



رهیافتی قرآنی به نظریه نظام احسن

دکتر جواد پورروستایی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

بهار ۱۳۹۲

پورروستایی، جواد، ۱۳۵۴-
رهیافتی قرآنی به نظریه نظام احسن / جواد پورروستایی. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
هشت، ۱۷۶ص. (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۲۱۷: علوم قرآنی؛ ۲۳)
بها: ۴۶۰۰۰ ریال
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه: ص [۱۶۷]-۱۷۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. هستی شناسی (فلسفه اسلامی). ۲. خیر و شر (اسلام). ۳. خیر و شر (اسلام - جنبه های قرآنی). ۴. حسن و
قبح. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.
۱۳۹۲ ۹ پ ۵ / ه ۵۵ BBR ۱۸۹ / ۱
شماره کتابشناسی ملی
۲۸۵۴۸۹۵



رهیافتی قرآنی به نظریه نظام احسن

مؤلف: دکتر جواد پورروستایی

ویراستار: سعیدرضا علی عسکری

صفحه آرای: کاما

چاپ اول: بهار ۱۳۹۲

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم - سبحان

قیمت: ۴۶۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۲۱۱۱۱ - ۰۲۵۱ (انتشارات: ۲۱۱۱۳۰۰) نمابر: ۲۸۰۳۰۹۰،
ص.پ. ۳۱۵۱ - ۲۷۱۸۵ ● تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، نبش کوی اُسکو، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰ - ۰۲۱ و ۶۶۹۷۸۹۲۰

Website: www.rihu.ac.ir

Email: info@rihu.ac.ir



تصویب منشور توسعه فرهنگ قرآنی در ۱۳۸۸/۲/۲۲ در شورای عالی انقلاب فرهنگی منشأ پویایی علمی و تحرک اجرایی در بخش‌های مختلف دولتی، عمومی و مردمی برای حرکت در مسیر تمسک به قرآن و عترت بوده است. این منشور که عالی‌ترین سند نظام در امور قرآنی است، این امر خطیر را در سه رویکرد کوتاه‌مدت، میان‌مدت و درازمدت هماهنگ‌سازی امور قرآنی، فرهنگ‌سازی قرآنی و نظام‌سازی قرآنی در چهار حوزه آموزش عمومی قرآن، پژوهش قرآنی، آموزش عالی قرآنی و تبلیغ و ترویج قرآنی پیگیری می‌کند.

حمایت بخش‌های مختلف نظام به‌ویژه مجلس شورای اسلامی و هیئت وزیران از اجرای منشور که در قالب ماده ۴ قانون برنامه پنجم توسعه و بندهای بودجه سالانه کشور تحقق یافت پشتیبان این حرکت مقدس بوده است. در همین راستا بخش‌های مختلف کشور از این حمایت برخوردار شده‌اند. اثر حاضر بخشی از دستاوردهای این حمایت می‌باشد.

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی (ره) بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد. کتاب حاضر به عنوان منبع کمک‌درسی برای دانشجویان رشته‌های الهیات و علوم قرآنی و عموم علاقه‌مندان مطالعات دینی، قرآنی و کلامی فلسفی در مقطع تحصیلاتی تکمیلی تدوین شده است.

از استادان و صاحب نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از نویسنده محترم جناب آقای دکتر جواد پورروستایی و همچنین استادان و محققانی که در ارزیابی این اثر نقش مؤثر داشته‌اند به‌ویژه جناب حجت‌الاسلام دکتر سعیدی روشن و جناب حجت‌الاسلام دکتر شیروانی تشکر نماید و نیز فرصت را مغتنم شمرده از «شورای توسعه و ترویج فعالیت‌های قرآنی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی» که با حمایت مالی خود در زمینه نشر این کتاب پژوهشگاه را یاری کردند، صمیمانه سپاسگزاری می‌نماید.

فهرست مطالب

مقدمه	۱
فصل اول: مقدمات و کلیات	۵
پیشینه فلسفی - کلامی	۵
تعریف نظام أحسن	۶
نظام و نظم در لغت	۷
تعریف اصطلاحی و تقریرات برهان نظم	۹
صعوبت تعریف نظم	۱۰
رابطه «نظم» و «نظام»	۱۰
اثربرداری برهان نظام أحسن از تعریف «نظم»	۱۱
محور أحسن بودن عالم	۱۱
دیدگاه قرآن کریم درباره محور نظام هستی	۱۳
تفاوت‌های برهان نظم و نظام أحسن	۱۷
تقریر ساده برهان نظام أحسن	۱۹
تفاوت نگاه فلسفی و کلامی به نظام أحسن و وجوب أصلح	۲۰
فصل دوم: مقدمات و مبانی استدلال‌های فلسفی - کلامی و دیدگاه قرآن	۲۳
مقدمه	۲۳
حُسن و قبح عقلی	۲۴
حسن و قبح افعال از نگاه قرآن	۳۰
علم پیشین خدای متعال	۳۳
دیدگاه قرآن کریم درباره علم الهی	۳۵
فاعلیت و غایت افعال الهی	۳۸

۴۰	غایت هستی
۴۵	قرآن و غایت‌مندی جهان
۴۷	ترجیح بلامرّجّح
۴۹	قدرت و اراده
۵۱	وجوب علی الله
۵۵	حکمت الهی
۶۰	دیدگاه شهید مطهری

۶۵	فصل سوم: دیدگاه‌های فلسفی - کلامی و عرضه آنها بر قرآن
۶۵	مقدمه
۶۵	دیدگاه ملاصدرا
۶۶	۱. روش لمّی
۷۵	۲. روش اِنّی
۷۷	بررسی و نقد
۸۰	دیدگاه قرآن
۸۴	دیدگاه محقق لاهیجی
۸۸	دیدگاه لایب‌نیتس
۹۲	لایب‌نیتس و مسئله شر
۹۵	دیدگاه متکلمان
۹۶	عقیده معتزله
۹۷	دیدگاه اشاعره
۹۸	نقد و بررسی
۱۰۱	سخن آخر

۱۰۳	فصل چهارم: استنادهای قرآنی نظام احسن
۱۰۳	مقدمه
۱۰۴	حکمت الهی
۱۱۰	أحسن الخالقین
۱۱۴	وجه انحصار خالقیت در خدا
۱۲۰	تدابیر احسن الهی
۱۲۲	الزام رحمت
۱۲۴	أحسن تقویم بودن انسان
۱۲۹	آیات دیگر

۱۳۴	اشکال نسخ آیات
۱۳۶	منظور از «آیه»
۱۳۷	معنای آیه بهتر یا مساوی
۱۳۹	بررسی تقریر قرآنی آیت‌الله جوادی آملی
فصل پنجم: نتایج	
۱۴۷	مقدمه
۱۴۷	نتایج غیر کلامی
۱۴۹	نتایج کلامی
۱۴۹	الف) بحث شر
۱۵۰	مسئله شر در فلسفه و کلام غرب
۱۵۳	نظام احسن، حل مسئله شر
۱۵۶	غفلت از نتایج نظریه احسن
۱۵۷	ب) وجوب لطف
۱۶۴	ج) حجم قرآن
منابع و مأخذ	
۱۶۷	
۱۷۵	نمایه‌ها

مقدمه^۱

سپاس شگرف بی حد و قیاس و بیرون از اندازه و مقیاس، و ستایش ژرف بی پایان و برتر از وهم و گمان و نیایش فراوان بی شبهه و آرایش، حضرت مالک الملک والملکوت را شایسته و سزا است، که به حکمت بالغه و عنایت شامله سابقه به مقتضی کلام «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَنَ كُلَّ شَيْءٍ»^۲ کارخانه لاهوتی نشانه عالم هستی را بر طبق احسن ذات کروی صفات و علم عنایی ذاتی کامل تام الجہات خود، بر احسن نظامات متصوره آراسته، و به موجب خطاب «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ»^۳ آن را بر اکمل ترتیبات معقوله، مرتب ساخته و بر آتم و آتقن تنظیمات ممکن، پیراسته:

ای واهب عقل و خالق جان	با حکم تو، هست و نیست یکسان
ترتیب جهان چنان که باید	کردی به مثابتی که شاید
در عالم و عالم آفریدن	به زین نتوان رقم کشیدن ^۴

در شرحی ساده بر نظریه نظام احسن می توان چنین گفت که معتقدان به این نظریه مدعی اند، عالم هستی بر بهترین شکل ممکن، آفریده شده و همواره بر بهترین حالت ممکن، تدبیر می شود. در تفکر فلسفی بر وجود احسن، و در تفکر کلامی بر تدبیر اصلح تأکید می شود.

۱. برگرفته از تحمیدیه مرحوم میرزا مهدی آشتیانی در ابتدای کتاب اساس التوحید.

۲. نمل، ۸۸.

۳. ملک، ۳.

۴. آشتیانی، اساس التوحید، ص ۱؛ با تلخیص و تصرف. سه بیت یادشده از خمسۀ حکیم نظامی گنجوی، در اوائل کتاب لیلی و مجنون (ابیات دهم، بیستم، و بیست و هشتم) است و در نسخه های موجود، تفاوت هایی با آنچه مرحوم آشتیانی نگاشته اند دیده می شود؛ متن نسخه های رایج چنین است:

ای واهب عقل و باعث جان	با حکم تو، هست و نیست یکسان
ترتیب جهان چنان که بایست	کردی به مثابتی که شایست
در عالم آفریدن	به زین نتوان رقم کشیدن

طرح این نظریه در دو عرصه متفاوت بحث‌های فلسفی و کلامی شکل گرفته است. بر این اساس، از دو زاویه متفاوت می‌توان به موضوع نظام احسن نگریست؛ از یک منظر، در شرح و توصیف افعال باری تعالی ادعا و استدلال می‌شود که با وجود ویژگی‌های خالق، شامل علم، حکمت و قدرت مطلق وی، جز خلق نظام احسن و تدبیر نظام بر احسن وجوه، نمی‌توان چیز دیگری از خداوند انتظار داشت.

از منظر دیگر، یکی از مسائل مهم در حوزه دین پژوهی که ذهن متفکران دینی را به خود مشغول داشته، مسئله شر است. این مسئله، تاریخی به بلندای تاریخ انسان دارد. همواره مسائلی نظیر بیماری‌ها، قتل‌ها، غارت‌ها و نیز حوادث طبیعی، از قبیل آتشفشان و زلزله، از دغدغه‌های موحدان عالم بوده است. اگر خدا عالم، قادر و خیرخواه مطلق است، چرا جلوی این شرور را نمی‌گیرد؟ در طول تاریخ، مسئله شر به دو رکن مهم اعتقادات موحدان حمله کرده است؛ یکی، اصل ذات خداوند و دیگری اوصاف او. یکی از راه‌های پاسخ موحدان به مسئله شر، طرح مسئله نظام احسن است. هم در فلسفه اسلامی و هم در فلسفه غرب، این نظریه به عنوان پاسخ مسئله شر مطرح بوده است. پس از دو منظر می‌توان به بحث نظام احسن توجه نمود؛ پاسخ اجمالی به مسئله شر، توصیف افعال الهی. در تحقیق حاضر این دو رویکرد، با نگاه ویژه قرآن، به عنوان نخستین منبع دین اسلام و محور اعتقادات مسلمانان، بررسی شده است.

علاوه بر نتایج فلسفی و کلامی نظام احسن در عرصه اعتقادات، محتوای نظام احسن، بسیار عالی و شریف است و اگر برهان‌های آن تام و تمام باشد و گام‌های بیشتری در طرح همه فهم‌تر این موضوع و طرح تفصیلی دیدگاه قرآن برداشته شود، می‌تواند بسیاری از مشکلات روحی و روانی گریبانگیر انسان امروز را برطرف کند. می‌تواند نگاه منفی به حوادث و تحولات را از میان ببرد و نه تنها از بدبینی و اضطراب انسان‌ها بکاهد، یا آن را ریشه‌کن کند، بلکه هستی را جلوه زیبایی مطلق و مطلق زیبایی بنمایاند.

تحقیق حاضر، گامی کوچک، در فهم بیشتر اندیشه‌ای بزرگ است؛ بدان امید که توانسته باشد توفیق یابد این رسالت را با موفقیت جامه عمل بپوشاند؛ یا دست کم توانسته باشد نظر عده‌ای را برای تأمل دقیق‌تر در این موضوع جلب کند.

نگارنده تلاش کرده تا با طرح سؤالات ذیل، چارچوب اصلی پژوهش و اهداف مورد انتظار را سامان دهد؛ سؤالاتی که راهنمای مباحث بوده و انتظار دارد در این تحقیق توانسته باشد به همه آنها در حد توان پاسخ دهد؛ چه پاسخ تفصیلی و چه پاسخ اجمالی. اصلی‌ترین سؤال آن است که:

اندیشه نظام احسن بر چه بنیان‌هایی استوار است و اندیشمندان مختلف بنیان‌ها و استدلال‌ها را چگونه پیریزی کرده‌اند و دیدگاه قرآن کریم در برابر مقدمات و استدلال‌های نظام احسن چیست و آیا استدلال و بیان مستقلى در قرآن درباره نظام احسن وجود دارد؟

تأمل در این سؤال محوری، سؤالات بسیاری پیش روی انسان می‌گذارد که به تفصیل در ادامه به آنها خواهم پرداخت. پس از این مقدمه، پنج فصل خواهد آمد. فصل اول، در کلیات بحث نظام احسن است. در فصل دوم برخی مقدمات و مبانی مهم استدلال‌های مختلف نظام احسن خواهد آمد و به اندازه ضرورت و امکان، شرح و بررسی خواهند شد و در ادامه، موضع قرآن نسبت به هر یک از این مقدمات تشریح می‌شود. در فصل سوم، مشهورترین و مقبول‌ترین تقریرهای فلسفی و کلامی از برهان نظام احسن، نقل و بررسی شده و پس از عرضه مباحث بر قرآن، نکاتی در حاشیه نظریات مختلف و استدلال‌های ایشان آمده است.

در فصل چهارم، نگارنده فارغ از توجه به انواع استدلال‌های فلسفی و کلامی نظام احسن، به جستجوی آیاتی پرداخته که می‌توانند بیان‌کننده نظام احسن باشند یا به صورت استدلالی برای اثبات نظام احسن سامان یابند. در فصل پنجم نتایجی که از نظریه نظام احسن به دست می‌آید، در حد اجمال آمده است. موضوع نظام احسن به گونه‌ای است که به بسیاری از مباحث دامنه‌دار فلسفی بازگشت می‌کند؛ لذا نگارنده ناچار است که به اختصار از آنها بگذرد. اگر حُسنی در تحقیق حاضر باشد، مرهون آثار علمی بزرگانی است که از آن بهره گرفته‌ام و نیز محصول نظریات استادان گرانقدری است که وقتشان را گرفته‌ام. بدون تردید، ضعف‌ها و نارسایی‌های تحقیق حاضر، از نگارنده و برخاسته از فهم و قلم قاصر او است.

و بالله التوفیق

فصل اول

مقدمات و کلیات

محور اصلی پژوهش حاضر، بررسی و نقد نظریه نظام أحسن از دیدگاه قرآن کریم است؛ قبل از پرداختن به بحث اصلی و به عنوان مقدمه آن، یادآوری چند نکته، ارائه تعریف‌ها و پرسش‌های اساسی بحث و نیز اشاره‌ای به تاریخ بحث از نظام أحسن، سودمند و شاید ضروری است.

پیشینه فلسفی - کلامی

بحث نظام أحسن به عنوان یکی از مباحث مهم فلسفه، جایگاه ویژه‌ای در اندیشه فلاسفه اسلامی دارد. در میان فلاسفه اسلامی، ابن سینا بحث «عنایت» را مطرح کرده و نظام أحسن را در سایه آن نتیجه گرفته است.^۱ شیخ اشراق، با تحلیل و استدلالی دیگر نظام أحسن را اثبات نموده است. در دوره‌های بعد صدرالمتألهین این بحث را به تفصیل تبیین نمود و چند نوع برهان برای تثبیت آن مطرح کرد. در فلسفه غرب، از افلاطون و سقراط به بعد بحث نظام أحسن مطرح بوده است. در دوره‌های بعد، لایب‌نیتس، فیلسوف آلمانی از کسانی است که توجه ویژه‌ای به نظام أحسن نشان داده است. لایب‌نیتس 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 درباره خدا، به برهان اشرفیت جهان کنونی می‌رسد.^۲ در کلام اسلامی، به همین محتوا، صرفاً در محدوده افعال الهی درباره انسان، پرداخته شده است. در مشهور کتاب‌های متکلمان پس از بحث از خدا و صفاتش، بحث افعال الهی مطرح

۱. معنای عنایت و مترادف قرآنی آن در ادامه خواهد آمد.

۲. تفصیل دیدگاه‌ها در ادامه خواهد آمد.

شده و از جمله این مباحث، بحث «لطف» و «اصلح» است؛ بحث «اصلح» در برخی از این موارد از فروع بحث «رزق» دانسته شده؛ آنچنان که محقق طوسی در تجرید الاعتقاد چنین کرده است؛^۱ به نظر می‌رسد شروع این بحث از معتزله بوده است.^۲

در کتاب‌های کلامی شیعه ظاهراً، مفصل‌ترین بحث درباره نظام احسن در آثار مرحوم محقق لاهیجی دیده می‌شود. وی در کتاب‌های سرمایه ایمان و گوهر مراد، در فصول مستقلی به این بحث پرداخته‌اند و اشکالات مطرح را پاسخ داده‌اند؛ که البته به نظر می‌رسد بیشتر ناظر به اشکالات تفتازانی در شرح المقاصد و متفکران نزدیک به اوست.

در میان متکلمان معتزلی افراد بسیاری قلم زده‌اند، اما مفصل‌ترین بحثی که در کتاب‌های کلامی معتزله دیده می‌شود، در کتاب المغنی، تألیف قاضی ابن‌الحسن عبدالجبار معتزلی است.^۳ به هر تقدیر، بحث احسن بودن عالم در کتاب‌های فلسفی و بحث اصلح بودن افعال الهی درباره انسان، در کتاب‌های کلامی سابقه‌ای دیرینه دارد. در کتاب‌های تفسیری به تناسب برخی آیات، اشارات گذرایی شده که به تفصیل از آنها یاد خواهد شد.

تعریف نظام احسن

نظام احسن، در نخستین تلقی از تعریف واژگانی خود، مسئله نظم را پیش می‌کشد. شاید بتوان در نگاه اول، نظام احسن را این‌گونه تعریف کرد: «مجموعه هستی، با بهترین نظم» یا «مجموعه هستی در نهایت نظم»، یا به تعبیر بهتر و با اضافه کلمه «ممکن»، «برترین جهان با بهترین نظم از میان جهان‌ها و نظم‌های ممکن». گرچه با پیگیری بحث، کلمات «بیرونی و درونی» هم می‌توانند به واژه نظم اضافه شوند و نتیجه آن، چنین شود: «مجموعه هستی با بهترین نظم درونی و بیرونی ممکن».^۴ در گام اول، تعریف نظم ضروری است و سپس باید به این بحث پرداخت که تفاوت نظم با نظام و تفاوت برهان نظم و نظریه و برهان نظام احسن چیست؟

۱. حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۴۶.

۲. یکی از اصلی‌ترین زمینه‌های طرح مسئله، سؤال ابوالحسن اشعری از استادش جیبی است که در فصل دوم هنگام نقل دیدگاه متکلمان خواهد آمد.

۳. در چاپ‌های موجود از ابتدای جلد چهاردهم تا صفحه ۱۸۰، ایشان به بحث از اصلح و شبهه‌ها و نتایج و تعریف‌های اصطلاحات پرداخته است.

۴. به اقتضای مباحث آینده، از این واژه‌ها بیشتر بحث خواهد شد.

اهمیت پردازش به تعریف نظم در ضمن تقریرات مختلف «برهان نظم» آنگاه روشن تر می شود که توجه پیدا کنیم، نظم و نظام می توانند به یک معنا، در لغت و اصطلاح باشند و علاوه بر آن، ارائه نشدن تعریفی از نظام در کتاب های فلسفی و کلامی کار را دشوارتر کرده، محقق را به سوی نگاه عمیق تر به مسئله نظم جهت می دهد.

نظام و نظم در لغت

نظم از لحاظ لغتنامه های فارسی و عربی، معنای تقریباً روشنی دارد و نفعی از نقل آنها حاصل نمی شود؛ در کتاب فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، دو مدخل به این موضوع اختصاص داده شده است.

«نظام» و «نظم خلقت»؛ در مدخل «نظم خلقت» آورده اند: ترتیب صدور خلق از علت العلل، ضابطه نظام آفرینش، طبقات موجودات.^۱ در مدخل واژه «نظام» نیز آورده اند: نظام، یعنی ترتیب و تنظیم بر اصل منطقی و طبیعی، همه موجودات عالم را نظام معین و خاصی است که هر یک، در مرتبت خود واقع و ارتباط خاصی با یکدیگر دارند و تمام موجودات از جهت این ارتباطات، آنها را در حکم یک موجود کرده است و همه را به هم پیوسته است و همه لازم و ملزوم یکدیگرند و گویی همه عضو یک پیکرند. نظام جملی و وحدانی و اکمل و خیر گویند.^۲

مؤلف کتاب فرهنگ فلسفی، دو مدخل «نظام» و «نظم» را مفصل تر آورده و آنها را به گونه جامع تری تعریف کرده است؛ در مدخل «نظام» می خوانیم:

۱. نظام، به معنی ترتیب و پیوستگی است؛ مثلاً می گویند نظام کار، یعنی قوام آن و استواری آن؛ و نیز نظام به معنی روش است؛ می گویند: فلان چیز، همیشه بر یک نظام واحد است؛ یعنی روش آن، همیشه یکسان است.

۲. نظام، عموماً یکی از مفاهیم اساسی عقل است و شامل ترتیب زمانی، ترتیب مکانی، ترتیب عددی، زنجیره ها، علت ها، قوانین، اهداف، اجناس، انواع، احوال اجتماعی و ارزش های اخلاقی و زیبایی است.

در منطق ریاضی، نظام عبارت است از: ترتیب و هماهنگی حدود. نظام طبیعی، عبارت

۱. سجادی، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، ص ۷۸۷.

۲. همان.

است از: جریانِ حوادث، مطابقِ قوانینِ معین. نظامِ اجتماعی، مجموعِ قوانینی است که افراد باید مقید به آنها و تابع آنها باشند. نظام اخلاقی... .

۳. نظام، خصوصاً به معنی صف و ترتیب است. مثلاً نظامِ ملخ‌ها، یعنی صف و گروه ملخ‌ها. ترتیب، ممکن است ترتیبِ موجودات یا ترتیبِ وقایع باشد و اکثراً در مواردی به کار می‌رود که به موجب تباینی که بین آنها است، نمی‌توان بین آنها مقارنت برقرار کرد؛ مثل نظام طبیعت و نظام تفضّل. پاسکال گوید: «نشان دادن یک تصور از کل اجسام به نحو جامع، حتی یک تصور ضعیف و حقیر، آسان نیست. این امر، محال و مربوط به یک نظام دیگر است». (خاطرات) در زیست‌شناسی، نظام به معنی مرتبه است و جای آن، در سلسله انواع و اجناس، پایین‌تر از صنف و بالاتر از خانواده است.

و نیز نظام، عبارت است از مجموع افرادی که در یک حالت اجتماعی واحد مشترک باشند؛ یا در یک روش حرفه‌ای واحد، عمل کنند؛ مثل نظام (صنف یا گروه) وکلای دادگستری. و نیز نظام به معنی قانون است و جمع آن، نظم و آنظمه است و شامل اوامر و نواهی است؛ چنان که می‌گویند: نظام‌های عقل و شعور...^۱

در مدخل واژه «نظم» از کتاب فرهنگ فلسفی آمده است:

نظم عبارت است از: ترکیب و ترتیب و هماهنگی. مثلاً: اشیا را منظم کرد؛ یعنی آنها را با هم پیوند داد و به هم ضمیمه کرد؛ و دانه‌ها را به نظم کشید، یعنی آنها را به ریسمان کشید؛ و معانی را منظم کرد، یعنی آنها را مرتب کرد و روابط متناسب بین آنها برقرار کرد. و نحوه دلالت آنها را هماهنگ کرد و به مقتضای عقل درآورد. از این قبیل است به نظم کشیدن دو نوع، تحت یک جنس، در یک مرتبه واحد؛ زیرا دو نوع از یک جنس، متصف به یک امر مشترک هستند. نظم طبیعی عبارت است از: «انتقال از موضوع مطلوب به حدّ وسط، و انتقال از آنجا به محمول آن به نحوی که نتیجه از آن لازم آید؛ مانند شکل اول از اشکال چهارگانه»^۲ (تعاریفات جرجانی).^۳ این تعریف‌ها و نظایر آن برگرفته از تعریف لغوی «نظم» است و تعریف اصطلاحی خاص و متفاوت با معنای لغوی، از این واژه در منابع مختلفی که جستجو شد، مشاهده نشد.

۱. صلیبا، فرهنگ فلسفی، ص ۶۳۳.

۲. در نگاه اول به نظر می‌رسد تعبیر «نظم ریاضی» و «نظم منطقی» درست باشد؛ اما با مراجعه به کتاب التعاریفات آشکار شد که در آن کتاب، همان واژه «نظم طبیعی»، به کار رفته است (ر.ک: جرجانی، التعاریفات، ص ۱۶۷).

۳. صلیبا، فرهنگ فلسفی، ص ۶۳۷.

تعریف اصطلاحی و تقریرات برهان نظم

برهان نظم در اکثر قریب به اتفاق کتاب‌های کلامی که درباره اثبات واجب‌الوجود به بحث پرداخته‌اند، آمده است. نگاهی گذرا به این کتاب‌ها، از گذشته دور تاکنون، این مسئله را به روشنی نشان می‌دهد؛ از مهم‌ترین دلایل سابقه دیرینه این مسئله، عمومیت نظم و سادگی برهان دانسته شده است. در فلسفه غرب و الهیات مسیحی نیز بر این برهان تأکید شده و آن را ساده و همه فهم دانسته‌اند؛ گرچه در چند قرن اخیر، اشکالات بسیاری بر آن گرفته و حتی برخی آن را از اعتبار انداخته‌اند؛ اما این برهان همچنان طرفدارانی دارد.

اما سؤالات و ابهامات مهمی پیش روی برهان نظم قرار دارد که به برخی از آنها در ادامه اشاره می‌شود. این اشکالات و سؤالات آنقدر مهم‌اند که برخی از آن دست کشیده‌اند و شماری تلاش گسترده‌ای به کار گرفته‌اند تا سؤالات را پاسخ دهند و تقریری ارائه کنند که براساس آن ابهامات مرتفع شوند؛ اما اینکه تا چه اندازه در رسیدن به این اهداف موفق بوده‌اند، سخن دیگری است. برهان نظم، به دلیل اشکالاتی که گاه به شیوه استدلال، یا نتایج آن مطرح شده، توجه فلاسفه اسلامی را به خود جلب نکرده است؛ گرچه می‌توانست مطرح شود و انتقادات، با طرح صحیح برهان، حل شوند.

استفاده نکردن حکمای اسلامی از برهان نظم برای اثبات ذات واجب، به دلیل محدودیتی است که این برهان در ذات خود داراست. اگر تعریف برهان نظم و محدوده آن تبیین شود، و نتایجی که از آن گرفته می‌شود، در حوزه مبادی، اصول موضوعه و حد وسط آن باشد، هم برهان نظم از بسیاری از مغالطات مصون می‌ماند و هم زمینه بسیاری از انتقادات و اشکالاتی که بر آن وارد می‌شود، می‌خشکد.^۱

چنان که گفتیم در فلسفه و کلام غرب هم از برهان نظم استفاده شده، اما تقریرات مختلفی داشته است. لذا برای یافتن تعریفی از نظم، جستجو در کتاب‌های متکلمان، اولین کار است. اما باگشتی در برخی از این کتاب‌ها، روشن می‌شود تعریف واضحی از مفهوم نظم ارائه نشده و معمولاً معنی «نظم» بدیهی دانسته شده و با ذکر مثال‌هایی، بر این وضوح، تأکید شده است. در این میان، آیت‌الله جوادی آملی، در کتاب ارزشمند تبیین براهین اثبات خدا، در مقدمه و متن، مفصل‌ترین بحث را در میان دیگر کتاب‌های کلامی و فلسفی ارائه کرده‌اند.

۱. جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۲۷.

صعوبت تعریف نظم

تعریف نظم به خلاف برداشت اولیه، آسان نیست. «جان هاسپرز» از فلاسفه غرب، با وجود ادعای بداهتی که در تعریف نظم و سادگی برهان نظم می‌شود و با وجود سابقه دیرینه‌ای که این برهان در کتاب‌های متکلمان و فلاسفه غرب داشته، بر برهان نظم اشکالاتی دارد. یکی از اشکالات وی که در ادامه نقل می‌شود، به روشنی نشان می‌دهد این فیلسوف برداشتی از «نظم» داشته که احیاناً مورد قبول دیگران نباشد؛ همان‌گونه که دیگران می‌توانند برداشتی داشته باشند که مورد تأیید وی نباشد. اشکال هاسپرز چنین است:

مفهوم نظم، مفهوم روشنی نیست و انسان‌ها برداشت یکسانی از آن ندارند؛ پدیده‌ای که برای کسی منظم به نظر می‌رسد، برای دیگری بی‌نظم جلوه می‌کند. یا لکه‌های جوهری که برای کسی منظم به نظر می‌رسد برای دیگری منظم به نظر نمی‌رسد.^۱

شاید بتوان با آنچه تاکنون گذشت این ادعا را اثبات کرد که مفهوم «نظم» در نگاه اول، بسیار ساده و بی‌نیاز از تعریف است؛ اما هرچه دقت بیشتری در آن صورت گیرد، عمق اختلافات و ابهامات روشن‌تر می‌شود، تا جایی که می‌توان گفت بهتر است از این برهان، به خاطر ابهام مفهوم نظم و طبیعتاً مصادیق اثبات صغرا، دست کشید و به برهان‌های دیگر اثبات خدا پناه برد؛ به‌رغم اینکه ادعا می‌شود برهان نظم فراگیر، ساده و همه فهم است!

رابطه «نظم» و «نظام»

از مباحث پیشین و کاربردهای واژه «نظم»، و «نظام» روشن شد که ظاهراً تفاوت چندانی میان این دو واژه در کاربرد وجود ندارد. در تقریرات برهان نظم، گاه به جای «نظم»، واژه «نظام» به کار رفت. البته می‌توان در حاشیه، این نکته را هم اضافه کرد که «نظام» معمولاً به مجموعه نظم‌ها گفته می‌شود؛ به‌خصوص اگر نظم بیرونی مورد نظر باشد، یا چند نوع نظم در یک موجود دیده شود. اما این نکته صرفاً یک پیشنهاد، یا یک برداشت شخصی از کاربردهای واژه‌هاست. اگر این مسئله مورد اتفاق باشد که نظم و نظام مترادف‌اند، می‌توان نظم اصلح در عالم و نظام اصلح در عالم را هم‌ردیف دانست، یا نظم احسن و نظام احسن را به یک چشم نگریست.

۱. محمدرضایی و دیگران، جستارهایی در کلام جدید، ص ۱۵.

اثربخیزی برهان نظام أحسن از تعریف «نظم»

اگر مجدداً به تعریف اجمالی «نظام أحسن» نگاهی بیندازیم، روشن می‌شود در تقریر برهان نظام أحسن ناچاریم همواره تعریف نظم و ارکان آن و حتی تقریرات مختلف برهان نظم را در نظر داشته باشیم؛ آنگاه این‌گونه سؤالات مطرح می‌شود که آیا اگر تقریر زیباشناختی برهان نظم را در نظر بگیریم، می‌توانیم بر سیاق آن مفهوم از «نظم»، نظام أحسن را ترسیم کنیم و از عهده پاسخ به اشکالات پیرامونی سربلند بیرون آییم یا نه؟ و آیا ادله نظام أحسن می‌توانند آن نوع نظم أحسن (نظم أحسن زیباشناختی) را به تصویر و اثبات کشند یا نه؟

آیت‌الله جوادی آملی معتقدند:

چون تمامیت نظام و أحسن بودن آن در سه بعد خلاصه می‌شود؛ بعد اول، نظام فاعلی اشیا؛ بعد دوم، نظام داخلی اشیا و بعد سوم، نظام غایی آنها؛ اگر رشته نظام فاعلی یا داخلی یا غایی یا مجموع این رشته‌ها و ابعاد نظام موجود، بهترین و برترین نظام‌ها نباشد، برابر همان قیاس استثنائی (برای اثبات نظام أحسن) محذور محدود بودن مبدأ جهان و متناهی بودن حق — تعالی — لازم می‌آید و این محال است؛ پس تمام رشته‌ها و ابعاد گوناگون نظام جهان، بهترین نظام متصور است.^۱

با این بیان، روشن می‌شود معیارهای أحسن بودن — براساس اقتضای برهان‌ها — بعد نظم و نظام فاعلی، داخلی و غایی اشیاست و بعد زیباشناختی از این بحث خارج است؛ در حالی که استدلال به برهان نظم با بعد زیباشناختی، هم ممکن است و هم می‌تواند با این تقریر، برهان کامل باشد. در نتیجه نظم با همه ابعاد و زوایایی که در برهان نظم مطرح است، نمی‌تواند در موضوع نظام أحسن جریان داشته باشد.

محور أحسن بودن عالم

سؤال اساسی در برهان نظام أحسن آن است که صلاح و فساد و أصلح و أحسن بودن با توجه به چه چیزی سنجیده می‌شود و به تعبیری، معیار أحسن بودن نظام چیست؟ آیا أحسن برای هر مخلوقی معیار است؟ در این صورت شرور و سختی‌ها و حالت‌های به‌ظاهر غیر أحسنی که برای موجودات وجود دارد، چه می‌شود؟ آیا براساس آیات قرآن که خداوند همه چیز را برای انسان آفریده و در خدمت انسان است، معیار أصلح و أحسن بودن، انسان‌های ساکن روی زمین

۱. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۲۱ و ۶۲۲.

هستند؟ آیا اکثریت انسان‌ها، اقلیت برگزیده، تک‌تک انسان‌ها، یا نوع انسانی ملاک احسن بودن است؟ آیا باید مجموع هستی را یک کل در نظر گرفت که انسان هم مثل دیگر 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 نظامی که در مسیر این حرکت، برای او احسن است، چیست و کدام است؟ اگر کل را در حال حرکت به سوی هدفی در نظر بگیریم، آن هدف کدام است که همه عالم در راستای تحصیل آن هدف، احسن و اصلح هستند؟ و آیا اگر همه عالم در حرکت به سوی هدفی هستند، چه ابزاری در رسیدن به هدف خود در اختیار دارند که آن ابزار و برنامه، برای رسیدن ایشان به هدف، اصلح است؟ و اینکه آیا حرکت مجموع عالم، حرکت ماشینی است که همه ابزار آن با کمک یکدیگر به سمت نتیجه و غایتی در حال حرکت‌اند، یا اینکه هر لحظه و بر هر فردی، فایده‌ای و غایتی مترتب می‌شود؟ پرسش‌های یادشده، بخشی از محوری‌ترین مسائل نظام احسن هستند که چاره‌ای جز پرداختن به آنها وجود ندارد و در فصل سوم اشاره گذرایی خواهد شد. در اینجا، در تبیین دیدگاه فلسفی، توضیحاتی از آیت‌الله جوادی آملی در تبیین محور نظام احسن خواهد آمد. ایشان می‌نویسند:

در تحلیل نظام احسن، نباید انسان را محور قرار داد^۱ و هرچه به حال او 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^۲ و همچنین در فلسفه اشراق^۳ و حکمت متعالیه^۴ بیان نموده‌اند که نه انسان معیار سنجش خیر و شر جهان می‌باشد، تا هرچه موجب فساد انسان شود، شر باشد، گرچه آن چیز به لحاظ ذات خویش کامل باشد، نه موارد جزئی دیگر معیار بررسی خواهد بود. بلکه محور تحقیق، کل نظام و مجموعه واحدهای جهان هستی است و محقق طوسی در شرح اشارات، اشکال فخر رازی را راجع به اینکه رعایت اصلح بر خداوند لازم نیست، زیرا بسیاری از افراد، فاقد کمالات صالح می‌باشد، همانند بهمنیار در تحصیل و شیخ اشراق در مطارحات چنین حل کرد: اصلح به لحاظ نظام کل غیر از اصلح به لحاظ افراد جزئی است و آنچه تحقق او حتمی است، نظام احسن در کل جهان هستی است؛ نه به لحاظ فرد فرد و به

۱. در ادامه این سخن را نقد خواهیم کرد. ۲. بهمنیار، التحصیل، ص ۶۶۱.

۳. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۶۷، ۴۷۲ و ۴۷۳ (مطارحات).

۴. شیرازی (ملاصدرا)، شرح اصول کافی (باب الخیر والشر)، ص ۴۰۱.

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، هم در موعد مقرر خویش جای گرفت.^۱

از توضیحات آیت‌الله جوادی آملی برخی نکات روشن می‌شود؛ اما این سؤال که غایت و هدف کل چیست، نیاز به تبیین بیشتری دارد. توضیحی که ایشان به نقل از مرحوم ملاصدرا اضافه کرده‌اند، می‌تواند باب جدیدی بگشاید و برخی از مسائل را حل کند، مشروط به آنکه اصل سخن به دلایل عقلی یا نقلی روشن شود. جمله‌ای که از ملاصدرا نقل شده، چنین است:

«والذی خلق لأجله ما فی السماوات والأرض انسان آخر وجوده خارج عن العالم الجسمانی».^۲

اگر موجودی که آسمان‌ها و زمین برای او خلق شده و مسخر اوست، انسانی خارج از این عالم جسمانی فرض شود، باید به سؤالات بسیاری پاسخ گفت و وجه جمعی میان این بیان و بیان قرآنی را باید جستجو کرد. در نگاه نخست، بیان قرآن درباره انسان و خلق آسمان‌ها و زمین برای او، با این تلقی فلسفی از انسانی که خارج از عالم جسمانی فرض شده، سازگار نیست.

دیدگاه قرآن کریم درباره محور نظام هستی

هنگام عرضه این سؤال بر قرآن کریم، و در تلاش برای پاسخ‌یابی برای تعیین محور احسن بودن عالم، با دو دسته از آیات روبه‌رو می‌شویم که هر دو دسته نیازمند تأمل و دقت بیشترند.

الف) آیاتی که خلقت آسمان‌ها و زمین را برای انسان می‌دانند؛^۳

ب) آیاتی که خداوند را (به خاطر خلقت انسان) احسن‌الخالقین معرفی کرده، انسان را در احسن تقویم دانسته‌اند.

بحث از دسته دوم آیات در فصل‌های آینده خواهد آمد. در اینجا تمرکز اصلی بر دسته نخست آیات است. براساس این آیات، خداوند آسمان‌ها و زمین را برای انسان و در خدمت انسان و مسخر انسان خلق کرده است. در سوره بقره، آیه ۲۹ می‌خوانیم: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

۱. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۲۲ و ۶۲۳.

۲. همان، ص ۶۲۳.

۳. به عنوان نمونه ر.ک: بقره، ۲۹؛ حج، ۶۵؛ لقمان، ۲۰؛ جاثیه، ۱۳؛ ابراهیم، ۳۳؛ نحل، ۱۲ و...

براساس این آیه، خلقت هر آنچه بر روی زمین است، برای انسان است؛ البته خلقت اصل زمین در راستای این هدف معرفی نشده است، اما با قرینه ادامه آیه می‌توان خلقت زمین را هم در این ردیف قرار داد؛ یعنی خلقت آسمان و زمین، خلقت موجودات داخل آن و کیفیت نظم و ترتیب آن به گونه‌ای است که در خدمت انسان (و اهداف او) قرار دارد.

نکته دیگر در آیه یادشده آن است که در این آیه خطاب به انسان (یا انسان‌ها) از ضمیر «کُم» استفاده شده است: آیا منظور از «کُم» خطاب به جنس انسان است و همه انسان‌ها را دربر می‌گیرد؟ یا اینکه منظور عده‌ای خاص از انسان‌ها هستند؟ و یا اینکه منظور از آیه انسانی خاص است که (براساس دیدگاه فلسفی) وجودش خارج از عالم جسمانی است؟ در میان مفسران دو دیدگاه اول، طرفدار دارد و اگر دیدگاه فلسفی را نیز برگرفته از این آیه بدانیم، در واقع، هر سه نظر ذیل آیه مطرح می‌شوند؛ اما کدام تفسیر میان مفسران رایج‌تر است؟ هر چه باشد، نگاه خاص فلسفی ملاصدرا درباره انسان کلی خارج از عالم جسمانی، کمترین طرفدار را در میان مفسران دارد. و شاید هم موافقی در میان مفسران نداشته باشد. بحث بیشتر در این باره در ادامه و در بحث از تفسیر آیه چهارم سوره تین خواهد آمد.

از فضای آیات، به‌ویژه آیه ۳۰ سوره بقره نکته دیگری قابل استفاده است. در این آیه می‌خوانیم: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...»، گویا خلقت آسمان و زمین برای انسان بوده است و اگر موجودی به نام انسان آفریده نمی‌شد، اصل خلقت آسمان‌ها و زمین هم منتفی می‌شد؛ در واقع خداوند با نیت خلق انسان، ابتدا زمین و مقدمات حیات مادی و معنوی او را فراهم کرده و سپس او را آفریده است. در آیه ۲۹ سوره بقره خداوند می‌فرماید: همه آنچه را در زمین است برای شما انسان‌ها آفریدیم و سپس به خلقت آسمان پرداختیم و در نهایت پس از تکمیل خلقت آسمان و زمین، در آیه ۳۰ سوره بقره، به موضوع اصلی که خلافت انسان در زمین است می‌پردازد. اگر این برداشت صحیح باشد، محور اصلح بودن، به‌ویژه در دایره تدابیر مادی خداوند در عرصه مدیریت آسمان‌ها و زمین، «انسان» خواهد بود؛ اما چه انسانی؟ این سؤال در ادامه مطرح خواهد شد. براساس این تلقی، دیگر انسان جزئی از خلقت نیست، بلکه مغز و ستون اصلی خلقت است و آسمان و زمین برای تدبیر حیات مادی و معنوی او خواهد بود. درباره آیه ۲۹ سوره بقره، چند بحث اساسی دیگر نیز وجود دارد که مجال پرداختن به آن در اینجا نیست. بخشی از آن در فصل دوم در بحث از مقدمات ادله خواهد آمد.

یکی از بحث‌های مهم در این آیه، مربوط به نوع فاعلیت باری تعالی است و اینکه آیا در افعالش غرضی دارد، یا نه؟ و در صورت غرض داشتن، آیا این نظر ملازم با ضدیت با بی‌نیازی باری تعالی نیست؟ و آیا می‌توان بین غرض فعل و غرض فاعل تفکیک کرد، یا نه؟ این سؤال در ذیل آیه محل بحث، خیلی جدی و پررنگ است و نزاع‌های فلاسفه و متکلمان و همچنین نزاع‌های مکاتب مختلف کلامی در این بحث، دامنه‌دار است. مسلّم است که غرضی که به فاعل برگردد، در افعال الهی نیست. بررسی تفصیل موضوع، خارج از موضوع این رساله است. برخی ابعاد قضیه در ادامه خواهد آمد. گروه دیگری از آیات صریحاً به خلقت آسمان و زمین برای انسان پرداخته، بلکه به‌طور ضمنی خلقت آسمان و زمین برای انسان دانسته شده است. در این آیات، ویژگی‌هایی که در برخی مخلوقات برای رفاه و سعادت انسان «جعل» شده را در نظر قرار داده است؛ چند نمونه از این آیات به این شرح‌اند:

«الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا». ^۱ در این آیه به ویژگی «مهد» و «سبیل»

بودن زمین برای انسان توجه شده است.

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا». ^۲ در این آیه تدابیری که

در آفرینش شب و خواب و روز برای انسان لحاظ شده، برشمرده شده است.

«وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا...». ^۳ استفاده از سایه موجودات

و نیز پناهگاه انسان از کوه‌ها محور دیگری است که به عنوان ویژگی‌های عالم ماده برای رفاه انسان به آن پرداخته شده است.

در این آیات، به جای واژه «خلق» از تعبیر «جعل» استفاده شده است، اما با توجه به اینکه

«جعل» در باری تعالی جعل بسیط است، نه جعل مرکب، از این رو به نظر می‌رسد این دسته از آیات با آیاتی که خلق آسمان و زمین را برای انسان می‌داند تفاوت خاصی ندارند و هر دو دسته محتوای واحدی را می‌رسانند.

در دسته دیگری از آیات، به جای استفاده از واژه «جعل» و «خلق» از تعبیر «سخر» استفاده

شده است. چند نمونه از این دسته آیات بدین شرح‌اند:

«وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ»؛ ^۴

۱. طه، ۵۳.

۲. فرقان، ۴۷.

۳. نحل، ۸۱.

۴. ابراهیم، ۳۳ (نظیر این آیه، آیه ۱۲ سوره نحل است).

«وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِيَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا»^۱
 «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ»^۲.

از تعبیر این آیات به تنهایی شاید بتوان چنین استفاده کرد که:

الف) خلقت آسمان‌ها و زمین و محتویات آنها، خلقت مستقلی است، ولی به خاطر شرافت و اهمیت انسان، یا به انسان قدرتی داده شده که بتواند آنها را تسخیر کند و در راستای منافع خود از آن بهره ببرد؛

ب) یا آسمان‌ها و زمین به گونه‌ای خلق شده‌اند که — با توجه به توانایی‌های انسان — برای او قابل تسخیر باشند.

از ظاهر این دسته از آیات می‌توان چنین تحلیل و دیدگاهی را برداشت کرد، اما آنگاه که این آیات در کنار آیاتی قرار گیرند که خلقت آسمان‌ها و زمین را برای انسان می‌دانند، یا آیاتی که جعل آسمان‌ها و زمین را برای اهداف انسان معرفی کرده‌اند، در این صورت باید یکی از این دو دسته آیات را از مدلول ظاهری آن — با قرینه دسته دیگر آیات — برکنار دانست. اما نکته مهم این است که، چه خلق آسمان‌ها و زمین را برای انسان بدانیم و چه اینکه آسمان‌ها و زمین را مسخّر انسان بدانیم، در هر دو صورت، محوریت هستی و خلقت و تدابیر آن، انسان خواهد بود و منافعی که در راستای اهداف او قرار می‌گیرد. اما کدام انسان؟ این سؤال مهم را در ادامه به بحث خواهیم گذاشت.

در آیات مختلفی که تاکنون درباره محوریت انسان در مجموعه خلقت ترسیم شده، همواره از فعل مفرد غایب استفاده شده بود و فاعل آن الله تبارک و تعالی بود. در همین سه گروه از آیات، گاه از فعل جمع هم استفاده شده است؛ یعنی از افعال «خَلَقْنَا»^۳، «جَعَلْنَا»^۴ و «سَخَّرْنَا»^۵ استفاده شده است. آیا کسان دیگری در خلقت با خدا شریک هستند یا نه؟ پاسخ، منفی است. حتی اگر نوعی فاعلیت برای دیگر موجودات نیز در نظر بگیریم، فاعلیت آنها در طول فاعلیت باری تعالی است و فاعلیت استقلالی نخواهند داشت. شیعه، راه «تفویض» معتزلی برای حل مشکل جبر را هم نمی‌پذیرد و آن را با انحصار خالقیت در باری تعالی در تعارض می‌داند.

۱. نحل، ۱۴.

۲. حج، ۶۵ (نظیرش در آیه ۲۰ سوره لقمان دیده می‌شود؛ و نیز، ر.ک: جاثیه، ۱۳).

۳. ر.ک: انعام، ۹۴؛ اعراف، ۱۱؛ حجر، ۲۶ و ۸۵؛ مریم، ۶۷ و... .

۴. ر.ک: نمل، ۸۶؛ اعراف، ۱۰؛ حجر، ۲۰ و... . ۵. ر.ک: انبیاء، ۷۹؛ حج، ۳۶؛ سوره ص، ۱۸ و ۳۶.

تقریرهای مختلفی درباره راه جمع فاعلیت انسان و انحصار فاعلیت و خالقیت باری تعالی در میان متفکران اسلامی وجود دارد؛ نکته مشترک متکلمان و فلاسفه شیعه در این موضوع، نفی خالقیت استقلالی غیر خداست. فلاسفه، فقط خلق عقل اول را بلاواسطه به خدا نسبت می‌دهند و در نسبت خلق اشیای دیگر به خدا، واسطه یا وسایط قائل می‌شوند. اشاعره همه را به خداوند نسبت می‌دهند تا جایی که شأن و جایگاه و نقش انسان در خلق افعال اختیاری و انتساب افعال او به خودش را نیز نمی‌پذیرند. معتزله در این راه گام به وادی تفویض گذاشته‌اند. امامیه به تبع اهل بیت (ع) راه میانه‌ای برگزیده‌اند که به جبر و تفویض منتهی نشود.

هر یک از معانی و دیدگاه‌های یاد شده که پذیرفته شود، تردیدی نیست که خلقت آسمان‌ها و زمین به خدا مستند است و در مواردی که فعل به صورت جمع آمده، در تبیین علت جمع آمدن فاعل، در تفسیرها تحلیل‌هایی وجود دارد. گاه آن را تشریفی دانسته‌اند و گاه آن را به همراه فرشتگان دانسته‌اند. خدا دستور داده و فرشتگان انجام داده‌اند. نظیر این بحث در موارد متعددی از قرآن آمده است.^۱ پیام و نتیجه مهمی که از این بحث گرفته می‌شود آن است که براساس آیات قرآن نمی‌توان انسان را صرفاً جزئی از خلقت دانست؛ جزئی مثل بقیه.^۲ و نمی‌توان خلقت هر یک از انسان‌ها و دیگر مخلوقات عالم را مستقل دانست و صرفاً رابطه انتفاع میان آنان برقرار کرد؛ اینکه آسمان‌ها و زمین مسخّر و در خدمت انسان هستند، سخنی است و اینکه انسان از آسمان‌ها و زمین بهره‌مند می‌شود، سخنی دیگر است و میان این دو سخن، فاصله بسیار است.

تفاوت‌های برهان نظم و نظام أحسن

در بیان تمایزهای برهان نظم و برهان نظام أحسن، چند نکته محوری باید مطرح شود:
اول: در نظام أحسن، همه عرصه هستی، اعم از مجرد و مادی محور بحث است؛ اما در برهان نظم، محور بحث، نظم است که در برخی از موجودات عالم مادی مشاهده می‌شود. محور بحث در نظام أحسن، تنها موجودات جهان ماده که با احساس و استقراء و تجربه قابل بررسی هستند، نیست، بلکه تمام آنچه موجود است، خواهد بود؛ اعم از مجرد و مادی و همچنین اعم از دنیا و آخرت و خلاصه هر چیزی که هستی آن با برهان ثابت است، در قلمرو این بحث قرار خواهد داشت و در نقد

۱. صریح‌ترین مصداق آن «فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا» است. در بسیاری از افعال الهی فعل جمع آمده است (مثلاً ر.ک: اسراء، ۷۰؛ بقره، ۳ و ۵۷؛ طور، ۲۳؛ انعام، ۶ و...).

۲. این نظر در ضمن آرای فلسفی - کلامی نظام أحسن نقل و نقد خواهد شد.

و تحلیل اصل مسئله سهمی داشته، جای سخن از آن به عنوان اشکال یا تأیید باز است و از این رهگذر، روشن می‌شود که این بحث یک بحث عقلی محض است؛ نه علمی و تجربی؛

دوم: برهان نظم مبتنی بر دو مقدمه است که مقدمه اول آن، حسی، تجربی و علمی است. اما مقدمات برهان نظام احسن، تماماً عقلی و فلسفی‌اند؛

سوم: در برهان نظم، وجود نظم، مقدمه و سکویی است که از آن برای اثبات خداوند استفاده می‌شود؛ اما در برهان نظام احسن، نظام احسن هستی، نتیجه برهانی است که براساس برخی از مقدمات آن، خداوند و برخی از صفات او مسلم و مفروض گرفته شده است؛

چهارم: در برهان نظم، یک نظم هم در عالم کافی است تا بتوانیم مقدمات برهان را شکل دهیم و مصادیق فرضی یا واقعی متعدد غیر منظم، خللی به بحث وارد نمی‌کند؛ اما در نظام احسن، با تشکیل برهان و از مقدمات آن نه تنها نتیجه خواهیم گرفت که نظم در سراسر هستی حاکم است؛ بلکه نظم آن، بهترین حالت ممکن است که از آن به «نظام احسن» تعبیر می‌کنیم؛

پنجم: فایده برهان نظام احسن، شاید به مراتب، بیش از چیزی باشد که از برهان نظم انتظار داریم. مسئله شرور، همواره دغدغه جدی شماری از خداباوران بوده و حل آن گاه چنان سخت جلوه کرده که عده‌ای را به پرتگاه تنویت و نفی توحید افعالی رسانده و عده‌ای دیگر را به نفی حُسن و قبح عقلی کشانده است. اگر ادله نظام احسن تمام باشد و چنین نظامی اثبات شود، در پرتو آن می‌توان پاسخ اجمالی روشنی به همه شرور داد و پرونده بحث را مختومه کرد. گرچه نباید از این مسئله هم غافل شد که شاید بداهت برهان نظم، عامل اصلی خداباوری غالب انسان‌های روی زمین بوده و باشد!

ششم: برهان نظم و نظام احسن لمّی و اِنّی تقریر شده‌اند؛ با این تفاوت که نگاه اولیه به برهان نظام احسن «لمّی» بودن آن را نشان می‌دهد و تردیدی در آن نیست؛ گرچه تقریر «اِنّی» هم دارد که شاید ناتمام باشد، اما در برهان نظم، نگاه اول «اِنّی» بودن آن است و بر همین اساس، معمول فلاسفه اسلامی، برای اثبات واجب‌الوجود از آن استفاده نکرده‌اند؛ گرچه تقریر لمّی هم دارد که البته تام و تمام به نظر می‌رسد؛

هفتم: در برهان نظام احسن، راه نقل و اثبات نقلی هم باز است؛ اما در برهان نظم استفاده از نقل، مشکل دور را پیش خواهد آورد.

در برهان نظام احسن از جمله مبادی و مقدمات بحث، پذیرش واجب‌الوجود و بسیاری از اوصاف اوست که با تقریر ادله حجیت ادله نقلی، آن مقدمات کامل می‌شوند و در تقریر حجیت

نقل، از برهان‌های نظام احسن و نتیجه آن بهره گرفته نشده است؛ لذا قبل از اثبات نظام احسن به راحتی می‌توان حجیت نقل را اثبات کرد و پس از نقل برای اثبات نظام احسن بهره گرفت؛ در حالی که در برهان نظم، دنبال اثبات مبدأ و برخی از اوصاف او هستیم و تا چنین نتیجه‌ای ثابت نشود، نمی‌توان حجیت نقل را پذیرفت؛ لذا استناد به ادله نقلی برای اثبات ناظم، دوری خواهد بود؛ مگر آنکه ابتدا از راهی غیر از برهان نظم، مبدأ و صفاتش را ثابت کنیم و آنگاه، ادله حجیت نقل را براساس آنها تقریر نماییم؛ اما این راه نیز سودی ندارد؛ چون در این صورت، دیگر نیازی به برهان نظم و نتایج آن نیست و درواقع، استناد به برهان نظم، تحصیل حاصل خواهد بود؛

هشتم: شرور، ناقض برهان نظم نیستند؛ چون در برهان نظم یک مصداق کافی است و ادعای نظم کلی و سراسری در عالم نشده است، مگر در تقریری که به وحدت کلی عالم معتقد است و از طریق نظم در آن دنبال ناظم است. اما در برهان نظام احسن، با ادعای کلیت نظم و حاکمیت نظم احسن در کل هستی سروکار داریم و اثبات وجود هر شری، می‌تواند این ادعا را نقض کند. لذا برای تبیین نظام احسن باید شرور را هم دفع کرد.

تقریر ساده برهان نظام احسن

اگر بخواهیم روشن و ساده، یکی از برهان‌های نظام احسن را تقریر کنیم، بدون اینکه به کالبدشکافی مقدمات و بررسی آنها بپردازیم، بیان ذیل می‌تواند کافی باشد:

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 به نام «بُخل» در بین است 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 میان نیست؛ وگرنه، کمال علم و قدرت و بخشش مبدأ جهان متناهی می‌بود و با این قیاس استثنائی ثابت می‌شود که نظامی احسن از نظام موجود ممکن نخواهد بود.^۱ فشرده

۱. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۲۱؛ البته شاید در نگاه اول ضروری باشد که مقدمه‌ای دیگر هم اضافه شود به این مضمون که عدم وجود نظام برتر می‌تواند به علت وجود موانع بیرونی باشد؛ که شامل انواع

این برهان، چنان که در خواجه نصیرالدین طوسی تجرید الاعتقاد آورده چنین است: «لوجود الداعی و انتفاء الصارف»^۱. استدلالی که نقل شد می‌تواند شرح و ترجمه تعبیر کوتاه یادشده باشد.

تفاوت نگاه فلسفی و کلامی به نظام احسن و وجوب اصلح

تفاوت نگاه فلسفی و کلامی به مسئله نظام احسن یا وجوب اصلح به نوع نگاه این دو علم به موضوعات و اهداف و قلمرو بحث‌های هر علم برمی‌گردد و در نتیجه بحث، تأثیر مهمی نخواهد داشت. در فلسفه — الهیات به معنای عام — وجود، محور بحث است و در الهیات بالمعنی الأخص، درباره اوصاف افعال و ذات باری تعالی بحث می‌شود. در ضمن توصیف افعال الهی، وجوب و وجود نظام احسن به عنوان فعل و خلق خداوند مطرح می‌شود.

در نگاه کلامی درباره خدا و اوصاف او بحث می‌شود و البته می‌توان درباره افعال او در گستره هستی بحث کرد، اما از آنجا که توجه به افعال و تکالیف انسان جدی گرفته شده است، بیش از همه در بحث از وجوب اصلح، محوریت انسان مد نظر قرار گرفته است و درباره انسان بحث شده است. سؤال این است که چرا در «کلام» درباره مطلق افعال الهی، بحث وجوب اصلح مطرح نشده است؟ شاید یکی از پاسخ‌ها این باشد که براساس نگاه کلامی و با توجه به آیات قرآن، همه چیز برای انسان و در خدمت انسان است و اگر چیزی برای انسان — هدف مهم یا برتر خلقت — اصلح باشد، در مجموع، احسن تلقی خواهد شد.

تفاوت دیگر نگاه فلسفی و کلامی در انتخاب تعبیرهاست. یکی، نظام احسن را محقق می‌داند و دیگری، اصلح را بر خدا واجب می‌شمارد و طبیعی است که تعبیرها، مختلف‌اند و نتیجه، واحد است؛ البته این علت‌یابی بحث، نیازمند تأمل بیشتر و تهیه مدارک و مستندات است. این نظر صرفاً به عنوان یک احتمال در اینجا مطرح شده است. تفاوت دیگر نگاه فلسفی و کلامی در انتخاب تعبیر است یکی وجود نظام احسن را محقق می‌داند و عالم را با تصویر موجود، براساس برهان لَمّی بهترین نظام هستی می‌داند و دیگری براساس قاعده وجوب لطف و

مخلوقات خدا باشد. اما می‌توان نفی این فرض را هم در ضمن فرض قدرت مطلق خداوند گرفت. یعنی فرض قدرت خداوند، هم شامل قدرت او برای ایجاد و هم شامل قدرت برتر او در مقابل موانع است؛ در واقع، با فرض قدرت مطلق، عدم وجود مانع مسلم گرفته می‌شود.

۱. حلّی، کشف المراد، ص ۱۴۶.

امثال آن، به وجوب اصلح بر خدا حکم می‌کند؛ طبیعی است که تفاوت دیدگاه‌ها و روش‌ها، تفاوت تعبیرها و نتایج را هم در پی خواهد شد. البته همین اختلاف تعبیر سرچشمه بسیاری از مخالفت‌ها هم شده است. مثلاً طرفداران دیدگاه کلامی، از اصلح و وجوب اصلح بر باری تعالی یاد کرده‌اند؛ در حالی که مخالفان اشعری مذهب آنان، هرگونه وجوبی بر خدا را برنمی‌تابند و به کلی وجوب اصلح را رد کرده‌اند. شاید اگر تعبیرها تفاوت می‌کرد، این مخالفت جدی هم صورت نمی‌گرفت. در ادامه خواهیم گفت که غزالی اشعری مذهب، با تغییر تعبیر، محتوای نظام احسن را می‌پذیرد؛ اما وجوب اصلح را قبول نمی‌کند.

نکته دیگری که در تفاوت روش‌ها پرداختن به آن ضروری است تفاوت روش قرآن با روش فلاسفه و متکلمان است. توضیح در این باره، در فصلی که از استنادهای قرآنی و نظام احسن بحث می‌شود، خواهد آمد.

