

فصلنامه علمی - پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، پاییز ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۵

بررسی دلالت برهان نظم بر صفات الهی

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۲۶

تاریخ تأیید: ۹۳/۴/۳

سیدمهدی آقامیرزایی*

یارعلی کرد فیروزجائی**

پرسش اصلی این تحقیق این است: آیا می‌توان صفات الهی را با استفاده از برهان نظم اثبات کرد؟ دربارهٔ میزان دلالت برهان نظم بر وجود خداوند باید گفت: این برهان از طریق وجود نظم در عالم وجود ناظم را اثبات می‌کند. افزون بر این، این برهان با تمسک به وحدت رویهٔ مشهود در سراسر عالم، توحید ناظم عالم را نیز اثبات می‌کند. این برهان علم الهی را اثبات می‌کند، اما، از اثبات علم ذاتی عاجز است، زیرا اثبات صفت علم به وسیلهٔ برهان نظم متوقف بر تحقق متعلق علم در خارج است که در آن صورت، صفت مذکور از جمله صفات فعل و خارج از ذات خواهد بود. همچنین، برهان نظم از اثبات علم و قدرت نامتناهی نیز عاجز است، چون معلول آیینۀ علت خود است و معلول در هر حدی از عظمت باشد، در نهایت، معلول و محدود است و نمی‌تواند بر علت نامتناهی خود دلالت کند.

واژگان کلیدی: برهان نظم، برهان وحدت، نظریهٔ عنایت، برهان تمانع، توحید،

علم الهی، قدرت الهی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین.

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع).
 * دانشجو کارشناسی ارشد فلسفه دین.
 ** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

برهان نظم به دلیل سادگی و انطباق روزافزون آن با یافته‌های علمی جای خاصی در ذهن دانشمندان و عوام دارد، زیرا ظاهر این برهان عاری از پیچیدگی‌های تخصصی و فلسفی است و قابلیت ارائه به همه طبقات فکری را دارد. بنابراین، در این مقاله بر آنیم، دلالت این برهان را بر صفات خداوند بررسی کنیم.

این برهان ناظر به پدیده‌های منظم عالم خارج است و، در صورت تمامیت، دلالتش در حدی نیست که بتواند ما را به مبدئی رهنمون شود که واجب‌الوجود است؛ آنچه که این برهان اثبات می‌کند وجود یک ناظم است. علاوه بر اینکه نظم عالم هستی، هرچند بر بسیار عالم و بسیار قادر بودن ناظمش دلالت می‌کند، از اثبات نامتناهی بودن او عاجز است و، برای این منظور، باید از براهین دیگر استفاده کرد.

بنابراین، آنچه برهان نظم بر آن دلالت دارد این است که همیشه بین هدفداری و شعور و بین هماهنگی و آگاهی ارتباط وجود دارد و نمی‌توان آنها را معلول یک یا چند عامل ناآگاه دانست. بدیهی است که این مطلب نیاز به تجربه و آزمون و تمثیل ندارد و واقعیتی است مسلم که انسان را به سوی خود رهبری می‌کند و در آن هیچ فرقی بین مصنوعات بشری و پدیده‌های طبیعی وجود ندارد، چون در هر دو حالت، ارتباط بین شعور و هماهنگی را می‌یابیم.

۱. در قالب یک قیاس اقترانی: جهان منظم است و هر چیز منظمی ناظم دارد.

پس، جهان ناظم دارد.

۲. در قالب قیاس استثنایی: اگر جهان دارای پدیده‌های منظم است، آنگاه ناظم

دارد؛ جهان دارای پدیده‌های منظم است. پس، جهان ناظم دارد. از این برهان، تقریرات مختلفی مثل تقریر علیت، انسجام، تعامل و احتمالات نیز بیان شده است که محتوای هر یک، اجمالاً از عنوان آن پیداست.

استدلال به برهان نظم برای اثبات توحید الهی

با این مقدمات، به بحث اصلی خود یعنی دلالت برهان نظم بر توحید می‌پردازیم. ارسطو در کتاب متافیزیک خود فصلی را گشوده تا در آن پژوهشی در مورد خیر و بهترین در طبع کل انجام دهد (۱۳۸۵: کتاب دوازده). عنوانی را که ارسطو انتخاب کرده می‌توان عبارت دیگری از برهان نظم دانست، چون این خیر و بهترین بودن طبع کل از درون نظام احسن برمی‌خیزد. نظام احسنی که در آن ازهم‌گسیختگی و بی‌نظمی دیده نمی‌شود و با انسجام و تعاملی مثال‌زدنی هدفی خاص را دنبال می‌کند.

ارسطو می‌پرسد: آیا خداوند به‌عنوان خیر، ترتیب منظم (به فتح عین الفعل) و نظم اجزاء و بخش‌های مختلف کائنات وجود دارد، یعنی به‌عنوان ساختار قابل فهم آن. به عبارت دیگر، آیا خداوند خود نیز جزئی از نظم جهان است یا اینکه خداوند به‌عنوان چیزی مستقل و جدای از جهان موجود است؟ حالت اول مثل نظم است که در سپاه وجود دارد و حالت دوم مثل نظم است که فرمانده سپاه ایجاد می‌کند. اولی یعنی در منظم بودن یک سپاه منظم، همه سربازان تأثیر می‌گذارند و اگر حتی یک نفر از وظیفه خود سرپیچی کند، سبب برهم‌خوردن نظم سپاه می‌شود و دومی یعنی این فرمانده سپاه است که با گذاشتن هر کسی در جای خود، آن نظم را به‌وجود می‌آورد. ارسطو احتمالاً به هر دو وجه می‌اندیشد. ارسطو می‌گوید: کارایی نیروی نظامی تاحدودی مدیون نظم جنگی و

تأحدودی مربوط به فرماندهش می‌شود، اما بیشتر به فرماندهان، چون نظم جنگ منوط به فرمانده است ولی فرمانده وابسته به نبرد نیست. به عبارت دیگر، آن بخش از نظم که از کارایی نیروی نظامی به دست می‌آید آن نیز منوط به فرمانده سپاه است و این یعنی نقش اصلی را فرمانده سپاه و ناظم عالم بازی می‌کند. بر این اساس، فرمانده و ناظم عالم همه چیز را به گونه‌ای با هم منظم کرده است اما نه یکسان و به یک شیوه، بلکه نظامی ساخته از روابط پیچیده و منسجم، که همه با تعاون و همکاری یکدیگر هدف خاصی را در پیش گرفته‌اند. او نظم جهان را که در اجرام آسمانی نیز ظهور دارد به نظم درون منزل تشبیه می‌کند، جایی که افراد آزادی دارند تا به میل خود عمل کنند و ضمن رسیدن به هدف و غایت خاص خود، خیر همگانی را نیز حاصل کنند. ارسطو پس از بیان این مقدمات، به پیوند این نظام‌ها به یکدیگر اشاره می‌کند و وحدت رویه و ارتباط زنجیره‌واری که همه موجودات با یکدیگر دارند را محصول اندیشه و مبدأ واحد می‌داند، چراکه وحدت رویه با وجود چند رب مستقل سازگاری ندارد.

وی، سپس، وضعیت موجود در اجرام سماوی و موجودات پست را به طبع آنها نسبت می‌دهد و می‌گوید: هر کدام از این دو قسم غیر از آنچه که الان هستند نمی‌توانستند باشند. جناب ابن‌رشد در شرح بیانات ارسطو این بیان اخیر را اشاره به نظریه عنایت می‌داند، بدین معنا که هرچه در این جهان وجود دارد، از عنایت آن مبدأ است که به هر یک کمال لایقش را عطا کرده است. این عنایت ناشی از صفت حکمت خداوند است که شایسته نیست چیزی را بدون عنایت رها کند. ارسطو، سپس، می‌نویسد: «این چیزهایی که حسب ظاهر عنایتی در آن دیده نمی‌شود [مثل شرور] از ضرورت ماده و هیولی است و نقصی برای علت

فاعلی نیست». ارسطو، از این طریق، نظریهٔ امپدوکلس را - که به وجود دو الههٔ خیر و شر قایل است - رد می‌کند (همان، ۱۷۱۷).

ملاصدرا نیز تقریری شبیه تقریر ارسطو آورده است که به برهان وحدت عالم مشهور است. وی می‌نویسد: «از جمله راه‌های اثبات خداوند نظر و توجه به مجموع عالم است که به سبب ارتباط اجزایش با یکدیگر دارای یک وحدت شخصیه است و البته، صفت امکان و حدوث این واحد شخصی وجود مؤثر و صناعی را لازم می‌دارد.» صدرالمتهین سپس، از وحدتی که در عالم وجود دارد وحدت اله را نتیجه می‌گیرد و وجود واجب‌الوجود دیگر را منوط به موجود بودن عالم دیگری می‌داند و لکن اذا انتفی الشرط، انتفی المشروط (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۱/۲۵۱). بنابراین، ملاصدرا نیز با برهان نظم وحدت اله را نتیجه می‌گیرد و آن را از اثبات واجب‌الوجود عاجز می‌داند.

همین تقریر را برایان دیویس به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند. وی می‌پرسد: «آیا برهان نظم فی‌نفسه و به‌تنهایی می‌تواند دلیلی برای اثبات خدای ادیان باشد؟ و پاسخ می‌دهد: ضرورتی ندارد که فقط و فقط X علت وجودی Y باشد، هرچند X علت نظمی باشد که در Y وجود دارد، چون عقلاً ممکن است چند عامل متعدد علت وجود Y باشند. به عبارت دیگر، هر چند این برهان از پدیده‌های منظم عالم خارج سرچشمه گرفته است، دلالتش در حدی نیست که بتواند ما را به مبدئی رهنمون شود که هم واجب‌الوجود و یکتاست و هم از علم و قدرت نامتناهی بهره می‌برد، زیرا عقلاً بعید نیست ناظمی که از طریق برهان نظم به‌دست می‌آید ممکن‌الوجود باشد. بنابراین، برای این منظور، باید از براهین دیگری استفاده کرد. اما آنچه مانع این تقریر می‌شود وجود اصل « تیغ اوکامی»

است که وجود علت واحده را بر علل متکثر ترجیح می‌دهد و آن را به‌صرفه‌تر می‌شمارد. (دیویس، ۱۳۸۰: ۱۶۵). بنابراین، ما دلیلی برای نفی مسلم داشتن شماری از علل داریم.

اما نمی‌توان با براین دیویس هم‌نظر بود و دست و پنجه نرم کردن با این اشکال را - که علت نظم جهان بالضروره موجودات جهان را به‌وجود نمی‌آورد - تهدیدی بر یگانگی خداوند بدانیم، چون اگر نظم موجود دارای یک وحدت رویه باشد به‌ناچار، باید از علت واحده ناشی شده باشد، همان‌طور که بیان سویین‌برن نیز همین استنباط را تأیید می‌کند، آنجا که می‌گوید: «چرا این خدایان دارای این قدرت و توانایی خاص هستند و چه چیزی آنها را وامی‌دارد که چنین همکاری نزدیکی با یکدیگر داشته باشند که به‌وضوح دارند.» (همان: ۱۶۶).

به این ترتیب، اگر برای اثبات یگانگی ناظم جهان به وحدت رویه مشهود در عالم هستی استدلال کنیم، دیگر جایی برای تمسک به اصل تیغ اکامی باقی نمی‌ماند، چون در این صورت، به‌ناچار، باید ناظم آن را هم یگانه بدانیم، حتی اگر فرضاً ممکن الوجود بودن آن ناظم اثبات شود.

آیه شریفه نیز این تقریر را تأیید می‌کند:

وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَعَلَىٰ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ. (مؤمنون: ۹۱).

هرگز با او خدا و معبود دیگری نبوده است، وگرنه هر خدایی آفریده خود را می‌برد و حتماً برخی بر برخی برتری می‌جستند. منزله است خداوند از آنچه [مشرکان] توصیف می‌کنند.

افزون بر آنچه گفته شد، بنابر فرض صحت تمسک به اصل تیغ اکامی، نمی‌توان آن را به‌عنوان یک تکیه‌گاه انتخاب کرد، زیرا این اصل یک بیان عرفی

است و به گونه‌ای عقلی محض نیست که موجب اسکات خصم شود. چنان که سویین برن از آن برای اثبات توحید خداوند و ریچارد داوکینز برای اثبات تکثر خدایان بهره گرفته است.^۱

استدلال به آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» بر اثبات توحید

در اینکه آیه شریفه بر قسمی از اقسام توحید دلالت دارد بحثی نیست، بلکه سخن در این است که دلالتش بر کدام یک از اقسام توحید ناظر است. بنابراین، برای این استدلال عقلی، توضیح دو مطلب لازم است که منظور از این آیه چیست؟ نفی تعدد خالق و آفریننده (توحید ذاتی) یا نفی تعدد رب معبود (توحید ربوبی).

در بررسی این آیه شریفه، پس از دقت در تفاسیر زیادی، این نتیجه حاصل شد که تقریباً اکثر مفسران از شیعه و اهل سنت توحید ربوبی را از آیه شریفه استفاده کرده‌اند. نمای کلی از تقریرات مفسران بدین بیان است که آیه شریفه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» مشتمل بر قضیه شرطیه‌ای است که مجموع مقدم (تعدد الهه) و تالی (فساد عالم) آن در این آیه آمده است. اما چون استدلال با یک قضیه ممکن نیست، لازم است قضیه دیگری به آن ضمیمه شود تا به صورت یک

۱. از این ایده در فلسفه دین، هم در جهت اثبات وجود خدا به‌کاررفته‌است و هم در جهت نفی وجود او استفاده‌شده‌است از طرفی، ریچارد داوکینز استدلال می‌کند که باور به خدا کمکی به فهم خدا نمی‌کند تنها چیزی اضافی و زاید است و بنابراین باید حذف شود و، از طرف دیگر، ریچارد سویین برن وجود خدا را ساده‌ترین توضیح برای تجربه‌های مذهبی می‌داند (ر.ک. ملکیان، ۱۳۷۹: ۱۲۱).

قیاس کامل درآید و طبق موازین منطقی نتیجه دهد. آن قضیه‌ای که لازم آن بطلان تالی (فساد عالم) است، این آیه شریفه است:

«الذی خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ (ملک: ۳-۴).

این آیه می‌فهماند که وقتی کمترین ناهماهنگی و بی‌نظمی و کوچک‌ترین خلل و ناسازگاری در سراسر گیتی یافت نشود و مجموعه نظام آفرینش دارای همبستگی و وابستگی باشد، قطعاً هیچ نوع تباهی و فساد برای آسمان و زمین نخواهد بود. با تلفیق دو آیه، صورت قیاس استثنائی چنین خواهد بود: اگر غیر از خدا در عالم مدبران دیگری بوده و باشند، حتماً عالم تباه خواهد شد، لکن هیچ‌گونه تباهی در عالم نیست. پس، غیر از خدا مدبر دیگری برای عالم نیست. رابطه‌ای که در قیاس استثنائی بین مقدم و تالی وجود دارد به‌ناچار باید از نوع ضروری باشد، زیرا اگر ربط بین مقدم و تالی صرف تصادف و اتفاق باشد، نمی‌توان از چنین قضیه‌ای نتیجه دائمی و ضروری گرفت.

ملازمه بین مقدم و تالی وقتی دائمی و ضروری است که یا رابطه علت و معلول بین آنها باشد یا هر دو معلول یک علت باشند، با این توضیح که اگر بین مقدم و تالی تلازم منطقی و پیوند ضروری باشد، آن ارتباط به یکی از دو گونه خواهد بود: یا تالی لازم ذاتی مقدم و معلول آن است یا هر دو معلول و لازم شیء ثالث اند. در صورت دوم، هرچند بین مقدم و تالی تلازم ذاتی و پیوند ضروری علت و معلول نیست، از آنجا که هر دو معلول یک علت‌اند و هر معلولی ملازم علت خود است و هرگز از آن جدا نمی‌شود، قهراً آن دو که

معلول‌های یک علت اند نیز ملازم یکدیگرند و از هم جدا نمی‌شوند. در قضیه شرطیه مورد بحث (آیه مذکور) هدف این است که پیوند ضروری و تلازم منطقی بین مقدم و تالی آشکار شود که از نوع پیوند معلول (مقدم یعنی تعدد آلهه) با علت (تالی یعنی فساد عالم) است. در این صورت، می‌توان با اثبات انتفای معلول و تالی، علت و مقدم را منتفی دانست. از طرفی، در آیه «ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ» انتفای معلول ثابت شده است. از ضم دو آیه به یکدیگر، نتیجه مطلوب که ابطال تعدد پروردگار است به دست می‌آید. اثبات عدم فطور در خلق خداوند همین تناسبی است که در عالم هستی می‌بینیم و با پیشرفت روزافزون دانش بشری بیشتر به این هماهنگی‌ها و تناسب‌ها پی می‌بریم.

با توجه به هماهنگی و انسجام انکار ناپذیری که بر همه پدیده‌های عالم هستی حکمفرماست، اگر فرض شود که پروردگار آسمان و زمین بیش از یکی است و گمان شود که جهان و انسان و ربط بین این دو را چندین مدبر تدبیر می‌کنند، حتماً باید خدایان مدبر و ارباب مدبر در ذات و وجود خود مستقل از یکدیگر باشند، تا با خدا بودن آنها سازگار باشد، و نیز باید آنها در حقیقت و جوهر ذات با هم متفاوت باشند، چون اگر همه دارای یک حقیقت باشند نیازی به تکرار فرد و تعدد شخص نیست، چراکه هر تدبیری که از فرد دوم ساخته است از فرد اول نیز ساخته است؛ قرآن با شرکانی سخن می‌گوید که به خدایان گوناگون معتقد بودند و آنان را از لحاظ جوهر ذات با یکدیگر متفاوت می‌دانستند. وقتی خدایان در جوهر ذات و حقیقت وجود از هم متمایز باشند، باید صفات ذاتی آنها نیز متفاوت باشد، چون صفات ذاتی خداوند عین ذات اوست. در نتیجه، علم و اراده هر یک از خدایان غیر از علم و اراده دیگری است

و نظام علمی و مقام تدبیر هر کدام غیر از نظام و تدبیر دیگری است و شک نیست که نظام عینی تابع نظام علمی و ارادی مبدأ فاعلی است و موجودات خارجی معلول علم و اراده فاعل بالذات‌اند. بنابراین، باید به تعداد خدایان مفروض نظام‌های عینی جدا از هم و جهان‌های پراکنده و متباین و جوامع بشری ناهماهنگ در خارج موجود باشد، زیرا از چند خدای مستقل و متفاوت با علم و اراده متمایز جز چند نظام عینی متباین و جهان ناهماهنگ انتظار نمی‌رود و اگر همه آنها بخواهند آفریدگار و پروردگار یک نظام مفروض باشند، حتماً نظام مزبور فرومی‌پاشد و منهدم می‌گردد، در حالی که مجموعه نظام عالم هماهنگ و منسجم است و هیچ تباین و تفاوتی در آن دیده نمی‌شود.

با این بیان، روشن شد که فرض تعدد الهه مساوی است با فرض فروریختن نظام هستی. حاصل آنکه:

۱. وحدت عالم و انسجام جهان موجود محرز و مسلم است؛
۲. تعدد مبدأ تصمیم و تکثر مصدر تدبیر مستلزم جمع دو نقیض است، زیرا از دو مبدأ متفاوت و دو مصدر متباین یک اثر منسجم صادر نخواهد شد و جهان کنونی هم واحد باشد و هم نباشد و هم منسجم و هماهنگ باشد و هم نباشد جمع دو نقیض است و بطلان آن بدیهی است؛
۳. تعدد خداوند با وحدت رویه مستلزم جمع دو نقیض است، زیرا اوصاف هر یک عین ذات اوست و ذات‌های متعدد و متباین مستلزم اوصاف متعدد و متباین است.

بنابراین، آیه شریفه مورد بحث آلهه غیر از خدا در آسمان و زمین را به این معنا که خداوند تدبیر عالم را که موجوداتی شریف و مقرب واگذار کرده نفی

می‌کند، نه به معنای تعدد واجب‌الوجود و هستی‌بخش، چون احدی قایل به تعدد او نیست.

آیات دیگری نیز بر همین معنا دلالت دارند و می‌توان توحید ربوبی را از آنها استنباط نمود:

أ. «وَلَيْتِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤفَكُونَ.» (عنکبوت: ۶۱)

خداوند در این آیه با تمسک به توحید ذاتی و اعتراف گرفتن از مشرکان می‌پرسد: چگونه ممکن است با اعتقاد به این قسم از توحید در قسم دیگر یعنی توحید ربوبی مشرک بود.

ب. «تَاللَّهِ إِنَّا كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ.» (شعرا: ۹۷-۹۸)

در این آیه نیز مشرکان با دیدن نتیجه اعتقاداتشان خود را در ضلال مبین می‌یابند، چون در عالم آخرت تنها چیزی که وجود دارد ذات کبریایی حق تعالی است.

ج. «ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فَإِنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.» (روم: ۲۸)

خداوند در این آیه می‌فرماید: آیا تا به حال پیش آمده است که از آنچه خودتان به مملوکتان بخشیده‌اید خوف داشته باشید، همان‌طور که از دیگر شرکای آزاد خود ترس دارید؟ بنابراین، چگونه متصور است موجوداتی را که آنها را با ید قدرت خود آفریده‌ایم بتوانند مستقل از من عمل کنند. در آیه بعد به این پرسش پاسخ می‌دهد که چگونه مشرکان با اقرار به مالک بودن خداوند این سخن را گفته‌اند: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَ مَا لَهُمْ

مِنَ نَاصِرِينَ»؛ اگر می بینید آنها با وجود اعتراف به اینکه همه عالم هستی مملوک خداست، چنین افکاری از ذهن آنها می گذرد، دلیلی ندارد مگر پیروزی از آنچه هوای نفس آنها حکم می کند.

د. «هَذَا خَلَقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.»

(تقمان: ۲۹)

در این آیه، به وحدت رویه عالم تمسک شده است و می فرماید: آیا در عالم ناهماهنگی دیده می شود و آثاری از خدایان دیگر می بینید که در توحید ربوبی مشرک شده اید؟ اگر چنین چیزی نیست، پس، بدانید که سختان ظلم است و خودتان در ضلال مبین: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ.» (تقمان: ۲۰).

برهانی که در آیات فوق به طور ضمنی و در آیه مورد بحث به طور صریح موجود است همان برهان تمانع می باشد، که تقریر آن به ترتیب ذیل است: اگر یکی از دو خالق مفروض بخواهد چیزی را بیافریند و دیگری نخواهد، سه حالت متصور است:

- مراد هر دو تحقق یابد، که مستلزم اجتماع نقیضین است و بطلان آن روشن

است؛

- مراد هیچ یک تحقق نیابد، که مستلزم عجز هر دو است؛

- یکی دیگری را منع کند و فقط اراده او پیروز شود، که در این صورت او

قادر مطلق است و فقط او را می توان اله و خدا دانست، و این خلاف فرض

است. بنابراین، فرض دو اله باطل است.

استدلال به برهان نظم برای اثبات علم الهی

موضوع اصلی این برهان آن دسته از اوصاف و احوال است که قصد و غایت داشتن خدا یا، به بیانی معتدل‌تر، لاقفل قصد و غایت داشتن فاعلی خداگونه، عاقل و مقتدر را منعکس می‌سازد. این برهان را می‌توان به این صورت تنسیق کرد که بخشی از آن دلیل باشد بر اینکه واقعیت عالم باید مخلوق موجود عاقلی باشد و بخش دیگرش نشان می‌دهد که اثبات چنین موجودی معقول‌تر از آن است که در این خصوص لادری‌گری پیشه کنیم یا وجودش را انکار نماییم، زیرا تبیین عالم حسب یک فاعل عاقل و قادر محتمل‌تر است از طرف طبیعت‌گرایانه‌ای که مرکب است از قوانین طبیعی، بدون اینکه هیچ عقل هدایت‌گر شاخصی در پس آن وجود داشته باشد. (فرو، ۱۳۸۲: ۵۹۱). به عبارت دیگر، در صورت حقانیت باور به خداوند، عالم باید محصول یک قدرت باشعور و عالم باشد، به گونه‌ای که از تمام جوانب به ساختار این عالم آگاه باشد؛ اگر حقیقتاً می‌بینیم که علم در بشریت منشأ انواع خیرات است، پس، اکمل آن باید در خداوند موجود باشد. به عبارت دیگر، مفهوم علم از مفاهیمی است که معنای آن در واجب و ممکن یکی است، هر چند که از نظر مصداق متعدد است. به هر حال، عالی‌ترین مراتب آن را باید در خداوند جستجو کرد و وجود آن را در سایر موجودات بالتبع و بالعرض علم خداوند دانست.

در یک تقریر، می‌توان تبیین متینی از اثبات علم برای فاعل نظم بیان کرد: افعالی که از موجودات عالم هستی در خارج مشاهده می‌کنیم به دو قسم منقسم می‌شوند: قسم اول افعالی است که از روی طبیعت و غریزه یک موجود صادر می‌شود و علم هیچ مداخلیتی در صدور آن ندارد و قسم دیگر افعالی است که از روی علم صادر می‌شوند؛ به عبارت دیگر، برای اینکه فعلی معلوم فاعل

قرار گرفته است، فاعل آن را انجام داده یا خواهد داد. در چنین مواردی، فاعل به سبب علمی که دارد آن معلوم را از غیرش تمییز می‌دهد و چون آن را منطبق با کمال خود می‌بیند، انجامش می‌دهد. خلاصه اینکه علم بین فعل و فاعلش واسطه می‌شود.

چون فاعل علمی، از هر سنخی که باشد - چه واجب باشد و چه ممکن - کاری را انجام نمی‌دهد مگر اینکه کمال وجودی او آن را اقتضا داشته باشد. حال، این کمال موجود در ممکنات از سنخ حرکت از نقص به سوی کمال است و در واجب اقتضای کمال اوست، مثل عالمی که اقتضای کمالش نشر علم است هر چند که به خودش سودی نرسد یا، به عبارت بهتر، سودی را قصد نکرده باشد. بنابراین، هر فعلی که از فاعل علمی سر می‌زند، به این جهت محتاج به علم است که فعل موجب کمال را از غیر آن تمییز دهد. به همین دلیل است که می‌بینیم افعالی مثل ملکات آدمی که صورت علمی متعددی ندارند بدون هیچ معطلی فکری صادر می‌شوند. مثال بارزش همان سخن گفتن است که انسان در کوتاه‌ترین زمان حروف مختلف را انتخاب می‌کند و جمله‌های مورد نظر خود را می‌سازد. این به خلاف افعالی است که صورت‌های علمی متعدد دارند و از میان آن چند صورت، یکی از آنها یا واقعاً یا به سبب اشتباه در تشخیص فاعل علمی، مصداق کمال انسان است و بقیه مایه کمال او نیستند. آنچه گفته شد هر گونه فاعلی را شامل می‌شود که بعضاً در مصادیق کمالی آن نیز ممکن است اشتباهی رخ دهد. اما اگر همان را در مورد خدایی به‌کاربریم که خود را موصوف به «الذی أحسنَ کلَّ شیءٍ» [همان که هر چه را آفرید نیکو آفرید. (سجده: ۷)] کرده است، به طریق اولی عالم بودن او اثبات می‌شود، هرچند که این تقریر نیز از

اثبات نامتناهی بودن آن عاجز است.

اما علمی که برهان نظم اثبات می‌کند فعلی است یا ذاتی؟ پاسخ این است: علم گرچه از صفات ذاتی تعالی و عین ذات مقدس اوست، دارای قسم دیگری نیز می‌باشد که در آن صورت، از صفات فعل و خارج از ذات است و آن وقتی است که ثبوتش موقوف بر تحقق متعلقی در خارج باشد، نظیر نظم، خلق، رزق، احیاء و اماته، که متوقف‌اند بر وجود منظوم، مخلوق، مرزوق، حی و میت.

و چون موجودات همگی مخلوق و مملوک و محاط اویند، پس، باید گفت: موجودی که از نوع اصوات است هم سمع خدا و هم مسموع او است، همچنان‌که موجودی که از مقوله نور و رنگ است هم بینایی خدا است و هم مبصر او است، و این دو مقوله با سایر موجوداتی که از مقوله‌های دیگری هستند، همه، هم علم خدایند و هم معلوم او؛ این نوع علم از صفات فعل خدا است که با تحقق فعل او متحقق می‌شود، نه قبل از آن. البته، این حرف بدان معنا نیست که در ذات پروردگار منزه از تغییر تغییری پدید آید و در حالی فاقد صفتی باشد و درحال دیگری واجد آن شود، زیرا این گونه صفات - یعنی امثال خلق و رزق و اماته و احیاء و علم به مخلوقات - صفات فعل‌اند، و از مقام فعل تجاوز نکرده‌اند و ربطی به مقام ذات او ندارند. (طباطبایی،؟؟؟: ۲۹-۳۰).

در پایان این بحث، مناسب است برخی از اشکالات مهم فخرالدین رازی در اثبات علم الهی با برهان نظم را مطرح کرده، پاسخ بگوییم:

رازی گفته است: مراد شما از احکام و اتقان چیست؟ اگر منظورتان این است که اشیاء طبق مصلحت و مفسده واقع شده‌اند، امری معقول است اما سؤال این است که این موافقت اجمالی است یا تفصیلی؟ اگر اجمالی است، چرا برخی افراد

جاهل هم گاهی فعل آنها موافق وجوه مصلحت است و اگر تفصیلی است، با چه مستندی این سخن را می‌گویید؟ چه کسی می‌تواند دلیل اقامه کند بر ممتنع بودن وضعی بهتر از آنچه الان هست، با اینکه احتمالات نامتناهی وجود دارد و چه کسی عقلش به آن همه منافع و مضار احاطه دارد؟

صاحب شرح موافق (ر.ک. / یجی، ۱۴۲۳: ۸ / ۷۵) این اشکال را مطرح کرده و پاسخ گفته است که به سبب ضعیف بودن آن از ذکرش خودداری کرده، پاسخ خود را بیان می‌کنیم:

مراد ما از اتقان و احکام این است که کاری در نهایت خردورزی انجام شود؛ «رجل تَقِن» یعنی مردی که در فن خود تبحر و تخصص دارد و آن را با نهایت دقت انجام می‌دهد.

اما در پاسخ موافقت اجمالی کار جاهل، می‌گوییم که موافقت با مصلحت در دو مقام اثبات و ثبوت قابل بررسی است: جاهل شاید در عالم اثبات کارش موافق با مصلحت بوده، اما در مقام ثبوت هیچ آگاهی از آن نداشته است، پس، آنچه سبب می‌شود به کسی عالم و حکیم گفته شود موافق بودن کارها در هر دو مقام ثبوت و اثبات با مصلحت است.

اما در مورد موافقت تفصیلی، می‌گوییم: اگرچه ما از احتمالات دیگر خبری نداریم، همین مواردی که واقع شده و از احکام و اتقان برخوردار است برای ما کافی است که اثبات کند صانع آنها دارای علم و حکمت است. برای مثال، همین که کسی یک بار مقاله خوبی بنویسد برای اساتید او کافی است که بگویند ایشان توانایی مقاله‌نویسی را دارد، هرچند ده مقاله دیگرش را خراب کند. به عبارت دیگر، برهان نظم نیاز به اثبات نظم در سراسر عالم ندارد، بلکه در هر گوشه‌ای

نظمی دقیق کشف شود - هر چند بقیه برای ما مجهول باشد - برای نتیجه‌گیری کافی است: (سبحانی، ۱۳۹۰: ۱/ ۷۸).

بحث فلسفی پیرامون بهترین بودن عالم ممکنات

خداوند از همه گونه‌های نقص به دور است و وجودش (ذاتش) اتم و افضل مراتب وجود است و ماسوای او رشحه‌ای از وجود است. به همین جهت، خداوند از هر جهتی واجب‌الوجود است و او کل وجود است، چون ذاتش جز وجود چیزی نیست و وجود محض است. بنابراین، هیچ سببی برای او نیست و هیچ وجودی اقدم از او نیست؛ نه فاعلی برای او هست، چون سراسر عالم از وجود او پر است، و نه ماده و صورتی و نه موضوع و غایتی برای او هست، بلکه او غایت الغایات، مبدأالمبادی، حقیقة الحقائق، مُجَوِّه‌الجوهر و مشیء الاشیاء است.

بدیهی است که هر چیزی که این چنین باشد، هر چه را که انجام می‌دهد و از او صادر می‌شود از حاقّ ذاتش صادر می‌شود، بدون اینکه انگیزه‌ای زاید بر ذاتش داشته باشد. هر چیزی را که می‌آفریند هیچ کرامت، لذت، بهجت و نفعی [نه حقیقی و نه ظنی] برای او ندارد، چون او از هر نقصی بریء و از ماسوایش غنی است. بنابراین، ذات او عین همان ذاتی است که فاعلیت دارد و ذات خداوند در ذات بودنش و مبدأ بودنش - چه حقیقتاً و چه اعتباراً - شیء واحد است و مثل فاعل‌های دیگر نیست که دو اعتبار داشته باشد. مثلاً انسان با جوهریت خود ناطقیت خود را حفظ می‌کند و با ملکه کتابت خود می‌نویسد که فاعلیتش غیر از چیزی است که ماهیتش با آن تحقق پیدا می‌کند. به همین جهت است که انسان به برخی از صفات زاید بر ذات خود نیازمند است، بلکه به قابلی نیز نیازمند

است که تأثیرش را بپذیرد. اما خداوند چنین است؛ خداوند اشیاء را من عندنفسه ابداع کرده است نه از چیز دیگری به نام قابل؛ خداوند (واجب الوجود) همانی است که همه قابل و مقبول و ماده و صورت را خلق می‌کند. وقتی چنین باشد، پس، هر چیزی که ایجاد می‌کند چون از اصل حقیقت الهی سر می‌زند واجب است که اشرف ممکنات مفروضه باشد و اجل مجعولات متصوره باشد، به طوری که هیچ افضلی از آن نباشد مگر خود خداوند. وقتی دانستیم که ذات خداوند متعال به بهترین وجه علم به ماسوا دارد، چراکه صورت علمیه اشیاء عین ذات خداوند است و برای اشیاء قبل از وجودشان در عالم هستی صورت های علمیه الهی و قدوسی‌ای هست، در نتیجه، هر وجود الهی باید در غایت حسن باشد.

وقتی هم که وجود رتبی اشیاء را می‌بینیم، متوجه می‌شویم که در بهترین و شریف‌ترین نظام‌ها ترتیب یافته‌اند. این ترتیب از عقول فعاله شروع شده، به پست‌ترین نوع از انواع وجود ختم می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۷/ ۱۰۱).
قاعده امکان اشرف نیز در راستای بیان همین مقصود وضع شده است.^۱

شاید پرسیده شود: چرا می‌گویید کسی که فعلش متفن است باید عالم باشد، در حالی که می‌توان وجوه دیگری را بر اتقان صنع به غیر از طریق علم بیان کرد، نزاعی نیست که گاهی - هر چند یک‌بار باشد - از شخص جاهل هم فعل متفن صادر می‌شود. برای مثال، کسی که جاهل به نحوه شعر گفتن است گاهی به صورت اتفاقی یک مصراع شعر می‌گوید یا یک شخص بی‌سواد گاه یک جمله

۱. قاعده امکان اشرف عبارت است از اینکه فیاض مطلق و جواد حق در جایی که فعل اشرف ممکن باشد فعل اخس از او سر نمی‌زند، بلکه لازمه فیاضیت و اقتضای جودش این است که بر اساس «الاشرف فالاشرف» افعال خویش را انجام برساند.

خوب می نویسد: وقتی این ثابت شد، می گوییم: حُكْمُ الشَّيْءِ حُكْمٌ مِثْلُهُ. پس، وقتی ثابت شد عمل قلیل گاهی از سوی جاهل هم سر می زند، باید حکم امثالش نیز آن گونه باشد، و این یعنی فعل متقن از جاهل هم جایز است.

پاسخ این اشکال چنین است: اصل: «حکم شیء حکم مثلش است» در مواردی است که علت انحصاری و دارای جهت واحد باشد. اگر بخواهیم این دو را در قالب مثالی توضیح دهیم، می گوییم: جمله «اتاق روشن است» بدین معنا است که علت انحصاری این روشنایی نور است. اما این روشنایی می تواند از خورشید باشد یا از نور لامپ و یا از نور شمع. در چنین مواردی است که می توان گفت: حکم الشیء حکم مثله، یعنی نور را می توان از خورشید یا لامپ و یا شمع به دست آورد. اما در صدور فعل متقن از عالم و جاهل هیچ علت انحصاری و جهت واحدی وجود ندارد، بلکه علم و جهل دو امر متباین از یکدیگر می باشند و نمی توان گفت که حال که در بعضی موارد، فعل متقنی مثل یک بیت شعر از کسی که جاهل به شاعری است سر زده، پس، در بقیه امور هم می تواند رخ دهد.

علاوه بر اینکه اگر - بر فرض که - استقراء تام هم انجام دهیم، متوجه خواهیم شد که این اتفاقات در اکثر موارد فقط در دنیای کلمات اتفاق می افتد، که آن هم به دلیل الفت بسیار زیادی است که ذهن با کلمات دارد. به عبارتی، شاید در این عالم ماده بیشترین چیزی که ما با آن ارتباط داریم کلمات باشد و با این الفت ذهنی، گاهی یک بیت شعر گفتن یا یک جمله خوب گفتن خیلی دور از حقیقت نباشد. اما آیا تا به حال کسی شنیده است که شخصی جاهل یک ساعت معمولی ساخته باشد. بنابراین، وقتی می گوییم علی مثل شیر است، نه به این معناست که

او از همه جهات مانند شیر است، بلکه بدین معناست که او در صفت شجاعت مثل شیر است و دلیل نمی‌شود بر اینکه علی هم یال و کوپال داشته باشد.

استدلال به برهان نظم بر قدرت الهی

مفهوم قدرت در خداوند متعال به گونه‌ای ناگسستنی با مفهوم علم ارتباط دارد و صفتی است مؤثر، بر وفق علم و اراده. به عبارت دیگر، ایجاد شیء به نحو لایبشرط بر قدرت لایبشرط دلالت دارد و شیء موجود منظم بر قدرت به معنای فلسفی دلالت دارد، یعنی همان پیوند ناگسستنی بین علم و قدرت. ملاصدرا در این باب می‌نویسد:

و اما القدرة التي هي عين المشية التي عين العلم بوجه العلم بوجه الخير و النظام الاتم، خارجه عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما في الباري (جل ذكره).
(۱۴۳۰: ۴/۹۳)

مناط قادر بودن فاعل ارادی بودن فعلی است که از علم ناشی شده است. بنابراین، اگر فعلی از روی اراده بود و علمی نبود، بر فاعلش صفت قادر اطلاق نمی‌شود. به طور کلی، در صحت اطلاق صفت قادر بر یک فاعل، باید ملاک علمی و ارادی بودن را نیز لحاظ کرد، چون خداوندی که به عنوان قادر مطلق اندازه همه آفرینش را معین فرموده است مبدأ هماهنگی و نظم است که در تمامی خلقت مشهود است. به عبارت دیگر، نظم موجودات از قدرت خداوند مأخوذ است که این قدرت هرگز بی حساب و کتاب نیست، بلکه با همان مبدأ نظم پیوند ناگسستنی دارد، زیرا در عالم اسماء و صفات الهی، درنهایت، همه اسماء یکی است و قدرت الهی عین حکمت الهی است.

بنابراین، قدرت، به معنای درست آن، یکی از صفات کمالی خداوند متعال است که در آیات فراوانی به صورت ثبوتی به او نسبت داده شده است. علامه طباطبایی (ره) در کتاب *نهایة الحکمه تعبیر مختصر و مفیدی* در این باره دارد:

...قدرت را در مورد فعلی به کار می‌بریم که فاعلش به آن فعل علم داشته باشد. بنابراین، مبدئیت فواعل طبیعی که شعور ندارند قدرت نامیده نمی‌شود. حتی قدرت در موردی که فاعل به فعلش علم نیز دارد به کار نمی‌رود بلکه فقط در موردی به کار می‌رود که علم به آن مورد فاعل را به انجام دادنش سوق دهد. به این ترتیب، بر مبدئیت انسان برای فعل‌های طبیعی بدنیسه قدرت اطلاق نمی‌شود، بلکه بر صدور فعلی قدرت اطلاق می‌شود که فاعل بداند که آن فعل برای او خیر است از این حیث که فاعل است. (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۴/۱۱۵۳).

به این ترتیب، از آنچه که ذکر شد به دست می‌آید که قادر فقط بر فاعل علمی اطلاق می‌شود. از این رو، وقتی خداوند چیزی را خلق می‌کند، اتم و احسنش را خلق می‌کند، چون قدرت او عین علم اوست. کارهای خداوند، به تعبیری، حتی افضل از علم است و بر اساس حکمت صورت می‌پذیرد:

انَّ الحکمة هی أفضل علم بالمعلومات و احکم فعل فی المصنوعات و واجب الوجود یعلم من ذاته کل شیء من الاشياء بعلمه و اسبابه و یفعل النظام الأتم لغایة حقیقیة یلزمه. فهو بهذا المعنی حکیم فی علمه، محکم فی صنعه و فعله، فهو الحکیم المطلق. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۶/۳۱۱)

همانا حکمت مرتبه اعلی از علم به معلومات است و در مرتبه فعل نیز بی‌نقص‌ترین صنع است. واجب‌الوجود با علم ذاتی خود همه چیز را با علل و اسبابش می‌داند و به همین جهت است که نظام کاملی را می‌بینیم برای یک

غایت حقیقی و خداوند به این معنا حکیم است در علمش و محکم است در صنعش و فعلش پس، اوست که حکیم مطلق است.

نتیجه‌گیری

برهان نظم در پژوهش‌های الهیاتی بیشتر در مقام اثبات وجود خدا به کار گرفته شد، اما می‌توان از آن در جهت اثبات صفات خدا نیز بهره برد. بررسی‌های ما در این مقاله این نتیجه را مسجّل کرده است که این برهان در اثبات توحید، برهان کارآمدی است، گرچه ممکن است تقریرهای متفاوتی از آن ارائه گردد. تفسیرهایی که از آیه قرآن « لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا » بدست داده شد، مؤید این نکته‌اند. برهان نظم در اثبات علم فعلی خدا نیز تام است، اما در اثبات علم ذاتی خدا نمی‌توان مستقیماً از آن بهره برد. افزون بر این گرچه فی‌الجمله قدرت خدا را اثبات می‌کند، اما از اثبات عدم تناهی علم و قدرت خدا ناتوان است.

کتابنامه

- قرآن کریم [ترجمه آیت الله مشکینی].
- ارسطو (۱۳۸۵). متافیزیک، شرف الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- ابن رشد، محمدبن احمد (۱۳۸۰). تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، ج ۲، تهران: حکمت.
- ایچی، عضدالدین عبدالرحمن (۱۴۲۳). شرح المواقف، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). توحید در قرآن، قم: نشر اسراء.
- دیویس، براین (۱۳۸۰). درآمدی بر فلسفه دین، ملیحه صابری نجفآبادی، ج ۳، انتشارات مهر.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۰). مدخل مسائل جدید کلامی، ج ۳، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۸۳). نه‌ایه الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۴، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۰). شواهد الربوبیه، یحیی کبیر، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۳۰). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه لاربعه، ج ۳، نور.
- فتحعلی خانی، محمد (۱۳۹۰). فلسفه دین دبید هیوم، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فرو، چارلز تالیا (۱۳۸۲)، فلسفه دین در قرن بیستم، إن شاء الله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). تاریخ فلسفه غرب، سعید عدالت‌نژاد، قم: انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- هیوم، دیوید (۱۳۸۸). گفتگوهای در باب دین طبیعی، حمید اسکندری، تهران: نشر علم.