



براهین اثبات وجود خدا

محمد محمدرضا ضای

ارادتک و فطرت العقول علی معرفتک»^(۴) در جایی دیگر می‌فرمایند: «عجبت لمن شک فی الله وهو یری خلق الله»^(۵) این سخن برگرفته از آیه‌ای در قرآن است: «افی الله شک فاطر السموات والارض» ابراهیم / ۱۰

۲. دلیل دیگر آن است که مخاطبان امیرالمؤمنین علیه السلام اشخاصی بودند که به وجود خدا باور داشتند. آنان بیش‌تر محتاج تصحیح اعتقاداتشان بودند، نه تأسیس.

آری، در لابه‌لای کلمات امام علیه السلام می‌توان دلایلی را بر اثبات وجود خدا یافت. نگارنده در حد بضاعت خود، هشت دلیل بر اثبات وجود خدا در کلمات حضرت علیه السلام یافته‌است: هرچند که راه‌های منتهی به خدا، به عدد نفوس خلائق است.

آن دلایل هشت‌گانه، بدین قرارند:

۱. برهان معقولیت؛
۲. برهان فطرت؛
۳. برهان نظم؛
۴. برهان علی؛
۵. برهان معجزه؛
۶. برهان وجوب و امکان (حدوث)؛
۷. برهان فسخ عزائم؛
۸. برهان صدیقین.

به جهت اختصار و درج در مجله سه برهان را مطرح می‌نماییم. گفتنی است که مراد از برهان در این نوشتار، مفهومی است اعم از برهان مصطلح در فلسفه و منطق. بنابراین مطلق راه‌هایی که آدمی را به خدا می‌رسانند، در این جا مراد و موضوع سخن خواهد بود.

جستاره

یکی از مسائل بسیار اساسی برای آدمی، مسئله وجود خدا است. اعتقاد و یا عدم اعتقاد به خدا، در زندگی انسان، بسیار نقش‌آفرین است. اگر کسی به دلیلی، به وجود خدا اعتقاد پیدا کند، تمام اعمال و حرکات او صبغه خاصی به خود می‌گیرد و اگر هم بی‌اعتقاد به خدا باشد، باز اعمال او رنگ و بویی دیگر پیدا می‌کند.

بنابراین انسان باید قبل از هر شناختی به این مسئله بپردازد که آیا واقعاً برای انسان و عالم، خدایی وجود دارد، یا این‌که انسان و عالم بر اثر صدفه و تصادف پدید آمده، و آدمی نیز در زندگی هیچ وظیفه و هدفی جز ادامه زندگی و لذت بردن ندارد. از این رو، که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «معرفة الله سبحانه، اعلی المعارف»^(۱) امام علیه السلام حتی توحید و اعتقاد به خدای یگانه را، حیات و جان نفس و روح می‌داند: «التوحید حياة النفس»^(۲) نیز از ایشان نقل شده است که سرلوحه دین، شناخت خدا است: «اول الدین معرفته»^(۳) آدمی نیز با تمام وجود خود این دقیقه را در می‌یابد که شناخت خدا، در درجه نخست اهمیت قرار دارد.

اولین مسئله در وادی شناخت خدا، شناخت وجود او است. در کلمات امیرالمؤمنین، استدلال بر وجود خدا به‌طور مستقل کمتر مشاهده می‌شود و عنوانی تحت براهین اثبات وجود خدا، در کلمات آن حضرت نمی‌توان یافت.

دلیل این مطلب می‌تواند دو امر باشد:

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام خداشناسی و خداجویی را امری فطری می‌داند: همان‌گونه که فرموده‌اند: خداوند قلب‌ها را با اراده و محبت خود، و عقل‌ها را با معرفت خود سرشته است: «اللهم خلقت القلوب علی

۱. برهان معقولیت یا احتیاط عقلی

یکی از راه‌های اثبات وجود خدا، معقولیت اعتقاد به او است. زیرا آدمی را یکی از این دو راه در پیش است: اعتقاد به خدا، عدم اعتقاد به خدا. از سویی، هر یک از این دو لوازمی دارد. برای نمونه، کسی که به خداوند باورمند است، باید بپذیرد که: چون خداوند حکیم است، انسان و جهان را بیهوده نیافریده است؛ بلکه از آفرینش آن دو، مقصودی دارد که همانا هدایت انسان و رساندن او به کمال نهایی خویش است؛ از این رو پیامبران را برای هدایت او فرستاده است. همچنین پس از این جهان، جهان دیگری وجود دارد که در آن انسان‌ها کیفر و پاداش اعمال خود را می‌بینند. بدین سان اعتقاد به خدا با اعتقاد به نبوت و شریعت و معاد توأم می‌شود. در مقابل، عدم اعتقاد به خدا، لوازمی دیگر، غیر از آنچه گفته شد، دارد.

حال اگر اعتقاد به خدا و لوازم آن را - که سعادت ابدی را در پی دارد در نظر بگیریم و آن را با ناباوری به خدا و لوازم آن بسنجیم، اعتقاد به خدا و لوازم آن را معقول‌تر خواهیم یافت. زیرا در صورت صحت اعتقاد به خدا، ما از منافع بسیاری برخورداریم و از شقاوت ابدی اجتناب ورزیده‌ایم؛ اما اگر معلوم گردد که چنین اعتقادی، خرافه و ناصواب است، نیز ضرر و زبانی نکرده‌ایم. بنابراین معقول آن است که اعتقاد به خدا و لوازم آن را بپذیریم.

شبهه به این استدلال در کلمات امام علی علیه السلام آمده است: چنان‌که می‌فرماید:

زعم المنجم والطیب كلاهما

ان لامعاد فقلت ذاک الیکما

ان صح قولکما فلسن بخاسر

او صح قولی فالوالب علیکما (۶)

در دیوانی که منسوب به امام علی علیه السلام است، نیز می‌خوانیم:

قال المنجم والطیب كلاهما

لن یحشر الاموات قلت الیهما

ان صح قولکما فلسن بخاسر

ان صح قولی فالخاسر الیکما (۷)

«منجم و طیب هر دو می‌گویند که قیامتی وجود ندارد. به آنان می‌گویم: اگر قول و عقیده شما صحیح باشد، ما زبانی نکرده‌ایم، و اگر قول و عقیده من صحیح باشد، شما از زیانکاران خواهید بود.»

از خواندنی‌های تاریخ، مناظره امام رضا علیه السلام با مردی زندیق است؛ نوشته‌اند:

«یکی از زنداقه وارد مجلسی شد که امام رضا علیه السلام در آن حضور داشتند. امام بدو فرمود: ای مرد اگر اعتقاد شما صحیح باشد - در صورتی که در واقع چنین نیست آیا ما با شما مساوی نیستیم؟ و نماز و روزه و زکات و اقرار و تصدیق، زبانی به ما نمی‌رساند. آن مرد ساکت شد. سپس امام ادامه دادند: و اگر اعتقاد ما بر حق باشد - که چنین است آیا نصیب شما هلاکت، و بهره ما رستگاری نیست؟» (۸)

پاسکال، همین استدلال را با نام برهان شرط‌بندی مطرح کرده است. به عقیده وی، عالم از نظر دینی مبهم است و عقل نمی‌تواند در نهایت درباره وجود خدا حکم کند؛ زیرا در عالم، هم در تأیید وجود خدا و هم در رد آن شواهدی وجود دارد. از این رو کلاف عالم سردرگم است. بنابراین آدمی باید زندگی خود را بر سر این که خداوند وجود دارد، شرط ببندد؛ یعنی به نظر او این که خداوند هست، برگ برنده‌ای است و آدمی باید زندگی خود را با آن سامان دهد و همواره چنان عمل کند که گویی - نزد او قضیه بالا درست است. به گمان پاسکال، آنچه انسان در این شرط‌بندی از دست می‌دهد، بسیار ناچیز است؛ ولی می‌توان ثابت کرد که آنچه به دست می‌آورد، بی‌اندازه خوب است. پس معقول‌تر آن است که در پی اجتناب از احتمال خسران عظیم باشیم؛ زیرا اگر کسی به خداوند بی‌اعتقاد باشد، ولی در واقع خدایی وجود داشته باشد، گرفتار عذاب ابدی خواهد شد. (۹)

برهان شرط‌بندی پاسکال هنوز برای فیلسوفان دین جاذبه دارد و از آن - به‌ویژه در سال‌های اخیر - بسیار دفاع کرده‌اند. اما این که عقل نمی‌تواند در نهایت درباره خدا حکم کند، سخن درستی نیست. براهینی که بر اثبات وجود خدا ذکر شده است، جایی برای چنین مدعایی باقی نمی‌گذارد.

