

## SOPHIA PERENNIS

*The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*

Vol. 16, Number 2, Autumn and winter 2019-2020, Serial Number 36

### **Examining the Theory of Agency-by-self manifestation) Fa'aliyyat Bi al Tajalli (and its accordance with the Theory of Agency-by- foreknowing) Fa'aliyyat Bi al inayat (From Mulla Sadrā's Perspective and Some Commentators of Transcendent Theosophy**

Seyyd Ahmad Ghafari Gharebagh\*

Explanation of God's agency is one of the most important topics in philosophical theology. The causality through self-manifestation "Fa'aliyyat Bi al Tajalli" is perceived as Mulla Sadra's chosen point of view in his works. According to it, God, based on his knowledge of the creatures, which is the same to essence of God, but is the same to his knowledge to Himself, is the immediate creator of all creations, so that the creations are Dependent Creatures in their essence, and God is the only original being.

However, Mulla Sadra in some of his works, describes the theory of causality through providence "Fa'aliyyat Bi al inayat", that is considered as Peripatetic philosophers' view, as his chosen theory in circumstance of God's agency. So, using this term by Mulla Sadra has led to this ambiguity that what's the ultimate view of Mulla Sadra in this issue, and what's the different between Mulla Sadra and peripatetic philosophers in this topic.

This article has described the solutions suggested by Sadrian Philosophers. With careful deliberation in Mulla Sadra's words, it is concluded that he does not consider the theory of causality through providence "Fa'aliyyat Bi al inayat" in this issue as one of the specific views of the peripatetic philosophers, and considers the specific components of the peripatetic's theory as a lateral aspect of this term. In Mulla Ali's approach, which is the chosen justification of the author in this article, there isn't any semantic difference between Mulla Sadra and the Peripatetic's views on the theory

---

\*Assistant professor of Religion and Mysticism, the Iranian Institute of  
Philosophy E-mail :yarazegh@yahoo.com

Recived date: 6/5/2019

Accepted date: 7/7/2019

of "Fa'aliyyat Bi al inayat". Inayat has a same meaning, which is the role of inherent knowledge in creation. Now, if according to the philosophical foundations of a particular school, such as the peripateti, inherent knowledge cannot considered the same as essence, or that inherent knowledge of action cannot regarded as present knowledge, then this components is not as a part of the meaning of "Inayat". Therefore, "Inayat" has a single meaning in which, different components may take on different forms under the influence of different philosophical foundations.

Based on chosen solution, the term of "Fa'aliyyat Bi al inayat" isn't specific for peripatetic philosophers, and their specifics views, aren't inherent of this term.

**Key Words:** God's Agency, by Providence, by self-manifestation, otherness of divine Knowledge by God, Mulla Sadra.

## References

- Ibn Sina. (n.d.). *Al'Ilahiyat min Kitab al'Shifa*. Qom: Bidar Publication.
- Ibn Sina. (1375). *Al'Isharat va al'Tanbihat*. In *Sharh Al'Isharat va al'Tanbihat*. (1th ed.) Qom: Balagha Publication.
- Ibn Sina. (1379). *Al'Najat*. (2th ed.) Tehran: Entesharat Daneshgah Tehran.
- Hasanzadeh Amoli, Hasan. (1379). *Khair al'Asar fi RaddaAl'Jabr va al'Qadar*. (4th ed.). Qom: Bustan Ketab.
- Jorjani, Mir Seyed Sharif. (1325). *Sharh Al'Mavaghef*. (1th ed). Qom: Al'shatif al'Razi Publication.
- Razi, Fakhr al-din. (1986). *Al'Arbain fi Osul Al'din*. (1th ed.) Cairo: Al-Kolliyyat al'Azhariyyah Publication.
- Zonuzi, Abdallah. (1381). *Lamaat Elahiyyah*. Tehran: Moasseseh Hekmat va Falsafeh.
- Zonuzi, Ali Bin Abdallah. (1379). *Badayea al'Hikam*. (1th ed.). Qom: Entesharat Hekmat Islami.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1981). *Al'Hikmat al'Muta'aliyah fi al'Asfar al'Aqliyyat al'Arba'* Beirut: Dar Ihya Turath al'Arabi.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1360). *Al'Shawahid al'Rububiyya fi al'Manahij al'Sulukiyya*. (J.D. Ashtiyani, Ed.). Mash'had: Al-Markaz al-Jamei Li al-Nashr.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1361). *Asrar Al'Ayat*. (M. Khajavi, Ed.) Tehran: Moasseseh Hekmat va Falsafeh.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1363). *Mafatih Al'Ghaib*. (M. Khajavi, Ed.) Tehran: Moasseseh Motale'at Farhangi.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1380). *Al'Mabda va Al'Maad*. Qom: Bustan Ketab.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1422 AH). *Sharh Al-Hidayah Al-Asiriyyah*, (M. Fuladkar, Ed.) Beirut: Muassasat al'Tarikh al'Arabi.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1364). *Al'Mashaer*. (H. Carbon, Ed.). Tehran: Tahoori.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1387). *Al'Mazaher Al'Elahiyyah*. (1th ed). (M.Khamenei, Ed.) Tehran: SIPRIN Publication.
- Ameli, Baha'o Al-Din Muhammad. (1377). *Kashkool*. Tehran: Ibn Sina Library.
- Al-Alavi, Ahmad Bin Z. (1376). *Sharh Kitab Al-Qabasat*. (1th ed.). (H. Naji Esfahani, Ed.) Tehran, Islamic Reviews Institute.
- Al-Fayz Al-Kashani, Mulla Mohsen. (1375). *Osul Al-Maaref*. (3th ed.) (J.D. Ashtiyani, Ed.) Qom: Bustan-i Ketab.

جاویدان خرد، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صفحات ۲۵۳-۲۷۱

## بررسی نظریه فاعل بالتجلی و انطباق آن بر نظریه فاعل بالعنايه از منظر صدرالمتألهین و برخی شارحان حکمت متعالیه

سید احمد غفاری قره‌باغ\*

### چکیده

یکی از مباحث مهم در الهیات بالمعنی الاخص، تبیین چگونگی فاعلیت حضرت حق است؛ آنچه به عنوان دیدگاه منتخب ملاصدرا از آثار این حکیم قابل درک است، نظریه فاعلیت بالتجلی است؛ طبق این دیدگاه خداوند متعال بر اساس علم به ممکنات، که عین ذات خداوند، بلکه عین علم به خود او است، فاعل بی‌واسطه همه موجودات امکانی است، به گونه‌ای که ممکنات، موجودات رابط بوده و تنها موجود اصیل، حضرت حق متعال است.

با این وصف، ملاصدرا در برخی آثارش و در مبحث مرتبط با تبیین نوع فاعلیت الهی، فاعلیت بالعنايه را به عنوان دیدگاه منتخب خویش، معرفی می‌کند، حال آنکه فاعلیت بالعنايه دیدگاه منتخب فیلسوفان مشاء محسوب می‌شود. به‌کارگیری این اصطلاح، سبب این ابهام شده است که در نهایت، دیدگاه ملاصدرا چه تفاوتی با دیدگاه حکمای مشاء در نحوه فاعلیت الهی دارد. در این نوشتار، رویکردهای مختلف فلاسفه صدرایی: رویکرد حکیم سبزواری و حکیم زنوزی، ملا علی نوری، و استاد حسن‌زاده آملی، در جهت رفع این ابهام، طرح و بررسی انتقادی شده است، و در نهایت، راه حل حکیم ملاعلی نوری تقویت شده است. بر طبق رویکرد منتخب، فاعلیت عنایه

\* عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: yarazegh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸ / ۴ / ۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸ / ۲ / ۱۶

همچون علم عنایی، اصطلاحی مختص به حکمت مشاء نیست، و مختصات حکمت مشاء همچون زیادت علم بر ذات، مقوم آن نیستند.

**کلیدواژه‌ها:** فاعلیت الهی، فاعل بالعنایه، فاعل بالتجلی، زیادت علم الهی بر ذات، صدرالمتألهین.

#### مقدمه

مسأله فاعلیت الهی از دیرباز، معرکه آراء متفاوت اندیشمندان در نحله‌های مختلف علمی بوده است؛ متکلمان مسلمان با ارائه نظریه فاعلیت بالقصد، اراده الهی را به عنوان جزء اخیر علیت حضرت حق طرح نمودند. فاعلیت بالقصد بدین معناست که خداوند متعال، دارای علم و اراده پیش از فعل است، لیکن علم الهی کفایت از فعل نمی‌کند و الزاماً انگیزه‌ای زائد بر ذات، به عنوان جزء اخیر علت تامه، ایفای نقش در فاعلیت می‌کند (ر.ک: فیض، ۱۳۷۵: ۶۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۲۰۲؛ فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۵۰). این سنخ از فاعلیت، بر اساس دفاع از هدف‌مندی خداوند در خلقت جهان، و تبیین چگونگی ایصال خیر و نفع به مخلوقات، از سوی عالمان کلامی معتزلی طرح گردید (جرجانی، ۱۳۲۵، ۸ / ۲۰۴). فیلسوفان مسلمان واکنش یکسانی در قبال نظریه فاعلیت بالقصد ابراز نموده و آن را مردود دانستند؛ ملاصدرا با ادله متعددی، به نقد دیدگاه آنان پرداخت و لوازم مردودی همچون اضطراب باری تعالی، تجسم باری تعالی، اراده سافل و توجه به او از سوی عالی را برای این نظریه برشمرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۲۵؛ نیز: همو، ۱۳۸۷: ۵۸؛ همو، ۱۴۲۲: ۱۴۹۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۴۰). همچنین ملاصدرا این دیدگاه را برخاسته از تفسیر نادرست عالمان کلامی از صفت قدرت دانسته (ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۳ / ۱۱-۱۰؛ نیز: همان: ۷ / ۱۰۶؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۴۳-۱۴۲)، و در نهایت، این‌گونه به نقد خویش خاتمه می‌دهد که عالمان کلامی اصولاً برای تأمین مقصود خویش در اثبات هدف‌مندی برای خلقت، ملزم به نظریه فاعل بالقصد نیستند (ر.ک: همو، ۱۳۶۳: ۱۳۶۳؛ همو، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۷۲؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۹۱-۲۹۰). بدین‌سان، حکیم حکمت متعالیه از انطباق نظریه فاعل بالقصد بر فاعلیت خداوند متعال عبور می‌کند. لیکن به جهت تنوع و ابهام عبارات، تشخیص دیدگاه ملاصدرا در مبحث فاعلیت الهی، در هاله‌ای از ابهام است، و دقیقاً مشخص نیست که آیا این دیدگاه، متمایز از رأی حکیمان مشاء و اشراق در فاعلیت خداوند است؟ بر همین اساس، در این نوشتار به تبیین و تحلیل عبارات ملاصدرا در این خصوص پرداخته شده است.

**تبیین تفاوت تعابیر صدر المتألهین درباره پذیرش یا انکار دیدگاه حکمای مشاء و اشراق**  
 همچنان که گفته شد، درخصوص مقایسه دیدگاه ملاصدرا و حکمای مشاء، ابهاماتی وجود دارد؛ آغاز این ابهام‌ها از برخی عبارات ملاصدرا نشأت می‌گیرد که در آنها، ملاصدرا به شمارش اقسام فاعل پرداخته، و صرفاً شش قسم از اقسام فاعل را، با عناوین فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالجبر، فاعل بالقصد، فاعل بالعنایه و فاعل بالرضا معرفی می‌نماید؛ ملاصدرا تمام این شش قسم را قابل انطباق بر افعال انسان می‌داند؛ لیکن درباره اینکه کدام یک از اینها، قابل انطباق بر فاعلیت حضرت حق است، از میان اقسام شش‌گانه، فاعلیت بالرضا و فاعلیت بالعنایه را به نحو قضیه حملیه مردده‌المحمول، قابل طرح در فاعلیت حضرت حق دانسته، و در نهایت، دیدگاه فاعل بالعنایه را به خداوند متعال، متناسب می‌کند (ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۲۴-۲۲۳؛ نیز: همو، ۱۳۸۷: ۵۸-۵۷). لیکن صدرا در برخی دیگر از آثارش همچون شواهد، هفتمین قسم فاعلیت را با عنوان «فاعلیت بالتجلی» نام می‌برد و آن را به صوفیه یا اهل الله نسبت می‌دهد: الفاعل إما بالطبع و إما بالقسر و إما بالتسخیر و إما بالجبر و إما بالقصد و إما بالرضا و إما بالعنایه و إما بالتجلی. و فاعلیة الأول سبحانه بالطبع عند الدهریة و بالداعی عند بعض المتکلمین و بالقصد عند أكثر المتکلمین و بالرضا عند الإشراقیین و بالعنایه عند المشائیین و بالتجلی عند أهل الله (همو، ۱۳۶۰: ۵۵؛ نیز: همو، ۱۳۶۴: ۵۸).

برای تبیین تفاوت موجود در عبارات فوق، باید به منظومه فکری ملاصدرا و سایر نکات وی در آثار مختلف‌اش مراجعه کرد؛ آنگاه به روشنی می‌توان به دیدگاه اصیل ملاصدرا واقف شد.

