

شرح و نقد روش اِنّی ملاصدرا، در اثبات نظام أحسن

جواد پورروستایی*

چکیده

برای اثبات «نظام أحسن»، به‌عنوان یکی از پاسخ‌های فلسفه اسلامی به مسئله شرور، براهین لمّی متعددی در فلسفه اسلامی و غرب مطرح شده است؛ اما ابتکار برهان اِنّی نظام أحسن از ملاصدراست. در مقاله حاضر پس از شرح برهان اِنّی ملاصدرا، نقدهایی مطرح شده است که در صورت وارد بودن آنها، برهان یادشده توان اثبات نظام أحسن را نخواهد داشت. مهم‌ترین نقد شکلی به تقریر ملاصدرا، عدم رعایت ارکان برهان اِنّی است. در نقد محتوایی نیز به عدم تجربه و احساس بشر برای اثبات أحسن بودن تدابیر عالم ماده اشاره شده است؛ افزون بر اینکه ادعای نظام أحسن، فراتر از عالم ماده است. روش محقق لاهیجی، با دقتی که در انتخاب تعابیر داشته، تأیید شده است. تقریر علامه طباطبایی ظاهراً نقدی ندارد؛ اما تقریری که برخی شاگردان وی ارائه کرده‌اند، نقد شده است.

واژگان کلیدی

شرّ، نظام أحسن، حکمت، ملاصدرا، محقق لاهیجی، علامه طباطبایی، نظام آفرینش.

Javad_p_a@yahoo.com

*. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۸۹/۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۱

طرح مسئله

نظام أحسن یکی از مباحث مهم فلسفه، در اندیشه فلاسفه اسلامی و به‌ویژه در آثار فلسفی صدرالمتألهین است؛ علت عمده این اهمیت، توانایی نظریه نظام أحسن در پاسخ‌گویی به مسئله شر است.

برای اثبات نظام أحسن، براهین لمّی متعدد و یک برهان إنّی اقامه شده است. ظاهراً مبتکر برهان إنّی ملاصدراست و فلاسفه پس از وی نیز به این استدلال توجه کرده‌اند. موضوع مقاله حاضر، طرح و بررسی برهان ابتکاری وی است. در این راستا دیدگاه محقق لاهیجی و علامه طباطبایی نیز بررسی خواهد شد. علت انتخاب دیدگاه این دو شخصیت آن است که محقق لاهیجی ظاهراً بیشترین بحث در این باره دارد، علاوه بر آنکه از معاصرین ملاصدرا و داماد وی است و احتمالاً فرصت بحث بیشتری با وی داشته است. علامه طباطبایی نیز از بزرگان فلسفی قرن حاضر و تأثیرگذار در تفکرات فلسفی بسیاری از دانشمندان فلسفه معاصر است.

قبل از ورود به موضوع اصلی، نکاتی درباره پیشینه و تعریف نظام أحسن و محور أحسن بودن عالم تقدیم می‌شود که در ادامه سودمند خواهد بود.

پیشینه قرآنی - روایی

نگاهی به قرآن کریم نشان می‌دهد دست‌کم در دو مورد صراحتاً به این بحث پرداخته شده است؛

اول. «الذي أحسن كل شيء خلقه». (سجده / ۷)

دوم. «تبارك الله احسن الخالقين». (مؤمنون / ۱۴)

از آنجا که خداوند أحسن الخالقین است - چنان که دارای اسماء حسنی می‌باشد - نشانه أحسن الخالقین یقیناً احسن المخلوقات خواهد بود و مخلوقاتی زیباتر از نظام موجود، فرض صحیح نخواهد داشت؛ زیرا نشانه موجود احسن، غیر از بهترین نشانه‌ها نخواهد بود و اگر در نشانه، نقص یا عیبی راه یابد، هرگز نمی‌تواند آن جمال محض و کمال

صرف را نشان دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۴۱)

این مسئله در روایات شیعه کمتر دیده می‌شود. شیخ صدوق در «توحید» بابی با عنوان «باب ان الله تعالی لا یفعل بعباده الا الاصلح لهم» آورده است. (صدوق، ۱۳۶۷: ۴۰۰) اکثر روایات باب از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و به نقل از راویان مشترک شیعه و سنی است و از حیث مضمون، به بحث اصلح اشاره‌ای ندارد؛ بلکه به این موضوع پرداخته است که آنچه خداوند برای بندگان تدبیر می‌کند، به نفع آنهاست. روشن است که این سخن با ادعای اصلح بودن تدابیر و مخلوقات الهی فاصله دارد؛ هرچند شاید با تقریر و ضمائم بتوان به چنین نتیجه‌ای رسید. در نگاه اولیه روشن می‌شود در روایات باب، بر موضوع حکمت و تدبیر الهی تأکید شده است؛ اما موضوع بحث، اصلح و بهترین بودن تدبیر است؛ به طوری که بهتر از وضع ممکن و موجودی بالاتر از آن، تصور نمی‌شود.

پیشینه فلسفی - کلامی

در میان فلاسفه اسلامی، ظاهراً نخستین بار شیخ‌الرئیس در موضوع علم الهی، بحث «عنایت» را به صورت یک بحث اساسی مطرح کرد و در نهایت به نظام أحسن رسید. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۴۸؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۸۹؛ ۱۳۷۵: ۳۱۸) شیخ اشراق نظر مشاء را در باب علم نپذیرفت؛ اما با تحلیل و استدلالی دیگر، نظام أحسن را اثبات کرد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳ / ۱۴۹) این بحث همچنان ادامه پیدا کرد تا آنکه صدرالمتألمین این بحث را به تفصیل تبیین نمود و با انواع براهین، آن را تثبیت کرد. (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷ / ۵۶ و ۱۰۶) در فلسفه غرب، از افلاطون و سقراط به بعد، بحث نظام أحسن در میان فلاسفه مطرح بوده است؛ اما آنان وجه أحسن بودن این جهان را بیان نمی‌کردند؛ با این حال، در بیان لایب نیتس این وجه تفسیر و تبیین شده است. (بنگرید به: کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴ / ۲۸۰ به بعد)

لایب نیتس - فیلسوف آلمانی - از کسانی است که در فلسفه غرب توجه ویژه‌ای به نظام أحسن نشان داده است. او نظام أحسن را با عنوان «بهترین همه جهان‌های

ممکن^۱ تعبیر می‌کند.

