

مسأله شر از دیدگاه استاد جوادی آملی

حجت^ع الاسلام حسین حمداللهی*

چکیده: در این نوشتار مسأله شر و راه حل‌های استاد جوادی آملی برای رفع ناسازگاری وجود خیر و شر با وجود خدا و صفات او بحث شده است.

دو راهکار اساسی مورد نظر ایشان یکی عدمی بودن شر و دیگری اثبات نظام احسن عالم است که اولی از نگاه سلبی و دیگری با رویکرد ایجابی مورد بحث واقع شده است. ایشان در راهکار نخست در صدد اثبات این امر است که خیر مساوی بلکه مساوق وجود بوده و به همین دلیل صدور شر از مصدر خیر و وجود محال است.

راه حل دیگر راه حل نظام احسن است؛ نظام احسن مبتنی بر این اصل است که محال است خداوند احسن الخالقین به خلقت جهانی دست بزند که دارای عیب و نقص است، و منشا تراحمها، طبیعت عالم خاکی و عنصري است.

استاد در راهکار نظام احسن در تلاش برای تبیین تمام ابعاد موضوع از منظره‌ای مختلف قرآنی، برهانی و عرفانی هستند، علاوه بر این که در روش قرآنی از دو سویه علت به معلول و معلول به علت بهره برده‌اند.

کلید واژه ها: مسأله شر، نظام احسن، جوادی آملی
مقدمه

مسأله شر شاید از دشوارترین، بحث برانگیزترین و دیرینه‌ترین مباحث کلامی باشد. چه بسیار دانشمندانی که در طول تاریخ اندیشه، با رویکردهای مختلف به بررسی مسأله شر پرداخته^ع‌اند. برخی، شرور عالم را ناسازگار با وجود خدا و صفات حق تعالی می‌دانند و عده‌ای ناسازگاری شرور با وجود خدا و صفات حق تعالی را نمی‌پذیرند و در صدد پاسخگویی به ملحدان برمی‌آیند. افلاطون، وجود شرور را ناسازگار با خیرخواهی خداوند دانسته و نسبت شرور به خدا را انکار نموده است چرا که به عقیده او از نیک غیر از خیر سر نمی‌آید^ع لذا نتیجه می‌گیرد: «پس بر خلاف عقیده عموم، خداوند چون خوب است مسبب همه چیز نیست، بلکه فقط جزء کوچکی از آنچه برای انسان رخ می‌دهد از جانب خدا است و آن خیر است و حال آن که قسمت اعظم آن‌چه بر بشر وارد می‌شود یعنی شر از جانب خدا نیست. به عبارت دیگر هر آن‌چه خیر است جز خدا مسببی ندارد ولی منشأ شر غیر از خدا است.» (افلاطون، 1360: صص 133-136 اپیکور (۲۴۳-۰۷۲ ق.م) فیلسوف رواقی می‌گوید:

«آیا خدا می‌خواهد از شر جلوگیری کند اما قادر نیست؟ در این صورت او قادر مطلق نیست. آیا قادر است اما نمی‌خواهد؟ در این صورت بدخواه است. آیا هم قادر است هم می‌خواهد؟ در این صورت شر از کجا است؟» (هاسپرس، 522: 1379)

در جهان اسلام نیز گروهی به بحث و بررسی شرور پرداخته‌اند. برخی، شرور را با صفات آفریدگار ناسازگار می‌خوانند. برای نمونه واصل بن عطاء بنیان‌گذار فرقه معتزله آفریدگار هستی را حکیم و عادل می‌خواند و نسبت ظلم و شر را به خدا ناروا می‌داند:

«ان الباری حکیم عادل، لایحوز ان یضاف الیه شر و لا ظلم، و لایحوز ان یرید من العباد خلاف ما یأمر، و یحکم علیهم شیئا هم یجازیهم علیه، فالعبد هو الفاعل للخیر و الشر، و الایمان و الکفر، و الطاعة و المعصیه. و هو المجازی علی فعله» (شهرستانی، 51: 1367)

اخوان الصفا نیز در برابر هجمه‌های مخالفان خداپرستی یا خرده‌گیران دیندار به بحث و بررسی مسئله شرور نشسته‌اند و با عناوین زیر در صدد رفع ناسازگاری شرور با صفات خدا پرداخته‌اند:

«فصل فی بیان قول القائلین ان اسباب الشرور فی العالم بالعرض لا^ع بالقصد»

«فصل فی بیان کمیه انواع الخیرات و الشرور فی هذا العالم»

«فصل فی بیان الشرور التي فی جبله الحيوانات»

«فصل فی بیان انواع الشرور التي تنسب الی الانفس الانسانیة من جهة احکام النفوس» (اخوان الصفا، 471-479/3: 1375)

ابن سینا نیز در کتاب نجات فصلی در بیان کیفیت دخول شرور در قضاء الهی و انواع شر، منعقد نموده است. به باور ابن سینا توصیف خداوند به خیر محض با وجود شرور در عالم هستی سازگار نیست و باید توجیه شود. (ابن سینا، 668: 1379)

استاد جوادی آملی از اندیشمندانی‌اند که در باره مسأله شر و راه حل‌های آن با رویکردهای مختلف به بحث و بررسی پرداخته‌اند.

به منظور بررسی دیدگاه استاد جوادی آملی در مسأله شر، ابتدا به معناشناسی اصطلاح شر و ارتباط ماهوی و معرفتی آن با پنج مفهوم نقص، سیئه، ضرر، قبح و عدم در آثار ایشان می‌پردازیم.

1- معناشناسی شر از نظر استاد

معمولاً شر در کتب لغت عمومی و قرآنی به ضدّ خیر تعریف می‌شود. اصطلاح شرّ با چند واژه دیگر قریب المعنی به نظر می‌رسد که از جمله آن‌ها نقص، ضرر، سیئه، قبح و عدم می‌باشد، که تفاوت معنایی شرّ با هر کدام از آنها در آثار استاد به تفکیک مورد بررسی قرار گرفته است که به گزیده‌ای از آنها اشاره می‌شود.

1- 1 تفاوت نقص و شر

نقص غیر از شرّ است، شرّ می‌تواند به معنایی اعمّ به کار رود و آن معنا عبارت از مطلق کاستی است، و بر این اساس نه تنها موجودی که سلامت و حیات خود را از دست بدهد گرفتار شرّ می‌شود. بلکه هر موجود جز ذات اقدس اله از آن جهت که فاقد برخی کمالات است

قرین شر است، و این معنا تنها به عالم ماده و طبیعت محدود نمی‌شود، بلکه همه موجودات ماهوی را دربر می‌گیرد، زیرا موجود ماهوی ناقص است. ملائکه و فرشتگان که هر یک دارای مقام معلومی هستند نسبت به آنچه که در فراسوی آنهاست، ناقص می‌باشند، ولیکن معنای اصطلاحی شر درباره آنها اطلاق نمی‌گردد. (جوادی آملی، 205: 1382)

نقص هیچ موجودی به وجود و یا فیضی که از هستی دریافت داشته است باز نمی‌گردد، بلکه به شیئیت ماهوی و به جهت محدودیت آن بازگشت می‌نماید و همان گونه که اصل ماهیت، مجعول به جعل تألیفی و یا بسیط نیست، محدودیت و نقص آن نیز مجعول نمی‌باشد. (همان: 204)

بر این اساس بازگشت این نقص به امکان است که می‌توان از آن به شر امکانی یا شر وجودی یاد کرد.

2-1 تفاوت سیئه و شر

سیئه يك امر نسبی و در قیاس با انسان است، اما ظلم و شر از اموری نیست که در عین سوء بودن، نسبت به يك شيء یا شخص با کل نظام، نیکو باشد، بلکه شر با صرف نظر از هرچیز دیگر، قبیح است و این دسته امور نه «من الله» بلکه «من عبدالله» می‌باشند و فقط به قوای ماهوی نسبت داده می‌شوند.

سیئه به معنای عام شامل سیئاتی که مصداق شرند همراه آن‌هایی که در قیاس با انسان سوء هستند می‌گردد، که فقط قسم دوم من عند الله است، بر عکس قسم اول (همان: 235) سیئه گاهی بر شر تکوینی نیز اطلاق می‌شود مانند آن چه در سوره اعراف آیه «168 و بلوناهم...» آمده که مشیر به این مطلب است. (جوادی آملی، 1383: 2/404)

3-1 تفاوت ضرر و شر

گاهی ضرر در برابر خیر است. (سوره انعام: 17) اما شر به لحاظ هدف است و ضرر به اعتبار راه، شر خواندن چیزی یعنی باید از شر پرهیز کرده پس خیر هدف است و باید آن را انتخاب کرد و هر چه برای این هدف سودمند است نافع و هر چه برای رسیدن به این هدف مانع است ضار نامیده می‌شود. (جوادی آملی، 1387: 13/579) مانند رابطه هدایت و ضلالت باسعادت و شقاوت که اول نسبت به راه سنجیده می‌شوند ولی دومی معمول به لحاظ هدف و پایان راه مطرح است. (جوادی آملی، 1383: 2/403)

4-1 تفاوت قبیح و شر

خیر و شر ناظر به حقایق جهان هستی است و حسن و قبح ناظر به اعتباریات قانون‌گذاری است. لذا از این رو که خیر و شر حقایق وجودیاند ناظر به اصل نظم در جهان نیست، یعنی پیدایش شرور اشکال بر اهل نظم وارد نخواهد کرد، زیرا شرور نه با تصادف پیدا می‌شود و نه با نظام علی و معلولی مخالف است. بلکه یقیناً هر رویدادی که شر نامیده می‌شود دارای سبب و علت مخصوص به خود می‌باشد. (جوادی آملی، 1383: 2/404 و جوادی آملی، 231: 1372)

5-1 تفاوت عدم و شر

خیر مساوی بلکه مساوق با وجود است، اما شر مساوی با عدم نیست بلکه اخص از عدم است، یعنی هر امر شری عدمی است اما هر عدمی شر نیست، به تعبیر دیگر شر عدم خاص است، و آن عدم ملکه از موضوع قابل و مستعد است، بنابراین خیر و شر مانند وجود و عدم که نقیض یکدیگرند نقیض هم نیستند. (جوادی آملی، 1383: 2/403)

2- راهکارها و راه حل‌ها

راهکارهای متعددی در آثار استاد جوادی در دفع شبهه شرفابل پیگیری است، که به نظر میرسد ایشان بر دو راهکار تاکید بیشتری دارند.

1. راهکار نیستی انگاری

2. راهکار نظام احسن

1-2 راهکار نیستی انگارانه

از جمله کهنترین راه‌های مقابله با تفکر دوگانه پرستی راهکار عدمی بودن شر است، آغازگر این ایده افلاطون حکیم است، که در جواب عقیده ثنویه از اساس منکر وجود شر در عالم شده و معتقد بوده شرور همگی اعدام و بطلان محضاند. که پس از او نیز این روش به عنوان یکی از محکم‌ترین موارد توجه دوگروه فیلسوفان و متکلمان بوده است. که شاید اوج توجه به مفهوم عدم در دفع شبهه شر را در فلسفه و کلام اسلامی بتوان یافت.

1-1-2 ترابط خیر با وجود

یکی از راه‌های اثبات عدمی بودن شرکه هم در منابع فلسفی مورد توجه قرار گرفته است وهم در ادبیات و آموزه‌های دینی، تاکید بر همخوانی خیر و وجود و عدم امکان صدور شر از مصدر خیر و وجود است.

2-1-2 تساوق خیر با وجود

از نگاه مباحث حکمی و فلسفی خیر و وجود نه تنها مساوی بلکه مساوق یکدیگرند. مساوق بودن وجود تا جایی است که حکما آن را بدیهی تلقی نموده‌اند. (جوادی آملی، 233: 1372) و آن را یکی از ادله اصالت وجود برشمرده‌اند.

بنابراین در عدمی بودن شر هیچ تردیدی نیست، اگر گفته شود شرور منشأ پیدایش بسیاری از خیرات است مثلاً این سخن که بیماری زمینه پیشرفت علم پزشکی را فراهم می‌کند و مانند آن، يك نوع سهل‌انگاری در آن راه یافته است، زیرا شر به عنوان يك امر عدمی هرگز ذاتاً منشأ خیر به عنوان يك امر وجودی نخواهد بود و آنچه واقعاً عامل شکوفایی علم پزشکی است علاقه به سلامت است، پس شر که عدمی است نه فاعل ذاتی دارد و نه مبدأ ذاتی چیزی خواهد بود، و عدم هرگز نه در علل ردیف فاعلی است و نه علل قابل و اعدادی یعنی علت معده مگر بالعرض والمجاز. (جوادی آملی، 242: 1372)

در عدمی بودن شر صرف تحلیل مفهوم شر کافی است. سپس موارد خارجی و استقرائی به این تحلیل مفهومی کمک خواهد کرد که در تمام زمینه‌های شر، یا چیزی از بین می‌رود یا کمالی را از دست می‌دهد و به اصطلاح یا «لیس تامه» است یا «لیس ناقصه» و هرگز يك امر وجودی، از آن جهت که وجودی است و سبب زوال هیچ چیزی نمی‌شود، و شر نخواهد بود. این تحلیل، مورد پذیرش همه حکمای الهی

است؛ نه آنکه برخی مانند افلاطون آن را بپذیرند و بعضی مانند ارسطو آن را انکار کنند و چون شر امری است، عدمی و عدم نیازی به علت ندارد؛ بلکه نبود سبب خیر همان علت شر می‌باشد؛ پس شرور جهان هستی به فاعل حقیقی استناد ندارند؛ چنان که وجود قیاسی برخی از اشیاء نسبت به بعض دیگر نیز وجود بالعرض خواهد بود؛ نه وجود حقیقی یعنی از آن جهت که به غیر نسبت داده می‌شود، وجود جداگانه و حقیقی ندارد؛ پس اگر گفته شود که فلان پدیده نسبت به فلان شیء شر است، این نه به آن معناست که وجود نفسی آن پدیده که یک امر حقیقی می‌باشد، شر است؛ بلکه وجود قیاسی او که در حقیقت وجود بالعرض است، نه وجود حقیقی و ذاتی، شر است و وجود قیاسی و بالعرض مانند امر عدمی، نیازی به سبب فاعلی ندارد. بنابراین، برای شرور مبدأ حقیقی نخواهد بود و شر نیازی به مبدأ فاعلی ندارد؛ تا اینکه در پیدایش آنها از واجب تعالی اشکالی مطرح شود که از خیر محض چگونه شر پیدا شد یا چنین چاره اندیشه شود که مبدأ حقیقی شرور موجودی است شریر به نام اهریمن. (جوادی آملی، (3/628-630): 1384)

3-1-2 خیر بودن مصدر و صادر

قرآن به صراحت اشاره می‌کند که آنچه از حسنات به شما می‌رسد از سوی خداست و آن چه از شر نصیب‌تان می‌گردد از طرف خودتان می‌باشد.

«ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك» (نساء: 79) البته در آیه قبل همین سوره به ظاهر تضادی با این آیه دارد که می‌فرماید: «وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله...» (نساء: 78) تناقضی که در این دو آیه توهم شده است، این است، که در آیه نخست گفته شده «قل كل من عند الله» و در آیه دوم آمده است «ما اصابك من سيئة من نفسك» در آیه دوم سیئه و بدی به پیامبر به عنوان يك انسان مکلف نسبت داده شده. و در آیه دیگر همه امور اعم از خوب و بد به خدا نسبت داده شده، آیه اول موجب کلیه و آیه دوم موجب جزئی است پس این دو قضیه متناقض‌اند. جواب اینکه حسنه هم «من عند الله» است و هم «من الله» اما سیئه فقط «من عند الله» است بلکه «من الانسان» است. به بیان کاملتر، در موجب کلیه از عبارت «من عند الله» استفاده شده، و در سالبه جزئی عبارت «من نفسك» به کار رفته است، در بیان اول همه امور از نزد خداوند هستند و در بیان دوم سیئه از نفس انسان و نه از نزد نفس اوست، و این با توحید افعالی منافات ندارد، که شرور منسوب نیستند، چون جهات شر و قبح، نقص و عیب است و خدای سبحان منزله از عیب است. بنابراین مطابق آیه اول امور اعم از حسنات و سیئات ریشه در اسماء و صفات الهی دارد، و مطابق آیه دوم ظهور سیئه به نفس شخص مصاب استناد پیدا می‌کند، پس نقیض «من عند الله» نفی عند الله است و نقیض من نفسك رفع آن است و هرگز عنوان من نفسك نقیض عنوان من عند الله نخواهد بود. (جوادی آملی، 1383 ب: 2/409 - 405)

بازگشت کمالات به خدای سبحان و رجوع نقایص و شرور به ماهیات امکانی، از مسائل مورد اتفاق در آموزه‌های دینی است، حضرت ابراهیم (ع) بیماری را به نفس خود اضافه می‌کند، و شفاء را به پروردگار نسبت می‌دهد. و اذا مرضت فهو يشفين (شعراء: 80) در سخن امام صادق (ع) که ملهم از آیات قرآن است، نیز می‌فرماید: «الخير في يدك والشر ليس اليك» (کلینی: 3/310) یا در تعبیر دیگری می‌فرماید: «فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه» (سیوطی، 5/340): 1414

شر معدوم بالذات و موجود بالعرض است، و نیز شر معلول بالعرض است نه بالذات، در نتیجه شر نه مبدأ فاعلی بالذات می‌خواهد و نه غایت بالذات دارد. (جوادی آملی، 1383 ب: 2/413 - 414)

در نتیجه با تبیین و توجیه راهکار نیستی‌گرایی جا برای این سؤال باقی نمی‌ماند که مبدأ فاعلی شر خداست یا غیر خدا، و نمی‌توان گفت اگر فاعل شر خدا باشد، با حکمت و عدل او و با نظام احسن الهی ناسازگار است و اگر غیر خدا باشد با توحید افعالی و عموم خالقیت خدا منافات دارد. زیرا ثابت شد که شر ذاتاً معدوم است و حقیقت آن نبود وجود یا فقدان کمال است. (همان: 414 - 413؛ مبدأ و معاد، ص 235) و اگر انتسابی هم به علت پیدا می‌کند به لحاظ جنبه وجودی آن می‌باشد نه انتساب آن به عدم.

2-2 راه حل نظام احسن

بسیاری از حکما و فیلسوفان اسلامی در آثار و نوشته‌های خود در دفع شبهه شر و اثبات زیبایی خالق و مخلوقات راهکار نظام احسن را مورد توجه قرار دارند. که این گاه از طریق علت به معلول است و گاه از معلول به علت.

منظور از احسن بودن در مسئله نظام احسن، یعنی وجود حقیقی برتر و کامل‌تر؛ نه به معنای آنچه در مسائل ارزشی و قانونگذاری و امور اعتباری مطرح می‌شود (جوادی آملی، 3/650): 1384)

نظام احسن مبنی بر این اصل کلی است که از خداوند احسن الخالقین نشاید که به خلقت جهانی دست بزند که دارای عیب و شر باشد، و آنچه از شرور و نامالیمات در عالم تحقق دارد، ریشه در تضادها و تراحم‌های عالم حاکی و عنصری دارد. بزرگانی مانند فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد، میرداماد، ملا صدرا و دیگر حکمای متقدم و حتی متأخر و معاصر به تبیین نظام احسن به عنوان یکی از براهین اثبات‌گر احسن المخلوق بودن نظام هستی پرداخته‌اند.

از امتیازات این نظریه پشتوانه‌های قرآنی و حکمی است، و حتی به نحوی می‌تواند برخی دیگر از راهکارها را مانند نسبی یا عدمی بودن شر را در برگیرد. از این رو استاد آن را با سه نگاه قرآنی، برهانی و عرفانی مطرح نموده‌اند.

1-2-2 نظام احسن قرآنی

نظام احسن قرآنی با توجه به دارا بودن پشتوانه وحیانی و به عنوان قویترین راه در میان دیگر اقسام مشابه خود در دو حالت «انی» و «لمی» قابلیت اثبات دارد.

1-1-2-2 نظام احسن قرآنی از راه ان

از نگاه قرآن هر موجودی مخلوق است «الله خالق كل شيء» (زمر: 62) و خدا همه چیز را به مقدار لازم و با هندسه و نظم آفریده است. «وخلق كل شيء فقدره تقديراً» (فرقان: 2) اندازه و نظمی که مایه زیبایی و حسن موجودات عالم است.

«الذي احسن كل شيء خلقه» (سجده: 7) یعنی هر يك از حقایق هستی. در حد سعه وجودی خود از حسن برخوردار است، و همه با هم در يك نظام هماهنگ و هدف‌مند به سوی مقصد واحدی در حرکت‌اند. «ربنا الذي اعطي كل شيء خلقه ثم هدي» (طه: 50) همان طور

که در سوره ملک می‌فرماید «هل تری من فطور» یعنی کمترین قصور، و فطوری، در مجموعه آفرینش وجود ندارد. با این دیدگاه قرآنی که از آیات متعددی به دست می‌آید سراسر جهان آفرینش خیر و حسن است، و همه مخلوقات الهی آیت و نشانه جلال و جمال خالق خود هستند و در نظام احسن جهان هیچ موجود باطل و شری وجود ندارد. علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان بنابر مشرب تفسیر قرآن به قرآن با در کنار قرار دادن آیه «الله خالق کل شیء» (رعد: 16 و زمر: 62) و «آیه الذي احسن کل شیء خلقه» (سجده: 7) می‌فرماید:

«از نتیجه این دو آیه چنین بر می‌آید که هر آن چه جز خدا اسم شیء بر آن صدق می‌کند مخلوق خدا است و حسن است، پس مخلوق بودن و حسن بودن متلازم در وجودند اما اگر قبیحی عارض آن گردد به علت نسبت‌ها و اضافات ثانوی و خارجی است». «طباطبایی: (7/296) همانگونه که جنت زیباست، جهنم نیز در نظام کلی زیبا و و بجاست قرآن کریم جهنم را جزو نعمت‌ها بر می‌شمرد «هذه جهنم...» (الرحمن: 43 - 45) حتی شیطان و وسوسه‌های مودیان او در مجموع نظام اختیار و تکامل برای نیل انسان به مقامات بلند انسانی لازم و زیباست، هرچند در مقایسه دوزخ با بهشت و شیطان با فرشته یکی از آن‌ها زشت و دیگری زیبا تلقی می‌شود (جوادی آملی، 1383 ب: 2/412) زیرا دوزخ و بهشت در یک وجه مشترک تجسم اعمال بندگان همانند به حساب آمده‌اند «انما تجزون ماکنتم تعملون» تا جایی که گفته شد خداوند از جن و انسان اعتراف به نعمت بودن آن می‌گیرد. (الرحمن: 45 - 43 علاوه بر اینکه دوزخ باعث پرهیزکاری بسیاری از انسان‌ها می‌شود، که خود می‌تواند انسان را به جایی برساند که پرهیزکاری فقط از سرعشق و محبت به خدا باشد. (جوادی آملی، 1387: 13/570-568)

1-1-2-2 نظام احسن قرآنی از راه لم سخن بدیع و زیبایی که در اثبات نظام احسن قابل توجه است همان گونه که اثبات ذات اقدس اله از دو راه علی و معلولی قابل اثبات است، که راه اول اشرف البراهین به حساب می‌آید، و از سنخ برهان تجربی، حدوث و نظم نیست، نظام احسن نیز علاوه بر تبیین آن از طریق معالیل و مخلوقات که به آن اشاره شد، از راه دیگر یعنی علت به معلول، به زیبایی و لطافت بیشتری زمینه تبیین و اثبات دارد. به این بیان که خداوند احسن الخالقین است. (مؤمنون: 14 و صافات: 125) و آفریدگاری بهتر از او فرض ندارد، و سراسر جهان آفرینش و همه پدیده‌ها وجه الله می‌باشد، «اینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: 115) پس موجود از آن جهت که ناقص و معیوب است نمی‌تواند چهره بهترین آفریننده را ارائه دهد، و به مصداق صبغه الله و «من احسن من الله صبغه» (بقره: 138) مخلوقات خدا در بهترین و زیباترین رنگ حقیقت و حیات و هستی می‌یابند.

به بیان دیگر سر نظام احسن داشتن جهان هستی، آن است که از ذاتی نشئت گرفته که نه تنها حسن بلکه حسن محض و جمال صرف است و او ذات اقدس اله است که هستی محض و همه کمالات، عین ذات اوست؛ البته چیزی زیباتر از جهان موجود، فرض نمی‌شود و محال است. بنابراین، چون خود ذات اقدس اله، هستی محض، جمال صرف و جمیل محض است، آیات و نشانه‌های آفرینش او نیز دارای نظام احسن است. سر حسن قوام و نظام جهان، آن است که در اصل هستی و نیز در تدبیر آن به یک مبدأ، تکیه کرده است: لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا که اگر مبدأ واحد به کثیر تبدیل می‌شد، و جهان امکان با چند خدا اداره می‌شد، فساد دامنگیر جهان هستی می‌شد. ریشه اساسی هر نظامی هم وحدت است؛ چنانکه انسجام کلام جاودانه او یعنی قرآن کریم مسبب احسن الحدیث بودن آن شده است: «و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» (جوادی آملی، 1372: 245)

در نتیجه از نظام احسن ربّانی، احسن النظام بودن کیان خلقت تبیین می‌شود، چنان که حکیم سبزواری فرموده‌اند: فالکل من نظامه الکیانی - ینشأ من نظامه الربّانی (سبزواری: 171) و اگر گاهی احساس بینظمی شود، یا کیفیت نظم معلوم نباشد، حتماً در اثر اشتباه در بررسی است، یا نسبی انگاشتن آن مورد است و گرنه در برابر مجموع آفرینش طبق برهان لمی ای که اشاره شد، هر چیزی در موطن خاص خود قرار دارد (همان، تبیین براهین اثبات خدا: 42) چنان که حکیم سبزواری (ره) فرموده: «موتا طبعیا غدا اخترامی - قیس الی کلیة النظام. ما لیس موزوناً لبعض من نغم - ففی نظام الکل کل منتظم.» (سبزواری: 127)

2-2-2 نظام احسن در فلسفه

نظام احسن هستی در حکمت و فلسفه با مبانی اصالت و تشکیک وجود قابل دستیابی است. چون مبانی گوناگون فلسفه از لحاظ دقت و عمق با یکدیگر تفاوت دارند، اثبات نظام احسن جهان هستی بر همه آن مبانی یکسان نخواهد بود؛ زیرا هر مکتبی که دید توحیدی او عمیق‌تر و نگرش وحدت و انسجام جهان در آن دقیق‌تر باشد، اثبات نظام احسن برپایه آن مکتب آسان‌تر می‌باشد و هر مکتبی که دید توحیدی او ضعیف و نگرش وحدت و هماهنگی در آن سطحی باشد، اثبات نظام احسن بر اساس آن مکتب دشوار خواهد بود. مثلاً در مکتب اصالت ماهیت، چون هر ماهیتی از ماهیت دیگر گسیخته است و هر یک از دیگری منعزل و بریده می‌باشد و غیر از ماهیات چیز دیگری در جهان نیست، بنابراین، اثبات انسجام و هماهنگی برای سراسر جهان آسان نخواهد بود؛ بلکه ممتنع است؛ چنان که در مکتب اصالت وجود، با قول به آنکه وجودات با یکدیگر مابین هستند و از همدیگر ذاتاً جدا می‌باشند، تبیین نظام احسن بسیار دشوار می‌باشد، ولی بر مبنای اصالت وجود، با قول به آنکه وجودات مراتب حقیقت تشکیکی یا واقعیت می‌باشند که هم وحدت در آنها حقیقی است، هم کثرت آنها واقعی است و هم ظهور آن وحدت در کثرتها حقیقی است و هم رجوع کثرتها به آن وحدت واقعی است. توجه به تحقق این امور چهارگانه، اثبات نظام احسن برای جهان هستی دشوار نمی‌باشد؛ زیرا زمینه نظم و هماهنگی خلل ناپذیر، کاملاً فراهم است

با این تقریر که در مکتب اصالت وجود، وجودات مراتب حقیقی تشکیکی یک واقعیت می‌باشند، که هم وحدت آن‌ها حقیقی است و هم کثرت آن‌ها، و هم ظهور وحدت در کثرت‌ها و رجوع کثرت‌ها به وحدت واقعی است.

با توجه به این اصول ذکر شده، آن چه در جهان هستی یافت می‌شود، حقیقتی است منسجم و هماهنگ که کثرت و تعدد آن عین وحدت و انسجام آن می‌باشد، و هیچ بیگانه‌ای را به حریم این حقیقت واحد راه نیست، و براساس علیت و معلولیت هر مرتبه‌ای از مراتب این حقیقت منسجم معلول مرتبه بالاتر و علت مرتبه پایین‌تر می‌باشد تا برسد به عالی‌ترین مرتبه‌ای که هیچ حدی از لحاظ کمال وجودی برای او متصور

نیست، که آن مبدأ جهان آفرینشی است، که نه موجودی کامل‌تر از او فرض می‌شود، و نه نظامی بهتر از نظام صادر از او، زیرا اگر نظامی برتر از نظام موجود ممکن باشد و یافت نشود، یا به خاطر آن است که مبدأ عالم به آن علم ندارد، یا علم دارد و قدرت ندارد، یا بر فرض علم و قدرت مانعی بنام بخل در بین است، که مانع فیض نظام احسن است. و چون علم و قدرت و بخشش مبدأ جهان نامحدود است، پس هیچ مانعی در بین نیست، و گرنه کمال علم، قدرت و بخشش مبدأ جهان متناهی بود، و با این قیاس استثنایی ثابت می‌شود، که نظامی احسن از نظام موجود ممکن نخواهد بود، و چون تمامیت نظام احسن در سه بعد نظام فاعلی، نظام داخلی و نظام غایی خلاصه می‌شود، اگر این نظام‌های سه‌گانه بهترین نظام‌ها نباشند بنابر همان قیاس استثنایی محذور محدود و متناهی بودن جهان پیش می‌آید و این محال است. نکته قابل توجه در تحلیل نظام احسن این است که نباید ملایم و ناملایم بودن حوادث برای انسان را محور خیر و شر قرار داد، زیرا انسان خود مهره‌ای از مهره‌های جهان هستی به حساب می‌آید، و از این نظر امتیازی بر دیگر موجودات ندارد، و معیار سنجش خیر و شر نیست بلکه محور تحقیق کل نظام و مجموعه واحدهای جهان هستی است.

در تحلیل نظام احسن جهان نباید انسان را محور قرار داد و هرچه به حالا و ملایم است، خیر باشد و هرچه به حال او ملایم نیست، خیر نباشد؛ بلکه خود انسان نیز مهره‌ای از مهره‌های جهان هستی به شمار می‌رود و هیچ امتیازی از این جهت برای او نیست؛ بلکه او مانند دیگر موجودات در حلقه‌های نظام احسن قرار دارد و این اصل را که احياناً عامل اشتباه می‌گردد، در حکمت مشاء (بهمینار، 661: 1379) و همچنین در فلسفه اشراق (سهروردی، 472: 1382)

تحلیل جریان خیر و شر اگر انساندارانه باشد یعنی هر چه برای انسان یا قوای ادراکی یا تحریکی وی ناهماهنگ بود، شر محسوب شود، گرچه برای بسیاری از موجودهای زنده یا غیر زنده هماهنگ بوده و خیر باشد، آنگاه امور وجودی فراوانی شر خواهند بود. ولی اگر معیار ارزیابی خیر و شر، کل نظام هستی باشد بدون آنکه خصوص انسان محور بحث قرار گیرد، آنگاه میتوان گفت که بسیاری از اموری که برای انسان شر محسوب می‌گردد، برای موجودهای دیگر خیر می‌باشد. (جوادی آملی، 622: 1384) و لذا شیخ اشراق چنین می‌گوید: «وإذا نظرت إلی النظام الکلی فلا شر.» نیز می‌گوید که در زمینه شر در عالم، کسی به درازا سخن می‌گوید که می‌پندارد جهان خلق نشده، مگر برای انسان و محور خیر و شر انسان است. (سهروردی، 467: 1382) از این رو اشکال فخر رازی راجع به اینکه رعایت اصلح بر خداوند لازم نیست، زیرا بسیاری از افراد فاقد کمالات صالح می‌باشند، را خواجه طوسی در شرح اشارات و شیخ اشراق در مطارحات جواب دادند که اصلح بر نظام کل غیر از اصلح به لحاظ افراد جزئی است و آنچه تحقق آن حتمی است، نظام احسن در کل جهان هستی است، نه به لحاظ فرد فرد و جزء جزء جهان آفرینش. (جوادی آملی، 228-243)

3-2-2 نظام احسن در عرفان

حقیقت هستی در عرفان نظری واحد شخصی است نه واحد تشکیکی و اطلاق و تعین حقیقت است که در آن هیچ‌گونه کثرتی برای اصل حقیقت نیست؛ نه کثرتی که در اثر تباین هرگز به وحدت برنگردد، نه کثرتی که در اثر تشکیک دارای جنبه وحدت و جامع بوده، به آن برگشت نماید، و تنها کثرت در عرفان کثرت تجلیات است، که ظلال آن حقیقت شخصی‌اند نه این که خود حقایقی باشند. در تجلی ذاتی که ظهور ذات حق تعالی برای خود ذات است هیچ‌گونه اسم و رسمی را راه نیست و این تجلی ذاتی که همان حضرت احدیت است، غیب مطلق بوده، چیزی در این جلوه ذات ظهور ندارد. در تجلی اسمایی که ظهور احدیت در واحدیت است، صور علمیه اشیاء تعین پیدا می‌کنند و در تجلی شهودی و فعلی که ظهور واحدیت در ربوبیت است اعیان خارجی تعین پیدا می‌نمایند و چون هرچه از غیب به شهادت می‌رسد و از علم به عین تنزل می‌کند، مظهر اسمی از اسمای حسنی حق تعالی می‌باشد، مراد از اسمای حسنی بهترین و برترین کمال وجودی خواهد بود، بنابراین مجموعه آنچه بنام جهان خارج و عالم هستی نامیده می‌شود، نظام احسن می‌باشد، زیرا مظهر اسمای حسنی غیر از نظام احسن فرضی دارد. چون نظامی که آئینه جمال زیبایی محض است ممکن نیست نا زیبا را نشان دهد، زیرا عالم ملک تجلی ملکوت و عالم ملکوت مظهر جبروت و این مجالسی سه‌گانه با احدیت و واحدیت و ربوبیت بوده و مطابق با تعینات علم و قدرت و اراده حق تعالی خواهند بود. که برابر با ذات و صفت و فعل می‌باشند.

بنابراین تنها مکتبی که توان اثبات نظام احسن را دارد، همانا فلسفه‌ای است که بر محور اصالت وجود و تشکیک آن بحث می‌کند؛ زیرا در این مکتب آنچه در جهان هستی یافت می‌شود، حقیقتی است منسجم و هماهنگ که کثرت و تعدد آن عین وحدت و انسجام او می‌باشد و هیچ بیگانه‌ای را به حریم این حقیقت منسجم راه نیست.

بر اساس علت و معلولیت، هر مرتبه‌ای از مراتب این حقیقت منسجم، معلول مرتبه بالاتر و علت مرتبه پایین‌تر می‌باشد؛ تا برسد به عالی‌ترین مرتبه‌ای که هیچ حدی از لحاظ کمال وجودی برای او متصور نیست و آن مبدأ جهان آفرینش است که نه موجودی از او کامل‌تر فرض می‌شود، نه نظامی که صادر از اوست نظامی بهتر و برتر از خود دارد.

نظر به اینکه یکی از اسمای مطلق حق تعالی رحمان بودن اوست، براساس همین اطلاق هر چیزی به اندازه خود مظهر رحمت خواهد بود. لذا غضب در عالم نسبی و قهر در جهان قیاسی بوده و رحمت مطلق هرگز مقابلی به نام قهر محض نخواهد داشت. (جوادی آملی، 217-227)

برهان بر این مطلب، همان‌طوری که غزالی آن را اقامه نمود و محیالدین عربی در فتوحات آن را نیکو شمرد و قطب شیرازی در شرح حکمة‌الاشراق ضمن نقل این جریان آن را تأیید نمود، این است که اگر نظامی برتر از نظام موجود جهان متصور و ممکن باشد و یافت نشود، یا بر اثر آن است که مبدأ عالم به آن نظام برتر علم ندارد یا اینکه بر فرض علم به آن قدرت ندارد که آن را بیافریند یا بر فرض علم و قدرت، مانعی در بین است به نام «بخل» که نمی‌گذارد فیض نظام احسن صادر گردد.

چون علم و قدرت و بخشش مبدأ جهان نامحدود است، بنابراین، هیچ مانعی به نام جهل یا عجز یا بخل در بین نیست، و گرنه کمال علم و قدرت و بخشش مبدأ جهان متناهی می‌بود و با این قیاس استثنایی ثابت می‌شود که نظامی احسن از نظام موجود ممکن نخواهد بود. چون تمامیت نظام و احسن بودن آن در سه بعد خلاصه می‌شود؛ بعد اول نظام فاعلی اشیاء، بعد دوم نظام داخلی اشیاء و بعد سوم نظام غایی

آنها، اگر رشته نظام فاعلي يا داخلي يا غايي يا مجموع اين رشته‌ها و ابعاد نظام موجود بهترين و برترين نظام‌ها نباشد، برابر همان قياس استثنائي محدود محدود بودن مبدأ جهان و متناهي بودن حق تعالي لازم مي‌آيد و اين محال است؛ پس تمام رشته‌ها و ابعاد گوناگون نظام جهان، بهترين نظام متصور است. (جوادي آملی، 1384: ج 3/ 621)

منابع:

قرآن کریم

ابوعلي سينا، حسين بن عبدالله النجاه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۹۷۳۱.

اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، قم، دفتر تبليغات حوزه علميه قم، 1375

ارسطو، متافيزيك، ترجمه دكتر شرف الدين خراساني، تهران 1367

افلاطون، جمهور، ترجمه حسن فتحي، تهران، علمي و فرهنگي، 1378.

جوادي آملی، عبدالله، رحيق مختوم، قم، اسرا، چاپ دوم، 1382

سرچشمه اندیشه، قم، اسرا، 1384

تبيين براهين اثبات خدا، قم، اسرا، چ پنجم، 1388.

فلسفه حقوق بشر، قم، اسرا، چ چهارم، 1383 الف

توحيد در قرآن، قم، اسرا، 1383 ب

پيرامون مبدأ و معاد، قم، اسرا، چ سوم، 1372

تفسير تسنيم، قم، اسرا، 1387

مبادی اخلاق در قرآن، قم، اسرا، 1384

سيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، الدر المنثور في التفسير الماثور، بيروت، دارالفكر، 1414

سبزواري، ملا هادي، شرح منظومه، تصحيح و تعليق حسن حسن زاده آملی، قم، ناب. 1422

شهرستاني، الملل و النحل، قم، شريف رضی، ۷۶۳۱.

شيخ اشراق سهروردي، شهاب الدين، مجموعه مصنفات، (مطارحات)، تصحيح و مقدمه هنري كرين، تهران، پژوهشگاه علوم انساني و

مطالعات فرهنگي، 1380.

طباطبایی، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، اسماعيليان، 1404 هـ ق

هاسپرس، جان، درآمدی به تحليل فلسفی، موسی اکرمی، تهران، طرح نو، ۹۷۳۱.