

مرفی فلسفی سال ششم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۷، ۷۱-۱۰۴

تأملی بر «نظام احسن» از منظر حکمت متعالیه

محمّدجواد طالبی چاری*

عسگر دیرباز**

چکیده

«نظام احسن» یکی از مباحث مهم فلسفی است که در اندیشه فلاسفه اسلامی، به طور عام، و در دستگاه فلسفی مآصدرا، به طور خاص، جایگاه ویژه‌ای دارد. فلاسفه و دیگر دانشمندان همیشه این سؤال را در ذهن داشته‌اند که آیا نظام جهان موجود بهترین نظام است یا خیر؟ در آغاز، این‌طور به نظر می‌رسد که جهان عاری از هرگونه نقص و شرّ، همانا بهترین نظام است؛ از این‌رو، این سؤال مطرح می‌شود که چرا جهان حاضر چنین نیست؟

از طرف دیگر با پیشرفت علوم، و طرح نظریه‌های گوناگون، هر روز پرده‌ای از رازهای طبیعت برداشته می‌شود و معلوم می‌گردد که نظام جهان، از نظر علوم، بسیار پیچیده و دقیق است. بنابراین، از یک‌سو، دانشمندان خویش را با نظامی برتر رویارو می‌بینند و از سوی دیگر، وجود شرور و نقایض شبهه برتر نبودن نظام جهان را به ذهن می‌رساند. اما فلاسفه با اثبات نظام احسن، و طرح مباحث مختلف در زمینه آن، این تعارض ظاهری را برطرف کرده‌اند.

مآصدرا بر پایه نظام فلسفی خود - حکمت متعالیه - جهان هستی را برآمده از نظام ربّانی دانسته که در این صورت، دارای بهترین شکل ممکن است. در این مقاله، با توجه به جامع‌ترین کتاب فلسفی مآصدرا - که همان «اسفار اربعه» باشد - به بررسی دیدگاه او در این باره می‌پردازیم.
کلیدواژه‌ها: نظام احسن، علم عنایی، قاعده امکان اشرف، برهان لمّی، برهان ائی، مآصدرا، حکمت متعالیه.

* مرئی دانشگاه پیام نور، واحد تنکابن. دریافت: ۱۳۸۷/۱۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۸۸/۱/۲۹.

mg-talebi@mpnu.ac.ir

** استادیار دانشگاه قم.

۷۲ □ معرفت فلسفی سال ششم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۷

مقدمه

به لحاظ تاریخی، بحث «نظام احسن» از ارتباط میان سه بحث مهم فلسفی دیگر به وجود آمده است: (۱) علم باری تعالی؛ (۲) عنایت؛ (۳) خیر و شر. به عبارت دیگر، ایده نظام احسن را می توان مرکز ثقل مثلی به شمار آورد که رأس های آن را این مباحث تشکیل می دهند.

پرسش اساسی ما در مقاله حاضر این است که: چگونه نظام هستی می تواند برآمده از نظام ربّانی و به این معنا، دارای بهترین صورت ممکن باشد؛ در حالی که شرور فراوانی در آن مشهود است؟ نظام احسن قاعدتاً نظامی است که در آن، یا به طور کلی شرّ راه نیافته یا شرور بسیار اندکی راه یافته است، به طوری که این میزان از شرور ضرری برای احسن بودن نظام محسوب نمی شود؛ و حال آنکه، به نظر مردم و بعضی از فلاسفه غرب، تعداد شرور در نظام هستی بسیار زیاد است.

برای پاسخ دادن به پرسش یادشده، لازم است که ابتدا معنا و مفهوم «نظام احسن» را به خوبی توضیح دهیم، سپس براهین اثبات آن را از دیدگاه ملاًصدرای بیان نماییم. عناوین موضوعاتی که در این مقاله به بحث گذاشته می شوند به ترتیب عبارت اند از:

(۱) رابطه علم عنایتی با نظام احسن؛

(۲) نظام احسن و مسئله شرور؛

(۳) برهان لمّی بر احسن بودن نظام هستی؛

(۴) رابطه قاعده «امکان اشرف» با احسن بودن نظام هستی؛

(۵) برهان ائی بر احسن بودن نظام عالم؛

(۶) سازگاری یا ناسازگاری شرور با نظام احسن؛

(۷) امکان «خیر محض بودن» سراسر نظام هستی.

تأملی بر «نظام احسن» از منظر حکمت متعالیه □ ۷۳

رابطه علم عنایی با نظام احسن

واژه «عنایت» را به معنای توجه، قصد، ارادت، و اهتمام به امور دانسته‌اند؛ «العناية هی كون الاول (تعالی) عالماً لذاته بما علیه الوجود فی النظام الاتم و الاخير الاعظم...»^(۱) عنایت یا حکمت الهی از برآیند سه صفت حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر، عنایت ریشه در سه صفت دارد. ملاًصدراً در تعریف عنایت می‌گوید: 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. همچنین، ذات حق علت است «لذاته» برای خیر و کمال در حد اعلا و نهایت امکان؛ در حالی که به همان نحو (در حد اعلا و اتم) از آن راضی است. سه مفهوم (علم، علت، و رضا) مشمول عنایت و به عبارت دیگر معنای آن شمرده می‌شوند؛ همه آنها عین ذات باری تعالی هستند. ذات او عین علم به نظام اتم و احسن، و عین سبب تام برای نظام خیر، و عین رضای به آن است که همان مشیت باشد (یعنی رضا).^(۲)

ملّاهادی سبزواری عنایت را از مراتب علم الهی می‌داند و چنین می‌سراید:

إذ يكشف الأشياء مَرَاتٍ له فَاذا مَرَاتِبُ يَبْأُ عِلْمَهُ
عنايةً و قلمٌ لوحٌ قضا و قدرٌ بحلّ كونٍ يُرتضى.^(۳)

به علاوه، ابن‌سینا درباره «عنایت» می‌نویسد:

فالعناية هی احاطة علم الأول بالكلّ، و بالواجب أن يكون علیه الكلّ حتى يكونَ
عَلَى أَحْسَنِ النِّظَامِ... فَعِلْمُ الْأَوَّلِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوَابِ فِي تَرْتِيبِ وَجُودِ الْكُلِّ مَنِيْعٌ لِنَفِيضَانِ
الْخَيْرِ فِي الْكُلِّ.^(۴)

با ژرف‌نگری در عبارت‌های مزبور، درمی‌یابیم که رابطه علم عنایی با نظام احسن از

دو زاویه است: الف. مفهومی؛ ب. تکوینی.

رابطه مفهومی علم عنایی با نظام احسن

رابطه علم عنایی با نظام احسن در سه مفهوم علم، مبدئیت، و رضاست:

۱. ملاحظه‌ها 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 آنها.

۲. علّیت دومین مفهومی است که در معنای عنایت شرکت دارد. البته مراد از علّیت علّیت ذاتی حق است برای به وجود آمدن نظام احسن. در واقع، در این کاربرد، متعلق علّیت حق را نظام احسن تشکیل می‌دهد.

۳. رضایت حق سومین مفهومی است که در معنای عنایت خداوند متعال شرکت دارد. از مجموع علم، علّیت، و رضا، عنایت حق استنتاج می‌شود که رضایت هم مقید به نظام احسن است. به هر روی، رابطه مفهومی علم عنایی با نظام احسن، رابطه‌ای عمیق و تفکیک‌ناپذیر به حساب می‌آید. عنایت را می‌توان به علم، علّت، و رضایت به نظام احسن تعریف کرد؛ به طوری که در واقع، هر سه مفهوم، در یک متعلق با یکدیگر شریک هستند.

رابطه تکوینی علم عنایی با نظام احسن

بر اساس رابطه تکوینی عنایت حق با نظام موجود خارج، نظام هستی کیانی بر طبق عنایت حق بنا نهاده شده و لذا نظام احسن است. تعبیر مآهادی سبزواری از این رابطه چنین است:

ما من بدایة نهایة
فإنشأ من نظامه الرئیانی^(۵)
فی الواحد انطواوه عنایة

به طور کلی، این نظام کیانی از نظام ربّانی حق، که همان عنایت خداوند شمرده می‌شود، سرچشمه گرفته است. در واقع، نظام کیانی وجود خارجی عالم آفرینش است.

این نظام از وجود علمی عنایی حق سرچشمه گرفته و با آن تطابق کامل یافته است؛ زیرا، علم خدا به هر چیز، به معنای ایجاد آن چیز است. البته، منظور از این عبارت مجموعه عالم هستی - به منزله واحد - خواهد بود که علت تامه آن خداوند متعال است. مجموعه عالم هستی، به عنوان واحد، با نظام احسنی که متعلق علم عنایی است مطابقت کامل دارد. در این مطابقت، هیچ‌گونه مانع و تزااحمی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چون مجموعه عالم هستی معلول بلاواسطه حق است.

نظام آفرینش، در حقیقت، مظهر تام علم عنایی حضرت حق شمرده می‌شود. در معارف اسلامی، واژه «حکمت» در معنای فلسفی عنایت به کار رفته است. ملاًصدرا در عنوان فصلی از اسفار چنین آورده است: «فی حکمته تعالی و عنایته و هدایته و جوده.»^(۶)

رابطه شرّ با نظام احسن

شهید مطهری درباره «مسئله نظام احسن و اشکال شرور» چنین نوشته است:

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؛ ولی، تا آنجایی که مطالعه کرده‌ام، فلاسفه غرب پاسخی قاطع برای این اشکال نیافته‌اند، ولی فلاسفه و حکمای اسلام اشکال را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و به خوبی از عهده پاسخ آن برآمده و راز مهمی را گشوده‌اند.^(۷)

همچنین، آیت‌الله جوادی آملی نوشته است:

در این بحث، پرسش این است که شرّ - با صرف نظر از عدمی یا وجودی بودن آن و با صرف نظر از اینکه معمول بالذات و یا بالتبع باشد - چه جایگاهی در نظام احسن الهی دارد؟^(۸)

بر این اساس، بحث اصلی دربارهٔ این مسئله است که چرا عالم گرفتار نقص - هرچند بالعرض - می‌شود؟ یا چرا جهان هستی، با وجود اینکه از علم عنایى حق (که خالی از هرگونه نقص و امکان و ترکیب است) سرچشمه گرفته، متضمّن انواع متعدد شرور مانند، سیل، زلزله، فقر، بیماری، درد و غیره است؟

با تکیه بر مبنای عدمی بودن شرور، نمی‌توان به جواب این سؤال‌ها دست یافت؛ زیرا همهٔ فلاسفه معتقدند که شرور بالعرض از امور وجودی‌اند، و از یک سلسله اشیای وجودی نشئت می‌گیرند و به دیگران شرّ می‌رسانند. برای تبیین این بحث، باید به چند مسئلهٔ اساسی پردازیم:

(۱) دلایل احسن بودن نظام جهان کنونی؛

(۲) دلایل وجود شرّ و نقص در نظام احسن؛

(۳) مقدار شرّ در نظام احسن؛

(۴) مواردی که احیاناً به نظام احسن ضرر می‌زنند.

غزالی دربارهٔ احسن بودن نظام موجود می‌گوید: «لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَبْدَاعٌ مِمَّا كَان.»^(۹)

همچنین، حافظ همین مطلب را با بیت زیبایی بیان می‌کند:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد.^(۱۰)

دلایل احسن بودن نظام محسوس

ملاصدرا در فصل نهم و دهم از جلد هفتم *اسفار*، به اختصار و به تفصیل دلایل احسن بودن نظام محسوس را به بحث گذاشته است. ما چکیده‌ای از آن بحث را در نوشتار حاضر می‌آوریم.

خلاصهٔ برهان ملاصدرا در فصل نهم کتاب یادشده بر چند اصل استوار است:

اصل اول: «واجب الوجود» خالق عالم است؛ او هستی نامحدود دارد و افضل انحای وجود و اتم آن، و وجود محض است.

اصل دوم: بر اساس برهان توحید، هرچه غیرواجب باشد فیض اوست؛ 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 و تالی به هر دو شق آن باطل خواهد بود، چون هیچ‌کدام با توحید حق سازگاری ندارند. در مورد اولی، قرآن می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ۱۵) از این رو، هیچ موجودی در عالم نمی‌تواند از حیث ذات مستقل باشد. همچنین، در مورد دومی، قرآن می‌فرماید: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء: ۲۲) این مورد، در فلسفه و منطق، «برهان تمناع» نام گرفته است. ملاحظه‌دار! با این عبارت به این اصل اشاره می‌کند که: «و ما سواه لمعة و رشح أو ظل له و لذلك قلنا أنه واجب الوجود من كل جهة و أنه كل الوجود اذ كله الوجود.»^(۱۱)

اصل سوم: واجب‌الوجود از هرگونه نقص اعم از مادی، ماهوی، فقری و... میراست؛ لذا او از هر جهت «واجب‌الوجود» است. بدین ترتیب، این اصل فلسفی به یاد می‌آید: واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است.

اصل چهارم: هر مبدئی که دارای کمال نامحدود، و ضرورت آن - نسبت به این کمالات - ازلی باشد هر کاری را از متن ذات و هویت خود انجام می‌دهد؛ چون هدف زائد بر ذات، برای او، محال است.

اصل پنجم: بر اساس علم عنایی، که بحث آن گذشت، او عالم به ماعدای خود بر وجه احسن، اکمل و مبدأ و راضی به آن بر وجه احسن است.

اصل ششم: آنچه از او نشئت بگیرد از ذات او سرچشمه می‌گیرد. در ضمن، چون او عالم به کمالات وجودی به نحو احسن شمرده می‌شود، بدیهی است، آن معلول و مخلوق باید اشرف ممکنات باشد. این امر بداهت و ضرورت فلسفی به حساب می‌آید؛ یعنی اقتضای ذاتی چنین وجودی، همانا، داشتن چنین معلولی است؛ نه اینکه او مجبور

به چنین خلقی باشد. از این رو، ملاًصدرا می‌نویسد: «و کُلُّ وجودِ الهی بالضرورة یكون فی غاية الحسن و البهاء»؛^(۱۲) زیرا خداوند عین کمال نامحدود است. اصل هفتم: منظور از این معلول اشرف، همانا، مجموعه عالم هستی به عنوان واحد است، از این رو، تک تک موجودات عالم طبیعت مراد نیست؛ زیرا، مجموعه عالم هستی، به منزله واحد، معلول بلاواسطه حق شمرده می‌شود و به طور 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.

برهان لمّی بر احسن بودن نظام هستی

ملاًصدرا در پاسخ به مسئله «ناسازگاری شرّ با نظام احسن»، در فصل هفتم از کتاب اسفار چنین می‌گوید: بی‌گمان، از نظر انسان پژوهنده، نظام عالم بهترین نظام ممکن، و اشرف و افضل نظام‌هاست؛ و بهتر از آن اساساً قابل تصور نیست. وی می‌افزاید: این نظر از سوی همه افراد (عارف، حکیم، و متکلم) تأیید می‌شود. او برای اثبات این ادعا، به اقامه یک برهان لمّی می‌پردازد. اصل این برهان متعلّق به غزالی بوده، به طوری که ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه از آن ستایش کرده و قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق آن را ارزشمند دانسته است. ملاًصدرا در بسیاری از آثار خود، از برهان یادشده استفاده کرده و نقص‌ها و کاستی‌های آن را برطرف نموده است. اصل برهان لمّی را می‌توان، در ضمن قیاسی استثنائی، چنین بیان کرد:

لو كان عالم احسن من هذا النظام ممکن الوجود و لم یوجد سبحانه تعالی لكان
عدم ایجاده إما لعدم علمه أو لعدم قدرته أو لعدم جوده و التالی بأسره مستحیل و
المقدم مثله.^(۱۳)

این برهان غزالی دارای یک اشکال است که با تبیین مآخذ را از این برهان رفع می‌شود و آن اینکه نظام احسن از این نظام ممکن است و علت نیافریدن آن به فاعل برنمی‌گردد، بلکه قابل قابلیت بهتر از این را ندارد. بیان مآخذ را از این برهان چنین است:

فَإِنَّ الْبَارِيَّ - جَلَّ شَأْنُهُ - غَيْرُ مَتْنَاهِ الْقُوَّةِ تَامَّ الْجُودِ وَ الْفَيْضِ، فَكُلُّ مَا لَا يَكُونُ لَهُ مَادَّةٌ وَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى اسْتِعْدَادِ خَاصٍّ وَ لَا أَيْضاً لَهُ مُضَادٌّ مِمَّا نَحْوُ فَهُوَ بِمَجْرَدِ امْكَانِهِ الدَّائِي فَانْضَمَّ مِنْهُ عَلَى وَجْهِ الْإِبْدَاعِ، وَ مَجْمُوعِ النِّظَامِ لَهُ مَهِيَّةٌ وَاحِدَةٌ كَلِّيَّةٌ وَ صُورَةٌ نَوْعِيَّةٌ وَ حِدَانِيَّةٌ بِلَا مَادَّةٍ وَ كُلِّ مَا لَا مَادَّةَ لَهُ نَوْعٌ مَنْحَصَرٌ فِي شَخْصِهِ فَلَا مَحَالَّةَ لَيْسَ ذَاتُهُ مَرْهُونَةٌ بِاسْتِعْدَادٍ مَحْدُودٍ أَوْ زَمَانٍ مَوْقُوفٍ، فَلَا مَحَالَّةَ مَبْدَعٍ فَلَمْ يَكُنْ أَفْضَلَ مِنْ هَذَا النِّظَامِ نَوْعاً وَ لَا شَخْصاً. (۱۴)

در این عبارت، به چند اصل اشاره شده است:

۱. طبق علم عنایی، خداوند دارای قدرت، علم، و جود بی‌نهایت شمرده می‌شود؛ زیرا واجب‌الوجود بالذات، از همه جهات، واجب‌الوجود است.
۲. هر چیزی که مسبوق به ماده و مدت نیست - چه مجرد، و چه مجموعه‌ای از مجرد و مادی باشد - آنچه را از کمالات که به امکان ذاتی، خواستار آن است به یک‌باره (و به نحو ابداع) از فیض فیاض مطلق می‌گیرد؛ زیرا مقتضی که همان شأنیست و تقاضای معلول باشد موجود، و مانع مفقود است. بدین ترتیب، هیچ چیزی نیست که بتواند بین معلول و علت تامه‌اش فاصله بیندازد.
۳. مجموعه عالم هستی - متشکل از موجودات مجرد و مادی - دارای ماهیت کلی و صورت نوعیه واحد است؛ از این رو، دارای ماده و استعداد خاص نیست.
۴. هر چیزی که بدون ماده و استعداد خاص باشد نوع آن منحصر در فرد است.
۵. اصل عالم نوع واحد منحصر در شخص قلمداد می‌شود، به طوری که همه کمالاتش را بالفعل از مبدأ فیض الهی داراست.

۶. برتر از نظام عالم، در نوع و شخص، ممکن نیست: در نوع ممکن نیست، چون فاعل در فاعلیت خود تام است. توضیح آنکه اگر برتر از این نظام ممکن بود، خداوند به سبب علم، قدرت، و وجود بی‌نهایتش آن را می‌آفرید. در شخص نیز ممکن نیست، زیرا نوع منحصر در شخص است و شخص دیگری فرض ندارد که احسن باشد. تعدد و تكثر در شخص در گرو داشتن ماده و استعداد است؛ در حالی که مجموع عالم هستی دارای ماده و استعداد نیست. *ملاصدرا* با این بیان به نقص در قابلیت، که در اشکال بالا فرض شده بود، پاسخ داده است. این نقص در قابلیت، زمانی صحیح است که شیء مادی یا دارای ماده و استعداد باشد. از این رو، در عبارت مزبور، جمله «کلّ مالا یكون له مادة» دو بار برای مجموعه عالم آورده شده است تا غیرمادی بودن آن بیان شود.

ملاصدرا فصل دهم را به برهان لمّی بر احسن بودن نظام و مراتب هستی اختصاص داده و اثبات کرده است که هریک از مراتب هستی و مجموعه آن، به عنوان واحد، از نظام احسن بهره دارد.

وجود اندر نزول و در صعودش	به ترتیب است در غیب و شهودش
در این معنی چه جای قیل و قال است	که طفره مطلقا امر محال است
توانی نیز از امکان اشرف	نمایی سیر از اقوی به اضعف
به امکان اُخس برعکس بالا	نمایی سیر از اضعف به اقوی
لذا آن را که بینی در رقیقت	بیابی کاملش را در حقیقت
نظر کن نشئت اینجا چگونه	از آن نشئت همی باشد نمونه
شنو در واقعه از حق تعالی	لقد علمتم النشأة الأولى
اگر عارف بود مرد تمامی	تواند خود به هر حدّ و مقامی
به باطن بنگرد از صقع ظاهر	ز اول پی برد تا عمق آخر. ^(۱۵)

بنابراین، *ملاصدرا* جهان هستی را در سه مقام زیر به بحث و بررسی می‌گذارد:

(الف) قوس نزول؛ (ب) قوس صعود؛ (ج) مجموع این دو قوس.

الف) مقام نخست: نظام احسن در قوس نزول

در این مقام، برهان لمّی از این قرار است: «كُلُّ مَا وَقَعَ فِي مَرَاتِبِ الْبَدَاءِ عَلَيَّ اَفْضَلُ اِنْجَاءِ الْوَجُودِ»^(۱۶) از این رو، این مقام از شرّ و آفت مصون است؛ زیرا آنچه از خدای سبحان در قوس نزول محقق می‌شود از دو سنخ است: ۱) موجوداتی که مجردند و نوع آنان منحصر در فرد است؛ ۲) موجودات مادی که دارای کثرت هستند.

گفتنی است که سنخ اول از نظر شخص، و سنخ دوم به لحاظ نوع اشرف تلقی می‌شود. حال، چرا مجردات بهترین موجودات ممکن هستند؟ به دلیل اینکه نوع مجردات منحصر در فرد است. این موجودات دارای افراد متعدد نیستند که یکی شریف، و دیگری اشرف باشد. از این رو، آنچه کمال وجودی نوع است، به طور کامل، در شخص یافت می‌شود. بنابراین، تصور موجودی مجرد که شریف‌تر باشد از آنچه خدا در سیر نزولی ایجاد کرده است ممکن نیست.

اساساً چرا نوع موجودات مجرد منحصر در فرد است؟ پاسخ این پرسش به صورت قیاس شکل اول چنین است: ۱) هر ماهیتی که متکثر است به وسیله عوارض خارجی تعدد می‌پذیرد؛ ۲) هر چه عرض غریب می‌پذیرد باید مادی باشد. در نتیجه، هر چه کثرت و افراد متعدد داشته باشد مادی است.

پس اگر چیزی مجرد باشد، بیشتر از یک شخص نخواهد داشت.

این مطلب به شکل قیاس استثنایی این‌گونه است: ۱) ماهیتی که متکثر باشد مادی است؛ ۲) موجود مجرد مادی نیست. در نتیجه، مجردات متکثر نیستند.

از این رو، نوع مجردات در شخص منحصر است؛ چنان‌که مَلَاهَدِي سَبْزَوَارِي می‌گوید:

الْمَيِّزُ اِمَّا بِتَمَامِ الدَّاتِ اَوْ بَعْضِهَا اَوْ جَا بِمُنْضَمَاتٍ.^(۱۷)

چرا نوع مجردات اکمل و اشرف است و تصور نوع بهتر از آن ممکن نیست؟ معمولاً برای پاسخ به این پرسش، به قاعده «امکان اشرف» تمسک می‌جویند. بنابراین، پیش از پاسخ به پرسش یادشده، ما به تحلیل و بررسی قاعده امکان اشرف می‌پردازیم.

رابطهٔ قاعدهٔ امکان اشرف با احسن بودن نظام هستی

به بیان ملاًصدرا، قاعدهٔ «امکان اشرف» بدون اختلاف نزد حکما پذیرفته شده است. این قاعده را ارسطو در کتاب *السماء و العالم* طرح کرده، و ابن‌سینا آن را در *الشفاء و التعليقات* و همچنین دیگر کتاب‌های خود مورد استناد قرار داده است. سهروردی، بعد از ابن‌سینا، به همین قاعده توجه بسزایی نموده و در همهٔ کتاب‌های خود از آن استفاده کرده است. سپس، ملاًصدرا این قاعده را اصل شریف برهانی دانسته و از آن به عظمت یاد کرده است.^(۱۸) او در بیان مفاد قاعدهٔ امکان اشرف نوشته است:

قاعدة امکان الاشرف مفادها أنّ الممكن الاشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخرس و أنّه اذا وجد الممكن الأخرس فلا بدّ أن يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله.^(۱۹)

بدین ترتیب، مفاد این قاعده این است که ممکن اشرف در مراتب وجود باید اقدم از ممکن اخس باشد. از این‌رو، اگر ممکن اخس موجود است، به ناچار قبل از آن باید ممکن اشرف نیز موجود باشد. ملاًصدرا در عبارت دیگری چنین آورده است: «... و هو أنّ کَلِّما هو اقدم صدوراً من المبدأ الأوّل فهو اشرف ذاتاً و اقوی وجوداً.»^(۲۰)

این قاعده چند پیام دارد:

- (۱) ضرورت وجود اشرف نسبت به شریف و خسیس؛
- (۲) تقدّم وجود اشرف بر شریف، و شریف بر خسیس؛
- (۳) در سیر نزولی، آنچه به مبدأ اول نزدیک‌تر است، از حیث ذاتی و وجودی، اشرف و اقوی از دیگران است.

«شرافت و خست مذکور، در قاعدهٔ مزبور، شرافت ارزشی نیست؛ بلکه وجودی است. و تقدّم ملحوظ در آن نیز، زمانی نبوده و ذاتی می‌باشد.»^(۲۱)

مبنای این قاعده اصل امتناع صدور کثرت از واحد است؛ از این‌رو، 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.

چرا نوع مجردات اکمل و اشرف است؟

مأصدرا در پاسخ به پرسش بالا، برطبق مفاد قاعده امکان اشرف، می‌گوید: صدور اخس از فیاض مطلق و جواد محض، تا زمانی که اشرف ممکن باشد، پذیرفته نیست؛ بلکه اقتضای آن دو صفت این است که موجودات طبق قاعده امکان اشرف یعنی «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، اشرف هستند، سپس سایر موجودات با همان ترتیب و قاعده خاص قرار می‌گیرند. بر این اساس، خداوند متعال علت تامه سلسله مجردات به شمار می‌رود؛ زیرا، در این موجودات، علت صوری و مادی وجود ندارد، 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 عقول باشد - موجود، و مانع مفقود است. شایان ذکر است، مانع صدور را عدم علم یا قدرت حق تعالی تشکیل می‌دهد که طبق علم عنایی، وجه صحیحی ندارد؛ ضمناً 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.

چرا انواع مادی بهترین هستند؟

در این بحث، طبق 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.

بنابراین، علت انواع مادی را مدبریات در عالم مثال یا عقول فعاله تشکیل می‌دهند، یعنی اینها هستند که صورت نوعیه افاضه می‌کنند و اشرف شمرده می‌شوند؛ از این‌رو، فیض آنها نیز باید بهترین نوع ممکن باشد.

فاذا تحققتلك الصور فی عالم الكون وَجَبَ أَنْ یكون ایهی و اشرف مایمکن فی عالم الكون، و اذا رتب الاشیاء كان ترتیبها اجود الترتیب و اشرف النظام، فیتدی من اشرفها وجوداً كالعقول الفعّاله ثم یتلوه ما هو انقص منه... الی أن یتهی الی انقص الموجودات و ادونها فیقطع سلسله الابداع فی النزول عنده، و لایتخطی الی مادونه لعدم امکان ذلك. (۲۲)

از این عبارت ملاحظه‌دار، بر طبق قاعده امکان اشرف، می‌توان چند نکته را نتیجه گرفت:

۱. صوری که در عالم الهی وجود دارند در عالم هستی باید 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 تقدّم وجودی از اشرف و ترتیب بین آنها بر اساس قوّت و ضعف وجودی، کمال و نقص، و قرب و بُعد از حق تعالی باشد.

او همچنین در فصل نهم، از طریق امکان ذاتی، محصّل را دو قسم می‌داند:
۱. موجوداتی که در برخورداری از فیض الهی در نوع و شخص به امکان استعدادی، غیر از امکان ذاتی خویش، نیاز ندارند. قطعاً این موجودات، بلاواسطه، از خداوند متعال صادر می‌شوند و قبل از زمان و مکان، از وجود بهره دارند. البته، قبلیت آنها ذاتی و رتبی در عالم دهر است.

وَأَمَّا الَّتِي تفتقر في خصوصيات أفرادها الشخصية إلى سبق إمكان استعدادي وراء إمكانها الذاتي فهي أيضاً فائضة من حيث طبيعتها المرسلّة في عالم الصنع والابداع وإن كانت في تعيّناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادّة والاستعدادات والازمنة والاقوات... (۲۳)

۲. موجوداتی که در تحقّق افرادشان، علاوه بر امکان ذاتی، به امکان استعدادی نیاز دارند. این موجودات دو حیث دارند: از یک حیث، با واسطه، از فیض الهی بهره می‌برند و در مرتبه خویش، بهترین نوع ممکن شمرده می‌شوند؛ از حیث دیگر، نیاز به ماده و امکان استعدادی دارند تا دارای افراد بشوند.

بدین ترتیب ملاًصدراً طبق قاعده امکان اشرف، از طریق برهان لمّی، اثبات می‌کند که طبایع نوعیه از حق تعالی صادر شده‌اند و سیر نزولی به نحو ابداع و بدون زمان و حرکت است. از این رو، وی در ابتدای فصل دهم می‌نویسد: «و ذلك أنّ كلّما وقع في مرتبة من هذه السلسلة لا يتصور: ماهو اشرف من شخصه؛ لامن نوعه من الجهة التي بها يصدر من فاعله.» (۲۴)

ب) مقام دوم: اثبات نظام احسن در قوس صعود

در این مقام، فقط از موجودات ناقص بحث می‌شود. البته، چون نزول و صعود مجردات یکسان است، این موجودات در هر دو قوس دارای مقام خاص به خودشان هستند؛ ولی

قوس نزول و صعود موجودات طبیعی با یکدیگر فرق می‌کند. موجوداتی که در عالم ترکیب واقع شده‌اند بنا به عللی در مراتب صعود نیز در غایت حسن و دارای نظام احسن هستند. قبل از بیان دلیل این امر، باید به چند نکته توجه کرد:

۱. نظام موجودات این عالم به حرکات افلاک (عالم مثال) تعلق دارد. همچنین، نظام افلاک سایه نظام عالم قضای الهی، که غایت حسن و کمال است، شمرده می‌شود.
۲. موجودات عالم طبیعت بر اساس بخت و اتفاق به اعتقاد دیمقراطیس، اراده جزافیّه اشاعره و اراده ناقص و قصد زائد بر ذات صادر نشده‌اند؛ بلکه بر اساس نظام معقول، که حکما از آن به «عنایت» تعبیر می‌کنند، صادر شده‌اند. از این رو، «عنایت الهی» مصدر وجودی این نظام است.

موجودات این عالم، به لحاظ ارتباط با اسباب و علّت‌های خویش، از امور جزافی و اتفاقی نخواهند بود؛ بلکه همه آنها ضروری، فطری نسبت به طبیعت کلیه (نوعیه‌شان) می‌باشند. «اذ کُلُّ ما یحدّث فی عالم الکون فیجب عن سبب، اذ الشیء ما لم یجب لم یوجد.» (۲۵)

سلسله علّت‌ها و سبب‌ها، در قوس نزول و صعود، نهایتاً به مبدأ واحدی می‌رسد که اشیا بر اساس علم، عنایت، و حکمت او صادر شده‌اند. بنابراین، در عالم وجود، هیچ چیز با علل و اسباب خود - که منتهی به واحد حق می‌شوند - منافات ندارد؛ چون معلول آیت و مناسب با علّت خود می‌باشد، بلکه فیضی از علّت است. در نتیجه، حرکاتی که در عالم طبیعت برحسب ظاهر با علل و اسباب خویش ناسازگارند، نسبت به مجموعه نظام هستی، از امور منظم و سازگار شمرده می‌شوند. پس، اگر انگشت زائد را در آیینّه مجموعه نظام هستی ببینیم، این آفرینش کاملاً طبیعی خواهد نمود. بر این اساس، در عالم طبیعت، همه چیز دارای نظام احسن است؛ البته در صورتی که با مجموعه نظام هستی ملاحظه شود.

با توجه به نکته‌های بالا، قوس صعود قوس بازگشت اشیا به سوی خداست؛ چنان‌که قوس نزول قوس تنزیل فیض الهی و تحقق و ایجاد اشیا از سوی خداوند متعال بود. ملاک حسن در قوس نزول، همانا، نزدیک بودن به عالم اله و متّصف شدن به صفات الهی است. این ملاک در قوس صعود دور شدن از عالم طبیعت و نزدیک‌تر شدن به عالم اله است. گفتنی است که طبق آیه شریفه ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره: ۱۵۶) همه موجودات به طور فطری، و به ناچار، به سوی خدای خود حرکت می‌کنند و کمال حرکت به علت فاعلی و غایت آن است.

چنان‌که در بحث از قوس نزول عنوان شد، فیضی که از خدای سبحان صادر می‌شود عالی‌ترین فیض است و بهتر از آن قابل تصور نیست. به همین ترتیب در قوس صعود، که قوس بازگشت اشیا به سوی اهدافشان شمرده می‌شود، هدف نهایی اشیا خداوند متعال است. اشیا ممکن است در این میان دارای اهداف متوسطی نیز باشند، ولی باید «احسن ما یمكن» باشند؛ چون موجودات مادی آیت و مثال موجودات عالم مثال تلقی می‌شوند و کوشش می‌کنند تا در قوس صعود، خویش را به آنها برسانند. همچنین، موجودات این عالم (مثال) نیز آیت و مثال موجودات عقلی هستند. سرانجام، موجودات عقلی نیز آیت و مثال اسما و صفات حق شمرده می‌شوند و اسما و صفات با ذات حق در ارتباط هستند؛ و حق تعالی کمال و جمال محض است. لذا، در قوس صعود، بهتر از این وضعی که اشیا عالم طبیعی برای رسیدن به خداوند دارند ممکن نیست. پس، قوس صعود، که بر اساس علم عنایی حق تعالی می‌باشد، دارای نظام احسن است.

نتیجه اینکه: بدون هیچ شبهه عقلی، در قوس نزول و قوس صعود، که دارای «نظام احسن مایمکن» هستند، سرّ راه پیدا نمی‌کند؛ زیرا آنچه در جهان ایجاد می‌شود و به سیر صعودی می‌پردازد، یقیناً، بر طبق نظام احسن الهی است و بهتر از آن ممکن نیست.

ج) مقام سوم: تبیین نظام احسن مجموعه هستی

مدعای این مقام این است که مجموع عالم - از حیث مجموع - به لحاظ نوع، شخص، ماهیت، و حقیقت بر بهترین نظام ممکن استوار است. استدلال لمّی بر این مدعا از این قرار است:

۱. جهان هستی به منزله واحد شخصی است که وحدت او هم حقیقی است نه اعتباری؛

۲. فاعل و غایت هرچه دارای وحدت شخصی حقیقی باشد خدای سبحان خواهد بود و لذا آن چیز «احسن مایتصور» است.

در نتیجه این مقدمات، جهان هستی (به منزله واحد شخصی) احسن مایتصور است.

برای تبیین استدلال قیاسی یادشده، اشاره به چند نکته لازم است:

الف) اثبات مقدمه اول: جهان هستی از حیث مجموع، در حقیقت، دارای وحدت حقیقی است. واحد حقیقی آن است که اجزای پراکنده شیء به سبب تأثیر و تأثر متقابل، و حکومت نظام علی بر آن اجزا، در ذات به یکدیگر متعلق باشند؛ در نتیجه، دارای اثر تازه‌ای می‌باشند. پس از اجتماع آن اجزای پراکنده، یک موجود حقیقی پیدا می‌شود که دارای اثر حقیقی است؛ ولی در وحدت اعتباری، غیر از اجزا، چیزی به نام «مجموع» دارای وجود حقیقی نیست، مثل «خانه» و «لشکر». این مقدمه با قیاس اقترانی زیر ثابت می‌شود:

۱. اگر نظام حاکم بر جهان هستی بر اساس روابط علی و معلولی باشد (نه بر اساس

تصادف و اراده جزافیه)، اجزای این عالم در ذات به یکدیگر وابسته‌اند؛

۲. هر چیزی که اجزای آن در ذات به یکدیگر وابسته باشند، و میان آنها علاقه لزومی برقرار باشد، مرکب و واحد حقیقی است.

پس، عالم که اجزای آن از حیث ذاتی به یکدیگر وابسته‌اند واحد حقیقی است نه اعتباری.

ب) اثبات مقدمه دوم: فاعل و غایت هرچه دارای وحدت شخصی حقیقی باشد

خدای سبحان خواهد بود و لذا آن چیز «احسن مایتصور» است. وقتی عالم واحد حقیقی باشد، با توجه به اینکه هستی عالم عین ذات آن نیست، بلکه در هستی متکی به غیر است، آن غیر به طور قطع از عالم هستی خارج و مقوم آن خواهد بود. در این صورت، هستی این غیر باید عین ذات آن باشد. چیزی که هستی آن عین ذاتش باشد خداوند متعال است که در فلسفه، به عنوان «واجب الوجود» شناخته می‌شود. پس، طبق قانون علی و معلولی، مجموعه نظام هستی متکی به واجب الوجودی است که علت فاعلی و غایی آن مجموعه شمرده می‌شود. مجموعه عالم، چون علت فاعلی و غایی آن حق تعالی است، «احسن مایتصور او یمكن» قلمداد می‌شود؛ زیرا خداوند «واجب الوجود من جمیع الجهات» است و هیچ نقضی در او قابل تصور نیست. از این رو، طبق عنایت الهی، مجموعه نظام هستی بهترین نظام ممکن است.

ملاصدرا درباره این برهان می‌نویسد:

اذا كان العالم بتمامه شخصاً واحداً فلا يجوز أن يتصور نظام آخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة أو مثله، و ذلك لأنَّ النظام المفروض لا يخلو أما أن يكون مخالفاً لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت مهية نوعية او غير مخالف له و كل من الاحتمالين باطل فتصور نظام آخر مطلقاً باطل.^(۲۶)

اگر نظامی غیر از نظام موجود فرض شود، آن نظام - از حیث ماهیت - یا عین این نظام یا مخالف با این نظام خواهد بود؛ اما هر دو احتمال مذکور باطل است. پس، تصور نظام دیگر در کنار این نظام به طور مطلق باطل است. وقتی تصور نظام دیگر به طور مطلق ممکن نباشد، قطعاً مجموعه نظام هستی - که دارای وحدت حقیقی است - بهترین نظام ممکن شمرده خواهد شد، نظامی که بهتر از آن قابل تصور نیست.

بنابراین، شرّ نمی‌تواند به مجموعه عالم هستی راه پیدا کند؛ چون امکان ندارد از خیر محض، که خدای سبحان است، شرّ به وجود بیاید. از این رو، اثبات شده که شرّ امر عدمی است.

برهان اتئی بر احسن بودن نظام هستی

مقصود از «برهان اتئی» آن است که با اندیشه، و بررسی موجودات جهان طبیعت (در خود آن جهان)، به درک نظم، دقت و ظرافت آن موجودات پرداخته تا به این نتیجه رسیده شود که جهان امری منظم و مصون از شرّ، هرج و مرج، و... است. بنابراین، جهان موجود بر اساس نظام احسن و متّصف به آن است.

فَلَمَّا نَشَاهِدُ مِنْ أَرْبَابِ الْمَوْجُودَاتِ بَعْضَهَا يَبْعُضٍ وَ انْتِفَاعَ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ وَ تَوَجُّهَ كُلِّ نَاقِصٍ إِلَى كَمَالِهِ وَ طَلَبَ كُلِّ سَافِلٍ لِاتِّصَالِ إِلَى الْعَالِي تَوَجُّهًا غَرِيبِيًّا وَ طَلَبًا جَبَلِيًّا بِحَسَبِ مَا أَوْدَعَ اللَّهُ فِي ذَاتِهِ وَ نَرَى عَطُوفَةَ كُلِّ عَالٍ لِمَا تَحْتَهُ وَ عِنَايَةَ كُلِّ قَوِيٍّ لِمَا دُونَهُ وَ تَدْبِيرَ كُلِّ نَفْسٍ وَ عَقْلٍ لِمَا يَقَعُ تَحْتَ تَدْبِيرِهِ أَحْكَمَ تَدْبِيرٍ وَ أَشَدَّ تَصْوِيرٍ وَ أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ وَ الطَّفِ تَكْمِيلٍ وَ تَتْمِيمٍ وَ عَلَى وَجْهِهِ يَبْلُغُ إِلَى غَايَةِ كَمَالِهِ وَ تَمَامِهِ الْمُمْكِنُ فِي حَقِّهِ. (۲۷)

بر این اساس، برهان اتئی، پی بردن از معلول به علّت است. از این رو، هدف از این برهان تأمل و تفکر در آیات الهی برای آگاهی از احسن بودن نظام جهان هستی است. ملاحظه چندین فصل از اسفار را به بیان این ظرافت‌های وجودی اختصاص می‌دهد؛ به طوری که اشاره به همه آنها خارج از حوصله این مقاله است. امّا، برای نمونه، به فصل سیزدهم این کتاب، که درباره آیات حکمت و عنایت خدا در خلق انسان است، می‌پردازیم:

الانسان مخلوق اول خلقه من أحسن الأشياء و انقص المواد و اضعف الأجساد، لئانه مكون من القوة الهولانية و هي كالشيء ثم من التراب المظلم و الطين اللازب ثم من النطفة و اشير في الكتاب الالهى الى المرتبة الثانية و الثالثة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾ ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ (۲۸)

کسی که در آیات آفاقی و انفسی تفکر می‌کند شگفت‌زده می‌شود؛ زیرا خداوند

انسان با عظمت را از نطفه‌ای خلق نموده است که اگر ساعتی رها شود، مزاج آن فاسد می‌شود و از بین می‌رود. این خلق اتفاقی نبوده، بلکه به عنوان سنت الهی از اول خلقت برقرار بوده است و اکنون نیز ادامه دارد. نظم یادشده، و عظمت انسان، بیانگر احسن بودن نظام عالم است: خداوند متعال هر چیزی را در جایگاه ویژه آن چیز قرار داده است تا در آن جایگاه، بهترین و مهم‌ترین نقش را ایفا کند.

خدا ابتدا انسان را با صورت نباتی از سنگ، درخت، شیشه و غیره ممتاز کرده؛ چون وجود انسان در این مرتبه از آنها کامل‌تر است. سپس، انسان را به مرحله حیوانی رسانده و بدین ترتیب، او را از نباتات جدا کرده و حواس پنج‌گانه را در وی ایجاد نموده است. ناگفته نماند که حواس پنج‌گانه، به ترتیب، از احس به اشرف آفریده شده‌اند: (۱) قوه لمس (ناقص‌ترین درجه حواس)؛ (۲) بویایی؛ (۳) بینایی؛ (۴) شنوایی؛ (۵) چشایی. همچنین، خداوند حواس باطنی را در درون انسان قرار داده است تا او صورت آنچه را حس می‌کند حفظ نماید. تا این مرحله، انسان با حیوان شریک است. از این رو، اگر انسان فقط دارای همین حواس بود، موجودی ناقص تلقی می‌شد و نمی‌توانست عواقب امور و غایات عقلی را درک کند.

فَمَيِّزَكَ اللَّهُ وَ فَضَّلَكَ عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ خَلْقِهِ تَفْضِيلاً وَ شَرَّفَكَ تَشْرِيفاً بِقُوَّةٍ آخِرَى هِيَ قُوَّةُ الْعَقْلِ تَدْرِكُ مَضْرَةَ الضَّارِّ وَ مَنْفَعَةَ النَّافِعِ فِي الْمَالِ وَ تَدْرِكُ الْخَيْرَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ وَ الشَّرُورِ الْإِجْلَةَ فَهَذَا انْمُودَجٌ فِي بَيَانِ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْكَ فِي بَابِ الْإِدْرَاكِ. (۲۹)

بنابراین، خداوند برای اینکه نقص انسان را برطرف کند به او قوه عاقله اعطا کرد تا منفعت و ضرر مالی خود را با آن درک کند و خیرات حقیقی و شرور را از هم تمیز دهد. ملاحظه‌کننده برای شناخت دقیق موجودات قائل به این است که باید به کمک عقل از این عالم ظلمت به سوی خدا مهاجرت کنیم و به قدرت الهی و قوه عاقله، ملکوت اشیا، اسباب و علل آنها را ببینیم و از طریق آنها به عجایب و شگفتی‌های عالم خلقت پی ببریم. پس از

اینکه خدا را، آنچنان‌که شایسته است، در حد امکان شناختیم، از منظر او به خلقت نگاه کنیم و با دید الهی و چشم مهندسی عالم را ببینیم که در این صورت همه اشیا نزد ما دارای حسن و شرافت و موافق با رضای ما هستند، چون رضای ما در این صورت رضای عقلی می‌باشد که آئینه رضای حق است؛ دیگر آنچه را با برهان گفته شود با وجدان درک می‌کنیم. به عبارت دیگر، چون علت (خداوند) عاری از هر عیب و نقص است، آیت، نشانه و مظهر - از آن جهت که متناسب به او است - هیچ‌گونه عیبی ندارد.

برای نمونه، می‌توانیم به کلام زیبا و پرمعنای حضرت زینب علیها السلام در کاخ عبیدالله بن زیاد در برابر سرزنش آن ظالم (بنگر خدا با شما چه کرده است؟ مردان شما را کشت و شما را خوار، ذلیل و اسیر نمود که این دلیل حقانیت ماست) اشاره کنیم که فرمودند: «ما رأیت الا جمیلاً»؛^(۳۰) همه چیز به نظر من زیبا بود، زیرا من به همه اینها از منظر او نگاه می‌کنم و می‌دانم او شاهد است و ملکوت اعمال شما را می‌بینم.

سازگاری یا ناسازگاری شرور با نظام احسن

پرسشی که بعد از اثبات احسن بودن نظام عالم مطرح می‌شود، و ما باید به آن بپردازیم، این است: چگونه می‌توان اثبات کرد که نظام کنونی عالم، نظام احسن است؛ حال آنکه همه به وجود شرور در این عالم اعتراف دارند؟

آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌گوید:

تقسیمات ارسطو در پاسخ به این پرسش است که شرّ با صرف نظر از عدمی و یا وجودی بودن آن، و با صرف نظر از اینکه مجعول بالذات و یا بالتبع باشد، چه جایگاهی در نظام احسن دارد و قضای الهی چرا به تحقق عالمی قرار می‌گیرد که به اصالت و یا به تبع، شرّ در آن راه پیدا می‌کند؟^(۳۱)

با توجه به بیان مزبور، تحلیلی که ملّاهادی سبزواری در تعلیقه‌اش بر شواهد الربوبیه^(۳۲)

درباره علّت ورود شرّ به قضای الهی داشته است مورد انتقاد واقع می‌شود؛ زیرا، بر اساس تحلیل او، افلاطون در بحث از چگونگی راه‌یابی شرور به قضای الهی قائل به عدمی بودن شرور است، از این‌رو، شرور را قابل جعل نمی‌داند و این راه‌گوارتر است. در مقابل، ارسطو معتقد به وجودی بودن شرور است؛ از این‌رو، از راه تقسیمات پنج‌گانه پیش می‌رود تا شرور وجودی را بالعرض داخل در قضای الهی نماید و این راه‌گوارتر است. اما به نظر می‌رسد که این دو پاسخ در دو مقام باشند: پاسخ افلاطون بر مبنای عدمی بودن شرور در بحث قضای الهی داده شده که در آن مقام، از صحت و اتقان برخوردار است؛ ولی تقسیمات ارسطو در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش است که شرّ به نحو مطلق چه جایگاهی در نظام احسن دارد؟ البته، در این مقام، پاسخی مهم و عمیق است. بنابراین، اینکه ارسطو به وجودی بودن شرّ اعتقاد دارد نظریه صحیحی نخواهد بود و ما نیز، همانند آیت‌الله جوادی آملی، به تفکیک دو مقام باور داریم و تقسیمات ارسطو را در پاسخ به پرسش یادشده می‌آوریم. منظور از بیان تقسیمات ارسطو، در پاسخ به آن پرسش، این است: در صورتی که ما اثبات کنیم که شرّ در عالم به اندازه‌ای نیست که قابل اعتنا باشد، یا حداقل کمتر از خیر است، وجود شرّ به میزان ناچیز به احسن بودن نظام هستی‌زیانی نخواهد رساند. از این گذشته:

(۱) این مقدار شرّ لازمه ذاتی موجودات طبیعی است و همان‌طور که می‌دانیم، لازم از ملزوم قابل تفکیک نیست.

(۲) این مقدار شرّ هم قابل جعل الهی نیست، چون: الذّاتی لا یعلل؛ خواه این لازمه از لوازم ذاتی ماهیت، خواه این لازمه از لوازم ذاتی وجود باشد.

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

فعلی هذا لا یوجد الشرّ فی عالم الافلاک و ما فیها و ما فوقها اصلاً، بل أنّما توجد

تحت السماء و فی عالم الكون و الفساد و مادة الكائنات العنصرية و التي يقع فيها

من انواع شرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيها.^(۳۳)

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

۱. وقتی به مجموعه هستی نگاه می‌کنیم، انواع شرّ فقط در عالم طبیعت وجود دارد. از این‌رو، با در نظر گرفتن مجموعه هستی، مقدار شرّ بسیار ناچیز خواهد بود؛ زیرا عالم طبیعت تنزیل یافته عالم مثال، عالم مثال آیت عالم عقول، و عالم عقول مظهر اسمای حسنای الهی است. علاوه بر اینکه در قیامت کبری هم شرّی نیست و نسبت عالم دنیا، نسبت به این عوالم هستی خود اندک است.

۲. در عالم طبیعت، مقدار انواع شرّ کمتر از خیرات است. از این‌رو، 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؛ چون در صورتی که شرّ از خیر بیشتر یا با آن مساوی باشد، می‌تواند به قضای الهی راه پیدا کند و مورد جعل و ایجاد حق تعالی قرار گیرد.

تقسیمات پنج‌گانه ارسطو درباره خیر و شر

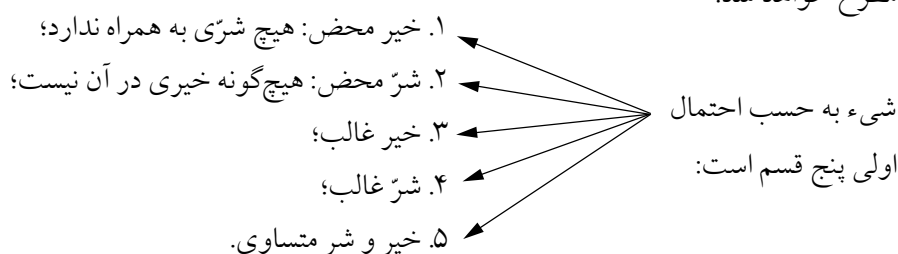
مَلَّاصِدْرَا تقسیمات پنج‌گانه ارسطو را در فصل سوم از موقف هشتم اسفار^(۳۴) نقل می‌کند و به تحلیل و بررسی آن تقسیمات می‌پردازد. اما به راستی، تقسیمات ارسطویی ناظر به چه مقامی از شیء هستند؟

خیر و شر، نسبت به شیء، در دو مقام سنجیده می‌شوند:

(۱) مقام «فی نفسه بودن»: در این مقام، پرسیده می‌شود که شیء فی نفسه خیر است یا شر؟ همه حکما، به پیروی از افلاطون، می‌گویند که شر امر عدمی است و هیچ چیزی فی نفسه به شر متصف نمی‌شود. پس، مشرب افلاطون ناظر به مقام فی نفسه شیء است.

(۲) مقام «بالقیاس الی الغیر»: این مقام در واقع ناظر به وجود قیاسی اشیاست، که اشیا نسبت به یکدیگر سنجیده می‌شوند. در این مقام، شیء در رابطه با دیگران پنج حالت پیدا می‌کند؛ یا در رابطه با دیگران خیر محض است و اساساً شرسان نیست، یا به دیگران شر می‌رساند که در این صورت، چهار حالت متصور خواهد بود.

بر اساس این تحلیل، اگر ما از مقام ذاتیت و فی نفسه بودن شیء صرف‌نظر کنیم و بخواهیم نسبت شیء را با دیگران بسنجیم، در آن صورت، بحث تقسیمات ارسطویی مطرح خواهد شد. (۳۵)



لسان این تقسیم حصر عقلی است و حصر عقلی دو ضلع دارد، زیرا حصر عقلی باید به منفصله حقیقی برگردد و منفصله حقیقی از شیء و نقیضش تشکیل می‌شود. بنابراین، چهار منفصله حقیقیه بیانگر این اقسام پنج‌گانه است:

۱. الشیء إما أن یکون خیراً محضاً أو لا: خیر محض؛
۲. و ما لایکون خیراً محضاً إما شرراً محضاً أو لا: شر محض؛
- ۳ و ۴. ما لایکون شرراً محضاً إما أن یکون شرراً غالباً أو لا: شر غالبی و خیر غالبی؛
۵. و ما لایکون شرراً غالباً إما أن یکون شرراً متساویاً أو لا: خیر و شر متساوی.

از میان این اقسام، سه قسم از فیض وجود محروم‌اند:

۱. شرّ محض؛ ۲. شرّ غالبی؛ ۳. خیر و شرّ متساوی.

توضیح آنکه شرّ محض ممتنع الوجود است؛ زیرا، بنا بر مبنای اول، شرّ عدم شمرده می‌شود و چیزی که عدم است نمی‌تواند موجود باشد. همچنین، شرّ غالبی و شرّ متساوی با خیر نیز با عنایت و رحمت خدای سبحان سازگار نیستند، لذا ممتنع بالغیر هستند؛ یعنی در ذات محال نیستند، ولی چون با عنایت و رحمت خدا منافات دارند ممتنع می‌شوند و مصداق ترجیح بدون مرجح می‌باشند که محال است.

اما قسم اول که خیر محض است، به اقتضای عنایت و حکمت الهی، باید آفریده شود؛ عقول مجرد از این قسم‌اند. در این مورد، قابلیت تام و فاعلیت حق نیز تام و کامل است. همچنین، عنایت الهی اقتضا می‌کند که قسم سوم نیز وجود داشته باشد؛ این قسم از موجوداتی تشکیل می‌شود که دارای خیر کثیر هستند، اما بعضی از اوقات به دیگران زیان می‌رسانند. آنچه دارای خیر کثیر است، اگر به علت شرّ قلیلی که دارد آفریده نشود، نوعی ترک خیر کثیر و موجب شرّ کثیر خواهد بود و با عنایت و رحمت واسعة حق سازگاری نخواهد داشت.

القسم الثالث: و هو الذی فیہ خیر کثیر یلزمه شرّ قلیل فیجب وجود هذا القسم ایضاً
منه لآنّ ترکه لاجل شرّه القلیل ترک الخیر کثیر، و ترک الخیر کثیر شرّ کثیر فلم
یجز ترکه، فیجب ایجادہ عن فاعل الخیرات و مبدأ الکمالات و مثال هذا القسم
الموجودات الطبیعیة. (۳۶)

تحلیل قضیه این است که شر به عدم ذات یا عدم کمال ذات گفته می‌شود. در این قسم، چیزی که خیر کثیر دارد، فی نفسه خیر می‌باشد؛ پس، برای خودش خیر است. از این لحاظ، برای علت و معلول خودش نیز خیر می‌باشد و نسبت به دیگران در اکثر موارد خیر است. در نتیجه: خداوند متعال اشیای این قسم را به جهت خیرات کثیرشان

می‌آفریند؛ از این‌رو، این اشیا به جهت شرّ قلیلی که دارند داخل در قضای الهی نمی‌شوند تا منافاتی با نظام احسن داشته باشند. بدین ترتیب، آنچه با نظام احسن منافات دارد این است که چیزی از حیث شرّش نسبت به خیر مساوی یا کثیر باشد؛ حال آنکه در تحلیل دقیق، هیچ شیئی از لحاظ وجودی به شرّ متّصف نمی‌شود مگر بالعرض. گفتنی است، اکثر فلاسفه اسلامی به همین تحلیل تمسک جسته‌اند؛ به نظر ما نیز این تحلیل از صحت و اتقان زیادی برخوردار است. خلاصه کلام اینکه فقط دو قسم موجود داریم:

(۱) «خیر محض» که سازگاری تام با نظام احسن دارد، بلکه وجودش به اقتضای نظام احسن است.

(۲) «خیر غالبی» که از حیث وجود، سازگاری تام با نظام احسن دارد. این قسم از موجودات نسبت به خود و علت و معلول خود خیر محض هستند، اما از آن لحاظ که به دیگران شرّ می‌رسانند، اولاً میزان نافع بودن آنها به دیگران کمتر است و ثانیاً از این جهت داخل در قضای الهی نمی‌شوند (بلکه به نحو بالعرض و مجاز داخل در قدر الهی می‌شوند)؛ از این‌رو، این موجودات منافاتی با احسن بودن نظام عالم هستی ندارند.

امکان خیر محض بودن سراسر نظام هستی

پرسش دیگری که در این باره به ذهن خطور می‌کند این است که آیا امکان نداشت هستی به گونه‌ای آفریده شود که سراسر خیر، و نور و سلامت باشد و هیچ نوع شرّی - گرچه به نحو بالعرض - در آن یافت نشود؟

مأصدرا در جلد هفتم اسفار، ابتدا این پرسش را مطرح می‌سازد و سپس به آن پاسخ می‌گوید:

وَأَجِيبُ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ الشَّيْءُ غَيْرَ نَفْسِهِ، إِذْ كَانَ هَذَا غَيْرَ مُمْكِنٍ فِي هَذَا الْقِسْمِ مِنَ الوجودِ، وَ هُوَ مُمْكِنٌ فِي الوجودِ الْمَطْلُوقِ لِامْكَانِهِ فِي النَّمطِ الْأَوَّلِ مِنَ الوجودِ... وَ بَقِي هَذَا النَّمطِ الثَّانِي الَّذِي لَا يُمْكِنُ وِجُودُهُ إِلَّا بِمُخَالَطَةِ الْقُوَى وَ الْإِعْدَامِ وَ الْإِضْدَادِ. (۳۷)

او می‌گوید: در مسئله خیر و شر، چندین توهم برای مردم ایجاد شده است، از جمله اینکه می‌پرسند: چرا خداوند متعال موجودات قسم دوم را طوری خلق نکرده است که هیچ شری دامنگیر آنها نباشد و لذا تمام موجودات عالم خیر محض باشند؟ وی در پاسخ به این پرسش می‌نویسد: اگر چنین می‌شد، در واقع، هر چیزی غیر از خودش بود، زیرا خیر محض بودن قسم دوم ناممکن است؛ حال آنکه 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 هستی خیر محض باشند؛ بلکه فیض الهی باید به صورتی باشد که هر چیزی که مقتضای وجود یافتن دارد، و خیرات آن بر جهات شر آن غالب است، آفریده شود. برطبق این اصل، که قبلاً در بحث نظام احسن گذشت، توهم یادشده خللی در باور به احسن بودن نظام هستی ایجاد نمی‌کند، بلکه آن را به نحوی شایسته اثبات می‌کند. با این حال، اگر بخواهیم پرسش مزبور را به خوبی تحلیل و بررسی کنیم، تا دیگر جایی برای هیچ‌گونه شک و تردید باقی نماند، باید بگوییم که لازمه این پرسش سه صورت است:

صورت اول: عالم طبیعت خلق نشود؛

صورت دوم: عالم و نشئه طبیعت نباشد؛^(۳۸)

صورت سوم: نشئه طبیعت، با حفظ طبیعت بودنش، لوازم ضروری خود را فاقد باشد.

بنابر صورت اول، اگر عالم طبیعت سراسر خیر محض به وجود می‌آمد، خدای سبحان چیزی جز عقول عالیه، فرشتگان، ارواح معصومان و نفوس طاهره و مطهره، و از این قبیل را نمی‌آفرید؛ در واقع، جهان طبیعت را «بما هی هی» خلق نمی‌کرد. خلق نکردن جهان طبیعت «بما هی هی» مستلزم رها کردن خیر کثیر می‌باشد که خود شر کثیر است. بدین ترتیب، خلق نکردن عالم طبیعت با نظام احسن سازگاری ندارد. در صورت دوم، اینکه «عالم طبیعت نباشد» معنایش این است که آب، آتش، آسمان، زمین و ...

آفریده شوند؛ ولی در عین حال از موجودات عالم، عاقل، و معصوم از خطا و اشتباه باشند تا بدانند مثلاً کجا را بسوزانند و کجا را نسوزانند و... در واقع، لازم است که موجود طبیعی، در حالی که مادی به حساب می‌آید، موجود غیرمادی باشد؛ چنانکه ملاًصدراً در عبارت خود اشاره می‌کند: «لکان الشیء غیر نفسه»؛ یعنی سلب شیء عن نفسه است که محال و ممتنع می‌باشد. اما صورت سوم این است که موجودات مادی با حفظ طبیعت مادی خویش دارای لوازم مادی نباشند. گفتنی است برای اینکه آب، آتش و غیره از قوه به فعل درآیند دو شرط لازم است: (۱) مقتضی تام باشد؛ (۲) مانع مفقود باشد. در این صورت است که آتش شعله‌ور می‌شود، آب به سیل تبدیل می‌گردد و... ولی معنای صورت سوم این است که لوازم از ملزوم جدا شوند: اگر آتش به فقیری رسید، با اینکه مقتضی موجود و مانع مفقود است، او را نسوزاند؛ حال آنکه سوزاندن از لوازم ذاتی آتش شمرده می‌شود و انفکاک لوازم ذاتی از ذات محال است.

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 نظام جهان 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.

ملاًصدراً در این زمینه می‌نویسد:

... فَأَنَّمَا هِيَ مِنْ سَبَبِينَ: سَبَبٌ مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ لِأَنَّهَا قَابِلَةٌ لِلصُّورَةِ وَالْعَدَمِ، وَكَانَ مَمْتَنِعًا أَنْ لَا تَكُونَ قَابِلَةً لِلْمَتَقَابَلَاتِ وَ سَبَبٌ مِنْ جِهَةِ الْفَاعِلِ لِأَنَّهُ وَجِبَ أَنْ يَفْعَلَ فَعْلَهُ الْخَاصَّ إِذَا لَاقَى فِي مَادَّةٍ لِفَعْلِهِ. وَاسْتِحَالَةٌ أَنْ يَكُونَ لِلقُوَى الْفَعَالَةِ لِذَوَاتِهَا أفعال متضادة او يكون قد حصل وجودها و هي لا تفعل فعلها، فمن المحال أن تفعل النار الاغراض المقصودة منها و لا تحرق بدن انسان لاقتة، أو أن يفعل السيف الاعراض التي لأجلها و لا يقطع عضو انسان اذا ضرب به عليه، فلم يكن بُدَّ من أن يكون الغرض النافع في وجود هذه الاشياء مستتبعاً لآفات يعرض منها في بعض المواد. (۳۹)

در این عبارت، به دو مطلب اشاره شده است:

(۱) از لوازم ذاتی ماده جهان طبیعت، همانا، قبول امور متقابل است و لوازم قابل جعل نیستند.

(۲) از لوازم ذاتی فاعل در موجودات طبیعی، در صورتی که مقتضی موجود و مانع مفقود باشد، این است که فاعل فعل خاص را انجام دهد؛ فرقی بین فقیر و ثروتمند، کوچک و بزرگ، و غیره نباشد.

ملاصدرا در ادامه بیان می‌کند که امر اکثری و دائمی در آنها همان خیر است که مقصود بالذات از طبیعت است. اما امر اکثری، در آتش، آن است که تعداد کسانی که از آتش بهره‌مند می‌شوند بسیار بیشتر از کسانی هستند که از آن زیان می‌بینند. همچنین، میزان زمانی که هر انسان از آتش استفاده می‌کند خیلی بیشتر از زمانی است که از آن آسیب می‌بیند. امر دائمی در آتش، آب و... این است که بقای نوع انسان، درخت، و دیگر انواع موجودات مادی، به واسطه بهره‌مندی آنها از آتش، آب و... است.

فَلَمْ يَحْسُنْ فِي الْإِرَادَةِ الْإِزْلِيَّةِ وَالْعِنَايَةِ الْإُولَى أَنْ يَتْرَكَ الْمَنَافِعَ الْكَثْرِيَّةَ وَالْخَيْرَاتِ
الدَّائِمَةَ لِعَوَارِضِ شَرِّئَةٍ أَقَلِّيَّةٍ فَالْحِكْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ اقْتَضَتْ أَنْ لَا يَتْرَكَ الْخَيْرَاتِ الْفَائِضَةَ
الدَّائِمَةَ النَّوْعِيَّةَ وَالْمَنَافِعَ الْكَثْرِيَّةَ لِأَجْلِ شُرُورِ فِي أُمُورٍ شَخْصِيَّةٍ غَيْرِ دَائِمَةٍ وَلَا
اِكْثَرِيَّةٍ. (۴۰)

او در نهایت می‌گوید که حکمت و عنایت ازلی حق تعالی اقتضا می‌کند که منافع اکثری و خیرات دائم، به علت شرّ ناچیز، رها نشوند؛ بلکه به آنها لباس هستی پوشانده شود. به طور کلی، آفرینش موجودات قسم دوم با لوازم ذاتی آنها، نه تنها نشان‌دهنده عجز خداوند متعال نیست، بلکه بیانگر احسن بودن نظام عالم است.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه مَلَّاصِدْرَا، مجموعه هستی به عنوان واحد و عالم مجردات از نظر نوع و شخص، جهان مادی از جهت نوع بر اساس براهین لمّی، ائی و قاعده امکان اشرف از بهترین ساختار ممکن برخوردار است. بنابراین، از دیدگاه حکمت متعالیه، نظام هستی نظامی احسن و اتم است. او این مطلب را برای همه افراد، اعم از عارف، حکیم و متکلم، قابل اثبات می‌داند. در دیدگاه او، احسن بودن نظام هستی دارای مبانی مستحکم عرفانی، فلسفی و کلامی می‌باشد که بر اساس هریک از علوم سه‌گانه مزبور، قابل اثبات است. این مطلب در هر سه علم بر اساس مطلق بودن صفات خدا، در سه جهت علم، قدرت و جود، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در این مقاله، بر اساس مبانی فلسفی مَلَّاصِدْرَا، یعنی براهین لمّی، ائی و قاعده امکان اشرف، نتایج زیر قابل استنتاج است:

۱. مجموعه جهان هستی به عنوان واحد، مجموعه‌ای بی‌نظیر و دارای بهترین نظام هستی است؛ چون مجموعه عالم هستی متشکل از موجودات مجرد و مادی، دارای ماهیت کلی و صورت نوعیه واحد است و از این‌رو، معلول بلاواسطه حق تعالی و مطابق با نظام احسنی است که متعلق علم عنایی است.

۲. عالم مجردات نیز از نظر نوع و شخص، از بهترین ساختار ممکن برخوردار است که هیچ‌گونه نقصی در آن راه پیدا نمی‌کند؛ چون موجودات در سیر نزولی از فیض حق تعالی برخوردارند.

۳. جهان مادی از جهت نوع، از بهترین نظام ممکن برخوردار است؛ چون در سیر نزولی از فیض الهی بهره‌مند و در سیر صعودی نیز به سوی او در حرکت است.

به طور کلی، بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نظام هستی از حیث قوس نزولی و صعودی، دارای بهترین نظام ممکن است که مَلَّاصِدْرَا از آن با این عبارت یاد می‌کند: «كُلُّ وجودِ الهی بِالضَّرُورَةِ يَكُونُ فِي غَايَةِ الْحَسَنِ وَالْبَهَاءِ».^(۴۱)

پی‌نوشت‌ها

- ۱- مآصدرا (صدرالدين محمدبن ابراهيم شيرازي)، *الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية*، ج ۲، ص ۵۶ و ۵۷.
- ۲- سيدجعفر سجّادي، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی مآصدرا*، ص ۳۶۶.
- ۳- مآهادی سبزواری، *شرح منظومه*، تصحيح و تعليق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۳، ص ۶۰۷.
- ۴- ابن‌سینا، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۳، ص ۳۱۸.
- ۵- مآهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ج ۳، ص ۱۰۷.
- ۶- مآصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۶، ص ۳۶۸.
- ۷- مرتضی مطهری، *عدل الهی*، ص ۱۱۱.
- ۸- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۱، بخش چهارم، ص ۵۰۵ و ۵۰۶.
- ۹- مرتضی مطهری، *عدل الهی*، ص ۹۱.
- ۱۰- شمس‌الدين محمد حافظ، *ديوان حافظ*، تصحيح محمد قزوينی و قاسم غنی، ص ۸۱.
- ۱۱- مآصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۷، ص ۱۰۶.
- ۱۲- همان، ص ۱۰۷.
- ۱۳- قطب‌الدين شيرازي، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی، ص ۴۹۲.
- ۱۴- مآصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۷، ص ۹۱.
- ۱۵- مآهادی سبزواری، *شرح منظومه*، تصحيح و تعليق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۳، ص ۷۳.
- ۱۶- مآصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۷، ص ۱۰۷.
- ۱۷- مآهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ج ۲، ص ۱۷۸.
- ۱۸- مآصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۷، ص ۳۳۴ و ۳۳۵.
- ۱۹- همان، ص ۲۲۴.
- ۲۰- همان.
- ۲۱- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش یکم از ج ۲، ص ۳۲۳.
- ۲۲- مآصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۷، ص ۱۰۷.
- ۲۳- همان، ج ۷، ص ۲۶۷.
- ۲۴- همان، ص ۱۰۸.
- ۲۵- همان، ص ۱۱۲.

تأملی بر «نظام احسن» از منظر حکمت متعالیه □ ۱۰۳

- ۲۶- همان، ص ۱۱۴.
- ۲۷- همان، ص ۱۱۷.
- ۲۸- همان، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.
- ۲۹- همان، ص ۱۳۳.
- ۳۰- سیدین طاووس، لهوف، ص ۲۰۱.
- ۳۱- عبدالله جوادی آملی، ریحق مختوم، بخش چهارم از ج ۱، ص ۵۰۵ و ۵۰۶.
- ۳۲- مآصدرا، شواهد الربوبية، با تعليق مآهادی سبزواری، ص ۵۹۷.
- ۳۳- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۷، ص ۷۱.
- ۳۴- همان، ص ۶۸.
- ۳۵- اولین کسی که این دقت را به کار برده میرداماد در قیسات (ص ۴۳۵) بوده است. مآصدرا به تبع استاد خود، در
تعلیقهای بر حکمة الاشراق (ص ۱۵۵)، این دو مقام را از هم جدا نموده است.
- ۳۶- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۷، ص ۶۹.
- ۳۷- همان، ص ۷۸.
- ۳۸- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، مقاله چهاردهم، ص ۱۵۹.
- ۳۹- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ص ۷۳ و ۷۴.
- ۴۰- همان، ص ۴.
- ۴۱- همان، ص ۱۰۷.

منابع

- ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، قم، البلاغه، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
- حافظ، شمس الدین محمد، *دیوان حافظ*، مقابله نسخه و تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، هنرور، چ دوم، ۱۳۷۰.
- سبزواری، ملّاهادی، *شرح منظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چ هفتم، ۱۳۷۴.
- سجّادی، سیدجعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملّاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- سیدبن طاووس، *لهوف*، تحقیق فارس تبریزیان، قم، دارالاسوه، ۱۴۱۴ق.
- شیرازی، قطب الدین، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران - مکیگل، ۱۳۸۰.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، قم، نشر اسلامی، بی تا.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار (عدل الهی)*، تهران، صدرا، چ پنجم، ۱۳۷۵.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، تعلیق ملّاهادی سبزواری و علّامه طباطبائی، قم، علمی - مصطفوی، ۱۳۷۹.
- —، *شواهد الربوبیه*، تعلیق ملّاهادی سبزواری، بیروت، مؤسسه تاریخ عربی، چ دوم، ۱۳۶۰.