

**Considering the Nature as Having Goals and
its Role in the Argument from Design from
Anthony Kenny's Point of View**

Farah Ramin¹

Abstract

Teleological researches about the world of nature provided the ground for different interpretations of the argument from design. By emphasizing purposefulness or the nature as having goals, Anthony Kenny has a major contribution in the development of analytical Thomism. With an analytical-critical method, we intend in this research to answer this question: How can we evaluate Kenny's claims about the teleology of nature and its effect on the premises of the argument from design? From Kenny's point of view, purposefulness means the tendency of living beings to do things to achieve profit or avoid loss. He believes that argument from design takes an unsuccessful step from the goal to the designer through design. The findings of the research show that Kenny's interpretation of nature's purposefulness is not philosophical. Also, attributing purposefulness only to beneficial living beings is not acceptable, and purposefulness is not limited to value matters such as benefit or loss. The author is in agreement with Anthony Kenny in distinguishing between the concept of design and the goal and the premises of the argument from design not being tautological.

Keywords: argument from design, Anthony Kenny, considering the nature as purposefulness, tautology, purposefulness.

الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الحادية عشرة، العدد الثاني والاربعون

ربيع الاول - جمادى الاول ١٤٤٥ق

الإعتقاد بغائية الطبيعة و دورها فى برهان النظم من منظر آتونى كينى

فرح رامين^١

الملخص

توفر الدراسات الغائية حول العالم الطبيعي الأرضية لتفسيرات مختلفة لبرهان النظم. آتونى كينى، من خلال التأكيد على غائية الطبيعة، لديه مساهمة كبيرة في تطوير التوماسية التحليلية. نجيب فى هذا المقال بأسلوب تحليلي - إنتقادي عن هذا السؤال: كيف يمكن تقدير إدعائات كينى حول غائية الطبيعة و تأثيرها على مقدمات برهان النظم؟ يعتقد كينى بأنّ الغائية تعنى نزوع الكائنات الحية إلى فعل شئ للوصول إلى النفع أو دفع الضرر. يعتقد كينى بأنّ برهان النظم بواسطة النظم يخطوا خطوة غير ناجحة إلى الناظم. تُظهر نتائج البحث بأنّه ليس تفسير كينى من غائية الطبيعة فلسفية. كما أنّ إضافة الغائية إلى مجرد الكائنات الحية المفيدة ما لا يمكن قبولها و لا تتقيد الغائية بأمور قيمة كالفائدة والضرر. الكاتب يوافق آتونى كينى فى الفصل بين مفهوم النظم والغاية وعدم طوطولوجية مقدمات برهان النظم.

الألفاظ المحورية

برهان النظم، آتونى كينى، غائية الطبيعة، طوطولوجيا، الغائية.

١. أستاذ مشارك، قسم الفلسفة وعلم الكلام، كلية أصول الدين والدراسات الإسلامية، جامعة قم، إيران (f.ramin@qom.ac.ir)

تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه

سال یازدهم، شماره چهل و دوم، پاییز ۱۴۰۲

غایتمندانگاری طبیعت و نقش آن

در برهان نظم از منظر آنتونی کنی

فرح رامین^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۲۳

چکیده

بررسی‌های غایت‌شناختی در باب جهان طبیعت زمینه تفاسیر مختلف از برهان نظم را فراهم آورد. آنتونی کنی با تأکید بر غایت‌مندی طبیعت، سهم عمده‌ای در بسط توماس‌گرایی تحلیلی دارد. در این پژوهش، با روشی تحلیلی - انتقادی برآنیم به این پرسش پاسخ دهیم که دعاوی کنی در باب غایت‌مندانگاری طبیعت و تأثیر آن بر مقدمات برهان نظم را چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟ از نظر کنی هدف‌مندی یعنی گرایش موجودات زنده به انجام کار برای رسیدن به سود یا دفع ضرر. وی معتقد است که برهان نظم، گامی ناموفق از هدف، به واسطه نظم، به سوی ناظم برمی‌دارد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تفسیر کنی از غایت‌مندی طبیعت، فلسفی نیست. همچنین نسبت دادن غایت‌مندی تنها به موجودات زنده دارای نفع نیز پذیرفتنی نیست و هدفداری نیز به امور ارزشی چون فایده یا ضرر مقید نمی‌شود. نگارنده، با آنتونی کنی، در تمایز نهادن بین مفهوم نظم با غایت، همان‌گویانه نبودن مقدمات برهان نظم، هم‌داستان است.

واژگان کلیدی

برهان نظم، آنتونی کنی، غایتمندانگاری طبیعت، همان‌گویی، غایت‌مندی.

مقدمه

تبیین‌های سنتی در باب جهان طبیعت به دو شیوه ارائه می‌شود: (۱) تبیین‌های غایت‌شناختی و (۲) تبیین‌های مکانیکی. ویژگی اساسی و مشترک همه موجودات زنده، داشتن هدف یا طرح است (Kenny, 1987: 70). بررسی‌های غایت‌شناختی با کندوکاو در تبیین یک چیز بر وفق غایتی که دارد و هدفی که برمی‌آورد، انجام می‌گردد. رفتار هر چیز در طبیعت طبق نقش و فایده آن بررسی می‌شود. اما بررسی‌های مکانیکی، تبیین‌های توصیفی هستند که به کشف قوانین طبیعت می‌پردازند. کاپلستون، سقراط را بنیان‌گذار واقعی «غایت‌انگاری در بررسی و مطالعه جهان» نامیده است (Copleston, 1963, 1: 113). اصل غایت‌مندی عالم و دخالت موجودی دارای شعور در کار تدبیر جهان، عنصری مسلم در تفسیر افلاطون از هستی به‌شمار می‌رود. او بر اساس اعتقاد به عالم مُثُل، نظام‌مندی موجود در عالم طبیعت را منطبق با طرح حاکم بر عالم مُثُل می‌داند. غایت‌مندانگاری طبیعت، از ویژگی‌های برجسته فلسفه ارسطو نیز به‌شمار می‌آید. او تمام طبیعت را نظامی هماهنگ و دارای علت غایی می‌داند و معتقد است که طبیعت دقیقاً مانند یک صنعت‌گر، مقاصد و غایات دارد. از این‌روست که هسته‌های بلوط می‌خواهند و می‌کوشند تا درختان بلوط شوند. مارتانوسبام در تبیین غایت‌انگاری ارسطو بیان می‌کند: «تبیین بر اساس غایت‌شناسی در ارسطو هیچ‌چیز تجربی و اسرارآمیزی را وارد بحث نمی‌کند. غایت‌شناسی ارسطو قسمی جهان‌شناسی دینی نیست (نوسبام، ۱۳۷۴: ۷۳-۷۴). آرای ارسطو در باب غایت‌مندی طبیعت به قدری پراکنده است که حتی در خود رساله «لامبدأ» عباراتی متفاوت را از او می‌توان یافت. این فیلسوف، به غایت‌مندی طبیعت - غایت به معنای «نهایت» یا «قصد و غرض» - بسیار تأکید می‌نمود، اما چنانکه بیشتر مفسران بیان می‌کنند، غایت‌مندی طبیعت در نزد او «غایت درونی» و ناآگاهانه است.

جهان‌شناسی ارسطویی و الهیات مسیحی، در قرون وسطی درهم آمیخت و هیچ‌گاه فلسفه مسیحی از توجه به علل غایی صرف‌نظر نکرده و نخواهد کرد (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۱۶۵-۱۶۶). اما تفکر علمی معاصر همراه با دکارت، تبیین از راه علل غایی را انکار کرده است. کشف قانون عینیت علمی را به دکارت نسبت می‌دهند. سنگ‌بنای روش علمی، عینی‌بودن طبیعت است. دکارت جهان و طبیعت را در فلسفه جدید مکانیکی صرف کرد و اندیشه جان‌دارانگاری طبیعت قرون وسطی و قرون باستان در این دوره جای خود را به تفکر ماشین‌انگاران داد (Barbour, 1971: 26).

در میان فیلسوفان مسلمان نیز همواره توجه به علل غایی مرسوم بوده است. هر موجود طبیعی، میل خاصی به سوی غایتی دارد که کمال آن است. ابن سینا در *طبیعیات شفا*، غایت‌مندی عالم را به تفصیل اثبات می‌کند و به احتجاج با منکران می‌پردازد. ملاصدرا نیز فیلسوفی است که با استدلالی مشابه ابن سینا، بر غایت‌مندی طبیعت تأکید می‌ورزد. وی با توجه به مبانی فلسفی خود، همه اجزای عالم را غایت‌مند برمی‌شمرد. آن‌گاه از کسانی یاد می‌کند که منکر علت غایی هستند. آنان معتقدند که طبیعت فکر و شعور ندارد؛ بنابراین هر فاعل بدون اندیشه، بدون هدف و غایت است و نتیجه می‌گیرند که طبیعت دارای هدف و غایتی نیست (شیرازی، ۱۹۸۱م، ۷: ۲۵۱). در دوران معاصر، برخی متفکران مسلمان کوشیده‌اند تا با تحلیل دقیق برهان نظم، آن را بر مبانی عقلی استوار سازند و از این رهگذر، پاره‌ای از اشکال‌های منتقدانی چون هیوم را پاسخ دهند (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۳-۱۹۷؛ مطهری، ۱۳۵۰، ۵: ۷۹-۱۵۳؛ سبحانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۳-۴۹). گروهی دیگر نیز با طرح مبانی حساب احتمالات، تلاش کرده‌اند روایتی نو از این استدلال به دست دهد تا برای اثبات واجب کارآمد باشد (صدر، ۱۴۰۲ق: ۴۰۳-۴۱۳) و برخی نیز تتمیم این دلیل به برهان صدیقین یا برهان وجوب و امکان را راهی برای کارآمدی آن در اثبات خداوند دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۱).

آنتونی کنی، فیلسوف تحلیلی معاصر (۱۹۳۱م)، در دانشگاه گریگوری رم درس کشیشی خواند و نزد کسانی مثل کاپلستون فلسفه باستان و قرون وسطی به‌خصوص توماس را آموخته است. او به همراهی شاگردان ویتگنشتاین، مکتب توماس‌گرایی تحلیلی را بنیان گذارد و این مکتب با خود کنی به اوج رسید. کنی نزدیک به ۵۰ اثر تالیفی دارد و به زبان‌های آلمانی، یونانی، فرانسه و لاتینی تسلط دارد. ایشان در مطالعه مکاتب فلسفی تا حدود زیادی به منابع اصلی رجوع کرده است، به جز منابع عربی که به‌صراحت می‌گوید، حسرت می‌خورد که چرا عربی بلد نیست تا آثار ابن سینا را از زبان اصلی بخواند (<https://www.cgje.org.ir/fa/news/263232>). وی معتقد است که تفکر علمی معاصر، با تبعیت از دکارت، رویکردی مکانیکی به طبیعت دارد، اما تبیین‌های جدید با تکیه بر ویژگی‌های بنیادین مواد، به بررسی‌های تازه‌ای از رفتار موجودات زنده روی آورده‌اند که بسیار فراتر از دستگاه جهان‌شناختی دکارت است؛ زیرا دکارت رویدادهای طبیعی را تنها از طریق ویژگی‌های هندسی ماده در حال حرکت، تبیین می‌کرد (Kenny, 1987: 71). وی با وجود پذیرش غایت‌انگاری در طبیعت، کارآیی برهان نظم را به‌ویژه در اثبات صفات خداوند ادیان توحیدی، نمی‌پذیرد.

۱. غایت‌مندانگاری طبیعت از نظر کنی

کنی بیان می‌دارد که در گذشته، غایت‌انگاری به‌ویژه در مطالعه موجودات غیرجاندار، اغلب مانع پیشرفت علمی بود؛ برای نمونه، بنا بر عقیده ارسطو، شتاب فزاینده یک سنگ در حال سقوط، به علت افزایش میل طبیعی او برای رسیدن به مقر طبیعی خویش است؛ یعنی سقوط اجسام از آن روی رخ می‌دهد که تمایل ذاتی به بازجست قرارگاه طبیعی خود دارند. به همین دلیل نیز دکارت تبیین بر اساس جاذبه برحسب کشش بین اجسام را نمی‌پذیرفت و آن را نوعی تبیین غایی می‌دانست که در آن علم به یک هدف یا نتیجه غایی در جسم لخت فرض شده است. اجتناب از مفهوم غایت از آن روی بود که آن را با توجه به تفسیرهای انسان‌وارانگارانه یا جایگزین علت فاعلی در نظر می‌گرفتند. اما اگر مفاهیم غایت‌انگارانه درست تعریف شوند، نقش بسیار معتبر علمی خواهند داشت. در نزد آنتونی کنی، نقادان و حتی مدافعان تبیین‌های غایی، به فهم درست این نکته دست نیافته‌اند. نقادان فکر می‌کنند تبیین‌های غایی در واقع پذیرش یک علیت قهقریایی است؛ یعنی ایجاد علت از طریق معلول. اما استناد به غایت، به معنای آن نیست که آینده در حال، تأثیر می‌گذارد یا اهداف در تحقق خویش دست دارند. کسی که این واقعه که A رفتار B را تحت شرایط خاص انجام می‌دهد تا به هدف G برسد، به‌طور غایی تبیین می‌کند، هرگز نمی‌گوید که هدف (غایت) علت فاعلی رفتار است. برعکس، رفتار است که در صورت موفقیت‌آمیز بودن، هدف را ایجاد می‌کند.

مدافعان تبیین‌های غایی نیز که می‌خواهند تمام تبیین‌های مکانیکی را به تبیین‌های غایی برگردانند، در اشتباه هستند؛ برای نمونه، آکوئیناس قائل بود که همه فاعل‌های طبیعی - و نه تنها موجودات زنده - برای رسیدن به غایتی، فعالیت می‌کنند. اما هدف‌مندی، یعنی گرایش به انجام یک کار برای رسیدن به سود یا دفع ضرر، است. تبیین‌های غایی در باب موجودات دارای نفع است؛ یعنی موجوداتی که برای آن‌ها خوبی و بدی یا سود و زیان تصور می‌شود، نمونه چنین موجوداتی ارگانسیم‌های زنده‌اند؛ زیرا قدرت رشد دارند، به دنبال رفع نیاز هستند و بیماری، فساد یا مرگ به سراغ آن‌ها می‌آید. این موجودات نه تنها خود سود یا ضرر می‌کنند که مصنوعات و شرایط نیز می‌تواند برای آن‌ها مفید یا مضر باشد. امروزه تبیین‌های غایی با تبیین‌های علمی ناسازگاری ندارند؛ برای مثال، اگر سؤال کنم که چرا اتاقی که من در آن هستم، ۶۵ درجه حرارت دارد، جواب این خواهد بود که ترموستاتی وجود دارد که این دما را حفظ می‌کند. این یک تبیین غایی است؛ یعنی تبیین رفتار ترموستات بر حسب کارکردش. نحوه کارکرد ترموستات را بر حسب

انبساط فلزات نیز می‌توان توضیح داد که البته یک تبیین مکانیکی است. حال باید بررسی کرد که کدام یک از این تبیین‌ها اساسی‌ترند. کینی می‌گوید: «تبیین‌های مکانیکی متناظر با براهین جهان‌شناختی و تبیین‌های غایی متناظر با برهان طبیعی - کلامی کانتی است. امروزه این برهان دیگر همگانی نیست و بارها یاد کرده‌ام که برهانی بدنام است.» کینی هدفداری را به معنای تعقیب خیر و اجتناب از شر می‌داند که فقط در موجودات زنده و هر چیز سودمند، مانند اندام‌های حیوانات (کبد، چشم، ...)، مصنوعات (لانه، ابزار، ...) و ساختارهای اجتماعی (خانواده، تنبیه‌های قانونی، ...) کاربرد دارد.

۲. تقریر کینی از برهان نظم

برهان کینی مبتنی بر تمایزی است که او بین مفهوم «هدف» و «نظم» می‌گذارد (Kenny, 1987: 69-75). با توجه به دیدگاه وی در باب غایت‌مندی طبیعت، همه افعال هدف‌مند، ارادی و آگاهانه نیستند و همه اندام‌های هدفدار، توسط ارگانیسمی که به آن یاری می‌رسانند، طراحی و منظوم نشده‌اند. کبد انسان، خواه توسط خدا طراحی شده باشد یا خیر، به‌یقین توسط خود انسان منظوم نگشته است. از این‌رو، مفهوم «نظم» با مفهوم «هدف» تفاوت دارد. نظم، هدفی است که از مفهومی خیر ناشی می‌شود که آن هدف را محقق می‌سازد. به عبارت دیگر، هر هدفی نظم نیست. نظم هدفی است که از پیش طراحی شده باشد. افعال منظم، افعالی هستند که آگاهانه و ارادی باشند و ساختارهای منظم، ساختارهایی هستند که برای وظیفه یا کارکرد خویش طراحی شده باشند. البته بهتر است درباره ساختار موجودات زنده (مانند کبد)، مفهوم «نظم» را به‌کار گیریم و افعال منظم را افعال ارادی و آگاهانه بنامیم، اما از آن‌جا که مفهوم «هدف» به‌طور عام درباره ساختار موجودات زنده و افعال به‌کار می‌رود، مفهوم «نظم» نیز علاوه بر نظم ساختارها، می‌تواند بر اغراض آگاهانه‌ای اطلاق شود که موجودات براساس آن‌ها عمل می‌کنند.

مفهوم «خیر» در تعریف نظم، ممکن است در نمودهایش (برای مثال، الگوها، طرح‌ها، بیان‌ها و افکار ناظم‌های انسانی) یا در حالاتش (مثل آشکار شدن لذت در حیوانات) جلوه نماید. زمانی «هدف» نظم است که این نظم نسبت به فاعل هدفدار یا درونی باشد (مانند تصوّرات یا طرح‌های انسانی) و یا از بیرون بر آن تحمیل شده باشد (مانند کارکرد مصنوعات).

شکی نیست که پدیدارهای بسیاری در جهان وجود دارند که می‌توانند و یا باید براساس تبیین‌های غایت‌انگارانه بررسی شوند؛ چنین و چنان واقعه به منظور رسیدن به چنین و چنان هدف

اتفاق افتاد. اما آیا چنین تبیین‌هایی اساسی هستند و یا باید به نوع دیگری از تبیین مبدل گردند؟ آیا این هدفمندی جهانی که طرح درونی فاعلی نیست و از طریق ناظمی مادی نیز تحمیل نگردیده است، یک واقعیت اساسی جهان به‌شمار می‌رود، یا چیزی است که باید توسط یک نظم ماورایی یا عوامل غیرهدفمند مادی تفسیر گردد؟

کنی تأکید دارد که دشواری و مخالفت با برهان نظم (به مثابه تبیینی غایی از هدفمندی جهان) بدین دلیل نیست که در این برهان، گامی از نظم به‌سوی ناظم برداشته شده است، بلکه این برهان بر آن است که گامی از هدف، به‌واسطه نظم، به‌سوی ناظم بردارد. از این‌رو، بهتر است که این استدلال را "Argument through Design" نامید و موفقیت یا عدم موفقیت آن را بررسی نمود (Kenny, 1987: 75). کنی متفکری است که در نهایت برهان نظم بر مدار غایت‌مندی را نمی‌پذیرد و معتقد است تبیین «غایت‌داری» موجودات از طریق نظریه داروین میسر است. گرچه در نظریه تطور داروین ضعف‌هایی وجود دارد، اما نباید این شکاف‌های علمی را از طریق برهان نظم پوشاند؛ زیرا این برهان حتی اگر استدلال موقتی هم باشد، فقط می‌تواند شکاف‌های ضروری در تبیین علمی را پرکند و خدایی که این چنین اثبات می‌گردد، پناهگاه سستی برای پرستش خواهد بود (Ibid: 84). برهان نظم آن‌گونه که دکارت پنداشته، در پی اثبات وجود یا چیستی غایت در افعال الهی نیست. تا پیش از دکارت، جست و جوی غایات در طبیعت تا حدودی به دلیل این تصوّر بود که هر چیز در سلسله مراتب هستی برای خود جایگاهی دارد، زیرا که آفریده خداوندی است که قصد و غایت دارد (Barbour, 1971: 18). شاید همین تفکر باعث شد که دکارت تبیین‌های غایی را به این دلیل که تفحص در غایات الهی تهوری بیش نیست، کنار بگذارد. دکارت در این سخن که می‌گفت تمسک به علل غایی یعنی ادعای دریافتن مقاصد پنهان خداوند، در اشتباه بود. زمانی که ما پدیده‌ای 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 سوال آن است که غایت متعلق به کیست. البته اگر خدا غایتی فراگیر در خلق جهان دارد، آن‌گاه که بگوییم این نظم الهی است و چشم به دنبال تمرکز نور بر روی عدسی خود است، یا این‌که کبد، غایتش تصفیه خون است غایت خداوند را کشف نکرده‌ایم. ما می‌توانیم برهان نظم را تقریر کنیم، بدون این که ادعای شناسایی غایات خداوند را داشته باشیم (Kenny, 1987: 84).

امروز نه تنها منتقدان بل مدافعان برهان نظم می‌پذیرند که هدف را نمی‌توان به‌صورت عریان و

به‌تنهایی تصوّر کرد و تبیین براساس غایت، مرحله اساسی نیست. تبیین‌های غایت‌انگارانه باید از طریق نظم (هدف هوشمند) و یا تبیین‌های مکانیکی بررسی شوند. حال با فرض پذیرش این‌که هدف به‌تنهایی تصوّر نمی‌پذیرد - برخی از فلاسفه از ارسطو گرفته تا برگسون به اشکال مختلف با این امر مخالفت کرده‌اند - سؤال این است که کدام تبیین برای «هدف‌داری» مناسب‌تر می‌نماید. نظم، شانس یا ضرورت؟

برهان نظم در ساده‌ترین شکل این‌گونه تقریر می‌شود:

(۱) هر جا که هدفی وجود داشته باشد، ناظمی وجود دارد.

(۲) هدفی وجود دارد که در جهان طبیعی ناظمی ندارد.

(۳) بنابراین، بیرون از جهان طبیعی ناظمی وجود دارد.

مقدمه دوم، از دیدگاه کئی، بدون شک صادق است و مقدمه اول نیز توتولوژیک نیست؛ زیرا او بین مفهوم «نظم» و «هدف» تمایز می‌گذارد. اما صدق مقدمه اول را باید بررسی نمود. بنا بر گفته کئی، می‌توان برای صدق این مقدمه ادعا نمود که از پیش دلیلی بر وجود داشتن خدایی یافت می‌شود که خالق جهان است و حال شخص از طریق این برهان می‌خواهد جهل درباره (صفات) خدا را به علم تبدیل نماید. اما در این صورت، برهان نظم دیگر برهانی معتبر برای اثبات وجود خدا نخواهد بود.

استوارترین دلیل برای بطلان مقدمه اول آن است که اگر «هدف» را از طریق تبیین‌های مکانیکی تفسیر کنیم، نیازی به فرض وجود ناظم نیست. به عبارت دیگر، هدف‌داری جهان را از طریق ضرورت و شانس تبیین کنیم. بنابراین، باید مقدمات برهان را تغییر داد:

(۱a) هرگاه هدفی وجود داشته باشد که کاهش‌ناپذیر باشد (نتوان آن را از طریق ضرورت و شانس تبیین کرد)؛ پس ناظمی وجود دارد؛

(۲a) اهداف کاهش‌ناپذیری وجود دارند که در جهان طبیعت ناظمی ندارند.

بدین ترتیب، مقدمه اول معقولیت بیشتری کسب می‌کند، اما در این صورت مقدمه دوم بدون شک کاذب است. کئی به این اعتقاد گرایش دارد که مقدمه اول صادق است و این اشکال را نمی‌پذیرد که تبیین‌های غایی، پدیده را برحسب فایده‌ای تبیین می‌کند که هنوز محقق نشده و درحقیقت ممکن است هرگز محقق نگردد؛ زیرا این فایده می‌تواند در ذهن ناظم از پیش وجود داشته باشد. ذهن ناظم در زمان مقتضی وجود دارد، حتی اگر این فایده منظوم، موجود نگردد. درباره مقدمه دوم او بیان می‌دارد که در ارگانیسم‌های زنده مواردی به چشم می‌خورد که از طریق

ضرورت و شانس قابل تبیین نیستند، اما باید اذعان داشت که اگر در جایی نتوانستیم پدیده‌ای را برحسب تبیین مکانیکی تفسیر کنیم، ادعایی متهورانه است که بگوییم ما می‌دانیم چیزهایی وجود دارند که برای آن‌ها تبیین مکانیکی غیرممکن است. حال باید احتمال صحّت نظریّه انتخاب طبیعی را در حوادث غایت‌مند بررسی نمود:

- (۱) افراد انواع S ویژگی F را برای رسیدن به منفعت G دارا هستند. این نتیجه، از طریق مقدمات ذیل فراهم می‌شود:
- (۲) افراد انواع اولیه S گاهی ویژگی F را دارند و گاهی ندارند؛
- (۳) بعضی از افراد S که ویژگی F را دارند، به منفعت G می‌رسند؛
- (۴) بعضی از افراد S بدون ویژگی F به‌طور موفق‌تری نمی‌توانند تولیدمثل کنند؛
- (۵) تنها افرادی از S که ویژگی F را دارند، ادامه حیات می‌دهند. بنابراین، اکنون تمام Sها ویژگی F را دارند.

تبیین‌های داروینی با تبیین‌های غایی در دارا بودن مفهوم خیر و شر مشترک هستند، اما مفهوم سود یا فایده را در مقامی مطرح می‌سازند که پدیده‌ای که بناست توضیح داده شود، در آینده محقق می‌شود. تبیین‌های داروینی، تا جایی که موفق هستند، هدف صرفی که بانگ وجود یک ناظم را فریاد می‌کشد، رفع خواهند کرد. اما این تبیین‌ها به دلیل شکل خاص خود محدودند. از محدودیت‌های این نظریّه، آن است که هرچند امکان دارد منشأ انواع خاص را تبیین کند، نمی‌تواند به‌طور عام، منشأ انواع را تفسیر نماید؛ برای مثال، اگر در بیان یاد شده به جای F «قدرت تولیدمثل» را جایگزین کنیم، گزاره چهارم دیگر از اعتبار خواهد افتاد. بنابراین، عمده‌ترین مشکل در برهان نظم، دست‌یابی به ارزش صدق مقدمه ۲a است.

کئی در پایان به بررسی انتقادات وارد بر برهان نظم می‌پردازد. وی معتقد است که حتّی اگر این برهان در اثبات وجود خدا موفق هم باشد، قادر نیست خدای خالق سنّت یهودی - مسیحی را اثبات کند. از آن‌جا که نظم، هماهنگی قوای طبیعی است، سؤال از منشأ انواع طبیعی به برهان نظم ربطی ندارد، مگر این‌که قوا، فعالیت‌های هدفدار داشته باشند (آن‌گونه که آکوئیناس در راه پنجم خویش معتقد بود که همه قوای طبیعی دارای هدف هستند و هدایت قوا به سمت اهداف را توسط نیرویی می‌دانست که خدا می‌نامید). از این‌روی، کانت در این عقیده که برهان طبیعی - کلامی، تنها ناظم یا معماری را و نه خدای خالق جهان را اثبات می‌نماید، برحق بود. علاوه بر این، حتّی اگر «هدف‌داری» آوایی برای نظم باشد، این برهان قادر نیست ناظم واحد

را اثبات نماید و حتی اگر تفاسیر از طریق شانسی و ضرورت نیز ناکارآمد باشند، با اسناد دادن هدف به نظم، چه چیزی به بازشناسی عدم کفایت آن‌ها افزوده می‌شود؟

یکی دیگر از مشکلات عمده برهان نظم، مفهوم ذهن ماوراء طبیعی است. پیش‌تر گفته شد که نظم هدفی است که از مفهوم فایده‌نشأت گرفته است و مفهوم فایده نیز امکان دارد در نمودهایش در مورد انسان و یا حالاتش در باب حیوان ظهور نماید، اما ظهورات مشابه این مفهوم، ظاهراً در باب ناظم متعالی، ماورای طبیعی و غیرجسمانی مناسب نیست. بنابراین، اگر نتیجه برهان نظم بخواهد معقول باشد، باید ذهن متعالی ماورای طبیعی بررسی شود (Kenny, 1987: 83-84).

۳. ارزیابی دیدگاه کنی در باب غایتمندانگاری طبیعت

تفسیر کنی از غایت‌مندی عالم طبیعت، فلسفی نیست. وی این غایت‌مندی را تنها با تبیین طبیعی، به دوگونه به تصویر می‌کشد (رفتار و وظیفه‌ای و رفتار متوجه به هدف). اما غایت‌مندی طبیعت را می‌توان به طور فلسفی نیز تفسیر نمود. چنانکه اشاره شد، کنی به علت آشنایی نداشتن با زبان عربی، با آثار فیلسوفان مسلمان آشنا نبود و بنابراین تبیین فلسفی دقیقی از مسئله غایتمندانگاری عالم ارائه نکرده است. حتی به نظر می‌رسد وی سخن توماس آکوئینی و ارسطو را نیز در علت غایی دریافته است؛ زیرا هدفداری را فقط به موجودات زنده و دارای نفع نسبت می‌دهد؛ در حالی که علت غایی در موجودات زنده با تصور هدف تأثیر دارد، اما در امور طبیعی به هدایتی تکوینی برمی‌گردد. علت غایی در موجودات زنده به تصور علم اثر می‌کند، اما در امور طبیعی به هدایتی تکوینی. مسئله به نحوه نگاه ما به «کل عالم» و متافیزیک مقبول برمی‌گردد. از آن‌جا که نسبت دادن میل طبیعی به فاعل‌های طبیعی (فاعل بالطبع) که شعور و اراده ندارند، جایز نیست، در تفسیر این هدفمندی باید گفت که فاعل‌های طبیعی، معلول‌های باواسطه خدای متعال هستند و با توجه به حکمت الهی، همگی هدفمند به‌شمار می‌آیند؛ زیرا متعلق اراده الهی و فاعل‌های مسخری هستند که فوق فاعلیت آن‌ها، فاعلیت مبادی عالیه و در نهایت، فاعلیت خداوند قرار دارد و معنای هدفمندی و غایت‌داری طبیعت نیز همین است وگرنه فاعل قریب طبیعی که فاعل بالطبع است، هیچ‌گاه نمی‌تواند غایت خویش را قصد و اراده کند. البته می‌توان گفت که روابط علی و معلولی چنان پدیده‌های طبیعت را به هم پیوسته که موجب برقراری این نظام شگفت‌انگیز شده است و بدین معنا هرکدام از آن‌ها سهمی در برقراری این نظام دارند. ملاصدرا از طریق غایت‌داری حرکات طبعی به اثبات یک غایت عقلی می‌پردازد و معتقد است که برای هر حرکتی، بالطبع غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری، تا آن‌جا که سرانجام به

وجود غایت عقلانی منتهی گردد، زیرا در هر موجود ناقصی دو نیروی غریزی به نام عشق و شوق وجود دارد که خدای بزرگ در نهاد وی قرار داده تا با نیروی عشق کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی دوم کمال دومین را بطلبد. آن‌گاه بدین‌وسیله یعنی درخواست و تقاضای سافل از عالی و توجه و عنایت و فیض عالی به سافل، نظام عالم وجود مرتب و منظم گردد (شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۱۵).

۴. ارزیابی دیدگاه کنی در باب برهان نظم

هر چند گروهی از محققان، خداشناسی مبتنی بر نظم را «برهان» به معنای دقیق منطقی نمی‌دانند، بلکه آن را تنها دلیلی اقتناعی یا جدلی قلمداد می‌کنند. به دلیل شیوع استعمال «برهان نظم»، از این واژه استفاده شد و از طرفی، این واژه در کاربرد قرآنی به معنای «راه روشن» است (صفی‌پوری، ۱۳۸۹، ۱: ۷۷) و خالی بودن محتوای استدلال از مفاهیم و قضایای پیچیده فلسفی، برای همگان راه روشنی برای خداشناسی هموار می‌نماید. این‌که رسالت برهان نظم، اثبات وجود یا صفات خداوند است، امری است که در مقاله دیگری مفصل به آن پرداخته و از کارایی آن در جهت اثبات خداوند دفاع نموده‌ام. همچنین تبیین و ارزیابی نظریه تکامل، در راستای اهداف این نوشتار نیست؛ زیرا در آثار دیگر به این امر نیز جداگانه پرداخته‌ایم. در ارزیابی آرای آنتونی کنی در باب برهان نظم، سعی داریم نشان دهیم که حتی با فرض پذیرش نظریه تکامل، انتقادات جدی بر وی در انکار برهان نظم وجود دارد، هر چند در برخی دیدگاه‌ها با وی هم‌داستان می‌شویم.

۴-۱. تفاوت مفهوم نظم با غایت در برهان

عنصر هدفداری در تعریف نظم پراهمیت می‌نماید، به گونه‌ای که برخی چون آکوئیناس از این برهان به‌عنوان «راه هدفداری» یاد می‌کنند و در تاریخ فلسفه غرب در اکثر موارد، برهان غایی را مترادف برهان نظم می‌شمرند. برهان نظم افزون بر عنصر هدف‌مندی بر دو عنصر مولف بودن و هم‌آهنگی نیز تکیه دارد. از همین روی در امر بسیط نظم مطرح نمی‌گردد. بنابراین در برهان نظم غایت‌مندی از توابع نظام‌مندی است. در استدلال کنی از این امر غفلت شده است و دلیل این امر آن است که او متأثر از تفکر تومیستی است و آکوئیناس قرائتی از برهان ارائه می‌دهد که در واقع برهان غایی است و نه برهان نظم. وی از اصل غایت‌مندی عالم وجود، خداوند مدبری را نتیجه می‌گیرد. هر دو برهان داعیه غایت‌مندی جهان‌آفرینش را دارند؛ اما در یکی غایت‌مندی تابع نظم است (برهان نظم) و در دیگری نظم تابع غایت‌مندی است (برهان توماس). نباید از این امر غفلت

ورزید که هدف داشتن معادل منظوم بودن نیست. به بیان دیگر، هر نظامی حکایت از هدف دارد، ولی هر هدفداری حاکی از نظم‌داری نیست. اکویناس، در استدلال خود از مصداق‌های خارجی در عالم طبیعت بهره می‌گیرد و تلاش می‌کند خداوند را به‌عنوان علت غایی هستی معرفی نماید. اما آنتونی کینی غایت‌مندی را تنها به تمایل موجودات به سمت غایات خودشان برای رسیدن به منافع جزئی تعریف می‌نماید و سعی دارد آن را از طریق نظریات علمی چون تکامل توجیه نماید؛ در حالی که غایت‌مندی در برهان نظم، چنین معنایی ندارد.

۲-۴. مقید نبودن هدف به فایده داشتن و خیر بودن در برهان

آنتونی کینی امر «بی‌فایده» را «بی‌هدف» تلقی می‌کند، 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. «هدفداری» در برهان نظم اعم از مفید بودن یا نبودن، خیر یا شر بودن هدف است. قوام نظم به غایت داشتن فعل و یا به ارتباط و هماهنگی بین افعالی است که غایت و غرض واحدی را دنبال می‌کنند و غایت داشتن و ربط بین فعل و غایت ملازم با خیر و یا شر بودن آن غایت نیست. اگر نظم وجود داشته باشد، شر نیز در صورت موجود بودن، در قالب همان نظم و یا بر اساس غایتی که دارد شکل می‌گیرد، عمل می‌کند. حیوانی که سم دارد نیز در حلقه منظم ارتباطات عمل کرده و در چارچوب نظم موجود سم تولید می‌کند و با آن به افساد می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۲).

۳-۴. همان‌گویانه نبودن مقدمات برهان نظم

آنتونی کینی با تفاوت گذاردن بین مفهوم غایت و نظم، مقدمه برهان را توتولوژی نمی‌داند؛ اما حتی اگر کبرای برهان نظم را چنین تقریر کنیم که «هر نظامی نیاز به ناظم دارد» باز هم در گرداب این‌همان‌گویی نمی‌افتیم. علامه جوادی آملی معتقد است که برهان نظم، برهانی است که در آن از علت پی به معلول برده می‌شود. بین نظم و ناظم داشتن تلازم عقلی است و در کبرای برهان نظم، احدالمتلازمین برای ملازم دیگر ثابت می‌شود و نیز از علت پی به معلول برده می‌شود؛ زیرا حدّ وسط، علت ثبوت حدّ اکبر برای اصغر است، نه از معلول به علت، چون پی بردن از معلول به علت اصلاً ممکن نیست؛ زیرا همان‌طوری که در منطق بیان شده است، مقدمات برهان باید یقینی باشند و چیزی که علت دارد، فقط از راه علم به علت، معلوم می‌شود و هرگز با شک در علت، قطع به معلول ممکن نیست. پس چگونه ممکن است معلول، یقینی و علت آن مشکوک

و مجهول باشد، آن‌گاه از معلول یقینی پی به علت مجهول و مشکوک برده شود؟ بنابراین صاحب‌نظران منطق اعلام داشته‌اند که پی بردن از معلول به علت محال است و اما این‌که همواره با مشاهده اثر، پی به مؤثر برده می‌شود، برای آن است که آنچه مؤثر حقیقی است، موجود مشخص و عینی است که با مشاهده اثر، معلوم نمی‌شود، مگر با قراین و شواهد دیگر که خارج از برهان است و آنچه معلوم می‌شود این است که این اثر مشهود، مؤثری دارد، مثلاً چنین گفته می‌شود: این صفحه مکتوب است و هر مکتوبی کاتبی دارد، پس این صفحه کاتبی دارد. در این قیاس، حدّ اوسط (مکتوب) و حدّ اکبر (کاتبی دارد) متلازم هم هستند، نه علت و معلول، چون حدّ اکبر «کاتب» نیست، بلکه «کاتبی دارد» است و این دو عنوان متلازم یکدیگرند که در کبرا یکی برای دیگری ثابت می‌شود. پس پی بردن از منظوم به ناظم، نه همان‌گویانه (توتولوژی) است و نه صرف آن‌که چون نظم، معلول است، علتی دارد، خواه آن علت، آگاه باشد یا نباشد - زیرا نظم خصیصه علمی را به همراه دارد، ناظم آن حتماً باید عالم باشد - بلکه از علت پی به معلول برده می‌شود و برهان مزبور، لَمّی است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۹-۴۰). بوعلی سینا نیز درباره نیاز مؤلف (به فتح) به مؤلف (به کسر) داشتن بیان می‌کند که اگر گفتیم جسم مؤلف (به فتح) است و هر مؤلف (به فتح) مؤلف (به کسر) دارد، چنین برهانی، لَمّی است و از علت کون ناقص اکبر برای اصغر، پی به آن برده می‌شود، و برهان آتی به معنای پی بردن از معلول به علت نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۲: ۷۷-۷۸).

باید توجه داشت که استدلال از معلول به علت در کبرای برهان نظم، بر فرض تمامیت، با برهان نظم مصطلح بسیار متفاوت است. این برهان در قرائت مشهور، بر مدار هم‌آهنگی اجزای یک مجموعه در راستای یک هدف پایه‌ریزی شده است و آیت‌الله جوادی آملی معتقدند که آنچه از آن نتیجه می‌شود، تنها وجود یک ناظم است که تدبیر آن مجموعه منظم را بر عهده دارد (همان: ۲۳۷). پس ایشان برهان را ناقص دانسته و معتقدند که توان اثبات واجب را ندارد و حتی برای اثبات برخی صفات نیز باید بر براهین دیگر تکیه کند. استدلالی که متکی به رابطه علی و معلولی، رابطه حادث و محدث یا ممکن و واجب برای توجیه رابطه نظم با ناظم باشد، به براهین دیگر متکی است و هرگز یک برهان مستقل به شمار نمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۱-۲۴۲). به نظر نگارنده در سخنان علامه جوادی آملی در باب برهان نظم نوعی ابهام وجود دارد. ایشان گاه برهان را بر مدار علت غایی و یا نظام احسن وجود تقریر می‌کنند و از یک سلسله تحلیل‌های فلسفی بهره می‌جویند که چندان ربطی با برهان نظم مصطلح ندارد. در این پژوهش، تنها با استناد

به برخی سخنان ایشان، توتولوژی بودن کبرای این استدلال را منتفی دانستیم و آرای ایشان در باب برهان نظم را در مقاله‌ای دیگر به تفصیل مورد بررسی قرار داده‌ایم.

۴-۴. عدم تبیین سیستم‌های بیوشیمیایی فروکاهش‌ناپذیر از طریق نظریه تکامل

آنتونی کینی به سیستم‌های بیوشیمیایی فروکاهش‌ناپذیر اشاره دارد. برای نمونه، یک تاژک دقیقاً نمی‌تواند عمل کند، مگر آن‌که لوله‌های باریک آن، چسبنده‌های نگسین و پروتئین‌های حرکتی دقیقاً به وظایف خود عمل کنند. در سیستم‌های کاهش‌ناپذیر، فقدان هر جزئی از این ساختار، باعث از بین رفتن کامل عمل‌کرد خواهد شد و یا سیستم لخته‌شدن خون، یک سیستم کاهش‌ناپذیر است و به‌گونه‌ای است که اگر هر یک از اجزای اصلی ساختار، مثل ویتامین K و فاکتور آنتی‌هموفیلیک کاهش یابد، خون نمی‌تواند لخته شود (Behe, 1996: 39).

برخی مدافعان برهان نظم، معتقدند که تفسیر ساختارهای مرکب کاهش‌ناپذیر، از طریق تئوری داروینی احتمال بسیار کمی دارد؛ زیرا این سیستم‌ها نمی‌توانند به تدریج ایجاد گردند (از طریق بازسازی‌های مکرر یک ساختار ابتدایی که نظریه تکامل مدعی است، ایجاد نمی‌گردند)؛ در حالی که تئوری «انتخاب طبیعی» تنها با ساختارهایی سروکار دارد که به تدریج در حال توسعه هستند. از این روی، در مثال تاژک، ارگانسیم‌هایی که شکل ابتدایی تاژک را دارند، از آن‌ها که فاقد چنین سیستمی هستند، برای حیات مناسب‌تر نیستند. بنابراین، فرآیندهای تکاملی که از راه تصادف ایجاد شده‌اند، ارگانسیم‌هایی با این شکل ابتدایی را انتخاب نکرده‌اند و تفسیر نظم هوشمند برای این ساختارها بهترین تبیین است. در این استدلال، نظم هوشمند را از طریق شکاف‌های موجود در نظریه تکامل، محتمل‌ترین تفسیر دانسته‌اند.

در پاسخ به این سیر انتقاد بر نظریه تکامل، همگام با آنتونی کینی معتقدیم گذشته از جواب‌های علمی که به این‌گونه موارد خاص داده شده، به نظر می‌رسد که از نارسایی‌های موجود در نظریه‌ای علمی استفاده غیرعلمی شده و نوع دیگری از اعتقاد به «خداوند رخنه‌پوش» را در یادها زنده کرده که می‌خواهد بر جهلی که شاید در آینده معلوم شود علل طبیعی بوده، پرده بپوشد. چنین ره‌یافتی، انگیزه پژوهش علمی را از ریشه می‌خشکاند. کولسون در این باره می‌گوید: «وقتی که ما با چیزی ناشناخته از نظر علمی مواجه می‌شویم، رفتار درست این نیست که شادمان شویم و خیال کنیم خداوند را در آن جا یافته‌ایم، بلکه روش صحیح این است که بکشیم دانشمندان بهتری شویم» (Coulson, 1955: 2).

۴-۵. بررسی غایت‌مندی از طریق تبیین‌های مکانیکی و ارجاع نظم به ضرورت و شانس

کمی معتقد است با تبیین‌های مکانیکی از نظم، برهان نظم کارایی نخواهد داشت، زیرا در مقدمه دوم این استدلال، ادعا می‌شود که هر نظامی ناظم بیرونی دارد، اما با پذیرش تبیین‌های مکانیکی، ناظم طبیعت، طبیعت خود اشیاء است. نظم طبیعی، نظم برخاسته از طبایع اشیاء که در مجموعه منظوم، تألیف اجزاء به دلیل خاصیت‌های طبیعی آن‌ها باشد. در نظم طبیعی، منظوم بودن خاصیت اکتسابی و عاریتی نیست. در حالی که در نظم قسری، تألیف اجزاء که محصول تدبیر بشر است، نه به دلیل خاصیت‌های طبیعی آن‌ها بلکه با به‌کار بستن نیروی بیرونی جهت وضع و قرار دادن اجزاء 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.

در پاسخ به این اشکال باید گفت که ما در طبیعت جست‌وجو می‌کنیم و بر مبنای معیارهای عینی، آن را منظوم می‌یابیم و حکم می‌کنیم که این نظم برخاسته از تدبیر است، خواه مباشر و یا غیرمباشر، از طریق طبایع اعمال گردد یا خیر. مکانیسم ایجاد تدبیر در عالم، امری است و خود تدبیر امری دیگر. هر دو نوع نظم (طبیعی یا قسری) 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 نظم طبیعی دلیلی وجود ندارد که خالق غیر از ناظم باشد و نظم، مجعول به جعل بسیط است و نه مرکب (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۹۱-۱۹۵). با دقت فلسفی، پاسخ دقیق‌تر آن است که قسر برای طبیعت بی‌معنا است؛ زیرا هر چیزی با هر ترکیبی، اثر خاصی از خود بروز می‌دهد، و همان ترکیب، طبیعت او می‌گردد. در واقع، طبیعت اول و ثانی نداریم. طبیعت، طبیعت است. آن نیرویی که سبب ترکیب دو یا چند عنصر می‌شود نیز طبیعت است. در این صورت، نظم در اجزای طبیعت نمی‌تواند خاصیتی قسری باشد که صفت ثانوی و عاریتی تحمیل شده بر اجزا باشد.

۴-۶. اثبات نشدن خدای ادیان ابراهیمی از طریق برهان

آنتونی کمی مدعی است که برهان نظم نمی‌تواند خدای ادیان را اثبات نماید و این استدلال را در توانایی اثبات برخی از صفات نارسا می‌داند. به بیان دیگر، حتی اگر فرضاً بتوانیم از طریق این برهان، به مدبری الهی برای عالم یقین حاصل کنیم، هنوز حق نداریم خدایی حکیم، قدیر و خبیر

را مطابق سنت یهودی - مسیحی مسلم فرض کنیم. در پاسخ باید گفت هر برهانی با توجه به ماهیت مقدمات خود، خداوند را با وصفی متناسب با محور و ملاک اصلی خود اثبات می‌نماید و اصولاً همه براهین اثبات خدا، از طریق مقدمات خود، موجودی فراحسی را با تکیه بر وصفی خاص، اثبات می‌نمایند؛ برای نمونه، در برهان وجوب و امکان، «واجب»، در برهان حدوث، «قدیم»، در برهان حرکت، «محرک لایتحرك» اثبات می‌گردد. در برهان نظم نیز ذات خداوند با وصف ناظم، صانع، مدبّر، عالم و حکیم اثبات می‌شود. ناظم و صانعی که در هنگام خلق نظم می‌بخشد و صورت می‌آفریند. اشکال از آن جا سرچشمه می‌گیرد که نظم در آفرینش را تدبیری در نظر می‌گیرند که مدبّری در مقام صنعت و تألیف، پس از خلقت، ایجاد کرده است. آن‌گاه نظم را مجعول به جعل مرکب برمی‌شمردند و خالق را با ناظم متفاوت یاد می‌کنند. اما اگر نظم در آفرینش توأم با آفرینش طبایع و مجعول به جعل بسیط باشد، با اثبات نظم و ناظم در جهان طبیعت، خالقی فراحسی نیز اثبات خواهد شد. البته این امر که آن خالق، صفاتی غیر متناهی دارد، همان‌گونه که کنی ادعا می‌کند از این برهان برنمی‌آید؛ اما کارکرد برهان نظم در اثبات صفات، اگر بیش‌تر از سایر براهین نباشد، قطعاً کم‌تر نیست؛ زیرا برخی از صفاتی را که برهان‌های دیگر اصولاً ثابت نمی‌کنند و یا با چند واسطه اثبات می‌کنند، این برهان به طور مستقیم و با واسطه‌های کم‌تری ثابت می‌کند. برهان نظم، علم و حکمت باری را اثبات می‌نماید و چون علم و حکمت و اراده در فاعل هست، پس قدرت هم هست؛ زیرا قدرت جز این نیست که فاعل هرگاه بخواهد فعل خود را انجام می‌دهد و به همین دلیل دارای حیات هم هست؛ زیرا حیات نیز جز این‌که موجود ذرّاک فعال باشد، نیست (مطهری، ۱۳۵۰، ۵: ۱۳۲).

نتیجه‌گیری

آنتونی کنی خداباوری است که سعی در ایجاد سازگاری میان عقل و دین دارد؛ اما به‌شدّت تحت تأثیر نظریه تکامل است و با تفسیری که از غایت‌مندی طبیعت دارد، جایگاهی برای برهان نظم در اثبات خداوند قائل نیست. شاید بتوان گفت تکیه بر تبیین‌های علمی و عدم بهره‌گیری دقیق از آموزه‌های فلسفی، ضعف عمده تفکر ایشان باشد. نتایج برگرفته از پژوهش در پاسخ به دعاوی آنتونی کنی چنین است:

۱) غایت‌مندی در طبیعت، تنها مختصّ موجودات زنده نیست، بلکه امور طبیعی نیز به هدایت تکوینی هدف‌مند رفتار می‌کنند. فاعل‌های طبیعی معلول با واسطه خداوند و با توجه به حکمت الهی همگی دارای هدف هستند. از نظر فلسفی، می‌توان ادعا نمود که اجسام به سبب

اتصال دائمی به عوالم مافوق، دارای نوعی علم به شمار می آید.

۲) هدفداری معادل منظوم بودن نیست، بلکه یکی از ارکان مفهوم نظم و شاید مهم ترین رکن آن است. هدفداری اعم از مفید بودن یا نبودن، خیر یا شر بودن است. غایت داشتن و ربط بین فعل و غایت، ملازم با خیر یا شر بودن غایت نیست.

۳) در برهان نظم، از نظم به ناظمی هوشمند و بیرونی نائل می شویم، نه آن که گامی از هدف، به واسطه نظم، به سوی ناظم باشد. پل زدن از نظم به سوی ناظم نیز توتولوژیک نیست؛ زیرا در این تقریر از احد المتلازمین، ملازم دیگر اثبات می شود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۲)، *برهان شفا*، ترجمه و پژوهش: مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *تبیین براهین اثبات خدا*، چاپ دوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۳. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۴)، *خدا و فلسفه*، ترجمه: شهرام پازوکی، تهران، انتشارات حقیقت.
۴. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۱ق)، *الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل*، چاپ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۵. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*، چاپ دوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۶. _____، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة*، مقدمه و تصحیح: جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. صدر، محمداقرا، (۱۴۰۲ق)، *الاسس المنطقیة للاستقراء*، چاپ چهارم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۸. صفی پوری، عبدالرحیم، (۱۳۸۹)، *منتهی الارب فی لغة العرب*، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، *علل گرایش به مادی گری*، چاپ هشتم، قم، انتشارات صدرا.
۱۰. _____، (۱۳۵۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (پاورقی)، قم، انتشارات اسلامی.
۱۱. _____، (۱۳۷۴)، *توحید*، چاپ سوم، قم، انتشارات صدرا.
۱۲. نوسبام، مارتا، (۱۳۷۴)، *ارسطو*، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو.
13. Barbour, Ian. G, (1971), *Issues in Science and Religion*, London, Harper Torchbooks.
14. Behe, M.J (1996), *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, New York: Touchstone Books (Available: <http://www.iep.utm.edu/d/design.htm>).

15. Coulson, C.A, (1955), *Science and Religion, A Changing Relationship*, Cambridge, Cambridge University Press.
16. Copleston, Frederick, (1962-1963), *A History of Philosophy*, vol 1, New York, Doubleday.
17. Kenny, Antony, (1987), *Reason and Religion*, New York, Basil Blackwell.
18. <https://www.cgje.org.ir/fa/news/26323>.