

## ارزیابی و نقد برهان طبیعی - کلامی

### ایمانوئل کانت

فرح رامین<sup>۱</sup>

#### چکیده

برهان نظم در ادبیات فلسفی ایمانوئل کانت، برهان طبیعی - کلامی نامیده می شود. کانت نگاهی دوسویه به این برهان دارد. قبل از دوره فلسفه نقادی، وی با استناد به علل غایی، وجود خداوند را می پذیرد و این برهان را از بهترین ادله اثبات وجود خدا می داند؛ اما در دوره دیالکتیک استعلایی اش به این اعتقاد وفادار نمی ماند. در این پژوهش، با روشی تحلیلی - انتقادی، بر آن شدیم به این پرسش پاسخ دهیم: آیا می توان از برهان طبیعی - کلامی در برابر انتقادهای سخت این فیلسوف آلمانی دفاع نمود؟ کانت معتقد است این استدلال با تمسک به احساس، سعی در ساکت کردن عقل دارد؛ اما ساختار آن فاقد ضرورت منطقی درونی است. وی با ذهنی دانستن وصف نظم، و اینکه تنها خدای معمار را اثبات می کند و نه خدای ادیان، این استدلال را تام نمی داند. یافته های پژوهش نشان می دهد که برخی انتقادهای نشأت گرفته از معرفت شناسی ایده آلیستی کانت است و این استدلال می تواند از طریق جعل بسیط، خدای خالق ادیان را بدون تکیه بر سایر براهین اثبات کند و رسالتی که بر عهده دارد، به سرانجام رساند.

**واژه های کلیدی:** برهان طبیعی - کلامی، ایمانوئل کانت، جعل بسیط، خدای خالق، نظم ذهنی، نومن.

---

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، رایانامه: f.ramin@qom.ac.ir

تقریرهای بسیار متفاوتی در غرب از برهان نظم شده است، به گونه‌ای که برخی آن را نه یک برهان با تفاسیر مختلف، بلکه براهین متعددی از نظم می‌دانند. ویژگی عمومی این تقریرها، استدلال‌های تجربی آنهاست که به پشتوانه ویژگی‌های تجربی جهان طبیعت، سعی در اثبات وجود خداوند دارند. با بررسی سابقه برهان نظم درمی‌یابیم که تفاسیر کلاسیک برهان نظم، مانند راه هدفداری آکوئیناس و برهان ساعت‌ساز پاپی، استدلال‌های تمثیلی هستند که بر شباهت بین مصادیق گوناگون نظم در جهان طبیعت با مصنوعات بشری تکیه دارند. این گونه براهین، مصادیقی از نظم مشهود در طبیعت را یکی از مقدمات استدلال خود برگزیده‌اند و سعی دارند ناظمی هوشمند را از طریق آن اثبات کنند. اما در پذیرش این مقدمات اختلاف نظر بسیاری وجود دارد، زیرا هیچ کس انکار نمی‌کند که بسیاری از پدیده‌های جهان طبیعت در نگاه اول به نظر منظوم می‌رسند، ولی متفکران درباره اینکه این پدیدارها در حقیقت نیز منظوم و از سر طرح و تدبیر باشند، نزاع دارند. بنابراین، مقدمات این گونه براهین از نوع بدیهیات و بی‌نیاز از استدلال نیستند. چنین تفاسیری از برهان نظم را "Argument to Design" نامیده‌اند، زیرا استدلال‌کننده باید اثبات کند که این پدیده‌ها نه تنها در ظاهر که در واقع نیز از روی طرح و نقشه مدبری منظوم گشته‌اند. واژه "design" نیز در این نامگذاری‌ها مشکلاتی را به همراه دارد، زیرا مفهوم این واژه الگویی را ترسیم می‌کند که شامل مفهوم «کارکرد»<sup>۱</sup> یا «قصد و تدبیر»<sup>۲</sup> نیز می‌شود. در این صورت، آشکار است که هر نظمی در این معنا به ناظمی هوشمند نیاز دارد، اما واژه "order" چنین بار معنایی را حمل نمی‌کند. ناقدان مشهور این گونه تفاسیر، سعی دارند نشان دهند که نظم مشهودی که در طبیعت مشاهده می‌شود، از روی طرح و تدبیر نیست و یا آنکه دست کم دلیلی بر طرح و تدبیر وجود ندارد.

تقریرهای جدید برهان نظم که به تقریرهای استقرایی مشهورند، برخلاف تفاسیر

1. function.

2. purpose.

کلاسیک که بر موارد خاص از نظم در جهان تکیه دارند، بر ویژگی‌های عام و کلی جهان طبیعت تأکید دارند، مانند این واقعیت که جهان به مثابه یک کل، نظم (order) را آشکار می‌کند و ثوابت بنیادین فیزیکی در طبیعت وجود دارند که هماهنگی شگفت‌آور و تناسب خاص بین آنها، حیات را بر روی کره زمین رقم زده است.<sup>۱</sup> این ویژگی‌های کلی جهان طبیعت، مقدمه استدلال‌های جدیدی برای برهان نظم به شمار می‌رود که به نظر می‌رسد هیچ نزاعی از نظر فلسفی و شاید هم علمی، در آنها وجود نداشته باشد. اختلاف در این‌گونه تفاسیر از برهان نظم، بر سر نتایجی است که از این‌گونه مقدمات به دست می‌آید، و به همین دلیل، این سلسله از تقریرها را "Argument from Design" نامیده‌اند. نمونه بسیار مشهور این‌گونه استدلال در دهه اخیر در غرب، برهان سوئین برن است که با تکیه بر انتظام و قاعده‌مندی جهان طبیعت، قصد دارد وجود یک «عقل جهانی»<sup>۲</sup> را بهترین تبیین برای این‌گونه انتظام‌ها معرفی کند.

### ۱. پیشینه و نوآوری پژوهش

در فلسفه و کلام اسلامی، به نظر می‌رسد از آنجاکه در کارکرد دلیل نظم، به منزله برهانی تام بر اثبات وجود خدا، نکات مبهمی وجود داشته است، متفکران چندان بر این راه هموار خدانشناسی تأکید نوززیده و از تقریرهای تمثیلی آن در جهت اثبات برخی اوصاف خداوند بهره برده‌اند. در گذشته، فلاسفه و متکلمان، به تقریرهای استقرایی که مبتنی بر حساب احتمالات است، هیچ توجهی نکرده‌اند و تنها برخی اندیشمندان معاصر مانند استاد مطهری، شهید صدر و آیت‌الله جعفر سبحانی، در آثار خود، به تقریرهای استقرایی در جهت اثبات باری تعالی اشاره داشته‌اند. در پژوهش‌های انجام شده معاصر، مقالات و کتاب‌های متعددی در باب برهان نظم، نگاشته شده که در ضمن آنها به برهان کانت نیز پرداخته شده است؛ اما تنها یک مقاله مستقل در باب برهان طبیعی - کلامی یافت شد، با نام «برهان نظم از منظر فلسفه نقادی کانت» که در مجله پژوهش‌نامه علم و دین به چاپ رسیده و به نظر می‌رسد، نویسنده در آن به دنبال یافتن جایگاه خدا و برهان نظم در نظام فکری کانت است (فتح طاهری، ۱۳۹۱،

۱. این تقریرها براساس اصل آتروویک در فیزیک نجوم شکل گرفته‌اند.