۲. برهان فطرت

راه‌های اثبات وجود خدا دوگونه است: سیر آفاق و انفس؛ چنان‌که در قرآن آمده است: «سترهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین انه الحق» فصلت/ ۵۳ راه آفاق آن است که از طریق مشاهده مخلوقات و تدبیر در حدوث و امکان و نظم پدیده‌ها، به وجود خالق و مدبری دانا و توانا پی برند. اما اگر انسان از راه تأمل در خود پی به وجود خدا برد، و در برابر او که کمال مطلق است، سر تعظیم فرود آورد، از راه انفس یا فطرت، خدا را یافته است. آیه مشهور قرآن در این باره، بدین قرار است: «فاقم وجهک للذین حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الذین القیم لکن اکثر الناس لا یعلمون» روم/ ۳۰

امام علی علیه السلام نیز در کلماتی به راه فطرت اشاره فرموده‌اند؛ بدین شرح:

۱. پس رسولانش را در میانشان گمارد و بپیمایش را بپیی فرستاد تا از آنان بخوانند حق میدق فطرت را بگذارند و نعمتی را که فراموششان شده به یادشان آرند و ب رساندن حکم خدا جای عذری برایشان نگذارند. و گنجینه‌های خود را برایشان بگشایند. (۱۰)

۲. حمد و سپاس مخصوص خدایی است که حمد خود را به بندگان الهام کرده است و سرشت آنان را با معرفت خود آمیخته است. (۱۱)

۳. همانا، بهترین چیز که نزدیکی خواهان به خدای سبحان بدان توسل می‌جویند، ایمان به خدا و پیامبر و جهاد در راه خدا است که موجب سندی کسمة مسلمانی است و یکتا دانستن پروردگار که مقتضای فطرت انسانی است. (۱۲)

۴. خدایا قلب‌ها را با اراده خود خلق کرده‌ای و عقل‌ها را با معرفت خود سرشته‌ای. (۱۳)

۵. من بر فطرت مسلمانی زاده شده‌ام. (۱۴)

شاید بحث درباره معنای فطرت، زمینه را برای آشنایی

بیش‌تر با این برهان، مساعدتر کند.

فطرت از ماده فطّر در اصل به معنای آغاز و شروع است.

از همین روی به معنای خلق نیز به کار می‌رود؛ زیرا خلق چیزی، به معنای ایجاد و آغاز وجود و تحقق آن است.

این عباس می‌گوید:

«در معنای آنه شریفه الحمد لله فاطر السموات والارض حیران بودم و معنای «فاطر» را نمی‌دانستم. تا این که دو نفر که بر سر چاهی نزاع داشتند، نزد من آمدند و یکی از آن دو گفت: انا فطرنا؛ یعنی من قبل از همه و برای اولین بار حفر آن را آغاز کردم.» (۱۵)

بنابراین فطّر به معنای آغاز و ابتدا است و فطرت، به معنای حالت خاصی از شروع و آغاز است، که هم معنای آفرینش می‌شود. اموری را می‌توان برای موجودی فطری دانست که آفرینش آن، اقتضای آن‌ها را دارد. چنین اموری، سه ویژگی عمده دارند:

۱. امور فطری در تمام افراد یک نوع هست؛ البته با شدت و ضعف.

۲. امور فطری همواره ثابت است، و چنان نیست که در برهه‌ای از تاریخ اقتضای خاصی داشته باشد، و در برهه‌ای دیگر اقتضایی دیگر؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله.» روم/ ۳۰

۳. امور فطری از آن حیث که فطری و مقتضای آفرینش

موجودی است، نیاز به تعلیم و تعلم ندارد؛ هرچند تقویت و یادآوری و یا جهت دادن به آن‌ها گاه نیاز به آموزش و پرورش دارد.

پس از روشن‌تر شدن معنای فطرت و امور فطری، اکنون باید دید چه اموری، فطری انسان هستند.

فطریات انسان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف. شناخت‌های فطری؛

ب. گرایش‌های فطری.

نوعی شناخت خدا که نیازی به آموزش و فراگیری ندارد، خداشناسی فطری است، و اگر نوعی گرایش به سوی خدا و پرستش او در هر انسانی باشد، می‌توان آن را خداپرستی فطری نامید. اما نه خداشناسی و نه خداپرستی، آن‌گونه آگاهانه نیست که انسان را از تلاش عقلانی یا استمداد از پیامبران علیهم السلام برای شناخت خداوند بی‌نیاز کند.

خداشناسی فطری

بر فطری بودن خداشناسی هم دلیل نقلی و هم دلیل عقلی - فلسفی اقامه کرده‌اند. نمونه‌هایی از آن دلایل بدین قرار است:

۱. دلیل نقلی بر فطری بودن خداشناسی

از آیات و روایات نیک بر می‌آید که خداشناسی، فطری است. بدین معنا که ما پیش‌تر معرفتی نسبت به داوند داشته‌ایم، ولی آن را فراموش کرده‌ایم؛ پیامبران ما را به تأمل در آفاق و انفس خواندند، تا به شناخت فطری آگاهی پیدا کنیم؛ یعنی انبیا نگفتند که ای مردم بدانید که خدا وجود دارد، بلکه گفتند: «ای مردم، بدانید که می‌دانید خدا وجود دارد.» قرآن نیز می‌فرماید: «فذكر آما انت مذکر غاشیه / ۲۱ به تعبیر امام علی علیه السلام لیستادوهم میثاق فطرته. (۱۶) همچنین هنگامی که از امیرالمؤمنین علی علیه السلام پرسیدند که آیا پروردگارت را هنگام پرستش دیده‌ای، فرمود:

ما كنت اعبد رباً لم اره. وقتی پرسیدند چگونه دیده‌ای، فرمود: لاتدرکه العیون فی مشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان؛ (۱۷)

دو پرسش در این جا روی می‌نماید:

۱. در چه زمانی انسان به این شناخت و رؤیت قلبی نائل شده است؟

۲. آیا شناخت و رؤیت قلبی خدا اختصاص به برخی انسان‌ها دارد، یا تمامی انسان‌ها از چنین معرفتی برخوردارند؟

آیه میثاق در قرآن از زمانی سخن می‌گوید که پروردگار از پشت بنی آدم فرزندان‌شان را بیرون آورد و آنان را بر خودشان

گواه گرفته، پرسید آیا من پروردگارتان نیستم. گفتند: «آری؛ گواهی دادیم.» اعراف/ ۱۷۲

از این آیه به خوبی برمی آید که گفت و گویی میان خدا و همه انسان‌ها صورت گرفته است، و همه آنان به خداوندی خدا و این‌که او پروردگار هستی است، اعتراف و شهادت داده‌اند تا بهانه‌ای برای آنان در روز قیامت نباشد.

در روایتی درباره «میثاق» از امام صادق علیه السلام آمده است: «شناخت خدا در قلب‌ها ثابت ماند، آنان موقف میثاق را فراموش کردند و روزی به یادشان خواهد آمد و اگر این مسئله نبود، کسی نمی‌دانست آفریننده و روزی‌رسانش کیست.» (۱۸)

همان امام بزرگوار درباره معرفت قلبی نیز می‌فرماید: کان ذلک معاینه الله فانساهاهم المعاینه واثبت الاقرار فی صدورهم؛ (۱۹) آن‌چه در آیه میثاق آمده است، معاینه خدا بود. پس از آن، خداوند معاینه را از یاد آنان برد و اقرار را در قلب‌هایشان ثابت و استوار ساخت. از امام صادق علیه السلام سؤال شد: آیا مؤمنان در روز قیامت خدا را مشاهده خواهند کرد؟ امام فرمود:

«بلی، و قبل از روز قیامت نیز او را مشاهده کرده‌اند.» پرسید: در چه زمانی؟ امام فرمود: «وقتی که به آنان گفته شد: الست بریکم، قالوا بلی. آن‌گاه مدتی سکوت کرد و سپس فرمود: «همانا مؤمنان در دنیا و قبل از قیامت نیز خدا را مشاهده می‌کنند. آیا الآن خدا را مشاهده نمی‌کنی؟... مشاهده قلبی مانند مشاهده با چشم نیست.» (۲۰)

از تعبیر دیگر امام علی علیه السلام چنین بر می آید که معرفت خدا با سرشت انسان عجین شده و از بدو خلقت انسان، چنین معرفتی ملازم او بوده است: چنان‌که «اللهم... فطرت العقول علی معرفتک.» (۲۱)

«فاطرم علی معرفة ربوبیته.» (۲۲)

بنابراین ویژگی‌های معرفت فطری خدا چنین است:

۱. سابقه آن به پیش از جهان کنونی بر می‌گردد؛ یعنی عالم ذر که خداوند در آن با انسان‌ها عهد و میثاق بسته است.
۲. در ابتدا شناخت خدا، در نهایت شدت و عمق بوده است؛ به طوری که از آن تعبیر به مشاهده و معاینه شده است.
۳. انسان، موقف آن میثاق و شدت این شناخت را فراموش کرده است؛ اما اصل معرفت خدا و اقرار به آن در جان و روح او باقی است و در همین جهان با درجات متفاوت به یاد او می‌آید.
۴. معرفت قلبی خدا در انحصار گروهی خاص از

انسان‌ها نیست؛ بلکه خداوند متعال در آغاز خلقت، خویش را به همه انسان‌ها شناسانده و از همه آنان در این باره اقرار گرفته است. بنا بر این معرفت خود را با سرشت انسان عجین کرده است.

امام باقر علیه السلام در تفسیر این جمله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرموده‌اند: «هر مولودی بر فطرت متولد می‌شود» می‌فرمایند: «یعنی علی المعرفة بأن الله - عزّ و جلّ - خالق فذلک قوله: ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله.» (۲۳) مراد از فطرت معرفت به این امر است که خدا خالق او است و این آیه نیز به همین مطلب اشاره دارد: «اگر از آنان بررسی که چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است، خواهند گفت. خدا.»

بنابراین همه انسان‌ها حتی فرزندان مشرکان، هنگام تولد معرفت خدا را به همراه دارند و با فطرت الهی متولد می‌شوند. اصل معرفت خدا در روح و جان آدمی باقی است و در جهان کنونی به درجات مختلف به یاد انسان می‌آید، و راه‌های عقلی خداشناسی در واقع تنبه و یادآوری این رؤیت فطری خدا در ایستگاه الست است.

مورخ شهیر، مسعودی نیز در ابتدای کتاب مروج الذهب خطبه بسیار لطیفی را از حضرت علی علیه السلام نقل کرده است. در این خطبه ضمن بیان عظمت رسول الله صلی الله علیه و آله آمده است که ایشان عهد و میثاق عالم ذر را فریاد مردم می‌آورد.

«فضل محمد صلی الله علیه و آله فی ظاهر الفترات، فدعی الناس ظاهراً وباطناً وندبهم سرأ واعلاناً واستدعی صلی الله علیه و آله التنبیه علی العهد الذی قدّمه الی الذر قبل النسل.» (۲۴)

۲. تفسیر فلسفی فطری بودن خداشناسی

بر اساس مبانی فلسفی، انسان چنان آفریده شده است که در اعماق قلبش یک رابطه پنهانی با خدا دارد. اگر او قلب و دل خود را اصلاح و زیر و رو کند و به اعماق قلب خود راه بیابد، به این رابطه را بی‌پرده، خدا را شهود خواهد کرد. در فلسفه به اثبات رسیده است که معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرّد است، درجه‌ای از علم حضوری نسبت به علت هستی‌بخش خود را خواهد داشت. (۲۵) از آن‌جا که خدا، علت‌العلل و خالق تمام مخلوقات از جمله نفس انسانی است، نفس مجرد انسانی مرتبه‌ای از علم حضوری به خداوند را دارا است؛ هرچند این علم حضوری ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه باشد و بر اثر ضعف و آلودگی قابل تفسیرهای مختلف و نادرست باشد. بنابراین نفس انسانی، نسبت به علت حقیقی خود - که خداوند است - علم حضوری دارد و می‌توان این امر را نوعی معرفت فطری به خدا دانست.

برهان فطرت از دیدگاه متفکران غربی

در جهان غرب از برهان فطرت با نام برهان اجماع عام یاد می‌شود. هرچند که می‌توان برهان تجربه دینی را نیز به وجهی به فطرت برگرداند. سیسرون، سنکا، کلمنت اسکندرانی، هربرت اهل چربری، افلاطونیان کمبریج، گاسندی، کرونیوس از جمله طرفداران این برهانند.

در سال‌های اخیر شمار بسیاری از متکلمان مشهور کاتولیک و پروتستان از این برهان حمایت کرده‌اند. رودلف ایسلر در کتاب خود به نام «فرهنگ مفاهیم فلسفی» این برهان را در میان دلایل معروف وجود خدا، در ردیف پنجم اهمیت قرار داده است. پل ادواردز می‌گوید به نظر می‌رسد که این ارزیابی صحیحی از جایگاه این برهان در تاریخ فلسفه باشد. جان استوارت میل بر آن بود که این برهان در توده انسان‌ها تأثیر بیش‌تری نسبت به براهین که منطقاً کم‌تر انتقادپذیرند دارد. (۲۶)

برناردو بویدر وجویس، ادعای دیگری دارند. بویدر در کتاب الهیات طبیعی آن را برهانی که فی‌نفسه ارزش مطلق دارد، لحاظ کرده است و می‌گوید:

«اجماع عام ملل در قبول خدا را باید ندای عقل عام فرض کرد که دلیل قانع‌کننده‌ای در مورد حقیقت ارائه می‌دهد. اما او بعداً اعلام کرد که این برهان قطعیت مطلق ندارد؛ مگر هنگامی که به برهان علت اولی ضمیمه شود. اما جویس نویسنده قرن بیستم که یکی از کامل‌ترین و واضح‌ترین قرائت‌ها را از این برهان دارد، بسیار خوش‌بین‌تر است. او این برهان را بدون هیچ شرطی «یک دلیل معتبر بر وجود خدا» محسوب کرده است.» (۲۷)

براهینی که فلاسفه در این باره مطرح کرده‌اند، در دو گروه تقسیم‌بندی می‌شود:

یک: براهینی که در آن‌ها عمومیت اعتقاد به خدا، شاهدهی بر فطری بودن نفس اعتقاد است؛ یا این که لازمه آرمان‌ها و یا نیازهایی است که آن‌ها غریزی و فطری‌اند، بنابراین آن اعتقاد باید درست باشد. به این نوع براهین، تفسیرهای زیست‌شناختی می‌گویند.

دو: براهینی که عمومیت اعتقاد به خدا به انضمام این ادعا که معتقدان برای رسیدن به این عقیده از عقل بهره گرفته‌اند، به عنوان دلیلی بر وجود خدا محسوب می‌شود. این نوع براهین را، قیاس‌های ذوحدین ضد شکاکیت نیز نامیده‌اند، در این جا به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. تقریر سنکا: ما عادت داریم که برای اعتقاد عمومی انسان‌ها، اهمیت فراوانی قائل شویم و این را یک برهان

قانع‌کننده می‌انگاریم. ما از احساسی که در ضمیر انسان قرار دارد، استنباط می‌کنیم که خدایانی وجود دارند و هیچ قوم و ملتی نبوده که آن‌ها را انکار کند؛ هر چند که بسیار دور از قانون و تمدن بوده‌اند. (۲۸)

۲. تقریر هاج: همه قوا و احساس‌های ذهنی و بدنی ما، متعلقات مناسب خود را دارند. وجود این قوا، وجود آن متعلقات را ایجاب می‌کند. بنابراین چشم با ساختاری که دارد، ایجاب می‌کند که نوری باشد تا دیده شود، و گوش بدون صوت و صدا، تبیین و درک نخواهد شد، به همین طریق احساس و میل مذهبی ما، وجود خدا را ایجاب می‌کند. (۲۹)

۳. تقریر جویس: انسان‌ها شیفته آزادی عملند و از هر موجودی با قدرت برتر متنفرند. اگر تقریباً همه انسان‌ها نسبت به مدبر مطلق خود یقین کامل دارند. این فقط به خاطر ندای عقل است که بسیار روشن و قطعی است. همه انسان‌ها چه متمدّن و چه غیر متمدّن، به‌طور یکسان در این اعتقاد مشترکند که حقایق طبیعت و ندای وجدان، ما را و می‌دارد که وجود خدا را به عنوان حقیقت قطعی تصدیق کنیم. اگر تمامی انسان‌ها در این نوع اعتقاد در اشتباه باشند مستلزم آن است که عقل نقصی دارد و این که جست‌وجوی حقیقت برای انسان بیهوده است. در آن صورت شکاکیت محض تنها راه چاره خواهد بود. ولی همه ما بر این امر مصریم که عقل انسان اساساً معتبر است. از آن‌جا که عقل اساساً قابل وثوق است، شکاکیت عمومی یک راه بدیل جدی برای پذیرش حکم وجود خدا نیست. بنابراین اعتقاد به وجود خدا درست است. (۳۰)

بنابراین انگیزه انسان به سوی خدا عقل او است نه تمایلات او، زیرا اعتقاد به خدا برخلاف تمایلات اولیه او است اگر همه مردم در این استنتاج عقلی خطا کرده باشند، دیگر به هیچ یک از احکام عقل نمی‌توان اعتماد کرد و اعتقاد داشت و این یعنی شکاکیت مطلق. بنابراین یا باید گزاره «خدا وجود دارد» را صادق دانست، یا در همه گزاره‌ها تردید کرد. ما نمی‌توانیم در همه گزاره‌ها تردید کنیم، پس باید بپذیریم که «خدا وجود دارد»، صادق است.

برهان نظم

بدون شک، برهان نظم یکی از متداول‌ترین براهینی است که برای وجود خدا اقامه شده است. این برهان نیز همانند بعضی از براهین اثبات وجود خدا، تاریخی به بلندی عمر انسان‌ها دارد. آدمیان از دیرباز با مشاهده پدیده‌های منظم و هماهنگ به این فکر می‌افتادند که این نظم و

هماهنگی در میان موجودات، معلول چیست. آیا خود اجزا با همکاری یکدیگر این نظم را پدید آورده‌اند؟ یا این که ناظمی حکیم و مدبّر، آن‌ها را چنین، منظم کرده است؟ انسان بر اثر تأمل و تعمق در ساختار موجودات، به این نتیجه می‌رسد که ناظمی حکیم، چنین ساختار منظمی را پدید آورده است و به تعبیری این مجموعه‌های منظم، نشانه‌های تدبیری است که ما را به خدا رهنمون می‌کند. چنان‌که امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید:

«خداوند با نشانه‌های تدبیر که در آفریدگانش دیده می‌شود، بر عقل‌ها آشکار شده است.» (۳۱)

برهان نظم را می‌توان چنین بازگفت:

مقدمه اول: عالم طبیعت، پدیده‌ای منظم است؛ یا این که در عالم طبیعت، پدیده‌های منظم وجود دارد؛

مقدمه دوم: براساس بدهت عقلی، هر نظمی از ناظم حکیم و با شعوری برخاسته است که براساس آگاهی و علم خویش، اجزای پدیده منظم را با هماهنگی و آرایش خاصی برای وصول به هدف مشخصی در کنار هم نهاده و آن را براساس طرح حکیمانه‌ای منظم ساخته است.

بنابراین عالم طبیعت که پدیده‌ای است منظم، ناظم حکیم و با شعوری آن را تدبیر کرده است.

در قرآن و روایات معصومین علیهم السلام، به‌ویژه در سخنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام به این برهان اشاره شده است برخی از آن‌ها را یادآور می‌شویم و سپس تقریرهای مختلف برهان نظم را با استشهاد به کلمات امیرالمؤمنین علی علیه السلام بازمی‌گوییم.

۱. قرآن در آیات بسیاری، از جمله آیه زیر، به موارد نظم در آسمان‌ها و زمین و خلقت انسان‌ها و جنیندگان اشاره می‌کند و آن‌ها را نشانه‌هایی برای ناظم حکیم می‌شناساند:

«به‌راستی در آسمان‌ها و زمین، برای مؤمنان نشانه‌هایی است و در آفرینش خودتان و آنچه از [انواع] جنیندگان پراکنده می‌گرداند، برای مردمی که یقین دارند. نشانه‌هایی است و [نیز در] پیاپی آمدن شب و روز و آنچه خدا از روزی از آسمان فرود آورده و به [وسیله] آن زمین را پس از مرگش زنده گردانیده است و [همچنین در] گردش بادها [به هر سو] برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی است. این [ها] است آیات خدا که به‌راستی آن را بر تو می‌خوانیم. پس، بعد از خدا و نشانه‌های او به کدام سخن خواهند گروید.» (۳۲)

۲. امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز از نظم و تدبیر جهان و موجودات بسیار سخن گفته‌اند؛ پاره‌ای از آن‌ها بدین قرار است:

- در اتقان صنع، نشانه‌ای کافی بر خداوند است و در ترکیب طبیعت [اشیاء] دلیل کافی بر او وجود دارد و در حدوث خلقت برهان کافی بر قدیم بودن او و در استحکام صنع مخلوقات عبرتی است کافی برای شناخت او. (۳۳)

- آثار حکمت خدا در آفریده‌های بدیعی هویدا است و آنچه آفریده حجت و دلیلی بر وجود او است و همه متناسب به او هستند. هرچند به‌ظاهر مخلوقی خاموشند، دلیل گویا بر تدبیر ذات پاک او هستند. (۳۴)

- آیا به خردترین چیز که آفریده، نمی‌نگرند که چسان آفرینش او را استوار داشته و ترکیب آن را برقرار؛ آن را شنوایی و بینایی بخشیده و برایش استخوان و پوست آفریده. بنگرید به مورچه که جُثّه او کوچک و پیکرش لطیف و زیبا است. (۳۵)

از مجموع آیات و روایات به‌خوبی بر می‌آید که یکی از راه‌های شناخت خدا، تأمل در آثار صنع و حکمت خداوند است، نظم شگفت‌انگیز آفریدگان می‌توان دست‌توانای خداوند را که ناظم جهان است، دید. اینک به توضیح مفهوم نظم، و ویژگی‌های آن و تقریرهای مختلف این برهان می‌پردازیم.

تعریف نظم

از بیانات امیرالمؤمنین علی علیه السلام در باب برهان نظم بر می‌آید که نظم معنای روشنی دارد و در مقابل هرج و مرج قرار می‌گیرد، و می‌توان آن را چنین نیز تعریف کرد: پدیده منظم، مجموعه‌ای است که اجزای آن به نحوی در کنار هم و در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته باشند که در مجموع هدف



مشخصی را تعقیب کند. یا این که نظم، گرد آمدن اجزای متفاوت با کیفیت و کمیت ویژه‌ای در یک مجموعه است؛ به طوری که همکاری و هماهنگی آن‌ها، هدف معینی را تأمین کند.

برای توضیح نظم، می‌توان تعریف مصداقی نیز کرد؛ یعنی اگر مصداق نظم را برشماریم، معنای نظم آشکارتر می‌شود.

اقسام نظم

نظم را بر حسب غایت و نتیجه، می‌توان به سه نوع تقسیم کرد:

۱. نظم زیباشناختی: اگر گروهی از عناصر و اجزا به شیوه خاص کنار هم قرار گیرند که درک و مشاهده آن‌ها لذت بخش باشد، یا سبب حیرت و شگفتی انسان شود، آن را نظم زیباشناختی گویند؛ مانند مشاهده تابلو نقاشی یا ترغیب به اعتقاد به وجود خدا از طریق بررسی آسمان پر ستاره و زیبا.
۲. نظم علی: اگر عناصر خاصی در یک تقارن زمانی و مکانی رخ دهند، ما می‌توانیم از نظم علی سخن بگوییم.
۳. نظم غایی: ساختارهایی که برای ایجاد یک نتیجه مشخص و با ارزش هماهنگ شده‌اند، نظم غایی دارند. نمونه نظم غایی، موجودات زنده یا مصنوعات بشری است. (۳۶)

همچنین نظم را به این اعتبار که پیوند و ارتباط بین اشیای مختلف، لازمه و شرط پیدایش مفهوم نظم است، به سه نوع، تقسیم می‌کنند:

یک: نظم اعتباری: این گونه از نظم، تابع قرار داد اعتبار کنندگان است و در حالات مختلف، متفاوت است؛ مانند نظم کتاب‌ها در کتابخانه که براساس الگوی خاصی، چینش شده‌اند.

دو: نظم صناعی: این نوع از نظم براساس قوانین علمی و به هدف خاصی به دست انسان برقرار می‌گردد؛ مانند نظم حاکم بر ساعت، کامپیوتر، هواپیما و ...

سه: نظم طبیعی: مانند نظم در بدن انسان و گیاهان و جانوران و ... این نوع از نظم معلول ارتباط و ترتیب طبیعی و تکوینی حاکم بر اجزای یک پدیده طبیعی است، نه ناشی از چینش قرار دادی یا صناعی اجزا.

بنابراین می‌توان گفت که نظم امری مشکک و ذو مراتب است که مصداق پرشماری دارد که در بعضی پیچیده‌تر، و در برخی ساده‌تر است.

اگر در مجموعه‌های منظم دقت شود، آشکار می‌گردد که دو عنصر اصلی سازنده مفهوم نظم، عبارتند از:

الف. طراحی و برنامه‌ریزی دقیق؛

ب. هدف‌مندی.

اگر مجموعه‌ای، فاقد یکی از این عناصر باشد، منظم نخواهد بود.

ویژگی‌های برهان نظم

۱. برهان نظم بر دو مقدمه استوار است: نخستین آن حسّی است، و دیگری عقلی است.

مقدمه حسّی: آدمیان به راهنمایی حسّ خود، پدیده‌هایی را می‌یابند که همگی مقهور نظم و انسجامی شگفتند.

مقدمه عقلی: به حکم عقل، هر پدیده نظام‌مند و منسجم، مخلوق و مصنوع ناظمی حکیم و ذی شعور است.

هر یک از این دو مقدمه به ترتیب در دو روایت زیر، از زبان حضرت علی علیه السلام بیان شده است: «هل یكون بناء من غیر بان؛^(۳۷) آیا بنایی هست که سازنده نداشته باشد.»

آثار شتر بر شتر دلالت می‌کند، و آثار درازگوش بر درازگوش و آثار قدم بر رهگذر. پس ساختار آسمانی با این لطافت و مرکز زمینی با این غلظت، چگونه دلالت بر لطیف خبیر و آگاه نکند.^(۳۸)

از این دو تعبیر حضرت به خوبی می‌توان به اصل سنخیت پی برد. بنابراین نظم - به حکم عقل دلالت بر ناظم آگاه و با تدبیری می‌کند.

۲. برهان نظم نیاز به اثبات ندارد. همین اندازه که بعضی از موجودات پیرامون خود را - و یا حداقل وجود خود را منظم یافتیم، برای نتیجه‌گیری کافی است. به گفته متین حضرت در نهج البلاغه:

«پس به خورشید و ماه و گیاه و درخت و آب و سنگ و گردش شب و روز... بنگرید! پس وای بر آن که ایجادکننده را انکار کرده، به نظم آورنده را باور ندارد.»^(۳۹)

۳. برهان نظم پویا است؛ یعنی با پیشرفت علم، اسرار نظام‌مند موجودات بیش از پیش کشف می‌شود و آدمی بیش‌تر از پیش مبهوت این ساختارهای منظم و پیچیده می‌شود و دست توانای ناظم حکیم برای او آشکارتر می‌گردد.

تقریرهای مختلف برهان نظم

برهان نظم، تقریرهای مختلفی دارد که پاره‌ای از آن‌ها را می‌توان در بیانات امیرالمؤمنین علی علیه السلام دید. هر چند نحوه بیان این تقریرها مختلف است، محتوای همه یکی است.

۱. برهان هدفمندی

برهان هدفمندی شکلی از برهان نظم است که تقریر آن، به این قرار است:

ما مشاهده می‌کنیم که پدیده‌های منظمی همواره به سمت غایتی در حرکتند. از طرفی آنچه فاقد علم و آگاهی است، نمی‌تواند به سوی غایتی به راه افتد؛ مگر این که موجودی علیم و هوشمند، او را هدایت کند.

موجودات منظم خود فاقد علم و آگاهی‌اند؛ بنابراین موجودی آگاه و با تدبیر آن‌ها را به سمت غایت هدایت می‌کند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در تعابیر مختلف به این تقریر اشاره کرده‌اند؛ از جمله:

- زمام هر جنبنده‌ای به دست تو است؛ بازگشت هر آفریده به سوی تو است. (۴۰)

- برای هر چه آفرید، اندازه و مقداری معین کرد و آن را نیک استوار نمود و به لطف خویش منظم ساخت و روی او را به سوی کمال خویش کرد تا از حد خود تجاوز نکند. (۴۱)

- لیکن خدای سبحان به لطف خود در کارش تدبیر نمود و به امر خویش نگاهش داشت و به قدرت خود استواری‌اش بخشید. (۴۲)

- ای انسان آفریده و آراسته که در ارحام تاریک و پرده‌های بسیار محافظت شدی! از گل خالص آغازیدی و در قرارگاه استواری تا زمان معین جا داده شدی. در شکم مادر مضطربانه می‌جنبیدی؛ نه سخنی را پاسخ می‌گفتی و نه آوازی را می‌شنیدی. سپس از قرارگاهت به سرایی انداخته شدی که ندیده بودی و راه‌های منفعتش را نمی‌شناختی. چه کسی تو را به مکیدن شیر از پستان مادرت راهنمایی کرد؟ و ... (۴۳)

نمی‌توان گفت قوانین علمی حاکم بر پدیده‌ها آن‌ها را به سمت غایتشان رهنمون می‌کند، و علت قریب برای حرکت موجودات به سمت غایات، همان قوانین علمی است؛ زیرا هرچند ممکن است علت قریب حرکت موجودات ناآگاه به سوی غایات، قوانین علمی باشد، این امر منافعی با هدایت‌گری حکیم ندارد. گذشته از این که، خود این قوانین، بخشی دیگر از پدیده‌های هستی‌اند و آن‌ها نیز محتاج مدبّر و آفریدگارند.

۲. برهان نظم

در برهان نظم از موارد جزئی نظم، پی به ناظم حکیم برده می‌شود. امروزه بعضی بر آنند که برهان نظم غیر از برهان غایی است. تأکید برهان نظم بر موارد جزئی نظم است، اما برهان غایی سخن از یک مجموعه هماهنگ به نام جهان، می‌زند. در بیانات امیرالمؤمنین علی علیه السلام هر دو تقریر وجود دارد. اکنون به تقریر برهان نظم از دیدگاه آن امام گرامی می‌پردازیم.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بیانات خود بسیار به موارد جزئی نظم، نظیر نظم در آسمان‌ها و زمین، طاووس، ملخ، خفاش، مورچه و خزندگان، و نظم موجود در ساختار انسان اشاره فرموده‌اند که در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

- خداوند موجودات عجیب و شگفت را آفرید؛ بعضی جاندار و بعضی بی‌جان و بعضی ساکن و آرام (مانند کوه‌ها) و بعضی متحرک (مانند ستارگان) [این‌ها] دلیل‌های آشکاری هستند که بر زیبایی آفرینش او و بر بزرگی او [توانایی‌اش، گواهی می‌دهند. (۴۴)]

- و شگفت‌انگیزتر میان پرندگان در آفرینش، طاووس است که آن را در استوارترین هیئت پرداخت، و رنگ‌های او را نیکوترین ترتیب داد؛ با پری که نای استخوان‌های آن را به هم در آورد، و دمی که کشش آن را دراز کرد چون به سوی ماده پیش رود، آن دم در هم پیچیده را واسازد و بر سر خود برافزارد، که گویی بادبانی است برافراشته و کشتیبان زمام آن را بداشته. به رنگ‌های خود می‌نازد، و خرامان خرامان دم خود را بدین سو و آن سو می‌برد و سوی ماده می‌تازد... اگر آن را همانند کنی بدانچه زمین رویاننده، گویی گل‌های بهاره است و از این سوی و آن سوی چیده، و اگر به پوشیدنی‌اش همانند سازی، همچون حله‌ها است نگارین، و فریبا یا چون برد یمانی زیبا، و اگر به زیورش همانند کنی، نگین‌ها است رنگارنگ، در سیم‌ها نشانده خوش‌نما - چون نقش ارژنگ. (۴۵)

- پس از آن که حق - تعالی زمین را پهن کرد و امر خود را به آفرینش انسان جاری ساخت، آدم علیه السلام را برگزید و او را برتر از سایر مخلوقاتش گردانید. (۴۶)

۳. برهان غایی

تأکید برهان غایی بر هماهنگی و نظم کل عالم است؛ تا از این رهگذر ناظم حکیم را برای کل عالم اثبات کند. چنین هماهنگی و نظم را می‌توان از ارتباط و سازواری اجزای عالم با همدیگر به اثبات رساند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بیانات خود این‌گونه از هماهنگی را بازگو فرموده‌اند.

- خداوند آفرینش را آغاز کرد... همه چیز را در زنجیره زمان به نظم کشید و اجزای مخالف را با هم سازوار ساخت. (۴۷)

- و با سازواری که میان چیزها پدید آورد، دانسته شد که برای او قرینی نتوان تصور کرد. روشنی را ضد تاریکی قرار داد، و سپیدی را ضد سیاهی، و تری را مخالف خشکی و گرمی را مخالف سردی نهاد و ناسازواری‌های طبیعت با یکدیگر آشتی داد و جداها را به هم نزدیک کرد، و دورها را

کنار هم نشاند و نزدیکها را جدا گرداند. (۴۸)

- پس کجی های هر چیز را راست کرد، و مرزهای هر یک را برابر آورد. و ناهماهنگها را به قدرت خود هماهنگ ساخت، و طرح هر یک را در آنچه مناسب آن بود، انداخت و آنها را جنهایی کرد - از شماره برون - در حد و اندازه و غریزه و هیئت های گونه گون، پدیده هایی که آفرینش آنها را استوار کرد، و هر یکی را به سرشتی که خود خواست، در آورد. (۴۹)

- گشادگی - و تنگی و پست و بلندی ها [ی آسمان] را منظم کرد، و شکاف های آن را به هم آورد؛ و هر یک را با آنچه جفت آن بود، پیوند داد... آسمان را که دودی بود متراکم، بخواند، بیامد و سر بر خط گذاشت و هر جزء آن جزء دیگری را نگاه داشت. پس درهای بسته آن را بگشاد... و آفتاب را آیتی کرد روشن کننده که به روز درآید؛ و ماه را آیتی که تاریکی شب، نور آن بزداید. پس آفتاب و ماه را در منزلگاه هاشان روان فرمود، و مدت گردش آن دو را در خانه ها معین نمود تا بدین گردش، روز را از شب داند و حساب سالیان و اندازه گیری زمان را توانند. (۵۰)

- زمین را پدید آورد و نگاهش داشت، بی آن که خود را بدان مشغول دارد، و برجایش ایستاده گرداند، بی آن که آن را بر چیزی نهد، و بر پایش داشت بی پایه ها، و بالا بردش بی استوانه ها، و نگاهش داشت از کجی و خمیدن، و بازداشت آن را از افتادن و شکافتن. میخ های آن را کوبید و سدها را گرداگردش برافروخت. چشمه های آن را روان گردانید و دره های آن را بشکافانید. آنچه را ساخته، سست نگردید، و آن را که نیرویش بخشید، ناتوان نشد... (۵۱)

- پس خدای، فضای میان زمین و آسمان را فراخ ساخت، و هوا را برای نفس کشیدن پرداخت. و اهل زمین را در آن ساکن فرمود، با آنچه بایسته آنان می بود. و زمین های خشک را، که آب چشمه ها نتوانست خود را به پستی و بلندی های آن رساند، و جوی های خرد و بزرگ در رسیدن بدان زمین ها در ماند، وانگذاشت. ابرهایی آفرید و بر آن زمین ها بگماشت تا مرده آن را زنده گرداند و گیاه آن را برویاند. (۵۲)

- پس چون زمین خود را بگسترده و فرمان خویش روان کرد، از میان آفریدگان آدم را برگزید. (۵۳)

- پس چه کسی تو را به مکیدن شیر از پستان مادرت رهنمون گشت. (۵۴)

قرآن نیز از هماهنگی بین عالم خیر می دهد که به دو نمونه آن اشاره می کنیم:

- از نشانه های او این که از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدانها آرام گیرید، و میاتان دوستی و رحمت نهاد. آری، در این [نعمت] برای مردمی که می اندیشند، قطعاً نشانه هایی است. روم/ ۲۱

- و او است کسی که از آسمان، آب را فرود آورد؛ پس آن از هر گونه گیاهی را برآوردیم، و از آن [گیاه] جوانه سبز رویاندیم و... انعام/ ۹۹

از آن جا که علوم تجربی نمی تواند به این سؤال که چرا جهان این گونه هماهنگ است، و در چهره یک «کل» ظاهر شده است، پاسخ بدهد، برهان غایی بر برهان نظم برتری دارد؛ زیرا ممکن است موارد جزئی نظم را بتوان توجیه علمی کرد، ولی هماهنگی کل عالم را نمی توان. همچنین رابطه جهان به عنوان یک کل با هماهنگ کننده آن تحقیق تجربی را پذیرا نیست؛ زیرا هیچ روشی برای مشاهده ارتباط کل جهان مادی با چیزی خارج از آن وجود ندارد. بنابراین هیچ تبیین علمی نمی تواند جایگزین تبیین برهان غایی شود.

همچنین می توانیم با برهان غایی که هماهنگی متقابل بخش های مختلف جهان را ثابت می کند، به یگانگی جهان و ناظم آن پی ببریم؛ چنان که در قرآن می خوانیم: «لو کان فیها الهة الا الله لفسدتا» انبیاء/ ۲۲

اما برهان نظم قادر به اثبات یگانگی ناظم نیست.

آری، ناظم حکیم این مجموعه های منظم، کسی جز خداوند نیست که با تدبیر مکیمانه خود این جهان را سنجیده و بسامان آفریده است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بیانی می فرماید: «اگر همه موجودات زنده - اعم از پرندگان و چهارپایان و ... و انواع گوناگون هوشمند یا کم هوش جانداران، گرد هم آیند، هرگز قدرت ایجاد یسه ای را نخواهند داشت و راه ایجاد آن را نتوانند شناخت و عقول آنها در راه یافتن به اسرار این موجود، سرگشته خواهد ماند.» (۵۵)

بنابراین از دیدگاه امیرالمؤمنین علی علیه السلام ناظم همان آفریدگار همه موجودات است؛ یعنی هیچ مخلوقی، قادر به خلق چنین نظامی در موجودات عالم نیست.

برهان نظم با پاره ای از اشکالات و خدشه ها نیز روبه رو است، که همراه پاسخ آنها، به شرح زیر است:

۱. مفهوم نظم، مفهوم روشنی نیست و انسانها برداشت یکسانی از آن ندارند. گاه پدیده ای که برای کسی منظم به نظر می رسد، برای دیگری غیر از آن است. مثلاً تابلوی که برای بیننده ای منظم به نظر می رسد، برای دیگری بی نظم می نماید، (۵۶) یا لکه های سیاهی که برای کسی منظم به نظر

می‌رسد، برای دیگری منظم به نظر نمی‌رسد. (۵۷)

پاسخ: اولاً با توجه به اقسام مختلف نظم، یعنی نظم زیباشناختی، نظم علمی، و نظم غایی، روشن است که پاره‌ای از نظم‌ها - مانند نظم غایی بی‌تردید وجود دارند. موجودات زنده نظیر انسان و جانوران مصادیقی از چنین نظمی‌اند که کسی در آن شک و شبهه ندارد، و مانند تابلو نقاشی نیست که به نظر کسی منظم و به نظر دیگری غیر منظم جلوه کند.

ثانیاً همه تابلوهای نقاشی چنین نیستند که به نظر بعضی منظم و در نگاه برخی دیگر غیر منظم بنمایند؛ بلکه تابلوهای نقاشی بر دو دسته‌اند: یک دسته از آن‌ها تابلوهایی است که همه در نظم و زیبایی آن متفقند؛ دسته دیگری نیز هست که مصداق دعوی پیش گفته است. ولی آیا می‌توان حکم یک قسم کوچکی از اقسام نظم را به بقیه سرایت داد؟ ۲. هیوم می‌گوید:

«برهان نظم از برهان تشبیه و تمثیل بهره جسته است. یعنی انسان‌ها بر اثر تجربه آموخته‌اند که مصنوعات بشری نتیجه طرح و تدبیر ناظم است، پس موجودات طبیعی نیز از روی فکر و اندیشه ساخته شده‌اند؛ یعنی احتیاج به طراح و ناظم دارند. بنابراین از مماثلت و تشبیه بین مصنوعات بشری و موجودات طبیعی، چنین نتیجه‌ای گرفته شده است. حال آن که ما چنین تجربه‌ای از موجودات طبیعی نداریم. شاید آن‌ها بر اثر تولید مثل بیولوژیکی به وجود آمده‌اند.» (۵۸)

پاسخ: پشتوانه این تشابه - بین مصنوعات انسانی و موجودات طبیعی صرف تمثیل نیست؛ بلکه پشتوانه واقعی سنخیت میان علت و معلول است؛ یعنی معلول خاص، باید علت خاصی داشته باشد و قابل استناد به هر علتی نیست. یک کتاب پیچیده ریاضی، محصول فکر یک ریاضی‌دان است، نه محصول اندیشه فردی بی‌سواد، یا غیر متخصص در آن فن. سنخیت، قاعده‌ای عقلی است که برای اثبات صحت آن نیازی به تجربه نیست؛ بلکه عقل با مشاهده یک طرف، طرف دیگر را نتیجه می‌گیرد. مصنوعات بشری، مصداقی روشن از معلول منظم هستند و به حکم قاعده سنخیت، معلول منظم باید از علت عالم و فاعل حکیم و مدبّر صادر شده باشد. همین قاعده سنخیت در باره طبیعت و پدیده‌های آن نیز صادق و جاری است؛ یعنی چون معلول منظم است، به حکم قاعده سنخیت باید علت آن حکیم و عالم باشد. بنابراین مصنوعات بشری و موجودات طبیعی دو مصداق برای قانون سنخیت هستند، نه دو طرف تشبیه و تمثیل. از این رو، مدافعان برهان نظم از

صرف تمثیل استفاده نمی‌کنند.

اما چنین بینشی در تولید مثل قانع‌کننده نیست؛ زیرا تولید مثل عبارت است از تکثیر فرد دیگری از همان نوع. بنابراین پای موجود دیگری از همان نوع به میان می‌آید که در باره او نیز دقیقاً همان سؤال مطرح می‌شود. بنابراین این فرضیه که نظم در عالم، محصول طراح ناظم حکیم و عالم جهان است، معقول‌ترین و قانع‌کننده‌ترین نظریه است.

۳. نظریه تکاملی داروین، جایگزینی برای تبیین توحیدی برهان نظم است. مطابق این نظریه، ساختارهای موجودات زنده امروزی، بر اثر یک فرایند طبیعی محض از موجودات ساده‌تر برآمده‌اند. در این نظریه، دو عامل نقش اساسی دارند:

- جهش‌ها یا موتاسیون‌ها؛

- ازدیاد نسل.

یعنی ما مجموعه‌ای از عوامل طبیعی محض خواهیم داشت که با عملکرد آنها، جهان زنده پیوسته سازگارتر می‌شود. (۵۹)

پاسخ: نظریه داروین نمی‌تواند تبیین کاملی از وجود نظام غایی در جهان ارائه دهد؛ بلکه صرفاً بیانگر آن است که توضیح دهد چگونه موجودات زنده پیچیده‌تر، از بعضی موجودات زنده ساده‌تر تکثیر شده‌اند؛ اما درباره منشأ ساده‌ترین موجودات چیزی نمی‌گوید. بنابراین به تنهایی نمی‌تواند جایگزین تبیین توحیدی مسئله باشد.

افزون بر آن، که نظریات علمی، موضع فلسفی خاصی را القا نمی‌کنند؛ بلکه نسبت به مسائل فلسفی بی‌طرفند. دانشمندان فقط رابطه و تأثیر بین دو پدیده تجربه‌پذیر را می‌توانند بکاوند حوزه تجربی حق اظهار نظر ندارند. نهایت چیزی که آنان می‌توانند بگویند، این است که ما مشاهده می‌کنیم که موجودات زنده پیچیده‌تر از موجودات زنده ساده‌تر پدید آمده‌اند؛ اما نمی‌توانند آن را تنها توجیه و تبیین قلمداد کنند.

اگر کسی بگوید تنها توجیه و تبیین، همان است، یا این نظریه بهترین است، دیدگاهی فلسفی را اظهار کرده است که از حوزه علوم تجربی خارج است؛ زیرا معتقد شده است که تنها جهان قابل تصور همین حوزه تجربه است و هیچ عامل دیگری در این دخیل نیست. این مسئله‌ای نیست که بتوان به سهولت از نظریه داروین یا هر نظریه علمی دیگر بیرون کشید. پس نظریه داروین در مورد اثبات و انکار حوزه غیر تجربی حق اظهار نظر ندارد. این که روند تکامل نیاز به ناظم دارد، یا نه، امر دیگری است که باید جداگانه بررسی شود.

همچنین در صورت صحت نظریه داروین، فرض ناظم الهی باطل نمی‌شود، زیرا طرفداران نظریه ناظم الهی، اگر تاکنون عقیده داشته‌اند که طرح‌های ناظم الهی، آنی و کوتاه‌مدت بوده است، حال می‌توانند بگویند که او جهان و موجودات پیچیده‌تر را بلندمدت آفریده است. و این طور نیست که با کم و زیاد شدن زمان، اصل نیاز به ناظم از بین برود؛ همچنان که نمی‌توان گفت اگر یک طرح و پروژه ساختمانی یا یک دائرةالمعارف بزرگ در مدت کوتاهی نوشته شود، احتیاج به طراح و نویسنده دارد، ولی دیگر نیازی به طراح و نویسنده ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. غرر الحکم، ۹۸۶؛ عیون الحکم والمواعظ، ص ۴۸۶، ح ۸۹۸۹.
۲. غرر الحکم، ش ۵۴۰؛ عیون الحکم والمواعظ، ص ۴۰، ح ۸۸۳.
۳. نهج البلاغه، خطبه ۱؛ احتجاج، ۱۱۳/۴۷۳/۱؛ عوالی الالکی: ۲۱۵/۱۲۶/۴.
۴. بحارالانوار، ج ۹۵، ص ۴۰۳، ح ۳۴؛ منهج الدعوات، ص ۱۵۴.
۵. نهج البلاغه، حکمت ۱۲۶.
۶. بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۸۷، ح ۹۲؛ مطالب المسؤول، ص ۶۲.
۷. دیوان منسوب به امام علی، ص ۵۲۰.
۸. کافی، ج ۱، ص ۷۸، ح ۳؛ عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۳۱، ح ۲۸.
9. What is Religious? in Philosophy (2), edited. by M.W.F stone, A.c.Grayling, Oxford Epistemology University Press, 1998, p.337.
۱۰. نهج البلاغه، خطبه ۱۱۰.
۱۱. کافی، ج ۱، ص ۱۳۹، ح ۱۵.
۱۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۱۰، علل الشرایع، ص ۲۴۷، ح ۱؛ المحاسن، ج ۱، ص ۴۵۱، ح ۱۰۴۰؛ امالی طوسی، ص ۲۱۶، ح ۳۸۰؛ تحف العقول، ص ۱۴۹.
۱۳. منهج الدعوات، ص ۱۵۴؛ بحارالانوار، ج ۹۵، ص ۴۰۳، ح ۳۴.
۱۴. نهج البلاغه، خطبه ۵۷.
۱۵. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۵۱۰، النهاية، ج ۳، ص ۴۵۷؛ لسان العرب، ج ۵، ص ۵۶.
۱۶. نهج البلاغه، خطبه ۱.
۱۷. کافی، ج ۱، ص ۹۸؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹.
۱۸. المحاسن، ج ۱، ص ۳۷۶.
۱۹. همان، ص ۴۳۸.
۲۰. توحید صدوق، ص ۱۱۷.
۲۱. منهج الدعوات، ص ۱۵۴؛ بحارالانوار، ج ۹۵، ص ۴۰۳، ح ۳۴.
۲۲. کافی، ج ۱، ص ۱۳۹، ح ۵.
۲۳. توحید صدوق، ص ۳۳۱؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۱۳.
۲۴. مسعودی، مروج الذهب، ص ۳۳.

۲۵. علامه طباطبایی، نهایه الحکمه، ص ۲۳۵.
۲۶. رک: پل ادواردز، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ترجمان: علیرضا جمالی نسب، محمد محمدرضایی، ص ۱۰۵.
۲۷. رک: همان، ص ۱۰۶.
۲۸. همان، ص ۱۰۸.
۲۹. همان، ص ۱۱۳.
۳۰. همان، ص ۱۱۵.
۳۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۱.
۳۲. جائیه، آیات ۳-۶.
۳۳. عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۲۱، ح ۱۵؛ التوحید، ص ۶۹، ح ۲۶؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۲۲۱، ح ۲.
۳۴. نهج البلاغه، خطبه ۹۱؛ التوحید، ص ۵۲؛ بحارالانوار، ج ۵۷، ص ۱۰۷، ح ۹۰.
۳۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵؛ الاحتجاج، ج ۱، ص ۴۸۱، ح ۱۱۷؛ بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۶، ح ۱.
۳۶. پل ادواردز، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، مترجمان: علیرضا جمالی نسب، محمد محمدرضایی، ص ۷۵-۷۶.
۳۷. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.
۳۸. جامع الاخبار، ص ۳۵، ح ۱۳؛ بحارالانوار، ج ۳، ص ۵۵، ح ۲۷.
۳۹. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.
۴۰. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹.
۴۱. نهج البلاغه، خطبه ۹۰.
۴۲. همان، خطبه ۱۸۶.
۴۳. همان، خطبه ۱۶۳.
۴۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۶۵؛ بحارالانوار، ج ۶۵، ص ۳۰.
۴۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۶۵.
۴۶. نهج البلاغه، خطبه ۹۰.
۴۷. نهج البلاغه، خطبه ۱.
۴۸. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.
۴۹. نهج البلاغه، خطبه ۱.
۵۰. نهج البلاغه، خطبه ۹۱؛ بحارالانوار، ج ۵۷، ص ۱۰۸، ح ۹۰.
۵۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶؛ احتجاج، ج ۱، ص ۴۷۷، ح ۱۱۶؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۲۵۵، ح ۸.
۵۲. نهج البلاغه، خطبه ۹۱.
۵۳. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۱؛ بحارالانوار، ج ۵۷، ص ۳۸، ح ۱۵.
۵۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳.
۵۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.
56. John Hospers. An Introduction to Philosophical Analysis, p. 459.
57. David Pailin, 'Groundwork of Philosophy of Religion' p. 168.
58. J. L. Mackie, The Miracle of Theism, Oxford, p. 137.
۵۹. رک: پل ادواردز، پیشین، ص ۷۹.