





دانشگاه باقر العلوم 7  
پایان نامه کارشناسی ارشد  
رشته فلسفه و کلام اسلامی

عنوان:

حکمت خداوند

از مفسر فیسوفان و متکلمان مسلمان

استاد راهنما:

حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید محمود موسوی

استاد مشاور:

حجت الاسلام والمسلمین دکتر فیروزجائی

نگارش و پژوهش:

جواد حاجی پور

سال 1388

## تقدیم به:

سرور سرفراز اسلام،

ایران و کیلان:

شهید حسین املاکی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ لِقَضَائِهِ دَافِعٌ وَلَا لِعَطَائِهِ مَانِعٌ  
وَلَا كَصُنْعِهِ صُنْعُ صَانِعٍ وَهُوَ الْجَوَادُ الْوَاسِعُ فَطَرَ أَجْنَاسَ الْبَدَائِعِ  
وَأَتَقَنَ بِحِكْمَتِهِ الصَّنَائِعَ».

«فرازی از دعای عرفه امام حسین 7»

## سیاسنامه:

به لطف و رضای خداوند حکیم علیم سبب آفرین، اینک که «حکمت خداوند از منظر فیلسوفان و متکلمان مسلمان» صورت اتمام پذیرفته است؛ اما وامدار بزرگواران و عزیزانی می باشد:

نخست از راهنمایی های سودمند و ارزنده استاد راهنما، حضرت حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید محمود موسوی بسیار سپاسگزارم؛ نیز از ارشادات و تذکرات مفید و بایسته استاد مشاور حضرت حجت الاسلام و المسلمین دکتر فیروزجایی صمیمانه تشکر می نمایم.

از همه اساتید و دانشوران دانشگاه باقرالعلوم 7 که طی این سالیان، سخاوتمندانه گوهر دانش و معرفت دینی را در اختیار نهادند؛ به ویژه حضرت حجت الاسلام والمسلمین دکتر گرجیان قدردانی می کنم. سپاس خود را نسبت به داوران محترم که زحمت ارزیابی این رساله را پذیرا گشته اند؛ می گزارم.

در پایان از تمامی دست اندرکاران و کارکنان زحمتکش و خدوم دانشگاه باقر العلوم 7 و نیز از حمایت های بی دریغ همسر ارجمند و گرامی ام سپاس و تقدیر فراوان دارم.

## چکیده:

هنگامی که مباحث پر دامنه در حوزه علم خداوند - علم به ذات و موجودات - نضج می گیرد و با عنایت و فاعلیت و قدرت پروردگار قرین می گردد؛ مفهوم بنیادین حکمت خداوند سر برآورده و مجال بحث و بازشناسی می یابد.

شناخت سرشت حکمت پروردگار و تبیین آن از سوی فیلسوفان و متکلمان مسلمان در طول تاریخ همواره مورد اهتمام جدی بوده است.

در قلمرو شناخت هویت حکمت باری، تقریباً تمامی فیلسوفان و متکلمان اسلامی، حکمت خدا را با تفاوت‌هایی ذیل علم کلی و احاطی پروردگار برشمرده و برای آن از گزاره‌های گوناگونی بهره برده‌اند.

فیلسوفان اسلامی از عناصری همانند: خیریت ذاتی وجود، نظام اسباب و مسببات، اندام‌واری و غایت‌مندی هستی، نظام‌مندی و سایط نیل به غایات، علم ذاتی و فعلی پروردگار، فاعلیت بالاراده و بالعنایة و بالرضا و بالتجلی واجب الوجود، قاعده امکان اشرف و دیگر گزاره‌های پسینی و پیشینی تمسک جست‌ه‌اند؛ و در مقابل، متکلمین اسلامی بیشتر حول محور مصالح و مفاسد موجودات، اتقان و استحکام فعل پروردگار و وجود نظم و هماهنگی میان اجزای مختلف وجود عطف نظر داشته‌اند؛ که البته از نگاه فیلسوفان نیز نگریخته است. اما دشوارترین فراز تبیین حکمت پروردگار، حل تناقض نمودن (پارادوکس) وجود شر و نقص در پهنه هستی است. متکلمان و فیلسوفان مسلمان، طبق مکتب فلسفی خویش به این مقوله مهم و اساسی - که از مواضع مهم اصطکاک میان آن بخش از فلسفه الحادی غرب و حکمت اسلامی به شمار می‌رود - پرداخته و این تهدید را مبدل به فرصت ساخته و پاسخ درخور و شایسته‌ای بدان داده‌اند.

نوشتار حاضر می‌کوشد تبیین دقیق متکلمان و فیلسوفان اسلامی از حکمت خداوند را فراخور بضاعت علمی و تحقیقی به دست دهد. ان شاء الله تعالی.

## فهرست مطالب

1 ..... درآمد:

### کلیات

6 ..... اهمیت موضوع پژوهش:

7 ..... فرضیات:

7 ..... سؤالات پژوهش:

7 ..... پرسش اصلی:

8 ..... پرسش های فرعی:

8 ..... پیش فرض ها:

8 ..... پیشینه پژوهش:

9 ..... واژگان کلیدی:

9 ..... روش تحقیق:

9 ..... جستاری در معنای لغوی واژه حکمت:

12 ..... معانی حکیم

13 ..... مفهوم شناسی حکمت

14 ..... واژه حکیم در آینه قرآن و روایات اهل بیت:

15 ..... آرای مفسران در تفسیر واژه حکیم

16 ..... حکمت در آینه روایات

16 ..... جستاری در معنای لغوی واژه عنایت

### فصل نخستین: حکمت الهی از نظرگاه فیلسوفان اسلامی

20 ..... - حکمت الهی از نظرگاه فیلسوفان متقدم اسلامی

20 ..... یعقوب بن اسحاق کندی

- 21..... مؤسس فلسفه اسلامی حکیم ابونصر فارابی (م 339).....
- 25..... آرای إخوان الصفا، ابوالحسن عامری و ابوالبرکات بغدادی.....
- 30 ..... - حکمت الهی از نظرگاه شیخ الرئيس.....
- 30..... \_ تبیین ابن سینا از حکمت مصطلح و حکمت الهی.....
- 32 ..... \_ عنایت (حکمت) الهی از دیدگاه ابن سینا.....
- 32..... نخستین بیان.....
- 33..... تبیین قاعده العالی لا یلتفت إلی السافل.....
- 34..... دومین بیان.....
- 36..... سومین بیان (جامع ترین تبیین).....
- 37 ..... - مجلای حکمت باری در متن هستی از نظرگاه مکتب مشاء.....
- 37..... نظریه علم فعلی، صور ارتسامی و فاعلیت بالعنایه مشائیان.....
- 39 ..... - قاعده العالی و نسبت آن با حکمت و عنایت الهی.....
- 40..... دیدگاه قطب الدین شیرازی.....
- 41..... رأی علامه شهید مطهری.....
- 42..... نظرگاه شارح اشارات.....
- 44 ..... - معناشناسی خیر در تبیین ابن سینا از حکمت الهی.....
- 45 ..... - نگاهی اجمالی به نظر ابن سینا درباره شرور.....
- 48 ..... - حکمت پروردگار از منظر ابن رشد.....
- 50..... \_ عنایت الهی از دیدگاه ابن رشد.....
- 52..... \_ شرور از نگاه ابن رشد.....
- 52 ..... نظرگاه شیخ اشراق نسبت به حکمت پروردگار.....
- 53..... \_ عنایت (حکمت) الهی و عناصر نهفته در بستر آن از نگاه سهروردی.....
- 55..... \_ تبیین قاعده امکان اشرف.....
- 57..... \_ شرور از نگاه سهروردی.....
- 59..... \_ مقایسه میان آرای مکتب مشاء و مکتب اشراق در بحث حکمت الهی.....



- 59 دیدگاه صدرالمتألهین درباره حکمت خداوند .....
- 60 \_ تعریف صدرا از حکمت .....
- 61 \_ حکمت باری از منظر صدرا .....
- 63 \_ تبیین جامع صدرا از حکمت خداوند .....
- 64 \_ عنایت الهی از نظرگاه صدرالمتألهین .....
- 64 دیدگاه اول : .....
- 65 دیدگاه دوم: .....
- 66 دیدگاه سوم : .....
- 68 \_ رابطه قضا، قدر و قدرت الهی با حکمت خداوند .....
- 69 \_ رابطه حکمت الهی با قدرت الهی .....
- 71 \_ قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء .....
- 73 \_ علم اجمالی در عین کشف تفصیلی .....
- 73 \_ جستاری در مفهوم خیر و شرّ از نگاه ملاصدرا .....
- 76 - حکمت خداوند از منظر علامه طباطبایی .....
- 76 \_ واکاوی دقیق علامه نسبت به مفهوم حکمت .....
- 77 \_ تبیین حکمت پروردگار از منظر علامه طباطبایی .....
- 78 \_ نقد شهید مطهری بر این دیدگاه .....
- 79 \_ دیدگاه علامه طباطبایی در مورد عنایت خداوند .....
- 79 دیدگاه اول: .....
- 80 دیدگاه دوم: .....
- 80 دیدگاه سوم: .....
- 81 - گزاره های پیشینی و پسینی علامه از عنایت ربانی .....
- 82 - حکمت واجب الوجود از دیدگاه شهید مطهری .....
- 83 \_ تبیین حکمت خداوند از سوی شهید مطهری .....
- 84 \_ بیان ویژه مرحوم مطهری بر بنیاد نظر فیلسوفان اسلامی .....

86.....\_ واکاوی دقیق حکمت خداوند از جانب مرحوم مطهری.....

88.....\_ نقد استاد مطهری بر نظریه متکلمان.....

### فصل دوم: حکمت پروردگار از منظر متکلمان مسلمان

حکمت پروردگار از دیدگاه متکلمان شیعه.....**ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**

\_ آرای علامه حلی، سدیدالدین حمصی، عبدالرزاق لاهیجی.....**Error! Bookmark not defined.**

\_ نظریه بدیع لاهیجی.....**Error! Bookmark not defined.**

\_ معضل شرور و نسبت آن با حکمت پروردگار.....**Error! Bookmark not defined.**

حکمت خداوند از منظر متکلمان معتزلی.....**ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**

\_ آرای نظام و قاضی عبدالجبار.....**Error! Bookmark not defined.**

\_ معضل شرور و نسبت آن با حکمت پروردگار.....**Error! Bookmark not defined.**

\_ نظریه صلاح و اصلاح معتزله (رأی معتزلیان بغداد و بصره).....**Error! Bookmark not defined.**

حکمت خداوند از منظر متکلمان اشعری.....**ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**

\_ آرای غزالی، شهرستانی، جوینی، فخر رازی، آمدی.....**Error! Bookmark not defined.**

\_ نقد نظریه صلاح و اصلاح معتزله از سوی اشاعره.....**Error! Bookmark not defined.**

\_ اشاعره و بحث شرور.....**Error! Bookmark not defined.**

\_ مقایسه میان آرای دو مکتب معتزله و اشاعره.....**Error! Bookmark not defined.**

\_ نقدی بر نظر اشاعره.....**Error! Bookmark not defined.**

\_ نقدی بر نظریه معتزلیان.....**Error! Bookmark not defined.**

### فصل سوم: جمع‌بندی و ارزیابی

جمع‌بندی و ارزیابی.....**ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**

\_ مقایسه‌ای میان آرای مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه.....**ERROR! BOOKMARK NOT**

**DEFINED.**

\_ مقایسه‌ای میان آرای متکلمان شیعی، معتزلی و اشعری.....**ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**

فهرست منابع.....**ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.**

## درآمد:

پرسش استوار و بنیادینی که از فجر تاریخ تفکر فلسفی تاکنون، کانون اندیشه فیلسوفان و متفکران بوده است؛ نسبت میان خداوند با هستی و انسان می باشد. جهانی که در برابر دیدگان گستریده و پیداست و موضوع پرسش و تفکر آدمی، و مهد حیات اوست؛ آنگاه که از چرایی پیدایش پدیدگان آن و چگونگی نظام یافتن و سرانجام پذیرفتنشان، سخن به میان می آید و اینکه گشوده گشتن دفتر بی منتهای هستی از جانب پروردگار چه مقصد و فایده ای به دنبال دارد؛ جملگی از پرسش های ساخته ای به شمار می رود که ما را به شناخت حکمت خداوند رهنمون می سازد. برای درک عمیق و درخور حکمت باری هم غور نمودن در صفات ذاتی او از جمله علم و اراده و قدرت لازم می آید و هم فهم عنایت و فاعلیت الهی را می طلبد.

در واقع حکمت الهی همان تبیین دقیق نسبت میان هستی - به ویژه انسان - با خداوند است و برای درک این نسبت باید هم هستی را شناخت و هم به خداوند و فعل حکیمانهاش معرفت پیدا کرد.

معرفت حکمت پروردگار از طریق بار یافتن به ساحت صفات کریمه و پر حشمت ذاتی و افعالی او میسر می باشد. اینکه در دهلیز بی منتهای حکمت باری چه فرآیندی رخ می نماید تا صفتی از صفات جلالیه و جمالیه او متجلی گردد؛ یا فعلی از افعال او صدور

یابد. اما برای شناخت مجموعه هستی - که فعل پروردگار است - از آنجا که هستی از مراتب و عوالم فراگیری همانند غیب و شهادت، مادی و مجرد، دنیا و آخرت، لوح، قلم، کرسی، کتاب، عقل و... انسجام و تشکل یافته است؛ لاجرم شناخت آن هیچ گاه در ترازوی تجربه علمی و عملی آدمیان در نمی‌نشیند و تنها به مدد استدلال و برهان امکان‌پذیر خواهد بود.

مبحث حکمت الهی در آینه دیدگاه فیلسوفان مسلمان، ذیل عنوان «عنایت الهی» مطرح گردیده است. هر چند بنابر دیدگاه مرحوم شهید مطهری؛ شایسته بود تحت عنوان «حکمت الهی» که تعبیری قرآنی و دینی است به این بحث پرداخته می‌شد. در این باره ایشان می‌فرماید: «تقریباً می‌شود گفت که لفظ عنایت با لفظ حکمت یکی است ولی حکما بیشتر کلمه عنایت را به کار می‌برند؛ گاهی نیز هر دو را با یکدیگر. پس ما می‌توانیم عنایت را به همان حکمت یا حکمت بالغه تعریف کنیم... حق این بود که این‌ها راجع به کلمه حکمت بحث می‌کردند اگرچه بیشتر کلمه عنایت را به کار می‌برند ولی در بسیاری از اوقات از کلمه حکمت هم استفاده می‌کنند؛ مخصوصاً که این کلمه در معارف اسلامی آمده و خدای متعال به صفت حکیم توصیف شده است»<sup>1</sup>.

نکته قابل ذکر آن است که به رغم تأثیرپذیری فلاسفه مسلمان از آرا و اندیشه‌های ارسطویی، آنان در مبحث حکمت الهی طریق مستقلی را پیموده‌اند؛ طبق مبانی فلسفه ارسطویی خداوند علم به جزئیات ندارد و در ارتباط با هستی تنها به عنوان محرک اول

---

1. مرتضی مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ج 8، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، 1387، صص 393 - 5.

شناخته می‌گردد؛<sup>1</sup> لذا در این فلسفه عنایت و حکمت پروردگار به گونه‌ای مورد غفلت است؛ حال آنکه قاطبه فلاسفه اسلامی به حکمت و عنایت واجب عقیده‌مند بوده و به تبیین آن پرداخته‌اند. البته فیلسوفان متقدم اسلامی همانند یعقوب بن اسحاق کندی، فارابی، ابوالحسن عامری و... در شکافتن مفهوم حکمت باری توفیق شایانی نصیب نبرده‌اند هر چند برای اثبات آن - که البته از حوصله این نوشتار خارج است - اهتمام چندی ورزیده‌اند.

تبیین مفهومی و معنا شناختی تمام عیار و جامع حکمت باری، تقریباً از فیلسوف نامدار حکمت مشاء، شیخ الرئیس آغاز گردید؛ و پس از آن بزرگ در اندیشه فیلسوفانی همانند شیخ شهاب‌الدین سهروردی و صدرالمآلهین شیرازی - البته در همان چارچوب تعریف ابن‌سینا - فربهی یافت. در میان شارحان فلسفه اسلامی باید به تلاش و تحقیق ارزنده دو تن از متفکران بزرگوار معاصر، علامه طباطبایی و علامه شهید مطهری در ایضاح مفهومی حکمت باری اشاره نمود؛ به ویژه مرحوم مطهری در «درس‌های الهیات شفاء» تحقیق نیکو و مطلوبی نسبت به این مقوله عرضه داشته است.

متکلمان مسلمان، در فصل «عدل الهی» به مبحث حکمت الهی پرداخته‌اند؛ و بلکه معنای این دو را عدیل یکدیگر گرفته‌اند. در این بین، متکلمان شیعی که غالباً گرایش‌های فیلسوفانه هم داشته‌اند؛ همان آرای فلسفی خویش را در چارچوب مباحث کلامی پی گرفته‌اند. در بین متکلمان معتزلی و اشعری با توجه به اختلافات مبنایی آن دو

---

1. تتودور، گمپرتس، متفکران یونانی، ج 3، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار،

به ویژه در اصالت و رسمیت قاعده حسن و قبح عقلی - که ارتباط تنگاتنگی هم با مبحث حکمت الهی دارد - رویکرد آنان در این حوزه می تواند جالب توجه باشد.

در این نوشتار پس از بررسی معنای لغوی واژه حکمت و عنایت، ابتدا به طور فشرده آرای فیلسوفان متقدم اسلامی همانند کندی، فارابی و... درباره حکیم بودن باری را فهرست می نماییم. سپس به آرا و اندیشه های سه فیلسوف برجسته مکتب مشاء و اشراق و حکمت متعالیه و شارحان آنان خواهیم پرداخت.

در فصل دوم دیدگاه متکلمان اسلامی خصوصاً مکتب معتزلیان و اشاعره را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

در فصل پایانی نیز جمع بندی خواهیم نمود و آرای گوناگون فلاسفه و متکلمان اسلامی و نقاط افتراق و اشتراک رأیشان را مورد بررسی قرار می دهیم.

## کلیات

### اهمیت موضوع پژوهش:

پرداختن به بحث دامنگستر «حکمت خداوند» و نوع استنتاج حاصل از آن، زمینه‌ساز گونه‌ای جهان‌بینی می‌گردد. آدمی در واکنش به حیرت برآمده از موقعیت ویژه خود در فضای بیکران حیات چندین پاسخ می‌دهد:

یکم: کسانی که جهان و پدیدگان بی‌شمار آن را بی‌معنا و معلول اتفاق پنداشته و انسان را پرتاب شده در فضایی مبهم و تعریف نشده می‌انگارند. اینان در واقع منکر مبدأ وجودی و نیز عنایت و حکمت اویند.

دوم: کسانی که مدعن به نظم سازوار هستی‌اند؛ اما نمی‌توانند ناروایی‌ها و نابسامانی‌ها و وجود اهریمنان و زشتی‌ها را حلّ و هضم نمایند. اینان نیز یا به ورطه دوگانه‌پرستی فرو می‌غلطند یا در گرداب عقیده پوچ‌انگاران (عقیده نخست) غرق می‌شوند.

سوم: کسانی که در یک فهم و تحلیل درست و فراگیر نظام هستی را معنادار می‌یابند و بر وجود قادری حکیم و متعال تأکید می‌ورزند و نابسامانی و نقص موجود در هستی را پس از پذیرش با توجیهی منطقی و مستدل به جا و بلکه لازم می‌شمردند. (عقیده فیلسوفان و متکلمان مسلمان).



## فرضیات:

نوشتار حاضر بر آن است که:

یکم: فیلسوفان و متکلمان مسلمان به حکیم بودن خداوند قائل بوده و آن را ایضاح مفهومی نموده و به تبیین آن پرداخته‌اند؛ و معتقدند که نظام هستی - به عنوان ثمره حکمت بالغه و عنایت او - معنادار بوده و بر احسن وجه استوار است.

دوم: فیلسوفان و متکلمان اسلامی در تبیین خویش از حکمت پروردگار از گزاره‌ها و مؤلفه‌های گوناگونی همانند خیریت ذاتی وجود، نظام اسباب و مسببات، اندام‌واری و غایت‌مندی هستی، علم ذاتی و فعلی پروردگار، فاعلیت بالإرادة و بالعنایة و بالرضا و بالتجلی واجب الوجود، چینش نظام هستی، قاعده امکان اشرف، قاعده العالی لایلتفت إلى السافل، بسیط الحقیقة کلّ الأشياء، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، جریان و سریان عشق و محبت در متن عالم و... بهره برده‌اند.

سوم: حکمت پروردگار بیان دیگری از نسبت میان واجب الوجود و هستی است و در واقع همان علم و عنایت او به موجودات، بر برترین و بهترین صورت ممکن می‌باشد.

## سؤالات پژوهش:

### پرسش اصلی:

معنا و ماهیت حکمت خداوند چیست و فیلسوفان و متکلمان مسلمان چه تبیینی از

آن به دست داده‌اند؟

**پرسش‌های فرعی:**

1. دیدگاه و مواضع فلاسفه نخستین اسلامی همانند کندی، فارابی، اخوان الصفا، عامری و... درباره حکمت خداوند چیست؟
2. فلاسفه مکتب مشاء به ویژه ابن سینا، مکتب اشراق خاصه شیخ اشراق و مکتب حکمت متعالیه صدرایی، حکمت خداوند را چگونه تبیین و مطرح کرده‌اند؟
3. متکلمین اسلامی چه نظرگاهی در مورد حکمت باری دارند؟
4. آیا تبیین حکیمان و متکلمان اسلامی در باب حکمت واجب الوجود یکسان است؟ در غیر این صورت چه نظرگاه‌های متفاوتی ابراز نموده‌اند؟
5. فیلسوفان و متکلمان اسلامی نسبت شرور و نواقص را با حکمت الهی چگونه واکاوی و تحلیل نموده‌اند؟

**پیش فرض‌ها:**

وجود خدای قادر متعال - معناداری حکمت خداوند و امکان شناخت و تبیین آن - وجود هستی و پدیده‌های آن به عنوان واقعیتی عینی.

**پیشینه پژوهش:**

در مبحث حکمت باری رساله مستقلی تاکنون تدوین نگشته است؛ به گونه‌ای که آرای گوناگون فلاسفه و متکلمان نامدار اسلامی را دربر گیرد. البته در آثار و کتب گرانسنگ متفکران بزرگوار اسلامی به این مقوله تحت عنوان حکمت الهی، عنایت الهی، عدل الهی و علم پروردگار به جزئیات پرداخته شده است؛ و رساله حاضر نیز محصول این مهم می‌باشد.

### واژگان کلیدی:

حکمت خدا، عنایت خدا، فیلسوفان مسلمان، متکلمان مسلمان، غایات، اسباب و مسببات، خیریت ذاتی وجود، خیر و شر.

### روش تحقیق:

برای دستیابی به مطلوب خود از روش (توصیفی - تحلیلی) آن هم بر مبنای تحلیل فلسفی فیلسوفان مسلمان و تبیین کلامی متکلمین اسلامی استفاده شده است.

### جستاری در معنای لغوی واژه حکمت:

ریشه کلمه «حکمت» از «حکم» انتزاع گشته و حامل چند معنای شایع می باشد:

یکم: منع و بازدارندگی ای<sup>۱</sup> که سوی گیری اصلاحی<sup>۲</sup> دارد. لجام چارپایان را از آن رو «حکم» نامند که آنها را از عصیان زدگی بازمی دارد؛ و به حیواناتی آرام و رام و قابل استفاده مبدل می سازد.<sup>۳</sup> نیز زمانی که خردمند، شخص خام و ناپخته ای را از ارتکاب امور نابخردانه بازمی دارد؛ عرب می گوید: «حکمتُ السَّیِّئَةِ و احکمته».

دوم: استحکام و استواری:<sup>۴</sup> واژه «حکم» زمانی که در باب «إفعال» صرف گردد؛ استحکام و انسجام را می رساند: أَحکمتُ الشَّیْءِ فَاستحکم.<sup>۱</sup>

1. احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ج 2، قم: مکتبه الاعلام الإسلامی، 1404ق، ص 91.

2. حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دمشق، بیروت، دار العلم الدار الشامیة، 1412ق، ص 249.

3. خلیل بن احمد فراهیدی، العین، ج 3، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت، 1410ق، ص 67.

4. اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، ج 5، چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین، 1407ق، ص 1902.

سوم: نسبت دادن امری به مقوله و امری دیگر در لباس ایجاب و سلب: «الحکم إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً»<sup>۲</sup>.

تهانوی صاحب «کشاف اصطلاحات الفنون» این معنا از حکم را عرفی دانسته و حکم را همان نسبت خبری ایجابی یا سلبی می شمارد: «و حاصله أنّ الحکم نفس النسبة الخبرية التي إدراكها تصدیقٌ إيجابیةٌ کانت او سلبیة»<sup>۳</sup>.

چهارم: این معنا از حکم مرادف و معادل معنای «عدل» می باشد و بیانگر انجام امور در موضع و وقت بایسته خویش می باشد که البته نتیجه نیکویی به همراه دارد: «الحکم وضعُ الشئ فی موضعه و قیل هو ماله عاقبةٌ محمودة»<sup>۴</sup>.

پیداست که این معنا از واژه حکم دارای دو رکن است: الف) کنش و وضع بایسته و بهنگام؛ ب) در رسیدن به نتیجه مطلوب و ثمره شیرین، آن سان که فرجام نیکو و معناداری را حایز گردد (غایت متعالی و عالی).

البته برای واژه «حکم» معانی دیگری از قبیل علم و قضاوت عادلانه نیز آمده است.<sup>۵</sup> برای واژه «حکمت» نیز چندین معنا ذکر گردیده است:

صاحب «التعريفات» می نگارد: «الحکمة تجيء علی ثلاثة معان: الاول، الإيجاد و الثانی،

العلم و الثالث الافعال المثلثة کالشمس و القمر... و قیل الحکمة فی اللغة العلم مع العمل»<sup>۶</sup>.

1. ابن منظور، لسان العرب، ج 12، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، 1414ق، ص 143.

2. علی بن محمد جرجانی، التعريفات، طبع اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ص 41.

3. محمد علی التهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، لبنان، مکتبه ناشرون، ص 693.

4. علی بن محمد جرجانی، پیشین، ص 41.

5. مبارک بن محمد بن الأثیر، النهایة فی غریب الحدیث، ج 1، چاپ اول، قم: مؤسسه اسماعیلیان، 1364ش، ص 402.

6. علی بن محمد جرجانی، پیشین، ص 41.

حکمت بر سه معنا گفته می‌آید: ایجاد، علم و افعالی که در نهایت استواری و کمال است. و به دانش توأم با عمل یا عمل آگاهانه نیز حکمت اطلاق می‌گردد.

جرجانی معنای دیگری هم از حکمت ذکر می‌کند که بیشتر، تعریف و توضیح اصطلاحی حکمت را می‌نماید تا معنای لغوی، از جمله: هر کلامی که موافق حق باشد، کلام معقول و صیقل یافته‌ای که مصون از حشو و اشتباه است، حقایقی که آدمی به مقدار طاقت و استعداد خویش در عالم نفس الأمر برمی‌گیرد. همین طور آنچه را که از ابن عباس در تفسیر واژه قرآنی حکمت ذکر می‌کند که عبارت از تعلم حلال و حرام است.<sup>1</sup> در «کشاف اصطلاحات الفنون» نیز معنای لغوی حکمت چنین آمده است:

«الحكمة في الأصل هي إتقان الفعل و القول و إحكامهما و في اصطلاح العلماء تطلق على معانٍ منها علمُ الحكمة و منها معرفة الحق لذاته و معرفة الخير لأجل العمل به و هو التكليف الشرعية...»<sup>2</sup>.

تهانوی، معنای لغوی حکمت را فعل و قول استوار و محکم برمی‌شمرد و تعریف اصطلاحی از حکمت را هم ارائه می‌دهد. از دیگر معانی‌ای که برای حکمت، لغویون و زبان‌شناسان ذکر نموده‌اند فقه، نبوت و رسیدن به حق با جهاز عقل می‌باشد.<sup>3</sup> اینکه حکمت قرین عقل شده است از آن جهت می‌باشد که عقل هم به معنای منع کردن آمده و آدمی را از فرو غلطیدن در ورطه‌ی نارواییها باز می‌دارد و او را به طریق صلاح و سداد سوق می‌دهد.<sup>4</sup> برگردان فارسی کلمه حکمت در کهن متن‌های پارسی نیز متنوع و

---

1. همان، ص 41.

2. محمد علی التهانوی، پیشین، ص 701.

3. راغب اصفهانی، پیشین، ص 249.

4. محمد مرتضی زبیدی، تاج‌العروس من جواهر القاموس، ج 8، بیروت: دار مکتبه‌الحیاء، ص 26.

متکثر بوده است مانند: فرزاندگی، کارسازی، راست‌فرمایی، باریک‌بینی، راستکاری، کاردانی، بزرگواری، بسیاردانی، راست‌گفتاری، استوار کاری، نهادن هر چیز برجا و کردن هر کار به سزا.<sup>۱</sup>

بر مبنای آنچه که از واژه حکمت و ریشه آن، «حکم» گفته آمد؛ حکمت دانش و کنشی خواهد بود جامع و کامل که از اتقان و استواری ویژه‌ای برخوردار است و هیچ‌گونه نقص و جهل و خطا و رکون و وهنی در ساحت آن راه ندارد و صاحب آن را از هر گونه گزند و لغزشی بازمی‌دارد. پس حکمت دانش برتر و کنش بایسته و بهنگام می‌باشد که البته دارای غایت و ثمره‌ی شیرین و دل‌نشین است. علم عالی، جهل و ندانم کاری و سرگشتگی را از دامان حکمت طرد می‌کند و فعل بایسته، کنش نسنجیده و ناپخته و غیر لازم را. همینطور عاقبت شیرین، این دانش و کنش را معنادار می‌سازد و از عبث بازمی‌دارد.

## معانی حکیم

حکیم بر وزن فَعِيل، به معنای قاضی یا کسی که صاحب حکمت است به کار می‌رود؛ و به کسی اطلاق می‌گردد که صاحب حجت قاطعه (برهان) باشد؛ و امور را درموضع شایسته خود قرار دهد.<sup>۲</sup> نیز به کسی که لطایف و ظرایف امور را به نیکویی می‌داند و انجام می‌دهد حکیم گویند.<sup>۳</sup> همچنین به معنای محکم کار، درست کردار، کسی که کار را از روی تشخیص و مصلحت نیکو و بایسته انجام دهد به کار رفته است. ابوالبرکات

1. بهاء‌الدین خرمشاهی، *دایرة‌المعارف تشیع*، ج 6، چاپ اول، نشر شهید سعید محبی، سال 1376 ش، ص 476؛ جمیل

صلیبا، منوچهر صانعی دره بیدی، *فرهنگ فلسفی*، انتشارات حکمت، ص 322.

2. محمد علی التهانوی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج 2، پیشین، صص 1649، 702.

3. فخرالدین طریحی، *مجمع‌البحرین*، ج 6، تحقیق سید احمد حسین، چاپ سوم، تهران: 1375 ش، ص 48.

هبة الله بن علی بن ملکای بغدادی، حکیم را کسی می نامد که عمل خویش را با علمش محکم و استوار می سازد و مبادی را به سوی غایاتشان و اوائل را به سوی نهایتشان سوق می دهد؛ تا فعلش در دام عبث فرو نغلطد. پدیدگان را چنان گرد یکدیگر جمع می آورد که از یکدیگر نفع متقابل برند و حیاتشان بقاء داشته باشد. او آفریدگار را هم، حکیمی معرفی می نماید که آفرینشش طبق اراده و حکمت و قدرت است.<sup>۱</sup> ایضاً حکمت به معنای مانع از هرگونه فساد هم ذکر گردیده است.<sup>۲</sup> بنابراین، انسان حکیم به کسی گویند که به مصالح و مفاسد امور شناخت دارد و آنها را در نیکوترین وجهش به سامان رساند. اما صفت حکیم برای خداوند به این معنا می باشد که: به اشیاء و موجودات در عالی ترین شکل ممکن شناخت دارد و آنها را در استوارترین صورت ممکن ایجاد می کند.<sup>۳</sup>

### مفهوم شناسی حکمت

پس از بررسی معنای لغوی واژه حکمت، اینک پژوهشی اجمالی و مختصر در باب اصطلاح حکمت می نماییم هر چند در خلال بررسی معنای لغوی، اشاره ای هم به معنای اصطلاحی حکمت گردید:

یکم) حکمت علم و دانشی است که فایده و منفعت آن بزرگ و فراوان است.<sup>۴</sup>  
دوم) حجتی است که حق را نتیجه دهد آن سان که هیچ شک و ابهام و وهنی در آن باقی نماند.<sup>۱</sup>

1. ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر فی الحکمة*، ج 3، نشر دانشگاه اصفهان، ص 135، 136، 204؛ همان، ج 2، ص 288.

2. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج 1، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، 1372ش، ص 182.

3. محمد مرتضی زبیدی، *تاج العروس*، ج 8، پیشین، ص 249.

4. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج 2، پیشین، ص 659.

سوم) نوعی احکام و اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن است به طوری که هیچ سستی یا رخنه‌ای در آن نباشد و بیشتر در معلومات عقلی که صادق و منطبق بر حق است استعمال می‌گردد؛ یعنی حکمت عبارت است از: قضایای حقه‌ای که منطبق بر واقع باشد.<sup>۲</sup>

چهارم) دانشی که سبب شناخت حق، شناخت حسن و قبح، و تمیز بین آنها گردد.<sup>۳</sup>  
پنجم) به آرای محکم و ریشه‌داری که با عقول فطری درمی‌آمیزد یا آرای که بنیان فکری مستحکمی داشته باشد.<sup>۴</sup>

ششم) صاحب المقابسات، ابوحنیفان توحیدی بر آن است که: حکمت همان علم حقیقی به اشیاء و نهادن هر شیء در موضع و جایگاهی می‌باشد؛ که واجب است آن شیء در همان جایگاه ویژه و ممتاز خود باشد.<sup>۵</sup>

### واژه حکیم در آینه قرآن و روایات اهل بیت:

کلمه حکیم جمعاً 97 بار در قرآن کریم استعمال شده است. در پنج مورد صفت قرآن، یک مورد صفت واژه امر<sup>۶</sup> و در بقیه موارد صفت خدای قادر متعال واقع شده است. اطلاق حکیم بر غیر خدا مجازاً و تشبیهی است.<sup>۷</sup> حکیم بودن قرآن در اثر

---

1. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 2، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین،

1417ق، ص 371.

2. همان، ج 18، ص 118.

3. محمدبن علی شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ج 2، چاپ اول، تهران: دفتر نشر داد، 1373، ص 800.

4. طالقانی، پرتوی از قرآن، ج 2، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار، 1362 ش، ص 19.

5. ابوحنیفان التوحیدی، المقابسات، انتشارات المكتبة البحاریه، ص 313.

6. دخان، 4.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه، ج 7، طبع دوم، قم، مکتبه مصطفوی، 1368 ش، ص 2148.



مظهریت علمی این کتاب متقن نسبت به اسم مبارک حکیم است که از اسمای حسنای الهی می باشد.<sup>۱</sup> واژه «حکمت» نیز در بیست آیه از آیات قرآن وارد شده و در برخی از آیات قرین کتاب است: (يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ)<sup>۲</sup> و به معنای دانشی اکتسابی و رفیع جایگاه می باشد که آموزه همه پیامبران الهی بوده است از قبیل: شریعت، اسرار احکام، اتصاف به اخلاق فاضله و...<sup>۳</sup>

جایی که کلمه حکمت در قرآن بدون همراهی کتاب آمده است از قبیل: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ)<sup>۴</sup> موهبتی اعطایی از سوی خداوند به شمار می آید که تنها نصیب بندگان برگزیده خدا می شود.

### آرای مفسران در تفسیر واژه حکیم

برخی معتقدند کلمه حکیم یا به معنای عالم است که از صفات ذاتی خداست یا به معنی کسی که محکم کار می باشد اطلاق می گردد که از صفات فعلی است.<sup>۵</sup> واژه حکیم در قرآن هیچ گاه به تنهایی صفت خداوند واقع نگردیده است و در غالب موارد در جوار صفات علیم و عزیز پروردگار نشسته است. علیم و حکیم گرچه اشاره به دانایی پروردگار است ولی حکمت معمولاً جنبه های عملی را بیانگر است و علم جنبه های

---

1. عبدالله، جوادی آملی، *ادب فنای مقربان*، ج 2، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء، 1383 ش، ص 161.

2. بقره، 129.

3. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج 3، پیشین، ص 404؛ المیزان، ج 2، پیشین، ص 330، *انوار درخشان*، سید

محمدحسین حسینی همدانی، ج 1، چاپ اول، تهران: کتابفروشی لطفی، 1404 ق، ص 355.

4. بقره، 269.

5. فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج 1، پیشین، ص 183.

نظری را. علیم از آگاهی بی پایان خدا حاکی است و حکیم از نظرگاه حساب و هدفی که از ایجاد عالم منظور است.<sup>۱</sup>

پاره‌ای از مفسران حکیم را کسی می‌انگارند که هیچ عملی از وی از سر جهل و گزافه ناشی نشود و هر چه انجام دهد عالمانه و آگاهانه باشد. او فعل را جز به مصلحت انجام نمی‌دهد و بلکه هر کاری که تحقق می‌بخشد به این خاطر است که دارای مصلحتی است و انجام دادنش را بر ندادنش ترجیح می‌دهد.<sup>۲</sup>

### حکمت در آینه روایات

واژه حکمت در روایات مأثور از آل‌البیت: به معانی گوناگونی از جمله: عقل، فهم، تفقه در دین، اطاعت از خداوند، شناخت امام 7، دوری از معاصی و... منظور گردیده است.<sup>۳</sup>

### جستاری در معنای لغوی واژه عنایت

پیشتر گفته آمد که فلاسفه مسلمان بحث حکمت الهی را ذیل «عنایت الهی» پی گرفته‌اند لذا به طور فشرده معنای لغوی «عنایت» را تحقیق می‌نماییم:

عنایت متخذ از ماده «عنی - یعنی» است و حامل معانی زیر است:

یکم: قصد نمودن و اراده کردن: عینیت بالقول کذا، ای أردت و قصدت.<sup>۱</sup>

1. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج 15، پیشین، ص 399 - 400.

2. المیزان، ج 19، پیشین، ص 263.

3. کلینی، اصول کافی، ج 1، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1388ق، صص 206 و 13؛ مجلسی، بحار الانوار،

ج 1، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الوفاء، 1403ق، ص 215.

دوم: ظاهر کردن و آشکار نمودن: عنوت الشيء ای اخرجته و اظهرته.<sup>۲</sup>  
سوم: هر امر مهمی که فرد را به خود مشغول دارد: يقال هذا الامر لایعیننی: ای لایشغلنی  
و یهمنی و منه الحدیث: من حسن اسلام المرء ترکه ما لایعینیه : ای ما لا یهمه.  
چهارم: حفاظت کردن: لقد عنی الله بک، معنی العنایة ههنا الحفظ.<sup>۳</sup>  
پنجم: توجه و قصد توأم با شوق و شتاب: «عنی: الاول القصدُ للشیء بانکماشٍ فیہ و  
حرص علیہ والثانی ظهور شیء و بروزه فالاول منه عنیت بالامر و بالحاجة و عنانی هذا الامر  
یعیننی عنایة».<sup>۴</sup>

در این معنا، عنایت، قصد کردن یک شیء و مقوله است به گونه ای که در متن و بطن  
آن، شتاب و شوق نهفته است و قصد کننده از اهمال نمودن نسبت به آن کراهت دارد.  
ششم: راه سپردن به سمت یک شیء و بوییدن آن: «هذا یعنو هذا: ای یأتیه فیشمه».<sup>۵</sup>  
با توجه به معانی مذکور، عنایت ربانی همان توجه توأم با اراده و رضایت خداوند به  
هستی، که عبارت از علم باری به جزییات است؛ می باشد. یعنی شأن و صفتی در

---

1. اسماعیل بن حماد جوهری، *الصاحح تاج اللغة و الصحاح العربیة*، ج 6، تحقیق، احمد بن عبدالغفور عطار، طبع چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین، 1407 ق، ص 244.

2. همان، ص 244.

3. ابن الاثیر، *النهاية فی غریب الحدیث*، ج 3، تحقیق: طاهر احمد الزاوی، محمود محمد الطناحی، طبع چهارم، قم: مطبعة مؤسسه اسماعیلیان، 1364 ش، ص 314.

4. احمد بن فارس بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، ج 4، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404، ص 146.

5. ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، چاپ جدید، اول، بیروت دار احیاء التراث العربی، ص 445.

پروردگار که سبب بروز و ظهور پدیدگان گشته و در عین حال نسبت به این پدیده‌ها علم و توجه دارد و مورد استمالت و معروض اراده اویند.<sup>۱</sup>

---

1. محمد مرتضی زبیدی، ج 8، پیشین، ص 258.

## **فصل نخستین:**

# **حکمت الهی از نظرگاه فیلسوفان اسلامی**

## حکمت الهی از نگاه فیلسوفان متقدم اسلامی

### یعقوب بن اسحاق کندی

یعقوب بن اسحاق کندی: یکی از قدیم‌ترین فیلسوفانی که به مقوله حکمت خداوند اقبال نموده است؛ یعقوب بن اسحاق کندی (م 250) می‌باشد.

در آراء و اندیشه‌های این فیلسوف مسلمان به وجوه عینی و مصداقی حکمت الهی پرداخته شده است. و از ورود در حوزه مفهومی و معناشناختی آن مطلبی سراغ گرفته نشد و تحقیقی - به زعم نگارنده - مشاهده نگردید. با این حال کندی بر وجه فعلی صفت باری پای فشرده و حکمت را صفت فعلی پروردگار قلمداد نموده است.

آماج توجه کندی در ظهورات مصداقی حکمت الهی، مقوله نظم است. در این باره می‌نگارد: همانا در نظم این عالم و ترتیب آن و اثر کردن برخی در برخی دیگر، و انقیاد بعضی از بعضی، و مسخر ساختن پاره‌ای از پاره‌ای دیگر، نیز در استوار ساختن هیئت عالم بر نیکوترین حال، بزرگ‌ترین دلالت‌هاست بر استوارترین تدبیرها - که با هر تدبیری مدبری نیز باشد - و بر استوارترین حکمت - که البته با هر حکمتی، حکیم نیز هست - این نظم و ترتیب، حاصل تدبیر حکیم دانا و قدرتمند و جواد است که آنچه را آفریده به استواری بوده و در منتهای اتقان است.<sup>1</sup>

---

1. یعقوب بن اسحاق کندی، مجموعه رسائل فلسفی کندی، مترجم: سید محمد یوسف ثانی، چاپ اول، تهران: انتشارات

علمی و فرهنگی، سال 1387، صص 105، 106 و 124.

کندی، قضا و قدر الهی را هم مجلای حکمت خداوند برمی شمرد و بیان می‌دارد: «بدان که تمامی عالم بر قضا و قدر اداره می‌شود. مرادم از قضا هر آن چیزی است که به هر مخلوقی از جمله اموری که برای آن در آفرینش کلی شایسته‌تر و متقن‌تر و استوارتر است اعطا شده است؛ پس او - جل ثنائه - با قضا و قدر تمامی آنچه را که ابداع فرموده است تدبیر می‌کند و این همان تدبیر استواری است که لغزش و نقصی در آن راه نمی‌یابد.<sup>1</sup>

همانطور که قبلاً هم اشاره گردید، در آرا و اندیشه‌های این فیلسوف، به مصادیق و وجوه آشکار حکیمیت پروردگار در متن هستی پرداخته شده است و از تحلیل مفهومی و تبیین نظری صفت حکمت که از چه عناصر و بن‌مایه‌هایی متشکل است؛ بحثی صورت نگرفته است. هرچند این انتظار از شخصیتی که در عهد نخستین تمدن نوپا و متکامل مسلمانان می‌زیست؛ چندان منطقی نمی‌نماید. البته پس از کندی با طلوع فیلسوفانی همانند فارابی و... می‌یابیم که این مبحث فربهی بیشتری یافته و در آینه اندیشه فیلسوف بلند آوازه ایران زمین، ابن سینا به جایگاه مطلوب خویش می‌رسد. اینک با مقدمه‌ای کوتاه به آرا و اندیشه‌های مؤسس فلسفه اسلامی حکیم ابونصر فارابی می‌پردازیم:

### مؤسس فلسفه اسلامی حکیم ابونصر فارابی (م 339)

قبلاً هم اشاره گردید فیلسوفان مسلمان به رغم اینکه بنیاد مبانی فلسفی را از فلسفه ارسطویی برگرفته‌اند؛ اما در مبحث حکمت و عنایت الهی، مشی مستقلی را انتخاب نموده‌اند. در واقع تحلیل آنان در این مقوله بیشتر صبغی دینی دارد و تعهد آنان را به دیانت، در عین پایبندی تام به قواعد فلسفی نمایانگر است. بر این اساس فارابی را

---

1. همان، ص 205.

می توان اولین فیلسوف مسلمانی دانست که نسبت به بحث حکمت الهی و عنایت او به موجودات در حوزه مفهومی فتح مبحث نموده است. مؤسس فلسفه اسلامی در آثار گوناگون خویش بر این مهم عقیده مند بوده که خداوند مدبر جمیع موجودات است و عنایتش شامل همه پدیدگان می گردد و هیچ ذره‌ای از حوزه علم او خارج نیست و هر آنچه که در عالم لباس وجود فرو پوشد؛ بر برترین نحو ممکن، و با اتقان کامل نظم یافته است. جالب اینکه او در مبحث شرور پس از پذیرش اصل شر در پهنه هستی عنایت الهی را مسیطر بر همه چیز انگاشته و آنچه از خیر و شر واقع می گردد را به قضا و قدر الهی منسوب می دارد. و حتی وجود خیر را منوط به وجود شر دانسته با این توضیح که فقدان شر، فقدان خیر کثیر را به دنبال خواهد داشت. با این مقدمه دیدگاه فارابی را نسبت به مبحث حکمت الهی پی می گیریم:

تعریف فارابی از حکمت: فارابی معنای لغوی حکمت را حاذقیّت و مهارت تمام عیار در هر گونه صنعتی می پندارد و به کسی که صاحب این مهارت است حکیم نامد.<sup>1</sup> او آنگاه تعاریف متعددی از حکمت ارائه می دهد که چنین است:

یکم) حکمت شناخت اسباب بعیده‌ای است که وجود سایر پدیدگان، به همین اسباب وابسته است و مادامی که این اسباب بعیده ارتقاء یابد (علل طولی)، به وجود واحدی در می رسد که او سبب همه موجودات و اسباب قریب و بعید است؛ و آن اوّل تعالی می باشد.<sup>2</sup>

---

1. فارابی، *الاعمال الفلسفیه*، جزء اول، طبع اول، تحقیق جعفر آل یاسین، انتشارات دارالمناهل، 1413ق، ص 182-

.183

2. فارابی، *فصول منتزعه*، طبع ثانی، تحقیق فوزی متری نجار، انتشارات مکتبه الزهراء، 1405ق، ص 52 - 3.



## دوم) الحکمة هی افضل علمٍ لأفضل الموجودات.<sup>۱</sup>

سوم) حکمت آن است که آدمی غایت قصوایی را که به خاطر آن تکوّن یافته بداند و آن سعادت است. نیز واقف گردد اولّ تعالی همانی است که سایر موجودات در نیل به فضیلت و کمال از او بهره برمی گیرند و بزرگ‌ترین کمالی که آدمی از اول تعالی دریافت می تواند کرد؛ سعادت است.<sup>۲</sup>

چهارم) حکمت معرفت وجود حق است و وجود حق همان وجود واجب الوجود بذاته می باشد. و حکیم کسی است که نزد او علمی کامل، در عیار واجب الوجود بذاته باشد و چون ماسوی حد وجودیشان ناقص است؛ پس علمشان هم ناقص و درکشان اندک و محدود است؛ پس حکیمی جز اول تعالی نیست که ادراک او کامل است و نقصانی در ساحتش راه ندارد.<sup>۳</sup>

فارابی پس از ایضاح مفهومی کلمه حکمت، در صدد برمی آید تا ماهیت و سرشت حکمت الهی را بیان نماید. او با استفاده از تعریف مفهومی واژه حکمت، که عبارت بود از ادراک و فهم برترین امور به مدد برترین علوم، ذات خداوند را عقل و علم بالذاتی می داند که با آن افضل امور را به مدد افضل علوم درک می کند؛ او آنگاه در مقام تبیین علم افضل می گوید: العلم الافضل هو العلم التام الذی لایزول لما هو دائم لا یزول.<sup>۴</sup> پس از دیدگاه فارابی چون خداوند برترین علوم و ادراکات را به طرز ذاتی واجد است لاجرم برترین و بهترین نظامات را ادراک خواهد کرد. و این حکمت منشأ یافته از حاق ذات

---

1. همان، ص 61.

2. همان، ص 61.

3. فارابی، الاعمال الفلسفیه، پیشین، ص 382.

4. فارابی، السیاسة المدنیة، تحقیق فوزی متری نجار، چاپ اول، انتشارات الزهراء، 1408ق، ص 46.

اول تعالی است؛ نه اینکه از دانشی خارج از ذات باری برای ذات حاصل شده باشد.<sup>۱</sup> فارابی در ادامه تبیین حکمت باری، نظام و نظم ویژه نهفته در دامن هستی را می‌کاود و به تعبیر خویش نشانه‌های صنعتگری و ظریف کاری را در آن می‌یابد: «و لک أن تَلْحَظَ عالمَ الخلق فتري فيه أمارات الصنعة».<sup>۲</sup>

او باری تعالی را مدبر جمیع موجودات می‌داند که عنایتش در تمامی اجزاء عالم جریان دارد: «و أن کلّ شيء من اجزاء العالم و أحواله موضوعٌ بأوقفِ المواضع و أتقنها علی ما يدل عليه التشریحات و منافع الاعضاء و ما أشبهها من الأقاویل الطبیعة».<sup>۳</sup>

در تثبیت این نوع تبیین، فارابی البته هیچ گونه خلل و نقصی را در ساحت افعالی الهی نمی‌پذیرد و آفات و عاهاتی هم که در درون اشیاء راه می‌سپرد تابعی از ضرورت وجود آنها و عجز ذاتی ماده از قبول نمودن نظام تامّ می‌انگارد.<sup>۴</sup>

نکته‌ی قابل ذکر در آرای فارابی این است که رگه‌هایی از تبیین مفهومی حکمت باری مشاهده می‌گردد؛ فرازی که به علم افضل و ازلی پروردگار که منشأ یافته از حاق ذات ربوبی است اشاره دارد و ریشه حکمت ذاتی خداوند را علم ذاتی و افضل او می‌داند.

اما چنان‌که پیداست حکیمیت پروردگار تنها در علم ذاتی و ازلی او تعریف نمی‌گردد و عناصر دیگری را هم می‌طلبد که در آرای فارابی دیده نمی‌شود. البته در نظریات فارابی می‌یابیم که به مصادیق حکمت باری در نظام عالم و صفت فعلی حکمت

---

1. همان، ص 46.

2. حسن حسن‌زاده آملی، *نصوص الحکم علی الفصوص الحکم*، شرح فصول 19، چاپ اول، زمستان 1365ش، ص 90.

3. ابونصر الفارابی، *الجمع بین رأی الحکیمین*، طبع چهارم، بیروت: دارالمشرق، 1986، ص 4 – 103.

4. ابونصر الفارابی، *الاعمال الفلسفیه*، پیشین، ص 382.

پروردگار هم اشاره شده است؛ آنجا که آدمی را دعوت می نماید به نشانه های صنعتگری و ظریفکاری در عالم طبیعت بنگرد.

### آرای إخوان الصفا، ابوالحسن عامری و ابوالبرکات بغدادی

پس از فارابی تبیین مقوله حکمت پروردگار در اندیشه فیلسوفان إخوان الصفا - که در اواسط قرن چهارم هجری می زیستند - انعکاس یافت. در آرای إخوان الصفا، تبیین مفهومی جدیدی به چشم می خورد و آن اینکه سببیت را یکی از عناصر و مؤلفه های موجود در بستر حکمت پروردگار برمی شمردند. آنان این مهم را زمانی به میان می آورند که می خواهند از تشبیه آدمی به خالق خود سخن گویند؛ و یکی از همان تشبیهات را حکیمیت پروردگار می دانند: «و تشبهاً به فی حکمته إذ هو العلة و السبب و المبدأ فی إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل و الظهور و کل نفس اکثر علوماً و احکم صنائع و أجود عملاً فهی أقرب تشبهاً بربها...»<sup>1</sup>.

نکته حایز اهمیت و قابل ذکر آنکه در آرای ابن سینا نیز نسبت به حکمت پروردگار - که به نظر نگارنده جامع ترین تبیین مفهومی حکیمیت پروردگار به شمار می آید و عناصر نهفته در متن حکمت را بر آفتاب می افکند - عنصر سببیت هم مشاهده می گردد؛ و چه بسا ابن سینا این بخش از تحلیل مفهومی حکمت پروردگار را وامدار آنان باشد. البته إخوان الصفا در کنار سببیت، از علم پروردگار هم به عنوان یکی از مفاهیم نهفته، تحت چتر حکیمیت پروردگار یاد می کنند. اما آنچه که مشهود است؛ آنان حکمت پروردگار را بیشتر صبغهی فعلی می بخشند و صفت فعلی پروردگار قلمداد می کنند و آن را در رابطه با مصنوعات و موجودات معنا می نمایند. بر این اساس آنان حکیم بودن

---

1. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا و خزان الوفاء، ج 3، نشر الدار الاسلامیة، صص 341 و 371.

خداوند را چنین می‌نگارند که: افعالش محکم، صناعتش متقن، اقاویلش صادق، اخلاقش جمیله، آرایش صحیحه، اعمالش زکیه و علومش حقیقه باشد و علم حقیقی را همان معرفت حقایق اشیاء می‌نامند. إخوان الصفا ابتدا این ویژگی‌های ذکر شده را برای شخص حکیم ثابت می‌دانند و آنگاه از خدای حکیم به عنوان وجودی که واجد این ویژگی‌هاست یاد می‌کنند.<sup>1</sup>

إخوان الصفا در توضیح هر چه بیشتر از حکمت باری، به مصنوعات مستحکم و نظام احسن هستی اشاره می‌نمایند که هیچ موجود کوچک و بزرگ یافت نمی‌شود مگر آن که در وجود آنان ضروب حکمت و صنوف صلاحیت مشاهده می‌گردد: «أن المصنوع المحکم يدلّ علی الصانع الحکیم». «إن للعالم صانعاً... حکماً قد رتب امر العالم علی أحسن النظام و الترتیب فی إتقان الحکمة حتی لایجرى امر من الأمور صغارها و کبارها إلا و فیها ضروب من الحکمة و صنوف من الصلاح لا یعلمه إله هو».<sup>2</sup>

در آرا و اندیشه‌های ابوالحسن عامری (م 381) اما نسبت به حکمت پروردگار بحث نوی به چشم نمی‌آید مگر در نظریه صلاح و اصلح به گونه‌ای که خود مطرح می‌سازد. ابوالحسن عامری بر آن است که الفاظ صلاح و اصلح از یک معنی اضافی حکایت دارد و نه یک معنی ذاتی. به چیزی نمی‌توان کلمه خوب یا خوب‌تر اطلاق کرد مگر در اضافه با غرضی معین. او به عنوان نمونه به برخی از موجودات هستی اشاره می‌کند: از خورشید یاد می‌نماید که وجودی دائم و همیشگی دارد و تا جهان برپاست دوام دارد. در این صورت خورشید برای غرضی که آفریده شده کاملاً وافی و کافی است و اصلح از

1. همان، ص 371.

2. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا و خزان الوفاء، ج 4، پیشین، ص 72 و ج 2، ص 152.

آن معنی ندارد. عامری از برخی دیگر از موجودات از قبیل حیوانات نام می برد که دوام شخصی ندارند بلکه به نوع خویش باقیند. در این موارد او می گوید اگرچه شخص، برای غرض خاصی صالح است اما می توان برای همان غرض خاص، فرد دیگری را اصلح از آن دانست. اما اینکه کلیات و موجودات دائمی به همان نحو که هستند اصلح اند؛ دلیل است بر قدرت نامتناهی پروردگار و اگر در بین جزئیات صلاح و اصلح متصور می باشد؛ دلیل است بر وجود غرضی که خداوند در برابر انسان ها نهاده تا بدان قیام کنند.<sup>1</sup> بر این مبنا او حکمت خدا را چنین نمودار می سازد که خداوند هر آنچه را که عبد بدان محتاج است اعطا نماید؛ به ویژه در مواردی که آدمی مأمور به انجام آن شده است. پس اگر خداوند از چنین مهمی دریغ نماید، یا عاجز خواهد بود یا بخیل. از نظرگاه عامری خداوند هیچ گاه فعل باطلی را مرتکب نمی گردد بلکه همه افعال خداوند اغراض حکیمانه ای دربر دارد.<sup>2</sup> او حتی به درجات و مراتب موجودات در پهنه هستی اشاره می نماید و می گوید محظوظ شدن متفاوت و مختلف پدیدگان از خیر، از ناحیه مفیض و افاضه کننده خیر نمی باشد؛ بلکه از ناحیه قابل است و تفاوت در قابلیت موجودات هم به این سبب نیست که خالق آنان، سبب حرمان بعضی از موجودات، و توفیق و تقویت برخی دیگر گشته است؛ بلکه تمام این اختلاف در قابلیت ها به خاطر تکثر در ذات، و ماهیات متفاوت و ترکیبات متنوع موجودات می باشد.<sup>3</sup>

---

1. ابوالحسن عامری، رسائل ابوالحسن عامری (کتاب إنقاذ البشر من الجبر و القدر)، مرکز نشر دانشگاهی، ص 8 -

237

2. همان، ص 236.

3. ابوالحسن عامری، رسائل ابوالحسن عامری (کتاب الفصول فی المعالم الإلهیة)، پیشین، ص 310.

مبحث مهم و دیرینه‌ای که عامری درباره راز متفاوت بودن مراتب موجودات و اختلاف در قابلیت‌هایشان مطرح ساخته است، از مباحث پرچالش و دغدغه‌آمیز بسیاری از فیلسوفان، متفکران و حتی عموم دینداران اهل فضل و نظر بوده است. به راستی اگر خالق هستی در بخشش و دهش و آفرینش خود بخل نمی‌ورزد و تبعیض قائل نمی‌گردد؛ تفاوت و اختلاف موجودات در شرافت و خست، چگونه قابل توجیه می‌تواند بود؟ چرا برخی استعداد و قابلیت افزون‌تری از دیگر موجودات دارند؟ چرا پاره‌ای از موجودات از حیث مراتب وجودی در عوالم متعالی‌تر و منزّه‌تر و مقدس‌تر از مادون خود قرار گرفته‌اند؟ راز این همه تفاوت چیست؟

شکل علمی و فنی این پرسش، در واقع نسبت میان حکمت و عدل الهی را می‌کاود؛ و کیفیت صدور موجودات از ناحیه ذات باری را می‌شکافد.

برای پاسخ به این پرسش - فراخور بضاعت مزاجه - ناگزیر از بیان مقدمه‌ای خواهیم بود:

اگر یکی از موجودات همانند انسان یا فرشته را که به زعم‌مان در مراتب مطلوب و عالی وجودی قرار دارد؛ و مورد غبطه و آرمان دیگر موجودات مادون است؛ فرض بگیریم و این پرسش را مطرح سازیم که چرا آنها از حیث وجودی این چنین شریفند و عوالم مادون اینگونه خسیس و پست؛ درست همین سؤال درباره انسان یا فرشته نسبت به موجودات شریف‌تر و متعالی‌تر از آنها هم مطرح می‌گردد که چرا اینان چنین خسیسند و آنان چنان شریف و مقدس؟. روی هر موجودی که انگشت اشاره و پرسش، نهیم همین سؤال باقی خواهد بود که چرا...؟. در واقع این سؤال مقتضی و خواهان دو امر خواهد بود: اینکه تمامی موجودات علی السویه و همانند هم و بدون اختلاف

موجود گردند و استعداد و قابلیت و رتبه وجودیشان همسان و همانند گردد؛ یا اینکه موجوددانی، موجود عالی شود.

در صورت اول پیداست که چند موجود مشابه از هر حیث و جهت محال می‌نماید و در واقع مقتضی یک موجود، بیشتر نخواهد گشت؛ پس، امر اول مستلزم این خواهد شد که یک موجود بیشتر لباس وجود فرو نپوشد.

اما در صورت و امر دوم اساساً طالب محدودیت دامنه فیض است به عکس امر اول که مقتضی کثرت و در عین حال تشابه و همسانی فیض بود. پیداست که در امر دوم هم به ظهور یک موجود، بیشتر منجر نخواهد شد و هر دو صورت، یک نتیجه و سرنوشت واحد پیدا خواهد نمود!! و موجب محدود شدن دامنه‌ی فیض الهی، در مقام و موضعی که امکان شمول و کثرت وجودی است خواهد گشت. پاسخ دیگر اینکه طبق نظریه حرکت جوهری صدرالمتألهین، استکمال و ارتقاء وجودی، ذاتی جمیع موجودات است؛ یک موجود همانند انسان، باید جنس‌ها و فصل‌ها و صورت‌ها و مواد و عوارض گوناگونی را درنوردد تا صورت عالی‌ه انسانی یابد. از سویی فیض خداوند نیز ازلی و ابدی و لاینقطع است. پس هر آنچه لباس وجود فرو پوشد طبق حرکت جوهری و به مدد عقل و اختیار و تلاش - در خصوص موجوداتی که مکلف‌اند- امکان و اقبال درک عوالم متعالی‌تر و مافوق را خواهد داشت. از سوی دیگر این حقیقت را نیز باید در نظر گرفت که اراده خدا به طور جدا جدا به آفرینش موجودات تعلق نمی‌گیرد. طبق بیان مرحوم آیت‌الله علامه شهید مطهری؛ در اثر ارزنده «عدل الهی»، دلایل مستحکم عقلی و براهین قاطع فلسفی اثبات می‌کند که همه‌ی اشیاء با یک اراده واحد و بسیط از جانب ربوبی ایجاد می‌گردد و شواهد قرآنی نیز بر این مهم صحه می‌گذارد؛ که همه جهان از

آغاز تا انجام، با یک اراده الهی به وجود می آید: (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبَصْرِ)؛  
(قمر، 50).<sup>۱</sup>

### حکمت الهی از نظرگاه شیخ الرئیس

ابن سینا را می توان نخستین فیلسوف مسلمانی برشمرد که تحقیق و تبیین مبسوط و جامعی از حکمت و عنایت پروردگار، به ویژه در شاخه و شعبه‌ی مفهوم‌شناسی آن ارائه نموده است. او کوشیده با تحقیقی علمی، مفهوم حکمت الهی را بشکافد و عناصر بنیادین نهفته در آن را باز نماید؛ و تبیینی بدیع و درخور تحسین از حکمت باری به دست دهد. در این زمینه حتی صدرالمتألهین شیرازی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز وامدار اویند و تعریف و ایضاح مفهومی ابن سینا را پذیرفته و بر آن انگشت تأکید نهاده‌اند؛ هر چند در چگونگی بروز و ظهور حکمت باری هر سه فیلسوف صاحب مکتب ایرانی اختلاف مبنایی دارند که به آن خواهیم پرداخت بحول‌الله تعالی. حال تعاریف متعددی که شیخ الرئیس از اصطلاح حکمت و مفهوم حکمت الهی ارائه می نماید را متعرض می شویم:

### تبیین ابن سینا از حکمت مصطلح و حکمت الهی

یکم: حکمت همان استکمال نفس انسانی به مدد تصور و تصدیق حقایق نظری و عملی است؛ آن هم به قدر مقدور و تاب و توان بشری.<sup>۲</sup>

دوم: حکمت معرفت وجود واجب‌الوجود - اول تعالی - است.<sup>۳</sup>

---

1. مرتضی مطهری، مجموعه عدل الهی، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، 1372، صص 3 - 101.

2. ابن سینا، رسائل ابن سینا (رساله عیون الحکمة)، مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم: انتشارات بیدار، 1400ق، ص 30.

3. ابن سینا، تعلیقات، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز نشر اسلامی حوزه علمیه، ص 20.



سوم: حکمت نزد فیلسوفان افاده‌گر دو معناست: الف) به دانشی تمام نامبردار است که اولاً ماهیت یک شیء را بشناسد و ثانیاً اگر سببی داشته باشد به جمیع سبب‌های او وقوف داشته باشد. و آنکه سبب ندارد وجودی خواه پیدا و شناسا همانند واجب الوجود است که حدّ و ماهیت ندارد. ب) بر فعل و کنشی که محکم باشد هم اطلاق می‌گردد؛ و ویژگی فعل محکم این است که به یک شیء هر آنچه که در وجود و بقایش - بر حسب استعداد- محتاج است بدو اعطاء گردد. و نه تنها در وجود و بقاء به نیازمندی‌هایش پاسخ گوید؛ بلکه کمالِ ثانی، یعنی امتیازات و امکاناتی فراتر از وجود و بقایش که همان استکمال و هدایت اوست به او افاضه گردد: (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى):<sup>۱</sup> فالهداية هي الكمال الذي لا يحتاج إليه في وجوده و بقائه و الخلق هو الكمال الذي يحتاج إليه في وجوده و بقائه.<sup>۲</sup>

ابن سینا طبق این تعریف، واجب الوجود را حکیم مطلق می‌شمرد؛ مقصود او از حکیمیت مطلق، متشکل از دو گزاره است: گزاره اول: واجب الوجود حکیم است در علم خویش: طبق این مؤلفه ابن سینا علم واجب را - به نقل از فیلسوفان- برای تمام اشیاء از طریق سببیت ثابت می‌داند؛ با این توضیح که واجب به ذات خویش که سبب تام اشیاء است، از اشیاء آگاهی دارد و آنها معلوم اویند (علم به علت مستلزم علم به معلول است). گزاره دوم: افعال واجب از احکام و استحکام برخوردار است.<sup>۳</sup> فهو حکیم فی علمه، محکمٌ فی فعله فهو الحکیم المطلق.<sup>۱</sup>

---

1. طه، 50.

2. ابن سینا، تعلیقات، پیشین، ص 21 - 22.

3. همان، ص 21؛ و ابن سینا، دانشنامه علایی، تصحیح دکتر محمد معین، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1383ش، ص 99-100.

تعریف چهارم: ابن سینا طبق این تعریف، تصریح به حکمت الهی دارد و آن را چنین می شناساند: حکمت الهی اقتضاء دارد که هر شیئی به کمال بایسته و ممکن خود به حسب حدّ و ماهیت وجودیش و نه فراتر از آن نایل آید. پس اگر توهم شود که مثلاً جسمی، به کمالی که در حوزه قابلیت وجودیش امکان ندارد برسد؛ مثلاً عاقل گردد چنین امری محال است.<sup>۲</sup>

### عنایت (حکمت) الهی از دیدگاه ابن سینا

بیان حکمت الهی در آثار ابن سینا طبق رسم معهود دیگر فیلسوفان اسلامی تحت عنوان عنایت الهی صورت تحقق پذیرفته است؛ لذا بیان دقیق و تحقیقی او از حکمیّت پروردگار را ذیل بحث عنایت دنبال می نمایم. شیخ الرئیس عنایت الهی را در لباس بیانات گوناگون چنین وصف می نماید:

#### نخستین بیان:

عنایت، همان علم احاطی و شامل اول تعالی نسبت به تمام موجودات می باشد؛ به گونه ای که تمام پدیدگان چنان تحت چتر علم پروردگار گرد آیند که برترین و بهترین نظام و ساختار ممکن را شکل دهند. پس پیدایش جمیع موجودات طبق علم پروردگار،

---

1. همان، ص 99 - 100.

2. ابن سینا، تعلیقات، پیشین، ص 88.

آن هم بر عالی‌ترین شکل ممکن خواهد بود؛ با این توضیح که اول تعالی هیچ گونه قصد ذاتی و طلب و انگیزه‌ای از پیدایی پدیدگان نداشته است.<sup>1</sup>

مبحث قصد و طلب پروردگار در بیان قاعده فلسفی «العالی لایلتفت الی السافل» خواهد آمد.

در تبیین نخست ابن سینا، مفهوم حکمت الهی دارای چند عنصر است:

الف) علم احاطی و شامل پروردگار به جمیع ماسوی؛ ب) علم دقیق اول تعالی به چگونگی پیدایی موجودات و نظامات طولی و عرضی آنها و نیز مؤلفه‌هایی که در ثبات و بقاء و فنای آنها مؤثر است؛ ج) همه هستی باید منطبق بر و مطابق با علم عنایی پروردگار باشد؛ د) در عنایت پروردگار به موجودات، هیچ گونه انبعاثی از ناحیه باری صورت نمی‌گیرد (العالی لایلتفت الی السافل).

### تبیین قاعده العالی لایلتفت الی السافل:

طبق این قاعده فعل و کنش علل عالیه از جمله واجب الوجود برای امور سافل نیست. هیچ گاه موجود سافل مقصد برای علت عالی واقع نمی‌شود و غایت او به حساب نمی‌آید. در افعال واجب الوجود غایت و غرض خود ذات است؛ یعنی مبدا و مقصد و فاعل و غایت وحدت دارد. چون واجب الوجود علم و خیر و فیض محض است؛ این نظام و نظم و اتقان حیرت‌آور موجود در دامن هستی، از ذات و فیض و علم ذاتی پروردگار نشأت می‌گیرد؛ یعنی چون نظام عالم صادر یافته از علم و حکمت ربوبی است لاجرم این استحکام و اتقان و احکام شگفت‌آور مشاهده می‌گردد. و از آنجایی که

---

1. ابن سینا، اشارات و تنبیها، نمط سابع، فصل 22، ج 3، چاپ اول، قم: نشر بلاغت، 1379ش؛ و الإلهیات من

کتاب الشفاء، ج 2، تحقیق حسن زاده آملی، چاپ اول، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1376ش، صص 448 -

همه پدیدگان سر در آسمان کمال نهایی و نهایت کمال (واجب الوجود) در قوس صعود، دارند لاجرم غایت هم واجب الوجود خواهد بود و لاغیر. پس آنچه از فیوضات و نعمات و برکاتی که از ناحیه واجب الوجود اعطاء می گردد؛ بدین خاطر است که پدیدگان به خیر و فیض و رحمتی نایل گردند نه اینکه خداوند از اعطاء این خیر به موجودات بخواهد به غایت و هدفی برسد. زیرا خداوند خود غایة الغایات است اما از آنجایی که علم و خیر و فیض محض است با کمال اختیار فیض خود را از دیگران محروم نمی کند.<sup>1</sup>

### دومین بیان:

ابن سینا در تبیین دیگری از حکمت الهی، خیریت و عقلانیت ذاتی پروردگار را دخیل در تحقق حکمت ذاتی پروردگار می داند و می نگارد: حکمت پروردگار به جمیع موجودات ناشی از آن است که اول تعالی خیر ذاتی، عقل ذاتی و عشق ذاتی، و مطلوب ذات خویش است؛ پس هر آنچه که از او صدور می یابد در واقع مطلوب ذات پاک است که خیر محض است پس مطلوب او نیز خیر خواهد بود: «العناية هی أن الاول خیر عاقل لذاته عاشق لذاته مبدأ لغيره فهو مطلوب ذاته و کل ما یصدر عنه یكون المطلوب فیه الخیر الذی هو ذاته».<sup>2</sup> شیخ سپس در تبیینی برهانی چنین می نگارد که: چون اول تعالی عاشق ذات خویش است و ذات او خیر محض است - که مبدا و معشوق همه موجودات است - پس هر آنچه که از او صادر گردد در چارچوبی منتظم بر برترین ساختار خواهد بود:<sup>3</sup> و عاشق ذاته التی هی مبدا کل نظام و خیر من حیث هی کذلک فیصیر نظام الخیر معشوقاً

1. ابن سینا، تعلیقات، پیشین، ص 157.

2. مرتضی مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ج 8، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، 1387، صص 3 - 401.

3. همان، ص 157.

له بالعرض لکنه لا یتحرک ذلک عن شوقٍ فإنّه لا ینفعل منه البتة و لا یشتاق شیئاً و لا یطلبه فهذه إرادته الخالية عن نقصٍ یجلبه شوق و انزعاج قصد الی غرض<sup>۱</sup>.

او معتقد است اگر پروردگار عقل ذاتی نباشد آنچه از او که پدید می آید هم از روی سنجش و تدبیر نخواهد بود و هم اگر عاشق ذات خویش نباشد؛ مجموعه هستی که پدید آمده از جانب اوست سازوار و منتظم نخواهد گردید زیرا در این فرض - عدم عشق به ذات - او نسبت به ذات و ماصدر عنه، بی اشتیاق گشته و هیچ گونه اراده‌ای نسبت به آن ننموده و نخواهد نمود. اما از آنجا که اول تعالی عاشق ذات خویش است و تمامی اشیاء صدور یافته از قلیل صفات ذاتی اوست؛ پس هر چه که در ساحت وجود، تجلی یابد لاجرم مورد عنایت اوست: «کل فعل ینصدر عن فاعل و الفاعل ینعرف صدوره عنه و ینعرف أنه فاعله فانّ ذالک الفعل صدر عن علمه... کما لان صدورها عن مقتضی ذاته کان صدورها عن نفس رضاه بها فإذن لم یکن صدورها منافیاً لذاته بل مناسباً لذات الفاعل»<sup>۲</sup>.

در این بیان شیخ از حکمت الهی، عناصری از صفات ذاتی پروردگار، همانند: عقل ذاتی، خیریت ذاتی، عشق ذاتی و رضایت ذاتی خداوند را درهم تنیده می یابیم تا مجلای حکمت ذاتی او باشد. در حالی که در بیان نخست او، بیشتر بر علم احاطی پروردگار انگشت اشارت و تأکید نهاده شده بود. ابن سینا در ادامه تبیین دوم خویش، به عنایت افلاک و کواکب به کائنات اشاره می نماید؛ با این توضیح که چون اول تعالی خیر ذاتی است، افلاک هم طلب خیر ذاتی می نمایند تا تشبّه به اول تعالی پیدا کنند. او سپس مثال

1. ابن سینا، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، ج 2، تحقیق حسن زاده آملی، مقاله هشتم، فصل هفتم، چاپ اول، المكتبة الأعلام

الإسلامی، 1376، ص 362.

2. ابن سینا، *تعلیقات*، پیشین، صص 16 - 17 - 157؛ و دانشنامه علایی، صص 93 - 96.

افلاک را تعمیم می دهد که چون ذات وجودات خیر و طالب خیرند پس جمیع پدیدگان صادر یافته از اول تعالی خیرند و در این مجموعه، نظام خیر متجلی است.<sup>۱</sup>

### سومین بیان (جامعترین تبیین):

این بیان ابن سینا جامعترین تبیین او از حکمت خداوند می باشد که در آن از سه عنصر الف) علم؛ ب) سببیت ذاتی نسبت به جنس کمال و خیر؛ ج) رضایت ذاتی به هر آنچه که لباس وجود فرو پوشد نام می برد؛ در حالی که این سه عنصر با هم در آن ذات درهم تنیده است؛ و در واقع تجلی و تعیین حکمت پروردگار متشکل و بر ساخته از این سه بن مایه ذاتی پروردگار است: «هی کون الاول عالماً لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر و علة لذاته للخیر و الکمال بحسب الإمكان و راضياً عنه ما یعقله نظاماً و خیراً علی الوجه الأبلغ الذی یعقله فیضاناً علی أتم تأدیة إلی النظام بحسب الإمكان فهذا هو معنی العناية».<sup>۲</sup>

در این تبیین شیخ در ادامه باز هم اصرار دارد که علل عالیه آن گونه که ما از دواعی و خواهشها در افعال خود سراغ داریم، هیچ گونه داعیه ای ندارند و این البته منافاتی با حقیقت آثار عجیب و شگفت آوری که از نظم و تدبیر در عوالم وجود می یابیم ندارد بلکه حاکی از تدبیر مدبری صاحب عنایت است<sup>۳</sup> و منبعث از علم ذاتی اوست.

---

1. همان، ص 157.

2. الإلهیات من کتاب الشفاء، ج 2، تحقیق حسن زاده آملی، مقاله ناسع، فصل سابع، طبع اول، مرکز النشر التابع لمکتبة الأعلام الإسلامی، 1376، صص 448-50.

3. همان، ص 450.

## مجلای حکمت باری در متن هستی از نظر گاه مکتب مشاء

در این جا پرسش اساسی قابل طرح آن است که از نظر حکمای مشایی، حکمت الهی چگونه و با چه ساز و کاری در متن هستی تحقق می یابد؛ به عبارت دیگر فرآیند این تحقق، چگونه می تواند بود؟. برای پاسخ به این پرسش ناگزیر از طرح نظریه مشائیان به ویژه ابن سینا درباره علم پروردگار به موجودات و جزئیات می باشیم. اما پیش از پرداختن به این بحث، مقدمه ای را ذکر می کنیم: پیشتر مطرح گردید که حکمت پروردگار همان تبیین نسبت میان خداوند و هستی است. اینک زمان آن فرا رسیده است که این نسبت را بشکافیم و تحلیل جامع تری از آن به دست دهیم. حال این پرسش را مطرح می سازیم چه نسبت محتمل و قابل فرضی می تواند میان خداوند با هستی برقرار باشد؟

در پاسخ می توان به دو نسبت بنیادین اشاره نمود: اول) اینکه تمامی موجودات معلوم و مشهود پروردگارند (علم خدا به پدیدگان)؛ دوم) خداوند ایجاد کننده موجودات است با مفروض ساختن همه معانی مندرج در ایجادگری از قبیل اراده، قدرت، تدبیر، عنایت و غایت بخشی به مجموعه فراگیر هستی.

### نظریه علم فعلی، صور ارسامی و فاعلیت بالعنایه مشائیان

با عطف به این مسأله نظریه ابن سینا را درباره علم پروردگار و چگونگی ایجاد موجودات بیان می کنیم: «إن المعنى المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود (علم انفعالی) ... و قد يكون الصورة المعقوله غير مأخوذة من الموجود بل بالعكس كما إننا نعقل صورة بنائية نخرعها ثم يكون تلك الصورة محركة لأعضائنا إلى أن نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت (علم فعلی) و نسبة الكل الى عقل الأول الواجب الوجود، هذا، فإنه يعقل ذاته و يعلم عن

ذاته کیفیت کون الخیر فی الكل فیتبع صورته المعقوله صورة الموجودات علی النظام المعقول عنده لاعلی أنّها تابعةٌ اتباعاً للضوء للمضی و الإسخان للحارّ بل هو عالمٌ بکیفیه نظام الخیر فی الوجود و أنّه عنه و عالمٌ بأنّ هذه العالمیة یفیض عنها الوجود علی الترتیب الذی یعقله خیراً و نظاماً.<sup>1</sup> این فراز بلند و مهم ابن سینا، بیانگر نوع نگاه او به علم خداوند درباره ماسوی است که معروف به علم فعلی می باشد. طبق عقیده مشائیان، خداوند با علم بی منتهای ذاتی خود، نظام هستی را تعقل می کند (نظام علمی یا صور مرتسمه) و آنگاه طبق این نظام علمی، نظام عینی تحقق می یابد. و از آنجا که خداوند، علم و خیر مطلق است؛ و هستی نیز منشأ یافته از علم چنین وجودی است لاجرم موجودی مبتنی بر خیر و کمال خواهد بود. با این تفصیل فاعلیت پروردگار از نوع فاعلیت بالعنایة بوده و علم سابق پروردگار سبب ایجاد سامان فراگیر هستی خواهد بود. و چون خداوند وجودی تام و تمام است لذا به تمامی وجوه ساختار یک نظام اتم و اکمل آگاه می باشد. علم عنایی در نظریه مکتب مشاء هر چند علم پیشین خداوند به موجودات را در ارتفاعی تحسین برانگیز مطرح ساخت اما چون مبتلا به علم حصولی شد؛ در مرحله بعد از ایجاد، دچار تنگنا و اشکالات اساسی گردید. در نظر آنان، علم خداوند به ذات خویش و آن نظام علمی و صور ارتسامی - که قائم به ذات است و نه عین ذات - حضوری می باشد و اما علم پروردگار به نظام عینی غیر حضوری است.

در هر حال فارغ از مباحث مربوط به علم خداوند - که از حوصله این نوشتار خارج است - نظریه علم عنایی و فاعلیت بالعنایة مشائیان، بسیار عالی توانست از عهده ملموس ساختن چگونگی جریان حکمت الهی در پهنه هستی، به ویژه قبل از آنکه هستی لباس

---

1. ابن سینا، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، 1363، ص 20 - 19.



وجود فرو پوشد برآید. در این نظریه، حکمت خداوند در یک نظام طولی از مرتبه ذات واجب و علم ذاتی و حیثیت فوق التمام بودن باری آغاز می گردد؛ و به نظام علمی و صور معقوله در می رسد و با نظام عینی و برپایی هستی و تدبیر آن پایان می پذیرد. اما اصطلاح فاعلیت بالعنایة، به نوبه خود بیانگر حقیقتی دیگر نیز در فلسفه مشاء می باشد. آنان با این اصطلاح نوعی مرزبندی با نظریه متکلمان، که فاعلیت خداوند را بالقصد و زاید بر ذات می پندارند می نمایند. اهمیت این بحث نیز از آن جهت است که می تواند نوری دیگر بر مبحث حکمت الهی افکند و زوایای دیگری از آن را ویژه در حوزه معناشناختی روشن سازد؛ اینکه غایت در فعل پروردگار چه جایگاهی دارد؟ و اساساً آیا خداوند در فعل عالمانه خویش غایت را منظور می سازد؛ پرداختن به این پرسش می تواند ما را در تبیین هر چه شفاف تر حکمت الهی مدد رساند. طبق نظریه حکمای الهی، خداوند فاعل بالإرادة است نه فاعل بالقصد؛ به این معنا که او انگیزه و داعیه ای خارج از ذات و مؤثر بر ذات ندارد؛ بلکه همه دواعی، منبعث از ذات و برای ذات است. مبدا و غایت از آن ذات می باشد و لاغیر. حکمای الهی قاعده «العالی» را مطرح می سازند که کنش علل عالیه و در رأس آنان واجب الوجود، هیچ گاه برای و به خاطر موجود سافل نیست. زیرا این بر خلاف علو ذاتی و استغنائی تام اوست.

### – قاعده العالی و نسبت آن با حکمت و عنایت الهی

اما در این جا پرسش اساسی و قابل طرح سر بر می آورد؛ و آن این است که اگر علت عالی التفاتی به موجود سافل ندارد؛ پس نشانه های فراوان و بی شمار آثار عنایت و التفات ربانی به ماسوی چگونه قابل توجیه و تحلیل است و چرا سطور قطور آثار فیلسوفان مسلمان مشحون از اثبات و اشارت عنایت و وجود تدبیری مستحکم در سامان

هستی است؟ برای پاسخ به این پرسش مهم رأی چند تن از فیلسوفان بزرگ را در مطالعه می‌گیریم:

### دیدگاه قطب‌الدین شیرازی:

یکی از فیلسوفانی که کوشیده است پاسخی روشن به این مسأله دهد علامه قطب‌الدین شیرازی است. او ابتدا به این مهم می‌پردازد که واجب الوجود، فعل از بهر غرضی نمی‌کند و اساساً علل عالیّه هیچ گونه کنشی برای امور سافل ندارند آنگاه به نظام و نظم حیرت‌آور موجود در متن هستی اشاره می‌نماید و این پرسش را مطرح می‌سازد که چگونه ممکن است این نظام مشاهده و معقول از علل عالیّه – که فعل از بهر مادون نکنند – صادر گردد؟. در پاسخ چنین می‌نگارد: «و این نیست إلا از برای آنکه اول تعالی لذاته عالم است به آنچه وجود بر آن است و لذاته علت خیر و کمال است بحسب امکان [و راضی به آن است پس تعقل نظام خیر کند بر وجه ابلغ] در امکان و فایض شود از او آنچه تعقل کرده است از نظام خیر فیضانی بر اتم تادیتی به نظام به قدر آنچه ممکن باشد»<sup>1</sup>.

از عبارت علامه شیرازی برمی‌آید آنچه که از علل عالیّه از جمله واجب صادر می‌شود همگی از ذات و مقتضای ذات اوست؛ یعنی علم ذاتی پروردگار و علیت و سببیت ذاتی او که منبعث از اراده ذاتی‌اش است نسبت به هر گونه خیر و کمالی، مقتضی پیدایش مادون خواهد بود؛ بدون آنکه علت عالی در ایجاد ماسوی، غرض و قصدی که موجب استکمال ذات بشود را داشته باشد؛ حال چه این غرض داشتن عاید ذات بشود یا غیر ذات. پیداست که کلام علامه شیرازی همان نظر ابن سیناست.

1. قطب‌الدین محمد شیرازی، *دره التاج*، ج 5، به کوشش سید محمد مشکوة، چاپ سوم، انتشارات حکمت، 1369ش،

### رأی علامه شهید مطهری:

مرحوم شهید مطهری نیز پاسخ‌هایی نیکو به این پرسش می‌دهد که چنین است:<sup>۱</sup>  
نخست: ایشان با متمایز ساختن حکمت میان خدا و انسان، حکمت خداوند را اینگونه بیان می‌نماید که: «فرق است میان اینکه بگوییم حکیم (انسان حکیم) یعنی کسی که برای رسیدن به بهترین مقصدها، بهترین راه را انتخاب می‌کند و اینکه بگوییم حکیم (خدای حکیم) کسی است که بهترین وضع را برای رساندن اشیاء به مقاصدشان انتخاب می‌کند. در این مورد دوم حکیم را ذی غایت در نظر گرفته‌ایم که فاعل بالقصد باشد. پس در یک مورد، حکیم کسی است که برای رسیدن خودش به غایتی کار می‌کند و در مورد دیگر، حکیم کسی است که برای رسیدن چیز دیگری به غایت، کار می‌کند: اذ مقتضی الحکمة و العناية / ایصال کل ممکن لغایة».<sup>۲</sup>

نکته قابل تأمل آنکه هر چند در این نظریه مقصد و غایت واقع شدن اشیاء، برای خداوند ردّ می‌گردد اما این حقیقت که غایت، جز ذات بی‌مانند پروردگار نمی‌باشد و غایت، فقط ذات است مورد غفلت واقع می‌شود. به بیان دیگر در این تبیین، حکمت خداوند اینگونه ارائه می‌گردد که او اشیاء را به غایات خودشان می‌رساند بدون اینکه این حقیقت را افاده کند خداوند خود غایت است. به همین خاطر شهید مطهری در تکمیل این بحث به گونه‌ای بیان می‌نماید که در عین حال که غایات را برای اشیاء اثبات می‌نماید و اشیاء را غایت واجب نمی‌شمارد؛ در همان حال غایت را ذات واجب می‌داند. در این باره ایشان بر آن است حکمت لایزال و بی‌مانند خداوندی چنین استوار گشته است که اگر سلسله غایات و میل در رسیدن به غایات را در پدیدگان و موجودات

---

1. مرتضی مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ج 8، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، 1387، صص 400 - 2.

2. همان، ص 865.

دنبال کنیم؛ می‌یابیم که آنان دست در دست یکدیگر متوجه یک غایت نهایی و واحدند که همان واجب الوجود است.<sup>۱</sup> با این بیان استاد، هم اشیاء غایت‌مندند، و هم غایت خداوند موجود سافل نیست و هم غایت پروردگار ذات اوست که در آئینه غایت‌مندی اشیاء و نیل آنها به غایت نهایی، آشکار می‌گردد.

پاسخ دوم: این پاسخ شهید مطهری علاوه بر غرض داشتن فعل پروردگار، به گونه‌ای حاکی از غرض داشتن فاعل نیز می‌باشد؛ پاسخی نو و بدیع که حاکی از دقت ذهنی فلسفی است. در این باره ایشان می‌نگارد: «به این معنا وقتی می‌گوییم فعل غرض دارد یعنی «به سویِ غرضی» مقوم ذات فعل است مثل هر حرکت طبیعی. وقتی یک شیء به سوی مقصدی حرکت می‌کند، این به سویِ آن مقصد، جزء ذات این حرکت است، فعلی که ماهیتش به سوی مقصد خاص است. در مورد این فعل به این معنا صادق است که خداوند این فعل را برای این غرض انجام می‌دهد؛ یعنی فعل برای غرض را انجام می‌دهد».<sup>۲</sup>

طبق این بیان خداوند فعلی از او صدور می‌یابد که غرض‌مند است و این غرض‌مندی مقوم ذات آن فعل است؛ بر این اساس تسری دادن غرض فعل به غرض فاعل بلامانع است اما اگر فعل، مستمسکی باشد تا فاعل به غرض خود برسد با علو ذاتی پروردگار ناسازگار است.

### نظرگاه شارح اشارات:

شارح بزرگوار اشارات، خواجه نصیرالدین طوسی نیز به مناسبت همین بحث در شرح عبارتی از اشارات بیان می‌فرماید: «لَمَّا بَيَّنَّ أَنَّ الْعِلْلَ الْعَالِيَةَ لَا تَفْعَلُ لِعَرَضٍ فِي أُمُورٍ

1. همان، ص 865.

2. همان، ص 430.

السَّافِلَةُ وَجَبَ عَلَيْهِ أَنْ يَبِينَنَّ أَنَّ النِّظَامَ الْمَشَاهِدَ فِي الْمَوْجُودَاتِ الْكَائِنَةِ الْفَاسِدَةِ كَيْفَ صَدَرَ عَنْهَا إِذْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ صَدُورَهُ بِقَصْدٍ وَإِرَادَةٍ وَلَا بِحَسَبِ طَبِيعَةٍ وَلَا بِحَسَبِ الْإِتْفَاقِ وَالْجِزَافِ فَذَكَرَ هَذَا الْفَصْلَ أَنْ تَمَثَّلَ النِّظَامَ الْكُلِّيَّ أَيْ تَمَثَّلَ نِظَامَ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ مِنَ الْأَزْلِ إِلَى الْأَبَدِ فِي عِلْمِ الْبَارِي، السَّابِقُ عَلَى هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ مَعَ الْأَوْقَاتِ الْمَتَرْتِبَةِ غَيْرِ الْمَتَنَاهِيَةِ الَّتِي يَجِبُ وَيَلِيْقُ ... يَقْتَضِي إِفَاضَةَ ذَلِكَ النِّظَامِ عَلَى ذَلِكَ التَّرْتِيبِ وَالتَّفْصِيلِ وَالذَّاتِ الْمَفِيضَةِ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ يَعْقِلُ ذَلِكَ الْفِيضَانَ مِنْهَا وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ عِنَايَةُ الْبَارِي بِمَخْلُوقَاتِهِ»<sup>1</sup> خواجه با اشاره به قاعده «العالی» شیخ الرئیس، به کیفیت صدور اشیاء از مبادی عالیّه طبق نظر شیخ الرئیس می پردازد و می گوید که از دیدگاه ابن سینا چون فاعلیت علت عالی، بالقصد و بالطبع و گزافه نیست پس به این صورت خواهد بود که چون تمثّل و صورت علمی جمیع موجودات از ازل تا به ابد در علم پیشین الهی (علم عنایی) مستور است لاجرم هر گاه که شیء لیاقت و استعداد وجود را یافت؛ در وقت مقتضی خود، از ناحیه واجب به او افاضه می گردد که البته این افاضه وجود نیز مبتنی بر ترتیب و تفصیل (تقدم و تأخر، علت و معلول) می باشد و ذات پروردگار در جمیع احوال و تمام مراحل و مراتب نسبت به این فیضان آگاهی دارد و تدبیر او حاکم است.<sup>2</sup> طبق این دیدگاه - همانگونه که پیداست و قبلاً اشاره گردید - حکمت و فاعلیت الهی از مجرای علم سابق او تجلی می یابد؛ یعنی چون خداوند علم به نظام اتم هستی دارد (صور مرتسمه) و لاجرم این نظام علمی، نظام معینی را می طلبد؛ پس تعین نظام هستی هم بر اساس افاضه وجودی

---

1. الخواجه نصیرالدین الطوسی، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات، ج 3، نشر بلاغت، ص 151.

2. همان، ص 151.

واجب است و البته پیدایش هر شیئی هم، زمان و ترتیب ویژه خود را می طلبد که در یک چارچوب معین تحقق می یابد.

### معناشناسی خیر در تبیین ابن سینا از حکمت الهی:

در تبیین حکمت پروردگار از منظر شیخ الرئيس آنچه که فراوان چشمگیر است واژه «خیر» می باشد؛ گویی که خیر معنایی درهم تنیده با مفهوم حکمت پروردگار دارد. شیخ در فرازی از اثر «تعلیقات» که به حق باید «حکمت نامه» نام نهاد می نگارد: «ذات الباری خیر محض و هو یعقل ذاته و یعقل أنه یصدر عنه هذه الأشياء فیعرف خیریتها و وجه الحکمة فیها»<sup>۱</sup> درهم تنیدگی و تقارن مفهوم خیر با معنای حکمت آشکار است؛ اینکه خداوند هم خیریت اشیاء را شناساست و هم وجه حکمت آنها را. ابن سینا در فرازی دیگر از همین اثر بیان می دارد: «الباری یعقل نظام الخیر فی الكل فیتبع ما یعقله من ذلك نظام الخیر»<sup>۲</sup>. تحقیق در معنای خیر می تواند در ایضاح مفهومی حکمت پروردگار کمک شایانی نماید. ابن سینا خیر را در مقابل شر می بیند و آن را اینگونه تعریف می نماید: «الخیر ما یتشوقه کل شیء فی حده و یتم به وجوده ای فی رتبه و طبقته عن الوجود کالإنسان مثلاً و الفلک مثلاً فان کل واحد منهما یتشوق من الخیر ما ینبغی الیه حده ثم سایر الأشياء علی ذلك»<sup>۳</sup>. خیر آن مطلوبی است که هر شیء با هر مرتبه وجودی روی در قبله گاه آن دارد و طالب نیل به آن آستان است؛ که در این صورت فربهی وجودی پیدا می کند مثل انسان و فلک که هر یک سر در آسمان مطلوب و بایسته خویش دارند تا پیمانانه حد وجودیشان پر گردد. در

---

1. تعلیقات، ص 103.

2. همان، ص 125.

3. همان، ص 77.

این تعبیر خیر، عدیل وجود است. در فراز دیگری شیخ بیان می کند: «فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ... فالوجود خيرية و كمال الوجود خيرية الوجود».<sup>1</sup> در این جا ابن سینا اصل وجود شیء را خیر می داند و استکمال او را خیری دیگر؛ یعنی همانند وجود، خیر را مفهومی تشکیکی می پندارد. شیخ می گوید: «الخير بالحقیقة هو کمال الوجود و هو واجب الوجود بالحقیقة و الشرّ عدم ذلك الكمال ... و الخير المحض هو ذات الباری و نظام العالم و خیره صادر ان عنه».<sup>2</sup> طبق این تعبیر، او خیر حقیقی و مطلق را واجب الوجود که واجد کمال نهایی و نهایت کمال است می داند و شرّ را - چه نسبی و چه مطلق - از مقوله عدم وجود یا عدم کمال وجود برمی شمرد؛ و خیری که در نظام عالم مشاهده می گردد صادر یافته از ساحت ذات باری محسوب می دارد.

طبق آنچه گفته آمد می توان استنتاج نمود که در چارچوب یک ساختار مستحکم ظهور هر موجودی - با هر ماهیتی - متضمن خیر است زیرا خیر از جنس وجود و مساوق وجود می باشد و از آنجایی که واجب الوجود خیر محض است و حکمت او منشأ یافته از علم اوست پس مقتضی خیر و به تبع آن، وجود است. بر این اساس در مفهوم حکمت پروردگار مفهوم وجود - و استکمال وجودی - قابل انتزاع است و مقتضی دامنه متکثر وجود و ارتقاء وجودی است.

### نگاهی اجمالی به نظر ابن سینا درباره شرور:

پس از تبیین مبسوط نظرگاه ابن سینا درباره حکمت خداوند ویژه در فراز پایانی آن که اشاره به تعقل نظام خیر هستی از ناحیه رب الارباب و تعین و تبلور آن نظام معقول

1. ابن سینا، الشفاء (الإلهيات)، چاپ اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو، 1363ش، ص 355.

2. تعلیقات، ص 72.

در متن پیدایی داشت و خیریت هم مساوق وجود پنداشته شد اینک به معضل شرور در جریان نظامات هستی و نسبت آن با حکمت بالغه الهی می پردازیم:

شیخ ابتدا مصادیق شر را می شکافد و آن را به دو وجه وجودی و عدمی منقسم می سازد:

وجه نخست) اینکه موجود به مدد ادراک، اموری از قبیل غم، رنج، اندوه تاب سوز و... را به سبب رویدادهایی ناگوار و خطیر در زندگی خود لمس نماید.

وجه دوم) اینکه یک شیء کمالی از کمالات وجودی خود که شایستگی احراز آن را دارد از دست بدهد یا اینکه اساساً موفق به دستیابی آن نگردد؛ مثل عدم علم (جهالت)، نابینایی، بدبختی، بیماری، مظلومیت، حق غصب شده و... در مورد یک انسان.<sup>1</sup>

او پس از پذیرش اصل وجود شر - وجودی یا عدمی - به تبیین چگونگی ورود شر در دامان هستی می پردازد و با کمال انصاف و شجاعت چنین می گوید: «هذا معلوم فی العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض. فالشرّ داخلٌ فی القدر بالعرض کانه مثلاً مرضیُّ به بالعرض».<sup>2</sup> ابن سینا وجود شر را در حوزه علم عنایی رب الارباب به رسمیت می شناسد و می گوید شرور نیز معلوم علم سابق عنایی پروردگار و مقصود او بوده اند؛ اما تفسیری که از این معلوم و مقصود بودن برای ذات باری به دست می دهد نیکو و پذیرفتنی است. او بر آن است اگر وجود و خیر در عالم ماده حقایقی قابل تشکیک اند و شدت و ضعف برمی دارند و اگر استعداد داشتن و شکوفایی استعداد و قوه و فعلیت، ذاتی موجودات مادی و طبیعی است؛ لاجرم در بحبوحه همین فرآیند است که به طور ناگزیر و ناگزیر

---

1. ابن سینا، الشفاء، الإلهیات، پیشین، ص 415.

2. ابن سینا، الإشارات و التنبیها، ج 3، چاپ اول، قم: نشر بلاغت، 1375 ش، ص 319 - 20.



شرّ سر برمی آورد؛ بدون آنکه ذره‌ای مقصود بالذات باری واقع شده باشد بلکه آن چه قصد شده بالعرض است. اگر استکمال و رشد وجودی در هر دو مفهوم خیر و وجود امری مسلم و مقبول باشد این دو واژه خود به اندازه کافی گویای بسیاری حقایق خواهد بود. رشد و استکمال فرآیندی است تدریجی الوقوع و ذو مراحل که از مرحله استعداد محض و فقدان و ضعف آغاز می گردد و به مرتبه فعلیت و قوت در می رسد. بر این اساس طبق دیدگاه ابن سینا چون این فرآیند گفته آمده ذاتی موجود مادی است لاجرم شرور هم به سبب واقعیت گریزناپذیر ماده مرضی بالعرض باری خواهد بود.

به نظر می رسد همین امر درباره حقیقت مختار بودن آدمی که موهبتی گران از سوی خداوند است هم صادق باشد. گناه و عصیانی که حاصل استفاده سوء آدمی از اختیارش است قطعاً در ساحت علم عنایی و حکمت بی منتهای باری مضبوط و به رسمیت شناخته شده است: (أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ)؛ (بقره، 30). اما در عین حال می یابیم که این اختیار برای انسان اعطاء شد و خدا هم به این دلیل که آدمی از اختیارش استفاده سوء می برد این موهبت گران را از انسان دریغ نفرمود؛ هر چند تشریحاً او را از فرو غلطیدن در دامهای خطر خیز گناه و عصیان نهی فرمود. اگر مقوله رشد برای آدمیان حقیقتی مفروض و مسلم و بایسته باشد این مهم بدون اختیار داشتن، عبث می نماید ولو اینکه آدمی از اختیار استفاده سوء ببرد؛ آنگاه وجود شرّ و بروز آن در این چارچوب امری متوقع و البته بالعرض خواهد بود و هزینه‌ای است ناگزیر که باید متحمل و متقبل شد برای امری عظیم و بی بدیل همانند رشد و استکمال.

## حکمت پروردگار از منظر ابن رشد

پس از تبیین ابن سینا از حکمت پروردگار و نمایاندن مفاهیم نهفته در دامان حکمت الهی انتظار این بود که از سوی فیلسوفان پس از او به این بحث پردامنه و بالذات کاربردی که قابلیت پاسخگویی به بسیاری از پرسش‌های دیرینه و پرچالش را داراست پرداخته می‌شد؛ اما متأسفانه باید اذعان نمود که مبحث حکمت الهی در اندیشه فیلسوفان و متکلمان اسلامی مکانت درخور خویش را نیافته و در همان چارچوب تبیین مفهومی ابن سینا از حکمت الهی متوقف مانده است. به عقیده نگارنده میزان و مناطی که می‌تواند ما را نسبت به تبیین جامع، استوار و پردامنه از حکیمیت خداوند رهنمون سازد این است که تبیین مان متناسب و متعارف با پرسش‌ها و چالش‌های تاریخی از دیرباز تا به اکنون باشد. اگر در مبحث عدل الهی که غالباً صبغه فعلی دارد مرحله پس از ایجاد و آفرینش مورد تحقیق قرار می‌گیرد، در مبحث حکمت الهی دامنه آن شامل و شایان است و قابلیت در بر گرفتن هر دو ساحت صفات ذاتی و فعلی را داراست؛ آن سان که ابن سینا در تبیین حکمت پروردگار عرضه نمود. از این حیث حکمت الهی ناظر و شامل عدل الهی است. طبق آنچه مطرح گردید در آثار و آرای ابن رشد نیز متوقع بود که مبحث حکمت پروردگار درخش و فربهی افزون‌تری - نسبت به ماسبق - می‌یافت و دامنه بیشتری می‌گسترده؛ در حالی که چنین امری به چشم نمی‌آید. این مسأله شاید به خاستگاه فکری و تعهد محض او به فلسفه ارسطویی و پیراستن آن از آنچه او غیر

فلسفی می‌انگاشت برگردد.<sup>۱</sup> به هر دلیل در مقوله حکمت باری درخشش و نوآوری چندان در آرای ابن رشد نمی‌توان یافت و بیش از آنکه حکمت و عنایت پروردگار را دلیلی بر وجود صانع (برهان ائی) بداند، بیان خاصی را افاده نمی‌کند؛ هر چند می‌کوشد تعریفی نیز از حکیمیت پروردگار ارائه دهد که البته چندان بدیع نمی‌باشد.

البته در آثار و آرای این فیلسوف مسلمان به حکیم بودن واجب تعالی تصریح گردیده است. او در تعریفی که از اصطلاح حکمت ارائه می‌دهد آن را دانشی می‌پندارد که با آن می‌توان به شناخت سبب غایی و اقصی که در واقع مسبب الاسباب است در رسید:

«العلم الذی یسمى حکمة بالإطلاق هو الذی ینظر من الاسباب فی السبب الغایی الاقصی لجمیع الموجودات».<sup>۲</sup> در واقع ابن رشد حکمت را آن می‌داند که نگاهی ژرفکاو و عمق‌نگر از سطح ظواهر و مظاهر اسباب عادی عبور نموده و به مسبب الاسباب که سبب غایی و اقصی می‌باشد تفتن پیدا نماید. روی همین مبنا او در تعریف حکیم می‌گوید: حکیم کسی است که بر اساس یک سامان و نظام، اشیایی را تألیف و تدوین کند و زمانی که عقل انسان قادر بر این مهم است، قدرت الهی شایسته‌تر و احری بر آن است.<sup>۳</sup>

ابن رشد درباره حکیم بودن باری تعالی بر آن می‌باشد که حکمت الهی این است که خداوند پدیدگانی را ایجاد کند که در مجموعه‌ای سازوار به غایات خود نایل آیند. او برای تثبیت این رأی از برهان سلبی مدد می‌گیرد و چنین است:

1. اتین ژیلسون، *تقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه دکتر احمد احمدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت، سال 1385،

صص 81، 33، 85؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، چاپ اول، انتشارات طرح نو، سال 84، صص 227، 229، 68 و 98.

2. محمد بن احمد ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، سال 1380 ش، ص 190.

3. *موسوعة مصطلحات ابن رشد فیلسوف*، تحقیق جیرار جهامی، طبع اول، لبنان: مکتبه ناشرون، ص 429.

اگر در مجموعه هستی سامانه‌ای مترتب نباشد؛ دلالتی بر این حقیقت که برای پدیدگان بی‌شمار عالم، فاعل عالم مریدی وجود داشته باشد در دسترس نیست، زیرا که یک مجموعه هماهنگ و منسجم حاکی است از یک نظام اسباب و مسببات که با حساب و سنجش استوار گشته و از روی حکمت و علم صادر شده است.<sup>۱</sup>

### عنایت الهی از دیدگاه ابن رشد

در آثار مختلف ابن رشد مقوله‌ای که فراوان چشمگیر می‌باشد «عنایت الهی» است. او از زوایای گونه‌گونی مقوله عنایت الهی را می‌کاود که به برخی اجمالاً اشاره می‌گردد:

نخست: ابن رشد در یکی از آثار، تفسیر خویش از عنایت را چنین می‌نگارد: عنایت پروردگار نسبت به جمیع موجودات همان حفظ و نگاهداری آنها برای ادامه بقا است که به صورت حفظ نوعی صورت می‌گیرد اگر حفظ عددی میسر نباشد.<sup>۲</sup>

ابن رشد عنایت الهی را همان‌گونه که متوجه اصناف و انواع می‌داند، متوجه اشخاص هم می‌انگارد زیرا اشخاص نیز تحت انواع خود هستند و هیچ شخصی از تحت نوع خویش جایگاه ممتاز و ویژه ندارد بلکه در واحد بودن حالات همگی همسانند. با این وصف ابن رشد عنایت الهی را به نحوی که فقط متوجه یک شخص باشد به گونه‌ای که دیگر آحاد، محروم از آن باشند مقتضای جود الهی نمی‌شمارد.<sup>۳</sup>

دوم: ابن رشد یکی از عنایات ممتاز الهی را عنایت خداوند به انسان می‌شمارد و آن را مبتنی بر دو اصل می‌داند: اصل اول: جمیع موجودات هستی در آثاری که از خود بروز

---

1. همان، ص 1164.

2. همان، ص 754.

3. ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج 3، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت، دوره چهار جلدی، سال 1380 ش،

ص 1607.

می دهند، نوعی تلائم و تناسب و توافق وجودی با انسان دارند. اصل دوم: این تلائم وجودی آنها با آدمی باید از ناحیه فاعلی مرید و قصد کننده صورت گرفته باشد زیرا چنین امر شگفت‌آوری نمی‌تواند اتفاقی بود. او سپس مصادیق این تلائم وجودی پدیدگان را برمی‌شمرد که چگونه لیل و نهار و شمس و قمر مسخر آدمی‌اند و زمین گاهواره آرام اوست و پیدایش فصول و آنات و ایام بستر نیل او به منافع و اهدافش می‌باشد؛ و حیوانات و چهارپایان برای وی مرکبی راهوارند.<sup>1</sup>

او در ادامه این توافق وجودی را بیشتر می‌شکافد و این قاعده را در اعضای بدن انسان و حیوانات جاری می‌بیند؛ و بالجمله دستگاه هستی را به شکل مجموعه‌ای هماهنگ می‌یابد که تک تک اعضای آن با همدیگر تلائم وجودی دارند.<sup>2</sup>

سوم: وجود عنایت ربانی از منظر ابن رشد امری است که حس و عقل و شرع بر آن گواهی می‌دهند و صحه می‌نهند. او برهان عقل و به تبع آن حس را چنین بازگو می‌کند که: در هستی فراوان مشاهده می‌گردد اموری از امور دیگر پدید آید و اساساً نظام جاری در موجودات رهین دو بنیان است: الف) آنچه که طبایع و نفوس نام دارد و خداوند با حکمت لایزالش در نهاد پدیدگان به ودیعه نهاده و همین طبایع و نفوس در نظام بخشی به سامان هستی اثری شگرف دارد.

ب) رویدادها و روال و روندهایی که اشرافی کامل بر موجودات دارد؛ به عنوان نمونه ابن رشد از حرکات اجرام سماوی و گردش افلاک یاد می‌کند که چگونه روزان و شبان

---

1. محمد بن احمد ابن رشد، *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، دارمکتبة التریبة بیروت، لبنان،

1987م، ص 60 - 61.

2. همان، ص 61.

و ماه و خورشید و ستارگان مسخر آدمی اند و چرخه حیات با همین حرکت مصون و محفوظ می ماند.<sup>۱</sup>

### شروع از نگاه ابن رشد:

ابن رشد اما آنچه از شرور که در پهنه هستی نظاره می شود را معلول ویژگی وجودی هیولی می پندارد که ذاتاً وجودی است فسادپذیر و متغیر و متلون. او درباره ضرورت وجود هیولی و وجود مادی می گوید: «إنما كان كذلك لانه لم يكن هذا الوجود الاعلى احد الامرین: إما ألا توجد هذه الاشياء التي يلحق وجودها شراً ما فيكون ذلك اعظم شراً و إما أن توجد بهذه الحال، اذا كان لا يمكن في وجودها اكثر من ذلك».<sup>۲</sup>

مصنف آنگاه در تأیید گفته خویش از «آتش» مثال می آورد و از منافی که برای آدمیان دربر دارد می گوید ولو اینکه بالعرض باعث از میان بردن کثیری از جانوران و گیاهان می گردد؛ اما در عین حال به این حقیقت هم اشاره می کند که عنایت خدا شامل همه است و نسبت به حیوان هم از اینکه به او حس لامسه برای گریز از خطرات اعطا فرموده، عنایت او کاملاً مشهود است.<sup>۳</sup>

### نظرگاه شیخ اشراق نسبت به حکمت پروردگار

مبنای فلسفه شیخ شهاب الدین سهروردی، اشراق است و بر نور و حضور و تابش و عشق و اشراق تأکید دارد؛ اما آنچه که از جنس تعریف و ایضاح مفهومی باشد بیشتر حاکی از غیبت و عدم حضور است؛ زیرا آنچه که پیدا و ظاهر است به مثابه وجود

1. موسوعه ابن رشد فیلسوف، پیشین، ص 1164.

2. ابن رشد، تلخیص مابعدالطبیعه، تحقیق عثمان امین، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، سال 1377ش، ص 163.

3. همان، ص 163.

چندان نیازمند تعریف نمی باشد. بر این اساس فلسفه اشراقی سهروردی در دام تعاریف منطقی و چپستی جوی حصولی کمتر گرفتار می آید مگر آنجایی که ناگزیر از تفسیر و ایضاح مفهومی گردد؛ که البته آن تعاریف نیز کشفی و شهودی اند.

در فلسفه سهروردی حقیقتی که فراوان چشمگیر است مقوله نحوه چینش هستی از ناحیه نورالانوار است. او در تعریف و تبیین خود از حکمت و عنایت نورالانوار به این دو مقوله - تبیین و تعریف کشفی و نحوه چینش موجودات در هستی - اشاره دارد و از احاطه حضوری پروردگار به موجودات و چگونگی ترتب آنها سخن می گوید و نه از احاطه علمی آن هم علم عنایی چنانکه مشائیان عقیده مند بودند. شیخ اشراق در فرازهای متعددی از آثار خویش ویژه اثر گرانسنگ «حکمة الاشراق» به صراحت با نظریه علم عنایی مکتب مشاء سخت به مخالفت برخاسته و رای مخصوص خود که همان علم اشراقی و حضوری و فاعلیت بالرضای نورالانوار است مطرح می سازد. در مبحث شرور هم ایشان همان تفسیر و تبیین فلاسفه پیشین مسلمان را دارد و تقریباً رأی جدیدی به دست نمی دهد. با این توضیحات اجمالی اینک دیدگاه شیخ اشراق را نسبت به حکمت الهی پی می گیریم:

### عنایت (حکمت) الهی و عناصر نهفته در بستر آن از نگاه سهروردی

«أن العناية هو احاطة الحق تعالى بكيفية نظام الكل و ما يجب عليه الكل و ابتداء الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الأخرس ثم ابتدا من الاخرس الى الاشرف حتى انتهى الى النفوس الناطقة ثم صارت النفوس المستكملة بعد المفارقة عقولاً: «صنع الله الذي أتقن كل شيء» كان من العقل ثم صار الى العقل و الله تعالى منه بدء كل حي و اليه عاد؛ فالعوالم ثلاثة: عالم عقلي و عالم

نفسی و عالم جرمی»<sup>۱</sup> همان طور که از این تعریف و تبیین پیدا و آشکار است سهروردی ارکان عنایت پروردگار را شامل عناصر ذیل می داند:

عنصر نخست: احاطه حضوری و اشراقی حق متعال به کیفیت و چگونگی نظام دامنگستر وجود. اینکه از منظر سهروردی احاطه پروردگار را به اشیاء حضوری و اشراقی می دانیم، برگرفته از نظریه او در این باب است که می گوید: «فأذن الحق فی العلم هو قاعدة الإشراق و هو أن علمه بذاته هو كونه نوراً بذاته و ظاهراً لذاته و علمه بالاشیاء كونهها ظاهرة له»<sup>۲</sup>.

در تبیین نظریه حکمت مشاء نسبت به حکمت واجب الوجود گفته آمد که آنان نخست احاطه علمی پروردگار را به میان می آورند و سپس به چگونگی وجود اشیاء می پردازند. زیرا طبق رأی مشائیان علم پروردگار عین وجود اشیاء نیست بلکه از طریق تمثیل نظام کلی و صور مرتسمه علم خدا به موجودات تعلق می گیرد - علم قبل المعلوم و قبل الوجود-؛ در حالیکه از دیدگاه سهروردی علم پروردگار به اشیاء عین وجود اشیاء و به اصطلاح علم مع المعلوم والوجود می باشد و از همان ابتدا علم پروردگار به موجودات، قرین علم به چگونگی نظام یافتنشان است.

بر این بنیان، برخی از شارحان حکمت اشراق به نظریه علم عنایی فلسفه مشاء واکنش نشان داده و نظام حیرت آوری که در هستی مشاهده می گردد را نه تنها متأثر از

---

1. سهروردی، مجموعه مصنفات (اللمحات)، ج 4، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تصحیح و

تحشیه دکتر حسین نصر، 1380 ش، ص 234.

2. سهروردی، مجموعه مصنفات (حکمة الاشراق)، ج 2، تصحیح هانری کربن، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی، 1380 ش، ص 152.



علم عنایی مشائیان نمی دانند بلکه ناشی از چگونگی ترتب موجودات در مجردات عقلی و تحت تدبیر ارباب انواع می انگارند.<sup>۱</sup>

عنصر دوم: از عبارت «و ما يجب عليه الكل»<sup>۲</sup> استنتاج می شود که شیخ اشراق در صدد بیان مطلب جدیدی است؛ زیرا در مطلع عبارت او یعنی «احاطة الحق بکیفیه نظام الكل»<sup>۳</sup> تصریح به واژه نظام دارد پس لاجرم همان مفهوم نظام مندی هستی را تأکید نخواهد کرد بلکه مرادش - به عقیده نگارنده - این خواهد بود که همین نظام کل لازم است بر یک نوع چینش و مرتبه‌ی وجودی تحکیم گردید، بر این اساس ایشان بلافاصله عبارت «ابتداء الوجود من الاشرف فالاشرف»<sup>۴</sup> را قید نمود که بیانگر قاعده معروف امکان اشرف می باشد.

### تبیین قاعده امکان اشرف

قاعده امکان اشرف سه‌روردی در تبیین حکمت پروردگار دو کارکرد اساسی دارد: اول آنکه نظام طولی موجودات را به خوبی ترسیم می کند، دو دیگر نظام احسن هستی را بیانگر است. حال تبیین قاعده: «إنّ الممكن الاخس اذا وجد فیلزم أن یکون الممكن الاشرف قد وجد. فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس الظلمانی بجهته الوجدانية لم یبق جهة اقتضاء الاشرف فاذا فرض موجوداً یستدعی جهة تقتضیه اشرف مما علیه نور الانوار و هو محال»<sup>۵</sup>.

1. شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی تربتی، چاپ دوم، انتشارات

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1380ش، ص 383 - 4.

2. مجموعه مصنفات، ج 4، پیشین، ص 234.

3. همان، ص 234.

4. همان، ص 234.

5. سه‌روردی، مجموعه مصنفات (حکمة الاشراق)، ج 2، پیشین، ص 154.

شیخ اشراق بر آن است که هرگاه شیء ممکن کم مقداری موجود گردید لازم است امر شریف عالی مقامی پیشتر وجود یافته باشد؛ زیرا اگر نورالانوار موجود پستی را اقتضاء نماید طبق قاعده الواحد دیگر برای نورالانوار جهتی برای اقتضای موجود شریف نمی ماند، لاجرم این موجود شریف را باید علت و سببی شریف تر از نورالانوار اقتضا کند؛ حال آنکه وجودی اعلا و شریف تر از واجب الوجود قابل تحقق نمی تواند بود. پس باید موجود ممکن شریف پیش از ممکن خسیس از ناحیه نورالانوار اقتضای هستی پیدا کرده باشد. همانطور که اشاره گردید بر اساس اصل «الاشرف فالاشرف» تعیین و تجلی حکمت پروردگار مبتنی بر تعدد و تفاوت رتبی موجودات و به تبع آن تعدد عوالم است که فی المجموع به سه عالم عقلانی، نفسانی و جرمانی منتهی می گردد. حال اگر مجموعه فراگیر هستی فعل الله باشد طبق این قاعده، عالمی تمام تر و شریفتر از عالم گستریده هستی قابل تصور نمی تواند بود؛ زیرا مستلزم اقتضای احس و ترک اشرف از ناحیه نورالانوار است و چنین امری محال می نماید. پس اگر بهتر از نظام فعلی نظامی مفروض تواند بود نورالانوار همان را اقتضاء خواهد نمود و لا غیر.<sup>1</sup>

عنصر سوم: قوس صعود وجودی: «عبارت ثم ابتداء من الاخس الى الاشرف»<sup>2</sup> تنویر دیگری از مفهوم حکمت باری است؛ اگر در امکان اشرف وجود از مراتب مرتفع به تحقق پذیرترین دامنه های مادون منتهی می گردد؛ در عین حال در قوسی صعودی و هدفمند و روشمند، تکامل و تعالی و ترقی وجودی هم می یابد؛ بالخصوص موجود

---

1. مجموعه مصنفات (هیاكل النور)، ج 3، ص 101؛ فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، سید محمد خالدی غفاری،

چاپ اول، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1380 ش، ص 308.

2. مجموعه مصنفات، ج 4، پیشین، ص 234.

ممتازی همانند انسان که استعداد و قابلیت در نوردیدن عوالم متعالی و حتی رجوع به مقام بسیار رفیه «الیه» را داراست. در تکمیل این دیدگاه، شیخ اشراق در فرازی دیگر به این حقیقت نیز اشاره می نماید که حکمت پروردگار مقتضی است به هر شیئی متناسب با حد وجودیش افزه وجود گردد: «و بدانکه عنایت الهی هر نوعی را وجود، بر آن صفت که لایق اوست داده است و کمال او و طریق کمال او را میسر کرده و بدانکه اگر بدن پشه را استعداد قبول نفس ناطقه بودی از واهب الصور او را حاصل شدی زیرا که مبادی بخیل نیستند و در هر چه نگاه کنی آثار رحمت و عنایت حق بینی»<sup>1</sup>.

### شروع از نگاه سهرودی

از دیدگاه سهرودی شرّ انتزاعی است که از ضرورت و نحوه وجود موجودات در پهنه هستی حکایت دارد. به عقیده او تضاد و تفاعل و اصطکاک ضرورت بی نهایت و بلکه از لوازم ماهیت موجودات است. زیرا اگر تضاد و اصطکاک در میان موجودات حاکم نباشد، آنگاه عالم کون و فساد از مفهوم خود تهی و وجود اشخاص غیر متناهی در بستر هستی ناممکن می گردد. از نگاه ایشان پدیدگان گوناگون هستی در متن تفاعل است که حصول می یابند و لازمه تفاعل میان اشیاء، تضاد آنها با یکدیگر است. پس اگر تغییر و تحول و اصطکاک در میان موجودات برقرار نباشد فیض مستمر جاری نخواهد شد؛ به ویژه نفوس ناطقه قلیلی امکان تحقق خواهد یافت و بلکه حیات در عالم عناصر تعطیل گشته و آنچه از موجودات که امکان فعلیت دارند در کتم عدم باقی خواهند ماند: «ومن

---

1. مجموعه مصنفات، ج 3، پیشین، ص 62 - 3.

الضرورة اللانهاية ان يكون في عالم الكون والفساد تضاد... فلولا التضاد ما صح الكون والفساد ولو لا الكون والفساد ما صح وجود اشخاص غير متناهية»<sup>1</sup>.

سهروردی در تحلیل مصادیق شر می گوید: «أن الشر لا ذات له، بل الشرّ عدمٌ ذاتٌ أو عدمٌ کمالٌ لذاتٍ و ما يؤخذُ شرّاً فانما هي لافضائه الى عدم ما...»<sup>2</sup>

چنانکه از عبارت پیداست ایشان شر را از مقوله وجود نمی انگارد و ذاتیتی برای آن قائل نیست و معنای انتزاعی شر را همان عدم وجود یک امر یا فقدان کمال برای یک موجود می پندارد. ایشان وجود فی نفسه اشیاء را خیر محض دانسته و در مورد شر لغیره که عامل فقدان یا ضرر و زیان از ناحیه برخی موجودات می گردد می افزاید اگر این موجودات - که فی نفسه خیر محضند - باعث اضرار به غیر و نابود کردن چیزی نمی شدند هیچ گاه اطلاق شر به آنها نمی شد. ایشان سپس با تقسیم بندی درباره وجود و کارکرد اشیاء در هستی معتقد است فعلیت نبخشیدن پدیدگانی که امکان فعلیت و تحقق دارند و متضمن خیر کثیرند و شر قلیل، خود شری عظیم است و اساساً پرسش از اینکه چرا عالم کون و فساد به گونه ای تحقق پیدا نکرد که عاری از شر و فساد باشد سؤالی فاسد است: «اگر کسی بگوید که این قسم را چرا چنان نیافرید که شرّ در او نباشد، این سؤال او فاسد باشد و هم چنان بود که کسی گوید آب را چرا غیر آب نکردند و آتش را غیر آتش و اگر همه خیر محض بودی عالم عقول شدی... و وجود عالم ممکن نباشد کامتر از آنکه حاصلست»<sup>3</sup>.

1. مجموعه مصنفات (المشارع والمطارات)، ج 1، پیشین، صص 464 - 7.

2. مجموعه مصنفات، ج 4، ص 234.

3. مجموعه مصنفات، ج 3، پیشین، صص 62 - 3.

### مقایسه میان آرای مکتب مشاء و مکتب اشراق در بحث حکمت الهی

در پایان این بخش از نوشتار خالی از لطف نخواهد بود اشاره گردد؛ که هر یک از دو نظریه مکتب مشاء و اشراق در تبیین حکمت باری و نسبت آن با موجودات از موضع ضعف و قوت برخوردار می باشد. تبیین حکمت پروردگار از نگاه مکتب اشراق دچار این ضعف اساسی گردید؛ که شمول حکمت پروردگار محدود به علم مع المعلوم و الایجاد شد و از حوزه علم قبل المعلوم - که در حد علم اجمالی ذات به اشیاء آنها بر اساس علم به علت مستلزم علم به معلوم است، بود- بازماند اما همین اندازه از شمول و احاطه علمی پروردگار، حضوری و تفصیلی گردید. درمقابل مکتب مشاء از عهده تبیین حکمت الهی در مرحله قبل المعلوم و مع المعلوم فراز آمد اما در این مکتب علم خداوند عین ذات معلومات نگردید بلکه غیر حضوری و به واسطه صور علمیه صورت پذیرفت. طبق عقیده مشائیان فاعلیت خداوند بالعنایة و بر مبنای نظر اشراقیون فاعلیت پروردگار بالرضا گردید.

### دیدگاه صدر المتألهین درباره حکمت خداوند

بنیان گذار حکمت متعالیه را می توان اولین فیلسوف مسلمانی برشمرد که تبیینی تمام عیار از حکمت پروردگار ارائه نموده است. در آرای آن بزرگ در پاره ای موارد می توان تفکیک میان مفهوم حکمت و مفهوم عنایت را کاوید؛ حال آنکه در آثار و آرای فیلسوفان پیش از صدرا این دو عدیل یکدیگرند و مفهوم حکمت و عنایت تداعی گر سرشت و حوزه معنایی مشترک بوده است. هر چند در تحقیقی که نگارنده صورت می دهد استنتاج می نماید رأی صدرا درباره عنایت الهی، قابل هضم و اضمحلال در مفهوم حکمت الهی می باشد و شایسته این تواند بود که این دو یک معنا را تداعی نماید. این نکته نیز قابل

ذکر است که تبیین حکمت پروردگار هر چند از نگاه صدرالمتهلین فربهی خیره کننده‌ای یافت اما در عین حال بنیاد تحلیل و تبیین خود را وامدار ابن سنیاست. صدرا در چگونگی تجلی و تعیین حکمت باری با طرح و ترسیم نظریه «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» و «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» هم ضعف‌های نظریه حکمت مشاء و اشراق را فرو پوشاند و هم ارتقاء خیره کننده‌ای به این مبحث بخشید. آرای تفصیلی ملاصدرا را از دیده می‌گذرانیم:

### تعریف صدرا از حکمت

«قد علمت ان الحکمة هی افضل علم بالمعلومات و أحکم فعل فی المصنوعات و واجب الوجود یعلم من ذاته کل شیء من الاشیاء بعلة و اسبابه و یفعل النظام الا تم لغایة حقیقته یلزمه فهو بهذا المعنی حکیم فی علمه محکم فی صنعه و فعله فهو الحکیم المطلق»<sup>۱</sup>

مفهوم حکمت از منظر صدرا آن علم برتر و والاتر نسبت به جمیع معلومات و پدیدگان است؛ که متضمن مستحکم‌ترین فعل و سخته‌ترین کنش درباره همه مصنوعات باشد. دانش برتر به تمام پدیدگان و کنش اعلی در ایجاد و تدبیر مصنوعات از عناصر قوام بخش مفهوم حکمت از منظر ملاصدرا است. ایشان در بیانی دیگر این حقیقت را بیشتر می‌شکافد و می‌فرماید: أن الحکمة تطلق علی أمرین: احدهما العلم التصوری بتحقیق ماهیة الاشیاء والتصدیق بها بالیقین المحض المتحقق. الثانی: الفعل المحکم بأن یكون نظاماً جامعاً لكل ما یحتاج الیه من کمال مرتبته.<sup>۲</sup>

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة، ج 6، طبع دوم، قم: طلیعه نور، 1428ق، ص 311.

2. ملاصدرا، مبدأ و معاد، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی چاپ سوم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،

سال 80، ص 6-245.

حکمت بر دو بنیان استوار است: اول: آگاهی بر چگونگی تحقق هویت اشیاء به گونه‌ای که بر این آگاهی صحنه نهاده شود با یقین محض خالص متحقق. در این بنیان حکمت با عالی‌ترین آگاهی ممکن و در واقع یک علم تمام عیار مقرون است. دوم: فعلی چنان استوار و محکم که حایز یک سامان و نظام جامع کامل باشد به گونه‌ای که هر پدیده‌ای به هر آنچه در رسیدن به کمال خود محتاج باشد برای وی فراهم گردد.

### حکمت باری از منظر صدرا

صدرا سپس واجب الوجود را مظهر تمام عیار این دانش و کنش برمی‌شمرد که با علم ذاتیش بر همه اشیاء و علل و اسباب آنها آگاهی دارد؛ و سامان اتم و اکمل هستی را برپا می‌سازد البته آن هم به خاطر ویژگی ذاتی وجودی خود. صدرالمتألهین البته برای روشن شدن هر چه افزونتر حکمت باری بر این نکته هم پای می‌فشرد؛ آنچه که سبب وجود اشیاء و اراده ایجاد آنها گردیده فقط و فقط ذات و حکمت باری بوده و نه هیچ امر دیگری مانند اینکه واجب در ایجاد خود، منظور و هدفی همانند شیء سافل و در کل هدفی غیر حاصل جز ذات داشته باشد؛ این امر از نگاه او منتفی است.

ملاصدرا آنگاه فراز آخر مطلب پیشین یعنی اینکه واجب در ایجاد اشیاء و تدبیر آنان هدفی جز ذات ندارد، و شیء سافل، مقصد او واقع نمی‌گردد را همان عنایت واجب الوجود می‌داند؛ و به گونه‌ای بر تفکیک میان مفهوم عنایت و حکمت صحنه می‌گذارد. گو اینکه عنایت نیز یکی از عناصری می‌تواند بود که نوری افزونتر بر ایضاح مفهوم حکمت الهی بیفکند.<sup>1</sup> اما تبیین ملاصدرا از حکمت باری پشتوانه‌ها در پشت دارد و از

---

1. ملاصدرا، سفار، پیشین، ص 311.

آنها مفهوم هدایت است؛ طبق نظریه هدایت، واجب الوجود، به یک شیء آنچه را که سبب کمال و ارتقاء وجودیش می گردد علاوه بر اصل افاضه وجودش، اعطا می نماید. در این باره ایشان با تمسک به آیه ای از قرآن بیان می دارد: «و اليه الإشارة في القرآن بقوله تعالى: (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى). فالخلق هو اعطاء الكمال الاول والهداية هي إفادة الكمال الثاني».<sup>1</sup>

تبیین دیگری از صدرا درباره حکمت باری: صدرالمتألهین در این بیان از حکمت خداوند، بر وجه فعلی صفت حکیمیت باری صبغه بیشتری می بخشد؛ و حکمت خدا را همان ایجاد موجودات بر برترین نحو ممکن می داند. هر چند با تبیین قبلیش تفاوت چندانی دیده نمی شود؛ جز یک مقوله لطیف و عالی که بیان آن در پی خواهد آمد: «وحكمته ايجاد الموجودات على أحكم وجه و أتقنه بحيث يترتب عليها المنافع ويندفع فيه المضار ولاشك أن الاول تعالى عالم بالاشياء على ما هي عليه علماً هو أشرف انواع العلوم لأن علمه بنظام الوجود هو مبدأ النظام الكل كما سبق والعلم الذي هو مبدأ الوجود أشرف من العلم المستفاد من الوجود و اما أفعاله فهي في غاية الإحكام... فحكمته تعالى التي هي ايجاد الموجودات على أحكم الوجوه و أصلحها أنما تنتظم بالعشق الساري...».<sup>2</sup> در فراز پایانی این کلام صدرا به حقیقتی عالی و لطیف اشاره می نماید و انتظام و ساختمان حکمت باری را که باعث رسوخ و تحقق بی عیب و نقص این صفت دلپذیر در متن هستی می گردد بیان می کند؛ طبق این بیان خداوند در نهاد هر موجودی عشقی و شوقی به ودیعه نهاده که با آن شوق، کمال ممکن را تحصیل و با آن عشق کمال حاصل شده را حفظ کند.

---

1. همان، ص 311.

2. ملاصدرا، مبدأ و معاد، پیشین، ص 6 - 245.



عشق همان شعور به کمال است و اما شوق متشکل از دو امر می باشد: از لذتی که منبعث از ادراک و نیل به مشتاق الیه است و از رنجی که منبعث از ادراک فقدان کمال خویش. پس هر موجودی با جاذبه سحرآمیز عشق در وصول به مطلوب خویش بی قرار و ساعی است.<sup>۱</sup>

### تبیین جامع صدرا از حکمت خداوند

این بیان صدرا از حکمت باری را می توان کامل ترین بیانش برشمرد؛ هر چند واضح و مبرهن است که او این بیان را وامدار ابن سیناست؛ در این بیان صبغهی فعلی بودن حکمت خداوند غلبه دارد و حتی ملاصدرا تصریح بدان می کند: «ولنرجع الی المقصود و هو أن کونه تعالی حکیماً هو أنه یعلم نظام الخیر فی العالم بآتم علم وهو کونه فعلیاً و جودياً و یفعل ذلك النظام اتم فعل و هو الذی یؤدی الی الغایة الحقیقیة اتم تادیة من غیر آفة و شر و خلل و تعطیل و من ههنا یلزم أن یترتب علی کل فعل غایتة و کذا الکلام فی تلک الغایة حتی یؤدی سلسلة الغایات إلی غایة لا غایة بعدها...»<sup>۲</sup>.

ملاصدرا حکمت خدا را عبارت می داند از اینکه او به نظام خیر در متن پیدایی با کامل ترین و عالی ترین دانش آگاه است و آن را با مستحکم ترین فعل ممکن صورتگری می نماید؛ به این ترتیب که غایتمندی را در ذات هر فعل و پدیده ای به ودیعه می نهد بدون آنکه در این غایتمندی و اندام واری اشیاء کوچکترین آفت و خلل و عطلتی راه یابد تا اینکه این سیر شتابان غایتمندی در می رسد به غایة الغایات که ورای او دیگر

---

1. همان، ص 6 - 245.

2. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، انجمن اسلامی

حکمت و فلسفه ایران، 1362ش، ص .

غایتی نیست. اینکه صدرالمتألهین از علم خداوند تعبیر به «یعلم ... باتمّ علم» می نماید در واقع به تمایز دیدگاه خود با مسلک مشائیان و اشراقیان اشاره می کند که تفصیلاً به آن خواهیم پرداخت. نکه قابل ذکر آنکه در بیانات مختلف صدرا از حکمت پروردگار قاعده «العالی لایلتفت إلی السافل» آماج توجه او قرار گرفته و جزء لاینفک تحلیل ایشان است. این قاعده پیشتر در بخش بررسی آرای ابن سینا مطرح گردید و نظر متفکرانی همانند خواجه نصیر، قطب الدین شیرازی و شهید مطهری در این باره ارائه شد.

### عنایت الهی از نظرگاه صدرالمتألهین

#### دیدگاه اول :

درباره عنایت الهی، صدرالمتألهین دیدگاه‌های گوناگونی ارائه نموده است که در برخی موارد مفهوم عنایت از مفهوم حکمت زاویه می گیرد. در یک دیدگاه ایشان پس از تعریف مفهومی حکمت و بیان علم افضل واجب الوجود، بیان می دارد که همین علم افضل سبب فعلیت اشیاء و اراده ایجاد آنها می گردد بدون آنکه واجب الوجود در این ایجادگری مقصود و غایتی جز ذات خویش داشته باشد یعنی در ایجاد خویش، شیء سافل یا غرض حاصل به غیر ذات، مقصود نیست و غرض تنها متعلق به ذات است. آنگاه ایشان همین را عنایت می نامد: «قد علمت أن هذا العلم بعینه سبب وجود الاشیاء و إرادة ایجادها من غیر أن یكون المنظور الیه فی الایجاد شیء سافل و غرض غیر حاصل فی ذات الفاعل فهذا هی العنایة»<sup>1</sup> پیداست که در تبیین ایشان از عنایت الهی مبحث غایت‌مندی در فعل واجب الوجود خودنمایی می کند و محور این مبحث نیز قاعده «العالی» است. در واقع در این بحث صدرا بین مفهوم حکمت و عنایت، تمایز قائل است و مفهوم عنایت مکمل

1. ملاصدرا/سفار، ج 6، طبع دوم، انتشارات طلیعه نور، 1428ق، پاورقی ص 311.

بحث حکمت می باشد. در حکمت بالغه‌ی الهی به چگونگی پیدایی موجودات و تدبیر آنها پرداخته می شود؛ اما در عنایت، از غایت فعل واجب و چرایی صدور و نه چگونگی صدور سخن به میان می آید. مرحوم علامه طباطبایی نیز به تبعیت از رأی صدرا عنایت پروردگار را چنین تشریح می کند: «العلم العنایی هو علم الفاعل بغایة فعله فالمعتمد فی اثبات علمه تعالی علی وجوب تقرر الغایة لكل فعل عند فاعله و کون غایته تعالی فی افعاله هی ذاته»<sup>۱</sup>. ایشان علم عنایی را همان علم فاعل به غایت فعلش معرفی می کند و برای اثبات علم عنایی واجب معتقد است که باید به وجوب استقرار غایت هر فعل نزد فاعل آن تمسک جست و غایت واجب در افعالش ذات مقدسش است.

## دیدگاه دوم:

«العناية و هی العلم بالاشیاء الذی هو عین ذاته المقدسة و هو العقل البسیط لاتفصیل فیہ و لا إجمال فوقه و العناية علم تفصیلی متکثر...»<sup>۲</sup>.

در این دیدگاه ایشان عنایت را همان علم پروردگار به اشیاء که عین ذات اوست می شمارد؛ علمی بسیط که هیچ گونه کثرتی در ساحت آن راه نمی یابد و در نهایت بساطت است. این نظریه به صراحت در برابر نظریه حکمای اشراقی که علم خدا به اشیاء را عین اشیاء و حکیمان مشائی که علم واجب را از طریق صور ارتسامی پنداشته بودند، قرار دارد. صدرا علم خدا به اشیاء را عین ذات و نه عین اشیاء و نه به واسطه صور ارتسامی می داند. در این باره در نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» ایشان

1. ملاصدرا، اسفار، ج 6، پیشین، ص 247، پاورقی.

2. ملاصدرا، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح سید محمد خالدی، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی

صدرا، 1387ش، ص 45 - 16.

مطالبی را فشرده مطرح خواهیم نمود. البته صدرا در میان دو نظریه اشراقی و مشایی، رأی اشراقیون را در باب علم خداوند بیشتر می‌پسندد و آیه (وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ). (انعام / 59) را مؤیدی بر این رأی می‌داند.

### دیدگاه سوم:

در این تعریف که صدرا از عنایت ارائه می‌دهد؛ هم وزن مفهوم حکمت است و تداعی‌گر تبیین شیخ الرئیس از حکمت باری می‌باشد که در آن از سه عنصر علم، سببیت و رضایت به عنوان ارکان معانی نهفته در مفهوم حکمت باری یاد می‌نماید:

«فإذن يجب أن يعلم أن العناية كما مرّ هي كون الأول تعالی عالماً لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم و الخير الاعظم و علة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن و راضياً به على النحو المذكور و هذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته بمعنى أن ذاته عين العلم بنظام الخير و عين السبب التام له و عين الرضا به...»<sup>1</sup> در این تبیین ملاصدرا حکمت پروردگار را از جهتی صفت ذاتی به حساب می‌آورد؛ فرازی که بیان می‌دارد: «كون الاول تعالی عالماً لذاته بما عليه الوجود في النظام الاتم...» نیز علم ذاتی پروردگار به نظام اتم و خیر اعظم از مفاهیم و عناصر مندرج در مفهوم حکمت باری شمرده می‌شود. در این باره تفسیر و تحلیل علامه طباطبایی در شرح رأی صدرا می‌تواند سودمند باشد. به عقیده مرحوم علامه علم ذاتی پروردگار به نظام اتم و خیر اعظم ملائم با ذات است که در واقع تعبیر دیگری از رضایت الهی به این علم ذاتی است؛ همانگونه که فعل پروردگار و ایجاد یک سامان مستحکم در هستی ملائم ذات اوست؛ پس هم علم او به نظام خیر ملائم ذاتش می‌باشد و هم فعلش. صورتی که فعل پروردگار ملائم

1. ملاصدرا، اسفار، ج 7، پیشین، ص 9-57.

ذاتش می باشد؛ اگر همین ملائمت مذکور را ما ارجاع دهیم به ذات و حیثیت ذاتی رب الارباب در واقع ذات پروردگار اقتضای این ملائمت را داشته است که بازگشت به صفت ذاتی دارد؛ در عین اینکه صبغه فعلی هم دارد. علامه بیان می دارد: «أن العناية بحسب طبع معناه من صفات الفعل فإن ملائمة فعله له من الصفات المنتزعة من مقام الفعل لكن بارجاع الملائمة المذكورة الى حیثية ذاتية تعود من صفات الذات كما نقول: هی کون الذات عالمة بالاشیاء و سبباً لها بحیث یلائمها مسبباته»<sup>1</sup>.

حال با دقت در سه بیانی که صدرالمتألهین از عنایت الهی عرضه نمود مشخص می گردد که هر چند ملاصدرا در نظریه اول بر غایت‌مندی و در نظریه دوم بر علم ذاتی پروردگار به عنوان مفاهیم نهفته در بستر مفهومی حکمت باری قلمداد می نمود اما می توان استنتاج کرد که دیدگاه سوم ایشان از عنایت - که معادل حکمت گرفته شد - ناظر بر دو نظر اول و حاوی آنهاست؛ و می توان یک روح به این سه بیان بخشید به این نحو که غایت‌مندی افعال صادر یافته از باری، توضیح و تأکید افزونتری از مقوله سببیت اوست و به مبحث غایت در فاعلیت می پردازد؛ یعنی اینکه در مقوله علیت و سببیت فعل باری طرح بحث غایت در فعل و پاسخ به آن، امری طبیعی می نماید. اما درباره دیدگاه دوم ایشان که علم ذاتی پروردگار را همان عنایت برشمردند مسأله کاملاً روشن است زیرا در دیدگاه سوم یکی از عناصر مندرج در آن همین علم ذاتی بود. با این تفصیل به نظر می رسد می توان نتیجه گرفت که از منظر صدرالمتألهین مفهوم عنایت مفهومی همسان با حکمت پروردگار دارد و آن تمایزی که ابتداءً به نظر می آمد صدرا بین حکمت و عنایت قائل باشد رنگ می بازد و از موضوعیت می افتد.

1. همان، تعلیقه علامه طباطبایی، ص 9 - 58.

### رابطه قضا، قدر و قدرت الهی با حکمت خداوند

یکی از بحث‌های بدیعی که ملاصدرا در رابطه با حکمت الهی مطرح نموده است تشخیص دقیق مفهوم حکمت و مرز آن با قضا و قدر و قدرت الهی است. به راستی اختلاف مفهومی حکمت و عنایت با سه عنصر یاد شده چه می‌تواند بود؟ ابتدا از قضا و قدر الهی می‌آغازیم: صدرالمتألهین در تعریف قضا بیان می‌دارد:

«فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائقها الكلية و صورها العقلية في العالم العقلي مجملة و مجتمع على سبيل الابداع. وتلك مرتبطة بالحق الاول موجودة في صقع الهيته عدّها من جملة العالم بمعنى ما سوى الله، بل الحق أنّها معدودة من لوازم ذاته الغير المجعولة لئنها صور علمه التفصيلي بما عداه ولذلك قال: (إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ)». (حجر / 21).<sup>1</sup>

قضا عبارت است از وجود صورت عقلی جمیع موجودات با حقایق کلی‌شان در عالم عقل (قلم) در حالی که وجودی بسیط و مجمل دارند آنهم به نحو ابداع از ناحیه باری تعالی.

طبق نظر مرحوم علامه طباطبایی قضا عبارت است از وجوبی که موجودات امکانی از جهت انتسابشان با علت تامه پیدا می‌کنند و بر دو قسم قضای ذاتی و قضای فعلی منقسم می‌گردد؛ قضای ذاتی (علمی)، علم تفصیلی و ذاتی خداوند به موجودات به نحو اعلی و اشرف است و قضای فعلی همان وجود عینی موجودات ممکن در دار هستی است.<sup>2</sup> بر این اساس تعریف حضرت صدرالمتألهین از قضا، فقط شامل قضای ذاتی می‌گردد. ملاصدرا در تعریف «قدر» هم بر آن است که قدر ثبوت جمیع موجودات در عالم انفس

1. ملاصدرا، اسرار الایات، چاپ اول، 1385ش، ص 48؛ صدرا، مبدأ و معاد، پیشین، ص 224.

2. محمدحسین طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ص 293.

(لوح محفوظ) بر وجه جزئی آن هم مطابق با پدیدگان دار وجود است که به اعتبار نظام اسباب و مسببات (علل ناقصه) واجب و متعین می گردند در اوقاتی معین.<sup>۱</sup> طبق آنچه گفته آمد ملاصدرا برای هر یک از قضا و قدر محل و مکانتی قائل است؛ محل قضای الهی قلم می باشد؛ عالمی عقلی، بسیط، مجمل و متمرکز و بی زمان که فعل خداوند در آن به نحو ابداعی است. اما محل قدر لوح محفوظ است و در عالم انفس جریان دارد و با علل ناقصه در هم تنیده است. در حالیکه حکمت الهی همان علم ذاتی پروردگار به اشیاء - که عین ذات است - می باشد و اساساً محلی ندارد. این علم ذاتی از وجودی تام و فوق التمام - که خیر محض است - متحقق می گردد و هر آنچه که معلوم این علم واقع می شود خیر و بر برترین صورت ممکن خواهد بود. و هر گاه که به عنوان یک مجموعه نگریده شود نظامی احسن و اکمل دیده خواهد شد. بر این مبنا صدرالمتألهین حکمت الهی را شامل و ناظر بر قضا و قدر می داند همانطور که قضا را شامل قدر می داند و قدر را شامل آنچه که در متن هستی تحقق دارد.<sup>۲</sup>

### رابطه حکمت الهی با قدرت الهی

فیلسوفان در تعریف قدرت گفته اند اینکه فاعل ذاتاً به گونه ای باشد که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست ترک گوید.<sup>۳</sup> پیداست که خواستن و ترک گفتن بیان دیگری از اراده کردن و نکردن است؛ گو اینکه اراده مفهومی در هم تنیده با مفهوم قدرت است. ملاصدرا صفت قدرت را در غیر واجب الوجود برآیند علم و اراده می داند.<sup>۴</sup> اما قدرت

1. ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص 224.

2. همان، ص 224.

3. ملاصدرا، اسفار، ج 6، ص 261.

4. ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص 230.

الهی را چنین بر می شمرد: «و اما الواجب فلکونه فی ذاته تاما و فوق التمام فبذاته البسیطة الحقّة یفعل لابمشیئة زائدة و لا بهمة عارضة لازمة او مفارقة فهو بمشیئة و علمه و رضاه و حکمته التي عين ذاته یفیض الخیر و یجود النظام و یصنع الحکمة و هذا اتم انحاء القدرة»<sup>1</sup>.

صدرا قدرت پروردگار را برخاسته از مشیت و علم و حکمت و رضایت او می داند که جملگی عین ذات مقدس اویند. ایشان در فرازی دیگر بیان می فرماید: «هی [القدرة] کون ذاته تعالی بذاته بحیث یصدر عنه الموجودات لأجل علمه بنظام الخیر فاذا نسب الیه امکانات من حیث انها صادرة عن علمه کان علمه بهذا الاعتبار قدرة و اذا نسب إلیه من حیث ان علمه کاف فی صدورها کان علمه بهذا الاعتبار ارادة»<sup>2</sup>. علم و قدرت و اراده از صفات ذاتی پروردگار و عین ذاتند و تفاوت آنها در حیثیات گوناگون آنهاست؛ مثلاً تجلی قدرت پروردگار، در مرحله صدور فعل از ناحیه رب الارباب است که عین علم اوست و تجلی اراده پروردگار در احاطه و اشراف وجودی خداوند نسبت به موجودات چه قبل از وجود و چه حین الوجود و چه بعد الوجود - بسیطة الحقیقة کل الاشیاء - است که عین قدرت و اراده او می باشد.

نکته ای که در این جا باید طرح نمود آنکه صدرالمتألهین نیز به خیریت وجود و نظام خیر و نظام احسن هستی در تبیین حکمت باری پای فشرده است. همچنین ملاصدرا از قاعده امکان اشرف سهروردی نیز در بیان حکمت باری استفاده نموده است که این قاعده در بخش بررسی آرای سهروردی بدان پرداخته شد. می ماند دو گزاره اساسی از بیانات مرتبط صدرالمتألهین با حکمت الهی؛ نخست نظریه او در باب چگونگی جریان حکمت پروردگار در پهنه وجود؛ دو دیگر بحث شرور و نسبت آن با حکمت پروردگار.

---

1. ملاصدرا، اسفار، ج 8، ص 263.

2. ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص 230.



همانطور که قبلاً ذکر گردید صدرالمتألهین در تعریف و تبیین مفهومی حکمت و عنایت الهی تقریباً همانی را مطرح ساخته و عقیده‌مند گشته است که ابن سینا. ایشان حتی در مقوله نظام احسن هستی و خیریت ذاتی وجود و نوع تفسیر از مفهوم خیر نیز بسیار مقتبس از آرای شیخ‌الرئیس است.

همچنین قبلاً گفته آمد که در مبحث علم و فاعلیت الهی، حکیمان مشاء قائل به علم عنایی و فاعلیت بالعنایة پروردگار گشتند و حکیمان اشراقی قائل به علم حضوری و فاعلیت بالرضای پروردگار. درباره وجه تناسب این بحث هم با حکمت الهی در بخش آرای ابن سینا مطالبی گفته شد.

در هر یک از بیانات دو مسلک نامبرده از علم و فاعلیت الهی، ضعف‌هایی وجود داشت که تفصیلاً بیان گردید. قلمرو علم خداوند در مسلک مشایی هر چند دامنگستر بود اما مبتلا به صور مرتسمه زائد بر ذات و به تبع آن علم غیرحضوری پروردگار به اشیاء گشت و در حکمت اشراق هم دامنه علم حضوری پروردگار محدود به مرحله حین‌المعلوم‌والایجاد گشت و از مرحله قبل‌المعلوم ناتوان ماند.

#### قاعده بسیط الحقیقه کل‌الاشیاء:

در این میان صدرالمتألهین با بسط قاعده بسیط الحقیقه کل‌الاشیاء و تسرّی آن در ساحت علم الهی به تبیینی تمام‌عیار از حکمت پروردگار نایل آمد؛ و علم پروردگار در عین اینکه دامنگستر و شامل تمام مراحل قبل و حین و بعدالوجود گردید؛ دانشی شد حضوری، آن هم عین ذات و نه عین اشیاء و در همان حال بساطت محض و صرف یافت؛ بدون آنکه کوچکترین ذره و ذروه‌ای از ساحت علم ربانیش بگریزد. پس علم او اجمالی (بسیط) است در عین کشف تفصیلی. در بساطت محض علم پروردگار به اشیاء که عین ذات اوست ذکر این نکته ضروری می‌نماید که معلومیت اشیاء و حضور آنها در

ذات به معنی حضور با حفظ تشخیص نیست، به عبارت دیگر حمل کل الاشياء بر ذات از نوع شایع نیست تا موجب تکثر در ذات گردد بل از نوع حمل حقیقت و رقیقت است. صدرالمتألهین می فرماید: «أن واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقة لا یرج من حقیقته شیء من الاشياء. إعلم أن واجب الوجود بسیط الحقیقة غاية البساطة... فهو کل الاشياء فواجب الوجود کل الاشياء لا یرج عنه شیء من الاشياء»<sup>1</sup>.

واجب الوجود چون دارای صرافت ذات و بساطت صرف و نهایی است؛ در مقام ذات آنچه از کمالات مختلف که مفروض بشود را نمی توان از او سلب کرد؛ که اگر مرتبه ای از کمال وجودی تعریف گردد که در واجب به نحو اتم و اعلی وجود نداشته باشد و حقیقت آن ذات مقدس فاقدش باشد، ذات مقدسش مصداق سلب آن کمال و در نتیجه مرکب از فقدان و وجدان می گردد که به نوبه خود حاکی از نقص و محدودیت وجودی و ذاتی است در حالی که «بسیط الحقیقة کل الاشياء الوجودية علماً و قدرة و کمالاً وسعة». صدرالمتألهین در تبیینی دیگر بیشتر این قاعده را می شکافد و می گوید: «فکل بسیط الحقیقة لابد و أن یکون کل الموجودات علی ترتیب و نظام سببی و مسببی آت من الاشرف فالاشرف الی الخس فالأخس حتی لا ینتلم وحدته فالایجاد و افاضته الحق وجوده علی الاعیان و وجوده لیس سوی ذاته»<sup>2</sup>. طبق این قاعده چون علم واجب به ذات خویش عین ذات و ذات نیز کل الاشیا است پس علم او به ذات عین علم به کل اشياء می باشد از طرفی چون ذات واجب مقدم بر جمیع اشیا است و علمش عین ذاتش است پس علم به ذات مقدم بر جمیع اشیا است و چون همین علم به ذات عین علم به جمیع اشیا است پس علم

---

1. ملاصدرا، اسفار، ج 1، ص 202.

2. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص 335.

به جمیع اشیاء مقدم بر اشیاء خواهد بود. بنابراین ثابت می‌گردد که علم به جمیع اشیاء قبل از وجود آنها در مرتبه ذات حاصل است.

### علم اجمالی در عین کشف تفصیلی

حال زمان آن فرا رسیده است که به بیان نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی صدرا پردازیم: ایشان بیان می‌دارد همانگونه که برای وجود حقیقتی است و حقیقت وجود حقیقت واحدی می‌باشد و در عین وحدتش شامل و فراگیر است (مع وحدتها يتعلق بكل شیء) درست به همین ترتیب علم نیز برخوردار از چنین حقیقتی است. یعنی علم واجب الوجود هم لاجرم باید حقیقت علم باشد و حقیقت علم نیز واحد و در عین حال عام و پر دامنه است (ومع وحدتها علم بكل شیء).

اگر شیئی از اشیاء فرض گردد که علم واجب به آن تعلق نگیرد؛ آنگاه علم واجب صرف علم و حقیقت علم نخواهد بود بلکه علم به وجهی و جهل به وجهی دیگر می‌باشد؛ در حالی که صرف حقیقت علم ممزوج با امری نیست پس علم خداوند که عبارت از حضور ذاتش می‌باشد مشوب به غیبت شیئی از اشیاء نیست پس علم و حضور ذاتش حضور کل اشیاء نیست.<sup>1</sup>

### جستاری در مفهوم خیر و شر از نگاه ملاصدرا

پیش از پرداختن به مبحث شرور ناگزیر از تبیین مکانات مفهوم خیر از منظر صدرا هستیم. ایشان ایضاً مفهوم خیریت وجود را منوط به گفتارهایی درباره اصل وجود می‌داند بر این اساس می‌فرماید: مفهوم وجود که از پیداترین بدیهیات به شمار می‌آید

---

1. ملاصدرا، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، ترجمه بدیع الملک میرزا عمادالدوله، چاپ دوم، انتشارات کتابخانه

مصدق و حقیقت ذاتی همه اعیان و پدیدگان محسوب می شود به گونه ای که حقیقت و هویت وجود چیزی جز نفس تحقق و تحصیل نمی باشد. بر این اساس آنچه که واقع شده، وجود است و آنچه که واقع می گردد به واسطه وجود. پس آنانی که مفهوم وجود را مصدری می پندارند دچار اشتباهند و نمی توانند مدعی خیریت محض وجود بشوند؛ زیرا مفهوم خیر چیزی جز آنچه که برگزیده عقلاست نمی باشد؛ اینکه اشیاء به سوی آن مشتاقند و موجودات طالب آنند و هرگونه اراده و سرشت و جبلتی دایر مدار وجود آن است. پس مطلوب اشیاء هیچ وقت مفهوم مصدری واقع نمی گردد و مفهوم ذهنی و معقول ثانی قبله گاه آنها نمی شود. وقتی روشن گردید که وجود هر شیء نحوه سلوک و ظهور او با افاضه نور وجود از ناحیه قیوم قاهر است لاجرم مرجع خیر، چیزی جز وجود نخواهد شد؛ حال چه این وجود: الف) عاری باشد از شوائب شریه ای که این شوائب ناشی از قصور و نقصان وجودی در شیء است یا اساساً فقدان و امتناع وجودی. ب) یا اینکه مبتلا به شوائب شریه گردد. در هر صورت شرّ امری عدمی است؛ عدم ذات یا عدم کمال ذات یا عدم صفاتی از صفات کمالی وجودی.<sup>۱</sup>

صدرالمتألهین به صورت کلی شرور را بر دو قسم می داند:

یکم) در این قسم، شر، دامان همه ماسوی را می گیرد زیرا همگان دچار امکان ذاتی و فقر و نقص ذاتیند. «فکل ما سواه لایخلوا من شوب نقص و فقر فلم یکن شیء من المعلولات خیراً محضاً من کل جهة بل فیه شوب شریه بقدر نقصان درجته عن درجه الخیر المطلق».<sup>۲</sup>

---

1. ملاصدرا، اسفار، ج 1، ص 238.

2. همان، ج 7، ص 59.

دوم) شر مصطلح که از نظرگاه صدرا عبارت است از فقدان یک شیء یا فقدان کمالی از کمالاتی که شیء لایق و قابل آن است.<sup>۱</sup> صدرا سپس برخی از امور وجودی که شر خوانده می شود را شرّ بالعرض می نامد و در قالب یک گفتار اخلاقی - فلسفی بیان می کند که آنچه از خلق و خوی مذموم در نهاد آدمی که مانع وصول او به کمالاتش است از قبیل بخل، جبن، اسراف و نیز افعال ناپسندی چون قتل، ظلم، سرقت و... هیچ یک از اینها فی نفسه شر محسوب نمی گردد بلکه خیرات وجودی و کمالات قوای نوعی است. اما انتزاع شر از این امور بدین خاطر است که این قوا تحت تدبیر قوای عالیه و شریفه که مسیر هدایت انسان را می نمایند نیست.<sup>۲</sup> در عین حال ایشان آنچه از شرور که در متن هستی رخ می دهد را ناشی از نحوه وجود ذاتی ماده و عالم مادی می داند که ذاتاً قبول فساد، انقسام، تکثر، تضداد، تجدد و صورت های گوناگون می نماید و بیان می فرماید: فکلما هو اکثر براءة من المادة فهو اقل شرّاً و وبالاً.<sup>۳</sup> ایشان سپس با تقسیم عقلانی موجودات ممکن از حیث خیر و شر، ترک دنیایی را که در آن خیر کثیر است و شر قلیل، شر کثیر می داند و اینکه ذات باری تعالی که خیر و خیرخواه محض است به ترک خیر کثیر رضایت دهد، درست نمی داند زیرا عدم موجودی که عقلاً وجودش ممکن است خود شر می باشد و صدور شر از باری محال است.<sup>۴</sup>

---

1. همان، ص 60.

2. ملاصدرا، اسفار، ج 7، ص 62.

3. همان، ص 67.

4. همان، صص 9 - 67.

## حکمت خداوند از منظر علامه طباطبایی

آرای علامه طباطبایی به عنوان شارح و مفسر برجسته حکمت اسلامی به ویژه حکمت صدرایی می تواند حایز اهمیت باشد. در آرای ایشان بعضی نکته ها و طرفه هایی مشاهده می گردد که در افزایش دانسته های ما نسبت به مبحث حکمت الهی مؤثر است. علامه در تبیین خود از حکمت دو نظریه متفاوت ابراز کرده است؛ نظری همسو و هم جهت با نظریه حکیمان و فیلسوفان به ویژه حکمت صدرایی - که به جهت تکراری شدن بحث متعرض آن نمی شویم - و نظری متقارب با آرای متکلمان؛ که البته مورد نقد شاگرد اندیشمندان مرحوم شهید مطهری قرار گرفته است. علامه در مبحث عنایت الهی هم چندین رأی ابراز نموده است که در متن نوشتار به آن پرداخته خواهد شد. اینک آرای تفصیلی ایشان:

### واکاوی دقیق علامه نسبت به مفهوم حکمت

علامه طباطبایی در تحقیقی که نسبت به ریشه کلمه حکمت انجام می دهد آن را متخذ از ماده «حکم» می داند که دالّ بر اتقان و استحکامی است که اگر در هر موجودی یافت شود ارکان وجودیش از تلاشی و تفرقه مصون می ماند. طبق این نظر اگر موجودی از سر حکمت به وجود آمده باشد اجزایش متفرق نگشته و در نتیجه اثرش ضعیف و توانش در هم شکسته نمی شود. ایشان این معنا و محتوایی که اشاره گردید را جمع المعانی جمیع مشتقات این ماده مثل حکمت، احکام، تحکیم و حکومت می داند<sup>1</sup> و با ذکر مثال هایی در ایضاح لغوی معنی حکمت بیان می دارد: روی همین حساب قاضی را

---

1. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 7، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم سال

هم حاکم می‌گویند؛ هنگامی که در قضیه‌ای حکم می‌نماید، در حقیقت با حکم خویش، ضعف و فتوری که در رابطه با آن قضیه رخ داده بود را جبران نموده و مبدل به کانون قوت و اتقان می‌سازد. ایشان این معنی را معنای عرفی که در امور وضعی و اعتباری در میان آحاد مردم جریان دارد می‌داند و آن را قابل بسط و انطباق در امور تکوینی و حقیقی نیز می‌شمارد.<sup>1</sup>

با این توضیح که امور تکوینی از لحاظ اینکه منسوب به خدای سبحان و قضا و قدر اویند دارای چنین استحکامی هستند.

### تبیین حکمت پروردگار از منظر علامه طباطبایی

علامه در تبیین حکمت الهی از مقدماتی همانند اراده و مصلحت و غایت سود می‌جوید؛ با این توضیح که «فعل»، زمانی از ناحیه یک فاعل تحقق می‌یابد که منبعث از اراده او باشد؛ یعنی فاعل، انجام فعل را به خاطر اینکه کمال می‌داند بر ترکش ترجیح می‌دهد. کمال در واقع تعبیر دیگری از غایت و مصلحت در انجام فعل است. با این تفصیل، فاعل وقتی می‌خواهد فعلی را انجام دهد؛ قبلاً صورتی علمی و ذهنی از نظام و قوانین حاکم بر هستی که افعال او را به سوی غایاتشان می‌رساند برمی‌گیرد. همین‌طور به مدد تجربه، روابط و مناسباتی میان اشیاء عالم انتزاع می‌کند که در واقع تابع نظام خارجی و مترتب و منطبق بر متن هستی است. آنگاه هر فاعل صاحب اراده تمام همش این خواهد بود که افعالش را به گونه‌ای سامان دهد که با آن نظام علمی متخذ از متن هستی و قوانین حاکم بر آن منطبق باشد و مصالح و محاسنی را که در آن صورت علمی در نظر گرفته است به وسیله فعل خود تحقق بخشد. این امور باعث می‌گردد که فاعل

---

1. همان، ص 17 - 115.

فعل خود را متقن انجام دهد و در نتیجه، کننده آن متصف به صفت حکیم گردد و اگر فعل او در این چارچوب نبود او را لاغی و جاهل می خوانیم. پس حکیم کسی است که فعل او با نظام علمی او منطبق و نظام علمیش درست از نظام خارجی اتخاذ شده باشد؛ و این چیزی جز مصلحت داشتن فعل فاعل نیست. اما درباره افعال خداوند که در واقع نفس خارجیت است دیگر منطبق بودن با متن هستی و قوانین حاکم بر آن بی معناست. فعل خدا عین و نفس حکمت است. پس اینکه می گوئیم فعل خدا مشتمل بر مصلحت است معنایش این خواهد بود که متبوع مصلحت است نه اینکه تابع مصلحت باشد به این معنی که مصلحتی خداوند را بر انجام آن وادار نموده باشد.<sup>1</sup>

#### نقد شهید مطهری بر این دیدگاه

این تبیین علامه مورد نقد شاگردش شهید مطهری واقع شده است. مرحوم مطهری عقیده دارد تبعات رأی علامه این خواهد شد که در فعل خداوند نه حکمت معنا و مفهومی خواهد داشت و نه غیر حکمت. یعنی حتی در فعل خداوند، عبث هم مفهومی نخواهد داشت. زیرا طبق بیان علامه حکمت از ذات فعل خداوند منتزع می گردد. چون فعل خداست حکمت است و این با برخی از آیات قرآن نظیر (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ)؛ (مؤمنون / 115)، سازگار نیست. معنای نهفته در این آیات آن است که چون در فعل خدا عبث راه ندارد؛ بر آن استدلال کنید نه اینکه چون صرفاً فعل خداست. دیگر آنکه این بیان با نظر حکمای اسلامی که بر آنند «لیس فی الامکان ابداع مما کان» مناسبتی نخواهد داشت؛ یعنی در این صورت رأی حکما خیال و توهمی بیش نخواهد بود. مرحوم شهید مطهری سرّ این مسأله را در آن دانسته که علامه از تبیین

---

1. همان، ج 14، ص 73 - 271.



حکیمانه حکمت منتقل گشته‌اند به تبیین متکلمان، و چون اساساً دیده‌اند تبیین متکلمان از حکمت را نمی‌توان اصلاً برای خداوند قائل شد لاجرم حکمت به این معنا را نفی کردند.<sup>۱</sup> یعنی چون متکلمان حکمت در پروردگار را شبیه حکمت در افعال انسان پنداشته‌اند ایشان در مقام نفی آن بیان متکلمان، این نظر را ابراز کرده که مورد نقد مرحوم مطهری واقع شده است.

البته ایشان در ذیل سوره اعراف در تبیین حکمت پروردگار مشی فیلسوفان را پیموده و بیانی حکیمانه عرضه داشته و خداوند را غایت نهایی همه مساعی برشمرده است.<sup>۲</sup>

#### دیدگاه علامه طباطبایی در مورد عنایت خداوند

مرحوم علامه طباطبایی نیز پیرو ملاصدرا آرای گوناگونی در تبیین مفهومی عنایت باری ارائه داده است که در پی می‌آید:

#### دیدگاه اول:

علامه در تعلیقات خویش بر اسفار موازی نظر صدرالمتألهین عنایت را برآیند سه صفت علم و سببیت و رضایت الهی می‌داند و در توضیح آن بیان می‌دارد؛ عنایت آن است که فاعل عالی‌ترین اهتمام را جهت صدور یک فعل بورزد به گونه‌ای که فعل، با کمال اتقان و استحکام، محبوب و مرضی او بوده و بر والاترین غایات هم مترتب باشد.<sup>۳</sup> نظیر این نظر را علامه در اثر «نهایة الحکمة» نیز ابراز داشته است.<sup>۴</sup>

1. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج 8، ص 8 - 444.

2. همان، ص 8 - 444.

3. ملاصدرا، اسفار، ج 7، پاورقی ص 58.

4. محمدحسین طباطبایی، نهایة الحکمة، ج 2، تحقیق عباس علی زارعی، طبع چهارم، مؤسسه نشر اسلامی، 1428،

ص 278.

### دیدگاه دوم:

در این دیدگاه علامه عنایت را چنین تعریف می‌کند: «أما العناية و هي كون الصورة العلمية علة موجبة للمعلوم الذي هو الفعل فان علمه التفصيلي بالاشياء - و هو عين ذاته - علة لوجودها بما لها من الخصوصيات المعلومه فله تعالى عناية بخلقه»<sup>1</sup>. به نظر نگارنده در این تعریف بدیع، رایحه‌ای از اقتباس نظر مشائیان و اضمحلال و استهلاک آن در نظریه ممتاز صدرایی به مشام می‌رسد؛ فرازی که ایشان هم مانند مشائیان قائل به صورت علمی گشته که علت موجبه معلوم - که همان فعل است - می‌باشد اما بلافاصله این صورت علمی را همان علم تفصیلی پروردگار به اشیاء که عین ذات اوست و نه زائد بر ذات برشمرده؛ آنگونه که حکمت صدرایی در ارتفاعی خیره کننده عرضه داشته است.

### دیدگاه سوم:

در این تبیین، مفهوم عنایت قرین غایت‌مندی فعل نسبت به هر فاعلی گشته و اینکه فاعل نسبت به آن غایت و قوف داشته باشد:

«العلم العناية هو علم الفاعل بغاية فعله فالمعتمد في اثباته فيه تعالى على وجوب تقرر الغاية لكل فعل عنده فاعله وكون غايته تعالى في افعاله هي ذاته فغاية كل موجود او نظام وجود لها نحو تقرر عنده تعالى بما أن الفعل فعله فينتج ما ذكره (صدر المتألهين) أنه العلم التفصيلي الذاتي بالكمالات الوجودية والنظام الاتم الجاري فيها»<sup>2</sup>. ایشان برای تبیین علم عنایی واجب به وجوب و لزوم تقرر غایت هر فعل در پیشگاه فاعل آن اشاره می‌کند و اینکه غایت واجب تعال در افعال امری جز ذات متعالش نمی‌باشد.

1. محمدحسین طباطبایی، *نهاية الحكمة*، ج 2، پیشین، ص 3 - 352.

2. ملاصدرا، *اسفار*، ج 6، باورقی ص 247.

### گزاره‌های پیشینی و پسینی علامه از عنایت ربانی

گزاره پیشینی: در این گزاره، ایشان پس از اشاره به این حقیقت که ذات واجب تعالی غنی بالذات و واجد همه کمالات وجودی است و غایت او در به وجود آوردن موجودات همان ذاتش می‌باشد بیان می‌دارد: «و علمه الذی هو عین ذاته علة لما سواه فیقع فعله علی ما علم من غیر اهمال فی شیء مما علم من خصوصیاتہ والکل معلوم». <sup>۱</sup>طبق بیان علامه آنچه که علت پیدایی پدیدگان است علم ذاتی پروردگار می‌باشد که عین ذات اوست و هر چه که در متن پیدایی سر برمی‌آورد مطابق علم اوست لذا فعل پروردگار همانطوری که معلوم اوست رخ می‌دهد بی‌آنکه هیچ ویژگی‌ای از آن مورد اهمال قرار گیرد در حالیکه دامنه علم او شامل و فراگیر است. پس عنایت الهی شامل خلق هم می‌گردد زیرا حوزه شمول علم عنایی فراگیر است و از آنجا که منشاء عنایت ربانی علم اوست لاجرم معلومات او - نظام هستی - بر برترین صورت ممکن متحقق می‌گردد.

تبیین پسینی: در این مؤلفه علامه بر سازواری و ساختمانندی مجموعه هستی تأکید می‌نماید که چگونه در هم تنیده می‌باشد و بر اساس مصالح و منافع استوار گشته است: «والمشهود من النظام العالم الجاری فی الخق والنظام الخاص الجاری فی کل نوع و النظم و الترتیب الذی هو مستقر فی اشخاص الانواع یصدق ذلک فاذا تأملنا فی شیء من ذلک وجدنا مصالح و منافع فی خلقه نقضی منها عجباً تکشف عن دقة الامر و إتقان الصنع».<sup>۲</sup>

1. محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج 2، پیشین، ص 278.

2. همان، ص 9 - 278.

## حکمت واجب الوجود از دیدگاه شهید مطهری

اهمیت پرداختن به آرای علامه مطهری در این نوشتار از چند جهت است: نخست اینکه ایشان تحقیق ویژه و ممتازی برای تبیین جامع و عمیق حکمت الهی اختصاص داده است؛ امری که کمتر در میان شارحان فلسفه اسلامی با این وسعت مشاهده می‌گردد. مرحوم مطهری دریغ خورده است که چرا مبحث مهم حکمت خداوند چنان که شایسته و بایسته است معروض و موضوع تحقیق فیلسوفان و متفکران قرار نگرفته است؛ موضوعی که یکی از مواضع مهم اصطکاک میان حکمت اسلامی و بخشی از فلسفه غرب به حساب می‌آید.

وجه دیگر اهمیت آرای مطهری به ویژگی فکری و ذهنی ایشان برمی‌گردد؛ که ذهنی مبنایی و ریاضی‌وار داشت به طوری که جمیع آرا و نظراتش منبعث از مبانی استحصال و استنباط شده بود و آرای هم عرض در آثارشان به ندرت به چشم می‌خورد؛ بلکه آنچه مشهود می‌باشد تکمیل و بسط اندیشه است. هر چند بنیاد تبیین مطهری از حکمت پروردگار عمدتاً برگرفته از حکمت مشاء و متعالیه است اما پرداخت ریشه‌ای، عمیق و همه جانبه به این مبحث و مشخص کردن تمایز بیان فلاسفه با متکلمان مسلمان؛ نیز تمایز نظر فلاسفه اسلامی با فیلسوفان غربی از شاخصه‌های دیگر اهمیت آرای شهید مطهری است.

در این باره ایشان می‌نگارد: «همین مسأله عنایت و حکمت و شرّ از مسائل فوق‌العاده مهم است و از آن جاهایی است که برخورد خیلی شدیدی میان فلسفه قدیم و فلسفه جدید هست. یعنی از آن جاهایی است که راهی که آنها رفته‌اند به کلی با راهی که اینها می‌روند مغایر است... این مسأله در فلسفه جدید خیلی مطرح شده است و هنوز هم که هست دنیای اروپا تحت تأثیر این فکر است. همان فکر معروفی که از هیوم به این طرف

پیدا شده است.<sup>1</sup> شهید مطهری ایراد و اشکال اساسی نظریه فیلسوفان غربی را شبیه-سازی حکمت خداوند با حکمت انسان و ناظم و صانع بودن خداوند و ناظم بودن انسان می‌داند.

### تبیین حکمت خداوند از سوی شهید مطهری

مرحوم مطهری با متفاوت دانستن حکمت خداوند و حکمت انسان حکمت در آدمی را اینگونه می‌داند که برای رسیدن خودش به بهترین مقاصد، عالی‌ترین راهها و کنش‌ها را برمی‌گزیند در حالی که حکمت در خداوند به این صورت است که خداوند بهترین وضع را برای رساندن اشیاء به غایت و مقاصدشان انتخاب می‌کند و این تعبیر دیگری است از نظریه حکیمان که فاعلیت خداوند را بالإراد می‌دانند و نه بالقصد. علامه مطهری سپس با مطرح ساختن قاعده «العالی لایلتفت إلی السافل» بیان می‌کند فلاسفه غرب معتقدند که اگر خدا حکیم باشد باید مانند یک انسان حکیم به این عالم التفات کند و در عالم عمل کند. حال آنکه نظام عالم (وجود شرور و نقص‌ها و نقض‌ها) چنین چیزی را نشانگر نیست؛ آنان می‌گویند اگر خدایی باشد باید نظامی وجود داشته باشد اما چنین نظامی که دلالت بر خدای حکیم نماید نیست پس دلیلی بر وجود خدا نیست.

در مقابل نظریه فیلسوفان غرب، حکیمان مسلمان بر آنند که چون خداوند هست علی‌القاعده نباید چنین نظامی باشد؛ اساساً علو ذاتی حق تعالی التفات به سافل و مقصد بودن سافل و «فعل برای سافل» را ایجاب نمی‌کند پس اصلاً نمی‌بایست نظام حکیمانهای

---

1. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 8، ص 395.

در عالم بود؛ هر چند دلایل و قراین بی شماری حاکی از حکمت پروردگار و نظم و نظام حیرت آور آن است که البته تبیین ویژه خود را می طلبد.<sup>۱</sup>

### بیان ویژه مرحوم مطهری بر بنیاد نظر فیلسوفان اسلامی

مرحوم مطهری با ذکر مثالی تدبیر و سامانی که در متن هستی هویداست و ناظر بر حکمت پروردگار می باشد را اینگونه بیان می دارد: «صنع الهی با صنع بشری تفاوت دارد، صنع الهی مثل درخت است؛ خداوند این درخت را به مقصدش می رساند. بنابراین خود طبیعت غایت دارد. غایت از آن خود طبیعت است نه خدا. خدا حکیم است به این معنا که طبیعت را به غایات خودش می رساند. حکمت الهی اقتضا می کند که اشیاء به غایت خودشان برسند».<sup>۲</sup> مرحوم مطهری سپس با تعمیم این مطلب به طرفه ای اشاره می کند؛ اینکه در هر ذره ای از ذرات عالم میل و عشق به کمال و غایت رسوخ دارد و نظام هستی یعنی نظام رساندن اشیاء به غایات و وصول عاشقان به معشوقان. آنگاه به مطلبی از ملاصدرا اشاره می کند که هر موجودی علاوه بر آنکه بالذات عشق به خود و کمالاتش را دارد عشق به علت موجوده خود هم دارد و چون علت همه اشیاء ذات واجب تعالی است لاجرم او معشوق و غایت همه موجودات است.<sup>۳</sup> و از همین پایگاه است که نسبت میان حکمت باری با امر عظیم معاد روشن می گردد و سرّ معاد چیزی جز بازگشت و رجعت پدیدگان به سوی غایاتشان و غایت نهایی نیست. مرحوم مطهری در فرجام این بیان باز تأکید می نماید که تمام اشتباه فلاسفه غرب در این است که خداوند

---

۱. همان، صص 401 – 395.

۲. مرتضی مطهری، ص 3 – 402.

۳. همان، صص 434، 404.

را در حکم یک نجار و آهنگر و مکانیسین منظور نظر ساخته‌اند که نظام طبیعت را به سان یک صنعتگر مرتب می‌سازد برای وصول به هدف خود و همین هم اساس فکر هیوم را تشکیل می‌دهد.<sup>1</sup> از دیگر بحث‌های بدیعی که شهید مطهری نسبت به آن عطف توجه داشته است، واکاوی نسبت میان «حکمت» و «عدالت» است. ایشان حکمت و عدالت را دو صفت متقارب قلمداد نموده که از ستارگان یک کهکشان می‌باشد. عدالت را همان رعایت استحقاق و شایستگی‌های موجودات برشمرده که خداوند هرگز این قابلیت‌ها و استحقاقها را مهمل نمی‌گذارد و در مقابل حکمت را همان استحکام فعل خداوند دانسته؛ با این توضیح که نظام آفرینش نظام احسن و اصلح یعنی نیکوترین نظام ممکن است. مرحوم شهید مطهری در ادامه بیان می‌دارد که لازمه حکمت و عنایت حق این می‌باشد که هستی غایتمند است، یعنی آنچه که موجود می‌شود یا خود خیر است یا مستلزم خیر و مستمک وصول به خیر. در واقع حکمت از شؤن علیم بودن و مرید بودن است و مبین اصل علت غایی برای جهان. علامه مطهری در مقابل، عدالت را صفتی می‌داند که ارتباطی با صفت علم و اراده نداشته بلکه به آن معنایی که گفته شد از شؤن فاعلیت، یعنی از صفات فعل و نه ذات برمی‌شمرد. ایشان اشکال مشترک در هر دو حوزه عدالت و حکمت را مبحث شرور محسوب می‌دارد که تحت دو عنوان مطرح می‌گردد: در بحث عدل الهی، تحت عنوان ظلم و تبعیض و فساد و... و در بحث حکمت الهی هم به عنوان پدیده‌های بی‌هدف، که نقضی بر حکمت بالغه پروردگار تلقی می‌گردد. شهید مطهری همچنین مبحث شرور را یکی از موجبات گرایش به الحاد و مادیگری قلمداد نموده و زایش اندیشه‌های الحادی و مادی و بدانگاران و دوگانه پرستی

---

1. همان، ص 404.

را در چنین بستری به حساب می آورد.<sup>1</sup> اما پاسخ مطهری به معضل شرور در بخش بررسی آرای عامری - به تناسب بحثی که عامری مطرح نموده بود - گفته آمد. اما نکته قابل ذکر که درباره صفت عدالت به نظر می رسد آنکه هر چند این صفت صبغه فعلی دارد اما نمی توان عنصر علم را آن سترد. فعل عادلانه اگر در متن و بطن خود علم را به همراه نداشته باشد به نظر اصلاً عادلانه نخواهد بود. در تبیین مفهومی حکمت از نگاه ابن سینا نیز گفته آمد که وجهی از حکمت الهی، صفت ذاتی است. آنجا که از علم ذاتی سخن به میان می آید؛ اما وجهی دیگر فعلی است؛ فرازی که از سببیت گفته شد. یعنی مفهوم حکمت منحصر در صفت ذات نیست بلکه صبغه فعلی هم دارد؛ چرا که مفاهیم نهفته در بستر حکمت، بخشی ذاتی و بخشی فعلی است. به نظر می رسد در مفهوم عدل هم باید علم را انتزاع کرد.

### واکاوی دقیق حکمت خداوند از جانب مرحوم مطهری

پیشتر اشاره گردید مرحوم مطهری ارکان تبیین حکمت الهی را از ابن سینا وام گرفته است. ایشان با محور قراردادن سه عنصر «علم»، «سببیت» و «رضایت»، تحقیقی درخور درباره این سه عنصر ارائه نموده است: ایشان با طرح این پرسش که مقصود و مراد ما از حکمت یا عنایت خداوند چه می تواند بود؛ آیا صرف مفهوم علیم بودن - ولو آنکه علم به جمیع اشیاء باشد - وافی به مفهوم حکمت و در طراز آن می باشد؟ آیا وقتی بیان می نمایم خداوند سبب و فاعل تمام اشیاء است رسانای مفهوم حکمت باری است؟ و آیا مرید بودن پروردگار و رضایت او برازنده قامت حکمت پروردگار می باشد؟ پاسخ استاد به همه این پرسش ها منفی است. ایشان آن گاه این پرسش را مطرح می سازد که

---

1. مرتضی مطهری، عدل الهی، پیشین، ص 63 - 62.



پس مفهوم دقیق حکیم بودن باری چیست؟ ایشان در پاسخ، به تحلیل مفهوم حکمت می پردازد و بیان می دارد: «حکیم بودن ریشه‌ای در علم دارد و ریشه‌ای در فاعلیت و ریشه‌ای هم در اراده [رضایت] اما نه اینکه اگر مجموع اینها را روی هم بگذاریم - مثلاً علیم فاعل مرید - حکمت بشود، نه نمی شود گفت؛ حکیم یعنی «علیم فاعل مرید»<sup>۱</sup>. استاد مطهری با انقسام حکمت به حکمت عملی و نظری که بیشتر درباره انسان مصداق می یابد معتقد است؛ در حکمت نظری باید حکیم، عالم به تمام حقایق اشیاء بلکه به افضل معلومات باشد آن چنانکه باید و هست. اما در حکمت عملی صرفاً جنبه‌ی علم و دانایی وافی و مقصود نیست بلکه مقوله کنش و فعل نیز موضوعیت می یابد؛ به این نحو که در حکمت عملی، حکیم کسی است که در کنش خود عالی‌ترین اهداف را منظور سازد و برای وصول به آن ممتازترین و سایل را در اختیار گیرد و بهترین کنش را انجام دهد. در این صورت آن سه عنصری که گفته آمد می توان در مفهوم حکمت سراغ گرفت؛ یعنی علم هست اما نه هر علمی زیرا ممکن است شخص عالم باشد اما هدفش پست و نازل باشد؛ به چنین فردی صفت حکیم اطلاق نمی گردد بلکه علمی که به فاضل‌ترین معلومات آن هم در مقام عمل تعلق گیرد حکیم در حکمت عملی اطلاق می شود. در ساحت غایتمندی نیز مطلب از همین قرار است اگر فرد مصلحت بزرگتر را رها نمود و مصلحت کوچکتری را دنبال کرد فعلی حکیمانه انجام نداده است.<sup>۲</sup> نتیجه اینکه از منظر علامه شهید، حکمت برآیند برترین و بهترین نوع علم، اراده، عمل و فاعلیت و والاترین غایت است. عناصری که درهم تنیده‌اند و قابل انفکاک از یکدیگر

---

1. همان، ص 7 - 456.

2. همان، صص 409، 411، 412.

نیستند. حال درباره خداوند نیز باید گفت حکمت در شاخه نظری آن یعنی اینکه او عالم به حقایق اشیاء و افضل معلومات است گرچه او عالم به همه چیز است. در شعبه عملی حکیمیت پروردگار باید گفت خداوند در میان مجموع افعال ممکنه عالیترین کار را انجام می دهد یعنی فعل خدا و علم او و رضایت و اراده ذاتی او در کمال استواری است و از این بیان هم می توان انتزاع کرد؛ سامان هستی عالی ترین سامان است.<sup>1</sup> از این نظر از دیدگاه مرحوم مطهری عناصر نهفته در حکمت الهی یعنی علم به نظام خیر، و علیت و سببیت این نظام، و اراده و رضایت ذاتی او با تحلیل به دست آمده و یک امر الحاقی و الصاقی نیست.

#### نقد استاد مطهری بر نظریه متکلمان

هر چند این نوشتار عهده دار تبیین نظریه متکلمان اسلامی هم در باب حکمت پروردگار می باشد اما در این فراز به مناسبت بررسی آرای استاد مطهری ناگزیر از طرح نقد و نظر ایشان نسبت به اندیشه های متکلمان اسلامی در مبحث حکمت الهی می باشیم. ایشان ابتدا با پرداخت ساده تعریف حکمت باری از منظر متکلمان و اینکه آنان حکمت باری را از صفات فعل گرفته اند و حکیم بودن باری را در برابر عاith بودن و لاغی بودن دانسته اند؛ حکمت از نگاه متکلمان را اینگونه مطرح ساخته است که هیچ کار عبث از او صادر نمی شود و همه کارهای خداوند بر اساس یک مصلحت و غرض است.<sup>2</sup> استاد مطهری بر این عقیده است که تعریف متکلمین از حکمت باری را توان ایستادگی برابر نظریه فیلسوفان نیست و با یک تحلیل فلسفی روشن می گردد که آنان نیز در نهایت

---

1. همان، ص 409.

2. همان، ص 411.

ناگزیر از پذیرش نظر فیلسوفانند. زیرا صرف معلل به غرض بودن فعل، کافی برای اتصاف به صفت حکمت نمی باشد زیرا خود اغراض و غایات هم متفاوت و گونه گون است. اگر فرد غرض و مصلحت بزرگتر را رها نمود و مصلحت کوچکتر را انتخاب کرد هر چند فعلش معلل به غرض است و عبث هم نیست اما از روی حکمت نیست به همین خاطر ناچاریم به تعریف حکیمان برگردیم که گفته اند حکمت عبارت است از علم به افضل امور و اراده آن و انجام همان افضل.<sup>1</sup> در ادامه بررسی آرای متکلمان، ایشان به نظریه معتزلیان و اشاعره می پردازد. خلاصه نظر اشعریون آن است که آنان راه یافتن هرگونه غرض و غایت و مصلحتی در ساحت افعال و صفات الهی را منکرند و برخلاف علو ذاتی پروردگار می انگارند. اشاعره معتقدند اگر فعل باری معلل به علت و غایتی باشد لاجرم پروردگار محکوم غایت و علت خواهد بود؛ و در واقع غایات باعث و محرک تحقق فعل از ناحیه واجب تعالی خواهد گردید از طرفی مکتب معتزله از غایتمندی و مصلحت پذیری سخت جانبداری می کند و بر آنست که اگر خداوند فعلی را بدون غرض انجام دهد حکیمیت پروردگار مورد سؤال است.

علامه مطهری با تفکیک میان غرض فاعل و غرض فعل، سستی های آرای این دو مکتب را بروز می دهد؛ ایشان به صراحت بیان می کند؛ اگر طرح بحث، درباره غرض فاعل باشد، حق با اشاعره است هر چند رأی اشاعره انکار هرگونه غرضی حتی غرض فعل می باشد و از این جهت آنان به اشتباه افتاده اند. ضعف عقیده معزلیان هم در این

---

1. همان، ص 412.

است که آنان میان غرض فعل و فاعل فرق نمی نهند و حتی به غرض مندی فاعل نیز  
قائلند.