2. cosmic intelligence.

(۸۱-۵۷). اما نوآوری و رسالت پژوهش حاضر، بررسی انتقادهای کانت بر برهان طبیعی- کلامی و دفاع از این برهان در برابر این چالش‌ها است. کانت با عنایت به تفاسیر سنتی و تمثیلی این استدلال، معتقد است که این برهان تا حدودی جواب‌گویی نیازی است که به‌طور عادی در بشر وجود دارد. این استدلال، راه را برای فهم نحوه فاعلیت خداوند در طبیعت هموار می‌سازد. وی معتقد بود که این برهان شایستگی آن را دارد که همواره با احترام از آن نام برده شود؛ زیرا این استدلال کهن‌ترین، روشن‌ترین و — برای خرد همگانی آدمی — مناسب‌ترین برهان است (Kant, 1929, 51). اما کانت نگاه منتقدانه‌ای نیز به این استدلال دارد و معتقد است که اعتقاد به خدا تنها بر مبانی اخلاقی استوار است؛ بنابراین حتی خدانشناسی طبیعی نیز مبتنی بر اخلاق است (Kant, 1983, 525-526). از نظر کانت، این استدلال، با تمسک به احساس، سعی در خاموش ساختن عقل دارد و متقاعدکنندگی آن ناشی از ضرورت منطقی درونی نیست (Kemp Smith, 2003, 538).

## ۲. برهان طبیعی- کلامی

افکار کانت در باب برهان نظم را باید در دو دوره بررسی نمود. او قبل از دوره فلسفه نقادی تحت تأثیر ریماروس<sup>۱</sup> با استناد به علل غایی، وجود خداوند را اثبات کرد، اما بعد از دوره فلسفه نقادی به این اعتقاد وفادار نماند و در فصل «دیالکتیک استعلایی» نظری دیگر یافت. ریماروس، اعتقاد داشت که در طبیعت جهت و غایتی است مشابه با جهت و غایتی که در نزد جانداران دیده می‌شود. به نظر او، غایت در جانداران تحویل‌ناپذیر به پدیدارهای مادی است و باید به‌طور مستقل فهمیده شود. او تصور می‌کرد براساس همین علت غایی می‌تواند وجود خدا را اثبات کند. کانت افکار ریماروس را چنین تحلیل نمود که نظم طبیعت از علل طبیعی ناشی می‌شود و این نظم جنبه عرضی دارد و خداوند در این جریان، مختار به نظر نمی‌رسد. به نظر کانت، با این حال استدلال مبتنی بر علل غایی در اثبات وجود خداوند معتبرتر از استدلال‌های دیگر است، زیرا حداقل این استدلال چیزی را به ذهن انسان تلقین می‌کند که تا حدودی رضایت خاطر او را فراهم می‌آورد (مجتهدی، ۱۳۶۳، ۹۳-۹۴). وی به‌طور کلی معتقد بود که بشر در قلمرو مابعدالطبیعه به آگاهی یقینی نمی‌رسد.

۱. Hermann Samuel Reimarus. خدانشناس برجسته‌ی آلمانی ۱۶۹۴-۱۷۶۸م.

بنابر نظر کانت، فقط سه طریق برای اثبات وجود خدا در مابعدالطبیعه نظری وجود دارد که هر سه راه متضمن مغالطاتی است. او در باب برهان طبیعی — کلامی، با ذکر پاره‌ای نکات کلی از همان ابتدا هرگونه برهان پسینی بر وجود خدا را نفی می‌کند. برای نمونه می‌گوید: «کلیه قوانین درباره انتقال از معلولات به علل، حتی گسترش شناخت ما به طور کلی، تنها مربوط به متعلقات عالم محسوس است، و تنها از نظرگاه برابر ایستاهای جهان حسی معنا توانند داشت» (Kant, 1929, 51). بنابراین، اگر چنین باشد، هیچ دلیلی از نظم و نظام در طبیعت، برای اثبات یک علت استعلایی معتبر نخواهد بود و ادعای این برهان که بدون دخالت هیچ برهان استعلایی وجود خدا را اثبات می‌کند به سرانجام نمی‌رسد. برهان کانت را می‌توان این‌گونه صورت بندی نمود:

الف) در جهان، همه جا نشانه‌های واضحی از نظم<sup>۱</sup> براساس هدفی معین و همراه با حکمتی بزرگ وجود دارد. این نظم، از حیث محتوا و گستره عظیمش در تنوع توصیف‌ناپذیری اعمال می‌گردد.

ب) این نظم هدفمندانه، برای اشیاء جهان سراسر بیگانه<sup>۲</sup> و فقط به گونه‌ای حادث<sup>۳</sup> به آنها تعلق گرفته است. یعنی اشیاء گوناگون نمی‌توانند خودبه‌خود به وسیله وسایط بسیاری که با یکدیگر ترکیب شده‌اند، برای تحقق اهداف غایی معینی همکاری کنند، مگر آنکه آن وسایط به‌وسیله یک اصل عقلانی نظم‌دهنده مطابق با ایده‌هایی<sup>۴</sup> که در بن او نهاده شده، برگزیده و سامان‌یافته باشند.

ج) بنابراین، یک (یا چند) علت ممتاز و متعالی وجود دارد که باید علت جهان باشد، نه صرفاً به‌عنوان «همه — توان»<sup>۵</sup> که کورکورانه از راه «باروری»<sup>۶</sup> خود بلکه مانند وجود هوشمند، آزادانه عمل می‌کند.

د) یگانگی این علت می‌تواند به‌وسیله یگانگی رابطه متقابل بخش‌های جهان،

1. order.

2. alien.

3. contingently.

4. ideas.

5. all - powerful.

6. fecundity.

چنان عضوهای ساختمانی مصنوع در اموری که در حیظه مشاهده قرار دارند، با قطعیت نتیجه‌گیری شود. فراتر از این حیظه را نیز از طریق اصول تمثیل<sup>۱</sup> احتمالاً می‌توان نتیجه گرفت.

برهان نظم کانت با بیان ساده این‌گونه تقریر می‌شود: در جهان نشانه‌های واضحی از نظم وجود دارد. این اشیاء منظم که رو به سوی غایتی دارند، نمی‌توانند خود علت نظم باشند، پس علتی حکیم و متعالی دست‌اندرکار جهان است که یگانگی آن، از رابطه متقابل اجزاء جهان با یکدیگر، اثبات می‌پذیرد.

کانت در ادامه سخن خود می‌افزاید که نیازی به منازعه با خرد طبیعی بر سر این استدلال تمثیلی نیست، زیرا عقل طبیعی بر پایه شباهت پاره‌ای از محصولات طبیعی با مصنوعات بشری، چون خانه‌ها، کشتی‌ها، یا ساعت‌ها، نتیجه می‌گیرد که باید علتی همانند یعنی دارای فهم و اراده در طبیعت وجود داشته باشد (Kant, 1992, 521). همان‌گونه که بیان شد، کانت با وجود تمامی تمجیدهایی که از برهان نظم دارد، هرگونه برهان پسینی را بر وجود خداوند انکار می‌کند.

