

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



عضویت در خبرنامه



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛ شبکه های توجه گرافی (GAN)

مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛
شبکه های توجه گرافی
(Graph Attention Networks)



آموزش استفاده از وب آو ساینس

کارگاه آنلاین آموزش استفاده از
وب آو ساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی

ارزیابی دیدگاه‌های الحادی داوکینز در کتاب پندار خدا

علی اصغر مروت^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۲۴

چکیده

ریچارد داوکینز در پندار خدا، به تفصیل، به نفی خدایی که ناظم منظومه‌های طبیعی است پرداخته است. البته او در این کتاب، به اجمال، به نفی خدایی که اجابت‌کننده دعا، معجزه‌گر و همه‌توان در عین همه‌دانی نیز پرداخته است. بحث داوکینز در نفی خدای ناظم دارای سه مفهوم اصلی است: انتخاب طبیعی، پیچیدگی و احتمال ناچیز. او به هنگام قرار دادن «انتخاب طبیعی» به جای خدای ناظم، به جای نقد علمی این نظریه پرطرفدار که از انتخاب طبیعی به عنوان طریق الهی خلقت یاد می‌کند، صرفاً با تمسخر از کنار این نظریه می‌گذرد. و در بحث از «پیچیدگی» خدای ناظم، دچار مغالطه اشتراک لفظی می‌شود. همچنین او در بحث از پذیرفتنی یا قابل انکار دانستن آنچه واقعیت آن «احتمال ناچیزی» دارد نیز در کتاب خود به تناقض‌گویی می‌افتد. در این مقاله علاوه بر مطالب فوق، نشان داده خواهد شد که مهم‌ترین استدلال‌های داوکینز از مدت‌ها قبل از طرح آنها توسط او، در کتب اهل کلام، پاسخ‌های درخور تأملی یافته‌اند. اما داوکینز بدون انتقاد از آن پاسخ‌ها، در حقیقت بدون این که خود متوجه باشد، بحث خود در وجود خدا را ناتمام رها کرده است. در ضمن در مقاله حاضر قرآنی حاکی از جانبدارانه بودن پژوهش داوکینز در پندار خدا ارائه خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

ریچارد داوکینز، انتخاب طبیعی، وجود خدا، پندار خدا

۱. استادیار دانشگاه پیام نور استان همدان، مرکز بهار، همدان، ایران. (morovat73@pnu.ac.ir)

۱. مقدمه

ریچارد داوکینز یک زیست‌شناس است اما علاقمندی‌اش به زیست‌شناسی را از سر علاقمندی‌اش به طبیعت‌شناسی نمی‌داند. او در پاسخ به سؤالی در این باره که از طرف مجله کوگیتو از او پرسیده می‌شود می‌گوید: «من به زیست‌شناسی به جهت دلبستگی فلسفی وارد شدم و دیدم که داروین‌یسم جواب‌هایی را برای عمیق‌ترین مسائل وجود و غایت در چنته دارد» (پایل ۱۳۸۷، ۱۰۲). داوکینز با همین علاقه‌مندی فلسفی به زیست‌شناسی وارد شد و در کمال تعجب کسانی که انتظار دارند زیست‌شناسی به آدمی درس خداشناسی بدهد به نتیجه‌ای الحادی رسید.

داوکینز دیدگاه‌های الحادی خود را بهتر از هر جای دیگر در کتاب پندار خدا آورده است. در این مقاله تلاش ما بر این است که در چارچوب کتاب مزبور به ارزیابی دیدگاه‌های او در باب وجود خدا بپردازیم. گفتنی است تا کنون چند مقاله در زبان فارسی در نقد پندار خدا نوشته شده است (نک. طباطبایی و دانشور ۱۳۹۳؛ آیت‌اللهی و احمدی ۱۳۸۷؛ فرخی بالاجاده و علی‌زمانی ۱۳۹۱؛ موسوی و سموعی ۱۳۹۲؛ کشفی و فرخی بالاجاده ۱۳۹۴؛ حسینی ۱۳۹۴). در هر یک از این مقالات به نقد داوکینز از جهتی پرداخته شده و مطالب ارزشمند زیادی در آنها می‌توان یافت. اما در مقاله پیش رو تلاش خواهد شد کار تقریباً متفاوتی ارائه شود و اندیشه‌های اساسی داوکینز در پندار خدا از جهات دیگری مورد انتقاد قرار گیرد. در این مقاله ما تلاش خواهیم کرد استدلال‌های داوکینز را در نفی وجود خدا دسته‌بندی کنیم. غالباً تصور می‌شود که داوکینز صرفاً بر پایه نظریه تکامل به نفی خدا می‌پردازد، حال آن که او در کتابش سه دلیل دیگر هم ذکر کرده است. دلیل داروینیستی او هم حاوی نکته‌هایی است که از نظر محققان ما پوشیده مانده است. علاوه بر این، نشان دادن تناقض بین دو باور اساسی در اندیشه داوکینز و شواهدی دال بر جانبدارانه بودن تحقیق او از اختصاصات این مقاله است.

۲. ظن قریب به یقین

ما در زندگی روزمره دارای باورهای ظنی فراوانی هستیم، اما در فلسفه انتظار داریم به باورهای یقینی برسیم. به همین دلیل است که در فلسفه سنتی ما براهین فلسفی به عنوان

براهینی که مفید یقین هستند معرفی می‌شوند. چنین براهینی مانند برهان ائی که مبتنی بر ملازمات عامه است (رسیدن از طریق یکی از دو امر متلازم به دیگری) یا برهان لمی که مفید یقین است می‌باشند (طباطبایی ۱۴۱۶، ۶). اما داوکنیز در کتاب خود برای تثبیت دیدگاه‌های الحادی‌اش به دنبال یقین نیست و تلاش می‌کند به دلایل ظنی‌ای دست پیدا کند که ثابت کند به احتمال قریب به یقین خدایی نیست. موضع ظن‌گرایانه داوکنیز در اینجا یادآور موضع ظن‌گرایانه سلف ضد مذهبی او ابوالعلاء معری است، آنجا که می‌گوید: «اما الیقین فلا یقین و انما اقصى اجتهادی ان اظن و احدسا» (هنوز من در چیزی یقین پیدا نکرده‌ام، نهایت کوشش من آن است که دست کم در کارها گمان یا حدسی حاصل کنم) (مهرین ۱۳۶۱، ۴۲۷). در این باره داوکنیز در پندار خدا می‌نویسد: «قوانین احتمالات هم تقریباً بطلان این فرضیه [فرضیه وجود خدا] را نشان می‌دهند» (داوکنیز ۲۰۰۷، ۳۹).

حتی اگر وجود یا عدم خدا با قاطعیت اثبات یا رد نشود، با شواهد در دست و استدلال می‌توان احتمالی بعید از ۵۰٪ را تخمین زد. ... احتمال خیلی پایین، اما بیش از صفر. بی‌خدایی در عمل نمی‌توانم قطعاً بگویم خدا نیست، اما فکر می‌کنم که وجود خدا خیلی بعید است، و زندگی‌ام را بر پایه نبودنش پی می‌گیرم. ... بی‌خدایان ایمان ندارند و عقل محض هم نمی‌تواند شخص را به یقین کامل درباره عدم وجود چیزی برساند. (داوکنیز ۲۰۰۷، ۴۳)

البته داوکنیز تذکر می‌دهد که «نباید از فرض پاسخ‌ناپذیر بودن وجود خدا به این نتیجه بلغزیم که احتمال وجود خدا با عدم خدا یکسان است، بلکه بر حسب شواهد احتمالاتی قابل طرح است» (داوکنیز ۲۰۰۷، ۴۴). و نهایتاً، «این که شما نمی‌توانید عدم وجود خدا را اثبات کنید مطلبی پیش‌پاافتاده و پذیرفته شده است. مسئله این نیست که خدا ردناپذیر است یا نه، بلکه این است که آیا محتمل است یا نه» (داوکنیز ۲۰۰۷، ۴۶).

بنابراین می‌توان گفت اگر داوکنیز دنبال «یقین» در مسئله وجود خدا نیست، دنبال «شک» هم نیست، بلکه مطلوب او «ظن» است.^۲

جالب است که داوکنیز از کار استفان آنوین هم با عنوان احتمال وجود خدا یاد می‌کند که در آن آنوین از روش ظنی به نتیجه‌ای مخالف با داوکنیز رسیده است (این نتیجه که به ظن قریب به یقین خدایی هست)، و از طریق برهانی که آن را بی‌بیزی^۳ نامیده زیاد بودن

احتمال وجود خدا را اثبات کرده است. از نظر داوکینز، احتمالی که آنوین از آن سخن می‌گوید سوپژکتیو (ذهنی) است. داوکینز از اساس با کار آنوین موافق نیست. به عنوان نمونه داوکینز اصلاً موافق نیست که «این فکت که ما حسی از خوبی و بدی داریم کاملاً حامی وجود خداست» (داوکینز ۲۰۰۷، ۸۹). او خود این سؤال را که «چه کسی خدا را ساخته است؟» پشتوانه نامحتمل بودن عدم خدا (احتمال عینی، و نه ذهنی) می‌داند.

در ادامه مقال ما به این سؤال بیشتر خواهیم پرداخت. اما اینجا همین قدر اظهار نظر می‌کنیم که ظن اساساً امری ذهنی است. خلاصه دلیل ما در دفاع از این ادعا این است که آنچه احتمال آن کم است ممتنع نیست، بلکه ممکن است واقعیت داشته باشد، یا واقعیت پیدا کند. حال فرض کنید آنچه کمتر محتمل است واقعی باشد، در این صورت باید در متن واقعیت برای وجود آن واقعیت شواهدی وجود داشته باشد، که البته بنا به فرض، ما به این شواهد دسترسی نداشته‌ایم، وگرنه احتمال خلاف آن را زیاد نمی‌دانستیم. می‌توان گفت وقتی که برای گزاره غلطی شواهدی می‌توان یافت، برای گزاره درست هم به طریق اولی باید بتوان شواهدی پیدا کرد. اکنون می‌توان کسی را فرض کرد که صرفاً به این شواهد اخیر دسترسی پیدا کند. در این صورت احتمال واقعیت داشتن آنچه برای دیگران خیلی کم محتمل بوده، برای او خیلی زیاد خواهد بود. بنابراین احتمال صدق یک گزاره برای عده‌ای زیاد است و صدق نقیض آن گزاره برای عده‌ای دیگر زیاد خواهد بود. همین برای نشان دادن ذهنی بودن احتمالات کافی به نظر می‌رسد.

حاصل آن که اگر فرضاً داوکینز احتمال بالای عدم وجود خدا را اثبات کند، این اثبات، به علت ذهنی بودن احتمال، هیچ نوع ارزش واقع‌نمایی نخواهد داشت. اما از این نکته گذشته، باید دید که داوکینز چه استدلال‌هایی را در کتاب خود علیه خدا باوری ارائه کرده است.

۳. چهار استدلال داوکینز در نفی خدا

۳-۱ یکم: نفی خدای ناظم

نظم عبارت است از گرد آمدن اجزای متفاوت در یک مجموعه، به گونه‌ای که همکاری و هماهنگی آنها هدفی واقعی را تأمین کند. به این معنا، ما منظومه‌های زیادی در طبیعت

سراغ داریم، منظومه‌هایی که خیلی از آنها آن قدر پیچیده‌اند که اعجاب آدمی را برمی‌انگیزند. در مورد این منظومه‌ها می‌توان سؤال مهمی طرح کرد: آیا اجزای این منظومه‌ها تصادفاً کنار همدیگر قرار گرفته‌اند؟

مقصود از «تصادف» همان واقعه بدون علت نیست، بلکه مقصود بیان این نکته سلبی است که علت پدیدآورنده نظم با طرح و نقشه قبلی نظم را به وجود نیاورده است، خواه طرح و نقشه مزبور (به عنوان علت ناقصه ایجاد نظم) امری ذهنی باشد (چنان که در منظومه‌های بشری شاهد آن هستیم، و این طرح قبل از ایجاد منظومه در ذهن مخترع آن منظومه وجود داشته باشد)، و خواه امری عینی باشد (چنان که در تولیدمثل گیاهان و جانوران شاهد آن هستیم و این طرح در ژن‌های والدین آنها وجود داشته است).

اما آیا نسبت‌های موجود بین اجزا در منظومه‌های طبیعی، به همین معنا از تصادف، تصادفاً ایجاد شده است؟ قانون احتمالات تصادفی بودن چنین نسبت‌یابی‌هایی برای اجزای منظومه‌های پیچیده را بسیار کم می‌داند (مثلاً فکر کنید یک بخش بر میلیارد میلیارد میلیارد) و چنین محصولات تصادفی‌ای از نظر متکلمانی که برهان نظم را معتبر می‌دانند چنان نادر و ناچیز است که مانند معدوم می‌نماید (نادر کالمعدوم). داوکینز نیز این غیرتصادفی بودن ایجاد نظم را می‌پذیرد:

ایجاد یک اسب یا یک زنبور یا شترمرغ حقیقی، با قاطی کردن تصادفی اجزای تشکیل دهنده‌شان همان قدر بعید است که ایجاد یک بوئینگ ۷۴۷ از قراضه‌های اوراقی: تندبادی بر یک انبار اوراقی بوزد و از بخت خوش، قراضه‌های داخل انبار را به یک بوئینگ ۷۴۷ بدل کند. (داوکینز ۲۰۰۷، ۹۱)

متکلمان از غیرتصادفی دانستن ایجاد این منظومه‌ها قصد اثبات خدای ناظم را دارند و جالب است که داوکینز تا اینجای راه را با آنها می‌آید، اما می‌خواهد درست در خلاف جهت مقصود متکلمان از غیرتصادفی بودن این منظومه‌ها نه به اثبات بلکه به نفی وجود خدای ناظم پردازد!

از نظر قائلان به برهان نظم، بدیل ایجاد تصادفی منظومه‌ها، ایجاد آنها از طریق یک خدای ناظم است و گزینه دیگری متصور نیست. اما از نظر داوکینز و برخی از تکامل‌باوران، می‌توان «انتخاب طبیعی» داروین را به عنوان یک بدیل پذیرفتنی به جای یک خدای طراح و

ناظم قبول کرد: «تنها آلترناتیو آفرینش تصادف نیست، بلکه تکامل تدریجی بر مبنای انتخاب طبیعی است» (داوکینز ۲۰۰۷، ۹۲).

بر اساس این دیدگاه، هر نوعی از گیاهان یا جانوران که از نظر پیدایش دارای پیچیدگی زیادی باشد مسبوق به نوعی دیگر است که پیچیدگی اندکی کمتر داشته است. برای حرکت از پیچیدگی اندکی کمتر به پیچیدگی اندکی بیشتر هیچ نیازی به طرح و برنامه آگاهانه قبلی نیست، و این کار از دست «انتخاب طبیعی» کاملاً ساخته است. نظم اندکی کمتر هم به این شیوه خود مسبوق به نظمی است که فقط اندکی کمتر از آن پیچیدگی دارد، و الی آخر تا به ساده‌ترین و غیرپیچیده‌ترین اشیاء برسیم. ملاحظه می‌شود که در این صورت هیچ نیازی به طراح یا ناظمی که «دفعتاً» منظومه‌های نهایی بسیار پیچیده را پدید آورد نخواهد بود، بلکه این کار «تدریجاً» و به دست باکفایت «انتخاب طبیعی» انجام خواهد شد: «انتخاب طبیعی یک فرایند انباشتی است که مسئله استبعاد را به اجزای کوچک‌تر فرومی‌شکند. هر یک از این اجزاء نامحتمل‌اند اما استبعاد ندارند... برهان تکراری و ملالت‌بار خلقت‌گرایان فقط متوجه محصول نهایی این انباشت است» (داوکینز ۲۰۰۷، ۹۷).

اما چرا یک خدای ناظم در کنار انتخاب طبیعی در کار نباشد؟ در ابتدا به نظر نمی‌رسد که منافاتی بین این دو وجود داشته باشد؛ به این معنا که برخی از منظومه‌ها مصنوع خدایی ناظم و برخی دیگر مصنوع جریان انتخاب طبیعی باشد. اما داوکینز سعی می‌کند با بحث خاص خود فرضیه وجود یک آفریننده فراطبیعی و دارای شعور را برای نظم انکار کند. فرضیه خدای ناظم برای تبیین نظم موجود در پدیده‌ها ارائه شده است، اما چون دقت شود، ملاحظه خواهد شد که این تبیین نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه مشکل بزرگ‌تری را پیش روی ما می‌گذارد: مشکل تبیین یک موجود پیچیده‌تر به نام خدا! انگار ما در تلاش برای رهایی از چاله یک تبیین به چاه تبیین دیگری افتاده‌ایم! اینجاست که داوکینز دیدگاه و سؤال خاص خویش را مطرح می‌کند: «در حقیقت آفرینش اصلاً یک آلترناتیو نیست؛ چرا که خود آفرینش مسئله‌ای را پیش می‌کشد که غامض‌تر از آنی است که می‌کوشد حل کند: خود آفریدگار را چه کسی آفریده است؟» (داوکینز ۲۰۰۷، ۹۷). اگر پیچیدگی منظومه‌های طبیعی نیاز به تبیین دارد، خدا که باید پیچیده‌تر از مصنوعات خود باشد خیلی بیشتر به تبیین نیاز خواهد داشت. داوکینز این مضمون را در چند جای دیگر از کتابش به کرات ذکر

کرده است (نک. داوکینز ۲۰۰۷، ۲۷، ۹۰، ۱۰۰، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۸).

۳-۱-۱ پیچیدگی و اجزاء

نخستین نکته‌ای که در نقد دلیل فوق به نظر می‌رسد خلط دو معنا از «پیچیدگی» در استدلال داوکینز است. در مورد منظومه‌های طبیعی، پیچیدگی آنها مربوط به نسبت‌های پیچیده «اجزاء» آنهاست. اما آیا وقتی از پیچیدگی خدا گفتگو می‌شود برای ذات پیچیده او اجزائی فرض می‌شود؟ خدا مجرد است و مادیات مرکب‌اند. بنابراین خداوند باید بسیط باشد. این نکته‌ای است که اکثر الهیون در مورد آن اجماع دارند و از میان منتقدان داوکینز نیز پلاتینگا به آن اشاره کرده است (Plantinga 2007, 22). ولی داوکینز با کمال تأسف به این نکته توجهی نکرده است.

مقصود از پیچیدگی ذات خدا، که الهیون به آن باور دارند، نشناختنی بودن ذات اوست، که ربطی به دارای اجزاء بودن آن ندارد. بنابراین نمی‌توان بر اساس دلیلی که در اثبات نیازمندی منظومه‌های طبیعی به ناظم اقامه شده است این نوع پیچیدگی را از این جهت نیازمند یک ناظم دانست. در حقیقت «پیچیدگی» در اینجا یک مشترک لفظی است که در جایی به معنای ناشناختنی بودن و در جای دیگر به معنای ترکیب شگفت‌انگیز اجزای شیء به کار رفته است.

۳-۱-۲ ناظم باواسطه و ناظم بی‌واسطه

بدون شک، قول به نظم یافتن منظومه‌های طبیعی به طور بی‌واسطه از جانب خدا دارای طرفدارانی از بین خداباوران است، اما نمی‌توان گفت همه خداباوران به این عدم وساطت باور دارند. در جهان غرب، متفکر قائل به ناظمیت بی‌واسطه که بسیار معروف است و داوکینز کتاب ساعت‌ساز کور خود را در نقد دیدگاه او نوشته است. ویلیام پیلی است. پیلی این ایده را در کتاب الهیات طبیعی بیان کرده است (پایل ۱۳۸۷، ۱۰۶).

اما در تقابل با دیدگاه غیرواسطه‌گرایانه، دیدگاه واسطه‌گرایانه دارای طرفداران بسیاری در بین فرهیختگان و اندیشمندان خداباور است (داوکینز خود در صفحه ۱۰۱ پندار خدا اذعان می‌کند که دیتریش بونهوفر الهیدان این عدم وساطت را محکوم کرده است). دیدگاه ناواسطه‌گرایانه پیلی حتی در زمان خودش هم مورد انتقاد خداباوران قرار گرفت.

(McGrath 2007, 26). در کشور ما نیز بسیاری از نویسندگان به مخالفت با این رویکرد پرداخته‌اند (برای نمونه، نک. مطهری ۱۳۶۱، ۴۴؛ جعفریان ۱۳۶۷، ۶۰).

واسطه‌گرایان اراده خدا را مانعة‌الجمع با علل طبیعی نمی‌دانند و آن را در طول علل طبیعی در نظر می‌گیرند. از این رو عجیب نیست اگر خدا باورانی از «انتخاب طبیعی» به عنوان «طریق الهی خلقت» حرف بزنند. مطابق این دیدگاه، اگرچه خداوند خود مستقیماً انواع را نساخته، اوضاع را به گونه‌ای سامان داده که این کار از طریق «انتخاب طبیعی» صورت گیرد. به جای این که از منظومه‌های پیچیده به وجود خداوند پی برده شود، از طریق واقعیتی به نام انتخاب طبیعی وجود خدا اثبات می‌شود، انتخابی که اگر خدا نبود هرگز واقعیت نمی‌یافت و واقعیت آن را صرفاً با فرض وجود خدا می‌توان تبیین کرد. جالب است که داوکینز خود این فرضیه را طرح می‌کند، اما به جای نفی آن با تمسخر از کنار آن می‌گذرد:

من همواره از خدا باورانی در شگفت بوده‌ام که ... از انتخاب طبیعی به وجد آمده‌اند و آن را طریق الهی خلقت شمرده‌اند. ... اصلاً لازم نیست خدا کاری کند. ... خدای مفروض خدای تنبلی است که می‌خواهد برای انباشتن جهان از حیات متقبل زحمت هر چه کمتری بشود. (داوکینز ۲۰۰۷، ۹۵)

اصولاً برای داوکینز قابل قبول نیست که یک خدا باور دین‌دار به نظریه تکامل باور داشته باشد، حال آن که دین‌داران بسیاری را می‌توان یافت که این نظریه را منافی دین‌داری نمی‌دانند. برای نمونه، می‌توان به افرادی در کشور خود ما اشاره کرد، مانند آیت‌الله مشکینی (نک. مشکینی بی‌تا). اخیراً محققان فارسی زبان به دسته‌بندی روشنگری از قاتلان به سازگاری میان خدا باوری و نظریه تکامل پرداخته‌اند (نک. حسینی ۱۳۹۴)، و حتی برخی از محققان بر مبنای آیات و روایات اسلامی نظریه تکامل را با فرض ثابت و مستقل بودن آفرینش انسان کنونی سازگار دانسته‌اند (نک. افضل‌ی ۱۳۹۱).

اما شق دیگر نیازمندی منظومه‌ها به ناظم یعنی صورت بی‌واسطه آن نیز ظاهراً در بحث داوکینز پاسخ شایسته خود را نمی‌یابد. داوکینز می‌گوید: اگر منظومه‌های طبیعی را خدا به وجود آورده خود او را چه کسی پدید آورده است؟ از نظر داوکینز پیچیدگی ناظم لزوم نیاز او به تبیین را می‌رساند و برای تبیین او باید دست به دامان موجود پیچیده‌تری شد. به

عبارت دیگر، اثبات وجود ناظم به معنای اثبات وجود ناظمی که بی‌نیاز از آفریدگار است نیست. این مطلب را دیگران هم به شیوه‌های دیگری بیان کرده‌اند. راسل در نقد برهان نظم می‌نویسد: «خدایی که این برهان اثبات می‌کند لازم نیست همه صفات مابعدالطبیعی معمول را دارا باشد» (راسل ۱۳۶۵، ۸۱۲). حتی متفکران ما هم این مطلب را قبول دارند که تا اینجای این برهان هنوز واجب یا ممکن بودن ناظم اثبات نشده و تکمیل برهان به عهده فلسفه الهی است (مطهری ۱۳۶۱، ۱۰۲؛ مطهری بی‌تا، ۲۷-۲۸). اما داوکینز از شیوه بحث الهیون در اینجا غافل است. الهیون می‌توانند به این شکل پاسخ داوکینز را بدهند:

فرض کنیم یک منظومه طبیعی نمی‌تواند باشد مگر این که به منظومه پیچیده‌تری قبل از خود مسبوق باشد، و آن منظومه پیچیده‌تر هم نیازمند منظومه پیچیده‌تری سابق بر خود است و... همین طور پشت سر هم. اینجاست که مفهوم تسلسل به میان می‌آید و امتناع آن ضرورت منتهی شدن سلسله منظومه‌ها به ناظمی که خود دیگر منظوم نیست را اثبات می‌کند. اکنون می‌توان از داوکینز پرسید که او چه دلیلی در نفی این ضرورت (ضرورت اتکای منظومه‌های طبیعی به ناظمی که خود منظوم نیست) ارائه کرده است؟

واقعیت این است که داوکینز اصلاً بحث را به اینجا نرسانده و صرفاً سلسله را تا اولین ناظمی رسانده که بنا به فرض خودش پیچیده و از نظر داوکینز منظوم است، و آن را از آنجا رها کرده است و بنابراین پاسخ او به الهیون ناتمام است. اما با این حال ما می‌توانیم با توجه به آنچه داوکینز در نقد امتناع تسلسل گفته است رشته بحث را از جانب او دنبال کنیم و کفایت پاسخ‌های او را بیازماییم.

۳-۱-۳ نقد امتناع تسلسل

داوکینز در مخالفت با دیدگاه الهیون در باب تسلسل می‌نویسد:

به بحث دور باطل [در کتاب به جای اصطلاح «تسلسل» از اصطلاح «دور» استفاده شده است!] و عبث بودن فرض وجود خدا برای شکستن این دور بازگردیم. صرفه‌جویانه‌تر آن است که فرض کنیم که مثلاً یک تکینگی در بیگ‌بنگ یا مفهوم فیزیکی دیگری که هنوز برایمان ناشناخته است شکنده این دور باطل است. (داوکینز ۲۰۰۷، ۶۵)

سپس در ادامه اضافه می‌کند:

برخی دورها به طور طبیعی ختم می‌شوند. حکمای قدیم از خود می‌پرسیدند که اگر ماده‌ای، گیرم طلا را، به خردترین اجزای ممکن آن بشکافیم چه بر سر آن می‌آید؟ چرا نتوانیم باز هر یک از آن خرده‌ها را به دو نیم کنیم و خرده‌ها باز هم خردتری از طلا بسازیم؟ در این صورت، مسلماً دور با رسیدن به اتم پایان می‌یابد. ... اگر بخواهید هسته اتم طلا را باز هم «بشکافید»، حاصل هر چه باشد، دیگر طلا نیست. (داوکینز ۲۰۰۷، ۶۵)

مطالعه آنچه از داوکینز نقل شد جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که او علی‌رغم علاقه‌مندی به مباحث فلسفی (علاقه‌ای که چنان که از او در مقدمه این نوشتار نقل شد او را به سوی زیست‌شناسی کشانده است) در این مباحث عمقی ندارد و به عنوان کسی که در مبحث وجود خدا تحقیق کرده از فهم مراد الهیون در «امتناع تسلسل» ناکام مانده است. این را هر مبتدی فلسفه‌ای می‌داند که چرا سرسلسله باید واجب و غیرمخلوق باشد، وگرنه تسلسل محال پیش خواهد آمد. زیرا اگر واجبی نباشد، هیچ ممکنی هم در سلسله ممکنات نمی‌تواند وجود پیدا کند.

اما مثالی که داوکینز از سلسله اجزای طلا می‌زند باز هم وارد نبودن او در ظرایف مباحث فلسفی و بدفهمی او از این مباحث را می‌رساند. سلسله‌ای که در اثبات وجود خدا مورد نظر الهیون است غیر از سلسله اجزای یک شیء ممتد است و با کمی تدقیق در سلسله مورد نظر در «امتناع تسلسل» می‌توان به این حقیقت پی برد که سلسله مزبور صرفاً سلسله علل و معالیل است. فیلسوفان ما که دارای این دقت بوده‌اند، با تدقیق در «سلسله علل و معالیل»، سه شرط در آن یافته‌اند که «سلسله اجزای شیء ممتد» فاقد دو شرط آن است: (۱) اجزای سلسله باید بالفعل موجود باشند (حال آن که اجزای شیء ممتد بالقوه موجودند)؛ (۲) باید اجزای سلسله با هم موجود باشند؛ و (۳) باید میان اجزای سلسله ترتب باشد (حال آن که اجزای فرضی شیء ممتد مترتب بر هم نیستند). اما داستان بدفهمی داوکینز از کلام الهیون به همین جا ختم نمی‌شود. او در مورد اوصاف موجودی که در رأس سلسله است می‌پرسد:

حتی اگر این تجمل مشکوک را بپذیریم و وجود خاتمه‌دهنده‌ای را برای دور باطل فرض بگیریم و آن را خدا نام نهمیم، چون به هر حال به نامی نیاز داریم، مطلقاً دلیلی نداریم که آن موجود واجد صفاتی باشد که به خدا نسبت می‌دهند، صفاتی مانند قادر مطلق (همه‌توانی)، عالم مطلق (همه‌دانی) و... (داوکینز ۲۰۰۷، ۶۴)

در پاسخ به داوکینز می‌توان چنین گفت: می‌دانیم که در رشته الهیات فقط از «وجود خدا» بحث نمی‌شود، بلکه از «صفات خدا» هم بحث می‌شود. و دلایل اثبات صفات خدا غیر از دلایل اثبات وجود اوست. و کاملاً آشکار است که الهیون برای اثبات صفات خداوند دلایلی ارائه کرده‌اند، و داوکینز بدون این که آگاه از این دلایل باشد از سر ناآگاهی سؤال می‌کند که چرا خاتمه‌دهنده این سلسله باید دارای این صفات باشد. شاید اگر داوکینز، بر خلاف رئیس سابق دانشکده‌اش در آکسفورد، الهیات را یک رشته می‌دانست و نمی‌گفت «من عمیقاً شک دارم که این اصلاً یک رشته باشد» (داوکینز ۲۰۰۷، ۴۸) و با دلایل الهیون در اثبات صفات خدا آشنا بود و آنها را نقد می‌کرد اکنون ما می‌توانستیم به ارزیابی انتقادات او در اینجا پردازیم.

حاصل بحث این که نفی خدای ناظم هم باید نافی ناظمی باشد که بی‌واسطه و مستقیم به جهان نظم می‌دهد و هم نافی ناظمی باشد که باواسطه (مثلاً از مجرای اصل انتخاب طبیعی یا...) نظم را در جهان پدید می‌آورد. داوکینز برای نفی خدای ناظم باید این هر دو شق را نفی کند، حال آن که او شق «ناظمیت باواسطه» را با مسخره کردن (با تبیل دانستن خدا!) نفی می‌کند و شق «ناظمیت بی‌واسطه» را بر اساس سوءفهم مفاهیم و مباحث فلسفه الهی و به گونه بسیار ضعیف و ناپذیرفتنی ای نفی می‌کند.

مهم‌ترین دلیل داوکینز در نفی خدا دلیلی است که به بررسی آن پرداختیم. اما از کتاب او سه دلیل دیگر هم می‌توان بیرون کشید که ذیلاً به بررسی آنها می‌پردازیم.

۲-۳ دوم: نفی خدای معجزه‌گر

داوکینز در جایی از کتاب خود لفظ «خدا» را چنین تعریف می‌کند: «یک هوش فراانسانی و فراطبیعی ... که جهان را و هرچه در آن است، از جمله ما انسان‌ها را، از روی قصد طرح کرده و آفریده است» (داوکینز ۲۰۰۷، ۲۷). او در این تعریف، به ناظم بودن خدا اشاره می‌کند، اما در جایی دیگر از کتابش (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۸) از خدا به عنوان موجودی «مداخله‌گر، معجزه‌پرداز، فکرخوان، سزادهنده گناهان و اجابت‌کننده دعا» نیز یاد کرده است. بدیهی است این دو تعریف را می‌توان مکمل هم دانست. از نظر داوکینز معجزه نمی‌تواند پذیرفتنی باشد و از این رو هیچ موجود معجزه‌گری (و از جمله خدا) را نمی‌توان پذیرفت. اما چرا معجزه از نظر داوکینز محال است؟ پاسخ این سؤال به تصویری که داوکینز

از حقیقت معجزه دارد برمی‌گردد: «معجزات مستلزم تخطی از قوانین تغییرناپذیر هستند» (داوکینز ۲۰۰۷، ۵۰)، و معجزه‌گری خدا نوعی «دخاله در امور واقع» است (داوکینز ۲۰۰۷، ۵۱)، و در نهایت، این کار در واقع به نوعی «به سخره گرفتن قوانین فیزیک» است (داوکینز ۲۰۰۷، ۵۲). کافی است مثل داوکینز قوانین فیزیک را لایتغیر بدانیم و حقیقت اعجاز را در تقابل با قوانین مزبور تلقی کنیم، در این صورت به ناچار سر از الحاد در خواهیم آورد.

۳-۲-۱ نقد و تحقیق

داوکینز معجزه را مخالف اصل علیت و در تعارض با آن می‌داند. قوانین جهان هستی حاکی از این روابط علی‌اند و از نظر او هر نوع اعجازی را طرد می‌کنند. اما آیا الهیون واقعاً چنین تصویری از حقیقت اعجاز دارند. البته این طبیعی است که بسیاری از عوام چنین تصویری از معجزه داشته باشند، اما خواص مورد نظر ما یعنی متکلمان چه می‌اندیشند؟ پاسخ این است که می‌توان متکلمانی را یافت که هرگز به علیتی غیر از علیت الهی ولو در طول علیت الهی قائل نیستند. کسانی چون غزالی (غزالی ۱۳۷۴، ۲۳۸) در جهان اسلام و متفکرانی چون مالبران (Malebranche 1980, 224) در جهان غرب از این دسته‌اند. اما عده بیشتری از متکلمان که اتفاقاً اهمیت بیشتری هم دارند به خلاف این می‌اندیشند. به عنوان نمونه‌ای از این متکلمان می‌توان به متکلمان شیعی اشاره کرد که در آثار خود بارها توضیح داده‌اند معجزه بر خلاف اصل علیت نیست، بلکه بر خلاف علل عادی است و هنگامی که معجزه‌ای اتفاق می‌افتد رویدادی بر اساس نوعی از «علیت» که همان علل غیرعادی است اتفاق می‌افتد (مصباح ۱۳۶۷، ۲۱۷-۲۲۵). به عنوان مثال، فرض کنید در کره زمین اصلاً کوه وجود نداشته باشد یا دست‌کم هیچ انسانی به ارتفاعات پا نگذاشته باشد. در این صورت انسان‌ها تصور می‌کنند که آب فقط در ۱۰۰ درجه حرارت به جوش می‌آید و احتمال این که آب در چند درجه کمتر از این مقدار به جوش بیاید منتفی و بر خلاف قانون به جوش آمدن آب است. بدیهی است در ارتفاعات آب در دمای کمتری از ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید، اما انسان‌های مفروض ما، به علت عدم تجربه رفتن به ارتفاع، متوجه قانون به جوش آمدن آب در ارتفاعات خیلی زیاد نشده‌اند و «علیت ۱۰۰ درجه» برای آنها علتی متعارف و عادی است، اما «علیت کمتر از ۱۰۰ درجه» برای آنها غیرعادی و ناشناخته است. مقصود

الهیون از علیت عادی و غیرعادی دقیقاً چنین چیزی است و از نظر آنها خداوند از طریق علیت غیرعادی و مجهول برای بشر به معجزه‌گری می‌پردازد. بر جهان فیزیکی هر دو نوع علیت می‌توانند عمل کنند، اما در علم فیزیکی فقط از علیت عادی بحث می‌شود. بنابراین با قول به وقوع معجزه قوانین علم فیزیک به سخره گرفته نمی‌شود، چرا که علیت منحصر در علیت عادی نیست. بدیهی است هر انتقادی بر معجزه باید همراه با نقدی بر این پاسخ الهیون باشد، اما در کتاب داوکینز از چنین نقدی خبری نیست.

۳-۳ سوم: نفی خدای اجابت‌کننده دعا

از نظر داوکینز مسئله وجود خدا مسئله‌ای علمی است (داوکینز ۲۰۰۷، ۶)؛ به این معنا که علم می‌تواند در باب وجود یا عدم خدا اظهار نظر کند. این در حالی است که در هیچ کتاب علمی (علم تجربی) بحثی در باب خدا نیست. با این حال داوکینز اصرار دارد که دانشمندان می‌توانند از دانش خود برای پاسخ‌گویی به این مسئله استفاده کنند. حال می‌توان پرسید: دلیل داوکینز برای این ادعا چیست؟ و در پاسخ می‌توان گفت: دلیل او بسیار کوتاه است: «جهانی با یک سرور آفریننده بسیار متفاوت از جهانی بدون چنین سروری خواهد بود» (داوکینز ۲۰۰۷، ۴۷).

ما معمولاً فکر می‌کنیم که علم تجربی به امور قابل تجربه می‌پردازد، و چون خدا، طبق تعریف (لفظی)، قابل تجربه نیست نمی‌توان از علم انتظار داشت که در باب وجود خدا اظهارنظری بکند. اما با کمی دقت متوجه خواهیم شد که صرف غیرمادی بودن «ذات» خدا برای غیرتجربی بودن راه تحقیق در وجود او کافی نیست، بلکه لازم است خداوند علاوه بر این که از نظر ذات غیرمادی است از نظر «فعل» هم غیرقابل تحقیق علمی باشد. بیایید در همراهی با نظر داوکینز فرض کنیم بتوان این فعل را به خدا نسبت داد: خداوند مانع از این می‌شود که کسی ادراکی از رنگ‌ها داشته باشد. اگر خدایی با این صفت وجود داشته باشد، هیچ کس هیچ رنگی را ادراک نکرده و نخواهد کرد. اما تجربه خلاف این را نشان می‌دهد. ما تجربه‌های گوناگونی از رنگ‌ها داریم و هیچ عاملی ما را از داشتن آنها منع نکرده است. بنابراین با اتکا به این تجربه‌ها می‌توان به ضرس قاطع گفت که چنان مانعی (که در اینجا خداست) وجود ندارد! بنابراین می‌بینید که غیرمادی بودن ذات خدا مستلزم نادرستی انکار وجود او از طریق تجربه نیست.

اکنون می‌توان پرسید: آیا توصیفی که الهیون از خدا کرده‌اند حاوی امکاناتی است که به دانشمندان تجربی این اجازه را بدهد که در مورد وجود یا عدم خدا اظهار نظر کنند؟ البته این بدیهی است که تاکنون کسی از وجود خدایی که مانع واقعیتهای تجربی مانند ادراک رنگ‌ها بشود سخن نگفته است، اما در کتب مقدس و همچنین در کتب کلامی به واقعیت‌هایی تجربی اشاره شده و تصریح شده است که این امور کار خدا هستند و نه کار علل طبیعی. به عنوان نمونه‌ای از این امور می‌توان به دعای انسان‌ها و نمود عینی اجابت آن توسط خدا اشاره کرد. داوکینز کوشیده است از این طریق راهی برای انکار خدا بیابد. چه اگر او موفق شود عدم اجابت دعا از سوی خداوند را اثبات کند خواهد توانست وجود خدایی را که اجابت‌کننده دعاهاست نفی کند. و جالب این است که تحقیق تجربی‌ای که داوکینز به آن تکیه می‌کند نه توسط داوکینز که توسط راسل استانارد (که به گفته داوکینز یکی از سه دانشمند دین‌دار معروف بریتانیا است) و با حمایت مالی بنیاد تمپلتون (که برای دفاع از دین و خدا باوری مبالغه‌ناگفتنی صرف می‌کند) انجام شده است و در آن تلاش شده «تا این گزاره را که دعا برای شفای بیماران به بهبود حال آنان کمک می‌کند به طور تجربی بیازماید» (داوکینز ۲۰۰۷، ۵۳). اما بر خلاف انتظار بنیاد تمپلتون،

نتایج آزمایش که در شماره آوریل ۲۰۰۶ ژورنال قلب آمریکا چاپ شد بی‌ابهام بود. میان بیمارانی که دعا شده بودند و آنها که دعا نشده بودند هیچ تفاوتی مشاهده نشد. ... اما میان کسانی که می‌دانستند که دعا می‌شوند و آنها که نمی‌دانستند تفاوتی بود؛ البته این تفاوت در خلاف جهت انتظار بود. مشکلات کسانی که می‌دانستند که دعا می‌شوند به طرز قابل توجهی بیش از مشکلات کسانی بود که این را نمی‌دانستند. (داوکینز ۲۰۰۷، ۵۴)

داوکینز در ادامه می‌نویسد: «اما همان طور که بنیاد تمپلتون هنگام تأمین بودجه این تحقیق به درستی دریافته بود، قدرت منسوب به ادعیه شفا بخش دست‌کم به طور اصولی قابل تحقیق است» (داوکینز ۲۰۰۷، ۵۶). بنابراین از نظر داوکینز، تحقیق مزبور نشان داده است که خدایی که اجابت‌کننده دعاها باشد وجود ندارد.

۳-۳-۱ نقد و تحقیق

در پاسخ به داوکینز می‌توان به تحقیقات دیگری که به نتیجه‌ای متناقض با تحقیق فوق‌الذکر

رسیده‌اند اشاره کرد. اما این کار از نظر ما ضرورتی ندارد، بلکه می‌توان فرض کرد که چنان تحقیقاتی که مؤید اجابت دعاست وجود نداشته باشد. در این صورت می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا داوکنیز می‌تواند از تحقیقی که با حمایت مالی بنیاد تمپلتون انجام شده است استنباط الحادی خودش را داشته باشد؟

آنچه قابل تردید نیست این است که «بهبود حال بیمار» نتیجه قابل تجربه اجابت دعاست، اما نکته‌ای که داوکنیز از آن غافل است این است که «بهبود حال بیمار در نتیجه دعا» دیگر خود امری تجربی نیست. در واقع دیدگاه الهیون در باب اجابت دعاها دیدگاهی ابطال‌ناپذیر است و در مورد هر تجربه نفی‌کننده‌ای مقاومت می‌کند. این امری کاملاً متعارف است که اگر فرد مؤمنی برای بیماری خودش یا کس دیگر دعا کرد و بیماری مورد نظرش بهبود نیافت، آن فرد مؤمن علت را نه از این که خدا هیچ دعایی را اجابت نمی‌کند (خدایی که اجابت‌کننده دعا باشد وجود ندارد!) که از امر دیگری خواهد دانست:

اجابت دعوات از روی لطف و مرحمت است و دادن چیزی که صلاح عبد نباشد خلاف مرحمت و رأفت به اوست و مسلم است که انسان در تشخیص صلاح خود بسیار عاجز است؛ چون احاطه علمی به جمیع مصالح و مفاسد ندارد. (دستغیب ۱۳۶۰، ۱۲۳)

از این رو باور به اجابت کردن دعا توسط خدا در برابر هر تجربه نقض‌کننده‌ای مقاومت می‌کند، و این باور باوری تجربی نیست، بلکه کاملاً مابعدالطبیعی و ابطال‌ناپذیر است. داوکنیز این را در نظر نمی‌گیرد که اگرچه خداوند در مقام «فعل» به کارهایی تجربی دست می‌زند، نسبت دادن این کارها به او دیگر تجربی نیست، بلکه مابعدالطبیعی است و بنابراین یک دانشمند تجربی صلاحیت این را که در باب وجود یا عدم خدا تحقیق کند ندارد. دیدگاهی که داوکنیز به اختصار تحت عنوان نوماً^۴ (حاکمی از جدایی قلمرو علم از قلمرو دین) ناپذیرفتنی می‌داند به نظر پذیرفتنی می‌رسد. بنابراین، تجربه نمی‌تواند وجود خدای اجابت‌کننده دعا را نفی کند. اگرچه این را هم می‌توان گفت که به همین دلیل اثبات وجود خدا هم از طریق تجربه ممکن نیست.

۳-۴ چهارم: نفی قادر و عالم مطلق

همه ما خدا را به عنوان موجودی که همه‌دان و همه‌توان است می‌شناسیم، به گونه‌ای که آنچه

این اوصاف را نداشته باشد شایسته نام «خدا» نمی‌دانیم. حال اگر کسی بتواند اثبات کند که محال است موجودی همه‌دان (عالم مطلق) و در عین حال همه‌توان (قادر مطلق) باشد، می‌توان گفت که او توانسته است عدم خدا را اثبات کند. داوکینز گمان می‌کند که به چنین کاری تواناست. او تلاش می‌کند تناقض منطقی این دو وصف را وقتی که در موضوع واحدی به نام «خدا» اجتماع می‌کنند نشان بدهد:

همه‌دانی و همه‌توانی منطقاً ناهمساز هستند. اگر خدا همه‌دان باشد باید از پیش بداند که چگونه به مدد همه‌توانی‌اش در سیر تاریخ دخالت خواهد کرد. اما این بدان معناست که نمی‌تواند نظرش را دربارهٔ مداخلات خود تغییر دهد پس همه‌توان نیست. (داوکینز ۲۰۰۷، ۶۴)

داوکینز البته تصریح دارد که این دلیل از او نیست، ولی مورد قبول اوست.

۳-۴-۱ نقد و تحقیق

الهیون از مدت‌ها قبل پاسخ دلیل فوق را داده‌اند: محالات ذاتی متعلق قدرت نیستند. بنابراین کسی را که امور ذاتاً محال را تحقق نمی‌بخشد، از این جهت، نمی‌توان ناتوان انگاشت. دلیل این ادعا هم واضح است: کار عبارت از رویدادی است و هر رویدادی حادث و «ممکن» است. بنابراین امور غیرممکن (ضروری‌ها و ممتنع‌ها) کار به حساب نمی‌آیند. مضمون این پاسخ را بسیاری از متکلمان مطرح کرده‌اند (برای نمونه، نک. طبرسی بی‌تا، ۱۲۶). این نظریه که قدرت خدا به امور منطقاً ناممکن تعلق نمی‌گیرد نظریه‌ای ناآشنا برای داوکینز نیست. جالب است که او در صفحه ۱۲۱ کتابش این نظریه را از سوئینبرن نقل می‌کند، اما هیچ تلاشی برای نقد آن در کتاب خود نمی‌کند. در اینجا هم چنان که ملاحظه می‌شود داوکینز از نظریه‌ای طرفداری می‌کند بدون این که به اشکال وارد شده بر آن پاسخ بدهد.

۴. ناهمسازی‌های آرای داوکینز

داوکینز به وجود خدای ناظم و خدای معجزه‌گر قائل نیست، صرفاً از این رو که وجود چنین خدایی را بسیار نامحتمل می‌داند: «معجزات اموری هستند که به غایت نامحتمل‌اند» (داوکینز ۲۰۰۷، ۲۷۳). بنابراین محال است خدای معجزه‌کننده‌ای وجود داشته باشد. از

نظر داوکینز در جایی که احتمال فرضیه‌ای مانند فرضیه خدا بسیار کم باشد، «قوانین احتمالات هم تقریباً بطلان این فرضیه را نشان می‌دهند» (داوکینز ۲۰۰۷، ۳۹). داوکینز می‌گوید چون «وجود خدا خیلی بعید است» او زندگی‌اش را «بر پایه نبودنش» پی می‌گیرد. (داوکینز ۲۰۰۷، ۴۳). او در بحث از وجود یا عدم خدای ناظم، همانند الهیون، «تصادف» را که بر امری با احتمال بسیار کم دلالت دارد کنار می‌گذارد، اما بر خلاف الهیون به جای «خدای ناظم» بر «انتخاب طبیعی» تکیه می‌کند. از نظر او «معنای انتخاب طبیعی، درست بر خلاف معنای متعارفی تصادف می‌باشد» (داوکینز ۲۰۰۷، ۹۱) و «برهان نامحتملی [مقصود، دلیل او در نفی خدای ناظم است که در بالا به بررسی آن پرداختیم] می‌گوید امور پیچیده نمی‌توانند حاصل تصادف باشند» (داوکینز ۲۰۰۷، ۹۲).

داوکینز اموری با احتمال بسیار کم را با توجه به عنوان یکی از کتاب‌هایش (صعود به قله محال) «محال» می‌داند (داوکینز ۲۰۰۷، ۹۸). اما جالب این است که داوکینز که باور به خدای ناظم و معجزه‌گر را به علت پایین بودن احتمال وجود آنها کنار می‌گذاشت، وقتی به اموری که احتمال وقوع آنها بسیار کم است ولی علم امروز آنها را پذیرفته است می‌رسد طریقه خویش را در انکار این قبیل امور به فراموشی می‌سپارد و آنها را به عنوان اموری نامحتمل اما واقعی می‌پذیرد:

نخستین امر نامحتملی که داوکینز از واقعیت آن دفاع می‌کند «پیدایش حیات» است:

تنها یک بار لازم بوده که حیات تکوین یابد. بنابراین می‌توانیم بپذیریم که آن رخداد بی‌نهایت نامحتمل بوده است. چنان که نشان خواهیم داد آن رخداد بارها و بارها نامحتمل‌تر از آن چیزی بوده که در تصور غالب مردم بگنجد. (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۰۹)

[اما] احتمال وقوع رخدادهای ایجادکننده تکامل معمولی، بر خلاف احتمال تکوین حیات (و شاید برخی موارد خاص)، نمی‌توانند خیلی ناچیز بوده باشند. (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۰۹)

اگر تا چند سال دیگر ببینم که شیمی‌دانان گزارش دهند که توانسته‌اند با موفقیت حیات را به طور مصنوعی در آزمایشگاه ایجاد کنند شگفت‌زده نخواهم شد. با این حال این اتفاق هنوز نیفتاده است و هنوز می‌توان گفت که احتمال وقوع آن فوق‌العاده ضعیف است و همیشه هم چنین بوده است - گرچه یک بار رخ داده است. (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۱۱)

موارد دیگری که کاملاً نامحتمل می‌نمایند اما واقعیت یافته‌اند عبارت‌اند از «تکوین سلول

یوکاریوتیک» (مثل سلول‌های بدن ما که یک هسته و چیزهایی جوراجور و پیچیده دیگری مثل میتوکوندریا دارند که باکتری‌ها فاقد آن‌اند) و «تکوین آگاهی». آخرین مورد نامحتملی که داوکینز از آن یاد می‌کند نه مربوط به واقعیت‌های زمینی که مربوط به واقعیات کیهانی است:

فیزیک‌دانان محاسبه کرده‌اند که اگر قوانین و ثوابت فیزیک حتی اندکی متفاوت با مقادیر فعلی‌شان بود جهان چنان می‌شد که دیگر ایجاد حیاتی در آن ممکن نبود. (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۱۵)

مقدار فعلی این ثوابت در ناحیه‌ای طلایی قرار می‌گیرد که برای آن، تکوین حیات ممکن نمی‌شد. این مطلب را چگونه تعبیر کنیم؟ (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۱۶)

از نظر داوکینز ثوابت فیزیکی می‌توانند حالات بسیار بسیار زیادی داشته باشند و از آن میان حالتی که الان در جهان ما واقعیت دارد تنها یکی از آن حالات محتمل است (که تعداد آنها بسیار بسیار زیاد است). اما چرا از میان آن همه حالت این یکی واقعیت پیدا کرده؟ چرا باید این ثوابت بنیادی چنان تنظیم شده باشند که همه‌شان در ناحیه طلایی باشند تا بتوانند حیات را ایجاد کنند؟ بدیهی است که انتخاب طبیعی در اینجا هم به کار داوکینز نمی‌آید و او خود به این امر اذعان دارد و از این رو او به جای اصل انتخاب طبیعی دنبال اصل تبیینگر دیگری می‌گردد. داوکینز این اصل دیگر را اصل آنتروپیک می‌داند.

در اینجا باید از داوکینز پرسید: چرا شما وقتی به وجود خدای ناظم و معجزه‌گر رسیدید چون احتمال واقعیت داشتن آن کم بود وجودش را انکار کردید، اما در اینجا این امور (تکوین حیات، تکوین سلول یوکاریوتیک، تکوین آگاهی و تکوین مقادیر فعلی ثوابت فیزیکی) را اگرچه احتمال آنها خیلی کم است انکار نکرده و برعکس واقعیت آنها را پذیرفته‌اید؟ داوکینز در اینجا تلاش می‌کند راه مفری برای التزام خود به «تصادف باوری» پیدا کند. او در اینجا به جای اصل تصادف از اصل آنتروپیک یاد می‌کند:

رخدادهای یکه این‌چنینی را می‌توان با اصل آنتروپیک چنین توضیح داد: حیات در میلیاردها سیاره تا سطح باکتریایی توسعه یافته است اما تنها کسری از این شکل‌های حیات توانسته‌اند از این مرحله بگذرند و به مرحله سلول‌های یوکاریوتیک‌وار برسند. و از میان همه این سلول‌ها کسر کوچک‌تری توانسته‌اند از رود روبیکون [اصطلاحی برای هر

عمل سرنوشت‌ساز] ثانوی نیز بگذرند تا به مرحله آگاهی برسند. ... مطابق اصل آنتروپیک از آنجا که ما زنده‌ایم، سلول‌های یوکاریوتیک داریم و آگاه هستیم، پس سیاره‌مان باید یکی از آن نادر سیاراتی باشد که هر سه این شکاف‌ها را پل زده‌اند. (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۱۴)

جهان‌های همزیست فراوانی هستند که مانند حباب‌های صابون در یک چندجهان^۵ (یا به قول لئونارد ساسکیند در یک «ابرجهان») همزیستی دارند. قوانین و ثوابت هر یک از این جهان‌ها مانند جهان قابل مشاهده ما مختص به خودش است. کلیت ابرجهان پر از این مجموعه‌های قوانین محلی است. اصل آنتروپیک هم تبیین می‌کند که چرا ما باید ساکن یکی از این جهان‌ها باشیم (که انگار در اقلیت‌اند) و قوانین محلی‌شان چنان از آب درآمده که مساعد تکامل تدریجی و در نتیجه امکان تأمل بر مسئله باشد. (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۱۸)

اکنون می‌توان پرسید: آیا آن‌چه داوکینز بر پایه اصل آنتروپیک می‌گوید منافی با «ایجاد تصادفی» است یا نه؟ فرض کنید احتمال واقعیت داشتن امری یک بخش بر میلیارد میلیارد میلیارد باشد. در این صورت از نظر داوکینز (با توجه به آنچه از او در بحث خدای ناظم و معجزه‌گر گذشت) احتمال واقعیت داشتن آن امر چنان ناچیز است که باید واقعیت آن را عملاً انکار کرد. اما می‌توان با داوکینز مخالفت کرد و گفت: محال نیست که آنچه احتمال واقعیت داشتن آن خیلی کم است واقعیت داشته باشد، چرا که آن امر بالاخره امری «محتمل» است (اگرچه با احتمال کم)، و نه امری «ممتنع»، و ممکن است از میان شمار زیادی از حالات محتمل فقط یکی از آنها واقعیت پیدا کند. دیدگاه مختار ما در باب امور کمتر محتمل (که آن امور را غیرممتنع می‌داند) در تعارض با دیدگاه داوکینز در برهان او بر نامحتملی وجود خداست. اما جالب است که او همین دیدگاه مختار ما را در مواجهه با واقعیت‌هایی چون تکوین حیات، آگاهی و... اختیار کرده است! بنابراین می‌توان گفت داوکینز در نفی خدای ناظم و معجزه‌گر و در قبول واقعیت‌های مزبور از دو مبنا استفاده کرده است که با هم ناسازگارند. به این صورت که راه‌حل داوکینز برای مسئله تکوین واقعیتی چون حیات، آگاهی و... به همان نظریه تصادف بازمی‌گردد که داوکینز در موضعی از کتاب خود (که به نفی خدای ناظم و معجزه‌گر می‌پردازد) سرسختانه با آن مقابله کرده است. موافق دیدگاه مختار ما، اگر احتمال امری مثلاً یک بخش بر میلیارد میلیارد

باشد می‌توان فرض کرد که از میلیارد میلیارد جهان، در یکی از آنها آن امر واقعیت دارد. حال فرض کنید کسی واقعاً به این «چندجهان میلیاردری» باور داشته باشد و یکی از آنها را دارای واقعیاتی چون تکوین حیات، آگاهی و... بداند. بدیهی است که باور این شخص را باید در طبقه باورهایی قرار داد که امور را که احتمال آنها بسیار ناچیز است، اموری همچنان «محتمل» و نه «ممتنع» می‌داند. چنین کسی نباید، فرضاً هم احتمال وجود خدا بسیار کم باشد، او را ناموجود بداند. اما داوکینز که به چنان چندجهانی باور دارد، وجود خدا را صرفاً به دلیل احتمال پایین وجود او نمی‌پذیرد و چنین توجیه می‌آورد که «چندجهان با تمام غرابتش ساده است، اما خدا یا هر آفریننده هوشمند تصمیم‌گیرنده محاسب، به میزان همان باشنده‌هایی که قرار است تبیین کند بعید است» (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۱۹).

در پاسخ به توجیه فوق از داوکینز می‌توان گفت: امور پیچیده از آن لحاظ از نظر شما نمی‌توانند بدون صانع باشند که احتمال وجود آنها خیلی کم است. در مورد چندجهان، فرضاً که آن امری ساده باشد و نه پیچیده، این دیدگاه پیشفرض بسیار مهمی دارد: آنچه را احتمال وجود آن بسیار بسیار کم است، صرفاً به دلیل این احتمال کم، نمی‌توان ناموجود انگاشت. بنابراین می‌توان داوکینز را که از سویی امور کمتر نامحتمل را ناموجود می‌داند و از سوی دیگر به چنان چندجهانی باور دارد، دچار تناقض اندیشی دانست.

۵. جانبدارانه بودن پژوهش داوکینز

داوکینز در باب وجود یا عدم خدا تحقیق کرده است. یکی از بایسته‌های تحقیق غیرجانبدارانه بودن آن است. داوکینز باید در پژوهش خود نه جانب خدا باوری را بگیرد و نه جانب بی‌خدایی را. اما قرائنی در پژوهش او وجود دارد که نشان می‌دهد پژوهش او بی‌طرفانه نیست، بلکه به نفع بی‌خدایی کاملاً جانبدارانه عمل کرده است. تحقیق جانبدارانه نشانگر تعصب محقق و دوری او از اخلاق آزاداندیشی است. ذیلاً به چند مورد از اهم جانبداری‌های داوکینز از بی‌خدایی اشاره خواهد شد:

۵-۱ اهانت به مخالفان

یکی از بایسته‌های تحقیق در هر زمینه‌ای احترام گذاشتن به مخالفان است و مهم‌تر این که نباید به آنها بی‌احترامی کرد. داوکینز از این جهت برحق است آنجا که از کار آنسلم در

احمق خواندن بی‌خداها انتقاد می‌کند: «آنسلم ... گستاخانه بی‌خدایان فرضی‌اش را احمق ... می‌خواند.» او در ادامه می‌نویسد: «باید مراقب باشیم که از کاربرد واژگانی مثل 'احمق' اجتناب کنیم» (داوکینز ۲۰۰۷، ۶۷). اما همین داوکینز در کتاب خود بارها و به کرات به خداپاوران اهانت می‌کند: او در پیشگفتار کتاب به نحو بسیار بی‌ادبانه‌ای کسانی را که با خواندن کتاب او بی‌خدا نمی‌شوند «دین‌خویان احمق» می‌خواند (داوکینز ۲۰۰۷، ۹). و در جای دیگر در کتابش به همان شیوه‌ای مخالفانش را توصیف می‌کند که آنسلم توصیف کرده بود: «کسانی که از سردرگمی شخصی‌شان در مقابل یک پدیده طبیعی فوراً به نیایش شتاب‌زده فراطبیعت می‌رسند دست‌کمی از احمق‌هایی ندارند که وقتی می‌بینند شعبده‌بازی یک قاشق را خم می‌کند فوراً نتیجه می‌گیرند که با پدیده‌ای 'پارانرمال' سروکار دارند» (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۰۴). و باز داوکینز در جایی دیگر از کتابش چنین به خداپاوران توهین می‌کند:

این مدعا که یک علت اول ناشناخته بوده که بودن باشندگان مدیون اوست و قادر است جهان را بیافریند و همزمان با میلیون‌ها انسان مروده داشته باشد، سلب مسئولیت کلی از یافتن تبیین است؛ از خود راضی بودن و ترهات‌بافی مانع تفکر است. (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۲۶)

و در پایان این نقل‌قول‌ها شاید آوردن توصیفی که داوکینز از یک کاتولیک رومی می‌کند نابجا نباشد: «دشوار بتوان باور کرد که یک آدم عادی با جبن بشری و هوش کمتر از متوسط، مانند یک کاتولیک رومی، ...» (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۳۴).

۵-۲ کودکان و باور به خدا

در باب مسئله خدا داوکینز این پیام آگاهی‌بخش را برای کتاب خود قائل است که «بچه‌ها کوچک‌تر از آن هستند که در مورد چنین مسائلی نظر داشته باشند، درست همان طور که در مورد اقتصاد یا سیاست نظر داشته باشند» (داوکینز ۲۰۰۷، ۷) و «کودکان کمتر از آن هستند که در مورد باورهایشان در مورد منشأ کیهان یا حیات یا اخلاقیات تصمیم‌گیری کنند» (داوکینز ۲۰۰۷، ۲۴۷). اما داوکینز وقتی جای خداپاوری را با بی‌خدایی عوض می‌کند طوری صحبت می‌کند که انگار بچه‌ها می‌توانند به بی‌خدایی برسند: او خودش را یکی از

این کودکان توانمند می‌داند:

به اطمینان می‌توانم بگویم که نخستین تردیدهای من درباره دین از سن نه سالگی و با دانستن این نکته آغاز شد که دین مسیحیت که در سنت آن بار آمده بود تنها یکی از نظام‌های عقیدتی متعارض است (البته این نکته را از والدینم آموختم، نه در مدرسه).
(داوکینز ۲۰۰۷، ۲۴۷)

او توصیه می‌کند: «بگذارید خود کودکان درباره ادیان بیاموزند، بگذارید ناسازگاری‌های میان ادیان را دریابند و بگذارید خودشان درباره نتایج این ناسازگاری‌ها نتیجه‌گیری کنند.» تا اینجا واضح است که بر اساس گفته داوکینز کودکانی که هنوز کوچک‌تر از آن هستند که باور به خدا داشته باشند اتفاقاً می‌توانند و در شأن آنها هست که به بی‌خدایی پی ببرند! داوکینز که خود متوجه این تناقض‌گویی شده تلاش می‌کند که با افزودن جمله‌ای به عبارات فوق از آن فرار کند: «در مورد این هم که کدام یک معتبر است، بگذارید خودشان وقتی به قدر کافی بزرگ شدند تصمیم‌گیری کنند» (داوکینز ۲۰۰۷، ۲۴۸). اینجا می‌توان پرسید: وقتی کودکان هنوز توانایی تحقیق در این زمینه را ندارند چه لزومی دارد وقت آنها با آموزش‌های عقاید مذهبی متعارض گرفته شود. آیا بهتر نیست این قبیل آموزش‌ها به همان دوران بزرگسالی آنها منتقل شود؟ پیداست که اگر این آموزش‌ها واقعاً سودی داشته باشند (چنان که داوکینز واقعاً فکر می‌کند)، باید پذیرفت کودکان می‌توانند مانند نه سالگی داوکینز از توجه به تعارض ادیان به تردید در آنها برسند.

اما غیر از این مورد، داوکینز در مورد پیدا شدن آثاری از قربانی شدن یک دختر اینکایی که در سال ۱۹۹۵ در کوه‌های پرو یافت شد و در گذشته‌های دور در یک آئین مذهبی انجام شده بود می‌نویسد:

شاید آن دختر خیلی هم از سرنوشت خود مشعوف بوده است؛ شاید واقعاً باور داشته که مستقیماً به بهشت ابدی گام برمی‌دارد و در آنجا از پرتو الطاف خدای خورشید برخوردار می‌شود. [اما] دلایل قوی داریم که بگوییم اگر او دسترسی کاملی به واقعیات داشت، هیچ‌گاه به قربانی شدن خود رضایت نمی‌داد. برای مثال، فرض کنید که او می‌دانست که خورشید در واقع یک کره هیدروژنی است که دمای آن بیش از یک میلیون درجه کلوین است و در آن هیدروژن طی یک فرایند همجوشی هسته‌ای به هلیوم تبدیل می‌شود. ...

آنگاه حتماً دیگر خورشید را به عنوان یک خدا نمی‌پرستید و دیدگاهش در مورد قربانی شدن در راه خشنودی این خدای کذایی هم تغییر می‌کرد. (داوکینز ۲۰۰۷، ۲۴۳)

چنان که ملاحظه می‌شود داوکینز طوری سخن می‌گوید که انگار کودکان نمی‌توانند خدا باور باشند، اما توانایی این را دارند که بی‌خدا باشند!

۵-۳ قضاوت در مورد گذشتگان

با این که داوکینز در جایی از کتاب خود این نکته را نقل و به درستی آن به حق اعتراف کرده است که «یک مورخ خوب بر پایه ملاک‌های امروزی درباره اظهارات پیشینیان داوری نمی‌کند» (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۹۴)، اما وقتی به عملکرد مذهبی گذشتگان اینکها می‌رسد با ملاک‌های امروزی جهان غرب آنها را سرزنش می‌کند که «چرا باورهای خود در مورد پرستش خدای خورشید را به یک کودک حقه کرده‌اند؟» (داوکینز ۲۰۰۷، ۲۴۳).

۵-۴ هیتلر و استالین

داوکینز که در کتابش در تقابل با برهان شرط‌بندی پاسکال روی نبودن خدا شرط بسته است تا ما را از زندگی سرشارتر و دلپذیرتری برخوردار کند (داوکینز ۲۰۰۷، ۸۷) و او که مهم‌ترین بدبختی‌های بشر را ناشی از دین‌داری می‌داند، خود را ناگزیر از پاسخ به این پرسش می‌بیند که «در مورد هیتلر و استالین چه می‌گویید، مگر آنها بی‌خدا نبوده‌اند؟» او در پاسخ می‌نویسد: «هیچ شکی نیست که استالین بی‌خدا بود.» اما داوکینز جنایتکار بودن استالین را مربوط به بی‌خدا بودن او نمی‌داند (داوکینز ۲۰۰۷، ۱۹۹) و این در حالی است که حتماً استالین برای توجیه کارهایی که مرتکب شده دلایل کمونیستی ذکر می‌کرده است. با این حال جالب است که داوکینز در مورد هیتلر ادعا می‌کند:

هیتلر هیچ‌گاه رسماً کاتولیک بودن خود را منکر نشد. و نکاتی هست که نشان می‌دهد او در سراسر عمر دین‌دار باقی ماند. شاید نتوان او را کاتولیک خواند، ولی به نظر می‌رسد که او در سراسر عمر به قسمی مشیت الهی باور داشت. (داوکینز ۲۰۰۷، ۲۰۰)

داوکینز جنایات هیتلر را به اعتقاد او به خدا نسبت می‌دهد و چون شاهی بر کاتولیک بودن هیتلر نمی‌یابد می‌نویسد: «حتی اگر هیتلر مسیحی کاملاً معتقدی نبوده باشد، اما او از این سنت مسیحی که یهودیان را به خاطر کشتن عیسی لعن می‌کردند تأثیر پذیرفته بود.» و در

جایی دیگر می نویسد: «باید همچنین به خاطر داشته باشیم که هیتلر جنایات خود را دست تنها انجام نداد. وحشی‌گری نازی‌ها به دست سربازان و افسران او انجام شد که مسلماً اغلب‌شان مسیحیان واقعی بودند» (داوکینز ۲۰۰۷، ۲۰۲). خیلی جالب است، اگر استالین بی‌خدا مرتکب جنایتی شود و برای جنایاتش توجیهات کمونیستی الحادی بیاورد، و سربازان کمونیست او اگر مرتکب جنایتی شوند، این جنایت‌ها ربطی به اعتقاد الحادی‌ای (کمونیسم) که آنها تمام کارهای خود را به خاطر آرمان آن انجام داده‌اند ندارد؛ اما اگر هیتلری که قراین مورد پذیرش داوکینز (داوکینز ۲۰۰۷، ۲۰۲) تماماً غیرمسیحی بودن او را نشان می‌دهد با یهودیان برخورد خشونت‌باری می‌کند، به خاطر دین کاتولیک (که یهودی‌ستیز است) این جنایات را مرتکب شده! و علت جنایت‌های سربازان او نیز چون غالباً مسیحی بوده‌اند مسیحیت بوده است!

۶. نتیجه‌گیری

نظریه‌ها را از جهتی می‌توان به نظریات پیشرفته و نظریات پسمانده تقسیم کرد. این تقسیم از نظریه‌ها، نه بر مبنای درستی یا نادرستی آنها، که بر مبنای پاسخ‌گویی یا عدم پاسخ‌گویی آنها به نقدهایی است که احیاناً از آنها شده است. و البته لازم نیست این پاسخ‌ها درست باشند، بلکه فقط کافی است نشان بدهند که در فهم نقد مخالفان ناکام نبوده‌اند. نظریه‌های پیشرفته خود را به پاسخ منتقدان می‌رسانند و با انتقاد وارد کردن به آن پاسخ‌ها از آنها می‌گذرند و پیش می‌روند و از این روست که آنها را پیشرفته می‌خوانیم. اما نظریات پس‌مانده یا عقب‌مانده به نظریاتی می‌گوییم که از پاسخ‌هایی که احیاناً به آنها داده شده است عقب هستند و به آنها نرسیده‌اند تا با وارد کردن نقدی بر آنها از آنها پیش بیفتند.

اگر بخواهیم با توجه به تقسیم فوق از نظریات، در مورد ارزش کار داوکینز داوری کنیم، باید بگوییم که مهم‌ترین دلایل الحادی داوکینز در نفی خدا چیزی جز نظریاتی پس‌مانده نیستند. بر دلایلی که داوکینز در نفی خدا مطرح کرده است، چنان که دیدیم، می‌توان پاسخ‌هایی از متون کلامی پیدا کرد، پاسخ‌هایی که کاملاً در دسترس هستند. این پاسخ‌ها بعد از چاپ و انتشار پندار خدا توسط الهیون ارائه نشده‌اند، بلکه از قرن‌ها یا لاقلاً مدت‌ها قبل مطرح شده‌اند. اما داوکینز در مقام استدلال بر مدعای خود در مواردی این پاسخ‌ها را

ندیده می‌گیرد (و شاید از آنها اطلاع ندارد، مانند پاسخ الهیون در مورد محالات ذاتی و علیت معجزه)، و در مواردی دیگر نشان می‌دهد که درک درستی از آنها ندارد (مانند مورد امتناع تسلسل)، و در مواردی دیگر به جای نقد علمی یک پاسخ به تمسخر آن می‌پردازد (مانند این پاسخ که انتخاب طبیعی را طریق الهی خلقت می‌داند). بنابراین می‌توان نظریه‌های الحادی داوکینز را در پندار خدا نظریاتی پسمانده و کهنه تلقی کرد. به علاوه این که او در مورد اساسی‌ترین دیدگاه‌های خود در کتابش به تناقض‌گویی پرداخته و به عنوان یک محقق بی‌طرفی در تحقیق را رعایت نکرده و قرآینی هست که نشان می‌دهد او در کتاب خود، در مواردی، جانبدارانه عمل کرده است.

کتاب‌نامه

- افضلی، علی. ۱۳۹۱. «آفرینش انسان در آموزه‌های اسلامی و نسبت آن با نظریه تکامل». پژوهش‌نامه فلسفه دین ۲۰.
- آیت‌اللهی، حمیدرضا، و فاطمه احمدی. ۱۳۸۷. «بررسی انتقادات مک‌گراث به دیدگاه عمل‌گرایانه (تکاملی) و الحادی داوکینز». فلسفه دین، س ۶، ش ۶.
- پایل، اندرو. ۱۳۸۷. گفت‌وگو با فیلسوفان تحلیلی. ترجمه حسین کاجی. تهران: مرکز جعفریان، رسول. ۱۳۶۷. مروری بر زمینه‌های فکری التقاط جدید در ایران. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- حسینی، سید حسن. ۱۳۹۴. «از سازگارگرایی تا ضدسازگارگرایی خداباوری و تکامل داروینی: بررسی و نقد چهار دیدگاه». پژوهش‌نامه فلسفه دین ۲۵.
- داوکینز، ریچارد. ۲۰۰۷. پندار خدا. ترجمه ا. فرزام. بی‌جا: بی‌نا. (این کتاب صرفاً به صورت الکترونیکی منتشر شده است)
- دستغیب، سید عبدالحسین. ۱۳۶۰. ۸۲ پرسش. تهران: یاسر.
- راسل، برتراند. ۱۳۶۵. تاریخ فلسفه غرب. ج ۲. ترجمه نجف دریابندری. تهران: پرواز.
- طباطبایی، سید فخرالدین، و یوسف دانشور نیلو. ۱۳۹۳. «توهم خدا یا توهم داوکینز». معرفت فلسفی، س ۱۲، ش ۲.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۶. نهایه الحکمه. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

طبرسی، سید اسمعیل. بی تا. کفایه الموحدین. ج ۱. تهران: انتشارات علمیه اسلامیة. غزالی، ابوحامد. ۱۳۷۴ ق. تهافت الفلاسفة. تحقیق دکتر سلیمان دنیا. قاهره: دارالمعارف مصر. فرخی بالاجاده، علی رضا، و امیرعباس علی زمانی. ۱۳۹۱. «بررسی استدلال‌های ماتریالیستی ریچارد داوکینز درباره خدا و تکامل». جستارهای فلسفه دین. س ۱، ش ۲. کشفی، عبدالرسول، و علی رضا فرخی بالاجاده. ۱۳۹۴. «بررسی استدلال انباشتی ریچارد داوکینز با تکیه بر آرای کیث وارد». پژوهش‌های فلسفی-کلامی. س ۱۵، ش ۱. مشکینی اردبیلی، علی. بی تا. تکامل در قرآن. ترجمه ق. حسین نژاد. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مصباح، محمدتقی. ۱۳۶۷. راهنماشناسی. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم. مطهری، مرتضی. ۱۳۶۱. علل گرایش به مادیگری. قم: دفتر انتشارات اسلامی. مطهری، مرتضی. بی تا. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۵. قم: صدرا. مظفر، محمدرضا. ۱۴۲۷. المنطق. بی جا: دارالتعارف للمطبوعات. موسوی، سید محمود، و نفیسه سموعی. ۱۳۹۲. «اخلاق در اسارت ژنها؛ بررسی نظریات ریچارد داوکینز در مورد اخلاق مبتنی بر نظریه تکامل». پژوهش‌های اخلاقی ۲۱. موسوی، سید محمود، و نفیسه سموعی. ۱۳۹۲. «الحاد در نقاب تکامل‌گرایی (بررسی و نقد آرای الحادی ریچارد داوکینز)». قبسات. س ۱۸.

مهرین، مهرداد. ۱۳۶۱. فلسفه شرق. تهران: موسسه مطبوعاتی عطائی.

Malebranche, Nicolas. 1980. *The Search after Truth*. Translated by Thomas M. Lennon. Ohio Stste University.

McGrath, Alister E. and Joanna Collicutt. 2007. *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. The United States of America: Intervarsity Press.

Plantinga, Alvin. 2007. "The Dawkins Confusion." *Books & Culture*, March/April 2124.

یادداشت‌ها

1. *The God delusion*

۲. منطق‌دانان ما هم به دقت «ظن» (رجحان مضمون خبر یا عدم آن، در عین محتمل دانستن طرف دیگر) را از «شک» (برابر بودن احتمال وقوع و عدم وقوع خبر) تفکیک کرده‌اند (مظفر ۱۴۲۷، ۱۸). خواننده محترم ملاحظه خواهد کرد که این تفکیک در بحث حاضر کاملاً کارآمد است.

3. Bayesian Argument

4. NOMA

5. multiverse

SID



سرویس های
ویژه



سرویس ترجمه
تخصصی



کارگاه های
آموزشی



بلاگ
مرکز اطلاعات علمی



عضویت در
خبرنامه



فیلم های
آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛
شبکه های توجه گرافی
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از
وب آوساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی