

قانون احتمالات و اصل سنخیت در برهان نظم*

□ علی ربانی گلپایگانی^۱

چکیده

برهان نظم در الهیات اسلامی و غربی پیشینه بلندی دارد، چنان که برای کسانی که توانمندی یا ورزیدگی فکری لازم برای فهم و هضم برهان‌های فلسفی بر اثبات وجود خدای متعال را ندارند (که بیشتر افراد بشر را شامل می‌شود) نقش ویژه و بی‌بدیلی دارد. به همین دلیل در قرآن کریم و روایات بسیار مورد توجه قرار گرفته است.

نظم، دارای گونه‌هایی است که نظم غایی از شاخص‌ترین آنهاست و تکیه‌گاه برهان نظم نیز، بیش از هر چیز، نظم غایی است. از برهان نظم تقریرهای مختلفی عرضه شده که تقریر آن براساس حساب احتمالات، رایج‌ترین آنهاست. گاهی این برهان بر پایه اصل سنخیت تبیین شده است. نتیجه برهان براساس حساب احتمالات، یقین عقلی (در مقیاس عقل فطری و عمومی) است و نتیجه آن بر پایه اصل سنخیت، یقین فلسفی است.

بر تقریر برهان نظم براساس حساب احتمالات اشکالاتی وارد شده است. در نوشتار حاضر، پس از بیان پیشینه برهان نظم، تعریف و اقسام نظم، تقریر برهان

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵.

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم

بر پایه حساب احتمالات تبیین و به اشکالاتی که بر آن وارد شده، پاسخ داده شده است، چنان که تقریر آن بر پایه اصل سنخیت نیز نقل و بررسی شده است.

کلید واژه: برهان نظم، نظم غایی، نظم فاعلی، حساب احتمالات، اصل سنخیت.

مقدمه

برای شناخت خداوند، راه‌های گوناگونی وجود دارد، تا آنجا که گفته شده است: «الطریق الی الله بعدد انفاس الخلاق». راه‌های خداشناسی سرانجام به سه راه اصلی بازمی‌گردند که عبارتند از: راه تفکر و خردورزی، راه ادراک و شهود درونی و راه وحی و الهام. راه نخست شالوده دو راه دیگر است، زیرا بدون معیار و شاخص استوار عقلی نمی‌توان مطمئن بود که آنچه شهود کرده است، حقیقت الوهی است نه محصول توهم و تخیل یا صورت‌گری نیروهای غیر الوهی که می‌توانند در ذهن و نفس انسان تأثیر بگذارند. از سوی دیگر ضرورت و حقانیت وحی نیز بدون مبانی و موازین استوار عقلی ممکن نیست. از این رو رسالت پیامبران الهی: این بوده است که دفینه‌های خرد انسان‌ها را استخراج کنند تا با تفکر در آیات آفاقی و انفسی، خدا را بشناسند و به پاس نعمت‌های بی‌کرائش او را ستایش و پرستش نمایند.^۱

راه‌های فکری و استدلالی خداشناسی بسیار است که در طول تاریخ الهیات، توسط فلاسفه الهی و متکلمان دینی بیان شده است. یکی از راه‌های فکری خداشناسی، که برای عموم انسان‌ها قابل فهم و هضم است، تفکر در پدیده‌های الهی عالم طبیعت، اعم از زمینی و آسمانی و جان‌دار و بی‌جان است که شامل وجود خود انسان نیز می‌باشد و در اصطلاح از آنها به آیات آفاقی و انفسی تعبیر می‌شود.^۲ از آنجا که تفکر در مفاهیم و مسائل انتزاعی و نامحسوس برای کسانی که از ورزیدگی فکری و منطقی برخوردار نیستند - و اکثریت افراد این گونه‌اند - ممکن نیست، پیمودن راه تفکر فلسفی برای خداشناسی اکثریت افراد بشر ممکن

نخواهد بود. اما پیمودن راه تفکر در جهان طبیعت، که انسان از طریق مشاهده حسی آن را درک می‌کند، برای آنان ممکن است. بدین جهت است که پیامبران الهی: برای هدایت انسان‌ها در مسیر خداشناسی، بیشتر از این راه بهره گرفته‌اند. امیرالمؤمنین^۷ پس از بیان این مطلب که پیامبران الهی: مأموریت داشتند تا عقول انسان‌ها را برانگیزند تا راه خداشناسی را بیمایند، یادآور شده است که آنان نشانه‌های قدرت خداوند را به انسان‌ها نشان می‌دادند، یعنی از آسمان برافراشته بر بالای سر آنان، زمین گسترده زیر پای آنان، وسایل معیشت و زندگی، مرگ و فنا و رخدادهای پی در پی در عالم طبیعت، نشانه‌های الهی را به آنان گوشزد می‌کردند (نهج البلاغه، خطبه ۱).

تفکر و تعقل در جهان طبیعت از جنبه‌های گوناگون می‌تواند راهنمای بشر در مسیر خداشناسی باشد. از این که پدیده‌های عالم طبیعت حادث‌اند، و از نظر عقل آنچه حادث است، نیازمند محدث است و به حکم امتناع تسلسل، موجودات حادث باید به موجود قدیم منتهی و متکی باشند، «برهان حدوث» شکل گرفته است، که طریق مشهور متکلمان اسلامی بوده است. و از آن جهت که در جهان طبیعت پدیده حرکت وجود دارد و به حکم عقل، حرکت، محرک می‌خواهد و به حکم امتناع تسلسل باید محرک‌های متحرک به محرک غیرمتحرک منتهی شوند «برهان حرکت» شکل گرفته است، که ارسطو و جمعی از حکمای الهی بدان تمسک جسته‌اند. و از آنجا که عالم طبیعت به دلیل این که در معرض تغییر و تحول و زوال و فناست، وجودش از خودش نیست، بلکه وام‌دار غیر خود می‌باشد، پس باید موجودی باشد که وجودش از خودش بوده و وام‌دار غیر خود نباشد، از این مقدمات «برهان امکان و وجوب» شکل گرفته است که البته تقریرهای گوناگونی دارد و آنچه مورد اشاره واقع شد ساده‌ترین تقریر آن است. از آنجا که جهان طبیعت از نظم و اتقان شگرفی برخوردار است - نظم و اتقانی که عالمان طبیعت گوشه‌ها و جلوه‌هایی از آن را کشف کرده و هم‌چنان

می‌کوشند تا به جلوه‌های دیگری از آن پی ببرند - با تکیه بر این حکم عقلی که تحقق چنین نظم و اتقان شگرفی بدون این که پدیدآورنده آن از درجه بالایی از علم، قدرت و حکمت برخوردار باشد، محال است، «برهان نظم» یا «اتقان صنع» نمودار گردیده است.

اتقان صنع، برهان غایت‌شناختی، برهان علت‌غایی، برهان حکمت و تدبیر، برهان عنایت، نام‌های دیگر برهان نظم است.^۳

۱. پیشینه برهان نظم

برهان نظم در الهیات غربی

برهان نظم در فلسفه و الهیات سابقه‌ای دیرینه دارد؛ سابقه برهان نظم یا اتقان صنع در آثار و متون فلسفی غرب به «تیمائوس» افلاطون باز می‌گردد. همچنین آخرین برهان از برهان‌های پنج‌گانه توماس آکویناس بر اثبات وجود خدا می‌باشد. در دوره‌های اخیر یکی از معروف‌ترین شروح برهان نظم را در کتاب «الهیات طبیعی» یا شواهد وجود و صفات الهی از پدیده‌های طبیعت (۱۸۰۲ میلادی) اثر ویلیام پیلی^۴ (پالی) می‌یابیم. امروزه روایت نوگفته‌ای از این برهان اغلب در آثار متکلمان اعتدالی (لیبرالی) پروتستان و آثار فلسفی محققان کاتولیک دیده می‌شود (هیگک، ۱۳۷۲، ص ۵۹ و ایان باربور، ۱۳۹۳، ص ۴۱۷).

در زمان‌های قدیم هم، با آگاهی بسیار محدودی که درباره انواع کثیر نظم‌ها و طرح‌ها در عالم طبیعت در دسترس بوده، بسیاری از متفکران وجود نظم در امور عالم را برهان قاطعی بر وجود خدا می‌دانستند، اما پس از شروع انقلاب علمی در قرون شانزدهم و هفدهم، توسط مراجع استادانه‌تری به یافته‌های علمی به عنوان اساسی برای این استنتاج دیده می‌شود که باید وجود یا قدرتی الهی موجود باشد که نظم پیچیده طبیعت را سازمان دهد و هدایت و رهبری کند. در روزگار ما، کوشش‌های گوناگونی شده تا نشان داده شود که اکتشافات

حیرت آور رازهای طبیعت به وسیله دانشمندان معاصر، این برهان را تقویت کرده است که نوعی هدایت آگاهانه و حاکی از عقل برای طرح و نقشه جهان وجود دارد.

لکنت دونویی^۵ در کتاب «سرنوشت بشر»^۶ اظهار داشته که روابط پیچیده‌ای که در «شیمی آلی» راجع به ظهور نشو و نمای موجودات زنده و تاریخ تطور نباتات و حیوانات یافته شده است، حاکی از طرح و نقشه‌ای است که نمی‌تواند به تصادف رخ داده باشد (پاپ کین و استرول، ۱۳۸۹، ص ۲۱۰-۲۱۱).

دیوید هیوم و نقد برهان نظم

دیوید هیوم^۷، در تمام عمر خویش با بحث درباره اعتبار ادله گوناگونی که مفاد آنها اثبات هستی یک موجود الهی است سر و کار داشت. وی در نخستین یادداشت‌ها و نامه‌های خود، مکرر این مسأله را عرضه می‌کرد و عیوب یا نقایصی را که در دلایل نویسندگان مختلف دینی می‌یافت، ذکر می‌نمود. یکی از برهان‌هایی که وی مورد انتقاد شدید قرار داده، برهان نظم است و این شاید به دلیل رواج برهان نظم در آن دوران بوده است. وی در این باره در حدود بیست و پنج سال متناوب کار کرد و کتاب مشهور خود «محاورات درباره دین طبیعی» را به انجام رساند. بعضی از دوستانش اصرار داشتند که او را از تألیف این کتاب منصرف سازند و وادارند که آنچه نوشته را از میان ببرد، زیرا می‌اندیشید که انتشار آن مطالب، موجب اتهام او به بددینی شود. هیوم مدتی دراز، آن را کنار گذاشت، اما سپس هنگامی که می‌دانست مرگش نزدیک است، آن نوشته را تکمیل کرد و ترتیبی برای انتشار آنها بعد از مرگ خود داد. ابتدا سعی کرد دوست نزدیک خود، آدام اسمیت اقتصاددان را وادار کند که آن را پس از درگذشت وی به چاپ برساند، اما اسمیت به این امر مایل نبود، زیرا از نتایج آن برای خویشتن باک داشت و درست در نمی‌یافت که انتشار چنین مطالب فتنه‌انگیزی چه به دست خواهد داد. همچنین مدیر چاپخانه‌ای که دوست دیوید

هیوم بود، انتشار آن کتاب را نپذیرفت. سرانجام برادرزاده وی، که فیلسوفی اسکاتلندی بود و ظاهراً چیزی نداشت که از دست بدهد، آن اثر را سه سال پس از مرگ هیوم به طور بی نام منتشر کرد (پاپ کین و استرول، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱).

نقدهای هیوم بر برهان نظم در اندیشه متکلمان مسیحی در این باره تأثیر گذاشت و تقریرهای جدیدی از برهان نظم ارائه گردید. روایتی از برهان علت غایی (برهان نظم) که مورد رد و نقض هیوم است، جهان ماشین وار نیوتنی را در نظر دارد که مدبری بیرونی، همانند ساعت و ساعت ساز دارد. روایت‌های جدید این برهان، جهان را جهانی متکامل می‌انگارد که مبدأ نظمش درونی است و بیشتر شبیه یک موجود زنده است تا یک ماشین؛ ولی مسأله‌ای که در این روایت‌ها مطرح است این است که در نهایت، اساس چنین نظم و ساماندهی چیست؟ (ایان باربور، ۱۳۹۳، ص ۹۱).

نقدهای هیوم پس از طرح نظریه تکامل زیستی داروین مقبولیت و رواج بیشتری یافت. روایت سنتی برهان نظم آسیب پذیرتر گردید. تکیه گاه این برهان، سازگاری ساختمان بدن و اندام‌های موجودات زنده با وظایف مفیدشان بود، حال این سازگاری و مطابقت با پیش کشیدن انتخاب قابل تحلیل و تفسیر بود، بی آن که وجود طرح یا تدبیر پیش اندیشیده‌ای را ایجاب کند (همان، ص ۱۱۱).

برخی از دانشمندان و متکلمان مسیحی، با قبول وارد بودن نقد داروینی بر روایت سنتی برهان نظم، تقریر نوینی از آن ارائه کردند. آنان به جای آن که مفهوم طرح و تدبیر را در ارگانیسم خاص یک موجود زنده مطرح کنند، بر کل جریان تکامل اطلاق کردند. ظهور تکاملی من حیث المجموع، طرح و تدبیری در بر دارد و در جهت جریانی که آگاهی و منش اخلاقی پدید می‌آید، پیش می‌رود، و این دو با قول به حرکت اتفافی تبیین پذیر نیست. بنابراین، داروین برهان اتقان صنع را ابطال نکرده است، بلکه فقط روایت ساعت ساز و ساعت این برهان را رد کرده است، ولی همان گونه که هاکسلی (طرفدار سرسخت داروین

و داروینیسیم) نیز پی برده است، هنوز می توان به نفع جهت داری جریان حیات، دلایلی اقامه کرد (ایان باربور، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳، ص ۱۶۳ و ص ۴۲۲-۴۲۵).

رویکرد دیگری که در این باره مطرح شده، رویکرد تجددطلبان بود. نظر بیشتر آنان این بود که فعالیت آفرینش گرانه الهی بیرون از عالم نیست، بلکه درونی و جاری و مستمر است. اخص صفات خداوند همان حلول در طبیعت است، نه تنزه و تعالی از طبیعت. از نظر آنان یک روح لاهوتی یگانه در همه جهان سریان دارد. آنان به مقام خدایی رساندن جریان تکاملی تمایل داشتند و آن را منبع فیض و سرچشمه ارتقاء می دانستند (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷).

برهان نظم در الهیات اسلامی

سررشته برهان نظم یا اتقان صنع در الهیات اسلامی به قرآن کریم بازمی گردد. در آیات بسیاری از قرآن کریم به تفکر و تدبر در نظام آفرینش برای خداشناسی تشویق و ترغیب شده است. گردش شب و روز، حرکت نظام مند خورشید و ماه، مراحل مختلف پیدایش انسان و تحولات طبیعی در زندگی او، تأثیر نظام مند پدیده های طبیعی در پیدایش شرایط حیات، ویژگی های شگفت آور گیاهان و جانوران مختلف، که در آیات بسیاری درباره آنها سخن به میان آمده، همه بیان گر جایگاه برهان نظم و اتقان صنع در قرآن کریم است.

در احادیث اسلامی نیز بر شناخت خداوند از طریق تفکر و تدبر در نظام عالم و شگفتی های آن تأکید شده است. در خطبه های توحیدی نهج البلاغه نمونه های بسیاری از این روش یافت می شود. چنان که توحید مفضل که بیان گر استدلال های امام صادق^۷ در رد عقیده زنادقه و اثبات وجود آفریدگار علیم و حکیم است نیز، نمونه ای روشن از اهتمام به برهان نظم و اتقان صنع در سخنان آموزگاران معصوم کلام اسلامی است.

با الهام گیری از قرآن کریم و روایات پیشوایان معصوم، عالمان اسلامی، یعنی مفسران قرآن کریم، شارحان احادیث، فلاسفه و متکلمان، به شیوه های

متفاوت در این باره بحث و پژوهش کرده‌اند. متکلمان اسلامی در مقام اثبات وجود خداوند بیشتر از برهان حدوث بهره گرفته‌اند و یکی از براهین آنان بر اثبات علم خداوند، احکام و اتقان جهان طبیعت بوده است. با این حال برخی از آنان در بحث مربوط به اثبات وجود خدا نیز براساس نظم و اتقان استدلال کرده‌اند. شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ق) گفته است: «اگر [از نظر عقل] جایز باشد که عالم با نظم و اتقانی که دارد، بدون آفریدگار پدید آمده باشد، باید پیدایش آنچه در مراتب پایین تری از نظم و اتقان است، بدون پدیدآورنده به طریق اولی جایز باشد. بنابراین، باید وجود کتابی بدون نویسنده، خانه‌ای بدون سازنده، تصویری استوار بدون تصویرگر روا باشد، در حالی که عقل این امور را جایز نمی‌شمارد، پس پیدایش جهان بدون آفریدگار نیز محال است» (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۲۹۹).

فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶ق) برهان نظم را این گونه تقریر کرده است: «برای کسی که در عالم تدبیر کند، آشکار می‌گردد که عالم بر وجه اصلح و اصوب و ترتیب افضل و اتقن بنا گردیده است و عقل صریح حکم می‌کند که وقوع چیزی با این ویژگی جز به تدبیر فاعل حکیم و دانا نخواهد بود. پس این طریق بر وجود خداوند دلالت می‌کند» (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳۳). وی در ادامه از علوم تجربی بسیاری مانند: علم تشریح بدن انسان (فیزیولوژی)، علم النفس (روان‌شناسی)، شناخت عجایب احوال حیوانات (جانورشناسی)، شناخت عجایب احوال نبات (گیاه‌شناسی) یاد کرده است که می‌توانند راهنمای انسان در این باره باشند. وی سپس یادآور شده که هیچ کتابی همانند قرآن، به این طریق خداشناسی اهتمام نوزیده است (همان، ص ۲۳۳-۲۳۶؛ نیز ر.ک: فخر رازی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۸۸).

فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱ق) در این باره گفته است: «در آفاق و انفس دلایل آشکاری بر وجود، یگانگی و دیگر صفات خداوند وجود دارد و در قرآن

کریم به نمونه‌هایی از آن اشاره شده است.» وی در ادامه نمونه‌هایی از آیات را که به مطالعه طبیعت و خلقت انسان و جهان دعوت کرده بازگو کرده است (فیض کاشانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶-۲۹).

سید عبدالله شبر (متوفی ۱۲۴۲ق) نیز در اثبات وجود خدا همین روش را برگزیده است (شبر، ۱۳۸۶، ص ۱۹-۲۳).

در آثار کلامی معاصر نیز برهان نظم در کنار دیگر براهین اثبات وجود خدا مورد اهتمام واقع شده است، که کتاب «محاضرات فی الالهیات» از آن جمله است.^۸

فلاسفه اسلامی، اگر چه از طریق نظم و اتقان صنع بر اثبات وجود خدا استدلال نکرده‌اند، ولی در بحث از افعال الهی و این که جهان بر پایه نظام احسن طراحی و آفریده شده است، پس از بیان برهان عقلی بر این مطلب که بر پایه روش لمی استوار است، به بحث تفصیلی بر پایه روش اُنّی پرداخته و با ذکر شواهدی از نظام شگفت‌انگیز جهان در فلکیات، جمادات، نباتات، حیوانات و انسان، اتقان صنع را تبیین کرده‌اند.^۹ علامه طباطبایی؛ از فیلسوفان اسلامی معاصر، در غیر آثار فلسفی خود، از طریق نظم جهان بر وجود خداوند استدلال کرده است.^{۱۰} شهید مطهری؛ مطالعه عالم طبیعت را یکی از راه‌های خداشناسی دانسته که دارای سه شعبه است:

از طریق تشکیلات و نظاماتی که در ساختمان جهان به کار رفته است؛
از طریق هدایت و راهنمایی مرموزی که موجودات در مسیر خویش می‌بینند؛
از طریق حدوث و پیدایش عالم (طباطبایی و مطهری، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۲۹؛ مطهری، ۱۳۹۱، ص ۴۴-۴۷).

