

بررسی برهان نظم از منظر اندیشمندان اسلامی معاصر

جواد پورروستایی^۱

چکیده

طرح برهان نظم در کلام اسلامی به عنوان یکی از راه‌های اثبات وجود خدا سابقه دیرینه‌ای دارد. به رغم این سابقه، پرسش‌ها و ابهام‌های فراوانی پیرامون صغری، کبری و تقریرات برهان نظم وجود دارد. آنچه بیش از همه بر ابهام می‌افزاید، تعریف «نظم» و تعیین قسم خاصی از نظم در تقریرات برهان نظم است. انحصار نظم در این برهان به نظم غایی، دلیل روشنی ندارد؛ با استفاده از نظم فاعلی نیز می‌توان برهان را تقریر کرد. نیازمندی به هدف، رکن تقریر استدلال با استفاده از نظم غایی است، در حالی که تعیین هدف از راه تجربه سخت یا غیرممکن است و استفاده از استدلال‌های فلسفی برای تعیین هدف، برهان نظم را از سادگی و همه‌فهم بودن می‌اندازد؛ هرچند بسیاری از اشکالات را حل می‌کند. مقاله حاضر به تبیین تقریرهای برهان نظم از دیدگاه مرتضی مطهری، عبدالله جوادی آملی و جعفر سبحانی پرداخته و برخی از ابهام‌ها و اشکال‌ها را مطرح می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اثبات خدا، برهان نظم، نظم فاعلی، نظم غایی، مطهری، جوادی آملی،

سبحانی.

۱. سطح چهار کلام اسلامی حوزه.

۱. مقدمه

برهان نظم در اکثر قریب به اتفاق کتب کلامی که درباره اثبات واجب الوجود به بحث پرداخته‌اند، آمده است. نگاهی گذرا به کتب کلامی، از گذشته دور تا کنون، این مسئله را به روشنی نشان می‌دهد؛^۱ از مهم‌ترین دلایل سابقه داشتن این برهان، عمومیت نظم و سادگی برهان نظم دانسته شده است.

اما برهان نظم به دلیل اشکالاتی که گاه به شیوه استدلال و یا نتایج آن مطرح شده، مورد توجه فلاسفه قرار نگرفته است؛^۲ حال آنکه می‌توانستند پس از طرح برهان و تبیین انتقادات وارد بر آن، اشکالات آن را مرتفع کرده و به شیوه صحیح برهان را اقامه کنند:

«فلاسفه اسلامی در حکمت اشراق، مشاء و یا متعالیه، از برهان نظم برای اثبات ذات واجب استفاده نکرده‌اند و در بعضی تعبیرات نیز که به آن اشاره شده، در باب وحدت، علم و دیگر اوصاف الهی می‌باشد. اگرچه صفات ذاتی واجب، عین ذات او بوده و جدای از آن نمی‌باشد، اما مغایرت مفهومی آنها، زمینه استدلال و بحث ویژه و مختص به هر یک از آنها را فراهم می‌آورد. عدم استفاده حکمای اسلامی از برهان نظم برای اثبات ذات واجب، به دلیل محدودیتی است که این برهان در ذات خود داراست. اگر تعریف برهان نظم و محدوده آن تبیین شود، و نتایجی که از آن گرفته می‌شود، در حوزه مبادی، اصول موضوعه و حد وسط آن باشد، هم برهان نظم از بسیاری از مغالطات مصون می‌ماند و هم زمینه بسیاری از انتقادات و

۱. ر.ک.: علی بن اسماعیل اشعری، *اللمع*؛ محمد بن الطیب الباقلانی، *التمهید*؛ ابوحامد غزالی، در آثار مختلف؛ محمود الحمصی الرازی، *المنتقد من التقليد*؛ عضد الدین الایجی، *المواقف*؛ سعد الدین تفتازانی، *شرح المقاصد* و ...

۲. تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، از فیلسوفان تنها به کندی نسبت داده شده که از این روش برای اثبات آفریدگار استفاده کرده است. (حلبی، ۱۳۷۳، ص ۴۹؛ دیلمی، ۱۳۷۶، ص ۴۵؛ یوحنا قمیر، *الکندی*، ص ۱۷؛ محمد عبد الرحمان مرجبا، *الکندی*، ص ۵۵؛ کامل محمد محمد عرضه، *الکندی من فلاسفه المشرق و الاسلام*، ص ۱۲۷) جهت اطلاع از متن و شیوه استدلال، ر.ک.: *رسائل الکندی الفلسفیه*، تصحیح: هادی ابوریحانه، ج ۱، ص ۲۱۴ - ۲۳۶.

اشکالاتی که بر آن وارد می‌شود، می‌خشکد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷)
در فلسفه و کلام غرب هم از برهان نظم استفاده شده، اما تقریرات مختلفی داشته و اشکالات متعددی بر آن وارد شده است.

در کتب متکلمین تعریف واضحی از مفهوم نظم ارائه نشده و معمولاً معنی «نظم» بدیهی دانسته شده و با ذکر مثال‌هایی بر این وضوح، تأکید شده است. جوادی آملی، در کتاب تبیین *براهین اثبات خدا*، در مقدمه و متن، نسبت به سایر کتب کلامی بحث مفصلی ارائه کرده است. در ادامه، معنای نظم و اقسام آن، تقریرات برهان نظم و نتایج آن از دیدگاه مطهری، جوادی آملی و سبحانی بررسی می‌شود؛ در پایان از مجموع مباحث، نکاتی استخراج می‌شود که می‌تواند در ارائه تعریفی روشن از نظم و تبیین برهان نظم مورد توجه قرار گیرد.

۲. دیدگاه مطهری

مطهری بیش از همه در سه اثر خویش به برهان نظم پرداخته است: *اصول فلسفه و روش رئالیسم*^۱، *علل گرایش به مادیگری*^۲ و توحید. با توجه به اینکه وی تفصیلی‌ترین بحث درباره نظم را در کتاب *توحید* آورده است، در اینجا به نقل آرای او از همین کتاب اکتفا می‌کنیم.^۳
وی در این کتاب، نسبت به سایر دیدگاه‌ها، تقریری متفاوت از برهان نظم دارد. مطهری پس از تبیین نظم فاعلی و نظم غایی، در جمع‌بندی نهایی از توضیحات خویش، تصریح می‌کند که نظم به کار گرفته شده در برهان نظم، نظم غایی است و نظم فاعلی نمی‌تواند خدا را اثبات کند. وی می‌گوید:

«معنی نظمی که در باب خداشناسی به کار برده و دلیل گرفته می‌شود ... به اصطلاح فلسفی نظم ناشی از علت غایی است نه نظم ناشی از علت فاعلی. نظم ناشی از علت فاعلی جز این نیست که گفته می‌شود هر معلولی و هر اثری، مؤثری و فاعلی لازم دارد؛ یک چیزی

۱. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، ص ۵۷.

۲. ر.ک.: *مجموعه آثار*، ج ۱، (علل گرایش به مادیگری)، ص ۵۳۷.

۳. شایان ذکر است که تمام محتوای دو اثر یادشده در توحید نیز آمده است.

که قبل از آن، زماناً یا رتبه‌اً، وجود داشته است و آن، به وجود آورنده این معلول است؛ قهراً اگر آن علت هم معلول علت دیگری باشد و آن علت هم باز معلول علت دیگری باشد و همین طور هر علتی معلول علت دیگر، باز معلول آخری را که در نظر بگیریم آن به نوبه خویش علت برای یک معلولی باشد، خواه ناخواه یک نظمی در میان اشیاء به وجود می‌آید، یک نظم زنجیری. خود این نظم به هیچ وجه دلیل بر وجود خدا نخواهد بود؛ ولی ما نظم دیگری داریم که آن نظم ناشی از علّیت غایی است. آن نظم معنایش این است که وضعی در معلول وجود دارد که حکایت می‌کند که در ناحیه علت انتخاب وجود داشته است؛ یعنی این علت که این معلول را به وجود آورده است، در یک وضع و حالی قرار داشته است که می‌توانسته است این معلول را به شکل دیگر به وجود آورد. در میان شکل‌های مختلفی که امکان داشته این معلول وجود پیدا کند، یک شکل معینی بالخصوص، از ناحیه علت انتخاب شده است؛ چرا این شکل از میان شکل‌های مختلف انتخاب شده است؟ برای یک منظور بالخصوص. پس ناچار در ناحیه علت باید شعور، ادراک، اراده وجود داشته باشد که هدف را بشناسد؛ وسیله بودن این ساختمان و این وضع را برای آن هدف تمیز بدهد و این را که به وجود آورده است؛ به عنوان وسیله برای آن هدف به وجود آورده باشد. اصل علّیت غایی در جایی ممکن است واقع شود که یا خود آن علتی که این معلول را به وجود آورده است دارای شعور و ادراک و اراده باشد یا آنکه اگر فرضاً خود فاعل دارای شعور و ادراک و اراده نیست، تحت تسخیر و تدبیر و اراده یک فاعل بالاتری باشد که آن فاعل بالاتر، او را تدبیر می‌کند، او را می‌برد، او را می‌کشاند. مثل این باشد که خود این فاعل حکم یک ابزاری را دارد در دست او و در اختیار او. آن نظمی که می‌گویند در عالم وجود دارد و دلیل بر وجود خداوند است - یا اگر بخواهیم بهتر تعبیر کنیم باید بگوییم دلیل بر وجود ماوراءالطبیعه است - این نظم به معنی دوم است». (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۷۹)

وی نظم را مقابل تضاد می‌گیرد و تضاد را هم به دو معنای «نداشتن علت فاعلی» و «نداشتن علت غایی» تقسیم می‌کند.^۱ سپس در تبیین این دو نوع تضاد و دیدگاه‌های موافق و

۱. ر.ک.: مطهری، ۱۳۷۳، ص ۶۱.

مخالف آن می‌نویسد: «وقتی می‌گویند یک چیز تصادفی به وجود می‌آید ممکن است کسی فرض کند که علت فاعلی ندارد. این یک چیزی است که در دنیا طرفدار ندارد؛ نه الهی و نه مادی». (همان، ص ۶۲)

سپس اصل اختلاف الاهیون و مادیون در تبیین نظام با علت غایی را تبیین کرده و می‌گوید: «با این بیان که یک نظم دیگری داریم که آن نظم ناشی از علت غایی است. این نظم است که مورد اختلاف است که آیا چنین نظامی که از علت غایی در عالم حکایت کند، وجود دارد یا وجود ندارد؟ مادی منکر اصل علت غایی است و منکر وجود نظامی است که آن نظم الزاماً ناشی از علت غایی باشد و الاهیون معتقدند که نه، نظم عالم به شکلی و به نحوی است که بدون آنکه ما اصل علت غایی را دخالت بدهیم، نظم عالم قابل توجیه نیست». (همان، ص ۶۳)

مطهری در ادامه بحث خویش جهت ترسیم بهتر مسئله مثالی مطرح می‌کند؛ مثال مشهور نویسنده‌ای که باسواد است و کلمات را با قصد و اراده انتخاب می‌کند. تبیین خاص مطهری از این مثال چنین است: «از نظر علت فاعلی، هزار شکل می‌شود این حرف را نوشت و به هزار شکل هم حرف دوم، به صد هزار شکل حرف سوم، ولی او پی در پی انتخاب می‌کند. پس شعور لازم دارد. یعنی درک لازم دارد، فهم لازم دارد تا بفهمد چه رابطه‌ای میان این عمل و آن نتیجه وجود دارد تا خوب بتواند انتخاب کند. در این جور موارد ما می‌گوییم تنها فرض علت فاعلی - یعنی وجود نیرویی که آن نیرو کافی باشد برای این کار از نظر مقدار نیرو، انرژی و هرچه بخواهد مصرف بشود - کافی نیست. بلکه یک اراده‌ای، یک کنترلی هم برای این نیرو باید وجود داشته باشد، یک انتخاب باید وجود داشته باشد، یک اختیار باید وجود داشته باشد به طوری که کلمه «برای» در آنجا محقق بشود؛ یعنی هر چیزی نشان بدهد که وسیله است برای یک هدفی». (همان، ص ۶۴)

مطهری پس از پایان طرح نظریه خویش درباره برهان نظم و تقریر آن^۱ با عنوان «تقریر

۱. در شرح کبرای برهان نظم (= هر مجموعه منظمی دلالت بر دخالت ناظمی با شعور و دارای طرح و تدبیر دارد)، سه روش عمده وجود دارد؛ روش تمثیلی، روش برهانی، روش استقرائی. در روش

دیگر برهان نظم»، ظاهراً به بیان همان نظم فاعلی می‌پردازد و بدون قضاوت صریحی درباره آن به بحث بعدی منتقل می‌شود؛ البته از نوع تلقی وی و توضیحاتی که درباره این تقریر دارد و کتاب‌هایی که جهت شناخت بهتر این نوع نظم معرفی می‌کند، می‌توان استفاده کرد که آن را پذیرفته یا حداقل اشکال صریحی در آن نیافته است. تقریر دوم به بیان و تعبیر ایشان چنین است:

« از نظر قدمای ما این برهان نظم را جور دیگری هم می‌شود تقریر کرد ... و آن این است: معلول همان طوری که از اصل وجود علت حکایت می‌کند یعنی حکایت می‌کند که من علتی دارم، از صفات و خصوصیات علت هم تا حدودی حکایت می‌کند ...» (همان، ص ۸۵)

« بنابراین، خود معلول‌های عالم می‌توانند صفت علت خودشان را نشان بدهند؛ عظمت علت را نشان بدهند؛ علم علت را نشان بدهند. این تعبیری هم که در قرآن کریم آمده است؛ کلمه «آیات» نشانه‌ها، آینه‌ها، همین است؛ می‌خواهد بفرماید مخلوقات آینه پروردگارانند؛ نه فقط آینه وجودش که خدایی وجود دارد، آینه صفات پروردگار هم هستند؛ آینه حکمت پروردگار، آینه قدرت پروردگار، آینه علم پروردگار. (همان، ص ۸۷)

نکته دیگر اینکه ایشان (قدمای) عقیده دارند که برهان هدایت با برهان نظم فرق می‌کند و در توضیح اجمالی تفاوت فرموده‌اند که برهان نظم مربوط به ساختمان موجودات بود. وضع

برهانی، یکی از بیان‌ها، بیان مبتنی بر اصل علیت و احکام آن است. در این بیان از لزوم سنخیت بین علت و معلول و از کشف پیچیدگی‌های معلول و خصوصیات آن، ویژگی‌های ضروری علت استنتاج می‌شود. مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم صراحتاً این بیان را تأیید می‌کند: «همان طوری که اصل پیدایش یک اثر بر وجود نیروی مؤثر دلالت می‌کند، صفات و خصوصیات آن نیز می‌تواند تا حدود زیادی آینه و نشان‌دهنده صفات مؤثر بوده باشد». (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۵۷)

(جهت اطلاع بیشتر از انواع تقریرات کبرای برهان نظم، ر.ک.: دیلمی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۳ - ۱۵۴؛ و جهت اطلاع از تقریرات آن در فلسفه و کلام مسیحی، ر.ک.: نرمن گیسلر، فلسفه دین؛ «خدا در فلسفه»: مقالات دائرة المعارف پل ادواردز، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی؛ جان هیک، فلسفه دین).

ساختمان موجودات حکایت می‌کند که سازندهٔ اینها یا خود عاقل و شاعر و مدبّر بوده است یا تحت تدبیر و تسخیر یک اراده‌ای بوده است. مسئله هدایت از این مهم‌تر است. مربوط به کار اشیاء است؛ مربوط به کار موجودات است؛ یعنی موجودات پس از ساخته شدن، کاری که می‌کنند عجیب است. این کار نشان می‌دهد که یک چیز دیگری، یک نوری، یک جاذبه‌ای - هر چه می‌خواهید اسمش را بگذارید - وجود دارد که او را در کار خودش هدایت و رهبری می‌کند. (همان، ص ۸۸ و ۸۹) اصل هدایت نشان می‌دهد که طرز کار اشیاء نتیجهٔ جبری ساختمان مادی آنها نیست؛ باز یک جاذبه و یک کششی وجود دارد که همان جاذبه و کشش است که اشیاء را در مسیری که می‌روند هدایت می‌کند. (همان، ص ۹۰)

با توجه به آنچه گفته شد دیدگاه مطهری دربارهٔ نظم و تعریف آن و نیز نحوهٔ استدلال او بر برهان نظم را در چند نکته خلاصه کرده و پرسش‌هایی را در خصوص آن طرح می‌کنیم:

۱. تفکیک در نظم فاعلی و نظم غایی در آثار دیگر هم یافت می‌شود، اما مطهری اضافه می‌کند که نظم فاعلی به هیچ وجه دلیل بر وجود خدا نخواهد بود. سؤالی مطرح می‌شود مبنی بر اینکه چرا نظم فاعلی نتواند به عنوان یکی از مصادیق اصل علیت _ و به خاطر ساده‌تر بودن مصداق نسبت به اصل _ خدا را اثبات کند؟ اشکالی که باقی می‌ماند تفاوت اوصاف خدایی است که دو برهان آن را اثبات می‌کند. یعنی اگر به نظم فاعلی استناد کنیم، تا اندازه‌ای اوصاف ناظم را هم اثبات کرده‌ایم؛ اما اگر به نظم غایی استناد کنیم، ممکن است اوصاف بیشتری از فاعل اثبات شود. البته گفتنی است که اصل این ادعا هم محل تردید است. گاهی نظم فاعلی می‌تواند چنان دقیق باشد که بیش از نظم غایی ما را به اوصاف فاعل راهنمایی کند.

۲. بحث استفاده از اصل استحاله (بطلان) تسلسل در براهین، نکته دیگری است که لازم است مورد توجه واقع شود. نظم فاعلی همان خدایی را اثبات می‌کند که نظم غایی، اما با تفاوتی در اوصاف. تکمیل هر دو برهان برای رسیدن به خدای مورد نظر، نیازمند ضمایم است؛ همان‌گونه که مطهری نیز در نظم غایی چنین کرده و استحاله تسلسل را به کار گرفته است. لذا هر دو برهان در تکمیل، نیازمند ابطال تسلسل هستند و تفاوتی میانشان دیده نمی‌شود.

۳. برخی از مقدمات و تقریرهایی که مطهری در برهان نظم غایی گفته است با تغییرات اندکی در نظم فاعلی هم قابل طرح است. یعنی تفاوت، آن چنان که وی تأکید کرده است، روشن و بدیهی نیست.

۴. نظم غایی در عالم و بسیاری از موجودات، به گونه‌ای تبیین شده که از سادگی و همه‌فهم بودن برهان کاسته است؛ چنان که زحمت اثبات آن نسبت به نتایجی که از آن انتظار داریم به صرفه نیست و راه‌های سهل‌الوصول‌تری را باید در پیش گرفت. یعنی اگر بخواهیم مثلاً برای ستارگان و منظومه شمسی نظم غایی ترسیم کنیم و از آن نظم، به ناظم باشعور و عالم منتقل شویم، کار به مراتب سخت‌تری پیش رو داریم؛ در قیاس با اینکه از صرف نظم فاعلی عالم ستارگان و منظومه شمسی به فاعل باشعور و عالم منتقل شویم. در نتیجه با این تفکیک، مزیت برهان نظم (= سادگی و همه‌فهم بودن) اشکال جدی پیدا می‌کند.

۵. مطهری نظم را در مقابل تصادف دانسته و تصادف را هم به دو نوع فاعلی و غایی تقسیم کرده است. آیا انفکاک این دو بی‌نظمی از هم، دلیل روشنی دارد یا نه؟ یعنی می‌توان نظم فاعلی را بدون نظم غایی، یا نظم غایی را بدون نظم فاعلی ترسیم کرد یا نه؟ و تقسیم تصادف به دو نوع چه ثمره و نتایجی در استدلال دارد؟ آیا تصادف همان هرج و مرج است یا جزیی از آن، یا این دو با هم متفاوت‌اند؟

۶. مطهری برای انکار علت فاعلی، کسی را نمی‌شناسد و نظم غایی را محل اختلاف مادی و الاهی می‌داند. اگر چنین است، چگونه می‌خواهیم با صغرای محل اختلاف به نتیجه مورد انتظار الاهیون برسیم؟ و به تعبیری آنچه محل اتفاق است، ثمری ندارد و آنچه مورد انتظار برهان است، محل اختلاف است که تلاش را بی‌ثمر خواهد کرد. اگر مادی منکر نظم غایی است برای او برهان نظم سودمند نیست و اگر الاهی به آن معتقد است، تحصیل حاصل است و باز هم سودمند نیست! در واقع با تقریری که از برهان نظم ارائه شد و توصیفی که در نقاط اشتراک و اختلاف مادی و الاهی بیان شد، برهان از خاصیت ساقط

می‌شود و برای الاهی، تحصیل حاصل و برای ملحد، ادعای بدون دلیل خواهد بود.

۷. نظم غایی را با علوم نمی‌توان کشف کرد و اگر هر غایتی را علم کشف نمی‌کند، هر علتی را هم علم کشف نمی‌کند. این تشابه نشان می‌دهد که باید در تبیین تفاوت بین تقریر برهان نظم بر اساس نظم فاعلی و نظم غایی تأمل دوباره‌ای صورت گیرد.

۸. سؤال بعدی این است که فرض می‌کنیم در مثال نویسنده غایتمند، وی بیست بار حرف «ب» را تایپ کند؛ آیا نظم تحقق نیافته است و آیا از این نظم نمی‌توان به ناظم پی برد، هر چند در این کار غایت و هدف خاصی تعریف نشود؟ یعنی توصیف و تبیین نظم فاعلی و نظم غایی در قالب مثال تایپ‌کننده حروف هم نارساست.

۹. مطهری، چنان‌که از کتابش بر می‌آید، گویا ناظر به برخی از دیدگاه‌های معاصرینش چنین معتقد شده است؛ اگر چه این تفکیک در تقریرهای بعدیش گاهی نقض می‌شود. یعنی خود وی هم گاهی به این تفکیک و نتایج آن پای‌بند نمانده است.

