

برهان نظم در درسهای شفای بوعلی از استاد شهید مطهری

محمد مهدی اعتصامی

هست و این همان سهم ناخن زن، ایراد کردن، اشکال کردن و حکما و فلاسفه را به تلاش وادار کردن است که در بین همان تلاشها و زد و خوردها قهراً مسائل بسیاری پیدا شده است.^۱ این نقض و ایراد و رد و انکارها در هر زمانی به وسیله منتقدان و منکرین ابراز می شود و دانشمند اگر «فرزند زمان خویش» باشد و در صحنه آراء و اندیشه ها حضور داشته باشد، همه اینها را می شنود و در پناه حقیقتجویی، صدق را بر کذب و حق را بر باطل ترجیح می دهد. چنین دانشمندی تأثیر منفی منکرین را به تأثیری مثبت مبدل می سازد و از سعه وجودی خود برای پرکردن خلل و فرجی که در پیکره علم و اندیشه پیدا شده است استفاده کرده و در حفظ و استواری قامت رسای علم می کوشد. مرحوم استاد شهید از این سنخ متفکرین است. گفته می شود که تاریخ علم و اندیشه، همین نقض و ابرامها و همین سؤال و پاسخهاست. اما مسلماً خود علم امری وجودی و کمالی است و حقیقت علم اندیشه مطابق با واقع است. این است که ما در دو مقام به تلاشگران صحنه علم ارج می نهیم: در مرتبه ابتدایی به همه کسانی که از سر صدق در این

از امتیازات برجسته متفکر شهید استاد مطهری تبیین دقیق اندیشه های گذشتگان و ملاحظه نقادانه آنها و بررسی تطبیقی آن اندیشه هاست. این امر باعث شده که علاوه بر اینکه ایشان حلقه واسطه ای بین گذشته و آینده باشند و دستاوردهای گذشتگان را متناسب زمان بیان نمایند، کاروان اندیشه و تفکر اسلامی را پربرتر و زاد و توشه آن را افزونتر سازند و به خلوص و در نتیجه، به خلود آن کمک کنند، و در تلاقی و برخورد با اندیشه های دیگر، ضمن تعمیق تفکرات خود، نشان دهنده غنا و کمال فرهنگ اسلامی باشند.

بله، کسانی بوده اند که به تعبیر خود استاد، با برخورد منفی به رشد فرهنگ و معارف اسلامی و الهی کمک کرده اند. گروهی از متکلمین از این دسته اند. طرح بعضی از نظریات جدید در فلسفه و کلام نتیجه اشکالات و ایرادات آنها بوده است. اگر آن ایرادها نبود، انگیزه برای تحقیق و جستجو و پیدا کردن راه حل های جدید پیدا نمی شد. ایشان در بحث از وجود ذهنی می گویند: «متکلمین در این بحث مثل همه جای دیگر در فلسفه سهمی دارند. یک سهم تخریبی که سهم خیلی مفیدی هم

رفالیسم، در بیان راههای خداشناسی، وقتی راه حس و علم یا راه طبیعت را بیان می کند، می گوید:

این راه به نوبه خود به سه راه منشعب می شود: ۱- از طریق تشکیلات و نظاماتی که در ساختمان جهان به کار رفته است، ۲- از طریق هدایت و راهنمایی مرموزی که موجودات در مسیر خویش می شوند، ۳- از طریق حدوث و پیدایش عالم.

۱- تشکیلات و نظامات: مطالعه احوال موجودات نشان می دهد که ساختمان جهان و ساختمان واحدهایی که اجزای جهان را تشکیل می دهند «حساب شده» است، هر چیزی «جایی» دارد و برای آن جا قرار داده شده است و منظوری از این قرار دادها در کار بوده است.^۲

۲- هدایت و راهیابی: از جمله آثار و علائمی که در خلقت موجودات مشاهده می شود و دلیل بر دخالت نوعی قصد و تدبیر و عمد است «راه یابی» اشیاء است. هر موجودی علاوه بر ارگانیزم و سازمان منظم داخلی، از یک نیروی مرموز برخوردار است که به موجب آن نیرو راه خود را به سوی آینده می شناسد...^۳ راه یابی بر دو نوع است: یک نوع آن، لازمه جبری سازمان داخلی است. یعنی ممکن است که سازمان و تشکیلات داخلی یک دستگاه آنچنان منظم باشد که به طور خودکار راهی را که باید برود و کاری را که باید بکند انجام دهد... بدون شک نتیجه سازمان منظم و تشکیلات مرتب و حساب شده، کار منظم و مرتب و حساب شده است. این نوع راهیابی، از گذشته و علت فاعلی سرچشمه می گیرد...^۴

بنابراین بیان، وقتی هدایت و راهنمایی را از نظم و تشکیلات جدا می کنیم، آن نظم و تشکیلات فقط ناشی از علت فاعلی می شود و اگر بتوان از طریق این نظم و تشکیلات استدلال کرد، می توانیم علت فاعلی را بشناسیم.

«نوعی دیگر از راه یابی که در اشیاء مشاهده می شود آن چیزی است که گذشته و علت فاعلی، یعنی نظم مادی، برای چنین راه یابی کافی نیست. آن نوع از راه یابی حکایت می کند از رابطه مرموزی میان شی و آینده اش و از علت غایی، یعنی از یک نوع علاقه و توجه به غایت و هدف.^۵»

استاد مطهری در توضیح راه دوم می فرماید که نوع دوم از هدایت و راهیابی معمولاً در مواردی آشکار می شود که موجود بر سر دو راهی قرار بگیرد و بخواهد راهی را انتخاب کند که او را به هدف برساند. «پس موجبات و مرجحات راه یابی نوع اول

تلاش وارد شده و صحنه را خالی نگذارده اند. در مرتبه ای بالاتر و بالاتر به کسانی که قدرت کشف حقایق را داشته اند و بر دیو جهل غلبه کرده اند. علم، در واقع، از آن این غالبین است. استاد بزرگوار که از میدانداران شجاع و سترگ علم و اندیشه در دوره اخیر است، بحق از کاشفین حقایق و از غالبین بزرگ آن است. منزلت و شأن علم این اجازه را به ما می دهد که نه تنها در آستان علم، که در پیشگاه عالم نیز خاضع و سپاسگزار باشیم.

مسأله برهان نظم

برهان نظم از مسائلی است که در سده های اخیر مورد نقد و نظر فراوان قرار گرفته است؛ به طوری که عدم قطعیت منطقی این برهان برای گروه زیادی از فلاسفه و متکلمین الهی و غیر الهی پذیرفته شده است. یکی از این فلاسفه هیوم، فیلسوف انگلیسی سده هیجدهم می باشد که بشدت این برهان را مورد ایراد قرار داد و گفت که این برهان مردود و نارساست. او که این برهان را استدلالی استقرائی و حتی تمثیلی می دانست، به دلیل گرایش تجربی خودش و اعتقاد به عدم وصول قطع در تجربه، معتقد شد که دست این برهان برای رسیدن به یقین کوتاه است. مرحوم استاد در پاورقیهای «اصول فلسفه» به این امر توجه داشته و به بررسی این برهان پرداخته است. در مواقع دیگری نیز که بر همین خداشناسی را طرح فرموده، درباره نقاط ضعف و قوت آن اظهاراتی فرموده است. و از آنجا که حل این مشکل، فکر او را مشغول داشته بود و در پی راه حل بوده، در هر طرح مجددی، مطلبی در جهت حل مسأله افزوده است.

