



## بسم الله الرحمن الرحيم

صاحب امتیاز: جامعة الزهراء

مدیر مسئول: حجت الاسلام والمسلمین دکتر مجید ابوالقاسم زاده

سرمدیبر: حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدصادق علیپور

طراح گرافیک: محمدحسین همدانیان

نشانی: قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا، جامعة الزهراء

صندوق پستی: ۳۴۹۳-۳۷۱۸۵

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۲۳۵۴

دورنگار: ۰۲۵-۳۲۹۲۵۱۱۰

وبگاه: www.jz.ac.ir

پست الکترونیک: kh@jz.ac.ir

### اعضای هیئت تحریریه:

ابوالقاسم زاده، مجید: استادیار دانشگاه معارف اسلامی

احمدخان بیگی، مهدی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پیروی سنگری، اکبر: مدرس سطوح عالی حوزه و دانشگاه

علیپور، ابراهیم: استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علیپور، محمدصادق: مدرس سطوح عالی حوزه و دانشگاه

فیضی، فهیمه: مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خاوران

نورمحمدی، یحیی: استادیار دانشگاه ملایر



## فهرست مطالب

معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی ادراک از منظر

آیت‌الله جوادی آملی ..... ۹

زهراگرامی

عدل الهی و مسأله شر ..... ۲۹

عزت غروی نائینی

دیدگاه صدرالمتألهین درباره فاعلیت بالعنایه و بالتجلی خداوند

به روایت آقاعلی مدرس زنوزی ..... ۵۳

مرضیه هاتف

راه حل محقق سبزواری و علامه حسن‌زاده آملی در حل معضل

فاعل بالعنایه صدرالمتألهین ..... ۷۳

نعیمه نجمی‌نژاد

بررسی نقش نظریه تشکیک صدرالمتألهین بر دیدگاه وی

درباره علم الهی ..... ۹۱

راضیه جانعلی‌زاده



## راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

### الف) شیوه بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید)؛
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم افزار Word یا قلم IrLotus و سایز ۱۴ باشد؛
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می شود و مقاله در مرحله چاپ قرار می گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می شود که همه مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد؛
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه داخلی علمی- تخصصی «کوثر حکمت» لزوماً بیان کننده دیدگاه های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است؛
۵. هیئت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله ارسالی در صورت تأیید یارد، بازگردانده نخواهد شد و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیئت تحریریه صورت می گیرد؛
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.

### ب) شیوه تدوین و تنظیم مقاله

از نویسندگان محترم تقاضا می شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:

۱. عنوان مقاله؛ ۲. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه علمی (مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و پست الکترونیکی؛ ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی: آیینة تمام نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسئله، ضرورت، سؤال اصلی، اهداف، روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد؛
۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)؛ ۵. مقدمه؛ ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت گیری تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه ای، تطبیقی و استدلالی)؛ ۷. نتیجه گیری (بیانگر یافته های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره های خبری موجز و مختصر بیان می گردد)؛ ۸. کتابشناسی؛ ۹. پی نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).

### ج: شیوه استناد به منابع و ارجاعها

۱. آدرس دهی باید به صورت «درون متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳۸/۲)؛
۲. در پایان مقاله، ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع بر اساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:  
\* کتاب: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر؛  
\* مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، نام فصلنامه / مجله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه / مجله؛  
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه «همان» اکتفا می شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آن ها نیز افزوده می شود؛
۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م ۳۲۹ ق).



## سرمقاله

انسان موجود عجیبی است! در کودکی هر قلمی که به دست می آورد، بر رُخ دیوار سفید می کشد و آن را دل آزار می کند. اما؛ هنگامی که از آب و گل در می آید و به کوله بار تجربه، تنومند می شود؛ چنان عصر عاشورا را با همان قلم، به تصویر می کشد که بیننده، خود را در روز واقعه احساس می کند. بی شک این سیمای سزاوار و این مجموعه سازوار، آئینه تمام نمای دنیایی است نهفته در گوشه ذهن. دنیایی که در کمال هماهنگی، چونان آب چشمه، به قدری زلال و صاف است که با یک نگاه همه اجزایش، کلی هماهنگ و موزون را به ذهن القا می کند. هویدا است که این نقش حیرت انگیز، نقشه ای می طلبد که بر مبنای آن موی پریشان هر قلم، به رنگی چشم نواز آغشته شود تا بتواند تابلویی به زیبایی رنگین کمان ترسیم کند.

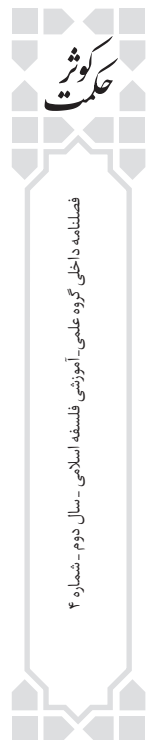
کلمه ها، جمله ها و بندها نیز، حکم همان رنگی را دارند که از سر قلم نویسنده بر کاغذ می نشیند و قبضه قبضه، کوله بار اندیشه نویسنده را بر زمین ذهن مخاطب فرو می نشاند. بدیهی است که هر قدر ذهن نویسنده نسبت به مسئله پژوهش آشناتر و آگاه تر باشد، بهتر می داند چه جمله ای را به چه بندی بکشد و هر بند را چگونه به خدمت بخشی از مقاله در آورد. بی شک این مهم در گرو داشتن طرحی هوشمندانه و کارآمد است. طرحی که حاکی از دوران دیشی نویسنده و در حکم برنامه ای است که انسان های خردمند پیش از انجام هر کاری برای خود ریخته اند.

اهمیت تردید ناپذیر داشتن برنامه، امری است شایسته دقت و تأمل. آیا تاکنون فکر کرده اید که برنامه ریزی از کجا آغاز می شود و سنگ بنای آن چیست؟ ضرورت انجام یک سفر، فوریت رساندن یک خبر و اهمیت نوشتن یک کتاب؛ همگی اموری است شایسته برنامه ریزی. مسافر، خبرنگار و نویسنده، همگی راهیان یک مقصدند. مسافر باید با برنامه ابزارهای لازم و مسیرهای صحیح را برگزیند و خبرنگار باید طرحی بریزد که خبر را از چه مسیری به مشتاقان برساند. در این میان کار نویسنده از همه مشکل تر است. مسافر و خبرنگار، در خارج از ذهن سیر می کنند و نتیجه فعالیت ذهنی خود را زود می یابند. از همین روست که به سرعت می توانند به اصلاح، ترمیم یا تقویت آن بپردازند. اما، این نویسنده است که مدت ها باید در قلعه ذهن، تلاش کند و پس از ساعت های متمدای تازه با این مسئله مواجه شود که پیامش در زورق چه لفظی بیچند تا رغبت مخاطب را متوجه خود کند.



آيينه‌ای به نام «کوثر حکمت»، نمايان‌گر طرح‌ها و نقش‌هایی است که تعدادی از دانش‌پژوهان رشته فلسفه بر بوم سفيد کاغذ کشيده‌اند. شما می‌توانيد با خواندن مطالب ایشان، افزون بر افزايش اندوخته علمی، با طرح‌هایی جديد و به احتمالاً بدیع آشنا شويد و الگوهای مناسبی برای سفرهای علمی خود، به دست آوريد. پس، هنگامی که بر شهپر الفاظ سوار هستيد، نگاهی از سرتيزبینی به لایه‌های زیرین نیز بيندازيد تا قوت و ضعف برنامه‌ها را نیز دريابيد و از سرمنت، نویسنندگان را نیز مطلع کنید.

وفقکم الله لمرضاته  
محمد صادق علی‌پور





## معرفت شناسی و هستی شناسی ادراک از منظر آیت الله جوادی آملی

زهراگرامی<sup>۱</sup>

### چکیده

آنچه در فلسفه اسلامی به آن، علم بماهو علم اطلاق می شود و در مباحثی چون ادراک، وجود ذهنی، وجود مجرد، نفس و... از آن سخن به میان می آید، دارای شاخصه ها، شرایط و موانعی است که در هستی شناسی ادراک ذیل مباحثی چون هستی علم و چیستی آن، تساوق علم و وجود، تجرد علم، اتحاد عاقل و معقول و... مطرح می شود. از جمله فیلسوفان قرن حاضر که بر اساس حکمت صدرایی تبیین ها و دیدگاه های ویژه ای در این زمینه دارند، آیت الله جوادی آملی هستند که به تساوق ادراک با وجود و نیز نگاه وجودی به علم در مراتب مختلف هستی باور دارند. تقریر هستی ادراک به عنوان صفت وجودی بما هو وجود و نیز نگاه نظام مند به هستی شناسی ادراک و توجه به لوازم حاصله می تواند نوشتار حاضر را از دیگر پژوهش ها در این عرصه متمایز سازد. در این نوشتار بعد از مفهوم شناسی ادراک و هستی شناسی آن به عوامل و شرایط مؤثر بر تحقق ادراک و نیز مراتب آن از منظر آیت الله جوادی آملی پرداخته شده است.

واژه های کلیدی: ادراک، وجود، هستی شناسی ادراک، معرفت شناسی ادراک، آیت الله جوادی آملی

## مقدمه

حضرت آیت الله جوادی آملی در نظریات خود ثابت می‌کنند که علم فاقد ماهیت است و به این علت چیستی آن عین انیت آن است (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۹۶/۴) و نمی‌توان برای آن تعریف ماهوی ارائه نمود، همین‌طور به دلیل تساوقش با وجود اعرف است و اظهار آن وجود ندارد که در تعریفش اخذ شود و بتوان آن را به حد و رسم شناخت.

شمره مجرد بودن علم در اتحاد آن با نفس عالم روشن می‌شود اما این اتحاد خود سبب شبهه‌هایی مانند اندراج علم تحت دو مقوله متضاد می‌شود که با توجه نمودن به تنوع حمل در اندراج‌ها قابل پاسخ است. البته این نظر نهایی حکمت متعالیه نیست بلکه بنا بر تقریر آیت الله جوادی آملی چنین است که علم خود وجود خارجی است و اصلاً به ذهن نمی‌آید که تحت دو مقوله قرار بگیرد بلکه مانند دیگر اوصاف نفسانی در موطن خود که نفس است جای دارد (همان: ۱۹) و مانند عدل، تقوا و... که از شئون عقل عملی هستند، علم نیز از شئون عقل نظری می‌باشد و طبق تأکید جناب ملاصدرا و همین‌طور آیت الله جوادی آملی نفس نه تنها موطن علم است بلکه موجد آن است که این خود از ابداعات حکمت متعالیه می‌باشد.

بنا بر نظریات علامه جوادی آملی در باب تساوق علم و وجود و مجرد علم می‌توان گفت علم به معلوم وجودی، حضوری بوده و علم به مفاهیم و ماهیات، حصولی است، اما حقیقتاً فقط به علم حضوری می‌توان علم گفت (همان: ۳۴۸/۱۷) و علم حصولی باید به علم حضوری برگردد.

در بحث از هستی‌شناسی ادراک علاوه بر پاسخ به چیستی ادراک باید به عوامل و شرایط مؤثر بر تحقق آن نیز پرداخته شود؛ که در این مبحث ابزار شناخت و ادراک - که همان قوای نفس هستند - و شرایط مؤثر در ادراک - که مربوط به سه رکن اصلی ادراک یعنی ادراک‌کننده، ادراک شونده و خود ادراک می‌شود- و موانع ادراک و شناخت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

چنانچه علم مساوق وجود دانسته شد همانند وجود دارای مراتب بوده و تشکیک پذیر است. این نوشتار هستی‌شناسی ادراک را از نگاه علامه جوادی آملی در سه محور چیستی، عوامل مؤثر بر تحقق ادراک و مراتب ادراک مورد توجه قرار داده است.

## ۱- چیستی ادراک

در فلسفه و حکمت بحث ادراک و معرفت در فصول مختلفی مورد بررسی قرار می‌گیرد، گاهی در مباحث وجود ذهنی، گاهی در علم، گاهی در کیف نفسانی و گاهی در بحث اضافی و حتی در مباحث نفس به خصوص مجرد نفس که حاصل آن اثبات مجرد علم و اندیشه است. هرچند در آراء گذشتگان قبل از حکمت متعالیه نیز این مباحث مطرح شده است اما رعایت حریم هر کدام که سبب جلوگیری از اختلاط و مغالطه شود در حکمت متعالیه کاملاً چشمگیر و ابداعی است. تعریف از علم و ادراک وابسته به این امر است که آن را از جمله مقولات بدانیم یا خیر؟ چنانچه ملاصدرا می‌گوید علم و ادراک مباین با سایر انحای وجودات مادی است و در نتیجه از سنخ ماهیات خارج می‌شود. (شیرازی: ۱۴۱۰: ۲۷۸/۳)

حضرت علامه جوادی از گامی عقب‌تر به این موضوع پرداخته و می‌فرماید از اینکه علم هم در واجب و هم در ممکن وجود دارد و همین‌طور از آنجا که علم و ادراک گاهی تحت مقوله کیف و گاهی در ذیل مقوله جوهر است می‌توان ثابت کرد که علم ماهیت ندارد و اموری که ماهیت ندارند چیستی آن‌ها مغایر با انیت آن‌ها نیست. (جوادی‌آملی: ۱۳۹۵: ۲۲/۱۷)

ثمره نفی ماهیت از علم، نفی تعریف ماهوی آن است چراکه ماهیتش انیت آن است و این یعنی تشخیص، حال آنکه تعریف ماهوی برای امور کلی است.

ممکن است گفته شود که این دلیل، تعریف به حد را نفی می‌کند اما می‌توان برای علم تعریف به رسم در نظر گرفت، در پاسخ به این مطلب باید گفت معرف باید اعراف باشد حال آنکه چیزی اعراف از معنای علم نیست تا در تعریف آن اخذ شود.

در تعریف علم و ادراک باید گفت تمامی تعاریف تنبیهی و شرح الاسمی هستند چراکه به بیان علامه جوادی‌آملی:

«ما همه چیز را به علم می‌شناسیم اگر بخواهیم علم را به علم تعریف کنیم دور مصرح است و اگر بخواهیم به غیر علم بشناسیم باید اول آن غیر علم را بشناسیم و بعد علم به آن را بشناسیم و این هم دور مصرح است» (جوادی‌آملی: ۱۳۷۸: ۸۷)

بنابراین تعاریفی که برای علم ارائه می‌شود در واقع شرح الاسمی هستند. از جمله تعاریفی که برای شناخت ذکر می‌شود عبارت است از آگاهی به واقعیت و یا راه پیدا کردن به واقعیت که برای حصول

این امر عقل نظری مقدمات لازم را تحصیل می‌کند و به وسیله پیوندی که نفس آدمی بین موضوع و محمول ایجاد می‌نماید علم حاصل می‌شود. (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۱/۱۵۴)

علم در تعریف مورد قبول صدرالمتألهین عبارت است از وجود شیء مجرد نزد مجرد آخر وقتی علم به وجود تعریف شود دیگر مفاهیم و ماهیات از تعریف علم خارج خواهند شد و این اعم از آن است که این علم به نفس خود و یا به غیر باشد.

اگر وجود لِنفسه باشد، نفس خود را تعقل می‌کند و نفس او نیز معلوم خویش خواهد بود و اگر نظیر اعراض موجود برای غیر خود باشد، برای غیر تعقل می‌شود. (جوادی آملی: ۱۳۹۵: ۱۷/۱۰۴)

حاصل تعریف ملاصدرا و مجرد علم، مبارزه با شکاکیت است چرا که اگر علم پدیده‌ای مادی باشد که در اثر مواجهه دستگاه ادراکی مادی با اشیای مادی خارجی ایجاد می‌شود حاصل آن، امر سومی غیر از عالم و معلوم خواهد بود که این به معنای تعطیل باب علم و بسته بودن راه‌های شناخت به خارج است.

بر اساس مجرد در معنای علم همه فعالیت‌های فیزیکی و شیمیایی بدنی اعصاب و مغز علت معد بوده و علم حاصل در واقع عملکرد چشم و گوش و دیگر وسایل ادراکی نیست، علم امر مجرد است و جایگاه امر مجرد در قلب و مغز جسمانی جای نمی‌گیرد. چنانچه حضرت علامه جوادی آملی می‌فرماید:

«عمل دستگاه‌های ادراکی آدمی مانند نماز است و جان و حقیقت مجرد انسانی که حقایق وجودی علم را دریافت می‌کند، نظیر فاتحة الكتاب است و همان‌گونه که نماز جز به فاتحة الكتاب تمام نمی‌شود، عمل ادراک نیز جز به دل، قلب و جان مجرد آدمی تحقق پیدا نمی‌کند.» (جوادی آملی: ۱۳۹۵: ۱۷/۱۷۰)

## تساوق علم و وجود

بنا بر وجودی بودن علم در تعریف ملاصدرا، او بحث علم را زیر پوشش ماهیات و مقولات قرار نمی‌دهد و جایگاه علم را در مقولات ثانی منطقی و یا حتی مباحث ماهوی فلسفی نمی‌داند بلکه با اثبات مساوق علم و هستی، آن را از قبیل اوصاف وجودی بماهو وجود قرار می‌دهد. ملاصدرا در آغاز مباحث علم نیز می‌گوید وجود علم عین ماهیت آن است و این همان تساوق وجود و علم است

که علم را از سنخ ماهیات نمی‌داند و این بدان معناست که آنچه از علم فهمیده می‌شود مفهوم است نه ماهیت و دو مفهوم علم و هستی از جهت مصداق واحد هستند. (جوادی‌آملی: ۱۳۸۲: ۴/ ۹۶)

## تجرد علم

اشاره به مجرد بودن علم در تعریف ملاصدرا آثار و لوازمی را به همراه خود دارد که از جمله آن‌ها افاضه علم از طریق مبدأ اعلی و امر الهی است که به طریق انعکاس یا به طور مستقیم در روح مجرد انسان حاصل می‌شود و تحصیل آن، صفای ضمیر و دوری از کدورت و قلت و سائط و قرب الی الله را می‌طلبد، چنانچه علامه جوادی‌آملی در بیان راه‌های شناخت علاوه بر راه حس و عقل به راه تزکیه و تهذیب نیز اشاره می‌فرماید. (جوادی‌آملی: ۱۳۷۸: ۲۱۵)

باید این مهم را نیز در نظر داشت که دانشی که به اصطلاحات و الفاظ خاص مقید شود به سرعت از صحنه ذهن زایل می‌شود ولیکن علم به حقایق اشیا به تعلیم و نور الهی است که جان انسان و جهان پیرامون آن را روشن می‌کند. (جوادی‌آملی: ۱۳۸۲: ۳/ ۴۶۰)

از آنجاکه علم هستی منزله از لوث ماده است، کمال است، اما کمال خود دارای مراتب فراوان است که گاهی در مرحله عقل انسان و گاهی وهم و گاهی خیال است و هرگز این مراتب با یکدیگر همسان نخواهند بود (جوادی‌آملی: ۱۳۸۵: ۵/ ۲۳۸) و حتی در هر درجه‌ای نیز ذومراتب است.

## ارتباط علم با عالم و معلوم

علم چون یک حقیقت ذات اضافه است و متعلق آن معلوم است، بحث ارتباط آن با عالم از اهمیت بسیار برخوردار است چراکه علم، معلوم را برای عالم روشن می‌کند و ارتباط مستقیمی با معلوم بلکه اتحاد با آن دارد، معلوم‌ها نیز مانند علم دارای مراتب هستند و گاهی دارای وجود حقیقی‌اند و گاهی تنها به وجود اعتباری موجودند و آن‌ها که وجود حقیقی دارند گاهی ثابت و گاهی متغیر هستند، پس از این جهت نیز تفاوت چشمگیری بین علوم وجود دارد. آنچه در این بحث مدنظر است این است که علم از آن جهت که با عالم پیوندی دارد در برخی مراحل عین عالم است. ثمره تجرد علم و عینیت آن با نفس عالم درجایی مشخص می‌شود که نفس با علم به یک صورت، حقیقت آن صورت را به نحو حضوری در ظرف ذهن خود می‌یابد. اگر این صورت، حاصل

علم عالم به یک جوهر باشد، آن صورت نیز جوهر خواهد بود به علت عدم تخلف ذاتیات از آن، اما از آن جهت که این صورت، قائم به ظرف خود یعنی نفس است از زمره اعراض محسوب می شود و این مشکل به وجود می آید که چگونه یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض؟! که همان شبهه اندراج یک شیء تحت مقولتین متضادین است.

باید توجه داشت که این مشکل تنها در صور علمی جوهر نیست بلکه در اعراض نیز هر آنچه در خارج تحت هر مقوله ای باشد در ذهن تحت مقوله کیف خواهد آمد و این یعنی یک شیء تحت دو مقوله باشد که این امر مستحیل است و همین طور سبب اجتماع حقایقی که ذات آن ها متباین است تحت یک مقوله می شود که این هم محال است (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۴ / ۱۲۸)

پاسخ های فراوان با تقریرهای مختلفی به این اشکال داده شده است که از جمله آن ها می توان به حمل اولی و حمل شایع اشاره کرد، حاصل بیان اجمالی صدرالمتالهین در کتاب مفاتیح الغیب این است که شیء به لحاظ دو حمل می تواند هم جوهر و هم عرض باشد و بین این که شیء به حمل اولی قائم به نفس خود و به حمل شایع قائم به غیر خود باشد منافات و تناقضی نیست. (شیرازی: ۱۳۶۳: ۱۱۱)

البته این قول متوسط ملاحظه را است و بنا بر نظر مشائین جواب داده است اما در نظر نهایی خود او که در تفاوت وجود ذهنی و علم به آن پرداخته خواهد شد؛ دیگر بحث حلول مطرح نیست و شبهه انقلاب و اندراج مطرح نمی شود و نیازی به این راه حل ها هم نیست.

### تفاوت علم و وجود ذهنی

از دیدگاه حکمت متعالیه، علم از سنخ وجود عینی و خارجی است و تساقق با وجود دارد بنابراین اصلاً به ذهن نمی آید و آنچه کیف نفسانی می شود وجود ذهنی است نه علم، با توجه به تفاوت علم و وجود ذهنی دیگر اشکالاتی نظیر اندراج تحت دو مقوله وارد نخواهد شد همان طور که نظر علامه جوادی آملی این است که علم مانند سایر اوصاف نفسانی نظیر عدل، تقوی، شجاعت و... موجود خارجی بوده و تنها موطن آن نفس است نه اینکه کیف نفسانی باشد، با این تفاوت که علم از شئون عقل نظری است و دیگر اوصاف ذکر شده از شئون عقل عملی هستند (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۴ / ۱۹)؛ بنابراین دقت نظر تغایر علم و وجود ذهنی به لحاظ اعتبار و حیثیت نیست بلکه به لحاظ تعدد

وجود است و این تفکیک قبل از حکمت متعالیه نظیر مباحث ابن سینا در شفا یافت نمی‌شود، چراکه ارسطو و پیروان او از حکما مشاء، فارابی و بوعلی و شاگردان او ادراک را حضور صورت معلوم در نزد عالم می‌دانند، بر مبنای مشائیان نفس مجرد ظرف صورت کلیات عقلی است و قوای ادراکی نفس مثل واهمه و خیال و حس جایگاه صورت علمی معانی جزئی و امور خیالی و حسی است، اما بر مبنای حکمت متعالیه که نفس را در وحدت خود شامل همه قوا می‌داند خود نفس، ظرف تمامی صور علمی است و بر این مبنا ادراک از سنخ اضافی نیست بلکه صورت معلوم نزد نفس حاضر می‌شود. (جوادی آملی: ۱۳۸۲ / ۱۲۵) البته در بیان کامل تر ظرف دانستن نفس نیز تسامح است چراکه طبق نظر حکمت متعالیه نفس موجد علم است نه ظرف آن؛ این همان نظر نهایی است که دیگر مجالی برای اشکالاتی که در گذشته آمد باقی نمی‌گذارد.

### انحصار علم در علم حضوری

در ابتدا اشاره کردیم که علم عبارت است از حضور، گاهی ماهیت معلوم نزد عالم حاضر است و گاهی وجود معلوم، اگر شناخت به ماهیت باشد آن را علم حصولی و اگر به وجود باشد علم حضوری می‌نامند. در واقع این تقسیم از رهگذر انقسام علم به باواسطه و بی‌واسطه صورت می‌گیرد که معلوم باواسطه را حصولی و بی‌واسطه را حضوری گویند.

اما نقطه قابل توجه اینجاست که درست است که اشیای خارجی از طریق حس به ذهن راه می‌یابند و صورت‌های ذهنی آن‌ها حاکی از اعیان خارجی است اما خود آن صورت‌ها معلوم حضوری هستند و بدون واسطه ادراک می‌شوند و پدیده‌های خارجی معلوم حصولی اند چون باواسطه ادراک می‌شوند، ولی در همان فضای ذهن بعضی از مفاهیم تصویری توسط برخی از معانی تصویری دیگر فهمیده می‌شوند و گاهی برخی قضایای تصدیقی نیز توسط برخی دیگر ادراک می‌شوند در حالی که همه آن‌ها در صحنه ذهن مشهود نفس هستند، بنابراین باواسطه بودن و نبودن سبب حصولی یا حضوری بودن نخواهد بود (جوادی آملی: ۱۳۸۳: ۳ / ۳۰).

تقسیم علم به حصولی و حضوری از طریق انواع معلوم است. اگر معلوم وجود باشد، علم به آن حضوری است اما اگر معلوم از مفاهیم باشد که شامل ماهیت هم می‌شود، علم به آن معلوم حصولی است چون مفهومی که در ذهن حاصل می‌شود؛ حصول و وجودش علم است و خود مفهوم که

در پرتو وجود ذهن در ساحت ذهن حاضر می‌شود، معلوم است. مثل ماهیت که در خارج در پرتو وجود موجود است هرچند با آن متحد نیست. در ذهن نیز مفهوم در پرتو وجود یعنی علم، موجود و محقق است. در واقع وجودش علم است و خودش معلوم بالذات است.

بنا بر آنچه در راستای علم حصولی و حضوری گفته شد و از آنجاکه علم را تعریف به وجود کردیم در واقع تنها علم حضوری علم حقیقی خواهد بود زیرا علم به عنوان یک وجود خارجی همواره حضوری است و جای آن در نفس است، بنابراین حصولی بودن علم در مقابل علم حضوری نیست و مسائل مربوط به حصولی بودن علم نیز از مسائل علم نیست بلکه از مسائل مربوط به وجود ذهنی است (جوادی آملی: ۱۳۹۶: ۱۷ / ۳۴۸).

در راستای تجرد علم و بردار اتحاد عالم و معلوم، و بر اساس سیر تطور علم که در این صورت جزئی، دگرگون شده و بعد از تجرید و تعمیم کلی می‌شود، باید دانست که این نفس عالم است که خدمت معلوم می‌رسد نه آنکه معلوم را در نزد خود بخواند، چون نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است و با استفاده از حواس حرکت به سوی عالم مثال را شروع می‌کند و سرانجام به تجرد عقلی که همان مقام کلی یابی است دست می‌یابد. (جوادی آملی: ۱۳۸۳: ۳ / ۳۶)

بالجمال از مطالب فوق استفاده می‌شود که بنا بر تعریف علم به موجود مجرد و تساوق آن با هستی، باید گفت که علم وجود خارجی عینی و دارای اثر است که نزد نفس حاضر می‌شود و با نفس عالم اتحاد دارد و نفس بدان سعه وجودی می‌یابد که در این سعه و حرکت، نفس به عنوان ظرف علم هرچه مطهر و پاکیزه تر باشد، دریافت‌های روشن تر و دقیق تری از فیض الهی که به صورت علم به او عرضه شده است، خواهد داشت.

## ۲- عوامل و شرایط ادراک

ملاصدرا از تجرد علم به تجرد نفس انسان استدلال می‌کند و به کیفیت ارتباط نفس با صورت علمی می‌پردازد و اتحاد عاقل و معقول را ثابت می‌کند و آن را منحصر به عاقل و معقول نمی‌داند بلکه به حساس و محسوس نیز تعمیم می‌دهد.

نفس با بدن در آغاز امر یکسان هستند ولی پس از حرکت، نفس با رسیدن به صورت عقلی به تجرد می‌رسد و پس از تجرد نفس، بدن و طبیعت وجود او در حکم ابزار نفس می‌شوند، نفس در



آغاز موجودی بالفعل جسمانی و بالقوه عقلانی است، ادراک نفس از صور عقلی با حرکت جوهری نفس است و در حرکت جوهری، نفس به محضر صورت عقلی راه می‌یابد و با آن متحد می‌گردد و خود عین صورت عقلی می‌شود. (جوادی‌آملی: ۱۳۹۵: ۳۴۸/۱۷)

هرچند به طور کلی ادراک توسط نفس شکل می‌گیرد اما باید در نظر داشت که با توجه به تشکیک در وجود و مراتب هستی آنچه به عنوان معلوم ادراک می‌شود در مراتب مختلفی از هستی قرار دارد و دارای وجود شدید و ضعیف است لذا نفس نیز برای ادراک هر مرتبه از وجود نیازمند قوای مرتبط با آن است که تحت عنوان ابزارهای ادراک به آن پرداخته خواهد شد.

علامه جوادی‌آملی در شرح اسفار معلوم را بر سه قسم می‌داند و می‌فرماید: «قسم نخست: اموری که وجود آن در نهایت قوت است، مانند واجب تعالی و آزان پس عقول مفارق و جواهر روحانی. قسم دوم: اموری که در غایت ضعف هستند و از جهت مخالفت با نقص و نیستی شبیه به عدم هستند، مانند حرکت و زمان. قسم سوم: اموری که در حد متوسط بین دو قسم پیشین هستند، مانند اجسام مادی» (جوادی‌آملی: ۱۳۸۲: ۲۲۹/۵)

در نظرایشان انسان برای ادراک قسم نخست نیازمند شرایطی است که در حالت عادی از آن عاجز است و از ادراک نوع دوم نیز به دلیل ضعف وجودی آن‌ها ناتوان است بنابراین فقط ادراک نوع آخر، در حد توان قوای نفس بشر است چراکه بر اساس سنخیت عالم و معلوم و اینکه نفس در عالم طبیعت در مقام خیال و حس است قابل احاطه علمی نفس هستند. از آنجاکه ملاصدرا علم را مساوق وجود می‌داند باید هر جایی که هستی هست علم هم باشد و نباید نفس را به ادراک محسوسات و مخیلات محدود نمود، ادراک وجودات قوی و شدید توسط نفس تنها به علم شهودی و حضوری ممکن است که دارای شرایط و موانعی است که باید به آن به طور مفصل پرداخت.

### راه‌های شناخت از منظر آیت‌الله جوادی

ادراک از افعال نفس است و توسط قوای نفسانی انجام می‌شود، ملاصدرا در تکون نفس حیوانی به قوای ادراکی اشاره می‌کند و آن را به حواس ظاهری و باطنی تقسیم می‌نماید (شیرازی: ۱۳۹۳: ۲۸۵). و در قوای نفس انسانی آن را کامل می‌کند و به عقل نظری که ادراکات خاص انسانی را بر عهده دارد و عقل عملی که کارهای ویژه انسان شامل ایثار و عبادت و... است تقسیم می‌نماید. (همان: ۲۹۳)

براین اساس، نفس طبق مراتب خود دارای قوای ادراکی مختلف و متناسب با معلوم است، که از آن‌ها به حس و عقل می‌توان یادکرد.

علامه جوادی آملی براساس منشأ ادراک، ابزارهای شناخت را به درونی و بیرونی تقسیم می‌نمایند، براساس این تقسیم عقل و دل ابزار درونی و وحی ابزار بیرونی خوانده شده است (جوادی آملی: ۱۳۷۸: ۲۶۳). از آنجاکه حضرت استاد در مقام بیان راه‌های بدون اشتباه و خطای معرفت بوده‌اند، ابزار حس را بیان نکرده‌اند، هرچند در ذیل تفسیر آیه «ومن الناس من یجادل فی الله بغیر علم ولا هدی ولا کتاب منین» (حج: ۸) می‌فرمایند راه‌های شناخت چهار قسم است: راه حس که برای همگان است، راه عقل که برای خواص است، راه تهذیب و تزکیه که برای عرفا است و راه وحی که مختص انبیا است (جوادی آملی: ۱۳۷۸: ۲۱۶). البته در جای دیگر ایشان به راه دل اشاره می‌نمایند که با تهذیب و تزکیه حاصل می‌شود (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۱۰/۱۵۳).

راه حس و تجربه یا همان قوای ظاهری نفس حیوانی در نگاه ملاصدرا به باصره، سامعه، شامه، لامسه و ذائقه تقسیم می‌شوند (شیرازی: ۱۳۹۳: ۲۸۵) که مبادی ادراک نفس از عالم ماده هستند؛ اما حواس باطنی نیز پنج گونه‌اند: حس مشترک که مدرک صور جزئی است؛ خیال که حافظ صور جزئی است؛ واهمه که مدرک معانی جزئی مانند مهربانی و... است؛ حافظه که حافظ معانی جزئی است؛ متخیله که ترکیب‌کننده و تجزیه‌کننده صور و معانی جزئی است (شیرازی: ۲۸۵: ۱۳۹۳).

همان‌طور که اشاره شد هرچند نفس انسانی مجرد است اما مجرد تام عقلی ندارد تا در مبادی ادراک نیازی به احساس و مانند آن نداشته باشد و از طرفی در مرتبه‌ای از هستی قرار گرفته است که گرفتار ماده است و برای ادراک این مرتبه از هستی نیازمند قوای ادراکی متناسب با همین مرتبه است و ادراک ماده بدون حواس ممکن نیست (جوادی آملی: ۱۳۷۹: ۱/۲۱۴) و همین علت اعطای قوای ادراکی ظاهری و باطنی نفس حیوانی به انسان است.

در قوای نفس انسانی که مختص انسان است، قوای مستخدمه اصلی وجود دارند که یک نوع آن قوه علامه و نوع دیگر قوه عماله است. قوه علامه به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود، این قوه ادراکات خاص انسانی را برعهده دارد.

ملاصدرا عقل نظری را به ۱- عقل هیولانی یا بالقوه؛ ۲- عقل بالملکه که مدرک بدیهیات است؛ ۳- عقل بالفعل که از بدیهیات به نظریات می‌رسد و ۴- عقل مستفاد که تمامی مدرکات بشر را

درک کرده است تقسیم می‌کند و هر مرتبه در خدمت مرتبه بالاتر خود و همه مراتب در خدمت عقل مستفاد هستند. (شیرازی: ۱۳۹۳: ۲۹۵)

اما عقل عملی به ۱- تجلیه که انجام واجبات و ترک محرمات است؛ ۲- تخلیه که پیراستن درون از بدی‌هاست؛ ۳- تخلیه که آراستن درون به فضایل اخلاقی است و ۴- فنا که ندیدن هر چیز غیر خداست تقسیم می‌شود. (شیرازی: ۱۴۲۲: ۲۴۳).

به نظر می‌رسد که در راه‌های شناخت ذکر شده توسط علامه جوادی آملی، از عقل نظری به عقل و از عقل عملی به دل و قلب تعبیر شده است.

اما بر اساس فلسفه اسلامی تمامی حقایق بدیهی نیستند و برای ادراک آن‌ها به راهی فراتر از ادراک حسی نیاز داریم؛ چگونه انسانی که در مرتبه مادی عالم گرفتار شده است به حقایق غیر حسی دست یابد؟ بسیاری از امور، مربوط به عالم غیب هستند که تنها راه دستیابی به آن‌ها وحی است، هر چند که اثبات تجرد نفس وحی و رسالت بر عهده فلسفه است و بحث ضرورت وحی در حکمت نظری و مفاد وحی به عنوان امرونهی در حکمت عملی مورد بحث قرار می‌گیرد (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۱/۱۳۵).  
به این علت است که حضرت علامه جوادی آملی راه معرفت بیرونی و چهارمین راه شناخت را وحی و کتاب منیر می‌دانند.

با وجود تمام این ابزار شناخت و ادراک؛ تحقق ادراک، وابسته به وجود سه رکن اساسی ادراک یعنی وجود مدرک یا معلوم، مدرک یا عالم و خود علم و ادراک است. اگر در خارج واقعیتی نباشد که بتواند درک شود یا موجودی نباشد که قوه ادراک داشته باشد تا بدان واقعیت علم پیدا کند و یا ادراک‌کننده‌ای باشد اما قوای ادراکی متناسب و یا سالمی نداشته باشد ادراک تحقق نخواهد یافت بنابراین برای تحقق ادراک، معلوم و عالم باید دارای شرایطی باشند که در این مجال به این شرایط اشاره‌ای خواهد شد.

### شرایط شناخت

پیش از بیان شرایط شناخت به تفکیک شرایط مربوط به عالم و معلوم، ابتدا به شرط بنیادین شناخت می‌پردازیم. انسان و نفس انسانی وجود ممکن و معلول ذات واجب هستند، یگانگی و عینیت وجود ممکن با علت آن به‌گونه‌ای است که هیچ‌کدام از افعالش نمی‌تواند مستقل از وجود

مستقلی که فاعل و جاعل آن است انجام پذیرد، ادراک نیز چنین است به این علت است که شناخت هر مخلوقی وابسته به شناخت خداوند قرار داده شده و گفته شده است: «لایدرك المخلوق شيئا الا بالله» (شیخ صدوق: ۱۴۲۳: ۱۳۸).

همان طور که در تعریف علم استاد جوادی آملی می فرمایند: «علم حقیقت مجردی است که به افاضه الهی به طریق انعکاس و یا به طور مستقیم در روح مجرد انسان حاصل می شود و تحصیل آن صفا ضمیر و دوری از کدورت و در نتیجه قلت وسائط و قرب الله را می طلبد» (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۴۶۰/۳) شناخت جهان و خالق آن، جز به نور حق ممکن نیست و همان گونه که باصره ابتدا نور حسی را درمی یابد و در پرتو آن اشیا را می بیند، بصیرت نیز نخست به نورانیت حق پی می برد و در پناه آن به شناخت اشیا نائل می شود.

و همین طور در جای دیگری فرمایند: «حکمت علم یقینی به اشیا جز از طریق علم به اسباب و علل آن ها حاصل نمی شود بنابراین علم به هر شیء از طریق علم به علت همان شیء یعنی تنها از طریق علم به خداوند و شهود آن حاصل نمی شود». (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۲۸۶/۱۰)

این امر مهم برای هر قلب و دلی رخ نخواهد داد و نیازمند عملی از جانب بنده است که او را برای این شهود آماده سازد و آن فعل بنا بر اشاره مستقیم قرآن چیزی جز تقوای الهی نمی تواند باشد چنانچه می فرماید: «ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا» (انفال: ۲۹).

حضرت آیت الله جوادی آملی ذیل این آیه می فرمایند: «این آیه شریفه با اطلاق که دارد تنها به بیان شرط شهود عرفانی اختصاص نداشته و شرط معرفت برهانی را نیز شامل می شود، به این معنا که تقوا هم در فهم عقل و هم در شهود قلب مؤثر است، به طوری که ادراک صحیح مفاهیم ذهنی و دیدن حقایق عینی در پرتو تقوا تأمین می گردد». (جوادی آملی: ۱۳۷۸: ۲۶۷)

مؤید این امر آیه شریفه «و من يتق الله يجعل له مخرجا» (طلاق: ۲) هست که تقوا را افزایش دهنده روزی انسان در هر امری داند و اطلاق این آیه هم حصول مفهومی را در بر دارد هم حضور عینی را. (جوادی آملی: ۱۳۷۸: ۲۶۷)

### شرایط مربوط به مدرک یا معلوم

آنچه از همه مهم تر است در این مبحث وجود مدرک و معلوم است، چراکه علم یک امر وجودی

و مساوق وجود است و هر جا هستی باشد علم نیز راه دارد. مدرک و معلوم بالذات نه ماهیت است نه مفهوم محقق به وجود خارجی و نه حتی ماهیت و مفهوم محقق به وجود ذهنی، بلکه در انواع ادراک - حضوری و حصولی - و در جمیع مراتب حسی خیالی و عقلی، نفس وجود است که ماهیت و مفهوم مختص به خود را بالعرض در ظرف وجود ذهن آشکار می سازد (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۱۹۵/۲) و همین امر از تفاوت های نگاه علامه جوادی آملی به معلوم است چون ایشان تمامی ادراکات را به ادراک حضوری بازگشت می دهند.

وجودی که به عنوان معلوم نزد نفس حاضر می شود به لحاظ هستی شناسی در نگاه علامه جوادی آملی دارای سه قسم است که یکی مانند واجب تعالی شدت در وجود دارد و دیگری مانند زمان ضعف در وجود دارد و تنها قسم سوم که متوسط است قابل ادراک نفس انسانی است. عقل به دلیل شدت کمال و فعلیت واجب قادر به ادراک آن نیست و ممتنع نیز به دلیل نهایت نیستی و بطلان نمی تواند مدرک نفس قرار گیرد لذا در مراتب تشکیکی وجود هر چه به واجب نزدیک می شویم ادراک عقلی دشوارتر است (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۲۲۹/۵) چون برای ادراک نفس با معلوم متحد می شود ولی این معلوم ها از جهت کمال و جلال و شدتی که در ظهور دارند نفس از اتحاد و وصول کامل به آن ها عاجز است.

همین طور است در مراتب نازله هستی که هر چه به ممتنع نزدیک تر باشد ادراکش دشوارتر است، چراکه اموری مانند زمان، عدد و هیولا به جهت قصور و نقص و خفایی که در ذات خود دارند در نهایت ضعف هستند و تعقل عاقل در هنگام ادراک آن ها ضعیف است (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۱۵۹/۴).

در تمامی سه نوع معلومی که ذکر شد آنچه لحاظ شده است اصل وجود و هستی معلوم است. - در هر مرتبه ای از وجود که باشد- از آنجاکه نفس انسانی در مرتبه مادی از جهان هستی قرار گرفته است ادراک مادیات برای آن ساده تر به نظر می رسد اما بنا بر مجرد علم، ادراک هرگز به موجود مادی از آن جهت که مادی است تعلق نمی گیرد و شیء تا هنگامی که تجرید نشود معلوم بالذات قرار نمی گیرد. صور ادراکی همواره مجرد هستند به این علت بنا بر گفته ملاصدرا هر چند به دلیل سنخیت عالم ماده با نفس و قوای نفسانی ادراک مادیات برای ما ساده به نظر می رسد اما نیازمند تجرید است و در واقع ادراک اجسام برزخی خیالی که خودشان معلوم بالذات هستند ساده تر است (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۲۳۰/۵).

## شرایط مربوط به مدرک یا عالم

در ارکان ادراک، فاعل و عالم به وسیله قوای مربوطه، فعل ادراک را انجام می‌دهد بنابراین نفس با قوای مدرکه خود متناسب با معلوم به عمل ادراک می‌پردازد که این قوا چنانچه گذشت به قوای ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند.

همان‌طور که حضرت علامه جوادی آملی انسان‌ها را به لحاظ سلامت و بیماری اعضا ظاهری به چهار دسته و به لحاظ سلامت و بیماری عقل عملی و عقل نظری نیز به چهار دسته تقسیم می‌نمایند، شرط تحقق ادراک، سلامتی قوای نفس عالم است.

در قوای ظاهری گاهی هم نیروی ادراکی و هم نیروی تحریکی سالم است و گاه نیروی ادراکی سالم و نیروی تحریکی بیمار است. به‌طور مثال هرچند خطرا می‌بیند اما فلج است و قدرت فرار ندارد، گاهی قدرت ادراک ندارد بنابراین اصلاً متوجه خطر نمی‌شود چه نیروی تحریکی سالم باشد چه نباشد آسیب می‌بیند.

در قوای ادراکی باطنی که به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شوند همین‌طور است یعنی نفس گاهی هم در علم و هم در عمل موفق است به‌گونه‌ای که هم بایدها و نبایدها را به خوبی ادراک می‌کند یعنی مسئول اندیشه او و عقل نظری او سالم است و هم به خوبی به صدق و خیر و نیکی عمل می‌کند و از شر و باطل گریزان است و عقل عملی اش نیز در سلامت است، اما گاهی عقل نظری کار می‌کند و نفس خوبی و بدی را درک می‌کند اما عقل عملی او که مسئول تصمیم و اراده است در اسارت غضب و شهوت است و سرپیچی می‌نماید. همان‌گونه از فرمایش حضرت امیرمؤمنان «کم من عقل اسیر تحت هوی امیر» (سید رضی: ۱۴۱۴: ۵۰۷) می‌توان این مطلب را برداشت کرد. پس هرچند قوه نظری او سالم است اما عهده‌دار کار قوه عملی نمی‌باشد پس عالمانه به گناه تن می‌دهد. گاهی هم عقل نظری در قصور است و تشخیص نادرست می‌دهد چه عقل عملی سالم باشد و چه نباشد چون فرمان‌دهنده ناقص است نفس در معرض گزند علمی و عملی است (جوادی آملی: ۱۳۹۵: ۱۶/۵۰۸).

سلامت نفس منوط به سلامت قوای ادراکی و تحریکی است اما خود قوای ادراکی با یکدیگر در نزاع و کشاکش هستند و هریک از عقل و وهم حکم خود را در قلمرو دیگری خواهان است عقل مدعی می‌شود که با قوه نظری خود همه حقایق را ادراک می‌کند درحالی‌که عقل جز مفاهیم ذهنی را که لوازم هویات وجودی هستند، ادراک نمی‌کند و از شناخت متن حقایق خارجی محروم است

و نهایت معرفتش تا زمانی که در مقام فکر و معرفت حصولی است، علم اجمالی به حقایق چون ذات حق است چراکه عقل حصولی از شهود ذات حق و ظهورات تفصیلی خداوند محروم است. وهم نیز فقط معانی متعلق به ادراکات جزئی را درمی یابد با این حال مدعی نفوذ احکام خود در همه مراتب است و عقل و احکام آن را تکذیب می کند (جوادی آملی: ۱۳۷۶: ۳۰۲/۱۰).

بنابراین هریک از قوای انسانی نظیر قوه عاقله و واهمه ادعای سلطنت بر دیگر قوا را دارند و انسان هرکدام از قوا را بیشتر بر نفس مسلط گردانده و به آن بهاداده باشد از همان منظر به حقایق می نگرد کسی که در مسائل علمی حس گرا است یا گاهی با اصالت حس و گاهی با اصالت عقل به حقایق می نگرد به ملکه عدل در تعقل نرسیده است حضرت علامه جوادی می فرماید:

« عاقل در عین حفظ شئون، مدارک دیگر آن ها را تعدیل می کند و از هریک وظیفه خاص خود را می طلبد، برای استقرا از موارد جزئی که محصول حس و خیال و وهم است استفاده می کند و برای نتیجه که یک اصل کلی است آن ها را دخالت نمی دهد. عقل مشوب خیال و وهم در ادراک کلی از فیض برهان محروم است و در بیان استاد عقل نظری تحت خیال و وهم در اندیشه های علمی نظیر عقل عملی تحت شهوت و غضب در اراده های عملی است (جوادی آملی: ۱۳۸۴: ۲۷۷/۳) بنا بر آنچه گفته شد عالم به عنوان رکن فاعلی ادراک باید از قوای سالم و متعادل برخوردار باشد تا بتواند به درستی از حقایق ادراک و شناخت صحیحی به دست آورد.

### ۳- موانع ادراک

بر اساس مراتب هستی ادراک هر شیء برای هر عالمی سهل نیست و در هر مرتبه ای از شناخت موانعی بر سر راه عالم قرار دارد.

اگر معلوم در عالم ماده باشد و عالم از طریق شناخت حسی و حصولی بخواهد بدان معرفت یابد از خطای حس مصون نخواهد بود. دلیل علامه جوادی آملی بر این امر چنین است: «حس در ماده فرورفته است و تأثیرش از جهان بیرون با خصوصیت های مادی او همراه است، ممکن است نتواند درست واقع را بشناسد بلکه باید یافته های خود را به عقل بسپارد تا نیروی تفکر عقلی میزان توانش را بالا ببرد» (جوادی آملی: ۱۳۸۴: ۴۲/۳)

وجود معلوم در مراتب عالی‌هی هستی هم چون وجود واجب به دلیل شدت وجودی برای عالم قابل ادراک نیست، چنانچه این امر از منظر استاد این‌گونه بیان شده است:

«اگرچه از شدت وجود و قرب به خداوند و قلت و سائط و صفای ضمیر و استفاضه از نور حق، معرفت به حقایق حاصل می‌شود ولیکن انسان به هر مرحله از کمال برسد، به ادراک کنه حقایق نائل نمی‌گردد. موجود محدود، در هر مرتبه‌ای از مراتب کمال که باشد نسبت به مافوق خود مصداقی برای این گفتار فرشتگان است که «ما متنا إلا له مقام معلوم» (صافات: ۱۶۴) به همین دلیل هر یک از آن‌ها تا افق هستی خود به موجودات جهان، علم پیدا می‌کنند و هرگز نمی‌توانند به ادراک کنه موجوداتی که فراتر از آن‌ها هستند راه یابند و از همین جهت، شناخت نسبت به موجوداتی که برتر هستند با عجز از معرفت نسبت به آن‌ها قرین است» (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۴۶۱/۳)

گاهی مانع از جانب عالم است، چنانچه علامه جوادی می‌فرماید:

«برخی از وجود به فقدان مقتضی و وجود مانع مبتلا هستند، این نفوس تعلق شدید به بدن و مشتتهیات دارند و وجودشان در شدت قصور است و از لوازم نفس خود و آثار آن غافل‌اند» (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۱۰۸/۸)

کسی که با پرداختن به بیرون، از خود غافل می‌ماند حضور تام نسبت به خود پیدا نمی‌کند و در نتیجه فقر خود به خداوند را در نمی‌یابد و این مسئله چنان مهم است که قرآن انسان را به خود متوجه ساخته و می‌فرماید: «علیکم انفسکم» (مائده: ۱۰۵). از آنجاکه سقف حضور شیطان تا عالم خیال، مثال متصل و وهم است و فراتر از آن از دسترس تلبیس او به دور است، راه یافتن به عالم عقل گرچه دشوار است اما دیگر در آن خطایی نیست و هر کس را بدان راه نمی‌دهند جز مخلصین که غیر حق محض را نمی‌بینند. (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۱۰۵/۱۰)

بنا بر آنچه گفته شد گاهی مانعی از جانب مدرک و معلوم وجود دارد و گاهی از جانب عالم که هردو با راه‌یابی به عالم عقل و قرار گرفتن در زمره مخلصین برطرف می‌شود و انسان به شناخت حقیقی حقایق دست می‌یابد.



#### ۴- مراتب ادراک

چنان‌که بیان شد براساس اینکه معلوم در کدام یک از مراتب هستی قرار گرفته باشد و بنا بر شدت و ضعف وجودی معلوم، علم و ادراک نیز دارای مراتب هستند. اگر معلوم در عالم ماده باشد، ادراک حسی است؛ و اگر در مرتبه خیالی باشد، ادراک وهمی می‌شود؛ و اگر شدت در وجود داشته باشد، در مرتبه عقلی ادراک قرار می‌گیرد.

ملاصدرا به این نکته تصریح دارد که چون علم مطابق با معلوم است قوت و قدرتش نیز مطابق با معلوم آن است و علم به واجب تعالی که در نهایت قوت است نیز قوی‌ترین علوم خواهد بود اما نائل شدن عالم به آن دشوار است و این از ضعف وجودی عالم است (شیرازی: ۱۳۸۱: ۶۲)، بنابراین قوت و ضعف یک علم به معلوم آن بازمی‌گردد نه عالم آن. چنانکه حضرت علامه جوادی آملی نیز می‌فرمایند:

«همان‌گونه که ذات واجب، برترین و قوی‌ترین موجودات است، آگاهی به آن نیز قوی‌ترین و ارزشمندترین علوم است و بر همان قیاس عالم طبیعت که در پایین‌ترین مراتب هستی و ضعیف‌ترین مرتبه‌ی وجود است آگاهی و علم به آن نیز ضعیف‌ترین و متزلزل‌ترین علوم و کم‌ارزش‌ترین آن‌هاست» (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۲۷۵/۵)

نوع ارتباط عالم با حقایق علمی نیز دارای شدت و ضعف و گاهی صحیح و غیر صحیح است و مبنای این مراتب علم حصولی و حضوری است، ارتباط اگر قوی باشد علم حضوری می‌شود و اگر ضعیف باشد علم حصولی صورت می‌گیرد. (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۲۸۳/۳)

علامه جوادی آملی در باب مراتب علم به مرتبه وجودی عالم نیز اشاره می‌فرماید:

«افراد به حسب مراتب صفا و کدورت و مراحل قرب و بُعد، در آگاهی به حقایق متمایزند. برخی چون انبیاء، ائمه و اولیاء هرچه را مربوط به جهان امکان نه و جوب است می‌دانند و برخی دیگر به دلیل بُعد از حق و کثرت وسائط و کدر بودن ضمیر، از دریافت حقایق بسیاری که در عالم امکان است محروم می‌باشند» (جوادی آملی: ۱۳۸۲: ۴۵۸/۳)

بنابراین علم براساس ارکان خود یعنی عالم و معلوم دارای تقسیمات متفاوتی در مراتب خویش است، اما آنچه روشن است اینکه اگر معلوم شدت وجودی داشته باشد باید عالمش نیز در مرتبه‌ای

از شدت وجود قرار بگیرد که بتواند شدیدترین علم یعنی علم حضوری به معلوم خود بیابد و اگر معلوم در ادنی مرتبه هستی بود علم به آن متزلزل و ضعیف است و عالم آن در هر مرتبه‌ای از مراتب نفس باشد قادر به ادراک آن است.

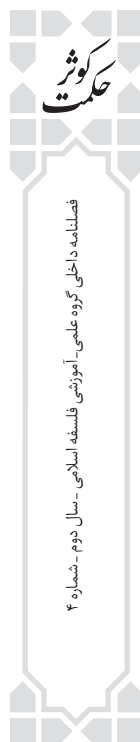
### جمع بندی و نتیجه‌گیری

علم بماهو علم مساوق وجود بوده و به همین دلیل اجلی و اظهر از هر تعریف است و قابل شناخت به حد و رسم نیست و چون حضور مجرد نزد مجرد است موطن آن نفس انسان است؛ و نفس نسبت به علم ایجادکننده و علت موجد است.

تحقق ادراک توسط قوای نفس که گاه ظاهری و گاه باطنی هستند صورت می‌گیرد و علامه جوادی آملی بر اساس منشأ ادراک آن‌ها را به قوای درونی و بیرونی تقسیم می‌نمایند. در تحقق ادراک شرایطی مؤثر است که گاه از جانب علم و گاه عالم و گاه معلوم است.

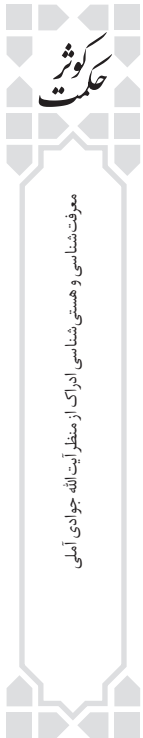
از خطای حواس و یا وجود معلوم در مراتبی متفاوت با مرتبه وجودی عالم می‌توان به عنوان موانع موجود در تحقق ادراک نام برد. چنانچه علم مساوق وجود دانسته شود صفات و لوازم وجود نیز باید بر آن حمل گردد که از جمله این لوازم وجود مراتب و تشکیک در مراتب وجودی است که علم نیز همانند وجود از آن برخوردار است.

با عنایت به موارد فوق ارائه مباحث حاضر در غالب نظام‌مند و نگاه هستی‌شناسانه به ادراک از منظر استاد جوادی آملی و تأثیر این نگره بر عوامل مؤثر بر ادراک و نتایج حاصله از این نظر، می‌تواند در نوع خود منفرد باشد.



## فهرست منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله، چاپ اول، رحيق مختوم، قم، نشر اسراء، (۱۳۷۶).
۲. \_\_\_\_\_، چاپ دوم، رحيق مختوم، قم، نشر اسراء، (۱۳۸۲).
۳. \_\_\_\_\_، چاپ دوم، رحيق مختوم، قم، نشر اسراء، (۱۳۹۵).
۴. \_\_\_\_\_، چاپ دوم، سرچشمه/اندیشه، قم، نشر اسراء، (۱۳۸۴).
۵. \_\_\_\_\_، چاپ اول، سرچشمه/اندیشه، قم، نشر اسراء، (۱۳۸۳).
۶. \_\_\_\_\_، چاپ اول، شريعت در آينه معرفت، قم، نشر اسراء، (۱۳۹۲).
۷. \_\_\_\_\_، چاپ اول، شناخت شناسی در قرآن، قم، نشر اسراء، (۱۳۷۸).
۸. \_\_\_\_\_، چاپ اول، معرفت شناسی در قرآن، قم، نشر اسراء، (۱۳۷۸).
۹. \_\_\_\_\_، چاپ اول، تسنيم تفسير قران کریم، قم، مرکز نشر اسراء، (۱۳۷۹).
۱۰. سيد رضی، نهج البلاغه، صبحی صالح، چاپ اول، قم، انتشارات دارالهجره. (۱۴۱۴)
۱۱. شيخ صدوق، التوحيد، چاپ هشتم، قم، موسسه نشر اسلامی، (۱۴۲۳).
۱۲. شیرازی، صدرالدین، شرح الهدایة الاثیریة، چاپ اول، بیروت، موسسه التاريخ العربی، (۱۴۲۲).
۱۳. \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه، چاپ هشتم، قم، بوستان کتاب، (۱۳۹۳).
۱۴. \_\_\_\_\_، مبدأ و معاد، چاپ اول، محمد ذبیحی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، (۱۳۸۱).
۱۵. \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، چاپ اول، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، (۱۳۶۳).
۱۶. \_\_\_\_\_، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ چهارم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، (۱۴۱۰).





## عدل الهی و مسأله شر

### عزت غروی نائینی<sup>۱</sup>

#### چکیده

مسأله شرور یکی از مهمترین مباحثی است که از دیرباز برای بشر به ویژه فیلسوفان و متکلمان سؤال برانگیز بوده است. اینکه وجود شرور چگونه با وجود خداوندی که خیرخواه محض است سازگاری دارد؟ از آنجا که این مسأله ناظر به بنیادترین اصل ادیان یعنی وجود خداست، صحنه مواجهه عالمان دین و ملحدان واقع شده است. از این رو ما در صدد برآمدیم تا با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین و بررسی دیدگاه‌های متفکران در این زمینه و پاسخ به شبهات آن پردازیم. برای این منظور، ضمن تبیین ماهیت خیر و شر و بیان اقسام هر یک، به رفع ناسازگاری شبهه شرور با عدالت الهی پرداختیم. حاصل تحقیق این شد که از نظر حکمت متعالیه وجود شرور در عالم طبیعت نسبی است و با حکمت و عدالت الهی منافاتی ندارد؛ زیرا این شرور مختص به موجودات مادی است و لازمه عالم ماده آن است که بر اساس نظام علی و معلولی باشد و نیز از تراحمات خالی نباشد. بر این اساس یا باید جهان مادی از اساس به وجود نیاید که این امر خلاف حکمت الهی و فیاضیت مطلقه خداوند است یا با همین تراحمات و به زعم ما شرور موجود باشد. افزون بر آنکه شرور نسبی از فوائد و مصالحی برخوردارند که ما به دلیل محدودیت معرفت به آنها آگاهی نداریم.

واژگان کلیدی: ماهیت خیر و شر، شرور نسبی، نظام علی و معلولی، عدل الهی، حکمت الهی

۱. طلبه سطح ۴ رشته حکمت متعالیه، جامعه الزهراء علیها السلام.

## مقدمه

مسأله‌ی شرور و چگونگی ارتباط آن با خیر مطلق و کمال مطلق بودن خداوند، یکی از دشوارترین مسائل فلسفی و کلامی است، که از دیرباز قبل از اسلام مورد دغدغه‌ی جمع کثیری از اندیشمندان الهی بوده است که شرور عالم چگونه با وجود خداوندی که عالم مطلق و قادر مطلق و عادل و حکیم و خیر محض است سازگاری دارد؟ به عبارت دیگر، چگونه نظام هستی می‌تواند برآمده از نظام ربانی و بدین ترتیب دارای بهترین صورت ممکن باشد، در حالی که شرور فراوانی در آن مشهود است؟ متأسفانه بر این باورند که جهان تحت سلطه‌ی موجودی واحد است که با حکمت، عنایت، قدرت و عدالت مطلق و محض بر آن حکم می‌راند. حکمت و عنایت او اقتضای آن را دارد که جهانی با نظام احسن و بیشترین خیرات و کمالات ایجاد کند. جهانی که همچون خود او خیر کامل و محض باشد. اما در نگاه نخست به عالم پاره‌ای از امور آن را می‌بینیم که فاقد خیریت است و جنبه‌ی شر و ناخوشایند بودن آن بیشتر خودنمایی می‌کند. از این روی پرسش مهم در اینجا این است که اگر عالم تحت سلطه‌ی چنین موجود کاملی است، چرا این شرور در آن راه یافته‌اند؟ چه کسی مسئول ورود آنها به عالم است؟ چرا خداوند ورود شرور به این عالم را مجاز گردانیده است؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه، به مهم‌ترین اصل ادیان - یعنی اصل اثبات وجود خدا و صفات او از قبیل توحید، عدل، رحمت و خیر خواهی، حکمت، علم و قدرت مطلق - خدشه وارد می‌سازد. با توجه به اهمیت این موضوع، ضرورت ایجاد کرد که این مسئله را دقیق، از لحاظ علمی مورد بررسی قرار بدهیم تا شبهه ناسازگاری شرور با صفات الهی بویژه عدل الهی حل و رفع گردد. در رابطه با این موضوع مقاله‌های مشابهی به رشته تحریر درآمده، لیکن جامع همه ابعاد و جهات این موضوع نیستند. از این رو، در مقاله حاضر سعی شده است به تبیین و تحلیل این مسأله از منظر حکمت متعالیه پرداخته شود. پرسش اصلی که این تحقیق به دنبال پاسخ آن است، عبارت است از اینکه: چگونه می‌توان میان شروری که در عالم مشاهده می‌شود با اصل عدالت الهی جمع کرد؟ برای تبیین دقیق مفاد این پرسش و حل آن لازم است به پرسش‌های فرعی ذیل پاسخ داده شود:

معنای خیر و شر چیست؟

۱. حقیقت خیر و شر چیست؟
۲. معنای عدل الهی چیست؟

## چیستی و حقیقت خیر و شر

### چیستی خیر و شر

در لغت خیر در مقابل شر است و آن چیزی است که هر کسی به آن میل دارد و به سوی آن روی می آورد و خواهان آن است، اما شر چیزی است که همه از آن روی گردان اند. (احمد ابن فارس، ج ۲، ص ۲۳۲؛ أصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۰ و ص ۴۴۸) و در اصطلاح فیلسوفان اسلامی خیر، چیزی است که هر شیء به آن اشتیاق دارد و با آن وجودش کامل می شود، اما شر امری عدمی است و حقیقت و ذاتی ندارد. (رک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۷۷؛ ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۲۹؛ همان، ۱۳۸۷، ص ۳۸۱؛ میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۳۰-۴۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۲۸ و ۳۲۹ و ج ۷، ص ۶۰ و ۵۹) صدرالمتألهین در معنای خیر می نویسد: «خیر عبارت است از چیزی که عاقل، آن را برمی گزیند و هر چیزی است که همه اشیا به سوی آن اشتیاق داشته باشد و موجودات در طلب آن باشند و بر مدار آن چرخش کنند؛ اعم از این که طبعی یا ارادی یا جبلی و غریزی باشند» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۲۸) و در معنای شر می نویسد: «شر، نابودی ذات و حقیقت شیء یا نابودی کمالی از کمالات اختصاصی آن شیء است» (همان، ص ۶۰). و در جای دیگری می نویسد: شر به طور مطلق، عدمی است، یا عدم ذات شیء یا عدم کمال و تمام ذات شیء است، از این رو، شرح حقیقت و ذاتی ندارد» (همان، ج ۱، ص ۳۲۹ و ج ۷، ص ۶۰) از تعاریف یاد شده بدست می آید خیر آن چیزی است که مطلوب و مقصود هر شیء است، زیرا با آن وجود یا کمال وجود هر شیء محقق می گردد، اما شر امری عدمی است زیرا موجب عدم شیء یا عدم کمال یک شیء می باشد، بدین جهت هیچ گاه مطلوب و مقصود واقع نمی شود.

### حقیقت خیر و شر

#### حقیقت خیر

۱- خیر محض بودن وجود: یکی از مباحث اساسی که در فلسفه مورد بحث قرار می گیرد آن است که وجود بما هو وجود، خیر بالذات است و عدم بما هو عدم شر بالذات است، زیرا وجود اصیل است، یعنی فردی واقعی است و به ذات خود طارد عدم است، اما حقیقت وجود صرفاً مفهومی اعتباری نیست؛ زیرا آنچه مطلوب و مشتاق الیه اشیا واقع می شود خیر است و از آنجایی که مفهوم

وجود که یک امر اعتباری است نمی تواند مطلوب و مشتاق الیه اشیاء باشد، پس روشن می شود حقیقت وجود که خیر است، مطلوب و مشتاق الیه است و حقیقت وجودی که خیر محض است و هیچ گونه شائبه شریعت در او راه ندارد، صرف وجود و وجود صرف است؛ زیرا به حسب ذات و در مرتبه ی ذات بدون توسط غیر؛ یعنی بالذات و للذات خیر و صرف خیر است، پس واجب الوجود است، اما دیگر موجودات عالم هستی چون از وجود محض صادر شده اند، از جنبه ی وجودی خیر هستند. (رک: زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۴۷۹-۴۸۱) توضیح اینکه از نظر فلسفی موجودات عالم از دو مقوله ی ماهیت و وجود تشکیل شده اند و ماهیت لازمه امکان است و هر ممکنی نسبتش به وجود و عدم مساوی است و برای وجود یافتن نیاز به مرجح دارد که آن مرجح همان علت او است، از این روی موجودهای ممکن با در نظر گرفتن علت تامه شان موجودند و بدون آن معدوم اند. (رک: طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۳۶۴) پس موجودات ممکن از حیث ذات، ماهیتی بیش نیستید؛ اگر علت که همان واجب الوجود است نباشد، معدوم خواهند بود، بنابراین آن چیزی که وجود محض است، واجب الوجود است و سایر موجودات که از این وجود محض سرچشمه می گیرند، از جنبه ی وجودیشان خیر هستند و اگر نسبت شری به آنها داده می شود، از جهت وجودیشان نیست، بلکه از جهت ماهیتشان است. (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ همان، ۱۳۷۵، ص ۷؛ زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۴۸۰-۴۸۱) پس همه خیرها به فیض الهی باز می گردند و فیض الهی (وجود) خیر محض و منزله از کاستی ها است؛ زیرا کاستی ها، شر هستند و شر امر عدمی است.

۲- واجب الوجود مصداق اتم و اکمل وجود: در حکمت اسلامی عالم خلقت به سه عالم کلی؛ عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده تقسیم می شود؛ عالم عقل از ماده و آثار ماده مثل حرکت، زمان و مکان منزله است و از حیث وجودی قوی ترین مرتبه عالم است و تقدم وجودی بر تمام عوالم خلقت دارد. عالم مثال از ماده و برخی آثار ماده مثل حرکت و زمان و مکان منزله است اما برخی از آثار ماده مثل کیفیت و کمیت را داراست؛ لذا برخلاف عالم عقل موجودات آن دارای شکل، رنگ، اندازه است. عالم ماده بارزترین ویژگی آن زمان و حرکت از حالت بالقوه به سوی حالت بالفعل است. این عالم از حیث وجودی ضعیف ترین مرتبه است؛ و زمان و مکان از خصوصیات ذاتی آن است. موجودات این عالم برخلاف موجودات دو عالم قبلی همواره در حال تغییر و به فعلیت رسیدن و استکمال اند. رابطه این عوالم سه گانه رابطه ی طولی است؛ یعنی عالم مثال علت عالم ماده



و عالم عقل علت عالم مثال است. بالاتراز عالم عقول ذات واجب الوجود می باشد که مصداق اتم و اکمل وجود و علت وجودی تمامی موجودات است، و وجود از ذات مقدس او مستفیض می گردد. (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۳۷۸-۳۸۰) بنابراین واجب الوجود خیر محض و مصداق اتم و اکمل وجود است و وجود از ذات مقدس او صادر می شود او منبع فیض و هر فیضی از ذات او سرچشمه می گیرد؛ پس اگر واجب وجود خیر محض است و اگر او منشأ فیض وجودی است، پس چیزی به نام شر از ذات او صادر نخواهد شد، چون از خیر محض چیزی جز خیر صادر نمی شود.

### حقیقت شر

۱- عدمی بودن شر: شر امری عدمی است که یا عدم ذات یا عدم کمال ذات است و دلیل آن را حکما چنین بیان کرده اند: شر اگر امر وجودی باشد، در این صورت دو فرض قابل تصور است؛ یا شر برای خودش است یا شر برای غیر خودش است. صورت اول صحیح نیست؛ زیرا یک شیء تنها در صورتی شر برای خودش است که مقتضی عدم ذات یا عدم کمال ذات خودش باشد، اما یک شیء مقتضی عدم خودش نیست؛ چرا که در این صورت به وجود نخواهد آمد، همچنین یک شیء مقتضی عدم برخی از کمالات ثانوی خودش نیست؛ چرا که هر شیء طالب کمالاتی است که لایق اوست. پس شیء مقتضی وجود کمالات است نه عدم آنها؛ و عنایت الهی ایجاب می کند که هر شیء ای به کمال در خور خودش نایل گردد. صورت دوم نیز صحیح نیست؛ زیرا شر بودن یک امر وجودی نسبت به غیر خودش، یا به این جهت است که ذات آن شیء را از بین می برد، یا به این جهت است که یکی از کمالات آن را از بین می برد، یا نه ذات آن را و نه یکی از کمالات آن را از بین می برد. اگر فرض شود که آن امر وجودی شر است به جهت اینکه ذات آن غیرا یا برخی از کمالات آن غیرا از بین می برد، در این دو صورت، شر در حقیقت چیزی جز عدم آن شیء یا عدم یکی از کمالات آن شیء نخواهد بود. صورت سوم نیز صحیح نیست، زیرا اگر آن امر وجودی مفروض نه موجب عدم ذات و نه موجب عدم یکی از کمالات آن شده است، در این صورت هرگز نمی توان آن را شریبه شمار آورد؛ زیرا روشن است چیزی که نه موجب عدم شیء و نه موجب عدم کمال آن شیء، برای آن شیء، شر نمی باشد؛ زیرا هیچ ضرری به او وارد نمی سازد. بنابراین شریبه هر صورتی فرض شود نمی تواند یک امر وجودی باشد؛ زیرا چیزی که نه شر برای خودش است و نه

شر برای غیر خودش، شر به شمار نمی آید و این همان مطلوب ما است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۳۷۵-۳۷۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۵۵۷؛ لاهیجی، بی تا، ج ۱، ص ۵۳-۵۴) با این برهان عقلی، اثبات می شود که شیء وجودی، نمی تواند برای خود یا دیگری شر باشد؛ زیرا اگر بخواهد برای خود یا دیگری شر باشد، باید یکی از آن دو عدم؛ یعنی عدم ذات یا عدم کمال ذات باشد، در این صورت اگر شر امر وجودی باشد، موجب جمع بین نقیضین است و چون عدمی بودن امر وجودی، محال است، پس شربودن امر وجودی، به طور کلی باطل است. البته این نکته را یاد آور می شویم که اگر شیئی برای دیگری شر باشد، از نوع شر بالعرض است؛ یعنی امری می باشد که عدمی را در دیگری پدید می آورد و شرنیز همان امر عدمی است، بنابراین مطلوب ما که شر (شربالذات) نمی تواند یک امر وجودی باشد، ثابت می گردد.

۲- نسبی بودن شر: آنچه مسلم است شرور در عالم هستی بر اثر مقایسه و نسبت سنجی بین موجودات عالم ظاهر می شوند، چنان که در فلسفه بیان شده و به اثبات رسیده است و پیش از این متذکر شدیم وجود خیر محض است، یعنی وجود به خودی خود و بدون در نظر گرفتن و یا نسبت سنجی با موجودات دیگر خیر است، به عنوان مثال وقتی گفته می شود زهرمار شر است، این شرنسبی است نه حقیقی؛ زیرا وجود زهرمار برای مار خیر است، چون وسیله ی دفاعی اوست و همچنین برای محیط زیست و طبیعت خیر می باشد، زیرا سموم هوا را دفع می نماید، پس شر در نسبت سنجی بین زهرمار و انسان معنا پیدا می کند که زهرمار به انسان آسیب می رساند. بنابراین هر امر وجودی برای دارنده ی آن خیر است اما برای دیگران، ممکن است شر باشد. با این بیان روشن می شود که شر امر نسبی است، به عبارت دیگر شربودن در وجود لغیره است نه در وجود لئفسه. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۲۵۶ و ۲۵۸؛ مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۳۱-۱۳۲). از عدمی بودن و نسبی بودن شرور دو مسأله متفرع می گردد که عبارت است از: علت نداشتن شر و عدم تعلق خلق به وجود اضافی.

### عدم نیاز شر به مبدأ یا علت ایجادی

شر نیاز به مبدأ و آفریننده ندارد، زیرا ایجاد و آفرینش اختصاص به وجود دارد و شرور از نوع هستی نیستند تا نیاز به آفریننده و مبدأ داشته باشند. علامه طباطبایی در این باره می فرماید: عدم

شیئیت ندارد و چیزی نیست تا خالق یکتا او را خلق کند (طباطبایی، ۱۴۲۲، ص ۲۵) ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سوره نحل، آیه ۷۷) بنابراین خداوند بر هر چیزی که دارای شیئیت و وجود باشد قادر و آن چیز متعلق خلق و ایجاد قرار می‌گیرد اما شرور که امور علمی هستند، متعلق خلق و ایجاد قرار نمی‌گیرد. پس شرور به علت نیاز ندارند.

### عدم تعلق خلق و ایجاد به وجود اضافی یا نسبی

در فلسفه اثبات شده است که تمام آنچه که متعلق خلق و ایجاد قرار گرفته یا ممکن است قرار بگیرد، وجود نفسی اشیا است نه وجود نسبی آن‌ها، یعنی وجودشان بدون اینکه به چیزی نسبت داشته باشد؛ به بیان دیگر، وجود هر چیز دو اعتبار دارد: اعتبار فی نفسه و لنفسه و اعتبار لغيره، موجودات از آن نظر که خودشان برای خودشان وجود دارند حقیقی هستند و از این نظر، شریستند. پس شری بودن یک شیء در هستی فی نفسه آن نیست، بلکه در وجود اضافی و لغيره آن است. از طرف دیگر شکی نیست که آنچه حقیقی و واقعی است وجود فی نفسه هر چیز است. وجودهای اضافی امور نسبی و اعتباری هستند و به همین دلیل، واقعی نیستند. یعنی هستی واقعی در نظام وجود ندارند؛ تا از این جهت سؤال شود چرا این وجود، یعنی وجود نسبی به آن‌ها داده شده است. بنابراین شرور بالذات مورد تعلق آفرینش قرار نمی‌گیرند، بالذات معلول و معقول نیستند، بلکه مخلوق بودن و معلول بودن آن‌ها بالعرض است، چنانکه حکما گفته اند: شرور چون امور علمی اند، بالذات مراد فاعل و متعلق اراده نمی‌باشند، بلکه قصد و اراده اولاً و بالذات و بالاصاله به خیرات تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالعرض و بالتبع خیرات، به شروری که لازمه خیرات اند تعلق می‌گیرد. (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۰؛ زوزی، ۱۳۶۱، ص ۴۱-۴۱۴؛ مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۳۱-۱۳۴) آیه الله جوادی در توضیح این مطلب می‌فرماید: شر به دلیل اینکه امر وجودی نبوده و فاقد ذات است هرگز به اصالت آفریده نمی‌شود، بلکه به تبع خیری که در طبیعت هست تحقق پیدا می‌کند، پس قضای الهی و جعل به وجود اشیا طبیعی تعلق می‌گیرد و وجود آنها برای خود آنها و همچنین برای اشیا سازگار آنها خیر حقیقی است، البته عناصر و موجودات طبیعی که خیر حقیقی هستند به دلیل وقوع در عالم حرکت لوازمی را به دنبال دارند که به دلیل آن لوازم، بالعرض و مجاز، به شری بودن نیز متصف می‌شوند، اما این لوازم و همچنین شری بودن مجازی آنها

هرگز مجعول نبوده و به همین دلیل به مبدأ وجود که منبع خیر است استناد پیدا نمی کنند. (رک: جواد آملی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۰۳-۵۰۴).

## معنای عدل الهی و بررسی شبهه ناسازگاری شرور با عدل الهی

### معنای عدل الهی

عدل در لغت به معنای تعادل و تناسب، تساوی، برابری، اعتدال، استوا و استقامت به کار رفته است. (فیومی، ۱۴۲۵، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ خوری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۹۴؛ اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۸-۵۱۹) و در عرف عام به معنای رعایت حقوق دیگران، در برابر ظلم (تجاوز به حقوق دیگران) بکار می رود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۲) و در اصطلاح فیلسوفان اسلامی عبارت است از نهادن هر چیزی در جایگاه مناسب خودش و عطا کردن به هر قابلی آن چه را که قابل او است به نحو افاضه و ایجاد. (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۳۸۹؛ زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۴۵۶) علامه طباطبایی در تحلیل حقیقت عدل می نویسد: حقیقت عدل عبارت است از برقراری تساوی و توازن میان امور به گونه ای که سهم شایسته ی هر یک بدان داده شود. در نتیجه، همگی در این جهت که در جایگاه شایسته ی خود قرار گرفته است یکسان و برابرند. (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۳۳۱) بنابراین معنای اجمالی عدالت الهی آن است که خداوند با هر موجودی آن چنان که شایسته آن است، رفتار کند و آن را در موضعی که در خور آن است، بنشانند و چیزی را که مستحق آن است، به او عطا کند. پس از روشن شدن معنا و حقیقت خیر و شر و معنای عدل الهی به بررسی شبهه ناسازگاری شرور و عدل الهی می پردازیم.

### بررسی شبهه ناسازگاری شرور با عدل الهی

عدل که یکی از صفات فعلی خداست، ایجاب می کند که در قلمرو فعل او شر و بدی نباشد، در حالی که در جهان آفرینش شرور و بدی هایی را چون سیل، زلزله، آفت و بیماری ها و ... می بینیم که به بسیاری از انسان ها ضرر وارد می سازد، بروز این حوادث و بلاها در عالم چگونه با حکمت و عدالت الهی سازگاری دارد؟ اساسا چرا نقص و کاستی نیستی در جهان هستی راه یافته است؟ چرا یکی کور و دیگری کرو و سومی ناقص الخلقه است؟ آیا این نوعی عدم فیض

نیست؟ و آیا منع فیض، نوعی ظلم نیست؟ و یا بلاهایی که لازمه گناه و سرکشی گروهی از افراد است، دامنگیر همگان می شود این مسائل چگونه با عدل و رحمت الهی سازگار است؟ در واقع شبهه شرور در مبحث عدل و حکمت الهی از زوایای مختلفی مطرح گردیده است، گاه از زاویه عدل تکوینی و نظام احسن وجود، گاه از زاویه عدل کیفری، در حقیقت در اینجا شبهه شرور به عنوان يك أصل معارض با عدل الهی اعم از عدل تکوینی و عدل کیفری واقع شده است که ابتدا به پاسخ شبهه مربوط به عدل تکوینی و سپس به پاسخ شبهه مربوط به عدل کیفری می پردازیم:

### بررسی شبهه ناسازگاری شرور با عدل تکوینی

پیش از پاسخ به شبهه تعارض شرور با عدل تکوینی لازم است دو نکته را یادآور شویم؛

۱- از نظر حکمای الهی، صفت عدل آن چنان که لایق ذات پروردگار است و بعنوان یک صفت کمال برای ذات احدیت اثبات می شود به معنای رعایت استحقاق ها در افاضه ی وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود را دارد. ذات مقدس حق که کمال مطلق و خیر مطلق و فیاض علی الاطلاق است، به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود، اعطا می کند و امساک نمی نماید. طبق این نظریه عدل الهی در نظام تکوین، یعنی هر موجودی، هر درجه از وجود و کمال وجود که استحقاق و امکان آن را دارد دریافت می کند. ظلم یعنی منع و امساک جود از وجودی که استحقاق دارد. البته حکما معتقدند هیچ موجودی برخدا حقی پیدا نمی کند که دادن آن حق (انجام وظیفه) و (اداء دین) شمرده شود و خداوند از آن جهت عادل شمرده شود که با دقت تمام وظایف خود را در برابر دیگران انجام می دهد. عدل خداوند عین فضل و عین جود او است؛ یعنی عدل خداوند عبارت است از اینکه فضلش را از هیچ موجودی در هر حدی که امکان تفضل برای آن موجود باشد، دریغ نمی دارد. (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۵۲ و ص ۵۷-۵۸) صدرالمتألهین در این باره می فرماید: «جود باری تعالی عبارت است از فیضان وجود، به میزان قابلیت هر موجود، بر همه آفریده ها، بدون آن که منع یا بخل یا انتظار عوض در کار باشد؛ زیرا وجودی که کمال بی نقص و تمام بی نقصان و فعلیت بدون قوه باشد، فعلش از ذاتش منبعث می گردد و کرشم از ذاتش سرچشمه می گیرد؛ بدون آن که به غیر معلل و به ما سوا مستند باشد». (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۸-۲۷۹) بنابراین عدل در مقام تکوین

یعنی خداوند هر موجودی را با توجه به استعداد و قابلیت ذاتی او ایجاد کرده و متناسب با غایت مطلوب آن موجود، اسباب و شرایط لازم برای نیل به آن غایت را در اختیار او گذاشته است. به دیگر سخن خداوند متعال به هریک از مخلوقات خویش به اندازه ظرفیت وجودی آن موجود افاضه می‌کند و آن‌ها را به قدر قابلیت و استعدادشان از کمالات بهره‌مند می‌سازد. آیه شریفه «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ، وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (سوره اعلی، آیه ۲-۳) همان خداوندی که آفرید و موزون ساخت و اندازه‌گیری کرد و براساس آن هدایت نمود، بیانگر این مطلب است. محقق فیض کاشانی ذیل آیه شریفه «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (سوره رحمن، آیه ۷) و آسمان را برافراشت و میزان و قانون نهاد، می‌فرماید: خداوند متعال میزان عدل را در این عالم نهاد، به این صورت که به هر موجودی آن چه امکان و استعداد دریافتش را داشت عطا کرد و به هر صاحب حقی حقیقتش را داد، تا این که هر چیزی در جایگاه شایسته خود قرار گرفت. (فیض کاشانی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۳۸)

۲- نظام عالم خلقت، بهترین نظام ممکن است؛ زیرا عالم آفریده خداوند است و از آن جا که خدا کامل‌ترین آفریننده می‌باشد، فعل او نیز کامل‌ترین آفریده است. این مطلب در تعالیم دینی مورد تأکید واقع شده است و از مجموع آیات بدست می‌آید از جمله «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (سوره رعد، آیه ۱۶) خداوند خالق همه چیز است، «وَوَخَّلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (سوره فرقان، آیه ۲) همه چیز را آفرید و با دقت اندازه‌گیری کرد، «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (سوره طه، آیه ۵۰) پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده داده؛ سپس هدایت کرده است و آیه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ» (سوره سجده، آیه ۷) همان کسی که هر چه را آفرید نیکو آفرید. بنابراین از نظر قرآن کریم، تمام اشیا جهان را خدا آفریده و هر چه را که آفرید با تمام جهازهای لازم و سودمند تکاملی او را مجهز کرده و هریک از آن‌ها را به هدف معین هدایت کرده است و تمام اشیا جهان آفرینش به زیباترین وجه ممکن آفریده شده‌اند، پس نظام موجود نظام احسن است. (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۲۴۴-۲۴۵) از این روی عالم طبیعت به لحاظ مرتبه وجودی خود، بهترین نظام می‌باشد؛ زیرا وجود اشیا از ذات الهی فائض می‌شوند و چون ذاتی اشرف از ذات او تصور ندارد، پس نظامی اشرف از نظام صادر از او نیز قابل تصور نیست. پس از روشن شدن این دو نکته پاسخ اشکال شرو در باب عدل تکوینی با توجه به چند مطلب روشن می‌گردد؛

مطلب اول: در فلسفه اثبات شده که وجود یک امر تشکیکی است و مراتب متفاوتی دارد،

بالاترین و برترین مراتب وجود همان وجود واجب است و واجب الوجود خیر محض است و مصداق اتم و اکمل وجود است و هیچ شری در او راه ندارد، هر وجودی که در قوس نزول از واجب دورتر می شود از خیر آن کاسته می شود و موجودی که دورتر از وجود واجب است از خیر و کمال کمتری برخوردار است، موجودات عالم در قوس نزول ادامه پیدا می کنند تا می رسند به جایگاه ماده اولی که نهایت مرتبه قوس نزول و نخستین مرتبه قوس صعود که جایگاه هیولای اولی است، تنها در نشئه ی هیولی که نشئه ی قوه و قبول است، حرکت راه می یابد، و در حرکت تضاد و تراحم و در نتیجه اعدام و انعدام راه پیدا کرده و از آن شرانتزاع می شود؛ بنابراین جایگاه شرمختص به عالم طبیعت بوده و شرور از این مرتبه نشأت می گیرند و در مراتبی که قبل از آن هستند به دلیل اینکه تراحم و اصطکاکی نیست، شرنیز نمی تواند باشد. (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۲۹؛ همان، ۱۳۹۰، ص ۳۵۵؛ زرنوزی، ۱۳۷۶، ص ۴۸۱؛ جوادی آملی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۰۳ و ص ۵۰۴).

مطلب دوم: از دقت در خصوصیات جهان طبیعت بدست می آید که تأثیر و تأثر موجودات مادی در یکدیگر و تغییر و تحول و تضاد و تراحم از ویژگی ها ذاتی جهان مادی است بگونه ای که اگر این ویژگی ها نمی بود، چیزی به نام جهان مادی وجود نمی یافت. صدرالمتألهین در این باره می نویسد: «اگر تضاد نبود فیض وجود از مبدأ هستی بخش تداوم نمی یافت؛ زیرا تضادی که در عالم طبیعت است، ماده را آماده و مستعد دریافت فیض می گرداند». (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۷۰) شهید مطهری نیز در این باره می گوید: قابلیت ماده برای پذیرش صورت های گوناگون از یک سوی و تضاد صورت با یکدیگر از سوی دیگر، هم عامل از بین بردن است، هم عامل ایجاد کردن، بردن صورت های کهنه و آوردن نقش ها و صورت های تازه، تا اجزا و عناصر با یکدیگر نجنگد و در یکدیگر اثر نکنند، ترکیب جدید پیدا نمی شود. پس صحیح است که بگوئیم: «تضاد، منشأ خیرات جهان است و نظام عالم بر آن استوار است». (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۶۴) بنابراین در موجوداتی که دارای اجزاء و قوای متعدد هستند، ممکن است تراحمی بین کمالاتشان یا اسباب حصول آن ها پدید آید، در این صورت کمال هر جزء یا هر قوه ای نسبت به خودش خیر است ولی از آن جهت که با کمال قوه ی دیگری تراحم دارد برای آن قوه شر خواهد بود (شر بالعرض) این بیان در مجموع جهان مادی که مشتمل بر موجودات متراحم و متعارض است جاری می باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۵۷) عالم طبیعت مجموعه ای از قوه ها و فعلیت ها و تغییرات و دگرگونی هاست، و این امر

منشا تزاخم و تضاد اشیا شده و شرور از همین جا نشأت می گیرند. اما همین شرور عالم طبیعت در مقایسه با خیرات آن اندک می باشند و عالم طبیعت مصداق خیر کثیر و نیافریدن آن برای اجتناب از شرقلیل مصداق شر کثیر است و با حکمت و عنایت الهی منافات دارد. در نتیجه، شرور نسبی لازمه ی لاینفک موجودات مادی و معلول تضاد حاکم بر عالم طبیعت است و این تضاد نیز شرط لازم و ضروری تکامل و مقتضای عدل و حکمت الهی است. در اینجا ممکن است اشکالی مطرح گردد و آن که: چرا خداوند متعال عالم طبیعت را به گونه ای نیافرید که شرقلیل نیز در آن راه نداشته باشد و خیر محض باشد؟

در پاسخ می گوئیم فرض یاد شده عقلاً محال است، زیرا مفاد آن این است که موجود مادی در عین اینکه مادی است مجرد از ماده باشد؛ یعنی خالی از عوارض ماده، قوه و استعداد و حرکت و رشد و کمال باشد، زیرا موجود امکانی، از نظر تحقق یافتن کمالات وجودی که برای آن ممکن است از دو قسم بیرون نیست: ۱- یا کمالات مزبور، بالفعل برای او حاصل می باشد، این همان موجود مجرد تام است (مانند عقل مفارق) ۲- یا کمالات مزبور، بالفعل برای آن حاصل نمی باشد، این قسم موجودی مادی یا مجرد غیر تام (مانند نفس) است. بنابراین، امر این دو قسم از موجود ممکن، دایر مدار ایجاد و عدم ایجاد است، اما فرض اینکه قسم دوم موجود گردد ولی تدریجی الوجود نبوده و بالفعل واجد کمالات خود باشد، مانند فرض اینکه قسم نخست تدریجی الوجود بوده و بالفعل واجد کمالات خود نباشد، مستلزم جمع بین متناقضین و محال است. و از طرفی چون ایجاد نکردن قسم دوم که مصداق خیر کثیر است، مستلزم شر کثیر می باشد و ترجیح شر کثیر بر خیر کثیر بر فاعل حکیم روا نیست، پس ایجاد عالم طبیعت که ملازم با شرقلیل است مقتضای جود، عدل و حکمت الهی است. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۸) در نتیجه فرض موجود مادی که عاری از هرگونه تغییر و تبدل و تزاخم باشد، فرض امری تناقض آمیز است؛ چرا که نظام علی و معلولی میان موجودات مادی، نظامی است ذاتی که لازمه ی ذات وجودهای مادی می باشد. پس یا باید جهان مادی با همین نظام به وجود بیاید و یا اصلاً به وجود نیاید، اما علاوه بر اینکه فیاضیت مطلقه ی الهی اقتضای ایجاد آن را می کند، موجود نکردن چنین جهانی که خیرات بسیار آن آمیخته با شرور اندک می باشد، خود مصداق شر کثیر است و با عدل و حکمت الهی منافات دارد.

(صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۷۰)



مطلب سوم؛ نظام جهان چه از نظر طولی و چه از نظر عرضی، یک نظام ضروری است، خداوند به هر موجودی از موجودات همان وجود و همان اندازه از کمال و زیبایی را می دهد که می تواند بپذیرد. بنابراین نقصان ها از ناحیه ی عدم قابلیت خود آن ها است، نه از ناحیه ی عدم فیض باری تعالی یا عدم حکمت او است. (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴) به عبارت روشن تر، ذات حق تعالی مبدأ افاضه موجودات است و وجود که از ذات او فائض می گردد، مراتبی دارد و هر موجودی به اندازه ظرفیت خود از آن بهره می برد، بنابراین گرچه عالم طبیعت حسن و زیبایی عالم مجردات را ندارد- از آن جهت که از نظر کمال وجودی در مرتبه نازلتری قرار دارد- ولی به لحاظ مرتبه ی وجودی خود، بهترین نظام می باشد زیرا- چنان که گفته شد- فرض مادی بودن وجود، از تضاد و تزاحم و کون و فساد در طبیعت جدا نیست، چنان که فرض تضاد و تزاحم بدون شرنامعقول است و این امر با قدرت مطلق خداوند و با خیر خواه بودن او منافات ندارد؛ زیرا امور محال و غیر ممکن در قلمرو قدرت قرار نمی گیرند و به اصطلاح نقص در قابل است، نه در فاعل. با توضیحی که داده شد پاسخ اشکال دیگری که فیلسوفی غربی (جی ال مکی) در این زمینه مطرح کرده است داده می شود، وی وجود شرور در جهان طبیعت را با قدرت گسترده ی الهی از یک سو، و خیر محض و خیر خواه بودن خداوند از سوی دیگر، ناسازگار دانسته و گفته است مسأله ی شر در ساده ترین صورتش چنین است: ۱- خداوند قادر مطلق است. ۲- خداوند خیر خواه محض است. ۳- با این حال شر وجود دارد. این سه قضیه با هم متناقضند، چنان که اگر دوتای آن ها صادق باشد، سومی قضیه کاذب خواهد بود، سپس در توضیح تناقض میان آن ها گفته است: الف) خیر نقطه ی مقابل شر است به طوری که فرد خیر خواه حتی المقدور شر را از میان برمی دارد. ب) توانایی های قادر مطلق را هیچ حد و مرزی نیست. لازمه ی دو مقدمه ی مذکور این است که اگر کسی خیر خواه محض باشد و هم قادر مطلق، شر را به کلی از بین می برد، از این رو دو قضیه ی (قادر مطلق و وجود دارد) و (شر وجود دارد) متناقض است. (رک: مایکل پترسون و...، ۱۳۸۳، ص ۱۷۸-۱۷۹؛ صادقی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶-۱۶۷)

منشأ این شبهه نادیده گرفتن یک اصل عقلی و فطری است و آن اینکه بحث در باره ی قدرت و عجز فاعل و خیر یا شریر بودن او متفرع بر این است که مورد، ذاتا و وقوعا ممکن باشد و امتناع ذاتی و وقوعی در کار نباشد، زیرا در غیر این صورت مشکل در جانب قابل است نه فاعل، اگر این اصل

عقلی را نادیده بگیریم شبهه به باب شراختصاص نخواهد داشت، بلکه در همه ی مواردی که امتناع صادق است مانند اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین، سلب شیء از نفس و... در مقایسه با اصل قدرت الهی مطرح خواهد شد. زیرا امری که محال است ذاتا امکان تحقق ندارد، لذا از قلمرو قدرت بیرون است. بنابراین با توجه به این اصل عقلی و فطری است که شبهه ی تناقض حل می شود، بحث از شرور عالم طبیعت همین گونه است، موجود مادی که ملازم با امکان، استعداد و تدریج است خالی از شر نخواهد بود، امر چنین موجودی دایر میان وجود و عدم است، و فرض وجود خالی از شر، فرض دو امر متناقض است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۴) علامه طباطبایی این مطلب را چنین بیان نموده است: معنی این سخن به حسب تحلیل این است که چرا خدای ماده و طبیعت، ماده و طبیعت را لا ماده و لا طبیعت قرار نداد؟ زیرا اگر موجودی امکان داشتن و نداشتن کمال را نداشته باشد، مادی نخواهد بود. اگر این جهان این خاصیت را نداشت که هریک از اجزای آن قابل تبدیل به دیگری است و با اجتماع شرایط، منافع وجودی خود را می یابد و بی آن، تهی دست و بدبخت می ماند، اساساً جهان ماده نبود. (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۰۹-۲۱۰) از مطالب گفته شده به دست آمد، فاعلی که خیر محض است، تا آنجا که رفع شر امکان داشته باشد و مستلزم محال نباشد، آن را رفع خواهد کرد. اما اگر مورد محال ذاتی یا وقوعی باشد، متعلق قدرت نخواهد بود. یعنی امکان تحقق و وقوع ندارد، نه اینکه فاعل توانایی بر انجام آن کار را ندارد، پس مشکل از ناحیه ی قابل است نه عجز فاعل. مؤید این سخن کلام حضرت امیر(علیه السلام) در باره ی قدرت باری تعالی است. حضرت در پاسخ به این سؤال که: آیا خداوند که به عقیده ی موحدان برهرکاری توانا است می تواند دنیا را بدون آنکه کوچک شود در تخم مرغی بدون آنکه بزرگ شود جای دهد؟ چنین فرمود: «إن الله تبارک و تعالی لا ینسب الی العجز و الذی سألتنی لا یکون» (صدوق، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴) یعنی عجز و ناتوانی در خداوند راه ندارد، و آنچه در سؤال مطرح گردیده، شدنی نیست. بنابراین خداوندی که واجب الوجود بالذات است، واجب من جمیع الحیثیات است؛ از این رو واجب الافاضه است. یعنی محال است موجودی امکان وجود یا امکان کمال وجود پیدا کند و از طرف خداوند افاضه ی فیض و اعطای وجود نشود. فیض الهی، یعنی فیض هستی که سراسر جهان را در بر گرفته، نظام خاصی دارد؛ یعنی نظام سببیت و مسببیت، و علیت و معلولیت، میان آن ها حکمفرماست و این نظام، غیر قابل تخلف است.

بنابراین برای وجود یافتن یک چیز، تام الفاعلیه بودن خداوند کافی نیست؛ قابلیت قابل نیز شرط است، عدم قابلیت قابل‌ها منشأ بی نصیب ماندن برخی موجودات از برخی مواهب است، نه اینکه مربوط به عدم فیض الهی است تا مستلزم ظلم گردد. (رک: مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۷۰-۱۷۱) پس هر موجودی از موجودات جهان و هر جزئی از اجزاء جهان، حظ و بهره‌ی خود را که امکان داشته‌اند دریافت دارند، دریافت کرده‌اند و بیش از آن را قابل نبودند، بنابراین نقصان‌ها و کمبودها از ناحیه‌ی قابلیت قابل است نه فاعلیت فاعل، زیرا نقصان‌ها و کمبودها منشأ‌هایی دارند که بر حسب سلسله علل و معلولات و نظام علی و معلولی در یک موجود یا شیء پدید می‌آید و اینگونه نیست که خداوند برخلاف جریان طبیعی عالم عمل نماید و از تأثیر اسباب و علل جلوگیری نماید؛ زیرا رابطه‌ی اسباب و مسببات و نظام علی و معلولی، خود یکی از سنن الهی حاکم بر این جهان است، چنان که در آیه‌ی شریفه می‌فرماید: ﴿فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾. (سوره فاطر، آیه ۴۳) هرگز برای سنت خدا تبدیلی نخواهی یافت و هرگز برای سنت خدا تغییری نخواهی یافت.

مطلب چهارم: بنا بر اصل همبستگی و اندام‌وارگی اجزای عالم طبیعت که مورد توجه حکیمان الهی می‌باشد، جهان یک واحد تجزیه‌ناپذیر است، که پدیده‌های آن با یکدیگر رابطه‌تکوینی و حقیقی دارند، بنابراین قضاوت صحیح در مورد احسن بودن نظام عالم آفرینش در گرو این است که کل مجموعه مورد توجه قرار گرفته و اعضای تشکیل دهنده آن با هم مطالعه شوند. مطالعه اعضای چنین مجموعه‌ای به صورت منفرد و پراکنده واقع بینانه و استوار نیست، در حالی که معترضان در مورد شرور از زاویه‌ای محدود به جهان نگریسته، خسارت‌ها و زیان‌های جزئی را مقیاس داوری خود قرار می‌دهند، این نوع داوری در مورد موجودات جهان همانند داوری در مورد اعضای بدن انسان به صورت منفرد و جدای از یکدیگر است، به عنوان مثال با این نگرش کجی ابرو، نازیبا تلقی می‌شود، اما اگر با مجموعه اعضا و اندام مورد توجه قرار گیرد، کجی ابرو نشانه زیبایی آن است. (رک: مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۴۱-۱۴۳) بنابراین در یک مجموعه، هر جزء موقعیت خاصی دارد که بر حسب آن، کیفیت خاصی برآورده آن است، اما از آنجا که انسان از درک تفصیلی همه منافع و خصوصیات موجودات ناتوان است، به همین دلیل به اسرار خلقت و حکمت‌ها و مصالحی که برای موجودات عالم آفرینش است، نمی‌تواند پی ببرد، از این روی اگر چیزی در عالم طبیعت شر به نظر آید این شرنسبت به افراد جزئی و خاص صادق است و در نظام کلی هرگز شری وجود

ندارد و همه چیز خیر است. به عنوان مثال؛ وجود آتش در کل نظام هستی خیر است، گرچه برای کسی که توسط آن می سوزد یا خانه اش طعمه حریق گردیده، شر باشد. یا اگر موجودی یا موجوداتی در عالم هستند از قبیل مار و عقرب و میکروب بیماری زا که از نظر اضافه و نسبتی که به ما دارند ممکن است به ما ضرر وارد کنند باید بدانیم که به طور قطع منفعی دارند که ما از آنها غافل ایم و منافع آنها از ضررش بیشتر است بنابراین وجود چنین موجودی، خیر خواهد بود. این همان معنایی است که آیه شریفه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سوره سجده، آیه ۷) همان کسی که هر چه را آفرید نیکو آفرید، به آن اشاره دارد. پس ملاک خیر و شر، کل نظام هستی است و در کل نظام هستی شری نیست و هر چه هست خیر است. تمام حکیمان مشائی و اشراقی و پیروان حکمت متعالیه این مسأله را پذیرفته اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۷۰ و ص ۸۶-۸۹ و جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۰-۲۳۱) در واقع اشکال شرور از نگرش جزئی به حوادث و مشاهده زیان های شخصی و محدود و نادیده گرفتن مصالح کلی و منافع عمومی ناشی گردیده است، با آن که از نظر عقل، مصالح و منافع عمومی بر منافع شخصی و محدود مقدم است. چه بسا حوادثی که برای بشر کنونی زیان بار و مرگ زا است، اما در طول زمان مایه حیات و زندگی می باشد. چه بسا آفات امروز نتیجه یک رشته تحولات در زمان های گذشته است که مایه حیات بشر آن روز بوده است و چه بسا بلاهای امروز مایه دگرگونی هایی در زمین است که حیات را برای آیندگان میسر می سازد. اصولاً حوادث جهان مانند حلقه های زنجیر به هم پیوسته است، هر پدیده ای که در زمان حال واقع می شود یک پیوند ناگسستنی با حوادث گذشته و با آنچه در زمان آینده واقع می شود دارد. بر این اساس سود و زیان های جهان طبیعت را باید یک جا محاسبه نمود و اهداف و مصالح کلی را مقیاس قرار داد و با این نگرش مشکل حل خواهد شد؛ بنابراین ما در داوری ها خود را معیار قرار داده، نه مطلق بشر را و در بستر زمان فقط به امروز می نگریم نه دیروز و فردا و آن دورا از نظر دور می داریم. (سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۹) از این مطلب به دست می آید که علم محدود بشر باعث می شود این گونه قضاوت های نسبی و سطحی در باره شربودن حوادث عالم طبیعت چون سیل و زلزله و گزنده و میکروب بیماری زا شکل بگیرد، اما اگر انسان به علم اندک خود پی ببرد، خواهد پذیرفت که نباید در داوری کردن شتاب کرد.

مطلب پنجم: انسان علاوه بر بعد مادی، بعد اخلاقی و معنوی دارد. مقیاس در داوری ها،

تنها بعد مادی او نیست ، بلکه بعد اخلاقی او را نیز باید در نظر گرفت . هرگاه حادثه ای ناگوار، آثار تربیتی داشته باشد، باید آن ها را به نفع انسان اندیشید ، نه به زیان او . در حقیقت حوادث ناگوار و تلخ در تکامل و پرورش روح انسان آثار سازنده ای دارد ، یکی از آثار ارزنده آن ، زنگ بیدار باشی است که انسان را متوجه حقیقت خود نموده و چه بسا از اعمال زشت و ناروایی او را باز می دارد . سرگرمی و دلبستگی به خوشی حیات مادی و گناهان موجب دوری از ارزشهای معنوی و غفلت از خدا می گردد . در این حالت خداوند مهربان ، گرفتاری ها و ناملایمات را متوجه انسان می گرداند، تا او را از خواب غفلت بیدار نموده و متنبه سازد تا از گناه ، توبه نماید و به اطاعت خدا بازگردد و بدین وسیله به سعادت نهایی که هدف از خلقت او است نایل گردد ، بنابراین از آنجایی که تمام عالم آفرینش که فعل خدا است ، دارای هدف و غایت می باشد ، آفرینش انسان نیز که فعل خدا است ، باید دارای هدف و غایتی باشد و این هدف چیزی جز تکامل یافتن انسان و رسیدن به کمال نهائی نیست . از آنجا که برای رسیدن به این تکامل نیاز به برنامه های آموزشی و پرورشی است ، به همین جهت خداوند پیامبران بزرگی را با کتاب های آسمانی فرستاده تا رهبری انسان ها را در این مسیر به عهده گیرند . اما از آن جایی که گناهان و خطاهای انسان به جهت سوء اختیار خودش بزرگ ترین مانع برای رسیدن به آن هدف بزرگ می گردد ، از این رو، خداوند او را با ناراحتی ها و سختی هایی در زندگی روبرو می کند، تا به عواقب اعمال و افعال زشت و ناپسند خود پی ببرد و رو به سوی حق و خدا آورد و مسیر سعادت و کمال را طی نماید . قرآن کریم به این حقیقت چنین اشاره می کند : «وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ» (سوره اعراف، آیه ۱۳۰) و ما فرعونیان را به خشکسالی و کمبود میوه ها گرفتار کردیم ، شاید متذکر گردند . در آیه دیگر می فرماید : «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ» (همان، آیه ۹۴) و ما در هیچ شهر و آبادی پیامبری نفرستادیم مگر این که اهل آن را به سختی ها و رنج ها گرفتار ساختیم ؛ شاید (به خود آیند، و به سوی خدا) بازگردند و تضرع کنند . در واقع حوادث ناگوار که انسان را در سختی ها قرار می دهد، روح کبر و غرور را از او کاسته و مقدمات بازگشت به حق را فراهم می سازد . از دیگر آثار ارزنده حوادث سخت در زندگی معنوی انسان ها این است ، که خداوند متعال به وسیله همین سختی ها و ناملایمات ، روان انسان ها را از آلودگی ها پاک می گرداند پیامبر اکرم (ص) در حدیثی می فرماید : «ساعات الهموم ساعات الكفارات» . (مجلسی ،

۱۴۰۳، ج ۶۸، ۲۴۴) زمان هایی که انسان غمگین و گرفتار می شود، زمان هایی است که از گناهان پاک می شود. در حدیث دیگری نیز می فرماید: «السقم یحوالذنوب» (همان) بیماری آثار گناهان را محو می کند. همچنین از احادیث دیگر استفاده می شود که سختی ها و بلاها عامل تکامل و پرورش روان است. چنان که در حدیثی حضرت رسول (ص) از بلا و سختی به عنوان غذایی که روان شخص با ایمان را پرورش می دهد و به کمال می رساند تعبیر کرده و می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لِيُغْذِي عَبْدَهُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلَاءِ كَمَا تُغْذِي الْوَالِدَةُ وَلَدَهَا بِاللَبَنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۱۹۵) خداوند بنده با ایمان خود را به وسیله بلا و سختی می پرورد همان گونه که مادر فرزند خویش را با شیر پرورش می دهد. بنابراین از مطالب گفته شده به دست می آید، گرفتاری ها و مشکلات برای افراد با ایمان، تنها از نظر ظاهر شر به حساب می آیند، اما در حقیقت از بزرگ ترین نعمت هایی است که خداوند به بندگان شایسته خویش عنایت می فرماید.

مطلب ششم؛ نکته ای که در اینجا لازم است مورد توجه قرار گیرد این است که نباید نقش خود انسان را در پیدایش حوادث تلخ نادیده بگیریم، از دیدگاه جهان بینی قرآنی افعال نیک و بد انسان در پیدایش حوادث تلخ و شیرین طبیعی مؤثر می باشد. قرآن کریم در رابطه با نقش افعال نیک در فزونی نعمت ها می فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (سوره اعراف، آیه ۹۶) و اگر اهل شهرها و آبادی ها، ایمان می آوردند و تقوا پیشه می کردند، به یقین برکات آسمان و زمین را بر آن ها می گشودیم؛ ولی (آن ها حق را) تکذیب کردند، ما هم آنان را به کيفر اعمالشان مجازات کردیم. در آیه دیگری فرماید: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا، يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا، وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مِائِدًا مِّنَ السَّمَاءِ وَ يَنزِلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً سَاطِقًا لِيُغْشَىٰ بِهٖ الشَّجَرَاتُ وَ يُخْرِجُ عَلَيْكُمْ فَاكِهَةً وَ مَوَاظِقَ وَ يُخْرِجُ عَلَيْكُمْ غُلَابًا وَ مِثْلَ بَعْدِ غُلَابٍ مِّثْلًا مِّنْهُ وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً سَاطِقًا لِيُغْشَىٰ بِهٖ الشَّجَرَاتُ وَ يُخْرِجُ عَلَيْكُمْ فَاكِهَةً وَ مَوَاظِقَ وَ يُخْرِجُ عَلَيْكُمْ غُلَابًا وَ مِثْلَ بَعْدِ غُلَابٍ مِّثْلًا مِّنْهُ وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً سَاطِقًا لِيُغْشَىٰ بِهٖ الشَّجَرَاتُ وَ يُخْرِجُ عَلَيْكُمْ فَاكِهَةً وَ مَوَاظِقَ وَ يُخْرِجُ عَلَيْكُمْ غُلَابًا وَ مِثْلَ بَعْدِ غُلَابٍ مِّثْلًا مِّنْهُ» (سوره روم، آیه ۴۱) فساد، در صحرا و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده اند آشکار شده است؛ خدا می

خواهد نتیجه بعضی از اعمالشان را به آنان بچشاند ، شاید (به سوی حق) بازگردند « در آیه دیگر می فرماید : «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ...» (سوره شوری ، آیه ۳۰) هر مصیبتی به شما رسد به خاطر اعمالی است که انجام داده اید ؛ و در جای دیگر می فرماید : «ذَالِكِ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (سوره انفال ، آیه ۵۳) خداوند نعمتی را که به قومی داده از آنان باز نمی گیرد مگر این که آنان خود زمینه تغییر آن نعمت را فراهم سازند . بر این اساس در تفسیر شرور مقتضای انصاف در قضاوت آن است که به جای زیر سؤال بردن عدل و حکمت الهی ، نخست ایمان و اعمال انسان ها را مورد بررسی قرار دهیم .

### بررسی شبهه ناسازگاری شرور با عدل کیفری

در زمینه ی عدل کیفری این شبهه وارد می شود ، حوادث تلخ و ناخوشایندی که گریبان گناهکاران را می گیرد و برای آنان حکم کیفری تنبه را دارد، گاه موجب تألم و ضرر و زیان به نیکوکاران و بی گناهان می گردد، آیا این نوعی ستم به نیکوکاران نیست ؟ این مسأله چگونه با عدل الهی سازگاری دارد ؟

پاسخ این شبهه آن است که مصائب و حوادث تلخ برای افراد صالح و بی گناه، عامل ارتقای درجه ، افزایش کمال و تقرب بیشتر به مقام قرب ربوبی است . بسیاری از آیات و روایات اشاره به این مطلب دارند که بلاها موجب رسیدن اولیاء و صالحین به مقامات عالی در آخرت می گردد و این خود یکی از الطاف الهی است . قرآن کریم این مطلب را با بیانی صریح ، اعلام نموده است ، می فرماید : «وَلَنبَلُونَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ» (سوره محمد ، آیه ۳۱) بطور حتم شما را آزمایش می کنیم تا بدانیم افراد مجاهد و پایدار و شکیبا از شما کیانند . و در موضع دیگری فرماید : «وَلَنبَلُونَكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (سوره بقره ، آیه ۱۵۵) بطور حتم شما را با اندکی از ترس ، گرسنگی و کاستی در مال ها جان ها و میوه ها می آزمایشیم و افراد پایدار و شکیبا را مژده بده . در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که حضرت فرمود : « وانه ليكون للعبء منزلة عند الله فما ينهاها الا باحدى خصلتين ، اما بذهاب ماله أو بلبية في جسده » ( کلینی ، ۱۳۶۵ ، ج ۲ ، ص ۲۵۷) بدرستی برای بنده در نزد خداوند مقام و منزلتی است که به آن نمی رسد مگر با وجود یکی از این دو خصلت ، یا با از بین رفتن مالش و یا با بیماری در بدنش .

و در روایت دیگر آمده است که شخصی نزد امام صادق علیه السلام آمد و به خاطر بیماری سختی که داشت، نزد حضرت شکایت نمود، امام علیه السلام فرمود: «یا عبد الله، لویعلم المؤمن ما له من الاجر فی المصائب لئمنی أنه قرض بالمقاریض» (همان، ص ۲۵۵) اگر فرد مؤمن بداند چه اندازه اجر و پاداش در نزد خداوند بخاطر تحمل سختی ها و مصائب دارد، هرآینه آرزو می کرد که بدنش با قیچی قیچی شود. همچنین در روایات بسیاری آمده است که پیامبران خدا در مسیر زندگی از دیگر افراد بیشتر سختی می بینند و پس از پیامبران کسانی که از نظر فضیلت و کمال پس از آنان قرار دارند یعنی در مرتبه ی بعد قرار دارند و سپس هر کس که کاملتر است، مشکلاتش بیشتر می باشد. چنانکه در روایت هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام آمده که حضرت فرمود: «إن اشد الناس بلاء الانبیاء ثم الذین یلونهم، ثم الامثل فالامثل» (همان، ص ۲۵۲) بنابراین از آیات و روایات بدست می آید، انسان در نزد خداوند مقامی دارد که از طریق اعمال نیک به آن نمی رسد، لذا اینگونه آلام و مصائب مصداق و مظهر لطف و رحمت الهی به شمار می رود؛ چرا که خداوند متعال به مصیبت زدگان به قدری اجر و پاداش عطا می نماید، که انسان در اندیش و واقع نگر، داوطلب آن مصائب و بلاها می گردد. در واقع با این نگرش حوادث تلخ در ذائقه ی او شیرین و گوارا می گردد. تنها ممکن است این حوادث در ظاهر شر بحساب آیند اما در حقیقت و باطن برای سعادت و کمال ابدی او منافع بسیاری دارد. از این رو بسیاری از قضاوت های نادرست در رابطه با شربودن حوادث و رخدادها عالم طبیعت به جهل و محدودیت آگاهی بشر از حقایق باز می گردد. اگر انسان به علم اندک خود پی ببرد، خواهد پذیرفت که نباید در داوری کردن شتاب کرد.

### جمع بندی و نتیجه گیری

با توجه به مباحثی که تبیین شد، نتایج زیر بدست آمد:

وجود حقیقتی اصیل و واقعی است که تمام موجودات و اشیاء طالب آن هستند از این رو خیر بالذات است، اما عدم چون موجب فنا و نیستی است شربالذات است و همه از آن گریزانند.

وجود محض که خیر بالذات است، واجب الوجود است که مصداق اتم و اکمل وجود است و سایر موجودات در مرتبه پایین تر قرار دارند که ممکن الوجودند، هر موجودی که از وجود واجب دورتر می شود از خیر و کمال آن کاسته می شود، اما در چنین فضایی جایی برای بحث شرور (به



معنای مصطلح) نیست؛ زیرا محدودیت و نقص موجودات امکانی از لوازم ذاتی آن‌ها است، بنابراین میان مراتب طولی یک حقیقت واحد تنازع و تضاد معنا ندارد.

شرور (به معنای مصطلح) تنها اختصاص به ذواتی دارد که قابلیت عدم (عدم ذات یا عدم کمال ذات) را داشته باشد و این فقط در موجودات عالم ماده تحقق می‌یابد.

شرور عالم ماده ناشی از تضاد و تراحم حاکم بر عالم طبیعت است و این تضاد شرط لازم و ضروری تکامل است؛ زیرا تکامل تدریجی تنها در مورد موجوداتی است که در آن‌ها استعداد خروج از قوه به فعل است که فقط اختصاص به ماده و موجودات مادی دارد.

نظام عالم هستی بر اساس قانون علی و معلولی و اسباب و مسببات اداره می‌گردد، از این رو هرگاه اسباب، شرایط و خصوصیات وجودی یک پدیده ای حاصل شود، آن پدیده قطعاً به وجود می‌آید و امکان تخلف از آن وجود ندارد، بنابراین هر رویدادی که در عالم ماده، شرنامیده می‌شود به دنبال یک سلسله سبب‌ها و علت‌های خاصی پدید می‌آید.

نقص و شر در عالم ماده از ناحیه خداوند نیست، بلکه از ناحیه خود قابل است؛ زیرا خداوند خیر محض و دائم الفیض است، اما هر موجودی به اندازه استعداد و لیاقتش کسب فیض می‌کند. مقتضای حکمت و عنایت الهی آن است که تمام موجودات عالم هستی به غایت و کمال لایق خود برسند، اما از آن جا که در عالم ماده ممکن است برخی از موجودات با برخی دیگر در تعارض و تراحم واقع شوند، به همین دلیل شر بروز و نمود می‌کند، البته شر بودن یک موجودی نسبت به موجود هم عرض خود، شر بالعرض است.

خیرات موجوداتی که دارای شرنسبی است در جهان بر شرور بالعرض آن‌ها غالب و کثیر است، بنابراین، ترک خیر کثیر برای پدید نیامدن شر قلیل، خود خلاف حکمت و عنایت الهی است.

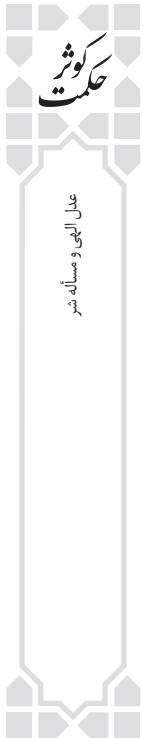
همین شرور قلیل و بالعرض، خود دارای فوائد و مصالحی است که در ظاهر بر ما پوشیده است، اما در صورت آگاهی از آثار و فوائد آن - چه از جهت حیات مادی و چه از جهت حیات معنوی انسان - دیگر هیچ فرد خردمندی منکر خیرات آن نخواهد شد.

شرور بالعرض و نسبی، هیچ آسیبی به صفات کمالی خداوند چون علم و قدرت عدل و خیر محض بودن ذات مقدس او، وارد نمی‌سازد.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم ، ترجمه آیه الله مکارم شیرازی
۲. ابن سینا، حسین ، ۱۳۷۵ش، اشارات و تنبیهاات، شرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب الدین رازی، چاپ اول، قم، نشر البلاغه.
۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۴ش. النجات، چاپ دوم، ناشر مرتضوی.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ش، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ سوم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم .
۵. ابن مرزبان، بهمنیار، ۱۳۷۵ش، التحصیل، چاپ دوم، تصحیح و تعلیق استاد مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران.
۶. احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبد السلام محمد، مكتبة الاعلام اسلامي
۷. اصفهانی، راغب، ۱۳۸۷ش، المفردات فی غریب القرآن، ترجمه محمد حسین خدا پرست، چاپ دوم، قم، انتشارات نوید اسلام .
۸. جوادی آملی، عبد الله، ۱۴۱۸ق، رحيق مختوم شرح حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، مبدأ و معاد، چاپ سوم، انتشارات الزهراء .
۱۰. خوری، سعید، ۱۳۷۴ش، اقرب الموارد فی الفصح العربیة و الشوارد، چاپ اول، دار الأسوة للطباعة و النشر.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۸ش، عقائد استدلالی، چاپ اول، مرکز نشر هاجر .
۱۲. زنوزی، عبد الله، ۱۳۶۱ش، لمعات إلهیة، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی .
۱۳. زنوزی، علی، ۱۳۷۶ش، بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، چاپ اول، مؤسسه چاپ و نشر علامه طباطبایی .
۱۴. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۴ش، الالهیات علی الهدی الكتاب و السنة و العقل، چاپ ششم، موسسه الامام صادق (ع) .
۱۵. سهروردی، ۱۳۷۲ش، شرح حکمة الاشراف، شرح شمس الدین محمد شهزوری، مقدمه و تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۴۲۸ق، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، چاپ دوم، طلیعه نور.
۱۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ش، المبدأ و المعاد، ترجمه و شرح محمد ذبیحی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه قم .
۱۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵ش، مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، انتشارات حکمت .
۱۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳ش، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجهی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی .

۲۰. صادقی، هادی، ۱۳۸۳ش، درآمدی بر کلام جدید، چاپ دوم، قم، نشر معارف .
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۲ش، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چاپ نهم، انتشارات صدرا .
۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷ش، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ دهم، دفتر تبلیغات اسلامی .
۲۳. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، بداية الحكمة، تحقیق و تعلیق عباس زارعی سبزواری چاپ هجدهم، مؤسسة النشر الاسلامی .
۲۴. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۴ق، نهاية الحكمة، تحقیق و تعلیق عباس زارعی سبزواری چاپ هجدهم، مؤسسة النشر الاسلامی .
۲۵. فیض کاشانی، محسن، ۱۳۶۳ش، الصافی فی تفسیر القرآن، تصحیح میرزا حسن حسینی لوسانی، چاپ ششم، انتشارات اسلامیة تهران .
۲۶. فیومی، احمد، ۱۴۲۵ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، چاپ سوم، مؤسسة دار الهجرة .
۲۷. کلینی، محمد، ۱۳۶۵ش، اصول کافی، چاپ چهارم، دار الکتب الاسلامیة .
۲۸. لاهیجی، عبد الرزاق، بی تا، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، چاپ قدیم، انتشارات مهدوی اصفهانی .
۲۹. مایکل پترسون و ...، ۱۳۸۳ش، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی - ابراهیم سلطانی، چاپ چهارم، انتشارات طرح نو .
۳۰. محمد بن علی ابن بابویه قمی، شیخ صدوق، ۱۳۸۴ش، التوحید، ترجمه محمد علی سلطانی، چاپ اول، انتشارات ارمغان طوبی .
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۲ش، آموزش فلسفه، چاپ سوم، شرکت چاپ و نشر بین الملل .
۳۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ش، آموزش عقائد، چاپ سی و ششم، شرکت چاپ و نشر بین الملل .
۳۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲ش، عدل الهی، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، چاپ هفت .
۳۴. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، تحقیق سید ابراهیم میانجی - محمد باقر البهبودی، دار احیاء التراث العربی
۳۵. میرداماد، محمد باقر، ۱۳۷۴ش، القبسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، چاپ دوم، تهران انتشارات دانشگاه تهران .





## دیدگاه صدرالمتالهین درباره فاعلیت بالعنایه و بالتجلی خداوند به روایت آقاعلی مدرس زنوزی

مرضیه هاتف<sup>۱</sup>

### چکیده

نحوه ی فاعلیت خداوند نسبت به مخلوقات، از مباحثی است که همواره در میان اهل اندیشه محل بحث و مذاقه بوده است. ابن سینا فاعلیت الهی را از نوع فاعلیت بالعنایه و شیخ اشراق آن را بالرضا دانسته اند. صدرالمتالهین شیرازی در برخی آثارش این گونه فاعلیت را از سنخ فاعلیت بالتجلی عرفا دانسته اما در اثر دیگرش آن را فاعلیت بالعنایه میدانند. نوشتار پیش رو ضمن تبیین دیدگاه فلاسفه مشاء و صدرالمتالهین، در صدد است دیدگاه نهایی صدرالمتالهین را با عنایت به تفسیر علی آقا مدرس زنوزی بیان کند. در نظر زنوزی عنایت چه در آثار مشائین و چه در حکمت متعالیه تنها به یک معناست و سایر زواید معنایی نظیر زیادت علم فاعل بر ذات و سایر موارد از مقومات معنای عنایت نیستند لذا چنانچه در آثار ملاصدرا خداوند فاعل بالعنایه نامیده شود اشاره به علم ذاتی حق تعالی پیش از خلقت مخلوقات بوده که عین ذات الهیست نه زاید بر ذات.

واژگان کلیدی: فاعلیت الهی، علم الهی، فاعل بالعنایه، فاعل بالتجلی، مدرس زنوزی، صدرالمتالهین.

۱. طلبه سطح ۴ رشته حکمت متعالیه جامعه الزهراء (ع) قم.

## ۱. مقدمه

بحث از نحوه‌ی فاعلیت الهی نسبت به مخلوقات و جهان هستی در میان اهل اندیشه، همواره از مباحث مشکل و دامنه‌داری بوده که به تعبیر خود ملاصدرا فیلسوفانی نظیر بوعلی سینا با تمام ذکاوتش و شیخ اشراق با همهی صفای باطنش نتوانسته‌اند به راه صحیح هدایت شوند. (صدرالمتالهین، ۱۳۵۴، ج: ۱، ۱۴۶) گرچه هر کدام با مبنایای که در دست داشته‌اند تا حدودی زوایایی از این مسئله را تبیین نموده تا در نهایت ملاصدرا با استعانت از باری تعالی (به تعبیر خود ایشان) و استمداد از متون دینی به بهترین تقریر و تبیینی که تاکنون در حل این مسئله مطرح شده دست یافته است. (صدرالمتالهین، ۱۳۹۴: ۱۶۳)

همه‌ی فلاسفه‌ی مسلمان معتقدند، جهان هستی، آفریدگاری دارد که فاعل ایجاد آن بوده و عالم را با علم خویش آفریده است. بنابراین جهت تبیین نحوه‌ی فاعلیت حق تعالی، باید از علم الهی که عبارت است از (۱) علم مقارن ایجاد (۲) علم پیش از ایجاد و (۳) علم پس از ایجاد، بحث نمود. در این میان، تبیین علم مقارن ایجاد و علم پیش از ایجاد اهمیت بسزایی دارد و لذا موجب دغدغه و اضطراب در آراء اندیشمندان گردیده است. در این نوشتار ضمن بیان ارتباط فاعلیت حق تعالی با علم او به ممکنات از نظرگاه مشائین، در صدد رفع ابهام در عبارات صدرالمتالهین با عنایت به آرای حکیم تهران، علی آقا مدرس زنوزی می‌باشیم.

## ۲. اقسام فاعلیت از دیدگاه صدرالمتالهین

صدرالمتالهین در آثار خویش اقسام فاعلیت الهی را چنین برمی‌شمارد:

**فاعل بالطبع** که فعل، بدون شعور و اختیار از او سر می‌زند ولی مناسب و ملائیم با طبع اوست. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج: ۲، ۲۲۰) و **فاعل بالقسر** که فعل بدون شعور و اختیار از او سر می‌زند، اما برخلاف مقتضای طبیعت و ذات فاعل است. (همان: ۲۲۱) و **فاعل بالجبر** آن است که فعل به اراده فاعل و اختیار وی نیست، ولی فاعل شأنیت اراده را دارد (همان: ۲۲۲) به این بیان که فاعل بالجبر مدرک ذات خود و عالم به فعل خود است ولی فعل او به اجبار دیگرست. (همان: ۲۲۲)

ملاصدرا اذعان میدارد که گروهی از طبائیه و دهریه، مبدا کل را فاعل بالطبع می‌دانند (همان: ۲۲۴) یعنی مبدا را ماده دانسته و قائل به ماورای طبیعت نیستند. البته قطعاً فاعل بالقسر و بالجبر

در رابطه با فاعلیت خداوند در بین فلاسفه قائلی ندارد. وی در ادامه سه قسم دیگر از فاعلیت را بیان و برای هر قسمی (نسبت به نحوه‌ی فاعلیت الهی) قائلی را ذکر می‌کند:

**فاعل بالقصد**، فاعلی است که مدرك ذات خود بوده و به فعل خود نیز عالم است و همچنین علم او به فعلش سابق بر فعل اوست، البته علم او همراه با انگیزه‌ی زائد بر ذات می‌باشد. (همان: ۲۲۳) صدرالمتالهین دیدگاه متکلمین درباره فاعلیت خداوند را از این قسم می‌داند. (صدرالمتالهین ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۲۴)

اما فاعلیت بالرضا که منتسب به شیخ اشراق و اتباع او از رواقیین است فاعلست که عالم به ذات و فعل خود و صاحب اراده و اختیار بوده، ولی نیازمند به غرضی زائد بر ذاتش نیست، و علم او به ذاتش - که عین ذات اوست - سبب وجود افاعیل او می‌باشد و این افاعیل هم، عین علوم و معلومات او هستند. بنابراین به باور شیخ اشراق، علم خداوند به آفریدگان پیش از آفرینش آنها علمی اجمالی و پس از آفرینش آنها علمی تفصیلی و حضورییست. (سهروردی ۱۳۷۳: ۱۵۰ و همو ۱۳۷۵: ۴۷۸ و ۴۸۶) البته منظور از علم اجمالی پیش از ایجاد این است که خداوند پیش از آفرینش موجودات همین اندازه میدانند که می‌تواند موجوداتی را بیافریند به عبارت روشن‌تر، از نظر شیخ اشراق، جهان دفتر علم خداوندست و خود وجودهای خارجی پس از آفرینش، علم خداوند می‌باشند و نفس معلوم که عین و شخص خارجی فعل است، عین علم تفصیلی خداوند به آنهاست. (منظور از تفصیل در این عبارت یعنی هر شیئی به نحو متمایز از سایر اشیاء با تمام خصوصیاتش برای خداوند معلوم است)

قسم دیگر فاعلیت، فاعلیت بالعیانیه است، عنایت در لغت، مترادف با توجه، تفضل، فیض و لطف و همچنین به حکمت والای خداوندی که مدبر تمام امور است معنا می‌شود (فرهنگ ابجدی عربی فارسی: ۶۲۶) این قسم فاعلیت در اصطلاح مشائین، به این معناست که فاعل، در فعل خود، عوض نمی‌خواهد، زیرا آن که در فعل خود عوض می‌خواهد، به واسطه‌ی فعلش به کمال می‌رسد و باری تعالی چون تمام و فوق التمام بوده و کاملاً لذات و فوق‌الکمال است، در فعل وی عوض راه ندارد، بنابراین فاعل کل، فاعل بالعیانیه است نه بالعوض، یعنی ایجادش عنایت صرف و صرف‌العیانیه است. (حسن زاده آملی ۱۳۷۹: ۱۸۷) با این بیان می‌توان ادعا نمود که خداوند از نظر همه‌ی فلاسفه فاعل بالعیانیه بوده و اختصاص این نحو فاعلیت به دیدگاه مشائین، اصطلاحی

مخصوص با توجه به تعریف خاص آنهاست و آن معنای خاص در بیان فلاسفه - مانند فارابی و ابن سینا - این است که حق تعالی به تمامی موجودات، پیش از آفرینش آنها آگاه است و این آگاهی از طریق صورت‌های آنها بوده لذا این علم، علمی حصولی است (فارابی: ۱۳۸۱: ۵۷-۶۱ و ابن سینا: ۱۴۰۴: ۳۶۲-۳۷۱) مانند بنایی که پیش از ساختن خانه، ابتدا صورت ذهنی آن را تصور می‌کند و سپس با استفاده از همان صورت علمی، بنا را در خارج احداث می‌نماید. بنابراین خداوند از ازل، صورت‌های علمی مخلوقات را آفریده و سپس در زمان مقتضی، در خارج به آنها وجود می‌دهد. لذا از نگاه مشاء این نوع علم و فاعلیت را عنایی می‌گویند.

از نظر ملاصدرا نیز فاعل کل، قبل از وجود مخلوقات به آنها علم دارد اما علمی که عین ذاتش بوده نه زاید بذات. بنابراین علم خداوند به اشیاء که عین ذات الهی است منشا وجود خارجی آنهاست. لذا آن فاعل کل را فاعل بالعنایه نام می‌نهد. (صدرالمتالهین: ۱۹۸۱، ج: ۲، ۲۲۵)

اما فاعلیت بالتجلی که در آثار صدرالمتالهین به صوفیه نسبت داده شده (صدرالمتالهین، المشاعر: ۵۸) قسم دیگری از فاعلیت است. تجلی در لغت به معنای روشن شدن شیئی، آشکاری و ظهور آن است (فرهنگ ابجدی عربی فارسی: ۳۰۲) در معنای تجلی مثال به نور خورشید زده می‌شود که بر اثر تابیدن، رشحه‌ای از آن بر چیزی روشنائی می‌افکند و گویا آن نور، وجود نازله‌ی خورشید است و در مواضع دیگر به معنای تطور یک شیء به رنگ‌های گوناگون نیز آمده است مانند آب که به صورتهای بخار و ابر و... در می‌آید و این صورتهای مختلف را شئون آب گویند. و همچنین است اگر تاثیرگذارنده‌ای با اثر خود، قدرتش را نشان دهد مانند کوزه‌گری که با ساختن یک کوزه قدرتمایی نموده و اثری را خلق کند لذا آن اثر را تجلی او گویند که همه با دیدن آن اثر به وجود موثرش پی می‌برند.

فاعلیت بالتجلی در معنای اصطلاحی خود، به فاعلی اطلاق می‌شود که پیش از ایجاد، علاوه بر اراده، به فعل خود، علم تفصیلی دارد البته علمی که عین علم اجمالی او به ذاتش بوده و همین علم پیشین، منشا صدور افعال اوست. مانند فاعلیت الهی که به واسطه‌ی علم اجمالی به ذات خویش، به همه‌ی اشیاء قبل از آفرینش آنها بالتفصیل عالم است و همین علم تفصیلی سبب آفرینش خارجی آنهاست. (صدرالمتالهین: ۱۹۸۱، ج: ۶، ۲۷۰)



### ۳. فاعلیت بالعنایه از نظر مشائین و بیان کاستی‌های آن

اگر در تفسیر معنای عنایت با مبانی حکمت متعالیه انس داشته و بسط الحقیقه را کلّ الأشیاء بدانیم، در این صورت جمیع خیرات و فعلیات از بدایت تا نهایت، در ذات الهی جمع و منطوری خواهد بود و این تفسیر، مطابق قواعد عقلی و بدون اشکال است (حسنزاده آملی ۱۳۷۹: ۱۸۹) - چنانچه در بیان معنای لغوی عنایت از قول ارسطو گذشت - لذا خداوند را می‌توان از نظر تمام فلاسفه، فاعل بالعنایه دانست، اما چنانچه از ظاهر گفتار مشائین برمی‌آید این معنای عام مد نظر آنها نیست، چراکه مبانی لازم جهت تبیین آن را در اختیار نداشتند بلکه معنای خاصی مقصود آنان است. شیخ درنمط هفتم اشارات (ابن سینا، ج ۳: ۲۹۹-۳۰۶) بیان می‌دارد که علم تفصیلی الهی، همان صور مرتسمه‌ایست که سبب ایجاد عالم بوده اما علم باری تعالی به خود آن صور علمی که علم بالتفصیل است، علم بالرضا و علم به اعیان خارجی، علم بالعنایه است.

لذا با توجه به این دیدگاه می‌توان مولفه‌های فاعلیت بالعنایه از نظرگاه مشائین را اینگونه برشمرد:

الف) خداوند پیش از ایجاد مخلوقات در جهان خارج، به آنها علم دارد.

ب) این علم پیشین، تفصیلی است، یعنی برای هر معلومی، علمی خاص آن موجود است.

ج) خداوند با این علم پیش از خلقت، به همه خصوصیات تک تک اشیاء و همچنین روابط

آنها عالم است.

د) پس این علم، علمی ست فعلی نه انفعالی، چرا که سبب وجود معلوم در جهان خارج می‌گردد

نه آنکه محتاج این باشد که ابتدائی در خارج موجود و سپس به واسطه‌ی آن، علمش نزد خداوند

حاصل گردد. (همانند علم انسان به محیط پیرامونش) (صدرالمتالهین ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۸۹)

۱. والد علی آقا مدرس زنوزی در کتاب خود قول دیگری نیز به ارسطو نسبت داده که جای تامل دارد؛<sup>۱</sup> و اینست معنی کلام فیلسوف اعظم ارسطاطالیس در کتاب اتولوجیا «انّ الأشیاء کلها من العقل و العقل هو الأشیاء» یعنی عقل که اول فیض واجب الوجود بالذات است واسطه همه فیوضات و خیرات است، و آن عقل همه اشیاء است یعنی همه معانی و ماهیات اشیاء بوجود او موجودند، و وجود او، وجود علمی و حصول ظلّی همه اشیاء است، و این معنی در مقابل قول ارتسامیین است که میگویند صور همه اشیاء حاصلند در عقل از قبیل حصول اعراض در موضوعات. از اینجا ظاهر می‌شود که آنچه که به فیلسوف اعظم نسبت داده‌اند که علم واجب الوجود بالذات را به اشیاء به علم

حصولی ارتسامی می‌داند خلاف واقع است و مبنی بر غفلت از این اصل شریف و عدم تفتن بر مراد آن فیلسوف اعظم است، اخذ کن و غنیمت شمار که در این مقصد اعلی ثمره کلی خواهد بخشید. " (زنوزی، عبد الله بن بیرمقلی باباخان،

لمعات الهیه: ۳۲۰)

ه) پس این علم دارای ویژگی‌های علم حصولیست و خداوند به واسطه‌ی این صور- که معلومات بالفعل او هستند - موجودات جهان عینی و خارجی را - که معلومات بالقوه او هستند - می‌آفریند. (ابن سینا ۱۴۰۴: ۵۲ و ۱۸۶)

و) معلوم بالفعل به معلومی گویند که اضافه‌ی معلومیت و مُدرکیت، ذاتی آن است، یعنی موجود بودنش همان و معلوم بودنش همان، به عبارت روشنتر وقتی موجود است حتماً مُدرک چیزی هم هست. مانند صور ذهنی در انسان که اگر معلوم نباشند اصلاً موجود هم نیستند. اما معلوم بالقوه چنین حالتی ندارد، مانند شیئی که فعلاً از انسان غایب است پس او معلوم بالقوه‌ی انسان بوده و پس از عالم شدن انسان به آن، معلوم بالفعل می‌شود - البته صورت ذهنی‌اش - . پس در معلوم بالفعل معلومیت ذاتی آن است و معلوماً ایجاد می‌شود برخلاف معلوم بالقوه که عقلاً جایز است موجود باشد در حالیکه معلوم و مدرک چیزی نیست.

ز) این علم حصولی، زاید بر ذات خداوند و متصل به اوست. (زیرا معلولات و مخلوقات خداوند دو دست‌هاند: یک دسته واجبند به ایجاب خداوند و موجودند به ایجاد خداوند که آنها را معالیل مبین گویند که همان مخلوقات جهان عینی را تشکیل میدهند و دسته‌ی دیگر از معلولات الهی، واجبند به وجوب خداوند و موجودند به وجود خداوند که همان معالیل غیر مبین و متصل به ذات الهی بوده و بر صور مرتسمه‌ی مشائین نیز قابل انطباق است.)

ح) و برهان این مطلب - که واجب تعالی عالم است به ماسوای خود -:

- ۱- واجب تعالی علت تامه برای ماسوای خود است.
- ۲- واجب تعالی به خودش عالم است.
- ۳- قانون می‌گوید: علم به علت، مستلزم علم به معلول است.
- ۴- نتیجه اینکه خداوند در همان مرحله‌ای که علم به خودش دارد - چون علم به علت تامه دارد- علم پیشین به معالیل خودش هم پیدا می‌کند. (صدرالمتالهین ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۹۰)
- ۵- حال که معالیش هنوز وجود خارجی نیافتند، پس صور آنها نزد خداوند حاضر می‌باشد، یعنی از علم خدا به ذاتش این صور متولد میشوند. (در همان ازل)
- ۶- پس واجب تعالی از طریق این صور به معلول‌هایی که بعداً موجود میشوند عالم است.
- ۷- لذا علم واجب تعالی به ماسوا، از طریق صور مرتسمه بوده با این تفاوت که علم الهی

به خود این صور، علمی حضوری و علمش به معلومات خارجی که هنوز موجود نیستند علمی حصولیست. (ابن سینا ۱۴۰۴: ۳۶۲-۳۷۱)

اما براین نحوه از فاعلیت الهی اشکالاتی وارد است که بررسی آنها جهت فهم مقصود قائلان به این دیدگاه ضروریست:

**اشکال اول:** اگر چنانچه خداوند، محل صور مخلوقات باشد، لازم است که ذات بسیط واحد خداوند را هم فاعل این صور و هم قابل آنها بدانیم.

در جواب این اشکال باید گفت که قبول به دو معنا استعمال می شود، گاهی به معنای عروض خارجی است که سبب کامل شدن قابل می شود، و دیگری قبولی که به معنای عروض خارجی صرف بوده و به کامل شدن قابل نمی انجامد. این معنا با وجوب بالذات الهی سازگار است، لذا جایز است که یک واقعیت بسیط، هم فاعل چیزی باشد و هم قابل آن. (عبودیت ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۸۸-۲۸۹) به طور کلی می توان گفت اگر واقعیتی عارض موضوعی باشد که واجد کمال عارض به نحو برتر بوده، چنین واقعیتی، با اینکه موجب کاملتر شدن موضوع خود نیست، اما با این حال عرض شمرده می شود. (ابن سینا ۱۴۰۴: ۱۴۹-۱۸۶-۲۱۹)

**اشکال دوم:** با پذیرش این نظریه باید علم خداوند به موجودات جهان عینی را از طریق ماهیات آنها توجیه نمود که مستلزم علم به جزئی به نحو کلیست نه از طریق خود واقعیت خارجی و به نحو جزئی. (صدرالمتالهین ۱۳۵۴، ج ۱: ۲۳۲)

**پاسخ:** اگر چنانچه علم تفصیلی خداوند به مخلوقات را فقط به همین صور منحصر کنیم این اشکال وارد است، در حالی که خداوند علم حضوری مع الفعل تفصیلی هم به مخلوقات خویش دارد. و این علم حضوری تمام جزئیات را در بر می گیرد. (عبودیت ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۹۸)

**اشکال سوم:** اگر این صورتها خارج از ذات واجب فرض شوند - چنانچه قائلین به آن معتقدند - ناچار مخلوق و معلول خداوند خواهند بود، لذا لازم می آید که وجود الهی در مقام ذات و صرف نظر از این صورت های علمی، به مخلوقات خویش عالم نباشد و خود این صورت ها را هم بدون علم آفریده باشد. (مصباح یزدی ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۱۱)

**پاسخ:** در جواب این اشکال می توان گفت علم به صور مرتسمه پیش از ایجاد آنها، وجود دارد که همان علم اجمالی و کلی ذاتی الهی به این صور است.

**اشکال چهارم:** این نظریه مستلزم این است که عرض، علت فاعلی جوهر باشد. مثلاً، صورت عقل اول که عرض است (چون مشاء، صور معقوله را عرض و کیف نفسانی می دانند)، علت فاعلی جوهری همچون وجود خارجی عقل اول باشد، که امریست محال، چراکه در نظام علیت، علت باید اقوا از معلولش باشد. (صدرالمتالهین ۱۳۵۴، ج: ۱، ۲۳۲)

پاسخ: در جائیکه عرض، وجودی برتر از جوهر دارد، عرض مزبور می تواند علت جوهر باشد. لذا عرضی که در رتبه وجودی جوهر است نمی تواند علت آن جوهر باشد نه هر عرضی.

**اشکال پنجم:** علمی که به واسطه‌ی صورت‌های عقلی برای خداوند حاصل می شود علمی حصولی است و لازمه‌ی آن اثبات ذهن در ذات الهیست که این کلام باطل است.

**اشکال ششم:** اما اشکال اساسی این نظریه آن است که موجب راه یافتن نقص و جهل در ذات خداوند می شود، توضیح اینکه بر اساس نظریه صور مرتسمه، لازم می آید که خداوند پیش از آفرینش همین صور و همچنین به موجودات خارجی در جهان عینی، در مقام ذاتش عالم نباشد و داشتن علم اجمالی (یعنی یک علم واحد بسیط) هم برای ایجاد آنها کفایت نمی کند. (فیاضی ۱۳۸۷: ۷)

پاسخ: خداوند متعال در ذات خودش از طریق علم حضوری به ذات مقدسش، علم اجمالی و کلی به مخلوقاتش و از جمله به صور مرتسمه دارد. به اعتقاد مشائیان از آنجا که صور مرتسمه دارای حقیقتی علمی می باشند، نه عینی، علم اجمالی بسیط و کلی که عین ذات الهی به این صور علمیمست، برای حدوث آنها کفایت می کند. بله حدوث و پیدایش وجودهای جزئی و تخصص یافته صور عینی در خارج، نیازمند به صورت‌های تفصیلی آنها پیش از حدوثشان می باشد که این نیاز توسط صور مرتسمه تامین می شود.

اما آنچه که برخی از اندیشمندان معاصر به عنوان یک پاسخ جامع در این موضوع بیان کرده اند این است که اصطلاح "صور مرتسمه" در هیچ کدام از آثار فلسفی ابن سینا به کار نرفته است بلکه از الفاظی نظیر تمثل و امثال آن استفاده شده، لذا می توان جهت تبیین دقیق دیدگاه وی از مواردی که کلمه "تمثل" به کار رفته، بدست آورد که منظور این حکیم، در فاعلیت بالعنایه، صورتی ذهنی نظیر آنچه در ذهن انسان حادث می شود نیست، بلکه مقصود وی در واقع چیز دیگریست. یکی از شواهد در این زمینه عبارت ایشان در فصل هفتم نمط سوم اشارات در بیان و تعریف ادراک است، آنجا که شیخ در تعریف ادراک معتقد است:

"إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك. فإمّا أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة ممّا لا يتحقق أصلاً؛ أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مبائن له وهو الباقي" (ابن سينا ١٣٧٥: ٨٢)

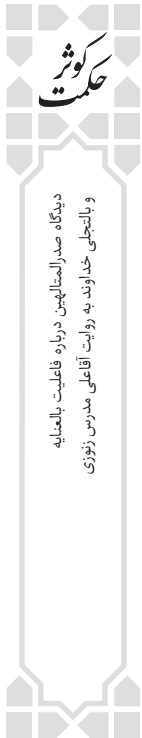
در عبارت فوق، مصنف، کلمه تمثّل و مثال را در حقیقتِ شیءِ درک شده که صورت علمیّه او در ذات درک کننده تحقق یافته، به کار برده است، خواه آن حقیقت، شیء مفارق از مادّه باشد و خواه مقارن با آن. و این امر را خواجه طوسی در شرح خویش به وضوح تصریح فرموده است که:

"الشيء المدرك إمّا أن يكون مادّيّاً أو لا يكون. فإن كان مادّيّاً فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً ما، وإن كان مفارقاً فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع."

پس تمثّل و مثال، شامل مطلق صورت علمیّه اعم از مفارق و مادّی می باشد، خواه آن تمثّل در نفس ناطقه باشد و خواه در مفارقات نوریّه و خواه در خداوند متعال. بنابراین تمثّل صور علمیّه اشیاء در حق تعالی، ملازم با این نیست که ذات الهی، محل کثرت صور و اشکال متکثّره شود و تجزیه و امتیاز و کثرت در ذات او لازم آید، لذا اطلاق تمثّل بر فعلیت علمیّه، به معنی صورت هندسی نیست. (حسن زاده آملی ١٣٧٩: ١٩١)<sup>١</sup>

١. در فصل سیزدهم همین نمط در اثبات عقل فعال است که شیخ می گوید:  
 الجواهر المرتسم بالمعقولات غير جسماني... إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة.... (ابن سينا ١٣٧٥: ٨٧)  
 در این عبارت، شیخ ارتسام را در تحقق و تقرّر حقایق علمیّه و معانی عقلیه به کار برده است. (حسن زاده آملی ١٣٧٩: ١٩٣)  
 و در فصل نهم نمط ششم در علم عنائی باری تعالی به مخلوقاتش نیز می فرماید:  
 لا تجد إن طلبت مخلصاً إلا أن تقول: «إن تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق بفيض منه ذلك النظام على ترتيبه و تفصيله معقولا فيضانه و ذلك هو العناية» (ابن سينا ١٣٧٥: ١١٣)  
 و از این گونه تعبيرات در اطلاق تمثّل و ارتسام بر تقرّر حقایق علمیّه و معانی عقلیه در اشارات و شفا و تعليقات و نجات و کتب دیگرش فراوان است که اطلاق ارتسام و تمثّل و نظایر آنها بر وجود احدی حق سبحانه می کند و انفکاک معلول را از علت تامه محال می داند، بلکه به تعبیر بهتر، فعل حق تعالی را فیض اودانسته و او را دائم فیض معرفی می کند.  
 (حسن زاده آملی ١٣٧٩: ١٩٤)

غرض این که ارتسام و تمثّل در کلمات شیخ خصوصاً در علم باری تعالی، ارتسام به معنی متعارف که انتقال صور هندسی شیء در محل قابل آن باشد، نیست و ارتسام دارای معنایی فوق متعارف است. (همان: ١٩٥)



#### ۴. فاعلیت بالتجلی از دیدگاه صدرالمتالهین

چنانکه بیان شد اصطلاح فاعلیت بالتجلی در کتاب مشاعر صدرالمتالهین به عرفا نسبت داده شده است. از نظر او فعل خداوند عبارت است از تجلی صفات الهی در مجالی و ظهور اسماء الهی در مظاهرش. (صدرالمتالهین ۱۳۶۳: ۳۳۵) در عین حال صدرالمتالهین معتقد است واجب تعالی قبل از ایجاد مخلوقات به آنها عالم است آن هم به نحو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی. (صدرالمتالهین ۱۳۹۸، ج ۲: ۴۱۵-۶: ۲۷۱)

ملاصدرا در مورد نحوه‌ی فاعلیت الهی هم نظر شیخ اشراق را می‌پذیرد و هم جهت تایید رای مشائین دلیل می‌آورد، و در نهایت به علم پیشین ذاتی می‌رسد. گرچه فلاسفه‌ای نظیر ابن سینا به این نوع علم در مورد خداوند قائل بودند اما مبانی لازم جهت اثبات آن را در اختیار نداشتند. صدرالمتالهین بنابراین تفسیر و با مبانی حکمت متعالیه یعنی تشکیک خاصی و وجود جمعی داشتن حق تعالی و وجود برتر الهی، معتقد است که خداوند فاعل تمام هستی بوده و قبل از آفرینش مخلوقات، از ازل به آنها عالم است، چراکه وجودش مقدم بر همه‌ی اشیا و بی‌نیاز از آنهاست و از همه‌ی جهات، واجبالوجود بالذات است، لذا برای اینکه مخلوقاتش معلوم او باشند نیازی به وجود خارجی آنها ندارد، از این جهت خداوند به واسطه‌ی علم به ذاتش از ازل، علم اجمالی به تمام اشیا پیش از وجود عینی آنها دارد و از آنجا که علم پیشین خداوند، در عین بساطت، تفصیلی نیز است لذا برای پیدایش مخلوقات کافیست.

یعنی علمی که با آن هر شیئی به نحو متمایز از دیگر اشیا با تمام خصوصیات برای خداوند معلوم است. (همان، ج ۲: ۲۷۰-۲۷۱)

بنابراین مولفه‌های علم پیشین خداوند از نظر این حکیم عبارت است از:

- الف) وجود خداوند از ازل و قبل از ایجاد مخلوقات، همان علم به خویش است،
- ب) وجود خداوند به عینه همان علم پیشین ذاتی اجمالی به اشیا است،
- د) وجود خداوند به عینه همان علم پیشین تفصیلی به اشیا است.

صدرالمتالهین این نحو علم را این چنین اثبات می‌کند:

۱) فلاسفه‌ی پیشین با اصالت دادن به ماهیت معتقد بودند که واقعیات خارجی ضرورتاً حقایقی متباین بوده، اما ملاصدرا، بنابر اصالت وجود و تشکیک در دار هستی قائل به مراتب

داشتن موجودات است،

(۲) بنابراین بنا بر نظام تشکیک، واقعیات خارجی، با اینکه متکثر و متمایز هستند اما متباین نبوده بلکه دارای مراتبباند که رابطه‌ی علیت بین آنها حاکم است،

(۳) لذا در این نظام تشکیکی، وجود علت، همان وجود معلول است اما به نحو برتر. پس علم حضوری علت به خویش، به عینه همان علم حضوری او به معلول خویش است، (وجود خداوند برای ماهیت معلوم، وجود خارجی برتر الهی است)

(۴) در این نظام، برای ماهیت واحده، چند نحو وجود، موجود است: یک وجود خاص خارجی، یک وجود مثالی و همچنین وجود عقلی و یک وجود الهی به گونه‌ای که وجود الهی، همان وجود برتر جمعی همه وجودات پایین تر است.

(۵) خداوند در نظام هستی علت تامه و وجود برتر همه معالیل خود بوده به گونه‌ای که همه‌ی آنها در وجود جمعی الهی مجتمع هستند،

(۶) خداوند به واسطه‌ی بساطت ذاتش به خودش علم حضوری اجمالی دارد و بنابراین قاعده‌ی "بسیط الحقیقه کل الاشياء..." علم اجمالی الهی به ذات مقدس خویش عین علم بالتفصیل به اشياء است، چرا که وجود مقدس بسیطش، وجود برتر همه اشیا بوده و علم به آن، علم به همه‌ی اشیا است. (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۷۰-۲۸۶- عبودیت ۱۳۹۳، ج ۲: ۳۴۰)

بنابراین صدرالمتألهین با حذف نقش ماهیت در مبحث علم و ارجاع آن به وجود برتر ماهیت و بحث تشکیک خاصی در وجود به این نتیجه می‌رسد که خداوند وجود برتر الهی همه اشیا است. لذا در عین بساطت و اجمال، علم پیشین بالتفصیل به همه‌ی اشیا دارد. و این است معنای علم اجمالی در عین کشف تفصیلی.

اما اشکالی که بر این استدلال می‌توان وارد نمود در حضوری دانستن این نحو علم است. توضیح اینکه فلاسفه‌ی مسلمان علم را - چه علم واجب و چه علم سایر موجودات - به حصولی و حضوری تقسیم کرده‌اند. یعنی اگر واقعیت علم به عینه همان واقعیت معلوم باشد و علمی بدون واسطه‌ی حاکی و صورت‌های ذهنی، این علم حضوریت مانند علم هریک از ما به خود و حالات نفسانی خویش. اما اگر واقعیت علم مغایر واقعیت معلوم بوده و علم به معلوم نیازمند به وساطت صور و مفاهیم باشد این علم، حصولی است.

به عنوان مثال، علم ما به گرسنگی در همان زمان که گرسنه هستیم علمی حضور نیست. اما پس از برطرف شدن آن حالت دیگر علم ما به آن گرسنگی چون با واسطه مفهوم و صورت ذهنی است علم حصولی است. بنابراین علم حضوری به چیزی تعلق می‌گیرد که اکنون وجود دارد، و بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی نزد عالم حضور است اما علم حصولی چنین نیازی ندارد زیرا این نوع علم می‌تواند هم به آنچه در گذشته بوده یا در آینده خواهد بود و حتی به آنچه نه در گذشته و نه اکنون و نه در آینده موجود می‌شوند تعلق بگیرد مانند علم ما به اجتماع نقیضین. (عبودیت ۱۳۹۳، ج ۲: ۹۹- فیاضی ۱۳۸۷: ۵)

بنابراین با این توضیح، علم خداوند به مخلوقات پیش از خلقت آنها، نمی‌تواند حضوری باشد بلکه حصولی است. حتی با معیاری که هر کدام از علوم حصولی و حضوری را به ذاتی و غیر ذاتی تقسیم می‌کنند نیز علم پیشین ذاتی بالتفصیل خداوند به اشیاء باید حصولی ذاتی باشد نه حضوری، (زیرا معیار علم حضوری، حضور ذات شیء یعنی حضور وجود خارجی خاص آن نزد عالم است در حالیکه در علم پیشین خداوند به اشیاء چنین نیست، زیرا واقعیت خارجی اشیاء از وجود خداوند متاخر بوده و ممکن نیست در مرتبه‌ی ذات او یافت شوند).

حال سوال این است که صدرا با چه ملاکی این علم را حضوری می‌داند؟ زیرا با حفظ این تعریف که معیار علم حضوری آن است که عین معلوم بوده و علم حصولی مغایر معلوم، حال اگر علم ذاتی خداوند به اشیاء را از آن جهت که واقعیتی مغایر واقعیت شیء است اعتبار کنیم آن را حصولی ذاتی باید دانست. اما اگر به آن از این جهت نظر کنیم که بنا بر وحدت تشکیکی وجود، وجود خداوند همان واقعیت شیء است که به نحو اعلی و اشرف و برتر می‌باشد باید آن را حضوری ذاتی دانست یعنی چون وجود برتر آنها (یعنی وجود ذات احدیت تعالی) موجود است و نزد خداوند حضور بدون واسطه دارد، لذا علم به آنها نیز می‌تواند حضوری باشد. (عبودیت ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۴-۹۹)

پاسخ این اشکال در تفسیر دیگر فاعلیت خداوند از نظر صدرالمتألهین بیان خواهد شد که پذیرش علم حصولی ذاتی برای مجردات تام از جمله خداوند نه تنها ممکن بلکه قابل اثبات هم هست، گرچه صدرا به این نوع علم در آثارش تصریح ندارد ولی پس از بحث اتحاد عاقل و معقول از خلال کلماتش می‌توان استنباط نمود که منکر چنین نحواز علم در مورد خداوند نیست چنانچه برخی از شارحان حکمت او به این گفته اذعان دارند.



## ۵. تفسیر آقا علی مدرس زنوزی از دیدگاه صدرالمتألهین درباره فاعلیت خداوند

پیش از پرداختن به دیدگاه مدرس زنوزی ذکر چند نکته ضروریست، نکته‌ی اول اینکه حکیم زنوزی در شمارش اقسام فاعل پس از ذکر فاعل بالطبع و بالقسرو بالجبر و بالقصد- به همان بیان ملاصدرا در اسفار- به ظاهر تعریفی متفاوت از فاعلیت بالرضا و بالعنایه و بالتجلی ارائه میدهد که گویا امتیاز خاص اینگونه فاعلیت را امتیازی غیر ماهوی دانسته و در صدد است که با این رویکرد بین آرای ملاصدرا جمع نماید. لذا دو وجه جمع با دو مبنا از ملاصدرا بیان می‌دارد که قابل پذیرش است. بنابراین از نظر مدرس زنوزی در این اقوال برحسب مذهب صدرالمتألهین اختلافی نیست. (مدرس زنوزی ۱۳۸۰: ۴۳۹)

نکته دوم اینکه به اعتقاد ایشان دلیل تفاوت در آرای صدرالمتألهین تبعیت وی از اسلاف خود در بحث فاعلیت الهیست. چرا که صدرالمتألهین در ابتدا کوشش می‌کند با دید یک فیلسوف مسئله را تحلیل نماید، اما با دید یک فیلسوف مسلمان و با توسل به مبانی خاص حکمت خویش، از جمله بحث اصالت وجود و تشکیک خاصی وجود برتر الهی. لذا در ابتدا معتقد می‌شود که وجود در دار هستی دارای مراتب است که از مرتبه شدید شروع می‌شود تا به مرتبه ضعیف میرسد، البته بین این مراتب، رابطه‌ی علیت را حاکم میدانند به گونه‌ای که بالاترین مرتبه وجود، عله‌العلل و علت حقیقی بوده، و سایر ممکنات، وجوداتی رابط و وابسته‌ی به اویند. لذا با این دید فلسفی و رویکرد علیت در عالم هستی، پای وجودات در میان است منتها یکی وجود مستقل و سایر وجودها، وجوداتی رابط، و خداوند وجود برتر جمعی همه‌ی موجودات است. اما در انتها حکمت وی به همان رویکرد عرفا و نظریه تجلی ختم می‌شود. به این بیان که در رویکرد عرفانی، به جای تشکیک در دار هستی و مراتب داشتن وجودات، تشکیک در تجلی مطرح می‌گردد. در این مرحله دیگر سخن از وجود شدید و وجود ضعیف نیست بلکه تنها یک وجود مستقل که دارای وحدت شخصیست ایفای نقش می‌کند و ماسوای آن همگی پسامد و شوون و تجلی آن وجود واحد هستند، در اینجا است که صدرا با یک جهش از وحدت سنخی که در تشکیک خاصی حاکم بوده به وحدت شخصی در نظریه تجلی می‌رسد. بنابراین اگر خداوند را فاعل بالتجلی به این معنا بدانیم باید بتوانیم علم خداوند پیش از ایجاد مخلوقات را به گونه‌ای تبیین کنیم که نیازی به وجود خارجی ممکنات نداشته باشیم. (همان: ۴۴۳-۴۴۴)

بنابراین علی آقا مدرس زنوزی چنانچه گفته شد در شمارش انواع فاعلیت هم گام با ملاصدراست تا آنجا که به فاعلیت بالرضا و فاعلیت بالعنایه میرسد و معتقد است که اگر فاعل، بالذات، خود منشأ صدور فعل باشد به گونه‌ای که جهت صدور بعینها جهت معلومیّت و جهت فاعلیت بعینها جهت عالمیت بوده و تغایری در میان موجودیّت و معلومیّت متحقق نباشد مگر باعتبار مفهوم و عنوان، این قسم فاعلیت، فاعلیت بالرضاست. (همان: ۴۳۵-۴۳۷ و عبدالله زنوزی ۱۳۸۱: ۳۷۶) اما اگر وجود فعل، بر مجرد علم فاعل بوجه خیر در نظام اتم آن فعل، مترتب باشد بدون اینکه محتاج به قصد زاید بوده و بدون اینکه داعی خارجی و غرض زاید متمم فاعلیت و مکمل جاعلیت آن باشد، بلکه علم فاعل بنظام اتم آن فعل، در صدور آن کافی بوده، خواه آن علم عین ذات فاعل باشد - چنانکه مقتضای حجت و برهان است - و یا از لوازم ذات آن - چنانکه در نزد قائلین به نظریه‌ی ارتسام این چنین گذشت - این قسم از فاعلیت را فاعلیت بالعنایه گویند. (علی آقا مدرس زنوزی ۱۳۸۰: ۴۳۷ و عبدالله زنوزی ۱۳۸۱: ۳۷۵)

وی در راستای جمع بین این دوگونه تقسیم میگوید: علم خداوند پیش از ایجاد اشیاء به اینگونه است که در مرتبه‌ی ذاتش به نظام کامل آفرینش به علم اجمالی عالم است و علم اجمالیاش در عین کشف تفصیلی ست و این همان علم عنائی است، زیرا در مفهوم عنایت، زیادت علم فاعل بر ذات او، معتبر نیست پس این امکان هست که در بعضی مقامات وجود، علم عنایی عین ذات فاعل باشد. (مدرس زنوزی ۱۳۸۰: ۴۳۹) و همین علم به عینه، بالرضا هم هست، چون در مفهوم رضا این مطلب که علم فاعل به ذات خود به عینه خالی از علم او به نظام اتم فعل او باشد ماخوذ نیست. پس امکان این است که در برخی مقامات وجود، علم فاعل به ذاتش به عینه علم او به نظام اتم فعلش باشد. بنابراین می توان گفت که خداوند هم فاعل بالعنایه است و هم فاعل بالرضا، زیرا او فاعلیست که علم او به نظام اتم فعلش عین ذات اوست و همین علم، مصدر صدور فعل اوست و هم مجرد علم او به ذات خود، بدون احتیاج به علمی زائد بر ذات، مصدر صدور فعل است. اینکه فاعلیت الهی از علم به نظام اتم فعل قبل از ایجاد خالی است به حسب مفهوم فاعل بالرضا، همان دیدگاه شیخ اشراق است و زائد بودن علم بر ذات و اینکه آن را به حسب مفهوم، فاعل بالعنایه دانستن از تصریحات مشائین است. (همان: ۴۴۰)

خلاصه اینکه فاعل بالتجلی عبارت است از فاعلی که به حسب ذاتش هم فاعل بالعنایه است

و هم فاعل بالرضا یعنی به حسب عقل و تحقیق و مفهوم، اقسام فاعل فقط شش تا است اگرچه به حسب افراد و اختلاف مقامات وجود و به اعتبار جمع و فرق او در ذات و در عوارض ذاتیهی حقیقت خود و یا ملاحظه‌ی اقوال در فاعلیت مبدا اعلی، اقسام هفت تا است و فاعل بالتجلی که جامع عنایت و رضاست از فاعل بالعنایه و فاعل بالرضا جدا می‌شود و بنابراین آنچه در اسفار آمده به ملاحظه‌ی مفهوم است و آنچه در رساله‌ی مشاعر آمده به ملاحظه‌ی تحقق افراد و یا اختلاف اقوال است. لذا اگر فاعل را تعمیم دهیم به گونه‌ای که شامل این معنی شود اقسام هفت گونه خواهد بود- چنانکه در رساله مشاعر بود- و اگر به مذاق و مشرب حکماء که به کثرت موجودات قائلند بیان کنیم - چنانچه در گذشته بیان شد - اقسام شش قسم می‌شوند، شاهد بر این توجیه، کلام ملاصدرا در رساله مشاعر در عبارت " عند الصوفیة بالتجلی " است، زیرا که قول به فاعلیت بالتجلی را به صوفیه اختصاص داده است و در اسفار قول صوفیه را در اقوال ذکر نکرده، و به اقوال حکماء اکتفاء کرده است. (همان: ۴۴۴) پس می‌توان ادعا نمود از نظر ملاصدرا، فاعلیت بالعنایه دو قسم است، یکی آنست که علم به نظام اتم عین ذات فاعل بوده، دوم آنست که از لوازم ذات فاعل و زاید بر ذات او باشد. و مراد صدرا المتالهین از فاعلیت بالتجلی در کتاب مشاعر قسم اول از فاعلیت بالعنایه است.

## ۱-۵ دلیل آقاعلی مدرس زنوزی بر مدعای خود

مدرس زنوزی برای ادعای خود عبارتی از صدرا را شاهد می‌آورد که به این نحوه از جمع مرتبط است. وی می‌گوید، صدرا المتالهین در اسفار (ج ۲: ۲۲۴) چنین معتقد است که: " فاعل کل، اتصافش به یکی از وجوه سه‌گانه‌ی اول، جایز نیست و اینکه ذاتش بالاتراز آن است که فاعلیتش به گونه‌ی چهارم باشد (فاعلیت بالقصد)... پس او یا فاعل بالعنایه است یا فاعل بالرضا و بر هر دو وجه، خداوند فاعل بالاختیار است (ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل لا بالایجاب) همان طور که جمهور مردم این گونه گمان کرده‌اند... پس فاعل کل قبل از وجود اشیاء به آنها عالم است، علمی که عین ذاتش بوده، یعنی علمش به اشیاء عین ذات اوست که منشاء وجود اشیاست پس خداوند فاعل بالعنایه است."

با توجه به این عبارت ملاصدرا، خداوند را چه فاعل بالعنایه بدانیم یا بالرضا، بنابراین دو وجه

فاعل بالاختیار است، چرا که اختیار از کمالات وجودیه و سلب آن ملازم نقص است و مبدا اول از جمیع جهات نقص، مبریست. پس اختیار او در مرتبه‌ی ذات اوست. لذا می‌توانیم بگوییم که مبدا اعلی، هم فاعل بالعنایه است و هم فاعل بالرضا، لکن از آنجا که فاعلیت بالرضا در این صورت در خداوند به عینه، فاعلیت بالعنایه است لذا صحیح است که به هیات منفصله مانع‌الخلو گفته شود که مبدا اعلی یا فاعل بالعنایه است یا فاعل بالرضا، لکن حقیقت به حسب بیان علمی اقتضا می‌کند که بگوییم خداوند فاعل بالعنایه است زیرا که عنایتی که در مرتبه‌ی ذات باشد از رضا جدا نیست و اما رضا در برخی از مواضع از عنایت جداست. (مدرس زنوزی ۱۳۸۰: ۴۴۲-۴۴۴)

## ۲-۵ جمع دو دیدگاه به ظاهر متعارض صدرالمتألهین از سوی آقاعلی مدرس زنوزی

بنابراین از نظر مدرس زنوزی، ملاصدرا در یک جا خداوند را فاعل بالتجلی میدانند و در جایی دیگر فاعل بالعنایه، حال چه فرقی بین این دو نوع فاعلیت و این دو دیدگاه ملاصدرا وجود دارد؟ مدرس زنوزی در این باره معتقد است صدرالمتألهین دو دیدگاه به ظاهر متفاوت در این موضوع ارائه می‌کند که به بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول مرتبط است، چرا که وی قبل از پرداختن به این مبحث، خداوند را فاعل بالتجلی به همان معنایی که بیان کردیم می‌داند که علم اجمالی او در عین کشف تفصیلی است و خداوند چون وجود برتر الهی همه اشیاست پیش از آفرینش آنها به دلیل علم حضوری به ذاتش به همه مخلوقات خود عالم است، زیرا فقط صدرالمتألهین است که بر اساس تشکیک در وجود، حقیقت علم را در علم مغایر معلوم، حضور وجود برتر ماهیت معلوم نزد عالم می‌داند. (همان: ۴۱۶-۴۱۹ و ۴۲۲)

اما پس از بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول و اینکه همه وجودات موجودند به وجود الله تعالی، دیدگاه نهایی خود را بیان میکند و خداوند را همان فاعل بالعنایه دانسته البته نه به آن معنایی که مد نظر قائلین به ارتسام است.

از نظر ملاصدرا برخلاف نظر مشائین که علم حصولی را صورتی ذهنی می‌دانستند - البته بنابر قول کسانی که این دیدگاه را با این تفسیر به مشاء نسبت می‌دهند - حقیقت علم را همان حالت حکایت‌گری می‌داند (همان: ۱۵۱) و چون موجودی عالم می‌شود، در واقع به گونه‌ایست که از آن معلوم، حکایت می‌کند، بدون اینکه صورتی به آن افزوده شود. مانند نفس انسان جاهل که پس از علم، مانند

آینه‌ای می‌گردد که می‌تواند اشیای مختلفی را در خود نشان دهد و از آنها حکایت کند، و در حصولی بودن این نحواز علم هم اشکالی وارد نیست، چرا که علم حصولی در حکایت‌گری اش بر وجود محکی متکی نیست مانند علم مهندس به ساختمانی که هنوز آن را نساخته است که علم حصولی است نه حضوری، البته مدرس زنوزی نیز در آثار خود به صراحت به حصولی بودن این علم اشاره نکرده است ولی با ویژگی حکایت‌گری و معیاری که در گذشته بیان شد می‌توان این علم را حصولی ذاتی دانست. بنابراین از نظر حکیم زنوزی نظر نهایی صدرالمتالهین را چنین می‌توان بیان نمود:

(ا) بنا بر وحدت شخص وجود، تنها وجود خداوند است که وجود حقیقی ست و سایر مخلوقات همگی شوون و تجلی این وجود واحد بسیط‌اند.

(ب) خداوند پیش از تجلی خود و آفرینش مخلوقات، به آنها علم تفصیلی دارد نه علم اجمالی.  
 (ج) این علم پیشین، باید حصولی باشد، نه حضوری، زیرا در علم حصولی بحث حکایت‌گری مطرح می‌شود. در نتیجه اشکال موجود نبودن معلومات برطرف می‌گردد، چرا که در علم حصولی برخلاف علم حضوری وجود معلوم ضرورتی ندارد.

(د) این علم پیشین خداوند، وجودی جدا از وجود او ندارد و همان حالت حکایت‌گری ذات الهی برای مخلوقاتی است که هنوز آفریده نشده‌اند، به عبارت دیگر هنوز به ظهور نرسیده‌اند. بنابراین پروردگار عالم چه پیش از آفرینش ماسوی الله و چه پس از آن، به تفصیل از همه‌ی امور مربوط به ایشان آگاه است و ذاتش از ازل آینه‌ی تمام‌نمای معلومات است که به مثال آینه همه‌ی ماعداد او منکشف‌اند (صدرالمتالهین ۱۳۶۰: ۱۶۳) پس می‌توان گفت که در نظر صدرا هر دو نظریه‌ی فاعل بالعنایه و فاعل بالتجلی صحیح است و می‌توان هر دو را به گونه‌ای با یکدیگر جمع نمود. زیرا نظریه‌ی فاعلیت بالعنایه چیزی است که فلسفه به آن رسیده و ابن‌سینا آن را اثبات و ملا صدرا تغییراتی در آن داده است. (همان تفسیری که در نزد شارحان، به فاعلیت بالتجلی مشهور شده است) اما فاعلیت بالتجلی خدا (که می‌توان آن را فاعلیت بالعنایه به معنای دوم و نظر نهایی صدرا دانست) حاصل شهود عرفانی ست که صدرا نیل خود را به آن به هدایت پروردگار با برهان نیر عرشی می‌داند که او این شهود را به زبان عقل ترجمه کرده است. (همو ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۲)

آن چه سبب شده که این دیدگاه را نظر نهایی صدرا از نظر مدرس زنوزی بدانیم این عبارت اوست که می‌گوید: "... چنانچه بیان شد صوفیه قائل به وحدت وجود و موجود هستند (و زنوزی

هم قائل است که صدرا در نهایت از تشکیک در وجود به وحدت شخصی وجود که موافق رای عرفاست رسیده است) و کثرات ماهوی را موهوم می‌دانند و فعل حق تعالی را تجلی و ظهور او دانسته و خداوند را به معنای حقیقت متجلیه تفسیر می‌کنند، لذا اینگونه نیز می‌توان اقسام هفت گانه را توجیه نمود. اما بنا بر روش حکما و فلاسفه که به کثرت وجود و موجود قائلند اقسام فاعل شش قسم می‌شود.... " (مدرس زنوزی ۱۳۸۰: ۴۴۴)

### جمع بندی و نتیجه گیری

دانستیم که در چگونگی علم پیشین خداوند به موجودات، آرای مختلفی نقل شده است. این آرا به سه مطلب مربوط می‌شود: یکی اینکه آیا علم پیشین خداوند، حضوریت یا حصولی؟ و دیگر این که آیا علم پیشین الهی به اشیا اجمالیست یا تفصیلی؟ و سوم اینکه متعلق علم پیشین خداوند چه چیز است؟ وجود آنهاست یا ماهیت آنها؟

آنچه حاصل تفحص در نحوه علم باری تعالیست این نکته‌ی بدیهیست که آدمی پیش از ساختن چیزی، به آن علم و آگاهی دارد. حال که انسان اینچنین است به طریق اولی خالق انسان نیز، پیش از آفرینش به مخلوقاتش عالم است، زیرا او علت ماسوای خود است و علم به علت مستلزم علم به معلوم است. از این منظر چه مشائین و چه صدرالمتالهین، خداوند را عالم به مخلوقات دانسته اند البته یکی این علم را حصولی و زاید بر ذات و دیگری آن را حضوری و عین ذات میدانند، که دلیل این تفاوت بر پذیرش اصالت وجود و نظام تشکیک در دارهستی مبتنیست. و صدرا به اذعان مدرس زنوزی و سایرین آن را علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌داند که به وجود اشیا تعلق می‌گیرد.

مدرس زنوزی معتقد است صدرالمتالهین از میان فاعل بالعنایه و بالرضا هر دو را بر خداوند قابل اطلاق میدانند ولی قول حق این است که خداوند فاعل بالعنایه است. البته صدرا در محتوای آن تصرف می‌کند و آن را همان علم تفصیلی خداوند به مخلوقات و عین ذات او میدانند. لذا از نظر زنوزی فاعل بالتجلی مورد نظر صدرا یکی از اقسام فاعل بالعنایه است بدین معنا که فاعل بالعنایه یا علم تفصیلی اش به اشیا عین ذات اوست لذا خداوند فاعل بالتجلیست و اگر از طریق صورتسمه باشد همان قول متداول مشائین است.

در نظر نهایی صدرا که بر طریق عرفان منطبق است خداوند تنها موجود مستقل در دار هستیست که تمام مخلوقاتش شوون و تجلی او بوده و ذات الهی مانند آینه‌ای از ازل و پیش از آفرینش مخلوقات حاکی از آنهاست، بنابراین چه خداوند را عله العلل و وجود برتر همه ماعدا بدانیم و به تشکیک خاصی قائل شویم و چه تنها موجود را در نظام هستی ذات احدیت الهی دانسته و به وحدت شخصی قائل باشیم خداوند علم پیشین ذاتی به تمامی مخلوقات خود دارد و به نظر صدرا این علم مانند علم پس از خلقت حضور است گرچه با معیار مطرح شده باید بنا بر نظریه تشان و حکایت‌گری، این علم را حصولی ذاتی دانست البته با تفسیر صحیح از چنین علمی در مورد مجردات تام مانند ذات اقدس الهی.

## حکمت

دیدگاه صدرالمتألهین درباره قابلیت بالعمایه  
و بالجنی خداوند به روایت آقای مدرس نژادی

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، الشفا (الهیات)، به تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، چاپ اول، قم: نشر البلاغه.
۴. حسن زاده‌ی آملی، حسن (۱۳۷۹)، خیر الاثر در رد جبر و قدر و دو رساله‌ی دیگر، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی باباخان (۱۳۸۱)، لمعات الهیه، مقدمه‌ی و تصحیح جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: موسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۶. زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۸۰)، بدایع الحکمه، تصحیح و تعلیق محمد جواد ساروی، چاپ اول، تبریز: دانشگاه تبریز.
۷. شیخ اشراق، شهاب‌الدین (۱۳۷۳)، حکمه الاشراق، به تصحیح هانری کرین، چاپ دوم، تهران: موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، مجموع مصنفات شیخ اشراق (کتاب التلویحات و کتاب المطارحات)، به تصحیح هانری کرین و حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۸۱)، فصوص الحکمه، شرح سید اسماعیل الحسینی الشنب غازی، تحقیق علی اوجبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش، تنظیم و نگارش حسین مظفری، شماره‌ی ۱۰: فصلنامه‌ی معارف عقلی.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳)، درآمدی بر حکمت صدرایی، ج ۲، چاپ پنجم، قم: موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. صدرالمتالهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، ج ۱، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۹ جلدی، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران: موسسه‌ی تحقیقات فرهنگی.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، چاپ دوم، تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹)، آموزش فلسفه، ج ۲، چاپ ششم، تهران: انتشارات امیر کبیر.



## راه حل محقق سبزواری و علامه حسن زاده آملی در حل معضل فاعل بالعنايه صدرالمتألهين

نعيمه نجمي نژاد<sup>۱</sup>

### چکیده:

بحث از فاعلیت الهی و نحوه آفرینش موجودات، همواره از مباحث چالشی بوده و هر نحله‌ای با جهان بینی خاصی که بر آن استوار است نظری ارائه داده است؛ صدرالمتألهین که از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان است درباره نحوه فاعلیت خداوند در آثار گوناگون خود، گاهی قائل به فاعلیت بالعنايه برای خداوند است و گاهی قائل به فاعلیت بالتجلی؛ این دو نظریه به ظاهر متناقض، سبب شده تا شارحان آثار وی به توجیه سخنان ایشان بپردازند؛ در این میان حکیم سبزواری با ارجاع فاعلیت بالتجلی به عنایت بالمعنی الاعم سعی در ایجاد سازگاری بین این دو نظریه دارد؛ همچنین علامه حسن زاده با تفسیر خاصی که از نظر مشائین درباره فاعلیت خداوند ارائه می‌دهد فاعلیت بالعنايه را با فاعلیت بالتجلی یکسان می‌داند؛ اما به نظر نگارنده مقوم اصلی فاعل بالعنايه که سبب شده صدرالمتألهین قائل به آن شود علم فعلی است؛ از این رو ایشان با پذیرش فاعل بالعنايه اموری همچون زیادت علم بر ذات که در فاعل بالعنايه مشائین مطرح است را نمی‌پذیرد؛ با این بیان می‌توان بین عبارات مختلف ملاصدار درباره نحوه فاعلیت الهی جمع کرد که دیدگاه ایشان ناظر به علم فعلی است که این علم فعلی در فاعل بالعنايه نیز وجود دارد؛ از این رو ایشان در فاعلیت خداوند سخن از فاعلیت بالعنايه می‌گوید و این امر تعارضی با فاعلیت بالتجلی ندارد.

واژگان کلیدی: فاعل بالعنايه، فاعل بالتجلی، صدرالمتألهین، حکیم سبزواری، علامه حسن زاده.

## مقدمه

بحث از علیت و چرایی پدیده‌ها از مباحث بسیار مهمی است که در طول تاریخ بشر همواره کانون توجه بوده است. در فلسفه نیز بحث علت از مباحث اساسی است که به انحاء گوناگون قابل تقسیم است مانند: تقسیم علت به علت تامه و علت معد، علت بعید و علت قریب و...؛ یکی از تقسیمات مهم، تقسیم علت به علل داخلی یعنی علت مادی و صوری و علل خارجی یعنی علت غایی و فاعلی است؛ در این میان علت فاعلی که همان علت ایجاد است مورد توجه جدی قرار گرفته است و بحث از فاعلیت الهی (معطی الوجود) یکی از ریشه‌دارترین و چالش برانگیزترین مباحث در حوزه خداشناسی است؛ این‌که رابطه خدا با جهان به چه نحو است و خداوند به چه صورت موجودات را می‌آفریند همواره معرکه آراء بوده است و هر نحله و تفکری متناسب با مبانی و جهان بینی حاکم بر خود نظری ارائه داده است، مثلاً متکلمین قائل به فاعلیت بالقصد برای خداوند شدند، اشراقیون قائل به فاعلیت بالرضا و مشائین قائل به فاعلیت بالعنایه برای خداوند شدند؛ اما در این میان صدرالمتألهین در برخی از کتب خود از فاعلیت الهی تحت عنوان فاعلیت بالعنایه یاد می‌کند و در برخی کتب دیگر، آن را تحت عنوان فاعلیت بالتجلی مطرح می‌کند که این نظریه را به عرفا منتسب می‌داند؛ این امر در ظاهر متناقض است و سبب طرح این سوال می‌شود که نظر نهایی صدرالمتألهین درباره فاعلیت الهی چیست؟ هر کدام از شارحان حکمت متعالیه در جمع بین این دو سخن نظری داده‌اند، اما این مقاله در پی بررسی نظریه حاجی سبزواری و علامه حسن زاده در این رابطه است؛ از این رو ابتدا به بیان انواع علت فاعلی و سپس فاعلیت بالعنایه و بالتجلی را تبیین و در ادامه به بررسی نظر حاجی سبزواری و علامه حسن زاده درباره این مبحث می‌پردازد و در انتها نقد این نظرات و تبیین دیدگاه نهایی و عمیق صدرالمتألهین درباره فاعلیت الهی مطرح می‌شود.

## انواع علت فاعلی

۱. فاعل بالطبع: فاعلی است که به فعل خود علم ندارد اما فعل آن ملائم با طبع است<sup>۱</sup> مانند:

۱. و هو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار و يكون فعله ملائماً لطبيعته.

- نفس در قوای طبیعی بدنی؛ یعنی هاضمه، جاذبه و ... (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۰)
۲. فاعل بالقسر: فاعلی است که نه به فعل خود علم دارد و نه فعل ملائم با طبع اوست<sup>۱</sup> مانند: نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی در حالت بیماری. (همو، ص ۲۲۱)
۳. فاعل بالجبر: فاعلی که به فعل خود علم دارد اما فعل را با اراده و اختیار انجام نمی‌دهد<sup>۲</sup> مانند: شخصی که به انجام کاری مجبور شده است. (همو، ص ۲۲۲)
۴. فاعل بالقصد: فاعلی که با علم و اراده کار را انجام می‌دهد و علم او به فعلش تفصیلی و پیش از تحقق خارجی با انگیزه و محرک اضافی برای فعل؛ یعنی تصدیق به فایده که زائد بر ذاتش است؛ به عبارت دیگر نفع و هدفی که از انجام کار متصور است، محرك است،<sup>۳</sup> همچون انسان نسبت به افعال اختیاری خود، متکلمین قائل به این نوع فاعلیت برای خداوند شدند. (همان)
۵. فاعل بالرضا: فاعلی است که فعل را با اراده و اختیار انجام می‌دهد، ولی علم تفصیلی به فعلش در مرتبه فعل و عین فعل است و پیش از تحقق فعل فقط علم اجمالی (نه تفصیلی) به آن دارد، همچون انسان نسبت به صورت خیالی که در خود ایجاد می‌کند<sup>۴</sup>. اشراقیون در مورد فاعلیت الهی معتقد به این دیدگاه هستند. (همو، ص ۲۲۳)
۶. فاعل بالعنایه: فاعلی است که پیش از انجام فعل، علم تفصیلی حصولی و اراده دارد؛ علمی که زائد بر ذاتش است و خود آن صورت علمی، منشأ صدور فعل اوست و انگیزه زائد بر ذات ندارد<sup>۵</sup>، همچون انسانی که در جای بلند قرار گرفته به مجرد تصور «سقوط» می‌افتد؛ فاعلیت الهی از دید مشاء به این نحو است. (همان)
۷. فاعل بالتجلی: فاعلی است که پیش از ایجاد فعل، علاوه بر اراده به فعل خود علم تفصیلی حضوری دارد، به واسطه علم حضوری به ذاتش - علمی که عین علم اجمالی (بسیط) او به
- 
۱. و هو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به و لا اختيار و يكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته.
۲. و هو الذي يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل و عدمه.
۳. و هو الذي يصدر عنه الفعل مسبقا بإرادته المسبوقه بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل و يكون نسبة أصل قدرته و قوته من دون انضمام الدواعي و الصوارف إلى فعله و تركه في درجة واحدة.
۴. هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود أفعاله التي هي عين علمه و معلوماته بوجه أي إضافة عالميته بها هي بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدد و لا تفاوت لا في الذات و لا في الاعتبار إلا بحسب اللفظ و التعبير.
۵. هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخيره فيه بحسب نفس الأمر- و يكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيًا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم- و داعية خارجة عن ذلك الفاعل.

ذات است و همان علم به فعل، منشأ صدور افعال است، بدون انگیزه زائد بر ذات، همچون نفس مجرد انسان نسبت به کمالات ثانوی خویش، که در عین بساطت، مبدا کمالات ثانیه خویش است و مانند فاعلیت واجب تعالی از نظر صدر المتألهین که علم اجمالی و بسیط به ذات مقدس خویش، کشف تفصیلی اشیا و انکشاف تفصیلی معلومات دارد. (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۰)

### تعبیر صدر المتألهین از انواع فاعل

ایشان در تقسیم بندی فاعل در کتاب های مبدا و معاد<sup>۱</sup>، اسفار<sup>۲</sup> و مظاهر الهیه<sup>۳</sup>، انواع فاعل را شش قسم دانسته و نامی از فاعل بالتجلی نمی برد، اما در کتاب های عرشیه<sup>۴</sup> و مشاعر<sup>۵</sup> انواع فاعل را هفت قسم دانسته و فاعل بالتجلی را به عنوان یکی از انواع فاعل ها مطرح می کند.

صدر المتألهین در عرشیه و مشاعر فاعلیت خداوند را از نوع فاعلیت بالتجلی می داند و آن را به عرفا نسبت می دهد؛ اما در «مبدا و معاد»، «مظاهر الهیه» و «اسفار» فاعلیت بالعنایه را به خداوند نسبت می دهد؛ هر چند در اسفار پس از طرح علم الهی، فاعلیت خداوند را از نوع فاعلیت بالتجلی می داند. این عبارات مختلف صدر المتألهین به ظاهر در بر دارنده تناقض است، چرا که در جایی

۱. «فهو إما فاعل بالعناية أو بالرضا. و على أن التقديرين فهو فاعل بالاختيار لا بالإيجاب، كما سبق. إلا أن الحق هو الأول منهما. فإن الأول تعالی كما حققناه يعلم الأشياء قبل وجودها بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها، فيكون فاعلاً بالعناية» (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۳۵).
۲. «فهو إما فاعل بالعناية أو بالرضا- و على أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا بالإيجاب كما توهمه الجماهير من الناس فإن صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه أو كذبه بل امتناعه إلا أن الحق هو الأول منهما- فإن فاعل الكل كما سيحيى يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلاً بالعناية» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۵).
۳. فهو فاعل إما بالعناية أو بالرضا. لكن الحق أنه فاعل بالأول منهما لأنه- تعالی - يعلم الأشياء قبل وجودها بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء- الذي هو عين ذاته- منشأ لوجودها، فيكون فاعلاً بالعناية (همو، ۱۳۷۸، ص ۵۸).
۴. فاعلية كل فاعل إما بالطبع أو بالقسر أو بالتسخير أو بالقصد أو بالرضا أو بالعناية أو بالتجلی و ما سوى الثلاثة الأول إرادي البتة و القسمان الأولان خاليان عن الإرادة البتة و أما الثالث فيحتمل الأمرين و صانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية و الطباعية و بالقصد مع الداعي عند بعض المتكلمين و بالقصد الخالي عنه عند الأكثرين منهم و بالرضا عند الإشراقيين و بالعناية عند المشاءين و بالتجلی عند الصوفيين و لكل وجهه هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبَقُوا الْخَيْرَات (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۰).
۵. فاعلية كل فاعل إما بالطبع، أو بالقسر، أو بالتسخير، أو بالقصد، أو بالرضا، أو بالعناية، أو بالتجلی. و ما سوى الثلاث، الأول، ارادى البتة؛ و الثالث يحتمل الوجهين. و صانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية و الطباعية؛ و بالقصد مع الداعي عند المعتزلة؛ و بغير الداعي عند أكثر المتكلمين؛ و بالرضا عند الإشراقيين؛ و بالعناية عند جمهور الحكماء؛ و بالتجلی عند الصوفية. و لكل وجهة هو موليها، فاستبقوا الخيرات (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۸).

فاعلیت الهی رافعلیت بالعنایه می‌داند و در جای دیگر فاعلیت بالتجلی که نظر عرفا است راصحیح می‌داند؛ بنابراین باید تحقیق کرد که نظر نهایی صدرالمتألهین در باب فاعلیت الهی چیست؟

### فاعل بالعنایه از منظر مشائین

به عنوان مقدمه باید گفت که نحوه فاعلیت حق تعالی بدون تحلیل صحیح از علم الهی ممکن نیست به دلیل این که موجودات عینی قبل از آفرینش به شکل وجود علمی در علم واجب تعالی تحقق دارند؛ بنابراین مبدا خلقت آن‌ها علم ذاتی واجب تعالی است؛ از این جهت با تحلیل صحیح از علم واجب می‌توان به حقیقت فاعلیت پی برد.

ابن سینا در تبیین علم الهی به اشیاء معتقد است که چون خداوند به ذات خود آگاه است و از طرفی علت تمام موجودات است پس به آن‌ها علم دارد؛ کیفیت علم خداوند به موجودات بر اساس ارتسام صور آن‌ها برای اوست؛ زیرا موجودات خارجی که در ازل موجود نبوده‌اند اما صور آن‌ها موجود بوده است و علم خداوند به اشیاء خارجی از طریق همین صور علمیه است؛ بنابراین این علم ناشی از خود اشیا نیست زیرا اگر این گونه بود این علم یا جزء ذات بود یا عارض بر ذات که هر دو محال است چون اگر جزء ذات باشد لازم می‌آید که ذات واجب تعالی که بسیط است مرکب شود و در صورت دوم نیز لازم می‌آید که واجب الوجود واجب من جمیع الجهات نباشد. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳)

ایشان پس از طرح این مباحث علم عنایی و فاعل بالعنایه را این گونه تعریف می‌کند:  
فالعنایة هی إحاطة علم الأول بالکل، و بالواجب أن یکون علیه الکل حتی یکون علی أحسن النظام، و بأن ذلك واجب عنه و عن إحاطته به فیکون الموجود وفق المعلوم علی أحسن النظام من غیر انبعاث قصد و طلب من الأول الحق. فعلم الأول بکیفیه الصواب فی ترتیب وجود الکل متبع لفیضان الخیر فی الکل. (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳)

بنابراین طبق نظر ابن سینا چنین علمی علم فعلی است یعنی منشا آفرینش موجودات خارجی می‌شود و همچنین این علم کلی و لایتغیر است؛ زیرا چنین علمی از طریق علم به مبدا اشیاء حاصل شده است، ایشان برای این که توضیح دهد که چگونه چنین علمی کلی و لایتغیر است مثالی ذکر می‌کند که: علم به کسوف در زمان معین به دو صورت حاصل می‌شود: یک علم

افرادی که ناظر به کسوف در زمان معینی هستند؛ چنین علمی با پدید آمدن معلوم پدید می‌آید و با تغییر معلوم نیز تغییر می‌کند؛ اما علم منجم که از طریق علم به حرکت افلاک و اتصال و انفصال اجرام سماوی و سایر اموری که در پیدایش کسوف دخالت دارند حاصل می‌شود، چنین علمی چون علمی پیش از پدید آمدن کسوف و هنگام آن و پس از آن ثابت و لایتغیر بوده و هیچ تحولی را نمی‌پذیرد. (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۹۱)

بنابراین ابن سینا علم الهی به اشیا را علم حصولی ارتسامی می‌داند؛ یعنی همان طور که علم ما به شیئی صورت ذهنی آن شی است که خود شی مغایر نفس و عارض بر نفس است، علم پیشین خداوند به هر شیئی نیز صورت عقلی آن شی است که خود، شی مغایر وجود خداوند و عارض آن هستند؛ یعنی این صور که به صور الهی مشهورند عرض اند؛ البته این تفاوت میان صور ذهنی ما و صور الهی هست که صور ذهنی ما از اشیا، پسین و انفعالی و مسبوق به وجود اشیا هستند، اما صور الهی پیشین و فعلی اند و از طریق علم خداوند به خودش حاصل شده‌اند نه از طریق وجود اشیا (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۸۵).

ابن سینا در کتب مختلف خود این نحوه علم الهی را بیان می‌کند از جمله: «صورت علمی گاهی برگرفته از اشیا موجود عینی است، مانند آن جایی که به وسیله حواس در رصدخانه به صورت آسمان، عالم می‌شویم و گاهی چنین نیست بلکه برعکس، صورت علمی سبب تحقق اشیا عینی است، مانند آن جایی که بنا صورت خانه ای را تخیل می‌کند و سپس به تحریک همین صورت خیالی، اعضای خود را به کار گرفته، خانه را در بیرون پدید می‌آورد؛ به سخن دیگر در این شق چیزی موجود نیست تا پس از تأثر از آن، عالم شویم بلکه آن علم و صورت علمی که نزد ماست، سبب تحقق شیء عینی می‌گردد؛ حال گوییم نسبت همه اشیا به علم واجب تعالی، به همین گونه است» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۹ - ۳۹۰).

### فاعل بالتجلی از منظر عرفا

بر اساس تقسیم عرفا، ذات باری تعالی در مقام پیش از خلق، دارای سه مرتبه ذات، احدیت و واحدیت است (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۴۳-۴۴) بنابراین برای مشخص شدن علم پیشین الهی از دیدگاه عرفا ابتدا باید هریک از این مراتب تعریف شوند:

## مرتبه ذات

مقام ذات که از آن به «غیب هويت» نیز تعبیر می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۴۵) همان مقام غیب الغیوبی و لاشرط مقسمی است؛ این مقام، مقام خلواز تمام کثرات، تعینات و صفات است، در این مقام، ذات «من حیث هی هی» لحاظ شده و هیچ قیدی، حتی قید «من حیث هی هی» نیز، مقید آن نبوده و همراه ذات ملحوظ نیست (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۸؛ صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۹؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۶۹).

مقام ذات الهی به اطلاق سعی و عدم تناهی هیچ مقابلی را باقی نمی‌گذارد تا به صورت اسمی از اسما یا وصفی از اوصاف در قالب محمول برای آن ذات اثبات یا از آن نفی شود؛ از این رو اسما و صفات گوناگون که در تجلیات حق ظهور می‌یابند همه در مقامی منزل از ذات ظاهر می‌شوند. مقام ذات نظیر مطلق که جامع بین مطلق و مقید است، جامع بین باطن و ظاهر است و گستردگی و سعه نامحدود آن بر معدوم بودن هر ماهیت و خصوصیت متعینی که در مقابل او باشد حکم می‌کند و وحدت و یگانگی حقیقی خود او را به اثبات می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۵).

## تعیین اول یا مرتبه احدیت

مقام احدیت نخستین ظهور و جلوه حق تعالی به اسماء و صفات است و چون متعلق آن بطون ذات است به نحوی که حتی در آن «حکم ظهور در بطون مستهلک است» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷) به آن احدیت می‌گویند. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۴)

بنابراین مرتبه ذات احدیت، حقیقت به شرط لا و مقام تعین غیبی است. این مرتبه از ذات، عدم ظهور مطلق و جایگاه اعتبار اسمای ذاتی است، در این مرتبه که نخستین تعین و ظهور علمی ذات برای خویش است که در آن، تمام اوصاف - البته، به نحو اجمال و نه تفصیلی - برای ذات ثابت و اعتبار می‌شود. از آنجا که تفصیل صفات الهی نیز راهی به مقام احدیت نخواهد داشت، ثبوت علم پیشینی تفصیلی نیز از این مقام منتفی است (صدرالمتالهین، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵) زیرا علم پیشین الهی در تعین اول و مقام احدیت در ضمن و به تبع علم ذات به ذات تفسیر و تبیین می‌شود و از آنجا که علم ذات به ذات در این مرتبه، ملحوظ به حیثیت احدیت است

و کثرتی را بر نمی‌تابد؛ از این رو، علم پیشین تفصیلی در این مقام راه نداشته و تنها علم پیشین اجمالی حق به مخلوقات خویش در این مقام ثابت است؛ از همین روست که مراتب هستی از نظر ابن عربی، افزون بر تعیین اول، نیازمند تعیینی ثانی (مقام واحدیت) اند که واسطه و حلقه وصل و برزخی میان مقام ذات بسیط و تعینات منکر خلقی باشد و در آن، کثرت مفهومی و تفاسیل علمی حق تعالی که منشأ کثرات عینی وجودی در عالم خلقت است، پدید آید (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۶۸) ابن عربی تصریح می‌کند که «خلق از فردیت و اجمال و تعیین اول مقام احدیت» به وجود نیامده است، بلکه از مرتبه واحدیت او تعیین ثانی موجود گشته است» (همان، ج ۱، ص ۱۷۱).

### تعیین ثانی یا مقام واحدیت

مرتبه واحدیت، حقیقت بشرط شیء و مقام اسماء و صفات است که در ضمن آن، اعیان ثابته نیز تحقق پیدا می‌کند. در این مرتبه تمام تفاسیل اوصاف الهی و معلومات باری تعالی، به نحو تمایز برای ذات منکشف می‌شوند. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳، ص ۳۷۹)

البته باید به این نکته توجه شود که تغایر و تمایز مراتب مذکور تنها به اعتبار است و در اصل، ذات واجب الوجود یکی بیش نیست. به تعبیر عبدالرحمن جامی، «الأحده و الواحده ذاتیتان للذات الواحده. أما أحدثها فمقام انقطاع الكثرة التسمية والوجودية واستهلاكها في أحده الذات. و أما واحدها و إن انتفت عنها الكثرة الوجودية، فالكثرة النسبية متعلقة التحقق فيها» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۵) بنابراین، احدیت و واحدیت هر دو تعینات و تجلیات یک ذات اند، با این تفاوت که کثرات در مقام احدیت، در احدیت ذات مستهلک اند و اختلاف مفهومی و مصداقی بین آن‌ها وجود ندارد، برخلاف ذات واحدیت که در آن، رابطه تمایز مفهومی میان کثرات و اسماء و صفات برقرار است.

### اعیان ثابته

اعیان ثابته مظاهر و صور اسماء الهیه و تعیین تجلیات اسماییه حق هستند؛ اسماء الهی دارای صوری در علم حق هستند؛ این صور علمیه از آن جهت که عین ذات متجلی به تعیین خاص یعنی تعینات اسمائی حق در مرتبه واحدیت هستند اعیان ثابته نام دارند (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۴۲)



بنابراین اعیان ثابت، مظاهر اسماء الهی هستند که در تعیین ثانی به نحو تفصیلی ظهور پیدا کرده و خود، منشأ پیدایش وجودات عینی و تفصیلی خارجی اند. (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۲)

هراسمی که در تعیین ثانی از اسم دیگر متمایز شده است نیاز به محلی برای تجلی و صورتی برای خویش دارد. این مظهر (محل ظهور) همان عین ثابت آن اسم یا همان ماهیت خاص مربوط به آن اسم است. به این ترتیب می توان گفت که ارتباط اسماء با اعیان ثابت، ارتباط ظاهر است با مظهر. مظهر که از لحاظ لغوی، اسم مکان است در اینجا به معنای محل جلوه حق و تعیین و ظهوری خاص از اوست که با نفس ظهور اتحاد دارد. (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۹۴ و ۵۷) این مظاهر و اعیان ثابت، فی نفسه وجود مستقلی نداشته و هیچ گاه متعلق جعل و ایجاد واقع نخواهند شد و آنچه در عالم عین، خلق می شود ظل اعیان ثابت است. (همو، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۷۶)

پس از معلوم شدن مفاهیم گفته شده باید به توضیح علم پیشین الهی از دید عرفا پرداخت: همان طور که گفته شد علم الهی در مقام احدیت علم اجمالی (بسیط) اندماجی است؛ اما در مقام واحدیت علمی تفصیلی است که از طریق اعیان ثابت حاصل می شود؛ عرفا علم پیشین خداوند به اشیا را با عبارت «شهود المفصل فی المجمعل مفصلا» یاد می کنند (جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲ و ۴۷۵) منظور ایشان از این عبارت این است که: تمام کثرات و اشیا در مقام ذات به نحو مفصل یعنی متمایز از هم و با تمام خصوصیاتش برای خداوند معلوم اند. (امینی نژاد، ۱۳۹۶، ص ۴۲)

بنابراین عرفا معتقدند که حقیقت حق در مقام واحدیت به همه حقایق علم دارد و بر طبق علم خویش و شهود اعیان در مقام واحدیت، در اعیان ثابت تجلی نموده است؛ از این رو تمام حقایق ملک و ملکوت مستهلک در ذات حق هستند و از شهود ذات و تجلی ذات برای ذات و تجلی حق در مقام واحدیت، این حقایق خارجی موجود شده اند. (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۵۰)

به بیان دیگر در عرفان علم حق تعالی به ذات خود متضمن علم او به اسما و صفات و نیز لوازم اسما و صفات و مقتضیات آنها یعنی اعیان ثابت است، به گونه ای که نظام خلقت در قالب اعیان ثابت در حضرت علمی حق، در مرتبه واحدیت وجود داشته و باری تعالی به نحو شهود مفصل در مجمل، تفصیل عالم را در بساطت ذات، شهود می نموده و همین نظام علمی که نظام احسن است سبب افاضه و ظهور حق تعالی می گردد.

قیصری بر آن است که عرفای مکتب ابن عربی معتقدند پیش از آن که کثرت مظاهر تحقق

پیدا کند، حق تعالی به عین علم خود به ذات خویش از طریق فیض مقدس به ذات خویش هم در مرتبه احدیت و هم در مرتبه واحدیت عالم است، به این صورت که در مقام احدیت به نحو شهود مفصل در مجمل و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و در مقام واحدیت، به نحو شهود مفصل در مفصل به موجودات و ممکنات جهان عالم است. (قیصری، بی تا، ص: ۱۸)

تا کنون به تبیین نظریه فاعلیت بالعنایه و فاعلیت بالتجلی پرداخته شد، در ادامه به راه حل حاجی سبزواری و علامه حسن زاده در رفع تناقض بین عبارات صدرالمتألهین در تبیین فاعلیت الهی که گاهی فاعلیت بالعنایه و گاهی فاعلیت بالتجلی را مطرح می کند، پرداخته می شود:

### راه حل حاجی سبزواری برای دیدگاه های متعارض صدرالمتألهین درباره فاعلیت الهی

حاجی سبزواری در کتاب شرح منظومه خود و همچنین در تعلیقه بر شواهد الربوبیه صدرالمتألهین، پس از ذکر اقسام فاعل، فاعل بالعنایه را بالعنایه بالمعنی الاخص و فاعل بالتجلی را بالعنایه بالمعنی الاعم می داند و می گوید اگر علم تفصیلی فاعل به فعل زائد بر ذات فاعل باشد و علم فعلی (علم منشا تحقق فعل شود) باشد چنین فاعلی فاعل بالعنایه بالمعنی الاخص نامیده می شود، ولی اگر علم فاعل به فعل عین ذات فاعل و فعلی نیز باشد چنین فاعلی را فاعل بالعنایه بالمعنی الاعم می گویند که همان فاعل بالتجلی در کلام عرفا است و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. ایشان سپس به بیان تفاوت فاعل بالتجلی یا همان فاعل بالعنایه بالمعنی الاعم با فاعل بالرضا و فاعل بالعنایه بالمعنی الاخص می پردازد و می گوید در فاعل بالتجلی علم قبل از فعل علم تفصیلی است اما در فاعل بالرضا علم به ذات، علم اجمالی به فعل و سابق بر آن است. تفاوت فاعل بالتجلی با فاعل بالعنایه را نیز به این می داند که علم تفصیلی به فعل در فاعل بالتجلی عین ذات است اما در فاعل بالعنایه بالمعنی الاخص این علم زائد بر ذات است نه عین ذات<sup>۱</sup>. (سبزواری، ۱۳۷۵، ص: ۴۸۲؛ همو، ۱۳۶۹، ص: ۴۰۹-۴۱۰).

۱. فإما أن يكون ذلك العلم بالفعل زائدا على ذاته فهو الفاعل بالعناية أولا بأن يكون عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته و ذلك هو العلم الإجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلي. و يقال له العناية بالمعنى الأعم... وإن يكن علمه السابق بالفعل التفصيلي الفعلي عينا لذات الفاعل فسم تجليا أي الفاعل فاعل بالتجلي في علمه - من إضافة المصدر إلى المفعول - أي في العلم بذاته العلم بفعل أي بفعله طويا أي علمه السابق التفصيلي بفعله منطو في علمه بذاته انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الإجمالي. و هذا هو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي لا كما في الفاعل بالرضا لأن العلم

مرحوم حاجی با توجه به این نکته تلاش در رفع تناقض ظاهری در عبارات صدرالمتألهین دارد که در جایی می‌گوید فاعلیت خداوند فاعلیت بالعنایه است و در جای دیگر می‌گوید فاعلیت بالتجلی است؛ بنابر نظر حاجی در جایی که صدرالمتألهین فاعلیت حق را فاعلیت بالعنایه می‌خواند، مرادش همان فاعلیت بالعنایه بالمعنی الاعم که فاعل بالتجلی است، هست و این تناقضی را در پی ندارد.

### بررسی دیدگاه حاجی سبزواری

در بررسی دیدگاه حاجی سبزواری که فاعلیت را به دو معنای بالاحص و بالاعم دانست باید گفت که اصلاً در کتب و لسان حکما عنایت به دو معنا به کار نرفته است و نمی‌توان با صرف این ادعا که عنایت بالمعنی الاخص نظریه مشائین است و عنایت بالمعنی الاعم نظریه عرفا است به رفع تناقض در عبارات صدرالمتألهین پرداخت و این ادعای بدون دلیل حاجی سبزواری است؛ از این رو نمی‌توان سخن ایشان را در این باب پذیرفت خصوصاً با توجه به این‌که خود صدرالمتألهین در هر کجا که فاعلیت بالعنایه را ذکر می‌کند آن را مطلق آورده است و قیدی نیاورده که نشان‌دهنده این باشد که مراد وی کدام معنای بالعنایه است؛ علاوه بر این حاجی سبزواری توضیح نداده است که چرا فاعل بالعنایه مشائین را فاعل بالعنایه بالمعنی الاخص دانسته و فاعل بالتجلی را فاعل بالعنایه بالمعنی الاعم دانسته و چرا عکس این را نگفته است؛ به عبارت دیگر وجه نام گذاری این دو به اعم و اخص را نیاورده است.

### راه حل علامه حسن زاده آملی برای دیدگاه‌های متعارض صدرالمتألهین درباره فاعلیت الهی

علامه حسن زاده برای رفع تناقض در عبارات صدرالمتألهین طور دیگری وارد بحث می‌شود و می‌گوید اساساً انتساب علم عنائی به معنای علم خداوند از طریق صور مرتسمه در ذات الهی، به مشائین جای تعجب دارد و از فردی مانند ابن سینا بسیار بعید است که چنین بیانی داشته باشد زیرا ایشان در مباحث مربوط به توحید برای اثبات احدیت و واحدیت خداوند برهان اقامه می‌کند؛

السابق بالفعل لم یکن تفصیلاً بل العلم بالذات علم إجمالي بالفعل سابق علیه و أما العلم التفصیلي بالفعل فعین الفعل و لا كما فی الفاعل بالعنایة بالمعنی الأخص لأن العلم التفصیلي بالفعل وإن كان سابقاً علیه هناك إلا أنه زائد علی الذات.

اما اگر در علم خداوند قائل به علم از طریق صور مرتسمه شود یعنی اجتماع قابل و فاعل در ذات خداوند و همچنین محل واقع شدن ذات خداوند است که این امری محال است (حسن زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۸۸-۱۹۰؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۱۸۳-۱۸۴)؛ از این رو علامه حسن زاده به بیان شواهدی هفتگانه<sup>۱</sup> از سخنان ابن سینا درباره هویت ادراک می‌پردازد و اثبات می‌کند که مراد ابن سینا از ارتسام معنای متعارف آن که انتقاش صورت هندسی شی در محل قابل است، نیست بلکه به معنای قیام صور علمیه به ذات که به حسب وجود عین ذات هستند است. (همو، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۱۸۸) علامه حسن زاده پس از بیان این دفاعیات از ابن سینا به صراحت مطرح می‌کند که فاعل بالعنایه همان فاعل بالتجلی است (همان، ۱۹۰) و در تفسیر عنایت می‌گوید عنایت یعنی انطواء جمیع خیرات و فعلیات در واحد بسیطی که کل الاشیاء است. (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۸۸)

خلاصه آن که علامه حسن زاده برای رفع تناقض در عبارات صدرالمتألهین در نوع فاعلیت الهی که فاعلیت بالعنایه است یا بالتجلی؛ قائل به این است که اساساً فاعلیت بالعنایه با فاعلیت بالتجلی یکی است؛ از همین رو است که صدرالمتألهین در جایی فاعلیت خداوند را فاعلیت بالعنایه می‌داند و در جای دیگری از فاعلیت بالتجلی نام می‌برد.

### بررسی دیدگاه علامه حسن زاده آملی

در بررسی دیدگاه علامه حسن زاده باید گفت که با توجه به سخنان فراوان مشائین اعم از ابن سینا و دیگران در خصوص علم پیش از خلقت خداوند از طریق صور مرتسمه نمی‌توان با توجه به چند شاهد در مقابل کثرت فراوان عبارات مخالف این دیدگاه تمسک کرد و قائل شد که مراد آن‌ها از صور مرتسمه چیز دیگری است؛ فلاسفه مشائی خصوصاً ابن سینا در عبارات گوناگون، علم الهی قبل از خلقت را از طریق صور مرتسمه می‌دانند و با وجود این همه تصریحات دفاع علامه حسن زاده و استناد به چند عبارت در کلام مشائین که آن هم به صورت احتمالاً مطرح شده است نمی‌تواند مفید به فایده باشد.

به نظر نگارنده حق آن است که صدرالمتألهین به هیچ وجه فاعل بالعنایه مشائین که از طریق صور مرتسمه و علم زائد بر ذات است را نمی‌پذیرد این را می‌توان از نقدهای فراوانی که ایشان به

۱. رک: حسن زاده، ۱۳۸۱، صص ۱۸۴-۱۸۸.

مشائین وارد کرده است به دست آورد؛ علاوه بر آن صدرالمتألهین در عبارتی که برای ترجیح فاعل بالرضا و بالعنايه می آورد و می گوید:

هو (أى الواجب بالذات) إما فاعل بالعناية أو بالرضا... إلا أن الحق هو الأول منهما؛ فإن فاعل الكل كما سيجيء، يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته؛ فيكون علمه بالأشياء الذى هو عين ذاته منشأ لوجودها؛ فيكون فاعلا بالعناية». (صدرالمتألهين، ۱۳۷۸، ص: ۱۰۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج: ۲، ص: ۲۲۵) در این عبارت صدرالمتألهین با دو بار تکرار عبارت «هو عين ذاته» به تفاوت نظر خود با مشائین تاکید می کند.

از این رو به نظر نگارنده وجه جمع بین عبارات صدرالمتألهین (این که در جایی فاعل بالعنايه را گفته است و در جایی فاعل بالتجلی را) این است که عنصر اصلی و قوام دهنده در فاعلیت بالعنايه علم فعلی ۲ است یعنی علمی که منشا آفرینش می شود و این علم فعلی هم در نظام فلسفی مشا وجود دارد و هم در نظام فلسفی صدرا با این تفاوت که مشائین این علم فعلی را زائد بر ذات حق و از طریق صور مرتسمه می دانند اما صدرالمتألهین این علم را عین ذات حق می داند. ابن سینا در تفسیر عنایت الهی می گوید:

فيجب أن يعلم أن العناية هي كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، و علة لذاته للخير و الكمال بحسب الإمكان، و راضيا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاما و خيرا على الوجه الأبلغ الذى يعقله فيضانا على أتم تأدية إلى النظام، بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية. (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص: ۶۶۹) در این عبارت ابن سینا مؤلفه های اصلی عنایت را ذکر می کند که عبارتند از: علم، علیت و رضایت.

در تبیین صدرالمتألهین از عنایت نیز این سه مؤلفه یافت می شود:

يجب أن يعلم أن العناية كما مر هي كون الأول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم و الخير الأعظم و علة لذاته للخير و الكمال بحسب أقصى ما يمكن و راضيا به على النحو المذكور (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج: ۷، ص: ۵۶)

۱. رک: صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج: ۶، ص: ۲۲۷-۲۳۱.

۲. رک: عبودیت، ۱۳۹۳، ج: ۲، ص: ۲۴۸.

اما نکته مهم در تفاوت نظر صدرالمتألهین و ابن سینا این است که صدرالمتألهین این سه مؤلفه را ذاتی خداوند می‌داند و می‌گوید:

وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم و العلية و الرضا كلها عين ذاته بمعنى أن ذاته عين العلم بنظام الخيرو عين السبب التام له و عين الرضا به (همان)

بنابراین فاعل بالعناية دارای معنای یکسانی است که طبق نظام فکری مشائین، زائد بر ذات خداوند است و طبق نظام فکری صدرالمتألهین عین ذات است؛ از این رو می‌توان گفت نظر صدرالمتألهین فاعل بالتجلی است و اگر از فاعل بالعناية نام برده به دلیل دارا بودن مؤلفه‌های اصلی فاعلیت الهی در نزد صدرالمتألهین است در عین این‌که نقایض فاعل بالعناية‌ای که مشاء مطرح می‌کند از جمله علم زائد بر ذات را ندارد و این امر سبب بروز تعارض در عبارات صدرالمتألهین نمی‌شود.

### تبیین نظریه صدرالمتألهین در باب فاعلیت الهی بعد از حل تعارض

بحث علم الهی از مهم‌ترین و چالشی‌ترین مباحث است به طوری که صدرالمتألهین در المبدأ والمعاد در این باره می‌گوید: تبیین کیفیت علم حق تعالی به اشیاء از سخت‌ترین مسائل فلسفی است و کمتر کسی است که در این زمینه قدم نهاده و گرفتار لغزش و اشتباه نشده باشد. ایشان می‌گوید حتی شیخ الرئیس با همه تسلط و مهارت و ذکاوت ذهن که هم‌ترازش کمتر یافت می‌شود و شیخ اشراق - با آن صفای ذهن و ریاضت فراوان و ارتباطش با حکمت و دارا بودن مرتبه کشف - و دیگر حکیمان برجسته و بزرگ، مصون از خطا و اشتباه نبوده‌اند. سپس در ادامه می‌گوید دریافت این امر بزرگ به گونه‌ای که موافق با قواعد فلسفی و مطابق با اصول دینی و پیراسته از مناقشات و مؤاخذات علمی باشد، مختص کسانی است که در عالی‌ترین درجه اندیشه‌ورزی هستند؛ زیرا مرتبه و درجه این مسأله در عالی‌ترین مراحل اندیشه و تفکر قرار دارد و در حقیقت تمام حکمت الهی همین است و به جهت صعوبت و پیچیدگی این مطالب است که بعضی از فلاسفه پیشین خود را گرفتار خطایی واضح نموده‌اند و علم الهی به اشیاء را منکر شده‌اند.<sup>۱</sup> (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۹۰).

۱. و أما كيفية علمه بالأشياء بحيث لا يلزم منه الإيجاب و لا كونه فاعلا و قابلا و كثرة في ذاته بوجه، تعالى عنه علوا كبيرا، فاعلم أنها

صدرالمتألهین برای بیان نظریه خود در باب علم الهی از «قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشی منها» بهره جسته و می‌گوید: برمبنای این قاعده اگر هویتی بسیط حقیقی شد خواه وجود الهی خواه وجود غیر الهی ( چون عنوان کبری کلی است و از لحاظ عنوان و مفهوم اختصاصی به واجب ندارد) و از باب انطواء کثرت در وحدت واجد همه کمالات وجودی باشند به صورتی که واجد بعضی از آن‌ها و فاقد بعضی دیگر باشد، هرآینه ذاتش تحصیل یافته از بود بعضی از اشیا و نبود بعضی دیگر خواهد بود، پس ذات آن موجود ولو به حسب تجزیه و تحلیل عقلی مرکب از دو جهت مختلف خواهد بود؛ در حالی که فرض بر این است که او بسیط الحقیقه است و این خلف فرض است. پس هر هویت بسیطه‌ای باید همه کمالات هستی را داشته باشد؛ زیرا فقدان بعضی از آن‌ها با بساطت سازگار نیست ( همان) چیزی که به عنوان موجود بسیط فرض شد مانند واجب اگر بعضی انحاء کمال وجودی را دارا و بعض دیگر از کمالات وجودی فاقد باشد و مفهومی از مفاهیم کمال هستی بر او حمل بشود و مفهوم دیگر از همین سنخ بر او حمل نشود ( مثلاً مصداق الف باشد و مصداق ب نباشد حیثیت الف بودن او عین حیثیت ب نیست چون مفهوم الف بودن امری وجودی است و مفهوم ب نبودن امری سلبی است ) هرگز آن مفهوم وجودی عین این مفهوم سلبی نخواهد بود در غیر این صورت لازم می‌آید که اثبات عین سلب باشد و این لازم محال است چون این دو حیثیت عین یکدیگر نیستند پس مایه ترکیب اند و وجودی که در او این دو جهت صادق باشد حتماً مرکب است و بسیط نخواهد بود ( صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰۹).

پس همان‌گونه که وجود حق تعالی با این که واحد است، کل موجودات است، علم حق تعالی به ذات خویش - که عین ذات اوست نه زائد بر ذات علم به کل اشیاست، چون چیزی خارج از ذات او نیست و زمانی که ذات او کل اشیاست و باید به ذات خویش علم حضوری داشته باشند، پس ذات او با همان علم به خویش که عین ذات اوست، نه با علمی دیگر به کل اشیا علم دارد و

من أعمض المسائل الحكمية، قل من يهتدي إليها سبيلاً ولم يزل قدمه فيها حتى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا مع براعته و ذكائه الذي لم يعدل به ذكاء، و الشيخ الإلهي صاحب الإشراق مع صفائه في الذهن و كثرة ارتياضه بالحكمة و مرتبة كشفه، و غيرهما من الفائقين في العلم، و إذا كان هذا حال أمثالهم، فكيف من دونهم من أسراء عالم الحواس مع غش الطبيعة و مخالطتها؟ و لعمرى إن إصابة مثل هذا الأمر الجليل على الوجه الحق الذي هو يوافق الأصول الحكمية و يطابق القواعد الدينية متبرئاً عن المناقضات و منزهاً عن المؤاخذات، في أعلى طبقات القوى الفكرية البشرية، و هو بالحقيقة تمام الحكمة الحقة الإلهية. و لصعوبة هذا المطلب و غموضه أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة علمه بشيء فضلو ضللاً بعيداً و خسروا خسارنا مبيناً.

معنای این که علم اجمالی سابق او بر افعالش، عین کشف تفصیلی است همین است. بنابراین بر مبنای قاعده بسیط الحقیقه چون واجب عین علم به ذات خود است و ذات کل الاشیاست، پس خود ذات و علم به ذات عین علم به تمام اشیاست و این علم از یک جهت علمی کمالی و تفصیلی و از جهت دیگر علمی اجمالی است. اجمال در اینجا به معنای بساطت است؛ چرا که در ذات حق هیچگونه کثرت ابهامی راه ندارد و معلومات گرچه از نظر معنی دارای کثرت و تفصیل اند، اما همه به یک وجود واحد بسیط موجودند و این وجود با وجود خاص هیچیک از آن معانی نیست. بنابراین صدر المتألهین علم خداوند را علم تفصیلی پیش از ایجاد می داند. ایشان علم پیشین خداوند به موجودات را علم حضوری می داند که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. وجود حقیقت واحد و دارای مراتب است و وجود خداوند عالی ترین مرتبه وجود است که بر سایر مراتب وجودی حتی پیش از ایجاد آن ها احاطه وجودی دارد؛ ذات حق بسیط الحقیقه است که در مقام ذات هیچ خلا وجودی ندارد بنابراین تمام مراتب وجود و کمالات آنها پیش از خلقت را به نحو بساطت شامل است. این مراتب ماسوا عین وابستگی و ربط به ذات مستقل هستند و جزء این ربط وجودی به خداوند حقیقت دیگری ندارند این به معنای عین حضور نزد خالق خود است این همان علم اجمالی است و با موجود شدن اشیا چیزی بر علم خداوند افزوده نمی شود و تغییری در ذات حق راه نمی یابد در نتیجه علم سابقه خداوند به موجودات اجمالی در عین کشف تفصیلی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ب ۴، ج ۶).

### جمع بندی و نتیجه گیری

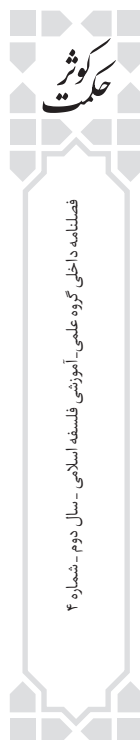
با توجه به مباحث مطرح شده مشخص می شود راه حل حاجی سبزواری که ارجاع فاعلیت بالتجلی به بالعنایه بالمعنی الاعم همچنین راه حل علامه حسن زاده که ارائه تفسیر دیگری از عنایت و عینی دانستن فاعل بالعنایه و فاعل بالتجلی هست، برای رفع تناقض ظاهری در عبارات صدر المتألهین درباره نحوه فاعلیت خداوند مفید فایده نیست؛ بلکه به نظر نویسنده حق آن است که اگر صدر المتألهین در عبارات خود قائل به فاعل بالعنایه می شود به خاطر وجود مولفه های اصلی فاعلیت خداوند از جمله مهم ترین آن ها که علم فعلی است ولی در نظام فکری او نمی توان نقایص فاعل بالعنایه که مشاء مطرح می کند از جمله علم زائد بر ذات را پذیرفت.



## فهرست منابع:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۰، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، الاشارات والتنبیها، نشر البلاغه، اول، قم.
۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، الشفاء (الالهیات من الشفاء)، مرکز نشر علوم اسلامی، اول، قم.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، النجاه، دانشگاه تهران، دوم، تهران.
۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، المبدأ والمعاد، موسسه مطالعات اسلامی، اول، تهران.
۶. ابن عربی، محی الدین، بی تا، الفتوحات المکیه، دار الصادق، بیروت.
۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، الزهراء، تهران.
۸. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۱، مجموعه رسائل ابن عربی، المحججه البيضاء، بیروت.
۹. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۹، خیر الاثر در رد جبر و قدر، دفتر تبلیغات، چهارم، قم.
۱۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، هزار و یک کلمه، بوستان کتاب، سوم، قم.
۱۱. جامی، ۱۳۷۰، نقد الفصوص فی شرح نقش الفصوص، چاپ و نشر وزارت ارشاد، دوم، تهران.
۱۲. جندی، موید الدین، ۱۳۸۱، شرح فصوص الحکم، بوستان کتاب، قم.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، تحریر تمهید القواعد، اسراء، قم.
۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، حریق مختوم، اسراء، قم.
۱۵. ساجدی، علی محمد، ۱۳۸۳، صدر المتالهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره اول.
۱۶. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، ۱۳۷۵، تعلیقه بر الشواهد الربوبیه، موسسه تاریخ العربی، بیروت.
۱۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۹، شرح المنظومه (تعلیقات حسن زاده)، ناب، تهران.
۱۸. صدر المتالهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، دار إحياء التراث العربی، سوم، بیروت.
۱۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مرکز نشر دانشگاهی، دوم، بی جا.
۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱، العرشیه، مولی، تهران.
۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۵۴، المبدأ والمعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، اول، تهران.
۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، کتاب المشاعر، طهوری، دوم، تهران.
۲۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، بنیاد حکمت اسلامی، صدر، اول، تهران.
۲۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، سه رسائل فلسفی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، سوم، قم.
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۰ق، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالهین، حکمت، دوم، تهران.
۲۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و

- فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی جا، تهران.
۲۷. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۳ الف، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، سمت، تهران.
۲۸. فرغانی، سعیدالدین سعید، ۱۳۷۹، مشارق الدراری فی کشف حقائق الدرر، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲۹. قیصری، ۱۳۸۱، رساله فی التوحید، موسسه حکمت و فلسفه ایران، دوم، تهران.
۳۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، شرح الفصوص، مولی، تهران.
۳۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم با مقدمه آشتیانی، علمی و فرهنگی، تهران.



# بررسی نقش نظریه تشکیک صدرالمتألهین بر دیدگاه وی درباره علم الهی

راضیه جانعلی زاده\*

## چکیده

علم الهی یکی از پیچیده‌ترین مباحث الهیات خاص در باب صفات الهی است. ملاصدرا با استفاده از مبانی و اصول ویژه فلسفه خود؛ از جمله نظریه «وحدت تشکیکی»، نظریه نوینی را در باب علم واجب تعالی به ماسوا عرضه داشته است که جامع آراء حکمای قبل از خویش بوده و معروف به قول علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌باشد. وی براساس علم حضوری خداوند به ذات خویش و نیز براساس نظام علی- معلولی و تشکیکی وجود، که در آن واقعیت برتری مانند علت؛ مناط این همانی عینی بین خود و همه معالیل ناقص تر از خویش می‌باشد، علم حضوری علت به خویش را که به سبب بساطت واقعیت علت اجمالی است، بعینه علم پیشین بالتفصیل به همه معالیل خویش می‌داند.

واژگان کلیدی: علم، علم الهی، نظریه تشکیک، صدرالمتألهین

## مقدمه

در کتاب های فلسفه؛ در بخش خداشناسی و در مبحث صفات الهی از اوصاف متعددی بحث شده است که علم و قدرت و حیات اهم آنها هستند و در میان آنها مبحث علم خداوند یکی از مباحث مهم و پیچیده می باشد. عرفا و حکما در این موضوع دو نوع علم را برای خداوند عنوان می کنند، یکی علم خداوند به ذات خویش است و دیگری علم خداوند به ماسوای خویش می باشد. البته در این زمینه منکرینی هم وجود دارند و کسانی هم که معتقد به علم خداوند هستند دارای اقوال و نظریات مختلفی هستند.

صدرالمتألهین در کتاب شریف اسفار، در زمینه اقوال مختلف علم خداوند به ماسوای خود هفت قول را بیان نموده و بر آنها اشکال وارد نموده و بعضی راه هم به وسیله اصولی که مطرح می کند حل می نماید. مراد ما در اینجا بیان نظریه ایشان در مورد علم خداوند به ماعدای خود می باشد که معروف به قول اجمالی در عین کشف تفصیلی می باشد؛ و در حقیقت می خواهیم بیان کنیم که این نظریه خاص صدرالمتألهین هم بر مبنای اصل تشکیک در وجود بنیاد گذارده شده است.

به این منظور و در گام نخست بحث علم خداوند به اشیاء را از نگاه ابن سینا و شیخ اشراق بررسی کرده و سپس به دیدگاه صدرالمتألهین در خصوص نظریات آنها می پردازیم و در گام دوم این بحث، علم خداوند به اشیاء را از دیدگاه خود ایشان مطرح نموده و در گام نهایی به تأثیر نظریه تشکیک بر علم الهی خواهیم پرداخت و بیان خواهیم نمود که چگونه صدرالمتألهین توانسته است از این نظریه برای بیان نظریه خاص خویش در علم قبل از ایجاد خداوند بهره گیرد.

در فلسفه هنگامی که سخن از علم الهی به اشیاء است، ممکن است مقصود یکی از سه امر زیر باشد. به تعبیر دیگر و صرف «علم الهی به اشیاء» بر سه مورد زیر قابل اطلاق است:

۱. علم مع الفعل یا علم مقارن ایجاد، که در آن خود وجود شیء بعینه همان علم خداوند به آن است.

۲. علم پیشین مغایرات، که در آن علم به شیء متقدم بر شیء و متأخر از خداوند و در نتیجه مغایر هر دو است.

۳. علم پیشین عین ذات، که در آن علم به شیء متقدّم بر شیء و عین ذات خداوند است؛ یعنی خود وجود خداوند که متقدّم بر همه اشیاست؛ بعینه علم به شیء هم هست. اثبات سه نحو علم فوق و نیز نحوه توضیح نحوه و کیفیت علم مع الفعل خداوند دشوار نیست. آنچه دشوار است و بخش معظم علم الهی را در کتب فلسفی به خود اختصاص داده است، توضیح کیفیت علم پیشین خداوند به اشیاست؛ اعم از علم پیشین مغایر ذات یا عین ذات. همچنانکه ملاصدرا نیز کیفیت علم واجب به اشیا به طوریکه که موجب ایجاب در فعل نشود و اینکه ذات واجب قابل و فاعل نسبت به فعل نشده و کثرتی در ذات پیش نیاید را از پیچیده ترین مسائل حکمی می داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۹۰-۸۹).

### دیدگاه ابن سینا درباره علم پیشین الهی

همانگونه که در مقدمه بحث بیان شد یکی از اقوال مطرح در علم خداوند به اشیا علمی است پیشین و مغایر ذات، این تصویر را که برآمده از نظر حکمای مشائی و از جمله ابن سینا است، صدر المتألهین در اسفار اینگونه به تصویر می کشد: یکی از اقوال مطرح در علم واجب به ممکنات قول مشائین می باشد که معتقدند، صورت های ممکنات در ذات حق تعالی مرتسم و متقرر می باشد و این نحوه ارتسام نیز همانند نقش بستن یک امر در ذهن می باشد؛ ولی به نحو کلی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۸۰).

همانگونه که از عبارت فوق پیداست، در این تصویر علم پیشین خداوند به اشیا حصولی ارتسامی است؛ همانند علم ما به اشیا. همان طور که علم ما به هر شیئی صورت ذهنی آن شیء است که خود شیء است مغایر نفس و عارض آن، همچنین علم پیشین خداوند به هر شیئی نیز صورت ذهنی عقلی آن شیء است که خود شیء است، اما مغایر وجود خداوند و عارض آن. چنانکه ابن سینا همین صور مرتسمه را علت ایجاد اشیا در خارج می داند و از این صور به « صورت الهی » یاد می کند. پس صور الهی عرض اند، همان گونه که صور ذهنی ما عرض اند. از همین رو با اینکه مغایر وجود خداوندند- به این معنی که واقعیت خداوند خود، همان علم پیشین او به اشیا نیست بلکه آنها دوشیء اند - اما به این سبب که حالّ در ذات عالم و عارض براوست، متصل به وجود خداوند اند نه منفصل از او.

ابن سینا قبل از بیان استدلال خویش در علم باری تعالی به ما سوی خود چنین می‌نویسد: علم باری تعالی به غیر، بر مبنای یک اصل مهمی است که استدلال هم بر اساس این اصل اقامه شده است و آن اصل این است که علم به علت، علت است از برای علم به معلول. همانطوریکه علت، موجد معلول است و هستی و قوام معلول از ناحیه علت است، پس علم به علت، باعث علم به معلول می‌شود. و سپس استدلال خود را اینگونه اقامه می‌کند: خداوند عالم به ذات خود است. ذات خداوند علت اشیاء است. علم به علت تام یک شیء موجب علم به خود آن شیء می‌شود. پس خداوند از ازل به همه اشیاء عالم، عالم است (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۰۰-۲۹۰). وی سپس در کتاب نجات خود در ادامه می‌افزاید: اگر ذات باری تعالی اشیاء را از اشیاء تعقل کند، لازمه اش تقدم وجود اشیاء بر ذات باری و این نیز غلط است و لذا ذات باری اگر بخواهد به غیر عالم شود، از طریق صور مرتسمه است (همو، ۱۳۷۹ش، ص ۵۹۳).

اما اشکالی که در اینجا مطرح است این است که بنا بر قول به ارتسام صور، ممکنات قبل از آنکه در خارج موجود شوند، صورتشان نزد واجب تعالی حاصل بوده است و حق متعال از طریق علم به این صور، علم به امور جزئی نیز داشته است ولی همان گونه که می‌دانیم ممکنات جزئی هر لحظه در حال تحولند و از آنجا که معلوم بالذات تابع معلوم بالعرض است لازم می‌آید با تغییر شیء خارجی علم به آن نیز تغییر کند. حاصل آنکه با قائل شدن به ارتسام صور لازم می‌آید ذات واجب محل تغییرات گردد.

شیخ ابن اشکال را از طریق علمی که به نحو کلیت بیان کرده، پاسخ داده است. وی با مثالی مسئله مورد نظر خود را تبیین می‌کند و می‌نویسد: پدیده کسوف یک امر جزئی است که با حواس مشاهده می‌گردد و علم به آن نیز علمی جزئی است؛ اما از آنجا که ستاره شناس با توجه به ضوابط و قاعده‌هایی نظیر اینکه هنگامی که ماه میان خورشید و زمین قرار می‌گیرد و مقدار فاصله‌ای که ماه با هر یک از آنها داشته باشد، کسوف جزئی و کلی را تعیین می‌کند، اینگونه علم به کسوف، علم کلی است که تغییر ناپذیر است یعنی قبل از وقوع کسوف، همراه با آن و بعد از معدوم شدن کسوف وجود دارد؛ زیرا علم به کسوف جزئی از طریق علم به علت آن تحقق یافته است. سپس وی علم ستاره شناس به کسوف را با علم حق تعالی به موجودات مقایسه می‌کند و می‌گوید: همان

گونه که ستاره شناس به کسوف های جزئی زمانی از طریق علم به علت آنها که ناشی از تسلط وی بر شرایط جوی و محاسبات دقیق نجومی است عالم است، حق نیز علت موجودات بوده و به تمام علل جهان که پدید آورنده حوادث می باشند احاطه و علم دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۱۳۲، و همو، ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۲-۳۶۰).

اگر بخواهیم نظریه تشکیک را در این عبارت ابن سینا جستجو کنیم، در می یابیم که تا بدین جا هر چند نامی از تشکیک ذکر نشده است؛ ولی شاید تصویری از تشکیک به ذهن خطور کند. به این نحو که شیخ علم به جزئیات را از طریق رابطه علت و معلول حل می کند و همان گونه که می دانیم علت احاطه وجودی به معلول دارد حال آیا با توجه به اینکه خداوند علم به خود دارد و خود نیز علت است و بنابراین به معلول خویش نیز علم دارد، می شود تشکیک را در تقریر ابن سینا از علم حق به جزئیات دخالت داد؛ بدین گونه که چون علت حقیقت معلول را در اختیار دارد؛ بنابراین به ممکناتی که هنوز نیامده اند علم دارد.

جواب این است که با فرض اینکه بپذیریم رابطه علت در حکمت مشاء و متعالیه یکی باشد، درست است که شیخ واجب را علت العلل و عالم به خویش معرفی می کند؛ ولی مانعی که اینجا وجود دارد این است که وی صحبت از صور می کند، نه وجود خارجی معلول و از آن مهم تر این صور را نیز عین ذات نمی داند بلکه بیرون از ذات به نحو قیام وجود ذهنی برای ذهن معرفی می کند؛ در حالیکه ما به دنبال حقیقت معلول و شدت یافته او هستیم که با ذات واجب که علت است یکی باشد و کلام آخر اینکه ما به دنبال وجود هستیم نه صور و ماهیات.

### نقد صدر المتألهین بر دیدگاه ابن سینا درباره علم پیشین الهی

صدر المتألهین با ردّ نظریه صور مرتسم در ذات الهی، دلیل اصلی نپذیرفتن قول مشائین در باب علم واجب را عبارت از این امر می داند که این حکماء در آثار خویش تصریح کرده اند که صور حاضر نزد خداوند اعراض هستند و وجودشان به نحو وجود ذهنی است؛ در حالیکه عرضی و ماهیت بودن این صور، منافات با عینیت این امور با ذات واجب دارد و لذا بیان می کند: "همانا مخالف است ما با نظر مشائین در این امر است که این حکماء صور را عرض قرار داده اند و همچنین اینکه وجود این صور را به نحو وجود ذهنی تصویر کرده اند و اگر تصریحاتشان در آثارشان به اعراض

بودن این صور نبود این امر صحیح بود که رأیشان را به نظر خودمان که درست است برگردانیم و آن اینکه این صور مثل عقيله و جوهرهای نوری هستند کما اینکه نظر افلاطون نیز اینگونه بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۷).

اما آیا این سخن صدرالمتألهین به آن معناست که وی اساساً علم پیشین مغایر را منکر است و تنها به علم پیشین ذاتی قائل است؟ خیر. او علم پیشین مغایر را لازمه علم پیشین ذاتی می‌داند و به آن معتقد است، از این رو در اسفار پس از اثبات نظر خاص خویش مبنی بر علم پیشین ذاتی بالتفصیل به اشیاء، این سوال را مطرح می‌کند که با اثبات علم ذاتی بالتفصیل به اشیاء چه وجهی برای اعتقاد به علم پیشین مغایر وجود دارد، خواه آن را منفصل تصویر کنیم خواه متصل (همان، ص ۲۷۴-۲۷۳). و در پاسخ به صراحت از علم پیشین مغایر، یعنی صور الهی دفاع می‌کند و می‌گوید: اثبات صور از تعقلش مر ذاتش را که مستلزم آنچه معلول غریب اوست لازم می‌آید و از تعقل معلول غریب او، تعقل معلول معلولش و همینطور تا آخرین معلول‌ها، بر ترتیب علی و معلولی است.

اما وی این صور را صور متصل می‌داند؛ اما نه متصل به این معنا که اعراضی حال در وجود خداوندند؛ چرا که خود او این نظریه را مخدوش می‌داند. وی در دو موضع از این نوع اتصال سخن گفته است: ۱- در موضعی که شیخ اشراق را پس از نقد نظریه اش به سبب رد صور الهی سرزنش می‌کند و بیان می‌کند: اینکه او از قبول این صور سرباز زده است از آن روست که گمان کرده است که آنها اعراضی حال در وجود خداوندند، در حالیکه چنین نیست؛ بلکه تمایز آنها از خداوند همانا تمایز تعین و اطلاق است، نه تمایز حال و محل و عرض و موضوع (همان، ص ۲۷۶). ۲- در موضعی که پس از نقد نظر مشائیان، به میانجیگری میان افلاطون و فلاسفه مشائی می‌پردازد و در این موضع می‌گوید: صور الهی از لوازم ذات خداوند؛ اما نه لزوم به نحو عروض و نه لزوم به نحو صدور؛ بلکه نوع دیگری از لزوم که به موجب آن، لازم از مراتب و مقامات وجود ملزوم به حساب می‌آید و موجود به وجود اوست. بنابراین این صور الهی از جمله عالم و ما سوی الله نیستند تا علم مغایر منفصل به حساب آیند و عین او هم نیستند تا علم ذاتی او باشند، بلکه از مراتب و مقامات او و موجود به وجود اویند، پس علم مغایر متصل اند (همان، ص ۲۳۷).



## دیدگاه شیخ اشراق درباره علم مع الفعل الهی

شیخ اشراق با توجه به مبانی خود در علم واجب روش دیگری را برگزیده است، به این گونه که اشیاء چه مجرد باشند چه مادی؛ همین وجودی که در خارج دارند، مناظ و معیار علم واجب خداوند به شمار می‌آید؛ اشیایی که وجودشان از وجود واجب مباین و جدا می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۸۱ و ۲۲۷). و از این رو گفته است: همانا صفحه نفس الامر و دفتر جهان خارج نسبت به خداوند؛ مانند صفحه ذهن ما است نسبت به ما (سبزواری، ص ۴۶۶).

همانگونه که از عبارات فوق پیداست، سه‌روردی در تبیین علم الهی؛ قائل به علم مع الفعل خداوند به ماسوای خویش می‌باشد. بنا بر گفته صدرالمتألهین وی به کلی علم پیشین را منکر شده و نظریه علم مع الفعل را مطرح می‌کند و به تفصیل آن را بررسی کرده است. مراد او از این علم خود وجود اشیاست که معالیل خداوندند و به اصطلاح با او اضافه صدوری اشراقی دارند و در نتیجه نزد او حاضر و برای او حضورا معلوم اند، شیخ اشراق هم بر علم پیشین ذاتی اجمالی، یعنی به علم بسیط خداوند به خودش به طوریکه علم به اشیا در آن منطوی باشد تاخته است و هم بر علم پیشین مغایر، اما بیشترین هم او مصروف رد نظریه صور الهی شده است.

شیخ اشراق بر اساس مقدمات ذیل علم مع الفعل خداوند به اشیا را اثبات می‌کند:

۱- از آنجا که نفس مجرد است، هم علم حضوری به خود دارد و هم رابطه اش با قوا و بدن موجب علم حضوری و اضافه اشراقیه او به آنهاست.

۲. علم حضوری اشراقی به اشیا نوعی کمال وجودی برای عالم است.

۳. این نوع کمال وجودی، یعنی علم حضوری اشراقی به اشیا، برای خداوند جایز است، نه ممتنع.

۴- خداوند علت تامه بی واسطه یا با واسطه همه اشیاست و بدین نحو با آنها رابطه ایجاد دارد.

۵. رابطه ایجاد از رابطه نفس با قوا و بدن قوی تر است. و بنابراین همانند رابطه نفس با قوا و بدن

می‌تواند از نوع اضافه اشراقیه و موجب علم حضوری فاعل نسبت به معلول باشد مشروط به اینکه فاعل همانند نفس مجرد باشد.

۶. خداوند مجرد است؛ بلکه در اعلی مرتبه تجرد است، پس علم حضوری اشراقی به اشیا

برای خداوند جایز است، نه ممتنع.

۷. هر کمالی که برای خداوند جایز باشد، ضرورتاً آن را داراست.

در نتیجه: رابطه خداوند با اشیا از نوع اضافه اشراقیه و موجب علم حضوری او به اشیاست. یعنی، همان طور که علم خداوند به خودش بعینه همان خود وجود اوست، نه صورتی مغایر او و عارض بر او، علم او به اشیا نیز بعینه همان خود وجود اشیاست، نه صورتی مغایر آنها و مرتسم در ذات خداوند. (رک: سهروردی، ج ۱، ص ۴۸۷-۴۸۶).

اگر بخواهیم به تاثیر نظریه تشکیک در تقریر سهروردی از علم الهی اشاره کنیم، نشانی از تاثیر این نظریه نمی یابیم؛ چرا که بنابر نظریه علم مع الفعل، خداوند در مرتبه ذاتش؛ هیچ علمی به هیچ نوعی از اشیا ندارد و نفس حضور اشیا در خارج که مناط علم واجب به آنها می باشد، وجودی مباین و مغایر از وجود خداوند داشته و زائد بر ذات اند، بنابراین چیزی نزد واجب و در ذات او موجود نمی باشد تا کوچک ترین صحبتی از تشکیک به میان آید.

### نقد صدرالمتألهین بر دیدگاه شیخ اشراق درباره علم مع الفعل

صدرالمتألهین در اسفار (رک: ج ۶، ص ۲۶۱-۲۵۶)، با ایراد هشت اشکال؛ نظر شیخ اشراق و برهان او را مردود و علم مع الفعل را مخدوش اعلام می کند؛ اما در بسیاری از آثار دیگرش از جمله در مبدأ و معاد (رک: ۱۷۶-۱۷۲)، شرح هدایه (رک: ص ۱۷۶-۱۷۲)، و تعلیقه بر حکمه الاشراق (رک: ص ۳۵۸)، آن را پذیرفته و در برخی از آنها آن را ستوده است.

البته او در هر دو دسته آثار خویش چه در اسفار که منکر نظریه مذکور است و چه در غالب آثار دیگرش که معترف به آن است، این اشکال را بر شیخ اشراق وارد کرده است که نظریه او مستلزم این است که خداوند در مقام ذات به اشیا علم نداشته باشد؛ چرا که اگر ملاک علم خداوند متعال به اشیا، خود اشیا و ظهوراتش باشد، در این صورت برای او در مرتبه ذاتش، هیچ نوع علمی به چیزی از اشیا نمی باشد؛ بلکه علم خداوند متعال به اشیا، صرف نسبت و اضافه آن به اشیا است که متاخر از ذاتش است (همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۸۶).

### دیدگاه صدرالمتألهین درباره علم واجب به ممکنات

شاید به ندرت می توان در حکمت متعالیه مسئله ای را یافت که صدرالمتألهین تا به این حد در جای جای آثار خویش در پیچیدگی مطلب قلم زده باشد. ایشان روشن شدن این مطلب

را کمتر از راه عقل توصیه می‌کند و معتقد است که این مطلب از حکمت‌هایی است که کسانی که اهل آن نباشند به آن بدگمان هستند و درک این مطلب تنها اختصاص به کامل‌ترین راهیان طریقه کشف و شهود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۲۹).

صدرا کیفیت علم واجب به اشیاء را به این حیث که موجب ایجاب در فعل نشود و اینکه ذات واجب قابل و فاعل نسبت به فعل نشود و کثرتی در ذات پیش نیاید، از پیچیده‌ترین مسائل حکمی می‌داند که حتی ابن سینا با هوش سرشار خویش و شیخ اشراق با پاکی ذهن و تسلطش به حکمت و درجه بالای کشف و شهودش در این مسیر لغزیده اند (همو، ۱۴۲۶ق، ص ۹۰).

همانطور که گذشت حکمای قبل از صدرا به خوبی نتوانسته اند مسئله علم تفصیلی واجب به ماعدا در مقام ذات را تبیین نمایند؛ زیرا مبانی آنان توان این معنا را نداشته است؛ چرا که این امر نه با علم حصولی واجب قابل تبیین است و نه با آنچه شیخ اشراق از آن به عنوان علم مع الفعل یاد می‌کند. و لذا صدرالمتهلین کوشیده است تا براساس مبانی خویش در حکمت متعالیه، تبیینی از علم الهی را ارائه می‌دهد که جامع نظریات پیش از خود بوده و در عین حال با مشکلات آنان مواجه نشود. لذا وی با اعتقاد به علم مع الفعل اشراقی، نظریه مشائی صور الهی را با تصحیحاتی می‌پذیرد و هم نظریه علم پیشین ذاتی را مطرح می‌کند که در آن واقعیت مطلقاً غیر مشروط و مستقلی که خداوند نام دارد خود به عینه مناط انکشاف همه اشیا و معالیل خود برای خویش است؛ همان طور که مناط انکشاف خود برای خود است و از آن با تعبیر «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» یاد می‌کند.

ملاصدرا در تلاش است تا اندیشه خویش را براساس آنچه اعتقاد به اصالت وجود و تشکیکی بودن حقیقت وجود است؛ بیان نماید و از این رو به اثبات این علم از راه قاعده بسیط الحقیقه می‌پردازد.

### اثبات علم تفصیلی واجب از راه قاعده بسیط الحقیقه

قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها، یکی از قواعد مهم در حکمت متعالیه است که ملاصدرا و پیروان او، از آن در مباحث مختلف فلسفی از جمله هستی‌شناسی و خداشناسی بهره‌جسته و نتایجی از آن اخذ می‌کنند که در فلسفه اسلامی قبل از ملاصدرا مطرح

نبوده است. معنای این قاعده پیش از ملاصدرا و در آثار حکمای مشائی از جمله ابن سینا (رک: ابن سینا، شفاء منطقی، ص ۳۵۵) و نیز در آثار ابن عربی و پیروانش با تعبیر مختلفی از جمله شهود کثرت در وحدت (ابن عربی، ج ۴، ص ۴۶) مطرح شده است؛ ولی ملاصدرا آن را در قالب برهان تنظیم و ارائه کرده است؛ به گونه ای که وی این قاعده را از ابتکارات خویش و از مختصات حکمت متعالیه می داند و بر این عقیده است که هیچ کس دانش درستی به این مطلب شریف ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۰ و همو، ۱۳۶۳ش، ص ۵۵۷) وی همچنین ادعا می کند که این قاعده از الهامات عرشی است که خداوند بر قلب او عطا کرده (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳۵) و درک آن برای کسی که خداوند به او علم و حکمت عطا نکرده باشد، مشکل است (همان، ج ۶، ص ۱۱۰). در تقریری که صدر المتألهین از قاعده بسیطه الحقیقه ارائه می دهد، هر بسیط الحقیقه ای همه اشیاء وجودی است؛ مگر آنچه متعلق به نقایص و اعدام باشد و واجب تعالی بسیط الحقیقه ای واحد است از جمیع وجوه. پس او همه ی وجود است؛ همانگونه که همه اش وجود است و از این رو واجب تعالی که از جمیع نحوه های ترکیب مبراست و بسیط «من جمیع جهات» است، حاوی همه کمال ها است و کمال های همه اشیاء به نحو برتر، کامل تر و بسیط تر در ذات او حضور دارد؛ بی آنکه موجب کثرت و ترکب آن ذات شود و الا لازم می آید که ذات واجب، ذات و حقیقت وجودیه هر چیزی بوده و از وجود امری و عدم امر دیگری ترکیب و از این وجود و عدم؛ تحصیل و تقدم یابد و دیگر بسیط مطلق و بسیط من جمیع الجهات نخواهد بود، پس هیچ وجود و کمال وجودی از وجود واجب الوجود سلب نمی گردد؛ چرا که واجب تعالی حقیقت محض و وجود لایتنهایی است که در نهایت شدت و قوت بوده و با چیزی غیر از وجود ترکیب نمی شود و وجود او تمام و کمال هر وجود و کمالی است و به داشتن هر مرتبه و کمالی، از خود آن چیز نسبت به آن مرتبه و کمال؛ احق و اولی است. صدر المتألهین دیدگاه خود را درباره بساطت خداوند چنین بیان می کند که واجب تعالی مبدأ فیاض تمام حقایق و ماهیات است؛ چراکه حقیقتی است که در نهایت بساطت و احدیت، نورش تمام موجودها و آسمان و زمین را روشن کرده است و هیچ ذره ای از موجودهای هستی نیست؛ مگر آنکه نور الانوار بر آن احاطه و تسلط دارد. از این رو لازم و واجب است که ذات او تعالی با بساطت و احدیتش، تمام اشیاء باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۵۷ و همو، ۱۳۵۷ش، ص ۷).

بنابراین با تعبیری که ملاصدرا از این قاعده ارائه می‌دهد، می‌توان گفت که بسیطه الحقیقه یک اصل معرفتی و عرفانی است و نگاه انسان را به عالم هستی و نسبت آن را به واجب تعالی به کلی تغییر می‌دهد و از سویی نیز وی در برخی موارد برای اثبات مدعیات خویش به این قاعده استناد نموده است؛ از جمله در اثبات علم تفصیلی باری تعالی در مقام ذات و قبل از ایجاد که یکی از جایگاه‌های لغزش اقدام و موارد اختلاف زیاد بین حکما است.

ملاصدرا در المشاعر می‌آورد: خداوند ذاتی است که خود و اشیاء را تعقل می‌کند؛ چرا که او بسیط الذات بوده و از هر گونه آلودگی نقص و امکان و عدم مجرد است و هر چیزی که این گونه باشد، ذاتش برای ذاتش حاضر و بدون حجاب است و علیم جز حضور بدون پوشیدگی وجود نیست. پس حصول هرادراکی به صورت تجرید از ماده و غواشی آن است؛ چرا که ماده منبع عدم و غیب بوده، و هر صورتی که از ماده دورتر باشد برای ذاتش حاضر تر است که کمترین آن، صورت های محسوس بر ذاتش است و پس از آن صورت های متخیله بر اساس مراتبشان قرار می‌گیرند و سپس معقوله است و قویترین معقولات، قوی ترین موجودات است و او واجب الوجود است که ذاتش تعقل کننده ذاتش است و به خاطر عقل، معقول ذاتش است. "بنابراین، تعقل واجب نسبت به ذات خویش، همان تعقل وجود اشیاء بوده و این تعقل در مرتبه ذات باری است و در آن کثرتی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش، ص ۵۰).

همانگونه که از عبارت فوق واضح است و نیز بر مبنای قاعده بسیطه الحقیقه؛ چون واجب عین علم به ذات خود است و ذات او کل اشیا است، پس خود ذات و علم به ذات؛ عین علم به تمام اشیا است؛ نه اینکه سبب برای علم به ممکن ها باشد و واجب تعالی در مقام ذات خویش، به مخلوقات با همه روابط و نسبت ها و نظام های حاکم میان آنها علم دارد؛ علمی بسیط و اجمالی که عین کشف تفصیلی است. در حقیقت علم اجمالی، علم واحد بسیط است؛ به طوریکه در عین بساطت خود؛ منشأ علم تفصیلی است و به همین دلیل شریف تر از علم تفصیلی خواهد بود. صدرا با صراحت این نکته را گوشزد می‌کند: «این علم واحد بسیط (اجمالی) ایجاد کننده و منشأ علم تفصیلی است و شریف تر از آن است...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ش، ص ۲۳۲).

وی در جای دیگری در این باره - که علم واجب به اشیا در مرتبه ذات الهی علمی است که در عین اجمالی بودن (بسیط) تفصیلی است - می‌آورد: "علم الهی بر تمام موجودها - اعم از کلی

و جزئی - احاطه دارد. علم باری که عین ذات اوست، علت تحقق معلولات واجب تعالی است و واجب الوجود همه اشیا را در قضای سابق بر وجود اشیا، هم به صورت علم اجمالی و هم به صورت علم تفصیلی می‌شناسد." (همو، ۱۳۵۸ش، ص ۵۹).

اما نکته شایان ذکر در اینجا این است که اجمال در عبارات فوق، به معنای ابهام و گنگ بودن نیست؛ بلکه در اینجا اجمال به معنای بساطت و وحدت و تفصیل به معنای گستردگی و کثرت است؛ به عبارت دیگر اجمال در عین تفصیل را می‌توان همان وحدت در عین کثرت که بیان تشکیک خاصی است، تعبیر نمود. به این معنا که مرتبه ای از وجود با وحدت و بساطت خود، جامع همه وجودات است و آن کمالی که بر همه مترتب می‌شود بر او به تنهایی مترتب می‌گردد (سبزواری، ۱۳۸۳ش، ج ۶، ص ۱۰۰)

برای توضیح بیشتر در این رابطه از عبارت آیت الله جوادی آملی استفاده می‌کنیم:  
"علم اجمالی در عین کشف تفصیلی که از راه قاعده بسیط الحقیقه برای واجب ثابت می‌شود، علمی است کمالی و تفصیلی از یک جهت و علمی است اجمالی از جهت دیگر. اجمال در اینجا به معنای بساطت است، چرا که در ذات حق هیچ گونه کثرت یا ابهام راه ندارد و معلومات گرچه از نظر معنی دارای کثرت و تفصیل اند، اما همه به یک وجود واحد بسیط موجودند و این وجود، وجود خاص هیچ یک از آن معانی نیست. پس در مشهد الهی و در مجالی ازلی ذات واجب است که همه اشیا - از آن جهت که کثرتی در آنها نیست - منکشف و ظاهر می‌شوند و بنابراین ذات واجب عین وحدت و بساطت ذات، همه اشیا است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۱۹۷).

### تبیین جایگاه اصل تشکیک در علم واجب به ممکنات

همانطور که گذشت، نظر صدرالمتألهین در خصوص علم خداوند به ماعدای خود، معروف به قول علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌باشد که به تبیین مختصری از آن بر اساس قاعده بسیط الحقیقه پرداختیم. در اینجا می‌خواهیم بیان کنیم که این نظریه خاص صدرالحکماء نیز بر مبنای اصل تشکیک در وجود بنیاد گذارده شده است، از این رو ابتدا مروری اجمالی به اصل تشکیک در وجود خواهیم داشت.

## نظریه تشکیک در وجود

براساس تقریر صدرایی از تشکیک در وجود، وجود امری مشکک و دارای وحدت، سریان و بساطت است. هرچه مراتب وجود قوی تر و به واجب الوجود نزدیک تر باشد، آن وجود از کمالات و بساطت بیشتری برخوردار بوده و در نهایت همه کمالات برای ذات او به نحو اعلی؛ اتم و ابسط حضور دارند. به بیان دیگر، هر علتی همه کمالات مادون یا معلول خود را به نحو اعلی و اتم واجد است و حضرت حق که علت همه مراتب مادون است، همه کمالات مادون را به نحو اعلی و اتم واجد است: «وهو القاهر فوق عباده» (انعام/۶۱)، «ألا انه بكل شیء محیط» (فصلت/۵۴). بنابراین، هرگاه وجود، به عنوان حقیقتی که دارای مراتب تشکیکی است؛ لحاظ شود، هر مرتبه ای از آن مشتمل بر کمالات مادون و فاقد کمالات مافوق خواهد بود. در این نوع از وحدت (وحدت تشکیکی وجود) - که به واسطه تاکید ملاصدرا بر آن در آثار خود، از مختصات فلسفه وی به شمار می آید - همچنانکه وحدت در وجود حقیقی است، کثرت در وجود نیز حقیقی است؛ یعنی وجود، حقیقتی دارای مراتب است که وجه اشتراک و وجه اختلاف آن مراتب، چیزی جز حقیقت وجود نیست و کثرت حقیقی به نحو حقیقت، منطوقی در تحت آن واحد حقیقی است؛ از این رو واقعیات خارجی؛ علی رغم اینکه واقعیاتی متمایز و متکثرند؛ متباین نیستند. در نظام علی - معلولی تشکیکی وجود، این تمایز از طریق کمال و نقص و شدت و ضعف حاصل می شود، و وجود کمال به عینۀ همان حقیقتی است که در وجود ناقص یافت می شود؛ اما به نحو برتر و شدیدتر، نه اینکه حقیقتی باشد به کلی متباین یا اینکه مشتمل بر حقیقتی متباین باشد (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲ ش).

## تقریر علم واجب به ممکنات بر اساس نظریه تشکیک

بر اساس پذیرش آنچه از واقعیات خارجی بر طبق نظریه تشکیک گذشت، چنین تصویری ما را ملزم به پذیرش این مقدمات می کند:

۱. در نظام علی - معلولی تشکیکی وجود، هر وجود کامل تری مناظر این همانی عینی بین خود و وجود ناقص تراز خود است؛ یعنی، وجود علت (که کامل تراست) همان وجود معلول است (که ناقص تراست) اما به نحو برتر.
۲. حضور وجودی نزد وجودی دیگر وصفی مغایر آن وجود و منضم به آن نیست؛ بلکه عین آن

وجود است. پس به موجب این همانی مذکور، حضور وجود علت نزد خویش، در حقیقت حضور برتر و قوی تر وجود معلول او، نزد اوست و به تعبیر دیگر علم حضوری علت به خویش به عینه علم حضوری او به معلول خویش است.

۳. به موجب تشکیک در وجود، معالیل متکثر طولی و عرضی یک حقایق متکثر و متباین نیستند، بلکه همه آنها مراتب طولی و عرضی یک حقیقت اند، زیرا تمایز آنها نیز به سبب خود آن حقیقتی است که مشترک بین آنهاست.

۴. همچنین خود علت هم حقیقتی مابین حقیقت معلول های خود نیست، بلکه آن هم مرتبه برتری از همان حقیقتی است که معالیش مراتب آن اند؛ یعنی، حقیقت علت هم همان حقیقت معلول های متکثر آن است به نحو برتر.

۵. لذا به سبب وحدت حقیقت آنها، معقول است که واقعیت واحد بسیطی، مانند علت، مناط این همانی عینی بین خود و همه معالیل متکثر طولی و عرضی خود باشد، یعنی وجود علت وجود برتر جمعی همه معالیل خویش است. و به این ترتیب:

۶. معقول است که حضور واقعیت علت نزد خویش، در عین وحدت و بساطت، حضور برتر همه معالیل متکثر او نزد خویش باشد، بلکه حقیقتاً هم همین گونه است

۷. علم حضوری ذاتی علت به خویش که به سبب بساطت واقعیت علت، اجمالی است، به عینه علم پیشین بالتفصیل به همه معالیل آن است.

۸. در نهایت به موجب این مقدمه که خداوند واقعیتی یگانه صرف و بسیط محض است که علت فاعلی تامه، بی واسطه یا با واسطه، همه اشیاست.

پس در نتیجه می توان گفت: علم حضوری خداوند به خویش که ذاتی و اجمالی است؛ به عینه همان علم پیشین بالتفصیل به همه اشیاست.

بنابراین، تبیین فوق که براساس وحدت تشکیکی حقیقت وجود است، به خوبی می تواند علم بالتفصیل خداوند به اشیا را ثابت نماید؛ چرا که وجود خداوند که علت همه اشیا و متقدم بر آنهاست، در عین بساطت و اجمال علم به همه اشیا و خصوصیت آنهاست؛ یعنی علم پیشین اجمالی بالتفصیل به همه آنهاست. بنابراین ملاصدرا برخلاف حکمای اسلامی، ادراک و علم را همانند نوعی از وجود و آن را همانند وجود ذومراتب و مشکک دانسته است.



ملاصدرا این نتیجه را در جلد ۶ اسفار اینگونه بیان کرده است: "که چون وجود او تعالی وجود تمام اشیاست، پس هرکس آن وجود را تعقل کند، تمام اشیا را تعقل کرده است، و آن وجود به عین، به ذات خود عقل و عاقل است، بنابراین واجب الوجود به ذات خود، عاقل ذات خودش است، پس تعقلش هر ذاتش را، تعقل تمام ماسوای خودش است، و تعقلش ذات خودش را، بر وجود تمام ماسوای خودش تقدم و پیشی دارد، در این صورت تعقلش تمام ماسوای خودش را، بر تمام ماسوای خودش سبقت و پیشی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۱-۲۷۰).

### شواهد تأثیر نظریه تشکیک در تبیین علم الهی

برای ترسیم تأثیر نظریه تشکیک در علم ذات الهی در کلام صدرالمتألهین به ذکر شواهدی در این باره می‌پردازیم.

ملاصدرا ابتدا در شواهد الربوبیه علم حق تعالی را به ماسوای خویش اینگونه به تصویر کشیده است: "ذات واجب الوجود در مرتبه ذات خویش، مظهر جمیع صفات و اسماء است و همین ذات، خود نیز آینه ای است که با همین آینه و در همین آینه صور کلیه ممکنات مشاهده می‌گردند و بر حضرات ذات مکشوف خواهند بود، بدون لزوم حلول صور اشیا در ذات و یا اتحاد ذات با صور اشیا" (همو، ۱۳۸۲ش، ص ۴۰).

در این سخن صدرا، ذات چون عین الاسماء است می‌تواند این اسماء را نشان دهد. مظهر یعنی محل ظهور؛ یعنی اگر انسان بخواهد اسماء را بیاید باید آن ذات را درک کند و همین ذات در عین مظهر بودن، به منزله آینه ای است که صور همه ممکنات به وسیله آن و در آن دیده می‌شود، هرکس به این آینه توجه کند صور و خود ممکنات را درک می‌کند قبل از اینکه موجود شوند و خدا که به آینه یعنی خودش توجه دارد پس در ذات خودش تمام صور ممکنات و خود ممکنات را قبل از اینکه موجود شوند درک می‌کند و از آنجایی که صورتی که در آینه است و محکی این صورت در خارج، هر دو حقیقتشان یکی است. به عبارت دیگر، صورت همان امر خارجی است که در آینه می‌بینیم نه صورت امری دیگر. بنابراین شرط تحقق تشکیک که داشتن حداقل دو امری که دارای حقیقتی واحد هستند، در اینجا محقق است و اما شرط دیگر تشکیک که عبارت از این مطلب است که یکی از این دو امر شدت یافته امر دیگر بوده و درجه وجودی او بالاتر باشد در اینجا محقق

است؛ چراکه در علم واجب به اشیاء، خود اشیاء و شدت یافته و قوی شده آنها در مرتبه اسماء و صفات وجود دارند.

بنابراین همانگونه که هستی دارای مراتبی است و هر مرتبه کمالات مراتب مادون را دارد به علاوه کمالی بیشتر؛ مرتبه الوهیت که بالاترین مرتبه هستی به شمار می آید نیز تمام کمالات مراتب پایین را داراست به علاوه کمالی افزون تر. به همین ترتیب در مورد علم واجب به اشیاء قبل از ایجاد نیز، با توجه به اینکه اشیاء وجود مادی خواهند داشت. بنابراین در مرتبه مادی وجود قرار خواهند گرفت و وجود و کمالات وجود مرتبه مادی در مرتبه الوهیت، به گونه ای که سزاوار این مرتبه است، وجود دارند. حاصل آنکه با مبنا قرار دادن اصل تشکیک است که ملاصدرا علم واجب به اشیاء را تقریر می کند.

برای نمود بیشتر تشکیک در علم واجب به اشیاء مطلب را در قالب مثالی دیگر بیان می کنیم: مثالی که برای اجمال و تفصیل می توان در اینجا بیان کرد این است که یک فرد مجتهد، تمام احکام شرعی را میداند و فی المثل اگر هزار سوال جلوی او قرار گیرد، با تاملی اظهار می دارد که جواب تمام سوال ها را می داند؛ زیرا که ملکه اجتهاد برای او حاصل شده است. یعنی ملکه اصل است و جواب ها تنزل یافته آن ملکه و ملکه منشا این جواب ها می باشد. او جواب تمام مسائل را می داند؛ ولی نه به صورت جدا جدا و تفصیلی؛ بلکه به صورت اجمالی و بسیط. و از طرف دیگر اینگونه نیست که جهلی نسبت به مسائل داشته باشد؛ بلکه همه مسائل را می داند یعنی در عین اینکه به صورت بسیط به حقایق عالم است، اینگونه نیست که مسئله ای برای او مجهول باشد؛ بلکه همه چیز برای او معلوم است و این یعنی اجمال در عین کشف تفصیلی.

جایگاه تشکیک در این مثال به خوبی روشن است؛ چرا که جواب تمام سوالات تنزل یافته ملکه علم در عالم می باشند و اگر بخواهیم تمام این جواب ها را وجودی وحدانی بخشیم که در عین وحدت تمام آن کثرات نیز به نحو بسیط در آن مندرج باشند، به وجود ملکه این امور تمسک می جوئیم، وجود ملکه ای که شدت یافته و قوی شده تمام این جواب ها می باشد. در مورد علم واجب به اشیاء نیز مطلب از همین قرار است بدین گونه که تمام کثرات وجودات مادی، در مرتبه الوهیت در قالب یک امری که با ذات یکی است و منشا این وجودات مادی می باشد، محقق است و این مرتبه تمام کمالات مراتب مادون من جمله وجودات مادی را به نحو قوی شده و بسیط و واحد دارا می باشد.

در نتیجه عبارت فوق می‌توان گفت که چون ذات واجب مستجمع جمیع کمالات است، این کمال علمی را نیز دارا می‌باشد؛ چرا که ذات واجب اصل و ملکه کمالات را دارا بوده و در واقع اگر جواب سوالی از طرف مجتهد داده می‌شود به این دلیل است که وی منشا و ملکه آن جواب‌ها را در خود دارد و اگر کمالی برای شیئی در هستی هست، به این دلیل است که اصل کمال در جای دیگری است و این کمالات مشهود، تنزلات آن کمالات غائب؛ ولی اصلی است. اوست که هر چه در هستی هست، همه جلوه‌ای از جلوات او می‌باشد. این همه تالو در واقع درخشش آن مرتبه احدیت می‌باشد و چه عجیب است بحث تشکیک که اینگونه بیان می‌کند که این همه کثرات در هستی هر چه بالاتر رود، به سوی وحدت پیش رفته و از کثرت و ترکیبشان کم شده و به سوی وحدت و بساطت پیش می‌رود و البته این سیراز جمله سیرهایی است که هر چند در ظاهر به صورت کم شدن نمود پیدا می‌کند و کثرات آن کم می‌شود؛ ولی در باطن رو به فزونی است؛ زیرا که رو به سوی شدت است و رو به سوی اصل کمال است.

شاهد دیگر بر تاثیر اصل تشکیک، کلام ملاصدرا در اسفار در بیان این اصل کلی است که "علم به معلول جز از طریق علم به علت" به دست نمی‌آید:

"ثابت شد که علم به معلول به دست نمی‌آید، مگر از طریق علم به علت. و حال که این اصل کلی بیان شد، پس می‌گوییم چون ثابت شد که واجب عالم به ذات خویش است و از طرفی شکی نیست که ذات واجب علتی است که به وجود آورنده غیر با سلسله مراتب آن است، بنابراین او موجود کننده صادر اول است و توسط صادر اول به وجود آورنده صادر ثانی و توسط صادر ثانی به وجود آورنده صادر سوم و همین گونه تا پایین ترین مراتب و درجات، پس لازمه مقدمات فوق این است که ذات واجب، عالم به تمام اشیاء بنا بر نظامی که دارند می‌باشد و تفریع بر مطلب اینکه علم واجب به تمام ممکنات لازمه علم واجب به ذات خودش است همان گونه که وجود ممکنات تابع وجود ذات می‌باشد" (صدرالدین شیرازی، ج ۶، ص ۱۷۹-۱۷۸).

نقش تشکیک در این استدلال کاملاً روشن است، بدین گونه که استدلال بر محور رابطه علت و معلول می‌باشد و واجب علت صادر اول است و اگر چه صادر اول علت صادر دوم است؛ ولی واجب با وساطت صادر اول علت صادر دوم نیز می‌باشد و همچنین صادر دوم علت صادر سوم می‌باشد و واجب با وساطت صادر اول و دوم علت صادر سوم نیز می‌باشد و... با توجه به این امر

که مرتبه وجودات مادی پایین ترین مرتبه هستی است و معلول تمام مراتب فوق من جمله مرتبه واجب می باشد، و همچنین با توجه به قاعده به ذی سبب، اگر بخواهیم به وجودات مادی عالم شویم، باید به علت آنها و من جمله واجب عالم شویم. از آنجا که واجب علت العلل موجودات می باشد و به ذات خود نیز علم دارد پس به وجودات مادی نیز قبل از وجودشان علم دارد. حال چون علت، قوی شده معلول و شدت یافته معلول است و از طرف دیگر معلول نیز مرتبه تنزل یافته علت می باشد، جایگاه تشکیک کاملاً در این استدلال روشن است، زیرا هستی دارای مراتبی است و هر مرتبه نسبت به مرتبه مادون قوی تر و شدت یافته تر است، به عبارت دیگر مرتبه مافوق همان مرتبه مادون است با این تفاوت که قوی شده و شدت یافته آن مرتبه و مرتبه مادون همان مرتبه مافوق است با این تفاوت که تنزل یافته آن مرتبه می باشد.

با توجه به مبانی حکمت متعالیه می توان استدلالی را ترتیب داد که نقش تشکیک در آن نمود بیشتری دارد:

- همانا وجود حقیقی واحد در تمام مراتب هستی است که تفاوتش در مراتب به تمام و نقص است و معلول از سنخ حقیقت علت و علت تمام و کامل شده معلول است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۵۸).

- وجود بما هو وجود امر واحد و بسیطی است که اختلافی در آن نیست مگر از جهت تمام و نقص و قوه و ضعف (همان، ج ۱، ص ۳۷۹).

- واجب تعالی عالم به ذات خویش است و شکی نیست که ذات واجب علت غیر می باشد (همان، ج ۶، ص ۱۷۸).

حاصل عبارات فوق بدین گونه می باشد:

- ۱- وجود، حقیقتی واحد است که تمام هستی را پر کرده است.
- ۲- اختلاف این حقیقت واحد در تمام مراتب به شدت و ضعف و کمال و نقص است.
- ۳- در هستی بعضی مراتب علت بعضی مراتب دیگر هستند و بالتبع آن مراتب مادون، معلول این مراتب هستند.
- ۴- رابطه علت و معلول بدین گونه است که علت تمام و شدت معلول است و معلول رقیقه و ضعیف شده علت می باشد.

۵- طبق اصل تشکیک سلسله مراتب انتها دارد و انتهای آن وجود صرف و بسیطی است که بالاتراز آن فرض ندارد.

۶- واجب تعالی علت العلل است.

۷- واجب تعالی به ذات خویش علم دارد.

۸- بنابراین واجب تعالی به سایر موجودات نیز عالم است.

حاصل این که، هستی را حقیقتی واحد به نام وجود پر کرده است که دارای شدت و ضعف است و در این مراتب، رابطه علت و معلول حکم فرماست و رابطه نیز بدین گونه است که علت حقیقت معلول و معلول رقیقت علت است، از طرف دیگر واجب نیز در این سلسله علت و بلکه علت العلل است و به ذات خویش نیز علم دارد و چون ذاتش حقیقت معالیل را تشکیل می‌دهد؛ با علم به ذات علم به معالیل نیز پیدا می‌کند. البته این را نیز می‌دانیم که معالیل به صورت جدا جدا و تفصیلی در ذات موجود نیستند و چون ذات واجب بسیط است و کثرتی در او راه ندارد این امور به صورت بسیط در واجب مندرج هستند. و این طریق برهان برای اثبات علم کمالی و ذاتی واجب جوهرها و عرضا مبتنی بر تشکیک است.

بنابراین از مجموع آنچه از بیانات صدرالحکماء در خصوص علم واجب تعالی بیان شد، می‌توان گفت که ایشان در مسیر اثبات مسئله علم تفصیلی واجب در مقام ذات به جمیع ما عدا، از اصل تشکیکی بودن حقیقت وجود استفاده نموده است. و این که هر مرتبه بالاتری کمالات مراتب مادون را دارد؛ تا آن جا که به آن مرتبه ای می‌رسد که فوق همه و بالاتراز همه است و حدش آن است که حدی ندارد؛ برخلاف سایر مراتب مادون که همه محدود به حدود و مقید به قیودی هستند؛ اما این مرتبه حدش و قیدش آن است که هیچ حد و قیدی ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۰).

البته نظرات عرفا و یا بعضی از حکما مانند علامه طباطبایی در جهت علم واجب تعالی به ماسوی به طریق دیگر عنوان شده است به این صورت که پایه نظریه بروحدت شخصی است نه وحدت تشکیکی؛ زیرا در این نظریه به هر حال واجب تعالی مقید به بی حدی است، در صورتی که واجب باید بدون هیچ حد و قیدی باشد.

در بیان تفاوت نظریه علامه طباطبایی با نظریه صدرالمتألهین می‌توان گفت که علامه (ره)

از راه اطلاق ذاتی، سعی در اثبات علم واجب به ماعدا دارد؛ به این بیان که واجب تعالی هیچ قید و شرطی ندارد و هیچ حدی ندارد، حتی مقید به بی قیدی و محدود به بی حدی نیز نیست. بنابراین، چنین نیست که مراتبی از وجودات را در نظر بگیریم و آنگاه واجب را در رأس آن مراتب و در قله کمالات قرار دهیم و او را محدود به آن مرتبه کنیم؛ بلکه واجب تعالی در همه مراتب حضور دارد و همه هستی اوست. و با توجه به این بیان گفته می‌شود لازمه اطلاق ذاتی آن است که واجب در هر فرض و هر تقدیری و با وجود و عدم هر شیء و با فرض هر مفهوم و ماهیتی و با فرض هر حیثیت تقییدیه و تعلیلیه ای، موجود است، نه چیزی از او غایب است و نه از او چیزی غایب است. او همه چیز را دارا است؛ زیرا اگر فاقد بعضی باشد، مقید خواهد بود و نه مطلق و چون واحد همه است و وجدان هم در آنجا عین حضور است و وجدان نیز به نحو مجرد است و نه مادی و ذات او نیز ذاتا احاطه دارد، چون دارای اطلاق ذاتی است (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۵ و ۲۷۰).

### نتیجه‌گیری

از دیدگاه عرفاء و حکماء از علم الهی می‌توان در دو مقام بحث کرد: علم الهی به ذات خویش و نیز علم الهی به ما سوای خویش.

در علم خداوند به ما سوای خویش که موضع بحث ما را در این پژوهش به خود اختصاص داد، از وصف علم الهی به اشیاء در سه مقام بحث شد. در مقام اول با شیخ اشراق رو برو بودیم که به کلی منکر علم پیشین خداوند بوده و فقط به علم مع الفعل او بسنده می‌کند که براساس آن وجود هر شیئی خود، علم بالتفصیل خداوند به آن شیء است و آن را نیز به بهترین نحو تبیین می‌کند. مقام دوم که به ابن سینا اختصاص داشت، وی با نفی جوهریت و اثبات عرضیت علم پیشین مغایر، انفصال چنین علمی را انکار و آن را امری متصل به وجود خداوند به تصویر کشید. در این تصویر علم پیشین خداوند به اشیاء حصولی ارتسامی است؛ همانند علم ما به اشیاء و همان طور که علم ما به هر شیئی صورت ذهنی آن شیء است که خود شیء است؛ مغایر نفس و عارض آن، همچنین علم پیشین خداوند به هر شیئی نیز صورت ذهنی عقلی آن شیء است که خود شیء است؛ اما مغایر وجود خداوند و عارض آن و چنان که گذشت او از این صورت، به صور الهی یاد می‌کند. و سرانجام مقام سوم که متعلق به صدرالمتألهین است، وی علم بالتفصیل خداوند به

اشیاء را عین ذات او تصویر کرده و معتقد است که علم خداوند به خودش که حضوری و عین وجود اوست؛ بعینه علم بالتفصیل به همه اشیاست. صدرالحکماء در مسیر اثبات مسئله علم تفصیلی واجب در مقام ذات به جمیع ماعدا، براساس مبانی خویش در حکمت متعالیه از اصل تشکیکی بودن حقیقت وجود استفاده نموده که براساس آن، وجود دارای اعلی المراتب است که جمیع مراتب وسطی و نازله در آن مرتبه به نحو احسن حضور دارند؛ بدون لزوم کثرت و این اعلی المراتب همان غیب محض است؛ یعنی همان قاعده «بسیط الحقیقه» که صدرلمتألهین براساس آن، توحید واجب و علم ذات واجب به جمیع ماعدا در مقام ذات را اثبات می‌کند.

وی با پذیرش نظام علی - معلولی تشکیکی وجود در خصوص واقعیات خارجی، دیدگاه خود را بر این اساس تبیین نمود که در این نظام، هر وجود کامل تری تری مناط این همانی عینی بین خود و وجود ناقص تراز خود است؛ به این معنا که وجود علت همان وجود معلول؛ اما به نحو برتر بوده و معالیل متکثر طولی و عرضی یک علت، حقایقی متکثر و متباین نبوده و خود علت هم حقیقتی مباین با حقیقت معلول های خود نیست و از سوی دیگر با پذیرش علم حضوری خداوند به ذات خویش، این علم را به عینه علم حضوری او به معالیل خویش می‌داند و در نتیجه علم حضوری ذاتی علت به خویش که به سبب بساطت واقعیت علت اجمالی است؛ به عینه علم پیشین بالتفصیل خداوند به همه معالیل خود تفسیر می‌کند.

در ارزیابی آنچه از دیدگاه این سه حکیم مطرح شده می‌توان گفت که آنچه را که صدرالحکماء در خصوص تبیین علم الهی به مادون خویش بیان کرده و بر آن استدلال نموده است، سرآمد نظر حکمای قبل از خویش از جمله ابن سینا و نیز شیخ اشراق می‌باشد؛ زیرا این نظریه نه مشکل صور الهی مشائیان را دارد که براساس آن عرضی بودن و ماهیت بودن این صور، منافات با عینیت این امور با ذات واجب دارد و نه مشکل علم مع الفعل شیخ اشراق را؛ چرا که پذیرش نظریه او مستلزم این است که بپذیریم خداوند در مقام ذات به اشیا علم نداشته؛ زیرا وی علم ذاتی خداوند را اعم از اجمالی و غیر اجمالی به کلی منکر است. و از سوی دیگر ایشان توانسته است مدعای خویش را براساس تشکیکی بودن حقیقت وجود و نیز قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیا که برطبق آن توحید واجب و علم ذات واجب به جمیع ماعدا در مقام ذات اثبات می‌شود، تبیین نماید و هم نظر حکمای قبل خویش را با تصحیحاتی بپذیرد و آن را به شکلی قابل قبول با نظر خویش جمع نماید.

## فهرست منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الهیات)، تعلیق ابراهیم مذکور، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
- ۲- \_\_\_\_\_، *الإشارات والتنبيهات*، قم، انتشارات نشرالبلاغه، ۱۳۷۵ ش.
- ۳- \_\_\_\_\_، *النجاه*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، تنظیم حمید پارسانیا، قم، نشر اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۹ ش.
- ۵- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (معرفت شناسی و خدا شناسی)* تهران، موسسه علمی پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم، ۱۳۹۲ ش.
- ۶- سبزواری، هادی بن مهدی، *تعلیق حکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ ش.
- ۷- سهروردی، شهاب الدین. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، مصحح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳ ش.
- ۸- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت دارالاحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۹۸۱ م.
- ۹- \_\_\_\_\_، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۸۲ ش.
- ۱۰- \_\_\_\_\_، *العرشیه*، تصحیح و تعلیق فائز محمد خلیل البون فواد، بیروت، موسسه تاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۰۲ ق.
- ۱۱- \_\_\_\_\_، *مفاتیح الغیب*، تعلیق ملاعلی نوری، تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۲- \_\_\_\_\_، *شرح حکمه الاشراق قطب الدین شیرازی*، تهران، بی نا، ۱۳۱۵ ق.
- ۱۳- \_\_\_\_\_، *شرح الهدایه الاثیریہ*، ضبط و تصحیح محمد مصطفی فواد، بیروت، تاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۴- \_\_\_\_\_، *الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیه*، (تحقیق، تصحیح و ترجمه احمد شفیعی)، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.
- ۱۵- \_\_\_\_\_، *رساله قضا و قدر (جبروتفویض)*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۵۷ ش.
- ۱۶- \_\_\_\_\_، *المشاعر*، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۷- طباطبایی، محمد حسین، *تعلیق حکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- ۱۸- طوسی، نصیرالدین، *شرح اشارات والتنبيهات*، ج ۳، قم، انتشارات نهج البلاغه، ۱۳۷۵ ش.