۱۰. درباره برهان هدایت و تفکیک آن از برهان نظم، ابهام‌های زیادی وجود دارد؛^۱ مخصوصاً اگر بخواهیم برهان نظم را در نظم غایی و هدفمند منحصر کنیم، چگونگی تفکیک هدایت و غایت مهم است. به نظر می‌رسد توضیحات مطهری در تبیین تفکیک و استقلال برهان هدایت از برهان نظم کافی نیست.^۱

۱. مطهری معتقد است برهان هدایت اولین بار در قرآن آمده و دیگر اندیشمندان متأخر نیز به آن نپرداخته‌اند. وی تأکید ویژه‌ای بر این برهان و تفکیک آن از برهان نظم دارد. (ر.ک.: مطهری، ۱۳۷۳، ص ۸۷ به بعد)

۲. در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

۳. دیدگاه جوادی آملی

در تحلیل و بررسی دیدگاه جوادی آملی بیش از همه از کتاب *تبیین براهین اثبات خدا* بهره گرفته‌ام. وی در تعریف نظم و ارکان محوری آن می‌نویسد:

«نظم، ناظر به هماهنگی بین چند عنصر و یا عضو است، و هماهنگی که در مقابل هرج و مرج است، مفهومی آشکار دارد. هماهنگی همواره بین چند امر در ارتباط با یک هدف و غرض است و به همین دلیل، برهان نظم بر خلاف براهینی نظیر حدوث، حرکت و امکان، هرگز بر مدار یک موجود سازمان نمی‌یابد و اقامه آن نیازمند به چند شیء است که در قیاس با یکدیگر و در ارتباط با یک غرض در نظر گرفته می‌شوند». (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷)

ایشان پس از طرح تقسیمات مختلف نظم، مدار بحث در برهان را نظم تکوینی می‌دانند، نه نظم صناعی؛ و در تبیین اقسام دیگر نظم چنین آورده‌اند:

«نظم، گاه در محدوده اجزای درونی بخشی از عالم در نظر گرفته می‌شود و گاهی در ارتباط با همه عناصر هستی؛ و در هر یک از این دو صورت نتیجه‌ای که از برهان نظم گرفته می‌شود، در همان محدوده نظم خاص معتبر است»^۱.

«به لحاظ‌های دیگری نیز می‌توان نظم و هماهنگی را تقسیم نمود؛ مانند اینکه نظم و هماهنگی، گاه در پیوند و ربط بین فعل و فاعل مشهود است به این معنا که سلسله حوادث به گونه‌ای یکنواخت تکرار می‌شود، مانند آتش که همواره آب را گرم می‌کند و این نوع از نظم را نظم علی^۲ نامیده‌اند و گاه در غایت واحدی که اعضای مختلف در جهت تحصیل آن سازمان می‌یابند، یافت می‌گردد و این نوع نظم را نظم غایی نام گذارده‌اند و گاه نظم در نحوه‌ای از هماهنگی است که حسن و زیبایی خاصی را پدید می‌آورد و البته این گونه از تقسیم‌ها از یک حصر عقلی برخوردار نبوده و برخی از اقسام آن نیز می‌توانند متداخل باشند». (همان)

۱. اگر نگارنده منظور مؤلف را به درستی فهمیده باشد، چنین برداشت می‌شود که گاهی نظم به صورت موجه جزئیة محل بحث و استدلال است و گاهی به صورت موجه کلیه و نظام کل هستی. اگر چنین برداشتی صحیح باشد، در بخش تحلیل، اعتراضی پیش خواهد آمد که در ادامه آن را طرح کرده‌ام.
۲. در تعابیر مطهری، «نظم فاعلی» هم دیده می‌شود.

وی در بخش دیگری تحت عنوان «برهان نظم بر مدار هماهنگی در عناصر مختلف» آورده است:

«مراد از نظم، بیشتر همان هماهنگی است که در افعال و رفتار عناصر و اعضای مختلف یک مجموعه در تحصیل غرضی واحد مشهود است و این غرض، به گونه‌ای است که در محدوده فعل و رفتار هیچ یک از عناصر و اعضاء به تنهایی، قرار نمی‌گیرد؛ مانند نظم صناعی تعیین وقت و زمان به وساطت رفتار هماهنگ اجزای ساعت و یا حتی تأمین لذت و نشاط بینندگان در ترکیب رنگ‌هایی که در یک تابلو به نمایش گذارده شده‌اند». (همان، ص ۲۳۰)

جوادی آملی در تفاوت نتایج نظم علی (فاعلی) و نظم غایی می‌نویسد:

«نظم وقتی از نظر به هماهنگی درونی عناصر یک نظام محدود یا هماهنگی عناصر هستی در مجموع هستی به دست می‌آید، غیر از آن نظم است که در نتیجه مسانخت فعل با فاعل در سلسله علل فاعلی و یا از ارتباط ضروری هر فعل با غایت مختص به همان فعل در سلسله غایی وجود دارد. برهانی که با استفاده از هماهنگی عناصر یک نظام شکل می‌گیرد، در صورت تمامیت، به غایت بالذات که همان فاعل نخست است، راه نمی‌برد و فقط مبدأ و علتی را اثبات می‌کند که عهده‌دار هماهنگی معینی بوده و نسبت به آن آگاه است و چنین فاعلی می‌تواند یک امر ممکن، حادث و یا متحرک باشد؛ حتی اگر نظم عمومی مجموع هستی، مدار استدلال قرار گیرد، ناظم آن می‌تواند یک موجود مجرد عالم و قدیر که خارج از مجموعه هماهنگ است، باشد و در عین حال واجب نباشد؛ آنگاه برای متمیم برهان نظم و اثبات واجب، باید از برهان امکان استفاده کرد». (همان)

نگارنده متوجه تفاوت دقیق نتایج دو نظم و براهین آن نشد. به نظر می‌رسد همچنان‌که در نظم علی (فاعلی) برای رسیدن به واجب‌الوجود و علت‌العلل نیازمند ضمیمه کردن بطلان دور و تسلسل هستیم، در استدلال به نظم غایی هم چنین ضمیمه‌ای لازم است و هیچ کدام به تنهایی قدرت باریابی به واجب‌الوجود ندارند؛ شاید تنها تفاوت، در میزان حکایت هر روشی از اوصاف علت باشد؛ یعنی در نظم غایی، اوصاف بیشتر و در نظم فاعلی اوصاف کمتری اثبات شود، گرچه این تفاوت هم مطلق نیست و به پیچیدگی هر معلول و دقت و ظرافت هر غایتی بستگی دارد.

جوادی آملی در کتاب توحید در قرآن از مجموعه تفسیر موضوعی قرآن کریم تقسیم

دیگری ارائه می‌کند و به جای تقسیم سه گانه قبلی، تقسیم به چهار بخش را پیشنهاد می‌کند: «نظم موجود در جهان هستی، در چهار بخش مطرح است: نظم فاعلی، نظم درونی، نظم بیرونی و نظم غایی ...»

الف) نظم فاعلی، یعنی جهان آفرینش بر اساس نظام سبب و مسبب تنظیم شده که آغازگر آن فاعل مستقل و غنی بالذات یعنی خدای سبحان و «اول الاولین» است
ب و ج) نظام درونی و بیرونی موجودات، که حکایت از وجود ناظم حکیم می‌کند، به گونه‌ای است که هر موجودی آن چنان منظم و مجهز آفریده شده که از دادن همه لوازم مورد نیاز او و جهازی که در تکامل وی نقش دارد، فروگذار نشده است. نظم داخلی اشیا و ارتباط منظم هر یک با دیگری، بُعدی از ابعاد برهان نظم را عهده‌دار است ...

د) نظام غایی به این معناست که هر یک از موجودات هدف و مقصد خاصی را تعقیب می‌کنند و اصل و سرسلسله غایت‌ها چیزی جز وجود مقصود بالذات یعنی خدای سبحان نیست». (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۱۲)

با توجه به آنچه نقل شد، گاهی غایتمندی در نظم از ارکان مفهوم نظم دانسته شده است؛ اما اینکه غایت و غرض هر فعل و نظمی چیست، یکی از سؤالات اساسی بحث است که کمتر به آن پرداخته شده است. اگر نظم با غایت در ارتباط وثیق است، این ارتباط در برخی از تعاریف «نظم» است، نه همه آنها؛ و این مسئله تعریف نظم و شیوه استدلال را متفاوت می‌کند؛ مثلاً آیا در نظم استحسانی (زیبایی‌شناختی) وجود غایت ضروری است؟ و آیا در نظم علی (نظم فاعلی) نداشتن غایت، به استدلال ضربه می‌زند؟ و آیا واقعاً تشخیص غایت در نظم غایی از روش تجربی امکان دارد یا باید به روش فلسفی پناه برد؟ و آیا تعیین غایت به روش فلسفی، برهان نظم را از مدار رایجش خارج نمی‌کند؟

اینکه چگونه می‌توان غایت را در مجموعه‌های منظم جست، از مسائل مهم بحث است. بر اساس تقریر برهان نظم بر مدار هماهنگی در عناصر مختلف، اثبات غایتمندی از مسائل اساسی بحث و خارج از حیطه استدلال فلسفی است و باید اصل غایتمندی و چگونگی راهیابی مجموعه، به غایت و میزان هماهنگی عناصر، در دستیابی به غایت را از طریق تجربه اثبات کرد؛ اما برهان نظم می‌تواند تقریر دیگری هم داشته باشد که آن تقریر فراتر از چیزی است که تلقی معمول از برهان نظم است. جوادی آملی تقریر مزبور را با عنوان «تقریر برهان

نظم بر مدار علت غایی» این گونه توضیح می‌دهد:

«دو مقدمه برهان نظم را با تحلیل عقلی می‌توان به گونه‌ای دیگر و به صورتی تقریر نمود که با مصونیت از آسیب‌های یادشده، بر علت غایی مخلوقات به عنوان غایت بالذات دلالت نماید و در این حال، به دلیل اینکه علت غایی عهده‌دار فاعلیت فاعل نیز می‌باشد، عینیت علت غایی با علت فاعلی نیز اثبات شده و بدین طریق، برهان، نه تنها وصفی از اوصاف واجب، بلکه ذات آن را نیز اثبات می‌کند.

صغرای قیاس در صورتی که یک مقدمه حسی نبوده و با تحلیل عقلی قرین باشد، به این صورت خواهد بود که هر فعل علاوه بر آنکه نیازمند به علت فاعلی است، محتاج به غایت نیز می‌باشد و به عبارت دیگر هر فعلی را غایتی است و دلیل عقلی صغری این است که فعل چون صادر می‌شود، در قیاس با صور گوناگونی که برای آن تصور می‌شود، نسبتی یگانه و واحد ندارد؛ زیرا در این صورت قبول یکی از صور مستلزم ترجیح بلا مرجح بوده و محال است؛ پس هر فعل را با صورتی خاص ربطی ضروری است.

تقریر صغری به صورت فوق، اولاً: برهان را منوط به وجود چند امر نمی‌کند که در عرض یکدیگر قرار گرفته باشند و با یکدیگر غرض واحدی را دنبال نمایند؛ زیرا بر این اساس، هر فعل به تنهایی نیز از غایت برخوردار بوده و به همین دلیل نظیر برهان حرکت، حدوث و یا امکان، با نظر به یک فعل خاص نیز می‌تواند اقامه شود و ثانیاً: مقدمه نخست را بی‌نیاز از تمسک به حساب احتمالات نموده و وجود غایت را برای همه حوادث و پدیده‌ها و موجوداتی که فاقد غنای ذاتی هستند، اثبات می‌نماید.

کبرای قیاس را نیز می‌توان به این صورت بیان نمود: غایت هر فعل، بالفعل موجود است. دلیل کبری این است که پیوند فعل با غایت، یک پیوند اعتباری و صناعی نیست، بلکه پیوند و ربط وجودی است و ربط به یک شیء، بدون وجود آن شیء، هرگز نمی‌تواند محقق باشد ...

غایتی که بدین ترتیب برای یک فعل اثبات می‌شود اگر غایت بالذات نبوده و خود فعلی باشد که دارای غایتی دیگر است، حتماً سلسله‌ای غایات به غایت بالذات ختم خواهد شد؛ زیرا تا غایت بالذات بالفعل موجود نباشد، دیگر غایات که در ربط با او هستند، فعلیت نخواهند یافت و حال آنکه دیگر غایات و از جمله غایت فعل مورد نظر، بالفعل موجود است.

برهان نظم اگر در قالب برهان غایی به صورت مزبور اقامه شود، محدودیت‌هایی را که از ناحیه کبری بر برهان نظم تحمیل می‌شود نداشته و با تحلیل برخی از لوازم آن به سرعت به وجود حقیقی راه می‌برد که انجام و آغاز همه امور و بدایت و نهایت همه اشیاء است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۰)

این تقریر، محسنات بسیاری دارد، اما محذوراتی نیز دارد که در بخش بعد به آن اشاره خواهد شد.

با توجه به دیدگاه جوادی آملی چند نکته و پرسش قابل طرح است:

۱. نظم در مقابل هرج و مرج است؛ در برخی دیگر از دیدگاه‌ها نظم در مقابل تصادف دانسته شده است. آیا این دو تعبیر تفاوتی دارند یا این که دو تعبیر از یک معنا هستند؟ یعنی آیا می‌تواند یک مجموعه، علت فاعلی داشته باشد (تصادفی نباشد)، ولی با وجود این هرج و مرج در آن حاکم باشد؟ و آیا می‌توان موردی تصور کرد که در آن هرج و مرج نباشد، اما تصادفی (بدون علت فاعلی) باشد؟ و به طور کلی تفکیک علت غایی و علت فاعلی متصور است یا نه؟

۲. جوادی آملی نظم را به دو بخش تقسیم می‌کند: نظم در محدوده اجزای درونی بخشی از عالم و نظم در ارتباط با همه عناصر هستی؛ به نظر وی در هر یک از دو صورت نتیجه‌ای که از برهان نظم گرفته می‌شود در همان محدوده نظم خاص معتبر است.

حال پرسش این است که آیا می‌توان نظم مرتبط با همه عناصر هستی، با تأکید بر کلمه «همه»، را اثبات کرد و از آن وجود خدا با اوصاف خاص را نتیجه گرفت؟ به نظر می‌رسد روش تجربی (مشاهده و استقراء) توان اثبات نظم کلی و فراگیر در عالم را نداشته باشد؛ بلکه باید از راه استدلال‌های فلسفی به نظم کلی عالم و وحدت کلی عالم رسید.^۱ در این صورت روش تجربی صغرای برهان، کنار گذاشته شده و کلاً برهان دیگری شکل گرفته است.

۳. وی با توجه به مباحث مطرح‌شده در غایت‌مندی و توجه به سمت هدف واحد، در

۱. چنین روش و استدلالی در فلسفه یونان و فلسفه اسلامی سابقه دارد؛ ر.ک.: شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۱۳؛ نیز، ر.ک.: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۹۷.

طرح نظم با محوریت ارتباط همه عناصر هستی، هدف را معرفی نکرده و به اجمال گذشته است: گرچه در جایی دیگر، در یک پاورقی اشاراتی به نقل از ملاصدرا دارد.^۱

۴. انتفاع به یکدیگر و به تعبیر نگارنده، سیستم حفظ حیات، یکی دیگر از معانی و مصادیق نظم دانسته شده و در کنار معنایی از نظم قرار گرفته که در آن غایتمندی مهم است؛ یعنی قسیم هم دانسته شده‌اند. آیا در این صورت، غایت و هدف کنار گذاشته می‌شود و صرف انتفاع به یکدیگر برای استنباط نظم کافی است؟

۵. نیازمندی به هدف، در یک تقریر، ابتدا از خارج و با تحلیل عقلی و نه حسی و تجربی، ثابت می‌شود و آنگاه این کبری ضمیمه می‌شود که غایت هر فعل بالفعل موجود است. این تقریر بسیاری از اشکالات را پاسخ می‌دهد؛ اما دیگر خبری از سادگی برهان نظم در آن نیست و اثبات صغری و کبری هم نیازمند بحث عمیقی است و ظاهراً برهان نظم معروف رخت بر می‌بندد؛ حال آنکه روشی که قرآن بر آن تأکید کرده، تقریر ساده‌تری می‌طلبد.

۴. دیدگاه جعفر سبحانی

وی در کتاب *الاهیات و مفاهیم القرآن فی معالم التوحید* و برخی آثارش به این بحث پرداخته است. در *الاهیات*، برهان نظم، یکی از براهین اثبات خدا دانسته شده و چهار تقریر برای آن ذکر شده است، اما در *مفاهیم القرآن* برهان نظم به عنوان پنجمین برهان مطرح برای اثبات خدا آمده است؛ البته برهان‌های ششم، هفتم و هشتم در ترتیب کتاب یعنی برهان محاسبه احتمالات، برهان التوازن و الضبط، و برهان الهدایة الالهية فی عالم الحيوانات هم می‌تواند به برهان نظم بازگشت کند.

در خصوص معنای نظم و مصادیقی که در استدلال مورد استفاده است، در کتاب *الاهیات* آورده‌اند: «عالم طبیعت: عالم طبیعت تابع نظام مشخصی است و هرچه در هستی است از نظم و قوانینی که علوم طبیعی برخی از آنها را کشف کرده جدا نیست و هرچه علوم پیشرفت

۱. ر.ک.: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۲۳ (به نقل از ملاصدرا): و الذی خلق لأجله ما فی السماوات و الارض انسان آخر وجوده خارج عن العالم الجسمانی.

می‌کند، گام‌های بیشتری در شناخت هستی و قوانین جاری بر آن بر می‌دارد». (سبحانی، ۱۴۱۱، ص ۳۴)

وی در شرح دلالت اثر بر صفات مؤثر می‌نویسد: «بر اساس این قانون، عقل به خصوصیات همراه علت پی می‌برد و قانون حاکم بر آن را کشف می‌کند و به وضوح پی می‌برد که کارهایی که دارای نظام و محاسبه دقیق است، نتیجه فاعل عاقلی است که توانسته با دقت چنین اثر و عملی را پدید آورد. همچنان که کارهایی که دارای دقت لازم و نظام صحیح نیست، در نظر او برخاسته از کار فاعل غیر فاعل و بدون شعور و غیرمتفکر است». (همان، ص ۳۵)

وی با اشاره به برهان سابق و تعریفی که از نظم ارائه کرده است، تقریر دیگری طرح می‌کند و می‌نویسد: «تقریر سابق برهان نظم بر اساس نگاه به اشیاء مادی، مستقل و منفصل از سایر اشیاء است. نظام جاری بر هر موجودی، بدون ارتباط با سایر موجودات محل بحث و گفتگو است. اما می‌توان برهان را به شکل دیگری هم تقریر کرد که بر انسجام جاری در عالم و ارتباط شگفت اجزای عالم با یکدیگر مبتنی باشد. با توجه به انسجام و پیوستگی، استدلال می‌شود که این نظام پیوسته و هماهنگ، اثر عقل بزرگ و علم زیاد است و اگر این علم و عقل نبود، این نظام شگفت پیوسته و هماهنگ به وجود نمی‌آمد. گفتگو و جستجوهای علمی از اتصال عمیق بین تمام اجزاء عالم و تأثیر همه در همه حکایت دارد». (همان، ص ۴۵)^۱

سبحانی در تقریر سوم برهان ابتدا به تبیین نظمی می‌پردازد که محور تقریر سوم است: «نگاه دقیق در عالم هستی، ما را به نظام خاصی رهنمون می‌شود که به نام «نظام خدمت» می‌خوانیم. به این بیان که می‌بینیم که نظام‌های خاصی در هستی در خدمت نظام‌های دیگری است به گونه‌ای که نظام دوم بدون وجود نظام اول باقی نمی‌ماند. از این رو، ارتباط عمیقی بین مظاهر مختلف هستی می‌بینیم. با این ملاحظه این سؤال مطرح می‌شود که: این کیفیت در عالم هستی، چگونه به وجود آمده است؟!». (همان، ص ۴۷)

وی در تقریر چهارم از برهان نظم تصریح می‌کند که این تقریر از برهان نظم دلیل مستقلی نیست و روح همان برهان بر آن جاری است؛ نام مشهور آن را «برهان حساب

۱. سبحانی در ادامه چند مثال ذکر می‌کند و آنها را از شواهد تأیید ادعا و تقریر مذکور می‌داند.

احتمالات» می‌داند و در توضیح آن می‌نویسد: «حیات روی زمین، اثر اجتماع شروط فراوانی است که هر شرطی به مثابه بخشی از علت وجود است و بدون تردید نبود هر یک از آنها باعث تحقیق نیافتن وجود خاص است؛ چه رسد به اینکه بخشی یا تمام آنها تحقق نداشته باشد. این شروط متعدد، بخشی به هوا و گازهای جو زمین مرتبط است و بعضی به زمین و موجودات آن مرتبط است و علوم طبیعی این شروط را تبیین کرده است که نیازی به بحث از آن نیست. اما این شروط به اندازه‌ای است که احتمال جمع شدن و مرتب شدن اتفاقی آنها به گونه‌ای که موجودی خاص را نتیجه دهد، احتمالی بسیار ضعیف و غیر قابل توجه است.» (همان، ص ۵۱)

سبحانی در پاسخ به اشکالات هیوم بر برهان نظم تعریف روشن تری از نظم ارائه می‌دهد و ارکان سه‌گانه زیر را در تشکیل یک مجموعه منظم دخیل می‌داند:

۱. الترابط بین اجزاء متنوعه مختلفه من حیث الكمیه و کیفیه.
۲. ترتیبها و تنسیقها بنحو یمكن التعاون و التفاعل فیما بینها.
۳. الهادفیه الی غایه مطلوبه و متوخاة من ذلك الجهاز المنظم.

وی در مقدمه بحث، هنگام استقصای براهین اثبات خدا ذیل عنوان برهان چهارم (الهدایة الالهیه فی عالم الحيوانات) آورده است: «این برهان ریشه و اصل قرآنی دارد و از آن بحث خواهیم کرد و مفصل آن را بیان کرده و با برهان خواهیم گفت که این برهان غیر از برهان معروف «نظم در هستی» است.» (همو، ۱۴۰۴، ص ۱۱۶)

سبحانی، در ادامه پس از ذکر اجمالی برهان نظم می‌گوید:

«اگر مبدأ برهان در آیات مورد بحث^۱ این باشد که این اشیاء^۲ وجود نداشتند و برای وجود پیدا کردن به علت نیازمندند، این آیات، برهان امکان را شرح می‌دهد؛ و اگر مبدأ برهان توجه دادن به این نکته باشد که در اشیای عالم نظم جاری است، این برهان، برهان نظم است؛

۱. آیات مشیر به برهان نظم، که در بحث حاضر، آیات سوره واقعه و طور را بحث کرده‌اند.

۲. بشر، نباتات، باران، آتش و ...

و اگر مبدأ برهان تأکید بر این باشد که اول عدم و سپس وجود بهره‌آین اشياء است، آیات مورد بحث، برهان حدوث را بیان می‌کند». (همان، ص ۱۶۱)

در توضیحات برهان التوازن و الضبط در مقدمه بحث آورده‌اند: «برهان توازن از شاخه‌های برهان نظم است و مقصود از توازن، حالت هماهنگی و یکدستی و وحدتی است که عالم موجودات زنده اعم از حیوان و گیاه را رهبری می‌کند». (همان، ص ۱۱۵)

برهان بعدی با نام «آیات الأفاقیه و الانفسیه» آمده است؛ و سبحانی در پایان بحث آیات آفاتی و انفسی با عنوان «توضیح الاستدلال» می‌نویسد: «همه نظم‌های زیبای حاکم بر عالم هستی و قوانین جاری بر عالم ستارگان و سیارات و نظم موجوداتی که در زمین زندگی می‌کنند، همه از نشانه‌ها و آیات آفاتی است که وجود خداوند را اثبات می‌کند؛ همچنان که نظم عجیبی که در وجود بشر به ودیعت گذاشته شده، از ابتدای خلقت و تولد و رشد تا هنگام مرگ، همه آیات انفسی وجود خداوند است»^۱.

در برهان دوازدهم از براهین اثبات خدا در قرآن با عنوان «آیات الله فی عالم الطبیعه» نیز نویسنده توضیحاتی مرقوم کرده و با ذکر مثال‌هایی نتیجه زیر را گرفته است که البته تفاوت آن با محورهای قبلی چندان روشن نیست. (ر.ک.: همان، ص ۱۹۱)

سبحانی در برهان سیزدهم با عنوان «الحيوانات و الهدایة الالهية» به تشریح ویژگی‌های زندگی زنبور عسل و مورچه از دیدگاه قرآن و بیان دانشمندان علوم تجربی می‌پردازد؛ و ویژگی‌های رفتاری این دو حیوان را ناشی از قدرت غیبیه خفیه الهی می‌داند؛ ایشان وعده می‌دهد که تفاوت دو برهان نظم و هدایه الالهیه در عالم حیوانات را با بیان برهانی توضیح دهد. اما آنچه در پایان برهان حیوانات و هدایه الالهیه می‌بینیم چندان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد؛ وی می‌نویسد: «در پایان باید به نکته مهمی اشاره شود و آن این است که این برهان، چه به برهان نظم برگردد، یعنی حرکات موجودات را نتیجه نظم حاکم بر وجود آنها بدانیم و چه اینکه بگوییم در اینجا قوه‌ای وجود دارد که این موجودات را به حرکات خاص هدایت می‌کند، در هر صورت، برهان مستقلی است. برهان، چه نظم و چه هدایت باشد شکی نیست

۱. البته برای نگارنده این مقاله تفاوت این بحث با برهان نظم روشن نشد.

که مطالعه در زندگی موجودات از راه‌های کسب معرفت به خداست و قرآن بر آن تأکید کرده است». (همان، ص ۲۰۴)

با توجه به دیدگاه جعفر سبحانی، چند نکته و پرسش قابل طرح است:

۱. وی برهان نظم را غیر از برهان محاسبه احتمالات، برهان توازن و ضبط، و برهان هدایت الهی در حیوانات دانسته است؛ حال آنکه تمایز آنها را به وضوح تبیین نکرده است.

۲. سبحانی قوانینی را که علوم تجربی کشف می‌کند و حاکی از اقسام روابط است، از مصادیق نظم می‌داند؛ یعنی صرف روابط منسجم برای منظم دانستن کافی است و غایت‌مندی مطرح نیست.

۳. وی گاهی غایت‌مندی را مورد توجه قرار داده و گاهی هم صرف دقت در روابط و قوانین را نظم محسوب کرده است؛ بدون آنکه توجه خاصی به مسئله غایت داشته باشد.

۴. در یک تقریر از برهان نظم، وی از انسجام کلی در عالم به عنوان صغری استفاده کرده است؛ اما به وضوح روشن است که علوم تجربی یا تحلیل‌های عقلانی قبل از اثبات واجب حکیم، توان اثبات چنین چیزی را ندارند و صغری و به تبع آن، برهان، ناتمام است.

۵. در تقریرهایی که بر مبنای هدف‌مندی موجودات بیان شده، چستی هدف‌ها تبیین نشده است و گاهی حفظ حیات و گاهی کمک به حفظ حیات دیگران، به عنوان هدف مورد توجه قرار گرفته است؛ که البته نیاز به تأمل و تبیین بیشتری دارد. همچنین موجوداتی که ظاهراً فاقد حیات هستند، مغفول واقع شده‌اند.

۶. تمسک به حساب احتمالات، نظم را از برهان بودن می‌اندازد و به حجت اقناعی تنزل می‌دهد. نکته‌ای که در آثار سبحانی کمتر به آن اشاره شده است.^۱

۱. در این خصوص، ر.ک.: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۴.

۷. محورهای سه گانه ای که به عنوان حقیقت و ماهیت نظم تعریف شده، نیاز به تأمل بیشتری دارد. آیا در تحقق نظم وجود هر سه شرط ضروری است یا وجود یکی کافی است؟ این سه محور چه تفاوت اساسی ای با یکدیگر دارند؟

۸. وی در تعریف نظم بیش از غایتمندی، بر توازن و انسجام اجزاء و اشیاء تکیه دارد؛ گرچه از مسئله هدفمندی هم چشم پوشیده است. به نظر می رسد این تفکیک نیازمند تحقیق و تأمل بیشتری است.

۵. جمع بندی سه دیدگاه فوق

از جمع بندی تعاریف ارائه شده از نظم چند نکته محوری استفاده می شود:

۱. هر سه دیدگاه به هدفمندی در تعریف نظم توجه کرده اند اما مسئله هدف را به روشنی تبیین نکرده اند؛ اعم از تعریف هدف، سازوکارهای وصول به هدف و تعیین مصداق های هدف.
۲. برخی نظم فاعلی را پذیرفته و برخی دیگر آن را انکار کرده اند. به نظر می رسد در نظر موافقین با نظم فاعلی اصلاً نیاز به طرح مسئله هدفمندی نباشد و صرفاً تناسب و توازن ظاهری و حتی نظم زیبایی شناختی هم بتواند ما را به سوی ناظم رهنمون کند.
۳. نظم هدفمند کلی یا نظم جاری در کل عالم، صغری است که توان اثبات آن قبل از مسلم گرفتن اصل وجود خداوند حکیم با روش های علمی و فلسفی، وجود ندارد؛ یا اگر با تقریر فلسفی بتوان چنین کاری کرد، بسیار سخت و پذیرش آن دور از ذهن است.
۴. در نگاه اول، برهان نظم تقریرات آن و مفهوم «نظم» بسیار ساده به نظر می رسد؛ اما با ورود به بحث معلوم می شود که دامنه چالش ها زیاد و نتایج مورد انتظار از برهان اندک است؛ لذا بسیاری از فلاسفه به این برهان توجه خاص نشان نداده اند.