ظاهراً آخرین بار که استاد به صورتی نسبتاً کامل این برهان را طرح کرده است، در جلسات آخر درسهای «الهیات شفا» بین سالهای ۵۶ و ۵۷ است. در این درسها شبهه هیوم و چند شبهه دیگر را به نحو کامل بیان کرده و به آنها جواب داده است و موضع و محدوده این برهان را در خداشناسی مشخص کرده است. در لابلای این جواب به ذکر نکاتی پرداخته که دیدگاه جامع ایشان درباره این برهان را روشن می کند.

برهان نظم در آثار اولیه استاد

استاد مطهری در جلد پنجم کتاب اصول فلسفه و روش

پیشفرضهای فلسفی.

اثر دیگری که استاد در آن به طرح این مسأله پرداخته است، مجموعه سخنرانیهای ایشان در انجمن اسلامی پزشکان است. این سخنرانیها که تحت عنوان «توحید» ایراد شده، راههای اثبات وجود خدا را برای مستمعینی که کمتر با فلسفه به صورت تخصصی ممارست دارند، بررسی می‌کند. در آنجا نیز از راههایی که ارائه گردیده همین سه راه نظم و هدایت و خلق می‌باشد. در این سخنرانیها از این سه راه، به راههای علمی و شبه فلسفی تعبیر شده است: «این راه را عرض کردیم علمی است، ولی گفتیم علمی و شبه فلسفی. چرا؟ چون راه علمی، آن هم علمی محض که بتواند خدا را به طور مستقیم به انسان معرفی کند، برخلاف نظریه بسیاری از افراد، محال است. چون علم کارش این است که پدیده‌های عالم طبیعت را به انسان بنمایاند... اگر یک چیزی محاط علم و تجربه و آزمایش در بیاید قطعاً نمی‌تواند خدا باشد، کما اینکه نمی‌تواند روح باشد، کما اینکه نمی‌تواند زمان باشد... آری علم به کمک و معاونت و غیرمستقیم می‌تواند آثار وجود خدا را نشان دهد... اینجاست که باز باید علم با فلسفه، یعنی با عقل، دست به دست یکدیگر دهند.»^۹

بعد از این بیان، به ارائه آیاتی از قرآن کریم می‌پردازند که در آنها از «خلق» و «تسویه» و «اتقان صنع» و «تقدیر» و «هدایت» سخن رفته است و نتیجه می‌گیرند که پس «خلقت حکیمانه است.» بدین ترتیب مسأله حکمت با برهان نظم رابطه پیدا می‌کند و برهان نظم عهده دار اثبات حکمت خداوند می‌گردد، نه اثبات ذات او. در تعقیب مطلب می‌فرماید:

«معنای این نظم و نظامی که ما می‌گوییم در خلقت است، چیست؟ آیا معنایش این است که عالم تصادفی به وجود نیامده و اینکه «هست» ناشی از تصادف نیست؟ اینکه می‌گوییم ناشی از تصادف نیست، در واقع منظورمان این است که بی علت نیست. اما بی علتی گاه به معنای نداشتن علت فاعلی است و گاه به معنای نبودن علت غایی است.»^{۱۰}

استاد مطهری توضیح می‌دهند که هیچکس، چه مادی و منکر خدا و چه الهی، تصادفی بودن، به معنی نداشتن علت فاعلی را قبول ندارد. مادی فقط می‌گوید چرا شما در سلسله علت فاعلی در یکجا متوقف می‌شوید. او این توقف را قبول ندارد: او هم معتقد است که سلسله علت و معلول بسیار

در گذشته و علت فاعلی شیء نهاده شده است و موجبات و مرجحات راه یابی نوع دوم در علت غایی و آینده شیء نهاده شده است. در نوع اول، شیء، وجوب و ضرورت خود را از فاعل کسب می‌کند و در نوع دوم از غایت. هر چند به اعتباری از نظر دقیق فلسفی میان فاعل و غایت انفکاک نیست.»^۶

پس تا اینجا استاد میان علت فاعلی و علت غایی و مرجحات هر یک تفکیک می‌نماید. مرجع اولی را نظم خالص و مرجع دومی را هدایت خالص بیان می‌کنند. اما در همین جا ما را به یک امر مهم توجه می‌دهند که این تفکیک با نظر دقیق فلسفی نیست. این نکته مهمی است که در آینده مدبرسان ما خواهد بود.

ایشان بعد از بررسی میزان احتمال تصادفی بودن این نظم و هدایت، نقطه ضعف این دو راه را چنین بیان می‌کنند: «راه مطالعه حسی و علمی خلقت از نظر سادگی و روشنی و عمومی بودن بهترین راههاست. استفاده از این راه نه نیازمند به قلبی صاف و احساساتی عالی است، و نه به عقلی مجرد و استدلالی و پخته و آشنا به اصول برهانی. اما این راه فقط ما را به منزل اول می‌رساند و بس. یعنی همین قدر به ما می‌فهماند که طبیعت مسخر نیروی ماوراء طبیعی است، و البته برای شناخت خدا این اندازه کافی نیست.»^۷ چنین استدلالی ما را به مرز ماورای طبیعت می‌رساند و می‌فهماند که جهان نیازمند وجودی شاعر و حکیم است. اما اینکه این موجود خود معلول است یا نه، از طریق این استدلال بدان نمی‌رسیم. و بالاخره در میزان کارایی این دو دلیل می‌فرماید:

«در گذشته دیدیم که دلالت دو دلیل نظم و هدایت هر چند قطع و جزم ایجاد می‌کند، اما منطقاً احتمال تصادف و اتفاق را نمی‌تواند نفی کند، ولو آنکه احتمال آن به صورت یک واحد از عددی باشد که در وهم ما هرگز ننگجد. از نظر فلاسفه برای برهان مقدماتی لازم است که ضروری و کلی باشند. براهین فلسفی و ریاضی مبنی بر مقدماتی است که به حساب ریاضی احتمالات نیز هیچگونه واحدی در جهت خلاف نمی‌توان یافت.»^۸

تا اینجا استاد دو اشکال بر این دو راه می‌گیرد:

۱- این دو راه ما را فقط به مرز ماوراء الطبیعه می‌رساند، نه به خدای عالم و قادر مطلق.

۲- این دو راه یقین منطقی نمی‌آورند، مگر با کمک از

منظمی در عالم وجود دارد. اما این نظم را با علت فاعلی توجیه می‌کند. در چنین نظامی، الهی و مادی با هم مشترکند، اما در مواردی که نظم موجود ب‌ای هدفی باشد، پای علت غایی در میان است. اینجاست که بین نهی و مادی اختلاف است و در این مورد است که:

«فاعل حتماً باید دارای قوه شعور به معنای فهم و درك و حکمت و تدبیر بوده باشد تا نیروی خودش را اداره کند، منظور بدارد و انتخاب کند. فاعل همیشه در هر قدمی بر سر دوراهیها و بلکه هزارراهیها قرار گرفته و از میان آنها یک راه مناسب را اختیار می‌کرده است... این نظم حکایت از وجود علت غایی می‌کند و ما به همین دلیل وجود بسیاری از چیزها را در این عالم بدون علت غایی و نظم غایی باور نداریم.»^{۱۱}

بدین ترتیب، استاد بحث از نظم را وارد مرحله دیگری می‌کند. به دو صورت می‌توان به نظم عالم نگریست: در یک صورت رو به عقب داریم و علت حوادث را در گذشته جهان جستجو می‌کنیم، در صورت دیگر نظر به جلو داریم و نتیجه حوادث را می‌نگریم. در نظام فاعلی، تنها نیرو برای ایجاد معلول کافی است، اما در نظام غایی علاوه بر نیرو، شعور هم لازم است. البته تفکیک میان نیرو و شعور با فرض تفکیک میان نظام فاعلی و نظام غایی است، و الا این دو قابل تفکیک نمی‌باشند.