لایب نیتس با این اصل سقراط که می‌گوید: «هیچ‌کس کاری را که واقعاً برای خود بد می‌داند، انجام نمی‌دهد و هر شخص همیشه چیزی را که بهترین کار می‌داند، انجام می‌دهد»، موافق است و با به کار بردن این اصل دربارهٔ خدا، به برهان اشرفیت جهان کنونی می‌رسد. (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۸۶؛ کرسون، ۱۳۶۳: ۲ / ۱۹۸؛ ایچ. جی، ۱۳۸۱: ۱۳۷)

در کلام اسلامی به همین محتوا، اما صرفاً در محدوده افعال الهی درباره انسان، پرداخته شده است. در کتب مشهور متکلمین، پس از بحث خدا و صفاتش، بحث افعال الهی مطرح شده، که از جمله این مباحث، بحث «لطف» و «أصلح» است. بحث «أصلح» در برخی از موارد از فروعات بحث «رزق» دانسته شده است؛ آن‌چنان که محقق طوسی در تجرید الاعتقاد چنین کرده است. (علامه حلی، ۱۳۷۵: ۱۴۶) به نظر می‌رسد شروع این بحث از معتزله بوده است.^۲

1. The Best Of Possible Worlds.

۲. یکی از اصلی‌ترین زمینه‌های طرح مسئله، سؤال ابوالحسن اشعری از استادش جبایی است. ابوالحسن اشعری - بنیانگذار فرقه اشاعره - خود معتزلی‌مذهب بوده است. در علت انعزال او از معتزله و پی‌ریزی بنیان جدید، سخنان مختلفی نقل شده است که مجال ذکر آن نیست؛ اما یکی از جریان‌های مشهوری که به‌عنوان علت جدایی ابوالحسن اشعری از معتزله نقل شده، نزاع بر سر قاعده أصلح است.

خلاصه این مناظره چنین است که در این مناظره، اشعری درباره عاقبت سه برادر که یکی به کفر، دیگری به ایمان و سومی در طفولیت از دنیا رفته، از استاد معتزلی‌اش می‌پرسد. جبایی پاسخ می‌دهد: «مؤمن در بهشت، کافر در دوزخ و خردسال اهل نجات است». اشعری می‌پرسد: «آیا اگر آن خردسال بخواهد به درجات آن مؤمن پرهیزکار در بهشت برسد، به او اجازه داده می‌شود؟» جبایی می‌گوید: «نه، زیرا به او گفته می‌شود برادرت به وسیله اطاعت به این مقام رسیده است و تو از آن طاعات برخوردار نشده‌ای!»

اشعری می‌پرسد: اگر آن خردسال بگوید تقصیر از من نیست، تو خود مرا زنده نگذاشتی و بر طاعات توانا نساختی؛ آنگاه خدا چه پاسخی می‌دهد؟

جبایی می‌گوید: «خداوند به وی پاسخ می‌دهد که من می‌دانستم اگر تو زنده می‌ماندی، گناه می‌کردی و اهل دوزخ می‌شدی!»

اشعری در اینجا دوباره سؤال مطرح می‌کند که محور اصلی اشکال اوست؛ می‌پرسد: «اکنون اگر

در کتب کلامی شیعه - تا آنجا که نویسنده آگاه است - مفصل‌ترین بحث درباره نظام أحسن در آثار مرحوم محقق لاهیجی دیده می‌شود. (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۸۱؛ همو، ۱۳۷۲: ۲۵۰ و ۳۱۰) ایشان در فصول مستقلی از کتاب‌های سرمایه ایمان و گوهر مراد به این بحث پرداخته است و اشکالات مطرح را پاسخ داده است، که البته به نظر می‌رسد بیشتر ناظر به اشکالات تفتازانی در شرح مقاصد و متفکران نزدیک به اوست. از آنجاکه مرحوم لاهیجی متکلم و فیلسوف است و نوع نگاه ایشان به مسئله، مهم است، نظریه ایشان نیز بررسی خواهد شد.

در میان متکلمین معتزلی مذهب - همچنان که گذشت - افراد زیادی قلم زده‌اند؛ اما مفصل‌ترین بحثی که در کتب کلامی معتزله دیده می‌شود، در «المعنی» تألیف قاضی عبدالجبار معتزلی اسدآبادی است. در چاپ‌های موجود، ایشان به بحث از أصلح و شبهات و نتایج و تعاریف اصطلاحات پرداخته است. (بنگرید به: قاضی عبدالجبار، بی تا: ۱۴ / ۱۸۰ - ۱) به هر تقدیر، بحث أحسن بودن عالم در کتب فلسفی و بحث أصلح بودن افعال الهی درباره انسان در کتب کلامی وجود دارد.

تعریف نظام أحسن

نظام أحسن در نخستین تلقی از تعریف واژگانی خود، مسئله نظم را به تصویر می‌کشد. شاید بتوان در نگاه اول، نظام أحسن را این‌طور تعریف کرد: «مجموعه هستی، با بهترین نظم» یا «مجموعه هستی، در نهایت نظم».

گرچه با پیگیری بحث، کلمات «بیرونی و درونی» و «ممکن» هم می‌تواند به واژه نظم اضافه شود و نتیجه آن، چنین شود: «مجموعه هستی، با بهترین نظم درونی و بیرونی ممکن».

آن برادر کافر بگوید خدایا چرا تو که خود می‌دانستی من کافر می‌شوم و اهل دوزخ خواهم بود، مرا زنده نگه داشتی تا گناه کنم و دوزخی شوم؟ پاسخ خدا به این اعتراض برادر کافر چیست؟ می‌گویند جایی از پاسخ به این سؤال درماند و اشعری از این تفکر فاصله گرفت. (صابری، ۱۳۸۴: ۲۳۳) در معمول کتاب‌هایی که به تاریخ اشاعره پرداخته‌اند، این جریان نقل شده است.

این تعریف، نیازمند بازخوانی و شرح تفصیلی است؛ از جمله لازم است تعریف روشنی از نظم ارائه شود تا بتوان در سایه آن به بحث از احسن بودن پرداخت. این ضرورت در فرصتی دیگر سامان خواهد یافت.

