

باز تعریف مفهوم نظم

فرح رامین / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۱۹

farah.ramin@yahoo.com

چکیده

برهان نظم از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و متکلمان بوده است. با وجود تقارب محتوای این برهان با مضامین وحی، در ماهیت، مبادی، مقدمات و نتایج آن اختلاف نظر فراوانی وجود دارد و پاسخ به چیستی مفهوم نظم، تعیین مصادیق نظم در جهان طبیعت، چرایی نظم و چگونگی دلالت نظم بر وجود ناظم هوشمند همواره دغدغه پژوهشگران در حوزه کلام جدید است.

این مقاله در پی آن است که به واکاوی مفهوم و اقسام نظم بپردازد، زیرا بسیاری از اختلافها و تشتت آرا در باب برهان نظم (برای اثبات وجود خدا)، ناشی از ابهام در مبادی تصویری آن است. نظم مفهومی قیاسی و معقول ثانی فلسفی است که به سه عنصر داشتن اجزاء، هماهنگی و هدفداری متکی است. هر کدام از این عناصر شرط لازم (و نه شرط کافی) برای حصول این مفهوم هستند. مفهوم نظم با ملاکهای متعدد به اقسام گوناگون تقسیم می‌شود. محققان معتقدند برخی از اقسام در این برهان کارایی ندارند. در این نوشتار، سعی بر آن است که به بررسی و نقد این دیدگاهها بپردازیم.

کلیدواژه‌ها: مفهوم نظم، نظم غایی، نظم علی، نظم زیبایی‌شناختی.

مقدمه

وجود زیبایی، هماهنگی و غایت‌مندی در طبیعت، از رایج‌ترین خاستگاه‌های خدایابی است که از دیرباز تاکنون، فیلسوفان و متکلمان به آن توجه نشان داده‌اند. آنان به گونه‌های مختلف در استدلال‌های فلسفی و برهان‌های الهیاتی خود از این ویژگی استفاده کرده‌اند که در این میان، برهان نظم از بیشترین شهرت برخوردار است.

این برهان در آرای فیلسوفان پیش از سقراط، و تبیین‌های روشن‌تری از آن در فلسفه افلاطون و ارسطو یافت می‌شود (وین، ۱۹۹۸، ص ۵۹) و توماس آکوئیناس در قرون وسطا آن را به صورت منسجم مطرح کرد (آکوئیناس، ۱۹۹۲، ج ۱۲، ص ۱۲-۱۳). پس از رنسانس و انقلاب علمی، توجه به طبیعت و انسجام شگفت‌انگیز آن با جدیت و موشکافی‌های علمی همراه شد. فیزیک‌دانانی چون کپلر، گالیله، بویل و نیوتن با ارجاع به نظم طبیعت، نه تنها وجود خداوند را اثبات کردند، اساساً فیزیک را راهی برای مطالعه آثار خداوند دانستند (هدلی بروک، ۱۹۹۶، ص ۸۸).

ویلیام پیللی، در قرن نوزدهم، توجه ویژه‌ای را به دانش زیست‌شناسی و شواهد نظم و هماهنگی در موجودات زنده مبذول داشت و این نحوه هماهنگی‌ها را دلیل بر وجود طراح و مدبری فرابشری دانست (پاولی، ۱۸۶۷، ص ۱۶-۱۷). در همین راستا، مجموعه هشت کتاب در دهه ۱۸۳۰ به نام *رسائل بریج واتر* (Bridgewater Treatises) منتشر شد که از محتوای غنی علمی بهره می‌برد (باربور، ۱۹۷۱، ص ۸۴).

سرانجام در قرن بیستم بر اساس یافته‌های جدید علمی به‌ویژه در کیهان‌شناسی نوین، برهان نظم تقریر نوینی یافت و با عنوان جدید براهین «نظم دقیق» پا به عرصه گذاشت.

در فلسفه و کلام اسلامی نیز از دیرباز به این برهان توجه شده، تشابه و تقارب محتوای آن با مضامین وحی، موجب انس و الفت خاص متدینان با آن گردیده است. متفکرانی چون ابن‌رشد (۱۹۹۸، ص ۷۹-۸۳)، فخر رازی (۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۸)، تفتازانی (۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۱-۲۴)، غزالی (بی تا، ص ۱۳۷) و در دوره معاصر علامه طباطبائی (۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۳۹۵)، شهید مطهری (۱۳۷۵، ص ۱۷۳-۱۹۷؛ همو، ۱۳۵۰، ص ۷۹-۱۵۳) و شهید صدر (۱۴۰۲ق، ص ۴۰۳-۴۱۳) به این برهان پرداخته‌اند.

به‌رغم امتیازهای فراوانی که این برهان دارد، فیلسوفان و متکلمان درباره ماهیت، مبادی، مقدمات و نتایج این برهان اتفاق نظر ندارند. آنچه بر این اختلاف‌ها می‌افزاید، تفاوت در مبادی تصویری این

۱-۱. مؤلف بودن

نظم مفهومی قیاسی و نسبی است؛ یعنی از سنجش دو یا چند چیز با هم در شرایط خاص، این مفهوم انتزاع می‌شود، به‌گونه‌ای که یک شیء واحد بسیط، هرگز منشأ انتزاع مفهوم نظم نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۹). نظم معقول ثانی فلسفی است که مابازای مستقل خارجی ندارد، ولی منشأ انتزاع دارد. نظم در خارج به عین وجود منظوم و منتظم موجود است (همان، ص ۲۸).

برخی ادعا کرده‌اند که نظم در مجموعه مؤلف به وجود می‌آید. مجموعه مؤلف عبارت است از جمعی از اجزا و افراد که از آنها سلب هویت نشده باشد، بلکه در عین استقلال هویت، با یکدیگر همکاری دارند، نه اینکه به نحوی درهم فرو روند که در نهایت یک چیز به‌شمار آیند. بنابراین یک مولکول آب از آن جهت که در حکم یک شیء واحد است، نمی‌تواند منشأ انتزاع مفهوم نظم باشد؛ زیرا آب از همکاری دو عنصر اکسیژن و نیدروژن کنار هم به دست نمی‌آید و اگر چنین گفته شود از باب مجاز است. همکاری آن‌گاه وقوع می‌پذیرد که دو جزء با حفظ هویت شخصی خود، با یکدیگر هماهنگ باشند. البته چنین بیانی منافات با آن ندارد که ما آب را جزئی از اجزای طبیعت بدانیم که هماهنگی کلی اجزای طبیعت با آن نظمی باشکوه را برقرار می‌سازد؛ اما مولکول آب به‌تنهایی و تا آنجا که مرتبط با امری واحد است، نمی‌تواند منشأ مفهوم نظم باشد (سروش، ۱۳۵۸، درس پنجم و ششم).