تردیدی نیست که صدر المتألهین، به دیدگاه حکمای مشاء، رضایت نداده است؛ چرا که وی در مقامات مختلفی از آثارش، به صراحت، نظریه فاعل بالعنایه را با مختصات مشائی آن، مورد نقد قرار داده است (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ۶ / ۲۳۱-۲۲۷). محوری‌ترین نکته مورد انتقاد ملاصدرا در نظریه مشائی فاعل بالعنایه، حول دو محور حصولی بودن علم دخیل در فاعلیت، و زیادت این علم بر ذات حضرت حق است:

العنایه، علی ما یراه المشاءون و من یحذو حذوهم کالمعلم الثانی و الشیخ الرئیس و تلمیذه بهمینیار، نقش زائد علی ذاته لها محلّ هو ذاته، و هی عبارة عن علمه تعالی بما علیه الوجود من الأشياء الكلية و الجزئية الواقعة فی النظام الكلی علی الوجه

الکلی المقتضی للخیر و الکمال علی وجه الرضا المؤدی وجود النظام علی أفضل ما فی الإمكان أتم تأدیة و مرضیا بها عنده تعالی (همو: ۱۲۴).  
ملاصدرا با پنج اشکال، به نقد این دو محور اصلی نظریه فاعلیت بالعنایه رفته است:

### نقد اول: مبتنی بر لزوم سنخیت میان ملزوم و لازم

ابن سینا بارها با واژه لزوم ذهنی، از صورت‌های علمی ممکنات، یاد نمود. صدرالمتألهین بر اساس ضرورت سنخیت میان ملزوم و لازم، که از ویژگی‌های ضروری لزوم است، به نقد نظریه حکمای مشاء رفته است. با عنایت به این نکته، اگر قرار بر این شد که یک موجودی، به عنوان لازم بر وجود خداوند لحاظ شود، از آنجا که خداوند متعال یک وجود خارجی است، لازم او نیز باید یک وجود خارجی باشد، نه ذهنی (ر.ک: همان: ۲۲۸-۲۲۹؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۰: ۱۰۴). چرا که لزوم، تابع ملزوم خویش در تحقق هستند، از این رو، معنی ندارد که خداوند متعال، وجود خارجی داشته، و لزوم وجودی او، وجودات ذهنی باشند.

البته به نظر نگارنده این نوشتار، این نقد، وارد نیست؛ زیرا اصولاً تقسیم موجود به موجود ذهنی و خارجی، تقسیم نسبی است؛ یعنی موجود ذهنی، خود یک موجود خارجی است که در مقایسه با چیز دیگر، با عنوان ذهنی از او یاد می‌شود؛ بر این اساس، صورت‌های علمی، هرچند نسبت به وجودات عینی، وجود ذهنی محسوب بشوند، خودشان وجود خارجی می‌باشند.

### نقد دوم: مبتنی بر ضرورت وجودی بودن هویت معلوم

حکیمان مشاء بر اساس رابطه علی-معلولی میان واجب بالذات و ممکنات، به اثبات علم خداوند متعال به ممکنات، بار یافته‌اند، و همین امر، زمینه‌ساز نقدی دیگر بر نظریه فاعلیت بالعنایه شده است؛ توضیح اینکه ابن سینا می‌گوید از آنجا که خداوند به خود، علم دارد، و خودش علت همه مخلوقات است، پس علم به خودش، که علم تام به علت است، مستلزم علم به معلولات است (ر.ک: ابن سینا، بی‌تا: ۱۴۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱ / ۲۶۹)؛ حال آنکه این علم، به دلیل خاستگاه علی-معلولی‌اش، علم به وجود معلول است، و علم به وجود معلول، علم حضوری است نه حصولی. علم حضوری به وجود یک شیء نیز، یا از طریق اتحاد وجودی با آن شیء، و یا از طریق احاطه قیومی و علی،

میسور است - که هیچ کدام از این دو طریقه، مورد پذیرش شیخ‌الرئیس نیست - بنابراین تبیین ابن‌سینا مبنی بر حضور معلولات به ماهیات‌شان در علم پیشین الهی، زیر سؤال می‌رود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶/ ۲۳۰؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۰: ۱۰۴).

مقدمات فوق، ترسیم‌کننده اشکالی دیگر از زوایه‌ای دیگر است؛ و آن اینکه حتی به فرض اینکه شیخ‌الرئیس به لحاظ قواعد فلسفی‌اش، می‌توانست یکی از دو طریقه موصول به علم حضوری - اتحاد یا احاطه قیومی - را بپذیرد، باز هم این سبک از ورود به نظریه علم الهی، توان اثبات علم پیشین را ندارد؛ چرا که علم حضوری به معلول، اگر بخواهد از طریق رابطه علیت اثبات شود، منوط به حضور معلول و وجود وی است؛ زیرا همان‌گونه که گفتیم، علم تام به معلول، همان علم به وجود معلول است؛ و تا زمانی که معلول، موجود نباشد، نمی‌توان به وجود او علم حضوری یافت. در این صورت، چنین علمی منوط به موجودیت معلول است، و علم پیشین نیست (ر.ک: همان).

#### نقد سوّم: مبتنی بر ضرورت شرافت علّت بر معلول

صدرالمتألهین در این نقد، قاعده امکان اشرف را کانون توجه خود قرار داده، و بر اساس آن، به شرافت وجودی موجودات در سیر نزولی اشاره می‌کند؛ بر طبق قاعده امکان اشرف، موجودات هر قدر که قرب وجودی بیشتری به واجب بالذات داشته باشند، به همان حد، از شرف وجودی بیشتری برخوردار هستند.

حال به تبیین مشائی از علم پیشین برمی‌گردیم؛ طبق دیدگاه حکمت سینوی، صورت‌های مرتسمه در ذات باری تعالی، با اینکه از سنخ اعراض هستند، واسطه ایجاد وجودات عینی خارجی هستند که اعم از وجودات عقلی و نفسی و جسمانی جوهری هستند؛ حال آنکه همگان می‌دانیم که عرض نسبت به جوهر، نقصان وجودی دارد؛ بنابراین طبق دیدگاه مشائین، وجودات قریب به واجب بالذات، ناقص‌تر و ضعیف‌تر از وجودات مادون هستند، و این بر خلاف قاعده امکان اشرف است (ر.ک: همان، ۲۳۲).

#### نقد چهارم: مبتنی بر ضرورت علم حق تعالی به ذوات جمیع اشیاء

در دیدگاه حکمای مشاء، خداوند متعال عالم به جمیع اشیاء، قبل از تحقق آنهاست؛ این علم، به امور جزئی و متغیر نیز گسترده است؛ لیکن علم خداوند متعال به اشیاء مادی، نمی‌تواند از سنخ علم حسّی و خیالی باشد؛ زیرا علم حسّی و خیالی از منظر این حکیمان، علم انفعالی است؛ حال آنکه علم پیشین، ممکن نیست که انفعالی باشد؛ نیز،

علم به امور مادی مستلزم برخورداری از آلات بدنی است؛ حال آنکه خداوند مادی نبوده و آلات و ابزار مادی نیز ندارد. به همین جهت، راه‌حل حکمای مشاء، علم به جزئیات متغیّر به نحو کلی است؛ بدین معنا که خداوند متعال، از طریق علم به علل و اسباب اشیاء مادی - که این اسباب، امور غیرمادی هستند - علم ثابت و غیر انفعالی به اشیاء متغیّر دارد. بدین ترتیب حکمای مشاء، امور جزئی مقید به زمان را نیز، مشمول علم پیشین الهی می‌دانند (ر.ک: ابن‌سینا، بی‌تا: ۳۵۹؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۹: ۵۹۵-۵۹۹).

