

مجله علمی - پژوهشی فلسفه دین

دوره دهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲

صفحات ۲۹ - ۵۲

بررسی و نقد دیدگاه سوئین‌برن در باب وجود خدا

فرح رامین*

عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه قم

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲۵)

چکیده

ریچارد سوئین‌برن از جمله فیلسوفان معاصر است که به استدلال‌های استقرایی برای تبیین خدا باوری روی آورده است. وی با استفاده از اصل زودباوری و سادگی، و با تفکیک نظم‌های زمانی از مکانی، احتمال وجود خداوند را بسیار تقویت می‌نماید. سوئین‌برن سعی دارد از طریق فرضیه خداشناسی توحیدی به پرسش‌های مرزی پاسخ گوید. اما تمسک به مفاهیم احتمال، سادگی، زودباوری، پیش‌بینی‌پذیری، و نظم‌های زمانی در تقویت این فرضیه، در چالش با اشکال‌های متعددی است که این مقاله با نگاهی نقادانه به ارزیابی آنها می‌پردازد.

واژگان کلیدی

اصل زودباوری، اصل سادگی، نظم زمانی، نظریه‌های فرادامنه، احتمال.

مقدمه

ریچارد سوئین‌برن^۱ (۱۹۳۴) استاد فلسفه دین آکسفورد، از مهم‌ترین فیلسوفان دین معاصر انگلستان در دهه‌های اخیر محسوب می‌شود. وی فیلسوفی عقل‌گرا، دیندار، و پای‌بند به اصول کلیسای ارتدکس است که دارای مقالات، سخنرانی‌ها و کتاب‌های پرشماری است. آثار او در سه زمینه می‌گنجد، یعنی بررسی انتقادی علوم نظری، توجیه خداباوری و توجیه و تبیین آموزه‌های اساسی مسیحیت. نخستین کتاب او مفهوم معجزه (۱۹۷۰) است و جدیدترین کتابش با نام آیا عیسی خدا بود؟ (۲۰۰۸) توسط انتشارات آکسفورد به چاپ رسیده است. در این بین کتاب‌هایی مانند مکان و زمان (۱۹۸۶)، خدای مسیحی (۱۹۹۱)، وجود خداوند (۱۹۷۹)، آیا خدایی هست (۱۹۹۸)، مشیت و مسئله شر (۱۹۹۸)، انسجام خداباوری (۱۹۷۷) و ایمان و عقل (۱۹۸۱) از جمله آثار او است. سوئین‌برن در محافل آکادمیک ایران مورد توجه قرار گرفته و اخیراً سفری نیز به ایران داشته و با اقبال مواجه گردیده است. این فیلسوف از سه حوزه دین مسیحی، فلسفه غرب، و علم نظری تأثیر پذیرفته است. (سوئین‌برن، ۱۳۸۱، ص ۹-۱۱) وی از جمله فیلسوفانی است که بسیار می‌کوشد تا براهین سنتی اثبات خداوند را باز خواند:

من براساس ادله‌ای همچون خصیصه عالم جهان طبیعی یا تجربه دینی متعلق به یک فرد، این احتمال میانه را مسلم می‌انگارم که خدایی هست، خدایی از آن نوع که توسط مسیحیان، یهودیان، و مسلمانان مورد پرستش واقع می‌شود. منظور من از مدعای «خدایی هست» این است که حداقل یک شخص الاهی وجود دارد که ذاتاً همه‌توان، همه‌دان، جاودانه و کاملاً آزاد است. من این مدعا را «خداباوری» می‌نامم. مدعایی که مسیحیت، یهودیت، اسلام، و بسیاری دیگر از ادیان بدان معتقدند. (Swinburne, 2008, pp.1-2)

1. Richard Swinburne

سوئین برن اعتقاد به وجود خداوند یا خدا باوری را اصل اساسی و مهمی در ادیان توحیدی می‌داند و مهم‌ترین دلیل وی بر خدا باوری آن است که وجود خدا بهترین فرضیه برای تبیین اکثر تجارب انسانی است. وی با نظام‌های فلسفی‌ای که امکان واقعیت مابعدالطبیعی را انکار می‌کنند و با تبیین مادی‌گرایانه انسان‌ها را به اشیاء مادی مصنوعی تقلیل می‌دهد مخالف است، و نیز نظام‌های الاهیاتی که برای عقل جایگاهی قائل نیستند نمی‌پذیرد. به نظر وی چنین مدل‌های فلسفی میراث هگل، نیچه، هایدگر، سارتر و حتی کرکگارد است که انتخاب جهان‌بینی را کاملاً غیر عقلانی می‌داند. (گوتوبد، ۱۳۸۷، ص ۳۰)

سوئین برن در پاسخ به این سؤال که چرا باور داریم خدایی هست، می‌گوید فرض وجود خداوند تبیین‌کننده آن است که چرا جهان طبیعی وجود دارد، چرا قوانین علمی وجود دارند، چرا حیوانات و انسان‌ها فرصت ساختن شخصیت خوب یا بد خود یا هم‌نوعان خویش و تغییر محیط زندگی‌شان را دارند، چرا انسان‌ها آگاهی اخلاقی دارند، چرا میلیون‌ها نفر آشکارا به تجربه یافته‌اند که از هدایت خداوند برخوردار بوده‌اند؟ فرضیه وجود خدا بهترین تبیین برای با معنا ساختن تجارب انسانی است و به این دلیل است که خدا باوری صادق است. (سوئین برن، ۱۳۸۷، ص ۴۱)

تلاش سوئین برن در برقراری موازنه‌ای عقلانی میان معرفت دینی و معرفت علمی کوششی قابل ستایش برای دفاع از دین در زمانه ما است که می‌تواند الگوی مناسبی برای متکلمان معاصر اسلامی باشد. گرچه تفکر وی مصون از نقادی نیست و ما نیز کوشیده‌ایم که در این مقاله، ضمن پرداختن به دیدگاه او در باب وجود خدا، گامی در جهت نقد وی در این بحث برداریم.

گزارش آرای سوئین برن

اصل زودباوری

سوئین برن تمام گونه‌های براهین قیاسی اثبات وجود خداوند را مردود می‌داند و تنها استدلال‌های استقرایی، هم‌چون روایت‌هایی از برهان جهان‌شناختی، غایت‌شناختی، و تجربه دینی را می‌پذیرد. البته، در نظر وی، هیچ‌کدام از این استدلال‌ها به تنهایی وجود خداوند را ثابت نمی‌کنند و یا حتی وجود او را محتمل‌تر از عدم او نمی‌سازد. این دلایل در

مجموع و در کنار یکدیگر شاهدهی فزاینده^۱ برای خداشناسی فراهم می‌آورند و برای وجود جهان و اجزای آن تبیین معقولی ارائه می‌کنند. بالانس احتمالات به نفع وجود خداوند است و نه عدم او.

در نظر سوئین‌برن، همواره دانشمندان، مورخان، و کاشفان از پدیده‌های مشاهده‌پذیر به سوی امور مشاهده‌ناپذیر پیش می‌روند و این نظریات هستند که آن پدیده‌های مشاهده‌پذیر را تبیین می‌کنند. نظریه خدا وجود دارد، نه تنها طیف محدودی از پدیده‌ها، بلکه هر پدیده مورد مشاهده ما را تبیین می‌کند. (سوئین‌برن، ۱۳۸۱، ص ۲۴)

اصل اساسی تفکر سوئین‌برن، که تقریباً در تمام کتب خویش از آن بهره می‌برد، آن است که آنچه انسان در تجربه یافته، در صورت نبود قرائن و مدارک مخالف، احتمالاً همان‌گونه است که به نظرش رسیده است:

من معتقدم که این اصلی عقلانی است که در صورت نبودن شرایط خاص، اگر به نحو معرفت‌شناختی به نظر یک فاعل شناسا برسد که X وجود دارد، احتمالاً X وجود دارد.

(Swinburne, 1979, p.245)

وی این اصل را «اصل زودباوری»^۲ می‌نامد. دلایل سوئین‌برن برای پذیرش این اصل آن است که: ۱. بدون پذیرش آن در باتلاق شکاکیت گرفتار می‌آییم. ۲. هرگونه تلاشی برای محدود کردن این اصل به تجربه‌های روزمره، تلاشی ناموفق است. اگر به نظرتان می‌رسد که می‌بینید من بر صندلی سخنرانی تکیه داده‌ام یا صدای مرا می‌شنوید، پس احتمالاً چنین می‌بینید و می‌شنوید، مگر آن‌که بیدار شوید و بفهمید که همه آنها در خواب بوده است یا کسی به شما نشان دهد که واقعاً صندلی در این‌جا وجود ندارد. یا اگر در روزنامه خوانده‌اید که زمین لرزه‌ای در ترکیه رخ داده است، احتمالاً چنین اموری واقع شده‌اند، مگر آن‌که چیز دیگری در کار باشد که در آنها تردید کنید. این اصل عام عقلانیت را می‌توان به باورهای دینی نیز تعمیم داد. اگر شما تجربه آشکاری از خدا داشته‌اید، احتمالاً خدا را

-
1. Cumulative case
 2. Principle of credulity

تجربه کرده‌اید و چنانچه کسی بگوید که خدایی هست، عاقلانه آن است که در صورت نبودن قرائن مخالف سخن او را بپذیرید.

سوئین برن می‌پذیرد که در دنیای کنونی تردیدهای بسیاری درباره وجود خدا هست و باید در تعمیق ایمان مؤمنان و هدایت کافران کوشید. از اینرو، باید خدا باوری عقلانی با براهین ایجابی تقویت و یا قرائن مخالف با براهین سلبی ابطال گردد. اما سوئین برن معتقد است استدلال‌های قیاسی چنین کارایی را ندارند؛ زیرا حداکثر کاری که این استدلال‌ها می‌توانند انجام دهند این است که چیزی را نتیجه می‌گیرند که در مقدمات مفروض گرفته شده است، و اگر با وجود تصدیق مقدمات نتیجه انکار شود به تناقض منجر می‌گردد. در حالی که گزاره‌ای مانند: «جهان فیزیکی وجود دارد، اما خدایی نیست» در بردارنده تناقض درونی نیست، زیرا مانند گزاره «مربع دایره وجود دارد» نیست. هرگونه استدلال از وجود جهان و نظم آن بر وجود خدا استدلالی استقرایی است. زیرا در چنین استدلالی مقدمات تا حدی نتیجه را محتمل و حتی شاید بسیار محتمل می‌سازند، اما به حد یقین نمی‌رسانند. الگوی مشترک این استدلال این‌گونه است: پدیده E که همه ما می‌توانیم آن را مشاهده کنیم پدیده‌ای شگفت‌انگیز است، و در جریان عادی امور انتظارش نمی‌رفت؛ اگر خدایی وجود داشته باشد، انتظار وقوع پدیده E می‌رود؛ زیرا خداوند قدرت دارد E را پدید آورد و ممکن است تصمیم به ایجاد آن گرفته باشد. بنابراین، وقوع E دلیلی برای درستی فرض وجود خدا است.

چگونگی تبیین اشیاء

از نظر سوئین برن همواره دو نوع تبیین برای پدیده‌ها وجود دارد که بر یکدیگر تأثیر متقابل نیز دارند. (سوئین برن، ۱۳۸۷، ص ۷۵)

۱. تبیین علمی: ^۱علیت ناظر به اشیاء بی‌جهان (برحسب قدرت‌ها و قابلیت‌ها).
۲. تبیین شخصی: ^۲علیت ناظر به اراده (برحسب قدرت‌ها و اعتقادات و اهداف).

1. Scientific explanation (inanimate causation)

2. Personal explanation (intentional causation)

در تبیین علمی، وقوع حالتی از امور (S_1) برحسب حالتی از امور قبلی (S_2) و قانون طبیعی بیان می‌شود که می‌گوید S_1, S_2 را پدید می‌آورد. برای مثال، علم تبیین می‌کند که قرار داشتن سیارات در مواضع کنونی‌شان به سبب حالت قبلی سیستم (خورشید و مواضع سیارات در سال گذشته) و عملکرد قوانین کپلر است. دانشمندان از این‌گونه استدلال برای اثبات وجود موجودات مشاهده‌ناپذیر بر پایه پدیده‌های مشاهده‌پذیر استفاده می‌کنند. دانشمندان، در آغاز قرن نوزدهم، بسیاری از پدیده‌های گوناگون را در واکنش‌های شیمیایی مشاهده کردند، مانند اینکه برخی مواد با نسبت ثابتی از وزن با یکدیگر ترکیب می‌شوند و مواد جدید دیگری می‌سازند. سپس ادعا کردند در صورتی انتظار وقوع چنین پدیده‌هایی می‌رود که صدها نوع اتم مختلف وجود داشته باشد و آنها به شیوه خاصی با هم ترکیب شوند. از اینرو، فیزیکدان‌ها وجود الکترون‌ها، پرتون‌ها، نوترون‌ها، و ذرات دیگر را مفروض گرفتند تا رفتار اتم‌ها و رفتار پدیده‌های مشاهده‌پذیر در مقیاس بزرگ‌تر را توضیح دهند. اکنون نیز کوارک‌ها را مفروض می‌گیرند تا رفتار فتون‌ها و نوترون‌ها را تبیین کنند.

نوع دیگری از تبیین نیز وجود دارد که همواره به کار برده می‌شود. ما اغلب تبیین می‌کنیم که مثلاً پدیده E را شخص P برای رسیدن به هدف G ایجاد کرده است؛ چنانچه وجود فنجان روی میز این‌گونه تبیین می‌شود که شخصی آن را روی میز گذاشته تا آن را بنوشد. تبیین علمی مستلزم قوانین طبیعت و حالت قبلی امور است؛ اما تبیین شخصی مستلزم اشخاص و اهداف است.

از نظر سوئین‌برن تبیین‌های علمی و شخصی با چهار ملاک موجه هستند:

۱. ما را به پیش‌بینی درست پدیده‌های زیاد و متفاوتی که مشاهده می‌کنیم رهنمون سازد؛

۲. بدون آن نتوانیم این پدیده‌ها را پیش‌بینی کنیم؛

۳. ساده باشد؛

۴. با شناخت زمینه‌ای ما سازگار باشد.

وی این چهار ملاک را ملاک‌هایی می‌داند که در مقام عمل برای داوری کردن درباره احتمال صدق یک نظریه به کار می‌آیند و ما را در تبیین درست پدیده‌ها مدد می‌رسانند. به این مثال توجه کنید:

کارآگاهی با یافتن قرائنی از وقوع یک جرم، اثر انگشت جان^۱ روی گاوصندوق در محل جرم، پنهان کردن مقداری پول در خانه‌اش، و دیده شدن جان در صحنه وقوع جرم در شب ارتکاب جرم، حدس می‌زند که «جان سارق است.» زیرا وقتی قرائن بر روی هم انباشته می‌شوند، فرضیه سرقت را بسیار محتمل‌تر از سایر تبیین‌ها می‌سازد. این فرضیه چهار ملاک لازم برای یک تبیین موجه را دارد:

۱. اگر جان گاوصندوق را زده باشد، کاملاً محتمل است که اثر انگشتان وی بر آن یافت شود. یعنی در صورت صدق فرضیه مورد نظر، انتظار می‌رود که این قرائن وقوع یابند.

۲. اگر فرضیه مورد نظر کاذب باشد، این سرخ‌های مختلف، در جریان طبیعی امور انتظار نمی‌رود.

۳. از فرضیه‌های رقیب ساده‌تر است. می‌توانستیم بگوییم براون اثر انگشت جان را روی گاوصندوق گذاشته، اسمیت به گونه‌ای لباس پوشیده تا در صحنه جرم جان به نظر آید، یا راینسون پول‌ها را در آپارتمان جان پنهان کرده است. اما فرضیه ما فقط در صورتی با قرائن تأیید می‌شود که موجودات اندکی را مفروض گیرد تا به آسانی توصیف شود. دانشمندان نیز در تبیین‌های علمی خود این‌گونه‌اند. آنان برای تبیین پدیده‌ها سعی می‌کنند موجوداتی را فرض کنند که به طور متغیر رفتار نمی‌کنند و مفروضات آنها چونان یک قانون ریاضی ساده، یکنواخت، و مطابق با امور مشاهده‌شده است.

۴. فرضیه «جان سارق است» با اطلاعات به دست آمده از موارد و موقعیت‌های دیگر سازگار باشد. مثلاً جان قبلاً نیز سابقه جرم داشته است.

توجیه‌پذیری اصل وجود جهان و نظم حاکم بر آن از طریق تبیین شخصی

این حقیقت که جهان هستی دارای «تنظیم دقیق»^۲ است، توجه تحقیق علمی جدید را به خود جلب کرده است. وجود جهان و اینکه قوانینی در طبیعت وجود دارند، پدیده‌هایی چنان عام و متداول هستند که معمولاً آنها را نادیده می‌گیریم، اما یقیناً این احتمال وجود

1. John

2. Fine-tuning

داشت که جهان اساساً تحقق نمی‌یافت؛ یا اگر هم تحقق می‌یافت، مجموعه‌ای نامنظم می‌نمود. اینکه «جهانی منظم» وجود دارد بسیار عجیب است و توضیح آن هرگز در توان علم نیست؛ زیرا تبیین علمی به گونه‌ای است که به بعضی «قوانین نهایی طبیعت» و بعضی «آرایش‌های نهایی موجودات فیزیکی» می‌انجامد. اما چرا اساساً قوانین و اشیاء فیزیکی وجود دارند؟ ناتوانی علم در توضیح چنین اموری پدیده‌ای موقتی و گذرا نیست که، برای مثال، از عقب‌ماندگی علم در قرن بیستم ناشی شده باشد؛ بلکه ماهیت «تبیین علمی» چنان است که این امور همواره از افق توان تبیینی آن فراتر خواهند بود.

این پدیده‌ها (وجود و انتظام جهان و سازگاری طبیعت با قوانین علمی) بسیار عظیم‌تر از آن‌اند که علم به تبیین آنها قادر باشد. آنها در قلمرویی قرار دارند که علم آنجا توقف می‌کند. سوئین‌برن می‌گوید:

من معتقدم این برداشتی نامعقول است که: «اگر علم در جایی توقف کرد آن‌گاه مجالی برای تبیین‌های دیگر وجود نخواهد داشت.» بلکه برعکس، در این موارد، ما باید دیگر حوزه‌های معرفت بشری را برای توضیح وجود جهان، یکسانی قوانین، و قابلیت‌های تکاملی آن جست‌وجو کنیم. «دیدگاه خداپاوری» دقیقاً درصدد ارائه چنین تبیینی است. توجه کنید که من نمی‌خواهم «خدای رخنه‌ها» را مطرح سازم - یعنی خدایی که تنها آنچه را علم فعلاً توضیح نداده، تبیین می‌کند؛ بلکه خداوندی را در نظر دارم که با آن می‌توانیم خود توضیح‌های علمی را تبیین کنیم و بگوییم اساساً چرا علم قادر به ارائه توضیح است. موفقیت علم در نشان دادن نظم بنیادی در جهان طبیعت دلیلی استوار است برای اعتقادی به اینکه علتی بنیادی‌تر برای نظم وجود دارد. (Swinburne, 1998, p.68)

سوئین‌برن معتقد است که هر حادثه‌ای در جهان از طریق قوانین طبیعت تبیین می‌پذیرد و هیچ حادثه‌ای به طور تصادفی رخ نمی‌دهد. برای مثال، همواره حرارت باعث بخار شدن آب و آتش موجب شعله‌ور شدن بنزین می‌گردد. اگر گاهی به نظر می‌رسد که این قوانین نقض شده‌اند، در حقیقت نظمی پیچیده‌تر جای‌گزین نظم قبلی شده است. مثلاً اگر ما آب را حرارت بدهیم و به بخار تبدیل نگردد، پی‌می‌بریم ظرفی که آب در آن حرارت می‌دیده، از ماده‌ای ساخته شده است که از انتقال حرارت جلوگیری می‌کند. سوئین‌برن معتقد است

نظم فراگیر طبیعت را نمی‌توان با تبیین علمی توجیه نمود، زیرا علم تنها نوعی از نظم را از طریق نوعی دیگر توضیح می‌دهد. برای مثال، علم در تبیین علت تبدیل شدن آب به بخار با وجود حرارت، بیان می‌کند که حرارت در مایع باعث حرکت مولکول‌ها می‌شود و حرارت بیش‌تر موجب حرکت تندتر مولکول‌ها می‌گردد، به حدی که تعداد بسیاری از آنها به فرار از سطح مایع تمایل می‌یابند. این تبیین تنها یک نظم ساده مشاهده‌پذیر را از طریق نظمی پیچیده‌تر و مشاهده‌ناپذیر توضیح می‌دهد؛ آنچه علم نمی‌تواند تبیین کند این است که چرا اصلاً نظمی وجود دارد. با نبود تبیین علمی مناسب، یا باید بپذیریم که هیچ توضیحی برای وجود نظم در جهان وجود ندارد و یا باید نوعی تبیین غیر علمی را جای‌گزین آن گردانیم و این نظم را ناشی از فعل فاعلی هوشمند و مختار بدانیم.

سوئین برن به این نکته توجه داشته که پاره‌ای از نظریه‌ها قلمروی وسیع‌تری از پاره‌ای دیگر دارند؛ یعنی اولاً دامنه تبیین نظریه‌های علمی محدود است، و ثانیاً دامنه تبیین برخی از آنها بیش از برخی دیگر است. وی نظریه‌های دارای دامنه گسترده‌تر را نظریه‌های «فرا دامنه»^۱ و نظریه‌های دارای دامنه محدودتر را «فرو دامنه»^۲ نامیده است. نظریه‌های فرا دامنه عملکرد نظریه‌های فرو دامنه را تبیین می‌کنند. برای مثال، قوانین کپلر تنها حرکت سیارات را تبیین می‌کنند، اما قوانین نیوتن به چرایی عمل کردن قوانین کپلر می‌پردازند. سوئین برن، با توجه به مبانی برگرفته از علم، به این نتیجه می‌رسد که نظریه‌های متافیزیکی نه تنها معنادار و توجیه‌پذیرند، بلکه نظریه‌های تبیین‌کننده فرا دامنه هستند و حتی فرا دامنه‌ترین نظریه^۳ در میان همه نظریه‌های دیگرند، زیرا این نظریه‌ها تبیین‌کننده چرایی هستی جهان، عام‌ترین قوانین طبیعی آن، و به ویژه قوانینی‌اند که به پدیده‌هایی نظیر تکامل حیوانات و انسان‌ها و هر پدیده جزئی دیگری منتهی می‌شوند. (سوئین برن، ۱۳۸۱، ص ۵۴)

سوئین برن، از میان نظریه‌های متافیزیکی، خداشناسی توحیدی را به دلیل سادگی و رهنمون‌سازی آن به پیش‌بینی پدیده‌های متنوع و خیلی عام و نیز پدیده‌های خاص موجه‌تر

-
1. higher - level
 2. lower - level
 3. highest level of all theory

می‌داند. وی پیش‌بینی آن پدیده‌ها را بدون پذیرفتن فرضیه خداشناسی توحیدی ممکن و محتمل نمی‌شمارد:

نه تنها همه اشیاء مادی قدرت‌ها و قابلیت‌های عام همانند دارند بلکه آنها به انواعی تقسیم می‌شوند که مصادیق و افرادشان به طرز خاص‌تری همچون یکدیگر رفتار می‌کنند. هر الکترون مانند الکترون دیگر، سایر الکترون‌ها را با نیروی الکتریکی یکسان از خود می‌راند. اعیان و اشیاء بزرگ‌تر هم به انواعی تقسیم می‌شوند. درختان بلوط همانند سایر درختان بلوط رفتار می‌کنند و ببرها همانند ببرهای دیگر.

این امر باعث می‌شود که در جهان قانونمندی‌هایی وجود داشته باشد که ما بتوانیم به آسانی آنها را کشف کنیم و نتایج بسیار مهمی نسبت به مرگ و زندگی ما دارند. مثلاً برای زنده ماندن باید به اندازه کافی بخوریم و خود را از پیش‌آمدها و شکارکنندگان حفظ کنیم، نحوه ازدواج، بچه‌داری، گرم نگه داشتن خود در مسافت و غیر اینها، ما انسان‌ها پس از درک و مشاهده این قانونمندی‌ها، می‌توانیم آنها را برای ایجاد تغییر در جهان خارج از جسم خود، به کار بسته، از این رهگذر زندگی خود را نیز تغییر دهیم.

(سوئین‌برن، ۱۳۸۱، ص ۸۹-۹۰)

ساده‌ترین و بهترین تبیین برای عملکرد قوانین طبیعت تفسیر از طریق انتخاب طبیعی یک فاعل مختار است؛ خداوندی که قادر مطلق به شمار می‌آید و می‌تواند جهانی را به وجود آورد که در این جنبه‌ها منظم باشد. به اعتقاد سوئین‌برن، استدلال بر وجود خداوند از طریق جهان و نظم آن، واکنش طبیعی و عقلانی فیلسوفان در برابر جهان منظم است که عمیقاً از وجدان و شعور انسان سرچشمه می‌گیرد. استدلال از وجود و رفتار منظم اشیاء مادی بر خدایی که آنها را همراه با نیروها و قابلیت‌هایی همانند موجود نگه می‌دارد، اساس برهان سوئین‌برن است.

فرضیه خداشناسی این است که جهان وجود دارد، زیرا شخصی الهی وجود دارد که آن را آفریده است؛ و قوانین طبیعت عمل می‌کند، زیرا خدایی هست که سبب شده است آنها چنین کنند. خداوند با هستی بخشیدن به جهان و نهادن استعدادی در اشیای جهان موجب شده که آنها طبق قوانین طبیعت عمل کنند، یعنی مقرر کرده هستی اشیاء در هر لحظه‌ای از زمان محدود یا نامحدود همچون قبل تداوم یابد. طبق این فرضیه، موجودی

اشیاء جهان را برای هدفی پدید آورده است و مستقیماً در جهان عمل می‌کند. چنانکه ما مستقیماً در مغز خود عمل می‌کنیم و آنها را وامی‌داریم که دست و پای ما را حرکت دهند - با این تفاوت که جهان بدن خدا نیست، زیرا او می‌توانست در هر لحظه‌ای آن را نابود سازد و در جهان دیگری یا اساساً بدون جهان عمل کند.

اقسام نظم

سوئین برن نظم را به اعتبار نوع هم‌آهنگی بین اجزای مجموعه به دو نوع تقسیم می‌کند. در جهان دو نوع نظم وجود دارد و تمام موارد تجربی نظم، یکی از این دو نوع و یا هر دو گونه آن را آشکار می‌سازد:

الف) نظم‌های مکانی یا هم‌حضور^۱

این نوع نظم الگوهایی از چینش مکانی در برهه‌ای از زمان هستند، مانند شهری که همه جاده‌های آن با یکدیگر زاویه قائمه را می‌سازند، یا بخشی از کتاب‌هایی که در یک کتابخانه براساس ترتیب الفبایی نام مؤلفان مرتب شده باشند.

ب) نظم‌های زمانی یا تعاقبی^۲

این نوع نظم الگوهای ساده رفتار اشیاء است، مانند رفتار اشیاء براساس قوانین طبیعت. برای مثال، همه اجسام طبق قانون جاذبه عمومی نیوتن با نیرویی که با جرم آنها نسبت مستقیم و با مجذور فاصله آنها نسبت معکوس دارد، به سمت زمین جذب می‌شوند.

بسیاری از نمونه‌های نظم آشکار جهان هر دو نوع نظم را به نمایش می‌گذارند: تاکسی مرکب از اجزایی است که به گونه‌ای با یکدیگر هم‌آهنگ شده‌اند تا دستورات راننده را از طریق راندن ماشین و فشار دادن برخی دکمه‌ها و اهرم‌ها و گرداندن یک چرخ اجرا می‌کنند و مسافران را به هر جایی می‌رسانند که مایل هستند.

نظم موجود در این ماشین، بدین دلیل است که اجزای آن در برهه‌ای از زمان (نظم‌های مکانی)، آن‌چنان هم‌آهنگ شده‌اند که قوانین طبیعت (نظم‌های تعاقبی یا زمانی) به

-
1. Regularities of copresence, or spatial order
 2. Regularities of succession, or temporal order

همان‌گونه که هستند، این نتیجه را به ظرافت و دقت فراهم کرده است. نظم موجودات زنده (حیوانات و گیاهان) نیز بر اثر هر دو نوع انتظام است.

تحیر انسان‌هایی که از نظم جهان در حیرت‌اند، ممکن است ناشی از هر یک از این دو نظم باشد. انسان قرن هجدهم، قرنی بزرگ در باب عقلانیت دینی، کاملاً تحت تأثیر نظم‌های مکانی است، زیرا آنان تقریباً با مسلم فرض کردن نظم‌های تعاقبی، در بررسی حیوانات و گیاهان و حتی ماشین‌های ساخت انسان، کاملاً تحت تأثیر ترتیب و هم‌آهنگی بین میلیون‌ها اجزای آنها با هم بودند. الاهیات پیلی عمدتاً متمرکز بر جزئیات آناتومی مقایسه‌ای بود؛ چشم‌ها، گوش‌ها و ماهیچه‌های حیوانات با دقت بسیار هم‌آهنگ شده‌اند تا عملی خاص را انجام دهند. (Swinburne, 1988, pp.100-102; 1998, pp.133-135)

سوئین‌برن معتقد است در مقدمه اول براهین غایت‌شناختی باید نظم‌های تعاقبی قرار گیرند، البته نه آن نظم‌های تعاقبی که بشر آنها را پدید آورده (زیرا بعضی از نظم‌های تعاقبی ساخته بشر است، مانند نظم نت‌های موسیقی که خواننده‌ای اجرا می‌کند یا حرکات بدن یک رقص زمانی که هم‌آهنگ با نوای آلت موسیقی می‌رقصد)، بلکه نظم‌های پدیدآمده بر اثر قوانین طبیعی موجود در طبیعت.

سوئین‌برن تمام ایرادهای هیوم را بر برهان نظم و حتی تقابل تئوری داروین را با این برهان برخاسته از این می‌داند که نظم‌های مکانی، مانند آناتومی چشم، صغرای برهان قرار گرفته‌اند. برای نمونه، در جهان نظم‌های مکانی آشکاری وجود دارد (مواردی که مقتضای مناسب عامل انسانی^۱ است)، اما نمونه‌های بسیاری از بی‌نظمی‌های مکانی نیز وجود دارد، از جمله توزیع یکسان گروه‌های کهکشان نمونه تحیرآمیزی از نظم مکانی است؛ اما ترتیب درختان در جنگل‌های آفریقا نمونه تحیرآمیزی از بی‌نظمی مکانی به شمار می‌رود. البته ممکن است مدافع برهان غایت‌شناختی ادعا کند مصادیق نظم‌های مکانی از حیث فایده داشتن برای انسان بسیار بیش از نمونه‌های بی‌نظمی مکانی در جهان است، اما او به هیچ وجه نباید در این مورد به وسیله قضایای بدیهی^۲ استدلال کند.

1. Human agency

2. Obvious proposition

از طرفی، انتظام‌های هم‌حضور (مکانی) می‌تواند بر حسب تبیین علمی معمولی تفسیر شود. فردی دانشمند می‌تواند نشان دهد که انتظام هم‌حضور R، از یک حالت آشکارا غیر منظوم D به وسیله فعالیت عادی قوانین طبیعی ناشی شده باشد. حتی اگر مدافع برهان غایت‌شناختی اثبات کند که حالت غیر منظوم D حقیقتاً نظم پنهانی است که از طریق عملکرد قوانین طبیعت به حالتی آشکارا منظوم تبدیل گردیده است، همواره این خطر وجود دارد که دانشمندان ممکن است از طریق نظریه تکاملی داروین نشان دهند که نظم‌های مکانی (یعنی هم‌آهنگی میلیاردها جزء در طبیعت) توسط فرآیند طبیعی و موتاسیون‌ها (که شرایطی کاملاً غیر منظوم و تصادفی هستند) ایجاد شده‌اند.

نظم زمانی که قوانین فیزیک، شیمی، و زیست‌شناسی را در بر می‌گیرد، بنیادی‌تر از نظم مکانی است؛ زیرا به عملکرد قوانین طبیعی مبنایی و فراگیر می‌پردازد و به نظم عالم از جهت مطابقتش با ضوابط و صورت‌بندی قوانین علمی توجه می‌کند. شگفت‌آور این نیست که قوانین طبیعی وجود دارند، بلکه آن است که اشیاء با همدیگر هماهنگ با قوانین طبیعت عمل می‌کنند و این نظم تداوم دارد و انسان‌ها می‌توانند آن را توصیف کنند. در این صورت بدیهی است که این نظم نوعی نظم تحمیل‌شده یا ابداعی نخواهد بود، بلکه این نظم در جهان موجود خواهد بود؛ زیرا انسان نمی‌تواند در جهانی که خودش نظم آن را ابداع می‌کند هم‌نوازی ایجاد کند. (Swinburne, 1979, p.136)

علم تنها می‌تواند «چگونگی» نظم را بیان کند، برای مثال اینکه پدیده‌ای می‌تواند طبق قوانین علمی خاص عمل کند؛ ولی نمی‌تواند «چرایی» نظم را تبیین کند. این تبیین‌های شخصی‌اند که می‌توانند این‌گونه از انتظام را توجیه نمایند. اما، چرا این شخص باید خدا باشد؟ زیرا فرضیه خداباوری چهار ملاک ارائه‌شده در سودمندی یک تبیین را دارد. یعنی فرضیه خداشناسی توحیدی ساده است؛ احتمال اینکه جهان دارای خدا باشد بیشتر از آن است که جهان خدایی نداشته باشد؛ فرضیه خداباوری ما را به پیش‌بینی پدیده‌های مختلف هدایت می‌کند؛ و با شناخت زمینه‌ای ما سازگارتر است.

ارزیابی استدلال سوئین برن در باب وجود خدا

استدلال سوئین برن، با همه مزایایی که دارد، می‌تواند از جهات مختلف مورد نقد و ارزیابی

قرار گیرد. وی با تکیه بر اصل زودباوری، براهین استقرایی را بر براهین قیاسی ترجیح می‌دهد و حتی استدلال‌های قیاسی را عقیم می‌داند. همچنین، با تحویل بردن تبیین‌های مختلف به دو تبیین در مورد وجود جهان و نظم آن، به این نظر رهنمون می‌گردد که فرضیه خداباوری به دلیل سادگی تبیین وجود جهان و نظم آن و قدرت پیش‌بینی بر فرضیه‌های رقیب رجحان دارد. اما برهان او در چالش با اشکال‌های متعددی است.

عدم رجحان استدلال‌های استقرایی بر قیاسی

سوئین‌برن مدعی است که در استدلال‌های قیاسی فرض پذیرش مقدمات و انکار نتیجه منجر به تناقض است و یک استدلال قیاسی به نتیجه‌ای منتهی می‌شود که در مقدمات استدلال پذیرفته شده است. این همان اشکال معروفی است که در منطق سنتی مطرح شده و منطقیون به آن پاسخ داده‌اند.

اشکال: قیاس اقترانی شکل اول معتبرترین شکل قیاس است که در آن موجب بودن صغری و کلیت کبری شرط است. کلیت کبری زمانی حاصل است که تمام مصادیق را شامل گردد، از جمله همان چیزی را که در نتیجه به دنبال آن هستیم. برای مثال به این قیاس توجه کنید: زید انسان است و هر انسانی ناطق است، پس زید ناطق است.

در این مثال پیش از آن که بتوان نتیجه گرفت که زید ناطق است، در کبری پذیرفته شده که هر انسانی ناطق است (از جمله زید). پس این دور و مصادره به مطلوب است که، به قول سوئین‌برن، اگر در نتیجه انکار شود، از آنجا که در مقدمات پذیرفته شده است، منجر به تناقض می‌گردد.

به این اشکال، علاوه بر ارسطو، قطب رازی، ابن‌سینا، محقق نائینی، پاسخ‌های متعددی داده‌اند (نوئی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۳-۱۸۸) از جمله:

۱. کلیت کبری از طریق استقرا ناقص حاصل است، نه استقرا تام. بنابراین، کبری شامل نتیجه نیست و مصادره‌ای اتفاق نمی‌افتد.

۲. در «هر انسانی ناطق است» زید بالقوه داخل در موضوع این قضیه است، اما در نتیجه بالفعل اثبات می‌گردد که زید ناطق است. به تعبیر دیگر، آنچه کبری بر آن متوقف است فرد بالقوه است و آنچه از کبری نتیجه می‌شود فرد بالفعل است. پس موقوف با موقوف علیه فرق دارد.

۳. تصور کلیت کبری اجمالی است، یعنی در کبری حکم اجمالی به ناطق بودن زید داریم؛ اما در نتیجه به تفضیل حکم می‌کنیم که زید ناطق است.

از طرفی، سوئین برن ادعا می‌کند که هر استدلالی از وجود جهان و نظم آن بر وجود خدا استدلالی استقرایی است، نه قیاسی. اما باید توجه داشت که مفهوم نظم معقول ثانی فلسفی است. نظم در خارج با وجود منشأ انتزاع آن و به عین وجود منظوم و منتظم موجود است. انسان از طریق حواس خود پدیده‌هایی را درک می‌کند که منشأ انتزاع مفهوم نظم هستند. اما نظم از کیفیات محسوس نیست، بلکه ربط وجودی و پیوند ضروری بین دو یا چند چیز است و ضرورت پیوند و لزوم ربط هرگز از راه احساس به دست نمی‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۳) بنابراین می‌توان ادعا کرد که استدلال از نظم جهان بر وجود خدا استقرایی نیست، بلکه هر دو مقدمه استدلال (بدون واسطه یا با واسطه) عقلی هستند. در حقیقت می‌توان گفت که شناخت در تمامی علوم طبیعی بر مبنای استنباط از روی آثار است و ما هیچ کدام از قوانین فیزیکی یا شیمیایی را مستقیماً با تجربه به دست نمی‌آوریم، بلکه آنها را بر مبنای استنتاجات عقلی کسب می‌کنیم. حتی خود ماده را نیز با استنتاج‌های عقلی می‌شناسیم، زیرا آزمایش‌های فیزیکی و شیمیایی تنها خواص و عوارض ماده را به ما می‌دهند. گرچه بیشتر علمای طبیعی عصر حاضر این دیدگاه را تأیید نمی‌کنند، اما، به قول انیشتین، بهتر است به سخن علمای فیزیک گوش ندهیم، بلکه به عمل آنها نظر افکنیم. (گلشنی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۴)

در نهایت، اگر با سوئین برن هم‌داستان شویم و برهان از وجود جهان و نظم آن را استدلالی استقرایی بدانیم، نباید فراموش کنیم که ارزش استقرا نیز در گرو قیاس خفی است که در نهاد آن قرار دارد.

قابل پذیرش نبودن اصل زودباوری

سوئین برن برای توجیه خداباوری به اصل زودباوری بسیار تکیه دارد تا آدمی از گرداب شکاکیت نجات یابد. او چهار وضعیت را بیان می‌کند که در آنها استفاده از اصل زودباوری امکان‌پذیر نیست:

۱. اگر فاعل شناسا غیر قابل اعتماد باشد. برای مثال، اگر گرفتار توهم و خیالات باشد

و یا دچار آثار ناشی از استفاده از داروهای مضر باشد.

۲. اگر علت حضور معرفت‌شناختی X برای فاعل شناسا را بتوان از طریق دیگری غیر از حضور وجودشناختی X تبیین کرد. به بیان دیگر، اگر بتوان نشان داد که حضور معرفت‌شناختی X نزد فاعل شناسا از روش‌هایی غیر از وجود خارجی X قابل تبیین است، امکان استفاده از اصل زودباوری وجود نخواهد داشت.

۳. اگر شواهد بسیار قوی مبنی بر عدم وجود X در کار باشد. به عنوان مثال، اگر کسی ادعا کند که تجربه‌ای از X داشته است، حال آنکه شواهد بسیار قوی مبنی بر عدم وجود X موجود است.

۴. اگر کسی در شرایطی خاص ادعای تجربه‌ای را کند که دیگر تجربه‌های مشابه در همان شرایط نادرستی آن را معلوم سازند. مثلاً فاعل شناسا ادعای تجربه در شرایطی را کند که به نظر می‌رسد آن شرایط برای ادعای ادراکی معتبر کافی نباشد.

علاوه بر موارد استثنایی که سوئین‌برن برمی‌شمرد، به نظر می‌رسد از این اصل بتوان عدم وجود خداوند را نیز نتیجه گرفت. انسان‌هایی که در دوران زندگی خود از ادراک خداوند ناکام مانده‌اند می‌توانند از این تجارب در اثبات عدم وجود خدا بهره‌برند. همان‌طور که مشاهده یک میز دلیلی بر وجود میز است، مشاهده نکردن میز نیز دلیلی بر عدم وجود میز است. بنابراین، اصل زودباوری باید در جهت سلبی نیز معتبر باشد: «اگر به نحو معرفت‌شناختی به نظر فاعل شناسا برسد که X غایب است، آن‌گاه احتمالاً X غایب است.» (Martin, 1996, p.52)

اشکال دور و مصادره به مطلوب در استدلال سوئین‌برن

این امر که سوئین‌برن تبیین‌های مختلف را به دو تبیین علمی و شخصی تحویل می‌برد سؤال برانگیز است. آیا این دوگانه‌نگری درست است و بدیل‌های دیگری وجود ندارد؟

بر فرض که وی در این امر محق باشد، اکثر فلاسفه جدید بدیل مادی‌گرایانه‌ای را مطرح می‌کنند و این ادعا را که طبیعی‌ترین و رضایت‌بخش‌ترین تبیین تبیین شخصی است نفی می‌کنند. اگر فرضیه تصادف بتواند تمام چهار ملاک یک تبیین موجه را دارا باشد، فرضیه خداباوری آن‌گونه که سوئین‌برن می‌پندارد بر آن برتری ندارد.

سوئین‌برن معتقد است اگر بر رفتار جهان نظم هدایت‌شده از سوی صانعی قادر و عالم حاکم نباشد، ما هرگز نمی‌توانیم با مشاهده اشیاء رفتار آنها را در جهان پیش‌بینی کنیم؛ به

عبارت دیگر، فقط در صورت اعتقاد به خداشناسی توحیدی می‌توان چنین پیش‌بینی‌هایی کرد. در حالی که اگر ما وجود جهان و قانونمندی‌های آن را تصادفی بدانیم، نظمی را که مشاهده می‌کنیم تنها نوعی قانونمندی ظاهری است که گاه باعث می‌شود کاملاً تصادفی پدیده‌هایی را پیش‌بینی کنیم. چنانکه در مجموعه‌ای از شیر خط کردن‌های تصادفی یک سکه، گاهی سکه چندین بار پشت سر هم شیر می‌آید. به نظر می‌رسد سوئین‌برن در انکار تصادفی بودن جهان و اعتقاد به قانونمندی آن دچار مصادره به مطلوب گشته است. یعنی - آگاهانه یا ناآگاهانه - از پیش وجود خدایی را پذیرفته و تصادفی بودن جهان را انکار کرده و سپس قاعده‌مندی آن را پذیرفته و تصادفی بودن این رفتار قانونمند را بسیار نامحتمل دانسته است. در حالی که اگر فرد گمان قوی داشته باشد که پیدایش جهان تصادفی است، قاعده‌مندی آن را نیز تصادفی خواهد دانست. (Mackie, 1981, p.148)

پاسخ سوئین‌برن به اشکال دور

فرض کنید تعداد زیادی ورق بازی آماده برای استفاده وجود دارد. ما برخی از این ورق‌ها را بررسی می‌کنیم و متوجه می‌شویم که آنها به ترتیب نوع خال و رتبه مرتب شده‌اند. این امر باعث می‌شود که ما استنباط کنیم که ورق‌های دیگری را که مشاهده نکرده‌ایم نیز دارای همان نظم و ترتیب هستند. در این صورت، هر مشاهده‌گری به طور طبیعی و معمولی تصور می‌کند که به احتمال زیاد فاعل هوشمندی با اراده و غایت خاص این اوراق را مرتب کرده است. (Swinburne, 1979, pp.298-299)

حقیقت این است که در این‌گونه اتفاق‌ها هیچ مصادره به مطلوبی رخ نداده است. زیرا ما نخست گمان تصادفی بودن جهان را داریم، اما با مشاهده رفتار منظم و ساده تمامی اشیاء استدلال می‌کنیم که اگر همه اشیاء منظم و ساده رفتار کنند (h_1) فرضیه توحیدی بسیار محتمل است، ولی اگر تنها برخی اشیاء به صورت منظم و ساده رفتار کنند (h_2) این فرضیه بسیار نامحتمل می‌نماید. هر چند پیش از تجربه احتمال h_1 بسیار کمتر از احتمال h_2 است، اما اگر احتمال پسین h_1 بسیار بیش‌تر از احتمال پسین h_2 باشد (و نه برعکس) احتمال صحت فرضیه توحیدی بسیار زیاد خواهد بود. این امر به این دلیل است که تعداد راه‌هایی که اشیاء به شکل نامنظم عمل می‌کنند بسیار زیاد است، اما احتمال منظم عمل

کردن آنها به طور تصادفی بسیار کم است. حال اگر فرضیه به شدت نامحتمل h_1 به صدق انجامد، ما باید به جست‌وجوی فرضیه فرادامنه‌تری پردازیم که آن را تبیین کند.

دو گزینه در کار است: (۱) رفتار اشیاء متناسب به اتفاق و تصادف محض باشد؛ (۲) رفتار اشیاء متناسب به یک موجود مختار هوشمند باشد. در انتخاب یکی از این دو تبیین دومی را انتخاب می‌کنیم. زیرا، اولاً، این تبیین ساده‌تر است؛ ثانیاً، احتمال معقول‌تری را نسبت به آنچه مشاهده می‌شود فراهم می‌آورد. (Swinburne, 1979, p.299)

ارزیابی نظریه سادگی خداباوری

سوئین‌برن استدلال خود بر پذیرش خداباوری را مبتنی بر معیار سادگی می‌سازد. از نظر او تبیینی موجه‌تر است که اشیاء و اشخاص کمتر (مثلاً یک شخص به جای اشخاص متعدد) انواع کمتری از اشیاء و صفات را دربر داشته باشد. در این صورت، با پذیرش نظریه خداشناسی توحیدی، به جای آنکه یک چیز را در رابطه با جهانی که کل ویژگی‌هایش نیازمند تبیین است برگزینیم، آن را در رابطه با سادگی خداوند برخواهیم گزید. اما این استدلال در چالش با اشکال‌های متعددی است:

۱. آیا سادگی یک نظریه دلیل منطقی بر ترجیح آن بر نظریه دیگر است؟

۲. آیا خداباوری به همان سادگی است که سوئین‌برن ادعا می‌کند؟

۳. آیا سادگی یک فرضیه احتمال صحت آن فرضیه را افزایش می‌دهد؟

معیار سادگی سوئین‌برن می‌تواند شکل خاصی از تیغ معروف ویلیام اکامی^۱ باشد. تا زمانی که ضرورت نداشته باشد اشیاء متکثر نمی‌شوند. اصل سادگی این امر را تأیید می‌کند که وقتی با دو فرضیه مواجهیم که هرکدام حقیقت مفروضی را تبیین می‌کنند، باید ساده‌ترین فرضیه را ترجیح داد. اما مسئله این است که در استدلال سوئین‌برن تیغ اکامی دو لبه دارد. اگر وجود یک شی خاص موجب شود تبیین کامل‌تری ارائه گردد و همین امر زمینه مناسبی جهت اعتقاد به وجود آن شیء فراهم آورد، باید وجود آن را فرض کرد و چنین تکثری ضرورت دارد. بنا بر تیغ اکام، در تفسیر متداول، در قضاوت میان فرضیه‌های رقیب،

1. William of Okam's famous razor

فرضیه‌ای را می‌توان انکار کرد که موجودی را به‌عنوان مبنای فرضیه معرفی کند که برای تبیین پدیده‌های مشاهداتی غیر ضروری باشد. بنابراین، آیا براساس لبه دیگر تیغ اکامی، فرض وجود خداوند فرض وجود غیر ضروری و متمایز از موجودات محسوس جهان نیست؟ و آیا چنین تکثری اصل سادگی را زیر پا نمی‌گذارد؟

بر فرض پذیرش معیار سادگی در پذیرش فرضیه‌ها، خداشناسی توحیدی آن‌گونه که سوئین‌برن می‌اندیشد ساده نیست. صفاتی که وی برای خداوند ذکر می‌کند تعاریف ساده‌ای ندارند. برای مثال، علم باری تعالی (علم مطلق) با نفی اختیار در انسان توأم نیست؟ آیا علم مطلق مستلزم شناخت ضروری که روی می‌دهند نیست؟ آیا خداوند در قبال وقوع شرور بدخواه است؟ آیا نمی‌تواند از روی دادن شرور جلوگیری کند؟ (Palmer, 2007, p.143)

از طرفی درست است که اصل سادگی غالباً نقش بسزایی در کشف قضایای مهم ریاضی داشته است. اما تشخیص سادگی، تا حدودی، ذوقی و سلیقه‌ای نیز می‌باشد و آشکارکننده حقیقت و صدق یک نظریه نیست. برای مثال، سیستم‌های پیمایشی ساده‌تر از سیستم اندازه‌گیری از طریق یارد و اینچ است. اما در باب صدق و کذب این دو سیستم تفاوتی وجود ندارد. (Peierls, 1956, p.267)

بررسی و نقد اقسام نظم از نظر سوئین‌برن

شاید در تفکیک میان نظم‌های تعاقبی از نظم‌های مکانی بتوان گفت گاه انسان به نظم میان علت و معلول و سنخیت این دو با هم - که برخی از آن به «قانونمندی» تعبیر می‌کنند - نظر می‌افکنند؛ این نظم همان است که سوئین‌برن آن را نظم تعاقبی می‌نامد. و گاهی آدمی به نظم حاصل در خود «معلول» توجه دارد که سوئین‌برن آن را نظم مکانی می‌نامد.

وی معتقد است که باید نظم‌های تعاقبی و زمانی محور برهان خداشناسی توحیدی قرار گیرد. می‌توان گفت مراد او از نظم‌های زمانی قوانین طبیعی حاکم بر طبیعت در بستر زمان است که ساده‌ترین و بهترین تبیین برای عملکرد چنین قوانینی استناد آن به یک فاعل مختار و هوشمند است.

در نقد سوئین‌برن می‌توان گفت وقایعی که در پرتو قوانین طبیعت اجتناب‌ناپذیر می‌نمایند می‌توانند کاملاً تصادفی باشند. برای مثال، می‌توان گفت هر وقت حرارت به

بالای صفر درجه سانتی‌گراد می‌رسد، از روی تصادف یخ ذوب می‌شود، یا هر وقت که بهمن رخ می‌دهد، از روی تصادف برف‌ها از کوه پایین می‌ریزند. تصادف در تمام این موارد یعنی نفی طرح و نقشه پیشین و هوشمندانه. قانونمندی طبیعت که سوئین‌برن آن را محور استدلال قرار داده است، در واقع نظام علت و معلولی حاکم بر طبیعت را نشان می‌دهد، به طوری که حدوث و زوال پدیده‌ها تابع قوانین ثابت و پایدار است، هیچ‌گونه هرج و مرج در هستی راه ندارد، و همین نظام‌مندی به ما امکان کشف قوانین طبیعت و پیش‌بینی حوادث آینده را می‌دهد. می‌توان قانونمندی طبیعت را تنها با تکیه بر علت فاعلی و بدون نیاز به علت غایی و تدبیر هدفدار تفسیر کرد. شهید مطهری این تلقی از نظم را نظم فاعلی می‌نامد - که در برهان حدوث و سایر براهین فاعلی طرح می‌شود. در برهان نظم، سخن از نظم غایی است، یعنی آرایش خاصی که از تدبیر ناظم با شعوری ناشی شده است. (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۸ - ۴۹)

تصادف گاهی در مقابل نظم ناشی از رابطه علت فاعلی با فعل است. این نوع تصادف انکار علت فاعلی است که پیرو آن قانون علیت نیز نفی می‌شود - این معنای تصادف بدیهی البطلان است. گاه تصادف در مقابل نظم هدفمند است. این قسم تصادف به معنای نفی و انکار علت غایی است که براساس آن هرگونه طرح و تدبیر برای نیل به هدف و مقصد مشخص نفی می‌گردد. باید توجه داشت که اگر در برهان مراد از نظم غایی باشد، علت داشتن این جهان و قانونمند بودن آن به تنهایی مفسر نظم نیست. اصل علیت ساری و جاری در این عالم است و نسبت به طرح و تدبیر داشتن یا نداشتن این جهان بی تفاوت است. نظم غایی بر علیت متکی است، اما علیت به تنهایی توجیه‌کننده نظم نیست.

از طرفی سوئین‌برن با تفکیک میان نظم‌های زمانی و مکانی قصد دارد نظریه تکامل را در حوزه نظم‌های زمانی و تعاقبی ناکارا جلوه دهد. او معتقد است که نظم‌های مکانی به سادگی از طریق این تئوری علمی تبیین می‌شوند، اما دیدگاه توحیدی بهترین و ساده‌ترین تبیین برای نظم‌های زمانی است. به نظر می‌رسد با فرض صحت نظریه تکامل - سوئین‌برن در دو کتاب آیا خدایی هست و وجود خدا این نظریه را به اختصار بیان کرده و می‌پذیرد - هیچ تفاوتی در تبیین این دو نوع نظم وجود ندارد، زیرا نظریه تکامل قانونمندی طبیعت را

نیز به آسانی به تضاد (نفی علت غایی) نسبت می‌دهد. بنابراین، هر دو نوع نظم می‌تواند مقدمه استدلال خداباوری قرار گیرد و در تبیین آنها رقیب قدرتمندی چون نظریه تکامل وجود دارد. می‌توان این تئوری را پذیرفت و برهان غایت‌شناختی را ناکارآمد دانست و یا با وجود شکاف‌ها و ایرادهای فراوان در نظریه تکاملی حکم به بطلان آن داد. در این میان راه میانه‌ای نیز وجود دارد: اینکه این نظریه علمی - بر فرض صحت - با برهان غایت‌شناختی تعارض ندارد، بلکه تکامل مکانیسم تدبیر الاهی در طبیعت را زیباتر و آشکارتر نشان می‌دهد:

به طور خلاصه، تبیین داروینی از اینکه اجسام حیوانی و انسانی پیچیده امروزی وجود دارند آن است که مدت‌ها پیش برخی مواد شیمیایی بر روی زمین وجود داشتند و با توجه به قوانین تکامل، پدیدار شدن ارگانیسم‌های پیچیده، محتمل بود. تبیین وجود ارگانیسم‌های پیچیده، مطمئناً تبیین درستی است، اما تبیین نهایی از آن حقیقت نیست. ما برای ارائه تبیین نهایی بایستی در عالی‌ترین سطح تبیینی از این امر عرضه کنیم که چرا قوانین تکامل عمل کردند و قوانین دیگر عمل نکردند. (Swinburne, 1998, pp.139-140؛ سوئین برن، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵ - ۱۰۶)

نگارنده، با پذیرش دیدگاه سوم در باب نظریه تکامل، معتقد است لزومی ندارد نظم‌های زمانی از نظم‌های مکانی تفکیک شود. زیرا در آرای سوئین برن این تفکیک به این دلیل صورت گرفته تا نشان دهد که درباره نظم‌های مکانی تئوری داروین تبیین ساده محسوب می‌شود، و در باب نظم‌های زمانی تبیین ساده و پیش‌بینی‌پذیر فرضیه توحیدی است. در حالی که، اولاً، نظریه تکامل به سادگی می‌تواند نظم‌های زمانی را نیز تبیین کند؛ ثانیاً، نظریه تکامل نه تنها تبیین رقیب فرضیه توحیدی نیست، بلکه نحوه عملکرد خداوند را در هستی به نمایش می‌گذارد، مقدمه اول برهان غایت‌شناختی را تقویت می‌نماید و نظم هستی را تبیین می‌کند.

نتیجه

سوئین برن سعی دارد با پذیرش نظریه خداباوری به پرسش‌هایی پاسخ دهد که اصطلاحاً «پرسش‌های مرزی» یا «فرا پرسش‌ها» خوانده می‌شوند. چرا بر طبیعت قانون حاکم است؟

این قوانین از کجا آمده‌اند و چه عاملی عملکرد آنها را در متن طبیعت تعبیه کرده است؟ چرا جهان و اشیای موجود در آن در طول زمان و در پهنه فضا از قوانین عام و یکسان پیروی می‌کنند؟ گستره توانایی علم در پاسخ‌گویی به این پرسش‌های گوناگون تا چه اندازه است؟

به نظر می‌رسد نمی‌توانیم به پرسش‌های مرزی در چارچوب صرفاً علمی پاسخ‌گوییم. بنابراین، مجال برای تبیین‌های متافیزیکی و الاهیاتی وجود دارد که زمینه‌هایی را برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها فراهم کنند. باید بپذیریم که معرفت علمی، با تمام وثاقتی که دارد، منحصر به فرد نیست. هر اندازه هم که افق دانش‌های فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، و روان‌شناسی را بسط دهیم، همچنان با مسائلی درباره انسان و شئون او رو در روی هستیم که بغرنج‌تر از آن هستند که با ابزارهای علمی حل‌شدنی باشند؛ نه از آن جهت که علم در محدوده خود ناتوان است، بلکه بدان سبب که این‌گونه مسائل اساساً از قلمروی علم بیرون‌اند. (Resher, 1984, p.210)

دغدغه سوئین‌برن نیز در تبیین جهان و نظم آن همین است و به خوبی نیز از پس این کار برآمده است. اما او به مفاهیمی نظیر زودباوری، سادگی، تبیین‌پذیری، و احتمال متمسک می‌شود که باعث سستی برهان او می‌شوند. استدلال او در چالش با انتقادهای زیر است:

۱. سادگی یک نظریه دلیل منطقی بر ترجیح یا صدق آن بر نظریات دیگر نیست؛
۲. فرضیه خداباوری به آن سادگی که سوئین‌برن می‌پندارد نیست؛
۳. سوئین‌برن برهان قاطعی بر وجود خداوند فراهم نمی‌آورد، بلکه تنها وجود او را تا حدودی محتمل‌تر می‌سازد. بنابراین، دلیل کاملاً استواری بر ترجیح فرضیه خداباوری بر فرضیه تضادف فراهم نمی‌آورد؛
۴. همان‌گونه که اصل زودباوری در جهت اثبات وجود خدا کارآیی دارد، در جهت اثبات عدم وجود خدا نیز قابل استفاده است؛
۵. سوئین‌برن با تکیه بر استدلال‌های استقرایی سعی در اثبات وجود خداوند دارد، در حالی که این‌گونه استدلال‌ها تنها برای اطمینان عرفی و یقین روان‌شناختی مفیدند و هرگز منجر به یقین منطقی نمی‌گردند؛

۶. تفکیک نظم‌های زمانی و مکانی در این استدلال برای کنار زدن فرضیه رقیب (تصادف) وجهی ندارد؛

۷. احتمال دارد پیش‌بینی پدیده‌ها تنها نوعی قاعده‌مندی سطحی و ظاهری باشد که گاه از روی تصادف واقع می‌شوند. به بیان دیگر، قدرت پیش‌بینی در فرضی که جهان به طور تصادفی (مراد از تصادف در این جا نفی علت غایی است و نه نفی علت فاعلی) به این قاعده‌مندی رسیده باشد نیز وجود دارد. قدرت پیش‌بینی با فرض پذیرش نظم علی و معلولی و سنخیت بین علت و معلول نیز در عالم محقق می‌شود و نیازی به فرض طرح و تدبیر نیست.

۸. این حقیقت که احتمال ضعیفی است که یک حادثه خود به خود به واسطه تصادف رخ دهد به ما اجازه نمی‌دهد که نتیجه بگیریم از طریق تدبیر هوشمندانه‌ای رخ داده است.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: مرکز نشر اسراء.
۲. سوئین برن، ریچارد (۱۳۸۱)، *آیا خدایی هست*، ترجمه محمد جاودان، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۳. ----- (۱۳۸۷)، «اثبات وجود خدا»، ترجمه مرتضی فتاحی زاده، کتاب ماه دین، شماره ۱۳۵، ص ۴۰-۴۷.
۴. گلشنی، مهدی (۱۳۷۵)، *قرآن و علوم طبیعت*، تهران: نشر مطهر.
۵. گوتوبد، جولیان (۱۳۸۷)، «ریچارد سوئین برن؛ فیلسوف تحلیلی خدا باور: درآمدی بر زندگانی، آثار و مضامین عمده فکری سوئین برن»، ترجمه مالک شجاعی، کتاب ماه دین، شماره ۱۳۵، ص ۲۳-۳۱.
۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *توحید*، قم: انتشارات صدرا.
۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.
۸. نوئی، ابراهیم (۱۳۸۶)، «دوری بودن شکل نخست قیاس اقترافی در کلام ابوسعید بن ابی الخیر و پاسخهای ابن سینا و دیگران به آن»، پژوهشهای فلسفی-کلامی، شماره ۳۴، ص ۱۵۳-۱۸۸.
9. Mackie, J. L (1981), *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press.
10. Martin, Michael (1996), "Critique of Religious", in *The Philosophy of Religion, Selected Readings*, Oxford: Oxford University Press.
11. Palmer, William (2001), *The Question of God: Swinburne's Design Argument*, New York: Routledge.
12. Peierls, R. E. (1956), *The Laws of Nature*, New York: Charls Scribuer's Sons.
13. Resher, Nicholas (1984), *The Limits of Science*, Berkeley: University of California Press.
14. Swinburne, Richard (1979), *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
15. ----- (1988), "The Argument from Design", in *Philosophy of Religion: The Big Question*, Eleonore Stump and Michael J. Murray (ed.), Oxford: Blacwell.
16. ----- (2008), *Was Jesus God?*, Oxford: Oxford University Press.