پس آنچه را استاد در کتاب اصول فلسفه به اجمال آورده بود، در اینجا بسط داده و کامل می‌نماید و جنبه‌هایی از راه هدایت را با راه نظم تلفیق می‌کند و پای علت غایی را هم در نظم پیش می‌کشد و می‌فرماید:

«به هر حال این نظامی که ما در اینجا می‌گوییم و به آن قائل هستیم، نظم ناشی از علت غایی است و این نظم آن چیزی نیست که به اصطلاح مبنای علوم باشد. این نظم در نظر اروپائیها همیشه به صورت دو نظریه مخالف یکدیگر وجود داشته. آن دو نظر این است که: آیا از نظر علم امروز، اصل علیت غایی را باید در جهان قبول کنیم یا نکنیم؟ یعنی این را دیگر نمی‌توانیم صد در صد امر مسلمی بدانیم، بلکه یک امر استدلالی است که باید روی آن استدلال کنیم.»^{۱۲}

در اینجا استاد به یکی از نکات مهم این بحث اشاره کرده‌اند که این نظم ناشی از علت غایی در علم مورد نظر نیست. و به همین جهت میان خود علمای تجربی در این مورد اختلاف

است. در توضیح همین امر می‌فرماید:

«قدمای ما این برهان را به طور دیگری هم تفسیر کرده‌اند. عرض کردیم به اینکه چگونه می‌شود که یک معلول دلیل بشود. بر اینکه علتش عالم و شاعر بوده است و گفتیم که باید حکایت کند و نشان بدهد که انتخاب و اختیار در آنجا وجود داشته است. علمای امروز روی حساب احتمالات این مطلب را بیان می‌کنند و می‌گویند که این دلیل به این می‌شود که فاعل باید اراده و شعور داشته باشد. (قدمای می‌گویند: معلول همان طوری که از اصل وجود علت حکایت می‌کند، یعنی حکایت می‌کند که من علتی دارم، از صفات و خصوصیات علت هم تا حدودی حکایت می‌کند... مثلاً معلول، عظمت علت را نشان می‌دهد و عظمت معلول دلیل بر عظمت علت است.»^{۱۳}

تا اینجا استاد راه خودشان در برهان نظم را از راه امروزیها جدا می‌کنند. امروزیها این برهان را روی حساب احتمالات بنا می‌کنند، اما ایشان در پی یافتن مبانی فلسفی مسأله است. در چنین صورتی است که می‌توانیم علاوه بر رسیدن به قطع و جزم، از نظر منطقی نیز احتمال تصادف را مردود بدانیم. و این راهی است که ایشان در «درسهای الهیات شفا» رفته‌اند. هدف از ذکر این مقدمات همین بود که زمینه را برای طرح مطالب جلد سوم این درسهای آماده کنیم. برای ورود به این مرحله و قبل از پرداخت به مطالب جلد سوم، از دستنوشته‌های استاد که در جلد دوم مقالات فلسفی به چاپ رسیده‌اند استفاده می‌کنیم. زیرا بعضی از آن مطالب مبتنی بر نکاتی است که در این دستنوشته‌ها آمده است.

ایشان در مقالات فلسفی از ماورای طبیعت به عنوان بُعد پنجم طبیعت نام می‌برند و می‌گویند که راه اثبات ماورای طبیعت، اگر بخواهد از طریق خود طبیعت صورت بگیرد، همچون اثبات اجزای طبیعت نیست. ماورای طبیعت را برای تقریب به ذهن به زمان تشبیه می‌کنند و می‌گویند زمان به عنوان بُعد چهارم طبیعت را نمی‌توان از راه تجربه و استقراء و یا در ضمن آزمایش کشف کرد. زیرا وقتی می‌گوییم زمان هست، به این معنی نیست که در طبیعت علاوه بر اکسیژن و هیدروژن و آب و خاک، موجود دیگری به نام زمان هم هست. با حفظ تنزیه و بدون ارتکاب تشبیه، نزدیکترین مثالها برای تصور کم و بیش صحیح مسأله ماورای طبیعت، مثال زمان است،

می فرمایند:

الی السافل» می آورند؛ ۲- مساله برهان نظم . حکیمانه بودن نظام در مورد حق تعالی به این معناست که خداوند اشیاء را به غایاتشان می رساند . یعنی در مفهوم حکمت غایت داشتن و رابطه اشیاء با غایاتشان هست ، خواه رابطه مصنوعی ، از قبیل روابط انسانها با مصنوعاتشان ، و خواه رابطه ذاتی و طبیعی که حکما در مورد اشیای طبیعت قائلند . در برهان نظم ، می خواهیم بگوییم که نظام عالم حکیمانه است . آنگاه برداشت هیوم از برهان نظم را چنین بیان می کنند :

اصول حرف او این است که این دلیل نظم از یک تشبیه میان فعل انسان ، یعنی کارهای صنعتی انسان و آثاری که در طبیعت هست ، گرفته شده است . به عبارت دیگر ، گفته است که این دلیل نظم بر خلاف سایر ادله یک دلیل تجربی است . اینها خواسته اند از طریق تجربه استدلال بکنند ، زیرا از طریق محسوسات وارد شده اند ... بعد می گوید از طریق تجربه درست نیست ؛ زیرا این دلیل بر اساس یک تشبیه و تمثیل است ، بر اساس شباهت انگاری میان مصنوعات انسان و افعال و معلولات طبیعی است .

هیوم می گوید ما در کارهای انسان تجربه کرده ایم و دیده ایم که این ساختمانهای داخل شهر کار یک انسان است . وقتی هم در بیابان یک ساختمانی را می بینیم ، می گوییم این هم کار انسان است ، بدون اینکه کننده کار را دیده باشیم . یعنی قبلاً علل را با معلولاتشان تجربه کرده ایم ، حالا که معلول را می بینیم می گوییم کار همان علت است .

تقریر اشکالات هیوم

استاد ، اشکالات هیوم را چنین تقریر نموده و برمی شمرد :
«اشکال اول : آن شباهت تامی که میان افعال انسان و مصنوعات انسانها است ، چنان شباهتی میان معلولات طبیعت نیست ... میان معلولات باید چنان کمال مشابهتی وجود داشته باشد که وقتی این معلول را می بینیم بتوانیم بگوییم عیناً شبیه آن معلول است ، تا از آن معلول کشف علتی شبیه علت آن بکنیم . این کمال شباهت وجود دارد .»

«اشکال دوم : این بیان مبتنی بر اصل تجربه است ... تجربه احتیاج به تکرار دارد ، همچنانکه در مورد انسانها ، به علت تکرار ، این علم و تجربه را به دست می آوریم ... ما درباره عالم نمی توانیم تجربه داشته باشیم . اگر ما به این شکل تجربه

«اگر مطلب را به این صورت طرح کنیم ، یعنی بدانیم که طرز صحیح طرح مساله فقط همین است ، یک باره به بی پایگی همه اشکالات و استدالات مادیین پی می بریم . همه آن اشکالات یا استدالات در زمینه این طرح است که ما مساله خدا و جهان دیگر را به صورت جستجو از حقیقتی در کنار حقیقتهای دیگر طبیعت و در عرض آنها و کنار آنها طرح کنیم ۱۴ گفتیم وقتی که کیفیت طرح را دانستیم ، به ابزار حل هم پی می بریم . و گفتیم که علوم حسی و قوای حسی به طور مستقیم وسیله حل نیست ، اما به طور غیر مستقیم هست . باید توضیح دهیم که ما نمی خواهیم نتایج علوم را درباره توحید انکار کنیم ، چگونه انکار کنیم و حال آنکه طرز دعوت قرآن کریم بر همین روش است ، بلکه فقط می خواهیم این جهت را تذکر دهیم که یک وقت هست که می خواهیم به طور مستقیم از کاوشهای علمی وجود خدا را پیدا کنیم ... و یک وقت هست که می خواهیم آثار وجود خدا را در جهان محسوس کشف کنیم ، یعنی می خواهیم آثار بعد پنجم بر بدهای دیگر را کشف کنیم . و به عبارت دیگر ثابت کنیم که جهان محسوس و مشهود تنها نتیجه بعد زمان و مکان نیست ، تنها نتیجه جرم و نیرو و حرکت ساده نیست ، نتیجه یک عقل و تدبیر هم هست ، نتیجه توجه و حرکت به سوی غایت و هدف است ، همانطور که سخنان ما نتیجه اصوات و توالی نیست ، نتیجه یک عقل و تدبیر است .»^{۱۵}

برهان نظم در درسهای شفا

اکنون به سراغ مطالب استاد در درسهای شفا می رویم . ایشان این مساله را در جایی که از حکمت خداوند بحث می کنند مطرح می نمایند؛ یعنی در جایی که از یکی از صفات خداوند بحث می شود ، نه در آنجا که صرفاً به اثبات ذات حق پرداخته می شود .

زمینه طرح مساله ، بیان حکمت خداوند و اشکالات هیوم ، فیلسوف انگلیسی ، بر برهان نظم است ؛ اشکالاتی که نه تنها متوجه این برهان است ، بلکه حکمت خداوند را نیز مورد شبهه و ایراد قرار می دهد . استاد در ضمن طرح اشکالات و پاسخ به آنها ، طرح نهایی خود از این برهان و مبانی فلسفی آن را تبیین می نماید . ایشان می فرمایند که حکمت با دو مساله در ارتباط است : ۱- مساله ای که حکمای ما تحت عنوان «العالی لایلتفت

کاملترین انسانهاست ... بسا اینکه این شخص در ذات خودش آدم کودنی هم باشد، ولی بعد از هزار سال تجربه ای که بشر روی صنعت کشتی سازی کرده است، او چنین کشتی را ساخته است.»

این اشکال به نظر استاد دارای دو وجه است: یکی اینکه عالم، مصنوع صانعهای شاعر متعدد باشد که بعد از یکدیگر آمده اند؛ دیگر اینکه تغییرات تدریجی کار را به اینجا رسانده باشد.

«اشکال نهم: اینکه شما نظم را همان ترتیب می دانید، هیچ مجموعه ای بی ترتیب نمی شود؛ اگر این ترتیب نبود، ترتیب دیگری می بود. هر جور که بود، بالاخره یک ترتیبی دارد. پس این نظم چیست که از وجود او به وجود ناظم استدلال می کنید؟»

در این اشکال، نظم نظیر شکل برای جسم فرض شده است. جسم بدون شکل ممکن نیست. اگر این شکل را نداشته باشد، شکل دیگری خواهد داشت و هرگز بدون شکل نخواهد بود.

«اشکال دهم: اگر تغییرات موجودات آبی می بود، می توانستیم به دلیل نظم استدلال کنیم، اما می بینیم که تغییرات تدریجی است و این از جهت حساب احتمالات امکان پذیر است.»^{۱۶}

احتمال دارد که این اشکال دهم را استاد جدای از اشکالات هیوم طرح کرده باشد. چون این اشکال بیشتر بر مبنای فرضیه داروین است. و این فرضیه مقداری بعد از هیوم پیدا شده است. در این اشکال است که پای حساب احتمالات به میان می آید که آیا بنا بر حساب احتمالات، نظم فعلی جهان، که نتیجه میلیاردها سال توسعه و تکامل جهان است، خودبخود امکان پذیر می باشد یا نه؟

مبانی و مستندات فلسفی استاد در پاسخ به اشکالات

در گذشته دیدیم که استاد فرمودند این برهان بدون مدد فلسفه رسا و کامل نیست. و فرمودند که منظور از کمک گیری از فلسفه در این برهان، استفاده از مبانی فلسفی است که بالذات بر داده های حسی تقدم دارند. کسانی که می خواهند با روش تجربی محض از این برهان نتیجه بگیرند و یا به این جهت آن را نارسا معرفی کنند، در اصل مطلب اشتباه می کنند. این خود یک

می داشتیم که در حضور ما صدها خالق یا خالقها عالم را می ساختند و ما آنها را می دیدیم و عالم را هم می دیدیم، بعد در مرتبه صدویکم عالمی را می دیدیم، بدون آنکه آن صانعهای حکیم را دیده باشیم، می گفتیم این عالم هم از یک صانع حکیم است. ما چنین تجربه ای درباره عالم نداریم، بنابراین تجربه ما تجربه ناقصی است.»

«اشکال سوم: الهیون می خواهند از این راه مبدایی الهی اثبات کنند ... می خواهند از اینجا به عالم لایتنهای برسند، به قدرت لایتنهای و کمال لایتنهای و رحمت لایتنهای برسند. به فرض که شباهت کامل باشد و به فرض که تجربه های در مورد صنع انسان برای عالم هم کافی باشد، تازه آنچه ثابت می شود مبدای نظیر انسان ثابت می شود، نه بیشتر.»

«اشکال چهارم: ما از این راه می توانیم مبدایی اثبات کنیم که از نظر دانایی و صنعتی مثل انسان باشد، ولی نمی توانیم مبدایی اثبات کنیم که حداقل در حد انسان دارای عدالت انسانی و رحمت انسانی و مهربانی انسانی باشد. چرا؟ برای اینکه در نظام موجود تلخیها و حوادث ناگوار می بینیم.»

«اشکال پنجم: شما الهیون می گوید این عالم کاملترین عالم ممکن است ... شما چه تجربه ای روی این قضیه دارید؟ مثلاً آیا شکلهای دیگر عالم را قبلاً تجربه کرده اید و دیده اید که نمی شود و تنها این شکلش امکان پذیر است؟»

«اشکال ششم: شما می خواهید بگویند که نوعی شباهت میان معلولات طبیعی و صنع انسان، مثل این ساختمانها و ماشینها، هست. من می گویم اتفاقاً شباهت بیشتری میان معلولات طبیعی و فعالتهای زیستی است ... تشبیه به فعالتهای زیستی اقرب است تا به کارهای عقلانی انسان ... شاید فعالتهای طبیعی از نوع زایش و رویش باشد، نه نوع اختراع.»

«اشکال هفتم: شاید در خود ماده یک عنصری، یک نیروی ناشناخته ای باشد که لازمه آن نیروی ناشناخته نظم دادن است، نه اینکه در ماورای ماده یک نیروی است که آن نیرو به ماده نظم می دهد.»

«اشکال هشتم: فرض کنیم که ما عالم را کاملترین عالمها بدانیم، این دلیل نمی شود که ناظمش هم کاملترین ناظمها باشد. چرا؟ می گوید: اگر شما یک نفر مکانسین را امروز ببینید که یک کشتی بی عیب می سازد که کاملترین کشتیهاست، این را شما نمی توانید دلیل بگیرید که این شخص

وقتی واجب الوجود است که در عین فاعل بودن مقصود و هدف خارج از ذات نداشته باشد.

۴- با این بیان، پای یک قاعده دیگر فلسفی به میان می آید: «العالی لایلتفت الی السافل». عالی به سافل التفات پیدا نمی کند. مقصود این است که «العالی لایرید السافل»، سافل هرگز مقصد عالی نیست. عالی است که مقصد سافل واقع می شود.

