


## The Wisdom of the Necessary Being in the Views of Suhrawardi and Mulla Sadra

✉ **Javad Hajipour**  / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Dezful University of Medical Sciences, Khuzestan, Iran [hajipour.j@dums.ac.ir](mailto:hajipour.j@dums.ac.ir)

**Sayyed Sajjad Sadatizadeh** / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Dezful University of Medical Sciences, Khuzestan, Iran [sadati.sj@dums.ac.ir](mailto:sadati.sj@dums.ac.ir)

**Received:** 2025/05/13 - **Accepted:** 2025/11/03

### Abstract


When the extensive discussions in the field of the knowledge of the Necessary Being (knowledge of His essence and of existents) mature and become intertwined with His agency, power, providence, and will, the concept of the “wisdom of the Necessary Being” emerges and calls for investigation and inquiry. The perspective of Muslim philosophers on this subject is long-standing, and, influenced by Qur’anic teachings, they have sought to understand the nature of divine wisdom. The discussion of God’s wisdom reached a significant stage of development in the thought of Avicenna (Ibn Sīnā). He regarded three categories—knowledge, causality, and divine satisfaction (good pleasure)—as the fundamental elements of the wisdom of the Necessary Being. After Avicenna, and within the same framework of his conceptual clarification, philosophers such as Suhrawardī and Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), as well as commentators of the Sadrian tradition, undertook to expand and deepen these three foundational elements. The present study seeks, on the basis of the philosophical principles of Suhrawardī and Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī and within the framework of Avicennian conceptualization, to elucidate the concept of divine wisdom to the extent possible and within the limits of its research capacity.

**Keywords:** wisdom of the Necessary Being; providence of the Necessary; knowledge of the Necessary; will of the Necessary; good; evil

نوع مقاله: مروری

## حکمت واجب‌الوجود از منظر سهروردی و صدرالدین شیرازی

hajipour.j@dums.ac.ir

✉ جواد حاجی پور  / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پرستاری، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران

Sadati.sj@dums.ac.ir

سیدسجاد ساداتی‌زاده / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۲

### چکیده

هنگامی که مباحث دامن‌گستر در حوزه علم واجب‌الوجود (علم به ذات و موجودات) نضج می‌گیرد و با فعالیت و قدرت و عنایت و اراده او می‌آمیزد، مفهوم «حکمت واجب‌الوجود» سر برمی‌آورد و ضرورت واکاوی و تحقیق می‌یابد. نظرگاه فیلسوفان مسلمان در این باب، دیرینه است و آنان متأثر از آموزه‌های قرآن، درصدد شناخت ماهیت حکمت باری بوده‌اند. مبحث حکمت پروردگار، در آیینۀ دیدگاه ابن‌سینا شکوفا شده است. او سه مقوله علم، سببیت و رضایت باری را از عناصر بنیادین حکمت واجب برشمرده است. پس از ابن‌سینا و البته در همان چهارچوب ایضاح مفهومی او، فیلسوفانی همانند سهروردی و صدرالدین شیرازی و شارحان صدرایی به بسط و تعمیق این سه عنصر بنیانی پرداخته‌اند. پژوهش حاضر می‌کوشد که بر اساس مبانی فلسفی سهروردی و صدرالدین شیرازی و البته در چهارچوب ایضاح مفهومی سینوی، مفهوم حکمت باری را به قدر مقدور و بضاعت تحقیقی بر آفتاب افکند.

کلیدواژه‌ها: حکمت واجب، عنایت واجب، علم باری، اراده واجب، خیر، شر.

## مقدمه

جهانی که در برابر دیدگان، دامن گسترده و آشکار است، آن گاه که چرایی پیدایش پدیدگان آن کاویده می‌شود و از مقصد و غایت آن سخن به میان می‌آید، کاوش مفهوم‌شناختی حکمت آفریننده آن را ناگزیر می‌سازد. یکی از قدیم‌ترین فیلسوفانی که به مقوله حکمت خداوند اقبال کرده، یعقوب بن اسحاق کندی است. در آثار این فیلسوف کهن، بیشتر به وجوه عینی و مصداقی حکمت الهی پرداخته شده است و در حوزه مفهومی و معناشناختی آن مطلبی به چشم نمی‌خورد (کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵، ۱۰۶ و ۱۲۴).

پس از کندی، مبحث حکمت باری در آیینۀ نگاه فارابی بروز و ظهور یافته است. فارابی را می‌توان اولین فیلسوف مسلمانی دانست که درباره بحث حکمت الهی و عنایت او به موجودات در حوزه مفهومی فتح مبحث کرده است. فارابی سرشت حکمت واجب را عبارت از عقل و علم بالذاتی می‌داند که با آن افضل امور را به مدد افضل علوم درک می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۶).

پس از فارابی، تبیین مقوله حکمت پروردگار در اندیشه فیلسوفان اخوان‌الصفا انعکاس یافت. در آرای اخوان‌الصفا، تبیین مفهومی جدیدی به چشم می‌خورد و آن اینکه سببیت را یکی از عناصر و مؤلفه‌های موجود در بستر حکمت پروردگار برمی‌شمرند (اخوان‌الصفا، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۴۱ و ۳۷۱).

پس از فیلسوفان پیش‌گفته، مبحث حکمت واجب در آثار ابن‌سینا جایگاه درخور خویش را می‌یابد و فیلسوفان پس از او، از جمله سهروردی، صدرالدین شیرازی و شارحان فلسفه صدرایی، همانند علامه طباطبائی و مرحوم مطهری، در چهارچوب ایضاح مفهومی سینوی به بسط و شرح آن می‌پردازند. ابن‌سینا به‌طور کلی سه مؤلفه برای حکمت واجب برمی‌شمرد:

۱. «عنایت»، همان علم احاطی و شامل اول تعالی به همه موجودات است؛ به‌گونه‌ای که تمام پدیدگان چنان تحت چتر علم پروردگار گرد آیند که برترین و بهترین نظام و ساختار ممکن را شکل دهند. پس پیدایش جمیع موجودات، طبق علم پروردگار، آن هم بر عالی‌ترین شکل ممکن خواهد بود؛ با این توضیح که اول تعالی هیچ گونه قصد ذاتی و طلب و انگیزه‌ای از پیدایی پدیدگان نداشته است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۴۸). در این تبیین، علم واجب دارای ویژگی‌های ذیل است:

الف) علم احاطی و شامل پروردگار به جمیع ماسوا؛

ب) علم دقیق اول تعالی به چگونگی پیدایی موجودات و نظامات طولی و عرضی آنها و نیز مؤلفه‌هایی که در ثبات و بقا و فنای آنها مؤثر است؛

ج) همه هستی باید منطبق بر علم عنایی پروردگار و مطابق با آن باشد؛

د) در عنایت پروردگار به موجودات، هیچ گونه انبعائی از ناحیه باری صورت نمی‌گیرد (العالی لا یلتفت إلی السافل) (حاجی‌پور و موسوی، ۱۳۹۰، ص ۵۳).

۲. ابن‌سینا در تبیین دیگری از حکمت الهی، خیریت و عقلانیت ذاتی پروردگار را در تحقق حکمت ذاتی پروردگار دخیل می‌داند و می‌نگارد: حکمت پروردگار به جمیع موجودات ناشی از آن است که اول تعالی خیر ذاتی، عقل ذاتی و عشق ذاتی، و مطلوب ذات خویش است؛ پس هر آنچه از او صدور می‌یابد، در واقع مطلوب ذات پایی است که خیر محض است؛ پس مطلوب او نیز خیر خواهد بود:

وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام وخير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخیر معشوقاً له بالعرض  
لكنه لا يتحرك ذلك عن شوق فإنه لا يفعل منه البتة ولا يشترق شيئاً ولا يطلبه فهذه إرادته الخالية  
عن نقص يجلبه شوق وانزعاج قصد الی غرض (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۶۲).

ابن‌سینا معتقد است که اگر پروردگار عقل ذاتی نباشد، آنچه از او پدید می‌آید نیز از روی سنجش و تدبیر نخواهد بود و چنانچه عاشق ذات خویش نباشد، مجموعه هستی پدیدآمده از جانب او سازوار و منتظم نخواهد شد؛ زیرا در این فرض (عدم عشق به ذات)، او به ذات و ما صدر عنه بی‌اشتیاق می‌شود و هیچ گونه اراده‌ای به آن نکرده و نخواهد کرد.

در این بیان شیخ از حکمت الهی، عناصری از صفات ذاتی پروردگار، همانند عقل ذاتی، خیریت ذاتی، عشق ذاتی و رضایت ذاتی خداوند را درهم‌تنیده می‌یابیم تا مجالی حکمت ذاتی او باشد؛ درحالی که در بیان نخست او، بیشتر بر علم احاطی پروردگار انگشت اشارت و تأکید نهاده شده بود.

۳. بیان سوم ابن‌سینا جامع‌ترین تبیین او از حکمت خداوند است که در آن از سه عنصر «علم»، «سببیت ذاتی برای جنس کمال و خیر»، و «رضایت ذاتی به هر آنچه لباس وجود فروپوشد» نام می‌برد؛ درحالی که این سه عنصر با هم در آن ذات درهم‌تنیده‌اند و در واقع، تجلی و تعیین حکمت پروردگار، متشکل و برساخته از این سه بن‌مایه ذاتی اوست: «هی کون الاول عالماً لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر و علة لذاته للخیر و الکمال بحسب الإمكان و راضياً عنه ما يعقله نظاماً و خيراً علی الوجه الأبلغ الذی یعقله فیضاناً علی أتم تأدیة إلی النظام بحسب الإمكان فهذا هو معنى العناية» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۴۹-۴۵۰).

در تبیین معناشناختی حکمت باری، فیلسوفانی مانند سهروردی و صدرالدین شیرازی بر غنا و بسط مفهومی مؤلفه‌هایی که ابن‌سینا در ایضاح مفهومی حکمت باری عرضه کرده بود، افزوده‌اند. برای مثال، چنان که مطرح شد، ابن‌سینا از مؤلفه علم در تبیین حکمت واجب بهره می‌برد و مبنای او در علم واجب، صور ارتسامی زاید بر ذات است. طبق عقیده مشائیان، خداوند با علم بی‌منتهای ذاتی خود، نظام هستی را تعقل می‌کند (نظام علمی یا صور مرتسمه) و آن‌گاه طبق این نظام علمی، نظام عینی تحقق می‌یابد؛ و از آنجاکه خداوند علم و خیر مطلق

است و هستی نیز نشئت یافته از علم چنین وجودی است، پس جهان هستی به ناگزیر مبتنی بر خیر و کمال خواهد بود. با این تفصیل، فاعلیت پروردگار از نوع فاعلیت بالعنایه است و علم سابق پروردگار سبب ایجاد سامان فراگیر هستی خواهد بود؛ و چون خداوند وجودی تام و تمام است، لذا به تمامی وجوه ساختار یک نظام اتم و اکمل آگاهی دارد. اما مبنای صدرالدین شیرازی در علم واجب، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و وی با این نظریه بدیع، تنگناهای نظریه سینوی و حکمت مشاء در علم عنایی را مرتفع می‌سازد.

نکته قابل ذکر این است که مبحث حکمت الهی در آثار فیلسوفان مسلمان، ذیل مبحث عنایت او صورت گرفته است؛ هرچند به عقیده مرتضی مطهری، شایسته بود که تحت عنوان «حکمت الهی» که تعبیری قرآنی است، صورت می‌گرفت.

### ۱. نظرگاه شیخ اشراق درباره حکمت پروردگار

مبنای فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی، «اشراق» است و بر نور و حضور و تابش و عشق و اشراق تأکید دارد؛ اما آنچه از جنس تعریف و ایضاح مفهومی باشد، بیشتر حاکی از غیبت و عدم حضور است؛ زیرا آنچه پیدا و ظاهر است، به مثابه وجود، چندان نیازمند تعریف نیست و اساساً در دام تعریف منطقی نمی‌افتد. بر این اساس، فلسفه اشراقی سهروردی در دام تعاریف منطقی و چپستی جوی حصولی کمتر گرفتار می‌آید؛ مگر آنجایی که ناگزیر از تفسیر و ایضاح مفهومی شود؛ که البته آن تعاریف نیز کشفی و شهودی‌اند.

در فلسفه سهروردی، حقیقتی که فراوان چشمگیر است، مقوله نحوه چپش هستی از ناحیه نورالانوار است. او در تعریف و تبیین خود از حکمت و عنایت نورالانوار، به این دو مقوله (تبیین و تعریف کشفی و نحوه چپش موجودات در هستی) اشاره دارد و از احاطه حضوری پروردگار به موجودات و چگونگی ترتب آنها سخن می‌گوید، نه از احاطه علمی، آن هم علم عنایی؛ چنان که مشائیان عقیده‌مند بودند. شیخ اشراق در فرازهای متعددی از آثار خویش، به ویژه اثر گرانسنگ حکمه الاشراق، به صراحت با نظریه علم عنایی مکتب مشاء به مخالفت برمی‌خیزد و رأی مخصوص خود را مطرح می‌سازد، که همان علم اشراقی و حضوری و فاعلیت بالرضای نورالانوار است که علم تفصیلی فاعل به فعلش عین آن فعل است؛ چنان که علم تفصیلی انسان به صورت‌های ذهنی خودش عین همان صورت‌هاست و قبل از تحقق آنها، جز علم اجمالی که عین علم به ذات فاعل است، علم تفصیلی به آنها ندارد. سهروردی در مبحث شرور نیز همان تفسیر و تبیین فلاسفه پیشین مسلمان را دارد و تقریباً رأی جدیدی به دست نمی‌دهد. با این توضیحات اجمالی، اینک دیدگاه شیخ اشراق را درباره حکمت الهی پی می‌گیریم:

#### ۱-۱. عنایت (حکمت) الهی و عناصر نهفته در بستر آن از نگاه سهروردی

سهروردی عنایت الهی را عبارت می‌داند از احاطه به کیفیت نظام هستی، بر این اساس، وجود از قله رفیع موجود اشرف پس از اشرف آغاز می‌شود تا درمی‌رسد به دامنه وجود؛ و پس آن‌گاه در قوسی صعودی از دامنه وجود آغاز می‌گردد و

منتهی می‌شود به قله‌های وجودی که نفوس مستکمله و عقول مفارق باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۴).

سهروردی ارکان عنایت پروردگار را شامل عناصر ذیل می‌داند:

عنصر نخست، احاطهٔ حضوری و اشراقی حق متعال به کیفیت و چگونگی نظام دامن‌گستر وجود است؛

چنان که او نور ذاتی است و ذاتش به‌طور ذاتی برای او ظاهر است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۲).

مشائیان در تبیین نظریهٔ حکمت مشاء دربارهٔ حکمت واجب‌الوجود، نخست احاطهٔ علمی پروردگار را به‌میان

می‌آورند؛ سپس به چگونگی وجود اشیا می‌پردازند؛ زیرا طبق رأی آنان، علم پروردگار عین وجود اشیا نیست؛

بلکه از طریق تمثیل نظام کلی و صور مرتسمه، علم خدا به موجودات تعلق می‌گیرد (علم قبل المعلوم و قبل

الوجود)؛ درحالی که از دیدگاه سهروردی، علم پروردگار به اشیا، عین وجود اشیا و به‌اصطلاح، علم مع المعلوم و

الوجود است و از همان ابتدا، علم پروردگار به موجودات، قرین علم به چگونگی نظام یافتن آنهاست.