۵. برهان نظم، مقدمات، مبانی، تعاریف، و تقریرات آن نیازمند تأمل بیشتری است.^۱

۶. صعوبت تعریف نظم

با توجه به آنچه گفته شد تعریف نظم، به خلاف برداشت اولیه، آسان نیست؛ علاوه بر مطالب گذشته شاهدهی برای تأیید ادعای سختی تعریف نظم ارائه می‌شود. با وجود ادعای بداهتی که در تعریف نظم و سادگی برهان نظم می‌شود و با وجود سابقه دیرینه‌ای که این برهان در کتب متکلمین و فلاسفه غرب داشته، واقعیت غیر از این است. جان هاسپرز اشکالات فراوانی بر برهان نظم وارد کرده و نشان می‌دهد که انسانها تعریف یکسانی از مفهوم نظم ندارند: «مفهوم نظم، مفهوم روشنی نیست و انسانها برداشت یکسانی از آن ندارند؛ پدیده‌ای که برای کسی منظم به نظر می‌رسد، برای دیگری بی‌نظم جلوه می‌کند. یا لکه‌های جوهری که برای کسی منظم به نظر می‌رسد برای دیگری منظم به نظر نمی‌رسد. (محمدرضایی، ۱۳۸۱، ص ۱۵)

شاید بتوان با توجه به آنچه گذشت این ادعا را اثبات کرد که مفهوم نظم در نگاه اول، بسیار ساده و غنی از تعریف است؛ اما هرچه دقت بیشتری در آن صورت گیرد، عمق اختلاف‌ها و ابهام‌ها روشن‌تر می‌شود تا جایی که می‌توان گفت بهتر است از این برهان، به خاطر ابهام مفهوم نظم و طبیعتاً مصادیق اثبات صغری دست کشید و به برهانهای دیگر اثبات خدا پناه برد؛ به رغم اینکه ادعا می‌شود برهان نظم فراگیر، ساده و همه‌فهم است!

علاوه بر ابهام در تعریف نظم و یافتن مصادقات‌های آن، در کبرای قاعده و شیوه تقریر برهان نظم نیز ابهام‌ها و پرسش‌های متعددی وجود دارد. به رغم سابقه دیرینه‌ای که این برهان دارد،^۲ به نظر می‌رسد از وضوح ادعاشده برخوردار نیست؛ البته پرداختن به این برهان در

۱. به‌خاطر عدم تبیین صحیح مفاهیمی از قبیل نظم، غایت‌مندی و ... در ناحیه صغری، و وجود نارسایی در نحوه استنتاج دخالت یک موجود ذی‌شعور و مدبر و در نتیجه غایت‌مندی در عالم در ناحیه کبری، این برهان دائماً آسیب‌پذیر بوده است که باید این نقص‌ها برطرف گردد. (دیلمی، ۱۳۷۶، ص ۴۳)

۲. ارتباط و تناسب نظم حاکم بر طبیعت با منشأ ذی‌شعور و هدفدار، در لابلای سخنان تنی چند از

فلسفه و کلام مسیحی به مراتب بیش از چیزی است که در کلام اسلامی می‌بینیم،^۱ همچنان‌که قبلاً اشاره شد در فلسفه اسلامی این برهان مورد توجه قرار نگرفته و به نظر می‌رسد ناشی از همان اشکالاتی باشد که در تقریر برهان و صغری و کبری آن وجود دارد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلستون، ویلیام پی، «برهان غایی بر اثبات وجود خدا»، علیرضا جمالی‌نسب و محمد محمدرضایی. در: ادواردز، پل، *دائرة المعارف فلسفی*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، قم، *التعلیقات*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم.
۴. ابن‌منظور، ۱۴۰۸، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۵. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ سوم.
۶. پیلین، دیوید. ای، ۱۳۸۳، *مبانی فلسفه دین*، گروه مترجمان، ویراسته: سید محمود موسوی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
۷. تفتازانی، سعدالدین، ۱۹۸۹، *شرح المقاصد*، تحقیق: عبدالرحمان عمیره، بیروت، نشر الدار، چاپ اول، افست: قم، منشورات شریف الرضی.

حکمای یونانی دیده می‌شود؛ از جمله سقراط، افلاطون و اپیکورس. (ر.ک.: کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱،

ص ۱۳۴؛ همان، ص ۲۸۱؛ پاپکین و استرول، *کلیات فلسفه*، ص ۱۷۳)

۱. به عنوان نمونه، ر.ک.: جان هیک، *فلسفه دین*؛ نرمن گیسلر، *فلسفه دین*؛ مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*؛ ایان باربور، *علم و دین*؛ اثبات وجود خدا به قلم چهل تن از دانشمندان غرب، ترجمه احمد آرام؛ کرسی مورسین، *راز آفرینش انسان*؛ ژان وال، *بحث در مابعدالطبیعه*؛ جان هاسپرز، *فلسفه دین*.

۸. جرجانی، شریف، ۱۴۱۹، *التعريفات*، بيروت، دارالفکر، چاپ اول.
۹. جرجانی، علی بن محمد، ۱۹۰۷، *شرح المواقف*، بيروت، منشورات شریف رضی، چاپ اول، افست: قم، منشورات شریف رضی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۱۱. -----، ۱۳۸۴، *توحید در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۱۲. -----، ۱۳۸۳، *سرچشمه اندیشه*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ج ۳.
۱۳. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۶، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
۱۴. -----، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی*، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول.
۱۵. خوانساری، محمد، ۱۳۷۶، *فرهنگ اصطلاحات منطقی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۶. دیلمی، احمد، ۱۳۷۶، *طبیعت و حکمت*، قم، نشر معارف، چاپ اول.
۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۱، *الاهیات علی هدی الکتاب و السنة*، تقریر محمدحسن مکی العاملی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۸. -----، ۱۴۱۶، *محاضرات فی الاهیات*، تلخیص: علی ربانی گلپایگانی. قم، موسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، چاپ سوم.
۱۹. -----، ۱۴۰۴، *مفاهیم القرآن فی معالم التوحید*، تقریر: جعفر الهادی، قم، توحید، چاپ اول.
۲۰. سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۲۱. -----، ۱۳۷۵، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
۲۲. شیرازی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد*، تحقیق: محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، انتشارات حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
۲۳. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۴۱۹، *الحکمة المتعالیه*، بيروت، داراحیاء التراث العربی.

۲۴. صدر، محمد باقر، ۱۳۸۲، *مبانی منطقی استقراء*، محمدعلی قدس پور، قم، انتشارات یمین، چاپ اول.
۲۵. صلیبا، جمیل، ۱۳۸۱، *فرهنگ فلسفی، منوچهر صانعی دره‌بیدی*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ دوم.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۷. فراهیدی، خلیل ابن احمد، ۱۴۱۴، *العین*، تهران، انتشارات اسوه، چاپ اول.
۲۸. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: غلامرضا اعوانی و دیگران، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تصحیح و تحقیق و مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۳۰. محمد رضایی، محمد و دیگران، ۱۳۸۱، *جستارهایی در کلام جدید*، قم و تهران، سمت و اشراق، چاپ اول.
۳۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *توحید*، تهران، صدرا.
۳۲. -----، ۱۳۷۱، *عدل الاهی*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ ششم.
۳۳. -----، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ نهم.
۳۴. المعتزلی الاسدآبادی، قاضی ابی الحسن عبد الجبار، بی تا، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق، ابراهیم مدکور و مصطفی السقا، بی جا، بی نا.
۳۵. هیک، جان، ۱۳۷۶، *فلسفه دین*، بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول.