

تبیین وجه اشتراک توحید و الحاد در برهان نظم

طبیعت‌شناختی: ترمیم معرفت‌بخشی برهان نظم طبیعت‌شناختی

طیبه خسروی^۱

چکیده

پس از نظریه داروین، برهان نظم غایت‌شناختی دچار چالش‌ها و تحولات بسیاری شد به طوری که نمی‌توانست نظم را مطابق با علم جدید تبیین کند؛ چراکه علت غایی قادر به تبیین نظریه داروین نبود. در واقع نیاز به یک برهان طبیعت‌شناختی بود تا بتواند همگام با تحول در طبیعیات ارسطویی، در علوم تجربی وجود نظم و ارتباط آن را با خالق نظم تبیین کند؛ زیرا غایت‌مندی در برهان نظم آکوئیناس با ابتناء بر علت غایی حاکی از اراده فاعل هوشمندی در پس پرده جهان بود که در ظاهر به نظر می‌رسید نظریه تکامل با فهم طبیعت براساس «علت فاعلی»، جهان را بی‌نیاز از این هوش ماورائی می‌کند. بدین‌سان برهان نظم غایت‌شناختی توان همسو شدن با علم جدید را پیدا نکرد و کم‌کم تطبیق آن بر وجود خدا امری غیر علمی و غیر ضروری محسوب شد. لذا لازم است نظم را به‌گونه تبیین کرد و به نحو دیگری از آن در الهیات و دفاع از خدا باوری بهره جست تا همچنان نظم تجربی جهان نیازمند به ضرورت وجود خدا باشد. در واقع می‌توان نشان داد که نظم فاعلی طبیعت‌شناختی تنها نقطه مشترک توحید و الحاد است که در استناد به وجود و عدم وجود خدا نمی‌تواند کارآمد باشد و نیاز است تا این نظم طبیعی در دفاع از خدا باوری ترمیم شود. بر این اساس برهان نظم غایت‌شناختی همچنان در جایگاه خود اهمیت دارد.

واژگان کلیدی: برهان نظم، اثبات خدا، علوم تجربی، علت غایی، علت فاعلی، غایت‌مندی، برهان صدیقین

مقدمه

قبل از روش علمی جدید در علوم تجربی، اثبات وجود خدا امری ساده‌تر به نظر می‌رسید و قبول و پذیرش براهین قبلی با چالش‌های امروزی مواجه نبود. اما امروزه به سبب تغییر تبیین‌های علمی از علت غایی ارسطویی به علت فاعلی در علوم تجربی - که روابط علی و موجبتی از ارکان اساسی در آن است - عرصه جدیدی برای ارتقاء معرفت‌بخشی براهین طبیعی در الهیات و علم کلام گشوده شده است. لذا به سبب وابستگی علم کلام به فلسفه، پس از تحولات طبیعیات ارسطویی و به دنبال آن مابعدالطبیعه، براهین طبیعت‌شناختی نیز دچار تحول شده‌اند. بدین بیان که با توجه به گستردگی تحولات صورت‌گرفته در روش علوم تجربی و جدایی شاخه‌های فلسفه نظری از یکدیگر و عدم بازنگری این براهین متناسب با این تحولات، براهین قبلی کارآیی لازم در اثبات خدا و خداباوری در عصر حاضر را ندارد و نیاز است تا این براهین متناسب با روش علوم تجربی جدید به‌روز و کامل شوند. چنان‌چه برهان نظم غایت‌شناختی با علت غایی و غایت‌مندی طبیعت و نفی تصادف در جهان تناسب داشت و علوم تجربی با علت فاعلی و تصادف هماهنگ است و نظم جهان را تبیین می‌کنند.

بدین ترتیب، برهان نظم پس از نظریه تکامل، خداباوری را با چالش «کفایت علل طبیعی» در تبیین کلی جهان از سوی خداانا‌باوران، مواجه ساخت؛ چراکه از نظر برخی فلاسفه طبیعی‌دان خداانا‌باور، برهان نظم طبیعت‌شناختی با نظر بر فاعلیت طبیعی، ضرورتی برای وجود خدا باقی نمی‌گذارد. حتی استدلال بر تنظیم ظریف حیات توسط الاهی‌دانان بر فاعل هوشمندی فراتر از فاعل‌های طبیعی نیز هنوز توان رفع این شبهه را نداشته و برهان نظم همچنان قوت لازم را در برابر خداانا‌باوری جدید در علوم تجربی را پیدا نکرده است. اما چرا برهان نظم طبیعت‌شناختی تحت عناوینی همچون تنظیم ظریف در اثبات وجود خدا کارآیی لازم را ندارد؟

براساس تئوری تکامل، آنچه موجب تحول و تکامل موجودات می‌شود، علت فاعلی به معنی خداوند نیست. بلکه انتخاب طبیعی جایگزین خداوند شد. بدین‌گونه نظریه تکامل با حذف طرح

از پیش تعیین شده تحت علت غایی، برای خلقت توسط عنصر تغییرات تصادفی (جهش) و جایگزینی علت مابشری برای نظم طبیعت، جایی برای وجود خداوند باقی نمی‌گذارد (هات، ۱۳۸۲، ص ۹۲). بنا بر همین روابط موجبی، طبیعت نیاز به طراح هوشمند نداشت و روابط محصول طراحی کور طبیعت بود (Dawkins, 1986. P. 21-42).

درواقع زمانی که در طبیعت‌شناسی جدید وجود خالق هوشمند مورد شک واقع شد، آنچه مورد تهدید قرار گرفت برهان نظم غایت‌شناختی بود؛ زیرا پس از نظریه داروین، نظم غایت‌انگارانه و کلامی آکوئیناس رنگ باخت و نظم زیستی جایگزین آن شد و تصادف را جایگزین نگرش علت غایی و غایت‌مندی الهی کرد؛ زیرا از نظر دانشمندان تکامل‌گرا، روند طبیعی علل فاعلی نیاز به طراح هوشمند ندارد.

بدین‌سان طبیعتی که تاکنون حاصل خلقت و آفرینش خدا بود، اکنون نیازی به خالق ندارد و غیر هوشمندانه و بدون طرح و تدبیر فراطبیعی می‌تواند به راه خود ادامه دهد و نیاز ندارد راه خود را بشناسد و یا تحت طراحی هوشمند باشد و روابط کور هم توان پیش‌برد طبیعت را دارد. یعنی یک دلیل تجربی با ادعای نظم طبیعی در جهان، در برابر یک برهان کلامی قرار گرفت. به بیانی، برهان غایت‌مندی جهان با برهان نظم طبیعی و شواهد تجربی نقض شد؛ چراکه مؤلفه غایت‌مندی مؤلفه‌ای طبیعت‌شناختی نیست و برهان نظم غایت‌شناختی از مؤلفه‌های طبیعی برخوردار نبوده است و جنبه الاهیاتی و کلامی در آن جلوه‌گر است. چنان‌چه واینر اشاره می‌کند که برهان نظم غایت‌شناختی فاقد داده‌های تجربی است (واینر، ۱۳۸۵، ص ۷۷۳). لذا به سبب اینکه خداناباوران نیز نظم در علت فاعلی را منکر نیستند و روابط طبیعی را براساس آن تبیین می‌کنند، روشن است که برهان نظم طبیعت‌شناختی وجه اشتراک توحید و الحاد است که نزاعی بر آن نیست و برای اثبات وجود خدا نمی‌توان تنها به این برهان بسنده کرد و لازم است تا وجود طراح هوشمند به‌گونه‌ای به نظم طبیعت ضمیمه گردد. چنان‌که آکوئیناس علت غایی را مستند به غایت‌مندی الهی کرده بود و طبیعت بی‌جان را در این حرکت هدف‌مند وابسته به طراحی خدا می‌دانست. لذا برهان نظم براساس علت غایی به غایت‌مندی الهی تکیه داشت، در حالی که برهان نظم براساس علت فاعلی هنوز به فاعلیت الهی ضمیمه نگشته است تا بتواند وجود طراح هوشمند را ثابت کند.

۱. تمایز غایت و علت غایی

سؤال مهمی مطرح است که چرا برهان نظم غایت‌شناختی با نظم طبیعی و موجبی داروینی نقض شد؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است در تمایز طبیعیات ارسطویی و علوم تجربی و همچنین برهان نظم غایت‌شناختی و برهان نظم طبیعت‌شناختی دقت بیشتری داشته باشیم.

طبیعیات ارسطویی به واسطه تمرکز بر علت غایی، قدرت تبیین و پیشبینی طبیعت و یا تبیین گذشته جهان را پیدا نکرده بود. اکثر مفسران ارسطو تأکید می‌کنند که غایت‌شناسی ارسطو جهان‌شناسی دینی نیست (نوسبام، ۱۳۷۴، ص ۷۳). غایت‌مندی در نزد ارسطو «غایت درونی» و ناآگاهانه است؛ مثلاً درخت سیب وقتی به هدف خود می‌رسد که به کمال صورت خود (کمال رشدی که پذیرای آن است) رسیده باشد. مراد ارسطو از این غایت‌انگاری، تمایل ذاتی است که [مثلاً] بالقوه در درون دانه بلوط وجود دارد تا او با حرکت خویش این قوه را به فعلیت برساند و درخت بلوط گردد. یا آنکه میل ذاتی در سنگ وجود دارد تا به سمت مقرر طبیعی خویش حرکت کند. غایت‌انگاری طبیعت از نظر ارسطو درونی است و آن را به ناظمی ماورائی نسبت نمی‌دهد. او در هیچ‌یک از متونش اشاره‌ای به الهی بودن طرح و نقشه جهان ندارد (رامین، ۱۳۹۰، ص ۹۹).

اما غایت الزاماً با علت غایی همسو نیست؛ زیرا غایت با علیت تناقض دارد و هرگاه گذشته آینده را تعیین کند، در این صورت آینده گذشته را تعیین نمی‌کند. چه بسا دانه سیبی که کاشته می‌شود بر اثر عوامل مختلف از بین برود و تبدیل به سیب نشود. در این صورت رخداد آینده‌ای که پیشاپیش در نظر بود، هرگز رخ نمی‌دهد و آنچه هرگز رخ نخواهد داد، هرگز نمی‌تواند تعیین‌کننده چیزی باشد که هم‌اکنون رخ می‌دهد. تعیین عام از گذشته به آینده می‌رود نه برعکس (رایش‌نباخ، ۱۳۸۴، ص ۲۳۰). به بیان دیگر، نظریه تکامل داروین نشان داد که طبیعت تحت علت فاعلی تبیین می‌شود، نه بر اثر غایت‌شناختی (رایش‌نباخ، ۱۳۸۴، ص ۲۳۱). استاد مطهری معتقدند که علت غایی بی‌ارتباط و منفک از علت صوری نیست؛ زیرا غایت طراح در صورت‌ها نمایان می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۶۵). بدین معنا که غایت هر شیئی را صورت مختص به آن تعیین می‌کند که این صورت تحت علت فاعلی است نه علت غایی. روشن است که این نگاه به غایت می‌تواند در خدا‌باوری و خدا‌ناباوری به‌طور یکسان استفاده شود.

در حقیقت می‌توان گفت: «علت غایی علتی در تبیین طبیعت محسوب نمی‌شود و هر چند مطلوب است، اما ضرورتاً باعث قطعیت نتیجه نمی‌شود» (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۰۰)؛ چون هر ماده‌ای براساس طبیعت خودش که مشتمل بر ماده و صورت آن است عمل می‌کند و این عملکرد براساس روابط موجبیتی است و علت فاعلی نتیجه بعدی را متعین می‌گرداند و طبیعت روند تکاملی خود را با توجه به روابط علیتی در پیش می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۱۰۶) و تلازم دائمی بین علل اعدادی و معلول در جهان ماده وجود ندارد؛ چراکه روابط مادی از اصل سنخیت علت و معلول تبعیت نمی‌کنند و سنخیت‌ها و روابط مادی در اثر تجربه حاصل می‌شود؛ زیرا «علت معده وجود و هستی را به معلول نمی‌بخشد و تنها زمینه ایجاد و بروز طبیعت آن را فراهم می‌سازد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۱۰). لذا «در مورد علل مادی و اعدادی چون برهان عقلی بر کیفیت

مسانخت آنها با معلولاتشان نداریم، نمی‌توان اثبات کرد که باید علت یک نوع از معلولات، یک نوع از چنین عللی باشد و عقلاً محال نیست که چند نوع از علل مادی و معد دارای اثر نوعی واحدی باشند؛ چنان‌که تعداد شروط و تعیین آنها را نمی‌توان با برهان عقلی اثبات کرد و همگی آنها در گرو تجربه است» (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۰). لذا در معدّات، علل وابسته به کشف هستند که در جهان موجبیتی عمل می‌کنند و تحت یک قاعده کلی نمی‌توان علت و معلول را تعیین کرد؛ چنان‌که حرارت گاهی در اثر تابش خورشید و گاهی در اثر افروختن آتش و گاهی در اثر حرکت و اصطکاک به وجود می‌آید و گاهی هسته سبب در مسیر علت غایی خود از بین می‌رود (همان، ج ۲، ص ۶۹).

بنابراین به نظر می‌رسد استفاده از غایت به جای علت غایی در تبیین پدیده‌های طبیعی مناسب‌تر باشد؛ زیرا در تعریف علت غایی گفته‌اند که علت غایی عبارت است از کمال آخری که فاعل در فعل خویش به آن توجه دارد. یا به عبارت دیگر، علت غایی چیزی است که فاعل آن را اولاً و بالذات می‌خواهد و مطلوب بالاصاله می‌باشد؛ مثلاً در بحث از حرکت می‌گویند حرکت ذاتاً و برای خودش مطلوب نیست و مقتضای ذات شیء نیست. یعنی هیچ چیزی حرکت را به خاطر حرکت نمی‌خواهد، بلکه برای دستیابی به نتیجه و غایت آن بدان توسل می‌جویند. کمال اول در حرکت «نفس حرکت» و کمال دوم در حرکت همان است که غایت حرکت نامیده می‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۲۸).

لذا چه بسا علت غایی و غایت در پدیده‌های جهان مطابق هم نباشند و نمی‌توان غایت ثابتی را برای حرکات طبیعی قبل از رسیدن به غایت تعیین کرد؛ چنان‌چه دکارت نیز معتقد است کل جهان مادی را می‌توان نظامی مکانیکی پنداشت و نیازی به طرح و یا در نظر گرفتن عللی به جز علل فاعلی نیست. او علت غایی را برداشتی کلامی می‌دانست که حتی اگر صحیح باشد، در طبیعیات جای ندارد (کاپلستون، ۱۳۷۹، ص ۷۶).

بدین‌سان، هر چند غایت‌مندی طبیعت و موجودات، با هدف‌مندی الهی مرتبط است اما این علت نمی‌تواند نظم طبیعی که مبتنی بر علت فاعلی است را تبیین کند. به همین سبب علوم تجربی تمرکزی بر علت غایی ندارد و براساس حوادث واقعی جهان به کشف و تبیین آنها می‌پردازد و تخلف از علت غایی، مصداق تخلف و بی‌نظمی شناخته نمی‌شود؛ چنان‌چه تصادف در طبیعت امری متناسب با عمل کرد طبیعت است. به بیان دیگر، علم همواره در پی کشف علت‌های فعلیت‌بخش است؛ تاجایی که همین نظم موجود در ماده باعث تبیین گذشته جهان و نحوه شکل‌گیری کیهان شده است. درحالی‌که علت غایی قدرت پیش‌بینی طبیعت را نداشت.

بنابراین هر چند همه موجودات غایت دارند. اما این غایت را علت غایی تعیین نمی‌کند و علت

غایی اصلاً علتی مؤثر در روند طبیعت نیست. هرچند علت غایی روش طبیعت‌شناسی ارسطو بوده و او جهان را براساس علت غایی تبیین می‌کرد، اما او از این مفهوم به‌دنبال اثبات خدا نبوده است و چنین برهانی با نگاه الهیاتی در طبیعیات او به چشم نمی‌خورد. اما «توماس آکوئیناس» به‌دنبال بیان هدف‌مندی الهی جهان، علت غایی را به وجود خدا مرتبط ساخته است و طبیعت بی‌جان و غیر هوشمند را به‌واسطه خداوند دارای غایت دانسته است (Aquinas, 1992: 12-13)؛ چنان‌چه استاد مطهری نیز معتقد است که نظم موجود در این برهان، نظم غایی است و نظم فاعلی قدرت اثبات وجود خدا را ندارد (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۷۹).

به تصور «اتین ژیلسون»، حوادث طبیعی جهان نشانه هدف‌مندی جهان است. او با استناد بر آن، وجود موجودی که علت این نظم باشد را ضروری دانسته است. اتین ژیلسون حتی تأکید می‌کند: توماس خواسته است با این قید بفهماند که استثنائات علت غایی از اعتبار برهان نظم نمی‌کاهد (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸). روشن است که برداشت ژیلسون، دلالت برهان غایت‌مندی آکوئیناس بر نظم طبیعی ارسطویی است. به برداشت او، استثنائاتی که برخلاف علت غایی دیده می‌شود، این برهان را دچار خدشه نمی‌کند و یا حداقل آکوئیناس این‌چنین از علت غایی به سود خداآوری بهره‌جسته است. لذا باید بگوییم این نکته نشان از این دارد که آنچه تعیین‌کننده غایت است، روابط علیتی و دقیق‌موجبتی است نه الزاماً علت غایی هر شیء.

نتیجه اینکه کلید فهم جهان درک علیت است، نه علتی که ما از ابتدا تحت غایت‌مندی طبیعت، به طبیعت تحمیل می‌کنیم. بنابراین نمی‌توان گفت خروج از علت غایی، خروج از غایت‌مندی است؛ چراکه علت غایی مفهومی در ارتباط با طبیعت نیست و پس از اثبات وجود خدا می‌توان طبیعت را غایت‌مند و مبتنی بر علم خدا توصیف کرد و حتی شرور هم با اثبات خدا منظم و غایت‌مند دانسته می‌شوند؛ چون دلالت بر روابط کاملاً موجبتی و هدف‌مند دارد. در نتیجه اثبات وجود خدا وابسته به درک روابط علیتی جهان خارج است، نه بر علت غایی که نقشی در تبیین روابط طبیعی ندارد؛ چنان‌چه برخی از دانشمندان، همچون «دیوید پاپلین»، «ویلیام آلستون» و «پل دیویس» نیز بر تمایز این دو نگرش بر برهان نظم تأکید دارند و معتقدند که نظم غایی بر کل جهان تمرکز دارد، نه بر رویدادهای جزئی (Pailin, 1986, p.169; Davies, 1983, p.165; Aleston, 1967, vol8, p.86).

براساس آنچه بیان شد، علت غایی علتی طبیعی نیست و نمی‌توان طبیعت را با آن تبیین کرد. از طرفی به سبب تقابل نظریه داروین، با نظم غایت‌شناختی و کفایت نظم طبیعی در تبیین جهان دیگر نمی‌توان بدون اثبات وجود خدا جهان را مستند به غایت‌مندی الهی کرد. علاوه بر اینکه، جهان حتی در نگاه مادی هم غایت دارد، اما غایت الهی ندارد. بدین معنا که غایت الزاماً مفهومی دینی و مرتبط با وجود خدا محسوب نمی‌شود. علاوه بر اینکه تمسک به برهان تنظیم ظریف از سوی الهی

دانان یا دانشمندان خدا‌باور نیز دلیلی متکی بر غایت‌مندی جهان است و از آنجا که دانشمندان خدا‌نا‌باور بر تنظیمات ظریف اعتراف دارند، این برهان نیز در اثبات وجود خدا کارآمد نیست و تنها پس از اثبات وجود خدا قابل استناد بر علم خداست. لذا مفهوم علت غایی و غایت در برهان نظم طبیعت‌شناختی کاربردی ندارد و لازم است از علت فاعلی که در علوم تجربی جزء روش علمی آن محسوب می‌شود در تبیین برهان نظم تجربی جهان بهره جست تا هم متناسب با حقیقت جهان خارج و درک علیت باشد و هم متناسب با روش علوم تجربی باشد تا بتوان با یک مبنای مشترک وجود خدا را ثابت کرد.

۲. مفهوم تصادف در برهان نظم

علی‌رغم اینکه در جهان مادی موجبیتی نمی‌توان قائل به «تصادف» به معنای نفی علیت شد، اما این اصطلاح در علوم تجربی گاهی به نفع خدا‌نا‌باوری استفاده می‌شود و گاهی هم تأکید بر نقش انتخاب طبیعی دارد؛ چنان‌چه هدف داروین هم از کاربرد تصادف این معنا بوده است. درحالی‌که وقتی مقصود از تصادف در علم جدید نفی خدا‌باوری است، الهی‌دانان تلاش می‌کنند در دفاع از وجود خدا از اصطلاح طراح هوشمند استفاده کنند و به این شیوه در نفی تصادف از جهان و اثبات علیت می‌کوشند.

در واقع خدا‌باوران با توجه به برهان غایت‌انگازانه ادعای غایت‌مندی طبیعت را دارند که متکی به علت غایی است. درحالی‌که خدا‌نا‌باوران با تکیه بر علل فاعلی منکر نقش فاعلیت الهی هستند که منجر به اعتقاد بر تصادفی بودن روابط طبیعی است که این ادعا در حیطه روشی علوم تجربی حرف درستی است؛ چنان‌چه تا این مرحله اختلافی بین خدا‌باوران و خدا‌نا‌باوران در محدوده روشی علوم تجربی نیست.

اما پس از توافق بر نظم در علل فاعلی طبیعی و یا تصادفی و موجبیتی بودن این روابط باید وجود طراح هوشمند را ثابت کرد تا بتوان تصادف را پذیرفت و آن را مستند به فاعلیت الهی کرد. لذا نباید شبهه کفایت نظم طبیعی در تبیین جهان را با نفی تصادف و مترادف کردن آن با طراح هوشمند پاسخ داد؛ زیرا تصادف در طبیعت منجر به عدم وجود خدا نمی‌شود و ما در موضع خدا‌باوری تصادف در طبیعت را قبول می‌کنیم؛ زیرا موجبیت علی (علت فاعلی) تعیین‌کننده حوادث است، نه علت غایی. پس تصادف را نمی‌توان ناظر به نفی طراح هوشمند دانست و اثبات غیر تصادفی بودن را نمی‌توان اثبات وجود خدا دانست؛ زیرا این نظم طبیعی است که مورد وفاق است. و لازم است از یک موضع مشترک به دفاع یا رد وجود یا عدم وجود خدا بپردازیم.

از طرفی، در علل اعدادی و طبیعی علیت و خلق مورد بحث نیست تا بتواند با استناد بر تسلسل

توسط الهی دانان منتهی به اثبات وجود خدا شود و یا نفی تصادف در علل اعدادی دلیلی بر خداباوری محسوب شود. پس اصل شبهه و نزاع در الهیات و علوم تجربی دارای اشکال است و هر دو از مبانی روشی خود خارج شده‌اند. پس تصادف و موجیبت علیّی دو روی یک سکه‌اند که خداناباوری از آن به‌عنوان مغالطه‌ای در باب الحاد بهره می‌جوید. پس اینکه خداناباوران در انکار برهان غایت‌انگارانه از مفهوم تصادف بهره می‌گیرند، به نظر دارای اشکال نیست و الهی‌دانان باید به جای نفی تصادف، به اثبات وجود «طراح هوشمند» پردازند؛ نه اینکه مفهوم طراح هوشمند را مقابل تصادف قرار دهند؛ چنان‌چه بسیاری از الهی‌دانان به جای اینکه داوری جامعه علمی درباره تکامل را راهنمای خود سازند و بکوشند به این نکته پی ببرند که تکامل چگونه با منظر خاص دینی آنها سازگار می‌شود، راه‌یافتی تقابلی نسبت به این نظریه در پیش گرفته‌اند (سوئیتمن، ۱۳۹۹، ص ۱۴۰).

استاد مطهری نیز معتقدند که تصادف گاهی به معنای نداشتن علت فاعلی است و گاهی به معنای نداشتن علت غایی (مطهری، ص ۵۳). اما مادیون علت فاعلی را منکر نیستند و اساساً هیچ عاقلی در جهان پیدا نمی‌شود که جریان‌های عالم را براساس تصادف توجیه کند (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۵۴). "داکینز" معتقد است اگرچه در فاصله زمانی کوتاه امکان پدید آمدن موجود پیچیده سخت به نظر می‌آید، اما با کمک مراحل متسلسل و متوالی، امکان تبیین نحوه پدید آمدن موجودات پیچیده از موجودات ساده کاملاً معقول و منطقی به نظر می‌آید (Dawkins, 1986, p.8).

تصادف از منظر دانشمندانی همچون داوکینز به معنی این است که موجیبت علی در طبیعت تعیین‌کننده ادامه حیات است و این انتخاب نه از پیش تعیین شده است و نه غایتی الهی دارد. بدین بیان، در نظر هیچ دانشمندی موجیبت به معنای نفی علیت فاعلی در جهان نیست و این زمان است که نقش اساسی در پیشبرد نظام تکاملی جهان دارد (Ibid, pp.21-25). بنابراین مقصود از تصادف در میان دانشمندان، فقدان علت فاعلی و نظم طبیعی در جهان نیست. بلکه مقصود از تصادف، نفی علت غایی مقبول در طبیعیات ارسطویی است که ناظر به برهان غایت‌شناختی است و به سبب خلط برهان نظم طبیعت‌شناختی و غایت‌شناختی این مفهوم در برابر نفی غایت‌مندی در برهان غایت‌شناختی مطرح است و در برهان نظم تجربی جایگاهی ندارد. یعنی حتی مقصود دانشمندان خداناباور از مفهوم «تصادف» - که مقتضای روش علوم تجربی است - نفی وجود خدا نبوده است. اما واکنش الهی‌دانان باعث شد تا آنان این مفهوم را در مفهوم ارسطویی آن که دلالت بر نداشتن علت دارد (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۹۱)، به‌گونه مغالطه‌آمیز به سود خداناباوری بهره گیرند. یعنی تصادف در روش علوم تجربی به معنای تأثیر علت فاعلی است و در تبیین‌های هستی‌شناختی دانشمندان خداناباور به معنای نداشتن علت به‌کار گرفته می‌شود.

بدین بیان، روشن است که نه تنها تصادف در عالم ماده محال نیست، بلکه از لوازم ضروری موجبیت در جهان مادی است. داوکینز معتقد است که اگرچه انتخاب طبیعی از قبل طراحی نشده است، اما در عین حال کار انتخاب طبیعی به نحوی پیش می‌رود که کاملاً به صورت منظم و شگفت‌انگیز و طراحی شده دیده می‌شود؛ گرچه این روند هدفی را نیز دنبال نمی‌کند (Dawkins, 1986, p.5). با این حال او این نظام طبیعی را تصادفی توصیف می‌کند (Ibid, p.63).

بدین سان مفهوم تصادف در نگاه دانشمندان خداناباور نافی برهان نظم غایت‌شناختی است و بر الهی‌دانان است که طراح هوشمند را با توجه به علت فاعلی اثبات کنند تا هم تصادف با روش علمی تبیین شود و هم علم طبیعت را بی‌نیاز از خدا نداند و برهان نظم طبیعت‌شناختی را بتوان در اثبات خدا کارآمد و کامل کرد؛ همان‌گونه که نظم غایی به غایت‌مندی الهی ضمیمه شد.

۳. برهان نظم طبیعت‌شناختی

داروینیسیم در حقیقت اثبات تجربی و طبیعی فلسفه نظام حیات است. هدایت الهی از طریق جریان طبیعت و عالم ماده در جریان است. ایمان به علتی ماوراء تکامل طبیعی حیات به معنی حضور فیزیکی خدا در طبیعت نیست. به هر حال طبیعت مادی باید با ماده مرتبط باشد و درک‌پذیر بودن این روابط نمی‌تواند آن را از وجود خدا و خالق بی‌نیاز کند؛ زیرا انسان تنها این روابط را درک و تبیین می‌کند و حتی آنها را به طور کامل هم کشف نمی‌کند.

الهی‌دانان و یا دانشمندان موحد تلاش کردند که در برابر نظریه‌ای مانند تکامل که کاملاً بر نظم زیستی نظر دارد نیز بر همان برهان غایت‌شناختی استناد کنند. درحالی‌که نظریه تکامل دلالت بر نظم تجربی داشت. اما این سؤال که چرا خداناباوری از آن استنتاج شده است، جای بررسی دارد. به نظر می‌رسد این استنباط ریشه در برآشفتگی و موضع‌گیری نابه‌جای متکلمان در پی نظریه داروین دارد که نتوانستند نظم زیستی را با باور به وجود خدا جمع کنند؛ تاجایی‌که هنوز هم در برابر دانشمندان خداناباور در رد ادله آنها و دفاع از طراح هوشمند، از غایت‌مندی طبیعت سخن می‌گویند. یعنی طراح غیر هوشمند خدا ناباوران را در مقابل طراح هوشمندی قرار می‌دهند که آن را با غایت‌مندی اثبات می‌کنند و یا در نهایت همان تنظیم ظریف مقبول در علوم تجربی را مستند به طراح هوشمند می‌کنند. اما معلوم نیست چگونه این استناد را می‌توان برهانی ساخت؟ لذا اگر دلیل الهی‌دانان و یا متکلمان همان یافته‌های تجربی و تنظیم دقیق باشد که تحصیل حاصل است و نزاعی بر آن نیست و دانشمندان منکر نظم طبیعی و علت فاعلی نیستند؛ مثلاً نظریه داروین و یا مه‌بانگ در پی بیان بی‌نظمی طبیعت نبوده‌اند و نه تنها دلالت بر تصادف به معنای بی‌نظمی و شانسی بودن ندارد، دلایل محکمی بر تأیید علیت و روابطی که به نحو موجبیتی و دقیق جهان را تدبیر می‌کند هستند.

درواقع باید گفت «تصادف» را نباید در مقابل نداشتن علت فاعلی قرار داد؛ زیرا مقصود دانشمندان خدا‌نا‌باور از «تصادف»، نداشتن علت فاعلی و هرج و مرج در طبیعت نیست. بلکه برخلاف این معنا، آنها معتقدند علت در طبیعت حاکم است و انتخاب طبیعی تعیین‌کننده زنجیره حوادث طبیعت است؛ به طوری که غرض آنها از عمل کردن علت فاعلی، منظم بودن روابط موجبی در طبیعت است. در حقیقت آنها منکر تاثیر علت غایی و به دنبال آن، غایت‌مندی الهی در نظام جهان هستند؛ چنانچه افرادی چون «پلاتینگاو»، «مایکل بهی»، «مایکل روس»، «روبین کالینز»، «ویلیام دمبسکی»، «پیتر وان اینواگن» در جمع تکامل و روابط حاکی از علت فاعلی و باور به خدا کوشیده‌اند و نظریه تکامل را با خدا‌باوری سازگار دانسته‌اند.

در مجموع، اگر بتوان نظریات علمی را با خدا‌باوری جمع کرد، برهان نظم طبیعت‌شناختی را می‌توان تبدیل به برهانی برای اثبات وجود خدا قرار داد و برهان نظم، غایت‌شناختی را از این برهان تمیز داد؛ زیرا در برهان نظم، غایت‌شناختی نظم مبتنی بر علت غایی تبیین می‌شود و علت فاعلی این نظم را که مستند به فاعلیت الهی شده بود را بر هم زد؛ چنانچه این نقد بر استاد مطهری وارد است که معتقدند اگر علت غایی را در نظر نگیریم، نظم جهان قابل توجیه نیست (مطهری، ص ۵۵). ایشان می‌فرماید نظم ناشی از علت غایی یعنی در معلول وضعی وجود دارد که حکایت از وجود انتخاب در ناحیه علت دارد. یعنی این علت می‌توانسته معلول را به شکل دیگری به وجود آورد. یعنی علتی باشعور و بااراده وجود دارد که هدف را می‌شناسد (مطهری، ص ۵۶ و ۷۳). لذا نشان از فاعلی دارد که صورت‌ها را براساس علم خلق می‌کند. اما آیا می‌توان قبل از اثبات خدا چنین نظمی را در طبیعت یافت؟ اولاً باید خدا ثابت شود تا غایت‌مندی الهی مطرح باشد؛ چراکه غایت‌مندی طبیعی را همه قبول دارند و غایت الزاماً مفهومی الهی نیست و غایت می‌تواند مادی باشد؛ چنانچه وقتی ما پدیده‌ها را غایت‌مند می‌دانیم، به خوبی غایت آن را تشخیص می‌دهیم و گرنه گرایش به سمت آن غایت را نمی‌توانستیم درک کنیم. اما پرسش درباره چیستی غایت نیست، بلکه سؤال آن است که غایت متعلق به کیست (Kenny, 1987, p.84).

به همین جهت لازم است - همان‌گونه که پلاتینگاو در کتاب «درگیری حقیقی در کجا قرار دارد؟» به دنبال اثبات این موضوع است که تکامل داروینی با باورهای دینی تعارض ظاهری و هماهنگی حقیقی دارد، درحالی که بیشترین تعارض میان طبیعت‌گرایی و تکامل داروینی است؛ به نحوی که با فرض طبیعت‌گرایی و تکامل زیستی بسیار نامحتمل است که قوای شناختی ما اعتمادپذیر باشد (Plantinga, 2011) و مشابه چنین دیدگاهی را وان اینواگن نیز مطرح کرده است (Van Inwagen, 2010) - به دنبال راهی برای تکمیل برهان نظم و اثبات طراح هوشمند براساس مبانی ای باشیم که طبیعت را درک می‌کند.

درواقع - همان‌طور که اشاره شد - غایت مرتبط با علت صوری است، درحالی‌که وجود فاعل را علت فاعلی تعیین می‌کند. لذا علت غایی نیز ضرورت وجود طراح هوشمند را ثابت نمی‌کند و بین غایت و علت غایی خلط شده است. به این بیان که طبیعت غایت دارد، اما غایت آن علتی ثابت نیست و تحت علت فاعلی قابل تبیین است. به همین جهت در دفاع از وجود خدا در برهان نظم، قبل از توجه به غایت‌مندی طبیعت لازم است به نظم فاعلی جهان توجه کنیم و در پی اثبات وجود خدا با برهان نظم طبیعت‌شناختی باشیم؛ زیرا برهان نظم غایت‌شناختی نظری بر اثبات وجود خدا ندارد. بر این اساس، همان‌گونه که خداناباوران با استناد علت فاعلی بر طبیعت، خدا را انکار می‌کنند، الهیات نیز با همین مبنای مشترک در پذیرفتن علت فاعلی در نظام طبیعی جهان، می‌تواند پی به وجود خدا ببرد.

۴. تتمیم برهان نظم طبیعت‌شناختی

از آنجاکه به جز جاری بودن روابط علیتی در طبیعت، هیچ قانون مشترکی در خارج نمی‌تواند منشأ انتزاع نظم باشد، درک نظم جهان امری وابسته به ادراک انسان است که به‌دنبال شناخت او از طبیعت حاصل می‌شود (جوادی، ص ۲۳۹). از طرفی، علت فاعلی طبیعی به‌قدری در تبیین نظم حوادث جهان کافی به نظر می‌رسد که دانشمندان به گمان اینکه کاشف این علل هستند، از علت هستی‌بخش آن سؤال نمی‌کنند و کشف تجربی طبیعت را هم‌عرض وجود خالق قوانین طبیعت قرار می‌دهند. بدین‌سان در عصر حاضر، علوم تجربی به‌قدری پیشرفت کرده که نظم موجبیتی در طبیعت را به‌روشنی می‌توان قوام‌بخش علوم تجربی دانست. این پیشرفت را می‌توان ناشی از تحولات طبیعیات ارسطویی به علوم تجربی دانست که در آن نگاه از علت غایی را به سمت علت فاعلی و صوری سوق داد و دانشمندان در پرتو این تحول توانستند به‌حقیقت با طبیعت ارتباط عینی برقرار کنند و روابط واقعی موجود در طبیعت را کشف کنند و قدرت تبیین آینده و گذشته جهان طبیعت را بیابند.

بنابراین برهان نظم طبیعت‌شناختی پس از این تحولات - به‌خصوص نظریه داروین - معنای بیشتری پیدا کرد؛ چراکه از هیچ راهی به‌جز بررسی روابط موجبیتی و علیتی در طبیعت نمی‌توان به نظم و قانون‌مندی و اتقان جهان طبیعت پی برد. لذا این نظم که تحت تنظیم دقیق در دفاع از خداباوری مطرح است، مورد قبول دانشمندان خداناباور نیز هست. اما اینکه چگونه می‌توان از نظم موجبیتی به اثبات وجود خدا رسید و یا اینکه چگونه می‌توان این نظم طبیعی را به طراح هوشمند مرتبط ساخت، تتمیم برهان نظم را به میان می‌آورد؛ زیرا در خود برهان نظم در نهایت هر چه از ناظم سؤال کنیم به نظم طبیعی و مادی می‌رسیم و تا به وجود واجب‌الوجود نرسیم، خدا ثابت نمی‌شود. همان‌طور

که پلاتینیگاو معتقد است، «اینکه بر آن باشیم که ... اگر جهان این چنین ریز تنظیم نبود ما قادر به مشاهده این امر واقع نبودیم، درست به نظر می‌رسد. اما این چه رديه‌ای برای برهان تنظیم ظریف است؟ هنوز رخداد این ریز تنظیمی نیازمند تبیین است. اینکه اشاره کنیم این ثوابت برای ما ریز تنظیم هستند، تا ما ریز تنظیمی آنها را مشاهده کنیم، تبیین محسوب نمی‌شود (Plantinga, 2011, p.200).

بر همین اساس برخی فلاسفه اعتقاد دارند که اگر مطلوب از برهان نظم «اثبات واجب» باشد، نتیجه برهان مزبور مطابق با مطلوب نخواهد بود، مگر با متمیم آن به برهان صدیقین یا برهان امکان و وجوب، و اگر مطلوب از آن «اثبات وصف علم و قدرت واجب بعد از فراغ از اصل تحقق ذات واجب» باشد، برهان یادشده تا حدودی آن را کفایت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۱).

«هاسپرز» نیز معتقد است که برهان نظم در صورت موفقیت، هستی موجود ضروری یا علت اولی و یا حتی خلق جهان از عدم را اثبات نمی‌کند. بلکه حداکثر می‌تواند از طرح و تدبیر برآمدن جهان را بنماید که به موجودی دارای هوش و قدرت کافی نیازمند است. بنابراین نام خدا نهادن بر طراح و ناظم (در صورت وجود داشتن) تأمل می‌طلبد (هاسپرز، ۱۳۷۱، ص ۹۶). چنانچه کانت نیز بر این عقیده است که برهان نظم فقط می‌تواند امکان و حدوث صورت جهان را اثبات کند و نه ماده جهان را، و برای اثبات ماده جهان لازم است اثبات شود که همه اشیاء جهان در ذات خویش عاجز از ایجاد نظم و هماهنگی هستند و یا اینکه اثبات شود آنها هم در جوهر خود معلول علت متعالیه هستند که این به استدلال دیگر، به غیر از این برهان نیازمند است. برهان نظم حداکثر می‌تواند وجود معمار جهان را اثبات کند، نه خالق آن را (Kant, 1929, p.529).

«سوئینبرن» نیز برهان نظم را یک برهان کامل در اثبات یقینی خدا نمی‌داند (Swinburne, 2004, p.155) او در این برهان احتمال وجود و عدم وجود خدا را برابر در نظر می‌گیرد و هر احتمالی که بتواند طرف دیگر را افزایش دهد، احتمال طرف مقابل را کاهش داده است. اما به جای اینکه مانند سوئینبرن به اموری مانند معجزه و تجربه دینی - که اموری درون دینی هستند - متوسل شویم، برای اطمینان نظم باید از ذاتی فاهمه و اصل فهم مدد گرفت تا اثبات خدا در این برهان یقینی شود. لذا شایسته است بگوییم در این مرحله است که احتمال خدایابی در برهان نظم تقویت می‌شود؛ مرحله‌ای که انسان با خود تأمل می‌کند و از خالق قوانین موجود در ماده - که می‌تواند به نحو دقیق و موجوبیتی عمل کند - سؤال می‌کند. لذا نتیجه کلی «طبیعت نیاز به ناظم دارد» با ضمیمه به برهان امکان و وجوب و یا برهان صدیقین است که ما را به وجود واجب‌الوجود می‌رساند.

بدین سان روشن است که اگر نظم و علت نظم ریشه در فاهمه نداشته باشد، قول هیوم صحیح است و هیچ ملاکی برای تعیین نظم نخواهیم داشت. اما برای اصالت و اعتباربخشی به این برهان لازم است تا نظم را تبدیل به واژه‌ای کم‌شبهه‌زا تبدیل کنیم. اگر به جای نظم، قانون‌مندی را اراده کنیم

و برای قانون‌مندی یا موجبیتی بودن طبیعت، علیت را - که ذاتی فاهمه است - ملاک قرار دهیم، شبهات موجود در خدا‌ناباوری در این برهان کم‌رنگ می‌شود؛ زیرا فاهمه علیت را درک می‌کند و نیازی نیست ما قبلاً نظم را دیده باشیم تا با نظم موجود در جهان مقایسه کنیم. به عبارتی، جهان منظم است یعنی تبیین‌پذیر و قانون‌مند است. لذا هر دو مقدمه برهان نظم عقلی است و ذاتی فاهمه است (جهان طبیعت‌دارای نظم است هر نظامی ناظمی دارد جهان ناظمی دارد). یعنی حتی اگر نظم تجربی مقصود باشد، امری عقلی است نه اعتباری؛ زیرا علت‌های اعدادی و استقرا حاصل قیاس‌ها و مراحل حسی عقلی است. لذا تجربی بودن مقدمات برهان نظم به عقلی بودن آن ضرری نمی‌زند (قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۵۰) و اگر ما نظم را در مقابل آشوب و هرچ‌ومرج معنا کنیم، چه بسا این استدلال باطل باشد و جهان بیشتر مصداق آشوب به نظر آید تا نظم. لذا برای تعیین مصداق نظم در برهان نظم نیاز به نظمی داریم که ذاتی فاهمه باشد و شرور و بی‌نظمی‌های جهان ناقض آن نباشد؛ چنان‌چه سوئینبرن نظم را در جهان بیش از بی‌نظمی می‌پندارد (Swinburne, 2004, p. 154) و ملاک او صرفاً توجه به جزئیات است، بدون اینکه آنها را کلی کرده باشد.

بدین‌سان تا فاهمه علیت را درک نکند، به دنبال نظم اعدادی و تجربی و شناخت طبیعت نمی‌رود. بنابراین قسمت اول برهان نظم که نظم موجبیتی و طبیعی را نشان می‌دهد و در حیطه روشی علوم تجربی است، دلالت بر علیت معرفت‌شناختی دارد و قسمت دوم که به برهان وجودی متمم می‌شود، از علیت هستی‌شناختی بهره می‌جوید. لذا اگر جهان قانونمند و مبتنی بر علیت نباشد، فاهمه هیچ نظم موجبیتی را درک نمی‌کند و علوم تجربی نه قابل اعتماد بود و نه تبدیل به یک علم می‌شد. در حقیقت درک هستی و تمایزات جهان مقدم بر درک چیستی آن است. اما گاهی برای اثبات وجود خدا در روش تجربی به شیوه معکوس پیش می‌رویم تا نیاز به علت وجوددهنده را بتوانیم ملموس‌تر کنیم. بدین ترتیب، خود علت‌جویی و سؤال از علت هستی‌بخش و تمایزدهنده و علتی که قوانین ماده را در آن قرار داده است، عاملی است که دو احتمال خدا‌باوری و خدا‌ناباوری را از تساوی خارج می‌کند. یعنی زمانی که نظم‌های جزئی تجربی را کلی کنیم، به دنبال علت وجود این نظم بر می‌آییم و به سبب اینکه نظم طبیعی به تسلسل خاتمه نمی‌یابد و مطرح کردن تسلسل در علل طبیعی از مخرب‌ترین پاسخ‌ها برای اثبات وجود خداست، لذا ضرورتاً علت وجودبخش در ارتباط با اصل فهم و درک هستی جهان و قوانینی که باعث تمایز اشیاء و مواد از یکدیگر می‌شود، ثابت می‌شود. همان‌گونه که «گیسلر» می‌گوید: «تنها راه ممکن برای معتبر ساختن برهان وجودی این است که بپذیریم چیزی وجود دارد و وقتی انسان می‌تواند استدلال کند که «چیزی وجود دارد، بنابراین خدا وجود دارد»، درواقع این یک استدلال جهان‌شناختی است (گیسلر، ۱۳۵۷، ص ۲۲۵).

بنابراین حق این است که خود تنظیم ظریف و قانون‌مندی طبیعت که باعث اعتماد علم به آن می‌شود و تحت عنوان ثبات عمل‌کرد طبیعت در علوم تجربی مطرح است، نشان از وجود تمایز و اختصاص در ساختار هر ماده است. درک این تمایزات مبتنی بر اصل فهم - که ذاتی فاهمه است - می‌باشد و علوم تجربی به دنبال کشف این قوانین است تا پی به روابط علیتی در طبیعت ببرد؛ به طوری که این روابط موجبیتی مورد توافق خداناباوران هم هست. اما به سبب اینکه در دفاع از خداباوری در استناد به نظم طبیعت، سؤال از علت وجودبخش نمی‌کنیم و بر سر اعداد و ارقام و تنظیمات تجربی جهان بر وجود خدا استناد می‌کنند، شبهه خداناباوری شدت بیشتری می‌یابد؛ همان‌گونه که نظریه داروین ابطال‌کننده نظم غایت‌انگارانه هستی نبود، اما استناد الهی‌دانان بر نظم غایت‌شناختی طبیعی برای اثبات وجود خدا و این اعتقاد که انتخاب طبیعی در تضاد با غایت‌مندی است موجب شدت یافتن خداناباوری در علوم تجربی شده است. درحالی‌که علوم تجربی در محدوده روشی خود به‌درستی عمل می‌کند. اما این یافته‌های تجربی که حاکی از نظم طبیعی جهان هستند، بدون ضمیمه با برهان صدیقین یا براهینی که دلالت بر درک وجود هستی دارند، نمی‌تواند در اثبات وجود خدا راه‌گشا باشد؛ زیرا نظم طبیعی حتی قابل استفاده در دفاع از خداناباوری هم نیست و این اعتقاد - همان‌طور که بیان شد - متناسب با ادراک فطری انسان و درک تمایزات هستی و ضرورت علت هستی‌بخش نیست.

لذا براهینی که بر درک وجود در اثبات خدا تکیه دارند، به‌روشنی نظم طبیعی را از حال تساوی خارج می‌کند و خداباوری را تقویت و خداناباوری را تا حد زیادی تضعیف می‌کند. لذا بهره‌گیری از روش تجربی در خداباوری یا خداناباوری، عملی غیر علمی و خروج از حیطه روشی علوم محسوب می‌شود.

بدین‌سان، آنچه می‌تواند شگفتی‌آفرین باشد و نظم را به ناظم متصل گرداند، سؤال از علت و خالق قوانینی است که قدرت مطالعه طبیعت را ایجاد می‌کند؛ اینکه چه کسی این قوانین را در ماده قرار داده تا هوشمندانه و دقیق بتواند راهی که از نگاه برخی خداناباوران کور و تصادفی است را بیابد. نظم دقیق و موجبیتی که در علوم تجربی از ارکان این علم بوده و باعث اعتماد به تئوری‌های علمی می‌شد نباید ساده انگاشته شود و اگر این قوانین خالقی نداشته باشند، چگونه می‌توانند این‌گونه عمل کنند؟

لذا بودن و وجود این قوانین حکایت از علت داشتن آنها دارد و علت آن نیز نمی‌تواند علتی فاقد علم باشد؛ زیرا اگر علتی فریب‌کار بود، هیچ‌وقت علوم تجربی شکل نمی‌گرفت و موجبیت طبیعی، دقیق عمل نمی‌کرد. پس کشف نظم در طبیعت نمی‌تواند نافی خالق نظم باشد و برای اثبات خدا

باید سؤال از ناظم و وجوددهنده نظم کرد. اما به سبب اینکه این پرسش توهم سببیت ماده را هم در برابر خدا باوری قرار می دهد باید راه اثبات خدا به شیوه ای قابل قبول باشد. لذا فاعل های طبیعی تا زمانی که صورتی نداشته باشد، نمی تواند فعلیت جدیدی ببخشد. بنابراین هر علت مادی در جهان بر مدار علت صوری می چرخد و علت صوری نیاز به صورت دهنده ماورایی را ضرورت می بخشد. بدین سبب براساس فقر وجودی در علل فاعلی نیاز به علت وجود دهنده داریم.

روشن است که برهان غایت انگارانه نظم نیز پس از اثبات خدا معنادار می شود، نه اینکه این برهان بتواند برهان نظم طبیعی را متمیم کند؛ زیرا دوباره می پرسیم: از کجا می دانیم طبیعت تحت علت غایی است و فاعل هوشمند دارد؟ یعنی خدا باید براساس ذاتی فاهمه اثبات شود، وگرنه دوباره همان پرسش تکرار می شود. در واقع مطهری خلأ برهان صدیقین را با برهان غایی پر کرده است.

بنابراین این اعتقاد در خدا باوران که معتقدند وجود خداوند است که هدف را در حرکات تکاملی به وجود آورده، کافی نیست؛ چراکه در مقابل، خدا باوران عامل تبیین کننده هدف مندی فرآیند تکامل را به انتخاب طبیعی نسبت می دهند و معتقدند که بر فرض هدف مند بودن فرآیند تکامل، تنها اصل انتخاب طبیعی است که می تواند هدف و پیچیدگی های نظام آفرینش را توجیه کند؛ چون این گروه از طرف داران سرسخت داروینیسیم هستند و بر این باورند که اصل بسیار ساده و علمی تر انتخاب طبیعی بیش از فرضیه وجود خداوند می تواند هدف مندی فرآیند تکامل را توضیح دهد (ward, 1998,p.70). در حالی که آنچه خدا باوران با استفاده از غایت مندی طبیعت در پی اثبات آن هستند، توسط استدلال بر غایت مندی طبیعت اثبات نمی شود. لازم است برهان نظم طبیعت شناختی که مورد توافق همه دانشمندان است، به برهان صدیقین ضمیمه گردد تا بتوان خدا را براساس ادراک ذاتی فاهمه اثبات کرد؛ زیرا بدون اثبات وجود خدا نمی توان غایت مندی الهی را مطرح کرد. لذا لازم نیست مانند سوئین برن وجود خدا را در ارتباط با نظم طبیعی امری بدانیم که احتمال بالاتری دارد. بلکه می توان با ضمیمه براهین مبتنی بر درک وجود، مانند برهان امکان و وجوب، وجود خدا را به طور یقینی و علمی ثابت کرد؛ نه صرفاً احتمال بیشتر.

جمع بندی و نتیجه گیری

استدلال بر برهان نظم باید کاملاً برون دینی و طبیعت شناختی باشد و تکیه بر غایت مندی علاوه بر اینکه در برهان غایت انگارانه آکوئیناس امری درون دینی محسوب می شود، با مبانی علوم تجربی امروز سازگاری ندارد و دانشمندان و الهی دانان از دو موضوع مختلف رویاروی یکدیگر قرار گرفته اند. لذا اثبات طراح هوشمند تنها با تکیه بر اصل فهم و تکمیل برهان نظم طبیعت شناختی با برهان صدیقین صورت می گیرد؛ زیرا تنظیم ظریف محل وفاق همه دانشمندان است؛ چراکه ما نظم را

تحت علیت درک می‌کنیم، اما تا برهانی که تکیه بر ذاتی فاهمه دارد به این روابط موجبیتی ضمیمه نشود، حتی احتمال خداباوری هم بالا نمی‌رود. بدین‌سان، خداباوری همان باور به موجودی صورت‌دهنده و عطاکننده قوانین موجود در طبیعت است و علوم تجربی تنها کاشف این صور متمایز است و علم به نظم طبیعت و درک علیت به‌واسطه درک این صورت‌ها امکان‌پذیر می‌شود که نشان از علم خالق دارد. به تعبیری، «عامل نظم» قوانین موجود در ماده است نه خود روابط موجبیتی. همچنین به سبب اینکه درک علیت و جاری بودن آن در طبیعت باعث قوام علوم تجربی است، درک علیت یک اصل هستی‌شناختی است؛ چراکه اگر علیت نبود، نظم موجبیتی هم درک نمی‌شد. لذا اگر برهان صدیقین به همه نظریات تجربی و تنظیمات ظریف ضمیمه نشود، طبیعی است که عده‌ای علت را خدا بدانند و عده‌ای علت نظم طبیعت را خود طبیعت بینگارند. بدین ترتیب، روابط طبیعت هر چند تصادفی هستند و موجبیت تعیین‌کننده غایت آنهاست، اما این دلیل بر نفی وجود خدا نیست. اگر مقصود از تصادف، نفی غایت‌مندی مبتنی بر علت غایی برای طبیعت است، بله. ما هم به‌عنوان یک خداباور قبول داریم که نظام حرکت طبیعت و حوادث آن را تصادف علی تعیین می‌کند، اما این باعث نفی ضرورت وجود خدا نمی‌شود. یعنی فاعلیت و غایت‌مندی الهی را در جهان ماده، تصادف و موجبیت علی تعیین می‌کند و این با تصادف ناشی از بی‌قانونی فرق دارد.

کتاب‌نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). اشارات و تنبیهات. قم: البلاغه.
۲. ارسطو (۱۳۶۳). طبیعیات. با ترجمه مهدی فرشاد. تهران: چاپ سپهر.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). تبیین براهین اثبات خدا. چاپ پنجم. قم: اسراء.
۴. رامین، فرح (۱۳۹۰). ارتباط و تمایز نظم با برهان غایی و نظام احسن وجود. الهیات تطبیقی، شماره پنجم، ص ۹۳-۱۰۸.
۵. رایشناخ، هانس (۱۳۸۵). پیدایش فلسفه علمی. با ترجمه موسی اکرمی. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. ژیلسون، اتین (۱۳۷۵). مبانی فلسفه مسیحیت. با ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. _____ (۱۳۶۶). روح فلسفه قرون وسطی. با ترجمه علیمیراد داوودی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. سوئیتمن، برندن (۱۳۹۹). تکامل، تصادف و خدا. با ترجمه علی شهبازی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة، ج ۲، چاپ سوم، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۰. فیلیپ پی، واینر (۱۳۸۵). فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها. تهران: سعادت.
۱۱. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۳). کلام فلسفی. قم: وثوق.
۱۲. گیسلر، نورمن (۱۳۵۷). فلسفه دین (ج ۱). با ترجمه حمیدرضا آیتی. تهران: حکمت.
۱۳. مصباح، محمدتقی (۱۳۷۹). آموزش فلسفه (ج ۲). تهران: نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). توحید. تهران: صدرا.
۱۵. نوسبام، مارتا (۱۳۷۴). ارسطو. با ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
۱۶. واینر، فیلیپ (۱۳۸۵). فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها. تهران: سعادت.
۱۷. هات، جان (۱۳۸۲). علم و دین از تعارض تا گفتگو. با ترجمه بتول نجفی. تهران: طه.
۱۸. هاسپرز، جان (۱۳۷۱). فلسفه دین (نقدی بر براهین اثبات وجود خدا به روش تحلیلی). با ترجمه گروه ترجمه و ویراستاری مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

19. Darwin. Charls, "The origin of Species by Means of Natural Selection" Penguin:

- Harmondsworth 1985.
20. Dawkins, Richard (1986), *The Blind Watchmaker*. Harmondsworth: Penguin.
 21. Plantinga, Alvin (2011), *Where the Conflict Really Lies, Science, Religion, and Naturalism*, Oxford University Press.
 22. Plantinga, Alvin (2011), *Where the Conflict Really Lies, Science, Religion, and Naturalism*, Oxford University Press.
 23. Van Inwagen, Peter (2010), "Darwinism and Design," in Melvill Stewart(ed.), *Science and Religion in Dialogue*, Blackwell, vol. 2, pp. 825-834.
 24. Ward. Kith (1998), "God'Chance and Necessity" England: *Oneworld Publications*.
 25. Kenny, Antony. (1987). Reason and Religion. NewYork: *Basil Blackwell*.
 26. Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, in Series: Mortimer J. Adler & Daniel J. Sullivan (Eds.), (1992), *Great Books of the Western World*, Chicago, University of Chicago Press.
 27. Kant, Immanuel(1929), *Immanuel kant's Critique of pure Reason*, (trans) Norman Kemp Smith ,London: Macmillan Press.
 28. Dembski, William (2001), Intelligent design as a Theory of information in: *Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*.
 29. Dawkins, Richard (2006), *The Selfsh Gene*. 30, 28. thanniversaryed ,Oxford; NewYork: Oxford University Press
 30. Alston, william P .(1967). "Teleological Argument for theExistence of God", from *The Encyclopedia of philosophy*, vol 8, Paul Edwards (ed) USA: Macmillan.
 31. Davies, Paul. (1983). *God and the New Physics*. NewYork: Simon and Schuster.
 32. Pailin, David. (1986). *Groundwork of Philosophy of Religion*. London: Epworth Press.