

واکاوی مبانی خیرخواهی خداوند از منظر حکمت متعالیه

^۱ سید عباس حسینی پور عز آبادی

^۲ محمد رنجبر حسینی

^۳ مهدی نصر تیان اهور

چکیده

خیرخواهی نسبت به بندگان از صفات الهی است که متکلمان و فلاسفه و از جمله حکمت متعالیه به این موضوع پرداخته‌اند. این نوشتار در صدد پاسخگویی به مبانی خیرخواهی خداوند با روش توصیفی تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای با رویکردی فلسفی و مبتنی بر حکمت متعالیه سامان یافته‌است. در این راستا، چهار اصل اساسی از مکتب فلسفی ملاصدرا مورد تحلیل قرار گرفته‌است: علم الهی، نظام احسن، اصالت وجود و کمال مطلق الهی. در این مقاله نشان داده شده علم بی‌نهایت خداوند، با احاطه کامل بر مصالح مخلوقات، ضامن افعال خیرخواهانه اوست. همچنین، نظام احسن به عنوان بهترین ساختار ممکن برای عالم هستی، تجلی اراده خیر الهی در آفرینش را به تصویر می‌کشد. اصل اصالت وجود، با تأکید بر خیر بودن ذاتی هستی که از ذات اقدس الهی نشأت می‌گیرد، نشان‌دهنده خیرخواهی بنیادین خداوند در اعطای وجود است. در نهایت، کمال مطلق الهی، به عنوان جامع‌ترین مبنا، خیرخواهی را به ضرورتی ذاتی برای ذات بی‌نقص الهی تبدیل می‌کند. این پژوهش با تحلیل این چهار رکن اساسی، به اثبات می‌رساند که خیرخواهی خداوند، نه یک صفت عارضی، بلکه امری ذاتی و ریشه‌دار در ذات و فعل اوست که بر مبانی استوار حکمت متعالیه قابل اثبات و فهم است.

واژگان کلیدی

حکمت متعالیه، خیرخواهی خداوند، ملاصدرا، خیرخواهی.

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: noorolaeme12@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

Email: ranjbarhosseini@gmail.com

۳. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

Email: mehdi.nosratian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۱۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۴/۱۱

طرح مسأله

در منظومه اندیشه اسلامی، صفات الهی همواره کانون توجه اندیشمندان و عارفان بوده و تلاش برای درک و تبیین این صفات، نقش محوری در فهم هستی و جایگاه انسان در آن ایفا نموده است. در میان این صفات، مفهوم «خیرخواهی» خداوند، به عنوان یکی از بنیادین‌ترین و دلنشین‌ترین جلوه‌های رحمت و عنایت الهی، جایگاه ویژه‌ای دارد. این صفت، نه تنها بیانگر اراده خداوند بر افاضه خیر و کمال به مخلوقات است، بلکه مبین غایت‌مندی آفرینش و حکمت بالغه الهی در تدبیر عالم نیز به شمار می‌رود.

حکمت متعالیه، به عنوان یکی از غنی‌ترین و جامع‌ترین مکاتب فلسفی در جهان اسلام که توسط صدرالمآلهین شیرازی (ملاصدرا) بنیان نهاده شده است، با رویکردی هستی‌شناسانه و با بهره‌گیری از مبانی عقلی، شهودی و نقلی به تبیین نظام هستی و صفات الهی می‌پردازد. در این مکتب فکری، خیرخواهی خداوند نه صرفاً یک صفت انتزاعی، بلکه حقیقتی ساری و جاری در تمام مراتب وجود تلقی می‌گردد که از ذات اقدس الهی نشأت گرفته و در تمام مخلوقات به انحاء مختلف تجلی می‌یابد.

مقاله حاضر در صدد است تا با تکیه بر مبانی و اصول حکمت متعالیه، به بررسی عمیق و دقیق مبانی خیرخواهی خداوند بپردازد. هدف اصلی این پژوهش، تبیین چگونگی تجلی این صفت الهی در نظام هستی از منظر حکمت صدرایی می‌باشد.

اهمیت این پژوهش از آن جهت مضاعف می‌گردد که فهم دقیق مبانی خیرخواهی خداوند در حکمت متعالیه، می‌تواند نگرش عمیق‌تری نسبت به ذات الهی، نظام هستی و جایگاه انسان در آن فراهم آورده و به تقویت بنیان‌های ایمانی و اخلاقی در جامعه کمک شایانی نماید. علاوه بر این، بررسی تطبیقی این دیدگاه با سایر دیدگاه‌های فلسفی و کلامی نیز می‌تواند افق‌های جدیدی در مطالعات الهیاتی گشوده و به غنای این حوزه از معرفت بیفزاید.

هرچند مقالات متعددی پیرامون موضوعات متفاوت اندیشه‌های صدرالمآلهین و حکمت متعالیه به رشته تحریر درآمده است، مانند: «بررسی رابطه خیر و شر با اصالت وجود

از منظر ملاحظه‌درا» نوشته محمدجواد طالبی، «بررسی دیدگاه ملاصدرا پیرامون اراده الهی» نوشته سید جابر موسوی‌راد، لکن تاکنون با این نگاه که بر اساس حکمت متعالیه به معرفی، تبیین، تحلیل و بررسی مبانی خیرخواهی خداوند پرداخته‌اند، مقاله‌ای نگاشته نشده‌است.

در این مقاله، ابتدا به تبیین مفهوم خیرخواهی در لغت و اصطلاح پرداخته، سپس مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه که زمینه ساز فهم خیرخواهی الهی است، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در ادامه، به تحلیل چگونگی تجلی خیرخواهی خداوند در مراتب مختلف وجود خواهیم پرداخت. امید است این پژوهش بتواند گامی هرچند کوچک در راستای فهم عمیق‌تر معارف الهی و حکمت متعالیه بردارد.

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. خیر در لغت

واژه «خیر» به فتح خاء، از ریشه «الخاء و الیاء و الراء» است و بسیاری از اهل لغت این واژه را در مقابل «شر» آورده و معنا کرده‌اند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۴: ۲۶۴؛ زبیدی، ۶: ۳۷۷) جمع این واژه را «خیار»، «اخیار» (فراهیدی، ۴، ۱۴۰۹: ۳۰۱) و «خیور» (ابن‌منظور، ۴، ۱۴۱۴: ۲۶۴) گفته‌اند. ابن‌فارس «خیر» را به معنای هر چیزی که انسان به آن میل پیدا می‌کند، دانسته و راغب اصفهانی آن را به معنای چیزی که همه به آن ترغیب می‌شوند معنا کرده و زبیدی نیز «خیر» را معادل معروف می‌داند.

برخی از واژه‌شناسان «خیر» را بر دو قسم «خیر مطلق» و «خیر مقید» تقسیم کرده و «خیر مطلق» را خیری می‌دانند که در هر حالی و برای همه افراد مورد رغبت است و معتقدند «خیر مقید» برای فردی خیر بوده در حالی که برای دیگری خیر نیست، مانند مال که می‌تواند برای عده‌ای خیر بوده و برای دیگری اینگونه نباشد. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۳۰۰) راغب اصفهانی و برخی دیگر «خیر» را دربردارنده معنای تفضیل یعنی افضل منه می‌دانند، مانند «هذا خیر من ذاك و افضل» و «ناتٍ بخیرٍ منها»^۱. (همان، ۳۰۱)

۲-۱. خیر در اصطلاح متکلمان و فلاسفه

فخر رازی از متکلمان اشعری، «خیر» را به «مطلق نفع» تعریف کرده و می‌نویسد: «المنافع التي هي الأموال، و الرفاهية في العيش، و الصحة في البدن، و الأهل و الأولاد» (فخر رازی، ۹، ۱۴۰۷: ۲۲۰)، اما قاضی عبدالجبار معتزلی این اصطلاح را به «نفع حسن» تعریف کرده و تمام افعال الهی را در دار تکلیف این گونه می‌داند. (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱، ۲۱۱)

از دوران خواجه نصیرالدین طوسی «خیر» در آثار متکلمان به عنوان یکی از صفات ثبوتیه الهی معرفی شده است.

ابن سینا در تعریف «خیر» می‌نویسد: الخیر ما یشوقه کل شیء فی حده، و یتیم به وجوده، أى فی رتبه و طبقته من الوجود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۷۷)؛ خیر چیزی است که هر شیء‌ای در مرتبه خود به آن اشتیاق دارد و وجودش به سبب آن تمام می‌شود.

ملاصدرا نیز «خیر» را آن چیزی می‌داند که هر شیء‌ای آن را خواسته و آرزویش را دارد و با آن کمال ممکن به خودی خود محقق می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ۷: ۵۸)

بنابر آن چه بیان شد، «خیر» از منظر متکلمان و فلاسفه آن چیزی است که برای انسان دارای نفع بوده و انسان به آن اشتیاق داشته و علاقه‌مند به آن است.

۲. مبانی خیرخواهی خداوند

صدرالمتألهین در حکمت متعالیه مباحث فراوانی درباره صفات الهی بیان کرده که می‌توان با استعانت از مباحث وی مبانی خیرخواهی خداوند را از منظر حکمت متعالیه استفاده کرد که در این قسمت به تحلیل و بررسی آن می‌پردازیم.

۲-۱. علم الهی

یکی از مباحث مهم در الهیات بالمعنی الاخص، علم الهی است. حکمت متعالیه، به عنوان یکی از نظام‌های فلسفی برجسته در تاریخ اسلام، در تبیین علم الهی نیز سهم بسزایی دارد.

در حکمت متعالیه، علم الهی به عنوان یکی از مهمترین مبانی خیرخواهی خداوند قابل استدلال است. قبل از تبیین رابطه علم الهی با خیرخواهی خداوند از منظر حکمت متعالیه، نکاتی پیرامون علم الهی از دیدگاه مآصدرا را بیان می‌کنیم.

در حکمت متعالیه، علم الهی به دو قسم علم ذاتی و علم فعلی تقسیم می‌شود؛ علم ذاتی خداوند علم حضوری و بی‌واسطه او به ذات خود و تمام موجودات عالم است که ازلی و ابدی بوده و هیچ تغییری در آن راه ندارد و علم فعلی خداوند، مربوط به اشیاء و پدیده‌های عالم است که بر اساس اراده و مشیت الهی به وجود آمده و دارای مراتب مختلفی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۶: ۱۷۴-۱۷۷)

۱-۲. ادله علم الهی به ذات خود

به اعتقاد مآصدرا چون علم، صفت کمالی موجود بما هو موجود است، حصول آن برای ذات خداوند لازم است و همچنین از آنجا که خداوند معطی کمال علمی موجودات است و آن‌ها به ذات خود عالم هستند، پس خداوند نیز واجد کمال علمی بوده و بر او لازم است نسبت به ذات خود عالم باشد. (همان)

۲-۱-۲. علم ذاتی خداوند به ماسواه

علم حضوری خداوند به ذات خویش مورد پذیرش فلاسفه قرار گرفته است، لکن علم خداوند به مخلوقات و ماسواه مورد بحث و گفتگو است. به اقرار مآصدرا علم الهی به مخلوقات به گونه‌ای که نه موجب ایجاب شود، نه سبب کثرت در ذات خداوند شده و نه آن‌که لازم گردد خداوند مَنّان فاعل و قابل باشد، از غوامض مسائل حکمیه است. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ۹۰)

تحلیل عبارت مآصدرا از این قرار است: «ایجاب» به معنای این است که اگر علم خداوند به مخلوقات به گونه‌ای باشد که خداوند از قبل به طور قطعی بداند چه کسی چه کاری را انجام می‌دهد، این علم باعث می‌شود که مخلوقات مجبور به انجام آن کار شوند و اختیار از آن‌ها سلب شود. ملاصدرا معتقد است که علم خداوند به مخلوقات به این صورت نیست که موجب سلب اختیار از آن‌ها شود.

«کثرت در ذات» به معنای این است که اگر علم خداوند به مخلوقات به صورت تفصیلی و جزئی باشد، این علم باعث می‌شود که در ذات خداوند کثرت ایجاد شود؛ زیرا علم به هر مخلوق، یک صورت علمی در ذات خداوند ایجاد می‌کند و این صورت‌های علمی متعدد، باعث کثرت در ذات خداوند می‌شوند. ملاًصدرا برای حل این مشکل، نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۲: ۲۲۲؛ ۶: ۲۸۸) را مطرح می‌کند. بر اساس این نظریه، علم خداوند به مخلوقات به صورت اجمالی است، اما این علم اجمالی، تمام جزئیات مخلوقات را در بر می‌گیرد و به اصطلاح، «کاشف تفصیلی» است.

اما اشکال «فاعل بودن و قابل بودن خداوند» به این معنا است که اگر علم خداوند به مخلوقات به صورت یک «تأثر» باشد، (یعنی خداوند با ایجاد مخلوقات، از آن‌ها متأثر شود و علم جدیدی کسب کند)، این امر مستلزم این است که خداوند «قابل» باشد؛ یعنی چیزی در او اثر کند و او را تغییر دهد. این در حالی است که خداوند «فاعل مطلق» است و هیچ چیزی در او اثر نمی‌کند. ملاًصدرا معتقد است که علم خداوند به مخلوقات به صورت یک «فعل» است؛ یعنی خداوند با علم خود، مخلوقات را ایجاد می‌کند و علم او عین فعل اوست. به عبارت دیگر، علم خداوند علت ایجاد مخلوقات است، نه نتیجه آن‌ها.

همان ادله‌ای که برای اثبات علم الهی به ذات خویش بیان شد را می‌توان در مورد علم ذاتی خداوند به اشیاء نیز استفاده کرد و همان‌گونه که قبلاً بیان شد علم، صفت کمالی است و خداوند، عالم مطلق است، بنابراین علم او، شامل تمام موجودات، با تمام جزئیات، در تمام زمان‌ها و مکان‌ها می‌شود. این علم، عین ذات اوست و از او جدا نیست و اگر بیان شود، علم الهی به ماسوی‌الله مستلزم امکان در ذات است؛ زیرا علم، قائم به عالم است، یعنی علم، صفتی است که در عالم (ذات عالم) وجود دارد و ماسوی‌الله، متغیر و حادث هستند؛ یعنی، وجود آن‌ها، وابسته به علت است و ممکن‌الوجود هستند، بنابراین اگر علم خداوند به ماسوی‌الله تعلّق بگیرد، علم خداوند نیز متغیر و حادث خواهد بود. پس، ذات خداوند نیز متغیر و حادث خواهد بود. بنابراین علم الهی به ماسوی‌الله دیگر کمال محسوب نمی‌شود، پاسخ داده می‌شود، همان‌گونه که بیان شد به اعتقاد ملاًصدرا علم خداوند به ماسوی‌الله، علم حضوری، اجمالی در عین کشف تفصیلی، و فعلی است. این علم، عین

ذات خداوند است و تغییر و حدوث ماسوی‌الله، تأثیری در ذات خداوند و علم او نخواهد داشت.

ملاصدرا برای اثبات علم ذاتی خداوند به اشیاء به برهان دیگری به نام «بسیط الحقیقه» تمسک کرده، که به بیان آن می‌پردازیم:

۱-۲-۱. برهان «بسیط الحقیقه»

این برهان مبتنی بر قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» است که ابداع فلسفی اوست. این قاعده به این معناست که واجب تعالی (خداوند)، حقیقتی بسیط و مطلق است که تمام کمالات و وجودات را به طور کامل و بدون هیچ نقصی در ذات خود داراست.

ملاصدرا استدلال می‌کند که به دلیل این بساطت و جامعیت وجودی، خداوند به تمام اشیاء (ممکنات و واجبات) علم ذاتی دارد. زیرا اگر خداوند به اشیاء علم ذاتی نداشت، این امر مستلزم وجود نقص در ذات او می‌بود، چرا که علم به اشیاء از کمالات وجودی است. همچنین، عدم علم ذاتی مستلزم راه یافتن ترکیب و تعدد در وجود خداوند می‌شد، زیرا علم به اشیاء به معنای آگاهی از ماهیت آنهاست و عدم این آگاهی ذاتی، وجود خداوند را مرکب از مفاهیم مختلف می‌نمود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۱۰-۱۱۷) بنابراین، از آنجا که خداوند بسیط الحقیقه و جامع همه کمالات است، پس ضرورتاً به تمام اشیاء نیز علم ذاتی دارد.

وی در جایی دیگر علم ذاتی خداوند به اشیاء را به گونه‌ای دیگر بیان کرده، می‌نویسد: *إن للعلم حقيقة و حقيقة العلم حقيقة واحدة و مع وحدتها علم بكل شیء. اذ لو بقى شیء من الاشياء و لم یکن ذلک العلم علما به، لم یکن صرف حقيقة العلم، بل علما بوجه و جهلا بوجه آخر و صرف حقيقة الشیء لا یتمتج بغیره؛ حقیقت علم، واحد است و همه اشیا را دربر می‌گیرد؛ چرا که اگر این حقیقت، شیء‌ای را دربر نگیرد، دیگر واحد نبوده، بلکه ترکیبی از علم و جهل می‌باشد.* (عمادالدوله، ۱۳۶۳، ۵۵)

۳-۱-۲. علم فعلی خداوند به ما سواه

در حکمت متعالیه، علم فعلی خداوند به مخلوقات نیز ثابت شده است. علم فعلی خداوند، در مقابل علم ذاتی او قرار می‌گیرد و به علم خداوند به اشیاء بعد از پیدایش آنها اشاره دارد. به عبارت دیگر، خداوند تا زمانی که چیزی موجود نشود، به آن علم فعلی ندارد در حالی که علم ذاتی خداوند، علم ازلی و همیشگی او به ذات خود و تمام موجودات است. ملاًصدرا معتقد است، علم فعلی خداوند، علم حضوری است.

وی برای اثبات علم فعلی خداوند به مخلوقات از برهان علیّت و اعلمیّت نیز بهره برده و بیان می‌کند؛ هر علّت مستقلى معلولی دارد، که این معلول از لوازم ذات علّت مقتضی خود است؛ حال اگر علت مستقل نباشد، قوام معلول، فقط به علّت نیست، بلکه مقوم آن، علّت به همراه یک غیر می‌باشد. از طرفی، خداوند تنها علّت تامّ همه ممکنات است و علم تامّ به علّت تامّ، اقتضای علم تامّ به معلول را دارد. بنابراین خداوند به همه اشیاء علم تامّ دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۶-۱۷۸). و از آنجا که خداوند متعال، عالم به ذات خویش است و ذات او اقتضاکننده غیر او در سلسله مراتب طولی است؛ مقتضی در صادر اول و به واسطه آن مقتضی صادر دوم و... تا آخر موجودات. در نتیجه، لازم می‌آید حق تعالی به طور اتمّ و اکمل عالم به تمام اشیاء باشد؛ یعنی علم او به تمام آن‌چه غیر خودش است، لازمه علمش به ذات خویش است، همان‌گونه که وجود غیر او، تابع ذات اوست. (همان، ۱۷۸-۱۷۹)

۴-۱-۲. رابطه علم الهی با خیرخواهی خداوند

پس از اثبات حضوری و بی‌واسطه بودن علم الهی به ذات خویش و موجودات عالم، از آنجا که خداوند مَنّان واجب‌الوجود و کامل مطلق است، علم ذاتی او نیز عین کمال و خیر است. به عبارت دیگر، علم ذاتی خداوند، تجلی گاه خیر مطلق و غایت همه کمالات است؛ بنابراین علم ذاتی خداوند با خیرخواهی او نسبت ذاتی و تلازمی دارد. یعنی ذاتی بودن علم خداوند، به معنای جدایی‌ناپذیری آن از ذات الهی است و تلازمی بودن رابطه علم و خیرخواهی، به معنای وابستگی ضروری این دو صفت به یکدیگر است.

در حکمت متعالیه، علم الهی به مخلوقات، مبنایی عمیق و دقیق برای درک خیرخواهی

خداوند نسبت به بندگان فراهم می‌آورد. علم خداوند، چنانکه بیان شد، عین ذات او و احاطه‌گر بر تمام زوایای وجودی و نیات مخلوقات است. این علم ذاتی و بی‌نهایت، خیرخواهی خداوند را از یک اراده‌ی صرف و احتمالی به یک فعل حکیمانه و هدفمند تبدیل می‌کند.

از منظر حکمت صدرایی، خداوند با علم ازلی خود به تمام استعدادها، نیازها و مسیر کمالی هر یک از بندگان آگاه است. این آگاهی، خیرخواهی او را در تمام مراتب خلقت و تدبیر عالم جاری می‌سازد. خداوند با علم به نظام احسن، بهترین و کامل‌ترین نظام هستی را آفریده است، نظامی که در آن هر موجودی، از جمله انسان، در جایگاه مناسب خود قرار گرفته و امکان رسیدن به کمال مقدر برایش فراهم شده است.

تأمین نیازهای مخلوقات، جلوه‌ای دیگر از خیرخواهی الهی است که ریشه در علم او دارد. خداوند با علم به احتیاجات مادی و معنوی بندگان، اسباب و وسایل لازم برای بقا و رشد آن‌ها را فراهم می‌آورد. از ارزاق ظاهری گرفته تا هدایت‌های باطنی و عقلی، همه بر اساس علم و حکمت الهی و در راستای خیر بندگان تدبیر شده است.

هدایت انسان به سوی سعادت نهایی، بارزترین مصداق خیرخواهی خداوند است که از علم او نشأت می‌گیرد. خداوند با علم به مسیر کمال و موانع آن، از طریق انبیا و کتب آسمانی، راه راست را به بندگان نشان داده و آن‌ها را به سوی قرب خود فرا می‌خواند. این هدایت آگاهانه و دلسوزانه، نشان از خیرخواهی بی‌دریغ الهی نسبت به بندگان دارد.

همچنین، نظام پاداش و کیفر الهی که بر اساس عدل و رحمت استوار است، نیز از علم خداوند به اعمال و نیات بندگان سرچشمه می‌گیرد. خداوند با علم دقیق به میزان استحقاق هر فرد، او را مورد جزاء یا پاداش قرار می‌دهد. این نظام عادلانه و در عین حال رحیمانه، در نهایت به خیر و صلاح بندگان و تحقق عدالت در عالم منجر می‌شود.

بنابراین، در حکمت متعالیه، خیرخواهی خداوند نسبت به بندگان، نه یک صفت جدا از علم او، بلکه تجلی و عینیت یافته‌ی آن در تمام افعال و تدابیر الهی است. علم بی‌نهایت خداوند به تمام جوانب وجودی مخلوقات، تضمین‌کننده‌ی خیرخواهی کامل، دقیق و همه‌جانبه‌ی او نسبت به بندگان است، خیری که همواره در راستای کمال و سعادت آن‌ها

جریان دارد.

۲-۲. نظام احسن

نظام احسن را می‌توان به‌عنوان دومین مبنای خیرخواهی خداوند از منظر حکمت متعالیه دانست. در حکمت متعالیه، مفهوم نظام احسن جایگاه محوری دارد و به‌عنوان تجلی اراده و علم الهی در آفرینش عالم هستی مطرح می‌شود. بر اساس این دیدگاه، خداوند متعال به‌عنوان خالق مطلق، جهان را به‌گونه‌ای آفریده است که از هر جهت کامل‌ترین و بهترین حالت ممکن را داراست. نظامی که از جهت ذهنی بهتر از آن قابل تصور نبوده و از جهت خارجی نیز کامل‌تر از آن وجود ندارد. به عبارت دیگر، نظام احسن یعنی سلسله علل و معلولات مادی، به‌گونه‌ای آفریده شوند، که هر قدر ممکن است، مخلوقات بیشتری از کمالات بهتری بهره‌مند گردند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۶، ۲: ۳۹۲) این کمال نه فقط در ساختار فیزیکی و قوانین حاکم بر آن، بلکه در غایت و هدف آفرینش نیز نمود پیدا می‌کند.

۱-۲-۲. ادله عقلی نظام احسن

ملاصدرا در حکمت متعالیه بر اساس ادله عقلی و براهین عنایت، وجود مقتضی و عدم مانع، امکان اشرف و سنخیت، نظام احسن بودن عالم آفرینش را اثبات کرده است که به صورت خلاصه این ادله را بیان کرده سپس به جهت بیان آن به‌عنوان مبنای خیرخواهی خداوند به بیان رابطه نظام احسن با خیرخواهی خداوند می‌پردازیم.

۱-۲-۲-۱. برهان عنایت

«عنایت» به معنای توجه و اهتمام به امور است. ملاصدرا «عنایت» را عبارت از احاطه کلی و جمعی علم خداوند به اشیاء آن‌گونه که هستند می‌داند، به‌دلیل این که علم خداوند تعالی چیزی جز حضور ذاتش برای ذاتش نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۳: ۲۱۴)

ملاصدرا درباره پیدایش عالم، طبق برهان عنایت دو بیان دارد که در بیانی می‌گوید: هر مبدأ عالی، نظام خیری که از او صادر می‌شود را تعقل می‌کند و به دنبال آن هدف و غرضی که در فعل دارد به جهت شوق خودش، آن موجود را خلق می‌کند؛ به‌همین جهت

عنایت شامل همه موجودات به شکل تفصیلی می‌شود. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ۱۹۴) بر اساس این بیان باید گفت: از آنجا که واجب تعالی فاعل کلّ و غایت کلّ است؛ بنابراین موجودات در مبدأ و غایت بودن نیازمند او هستند. و باید توجه داشت که ضروری در این بحث معنایی است که به صورت ضروری بر غایت مترتب می‌شود و اگر کسی کاری را انجام می‌دهد به جهت غایت آن فعل است و غایت، مقصود و هدف فاعل است. غایت مقصود بالذات فاعل بوده و ضروری مقصود بالغرض آن است.

وی در بیان دیگری دارد که خداوند منان برای خلقت و آفرینش موجودات، ابتدا نظام هستی را به شکل کامل تعقل می‌کند سپس بر اساس آن تعقل تامّ و کامل، آن را از فیض وجودی خود بهره‌مند می‌سازد. از آن جا که تعقل منشأ صدور عالم آفرینش است، واجب است نظام هستی کامل‌ترین نظام ممکن باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ۷: ۵۷)

وی در این عبارت به صورت خلاصه و جامع دیدگاه خود را پیرامون آفرینش عالم توسط خداوند بیان می‌کند. او معتقد است که خداوند، قبل از آفرینش، نظام هستی را به صورت کامل و جامع تعقل می‌کند. این تعقل، یک علم حضوری و عین ذات است و شامل تمام جزئیات نظام هستی می‌شود. سپس، خداوند بر اساس این تعقل کامل، عالم را از فیض وجودی خود بهره‌مند می‌سازد. از آن جا که آفرینش عالم، ناشی از تعقل کامل خداوند است، پس عالم نیز باید کامل‌ترین نظام ممکن باشد.

نتیجه آنچه بیان شد، اینست که باری تعالی در ذات خود برای مخلوقات و موجودات بهترین نظام ممکن را تعقل کرده و به دنبال آن تعقل ذاتی، بهترین نظامی که در خارج امکان داشته را ایجاد کرده است.

۲-۲-۱-۲. برهان وجود مقتضی و عدم مانع

دومین برهانی که برای اثبات نظام احسن بیان شده، برهانی است که غزالی آن را بیان کرده و ملاًصدرا نیز از آن بهره گرفته است. غزالی در این برهان از دو صفت قدرت و جودالهی وام گرفته و کامل‌ترین و بهترین بودن عالم آفرینش را تبیین کرده است.

غزالی می‌نویسد: همه عالم آفریده خداوند است و خداوند همه آفرینندگان را به گونه‌ای آفریده که بهتر و نیکوتر از آن نباشد. وی مدّعی است، اگر همه عقلای عالم

بیان‌دیشند تا این عالم را به صورتی نیکوتر و بهتر تدبیر کنند، نمی‌توانند چیزی را کم یا زیاد کنند و در این گمان که عالم، بهتر از این باید باشد، خطا کارند و از سرّ و مصلحت آن غافلند؛ چرا که اگر به کمال‌ترین این عالم ممکن بوده و خداوند آن را خلق نکرده باشد، از عجز یا بخل خداوند بوده و این دو صفت از خداوند متّان محال است؛ بنابراین هرچه خداوند از رنج، بیماری، صبر و عجز آفریده، همه عدل است. (غزالی، ۱۳۳۳، ۱۱۲)

مقصود از عجز و ناتوانی در سخن غزالی، ناتوانی علمی و عملی است که با نفی عجز علمی از خداوند علم مطلق الهی ثابت شده و با نفی عجز عملی، قدرت مطلق خداوند ثابت می‌شود.

دومین دلیلی که غزالی برای اثبات نظام احسن استفاده کرده، برهان عقلی علم مطلق الهی است. وی می‌نویسد: ایجاد و آفرینش عالمی بهتر از عالم موجود، ممکن نبوده‌است؛ چرا که اگر خلق و آفرینش چنین عالمی ممکن بود و صانع مختار نسبت به امکان خلق چنین عالمی، علم نداشت، احاطه علمی او به کلیات و جزئیات متناهی می‌شد، لکن اگر صانع علم به ایجاد چنین عالمی داشت و با وجود قدرت بر آن، آن را خلق نمی‌کرد و نمی‌آفرید با بخشش و خیرخواهی فراگیر او ناسازگار بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۷، ۹۱)

بنابراین مشخص است، وقتی مقتضی ایجاد عالمی بهتر که علم و قدرت مطلق الهی باشد، موجود است و هیچ‌گونه مانعی نیز برای این خلق وجود ندارد و خداوند حکیم و عادل و خیرخواه‌بندگان، عالمی را خلق نکرده، پرده از بهترین و کامل‌ترین بودن عالم موجود برمی‌دارد.

ملاصدرا در پاسخ به این اشکال که «خداوند به "نظام احسن" عالم، علم دارد و این علم، غایت او در آفرینش است.» حال، این علم و غایت، عین ذات خداوند است. اگر علت غایی (علم خداوند به نظام احسن) مقتضی فاعلیت فاعل (فعل خداوند) باشد، پس ذات خداوند مقتضی ذات خداوند است. این یعنی خداوند، علت خود است که محال است.» بیان می‌کند: مراد از این اقتضا اقتضای اصطلاحی نیست که مفید مغایرت مقتضی و مقتضا باشد. اقتضا به معنای عدم انفکاک دو شیء است. از این رو، وقتی می‌گوییم «علم

واجب به نظام، غایت ایجاد و مقتضی فاعلیت واجب است»، اتحاد مقتضی و مقتضا که اشکال شما بود، پیش نمی آید؛ زیرا مراد این است که فاعل ایجاد و غایت ایجاد از هم جدا نیستند. اقتضا در بسیاری از موارد، بی هیچ قرینه‌ای، به معنای مطلق عدم انفکاک به کار می‌رود. (صدرالدین شیرازی، بی تا، ۱۳۸)

۳-۱-۲-۲. برهان امکان اشرف

قاعده «امکان اشرف» یکی از اصول و مبانی شرایط فلسفی است. ملاًصدرا در کتاب «اسفار» با اختصاص یک فصل مجزاً این قاعده را به صورت مبسوط مورد بحث قرار داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ۷: ۲۴۴) و اکثر اقوال و عقاید مربوط به آن را نقد و بررسی کرده است.

برخی فیلسوفان این قاعده را از فروع قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» می‌دانند. این باور بنابر آن است که صدور اشرف و اخس، با هم از واجب تعالی یا مطلق واحد بما هو واحد جایز نباشد؛ لکن اگر بخواهیم از این قاعده فقط برای اثبات صدور موجود برتر با استناد به وجود موجود ضعیف تر استفاده کنیم، یا اگر بخواهیم وجود موجود برتر را با توجه به اشتراک آن با موجود ضعیف تر در ماهیت مشترک نشان دهیم، در این صورت قاعده امکان اشرف احتیاجی به قاعده «الواحد» ندارد و نمی‌توان آن را از فروع آن دانست. (آشتیانی، ۱۳۷۷، ۱۲۵)

امکان اشرف، یعنی موجود ممکن اشرف در مراتب وجود باید أقدم از ممکن أخس باشد. از این رو اگر ممکن أخس موجود است، طبعاً ممکن اشرف که علت آن است نیز باید قبل از آن موجود باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۷: ۲۴۴) در غیر این صورت یا صدور کثیر از واحد اتفاق می‌افتد، موجب تحقق اشرف بودن معلول از علت خویش خواهد شد یا وجود موجودی اعلی و اشرف از باری تعالی رخ می‌دهد؛ در حالی که این سه اشکال، ممتنع و برخلاف عقل است، در نتیجه موجود اشرف باید پیش از موجود اخس صادر شده باشد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ۱: ۳۴)

قاعده امکان اشرف دربردارنده نتایجی است که از آن نظام أحسن بودن عالم آفرینش قابل استفاده است و آن نتایج عبارتند از این که اولاً: بهتر از عالم کنونی، جهان دیگری قابل

تصور نیست؛ چراکه اگر بهتر از این نظام و عالم قابلیت تصور داشت، باید قبل از این جهان موجود می‌شد. ثانیاً: مرحله‌ای بهتر از مراحل فعلی جهان نیز قابل تصور نیست؛ زیرا اگر قابل تصور بود، بر اساس قاعده امکان‌اشرف باید پیش از آن مرحله خلق می‌شد.

۴-۱-۲. برهان سنخیت

از دیگر ادله‌ای که می‌توان برای اثبات نظام‌أحسن به آن تمسک جست، «برهان سنخیت» است. برهان سنخیت یعنی رابطه ذاتی هر معلول با علت هستی‌بخش، به این معنا که معلول مرتبه‌ای از مراتب وجود و شأنی از شؤون علت هستی‌بخش است. شیوه استدلال به این برهان این گونه است که اولاً: معلول به ناچار باید با علت خود مناسبت داشته باشد. (همان، ۲: ۸۴۶) و ثانیاً بر اساس قاعده «واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۷: ۳۳۲)، هیچ نقصی در خداوند وجود ندارد و صفات کمالی باری تعالی عین ذات اوست؛ بنابراین خداوندی که وجود مطلق و خیرمحض است، باید معلول بی‌واسطه او نیز در اوج کمال و دارای نظام‌أحسن باشد.

۴-۲-۲. رابطه خیرخواهی خداوند با نظام‌أحسن

پس از اثبات خلق عالم به عنوان کامل‌ترین و برترین نظام هستی توسط خداوند که نظامی برتر و کامل‌تر از آن قابل تصور نیست، نوبت به بیان و بررسی رابطه خیرخواه بودن خداوند منان با نظام‌أحسن است. از عبارات متفاوت ملامت‌درا در حکمت‌متعالیه اعتقاد وی به این که نظام‌أحسن نتیجه مستقیم خیرخواهی مطلق خداوند است، مشخص می‌شود؛ یعنی خداوند همواره به دنبال ایجاد خیر و کمال در جهان هستی است. این خیرخواهی الهی، ارتباط تنگاتنگی با مفهوم نظام‌أحسن دارد.

همان گونه که قبلاً بیان شد، نظام‌أحسن به معنای بهترین و کامل‌ترین نظامی است که خداوند می‌تواند بیافریند. به عبارت دیگر، خداوند عالم را به گونه‌ای آفریده است که در آن، بیشترین خیر و کمال محقق شود. این نظام، بر اساس حکمت و علم بی‌نهایت خداوند طراحی شده و بهترین حالت ممکن برای تحقق اهداف الهی است.

رابطه خیرخواهی خداوند نسبت به بندگان بر اساس نظام‌أحسن، رابطه‌ای عمیق و

چندلایه است. از یک سو، نفس خلقت انسان و قرار دادن او در این نظام أحسن، نشان‌دهنده خیرخواهی بی‌انتهای الهی است. خداوند با آفرینش انسان و اعطای قوای ادراکی و عقلانی به او، امکان رشد و تعالی و رسیدن به کمال نهایی را فراهم آورده است. این استعدادها و ظرفیت‌ها، خود بزرگترین نعمت و نشانه خیرخواهی خداوند نسبت به بندگانش محسوب می‌شوند.

از سوی دیگر، نظام أحسن به این معناست که تمام اجزای عالم، از کوچکترین ذره تا بزرگترین کهکشان، در یک هماهنگی و ارتباط هدفمند با یکدیگر قرار دارند. این هماهنگی و نظم دقیق، بستری مناسب برای زندگی و رشد موجودات، به ویژه انسان، فراهم می‌کند. منابع طبیعی، قوانین فیزیکی، و حتی رویدادهای به ظاهر ناگوار، همگی در چارچوب این نظام أحسن، نقش و حکمتی خاص دارند و در نهایت به خیر و صلاح کلی عالم و انسان منجر می‌شوند. به عبارت دیگر نظام أحسن بهترین نمودار خیرخواهی خداوند است. در این نظام، هر موجودی به جایگاه و نقش خود عمل می‌کند و به کمال خود نزدیک می‌شود. وجود نظم و هماهنگی در جهان، نشان از حکمت و خیرخواهی خداوند است. اگر خداوند خیرخواه نباشد، دلیلی وجود ندارد که جهان را به بهترین شکل ممکن آفریده باشد. ممکن است خداوند به هر شکلی که بخواهد جهان را خلق کند و به خیر و کمال موجودات توجهی نداشته باشد.

بنابراین، در حکمت متعالیه، نظام أحسن به مثابه آینه‌ای است که خیرخواهی بی‌کران خداوند نسبت به بندگان را به نمایش می‌گذارد. این نظام، نه تنها بهترین جهان ممکن برای زندگی انسان است، بلکه بهترین مسیر و راهنما برای رسیدن او به کمال و سعادت ابدی نیز به شمار می‌رود. در این دیدگاه، هر آنچه در عالم وجود دارد، در نهایت به خیر و صلاح انسان و در راستای تحقق هدف نهایی آفرینش است و این خود، گواه روشنی بر خیرخواهی مطلق خداوند متعال است.

۲-۳. اصالة الوجود

اصالت وجود یکی از مفاهیم بنیادین در فلسفه اسلامی به ویژه در حکمت متعالیه ملاًصدرا است و در حقیقت تشکیل دهنده شالوده آن می‌باشد، به گونه‌ای که آن را پایه

مسائل الهی دانسته و سنگ آسیای علم توحید، معاد، حشر ارواح و اجساد و بسیاری از آنچه ملاصدرا استنباط و استخراج کرده و دیگران به آن دست پیدا نکرده‌اند، پیرامون آن می‌چرخد و هر کس به معرفت وجود جاهل باشد، جهل او به مسائل عمده و مهم سرایت خواهد کرد؛ و لما كانت مسألة الوجود أسَّ القواعد الحكمية، و مبنی المسائل الإلهية، و القطب الذي يدور عليه رحي علم التوحيد و علم المعاد و حشر الأرواح و الأجساد، و كثير مما تفرّدنا باستنباطه، و توحدنا باستخراجه، فمن جهل بمعرفة الوجود يسرى جهله في أمّهات المطالب. (فخر رازی، ۱۴۲۳، ۱۰۲)

۱-۳-۲. معنای اصالة

واضح و روشن است که «اصالة الوجود» در برابر «اصالة الماهية» بیان شد؛ بنابراین لازم است معنای «اصالة» را بررسی و بیان کنیم. برای این واژه معانی متفاوتی را بیان کرده‌اند، لکن در این جا «اصالة» یعنی عینیت که در مقابل امر ذهنی است. (الرفاعی، ۲۰۰۱، ۱۸۸) در ذهن دو مفهوم از شیء خارجی می‌باشد: وجود شیء و ماهیت شیء. با توجه به این که در خارج هیچ انفصال و ترکیبی بین این دو، قابل مشاهده نیست، تا این که بیان شود کدام قسمت از شیء «وجود» است و کدام قسمت «ماهیت»؛ بنابراین کدام را اصل و خارجی بدانیم و کدام را ذهنی و غیرخارجی؟ واقعی بودن یکی از آن‌ها را با مراجعه به وجدان درمی‌یابیم.

۲-۳-۲. معنای موجود در فلسفه

واژه «موجود» در فلسفه به دو معنا به کار می‌رود؛ مصداق خارجی دار و چیزی که جهان خارج را پر کرده است.

۱-۲-۳. مصداق خارجی دار

چیزی که به این معنا «موجود» است، از سنخ مفاهیم بوده و به تعبیر حکما شیئیّت مفهومی دارد؛ یعنی واقعیّتی خارجی می‌توان یافت که مصداق آن باشد؛ بنابراین اگر مفهومی بر واقعیّتی خارجی صدق کند، این مفهوم موجود است، به عنوان نمونه مفهوم انسان بر واقعیّتی خارجی مانند من و شما و سایر افراد صدق می‌کند؛ لذا به درستی می‌توان

اظهار داشت: انسان موجود است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۳: ۳۲)

۲-۲-۲-۲. پرکننده جهان خارج

«موجود» به این معنا به چیزی گفته شود که خود واقعیت خارجی است؛ یعنی آن چیز خود همان واقعیت خارجی و خود همان هویت عینی است، خود همان چیزی است که نقیض عدم و منشأ اثر است. (لاهیجی، ۱۳۸۶، ۱۵۶)

در بسیاری از عبارات ملاًصدرا، «موجود» به همین معنا بکار رفته است. ملاًصدرا درباره اصالة الوجود می نویسد: «به دلیل آن که حقیقت هر پدیده‌ای خصوصیت وجودی است که برای آن اثبات می کنیم، باید وجود برای حقیقت داشتن اولویت داشته باشد، همان گونه که خود سفیدی اولی است از چیزی که با عارض شدن رنگ سفید، مصداق صفت سفید را می گیرد؛ بنابراین وجود در هر چیزی خودش موجود است و ماهیت آن‌ها که غیر از وجودشان می باشد، خودشان موجود نیستند و به وسیله وجودشان موجودند. پس آن چه واقعیت دارد، وجود است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۱: ۳۸-۳۹)

۲-۳-۳. اثبات خیرخواهی از اصالة الوجود از منظر حکمت متعالیه

ملاًصدرا در جلد اول حکمت متعالیه در بحثی با عنوان «فصل فی أن الوجود خیر محض» می نویسد:

«هذه المسألة إنما تتضح حق اتصاحها بعد ما ثبت أن لمفهوم الوجود المعقول - الذي من أجل البدیهات الأولیة مصداقا فی الخارج و حقیقه و ذاتا فی الأعیان و أن حقیقتها نفس الفعلیة و الحصول و الوقوع لا بالمعنی المصدری كما ظنه المتأخرون کلهم بل بمعنی أنها نفس حقیقه الوقوع و ما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه أی نفس الوجود أو وقوع شیء آخر هو الماهیة و أما من لم یضع للمفهوم من الوجود - عند العقل حقیقه و ذاتا سوی هذا المفهوم الانتزاعی البدیهی التصور فیصعب علیه بل لا یجوز له دعوی کون الوجود خیرا محضا». (همان، ۳۴۰)

این عبارت دربردارنده نکاتی است که به آن اشاره می کنیم:

۱- ملاًصدرا تبیین خیر را مترتب بر اصالت وجود می داند.

۲- کسانی می‌توانند مدعی خیر محض بودن وجود باشند که اصالة‌الوجود را اثبات کرده یا پذیرفته‌اند که وجود مصداق خارجی و عینی دارد؛ بنابراین معتقدین به اصالة‌الماهیه و قائلین به مفهوم ذهنی بودن وجود، نمی‌توانند به خیر بودن وجود حکم کنند.

سپس وی در ادامه برای تبیین خیر از اصالة‌الوجود می‌نویسد: «لأنَّ معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء و تشتاق إليه الأشياء و تطلبه الموجودات و تدور عليه طبعاً و إرادةً و جبلةً، و بين أنَّ الأشياء ليست طالبةً للمعنى المصدري، و لا يكون مبتغاهاً و مقصودها مفهومها ذهنياً و معقولاً ثانوياً. و هذا فى غاية الظهور و الجلاء، لا يليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانية من غير رجوعها إلى استعمال الفكر و الروية» (همان، ۳۴۰)؛ معنای خیر، چیزی است که عقلاً برمی‌گزینند و اشیاء به آن اشتیاق داشته و آن را طلب می‌کنند و کاملاً روشن است که چیزی، طالب معنای مصدري و مفهوم ذهنی نیست و این موضوع به قدری روشن و بدیهی است که بطلان آن بر کسی که در ابتدای علوم عقلی است، مخفی نیست.

بنابراین خیر همان امر وجودی است که به سبب اصالة‌الوجود بر مصداق خارجی و عینی منطبق است و هر کسی که معتقد به اصالة‌الوجود باشد، با توجه به معنا و مفهوم خیر، به آسانی حکم به وجود خارجی بودن خیر و مفهوم ذهنی نبودن آن دارد و خیر محض بودن وجود برای وی روشن است.

آفرینش انسان، به عنوان اشرف مخلوقات، جلوه‌ای ویژه از این خیرخواهی الهی است. خداوند با اعطای وجود به انسان و قرار دادن او در مراتب بالای هستی، او را برخوردار از عقل، اراده و استعدادهای بی‌شمار نموده است. این استعدادها و قوا، امکان رشد و تعالی و رسیدن به کمالات عالی‌ه را برای انسان فراهم می‌آورند. نفس وجود یافتن انسان و بهره‌مندی او از این همه نعمت و امکانات، نشان از اراده خیرخواهانه خداوند نسبت به او دارد. علاوه بر این، در حکمت متعالیه، وجود، دارای مراتب مختلف است و هر مرتبه‌ای از وجود، بهره‌ای از کمال و خیر دارد. خداوند با آفریدن موجودات در مراتب گوناگون هستی، به هر یک از آنها به اندازه ظرفیت و استعدادشان، وجود و کمال افاضه نموده است. این تنوع و گوناگونی در مراتب وجود، نه تنها منافاتی با خیرخواهی خداوند ندارد، بلکه عین آن است؛ چرا که هر موجودی در جایگاه خود، بهترین و کامل‌ترین وجود

ممکن را داراست.

۲-۴. کمال مطلق

از دیگر مبانی خیرخواهی خداوند بر اساس نظریه حکمت متعالیه، کمال مطلق بودن خداوند است. کمال مطلق به معنای دارا بودن تمامی کمالات به نحو کامل و بدون هیچ نقصی است. در این مفهوم، نه تنها هیچ گونه محدودیتی برای کمالات خداوند متصور نیست، بلکه هر کمالی که در ذهن انسان یا هر موجود دیگری قابل تصور باشد، به نحو اعلی و کامل در ذات الهی تجلی یافته است.

۲-۴-۱. اثبات کمال مطلق بودن خداوند

در حکمت متعالیه از دو روش برای اثبات کمال مطلق بودن خداوند استفاده شده است که به آن می‌پردازیم.

۲-۴-۱-۱. برهان صدیقین

ملاصدرا از طریق برهان صدیقین، واجب‌الوجود بودن خداوند را اثبات کرده، می‌نویسد: «الوجود إما مستغن عن غیره و إما مفتقر لذاته إلی غیره. و الأول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذی لا أتم منه و لا یشوبه عدم و لا نقص» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۶: ۱۵)؛ وجود یا از غیر خودش بی‌نیاز بوده یا نیازمند است. وجود بی‌نیاز از غیر، واجب‌الوجود است که کامل‌تر از آن وجود نداشته و هیچ نقصی در آن نیست.

بنابراین واجب‌الوجود که وجود برای او ضروری است و بی‌نیاز از غیر و علت خارجی می‌باشد، لازم است دربردارنده تمامی صفات زیبا و همه کمالات بوده و از هرگونه نقص و نیاز مبراً باشد؛ چرا که نداشتن کمالی یا داشتن کمالی در رتبه پایین نقص است و نقص نشانه نیاز و امکان است، در حالی که خداوند واجب‌الوجود بوده و ممکن‌الوجود نیست.

۲-۴-۱-۲. قاعده «بسیط الحقیقه»

قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» از قواعدی است که ملاصدرا در حکمت متعالیه برای گره‌گشایی مسائل متعددی از آن بهره‌مند شده است. این قاعده از

نوآوری‌ها و ابتکارات فلسفی صدرالمتألهین بوده که به اعتراف وی از غوامض علوم الهی است که فهم آن تنها برای افرادی که خداوند به آنان علم و حکمت عطا کرده، امکان دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ۴۳)

۱-۲-۱-۴-۲. مفهوم «بسیط الحقیقه»

بسیط الحقیقه به موجودی اطلاق می‌شود که به هیچ قسمی از اقسام ترکیب خارجی مانند ماده و صورت و ترکیب ذهنی و عقلی مانند جنس و فصل مرکب نیست. چنین موجودی در عالم وجود، تنها یکی است و آن واجب‌الوجود بالذات و از جمیع الجهات و کل الاشياء است. (سجادی، ۱۳۷۹، ۱۳۰)

۱-۲-۱-۳-۲. برهان «بسیط الحقیقه» و اثبات کمال مطلق خداوند

ملاصدرا با استفاده از این برهان، اثبات می‌کند که خداوند به عنوان «بسیط الحقیقه»، کامل‌ترین موجود است و هیچ کمالی از او غایب نیست؛ زیرا اولاً اگر خداوند مرکب از اجزای مختلف باشد، به معنای نقص و محدودیت در ذات او خواهد بود؛ زیرا هر ترکیبی نوعی وابستگی و نیاز به چیز دیگر را می‌رساند. اما خداوند به عنوان واجب‌الوجود، بی‌نیاز از هر چیزی است و هیچ گونه ترکیبی در ذات او راه ندارد و سلب کمالی از خداوند به معنای این است که ذات خداوند مرکب از وجود آن کمال و عدم آن کمال است و این با «بسیط الحقیقه» بودن او منافات دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۶: ۱۱۰-۱۱۲). ثانیاً هر کمالی که بتوان تصور کرد، در ذات او وجود دارد و اگر کمالی در ذات خداوند وجود نداشت، خداوند ناقص بود و این با «بسیط الحقیقه» بودن او منافات دارد. (همان، ۱۱۴)

۱-۲-۱-۴-۲. رابطه کمال مطلق با خیرخواهی خداوند

کمال مطلق خداوند، رابطه‌ای عمیق و ناگسستنی با خیرخواهی او دارد. بر اساس این دیدگاه، خیرخواهی خداوند نسبت به بندگان، نه از سر احتیاج یا کسب منفعت، بلکه ناشی از جود و فضل بی‌انتهای اوست. موجودی که در ذات خود کامل است، انگیزه‌ای برای امساک از خیر ندارد. بلکه کمال او اقتضا می‌کند که فیض و رحمتش را بر مخلوقات خود جاری سازد. موجودی که کامل مطلق است، به طور ذاتی خیرخواه بندگان خواهد بود؛

زیرا اولاً موجودی که کمال مطلق است، هیچ گونه نقص و کمبودی در ذات خود ندارد. ثانیاً خیرخواهی، یکی از کمالات ذاتی خداوند است، بنابراین موجودی که کامل مطلق است، باید واجد تمامی کمالات ذاتی، از جمله خیرخواهی باشد و این خیرخواهی در افعال خداوند تجلی پیدا می‌کند.

در حکمت متعالیه، کمال مطلق خداوند به معنای دارا بودن تمام صفات کمالیه به نحو اعلی و اتم است. این صفات شامل علم بی‌نهایت، قدرت مطلق، حکمت بی‌کران، رحمت واسعه و از جمله خیرخواهی مطلق می‌شود. این صفات از یکدیگر جدا نیستند، بلکه همگی جلوه‌های گوناگون از ذات اقدس الهی هستند. بنابراین، خیرخواهی خداوند، صفتی جدا از کمال او نیست، بلکه عین کمال او و لازمه آن است. حتی وجود شرور و مصائب در عالم نیز در چارچوب کمال مطلق و خیرخواهی خداوند قابل تبیین است.

در نهایت، در حکمت متعالیه، کمال مطلق خداوند، ضامن خیرخواهی او نسبت به بندگان است. موجودی که عین کمال است، نمی‌تواند جز خیر و نیکی از او صادر شود. بنابراین، تمام افعال و تدابیر الهی، هرچند ممکن است در ظاهر برای ما حکمت آن‌ها آشکار نباشد، در نهایت بر اساس خیرخواهی مطلق و کمال بی‌انتهای او صورت می‌گیرد و به سوی سعادت و کمال نهایی بندگان هدایت می‌شود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با تمرکز بر حکمت متعالیه، مبانی خیرخواهی خداوند نسبت به بندگان را از طریق تحلیل چهار اصل محوری این مکتب فلسفی تبیین کرد. نتایج حاصل نشان می‌دهد که خیرخواهی الهی، نه صفتی عارضی، بلکه امری ذاتی و ضروری است که ریشه در ذات و فعل باری تعالی دارد و بر پایه‌های مستحکم حکمت متعالیه قابل اثبات و فهم است.

اولاً، احاطه کامل و بی‌نهایت علم الهی بر تمامی مصالح و جزئیات مخلوقات، این نتیجه را به دست می‌دهد که هیچ فعلی از جانب خداوند بدون در نظر گرفتن خیر و صلاح بندگان صورت نمی‌گیرد. این علم فراگیر، خود دلیلی بر جهت‌گیری ذاتی خداوند به سوی خیر محض است.

ثانیاً، اصل نظام أحسن تبلور عینی اراده خیر در آفرینش است. هر آنچه در عالم وجود دارد، در قالب نظام أحسن، گواه بر این است که هدف غایی از آفرینش، تحقق بهترین حالت ممکن برای موجودات است که این جز از اراده‌ای خیرخواهانه نشأت نمی‌گیرد.

ثالثاً، بر اساس اصالت وجود، وجود، فی‌نفسه خیر است و از ذات اقدس الهی که منبع و مبدأ هستی است، نشأت می‌گیرد. بنابراین وجود بخشیدن به مخلوقات، خود بالاترین مرتبه خیرخواهی است که از کمال ذات الهی برمی‌آید.

نهایتاً، کمال مطلق الهی به عنوان جامع‌ترین مبنا، خیرخواهی را به ضرورتی ذاتی برای ذات بی‌نقص الهی تبدیل می‌کند. ذات خداوند، که در تمامی ابعاد خود کمال محض است، نمی‌تواند جز خیر باشد و جز خیر اراده کند.

در مجموع، این پژوهش با تحلیل عمیق این چهار رکن اساسی حکمت متعالیه، به این نتیجه قاطع می‌رسد که خیرخواهی خداوند، نه یک گزاره صرفاً اعتقادی، بلکه یک حقیقت فلسفی استوار و تبیین‌پذیر است که می‌توان آن را بر مبانی عقلی و فلسفی مآصداً اثبات کرد. این یافته‌ها درک ما را از ماهیت رابطه خداوند با مخلوقاتش تعمیق بخشیده و نشان می‌دهد که خداوند ذاتاً خیرخواه و قیاض است و تمامی افعال او ریشه در این خیرخواهی ذاتی دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، و طالع‌ات فرهنگی
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ هـ.ق)، التعليقات، بدوی، عبدالرحمن، قم، مکتب الاعلام-الاسلامی
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ هـ.ق)، لسان العرب، بیروت، دارصادر، سوم
۴. آشتیانی، مهدی، (۱۳۷۷)، أساس التوحید، امیر کبیر، تهران
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ قرآن، تهران، مرتضوی، دوم
۶. الرفاعی، عبدالجبار، (۲۰۰۱)، مبادئ الفلسفة الإسلامية، مؤسسه هندای
۷. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ هـ.ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، اول
۸. سجادی، جعفر، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملأصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، قم، مکتبة المصطفی
۱۰. -----، (۱۴۲۳ هـ.ق)، الرسالة الکمالیه، بیروت، دارالکتب العلمیه
۱۱. -----، (بی تا)، المبدأ و المعاد، بی جا، بی نا
۱۲. -----، (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، موسویان، حسین، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۱۳. -----، (۱۳۶۶)، شرح اصول الکافی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی
۱۴. عمادالدوله، بدیع الملک، (۱۳۶۳)، المشاعر، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تهران، طهوری
۱۵. غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۳۳)، کیمیای سعادت، آرام، احمد، تهران، ناصر خسرو، اول

۱۶. فخری رازی، محمدبن عمر، (۱۴۰۷ ه.ق)، المطالب العالیه من العلم الالهی، بیروت، دارالکتب العربی
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ه.ق)، کتاب العین، قم، نشر هجرت، دوم
۱۸. قاضی عبدالجبار، (۱۹۷۱ م)، المختصر فی اصول الدین، بیروت، دارالهیلال
۱۹. لاهیجی، محمدبن جعفر بن صادق، (۱۳۸۶)، شرح المشاعر ملاً صدرا، قم، بوستان کتاب
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.