ایشان خداشناسی از طریق مطالعه عالم طبیعت را راه علمی یا شبه علمی نامیده است.

شهید مطهری؛ درباره جایگاه این روش در قرآن کریم گفته است: قرآن

کریم این راه‌های سه‌گانه را یادآور شده و فرموده است: (سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى. الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى. وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) (اعلیٰ/۳-۱) «الذی خلق» به راه خلقت و حدوث اشاره دارد، «فسوی، و الذی قدر» به راه نظم اشاره دارد و «فهدی» ناظر به راه هدایت است (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۴۵-۴۶، نقل به مضمون). آیاتی که از تقدیر الهی در جهان سخن گفته است، ناظر به برهان نظم است، زیرا تقدیر و اندازه‌گیری یعنی یک نوع حساب‌گری و نظم در مخلوقات وجود دارد که از آن به حکیمانه بودن خلقت تعبیر می‌کنیم. اصطلاح «اتقان صنع» که نام دیگر برهان نظم است نیز مورد اشاره قرآن است: (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمِدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ) (نمل/۸۸)؛ یعنی مصنوعات عالم متقن می‌باشد (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۶۰، نقل به مضمون).

پس مسأله اتقان صنع مربوط به ساختمان موجودات است. این ساختمان با یک تشکیلات و انتظاماتی آفریده شده که اگر عالم واقعاً یک ماشین می‌بود باز بر وجود خالق و سازنده این ماشین دلالت می‌کرد (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸).

۲. تعریف و اقسام نظم

نظم در لغت به «تألیف» تعریف شده و به نخ کشیدن دانه‌های مروارید از مصادیق آن به شمار آمده است (الجوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۵۰۴؛ فیروزآبادی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۱۴، ص ۲۹۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۳۴). نظم در اصطلاح ادبی عبارت است از تألیف کلمات و جملات با رعایت ترتیب معانی و متناسب با دلالت‌هایی که مقتضای عقل است. نظم طبیعی، در اصطلاح منطق، عبارت است از انتقال از موضوع مطلوب به حد وسط، و از حد وسط به محمول مطلوب تا نتیجه به دست آید، چنان که در شکل اول قیاس اقترانی این گونه است (جرجانی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۷).

برای نظم در الهیات و در باب برهان نظم تعریف‌هایی ارائه شده است:

۱. اگر بگوییم گروهی از عناصر به نحو خاصی منظم شده‌اند، به این معنی است که چنان با هم ربط متقابل دارند که انگاره‌ها الگوی معینی را می‌سازند. این الگوی معین گونه‌های متفاوتی می‌تواند داشته باشد. هنگامی که عناصر مختلف، الگویی می‌سازند که از درک آن لذت می‌بریم، می‌توانیم از نظم زیبایی شناختی یا استحسانی سخن بگوییم. هنگامی که در نحوهٔ رخداد بعضی عناصر در مجاورت زمانی - مکانی، انتظام‌های مشخصی باشد، می‌توانیم از نظم علی سخن بگوییم. مشخصهٔ عمدهٔ نظام هدف‌مند (غایی) این است که مفهوم روندها و ساختارهایی را که به نحوی با هم تناسب یافته‌اند که نتیجهٔ خاصی را به بار می‌آورند، پیش می‌کشد (ادواردز، ۱۳۸۸، ص ۷۹-۸۰).

۲. معنی نظمی که می‌گوییم در خلقت هست، یعنی این عالم از روی تصادف به وجود نیامده است. تصادف یعنی بی‌علت، اما بی‌علت گاهی به معنی نداشتن علت فاعلی است و گاهی به معنی نداشتن علت غایی (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۶۱).

۳. نظم، ناظر به هماهنگی بین چند عنصر یا عضو است و هماهنگی که در مقابل هرج است، مفهومی آشکار دارد. هماهنگی همواره بین چند امر در ارتباط با یک هدف و غرض است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۲).

۴. نظم یک نوع رابطهٔ هماهنگ میان اجزاء یک مجموعه برای تحقق یافتن هدف مشخصی است، به گونه‌ای که هر جزئی از اجزاء مجموعه، مکمل دیگری بوده و فقدان هر یک سبب می‌شود که مجموعه، هدف خاص و اثر مطلوب را از دست بدهد (سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۳).

تعدد، هماهنگی و علیت، مفاهیم مؤثر و دخیل در پدیدهٔ نظم می‌باشند. بنابراین در تعریف نظم می‌توان گفت: «نظم عبارت است از ارتباط هماهنگ میان دو یا چند چیز بر پایهٔ اصل علیت». این ارتباط گاهی میان اجزاء یک پدیدهٔ مرکب است، مانند ارتباط میان اجزاء تشکیل دهندهٔ بدن انسان یا یک درخت، یا اجزاء تشکیل دهندهٔ یکی از اعضاء بدن انسان یا حیوان، مانند دستگاه بینایی یا

شنوایی و غیره در پدیده‌های طبیعی؛ و گاهی میان دو پدیده مرکب و دارای حیاتی جداگانه است، مانند ارتباط میان بخش‌ها یا دستگاه‌های یک کارگاه یا کارخانه تولیدی در مصنوعات بشری و یا ارتباط میان بخش‌ها و دستگاه‌های مختلف یک فرد از انسان یا حیوان و یا ارتباط میان هوا، خاک، آب و نور در فراهم شدن زمینه برای رویش و رشد یک گیاه، و یا ارتباط میان جنین و مادر، و نظایر آن. می‌توان نظم در اجزاء یک پدیده مرکب را نظم درونی و نظم در دستگاه‌ها، دو فرد از دو نوع یا دو جنس از جاندار یا بی‌جان را نظم بیرونی نامید. در تحقق پدیده نظم علل چهارگانه مادی، صوری، فاعلی و غایی نقش دارند. علت مادی نظم، عناصر یا اجزاء یا اشیائی است که قابل و پذیرای ارتباط هماهنگ (نظم) می‌باشند. علت صوری، نظم پدیده مرکب یا وضعیت ویژه‌ای است که از ارتباط هماهنگ عناصر یا اجزاء یا اشیاء مختلف با یکدیگر حاصل می‌شود. علت فاعلی نظم، موجودی است که عامل پیدایش ارتباط هماهنگ میان عناصر، اجزاء یا اشیاء مختلف است. و علت غایی نظم، فایده و نتیجه‌ای است که بر پدیده‌ها و وضعیت حاصل از نظم مترتب می‌شود. از نظم به لحاظ فاعل آن به «نظم فاعلی یا علی» و به لحاظ غایت آن به «نظم غایی» تعبیر شده است. چنان که می‌توان با توجه به علت صوری آن، از «نظم صوری» نیز سخن گفت. روشن است که نظم‌های سه گانه مزبور جهات مختلف یک واقعیت‌اند و ما به ازاء مستقل ندارند، بلکه دارای منشأ انتزاع جداگانه‌اند؛ چرا که هم نظم و هم علت از مفاهیم فلسفی‌اند که ما به ازاء مستقل نداشته، اما از واقعیت خارجی انتزاع می‌شوند.

اتقان و احکام

لغت‌شناسان، اتقان را به احکام تعریف کرده‌اند.^{۱۱} چنان که گاهی عکس آن نیز انجام شده است.^{۱۲} احکام، برگرفته از حکم به معنای منع به انگیزه اصلاح و جلوگیری از فساد است. لگام حیوان را بدان جهت «حکمه» نامیده‌اند که او را از

حرکتی که به مصلحت نیست منع می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۲۷۷؛ فیروزآبادی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۸۷؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۶). بنابراین، فعل متقن و محکم آن است که استوار و خلل‌ناپذیر است.

تعریف‌هایی که متکلمان اسلامی از فعل محکم و متقن ارائه کرده‌اند سه دسته است:

۱. فعل محکم آن است که دارای ترتیب شگفت‌آور و تألیف لطیف است؛^{۱۳}
۲. فعل محکم آن است که خواص و منافی را در بر دارد^{۱۴} و به عبارت دیگر فعلی است که در بردارنده مصلحت و منفعت است (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۸؛ حمصی رازی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۹)؛
۳. فعل محکم آن است که هم دارای نظم استوار، دقیق و لطیف است و هم دارای مصلحت و منفعت است.^{۱۵}

دو ویژگی مزبور ملازم یکدیگر نیستند و یکی از آن دو می‌تواند بدون دیگری تحقق یابد، یعنی ممکن است فعلی که از اجزاء مختلف تشکیل می‌شود، از نظر توازن و تناسب اجزاء، متقن و محکم باشد، ولی دارای منفعت و مصلحت ویژه و مهمی نباشد، مانند این که دوزنده‌ای چند تکه پارچه را، که اندازه یکسانی دارند، با دقت تمام به یکدیگر بدوزد، ولی فایده معقولی، که از دوختن پارچه مقصود است، نداشته باشد. چنان که ممکن است همان پارچه‌ها را به گونه‌ای به یکدیگر بدوزد که دارای فایده معقولی باشد، ولی از نظر اندازه و دوخت، متوازی و متناسب نباشد. فرض سوم این است که دوختن چند تکه پارچه به یکدیگر هر دو ویژگی مزبور را دارا باشد.

