

نحوهٔ فاعلیت حق تعالی از منظر ابن سینا

دکتر علی محمد ساجدی

چکیده

مقاله حاضر غایتمندی نظام آفرینش را از دیدگاه ابن سینا بررسی کرده و می‌کوشد تا مبانی نظریه فاعلیت بالعنايه سینوی را در دستگاه فلسفی او ریشه‌یابی کند.

از نظر ابن سینا متکلمان غرض و هدف فعل خدا را در چیزی بیرون از ذات باری تعالی جستجو می‌نمایند. و رمز عدم توفیق در استدلالشان نیز همین است. در فلسفه ابن سینا فعل باری قابل تعلیل به اموری از قبیل "چرا" و "به چه علت" نمی‌باشد زیرا فعل او مقتضای ذات اوست و نه برای انگیزه‌ای که او را به سوی فعل برانگیزد، بر خلاف افعال بشری که چنین است. اما مشابهت میان گفتهٔ ابن سینا و اشاعره ظاهری است و تفاوت بین آن دو در این مقاله نمایانده شده است.

واژه‌های کلیدی: ۱- ابن سینا ۲- فاعلیت بالقصد ۳- فاعلیت بالعنايه ۴- معتزله ۵- اشاعره ۶- علم ۷- اراده.

۱. مقدمه

عدلیه (معتزله و امامیه) در مسألهٔ غایتمندی معتقدند که خدای تعالی آفریده‌ها را بدین منظور آفریده که به آن‌ها سود برساند؛ زیرا اگر کسی چیزی را خلق کند که نه خود از آن نفعی ببرد و نه به واسطهٔ آن ضرر و زیانی را از خود دفع کند و نه غیر از او سود و زیانی دریافت کند، کاری عبث و بیهوده کرده است (۱۹، ج: ۱۱، ص: ۶۹).

ابوالحسن خیاط از مشایخ معتزله معتقد است که عدلیه گویند؛ خداوند جهان را از روی خیر و صلاح و نفع همهٔ مخلوقات خود آفرید در حالی که می‌دانسته سود و زیان آن‌ها کدام است (۱۰، ص: ۲۴-۲۵).

خداوند هر چیزی را در وقت مخصوص و معین خود بر اساس آن چه منافع و مصالح بندگان ایجاب می‌کرده تحقق بخشیده است (همان). خیاط سپس با نفی فاعلیت بالطبع از ذات باری و اثبات فاعلیت بالقصد برای او، مختار بودن حق متعال را اثبات می‌کند (همان). در میان امامیه نیز شیخ مفید (۲۶، ص: ۵۸)، شیخ طوسی (۱۵، ص: ۱۱۱)، خواجه نصیرالدین طوسی (۱۶، ص: ۳۰۵)، علامه حلی (۱۰، ص: ۲۹)، فاضل مقداد سیوری (۲۲، ص: ۲۹)، شیخ تقی الدین ابوالصلاح حلبی (۱۱، ص: ۶۳) و ابن میثم بحرانی (۹، ص: ۸۹) و ... همگی بر این مطلب متفق القولند.

بنابراین از نظر عدلیه نظام آفرینش بر مبنای هدف فاعل ایجاد شده است و نه هدف فعل، هر چند که نفع و فایده خلقت به شخص فاعل بر نمی‌گردد و این مخلوقات‌اند که از آفرینش منتفع می‌شوند.

عدلیه بر این مطلب اصرار دارند چنان که عبدالجبار معتزلی در مورد آن، ادعای قطعیت می‌کند: «فلذلک قطعنا علی انه تعالی قد اراد بخلقه لهم أن ینفعهم...» (۱۹، ج: ۱۱، ص: ۱۱۶). از نظر ابن سینا مهم‌ترین مشکل اینان نه این است که برای افعال الهی اغراض و اهداف خریدپسند دنبال می‌کنند، بلکه این است که غرض فعل را در چیزی بیرون از ذات باری تعالی جستجو می‌نمایند. تفسیر فعل الهی و انگیزه و هدف آن به هر چیزی بیرون از ذات محکوم به شکست است.

از سوی دیگر وقتی که نقادی‌های ابن سینا و اشاعره را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، میان آن‌ها مشابهت می‌بینیم، این مشابهت حاکی از تأثیر و نفوذ افکار فلسفی ابن سینا در آرای اشاعره نسبت به خصم یعنی معتزله است، با این تفاوت که ابن سینا با ارجاع غرض و غایت به اصل ذات مقدس باری می‌تواند برای نظریه خود توجیه عقلانی پیدا کند ولی اشاعره در تفسیر آرای خود ناتوان گشته، پاسخ در خوری در نظام فکری خویش برای آن نیافته، و به توجیهات نامعقول روی آورده‌اند. و به همین دلیل پیوسته با اعتراض معتزله روبرو بوده‌اند که، فعل بدون هدف و غایت بر خلاف حکمت و مصلحت و در نتیجه، قبیح است.

حاصل سخن این که باید دید نظریه فاعلیت بالقصد با کدام یک از اصول و مبانی خداشناسی فلسفی ابن سینا در تعارض قرار می‌گیرد و سرچشمه این اختلاف آرا کجاست؟

۲. نقد نظریه فاعلیت بالقصد از دیدگاه حکمت مشاء

بر مبنای دیدگاه متکلمان فاعل بالقصد به فاعلی گفته شد که فعلش را با اراده‌ای انجام می‌دهد که مسبوق به غرض و فایده می‌باشد. فاعلی که دارای علم و اراده است و علمش به

فعلش قبل از انجام، تفصیلی بوده، توأم با انگیزه و داعی زاید بر ذات است مانند انسان در انجام افعال خود و واجب الوجود (از نظر متکلمان عدلیه) در فاعلیت خود. فهرستی از نارسائی های آرای معتزله از دیدگاه فارابی و ابن سینا و پیروان آنها از این قرار است:

۱- فاعل بالقصد مستکمل به فعل خود است، لذا، نتیجه سخن معتزله نسبت دادن نقص به ذات پروردگار است (۲۱، ص: ۵۱ و ۳، ج: ۳، ص: ۱۴۲).

۲- فاعل بالقصد فاعل مضطر است و نه فاعل مختار (۵، ص: ۵۳ و ۸، صص: ۹۳-۹۷).

۳- غنای ذاتی حق تعالی با فاعلیت بالقصد در تعارض است (۳، ج: ۳، ص: ۱۴۰).

۴- موجود عالی و برتر هرگز برای اشیا سافل و زیرین قصد نمی کند (۳، ج: ۳، ص: ۱۴۳ و ۱۸، ص: ۱۴۴).

۵- خداوند مَلِك و سلطان حق است و قول به غرض و داعی زاید با این صفت منافات دارد (همان، ص: ۱۴۵).

۶- خداوند جواد حقیقی است، پس هرگونه طلب و قصد زاید با این صفت منافات دارد (همان).

۷- واجب تعالی تام بلکه فوق تمام است، پس، فعل او برای غرض و هدفی صورت نمی پذیرد (۵، ص: ۱۶).

مبنای فکری و فلسفی ابن سینا در طرح انتقادات فوق بدین ترتیب است:

۱- قاعده واجب الوجود بالذات از جمیع جهات و حیثیات واجب است (همان و نیز ۷، ص: ۳۷۳).

۲- ذاتی بودن اراده و ارجاع اراده ذاتی به علم ذاتی و استنتاج این مطلب که صفت فاعلیت برای حق تعالی ذاتی است (همان).

۳- قاعده ای که می گوید: هر قصدی که برای مقصود و هدفی تحقق پذیرد لزوماً مرتبه وجودش از آن هدف و مقصود نازل تر است. (این قاعده اساس و مبنای قاعده العالی لا یلتفت الی السافل را تشکیل می دهد) (همان، ص: ۱۷۰).

۲. ۱. فاعل بالقصد مستکمل به فعل خود است.

معتزله با تکیه بر قاعده حسن و قبح عقلی، افعال واجب تعالی را به نیکویی و اولویت تعلیل نموده، بر آنند که، رساندن نفع به مخلوقات نیکوست، بنابراین فعل واجب از ترک آن احسن و اولی می باشد و هم از این روست که خداوند جهان خلقت را آفریده است.

ابن سینا در پاسخ به آنها می گوید چنین حکمی درباره مبدأ آفرینش موجب اسناد نقص به ذات اوست، زیرا هر فاعلی که فعل او برای غرض معینی انجام شود مستکمل ذات خویش خواهد بود.

توضیح آن‌که؛ فاعلی که انجام دادن فعلی از ترک آن برای او نیکوتر باشد از دو حال خارج نیست:

یا این است که انجام می‌دهد، در این صورت نیز از دو حال خارج نیست: یا آن‌چه نیکوترین و بهترین افعال است انجام می‌دهد و صفت نیکویی برای او به نحو مطلق حاصل می‌شود و یا آن‌چه نسبت به چیز دیگر نیکوتر است انجام می‌دهد یعنی دارای کمال نسبی و اضافی می‌گردد. و یا این است که انجام نمی‌دهد و در این صورت آن‌چه به نحو مطلق نیکوترین بوده، و یا به نحو نسبی و اضافی نیکوتر از دیگری است، تحقق نمی‌پذیرد. به هر حال، نتیجه هر دو فرض یک چیز است و آن، این که فاعل، این هر دو صفت کمال مطلق و یا نسبی و اضافی را به حسب ذات خود نداشته و از طریق فعل نیکوی خود کسب نموده است و این، بدین معناست که او فی حد ذاته مسلوب الکمال و محتاج به غیر است. پس عقیده به فاعلیت بالقصد اسناد نقص به ذات پروردگار است (همان، ص: ۱۴۳).

ریشه این استدلال را می‌توان در آثار فارابی مشاهده نمود که گفته است: اگر فعل خدا معلل به غرض باشد بدین معناست که او اعطای وجود می‌کند تا بدین وسیله به کمالی دست یابد که خارج از حقیقت وجودی و کمال ذاتی اوست، چنان که ما افراد بشر، با بخشش مال به غیر، به اموری همچون لذت، کرامت، ریاست و خیرات و کمالات دست پیدا می‌کنیم در حالی که کسب این امور در مورد باری تعالی محال بوده، و او را از اولیّت و اقدمیت خارج می‌کند (۲۱، صص: ۷۱-۷۲).

و در عیون المسائل گوید:

«... و وجود الاشیا عنه لا عن جهة قصدٍ يشبهه قصودنا ولا یكون له قصدُ الاشیا...» (۲۲، ص: ۵۱).

و بوعلی در الهیات شفا گوید:

«لا يجوز أن يكون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا...» (۷، صص: ۲۹۴-۲۹۵).

از مجموع عبارات فارابی و بوعلی نتایج ذیل به دست می‌آید:

- ۱- حق تعالی فاعل بالطبع نیست، چنان که دهریه پنداشته‌اند، چه، فاعل بالطبع فاقد علم و معرفت و رضامندی و قدرت و اراده است.
- ۲- حق تعالی فاعل بالقصد نیست، چه، فاعلیت بالقصد فاعلیتی است «انسان وار» که در آن استکمال ذات به فعل خود مطرح است.
- ۳- علم باری تعالی علت صدور اشیا است و میان صفات علم و قدرت و اراده او رابطه عینیت و اتحاد برقرار است.

۲.۲. فاعل بالقصد فاعل مضطرّ است، نه فاعل مختار

ابن سینا در تعلیقات گوید:

عِنْدَ الْمُعْتَزَلَةِ أَنَّ الْأَخْتِيَارَ يَكُونُ بِدَاعٍ أَوْ سَبَبٍ وَالْأَخْتِيَارَ بِالْدَاعِي يَكُونُ إِضْطِرَارًا وَ اخْتِيَارَ الْبَارِي وَ فَعْلُهُ لَيْسَ لِدَاعٍ (۵، ص: ۵۳).

یعنی، کسی که به جهت داعی و سبب و غرضی کاری را انجام می‌دهد مضطرّ در لباس مختار است، ولو این که فعلش ارادی و توأم با قصد باشد. از دیدگاه ابن سینا حرکات نفس هم چون حرکات اندام طبیعی بدن تحت تسخیر مافوق خود انجام می‌شود با این تفاوت که نفس به اغراض و اهدافش آگاه است ولی طبیعت نسبت به اغراض خود ناآگاه. بنابراین، انسان از نظر بوعلی مختار تام نیست و فاعلیت او به نوعی از انواع فاعلیت بالتسخیر یا بالجبر برمی‌گردد و در حقیقت، افعال اختیاری به نحو تام و مطلق، تنها در مورد حق تعالی صادق است و لاغیر، چون، نه قدرت او به سبب انگیزه و داعی خارج از ذات اوست، و نه اختیار او این چنین است. و تنها علم اوست که سبب صدور فعل از او می‌شود و از همان حیث که قادر است، عالم می‌باشد:

فَهُوَ مِنْ حَيْثُ هُوَ قَادِرٌ عَالِمٌ أَيْ عِلْمُهُ سَبَبٌ لِيُصْدِرَ الْفِعْلَ عُنْهُ، وَ لَيْسَتْ قُدْرَتُهُ بِسَبَبٍ دَاعٍ يَدْعُوهُ إِلَيْهِ، فَقُدْرَتُهُ عِلْمُهُ (همان).

ابن سینا همین معنا را در *دانشنامهٔ علایی*، در بخش الهیات آن تأکید نموده، می‌گوید:

غرض جنبانندهٔ فاعل است و به کار آورندهٔ فاعل و نشاید که واجب الوجود تمام را به کار آورنده بود (۸، صص: ۹۳-۹۷).

یعنی انگیزه‌ها در همه جا، چه در مورد ممکن و چه در مورد واجب، نقش تعیین کننده و محوری در تحقق فعل دارند. به تعبیر فلسفی علت غائی فعل، علتِ علتِ فاعلی آن است. پس به نوعی می‌توان گفت که فاعلیت فاعل تحت تسخیر غایت یا علت غائی فعل و محدود کنندهٔ اختیار تام فاعل است، بنابراین، دربارهٔ حق تعالی چنین امری محال است. در نتیجه قول به غرض در فعل الهی باطل می‌باشد.

۲.۳. غنای ذاتی حق تعالی با فاعلیت بالقصد در تعارض است:

خداوند غنی تام است و قول به غرض در افعال او با این صفت ناسازگار و متعارض است. بوعلی در *اشارات* غنی تام را کسی می‌داند که نه در ذات خود و نه در هیئات و صفاتی که در ذات اوست، و نه در صفات کمالیهٔ اضافیه مانند عالمیت، قدرت و نه در هیچ چیز دیگر، به هیچ چیز جز ذات خود تعلق نداشته باشد، در غیر این صورت، فقیر و محتاج به کسب و اکتساب است (۳، ج: ۳، ص: ۱۴۰).

خواجه نصیر در شرح عبارات فوق، بر آن است که، مفهوم بی نیاز و غنی و توانگر که بر مبدأ نخستین حمل می‌گردد موجب آن است که برای ذات وی غایتی و غرضی وجود ندارد که با ذات او مبیانت داشته باشد (همان).

پس نتیجه می‌شود که اگر برای افعال وی نیز غایت و غرضی زاید بر ذات او وجود داشته باشد، این امر به معنای وابستگی و نیازمندی بدان خواهد بود و این با غنای ذاتی او منافات دارد.

۴.۲. موجود عالی هرگز برای موجود سافل قصد نمی‌کند:

به عبارت دیگر، نظریه فاعلیت بالقصد با قاعده "العالی لا یرید الی السافل" منافات دارد. این قاعده خود بر مبنای گزاره منطقی زیر استوار است:

"هر قصد و اراده‌ای که به خاطر مقصود و هدفی تحقق پذیرد، مرتبه وجودش از آن هدف و مقصود پایین‌تر است". بنابراین ممکن نیست که وجود اکمل از وجود پایین‌تر، وجود یا کمال وجود به دست آورد (۳، ص: ۱۷۰).

به نظر می‌رسد دلیل منطقی گزاره فوق با گزاره "معطی شیئی فاقد شیئی نیست" یکسان است و هر دو، به امتناع اجتماع نقیضین قابل ارجاع‌اند. چنان که ملامحسن فیض کاشانی نیز در اصول المعارف دلیل این قاعده را بررسی نموده آن را به ضرورت عقلی و بداهت تفسیر کرده است:

"فلوکان الی معلول قصد صادق غیر مظنون لکان القصد معطياً لوجود ماهو اکمل منه و هو محال بالبدیهة (۲۵، ص: ۷۰).

در آثار فلسفی، این مطلب با عبارتهای مختلفی مانند:

"العالی لا یفعل شیئاً لأجل السافل" (۱۶، ج: ۵، ص: ۲۰).

"العالی لا یرید السافل و لا ینظر الیه" (۲، ج: ۲، ص: ۷۲).

"العالی لا غرض له فی السافل" (۳، ج: ۳، ص: ۱۴۹).

"العالی لا یلتفت الی السافل" (همان)، و ... مطرح گردیده است، و ریشه تاریخی آن را می‌توان در آثار فلوطین جستجو کرد. فلوطین در *تولوجیا* گوید:

"چیزی که بالفعل است اگر بخواهد چیزی را از حالت بالقوه به حالت فعلیت درآورد تنها به خویش می‌نگرد، نه به فعل و موجود سافل و نه به خارج خود، او همواره در امر هستی بخشی و به فعلیت رسانیدن اشیا بالقوه در وضعی واحد و یکسان قرار دارد [به گونه‌ای که هیچ گونه تحویل و تغییر در او راه ندارد] چرا که او [غنی محض است و] نیازی به ضرورت و تحول به چیزی دیگر ندارد.... لذا احتیاجی به نظر از جانب ذاتش به سوی چیز

دیگری نداشته، بلکه فعل او اثری است که از نظر به ذات خویش حاصل می‌گردد" (۲۴، ص: ۵۰).

هم‌چنین گوید:

"والعلة الاولى لا تفعل معلولاتها من أجل شیءٍ ما..." (همان، ص: ۱۱۹).

چنان که پیداست مفاد قاعده یاد شده با تعبیرهای مختلفی در سخنان فلوطین آمده و از آن جا به فلسفه اسلامی بوعلی و صدرا راه یافته و در فلسفه اسلامی جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده است.

۲.۵. واجب تعالی سلطان حقیقی عالم است و قول معتزله با این صفت در تعارض است:

بوعلی در ادامه دلایل قبلی ضمن تبیین مفهوم ملک و سلطان حقیقی و بیان اموری که شایسته وجود اوست بر آن است که چون همه چیز مملوک اوست که ملک غنی حق و مطلق است، پس او به چیزی بیرون از ذات خود محتاج نیست (۳، ص: ۱۴۵).

واجب تعالی خود غایت برای همه اشیا است و این بعینه، همان فاعلیت او برای آن‌هاست، بنابراین، همه اشیا بدین نحو از او تحقق یافته‌اند. پس، در مورد واجب الوجود و سلطان حقیقی عالم می‌توان گفت که هم علت غائی و هم علت فاعلی همه چیز است، زیرا هر چیزی یا از او به وجود آمده یا از جانب چیزی است که آن چیز از او پدید آمده است، لذا همه اشیا مملوک و بنده اویند و او به چیزی نیازمند نیست (همان).

بدین سان، هرگونه غایت خارج از ذات برای فعل او، سلطنت و پادشاهی حقیقی وی را مخدوش می‌سازد. پس قول معتزله باطل است.

۲.۶. واجب تعالی بخشنده و جواد حقیقی است، پس هرگونه طلب و قصدی که زاید بر ذات او محسوب شود با این صفت منافات پیدا می‌کند:

بوعلی در ادامه اعتراضات خود، به صفت جود الهی استناد می‌کند. وی ابتدا جود را تعریف نموده، آن را عبارت می‌داند از "فایده رساندن به چیزی که بدون عوض سزاوار است" (همان) و معتقد است که لازم نیست عوض شیئی مادی باشد بلکه هر چیز دیگری مانند ثنا و ستایش، رهایی از سرزنش، دست یافتن به حالتی بهتر و... می‌تواند عوض نامیده شود. پس هر کس که چیزی را ببخشد برای آن که حرمت و شرفی به دست آورد، یا ستوده شود، یا آن کاری که انجام می‌دهد برایش نیکو باشد، در همه موارد، خواستار مزد و عوض بوده، بخشنده و جواد نخواهد بود. بخشنده راستین کسی است که بخشش او نه به دلیل شوق یا خواستن و قصد کردن چیزی باشد که به وی باز گردد و از آن نفعی ببرد، زیرا اگر کسی چیزی را بدان سبب انجام دهد که اگر انجام ندهد برایش ناپسند یا غیر نیکو به

حساب آید، در واقع غرضش از فعل خود، رهایی خویش است. بنابراین از نظر بوعلی حتی اگر این افاضه، افاضه هستی و کمالات هستی باشد که از سوی حق تعالی صورت می‌پذیرد، و این افاضه برای غایتی و غرضی انجام گیرد از دایره جود حقیقی بیرون است، لذا گوید:

”... فاذن الجواد و الملك الحق لا غرض له...“ (همان).

۲.۷. واجب تعالی تام، بلکه فوق تمام است، پس فعل او برای غرض و هدفی صورت نمی‌پذیرد:

بوعلی در *نجات* تام را چنین تعریف می‌کند:

”التام هو الذى يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له ... و الناقص مقابله“
 موجود تام کسی است که همه آن چه شایستگی داشتنش را دارد، واجد باشد. و ناقص در مقابل اوست. وی در تعلیقات، فعل چنین موجود تامی را بدون غرض تفسیر می‌کند:

”قد بينا أن واجب الوجود تام بل فوق التمام، فلا يصح أن يكون فعله لغرض و له يصح أن يعلم ان شيئاً هو موافق له فيشأقه ثم تحصله...“ (۵، ص: ۱۶).

اگر برای واجب الوجود بالذات که تام الفاعلیه است، امری هم‌چون غرض و قصد زاید لحاظ شود، بدین معناست که فاعلیت او وابسته و محتاج بدان غرض است پس به حسب ذاتش تام الفاعلیت نخواهد بود، که این خلاف فرض است.

”قد بينا ان الغرض والسبب فى أن يصير الفاعل فاعلاً بعد أن لم يكن. و لا يجوز لواجب الوجود بذاته الذى هو تام، امر يجعله على صفة لم يكن عليها، فانه يكون ناقصاً من تلك الجهة (۵، صص: ۱۸-۱۹).“

۲.۸. قاعدة الواجب بالذات واجب من جميع الجهات: (۷، ص: ۳۷۳ و ۵، ص: ۲۱۶)
 بر حسب قاعدة فوق، هر چیزی که برای واجب الوجود به امکان عام ممکن باشد، بالفعل و بالوجوب برای او حاصل است و صفات واجب الوجود هرگز میان دو طرف شیئی مرزود نیست.

به عبارت دیگر تمام صفاتی که برای ذات اثبات می‌گردد به نحو وجوبی است به گونه‌ای که واجب الوجود واجب العالمیة، واجب القادریة، واجب الحیاة، واجب الإرادة و واجب الفاعلیة است. زیرا مثلاً اگر ممکن الفاعلیة باشد لازم می‌آید که به یک امر زاید بر ذات خویش احتیاج داشته باشد، لذا چنین فاعلی بالقوه خواهد بود و با وصول به غرض بالفعل می‌گردد. پس اگر افعال او بر اساس انگیزه و غرض صادر شود بدین لحاظ که از غرض منفعل می‌گردد، واجب بالذات نخواهد بود، بوعلی در *تعلیقات* گوید:

... و واجب الوجود بذاته واجب من جمیع جهاته فان حدث منه غرض فلا یکون من جهة انفعاله عن الغرض- واجب الوجود بذاته... (۳، ج: ۳، ص: ۱۴۵ و ۷، ص: ۳۷۳).

هم‌چنین گوید:

"اگر فرض شود که خداوند خلایق را برای غرض و منظوری آفریده است، مانند این که (بگوئیم) آن‌ها را آفریده تا موجبات کمالشان را فراهم کند، این بدان معنا خواهد بود که وی با آفرینش جهان، کمالی را طلب می‌کرده که قبل از آفرینش، آن را واجد نبوده است، و هذا لایلیق بما هو واجب الوجود من جمیع جهاته ... (۵، صص: ۱۸ - ۱۹).

هم‌چنین از دیدگاه بوعلی اراده باری تعالی عین علم او و آن نیز عین ذات اوست. در این صورت، صدور موجودات از او مقتضای ذات اوست، در نتیجه فاعلیت حق تعالی امری ذاتی است و این با نظریه فاعلیت بالقصد که مبتنی بر امکان فاعلیت است (و نه وجوب آن) در تعارض است.

بوعلی در تعلیقات گوید:

"هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته، و هي مقتضى ذاته فهي غير منافية له" (۵،

ص: ۱۸).

حاصل آن که نظریه فاعلیت بالقصد بر اساس مبانی ابن سینا باطل است چرا که قصد و داعی زاید بر ذات، به هر نحو که تصور شود، مقرون به امتناع و مرهون استحاله می‌باشد زیرا قصد و داعی زاید از این سه حالت بیرون نیست:

۱- اولاً و بالذات به خود فاعل برمی‌گردد.

۲- ثانیاً و بالعرض به خود فاعل بر می‌گردد.

۳- به غیر فاعل راجع می‌شود.

حالت اول نظیر آن است که شخصی برای رفع نیاز و حاجت خود و یا دفع منقصت و ازدیاد فضیلت، کسب منفعت، نیل به مدح و ثنا منقبت، جلب نظر دیگران و یا برای سایر اغراض عقلی یا تخیلی یا وهمی کاری را انجام دهد یا چیزی را اعطا کند، اعم از این که چنین نیازهایی در ذات او باشد یا در صفات و افعال او یافت شود.

حالت دوم بدین صورت است که شخص امور فوق را اولاً و بالذات برای غیر انجام دهد و ثانیاً و بالعرض سودش عاید خودش گردد. حالت سوم چنین فرض می‌گردد که مقصود از افاضه هستی ایصال نفع به غیر و یا دفع ضرر از غیر است که در این حالت نیز بنا به توضیحاتی که قبلاً گذشت به طور غیرمستقیم استکمال فاعل مطرح است. و همه این موارد اولاً با وجوب وجود بالذات و ضرورت از جمیع جهات و حیثیات ناسازگار است، و ثانیاً با قاعده فلسفی الشئی مالم یجب لم یوجد.

در نتیجه، بدیهی است که نسبت فاعل بالقصد به فعل خود پیش از ضم داعی و قصد زاید و بدون لحاظ آن، نسبت امکانی است، در غیر این صورت فاعل بالقصد نخواهد بود. به عبارت دیگر، اگر بدون ضم داعی و با قطع نظر از آن، نسبت فاعل و ارتباط فاعل به هر دو طرف فعل متساوی نباشد، بلکه بذاته و به موجب جوادیت مطلقه و مشیت ذاتی او که بر طبق علم ذاتی عنائی او به نظام هستی است، تحقق پذیرد، بدین سان، دیگر وجود و عدم داعی و قصد زاید علی السویه بوده، نقشی در فاعلیت او نخواهد داشت، و این بر خلاف فرض نظریه فاعلیت بالقصد است. پس نظریه فاعلیت بالقصد با علت بالذات و واجب از جمیع جهات و حیثیات بودن خدا معارض می‌باشد. لذا حق متعال دارای غایت و غرضی زاید بر ذات نخواهد بود بلکه ذات مقدس او غایت هر شیئی و متمم هر موجود است.

۳. نظریه "فاعلیت بالعنایه" پاسخ ابن سینا درباره چگونگی آفرینش

تاکنون بحث بر سر این بود که عالم چرا از خدا صادر شد، اینک، لازم است که بیان شود جهان محسوس در هستی‌های کون و فساد چگونه از واجب تعالی صادر شده است. از دیدگاه ابن سینا سبب حقیقی و علت واقعی صدور این همه شگفتی‌های جهان از واجب تعالی چیست؟

پاسخ او را باید در نظریه فاعلیت بالعنایه جستجو نمود، وی در اشارات گوید:

اگر راه چاره‌ای بخواهی، چیزی نخواهی یافت مگر آن که بگویی: علم پیشین با وقت واجب و شایسته آن، موجب گردید که این نظام با ترتیب و تفصیل خاص از خداوند پدید آید، و فیضان آن معقول حق تعالی است و این همان معنای "عنایت" است. خواجه نصیر در شرح عبارت شیخ گوید:

"تمثل نظام هستی و آفرینش شگفتی‌های آن، از ازل تا ابد، در علم حق تعالی که سابق بر این هستی‌های خارجی است با وقت‌های مترتب نامتناهی که هر یک از حوادث در وقت معین خود تحقق یافته است، موجب افاضه این هستی‌ها و نظام کلی‌ای خواهد بود که به ترتیب معین شده است، و ذات واجب تعالی آن فیضان را در تمام احوال تعقل می‌کرده است و این چنین صدور نظام هستی از پروردگار در اصطلاح فلاسفه به "عنایت" تعبیر می‌شود. بنابراین واجب الوجود فاعل بالعنایه است نه فاعل بالقصد یا بالطبع" (۳، ج: ۳، ص: ۱۵۱).

ابن سینا این مطالب را در دو نمط ۶ و ۷ کتاب اشارات تفصیل می‌دهد.

۳.۱. عناصر مندرج در مفهوم "عنايت"

ابن سینا سه عنصر توأم با یکدیگر را در مفهوم عنایت می‌گنجاند: ۱- علم به نظام خیر. ۲- علت بودن واجب الوجود لذاته از برای همه موجودات. ۳- رضای حق تعالی به نظام خیر.

وی در نجات عنایت الهی را این گونه تعریف کرده است:

"...العناية هي كون الاول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، و علة لذاته للخير و الكمال بحسب الامكان، و راضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الابلق في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما، و خيراً على الوجه الابلق الذي يعقله فيضاً على اتم تأدية الى النظام بحسب الامكان، فهذا هو معنى العناية" (۴، ص: ۱۴۴ و ۷، ص: ۴۱۵).

عبارات فوق مبین آن است که مبدئیت برای خدای تعالی امری زاید بر ذاتش نیست، لذا در تعریف بوعلی از عنایت هر یک از قیود "عالماً لذاته"، "علة لذاته" و "راضياً به على النحو المذكور" بسیار حائز اهمیت است. این معنا از سخن بوعلی با تعبیر وی در اشارات قابل تفسیر است که: "... من غير انبعث قصد و طلب من الاول الحق". وی در نمط هفتم/اشارات عنایت را احاطه و شمول علم واجب تعالی بر همه هستی‌ها می‌داند و معتقد است که همه هستی‌ها باید مطابق آن باشند تا به نیکوترین نظامی جلوه‌گر گردند. چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول دانش اوست. پس هستی‌ها با دریافت حق نیکوترین نظام مطابقت دارند.

بدین سان، در فاعلیت بالعنايه، علم الهی به نظام احسن نقش محوری دارد، زیرا علم حق تعالی به ذات خویش منشأ صدور موجودات و سرچشمه افاضه همه خیرات از جانب اوست.

عناصر دوم فاعلیت بالعنايه یعنی علیت ذاتی واجب تعالی قبلاً توضیح داده شد و بیان شد که علیت علة العلل و فاعلیت واجب الوجود برای او ذاتی است و زاید بر ذات او نیست. عنصر سوم یعنی رضایت واجب تعالی در فاعلیت وی یعنی این که صدور موجودات و به عبارت دیگر معلومات از وی ناسازگار با ذات او نبوده، بلکه کاملاً مناسب و مقتضی ذات فاعل است، بدین معناست که فعلی فاعل با رضایت ذات صادر می‌گردد. شیخ در تعلیقات گوید:

"قصدور تلك الاشياء عنه انه مقتضى ذاته المعشوقة اليه، فيكون رضاه بتلك الاشياء لأجل

ذاته، و تكون الغاية في فعله ذاته (۵، ص: ۱۵۷).

هم چنین گوید:

«لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان تعيين صدورها عنه نفس رضا بها» (همان). سپس مثال می‌زند به محبت و دوستی انسان نسبت به هم‌نوع خود، در آن هنگام که او را تنها به خاطر خودش دوست ندارد، نه به خاطر مال و مقام و موقعیت و ... وی، همین طور است در رضایت و عشق و حب ذات باری تعالی به ذات خویش، چه در مورد واجب تعالی می‌توان گفت که او هم عاشق و هم معشوق خود است. با این تفاوت که در انسان محبت و عشق و دوستی همواره با شوق و اشتیاق و تحصیل غرض و وصول به مقصدی زاید بر ذات همراه است، به طوری که این شوق وقتی مؤکد گردد اراده نامیده می‌شود، لیکن، در مورد باری تعالی این چنین نیست زیرا اشتیاق همواره با نقص و احتیاج همراه است در حالی که واجب تعالی غنی بالذات است (همان).

۲.۳. مبانی فاعلیت بالعیایه در حکمت بوعلی کدام است؟

نکاتی که پیرامون عنایت و عناصر مندرج در آن بیان شد تلاش در جهت تبیین مفهومی عنایت در نظام فلسفی ابن سینا بود. و اینک با بررسی بیشتر در این نظام فکری می‌توان پایه‌ها و مبانی نظریه فاعلیت بالعیایه را از دیدگاه حکمت مشاء جستجو کرده، با آرای متکلمان مقایسه نمود:

۲.۳.۱. علم عنائی: چنان که گذشت مقصود از علم عنایی، علم باری تعالی به نظام احسن مخلوقات است که بوعلی از آن به نظام خیر تعبیر می‌کند و دقیقاً همین علم است که «علی وجه الحکمة» (۵، ص: ۱۴۹) سبب وجود اشیا می‌باشد.

این علم؛ اولاً علم فعلی است و نه انفعالی (۷، ص: ۳۵۸؛ ۴، ص: ۱۰۲ و ۶، ص: ۳۰۵). ثانیاً، صور معقوله‌ای است که از لوازم ذات می‌باشد، و نه امری عارض بر ذات و بیرون از ذات (۵، ص: ۱۵۹).

ثالثاً: سبب وجود اشیا است به گونه‌ای که صدور اشیا بر حسب ترتیب نظام سببی و مسببی است که قبلاً همین ترتیب در صور معقوله یا علم عنایی برقرار بوده است، با این توضیح که در این جا قبلیت زمانی به هیچ وجه مطرح نیست، بلکه نفس معقولیت آن بعینه نفس وجود موجودات است:

«سبب وجود الاشیا علمه بها و عقلیته لها...» (همان، ص: ۱۴۹).

و نیز «... و حقیقة الامر أن نفس معقولیتها هو نفس وجودها عنه» (همان، ص: ۱۵۵).

رابعاً، نیازی به قصد و تروی ندارد. انسان وار نیست که مسبوق به تروی و اندیشه و تأمل پیشین باشد. بی‌نیاز از هرگونه حرکت و اراده و قصد جدید است:

«فلا تحتاج الی توخّی النظام فیها» (همان، ص: ۱۴۹).

خامساً، این علم که سبب پیدایش موجودات و از جمله جزئیات جهان محسوس است به جزئیات نیز تعلق می‌گیرد اما به گونه‌ای کلی و از طریق علل و اسباب کلی آن‌ها هر چند در علم تفصیلی قبل از ایجاد، همه چیز با وجود علمی خاص خود در مرتبه خویش در علم الهی قرار دارند.

به عبارت دیگر نظام هستی از دیدگاه بوعلی از دو حیثیت نظام علمی و نظام عینی برخوردار است. لذا همان گونه که میان اعیان اشیا ترتیب و رابطه علمی و معلولی برقرار است، دقیقاً همان ترتیب هم در نظام علمی حق متعال وجود دارد.

و به قول حکیم سبزواری:

ما من بدایة الی نهاية فی الواحد انطوائه عنایة

والکل من نظامه الکیانی ينشأ من نظامه الرتائی (ص: ۱۴، ۱۷۶)

یعنی همه نظام عینی عالم هستی از بدو تا ختم از نظام علمی حق تعالی سرچشمه می‌گیرد و عنایت اوست که منشأ صدور همه پدیده‌هاست.

این علم عنائی، همان صور موجودات است که در ذات باری مرتسم شده و معلوم ذاتند و با تعقل آن‌ها موجودات به عرصه هستی حضور می‌یابند:

"... و صور الموجودات مرتسمة فی ذات الباری اذ هی معلومات له و علمه‌ها سبباً

لوجودها" (ص: ۳۰۵، ۶).

شیخ در اثبات علم حق به ماسوی از طریق قاعده علیت وارد می‌شود یعنی از این طریق که علم حق تعالی به ذات خود علت است برای علم به صادر اول. چرا که حق تعالی علت تامه وجود عالم است و علم به علت مستلزم علم به معلول می‌باشد. از سوی دیگر صادر اول علت برای صادر دوم است لذا علم به صادر اول نیز علت برای علم به صادر دوم است الی غیر النهایه (ص: ۳۶۰ و ۳۵۵، ۷).

بنابراین، علم عنائی حق به ما سوی بر خلاف علم ذات به ذات، نه حضوری بلکه حصولی، زاید بر ذات، قبل از ایجاد اشیا و به طریق ارتسام صور در ذات باری است. هر چند که این علم پیشین منافاتی با علم مقارن با اشیا و یا بعد از حدوث اشیا که به علل و اسباب کلی آن‌ها تعلق می‌گیرد، ندارد (ص: ۸۱، ۵).

درباره وجود دو نظام علمی و عینی و انطباق این دو بر یکدیگر گوید:

"... فانه یعقلها کلها معاً علی الترتیب السببی و المسببی و هو تعقلها من ذاتها لأنها

فائضة عنها و ذاته مجردة" (ص: ۱۵۲، ۵).

هم چنین می‌گوید:

”مبدأ اول - تعالی - ذات خود را به عنوان این که مبدأ و فاعل همه اشیا است تعقل می‌کند، سپس آن اشیا همگی در ذات او حاصل می‌گردند، لیکن چنین نیست که میان معقولیت آن‌ها با موجودیتشان فاصله زمانی باشد، بلکه نفس معقولیت آن‌ها نفس موجودیت آن‌هاست“ (همان، ص: ۱۵۵).

اینک پرسش دیگری به ذهن متبادر می‌شود بدین قرار که:

قیام صور مرتسمه در فلسفه بوعلی چگونه قیامی است؟ آیا این صور قائم به ذات در ذات حلول کرده‌اند و برای ذات عرض‌اند یا قیام آن‌ها صدوری است؟ شارحان در تفسیر کلام شیخ، متفاوت سخن گفته‌اند.

برای مثال، بهمنیار معتقد است که این صور عرض‌اند و قیامشان به ذات حلولی است. بر این مبنا به شیخ ایراد گرفته که محل از حال متأثر گشته منفعل می‌شود و به واسطه آن استکمال پیدا می‌کند یا به وصفی زاید و خارج از ذات متصف می‌گردد و پیداست که چنین امری در مورد واجب تعالی امکان پذیر نمی‌باشد چرا که هر نوع تأثر ذات از چیزی محال است خواه نتیجه این تأثر نقص باشد یا کمال:

”و اللوازم التي هي معقولاته (تعالی) و ان كانت اعراضاً موجودة فيه ... و انما يمتنع ان يكون ذاته محلاً لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها...“

لیکن، صدرالمآلهین در *اسفار ضمن* استناد به عباراتی از *تعلیقات* شیخ از تفسیر بهمنیار در مورد آرای شیخ الرئیس انتقاد نموده، معتقد است که او به خوبی نتوانسته معنای سخن استاد خویش را در یابد. صدرا معتقد است که عباراتی چون ”نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشیا عنه و نفس وجود هذه الاشیا نفس معقولیت ها له (۵، ص: ۱۵۵)؛ (۷، ص: ۳۵۷)“ و یا: ”وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه ان يعقل او يحتاج ان يعقل“ (همان)، بیانگر این مطلب است که این صور هیچ حیثیتی جز معقولیت و هیچ شائی جز معلومیت ندارند نه این که آن‌ها وجودی دارند که از این وجود صور عقلی انتزاع می‌شود یا وجودشان بالقوه معقول است. در نتیجه از این سخن استفاده می‌شود که قیام این صور به باری تعالی قیام صدوری است (۱۶، ج: ۶، ص: ۲۱۲-۳۱۴).

به هر حال این صور در حکمت مشاء مناط علم تفصیلی واجب به اشیا و سبب وجود موجودات از ناحیه اوست بدون نیاز به هیچ گونه آلت، ابزار، واسطه و یا اراده متجددای. موجودات بی واسطه تابع معلومات اویند. این معنا تفسیری فلسفی از کلام الهی است که فرمود: ”کن فیکون“ (یس / ۸۳) (۵، ص: ۱۱۶).

هم چنین گوید:

ذات الباری خیر محض و هو یعقل ذاته؛ یعقل أنه یصدر عنه هذه الاشیا فیعرف خیریتها و وجه الحکمة فیها (همان، ص: ۱۰۳).

۲.۲.۳. اراده الهی علم او به نظام احسن است: گفته شد که از دیدگاه ابن سینا که در هر دارنده هدفی به نوعی کاستی وجود دارد که با دست یازیدن به آن هدف، تحصیل کمال می‌کند لذا پدید آورنده نخست را جز ذات و گوهر خویش و علم و دانش او اراده‌ای نخواهد بود (همان). این مطلب را در *دانشنامه علایی* چنین شرح می‌دهد:

پس خواست ایزدی چیز دیگری نیست مگر دانستن حق که نظام هستی اشیا چگونه باید و دانستن آن که بودن ایشان نیکو است پس دانسته آمده است که خواست (و اراده) واجب الوجود چگونه بود. و دانسته آمد که صفتی نبود جز علم. و دانسته آمد که آن همیشگی بود (۸، صص: ۹۳-۹۷).

در *تعلیقات* (۵، ص: ۱۰۳) و در *الهیات شفا* (۷، ص: ۳۶۷) مدعی است که علم الهی همان اراده اوست و اراده او با علم او نه به لحاظ ذات مغایر است و نه به لحاظ مفهوم. تنها فرق میان آن دو به اعتبار است؛ به یک اعتبار علم گفته می‌شود و به اعتبار دیگر اراده: "فان ارادته علمه ولكن باعتبار و اعتبار" (۵، ص: ۱۰۳).

به اعتبار آگاهی و ادراک نظام خیر، علم است، و به اعتبار این که این نظام خیر با ذات فاعل ملایمت دارد، اراده می‌باشد.

هم چنین در *تعلیقات* بر آن است که:

همه این موجودات و مخلوقات از ذات او صادر شده‌اند و مقتضای ذات او، و ملایم و سازگار با ذات اویند، بلکه او عشق به ذات خود دارد، پس همه این اشیا به واسطه اراده ذات، مراد اویند، نه این که برای غرض و قصدی [زاید بر ذات او] مراد باشند، پس واجب تعالی اشیا را به خاطر اشیا اراده نمی‌کند، بلکه چون اشیا همگی مقتضای ذات اویند آن‌ها را به خاطر ذات خود اراده می‌کند:

"... فلیس یرید هذه الموجودات لانها هی، بل لاجل ذاته و لانها مقتضی ذاته ... (۵، صص: ۱۶ و ۱۵۷).

وی سپس فاعلیت بالطبع و فاعلیت بالعرض بودن را از ذات واجب تعالی سلب نموده، فاعلیت بالاراده را برای او اثبات می‌کند و اراده را به سه قسم اراده علمی، اراده ظنی و اراده تخیلی تقسیم نموده، اراده الهی را اراده علمی می‌داند: "فاذن یحب أن تكون ارادته علمیه" چون که اراده ظنی و یا تخیلی موجب انفعال و توأم با غرض و قصد زاید است لذا از فاعلیت واجب الوجود - که واجب من جمیع جهات است - سلب می‌گردد (همان).

ذات حق نظام خیر را تعقل می‌کند و نظام خیر ملایم با ذات اوست نه منافی با آن چرا که هر ذاتی با فعل خود ملایمت دارد. همین ملایمت ذات حق با فعلش تعبیری است از اراده او؛ و این اراده چیزی جز عشق حق به ذات نبوده، و عشق حق به ذات، خود از مقوله علم و آگاهی است و نه از مقوله شوق و اشتیاقی که در انسان وجود دارد و موجب انفعال انسان و حرکت او به سمت و سوی قصد و هدف است (۷، ص: ۳۶۳).

بنابراین می‌توان گفت در تفکر فلسفی بوعلی، اراده، عشق و رضامندی حق تعالی همه از یک مقوله می‌باشند و آن مقوله علم است که سبب وجود اشیا می‌باشد. بوعلی در تعلیقات گوید:

«العلم فی الأول هو نفس الارادة لأن هذه المعلومات مقتضی ذاته، و هذا المعنی هو معنی الارادة» (۵، ص: ۱۱۷).

یعنی هر آن چه معلوم اوست، مراد اوست، بر خلاف ما انسان‌ها که در بسیاری موارد می‌دانیم اما اراده نمی‌کنیم، بنابراین نمی‌توان گفت اراده ما بر علم و معلومات ما منطبق است، چون اراده ما هرگز بدون انگیزه یا شوقی و اشتیاقی به معلومات ما تعلق نمی‌گیرد. به علاوه، اراده در ما برخاسته از تخیلی است که به تبع قصد یا حرکت به سوی مقصد شکل می‌گیرد و [با ایجاد قدرت در اندام و اعضای ما] باعث ایجاد فعل می‌گردد در حالی که اراده در واجب تعالی بعینه نفس قدرت اوست [بر خلاف قدرت در ما انسان‌ها] زیرا اگر ممکن بود که صور علمی در نفس ما علت وجود چیزی مثل بناء و سایر چیزها گردد، باید می‌توانستیم نفس وجود صور علمی را قدرت خود بنامیم، در حالی که [این چنین نیست و] قدرت در ما انسان‌ها اگر بخواهد سبب شود تا دانسته‌های ما تحقق عینی یابند لازم است که حتماً به قوه محرکه و به ابزار و آلات انجام کار تعلق گیرد، و چون این امور بر خدای تعالی محال است، لذا صرف معلومات او برای ایجاد همه آن‌ها کفایت می‌کند؛ یعنی سبب فعل صرف معلوم اوست نه این که با قوه‌ای دیگر فعل انجام دهد. مضافاً بر این که همان علم و اراده و قدرت در او بعینه حیات اوست، زیرا معنای حی، دراک فعال است، و از آن جا که معلوم او قدرت اوست، لذا جائز است که همان بذاته موضوع اسم حیات واقع شود، و تنها اختلاف این امور به اعتبار است و نه به حقیقت وجودی آن‌ها (۴، صص: ۱۰۶-۱۰۷).

الحی هو الدراک الفعال، و لما کان علمه سبباً لوجود الاشیا و کان عالماً بذاته، کان من حیث هو عالم فاعلاً، فکان من حیث هو عالم حیا اذ لا یحتاج الی شیئی آخر به یفعل، ... و لما کان معلومه قدرته و کان ذلک بذاته صح أن یقع علیه اسم الحیاة. الا ان اعتبار هذه الاشیا فیه مختلفة (۵، ص: ۱۱۷).

و در جای دیگر گوید: "ولیسست الارادة الا ان الموجودات غیر منافیة لذاته" (۵، ص: ۱۵۷).

و نیز گوید: "الارادة هی علمه بما علیه الوجود و کونه غیر منافی لذاته" (۴، ص: ۳۰۵).

و در معنای آیه شریفه "هو الاول و الآخر" گوید:

هو الاول و الآخر لانه هو الفاعل و هو الغایة، فغایته ذاته و لان مصدر کل شیء عنه و

مرجمه الیه (۵، ص: ۱۵۷).

۳.۲.۳. رابطه میان واجب تعالی و مخلوقات از نظر بوعلی: عشق حق ذات به موجودات چگونه است؟ پاسخ اینست که اولاً و بالذات، ذات باری به ذات خود عاشق است و ذات خود را ادراک می‌کند، و چون حاصل این ادراک خلق موجودات است پس، او ثانیاً و بالعرض عاشق مخلوقات خود نیز می‌باشد، پس خلق موجودات از جانب او مقصود بالعرض خواهد بود ولی چون از پایین به بالا بنگریم موجودات غایتی به جز ذات باری تعالی نخواهند داشت. بوعلی در تعلیقات گوید:

"هو عاشق لذاته و ذاته مبدأ کل نظام الخیر، فیکون نظام الخیر معشوقاً له بالقصد الثانی"

(۵، ص: ۷۲).

و در الهیات شفا گوید:

"و عاشق ذاته التي هی مبدأ کل نظام، و خیر من حیث هی كذلك، فیصیر نظام الخیر

معشوقاً بالعرض،...." (۷، ص: ۳۶۳).

هم چنین در نجات گوید:

"مبدأ اول - تعالی - ذات خود را تعقل می‌کند و نظام احسن موجودات را که نظامی فراگیر است و پهنه گیتی را در بر می‌گیرد همراه با چگونگی و نحوه پیدایش آن‌ها تعقل می‌نماید، بدین ترتیب این نظام، حاصل تعقل او، مستفیض به افاضه او و کائن به فاعلیت اوست و ... این نظام چون سازگار و ملایم با ذات اوست خیر است و تابع خیریت ذات مبدأ و کمال او که هر دو نیز معشوق ذات الهی است (ذات عاشق خویش و عاشق کمالات خود است). از این رهگذر نتیجه می‌شود که اشیا مراد اویند، لیکن، نه مرادی هم چون مراد ما که آمیخته با غرض است، بلکه، به نوعی اراده عقلی محض، هم چون وصفی که برای حیات و قدرت اوست ... و این گونه او به ذات خود مبدأ فعل خود است و این چنین است که باری تعالی فاعل کل اشیا است و آن‌ها را ایجاد می‌کند" (۴، ص: ۱۰۶).

اراده عقلی محض در واجب تعالی در مقابل اراده عقلی توأم با قصد زاید در ما انسان‌هاست. چه، شیخ الرئیس در تعلیقات (۵، ص: ۱۱۷) توضیح داد که اراده در ما انسان‌ها خواه اراده تخیلی یا اراده ظنی باشد و خواه اراده عقلی، همواره آمیخته با شائبه‌ای از شوائب

انفعال یا قصد و غرض زاید بوده، به هیچ روی خالص و محض نمی‌باشد در حالی که در واجب تعالی خالص و محض است و قابل ارجاع به علم و ادراک او بلکه عین علم او به نظام خیر و احسن است.

۴. نتیجه گیری

در این جا برای نتیجه گیری، دیدگاه فلاسفه و متکلمان را در غایت‌مندی فعل خدا به شرح زیر مقایسه می‌کنیم:

۱- تلاش حکما در تبیین حقیقت اراده الهی عمدتاً از این جهت است که این صفت را در مقام ذات، برای حق تعالی اثبات کنند و همه ایراد و اعتراضی که بر متکلمان و محدثان وارد می‌کنند در این راستا قرار می‌گیرد، زیرا از نظر حکما واجب تعالی واجد تمام صفات کمال در مقام ذات بوده و فقدان هر یک از صفات کمال در ذات، شائبه امکان را به دنبال می‌آورد. چون، همه آن چه در حد ذات از حیث وجود واجب است از جمیع جهات و حیثیات دیگر نیز واجب خواهد بود، به طوری که در واجب بالذات هیچ گونه جهت امکانی یافت نمی‌شود زیرا هر چیزی که نسبت به واجب بالذات امکان تحقق داشته باشد، به نحو وجوب متحقق بوده، و مقادیر قاعده "الواجب لذاته واجب من جمیع جهاته" درباره آن صدق می‌کند.

ولی متکلمان، هیچ یک، اراده را در ردیف علم و قدرت و حیات که از صفات ذات هستند، نشمرده، آن را صفت فعل به حساب آورده‌اند، و آن را فعل حق دانسته‌اند، تا آن جا که اشاعره نیز اراده و سایر صفات هشت گانه را زاید بر ذات باری دانسته‌اند، لذا، عینیت ذات و صفات را نفی نموده‌اند، در حالی که فلاسفه اراده را مانند سایر صفات کمال، صفت ذات و عین ذات می‌دانند.

بوعلی در *تعلیقات*، سخن معتزله در باب اراده را نقد نموده، بر آن است که تالی فاسد نظریه آنها، حدوث و سرانجام حرکت و انفعال در ذات باری است:

عندهم [المعتزله] أن الإرادة شیء خارج عن ذات الباری لا بد من أن يحدث لذاته أو فی ذاته یعنی: یؤدی آخره الی ارادة لأنه لم یرد ثم اراد فان كان یوجد شیء بعد ما لم یوجد یجب أن نبحت عنه کیف یوجد. و علی ذلك یكون لارادته داع، و یكون کارادتنا، و ارادتنا سببها الحركة لأنها حادثة. فکل حادث فسیبها الحركة (ص ۱۳۱-۱۳۲).

۲- تلاش متکلمان در جهت اثبات غرض و داعی زاید بر ذات در فعل الهی، همه برای این بود که اثبات کنند در کار خدا عبث، و لغو و باطل راه نداشته، و فعل بدون غرض از

فاعل حکیم و قادر و مختار سر نمی‌زند. حکما تمام صفات یاد شده را به روش برهانی برای واجب تعالی اثبات می‌کنند و به ذاتی بودن آنها قائلند لیکن می‌کوشند تا این صفات به گونه‌ای تفسیر نشود که نتیجه‌اش اسناد صفت امکانی به ذات باشد.

برای نمونه فارابی در مجموعه رسائل خود بر آن است که:

«... انه عقل ذاته بذاته لا بشئی آخر خارج و مبین عقلاً و هو الحکیم المطلق لأن

حکمه من ذاته.

پس تمام مقتضیات شریعت را می‌پذیرند لیکن تفسیر متکلمان از شریعت را بر نمی‌تابند و آن را معقول نمی‌یابند. فلاسفه می‌کوشند تا پیام‌های شریعت را به گونه‌ای عقل پسند تعبیر کنند تا هم به مبانی دینی خود وفادار مانده و هم از حریم عقل پاسداری نمایند و هم تطابق عقل و شرع را به اثبات برسانند.

بنابراین، ابن سینا ضمن این که به صفت حکمت بسیار بها می‌دهد بلکه می‌توان گفت ستون خیمه نظریه او در خصوص فاعلیت بالعنايه همین حکمت و عنایت الهی است لیکن همه مساعی او مصروف این قضیه است که اثبات کند گزاره "خداوند جهان خلقت را برای طلب غرض و هدفی خلق کرده است" با شؤون واجبیّت و کمال مطلق الهی در تعارض است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۵)، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ۳ جلد، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (شیخ الرئیس)، (۱۴۰۳ق)، الاشارات و التنبيهات، ج: ۳، تهران: دفتر نشر کتاب.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۱۲ق)، النجات، بیروت: دار الجیل.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (بی تا)، التعليقات، تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز النشر.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۱۳ق)، المباحثات، به کوشش محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، الهیات شفا، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۳۱)، *دانشنامه علائی*، تصحیح دکتر محمد مشکوه و محمد معین، تهران: انجمن آثار ملی.
۹. بحرانی، علی بن میثم، (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، به کوشش سید محمود مرعشی و سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی.
۱۰. بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۴۹)، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۵)، *شرح باب حادی عشر*، مع شرحیه، تحقیق دکتر مهدی محقق، با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران: .
۱۲. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۷ق)، *تقریب المعارف*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۳. خیاط، ابوالحسین، (۱۹۸۶)، *الانتصار*، با مقدمه دکتر نیبرج، بیروت: دارقابس .
۱۴. رازی، فخرالدین (امام فخر)، (۱۴۱۰ق)، *المباحث المشرقیه*، ج ۱، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۵. سبزواری، حاج ملاهادی، (بی تا)، *شرح منظومه*، مشهد: مطبعه سعید.
۱۶. سبزواری، حاج ملاهادی، (بی تا)، *شرح منظومه*، چاپ قدیم، انتشارات علامه.
۱۷. صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، *الاسفار الاربعه*، (دوره ۹ جلدی)، ج: ۵ و ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی .
۱۸. طوسی، محمدبن حسن، (۱۳۶۲)، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، *تجريد الاعتقاد* (← *کشف المراد*، علامه حلی)، قم: جامعه مدرسین.
۲۰. عبدالجبار قاضی، ابوالحسن بن احمد همدانی، (۱۳۸۵ق)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج: ۶ و ۱۱، تحقیق دکتر ابراهیم مدکور و دکتر طه حسین، قاهره: مؤسسه المصریه العامه للتألیف.
۲۱. فارابی، ابونصر محمدبن محمد، (۱۳۷۶)، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
۲۲. فارابی، ابونصر محمدبن محمد، (۱۸۹۰)، *عیون المسائل*، لایدن: نشر دیتربیشی.
۲۳. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلی، (بی تا)، *شرح باب حادی عشر*، (مع شرحیه).

۲۴. فلوطین، (۱۹۵۵)، رساله الخیر المحض، در ضمن کتاب الافلاطونیه المحدثه عندالعرب، تحقیق و تصحیح دکتر عبدالرحمن بدوی، قاهره: مکتبه النهضه المصریه .

۲۵. فیض کاشانی، (۱۳۶۲)، اصول المعارف (تصحیح آشتیانی)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹، ۱۳۷۰ و ۱۳۷۶)، شرح الهیات شفا، ج: ۱ و ۲ و ۳، تهران: انتشارات حکمت.

۲۷. مفید، محمدبن نعمان، (۱۴۱۳)، اوایل المقالات، قم: نشر کنگره جهانی شیخ مفید.