محور احسن بودن عالم

یکی از سؤالات اساسی در برهان نظام احسن - که نمی‌توان از آن گذشت - آن است که صلاح و فساد و اصلح و احسن بودن، با توجه به چه چیزی سنجیده می‌شود و به تعبیری، معیار احسن بودن نظام چیست؟ آیا احسن برای هر مخلوقی معیار است؟ در این صورت، شرور و سختی‌ها و حالت‌های به ظاهر غیر احسنی که برای موجودات وجود دارد، چگونه توجیه می‌شود؟ آیا براساس آیات قرآن، که خداوند همه‌چیز را برای انسان آفریده و در خدمت او قرار داده است، معیار اصلح و احسن بودن، انسان‌های ساکن روی زمین هستند؟ آیا ملاک احسن بودن، اکثریت انسان‌ها، اقلیت برگزیده، تک‌تک انسان‌ها و یا نوع انسانی است؟ آیا باید مجموع هستی را یک کل دانست که انسان هم مثل سایر موجودات جزئی از آن است و نفع و صلاح کل نظام، محور اصلح بودن است؟

و اگر اصلح را در راستای علت غایی در نظر بگیریم، علتی که انسان به سوی آن در حرکت است و نظام در مسیر این حرکت برای او احسن است، چیست و کدام است؟ و اگر کل را در حال حرکت به سوی هدفی در نظر بگیریم، آن غایت کدام است که همه عالم در راستای تحصیل آن هدف، احسن و اصلح هستند؟

و آیا اگر همه عالم در حال حرکت به سوی هدفی است، برای رسیدن به هدف خود چه ابزاری در اختیار دارند که آن ابزار و برنامه، برای رسیدن ایشان به هدف، اصلح است؟ و اینکه آیا حرکت مجموع عالم، حرکتی ماشینی است که همه ابزار آن با کمک یکدیگر به سمت نتیجه و غایتی در حال حرکت‌اند، یا اینکه هر لحظه، فایده‌ای و غایتی بر آن مترتب می‌شود؟

سؤالات فوق بخشی از محوری‌ترین مسائل نظام احسن است. در اینجا صرفاً

توضیحاتی از آیت‌الله جوادی آملی نقل خواهد شد. ایشان در تبیین محور نظام أحسن می‌نویسد:

نباید در تحلیل نظام أحسن، انسان را محور قرار داد و هرچه را که به حال او ملایم است، خیر دانست و هرچه را که ملایم نیست، شر به حساب آورد؛ بلکه خود انسان نیز مهره‌ای از مهره‌های جهان هستی به‌شمار می‌رود و از این نظر هیچ امتیازی برای او نیست. او مانند دیگر موجودات در حلقه‌های نظام أحسن قرار دارد و این اصل را - که احیاناً عامل اشتباه می‌گردد - در حکمت مشاء و همچنین فلسفه اشراق و حکمت متعالیه بیان نموده‌اند که، نه انسان معیار سنجش خیر و شرّ جهان می‌باشد تا هرچه موجب فساد انسان شود شرّ باشد - گرچه آن چیز به لحاظ ذات خویش کامل باشد - و نه موارد جزئی دیگر، معیار بررسی خواهد بود.

در واقع، محور تحقیق، کل نظام و مجموعه واحدهای جهان هستی است. محقق طوسی در شرح اشارات، اشکال فخر رازی را در خصوص اینکه «رعایت اصلاح بر خداوند لازم نیست؛ زیرا بسیاری از افراد، فاقد کمالات صالح می‌باشد» را همانند بهمنیار در تحصیل و شیخ اشراق در مطارحات چنین حل کرد:

اصلاح به لحاظ نظام کل، غیر از اصلاح به لحاظ افراد جزئی است و آنچه تحقق آن حتمی است، نظام أحسن در کل جهان هستی است؛ نه به لحاظ فرد فرد و به حساب جزء جزء آفرینش. و اگر حادثه‌ای نسبت به فردی خوشایند نبود یا زودرس به نظر رسید، وقتی به لحاظ کل جهان و با تأمل در سلسله علل و معالیل آن سنجیده شود، معلوم خواهد شد که هم نسبت به کل نظام، ملایم و خوشایند است و هم در موعد مقرر خویش جای گرفته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۲۲)

از توضیحات فوق برخی نکات روشن می‌شود؛ اما مخصوصاً این سؤال که غایت و هدف کل چیست، به تبیین بیشتری نیاز دارد که از موضوع مقاله و توان نویسنده خارج است. توضیحی که نویسنده فوق به نقل از ملاصدرا اضافه کرده است، می‌تواند باب جدیدی بگشاید و برخی مسائل را حل کند؛ مشروط به آنکه اصل سخن به دلایل عقلی

یا نقلی روشن شود. آن توضیح این است که:

والذي خلق لأجله ما في السماوات و الارض انسان آخر وجوده خارج عن
العالم الجسماني. (همان: ۶۲۳)

اقسام برهان

اثبات نظام أحسن نیازمند استدلال برهانی است و در موضوع برهان، توجه مجدد به اقسام برهان نیز ضروری است. این بحث در ادامه، سودمند خواهد بود. اگر موضوع نظام أحسن را فلسفی، و برهان آن را اِنّی بدانیم، توجه به این نکته مهم است که برهان اِنّی در مباحث فلسفی مشکلاتی در پی دارد؛ چنان که در معمول کتب فلسفی به ناکارآمدی برهان‌های اِنّی در موضوعات فلسفی اشاره و راه‌هایی در حل این اشکال مطرح شده است.

در علم منطق، «برهان» به دو قسم «لمّی» و «اِنّی» تقسیم می‌شود. برخی معتقدند فقط برهان لمّی مفید یقین است؛ چراکه بر اساس قاعدة «ذوات الأسباب، لاتعرف إلاّ باسبابها»، موجودات معلول و دارای سبب، جز از راه علت و سببشان شناخته نمی‌شوند. فقط برهان لمّی است که در آن، از علت به معلول می‌رسیم و از وجود علت، بر وجود معلول استدلال می‌کنیم؛ اما در برهان اِنّی که از معلول به علت می‌رسیم، یقین حاصل نمی‌شود. عده‌ای دیگر می‌گویند:

برهان اِنّی خود بر دو قسم است که در یک قسم از آن، از معلول به علت می‌رسیم و در قسم دیگر، از یک ملازم بر وجود ملازم دیگر استدلال می‌کنیم و قسم اخیر نیز همانند برهان لمّی، مفید یقین است.^۱ (مجتهد خراسانی، ۱۳۸۲: ۳۳۸)

در اینکه چرا قسم اول برهان اِنّی مفید یقین نیست، گفته شده که یک معلول ممکن است علت‌های متعددی داشته باشد؛ مثل نور که می‌تواند از آتش، چراغ، ماه و خورشید

۱. در معمول کتب فلسفی، در ابتدای بحث یا به اقتضای مباحث این تقسیم، توضیحات آن ذکر شده است.

باشد. از این رو نمی‌توان از وجود نور، به یکی از منبع‌های مشخص نور رسید؛ اما مثلاً از وجود خورشید، می‌توان به نور رسید. به تعبیر دیگر، در قسم اول برهانِ اِنّی، دلیل اعم از مدعاست.

تقریر ساده برهانِ لَمّی نظامِ اَحسن

اکنون سؤال این است که برهان یا برهان‌های نظامِ اَحسن، اِنّی است یا لَمّی؟ در تقریر معمول، این برهان، لَمّی به نظر می‌رسد. تقریر حکمت متعالیه از نظامِ اَحسن با بیان آیت‌الله جوادی آملی چنین است:

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

در این استدلال، از علت و اوصاف او به معلول رسیده‌ایم و برهان، لَمّی خواهد بود. البته روشن است که در این تقریر برهانِ نظامِ اَحسن، به طریق اولویت، اصل نظم هم اثبات می‌شود؛ اما نظم حاصل از این برهان، غیر از نظم صغرای برهان نظم است؛ چراکه این برهان در مقام اثبات حسن افعال خداوند، با فرض تسلیم اثبات خداست؛ اما برهان نظم، با توجه به نظم موجود، دنبال اثبات خداوند است!

روشِ اِنّی اثباتِ نظامِ اَحسن

آیا نظامِ اَحسن از طریق برهانِ اِنّی قابل اثبات است؟ اگر پاسخ مثبت است، از طریق کدام یک از اقسام برهانِ اِنّی؟ گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
ملاصدرا، هم از طریق لَمّی به اثبات نظامِ اَحسن پرداخته است و هم تلاش کرده تا از طریق برهانِ اِنّی آن را ثابت کند. ظاهراً او اولین کسی است که در این راه گام برداشته است. به عبارت دیگر، برهانِ اِنّی نظامِ اَحسن از ابتکارات اوست.

به نظر ملاصدرا، در این روش، از طریق مشاهده ارتباط موجودات با یکدیگر و مشاهده نظام جاری در این عالم، روشن می‌شود که نظام خاصی در هر نوع و شخص حکمفرماست و دارای مصالح و منافی است که تعجب همگان را برمی‌انگیزد و سپس نتیجه گرفته می‌شود که عالمی برتر از این عالم متصور نیست. ملاصدرا روش این اثبات نظام أحسن را به تفصیل در «اسفار» و «مبدأ و معاد» بحث کرده است.

تقریر استدلال ملاصدرا

ملاصدرا در ابتدای فصل دهم از موقف هشتم اسفار، برای اثبات نظام أحسن دو راه مطرح می‌کند: روش لمّی و اِنّی. وی در لمّی سه بحث را مطرح کرده است که خارج از موضوع مقاله است و از آن می‌گذریم.

او در تقریر روش اِنّی برای اثبات نظام أحسن در اسفار چنین می‌نویسد:

و اما در بیان روش اِنّی اثبات نظام أحسن می‌گوییم: «ارتباط موجودات با یکدیگر و بهره‌گیری بعضی از بعضی دیگر و حرکت هر ناقص به سمت کمال و آرزوی غریزی و فطری هر ساقلی برای رسیدن به عالی را می‌بینیم. این خصائص، ناشی از تدبیر قوی و تقویم أحسن و لطف کاملی است که به موجودات شده است و آنها را به برترین کمالی که برایشان متصور است، می‌رساند؛ به صورتی که با کوتاه‌ترین راه به بیشترین هدف خواهند رسید.» (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷ / ۱۱۷)

او پس از این نکته کلی، در همین فصل، مواردی از قبیل تکمیل صورت‌ها، مراحل تکامل مادی و نظامات نگهدارنده و نقش عقل را بیان می‌کند. (همان: ۱۱۷ و ۱۱۸) و سپس در فصل‌های بعدی، به ترتیب به این مباحث می‌پردازد:

در فصل یازدهم گوشه‌ای از آثار حکمت و عنایت الهی را در خلق آسمان‌ها و زمین آورده است و قبل از بیان شگفتی‌های آفرینش آسمان‌ها و زمین نکته‌ای آورده است که نقل فشرده آن برای نقدهای بعدی سودمند است. خلاصه‌ای از آنچه در ابتدای فصل

یازدهم آمده است، چنین است:

افاضل بشر، حتی به نفس و بدن و قوای آن احاطه ندارند؛ چه رسد به اینکه به درک حقایق امور آسمانی و دینی توفیق یابند. و آنچه تاکنون بشر به آن راه یافته، ذره‌ای ناچیز از عظمت بیکران تدابیر الهی و شگفتی‌های آفرینش است.

سپس تأکید می‌کند با این وجود ناچاریم که در آثار خلقت تدبیر کنیم؛ بنا بر اقتضای آیات بسیاری از قرآن که به تفکر و آگاهی دعوت کرده است. (همان: ۱۲۰ - ۱۱۸)

پس از آن اشاره می‌کند که لازم است مثال‌هایی از حکمت موجود در عالم جسمانی را بگوییم. از این‌رو به تفصیل، مثال‌هایی را بیان می‌کند. در ابتدای بحث چنین می‌نویسد:

چون خالق اشیا در توان و قدرت افاضه خیر و رحمت بی‌نهایت است، صحیح نیست که رحمت و فضلش به اندازه خاصی محدود شود و پس از آن اندازه، ممکنات به فعلیت بیشتر نرسند و به عرصه وجود یا کمالات وجودی بالاتر راه نیابند. این انتها به اندازه خاص، با بی‌نهایت بودن قدرت خداوند سازگار نیست. (همان: ۱۲۱)

او در ادامه - همان‌طور که گفته شد - به تفصیل، حکمت‌های آفرینش آسمان‌ها و زمین را شرح کرده است.

در فصل دوازدهم نمونه‌هایی از آثار عنایت الهی در خلقت مرکبات آمده است. (همان: ۱۲۴) در فصل سیزدهم تصویری از نشانه‌های حکمت و عنایت الهی در آفرینش انسان ترسیم شده است. (همان: ۱۲۷) فصل چهاردهم به عنایت باری تعالی در خلقت زمین و بهره‌های مختلف انسان از آن، اختصاص یافته است. (همان: ۱۳۴) فصل پانزدهم به شگفتی‌های تدابیر الهی در آفرینش اجرام فلکی و انوار کوكبی پرداخته است.^۱ (همان: ۱۳۹)

ملاصدرا در پایان فصل پانزدهم می‌گوید: آنچه گفته شد، نمونه‌های کوچکی از

۱. البته در هنگام مراجعه به سند باید به این نکته مهم توجه داشت که در چاپی که به آن استناد شده، در موقف هشتم أسفار، دو عنوان «فصل سیزدهم» وجود دارد؛ در ارجاع، اعداد حقیقی آمده و براساس شماره فصول با غلط چاپی، ارجاع نشده است.

دقائق اسرار لطف و رحمت الهی است. آنچه بشر می‌داند، قطره‌ای از عظمت بیکران الطاف الهی است. (بنگرید به: همان: ۱۴۷)

ملاصدرا در «مبدأ و معاد»، در محتوا و فصل‌بندی، بسیار نزدیک و مشابه آنچه از اسفار گزارش شد را آورده است. (همو، ۱۳۶۲: ۲۴۴ به بعد)

بررسی و نقد

در این بخش نکاتی می‌آید که در مجموع، نقدهای نگارنده بر روش اِنسی اثبات نظام احسن است؛ در صورتی که نقدها خالی از اشکال و اشتباه باشد، می‌تواند این برهان را از کارآمدی بیندازد. البته در نقدها، هم به شکل استدلال و هم به محتوای آن عنایت شده است. نتیجهٔ مجموع نقدها، ناتمام بودن استدلال در شکل و محتواست؛ هرچند شاید نویسنده توانسته باشد صرفاً یکی از این دو را برهانی کند، یا ممکن است در هر دو بر خطا رفته باشد.

۱. در گام اول نقد، به سخن ملاصدرا در ابتدای فصل یازدهم برمی‌گردیم. ایشان در این فصل درصدد تبیین شگفتی‌های عالم برای اثبات نظام احسن است؛ اما سخن آغازین وی در مقدمه فصل یازدهم این است که افاضل بشر، از درک حقایق امور آسمانی و زمینی قاصرند. سپس می‌گوید:

... إلهاً أنا مع هذا العجز الموجود في الطبع و نحن في عالم الغربة لابد أن تتأمل و تتفكر في عجائب الخلق و بدائع الفطرة إمتثالاً لقوله تعالى: «أولم يتفكروا في أنفسهم.» (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷ / ۱۱۸)

پس از نقل آیات متعددی از قرآن کریم، در موضوع دعوت به تفکر، چنین می‌نویسد:

فلا بدّ من ذكر أنموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني و تناسب أوضاعه و حسن انتظامه ليستدلّ بها علي عظمة المبدع و سعة رحمته و فخامه جوده و لطف عنايته. (همان: ۱۲۰)

ملاصدرا به صراحت می‌گوید توان شناخت حقایق در بشر نیست. سؤال این است که پس چگونه می‌خواهیم از طریق این شناخت ناممکن، نظام أحسن را اثبات کنیم؟ خود او در همان ابتدا می‌گوید این مثال‌ها بدان دلیل می‌آید که عظمت مبدع و وسعت رحمت و گستردگی کرمش ثابت شود. روشن است که این هدف و نتیجه، غیر از چیزی است که این فصول درصدد آن است؛ بین اثبات این اوصاف برای باری تعالی و اثبات أحسن بودن مجموعه عالم، فاصله زیادی است.

۲. نکته دیگر اینکه وی پس از این مقدمه، به‌جای پرداختن به برهان اِنّی، دوباره برهان لمّی اثبات نظام أحسن را آورده است؛ یعنی معتقد است با مسلم گرفتن قدرت و رحمت و علم بی‌نهایت باری تعالی، محدود کردن ممکنات و نرساندن آنها به فعلیات ممکنه، خلاف فرض است. (همان: ۱۲۱) متن این فقره، هنگام تقریر دیدگاه ملاصدرا نقل شد.

۳. نکته مهم دیگر اینکه، ایشان بیست صفحه درباره انواع شگفتی‌های آفرینش توضیح می‌دهد و در نهایت فصل پانزدهم را با توضیحی خاتمه می‌دهد که گزارش آن نقل شد. روشن است که توضیح یا نتیجه پایانی ایشان به‌طور کلی از فضای اصلی بحث خارج شده است. اینکه آنچه ما می‌دانیم بسیار ناچیز است، و ارزش ندارد که آن را علم بنامیم، با اثبات نظام أحسن به روش اِنّی کاملاً متفاوت است. پس از این جملات و خاتمه فصل پانزدهم، در فصل بعدی موضوع جدیدی مطرح شده است. ظاهراً جملات پایانی فصل پانزدهم، نتیجه تقریر دلیل اِنّی نظام أحسن است؛ درحالی‌که چنین نتیجه‌ای برداشت نشد؛ نه با صراحت و نه به‌طور ضمنی.

تمام آنچه در فصول اسفار می‌خوانیم، صرفاً دعوت به تأمل در آفرینش و اطاعت از خدا و پرهیز از غفلت است. پرواضح است که این بیان، به‌هیچ‌روی توان اثبات نظام أحسن را ندارد.

۴. نقد دیگر اینکه، با تأمل در عالم، حکمت‌ها و شگفتی‌های آفرینش اثبات می‌شود؛ اما روش‌های تجربی نمی‌توانند أحسن بودن عالم را اثبات کنند؛ چون معیار ثابت،

مشترک و واضحی برای تشخیص و تمایز نیکو، نیکوتر و نیکوترین ندارند. هرکس با تأمل و صرفاً با روش اِنّی درباره نیکوترین بودن واقعه و موجودی، ادعایی داشته باشد، در برابر کمترین نقضی کاخ ادعایش فرو می‌ریزد. با وجود این، آیا می‌توان درباره احسن بودن ادعایی داشت که معیار روشنی برای قضاوت داشته باشیم. توجیه همه عالم براساس اهداف و نتایج مادی، صحیح به نظر نمی‌رسد.

۵. نقد بعدی اشکالی است که در همه استقرهای ناقص و استنتاج حکم کلی وجود دارد. احساس و تجربه بشر به بخشی از محسوسات عالم مادی محدود است؛ چنان که ملاصدرا بارها یادآور شد. حال چگونه نتیجه برگرفته از بعضی، به همه سرایت داده می‌شود؟ مگر آنکه تعلیل به آن اضافه شود، که در این صورت، از حالت استنتاج اِنّی خارج خواهد شد.

۶. نقد دیگر اینکه، محتوای نظام احسن فراتر از عالم ماده است. روشن است که دست مشاهده حسی و تجربه به جز محسوسات نمی‌رسد. اگر کسی بخواهد با روش اِنّی نظام احسن را اثبات کند، گرفتار اشتباه در انتخاب روش شده است. توان روش استدلال، اخص از دایره ادعاست و طبعاً این روش در هر صورت، ناتوان از اثبات ادعاست؛ حتی اگر در محدوده محسوسات بتواند احسن بودن عالم را تقریر کند.

۷. اعتراض و اشکال دیگری که وارد می‌شود این است که تقریر لمّی، شبهه شرور را، با تعبد به علم، حکمت و تدبیر الهی رفع می‌کند؛ اما در تقریر اِنّی، یافتن یک نقض، کلیت ادعا را باطل می‌کند؛ یعنی برترین مزیت و تأثیر نظریه که مقابله با شبهه شرور است، خنثی می‌شود.

۸. اشکال بسیار مهم دیگری هم وجود دارد که اگر وارد باشد، کلیت روش اِنّی در اثبات نظام احسن به تردید کشیده می‌شود و دیگر نوبت به بحث امکان و عدم امکان اثبات نظام احسن از طریق مشاهده و حس نمی‌رسد. اشکال این است که در برهان اِنّی، از مشاهده معلول به علت پی می‌بریم. اگر روشی که تاکنون محل بحث بود، اِنّی باشد، معنایش آن است که بر فرض تسلیم اثبات نظام احسن از طریق حسی، تجربه و

مشاهده، قصد انتقال از معلول (نظام أحسن) به علت را داریم؛ درحالی که در برهان‌های مثبت نظام أحسن، دنبال چنین چیزی نیستیم؛ یعنی نمی‌خواهیم با اثبات أحسن بودن نظام، چیز دیگری از جمله علتش را ثابت کنیم؛ بلکه می‌خواهیم با ادله مثبت، أحسن بودن خود نظام موجود را ثابت کنیم. از این رو روش مورد مطالعه و گفتگو، صرفاً این ادعا را دارد که نظام أحسن محل بحث، با مشاهده خودش ثابت می‌شود و این ادعا و شیوه اثبات، روش حسی و مشاهده است، نه روش اِنّی و پی‌بردن از معلول به علت؛ زیرا از مشاهده نظام أحسن، به خود نظام أحسن رسیده‌ایم، نه چیز دیگری؛ مثل اینکه کسی ادعا کند خورشید وجود دارد و برای اثبات آن بگوید: «سرت را بالا بگیر و به آسمان نگاه کن». قطعاً این روش، اِنّی نخواهد بود.

در مجموع، به نظر می‌رسد ابتکار و تقریر ملاصدرا در استدلال اِنّی برای اثبات نظام أحسن ناتمام است.

دیدگاه محقق لاهیجی

محقق لاهیجی در «سرمایه ایمان»، نظام أحسن را فقط به طریق لمّی ثابت کرده است. (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۸۱ و ۸۲) وی در «گوهر مراد» در دو فصل، نظام أحسن را به روش لمّی اثبات کرده است؛ (همو، ۱۳۷۲: ۳۱۰ و ۳۵۲) فصلی را که پس از آن آورده، با این عنوان نامگذاری کرده است: «در ذکر بعضی از حکمت‌ها که مشتمل است نظام کل بر آن». (همان: ۳۵۵)

او در این فصل، کلام صدرالمتألهین در «مبدأ و معاد» و «اسفار» را به تفصیل نقل کرده است. محقق لاهیجی در ابتدای این فصل به بیان عقلی اثبات نظام خیر و أحسن پرداخته و سپس تأکید کرده که هر چیزی در جای مناسب خود است؛ پس از آن به موارد متعددی از اوضاع افلاک و زمین اشاره کرده، که اگر در احوالی و اوضاعی دیگر بود، بر آن مفاسدی مترتب می‌شد.

ظاهراً آنچه در این فصل آمده، تماماً کلام ملاصدرا در «مبدأ و معاد» است و او جز

چند سطر بر پایان بحث، چیزی نیفزوده و آنچه آورده، اشاره به این است که آنچه آمد، اندکی از کثیر است.

از آنچه در گوهر مراد آمده است، چنین استفاده نمی‌شود که این تذکرات، روشی اینی برای اثبات نظام أحسن است؛ بلکه نتایجی از نظام أحسن است که انسان‌ها توان درک و فهم آن را دارند. به عبارت دیگر، محقق لاهیجی ابتدا با استدلال لمی نظام أحسن را اثبات نموده و پس از آن برای تقریب محتوا و نتایج آن، تلاش کرده با برشمردن برخی شگفتی‌های آفرینش، به خواننده یادآوری کند که عقل بشر از اینکه بتواند گوشه‌ای از عجایب آفرینش را به‌طور کامل کشف کند ناتوان است. شاید او خواسته با این تذکر، نتیجه بگیرد که ناتوانی عقل بشر از یافتن خوبی‌های متعدد آفرینش، دلیل و عذر موجهی برای انکار أحسن بودن عالم نیست.

محقق لاهیجی برخلاف ملاصدرا نه در این فصل و نه در سایر فصول «گوهر مراد» و «سرمایه ایمان»، مطلقاً اشاره‌ای به تقریر برهان اینی نظام أحسن ندارد و در فصلی که برخی مصالح عالم هستی را نام برده، حکیمانه و هوشمندانه، فصل را چنین نام گذاشته است: «در ذکر بعضی از حکمت‌ها که مشتمل است نظام کل بر آن». بسیار روشن است که فاصله این عنوان و «اثبات نظام أحسن، از طریق مطالعه در نظام جاری بر هستی» بسیار زیاد است.

از این رو اشکالی که بر نظر ملاصدرا وارد است، بر او وارد نیست. البته حق این بود که محقق لاهیجی این مسئله را که - ظاهراً به آن توجه داشته - با صراحت ذکر و نقد کند؛ اما چنین نکرده است. به نظر می‌رسد حفظ حرمت استاد، به‌ویژه ابوالزوجه بودن یکی از عواملی باشد که براساس آن، با صراحت این نظریه را نقد نکرده است؛ اما در کتاب خود، این دقت را به خرج داده تا اشکالی که بر روش اینی در اثبات نظام أحسن است، بر نظریه او وارد نشود.

در نتیجه، حق این است که استفاده نکردن او از روش اینی - به دلیل کامل نبودن آن - کاملاً درست و روشن، و مطابق استدلال عقلی است.

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه* هنگام بحث از اینکه نظام هستی در بهترین حالت و فرض ممکن است، ابتدا به شرح علم و عنایت می‌پردازد و پس از آن می‌نویسد:

و المشهود من النظام العام الجاري في الخلق الخاص الجاري في كل نوع و النظم و الترتيب الذي هو مستقر في أشخاص النواع يصدق ذلك، فاذا تأملنا في شيء من ذلك وجدنا مصالح و منافع في خلقه نقضي منها عجباً و كلما أعمنا و تعمقنا فيه بدت لنا منافع جديدة و روابط عجيبة تدهش اللب و تكشف عن دقة الأمر و إتقان الصنع. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۰۹)

علامه طباطبایی قبل از این متن، به بحث عنایت می‌پردازد و پس از آن، به این مسئله اشاره دارد که شبیه بحث عنایت، در علل عالیّه و عقول مجردّه هم راه دارد؛ به این معنا که در آنها هم به دلیل کمال وجودی‌شان، صدور افعال به سبب غرض و فایده‌ای که به خودشان برسد، نیست. در نهایت، از مطالب گذشته نتیجه‌گیری می‌کند و در ضمن نتیجه، اشاره مختصری هم به دلیل دارد.

سیر مباحث علامه در این فصل از *نهایة الحکمه* نشان می‌دهد او با روش فلسفی و تحلیل وجود و اوصاف الهی و کیفیت فاعلیت باری، نتیجه می‌گیرد که نظام، ظلّ باری تعالی و در نتیجه، بر أحسن وجه است؛ اما آن‌چنان که ملاحظه می‌شود او در سیر استدلال، به مشاهده نظام عالم و وضع موجودات هستی اشاره کرده، نتیجه می‌گیرد که این روابط عجیب و منافع جاری در نظام، انسان را مدهوش می‌کند، که از دقت امر و إتقان صنع حکایت دارد.

براساس متن یاد شده، علامه نمی‌خواهد از مشاهده عالم، أحسن بودن نظام هستی را اثبات کند؛ بلکه صرفاً به این نتیجه بسنده کرده که با مشاهده عالم، به ارتباط دقیق جاری در برخی اشیا پی می‌بریم و هرچه دقت بیشتری کنیم، منافع و عجایب بیشتری می‌یابیم. پس از استناد به شگفتی‌های آفرینش و نتیجه آن - یعنی مدهوش شدن انسان پس

از مشاهده نظام عالم و ترتیبی که نشانه دقت امر آفرینش است - این سؤال پیش می‌آید که جایگاه این مطلب و نتایج آن در سیر طبیعی بحث از نظام أحسن چیست؟

علامه بحث عنایت را در فصل هفدهم از مرحله دوازدهم نهاییه بحث کرده و آن را مقدمه بحث شرور قرار داده است. بحث براهین اثبات خدا و نیز ادله اثبات‌کننده اوصاف خدا، از قبیل علم، قدرت، حکمت، اراده و حیات مطرح شده است.

به تعبیر دیگر، چرا علامه طباطبایی بحث تأمل در شگفتی‌های آفرینش را در اینجا مطرح کرده است؛ در حالی که آنچه به سیر بحث کمک می‌کند را نتیجه نگرفته است؟

در تحلیل این بخش از متن علامه و ربطیابی آن، می‌توان دو احتمال را مطرح کرد: احتمال اول این است که علامه - چنان که ملاحظه در اسفار چنین کرده - قصد داشته افزون بر برهان لمّی نظام أحسن، به برهان إنّی هم بپردازد. در این احتمال، ظاهراً باید این را هم نتیجه گرفت که علامه طباطبایی برهان إنّی نظام أحسن را تمام و کامل فرض کرده است؛ چراکه اشکالی بر آن نگرفته و طرح آن - با آنکه برهان نظام أحسن با وجود برهان لمّی تمام بود و نیازی به تقریر إنّی نبود - نشان می‌دهد ایشان درصدد طرح دلایل مختلف بوده است. اگر چنین احتمالی را بپذیریم، اشکال‌هایی که بر روش إنّی اثبات نظام أحسن وجود دارد، بر علامه طباطبایی هم وارد خواهد بود.

احتمال دوم این است که علامه قصد داشته در بحث عنایت، افزون بر اثبات نظام أحسن به روش لمّی، خواننده را به این نکته هدایت کند که تدبیر و اتقان عالم، نشان از عنایت الهی دارد و انسان هرچه تأمل و دقت بیشتری به خرج دهد، اطلاع بیشتری از برخی از این منافع و روابط پیدا خواهد کرد؛ نتیجه اصلی اینکه، وجود أحسن تدبیر و اتقان نظام، یک چیز است و کشف آن با علم و تجربه انسانی، چیز دیگر. از این رو هرچه تدبیر انسان بیشتر شود، لطایف بیشتری را کشف می‌کند. این احتمال، شبیه تحلیلی است که هنگام بررسی دیدگاه محقق لاهیجی مطرح شد.

اگر این احتمال را بپذیریم، اولاً اشکال روش إنّی اثبات نظام أحسن بر آن بار نخواهد شد. ثانیاً با متن علامه که در آن به اثبات نظام أحسن از روش مشاهده تصریح ندارد،

سازگارتر است. ثالثاً می‌تواند مقدمه‌ای بسیار روشن برای بحث‌های بعدی که در آن به مسئله شر پرداخته شده است، باشد. اگر این احتمال را بپذیریم، در واقع این مقدمه را پذیرفته‌ایم که آنچه انسان نمی‌داند و یا آنچه انسان آن را شر تلقی می‌کند، ممکن است در نظام هستی و تدبیر عالم، چیز دیگری باشد و چون احاطه و علم انسان، کلی و مطلق نیست، نمی‌تواند به برداشت‌های خود اکتفا کند و به وجود شر در عالم هستی حکم نماید. موضوع مهمی که در تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی نمی‌توان از آن گذشت، تعلیقه آیت‌الله مصباح یزدی در حاشیه بحث علامه طباطبایی در خصوص نتایج مشاهده و تأمل در نظام هستی است. ظاهراً ایشان آن را اشاره به برهان اِنّی نظام أحسن می‌داند و می‌نویسد:

اشارة الى البيان الإتي لحسن النظام و إتقانه و احكامه و لايزال معرفة الانسان بمجودة الخلق و حسن النظام و إتقان الصنع و كمال التدبير و دقایق الحكمة على ضوء تقدم العلوم التجريبية مما لا يبقى ريباً للناظر السليم في أن هذا النظام القديم صادر من خالق قادر حكيم و رب جواد كريم و مدبر ناظم عليهم.
(مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۶۴)

پیش‌تر اشاره شد که ظاهراً ایشان توضیح علامه را اشاره به برهان اِنّی نظام أحسن می‌داند؛ اما به نظر می‌رسد او در یافتن ربط بحث مشاهده نظام و رؤیت تدابیر موجود با موضوع نظام أحسن تردید دارد و از طریق نتیجه‌ای که گرفته، خواسته جایگاه این بخش از موضوع را روشن کند؛ درحالی‌که نتیجه‌ای که طرح شده، با سیر مباحث ارتباط دقیقی ندارد. استاد مصباح این بحث علامه را اشاره به برهان اِنّی «حسن نظام» دانسته است، نه «أحسن نظام». او در ادامه نتیجه گرفت که تأمل در کمال تدبیر و دقایق حکمت، تردیدی باقی نمی‌گذارد که این نظام محکم و متقن، برخاسته از خالق قادر حکیم جواد کریم مدبر ناظم علیم است.

نکته مبهم این است که خالق و وحدت و صفات او قبلاً اثبات شده است؛ پس چرا دوباره به بحثی که جایگاه آن گذشته، پرداخته است؟!

گفتیم که ظاهراً او در یافتن ربط بحث مشاهده نظام و رؤیت تدابیر موجود با موضوع نظام أحسن تردید دارد و از طریق نتیجه‌ای که گرفته، خواسته جایگاه این بخش از موضوع را روشن کند؛ سپس بر آن اشکال شد که نتیجه‌ای که طرح شده، با سیر مباحث ارتباط دقیقی ندارد؛ اما با مراجعه به اثر دیگر استاد، معلوم می‌شود احتمالی که از ظاهر عبارات وی برگرفتیم، خوش‌بینانه بوده است.

استاد مصباح در کتاب آموزش فلسفه، پس از تقسیم راه‌های اثبات أحسن بودن نظام آفرینش به *إئی و لمّی*، در توضیح برهان *إئی* می‌نویسد:

راه دوم، دلیل *إئی* و مطالعه در مخلوقات و پی‌بردن به اسرار و حکمت‌ها و مصالحی است که در کیفیت و کمیت آنها منظور شده است، و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود، از حکمت‌های آفرینش، آگاهی بیشتری می‌یابد.
(همان)

وی در این خصوص اعلام‌نظر نمی‌کند و با سکوت، تقریر برهان را ارائه می‌دهد.
(همو، ۱۳۶۸: ۲ / ۳۹۲)

اگر این تبیین و دیدگاه را نظر استاد بدانیم، وی از نظر محقق لاهیجی و علامه طباطبایی فاصله گرفته و نظر ملاصدرا را پذیرفته است؛ در نتیجه، اشکالاتی که به برهان *إئی* ملاصدرا برای اثبات نظام أحسن وارد شد، بر دیدگاه استاد هم وارد است.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه از آثار ملاصدرا استفاده می‌شود، قصد وی از بیان تفصیلی روش *إئی* نظام أحسن آن است که از طریق مشاهده اثبات کند که نظام هستی، برترین نظام است؛ اما نتایج انتهای فصل پانزدهم و نکاتی که در طول فصول متعدد دارد، صرفاً حاکی از عظمت مبدع، گستردگی رحمت و بزرگی بخشش باری تعالی است؛ چنان‌که ملاصدرا برای پرهیز از ابتلا به غفلت از خدا و نعمت‌هایش، به تأمل در هستی، دعوت کرده است. از این رو نتایجی که از بحث‌های ایشان گرفته می‌شود صرفاً اثبات گوشه‌ای از حکمت و

تدبیر پروردگار در عالم است و تأکید بر اینکه آنچه ما می‌شناسیم، بخش ناچیزی از تدبیر و حکمت‌های فراوان و برجسته‌ی خداوند در عالم هستی است.

نکته مهم این است که اثبات حکمت و تدبیر در خداوند، غیر از اثبات نظام أحسن است و در واقع، روشی که ملاصدرا با عنوان «المنهج الإِنّی» برای اثبات نظام أحسن در پیش گرفته است، کارآمد نیست.

افزون بر آنکه اشکال یقین‌آور نبودن برهان اِنّی پیش روی محقق قرار می‌گیرد، اشکالات دیگری نیز به وجود می‌آید؛ از جمله اینکه از تأمل در بخشی از هستی، نمی‌توان نتیجه را به کل سرایت داد، و با اثبات گوشه‌ای از نظم و تدبیر در بخشی از موجودات عالم، نمی‌توان همه عالم را منظم و از روی تدبیر دانست؛ مگر آنکه آن را به حکمت، قدرت، عنایت و جود فاعل مستند کرد؛ که در این صورت، برهان از استقرا خارج می‌شود و ذیل برهان لمّی قرار خواهد گرفت.

نقد بعدی این است که با ملاحظه عالم، صرفاً می‌توان نظم، ترتیب، تدبیر و حکمت را مشاهده کرد و هیچ انسانی با مشاهده و تجربه نمی‌تواند اثبات کند که نظام جاری، برترین و بهترین نظام ممکن است.

نقد دیگر آنکه، افزون بر موجودات مادی، موجودات دیگری نیز وجود دارند که از دایره مشاهده و تجربه بشری خارج‌اند و انسان نمی‌تواند در این خصوص، ادعای تجربه داشته باشد و طبعاً نمی‌توان درباره أحسن بودن نظامات آنها سخنی گفت.

نقد مهم دیگر آنکه، در تعریف برهان اِنّی، انتقال از معلول به علت، رکن استدلال است؛ اما در روش اِنّی، اثبات نظام أحسن به تقریر ملاصدرا، مطلقاً چنین انتقالی صورت نمی‌گیرد. در این روش، برای اثبات نظام أحسن، در عالم مادی جستجو می‌کنیم و آن را می‌یابیم! روشن است که نتیجه، مستند به حس است، نه پی‌بردن از معلول به علت. (برهان اِنّی)

سخن آخر اینکه، روش ملاصدرا برای اثبات نظام أحسن با نام «برهان اِنّی» هم از لحاظ ماده و محتوا و هم از لحاظ صورت و شکل استدلال، ناتمام است. برای اثبات نظام أحسن، جز از راه برهان لمّی و روش نقلی، راه دیگری وجود ندارد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیهاات*، ج ۳، قم، نشر البلاغة، چ ۱.
۳. _____، ۱۳۷۶، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱.
۴. _____، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۴.
۵. ایچ. جی، الکساندر، ۱۳۸۱، *مکاتبات لایب نیتمس و دکارت*، ترجمه علی ارشد ریاحی، قم، بوستان کتاب، چ ۱.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۲.
۷. _____، ۱۳۸۳، *سرچشمه اندیشه*، ج ۳، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۱.
۸. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۳۷۵، *کشف المراد*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱.
۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.
۱۰. صابری، حسین، ۱۳۸۴، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران، سمت، چ ۲.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، ۱۳۶۷، *التوحید*، تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۳. قاضی عبدالجبار المعتزلی، ابی الحسن، بی تا، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق ابراهیم مدکور و مصطفی السقا، بی جا، بی نا.
۱۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه؛ از دکارت تا لایب نیتمس*، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱.

۱۵. کرسون، آندره، ۱۳۶۳، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه کاظم عمادی، تهران، انتشارات صنی علی شاه، چ ۴.
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *سرمایه ایمان*، به تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران، الزهراء، چ ۲.
۱۷. _____، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تصحیح، تحقیق و مقدمه زین العابدین قربانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱.
۱۸. مجتهد خراسانی، محمود، ۱۳۸۲، *رهبر خرد*، قم، انتشارات عصمت.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۸، *آموزش فلسفه*، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۳.
۲۰. _____، ۱۴۰۵ ق، *تعلیقه علی نهاییه الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق، چ ۱.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ۱۳۶۲، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. _____، ۱۴۱۹ ق، *الحکمة المتعالیه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۳. نیتس، لایب و گتفرید ویلهلم، ۱۳۷۵، *منادولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، چ ۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی