

ساعت‌ساز نابینای داو کینز از نگاه فلسفه اسلامی

سید فخرالدین طباطبایی^۱

چکیده

با گذشت نزدیک به ۱۵۰ سال از انتشار کتاب منشأ انواع، هنوز هم «نظریه تکامل» جولانگاه اندیشه‌ورزی متفکران علم و دین است. این نظریه از مؤلفه‌های گوناگونی شکل یافته که فهم نادرست آن در بسیاری از موارد به جدال‌های بیهوده انجامیده است. از جمله این مؤلفه‌ها، «انتخاب طبیعی» است. ریچارد داو کینز از جمله زیست‌شناسانی است که با تکیه بر انتخاب طبیعی می‌کوشد خدا را انکار کند. او این مؤلفه را «ساعت‌ساز نابینا» دانسته و کتاب مشهوری با همین نام نگاشته است. اما باید دانست که پذیرش ساعت‌ساز نابینا، هیچ منافاتی با خدا باوری ندارد؛ زیرا بسیاری از فیلسوفان اسلامی نیز همانند داو کینز به ساعت‌ساز نابینا در طبیعت باور داشته‌اند و در عین حال این نظرگاه را در مقابل خدا باوری خود نمی‌دانند. از سوی دیگر، ساعت‌ساز نابینای فیلسوفان مسلمان به جای انتخاب طبیعی، صور فلسفی یا همان فواعل طبیعی است که در طول فاعلیت خدا به تغییر و تکامل اندام‌واره‌های طبیعی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: نظریه تکامل، چارلز داروین، ریچارد داو کینز، انتخاب طبیعی، ساعت‌ساز نابینا، صورت فلسفی، علت غایی، غایت، الحاد.

انتخاب طبیعی داروینی

نظریه تکامل که با انتشار کتاب منشأ انواع چارلز داروین به شکلی نوین پا به عرصه علم نهاده، از چنان اهمیتی در تغییر نگرش به طبیعت برخوردار است که برخی آن را «بزرگ‌ترین انقلاب فکری در تاریخ اندیشه بشریت» می‌دانند (مایر، ۲۰۰۱م، ص ۳۲). داروین نیز نظریه تکاملی خود را «انقلاب بزرگی در تاریخ طبیعی» برمی‌شمارد (داروین، ۱۳۸۰، ص ۵۳۵).

با بررسی‌های تاریخی می‌توان دریافت که اندیشمندان بسیاری پیش از داروین، کمابیش به نظریات تکاملی باور داشتند. به همین دلیل، هنر داروین در تبیین تکامل از طریق انتخاب طبیعی است. از این‌رو، او با برجسته کردن واژه انتخاب طبیعی، نخستین کتابش را با عنوان پیرامون منشأ انواع از طریق انتخاب طبیعی یا محفوظ ماندن نژادهای اصلح در تنازع بقا نام‌گذاری کرد. «انتشار کتاب منشأ انواع در ۱۸۵۹ آغاز یک انقلاب فکری بود که تأثیر آن بر بسیاری از حوزه‌های اندیشه همچنان ادامه دارد» (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۹۵). بر همین اساس، «انتخاب طبیعی» از نگاه بسیاری از زیست‌شناسان، برجسته‌ترین عنصر نظریه تکامل است. این عنصر، از نگاه ارنست مایر - که بسیاری به او لقب داروین قرن بیستم داده‌اند - از جمله مفاهیمی است که داروین در مواجهه با مخالفان خود از آنها استفاده کرد و «پایه و اساس فلسفه زیست‌شناسی نوین را برای دوران پس از ۱۸۵۰ پدید آورد» (مایر، ۲۰۰۱م، ص ۱۲۶).

اما انتخاب طبیعی چیست؟ داروین در فصل اول از کتاب منشأ انواع کوشش می‌کند از فرایندی که به وسیله انسان انجام می‌شود، پرده بردارد و از آن برای فهم بهتر انتخاب طبیعی

1. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*

سود ببرد. انسان‌ها، دیگر گونه‌های جانداران را طی نسل‌های متمادی با انتخاب و پرورش افرادی که صفات ویژه‌ای دارند، تغییر داده‌اند. این فرایند «انتخاب مصنوعی»^۱ نام دارد (ریس و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۶۸). او تصریح می‌کند که «توانایی انتخاب در تغییر انواع، هرگز جنبه گمان و احتمال ندارد و شکی نیست که بسیاری از دامپروران سرشناس در دوره زندگی، نژاد گاو و گوسفند خود را به‌طور فزاینده‌ای تغییر داده‌اند» (داروین، ۱۳۸۰، ص ۵۸). از دید داروین، «انتخاب طبیعی فرایندی کند و تدریجی است که به ایجاد تغییرات کوچک، مداوم و سودمند پرداخته» (همان، ص ۵۲۲) و «مایه حفظ و نگهداری ویژگی‌های مطلوب موجودات زنده و امحای تغییرات زیان‌بخش می‌شود» (همان، ص ۱۱۶). داروین همواره بر تدریجی بودن تکامل از راه انتخاب طبیعی تأکید می‌ورزید. به همین دلیل، روشن است که چرا او این جمله را در فصل چهارم کتاب منشأ انواع بیان کرده است:

اگر بتوان نشان داد که عضو پیچیده‌ای وجود دارد که به روشی غیر از تغییرات کوچک و متوالی بسیار زیادی پیدا شده باشد، نظریه من کاملاً مردود است (Darwin, 2009, p. 96)

از دیگر نکاتی که داروین در واپسین صفحات این نوشتار اشاره می‌کند، این است که «انتخاب طبیعی عامل اصلی دگرگونی‌هاست، نه عامل انحصاری آن» (داروین، ۱۳۸۰، ص ۵۳۱). پژوهش‌های گسترده زیست‌شناسان معاصر نیز نشان می‌دهد انتخاب طبیعی از جمله عواملی است که بیشترین تغییرات تکاملی را سبب می‌شوند (رک: ریس و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۹۰). البته از نگاه داروین، انحصاری نبودن انتخاب طبیعی به معنای دخیل دانستن عوامل ماورایی نیست؛ زیرا او در فصل «بازگویی و نتیجه» با قدم نهادن به مباحث الهیاتی، پذیرش اموری چون «نقشه خلقت» و «وحدت طرح» را برآمده از نادانی دانسته (داروین، ۱۳۸۰، ص ۵۳۲) و معتقد است:

بر اساس علی که همیشه حاضر و به آرامی جاری است، پوسته گونه‌ها پدید آمده و منقرض می‌شوند. نه در پیدایش آنها معجزات آفرینش مداخله‌ای دارد و نه در انقراض‌شان پیشامدهای ناگهانی (همان، ص ۵۳۸).

درحقیقت، داروین با پافشاری بر کارکرد انتخاب طبیعی، «باور به چنین نیروهای غیبی

را صراحتاً رد کرد و به جای آن، بی‌پرده و آشکار از اندیشه نوینی سخن به میان آورد که بر طبق آن، جهان منحصرأ با نیروهای فیزیکی و شیمیایی و مکانیکی حرکت می‌کرد» (مایر، ۲۰۰۱م، ص ۱۲۹). باربور در این باره می‌گوید:

داروین در طی ۲۳ سال در فاصله بازگشت از سفر دریایی با کشتی بیگل و انتشار کتاب منشأ در ۱۸۵۹ از باورهای دینی سنتی که با آنها پرورش یافته بود، به یک دئیسم غیرقطعی و حداقلی تغییر عقیده داد. وی معجزات، وحی و آفرینش خاص را نفی کرد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۵۶).

ولی با وجود این، داروین هیچ‌گاه خود را ملحد ندانست. او سه سال پیش از مرگش، در نامه‌ای خود را «ندانم‌گو» دانسته است:

من در سهمگین‌ترین افت‌وخیزهایی که در درازنای زندگی خود داشته‌ام، هرگز یک ملحد به معنای منکر وجود خداوند نبوده‌ام. من تصور می‌کنم به‌طور کلی البته نه در تمام مقاطع زندگی، «ندانم‌گو» خواندن من توصیفی بایسته‌تر باشد و این امر با گذشت عمرم شدیدتر شده است (همان، ص ۱۵۷).

ساعت‌ساز نابینای داو کینز

پس از داروین، کشفیات دانشمندان «نوداروینی» در زیست‌شناسی مولکولی، ژنتیک و DNA، نظریه تکامل را وارد مرحله نوینی کرد. ریچارد داو کینز از جمله این زیست‌شناسان است. او نخستین کتابش را به نام ژن خودخواه در سال ۱۹۷۶ نوشت. این نوشتار، موجی نو در زیست‌شناسی فراگشتی برپا کرده و به سیزده زبان ترجمه شده است. در این کتاب، او با محور قرار دادن نقش ژن در تکامل موجودات، انتخاب طبیعی را به زیرین‌ترین لایه‌های اندام‌واره‌ها، یعنی ژن‌ها برده، در ارائه تبیینی ژن‌محور از نظریه داروین می‌کوشد. او در پیش‌گفتار این کتاب می‌نویسد:

نظریه ژن خودخواه، نظریه داروین است که به زبانی دیگر شرح داده شده است. اگر داروین در قید حیات بود، این نزدیکی و سازگاری را بی‌درنگ تشخیص می‌داد و دست کم به گمان من، آن را می‌پسندید. این دیدگاه در واقع پیامد منطقی باور نوداروینی است که در چهره‌ای جدید بیان می‌شود. به جای آنکه بر موجود زنده تمرکز کند، از دید یک ژن به طبیعت نگاه می‌کند. نظریه همان است، ولی نگرش دگرگون شده است (Dawkins, 1976, preface).

داوکینز در این کتاب به جای گونه یا افراد آن گونه، ژن را واحد بنیادی انتخاب طبیعی می‌داند (Ibid, p.34). یکی از زیست‌شناسان در تأیید این نظر می‌گوید:

انتخاب طبیعی تنها بسامد آن هویتهایی را تنظیم می‌کند که در طی زمان‌های تکاملی پایداری و دوام از خود نشان دهند. لذا اساساً بسامد واحدهای کوچک ژنتیکی را تنظیم می‌کند. این واحدهای کوچک ژنتیکی را «همانندساز» می‌نامیم. به این ترتیب می‌توان ژن را واحد انتخاب دانست (ریدلی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۵).

ژن‌محوری داوکینز، به معنای تفاوت اساسی در نظریه داروین نیست؛ زیرا او نظریه تکامل داروین را «قانع‌کننده» می‌داند (Dawkins, 1976, p.12). از این رو، داوکینز را باید یک داروینی پرشور و تمام‌عیار دانست. از نگاه او، تنها نگرش داروینی است که می‌تواند پرده از راز هستی بردارد (Dawkins, 1986, p.12). داوکینز همانند دیگر طرفداران نظریه داروین، به انتخاب طبیعی به دید پایه اصلی نظریه و «قهرمان همه اعصار» می‌نگرد (Dawkins, 2006, p.73). بر این اساس، داوکینز در تلاش است که از انتخاب طبیعی داروین نیز تبیینی امروزی و روشن ارائه دهد. او برای این کار دو ویژگی مهم انتخاب طبیعی را برمی‌شمرد:

انباشتی بودن انتخاب طبیعی

داوکینز برای تبیین این ویژگی، نخست بر تفاوت «انتخاب تک‌مرحله‌ای»^۱ و «انتخاب انباشتی»^۲ تأکید می‌ورزد. «در انتخاب تک‌مرحله‌ای فقط یک بار دسته‌بندی صورت می‌گیرد؛ برعکس، در انتخاب انباشتی این کار تکرار می‌شود؛ یعنی آنچه از یک غربال کردن به دست می‌آید، دوباره از غربال دیگری می‌گذرد و این کار همین‌طور ادامه پیدا می‌کند» (Dawkins, 1986, p.45). به عبارت دیگر در انتخاب تک‌مرحله‌ای، هر نسل مورد آزمونی جدید قرار می‌گیرد؛ ولی در انتخاب انباشتی، حاصل انتخاب هر نسل، نقطه شروع انتخاب برای نسل بعد است و پیشرفت کوچک و ناچیز هر نسل، پایه‌ای برای گام بعدی می‌شود (Ibid, p.49).

از دید او، اگر قرار بود پیشرفت تکاملی بر اساس انتخاب تک‌مرحله‌ای باشد، هرگز به جایی نمی‌رسد؛ اما اگر به ترتیبی شرایط برای انتخاب انباشتی فراهم شود، نتایج شگفت‌آوری به بار خواهد آمد. در واقع، همین اتفاق روی سیاره ما رخ داده است و ما

1. single-step selection
2. cumulative selection

خودمان اگر عجیب‌ترین و شگفت‌آورترین حاصل آن نباشیم، از جدیدترین محصولاتش به‌شمار می‌آییم (Ibid, p.49).

او برای رد انتخاب تک‌مرحله‌ای، سخن از یک آزمایش به میان می‌آورد که در آن یک میمون سعی می‌کند با استفاده از صفحه کلیدهای رایانه، جمله Methinks It Is Like A Weasel را بنویسد. با در نظر گرفتن حساب احتمالات، احتمال اینکه میمون هر ۲۸ حرف را به یک‌باره و به صورت انتخاب تک‌مرحله‌ای، درست بنویسد $28 \left(\frac{1}{27}\right)$ است. این احتمال نزدیک به محال و حدوداً برابر با یک بر روی ده هزار میلیون میلیون میلیون می‌باشد. اما اگر همان میمون شروع به ضربه زدن به صفحه کلید کند و برنامه کامپیوتری با در نظر گرفتن جمله اصلی، هر ضربه درست میمون را حفظ کند، آن‌گاه جمله اصلی در زمان قابل قبولی، گام به گام شکل خواهد گرفت. با این حساب «اگر به میمونی فرصت کافی بدهیم، ممکن است کل آثار شکسپیر را به وجود آورد» (Ibid, p.46). به نظر او انتخاب انباشتی نیز چنین فرایندی است:

کلید همه توضیح‌های امروزی ما درباره پیدایش حیات، انتخاب انباشتی است. انتخاب انباشتی یک سلسله رویداد مساعد (جهش‌های تصادفی) را به نحوی با توالی خاص کنار هم قرار می‌دهد که شانس ظاهراً در به وجود آمدن محصول نهایی آن نقش بسیار زیادی داشته است. درحالی‌که پیدا شدن چنان چیزی بسیار نامحتمل‌تر از آن است که حاصل شانس محض باشد، حتی اگر گستره زمان آن میلیون‌ها بار بیشتر از سن کنونی جهان باشد. انتخاب انباشتی کلید کار است، ولی خودش باید از جایی شروع شده باشد و ما چاره‌ای نداریم جز اینکه یک رویداد مساعد تک‌مرحله‌ای را درباره پیدایش خود انتخاب انباشتی مسلم فرض کنیم (Ibid, p.139).

داو کینز برای فهم بهتر ویژگی تدریجی و زمان‌بَر بودن انتخاب انباشتی، در یکی از مفصل‌ترین و استدلالی‌ترین فصل‌های کتاب صعود به کوه نامحتمل نشان می‌دهد چگونه با فرض زمان کافی، حتی اندام‌واره‌های پیچیده می‌توانند از چیزهای بسیار ساده‌تر تکامل یابند. او در این فصل برای فهم بهتر چگونگی عملکرد تدریجی و گام به گام انتخاب انباشتی، «کوه نامحتمل» را به تصویر می‌کشد. این کوه از یک سو، از پرتگاهی غیرقابل دسترس تشکیل شده که صعود از آن محال و ناممکن است؛ اما از سمت دیگر کوه، کوهپایه‌ای بسیار ملایم و کم‌شیب قرار گرفته که صعود به قله کوه را بسیار سهل و راحت می‌گرداند (Dawkins, 1996, p.64).

داوکینز بر همین اساس، فرایند ایجاد چشم یا بال را در موجودات توضیح می‌دهد و به رد کسانی می‌پردازد که ادعا می‌کنند این اعضا با نظریه تکامل قابل تبیین نیستند؛ زیرا بر این باورند که هرگونه نقص و کاستی در این اعضا، مساوی با ناکارآمدی و حذف آن از طبیعت خواهد بود و از این موضوع نتیجه می‌گیرند باید چشم از همان ابتدا بدون طی فرایند انباشتی و گام به گام به وسیله طراحی هوشمند خلق شده باشد.

یک نصفه چشم از هیچ بهتر است، بلکه در بین جانوران امروزی می‌توانیم یکسری از مراحل میانی را پیدا کنیم. منظور این نیست که موجودات میانی، واقعاً نماینده نیای جانوران هستند، ولی نشان می‌دهند ساختارهای میانی هم کارآیی دارند (Dawkins, 1986, p.85). موجودی مانند نوتیلوس^۱ فقط این را نشان می‌دهد که چشم بدون عدسی، بهتر از بی‌چشمی است (Ibid, p.86). برخلاف نظر آفرینش‌گرایان، نه تنها جانورانی با نصفه بال وجود دارند، بلکه برخی یک‌چهارم یا یک‌سوم بال دارند... پنج درصد بینایی بهتر از هیچ است، پنج درصد شنوایی از نشنیدن مطلق بهتر است و پنج درصد توانایی پرواز از هیچ بهتر است (Ibid, p.91).

نابینا بودن انتخاب طبیعی

از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های انتخاب طبیعی، نابینا بودن آن است. او انتخاب طبیعی را «ساعت‌ساز نابینا»^۲ می‌داند و یکی از کتب خود را به همین عنوان، نام‌گذاری می‌کند. این نام در مقابل «ساعت‌ساز ماهر [هوشمند]»^۳ ویلیام پیلی^۴ است. پیلی در کتاب معروف خود با نام الهیات طبیعی یا شواهد وجود و صفات خداوند در پدیده‌های طبیعت که در سال ۱۸۰۲ منتشر شد، سعی کرد نشان دهد طرح و نظم در جهان، برآمده از طراح است؛ طراحی که جز خدا نمی‌تواند باشد. داوکینز به این نتیجه می‌تازد و می‌گوید:

فرض پیلی این است که ماشین‌های زنده را یک «ساعت‌ساز ماهر [هوشمند]» طراحی کرده و ساخته است. ما معتقدیم این کار طی مراحل تدریجی تکامل از طریق انتخاب طبیعی صورت گرفته است (Dawkins, 1986, p.37).

به نظر داوکینز، این نظریه تکامل داروین بود که برهان نظم ویلیام پیلی را با استدلالی

1. Nautilus
2. Blind Watchmaker
3. Master watchmaker
4. William Paley

هوشمندانه، ضربه فنی و نابود کرد (Ibid, p.79). او در کتاب ساعت‌ساز نابینا با وجود اینکه از کتاب الهیات طبیعی به نیکی یاد کرده، مدعی است پیلی در توصیف خود از چگونگی پیچیدگی‌های موجود در طبیعت، دچار اشتباهی بزرگ شده است. به نظر او نخستین اشتباه پیلی، قیاس شیء طبیعی مثل چشم انسان، به یک ساخته بشری همچون تلسکوپ و ساعت است. این اشتباه سبب می‌شود برای چشم و موجودات زنده نیز همانند دست‌ساخته‌های بشری، «ساعت‌ساز»ی بینا و آگاه فرض کنیم.

تنها ساعت‌ساز طبیعت، نیروهای کور طبیعت‌اند؛ هرچند به شکل خاصی به کار گرفته شده‌اند... انتخاب طبیعی ناآگاه و نابیناست. این روند خودکار که از سوی داروین کشف شد و اکنون ما آن را توجیه پیدایش و شکل هدف‌دار حیات می‌دانیم، هدفی در سیر ندارد. اصلاً نه سیری دارد و نه چشم بصیرتی که با آن نقشه‌هایی برای آینده داشته باشد. نه پیش‌بینی می‌کند و نه بینایی دارد. اگر او را ساعت‌ساز طبیعت بدانیم، او ساعت‌سازی نابیناست (Ibid, p.4-5).

با رد ساعت‌ساز هوشمند، دیگر نه خبری از «طرح»^۱ و «هدف»^۲ خواهد بود (Dawkins, 1996, p.133) و نه ساختار موجودات زنده، نشانی از «سازنده‌ای چیره‌دست» دارد. انتخاب طبیعی مانند ساعت‌سازی نابیناست. نابیناست؛ چون پیش‌رو را نمی‌بیند، نتیجه کار را نمی‌سنجد و هدفی را دنبال نمی‌کند. با وجود این، دستاورد انتخاب طبیعی طوری است که گویا سازنده‌ای چیره‌دست آن را با نقشه قبلی ساخته است. هدف این کتاب، رفع قابل قبول این تناقض و نشان دادن ظاهر فریبنده طرح به خواننده است (Dawkins, 1986, p.21).

داو کینز با برشمردن این ویژگی، به روشنی فرض طرح و غایت و به دنبال آن، طراح هدفمند را به کناری می‌نهد و با قابل جمع ندانستن نظریه طراح هدفمند با تکامل داروینی، دلیلی برای الحاد خود دست و پا می‌کند:

فرضیه طراحی غایی و تنها جایگزین آن، یعنی تکامل تدریجی، ویژگی‌های کاملاً خاصی دارند. این دو فرضیه، تقریباً آشتی‌ناپذیرند. غیر از تکامل، هیچ فرضیه‌ای نمی‌تواند وجود باشنده‌هایی را تبیین کند که ایجادشان بدون تکامل، ناممکن می‌نماید (Dawkins, 2006, p.61).

1. Design
2. purpose

این سخن، امروزی شده همان دیدگاهی است که دیوید هیوم ابراز داشت. او بر همین اساس به «برهان طرح و نظم» می‌تاخت و به صراحت می‌گفت: چرا به جای آنکه وجود یک آفریدگار را مسلم فرض کنیم، با این حکم که «مبدأ نظم، درون جهان قرار دارد یا شاید نیروی مولد یا نیروی حیاتی کور وجود داشته باشد» بحث را به پایان نمی‌بریم؟ (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۲۶).

برخی از پیامدهای فلسفی و الهیاتی نظریه ساعت‌ساز نابینا

نظریه «ساعت‌ساز نابینا» پیامدهای دیگری در فلسفه و الهیات دارد. او بر این اساس در جای جای کتاب‌های خود، از حوزه زیست‌شناسی خارج می‌شود و به اظهارنظرهای الهیاتی - فلسفی می‌پردازد، که در ادامه به بخشی از مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

ساعت‌ساز نابینا در مقابل آفرینش‌گرایی

در دستگاه اندیشه داوکینز، انتخاب طبیعی، کلید راستین و راهکار فرجامین چستان حیات و فرایندهای وابسته به آن است. به باور او «ما با انتخاب طبیعی شکل گرفته‌ایم و اگر بخواهیم از هستی خود سر درآوریم، باید انتخاب طبیعی را درک کنیم» (Dawkins, 1976, preface). داوکینز دو راه مرسوم تصادف و آفرینش را برای تبیین حیات مناسب نمی‌داند و «انتخاب طبیعی» را یگانه راه‌حل تلقی می‌کند. از نگاه او این راهکار، رقیبی راستین و جایگزینی باشکوه و کارآمد به جای دو راه دیگر است.

آفرینش، تنها جایگزین تصادف نیست؛ جایگزین بهتر، انتخاب طبیعی است. درحقیقت، آفرینش اصلاً جایگزین نیست؛ چراکه خود آفرینش، چالشی را پیش می‌کشد که دشوارتر از آنی است که می‌کوشد حل کند: خود آفریدگار را چه کسی آفریده است؟ تصادف و آفرینش، هیچ‌یک چاره چستان استبعاد احتمالاتی نیستند؛ زیرا یکی خود مسئله است و دیگری دور زدن مسئله. چاره واقعی، انتخاب طبیعی است (Dawkins, 2006, p.121).

داوکینز چرایی کارآمدی این راهکار را در تدریجی و «انباشتی» بودن این فرایند می‌داند. انباشتی بودن موجب می‌شود موضوع به اجزای کوچک‌تر شکسته و محال بودن آن زدوده شود.

چرا انتخاب طبیعی، راه‌حل مناسب مسئله استبعاد است و آفرینش و تصادف از آغاز پای در گل می‌مانند؟ پاسخ این است که انتخاب طبیعی، فرایندی انباشتی است که

دشواری استبعاد را به پاره‌های کوچک‌تر فرومی‌شکند. هریک از این تکه‌ها اندکی نامحتمل‌اند، ولی استبعاد ندارند. وقتی رخدادهای بی‌شماری که هرکدام اندکی ناشدنی‌اند، در یک زنجیره انباشته شوند، حاصل این انباشت، بسیار بسیار مستبعد می‌شود؛ چنان‌که دیگر تصادف را یارای تبیین آن نیست. برهان تکراری و ملالت‌بار آفرینش‌گرایان، تنها متوجه دستاورد نهایی این انباشت است (Ibid, p.121).

ساعت‌ساز نابینا و تبیین منشأ دین

دین و منشأ آن از مباحثی است که بسیار مورد توجه مخالفان دین بوده است. با وجود دیدگاه‌های مختلف منتقدان دین، نقطه اشتراک این دیدگاه‌ها، ارائه تبیین‌های غیرآسمانی و مادی از دین است. از نگاه داو کینز، دین امری مسرفانه و افراط‌کار است (Ibid, p.163) که بر پایه «شور دینی زمان‌بر، هزینه‌تراش، خصومت‌زا، ضدواقعیت و غیرسازنده» بنا شده است (Ibid, p.166). داو کینز در فصلی از کتاب بحث برانگیز پندار خدا خود را از جمله شمار فزاینده زیست‌شناسانی می‌داند که دین را حاصل کجروی فرایندهای مغزی پنداشته‌اند (Ibid, p.170).

داو کینز سعی می‌کند برای توضیح بهتر این فرایند، همانند فروید به دوران کودکی نقب بزنند. از دید او، انسان برای بقای خویش، از دوران کودکی خود می‌آموزد که به تجارب نسل‌های پیش از خود متکی باشد؛ زیرا کودک با از سر گذراندن وقایع مختلف، می‌آموزد که سرسپردگی به دستورات والدین و حرف‌شنوی از ایشان، موجبات راحتی و آسایش او را فراهم کرده، مزیتی در انتخاب طبیعی برای او فراهم می‌سازد (Ibid, p.174) و این همان مزیتی است که احتمال بقای او را در محیط رجحان می‌بخشد. به همین دلیل، به سخنان والدین و پیران قبیله، حتی اگر با لحنی جدی و تهدیدآمیز باشد، اعتماد می‌کند.

ساعت‌ساز نابینا تبیین‌گر کثرت و گونه‌گونی دین

از دید داو کینز، انتخاب طبیعی حتی در تبیین گونه‌گونی دین نقش دارد. به باور او، از آنجاکه در هر منطقه جغرافیایی، فرهنگ‌های خاصی حاکم است و اوامر والدین و سران قبیله و دین با نگاه به آن فرهنگ‌ها سامان یافته است، ادیان متعدد و باورهای مختلفی در جهان شکل یافته است که همگی در ریشه «واقعیت نداشتن» مشترک‌اند. همچنین باید انتظار داشته باشیم که خرافات و دیگر باورهای کاذب، به‌طور محلی تکامل یابند؛ یعنی با گذر نسل‌ها تغییر کنند. این تغییر باورها می‌تواند تصادفی یا بر اساس انتخاب داروینی

باشد؛ یعنی با گذر نسل‌ها، باورهای هم‌ریشه، واگرا شوند؛ درست مانند زبان‌هایی که نیای مشترکی دارند و به تدریج با گذر زمان و فاصله جغرافیایی، از هم دورتر و دورتر می‌شوند (Ibid, p.177).

ساعت‌ساز نابینا سبب ایجاد خدا

کارآمدی فرایند انتخاب طبیعی نزد این زیست‌شناس به‌اندازه‌ای است که او حتی وجود احتمالی آفریننده جهان را محصول این فرایند می‌داند:

اگر برای جهان ما آفریدگاری باشد و با قدرت بتوان گفت آن آفریدگار بر اندرون ما علم کامل دارد، می‌بخشد و سزا می‌دهد - که من یک لحظه هم باور نمی‌کنم - خود او باید محصول نهایی گونه‌ای از فرایند انباشتی باشد. شاید محصول روایت دیگری از داروین‌ساز در جهانی دیگر باشد (Ibid, p.156).

او در جای دیگری این سخن را با جزئیاتش بیان کرده است. داوکینز بر این باور است که حتی اگر خداوندی وجود داشته باشد، باید «در درجه اول، خود او بی‌نهایت پیچیده باشد» (Dawkins, 1986, p.316)؛ زیرا بدون فرض چنین موجودی، هیچ موجود دیگری «توانایی تنظیم همه پیچیدگی‌های هماهنگ جهان را، چه آنی و چه به صورت تکامل هدایت‌شونده» نخواهد داشت (Ibid, p.316). از سوی دیگر، در نگاه زیست‌شناسانه داوکینز، هر موجود پیچیده‌ای پیامد یک تکامل تدریجی از طریق انتخاب طبیعی است. با در نظر گرفتن دو اصل بالا، به این نتیجه می‌رسیم که خدا هم باید برآمده از یک فرایند تکامل داروینی باشد.

هر هوش آفریننده‌ای که پیچیدگی کافی برای آفرینندگی داشته باشد، فقط می‌تواند محصول یک فرایند پیوسته تکامل تدریجی باشد. چون هوش‌های آفریننده در جهان تکامل یافته‌اند، ناگزیر وجودشان مقدم بر وجود خود جهان نیست و لذا نمی‌توانند مسئول طراحی جهان قلمداد شوند. به این معنا، خدا یک پندار است؛ پنداری مرگبار (Dawkins, 2006, p.31).

نقد و بررسی دیدگاه ساعت‌ساز نابینای داوکینز از نگاه فلسفه اسلامی

آیا انتخاب طبیعی، ساعت‌ساز نابیناست؟

با وجود اینکه داوکینز از انتخاب طبیعی برای انکار خدا بهره می‌برد، در وجود و هستی آن تردیدهایی وجود دارد. زیست‌شناسانی همچون او، انتخاب طبیعی را به‌شکلی تبیین می‌کنند

که گویی موجودی گزینش‌گر دست به تکامل اندام‌واره‌ها می‌زند، اما دقت در سازوکارهای فرایند تکامل نشان می‌دهد چنین برداشتی درست نیست؛ زیرا در طبیعت، به‌جای ساعت‌ساز نابینای داو کینز، تنها مسابقه‌ای وجود دارد که در آن، برندگان باقی می‌مانند و بازندگان به‌مرور از بین می‌روند. این امر در نوشتار داروین نیز کمابیش درج شده است. به همین دلیل، از دید داروین نیز «بقای اصلح»^۱ اصطلاحی بایسته‌تر و مناسب‌تر برای این سازوکار است که از طرف هربرت اسپنسر پیشنهاد شده است (داروین، ۱۳۸۰، ص ۹۵). انتخاب طبیعی یا بقای اصلح، درحقیقت فرایند مجموعه عواملی است که داروین نام «تنازع بقا»^۲ را برای آن اختیار کرده است؛ نه یک عامل گزینش‌گر. یکی از زیست‌شناسان معاصر نیز در این باره می‌گوید:

آنچه داروین تحت عنوان انتخاب طبیعی نامیده است، در واقع یک فرایند نابودسازی است... زمانی که هربرت اسپنسر اعلام داشت انتخاب طبیعی چیزی به جز «بقای اصلح» نیست، کاملاً حق با او بود. انتخاب طبیعی، یک فراگرد نابودسازی است و داروین در اثر بعدی خود، این استعاره را از اسپنسر اقتباس و وارد نوشتار خود کرد (مایر، ۲۰۰۱م، ص ۱۹۱).

براین اساس، برخی فیلسوفان، نام دیگری برای انتخاب طبیعی پیشنهاد کرده‌اند؛ زیرا از دید اینان «عنوان انتخاب طبیعی تصور فاعلی را به ذهن متبادر می‌سازد که دست به انتخاب می‌زند و احتمالاً در حضور طبیعتِ مادر که جایگزینی برای خداوند است، بهترین فرزند را برای خود برمی‌گزیند؛ اما روند انتخاب بسیار منفعل‌تر از این تصورات است. شاید «پالایش محیطی» عنوان بهتری از انتخاب طبیعی باشد. طبیعت انتخاب نمی‌کند، بلکه می‌پالاید و مانع تداوم و بقای ناسازگاری‌ها می‌شود» (روزنبرگ، ۱۳۹۲، ص ۴۱).

در زمان داروین نیز ظاهراً چنین اشکالاتی به ذهن برخی رسیده بود. اینان می‌گفتند بنا به توضیح داروین، انتخاب طبیعی همانند خدا امری نادیدنی است. داروین نیز در پاسخ، انتخاب طبیعی را با جاذبه زمین مقایسه می‌کند و بر نادیدنی بودن آن صحه می‌گذارد؛ ولی درعین حال، بر این باور است که پیامد انتخاب طبیعی - نه خود انتخاب طبیعی - امری محسوس است:

1. Survival of The Fittest
2. Struggle For Existence

گفته‌اند من از انتخاب طبیعی همانند نوعی نیروی فعال همچون الوهیت یاد می‌کنم؛ اما به این حقیقت که حرکات سیارات با نیروی جاذبه زمین تنظیم می‌شود، ایرادی نمی‌گیرند. معنای هریک از اصطلاحات بالا مجازی است و برای رسانیدن مطلب و تلخیص کلام از آنها گریزی نیست. درعین‌حال، در این اصطلاح اجتناب از شخصیت دادن به طبیعت بسیار مشکل است. برداشت من از واژه طبیعت، مجموعه‌ای از کنش و واکنش برآمده از قوانین طبیعی است که منجر به پدیده‌هایی می‌شود که برای ما قابل مشاهده است (داروین، ۱۳۸۰، ص ۱۱۷).

چه چیزی ساعت‌ساز واقعی طبیعت است؟

با وجود اینکه فیلسوفان در وجود ساعت‌ساز نابینای داوکینز، تردید روا می‌دارند، اما ساعت‌ساز دیگری را برای شکل‌گیری طبیعت لازم می‌دانند. از نگاه فیلسوفان، ساعت‌ساز واقعی طبیعت، صورت‌های فلسفی موجودات است. اما صورت فلسفی چیست؟ فلاسفه اسلامی همانند داوکینز، موجودات زنده را اشیایی چندبخشی و پیچیده می‌دانند؛ اما با این تفاوت که فیلسوفان، اندام‌واره‌ها را تنها انبوهی درهم‌فشرده از ژن‌ها نمی‌دانند و بر این باورند که تنها کنار هم قرار گرفتن ژن‌ها نمی‌تواند به پیدایش موجودی تازه بینجامد. بنابراین، باید جزء نوپدیدی را در ترکیب آنها در نظر گرفت که یکپارچگی تمام ژن‌ها را به‌عنوان یک موجود زنده تضمین کند. فیلسوفان این جزء نوپدیدی را «صورت» نام نهادند و به اجزای تحت لوای آن «ماده» می‌گویند. بدین ترتیب، هر موجود یا هر اندام زنده‌ای مثل مغز و قلب یا هر سلول یا ژنی، در نگاه فیلسوفان، از ماده و صورت شکل یافته است؛ وانگهی، به دلیل گوناگونی موجودات زنده در طبیعت، ما با صورت‌های متنوعی در جهان، همچون صورت‌های عنصری، نباتی، معدنی، حیوانی و انسانی روبه‌رو هستیم.

افزون بر این، فلاسفه در فصول مربوط به حرکت - که اصطلاح فلسفی همان تغییر و دگرگونی است - بر این نکته تأکید می‌کنند که تمام دگرگونی‌های موجودات زنده در جهان فرگشتی، برآمده از صورت آنهاست. به همین دلیل، فلاسفه برای «صورت» هر شیء، نوعی از علیت و فاعلیت حقیقی قایل‌اند و تمام حرکات و سکناات و خصوصیاتش را برآمده از همین صورت می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۳۲۲). از این‌رو، در فلسفه به صورت، «فاعل طبیعی» نیز گفته می‌شود؛ زیرا از یک سو برای تمام تغییرات شیء، علیت

دارد و از سوی دیگر امری سراسر مادی و طبیعی است. یکی از اندیشمندان در این باره می‌گوید:

فلاسفه اثبات می‌کنند که هر فاعل طبیعی جسمانی است. از دید ایشان، فاعل طبیعی هر جسمی در درون خود آن جسم است. فاعل طبیعی هر الکترونی در خود آن الکترون است. فاعل طبیعی هر درختی در خود آن درخت است (همان، ص ۳۲۱).

به دلیل این کارکرد، صورت فلسفی، اساسی‌ترین رکن یک موجود زنده است. از این رو «در برخی مواضع، به صورت [فلسفی]، طبیعت گفته می‌شود» (بهمیناربن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۳۳۹؛ عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۳۲۲) و تغییرات موجودات به آن [طبیعت] نسبت داده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸۳). ملاصدرا در این باره به روشنی بیان می‌کند:

طبیعت قوه‌ای است که افعال و دگرگونی موجود از آن به شکلی یکسان و بدون اراده سرچشمه می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۴۹).

نتیجه اینکه فلاسفه نیز همانند داو کینز، تمام تغییرات فرگشتی را در جهان طبیعت، به عاملی مادی و طبیعی نسبت می‌دهند؛ با این تفاوت که عامل مادی داو کینز، ساعت‌ساز موهوم و نابینایی است که از بیرون به ارگانسیم‌ها فرمان می‌دهد، ولی از نگاه فیلسوفان، ساعت‌ساز واقعی جهان و «منشأ تمام حرکات طبیعی، طبیعت است» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۹۰۰)؛ طبیعتی که در درون هر ارگانسمی واقعاً وجود دارد و قابل اثبات است.

آیا ساعت‌ساز طبیعت، کور و بی‌هدف است؟

داو کینز، انتخاب طبیعی را ساعت‌سازی کور و بی‌هدف می‌داند؛ اما این سخن در ترازوی حکمت اسلامی چه وزنی دارد؟ گرچه فیلسوفان در کتاب‌های خود، سخنی از انتخاب طبیعی داروین به میان نیاورده‌اند، در لابه‌لای این کتب، درباره شعورمندی و هدف‌داری فواعل طبیعی و موجودات مادی به بحث پرداخته‌اند. بررسی این کتاب‌ها نشان می‌دهد گروهی، ساعت‌ساز واقعی طبیعت را بینا و شعورمند می‌دانند و گروهی دیگر همانند داو کینز به نابینایی او حکم کرده‌اند. در زیر به تبیین این دو دیدگاه می‌پردازیم.

دیدگاه اول: طبیعت به دلیل شعورمندی، بینا و هدف‌دار است

گروهی از فلاسفه اسلامی، به اثبات میزانی از شعور و آگاهی برای همه باشندگان در طبیعت می‌پردازند. با چنین کاری، بی‌هدفی و نابینایی فرایندهای طبیعی، از جمله انتخاب طبیعی رد می‌شود. ابن سینا مدعی است همه اجسام - افزون بر جواهر عقلانی و نفسانی -

دارای کمالی مخصوص به خود و همچنین عشق و شوقی ارادی و طبیعی به آن کمال هستند. او به همین علت، رساله‌ای را به صورت مستقل به رشته تحریر درآورده است (رک: ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹۷-۳۹۳).

هنگامی که به طبیعت نگری افکنده و درنگی کنی، خواهی یافت که هر شیئی از اشیای جسمانی، کمالی مخصوص به خود داشته و در رسیدن به آن، عشقی ارادی و طبیعی و در زمان دور افتادن از آن، شوقی ارادی و طبیعی بدان دارند (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۲).

این عبارت نشان می‌دهد ابن سینا درجه‌ای از شعور و آگاهی را برای تمام موجودات مادی قایل بوده است. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در این باره با ابن سینا هم‌داستان است. او نیز در استدلالی «یک نحو شعور و آگاهی» را برای طبیعت اثبات می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۷).

این دیدگاه که رگه‌هایی از آن در «گروهی از نوافلاطونیان و پیروان مدرسه اسکندریه و عارف مشربان» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲۱) نیز به چشم می‌خورد، در فلسفه ملاصدرا به شکل پررنگ‌تری ادامه یافت. او که شعور را به «وجدان [و علم به] خود» معنا می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۴۷) در پاسخ به منکران شعور موجودات طبیعی، سه رهیافت را پی می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۲۸۲-۲۸۴):

رهیافت ۱: او در اولین پاسخ یادآوری می‌کند که هیچ راه و استدلالی برای نفی تمامی درجات شعور از موجودات مادی وجود ندارد؛ به همین دلیل انکار شعور موجودات، خلاف عقل است.

رهیافت ۲: ملاصدرا در رهیافت دوم می‌کوشد با تمرکز بر میل و مقتضای ذاتی اشیا، نشان دهد که می‌توان درجه‌ای از شعور را برای آنها قایل شد. مقدمات این رهیافت به شکل زیر است:

مقدمه ۱: اقتضای ذاتی هر موجود، تغییری جهت‌مند و رسیدن به هدفی - هر چند ناآگاهانه - است. به عبارت دیگر، از هر طبیعتی، کار خاصی صادر می‌شود.

مقدمه ۲: از آنجاکه وجود خارجی آن هدف هم‌اکنون در دسترس موجود نیست، باید وجود علمی آن هدف نزد موجود در حال حرکت بوده باشد؛ درغیراین صورت، چگونه حرکت به سوی هدف خاص شکل گرفته است.

مقدمه ۳: وجود علمی مستلزم دارا بودن شعور است.

ن: بنابراین، درجه‌ای از شعورِ هرچند ضعیف برای همه موجودات اثبات می‌شود. **رهیافت ۳:** پاسخ سوم با بهره‌گیری از اصل «وحدت وجود» صدرایی است. بر اساس بازگویی ملاصدرا از این اصل، جهان هستی را تنها یک وجود مستقل پر کرده و بقیه موجودات، از جمله موجودات مادی در طبیعت، شئون آن وجود مطلق و موجودات رابط و نامستقل هستند. ملاصدرا و پیروان فلسفه او برای درک بهتر این اصل، از مثال «موج و دریا» یا «خورشید و پرتو آن» یاری می‌جویند. آشکار است که موج چیزی جز جنبشی از دریا یا پرتو خورشید چیزی جز نوری پرتاب‌شده از آفتاب نیست. براین اساس، هر صفتی که وجود مطلق داشته باشد، به نحوی به دیگر موجودات هستی نیز که در زیرِ چتر آن قرار دارند، قابل اطلاق است. بنابراین، با اثبات حیات، علم و قدرت برای موجود مطلق، رگه‌ای از آن صفات به موجودات مادی نیز ریزش خواهد کرد. چهره استدلالی این پاسخ به صورت زیر است:

مقدمه ۱: خداوند حیات‌مند است.

مقدمه ۲: حیات‌مندی برابر با علم و قدرت و اراده است.

مقدمه ۳: موجودات ظهور و تجلی وجود مطلق (خداوند) هستند (اصل وحدت وجود).

ن: تمام موجودات زنده از درجه‌ای شعور و علم و قدرت و اراده بهره‌مندند.

دیدگاه دوم: طبیعت نابیناست؛ اما موجودی بینا و شعورمند در نظام طولی به تدبیرش می‌پردازد

شعورمندی موجودات، گرچه از سوی فیلسوفان برجسته‌ای چون ابن‌سینا و ملاصدرا ابراز شده است، بسیاری دیگر از فیلسوفان، این دیدگاه را رد کرده یا به توجیه و تأویل آن پرداخته‌اند. فخرالدین رازی که از جمله مفسران کتب ابن‌سیناست، این منظرگاه را خطابی و شعرگونه می‌داند (فخر رازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۸۸). همچنین برخی در تفسیر این دیدگاه ملاصدرا بر این باورند که شعورمندی نزد ابن‌فلسوف، به‌معنای داشتن علم آگاهانه و قصد و رویه نیست؛ از این رو، اثبات درجه‌ای از شعور، عالم و قاصد بودن آنها را به دنبال ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۸۰-۲۷۹). این سخن بدین معناست که فواعل طبیعی یا ساعت‌ساز طبیعت، گرچه درجه‌ای شعور دارد، در هدف‌یابی همچون نابینایان، نیازمند یاری دیگران است.

هواداران بسیاری یافته، پاسخی با استفاده از مفهوم «فاعل تسخیری» است. از نگاه اینان «همه فاعل‌های جهان، چه مجرد چه مادی، تحت تسخیر اراده الهی هستند» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲۱). فلاسفه با بازگویی این پاسخ در پی آن هستند که نشان دهند حتی اگر ساعت‌ساز طبیعت نابینا باشد، باز هم نمی‌توان به بی‌هدفی دگرگونی‌ها حکم کرد و به‌طورکلی به رد علت غایی آنها پرداخت؛ زیرا گرچه خود این موجودات به دلیل نداشتن شعور، نابینا و از داشتن هدف و علت غایی بی‌بهره هستند، در زنجیره طولی فاعل‌های آنها، شعور و آگاهی وجود داشته و از این‌رو، موجودات مادی، علت غایی دارند و همین اندازه برای هدف‌مندی طبیعت کافی است.

ابن‌سینا از جمله فیلسوفانی است که این پاسخ در کتب او به چشم می‌خورد. او در عبارتی (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۳) چنان‌که صدرالمتألهین به شرح آن پرداخته، مدعی است یکی از توجیحات درباره علت غایی موجودات طبیعی، آن است که بگوییم چون در طبیعت، تفکر و اندیشه وجود ندارد، صورت و غایت فعل فاعل‌های طبیعی، هم در فاعل طولی آنها به شکلی اقوی و هم در طبیعت به صورت تسخیری و ضعیف وجود دارد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۲۴۴ و ۲۵۸). به عبارت دیگر «شیخ می‌گوید فاعل بالاتری هست که عقل فعال نامیده می‌شود و مثلاً غایت رشد این گیاه در آن عقل فعال وجود دارد و به‌طورتسخیر در خود گیاه است» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۳۵۲).

ملاصدرا نیز در یکی دیگر از پاسخ‌های خود، این رویه را برگزیده است. از نگاه صدرالمتألهین، فاعل به اقسام «تسخیری» و «غیرتسخیری [اصیل]» تقسیم می‌شود (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۲۴۹). فاعل تسخیری، فاعلی است که فاعلیت آن در طول فاعلیت فاعل بالاتری است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۹۹) و به هدایت فاعل خارجی، بر طبق طینت خود عمل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱-۴، ص ۸۷). از این‌رو، برخی در تعریف این فاعل گفته‌اند: «فاعلی است که هم خودش و هم فعلش، فعل فاعل دیگری است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۳)؛ ولی فاعل غیرتسخیری، در انجام فعلش مسخر فاعل دیگری نیست. ملاصدرا با این مفاهیم می‌خواهد نشان دهد فواعل طبیعی که ساعت‌ساز واقعی جهان طبیعت هستند، گرچه در نگاه اول کور و نابینا به‌شمار می‌آیند، در تسخیر و راهبری فاعل طولی خود هستند. از این‌رو، ابن‌فلسوف یکی از افعال الهی را تسخیر موجودات مادی برشمرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۷۶).

پس از این دو اندیشمند بزرگ، فیلسوفان دیگری نیز این پاسخ را برگزیدند. علامه لاهیجی از جمله آنهاست. او نیز بر این باور است که طبیعت، شعور و اندیشه ندارد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳) و تنها غایت حرکت و دگرگونی به صورت جبلّی در آن سرشته شده است. از این رو، علت غایی و ادراک صورت ذهنی آن را باید در علت‌های طولی طبیعت جست (همو، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۵). فیاض لاهیجی در یکی از نوشته‌های خود، در این باره می‌نویسد:

با قول به وجود صانع حکیم علیم که همه موجودات و مؤثرات مستند به اویند، عجیب نیست اعطای قوتی و خاصیتی مر طبیعت را، که صدور افعال محکمه متقنه از او به واسطه آن قوت و خاصیت ممکن گردد و وجود علم و حکمت، در مبدأ اول کافی است و تحقق آن در هر مرتبه از مراتب و سایط لازم نیست (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷).

حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۱۰) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۳) نیز تسخیری بودن فاعلیت را در طبیعت پذیرفته‌اند. از منظر سبزواری «فاعل‌های طبیعی، هنگامی که مطابق با طبیعت خود کار می‌کنند، در تحت راهبری و هدایت مدبرانی هستند که در زبان شریعت، ملائکه آسمان‌ها و زمین نامیده می‌شوند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱-۴، ص ۸۷).

آیا نظریه ساعت‌ساز نابینا تبیینی کافی از جهان طبیعت است؟

داو کینز بر خودبسنده بودن نظام طبیعت پافشاری دارد و بر اساس آن، به انکار خداوند می‌پردازد. بر این اساس، داو کینز علت هر پدیده طبیعی را تنها توالی طولانی از پدیده مادی دیگر می‌داند و به علت فرامادی معتقد نیست. او علت این توالی را انتخاب طبیعی دانسته، معتقد است: «انتخاب طبیعی، توضیح کافی و بسنده‌ای برای مراحل تکامل است» (Dawkins, 1986, p. 37-38). او این دیدگاه را مرهون نظریه تکامل می‌داند:

پیش از داروین، چه کسی می‌توانست حدس بزند که برای نمونه بال سنجاقک یا چشم عقاب که چنین آفریده شده می‌نماید، بتواند حقیقتاً فرآورده یک توالی طولانی از علت‌های غیرتصادفی اما سراسر طبیعی باشد؟ (Dawkins, 2006, p. 114).

داو کینز برای «خودکفایی نظام طبیعت» و نفی علیت خداوند، دلیل دیگری نیز دارد. در نگاه او، گویی پذیرش علیت خداوند، همسنگ با مداخلات محسوس و مدام این موجود غیرمادی در طبیعت و تعطیلی تمام قوانین و واسطه‌های طبیعی است و از آنجا که

این واسطه‌ها در کارند و چنین مداخلاتی در نظام طبیعی مشاهده نمی‌شود، نه علیتی برای خدا قابل تصور است و نه اصلاً خدایی وجود دارد. او با درست پنداشتن این استدلال، به برخی خداباوران که تکامل را «طریق الهی خلقت» می‌دانند، حمله و آنها را به مصادره نظریه تکامل به سود خداباوری متهم می‌کند. از نگاه او، خدایی که جهان مادی را از طریق علل مادی خلق می‌کند، خدایی راحت‌طلب و تنبل است. باور به چنین خدایی به نظر داوکینز، تنها یک گام با الحاد فاصله دارد:

من همواره از خداباورانی در شگفت بوده‌ام که... از انتخاب طبیعی به وجد آمده و آن را «شیوه الهی خلقت» شمرده‌اند. آنان دریافته‌اند که تکامل توسط انتخاب طبیعی، شیوه بسیار ساده و پاکیزه‌ای برای برپایی جهانی سرشار از حیات است. پیترا تکزینز، در کتابی این خط فکری را دنبال می‌کند و به این فرجام الحادی می‌رساند که خدای مفروض، خدای تنبلی است که می‌خواهد برای انباشتن جهان از حیات، متقبل سختی هرچه کمتری شود... خدایی به معنای راستین کلمه راحت‌طلب، بی‌خیال، بی‌کار، زاید و بی‌فایده (Ibid, p.118).

در پایان، داوکینز به این نتیجه می‌رسد که «نظریه شکوهمند انتخاب طبیعی داروین، نه تنها حاکی از وجود یک طراح نیست، بلکه با تبیین قوی و شایستگی نابودگرش، پندار وجود طراح را در جهان می‌زداید» (Dawkins, 2006, preface).

دقت در این سخنان نشان می‌دهد جهان داوکینز، در عالم ماده خلاصه شده که موجودات زنده در آن با فاعلیت انتخاب طبیعی و ساعت‌ساز نابینای داوکینز به پیش می‌روند. درحقیقت علم‌گرایانی چون داوکینز، «علت را منحصر در ماده می‌دانند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۹۳). اما چرا فلاسفه همچون داوکینز توالی موجودات را دلیل کافی برای وجود جهان طبیعت نمی‌دانند؟

از آنجاکه صورت در نگاه فیلسوفان، ساعت‌ساز واقعی جهان تکاملی است، آنان بحث را درباره آن دنبال می‌کنند. فلاسفه بر این باورند که نمی‌توان علت صورت را تنها با توالی مادی صورت‌ها تبیین کرد؛ زیرا علت - طبق یک قاعده بسیار ساده و همه‌فهم - باید آنچه را دارای آن است، به معلول خود بدهد و از آنجاکه هیچ ماده قبلی‌ای، حاوی صورت پسین و ویژگی‌های نوظهورش نیست، می‌توان نتیجه گرفت که علت صورت، امری مادی نخواهد بود. به باور این فلاسفه، عوامل طبیعی، به دلیل محدودیت‌ها، قدرت هستی‌بخشی از عدم ندارند و تنها منشأ حرکات و دگرگونی‌هایی در اشیا می‌شوند. به عبارت دیگر، هیچ جسمی

نمی‌تواند علت فاعلی جسم دیگری باشد. هدف از بیان این اصل آن است که یک جسم نمی‌تواند علت وجودی جسم دیگری باشد، بلکه اجسام همیشه زمینه پدید آمدن صورت‌ها و اعراض جدید هستند (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵، نمط ۶، فصل ۳۶). ملاصدرا نیز همانند ابن سینا بدین قاعده پایبند است. او نیز بر این باور است که امور مادی، توانایی ایجاد و هستی‌بخشی ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۱۳).

در اینجا پرسش جدیدی شکل می‌گیرد: اگر علت پیدایش صورت موجودات، به همان صورتی که علم‌گرایان باور دارند، اجزای پیشین و دیگر امور مادی نیست، پس آنها چه تأثیر و فایده‌ای بر صورت نوپدید خواهند داشت؟

از دیدگاه فلاسفه، بسیاری از امور مادی که ظاهراً در شکل‌گیری صورت فلسفی نقش دارند، تنها در حد زمینه‌ساز برای تأثیر علت فاعلی هستند. این امور درحقیقت، بستر را برای تأثیر فاعل حقیقی فراهم می‌کنند. برای مثال، برای همتاسازی یک ژن، باید بسیاری از شرایط، مانند دمای مناسب، انرژی کافی، آنزیم‌های مناسب و ... فراهم باشد. این امور در زبان فلاسفه، به «علت اعدادی» و زمینه‌ساز شهره‌اند (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۵۸). از این رو، باید در خارج از ماده به دنبال علت حقیقی پیدایش صورت و ترکیب نوظهور یا همان اندام‌واره‌های زنده گشت. فلاسفه معتقدند علت تمام صورت‌ها یا همان طبیعت‌های موجودات زنده، امری فوق طبیعی است؛ زیرا «قدرت آفرینندگی منحصرراً در اختیار موجودات فوق طبیعی است... و بی‌استثنا فاعل الهی مجرد و خارج از عالم طبیعت است» (عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۳۲۱ و ۳۲۳). آفرینش در طبیعت نیست و هیچ موجود مادی نمی‌تواند آفریدگار باشد و اعطای هستی نماید. تنها کاری که در سطح طبیعت انجام می‌شود، تحریک و تغییر است؛ یعنی شیء مادی می‌تواند در شیء دیگری که در خارج وجود دارد، ایجاد حرکت و دگرگونی نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱-۵، ص ۵۴۰).

از آنجاکه علت صورت‌های ارگانیسم‌ها، امری فوق طبیعی است، علیت آن نیز در سطح علت‌های طبیعی نبوده، بلکه در سطحی بالاتر از آن است. به عبارت دیگر، علت ایجادکننده صورت‌ها در طبیعت، در عرض دیگر علل مادی و زمینه‌ساز نبوده، بلکه در طول آنها قرار دارد. در فلسفه به این‌گونه علل «علت طولی» می‌گویند.

فلاسفه اسلامی با توجه به اینکه گاهی دو یا چند فاعل در طول یا در عرض یکدیگر در انجام کاری مؤثرند، دو اصطلاح «علت طولی» و «علت عرضی» را وارد فلسفه کردند.

در علل عرضی، علت‌ها در یک سطح و در کنار هم برای ایجاد معلول در کار هستند؛ ولی در علل طولی، علت‌ها در یک سطح قرار ندارند و علتی از طریق علت دیگر به ایجاد یا تأثیر در معلول می‌پردازد. این علت‌ها به فراخور دوری و نزدیکی سطح فعالیتشان با معلول، به «فاعل قریب»، «فاعل بعید» و «فاعل متوسط» نام‌گذاری می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۹۹ و ۲۰).

بدین ترتیب، ما در تبیین جهان طبیعت با دو نظام روبه‌رو هستیم:

۱. **نظام عرضی:** این همان نظامی است که داوکینز تنها بدان پایبند است. این نظام، شرایط، علت مادی و علل اعدادی را دربرمی‌گیرد. در این اینجا امور مادی در یک سطح‌اند و به ترتیب زمان و مکان خود، در شکل‌گیری پدیده‌ها اثر می‌گذارند. در این سامانه است که طبیعت بسان پیوستاری واحد مشاهده می‌شود. از این روست که «هیچ رخدادی در جهان، منفرد و مستقل از دیگر رویدادها نیست و همه بخش‌های جهان با یکدیگر متصل و مرتبط است. این پیوستگی و ارتباط، همه اجزای جهان را شامل می‌گردد و یک پیوستگی همگانی و همه‌جانبه را به وجود می‌آورد» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۳۲).

۲. **نظام طولی:** این نظام در سطح بالاتری از جهان طبیعت و نظام عرضی قرار دارد و علت‌های ایجاد و هستی‌بخش جهان طبیعت را شامل می‌شود. در علت‌های طولی، همان‌طور که فعل را می‌توان به فاعل قریب نسبت داد، می‌توان به فاعل متوسط یا بعید آن نیز نسبت داد. از آنجاکه فاعل نزدیک در اعمال فاعلیت، همچون ابزاری در دست فاعل بالاتر از خود است، به آن «فاعل تسخیری» نیز گفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۹۹ و ۲۰). از این رو، فعلی مثل گوارش غذا که به وسیله قوای بدنی [در سطح اول] ولی تحت تسلط و تدبیر نفس [در سطح بالاتر]، انجام می‌گیرد، فعل تسخیری نامیده شد (همان، ج ۲، ص ۹۲).

اما در پاسخ به این پرسش که «در شکل‌گیری یک اندام‌واره زنده، این دو نظام در چه نقطه‌ای به هم متصل می‌شوند و چه ارتباطی با هم دارند؟» فلاسفه بر این باورند که پیوندگاه این دو را باید در صورت‌های نوپدید این اندام‌واره‌ها جست. به عبارت دیگر، به فراخور نظام عرضی، در برهه‌ای از زمان و مکان مناسب، برخی از امور مادی در کنار هم قرار گرفته‌اند و زمینه را برای ایجاد صورت یا همان طبیعت اندام‌واره مورد بحث آماده می‌کنند.

با فراهم شدن این شرایط مساعد، نظام طولی به کار می‌افتد و صورتی هماهنگ با آن شرایط مادی را ایجاد می‌کند و در اجزای مادی حلول می‌دهد. با حلول این صورت که قابلیت تغییر و تأثیر در ماده را دارد، اندام‌واره جدیدی با ویژگی‌های نوظهور در عرصه طبیعت آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، علت ماورایی با پدید آوردن این صورت، ارگانیزی را که ذاتاً ویژگی تغییر و دگرگونی را داراست، در جهان طبیعت پدید می‌آورد؛ نه اینکه ابتدا اندام‌واره‌ای را خلق کند و سپس با مداخله در هر لحظه، او را به تغییر وادارد. این همان معنای علیتی است که نظام طولی بر طبیعت اعمال می‌کند. از این رو، فلاسفه معتقدند «فاعل بی‌واسطه همه حرکات جسمانی، طبیعت [صورت] بوده» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۹۰) و «هیچ حرکتی را مستقیماً نمی‌توان به فاعل مجرد نسبت داد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۳۳).

فاعل مباشر هر حرکت [و تغییر] جسمانی، قوه‌ای است در درون آن شیء که نام آن قوه را «طبیعت» می‌گذارند. [از این رو] هر چه [حرکت و تغییر] در طبیعت هست، علت مباشرش در خود طبیعت است و محال است ماوراءالطبیعه مستقیماً حرکت و تغییر را در جسم به وجود بیاورد، بدون اینکه در خود جسم مبدأ حرکت [و تغییر] وجود داشته باشد. پس منشأ تمام حرکات طبیعی، طبیعت است (مظهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۸۹۹).

نتیجه‌گیری

از نگاه فیلسوفان، انتخاب طبیعی داروین، گرچه فرایندی تأییدشده در دنیای زیست‌شناسی تکاملی است، ساعت‌ساز واقعی طبیعت نیست. به نظر اینان، ساعت‌ساز دگرگونی‌های جهان، صورت‌های فلسفی یا همان طبیعت موجودات است. این ساعت‌ساز برخلاف انتخاب طبیعی، فرایندی بیرون از سرشت موجودات زنده نیست. افزون بر این، بسیاری از فیلسوفان از نظام طولی در جهان هستی سخن می‌گویند و ساعت‌ساز طبیعی جهان را همچون نابینایی، نیازمند یاری فواعل شعورمند و غایت‌مند در آن نظام می‌دانند. به همین دلیل از نگاه اینان، پذیرش ساعت‌ساز نابینا برای جهان، برخلاف آنچه داوکنیز بدان باور دارد، به معنای انکار خداوند و فواعل طولی جهان هستی نیست. همچنین در منظرگاه فیلسوفان، گرچه تبیین جهان ماده بر اساس این ساعت‌ساز، امری مقبول و پذیرفتنی است، تبیینی همه‌جانبه و کامل نیست؛ زیرا پاسخ‌گوی چرایی شکل‌گیری این ساعت‌ساز نخواهد بود. از این رو، اینان وجود سطوح طولی عالم ماده را امری بایسته و لازم می‌دانند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیهات مع الشرح الطوسي. قم: نشر البلاغه.
۲. _____ (۱۴۰۵ق). الشفاء، الهیات. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۳. _____ (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا، رسالة العشق. قم: بیدار.
۴. باربور، ایان (۱۳۹۲). دین و علم. ترجمه پیروز فطوریچی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
۵. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). ریحق مختوم: شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۷). فلسفه صدرا (ج ۲). تحقیق و تنظیم محمد کاظم بادپا. قم: اسراء.
۸. داروین، چارلز رابرت (۱۳۸۰). منشأ انواع. ترجمه نورالدین فرهیخته. تهران: روز.
۹. روزنبرگ، آگزاندر؛ مکشی، دانیل دیلیو. (۱۳۹۲). درآمدی معاصر بر فلسفه زیست‌شناسی. مترجم پریسا صادقیه، تهران: پیام امروز.
۱۰. ریدلی، مارک (۱۳۹۰). تکامل. ترجمه عبدالحسین وهاب‌زاده. مشهد: جهاد دانشگاهی مشهد.
۱۱. ریس، جین و دیگران (۱۳۹۲). بیولوژی کمپبل. ترجمه خانه زیست‌شناسی. ویراست نهم. تهران: خانه زیست‌شناسی.
۱۲. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومة (ج ۲). تهران: نشر ناب.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). اسرار الآیات. ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌وی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية. تهران: المركز الجامعي للنشر.
۱۵. _____ (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیه (ج ۲-۳، ۵). بیروت: دار احیاء التراث.

۱۶. _____ (بی تا). الحاشية على الهيات الشفاء. قم: بیدار.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). نهاية الحكمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۰). هستی شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۲). شرح الاشارات و التنبیها (ج ۲). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۰. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سایه.
۲۱. _____ (بی تا). شوارق الإلهام في شرح تجريد الکلام (ج ۱). اصفهان: مهدوی.
۲۲. مایر، ارنست (۲۰۰۱م). تکامل چیست. ترجمه سلامت رنجبر. [بی جا]: فروغ آلمان؛ خاوران فرانسه، ۱۳۹۱.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹). آموزش فلسفه (ج ۲). تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار (ج ۱، ۷، ۱۳). قم: صدرا.
۲۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات) (ج ۳). قم: نشر البلاغة.
26. Darwin, Charles Robert. [1859, 2009]. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. 6th edition. New York: Cambridge University Press.
27. Dawkins, Richard (1996). *Climbing Mount Improbable*. New York: Norton.
28. ----- (1995). *River out of Eden: a Darwinian view of life*. London: Phoenix.
29. ----- (1986). *The Blind Watchmaker*. New York: [S.N.].
30. ----- (2006). *The God Delusion*. London: Transworld Publishers.
31. ----- (1976). *The selfish gene*. 2nd Edition. London: Oxford University Press.