

بررسی تقریر شهید مطهری از برهان نظم

zhrrst@gmail.com

pourroustae@yazd.ac.ir

زهرا پورروستائی اردکانی / سطح ۲ حوزه علمیه فاطمه الزهراء اردکان

جواد پورروستائی اردکانی / استادیار دانشگاه یزد

پذیرش: ۹۷/۰۳/۲۱

دریافت: ۹۶/۰۸/۱۷

چکیده

از مشهورترین ادله‌ای که اندیشمندان اسلامی از جمله شهید مطهری در مقام اثبات وجود خداوند اقامه کرده‌اند، برهان شبه‌فلسفی نظم است. شهید مطهری در تقریر این برهان، با تمسک به حساب احتمالات، نظم ناشی از علت غایی را اثبات می‌کند و آن را واسطه‌ی اثبات خدا برای جهان طبیعت قرار می‌دهد. به اعتقاد وی، نظم ناشی از علت فاعلی (صیغ این نوع نظم)، نمی‌تواند خدا را اثبات کند و تأکید می‌کند که برهان نظم به علت فاعلی مربوط نیست. وی ضمن انتقاد از بیان متکلمانۀ برهان نظم، بیانی حکیمانه از آن ارائه می‌دهد و با دقتی ویژه برهان هدایت را از برهان نظم جدا می‌کند. او تقریر برهان نظم را بر اساس اصول مورد قبول علمای قدیم نیز توضیح می‌دهد و آن را ناتمام می‌داند. در این پژوهش کوشیده‌ایم با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی برهان نظم از دیدگاه شهید مطهری بپردازیم تا با استناد به مبانی فکری آن استاد در مجموعه آثارش، برخی ابهام‌های مطرح در مقدمات، مبانی، تعاریف و تقریر وی را برطرف سازیم.

کلیدواژه‌ها: شهید مطهری، برهان نظم، اثبات خدا، نظم غایی، نظم فاعلی.

برهان نظم یکی از راه‌های شناخت خدا از طریق مخلوقات است. در این برهان از وجود نظم و نظام در جهان خلقت، ناظم مدیر و حکیم اثبات می‌شود. این برهان در کلام غرب و اسلامی پیشینه درازی دارد و به شیوه‌های مختلفی تقریر شده و اشکالات و شبهاتی درباره‌اش مطرح است. فلاسفه اسلامی نیز در بحث صفات خدا از جمله صفت حکمت و در مبحث اصل علیت غایی، به دلیل نظم اشاره کرده‌اند. برهان نظم به راه ساده و عمومی خداشناسی معروف است، ولی تقریرات گوناگون، اشکالات مطرح به هر تقریر و تلاش برای پاسخ به آن اشکالات، دامنه بحث را گسترده و آن را از سادگی خارج کرده است. شهید مطهری، متفکر بزرگ معاصر، توجهی ویژه به برهان نظم کرده و به شیوه حکما به بحث درباره آن پرداخته است. وی معتقد است برخی از اشکالات مطرح‌شده در این باره، اشکالاتی واردند که مربوط به بیان متکلمان و عوامانه برهان نظم هستند.

وی انواع نظم در جهان خلقت را بررسی کرده است؛ وجود نظم ناشی از اصل علیت غایی در جهان خلقت را به کمک قوانین علم احتمال اثبات، استدلال مخالفان آن را رد و از وجود این نوع نظم بر وجود خدا استدلال کرده است. وی اشتباه کسانی را که خواسته‌اند از صرف نظم ناشی از علت فاعلی بر وجود ناظم کل استدلال کنند، تذکر داده و با شرح ساختار معرفتی تقریر خویش، تبیین حکیمانه اصل علیت غایی و بیان رسالت برهان نظم، به اشکالات دیوید هیوم در پایان مقاله نهم *الهیات سفا، علل گرایش به مادینگری* و یادداشت‌های خویش پاسخ داده است. شهید مطهری تقریر برهان نظم بر اساس سنخیت بین اثر و مؤثر را تکمیل کرده و با الهام از قرآن کریم و اشاره *فخررازی*، به تفکیک برهان نظم از برهان هدایت پرداخته است. از آنجا که پرسش‌ها و ابهاماتی درباره مقدمات، مبانی، تعاریف و تقریر وی از برهان نظم و تفکیک آن از برهان هدایت مطرح است، این مقاله تلاش دارد با سیر در آثار این متفکر بزرگ، مقدمات، تعاریف و مبانی وی را درباره برهان نظم تشریح کند و تقریر ساده و بدون اشکال وی را ارائه دهد؛ همچنین علت تفکیک برهان نظم از برهان هدایت را از دیدگاه شهید مطهری توضیح دهد و به نکات برجسته پاسخ‌های وی به اشکالات مطرح درباره برهان نظم اشاره کند.

۱. ساختار معرفتی برهان نظم

شهید مطهری منابع شناخت را طبیعت، عقل (فطریات عقلی) و دل و ابزار شناخت را حواس، تعقل (استدلال) و تزکیه نفس می‌داند (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۶۵-۶۶). وی معتقد است انسان هم از راه طبیعت، هم از راه عقل و هم از راه دل می‌تواند به خداشناسی برسد (طباطبائی، ۱۳۸۷، الف، ج ۵، ص ۶۸).

برهان نظم، خداشناسی از راه طبیعت است. مسلم است که شناخت خدا از راه حواس و مشاهده مستقیم میسر نیست؛ زیرا آنچه به شناخت حسی درآید محدود است و نمی‌تواند خدا باشد. پس چگونه ذهن از شناخت طبیعت به شناخت ماورای طبیعت می‌رسد؟

از دیدگاه شهید مطهری ذهن انسان با دو قدرت تعمیم و تعمیق، شناخت حسی را به شناخت منطقی تبدیل می‌کند و دامنه شناخت را گسترش می‌دهد. تمثیل، استقرا و تجربه، شناخت حسی را تعمیم می‌دهند و استنباط،

شناخت حسی را تعمیق می‌بخشد (مطهری، ۱۳۸۹؛ مطهری، ۱۳۶۰). در تعمیم تمثیلی، ذهن یک شیء را مقیاس قرار می‌دهد و حکم آن را به شیء دیگر که با آن شباهت یا وجه مشترک دارد منتقل می‌کند. از نظر شهید مطهری تقریر عوامانه و متکلمانه برهان نظم از این طریق است؛ یعنی استدلال بر وجود صانع حکیم از طریق مقایسه طبیعت با مصنوعات بشری (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۶۴؛ مطهری ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۶۶). وی علاوه بر اینکه ارزش تمثیل را ظنی می‌داند، دو خدشه بر این استدلال وارد می‌کند:

۱. طبیعت با مصنوعات بشری شباهت کامل ندارد که بتوان از مقیاس قرار دادن مصنوعات بشری و تدبیر سازنده آن، صانع حکیم را برای جهان اثبات کرد. شهید مطهری درباره مثال معروف متکلمان که می‌گویند: «اگر در بیابانی به قصری مجهز برخورد کنید، شک نمی‌کنید که سازنده آن صنعتگری حکیم و شاعر بوده است» می‌گوید:

ممکن است یک نفر ملحد همین را دلیلی علیه شما بگیرد و بگوید چطور شما میان آن بیابان و ساختمان فرق می‌گذارید؟ بیابان هم که به قول شما صنع خدای علیم و حکیم است. مگر کوه‌ها، دریاها و خود آن بیابان صنع خدای علیم و حکیم نیست؟ پس چطور به اینجا که می‌رسید فرق می‌گذارید و می‌گویید این ساختمان خود به خود به وجود نیامده؟ معنای این فرق گذاشتن این است که غیر از این، خود به وجود آمده و این ساختمان است که صنع یک انسان است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۵۸).

۲. حتی اگر این استدلال پذیرفتنی باشد. حداکثر صانعی مانند انسان را برای جهان ثابت می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۶۶). انسان حکیم با ایجاد روابط مصنوعی بین اجزای طبیعت، خود را به هدف و کمالی می‌رساند و از خود رفع نقص می‌کند و خدا منزله است از این‌گونه حکمت و تدبیر! (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۳۲-۴۳۵؛ مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲). البته این مثال از یک نظر صحیح است که در ادامه توضیح داده می‌شود.

در تعمیم استقرایی، ذهن با مشاهده و مطالعه یک‌نواخت شماری از اجزاء حکم استقراشده از اجزای مورد بررسی را برای همه اجزا صادر می‌کند؛ مثلاً با استقرای اینکه زبان دویست هزار نفر در یک شهر سیصد هزار نفری، فارسی است، نتیجه گرفته شود که زبان همه افراد شهر، فارسی است. این نوع استدلال ارزش یقینی ندارد و نمی‌تواند در برهان نظم به کار گرفته شود (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۹۲).

در تعمیم تجربی، ذهن با مشاهده و آزمایش چند مورد جزئی و به دست آوردن خاصیت خود شیء، به کمک قیاس مخفی (تعقل)، نتیجه آزمون را به موارد آزمایش نشده تعمیم می‌دهد. تجربه ارزش یقینی دارد، ولی نمی‌توان از این طریق خدا را اثبات کرد؛ زیرا شرط تجربی بودن یک رابطه این است که هر دو طرف رابطه قابل احساس باشند؛ یعنی باید صد بار در حضور ما خالق یا خلق‌ها عالم را می‌ساختند و ما آنها را می‌دیدیم و سپس در مرتبه صد و یکم از دیدن عالم، به صانع حکیم بدون دیدن پی می‌بردیم! (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵؛ مطهری، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۵۹). بنابراین برهان نظم برهانی تجربی نیست، ولی مقدمه‌ای تجربی دارد که در ادامه بیان می‌شود.

شهید مطهری علاوه بر تعمیم و توسعه افقی، قدرت تدبر و تعمق و توسعه عمودی برای ذهن قایل است؛ یعنی ذهن انسان می‌تواند با تدبر در نشانه‌ها و آیاتی که از طریق حس و تجربه شناخته شده‌اند، چیز نامحسوس پشت‌سر آنها را استنباط (تعقل) کند (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۹۵). وی این نوع شناخت را شناخت غیرمستقیم یا شناخت آیه‌ای می‌نامد و معتقد است قسمت بسیاری از معلومات ما از عالم طبیعت از این طریق حاصل می‌شوند. (همان، ص ۸۳). برای نمونه، شناخت ما از جسم، شناخت حسی نیست، بلکه شناخت تعقلی آیه‌ای است. ما فقط اموری همچون رنگ، حجم، وزن، نرمی، درشتی، سردی و گرمی را که از خواص و عوارض جسم هستند حس می‌کنیم و عقل ما از روی این نشانه‌ها به طور غیرمستقیم، خود جسم را استنباط می‌کند؛ یعنی اگر جسم بی‌رنگ باشد که آن را نبینیم؛ هم‌دما با بدن ما باشد، به‌گونه‌ای که گرمی و سردی آن را لمس نکنیم؛ در جایی باشد که نیروی جاذبه زمین وجود نداشته باشد و سنگینی آن را حس نکنیم و به‌همین ترتیب سایر عوارض آن محسوس نباشند، ما نمی‌توانیم جسم را درک کنیم، چون خود جسم محسوس نیست، بلکه معقول است؛ ولی آن قدر مرز معقول و محسوس به یکدیگر نزدیک است که گمان می‌کنیم همه آنچه را درک می‌کنیم، محسوس است (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۸۴).

شناختی که از طریق حس و آزمایش و تجربه حاصل می‌شود به شناخت علمی و تجربی معروف است؛ شناختی که صرفاً از طریق تعقل و قیاس حاصل می‌شود و حس و تجربه در آن وجود ندارد به شناخت فلسفی معروف است و شهید مطهری از شناختی که از حس و تجربه به کمک تعقل (علاوه بر قیاس عقلی‌ای که در تجربه نهفته است) حاصل می‌شود، به شناخت شبه‌فلسفی تعبیر می‌کند و معتقد است برهان نظم و به‌طور کلی شناخت خدا از طریق مخلوقات، شناخت آیه‌ای و شبه‌فلسفی است (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۰).

۲. تعریف نظم

به نظر می‌رسد چهار نوع نظم را در بیانات شهید مطهری باید از هم تفکیک کرد. گرچه وی اشاره مستقیمی به این تفکیک نکرده، توجه نکردن به آن ممکن است ابهاماتی را در ذهن خواننده ایجاد کند: ۱. نظم فاعلی؛ ۲. نظم داخلی؛ ۳. نظم عملکرد موجودات؛ ۴. نظم غایی.

برای تبیین نظم فاعلی و نظم غایی، شهید مطهری علت فاعلی و علت غایی را با مثالی از مصنوعات بشری توضیح می‌دهد و معتقد است این نوع مثال‌ها نارسایند، ولی برای روشن شدن مطلب، گریزی از آنها نیست. اگر متنی را که با خودنویس روی صفحه کاغذ می‌نویسید در نظر بگیرید، کاغذ و جوهر علت مادی نوشته شماست، شکل حروف علت صوری، نیروی شما علت فاعلی و هدف شما از نوشتن (فرضاً آگاه کردن دیگری از منظور خود) علت غایی آن است (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۳).

۲-۱. نظم فاعلی خلقت

منظور از نظم فاعلی، رابطه‌ی علی و معلولی بین اشیاست؛ یعنی هر پدیده‌ای که در دنیا پیدا شود، حتماً علت دارد و آن علت هم خود پدیده‌ای است که علتی دارد و آن علت هم علتی و همین‌طور تا بی‌نهایت؛ یعنی یک سلسله‌ی علت و معلولی بسیار منظم، هر پدیده را به گذشته ربط می‌دهد. همچنین در این سلسله هر علتی، معلولی خاص دارد و همیشه یک‌سان عمل می‌کند. شهید مطهری از این نظم زنجیری که ناشی از علت فاعلی است، به نظم فاعلی تعبیر می‌کند و معتقد است هیچ عاقلی این نوع نظم را انکار نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۴).

۲-۲. نظم داخلی

منظور از نظم داخلی، هماهنگی و تناسب بین اجزا و اعضای تشکیل‌دهنده‌ی ساختمان موجودات و هماهنگی و توافق بین اجزای جهان برای رسیدن به هدف معین است؛ به‌گونه‌ای که اگر این نظم برهم خورد هدف تأمین نمی‌شود. در هر قسمت از جهان که مطالعه شود، شواهدی از این نوع نظم وجود دارد و هر درس‌ناخوانده‌ای به این نوع نظم اعتراف دارد؛ ولی اگر کسی با علوم تجربی آشنایی داشته باشد بیشتر به نظم دقیق ساختمان اشیا و رابطه‌ی تشکیلات داخلی اشیا و ارتباط اجزای جهان با یک سلسله هدف‌های پیش‌بینی‌شده پی می‌برد (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب، ج ۳، ص ۲۶۲؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۲۸ و ۷۴؛ مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۷؛ همو، ۱۳۸۸ هـ، ص ۶۶). برای نمونه می‌توان از هماهنگی بین اجزای ساختمان چشم نام برد که حتی اگر یک عصب یا پرده از آن وجود نداشته باشد، عمل دیدن محقق نمی‌شود همچنین می‌تواند به تناسب بین غذای موردنیاز بدن جانوران، دستگاه گوارش، شکل دندان‌ها و غذایی که در دسترس آنهاست اشاره کرد.

۲-۳. نظم عملکرد موجودات

در حرکات، طرز کار و راهیابی موجودات نیز، نظم و جریانی ویژه برقرار است. حرکات کرات آسمانی، لانه‌سازی بدون تعلیم، مهاجرت‌های دقیق انواع جانوران، ترمیم ساختمان بدن، تجدید عضو از دست‌رفته، و انطباق با محیط شواهد حیرت‌آوری برای وجود این نوع نظم در جهان هستند. (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۸۸).

۲-۴. نظم غایی خلقت

شهید مطهری معتقد است که نظم دیگری در جهان طبیعت وجود دارد که ناشی از علت غایی است. این نوع نظم، جدا از سه نوع نظم دیگر نیست، بلکه در آنها مستتر است. منظور از نظم غایی این است که در نظام فاعلی طبیعت، فاعل غایت‌مند است و برای رسیدن به غایت مطلوبش، از روی تدبیر و درک، طبق طرح و نقشه قبلی از میان نظم‌های فاعلی ممکن، نظم خاصی را ترتیب داده که منجر به نظم داخلی جهان شده است؛ یعنی غایت و نتیجه‌ای که ضرورتاً مترتب بر نظم داخلی است، از آغاز مورد توجه فاعل نظم داخلی بوده است و نظمی را ترتیب داده که وسیله رسیدن به آن باشد. نظم داخلی موجودات با در نظر گرفتن نظم غایی مستتر در آن (نظم داخلی ناشی از نظم

غایبی) همان نظمی است که قرآن از آن به اتقان صنع تعبیر می‌کند: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الْأَدَى أَلْفَنَ كُلِّ شَيْءٍ» (نمل: ۸۸)؛ و کوه‌ها را می‌بینی [و] می‌پنداری که آنها بی‌حرکت‌اند و حال آنکه آنها ابرآسا در حرکت‌اند. [این] صنعِ خدایی است که هر چیزی را در کمال استواری پدید آورده است.

از سوی دیگر خود طبیعتِ موجودات نیز غایت‌مند است و موجودات برای رسیدن به غایت مطلوبشان، از روی عقل و شعور (شعوری ما فوق شعور انسان) و طبق طرح و نقشه، از میان هزاران راه، راه مناسب را برای رسیدن به غایتشان بر می‌گزینند که این روند به حرکات منظم و عملکرد دقیق و حساب‌شده‌شان می‌انجامد. نظم عملکرد موجودات با در نظر گرفتن نظم غایی مستتر در آن (نظم عملکرد ناشی از نظم غایی) همان است که قرآن از آن تعبیر به هدایت می‌کند: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)؛ گفت: پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که درخور اوست داده، سپس آن را هدایت فرموده است.

بنابراین، منظور از نظم غایی این است که رابطه بین قوای طبیعت و هدف‌هایی که بر آن مترتب می‌شوند، تصادفی نیست، بلکه انتخاب طبیعت است؛ یعنی علاوه بر اینکه علت فاعلی (گذشته) طبیعت را به جلو می‌راند، علت غایی (آینده) آن را به جلو می‌کشاند (مطهری، ۱۳۸۶ الف، ج ۸ ص ۲۷۶؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۲۵۶ و ۱۱۰-۱۱۱؛ همو، ۱۳۸۸ ج ۸ ص ۴۵۴).

از نظر شهید مطهری، نظم ناشی از علت غایی که عبارۀ آخرای وجود طرح و نقشه قبلی برای شکل‌گیری نظام طبیعت و در مقابل تصادفی و اتفاقی بودن است، بدیهی عقل نیست؛ بلکه باید بر آن استدلال کرد (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۵۵۳؛ مطهری، ۱۳۸۶ الف، ج ۸ ص ۲۸۰). مادیون منکر این نوع نظم‌اند. آنان نظم داخلی موجودات را تنها ناشی از نظم فاعلی می‌دانند و معتقدند نظم فاعلی موجود، بدون توجه فاعل به غایت و بدون انتخاب فاعل و تصادفاً از میان نظم‌های ممکن شکل گرفته و منجر به نظم داخلی حیرت‌آور شده است. در واقع ایشان نظم حرکات و عملکرد دقیق و منظم موجودات را ناشی از نظم ماشینی و به اصطلاح مکانیسم موجودات می‌دانند (مطهری، ۱۳۸۸ ب، ج ۷، ص ۳۹۲؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۳).

۳. نظم فاعلی به خداشناسی راه نمی‌یابد

از منظر شهید مطهری نظم فاعلی همان ترتیب و پی‌درپی آمدن علت‌ها و معلول‌هاست و مجموعه عالم به هر صورت دیگری هم می‌بود دارای ترتیب و تعاقب می‌بود و نمی‌توان گفت این ترتیب چیزی است که الان در مجموعه عالم وجود دارد و ممکن بود وجود نداشته باشد تا وجود آن دلالت بر خدا کند. برای مثال اگر دانه‌های تسبیح را از یک تا ۱۰۰ شماره‌گذاری کنید، به هر صورت که این دانه‌ها را در بند بکشید دارای ترتیبی ویژه است. ترتیب‌ها در هر مجموعه فرق می‌کند، ولی هیچ مجموعه‌ای بی‌ترتیب نیست؛ اما صرف این ترتیب دلالت بر چیزی نمی‌کند. اکنون در نظام عالم، یک سلسله علت‌ها یک سلسله معلول‌ها را به وجود آورده‌اند. اگر این سلسله علل نمی‌بودند، یک سلسله علت‌های دیگر می‌بودند با یک سلسله معلول‌های دیگر که آن هم خودش نوعی نظم و ترتیب بود. بنابراین همان‌گونه که استدلال از شکل داشتن جسم به چیزی غلط است، چون جسم بدون شکل

ممکن نیست، ترتیب و نظم فاعلی عالم را نشانه وجود خدا دانستن نیز غلط است؛ چون عالم بدون این نوع نظم و ترتیب ممکن نیست (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۷۳-۴۷۶).

شهید مطهری به کسانی که می‌خواهند از طریق نظم فاعلی، ناظم کل را اثبات کنند انتقاد کرده و استدلال آنها را جز سپر انداختن در برابر مادیین چیزی نمی‌داند. از دیدگاه وی در نظام علی و معلولی که از بی‌نهایت سرچشمه گرفته و تا بی‌نهایت ادامه دارد، ناظم خود همین علت‌ها و معلول‌هاست که در بستر مکان و زمان پشت سر یکدیگر قرار گرفته‌اند و جایی برای ناظم اصلی یا فاعل کل وجود ندارد؛ مگر آنکه گفته شود منظور از خدا همین علت‌ها و معلول‌هاست و خدا همان طبیعت است! لذا یک‌سان عمل کردن طبیعت در همه جا، دلیل بر وحدت نوعی عناصر طبیعت است، نه دلیلی بر وجود خدا (مطهری، ۱۳۸۸، الف، ص ۶۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، الف، ج ۵، ص ۲۹-۳۲).

به نظر می‌رسد اثبات عدم نظم فاعلی برای مادیون، دلیل محکم‌تر و قانع‌کننده‌تری برای اثبات خدا باشد! برخی از دانشمندان علوم تجربی جدید که دربارهٔ اتم‌های رادیو اکتیو و... تحقیق کرده‌اند، منکر قانون علیت و نظم زنجیری شده‌اند و معتقد به دست تقدیر و مداخله غیب در جهان ذرات هستند. شهید مطهری در مقام رد این اعتقاد می‌گوید:

قانون علیت محصول تجربه نیست که با تجربه‌ای دیگر انکار شود؛ بلکه از شئون واقعیت مطلق و غیر قابل انکارست و فرضاً نظریهٔ دانشمندان جدید درست باشد و در جهان ذرات، عامل ماورای طبیعی دخالت داشته باشد، باز از قانون علیت خارج نیست.

وی با تأکید بر محال بودن دخالت مستقیم ماورای طبیعت در طبیعت می‌گوید:

ما در نظریات الهی خود مانند آن دسته از مدعیان فلسفه و غیرهم نیستیم که در مقام اثبات صانع کل و مبدأ کل در جستجوی استنشاها باشیم و هر جا که به نظر ما رسید استننا و خلاف عادتی صورت گرفته آن را با اراده ذات باری توجیه کنیم و دلیل بر وجود باری بگیریم... متکلمین غالباً هر جا که در مقام استدلال بر آمده‌اند مثل این است که طبیعت را شریک ذات باری می‌دانسته‌اند و فعل طبیعت را مستند به ذات باری نمی‌دانسته‌اند و از این جهت همواره در جستجوی موارد استثنایی بوده‌اند و چنین می‌پنداشته‌اند که با ابطال نظام مسلم موجودات باید وجود صانع کل را اثبات نمود؛ همچنان‌که تا آنجا که ما جست‌وجو کرده و اطلاعاتی به دست آورده‌ایم، جمیع فلاسفه اروپایی (الهی و مادی و شکاک) دارای همین نظریه بوده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۲۶-۲۳۷).

اکنون این پرسش مطرح است که چرا نظام فاعلی به کمک اصل استحالهٔ تسلسل نتواند خدا را اثبات کند؟ شهید مطهری در مقدمهٔ کتاب *توحید*، قبل از اینکه به براهین اثبات خدا بپردازد نکته‌ای را در باب خداشناسی یادآور می‌شود که توجه به آن در پاسخ به پرسش پیش‌گفته سودمند است:

از اول باید بدانیم اثباتی که می‌خواهیم هستی و نیستی آنها را اثبات کنیم دو گونه‌اند: یک وقت هست که ما در مقام اثبات موجودی از موجودها به عنوان یک جزء از اجزای عالم هستیم... و یک وقت هست که وقتی درباره اثبات وجود شیئی بحث می‌کنیم، آن شیء شیئی در کنار سایر اشیا نیست، بلکه آن شیء، اگر باشد، با همهٔ اشیا و در همهٔ اشیا هست، و اگر نباشد در هیچ‌جا وجود ندارد... اگر کسی در جست‌وجوی خدا باشد به عنوان اینکه

یک موجودی جدا از همه موجودات دیگر و در میان موجودات دیگر به نام خدا بخواهد پیدا کند و بگوید «سنگ هست؛ خاک هست؛ هوا هست؛ آب هست؛ گیاه هست؛ و در میان این موجودات موجود دیگری هم هست به نام خدا؛ فرقی این است که او به چشم دیده نمی‌شود، ولی اینها به چشم دیده می‌شوند»، اگر کسی مسئله را این‌گونه طرح کند، از اول اشتباه کرده؛ یعنی اصلاً خدا را خدا تصور نکرده. اگر خدایی در عالم وجود داشته باشد، او نمی‌تواند چنین وجود محدودی باشد در کنار سایر موجودات (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۶۱-۱۶۰).

پاسخ این پرسش مربوط به تفکیک علل طولی و علل عرضی در فلسفه است: عللی که علوم تجربی آنها را علت فاعلی می‌شناسد و در زمان واقع‌اند، از نظر فلسفه علل اعدادی و در عرض طبیعت قرار دارند و عللی که فلسفه آنها را علت فاعلی می‌شناسد، علت ایجادی‌اند و در طول طبیعت و در مرتبه‌ی عالی‌تر و ماورای آن قرار دارند. وجود این نوع علل با برهان عقلی ثابت می‌شود، نه با حس و تجربه (مطهری، ۱۳۸۸ ج، ۷، ص ۳۳۷؛ مطهری، ۱۳۸۶ الف، ص ۲۸۳). نظام فاعلی به مفهوم فلسفی به کمک اصل استحاله‌ی تسلسل می‌تواند خدا (علت نخستین) را اثبات کند؛ ولی نظام فاعلی به مفهوم علمی (علوم تجربی) نمی‌تواند خدا را اثبات کند؛ زیرا خدایی که در رأس سلسله نظام معادلات قرار گیرد، در عرض طبیعت قرار دارد و اصلاً خدا نیست! (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۳۰).

به اعتقاد شهید مطهری نظم عرضی طبیعت (نظام معادلات) سلسله‌ای است که از دو طرف امتداد دارد و لازم نیست به جایی منتهی شود؛ زیرا تسلسلی که محال است، مربوط به علل طولی است که مقارن یکدیگرند، نه مربوط به علل اعدادی. علل اعدادی در خیال ما بی‌نهایت‌اند و در خارج و واقع همیشه قبلی‌ها از بین رفته‌اند (مطهری، ۱۳۸۸ ج، ۷، ص ۳۳۶).

اینکه می‌گوییم «همه‌ی ممکنات منتهی به واجب‌الوجود می‌شوند» نه به این معناست که جهان از لحاظ ابعاد مکانی منتهای است و واجب‌الوجود در ماورای مکان است و آخرین حد مکان، مرز وجود واجب‌الوجود است، و نه به این معنا که زمان منتهای است و اگر به عقب برگردیم و دفتر زمان را ورق بزنیم به اولین برگ این دفتر می‌رسیم و ماقبل اولین برگ، خداوند واجب‌الوجود قرار گرفته است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۱۰۴).

البته شهید مطهری یادآور می‌شود که علت فاعلی به مفهوم علمی نیز می‌تواند خدا را اثبات کند؛ ولی آن مربوط به برهان حدوث است (مطهری، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۷۲) و در آنجا محور بحث، نظم نیست (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۲). وی در تقریر آن برهان نیز به کسانی که برای اثبات خدا به آغاز خلقت (ابتدای نظام معادلات) استدلال کرده‌اند انتقاد کرده است و آنها را خدانشناس می‌داند (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۴۴-۱۴۹). البته به این نکته نیز باید توجه داشت که علت غایی متمایز از علت فاعلی نیست؛ بلکه علت غایی، کمال علت فاعلی است و به عبارت دیگر در فاعل مستتر است (مطهری، ۱۳۸۸ ب، ج ۷، ص ۳۷۰).

۴. نظم غایی دلالت بر وجود خدا می‌کند

شهید مطهری معتقد است هیچ مسئله فلسفی‌ای به اندازه‌ی اصل علیت غایی در جهان‌بینی بشر اثر شگرف ندارد (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶). او در دو اثر خود، یعنی مقاله ششم *الهیات شفا* و *شرح منظومه* به استدلال فلسفی

برای اثبات این مطلب می‌پردازد، ولی معتقد است به کمک حس و تجربه نیز می‌توان وجود نظام غایی در طبیعت را استنباط کرد (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۴، ص ۶۱). وی معتقد است نظم غایی خلقت بر خدا دلالت می‌کند و به کمک حس و تجربه، از دو طریق می‌توان نظام غایی طبیعت را ثابت کرد: یکی از طریق تدبر و تعمق در ساختمان موجودات و دیگری از طریق تدبر در طرز کار کردن و حرکات موجودات.

شهید مطهری برهانی را که از طریق تدبر و تعمق در نظم داخلی موجودات، نظام غایی (غایت داشتن علت فاعلی طبیعت) را ثابت می‌کند و از نظام غایی بر وجود خداوند استدلال می‌کند، برهان نظم، و برهانی را که از طریق تدبر در طرز کار کردن موجودات، نظام غایی (غایت داشتن خود طبیعت) را ثابت می‌کند و از نظام غایی بر وجود خداوند استدلال می‌کند، برهان هدایت می‌نامد (مطهری، ۱۳۸۶ ب، ج ۸، ص ۱۳۳)؛ یعنی در برهان نظم، صغرا، نظم داخلی موجودات است و حد وسط برهان، نظم غایی است و در برهان هدایت، صغرا نظم حرکات موجودات و حد وسط نظم غایی است.

۵. تقریر شهید مطهری از برهان نظم

۵-۱. مقدمه اول: در جهان خلقت نظم داخلی وجود دارد

این مقدمه حسی و تجربی است و برای هیچ کس شگفتی‌ها و شاهکارهای نظامات داخلی جهان قابل تردید نیست و هر کس این تجربه را دارد که با ایجاد کوچک‌ترین نقصی در نظم هر قسمت، هدف موردنظر تأمین نمی‌شود. لازم نیست که ثابت شود نظام موجود، نظام احسن است و بالاتر از آن نظمی وجود ندارد؛ مشاهده نظم گوشه‌ای از جهان هم برای مقدمه این برهان کافی است (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۷).

۵-۲. مقدمه دوم: نظم داخلی نشانه نظم غایی است

با دقت در نظامات حیرت‌آور جهان (نظم داخلی)، عقل به کمک حساب احتمالات، نظام غایی طبیعت (وجود طرح و نقشه، تدبیر و انتخاب) را اثبات می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۶۷-۶۹).

۵-۲-۱. قانون احتمالات

دانش تجزیه و تحلیل امور تصادفی را احتمال می‌گویند و هر عملی که تصادف در آن دخالت داشته باشد در اصطلاح تئوری احتمال، آزمایش تصادفی نامیده می‌شود. مثلاً اگر ده گلوله را که از یک تا ده شماره‌گذاری شده‌اند، داخل کیسه‌ای بریزیم و چشم بسته، یکی از گلوله‌ها را برداریم، آزمایشی تصادفی است که برای نتیجه ده حالت متصور است؛ ممکن است نتیجه عدد یک باشد، ممکن است عدد دو باشد و... ممکن است عدد ده باشد. قانون

احتمالات می‌گوید: در این آزمایش اگر گلوله‌ها هم‌شکل و هم‌وزن باشند و از نظر برداشته شدن هیچ کدام بر دیگری برتری نداشته باشد، احتمال پیشامد هر کدام از ده عدد، $\frac{1}{10}$ است و اگر آزمایش را فراوان تکرار کنیم انتظار می‌رود تقریباً فراوانی نسبی هر ده عدد برابر شود.

قانون جمع احتمالات می‌گوید: احتمال اینکه در آزمایشی تصادفی، از دو پیشامد دست‌کم یکی روی دهد، حاصل جمع احتمال هر پیشامد است. برای مثال اگر در این آزمایش یک گلوله برداشته شود، احتمال اینکه گلوله عدد سه باشد یا عدد ۵، $\frac{1}{10} + \frac{1}{10} = \frac{2}{10}$ است.

قانون ضرب احتمالات می‌گوید: احتمال اینکه دو پیشامد پیاپی اتفاق بیفتند حاصل ضرب احتمال هر پیشامد است. برای نمونه در این آزمایش اگر دو گلوله برداشته شوند، احتمال اینکه گلوله اول عدد ۳ و گلوله دوم عدد ۵ باشد، $\frac{1}{10} \times \frac{1}{10} = \frac{1}{100}$ است.

اگر دانه‌های تسبیحی از یک تا ۱۰۰ شماره‌گذاری شده و داخل کیسه‌ای ریخته شده باشند و تصادفاً فاعلی دانه‌ها را به بند بکشد، احتمال اینکه دانه‌ها به ترتیب صعودی مرتب شوند، یعنی نخستین دانه شماره ۱، دومین دانه شماره ۲ و به همین ترتیب تا واپسین دانه شماره ۱۰۰ صد باشد، طبق قانون ضرب احتمالات برابر است با $\frac{1}{100!} = \frac{1}{100 \times 99 \times 98 \times 97 \times \dots \times 3 \times 2 \times 1}$ ؛ یعنی یک احتمال بسیار ضعیف در حد صفر، که اگر تسبیحی به ترتیب صعودی مرتب شده باشد، عقل محال می‌داند که فاعل، دانه‌ها را به صورت تصادفی و بدون انتخاب و تدبیر، مرتب کرده باشد.

ممکن است گفته شود احتمال اینکه تسبیح به هر حالت دیگری هم مرتب شود مساوی با همین احتمال است و شما نمی‌توانید از این احتمال به چیزی استدلال کنید؛ ولی باید دقت کرد که تعداد پیشامدهایی که در آنها تسبیح، منظم به بند کشیده شده باشد چند حالت انگشت‌شمار است؛ مانند اینکه تسبیح به حالت نزولی مرتب شده باشد، به ترتیب زوج و فرد مرتب شده باشد و یا ترتیب خاص دیگری و احتمال آن با توجه به قانون جمع احتمالات، کسری است که صورت آن عددی بسیار کوچک است و مخرج آن $100!$ است؛ ولی تعداد پیشامدهایی که در آنها دانه‌های تسبیح نامنظم باشند! 100 است که چند پیشامد انگشت‌شمار منظم از آن کسر شده باشند. طبق قانون جمع احتمالات، احتمال این حالت، کسری است که صورت آن عددی است در حدود $100!$ و مخرج آن $100!$ که احتمالی بسیار قوی است. البته باید توجه شود که اگر دانه‌های تسبیح نامنظم باشند، احتمال تصادفی بودنش قوی است و نمی‌توان از طریق قانون احتمالات، هدفمند بودن آن را ثابت کرد؛ ولی نمی‌توان هدفمند بودن آن را رد کرد و گفت قطعاً تصادفی است؛ شاید فاعل، غایت عبثی داشته یا رمزی را طراحی کرده و یا احتمالاتی دیگر.

۲-۲-۵. نظر الهیون

با دقت در نظام شگفت‌آور موجودات و هماهنگی‌ها و انطباق‌ها میان اجزای جهان، دو احتمال برای عقل وجود دارد: یکی اینکه فاعل غایتمند از روی طرح و نقشه قبلی این نظامات را به وجود آورده و دیگر اینکه از فاعل بلاغیت، تصادفاً این نظامات به وجود آمده باشد؛ یعنی آنچه وجود پیدا کرده و شبیه غایت است. مستند به هیچ فاعلی نیست. قانون احتمالات می‌گوید احتمال اینکه نظامات طبیعت، تصادفاً و بدون انتخاب و تدبیر فاعل پدید آمده باشند، کسری است که صورت آن یک و مخرج آن عدد یک است که در سمت راست آن، به تعدادی که در وهم ننگجد عدد صفر است که حاصل تقسیم عدد یک بر عددی بزرگ در حد بی‌نهایت، عددی بسیار بسیار کوچک در حد صفر است. مثلاً در ساختمان چشم میلیاردها سلول طوری کنار هم قرار گرفته‌اند که اگر به هر شکل دیگر می‌بودند عمل دیدن محقق نمی‌شد. احتمال تصادفی بودن نظم ساختمان چشم که یک جزء کوچک جهان است کسری است، که صورت آن عدد یک و مخرج آن عددی بسیار بزرگ است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۷۶). با این وصف، احتمال تصادفی بودن حیات، اراده حیوانات، هوش و تعقل انسان و... چه کسری خواهد بود؟! عقل نظم تصادفی تسبیح صد دانه‌ای را محال می‌داند، چه برسد به نظم تصادفی ساختمان چشم با میلیاردها سلول و چه برسد به نظم تصادفی جهان با فاکتورهای بی‌نهایت! اینجاست که علوم تجربی به کمک برهان نظم می‌آیند و با کشف حساب‌های دقیق‌تر در نظامات جهان، احتمال تصادفی بودن آن را ضعیف‌تر می‌کنند.

بنابراین عقل به کمک حساب احتمالات، از تدبیر در نظامات جهان، استنباط می‌کند که محال است فاعل این نظامات، تصادفاً و بدون انتخاب و توجه به غایت، چنین نظامات دقیقی را پدید آورده باشد. به تعبیر دیگر عقل شک نمی‌کند که فاعل این نظامات یا باید خود شعور و عقل و اراده داشته باشد یا از شعور و ادراکی پشتوانه داشته باشد (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۲۹۵؛ مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۹؛ مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۳).

۳-۲-۵. استدلال مادیون در رد نظر الهیون

مادیون معتقدند طبیعت کور کورانه در طول میلیاردها سال حرکات بی‌نظمی داشته است؛ یک صورتش هم این بوده که این حرکات به صورتی واقع شوند که این نظم موجود پدید آید (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۹۲). در حساب احتمالات هم گفته می‌شود اگر آزمایش به تعداد بسیار تکرار شود، فراوانی نسبی همه پیشامدها تقریباً برابر می‌شود. در پاسخ باید گفت اولاً مخرج کسر احتمال مزبور در مقایسه با عمر زمین به قدری بزرگ است که پیشامدهای ممکن، فرصت یک بار اتفاق افتادن هم نداشته‌اند؛ چه رسد به اینکه آزمایش این قدر تکرار شده باشد که پیشامد چنین نظمی پذیرفتنی باشد؛ ثانیاً شهید مطهری از *ابن سینا* نقل می‌کند:

اگر اجتماع اصولی که الآن ما در عالم می‌بینیم یک اجتماع اتفاقی باشد بقای اینها نمی‌تواند دوام داشته باشد. شما می‌گویید یک ذراتی که کارشان گشتن به دور هم بوده است یک‌دفعه اجتماع کردند و آسمان به وجود آمد و

کرات به وجود آمدند. همان‌طور که اینها یک‌دفعه به دور هم جمع شدند، باید یک‌دفعه هم از هم جدا بشوند؛ ولی ما می‌بینیم الان یک نظام واحد متقنی وجود دارد. این نشان می‌دهد که یک طبیعت ثابتی در اینجا حکم فرماست: آسمان آسمان است؛ آب آب است؛ هوا هواست و تبدیلات اینها بر اساس یک نظام معینی است؛ و الا یک عده اموری که فقط دور هم جمع شده‌اند و هیچ عاملی نیست که اینها را با هم ملصق کند - چون غایت طبیعت این نبوده است که اینها با هم متحد شوند - محال است که همین‌طور باقی بمانند؛ چون همان‌طور که طبیعت اقتضا کرده به هم برسند، طبیعت هم اقتضا می‌کند از هم جدا شوند؛ یعنی موجبی برای اینکه این التصاق باقی بماند وجود ندارد (مطهری، ۱۳۸۸ب، ج ۷، ص ۴۱۵).

مادیون همچنین به مسئله «بقای اصلح و بقای انب» تکیه می‌کنند و می‌گویند: حرکات تصادفی طبیعت، چینش‌های تصادفی به وجود آورده و از میان این چینش‌ها آن‌که مصلحتی بر آن مترتب بوده، باقی مانده، از طریق وراثت انتقال یافته و با تغییرهای تصادفی تکامل یافته است و آن‌که لغو و بیهوده بوده از بین رفته است؛ یعنی طبیعت به سوی اصلح حرکت نکرده، بلکه آنچه اتفاقاً اصلح بوده باقی مانده است. بنابراین همان حرکات تصادفی و کورکورانه طبیعت در طول میلیاردها سال برای پیدایش نظامات موجود کافی است (مطهری، ۱۳۸۸ب، ج ۷، ص ۴۱۹).

در پاسخ می‌گوییم اولاً انتقال صفات اکتسابی از طریق وراثت مورد تردید و حتی انکار است و ثانیاً و جهازات پیچیده جهان مثل جهاز باصره، هاضمه و سامعه به قدری منظم و به هم پیوسته‌اند که تا همه اجزای آن به وجود نیایند، کار و خاصیت موردنظر بر آنها مترتب نمی‌شود؛ و چنان نیست که هر جزء آنها کار جدایی برای بدن انجام دهند و بشود از حالت ناقص آنها، استفاده ناقص کرد. بنابراین اگر تکامل هم در کار باشد تکامل هدف‌دار است و پذیرفتنی نیست که تغییرات تصادفی و بی‌هدف، ولو در طول میلیاردها سال تدریجاً این جهازات را پدید آورده باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۳۸۸الف، ص ۲۴۱-۲۴۵).

۴-۲-۵. آیا تصادف به هیچ‌وجه در طبیعت رخ نمی‌دهد؟

تصادف به معنای نداشتن علت فاعلی صددرصد مردود است؛ اما شهید مطهری به تبعیت از ابن‌سینا، درباره تصادف به معنای نداشتن علت غایی ابتدا مسامحه می‌کند و می‌پذیرد که بعضی از امور در جهان تصادفی‌اند:

از آنجاکه دار، دار تراحم است، و از آنجاکه این رشته‌های علت و معلولی این گونه نیست که همواره به موازات یکدیگر حرکت کنند و با هم برخورد نداشته باشند، گاهی این خطوط یکدیگر را قطع می‌کنند و حادثه‌ای به وجود می‌آید که ما اسم آن را «اتفاق» می‌گذاریم (مطهری، ۱۳۸۸ب، ج ۷، ص ۴۲۷).

معنای اتفاق این است که طبیعت به غایتی رسیده غیر از غایتی که قصد کرده است؛ یعنی در این موارد نیز طبیعت غایت دارد و پذیرفتن اتفاق به این معنا منافاتی با هدف‌داری طبیعت ندارد؛ زیرا در طبیعت، اصل جریان یافتن خود طبیعت است و جریان‌های اتفاقی در ضمن جریان‌های طبیعی رخ می‌دهند.

شهید مطهری همچنین اتفاق را در اموری که لازمه طبیعت کلی نیست می‌پذیرد:

هدف طبیعت، کلی است؛ ولی اینکه هدف کلی بر یک جزئی منطبق شود به علل خاص اتفاقی بستگی دارد. مثلاً طبیعت کلی تخم گل این است که اگر در یک زمین مناسب قرار بگیرد بروید و رشد کند. حال اگر در جای بالخصوصی فرضاً روی دیوار گلی روید، نمی‌شود گفت این جای خاص هم جزء غایت این تخم گل بوده است؛ ولی این امور جزئی اتفاقی منافاتی با هدف‌داری طبیعت ندارد؛ طبیعت گل به سوی هدف حرکت می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۶؛ همو، ۱۳۸۸ ب، ج ۷، ص ۴۲۸-۴۲۹).

با این همه شهید مطهری می‌گوید:

از دید کلی، هیچ چیزی تصادفی نیست. از نظر نظام کلی عالم همه چیز جزء نقشه و هدف است؛ ولی از دید ما که به نظام کل احاطه نداریم، تصادف است (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۷).

۵-۲-۵. اشکال معروف شرور

نقصان‌ها، زیادت‌ها، فناها، آفات و بلاها، و در یک کلمه شرور، به منزله پدیده‌های بی‌هدف، در نظام غایی طبیعت تردید روا می‌دارند. شهید مطهری پاسخ‌های متعدد و مفصلی به این اشکال می‌دهد که اینجا مجال بحث درباره آنها نیست و فقط به این نکته اشاره می‌کنیم:

تمام شرور عالم، غایت بالعرض هستند؛ یعنی ضرورت‌های عالم طبیعت هستند؛ یعنی طبیعت روی نظام خودش به سوی غایات خودش حرکت می‌کند و از نظر غایات خودش کار حکیمانه انجام می‌دهد؛ ولی یک دسته امور ضروری که لازمه لاینفک طبیعت است نیز رخ می‌دهد که آنها غایت اصلی طبیعت نیستند (مطهری، ۱۳۸۸ ب، ج ۷، ص ۴۰۴).

۵-۳. مقدمه سوم: نظم غایی طبیعت دلالت بر ماورای طبیعت دارد

نظم غایی تعبیر دیگر عقل و اراده و انتخاب است و واضح و بدیهی است که طبیعت عقل و شعور ندارد. البته منظور، آن درجه‌عالی از شعور است که بتوان توسط آن بر سر دوراهی‌ها برای رسیدن به غایت مطلوب راه مناسب را انتخاب کرد و منافاتی با اصل صدرایی که می‌گوید وجود مساوی با شعور است ندارد (مطهری، ۱۳۸۸ ب، ج ۷، ص ۴۴۰). پس باید طبیعت مسخر فاعل بالاتری باشد که دارای علم و تدبیر است. به عبارت دیگر اگر عالم طبیعت ماورائی نمی‌داشت و به خود واگذاشته بود، این نظام را به خود نگرفته بود (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۶۱). بدین ترتیب عقل با تدبیر در نظم مخلوقات، خدا را درک می‌کند و این نوع ادراک همان است که شهید مطهری از آن به شناخت آیه‌ای تعبیر می‌کند.

۶. تقریر برهان بر اساس اصول مورد قبول علمای قدیم

می‌توان برهان نظم را بر اساس این اصل که «معلول همان‌طور که از اصل وجود علت حکایت می‌کند از خصوصیات و کمالات علت نیز حکایت می‌کند» نیز تقریر کرد؛ اصلی که با عبارات مختلفی در آثار حکما به چشم می‌خورد (مطهری، ۱۳۸۶ ب، ج ۸، ص ۲۹۴). این نوع تقریر نیز از نوع شناخت آیه‌ای است.

اگر در معلول صفاتی همچون علم، قدرت، حیات و اراده دیده شود، نشانه آن است که علت هم واجد آن کمالات است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۱۷۵). وقتی شما کتاب *گلستان* را مطالعه می‌کنید و در آن عبارتها و شعرهای عالی می‌بینید چه حکمی می‌کنید؟ می‌گویید *سعدی* عالِم و شاعری بسیار باذوق و استعداد بوده است. ذوق و علم و استعداد *سعدی* را از لابه‌لای سلول‌هایش که پیدا نکردید؛ پس چگونه به آن پی بردید؟ به حکم سختی که لازم است بین اثر و مؤثر باشد، حکم می‌کنید که امکان ندارد *سعدی* ادیب و شاعر نباشد و آثار ادبی داشته باشد. به همین نحو، نظامات دقیق عالم نیز قدرت و علم و حکمت علت را نشان می‌دهند (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۹۷۸).
شهید مطهری این بیان را ناتمام می‌داند و می‌گوید:

در مثل وجود خود علم البته چنین است؛ یعنی حکایت می‌کند که علت علم نیز از سنخ علم است به حد اعلا! اما در باب نظم چنین نیست. در باب نظم جز ضعیف بودن فوق‌العاده احتمال چیزی نیست (مطهری، ۱۳۸۶ ب، ج ۸، ص ۲۹۴).

معمولاً شهید مطهری در آثارش، این تقریر را با حساب احتمالات (تحلیل عقلی) به صورت زیر تکمیل و بیان می‌کند: شما وقتی *گلستان* را مطالعه کردید، ذوق و استعداد مشاهده نکردید؛ بلکه عمل «گزینش و انتخاب» را در *گلستان* مشاهده کردید؛ یعنی می‌بینید از میان هزاران شکل که ممکن بود *سعدی* رسم کند، صورتی را برگزیده است که او را به نتیجه مطلوب می‌رساند و احتمال اینکه *گلستان* تصادفی و بدون توجه و انتخاب پدید آمده باشد، این قدر ضعیف است که برای عقل محال است بپذیرد. اینجاست که عقل حکم می‌کند *سعدی* علم و ذوق و استعدادی داشته که برای رسیدن به نتیجه مطلوب حروف و کلمات را انتخاب کرده است. عالم نیز کتاب و کلمات حق تعالی است که به مراتب پیچیده‌تر و دقیق‌تر از کتاب انسانی است و مانند همین استدلال، می‌توان خدا را استنباط کرد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۷۴-۸۳؛ مطهری، ۱۳۸۶ الف، ص ۳۹۱).
ممکن است با این بیان تصور شود که شناخت آیه‌ای هم نوعی تمثیل است؛ چراکه شهید مطهری نظم جهان را با مصنوعات بشری مثل *گلستان* مقایسه کرده و نتیجه گرفته است؛ ولی باید توجه داشت که منظور وی از مثال تأیید نوع استدلالش است و چنین استدلالی منحصر به اثبات ماورای طبیعت نیست به همین سبب است که شهید مطهری به تمثیل متکلمان ایراد می‌گیرد، و در عین حال آن را از یک نظر درست می‌داند.

همچنین ممکن است تصور شود که شناخت آیه‌ای همان شناخت تجربی است و گفته شود ما نمی‌توانیم فراتر از تجربه خود از ماهیت اشیا آگاه شویم؛ زیرا در همان مثال شهید مطهری کسی که تجربه پیشینی از ادبیات نداشته باشد، نمی‌تواند بفهمد که متن *گلستان*، ماهیت ادبی دارد و نمی‌تواند به ادیب بودن *سعدی* پی ببرد؛ ولی اگر دقت کنیم مناقشه در مقدمه شناخت آیه‌ای است نه استنباط. مقدمه در این مثال (متن *گلستان* متن ادبی است) مقدمه تجربی است؛ همان گونه که در استنباط ماورای طبیعت نیز مقدمه اول تجربی است؛ یعنی هر کس از طریق حس و تجربه به نظامات داخلی جهان پی می‌برد و هر فرد غیرعالم هم تا حدی این نظم را درک می‌کند؛ ولی استنباط «انتخاب و گزینش» به مدد قانون احتمالات در هر دو مورد تحلیل عقل است. به همین دلیل است که شهید مطهری می‌گوید در برهان نظم، تجربه به کمک عقل ماورای طبیعت را ثابت می‌کند.

۷. دو تفسیر از نظام غایی

شهید مطهری یادآور می‌شود که اصل علیت غایی دو گونه تفسیر دارد: تفسیر حکیمانه و تفسیر متکلمانه و عوامانه و در نتیجه برهان نظم نیز دو نوع بیان دارد: بیان حکیمانه و بیان متکلمانه. در تفسیر حکیمانه، غایت و هدفمندی خود طبیعت بررسی می‌شود و رابطه بین غایت و ذی‌غایت تکوینی است. ماورای طبیعت مستقیم در امر طبیعت دخالت نمی‌کند. نقش ماورای طبیعت این است که طبیعت را به سوی غایات خود حرکت می‌دهد و نقش دیگرش این است که غایت داشتن طبیعت مدیون ماورای طبیعت است. یعنی ماوراء طبیعت، طبیعت را به سوی خود می‌کشد؛ مانند عاشق که معشوق را به سوی خود جذب می‌کند؛ ولی در تفسیر متکلمانه و عوامانه، خود طبیعت غایت ندارد؛ بلکه رابطه غایت و ذی‌غایت در ذهن فاعل جست‌وجو می‌شود و خدا مانند انسان فرض، و گفته می‌شود خدا فلان ماده را به فلان صورت درآورد و از کارش فلان هدف را داشت (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۲۱؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۸ ج، ص ۸، ۴۶۵ و ۴۷۲).

۸. رسالت برهان نظم

رسالت برهان نظم این است که وجود قوه یا قوایی مدبر و حاکم بر طبیعت را بر ما روشن می‌کند و بیش از این رسالتی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد و فقط ما را به مرز ماورای طبیعت می‌رساند. اثبات صفات صانع مانند واجب‌الوجود، توحید، قدرت و علم و حکمت غیرممتناهی... بر عهده برهان‌های فلسفی است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۹۲). پس این اشکال به برهان نظم وارد نیست که چون نظام احسن را نمی‌توان از طریق تجربه ثابت کرد، برهان نظم نمی‌تواند صانع اکمل را اثبات کند. اصلاً اثبات صانع اکمل رسالت برهان نظم نیست و حتی اگر نظام احسن هم ثابت یا فرض شود، نمی‌تواند دلیل بر صانع اکمل باشد (مطهری، ۱۳۸۶ ب، ج ۸، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۳۸۸ ج، ص ۸، ۴۶۸). درخور توجه است که از نظر فلاسفه، دلیل نظم، برهان نیست؛ زیرا دلیل نظم هرچند از طریق ضعیف بودن احتمال تصادفی بودن نظام خلقت، قطع و جزم ایجاد می‌کند، منطقیاً احتمال تصادف و اتفاق را نفی نمی‌کند؛ درحالی‌که برهان، مبتنی بر مقدماتی است که ضروری و دایم و کلی باشند و هیچ‌گونه احتمال خلافی در آنها نباشد. به نظر شهید مطهری، هدف قرآن از توجه دادن به مطالعه در طبیعت، تنبه و بیداری فطرت است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۹۳).

۹. اشاره‌ای به تقریر برهان هدایت

تدبر در نظم عملکرد و حرکات موجودات اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان و تجربه ما در راهیابی حیرت‌انگیز آنها در چندراهی‌ها به سوی هدف، نشان می‌دهد که در کار این موجودات توجه به هدف وجود دارد؛ هدف نشانه‌گیری شده است و موجودات به سوی آن می‌روند. برخی از حرکات و راهیابی‌های موجودات مثل انطباق با محیط و مهاجرت‌های دقیق مانند کار ماشین حساب یا ساعت نیست که نتیجه جبری نظم ساختمانشان باشد یا نتیجه شعور و عقل خودشان باشد؛ بلکه به گونه‌ای است که جز با هدایت نیروی مدبر ماورای طبیعتی توجیه‌پذیر

نیست (مطهری، ۱۳۸۶ب، ج ۸، ص ۲۹۵-۲۹۶). یادآوری می‌شود که حد وسط در هر دو برهان نظم و هدایت، نظم غایی است؛ با این تفاوت که در برهان هدایت، غایت‌مندی خود موجودات اثبات می‌شود؛ درحالی‌که در برهان نظم، غایت‌مندی علیت فاعلی ساختمانشان اثبات می‌شد.

نتیجه‌گیری

ساختار معرفتی برهان نظم از نوع شناخت تعقلی آیه‌ای است؛ یعنی یک نوع شناخت شبه‌فلسفی که مرکب از تجربه و تعقل است. با این نوع ساختار، تقریر حکیمانه برهان نظم از تقریر متکلمانۀ آن متمایز می‌شود. نظامی که در جهان خلقت، دلالت بر وجود خدا می‌کند، نظام متقن و به عبارت دیگر نظام حکیمانه جهان است. منظور از این نوع نظام، نظام ناشی از علت غایی است که در نظام فاعلی، داخلی و عملکرد موجودات جهان مستتر است. این نوع نظام، بدیهی عقل نیست و مورد اختلاف مادیون و الهیون است. در تقریر حکیمانه برهان نظم، عقل با توجه به نظام داخلی جهان و به کمک قوانین احتمال، وجود چنین نظامی را اثبات می‌کند؛ ولی در تقریر متکلمانۀ، صنع خدا با صنع بشری مقایسه می‌شود و حکمت خدا مانند حکمت انسان تفسیر می‌گردد. بنابراین در برهان نظم، نظام داخلی موجودات، صغرای برهان و نظام غایی، واسطه اثبات خداست. صرف ناظم فاعلی دلالتی بر وجود ناظم اصلی ندارد و این نظام به کمک اصل استحاله تسلسل هم نمی‌تواند خدا را اثبات کند؛ زیرا خدا در ابتدای صفحه زمان و مکان قرار ندارد. عقل به کمک مقدمه تجربی بر اساس نظم عملکرد موجودات نیز می‌تواند نظام غایی جهان را ثابت کند که این مربوط به برهان هدایت است. برهان نظم، تنها ناظم یا ناظم‌هایی مدبر و حکیم و علیم و قادر را در ماورای طبیعت اثبات می‌کند؛ ولی قائم به ذات بودن و توحید و نامتناهی بودن صفات کمالی ناظم را ثابت نمی‌کند.

منابع

- طباطبائی، سیدمحمدحسین ۱۳۸۷الف، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و باورقی مرتضی مطهری، چ دوازدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷ب، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و باورقی مرتضی مطهری، چ شانزدهم، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، *شناخت در قرآن*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۶الف، *مقالات فلسفی*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۶ب، *یادداشت‌های استاد مطهری*، چ دوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *شرح منظومه*، چ دوازدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸الف، *توحید*، چ هفدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸ب، *مجموعه آثار*، چ دوازدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸ج، *مجموعه آثار*، چ نهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸د، *مسئله شناخت*، چ بیست و چهارم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸هـ، *نبوت*، چ چهاردهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *علل گرایش به مادیگری*، چ سی‌وسوم، تهران، صدرا.