صدرالمتألهین در انتقاد به این رویکرد، توجه مخاطب را به این نکته جلب می‌کند که اصولاً علم به یک موجود متشخص، صرفاً از طریق علم حسّی حصولی، و یا از طریق علم شهودی میسر است؛ و از میان این دو علم، صرفاً علم شهودی و حضوری است که امکان دسترسی علمی به ذات یک شیء متشخص را فراهم می‌کند. بنابراین به عقیده صدر، علیرغم اهتمام ابن‌سینا و سایر حکمای مشاء برای تأمین گستره عام علم الهی به همه اشیاء، این نظریه نمی‌تواند حائز این شمول عام، بخصوص نسبت به امور مادی و متغیّر شود. (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۱۰۵-۱۰۶).

صدرالمتألهین از زاویه‌ای دیگر - که همانا عدم دسترسی صورت ذهنی کلی به ذوات اشیاء است - نیز به نقصان این نظریه، اشاره نموده است؛ اعتراض صدر بر ناهماهنگی میان پذیرش فائضیت کائنات از خداوند متعال، و عدم پذیرش علم خداوند به ذوات آنان است. به همین جهت، این نظریه، به جهت چنین لوازمی، در کلام صدر به سخافت نسبت داده شده است (ر.ک: همان).

در خصوص نقد چهارم، به نظر می‌رسد که صدر اشکال خویش را بر اساس مبانی حکمت متعالیه، طرح نموده است؛ چرا که پذیرش فائضیت و مبدأیت خداوند متعال نسبت به جمیع ممکنات - حتی کائنات - دیدگاهی است که صرفاً بر حسب مبانی حکمت متعالیه، قابل پذیرش است، و حکمای حکمت مشاء، همچون ابن‌سینا به دلیل تنگناهای فلسفی همچون قاعده الواحد، موفّق به تبیین گستردگی فاعلیت الهی نسبت به همه ممکنات نیستند. از این رو، این نقد، یک نقد مبنایی محسوب می‌شود.

#### نقد پنجم: مبتنی بر تحفظ بر قاعده الواحد

قاعده الواحد از جمله قواعد فلسفی است که در طول تاریخ، حکمای مسلمان با قرائت‌ها و تفاسیر مختلف، پایبند به آن بوده‌اند؛ حکیمان مشاء، از معتقدین سرسخت به



این قاعده بوده‌اند؛ بر اساس این اصل، علت بسیط و فاقد جهات، نمی‌تواند معلولات کثیر بیافریند.

صدرالمتألهین معتقد است که پذیرش نظریه مشائین در باب علم الهی، مستلزم نقض این قاعده است؛ چرا که بر طبق رأی آنان، خداوند متعال خالق صورت علمی عقل اول است؛ سپس همین صورت علمی، ایجادکننده صورت علمی دوم - که صورت علمی عقل دوم است-، و نیز فاعل وجود عینی عقل اول است؛ بنابراین، صورت علمی عقل اول، که اولین و تنها صورت علمی صادر از واجب بالذات است، هم فاعل یک صورت علمی، و هم فاعل یک وجود عینی است؛ و این، نقض قاعده الواحد است (ر.ک: همان: ۱۰۴-۱۰۵).

در ادامه این اشکال، صدرالمتألهین اشکال محتمل بر این اشکال را طرح نموده و از آن، پاسخ می‌دهد؛ این اشکال محتمل، مبتنی بر تعدد جهت در فاعلیت به این دو معلول است، به این بیان که حق تعالی، از حیث ذاتش، علت وجود عینی عقل اول است، و از حیث علم به ذاتش، علت ایجاد صورت علمی اول است؛ بدین ترتیب، صورت علمی اول، صرفاً فاعل صورت علمی دوم است، و نقشی در ایجاد وجود عینی عقل اول ندارد.

لیکن صدرا با دو جواب، این اشکال را غیر قابل دفاع می‌داند؛ نکته اول اینکه طبق این راه‌حل، وجودات علمی وساطت در آفرینش وجودات عینی ندارند، حال آنکه مشائین اصرار بر این وساطت دارند، و به تعبیر ملاصدرا، اصولاً همین وساطت صور علمی بر وجودات عینی، سبب اعتقاد حکمای مشاء به نظریه علم پیشین شده است. نکته دومی که صدرا به عنوان دفع دخل، ارائه نموده است، ناظر به تفکیکی است که در پاسخ فوق، میان ذات حق تعالی و علم‌اش به ذات خویش صورت گرفته است؛ اگر علم ذات واجب بالذات به خودش، عین ذاتش است، تفکیک این دو در فاعلیت، معنای محصلی ندارد، و اگر این صفت و ذات، تغایر با یکدیگر دارند، این تغایر مستلزم پذیرش کثرت در ذات الهی است، که هیچ فیلسوف مسلمانی به آن، رضایت نمی‌دهد. بنابراین، روشن است که ملاصدرا با مختصات حکمت متعالیه، ممکن نیست که به رأی مشائیان درباره فاعلیت الهی رضایت داده باشد.

### تفاوت فاعلیت بالعنایه ملاصدرا با فاعلیت بالعنایه حکمای مشاء

صدرالمتألهین در عبارتی که موهم پذیرش دیدگاه فاعلیت بالعنایه است، تعبیر ظریفی را به کار برده و تفاوت خود را با دیدگاه حکمای مشاء، برای کسانی که با ساختار دیدگاه آنان آشنا است، ترسیم نموده است:

هو (أی الواجب بالذات) إما فاعل بالعنایه أو بالرضا ... إلا أن الحق هو الأول منهما؛ فإن فاعل الكل كما سیجیء، يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته؛ فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها؛ فيكون فاعلا بالعنایه (صدرالمتألهین: ۲۲۵).

ملاصدرا در عبارت فوق، با دو بار تأکید بر عینیت و عدم زیادت علم الهی بر حضرت حق، به تفاوت رأی خود در فاعلیت، با دیدگاه حکمای مشاء، دلالت نموده است.

