

فصلنامه علمی - پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، پاییز ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۵

براهین کامل بودن جهان موجود در حل مسئله شر از منظر صدرالمتألهین

تاریخ دریافت: ۹۳/۴/۲۹

تاریخ تأیید: ۹۳/۶/۲۹

محمدجواد طالبی چاری*

صدرالمتألهین - فیلسوف بزرگ اسلامی مانند بیشتر اندیشمندان مسلمان برای پاسخ به این پرسش اساسی که «چگونه جهان هستی با وجود این همه شرور فراوان و رایج می‌تواند برآمده از نظام ربانی و، به این معنا، دارای بهترین صورت ممکن باشد؟»، از نظریه کاملیت جهان موجود - که معروف به «نظام أحسن» است - مدد می‌گیرد و با تحلیلی جامع به نظریه «نظام أحسن» در کتب خود می‌پردازد و بهترین راه حلی که تا کنون در پاسخ به مسئله شر و تبیین خیریت کامل جهان هستی ارائه شده را عرضه می‌کند.

در مقاله حاضر تلاش شد تا برخی از مبانی صدرالمتألهین، مانند اصالت وجود و معیار محوریت احسن بودن عالم، و براهین پیشینی (منهج لمی)، مانند برهان علم و عنایت و برهان منسوب به غزالی و برهان سنخیت و برهان امکان اشرف، و براهین پسینی (منهج اِنی)، که به تبیین موارد متعدد ناسازگاری با

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور تهران، ایران.

کاملیت جهان هستی پرداخته مورد بررسی قرار گیرد. در نهایت و با عنایت به آن ادله، نتیجه گرفته می‌شود که نظام احسن نظامی است که از یک سو دارای کمال و خیر بیشتر، گسترده‌تر و برتر در تمام عوالم هستی است و از سوی دیگر واجد نقایص و آفات کمتر و محدودتر در جهان طبیعت می‌باشد.

واژگان کلیدی: کاملیت جهان موجود، نظام احسن، صدرالمتألهین، شرور،

براهین پیشینی.

طرح مسئله و اهمیت آن

کیفیت سازگاری یا ناسازگاری شرور با کامل بودن جهان مسئله‌ای است که متفکران و اندیشمندان زیادی را با رویکردهای مختلف، اعم از الهی و غیرالهی، به خود معطوف نموده است. از آنجا که یک متفکر متأله ژرف‌نگر تمام جهان هستی، به‌ویژه عالم طبیعت، را معلول و مخلوق ذات خداوند متعال می‌داند و نیز ذات او را واجد همه اوصاف به نحو اکمل و اتم می‌داند، به‌طوری که هیچ‌گونه نقصی به ذات و اوصاف الهی راه ندارد. اینک، خود را با این پرسش اساسی مواجه می‌بیند که آیا عالم هستی، به‌ویژه جهان طبیعت، به بهترین و کامل‌ترین وجه و صورتی که می‌توانست باشد آفریده شده است؟ و آیا خلق عالمی برتر، زیباتر و جامع و کامل‌تر از این عالم موجود غیرممکن است؟

این پرسش مهم است که اندیشمندان عالم را به دو گروه بزرگ تقسیم نموده است: متفکرانی همچون فلوپین (۲۰۴ - ۲۷۰ م)، قدیس اوگوستین (۳۵۴ - ۴۰۳ م)، اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ م)، لایب نیتس (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶ م)، جان هیک و الوین پلانتینجا (از فیلسوفان معاصر دین) و همه فلاسفه اسلامی با روش‌ها و راه‌حل‌های مختلف از احسن و کامل بودن عالم و نظام موجود دفاع کرده و به

تحلیل و توجیه مسئله شر پرداخته‌اند، و فیلسوفانی همچون هیوم، ویلیام رو و جی . ال . مکی قرار دارند که، با تناقض‌آمیز خواندن مفهوم خدا (عالم و قادر و خیر مطلق بودن خدا با وجود شر) یا قرینه بزرگ دانستن مسئله شر علیه وجود خداوند، اساسی‌ترین آموزه مورد اعتقاد متفکران متدین را به چالش کشیده‌اند (ایمان‌پور، ۱۳۸۵: ۲-۳). این دغدغه به اندازه‌ای خردسوز و پیچیده است که برخی از متفکران معتقدند که مسئله شر جدی‌ترین نقد عقلانی بر اعتقاد به وجود خداوند است، تا آنجا که هانس کونک (۱۹۲۳)، متأله آلمانی، این مسئله را «پناهگاه الحاد» خوانده است. (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۷۷)

بنابراین، در اهمیت و ضرورت این بحث باید گفت که مسئله نظام احسن و اشکال شرور از مهم‌ترین مسائل فلسفه است. این مسئله در غرب و شرق موجب پیدایش فلسفه‌های «ثنویت»، «مادی‌گری» و «بدبینی» گردیده است. فلاسفه شرق و غرب به اشکال شرور توجه کرده‌اند؛ فلاسفه غرب پاسخی قاطع برای این اشکال نیافته‌اند، اما فلاسفه و حکمای اسلام اشکال را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و به‌خوبی از عهده پاسخ آن برآمده و راز مهمی را گشوده‌اند. (ربک. مطهری، ۱۳۷۳، ۱/۱۱۱)

این مقاله در صدد است تا کیفیت سازگاری شرور با نظام احسن را با توجه به مبانی و براهین پیشینی صدرالمتألهین مورد بحث و بررسی قرار دهد.

واژه‌شناسی نظام احسن

از آنجاکه ما در اینجا، در صدد تبیین نظام احسن از دیدگاه ملاصدرا هستیم، لازم است ابتدا معنای لغوی کلمه نظام و حُسن را، که عنصر محوری کلمه نظام

أحسن می‌باشد روشن نماییم. نظام^۱ یعنی «رشته‌ای که مروارید و جز آن را بدان درکشند و جمع آن نُظْم و اناظیم از مصدر نظم و تنظیم می‌باشد». یا هر چیزی که امری بدان قائم باشد و پایه آن باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۱۱۶/۸؛ جوهری، ۱۴۱۹: ۱۶۵۱/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۷۹/۱۲؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۱۴۱۴/۲؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۵۶/۱۴) و نیز به معنای شیوه، روش (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۴۱۴/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۷۶/۶)، تشکیلات، سازمان، سبک و نظم و ترتیب می‌باشد، و همچنین به معنای مجموعه قوانین، قواعد، سنن، یا نوامیسی است که قوام و انتظام چیزی بر آنها نهاده شده باشد. (انوری، ۱۳۷۸: ۷۸۵۳/۸)

أحسن افعال تفضیل کلمه حُسن است و حُسن در لغت عبارت است از زیبایی، جمال، نیکویی و خوبی (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۱۳۴/۲؛ انوری، ۱۳۷۸: ۲۵۲۷/۳)، نقطه مقابل زشتی و صفت برای امر خوب و نیک (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۴/۱۳)، و جمع غیر قیاسی آن محاسن است (جوهری، ۱۴۱۹: ۱۶۹۴/۵). ریشه واحد این ماده همان مقابل زشتی و بدی بودن است که در موضوعات مادی خارجی یا معنوی یا در سخن یا در عمل یا در صفات قلبی نیز به همین معنا است. حُسن (به ضم) مصدر و فعل لازم است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۲۲/۲) الحُسنُ: عبارة عن كلّ مبهج مرغوب فيه، و ذلك ثلاثة أضرب: مُستَحسِنٌ من جهة العقل، و مستحسن من جهة الهوی، و مستحسن من جهة الحسّ. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۵ - ۲۳۶)

بنابراین، نظام احسن در لغت به معنای برترین، زیباترین، متقن‌ترین و نیکوترین نظام ممکن است که قبح و زشتی در آن راه نداشته باشد.

۱. النُّظام: كل خيط يُنظَم به لؤلؤ أو غیر فهو نظام، والجمع نُظْم، و فعلک النظم و التنظيم.

اصالت وجود و نظام أحسن

یکی از مهم‌ترین مبانی ملاصدرا در اثبات کامل بودن جهان «اصالت وجود» است؛ این مبنا در ارائه تصویر صحیح مسئله نظام احسن نقشی اساسی دارد. به نظر می‌رسد تنها مکتبی که شایستگی اثبات نظام احسن را دارد همان فلسفه‌ای است که معتقد به محوریت اصالت وجود و تشکیک آن می‌باشد. از این رو، بر اساس حکمت متعالیه می‌توان أحسن بودن نظام هستی را اثبات نمود.

این مطلب به روشنی در هیچ یک از استدلال‌های نظام احسن نیامده است. از این رو، همه مکاتب - چه معتقدان به اصالت ماهیت و چه باورمندان به اصالت وجود و حتی کسانی که موضع آنها در این مسئله (اصالت وجود یا ماهیت) روشن نیست - به بحث از نظام احسن و طرح ادله آن پرداخته‌اند.

دلیل مطلب آن است که تنها بر مبنای اصالت وجود است که موجودات دارای مراتب تشکیکی از یک حقیقت‌اند، و در این صورت است که وحدت و کثرت و ظهور آن وحدت‌ها در کثرت‌ها حقیقی بوده، رجوع کثرت‌ها به آن وحدت نیز واقعی است. بدین ترتیب، اثبات نظام احسن برای جهان هستی امکان‌پذیر است، چراکه زمینه نظم و هماهنگی خلل‌ناپذیر کاملاً فراهم است. تنها باید به پاسخ اشکال‌های مسئله پرداخت. گرچه صاحبان مکتب‌های دیگر قایل به نظام احسن می‌باشند، ولی باید عنایت نمود که هرگز هماهنگی جهان هستی با مبانی فلسفی آنان قابل تبیین نیست. (رک. جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳/۶۱۹ - ۶۲۱)

معیار احسن بودن عالم

بحث اساسی درباره ملاک و معیار احسن بودن این است که صلاح و فساد و احسن بودن با توجه به چه چیزی سنجیده می‌شود؟ آیا اکثریت انسان‌ها یا اقلیت برگزیده یا تک‌تک انسان‌ها یا نوع انسانی ملاک احسن بودن است و یا اینکه باید

ملاک مجموع هستی را در یک کل در نظر گرفت؟

ملاک و معیار اکثر فلاسفه غرب و کسانی که معتقد به ناسازگاری شرور فراوان با کامل بودن جهان هستی بوده‌اند، محور قرار دادن نوع انسان است. در مقابل، آنچه از دیدگاه فلاسفه اسلامی و برخی فلاسفه غربی مسلم است نفی انسان‌محوری (نگرش اومانیستی) در تبیین نظام احسن است. بنابراین نگاه، در تحلیل نظام احسن جهان نباید انسان را محور قرار داد، که هر چه به حال او ملایم است خیر باشد و هر چه به حال او ملایم نیست خیر نباشد، بلکه انسان خود مهره‌ای از مهره‌های جهان هستی به‌شمار می‌رود و هیچ امتیازی از این جهت برای او نیست. از این رو، محور تحقیق کل نظام و مجموعه واحدهای جهان هستی است. (همان: ۶۲۲ - ۶۲۳) این مبنا به نظر می‌رسد جای تأمل بیشتر دارد، زیرا از دیدگاه قرآن، همه چیز برای انسان آفریده شده است. البته، تفاوت این بیان با نگرش اکثر فیلسوفان غرب در این است که معیار عالم هستی انسان کامل و سعادت‌مندی نوع بشر در دنیا و آخرت است.

براهین نظام احسن در حکمت صدرایی

فیلسوفان اسلامی^۱ به‌ویژه ملاصدرا، در تبیین نظام احسن هستی از دو دسته براهین پیشینی و پسینی استفاده نموده‌اند؛ با جستجو در آثار صدرالمتألهین می‌توان ادعا نمود که ایشان در بخش براهین پیشینی در کتاب‌های خود به چهار

۱. ابن‌سینا در براهین پیشینی ظاهراً تنها برهان علم و عنایت را بیان نموده و در بحث براهین پسینی نیز به بیان اختصار اکتفا کرده است. (پورروستایی، ۱۳۸۶: ۱۴۶) شیخ اشراق «علم عنایی و عنایت» را انکار نموده، می‌نویسد: «و اما العنايه فلاحاصل لها، و اما النظام فلزم من عجيب الترتيب و النسب اللازمه عن المفارقات و اضوائها المنعكسه» (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۵۳/۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۵۱).

برهان اشاره می‌نماید: «برهان علم و عنایت»، «برهان غزالی»، «برهان سنخیت» و «برهان یا قاعده امکان اشرف»، و در تبیین برهان پسینی (منهج انسی)، به شکل گسترده‌تری، از ظرافت‌ها، زیبایی‌ها، و نظم و انسجام شگفت‌انگیز موجودات مختلف جهان هستی، از جمله انسان، استفاده نموده است. از این‌رو، به نظر می‌رسد که ملاصدرا از سه جهت بیش از دیگران در تبیین کامل بودن نظام هستی تلاش نموده است: جهت اول اهتمام و توجه به این مسئله، جهت دوم آوردن براهین متعدد پیشینی و جهت سوم بررسی مصادیق مختلف به ظاهر ناسازگار با کامل بودن نظام هستی.

براهین پیشینی (لمی) اثبات نظام احسن

۱. برهان علم و عنایت در حکمت صدرایی

نظام آفرینش از دیدگاه ملاصدرا، در حقیقت، ظهور و تجلی علم عنایی حضرت حق است. از این‌رو، نظام آفرینش مظهر تام علم عنایی حضرت حق است. ملاصدرا و شمار دیگری از فیلسوفان عنایت را نخستین مرتبه علم حق - که متعلق آن را نظام احسن و اتم تشکیل می‌دهد - می‌دانند، چون «عنایت» عبارت است از: علم سابق حق تعالی به همه موجودات قبل از ایجاد به نظام احسن. ملاصدرا در کتاب *المبدأ و المعاد* برهان عنایت را به شکل یک قاعده کلی بیان نموده، می‌نویسد: «فقد صحَّ أن كل مبدأ عال يعقل نظام الخیر الصادر منه تبعاً لتعقله ما لأجله الفعل أو الحركة و ما یتشبه به و یتشوق إليه فيه. فتحقق أن عنایة الله تعالی مشتملة على الجميع على نحو تفصیلی.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱/۳۱۷)

ما این عبارت را به صورت چند مطلب بیان می‌کنیم:

اول آنکه حق اول مبدأ (فاعل) و غایت کل هستی و موجودات است؛

دوم آنکه هر علت و محرک عالی غیر از خداوند متعال، در افعالش، غایتی به مراتب با عظمت‌تر از خودش دارد؛

سوم آنکه غایت در آن علل عالی «مقصود بالذات» و فعل «ضروری و مقصود بالتبع» است؛

چهارم آنکه به دنبال موجود شریف، شریف خواهد بود، اگرچه از حیث بهره‌مندی از شرافت در مرتبه پایین‌تر از او قرار می‌گیرد؛

پنجم آنکه هر مبدأ عالی، در راستای آن غرض و غایت بالاتر، بهترین نظامی را که از او صادر خواهد شد تعقل می‌نماید و به دنبال آن نیز، بهترین و کامل‌ترین نظام از او صادر می‌شود. بنابراین، علاوه بر اینکه نظام ایجادی حضرت حق نظامی احسن و کامل است که فوق آن قابل تصور نیست [چون غرض و غایت خود ذات حضرت حق است]، تمام نظام‌هایی که مجرای تحقق آنها نیز علل عالی‌هاند بر اساس همین برهان عام عنایت در قله اوج کمال و تمامیت قرار دارند. از این رو، عنایت الهی شامل همه موجودات به نحو تفصیلی [نه اجمالی] می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۳۱۷/۱) «فعلى هذا يثبت و يتبين أن الوجود الحق الواجب الذى لا أشد منه ولا أتم يحيط بجميع الوجودات الناقصة الإمكانية و لوازمها و توابعها و لواحقها و ينبعث منه جميع النعوت و الصفات الوجودية و الأحكام و الآثار الكمالية على وجه يليق بعظمته و جلاله من دون تكثر و تغير و نقص و بالجملة جهة امكانية لأنها من لوازم نقصانات الوجود و قصوره فيلاحظ من ذاته بذاته حقيقة الوجود و مراتبه و أحكامها و وجه نظام الخير فى الجميع فيتبعه نظام الخير اتباعا يفتقر دركه إلى فطرة ثانية و قريحة مستأنفة (همان: ۳۱۹/۱)

همچنین، ملاصدرا در کتاب *اسرار الآيات* عنایت الهی را به «احاطة علمى بسيط

حق تعالی به کل موجودات» تعریف نموده است.^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۹)
این برهان در اسفار به شکل کامل تر مورد بررسی قرار گرفته که می تواند به
عنوان جمع بندی نظر ملاصدرا نیز شمرده شود.

عنایت در مکتب صدرایی از براینده سه صفت حاصل می شود یا بگو در
اندیشه صدرایی عنایت ریشه در سه صفت دارد. ملاصدرا در تعریف عنایت
می نویسد: عنایت به معنای این است که ذات باری تعالی «لذاته» به جهان هستی
و نظام اتم وجود داناست، بدان صورت که در نظام اتم و اکمل آفریده شده است.
در عین حال، علم عنایی حق عین خلق و عین نظام اتم و احسن است و ذات او
علت است «لذاته» برای خیر و کمال در حد اعلا و نهایت امکان، در حالی که بر
همان نحو (در حد اعلا و اتم) راضی بر آن است. سه معنا (علم، علت و رضا)
مشمول عنایت و، به عبارت دیگر، معنای عنایت است. همه آنها عین ذات باری
تعالی اند. ذات او عین علم به نظام اتم و احسن و عین سبب تام برای نظام
خیر و عین رضا به آن می باشد که همان مشیت باشد، یعنی رضا. (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۶۶)

اساس این برهان بر چند اصل استوار است:

۱. رابطه علم عنایی با نظام احسن از دو زاویه مفهومی و تکوینی است؛
۲. رابطه علم عنایی با نظام احسن در سه مفهوم علم، مبدئیت و رضاست، به
این معنا که این سه مفهوم، در نهایت، علم عنایی حق تعالی را کامل و محقق
می سازند. این معانی سه گانه عین ذات خداوند متعال می باشند. بنابراین، عنایت

۱. فالعناية الالهية هي إحاطة علمه البسيط الذي هو نفس وجوده بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل

حتى يكون على غاية الجودة والنظام ...

به معنای این است که ذات او عین علم، علیت تام و رضایت به نظام احسن است. (صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۸۰: ۸۲/۷)

البته، مراد از علیت ذاتی حق است برای به وجود آمدن نظام احسن. به هر روی رابطه مفهومی علم عنایی با نظام احسن رابطه‌ای عمیق و تفکیک ناپذیر به حساب می‌آید. از این رو، عنایت را می‌توان به علم، علت، و رضایت به نظام احسن تعریف کرد، به طوری که در واقع، هر سه مفهوم در یک متعلق با یکدیگر شریک‌اند.

۳. رابطه تکوینی علم عنایی با نظام احسن بدین معناست که نظام هستی کیانی طبق عنایت حق بنا شده است، از این رو، نظام احسن است؛ از آنجا که ذات حق به واسطه حقیقت و ذات خودش مشتمل بر صورت نظام احسن بر وجه اکمل و اتم است، چون وجود حقی است که هیچ غایت و کمالی غیر او در هستی وجود ندارد، در هنگام آفرینش جهان هستی نظام احسن را در بهترین صورت و کامل‌ترین شکل ممکن در نظر می‌گیرد و نظام هستی بهره‌مند از فیض او با بهترین و کامل‌ترین نظام ممکن ظاهر می‌شود. (همان: ۸۲/۷-۸۳)

از این روست که صدرالمتهلین در وصف چگونگی پیدایش عالم هستی به نحو احسن، بر اساس برهان عنایت، می‌نویسد: *فیعقل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی النظام و الأتم بحسب الامکان، فیفیض عنه ما یعقله نظاماً و خیراً علی الوجه المذكور الذی عقله فیضاناً و صدوراً متأدیا الی غایة النظام و صورة التمام علی أتم تأدیه. فهذا هو معنی العناية الخالیة عن الشین و التقص.* (همان: ۸۲/۷-۸۳)

مراد ملاصدرا این است که خداوند متعال در ایجاد نظام هستی، ابتداء، نظام هستی را به بهترین و کامل‌ترین صورت ممکن تعقل می‌نماید و، سپس، بر اساس

آن تعقل تام و تمام، جهان هستی را از فیض وجودی خود بهره‌مند می‌کند. نتیجه‌ای که ملاصدرا در نهایت می‌گیرد این است که عنایت مصدر صدور نظام موجود بر کیفیت کمال و خیر محض است:

بل النظام المعقول الذی یسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود و
ذک النظام الموجود محض الخیر و الکمال، فهذا الذی علی وفقه یجب أن یکون
اتم النظامات الامکانیة و أكملها. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۳۳۹/۱؛ ب
۱۳۸۰: ۷/۱۵۰ [با اندکی تفاوت])

ابن سینا نیز در الهیات شفا (۱۴۰۴: ۴۱۵ - ۴۱۶) و در اشارات (۱۳۷۵: ۳/۳۱۸)، و میرداماد در قیاسات (۲۵۳۶: ۲۵) عنایت به معنای «علم الهی به نظام خیر در موجودات» را موجب افاضه نظام هستی بنا بر نیکوترین وجه می‌داند. تعبیر ملاهادی سبزواری از این رابطه چنین است:

ما من بدایة نهاییة فی الواحد انطواوه عنایة
فالکل من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الربانی
(۱۴۱۶: ۳/۶۰۷)

علامه طباطبایی (ره) در تبیین چرایی عنایت حق تعالی به مخلوقاتش دو برهان لمّی و ائنی را اقامه می‌کند که افزون بر اثبات عنایت، اتقان و احکام آفرینش الهی را نیز تبیین می‌کند، زیرا اتقان صنع و احسن بودن نظام هستی لازمه جدایی ناپذیر عنایت واجب تعالی به خلق است. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۰۹؛ شیروانی، ۱۳۷۶: ۳/۳۳۴)

۲. برهان غزالی

ملاصدرا در پاسخ به مسئله «ناسازگاری شرّ با نظام احسن» می‌گوید: «بی‌گمان، از نظر انسان پژوهنده (عارف، حکیم و متکلم)، نظام عالم بهترین نظام ممکن و اشرف و افضل نظام‌هاست، بهتر از آن اساساً قابل تصور نیست. اصل

این برهان متعلق به غزالی است، چنان‌که ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه از آن ستایش کرده و قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق آن را ارزشمند دانسته است. (صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۸۰: ۱۲۱/۷ - ۱۲۲) لکن حق این است که از نظر تاریخی ابتدا بوعلی آن را با صراحت کامل در کتاب نجات برای اثبات همین مدعا مطرح نموده است. (ایمان پور، ۱۳۸۵: ۷)

تقریر برهان غزالی چنین است: «ایجاد عالمی بهتر از عالم موجود ممکن نبود، زیرا اگر چنین عالمی ممکن بود و صانع مختار نسبت به ممکن بودن ایجاد چنین عالمی علم نداشت، آنگاه احاطه علمی او به کلیات و جزئیات متناهی می‌شد. لکن اگر علم داشت و با وجود قدرت بر ایجاد چنین عالمی آن را نمی‌آفرید، با بخشش فراگیر او ناسازگار می‌شد.» (صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۸۰: ۱۲۱/۷ - ۱۲۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۴۹۶)

این برهان غزالی دارای یک اشکال است که با تبیین ملاصدرا از این برهان رخت برمی‌بندد. تبیین ملاصدرا این است: نظامی بهتر از آنچه خلق شد ممکن است [اما آفریده نشد] و علت نیافریدن آن به فاعل بر نمی‌گردد، بلکه قابل قابلیت بهتر از این را ندارد. ملاصدرا برای رفع این اشکال از این برهان می‌نویسد:

فإن الباری - جل شأنه - غیرمتناهی القوّة تام الجود و الفیض، فکلّ ملایکون له مادة ... فلامحالة مبدع فلم یکن افضل من هذا النظام نوعاً ولا شخصاً
(صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۸۰: ۱۲۲/۷)

صدرالدین شیرازی در عبارت فوق به چند اصل اشاره دارد:

۱. طبق علم عنایی، خدا قدرت، علم و وجود بی‌نهایت دارد، چراکه واجب‌الوجود بالذات از همه جهات واجب‌الوجود است؛

۲. هر چیزی که مسبوق به ماده و مدت نیست - مجرد یا مجموعه‌ای از مجرد و مادی است - آنچه از کمالات را که به امکان ذاتی خواستار آن است به یکباره - به نحو ابداع - از فیض فیاض مطلق کسب می‌کند؛

۳. مجموعه عالم هستی - متشکل از موجودات مجرد و مادی - دارای ماهیت کلی و صورت نوعیه واحد می‌باشد و، از این رو، بدون ماده و استعداد خاص است؛

۴. هر چیزی که بدون ماده و استعداد خاص باشد، نوعش منحصر در فرد است؛
۵. پس، اصل عالم نوع واحد منحصر در شخص است که همه کمالاتش را بالفعل از مبدأ فیض الهی داراست. از مجموع این اصول برمی‌آید که اولاً، برتر از این نظام در نوع ممکن نیست، چون فاعل در فاعلیت خود تام است و، ثانیاً، برتر از این نظام در شخص ممکن نیست، زیرا نوع منحصر در شخص است و تعدد و تکثر در شخص، مستلزم داشتن ماده و استعداد است، در حالی که مجموع عالم هستی دارای ماده و استعداد نیست.

۳. برهان سنخیت

معلول چیزی است که ناچار باید با علت خود مناسبت داشته باشد. این قاعده را حکما تحت عنوان لزوم سنخیت میان علت و معلول همواره مورد توجه خویش قرار داده‌اند. قانون سنخیت میان علت و معلول یکی از قواعد فلسفی است که همواره مورد استناد واقع شده و بسیاری از مسائل بر آن مبتنی گشته است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۲/۱۴۶-۱۴۷)

مدعای ما این است که نظریه کامل بودن جهان یکی از مسائلی است که می‌توان آن را با استفاده از این قانون اثبات نمود. گرچه فیلسوفان اسلامی در

کتاب‌های خود در اثبات نظام احسن از چنین برهانی نام نبرده‌اند، به نظر می‌رسد این برهان از کلمات فیلسوفان اسلامی، به ویژه از لابلائی سخنان صدرالمتألهین قابل استخراج است. مراد از برهان سنخیت در اثبات کامل بودن جهان این است: مجموعه عالم هستی، به‌عنوان واحد، معلول بی‌واسطه واجب‌الوجود است، و از آنجا که واجب‌الوجود براساس قاعده «بسیط الحقیقه» کل اشیاء وجودی - غیر از نقایص و اعدام - است. و، از سویی، براساس قاعده «واجب لذاته» از جمیع جهات واجب‌الوجود است و هیچ نقص و حالت منتظره‌ای در او راه ندارد و صفات کمالی او نیز عین ذات اوست، واجب تعالی را خیر محض دانسته‌اند. آنگاه، براساس قاعده معروف حکما که بین علت و معلول سنخیت برقرار است، باید معلول بی‌واسطه حق تعالی نیز در اوج قله کمال و موصوف به نظام احسن باشد.

تبیین برهان سنخیت در مکتب صدرایی: این برهان بر چند اصل استوار است:

۱. واجب‌الوجود خالق عالم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶/۲۷۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۵۹)؛ او دارای هستی نامحدود و افضل انحای وجود و اتم آن، و وجود محض است. (همو، ب ۱۳۸۰: ۷/۱۴۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۴۱ و ۴۲ و ۱۳۷)
۲. براساس برهان توحید، هرچه غیرواجب باشد فیض اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۹)، زیرا اگر چیزی در عالم هستی دارای سهمی از وجود باشد ولی فیض او نباشد، یا در ذات استقلال دارد یا به واجب‌الوجود دیگری مستند است؛ تالی به هر دو شق آن باطل خواهد بود، چون هیچ کدام با توحید حق سازگاری ندارد. در مورد اولی، قرآن می‌فرماید: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی الحمید». (فاطر: ۱۵) از این رو، هیچ موجودی در عالم

نمی‌تواند، از حیث ذات مستقل باشد. همچنین قرآن در مورد تالی دوم می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا». (انبیاء: ۲۲) در فلسفه و منطق، به این مورد «برهان تمناع» نام نهند. ملاصدرا با این عبارت به این اصل اشاره می‌کند: «و ما سواه لمعة و رشحٌ أو ظلٌّ له و لذلك قلنا أنه واجب الوجود من كل جهة و أنه كل الوجود اذ كَلَّهُ الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۴۲/۷)

۳. واجب الوجود، از هرگونه نقص اعم از مادی، ماهوی و فقری مبراست، چون ناقص بودن ملازم با معلولیت است. پس، او از هر جهت «واجب الوجود» است. (همان: ۱۹۸/۷) بدین ترتیب، این اصل فلسفی به ذهن انسان خطور می‌کند: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات.

۴. هر مبدئی که دارای کمال نامحدود باشد و ضرورت آن - نسبت به این کمالات - ازلی باشد، هرکاری را از متن ذات و هویت خودش انجام می‌دهد، چون هدف زاید بر ذات برای او محال است. (همان: ۱۴۳/۷)

۵. براساس مبحث علم، واجب تعالی عالم به ماعدای خود بر وجه احسن و اکمل است و مبدأ و راضی به آن بر وجه احسن است. (همان: ۱۴۳/۷)

۶. منظور از این معلول اشرف، مجموعه عالم هستی، به‌عنوان واحد، است. (همان: ۱۵۲) از این رو، تک تک موجودات عالم طبیعت مراد نیست، زیرا مجموعه عالم هستی، به‌منزله واحد، معلول بلاواسطه حق شمرده می‌شود و به‌طور مستقیم از او سرچشمه می‌گیرد. این در حالی است که موجودات طبیعی دارای علل و عوامل دیگری هستند: علت مادی، صوری و غایی. گفتنی است که همه این علل و عوامل در تحقق آن موجودات شریک‌اند.

۷. معلول با علت سنخیت ذاتی دارد، و همین سنخیت ذاتی مخصّص صدور

معلول خاص از همین علت معین است. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۶۶) مقصود از سنخیت ذاتی آن است که هر علتی، از آنجا که افاضه‌کننده هستی معلول و کمال وجود آن است، در مرتبه‌عالی‌تری واجد کمال معلول خود می‌باشد. به عبارت دیگر، حیثیت واحدی هست که مرتبه نازلۀ آن در معلول وجود دارد و مرحله کاملۀ آن در علت یافت می‌شود. (شیروانی، ۱۳۷۴: ۷۱/۲) در قرآن مجید نیز به لزوم مناسبت میان علت و معلول اشاره شده است، چنان‌که ملاصدرا در ذیل آیه شریفه «قل کلّ یعمل علی شاکلته» [هر کسی عملش بر وفق مقتضای ذات و مشابه با فطرت یا متناسب با نوع وجود و نحوه هستی‌اش است (اسراء: ۸۴)] به اصل سنخیت اشاره می‌کند و می‌نویسد: «این [آیه] بدین معنا است که آدمی هیچ عملی را انجام نمی‌دهد به جز آنچه که مناسب و مشابه با فطرت اوست و آنچه که از وی صادر و ظاهر می‌گردد حاکی از باطن و ضمیر اوست. [از سویی دیگر،] عالم وجود نیز سرتاسر عمل و صنعت خداست، [و با توجه به اصل برآمده از آیه] عمل و فعل خدا نیز مشابه و مشاکل با اوست.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۱)

بر این اساس، عالم همگی صورت ذات و وجود حق است و هر موجودی از موجودات عالم اسمی از اسماء الهی می‌باشد. (همان: ۴۳) پس، عالم مانند صفحه‌ای است از هستی که صور و نقوش کلیه اشیاء به قلم تکوین در آن ترسیم یافته، اصول و حقایق آن صور در ذات حضرت الوهیت موجودند، به وجود علم اجمالی و حدانی در عین کشف تفصیلی، که از مرتبه ذات به عالم اسماء و صفات به نام عالم «لاهورت» و از عالم اسماء و صفات به عالم عقول به نام عالم «جبروت» و از آنجا به عالم نفوس به نام عالم «ملکوت» و از آنجا به عالم اجرام

و اجسام به نام عالم «ناسوت» تنزل نموده‌اند، چنان که شاعر می‌گوید:
 به نزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است
 (مصلح، ۱۳۹۱: ۷۰؛ کبیر، ۱۳۸۸: ۱/۲۲۸ - ۲۲۹)

نتیجه آنکه بر اساس این نظام فلسفی، وجود حق تعالی وجودی مستقل و غنی بالذات است و ماسوای او عین تعلق و افتقار به او و، در واقع، ظل و نمود ذات او است. از سوی دیگر، ظلّ یک چیز حاکی از ذات او و مناسب کمال اوست. بنابراین، عالم وجود کامل‌ترین عالم ممکن است. (ایمان‌پور، ۱۳۸۵: ۵) ملاصدرا بر اساس اصول فوق، به این نتیجه می‌رسد:

کل وجود الهی بالضرورة یکون فی غایة الحسن و البهاء ... فالعالم کله صار
 بهذا الترتیب کشخص واحد اوله الحق و آخره الحق و صورته الحق، بل تمامه
 الحق. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۷/۱۴۳-۱۴۵)

به نظر می‌رسد که برهان سنخیت، علاوه بر آنکه دارای مبنای قرآنی است، از بهترین براهینی است که بر کامل بودن جهان دلالت می‌کنند.

۱. برهان از طریق قاعده امکان اشرف

فلاسفه به استناد «قاعده امکان اشرف» مسائل بسیاری را حل کرده و وجود بسیاری از وسایط را ثابت نموده‌اند. (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۸۳) از دیدگاه ملاصدرا، قاعده «امکان اشرف» بدون اختلاف نزد حکما پذیرفته شده است. این قاعده را ارسطو در کتاب *السماء و العالم* و ابن سینا در *شفاء و تعلیقات* و دیگر کتاب‌های خود و سهروردی نیز در همه کتاب‌های خود، مانند *مطارحات*، *تلویحات*، *حکمة الاشراف*، *الواح عمادیه و هیاکل النوریه*، و *پرتونامه* استفاده کرده‌اند. ملاصدرا این قاعده را اصل شریف برهانی دانسته و از آن به عظمت یاد کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۷/۳۲۰ - ۳۲۱) محتوای قاعده امکان اشرف این است: ممکن اشرف در

مراتب وجود باید اقدم از ممکن اخس باشد. ازاین‌رو، اگر ممکن اخس موجود است، به‌ناچار قبل از آن باید ممکن اشرف نیز موجود باشد تا علت آن باشد. (همو، الف ۱۳۸۰: ۵۳/۲) صدرالمتألهین وارونه این قاعده را نیز صادق دانسته، گوید: هرگاه ممکن اشرف موجود باشد ممکن اخس هم باید موجود شود. (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۸۳-۳۸۴) به همین سبب است که ملاصدرا در عبارت دیگری چنین آورده است.

...و ثبت ایضاً بالبرهان ما یسمی ب «قاعده الامکان الأشرف»، و هو ان کما هو اقدم صدوراً من المبدأ الأول فهو اشرف ذاتاً و اقوی وجوداً. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۲۱/۶)

مبنای این قاعده اصل امتناع صدور کثرت از واحد است. ازاین‌رو، امکان صدور اشرف و اخس با هم از مبدأ اول محال است. همچنین طبق قاعده امکان اشرف تأخر اشرف از شریف و اخس نیز محال است.

رابطه برهان امکان اشرف با نظام احسن: کیفیت دلالت این برهان بر کامل بودن جهان، براساس مفاد قاعده امکان اشرف، به این ترتیب است: در تمام مراحل وجود لازم است ممکن اشرف بر ممکن اخس مقدم باشد. به عبارت دیگر، هرگاه ممکن اخس موجود شود، ناچار باید پیش از آن ممکن اشرفی موجود شده باشد. مثلاً هنگامی که نفس و عقل را در نظر بگیریم و با یکدیگر مقایسه کنیم، مطمئن خواهیم شد که عقل برتر از نفس است. در این صورت، اگر به صدور وجود نفس آگاه باشیم، به صدور وجود عقل پیش از آن نیز آگاه خواهیم بود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۳۳/۱) براساس این قاعده، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً، بهتر از مجموع جهان هستی تصور شدنی نیست، که اگر تصور شدنی بود،

بایستی پیش از این تحقق می‌یافت و، ثانیاً، بهتر از هر مرحله‌ای از مراحل جهان هستی نیز تصورشدنی نیست، که اگر تصورشدنی بود، براساس قاعده امکان اشرف باید پیش از آن مرحله خاص آفریده می‌شد و، ثانیاً، اگر - برفرض که - تصور هر یک از مراحل هستی به نحو احسن ممکن بود، باتوجه به مفاد قاعده امکان اشرف، حتماً قبل از ایجاد این مرحله مادون آفریده شده و، بنابراین، حتماً این مرحله خاص از هستی بعد از ایجاد آن مرحله برتر محقق شده است. پس، بهتر از این مرحله خاص نیز، براساس قاعده امکان اشرف، اثبات می‌شود که مجموع عالم هستی و ترتیب قرار گرفتن مراحل آفرینش جهان هستی - اعم از قوس نزول و قوس صعود - و عوالم هستی، به طور کلی، دارای نظام احسن است و بهتر از آن نیز ممکن نیست. ازاین‌روست که ملاصدرا با استفاده از این برهان به تبیین احسن بودن جهان هستی در سه مقام قوس نزول، قوس صعود و مجموعه نظام هستی پرداخته، می‌نویسد:

أَن كَلَّ مَا وَقَعَ فِي مَرَاتِبِ الْبَدءِ عَلَى أَفْضَلِ أَنْحَاءِ الْوُجُودِ، وَ ذَلِكَ أَنَّ كَلْمَا
وَقَعَ فِي مَرْتَبَةٍ مِنْ هَذِهِ السَّلْسَلَةِ لَا يَتَصَوَّرُ مَا هُوَ أَشْرَفُ مِنْ شَخْصِهِ وَ لَا مِنْ نَوْعِهِ
مِنَ الْجِهَةِ الَّتِي يَبْهَأُ بِهَا يَصْدُرُ مِنْ فَاعِلِهِ ... (صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۸۰: ۷/ ۱۴۶

- ۱۴۷)

ملاصدرا، طبق مفاد قاعده امکان اشرف براین باور است که صدور احسن از فیاض مطلق و جواد محض، تا زمانی که اشرف ممکن باشد، پذیرفته نیست، بلکه اقتضای آن دو صفت این است که موجودات هماهنگ با قاعده امکان اشرف «اشرف - فالأشرف» به وجود بیایند. بنابراین، آغاز سیر نزولی، از عقول فعال، صور مکرمه، ملائکه مهیمه و انوار قاهره (مجردات عالی) است، زیرا این

موجودات به لحاظ امکان وقوع اشرف‌اند. سپس، سایر موجودات با همان ترتیب و قاعده خاص قرار می‌گیرند. (همان: ۱۴۷) بر این اساس، خداوند متعال علت تامه سلسله مجردات به‌شمار می‌رود، زیرا در این موجودات، علت صوری و مادی وجود ندارد و علت فاعلی آنها را همان علت غایی تشکیل می‌دهد. از این گذشته، در علم عنایی بیان شد که خداوند متعال عالم، مبدأ و راضی به نظام احسن است. از این رو، در نظام هستی، هر نوعی که بلاواسطه از او صادر می‌شود باید اکمل و اشرف باشد، زیرا مقتضی - که قابلیت عقل باشد - موجود، و مانع مفقود است. شایان ذکر است که مانع صدور را عدم علم یا قدرت حق تعالی تشکیل می‌دهد که طبق علم عنایی، وجه صحیحی ندارد. در ضمن، قابلیت موجود است، زیرا در سلسله مجردات تام علت صوری و مادی نیست و ضعف در قابلیت هم تصور ندارد، بلکه پیدایش به نحو ابداع است. در نتیجه، طبق قاعده امکان اشرف، در سیر نزولی، هر نوعی که در صدور از مبدأ حق بر دیگران مقدم باشد اکمل و اشرف است.

بهترین نوع بودن انواع مادی: بر اساس قاعده امکان اشرف، فیض وجود در سیر نزولی از عقل اول (صادر نخستین) شروع می‌شود و به عالم مثال می‌رسد که تنزیل یافته عالم عقول است. این فیض در سیر نزولی بعد از عالم مثال به عالم طبیعت می‌رسد که تنزیل یافته عالم مثال و از آیات آن است. به طور کلی، سیر نزولی به نحو ابداع و بدون زمان و حرکت فیض وجود یافته است:

فإذا تحققت تلك الصور في عالم الكون، وجب أن يكون إلهي و اشرف ما
 يمكن في عالم الكون. و إذا رتب الأشياء كان ترتيبها اجود الترتيب و اشرف
 النظام ... إلى أن ينتهي إلى إنتص الموجودات و ادونها فيقطع سلسلة الإبداع في

النزول عنده، ولا يتخطى إلی مادونه لعدم امکان ذلك. (صدرالدین شیرازی، ب

۱۳۸۰: ۱۴۴/۷)

بر طبق قاعده امکان اشرف، آنگونه که از این عبارت فهمیده می‌شود، می‌توان دو نکته را نتیجه گرفت:

۱. صوری که در عالم الهی وجود دارند، باید در عالم هستی به نحو اشرف و افضل تحقق داشته باشند، به طوری که بهتر از آن قابل تصور نباشد؛
۲. ترتیبی که در بین موجودات عالم هستی وجود دارد، باید بهترین و بر اساس نظام احسن باشد، زیرا آن نظامی می‌تواند احسن قلمداد شود که در سیر نزولی تقدم وجودی از اشرف و ترتیب بین آنها براساس قوت و ضعف وجودی، کمال و نقص، و قرب و بُعد از حق تعالی باشد.

ملاهادی سبزواری قاعده امکان اشرف را چنین تبیین می‌نماید:

فالممكن الأشرف فيه سبقا	الممكن الأحسن إذ تحققا
فجهة تفضل حقا يقتضى	لأنه لولاه إن لم يفض
علل الأقوى عند ذا بالأضعف	و إن أحسن فاض قبل الأشرف
فواحد جا مصدر الكثير.	و إن مع الأشرف فى الصدور

(سبزواری، ۱۴۱۶: ۳/۷۲۸)

برهان آنی بر احسن بودن نظام هستی

مقصود از برهان آنی این است که با اندیشه و بررسی موجودات جهان طبیعت در خود آن جهان، نظم و دقت و ظرافت آن موجودات را درک کرده، به این نتیجه برسیم که جهان امری منظم و مصون از شر، هرج و مرج، و ... است. تا در نهایت بگوییم: جهان موجود براساس نظام احسن شکل گرفته و متصف به آن

است:

فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض و انتفاع بعضها عن بعض و ... و نرى عطوفة كل عال لما تحته و عناية كل قوى لما دونه و تدبير كل نفس و عقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير و أشد تصوير و احسن تقويم و الطف تكميل و تتميم و على وجه يبلغ الى غاية كماله و تمامه الممكن فى حقه.
(صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۸۰: ۱۵۷/۷)

بر این اساس، برهان انی پی بردن از معلول به علت است. از این رو، هدف از این برهان تأمل و تفکر در آیات الهی برای آگاهی از احسن بودن نظام جهان هستی است. صدرالمتألهین به طور کلی درباره نتیجه حاصل از برهان انی می نویسد: «على أن التعمق فى اسرار الكائنات يعطى الحكم بأن كلاً خيراً و نظاماً». (همان: ۱۲۳)

سازگاری یا ناسازگاری شرور با نظام احسن

با اثبات نظام احسن، این پرسش مطرح می شود: چگونه می توان اثبات کرد که نظام کنونی عالم نظام احسن است، حال آنکه همه به وجود شرور در این عالم اعتراف دارند؟

آیت الله جوادی آملی، تقسیمات پنج گانه ارسطویی را در مقام پاسخ به این پرسش دانسته است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵۵)

تقسیمات ارسطویی در صدد نفی وجود شر به طور کلی نیست، بلکه بیان می کند: در صورتی که ما اثبات کنیم شر در عالم به اندازه ای نیست که قابل اعتنا باشد یا حداقل کمتر از خیر است، وجود شر به میزان ناچیز به احسن بودن نظام هستی زیانی نخواهد رساند. درباره وجود شر حداقلی، ارسطو بیان می کند:

۱. این مقدار شر لازمه ذاتی وجودهای طبیعی است و لازم از ملزوم قابل تفکیک

نیست؛

۲. این مقدار شرّ هم قابل جعل الهی نیست، چون ذاتی لایعلل، خواه این لازمه از لوازم ذاتی ماهیت باشد و خواه از لوازم ذاتی وجود؛

۳. وقتی شرّ از طرف خدا ایجاد نشده باشد، ضروری به احسن بودن نظام هستی - که علت آن خداست - نمی‌زند.

ملاصدرا هم وجود شرّ را منحصر به عالم طبیعت می‌داند و وجود شرّ در عوالم قبل از آن را به کلی نفی می‌کند.^۱ او همچنین مقدار انواع شرّ را در عالم طبیعت در مقایسه با خیرات آن اندک می‌داند. بر این اساس، از نظر ملاصدرا به دو نتیجه مهم می‌رسیم:

۱. با نگاه به مجموعه عالم هستی درمی‌یابیم که انواع شر فقط در عالم طبیعت وجود دارد. از این رو، با در نظر گرفتن مجموعه عالم هستی، مقدار شر بسیار ناچیز خواهد بود؛

۲. در عالم طبیعت، مقدار انواع شرّ کمتر از خیرات است. اگر چه، این مقدار با در نظر گرفتن مجموعه هستی، یا حتی خود عالم طبیعت، بسیار ناچیز است و برای احسن بودن نظام هستی یا عالم طبیعت زیان‌رسان نیست.

امکان سراسر خیر محض بودن نظام هستی

پرسش دیگری که در این باره به ذهن خطور می‌کند این است: آیا امکان نداشت هستی به گونه‌ای آفریده شود که سراسر خیر و نور و سلامت باشد و

۱. فعلى هذا لا يوجد الشرّ فى عالم الافلاك و ما فيها و ما فوقها اصلاً، بل انما توجد تحت السماء و فى عالم الكون و الفساد و مادة الكائنات العنصرية و التى يقع فيها من انواع شرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيها (صدرالدين شيرازى، ب ۱۳۸۰: ۹۸۷)

هیچ نوع شری - گرچه به نحو بالعرض - در آن یافت نشود؟
 صدرالمتألهین در جلد هفتم اسفار این پرسش را مطرح می‌سازد و سپس به آن پاسخ می‌گوید: اگر چنین می‌شد، در واقع، هر چیزی غیر از خودش بود، زیرا خیر محض بودن قسم دوم ناممکن است؛ به مقتضای نظام احسن، هر چیزی باید در مرتبه وجودی خودش به بهترین صورت ممکن آفریده شود؛ مقتضای احسن بودن نظام هستی این نیست که همه موجودات عالم هستی خیر محض باشند، بلکه فیض الهی باید به صورتی باشد که هر چیزی که اقتضای وجود یافتن دارد و خیرات آن بر جهات شر آن غالب است آفریده شود. (صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۱۰: ۱۰۸/۷) باید بگوییم که لازمه این پرسش سه صورت است:

- عالم طبیعت خلق نشود؛

- عالم و نشئه طبیعت نباشد؛

- نشئه طبیعت، با حفظ طبیعت بودنش، لوازم ضروری خود را فاقد باشد.

بنابراین، معنای صورت اول انحصار فیض وجود به «مجردات تامه» است که علاوه بر ناسازگاری با «فیاض مطلق بودن حضرت حق - جل و علا»، با احسن بودن جهان هستی نیز منافات دارد. صورت دوم «سلب شیء عن نفسه» و صورت سوم «انفکاک لوازم ذاتی از ذات» قلمداد می‌شود که محال است و با احسن بودن نظام جهان نیز سازگار نیست. از این رو، ملاصدرا عدم آفرینش جهان طبیعت را با لوازم ضروری اش، با توجه به وجود خیر غالبی، نیکو می‌داند و می‌نویسد:

فلم یحسن فی الارادة الازلیة و العناية الاولی ان یتسرک المنافع الاکثریة و

الخیرات الدائمة لعوارض شریة اقلیة. (همان: ۱۰۳)

بنابراین، بهترین راه برای اثبات نظام جهان آفرینش آن است که بعد از اثبات وجود بسیط الحقیقه و اینکه آن ذات اقدس عین علم نامحدود، قدرت بیکران، حیات سرمدی و مانند آن می باشد، چنین ثابت شود که اثر او جز نظام احسن نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۱)

دلایل برتری نظام احسن در حل مسئله شر

اول آنکه این راه حل با صرف نظر از وجودی یا عدمی بودن شرور نیز کاربرد دارد، زیرا در این بحث، پرسش این است: شر - با صرف نظر از عدمی یا وجودی بودن آن و با صرف نظر از اینکه مجعول بالذات یا بالتبع باشد - چه جایگاهی در نظام احسن الهی دارد و قضای الهی چرا به تحقق عالمی قرار می گیرد، که شر بالاصاله یا بالتبع در آن راه پیدا می کند؟ (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵۰۵ - ۵۰۶)

دوم آنکه همه فیلسوفان اسلامی با مبانی و مکاتب مختلف خود به تبیین آن پرداخته اند. بر این اساس، این نظریه دارای دو ویژگی مهم است: اولاً، مقبولیت عمومی در فلسفه اسلامی دارد و ثانیاً، بر اساس هر مکتبی، قابلیت اثبات پذیری دارد.

سوم آنکه این نظریه، علاوه بر آنکه در بین اندیشمندان غرب طرفداران مهمی دارد، یکی از اصول جهان بینی رواقیان نیز بوده است، زیرا رواقیان معتقد بودند که خدا همه اشیا و امور عالم را به بهترین وجه مقدر کرده است. (کاپلستون، ۱۳۷۴: ۳۴۷/۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۵۹)

چهارم آنکه این نظریه نزد متکلمان اسلامی نیز دارای اهمیت خاص است، زیرا در علم کلام، نیز تحت عنوان قاعده اصلح از آن بحث و گفتگو می کنند.

پنجم آنکه مؤیداتی بر صحت و درستی این نظریه در قرآن و روایات وجود دارد.

ششم آنکه از بین فیلسوفان اسلامی، بیش از همه، صدرالمتألهین در اثبات این نظریه به واسطه براهین پیشینی (منهج لمی) و پسینی (منهج انی) کوشیده است. بنابراین، می توان گفت: این مبنا در حل تعارض با مسئله شر یکی از مبانی متقن و مستحکم بوده که از طروق مختلف قابل اثبات است.

نتیجه گیری

از میان مبانی اثبات خیر بودن عالم هستی و نفی شرور از آن، برهان نظام احسن خصوصیات ویژه‌ای دارد، به دلیل آنکه در این برهان، کل نظام و مجموعه واحدهای جهان هستی، اعم از مجرد و مادی، محور بحث و تحقیق است، نه انسان به تنهایی. با براهین اثبات نظام احسن هستی، نه تنها نتیجه خواهیم گرفت که نظم در سراسر هستی حاکم است بلکه نظم آن بهترین حالت ممکن است که از آن به «نظام احسن» تعبیر می کنیم. بنابراین، نتایج بررسی مسئله شرور با برهان نظام احسن عبارت است از مجموعه جهان هستی به عنوان واحد، براساس براهین لمی و انی، که مجموعه‌ای بی نظیر و دارای بهترین نظام هستی است. از آنجاکه مجموعه عالم هستی متشکل از موجودات مجرد و مادی دارای ماهیت کلی و صورت نوعیه واحد است، معلول بلاواسطه حق تعالی و مطابق با نظام احسنی است که متعلق علم عنایی است.

عالم مجردات از نظر نوع و شخص از بهترین ساختار ممکن برخوردار است که هیچ گونه نقصی در آن راه پیدا نمی کند، چراکه در سیر نزولی از فیض الهی بهره مند و در سیر صعودی نیز به سوی او در حرکت است.

در نهایت و بر اساس مبانی و براهین چهارگانه نظام احسن اعم از برهان سنخیت، برهان علم و عنایت، برهان منسوب به عزالی و قاعده امکان اشرف، نظام هستی برآمده از نظام ربانی و دارای بهترین نظام ممکن است، که ملاصدرا آن را با این عبارت «کل وجود الهی بالضرورة یکون فی غاية الحسن و البهاء» (صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۸۰: ۱۴۳/۷ - ۱۴۴) بیان کرده است.

کتابنامه

- قرآن مجید.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات (مع شرحه للطوسی)، قم: البلاغة.
- _____ (۱۴۰۴). شفاء [الالهيات]، قم: مکتبه آية الله المرعشی النجفی.
- انوری، حسن و دیگران (۱۳۸۷). فرهنگ بزرگ سخن، ج ۶، تهران: سخن.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۵). تجرید (شرح نمط هفتم اشارات ابن سینا)، قم: بوستان کتاب.
- پورروستایی، جواد (۱۳۸۶). پژوهشی در نظام احسن [رساله علمی سطح ۴]، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریحی مختوم [ج ۱، بخش ۴]، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۷۶). ریحی مختوم [ج ۲، بخش ۵]، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۷۸). تبیین براهین اثبات خدا، ج ۳، قم: اسراء.
- جوهری، ابی نصر اسماعیل بن حماد (۱۴۱۹). الصحاح، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۴۱۶). تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، تهران: ناب.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴). مفردات الفاظ قرآن، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی، ج ۲، تهران: مرتضوی.
- _____ (۱۴۱۲). مفردات الفاظ قرآن، بیروت - دمشق: دارالقلم - الدار الشامیة.
- سبزواری ملاهادی (۱۴۱۶). شرح منظومه، تهران: ناب.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: انتشارات

- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۹). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- شیروانی، علی (۱۳۷۶). شرح نهایه الحکمه، ج ۴، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة الأسفار الاربعه [ج ۶]، ج ۲، قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیة الأسفار الاربعه [ج ۱]، تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (الف ۱۳۸۰). اسفار اربعه [ج ۲]، تحقیق مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (ب ۱۳۸۰). اسفار اربعه [ج ۷]، تحقیق مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۶۰). اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۱). مبدأ و معاد، تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۲)، نهایه الحکمه، قم: جامعه مدرسین.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری، ج ۳، تهران: مرتضوی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). العین، ج ۲، قم: هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ج ۲، قم: دارالهجرة.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراق سهروردی، تهران:

- مؤسسه مطالعاتی اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
- کبیر، یحیی (۱۳۸۸). *مبانی حکمت متعالیه (شرح و تحقیق شواهد الربوبیه)*، قم: مطبوعات دینی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، چ ۸، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *مجموعه آثار [ج ۱]*، چ ۵، تهران: انتشارات صدرا.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد (۲۵۳۶ شاهنشاهی). *قیسات*، به اهتمام مهدی محقق و چارلز آدامز، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل شعبه تهران.