۵- وقتی که عالی به سافل التفات ندارد، این نظام حکیمانه از کجا آمده است؟ چگونه آن را باید توجیه کنیم؟ «فلاسفه گفته اند نظام حکیمانه عالم توجیه می پذیرد بدون آنکه نیاز باشد که عالی را ملتفت الی السافل بدانیم... ببینید تفاوت حرف قدمای ما با حرف امروزها تا کجاست، از زمین تا آسمان است. امروزها فکر کرده اند که خدا اگر حکیم باشد باید به این عالم التفات داشته باشد، یعنی خدا مانند یک انسان حکیم در این عالم عمل کند، در حالی که نظام عالم چنین چیزی را نشان نمی دهد. فلاسفه ما می گویند که علو ذات حق تعالی اقتضا می کند که سافل مقصد برای عالی نشود، و در عین حال نظام حکیمانه ای در این عالم وجود دارد... به عبارت دیگر: امروزها می گویند اگر خدایی باشد باید نظامی می بود. و فلاسفه می گویند چون خدا هست علی القاعده چنین نظامی نباید باشد، چرا هست.»^{۲۱}

۶- حق این است که «خدا حکیم است، یعنی موجودات را به غایاتشان می رساند، از افضل طرق به افضل غایات می رساند». خود حکیم ذی غایت نیست، آنطور که انسان ذی غایت بود، بلکه فعل خدای حکیم است که ذی غایت است. «صنع الهی مثل درخت است که این درخت مقصدی دارد و به سوی مقصد باید روانه باشد، خداوند این درخت را به مقصدش می رساند. بنابراین خود طبیعت غایت دارد، غایت از آن خود طبیعت است، نه خدا.»^{۲۲}

۷- چرا در مورد انسان چنین است که غایت از آن خود انسان است، ولی در مورد خداوند غایت از آن طبیعت است؟ مگر چه تفاوتی در میان است؟ تفاوت در این است که انسان خود از اجزای همین طبیعت است و هر امر کلی که شامل همه طبیعت شود، در مورد انسان نیز صادق است. «هر موجودی بالذات عشق به ذات خود و به کمالات خود و عشق به علت موجد خود دارد. و چون علت همه اشیاء ذات واجب تعالی

قاعده فلسفی است که ماورای طبیعت محاط در تجربه ما نیست. پس از اصل و اساس باید بپذیریم که راه را برای قواعد کلی فلسفی بازکنیم تا به مدد آنها مشکل را حل نماییم. اکنون ببینیم که مبانی و مستندات فلسفی استاد کدامند. استاد این مطالب را قبل از طرح برهان نظم و در ضمن بحث حکمت آورده اند و بعد در ضمن بحث نظم از آنها استفاده می کنند. این مبانی به قرار زیر است:

۱- حکمت عبارت است از «افضل علم به افضل معلوم و اتقان صنع». بنابراین تعریف، دو عنصر در حکمت ترکیب شده است: «یکی افضل علم به افضل معلوم، دیگری اتقان صنع و اتقان فعل».^{۱۷}

۲- حکمت در خداوند با حکمت در انسان تفاوت دارد: «فرنگیها از هیوم گرفته تا غیر هیوم عموماً طرحی برای برهان نظم ریخته اند که ناظم بودن خداوند از قبیل ناظم بودن انسان... فرض شده است.^{۱۸} حکیم بودن انسان به این است که در انتخاب مقصد بهترین مقاصد و اشرف مقاصد و افضل غایات را انتخاب کند و برای رسیدن به آن متقن ترین راهها و بهترین وسیله ها را برگزیند... فلاسفه غرب قهراً برای خدا چنین مطلبی را فکر کرده اند و در نظر گرفته اند: وقتی که خداوند خواست عالم را خلق کند از خلق عالم مقصدی داشته است، اگر مقصدی نداشته باشد حکیم نیست... خدا باید یک طرح ذهنی و یک طرح قبلی برای خلقت اشیاء داشته باشد که بر طبق آن طرح قبلی و ذهنی اشیاء را خلق کرده باشد، آن طرح هم باید بر اساس انتخاب یک مقصد و برای رسیدن به یک هدف باشد... حرفهای هیوم هم بعد از این است که اصل مطلب را به همین شکل قبول کرده و در ذهنش غیر از این طرح چیزی نبوده. بعد آمده و گفته که ببینیم آیا این نظام موجود بر وجود ناظم حکیم دلالت می کند یا نه.»^{۱۹}

۳- حقیقت این است که واجب الوجود فاعل بالاراده است و فاعل بالقصد نیست. «قصد اراده ای است که منبث از یک داعی و یک انگیزه باشد که آن انگیزه غیر از ذات فاعل است... و آن انگیزه ها این فاعل بالقوه را به فاعل بالفعل تبدیل می کنند. تا فاعل بالقوه نباشد، تا ناقص نباشد، تا قابلیت محکومیت را نداشته باشد که شیئی حاکم بر او باشد، امکان ندارد که انگیزه ای بر او حاکم باشد.»^{۲۰} پس واجب الوجود نمی تواند فاعل بالقصد باشد. اگر واجب الوجودی را می خواهیم اثبات کنیم،

می شود که اشکالات هیوم نه تنها بی مورد و قابل پاسخگویی است، بلکه بعضی از آنها عین مدعای ماست. اما ایشان چون در موضوع به نحو صحیحی وارد نشده است، همان موارد را هم به عنوان ایراد بر اصل مطلب طرح کرده است. اکنون اشکالات را بررسی می کنیم:

۱- هیوم گفته بود که این برهان از تشبیه بین مصنوعات انسان و معلومات طبیعی سرچشمه می گیرد. روشن شد که اصلاً فلسفه و مبانی عقلی به ما اجازه نمی دهد که صنع الهی را با صنع انسانی تشبیه کنیم و یا حکمت الهی را از نوع حکمت انسانی بدانیم. اگر چنین تشبیهی جایز بود، می توانستیم وارد شویم و بگوییم که این برهان را از راه تجربه انسانی درک می کنیم.^{۲۵}

۲- پس نه تنها کمال مشابَهت لازم نیست، بلکه اصلاً مشابَهت وجود ندارد. زیرا همان طور که گفته شد، حکمت خداوند با حکمت انسان تفاوت دارد. فاعلیت خداوند در طبیعت هم با فاعلیت انسان متفاوت است. فاعلیت واجب الوجود، فاعلیت تسخیری است، نه فاعلیت مکانیکی و اتفاقی. این را ما از خود طبیعت کشف نمی کنیم، اگر چه قابل فهمیدن است، بلکه واجب الوجود بودن حق تعالی و هویت طبیعت به ما می فهماند که دخالت واجب الوجود باید چگونه دخالتی باشد. «نقش ماورای طبیعت این است که اولاً اشیاء را به غایاتشان می رساند. و ثانیاً اگر آن ماوراء نبود، این اشیاء غایت نداشتند. غایت داشتن همان جستجوی از نقص به کمال است... آن ماوراء مانند یک قوه جاذبه اینها را به سوی خود جذب می کند و می کشاند. این است که می گویند تحریک طبیعت به وسیله ماوراء طبیعت مانند تحریک المعلم للمتعلم و تحریک العاشق للمعشوق است... معشوق نمی آید با دستش عاشق را مانند یک لاشه به طرف خود بکشاند. او در درون او عشق و هیجان به وجود می آورد.»^{۲۶}

۳- در این صورت می توانیم بگوییم که این سخن صحیح نیست که معلومات عالم بیش از آنکه به صنع انسان شبیه باشد به فعالیت های زیستی شبیه است. البته این اشکال با این فرض بوده که انسان سازنده فعالیت های زیستی نیست. در عین حال باید گفت که واقعاً هم چنین است. فعالیت های زیستی خود از معلومات این عالم است. این مثل این است که بگوییم طبیعت بیش از هر چیز به خودش شبیه است! همه طبیعت چنین است.

است، پس او معشوق و غایت همه موجودات است. این غایت حقیقی و اصیل که بر همه ذرات عالم حکم فرماست، همان است که فطرت الهی نامیده می شود... این است که در هر ذره ای میل به تشبیه به کمال مطلق هست... و می خواهد به علت خودش نزدیک شود... پس مسأله به این شکل حل می شود که غایت همه اشیاء خداوند است.^{۲۳} اینکه اشیای طبیعی از دو جنبه قوه و فعل تشکیل شده اند، خود حکایتی دیگر از میل به کمال است که در این اشیاء وجود دارد. و انسان به عنوان موجودی طبیعی دارای این دو جنبه است. این امکان کسب کمالات، زمینه غایت جویی انسان است. در حالی که در مورد خداوند چنین نیست.

۸- بدین ترتیب نظام عالم توجیه می پذیرد، بدون اینکه عالی الثفات به سافل پیدا کرده باشد و بدون اینکه خداوند را در حد یک صنعتگر پایین آورده باشیم که نظام طبیعت را پس و پیش می کند و میان اجزای آن یک رابطه مکانیکی برقرار می کند برای اینکه به غایت خود برسد. «اگر انسان بخواهد یک کار حکیمانه ای انجام دهد، چون میان علل غیرذاتی و اتفاقی رابطه مصنوعی و ساختگی برقرار می کند تا با غرض خودش جور دربیاید، قبلاً باید یک طرح مصنوعی که در آن طرح روابط مصنوعی و غیر طبیعی گنجانده شده باشد، در ذهن خودش تصور کند. در این طرح انسان خود را بر طبیعت تحمیل می کند» و به همین جهت می توان رد پای او را در طبیعت یافت و نظامات مصنوعی را از نظامات طبیعی جدا کرد و فهمید که غایات مصنوعات، غایات صانع آنهاست و غایات طبیعت غایات خود طبیعت است. و از این راه به صانع آن مصنوع و علت فاعلی آن که انسان باشد پی برد. «غربی ها نیز کانه این طور فکر می کنند که خداوند یک بار می آید عالم را خلق می کند، به این معنا که ذرات پراکنده ای که در ذات خودشان سرگردان و حیرانند می آفریند، بعد اینها را به عنوان مصالح بکار می برد.^{۲۴} در حالی که وجود طبیعت عین نظم آن است، نظم ذاتی آن است، هویت طبیعت همین سلسله طولی و عرضی آن است، همین مراتب بالا و پایین و راست و چپ است.

بررسی اشکالات هیوم

بدین ترتیب دید ما نسبت به موضوع تغییر می کند و معلوم

هست. زیرا غایت حقیقی همان علت حقیقی است. نه اینکه غایت امری باشد که در فاصله زمانی آینده از طبیعت قرار گرفته باشد.

۶- اما اینکه این عالم کاملترین عالم است یا نه، از طریق برهان نظم قابل اثبات نیست، بلکه از طریق شناخت حق تعالی و صفات کمالیه اوست. هیچکس از راه برهان نظم نگفته است که این عالم کاملترین عالم ممکن است. «حتی بسیاری از کسانی که به این دلیل نظم اعتراف دارند منکر «لیس فی الامکان ابداع ممالک» هستند... کسانی که آن مطلب را اثبات می کنند از طریق اصول حکمت الهی و اصول فلسفی است، نه از راه برهان نظم»^{۲۹}.

تجربی بودن برهان نظم چگونه است؟

تا اینجا مبانی فلسفی این برهان و نقد ایرادهای هیوم بیان شد. مسأله دیگری که مورد بررسی استاد قرار گرفته، تجربی بودن برهان نظم است. وقتی گفته می شود برهان نظم برهانی تجربی است به چه معنا است؟ درست است که این برهان از راه مطالعه طبیعت حاصل می شود، اما این مطالعه چگونه است؟ «آیا همانطور است که وقتی یک پزشک صدبار یک نوع بیماری را دید و علتش را بدست آورد، در دفعه صدویکم هم که آن بیماری را می بیند علتش را کشف می کند؟ آیا مقصود از تجربه، به این صورت است؟ اگر بخواهد اینطور تجربی باشد، یک بار هم تجربه نشده است.»^{۳۰}

برهان حکمت، برهانی است مرکب از تجربه و عقل. البته در هر تجربه ای حتی تجربه یک پزشک هم نوعی استدلال قیاسی نهفته است. «ولی در اینجا می خواهیم یک چیز علاوه بر آن بگوییم، و آن این است که تجربه ای که انسان در مورد طبیعت دارد، همان تجربه ای است که حکما می خواهند.»^{۳۱} این تجربه با توجه به امور زیر صورت می گیرد:

الف: «طبیعت به امر بالقوه و امر بالفعل تحلیل می شود، به ماده و صورت. طبیعت حالت شدن را دارد و از حالت بالقوه به حالت بالفعل می رسد. در حالت بالقوه امکانات متعدد دارد. هزار راه به روی او باز است، می تواند یکی از آن راهها را انتخاب کند. تجربه نشان می دهد که طبیعت در میان راههای ممکن همیشه آن را انتخاب می کند که به غایت و کمالش منتهی می شود. حتی اگر از مسیر خودش منحرف کنیم

طبیعت از درون خودش خود را به پیش می برد و تشبه به علت پیدا می کند.

۴- با این بیان اشکال دیگر هیوم نیز موضوعیت خود را از دست می دهد. هیوم گفت که از کجا که نیروی درونی در ماده وجود نداشته باشد که لازمه آن نیرو و نظم و سامان یافتن تطورات ماده است؟ «ما می گوئیم: اتفاقاً غیر از این چیزی نیست. همان که شما خیال می کنید اشکال است، همان عین حقیقت است.» این بیان استاد، اشاره به یکی از مباحث مهم فلسفه است که علت مباشر و قریب حرکات طبیعی خود طبیعت است. این حرکات همه معلل به نیرو و قوه ای هستند که در خود شیء است و به آن طبیعت می گویند. جوهر طبیعی متجدد بالذات است و از این جهت معلل به علتی خارجی است. یعنی ماورای طبیعت، طبیعت را متجدد بالذات آفریده است.^{۲۷}

از ایرادات اصلی اشکال کنندگان بر این برهان این است که چگونگی دخالت ماورای طبیعت در طبیعت را مبهم می گذارند و تبیین نمی کنند. فکر می کنند که خداوند و طبیعت دو موجود هم عرض می باشند. اگر طبیعت در طول ماورای طبیعت دیده می شد، برخورد آنها با موضوع تفاوت پیدا می کرد. ماورای طبیعت دو نقش در طبیعت دارد: یکی این است که طبیعت را از قوه به فعل می رساند و به سوی غایات خودش حرکت می دهد، نقش دیگر این است که طبیعت غایت داشتن خودش را مدیون وجود ماورای طبیعت است.

۵- یکی از اشکالات هیوم این بود که اگر این دلیل قابل قبول باشد، حداکثر دلیل می شود بر اینکه عالم صناعی مانند انسان دارد، در حالی که مطلوب ما عالم و قادر غیر منتهای است.

