

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،

سال چهاردهم، شماره بیست و ششم (بهار و تابستان ۱۴۰۱)

Comparison of Sadr al-Mutalahin Shirazi and René Descartes' views on Nizam Ahsan

Sayyed Mojtaba Jalali¹ \ Ali Taheri Dehnavi²

Abstract

Nizam Ahsan (the best system) is one of the important philosophical and theological topics. Belief in God's knowledge, wisdom, power and justice necessitates the creation of "the best system". This research seeks to do a comparison and review of the views of Sadrul Matalhin Shirazi and Rene Descartes. It is about "Ahsan" system which deals with the answers to its problems in a descriptive and analytical way. The research has shown that Mulla Sadra believed in the existence of a perfect system and he has implemented issues like relation to the God's knowledge, will and satisfaction, the wisdom and finality of God's actions, the inherent poverty of creatures and the fundamental nature of God, based on his principles such as the perfect system in methaphysics, nature and the whole world, in order to speculate the perfect system. Like Sadra, Descartes acknowledged the best system and has approved it in his explanations of things like the perfection of creation, the completing parts of the world, and the man as a part of the great world as well as the world's being more complete despite the imperfections of some parts and also in the impossibility of procession of perfect from the imperfect. These expalnations are similar to Sadra's in terms of concept and content. Unlike Sadra, Descartes has explained no concrete application for the ultimate cause in "best" system.

Keywords: Sadrul Mutalhin Shirazi, Rene Descartes, Nizam Ahsan, reasons for Nizam Ahsan.

1 - Assistant professor, Department of Islamic studies, Faculty of Literature and Humanities, Shahrekord Branch, Shahrekord University, Shahrekord, Iran, (Corresponding author), s.m.jalali@sku.ac.ir

2 - M.A. in jurisprudence and fundamentals of Islamic law, Shiraz Branch, Shiraz University, Shiraz, Iran, alitaheridehnavi110@gmail.com

تطبیق دیدگاه صدر المتألهین شیرازی و رنه دکارت درباره نظام احسن

سیدمجتبی جلالی^۱ / علی طاهری دهنوی^۲

چکیده

موضوع نظام احسن از مباحث مهم فلسفی و کلامی است. اعتقاد به علم، حکمت، قدرت و عدالت خداوند، خلقت نظام احسن را اقتضا دارد. پژوهش حاضر با محوریت تطبیق و بررسی آراء صدر المتألهین شیرازی و رنه دکارت پیرامون نظام احسن انجام شده که به روش توصیفی-تحلیلی به پاسخ مسائل آن می‌پردازد. از یافته‌های پژوهش آن است که ملاصدرا به وجود نظام احسن و اکمل اعتقاد داشته و براساس مبانی خود نظیر نظام احسن در عوالم مافوق الطبیعه، عالم طبیعت و مجموع عالم، از اموری نظیر تعلق علم، اراده و رضای حق، حکمت و غایت‌مندی افعال خدا، فقر ذاتی موجودات و اصالت وجود، در جهت اثبات نظام احسن بهره برده است. دکارت همانند صدرا به وجود نظام احسن اذعان داشته و آن را در تبیین‌هایی چون کمال عالم خلقت، اجزاء تکامل‌بخش عالم، انسان جزئی از عالم کبیر، کامل‌تر بودن جهان با وجود نقص برخی اجزاء و محال بودن صدور کامل از ناقص مورد تأیید و تصدیق خود قرار داده است که از نظر مفهومی و محتوایی با دلایل صدرا مشابه و گاه منطبق است. این درحالی است که برخلاف صدرا در کلام وی قائلیت به مصداق عینی مشخص برای علت غائی در نظام احسن ملاحظه نمی‌شود.

کلیدواژه‌گان: صدر المتألهین شیرازی، رنه دکارت، نظام احسن، دلائل نظام احسن.

۱ - استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد شهرکرد، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران، (نویسنده مسئول)،

s.m.jalali@sku.ac.ir

alitaheidehnavi110@gmail.com

۲ - کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد شیراز، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

۱- مقدمه

نظام احسن از مباحث مهم در حوزه فلسفه به شمار می‌رود که از طرفی اعتقاد به علم، حکمت و عدالت خداوند ایجاد خلقت آن را دارد و از طرف دیگر مسئله شرور و نواقص خلقت شبهه‌ای در اذهان ایجاد کرده که نیازمند پاسخگویی به شیوه‌ای متناسب است؛ چراکه اسناد نواقص به خداوند مستلزم نقص در فاعلیت، علم و قدرت حضرت حق بوده و تنزیه خداوند از صفات سلبیه ضرورتی اعتقادی است. مراد از نظام در نظام احسن، نظام موجود در کره زمین است و عوالم دیگر به دلیل اینکه غالباً تصویری صحیح از آنها ارائه نمی‌شود و بشر اطلاعات کمتری نسبت به آنها دارد موردبررسی قرار نمی‌گیرد. تعالیم قرآنی و آموزه‌های وحیانی نظام عالم هستی را مظهر وجود و آیات الهی، توصیف کرده است و آن را بر اساس عدل و حکمت می‌داند؛ لذا پژوهش پیرامون این اصل از جنبه‌های مختلف به ویژه فلسفی و اعتقادی حائز اهمیت است. پژوهش حاضر با محوریت نظام احسن در تطبیق آراء صدرالمآلهین شیرازی و رنه دکارت فرانسوی صورت گرفته است که به روشی توصیفی و تحلیلی درصدد پاسخگویی به پرسش‌هایی از قبیل «چیستی مفهوم نظام احسن، مبانی و دلایل نظام احسن از دیدگاه صدرالمآلهین شیرازی و رنه دکارت» برآمده است. پژوهش‌های متعددی با موضوع نظام احسن صورت پذیرفته که به برخی از آنها و وجه افتراق آنها با پژوهش حاضر اشاره می‌شود: نویسنده محترم، فرح رامین در مقاله "ارتباط و تمایز برهان نظم با برهان غایی و نظام احسن وجود"، در پژوهش خود به بررسی برهان نظم در پیشینه غربی می‌پردازد و برهان نظم و برهان غایت و برهان نظام احسن وجود را به صورت استدلال‌های سه‌گانه بررسی و ارتباط آنها را مشخص می‌کند. این درحالیست که پژوهش حاضر به بررسی مبانی و دلایل نظام احسن از دیدگاه صدرالمآلهین شیرازی و رنه دکارت می‌پردازد که موردتوجه پژوهشگر مذکور نبوده است. نویسنده محترم سیدحسن بطحایی در مقاله "تحلیل و بررسی نظام احسن از منظر حکمت متعالیه"، به بررسی نظام احسن از دیدگاه ملاصدرا پرداخته و با توجه به صفات کمالی خداوند (مانند علم، حکمت، قدرت و رضایت الهی) به این نتیجه رسیده است که شرور موجود در جهان نیز مانع از برداشت وجود نظام احسن نیست. وجه افتراق آن با پژوهش حاضر در این است که پژوهش حاضر به بررسی مبانی و دلایل نظام احسن از دیدگاه صدرالمآلهین شیرازی و رنه دکارت به صورت تطبیقی می‌پردازد که در پژوهش فوق‌الذکر موردبررسی قرار نگرفته است. باتوجه به بررسی صورت‌پذیرفته به صورت خاص در تطبیق نظریات صدرا و دکارت تحقیقی مبسوط و با نگاه تطبیقی و مقایسه‌ای میان دیدگاه این دو فیلسوف صورت نگرفته است. در اینجا کوشیده شده است با بهره‌گیری از منابع موجود، مسئله نظام احسن در مکتب فکری این دو فیلسوف موردکاوش و بررسی قرار گیرد. از اهداف پژوهش آشنایی مخاطب با دو نمونه از تأملات غربی و اسلامی در بحث نظام احسن است که به صورت طبیعی آشنایی با این مبانی در ارائه مبانی تفکرات فلسفی و موضع‌گیری‌های کلامی در تحلیل و اندیشه مخاطب حائز اهمیت خواهد بود.

خیر در لغت به معنی بر، بخشندگی، شرافت، اصل، هیئت و... است (اسماعیل صینی، ۱۴۱۴: ۴۲).

بستانی، ۱۳۷۵: ۳۷۸؛ صاحب، ۱۴۱۴: ج ۴، ۴۰۷). که ضد شر و جمع آن خیر است (مهنا، ۱۴۱۳: ج ۱، ۳۷۸؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸: ج ۱، ۵۹۴). خیر آن است که بدان رغبت شود، مثل عقل که مقابلش شر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۰۰). به مال دنیا از جهتی که مورد میل است خیر گویند (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۳۱۷). همچنین به چیزی که ذاتاً نیکو باشد (ابوجیب، ۱۴۰۸: ۱۲۷) خیر می‌گویند. در اصطلاح خیر امر مطلوب «ما یتشوقه کل شیء و یتوخواه و یتیم به» است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۱۳). اشیاء از جهتی چهارقسم‌اند؛ ۱- خیر محض ۲- شر محض ۳- خیر غالب ۴- شر غالب؛ در جهان خلقت، وجود خیر تام و عدم شر محض است و موجودات هریک برحسب رتبه وجودی دارای تفاوت‌اند؛ خیر بیشتر در مرتبه وجودی قوی‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۱، ۳۴۰) بین هر طبقه از موجودات قانون تشکیک جریان داشته تا به خیر اول (خیرالخیرات) یعنی ذات احدیت (بری از ترکیب، ماهیت و...) منتهی شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۱۳؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۲۳۳-۲۳۴). به نظر خیر امر وجودی مفید است که بسته به میزان برخورداری موجودات به‌ویژه انسان در حیات و با نسبت‌های مختلف به آنها تعلق می‌گیرد، طوری که میزان بهره‌وری بیشتر از این امر مفید به تبلور بیشتر معنای حسن یا نیکو بودن منجر می‌گردد. شر، ضد خیر است (تهانوی، ۱۹۹۶: ج ۱، ۱۰۱۱) که به معنی خرابی (صلیبا و صناعی دره بیدی، ۱۳۶۶: ۴۰۹)، بدی (هروی، ۱۳۸۷: ۲۳۰) خطا و فساد (اسماعیل صینی، ۱۴۱۴: ۱۱۳) غلبه حرص (موسی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۴۴۲)، ایذاء (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۹، ۵۶۵) و ظلم به کار رفته و جمع آن شرور است (فیومی، ۱۴۱۴: ج ۱، ۳۰۹). در مواردی به معنی داء، بلا، بیماری و... به کار رفته (مهنا، ۱۴۱۳: ج ۲، ۶۱۹) و به فعل شخص شرور اطلاق می‌شود (مهنا، ۱۴۱۳: ج ۱، ۶۶۴) که همه از آن اعراض دارند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۰۰). شر اسم جامع تمام رذائل و خطایا است (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۴، ۱۴). این واژه ضد خیر و شامل بدی‌های نزد عامه مردم است (بستانی، ۱۳۷۵: ۵۲۱). خیر و شر به چهار معنی اطلاق می‌شوند؛ ۱- سماویات (سعد و نحس کواکب) ۲- امور طبیعی (کون، فساد، عوارض و ملحقات امزجه حیوانیه مثل آلام و غیره) ۳- طبایع احیای عنصریه (تألف، تنافر، تودد و...) ۴- نفوس تحت اوامر و نواهی الهی و... از سعادت و شقاوت و... است (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۳۴). در فلسفه، عدم‌ها را شرور و وجودیات را خیر می‌دانند، شر دو نوع است؛ شر بالذات (عدم) اقتضای طبیعی اشیاء و شر بالعرض (معدوم) به معنی محروم از سیر کمالات (جهامی، ۱۹۹۸: ۹۹۲؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۲۷۱). از دیدگاه صدرا شر فقد ذات یا فقد کمال است که هر دو معنی شر عدمی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۷، ۵۸). در واقع شر فعل و شیطان فاعل آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۵۹؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۲۷۸). به نظر می‌رسد که شر دارای معنایی آمیخته با فقدان امر وجودی مفید است که عدم برخورداری از آن، امر حسن یا پسندیده‌ای در حیات انسان و جهان تلقی نشده و بر کاهش رضایتمندی از آن منجر خواهد شد. البته پیداست که لازمه دعوی شیطان امری عدمی است، لذا شر امری عدمی بوده و از جهت انتساب به القاتات شیطان که امری وجودی‌اند، به‌عنوان امری وجودی قلمداد می‌شود، گرچه در مرحله صدور امر عدمی است.

نظام احسن در گفتمان اندیشمندان اسلامی موردتبیین و اشاره قرار گرفته است. شیخ اشراق نظام احسن را عالم مادی دارای تراحمی می‌داند که خلقتش به گونه‌ای است تا بیشتر مخلوقات از حداکثر کمالات بهره‌مند گردند (شیخ اشراق، ۱۳۸۸: ج ۱، ۸۹ - ۸۶). از دیدگاه علامه طباطبایی احسن بر وزن افع‌ل از ریشه حسن به معنی نیکوترین و بهترین است. نظام بر وزن فعال و از ریشه نظم به معنای مجموعه‌ی دارای نظم است، پس نظام احسن را می‌توان به عنایت فعلی خداوند نسبت داد که این عنایت از لوازم عنایت ذاتی اوست (طباطبایی، ۱۳۹۴: ج ۴، ۱۱۹۰). علامه مصباح یزدی، وجود نظام احسن را از ملزومات حکمت دانسته و چون خالق را به عنوان خیر مطلق پذیرفته‌اند، به رابطه تبعیت مخلوق از خالق در حب ذات منتسب به صفات کمال قائل به این نظر شده‌اند که حکمت خداوندی ایجاب خلقت نظام احسن جهت وصول به کمال و غایت را دارد و لازمه این کمال، خیر مطلق است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ج ۲، ۳۹۲ - ۳۹۱). حاصل آنکه نظام احسن امری ناشی از عنایت حق تعالی بوده که براساس حکمت متعالی وی بر جهان و مخلوقات عرضه می‌گردد که ثمره آن منفعت و بهره بیشتر نسبت به بدیل آن است؛ یعنی نمی‌توان بدلی برای آن در نظر گرفت که از آن برتری داشته باشد. پیش‌فرض پژوهش حاضر بررسی نظام احسن در نزد افرادی است که باورمند به وجود خالق هستی هستند و قلم صنع خالق را مبرا از خطا می‌دانند؛ لذا بررسی و نقد آراء منکرین مقتضی فرصتی متناسب است.

در اینجا، نظام احسن در کاوش تطبیقی آراء صدرالمآلهین و رنه دکارت مطرح نظر است؛ بنابراین آنچه مورد اهتمام است؛ موضوع نظام احسن و مبانی مرتبط با آن است که در آراء این اندیشمندان تبیین خواهد گردید.

۲- مبانی نظام احسن از دیدگاه صدرالمآلهین

زمانی که از مسئله نظام احسن بحث می‌شود، طرح ابتدائی نظام احسن با مفهوم عنایت الهی، از سوی شیخ‌الرئیس مطرح گردیده است (نک: ابن‌سینا: ۱۳۷۵)، اما شکل کامل و متقن آن در آثار ملاصدرا و اتباعش فراوان به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که وی با روش‌های خاص خود، به اثبات نظام احسن در محورهای مختلفی پرداخته است.

۲-۱- نظام احسن در عالم مافوق طبیعی

از دیدگاه صدرا نظام احسن بر موجودات مستقر در مرتبه‌های ابتدائی جهان خلقت مشتمل بر عوالم عقل و مثال و... حاکم است. وی بر اساس قاعده «کل مجرد عن الماده، نوعه منحصر فی فرد» و قاعده «امکان اشرف»، به اثبات نظام احسن می‌پردازد و معتقد است که تا موجود اشرف متحقق نشده، خدای تعالی موجود اخس را محقق نمی‌کند؛ لذا موجود اشرف (موجودات مجرد) ابتدائاً فیض وجود را دریافت می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۸، ۲۷۲)، به نحوی که نظام عالم دارای یک سلسله مراتب براساس شرافت و فضیلت است و عوالم براساس میزان و مقدار بهره‌مندی از آن در مراتب، مقامات و درجات خاص خود

در نظام عالم استقرار یافته‌اند.

۲-۲- نظام احسن در طبیعت

براساس دیدگاه صدر، موجودات طبیعت از روی حادثه یا اراده ناقص و قصد زائدی به وجود نیامده‌اند، بلکه نظام معقولات (یا عنایت بر اساس نظر حکماء)، منبع صدور و علت این نظام‌اند. ایشان نظام موجودات عالم را که براساس نظام علمی و معقول‌اند، در غایت فضیلت و خیر می‌داند (نک: همان، ج ۷، ۱۰۸). وی بر این باور است که این نظام مجموعاً مظاهر صفات و اسماء حق تعالی محسوب می‌شود... و همه دال بر ترتیب این عالم و احسن بودن نظام دارند، طوری که این نظم تحسین‌برانگیز، هر متفکر، بیننده و عارف را متحیر می‌کند (نک: همان، ج ۷، ۱۸۰). براین‌اساس در همه موجودات جهان، حیوانات، گیاهان بلکه وجودات بنیادی همچون افلاک و...، چینی با رعایت مصالح منظم و تجهیز آنها برای وصول به اهداف یا دفع هر عامل فساد مشاهده می‌کنیم... که نمی‌توان چنین امری را بدون تدبیر پیشینی، حکمتی مقبول و مصلحتی رعایت شده دانست (نک: همان، ج ۷، ۵۵). صدر وجوه مختلف نظام حکیمانه و دقیق آفرینش را شاهی در تأیید احسن بودن، کمال و نظام هستی قلمداد کرده است. چنانچه وی با اشاره به حرکت‌های زمین، جایگاه و مسافت میان آن و آفتاب، تعاقب و تغییر فصول سال، به بیان جلوه‌های عنایت حق تعالی پرداخته و مضاف بر آنها، به تبیین عنایت الهی در خلق انسان و سیطره‌اش بر کائنات پرداخته است.

۲-۳- نظام احسن در تمامی عالم

ملاصدرا، مجموعه عوالم را به منزله فرد واحدی می‌داند که وحدت آن ذاتی بوده و به دلیل رابطه علی میان مجموعه موجودات و ترتیب اشرف به اخس ایجاد شده در آن، تلقی مجموعه‌ای یا یک وحدت ذاتی را از آن دارد (همان، ج ۷، ۱۱۳)؛ لذا عالم با تمام کلیاتش از برترین نظام ممکن برخوردار است. از نظر این متأله، نظام احسن اولاً دارای نظام اکمل، اتم و به اصطلاح براساس قانون علی و معلولی است؛ ثانیاً نظامی بر مبنای علم و حکمت خدای تعالی بوده که با در نظر گرفتن همه جوانب تحقق یافته است؛ ثالثاً متعلق رضا، مشیت و اراده حضرت حق است؛ رابعاً از جنبه علمی کامل و وابسته به علم حق تعالی و از نظر وجودی و عینی وابسته به فیض، وجود و فاعلیت الهی است؛ لذا تمام بودن فاعلیت حضرت حق اقتضای آن را داشته تا اثر و فعل او نیز احسن و اتم باشد (نک: همان). به دلیل آراء متعدد صدرالمتهلین در این حوزه، سه محور از نظریات وی در باب نظام احسن گردآوری و به بیان برداشت و نتیجه کلی از آن خواهیم پرداخت.

۲-۴- علل وجود نظام احسن

۲-۴-۱- تعلق اراده و رضای حق

از مهم‌ترین مبانی نظریه نظام احسن، اصل رضا و اراده حق تعالی به نظام احسن است. خدای تعالی همچنان که علت ایجاد موجودات است، علت خیر در نظام هستی نیز محسوب می‌شود و براساس اراده و علم، نظام را خلق کرده است. رضا، علم و علیت ذاتی حق تعالی به نظام اتم اقتضای آن را دارد که نظام احسن را مطابق رضا، اراده و علم خود ایجاد کند. صدرالمآلهین، در موارد مختلف، با تبیین مبانی فلسفی خویش به صورت ضابطه‌مندی، نظام علی را ثابت کرده و اذعان می‌دارد که نظام فعلی، از جهت علم و عین مطابق علم و اراده خداوند است. وی با استناد به آموزه‌های قرآنی، کلامی و عرفانی نظام حاضر را بر مبنای علم و اراده خداوند دانسته و نظام عالم را همواره تحت‌تدبیر خدای حکیم می‌داند و همانطور که نظام موجود، عیناً وابسته به علل‌العلل است، نظام «عن علم و اراده» صادر گردیده است و طبق رضا، حکمت و علم حق تعالی است؛ بنابراین ترتیب عوالم، به صورت احسن، مورد رضایت واجب‌الوجود بوده و اراده خداوند نسبت به نظام اتم، عین علم اوست و غیر آن محقق نمی‌شود. پس نظام موجود، افضل نظام و نظام احسن است (نک: همان، ج ۶، ۳۰۸)؛ لذا اراده و رضای خداوند بدین تعلق گرفته است تا نظام نیکوتر براساس علم و سپس مقام عین از ذات حق تعالی صادر گردد. گویی بازگشت این خلقت به اوصاف خداوند است و از آنجاکه این اوصاف همگی بازتاب‌دهنده کمالی از کمالات حضرت حق بوده و از سویی پیراسته از هر عیب و نقصانند، محصول متکاملی را بر عرصه حیات افاضه می‌کند.

۲-۴-۲- حکمت خداوند و غایت‌مندی افعال

معنی حکمت خداوند، علم او به اشیاء از جهت موجود بودن آنان است. علم حق تعالی به اشیاء از نظر علم به ذات است و نه عین خارجی. لذا ذات باری در علم و افعال خویش دارای حکمت است. بنابراین علم حق تعالی به نظام کل اقتضای آن را دارد تا فعلش اکمل باشد و خدای تعالی به اقتضای حکمت، به خیرات عنایت و علم دارد و آنان را اراده و خلق می‌کند (نک: همان، ج ۷، ۳۰۱) حکیمان اسلامی فعل ارادی را تبعیت‌کننده از علم می‌دانند. از نظر آنان، با علم فاعل مختار به رجحان فعل و انجام آن، اصطلاحاً فعل دارای غایت رخ داده است و فعل مشتمل بر خیریت را در اصطلاح، «مصلحت فعل» می‌گویند. لذا مصلحت نزد عقلا، باعث فاعل بر فعل بوده و فاعل این فعل را، حکیم می‌گویند (نک: همان، ج ۶، ۳۰۸؛ ج ۷، ۳۰۱). به نظر می‌رسد که علم، حکمت و مصلحت، در فعل الهی وابسته به مصالح و قانون‌های این عالم نبوده، بلکه متقدم بر آن است؛ در عین حال هیچ‌یک از افعال الهی عاری از حکمت نبوده و افعال فاعل حکیم و علیم باید از حسن فعلی و غایی برخوردار باشند.

۲-۴-۳- وابستگی ذاتی موجودات

در مورد فاعلیت واجب‌الوجود نسبت به موجودات امکانی چند نظریه مطرح است: ۱- نظریه عرفا در تبیین رابطه مخلوقات با حق تعالی در قالب «نظریه تجلی» که در آن، موجودات تجلی نور حق بوده و در عین وجود، مستهلک در اسماء و صفات حق هستند؛ ۲- نظریه محرک اول؛ از نظر ارسطو رابطه خدا با

عالم، صرفاً رابطه محرک است و پس از آن عالم مطابق هدف و غایت کمالی خود، پیش خواهد رفت. نظریه دوم در فاعلیت حق تعالی، تلقی خاص از نظریه علیت است که از رهیافت بیان رابطه فاعلیت خداوند براساس معیار رابطه قدیم و حادث است که رابطه عالم را با مبدأ قدیم تبیین کرده و محدث شدن معیار وابستگی موجودات ممکن به مبدأ قلمداد شده است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳: ج ۱، ۳۹۲؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۵۷۲)؛ ۳- برداشت دیگری از علیت (رویکرد بیشتر فیلسوفان اسلامی) که براساس آن، ملاک وابستگی عالم به علل، ویژگی امکان ذاتی موجودات ممکن است؛ ۴- نظریه ملاصدرا؛ وی ملاک نیازمندی موجودات به واجب (علل) را حدوث ذاتی و زمانی یا امکان ذاتی ماهوی نمی داند، بلکه معیار را نیاز و وابستگی ذاتی آنها دانسته که در واقع نظریه‌ی جدیدی در این حوزه ارائه کرده و تاحدی مشابه نظریه‌ی عرفا است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳: ج ۱، ۳۹۲؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۵۷۲).

۲-۴-۴- اصالت وجود

از مهم‌ترین مبانی فلسفی صدرا، نظریه اصالت وجود است. اصالت وجود از جمله اصول بنیادین در حکمت متعالیه به‌شمار می‌آید؛ «وَلَمَّا كَانَتْ مَسْئَلَةُ الوجودِ اسَّ الْقَوَاعِدِ الْحَكْمِيَّةِ». بر این اساس، هرگونه کمال وجودی قابل مشاهده در نظام هستی به حقیقت وجود بازگشته و از لوازم وجود بوده و ماهیت بر مبنای اصالت وجود، از جمله امور عدمی و درمقابل وجود است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۷، ۵۸). ماهیت و عدم، ذاتاً نمی‌توانند منشأ وجود و کمال باشند؛ اما باتوجه به اینکه وجود امری اصیل است، تمامی کمالات به‌سمت وجود بازگشت دارد. لذا صدرا وجود را خیر محض می‌داند (نک: همان، ج ۷، ۵۸). ابتکار صدرالمتألهین آن بود که پس از اثبات شدن اصالت وجود و بیان مفهوم امکان و تقسیماتش، این نکته را نیز ثابت می‌کند که تنها برطبق امکان فقری می‌توان علیت و فاعلیت خداوند را اثبات کرده و موجودات را عین ربط به علت پنداشت، پس فقر عیناً حقیقت وجود ممکنات است. لذا اثبات نظام علی معلولی (به معنای ارتباط وجودی معلولات به علت حقیقی)، جز با اتکا به مسئله اصالت وجود و تشکیک حقیقت آن امکان‌پذیر نخواهد بود. براساس مطالب مذکور مبانی نظام احسن در دیدگاه صدرالمتألهین در سه حوزه قابل طرح است: عوالم مافوق طبیعی، عالم طبیعت و مجموع عالم. در تحلیل کلی نظرات صدرالمتألهین شیرازی درمورد علل وجود نظام احسن می‌توان مصادیقی چون تعلق اراده و رضای حق (علم و عین)، حکمت خداوند و غایت‌مندی افعالش، وابستگی ذاتی موجودات و اصالت وجود را در تقویت نظریه احسن بودن نظام خلقت مورداهتمام قرار داد.

البته ادعای صدرا براساس مبانی فلسفی و انتزاعی است، بدون آنکه ناظر بر جهان ماده باشد؛ لذا به چیهستی نظام احسن و ساختارش توجهی نشده است. به‌دیگرسخن، به احسن بودن نظام جهان در عالم خارج پرداخته نشده است و تا موضوعی به صورت مصداقی و حقیقت خارجی محقق نشود، بحث پیرامون آن ذهنی و انتزاعی است؛ درنتیجه ناظر به احسن بودن نظام در ذهن است، نه در خارج و تحقق بیرونی. بنابراین بحث به نوعی درون‌دینی بوده و مبتنی بر نقل است و نه برهان. در تحلیل این مطلب به نظر

می‌رسد که از آنجا که پژوهش به دنبال بیان نظر صدرالمتهلین در باب نظام احسن است، ناگزیر از بحث در مبانی فلسفی و انتزاعی هستیم و نمی‌توان احسن بودن نظام خلقت را براساس مصادیق خارجی، عالم ماده و ناظر بر علوم طبیعی و محسوس بررسی کرد؛ زیرا آنچه که پیش‌فرض است، کاوش فکر و تأمل ذهن در این حوزه بوده و رویکرد در آن براساس تأمل و فرض است، ضمن آنکه مسئله حاضر اثبات نظام احسن در عالم ماده به وسیله برهان نبوده، بلکه بحث عمدتاً باهدف تبیین و مقایسه نظام احسن از دیدگاه ملاصدرا و رنه دکارت منقح گشته که غالباً ناظر به فضای معرفتی و شناختی و با قطع نظر از تحقیقات خارجی و میدانی است.

۳- نظام احسن از دیدگاه رنه دکارت

با جستجو در سخنان دکارت (see Bruno, Leonard C: 2003) و علی‌رغم بحث شکاکیت، وی معتقد است که وجود خدا حتی از وجود عالم خارج هم شناخته شده‌تر است (نک: جامعی و اکرمی: ۱۳۸۸، ۳۴-). همچنین وی به صراحت نظام عالم را، نظام احسن و کامل‌تر دانسته و آن را امری لازم و محقق شده در جهان خلقت می‌داند. وی حتی باوجود اعتقاد به عدم قدرت بر شناخت غایات افعال الهی، بر کمال عالم خلقت تأکید دارد. ممکن است چنین تلقی شود که بحث نظام احسن از منظر دکارت از وضوح کافی برخوردار نباشد ولی نکات مطرح شده در این خصوص از مشهورات نزد فلاسفه بوده و بر مخاطبان علوم عقلی پوشیده نیست؛ لذا شاید نکته بدیعی از آن قابل اصطیاد نباشد. در تحلیل این نقد به نظر می‌رسد که ادعای مشهور بودن اینگونه بحث در نزد آشنایان به فلسفه و درعین حال فقدان وجود اثری در حوزه نظریات دکارت، امری قابل تأمل است. ضمن آنکه نکته بدیع بحث حاضر، تبیین و بررسی نظریاتی است از که سوی دکارت مطرح گردیده، اما در برخی منابع یا به‌صورت ناقص مطرح گردیده یا اساساً بیان نشده است. نظریات رنه دکارت در تبیین نظام موجود در عالم را می‌توان براساس چند محور مورد تبیین قرار داد:

۳-۱- کمال عالم خلقت

دکارت سه برهان بر وجود صانع را مورد اشاره قرار داده است: الف) ذات لایتناهی (کمال مطلق) امر عدمی نیست و اموری چون تردید و شک از جهت نادانی و مواردی مانند خواهش به واسطه نیازمندی است؛ پس به جهت تصور کمال در ذهن به نقصان پی برده شده و طلب کمال می‌شود؛ لذا کمال یک تصور مجعول نیست؛ زیرا نمی‌توان آن را کم‌وزیاد یا متبدل ساخت؛ از خارج نیز به ذهن نیامده، زیرا از محسوسات نیست؛ لذا از نوع تصورات فطری محسوب می‌شود و از آنجا که نمی‌تواند بی‌علت باشد، موجد آن ذات نامتناهی خواهد بود (فروغی، ۱۳۴۴؛ ج ۱، ۱۵۳؛ see Descartes, 2009؛ ب) اگر هستی انسان مستقل باشد، همه کمالات را به خود داده و خواهش و شک در او وجود نداشت. وقتی انسان نتواند عوارض را به خود بدهد، چگونه به خود هستی بخشیده و آن را تدوام بخشد؟ درحالی که چنین قدرتی ندارد. بنابراین

دوام انسان بسته به وجود دیگری است که یقیناً خداوند است، یعنی وجود «کامل واجب قائم به ذات» که همه کمالات را نه بالقوه بلکه بالفعل دارد (فروغی، ۱۳۴۴: ج ۱، ۱۵۳). دکارت معتقد است از اینکه خدا مرا آفریده، این فکر در من تقویت می شود که به نحوی مثال و صورت خود را در من نهاده و این مشابهت که متضمن مفهوم خداست، با قوه ای درک می شود که خود را با آن ادراک می کنم (Descartes, 1991: 28). از دیدگاه وی می توان فکر و امتداد را دو مقوم طبیعت جوهر اندیشنده و جوهر جسمانی در نظر گرفت (Descartes, 2003: 57) و بر همین اساس به سوی کمال حرکت می کند. ج) برخی از امور جزو حقیقت و ذات برخی موجودات محسوب می شود و با یکدیگر تلازم دارند، مانند دو قائمه بودن زوایای مثلث به عنوان واقعیت آن. ذات باری تعالی نیز با وجود تلازم دارد، زیرا با کمال عینیت دارد و کمال بی وجود قابل تصور نیست؛ مانند تصور کوه بدون دره. زیرا فقدان کوه و به تبع آن فقدان دره، قیاسی باطل است؛ زیرا وجود نسبت به ذات کامل مانند دره نسبت به کوه است. بنابراین همانطور که کوه بدون دره امکان پذیر نیست، ذات کامل هم بدون وجود قابل تحقق نخواهد بود. به تعبیری وجود ذات کامل واجب و لازم است. پس وجود ذات باری تعالی «کامل لایتناهی» امری ثابت است، گرچه ذهن به دلیل محدودیت و نقصان خود نمی تواند بر آن فائق آید (فروغی، ۱۳۴۴: ج ۱، ۱۵۴). مثلاً اگر بحث شود که چرا ناقص خلق شده تا دچار خطا شویم؟ این پاسخ داده خواهد شد که ذات ناقص و ضعیف توانایی درک غایت های افعال الهی را ندارد و شاید همین محدودیت مانع از ادراک حقیقت کل شود. بالاین حال تا آنجا آگاهی وجود دارد که جزئی از اجزاء خلقت خداوند محسوب گشته (ولو به ظاهر جزء ناقص) و تمامی عالم خلقت را چنانچه مجموعاً در نظر بگیریم، به یقین امری جامع و کامل خواهد بود (نک: همان، ج ۱، ۱۵۵). تعلیل دکارت آن است که مقاصد خدا برای ما پنهان است (Kenny, 1987: 84).

اساس این سه برهان همه نقصان موجودات و وابستگی آنها به خداوندی است که کمال مطلق است و طبیعتاً صدور جهان ناقص و دارای عیب از کمال مطلق قبیح و برخلاف حکمت وی خواهد بود، لذا جهان با وجود تمامی نواقص ظاهری از دیدگاه انسان ها در مجموع شکل دهنده نظامی است که کامل بوده و در مسیر تکامل در حرکت است.

۳-۲- اجزاء تکامل بخش عالم

از دیدگاه دکارت زمانی که درباره کامل بودن افعال خداوند تحقیق می کنیم، نباید مخلوق واحدی را به صورت جداگانه تصور کرد، بلکه لازم است همه مخلوقات باهم و به صورت مجموعی لحاظ گردد؛ زیرا این امکان وجود دارد که همان امری که به تنهایی ملحوظ گشته (و با دلیل گونه ای بسیار ناقص به نظر رسد) چنانچه به عنوان جزئی از کل عالم ملاحظه گردد، امری بسیار کامل تلقی گردد (دکارت، ۱۳۶۹: ۸۱). در قرون وسطی آکوئیناس از اصل غایتمندی عالم، وجود خداوند مدبری را نتیجه گرفته که در مواردی این غایتمندی دال بر حکمت خداوند است. از دیدگاه وی به دو وجه مشاهده ذات، نظم و پویایی اشیاء که دال

بر تدبیر مدبر بوده و ملاحظه لطف الهی که از فاعل احسن جز فعل احسن سر نمی‌زند، انکار وجود تدبیر در عالم مردود است (Aquinas, 1992: 32-33). گویا دکارت باور داشت که انسان‌ها از وحدت اصیل برخوردارند؛ اوصاف قابل اسنادی چون انفعالات، درد و... به انسان وجود دارد که نمی‌توان آنها را صرفاً به نفس روحانی یا بدن مکانیکی نسبت داد (Descartes, 1985: 344). بنابراین نباید به پدیده‌های موجود در خلقت بانگاه جزء نگریسته شود، زیرا ممکن است امری در نگاه جزءانگارانه پدیده‌ای ناقص به‌شمار آید، حال آنکه در وجود یک نظام کلی، امری متناسب و چه‌بسا لازم و ضروری جلوه‌گر شود. به‌عنوان مثال شاید وجود اموری مانند مرگ در مسیر حیات انسان به‌خودی‌خود امری مذموم و ناخوشایند به‌شمار آید، اما در مقایسه با کل نظام خلقت امری ضروری و لازم‌التحقق تلقی گردد.

۳-۳- انسان جزئی از عالم کبیر

شک‌گرایی دکارت (see Descartes, 1637: 42) نتوانسته تا وی را از اعتقاد به نظام احسن باز دارد: «اگرچه از وقتی مصمم شده‌ام تا در همه چیز شک کنم، تاکنون تنها وجود خود و خدا را از روی یقین شناخته‌ام، با این همه، از آنجا که قدرت نامتناهی خداوند را نیز بازشناخته‌ام، نمی‌توانم انکار کنم که خداوند چیزهای بسیار دیگری را هم آفریده، یا دست‌کم می‌تواند بیافریند و بنابراین من می‌توانم به عنوان جزئی از عالم کبیر (در میان مجموعه موجودات عالم) جایگاهی داشته باشم (دکارت، ۱۳۶۹: ۷۵). از عبارات وی چنین بر می‌آید که اجزاء عالم را به رغم تفکیک‌پذیری ظاهری دارای یک حقیقت واحد می‌داند: نمی‌توانم نفس و تنم را با یکدیگر غیر مرتبط بدانم، اما نفس را در تن، مانند ناخدایی در کشتی نمی‌نگرم، بلکه درعین‌آنکه آنها را دو امر می‌بینم، به‌ناچار میان آنها نوعی از یگانگی قائلم، جز آنکه برخی امور را در طبیعت هم تصور می‌کنم که خلاف حقیقت است و باید از آن اشتباهات پرهیز کنم (فروغی، ۱۳۴۴: ج ۱، ۱۵۷). پس در عین دوگانگی می‌توان امر جامع شاملی را برای هریک از امور مجزا ترسیم کرد. طوری که درعین گسستگی دارای پیوستگی باشند.

۳-۴- کامل‌تر بودن جهان با وجود نقص برخی اجزاء

دکارت اعتقاد خویش را تاجایی گسترش می‌دهد که هیچ نظامی را قابل‌جایگزینی این عالم نمی‌داند: «نمی‌توانم انکار کنم که اگر بعضی از اجزاء جهان، مثل بقیه اجزائی که خالی از نقص‌اند، خالی از نقص نباشند، کل جهان به‌یک‌لحاظ کامل‌تر از وقتی خواهد بود که تمام اجزاء آن کاملاً همانند باشند» (دکارت، ۱۳۶۹: ۸۱). گویی فقدان نظم ظاهری در مواردی لازم به نظر می‌رسد. از دیدگاه دکارت ما باید سبب‌ها و چگونگی حدوث امور را دریافته و از علم خود برای کار زندگی استفاده کنیم (فروغی، ۱۳۴۴: ج ۱: ۱۷۲). شاید بدون توجه به علت غائی اصلی، آنچه مسلم تصور شده وجود یک نظم قابل ادراک است. از نظر آگوستین، گرچه در عالم گناه و گناهکار وجود دارد، این‌گونه نیست که همه موجودات از گناه پر شده باشند،

زیرا بیشتر موجودات مجرد، طبیعت خود را پاک نگاه داشته‌اند (نک: آگوستین، ۱۳۹۸: ۴۷۸). در مورد امور طبیعی نیز خیرات عالم بیشتر از شرور آن است (Richard, 2009: 11). از دیدگاه دکارت همگی عالم همچون دستگاه کارخانه و اجزایش مانند آلات و چرخ‌های آن است. حرکات اجسام قوانین ضابطه‌مند دارد؛ الف: اشیاء در هر حالتی بوده به همان حالت می‌مانند، مگر آنکه مانعی پیش آید. ب: هر جسم دارای حرکت، خویش را در خطی مستقیم ادامه داده و انحراف از آن به دلیل وجود مانع است. ج: در صورت تصادم جسم دارای حرکت با جسم دیگر، در صورتی که قوه حرکتش کمتر از دیگری باشد، از حرکتش کاسته نخواهد شد و چنانچه بیش از آن باشد آن را حرکت داده و به میزان آن از حرکتش کاسته می‌شود (فروغی، ۱۳۴۴: ج ۱، ۱۶۱). از دیدگاه وی در بحث حرکت کمالی انسان، آن بخش که عهده‌دار تعقل است (که من بودن من به آن است)، به میزانی حیاتی است که با بین‌رفتن جسم نابودی آن قابل تصور نیست (Descartes, 1991: 127). در برخی مطالب خود از آن به استقلال نفس از ابدان یاد کرده که منتج به جاودانگی می‌شود (Descartes, 2000: 29).

به نظر می‌رسد که بتوان نظم مجموعی طبیعت را در عمل خلق متداوم خداوند که در کلام دکارت بدان اشاره شده نیز جاری دانست. خداوند هم صانع و هم حافظ است که به قول حکما هم علت محدثه و مبقیه است. از کلام دکارت چنین برمی‌آید که حافظ و مبقی بودن خداوند به‌شکلی است که عمل خلق، دارای دوام بوده و در صورت توقف خداوند از خلق، عالم معدوم خواهد شد (فروغی، ۱۳۴۴: ج ۱، ۱۵۵). گویی دکارت در مقام تبیین این معناست که خداوند ذاتی است که موجب نظم جهان و سامان آن است و در صورت عدم اعتقاد به چنین ذاتی، ناگزیر باید امور جهان را بی‌سامان دانسته و نمی‌توان معتقد به وجود حقایق عالم گردید؛ لذا تضمینی بر این مطلب وجود نخواهد داشت که آنچه امروز حقیقت است، فردا نیز چنین باشد. درحالی‌که با توجه به علم به وجود خداوند، صحت واقعیت‌ها دانسته شده و اطمینان حاصل می‌گردد (همان، ج ۱، ۱۷۲). لذا به نظر می‌رسد که این امر نوعی تعبد نیکو به فرجام نظامی است که در پس حقائق وجود دارد.

۳-۵- محال بودن صدور کامل از ناقص

از دیدگاه دکارت هر امر کامل‌تر، یعنی حاوی واقعیت بیشتری باشد، محال است از چیزی صادر شود که کمال کمتری دارد (همانند آنچه که در قاعده امکان اشرف مطرح می‌گردید (سجادی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۳۰۲) و از آنجاکه وی جهان را مجموعه‌ای کاملی می‌داند می‌توان از این رهیافت بر کمال خداوند نیز استدلال کرد. این سخن نه تنها در خصوص معلول‌های دارای واقعیت صوری و بالفعل، بلکه در مفاهیم دارای واقعیت ذهنی نیز صدق می‌کند؛ همچون سنگی که موجود نشده و محال است موجود شود، مگر به‌واسطه آنچه که همه اجزاء ترکیبی‌اش را به همان شکل یا بالاتر از آن داشته باشد (یعنی شامل اشیاء موجود در سنگ و یا بالاتر از آن باشد) (دکارت، ۱۳۶۹: ۵۸). به‌رغم امکان ایجاد مفهومی از مفهوم دیگر، این روال اما تا بی‌نهایت ادامه نداشته و ناگزیر به اولین مفهومی خواهیم رسید که علت آن والاترین مبدأ

و الگوی اصلی بوده و تمام حقیقت (کمال) که تنها به شکل ذهنی (یا به شکل حکایت) در این مفهوم‌ها وجود دارد به شکل صوری (واقعی) در آن درج شده باشد (دکارت، ۱۳۶۹: ۶۰). بنابراین و باتوجه به آنکه معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد صدور امر کامل تنها از سوی وجود کامل امکان‌پذیر خواهد بود.

۴- مقایسه و تطبیق

در بحث نظام احسن، صدرا به وجود نظام احسن و اکمل اعتقاد دارد و آن را در عوالم مافوق‌الطبیعه (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۸، ۲۷۲) عالم طبیعت (همو، ۱۴۱۹: ج ۷، ۱۰۸؛ ج ۷، ۱۸۰؛ ج ۷، ۵۵) و مجموع عالم (همان، ج ۷، ۱۱۳) امری قطعی می‌داند و در راستای تبیین دلایل وجود نظام احسن به اموری چون تعلق علم، اراده و رضای حق (همان، ج ۶، ۳۰۸)، حکمت و غایت‌مندی افعال خداوند (همان، ج ۷، ۳۰۱؛ ج ۶، ۳۰۸؛ ج ۷، ۳۰۱)، فقر ذاتی موجودات (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۵۷۲) و اصالت وجود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۷، ۵۸) استدلال کرده است. در مقام مقایسه و تطبیق دکارت نیز همانند ملاصدرا وجود نظام احسن را قابل ادراک و حتی بدان اذعان داشته و آن را در تبیین‌هایی مانند کمال عالم خلقت (فروغی، ۱۳۴۴: ج ۱، ۱۵۵)، ملاحظه اجزاء به صورت تکامل‌بخش کل عالم (دکارت، ۱۳۶۹: ۸۱)، اعتراف به اینکه انسان جزئی از عالم کبیر است (دکارت، ۱۳۶۹: ۷۵)، کامل‌تر بودن جهان در صورت خالی از نقص نبودن بعضی اجزاء جهان (دکارت، ۱۳۶۹: ۸۱) و محال بودن صدور کامل از ناقص (دکارت، ۱۳۶۹: ۵۸) مورد اشاره قرار داده است. تمامی موارد ذکرشده از سوی وی درحالی‌است که وی خود را قادر به درک علت غائی نمی‌داند (دکارت، ۱۳۶۹: ۷۵). به نظر می‌رسد که صدرا و دکارت هر دو در قطعیت و تحقق وجود عالم احسن و نظام نیکوتر در جهان خلقت دارای اتفاق نظر بوده و در مفاهیم کلی وجود نظام احسن در عوالم فوق طبیعی، طبیعت و مجموع عالم از اشتراک نظر برخوردارند؛ صدرا اما در تبیین علل وجود نظام احسن به اموری چون تعلق اراده و رضای حق (در مقام علم و عین)، وابستگی ذاتی موجودات و اصالت وجود علت اشاره کرده که نه تنها با عبارات دکارت تضادی نداشته، بلکه در مواردی از تشابه مفهومی نیز برخوردار است. این مطلب درحالی‌است که میان سخن ملاصدرا پیرامون علت بودن و حکیم بودن خداوند و همچنین غایت‌مندی افعال و کلام دکارت اشتراک نظر دیده می‌شود؛ به طوری که در آن حکمت خداوند به خوبی ادراک شده و بر آن صحنه گذارده شده است، تا آنجا که حتی در موضوع غایت‌مندی افعال الهی شاهد اشتراک نظر هستیم؛ با این تفاوت که در تعیین مصداق علت غائی نوعی تعبد الهی مشاهده می‌شود و قابلیت به علت شناخته شده‌ای از سوی دکارت ملاحظه نمی‌شود.

اما در تبیین مبانی نظام احسن از دیدگاه رنه دکارت با گزاره‌هایی مواجه هستیم که می‌توان آن را به لحاظ محتوایی و مفهومی ناظر به مبانی و علت‌های صدرا دانست. به عنوان نمونه می‌توان کمال عالم خلقت در نظر دکارت را ناظر به همان بحث نظام احسن در عوالم مافوق‌الطبیعه توسط صدرا دانست یا در مسئله اجزاء تکامل‌بخش عالم در دیدگاه دکارت، می‌توان آن را به نظام احسن در عالم طبیعت از دیدگاه صدرا

منطبق یا دارای مشابهت دانست. همچنین مفهوم انسان جزئی از عالم کبیر در نظر دکارت را می‌توان ناظر به بحث نظام احسن در مجموع عالم صدرا دانست، همچنانکه می‌توان محال بودن صدور کامل از ناقص در دیدگاه دکارت را با این رأی صدرا منطبق دانست که تام بودن فاعلیت حق را مقتضی اتم و احسن بودن فعل و اثر او می‌داند.

۵- نتیجه‌گیری

بحث نظام احسن از مباحث مهم و موردتوجه فلاسفه شرق و غرب بوده که از لحاظ جهان‌شناختی، غایت‌شناختی و شرور، موردتحلیل قرار گرفته است. در این مقاله دیدگاه صدر المتألهین و رنه دکارت پیرامون نظام احسن مقایسه و بررسی گردید و ملاحظه شد که صدرا در آثار خود اموری چون تعلق علم، اراده و رضای حق، حکمت و غایت‌مندی افعال خداوند، فاعلیت الهی و فقر ذاتی موجودات و اصالت وجود را به‌عنوان علت وجود نظام احسن دانسته است. وی به وجود نظام احسن و اکمل اعتقاد داشته و آن را در عوالم فوق طبیعی، طبیعت و مجموع عالم امری قطعی می‌داند. این درحالی‌است که دکارت همچون صدرا به وجود نظام احسن اذعان داشته و گرچه برخلاف صدرا دستیابی به علت غائی در مسائل نظام احسن را ناممکن دانسته، اصل وجود نظام احسن را در محورهایی مانند کمال عالم خلقت، ملاحظه اجزاء بصورت تکامل - بخش کل عالم، اعتراف به بودن جزئی از عالم کبیر، کامل‌تر بودن جهان در صورت خالی از نقص نبودن بعضی اجزاء جهان و محال بودن صدور کامل از ناقص، مورد اشاره قرار داده که در مقایسه با عبارات و دلایل صدرا از تشابه و همپوشانی مفهومی برخوردار است.

پی‌نوشت

- 1- See <http://www.wright.edu/cola/descartes/meditation3.html>

منابع

۱. قرآن کریم با ترجمه الهی قمشه‌ای
۲. ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸م)، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *اشارات*، قم، نشر البلاغه.
۴. ابوجیب، سعدی، (۱۴۰۸ق)، *القاموس الفقهی لغة واصطلاحاً*، دمشق، دارالفکر.
۵. اسماعیل صینی، محمود، (۱۴۱۴ق)، *المکنز العربی المعاصر*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۶. آگوستین، (۱۳۹۸)، *شهر خدا*، ترجمه: حسین توفیقی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۷. بستانی، فواد افرام، (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی*، تهران، اسلامی.
۸. بطحایی، سید حسن، (۱۳۹۸)، "تحلیل و بررسی نظام احسن از منظر حکمت متعالیه"، *حکمت صدرایی*، سال هفتم، شماره دوم، صص ۳۰-۲۱.
۹. تهانوی، محمدعلی بن علی، (۱۹۹۶م)، *کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۰. جامعی، فهیمه؛ اکرمی، موسی، (۱۳۸۸)، «اتحاد یا تمایز جوهری ذهن و بدن در مابعدالطبیعه دکارت»، *متافیزیک*، شماره ۱، صص ۱-۲۴.
۱۱. جهامی، جیرار، (۱۹۹۸م)، *موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۲. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، (۱۳۷۵)، *مرآت الاکوان* (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی)، تهران، میراث مکتوب.
۱۳. دکارت، رنه، (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه: احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. رامین، فرح، (۱۳۹۰)، "ارتباط و تمایز برهان نظم با برهان غایی و نظام احسن وجود"، *الهیات تطبیقی*، سال دوم، شماره پنجم، صص ۱۰۸-۹۳.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دارالعلم.
۱۶. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. ————، (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۷. شیخ اشراق، یحیی بن حبش، (۱۳۸۸)، *التلویحات اللوحیة والعرشیة*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. صاحب، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الكتب.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۱۳ق)، *شرح الهدایة الاثریة*، بی جا، بی نا.
۲۰. _____، (۱۳۷۸)، *اجوبة المسائل*، تصحیح و تحقیق: دکتر عبدالله شکیبا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. _____، (۱۴۱۹ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. صلیبا، جمیل؛ صانعی دره بیدی، منوچهر، (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۴)، *تعلیقه بر نهاییة الحکمة*، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۴. فروغی، محمدعلی، (۱۳۴۴)، *سیر حکمت در اروپا* (مذیل به ترجمه گفتار دکارت)، تهران، تهران مصوّر.
۲۵. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، مؤسسه دارالهجرة.
۲۶. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۲۷. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۸)، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۹. موسی، حسین یوسف، (۱۴۱۰ق)، *الإفصاح فی فقه اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۰. مهنا، عبد الله علی، (۱۴۱۳ق)، *لسان اللسان: تهذیب لسان العرب*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۳۱. هروی، محمد بن یوسف، (۱۳۸۷)، *بحر الجواهر* (معجم الطب الطبیعی)، قم، جلال الدین.
32. Richard, Allen, (2009), *Augustine and the Nature of Evil*, Harvard, Harvard University.
33. Aquinas, Thomas, (1992), "Summa Theologica", from *The Great Books of The Western World*, Mortimer, Adler (ed), Chicago, University of Chicago Press.
34. Descartes, René, (1637), *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Science*, {<http://www.literature.org/authors/descartes-rene/reason-discourse/>}, Accessed 01/05/2010.
35. _____, (1985), *Philosophical Writings of Descartes*, Volume 3, Translated by John Cottingham and Robert Stoothoff, New York, Cambridge University Press.

36. ———, (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume 1, Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, New York, Cambridge University Press.
37. ———, (2000), *The Philosophical Essays and Correspondence*, Roger Ariew, Indianapolis, Hackett Publishing Company Inc.
38. ———, (2003), *The Principles of Philosophy*, University of Glasgow.
39. ———, (2009), *Encyclopædia Britannica*, Encyclopædia Britannica 2009 Deluxe Edition, Chicago, Encyclopædia Britannica.
40. <http://www.wright.edu/cola/descartes/meditation3.html> Descartes original meditation 3 translation.
41. Kenny, Antony, (1987), *Reason and Religion*, New York, Basil Blackwell.