

جایگاه یقین در برهان نظم

علی ربانی گلپایگانی^۱

چکیده

یکی از راه‌های فکری خدا شناسی که برای عموم انسان‌ها قابل فهم است، تفکر در پدیده‌های عالم طبیعت است که از جهات گوناگون (حدوث، حرکت و...) می‌تواند راهگشای انسان در شناخت آفریدگار جهان باشد. یکی از برجسته‌ترین و نمایان‌ترین آنها، نظم و اتقان حاکم بر جهان است. از برهان نظم، تقریرهای مختلفی ارائه شده است که تقریر آن بر پایه قانون احتمالات، از آن جمله است. استاد شهید مطهری در آثار خود به تبیین این تقریر از برهان نظم پرداخته است؛ چنان‌که آن را بر اساس قانون سنخیت علی و معلولی نیز تقریر و تبیین کرده است. یقین حاصل از برهان نظم بر پایه قانون احتمالات، یقین معرفت‌شناختی و منطقی است، نه یقین روان‌شناختی که فاقد ارزش منطقی و معرفت‌شناختی است. البته، یقین مزبور، یقین بالمعنی الاخص که در اولیات و فطریات وجود دارد نمی‌باشد، بلکه یقینی است در تراز یقین موجود در متواترات، تجربیات و حدسیات. اما یقین حاصل از برهان نظم بر اساس اصل سنخیت، یقین بالمعنی الاخص و همپایه یقین در اولیات و فطریات منطقی است. در این نوشتار، دو تقریر مزبور از برهان، تبیین و بررسی شده و به اشکالاتی که بر تقریر برهان نظم بر اساس قانون احتمالات وارد شده، پاسخ داده شده است.

واژه‌های کلیدی: برهان نظم، قانون احتمالات، اصل سنخیت، یقین منطقی، یقین معرفت‌شناختی، نظم غایی، نظم صوری، نظم فاعلی.

راه‌های فکری و استدلالی خدا شناسی بسیار است که در طول تاریخ الهیات، توسط فلاسفه الهی و متکلمان دینی بیان شده است. یکی از راه‌های فکری خداشناسی که برای عموم انسان‌ها قابل فهم و هضم است، تفکر در پدیده‌های عالم طبیعت، اعم از زمینی و آسمانی و جاندار و بی جان است که شامل وجود خود انسان نیز می‌باشد و اصطلاحاً از آنها به آیات آفاقی و انفسی تعبیر می‌شود. از آنجا که تفکر در مفاهیم و مسایل انتزاعی و نامحسوس برای کسانی که از ورزیدگی فکری و منطقی برخوردار نیستند- و اکثریت افراد این گونه‌اند- ممکن نیست، پیمودن راه تفکر فلسفی در زمینه خداشناسی، برای اکثریت افراد بشر ممکن نخواهد بود، اما پیمودن راه تفکر در جهان طبیعت که انسان از طریق مشاهده حسی آن را درک می‌کند، برای آنان ممکن است. بدین جهت است که پیامبران الهی برای هدایت انسان‌ها در مسیر خدا شناسی، بیشتر از این راه بهره گرفته‌اند. امیرالمومنین علیه السلام پس از بیان این مطلب که پیامبران الهی ماموریت داشتند تا عقول انسان‌ها را برانگیزند تا راه خداشناسی را بیمایند، یادآور شده است که آنان نشانه‌های قدرت خداوند را به انسان‌ها نشان می‌دادند، یعنی از آسمان برافراشته بر بالای سر آنان، زمین گسترده زیر پای آنان، وسایل معیشت و زندگی، مرگ و فنا و رخدادهای پی‌درپی در عالم طبیعت، نشانه‌های الهی را به آنان گوشزد می‌کردند (نهج البلاغه، خطبه اول).

تفکر و تعقل در جهان طبیعت، از جنبه‌های گوناگون می‌تواند راهنمای بشر در مسیر خداشناسی باشد. از این جهت که پدیده‌های عالم طبیعت حادث‌اند، و از نظر عقل آنچه حادث است، نیازمند محدث است و به دلیل امتناع تسلسل، موجودات حادث باید به موجود قدیم منتهی و متکی باشند، «برهان حدوث» شکل گرفته است که طریق مشهور متکلمان اسلامی بوده است. و از آن جهت که در جهان طبیعت، پدیده حرکت وجود دارد و به حکم عقل، حرکت، محرک می‌خواهد و به دلیل امتناع تسلسل، باید محرک‌های متحرک به محرک غیر متحرک منتهی شوند، «برهان حرکت» شکل گرفته است که ارسطو و جمعی از حکمای الهی بدان تمسک جسته‌اند. و از آن جا که عالم طبیعت به دلیل اینکه در معرض تغییر و تحول، زوال و فناست، وجودش از خودش نیست، بلکه وامدار غیر خود می‌باشد، پس باید موجودی باشد که

وجودش از خودش بوده و وامدار غیر خود نباشد، «برهان امکان و وجوب» شکل گرفته است، که البته تقریرهای گوناگونی دارد و آنچه مورد اشاره واقع شد ساده ترین تقریر آن است. بر این اساس که جهان طبیعت از نظم و اتقان شگرفی برخوردار است- نظم و اتقانی که عالمان طبیعت، گوشه‌ها و جلوه‌هایی از آن را کشف کرده و همچنان می‌کوشند تا به جلوه‌های دیگری از آن پی ببرند- و با تکیه بر این حکم عقلی که تحقق چنین نظم و اتقان شگرفی بدون اینکه پدیدآورنده آن از درجه بالایی از علم، قدرت و حکمت برخوردار باشد، محال است، «برهان نظم» سامان یافته است.

اتقان صنع، برهان غایت شناختی، برهان علت غایی، برهان حکمت و تدبیر و برهان عنایت، نام‌های دیگر برهان نظم است (پاپکین، ۱۳۷۵، ۲۰۹؛ خرمشاهی، ۱۳۷۰، ۸۰؛ باربور، ۱۳۶۲: ۲۵؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۴۴-۶۰؛ پترسون، ۱۳۷۶، ۱۵۲؛ صافی گلیپاگانی، ۱۳۸۵: ۹۱)

برای برهان نظم دو گونه تبیین و تقریر ارائه شده است؛ یکی بر پایه قانون احتمالات- که قانونی ریاضی است- استوار است، و دیگری، بر اصل سنخیت- که اصلی فلسفی است- مبتنی می‌باشد. از آنجا که استاد شهید مطهری، از پیشگامان ارائه این دو تقریر از برهان نظم- به ویژه در میان فیلسوفان و متکلمان اسلامی- است، در این نوشتار، تقریر ایشان را محور قرار داده، به تبیین و بررسی آن می‌پردازیم. مطلب مهمی که در این پژوهش، بررسی خواهیم کرد، یقین حاصل از برهان نظم بر پایه دو تقریر آن است، که آیا یقین منطقی است که ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی دارد، یا یقین روان‌شناختی است که فاقد ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی است.

۱. تعریف و اقسام نظم

۱-۱. تعریف نظم

نظم، در لغت به «تألیف»، تعریف شده و به نخ کشیدن دانه‌های مروارید، از مصادیق آن به شمار آمده است (جوهری، ۱۴۳۱، ۲: ۱۵۰۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ۴: ۱۵۵؛ ابن منظور، ۱۴: ۲۹۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ۵: ۴۴۳). نظم، در اصطلاح ادبی عبارت است از تألیف کلمات و جملات با رعایت ترتیب معانی و متناسب با دلالت‌هایی که مقتضای عقل است. و نظم طبیعی در اصطلاح منطق، عبارت است از انتقال از موضوع مطلوب به حد وسط، و از حد وسط به محمول مطلوب، تا نتیجه به دست آید،

چنان که در شکل اول قیاس اقترانی این گونه است (جرجانی، ۱۴۱۹: ۱۶۷).

برای نظم در الهیات و در باب برهان نظم، تعریف‌هایی ارائه شده است:

۱. اگر بگوییم گروهی از عناصر به نحو خاصی منظم شده اند، به این معنا است که چنان با هم ربط متقابل دارند که انگاره یا الگوی معینی را می‌سازند. این الگوی معین، گونه‌های متفاوتی می‌تواند داشته باشد. هنگامی که عناصر مختلف، الگویی می‌سازند که از درک آن لذت می‌بریم، می‌توانیم از نظم زیبایی شناختی یا استحسانی سخن بگوییم، هنگامی که در نحوه رخداد بعضی عناصر در مجاورت زمانی-مکانی، انتظام‌های مشخصی باشد، می‌توانیم از نظم علی سخن بگوییم. مشخصه عمده نظام هدفمند (غایی) این است که مفهوم روندها و ساختارهایی را که به نحوی با هم تناسب یافته‌اند که نتیجه خاصی را به بار می‌آورند، پیش می‌کشد (خرمشاهی، ۱۳۷۰: ۷۹-۸۰).

۲. معنای نظمی که می‌گوییم در خلقت هست، یعنی این عالم از روی تصادف به وجود نیامده است. تصادف، یعنی بی علت، اما بی علت، گاهی به معنای نداشتن علت فاعلی است و گاهی به معنای نداشتن علت غایی (مطهری، ۱۳۷۳: ۶۱).

۳. نظم، ناظر به هماهنگی بین چند عنصر یا عضو است و هماهنگی که در مقابل هرج و مرج است، مفهومی آشکار دارد. هماهنگی همواره بین چند امر در ارتباط با یک هدف و غرض است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۲۲).

۴. نظم، یک نوع رابطه هماهنگ میان اجزای یک مجموعه برای تحقق یافتن هدف مشخصی است؛ به گونه‌ای که هر جزئی از اجزای مجموعه، مکمل دیگری بوده و فقدان هر یک سبب می‌شود که مجموعه، هدف خاص و اثر مطلوب را از دست بدهد (سبحانی، ۱۳۷۵، ۱: ۷۳).

تعریف برگزیده

تعدد، هماهنگی و علیت، مفاهیم موثر و دخیل در پدیده نظم می‌باشند. بنابراین در تعریف نظم می‌توان گفت: «نظم عبارت است از ارتباط هماهنگ میان دو یا چند چیز بر پایه اصل علیت». این ارتباط، گاهی میان اجزای یک پدیده مرکب است، مانند ارتباط میان اجزای تشکیل دهنده یک ساعت یا ماشین در مصنوعات بشری، و اجزای تشکیل دهنده بدن انسان یا یک درخت، یا اجزای تشکیل دهنده یکی از اعضای بدن انسان یا حیوان، مانند دستگاه بینایی یا شنوایی و غیره، در پدیده‌های طبیعی؛ و گاهی

میان دو موضوع یا موجود جداگانه است، مانند ارتباط میان بخش‌ها یا دستگاه‌های یک کارگاه یا کارخانه در مصنوعات بشری، و یا ارتباط میان بخش‌ها و دستگاه‌های مختلف یک فرد از انسان یا حیوان و یا ارتباط میان هوا، خاک، آب و نور در فراهم شدن زمینه برای رویش و رشد یک گیاه، و یا ارتباط میان جنین و مادر، و نظایر آن.

۲-۱. اقسام نظم

در تحقق پدیده نظم، علت‌های چهارگانه مادی، صوری، فاعلی و غایی نقش دارند. علت مادی نظم، عناصر یا اجزاء یا اشیائی است که قابل و پذیرای ارتباط هماهنگ (نظم) می‌باشند. علت صوری نظم، وضعیت ویژه‌ای است که از ارتباط هماهنگ عناصر یا اجزاء یا اشیای مختلف با یکدیگر، حاصل می‌شود. علت فاعلی نظم، موجودی است که عامل پیدایش ارتباط هماهنگ میان عناصر، اجزا یا اشیای مختلف است. و علت غایی نظم، فایده و نتیجه‌ای است که بر پدیده یا وضعیت حاصل از نظم مترتب می‌شود.

از نظم به لحاظ فاعل آن، به «نظم فاعلی یا علی»، و به لحاظ غایت آن، به «نظم غایی» تعبیر شده است؛ چنان‌که می‌توان با توجه به علت صوری آن، از «نظم صوری» نیز سخن گفت. روشن است که نظم‌های سه‌گانه مزبور، جهات مختلف یک واقعیت‌اند و ما بازاء مستقل ندارند، بلکه دارای منشأ انتزاع جداگانه‌اند؛ چرا که هم نظم و هم علیت از مفاهیم فلسفی‌اند که ما بازاء مستقل ندارند، اما از واقعیت خارجی انتزاع می‌شوند.

۲. نظم مورد نظر در برهان نظم

۲-۱. نظم صوری و غایی

از دیدگاه الهیون، عالم طبیعت هم نظم صوری دارد و هم نظم غایی، و این دو از هم جدا نیستند، ولی در مقام استدلال بر وجود یا صفات خداوند، می‌توان هر یک از آن دو را جداگانه مورد توجه قرار داد. در آیات و روایات و نیز کلمات عالمان اسلامی، بر وجود و صفات خداوند از دو طریق استدلال شده است، اما استدلال از طریق نظم غایی، بیشتر از استدلال از طریق نظم صوری است. نکته مهم این است که در دلالت فعل بر آگاهی، اراده و انتخاب فاعل، میان دو فرض مزبور تفاوتی وجود ندارد، زیرا از

نظر عقل سلیم، هم توازن و تناسب اجزای تشکیل دهنده یک پدیده مرکب، بر دانایی، اراده و انتخاب‌گری فاعل آن دلالت می‌کند و هم فایده معقول و مطلوب داشتن آن. البته، هرگاه فعلی دارای هر دو ویژگی باشد، دلالتش بر دانایی، اراده و انتخاب‌گری فاعل آشکارتر خواهد بود. از این رو، می‌توان برهان نظم را دو گونه تقریر کرد: یکی بر اساس غایت‌مندی موجودات عالم طبیعت (نظم غایی)، و دیگری با توجه به توازن و تناسب اجزای تشکیل دهنده موجودات؛ هر چند از فایده معقول آنها آگاهی نداشته باشیم. از باب مثال ما نمی‌دانیم که فلان کهکشان یا فلان ستاره یا سیاره در فلان کهکشان چه فایده معقولی برای انسان یا دیگر موجودات زنده دارد، اما نظم و ترتیب و قانون حاکم بر آنها را می‌دانیم. نظم و قانون‌مندی آنها برای داوری خرد به اینکه پدیدآورنده‌ای دانا، توانا و مختار دارند، کافی است.

در کتاب «خدا در فلسفه» در این باره آمده است: «بعضی برهان‌های اثبات وجود خدا هستند که بر انواع دیگری از نظم- جز نظم هدفمند- بنا شده‌اند. گاه ادعا می‌شود که ما برای تبیین نظم و انتظامی که در عملکرد منظومه شمسی هست، باید به وجود یک آفریننده هوشمند قائل شویم. در این مورد، پای نظم علی در میان است. برهان‌هایی نظیر اینها، از برهان‌های مبنی بر نظم هدفمند، غالباً تمایز روشنی ندارند» (خرمشاهی، ۱۳۷۰: ۸۲).

۲-۲. نظم صوری در منابع وحیانی و آثار کلامی

در آیات قرآن، روایات و تعابیر عالمان اسلامی، نمونه‌هایی از استدلال به نظم صوری بر وجود یا صفات خداوند یافت می‌شود. قرآن کریم از نظم حاکم بر خورشید، ماه، روز و شب، به عنوان نشانه‌هایی از وجود یا علم و قدرت خداوند یاد کرده است:

﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ. لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (سوره یس، آیه ۳۸-۴۰): [از نشانه‌های خدا] خورشید است که پیوسته به سوی قرارگاهش در حرکت است، این تقدیر خداوند دانا و تواناست. و برای ماه منزل‌هایی قرار دادیم (هنگامی که این منازل را طی کرد) سرانجام به صورت شاخه کهنه (فوس شکل و زرد رنگ) خرما در می‌آید. نه خورشید را سزا است که به ماه رسد و نه شب بر روز پیشی گیرد و همگی در مسیر خود شناورند

در این آیات، از نظم حاکم بر حرکت خورشید و ماه و گردش شب و روز، به عنوان نشانه‌هایی از قدرت و دانایی خداوند یاد شده است، و از اینکه چه فوایدی بر آنها مترتب می‌گردد، سخنی به میان نیامده است.

امیرالمومنین علیه السلام فرموده است: «یکی از شواهد خلق بر وجود خالق متعال، آفرینش آسمان‌هاست که بدون داشتن ستون و تکیه گاه، استوار و برقرار می‌باشند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲). این کلام حکیمانه از آیه کریمه ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ (رعد: ۲) الهام گرفته شده و ناظر به نظم صوری حاکم بر آسمان‌هاست.

امام صادق علیه السلام، در احتجاج با یکی از زنداقه فرموده‌اند: «آیا نمی‌بینی که خورشید و ماه و شب و روز هر یک جایگاه ویژه‌ای دارد... آسمان، برافراشته و زمین، گسترده است، نه آسمان بر زمین فرو می‌افتد و نه زمین بر بالای آسمان‌ها می‌رود. آنها در جایگاه و نظمی که دارند مجبورند، و نمی‌توانند از آن سر باز زنند، پس قدرتی برتر از آنها چنین نظمی را بر آنها حاکم کرده است» (صدوق، بی تا: ۲۹۵؛ مجلسی، ۱۳۹۰، ۳: ۵۱-۵۲).

از هشام بن حکم سوال شد: پروردگارت را به چه چیز شناختی؟ او در پاسخ گفت: به خودم که نزدیک‌ترین چیزها به من است، زیرا من خود را دارای ابعاض مجتمع و اجزای بهم پیوسته و با ترکیب آشکار و ساختی استوار می‌یابم که دارای گونه‌هایی از تصویر و طرح است... و از نظر عقل، تألیف بدون مؤلف، و صورت بدون صورت‌گر، محال است، پس برای وجود من آفریننده و صورت‌گری وجود دارد که صفاتی مخالف با صفات انسان (ترکیب، تغییر و...) دارد (صدوق، بی تا: ۲۸۹؛ مجلسی، ۱۳۹۰، ۳: ۴۹-۵۰).

شیخ صدوق نیز از وجود نظم و اتقان عالم بر وجود خدا استدلال کرده و گفته است: «اگر جایز باشد که عالم با چنین اتقانی که دارد بدون پدید آورنده، پدید آمده باشد، پیدایش چیزی که از نظر نظم و اتقان در سطح نازل تری قرار دارد بدون پدید آورنده به طریق اولی جایز خواهد بود. پس وجود کتاب بدون نویسنده و ساختمان بدون سازنده و صورتی محکم بودن صورت‌گر جایز خواهد بود، در حالی که چنین فرضی از نظر عقل باطل است، پس پیدایش نظم و اتقان جهان نیز بدون پدید آورنده [ای دانا و توانا] باطل است (صدوق، بی تا: ۲۹۹).

علامه طباطبایی گفته است: «غریزه واقع بینی انسان، هرگز نمی پذیرد که در نظام هستی، این همه اشیاء، خود به خود و از راه اتفاق به وجود آمده باشد و نظامی که در هستی است سرسری و بدون حساب پیدا شده باشد، در صورتی که وجدان انسان، چنین اتفاقی را در چند آجر پاره ای که به طور منظم روی هم چیده شده باشد نمی پذیرد» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۶۴-۶۵).

۲-۳. نادرستی استدلال به نظم فاعلی

از طریق نظم فاعلی (فاعل طبیعی)، نمی توان بر وجود فاعل دانا، توانا و مختار برای جهان طبیعت استدلال کرد، زیرا معنای نظم فاعلی این است که پدیده طبیعی، فاعل طبیعی دارد، و چون در فاعل طبیعی، تسلسل محال نیست، می توان سلسله ای نامتناهی از فاعل های طبیعی را فرض کرد که علل پیدایش پدیده ای طبیعی بوده اند. شهید مطهری در این باره گفته است:

«نظمی که در برهان نظم به کار می رود، نظم ناشی از علت غایی است نه نظم ناشی از علت فاعلی. نظم ناشی از علت فاعلی جز این نیست که هر معلول و اثری، فاعل و موثر، لازم دارد. این نظم، دلیل بر وجود خدا نیست، ولی نظم ناشی از علت غایی به این معنا است که وضعی در معلول وجود دارد که حکایت می کند که در ناحیه علت، انتخاب وجود داشته است، یعنی علت می توانسته است معلول را به شکل های مختلفی پدید آورد، ولی تنها یک شکل از سوی علت انتخاب شده است، زیرا این شکل خاص، مقصود او را تامین می کرده است. پس ناچار باید علت، دارای آگاهی و اراده بوده باشد؛ یعنی هدف را می دانسته و تحقق آن هدف را از طریق این وضع اراده کرده است. حال، یا اینکه خود علت دارای چنین علم و اراده ای بوده و یا تحت تسخیر علتی دانا و مرید قرار داشته است» (مطهری، ۱۳۷۳: ۷۹-۸۰).

ایشان، در جایی دیگر گفته است: مادیون، منکر نظم علی و معلولی نیستند و نمی گویند عالم خود به خود یعنی بدون علت بوجود آمده است، آنان به اصل علیت معتقدند. اما آنچه منکر آنند، نظم ناشی از علت غایی است. آنان علت غایی و نظم ناشی از آن را منکرند و وقتی از تصادف سخن می گویند، مقصودشان انکار نظم غایی است، یعنی انکار اینکه نظم منتهی به غایت و نتیجه خاص، آگاهانه بوده و انتخاب شده است، اما از نظر الهی، بدون در نظر گرفتن نظم مربوط به علت غایی، و اوجود آگاهی و انتخاب در علت فاعلی جهان، تفسیر معقولی نخواهد داشت. کمک علم به

خداشناسی نیز از همین راه است، زیرا علم از وجود نظام‌هایی طبیعی پرده بر می‌دارد، و عقل این نظام‌ها را تحلیل کرده و بر این اساس که نظم غایی محصول آگاهی و انتخاب است، وجود خدا را اثبات می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳: ۶۱-۶۶).

خدمات علوم به توحید از این راه بود که علوم، تا حدود زیادی در دل طبیعت راه یافت و بیش از پیش، به نظم دقیق ساختمان اشیاء و رابطه تشکیلات داخلی اشیاء با یک سلسله هدف‌های پیش‌بینی شده پی برد. به عبارت دیگر، علوم هر اندازه که بیشتر به راز درونی اشیاء پی برد، بیشتر به مسخر بودن طبیعت و برخورد واگذار نبودن آن اذعان کرد. هدف قرآن هم از دعوت به مطالعه حسی و تجربی طبیعت از نظر خداشناسی این است که به مخلوق و مسخر بودن طبیعت و اینکه قوه‌ای ما فوق طبیعی، طبیعت و قوای آن را اداره و تدبیر می‌کند، پی ببریم و ایمان پیدا کنیم» (مطهری، ۱۳۵۰، ۵: ۲۹).