گفتیم که این دلیل مبنی بر مشابَهت نیست. در عین حال، علم و قدرتی متناسب با همین عالم طبیعت اثبات می شود و این اشکال برهان نمی باشد. «کسی هم دلیل نظم را برای اثبات همه صفات کمالیه پروردگار نمی آورد... دلیل نظم فقط دلالت می کند که طبیعت مسخر ماورای خودش است، ولی نه مسخر به معنی مقهور و مجبور، مسخر به معنای عاشق بودن برای معشوق.»^{۲۸}

البته این به معنای ظنی بودن و غیر یقینی بودن برهان نیست. ما می خواهیم دریابیم که طبیعت وابسته و متکی به ماورای خود است، وابسته به غایتی است که علت او نیز

به راه خودش برمی گردد. این تجربه غایت داشتن خود طبیعت را نشان می دهد. ما طبیعت را تجربه کرده ایم، نه خدا را. طیب بیماری را با علت بیماری تجربه می کند. اما در اینجا علت طبیعت در تجربه ما نیست. فقط طبیعت است که مورد تجربه ماست. ما طبیعت را تجربه می کنیم، نه از راه علت فاعلی. برهان نظم به علت فاعلی مربوط نیست، به علت غایی مربوط است.^{۳۲}

ب: آنجا که هیوم فکر می کرد در برهان نظم از شباهت بین طبیعت و فعل انسان استفاده شده، علاوه بر اینکه دیدیم شباهت ممکن نبود، یک تفاوت دیگر نیز وجود داشت: تجربه انسانی از تجربه شیء است با علت فاعلیش، اما اینجا تجربه شیء است با علت غاییش. یعنی طبیعت را از نظر آینده تجربه می کنیم، نه از نظر گذشته. علت فاعلی ما سبق شیء است و علت غایی آینده آن است.^{۳۳}

دوباره یاد آور می شویم که غایت داشتن را به معنای حکیمانه و فلسفی آن در نظر بگیریم، نه به معنای کلامی آن. غایت مربوط به خود طبیعت است، نه فاعل طبیعت. در صنع بشری است که غایت مربوط به خود انسان است. نقطه اتکای این نگرش همان پذیرش قوه و فعل در طبیعت است. این مهمترین امر در برهان نظم از موضع حکیمانه آن است. این است که اگر عالم طبیعت فقط یک شیء باشد، به حکم طبیعی بودن جنبه بالقوه و بالفعل دارد و شدن و حرکت دارد و شوق به کمال و غایت او را به پیش می راند و ما در همان یک شیء هم می توانیم حرکت به سوی غایت را در او تجربه کنیم. و بدین لحاظ است که حرکت های عرضی و قسری و اتفاقی چندان مورد توجه قرار نمی گیرد، آنچه مورد توجه است این است که آیا طبیعت در مجموع حرکت های خود به جستجوی غایات خود هست یا نه. این است که تعبیر قرآنی «اتقان صنع» بیشتر به حقیقت مطلب نزدیک تر است تا نظم.

ج: با توجه به این نگرش است که نظم در اشیاء دیگر یک امر نسبی نیست. به تعبیر دیگر، نظم اشیاء مانند شکل اجسام نیست. جسم به هر صورتی که درآید باز هم شکلی دارد. و به هر شکلی که درآید فقط نیازمند به علت فاعلی است و نیازی به غایت و نظم ندارد. بعضی چنین برداشتی از نظم دارند. معلوم است که اینها چنین نظمی را از نظر رابطه شیء با علل گذشته اش

حساب می کنند، یعنی با علل فاعلی.^{۳۴} یعنی می گویند بالاخره در عالم رابطه علت و معلول حاکم است و هر شکلی که اشیاء به خود بگیرند، نوعی نظم است و آن هم ناشی از علت فاعلی است. اما برهان نظم نظر به غایت دارد، می خواهد بگوید اشیاء در حرکت خود غایات خود را جستجو می کنند، نه هر غایتی را.

د: در اینجا به یکی از مطالب اساسی در بیان استاد می رسمیم: «تفاوت اصلی بین تفکر فیلسوف الهی با مادی در پذیرش یا انکار علت فاعلی نیست. آنها هم می گویند اشیاء علت فاعلی دارد، ولی سلسله علل به علت ختم نمی شود. تفاوت عمده در انکار علت غایی است. اساس فلسفه مادی این است که شیء با آینده اش هیچ گونه ارتباطی ندارد. از نظر فلسفه مادی، حوادث که رو به جلو می روند همیشه فقط از پشت سر رانده می شوند و بس ... مثل جسم جامدی که به قسر و به صورت صنع بشری به حرکت درآید ... ما منکر علت فاعلی نیستیم، بلکه می گوئیم آینده در گذشته اش اثری می گذارد که گذشته او را به فعل می کشاند.»^{۳۵}

بدین صورت، می بینیم که یکی از اصول ما دیگرایانه، در سیر فلسفه مغرب زمین تثبیت می گردد. اگر هیوم خود ظاهراً فیلسوفی ضد خدا نیست، اما نظر او به طبیعت نظر به یک موجود بی آینده است که غایت ندارد. اساس این نظر مابعدالطبیعه ای است که اصول قطعی خود را از دست داده است، و یا بهتر است بگوئیم بدون مابعدالطبیعه شده است.

نظری اجمالی به حساب احتمالات

با توجه به این مطالب، شیوه استفاده از حساب احتمالات هم در این برهان قابل تأمل است. از جنبه علت فاعلی، طبیعت به هر شکلی که درآید باز هم علتی دارد، شکل فعلی همان قدر امکان پذیر است که اشکال دیگر. به همین جهت احتمال انتخاب هر شکلی از ناحیه علت فاعلی هست. در این صورت، استفاده از حساب احتمالات جا دارد. اما از حیث علت غایی چنین نیست، یک راه بیشتر روبروی طبیعت قرار نگرفته است و یک غایت حقیقی بیشتر ندارد. فاعل بر سر راه های مختلف از نظر آینده قرار ندارد که بخواهد طبیعت را به هر کدام طرف که خواست، بکشاند. اصولاً فاعل، به معنای انسانی انتخاب، بر موضع انتخاب قرار نگرفته است. چنین

سامان یابد. به تعبیر دیگر، دنبال این هستند که آیا این نظم موجود به خارج از ذات منتسب است یا به خود ذات طبیعت، و فکر می کنند که اگر احتمال داشته باشد که این نظم درون ذاتی باشد، دیگر نیازی به خدا نیست. و این بینش ناشی از همان دو خطای ذکر شده است: اول اینکه اینها در جستجوی علت فاعلی هستند؛ دوم اینکه نظم در طبیعت را مانند نظم مصنوع انسانی می بینند که نظم آن از خارج اعمال می شود.

۲- در کتاب علم و دین می خوانیم که: «دل سپردن به غایات، قرن‌ها توجه اهل علم را از علل مکانیکی یا طبیعی منحرف ساخته و مانع رشد رهبردی که صفت ممیزه علم جدید است، گردیده بود. در قرن هفدهم، توفیق شایانی در عطف توجه به تبیین توصیفی و علل فاعلی به جای علل غایی به دست آمد.»^{۳۷}

این مطلب از جهت آنچه در تاریخ علم اتفاق افتاده یک حقیقت است. اما آنچه قابل تأمل است این است که چرا این منکرین، علل طبیعی و مکانیکی را در تقابل با علل غایی دیدند. آیا ناشی از همین فکر نبود که تصور می کردند کسی از بیرون اشیاء، غایاتی را بر آنها تحمیل می کند؟ علل غایی، عللی فلسفی هستند، و علل طبیعی، علل تجربی می باشند که در فلسفه علل معده به شمار می روند. این دو قابل جمعند. آیا اگر ما توانستیم علل طبیعی اشیاء را کشف کنیم، نشان داده ایم که علل غایی در کار نیست؟

۳- اصل اصالت تعین (جبرانگاری) که تحولات جهان را مبتنی بر حرکات بدون اراده اشیاء می دانست، معارضه اصلی آن با غایت انگاری در حوادث بود. به عبارت دیگر، می گفت که مبدأ حرکات و تحولات اشیاء درون طبیعت است، نه بیرون آن. و همین اصل بیشتر مبنای تفکر هیوم در رد برهان نظم قرار گرفت. این اصل بیشتر به وسیله فیزیکدانانی مانند نیوتن و لاپلاس مطرح گردید و اصلی علمی بود، نه فلسفی. اما هم این فیزیکدانان و هم فلاسفه تجربه گرا، از این اصل این نتیجه را گرفتند که نمی توان برای اشیاء غایت قائل شد و حرکات عالم نتایج جبری عوامل طبیعی قبل است.

فیزیکدانان جدید، مانند هاینرگ، اصل عدم تعین را در مقابل آن اصل مطرح کردند و جبرانگاری قرون گذشته را مردود دانستند. اینها نیز که از طریق تجربه و در فیزیک به این اصل رسیده بودند، جهان را بیشتر به یک ارگان زنده تشبیه می کردند

انتخاب و اختیاری مربوط به انسان است که می خواهد از اشیای بیرون از خودش برای رسیدن به مقصد خودش برگزیند. پیش فرضهای قبلی را به خاطر بیاوریم که فاعل جهان، فاعل بالقصد نیست و نظر به سافل ندارد.

پس نمی توانیم برهان نظم را بر حساب احتمالات مبتنی کنیم. استاد در آخر همین درسها مسأله حساب احتمالات را به اجمال مطرح می کنند و احتمال تصادفی بودن نظم موجود را بررسی کرده و در آخر می فرمایند: «مسأله نظام تدریجی و آن توجیه ساده احتمالات، به شکلی که آنها (مخالفین برهان نظم) می گفتند، حتی در فرض تکامل تدریجی هم بیان تمامی نیست...»^{۳۸}

این مطلب در جواب کسانی است که می گویند نظم عالم خلق الساعه نیست که بتوانیم بگوییم احتمال تصادف کم است و نظم موجود در طول میلیاردها سال شکل گرفته و این امر زمان زیادی را در اختیار قرار می دهد که جهان فرصت داشته باشد در سیر تکوین خود اشکال مختلفی را آزمون کند و به نظم مطلوب فعلی برسد. خلاصه، چون زمان بسیار طولانی در اختیار داریم، احتمال تصادفی بودن نظم موجود، بالاست. در حقیقت کسی که می خواهد از حساب احتمالات، چه برای اثبات و چه برای انکار، استفاده کند، باید با این پیش فرضها وارد شود:

اولاً: اشیاء نسبت به آینده بی تفاوت هستند.

ثانیاً: فاعل در مقابل راههای متعدد قرار دارد و هر کدام را می تواند برگزیند.

ثالثاً: هدف اثبات علت فاعلی است، نه غایی.

رابعاً: اشیاء به هر شکلی که در آیند، بالاخره همان هم نظمی است.

ملاحظات پایانی

۱- به نظر می رسد که مشکل بزرگ در برهان نظم، نزد بعضی از افراد، حکومت این بینش است که به تعبیر خود استاد، می خواهند خدا را در مجهولات عالم جستجو کنند. چه بعضی از مثبتین وجود خداوند و چه منکرین و چه کسانی که از حساب احتمالات در اثبات یا انکار استفاده می کنند، همه در پی آنند که ببینند کجای کار طبیعت در روند عادی و علمی خود می لنگد که آنجا نیازمند به دخالت یک دست غیبی باشد تا روند کار جهان

۶. همان، ص ۴۹.
 ۷. همان، ص ۵۵.
 ۸. همان، ص ۵۶.
 ۹. توحید، ص ۳۵.
 ۱۰. توحید، ص ۳۷.
 ۱۱. همان، ص ۴۰ و ۴۱.
 ۱۲. همان، ص ۴۹.
 ۱۳. همان، ص ۵۳.
 ۱۴. مقالات فلسفی، ج ۲، ص ۲۳۷.
 ۱۵. همان، ص ۲۴۴.
 ۱۶. این اشکالات از صفحه ۱۱۸ به بعد جلد سوم درسهای الهیات شفا طرح شده است.
 ۱۷. همان، ص ۴۶.
 ۱۸. همان، ص ۵۰.
 ۱۹. همان، ص ۵۲.
 ۲۰. همان، ص ۵۲.
 ۲۱. همان، ص ۵۳ و ۵۴.
 ۲۲. همان، ص ۵۵.
 ۲۳. همان، ص ۵۶.
 ۲۴. همان، ص ۹۰.
 ۲۵. همان، ص ۱۲۴.
 ۲۶. همان.
 ۲۷. حرکت و زمان، ج ۱، ص ۲۹۴.
 ۲۸. درسهای «شفا»، ج ۳، ص ۱۲۹.
 ۲۹. همان، ص ۱۳۱.
 ۳۰. همان، ص ۱۳۳.
 ۳۱. همان.
 ۳۲. همان، ص ۱۳۴.
 ۳۳. همان، ص ۱۳۵.
 ۳۴. همان، ص ۱۳۷.
 ۳۵. همان، ص ۱۴۱.
 ۳۶. همان، ص ۱۵۰.
 ۳۷. علم و دین، ص ۶۱.

که حرکات آن قابل پیش بینی نیست. در صورتی که آن دانشمندان جهان را شبیه به ساعت و ماشین می دانستند. گرایش این گروه به تشبیه حرکات جهان به موجود زنده و انسان بر این مبنا نبود که این حرکات را ناشی و معلول خود ذات بدانند، بلکه بر این مبنا بود که در مراحل تجربه حرکات طبیعت را قابل پیش بینی نمی دانستند. در عین حال، از همین اصل عدم تعیین همان نتیجه فلسفی گذشته گرفته شد. اینها گفتند علاوه بر اینکه سنخیتی میان علت و معلول نیست، اصل علت غایی نیز قابل تبیین نمی باشد. در واقع از دو اصل متقابل علمی یک نتیجه فلسفی گرفته شد. اینها همه ناشی از رابطه غلطی بود که بین داده های علمی و نتایج فلسفی برقرار ساخته بودند.

اصل غایت یک اصل فلسفی است. با نگرش فلسفی، اشیاء طبیعی از دو جنبه قوه و فعل تشکیل شده اند و اشیاء، طلب کننده غایات خویش هستند. طبیعت یک شدن مستمر از نقص به کمال می باشد. این مظاهر طبیعت و اطوار گوناگون آن، همه حکایت دلدادگی عمیق اشیاء به کمالات خود و کمال مطلق است. درست است که در اینجا سخن از نظم است و بحث، بحث عقلانی است، اما همین بحث در نزد فیلسوف الهی بدین جا که می بینیم ختم می شود. حقیقت ما سوی الله کشش و سیر به سوی اوست، جذب طبیعت به ماورای طبیعت است. این عالم شبیه روح خود فیلسوف الهی است. این همه مباحثه ها و کوششهای عقلانی و قدمهای استدلالی، حکایت عشق به حق است. در آن مرتبه و مقام از این داد و ستدها و کوشش و کششها دیگر خبری نیست، آنجا همه آرامش و سکون است. آنجا دیگر دار تزاحم نیست، آنجا بوسه بر دست عاقلانی خواهیم زد که عاشق پیشه اند، عقلشان ظهور عشقشان است و عشق باطن عقل. و همین داستان روح بزرگ استاد شهید ما مطهری است.

پاورقیها:

۱. شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۷۳.
 ۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ اول، ج ۵، ص ۳۹.
 ۳. همان، ص ۴۸.
 ۴. همان، ص ۴۸.
 ۵. همان، ص ۴۹.