لیکن این پرسش، به روشنی در مقابل این عبارت قرار دارد که با وجود چنین تفاوت بارز میان ملاصدرا و حکمای مشاء، چرا وی تعبیر مبهمی که اشاره به پذیرش دیدگاه فلاسفه مشاء و اشراق دارد، به کار برده است؟

در یک پاسخ ابتدایی، چه بسا بتوان چنین گفت که حلّ این ابهام، با واقع شدن در فضای گفتمانی که صدرالمتألهین در این اوراق گشوده است، تأمین می‌شود؛ این تعابیر در نقد دیدگاه عالمان کلامی نگاشته شده است؛ ملاصدرا پیش از این عبارت، تصریح می‌کند که معنای چهارم از فاعلیت، که همان فاعلیت بالقصد است، قابل تطبیق بر فاعلیت الهی نیست؛ چرا که مستلزم عدم اختیار، تکثر و تجسم در ذات حضرت حق است؛ از این رو، دو نظریه فاعلیت بالرضا و فاعلیت بالعنایه که مبتلا به این اشکالات نیستند، در میان اقسام شش‌گانه فاعل، قابل دفاع است.

بر این اساس، ترجیح و پذیرش نسبی فاعلیت بالرضا و فاعلیت بالعنایه، در راستای معضلاتی است که در فاعلیت بالقصد مطرح شده است، و در نمونه‌های دوگانه فوق، مطرح نیست. لیکن این به معنای پذیرش مطلق این نظریه‌ها نیست.

### رویکرد ملاعبدالله زنوزی و حکیم سبزواری در رفع اختلاف تعابیر

حکیم سبزواری در تعلیقه بر شواهد، به تفکیک میان معنای اعم و اخص از فاعلیت عنایی، روی آورده، و فاعلیت مقبول نزد خود و حکمای صدرایی را با عنوان عنایت بالمعنی الاعم یاد نموده است (ر.ک: ملاحادی سبزواری، التلعیقات، در: ۱۳۶۰: ۴۸۲). این تفکیک

معناشناختی در خصوص مفهوم عنایت، می‌تواند به عنوان راه‌حل رفع اختلاف میان تعابیر فوق محسوب شود، بدین‌بیان که واژه فاعل بالعنايه، مشترک لفظی میان دو معنا است؛ آنچه ملاصدرا در اطلاق فاعل بالعنايه بر رأی منتخب خود، اراده نموده است، آن معنایی نیست که مورد نظر حکمای مشاء است. همچنانکه حکیم زنوزی به این راه حل تصریح نموده است:

اینکه مذکور شد، مطابق امور عامهٔ اسفار اربعه و مبدأ و معاد است، و در کتاب مشاعر، هفت قسم شمرده، قسم هفتم را فاعل بالتجلی نامیده است، و بیان نکرده است که مراد از فاعل بالتجلی چه چیز است؛ چنانکه سایر اقسام را نیز بیان نکرده است؛ و بیان نمودم که فاعل بالعنايه دو قسم است؛ یکی آن است که علم به نظام اتم، عین ذات فاعل باشد؛ دوم آن است که از لوازم ذات فاعل و زاید بر ذات او باشد، و مراد آن محقق از فاعل بالتجلی در کتاب مشاعر، قسم اول از فاعل بالعنايه است؛ پس مخالفت در میانه‌ی کتب آن محقق، ثابت نیست (ملا عبدالله زنوزی، ۳۷۶).

#### ارزیابی رویکرد دو حکیم

این رویکرد، قابل پذیرش نیست؛ زیرا اصولاً فاعلیت بالعنايه در اصطلاح فلاسفهٔ مسلمان، دارای دو اصطلاح نیست؛ در هیچ‌یک از مجامع مکتوب فلسفی و حکمی یا فرهنگ‌نامه‌های فلسفی، اثری از تنوع معنایی برای فاعل بالعنايه نمی‌توان یافت. بنابراین، پذیرش تعدد معنایی در فاعلیت بالعنايه، سبب افزوده‌شدن بار استعمالی، از حیث لزوم بهره‌گیری از قرینه معینه می‌شود، حال آنکه در کلام ملاصدرا و در کلام هیچ‌یک از فیلسوفان مسلمان، به هنگام استعمال این اصطلاح، چنین قرینه‌ای مشاهده نمی‌شود. از سوی دیگر، اگر سخن ملا عبدالله زنوزی در اشتراک لفظی این واژه، صحیح باشد، ملاصدرا نمی‌توانست به فاعل بالعنايه‌ای که از سوی مشاء، طرح شده است، مطلقاً اشارهٔ تأییدوار و انتخاب‌گونه کند؛ بلکه بر فرض توجیه مرحوم زنوزی، باید به معنای دیگری غیر از معنای منتخب نزد مشائیان ارجاع می‌داد.

#### رویکرد استاد حسن‌زادهٔ آملی در رفع اختلاف تعابیر

استاد حسن‌زادهٔ آملی دربارهٔ این تفاوت تعابیر، رویکرد سوّمی دارند؛ وی اصولاً خوانش متفاوتی از دیدگاه فاعلیت بالعنايه دارد که جای مذاقه برای پژوهشگران آثار حکمای مشاء، به خصوص آثار ابن‌سینا دارد؛ استاد حسن‌زاده، در تبیین عنایت و نقش علم الهی در مقام فعل، ابتدا تفسیری از عنایت و علم عنایی را طرح می‌کند که بر طبق آن، انطواء

جميع خيرات و فعلیات از بدایت تا نهایت، در واحدی که بسیط الحقیقه است، هویت عنایت را تشکیل می‌دهد؛ وی این تفسیر از عنایت را مطابق قواعد عقلی مقبول دانسته و آن را سخنی بی‌دغدغه می‌انگارد؛ آن‌گاه به ظاهر کلمات منقول از حکمای مشاء می‌پردازد، که این تفسیر از عنایت را ملحوظ نظر خود، قرار نداده‌اند؛ چرا که طبق گزارش شایع از کتب معقول آنان، و به خصوص طبق ظاهر گفتار شیخ‌الرئیس در نمط هفتم / اشارات، حکمای مشاء، علم عنایی را به معنای صور مرتسمه‌ای می‌دانند که و برخاسته از ذات الهی و عارض بر ذات باری تعالی، و منشاء وجودات عینی است. در این تبیین، علم حضرت حق به آن صور علمی مرتسم، علم بالرضا است، و علم‌اش به وجودات عینی، علم بالعنایه است، و لازمه این دیدگاه، اجتماع فاعلیت و قابلیت، در ذات واحد، و حلول امور بر ذات حضرت حق است.

استاد حسن‌زاده، انتساب این دیدگاه را به حکمای مشاء، بر طبق ظواهر کلمات مشائین، و به طور خاص، طبق سخنان فارابی در کتاب *الجمع بین الرأیین*، و سخنان شیخ در نمط هفت / اشارات، انتساب منطقی و صحیحی می‌بیند؛ لیکن در ادامه، دست به دفاعیه متفاوتی می‌زند؛ ایشان معتقد است که می‌توان بر اساس دیگر عبارات و مباحث حکمای مشاء در مباحث توحید و علم باری، محملی یافت که مفسر عبارات آنان درباره فاعل بالعنایه شود (ر.ک: حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۹۰-۱۸۸). استاد حسن‌زاده، به تحقیق در عباراتی از ابن‌سینا می‌پردازد که به تبیین هویت ادراک، دلالت دارند، و به این نتیجه رهنمون می‌شود که ارتسام در کلمات شیخ، که واژه محوری در تعریف علم از کلمات مشائیان است، به معنای متعارف آن، که انتقاش صورت هندسی شیء در محل قابل آن باشد، نیست؛ در نهایت، به عبارتی از ابن‌سینا درباره علم الهی اشاره می‌کند که شیخ بهایی در کشکول آورده است:

العلم أنّها هو حصول الصورة المعلومة و هي مثال مطابق للأمر الخارجي، و صورة المعلومات حاصله له قبل وجودها؛ و لا يجوز أن يكون تلك الصورة حاصله عنده في موضوع آخر، فإنه يستلزم الدور و التسلسل و أن لا يكون علما له؛ و ليست صوراً معلقة أفلاطونية، لأننا أبطلنا ذلك؛ و لا من الموجودات الخارجية؛ إذ العلم لا يكون إلا صورة؛ فلم يبق من الاحتمالات إلا أن يكون في صقع من الربوبية.

(همان: ۱۹۴؛ همچنین ر. ک: شیخ بهایی، ۱۳۷۷: ۴ / ۴۶۲).

محل استناد استاد حسن زاده از عبارت فوق، همان فقره آخر آن است که ابن سینا همه احتمالات درباره رابطه وجودی علم الهی و ذات حضرت حق را بررسی نموده، و فقط این احتمال را باقی گذارده است که علم الهی، موجود در صقع ذات ربوبی است؛ بر اساس این فقره، استاد چنین نتیجه گرفته است که آنچه که به عنوان رأی مشهور، به نام رأی مشاء در باب علم باری شهرت یافته است، قابل انتساب به آنان نیست؛ استاد در تأیید این دیدگاه، به سخنی از ملاصدرا نیز، استشهاد می‌کند که در آن سخن، ملاصدرا اختلافی میان آنچه که به نام نظریه تشکیک خاصی وجود در حکمت متعالیه طرح شده است، با نظریه اختلاف حقائق اشیاء در حکمت مشاء، قائل نیست.

### ارزیابی رویکرد استاد حسن زاده

به نظر می‌رسد که سخن استاد حسن زاده در التیام میان عبارات متفاوت ملاصدرا، رویکرد صحیحی نیست؛ چرا که:

الف. آنچه به عنوان رأی حکمای مشاء درباره ارتسام صورت‌های علمی بر ذات الهی، به آنان نسبت داده شده است، محصول عبارات فراوانی نیست که در این زمینه، به صراحت طرح نموده‌اند؛ مضاف بر نکاتی که این حکیمان در مبحث علم الهی طرح نموده‌اند، نباید اصرار سرسختانه فلاسفه مشاء بر انکار هرگونه اتحاد میان حقائق عینی، همچون اتحاد علم و عالم و معلوم را مورد غفلت قرار داد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۲۹۵). چراکه فیلسوف مشاء، اتحاد را مستلزم یکی بودن دو حقیقت متفاوت می‌بیند، و این سخن، برای چنین حکیمی قابل قبول نیست.

ب. از منظر روش‌شناختی، در ارزیابی صحت و سقم انتساب دیدگاه‌ها به مکاتب فلسفی، باید منظومه و هندسه آراء آن مکتب را مورد بررسی قرار داد؛ به عنوان نمونه، اگر دیدگاه تمایز انگار جوهر و عرض، به صدرالمتألهین نسبت داده شود، این انتساب، حتی بدون مراجعه به منبع مورد ادعا و تحقیق در آن، انتساب مردودی است؛ چرا که در منظومه اندیشه ملاصدرا و در فضای فکری وی، سخن بی‌معنایی است که جوهر متصف به عرض بشود، بدون اینکه عرض در صقع وجودی جوهر، حضور یافته باشد؛ وگرنه، اتصاف جوهر به وجودی متمایز خواهد شد، که سخن خودمتناقضی در اندیشه صدرایی است. خلاف این سخن، یعنی اتحاد وجودی جوهر و عرض را نمی‌توان به هندسه معرفتی حکمای مشاء نسبت داد.

در موضوع کنونی، نمی‌توان به دلیل استبعاد از شخصیت حکمی ابن‌سینا، و یا به دلیل یافتن عبارتی که نه تنها صراحتی در مطلوب ندارد، بلکه صرفاً حاوی ظهور نسبتاً ضعیفی به اتحاد وجودی صورت‌های علمی و ذات ربوبی است، انتساب نظریه ارتسام به حکمای مشاء را مورد تردید قرار داد. بلکه باید از باب ارجاع متشابه به محکمت، این عبارت مجمل و مبهم را باید بر اساس ده‌ها عبارت دیگر از این حکیمان، معنا و تفسیر نمود.

بر اساس همین نکته، می‌توان به رصد عباراتی پرداخت که به عبارت فوق، نظارت داشته و درصدد شرح آن بوده‌اند؛ به عنوان نمونه، شارح قبسات به هنگام تبیین دیدگاه ابن‌سینا درباره رابطه علم الهی و ذات ربوبی، ناظر به همین عبارت وی می‌باشد؛ لیکن بر اساس فضای حاکم بر اندیشه شیخ‌الرئیس، نفی عینیت علم الهی و ذات ربوبی را مسلم انگاشته و آن را بدون تردید، نفی می‌کند، و به هیچ عنوان، احتمال عینیت ذات و علم را از این عبارت اخذ نمی‌کند<sup>۱</sup> (ر.ک: العلوی، ۱۳۷۶: ۱۱۵-۱۱۴).

ج. درباره عبارتی که استاد حسن‌زاده، آن را اماره عدم صحت انتساب نظریه ارتسام دانسته است، فقره انتهایی این عبارت، نفی احتمالات سه‌گانه و نتیجه‌گیری یک احتمال چهارم است؛ احتمال اول که ابطال شده است، حضور عرض‌گونه علم الهی در موضوعی غیر از ذات حضرت حق است؛ روشن است که در این فرض، چنین علمی علم حضرت حق نیست. احتمال دوم، عبارت از رویکردی است که افلاطون در مثال‌های عقلی پیگیری می‌کرده است، و ابن‌سینا در مباحث مرتبط با آن، دیدگاه افلاطون را ابطال نموده است. احتمال سوم، خارجی پنداشتن صورت‌های علمی است، که خلاف فرض در علمی بودن این صورت‌ها است. ابن‌سینا پس از نفی این سه احتمال، عبارت مبهمی این‌چنین آورده است:

... فلم یبق من الاحتمالات إلا أن یكون فی صقع من الربوبية.

اگر ابن‌سینا در احتمالات پیش از این عبارت، عروض علم الهی بر ذات حضرت حق، که احتمالی متفاوت از احتمال اول است، را نیز به عنوان یکی از فروض محتمل، طرح می‌کرد و آن را ابطال می‌نمود، به وضوح می‌توانستیم این فقره را با قرینه ابطال عروض علم بر ذات، حمل بر اتحاد وجودی علم الهی و ذات ربوبی کنیم؛ حال آنکه چنین احتمال قابل‌اعتنایی، در احتمالات پیش از این عبارت، اصلاً طرح نشده است تا ابطال شود. پس میرری بر استظهار اتحاد وجودی علم و ذات ربوبی از این فقره وجود

ندارد؛ به همین جهت است که ملاصدرا به هنگام طرح این فقره از عبارت ابن سینا، هیچ استظهاری، نه بر زیادت و نه بر اتحاد، از این عبارت نمی‌کند:

الشیخ الرئيس... تارة يقول «فیکون فی صقع من الربوبية» و لا يفهم أحد ما هذا الصقع الذی فیهِ صور جميع الموجودات (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱/۴۲۲: ۳۸۴).

بنابراین نکات، نمی‌توان توجیه استاد حسن‌زاده‌ی آملی را در رفع تفاوت تعبیر ملاصدرا، راهکار موفقی دانست.

### رویکرد آفَاعَلِیِ مدرّس در رفع اختلاف تعبیر؛ رویکرد مختار

حکیم زنوزی در خصوص این تفاوت در تعبیر صدرالمتألهین، چاره دیگری اندیشیده است؛ وی پس از آنکه این تفاوت را صرفاً در سطح تفاوت در تعبیر دانسته، و آن را به تغییر دیدگاه ملاصدرا در مرور زمان، مرتبط ندانسته است، کوشیده است که دیدگاه ملاصدرا در باب فاعلیت الهی را قابل تطبیق با مفاهیم فلسفی عنایت و رضا نشان دهد:

بر حسب مذهب صدرالمتألهین، اختلافی نباشد؛ زیرا که مذهب او در علم سابق بر ایجاد اشیاء، چنین باشد که مبدء اعلا - جلّ و علا - در مرتبه‌ی ذات خود، عالم بود به نظام اتمّ فعل خود به علم اجمالی، به اتمّ انحاء علم اجمالی، در عین کشف تفصیلی، به اتمّ انحاء کشف تفصیلی، و همین علم، بعینه «عنایت» باشد؛ زیرا که در مفهوم عنایت، زیاد بودن علم فاعل بر ذات او، معتبر نباشد؛ پس ممکن بود که در بعضی از مقامات وجود، عین ذات فاعل باشد. و همین علم، بعینه «رضا» بود؛ زیرا که در مفهوم رضا، مأخوذ نباشد که علم فاعل به ذات خود، خالی باشد از علم به نظام اتمّ فعل؛ پس ممکن بود که در بهری از مقامات وجود، علم فاعل به ذات خود، بعینه علم به نظام اتمّ فعل او بود. بنابراین، هم توان گفت که مبدء اول، فاعل بالعنايه بود، و هم توان گفت که فاعل بالرضا بود؛ زیرا که هم صادق بود بر او که علم او به نظام اتم فعل خود، که عین ذات او بود، مصدر صدور فعل او باشد از او، و هم صادق بود بر او که مجرّد علم او به ذات خود، یعنی بدون احتیاج به علمی زائد بر ذات او، مصدر صدور فعل او باشد از او. (زنوزی، ۱۳۹۷: ۵۲۶-۵۲۵).

آقا علی مدرّس در عبارت فوق، و عبارات بعدی معطوف به این عبارت، بر این نکته تأکید می‌کند که مفاهیم عنایت و رضا، مشروط به مفاهیم سلبي «زیادت علم بر ذات»، که تشخّص بخش به دیدگاه ویژه حکمای مشاء است، و «خلوّ ذات از علم به معلومات»، که وجه ممیّز دیدگاه حکمای اشراق است، نیست؛ بلکه این مفاهیم سلبي،

صرفاً به دلیل ضعف مبانی فلسفی دستگاه‌های فلسفی مشاء و اشراق، به مفاهیم عنایت و رضا افزوده شده است. (ر.ک: همان: ۵۲۶).

این توجیه با توجیه سابق، که توجیه والدِ آقا علی مدرس مدرس بود، تفاوت ظریفی دارد؛ در توجیه ملا عبدالله زنوزی، تصریح به تفاوت معنایی میان دو اصطلاح از فاعل بالعنایه شده است؛ لیکن در توجیه آقاعلی، سخن از تفاوت معنایی نیست؛ عنایت یک معنای واحد دارد، که عبارت از نقش‌ورزی علم ذاتی در فعل است؛ حال اگر طبق مبانی فلسفی یک مکتب خاص، مثل مکتب مشاء، علم ذاتی نمی‌تواند عین ذات شود، و یا اینکه علم ذاتی به فعل، نمی‌تواند علم حضوری باشد، این عدم عینیت علم با ذات، و این حصولی انگاری علم ذاتی، جزو معنای عنایت نیست.

بنابراین، عنایت معنای واحدی دارد که مؤلفه‌های مختلف موجود در آن، ممکن است تحت تأثیر مبانی فلسفی مختلف، صبغه متفاوتی به خود بگیرد.

توجیه مرحوم مدرس، قابل تأیید با عبارتی است که ملاصدرا در همین عبارت مذکور، در انتخاب فاعلیت بالعنایه به عنوان دیدگاه مختار دارد؛ عبارت را یک‌بار دیگر، مورد دقت قرار می‌دهیم:

... إلا أن الحق هو الأول منها؛ فإن فاعل الكل كما سيجيء، يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته؛ فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها؛ فيكون فاعلاً بالعناية. (صدرالمتأخرين، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۲۵)

در این عبارت، ملاصدرا در دفاع از دیدگاه فاعلیت بالعنایه، برخلاف رویکرد مشائین، به عینیت علم ذاتی الهی با ذات حضرت حق، تصریح نموده است؛ حال آنکه همگان می‌دانیم که فاعلیت بالعنایه در نگاه مشاء، مشروط به زیادت صورت علمی بر ذات الهی است.

همچنین، این توجیه، قابل تأیید با عبارات فراوانی است که ملاصدرا در تعریف عنایت الهی آورده است:

قاعدة في مراتب علمه تعالى بالأشياء إجمالاً و تفصيلاً

فمنها العناية و هي العلم بالأشياء الذي هو عين ذاته المقدسة، و هو العقل البسيط لا تفصيل فيه و لا إجمال فوقه. و العناية علم تفصيلي متكرر، و هي نقش زائد على ذاته تعالى عند أصحاب أرسطاطاليس و أتباعه من المشائين. و التحقيق أنها غير زائدة على الذات و



ليس لها محلّ لما أشرنا إليه سابقا من أن حقيقة الوجود يجب أن يكون كلّ الأشياء على وجه مقدّس عقلي و إليه الإشارة بقوله: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (همو، ۱۳۶۱: ۴۶؛ همچنين: همو، ۱۳۶۰: ۳۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۱).

همانگونه که در عبارت فوق، مشاهده می‌شود، ملاصدرا عنایت را به قول مطلق، به علم تفصیلی به ممکنات تعریف نموده است، و آن گاه، زیادت یا عدم زیادت این علم بر ذات اقدس اله را به عنوان دیدگاه‌های خارج از تعریف عنایت، بر آن افزوده است. بنابراین، فاعلیت بالعنايه، مخرج مشترک دیدگاه‌هایی است که همگی، بر نقش علم الهی بر نظام تکوین احسن اشاره می‌کنند، فارغ از اینکه الزامات مکتب فلسفی در خصوص مؤلفه‌های این جامع مشترک، مقتضی کدام افزوده باشد.

### نتیجه‌گیری

عنایت، اصطلاحی در مباحث علم الهی است که اولین بار توسط حکمای مشاء طرح شده و وارد اصطلاحات فلسفی شد. این واژه اشاره به انکشاف حقایق اشیاء برای حضرت حق در مرتبه ذات می‌کند و درصدد طرح اولین مرتبه علمی حضرت حق است. در تبیین آراء فیلسوفان مسلمان در مبحث فاعلیت الهی، متعارف است که فاعلیت بالعنايه را به عنوان دیدگاه فیلسوفان مشاء طرح نموده، و دیدگاه ملاصدرا را به عنوان دیدگاه متفاوت و با عنوان فاعل بالتجلی طرح می‌کنند. لیکن ملاصدرا در تبیین دیدگاه منتخب خویش در خصوص نحوه فاعلیت الهی، همان تعبیر فاعلیت بالعنايه را بکار می‌برد.

با تدبّر دقیق در سخنان ملاصدرا چنین بدست می‌آید که او فاعلیت بالعنايه حضرت حق را از آراء اختصاصی مشائیان نمی‌داند، و اختصاصات مشائیان را امر عارضی بر این اصطلاح، تلقی می‌کند. در توجیه آفَاعَلِي مدْرَس، که توجیه منتخب این نویسنده است، سخن از تفاوت معنایی میان فاعلیت بالعنايه نزد ملاصدرا و مشائیان نیست؛ عنایت یک معنای واحد دارد، که عبارت از نقش‌ورزی علم ذاتی در فعل است؛ حال اگر طبق مبانی فلسفی یک مکتب خاص، مثل مکتب مشاء، علم ذاتی نمی‌تواند عین ذات شود، و یا اینکه علم ذاتی به فعل، نمی‌تواند علم حضوری باشد، این عدم عینیّت علم با ذات، و این حصولی انگاری علم ذاتی، جزو معنای عنایت نیست. بنابراین، عنایت معنای واحدی دارد که مؤلفه‌های مختلف موجود در آن، ممکن است تحت تأثیر مبانی فلسفی مختلف، صبغه متفاوتی به خود بگیرد.

## پی‌نوشت‌ها

۱۱۱. این عبارت بعینه در کتب شیخ‌الرئیس نیامده است، و اصطیاد از کلام شیخ در الهیات شفا در

صفحات

۳۶۴-۳۶۵ است.

۲. علم‌الباری تعالی ... ثبت تقدّمها علی‌المعلومات و لم یکن هو نفس الموجودات الخارجة، و لم یجز أن یكون فی موضوع آخر مفارق للموجودات الخارجة، و لذات‌الباری - عزّ اسمہ - و أمّا أن تكون صور تلك الأشياء أجزاء للذات، و هذا یؤدّی الی تکثّر فی الذات، تعالی‌الأحد الحقّ عن ذلك، فلم یبق للأقسام قسم إلا أن یكون لوازم الذات، إذ لمّا ثبت وجود تلك الصورة و تقدّمها، و ثبت أنّها غیر الموجودات الخارجیة و غیر موجود فی موضوع آخر، و بطل أن تكون موجودة مفارقة للموجودات الخارجیة و الموضوع الآخر و لذات‌الباری - عزّ اسمہ - فتكون فی صقع من الربوبیة؛ إذ هذا المعنى هو معنى المثل الأفلاطونیة المزیفة فی موضعها، و ثبت أنّها لیست عین الذات‌الأحد الحقّ - تعالی‌عن ذلك - بل هی غیره؛ فبقی أنّه لازم الذات؛ إذ بطل سائر الأقسام؛ فلم یبق فی التقسیمات العقلیة شیء إلا و هو محصور هاهنا، و بطل سائر الأقسام. هذا ما علیه‌الشیخ...

## منابع

- ابن‌سینا، *الهیات شفاء*، چاپ رحلی، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_، *الإشارات و التنبیها*، در: *شرح الإشارات و التنبیها*، چاپ اول، قم، نشر البلاغ، ۱۳۷۵ ش.
- \_\_\_\_\_، *النجاة مقدّمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه*، چاپ دوّم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن، *خیر الأثر در ردّ جبر و قدر*، چاپ چهارم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹.
- جرجانی، میر سید شریف، *شرح المواقف*، به تصحیح بدرالدین نعسانی، چاپ اول، قم، الشریف‌الرضی، ۱۳۲۵.
- رازی، فخرالدین محمد، *الأربعین فی اصول‌الدین*، چاپ اول، قاهره، مکتبة‌الکلیات‌الازهریة، ۱۹۸۶.
- زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی باباخان، *لمعات‌الهیة*، با مقدّمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۱.
- زنوزی، علی بن عبدالله، *بدایع‌الحکم*، چاپ اول، انتشارات حکمت اسلامی، قم، ۱۳۹۷.
- صدرالمتألّهین، محمد بن محمد شیرازی، *الحکمة‌المتعالیة فی الاسفار‌الاربعة‌العقلیة*، الطبعة الثالثة، بیروت، دار إحياء التراث، ۱۹۸۱.
- \_\_\_\_\_، *الشواهد‌الربوبیة فی المناهج‌السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز‌الجامعی‌للنشر، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، *اسرار‌الآیات*، مقدّمه و تصحیح از محمد خواجوی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۱.

- \_\_\_\_\_، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- \_\_\_\_\_، *المبدء و المعاد*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، *شرح الهدایة الأثریة*، تصحیح از محمد مصطفی فولادکار، چاپ اول، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۲.
- \_\_\_\_\_، *المشاعر*، تصحیح هانری کربن، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، *المظاهر الالهیة*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای، چاپ اول، بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۸۷.
- عاملی، بهاء‌الدین محمد بن حسین، *کشکول*، انتشارات کتابخانه ابن‌سینا، تهران، ۱۳۷۷.
- العلوی، احمد بن زین العابدین، *شرح کتاب القبسات*، تحقیق از حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۷۶.
- الفیض الکاظمی، ملا محمد محسن، *اصول المعارف*، چاپ سوم، تعلیق و تصحیح و مقدمه از سید جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.