اگر بخواهیم بر اساس نظام فاعلی در باب علیت بر وجود خداوند استدلال کنیم، باید مراد، علت فاعلی در اصطلاح فلسفه باشد که به معنای اعطا کننده وجود معلول است، نه علت فاعلی در اصطلاح علم تجربی و طبیعی که به معنای شرط و مُعدّ برای پیدایش معلول 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 بقا، 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 می‌گردد. از نظر فلسفه، عللی که علوم آنها را «علل» می‌شناسند، معدّاتند نه علل، و به عبارت دیگر مجرا می‌باشند نه ایجاد کننده و آفریننده. در این گونه علل، تسلسل - یعنی رشته بی‌نهایت - به هیچ وجه امتناع ندارد. [لذا از طریق نظم علی و معلولی در باب علت فاعلی به اصطلاح علمی آن، نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد]» (همان: ۳۰-۳۱).

روشن است که اثبات وجود خدا از طریق علت فاعلی به اصطلاح فلسفی آن، برهان دیگری غیر از برهان نظم است. بنابراین، در برهان نظم باید بر نظم غایی یا صوری تکیه کرد و از وجود نظم غایی یا صوری در عالم طبیعت، وجود فاعل فراطبیعی برای جهان را اثبات کرد.

۳. قانون احتمالات و برهان نظم

۳-۱. تبیین قانون احتمالات و تقریر برهان نظم

یکی از قوانین مربوط به حساب احتمالات این است که احتمال وقوع هر حادثه، یک عدد کسری است که صورت آن، تعداد موفقیت (حادثه مطلوب) و مخرج آن، تعداد امکان (حوادث ممکن) را نشان می‌دهد، مثلاً اگر در کیسه‌ای هفت گلوله باشد که سه گلوله سفید و چهار گلوله سیاه است و این گلوله‌ها از نظر اندازه و شکل و سایر خصوصیات یکسان باشند، به گونه‌ای که به طور یکسان لمس شوند و با چشمان بسته دست خود را وارد کیسه کنیم و یک گلوله را بیرون آوریم، احتمال اینکه آن گلوله سفید باشد، سه هفتم و احتمال اینکه سیاه باشد، چهار هفتم است. اگر تمام گلوله‌ها سفید باشند، احتمال اینکه گلوله‌ای که بیرون می‌آوریم، سفید باشد هفت هفتم، یعنی مساوی با یک است، و از آن جا که در بین گلوله‌های مزبور، گلوله قرمز وجود ندارد، احتمال اینکه گلوله‌ای که بیرون می‌آوریم قرمز باشد، صفر هفتم، یعنی صفر است. بنابراین، احتمال وقوع حوادث قطعی الوقوع، یک و احتمال حوادث ممتنع الوقوع، صفر و احتمال حوادث ممکن الوقوع ما بین یک و صفر است، یعنی از یک کمتر و از صفر بیش‌تر است (مطهری، ۱۳۷۳: ۷۲).

در مورد اینکه احتمال وقوع حوادث ممکن به سوی عدد یک گرایش دارد یا به سوی صفر، به نسبت حوادث مطلوب به حوادث ممکن (نسبت صورت کسر به مخرج آن) بستگی دارد. به عنوان مثال، اگر مجموع گلوله‌ها صد عدد باشد و تعداد گلوله‌های سفید ۱۰ و گلوله‌های سیاه ۹۰ باشد، و ما بخواهیم در هر بار که دست خود را داخل کیسه می‌بریم گلوله سفید بیرون بیاید، ده صدم، مساوی با یک دهم است. ولی اگر بخواهیم گلوله‌ای که بیرون می‌آید سیاه باشد، نود صدم، مساوی با نه دهم است. بنابراین، احتمال بیرون آمدن گلوله‌ای سفید به سوی صفر گرایش بیش‌تری دارد و احتمال بیرون آمدن گلوله‌ای سیاه عکس آن است.

اگر پدیده‌ای که وقوع احتمالی آن مورد نظر است، دارای اجزای اندک بوده و کیفیت ترکیب هم ساده باشد و اثری که بر آن مترتب می‌گردد هم اهمیت چندانی نداشته باشد، احتمال وقوع تصادفی بودن آن به سوی عدد یک گرایش دارد، ولی اگر اجزای آن بسیار و کیفیت ترکیب، پیچیده و اثر مترتب بر آن هم مهم باشد، احتمال وقوع تصادفی آن به سوی صفر گرایش خواهد داشت. از باب مثال: اگر کسی که سواد ندارد و حروف الفبا را نمی‌شناسد پشت یک ماشین تحریر بنشیند، احتمال اینکه حرف «ب» را ابتدا بزند، یک سی و دوم است (یک حرف از ۳۲ حرف الفبا). اما احتمال اینکه حرف «ب» را بزند و پشت سر آن حرف «ن» را بزند، $\frac{1}{32} \times \frac{1}{32}$ ، یعنی تقریباً $\frac{1}{1000}$ است، ۱ یعنی احتمال خیلی ضعیف است و احتمال اینکه پشت سر آن دو، حرف «ی» را بزند، $\frac{1}{32} \times \frac{1}{32} \times \frac{1}{32}$ ، یعنی تقریباً $\frac{1}{32000}$ است. و احتمال اینکه این آدم بی سواد همان طوری که روی ماشین تحریر انگشت می‌زند شعر:

«بنی آدم اعضای یکدیگرند

که در آفرینش ز یک گوهرند»

را تایپ کند، به قدری ضعیف است که عقل عرفی آن را محال می‌داند، ولی از نظر عقل ریاضی، محال نیست، اما عدد احتمالی آن به سمت صفر میل کرده است. مسلماً احتمال اینکه فرد بی سواد مزبور با فشار دادن دکمه‌های ماشین تایپ، گلستان سعدی را تایپ کند، عقل عرفی، امتناع آن را بدیهی می‌داند، لیکن از نظر عقل ریاضی باز هم به صفر نمی‌رسد، ولی گرایش آن به سوی صفر خیلی بیشتر خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۳: ۷۳).

اکنون اگر به جهان طبیعت بنگریم و در پدیده‌های آن تأمل کنیم، خواهیم یافت که نظم حاکم بر آن در همه عرصه‌ها (جمادات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها) خیره کننده و شگفت آور است و کثرت شرایط و پیچیدگی نظم و آثار مهم آن به قدری شگفت آور است که احتمال پیدایش آن از روی تصادف و اتفاق به مراتب از احتمال تألیف کتاب گلستان یا بوستان سعدی توسط انسانی بی سواد، ضعیف‌تر و باور نکردنی‌تر است. پدیده حیات یکی از شگفت‌انگیزترین پدیده‌های طبیعت است. «برای به وجود آمدن حیات در روی کره زمین آن قدر اوضاع و احوال مساعد لازم است که

۱. یکی از قوانین احتمالات این است که وقوع دو حادثه به صورت پی در پی، حاصل ضرب عدد احتمالی آنها است.

محال است تصور نمود این اوضاع و احوال بر سبیل تصادف و اتفاق با یکدیگر جور آمده باشند و ناگزیر باید معتقد بود که قوه مدرکه خارجی وجود دارد که در جریان این امور نظارت می‌کند» (کرسی، ۱۳۵۸: ۱۵).

اگر با حساب احتمالات، تصادفات را برای حصول یک عمل طبیعی، مثلا پیدایش یک ذره پروتئین از عناصر اولیه‌اش در نظر بگیریم و عمر زمین را سه بیلیون سال فرض کنیم، خواهیم دید که این زمان برای حصول این عمل کافی نیست. فقط با قبول یک نیروی هدایت کننده که با اراده و مشیت عمل می‌کند می‌توانیم کیفیت حصول هماهنگی را از تصادف و عدم انتظام بفهمیم (مونسما، ۱۳۵۵: ۱۸۷).

سه عنصر اصلی، یعنی هیدروژن، اکسیژن و کربن، مواد اولیه اجسام زنده را تشکیل می‌دهند و مقداری ازت و کمی از عناصر دیگر نیز با سه عنصر فوق ترکیب یافته‌اند. در جسم ساده‌ترین و کوچکترین حیوانات، میلیون‌ها از اتم‌های عناصر مزبور وجود دارد که به نسبت‌ها و اشکال خاصی با هم ترکیب یافته‌اند و اگر با حساب احتمالات، امکان تصادف و ترکیب این عناصر را حساب کنیم، خواهیم دید که نتیجه به قدری کوچک است که می‌توان گفت صفر است. حال، عالی‌ترین حیوانات را در نظر بگیریم، یعنی حیوانی که می‌خواهد قوانین طبیعی را عوض کند و یا در آنها مداخله نماید، آیا ممکن است که این موجود تصادفاً از ترکیب خود به خود عناصر به وجود آمده باشد؟ (همان: ۱۷۹).

۲-۳. یقین حاصل از برهان نظم بر پایه قانون احتمالات

استدلال و استنتاج در برهان نظم، توسط عقل فطری انجام می‌گیرد. عقل فطری، قوه ادراک شناخت حقایق است که عموم انسان‌های سالم از آن برخوردارند و بدون اینکه از اصطلاحات و قواعد فنی و علمی معرفت آگاه باشند، به کمک آن می‌توانند در حوزه تصور و تصدیق به معرفت یقینی دست یازند. عقل فطری، هرگاه با پدیده‌ای نظام مند و دارای اتقان و احکام روبرو شود، بی‌درنگ، به دخالت علم، قدرت و انتخاب در تحقق آن، حکم می‌کند، حال یا علت مستقیم آن پدیده دارای چنین ویژگی‌هایی است، یا اینکه آن پدیده و علت آن تحت تدبیر و تسخیر علتی قرار دارد که دارای اوصاف یادشده است. بدین جهت است که فلاسفه و متکلمان اسلامی، دلالت فعل دارای اتقان و نظم بر آگاهی علت آن را بدیهی دانسته‌اند، که نمونه‌هایی از سخنان آنان را بازمی‌گوییم:

۱-۲-۳. عقل صریح، گواه این است که وقوع چیزی با ویژگی اتقان و احکام، جز به تدبیر فاعل حکیم و عالم نخواهد بود (رازی، ۱۴۰۷، ۱: ۲۳۳).

۲-۲-۳. این سخن که هر کس فعل محکمی انجام می دهد، عالم است، بدیهی است (محقق طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۰).

۳-۲-۳. علم به اینکه فعل محکم، مستلزم آگاهی است، بدیهی است (بحرانی، ۱۴۰۶: ۸۶).

۳-۲-۴. عقل بدیهی، حاکم به این است که امثال این افعال (افعال محکم و متقن) جز از کسی که عالم است، صادر نمی شود، و اگر صادر شود، تکرار نخواهد شد (سیوری، ۱۴۲۲: ۱۹۸-۱۹۹؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۹۵-۱۹۶).

۳-۲-۵. علم به اینکه چنین افعالی (افعال محکم و متقن) جز از عالم صادر نمی شود، به ویژه اگر تکرار شود، بدیهی است، و پنهان بودن چیزی که بدیهی است برای برخی از عقلاء (به خاطر موانع ذهنی یا روحی) ممکن است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۴: ۱۱۱).

۳-۲-۶. در دلالت فعل محکم بر علم صانع آن، شکی وجود ندارد (جرجانی، ۱۴۱۲، ۸: ۶۵-۶۶).

۳-۲-۷. سبب فاعلی بدن حیوان، یا علم و ادراک ندارد، مانند طبیعت های جسمانی، یا دارای علم و ادراک است. فرض اول محال است، زیرا هر فطرت سلیمی گواهی می دهد که محال است فاعل چنین ترتیب شگفت آور و نظم استواری، ناشی از قوه ای فاقد شعور باشد (شیرازی، بی تا، ۸: ۱۱۸).

۳-۲-۸. حصول علم از ملاحظه اتقان و احکام مصنوع بر علم صانع، نزدیک به ضروری است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۵۸).

یقین حاصل از برهان نظم، بر پایه حساب احتمالات، یقین عقلی و معرفت شناختی است، نه یقین روان شناختی. مقصود از عقل در اینجا، عقل فطری و عمومی بشر است که در قضاوت های معرفتی خود، به احتمال بسیار ضعیف اعتنا نمی کند، نه عقل نازک اندیش ریاضی و فلسفی که از هیچ گونه احتمال مخالفی نمی گذرد و تا احتمال خلاف به صفر نرسد، حکم قطعی نخواهد کرد. در باب اعتقادات دینی نیز، یقینی بیش از یقین حاصل برای عقل فطری و عمومی لازم نیست. می توان این امر را با یقین حاصل از متواترات مقایسه کرد، زیرا در متواترات از نظر عقل فلسفی، احتمال خلاف به صفر

نمی‌رسد، ولی آن احتمال به قدری ضعیف است که مورد اعتنای عقلای بشر واقع نمی‌شود:

«از نظر فلسفی، کسی نمی‌تواند احتمال تصادف را رد کند، ولی کسی هم که از نظر فلسفی این احتمال را می‌دهد، یقین دارد که مطلب از این قرار نیست. یقین در این مساله را می‌توان با یقین در خبر متواتر مقایسه کرد. در خبر یک نفر - بدون هیچ گونه قرینه‌ای - احتمال دروغ و اشتباه وجود دارد. وقتی یک نفر دیگر همانند او نیز همان خبر را بدهد، احتمال کمتر می‌شود، هر اندازه تعداد خبر دهندگان بیشتر شود، احتمال کاهش می‌یابد، ولی به صفر نمی‌رسد، ولی احتمال به صفر میل می‌کند و عقلا به آن اعتنایی ندارند. در برهان نظم هم همین گونه است، یعنی احتمال اینکه علت معلولی که دارای نظم و پیچیدگی است، فاقد شعور و آگاهی است، به کلی منتفی نیست، اما به قدری ضعیف است که به آن اعتنا نمی‌شود. و به خلاف آن یقین حاصل می‌شود. از باب مثال اگر کسی بگوید پدید آورنده گلستان سعدی فردی بی سواد بوده و حرکات ناآگاهانه دست او سبب پیدایش آن شده، به کلی منتفی نیست، ولی به قدری ضعیف است که کسی به آن اعتنا نمی‌کند و به خلاف آن یقین دارد» (مطهری، ۱۳۷۳: ۷۴-۷۵).

«احتمال تصادف در این گونه موارد به شکل یک کسر از عددهایی که ما می‌شناسیم از قبیل یک‌صدم، یک‌هزارم، یک میلیونم، یک میلیاردم و غیره نیست، بلکه به صورت کسر از یک عددی است که در وهم ما نمی‌گنجد، مثل اینکه فرض کنیم عدد ۱ را رسم کنیم و در طرف راست آن آنقدر صفر بگذاریم که به کره ماه برسد، احتمال تصادف در این گونه موارد از قبیل یک احتمال در مقابل این عدد غیر قابل تصور از احتمالات است، ولی به هر حال همین اندازه احتمال هست... ما این گونه احتمالات را که فقط با یک نیروی عظیم ریاضی می‌توانیم وجود آنها را کشف کنیم، نه اینکه در وجدان خود چنین احتمالاتی را احساس نماییم، درباره هر مؤلف و نویسندگانی می‌توانیم بدهیم... کسانی که بشر را به خدا شناسی از راه مطالعه کتاب خلقت سوق داده‌اند، خواسته‌اند بشر همان اندازه به علم و حکمت صانع متعال مطمئن شود که از روی آثار سعدی و بوعلی و صاحب جواهر به مقامات ادبی و فلسفی و فقهی آنها مطمئن می‌شود» (مطهری، ۱۳۵۰، ۵: ۶۱-۶۲).

۳-۳. پاسخ یک اشکال

از مطالب پیشین، پاسخ اشکالی که بر تقریر برهان نظم بر پایه قانون احتمالات وارد شده است، روشن گردید. اشکال چنین است: «حساب احتمالات، احتمال وقوع تصادفی و اتفاقی یک مجموعه را گرچه به سوی صفر میل می‌دهد و لیکن هرگز به صفر نمی‌رساند و به همین دلیل، تنها برای اطمینان عرفی و یقین روان شناختی مفید است و هیچ‌گاه یقین علمی به همراه نمی‌آورد» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۳۴).

پاسخ این است که اگر چه از نظر عقل فلسفی و ریاضی، احتمال وقوع تصادفی نظم صوری و غایی (مصنوعی که دارای احکام و اتقان است) به صفر نمی‌رسد، ولی از نظر عقل فطری و همگانی به صفر می‌رسد و وقوع تصادفی آن محال به شمار می‌رود. این یقین ریشه عقلی داشته و ارزش علمی دارد، همان گونه که احکام عقل تجربی با اینکه به مرز یقین فلسفی نمی‌رسد، ارزش علمی دارد. آیت الله جوادی، که اشکال یادشده را بر برهان نظم وارد کرده است، در این باره گفته است: «مقصود از عقل در این سلسله مباحث [عقل و دین] خصوص عقل تجریدی محض که در فلسفه و کلام براهین نظری خود را نشان می‌دهد، نیست، بلکه گستره آن «عقل تجربی» را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد، «عقل نیمه تجریدی» را که عهده دار ریاضیات است و «عقل ناب» را که از عهده عرفان نظری برمی‌آید نیز در بر می‌گیرد... محصول معرفتی عقل، در ساحت‌های مختلف دانش تجربی و ریاضی و کلامی و فلسفی و عرفانی، در صورتی به حریم بحث حاضر وارد می‌شود که یا از سنخ قطع و یقین باشد و یا مفید طمأنینه و اطمینان عقلایی باشد... بر این پایه، منظور از عقل همانا علم و طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض یا تجریدی صرف یا تلفیقی از تجربی و تجریدی حاصل شده باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵-۲۶).

نکته دیگر این است که یقین، مقول به تشکیک است و شدت و ضعف می‌پذیرد، مانند شهود که مراتب و درجات متفاوتی دارد، مثلا جزم و یقینی که در ریاضیات به دست می‌آید در علوم تجربی حاصل نمی‌شود. در علوم تجربی اگر استقراء و مشاهدات در یک قیاس خفی با مقدمه‌ای عقلی به این مضمون که «امر اتفاقی نمی‌تواند دائمی و اکثری باشد» ضمیمه شد، بدل به امری یقینی از سنخ مجربات می‌شود، اما قوت و شدت این یقین، هرگز به سر حد یقین فراهم آمده از یک برهان فلسفی یا ریاضی نمی‌رسد (همان: ۲۶-۲۷).

از سوی دیگر، یقین معتبر در عقاید دینی، همانا یقین عقلایی حاصل از عقل سلیم عادی و همگانی است و درجات بالای آن، شرط کمال اعتقاد و ایمان است، نه شرط درستی و قبول، زیرا آیات و روایاتی که بشر را به پیروی از علم و یقین دعوت می‌کند و از پیروی از ظن و گمان بر حذر می‌دارد، عموم عقلای بشر و مکلفان را مد نظر دارند و به خواص (فلاسفه و ریاضی‌دانان و امثال آنان) اختصاص ندارد.

علامه طباطبایی، در تفسیر آیه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (اسراء: ۳۶) گفته است: «این آیه، مقتضای فطرت انسان را امضا کرده و آن اینکه انسان به مقتضای فطرت خود، در مسیر زندگی اعتقادی و عملی، طالب واقع و نفس الامر است، و این معلوم است که می‌توان گفت همان واقع و نفس الامر است، نه مظنون و مشکوک و موهوم... بنابراین، انسان در مسیر زندگی خود، از علم تخطی نمی‌کند، لیکن آنچه را که نفس وی به آن وثوق، و قلبش به آن اطمینان دارد، علم می‌شمارد، هر چند یقینی که در صناعت برهان منطقی، علم نامیده می‌شود، نباشد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۳: ۹۲-۹۳).

۳-۴. اشکال: برابری احتمال در حالت‌های ممکن و متصور

در صورتی که وجود مدبری حکیم، به شیوه‌ای عقلی اثبات نشده باشد و احتمال وقوع تصادفی هیأت موجود برود، بین احتمال وقوع نظام موجود و یا نظام احسن با احتمال وقوع هر یک از حالت‌های ممکن و یا متصور، و از جمله با احتمال وقوع بدترین و زشت‌ترین مجموعه، تفاوتی نخواهد بود و از جهت احتمال، امتیازی بین هیچ یک از آنها با دیگری نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۳۴).

پاسخ

برابری احتمال وقوع هر یک از حالت‌های ممکن، در صورتی است که فقط از جنبه کمی مورد نظر باشد، ولی اگر کیفیت را در نظر بگیریم، قطعاً میان احتمالات، تفاوت روشنی وجود خواهد داشت. در این صورت، احتمال وقوع تصادفی بدترین هیأت، بسیار بیشتر از احتمال وقوع تصادفی بهترین هیأت (نظام احسن) خواهد بود به گونه‌ای که احتمال وقوع تصادفی بدترین هیأت و ترکیب، قریب به یک (تقریباً قطعی الوقوع) و احتمال وقوع تصادفی بهترین هیأت، نزدیک به صفر، و از نظر عقل فطری همگانی محال است.

روشن است که عنصر کیفیت در برهان نظم نقش اساسی دارد، بنابراین، نمی توان آن را نادیده گرفت، و صرفاً به ارزش کمی احتمال توجه کرد. این مطلب را می توان با مثال این گونه توضیح داد:

اگر در کیسه‌ای ده مهره باشد که با شماره‌های یک تا ده شماره گذاری شده‌اند و بخواهیم به صورت تصادفی آنها را بیرون آوریم، از نظر کمی، احتمال اینکه هر بار یکی از مهره‌ها بیرون آید، نسبت به همه آنها برابر است، ولی اگر به کیفیت هم توجه کنیم و مقصود این باشد که در نوبت اول، شماره یک و در نوبت دوم، شماره دو و همین طور تمام ده شماره، به ترتیب بیرون آید، یک در برابر ده میلیارد است (کرسی، ۱۳۵۸: ۱۵)، در حالی که اگر ترتیب شماره‌ها مقصود نباشد، احتمال بیرون آمدن تمام ده شماره بسیار زیاد خواهد بود. بنابراین، با در نظر گرفتن کیفیت ترکیب و ترتیب میان اجزاء، هرگز احتمال وقوع تصادفی صورت‌های ممکن، برابر نخواهد بود.

از مطالب یاد شده، پاسخ یکی از اشکالات هیوم بر برهان نظم نیز روشن شد و آن اینکه: «اگر کسی چندین هزار قطعه کوچک آهن را به هوا پرتاب کند، اینها در سقوط خود نوعی شکل یا طرح را نشان می دهند که ما نمی گوییم مربوط به اصل نظم دهنده‌ای است، بلکه آن را بیشتر وابسته به اتفاق و تصادف می دانیم. به عقیده هیوم ما نمی توانیم مطمئن باشیم که جهانی که به جهان سازمان یافته موسوم است، نتیجه اتفاق و حادثه‌ای کورکورانه و بی اراده در عالم نباشد» (پاپکین، ۱۳۷۵: ۲۲۲).

پاسخ این است که از نظر عقل، احتمال وقوع تصادفی شکل یا طرحی که کیفیت خاصی در آن ملحوظ نباشد، بسیار زیاد، و احتمال وقوع تصادفی شکل یا طرحی که کیفیت خاصی در آن ملحوظ باشد، بسیار ضعیف است و مقایسه این دو با یکدیگر، درست نیست. شکل و طرحی که از سقوط قطعه‌های آهن حاصل می شود، فاقد ارتباط ویژه میان اجزای آن است و به ایجاد مصنوعی دقیق و حساب شده که غایت ویژه‌ای را به دنبال دارد، نمی انجامد؛ بر خلاف شکل یا طرحی که ارتباط خاصی میان اجزاء برقرار است و به غایت خاصی می انجامد، وقوع تصادفی چنین طرحی از نظر عقل سلیم بشری محال است.

۳-۵. اشکال: عدم کاشفیت احتمال از واقعیت خارجی

حساب احتمال‌ها، ناظر به اوصاف حقیقی و واقعی پدیده نیست، بلکه از اعتبارهای ذهنی و عملی است و اگر حکایتی برای آن باشد، تنها در قیاس با مقدار امید و انتظار



انسان بوده و کشفی حقیقی نسبت به جهان خارج ندارد. در مسائل فلسفی و الهی که متفکر در جست و جوی حقیقت، به تفکر و تأمل می پردازد و به کمتر از یقین دل نمی بندد، استفاده از آن خطا است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۳۵).

توضیح اشکال: احتمال، پدیده‌ای ذهنی و روانی است و حکایت‌گر واقعیت خارجی نیست، بلکه حکایت‌گری‌اش مربوط به حالت روانی و درونی دیگری، یعنی امید و انتظار است. از باب مثال، وقتی انسان احتمال قوی می دهد که چیزی که مطلوب او است رخ خواهد داد، انتظار او در مورد وقوعش، قوی خواهد بود، و اگر احتمال وقوعش ضعیف باشد، انتظار او نیز ضعیف خواهد بود، بنابراین، نقش احتمال مربوط به عمل انسان است، و نقش معرفت‌شناختی و حکایت‌گری نسبت به حقایق عالم ندارد.

پاسخ

احتمال، اگرچه پدیده‌ای ذهنی و روانی است، ولی همانند علم، نقش حکایت‌گری و معرفت‌شناختی دارد، هرچند ضعیف تر از آن است. در واقع، احتمال عنوانی است که بر ظن، شک و وهم منطبق می شود. احتمال در حد پنجاه درصد، شک، و کمتر از آن، وهم و بیشتر از آن ظن است و هر یک از ظن و وهم نیز دارای درجاتی می باشد. در پاسخ اشکال اول یادآور شدیم که احتمال وقوع تصادفی نظم صوری و غایی (فعل) دارای احکام و اتقان) از نظر عقل فطری همگانی محال است، یعنی عقل فطری به یقین می رسد و ضرورت عدم (امتناع) آن را کشف می کند. آری، برای عقل فلسفی و ریاضی، چنین یقینی حاصل نخواهد شد، ولی این یقین شرط کمال در خداشناسی است نه شرط لازم؛ توضیح آن در پاسخ اشکال اول بیان شد.

۴. قانون سنخیت و برهان نظم

۴-۱. تبیین برهان نظم بر پایه اصل سنخیت

یکی از قواعد فلسفی در باب علیت این است که میان علت و معلول، سنخیت وجودی و ذاتی برقرار است، یعنی وجود علت دارای خصوصیتی ذاتی است که منشأ علت بودنش برای معلول خاص می باشد، و معلول نیز خصوصیتی ذاتی دارد که وجودش صادر از علت خاص است. اگر چنین خصوصیت ذاتی میان علت و معلول برقرار نمی بود، هر چیزی علت هر چیزی و هر چیزی معلول هر چیزی می بود، که نادرستی آن بدیهی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۶۶؛ همو، ۱۴۱۴: ۸۷؛ مطهری، ۱۳۵۰: ۳: ۲۰۳).

شهید مطهری، پس از تبیین برهان نظم بر پایه حساب احتمالات، به تقریر آن بر پایه اصل سنخیت پرداخته و گفته است:

به حکم سنخیتی که لازم است میان اثر و موثر بوده باشد، امکان ندارد که از فاقد علم، سخنان علمی، و یا از کسی که فقط فقیه است سخنان منظم فلسفی و ریاضی و ادبی، و یا از کسی که فقط حکیم است، آثار فقهی یا ریاضی صادر شود. ما [بر اساس اصل سنخیت] شخص معین را عالم می‌دانیم، زیرا آثار گفتاری و نوشتاری او را دیده‌ایم. ما یکی را فقیه و دیگری را حکیم، سومی را ریاضی‌دان و چهارمی را ادیب می‌دانیم، برای اینکه از اولی، سخنان و نوشته‌های فقهی و از دومی، سخنان و نوشته‌های حکمی و از سومی، ریاضی و از چهارمی ادبی شنیده و دیده‌ایم (ر.ک: مطهری، ۱۳۵۰، ۵: ۴۰-۴۱).

ایشان، در جایی دیگر گفته است: «روی اصولی که علمای قدیم بیان می‌کنند، طور دیگری می‌شود این مطلب را ذکر کرد و آن این است: 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؛ عظمت معلول، دلیل بر عظمت علت است، چون علت کوچک و حقیر و ناتوان و ضعیف نمی‌تواند معلول عظیم به وجود آورد. یکی از شؤن علت که معلول، آیت و جلوه او می‌شود، علم علت است؛ بشر چه دلیلی دارد بر اینکه حیوان ادراک و احساس دارد؟ ادراک و احساس حیوان که برای ما محسوس و مشهود نیست، جز اینکه ما فقط یک آثاری می‌بینیم، یعنی از اثر و معلول، به شأن علت که علم و درک و احساس این حیوان باشد پی می‌بریم. این خودش نوعی ایمان به غیب است. همین افرادی که می‌گویند ما جز به محسوسات ایمان نمی‌آوریم، اگر درست مدرکات خودشان را تحلیل کنند، می‌بینند نیمی از علم‌ها و اطلاعات آنها ایمان به غیب و نهان است. ما از همین ظاهر و از همین شهادت، به آن غیب ایمان می‌آوریم.

درباره انسانها هم همین طور است؛ من خودم را مستقیماً درک می‌کنم و به خودم علم حضوری دارم، اما از کجا که رفیقم هم جان داشته باشد؟ شاید رفیقم ماشین بسیار دقیقی است و وقتی من حرفی می‌زنم او بدون اینکه درک کند، جوابی می‌دهد. باز هم جز اینکه ما از همین آثار وجود، به این حالت معنوی او و صفت او علم داریم، چیز دیگری در کار نیست. صفات دیگری هم هست که این گونه است، مثل اینکه می‌گوییم فلان کس آدم مهربانی است، فلان کس آدم با ایمانی است، فلان کس آدم

خوبی است، فلان کس آدم قسیّ القلبی است؛ اینها همه صفات و شؤون است و ما اینها را از راه همین آثار درک می‌کنیم.

بنابراین، معلول‌های عالم می‌توانند صفت علت خودشان را نشان بدهند؛ عظمت علت را نشان بدهند، علم علت را نشان بدهند. تعبیر «آیات» (نشانه‌ها، آیینه‌ها) هم که در قرآن کریم آمده است، همین است؛ می‌خواهد بفرماید، مخلوقات آیینه پروردگارند؛ نه فقط آیینه وجودش، بلکه آیینه صفات پروردگار هم هستند، آینه حکمت و قدرت و علم پروردگار» (مطهری، ۱۳۷۳: ۸۵ - ۸۷).

۲-۴. بررسی و تحلیل

برای پدیده‌ای که از نظم و اتقان (به ویژه نظم غایی) برخوردار است، دو حالت متصور است، یکی اینکه آن پدیده دارای علم و آگاهی نیست، یعنی به کارهای منظم و غایت‌مندی که انجام می‌دهد، آگاهی ندارد. حالت دوم این است که از کار منظم خود و آثار آن آگاه است. فرض دوم نیز دو گونه است، یکی اینکه به شعور و آگاهی خود علم ندارد، و دیگری اینکه به شعور و آگاهی خود، عالم است.

در فرض اول، قانون سنخیت علی و معلولی، راهگشا نخواهد بود، زیرا معنای این قانون آن است که علت پدیدآورنده یک پدیده، کمالات وجودی آن پدیده (فعل) را به وجه کامل‌تر دارا می‌باشد. فرض این است که فعل، فاقد علم و آگاهی است، لذا نمی‌توان با استناد به قانون سنخیت، عالم بودن علت فاعلی آن را اثبات کرد. بلکه باید بر قانون احتمالات و عقل فطری تکیه نمود، که صدور فعل دارای نظم و اتقان از علت فاقد علم و آگاهی را ناممکن می‌داند، چنان که در مباحث قبل بیان گردید.

ممکن است گفته شود: به جای اینکه بگوییم نظم شعورمند و همراه با علم، بگوییم نظم شعورمندانه و عالمانه. در این صورت، مقتضای اصل سنخیت آن است که چنین نظمی دارای ناظم عالم است.

پاسخ این است که در مورد نظم عالمانه دو فرض وجود دارد: یکی اینکه نظم خاص، ناشی از علم ناظم و به عبارت دیگر، دارای ناظم عالم است، و دیگر اینکه نظم خاص، مشابه نظم‌هایی است که دارای ناظم عالم می‌باشند. در فرض اول، استدلال دوری و باطل است، و در فرض دوم، استدلال از باب تمثیل و ظنی است. از طریق تنقیح مناط و الغای خصوصیت نیز، یقین فلسفی (یقین بالمعنی الاخص) به دست



نمی آید، بلکه نتیجه آن، یقین عقلی فطری و متعارف بشری است که در تقریر پیشین بیان گردید.

بنابراین در فرض اول از فرض های سه گانه ای که بیان گردید، قانون سنخیت جاری نیست، اما در دو فرض دیگر، قانون سنخیت علی و معلولی، راهگشا می باشد، زیرا فرض این است که فعل یا معلول از ویژگی علم و شعور برخوردار است، و به حکم سنخیت علی و معلولی، فاعل و علت آن نیز دارای علم و شعور است. با این تفاوت که در فرض اول از این دو فرض، علم و شعوری برای فاعل اثبات می شود که بتواند موجد علم و شعوری ناخودآگاه (غریزی و حیوانی) باشد، ولی در فرض دوم، علم و شعوری اثبات می شود که بتواند موجد علم و شعور آگاهانه، آن هم علم و شعور عقلانی در سطح برترین متفکران انسانی باشد.

البته، در این دو فرض نیز نظم در استدلال دخالتی ندارد، زیرا استدلال بر پایه اصل علیت و سنخیت استوار است، یعنی وجود پدیده علم در جهان بر وجود علت پدید آورنده علم دلالت می کند، خواه نظم وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد، و در فرض وجود نظم، خواه مورد توجه قرار گیرد یا نگیرد. بنابراین، در هیچ یک از فرض های سه گانه ای که در متن ذکر شده است، اصل سنخیت در برهان نظم دخالت ندارد، و استدلال از وجود علم بر وجود آفریدگار عالم، استدلال مستقلی است و می توان آن را برهانی مستقل در زمره برهان های اثبات وجود خدای متعال (برهان علم) قلمداد کرد.

در هر حال، یقینی که از تقریر برهان نظم بر پایه اصل سنخیت به دست می آید، یقین منطقی بالمعنی الاخص است و بر یقین حاصل از برهان نظم بر پایه قانون احتمالات برتری دارد، زیرا بر پایه اصل سنخیت، صدور معلول از علت غیر مسانخ با آن، از منظر عقل فلسفی محال است، در حالی که استحاله صدور پدیده دارای نظم از علت فاقد شعور و آگاهی، بر اساس قانون احتمالات، از منظر عقل نظری و همگانی است. یقین حاصل از برهان نظم بر اساس قاعده سنخیت علی و معلولی، از قبیل یقین در اولیات و فطریات منطقی است، و یقین حاصل از برهان نظم بر اساس قانون احتمالات، از قبیل یقین در متواترات یا تجربیات و حدسیات منطقی است.

۱. قرآن کریم، کلام خداوند حکیم.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس، ۴۱۳ق، مجمع مقایس اللغة، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۲۰۰۰م، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۴. باربور، ایان، ۱۳۶۲ش، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۵. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۶. پاکین، ریچارد- استرول، آروم، ۱۳۷۵ش، کلیات فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات حکمت.
۷. پترسون، مایکل و همکاران، ۱۳۷۶ش، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی- ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۸. تفتازانی، سعد الدین، ۱۴۰۹ق، شرح المقاصد، قم، منشورات الشریف الرضی.
۹. جرجانی، سید شریف ۱۴۱۲ق، شرح المواقف، قم، منشورات الشریف الرضی.
۱۰. جرجانی، سید شریف علی بن محمد، ۱۴۱۹ق، التعریفات، بیروت، دارالفکر.
۱۱. جوادی آملی، ۱۳۹۲ش، تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷ش، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۳۱ق، الصحاح المسمی تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دار الفکر.
۱۴. رازی، فخرالدین، ۱۴۰۷ق، المطالب العالیة فی العلم الإلهی، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۵ش، مدخل مسایل جدید در علم کلام، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. سیوری، فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ارشاد الطالبین فی شرح نهج المسترشدین، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۱۷. سیوری، فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، اللوامع الإلهیة، تحقیق و تعلیق: شهید سید محمد علی

- قاضی طباطبایی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد، بی تا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۹. صافی گلپایگانی، لطف الله، ۱۳۸۵ش، *الهیات در نهج البلاغه*، مؤسسه بوستان کتاب، قم.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن الحسن، بی تا، *التوحید*، بیروت، دار المعرفة.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۸ش، *تعالیم اسلام*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۴ق، *بداية الحکمة*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۶ق، *نهاية الحکمة*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ق، *القاموس المحيط*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۶. کرسی، موریسن، ۱۳۵۸ش، *راز آفرینش انسان*، ترجمه محمد سعیدی، بی جا، انتشارات الفتح.
۲۷. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲ش، *گوهر مراد*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۹۰ق، *بحار الانوار*، تهران، المکتبه الاسلامیة.
۲۹. محقق طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الأضواء.
۳۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۰ش، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دار العلم.
۳۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳ش، *توحید*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۲. مونسما، جان کلور، ۱۳۵۵ش، *اثبات وجود خدا به قلم چهل تن از دانشمندان*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، انتشارات حقیقت.
۳۳. هاسپرز، جان، ۱۳۷۰ش، *خدا در فلسفه* (برهان‌های فلسفی اثبات باری)، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.