روایت شده است هنگامی که پیامبر اکرم برای قبر سعد بن معاذ لحد می‌ساخت، درزهای آن را با ملات می‌گرفت. پس از آن که روی قبر را با خاک پوشاند، فرمود: می‌دانم که این قبر در آینده فرو خواهد ریخت [و بر محکم

کاری آن نتیجه‌ای مترتب نیست]، اما خداوند بنده‌ای را دوست دارد که وقتی کاری را انجام می‌دهد آن را محکم نماید (شبر، ۱۴۱۵ق، ص ۸۵ به نقل از شیخ صدوق، ۱۳۷۶). براساس این روایت، پیامبر اکرم احکام فعل از نظر صورت را از احکام آن از نظر غایت و غرض جدا کرده است. این که انسان در کاری که انجام می‌دهد دقت نماید و آن را به گونه‌ای انجام دهد که استوار و خلل‌ناپذیر باشد، پسندیده است، خواه دارای غایت و غرض حکیمانه‌ای باشد یا نباشد.

۳. نظم صوری و غایی در برهان نظم

از دیدگاه الهیون، عالم طبیعت هم نظم صوری دارد، و هم نظم غایی، و این دو از هم جدا نیستند، ولی سخن در این است که در مقام استدلال بر وجود یا صفات خداوند، می‌توان هر یک از آن دو را جداگانه مورد توجه قرار داد. در آیات و روایات و نیز کلمات عالمان اسلامی بر وجود و صفات خداوند از دو طریق استدلال شده است، ولی استدلال از طریق نظم غایی بیشتر از استدلال از طریق نظم صوری است. نکته مهم این است که در اصل دلالت فعل بر آگاهی، اراده و انتخاب فاعل، میان دو فرض مزبور تفاوتی وجود ندارد، زیرا از نظر عقل سلیم، هم توازن و تناسب اجزاء تشکیل دهنده یک پدیده مرکب بر دانایی، اراده و انتخاب‌گری فاعل آن دلالت می‌کند و هم فایده معقول و مطلوب داشتن آن. البته هرگاه فعلی دارای هر دو ویژگی باشد، دلالتش بر دانایی، اراده و انتخاب‌گری فاعل آشکارتر خواهد بود. از این رو، می‌توان برهان نظم را دو گونه تقریر کرد: یکی براساس غایت‌مندی موجودات عالم طبیعت (نظم غایی) و دیگری با توجه به توازن و تناسب اجزاء تشکیل دهنده موجودات؛ هر چند از فایده معقول آنها آگاهی نداشته باشیم. از باب مثال ما نمی‌دانیم که فلان کهکشان، یا فلان ستاره یا سیاره در فلان کهکشان، چه فایده معقولی برای انسان یا دیگر موجودات زنده دارد، اما نظم و ترتیب و قانون حاکم بر آنها را می‌دانیم.

نظم و قانون‌مندی آنها برای داوری خرد به این که پدیدآورنده‌ای دانا، توانا و مختار دارند کافی است. این جنبه از اتقان و نظم را می‌توان «نظم صوری» نامید. بنابراین برهان نظم دو گونه است:

۱. برهان نظم غایی؛

۲. برهان نظم صوری.

در کتاب «خدا در فلسفه» در این باره آمده است: «بعضی برهان‌های اثبات وجود خدا هستند که بر انواع دیگری از نظم - جز نظم هدف‌مند - بنا شده‌اند. گاه ادعا می‌شود که ما برای تبیین نظم و انتظامی که در عملکرد منظومه شمسی هست باید به وجود یک آفریننده هوشمند قائل شویم. در این مورد، پای نظم علی در میان است. برهان‌هایی نظیر این‌ها، از برهان‌های مبنی بر نظم هدف‌مند غالباً تمایز روشنی ندارند» (ادواردز، ۱۳۸۸، ص ۸۲).

در آیات قرآن، روایات و تعابیر عالمان اسلامی نیز نمونه‌هایی از استدلال به نظم صوری بر وجود یا صفات خداوند یافت می‌شود. قرآن کریم از نظم حاکم بر خورشید، ماه، روز و شب به عنوان نشانه‌هایی از وجود یا علم و قدرت خداوند یاد کرده است: (وَ الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ. لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) (یس/۳۸-۴۰)؛ [از نشانه‌های خدا] خورشید است که پیوسته به سوی قرارگاهش در حرکت است، این تقدیر خداوند دانا و تواناست. و برای ماه منزل‌هایی قرار دادیم (هنگامی که این منازل را طی کرد) سرانجام به صورت شاخه کهنه (قوس شکل و زرد رنگ) خرما درمی‌آید. نه خورشید را سزاست که به ماه رسد و نه شب بر روز پیشی گیرد. و هر یک در مسیر خود شناورند.

در این آیات، از نظم حاکم بر حرکت خورشید و ماه و گردش شب و روز، به عنوان نشانه‌هایی از قدرت و دانایی خداوند، یاد شده است، و از این که چه

فوایدی بر آنها مترتب می‌گردد سخنی به میان نیامده است.

امیرالمؤمنین(ع) فرموده است: «یکی از شواهد خلق بر وجود خالق متعال، آفرینش آسمان‌هاست که بدون داشتن ستون و تکیه‌گاه، استوار و برقرار می‌باشند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲). این کلام از آیه کریمه (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) (رعد/۲)، الهام گرفته شده و ناظر به نظم صوری حاکم بر آسمان‌هاست.

امام صادق(ع) در احتجاج با یکی از زنادقه فرموده‌اند: «آیا نمی‌بینی که خورشید و ماه و شب و روز، هر یک جایگاه ویژه‌ای دارد... آسمان برافراشته و زمین گسترده است، نه آسمان بر زمین فرو می‌افتد و نه زمین بر بالای آسمان‌ها می‌رود. آنها در جایگاه و نظمی که دارند مجبورند، و نمی‌توانند از آن سر باز زنند، پس قدرتی برتر از آنها چنین نظمی را بر آنها حاکم کرده است» (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۲۹۵؛ مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۱-۵۲).

از هشام بن حکم سؤال شد: پروردگارت را به چه چیز شناختی؟ در پاسخ گفت: به خودم که نزدیک‌ترین چیزها به من است، زیرا من خود را دارای ابعاض مجتمع و اجزاء به هم پیوسته و با ترکیب آشکار و ساختی استوار می‌یابم که دارای گونه‌هایی از تصویر و طرح است... و از نظر عقل، تألیف بدون مؤلف و صورت بدون صورت‌گر محال است، پس برای وجود من آفریننده و صورت‌گری وجود دارد که صفاتی مخالف با صفات انسان (ترکیب، تغییر و...) دارد (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۲۸۹؛ مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۹-۵۰).

شیخ صدوق؛ نیز از وجود نظم و اتقان عالم بر وجود خدا استدلال کرده و گفته است: «اگر جایز باشد که عالم، با چنین اتقانی که دارد، بدون پدیدآورنده پدید آمده باشد، پیدایش چیزی که از نظر نظم و اتقان در سطح نازل‌تری قرار دارد، بدون پدید آورنده، به طریق اولی جایز خواهد بود. پس وجود کتاب بدون نویسنده و ساختمان بدون سازنده و صورتی محکم بدون صورت‌گر جایز خواهد

بود، در حالی که چنین فرضی از نظر عقل باطل است، پس پیدایش نظم و اتقان جهان نیز بدون پدیدآورنده [ای دانا و توانا] باطل است (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۲۹۹).

علامه طباطبایی؛ گفته است: «غریزه واقع‌بینی انسان هرگز نمی‌پذیرد که در نظام هستی، این همه اشیاء خود به خود از راه اتفاق به وجود آمده باشد و نظمی که در هستی است سرسری و بدون حساب پیدا شده باشد. در صورتی که وجدان انسان چنین اتفاقی را در چند آجر پاره‌ای که به طور منظم روی هم چیده شده باشد نمی‌پذیرد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۴-۶۵).

استدلال به نظم فاعلی ناتمام است

از طریق نظم فاعلی (فاعل طبیعی) نمی‌توان بر وجود فاعل دانا، توانا و مختار برای جهان طبیعت استدلال کرد، زیرا معنای نظم فاعلی این است که پدیده طبیعی فاعل طبیعی دارد، و چون در فاعل طبیعی تسلسل محال نیست، می‌توان سلسله‌ای نامتناهی از فاعل‌های طبیعی را فرض کرد که علل پیدایش پدیده‌های طبیعی بوده‌اند. شهید مطهری؛ در این باره گفته است: «نظمی که در برهان نظم به کار می‌رود، نظم ناشی از علت غایی است، نه نظم ناشی از علت فاعلی. نظم ناشی از علت فاعلی جز این نیست که هر معلول و اثری، فاعل و مؤثر لازم دارد. این نظم دلیل بر وجود خدا نیست، ولی نظم ناشی از علت غایی به این معنی است که وضعی در معلول وجود دارد که حکایت می‌کند که در ناحیه علت، انتخاب وجود داشته است، یعنی علت می‌توانسته است معلول را به شکل‌های مختلفی پدید آورد، ولی تنها یک شکل از سوی علت انتخاب شده است، زیرا این شکل خاص، مقصود او را تأمین می‌کرده است. پس ناچار باید علت دارای آگاهی و اراده بوده باشد، یعنی هدف را می‌دانسته و تحقق آن هدف را از طریق این وضع اراده کرده است. حال یا خود علت دارای چنین علم و اراده‌ای بوده و یا تحت تسخیر علتی دانا و مرید قرار داشته است» (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۷۹-۸۰).

مادیون، منکر نظم علی و معلولی نیستند و نمی‌گویند عالم خود به خود، یعنی بدون علت به وجود آمده است، آنان به اصل علیت معتقدند. اما آنچه منکر هستند، نظم ناشی از علت غایی است. آنان علت غایی و نظم ناشی از آن را منکرند و وقتی از تضاد سخن می‌گویند، مقصودشان انکار نظم غایی است، یعنی انکار این که نظم منتهی به غایت و نتیجه‌ی خاص آگاهانه بوده و انتخاب شده است، اما از نظر الهی، بدون در نظر گرفتن نظم مربوط به علت غایی، جهان تفسیر معقولی نخواهد داشت.

کمک علم به خداشناسی نیز از همین راه است، زیرا علم از وجود نظام‌هایی طبیعی پرده برمی‌دارد، و عقل این نظام‌ها را تحلیل کرده و بر این اساس که نظم غایی محصول آگاهی و انتخاب است، وجود خدا را اثبات می‌کند (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۶۰-۶۱). خدمات علوم به توحید از این راه بود که علوم تا حدود زیادی در دل طبیعت راه یافت و تا هر کجا که رفت بیش از پیش به نظم دقیق ساختمان اشیاء و رابطه‌ی تشکیلات داخلی اشیاء با یک سلسله هدف‌های پیش‌بینی شده پی برد. به عبارت دیگر علوم هر اندازه که بیشتر به راز درونی اشیاء پی برد بیش‌تر به مسخر بودن طبیعت و به خود واگذار نبودن آن اذعان کرد. هدف قرآن هم از دعوت به مطالعه‌ی حسی و تجربی طبیعت از نظر خداشناسی این است که به مخلوق و مسخر بودن طبیعت و این که قوه‌ای ما فوق طبیعی، طبیعت و قوای آن را اداره و تدبیر می‌کند، پی ببریم و ایمان پیدا کنیم (طباطبایی و مطهری، ۱۳۸۸، ج ۵، مقدمه، ص ۲۹).

اگر بخواهیم براساس نظام فاعلی در باب علیت به وجود خداوند استدلال کنیم، باید مراد از علت فاعلی، اصطلاح فلسفی آن باشد، که به معنی اعطا کننده وجود معلول است، نه علت فاعلی در اصطلاح علم تجربی و طبیعی که به معنی شرط و معد برای پیدایش معلول است. «نظام فاعلی علت و معلول می‌تواند در مسائل توحید مورد استفاده قرار گیرد، ولی به مفهوم فلسفی علت و معلول نه به

مفهوم علمی آن. مفهوم علمی علت و معلول، عبارت است از رابطه و پیوستگی وجودی حوادث زمانی که به طور متوالی یکدیگر را تعقیب می کنند و در متن زمان پشت سر یکدیگر قرار گرفته اند. اما مفهوم فلسفی آن از یک تحلیل عقلی سرچشمه می گیرد که هر حادثه به دلیل علائم امکان، «ممکن» شناخته می شود و به دلیل نیاز ذاتی ممکن به علت حدوداً و بقائاً، وجود علتی مقارن و هم زمان و محیط بر او کشف می شود، سپس آن علت مقارن در میان دو فرض «ممکن» و «واجب» قرار می گیرد و بنابر فرض ممکن بودن، به دلیل امتناع تسلسل در علل مقارنه، وجود واجب در رأس سلسله اثبات می گردد.

از نظر فلسفه، عللی که علوم آنها را «علل» می شناسند معدّاتند، نه علل. به عبارت دیگر مجرا می باشند، نه ایجاد کننده و آفریننده. در این گونه علل، تسلسل - یعنی رشته بی نهایت - به هیچ وجه امتناع ندارد. [لذا از طریق نظم علی و معلولی در باب علت فاعلی به اصطلاح علمی آن، نمی توان وجود خدا را اثبات کرد] (همان، ص ۳۰-۳۱).

روشن است که اثبات وجود خدا از طریق علت فاعلی، به اصطلاح فلسفی آن، برهان دیگری غیر از برهان نظم است. بنابراین در برهان نظم باید بر نظم غایی یا صوری تکیه کرد و از وجود نظم غایی یا صوری در عالم طبیعت، وجود فاعل فراطبیعی برای جهان را اثبات کرد.

۴. قانون احتمالات و برهان نظم

یکی از قوانین مربوط به حساب احتمالات این است که احتمال وقوع هر حادثه ای عدد کسری است که صورت آن تعداد موفقیت (حادثه مطلوب) و مخرج آن تعداد امکان (حوادث ممکن) را نشان می دهد. مثلاً اگر در کیسه ای هفت گلوله باشد که سه گلوله سفید و چهار گلوله سیاه است و این گلوله ها از نظر اندازه و شکل و سایر خصوصیات یکسان باشند، به گونه ای که به طور

یکسان لمس شوند و با چشمان بسته دست خود را وارد کیسه کنیم و یک گلوله را بیرون آوریم، احتمال این که آن گلوله سفید باشد، سه هفتم و احتمال این که سیاه باشد، چهارم هفتم است. اگر تمام گلوله‌ها سفید باشند، احتمال این که گلوله‌ای که بیرون می‌آوریم سفید باشد، هفت هفتم، یعنی مساوی با یک است. و از آن جا که در بین گلوله‌های مزبور، گلوله قرمز وجود ندارد، احتمال این که گلوله‌ای که بیرون می‌آوریم قرمز باشد، صفر هفتم یعنی صفر است. بنابراین احتمال وقوع حوادث قطعی الوقوع، یک و احتمال حوادث ممتنع الوقوع، صفر و احتمال حوادث ممکن الوقوع بین یک و صفر است، یعنی از یک کم‌تر و از صفر بیش‌تر است (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۷۲).

در مورد این که احتمال وقوع حوادث ممکن به سوی یک گرایش دارد یا به سوی صفر، به نسبت حوادث موفق یا مطلوب به حوادث ممکن (نسبت صورت کسر به مخرج آن) بستگی دارد. به عنوان مثال اگر گلوله‌های سفید ۱۰ و گلوله‌های سیاه ۹۰ باشد، و ما بخواهیم در هر بار که دست خود را داخل کیسه می‌بریم گلوله سفید بیرون بیاید، ده صدم مساوی با یک دهم است. ولی اگر بخواهیم گلوله‌ای که بیرون می‌آید سیاه باشد، نود صدم مساوی با نه دهم است. بنابراین احتمال بیرون آمدن گلوله‌ای سفید به سوی صفر گرایش بیشتری دارد و احتمال بیرون آمدن گلوله‌ای سیاه عکس آن است.

اکنون اگر پدیده‌ای که وقوع احتمالی آن مورد نظر است، دارای اجزاء اندک بوده و کیفیت ترکیب هم ساده باشد و اثری که بر آن مترتب می‌گردد هم اهمیت چندانی نداشته باشد، احتمال وقوع تصادفی بودن آن به سوی یک گرایش دارد، ولی اگر اجزاء آن بسیار و کیفیت ترکیب، پیچیده و اثر مترتب بر آن هم مهم باشد، احتمال وقوع تصادفی آن به سوی صفر گرایش خواهد داشت. از باب مثال: اگر کسی که سواد ندارد و حروف الفبا را نمی‌شناسد، پشت یک ماشین تحریر بنشیند، احتمال این که حرف «ب» را ابتدا بزند، یک سی و دوم است (یک حرف از ۳۲ حرف الفبا). اما احتمال این که حرف «ب» را بزند و

پشت سر آن حرف «ن» را بزند، یک سی و دوم ضرب در یک سی و دوم است، یعنی تقریباً یک هزارم است.^{۱۶} یعنی احتمال خیلی ضعیف است و احتمال این که پشت سر آن دو، حرف «ی» را بزند، یک سی و دوم ضرب در یک سی و دوم ضرب در یک سی و دوم، یعنی تقریباً یک سی و دو هزارم است. و احتمال این که این آدم بی سواد همان طور که روی ماشین تحریر انگشت می زند شعر:

«بنی آدم اعضای یکدیگرند
که در آفرینش ز یک گوهرند»

را تایپ کند به قدری ضعیف است که عقل عرفی آن را محال می داند، ولی از نظر عقل ریاضی محال نیست. اما عدد احتمالی آن به سمت صفر میل کرده است. مسلماً احتمال این که فرد بی سواد مزبور با فشار دادن دکمه های ماشین تایپ گلستان سعدی را تایپ کند، عقل عرفی امتناع آن را بدیهی می داند، لیکن از نظر ریاضی باز هم به صفر نمی رسد، ولی گرایش آن به سوی صفر خیلی بیشتر خواهد بود (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۷۳).

اکنون اگر به جهان طبیعت بنگریم و در پدیده های آن تأمل کنیم، خواهیم یافت که نظم حاکم بر آن در همه عرصه ها (جمادات، نباتات، حیوانات و انسان) خیره کننده و شگفت آور است و کثرت شرایط و پیچیدگی نظم و آثار مهم آن به قدری شگفت آور است که احتمال پیدایش آن از روی تصادف و اتفاق به مراتب از احتمال تألیف کتاب گلستان یا بوستان سعدی توسط انسانی بی سواد ضعیف تر و باور نکردنی تر است. پدیده حیات یکی از شگفت انگیزترین پدیده های طبیعت است. «برای به وجود آمدن حیات در روی کره زمین آن قدر اوضاع و احوال مساعد لازم است که محال است تصور نمود این اوضاع و احوال بر سبیل تصادف و اتفاق با یکدیگر جور آمده باشند و ناگزیر باید معتقد بود که در طبیعت قوه مدرکه خارجی وجود دارد که در جریان این امور نظارت می کند» (کرسی، ۱۳۵۹، ص ۱۵).

اگر با حساب احتمالات، تصادفات را برای حصول یک عمل طبیعی، به عنوان نمونه پیدایش یک ذره پروتئین از عناصر اولیه اش در نظر بگیریم و عمر

زمین را سه بیلیون سال فرض کنیم خواهیم دید که این زمان برای حصول این عمل کافی نیست. فقط با قبول یک نیروی هدایت کننده که با اراده و مشیت عمل می کند می توانیم کیفیت حصول هماهنگی را از تصادف و عدم انتظام بفهمیم (مونسما، ۱۳۹۳، ص ۱۸۷).

سه عنصر اصلی یعنی هیدروژن، اکسیژن و کربن مواد اولیه اجسام زنده را تشکیل می دهند و مقداری ازت و کمی از عناصر دیگر نیز با سه عنصر فوق ترکیب یافته اند. در جسم ساده ترین و کوچک ترین حیوانات میلیون ها از اتم های عناصر مزبور وجود دارد که به نسبت ها و اشکال خاصی با هم ترکیب یافته اند و اگر با حساب احتمالات امکان تصادف و ترکیب این عناصر را حساب کنیم، خواهیم دید که نتیجه به قدری کوچک است که می توان گفت صفر است. حال عالی ترین حیوانات را در نظر بگیریم، یعنی حیوانی که می خواهد قوانین طبیعی را عوض کند و یا در آنها مداخله نماید؛ آیا ممکن است که این موجود تصادفاً از ترکیب خود به خود عناصر به وجود آمده باشد؟ (همان، ص ۱۷۹).

یقین حاصل از برهان نظم

یقین حاصل از برهان نظم، یقین عقلی است و اعتبار عقلی دارد، نه یقین روان شناختی حاصل از هیجانان و انفعالات روانی که ارزش عقلی ندارد. مقصود از عقل در این جا، عقل سلیم عادی و عمومی بشر است که در قضاوت های معرفتی خود به احتمال مخالف ضعیف اعتنا نمی کند، نه عقل نازک اندیش ریاضی و فلسفی که از هیچ گونه احتمال مخالفی نمی گذرد و تا احتمال خلاف به صفر نرسد، حکم قطعی نخواهد کرد. درباره باورهای دینی نیز به یقینی بیش از یقین حاصل برای عقل سلیم عادی و عمومی لازم نیست. می توان این امر را با یقین حاصل از متواترات مقایسه کرد، زیرا در متواترات از نظر عقل فلسفی احتمال خلاف به صفر نمی رسد، ولی آن احتمال به قدری ضعیف است که مورد اعتنای عقلای بشر واقع نمی شود.

«از نظر فلسفی کسی نمی‌تواند احتمال تصادف را رد کند، ولی کسی هم که از نظر فلسفی این احتمال را می‌دهد یقین دارد که مطلب از این قرار نیست. یقین در این مسأله را می‌توان با یقین در خبر متواتر مقایسه کرد. در خبر یک نفر - بدون هیچ‌گونه قرینه‌ای - احتمال دروغ و اشتباه وجود دارد. وقتی یک نفر دیگر همانند او نیز همان خبر را بدهد، احتمال کم‌تر می‌شود، هر اندازه تعداد خبر دهندگان بیشتر شود، احتمال کاهش می‌یابد، ولی به صفر نمی‌رسد، ولی احتمال به سوی صفر میل می‌کند و عقلاً به آن اعتنایی ندارند. در برهان نظم هم همین گونه است، یعنی احتمال این که علت معلولی که دارای نظم و پیچیدگی است، فاقد شعور و آگاهی است، به کلی منتفی نیست، ولی به قدری ضعیف است که به آن اعتنا نمی‌شود و به خلاف آن یقین حاصل می‌شود. از باب مثال اگر کسی بگوید پدیدآورنده گلستان سعدی فردی بی‌سواد بوده و حرکات ناآگاهانه دست او سبب پیدایش آن شده، به کلی منتفی نیست، ولی به قدری ضعیف است که کسی به آن اعتنا نمی‌کند و به خلاف آن یقین دارد» (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۷۴-۷۵). «احتمال تصادف در این گونه موارد به شکل یک کسر از عددهایی که ما می‌شناسیم از قبیل یکصدم، یکهزارم، یک میلیونیم، یک میلیاردم و غیره نیست، بلکه به صورت کسر از یک عددی است که در وهم ما نمی‌گنجد، همچون این که فرض کنیم عدد ۱ را رسم کنیم و در طرف راست آن آنقدر صفر بگذاریم که به کره ماه برسد، احتمال تصادف در این گونه موارد از قبیل یک احتمال در مقابل این عدد غیر قابل تصور از احتمالات است، ولی به هر حال همین اندازه احتمال هست... ما این گونه احتمالات را که فقط با یک نیروی عظیم ریاضی می‌توانیم وجود آنها را کشف کنیم، نه این که در وجدان خود چنین احتمالاتی را احساس نماییم، درباره هر مؤلف و نویسنده‌ای می‌توانیم بدهیم... کسانی که بشر را به خداشناسی از راه مطالعه کتاب خلقت سوق داده‌اند، خواسته‌اند بشر همان اندازه به علم و حکمت صانع متعال مطمئن شود که از روی آثار سعدی و بوعلی و صاحب جواهر به مقامات ادبی و فلسفی و

فقهی آنها مطمئن می‌شود» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۶۱-۶۲).

پاسخ به چند اشکال

اشکال اول

حساب احتمالات، احتمال وقوع تصادفی و اتفاقی یک مجموعه را گرچه به سوی صفر میل می‌دهد، اما هرگز به صفر نمی‌رساند و به همین دلیل تنها برای اطمینان عرفی و یقین روان‌شناختی مفید است و هیچ‌گاه یقین علمی به همراه نمی‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۴).

پاسخ

اگر چه از نظر عقل فلسفی و ریاضی، احتمال وقوع تصادفی نظم صوری و غایی (مصنوعی که دارای احکام و اتقان است) به صفر نمی‌رسد، ولی از نظر عقل سلیم عادی و همگانی به صفر می‌رسد و وقوع تصادفی آن محال به شمار می‌رود. این یقین ریشه عقلی داشته و نشأت گرفته از احساسات و هیجانات نفسانی (یقین روان‌شناختی) که ارزش علمی ندارد، نیست. همان‌گونه که احکام عقل تجربی با این که به مرز یقین فلسفی نمی‌رسد، ارزش علمی دارد. «مقصود از عقل در این سلسله مباحث [عقل و دین] خصوص عقل تجربی محض که در فلسفه و کلام براهین نظری خود را نشان می‌دهد نیست، بلکه گستره آن «عقل تجربی» را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد، «عقل نیمه تجریدی» را که عهده‌دار ریاضیات است و «عقل ناب» را که از عهده عرفان نظری برمی‌آید نیز در بر می‌گیرد... محصول معرفتی عقل در ساحت‌های مختلف دانش تجربی و ریاضی و کلامی و فلسفی و عرفانی، در صورتی به حریم بحث حاضر وارد می‌شود که یا از سنخ قطع و یقین باشد و یا مفید طمأنینه و اطمینان عقلایی باشد... بر این پایه منظور از عقل همانا علم و طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض یا تجریدی صرف تا تلفیقی از تجربی و تجریدی حاصل شده باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۵-۲۶).

نکته دیگر این است که یقین، مقول به تشکیک است و شدت و ضعف می‌پذیرد، مانند شهود که مراتب و درجات متفاوتی دارد، به عنوان نمونه جزم و یقینی که در ریاضیات به دست می‌آید، در علوم تجربی حاصل نمی‌شود. در علوم تجربی اگر استقراء و مشاهدات در یک قیاس خفی با مقدمه‌ای عقلی به این مضمون که «امر اتفاقی نمی‌تواند دائمی و اکثری باشد» ضمیمه شد، بدل به امری یقینی از سنخ مجربات می‌شود، اما قوت و شدت این یقین هرگز به سر حد یقین فراهم آمده از یک برهان فلسفی یا ریاضی نمی‌رسد (همان، ص ۲۶-۲۷).

از سوی دیگر یقین معتبر در عقاید دینی، همانا یقین عقلایی حاصل از عقل سلیم عادی و همگانی است و درجات بالای آن شرط کمال اعتقاد و ایمان است، نه شرط درستی و قبول، زیرا آیات و روایاتی که بشر را به پیروی از علم و یقین دعوت می‌کند و از پیروی از ظن و گمان بر حذر می‌دارد، عموم عقلای بشر و مکلفان را مد نظر دارند و به خواص (فلاسفه و ریاضی‌دانان و امثال آنان) اختصاص ندارد. «با این که جلو چنین احتمالی را منطقیاً نمی‌توانیم سد کنیم، شک نداریم که سعدی دارای ذوق شعری و ادبی، و بوعلی سینا دارای افکار فلسفی و طبی، و صاحب جواهر دارای ملکات فقهی بوده است. کسانی که بشر را به خداشناسی از راه مطالعه کتاب خلقت سوق داده‌اند، خواسته‌اند بشر همان اندازه به علم و حکمت صانع متعال مطمئن شود که از روی آثار سعدی و بوعلی و صاحب جواهر به مقامات ادبی و فلسفی و فقهی آنها مطمئن می‌شود» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۶۲؛ نیز ر.ک: مطهری، ۱۳۹۱، ص ۷۵-۷۶).

اشکال دوم

در صورتی که وجود مدبری حکیم به شیوه‌ای عقلی اثبات نشده باشد و احتمال وقوع تصادفی هیأت موجود برود، بین احتمال وقوع نظام موجود و یا نظام احسن با احتمال وقوع هر یک از حالت‌های ممکن و یا متصور و از جمله با احتمال وقوع بدترین و زشت‌ترین مجموعه تفاوتی نخواهد بود و از جهت احتمال، امتیازی بین هیچ یک از آنها با دیگری نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۴).

پاسخ

برابری احتمال وقوع هر یک از حالت‌های ممکن در صورتی است که فقط از جنبه کمی مورد نظر باشد، ولی اگر کیفیت را در نظر بگیریم، قطعاً میان احتمالات تفاوت روشنی وجود خواهد داشت. در این صورت، احتمال وقوع تصادفی بدترین هیأت، بسیار بیشتر از احتمال وقوع تصادفی بهترین هیأت (نظام احسن) خواهد بود، به گونه‌ای که احتمال وقوع تصادفی بدترین هیأت و ترکیب قریب به یک (تقریباً قطعی الوقوع) و احتمال وقوع تصادفی بهترین هیأت نزدیک به صفر (از نظر عقل سلیم عادی محال) است. روشن است که عنصر کیفیت در برهان نظم نقش اساسی دارد، بنابراین، نمی‌توان آن را نادیده گرفت، و صرفاً به ارزش کمی احتمال توجه کرد. این مطلب را می‌توان با مثال این گونه توضیح داد: اگر در کیسه‌ای ده مهره باشد که با شماره‌های یک تا ده شماره‌گذاری شده‌اند و بخواهیم به صورت تصادفی آنها را بیرون آوریم، از نظر کمی احتمال این که هر بار یکی از مهره‌ها بیرون آید، نسبت به همه آنها برابر است، ولی اگر به کیفیت هم توجه کنیم و مقصود این باشد که در نوبت اول شماره یک و در نوبت دوم شماره دو و همین‌طور تمام ده شماره به ترتیب بیرون آید، یک در برابر ده میلیارد است، در حالی که اگر ترتیب شماره‌ها مقصود نباشد احتمال بیرون آمده تمام ده شماره بسیار زیاد خواهد بود. بنابراین، با در نظر گرفتن کیفیت ترکیب و ترتیب میان اجزاء، هرگز احتمال وقوع تصادفی صورت‌های ممکن برابر نخواهد بود.

از مطالب یاد شده پاسخ یکی از اشکالات هیوم بر برهان نظم نیز روشن شد و آن این که: «اگر کسی چندین هزار قطعه کوچک آهن را به هوا پرتاب کند، این‌ها در سقوط خود نوعی شکل یا طرح را نشان می‌دهند که ما نمی‌گوییم مربوط به اصل نظم‌دهنده‌ای است، بلکه آن را بیشتر وابسته به اتفاق و تصادف می‌دانیم. به عقیده هیوم ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که جهانی که به جهان سازمان یافته موسوم است، نتیجه اتفاق و حادثه‌ای کورکورانه و بی‌اراده در عالم نباشد.»

(پاپ کین و استرول، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲).

از نظر عقل، احتمال وقوع تصادفی، شکل یا طرحی که کیفیت خاصی در آن ملحوظ نباشد، بسیار زیاد و احتمال وقوع تصادفی شکل یا طرحی که کیفیت خاصی در آن ملحوظ باشد، بسیار ضعیف است و مقایسه این دو با یکدیگر، درست نیست. شکل و طرحی که از سقوط قطعه‌های آهن حاصل می‌شود فاقد ارتباط ویژه میان اجزاء آن است و به ایجاد مصنوعی دقیق و حساب شده که غایت ویژه‌ای را به دنبال می‌کند نمی‌انجامد؛ به خلاف شکل یا طرحی که ارتباط خاصی میان اجزاء برقرار است و به غایت خاصی می‌انجامد، وقوع تصادفی چنین طرحی از نظر عقل سلیم بشری محال است.

اشکال سوم

حساب احتمالات ناظر به اوصاف حقیقی و واقعی پدیده نیست، بلکه از اعتبارهای ذهنی و عملی است و اگر حکایتی برای آن باشد، تنها در قیاس با مقدار امید و انتظار انسان بوده و کشفی حقیقی نسبت به جهان خارج ندارد. در مسائل فلسفی و الهی که متفکر در جست و جوی حقیقت به تفکر و تأمل می‌پردازد و به کم‌تر از یقین دل نمی‌بندد، استفاده از آن خطا است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۵).

پاسخ

در پاسخ اشکال اول یادآور شدیم که احتمال وقوع تصادفی نظم صوری و غایی (فعل دارای احکام و اتقان) از نظر عقل سلیم عادی محال است، یعنی عقل سلیم عادی به یقین می‌رسد و ضرورت عدم (امتناع) آن را کشف می‌کند. آری، برای عقل فلسفی و ریاضی چنین یقینی حاصل نخواهد شد، ولی این یقین شرط کمال در خداشناسی است، نه شرط لازم؛ توضیح آن در پاسخ اشکال اول بیان شد.

۵. برهان نظم و اصل سنخیت

شهید مطهری؛ پس از تبیین برهان نظم بر پایه حساب احتمالات، به تقریر آن بر پایه اصل سنخیت پرداخته و گفته است. «به حکم سنخیتی که لازم است میان اثر و مؤثر بوده باشد، امکان ندارد که از فاقد علم سخنان علمی و یا از کسی که فقط فقیه است، سخنان منظم فلسفی و ریاضی و ادبی و یا از کسی که فقط حکیم است، آثار فقهی یا ریاضی صادر شود. ما [براساس اصل سنخیت] شخص معین را عالم می‌دانیم، زیرا آثار گفتاری و نوشتاری او را دیده‌ایم. ما یکی را فقیه و دیگری را حکیم، سومی را ریاضی‌دان و چهارمی را ادیب می‌دانیم. برای این که از اولی سخنان و نوشته‌های فقهی و از دومی سخنان و نوشته‌های حکمی و از سومی ریاضی و از چهارمی ادبی شنیده و دیده‌ایم» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۴۱-۴۰ با اندکی تصرف در ترتیب مطالب).

ایشان در جای دیگر گفته است: «روی اصولی که علمای قدیم بیان می‌کنند، طور دیگری می‌شود این مطلب را ذکر کرد و آن این است: معلول همان‌طور که از اصل وجود علت حکایت می‌کند (یعنی حکایت می‌کند که من علتی دارم)، از صفات و خصوصیات علت هم تا حدودی حکایت می‌کند. مثلاً معلول، عظمت علت را نشان می‌دهد؛ عظمت معلول دلیل بر عظمت علت است، چون علت کوچک و حقیر و ناتوان و ضعیف نمی‌تواند معلول عظیم به وجود آورد. یکی از شؤون علت که معلول، آیت و جلوه او می‌شود، علم علت است. بشر چه دلیلی دارد بر این که حیوان ادراک و احساس دارد؟ ادراک و احساس حیوان که برای ما محسوس و مشهود نیست، جز این که ما فقط یک آثاری می‌بینیم، یعنی از اثر و معلول، به شأن علت، که علم و درک و احساس این حیوان باشد، پی می‌بریم. این خودش نوعی ایمان به غیب است. همین افرادی که می‌گویند ما جز به محسوسات ایمان نمی‌آوریم، اگر درست مدرکات خودشان را تحلیل کنند، می‌بینند نمی‌توانند از علم‌ها و اطلاعات آنها ایمان به غیب و نهان است. ما از

همین ظاهر و از همین شهادت، به آن غیب ایمان می آوریم. بلکه درباره انسان‌ها هم همین طور است؛ ما به چه دلیل می توانیم این احتمال را نفی کنیم که من بگویم من خودم را به طور مستقیم درک می کنم و به خودم علم حضوری دارم، اما از کجا که رفیقم هم جان داشته باشد؟ شاید رفیقم ماشین بسیار دقیقی است و وقتی من حرفی می زنم او بدون این که درک کند، جوابی می دهد. باز هم جز این که ما از همین آثار وجود، به این حالت معنوی او و صفت او علم داریم، چیز دیگری در کار نیست. صفات دیگری هم هست که این گونه است، مثل این که می گوئیم فلان کس آدم مهربانی است، فلان کس آدم با ایمانی است، فلان کس آدم خوبی است، فلان کس آدم قسی القلبی است؛ این‌ها همه صفات و شؤون است و ما این‌ها را از راه همین آثار درک می کنیم.

بنابراین معلول‌های عالم می توانند صفت علت خودشان را نشان بدهند؛ عظمت علت را نشان بدهند، علم علت را نشان بدهند. تعبیر «آیات» (نشانه‌ها، آیینه‌ها) هم که در قرآن کریم آمده است، همین است؛ می خواهد بفرماید مخلوقات آیینه پروردگارند؛ نه فقط آیینه وجودش، بلکه آیینه صفات پروردگار هم هستند، آیینه حکمت و قدرت و علم پروردگار» (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۸۵-۸۷).

ارزیابی

در بررسی این سخن باید دانست که اساساً اصل سنخیت در برهان نظم نقش و جایگاهی ندارد؛ نظم عبارت است از ارتباط هماهنگ میان اجزاء یا اشیاء مختلف در چهارچوب اصل علیت. حال اگر بخواهیم با استناد به اصل سنخیت ویژگی فاعل نظم را کشف کنیم، باید بگوئیم فاعل نظم دارای اجزایی است که میان آنها ارتباط هماهنگ علی و معلولی برقرار است. ولی این نتیجه‌ای نیست که الهیون از برهان نظم انتظار دارند. آنان در پی اثبات فاعلی آگاه و انتخاب‌گر برای نظم می‌باشند و برای دستیابی به این نتیجه باید لازمه عقلی نظم را در نظر

گرفت، یعنی این که نظم پدیده‌ای آگاهانه، حساب شده و انتخاب شده است. لازمهٔ مزبور که وجود فاعل آگاه، حساب‌گر و انتخاب‌گر را با خود همراه دارد، همان چیزی است که مطلوب و مقصود الهیون است، رسالت برهان نظم نیز بیش از این نیست. مطلوب دیگری باقی نمانده که در قلمرو برهان نظم قرار داشته باشد تا بخواهیم با استناد به اصل سنخیت آن را اثبات کنیم.

لازمهٔ نظم صوری و غایی، یعنی آگاهانه، حساب شده و انتخاب شده بودن نظم، همان‌گونه که شماری از فلاسفه و متکلمان اسلامی بیان کرده‌اند، حکم بدیهی عقل است.^{۱۷} منشأ این حکم بدیهی، درک وجدانی انسان در این باره است که انجام کار محکم و متقن بدون آگاهی، حساب‌گری و گزینش ممکن نیست. علاوه بر آن مشاهدهٔ کارهای دیگران نیز بیان‌گر همین حقیقت است. از سوی دیگر، بشر بودن فاعل نظم خصوصیتی ندارد، بنابراین هر جا نظم وجود داشته باشد، لوزم آگاهی و حساب‌گری در پیدایش آن روشن‌تر و قطعی‌تر خواهد بود.