### ۳. انتقادهای کانت بر برهان طبیعی - کلامی

ایمانوئل کانت علاوه بر نقدهای معرفت‌شناختی بر برهان طبیعی — کلامی، انتقادات کلامی - فلسفی نیز بر این برهان وارد می‌کند:

#### ۱.۳. ذهنی بودن وصف نظم

مهم‌ترین اشکال کانت، بر مقدمه اول برهان است. تکیه‌گاه اصلی برهان نظم بر این استوار است که در جهان نوعی نظم وجود دارد که از ذهن آدمی مستقل است، اما کانت نظم را تحمیل ذهن انسان بر جهان می‌داند، زیرا تنها از این طریق است که ما می‌توانیم بنا بر عادت‌هایی که با آن الفت داریم، تفکر و استدلال کنیم. براساس نظر کانت، ما نمی‌توانیم ذات اشیا را تجربه کنیم. ما در تجربه با تکثر و تنوع نامشخصی روبه‌رو هستیم و به تجربه خود از ذات اشیا، چنان نظم می‌دهیم که قوه فاهمه ما مقولاتی مانند وحدت و کثرت و علت و معلول را بر ما تحمیل می‌کند (Kant, 1992, 148-149). وی تصریح می‌کند که مرجع اعلا قانون‌گذاری برای طبیعت می‌باید در خود

1. Principles of Analogy.

ما، یعنی در فاهمه ما باشد و برای یافتن قوانین کلی طبیعت ما نباید در طبیعت به وسیله تجربه جست‌وجو کنیم (کانت، ۱۳۷۰، ۱۷). بسیاری از منتقدان برهان نظم ادعا کرده‌اند با این انتقاد، این برهان کاملاً بی‌اعتبار گشته است؛ به ساده‌ترین کلام، نظم ساخته ذهن است و نه ناشی از قدرت و مشیت خداوند (دیویس، ۱۳۷۸، ۸۴-۸۵). برای ارزیابی و نقد این دیدگاه اشاره‌ای هرچند مختصر به مبانی معرفت‌شناختی کانت، ضروری است.

### ارزیابی و پاسخ

دغدغه فلسفه کانت، بررسی تأثیری است که ذهن از خود در شناسایی به‌جا می‌نهد. فراموش کردن و نادیده انگاشتن پیام اصلی او که بررسی نقش و سهم ذهن در شناسایی است، کاری بس دشوار می‌کند. به‌رغم تأثیر و نفوذی که کانت در دو قرن گذشته در فلسفه غربی از خود بر جا نهاد، بسیاری از شارحان و منتقدان، آراء او را نقد و نقض کرده‌اند.

او از یک سو، بسیار تحت‌تأثیر هیوم بود، چنان‌که می‌گفت: «من آشکارا اذعان می‌کنم که این هشدار دیوید هیوم بود که نخستین بار، سال‌ها پیش مرا از خواب جزمی مذهب‌ان بیدار کرد و به پژوهش‌های من در قلمرو فلسفه نظری جهت دیگری بخشید» (کانت، ۱۳۷۰، ۸۹) و از سوی دیگر، نمی‌توانست بپذیرد که شناسایی آدمی یک سره تأویل و تقلیل‌پذیر به تجربه حسی است. او معتقد بود که در اینکه همه شناخت با تجربه حسی آغاز می‌شود، هیچ شکی نیست، اما هر چند همه شناخت ما با تجربه آغاز می‌شود، از این‌جا لازم نمی‌آید که شناخت یک‌سره از تجربه ناشی شود (Kant, 1992, 41).

کانت معتقد بود که در معرفت ما عناصر و مفاهیمی وجود دارد که نمی‌توان آنها را ناشی از تجربه دانست؛ مفاهیمی که انکارشان به شکاکیت می‌انجامد. او به‌رغم نظر هیوم، اعتقاد داشت که بدون معانی و مفاهیم کلی و ضروری، تفکر فلسفی و اصولاً تفکر، ممکن نیست و مهم‌تر از آن اینکه ما هم‌اکنون احکام و قضایایی ضروری داریم که اعتبار دارند و با اندکی تأمل می‌توان باور ذهن را به چنین قضایایی، در عرصه ریاضیات محض و طبیعیات محض، تصدیق کرد. کانت پیشنهاد می‌کند این معانی و مفاهیمی را که در ذهن داریم و به آنها باور داریم، به خود ذهن و ساختار آن نسبت دهیم و آنها را از جمله اموری بدانیم که خود ذهن آنها را در هر معرفتی وارد می‌سازد.



او در حقیقت، معرفت و شناسایی را محصول مشترک ذهن و نفس الامر اشیاء می‌داند و با اعتقاد به اینکه عالم خارج بر ما اثر می‌گذارد، خود را از دام ایده‌آلیسم می‌رهاند؛ زیرا هنگامی که اثرپذیری آدمی پذیرفته شود، باید شیء را که اثر گذاشته است، اعتبار کرد. ذهن آنچه را به صورت تأثرات و انطباعات حسی دریافت می‌کند، «ماده» معرفت قرار می‌دهد و بر آن «ماده» از جانب خود، به اقتضای ساختار معرفتی خود «صورتی» می‌پوشاند که همان معانی و مفاهیم کلی و ضروری است. به این ترتیب، کانت در حصول معرفت در ذهن آدمی، عناصری «پیشینی»<sup>۱</sup> و مقدم بر تجربه را قائل می‌شود و معتقد است که این همه نگرانی و سرگردانی که عقلی مذهبان و تجربی مذهبان بدان دچار گشته‌اند، از آن روی بوده است که آنچه را خود داشته‌اند، از بیگانه طلب می‌کرده‌اند.

از این راه حل کانت برای گشودن گره معضل معرفت، نتایجی به دست آمد؛ از جمله اینکه عالم از حیث ارتباط معرفتی با انسان و نه از حیث واقع، به دو عالم واقع و عالم پدیدار تقسیم شد. او عالم واقع را "Noumenon"، "Thing in itself" و عالم نمود و پدیدار را "Phenomenon"، "Thing in ourselves" یا "Apearance" نام می‌گذارد.

کانت معتقد شد که آنچه ما می‌شناسیم و آنچه ذهن به ما می‌شناساند، با «نفس الامر» که به نحو مستقل از ذهن و شناخت ما وجود دارد، متفاوت است. ما اشیاء را چنان که بر ما پدیدار شده‌اند، می‌شناسیم، نه آن چنان که فی نفسه وجود دارند. «عالم نمود» نیز که متعلق شناسایی ما قرار می‌گیرد، معلول و محصول مشترک تعامل ذهن و عالم خارج است. ذهن ما متأخر از انطباعات خارجی است و با وجود این، خود به آن انطباعات صورت و شکل می‌دهد. به عبارت دیگر، همه معارف و علوم، از دو عنصر ماده و صورت تشکیل شده‌اند. ماده معرفت از خارج و صورت معرفت از جانب ذهن افاضه می‌شود.

کانت در بحث برهان نظم نیز اعتقاد دارد که نظم و نظام صورتی است که ذهن به طبیعت افاضه می‌کند و بر اندام طبیعت می‌پوشاند. وی تصریح می‌کند: «ما خود

1. a priori.