۱-۱-۱. بررسی و نقد

در ارزیابی این‌گونه استنتاجات، نکات درخور تأملی وجود دارد:

مقید کردن مجموعه مؤلف، به تألیف حقیقی، برای صحت اطلاق مفهوم نظم از جهتی درست و از جهت دیگر نادرست است. اینکه ادعا شود از آنجا که مولکول آب خواصی متفاوت از خواص طبیعی عناصر اکسیژن و نیدروژن دارد، بنابراین اطلاق نظم بر آن نادرست است، سخنی مسامحه‌آمیز است. بنا نیست عنوان «نظم» بر «خواص طبیعی» اشیا اطلاق شود، بلکه باید بر اشیایی اطلاق گردد که به این خواص منتهی می‌شوند. از این‌رو گرچه هماهنگی اکسیژن و نیدروژن منجر به خاصیت واحدی در مولکول آب می‌شود، اما میان خود این اجزا نظم برقرار شده است. به عبارت دیگر، هرچند امر واحد دارای خاصیت ویژه (مولکول آب)، «منظم» نامیده نمی‌شود، باید دقت کرد که گاهی امر واحد معلول ترکیب چند امر است؛ مانند ترکیبات شیمیایی که در آنها، با فعل و انفعال عناصر، عنصری جدید پدید می‌آید. این عنصر جدید واحد است و اطلاق نظم بر آن نادرست است؛ ولی روشن است که بر مجموعه عناصری که منتهی به ایجاد این عنصر شده، می‌توان صفت «نظم» را اطلاق کرد.

استدلال، به‌ویژه مفهوم و اقسام نظم است. آدمی نظم را به گونه اجمالی می‌شناسد، می‌تواند تفاوت نظم را با بی‌نظمی درک کند و شیء منظم را از اشیایی که دارای طرح نیستند باز شناسد؛ اما تعریف دقیق مفهوم نظم و تبیین چستی آن کار دشواری است که باید بدان پرداخته شود تا در تعیین مصادیق این مفهوم اشتباهی رخ ندهد.

۱. تعریف نظم

نظم در لغت به معنای سامان و آرایش است و در معنای مصدری یعنی جمع کردن و سامان دادن در طریقی (الغد و جمعه فی سلک) (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۵۷۶-۵۷۸). معادل این واژه در زبان انگلیسی Order است. این واژه در معنای اسمی کاربردهای متعددی دارد: arrangement (ترتیب، آرایش)، plan (طرح و نقشه)، pattern (الگو) و intention (قصد، هدف) (وهمیر، ۲۰۰۳، ص ۳۴۰).

از میان تعاریفی که برای مفهوم نظم شده، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. تناسب یا هماهنگی هدفدار، نظم یا تطابق نامیده می‌شود (الستون، ۱۹۶۷، ج ۸، ص ۸۴)؛
۲. نظم، ایجاد امکان مرتبط با غایت و هدفی خاص در مجموعه‌ای از اشیا است که برای آنها امکان‌های متعددی متصور است (پاپکین و استرول، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳)؛
۳. نظم، هماهنگی بین چند عنصر و یا عضو است. هماهنگی در مقابل هرج و مرج، مفهومی آشکار دارد و همواره بین چند امر در ارتباط با یک هدف و غرض است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷)؛
۴. نظم، هماهنگی مجموعه‌ای از اجزاست که هدف خاصی را تعقیب می‌کند. دستیابی به این هدف، در گرو رابطه کمی و کیفی خاصی میان اجزای مجموعه است که در صورت فقدان آن، مجموعه به اثر مطلوب خود نمی‌رسد (مطهری، ۱۳۵۳، ص ۱۳)؛
۵. نظم رابطه هماهنگ میان اجزای یک مجموعه برای تحقق هدفی مشخص است؛ به‌گونه‌ای که هر جزئی از اجزای مجموعه مکمل دیگری است و فقدان هر یک موجب فقدان اثر مطلوب آن مجموعه می‌گردد (سبحانی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۷).

با توجه به این تعاریف، سه رکن اصلی و مشترک در همه آنها عبارت است از: مؤلف بودن، هماهنگی و همکاری داشتن و هدفداری. باید توجه داشت که شرط تحقق نظم، حضور این سه عنصر است؛ بدین معنا که هر کدام از این عناصر سه‌گانه شرط لازم حصول نظم هستند، ولی شرط کافی به‌شمار نمی‌آیند و لذا تک‌تک آنها معادل با نظم نیستند.

از منظر فلسفی، آثار و خواص موجود در عناصر از وجود قوه‌ها و نیروهای مختلف حکایت می‌کنند که به آن «صورت نوعیه» اطلاق می‌شود. صورت نوعیه در اصطلاح فلاسفه، قوه‌ای است که منشأ همه آثار در نوع خاص است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲؛ جهت دریافت تعریف نوع رک: مظفر، ۱۴۰۴ق، ص ۹۰). در عنصر آب، صورت «آب بودن» منشأ آثار و خواص آن است و همه خواص و آثار آب از آن سرچشمه می‌گیرد. به‌طورکلی هر عنصری صورت نوعیه واحد و خاص خود را دارد. زمانی که این عناصر با هم ترکیب می‌شوند، مرکب جدیدی با خاصیت جدید پدید می‌آید که مغایر با خاصیت هریک از عناصر است و دیگر تنها مجموع آن عناصر نیست، بلکه صورت جدیدی یافته که منشأ آثار جدید است و این آثار برآیند و مجموع اثرات عناصر مرکب نیست. عنصر آب، صورت نوعیه جدید واحد دارد و از این منظر، صورت نوعیه از آنجا که واحد است، از دامنه مفهوم «نظم» خارج است؛ اما مبادی تحقق و علل آن می‌تواند داخل در مفهوم «نظم» باشد. به‌یقین علل داخلی (جنس و فصل) نظمی داشته‌اند که این صورت نوعیه را ایجاد کرده‌اند. اجزای ماهوی آب که مؤتلف به اثتلاف حقیقی هستند، بهترین نمونه نظم‌اند.

باید توجه کرد که برهان نظم، برهانی نیست که بر مفهوم «نظم» مبتنی باشد، بلکه بر واقعیت نظم مبتنی است یا همان چیزی که بدون وجود ناظم محقق نمی‌شود. بنابراین می‌توان ادعا کرد که: اولاً نظم بر عناصر تشکیل‌دهنده یک صورت نوعیه جدید صدق می‌کند و ثانیاً حتی اگر چنین تعبیری صادق نباشد، اهمیتی ندارد؛ زیرا وجود ناظم دایرمدار مفهوم لغوی نظم نیست. اگر چنانچه اجزای خودرو به شکلی که ایجاد حرکت مطلوب کند، بدون ناظم ممکن نیست. بنابراین ترکیب گاز اکسیژن و نئودروژن و پدید آمدن مایعی که حیات انسان و حیوان و نبات بر آن متوقف است، بی‌وجود ناظم ممکن نخواهد بود.

۱-۲. هماهنگی

به‌طورکلی تفاوت نظم با بی‌نظمی، وجدان یا فقدان عنصر «هماهنگی» است، به گونه‌ای که برخی از نظم به هماهنگی تعبیر کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲، ص ۴۲). اجزای مجموعه نسبت به تحقق هدف باید از جهات متعددی هماهنگی داشته باشند؛ مانند جنس، کمیت، کیفیت، مکان و زمان.

باید توجه داشت که هماهنگی شرط حصول نظم است، اما هر آرایشی لزوماً محصول تدبیر و برنامه‌ریزی نیست. به عبارت دیگر، تنها شکلی نظم دارد که با هدف خاص ارتباط داشته باشد (پاپکین و استرول، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳). هماهنگی می‌تواند از اتفاق و تصادف برآید؛ مانند مهره‌هایی که پرتاب می‌شوند و به طور تصادفی در کنار هم به ترتیب خاصی قرار می‌گیرند. در این مثال گرچه معنای لغوی

نظم بر ترتیب و آرایش صدق می‌کند، اما این ترتیب، ترتیبی تصادفی است. مراد از تصادف در اینجا نفی علت غایی است و نه علت فاعلی. مراد از نفی علت غایی در این مثال نفی وجود غرض مترتب به صورت خاص و چیش مهره‌هاست؛ وگرنه علت غایی از فعل فاعل که پرتاب کردن باشد نفی نشده است؛ زیرا نفی علت غایی از فاعل مختار صحیح نیست.

گاه مفهوم تصادف، به معنای نفی علت فاعلی است. شهید مطهری معتقد است نمی‌توان علت فاعلی را نفی کرد؛ زیرا در پی آن قانون علیت نیز نفی می‌شود و نفی قانون علیت بدیهی‌البطالان است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۶۲-۶۳). با نفی علت فاعلی و به تبع آن نفی قانون علیت عامه، به‌یقین علت غایی نیز نفی خواهد شد؛ زیرا نظم به معنای طرح و نقشه پیشین، نیازمند قانون علیت است. از این رو با نفی علت فاعلی، بی‌نظمی آشکاری بر جهان سایه می‌افکند. در قرن بیستم با ظهور فیزیک کوانتوم و طرد موجبیت کلاسیک در سطح اتمی و زیراتمی، برخی محققان از رویدادهای اتمی، به‌منزله پدیده‌های بی‌علت سخن می‌گویند. به نظر آنها با پذیرش نظریه کوانتوم، اتفاق و تصادف (به معنای نفی علت فاعلی) عاملی بنیادی در طبیعت است. موجبیت، علیت و نظم از جمله مفاهیمی هستند که امروزه دچار تغییر معنایی شگرفی شده‌اند. ماهیت ماشین‌وار جهان که فیزیک نیوتنی آن را ترسیم می‌کرد، جای خود را به عالمی پویا، آگاه و پیش‌بینی‌ناپذیر داده است که سطح آگاهی انسان بر وقایع جهان تأثیر می‌گذارد. دیگر نباید مشاهده‌گر و امر مشاهده‌شده را جدا از یکدیگر در نظر گرفت و نمی‌توان هیچ خط فاصل دقیقی میان روند مشاهده و شیء مشاهده شده ترسیم کرد و طرفداران اصل عدم قطعیت معتقدند که در صحنه آزمایش درون اتم، انسان تماشاجوی نیست؛ بلکه بازیگر است. فیزیک کوانتوم که بر پایه احتمال و آمار بنا شده است، شانس محض و نه عدم قطعیت ناشی از جهل انسان را عامل فرایندهای فیزیکی معرفی می‌کند.

با بررسی تفسیرهای مختلفی که از نظریه کوانتوم صورت گرفته (با فرض پذیرش این نظریه) روشن می‌شود طرفداران اصل عدم قطعیت و فیزیک کوانتومی به نوعی اصل علیت را پذیرفته‌اند (رامین، ۱۳۹۱، ص ۱۱) و مراد آنان از «نامعلل» بودن این است که قوانین تخلف‌ناپذیری وجود ندارد که به کمک آنها بتوان آینده یک سیستم فیزیکی را از گذشته یا حال آن پیش‌بینی کرد (باربور، ۱۳۷۴، ص ۳۳۸).

۱-۳. هدف‌داری

عنصر هدف‌داری در تعریف نظم ابهام فراوانی دارد. برخی غایت‌مندی موردنظر در این برهان را مقید به شروطی دانسته‌اند:

الف) غایت‌مندی باید بر مدار هماهنگی در عناصر مختلف باشد؛ یعنی افعال عناصر و اعضای مختلف یک مجموعه در تحصیل غرضی واحد دخیل باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۰). بنابراین هدف‌داری موردنظر در ارکان نظم، اولاً باید در مجموعه مرکب از اجزا باشد و هدفمندی در شیء بسیط یا به منزله بسیط، مقصود نیست؛ ثانیاً باید ناشی از آرایش خاص باشد، به گونه‌ای که هدف تنها با همان آرایش و چینش خاص محقق شود؛ مانند فهماندن مفهوم «کتاب» که از میان ترتیب‌های مختلف چهار عنصر در مجموعه مؤلف از «ک، ت، ا، ب» فقط با یک آرایش تناسب دارد و نسبت به آن آرایش، هدف به‌شمار می‌آید. پس هدف باید برگرفته از مجموعه باشد و نسبت به همه آرایش‌ها یکسان نباشد؛

ب) هدف باید واقعی باشد و نه اعتباری؛ عرف معمولاً امر «بی‌قاعده» را «بی‌هدف» می‌انگارد؛ اما خوب یا بد بودن هدف و یا مفید یا مضر بودن آن، ارتباط با برهان نظم ندارد؛ زیرا بحث از ضرر و فایده کاملاً ارزشی است و دخالتی در اصل هدف‌داری یک مجموعه ندارد. هدف یک مجموعه باید واقعی و عینی باشد و نه اعتباری. برای مثال، تفنگ یک مجموعه منظوم دارای اجزایی است که اجزای آن مجموعه برای ایجاد یک هدف، مانند کشتن یک جاندار با هم همکاری می‌کنند (سروش، ۱۳۵۸، درس پنجم).

به بیان دیگر، غایت و هدف، همواره اموری عینی و واقعی و نفس‌الامری‌اند؛ ازاین‌رو «ارزشی و اعتباری» را نمی‌توان درباره «هدف» به کار برد. خوبی و بدی، مفید و مضر، زشتی و زیبایی و... هدف نیستند؛ ولی خوب و بد و زشت و زیبا و... اوصاف این هدف (کشتن) به‌شمار می‌آیند و خود، هدف خوانده نمی‌شوند تا اطلاق ارزشی و اعتباری یا غیرارزشی و حقیقی بر آنها شود. بنابراین مفاهیم ارزشی هدف محسوب نمی‌شوند؛ هرچند هدف را می‌توان ارزش‌گذاری کرد (غروی‌ان، ۱۳۶۸، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۸۳).