بر این بنیان، برخی از شارحان حکمت اشراق به نظریهٔ علم عنایی فلسفهٔ مشاء واکنش نشان داده‌اند و نظام

حیرت‌آوری را که در هستی مشاهده می‌شود، نه‌تنها متأثر از علم عنایی مشائیان نمی‌دانند، بلکه ناشی از چگونگی

ترتب موجودات در مجردات عقلی و تحت تدبیر ارباب انواع می‌انگارند (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۳۸۳-۳۸۴).

عنصر دوم، از عبارت «وما یجب علیه الکل» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۴) استنتاج می‌شود که شیخ

اشراق درصدد بیان مطلب جدیدی است؛ زیرا مطلع عبارت او، یعنی «احاطة الحق بکیفیه نظام الکل» (سهروردی،

۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۴)، تصریح به واژهٔ «نظام» دارد؛ پس ناگزیر همان مفهوم نظام‌مندی هستی را تأکید نخواهد

کرد؛ بلکه مرادش - به‌عقیدهٔ نگارنده - این خواهد بود که همین نظام کل، لازم است بر یک نوع چینش و مرتبهٔ

وجودی تحکیم شود. بر این اساس، ایشان بلافاصله عبارت «ابتداء الوجود من الاشرف فالاشرف» (سهروردی،

۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۴) را قید می‌کند که بیانگر قاعدهٔ معروف امکان اشرف است.

### ۱-۱-۱. تبیین قاعدهٔ امکان اشرف

قاعدهٔ امکان اشرف سهروردی در تبیین حکمت پروردگار دو کارکرد اساسی دارد: نخست آنکه نظام طولی

موجودات را به‌خوبی ترسیم می‌کند؛ دودیگر نظام احسن هستی را بیانگر است.

اینک تبیین قاعده: به‌نظر سهروردی، موجود ممکن دون‌مایه، زمانی که لباس وجود فروپوشد، ناگزیر قبل

از آن، موجود بلندپایهٔ عالی‌مقامی باید وجود یافته باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۴)؛ زیرا اگر نورالانوار

موجود پستی را اقتضا کند، طبق قاعدهٔ الواحد، دیگر برای نورالانوار جهتی برای اقتضای موجود شریف نمی‌ماند؛

ناگزیر این موجود شریف را باید علت و سببی شریف‌تر از نورالانوار اقتضا کند؛ حال آنکه وجودی اعلا و شریف‌تر

از واجب‌الوجود قابل تحقق نمی‌تواند بود. پس باید موجود ممکن شریف پیش از ممکن خسیس از ناحیهٔ نوارالانوار

اقتضای هستی پیدا کرده باشد. چنان که اشاره شد، بر اساس اصل «الاشرف فالاشرف»، تعیین و تجلی حکمت پروردگار مبتنی بر تعدد و تفاوت رتبی موجودات و به تبع آن تعدد عوالم است که در مجموع به سه عالم عقلانی، نفسانی و جرمانی منتهی می‌شود. حال اگر مجموعه فراگیر هستی فعل الله باشد، طبق این قاعده، عالمی تمام‌تر و شریف‌تر از عالم گستریده هستی قابل تصور نمی‌تواند بود؛ زیرا مستلزم اقتضای اخس و ترک اشرف از ناحیه نورالانوار است و چنین امری محال می‌نماید. پس اگر بهتر از نظام فعلی نظامی مفروض تواند بود، نورالانوار همان را اقتضا خواهد کرد و لاغیر (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۰۸).

عنصر سوم، قوس صعود وجودی: عبارت «ثم ابتداء من الاخس الی الاشرف» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۴) تنویر دیگری از مفهوم حکمت باری است. اگر در امکان اشرف، وجود از مراتب مرتفع به تحقق‌پذیرترین دامنه‌های مادون منتهی می‌شود، در عین حال در قوسی صعودی و هدفمند و روشمند، تکامل و تعالی و ترقی وجودی هم می‌یابد؛ به‌ویژه موجود ممتازی همانند انسان، که استعداد و قابلیت درنوردیدن عوالم متعالی و حتی رجوع به مقام بسیار رفیع «الیه» را داراست. در تکمیل این دیدگاه، شیخ اشراق در فرازی دیگر به این حقیقت نیز اشاره می‌کند که حکمت پروردگار مقتضی است به هر شیئی متناسب با حد وجودی‌اش افاضه وجود شود:

و بدان که عنایت الهی هر نوعی را وجود، بر آن صفت که لایق اوست، داده است و کمال او و طریق کمال او را میسر کرده؛ و بدان که اگر بدن پشه را استعداد قبول نفس ناطقه بودی، از واهب‌الصور او را حاصل شدی؛ زیرا که مبادی بخیل نیستند و در هر چه نگاه کنی، آثار رحمت و عنایت حق بینی (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۲-۶۳).

## ۲-۱. سرور از نگاه سهروردی

از دیدگاه سهروردی، «شر» انتزاعی است که از ضرورت و نحوه وجود موجودات در پهنه هستی حکایت دارد. به عقیده او، تضاد و تفاعل و اصطکاک، ضرورت بی‌نهایت و بلکه از لوازم ماهیت موجودات است؛ زیرا اگر تضاد و اصطکاک در میان موجوات حاکم نباشد، آن‌گاه عالم کون و فساد از مفهوم خود تهی شده، وجود اشخاص غیرمتناهی در بستر هستی ناممکن می‌شود. از نگاه وی، پدیدگان گوناگون هستی در متن تفاعل است که حصول می‌یابند و لازمه تفاعل میان اشیا، تضاد آنها با یکدیگر است. پس اگر تغییر و تحول و اصطکاک در میان موجودات برقرار نباشد، فیض مستمر جاری نخواهد شد؛ به‌ویژه نفوس ناطقه قلبی امکان تحقق خواهد یافت و بلکه حیات در عالم عناصر تعطیل می‌شود و آنچه از موجودات که امکان فعلیت دارند، در کتم عدم باقی خواهند ماند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۶۷).

سهروردی در تحلیل مصادیق شر می‌گوید که شر از مقوله وجود نبوده، ذاتیتی برای آن نیست و معنای انتزاعی شر را همان نبود یک امر یا فقدان کمال برای آن می‌شمارد. شیخ اشراق وجود فی‌نفسه اشیا را خیر

محض می‌داند و در مورد شر لغیره که عامل فقدان یا ضرر و زیان از ناحیه برخی موجودات می‌شود، می‌افزاید: اگر این موجودات - که فی‌نفسه خیر محض‌اند - باعث اضرار به غیر و نابود کردن چیزی نمی‌شدند، هیچ‌گاه اطلاق شر به آنها نمی‌شد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۴). او سپس با تقسیم‌بندی درباره وجود و کارکرد اشیا در هستی معتقد است که فعلیت نبخشیدن پدیدگانی که امکان فعلیت و تحقق دارند و متضمن خیر کثیر و شر قلیل‌اند، خود شری عظیم است و اساساً پرسش درباره اینکه چرا عالم کون و فساد به‌گونه‌ای تحقق پیدا نکرد که عاری از شر و فساد باشد، سؤالی فاسد است. به‌نظر شیخ اشراق، اگر کسی بگوید که این قسم را خداوند چرا چنان نیافرید که شری در او نباشد، این سؤال او فاسد است و چنان است که کسی گوید: «آب چرا غیر آب نشد و آتش غیر آتش»؛ و اگر همه چیز خیر محض می‌بود، عالم ماده نیز مبدل به عالم عقول می‌شد و وجود عالمی کامل‌تر از آنچه اکنون حاصل است، امکان نداشت (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۲-۶۳).

### ۳-۱. مقایسه آرای مکتب مشاء و مکتب اشراق در بحث حکمت الهی

هر یک از دو نظریه مکتب مشاء و اشراق در تبیین حکمت باری و نسبت آن با موجودات، دارای موضع ضعف و قوت‌اند. تبیین حکمت پروردگار از نگاه مکتب اشراق دچار این ضعف اساسی شد که شمول حکمت پروردگار محدود به علم مع‌المعلوم و الایجاد شد و از حوزه علم قبل‌المعلوم - که در حد علم اجمالی ذات به اشیاست و آن هم بر اساس قاعده استلزام علم به علت و معلول است - بازماند؛ اما همین اندازه از شمول و احاطه علمی پروردگار، حضوری و تفصیلی شد. در مقابل، مکتب مشاء از عهده تبیین حکمت الهی در مرحله قبل‌المعلوم و مع‌المعلوم فراز آمد؛ اما در این مکتب، علم خداوند عین ذات معلومات نشد؛ بلکه غیرحضور و به‌واسطه صور علمیه صورت پذیرفت. فاعلیت خداوند، طبق عقیده مشائیان بالعیانیه و بر مبنای نظر اشراقیون بالرضا شد.

### ۲. دیدگاه صدرالمشائیین درباره حکمت خداوند

بنیان‌گذار حکمت متعالیه را می‌توان نخستین فیلسوف مسلمانی برشمرد که در چهارچوب ایضاح سینوی، تبیینی عمیق و درخور از حکمت باری به‌دست داده است. در آرای او، در پاره‌ای موارد می‌توان تفکیک میان مفهوم حکمت و مفهوم عنایت را کاوید؛ حال آنکه در آثار و آرای فیلسوفان پیش از صدرا، این دو عدیل یکدیگرند و مفهوم حکمت و عنایت، تداعیگر سرشت و حوزه معنایی مشترک بوده است؛ هرچند نگارنده در تحقیقی که صورت می‌دهد، استنتاج می‌کند که رأی صدرا درباره عنایت الهی قابل‌هضم و اضمحلال در مفهوم حکمت الهی است. صدرا در چگونگی تجلی و تعین حکمت باری، با طرح و ترسیم نظریه «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی»، هم ضعف‌های نظریه حکمت مشاء و اشراق را فروپوشاند و هم به این مبحث ارتقا بخشید. اکنون آرای تفصیلی ملاصدرا را از دیده می‌گذرانیم.

## ۲-۱. تعریف صدرا از حکمت

حکمت از منظر صدرا عبارت است از والاترین دانش‌ها و مستحکم‌ترین افعال، و واجب‌الوجود علم ذاتی به جمیع اشیا با علل و اسبابشان دارد و نظام هستی، تام و تمام، برآمده از قدرت بی‌پایان اوست؛ پس او حکیم علی‌الاطلاق است (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۶، ص ۳۱۱).

مفهوم حکمت از منظر صدرا آن علم برتر و والاتر به جمیع معلومات و پدیدگان است، که متضمن مستحکم‌ترین فعل و ساخته‌ترین کنش درباره همه مصنوعات باشد. دانش برتر به تمام پدیدگان و کنش اعلی در ایجاد و تدبیر مصنوعات، از عناصر قوام‌بخش مفهوم حکمت از منظر ملاصدراست. وی در بیانی دیگر، این حقیقت را بیشتر می‌شکافد و می‌نگارد: «أن الحكمة تطلق على أمرين: أحدهما العلم التصوري بتحقيق ماهية الأشياء والتصديق بها باليقين المحض المتحقق. الثاني، الفعل المحكم بأن يكون نظاماً جامعاً لكل ما يحتاج إليه من كمال مرتبة» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵-۲۴۶). حکمت بر دو بنیان استوار است:

اول: آگاهی بر چگونگی تحقق هویت اشیا؛ به گونه‌ای که بر این آگاهی صحنه نهاده شود، با یقین محض خالص متحقق. در این بنیان، حکمت با عالی‌ترین آگاهی ممکن و در واقع یک علم تمام‌عیار، مقرون است. دوم: فعلی چنان استوار و محکم که حائز یک سامان و نظام جامع کامل باشد؛ به گونه‌ای که هر پدیده‌ای به هر آنچه در رسیدن به کمال خود بدان محتاج است، دسترسی داشته باشد.

## ۲-۲. حکمت باری از منظر صدرا

ملاصدرا سپس واجب‌الوجود را مظهر تمام‌عیار این دانش و کنش برمی‌شمرد که با علم ذاتی‌اش، به همه اشیا و علل و اسباب آنها آگاهی دارد؛ و سامان اتم و اکمل هستی را برپا می‌سازد؛ البته آن هم به سبب ویژگی ذاتی وجودی خود. صدرالمتهلین البته برای روشن شدن هرچه افزون‌تر حکمت باری، بر این نکته هم پای می‌فشرد که آنچه سبب وجود اشیا و اراده ایجاد آنها شده، فقط و فقط ذات و حکمت باری است، نه هیچ امر دیگری، مانند اینکه واجب در ایجاد خود، منظور و هدفی همانند شیء سافل و در کل، هدفی غیر حاصل جز ذات داشته باشد. این امر از نگاه او منتفی است.

ملاصدرا آن‌گاه فراز آخر مطلب پیشین (اینکه واجب در ایجاد اشیا و تدبیر آنان هدفی جز ذات ندارد و شیء سافل مقصد او واقع نمی‌شود) را همان عنایت واجب‌الوجود می‌داند و به گونه‌ای بر تفکیک میان مفهوم «عنایت» و «حکمت» صحنه می‌گذارد؛ گواينکه عنایت نیز یکی از عناصری می‌تواند بود که نوری افزون‌تر بر ايضاح مفهوم حکمت الهی بیفکند (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۶، ص ۳۱۱)؛ اما تبیین ملاصدرا از حکمت باری پشتوانه‌ها در پشت دارد و یکی از آنها مفهوم «هدایت» است. طبق نظریه هدایت، واجب‌الوجود به یک شیء، علاوه بر اصل افاضه

وجودش، آنچه سبب کمال و ارتقای وجودی‌اش می‌شود، اعطا می‌کند. وی در این باره با تمسک به آیه‌ای از قرآن بیان می‌کند: «والیه الإشارة فی القرآن بقوله تعالی: (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى). فالخلق هو اعطاء الكمال الاول والهداية هي إفادة الكمال الثاني» (ملاصدرا، ۴۲۸ ق، ج ۶، ص ۳۱۱).

صدرالمتألهین در تبیین دیگری از حکمت خداوند، به وجه فعلی صفت حکیمیت باری صیغهٔ بیشتری می‌بخشد و حکمت خدا را همان ایجاد موجودات بر برترین نحو ممکن می‌داند؛ هرچند با تبیین قبلی‌اش تفاوت چندانی دیده نمی‌شود، جز یک مقولهٔ لطیف و عالی که بیان آن در پی خواهد آمد: «...فحکمته تعالی التي هي الايجاد الموجودات على أحکم الوجوه وأصلحها أنما تنتظم بالعشق الساری...» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵-۲۴۶).

صدرالمتألهین در فراز پایانی این کلام، به حقیقتی عالی و لطیف اشاره می‌کند و انتظام و ساختمان‌دی حکمت باری را که باعث رسوخ و تحقق بی‌عیب و نقص این صفت دلپذیر در متن هستی می‌شود، بیان می‌کند. طبق این بیان، خداوند در نهاد هر موجودی «عشقی» و «شوقی» به ودیعه نهاده است تا با آن «شوق» کمال ممکن را تحصیل و با آن «عشق» کمال حاصل شده را حفظ کند.

«عشق» همان شعور به کمال است؛ اما «شوق» از دو امر تشکیل شده: لذتی که منبعث از ادراک و نیل به مشتاق‌الیه است؛ و رنجی که منبعث از ادراک فقدان کمال خویش می‌باشد. پس هر موجودی با جاذبهٔ سحرآمیز عشق در وصول به مطلوب خویش بی‌قرار و ساعی است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵-۲۴۶).

### ۳-۲. تبیین جامع صدرا از حکمت خداوند

این بیان ملاصدرا از حکمت باری را می‌توان کامل‌ترین بیانش برشمرد؛ هرچند واضح و مبرهن است که او این بیان را وامدار ابن‌سیناست. در این بیان، صیغهٔ فعلی بودن حکمت خداوند غلبه دارد و حتی ملاصدرا بدان تصریح می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۲۷۵).

ملاصدرا حکمت خدا را عبارت می‌داند از اینکه او به نظام خیر در متن پیدایی، با کامل‌ترین و عالی‌ترین دانش آگاه است و آن را با مستحکم‌ترین فعل ممکن صورت‌گیری می‌کند؛ به این ترتیب که غایت‌مندی را در ذات هر فعل و پدیده‌ای به ودیعه می‌نهد، بدون آنکه در این غایت‌مندی و اندامواری اشیا کوچک‌ترین آفت و خلل و عطلتی راه یابد؛ تا اینکه این سیر شتابان غایت‌مندی درمی‌رسد به غایه‌الغایات، که ورای او دیگر غایتی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۲۷۵). اینکه صدرالمتألهین از علم خداوند به «یعلم... باتم علم» تعبیر می‌کند، در واقع اشاره به تمایز دیدگاه خود با مسلک مشائیان و اشراقیان است که به تفصیل به آن خواهیم پرداخت. نکتهٔ قابل ذکر آنکه در بیانات مختلف صدرا دربارهٔ حکمت پروردگار، قاعدهٔ «العالی لایلتفت إلى السافل» آماج توجه او قرار گرفته و جزء لاینفک تحلیل ایشان است.

## ۲-۴. عنایت الهی از نظرگاه صدرالمتألهین

### ۲-۴-۱. دیدگاه اول

صدرالمتألهین دربارهٔ عنایت الهی دیدگاه‌های گوناگونی ارائه کرده است که در برخی موارد مفهوم «عنایت» از مفهوم «حکمت» زاویه می‌گیرد. در یک دیدگاه، وی پس از تعریف مفهومی حکمت و بیان علم افضل واجب الوجود، بیان می‌کند که همین علم افضل سبب فعلیت اشیا و ارادهٔ ایجاد آنها می‌شود، بدون آنکه واجب الوجود در این ایجادگری مقصود و غایتی جز ذات خویش داشته باشد؛ یعنی در ایجاد خویش، شیء سافل یا غرض حاصل به غیر ذات، مقصود نیست و غرض، تنها متعلق به ذات است. آن‌گاه او همین را «عنایت» می‌نامد: «قد علمت أن هذا العلم بعینه سبب وجود الاشياء وإرادة ایجادها من غیر أن یكون المنظور الیه فی الایجاد شیء سافل و غرض غیر حاصل فی ذات الفاعل فهذا هی العنایة» (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۶، ص ۳۱۱، پاورقی).

پیداست که در تبیین ملاصدرا از عنایت الهی، مبحث غایت‌مندی در فعل واجب الوجود خودنمایی می‌کند و محور این مبحث نیز قاعدهٔ «العالی» است. در واقع در این بحث، ملاصدرا بین مفهوم حکمت و عنایت تمایز قائل می‌شود و مفهوم «عنایت» مکمل بحث «حکمت» است. در حکمت بالغهٔ الهی به چگونگی پیدایی موجودات و تدبیر آنها پرداخته می‌شود؛ اما در عنایت، از غایت فعل واجب و چرایی صدور و نه چگونگی صدور سخن به میان می‌آید. مرحوم علامه طباطبائی نیز به تبعیت از رأی صدرا، عنایت پروردگار را چنین تشریح می‌کند: «العلم العنایی هو علم الفاعل بغایة فعله فالمعتمد فی اثبات علمه تعالی علی وجوب تقرر الغایة لکل فعل عند فاعله و کون غایته تعالی فی افعاله هی ذاته» (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۶، ص ۲۴۷، پاورقی).

علامه علم عنایی را همان علم فاعل به غایت فعلش معرفی می‌کند و برای اثبات علم عنایی واجب معتقد است که باید به وجوب استقرار غایت هر فعل نزد فاعل آن تمسک جست و غایت واجب در افعالش ذات مقدسش است.

### ۲-۴-۲. دیدگاه دوم

«العنایة وهی العلم بالاشیاء الذی هو عین ذاته المقدسة وهو العقل البسیط لاتفصیل فیهِ ولا إجمال فوقه والعنایة علم تفصیلی متکثر...» (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۴۵-۴۶). در این دیدگاه، ملاصدرا عنایت را همان علم پروردگار به اشیا، که عین ذات اوست، می‌شمارد؛ علمی بسیط که هیچ گونه کثرتی در ساحت آن راه نمی‌یابد و در نهایت بساطت است. این نظریه به صراحت در برابر نظریهٔ حکمای اشراقی که علم خدا به اشیا را عین اشیا می‌دانستند و نیز در مقابل نظریهٔ حکیمان مشائی که علم واجب را از طریق صور ارتسامی پنداشته بودند، قرار دارد. صدرا علم خدا به اشیا را عین ذات می‌داند، نه عین اشیا و نه به واسطهٔ صور ارتسامی. در این باره در نظریهٔ «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» ملاصدرا، مطالبی را فشرده مطرح خواهیم کرد. صدرالمتألهین آیهٔ «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغُیْبِ» (انعام: ۵۹) را مؤیدی بر این رأی می‌داند.

### ۳-۴-۲. دیدگاه سوم

«عنایت» در این تعریف ملاصدرا، هم‌وزن مفهوم «حکمت» است و تداعیگر تبیین شیخ‌الرئیس از حکمت باری است که در آن از سه عنصر علم، سببیت و رضایت به‌عنوان ارکان معانی نهفته در مفهوم حکمت باری یاد می‌کند:

فإذن يجب أن يعلم أن العناية كما مرَّ هي كون الأول تعالی عالماً لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم والخير الأعظم وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن وراضياً به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلیة والرضا كلها عين ذاته بمعنى أن ذاته عين العلم بنظام الخير وعین السبب التام له وعین الرضا به... (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۷، ص ۵۷-۵۹)

در این تبیین، ملاصدرا حکمت پروردگار را از جهتی صفت ذاتی به حساب می‌آورد. در فرازی هم که بیان می‌کند: «کون الاول تعالی عالماً لذاته بما عليه الوجود في النظام الاتم...»، علم ذاتی پروردگار به نظام اتم و خیر اعظم، از مفاهیم و عناصر مندرج در مفهوم حکمت باری شمرده می‌شود. در این باره تفسیر و تحلیل علامه طباطبائی در شرح رأی ملاصدرا می‌تواند سودمند باشد. به عقیده مرحوم علامه، علم ذاتی پروردگار به نظام اتم و خیر اعظم ملائم با ذات است، که در واقع تعبیر دیگری از رضایت الهی به این علم ذاتی است؛ همان‌گونه که فعل پروردگار و ایجاد یک سامان مستحکم در هستی، ملائم ذات اوست. پس هم علم او به نظام خیر ملائم ذاتش است و هم فعلش. آنجا که فعل پروردگار ملائم ذاتش است، اگر همین ملائمت یادشده را به ذات و حیثیت ذاتی رب‌الارباب ارجاع دهیم، در واقع ذات پروردگار اقتضای این ملائمت را داشته است، که بازگشت به صفت ذاتی دارد؛ در عین اینکه صبغه فعلی هم دارد. علامه در تعلقه بر اسفار بیان می‌کند:

أن العناية بحسب طبع معناه من صفات الفعل فإنّ ملائمة فعله له من الصفات المنتزعة من مقام الفعل لكن بارجاع الملائمة المذكورة الى حیثیة ذاتیة تعود من صفات الذات كما نقول: هي كون الذات عالمة بالاشياء وسبباً لها بحيث يلائمها مسبباته (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۷، ص ۵۸-۵۹).