مثال‌های شهید مطهری؛ نیز بر همین پایه قابل تحلیل و تبیین است. کشف ادراک و احساس در حیوانات و در انسان‌های دیگر بر این اساس است که انسان ادراک و احساس و آثار آن را در وجود خود می‌یابد و با استناد به اصل بدیهی «وحدت حکم الامثال»، وقتی همان آثار را در رفتار یا گفتار دیگران مشاهده می‌کند، وجود ادراک و احساس را در انسان‌های دیگر یا حیوانات کشف می‌کند. اما مثال کشف تخصص علمی افراد از آثار گفتاری یا نوشتاری آنان، مانند تخصص فقهی یا ادبی یا پزشکی یا فلسفی، از جنس دیگر است؛ زیرا در این جا فعل و اثر از مقولهٔ علم است و به حکم اصل سنخیت، اثر علمی، مؤثر علمی می‌خواهد، و اثر علمی خاص، مؤثر علمی خاص لازم دارد، پس فاعل اثر فقهی، فقیه و فاعل اثر ادبی، ادیب خواهد بود.

علوم تجربی و آگاهانه بودن نظم طبیعی

اگر هدف و غرض مترتب بر رفتارهای مختلف، امری است که آگاهی بر چگونگی تأمین و تحصیل آن، رشته‌های علوم مختلف تجربی را پدید می‌آورد، پس علم و آگاهی در متن رفتارهایی که برای وصول به آن انجام می‌گیرد حضور دارد و بدین ترتیب صفت علم برای مبدأ یا مبادی خاصی که پیدایش اشیاء هماهنگ و هدف‌مند به آنها استناد دارد، اثبات می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۱).

پی‌نوشت‌ها

۱. «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمُ بِالتَّبْلِيغِ وَ يُبَيِّرُوا لَهُمُ دِفَاتِنَ الْعُقُولِ وَ يُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدَرَةِ مِنْ سَفْفِ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٍ وَ مِهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ» نهج البلاغه، خطبه اول، فقره‌های ۳۶-۳۷.
۲. (سُنِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (فصلت/۵۳).

۳. ر.ک: کلیات فلسفه، ص ۲۰۹؛ خدا در فلسفه، ص ۸۰؛ علم و دین، ص ۲۵؛ توحید، ص ۴۴-۶۰؛ عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۵۲؛ فلسفه دین، ص ۵۸؛ الهیات در نهج البلاغه، ص ۹۱.

۴. William Paly (۱۷۴۳-۱۸۰۵م) فیلسوف و متکلم مسیحی.

5. Lecomte de Nouy

۶. Human Destiny این کتاب به همین نام توسط آقای عبدالله انتظام به فارسی ترجمه شده است. کتاب دیگری در این زمینه «راز آفرینش» تألیف کرسی موريسن، ترجمه آقای محمد سعیدی است.

۷. Devid Hume (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) فیلسوف، مورخ و ادیب اسکاتلندی.

۸. کتاب «محاضرات فی الالهيات» تلخیص کتاب «الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل» تألیف استاد آیت‌الله سبحانی است که نگارنده این سطور، آن را تلخیص کرده و از متون درسی حوزه‌های علمیه به شمار می‌رود.

۹. ر.ک: الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۱۱۷-۱۴۷.

۱۰. ر.ک: تعالیم اسلام، ص ۶۴-۶۵ و ص ۷۹؛ شیعه در اسلام، ص ۶۹-۷۱.

۱۱. أتقنت الشی؛ أحکمه. معجم المقاییس فی اللغة، ص ۱۷۲.

أتقن الأمر: أحکمه... القاموس المحيط، ص ۱۵۸.

- إتقان الأمر: إحكامه... *الصحاح*، ج ۲، ص ۱۵۳۴.
- أتقن الشيء: أحكمه؛ الإتقان الإحكام الأشياء.. *لسان العرب*، ج ۲، ص ۲۲۹.
۱۲. أحكمه: أتقنه... *القاموس المحيط*، ص ۳۰۹.
۱۳. المراد بالاحكام الترتيب العجيب و التأليف اللطيف. *المحصل*، ص ۲۴۱.
۱۴. انه تعالى فعل فعلا محكما، اي مستتبعا لخواص كثيره و منافع عظيمه.. *اللوامع الالهيه*، ص ۱۹۸.
۱۵. ان فعله تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل و مشتمل على الحكم و مصالح متكثره... شرح *المواقف*، ج ۸، ص ۶۵.
- المراد بالاحكام الترتيب العجيب و التأليف اللطيف المستجمع لخواص كثيره المشتمل على المنافع عظيمه. *اللوامع الالهيه*، ص ۱۹۸.
۱۶. يكي از قوانين احتمالات اين است كه وقوع دو حادثه به صورت پي در پي حاصل ضرب عدد احتمالي آنها است.
۱۷. الف - صريح العقل شاهد بأن وقوع الشيء على هذا الوجه لا يكون إلا بتدبير حكيم عالم. *المطالب العاليه*، ج ۱، ص ۲۳۳.
- ب - القول بأن من يفعل فعلا محكما فهو عالم، بديهى. *تلخيص المحصل*، ص ۲۸۰.
- ج - إن العلم باستلزام الفعل المحكم علم الفاعل بديهى. *قواعد المرام*، ص ۸۶.
- د - إن بديهيه العقل حاكمه بان أمثال ذلك لم يصدر الأعمن له علم و إن صدر فلا يمكن أن يتكرر منه مرة بعد اخرى. ارشاد الطالبين، ص ۱۹۵-۱۹۶؛ *اللوامع الالهيه*، ص ۱۹۸-۱۹۹.
- هـ - و العلم بأن همهمجون ذلك لا يصدر الأ عن العالم ضرورى، سيما إذا تكرر و تكثر و خفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز. شرح *المقاصد*، ج ۴، ص ۱۱۱.
- و - و لا شك فى دلالتة [اى دلالة الفعل المحكم] على علم الصانع. شرح *المواقف*، ج ۸، ص ۶۵-۶۶.
- ز - إن السبب الفاعلى لبدن الحيوان إما أن يكون أمرا عديم العلم و الادراك كالطباع و ما فى حكمها و إما أن يكون أمرا ذاعلم و ادراك. و الاول محال لشهاده كل فطره سليمة على أن فاعل هذا الترتيب العجيب و النظم المحكم يستحيل أن تكون قوة عدمية الشعور... *الاستفار الاربعة*، ج ۸، ص ۱۱۸.
- ح - حصول علم از ملاحظه اتقان و احكام مصنوع بر علم صانع، نزديك به ضرورى است. *گوهر مراد*، ص ۲۵۸.

منابع و مأخذ

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاييس اللغة*، قم، مكتبة الاعلام الاسلامى.
۲. ابن منظور (۱۴۱۰ق)، *لسان العرب*، چاپ اول، بيروت، دار صادر.
۳. ادواردز، پل (۱۳۸۸)، *خدا در فلسفه*، ترجمه بهاء الدين خرمشاهى، چاپ چهارم، تهران،

- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. ایچی، میرسید شریف (۱۳۲۵)، شرح المواقف، چاپ اول، قم، شریف الرضی.
۵. باریور، ایان (۱۳۹۳)، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ هشتم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. البحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۷. پاپ کین، ریچارد و استرول، آوروم (۱۳۸۹)، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران، حکمت.
۸. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، چاپ سوم، قم، شریف الرضی.
۹. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۶۸)، التعریفات، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تبیین براهین اثبات وجود خدا، چاپ اول، قم، اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چاپ اول، قم، اسراء.
۱۲. الجوهری، اسماعیل بن حمار (۱۴۱۰ق)، الصحاح، چاپ اول، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۳. حمصی رازی، محمود بن علی (۱۳۹۳)، المنقذ من التقليد، چاپ دوم، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ چهارم، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
۱۵. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۱)، محاضرات فی الاهیات، چاپ نهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. سیحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۲)، مدخل مسائل جدید در علم کلام، چاپ دوم، قم، مؤسسه امام صادق.
۱۷. شبر، سید عبدالله (۱۴۱۵ق)، تسلیة الفواد، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. شبر، سید عبدالله (۱۳۸۶)، حق الیقین فی معرفه اصول الدین، چاپ پنجم، تهران، دارالهدی.
۱۹. شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۹)، سفار اربعه، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، تعالیم اسلام، قم، بوستان کتاب.
۲۱. ----- (۱۳۷۹)، شیعیه در اسلام، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین و مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.
۲۳. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۹)، تلخیص المحصل، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۸)، المحصل، چاپ اول، قم، شریف الرضی.
۲۵. ----- (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیه من العلم الهی، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۹)، التفسیر الکبیر، ترجمه علی اصغر حلبی، چاپ پنجم، تهران، اساطیر.

۲۷. فیروزآبادی، مجدالدین (۱۳۸۰)، *قاموس المحيط*، چاپ اول، تهران، شیرازگان.
۲۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۸۱)، *علم الیقین فی اصول الدین*، ترجمه امیر سجادی خو، چاپ اول، تهران، به دید.
۲۹. کرسی، موریس (۱۳۵۹)، *راز آفرینش*، ترجمه محمد سعیدی، چاپ پنجم، آموزش انقلاب اسلامی.
۳۰. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
۳۱. مجلسی، محمد باقر (۱۳۷۹)، *بحار الانوار*، تهران، اسلامیة.
۳۲. محمد بن علی، ابن بابویه (۱۳۷۶)، *امالی*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، *توحید*، چاپ بیست و یکم، تهران، صدرا.
۳۴. مقداد بن عبدالله، فاضل مقداد (۱۳۷۸)، *اللوامع الالهیه*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۳۵. مونسما، کلور (۱۳۹۳)، *اثبات وجود خدا*، ترجمه احمد آرام، چاپ سوم، تهران، علمی فرهنگی.
۳۶. هیک، جان (۱۳۷۲)، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، ویراستار بهاء الدین خرمشاهی، چاپ اول، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.