به نظر می‌رسد مقید کردن هدف در برهان نظم به «هدف واقعی» و نه اعتباری، از جهات مختلف باید کانون تأمل قرار گیرد:

۱. واژه «اعتباری»، مشترک لفظی است و باید برای جلوگیری از مغالطه به فرق میان معانی آن دقیقاً توجه کرد. در یک اصطلاح، «مفاهیم ارزشی»، مفاهیمی اعتباری‌اند (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۸)؛ بدین معنا که مابزای عینی ندارند و مفاهیمی هستند که تابع وضع و قرارداند؛ ولی چنین نیست که به کلی بی‌ارتباط با حقایق خارجی باشند. این مفاهیم به عنوان نمادی برای امور حقیقی و

غیرقراردادی، لحاظ می‌گردند و پشتوانه‌ای عینی و حقیقی دارند. بنابراین در پاسخ این اشکال که «دلالت الفاظ بر معانی اعتباری و قراردادی است، و مثال مجموعه مؤلف از حروف «ک، ت، ا، ب» برای تحقق دلالت بر کتاب، یک هدف واقعی نیست و مصداقی از مفهوم نظم نخواهد بود»، باید بگوییم که «دلالت که همان احضار معانی به توسط تلفظ به لفظ است، امری کاملاً واقعی است». گاهی امور اعتباری در نهایت بر اهداف خاص واقعی مبتنی‌اند. برای مثال، پول در جامعه امری اعتباری و قراردادی است، اما تأمین اعتبار و بهره جستن از آن، هدفی واقعی به‌شمار می‌آید؛

۲. اگر نظم «زیبایی‌شناختی» را موضوع برهان نظم قرار دهیم، که ظاهراً از حیث منطقی این امر امکان دارد، مفاهیم ارزشی به‌تنهایی- و نه به عنوان اوصاف یک هدف- می‌توانند هدف مجموعه مؤلف قرار گیرند. می‌توان مجموعه‌ای از اجزا را فرض کرد که به گونه‌ای گرد هم آمده‌اند تا «خوب» باشند. آیا گرد آمدن این مجموعه ناظم نمی‌خواهد؟ هماهنگی اجزا پیرامون یک هدف اعتباری نیز نیاز به ناظمی دارد. بنابراین هدف‌داری در برهان نظم اعم از اهداف حقیقی یا اعتباری است؛

ج) هدف هم در مقام حدوث و هم در مقام بقا، به همه اعضای مجموعه قائم باشد؛ یعنی همه اعضا در تأمین و نیل به آن مشارکت کنند و ایفاگر نقشی باشند؛ به گونه‌ای که این غرض در محدوده فعل و رفتار هیچ‌یک از عناصر و اعضا به‌تنهایی قرار نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۰). بنابراین فواید و آثاری که بر عملکرد یک یا چند عضو از اعضای مجموعه مترتب می‌گردد، ممکن است نسبت به آن عضو یا اعضای خاص هدف تلقی شود، ولی هدف مجموعه نیست؛

د) هدف، وحدت‌بخش به مجموعه باشد؛ به گونه‌ای که مجموعه بدون در نظر گرفتن هدف، اموری پراکنده و بیگانه از هم به نظر رسند؛

ه) هدف باید امری معین باشد. اگر هدف، مجمل و مردد بین چند چیز باشد، درباره منظوم بودن یک سیستم نمی‌توان داوری کرد (سروش، ۱۳۵۸، درس پنجم).

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد این شرط برای هدف موردنظر در برهان نظم لازم نیست، زیرا هدف داشتن تنها برای تحقق نظم در اجزای مؤلف است. بنابراین علم به هدف خاص داشتن اجزای مؤلف، هرچند که هدف در میان چند چیز مشتبه باشد، برای تحقق نظم کافی است.

حال با توجه به ارکان مفهوم نظم باید مصادیق چنین مفهومی را در خارج معین کرد؛ اما نکته این است که ما همچون ماهی در آب، در نظم غوطه‌وریم. بنابراین بهتر است به دنبال مصادیق بی‌نظمی

بگردیم! رفتارِ وظیفه‌ای، مثلاً تصفیه و پالایش خون توسط کلیه‌ها، و رفتار خودسامان‌دهی یا تطابق با محیط در موجودات زنده، تأیید بر وجود نظم در سطوح عالی آن است (باربور، ۱۹۷۱، ص ۳۳۷-۳۴۱). علاوه بر نظم مشهود در طبیعت، نمونه بسیار مهم نظم، هماهنگی است که میان ساختار ادراکی ما با جهان خارج وجود دارد؛ به گونه‌ای که معرفت را برای ما امکان‌پذیر ساخته است. حتی منکران وجود نظم در جهان نیز نمی‌توانند در این هماهنگی و نظم بین ذهن و عین تردید کنند؛ زیرا انکار نظم در جهان به معنای این است که جهان را شناخته‌اند و در آن نظمی نیافته‌اند.

۲. اقسام نظم

در این بخش، اقسام نظم با ملاک‌های متفاوت ذکر می‌شود تا نظم موردنظر در این برهان مفهومی آشکارتر یابد. یادآوری این نکته ضروری است که انحصار اقسام مختلف نظم در تقسیمات مزبور برای مفهوم نظم در برخی موارد حصر عقلی نیست و شاید برخی از اقسام در هم تداخل نیز داشته باشند:

۲-۱. نظم زیبایی‌شناختی، علی و غایی

آلستون نظم را به اعتبار غایت و هدف به سه نوع تقسیم می‌کند (آلستون، ۱۹۶۷، ج ۸، ص ۸۴):

الف) نظم زیبایی‌شناختی (Aesthetic Order): هنگامی که عناصر الگویی را شکل می‌دهند که ما لذت ذاتی از ادراک آن داریم، می‌توانیم از نظم زیبایی‌شناختی سخن بگوییم؛ مانند نظم در آسمان پرستاره یا نظم در تابلوی نقاشی؛

ب) نظم علی (Causal Order): هنگامی که هماهنگی آشکاری در میان باشد، یعنی عناصری خاص در یک تقارب زمانی و مکانی اتفاق بیفتند، می‌توانیم از نظم علی سخن بگوییم (مانند نظامی که در منظومه شمسی وجود دارد)؛

ج) نظم غایت‌شناختی (Teleological Order): ساختارهایی که برای ایجاد نتیجه‌ای مشخص و باارزش هماهنگ شده‌اند. آلستون، حیوانات را نمونه‌های آشکار نظم غایی معرفی می‌کند؛ زیرا ساختارهای اندامی و فعالیت‌های غریزی آنها، برای برآورده کردن نیازهایشان کاملاً مناسب است. برای مثال، گوش‌های حیوانات گوشت‌خوار، مانند سگ و گرگ، در تعقیب شکار متمایل به سوی جلوس‌ت تا آنها صدای شکار خود را بهتر بفهمند؛ درحالی‌که گوش‌های حیوانات گیاه‌خوار مورد تعقیب مانند آهو و خرگوش، در هنگام فرار از دشمن، به طرف عقب متمایل می‌گردد.

تفاوت بین نظم علی و غایی در این است که در نظم غایی، نتیجه ارزش دارد، ولی در نظم علی چنین

نیست. اگر چنین باشد، هر رابطه‌ی علی و معلولی‌ای، حالتی از نظم غایی خواهد بود. گفتن اینکه باد، موجب حرکت خاک نرم در هوا می‌شود، همان‌قدر صحیح است که بگوییم مکانیسم چشم، موجب دیدن می‌شود. مورد اخیر، نمونه‌ای از نظم غایی به‌شمار می‌آید، درحالی‌که حرکت خاک نرم در هوا این‌گونه نیست؛ زیرا ما دیدن را واجد ارزش و حرکت خاک نرم در هوا را بی‌ارزش می‌دانیم.

آلستون بیان می‌دارد که نظم موردنظر در برهان نظم، نظم غایی است؛ گرچه براهین اثبات وجود خدا بر انواع دیگر نظم غیر از نظم غایی نیز مبتنی هستند. ترغیب به اعتقاد به وجود خداوند از طریق بررسی آسمان پرستاره، توسل جستن به نظم زیبایی‌شناختی است. گاه نیز ادعا می‌شود برای تبیین نظمی که در نظام منظومه شمسی وجود دارد، باید خالق هوشمندی را فرض کرد. در این مورد نظم علی به کار رفته است. گرچه این نوع براهین با استدلال‌هایی که مبتنی بر نظم غایی‌اند، تمایز روشنی ندارند، ما برهان نظم مبتنی بر نظم غایی را مدنظر قرار می‌دهیم (همان).

بررسی و نقد

همان‌گونه که آلستون یادآور می‌شود، هر سه نوع نظم می‌توانند در براهین وجود خداوند به کار برده شوند، اما به نظر می‌رسد نظم غایی، مناسب‌ترین قسم در برهان نظم است؛ زیرا با تعریف‌های خاص ما از نظم و ارکان آن تطابق کامل دارد؛ یعنی نوعی هماهنگی و ارتباط دال بر طرح و نقشه در مجموعه‌های مؤلف طبیعی وجود دارد. طرف‌داران نظریه تکامل نیز چنین نظمی را می‌پذیرند، اما آن را از طریق انتخاب طبیعی و جهش‌های اتفاقی و برحسب تصادف تبیین می‌کنند (رامین، ۱۳۸۹، ص ۲-۳).

برخی بیان کرده‌اند که مفهوم نظم در نظم زیبایی‌شناختی، روشن نیست و انسان‌ها برداشت یکسانی از آن ندارند. پدیده‌ای که برای کسی منظم است، شاید برای دیگری غیرمنظم باشد. برای مثال، تابلو یا لکه‌های جوهری که برای مشاهده‌کننده‌ای منظم به نظر می‌رسد، شاید برای دیگری بی‌نظم جلوه کند (پایلین، ۱۹۸۶، ص ۸۶-۸۷؛ هاسپرس، ۱۹۷۵، ص ۴۵۹).

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که صرف اینکه در نظم زیبایی‌شناختی اختلاف‌نظر وجود دارد، دلیل بر این نمی‌شود که زیبایی واقعی در خارج نداشته باشد. انسان‌هایی وجود دارند که بر سر امتناع رفع نقیضین نیز تشکیک می‌کنند. از طرفی چنین نیست که در نظم زیبایی‌شناختی همواره اختلاف‌نظر وجود داشته باشد. در بسیاری از موارد، همه در منظم و زیبا بودن یک تابلو نقاشی، اتفاق نظر دارند؛ اما مسئله مهم در اینجا، این است که آیا زیبایی امری ذوقی و درونی به‌شمار می‌آید، یا واقعییتی خارجی دارد؟

به بیان دیگر، آیا زیبایی امری عینی است یا ذهنی؛ یعنی آیا زیبایی طرح ذهن انسان است که بر خارج می‌افکند و صبغه حقیقی طبیعت نیست؟ در این صورت، بررسی عنوان‌های مفهومی صرف و ذهنی محض، صرف‌نظر از واقعیت‌های عینی، توان اثبات واجب را دارد؟

مفاهیم زشتی و زیبایی را همه ما به کار می‌بریم و به موجودات خارجی نیز نسبت می‌دهیم و معتقدیم که فلان شیء خارجی زیبا یا زشت است؛ بدین معنا که صفت زیبایی یا زشتی در او وجود دارد. حال آیا واقعاً چنین است؟ یعنی اشیا در میان صفاتشان، مانند حجم، جرم یا رنگ، صفاتی مانند زیبایی و زشتی را نیز دارند؛ به گونه‌ای که فرض کنیم اگر آدمی در این جهان وجود نداشته باشد، باز هم این اشیا این صفات را دارند؟ یا اینکه زیبایی امری است که ما به اشیا خارجی نسبت می‌دهیم؟ به این معنا اشیا در خارج نه زشت هستند و نه زیبا، بلکه ما هستیم که آنها را زشت یا زیبا می‌یابیم و سپس برحسب دریافت ما، اشیا خارجی زشت یا زیبا می‌شوند.

واقعیت این است که اموری در ما احساس زیبایی را پدید می‌آورند و چیزهایی نیز وجود دارند که در ما احساس زشتی را سبب می‌شوند. وقتی ضمیر یک فرد واحد که دریافت‌های ویژه‌ای از این جهان دارد، در رویارویی با دو موجود، یکی را زشت و دیگری را زیبا می‌بیند، باید بپذیریم که این دو موجود با هم متفاوت بوده‌اند و برای آن شخص، شیء زیبا، غیر از چیز زشت است؛ یعنی در واقع، دو اثر از دو مؤثر مختلف به فرد انتقال می‌یابد. بدین معنا، زیبایی امری واقعی و عینی است. بنا بر واقعیت خارجی، این دو شیء با هم متفاوت‌اند و به همین دلیل، برای فرد نیز متفاوت جلوه کرده‌اند. نکته بسیار مهم این است که احساس زیبایی، متفاوت با آن چیزی است که این احساس را سبب می‌شود. موجودات خارجی هستند که احساس زیبایی را پدید می‌آورند، و از این نظر، زیبایی امری عینی و واقعی است؛ اما احساس زیبایی، امری ذوقی و درونی می‌نماید. این امر که زشت کسی ممکن است برای دیگری زیبا جلوه کند، ارتباطی با عینی یا ذهنی بودن زیبایی ندارد؛ زیرا انسان‌ها از حیث ساختمان روحی و اثرپذیری از خارج با هم متفاوت‌اند و از این رو یک امر خارجی ممکن است احساس‌های مختلفی را در آنها برانگیزاند. شاید اگر ما همگی دارای ساختمان روحی یکسانی بودیم، احساس مشابهی از زشتی و زیبایی اشیا می‌داشتیم.

حال باید بررسی کنیم که آیا نظم زیبایی‌شناختی، می‌تواند موضوع برهان نظم قرار گیرد؟ در برهان نظم، به طور متعارف، نظم غایی را صغرای برهان قرار می‌دهند؛ اما به نظر می‌رسد مناظ بحث عمومیت دارد و همه اقسام نظم را دربر می‌گیرد. ظاهراً هر سه نوع نظم (زیبایی‌شناختی، علی و غایی) از حیث

منطقی می‌توانند در برهان مورد استفاده قرار گیرند؛ زیرا هر نظمی، ناظمی می‌خواهد. آری، اگر معتقد باشیم که نظم زیبایی‌شناختی، امری ذهنی و درونی است، در این صورت منظوم بودن جهان تابع ذهن ما می‌گردد و وجود ناظم ضرورتی نخواهد داشت.

در باب نظم علی باید بگوییم که سخن آلتون بسیار مبهم است. اگر مراد از نظم علی تنها مقارنت یا تعاقب بین چند شیء باشد، اولاً به طور منطقی نمی‌تواند کاشف از وجود مدبری در عالم باشد و ثانیاً نام‌گذاری آن به ارتباط علی نارساست؛ و اگر مراد از آن، رابطه علی و معلولی در میان پدیده‌ها باشد، این رابطه نوعی نظم است و به ناظم نیاز دارد؛ اما رابطه علی و معلولی در میان پدیده‌ها به شکل ربط علت فاعلی، ربط علت غایی و ربط علت داخلی متصور است که آلتون آن را معین نکرده است.

برخی برای خارج کردن نظم علی از موضوع این برهان، استدلال کرده‌اند که رابطه علیت می‌تواند موجب بی‌نظمی نیز باشد؛ زیرا به همان اندازه که نظم نیازمند علیت است، بی‌نظمی نیز معلول علیت است. از این روی باید توجه داشت که گرچه نظم بر علیت متکی است، علت داشتن این جهان به‌تنهایی مفسر نظم نیست. اصل علیت ساری و جاری در این عالم است و سنت به طرح و تدبیر داشتن یا نداشتن این جهان، بی‌تفاوت است (سروش، ۱۳۵۸، درس پنجم و ششم). به نظر می‌رسد این استدلال برای خارج کردن نظم علی در این برهان صحیح نیست؛ زیرا اینکه رابطه علی و معلولی مصداقی از نظم است و نیاز به یک ناظم دارد، امری است که هیچ ارتباطی با نیازمندی «بی‌نظمی» به علت ندارد. آشکار است که بی‌نظمی نیز علت می‌خواهد و اصل علیت نسبت به طرح و تدبیر هدفدار «الابشرط» است، ولی نفس علیت و نظم میان علت و معلول با نظم حاصل در خود «معلول» تفاوت دارد. بنابراین نظم علی که مصداقی از نظم به‌شمار می‌رود، کاملاً می‌تواند موضوع برهان نظم قرار گیرد.

۲-۲. نظم اعتباری، صناعی و تکوینی

برخی نظم را به اعتبار پیوند و ارتباط میان اجزای مختلف که شرط پیدایش مفهوم نظم است، تقسیم کرده‌اند و محور بحث در برهان نظم را نظم تکوینی و از میان اقسام آن نوع داخلی و غایی دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۹-۳۱ و ۲۲۷-۲۲۸):

الف) نظم اعتباری: این گونه نظم تابع قرارداد اعتبارکنندگان است و در حالت‌های گوناگون متفاوت می‌شود. مانند نظم صف سربازان یا صف نمازگزاران به جماعت؛

ب) نظم صناعی: نظمی که انسان‌ها در مصنوعات خود بر طبق قانون‌های خاص و برای هدفی معین ایجاد می‌کنند؛ مانند نظم رادیو و ساعت؛

ج) نظم طبیعی و تکوینی: این قسم نظم معلول ارتباط طبیعی و تکوینی حاکم بر اجزای یک پدیده طبیعی است، و تابع قرارداد اعتبارکنندگان نیست که نظم اعتباری باشد و نیز دارای وحدت حقیقی است و نظم مصنوع بشری نیست؛ نظیر ساختار اجزا و اعضای بدن انسان.

هرگونه ربط تکوینی با وجود حاصل می‌شود و نظم تکوینی در سنجش با موجودی خارجی تحقق می‌یابد. از سویی ارتباط وجودی که منشأ نظم تکوینی است، فقط بر مدار علت و معلول است و ربط میان علت و معلول نیز از سه حال خارج نیست. بنابراین، نظم تکوینی به سه قسم تقسیم می‌شود:

ج - ۱) ربط و نظم علت فاعلی: یعنی نظم ناشی از ارتباط علت فاعلی با معلول که عبارت است از سنخیت خاص هر فعل با فاعل؛ وگرنه هر اثر از هر مؤثری متوقع خواهد بود و هر مؤثری توان تأثیر هر اثری را خواهد داشت و این امر مستلزم تصادف و انکار قانون علیت و معلولیت است؛

ج - ۲) ربط و نظم علت غایی: یعنی نظم ناشی از ارتباط علت غایی با معلول که عبارت است از لزوم ربط تکاملی مخصوص هر موجود غیرواجب با هدف معین؛ وگرنه هر چیزی به هر سمتی گرایش خواهد داشت و پایان و معاد هر موجودی، هر چیز دیگری خواهد بود و این ناهماهنگی غایی، نظیر ناهماهنگی فاعلی، موجب هرج و مرج است؛

ج - ۳) ربط و نظم علت قوامی (داخلی): یعنی نظم ناشی از ارتباط داخلی اجزای یک شیء است. این نظم به چیزی اختصاص دارد که یا دارای اجزای داخلی (جنس و فصل یا ماده و صورت ذهنی) و یا دارای اجزای خارجی (ماده و صورت خارجی یا عناصر و ذرات متعدد) است. تصور نظم داخلی به لحاظ خارج برای شیء بسیط خارجی ممکن نیست؛ اما نظم داخلی به لحاظ ذهن بر اثر ترکیب از جنس و فصل و مانند آن، برای او معقول است. البته اگر شیء ای در ذهن نیز بسیط باشد و جنس و فصلی برای آن قابل تصور نباشد، به لحاظ ذهن نیز نظم داخلی ندارد؛ همان‌گونه که نظم داخلی به لحاظ خارجی نیز برای آن متصور نیست.

باید دقت شود که نظم داخلی به لحاظ علل ماهوی یعنی ماده و صورت یا جنس و فصل است و نه به لحاظ علل وجود؛ ولی بر مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، هرگونه حکمی که برای ماهیت ثابت شود، در ظرف وجود و با دقت بیشتر به وسیله وجود است. پس اشکال نشود که قسم اخیر از اقسام ربط تکوینی وجودی نیست.

در این تقسیم‌بندی، نظم صناعی و اعتباری را از برهان نظم بیرون دانسته‌اند؛ زیرا نظم اعتباری تنها قرارداد معتبران است و با تغییر اعتبار متفاوت است و در نظم صناعی نیز مجموعه وحدت حقیقی

ندارد. البته از نظم صناعی مانند ساختار اجزای یک ساعت، در تقریرهای تمثیلی برهان نظم می‌توان استفاده کرد و از مشابهت نظم تکوینی با نظم صناعی، بر وجود ناظم نسبت به نظم تکوینی بهره برد؛ اما این‌گونه تمثیل‌ها فقط برای تأیید ذهن متعلم است (همان، ص ۲۹ و ۲۲۸).

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد برای خروج نظم صناعی از محور برهان نظم، وجه صحیحی ذکر نشده باشد؛ زیرا اینکه در این‌گونه نظم‌ها وحدت حقیقی وجود ندارد، کافی نیست. نظم صناعی در نهایت، نظمی واقعی است. بنابراین آیا ناظم نمی‌خواهد؟ از سویی در مجموعه‌هایی که وحدت حقیقی دارند، نظم قابل تصور نیست؛ زیرا از سویی یکی از ارکان مفهوم نظم مؤلف بودن و دارای اجزا بودن است و از سوی دیگر نظم داشتن صور نوعیه فی حد ذاته روشن نیست.

گفته شده است که نظم داخلی و غایی که از اقسام نظم تکوینی‌اند، می‌توانند مدار استدلال قرار گیرند. اگر نظم داخلی، مقدمه برهان آورده شود و نظم غایی، محور اصلی و حد وسط آن واقع شود، مجموع نظم داخلی و غایی در برهان نظم مطرح خواهند شد (همان، ص ۳۲).

بر طبق این بیان، در اقسام نظم تکوینی، نظم ناشی از ربط فاعلی، در برهان نظم موضوع قرار نمی‌گیرد. شهید مطهری نیز این تلقی از نظم را نظم فاعلی دانسته و معتقد است که نظم فاعلی در برهان حدوث و دیگر برهین فاعلی مطرح است و در برهان نظم، سخن از نظم غایی است؛ یعنی آرایش ویژه‌ای که از تدبیر ناظمی باشعور ناشی شده است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۸-۴۹؛ همو، ۱۳۵۰، ج ۵، مقدمه چهاردهم). نظم فاعلی که گاهی از آن به «قانونمندی» تعبیر می‌شود، می‌تواند تنها با تکیه بر علت فاعلی و بدون نیاز به علت غایی و تدبیر هدفدار تفسیر شود.

در تاریخ فلسفه غرب، برهان نظم مبتنی بر ماشین‌انگاری طبیعت، تا حدی بر این تصویر از نظم مبتنی است. دکارت از جمله کسانی است که جهان و طبیعت را در فلسفه جدید منحصراً مکانیکی کرد و تفکری ماشین‌انگارانه از طبیعت را رواج داد. پیروان دکارت نیز به «خدایپرستان مکانیکی» معروف شدند (کاپلستون، ۱۳۷۹، ص ۷۶). لامتری، واپسین نتیجه مکتب دکارت را ماشین شدن بشر دانست؛ البته ماشینی که می‌اندیشد! (ژیلسون، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱). بنا بر یک تفسیر، این نظم مکانیکی در ماشین طبیعت، ناظمی ماورایی دارد. خداوند مبدع و سازنده ماشین‌هایی است که بسیار ماهرانه تنظیم شده‌اند. خدا جهان را چنان کامل ساخته و قوانین آن را چنان وضع کرده که به هیچ‌روی احتیاجی به هیچ دخالت مجدد ندارد و هر چیز بر همان قرار است که می‌باید باشد. جهان ماشینی خودکار و کامل است.

نیوتنی‌ها، این خدا را، خدایی تبعید شده از جهان و «معماری بازنشسته» نامیدند که تنها می‌نگرد و هیچ کاری نمی‌کند. اینان معتقد بودند که نانتظامی‌های مستمری در حرکت منظومه شمسی وجود دارد که اگر خداوند گاه‌گاه دخالت نکند، بر روی هم فرو می‌ریزند. خداوند فعالانه مداخله می‌کند تا ماشین کاینات را در جنبش نگاه دارد. پیروان مکتب دئیسم (Deism)، چنین خدایی را «ساعت‌سازی ناشی» نام نهادند که ناگزیر است ساعت کوک‌شده خود را (کیهان) هر از چندگاهی تعمیر کند تا از کار باز نایستد. در حقیقت، برقراری سازگاری بین قانونمندی جهان و دخالت خدا، برای این دو گروه دشوار می‌نمود. به نظر آنان باید قانونمندی جهان را پذیرفت و در آن صورت از خدا بی‌نیاز شد و یا باید در جهان رخنه‌هایی را پذیرفت تا نقش خداوند، پوشاندن آن رخنه‌ها باشد. نیوتنی‌ها راه دوم را رفتند، درحالی‌که دئیست‌ها راه اول را برگزیدند که هر دو راه، در نهایت به بی‌خدایی مدرن انجامید. گویی امروزه بیشتر قانونمندی جهان را می‌پذیرند و به خدای بی‌کار و غیرفعال هم کاری ندارند و او را نادیده می‌گیرند.

به نظر ما اولاً اصل علیت به مفهوم دقیق صدرایی آن، این مشکل را حل می‌کند. سراسر هستی، در پیوندی علی و معلولی و در دو بخش «وجود مستقل» و «وجود رابط» به یکدیگر پیوند می‌خورند. معلول، نفس نیازمندی و تعلق و افاضه علت می‌گردد و «افاضه مقولی» جای خود را به «افاضه اشراقی» می‌دهد. ضرورت علی بر پایه اصالت وجود و سنخیت بین علت و معلول در برابر ستیزهای گوناگون نحله‌های کلامی و مکاتب فلسفی، سرافراز می‌ایستد؛ ثانیاً با توجه به آنچه پیش‌تر گفته شد، خروج نظم علی از برهان نظم به هیچ وجه روشن نیست. گرچه بزرگان ما اصرار دارند که نظم فاعلی و ربط فاعلی محور برهان نظم نیست، وجه بهتر، داخل بودن آن در موضوع این استدلال است؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، نفس علیت و نظم میان علت و معلول که با نظم در خود معلول متفاوت است می‌تواند مصادقی از نظم باشد که نیاز به ناظمی حکیم دارد. بنابراین نظم ناشی از ربط فاعلی و یا به تعبیر دیگر، نظم فاعلی که همان نظم علی است نیز می‌تواند در مقدمه برهان نظم قرار گیرد.

۲-۳. نظم طبیعی و قسری

گاه نظم را به اعتبار پیوند اشیاى مختلف، به گونه‌ای دیگر تقسیم کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۹۱):
الف) نظم طبیعی: یعنی نظم برخاسته از طبایع اشیا که در مجموعه منظوم، تألیف اجزا به دلیل خاصیت‌های طبیعی آنها باشد. در نظم طبیعی، منظوم بودن، خاصیتی اکتسابی و عاریتی نیست؛
ب) نظم قسری: تألیف اجزا در این نظم که محصول تدبیر بشر است، نه به دلیل خاصیت‌های طبیعی آنها بلکه با به کار بستن نیروی بیرونی جهت وضع و قرار دادن اجزا در کنار هم و چیدن آنها با

سامان خاص به دست می‌آید. در این صورت، نظم در آن مجموعه ناشی از خاصیت قسری است. منظوم بودن در این نوع نظم، صفت ثانوی و عاریتی است که بر اجزا تحمیل می‌شود. هر دو نوع نظم از تدبیر ناشی شده، اما تدبیر دو گونه است: تدبیری که توأم با آفرینش در طبایع موجودات نهاده شود و تدبیری که پس از خلقت و توسط مدبری در مقام صنعت و تألیف بر موجودات بار می‌گردد.

در این تقسیم از نظم، معنای متناسب با برهان نظم، نظم طبیعی در نظر گرفته شده است. در صورتی که اثبات شود در جهان نظم طبیعی وجود دارد، می‌توان از طریق آن نه‌تنها ناظم، بلکه خالق را نیز اثبات کرد (مطهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۶)؛ زیرا در نظم طبیعی دلیلی وجود ندارد که خالق غیر از ناظم باشد و نظم، مجعول به جعل بسیط است و نه مرکب.

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد نظم قسری در واقع همان نظم صناعی است که در تقسیم قبلی بیان شد. دلیل متقن برای خروج این نظم از موضوع برهان نظم ذکر نشده است. از طرفی، همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، نام نظم بر «خواص طبیعی» اشیا اطلاق نمی‌شود، بلکه بر اشیاى مؤلفی اطلاق می‌شود که این خاصیت‌ها را دارند و شهید مطهری به این امر تصریح کرده است؛ اما آیا بازگشت نظم طبیعی به نظم علی نیست که ایشان در آثارشان آشکارا آن را مقدمه برهان نظم ندانسته‌اند؟ در حقیقت، به نظر می‌رسد نظم طبیعی همان رفتار و وظیفه‌ای است که مثلاً پالایش خون، خاصیت طبیعی کلیه‌هاست. مفاهیم وظیفه‌ای، نظر انسان را متوجه یاری و سهم یک جزء یا یک جریان در فعالیت یا موجودیت یک کل می‌کند و این پرسش را مطرح می‌سازد که یک عضو برای چیست یا چه سودی دارد، و علت فاعلی ایجاد این خاصیت چیست. استاد مطهری خود اذعان دارند که ملحدان نیز منکر این امر نیستند که هر معلولی، علت فاعلی دارد. آنچه مورد اختلاف است این است که این علت فاعلی هوشمند باشد و از سر طرح و تدبیر و غایتی، فعلی را انجام دهد.

نتیجه‌گیری

برای بررسی منطقی برهان نظم، باید به اموری پرداخته شود: تعریف و تعیین چیستی نظم، تعیین مصادیق نظم در جهان و ارزیابی نظم موجود جهان، چرایی نظم و چگونگی دلالت نظم بر ناظم هوشمند.

رسالت این نوشتار، تعریف و تعیین چستی نظم است؛ زیرا تعیین مصادیق و چرایی نظم در گرو پرداختن به این بحث است. مفهوم نظم در اشیا و موجوداتی مطرح است که:

۱. دارای اجزا باشند؛ بنابراین در شیء و یا موجود بسیط این مفهوم قابل طرح نیست. یکی از نتایج بسیار مهم مترتب بر این شرط آن است که برهان نظم به تسلسل منتهی نمی‌شود؛ زیرا با اثبات بسیط‌الحقیقه بودن خداوند، دیگر مفهوم نظم درباره او صادق نیست تا به دنبال ناظمی دیگر باشیم. از نتایج دیگر این شرط آن است که خاصیت اشیا اگر قائم به همکاری اجزا نباشد، منشأ انتزاع مفهوم نظم نمی‌گردد. در این مورد تفاوتی میان مجموعه‌های تألیفی (مرکبات شیمیایی) مثل یک مولکول آب و مجموعه‌های ترکیبی مثل یک ماشین وجود ندارد؛

۲. بین اجزا هماهنگی وجود داشته باشد؛ زیرا فقدان عنصر هماهنگی میان اجزا موجب هرج و مرج خواهد بود؛

۳. آرایش خاص بین اجزا در جهت هدف و غایتی خاص باشد. از نتایج عنصر هدف‌داری آن است که هماهنگی‌ای که از سر اتفاق و تصادف حاصل آید مانند مهره‌هایی که پرتاب می‌شوند و شکل خاصی را ایجاد می‌کنند، مصداقی از نظم به‌شمار نمی‌رود؛ و یا گاه می‌توان با نگاه به ابرها، اشکال منتظم بسیاری را تصور کرد. این نوع هماهنگی، واقعی و عینی نیست و طرح ذهن ماست که بر خارج افکنده می‌شود؛ درحالی‌که در برهان اثبات وجود خدا، باید از وجود واقعی نظم به واجب پی برد.

در میان اقسام مختلف نظم، در تقسیم‌بندی آلستون از این مفهوم، گرچه نظم غایی مناسب‌ترین قسم در برهان نظم است، نظم زیبایی‌شناختی و نظم علی نیز می‌تواند موضوع برهان نظم باشد و از طریق آن، ناظمی هوشمند اثبات گردد. در تقسیمی دیگر نظم به دو گونه نظم صناعی و تکوینی تقسیم، و سه گونه نظم تکوینی بیان و مشخص شد که همه این گونه‌ها به لحاظ منطقی می‌توانند در صغرای برهان نظم قرار گیرند. در تقسیم نظم به طبعی و قسری نیز معتقدیم هر دو نوع نظم طبعی و قسری صلاحیت محور بودن در برهان نظم را دارا هستند.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، قم، البلاغه.

ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۸م، *الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة*، تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه.

تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات الرضی.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی السقاء، بیروت، دارالکتب العربی.

سبحانی، جعفر، ۱۴۰۵ق، *الله خالق الكون*، قم، المطبعة سیدالشهداء.

صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۲ق، *الاسس المنطقية للاستقراء*، ط. الرابعة، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ط. الثالثة، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

غزالی، ابوحامد محمد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالجبیل.

باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

پاپکین، ریچارد و آروم استرل، ۱۳۷۰، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، چ هفتم، تهران، حکمت.

جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲، *معارف اسلامی*، چ بیست و پنجم، تهران، سمت.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *تبیین براهین اثبات خدا*، چ دوم، قم، اسراء.

رامین، فرح، ۱۳۹۱، «کوانتوم و برهان نظم»، *فلسفه و کلام اسلامی (مقالات و بررسی‌ها)*، ش ۲، ص ۸۵-۱۰۸.

_____، ۱۳۸۹، «تکامل‌گرایی الحادی در بوته نقد»، *الهیات تطبیقی*، ش ۱، ص ۳۷-۵۸.

ژیلاستون، اتین، ۱۳۸۰، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.

سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۸، *دروس مبدأ و معاد*، تهران، دانشگاه تهران.

غروی‌ان، محسن، ۱۳۷۲، *سیری در ادله اثبات وجود خدا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۶۸، «سیری در ادله اثبات وجود خدا (۳) برهان نظم»، *رشد آموزش معارف اسلامی*، ش ۷ و ۸ ص ۱۳-۱۹.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۹، *فرهنگ و تاریخ فلسفه غرب (دکارت)*، ترجمه علی کرباسی‌زاده اصفهانی، تهران، مدینه.

مطهری، مرتضی، ۱۳۵۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی)*، قم، اسلامی.

_____، ۱۳۷۴، *توحید*، چ سوم، قم، صدرا.

_____، ۱۳۵۳، *عدل الهی*، چ سوم، تهران، انتشارات اسلامی.

_____، ۱۳۷۵، *علل گرایش به مادی‌گری*، چ هفتم، قم، صدرا.

_____، بی تا، *مقالات فلسفی (مقاله توحید و تکامل)*، تهران، حکمت.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۴ق، *المنطق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.

Alston, William, P, 1967, "Teleological Argument for the Existence of God", from: *The Encyclopedia of Philosophy*, vol8, Paul Edwards (ed), USA, Macmillan.

Aquinas, Thomas, 1992, *Summa Theologica*, from: *The Great books of The Western World*, Adler Mortimer (ed), Chicago, University of Chicago Press.

Barbour, Ian, G, 1971, *Issues in Science and Religion*, London, Harper Torchbooks.

Hedly Brooke, John, 1996, "Science and Theology in the Enlightenment", from: *Religion and Science, History, Method, Dialogue*, Mark Richardson W and J. Wildman Wesley (eds), London, Routledge.

Hospers, John, 1970, *An Introduction to Philosophical Analysis*, London, Routledge.

Pailin, David, 1986, *Groundwork of Philosophy of Religion*, London, Epworth Press.

Paley, William, 1867, *Natural Theology*, Boston, Gould and Lincoln.

Wehmeier, Sally (ed), 2003, *Oxford Advanced, Learner's Dictionary*, Oxford, Oxford University, Press.

Wynn, Mark, 1998, "Design Argument", from: *Philosophy of Religion*, Brian Davies (ed), NewYork, Continuum.