکر» می‌نامد. قرآن کریم می‌خواهد مطالعه در مخلوقات را وسیله‌ای برای تنبه و بیداری فطرت و مؤید راه دل

قرار دهد. هدف از سوق دادن به مطالعه در مخلوقات، تنبه و تذکر است؛ نه استدلال و استنتاج (همان، ص ۵۷).

به نظر می‌آید، نتیجه‌ای که استاد از دو تعبیر قرآنی «آیه» و «تذکر» می‌گیرد، درخور درنگ باشد؛ اولاً چرا تذکر، فقط تذکر به راه دل باشد و تذکر به راه عقل هم نباشد؟ انسان همان‌گونه که پیش از مطالعه در نظام غایتمند موجودات، از راه دل خدا را می‌یابد، از راه عقل (خواه عقل فلسفی حرفه‌ای و خواه عقل عادی) نیز خدا را به عنوان *علة‌العلل* ادراک می‌کند و مطالعه در تشکیلات و نظامات عالم طبیعت می‌تواند از راه اثبات علم و حکمت خدا، یادآور وجود او نیز باشد. ثانیاً چرا مطالعه در مخلوقات، صرفاً متنبه و متذکر شدن به وجود حق باشد؛ بدون آنکه استدلال و استنتاجی در میان باشد؟ آیا نمی‌شود این تنبه و تذکر در پی یک استدلال و استنتاج حاصل شود؟ که همین‌طور نیز هست؛ چه، برهان نظم - همان‌گونه که خود استاد نیز بدان باور دارد - یک استدلال و استنتاج است. همچنین اصلاً چرا موجودات را آیات علم و حکمت حق ندانیم و نگوییم که مطالعه در مخلوقات، ما را به یاد علم و حکمت خدا می‌اندازد؟ چنان‌که خود استاد نیز در کتاب **توحید** همین سخن را گفته‌اند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۹۶) و این رسیدن از نظم موجودات به علم و حکمت حق، چیزی جز استدلال و استنتاج نیست.

۶۷

قیس

برهان نظم در نظر دو فیلسوف معاصر ...

۳-۵. صورت منطقی برهان

استاد در این خصوص، در کتاب **علل گرایش به مادیگری** که شبهه‌های هیوم را درباره برهان نظم نقل کرده و بدان‌ها پاسخ داده، سخن گفته است. حاصل سخن او این است که راه‌یافتن از نظم موجود در پدیده‌های طبیعی به یک ناظم دارای علم و حکمت، همانند پی‌بردن از آثار و مصنوعات انسان به عقل و هوش اوست. ملاک در هر دو دسته، یعنی پدیده‌های طبیعی و مصنوعات بشری، وجود عمل انتخاب است. عمل گزینش و انتخاب است که تصادفی نیست و هر قدر در اثری - خواه الهی و خواه بشری - انتخاب‌های بیشتر و پیچیده‌تری صورت گرفته باشد، احتمال تصادفی بودن آن کمتر است؛ تا آنجا که میزان دقیق احتمال را فقط با یک قدرت عظیم ریاضی می‌توان تعیین کرد و وجدان علمی و ادراکی انسان، هیچ‌گونه توجهی بدان ندارد و آن اثر را

مولود علم و حکمت خواهد دانست. ما از آثاری (سخنان و رفتار) که از اشخاص بروز می‌کند، به عقل و دانش آنها پی می‌بریم و به‌طورمستقیم، عقل و دانش آنان را مشاهده نمی‌کنیم. علم، به فیلسوف یا طیب بودن/بن‌سینا و شاعر و ادیب بودن سعدی، همه از راه سخنان مکتوبی است که از آنها باقی مانده است و دلالت این آثار بر مدلول‌های خود به سبب وجود انتخاب و گزینشی است که در آنها مشاهده می‌کنیم. ما فقط عقل و دانش خود را به‌طورمستقیم می‌یابیم و نمی‌توانیم به صرف اینکه دیگران نیز همچون ما انسان‌اند، بگوییم کارهایشان بیانگر شعور آنهاست که این به اصطلاح منطقی، تمثیل است و تمثیل، مفید یقین نیست. ما اگر به وجود دانش و اندیشه در دیگر افراد بشر حکم می‌کنیم، از آن‌روست که همان ملاکی که در آثار بروزیافته از ما وجود دارد، در آثار آنان نیز هست و آن ملاک، همانا انتخاب و گزینشی است که در آن آثار - اعم از گفتار و کردار - مشاهده می‌کنیم. اکتشاف عقل و هوش در انسان‌های دیگر از طریق یک برهان عقلی است. کبرای آن برهان، این است که «هر انتخابی معلول شعور است». این برهان مانند برهانی است که ذهن در مورد صدق قضایای متواتر تاریخی اقامه می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۵۷، ص ۱۸۵ - ۱۸۶).

توضیح اینکه - چنان‌که می‌دانیم - در منطق، متواترات از جمله یقینیات و یکی از مبادی قیاس قلمداد شده‌اند؛ برای نمونه ما خود، نادرشاه را ندیده‌ایم؛ ولی یقین داریم که چنین شخصی در گذشته موجود بوده است. مبنای یقین ما نقل است؛ اما این نقل، نقل از یک طریق، یعنی به اصطلاح، خبر واحد نیست؛ بلکه نقلی است از طرق متعدد؛ آن اندازه که برای ما یقین حاصل شده است که عقل ما تبانی همه ناقلان بر دروغ را نمی‌پذیرد؛ هر چند به‌طورمنطقی احتمالی بسیار ضعیف که عقل فقط به‌طورکلی می‌تواند آن را تصور کند، و گرنه درک میزان دقیق آن - به علت نزدیکی آن به صفر - فقط با یک نیروی عظیم ریاضی تعیین شدنی است. آری، این احتمال در صدق نداشتن قضایای متواتر، آن قدر ضعیف است که صفر بر آن شرف دارد و اگر کسی بر آن تکیه کند و آن را برجسته و چشمگیر کند، ما در سلامت عقل او تردید می‌کنیم.

حاصل آنکه در نظر استاد مطهری، ساختار برهان نظم تمثیل نیست که بگوییم جهان مثل یک خانه است، پس معمار دارد؛ چون خانه معمار دارد. بلکه یک قیاس است که

کبرای آن، این اصل عقلی است که هر پدیدهٔ مشتمل بر انتخابی، یک انتخاب‌گر (ناظم) دارد و صغرای آن، هر یک از پدیده‌های جهان یا کل جهان است؛ برای نمونه دربارهٔ درخت می‌گوییم:

درخت مشتمل بر انتخاب است (در ساختمان آن انتخاب وجود دارد).

هر مشتمل بر انتخابی، یک انتخاب‌گر (ناظم) دارد.

درخت ناظم (صانع) دارد.

تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، این بحث، یعنی بحث تعیین ساختار و صورت منطقی برهان نظم، یکی از بدایع استاد مطهری است و پیش از او کسی - دست‌کم با این صراحت و روشنی - آن را بیان نکرده است. در عبارت‌های منقول از متکلمین در صفحات پیشین دیدیم که دلالت نظم مصنوعات الهی بر خدا (صانع و عالم بودن او) یا بدیهی دانسته شده یا با ذکر نمونه‌هایی همانند آن - از مصنوعات بشری - همچون کلام مکتوب و مسموع، بر بدهت آن تنبه داده‌اند که این تنبه، چیزی جز یک استدلال تمثیلی نیست و تمثیل، مفید ظن است؛ نه یقین و همین دستاویزی به دست شبهه‌کنندگانی همچون هیوم داده است؛ چنان‌که خواهیم دید.

۶۹

بیت

برهان نظم در نظر فیلسوفان معاصر ...

۴-۵. پاسخ به شبهه‌های هیوم

وجه اصلی بحث‌های استاد مطهری دربارهٔ برهان نظم، طرح و نقد شبهه‌هایی هیوم بر این برهان است و همین وجه است که بحث‌های او را در خصوص این برهان برجسته کرده است. دیوید هیوم، فیلسوف انگلیسی سدهٔ هجدهم که از مؤثرترین فیلسوفان دورهٔ جدید در مغرب‌زمین بوده است، به شبهه‌افکنی در مباحث دانش مابعدالطبیعه به‌ویژه علیت و مسائل دینی خصوصاً برهان نظم معروف است. هرچند اعتقاد شخصی او به دین، چندان معلوم نیست و دادن پاسخی روشن به چگونگی اعتقاد او به دین آسان نیست (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۳۲۶) و او را در این باره شکاک و لادری دانسته‌اند و نه ملحد - شبهه‌های او در خصوص دین - همچنان‌که دربارهٔ امکان دانش مابعدالطبیعه - اثر نامطلوبی در اندیشهٔ غربیان داشته است.

باری، یک دسته از تشکیک‌های هیوم در حوزهٔ مابعدالطبیعه و دین، شبهه‌هایی است

که بر برهان نظم وارد کرده و همه آنها در کتاب *محاورات درباره دین طبیعی* آمده است. شبهه‌های او خیلی پیش از آنکه این کتاب در سال‌های اخیر به فارسی ترجمه شود، از طریق ترجمه کتاب *کلیات فلسفه* به فارسی نقل شد و مترجم آن کتاب - چنان‌که خود در پیشگفتار می‌نویسد - سخنان *استاد مطهری* را در پاسخ به آن شبهه‌ها در ضمن ترجمه گنجانده است (پاپکین و استرول، ۱۴۰۲ق، ص ۱). استاد در درس‌های *الهیات شفا* نیز این شبهه را طرح کرده و پاسخ گفته است؛ اما بحث نسبتاً مفصل‌تر و منقح‌تر او در این باره در کتاب *علل گرایش به مادیگری* است. او به مثابه یک متکلم فیلسوف و متفکر مدافع دین، از موضع مبارزه با اندیشه مادی مارکسیستی که اندیشه مطرح در زمان او بود، به این بحث، یعنی بحث برهان نظم وارد شده است. وی در کتاب *علل گرایش به مادیگری*، فصلی را به موضوع نارسایی مفاهیم فلسفی اختصاص داده و مدعی است که یکی از علل روی‌آوری به مکتب اصالت ماده در غرب، نارسایی مفاهیم فلسفی غربیان درباره برهان‌های اثبات خداست. از جمله این نارسایی‌ها، تقریر آنان است از برهان نظم که موجب جولان فیلسوفی چون هیوم در این عرصه شده و او را به طرح شبهه‌های ناروا واداشته است. باری، استاد در این کتاب، ابتدا خلاصه نظر هیوم را در تقریر برهان نظم یادآور می‌شود و سپس خلاصه نقد او را در پنج بند می‌آورد و آن‌گاه به نقدها پاسخ می‌دهد. این مطالب به اختصار بدین‌قرار است:

۱-۴-۵. خلاصه نظر هیوم در تقریر برهان نظم

الف) برهان نظم یک برهان عقلی محض - مبتنی بر بدیهیات اولیه - نیست؛ بلکه یک برهان تجربی است؛ یعنی بر اساس تجربه طبیعت است. بنابراین باید شرایط برهان تجربی را داشته باشد.

ب) این برهان مدعی است از تجربه‌های ممتد درباره طبیعت، همانندی کامل آن با مصنوعات بشری همچون ماشین و کشتی و خانه به دست می‌آید.

ج) به حکم قاعده کلی مورد استفاده در برهان‌های تجربی، همانندی معلول‌ها دلیل همانندی علت‌هاست و نظر به اینکه مصنوعات انسانی از یک روح و عقل و اندیشه ناشی شده است، پس جهان نیز از یک روح و عقل و اندیشه بزرگ برآمده است (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۱۸۱).

۲-۴-۵. خلاصه نظر هیوم در نقد برهان نظم

الف) اساس این برهان بر همانندی موجودات طبیعی با مصنوعات بشری است؛ یعنی اینکه جهان از لحاظ تألیف اجزا، همچون یک خانه یا ماشین است که یک قوه بیرونی صاحب شعور، یعنی عقل و روح، آن اجزا را برای دست یافتن به هدف‌هایی خاص پیوند داده است؛ درحالی که این همانندی قطعی نیست و ظنی است. نمی‌توان گفت همانندی جهان به یک ماشین از همانندی آن به یک گیاه یا حیوان که دارای یک نیروی خودتنظیم درونی است، بیشتر است.

ب) این برهان، زمانی تجربی بود که ما پی‌درپی جهان‌هایی مانند آن را تجربه کرده بودیم که از موجوداتی شاعر و انسان‌مآب صادر شده بود و آن‌گاه با دیدن همانند آن جهان‌ها حکم می‌کردیم که آن نیز از موجودی شاعر و انسان‌مآب صادر شده است؛ در صورتی که چنین نیست و آنچه ما تجربه کرده‌ایم، مصنوعات انسانی است و پیدایی و تکوین جهان که در طول میلیاردها سال به تدریج رخ داده است، شباهتی به صدور مصنوعات انسانی از عقل و شعور انسانی ندارد.

ج) مدعای این برهان، وجود باری تعالی است؛ به منزله موجودی با حکمت و قدرت نامتناهی و کمال مطلق. به فرض اثبات شود که مبدأ جهان، موجودی صاحب شعور است، برای اثبات این مدعا کافی نیست. زمانی این مدعا اثبات می‌شود که بتوان اثبات کرد جهان موجود، کامل‌ترین جهان ممکن و منطبق با حکمت بالغه است و این مدعای اخیر نیز زمانی اثبات می‌شود که جهان‌های دیگری نیز برای مقایسه با جهان موجود وجود داشته باشد.

د) به فرض، جهان موجود بهترین جهان ممکن باشد، باز هم دلیلی بر وجود خدا به مثابه کمال مطلق و غنی بالذات و واجب‌الوجود نیست؛ زیرا باید همچنین اثبات کرد این جهان، نخستین جهانی است که خدا آن را ساخته و از روی صنعت دیگران تقلید نکرده یا خود به تدریج و با ساختن و ویران کردن‌های پیاپی جهان‌های بسیار، به این جهان موجود نرسیده است.

ه) گذشته از همه اینها، در جهان موجود، نقص‌ها، بدی‌ها و زشتی‌هایی دیده می‌شود که با حکمت بالغه الهی سازگار نیست؛ همچون طوفان، زلزله و بیماری (همان، ص ۱۸۴ - ۱۸۱).

۳-۴-۵. پاسخ‌های استاد به نقدهای هیوم

الف) پندار هیوم مبنی بر تجربی دانستن برهان نظم اشتباه است. برهان تجربی در مورد کشف رابطه دو پدیده محسوس است؛ نه کشف رابطه طبیعت و ماورای طبیعت. برهان نظم، یعنی برهان از وجود نظم در موجودات طبیعی بر وجود یک ناظم شاعر و مدبر، یک برهان تجربی نیست؛ همچنان‌که برهان از وجود نظم در مصنوعات بشری بر عقل و شعور آدمی، برهان تجربی نیست که هیوم آن را نیز تجربی پنداشته است [استاد در اینجا همان مطالبی را که در بند ۳-۵ در خصوص صورت منطقی برهان نظم گفتیم، ذکر می‌کند و در پایان بیان می‌کند اکتشاف عقل و هوش در انسان‌ها از روی آثار و مصنوعات آنها، نه از قبیل استدلال تجربی است و نه از قبیل تمثیل منطقی؛ بلکه یک برهان عقلی است همانند برهانی که ذهن در مورد صدق قضایای متواتر تاریخی اقامه کند].

ب) هیوم پنداشته است که خدا باوران مدعی‌اند عالم از هر حیث همانند مصنوعات و آثار انسان است و بر همین اساس گفته است: «چنین نیست، جهان بیش از آنکه شبیه به یک کشتی یا ماشین باشد، شبیه به دستگاه منظم و خودتنظیم یک گیاه یا یک حیوان است. در پاسخ او، اولاً می‌گوییم معنای سخن شما این است که جهان مانند یک ماشین یا کشتی نیست؛ بلکه مانند خودش است. مگر شما انتظار داشتید جهان مانند خودش نباشد؟ مگر گیاه یا حیوان، جزئی از جهان نیستند؟ سخن در همان گیاه یا حیوان است که به قول شما چنان ساخته شده که مانند یک دستگاه صنعتی پیشرفته (هزار درجه پیشرفته‌تر از ماشین‌های بشری) از درون خود تنظیم می‌شود؛ پس نشانه «صنع» در گیاه و حیوان، بیش از یک ماشین است. اگر سازنده ماشین از عقل و اندیشه برخوردار است، سازنده جهان که نمونه‌اش گیاه و حیوان است، به‌طریق‌اولی دارای عقل و دانایی است.

ثانیاً میان مصنوع آدمی و صنع خدا به‌هیچ‌روی کمال مشابهت برقرار نیست. صانع طبیعت همان‌گونه که از لحاظ ذات و صفات، همانند انسان نیست، از حیث فعل و صنع نیز منزله از شباهت با اوست. [استاد در اینجا مطالبی در تفاوت فعل خدا و حکمت موجود در آن با فعل انسان و حکمت و غرضی که در آن است، می‌گوید که هرچند نارسایی تصور هیوم و فلسفه غربی را در این مسئله نشان می‌دهد - از آنجاکه ربطی مستقیم با شبهه‌های وارد از جانب هیوم بر دلیل نظم ندارد - از نقل آنها صرف‌نظر می‌کنیم].

ج) ایراد سوم هیوم که می‌گوید به فرض که با برهان نظم اثبات شود عالم، مصنوع یک عقل و شعور است، کمال نامتناهی خدا اثبات نمی‌شود، به این دلیل ناوارد است که او گمان کرده خداشناسان می‌خواهند کمال نامتناهی خدا را با برهان نظم اثبات کنند؛ درحالی‌که چنین نیست و ارزش برهان نظم، تنها در حد اثبات این امر است که طبیعت، مسخر شعور و تدبیری بیرون از خود است؛ همین و بس و دیگر مباحث مربوط به الهیات را باید در فلسفه الهی جست.

د) اشکال چهارم او نیز برآمده از ناآگاهی او به حدود کاربرد برهان نظم است. ه) شبهه پنجم او نیز ناشی از تصور اشتباه او از دامنه کاربرد برهان نظم است. خداشناسان مسئله شرور را در جایی دیگر و در سطحی برتر از مبحث برهان نظم طرح و بررسی می‌کنند و به شبهه‌های مربوط به آن پاسخ می‌دهند (همان، ص ۱۹۷ - ۱۸۴).

۶. استاد جوادی آملی و برهان نظم

استاد جوادی آملی در کتابی به نام تبیین براهین اثبات خدا - همان‌گونه که از نام آن پیداست - به تقریر و بررسی و نقد برهان‌هایی می‌پردازد که بر وجود خدا اقامه شده‌اند؛ البته هر کدام در محدوده خود. یکی از این برهان‌ها برهان نظم است. استاد درباره این برهان، هم در مقدمه کتاب و هم در متن آن (در فصل هشتم) بحث کرده‌اند. بسیاری از آنچه در مقدمه بحث کرده، ارتباط مستقیمی با آنچه تاکنون در این مقاله گفته‌ایم، ندارد؛ بلکه اساساً باید گفت ارتباطی با برهان نظم - چنان‌که در تصور اقامه‌کنندگان آن و تشکیک‌کنندگان در آن است - ندارد. به بیان روشن‌تر مدخلیتی در مبحث برهان نظم ندارد. آنها یک سلسله تحلیل‌های منطقی و فلسفی درباره نظم است که حکمشان هر چه باشد، در ماهیت برهان نظم - چنان‌که میان اهل کلام و فلسفه یا عامه مردم مطرح است - بی‌تأثیر است؛ به‌ویژه که برهان نظم، در مبحث خداشناسی، برهانی ساده و عمومی و روشن و مؤثر و فارغ از تحلیل‌های انتزاعی پیچیده است. بنابراین ما از طرح آنها در این مقاله صرف‌نظر می‌کنیم و بحث خود را بر آنچه در فصل هشتم کتاب گفته‌اند، متمرکز می‌کنیم که مطالب این فصل از آنچه پیش‌تر از آن یاد شد، تقریباً - نه کاملاً - خالی است؛ مثلاً در پایان همین فصل هشتم، باز پس از آنکه در همان فصل و در مقدمه

گفته‌اند که برهان نظم مورد نظر برهان‌آوردندگان و نقدکنندگان، نظم طبیعی موجودات طبیعی است که به طریق تجربی اثبات می‌شود - آری، بعد از همه اینها - تقریری از برهان نظم بر مدار علت غایی ارائه می‌کنند که کاملاً خارج از موضوع است و با برهان نظم مصطلح ارتباط ندارد (همان، ص ۲۳۷). از مطالب مقدمه کتاب، فقط آنچه را که مربوط به مندرجات فصل هشتم و در ردیف آنهاست، نقل می‌کنیم. از این گذشته، وارد نشدن استاد مطهری به مباحث یادشده، خود دلیل دیگری است بر طرح نشدن آن مباحث در این مقاله؛ چراکه از جمله هدف‌های این مقاله، مقایسه آرای این دو فیلسوف است و این امر، الزام می‌کند که فقط به مباحثی پردازیم که هر دو طرح کرده‌اند.

در هر حال محورهای اصلی سخنان ایشان در فصل هشتم از این قرار است:

الف) حکمای الهی از برهان نظم - به علت محدودیت آن - برای اثبات ذات واجب استفاده نمی‌کنند. آنچه از برهان نظم نتیجه می‌شود، صرفاً وجود یک ناظم است که تدبیر آن مجموعه منظم بر عهده اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۷).

ب) برهان نظم - بر خلاف براهینی همچون حدوث، حرکت و امکان - هرگز بر مدار یک موجود سازمان نمی‌یابد و اقامه آن به چند شیء، نیازمند است در قیاس با یکدیگر و در ارتباط با یک غرض در نظر گرفته می‌شوند (همان).

ج) نظم، یا صناعی است یا تکوینی. نظم صناعی، آن است که طبق قوانین صنعت و برای هدف معینی اعمال می‌شود؛ مانند نظم یک ساعت یا ماشین. نظم مورد نظر در برهان نظم، نوع صناعی آن نیست؛ اگرچه از آن در تقریر قیاس تمثیلی - برای اثبات ناظم عالم - استفاده می‌شود (همان، ص ۲۳۸).

د) نظم گاه در محدوده اجزای درونی بخشی از عالم در نظر گرفته می‌شود و گاه در مورد تمام عالم است (همان).

ه) مراد از نظم، بیشتر همان هماهنگی است که در افعال و رفتار عناصر و اعضای گوناگون یک مجموعه است، برای تحصیل غرضی خاص [همان نظم غایی] (همان، ص ۲۴۰).

و) «آنچه نزد مبرهنتان و ناقدان برهان نظم مطرح است، همان نظم طبیعی موجودهای مادی است که اثبات آن بر عهده علوم تجربی است» (همان، ص ۲۷).

ز) برهان نظم بر دو مقدمه متکی است: اول، مطلبی تجربی که همان وجود هماهنگی در طبیعت است. دوم، اینکه هر نظامی ناظم دارد. مقدمه دوم که کبرای قیاس است، بدون اعتماد به قیاسی که از حرکت، حدوث یا امکان استفاده کرده باشد، نتیجه نمی‌دهد؛ مانند اینکه بگوییم نظم، واقعیتی است حادث یا ممکن و هر حادث یا ممکنی به مبدئی محدث یا واجب نیازمند است. البته این مبدأ، ناظم نیز نامیده می‌شود. بنابراین برهان نظم در هر محدوده‌ای که بخواهد نتیجه بدهد، به برهانی دیگر نیاز دارد و هرگز نمی‌تواند یک برهان مستقل قلمداد شود (همان، ص ۲۴۱ - ۲۴۲).

ح) بنا بر آنچه در بند پیشین گفته شد، برهان نظم، دو محدودیت از ناحیه کبرای دارد: اولاً، همانند برهان حدوث و حرکت، ناقص است و توان اثبات واجب را ندارد. ثانیاً برای اثبات وصفی از اوصاف واجب، همچون ناظم یا عالم، به یکی از براهین دیگر مانند برهان امکان و وجوب نیازمند است (همان، ص ۲۴۳).

ط) ثمر دادن برهان نظم در محدوده فوق، در صورتی است که به صغرای برهان - یعنی وجود نظم در بخشی از عالم - یا تمام عالم اشکالی وارد نشود. اثبات نظم در تمام عالم، جز با برهان عقلی ممکن نیست (از طریق کامل مطلق بودن خدا) و اثبات نظم در بخشی از عالم که از طریق مطالعه تجربی حاصل می‌شود، همواره با احتمال صدفه روبه‌روست (همان، ص ۲۴۳ - ۲۴۴).

ی) برخی افراد برای اثبات تجربی نظم (صغرای برهان) یا پس از پذیرش نظم، برای اثبات کبرای آن، یعنی تصادفی نبودن نظم و ناظم داشتن آن - به حساب احتمالات متوسل شده‌اند؛ به این صورت که احتمال وقوع تصادفی نظم موجود، نزدیک به صفر است؛ اما این توسل به سه دلیل مخدوش است:

یکم: حساب احتمالات، احتمال وقوع تصادفی یک مجموعه را به سوی صفر میل می‌دهد؛ اما هرگز به صفر نمی‌رساند. بنابراین فقط برای اطمینان عرفی و یقین روان‌شناختی مفید است؛ نه یقین علمی.

دوم: احتمال وقوع نظام موجود یا نظام احسن، با احتمال وقوع هریک از حالت‌های ممکن دیگر از جمله با احتمال وقوع بدترین و زشت‌ترین مجموعه یکسان است. امتیاز وقتی پدید می‌آید که احتمال وقوع چند مورد با یکدیگر جمع شود یا احتمال وقوع

نظام احسن یا نظام موجود در برابر دیگر احتمال‌هایی که در ردیف آن‌اند، قرار گیرد. در این حال، هر قدر احتمال وقوع نظام احسن به صفر نزدیک شود، احتمال وقوع طرف مقابل که حاصل جمع دیگر احتمال‌هاست به یک نزدیک می‌شود؛ لیکن نکته مهم این است که واقعیت خارجی همواره یکی از حالت‌های مفروض است و جامع میان حالت‌های مقابل نظام احسن، یک امر ذهنی است و آنچه اتفاق می‌افتد، همواره یکی از حالت‌های مفروض است و آن حالت مفروض - هر چه باشد - احتمال وقوعش با احتمال وقوع نظام موجود یا نظام احسن، یکی است.

سوم: حساب احتمال، ناظر به اوصاف حقیقی یک پدیده نیست؛ بلکه از اعتبارهای ذهنی و عملی انسان است و تنها در قیاس با مقدار امید و انتظار انسان است و کشف حقیقی نسبت به جهان خارج ندارد. حساب احتمالات در زندگی عملی، مفید بلکه ضروری است؛ اما در مسائل فلسفی که انسان در جستجوی حقیقت است و به کمتر از یقین دل نمی‌بندد، استفاده از آن بی‌فایده و خطاست (همان، ص ۲۴۴ - ۲۴۶).

ک) «حاصل آنکه از طریق حس و با شیوه‌های استقرایی، راهی برای اثبات صغرای برهان نظم برای مجموع هستی وجود ندارد و به فرض اثبات نظم برای مجموع هستی، پی‌بردن به وجود ناظم بر مبنای حساب احتمال‌ها ممکن نیست؛ زیرا احتمال تصادف، همچنان به قوت خود باقی است» (همان، ص ۲۴۶).
 ل) برهان نظم از اشکال شرور مصون است؛ چون قوام نظم در یک موجود، به غایت داشتن آن موجود است؛ خواه آن موجود، خیر باشد و خواه شر. به بیان دیگر، منظم بودن یک پدیده، ملازمه‌ای با خیر یا شر بودن آن ندارد (همان، ص ۲۵۳).

۷. مقایسه و داوری

در این بند به مقایسه و داوری بین آرای علامه جوادی آملی و استاد مطهری می‌پردازیم و طبعاً از ذکر آرای مورد توافق هر دو فیلسوف، همانند آنچه در بندهای الف و ب از بند ۶ آمده است، صرف نظر می‌کنیم.

۷-۱. ایشان در بند «ج» پس از آنکه می‌گویند نظم مورد نظر در برهان نظم، نظم

تکوینی است؛ نه نظم صناعی، می‌گویند: از نظم صناعی در تقریر تمثیلی برهان نظم استفاده می‌شود.

چنان‌که دیدیم، از نظر استاد مطهری، صورت منطقی برهان نظم، تمثیل نیست؛ بلکه قیاسی است که حد اوسط آن وجود انتخاب در پدیده منظم است و این ملاک، در نظم تکوینی و صناعی هر دو موجود است. بنابراین مطالعه در مصنوعات انسان به این منظور نیست که نظم موجود در آنها مقدمه استدلال تمثیلی قرار گیرد؛ بلکه صرفاً برای آشنا کردن ذهن است با ملاک انتخاب که در هر پدیده دارای نظم موجود است؛ خواه مصنوع بشری و خواه صنع الهی. البته استاد جوادی نیز - چنان‌که در بند «ز» نقل شد - صورت برهان را قیاس دانسته‌اند، نه تمثیل؛ ولی معلوم نیست چرا در بند «ج» فقط از تمثیل سخن گفته‌اند که در تقریر غیردقیق برهان نظم از آن استفاده می‌شود. ما دوباره به بحث صورت منطقی برهان نظم باز خواهیم گشت.

۲-۷. ایشان در بند «ز» می‌گویند: کبرای برهان نظم (هر نظمی ناظمی دارد) متکی به برهان حرکت، حدوث یا امکان است؛ به بیان روشن‌تر باید گفت: نظم یک حرکت یا حادث یا ممکن است، هر حرکت یا حادث یا ممکنی نیازمند یک مبدأ (محرک یا محدث یا واجب) است؛ پس نظم نیازمند یک مبدأ است؛ درحالی‌که باید گفت کبرای برهان نظم صرفاً مبتنی بر قانون علیت است که بنا بر آن هر معلولی نیازمند علت است (مناط نیاز به علت هرچه باشد). بنابراین نظم هم به عنوان یک معلول یا یک پدیده، به علتی مناسب با خود نیاز دارد که همانا فاعل شاعر است. این مطلب از فرط بداهت به ذکر نیاز ندارد و استاد مطهری و هیچ‌یک از اقامه‌کنندگان برهان نظم نیز - از عالم و عامی - آن را ذکر نکرده‌اند. نه فقط برهان نظم، بلکه همه برهان‌های اثبات وجود خدا متکی بر اصل علیت‌اند و این اصل «در تمامی براهینی که برای اثبات وجود خداوند اقامه می‌شود، مأخوذ است و هیچ برهانی بدون بهره‌وری از این اصل به انجام نمی‌رسد؛ چنان‌که با تردید در علیت، راه قیاس و استدلال و ضرورت رسیدن به نتیجه از طریق مقدمتین نیز مسدود، و طریق اندیشه و تفکر متروک می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴). بنابراین اشکال استقلال نداشتن و محدودیتی که ایشان از این حیث بر دلیل نظم گرفته‌اند، وارد نیست.

۷-۳. در بند «ح» دو محدودیت برای برهان نظم گفته شده که محدودیت اول، یعنی نداشتن توانایی اثبات واجب، مورد قبول/استاد مطهری نیز هست و محدودیت دوم، همان است که در بند «ز» نیز آمده است و بحث آن گذشت.

۷-۴. در بند «ط» آمده است که ثمر دادن برهان نظم در صورتی است که به صغرای آن نیز اشکالی وارد نشود؛ درحالی که اثبات نظم در تمام عالم جز با برهان عقلی ممکن نیست و در بخشی از عالم نیز که با تجربه حاصل می شود و همواره احتمال صدفه وجود دارد. آنچه از سخنان/استاد مطهری بر می آید، این است که در برهان نظم، اثبات نظم در تمام عالم لازم نیست و همان نظم در بخشی از عالم، از برای اثبات ناظم کافی است. استاد احتمال صدفه را نیز می پذیرد؛ اما احتمالی که فقط با یک نیروی عظیم ریاضی می توان تصور کرد و وجدان علمی بشر هیچ اهمیتی برای آن قایل نیست و احتمالی است که از فرط نزدیکی به صفر، حکم صفر را دارد. از نظر/استاد جوادی آملی - با نظر به آنچه در بند «ی» گفته اند - نزدیک به صفر بودن این احتمال، مشکلی را از برهان نظم حل نمی کند و توسل به حساب احتمالات را در خصوص اثبات نزدیک بودن احتمال وقوع نظم به صفر، به سه دلیل مخدوش می دانند که در بند بعد از آن سخن می گویم.

۷-۵. در دلیل اول می گویند احتمال وقوع تصادفی یک مجموعه منظم به صفر نزدیک می شود؛ با این تفاوت که اطمینان حاصل از این طریق - در خصوص تصادفی نبودن مجموعه - یک اطمینان عرفی و روان شناختی است؛ نه یک یقین علمی.

آنچه به صراحت از سخنان/استاد مطهری استنباط می شود، این است که اگرچه برهان نظم، مفید یقین نیست؛ اما مفید ظن بسیار قوی (ظنی تقریباً در حکم یقین) است و این ظن، ابداً یک امر عرفی و روان شناختی نیست و کاملاً علمی و عقلی و در نتیجه محل اعتناست. آیا یقین ما به فیلسوف بودن/ابن سینا یا شاعر بودن سعدی، یک یقین عرفی و روان شناختی و فاقد ارزش علمی و عقلی است؟

دلیل سوم/استاد جوادی در خصوص مخدوش بودن توسل به حساب احتمالات نیز ناتمام است. درست است که احتمال - همچنان که قطع - از اعتبارهای ذهنی انسان، یعنی مربوط به حالت انسان نه وصف امر خارجی است؛ ولی همین احتمال به ویژه آنجا که به صفر نزدیک می شود، بیانگر وقوع غیر تصادفی یک مجموعه منظم در عالم خارج

است و بدیهی است که این امر، دارای ارزش نظری و واقع‌نمایی است. البته روشن است که مقصود، احتمال منطقی و موجه است؛ نه هر احتمالی.

اما دلیل دوم ایشان چیز دیگری است و بحث بیشتری می‌طلبد. ایشان می‌گویند: احتمال وقوع تصادفی نظام احسن (همان نظامی که مورد نظر ماست و وجود آن را بیانگر یک ناظم هدف‌دار و شاعر می‌دانیم)، با احتمال وقوع هر یک از حالت‌های دیگر از ترتیب اجزا و افراد مجموعه، یکسان است. این سخن در اینجا ناظر به مثال خروج منظم ده سکه است که از یک تا ده، شماره‌گذاری شده و در کیسه‌ای قرار دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۲). می‌گویند اگر احتمال وقوع نظام احسن که نزدیک به صفر است، در برابر احتمال وقوع تمامی حالت‌های دیگر (حاصل جمع احتمال وقوع حالت‌های دیگر) قرار گیرد، احتمال دوم به یک نزدیک می‌شود؛ اما نکته این است که چیزی به نام وضع جامع حالت‌های دیگر وجود ندارد و واقعیت خارجی، همواره یکی از سایر حالت‌هاست و احتمال آن حالت نیز همانند احتمال نظام مورد نظر ما نزدیک به صفر است؛ آن حالت هرچه باشد؛ مثلاً خروج به ترتیب ده تا یک یا خروج زوج‌ها و سپس خروج فردها. سخن ایشان به مثالی ناظر است که استاد مطهری در کتاب اصول فلسفه به نقل از کریس موریسون آورده‌اند (مطهری، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۴۲).

۷۹

تجرب

بهران
نظم در نظر در فلسفه معاصر
...

در پاسخ استاد جوادی باید گفت: در مثال یادشده، وضع جامع وجود دارد؛ بنابراین ما دو حالت بیشتر نداریم: یکی حالت مورد نظر یا به تعبیر ایشان نظام احسن که همان خروج سکه‌ها از کیسه‌ها به ترتیب یک تا ده است و حالت دیگر که همان وضع جامع حالت‌های دیگر، یعنی خروج سکه‌ها به هر ترتیبی است که بتوان تصور کرد. درست است که در هر یک از آن حالت‌های دیگر نیز بالاخره نظم و ترتیبی وجود دارد؛ اما نکته این است که چون هیچ کدام از آن حالت‌ها مورد نظر ما نیست، بنابراین هر حالتی که روی دهد، برای ما تفاوتی نمی‌کند. به بیان روشن‌تر احتمال وقوع تصادفی هر یک از آن حالت‌ها که در برابر حالت مورد نظر، یعنی خروج به ترتیب یک تا ده قرار دارد، نزدیک به یک است و احتمال وقوع حالت مورد نظر، نزدیک به صفر، و این معنای وجود وضع جامع همه حالت‌هایی است که در برابر نظام احسن قرار دارند. علت اینکه می‌گوییم وقوع تمام حالت‌هایی که در برابر نظام احسن قرار دارند برای ما یکسان

است، آن است که در هیچ کدام از آن حالت‌ها نظم معقول ناظر به یک هدف خاص را مشاهده نمی‌کنیم و اگر هم نظم‌ی در آنها باشد، نظم احسن نیست؛ برای نمونه می‌گوییم گرد آمدن اجزای وجود انسان به صورتی که اکنون در انسان مشاهده می‌شود، گرد آمدن معقول و بیانگر یک ناظم شاعر هدف‌دار است و همین نظم است که مورد بحث ماست. بله، اجزای انسان ممکن بود به صورت‌های دیگر نیز گرد هم آیند؛ ولی در آن صورت‌ها یا اصلاً نظم معقول و حکیمانه وجود ندارد یا اگر دارد، همچون نظم احسن فعلی نیست. بنابراین وقوع آنها برای ما یکسان است و تفاوتی بینشان نیست.

۶-۷. در بند «ل» در پاسخ اشکال شرور که به برهان نظم وارد شده، می‌گویند: قوام نظم در یک موجود به غایت داشتن آن موجود است و خیریت و شریعت آن موجود، چیزی است غیر از منظم بودن آن؛ بنابراین برهان نظم که به وجود نظم در پدیده‌های عالم طبیعت ناظر است و از آن طریق می‌خواهد وجود ناظم را اثبات کند، از اشکال شرور مصون است. این پاسخ، به اشکال شرور نیست. آنان که اشکال شرور را طرح کرده‌اند - از جمله هیوم - مدعی نیستند که در پدیده‌های شر، نظم وجود ندارد؛ بلکه مقصودشان این است که وجود شرور با حکمت بالغه به‌ویژه عدل و رحمت خدا که خداشناسان مدعی وجود این صفات در خداوند، سازگار نیست؛ به بیان دیگر می‌گویند اقتضای حکمت بالغه این است که نظمی مخل نظم دیگر نباشد و اقتضای عدل و رحمت نیز آن است که اساساً شری وجود نیابد. پاسخ همان است که استاد مطهری گفته که اساساً بحث شرور را باید در سطحی برتر از برهان نظم طرح کرد و هیوم به اشتباه پنداشته است که الهیون می‌خواهند تمام الهیات را از برهان نظم نتیجه بگیرند. در این باره افزون بر کتاب **علل گرایش به مادگرایی**، می‌توان به درس‌های **الهیات شفا** (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۴۸۶) و نیز به کتاب **کلیات فلسفه** (پاپکین و استرول، ۱۴۰۲، ص ۲۲۴) مراجعه کرد.

۸. برهان نظم و اثبات خالق

در مقدمه مقاله گفتیم که انسان از مطالعه در نظم موجودات به خالق نیز می‌رسد و راز تأثیر برهان نظم از جمله در همین رسیدن به خالق است؛ چنان‌که در عمل نیز عموم اقامه‌کنندگان برهان نظم چنین می‌کنند و در صرف وجود یک ناظم متوقف نمی‌مانند. در این رسیدن،

البته باید از دلایل و اصول دیگر نیز کمک گرفت و با صرف برهان نظم نمی‌توان به خالق رسید. اما از جمله این دلایل و اصول، آنچه سهل‌تر از بقیه و مرکوز در فطرت عقل هر انسانی است و همه انسان‌ها بدون آنکه تصریح کنند یا حتی به‌صراحت دریابند، بدان متوسل می‌شوند (و بنابراین در نظر آنان گویی اصلاً توسلی بدان صورت نگرفته و تنها از مطالعه در نظم موجودات به خالق رسیده‌اند)، این است که نظم موجودات در نهایت باید به یک ناظم بالذات بینجامد؛ نه ناظمی که علم و قدرتش از دیگری است و خود به ناظم یا خالق دیگر نیاز دارد؛ به بیان دیگر هر انسانی این امر را در می‌یابد که نظم باید به یک علم و قدرت بالذات (موجودی که علم و قدرتش از خود اوست) مستند شود و استناد آن به ناظمی که علم و قدرت او به موجودی دیگر مستند است، عقل علت‌جوی آدمی را اقناع نمی‌کند و علم و قدرت بالذات هم در جایی است که وجود بالذات باشد و وجود و علم و قدرت بالذات، یعنی همان خدا. به نظر ما ادراک همه این مطالب، فطری هر انسانی است و نیازی به ورزش و تربیت فلسفی ذهن ندارد و تکرار می‌کنیم که راز تأثیر سریع و فراگیر برهان نظم در خداشناسی همین است.

نتیجه‌گیری

برهان نظم، یکی از برهان‌های مطرح در خداشناسی است. این برهان به سادگی، تأثیر و عمومیت ممتاز است. اگرچه با این برهان فقط وجود ناظم اثبات می‌شود؛ ولی با اتکا به اصولی دیگر که در فطرت عقل آدمی مرکوز است، خالق نیز اثبات می‌شود. نظم موجود و مورد استناد در این برهان، نظم غایی است؛ نه نظم فاعلی. مراد از نظم غایی، گرد آمدن اجزای یک مجموعه است برای تحقق غرضی خاص. متکلمان بیش از فیلسوفان به این برهان توجه داشته‌اند.

بدیهی است تمام مسائل خداشناسی را نمی‌توان با این برهان حل کرد. این برهان محدوده و کاربرد ویژه خود را دارد. اما درک نکردن همین امر موجب شده فیلسوفی چون هیوم شبهه‌هایی نابجا بر آن وارد کند. صورت منطقی این برهان - بر خلاف آنچه به نظر می‌آید و عموم مردم و حتی متکلمان تقریر می‌کنند - تمثیل نیست؛ بلکه قیاس است. کبرای این قیاس، آن است که هر نظامی (هر پدیده‌ی مشتمل بر انتخابی) یک ناظم

(انتخابگر) دارد. مطالعه در هریک از پدیده‌های عالم، ما را از وجود این انتخاب آگاه می‌کند و همین آگاهی است که صغرای قیاس را تشکیل می‌دهد. پی‌بردن به وجود ناظم طبیعت همچون پی‌بردن به عقل و هوش انسانی است؛ به بیان دیگر، هم مصنوع بشری و هم صنع الهی هر دو مشتمل بر نظم، یعنی مشتمل بر انتخاب‌اند. حاصل آنکه آنچه مقوم برهان نظم است، وجود عمل انتخاب در پدیده‌های عالم است که موجب اذعان عقل به وجود یک انتخابگر می‌شود. البته در کبرای این برهان، منطقاً احتمال تضاد وجود دارد؛ ولی این احتمال آن‌قدر ضعیف است که عقل بهره‌مند از سلامت بدان توجهی ندارد.

استاد مطهری و استاد جوادی آملی هر دو به مثابه دو فیلسوف متکلم درباره این برهان بحث کرده‌اند. بحث *استاد مطهری* افزون بر جنبه ایجابی (بررسی برهان‌های اثبات خدا و راه‌های بشر به سوی خدا) جنبه سلبی نیز دارد. مراد از جنبه سلبی، نفی شبهه‌های دیوید هیوم فیلسوف انگلیسی است که اگرچه خود او یک فیلسوف ملحد نیست، ولی شبهات او از موجبات قوی در گرایش به فلسفه مادی در غرب بوده است. *استاد مطهری* در کتاب‌های خود هر جا که از برهان نظم سخن گفته، به این شبهه‌ها نیز پرداخته است. اما بحث *استاد جوادی آملی* بیشتر جنبه ایجابی (بررسی ارزش منطقی برهان نظم) دارد.

میان نظر این دو حکیم، اگرچه اشتراکاتی وجود دارد، اختلاف‌هایی نیز هست. *استاد جوادی آملی* توسل به حساب احتمالات را مفید به حال برهان نظم نمی‌داند و معتقد است احتمال وقوع تضاد فی نظام احسن با احتمال وقوع تضاد فی هریک از حالت‌های دیگر یکسان است. این سخن در واقع نفی مطلق ارزش برهان نظم است؛ چیزی که *استاد مطهری* نمی‌پذیرد. در این مقاله به این ایراد *استاد آملی* پاسخ داده شد. همچنین نحوه پاسخگویی ایشان به شبهه شرور نیز مورد انتقاد قرار گرفت و از شیوه پاسخ *استاد مطهری* دفاع شد. همچنین *استاد جوادی برهان نظم* را - به سبب وجود احتمال در کبرای آن - مفید یقین روان‌شناختی می‌داند؛ نه یقین علمی. در مقاله، از این سخن نیز انتقاد شد. افزون بر اینها، ایشان برهان نظم را - در نتیجه‌بخشی - نیازمند برهان حرکت یا حدوث یا امکان می‌داند. این سخن نیز در این مقاله بررسی و نقادی شد و اثبات شد که برهان نظم - همچون برهان‌های دیگر - صرفاً مبتنی بر اصل علیت است و این نقیصه برای آن قلمداد نمی‌شود؛ چه اصل علیت، اساس همه برهان‌ها، بلکه پایه تفکر آدمی است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ النجاة، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۲. التفتازانی، مسعود بن عمر؛ شرح المقاصد؛ تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره؛ بیروت: عالم الکتاب، ۱۹۸۹م.
۳. الجرجانی، علی بن محمد؛ شرح المواقف للقاضی عضدالدین عبدالرحمن الایجی؛ ج ۸، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۹۰۷م.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ تبیین براهین اثبات خدا؛ قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۵. پاپکین، ریچارد و آوروام استرول؛ کلیات فلسفه؛ ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی؛ تهران: حکمت، ۱۴۰۲ق.
۶. سهروردی، شهاب الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ ج ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۷. الشیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقیلة؛ ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۸. _____؛ مبدأ و معاد؛ ترجمه احمد بن محمد الحسینی الاردکانی، به کوشش عبدالله نورانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری؛ ج ۵، قم: دارالعلم، ۱۳۵۰.
۱۰. الغزالی، محمد؛ احیاء علوم الدین؛ (الجزء الاول) بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.
۱۱. الرازی، فخرالدین محمد؛ التفسیر الکبیر؛ ج ۳۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
۱۲. کاپلستون، فردریک؛ فیلسوفان انگلیسی؛ ترجمه امیر جلال الدین اعلم؛ تهران: سروش، ۱۳۶۲.
۱۳. مطهری، مرتضی؛ توحید؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۸.
۱۴. _____؛ درس های الهیات شفا؛ ج ۲، تهران: حکمت، ۱۳۷۰.
۱۵. _____؛ سیری در نهج البلاغه؛ قم: صدرا، ۱۳۵۴.
۱۶. _____؛ علل گرایش به مادیگری؛ تهران: حکمت، ۱۳۵۷.
۱۷. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۸، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.
۱۸. وال، ژان؛ بحث در مابعدالطبیعه؛ ترجمه یحیی مهدوی و همکاران؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.