

تحلیلی بر براهین تجربی علامه طباطبایی و الهیدانان قرن بیستم پیرامون اثبات خدا

اعلی تورانی،^{۱*} منیر سلطان احمدی^۲

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء (س)

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء (س)

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۱)

چکیده

استدلال‌های تجربی، با مزایایی چون سادگی و قابل فهم بودن برای عموم، از جمله براهینی هستند که در کنار براهین عقلی و شهودی برای اثبات وجود خدا به کار گرفته شده‌اند. تحقیق حاضر به بررسی این نوع براهین نزد علامه طباطبایی و تفکر سده بیست مغرب زمین پرداخته و ضمن ارزیابی غنای هر یک، وجوه تمایز و اشتراک آنها را دنبال نموده است. برهان نظم، حدوث، و برهان مبتنی بر رویکرد تکاملی از براهین مشترک آنان، البته با تفاوت‌هایی در دامنه بحث، محسوب می‌شود. به علاوه، هر کدام دلایلی مخصوص به خود نیز داشته‌اند. در مسئله مصادیق تفاوت‌ها باید گفت برهان حدوث نزد غربیان تنها در معنای حدوث زمانی و صرفاً درباره عالم به کار رفته است، در حالی که علامه طباطبایی از حدوث علی نیز در سه حوزه عالم، نفس، و اجسام بحث کرده است. خصلت انتزاعی فیزیک قرن بیستم و نیز برهان حرکت، به ترتیب از دلایل خاص مورد تمسک الهیات قرن بیستم و علامه بوده است.

واژگان کلیدی

وجود خدا، استدلال تجربی، علامه طباطبایی، تفکر سده بیستم.

مقدمه

از دیرباز، بحث‌های زیادی در مسئله وجود خدا صورت گرفته است. هم در مغرب زمین و هم در جهان اسلام، فیلسوفان، عارفان، و دانشمندان با انواع بی‌شماری از استدلال‌ها به نحو عقلانی، شهودی، و تجربی بر وجود خدا احتجاج کرده‌اند.

از طرفی، همان‌طور که می‌دانیم، افراد بسیاری هستند که به دلیل غرق شدن در توجه به امور مادی و تجربی یا عدم توان درک استدلال‌های صرفاً عقلانی، از وجود خدا غفلت داشته و بعضاً آن را انکار کرده‌اند. برای این گروه و همچنین قشرهای دیگر، براهین تجربی که علاوه بر مقدمه عقلی، از یک مقدمه مبتنی بر تجربه نیز استفاده می‌کنند، می‌توانند به عنوان شواهدی سودمند محسوب شوند.

علامه طباطبایی، متفکر و مفسر بزرگ، از جمله کسانی که در جهان اسلام در این زمینه صاحب‌نظر است. او در خلال بحث‌های عقلانی و عرفانی خویش از براهین تجربی وجود خدا نیز مستقلاً سخن گفته است. در مغرب زمین نیز، در قرن بیستم که از جمله سده‌های موسوم به دوران جدید می‌باشد، براهین تجربی متعدد و متنوعی برای اثبات وجود خدا طرح شده است.

در مقاله، حاضر تلاش شده است به نحو مقایسه‌ای این قسم از استدلال‌های این دو بررسی و وجوه اشتراک و افتراق براهین ایشان روشن گردد.

براهین تجربی مشترک علامه طباطبایی و سده بیستم

آنچه در این قسمت دنبال می‌شود، تبیین وجوه اشتراک براهین تجربی علامه طباطبایی و تفکر قرن بیستم می‌باشد. علاوه بر ذکر اجمالی آرای هر کدام در این باره، تفاوت‌ها و اختلافات موجود در آراء و نظرات ایشان در این زمینه ارزیابی خواهد شد.

برهان نظم

برهان‌های استنباط‌شده از عوارض ذاتی طبیعی نظیر وجود طرح و تدبیر و نظم، یکی از انواع براهین تجربی مورد تمسک دانشمندان سده بیستم به شمار می‌آید. چرا که ایشان در

این قرن، تحت تأثیر «اصل آنتروپی» قرار گرفتند که از نظم بی‌نهایت دقیق نیروهای چهارگانه جهان مادی و عدم احتمال آماری در آنها سخن می‌گوید و نشان می‌دهد جهان از آغاز برای ما برنامه‌ریزی شده است. (همتی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴) به بیان دیگر، روایت تازه‌ای از برهان علت غایی در این قرن مطرح شده است که شواهدی از وجود اتقان صنع در خمیره جهان را ارائه کرده و بر آثاری از طرح و تدبیر در کل نظام قوانین و شرایطی که حیات و هوش و تشخص^۱ در آن به هم رسیده است و هماهنگی سطوح مختلف وجود را نشان می‌دهد استناد می‌کند. در نهایت، از این برهان چنین استنتاج می‌شود که اگرچه نظام قوانین علمی توصیفی به دست می‌دهد که بر وفق انتظاراتی که از علم می‌رود کامل است، ولی نیازمند یک توجیه نهایی متافیزیکی می‌باشد. (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۶۳)

در خصوص برخی از نمونه‌های مجموعه منظمی که دانشمندان این سده ارائه داده‌اند، می‌توان به مواردی چون وفاق بین ذهن و ساختمان منطقی و عقلانی جهان و حضور همه‌جایی زیبایی اشاره کرد. این دانشمندان همچنین اذعان دارند که حتی در سطوح شیمیایی، حیات بستگی به جفت‌وجور درآمدن بسیاری از خواص ترکیبی دارد و در سطوح بالاتر به همکنشی و همیاری بسیاری از مؤلفه‌های ظاهراً مستقل نیازمند است. (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۲۲)

لازم به ذکر است که اگرچه نظم یا سامانندی مشهود در هر یک یا بعضی از این صور از سوی متفکران سده بیستم دلیلی بر وجود یک صانع مدبر گرفته می‌شود، لیکن واقع امر چنین است که در این قرن، این استدلال به عنوان دلیل نقض ناپذیری بر وجود صانع محسوب نمی‌شود؛ بلکه چنین تلقی می‌شود که این استدلال شواهد قابل توجهی به دست می‌دهد که قبول وجود خداوند را به عنوان محتمل‌ترین فرض مقبول و متناسب با آن شواهد نتیجه می‌دهد. این بدان باز می‌گردد که بر خلاف تفکر سده‌های پیشین که نظریه‌های علمی در آنها به عنوان «باز نمود حقیقت واقعیت» محسوب می‌شد (اصالت خام)، بسیاری از فلاسفه علم معاصر به معارضه با این برداشت برخاسته و، در

پرتوی پیشرفت‌های قرن بیستمی فیزیک، تأکید ورزیده‌اند که مفاهیم و مدل‌ها و نظریه‌های علمی خصلت کنایی و سمبولیک دارند. (باربور، ۱۳۶۲، ص ۶۱ و ۱۶۳)

کوتاه سخن آنکه به دلیل داشتن چنین پیش‌فرضی از نظریات علمی است که برخی از آنها نه با قطعیت تام، بلکه با عناوینی چون «محمتمل‌الصدق‌ترین فرض مقبول» از وجود خدا سخن گفته‌اند.

اما استدلال مبتنی بر نظم در زمره براهین تجربی علامه طباطبایی نیز به شمار می‌آید. به طور کلی، در این زمینه باید گفت علامه تقریرهای متنوع بسیاری از نظم‌های جهان، چون نظم‌های موجود در پدیده‌های ثابت یا متغیر رو به کمال جهان، پدیده‌های جزئی و حتی نظام کلی عالم، هدایت و راه‌یابی موجود در خلقت موجودات ارائه داده و سپس با استناد به مقدمه عقلی نیاز نظم به ناظم، با تأکید بر محال بودن تضاد، محال بودن استناد به علت بودن خود موجود منظم یا استناد آن به چند علت، همه را شواهدی بر وجود طرح و تدبیر خوانده و بدین طریق در نهایت بر وجود خدا به عنوان مدبر آن احتجاج می‌کند. در اینجا با برخی از نمونه تقریرهای او در این برهان آشنا می‌شویم:

همان‌طور که گفته شد، یکی از تقریرهای علامه مبتنی بر نظم موجود در تغییر و تبدیل اجزای جهان و مسیر آنها به سوی کمال است. در این باره، او در یک نمونه جزئی به سیر مشخص در هر یک از انواع آفرینش اشاره کرده و می‌گوید: «هرگز بوته سبز گندم که از دانه شروع نموده، به گوسفند یا فیل نمی‌رسد؛ حتی اگر نقصی در ترکیب اعضا یا در نحل طبیعی نوزادی پیدا شود، ما تردید نمی‌کنیم که به یک آفت و سبب مخالف می‌باشد.» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷)

او همچنین در برخی از آثار خود به مرتبه بالاتر از نظام‌های خصوصی، یعنی نظام‌های عمومی‌تر و بالاخره نظام همگانی جهان که نظام‌های جزئی را به هم می‌پیوندد و در جریان مداوم خود هرگز استثنا نمی‌پذیرد و اختلال بر نمی‌دارد، استناد کرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳ و ۱۰۴)

در این زمینه باید گفت، در نگاه علامه، این نظام عمومی و دائم تحت قانونی ثابت است و حتی قانون نسبیت، که قوانین حرکت عمومی در عالم جسمانی را محکوم به

دگرگونی می‌داند، نمی‌تواند از اعتراف به این که خودش محکوم قانون دیگری است خودداری کند. اختلاف شب و روز، وزش بادهای و حرکت ابرها و ریزش باران از مصادیق این تقریر علامه در برهان نظم محسوب می‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۹۷ و ۵۹۸ و بی تا، ج ۵، ص ۳۹)

از دیگر نمونه‌هایی که علامه به عنوان شاهدی مبنی بر نظم واقع در عالم معرفی می‌کند و آن را برگرفته از راه مطالعه طبیعت می‌شمارد هدایت و راهیابی‌ای است که در خلقت موجودات وجود دارد. درباره این تقریر باید گفت که، در اینجا، مراد علامه هدایت و راهیابی‌ای که لازمه جبری سازمان یک دستگاه منظم است نیست، بلکه از رابطه مرموزی میان شیء و آینده‌اش و از علیت غایی، یعنی نوعی علاقه و توجه به غایت و هدف، حکایت می‌کند. ایشان دو عنصر «ابداع و ابتکار» را نشانه هدایت اخیر دانسته و خود در این خصوص می‌گوید: «هرجا که نوعی ابتکار دیده می‌شود، دلیل بر وجود هدایت نوع دوم است. چراکه لازمه جبری ساختمان منظم مادی اشیاء، کار منظم و پیش‌بینی شده است؛ ولی ابداع و ابتکار نمی‌تواند محصول سازمان مادی و حرکات پیش‌بینی شده باشد.» (طباطبایی، بی تا، ج ۵، ص ۴۸-۵۱)

بدین ترتیب، دانسته می‌شود که برهان نظم به طور جدی در قرن بیستم جریان داشته و علامه نیز از آن در استدلال‌های تجربی خویش بهره جسته است؛ لیکن در مقایسه براهین این دو، باید بگوییم نگاهی عمیق بر مطالب به دست آمده فوق روشن‌کننده آن است که تفاوت‌های آنها بعضاً در تقریرهای متفاوتی که در برهان نظم علامه به چشم می‌خورد است. روشن‌تر شدن این مسئله آشنایی اجمالی با برخی از مهم‌ترین تقریرهای برهان نظم را می‌طلبد تا معلوم گردد تقریرهای علامه و متفکران سده بیست در زمره کدام یک از آنها جای می‌گیرد.

به طور کلی سه تقریر مهم برهان نظم عبارت‌اند از: (محمدرضایی، ۱۳۸۰، ص ۵۴ و ۵۵؛ پیلین، ۱۳۸۳، ص ۳۱۰ و ۳۱۱)

الف) برهان هدفمندی: این تقریر بیانگر آن است که مشاهده پدیده‌های منظمی که همواره به سمت غایتی در حرکت‌اند، از آنجا که (اولاً) آنچه فاقد آگاهی است نمی‌تواند به

سوی غایتی به راه افتد، مگر اینکه موجودی علیم و هوشمند او را هدایت کند و (ثانیاً) خود موجودات منظم فاقد علم و آگاهی اند؛ بنابراین موجودی آگاه باید آنها را به سمت غایت هدایت کند. (ب) برهان مصادیق نظم: در این تقریر، از موارد جزئی نظم به ناظم حکیم پی برده می‌شود. (ج) برهان غایی: اگرچه اغلب این برهان همان برهان نظم تلقی می‌شود، اما به نظر می‌رسد که بهتر است آن را برهان مستقلی به حساب آوریم؛ چراکه تأکید برهان غایی بر هماهنگی و نظم کل عالم است و از این راه ناظم حکیم را برای کل عالم اثبات می‌کند.

سیری کلی در بیانات مطرح شده در برهان نظم سده بیستم از طرفی و تقریرهای سه‌گانه فوق از سوی دیگر، ما را بدانجا می‌رساند که اعتراف کنیم تقریرهای استفاده‌شده در این سده، از آنجا که بیشتر هماهنگی و نظم کل عالم نظر دارند، غالباً از نوع برهان غایی می‌باشند. برای نمونه می‌توان به هندرسون،^۱ زیست‌شیمی‌دان قرن بیستمی، اشاره کرد که برداشتی غایت‌اندیشانه از کل طبیعت را با برداشت مکانیستی از عملکرد تفصیلی روندهای آن توأم ساخت. بدین نحو که او خواص مختلف شیمیایی و فیزیکی را که حیات بر آن مبتنی است، تشریح کرد و متقاعد شد که در وجود این اندازه شرایط مناسب برای حیات انعکاس هدف و جهت مشهود است. وی همچنین بر آن بود که قائل شدن به یک هدف جامع متخذ از ملاحظه ماجرای کل است تا کارکرد اجزای آن. (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۲۳) بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که برهان به کار رفته از سوی هندرسون مبتنی بر نظم کلی موجود در روند طبیعت است.

لازم به ذکر است که در سده مذکور از انواع دیگر تقریرها، یعنی برهان نظم و معدودی هم از برهان هدفمندی، بهره برده شده است.

علامه نیز، همان‌طور که در مصادیق احتجاجات وی مشاهده می‌شود، از همه انواع تقریرهای برهان نظم استفاده کرده است، لیکن تفاوت چندانی در میزان استفاده وی از برهان غایی نسبت به تفکر قرن بیستم مشاهده نمی‌شود، جز از این حیث که وی، بر خلاف تفکر قرن بیستم، جهان را فراتر از جهان مادی می‌بیند.

همچنین تفاوت کلی دیگری که برهان نظم علامه با برهان مطرح شده در قرن بیستم می‌یابد در آن است که استدلال علامه، از آنجا که وی آن را در جایگاه یک فیلسوف مطرح می‌کند، غالباً وجه‌های فلسفی منطقی یافته و در قالب مقدمات و نتایج مطرح شده است.

برهان حدوث

یکی دیگر از براهین تجربی مشترک علامه طباطبایی و متفکران قرن بیستم از نوع برهان‌های مبتنی بر نظریه‌های آفرینش می‌باشد. توضیح آنکه علامه و متفکران قرن بیستم، با توجه به نتایج تحقیقات علمی، از حدوث عالم سخن گفته و طی آن وجود خدا را اثبات کرده‌اند.

نخست راجع به تفکر سده بیستم در مغرب زمین باید بگویم برهان حدوث در این سده تحت عنوان نظریه آفرینش آنی^۱ که منسوب به گاموف^۲ می‌باشد و با نام‌های دیگری چون خلقت بلامدت، انفجار بزرگ^۳ یا مهبانگ نیز مطرح شده، در اثبات خدا به کار گرفته شده است.

نظریه فوق بیانگر آن است که جهان در آغاز یک غلظت متراکم متشکل از نوترون‌ها بوده است، یعنی یک «هسته اولیه» بسیار عظیم که بر اثر انفجاری بزرگ به صورت رادیواکتیو تبدیل یافته و اتم‌های بسیار پدید آورده و منشأ گسترش ماده موجود کنونی شده است. مثلاً کهکشان‌ها، یعنی این توده‌های سحابی که میلیاردها ستاره در بردارند، از منظر این نظریه، بر اثر فشار همین انفجار اولیه از یکدیگر دور شده‌اند.

نکته مهم در اینجا است که خود گاموف هیچ نظریه‌ای برای منشأ آن «هسته اولیه» ارائه نمی‌دهد، بلکه با آن به صورت یک «داده معلوم» رفتار می‌کند. (باربور، ۱۳۶۲، ص ۳۹؛ گیتون، ۱۳۷۰، ص ۱۹-۲۱؛ Gamow, 1952, mentor PB; Milton, 1957, p.111)

بدین ترتیب، گروهی از اخترشناسان قرن بیستم، با قبول و استناد به این نظریه، نتیجه گرفتند که آن از آنجا که دلالت بر متناهی بودن عمر جهان یا، به تعبیر دیگر، حدوث زمانی آن دارد، بر وجود خدا به عنوان آفریننده گواهی می‌دهد.

1. Instantaneous creation
2. George Gamow
3. Big Bang

قابل توجه است که یک تبیین الهیاتی دیگر نیز از طرف قائلین به نظریه آفرینش آنی بیان شده که به نظر می‌رسد بیشتر بر برهان نظم انطباق دارد، چراکه از نظم موجود در این فرآیند آفرینش سخن می‌گوید. طبق آن تقریر، انرژی جنبشی اولیه مهانگ می‌بایست با دقتی بیش از یک قسمت در میلیون میلیون با جرم مادی منطبق باشد تا جهان همچنان که هست عمر طولانی داشته باشد. یا برای اینکه کیهان به غنای مواد شیمیایی متنوعی که برای حیات ما لازم است دست یابد، می‌بایست نیروهای هسته‌ای و الکترونیکی اتم‌ها نسبت مناسبی داشته باشند.

و خلاصه آنکه این گونه تبیین‌ها از این نظریه منجر به آن شد که بسیاری از دانشمندان این سده به وجود خدا اذعان کنند یا دست‌کم مانند برخی، همچون فریمن دایسون^۱ فیزیکدان برجسته این سده به طور غیر مستقیم چنین به وجود او اعتراف کنند:

از وجود این حوادث فیزیکی و نجومی نتیجه می‌گیریم که کیهان برای آنکه ما مخلوقات زنده آن را به خانه خود مبدل سازیم، به طرز شگفت مناسب است؛ من که با عادات فکری و زبان قرن بیستم و نه قرن ۱۸ آموزش دیده‌ام، ادعا نمی‌کنم که معماری کیهان وجود خدا را اثبات می‌کند، بلکه فقط ادعا می‌کنم که این معماری با این فرضیه سازگار است که ذهن در کارکرد آن نقش اساسی ایفا می‌کند. (حقیری، ۱۳۸۵، ص ۸۰-۸۲؛ Dyson, 1979, p.251؛ همتی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۵ و ۱۹۶)

علامه نیز در بحث‌های خود به حدوث زمانی داشتن جهان طبیعت اشاره داشته است. او که حدوث زمانی را مسبوق بودن وجود چیزی به عدم زمانی می‌داند، در باب توجیه حدوث زمانی عالم بر این باور است که هر قطعه از پیکره زمانی که گهواره جهان طبیعت شمرده می‌شود نسبت به قطعه پیشین خود حدوث زمانی دارد و همچنین مقدم بودن قطعه پیشین نیز مستند به همین امکان نامبرده می‌باشد. پس همین امکان نسبت به علیت نامبرده چنانکه تقدم زمانی دارد، قدم زمانی نیز دارد و فعلیت نامبرده نسبت به همین امکان تأخر زمانی و حدوث زمانی دارد. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۷ و ۲۶۸)

1. Freeman Dyson

تا اینجا روشن می‌شود که مسئله حدوث زمانی عالم هم مورد توجه برخی از دانشمندان سده بیستم بوده و هم علامه از آن سخن گفته است. البته لازم به ذکر است علامه، بر خلاف متفکران سده بیستم، آن اندازه که درباره مسئله حدوث زمانی داشتن جهان بحث فلسفی داشته، بر جنبه کلامی این نظریه و اثبات خدا از این طریق تأکید نداشته است. او از جنبه دیگر حدوث جهان، یعنی حدوث علی (که در ادامه توضیح آن خواهد آمد) بر وجود خدا احتجاج کرده است.

اما در بررسی دیدگاه‌های این دو در برهان حدوث اختلافاتی نیز به چشم می‌خورد که به طور کلی می‌توان آنها را بر دو قسم دانست: یکی آنکه علامه در حوزه عالم، علاوه بر حدوث زمانی، از نوع دیگری از حدوث به نام حدوث علی نیز سخن گفته است؛ این در حالی است که در میان متفکران قرن بیستم محدوده بحث صرفاً حدوث زمانی و آغاز زمانی عالم است.

نظر علامه راجع به حدوث علی عالم چنین است که همه جهان ماده، در عین اینکه کثرتی به حسب اجزاء دارد، یک واحد حقیقی است و چون عین حرکت و تغییر و تحول می‌باشد، ناچار هستی آن از خودش سرچشمه نمی‌گیرد؛ زیرا ذات و هویتش با بود و نبود تغییر می‌پذیرد و اتفاقی نیز در کار نیست. پس ناچار علتی جز خود دارد که وجود ضروری وی وجود ضروری جهان را پیدایش می‌دهد و هستی ضروری علت تامه مقدم بر وجود ضروری معلول است. (طباطبایی، بی تا، ج ۴، ص ۲۶۷)

بدین ترتیب، علامه از این جنبه از حدوث عالم، یعنی حدوث علی آن، بهره کلامی برده و وجود خدا را به عنوان قدیم علی به اثبات می‌رساند.

وجه اختلاف دیگر ایشان آن است که، بر خلاف حوزه بحث متفکران سده بیستم که محدود به حدوث «عالم» می‌شود، علامه از حدوث دو حوزه دیگر به نام نفس انسانی و جسم نیز سخن گفته و با اثبات آن وجود خدا را نتیجه گرفته است.

به طور کلی علت حادث بودن نفس انسان، که به اعتقاد او در مرحله ذات مجرد از ماده نیز هست، چنین می‌باشد: نفس اگر بخواهد قدیم باشد، یا باید قبل از حدوث بدن، بدون آنکه به بدنی تعلق داشته باشد، موجود باشد که در این صورت تمایز نفوس از یکدیگر

محال خواهد بود؛ یا باید متعلق به یک بدن غیر از بدنی که هم اکنون به آن تعلق دارد باشد که این نیز تناسخ است و تناسخ چون مستلزم محذوراتی از قبیل رجوع از فعلیت به قوه است محال می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۵ و ۲۸؛ تدین، ۱۳۸۷، ص ۴۵۵)

بنابراین روشن می‌شود که، در نگاه علامه، نفس حادث است و چنانکه مشاهده می‌شود او این را از طریق برهان خلف به اثبات می‌رساند؛ یعنی نشان می‌دهد که اگر غیر از این باشد، یعنی اگر نفس قدیم باشد، مستلزم امر محالی است. پس مدعا، یعنی حدوث نفس انسانی، ثابت می‌شود. به این صورت مقدمه اول برهان حدوث علامه به دست می‌آید.

در تبیین مقدمه دوم استدلال او باید گفت که وی با برگرداندن حدوث به امکان، نیازمندی آن امر حادث را به علت به اثبات رسانده و بیان می‌دارد که: «چون حدوث نشان امکان و نیازمندی به علت است، نتیجه می‌گیریم که نفس انسانی ممکن است و در هستی خود نیازمند علت می‌باشد.» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۶)

لازم به ذکر است که علامه در اینجا (اولاً) بر آن است که علت حدوث نفس نمی‌تواند جسم باشد؛ زیرا در این صورت هر جسمی دارای نفس خواهد بود، در حالی که می‌دانیم چنین نیست. (ثانیاً) امر جسمانی نیز از نظر وی نمی‌تواند علت باشد؛ زیرا اثرگذاری آن مشروط به وضع خواهد بود، در حالی که نفس چون مجرد است وضع ندارد. (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۶؛ تدین، ۱۳۸۷، ص ۴۵۶)

نتیجه‌ای که از این مقدمات به دست می‌آید آن است که علت به وجود آورنده نفس امری است برتر از عالم طبیعت و آن، به اعتقاد علامه، یا واجب تعالی است و یا موجودی است که در سلسله علل خود به او می‌رسد.

اما همان‌طور که گفته شد، حدوث اجسام حوزه دیگری است که علامه آن را به اثبات رسانده و به وسیله آن نیز بر وجود خدا تمسک می‌جوید. او در این برهان، که آن را به متکلمان نسبت داده است، چنین احتجاج می‌کند: اجسام از حرکت و سکون خالی نیستند و حرکت و سکون امور حادث‌اند و آنچه خالی از حوادث نیست خودش حادث می‌باشد. در نتیجه، همه اجسام حادث‌اند.

علامه با توجه به مقدمه فوق و همچنین این اصل عقلی که هر حادثی نیازمند محدث می‌باشد، بر آن است که اگر این محدث جسم و یا امر جسمانی باشد، خودش نیازمند محدث خواهد بود و نقل کلام به همان محدث هم به همین ترتیب ادامه خواهد داشت. بنابراین، پرهیز از دور و تسلسل علامه را بدانجا می‌کشاند که بگوید محدث اجسام امری است که نه جسم است و نه جسمانی، و آن همان واجب تعالی است. (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۶ و ۲۸۷؛ تدین، ۱۳۸۷، ص ۴۵۶ و ۴۵۷)

نکته‌ای که در اینجا لازم است ذکر شود آن است که علامه این استدلال را بدین شیوه که منسوب به متکلمان خوانده ناتمام می‌داند؛ چراکه به اعتقاد او مقدمه‌ای که در این استدلال می‌گوید «آنچه از حوادث خالی نیست حادث می‌باشد» نه بدیهی است و نه دلیلی بر آن اقامه شده است و این قاعده‌ای است که خود متکلمان نیز آن را در جای دیگر نقض می‌کنند، آنجا که بر آن می‌شوند دگرگونی اعراض با دگرگونی جوهر که موضوع آن اعراض است ملازم نمی‌باشد.

البته علامه خود در اینجا راه حلی برای تصحیح این استدلال ارائه داده و بیان می‌دارد که: «اگر حرکت جوهری را بپذیریم و برهان حدوث را براساس آن بنا کنیم، آن مقدمه تمام و استدلال مورد نظر نتیجه بخش خواهد بود (تدین، ۱۳۸۷، ص ۴۵۷)

مسئله مهم دیگری که در اینجا لازم است بیان گردد آن است که علاوه بر استدلال مبتنی بر حدوث که هم در میان متفکران قرن بیستم و هم نزد علامه طباطبایی - البته با تفاوت‌هایی که ذکر شد - برهانی بر اثبات وجود خدا محسوب می‌شود، نظریه مشترک دیگری با مضمون آفرینش مداوم خدا نزد هر دو مطرح شده و هر دو با توجه به نظریه اخیر نیز بر وجود خداوند استدلال کرده‌اند.

توضیح آنکه در مغرب زمین این نظریه تحت عنوان «آفرینش مداوم»^۱ یا حالت یکنواخت که منسوب به اخترشناس این سده به نام هویل^۲ است مطرح می‌شود. براساس این دیدگاه، ماده همواره به صورتی یکنواخت در حال به وجود آمدن در دامنه زمان و مکان لایتناهی بوده

1. Continuous cregation
2. Fredrick Hoyle

است. در این وضعیت «مداوم و یکنواخت»، ساخت جهان از هر نقطه زمانی یا مکانی که دیده می‌شود یکسان است و ماده به آهستگی هر چه تمام‌تر در سراسر جهان به همین نحو به وجود می‌آید. (همتی، ۱۳۸۴، ص ۵۰۱ و ۵۰۲؛ باربور، ۱۳۶۲، ص ۳۹۸ و ۳۹۹؛ Hoyle, 1960, elican PB) هوپل نیز به مانند گاموف، که هیچ تبیینی برای منشأ آن «هسته اولیه» در نظریه مهبانگ نداشت، نتوانسته است برای آفرینش مداوم اتم‌های هیدروژن دلیلی ذکر کند. اینجا است که تفسیر الهیاتی در این نظریه جای خود را باز کرده است.

برای نمونه، شوبرت آگدن^۱ از طرفداران این دیدگاه، بر آن می‌شود که خدا در تکامل خلاق مستمر جهان مشارکت می‌جوید. (آگدن، ۱۹۶۶؛ به نقل از همتی، ۱۳۸۴، ص ۵۰۳)

همچنین، درباره‌ی علامه باید گفت ایشان در آثار خود، در تقریرهایی که از حدوث در حوزه‌های گوناگون ارائه داده است، بر خلاف نظر متکلمان، اذعان داشته که تمام موجودات علاوه بر حدوث، در بقاء نیز محتاج خدای تعالی هستند. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۴۱۶) این نکته نشان‌دهنده آن است که او هم به فعالیت مداوم و مستمر خدا در جهان قائل بوده و آن را صرفاً منوط به لحظه حدوث نمی‌پنداشته است.

به نظر می‌رسد از مطالب فوق بتوان چنین نتیجه گرفت که علامه و متفکران سده بیستم که نه تنها از حدوث بلکه از آفرینش و فعالیت دائمی خدا در عالم سخن گفته و از آن نیز برداشت کلامی کرده‌اند، گویا هر دو ملاک اصلی در نیاز به علت را همان «وابستگی موجودات به خدا» گرفته‌اند. این معیار از آنجا که هم با نظریه حدوث و هم خلق مدام سازگار است، مستلزم هیچ تناقض‌گویی برای آنها نمی‌شود.

برهان مبتنی بر رویکرد تکاملی

همان‌طور که می‌دانیم، نظریه تکامل در قرن ۱۹ توسط چارلز داروین مطرح شد و تفسیرهای الهیاتی و الحادی زیادی از آن صورت گرفت. نکته قابل توجه آنکه این نظریه نزد علامه و تفکر غالب متفکران قرن بیستم به عنوان دستاویزی بر آمده از استدلال تجربی در اثبات وجود خدا گردیده است.

در رویکرد متفکران قرن بیستم، تکامل خود یک روند منظم و جهت‌دار به شمار می‌آید

و به عنوان دلیلی بر وجود طرح و تدبیر در کل نظام قوانینی که تکامل از طریق آن به وقوع می‌رسد تلقی شده است و بر وجود یک قوه خلاقه در طبیعت که رهنمون به صور عالی‌تر است گواهی می‌دهد.

در این زمینه می‌توان گفت اکثر قریب به اتفاق دانشمندان این قرن، کسانی چون تیلارد و شاردن^۱ (دیرینه‌شناس و پویشگر فرانسوی)، فادرگیل^۲ (گیاه‌شناس برجسته کاتولیک)، و سینات^۳ (زیست‌شناس)، در نظریات خود از این نوع استدلال بهره برده‌اند. برای مثال، در نگاه تیلارد، جهت‌داری موجود در روند تکامل تبیین‌ناپذیر است، مگر اینکه به وجود یک نیروی هدایت‌کننده و شعور فعال معتقد باشیم که درون این فرایند عمل می‌کند و قادر به شناخت فرصت‌هایی از طریق جهش در انواع پدید آمده و نیز شناخت شقوق بدیل و گزینش میان آنها است. (همتی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۴)

همچنین، کاتولیک‌های قرن بیستمی در زمینه تکامل معتقدند که روح، به عنوان یک جوهر مجرد، مستقیماً آفریده خدا است که در مورد هر فردی جداگانه صورت می‌گیرد. به بیان دیگر، نخستین منشور پاپی که به مسئله تکامل پرداخته است منشأ تکاملی بدن انسان را مجاز می‌داند، ولی بر خلقت خاص روح انسان اصرار دارد. (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴ و ۴۰۶)

علامه طباطبایی نیز تفسیر الحادی از این دیدگاه، یعنی تفسیری که براساس آن اصول داروینیسیم برای توجیه خلقت تصادفی جانداران کافی است، را نقد کرده و معتقد است اصولی که علمای زیست‌شناسی برای تکامل ذکر کرده‌اند، به تنهایی، به هیچ وجه برای توجیه خلقت کافی نیست و محال است که با عدم دخالت دادن قصد و هدف‌داری در طبیعت بتوان خلقت را توجیه کرد؛ چراکه تکیه‌گاه داروینیسیم «انتخاب طبیعی و بقای اصلح» است، اینکه در حیات نوعی غربال طبیعی صورت می‌گیرد و آن جاندار که به نوعی با شرایط حیات منطبق‌تر است قابلیت بیشتر برای بقا دارد. به اعتقاد علامه، در اینجا آن چیزهایی که برای حیات موجود زنده مفید و لازم است (تا بعد معلوم شود در غربال طبیعت باقی می‌ماند یا نه)

1. Pierre Thilhardde Chardin
2. Fothergill
3. Edmund Sinnott

نمی‌توانند به صورت تصادفی به وجود آمده باشند و، بنابراین، مطالعه در احوال موجودات نشان می‌دهد که یک نیروی مرموز و هدفدار وضعی در اندام جانوران به وجود می‌آورد که آنها را متناسب با شرایط محیط نماید. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۵ و ۴۶)

او همچنین در این زمینه بر آن است اگر همه تغییراتی که در بدن موجودات زنده پیدا می‌شود از نوع پرده لای انگشتان بعضی مرغ‌ها بود، ممکن بود بگوییم تصادفاً در لای انگشت یک مرغ پرده پیدا شده و این پرده برای شناوری او در آب مفید واقع شد و بعد به وراثت به اعقاب او منتقل شد؛ ولی بعضی اندام‌های مفید و لازم جانداران که به صورت دستگاهی بسیار عظیم تو بر تو و پیچ‌درپیچ است، تنها هنگامی قابل استفاده است که تمام دستگاه به وجود آمده باشد، مثل «دستگاه باصره». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۶)

بدین ترتیب، علامه نشان می‌دهد که حتی قبول نظریه تکامل با تفسیر الهیاتی نه تنها مانعاً الجمع با اعتقاد به خدا نیست، بلکه وجود خدا به عنوان توجیه‌گر بسیاری از اصول این نظریه لازم و ضروری می‌باشد؛^۱ هر چند که استناد به او را در تبیین پدیده‌ها چند گام به عقب بیندازد.

خصلت انتزاعی و ریاضی فیزیک قرن بیستم: برهان تجربی خاص متفکران سده بیستم

فیزیک در تفکر سده بیست دارای ویژگی‌های انتزاعی و ریاضی بوده است. برای مثال، در این تفکر، اتم‌ها انگاره‌های موجی معادلات دیفرانسیل (و نه ذرات تیله‌وار) انگاشته می‌شدند. این اعتقاد به عنوان مؤیدی بر مینوگروی یا ایدئالیسم فلسفی، یعنی قول به اینکه واقعیت اساساً ذهنی است، گرفته شده است. چنانکه برخی پژوهندگان بیان داشتند که فیزیک نوین از ایدئالیسم متافیزیکی یا حتی از «برداشت روحانی از جهان» حمایت می‌کند. (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴ و ۳۲۲) بنابراین، این عامل را نیز می‌توان گامی از ناحیه فیزیک این دوره برای نزدیک شدن به سوی برداشتی الهیاتی‌تر از طبیعت دانست.

۱. علامه ضمن قبول برهان تکامل، با تفسیر الحادی این برهان که عالم را مخلوق تصادف می‌داند، مخالفت می‌کند. و بر آن است محال است بدون دخالت دادن قصد و هدف، خلقت را توجیه کرد؛ لذا ایشان اصل برهان تکاملی را با رویکرد غایت‌شناسانه می‌پذیرد.

برهان حرکت: برهان خاص علامه طباطبایی

یکی از استدلال‌های تجربی مورد استناد علامه در اثبات وجود خدا برهان حرکت است که او در آن، با تمسک به اعتقاد خویش راجع به وجود حرکت جوهری در جهان خارج، وجود واجب را نتیجه می‌گیرد. البته، چنانکه می‌دانیم، این برهان در اصل ارسطویی است و این مسئله‌ای است که خود علامه هم بر آن اذعان دارد بر آن است که ارسطو در این برهان از وجهه یک عالم طبیعی، نه فیلسوف الهی، بحث کرده است. (طباطبایی، بی تا، ج ۵، ص ۶۰)

اکنون در بیان شرح این برهان، آن‌طور که علامه آن را بیان کرده است، به اختصار باید گفت مقدمه نخست بر این مطلب اشاره دارد که «در جهان خارج، وجود حرکت و تحول غیرقابل انکار است.» علامه وجود حرکت و، به تعبیر او، تغییر و تبدل را به عنوان یکی از واضح‌ترین و مسلم‌ترین حقایق این جهان می‌داند و در این خصوص قائل به حرکت جوهری در عالم است. وی در این باره می‌گوید: «جوهر جهان مادی علی‌الدوام، متحرک و گوهر ذاتش، در هر آنی، سیال الوجود است و اعراض نیز که تابع وجود جواهرند، به تبع متحرک هستند.» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۴۷)

خلاصه آنکه، به اعتقاد او، وجود حرکت جوهری امری غیر قابل تردید بوده و به سبب این نوع حرکت پدیده‌های جهان عوض می‌شوند و اشیاء از حالی به حال دیگر و از وضعی به وضع دیگر در می‌آیند. البته، به گفته علامه، این تحولات طبیعی بر اساس قانون است، یعنی از هر ماده‌ای هر صورتی حاصل نمی‌شود.

سپس علامه در باره مقدمه دوم این برهان، که بیانگر این مقدمه عقلی است که «هر حرکت محرک می‌خواهد»، بر آن است که چون محرک (علت فاعلی حرکت) در هر حرکتی غیر از متحرک (موضوع حرکت) است، چراکه جهت پذیرش (قابلیت) هیچ‌گاه عین جهت‌گشش (فاعلیت) نمی‌شود، بنابراین هر متحرکی محرکی مغایر با خود دارد. حال، به اعتقاد او، آن محرک اگر خودش نیز متحرک باشد، نیازمند محرکی مغایر با خود می‌باشد و، به ناچار، برای آن که دور یا تسلسل لازم نیاید، این زنجیره باید به محرکی که خود متحرک نباشد منتهی گردد.

از نظر علامه، این محرک غیر متحرک از آنجا که ساحت وجودش از ماده و قوه مبرا بوده و دگرگونی و تحول در آن راه ندارد، بلکه هستی‌اش از ثبات برخوردار است،

واجب الوجود بالذات می‌باشد و یا اینکه در سلسله علل خود سرانجام به واجب الوجود بالذات می‌رسد. (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۵؛ طباطبایی، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۲)

چنانکه مشاهده می‌شود، این برهان نیز، مانند حدوث، از براهینی است که بر امتناع دور و تسلسل مبتنی شده است.

نتیجه

وجوه اشتراک بسیاری میان براهین تجربی علامه و متفکران سده بیستم در اثبات خدا وجود دارد که برهان نظم از جمله آنها می‌باشد، برهانی که با تقریرهای نسبتاً مشابهی از سوی آن دو مطرح گردیده است.

اما وجه تشابه برهان‌های تجربی این دو به برهان نظم ختم نمی‌شود. برهان حدوث نیز از دیگر نقاط مشترک براهین آنان محسوب می‌شود؛ با این تفاوت که این برهان نزد غربیان، با عنوان نظریه انفجار بزرگ یا مهبانگ، تنها در معنای حدوث زمانی و صرفاً در مورد عالم به کار رفته است، در حالی که علامه از دو قسم حدوث زمانی و علی در سه حوزه عالم، نفس انسانی، و اجسام سخن گفته و به نحو گسترده‌تری از این برهان در اثبات خدا استفاده کرده است. همچنین، استدلال‌های علامه، از آنجا که از سوی یک فیلسوف دانشمند مطرح شده‌اند، بیشتر از استدلال‌های سده بیست قالب استدلال به خود یافته و وجه‌های فلسفی-منطقی گرفته‌اند.

از دیگر وجوه تشابه ایشان آن است که هر دو از نظریه تکامل برداشتی الهیاتی داشته و استدلالی تجربی له خداوند را بر این نظریه شکل داده‌اند. البته علامه از مدافعان نظریه تکامل با تفسیر الحادی نبوده و بیشتر بنا بر تفسیر غایت‌شناختی خود بر اثبات خداوند استدلال می‌کند.

با این حال، از سوی الهیدانان سده بیستم مغرب زمین و علامه استدلال تجربی خاص به ایشان نیز عرضه شده است. برای نمونه می‌توان به استدلال برگرفته از خصلت انتزاعی و ریاضی فیزیک قرن بیستم - که برداشتن روحانی از جهان را میسر کرد - در غرب و برهان حرکت از علامه اشاره کرد.

منابع

۱. باریور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲. پیلین، دیوید ای. (۱۳۸۳)، مبانی فلسفه دین، محمود موسوی، قم، بوستان کتاب.
۳. تدین، مهدی (۱۳۸۷)، نهایت فلسفه، قم، بوستان کتاب.
۴. حقیری، ابوالفضل (۱۳۸۵)، علم و الهیات، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۵. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه مرتضی مطهری، بی جا، بی نا.
۶. _____ (۱۳۶۴)، خلق جدید پایان ناپذیر (رساله قوه فعل)، ترجمه محمدی گیلانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. _____ (۱۳۶۷)، نه‌ایة الحکمة، علق علیه الاستاذ الشیخ محمد تقی مصباح الیزدی، هرا، انتشارات الزهرا.
۸. _____ (۱۳۸۶)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۹. _____ (۱۳۸۷)، شیعه در اسلام، به کوشش هادی خسروشاهی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
۱۰. گیتون، ژان (۱۳۷۰)، خدا و علم، ترجمه عباس آگاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. محمدرضایی، محمد (۱۳۸۰)، «براهین اثبات وجود خدا»، قبسات، شماره ۱۹.
۱۲. همتی، همایون (۱۳۸۴)، فیزیک فلسفه و الهیات، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
13. Dyson, Freeman (1979), *Disturbing the Universe*, New York Harper and Row.
14. George, Gamow (1952), *The creation of the Universe*, New York, The Viking Press.
15. Hoyle, Frederick (1960), *The Nature of the Universe*, Oxford: Basil Black Well.
16. Milton, Munitz (1957), *Space, Time and Creation*, New York: Dover Publications.