



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 15, Issue 1, No.31, Spring & Summer 2024 pp.95-112

Receive: 24/06/2024

Accepted: 31/08/2024

Analyzing Expressions of the Design Argument and Answering Doubts Attributed to it Based on the Type of Logical Reasoning

Shokooh Moazzam

Ph. D. Student of Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Tabriz University, Tabriz, Iran
Nrr@Tabriz.ac.ir

Abbas Abaszadeh  *

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Tabriz University, Tabriz, Iran
aabaszadeh@tabrizu.ac.ir

Naser Forouhi

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Tabriz University, Tabriz, Iran
forouhi@tabrizu.ac.ir

Abstract

The design argument is one of the simplest and most common arguments that connects humans to the material world. Since a long time ago, humans have acknowledged the existence of wise and intelligent moderators through thinking about the structure of creatures and their purposiveness. Various expressions of this argument with different degrees of strength and accuracy are seen in the talk of Islamic and Western thinkers who through argument, analogy, or induction and with dependence on partial or general instances of design in nature are trying to prove an intelligent moderator. Correct perception of this argument and a correct analysis of its preliminaries based on intellect can increase its validity and reliability in proving divine moderator and help us to answer the main part of doubts attributed to it. This descriptive-analytical study considers doubts attributed to this argument from an epistemology viewpoint and tries to eliminate and answer them by explaining the position and role of intellect in this argument relying on conditions of various logical reasons, and defending its validity and reliability in proving meta-matter moderator and abrogating materialists' opinion.

Keywords: Order; Intellect; Purposiveness; Science; Divine Moderator.

*Corresponding author

Monazzam, S., Abbaszadeh, A., & Forouhi, N. (2024). Explanations of the proof of order and answers to problems based on the type of logical argument. *Comparative Theology*, 15 (31), 95-112.



2322-3421© University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



10.22108/coth.2024.141952.1912

Introduction

The current research has assessed the design argument and doubts attributed to it. Understanding the position of intellect in this argument and basing its preliminaries on intellectual principles and fundamentals can help us reach a correct perception of this argument and answer doubts propounded by critics. The most important aspect of this study is answering some doubts propounded as a result of the incorrect perception of this design with its various expressions. What distinguishes the current study from other works related to this subject is that it separates doubts attributed to its major and minor aspects by focusing on logical reasoning in terms of argument, induction, and analogy.

Materials and Methods

This study analyzes the design argument and its expressions and tries to answer doubts attributed to this argument relying on conditions of logical reasoning. In the past, two expressions based on similarity and replication in talks of Western philosophers were common and these expressions have received a lot of critiques according to their weakness. While these expressions mainly differ from the design argument in terms of rational reasoning. From an epistemology viewpoint, order isn't from sensory concepts and human senses cannot perceive order directly, but it is an empirical concept, and order of nature can be induced based on experience and by getting help from some intellectual preliminaries. In addition, an intellectual movement from the purposive order of nature toward aware creatures is performed not in terms of analogy and replication with human artifacts but based on intellectual principles like cause-effect suitability.

Research Findings

The most important aspect of the design argument is that the purposive order of the world indicates the intervention of awareness and intelligence in its creation and such an order cannot be explained through unconscious factors including intrinsic characteristics of matter. In this argument, it is claimed that order, harmony, and purposiveness indicate the intervention of intelligence in the combination of the world, nature, and matter and components of the world cannot explain the final order while accepting the natural and intrinsic nature of matter. Therefore, design order should prove that the existence of purpose in the world of nature, and its random emergence refusal indicates that the world moderator has characteristics of science and power. In other words, an intelligent and powerful actor has created the world. Therefore, proving sanity and or god of religions, especially Islam, with all perfection attributes, is not in the scope of this argument. In addition, its validity cannot be questioned; empirical scientific validity is based on the hidden analogy that has accompanied and supported it. Therefore, the design argument has intellectual preliminaries (directly or indirectly).


Discussion of Results and Conclusion

The design argument connects the human mind with beyond physical world relying on relation and logical correlation between purposive order and intellect intervention. On the one hand, the interaction existed between intellect and experience in the design argument, and on the other hand, disability for correct analysis of this relation has caused the creation of expressions of this argument that differ with what is the main purpose of this reasoning under the title of "design order". The design argument is not a sensory argument with all preliminaries originating from sense nor an empirical argument in which induction is performed based on analogy. However, it is an intellectual argument that a person infers the intervention of intellect and intelligence by studying the order of nature in natural creatures. Therefore, real believers would not conclude the existence of a contriver creature in the design argument based on knowing the world as a mechanical one but perceive an intelligent cause based on definite and obvious rules like causality and cause-effect suitability.

تحلیل تقریرهای برهان نظم و پاسخ به اشکالات وارد بر آن بر مبنای نوع حجت منطقی

شکوه منظم، دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

Nrr@Tabriz.ac.ir

عباس عباس زاده* ، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

aabaszadeh@tabrizu.ac.ir

ناصر فروهی، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

forouhi@tabrizu.ac.ir

چکیده

برهان نظم از ساده‌ترین و رایج‌ترین براهینی است که انسان را به ماوراء عالم ماده پیوند می‌زند. انسان‌ها از دیرباز با تعقل در ساختار موجودات و غایت‌مندی آنها به وجود ناظمی علیم و حکیم اذعان کرده‌اند. تقریرهای مختلفی از این برهان با درجاتی متفاوتی از قوت و دقت در سخن اندیشمندان اسلامی و غربی دیده می‌شود که از طریق برهان، تمثیل یا استقراء و با تکیه بر مصادیق جزئی یا کلی نظم در طبیعت درصدد اثبات ناظمی هوشمند است. فهم صحیح برهان و تحلیل درست مقدمات آن بر پایه عقل می‌تواند اعتبار و جاهت آن را در اثبات ناظمی الهی افزایش دهد و ما را در پاسخگویی به قسمت عمده‌ای از اشکالات وارد بر آن یاری رساند. این نوشتار از نگاه معرفت‌شناسی و به روش توصیفی تحلیلی به بررسی اشکالات وارد بر این برهان می‌پردازد و با تکیه بر شرایط انواع حجت‌های منطقی درصدد رفع و پاسخگویی به آنها با تبیین جایگاه و نقش‌آفرینی عقل در این برهان است و به دفاع از جاهت و اعتبار آن در اثبات ناظمی فرامادی و ابطال عقیده مادی‌گرایان می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی

نظم، عقل، غایت‌مندی، علم، ناظم الهی

* مسؤل مکاتبات

منظم، شکوه، عباس‌زاده، عباس، فروهی، ناصر. (۱۴۰۳). تقریرهای برهان نظم و پاسخ به اشکالات بر مبنای نوع حجت منطقی. *الهیات تطبیقی*. ۱۵ (۱)، ۹۵-۱۱۲.



مقدمه

قابل استنتاج است. به علاوه، سیر عقل از نظم غایتمند عالم طبیعت به سمت موجودی آگاه و مدبر، نه از باب تشبیه و تمثال با مصنوعات بشری بلکه برپایه اصول عقلی مانند سنخیت علی معلولی صورت می‌گیرد.

در این نوشتار سعی شده است با تکیه بر تقریر برهان نظم بر پایه وحدت شخصی طبیعی، برخی از اشکالات مطرح شده در اثر فهم ناصحیح مقدمات این برهان که حتی به ارائه تقریرهای متفاوتی از آن منجر شده است، بررسی و به آن پاسخ داده شود و با نگاه معرفت‌شناسانه، سستی و نقاط ضعف آن ایرادات در پرتو نقش‌آفرینی عقل در مقدمات این برهان آشکار شود.

پیشینه تحقیق

مسئله وجود خدا از مهم‌ترین مسائلی است که در کانون اندیشه و معرفت بشری بوده است. نمونه بارز این تکاپوی عقلی در کتاب‌های فلسفی دیده می‌شود. در طول تاریخ، فلاسفه متعلق به مشرب‌های فکری مختلف، به بیان استدلال‌هایی له یا علیه وجود خدا پرداخته‌اند. برهان نظم را می‌توان یکی از کهن‌ترین، روشن‌ترین و سازگارترین برهان با خرد عمومی بشر برای اثبات وجود خدا دانست. از نخستین واقعیت‌هایی که فیلسوفان و جهان‌شناسان بشری به سهولت به آن پی برده‌اند، نوعی هماهنگی و نظم در پدیده‌های طبیعت است. همین نکته باعث شد بسیاری از فیلسوفان باستان، برای عالم نوعی وحدت قائل شوند یا برای همه چیز، اصل واحدی همچون آب، هوا یا آتش را معرفی کنند (غرویان، ۱۳۷۷، ص. ۷۸-۷۹). بر این اساس تلاش اندیشمندان برای جستجوی نوعی وحدت در عالم و تفسیر کثرت‌ها براساس آن را می‌توان قدیمی‌ترین پیشینه برای برهان نظم دانست (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص. ۱۵). فیثاغوریان - یکی از نحله‌های پیش از سقراط - معتقد بودند همه عالم مانند یک نغمه هماهنگ موسیقی

خردورزی درباره خداوند و یافتن پاسخی مناسب برای این سؤال که «آیا خدایی وجود دارد؟» یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های انسان در طول تاریخ اندیشه بوده است. این تلاش عقلی زمینه‌ساز استواری عقاید بر شالوده‌ای محکم و مورد وثوق بوده است تا از گزند شبهات و تهاجمات در امان باشد. در این مسیر، راهیابی اندیشه به سوی خداوند، گاه با استمداد از طبیعت صورت گرفته است. روشن‌ترین و همگانی‌ترین نمونه این رهیافت، مطالعه در نظام‌مندی عالم و راهیابی به ناظم آن است که از آن با عنوان «برهان نظم» یاد می‌شود. در این برهان که تقریرهای مختلفی از آن در سخنان اندیشمندان دیده می‌شود، نظم موجود در عالم طبیعت پلی است که عقل انسان را به سوی ماوراء طبیعت می‌رساند. به تعبیر دیگر، برهان نظم مدعی اثبات ناظمی الهی از طریق شواهد و قرائن پدیدارهای منظم در عالم طبیعت است. این برهان اگرچه به صورت منسجم و مدون در آثار فلاسفه یونان باستان یافت نمی‌شود، پیشینه توجه به نظم طبیعت و ارتباط آن با موجودی ذی‌شعور را می‌توان دید (کاپلستون، ۱۴۰۲، ج. ۴/۱، ۱۳۴، ۲۸۱). متفکران اسلامی نیز از این برهان برای اثبات خدا یا برخی از صفات او بهره جستند. تعاملی که در این برهان بین عقل و تجربه وجود دارد و نیز ناتوانی از تحلیل درست این رابطه سبب پیدایش تقریرهایی از این برهان شده که با آنچه مقصود اصلی از این استدلال با عنوان «برهان نظم» است، تفاوت دارد. شناخت جایگاه عقل در این برهان و ابتدای مقدمات آن بر اصول و مبادی عقلی می‌تواند به درک درستی از این برهان و پاسخگویی به شبهات متقدمان یاری رساند. از نگاه معرفت‌شناسی، نظم از مفاهیم حسی نیست و حواس انسان نمی‌تواند به‌طور مستقیم به درک مفهوم نظم نائل شود؛ بلکه از مفاهیم تجربی بوده و نظم عالم طبیعت برپایه تجربه و با استمداد از برخی مقدمات عقلی

يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره/۱۶۴)، «قطعاً در آفرینش آسمان‌ها و زمین و پی در پی آمدن شب و روز و کشتی‌هایی که در دریا روانند، با آنچه به مردم سود می‌رساند و آبی که خدا از آسمان فرو فرستاده و با آن، زمین را پس از مردنش زنده کرده و از هرگونه جنبه‌ای در آن پراکنده کرده و (همچنین در) دگرگونی بادها و ابرهایی که میان آسمان و زمین مسخّر است، نشانه‌هایی هست برای گروهی که خردورزی می‌کنند». برخی مفسران از این آیه ضرورت وجود و توحید خدا (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج. ۱/۳۹۸) و برخی دیگر ضرورت توحید و قدرت وی را (ماوردی، بی‌تا، ج. ۲۱۷/۱) استفاده کرده‌اند که همگی با تکیه بر نظم اثبات‌شدنی‌اند. حضرت علی(ع) با اشاره به ترکیب طبیعت و هماهنگی و اتقان آن می‌فرماید: «كَفَى بِالْإِتْقَانِ الصُّنْعَ لَهَا آيَةٌ، وَبِمُرَكَّبِ الطَّبَعِ عَلَيْهَا دَلَالَةٌ»، «در اتقان صنع، نشانه‌ای کافی بر خداوند است و در ترکیب طبیعت (اشیاء) دلیل کافی بر او وجود دارد» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج. ۱/۲۱۱). در گفتاری منتسب به امام صادق(ع) نیز درباره دلالت نظم و اتقان موجود در جهان بر وجود خداوند چنین آمده است: «ای مفضل، نخستین عبرت و دلیل بر خالق - جلّ و علا - هیئت‌بخشیدن به این عالم و گردآوری اجزا و نظم‌آفرینی در آن است؛ از این رو، اگر با اندیشه و خرد در کار عالم نیک و عمیق تأمل کنی، هرآینه آن را چون خانه و سرایی می‌یابی که تمام نیازهای بندگان خدا در آن آماده و گرد آمده است. اینها همه دلیل آن است که جهان هستی با اندازه‌گیری دقیق و حکیمانه و نظم و تناسب و هماهنگی آفریده شده است. آفریننده آن یکی است و او همان شکل‌دهنده، نظم‌آفرین و هماهنگ‌کننده اجزای آن است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۳/۶۱). در

است و بر آن نظمی کلی حاکم است. مشاهده این نظم دقیق آنان را بدانجا کشاند که به‌صراحت اعلام کردند اشیاء همان اعدادند (کاپلستون، ۱۴۰۲، ج. ۱/۴۴). در سخنان سقراط نیز نگاه غایت‌انگارانه به جهان طبیعت دیده می‌شود (کاپلستون، ۱۴۰۲، ج. ۱/۱۳۴). افلاطون نیز نه تنها در اجسام و اشیای مادی عالم محسوس قائل به نظم بود، در عالم بالا (عالم مُثُل) نیز نظم را حاکم دانست و نظم این عالم را اثری از نظام عالم بالا به شمار آورد (کاپلستون، ۱۴۰۲، ج. ۱/۲۸۱). توجه به نظم عالم به‌عنوان یکی از راه‌های خداشناسی در آثار فلاسفه و متکلمان اسلامی مانند کندی، ابن‌رشد، ابوبکر باقلانی، ابوحامد غزالی، فخر رازی، عضدالدین ایچی، فخر رازی و تفتازانی نیز دیده می‌شود. گرچه برخی از فلاسفه اسلامی در اثبات ذات واجب از این برهان بهره نگرفته‌اند، نظم جهان را در مسئله علم و حکمت الهی و در بیان آموزه‌هایی چون عنایت و نظام احسن به کار برده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۸۸-۹۰). همچنان که برخی از آنها از به کار بردن نظم برای اثبات اموری دیگر نیز غفلت نکرده‌اند؛ برای مثال، حکیمان مشاء از مشاهده افعال متکثر و هماهنگی موجود در گیاهان و حیوانات که مستند به عناصر مادی درون گیاه و حیوان نیست، نفس نباتی و حیوانی را ثابت کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۸/۲۶) و شیخ اشراق از این هماهنگی عالمانه و مدبرانه به اثبات ارباب انواع پرداخته است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱/۴۵۳). این جریان در طول قرون و اعصار ادامه یافت و الهیون با استفاده از نظم موجود در عالم طبیعت به اثبات خدا یا برخی از صفات او پرداختند. در کتاب آسمانی قرآن کریم و احادیث پیشوایان اسلام نیز از انسانها دعوت شده است که با تأمل و تفکر در نظم حاکم بر هستی به وجود خداوند علیم و حکیم، آگاهی یابند. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا

تراپ پور اشاره کرد. آنچه مقاله حاضر را از سایر آثار مرتبط با این موضوع متمایز می‌سازد این است که با تفکیک اشکالات وارد بر صغری و کبری و نیز با تمرکز بر نوع حجت منطقی از حیث برهان، استقرا و تمثیل به پاسخگویی اشکالات وارد بر این برهان پرداخته است.

مفهوم نظم

معنای لغوی:

نظم در لغت به معنای گردآوردن، پیوست‌کردن و مقارنت‌دادن بین اشیای گوناگون است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۶۸۹/۱۷-۶۹۰؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج. ۳۵/۱۰-۳۶). در مثل، چون دانه‌های مروارید در رشته خاصی قرار گرفته و به یکدیگر پیوست شوند، منظم خوانده می‌شوند (ابن‌منظور، ۱۴۱۰ق، ج. ۵۷۸/۱۲-۵۷۹) و به نخ یا رشته‌ای که آنها را به هم پیوند می‌دهد، «نظام» گویند (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ص. ۱۵۷).

معنای اصطلاحی

آیه‌الله سبحانی در تعریف نظم می‌گوید: «واقعیت نظم در یک پدیده طبیعی، جز این نیست که اجزای مختلفی از نظر کیفیت و کمیت گرد هم آیند، تا در پرتو همکاری اجزای آن، هدف مشخص تحقق یابد» (سبحانی، ۱۳۷۵، ص. ۷۳). آلستون نیز نظم را به تناسب یا هماهنگی هدفدار تعریف کرده است (Alston, 1967, p. 84). با دقت در تعاریف ارائه‌شده از مفهوم نظم، به سه عنصر مؤلف‌بودن، هماهنگی و هدفداری پی برده شد.

اقسام نظم

نظم را به انحای مختلف تقسیم کرده‌اند. به اعتباری به سه قسم استحصانی یا زیبایی‌شناختی (Acsthetical)، علّی و معلولی (Causal) و نظم غایی یا هدفمندانه

مکتوبات دینی سایر ادیان الهی نیز برای شناخت خداوند به نظم عالم استناد شده است؛ برای مثال، در مزامیر عهد قدیم آمده است: «آسمان‌ها شکوه خداوند را به نمایش می‌گذارند و این آسمان نشان‌دهنده دست خداوند است» (مزامیر، ۱۹، ۱). همچنین در رساله به رومیان آمده است: «هرآنچه در باب پروردگار می‌توان دانست، برای ما آشکار است؛ زیرا او آنها را به ما نشان داده است. از زمان خلق جهان، قدرت ذاتی و ماهیت الهی او، اگرچه نادیدنی است، از طریق موجوداتی که او ایجاد کرده، قابل درک شده است» (رساله به رومیان، ۱۹، ۱-۲۱). و او همان شکل‌دهنده، نظم‌آفرین و هماهنگ‌کننده اجزای آن است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۱/۳). در مکتوبات دینی سایر ادیان الهی نیز برای شناخت خداوند به نظم عالم استناد شده است؛ برای مثال، در مزامیر عهد قدیم آمده است: «آسمان‌ها شکوه خداوند را به نمایش می‌گذارند و این آسمان نشان‌دهنده دست خداوند است» (مزامیر، ۱۹، ۱). همچنین، در رساله به رومیان آمده است: «هرآنچه در باب پروردگار می‌توان دانست، برای ما آشکار است؛ زیرا او آنها را به ما نشان داده است. از زمان خلق جهان، قدرت ذاتی و ماهیت الهی او، اگرچه نادیدنی است، از طریق موجوداتی که او ایجاد کرده است قابل درک شده است» (رساله به رومیان، ۱۹، ۱-۲۱).

با بررسی پیشینه این پژوهش در دوران معاصر، تحلیل و تبیین برهان نظم را در کتاب‌هایی مانند علل‌گرایش به مادگیری (مطهری، ۱۳۹۶، ص. ۱۳۶-۱۵۶)، محاضرات فی الإلهیات (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص. ۲۱-۲۹) و تبیین براهین اثبات خدا (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۲-۴۰) می‌توان یافت. علاوه بر این مقالات متعددی به بررسی این برهان و پاسخ به انتقادهای وارد بر آن پرداخته‌اند که برای نمونه، می‌توان به مقاله «جایگاه یقین در برهان نظم» نوشته علی ربانی گلپایگانی، «بررسی برهان نظم از منظر اندیشمندان اسلامی معاصر» اثر جواد پورروستایی و «برهان نظم» نوشته مهدی

علت فاعلی با معلول (نظم علی). ۲. نظم ناشی از ربط علت غایی با معلول (نظم غایی). ۳. نظم ناشی از علل قوام یا ارتباط داخلی اجزای یک شیء با یکدیگر (نظم داخلی). قسم آخر با قسم اول و دوم نیز قابل جمع است. مراد از علت در برهان نظم علت غایی است نه علت فاعلی؛ چون علت فاعلی طبیعی هرگز نمی‌تواند ما را به ماوراء الطبیعه برساند و وجه آن این است که در فاعل‌های طبیعی تسلسل محال نیست و می‌توان سلسله علل فاعلی طبیعی را به صورت نامتناهی فرض کرد؛ به همین دلیل است که ماتریالیست‌ها می‌توانند وجود نظم را در عالم بپذیرند؛ اما در عین حال به موجودی ماوراء طبیعت معتقد نباشند. استاد مطهری در این باره گفته است: «معنی نظمی که در باب خداشناسی به کار می‌رود، نظم ناشی از علت غایی است، نه نظم ناشی از علت فاعلی. نظم ناشی از علت فاعلی جز این نیست که گفته شود هر معلول و اثری، فاعل و مؤثر لازم دارد، قهراً اگر آن هم، معلول علت دیگری باشد و آن علت هم، معلول علت دیگری باشد و همین‌طور، خواه‌ناخواه یک نظمی در میان آنها موجود است، یک نظم زنجیره‌ای. این نظم دلیل بر وجود خدا نخواهد بود؛ ولی نظم ناشی از علت غایی به این معنی است که معلول، وضع و حالتی دارد که از وجود انتخاب در علت حکایت می‌کند؛ یعنی وضع و حالتی داشته که می‌توانسته است معلول را به شکل‌های دیگری به وجود آورد؛ ولی برای منظور خاصی که داشته است آن را به یک شکل معین موجود کرده است. پس بلید در ناحیه علت، شعور، ادراک و اراده وجود داشته باشد که هدف را بشناسد و وسیله‌بودن این ساختمان و این وضع را برای آن هدف تمیز دهد و این معلول را برای آن هدف بوجود آورد. اصل علت غایی در جایی ممکن است واقع شود که یا خود آن علتی که این معلول را به وجود آورده، دارای شعور و ادراک و اراده باشد یا آنکه اگر خود فاعل، دارای شعور و ادراک و اراده نیست، تحت تسخیر و تدبیر اراده یک فاعل بالاتری

(Telcolog) تقسیم می‌شود. تفاوت گونه‌های یادشده نظم در این است که در نظم استحسان، تنها چیزی که مدنظر است، زیبایی ساختاری و صورتی پدیده است؛ ولی اینکه نظم موجود اصولاً فاعل و سببی دارد یا نه و اگر دارد، آگاه و هدفدار بوده است یا نه، شایان توجه نیست. آنچه در نظم علی و معلولی مدنظر است، این است که هر معلوم یا حادثه‌ای وابسته به علتی است که بر آن تقدم وجودی داشته و سبب پیدایش آن شده است؛ اما اینکه آن علت و سبب دارای آگاهی و اختیار بوده است یا نه، در چنین نظمی موضوعیت ندارد؛ ولی در نظم غایی تنها وجود سبب و علت پیدایش پدیده، مدنظر نیست؛ بلکه عنصر آگاهی و اختیار نیز در آن دخالت دارد؛ زیرا از میان صدها یا هزارها ارتباط احتمالی میان اجزای یک پدیده، تنها یکی از آنها می‌تواند به تحقق هدف و غایت ویژه‌ای که بر آن پدیده مترتب است، منجر شود؛ بنابراین سبب فاعلی چنین نظمی باید آگاه و انتخابگر باشد. به اعتباری دیگر، می‌توان آن را به نظم اعتباری، نظم صناعی و نظم طبیعی (تکوینی) تقسیم کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۳۰). نظم «اعتباری» مثل صف سربازان، نظم «صناعی» همچون مصنوعات بشری و نظم «تکوینی» مانند نظم موجود در عالم موجودات طبیعی. در دو قسم اول نظم بر مدار وحدت و ربطی اعتباری است؛ اما در نظم تکوینی، وحدت و ربط حقیقی بر مدار تکوین، یافت می‌شود که این ربط وجودی مرهون پیوند علی و معلولی اجزای آن است. به‌طور کلی، اموری که با هم پیوند علی و معلولی ندارند، هیچ‌گونه نظم حقیقی برای آنها نسبت به هم نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۳۰-۶۰)؛ بنابراین، در اینجا منظور از نظم، نظم تکوینی و طبیعی است که رابطه و ترتیب حاکم بر اجزای یک پدیده امری طبیعی و تکوینی است نه ناشی از قرارداد یا ترکیب صناعی. این نظم به سه گونه تصورپذیر است: ۱. نظم ناشی از ربط

باشد که او را تدبیر می‌کند و به سوی هدفش هدایت می‌کند. نظمی که در عالم وجود دارد و دلیل بر وجود خداوند است، همین نظم است» (مطهری، ۱۳۷۴، ج. ۸۶/۴).

حاصل کلام شهید مطهری این است که ایشان از دو نظم سخن به میان می‌آورد: نظم فاعلی طبیعی و نظم غایی. نظام ناشی از علل فاعلی طبیعی ما را به منشأ ماورایی عالم نمی‌رساند، مگر اینکه مراد ما از فاعل به اصطلاح فلسفی باشد که در این صورت دیگر برهان نظم نخواهد بود؛ بلکه برهان دیگری می‌شود. نظم دوم، نظم غایی است. نظم غایی به معنای ارتباط میان اجزای پدیده برای رسیدن به هدف و مقصد مشخصی است. کلام ایشان در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم چنین است: «نظام فاعلی علت و معلول می‌تواند در مسائل توحید مورد استفاده قرار گیرد ولی به مفهوم فلسفی علت و معلول نه به مفهوم علمی آن. مفهوم علمی علت و معلول عبارت است از رابطه و پیوستگی وجودی حوادث زمانی که متوالیا یکدیگر را تعقیب می‌کنند و در متن زمان پشت سر یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ اما مفهوم فلسفی آن از یک تحلیل عقلی سرچشمه می‌گیرد که هر حادثه به دلیل علائم امکان، «ممکن» شناخته می‌شود و به دلیل نیاز ذاتی ممکن به علت حدوثا و بقلثا، وجود علتی مقارن و هم‌زمان و محیط بر او کشف می‌شود، سپس آن علت مقارن در میان دو فرض «ممکن» و «واجب» قرار می‌گیرد و بنا بر فرض ممکن بودن، به دلیل امتناع تسلسل در علل مقارنه، وجود واجب در رأس سلسله اثبات می‌شود. از نظر فلسفه، عللی که علوم آنها را «علل» می‌شناسند معدأتند نه علل و به عبارت دیگر مجرا می‌باشند نه ایجادکننده و آفریننده. در این گونه علل، تسلسل - یعنی رشته بی‌نهایت - به هیچ وجه امتناع ندارد» (مطهری، ۱۳۷۴، ج. ۳۰/۵).

مقدمات برهان نظم

برهان نظم از دو مقدمه تألیف یافته که یکی تجربی و دیگری عقلی است. نظم جهان مقدمه نخستین برهان را تشکیل می‌دهد. این مقدمه حسی نیست؛ بلکه مبتنی بر تجربه است؛ زیرا نظم تکوینی، ربط وجودی و ناگسستگی بین دو یا چند چیز است. این نوع نظم قابل درک حسی نیست؛ همان‌طور که قانون علیت از طریق حس درک نمی‌شود. حس صرفاً تعاقبی، همجواری یا تداخل را درک می‌کند؛ اما نظم تکوینی صرف تعاقب، تداخل و مانند آن نیست؛ بلکه پیوند ضروری و ربط لزومی دو یا چند چیز است و ضرورت پیوند و لزوم ربط، هرگز از راه احساس به دست نخواهد آمد؛ بنابراین، صغرای برهان نظم در مدار امور طبیعی را «تجربه» به عهده دارد؛ نه احساس و اگر گاهی از نظم طبیعی به عنوان شیء محسوس یاد می‌شود، برای آن است که فکر با کمک حس آن را اثبات می‌کند؛ نظیر اینکه درباره حرکت چنین گفته شده است که آن را فکر با اعلانت حس ادراک می‌کند؛ البته این مقدمه تجربی خود متضمن قیاس خفی است تا آن را به لحاظ عقلی اعتبار بخشد؛ زیرا تجربه هرگز یقین‌آور نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۷-۲۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۲۲/۳)؛ بنابراین، مقدمات برهان نظم (با واسطه یا بی واسطه) عقلی هستند. درحقیقت، شناخت در تمام علوم طبیعت، بر مبنای استنباط از روی آثار است و ما هیچ‌کدام از قوانین فیزیکی یا شیمیایی را به‌طور مستقیم از تجربه به دست نیاورده و درواقع آنها را بر مبنای استنتاجات عقلی کسب می‌کنیم؛ حتی ماده را نیز از همین طریق می‌شناسیم؛ زیرا آزمایش‌های فیزیکی و شیمیایی فقط خواص و عوارض ماده را به ما می‌نمایند. بیشتر علمای طبیعی عصر حاضر این دیدگاه را تأیید نمی‌کنند؛ اما به قول اینشتین، بهتر است به سخن علمای فیزیک گوش ندهیم، بلکه به عمل آنها نظر افکنیم (گلشنی، ۱۳۷۵، ص. ۴۴۱).

ترسیم‌کنندگان برهان نظم براساس برداشت‌های مختلف از

«حکمای الهی از دیرباز این اندیشه را ابراز می‌داشته‌اند که تمام جهان شخص واحد است، همه جهان در عین اینکه اعضا و اجزای مختلفی دارد، یک واحد است و یک صورت و فعلیت طبیعی دارد و همه قوا و اجزایش وابسته و طفیلی آن صورت واحد است و یک تشخص واقعی دارد» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۵-۱۳۳-۱۳۴).

کبرای برهان: مقدمه دوم برهان نظم این است که هر مجموعه منظمی از حیث هدفمندی، معلول ناظمی آگاه، حکیم و مدبر است. آیه‌الله سبحانی در تلازم منطقی نظم و شعور می‌نویسد: «عقل و خرد به روشنی درک می‌کند که یک نوع رابطه منطقی میان نظم و دخالت عقل یا هماهنگی و آگاهی و نیز هدفداری و شعور وجود دارد و هرگز معقول نیست که بخش نخست از هر یک از این سه معادله بدون دومی پدید آید (سبحانی، ۱۳۷۵، ص. ۷۵-۷۶). بر این اساس، این برهان بر پایه اصل علت و قاعده سنخیت به‌عنوان یکی از ارکان آن چنین تقریر می‌شود:

۱. نظم و هدفمندی جهان پدیده‌ای طبیعی است.
 ۲. هر پدیده‌ای اعم از موجودات عینی و سنن، نظام‌ها و قوانین آنها معلول است.
 ۳. هر معلولی علت و پدیدآورنده‌ای دارد. پس:
 ۴. نظم جهان پدیدآورنده‌ای دارد.
 ۵. هر معلولی باید با علت خود سنخیت داشته باشد.
 ۶. نظم هدفمند عالم باید با علت خود سنخیت و تناسب داشته باشد.
 ۷. نظم هدفمند تنها با علت (ناظم) با شعور، مدبر و هدفدار سنخیت دارد.
 ۸. نظم جهان معلول ناظمی باشعور، مدبر و هدفدار است.
- در گذشته در فلسفه غرب دو تقریر از برهان نظم شایع بوده است:
۱. تقریر مبتنی بر تشابه: تفاسیر کلاسیک برهان نظم

مفهوم نظم و انواع آن، وجود نظم (صغری استدلال) را به صورت‌های مختلف بیان کرده‌اند. با توجه به آنچه درباره‌ی تعریف نظم و مشخصات مجموعه منظم گفته شد می‌توان یکی از بهترین تفاسیر از نظام مندی طبیعت را «طرح‌داری طبیعت» قلمداد کرد. بر پایه این تفسیر عالم طبیعت یک واحد شخصی است که دارای طرح و غایت‌مندی است. وحدت شخصی عالم به سه نحو تصورپذیر است:

الف. تبیین وحدت شخصی بر پایه مکانیسم آن: در این دیدگاه عالم به مانند ماشین بزرگی تصور می‌شود که صانع آن به نحوی آن را طراحی و منظم کرده است که همه اجزا به‌طور خودکار هدف واحدی را تأمین می‌کنند. استاد مطهری این تفسیر را نمی‌پذیرد؛ زیرا بر ماشین‌انگاری جهان مبتنی است و مصنوع خداوند را به مصنوع بشر قیاس می‌کند. چنین برداشتی از وحدت جهان منجر به ارائه تقریرهای تمثیلی از برهان نظم می‌شود و منشأ عمده انتقاداتی که دیوید هیوم بر این برهان وارد می‌کند، به این تبیین برمی‌گردد.

ب. وحدت شخصی براساس ابزارانگاری اشیای عالم: در این دیدگاه غایت‌مندی اجزا براساس دخالت نیروی غیبی تبیین می‌شود. براساس این تبیین، انتظامی در ساختمان جهان به کار نرفته است؛ بلکه دائماً دست‌های غیبی در کار جهان مداخله و جهان را اداره می‌کنند. آن اراده‌های غیبی طوری حرکات اجزای جهان را می‌گردانند که به نظر می‌رسد اجزای جهان با یکدیگر هدف واحدی را دنبال می‌کنند. این چنین دیدگاهی اعم از دخالت مستقیم اراده ذات باری و یا دخالت اراده‌های موجودات نامرئی خارج از دایره این عالم نامعقول است.

ج. وحدت شخصی طبیعی یا ارگانیک که در آن عالم به مانند موجود زنده دارای صورت و نفس واحد انگاشته می‌شود که روابط غایی و هدفمند آن را سامان می‌دهد. این انگاره از سایر موارد معقول‌تر است. مطهری می‌نویسد:

نتیجه: طرح و تدبیر عالم طبیعت از جانب خالق
هوشمندی ایجاد شده است.

تقریر تمثیلی نظم در معرض انتقادهای بسیار مهمی
واقع شد. هیوم قوت استدلال‌های تمثیلی را در گرو
تشبیه آثار طبیعت با مصنوعات انسانی دانست و با بیان
اینکه این تشابه به قدری نیست که بتوان حکم یکی را بر
دیگری سـرایت داد، اعتبار آن را در اثبات خداوند نفی
کرد (Hume, 1943, p.144).

۲. تقریر مبتنی بر تماثل: تجربه و آزمون ثابت کرده
است که نظم در مصنوعات بشری مانند خانه، کشتی و
مانند آن، بدون دخالت آگاهی و تدبیر پدید نمی‌آید. سپس
براساس تماثل پنداری بین طبیعت و مصنوعات انسان و
قاعده «حکم الأمثال فیما یجوز و ما لایجوز واحد» مداخله
شعور و تدبیر در نظم جهان استنتاج می‌شود. این تقریر نیز
مورد انتقاد واقع شده است: «چه کسی می‌تواند ادعا کند
جهانی نظام مند باید برآمده از فکر و هنری انسان‌وار
باشد؛ زیرا آن را تجربه کرده‌ایم؟ به کرسی نشاندن چنین
استدلالی نیازمند آن است که ما تجربه‌ای از جهان‌ها داشته
باشیم و صرف اینکه دیده باشیم کشتی‌ها و شهرها برونداد
هنر و اختراع بشری است کفایت نمی‌کند» (Popkin et al., 1956, p. 157).

این دو نوع تقریر عامیانه از برهان نظم مبتنی بر تشابه
و تماثل، با توجه به سستی و ضعف آن، محل اشکالات
بسیاری واقع شده است؛ زیرا تشابه میان دو شیء گواه بر
وحدت حکم آنها نخواهد بود. همان‌طور که بهره‌گیری از
روش تجربه بر پایه تماثل نیز در امر مورد بحث نادرست
است؛ به دلیل اینکه تماثل در جایی می‌تواند مفید یقین
باشد که طرفین از مقوله و طبیعت واحدی باشند تا در
پرتو وحدت طبیعت، بتوان حکم را از مورد تجربه شده به
مورد دیگر انتقال داد؛ در حالی که مورد تجربه در این
تقریر، مصنوع بشری است و مورد شک پدیده‌های طبیعی

در غرب مانند راه هدفداری آکوئیناس و برهان
ساعت‌ساز پیللی، استدلال‌های تمثیلی هستند که بر
شباهت بین مصادیق گوناگون نظم در جهان طبیعت با
مصنوعات بشری تکیه دارند. این‌گونه براهین، مصادیقی
از نظم مشهود در طبیعت را یکی از مقدمات
استدلال خود برمی‌گزینند و سعی دارند ناظمی
هوشمند را از طریق آن اثبات کنند. در این تقریر ادعا بر
این است از آنجا که عالم طبیعت شبیه پیچیده‌ترین
مصنوعات بشری است می‌توان با توسل به قواعد تمثیل،
وجود طراح آگاه و هوشمندی را برای عالم اثبات کنیم.
این تقریر تمثیلی از برهان نظم، طرفداران بی‌شماری در
میان الهیدانان و فیلسوفان متقدم مسیحی داشت. تقریر
ویلیام پیللی نمونه شاخص از این نوع تقریر است که با
توسل به تمثیل ساعت‌ساز برهان نظم را تدوین کرده
است: «جهان مادی به‌طور مشابه، کارکردی پیچیده چون
ساعت را نمایان می‌سازد. هر نشانه‌ای از تدبیر، هر ظهوری
از نظم که در ساعت موجود است، در آثار طبیعت نیز وجود
دارد؛ با این تفاوت که در طبیعت بسیار وسیع‌تر است، به
حدی که قابل تخمین و محاسبه نیست. مرادم این است که
تدابیر طبیعت بر تدابیر صنعت در پیچیدگی و ظرافت و
کمیابی مکانیسم تفوق دارد. حتی می‌توان گفت آثار طبیعت
در تعداد و وجوه اختلاف و تنوع موارد، از مصنوعات بشری
پیشی دارند و آشکار است که در کارکرد مکانیکی و تدبیر و
هماهنگی در جهت غایت، از کامل‌ترین مصنوعات بشری
کمتر نیستند» (Paley, 1864, p. 13). تقریر تمثیلی این
استدلال برپایه مقدمات زیر است:

الف. عالم طبیعت مانند مصنوعات هوشمند بشری
گویای طرح و تدبیر است.

ب. طرح و تدبیر در مصنوعات بشری به‌واسطه
موجودی هوشمند است.

ج. معلول‌های مشابه، علت‌های مشابه دارند.

و تعیین مؤلفه‌های آن یعنی برنامه‌ریزی، سازماندهی و هدفداری به درک معنای روشنی از آن دست یافت.

۲. بی‌معنابودن وجود نظم در جهان

این اشکال با نشانه‌گرفتن مقدمه اول برهان، وجود نظم در عالم طبیعت را بی‌معنا می‌داند. هاسپرز در این باره می‌گوید: «به هیچ معنای مشخصی معلوم نیست که جهان نظام‌وار باشد» (Hospers, 1470, p. 456). او معتقد است این گزاره که «جهان به سامان است» هیچ خبر معینی درباره آن به ما نمی‌دهد؛ زیرا اگر بسته‌ای از مهره‌ها به زمین بیفتند، در هر حال به نحوی سامان خواهند یافت. در این صورت باید هر ترتیبی از اشیا را نظام‌وار دانست؛ بنابراین، نظم جهان بی‌معنا خواهد بود. برخی مانند هیوم بر اثبات‌ناپذیری نظم جهان، استدلال و حسی و تجربی بودن نظم و نیز عدم امکان بررسی نظم در همه پدیده‌های عالم را گواه بر ادعای خود مطرح می‌کنند (دیلمی، ۱۳۷۶، ص. ۸-۴۱) و برخی دیگر حتی بر بی‌نظمی جهان استدلال آورده‌اند. هاسپرز در این باره می‌نویسد: «درست است که پیدایش حیات نیازمند ترکیب دقیقی از شرایط است و (تا آنجا که ما می‌دانیم تنها زمین ایفاکننده این لوازم است)، اما در این همه کراتی که فاقد جنبه‌گاند ترکیب این شرایط وجود ندارد. آیا می‌توان آن را دلیلی علیه نظم و تدبیر به حساب آورد؟» (Hospers, 1470, p. 460)

پاسخ: با توجه به تعریف نظم، هر ترتیبی در عالم حاکی از وجود نظم نخواهد بود؛ بلکه ساماندهی هدفدار از وجود نظم در این عالم حکایت می‌کند. بر این اساس، هرچند نظام‌وارگی همه پدیده‌های عالم محل تردید یا اثبات‌ناپذیر باشد، می‌توان وجود نظم را در بخش عظیمی از عالم از طریق تجربه و با تکیه بر برخی مقدمات عقلی پذیرفت و از این طریق یقین عقلایی و اطمینان قوی نسبت به وجود نظم در عالم را نتیجه گرفت. به‌علاوه برخلاف مدعای هاسپرز انگاره زیست‌مداری عالم دلیل بر

است و وحدت طبیعت منتفی است. بر همین اساس، بیشتر انتقادات واردشده بر این برهان به تقریرهای متفاوتی از این برهان برمی‌گردد که ناقدان به آن استناد کرده‌اند و این‌گونه تقریرها تفاوت ماهوی با برهان نظم به مثابه برهان عقلی دارد. به دلیل اینکه برهان نظم برهانی عقلی بوده است که فرد پس از مطالعه ماهیت نظم در موجودات طبیعی، حکم می‌کند که این هماهنگی و غایتمندی بدون دخالت یک طراح دانا امکان‌پذیر نیست. پاسخگویی به شبهات نظم در پرتو عقل

۱. ابهام در مفهوم نظم

یکی از اشکالات وارد بر هان نظم مبهم بودن مفهوم نظم است. جان هاسپرز می‌گوید: «کلمه نظم چندان روشن نیست. چه بسا چیزی نزد کسی نظام وار می‌کند و دیگری آن را دگرسان می‌یابد، تابلویی که نزد بیننده‌ای سامانمند جلوه می‌کند، نزد دیگری مغشوش می‌کند» (Hospers, 1470, p. 456).

پاسخ: از دیدگاه فلسفی نظم جزء معقولات ثانی فلسفی است که مطابق قول مشهور فلاسفه عروض آنها در ذهن و اتصافشان در خارج است. این دسته از مفاهیم، امور ذهنی صرف و اعتباری محض نبوده است؛ بلکه منشأ انتزاع خارجی دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳۳۲/۱). همچنین، در این سخن هاسپرز خلط مفهوم و مصداق دیده می‌شود. او ابتدا به ذکر ابهام در مفهوم نظم می‌پردازد و اختلاف افراد در مصداق نظم را شاهدهی بر ادعای خویش مطرح می‌کند. در صورتی که صرف چنین اختلافی گویای مبهم‌بودن مفهوم نظم نخواهد بود؛ بلکه عوامل دیگری مانند خطا در تطبیق و اختلاف در انواع مدنظر از نظم می‌تواند منشأ آن باشد. به‌علاوه با فرض قبول ادعای هاسپرز مبنی بر ابهام مفهومی نظم، می‌توان با ارائه تعریف از نظم و بیان مقصود از نوع آن در این برهان

وجود نظم نیست. همچنین، بر فرض پذیرفتن چنین رویکردی لغوبودن وجود کرات دیگر و عدم ارتباط و تأثیر آنها با موجودات زنده هنوز اثبات نشده است.

۳. ابتدای برهان نظم بر قیاس پدیده‌های طبیعی به مصنوعات بشری

جان هیک این اشکال را چنین تقریر می‌کند: «مصنوعات دست بشر نظیر ساعت یا خانه، رهیافت نسبتاً ضعیفی است. جهان شباهت تام و تمامی به یک ماشین عظیم ندارد. براساس همین تمثیل می‌توان جهان را به یک جانور بی‌حرکت بزرگ، نظیر خرچنگی عظیم الجثه یا گیاهی بسیار بزرگ تشبیه کرد. در اینجا است که برهان نظم دچار خدشه می‌شود؛ زیرا این موضوع که سخت‌تان یا گیاهان تابع طرح و تدبیر آگاهانه‌ای هستند، پرسشی است که هنوز دقیقاً به آن پاسخ داده نشده است. تنها اگر بتوان نشان داد که جهان شباهت بالنسبه دقیقی به یک آفریده بشری دارد که می‌دانیم از طرح و نظم خاصی برخوردار است، در این صورت دلیل قانع‌کننده‌ای در دست داریم که به وجود یک مدبر و طراح هوشمند قائل بشویم» (هیک، ۱۳۷۲، ص. ۶۳-۴۶). برپایه این اشکال نتیجه برهان نظم چیزی جز یک تمثیل و مقایسه، آن هم مقایسه عالم طبیعت با مصنوعات بشری نیست و چنین تمثیلی باطل است؛ چون درباره مصنوعات بشر ما در موارد بسیاری از طریق تجربه دریافته‌ایم که بدون مداخله علم، قدرت و اندازه‌گیری و محاسبه پدید نمی‌آیند؛ ولی درباره پدیده‌های طبیعی چنین تجربه‌ای صورت نگرفته است؛ به دلیل اینکه جهان فعلی نخستین عالمی است که ما با آن مواجه شده‌ایم؛ بنابراین، هرگاه از طریق تجربه وجود نظم در عوالم دیگر و صدور آن از ناظمی مدبر و توانا محرز شد، می‌توان از وجود نظم در این عالم وجود ناظم را نتیجه گرفت. هیوم می‌گوید: «اگر خانه‌ای را بنگریم، به جزم و

یقین نتیجه می‌گیریم که آن خانه معمار یا بنایی داشته است؛ زیرا خانه از آن‌گونه معلول‌هایی است که از آن سنخ علت پدید می‌آید؛ اما یقیناً شما نخواهی پذیرفت که جهان چنین شباهتی به یک خانه دارد تا با همان قطع و یقین بتوان علت مشابهی را نتیجه‌گیری کرد یا بگویم شباهت در اینجا تام و کامل است. این ناهمانندی چنان روشن است که نهایت ادعایی که می‌توان کرد جز حدس و گمان بر وجود علتی مشابه چیزی نیست» (Popkin et al., 1956, p. 157). اسپرز نیز با نفی این ادعا که نظم همواره دلالت بر شعور و آگاهی دارد، می‌نویسد: «چه دلیلی وجود دارد که نظم همواره برآمده از تدبیر است؟... چنانکه هیوم گفته است نظم تنها تا آنجا که مشاهده شده که از طرح و تدبیر برآمده، دلیلی بر تدبیر است؛ ولی ما هرگز موجوداتی را که گیاهان، حیوانات و ستارگان را با طرح و نقشه ساخته باشند، ندیده‌ایم. به‌ناچار نمی‌توان نتیجه گرفت اینها برآیند طرح و تدبیرند» (Hospers, 1470, p. 456-457). پاسخ: دلالت نظم و هدفمندی بر ناظم و مدبری آگاه امری عقلی است. به تعبیر دیگر، میان نظم غایی و دخالت شعور رابطه مستقیم برقرار است و خرد بدون وساطت قیاس با صنع بشری، با مطالعه در ماهیت عمل این رابطه را کشف می‌کند؛ بنابراین، اشکال هیوم از تجربه‌گرایی او نشأت می‌گیرد. براساس نگرش او انتقال ذهن انسان از معلول به علت و از معلولات مشابه به علت‌های مشابه براساس تجربه صورت می‌گیرد. در صورتی که الاهیون در برهان نظم براساس ماشین‌وار انگاری عالم، وجود موجودی مدبر را نتیجه نمی‌گیرند؛ بلکه براساس قواعد قطعی و مسلمی مانند اصل علیت و سنخیت علی و معلولی به وجود علتی دانا پی می‌برند. بر این اساس، برهان نظم نه یک برهان حسی است که همه مقدمات آن مأخوذ از حس باشد و نه یک برهان تجربی که براساس تمائل افراد یک طبیعت استنتاج در آن صورت گیرد؛ به دلیل

می‌گوید: «برهان غایت شناخت بسیاری از اعتبار خود را از کف داد — و نزد دانشمندان همه‌اش را — نه از آن رو که داروین آن را باطل ساخت، او چنین نکرد، بلکه از این رو که دیگر هیچ نیازی به داشتن چنین فرضی به نظر نمی‌رسد» (Hospers, 1470, p. 458) هاسپرز با بیان این مطلب که از هزاران سال پیش تئوری‌هایی درباب تکامل آلی وجود داشته است که کوشیده‌اند موجودات حیاتی را بدون توسل به طراح و ناظم تبیین کنند، به بیان نظریه آناکسیمندر درخصوص پیدایی موجودات زنده از دریا و سیر تکاملی آنها به‌صورت موجودات زمین‌زی و نیز دیدگاه بنیاد انواع داروین که براساس آن موجودات زنده از طریق تنازع بقا و ماندگاری اصلح، به‌تدریج از ساده‌ترین تک‌یاخته‌ها تا پیچیده‌ترین پستانداران تکامل یافته‌اند، پرداخته و معتقد است هرچند این نظریه به جای پرداختن به تبیین چگونگی پیدایش موجودات زنده به تشریح راز ماندگاری آنها پرداخت، به‌تدریج شکل‌گیری حیات تحت شرایطی که در دوران زمین‌شناسی «پیش کامبرین» (Pre Cambrian) رخ داده است، بدون کمترین نیازی به استناد به طرح و نقشه تبیین شد (Hospers, 1470, p. 457-458).

پاسخ: پذیرش این نکته که هریک از مواد و عناصر عالم دارای خاصیتی ذاتی است که در سایه ترکیب با سایر مواد پدیده جدیدی حادث می‌شود، منافاتی با برهان نظم ندارد. در این برهان، ضمن پذیرش خاصیت طبیعی و ذاتی ماده ادعا می‌شود نظم، هماهنگی و غایت‌مندی گویای دخالت شعور در ترکیب عالم است و خاصیت ماده و عناصر عالم نمی‌تواند نظم غایی را توجیه کند؛ زیرا نظریه خاصیت ذاتی اثر تک تک اجزا را توجیه می‌کند؛ اما انسجام، هماهنگی و هدفمندی معلول فاعلی است که با شناخت خواص ماده و ترکیب آنها با محاسبه خاص، هدفمندی آنها را تأمین کرده است. به‌علاوه تئوری تکامل تدریجی و دیدگاه‌های مشابه آن صرفاً توصیف‌کننده

اینکه وحدت طبیعت دربارهٔ مصنوعات بشری و عالم طبیعت متفی است؛ بلکه یک برهان عقلی است که فرد با مطالعه ماهیت نظم در موجودات طبیعی به مداخله شعور و آگاهی حکم می‌کند. اصولاً روح هر برهانی به کبرای آن است و اگر حاکم بر آن شرع، تجربه یا عقل باشد، بر همان اساس می‌توان آن برهان را شرعی، تجربی یا عقلی محسوب کرد. با توجه به اینکه مقدمه کبری در برهان نظم از بدیهیات عقلیه است، طبعاً برهان عقلی خواهد بود و ابتدای مقدمه صغری بر تجربه حسی آن را حسی نخواهد کرد.

۴. توجیه نظم براساس ذات ماده

این اشکال به کبرای برهان نظم وارد شده و درصدد است با نفی نیازمندی نظم هدفدار به ناظم با شعور، علت این امر را از درون ماده پیگیری کند. جان هیک این ایراد هیوم را چنین نقل می‌کند: «پس از اعتراف به وجود نظم در طبیعت، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این نظم می‌توانست جز از طریق طرحی آگاهانه به وجود آمده باشد؟ هیوم به‌عنوان نوعی راه‌حل فرضیه اپیکوری را پیشنهاد می‌کند: عالم مرکب از تعداد بی‌شماری از ذرات صغار است که به‌طور تصادفی در حرکت هستند. در یک زمان نامحدود این ذرات صغار ترکیبات متعددی را پیدا می‌کنند و به انواع صورت‌های گوناگون ممکن در می‌آیند. اگر یکی از این ترکیبات، نظم ثابت و معینی را پیدا کند — خواه موقت یا به‌طور دائم — این نظام در طی نظام مناسب، استقرار خواهد یافت و ممکن است کیهان با انتظامی که هم‌اکنون در آن زندگی می‌کنیم، از این ترکیبات ساخته شده باشد» (هیک، ۱۳۷۲، ص. ۶۳). هاسپرز نیز مدعی است انگاره وجود ناظم در صورتی لازم است که تنها راه برای تبیین موجودات زنده دارای نظم و سازواری باشد؛ در حالی که وجود تئوری‌های رقیب نه‌تنها ابطال‌کننده فرض وجود ناظم است، اساساً با وجود آن نیازی به فرض ناظم نیست. او

در این اشکال با ذکر این مطلب که برای انسان امکان تجربه عالم‌های متعدد و قیاس آنها با یکدیگر و رسیدن به این مطلب که عالم موجود برترین عالم ممکن است وجود ندارد، ناتوانی برهان نظم بر اثبات علم، قدرت و حکمت خداوند به نحو اطلاق استنتاج می‌شود. هیوم می‌گوید: «دست‌کم باید اعتراف کنی برای ما غیر ممکن است که با افکار و انظار محدود خود بگوییم که آیا این نظام اگر با سایر نظام‌های ممکن و حتی واقعی مقایسه شود، شامل اشتباهات و خطاهای بزرگ است یا شایسته تحسین و تقدیری شگرف، آیا یک روستایی اگر انئید^۱ (شعر حماسی ویرژیل) برای او خوانده شود، می‌تواند اظهار نظر کند که آن شعر مطلقاً بی‌عیب است، یا مقام شایسته آن را در میان محصولات هوش انسانی معین کند؛ در حالی که وی هیچ محصول دیگری هنوز ندیده است؟» (پاپکین و استرول، ۱۳۷۳، ص. ۲۱۷).

پاسخ: هر یک از براهین خداشناسی برای خود پیامی دارد. مهم‌ترین پیام برهان نظم این است که نظم غایتمند جهان طبیعت، گویای دخالت آگاهی و شعور در پیدایش آن است و این چنین نظمی از طریق عامل ناآگاه اعم از خاصیت ذاتی ماده یا بر حسب تصادف تبیین‌پذیر نیست. مطهری می‌گوید: «ارزش برهان نظم در این حد است که ما را تا مرز ماوراء الطبیعه سوق می‌دهد. این برهان همین قدر ثابت می‌کند طبیعت، ماورایی دارد؛ اما اینکه آن ماوراء واجب است یا ممکن، حادث است یا قدیم، واحد است یا کثیر، محدود است یا نامحدود، علم و قدرتش متناهی است یا نامتناهی، از حدود این برهان خارج است. اینها مسائلی است که بر عهده فلسفه الهی است که با براهین دیگری اثبات می‌کند» (مطهری، ۱۳۹۶، ص. ۱۵۴)؛ بنابراین، چنانچه از طریق سایر براهین عقلی نظیر برهان وجوب و امکان ربط ممکنات به واجب الوجود اثبات شد

چگونگی نظم جهان است نه تبیین‌کننده آن. تی رودرز در این باره می‌گوید: «تکامل چون هر فرایند طبیعی یا تئوری عملی، از نظر دین بی‌طرف است. تکامل مکانیسم‌ها را شرح می‌دهد، نه مفهوم را و برپایه شناخت ترتیب استقرار یافته است و متضمن هیچ استنتاجی درباره آن ترتیب و هدفدار یا بی‌هدف بودن آن نیست (رودرز و فرانک، ۱۳۵۵، ص. ۱۶۱). به علاوه این دیدگاه هنوز دارای ابهامات بسیار است و به فرض پذیرش نمی‌توان آن را به دیده تئوری رقیب که نافی برهان نظم است، نگریست؛ به دلیل اینکه بنابر صحت نظریه تکامل تدریجی می‌توان پذیرفت که مدبر جهان رسیدن به غایت تکاملی جهان را از مسیر تنازع بقا و بقای اصلح طراحی کرده است. داروین در ردی که بر افکار کشیش انگلیسی به نام پازای (Pazai) نوشته است، چنین می‌گوید: «پازای به عبث گمان می‌کند بنیاد انواع به سوی خداشناسی نشانه رفته است. تعالیم این کتاب چیزی جز اندیشه علمی درباره قابلیت تکامل موجودات نیست» (فرهیخته، ۱۳۵۷، ص. ۷۱). خطای ناقدان برهان نظم مثل هیوم و جان هاسپرز تجربی‌انگاشتن نیازمندی نظم غایتمند به ناظم است؛ در حالی که چنین امری حکم جازم و قطعی عقل است و براساس رابطه ضروری نظم و تدبیر احتمال تصادفی بودن نظم جهان را منتفی می‌سازد. روویر در کتاب حیات و هدفداری در این باره می‌گوید: «حیات کار تصادف نبوده است و نمی‌تولند باشد، حیات کار فکری خلاق و مافوق طبیعی بوده ... و هنگامی که خالق لبداع حیات کرده، مقصدی هم برایش معین کرده است که موجودات جاندار ما طی تغییراتی که قسمتی از آنها را لایه‌های زمین‌شناسی حفظ کرده‌اند، به سوی آن روان شده‌اند» (روویر، ۱۳۵۸، ص. ۲۶۳-۲۶۲).

۵. عدم امکان اثبات علم و کمال مطلق خداوند از طریق برهان نظم

¹ Aeneid

پایان‌ناپذیر است. زندگی یعنی پیکار برای بودن. پیکاری که در آن انواع بسیاری منقرض می‌شوند و هر فردی به ناپچار خواهد مرد. مرگی که غالباً با زجر مستقیم همراه است؛ با گرسنگی، سرما، بیماری، یا زنده بلعیده شدن توسط دیگر حیوانات» (Hospers, 1470, p. 461).

پاسخ: این اشکال نیز همانند اشکال سابق بر مبنای انتظار حداکثری از برهان نظم یعنی اثبات خیریت، حکمت و قدرت مطلقه الهی از طریق این برهان شکل گرفته است؛ بنابراین، حتی به فرض پذیرش وجود شرور در عالم طبیعت، مدلول حداقلی برهان نظم یعنی وجود ناظمی باشعور و آگاه همچنان پابرجا خواهد بود و نمی‌توان آن را ناقض برهان نظم تلقی کرد؛ بنابراین، هاسپرز در این سخن خود که می‌گوید: «مردم نظم را تنها نمی‌خواهند، بلکه نظم توأم با خیر را طلب می‌کنند» دچار مغالطه شده است؛ به دلیل اینکه آنچه در برهان مطلوب است، هماهنگی نتیجه با مقدمات برهان است؛ بنابراین، خواست و انتظار مردم را نمی‌توان بر برهان تحمیل کرد. علاوه بر این، اندیشمندان دینی با ارائه تحلیل‌های فلسفی و کلامی از شرور آن را با خیریت، حکمت و قدرت مطلقه الهی قابل جمع می‌دانند. از جمله پاسخ‌های مطرح شده این است که شر امری عدمی است و نیازی به خالق ندارد؛ برای مثال، قدیس آگوستین معتقد است شر امر ایجابی نیست و آنچه به نظر ما شر است، فقط عدم نسبی خیر است. علاوه بر اینکه شرور لازمه جدانشدنی خیرات بوده و نفی شرور اندک عالم مستلزم از بین رفتن خیرهای برتر است. به تعبیر دیگر، شر برای رسیدن به عالی‌ترین خیر ضروری است و نفی این شرور قلیل به شر بزرگ‌تری می‌انجامد که با حکمت الهی سازگار نیست (هیگ، ۱۳۷۲، ص. ۹۳-۹۴، ۱۱۱).

نتیجه

برهان نظم با تکیه بر رابطه و تلازم منطقی میان «نظم غایی» و «دخالت شعور» ذهن انسان را با ماوراء عالم ماده پیوند می‌زند. این برهان در تقریرهای کلاسیک غربی

و نیز مشخص شد نظم حاکم بر هستی فعل اوست، می‌توان در اثبات صفاتی نظیر علم و قدرت مطلق از آن بهره گرفت؛ در نتیجه، اثبات علم و حکمت مطلقه الهی از قلمرو دلالت برهان نظم خارج است.

۶. شبهه شرور و خیرخواهانه نبودن نظم جهان

هیوم در آخرین قسمت انتقاد خود از برهان نظم، یادآور شد استدلال تمثیلی که در آن به کار رفته است، به فرض اینکه وجود ناظمی را ثابت کند، به هیچ‌وجه مشعر به صفات پسندیده‌ای که به آن ناظم نسبت می‌دهند، نیست. او سؤالی را به این صورت مطرح می‌کند: «وقتی کسی محصول — یعنی طبیعت — را مطالعه کند و همه اوصاف ناخوشایند آن، یعنی طوفان‌ها و زلزله‌ها و منازعات یک قسمت طبیعت با قسمت دیگر را مشاهده کند، آیا می‌تواند نتیجه بگیرد آن طرح‌ریزی از یک عقل سلیم و خوب ناشی شده است؟» او با این سؤال خیرخواهانه بودن نظم جهان را نفی می‌کند (پاپکین و استرول، ۱۳۷۳، ص. ۲۲۴). او این اشکال خود بر برهان نظم را به صورت قضیه منفصله چنین مطرح کرده است: «اگر شر در جهان از روی قصد و اراده خداست، پس او خیر مطلق نیست و اگر شر در جهان مخالف با قصد اوست، پس او قادر مطلق نیست؛ پس شر یا مطابق قصد و غرض اوست یا مخالف قصد و غرضش است؛ بنابراین، یا خدا خیر نیست، یا قادر مطلق نیست» (هاسپرز، بی‌تا، ص. ۱۰۸). هاسپرز نیز با طرح این شبهه چنین می‌گوید: «اعتقاد به نظم‌آوری خیراندیش که مراقب مخلوقات خویش بوده و هرگز نپسندیده است که آنان در رنج باشند، همواره سرچشمه اصلی نظم باوری بوده است. اگر مردم می‌پنداشتند طراح جهان بدخواه است، این سان به برهان نظم نمی‌گراییدند؛ به هر روی، باورداشت ناظم مهربان چندان توان استقامت در برابر پروسه تکاملی را ندارد؛ زیرا روند تکامل، صحنه ستیز و رنج و مرگ پیوسته و

بر پایه تشابه و تماثل مطرح شده و این امر آن را در معرض انتقادات بسیاری قرار داده است. رسالت برهان نظم بیش از این نیست که ثابت کند وجود هدف در عالم طبیعت و امتناع پیدایش آن از طریق تصادف، گواه بر این است که در ناظم عالم، علم و قدرت وجود دارد و فاعل دلنا و تولنایی جهان را پدید آورده است؛ بنابراین، اثبات واجب الوجود یا خدای ادیان، به خصوص اسلام، با همه صفات کمالیه، خارج از قلمرو این برهان است. به علاوه نمی توان به صرف تجربی بودن صغرای آن، به اعتبار آن خدشه وارد کرد؛ چون اعتبار علمی مقدمه تجربی به قیاس خفی است که او را همراهی و پشتیبانی می کند؛ در نتیجه، برهان نظم از مقدمات عقلی (بدون واسطه یا باواسطه) برخوردار است.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس (عهد قدیم، عهد جدید).

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد (عبدالله نورانی، مصحح). مؤسسه مطالعات اسلامی.

ابن عباد، الصاحب (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. عالم الکتب.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۰ق). لسان العرب. دار صادر.

پاپکین، ریچارد و استرول، آروم (۱۳۷۳). کلیات فلسفه (جلال الدین مجتبوی، مترجم). حکمت.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). تبیین براهین اثبات وجود خدا (حمید پارسانیا، محقق). اسراء.

دیلمی، احمد (۱۳۷۶). طبیعت و حکمت (پژوهشی در برهان نظم). معارف.

رودرز، تی و فرانک، اچ (۱۳۵۵). تکامل (محمد بهزاد، مترجم). انجمن ملی حفاظت منابع طبیعی و محیط

انسانی.

روویر، هنری (۱۳۵۸). حیات و هدفداری (عباس شیبانی، مترجم). شرکت سهامی انتشار.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). ارزش میراث صوفیه. امیرکبیر.

سبحانی، جعفر (۱۳۷۵). مدخل مسائل جدید در علم کلام. مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع).

سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق). الله خالق الكون. مؤسسه امام صادق (ع).

سبحانی، جعفر (۱۴۲۸ق). محاضرات فی الإلهیات. مؤسسه الإمام الصادق (ع).

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴ق). عیون اخبار الرضا. مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. دار إحياء التراث العربی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم (مرتضی مطهری، مقدمه و پاورقی). صدرا.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسه اسماعیلیان.

غرویانی، محسن (۱۳۷۷). سیری در ادله اثبات وجود خدا. بوستان کتاب.

فرهیخته، نورالدین (۱۳۵۷). داروینیسیم و مذهب (نبرد اندیشه‌ها در زیست‌شناسی). دهخدا.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۴۰۲). تاریخ فلسفه (سید جلال الدین مجتبوی، مترجم). انتشارات علمی و فرهنگی.

گلشنی، مهدی (۱۳۷۵). قرآن و علوم طبیعت. نشر مطهر. نیآوردی، علی بن محمد (بی تا). النکت و العیون. دار

مطهری، مرتضی (۱۳۹۶). *علل گرایش به مادیگری*. صدرا.
 هاسپرز، جان (بی‌تا). *فلسفه دین* (مرکز مطالعات و
 تحقیقات اسلامی، ترجمه). دفتر تبلیغات اسلامی.
 هیک، جان (۱۳۷۲). *فلسفه دین* (بهرام راد، مترجم؛
 بهاء‌الدین خرمشاهی، ویراستار). هدی.

References

Alston, W. P. (1967). *Teleological Argument for the Existence of God*. In P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of philosophy* (V. 8). Macmillan.

Caplestone, F. Ch. (2023). *History of Philosophy* (S. J. Mojtabavi, Trans.). Scientific and Cultural Publications. [In Persian].

Deilmi, A. (1997). *Nature and wisdom (a study on the proof of order)*. Ma'arif, [In Persian].

Farhikhta, N. (1978). *Darwinism and religion (battle of ideas in biology)*. Dehkhoda. [In Persian].

Gharavian, M. (1998). *A Guide to Proofs of God's Existence*. Bostan Kitab. [In Persian].

Golshani, M. (1996). *Quran and Natural Sciences*. Motahar Publishing House. [In Persian].

Hick, J. (1993). *Philosophy of Religion* (B. Rad, Trans., B. Khorramshahi, Ed.). Hoda. [In Persian].

Holy Quran

Hospers, J. (1470). *An Introduction to Philosophical Analysis*. Routledge.

Hospers, J. (n.d). *Philosophy of Religion* (Islamic Studies and Research Center, Trans.). Islamic Propaganda Office. [In Persian].

Hume, D. (1943). *Dialogues Concerning Natural Religion* (N. K. Smith, Ed.). Social Sciences Pub.

Ibn-e Ebad, A. (1993). *Al-Muhait fi al-Lagha*. Alam al-Katb. [In Persian].

Ibn-e Manzour, M. M. (1989). *Al-Arab*. Dar Sadr. [In Persian].

Ibn-e Sina, H.A. (1984). *Al-Mobadd and Al-Maad* (A. Noorani, Ed.). Institute of Islamic Studies. [In Persian].

Javadi Amoli, A. (2007). *Explaining the proofs of God's existence* (by H. Parsania). Israa. [In Persian].

الکتب العلمیه.
 مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. مؤسسه الوفاء.
 مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس*
 من جواهر القاموس. دارالفکر.
 مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *مجموعه آثار* (ج. ۴: توحید).
 انتشارات صدرا.

Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar*. Al-Wafa Foundation. [In Persian].

Morteza Alzobidi, M. M. (1993). *Taj al-Arus Man Javaher al-Qamoos*. Dar al-Fekr. [In Persian].

Motahari, M. (1995). *Collection of works (Tawheed)*. Sadra Publishing House. [In Persian].

Motahari, M. (2016). *Causes of tendency towards materialism*. Sadra. [In Persian].

Nawardi, A. M. (n.d). *Al-Nakt and Al-Ayoun*. Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Persian].

Paley, W. (1864). *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. Gould & Lincoln.

Popkin, H., Richard, P. & Stroll, A. (1956). *Philosophy Made Simple*. A Made Simple Book Doubleday.

Popkin, R. & Estrol, A. (1994). *General philosophy* (J. Mojtaboi, Trans.). Hikmat. [In Persian].

Rhodes, T. & Frank, H. (1976). *Evolution* (M. Behzad, Trans.). National Association for Protection of Natural Resources and Human Environment. [In Persian].

Rovier, H. (1875). *Life and purposefulness* (A. Shibani, Trans.). Publishing Company. [In Persian].

Sadr al-Din Shirazi, M. I. (1981). *Al-Hikmah al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Fadar*. Dar Ihya al-Trath al-Arabi. [In Persian].

Sheikh Sadouq, M. A. (1983). *Ayoun Akhbar al-Reza*. Al-Alami Foundation for Press. [In Persian].

Sobhani, J. (1996). *Introduction to new issues in theology*. Imam Sadiq Educational and Research Institute (AS). [In Persian].

Sobhani, J. (2003). *Allah is the creator of Al-Kun*. Imam Sadiq Institute (AS). [In Persian].

Persian].
Sobhani, J. (2007). *Lectures on theology*. Imam al-Sadiq (A.S.) institution. [In Persian].
Sohrwardi, Y. H. (1993). *Collection of Works*. Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies. [In Persian].
Tabatabaei, M. H. (1973). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Ismailian Institute. [In Persian].
Tabatabaei, M. H. (2010), *Principles of*

Philosophy and the Method of Realism (by M. Motahari). Sadra. [In Persian].
The Bible (Old Testament, New Testament). Zarrin Koob, A. H. (1999). *The Value of Sufi Heritage*. Amir Kabir. [In Persian].

