

رسالت «برهان نظم»؛ اثبات وجود یا صفات

خداوند*

فرح رامین**

چکیده

کثیری از خداپاوران غربی، برهان نظم را بر اثبات وجود خدا کارآمد می‌دانند، اما اکثر فلاسفه و متکلمان اسلامی، در اثبات وجود باری تعالی از آن بهره نگرفته و رسالت آن را تنها اثبات برخی صفات خداوند ذکر کرده‌اند. این نوشتار، به کنکاش درباره برخی مناقشات درباره رسالت برهان نظم پرداخته است و سعی دارد به این سؤال‌ها پاسخ گوید که آیا برهان نظم عهده‌دار اثبات وجود خداوند است یا عهده‌دار اثبات برخی صفات خداوند؟ یا اینکه تنها دلیلی اقتناعی است که سهم عمده در تعمیق ایمان مؤمنان دارد؟ در حوزه اثبات وجود خدا آیا این برهان یقین‌آور است؟ میزان کارایی برهان در حوزه اثبات برخی صفات چگونه است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که گرچه متفکران اسلامی، غالباً از طریق این استدلال، برخی صفات خدا را اثبات می‌نمایند و حتی برخی از منتقدان غربی آن، چنین کارایی را نیز بر نمی‌تابند، تقریرهای استقرایی این استدلال، کارایی اثبات وجود خداوند را دارا هستند و گرچه مفید یقین منطقی نیستند، می‌توانند یقین موضوعی را به ارمغان آورند.

کلید واژه‌ها: برهان نظم، وجود خداوند، صفات خداوند، حساب احتمالات، تقریرهای

استقرایی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۲/۲۸- تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۲/۲۷.

** دکتری تخصصی فلسفه تطبیقی و دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه قم/

تاریخ گواهی می‌دهد که برای اثبات وجود خداوند، خاص و عام، به دلیل نظم روی آورده‌اند - خواه آن را برهان به معنای دقیق کلمه بدانیم و خواه آن را دلیل اقتناعی یا استدلالی جدلی به شمار آوریم - و به رغم انتقادی‌های ظریف و موشکافانه منتقدانی چون هیوم و کانت، هیچ‌گاه از گستردگی حضور این دلیل در صحنه تأملات خداشناسانه کاسته نشده است. با گذری بر تاریخچه این استدلال، به خوبی روشن می‌شود که فیلسوفان یا متکلمان درباره ماهیت (چیستی و اقسام نظم و نظم مورد نظر در برهان)، مبادی، مقدمات (نظم عالم طبیعت به مثابه یک کل یا نظم مشهود در برخی بخش‌های طبیعت) و نتایج این برهان (اثبات وجود یا صفات خداوند یا جنبه تنبیهی بودن این استدلال) اتفاق نظری نداشته‌اند؛ گروهی اصولاً برهان نظم را «برهان» به معنای حقیقی کلمه، نمی‌دانند، بلکه معتقدند مضمون آن بیشتر جنبه تذکر و تنبیه دارد، حضور تدبیر الهی را در عالم طبیعت یادآور می‌گردد و وجدان‌های خفته را برای درک غایت‌مندی ماورای طبیعی جهان بیدار می‌سازد (دیلمی، ۱۳۷۶: ۱۵۸)، اما در مقابل، کسانی به خصلت برهانی آن ایمان دارند و می‌کوشند اشکالات وارد شده بر آن را به نیکوترین وجه پاسخ گویند. (شهید صدر، ۱۴۰۲ق: ۴۱۳-۴۰۳)

جماعت دیگری نیز تنها کاربرد برهان نظم را در برانگیختن احساسات دینی مردم می‌دانند و بر این باورند که شواهد ناچیزی بر صحت دعاوی متألهان ارائه می‌کند. درباره رسالت برهان نظم، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ گروهی آن را دلیلی برای اثبات وجود خدا به شمار می‌آورند و نزد عده‌ای دیگر، این برهان در صورتی که به برهان دیگری ضمیمه نگردد، تنها به کار اثبات برخی اوصاف الهی، همچون حکمت و علم می‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۱)

برخی از حکیمان نیز ثمره برهان نظم را چیزی بیش از این نمی‌دانند که نشان می‌دهد جهان بر اساس طرح ماورای طبیعی و از سوی یک مبدأ ذی‌شعور هدایت می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۹۶-۱۹۵)

با توجه به تقریرهای گوناگونی که از این برهان شده، آیا به راستی دقیق‌تر آن نیست که آن را نه استدلالی واحد که مجموعه‌ای از دلایل بدانیم؟ دیدگاه‌های مختلفی درباره نتیجه و تعیین رسالت برهان نظم وجود دارد. در پژوهش حاضر، سعی کرده‌ایم این آراء

را دسته‌بندی نموده و مورد ارزیابی قرار دهیم و در نهایت نظر مختار خویش را بیان نماییم.

۱. رسالت برهان نظم، اثبات وجود خداوند

اندک شماری از متفکران اسلامی از برهان نظم برای اثبات وجود خدا بهره جسته‌اند که می‌توان به فلاسفه نامداری مانند کندی، فارابی، غزالی و تفتازانی اشاره نمود. (رامین، ۱۳۹۵: ۹۲-۷۸)

در این میان بسیاری از فلاسفه و متکلمان مسلمان، برهان نظم را روشی عقلی و برهانی برای اثبات وجود خداوند نمی‌دانند. گروهی اصولاً آن را «برهان» به معنای منطقی، نمی‌دانند و از آن به «دلیل نظم» یاد می‌کنند. به نظر می‌رسد چون در کارکرد این برهان، به مثابه برهانی کامل و معتبر بر وجود مبدأ هستی نکات مبهمی وجود دارد، فیلسوفان مشهوری چون ملاصدرا و ابن سینا، به این استدلال کمتر توجه کرده‌اند. برخی اندیشمندان معاصر اسلامی معتقدند این استدلال برای اثبات وجود خداوند باید به براهین دیگر تکیه کند، زیرا بر فرض تمامیت همه شرایط و ارکان این استدلال، در نهایت ناظمی هوشمند و حکیم را اثبات می‌نماید و از اثبات خالق و وجود واجب عاجز است:

اگر مطلوب از برهان نظم، اثبات واجب باشد، نتیجه برهان مزبور، مطابق با مطلوب نخواهد بود، مگر با تتمیم آن به برهان صدیقین یا برهان امکان و وجوب، و اگر مطلوب از آن، اثبات وصف علم و قدرت واجب بعد از فراغ از اصل تحقق ذات واجب باشد، برهان یاد شده تا حدودی آن را کفایت می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۱)

برخی از منتقدان غربی نیز بر این عقیده‌اند که برهان نظم، استدلالی تام نیست و در اثبات وجود خدا باید به برهان هستی‌شناختی ضمیمه گردد. کانت در کتاب نقد عقل محض می‌گوید:

هر چند ما 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... بر این اساس، من حکم می‌کنم برهان گیتی طبیعی، کلامی هرگز به تنهایی نمی‌تواند هستی یک موجود متعالی را اثبات نماید، 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)

برخی از اندیشمندان غربی معاصر نیز این استدلال را افزوده‌ای بر برهان کیهان‌شناختی می‌دانند:

اگر برهان غایت‌شناختی را نه برهانی مستقل که دنباله یا افزوده‌ای بر برهان کیهان‌شناختی تلقی کنیم، در آن صورت به اعتبار این تبیین افزوده می‌شود. اگر بتوانیم به نحوی معتبر از برهان کیهان‌شناختی، وجودی واجب را استنتاج کنیم، در این صورت معقول است که ادعا کنیم برهان غایت‌شناختی خصیصه مهم دیگری از آن موجود را به دست می‌دهد. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۶۲)

عدم استفاده حکمای اسلامی و برخی از متکلمان غربی از برهان نظم برای اثبات وجود خداوند، به دلیل محدودیت‌هایی است که ادعا می‌شود این برهان در ذات خود دارد:

۱. برهان نظم در صورت موفقیت، هستی موجود ضروری یا علت اولی و یا حتی خلق 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. (هاسپرز، ۱۳۷۱: ۹۶)

کانت تأکید می‌کند این برهان حداکثر می‌تواند معمار^۱ جهان را اثبات کند که به واسطه قابلیت مصالحی که از طریق آن عمل می‌کند، همواره باید عمل وی بسیار محدود باشد، ولی نه یک جهان‌آفرین را که همه چیز تابع اراده او باشد و این امر به هیچ روی برای هدف خدا باوران بر اثبات وجود نخست موجودی بی‌نیاز^۲، کافی نیست. (Kant, 1929: 522)

۲. این برهان در نهایت توانایی، موجودی مجرد را می‌تواند اثبات کند که در عین حال، موجودی واجب نیست. آیت الله جوادی آملی معتقد است استدلالی که با استفاده از هماهنگی عناصر یک نظام شکل می‌گیرد، در صورت تمامیت، به وجود خداوند، راه نمی‌برد و فقط مبدأ و علتی را اثبات می‌کند که عهده‌دار هماهنگی ویژه بوده و نسبت به آن آگاه است، و چنین فاعلی می‌تواند یک امر ممکن، حادث و یا متحرک باشد، حتی

۱ . architect.

۲ . all - sufficient.

اگر نظم عمومی مجموع هستی مدار استدلال قرار گیرد، ناظم آن می‌تواند یک موجود مجرد عالم و قدیم که خارج از مجموع هماهنگ است، باشد و در عین حال واجب نباشد. آن‌گاه برای متمیم برهان نظم و اثبات واجب باید از برهان امکان استفاده شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۳۰)

۳. برهان نظم با یک مقدمه حسی و تجربی، می‌خواهد از عالم طبیعت برای رسیدن به جهان ماورای طبیعت استفاده نماید، اما موضع حسّ و تجربه در مقابل مسائل ماوراء طبیعت، موضع «لاادری» است، یعنی بر اساس حسّ و تجربه نمی‌توان در مورد بود و نبود خدا و جهان ماوراء طبیعت، موضع مثبت یا منفی اتخاذ کرد، زیرا این امور از قلمرو حاکمیت حس و تجربه بیرون است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۴۰)

۴. این برهان برای اثبات موجودی فراحسّی و هوش‌ند، در تقریرات جدید، مبتنی بر استقراء و حساب احتمالات است و اگرچه حساب احتمالات وقوع تصادفی یک مجموعه را ممکن است به سوی صفر میل دهد، ولی هرگز به صفر نمی‌رساند. به همین دلیل، اطمینان عرفی و یقین روان‌شناختی، ثمره برهان نظم است و هیچ‌گاه یقین منطقی را که از برهان منطقی برمی‌آید، برای اثبات وجود خداوند به ارمان نمی‌آورد. یقین روان‌شناختی که گاهی بر اثر عادت و زمانی از راه سنت و مانند آن پدیدار می‌آید سودمند است و از این راه کمک شایانی به ایمان می‌رساند، اما ضابط فکری و عقلی ندارد و نمی‌توان آن را با دیگران در میان نهاد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۳۴)

۱.۱. بررسی و ارزیابی کارایی برهان نظم در اثبات وجود خداوند

در بررسی این رویکرد به برهان نظم، نمی‌توان به جزم ادعا نمود که برهان نظم می‌تواند وجود واجب تعالی را اثبات کند و یقین روان‌شناختی فراهم آمده از آن، اثبات قطعیت وجود خداوند را در پی دارد، اما با قضاوتی منصفانه، به نکاتی تأمل‌پذیر برخورد خواهیم خورد:

۱. هر برهانی با توجه به ماهیت مقدمات خود، خداوند را با وصفی متناسب با محور و ملاک اصلی خود اثبات می‌نماید و اصولاً همه براهین اثبات خدا، از طریق مقدمات خود، موجودی فرا حسّی را با تکیه بر وصفی خاص، اثبات می‌نمایند. برای نمونه، در برهان وجوب و امکان، «واجب»، در برهان حدوث، «قدیم»، در برهان حرکت، «محرک لایتحرک» اثبات می‌گردد. در برهان نظم نیز وجود خداوند با وصف ناظم، صانع، مدبر،

عالم و حکیم اثبات می‌شود؛ ناظم و صانعی که 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 برمی‌شمرند 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، خالق فراحسی 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، قدیم است یا حادث، از حوزه رسالت این برهان خارج است. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

ارزش این برهان تنها در این حد است که ما را تا مرز ماوراء طبیعت 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: ۱۹۶-۱۹۵)

بنابراین، آشکار است که از برهان نظم انتظار نمی‌رود که خداوند را با اوصافی چون واجب‌الوجود یا قدیم ذاتی اثبات نماید.

۲. صغرای این استدلال تجربی است، اما تجربی بودن هرگز به معنای حسی بودن نیست. اعتبار علمی این مقدمه تجربی به قیاس خفی است. بنابراین مقدمات برهان نظم (بدون واسطه یا با واسطه) عقلی هستند. در حقیقت می‌توان گفت که شناخت در تمام علوم طبیعت، بر مبنای استنباط از روی آثار است و ما هیچ کدام از قوانین فیزیکی یا شیمیایی را به طور مستقیم از تجربه به دست نیآورده و در واقع آن‌ها را بر مبنای استنتاجات عقلی کسب می‌کنیم، حتی خود ماده را نیز از همین طریق می‌شناسیم، زیرا آزمایش‌های فیزیکی و شیمیایی فقط خواص و عوارض ماده را به ما می‌نمایند. اکثر علمای طبیعی عصر حاضر این دیدگاه را تأیید نمی‌کنند، اما به قول اینشتین بهتر است به سخن علمای فیزیک گوش ندهیم، بلکه به عمل آن‌ها نظر افکنیم. (گلشنی، ۱۳۷۵:

(۴۴۱) بنابراین، با اطمینان مدعی هستیم که برهان نظم می‌تواند طبیعت و ماوراء طبیعت را به هم پیوند زند.

۳. می‌پذیریم که احتمال وقوع تصادفی یک مجموعه منظم به صفر نمی‌رسد و برهان نظم مفید یقین منطقی نیست، اما ظن بسیار قوی که شاید بتوان ادعا نمود که در حکم یقین است افاده می‌کند، ظنی که از نظر علمی و عقلی نیز بسیار با اهمیت است. در فیزیک اصلی وجود دارد به نام «اصل نهان»^۱ طبق این اصل، زمانی که کمیتی یافت شود که واجد ارزش بسیار نزدیک به صفر است، فیزیکدانان به دلایلی فرض می‌کنند که ارزش آن دقیقاً صفر است. مثلاً از آنجا که تفاوت مشخصی بین بارهای الکتریکی که توسط الکترون‌های مختلف حمل می‌شود وجود ندارد، فرض می‌شود این بارها دقیقاً یکسان‌اند، یعنی اختلاف آنان صفر فرض می‌شود. مثال دیگر اینکه قانونی در فیزیک وجود دارد که همه اشیائی که یکدیگر را می‌رانند - در فقدان مقاومت هوا - در نهایت با یکدیگر برخورد می‌کنند. در این حالت اختلاف زمان ورودشان صفر فرض می‌شود. (Davies, 1983: 181)

حال در مورد حاضر، آیا نمی‌توان به لحاظ علمی پذیرفت که اگر احتمال وقوع تصادفی

یک مجموعه بسیار به سمت صفر میل کند می‌توان آن را معادل صفر فرض نمود؟!

۴. به رغم آنکه برهان نظم، در روایت استقرائی، یقین منطقی برهانی ایجاد نمی‌کند، زیرا هر چند احتمال خلاف در نهایت ضعیف گردد باز مانع از به دست آوردن یقینی عقلی می‌گردد، اما همان‌گونه که شهید صدر اذعان دارد، احتمال خلاف از به دست آوردن یقین منطقی باز می‌دارد، اما برای رسیدن به یقین موضوعی مانعی نمی‌آورد. ایشان در تبیین یقین آفرینی استدلال‌های استقرایی، نظریه جدید توالد ذاتی معرفت را بیان کرده و سعی دارد یقین حاصل از برهان نظم را از یقین ذاتی به یقین موضوعی رشد دهد. وی سه نوع یقین را از یکدیگر تفکیک می‌کند؛ یقین ذاتی، موضوعی و منطقی.

یقین منطقی، دو تصدیق را در بردارد؛ تصدیق به قضیه یا رابطه‌ای خاص و تصدیق به اینکه نقیض آن قضیه صحیح نیست. این چنین یقینی در استلزامات و استنتاجات منطقی و ریاضی چهره می‌نماید. یقین ذاتی، جزم و قطع ذهنی و روانی به امری از امور و تعلق خاطر و اطمینانی راسخ به یک قضیه است، مانند وقتی کسی با دیدن نوشته‌ای

^۱ hidden principle.

یقین پیدا می‌کند که نوشته دوست اوست و یا به صحت گفته کسی اطمینان قطعی پیدا می‌کند. یقین موضوعی، یعنی یقین موجه و مدلل که بر قرائن و شواهد خارجی مبتنی است. چنین یقینی خصلتی عینی دارد و مستقل از حالت نفسانی و محتوای روان‌شناختی این یا آن انسان است.

یقین ذاتی، بالاترین درجه تصدیق است، اعم از اینکه شواهد خارجی برای آن تصدیق باشد یا نباشد، ولی یقین موضوعی، بالاترین تصدیق است به شرط آنکه این درجه تصدیق با درجه تصدیقی مطابق باشد که قرائن و مجوزهای عینی ایجاب می‌کند. در واقع، تصدیق موضوعی، از طریق دلایل خارجی به مرحله جزم می‌رسد. (صدر، ۱۴۰۲: ق: ۳۶)

شهید صدر، بعد از پذیرش این اصل که برخی از درجات تصدیق موضوعی بدیهی هستند، به دنبال حالتی است که در آن احتمال فزاینده به جزم تبدیل گردد. ایشان، در مرحله توالد ذاتی معرفت، اندیشه و خرد را تحلیل می‌کند و می‌کوشد تا ضابطه صحیحی برای پیدایش یقین از ظن در حال رشد بیابد. از این رو، همان‌گونه که منطق کلاسیک با کنکاش تفکر، تلاش می‌کند شرایط دستیابی به یک نتیجه تازه از معلومات گذشته را تبیین نماید، منطق استقراء نیز با بررسی خود اندیشه و ذات خرد، درصدد تبیین شرایطی است که ذهن از احتمال فزاینده به جزم می‌گراید. همان‌گونه که منطق کلاسیک، راه‌های تحصیل یقین منطقی را مورد بحث قرار می‌دهد، منطق استقراء راه‌های دستیابی به یقین موضوعی را می‌کاود. همان‌گونه که منطق کلاسیک، مصونیت اندیشه را از خطا تضمین نمی‌کند و آن را در گرو رعایت شرایط خاصی در هیئت فکر و بهره‌وری از ماده صحیح می‌داند، منطق استقراء نیز صحت گرویدن از ظن رو به فزونی را به جزم و یقین، در گرو رعایت شروطی می‌داند و مدعی نیست که تنها این شرایط برای صحت انتقال، بسنده است.

آیا به راستی معرفت بشری همواره تنها در چارچوب و قالب منطق کلاسیک و با ترازوی «یقین منطقی» پذیرفتنی خواهد بود؟ مگر ذهن بشر قسمت اعظم معرفت یقینی خود را از مقدماتی استنتاج نمی‌کند که رابطه آن‌ها با نتایج، رابطه مقدمات یک قیاس برهانی با نتیجه‌اش نیست! به راستی، نباید منطق را در منطق کلاسیک منحصر دانست! اگر منطق، «معرفت دقیق به نحوه ارتباط اندیشه‌ها با یکدیگر است» (سروش، ۱۳۶۷: ۱۱) و اگر منطق ابزاری است که ذهن را از خطا مصون می‌دارد، این تعاریف بر «منطق استقراء» مانند «منطق کلاسیک» صادق است. دانش‌های نو، تنها با تشکیل قیاس و

استنباط به شکل کلاسیک پیدا نشدند، بلکه «استقراء» نیز در شرایطی خاص، می‌تواند علمی تازه را با خود به ارمغان آورد.

یقین به صحت تعمیمات استقرایی، به هر روی در عمق اذهان و روان آدمیان است. بی‌تردید، اگر شکاک نباشیم، یقین خواهیم داشت که اگر سنگی به هوا پرتاب می‌شود، ناگزیر به زمین بازمی‌گردد و اگر سر کسی را ببرند، ناچار می‌میرد و اگر نمک را در آب بریزند، بی‌گمان حل می‌شود.

باری، چنین تعمیمات استقرایی، یقینی است، اما این یقین را از قیاسی منطقی بر نمی‌گیریم، زیرا اصولاً راه‌حل قیاسی برای مشکل استقراء وجود ندارد، بلکه ساختمان ذهنی بشر چنان است که در شرایط خاصی و در مقایسه میان ارزش‌های احتمالی نظریات رقیب، یکی را بر دیگری رجحان می‌دهد و ظن خود را به مرتبه یقین می‌رساند. ناچار باید پذیرفت که انسان‌ها در مدت کوتاه زندگی، باید مبنایی را برگزینند و بر اساس آن زندگی کنند. به گفته سویین برن گردآوردن شواهدی که می‌توان درباره آن‌ها تحقیق نمود و نتیجه‌هایی حتی غیریقینی اما اعتمادپذیر و عمل‌کردنی دارند، بهترین روش برای این کار است، از همین رو، در رویارویی با نظم هستی نیز، با توجه به مجموعه شواهد بحث و بررسی شده، بهترین تبیین محتمل را وجود خالق هوشمند خواهیم دانست. (Swinburne, 1979: 298-299)

۲. رسالت برهان نظم، اثبات صفات خداوند

اکثر متکلمان و فلاسفه مسلمان از برهان نظم برای اثبات علم و حکمت باری تعالی سود جستند و رسالت برهان نظم را نه اثبات وجود، بلکه اثبات برخی صفات خداوند دانسته‌اند؛ با فرض اثبات مخلوق بودن عالم و خالقیت خداوند از طریق براهین دیگر، برهان نظم می‌تواند صفاتی چون علم یا حکمت را برای خالق جهان اثبات نماید. انتظام و هدف‌مندی عالم هستی، گواهی می‌دهد که خالق جهان، پیش از آفریدن آن، به 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. محقق طوسی در تجرید الاعتقاد می‌گوید: «والإحکام دلیل العلم»؛ استواری و حکمت موجود در جهان، دلیلی بر علم الهی به اشیاء است. (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۳) از این رو، سامان‌بخش و پدیدآورنده نظم ضرورتاً باید به خواص اجزای سازه‌ها، تعداد، چگونگی

ترکیب و رابطه آن با هدف آگاه باشد، زیرا ایجاد پدیده منظم بدون علم به اجزاء ترکیب‌دهنده آن، نامعقول است و قرآن کریم درباره آن با استفهام انکاری می‌فرماید:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾. (ملک: ۱۴)

شیخ طوسی، علامه حلی و لاهیجی نیز در اثبات علم خداوند از این استدلال بهره برده‌اند. (رامین، ۱۳۹۵: ۹۶-۹۳) ملاصدرا در کتاب «مبدأ و معاد» نظم موجود در جهان را از آثار عنایت و حکمت الهی می‌داند و با اشاره بر حسن تدبیر و لطف خداوند در نظم عالم و تألیف اجزای آن بر نیکوترین و محکم‌ترین وجه، عالم هستی را در غایت و نهایت نظم می‌داند که اشرف از آن ممکن نیست. (شیرازی، ۱۳۶۲: ۲۶۱-۲۵۹)

در این میان، برخی مخالفان غربی برهان نظم، به رغم اتفاق نظر حکمای اسلامی در توانایی برهان نظم برای اثبات برخی از صفات، از آن رو که این برهان تنها صفاتی شبیه صفات انسان را اثبات و نمی‌تواند خدای ادیان را اثبات نماید، این استدلال را در توانایی اثبات برخی از صفات نیز نارسا برمی‌شمرند. هیوم در این باره می‌گوید:

وقتی علت به خصوصی را از یک معلول استنتاج می‌کنیم، باید بین یکی با دیگری مناسبت برقرار کنیم و هرگز اجازه نداریم هر گونه خصوصیت و ویژگی را به علت نسبت دهیم، بلکه آن کیفیاتی را که دقیقاً برای ایجاد معلول کافی است، باید به علت نسبت دهیم... اکنون اگر نظم نیاز به تبیین دارد، پس آن را تبیین کنید، اما تنها با استناد به موجودی که نظم را ایجاد می‌کند. گفتن اینکه این موجود خداست فراتر رفتن از شواهد حاکی از نظم است. 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 بریم. 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. (Hume, 1999: 190-191)

کانت نیز در ادامه اشکالاتش بر برهان طبیعی، کلامی (برهان نظم) می‌گوید:

بنابراین، این استدلال از نظم و هدف‌مندی که در سراسر جهان مشاهده‌شدنی است، همچون سامانی^۱ کاملاً تصادفی، وجود علتی را که با آن تناسب داشته باشد، نتیجه می‌گیرد، اما مفهوم این علت باید ما را قادر سازد تا چیزی کاملاً معین^۲ را درباره آن بدانیم. از این رو، این مفهوم چیزی نیست، مگر مفهوم موجودی که هر گونه قدرت، حکمت^۳... و در یک کلمه هر گونه کمال را همچون یک موجود بی‌نیاز داراست. محمول‌های قدرت و علوی^۴ که سخت بزرگ،^۵ شگرف^۶ و اندازه‌ناپذیر^۷ باشند، هیچ‌گونه مفهوم معینی را عرضه نمی‌دارند و به راستی نمی‌گویند که شیء مورد بحث در ذات خویش چیست؟ (Kant, 1929:522)

از نظر کانت، گام نهادن به تمامیت مطلق از راه تجربی ناممکن است، ولی با این همه این گامی است که در برهان طبیعی، کلامی برداشته می‌شود. پس انسان به کدام وسیله دست یازد تا از شکافی چنین فراخ بگذرد؟

الوین پلانتینگا نیز برهان نظم را در اثبات صفات باری تعالی ناکارآمد می‌داند:

برهان نظم، حتی اگر خالی از اشکال باشد، صرفاً شواهدی بر بخش اندکی از مجموعه اعتقادات خداشناسانه ارائه می‌کند و نسبت به سایر عناصر خداشناسی ساکت است. برهان نظم، به ویژه در روایت تمثیلی، حتی اگر در نشان دادن تدبیر الهی موفق باشد، می‌تواند به رد برخی اعتقادات دیگر دینی در باب اوصاف الهی، مانند اعتقاد به تجرد و استقلال وجودی خداوند منجر گردد. (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۲۶۱)

۳. بررسی و ارزیابی کارایی برهان نظم در اثبات برخی صفات خداوند

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. به عبارت

-
- ۱ . arrangement.
 - ۲ . determinate.
 - ۳ . wisdom.
 - 4 . excellence.
 - 5 . very great.
 - 6 . astounding.
 - 7 . immeasurable.

دیگر، خداوندی انسان گونه را ثابت می‌کند، نه خدایی با ماهیت مافوق بشری، چنان که مورد انتظار ادیان است.

۱. در ترسیم و تثبیت کبرای برهان نظم می‌توان بیان نمود که تمثیل در کبرا در سه مقام بررسی شدنی است: تعریف، تأیید، حجت و استدلال. در مقام تعریف برای شناساندن چگونگی دلالت نظم طبیعت بر ناظم، به تمثیل متوسل می‌شوند تا چگونگی دلالت نظم طبیعت بر ناظم را با بیان نمونه‌هایی از نظام‌مندی در مصنوعات بشری توضیح دهند. این کاربرد تمثیل، تنها برای تقریب به ذهن متعلم است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۹)

در مقام تأیید مصنوعات بشری، مصداقی از معلول منظم یاد می‌شوند. به حکم قاعده سنخیت، معلول منظم ناشی از علت حکیم و عالم است. در طبیعت نیز نظم وجود دارد و به حکم این قاعده، باید علت آن حکیم و عالم باشد و بنابر این مصنوعات بشری و علم طبیعت، هر یک مصداقی برای قاعده سنخیت هستند و اساس شباهت آن‌ها تشبیه و تمثیل است.

سوئین برن روایت‌های تمثیلی این برهان را به عنوان شواهدی تأییدی بر شمرده است. (Swinburne, 1988: 210)

در مقام استدلال، از تمثیل در جهت قیاسی تمثیلی بهره برده می‌شود که از نظر منطقی، مفید یقین نیست. روایت‌های تمثیلی برهان نظم 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 مقام اثبات کبرا، حتی با فرض تمامیت ارکان تمثیل، جایز نیست. بسیاری از منتقدان غربی که حتی این برهان را در جهت اثبات صفات خداوند نیز کارا نمی‌دانند، در همین مقام است.

۲. بشری بودن، دخالتی در منظوم بودن یک فعل ندارد. از این جهت فرقی بین پدیده‌های طبیعی و مصنوعات بشری نیست و اصولاً نیازی به 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.

۳. همان گونه که در بخش قبل بیان شد، ناظم، در نظم مصنوعات، خالق نیست، اما با اثبات ناظم، در نظم طبیعت خالقیت او را نیز می‌توان اثبات نمود. در مصنوعات بشری، مواد و ابزاری در اختیار انسان قرار داده شده تا او تنها به آن‌ها چینش و آرایش دهد، در

حالی که ناظمیت خداوند برای جهان، به سان نظم بخشیدن بشر به مصنوعات نیست و این اشتباهی است که برخی متفکران غربی چون کانت مرتکب شده‌اند:

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 اشیای 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. (Kant, 1929: 522)

کانت گمان کرده است که ناظم پدیده‌های منظم در طبیعت، مانند بشر افعال مدبرانه خود را مسترستی 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 اینکه اشیاء را آفریده و آن‌گاه به آن‌ها نظم بخشیده باشد.

در واقع، خداوند در عالم دو کار انجام نمی‌دهد که یک بار مواد را بیافریند و بعد آن‌ها را به گونه قسری سامان دهد، زیرا 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. (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۵۱-۴۴۲)

در حقیقت باید گفت قسر برای طبیعت بی‌معناست، زیرا هر چیزی با هر ترکیبی، اثر خاصی از خود بروز می‌دهد و همان ترکیب، طبیعت او می‌گردد. در واقع، 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 اجزای طبیعت نمی‌تواند خاصیتی قسری باشد که صفت ثانوی و عاریتی تحمیل شده بر اجزاء باشد.

باید توجه داشت که مفهوم نظم، معقول ثانی فلسفی است. نظم در خارج، با وجود منشأ انتزاع آن و به عین وجود منظوم و منتظم موجود است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۶-۲۸) در این صورت، این مفهوم، از نحوه وجود حکایت می‌کند؛ به بیان دیگر، نظم کیفیت ایجاد است و از ایجاد جدا نیست. بنابراین، نظم بخشیدن موجودات، همان ایجاد منظم آن‌ها است. چنین نیست که موجودات اول خلق شوند و بعد نظم داده شوند، بلکه ایجاد و تنظیم دو مفهوم‌اند که از یک فعل انتزاع می‌شوند.

۴. نظم در طبیعت، به عنوان یک پدیده، معلول علتی است و طبق اصل علیت، به طور بدیهی نیازمند به علت فاعلی است. هیچ شکی در وجود مبدأ فاعلی برای پدیده‌ها نیست، زیرا نفی آن مرادف با نفی قانون علیت است. (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۳-۶۱) حال این مبدأ می‌تواند ماده‌ای با صفات و خواص مادی باشد و می‌تواند خالقی فرا حسی با صفات قدرت، حکمت یا علم نامتناهی. بنابراین، هر نظمی به علت نظم نیازمند است، حال ممکن است، علت نظم تصادف باشد یا یک ناظم بی‌شعور و یا...، اما نظم غایی که محور اصلی برهان نظم است، علاوه بر علیت بر تدبیر هوشمندانه دلالت می‌کند. در واقع، در برهان نظم به دنبال اثبات ناظمی هستیم که علیت آن نسبت به نظم تدبیری است. بنابراین، عامل نظم باید مدبری هوشمند و عالم باشد. به طور کلی، 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 با شعور، یعنی دارای علم و حکمت است. از این رو، 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. داوری نهایی در باب رسالت برهان نظم

درباره تعیین رسالت برهان نظم همچون بیشتر متفکران اسلامی، حوزه این برهان را اثبات صفاتی چون علم و حکمت می‌دانیم، اما با برگرفتن دو مبنا، این استدلال را دارای حدتصاب لازم و مورد انتظار از یک برهان برای اثبات وجود خداوند، برمی‌شمریم:

۱. در باب حقیقت صفات الهی و رابطه آن با ذات خداوند در میان فرق اسلامی آرای متفاوتی وجود دارد. دیدگاهی که با نظر عموم متکلمان امامیه و نیز برخی از معتزلیان (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۸۷) مطابق است و ادله عقلی و روایات امامان شیعه نیز آن را تأیید می‌کند، عینیت اوصاف ذاتی با ذات خداوند و تغایر مفهومی آن‌ها است. صفات ذاتی باری تعالی مانند علم، حکمت و قدرت از ذات الهی انتزاع می‌گردد و بر آن حمل می‌شود. به تعبیر دیگر، بین ذات و صفات الهی از یک سو و بین صفات الهی با یکدیگر از سوی دیگر، تغایر مفهومی و وحدت خارجی برقرار است. ذات الهی با اوصاف ذاتی

تغایر مفهومی دارد، ولی همگی در خارج به وجودی واحد موجودند که همان وجود مطلق غیرمتناهی است؛ بین ذات و هر یک از اوصاف ذاتی، وحدت و عینیت خارجی و وجودی برقرار است. با توجه به این امر، 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 می‌نماید، یعنی ذهن وصف قائم به موضوع را که واقعا با آن یکی است، برمی‌گیرد و سپس به صورت متمایز از آن، بر آن حمل می‌کند. بنابراین، وصف، حالت، جلوه و ظهور خود ذات باری تعالی و از اطوار و شئون اوست و خود، هیچ استقلالی را دارا نیست، بلکه اصلاً خودی ندارد و تنها با تحلیل از ذات باری انتزاع می‌گردد. از این رو، حتی اگر رسالت برهان نظم اثبات صفات باری تعالی باشد، از آنجا 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 و در نتیجه وجود او نیز اثبات می‌گردد.

۲. بسیاری از عالمان و مفسران، معتقدند قرآن کریم در رویارویی با مبدأ هستی روشی توصیفی را ارائه می‌دهد و نه اثباتی.

مفسران بزرگی چون علامه طباطبایی (۱۳۹۳، ج ۱۲: ۲۶-۲۵)، مرحوم طبرسی (بی‌تا، ج ۴: ۲۰۲-۲۰۱) و سید قطب (۱۴۰۲ق، ج ۴: ۲۰۹۰) ذیل آیه شریفه «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِی اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰) اصل وجود خداوند را بدیهی دانسته‌اند و همه آیات الهی در باب خداشناسی را ناظر به اثبات توحید و یا نفی شرک و معرفی صفات خداوند برشمرده‌اند. علامه طباطبایی رحمته‌الله دیدگاه خود را چنین تأیید می‌کند که در قرآن بعد از عبارت «أَفِی اللّهِ شَكٌّ»، فرموده شده: «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و نه «خالق السموات و الارض»، اگر خالق آمده بود بر اثبات اصل وجود صانع مناسب بود، ولی از آنجا که بت پرستان منکر وجود آفریدگار عالم نیستند و تنها منکر یگانگی پروردگار و یگانه پرستی هستند، فاطر گفته شده است تا با مسئله توحید مناسب باشد. البته از ظاهر کلمات علامه ذیل آیاتی که به تفکر و تدبیر در آیات تکوینی الهی فرامی‌خوانند، چنین برمی‌آید که آیات مذکور می‌تواند در صدد تبیین مقدماتی باشد که اگر با قواعد و اصول کلی عقلی دیگر ضمیمه شوند، می‌توانند انسان را به وجود خداوند رهنمون باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۸: ۱۵۴)

برخی از نویسندگان با نظر ایشان مخالفت کرده‌اند و معتقدند حتی آیه شریفه ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ می‌تواند به اصل مسئله اثبات وجود خدا نیز نظر داشته باشد و آیاتی چون ﴿أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ (طور: ۳۵) می‌توانند نشان‌دهنده نوعی استدلال عقلی بر وجود خداوند باشد. (حسینی بهشتی، بی‌تا: ۵۰-۲۸)

در این بین برخی از محققان، در جمع بین دو رأی، راه میانه‌ای را برگزیده‌اند و معتقدند ممکن است قرآن کریم مستقیماً درصدد اثبات وجود خداوند برنیامده باشد، یا وجود خداوند را قریب به بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌دانسته و یا با انکار کننده مهمی مواجه نبوده است و طرح چیزی را که ممکن بود موجب وسوسه شود، خلاف حکمت دانسته است. ولی به هر حال، می‌توان از قرآن استدلال‌هایی برای این مطلب به دست آورد، حتی بعید نیست خود قرآن هم به طور غیرمستقیم به این استدلال‌ها توجه داشته باشد. برای مثال، منافاتی ندارد که آیه‌ای مستقیماً درصدد اثبات یگانگی خدا باشد، ولی به طور غیرمستقیم اصل وجود خدا را هم ثابت کند، یا آیه‌ای در مقام احتجاج با مشرکان یا منکران نبوت پیغمبر اسلام ﷺ باشد، ولی ضمناً مطلبی را بیان کند که مثبت وجود خدا هم باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۴)

علامه طباطبایی هم‌چنین در ذیل آیه شریفه ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (بقره: ۱۶۳)، می‌فرماید:

على أن القرآن الشريف بعد اصل وجوده تبارك و تعالى بديهيا لا يتوقف في التصديق العقلي به، و إنما يعنى عنايته باثبات الصفات، كالوحدة والفاطرية، والعلم والقدرة، وغير ذلك. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۳۹۵)

آیات بسیار دیگری در قرآن کریم دلالت می‌کنند که مخاطبان رسول اکرم ﷺ اصل وجود مبدأ را پذیرفته بودند که برای نمونه به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

« وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَآتَى يُوقِنُونَ ». (عنکبوت: ۶۱)

« وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ». (عنکبوت: ۶۳)

«وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ». (زخرف:

۹)

از این رو، برخی معتقدند گرچه کتب فلسفه و کلام با مسئله اثبات خداوند آغاز می‌گردند، در کتاب وحی مسئله‌ای با این عنوان و با این آهنگ مطرح نیست. نه تنها در قرآن کریم که در عهد جدید و عهد عتیق نیز امر به این گونه است. آربری^۱ می‌گوید:

یونان در عصر افلاطون، منبع روایاتی بود که طبق آن‌ها وجود خدا باید به کمک دلیل و برهان اثبات شود. در مغرب زمین این اولین بار بود که بشر در صدد جستجوی آفریدگار خویش برآمد. هیچ یک از نویسندگان عهد عتیق با «هستی خدا» به صورت مطلب پیچیده که جای تردید و سؤال باشد، روبرو نشده‌اند، زیرا روحیه مردم سامی نژاد خدا را در خود وحی می‌یافت. این مطلب که درباره عهد عتیق گفتیم، با کمی تفاوت در مورد عهد جدید نیز صدق می‌کند. (حسینی بهشتی، بی‌تا:

۲۸)

درباره اوستا نیز چنین ادعایی مطرح است:

بررسی آن قسمت از اوستا که به دست ما رسیده، نشان می‌دهد که مسلم شناختن اصل هستی خدا، مخصوص اقوام سامی و کتب دینی آن‌ها نبوده و در این کتاب دینی آریایی هم، اصل هستی خدا امری مسلم شمرده شده که نیازی به دلیل و اثبات ندارد. (همان: ۲۹)

با توجه به مطالب گفته شده، آیا باید شیوه توصیفی در برخورد با مبدأ هستی را مخصوص به متون مقدس بدانیم و هم‌نوا با برخی ادعا کنیم که محیط نزول و مخاطبان پیامبران کسانی بودند که اصل وجود خالق را مسلم می‌دانسته و ذات واجب را انکار نمی‌کردند و طرح مسئله اثبات وجود خدا ممکن بود موجب شکاکیت و وسوسه گردد، اما همه ادوار تاریخ مانند قوم عاد و ثمود و اقوام گذشته ساده‌اندیش نبوده‌اند و در تفکری پیچیده به شکاکیت در اصل وجود خداوند پرداخته‌اند. از این رو، فیلسوفان و متکلمان در پی برهینی برای اثبات وجود خداوند برآمده‌اند؟! به نظر می‌رسد لازمه چنین دیدگاهی این است که متون مقدس و به طور خاص قرآن کریم را تنها باید مربوط به زمان نزول و مخاطبان خاص انبیا بدانیم و آن را عهده‌دار هدایت انسان‌ها در طول تاریخ و همه زمان‌ها نپنداریم!

فیلسوفان و متکلمان نیز با پیروی از شیوه توصیفی متون مقدس برای اثبات وجود خداوند، در حقیقت در پی اثبات صفاتی خاص برای مبدئی بوده‌اند که واجب(برهان وجوب و امکان)، قدیم(برهان حدوث)، محرک لایتحرک(برهان حرکت) و... به شمار می‌رود. بنابراین، کارکرد برهان نظم در این جهت اگر بیشتر از سایر استدلال‌ها 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 می‌نماید، به گونه‌ای که برخی از دانشوران این را یکی از امتیازات برهان نظم دانسته‌اند.(مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۲ و ۶۸) به همین دلیل برای اثبات صفات دیگری غیر از علم و اراده و تدبیر که مورد تأکید این برهان است گفته‌اند:

چون علم و اراده در فاعل هست، پس قدرت هم هست، زیرا قدرت جز این نیست که فاعل هر گاه بخواهد فعل خود را انجام می‌دهد و به همین دلیل دارای حیات هم هست، زیرا حیات نیز جز اینکه موجود درآک فعال باشد، نیست.(مطهری، ۱۳۵۰، ج ۵: ۱۳۲)

نتیجه‌گیری

برهان نظم سرنوشت پر افت و خیزی را در راه چالش با اشکال‌های متعدد، پشت سر گذاشته است، به گونه‌ای 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. همان گونه که بیان شد، بسیاری از فیلسوفان و متکلمان مسلمان و برخی متفکران غربی، برهان نظم را روشی عقلی بر اثبات وجود خداوند، نمی‌دانند. برخی بیان کردند که این استدلال، برای رسیدن به چنین رسالتی باید بر براهین دیگر تکیه کند و حداکثر می‌تواند از طرح و تدبیر برآمدن جهان را بنماید و نام خدا نهادن بر طراح و ناظم تأمل می‌طلبد. نهایت کاربرد این دلیل بر فرض تمامیت، اثبات برخی صفات باری تعالی است. در پاسخ بیان نمودیم که برهان نظم، مانند سایر براهین اثبات وجود خدا، ذات باری را با وصف ناظم، عالم و حکیم اثبات می‌نماید. ناظم و صانعی که هنگام خلق، نظم می‌بخشد و صورت می‌آفریند. مقدمات این استدلال بی واسطه یا با واسطه عقلی هستند و بنا براین توان پیوند زدن میان طبیعت و ماورای طبیعت را دارد. برهان نظم، علاوه بر اینکه در اثبات برخی صفات خداوند کارایی دارد، از طریق یقین‌آفرینی موضوعی و نه

یقین منطقی یا ذاتی، به عنوان بهترین تبیین، رسالت اثبات وجود خداوند متعال را نیز به دوش می‌کشد.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ ۱، تهران: انتشارات طرح نو.
- پلاننینجا، الوین (۱۳۷۶)، *فلسفه دین (خدا، اختیار، شر)*، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر، چ ۱، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۲)، *معارف اسلامی ۱-۲*، چ ۲۵، تهران: انتشارات سمت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *تبیین براهین اثبات خدا*، چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسینی بهشتی، محمد(بی تا)، *خدا از دیدگاه قرآن*، تهران: انتشارات بعثت.
- دیلمی، احمد (۱۳۷۶)، *طبیعت و حکمت (پژوهشی در برهان نظم)*، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- رامین، فرح (۱۳۹۵)، *برهان نظم*، چ ۱، قم: انتشارات بوستان کتاب.

- سبحانی، جعفر (۱۴۱۱ق)، *بحوث فی الملل والنحل*، الطبعة الثانية، بیروت: دارالاسلامیه.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۷)، «نقدھا را بود آیا که عیاری گیرند»، *مجله کیهان فرهنگی*، ش ۱۰، ص ۵، ص ۱۶-۱۱.
- سیدقطب (۱۴۰۲ق)، *فی ظلال القرآن*، الطبعة العاشرة، بیروت: دارالشروق.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۲)، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- صدر، محمدباقر (۱۴۰۲ه.ق)، *الاسس المنطقية للاستقراء*، الطبعة الرابعة، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن (بی تا)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار مکتبة الحياة للطباعة و النشر.
- طوسی، محمد بن حسن نصیرالدین (۱۴۰۷ق)، *تجرید الاعتقاد*، تصحیح محمد جواد الحسینی الجلالی، الطبعة الاولى، مکتب الاعلام الاسلامی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۷۵)، *قرآن و علوم طبیعت*، ج ۱، تهران: نشر مطهر.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳)، *معارف قرآن*، چاپ مکرر، قم: مؤسسه در راه حق.
- _____ (۱۳۷۰)، *آموزش عقاید*، ج ۷، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *علل گرایش به مادیگری*، ج ۸، قم: صدرا.
- _____ (۱۳۵۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (پاورقی)، ج ۱، قم: انتشارات اسلامی.

— (۱۳۷۴)، توحید، ج ۳، قم: انتشارات صدرا.

— هاسپرز، جان (۱۳۷۱)، فلسفه دین (نقدی بر براهین اثبات وجود خدا به

روش تحلیلی)، ترجمه گروه ترجمه و ویراستاری مرکز مطالعات و

تحقیقات اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

— Davies, Paul (1983), *God and the New Physics*, New York: Simon and Schuster.

— Hume, David (1999), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Tom.L. Beaucham (ed), Oxford: Oxford University press.

— Kant, Immanuel (1929), *Immanuel kant's Critique of pure Reason*, (trans) Norman Kemp Smith, London: Macmillan Press.

Swinburne, Richard (1979), *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.

— (1988), "The Argument from Design",

from, *Philosophy of Religion: The Big Question*

Eleonore Stump and Michael J. Murray (eds), Oxford: Blacwell.