۲. "Noumenon" از واژه یونانی "Nous" به معنای عقل یا قوه ادراک عقلی، برگرفته شده و "Nomen" واژه فرانسوی این لفظ است.



نظم<sup>۱</sup> و قاعده‌مندی<sup>۲</sup> را در پدیدارهایی که طبیعت می‌نامیم، وارد می‌سازیم و اگر ما - یا طبیعت ذهن‌مان - نظم و قاعده‌مندی را به‌طور اساسی<sup>۳</sup> در طبیعت قرار نمی‌دادیم، هرگز چنین نظمی را در طبیعت نمی‌یافتیم» (Kant, 1992, 147). وی در ابتدای برهان طبیعی - کلامی نیز اشاره می‌کند: «کلیه قوانین درباره انتقال از معلولات به علل، حتی گسترش<sup>۴</sup> شناخت ما فقط مربوط به متعلقات عالم محسوس است و تنها در مورد این‌ها راه دارد (Kant, 1992, 519). بنابراین، از همین نکته می‌توان دریافت که در نظر او هیچ دلیلی از نظم و نظام در طبیعت برای اثبات یک علت متعالی معتبر نیست.

ایراد مهم فلسفه کانت این است که گرچه، بخش مهمی از فلسفه او فرض جهانی به نام «نومن» است، تبیین کاملی از این واژه ارائه نمی‌دهد. کانت معتقد است که احساس، حالت انفعال و پذیرندگی دارد و فاهمه حالت ایجاد می‌کند. هنگامی که اثرپذیری خود را با شیئی که در ما اثر گذاشته، اعتبار می‌کنیم، درک ما از آن شیء خارجی فقط همان انطباعات و انطباعات خواهد بود. ما از نومن هیچ معرفتی نداریم، زیرا علم به چیزی تعلق می‌گیرد که بتوان مقولات فاهمه را بر آن حمل کرد و مقولات فقط بر آنچه برای ما «پدیدار» است، انطباق می‌یابد. کانت، میان معنای سلبی و ثبوتی مفهوم نومن، فرق می‌گذارد و می‌گوید: «اگر مرادمان از نومن چیزی باشد که متعلق ادراک حسی ما قرار نمی‌گیرد ...، آن چیز نومن به معنای منفی کلمه است (کورنر، ۱۳۶۷، ۲۳۱-۲۳۲) و اگر مراد از نومن، عینی باشد که متعلق ادراکی غیر از ادراک حسی قرار می‌گیرد، در آن صورت نوع خاصی از ادراک را فرض کرده‌ایم؛ یعنی ادراک عقلی که ما آن را نداریم ... و همان نومن به معنای مثبت کلمه است (Kant, 1992, 267). کانت معنای ثبوتی این کلمه را نمی‌پذیرد و می‌گوید در سراسر نقد عقل محض، «نومن» را به معنای سلبی به کار گرفته، زیرا نومن به معنای ایجابی، مستلزم نوعی شهود است که به ادعای وی ما از آن برخوردار نیستیم.

در نقد دیدگاه کانت، می‌توان گفت، در ابتدای نقد عقل محض، او نومن را چیزی

---

1. order.  
2. regularity.  
3. originally.  
4. extension.

می‌داند که به گونه‌ای در حواس تأثیر می‌گذارد. این، همان معنای ثبوتی نومن است که او آن را در اینجا تأیید می‌کند و ادراک‌شدنی برمی‌شمرد، البته ادراک آن به تعبیر فلسفه اسلامی، حضوری است، نه حسی. کانت می‌گوید که اگر اشیاء خارجی مؤثر در اندام‌های حسی ما، تا حدی خود، مولد صور ذهنی نبودند و به نحوی فعالیت فاهمه را برنمی‌انگیختند تا این صور را بسنجد و با تألیف یا تفکیک آنها، ماده خام انطباعات حسی را به صورت آن معرفتی درآورد که تجربه نامیده می‌شود، قوه شناخت ما چگونه به کار می‌افتاد؟ (Kant, 1992, 41) بنابراین، میان شیء خارجی و اندام حسی، رابطه تأثیر و تاثر و علیت برقرار است؛ صورت ذهنی یا تصور برجای مانده، اثر، دنباله یا مولود همان تأثیر به‌شمار می‌آید و میان شیء خارجی و تأثیر آن، با این اثر رابطه سنخیت برقرار است. اگر بپذیریم که نفس، به حکم اتحاد عالم و معلوم یا مدرک و مدرک، از راه اندام‌های حسی با شیء خارجی و منشأ تأثیر متصل می‌شود، تأثیر را که به همان شیء قائم است، به وسیله اندام‌های حسی خویش در همان شیء ادراک می‌کند؛ یعنی نفس در مرحله احساس هم تأثیر مؤثر را در اندام حسی خویش می‌یابد و به تعبیر صدرالمتألهین با محسوس متحد می‌شود (احمدی، ۱۳۶۷، ۱۱-۱۲۷). صورت در اصل، براساس پیوند تأثیر و تاثر میان عین و ذهن، اثر و معلول عین خارجی به‌شمار می‌رود و بیرون‌نمایی و حکایت از مابزاء خارجی، ذاتی آن است؛ مگر آنکه ذهن پس از مرحله دریافت حضوری، در آن تصرف کند و آن را تغییر دهد. خطا نیز زاییده تصرف‌های ذهن در مراحل یا فرایندهای بعدی است.

کانت، این بیرون‌نمایی نمود یا پدیدار (یا به تعبیر فلاسفه اسلامی، محسوس بالذات) را نمی‌پذیرد، و از همین روی، معرفت‌شناسی او دچار مشکل مهمی می‌گردد؛ چگونه شناخت، از ضمیمه شدن پیش ساخته‌های ذهن با آنچه از خارج آمده، حاصل می‌گردد، در حالی که هیچ ارتباطی بین این دو وجود ندارد؟ و چگونه کانت ماده معرفت را با این صور ذهنی پیوند می‌دهد؟ (دژاکام، ۱۳۷۷: ۲۰۵). کانت، می‌کوشد این مشکل را از طریق بحث «شاکله»<sup>۱</sup> و «شاکله‌سازی»<sup>۲</sup> حل کند، اما فرض مبهم و نامفهوم و اثبات‌ناپذیر شاکله در بحث شماتیسسم، به هیچ‌روی کافی نیست و ابهام مطالب را دوچندان می‌کند.

1. Schema.

2. Schematism.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که بر «نومن» ناشناختنی کانت ایرادهای مهمی وارد است:

کانت معتقد است که ما انسان‌ها ادراکی نداریم تا بتوانیم نومن را دریابیم. بنابراین، خارج برای ما شناختنی نیست و اگر او نشانه‌های واضحی از نظم را در جهان، در مقدمه اول برهان نظم می‌پذیرد، مراد او جهان پدیدار است که این نظم را بر طبیعت افکنده است، وگرنه از دیدگاه او، عالم واقع و خارج (نومن) اصلاً شناختنی نیست. اما ما معتقدیم که به حکم تأثیر و تأثیری که کانت نیز در ابتدای نقد عقل محض می‌پذیرد، نومن با علم حضوری درک می‌شود. بنابراین، جهان نومن یا محسوس بالذات شناختنی می‌گردد، زیرا حکایت‌گری نمود یا اثر از خارج، ذاتی است.

از طرفی کانت عالم نومن را ناشناختنی می‌داند، زیرا معتقد است که علم چیزی جز تطبیق مفاهیم و مقولات فاهمه نیست و این مفاهیم بر نومن اطلاق نمی‌پذیرند، اما وجود و علیت را که از مقولات فاهمه به‌شمار می‌آیند، بر عالم نومن حمل می‌کند. پس شیء ناشناختنی، شناختنی می‌گردد که تناقضی آشکار را در فلسفه کانت می‌نمایاند (استیس، ۱۳۷۱، ۱: ۵۹). چگونه می‌توان به جهانی باور داشت که به‌طور واقعی نمی‌توان معقول از آن سخن راند، مگر با الفاظ و مفاهیمی که بر دیگری اطلاق می‌پذیرد؟ چگونه می‌توان درباره وجود جهانی مستقل از نظم سخن گفت، در حالی که سخن گفتن هم از نظم حکایت می‌کند (Macpherson, 1927, 20).

این گرداب کانت را چنان گرفتار کرده که تناقض می‌گوید. کانت نظم را فراقنی ذهن بر خارج می‌داند، اما با پذیرش اثربرداری ذهن از خارج، هماهنگی بین قوه شناخت و جهان خارج را می‌پذیرد. به‌نظر می‌رسد، همین هماهنگی برای اثبات نظم طبیعت کافی است، زیرا وفاق بین ذهن انسان و ساختمان منطقی و عقلانی جهان، از نمونه‌های اتقان صنع به‌شمار می‌رود (Barbour, 1971, 139).

### ۲.۳. اثبات وجود معمار برای جهان (و نه خالق)

کانت معتقد است، برهان نظم فقط می‌تواند امکان و حدوث صورت جهان را اثبات کند و نه ماده جهان را و برای اثبات ماده جهان لازم است اثبات شود که همه اشیاء جهان در ذات خویش عاجز از ایجاد نظم و هماهنگی هستند، و یا اینکه اثبات شود آنها هم در جوهر خود معلول علت متعالیه هستند که این به استدلالی دیگر، غیر از این برهان، نیازمند است. برهان نظم حداکثر می‌تواند وجود معمار جهان را اثبات



کند و نه خالق آن را: « معماری که به واسطه قابلیت مصالحی که از طریق آن عمل می‌کند، همواره باید بسیار محدود باشد، ولی نه یک جهان آفرین<sup>۱</sup> را که همه چیز تابع مینوی<sup>۲</sup> اوست، و این امر به هیچ روی برای هدف بزرگی که در برابر دیدگان داریم، یعنی بر وجود نخست<sup>۳</sup> موجودی بی‌نیاز،<sup>۴</sup> کافی نیست» (Kant, 1929, 522). برهان نظم در صورت موفقیت، هستی موجود ضروری یا علت اولی و یا حتی خالق جهان از عدم را اثبات نمی‌کند بلکه حداکثر می‌تواند از طرح و تدبیر برآمدن جهان را بنماید که به موجودی دارای هوش، و قدرت کافی نیازمند است. بنابراین، نام خدا نهادن بر طراح و ناظم (در صورت وجود داشتن) تأمل می‌طلبد (Hospers, 1970, 40). از نظر کانت معرفت علمی محدود به تجربه قابل ادراک حسی یا به تعبیر خود کانت، قلمرو پدیدارها است. ما فقط می‌توانیم بدانیم که جهان از خلال صور فاهمه انسان چگونه می‌نماید. علاوه بر اینکه جریان‌های ذهنی نیز ممکن است دچار غبار تحریفات گردند. علوم تنها با روابط علت و معلولی در قلمرو پدیدارها، سرو کار دارند و اینکه علیت، ساری و جاری در نفس الامر باشد، برای ما قابل دسترس نیست. مفهوم علیت فقط قابل اطلاق بر تجربه حسی قابل ادراک است و همه برهان‌های مربوط به علت اولی که به دنبال علت نخستینی برای عالم هستند، خدشه پذیرند (باربور، ۱۳۷۴، ۹۲-۹۳).

### پاسخ

ناظم، در نظم مصنوعات، خالق نیست، اما با اثبات ناظم، در نظم طبیعت خالقیت او را نیز می‌توان اثبات کرد. در مصنوعات بشری، مواد و ابزاری در اختیار انسان قرار داده شده تا او تنها به آنها چپینش و آرایش دهد، در حالی که خالقیت خداوند برای جهان و مبدأ بودن او برای هستی، کمترین انتظاری است که از براهین اثبات وجود خدا می‌توان داشت. نباید نظام آفرینش را ساده‌انگارانه بپنداریم و به نظم، مفهومی بشری دهیم. با نظر دقیق، حتی بشری بودن نیز دخالتی در منظوم بودن فعل ندارد و از این جهت فرقی بین پدیده‌های طبیعی و مصنوعات بشری نیست و احتیاجی به

1. creator.

2. idea

3. primordial.

4. all - sufficient.

تمثیل و مقایسه در این مقام وجود ندارد و اگر بین طبیعت و انسان، مقایسه‌ای نیز رخ می‌دهد، برای تقریب به ذهن است و کاربرد تعلیمی و آموزشی دارد. کانت گمان کرده است که ناظم پدیده‌های منظم در طبیعت، مانند بشر افعال مدترانه خود را مسترته انجام می‌دهد و با جعل مرکب، به طبیعت نظم می‌بخشد، در حالی که خداوند به اعتقاد حکیمان مسلمان به جعل بسیط، نظم را در وجود طبایع عالم قرار داده است. او طبیعت را نظم‌دار آفریده، نه این که اشیاء را آفریده و آنگاه به آنها نظم بخشیده باشد. درواقع، خداوند در عالم دو کار انجام نمی‌دهد که یک بار مواد را بیافریند و بعد آنها را به‌گونه قسری سامان دهد، زیرا که طبق قاعده فلسفی «القسر لا یدوم»، امر قسری نه دوام دارد و نه کثرت، در حالی که نظم عالم به اعتقاد ما هم دوام دارد و هم اکثری است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ۲: ۴۴۲-۴۵۱). درحقیقت باید گفت قسر برای طبیعت بی‌معناست، زیرا هر چیزی با هر ترکیبی، اثر خاصی از خود بروز می‌دهد، و همان ترکیب، طبیعت او می‌گردد. درواقع، طبیعت اول و ثانی نداریم. طبیعت، طبیعت است. آن نیرویی که سبب ترکیب دو یا چند عنصر می‌شود نیز طبیعت است. در این صورت، نظم در اجزاء طبیعت نمی‌تواند خاصیتی قسری باشد که صفت ثانوی و عاریتی تحمیل شده بر اجزاء باشد.

اشکال نشود که با پذیرش نظم طبیعی، برهان نظم فرو می‌ریزد، چون این استدلال مبتنی بر این امر است که هر نظمی در طبیعت، ناظم بیرونی دارد. در پاسخ به این اشکال، باید گفت که ما در طبیعت جست‌وجو می‌کنیم و بر مبنای معیارهای عینی، آن را منظوم می‌یابیم و حکم می‌کنیم که این نظم برخاسته از تدبیر است، خواه مباشر و یا غیرمباشر، و از طریق طبایع اعمال گردد یا خیر. شیوه ایجاد تدبیر در عالم، امری است و خود تدبیر، امری دیگر.

از طرفی دیدگاه کانت در باب کاربرد اصل علیت، تنها در حوزه پدیدار، قابل پذیرش نیست؛ زیرا اصل علیت یک ضرورت عقلی است. عقل پیش از حس، علیت را می‌یابد و داده‌های حسی را بر اساس آن تبیین می‌کند. نهایت چیزی که از تجربه به دست می‌آید، همان تقارن و تعاقب پدیده‌ها است که هیوم نیز ادعا می‌کند. مفهوم علیت در تفکر اسلامی، معقول ثانی فلسفی است که اگرچه عروزش در ذهن است، منشأ انتزاع و اتصافش در خارج و نفس الامر است و عدم تفکیک صحیح مفاهیم در تفکر کانت، او را دچار چنین معضلاتی کرده است. برهان طبیعی - کلامی در کبرای

خود مبتنی بر اصل علیت است و با توجه به مبانی کانتی، اگر علیت تنها در حوزه پدیدارها مطرح باشد، نتیجه‌اش اثبات ناظمی در ذهن برای نظمی است که آن هم ذهنی است.

### ۳,۳. تام نبودن برهان طبیعی - کلامی

کانت در نقد عقل محض می‌گوید که برهان نظم استدلالی تام نیست و در اثبات وجود خدا باید به برهان هستی‌شناختی یا جهان‌شناختی ضمیمه گردد و در این صورت، علاوه بر انتقادهایی که بر این استدلال وارد است به مغالطه‌های موجود در این دو استدلال نیز گرفتار می‌شود. هر چند ما بر ضد عقلانیت و سودمندی این روش هیچ اعتراضی نداریم بلکه برعکس، مایلیم این برهان را توصیه و تقویت نماییم، با وجود این، نمی‌توانیم این گونه دعای برهان را با یقینی قاطع و تحسینی بر پایه خود، بی‌نیاز از هر گونه پشتیبانی بیگانه تأیید کنیم. کانت می‌گوید: «بر این اساس، من حکم می‌کنم برهان گیتی طبیعی — کلامی هرگز به تنهایی نمی‌تواند هستی یک موجود متعالی را اثبات کند بلکه برعکس، این برهان همواره باید این امر را بر عهده برهان هستی‌شناختی (که تنها برای آن نوعی مقدمه است) واگذارد تا این کمبود خود را کامل کند. از این روی، این برهان هستی‌شناختی است که همواره یگانه مبنای برهانی ممکن را (به فرض که اصلاً گونه‌ای برهان تفکرآمیز ممکن باشد) در خود جای می‌دهد که هیچ فرد انسانی از آن نمی‌تواند بگذرد (Kant, 1929, 520-521).

### پاسخ

پرداختن به مغالطات مورد ادعای کانت در باب برهان هستی‌شناختی و جهان‌شناختی، فرصتی دیگر می‌طلبد؛ اما تکیه برهان نظم بر براهین دیگر برای اثبات سایر صفات خداوند، این استدلال را ابتر نمی‌کند. هر برهانی با توجه به ماهیت مقدمات خود، خداوند را با وصفی متناسب با محور و ملاک اصلی خود اثبات می‌کند و اصولاً همه براهین اثبات خدا، از طریق مقدمات خود، موجودی فراحتسی را با تکیه بر وصفی خاص، اثبات می‌نمایند. برای نمونه، در برهان وجوب و امکان، «واجب»، در برهان حدوث، «قدیم»، و در برهان حرکت، «محرک لایتحرك» اثبات می‌گردد. در برهان نظم نیز ذات خداوند با وصف ناظم، صانع، مدبر، عالم و حکیم اثبات می‌شود؛ ناظم و صانعی که در هنگام خلق نظم می‌بخشد و صورت می‌آفریند. اشکال از آنجا سرچشمه می‌گیرد که نظم در آفرینش را تدبیری در نظر می‌گیرند که مدبری در مقام صنعت و

تألیف، پس از خلقت، ایجاد کرده است. آنگاه نظم را مجعول به جعل مرکب برمی‌شمرد و خالق را با ناظم متفاوت یاد می‌کنند. اما اگر نظم در آفرینش توأم با آفرینش طبایع و مجعول به جعل بسیط باشد، با اثبات نظم و ناظم در جهان طبیعت، خالقی فراحتسی نیز اثبات خواهد شد و در اثبات این امر، به برهان امکان و وجوب یا برهان هستی‌شناختی و یا کیهان‌شناختی نیازی نیست. البته این امر که آن خالق، واجب است یا ممکن، و قدیم است یا حادث، از حوزه رسالت این برهان خارج است.

ارزش این برهان تنها در این حد است که ما را تا مرز ماوراء الطبیعه سوق دهد. این برهان، فقط ثابت می‌کند که طبیعت ماورائی دارد و مسخر آن ماوراء است و آن ماوراء مستشعر به ذات و مستشعر به افعال خود است. 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 و با براهین دیگر ثابت می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵، ۱۹۵-۱۹۶). بنابراین، اگر مراد از ذات خداوند، ذاتی است که واجب‌الوجود یاد می‌شود، یقیناً برهان نظم، خداوند را با این وصف، ثابت نمی‌کند.

### ۴،۳. عدم توانایی این برهان در اثبات خدای ادیان

برخی از منتقدان غربی، به رغم اتفاق نظر حکمای اسلامی در توانایی برهان نظم برای اثبات برخی از صفات، از آن روی که این برهان تنها صفاتی شبیه صفات انسان را اثبات می‌کند ولی نمی‌تواند خدای ادیان را اثبات کند، این استدلال را در توانایی اثبات برخی از صفات نیز نارسا برمی‌شمردند. حتی اگر فرضاً بتوانیم به مدبری الهی برای عالم یقین حاصل کنیم، هنوز حق نداریم خدایی حکیم، قدیر و خبیر را مطابق سنت یهودی — مسیحی مسلم فرض کنیم. از یک معلول خاص تنها می‌توانیم علتی را که قادر به ایجاد آن معلول است، استنتاج کنیم. بنابراین، از یک جهان محدود و متناهی هرگز نمی‌توانیم به آفریننده‌ای نامحدود و نامتناهی راه ببریم. با صرف استناد به طبیعت نمی‌توانیم وجود خدای واحد را اثبات و خدایان متعدد را انکار کنیم، زیرا جهان مملو از تنوع و تکثر است. هم‌چنین نمی‌توانیم وجود خدایی را که منشأ خیر محض است، اثبات کنیم، زیرا در جهان شر نیز وجود دارد. کانت در ادامه اشکالاتش بر برهان طبیعی — کلامی، می‌گوید: «بنابراین، این استدلال از نظم و هدف مندی که

در سراسر جهان مشاهده شدنی است، همچون سامانی<sup>۱</sup> کاملاً تصادفی، وجود علتی را که با آن تناسب داشته باشد، نتیجه می گیرد. اما مفهوم این علت باید ما را قادر سازد تا چیزی کاملاً معین<sup>۲</sup> را درباره آن بدانیم. از این روی، این مفهوم چیزی نیست مگر مفهوم موجودی که هر گونه قدرت، حکمت<sup>۳</sup>... و در یک کلمه هر گونه کمال را همچون یک موجود بی نیاز داراست. محمول های قدرت و علوی<sup>۴</sup> که سخت بزرگ<sup>۵</sup>، شگرف<sup>۶</sup> و اندازه ناپذیر<sup>۷</sup> باشند، هیچ گونه مفهوم معینی را عرضه نمی دارند و به راستی نمی گویند که شیء مورد بحث در ذات خویش چیست». در نهایت وی تصریح می کند که اینک من انتظار دارم که کسی بتواند ادعا کند که نسبت اندازه جهانی را که مشاهده می کند به قادر مطلق، نسبت نظم جهان را به حکیم متعالی، نسبت یگانگی جهان را به یگانگی مطلق<sup>۸</sup> آفریننده ومانند آنان را درک می کند. بنابراین، (برهان) طبیعی — کلامی، هیچ مفهوم معینی از والاترین علت جهان به دست نمی دهد، و از این روی، به منزله یک اصل خداشناسی که می بایستی شالوده دین را تشکیل دهد، رسا نخواهد بود و گام نهادن به تمامیت مطلق از راه تجربی ناممکن است، ولی با این همه این گامی است که در برهان طبیعی — کلامی برداشته می شود. پس انسان به کدام وسیله دست یازد تا از شکافی چنین فراخ بگذرد؟ (Kant, 1929, 522-523).

### پاسخ

اکثر متکلمان مسلمان از برهان نظم برای اثبات علم و حکمت باری تعالی سود جسته اند و رسالت برهان نظم را نه اثبات وجود بلکه اثبات برخی صفات خداوند دانسته اند؛ با فرض اثبات مخلوق بودن عالم و خالقیت خداوند از طریق براهین دیگر، برهان نظم می تواند صفاتی چون علم یا حکمت را برای خالق جهان اثبات کند. انتظام و هدف مندی عالم هستی، گواهی می دهد که خالق جهان، پیش از آفریدن آن، به

- 
1. arrangement.
  2. determinate.
  3. wisdom.
  4. excellence.
  5. very great.
  6. astounding.
  7. immeasurable.
  8. absolute unity.



تمام پدیده‌ها و روابط بین آنها آگاه بوده است، زیرا بنابر حکم عقل، امکان ندارد که خالق پدیده‌های منظم و هدفمند، جاهلانه و ناآگاهانه آفریده باشد. برای مثال، محقق طوسی می‌گوید: «والإحکام دلیل العلم»؛ استواری و حکمت موجود در جهان، دلیلی بر علم الهی به اشیاء است (طوسی، ۱۴۰۷، ۱۹۲). از این روی، سامان بخش و پدیدآورنده نظم ضرورتاً باید به خواص اجزاء سازه‌ها، تعداد، چگونگی ترکیب و رابطه آنها با هدف آگاه باشد، زیرا ایجاد پدیده منظم بدون علم به اجزاء ترکیب دهنده آن، نامعقول است و قرآن کریم درباره آن با استفهام انکاری می‌فرماید: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (ملک: ۱۴).

علاوه بر اینکه می‌توان پاسخ به انتقاد پیشین را در اینجا نیز مطرح نمود، به نظر می‌رسد اساس این اشکالات، برخاسته از اتخاذ شیوه تمثیلی در اثبات کبرای برهان نظم باشد که بر اساس شباهت موجود بین مصنوعات بشری و جهان طبیعی، به تسری بعضی از خصوصیات موجود در انسان و افعال او به خداوند می‌انجامد، و به عبارت دیگر، خداوندی انسان گونه را ثابت می‌کند، نه خدایی با ماهیت مافوق بشری، چنان که مورد انتظار ادیان است.

باید دقت کرد که استدلال تمثیلی نظم، در سه مقام بررسی شدنی است: تعریف، تأیید، حجت و استدلال. روایت تمثیلی اگر به عنوان استدلالی برای اثبات صانع به کار رود، مفید علم و یقین نیست و اعتباری بیش از ظن و گمان ندارد و لذا تمسک به آن در این استدلال، حتی با فرض تمامیت ارکان تمثیل، جایز نیست. گذشته از بطلان کاربرد روش تمثیلی در این برهان، این منتقدان می‌پندارند که باید با برهان نظم تمام صفات خدا را اثبات کرد، در صورتی که از هر برهانی انتظار خاصی می‌رود؛ با استدلالی، قادر بودن و با استدلال دیگر نامتناهی بودن علم و با دلیل دیگر واجب بودن... اثبات می‌شود. از برهان نظم، تنها انتظار می‌رود که اثبات کند مبدأ جهان، باشعور یعنی دارای علم و حکمت است، و ماده بی‌شعور ناآگاه، نمی‌تواند پدیدآورنده این نظم و پیچیدگی شگفت‌آور باشد. از این روی، با این برهان نمی‌خواهیم علم و حکمت نامتناهی خدا را ثابت کنیم تا اشکال گردد این برهان از اثبات آن ناتوان است، زیرا نامتناهی بودن علم یا حکمت خدا، با استدلالی دیگر باید اثبات گردد. هدف برهان نظم، سوق دادن انسان‌ها به مرز ماوراء طبیعت و اثبات مبدئی هوشمند است و در این کار تواناست.



#### ۴. دفاع عام از برهان نظم در برابر سایر براهین

برهان نظم سرنوشت پر افت و خیزی را در راه چالش با اشکالات متعدد، پشت سر گذاشته است، به گونه ای که شاید هیچ برهانی چنین وضعی را نداشته باشد، اما ویژگی‌ها و امتیازات خاص این برهان ما را بر آن داشت که از آن به عنوان سرمایه‌ای ارزشمند دفاع کنیم. تاریخ گواهی می‌دهد که خاص و عام، به دلیل نظم روی آورده‌اند — خواه آن را برهان، به معنای دقیق کلمه، بدانیم و خواه آن را دلیل اقلناعی یا استدلالی جدلی به‌شمار آوریم — و به رغم انتقادی‌های ظریف و موشکافانه‌ی منتقدان، هیچ‌گاه از گستردگی حضور این دلیل در صحنه تأملات خداشناسانه کاسته نشده است. با برگرفتن سه منبأ، این استدلال را دارای حدّ نصاب لازم و مورد انتظار از یک برهان برای اثبات وجود خداوند، برمی‌شمريم:

۱. در باب حقیقت صفات الهی و رابطه آن با ذات خداوند در میان فرق اسلامی آراء متفاوتی وجود دارد. دیدگاهی که با نظر اکثر متکلمان امامیه و نیز برخی از معتزلیان مطابق است و ادله عقلی و روایات امامان شیعه نیز آن را تأیید می‌کند، عینیت اوصاف ذاتی با ذات خداوند و تغایر مفهومی آنهاست. بین ذات و هر یک از اوصاف ذاتی، وحدت و عینیت خارجی و وجودی برقرار است. بین موصوف و صفت، جز در لحاظ و اعتبار ذهن، هیچ جدایی و دوگانگی وجود ندارد و تنها ذهن آنها را تحلیل و از هم تفکیک می‌کند. از این روی، حتی اگر رسالت برهان نظم اثبات صفات باری تعالی باشد، از آن جا که صفات ذاتی با یکدیگر و با ذات الهی عینیت دارند و به وجود واحدی موجودند، هر چند به لحاظ مفهومی و در ذهن بین آنها تغایر است، با اثبات علم، در واقع خود ذات باری تعالی نیز اثبات می‌گردد.

۲. می‌توان ادعا نمود که همه براهین اثبات خدا با تکیه بر وصفی خاص به اثبات صانع پرداخته‌اند، برهان نظم نیز با تکیه بر وصف نظم موجود در هستی، که نشان از علم و حکمت صانع دارد، به این مهم پرداخته است و کارکرد آن در این جهت نه تنها کمتر از براهین دیگر نیست بلکه در این استدلال می‌توان با تکیه بر جعل بسیط و قرار دادن نظم در طبایع اشیاء، خالق را اثبات نمود که با جعل بسیط در حین خلق، نظم را در آفرینش به ودیعه نهاده است.

۳. متکلمان با پیروی از شیوه توصیفی متون مقدس برای اثبات ذات خداوند، در حقیقت در پی اثبات صفاتی خاص برای مبدئی بوده‌اند که واجب (برهان وجوب و

امکان، قدیم (برهان حدوث)، محرک لایتحرك (برهان حرکت) و... به شمار می‌رود. بنابراین کارکرد برهان نظم در این جهت اگر بیش‌تر از سایر راه‌ها نباشد، قطعاً کمتر نیست؛ زیرا برخی از صفاتی را که برهان‌های دیگر اصولاً ثابت نمی‌کنند و یا با چند واسطه اثبات می‌کنند، این برهان مستقیماً و با واسطه‌های کمتری ثابت می‌کند. به طوری که برخی از دانشوران این را یکی از امتیازات برهان نظم دانسته‌اند. البته می‌پذیریم که این اوصاف و به تبع آن، این براهین، وزان یک‌سانی ندارند و استدلال‌هایی چون برهان وجوب و امکان، پشتوانه‌های بسیار محکم عقلانی دارند که تکیه‌گاه براهین دیگر محسوب می‌شوند.

### نتیجه‌گیری

کانت معتقد است نه تنها برهان طبیعی - کلامی، بلکه تمام براهین اثبات خداوند کارآیی مورد انتظار را ندارند؛ زیرا به طور کلی عقل نظری یارای شناخت خداوند را ندارد. وی در دیالکتیک استعلایی‌اش تمام براهین اثبات وجود خدا را به چالش می‌کشد و با وجود تمام احترامی که برای برهان نظم قائل است، معتقد است این استدلال با انتقادهای جدی روبرو است. مهم‌ترین انتقادهای او بر تقریرهای تمثیلی این برهان، عبارت است از: ذهنی بودن وصف نظم، بافرض پذیرش استدلال، اثبات معمار برای جهان و نه خالق، تام نبودن برهان و تکیه آن بر سایر براهین، و در نهایت عجز استدلال از اثبات خدایی با اوصاف خدای ادیان الهی.

در این پژوهش، سعی شد پاسخ‌های درخوری برای این چالش‌ها بیابیم و از حریم این استدلال دفاع نمائیم. توجه به این نکته ضروری است که نظرگاه کانت در عدم کارآیی براهین اثبات خداوند، ریشه در مبانی فلسفی تفکر وی دارد. او با طرح ایدئالیسم استعلایی و اهمیت ویژه و بیش از حد به تجربه، عقل نظری را صالح برای اثبات یا حتی نفی خداوند نمی‌داند؛ اگرچه وجود خداوند را برای ایمان اخلاقی ضروری می‌شمارد. از نظر کانت ذهن انسان اشیاء را چنان‌که بر او پدیدار می‌شود، درک می‌کند و نه آن‌چنان‌که فی‌نفسه هستند. ذهن ما فقط در حوزه پدیدار اظهار نظر می‌کند و نظم عالم صورتی است که ذهن بر طبیعت افکنده است. ما در مواجهه با این اشکال‌ها، در ابتدا ناچار شدیم مبانی این تفکر را در ضمن پاسخ به انتقاد اول، به طور مفصل نقادی کنیم؛ اگرچه منجر به نقد کلی فلسفه کانت شد؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد اکثر این انتقادهای ناشی از اصول کلی فلسفه کانت است و نیز در دفاع از این برهان،

بیان شد که با مطرح کردن نظریه جعل بسیط (در برابر جعل مرکب) می‌توان ناظمی را اثبات نمود که خالق نیز هست. از طرفی ما از براهین اثبات خدا انتظار نداریم تمام اوصاف الهی مورد نظر ادیان الهی را اثبات نمایند و معتقدیم که اصولاً هیچ برهانی به تنهایی توانایی چنین کاری را ندارد و هر برهانی با تکیه بر وصفی خاص خداوند را اثبات می‌کند. تکیه بر سایر براهین نیز از ارزش معرفتی این استدلال نمی‌کاهد؛ زیرا بسیاری از براهین بر اثبات وجود خداوند متکی بر براهین ناب عقلی چون برهان صدیقین و برهان وجوب و امکان هستند.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. احمدی، احمد (۱۳۷۸)، «تجربه حسی و رابطه آن با کلیت و استقراء»، مجله خردنامه صدرا، شماره ۱۶، ص ۱۹-۱۰.
۳. ابراهیمی دینانی، غلام حسین (۱۳۶۶)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۲، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. استیس، والتر ترنس (۱۳۷۱)، *فلسفه هگل*، ج ۱، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۵. باربور، ایان (۱۳۷۴)، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. دژاکام، علی (۱۳۷۷)، *تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مرتضی مطهری*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۷. دیویس، برایان (۱۳۷۸)، *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۸. طوسی، محمد بن الحسن نصیرالدین (۱۴۰۷ق)، *تجريد الاعتقاد*، تصحیح محمد جوادالحسینی الجلالی، الطبعة الاولى، مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. فتح طاهری، علی (۱۳۹۱)، «برهان نظم از منظر فلسفه نقادی کانت»، پژوهش‌های علم و دین، دوره ۳، شماره ۵، شماره پیاپی ۵، صص ۸۱-۵۷.
۱۰. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، ترجمه غلام‌علی حداد عادل، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. کورنر، استفان (۱۳۶۷)، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۲. مجتهدی، کریم (۱۳۶۳)، *فلسفه نقادی کانت*، چاپ اول، تهران، انتشارات هما.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *علل گرایش به مادی‌گری*، چاپ هشتم، قم، انتشارات صدرا.
14. Barbour, Ian. G (1971), *Issues in Science and Religion* (London: Harper Torch books).
15. Hospers, John (1970), *An Introduction to Philosophical Analysis* (London: Routledge).
16. Kant, Immanuel (1992), *The Critique of Pure Reason*, (trans) Thomas Kingsmill Abbott, from, *The Great Books of the Western*

- World (Chicago: University of Chicago Press).
17. Kant, Immanuel (1929), Immanuel Kant's Critique of pure Reason, (trans) Norman Kemp Smith (London: Macmillan Press).
  18. Kemp Smith, Norman (2003), A Commentary of Kant's Critique of Pure Reason (New York: Macmillan, 2003).
  19. Macpherson, Thomas (1927), The Argument from Design (London: Routledge).