

بازخوانی و نقد شبهه‌های هیوم بر کبرای برهان نظم

f.ramin@qom.ac.ir

f.akbarzadeh7070@gmail.com

فرح رامین / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم

فاطمه اکبرزاده نجار / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

پذیرش: ۹۸/۰۱/۲۹

دریافت: ۹۷/۰۷/۱۴

چکیده

در دوران معاصر، دیدگاه رایج در میان متفکران این است که انتقادهای هیوم بر برهان نظم، تنها تقریرهای تمثیلی و استقرایی بر این استدلال را تضعیف و بی‌اعتبار ساخته است. از این رو، در این پژوهش برآنیم تا چالش‌های هیوم بر کبرای برهان نظم را بازخوانی و پاسخی درخور، برای آنها بیابیم.

مقاله حاضر با روش تحلیلی - توصیفی درصدد پاسخ به این پرسش است که آیا برهان نظم تاب مقاومت در برابر شبهه‌های هیوم را دارد و می‌توان دفاعی معقول از این استدلال داشت؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بیشتر این چالش‌ها از جایگاه منطقی صحیحی برخوردار نیست، اما تبیین بدیل وی از نظم محسوسی که در جهان مشاهده می‌کنیم و علوم زیستی آن را تأیید می‌کند، براساس تصادف و شانس، هرچند نامحتمل، ولی ناممکن و محال نیست.

کلیدواژه‌ها: نظم، احتمال، برهان نظم زیست‌شناختی، هیوم، شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی.

مقدمه

کاستن از ضربه‌های حمله‌های بی امانش بر این استدلال، شیوه دیالوگ را برگزید (اوپی، ۱۹۹۸، ص ۵۲۲). در باب کتاب محاورات، مجادله‌های زیادی صورت گرفته و برخی گفته اند که هیوم از یک دیدگاه دئیستی در برابر دیدگاه الحادی دفاع کرده است. مکتب دئیسم که در عصر روشنگری قرن هجدهم طرفداران زیادی داشت، وجود خداوند را براساس عقل انسان، بدون تکیه بر وحی و دین، نتیجه می‌گرفت. دئیسم یا «خداگرایی طبیعی» تعبیر دیگری از همان «دین طبیعی» است. تقریرهای متفاوت برهان نظم در قرن هجدهم میلادی، حداقل دارای چهار ویژگی بود:

۱. اکثر این تقریرها بر نمونه‌های زیست‌شناختی استوار بود و براساس پیچیدگی‌های ساختاری گیاهان و جانوران و سازگاری و انطباق آنها با کارکردهایشان تفسیر می‌شد. البته گاهی در اثبات نظم جهان بر ساختار فیزیکی منظومه شمسی و شرایط خاص سطح کره زمین نیز تأکید می‌شد.

۲. براهین نظم در این دوران، تنها در پی اثبات ناظمی برای جهان نبودند، بلکه سعی داشتند ناظمی یکتا با خیرخواهی، قدرت و علم مطلق را اثبات کنند.

۳. این استدلال‌ها، غالباً تقریرهای تمثیلی محسوب می‌شوند و مبتنی بر شباهت بین مصنوعات بشر با جهان طبیعت بوده‌اند و با الگوبرداری از افعال انسانی، وصف نظم را به طبیعت استناد می‌دهند. منظم بودن، گزینشی عمل کردن و غایت‌دار بودن طبیعت، از تشبیه آن به افعال انسانی ناشی می‌شود (هیوم، ۱۹۴۳، ص ۱۵۶-۱۵۸).

۴. نظم زیست‌شناختی، استدلالی را رقم زد که برای همگان قابل فهم بود و نیاز به پیش‌زمینه معرفتی در دانش‌هایی همچون ریاضی فیزیک نداشت، و به آسانی در مقاله‌ها و خطابه‌ها به کار می‌رفت. در واقع، این برهان در آن دوران بیش از آنکه اهمیت منطقی داشته باشد، اهمیت اجتماعی داشت (اوپی، ۱۹۹۸، ص ۵۲۸). انتقادهای هیوم بر برهان نظم زیست‌شناختی است، و بسیاری معتقدند که با ضربه‌های هیوم بر پیکره برهان نظم، این استدلال او در همان برهه تاریخی مدفون گشت. از آنجا که انتقادهای هیوم صغرا و کبرای برهان نظم را خدشه‌دار کرده و پرداختن به تمامی چالش‌هایی که هیوم بر استدلال نظم وارد کرده، در یک مقاله میسر

بی‌گمان یکی از رایج‌ترین خاستگاه‌های خدایابی که از دیرباز تا کنون فیلسوفان و متکلمان بدان توجه کرده‌اند، وجود زیبایی، هماهنگی و غایب‌مندی در طبیعت است. آنان به گونه‌های مختلف در استدلال‌های فلسفی و برهان‌های الهیاتی خود، از این ویژگی‌ها استفاده کرده‌اند که در این میان، برهان نظم بیش‌ترین شهرت را داراست. این برهان در آرای فیلسوفان پیش از سقراط و تبیین‌های روشن‌تری از آن در فلسفه افلاطون و ارسطو یافت می‌شود و *توماس آکوئیناس* در قرون میانه آن را به صورت کامل و منجسم مطرح کرده است.

بعد از رنسانس و انقلاب علمی و پس از آن، به‌ویژه در قرن هفدهم و هجدهم، توجه به طبیعت و انسجام شگفت‌انگیز آن، با جدیت و موشکافی‌های علمی همراه شد. فیزیک‌دانانی همچون *کپلر*، *گالیله*، *بویل* و *نیوتن* با ارجاع به نظم طبیعت نه‌تنها وجود خداوند را اثبات، بلکه اساساً فیزیک را راهی برای مطالعه آثار خداوند و مطالعه طبیعت را تکلیفی دینی می‌دانستند (هدلی بروک، ۱۹۹۶، ص ۸).

یکی از منتقدان جدی برهان نظم در قرن هجدهم *دیوید هیوم* (۱۷۱۱-۱۷۷۶) فیلسوف بزرگ اسکاتلندی است. وی با تردید در اصل علیت و تفسیر ضرورت علی از طریق عادت تداعی، تمامی برهان‌های اثبات وجود خدا در دوران خویش را مورد حمله قرار داد. در این میان، برهان نظم که در آن دوران بیش از سایر براهین رواج داشت، بیشتر در معرض انتقادات وی قرار گرفت. هیوم حدود ۲۵ سال در بررسی ارزش و اعتبار این برهان کوشید و سرانجام کتاب مشهور خود *محاورات در باب دین طبیعی* را به رشته تحریر درآورد. به دلیل ترس از اتهام بی‌دینی، این کتاب در زمان حیات هیوم منتشر نشد؛ تا سرانجام سه سال بعد از مرگ وی، در سال ۱۷۷۹ میلادی، به‌صورت بی‌نام، توسط برادرزاده‌اش انتشار یافت و به‌تدریج به یکی از مهم‌ترین مکتوبات در باب فلسفه دین تبدیل شد، که تاکنون مورد مطالعه و بحث و گفت‌وگو است (پاپکین و استرول، ۱۳۸۰، ص ۲۱۱). این کتاب به شیوه گفت‌وگو میان فردی خدا باور به‌نام *کلائتس* (Cleanthes)، با یک شخصیت فرضی با نام *فیلو* (philo) شکاک نگارش یافت. به‌یقین، یکی از دلایل بهره‌گیری هیوم از روش دیالوگ و گفت‌وگو در تألیف این کتاب، مقبولیت فراگیر برهان نظم در آن زمان بود. وی برای نپهان ساختن مخالفت آشکار خویش و

نیست، که به تعداد نامتناهی ماشین‌های کوچک‌تر تقسیم شده است و باز هم می‌تواند تقسیم شود. این تقسیم تا آنجا ادامه می‌یابد که حواس و قوای انسان، دیگر قدرت پی‌گیری و تبیین ندارد. همه این ماشین‌های گوناگون، و حتی کوچک‌ترین اجزای آنها، آنچنان با یکدیگر هماهنگ هستند که شگفتی و تحسین انسان‌ها را برمی‌انگیزد و آنان را مجذوب می‌کند. سازگاری شگفت‌انگیز وسایل نسبت به غایات در سراسر طبیعت، به مصنوعات و فرآورده‌های طرح و اندیشه انسانی شبیه است، هرچند در طبیعت این سازگاری گسترده‌تر است. این شباهت، ما را به شباهت میان عمل آنها رهنمون می‌سازد و حکم می‌کنیم که سازنده طبیعت، نظیر روح انسان است؛ هرچند به تناسب عظمت دستگاه طبیعت، سازنده آن دارای قوایی عظیم‌تر است. تنها به وسیله این دلیل تجربی است که ما بی‌درنگ وجود خدا و همانندی او را به روح و عقل انسانی اثبات می‌کنیم» (همان، ص ۱۰۹).

استدلال هیوم را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

۱. جهان مادی مانند مصنوعات هوشمند انسانی، طرح و تدبیر را به نمایش می‌گذارد؛

۲. طرح و تدبیر در مصنوعات انسانی به واسطه یک موجود هوشمند است؛

۳. معلول‌های مشابه، علت‌های مشابه دارند؛

۴. بنابراین، طرح و تدبیر در جهان مادی از طریق خالق هوشمندی ایجاد شده است.

مراد از نظم در این استدلال آن است که اگر ما مجموعه‌ای از اشیاء داشته باشیم که برای آنها مجال شدن‌ها و امکانات متعدد وجود داشته باشد. یعنی ذات آنها نسبت به هریک از این امکانات خنثا و پذیرنده هریک باشد. اگر ببینیم که در میان امکان‌های بسیار متعدد، امکانی که با غایت و هدف خاصی رابطه دارد، تحقق می‌یابد و با مُحقق شدن آن، به غایت و هدفی خاص می‌رسیم، چنین مجموعه‌ای را منظم می‌نامیم. بنابراین، در مفهوم نظم، سه عنصر اساسی وجود دارد: اجزاء داشتن، هماهنگی و غایت‌مندی (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷؛ مطهری، ۱۳۵۳، ص ۱۳؛ سبحانی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۷).

۲. انتقادهای هیوم بر برهان نظم

بیان شد که برای اجتناب از تطویل پژوهش، تنها مهم‌ترین

نیست. آنچه در این نوشتار سعی در ارزیابی آن داریم، آن است که آیا انتقادهای هیوم بر کبرای برهان نظم، این برهان را از کارایی انداخته است؟ آیا با این انتقادات تنها تقریرهای تمثیلی بر برهان نظم کارایی ندارد یا تقریرهای استقرایی نیز قادر به اثبات وجود خداوند نیست؟ آیا نیاز به ناظم بر نظم زیست‌شناختی جهان، وجود ناظم دیگری را ضروری نمی‌کند؟ با صرف‌نظر از تمامی انتقادهای وارده بر کبرای برهان نظم، آیا این برهان توانایی اثبات خدای ادیان توحیدی را دارد؟

مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی کبرای استدلال، عبارتند از: عدم شباهت کافی بین مصنوعات بشر با جهان طبیعت، عدم توانایی برهان در اثبات یک خالق یکتا با اوصاف سه‌گانه (قادر مطلق، عالم مطلق، خیرخواه مطلق)، نیاز ذهن ناظم به ناظمی دیگر و تبیین‌های بدیل هیومی در برابر نظم هوشمند مانند فرضیه اپیکوری، تصادف و جهان‌های بسیار ممکن برای توجیه نظم طبیعت اشاره کرد. رسالت این نوشتار پرداختن به مهم‌ترین چالش‌های هیوم بر کبرای برهان نظم و پاسخ‌گویی به آنها و دفاع از این برهان به‌عنوان «بهترین تبیین» می‌باشد. اعتراض‌هایی که نه تنها تقریرهای تمثیلی، بلکه تقریرهای استقرایی و براهین «تنظیم ظریف» را نیز به چالش می‌کشند.

ذکر این نکته لازم است که هیوم با وجود همه انتقادهایش، عمده‌ترین و یگانه برهان بر وجود خداوند را برهان نظم می‌داند (هیوم، ۱۹۹۹، ص ۳۹). او در دیالوگ یازدهم کتاب *محاورات در باب دین طبیعی* می‌پذیرد که منظم دانستن عالم، تفسیر معقولی است، اما آن را برهانی کردن و مبنای استدلال قرار دادن صحیح نمی‌داند (هیوم، ۱۹۴۳، ص ۲۲۲-۲۷۴). در فصل نهایی این کتاب، فیلو به وجود یک حس عمیق‌تر دینی که در ذهن انسان نقش بسته است، اذعان می‌کند و می‌گوید که تدبیر و اتقان مشهود در عالم، با نیرویی مقاومت‌ناپذیر، خاطر انسان را به خود می‌کشد؛ هرچند که بحث و برهان مبتنی بر آن منطقی قانع‌کننده نباشد. او قائل به وجود یک هوش و حکمت لاهوتی می‌شود که شباهت بعیدی با ذهن انسانی دارد (همان، ص ۲۲۷).

۱. تقریر هیوم از برهان نظم

هیوم مشهورترین منتقد برهان نظم، از زبان «کلئانتس» برهان را این‌گونه تقریر می‌کند: «به جهان بنگرید و در جزء و کل آن نظاره نمایید، متوجه خواهید شد که جهان چیزی جز یک ماشین عظیم

بشری و نظم طبیعت؛ شباهتی در آن حد ندارد تا بتوانیم حکم یکی را بر دیگری سرایت دهیم. ما مصنوعات بشری را تجربه کرده ایم و همواره مشاهده کرده ایم که از طریق صانع عاقلی ایجاد شده اند؛ ولی درباره عالم چنین تجربه ای نداریم. عالم یگانه و منحصر به فرد است و انسان نمی تواند با تجربه، بر کیفیت خلق و ایجاد آن آگاه شود.

پاسخ

برهان نظم مبتنی بر تماثل و تشابه - آن گونه که هیوم گمان می کند - نیست، بلکه با توجه به اینکه کبرای این استدلال، عقلی است، عقل، نظم و هماهنگی اجزای عالم را بدون دخالت تجربه و تشابه، ادراک می کند و حکم می کند که بی گمان، پدیدآورنده نظم عالم، موجودی عاقل و هوشمند است. عقل، رابطه منطقی میان نظم و دخالت شعور را درک می کند؛ زیرا نظم چیزی نیست مگر:

۱. وجود رابطه ای میان اجزاء مختلف از حیث کمیت و کیفیت؛

۲. ترتیب و تسبیق این اجزاء به گونه ای که میان آنها هماهنگی وجود دارد؛

۳. هدفمندی به سوی غایتی مطلوب.

عقل با ملاحظه این امور سه گانه، حکم می کند که نظم ناشی از فاعلی عاقل و هوشمند است. اشکال هیوم، اگر ناظر به استفاده از تمثیل در مقام استدلال باشد، پذیرفتنی است و چنین تمثیلی از عدم درک صحیح از رابطه میان خدا و طبیعت و مفهوم انسانی دادن به افعال خداوند ناشی می شود، حال آنکه صانع طبیعت، همان گونه که از نظر ذات و صفات از تشبیه به انسان منزّه است، از نظر فعل و صنع نیز از شباهت منزّه است؛ زیرا اجزای مصنوع بشری، پیوندی صناعی دارند، درحالی که مراد از نظم در طبیعت، نظم تکوینی است و نیز غرضی که در این صنع به کار رفته است، غایت فعل است و نه فاعل و صانع آن. در صنع بشری، صانع با مصنوع خود به کمال می رسد و نیاز خود را برمی آورد. از این رو، غایت مصنوع، غایت صانع است، اما در صنع خداوند، غایت، رساندن موجودات به غایات خویش، یعنی غایت فعل است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۹۳-۱۹۴).

اشکال دیگر اینکه ناظم، در نظم مصنوعات، خالق نیست، اما با اثبات ناظم، در نظم طبیعت خالقیت او را نیز می خواهیم اثبات کنیم. در مصنوعات بشری، مواد و ابزاری در اختیار انسان قرار داده شده تا او تنها به آنها چیش و آرایش دهد، درحالی که خالقیت خداوند برای جهان و مبدأ بودن او برای هستی، کمترین انتظاری است که از

چالش های هیوم بر کبرای برهان نظم، یعنی دلالت نظم بر ناظمی هوشمند مورد بررسی قرار می گیرد. پیش از ورود در بحث اصلی، نکته ای درخور توجه است:

اگر کبرا را مصداقی از اصل علیت بدانیم، نظم، خود به عنوان یک پدیده، معلول علتی است؛ و در این صورت مقدمه دوم

استدلال بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد. اما باید توجه کرد

که «غایت مندی» عنصری است که علاوه بر علیت، به تبیین

بیشتری نیاز دارد؛ یعنی چیش اجزاء به گونه ای که حاکی از

تدبیر مدبری هوشمند و هدف دار باشد، نیازمند به اثبات است، و

کبرا گزاره ای نظری و نیازمند استدلال است. به بیان دیگر، هر

نظمی به «علت نظم» نیاز دارد. حال ممکن است، علت نظم،

تصادف باشد، یا یک ناظم بی شعور و یا... از این جهت، نظم با

آشفته گی در نیازمندی به علت، یکسان است؛ زیرا امور بی نظم

نیز پدیده هایی هستند که به علتی به وجود آورنده احتیاج دارند.

در برهان نظم به اثبات ناظمی نیازمند هستیم که علیت آن

نسبت به نظم، تدبیری است؛ که این امر، نه بدیهی است و نه

از اصل علیت استنتاج می شود (رامین، ۱۳۹۵، ص ۳۲۹).

هیوم با مبتنی کردن معرفت بر تأثرات حسی به عنوان یگانه معرفت

بشری، در اصل علیت نیز تردید می کند و ضرورت علی را توالی یا

تابع زمانی دو رویداد در سلسله تأثرات حسی می داند. به باور او، بارها

«الف» به دنبال «ب» رخ می دهد؛ این ربط و اتصال دائم، به ایجاد

عادت تداعی منتهی می گردد؛ به طوری که هرگاه «الف» رخ می دهد،

ما انتظار داریم «ب» هم واقع شود. این تلفیق و پیوستگی تنها

نفسانی یا روانی است؛ یعنی توقع یا انتظاری است که با عادات در

ذهن ما پدید می آید. ارزیابی دیدگاه هیوم در باب اصل علیت، مجال

دیگری می طلبد. در این پژوهش، با چشم پوشی از این مبنای

معرفتی هیوم، مهم ترین اعتراض های وی بر کبرای برهان نظم را

مورد بررسی قرار می دهیم:

۲-۱. عدم شباهت کافی میان مصنوعات بشری با جهان

طبیعت

هیوم، مقایسه و تشبیه آثار طبیعت را با مصنوعات انسانی صحیح

نمی داند. وی قوت این برهان را در گرو شباهت میان اموری برمی شمرد

که همانند تلقی می شوند. دو امر مماثل در این برهان (نظم مصنوعات

مشخص نمی‌کند، زیرا منشأ خود این ناظم، بدون تبیین است. شما ناچارید بگویید که مثلاً «خداوند همواره بوده است» و اگر چنین پاسخی را روا بدانید، باید جای بدانید که در باب DNA هم بگوئید که همواره بوده است و حیات نیز همواره بوده است و همین‌طور پیش روید» (داو کینز، ۱۹۸۶، ص ۱۴۱).

وی در جای دیگر می‌گوید: «اگر ما خدایی را که همه این پیچیدگی‌های منظم را در جهان مهندسی کرده است، فرض کنیم، این خدایی که یا خودبه‌خود و یا به‌وسیله عوامل تکاملی هدایت شده است، در وهله اول، خود باید بسیار پیچیده باشد. اگر خلقت‌گرا - خواه یک قرائت‌کننده عادی انجیل و خواه کشیشی تحصیل کرده باشد - به‌آسانی وجود یک هوشمندی و پیچیدگی دائمی و ازلی را فرض می‌کند. اگر ما به خود اجازه دهیم که به‌راحتی و بدون هیچ تبیینی برای منشأ چنین پیچیدگی و هوشمندی آن را بپذیریم، بنابراین، باید وجود حیات را نیز آن‌گونه که می‌شناسیم، بپذیریم» (همان، ص ۳۱۶).

هیوم بیان می‌دارد که فرض کنید ذهنی وجود دارد که نظم موجود در عالم را تبیین می‌کند؛ آیا اصل علیت همان‌طور که بر جهان مادی حاکم است، بر وجود خود این ناظم حاکم نیست؟! پس این ذهن ناگزیر برای نظم و سامان خود نیاز به علت دارد و از آنجاکه نمی‌توانیم علتی ذهنی یا مادی را علت یا تبیین نهایی بدانیم، سلسله بی‌پایانی از علل درباره هر واقعه‌ای وجود خواهد داشت. اما سلسله نامتناهی از علل، نمی‌تواند تبیین رضایت‌بخشی از آن نظم به دست دهند. با فرض پذیرش اصل علیت، باید پذیرفت که قلمرو مادی نیز می‌تواند همچون قلمرو ذهنی خود را نظم و سامان دهد (الستون، ۱۹۶۷، ج ۸، ص ۱۶۲-۱۶۳).

نتیجه‌ای که هیوم قصد دارد از این استدلال بگیرد آن است که نمی‌توان از نظم مشهود طبیعت، به‌طور ضروری ناظم را نتیجه گرفت و بنابراین، مدافعان برهان نظم در قرن هجدهم که این برهان را بهترین تبیین و شاید تنها برهان بر اثبات وجود خدا می‌دانند، راهی سست را می‌پیمایند (اوپی، ۱۹۹۸، ص ۵۲۳-۵۲۴).

پاسخ

برخی مدافعان غربی برهان این اشکال را پذیرفته‌اند و معتقدند اگر هر تبیینی را که مشکلات تازه‌ای به همراه دارد، بپذیریم، باید همه علوم را کنار بگذاریم (الستون، ۱۹۶۷، ج ۸، ص ۸۵). برخی نیز در پی

برهان‌های اثبات وجود خدا می‌توان داشت. ناظم پدیده‌های منظم در طبیعت، مانند بشر نیست که افعال مدبرانه خود را مابشرتی انجام می‌دهد و با جعل مرکب به طبیعت نظم می‌بخشد، بلکه خداوند با جعل بسیط، نظم را در وجود طبایع عالم قرار داده است. او طبیعت را نظم‌دار آفریده است، نه اینکه اشیاء را آفریده و آن‌گاه به آنها نظم بخشیده باشد. در واقع خداوند در عالم دو کار انجام نمی‌دهد که یک بار مواد را بیافریند و بعد آنها را به گونه قسری سامان دهد؛ زیرا طبق قاعده فلسفی «القیسر لایدوم» امر قسری نه دوام دارد و نه کثرت، درحالی‌که نظم عالم به اعتقاد ما هم دوام دارد و هم اکثری است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۵۱).

۲-۲. نیاز ناظم به ناظمی دیگر

از نظر خدا ناباوران و لادری‌گرایان، این شبهه، یکی از قدرتمندترین شبهاتی است که هیوم در کتاب *محاورات در دین طبیعی* مطرح کرده است (اوپی، ۱۹۹۸، ص ۵۲۲-۵۲۳). تقریر اعتراض بدین‌گونه است:

با فرض اینکه ما قصد داریم وقوع انواع خاصی از پیچیدگی در جهان را تبیین کنیم، و نیز با فرض انواع یکسان پیچیدگی‌های غیرقابل تبیین در برخی حوزه‌های دیگر، چه منفعتی برای ما دارد که تنها برخی از این پیچیدگی‌ها تبیین شود. اگر ما قصد داریم هدف ناظم (ناظم‌ها) را در باب ایجاد این پیچیدگی‌ها و سایر موارد مشابه بدون تبیین بگذاریم، چرا ما از همان اول، پیچیدگی‌های اولیه در جهان را بدون تبیین رها نکنیم و بدون علت نپذیریم؟ و از این بالاتر، چگونه می‌توانیم تظاهر کنیم که می‌توانیم اهداف خالق (خالق‌ها) را در باب علت وجود این پیچیدگی‌ها تبیین کنیم؟ (هیوم، ۱۹۴۳، ص ۳۴-۳۵).

شبهه‌ای که هیوم در قرن هجدهم مطرح کرد، برخی منتقدان بزرگ معاصر آن را به‌گونه‌ای دیگر تقریر می‌کنند: به‌طورمثال، ریچارد داوکینز که به شدت تحت تأثیر نظریه تکامل است و چندان به تفکرات هیوم توجهی ندارد، دو بار از این استدلال هیوم در آثارش بهره می‌جوید: «البته هر خدایی که هوشمندانه قادر است چیزی مثل پیچیدگی مولکول DNA، یا مکانیسم تکثیر پروتئین را خلق کند، باید حداقل خودش به اندازه همین مکانیسم، پیچیده و سامان یافته باشد... اگر منشأ DNA یا مکانیسم تکثیر پروتئین را از طریق یک ناظم مافوق طبیعی تبیین کنیم، این تبیین به‌طور دقیق هیچ چیز را

علم الهی نظم پیچیده‌ای وجود دارد که دست‌کم به اندازه نظم جهان، نیازمند تبیین است. حتی اگر بگوییم نظم در علم الهی ذاتی است و احتیاج به تبیین ندارد، چرا این نظم ذاتی را در خود جهان فرض نکنیم» (مکی، ۱۹۸۲، ص ۱۳۵-۱۳۶).

۲-۳. عدم توانایی برهان نظم در اثبات خدای ادیان

هیوم معتقد است که با فرض پذیرش استحکام برهان نظم در اثبات ناظم، چنین ناظمی خصوصیات خدای ادیان را ندارد؛ و از طرفی ممکن است جهان دارای ناظم‌های متعدد باشد. به‌طور مثال، با شورایی از ناظم‌ها مواجه باشیم که به‌خاطر وجود شر در جهان، آنها در اکثر مسائل با یکدیگر اتفاق نظر ندارند و به همین دلیل، گاه محصول نهایی آنان ناقص است. حتی با فرض وجود ناظمی یکتا، هنوز حق نداریم خدایی حکیم، قدیر و خبیر را مطابق سنت یهودی - مسیحی مسلم فرض کنیم (هیوم، ۱۹۹۹، ص ۱۰۵). از یک معلول خاص تنها می‌توانیم علتی را که قادر به ایجاد آن معلول است، استنتاج کنیم. بنابراین، از یک جهان محدود و متناهی هرگز نمی‌توانیم به آفریننده‌ای نامحدود و نامتناهی راه ببریم. هیوم در اینجا به مثالی متوسل می‌شود: اگر یکی از کفه‌های ترازویی را ببینیم و مشاهده کنیم ده گرم موجود در آن، بیش از آنچه که در کفه دیگر است، وزن دارد، با یقین می‌توانیم بگوییم جنسی که در کفه دیگر است و نمی‌بینم ده گرم بیش‌تر وزن دارد، اما نمی‌توانیم بگوییم وزن آن صدگرم است، یا بی‌نهایت سنگین است. بنابراین، با صرف استناد به طبیعت، نمی‌توانیم وجود خدای واحد را اثبات، و وجود خدایان متعدد را انکار کنیم؛ زیرا جهان بسیار متنوع و متکثر است. همچنین نمی‌توانیم وجود خدایی را که منشأ خیر محض است، اثبات کنیم، زیرا در جهان شر و خیر در کنار هم وجود دارد (هیوم، ۱۳۷۲، ص ۶۶-۶۵).

پاسخ

این اشکال ناشی از آن است که هیوم، از این برهان، انتظار اثبات خداوند یکتا با جمیع صفات کمالی را دارد؛ درحالی‌که برهان نظم عهده‌دار آن است که اثبات کند نظام حاکم بر جهان ناشی از ناظمی هوشمند است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۲-۲۳۳). هیوم در این شبهه میان دلالت برهان نظم و اکتفا به بودن نظام موجود، تلازم برقرار می‌کند؛ درحالی‌که اکتفا به احسن بودن نظام ربطی به برهان نظم ندارد. هیوم از حدود

راه‌حلی برای این مشکل بوده‌اند و گفته‌اند: مدافع برهان نظم، لزومی ندارد ویژگی و خصوصیات ناظم را هم تبیین کند؛ و از طرفی، در تبیین‌های علمی نیز در چارچوبی عمل می‌کنیم که در نهایت به قوانین نهایی ویژه‌ای ختم می‌شود که تنها ادعا می‌شوند و نه اثبات. «کلتانتس» شخصیت فرضی خداپاور در کتاب محاورات هیوم نیز به این نکته اشاره می‌کند: «اگر برای حادثه‌ای حتی در زندگی عادی علتی را تبیین کنیم، آیا این اعتراض درستی خواهد بود که من نمی‌توانم علت آن علت را تعیین کنم، و نمی‌توانم به هر سؤال جدیدی پاسخ دهم که ممکن است بی‌درنگ از من پرسیده شود» (هیوم، ۱۹۴۳، ص ۱۶۳).

برخی نیز گفته‌اند که این شبهه در صورتی بر پیکره برهان نظم ضربه وارد می‌آورد که برهان نظم دربرگیرنده مقدمه‌ای چنین باشد: «هر چیزی که نظم را نشان دهد، نیاز به ناظم دارد و هر ناظمی نظم را نشان می‌دهد»، اما چرا این برهان باید با چنین مقدمه‌ای باشد؟ مدافع این برهان، ممکن است فقط بگوید جهان دارای چنان ویژگی‌هایی است که اعتقاد به ناظم را معقول می‌گرداند و مجبور نیست که بیفزاید ناظم نیز همین خصوصیات را داراست (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۸۹).

براساس تفکر اسلامی در نقد این اشکال هیوم، می‌توان افزود که این شبهه هرگز بر برهان نظم وارد نیست؛ زیرا مؤلف بودن و اجزاء داشتن، لازمه مفهوم نظم است. از این‌رو، با اثبات اینکه باری تعالی حقیقتی بسیط است، دیگر سؤال از نظم درباره ذات او معقول نیست؛ و بدین ترتیب، برهان نظم به تسلسل منتهی نمی‌گردد. خداوند بسیط الحقیقه است و هیچ‌گونه ترکیبی در حریم او راه ندارد، و از آنجا که مجرد محض است، و هر مجردی برای خود حضور (علم) دارد، واجب تعالی به ذات خویش عالم است و براساس اصل تشکیک وجود، وجود معلول، شعاع و جلوه‌ای از وجود علت به‌شمار می‌آید، و بنابراین، حضور ذات واجب برای خود او، عین حضور موجودات برای اوست. بدین‌گونه علم او به موجودات و آفرینش آنها تعلق می‌گیرد. ذات او مبدأ اشیا است و علم به علت، موجب علم به معلولات است؛ پس خداوند به جمیع اشیا علم دارد و با تعقل خود، همه اشیا را تعقل می‌کند. خود ذات و علم به ذات، عین علم به تمام اشیا است (صدرالمطالعهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۷). با این سیر از پاسخ در تفکر اسلامی، تقریر معاصر جی. ال مکی، از شبهه هیوم نیز پاسخی درخور می‌یابد: «حتی اگر معقول باشد که نظم در جهان مادی با علم الهی تبیین شود، باید اذعان کنیم در خود

۲. آیا هیوم به‌طور ضمنی و تلویحاً به استدلال بدیلی در مقابل برهان نظم اشاره کرده است؟

۳. کدام‌یک از تبیین‌های جایگزین بدیل فعلی به‌طور طبیعی از هیوم نشئت می‌گیرد و یا مشابه استدلال‌های هیوم است؟

۴. با توجه به گسترش دانش و معرفت در زمان هیوم، چه تبیین‌های جایگزینی در دسترس او بود؟

به نظر می‌رسد که هیوم تبیین جایگزینی به‌طور صریح و آشکار در مقابل برهان نظم ارائه نداده است، اما این امر از اهمیت افکار هیوم نمی‌کاهد؛ به‌ویژه اینکه با توجه به گستره علوم در زمان وی، برهان‌های جایگزینی در تفسیر نظم طبیعت در مکتوبات هیوم وجود دارد که منشأ به وجود آمدن و شکل گرفتن نظریه‌های معاصر شد (اوپی، ۱۹۹۸، ص ۵۲۴). در قرن هجدهم زیست‌شناسی آن‌قدر پیشرفت نکرده بود و پژوهش‌گران از میزان پیچیدگی ارگانسیم‌ها؛ مکانیسم انتخاب طبیعی، دانش سن زمین، قانون دوم ترمودینامیک (احتمال آماری افزایش انتروپی در سیستم‌های بسته)، انبساط جهان (نظریه هابل) و مه‌بانگ چیزی نمی‌دانستند؛ با وجود همه این مسائل، حداقل سه نوع استدلال در مقابل برهان نظم، به‌طور ضمنی، در آثار هیوم می‌یابیم، که حتی در برابر تقریرهای معاصر برهان نظم که بر اساس «تنظیم ظریف» است، تاب مقاومت دارد:

۴-۲-۱. تبیین از طریق نظم ذاتی پدیدارها

هیوم در بخش سوم و نهم کتاب *محاورات*، نظم مشهود کنونی جهان را براساس نظم گذشته‌ای که ذاتی طبیعت است و نیاز به ناظم ندارد، تبیین می‌کند. با فرض عدم تهاهی و ازلی بودن جهان، بی‌می‌بریم که نظم جهان، ذاتی است و به یکباره ایجاد شده است. علت اینکه در هر زمان، نظم محسوسی را در جهان مشاهده می‌کنیم، آن است که در زمان پیش از آن، این نظم قابل مشاهده بوده است. حتی اگر جهان ازلی نباشد و تنها ابدی باشد، برای هر زمان فعلی، یک زمان پیشینی وجود دارد که نظم در آن وجود داشته است و ذاتی آن است (همان، ص ۵۳۱).

پاسخ

با پذیرش «نظم ازلی ذاتی» آنچنان که فیلو شکاک معتقد است، ماده، نهایت نقشی که می‌تواند داشته باشد آن است که شیء را به مرحله

کاربرد برهان نظم غافل شده است، و پنداشته است که همه مسائل الهیات را از یک برهان باید استنتاج کرد (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۹۶). رسالت برهان نظم آن است که ثابت کند طبیعت به خود واگذار نشده است. ارزش معرفتی برهان نظم تنها در این حد است که ما را به ماوراء طبیعت رهنمون سازد. اما اینکه خداوند واجب است یا ممکن، حادث است یا قدیم، واحد است یا کثیر، محدود است یا نامحدود، علم یا قدرتش متناهی است یا نامتناهی، از این برهان نتیجه نمی‌شود و باید به سراغ سایر براهین رفت (همان، ص ۱۹۵-۱۹۶).

۴-۲-۲. وجود تبیین‌های بدیل برهان نظم در تفسیر نظم جهان

فیلسوفان معاصر مانند *الیوت سابر*، *داوکینز* و *مک‌کی*، معتقدند حتی اگر شبهه‌های هیوم بر برهان نظم صحیح باشد؛ اما وی نتوانسته است نظم جهان را با استدلال دیگری غیر از نظم هوشمند تبیین کند. هیوم تنها نتوانسته است که نقص این استدلال را آشکار کند. البته از نظر منطقی ممکن است که برهان نظم ابطال شود، بدون آنکه تبیین جدیدی در برابر آن جایگزین شود. به‌طور نمونه برهان از درون متناقض باشد. با تأمل در باب برهان نظم، چنین تناقض درونی در آن نمی‌یابیم. *داوکینز* بیان می‌کند: «در باب دیوید هیوم گفته می‌شود که این فیلسوف بزرگ اسکاتلندی یک قرن پیش از داروین، برهان نظم را باطل ساخت؛ اما آنچه در واقع هیوم انجام داد، انتقاد بر منطق استفاده از نظم مشهود طبیعت به عنوان شاهی بر اثبات وجود خدا بود. او هیچ تبیین بدیلی برای چنین نظمی ارائه نداد» (داوکینز، ۱۹۸۶، ص ۶۵).

از نظر *داوکینز* تا پیش از کتاب *منشاء انواع* که در سال ۱۸۵۹م منتشر شد، نمی‌توان خداناباور تمام عیاری را تصور کرد. خداناباور تا پیش از این زمان، با تبعیت از هیوم تنها می‌تواند بگوید که هیچ تبیینی برای نظم پیچیده زیست‌شناختی وجود ندارد و تمام آنچه که من می‌توانم بگویم این است که خدا تبیین معتبر و صحیحی برای این پدیده‌ها نیست.

یکی از محققان معاصر که با شیوه‌های جدید کتاب *محاورات هیوم* را بررسی می‌کند، *گراهام اوپی* است. این متفکر لادری‌گراه سعی دارد کارکرد تقریرهای جدید برهان نظم را با شیوه‌های هیومی تضعیف کند. وی در دفاع از هیوم، می‌گوید که چهار امر را باید از یکدیگر ممتاز ساخت:

۱. آیا هیوم به‌طور آشکار و صریح استدلال بدیلی در مقابل برهان نظم دارد؟

ذاتی وجود دارد، در مورد عامل دورن ذاتی نیز تکرار می‌شود، بی‌آنکه در اساس محاسبه، کم‌ترین تغییری رخ داده باشد. چه فرقی می‌کند که بگوییم مثلاً هریک از اجزای این ساختمان به طور تصادفی در مکان اصلی خود قرار گرفته است، یا بگوییم در اثر نظم ذاتی در جای خود می‌باشد؛ درحالی که در ذات خود می‌توانست چنان نظمی را نداشته باشد و از این میان تمام احتمالات ممکن چنین اقتضائی در ذات خود پیدا کرده است. آیا بهتر نیست به جای پذیرش این احتمال‌های غیرمعقول، وجود مبدأ عقل و شعور آنها را باور کنیم؟

فرض کنیم که خاصیت ذاتی نطقه انسانی آن است که در زمان استقرار در جای خویش، به سمت هیأت جنینی حرکت کند و در نهایت به انسانی دارای ساختار منظم تبدیل شود؛ ولی در این عالم در مورد انسان محاسبات و برنامه‌هایی برای آینده انسان و نیازهای آینده او تدارک دیده شده است که نمی‌تواند مستند به خاصیت ماده باشد. به‌طور مثال، قبل از آنکه نطفه در رحم مادر موجود شود، در بدن مادر ترکیب‌ها و دستگاه‌های ویژه‌ای متناسب با زندگی طفل به وجود می‌آید، سپس در ساختمان جسمی و روحی مادر، تغییرات و تطوراتی متناسب با حیات طفل و تطورات وی حادث می‌گردد. بنابراین، چطور می‌توانیم همه این محاسبات و برنامه‌ریزی‌ها را از خواص نطقه انسانی بدانیم؟ (سبحانی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۷) از سوی دیگر، مسئله هدایت به سوی بقاء در مورد موجودات جاندار مطرح است، و این همان توجه و پویا به سوی هدف است و این هدایت از خارج تحمیل نمی‌شود. خود طبیعت از درون خود، این تعادل و تکامل را حفظ می‌کند؛ یعنی یک دستگاه خودکار در درون خود دارد که کمبودها را جبران می‌کند. به‌طور مثال، موجود زنده برای اینکه زنده بماند باید تعداد گلبول‌های خود را حفظ کند. اگر محیطش عوض شود، چنانچه موجودی باشد که تنها مانند ماشین یکسره تابع محیط خود باشد، عکس‌العملی در جهت بقاء و تکامل خود نخواهد داشت. چنان که اگر ماشین را در یک محیط مرطوب بگذارند، زنگ می‌زند؛ یعنی طبیعت ماشین فعالیت نمی‌کند که در مقابل زنگ‌زدگی مقاومت کند. ولی زمانی که موجود زنده در محیطی قرار گرفت که در معرض آسیب است، به مقاومت و تقویت خویش می‌پردازد، مثلاً هنگامی که به‌جای مرتفعی رفت، گلبول‌های قرمز خود را زیاد می‌کند تا اکسیژن به مقدار کافی به بدن برسد؛ وقتی مورد هجوم بیماری عفونی قرار گرفت، به ساختن گلبول‌های سفید اقدام می‌کند تا بدن بتواند دفاع

معینی از تکامل خاص و نظام معین برساند، اما نمی‌تواند برای آینده برنامه‌ریزی کند و برای نیازهای عارضی ایجاد آمادگی کند و یا میان آن ماده و سایر اشیاء و عناصر که از نظام و خواص متفاوتی برخوردارند، چنین انسجام و تناسب عجیب و شگفت‌آوری را ایجاد کند؛ ولی در جهان، علاوه بر آثار ذاتی ماده، نوعی هماهنگی و انسجام نمایان است. اگر مقصود از خاصیت ذاتی ماده آن است که هر عنصری برای خود اثری دارد که در پرتو ترکیب با دیگری، پدیده‌سومی به وجود می‌آید، جای بحث و گفت‌وگو نیست؛ اما اساس برهان نظم هماهنگی و همکاری میان اجزای هر موجودی برای دستیابی به هدف خاصی است که حاکی از مداخله شعور در ترکیب آن موجود است و خاصیت هریک از عناصر نمی‌تواند توجیه‌گر این نوع نظم باشد.

باید دقت داشت که مراتب وجود، ربطی به نظم آنها ندارد. خداپاوران از جمله حکیمان اسلامی، نیز نظم را ذاتی عالم و امری حقیقی می‌دانند. اینچنین نیست که ابتدا ماده اولیه، به صورت خام، بی‌شکل و بی‌رنگ آفریده شده باشد و در مرحله بعد، نظم و نظام و ترتیب و چینش، عارض بر آن شده باشد. قرار گرفتن هر معلول به دنبال علت خود، و هرغایت به دنبال مقوم خود، عین وجود آن است و به اصطلاح، مرتبه هر وجودی در نظام طولی و عرضی جهان، مقوم آن وجود است. مثلاً سعدی در شرایط زمانی و مکانی خاصی قرار گرفته است؛ در نتیجه از لحاظ زمانی بر ما متقدم است. وجود سعدی مساوی با همه شرایط است، نه اینکه او ابتدا آفریده شده و سپس در آن شرایط خاص قرار گرفته است. بنابراین، نظام عالم، ذاتی موجودات است. به این بیان که خداوند اراده وجود هر شیء را از طریق اراده سبب آن شیء انجام می‌دهد، تا برسد به مسبب، که مستقیماً اراده حق به او تعلق گرفته است؛ پس اراده وجود اشیاء عین اراده نظامات آنها هم هست (مطهری، ۱۳۵۳، ص ۱۱۰). از آنجاکه نظم و صورت اشیاء از ماده آنها انفکاک‌پذیر نیست، خلق و ایجاد ماده این عالم، جدای از خلق نظم و صورت عالم نخواهد بود.

بنابراین، ذاتی بودن نظم ماده، مستلزم انکار وجود خدا نیست. ماده، با تمام خصوصیات و ویژگی‌هایش، ماده است. نظم موجود در آن، چه درون ذاتی باشد و چه برون ذاتی، به‌خودی‌خود نمی‌توانسته و نمی‌تواند موجود شده باشد، و کشاندن انگیزه پیدایش جهان منظوم و حساب شده از یک عامل برون ذاتی به یک عامل درون ذاتی، هیچ مشکلی را حل نمی‌کند؛ بلکه تمام محاسباتی که در مورد عامل برون

هیوم در جای دیگر می‌گوید که اگر کشتی باشکوه و زیبایی را ببینیم، اطمینان می‌یابیم که چنین ماشین پیچیده، سودمند و زیبایی، سازنده‌ای هوشمند داشته است. اما اگر بفهمیم که سازنده آن انسان کودنی بوده که با تأسی به دیگران، وارث صنعتی شده که گذشتگان وی از طریق آزمایش و خطا، اشتباه یا تصحیح و سنجش‌ها و گفت‌وگوها، به تدریج به آن دست یافته‌اند، آیا بازهم سازنده کشتی را هوشمند می‌دانیم؟ در جهان نیز، پیش از آنکه نظام موجود پدید آید، ممکن است عوامل بسیاری در سراسر زمان منتهای یا نامنتهای به وجود آمده باشند و پیشرفت و بهبود آهسته، اما مداوم آنها در طی اعصار، صنعت ساخت جهان را پیش برده باشد، به طور مستمر جهانی تخریب و جهانی دیگر ایجاد شده است، تا به تدریج جهانی از طریق آزمایش و خطا، مانند جهان کنونی شکل گرفته است. چگونه می‌توان حقیقت را دریافت و حتی حدس زد که در میان فرض‌های بسیار، فرضی که بیشتر احتمال وقوع دارد کدام است؟ (همان، ص ۱۳۰)

پاسخ

استدلال هیوم به‌طور ضمنی بر نظریه‌ای دلالت دارد که در دوران اخیر توسط فیزیک‌دانان مطرح شده و با استقبال مواجه گردیده است. طبق فرضیه جهان‌های بسیار، تعداد زیاد یا شاید نامنتهای، جهان وجود دارد که هریک دارای مقادیر متفاوتی از ثوابت بنیادین طبیعت است. اکثر این جهان‌ها برای حیات مناسب نیستند، اما در کسر ناچیزی از آنها، به‌طور تصادفی، شرایطی فراهم می‌گردد که دقیقاً به ایجاد حیات می‌انجامد. اگر میان تعداد بسیار جهان، با ارزش‌های ثوابت تفاوت بنیادین وجود داشته باشد، می‌توان فرض کرد برخی از این جهان‌ها به‌گونه‌ای باشند که کهکشان‌ها، ستارگان، سیاره‌ها، و حیات هوشمند در آنها ظاهر گردد (دیویس، ۱۹۸۳، ص ۱۷۱-۱۷۴). البته نظریه معاصر جهان‌های بسیار، با نظریه هیوم در این باب، بسیار متفاوت است، اما می‌توان ادعا کرد که این نظریه به‌طور ساده در آراء هیوم به چشم می‌خورد. گویا جهان‌های بسیار هیوم، یکی پس از دیگری به وجود آمده‌اند و از میان رفته‌اند، تا به جهانی مناسب برای حیات ختم شده‌اند. اما در نظریه معاصر، جهان‌های بسیار هم‌اکنون به‌طور موازی وجود دارند.

در دوره معاصر بر این فرضیه انتقادهایی وارد کرده‌اند و حتی خود هیوم نیز یادآوری می‌کند که چنین فرضیه‌ای ممکن است خطا

کند؛ یا اگر در مقابل نور شدید آفتاب قرار گرفت، پرده‌ای روی پوست بدن پدید می‌آید، تا مانع نفوذ اشعه آفتاب به زیر پوست و از میان رفتن سلول‌ها و بافت‌ها شود؛ یا اگر سروکار دست با آهن آلات باشد پوست دست ضخیم می‌شود. بنابراین، یک نیروی فعال در درون این موجود هست و این نیرو به صورت خودکار در جهت بقاء و رسیدن به هدف تنظیم شده است (پاپکین و آوروم، ۱۳۷۰، ص ۲۱۹-۲۲۰).

همان‌طور که هیوم بیان کرد، اشکالی ندارد که نظم مشهود در جهان را به ذات ماده نسبت دهیم، نه به ناظمی خارج از ذات؛ زیرا آن ماده ممکن است در ذات خود دارای منبع یا منشأ نظم باشد. نظم ناشی از یک علت ناشناخته درونی می‌تواند به عالی‌ترین نوع نظم منجر شود. اما می‌توان گفت که نظم و غایت‌مندی ذاتی ماده نیز می‌تواند با وجود آفریدگار عالم سازگاری داشته باشد. به عبارت دیگر، می‌توان ادعا کرد که پویا به سوی هدف، که در درون هر موجودی وجود دارد، توسط خالق عالم و مدیر در آن نهفته شده است.

خلاصه آنکه معتقدیم برای پذیرش ذاتی بودن نظم جهان، نیاز به بازگشت به زمان پیشین و فرض تاهی یا عدم تاهی جهان برای اثبات آن نداریم. خداوند به جل بسیط پدیده‌های عالم را منظم خلق کرده است و نظم ذاتی هیچ منافاتی با نظم برخاسته از تدبیر ندارد؛ زیرا نظم ذاتی می‌تواند مباشر و یا غیرمباشر باشد، یا از طریق طبایع اعمال شود یا نشود، اما سازوکار ایجاد تدبیر در جهان، امری است، و خود تدبیر، امر دیگری است. نظم ذاتی، در حقیقت روش ایجاد نظم در طبیعت توسط ناظمی هوشمند را تبیین می‌کند (رامین، ۱۳۹۵، ص ۳۳۵).

۲-۲-۴. تبیین از طریق نظریه جهان‌های بسیار

نظریه جهان‌های بسیار، که امروز در فیزیک مطرح شده، هیوم، آن را در قرن هجدهم در کتاب محاورات مطرح کرده است. از نظر او اگر جهان‌های متعدد وجود داشته باشد، حتی اگر احتمال ایجاد تصادفی نظم در هریک از آنها بسیار نامحتمل باشد، نظم محسوس فعلی جهان، در یکی از این جهان‌ها احتمال وقوع دارد. اگر تنها به طور منتهای، حالات محتمل بسیاری در باب وجود جهان‌های بسیار امکان وقوع داشته باشد، در میزان نامنتهای زمان، اغلب هریک به شکل نامنتهای ظاهر خواهند شد، و اگر حالات محتمل نامنتهای وجود داشته باشد، در اندازه نامنتهای زمان، مجموعه‌های بسیار منظمی می‌تواند در میان این حالات محتمل و نامنتهای پدیدار گردد (هیوم، ۱۹۴۳، ص ۳۹).

آسمان نباشند. استمرار و دوام هر نوع حیاتی در محیط تقریباً مستلزم نظم و انطباق‌پذیری است و همواره می‌توان دلیلی بر طرح و تدبیر هوشمندانه یافت، و عامل شانس یا تصادف بسیار نامحتمل به نظر می‌رسد، و انسان عاقل ترجیح می‌دهد میان این دو نوع تبیین، نظم هوشمندانه را بپذیرد. اما باید پذیرفت که امور نامحتمل، امکان دارد که اتفاق بیفتند. هیوم به‌عنوان نوعی راه‌حل، فرضیه اپیکوری را پیشنهاد می‌کند: «عالم مرکب از تعداد بی‌شماری از ذرات صغار است که به‌طور تصادفی در حرکت هستند. در یک زمان نامحدود در این ذرات کوچک، ترکیبات متعددی پیدا می‌شود و به انواع صورت‌های گوناگون ممکن درمی‌آیند. اگر یکی از این ترکیب‌ها نظم ثابت و معینی یابد (خواه موقت یا به‌طور دائم)، این نظام در طی زمانی مناسب تحقق و استمرار خواهد یافت، و ممکن است کیهان با انتظامی که ما هم‌اکنون در آن مشاهده می‌کنیم، از این ترکیبات ساخته شده باشد (هیوم، ۱۳۷۲، ص ۶۴).

گر/هام/اوبی، فیلسوف استرالیایی معاصر که همواره سعی دارد انتقادات قرن هیجدهم هیوم را در جامه‌ای نو به رخ بکشد، مثالی را مطرح می‌کند: جهانی را فرض کنید که در آن کیهکشان‌ها حاوی ۱۰ میلیارد ستاره و سیاره و هر کدام حاوی ۱۰ میلیارد جمعیت باشند. در زمان معلوم (t) هر نفر تاس صد وجهی را می‌اندازد و نتیجه را در یک کامپیوتر مرکزی ثبت می‌کند. در یک تصادف عجیب - یک در «۱۰۰»^۲ «۲۰»^{۱۰} - فردی از «۱۰»^{۱۰۰} «۲۰»^{۲۰} نفر عدد ۱۷ را با انداختن تاس کسب می‌کند. در چنین حالتی برای رسیدن به پاسخی صحیح، یعنی پاسخی که نشان دهد این حادثه تنها یک خوش‌اقبالی و شانس شگفت‌آور است، بهتر است از تفاسیر مافوق طبیعی امتناع ورزیم و مسئله را به شکل روش‌شناسانه و متدولوژیکال بررسی کنیم؛ بدین منظور عواملی مثل ساخت و پاخت کردن، حیل و وزیدن و... را کنار بگذاریم. برای اینکه داستان کامل‌تر شود و چنین احتمالاتی به حداقل برسد، فاکتورهای دیگری را می‌افزاییم. تنها یک‌بار می‌توان آزمایش کرد، تاس‌ها را مقامات محلی می‌سازند، می‌فروشند، جمع می‌کنند و از بین می‌برند. آنها قبل از توزیع و پس از جمع کردن، تاس‌ها را تست می‌کنند (مثلاً آزمایش‌هایی در باب یک نمونه مشخص به شکل آماری انجام می‌دهند)، تا هیچ دلیلی در دست نباشد که حیل فرد یا گروهی به‌طور هوشمندانه و عامدانه در این امر دخالت داشته است. این

باشد (هیوم، ۱۹۴۳، ص ۱۳۰). برخی اشکال کرده‌اند بر اساس استره کام (منسوب به ویلیام کام که بیان می‌دارد کاری را که می‌توان با فروض کمتری به انجام رساند، با فرض‌های بیشتر تفسیر کردن، بیهوده است) باید تعداد فراوانی جهان فرض کنیم تا نظم یک جهان را توضیح دهیم. ولی بنابر قاعده مهم در متدولوژی علم، هویات نباید بیش از ضرورت تکثیر شوند.

می‌توان به این اشکال پاسخ گفت که فرض جهان‌های بسیار برای تبیین نظم جهان ضروری است و لذا اشکال فوق بر آن وارد نیست، اما مهم‌ترین اشکالی که بر نظریه جهان‌های بسیار وارد است، آن است که مفاهیمی همچون امکان و احتمال بر مبنای پیش از تجربه معنا می‌یابند و در حقیقت وجود خارجی ندارند. تنها واقعیت موجود که پس از تجربه برای ما درک می‌شود، آن است که تنها یک جهان هستی وجود دارد که ما نیز بخشی از آن هستیم، و هیچ دلیل عینی وجود ندارد تا ثابت کند جهان‌های ممکن دیگری نیز تحقق یافته‌اند. هیچ مشاهده‌گری هرگز نمی‌تواند از روی تجربه، وجود جهان‌های بسیار را اثبات یا نفی کند. بنابراین، بسیار دشوار است که تبیین کنیم چگونه چنین نظریه‌هایی که پیش از تجربه هستند، برای توضیح یک ویژگی طبیعت - آن‌هم از جهت تبیین علمی - به‌کار می‌روند. البته شخص ممکن است اعتقاد به زنجیره‌ای از جهان‌های نامتناهی را دشوارتر از اعتقاد به خدایی نامتناهی بداند؛ ولی چنین اعتقادی باید به جای مشاهده، بر ایمان مبتنی باشد (دیویس، ۱۹۸۳، ص ۱۷۳). هم‌صدا با برخی خداپوران غربی، معتقدم با فرض پذیرش وجود جهان‌های بسیار، همچنان می‌توان از این نظریه تفسیری خداپورانه داشت: «می‌توان فرضیه جهان‌های بسیار را خداپورانه نیز تعبیر کرد. می‌توان گفت که خدا تعداد زیادی جهان آفرید تا حیات در این یکی ظهور یابد. اما از لحاظ علم و الهیات، ساده‌تر آن است که فرض کنیم تنها یک جهان در کار بوده است» (باربور، ۱۹۹۰، ص ۱۳۳-۱۳۴).

۲-۳-۴. تبیین از طریق تصادف و شانس محض

گاه هیوم با عباراتی تلویحی به نقش شانس محض در ایجاد عالم اشاره می‌کند. وی خاطر نشان می‌کند جهان در نظر اول چنین می‌نماید که دارای طرح و تدبیر است؛ زیرا اساساً نمی‌شود جهانی وجود داشته باشد که اجزاء آن تا حد قابل ملاحظه‌ای با یکدیگر تناسب و وفاق نداشته باشند. به‌طور مثال، نمی‌توان پرندگان را تصور کرد که دارای بال باشند، ولی مانند ماهی‌ها قادر به پرواز در

می‌گیرد. در این میان، برخی تغییرات برای موجودات امتیازهای ویژه‌ای برای ادامه حیات به‌بار می‌آورد. افرادی که از چنین امتیازی برخوردار باشند، از حد میانگین، بیشتر عمر می‌کنند و زاد و ولد بیشتری دارند، از این‌رو، سریع‌تر افزایش می‌یابند. در مدت زمانی طولانی، این سیر به انتخاب طبیعی در این تغییرات می‌انجامد. تغییرات نامطلوب کاهش می‌یابد و سرانجام از بین می‌روند، تا آنجا که تبدیل تدریجی نوع رخ می‌دهد.

نظریه داروین، از طریق انتخاب طبیعی، ظهور نظم از طریق بی‌نظمی را تبیین کرد، و هرگونه تدبیر و حکمتی که در انتخاب فاعلی مثل انسان فرض شود، در مورد طبیعت انکار کرد. در حقیقت داروین، در برابر نظم هوشمند خداپاواران و فرایندهای فیزیکی تصادفی که هیومیان پیشنهاد کردند، راه سومی مطرح کرد که با تصادف محض متفاوت است (سوربر، ۱۹۹۳، ص ۳۰-۳۶) و می‌توان آن را «انتخاب انباشته» (Cumulative selection) نامید. جهش‌ها (mutations) یک فرایند تصادفی، اما در درون محدوده‌هایی خاص است که به‌وقوع می‌پیوندد. انتخاب طبیعی فرایندی انباشته است که از طریق انتخاب انباشته‌ای از جهش‌های مطلوبی که در بقاء یک موجود نقش اساسی دارد صورت می‌گیرد. در نظریه تکامل، انتخاب فرایندی تک‌مرحله‌ای نیست، بلکه ویژگی‌های مفید باقی می‌ماند و عمومی می‌شود و در طول نسل‌های فراوان، یک جمعیت می‌تواند آن قدر ویژگی‌های جدید کسب کند تا به‌گونه‌ای جدید از موجودات تبدیل گردد.

خلاصه آنکه فرضیه ساده اپیکوری هیوم به تدریج به شکل‌گیری نظریه‌ی تطور داروین انجامید، که توانست سازوکار تصادفی وقوع نظم در جهان را تبیین علمی کند. رسالت این پژوهش، ارزیابی و بررسی نظریه تکامل نیست، ما ترجیح می‌دهیم به‌جای پرداختن به نارسایی‌های این نظریه، که مقبولیتی عام در زیست‌شناسی دارد، مانند افرادی همچون هندرسون (L.j.Henderson)، تننت (f.R.Tennant)، برتوچی (P.Bertocci) و سوئین برن (R.Swinburn)، قائل باشیم به اینکه نظریه تکامل - بر فرض صحت - نه‌تنها تعارض با برهان نظم ندارد، بلکه پیشرفت علم به‌طور کلی، وجوه تدبیر الهی را در آفرینش بیشتر نمایان می‌کند، و نظریه تکامل، سازوکار عملکرد فعل خداوند را در هستی توضیح می‌دهد.

اما در باب ایجاد تصادفی نظم در جهان، برخی متفکران معاصر اسلامی معتقدند گرچه احتمال تصادف و شانس در پدیدآمدن نظم

آزمایش‌ها را همه شاهد هستند (و حتی بقیه هم می‌تواند انجام دهند) و نیز هیچ گواهی وجود ندارد - حتی شایعه‌ای در کار نیست - که تلاش شده باشد، نتیجه آزمایش برعکس شود، و برنامه کامپیوتری و ورود داده‌ها و... تحت کنترل شدید هستند. در چنین مثالی درست است که احتمال تصادف و شانس محض بسیار ناچیز است، اما به‌هرحال، محال و ناممکن نیست.

باید به خاطر داشته باشیم که فیلو در بخش ششم کتاب محاورات، آشکارا فرضیه تصادف را انکار می‌کند و در بخش چهارم کتاب *فاتی و ابدی بودن نظم* در جهان را بر فرضیه تصادف ترجیح می‌دهد. اما آنچه در عمل اتفاق می‌افتد آن است که تفسیر جایگزین هیوم در برابر برهان نظم، در حقیقت، چهره‌ای دیگر از تفسیر تصادف است. فیلو ترجیح می‌دهد که از واژه حقیقت سخت (brute fact) به‌جای تصادف (by Chance) بهره‌برد. یعنی نظم جهان حقیقتی بی‌تبیین و بی‌علت است که باید آن را پذیرفت و از آن دفاع کرد: «مجبورم از هر سیستم خاصی از طبیعت دفاع کنم...» (اوبی، ۱۹۹۸، ص ۵۲۶).

پاسخ

هیوم با انکار برهان نظم، تفسیرهای بدیلی را برای توجیه نظم مشهود جهان ارائه کرد، اما توانست دلیلی بر ترجیح این تبیین‌ها، بر فرضیه نظم هوشمند ارائه دهد. از این‌رو، در قرن هجدهم، به نظر می‌رسد موحدان و ملحدان، از آنجا که ابزاری برای انتخاب یک نظریه نسبت به نظریه دیگر نداشته‌اند، هیچ‌یک قدرت دفاع از توحید یا الحاد خویش را نداشته‌است و از نظر منطقی کاملاً قانع نگشته‌اند. مدل طبیعت‌گرایانه و ناتورالیستی هیوم برای توجیه نظم طبیعت، بسیار ساده مطرح شد و هیچ دلیلی بر ترجیح آن ارائه نشد. این مدل به تدریج در پرتو علوم جدید مورد تجدیدنظر و گسترش قرار گرفت و مدلل شد. نظریه تکامل داروینی بر اساس تغییرات تصادفی، تنازع و بقاء و بقاء انبساط، توانست ترجیحی بر نظریه تصادف در برابر برهان نظم فراهم آورد. داروین تغییرات اندک و خودبه‌خود را در میان افراد یک نوع مشاهده کرد و اذعان داشت گرچه می‌توان علل و منشأ این تغییرات را حدس زد، اما وی در پی تعلیل و تبیین آنها نیست. مهم آن است که این تغییرات به‌وقوع می‌پیوندد. تنازع و رقابت شدید برای حیات وجود دارد؛ زیرا موجودات بیش از ظرفیت محیط تولیدمثل می‌کنند. بنابراین، رقابت شدیدی برای ذخیره غذایی در

با وجود آنکه نئوهیومیسم‌ها سعی دارند با بازخوانی شبهات هیوم در دوره معاصر، برهان نظم را خدشه‌دار سازند، اما این استدلال پویا همچنان به عنوان «بهترین تبیین»، یکی از پرنفوذترین براهین اثبات وجود خداوند است، که خداناباورانی همچون آنتونی فلو را به عظمت طبیعت و سرتعظیم فرودآوردن در برابر خالق آن وادار می‌کند. بیان شد که برهان نظم - حتی در تقریرهای تمثیلی - با شبهات هیوم همچنان کارایی خود را از دست نداده است، اما اگر اشکال هیوم ناظر بر استفاده از تمثیل در مقام استدلال نباشد، پذیرفتنی است. ولی کبرای این برهان مبتنی بر تماثل و تشابه نیست، بلکه عقلی است و نیز با پذیرش اینکه یکی از ارکان مفهوم نظم، داشتن اجزاء می‌باشد، درحالی که خداوند حقیقتی بسیط است. بنابراین، سؤال از نظم درباره ذات او معقول نیست. باید اذعان داشت که وجود ناظمی که در برهان نظم اثبات می‌گردد صفات خدای ادیان توحیدی را ندارد و براهین دیگری عهده‌دار اثبات صفات خداوند هستند، هیوم پنداشته که از برهان نظم انتظار می‌رود که خداوند یکتا با جمیع صفات، کمالی را اثبات کند. هیوم با طرح «فرضیه اپیکوری» و «جهان‌های بسیار» قدم در وادی استقراء و حساب احتمالات می‌نهد، ولی از آنجاکه کارکرد مفاهیمی چون احتمال و امکان، بر مبنای پس از تجربه بی‌معناست، و هیوم یک تجربی‌مسلك تمام‌عیار است، خود وی بر مبنای معرفتی خویش وفادار نیست. اما با صرف‌نظر از این اشکال، باید پذیرفت که کاربرد استقراء ناقص و احتمال (حتی در دامنه بسیار محدود) تمام منافذ را در برابر نظریه‌های رقیب خداباوری نخواهد بست. از این رو، برهان نظم با تمام اهمیتی که دارد، نمی‌تواند برهان مستقلی در جهت اثبات وجود خدا محسوب شود.

هستی بسیار نامحتمل است، اما احتمال وقوع تصادفی و اتفاقی یک مجموعه را به صفر نمی‌رساند - هرچند به‌سوی صفر میل می‌دهد - و به‌همین دلیل هیچ‌گاه یقین علمی به دنبال نمی‌آورد و تنها برای اطمینان عرفی و یقین روان‌شناختی مفید است. به‌بیان دیگر، در صورتی که وجود مدبری حکیم به شیوه‌ای عقلی اثبات نشود و احتمال وقوع تصادفی هیأت موجود برود، بین احتمال وقوع نظام موجود و یا نظام احسن و احتمال وقوع هریک از حالت‌های ممکن و یا متصور، و از جمله احتمال وقوع بدترین و زشت‌ترین مجموعه، تفاوتی نخواهد بود و در این صورت چون یکایک شکل‌های متصور با یکدیگر سنجیده شود، از جهت احتمال، امتیازی بین هیچ‌یک از آنها با دیگری نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۴).

به نظر می‌رسد که هیوم نیز معتقد بود که می‌توان از طریق فرض ناظمی هوشمند، نظم مشهود را تبیین کرد، اما به عقیده او از این نظم نمی‌توان به‌طور ضروری وجود ناظم را نتیجه گرفت. اگر به دلایل فلسفی مستقل دیگری بتوان، وجود خالق هوشمند را نتیجه گرفت (مانند برهان وجودی) می‌توان برهان نظم را تأییدی برای آن برهان دانست (اوبی، ۱۹۹۸، ص ۲۵۳-۲۵۴).

ما نیز به تبعیت از اندیشمندان معاصر معتقدیم که برهان نظم تبیینی ساده، همگانی و باورپذیر از نظم جهان به سوی استنتاج ناظمی هوشمند است و از این رو، نام «برهان» بر آن می‌نهمیم؛ «برهان» به‌معنای دلیل روشن و محکمی است که شخص از انکار آن ناتوان است؛ برخی مفسران با توجه به آیه ۱۷۴ سوره «تساء»، «برهان» را از صفات قرآن دانسته‌اند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا». در رویارویی با نظم هستی، با توجه به مجموع شواهد، پذیرش وجود خالق هوشمند و حکیم، بهترین تبیین است؛ گرچه احتمال وقوع تصادفی، چنین نظمی به صفر نمی‌رسد و ثمره برهان نظم یقین روان‌شناختی - و نه یقین منطقی - است.

نتیجه‌گیری

در دوران معاصر، بسیاری از خداناباوران و لادری‌گرایان غربی، بر این عقیده اند که بعد از انتشار کتاب *منشأ انواع داروین*، دوران اعتراض‌های هیوم به سر آمده است. در این مقاله بر آن بودیم تا نشان دهیم نظریه‌های هیوم در دوران معاصر نیز چالش‌های بسیار جدی فراوری برهان نظم می‌نهد، و بر این نتیجه رهنمون شدیم که

.....منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۶، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- پاپکین، ریچارد و اروم استرول، ۱۳۷۰، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، چ هفتم، تهران، حکمت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *تبيين براهین اثبات خدا*، چ دوم، قم، اسراء.
- دیویس، براین، ۱۳۷۸، *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- رامین، فرح، ۱۳۹۵، *برهان نظم*، قم، بوستان کتاب.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۰۵ق، *الله خالق الكون*، قم، سیدالشهداء.
- _____، ۱۴۳۰ق، *المحاضرات فی الهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، ط. الثاني عشر، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ط. الثانيه، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۳، *عدل الهی*، چ سوم، تهران، مؤسسه انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۵، *علل گرانش به مادی‌گری*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- هیگ، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، بین‌المللی الهدی.
- Alston, William, 1967, *Teleological Argument for the Existence of God, from, The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), USA, Macmillan.
- Barbour, Ian.G, 1990, *Cosmos as Creation*, Ted Peters(ed), Nashville, Abingdon Press.
- Davies, Paul, 1983, *God and the New Physics*, New York, Simon and Schuster.
- Dawkins, R, 1986, *The Blind Watchmaker*, Penguin, London.
- Hedly Brooke, John, 1996, *Science and Theology in the Enlightenment, Religion and Science, History, Method, Dialogue*, W. Mark Richardson and Wesley, J. Wildman(eds), London, Routledge.
- Hume, David, 1943, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Norman Kemp Smith (ed), New York, Social Sciences, Pub.
- _____ , 1999, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Tom.L. Beaucham (ed), Oxford, Oxford University Press.
- Mackie, J.L, 1982, *The Miracle of Theism*, Oxford, Oxford University Press.
- Oppy, Graham, 1998, "Hume and the Argument for Biological Design", *Biology and Philosophy*, N. 11, p. 519-534.
- Sober, E, 1993, *The Philosophy of Biology*, Westview, Boulder, Colorado.