حال با دقت در سه بیانی که صدرالمتألهین از عنایت الهی عرضه کرد، مشخص می‌شود که هرچند ملاصدرا در نظریه اول بر غایت‌مندی و در نظریه دوم بر علم ذاتی پروردگار به‌عنوان مفاهیم نهفته در بستر مفهومی حکمت باری تأکید می‌کند، اما می‌توان استنتاج کرد که دیدگاه سوم ایشان از عنایت - که معادل حکمت گرفته شد - ناظر به دو نظر اول و حاوی آنهاست و می‌توان یک روح به این سه بیان بخشید؛ به این نحو که غایت‌مندی افعال صادر یافته از باری، توضیح و تأکیدی افزون‌تر از مقوله سببیت اوست و به بحث غایت در فاعلیت می‌پردازد؛ یعنی اینکه در مقوله علیت و سببیت فعل باری، طرح بحث غایت در فعل و پاسخ به آن، امری طبیعی می‌نماید؛ اما درباره دیدگاه دوم ایشان که علم ذاتی پروردگار را همان عنایت برشمرده، مسئله کاملاً روشن است؛ زیرا در دیدگاه سوم، یکی از عناصر مندرج در آن، همین علم ذاتی بود. با این تفصیلات به نظر می‌رسد، می‌توان نتیجه

گرفت که از منظر صدرالمতألهین، مفهوم «عنایت» مفهومی همسان با «حکمت» پروردگار دارد و آن تمایزی که ابتدائاً به نظر می‌آمد ملاصدرا بین حکمت و عنایت قائل باشد، رنگ می‌بازد و از موضوعیت می‌افتد.

## ۲-۵. رابطه قضا، قدر و قدرت الهی با حکمت خداوند

یکی از بحث‌های بدیعی که ملاصدرا درباره حکمت الهی مطرح کرده، تشخیص دقیق مفهوم حکمت و مرز آن با قضا و قدر و قدرت الهی است. به راستی اختلاف مفهومی حکمت و عنایت با سه عنصر یادشده چه می‌تواند باشد؟ ابتدا از قضا و قدر الهی می‌آغازیم. صدرالمতألهین در تعریف قضا بیان می‌کند: «فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائها الكلية وصورها العقلية في العالم العقلي مجملة ومجتمع على سبيل الابداع (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۴۸)؛ قضا عبارت است از وجود صورت عقلی جمیع موجودات با حقایق کلی‌شان در عالم عقل (قلم)؛ درحالی که وجودی بسیط و مجمل دارند؛ آن هم به نحو ابداع از ناحیه باری تعالی».

طبق نظر مرحوم علامه طباطبائی، «قضا» عبارت است از وجوبی که موجودات امکانی از جهت انتسابشان با علت تامه پیدا می‌کنند و به دو قسم ذاتی و فعلی منقسم می‌شود. قضای ذاتی (علمی)، علم تفصیلی و ذاتی خداوند به موجودات به نحو اعلی و اشرف است و قضای فعلی همان وجود عینی موجودات ممکن در دار هستی است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۹۳) بر این اساس، تعریف صدرالمتألهین از قضا فقط شامل قضای ذاتی می‌شود. ملاصدرا در تعریف «قدر» نیز بر آن است که «قدر» ثبوت جمیع موجودات در عالم انفس (لوح محفوظ) بر وجه جزئی، و مطابق با پدیدگان دار وجود است که به اعتبار نظام اسباب و مسببات (علل ناقصه) واجب و متعین می‌شوند، در اوقاتی معین (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۲۴) طبق آنچه گفته شد، ملاصدرا برای هر یک از «قضا» و «قدر» محل و مکانتی قائل است. محل قضای الهی، «قلم» است؛ عالمی عقلی، بسیط، مجمل و متمرکز و بی‌زمان، که فعل خداوند در آن به نحو ابداعی است؛ اما محل قدر، «لوح محفوظ» است و در عالم انفس جریان دارد و با علل ناقصه در هم تنیده است؛ درحالی که «حکمت» الهی همان علم ذاتی پروردگار به اشیاست، که عین ذات است و اساساً محلی ندارد. این علم ذاتی، از وجودی تام و فوق‌التمام - که خیر محض است - متحقق می‌شود و هر آنچه معلوم این علم واقع شود، خیر و برترین صورت ممکن خواهد بود؛ و هرگاه به عنوان یک مجموعه نگریسته شود، نظامی احسن و اکمل دیده خواهد شد. بر این مبنا، صدرالمتألهین حکمت الهی را شامل و ناظر بر قضا و قدر می‌داند؛ همان‌طور که قضا را شامل قدر می‌داند و قدر را شامل آنچه در متن هستی تحقق دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۲۴).

## ۲-۶. رابطه حکمت الهی با قدرت الهی

فیلسوفان در تعریف قدرت گفته‌اند: فاعل ذاتاً به‌گونه‌ای است که اگر خواست، انجام دهد و اگر نخواست، ترک گوید (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۶، ص ۲۶۱). ملاصدرا صفت قدرت را در غیر واجب الوجود برآیند علم و اراده می‌داند

(ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۳۰)؛ اما قدرت الهی را چنین برمی‌شمرد:

واما الواجب فلكونه فى ذاته تاما و فوق التمام فبذاته البسيطة الحققة يفعل لابمشيئة زائدة ولا بهمة عارضة لازمة او مفارقة فهو بمشيئة وعلمه ورصاه وحكمته التى عين ذاته بفيض الخير ووجود النظام ويصنع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۸، ص ۲۶۳).

ملاصدرا قدرت پروردگار را برخاسته از مشیت و علم و حکمت و رضایت او می‌داند که جملگی عین ذات مقدس اوست. ایشان در فرازی دیگر می‌نگارد:

هى [القدرة] كون ذاته تعالى بذاته بحيث يصدر عنه الموجودات لأجل علمه بنظام الخير فاذا نسب اليه الممكنات من حيث انها صادرة عن علمه كان علمه بهذا الاعتبار قدرة واذا نسب إليه من حيث ان علمه كافٍ فى صدورها كان علمه بهذا الاعتبار ارادة (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۳۰).

علم و قدرت و اراده از صفات ذاتی پروردگار و عین ذات‌اند و تفاوت آنها در حیثیات گوناگون آنهاست؛ مثلاً تجلی قدرت پروردگار، در مرحله صدور فعل از ناحیه رب‌الارباب است که عین علم اوست و تجلی اراده پروردگار در احاطه و اشراف وجودی خداوند بر موجودات، چه قبل از وجود، چه حین وجود و چه بعد وجود (بسیطة الحقیقه کل الاشیاء) است که عین قدرت و اراده اوست.

نکنه‌ای که در اینجا باید طرح کرد، این است که صدرالمتألهین نیز بر خیریت وجود و نظام خیر و نظام احسن هستی در تبیین حکمت باری پای فشرده. وی در بیان حکمت باری، همچنین از قاعده امکان اشراف سهروردی، که در بخش بررسی آرای او بدان پرداخته شد، استفاده کرده است. می‌ماند دو گزاره اساسی از بیانات مرتبط صدرالمتألهین با حکمت الهی: نخست نظریه او در باب چگونگی جریان حکمت پروردگار در پهنه وجود؛ دودیکر بحث شورو و نسبت آن با حکمت پروردگار.

چنان که پیش‌تر ذکر شد، صدرالمتألهین در تعریف و تبیین مفهومی حکمت و عنایت الهی تقریباً همانی را مطرح کرده و بدان عقیده‌مند شده است که ابن‌سینا. وی حتی در مقوله نظام احسن هستی و خیریت ذاتی وجود و نوع تفسیر از مفهوم خیر نیز بسیار مقتبس از آرای شیخ‌الرئیس است. همچنین قبلاً گفته آمد که در مبحث علم و فاعلیت الهی، حکیمان مشاء قائل به علم عنایی و فاعلیت بالعیانیه پروردگار شدند و حکیمان اشراقی قائل به علم حضوری و فاعلیت بالرضای پروردگار.

در هر یک از بیانات دو مسلک نام‌برده درباره علم و فاعلیت الهی، ضعف‌هایی وجود داشت که بیان شد. قلمرو علم خداوند در مسلک مشائی، هر چند دامن‌گستر بود، به صور مرتسمه زاید بر ذات و به تبع آن، علم غیرحضوری پروردگار به اشیا مبتلا شد؛ و در حکمت اشراق نیز دامنه علم حضوری پروردگار، به مرحله حین‌المعلوم و الایجاد محدود گشت و از مرحله قبل‌المعلوم ناتوان ماند.

## ۲-۷. قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء

در این میان، صدرالمتألهین با بسط قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» و تسری آن به ساحت علم الهی، به تبیینی درخور از حکمت پروردگار نایل آمد و علم پروردگار، در عین اینکه دامن‌گستر و شامل تمام مراحل قبل و حین و بعد از وجود گشت، دانشی شد حضوری؛ آن هم عین ذات و نه عین اشیا؛ و در همان حال، بساطت محض و صرف یافت؛ بدون آنکه کوچک‌ترین ذره و ذروه‌ای از ساحت علم ربانی‌اش بگریزد. پس علم او اجمالی (بسیط) است، در عین کشف تفصیلی. در بساطت محض علم پروردگار به اشیا، که عین ذات اوست، ذکر این نکته ضروری می‌نماید که معلومیت اشیا و حضور آنها در ذات، به معنای حضور با حفظ تشخیص نیست. به عبارت دیگر، حمل کل الاشیاء بر ذات، از نوع شایع نیست تا موجب تکثر در ذات شود؛ بلکه از نوع حمل حقیقت و رقیقت است. صدرالمتألهین می‌نگارد: «أن واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقه لایخرج من حقیقه شیء من الاشیاء. أعلم أن واجب الوجود بسیط الحقیقه غایة البساطة... فهو کل الاشیاء فواجب الوجود کل الاشیاء لایخرج عنه شیء من الاشیاء (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۰۲).

واجب الوجود چون دارای صرافت ذات و بساطت صرف و نهایی است، در مقام ذات نمی‌توان آنچه از کمالات مختلف مفروض می‌شود، از او سلب کرد؛ که اگر مرتبه‌ای از کمال وجودی تعریف شود که در واجب به نحو اتم و اعلی وجود نداشته باشد و حقیقت آن ذات مقدس فاقدش باشد، ذات مقدسش مصداق سلب آن کمال، و در نتیجه مرکب از فقدان و وجدان می‌شود، که به نوبه خود حاکی از نقص و محدودیت وجودی و ذاتی است؛ درحالی که «بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه علماً و قدرةً و کمالاً و سعةً».

صدرالمتألهین در تبیینی دیگر، این قاعده را بیشتر می‌شکافد و می‌گوید: «فکل بسیط الحقیقه لابد وأن یکون کل الموجودات علی ترتیب ونظام سببی و مسببی أت من الاشرف فالاشرف الی الخس فالأخس حتی لاینثلم وحدته فالایجاد وافاضته الحق وجوده علی الاعیان ووجوده لیس سوی ذاته» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۳۵). طبق این قاعده، چون علم واجب به ذات خویش عین ذات است و ذات نیز کل الاشیاست، پس علم او به ذات، عین علم به کل اشیاست. از طرفی، چون ذات واجب مقدم بر جمیع اشیاست و علمش عین ذاتش است، پس علم به ذات، مقدم بر جمیع اشیاست؛ و چون همین علم به ذات، عین علم به جمیع اشیاست، پس علم به جمیع اشیا، مقدم بر اشیا خواهد بود. بنابراین ثابت می‌شود که علم به جمیع اشیا قبل از وجود آنها، در مرتبه ذات حاصل است.

## ۲-۸. علم اجمالی در عین کشف تفصیلی

حال زمان آن فرارسیده است که به بیان نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی ملاصدرا بپردازیم. ایشان بیان می‌کند: همان‌گونه که وجود حقیقتی دارد و حقیقت وجود، حقیقت واحدی است و در عین وحدتش شامل و فراگیر است

(مع وحدتها يتعلق بكل شیء)، درست به همین ترتیب، علم نیز چنین حقیقتی دارد؛ یعنی علم واجب‌الوجود نیز ناگزیر باید حقیقت علم باشد و حقیقت علم نیز واحد و درعین‌حال عام و پیرامانه است (ومع وحدتها علم بكل شیء). اگر شیئی از اشیا فرض شود که علم واجب به آن تعلق نگیرد، آن‌گاه علم واجب، صرف علم و حقیقت علم نخواهد بود؛ بلکه علم به وجهی و جهل به وجهی دیگر است؛ درحالی‌که صرف حقیقت علم، ممزوج با امری نیست؛ پس علم خداوند که عبارت است از حضور ذاتش، مشوب به غیبت شیئی از اشیا نیست؛ پس علم و حضور ذاتش حضور کل اشیاست (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۰-۵۰).

### ۹-۲. جستاری در مفهوم خیر و شر از نگاه ملاصدرا

پیش از پرداختن به مبحث شرور، ناگزیر از تبیین مکانت مفهوم خیر از منظر ملاصدرا ایم. وی ایضاً مفهوم خیریت وجود را منوط به گفتارهایی درباره‌ی اصل وجود می‌داند. بر این اساس می‌فرماید: مفهوم وجود که از پیداترین بدیهیات به‌شمار می‌آید، مصداق و حقیقت ذاتی همه‌ی اعیان و پدیدگان محسوب می‌شود؛ به‌گونه‌ای که حقیقت و هویت وجود چیزی، جز نفس تحقق و تحصیل نیست. بر این اساس، آنچه واقع شده، وجود است و آنچه واقع می‌شود، به‌واسطه‌ی وجود. پس آنانی که مفهوم وجود را مصدری می‌پندارند، دچار اشتباه‌اند و نمی‌توانند مدعی خیریت محض وجود شوند؛ زیرا مفهوم خیر، چیزی جز آنچه برگزیده‌ی عقلاست، نیست؛ اینکه اشیا به‌سوی آن مشتاق‌اند و موجودات طالب آن‌اند و هرگونه اراده و سرشت و جبلتی دایرمدار وجود آن است. پس مطلوب اشیا هیچ‌گاه مفهوم مصدری واقع نمی‌گردد و مفهوم ذهنی و معقول ثانی قبله‌گاه آنها نمی‌شود. وقتی روشن شد که وجود هر شیء نحوه‌ی سلوک و ظهور او با افاضه‌ی نور وجود از ناحیه‌ی قیوم قاهر است، ناگزیر مرجع خیر، چیزی جز وجود نخواهد شد؛ حال، چه این وجود، عاری از شوائب شریه‌ای باشد که ناشی از قصور و نقصان وجودی در شیء یا اساساً ناشی از فقدان و امتناع وجودند یا اینکه مبتلا به شوائب شریه‌ی شود. در هر صورت، شر امری عدمی است؛ عدم ذات یا عدم کمال ذات یا عدم صفاتی از صفات کمالی وجودی (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۳۸).

صدرالمتألهین به‌صورت کلی شرور را بر دو قسم می‌داند:

اول: در این قسم، «شر» دامان همه‌ی ماسوا را می‌گیرد؛ زیرا همگان دچار امکان ذاتی و فقر و نقص ذاتی‌اند: «فکل ما سواه لا یخلوا من شوب نقص و فقر فلم یکن شیء من المعلومات خیراً محضاً من کل جهة بل فیه شوب شریه بقدر نقصان درجته عن درجه الخیر المطلق» (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۷، ص ۵۹).

دوم: شر مصطلح، که از نظرگاه ملاصدرا عبارت است از فقدان یک شیء یا فقدان کمالی از کمالاتی که شیء لایق و قابل آن است (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۷، ص ۶۰). ملاصدرا سپس برخی از امور وجودی را که شر خوانده می‌شوند، «شر بالعرض» می‌نامد و در قالب یک گفتار اخلاقی - فلسفی بیان می‌کند که آنچه از خلق و خوی مذموم

در نهاد آدمی است که مانع وصول او به کمالاتش است، از قبیل بخل، جبن، اسراف و نیز افعال ناپسندی چون قتل، ظلم، سرقت و...، اصل وجود اینها هیچ یک فی‌نفسه شر محسوب نمی‌شوند؛ بلکه - در صورت مدیریت صحیح تمایلات نفسانی - خیرات وجودی و کمالات قوای نوعی‌اند؛ اما انتزاع شر از این امور، بدین خاطر است که این قوا تحت تدبیر قوای عالیه و شریفه، که مسیر هدایت انسان را می‌نمایانند، نیستند (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۷، ص ۶۲).

درعین حال، ملاصدرا آنچه از شرور در متن هستی رخ می‌دهد، ناشی از نحوه وجود ذاتی ماده و عالم مادی می‌داند که ذاتاً قبول فساد، انقسام، تکثر، اضداد، تجدد و صورت‌های گوناگون می‌نماید و بیان می‌کند: «فکلما هو اکثر براءة من المادة فهو اقل شرًا ووبالاً» (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۷، ص ۶۷). وی سپس با تقسیم عقلانی موجودات ممکن از حیث خیر و شر، ترک دنیایی را که در آن خیر کثیر و شر قلیل هست، شر کثیر می‌داند و اینکه ذات باری تعالی که خیر و خیرخواه محض است، به ترک خیر کثیر رضایت دهد، درست نمی‌داند؛ زیرا عدم موجودی که عقلاً وجودش ممکن است، خود شر بوده و صدور شر از باری محال است (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج ۷، ص ۶۷-۶۹).

### نتیجه‌گیری

چنان که مشروحاً بیان شد، در حوزه تبیین مفهومی حکمت باری، ابن‌سینا اولین و شاید آخرین فیلسوفی است که به آن پرداخت و فیلسوفان پس از وی در تبیین حکمت واجب، وامدار اویند و به شرح و تبیین عناصری از آن می‌پردازند که ابن‌سینا مطرح کرده بود. ابن‌سینا مفاهیم مندرج ذیل چتر حکمت خداوند را به‌مدد نظریه صورت‌مرتسمه تشریح کرد که البته نقد فیلسوفانی همانند سهروردی و صدرالدین شیرازی را به‌دنبال داشت.

تبیین حکمت پروردگار از نگاه مکتب اشراق دچار این ضعف اساسی است که شمول حکمت پروردگار محدود به علم مع‌المعلوم و الایجاد است و از حوزه علم قبل‌المعلوم - که در حد علم اجمالی ذات به‌اشیا، آن هم بر اساس قاعده استلزام علم به علت و معلول است - بازماند؛ اما همین اندازه از شمول و احاطه علمی پروردگار، حضوری و تفصیلی شد. در مقابل، مکتب مشاء از عهده تبیین حکمت الهی در مرحله قبل‌المعلوم و مع‌المعلوم فرآز آمد؛ اما در این مکتب، علم خداوند عین ذات معلومات نشد؛ بلکه غیر حضوری و به‌واسطه صور علمیه صورت پذیرفت؛ اما ملاصدرا در چهارچوب ایضاح مفهومی ابن‌سینا، به‌خصوص در مبحث علم واجب، با طرح نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، که شامل علم قبل‌الایجاد و مع‌الایجاد و بعد‌الایجاد و از نوع علم حضوری شد، توانست این مبحث را ارتفاع بخشد.

پس از تبیین ابن‌سینا از حکمت پروردگار، انتظار این بود که از سوی فیلسوفان پس از او به این مبحث پردامنه و کاربردی، که قابلیت پاسخگویی به دیرپاترین دغدغه‌ها و پرسش‌های پرچالش را داراست، پرداخته می‌شد؛ اما متأسفانه باید اذعان کرد که این مبحث مکانت درخور خویش را نیافته و هنوز هم در همان چهارچوب

تبيين مفهومی ابن سینا از حکمت الهی متوقف مانده است. اگر مبحث عدل الهی - هرچند بجا و بحق - چنین فربه شده و کانون توجه فیلسوفان قرار گرفته است، باید توجه داشت که این مبحث، غالباً صبغۀ فعلی دارد و مرحلهٔ پس از ایجاد و آفرینش را مورد تفتن قرار می‌دهد؛ درحالی‌که مبحث حکمت الهی دامنهٔ شامل و شایان‌تری دارد و مراحل قبل از ایجاد، حین ایجاد و پس از ایجاد را دربرمی‌گیرد.

به عقیدهٔ نگارنده، میزان و مناطی که می‌تواند ما را به تبیین جامع، استوار و پردامنه از حکیمیت خداوند رهنمون شود، این است که با پرسش‌ها و چالش‌های تاریخی از دیرباز تا کنون متناسب و متعارف باشد و حیرتی را که آدمی در اثر تفکر و پرداختن به آن دچار می‌شود، بزدايد یا به تعبیر دیگر، حیرت از جنس جهل او به حیرتی عالمانه، محققانه، سازنده و فرح‌زا مبدل شود.

## منابع

- اخوان الصفا (بی‌تا). *رسائل اخوان الصفا و خلّان الوفاء*. بیروت: نشر الدار الاسلامیه.
- حاجی‌پور، جواد و موسوی، سید محمود (۱۳۹۰). حکمت خداوند از منظر ابن‌سینا. *پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، ۱۳ (۵۰)، ۴۹-۷۲.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. قم: مرکز النشر التابع لمکتبۃ الأعلام الإسلامی.
- سهروردی، شیخ‌شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات*. تصحیح: هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). *شرح حکمة الاشراق*. تصحیح و تحقیق: حسین ضیایی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق). *نهایة الحکمه*. تحقیق: عباس‌علی زارعی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۸ق). *السیاسة المدنیة*. تحقیق: فوزی متری نجار. تهران: الزهراء.
- کندی، یعقوب‌بن‌اسحاق (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل فلسفی کندی*. ترجمه سید محمد یوسف ثانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). *مفاتیح الغیب*. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). *مفاتیح الغیب*. به‌اهتمام هانری کربن. ترجمه بدیع‌الملک میرزاعمادالدوله. تهران: کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). *مبدأ و معاد*. مقدمه و تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۵). *اسرار الآیات*. تهران: نشر حکمت.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*. تصحیح: سید محمد خالدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۲۸ق). *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة*. قم: طلیعة نور.