

عنایت الهی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

محمد ذبیحی*

چکیده

رابطه خدا و جهان که در حوزه اندیشه‌های انسانی عمری به درازای تفکر بشر دارد، جزو بنیادی‌ترین مسائل فلسفه و کلام در دنیای اسلام به‌شمار می‌آید. چرایی و چگونگی پیدایش نظام آفرینش، تناقض‌نماهایی نظیر وحدت و کثرت، حادث و قدیم، اراده و ضرورت علی، اول‌الاول، آخر‌الآخر و... اندکی از بی‌شمار مسائل فلسفی است که آرامش و قرار را از ذهن متفکران در طول تاریخ گرفته است. پیدایش دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه محض، پوچ‌گرایی سوفسطایی، اصالت انسان، تفکر خدامحوری و ده‌ها نحله فکری دیگر هر یک حاکی از تلاش مستمر و همه‌جانبه اندیشمندان برای تبیین ارتباط خدا و جهان است. در مقاله حاضر، نگارنده با اشاره‌ای بسیار گذرا به پیشینه بحث صفت عنایت الهی، به تبیین دیدگاه دو فیلسوف نامدار جهان اسلام شیخ الرئیس ابن سینا و حکیم صدرالمتألهین و اختلاف نظر آن دو در این باره و بیان کیفیت فاعلیت خداوند می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: عنایت الهی، خدا، جهان، فاعلیت، بالعنایه، بالتجلی.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم

مقدمه

پیشینه مسئله رابطه خدا و جهان قدمتی به درازای حیات علمی بشر دارد. همزاد با تفکر فلسفی و طلوع اندیشه انسانی همواره یکی از دل‌مشغولی‌های اصلی او پرسش از خود و شرایط پیرامونی بوده است. این‌که انسان چگونه به وجود آمده است؟ موجد او کیست؟ رابطه آفریننده و آفریده چگونه است؟ درباره این‌که بستر آغازین این پی‌جویی‌های فکری چه سرزمینی بوده است، در میان راویان تاریخ و دیرینه‌شناسان اتفاق نظر نیست. برخی ریشه‌های فکر فلسفی را به عهد ایران باستان برمی‌گردانند (شهابی، دیباچه کتاب) و برخی منشأ و بستر رشد آن را در یونان باستان جست‌وجو می‌کنند. دست‌کم در مورد این بحث باید اذعان کرد که طرح شبهات فلاسفه یونان درباره پیدایش نظام آفرینش، کمک فراوانی به غنای بحث عنایت الهی کرده است. فلاسفه یونان قدیم را می‌توان در سه گروه طبیعی، سوفسطایی و الهی دسته‌بندی کرد؛ گروه نخست با سود جستن از عقل در پی تفسیرهای عقلانی رخدادهای جهان بودند؛ دسته دوم معیار و مقیاس همه مباحث را بر مدار انسان و فروکاستن پدیده‌های بیرونی به قالب‌های درونی ارزیابی می‌کردند، و دسته سوم که رهبری آنان را به سقراط، افلاطون و ارسطو نسبت می‌دهند نیز تفسیرهای یکسانی از آفرینش جهان نداشتند، لیکن محور مباحث نزد اینان بر مدار موجودی برتر (خدا) و ارتباط او با دیگر موجودات استوار شده بود.

شبهه پارمنیدس (Parmenides): پارمنیدس به همراه شاگرد بزرگش زنون (Zeno) و استادش کزنوفانس (Xenophanes) مکتب الثائی را پایه‌گذاری کردند. پارمنیدس پایه‌گذار شبهه‌ای درباره نظام آفرینش شد که بعدها فلاسفه بزرگی چون ارسطو و در دنیای اسلام ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی هر یک تلاش کردند پاسخی برای آن ارائه کنند، او می‌گفت: اگر چیزی به وجود آید یا از وجود نشأت می‌گیرد یا از لاوجود، اگر از وجود ناشی شود، نشأت واقعی نیست؛ چون به وجود آمدنی در کار نیست، زیرا اگر از

وجود به وجود آید، قبلاً هست، اما اگر از لاوجود برآمده است، در آن صورت، لاوجود قبلاً باید چیزی باشد تا وجود از آن ناشی شود، و این یک تناقض است، بنابراین، وجود نه از وجود برمی‌خیزد و نه از لاوجود.

از نظر پارمنیدس، پیدایش موجود خواه از وجود و خواه از عدم دارای اشکال است. پدیدآمدن شیء از وجود، تحصیل حاصل و پدیدآمدن شیء از عدم تناقض است، زیرا آنچه به عنوان لاوجود فرض شده است، درست نیست، بلکه چیزی بوده که وجود از آن وجود گرفته است. وی تغییر و تحوّل را امری غیرممکن و خطای حس می‌دانت و می‌گفت: وحدت و ثبات حاکم بر جهان است. البته دیدگاه او مورد اشکال جدی فیلسوفان قرار گرفت و فیلسوف بزرگی چون ارسطو بنیان فلسفه‌خویش را بر اثبات قوه و ماده و قبول تغییرات به عنوان اصل غیرقابل تردید در جهان خلقت بنا نهاد. «نظریه محال بودن تغییر در فلسفه بعد از پارمنیدس مورد قبول واقع نشد». (راسل: ۱۳۷۳، ۹۷).

ارسطو و شبهه پارمنیدس: بیان شد که پارمنیدس حرکت را امری موهوم و پنداری می‌دانت. بعدها رئیس فلاسفه مشاء با سودجستن از تمایز ماده و صورت درصدد بیان چگونگی تغییرات در جهان آفرینش برآمد. اصل تمایز ماده و صورت و تحلیل واقع‌گرایانه او از تغییرات جهان، پایه‌گذار تحولات بزرگی درباره شناخت از جهان شد، هرچند تبیین و تفسیر او از فاعلیت و تنزّل آن به فاعلیت تحریکی طبیعی هیچ‌گاه مورد قبول فلاسفه دین، به‌ویژه فیلسوفان دنیای اسلام قرار نگرفت، اما تلاش‌های ارسطو برای ارائه برهان حرکت و اثبات محرک‌های نامتحرک مهر بطلانی برآرای طبیعت‌گرایانه محض و سوفسطائیان بود و به ادعای برخی از شارحان گفتارش، کوشید تا پاسخ‌های منطقی و عقلانی برای چگونگی پیدایش و انگیزه دگرگونی در موجودات ارائه کند. اما حقیقت این است که اثبات حرکت نمی‌توانست تمام پاسخ از شبهه پارمنیدس باشد، زیرا در جهان ارسطویی چیزی جز ماده و صورت و خدا وجود ندارد، ماده و صورت، هرچند مکمل یکدیگرند، تمام‌کننده نیستند، بلکه عاملی که فعلیت محض است پیونددهنده این دو به یکدیگر است.

«نظریه ماده و صورت در فلسفه ارسطو با تمایز قوه از فعل ربط دارد، ماده محض به عنوان قوه صورت تصور می‌شود، و هر تغییری عبارت از چیزی است که ما آن را (تکامل) می‌نامیم، بدین معناکه پس از روی کردن تغییر شیء مورد بحث بیش از پیش صورت است. چیزی که بیشتر صورت باشد، بیشتر (فعلی) است. خدا صورت محض و فعل محض است، بنابراین، در او هیچ تغییری روی نمی‌دهد». (همان، ۲۵۱)

یکی از شارحان دیدگاه‌های ارسطو، پاسخ ارسطو از پارمنیدس را این‌گونه بیان می‌کند: «ارسطو مشکل پارمنیدس را با تأکید بر مفهوم قابلیت (قوه) حل می‌کند. وی خاطرنشان می‌کند که تناقضی نیست که گفته شود یک شیء بالفعل X و بالقوه Y است، این شیء X است، اما در آینده برحسب یک قابلیت، که هیچ صرف نیست، با آن که وجود بالفعل هم نیست، Y می‌شود. بنابراین، وجود نه ازلا وجود و نه از وجود دقیقاً به عنوان وجود بالفعل به وجود می‌آید، بلکه از وجودی که به عنوان بالقوه ملاحظه شده پدید می‌آید». (کاپلستون، ۷۶/۱)

اگر ترجمه و تفسیر دیدگاه‌های ارسطو همین باشد که در دسترس ما قرار گرفته است باید اذعان کرد که تحلیل او از بستر و گستره حرکت در ماده و صورت درست آن چیزی نیست که پارمنیدس آن را نفی می‌کرد. فیلسوف الیائی می‌گفت: نمی‌توان از لاشیء، شیء پدید آورد و ارسطو نقش عامل سوم را نسبت به ماده و صورت ایجاد می‌داند، بلکه صرفاً تحریکی و طبیعی می‌شمارد و این افزون بر آن که نمی‌تواند تمام پاسخ باشد، بلکه ایجاد شبهه‌ای بزرگ‌تر در نظام آفرینش است، زیرا اگر نقش خداوند تنها فاعلیت تحریکی است و ماده و صورت به طور ازلی موجود بوده‌اند به نوعی اعتراف به سه موجود ازلی بالذات است و این بنیادی‌ترین مشکل دستگاه فلسفی ارسطویی است، هرچند از نظر او، این سه موجود از جهت فعلیت و توانایی هم‌تراز نیستند. خدا فعلیت محض، غیرقابل تحریک و غیرمحسوس است، اما از این جهت که هر سه در ازل وجود دارند مشترکند، چنان‌که شارحان کلام او مدعی شده‌اند، پرسش اساسی ارسطو پیش از آن‌که از هل بسیطه اشیا باشد، از مای حقیقیه و چیستی اشیاست.

در واقع ارسطو می‌گوید: «حدّ اعلاّی در هر جنس علت مبقیه در آن جنس است»، اما وی هرگز این اصل را در مورد خود هستی به کار نمی‌برد و در یک جهان ازلی و نامخلوق نظیر جهان او، این صیوروت است که نیازمند تبیین است نه هستی (ژیلسون: ۱۳۷۵، ۱۳۷) به این جمله ژیلسون بنگرید: «احداث بدان معنا نیست که افاده وجود نمایند، بلکه بدان معنا است که منشأ تجوهر شوند». (همو: ۱۳۷۰، ۲۳۰)

در همین مورد، کاپلستون می‌نویسد: «در نظر ارسطو، جهان نه تنها ازلی و ابدی است، بلکه از لحاظ هستی‌شناسی نیز مستقل از خداست.» (کاپلستون، ۶۸۰)

در هر صورت، در این زمینه سخن بسیار است که در جای خود باید مورد بررسی قرار گیرد، در اینجا به اندازه روشن شدن روند شکل‌گیری مباحث بسنده شد.

عنایت الهی

فیلسوفان موحد، به ویژه فیلسوفان اسلامی هیچ‌گاه ازلی بودن موجودی بالذات غیر از خداوند را نپذیرفته‌اند. اینان هرگونه کثرتی را در ساحت ربوبی نفی و تکثرات را در دایره مخلوقات می‌دانند، اما چگونگی ارتباط بین وحدت و کثرت، قدیم و حادث جزو دل‌مشغولی‌ها اصلی آنان بوده است. بر همین اساس، می‌توان ادعا کرد بحث عنایت الهی که عهده دار پاسخ‌گویی به این سؤالات است، جزو دشوارترین مباحث فلسفه و کلام است. در بین مسائل عقلی کمتر مسئله‌ای یافت می‌شود که تا به این حد معرکه‌آرا و مورد اختلاف باشد، عنایت الهی که در حقیقت، همان علم الهی است قلمرو آن افزون بر مباحث نظری، ارتباط وثیقی با رفتارهای فردی و کارکردهای اجتماعی دارد و همین امر سبب شده است که درباره آن آرای متعددی پدید آید. حکیم سبزواری آرا درباره علم الهی را ده قول می‌داند. (سبزواری، ۹۷).

دیدگاه ابن سینا درباره عنایت

چنانچه در اندیشه‌های ابن سینا درباره عنایت الهی به درستی تأمل و توجه شود، علی‌رغم برخی ابهامات و کاستی‌ها نکات بسیار دقیقی در آن وجود دارد که گره‌های

ناگشوده‌ای را باز و افق‌های گسترده‌ای را برای پژوهندگان حقیقت‌آشکار می‌سازد. عنایت، چنان‌که اشارت رفت، همان علم الهی است، لیکن علم از حیثیات مختلف آثار متفاوتی دارد، از آن جهت که انکشاف و نمایاندن اشیاست به علم نامبردار می‌شود و از آن جهت که علم فعلی حق تعالی و تأثیرگذار است و ماسوی الله را ایجاد می‌کند، عنایت نام گرفته است، از این رو، به هر دو در حوزه اسماء و افعال الهی توجه شده است. در این جا چنان‌که در پیشینه بحث بیان شد، عنایت بیشتر با تکیه بر حوزه فاعلیت الهی مطرح است.

ابن سینا در کتاب‌های متعدّدش، *الهیات شفاء*، *اشارات*، *تعلیقات*، *نجات*، و *مباحثات*^۱ از عنایت الهی، چگونگی صدور موجودات، فاعلیت الهی نسبت به آنها، ارتباط دوسویه آفریننده و آفریده... سخن گفته است.

فاعل ایجادی

پیش از پرداختن به اصل بحث عنایت بسیار ضروری است به طور روشن با نقش محوری فاعلیت ایجادی در فلسفه سینوی آشنا شویم، عنایت الهی که همان مصدریت و فاعلیت نسبت به ماسواست با سایر اقسام علل تفاوت بنیادی دارد. پاره‌ای از علل سبب می‌شوند که شیئی تبدیل به شیئی یا دو شیء تبدیل به شیء سوم شود، اما فاعلیت ایجادی سبب پدیدارشدن موجودات از کتم عدم است، علل و اقسام علل و نسبت آنها با یکدیگر در مقاله ششم از *الهیات شفا* که دارای پنج فصل است، به طور گسترده مورد توجه شیخ الرئیس قرار گرفته است.

ابن سینا براساس قاعده معروف «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود» مهندسی نظام فلسفی اش را بر تمایز ماهیت و وجود بنا نهاد، هرچند او در اصل تمایز

۱. آدرس هریک از متون یاد شده به جز کتاب *نجات* در جای خود ارائه شده است. در خصوص کتاب *نجات* به ص ۲۸۴ مراجعه کنید.

متأثر از ارسطوست، لیکن با نگاهی که به وجود دارد و وجود را به ممکن و واجب تقسیم می‌کند، تمایز را به دایره موجودات کشانده است و در این تمایز وجود را علت و تحقق ماهیت را به دلیل انضمام به وجود می‌داند. در کتاب *مباحثات* (ابن سینا: ۱۳۷۱، ۲۸۸-۲۹۵). در ضمن سه فصل نقد و تفسیری بسیار رسا و گویا درباره تمایز ماهیت و وجود در موجودات و عینیت وجود با ماهیت در حق تعالی بیان کرده است و می‌توان گفت او مسئله وجودشناسی را در دو ساحت وجود خداوندی و وجود سایر موجودات که در حقیقت، جهان‌شناسی را در پی دارد، به تمامیت و کمال نزدیک کرده است. از نگاه ابن سینا، تمایز ماهیت و وجود پایه و اساس خداشناسی و جهان‌شناسی است، هر ممکنی ترکیبی از ماهیت و وجود است و نیازمندی اصلی غیرقابل تردید در آنهاست، «موصوف به صف/امکان/الوجود دو قسم است یا موصوف حالت وجود و عدم هر دو را دارد نظیر حادثات یا موصوف فقط حالت وجود دارد، نظیر ازلیات که در حالت وجود مقتضی امکان‌الوجودند، چون ازلیات آن دسته از ممکناتی هستند که در ازل آفریده شده‌اند و هیچ سابقه عدم ندارند که در حالت عدم مقتضی امکان باشند». (همان، ۲۹۱) بنابراین، ازلیات هر چند ازلی‌اند، بی‌نیاز از علت ایجاد نیستند.

اشکال بنیادین ارسطو نادیده انگاشتن رابطه علی و معلولی به معنای علت ایجاد در جواهر سه‌گانه نخستین است، در حالی که ابن سینا نظام فلسفی‌اش را بر اساس همین رابطه علی و معلولی و نقش بی‌بدیل فاعلیت ایجاد در جهان آفرینش بنا نهاده است.

«لان الفلاسفة الالهیین لیسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریک فقط کما یعنیه الطبیعون، بل مبدأ الوجود و مفیده مثل الباری للعالم» فاعل در اصطلاح فیلسوفان الهی معطی وجود است، همانند خالقیت خداوند نسبت به مخلوقات و فاعل در عرف طبیعیون معطی حرکت است «و الفاعل یفید شیئا آخر وجودا لیس للاحر عن ذاته» (همان، ۲۹۵) علت فاعلی به معلول، یعنی چیزی که از حیث ذات وجود ندارد وجود اعطا می‌کند و اگر چیزی (ماده و صورت) ذاتاً وجود دارد، علت فاعلی درباره آنها معنا ندارد.

عامه مردم چیزی را فاعل می‌شمارند که پیش از فاعلیت، فاعل نباشد و آنچه

می‌خواهد موجود شود، باید سابقه عدم داشته باشد، درحالی‌که در فاعلیت ایجادیه هیچ شرطی نیست، حتی ازلیات که سابقه عدم ندارند و دائمی‌اند به او محتاج‌اند. (همان، ۲۶۵)

در فرازی از فصل دوم از مقاله ششم الهیات شفاء ضمن بیان فرق موجودات ابداعی، اختراعی و مکونات می‌گوید: حادث ذاتی دو گونه است: یکی حادثی که پیشینه عدم مطلق دارد، همانند صادر اول و یکی حادثی که مسبوق به عدم خاص است؛ یعنی پیش از این شیء بوده و حالا شیئی دیگری شده است، موجوداتی که پیراسته از ماده و مدت‌اند، ابداعی‌اند، موجوداتی که دارای ماده‌اند، اما مجرد از مدت‌اند، همانند ماده و صورت. زمان مقدار حرکت و برخاسته از ماده است و نفس زمان‌زمانی نیست. اینان موجودات اختراعی‌اند، موجوداتی که دارای ماده و مدت‌اند، مکونات هستند، (همان، ۲۶۶) تمامی موجودات خواه آنها که اُیس بعد از لیس مطلق‌اند و خواه آنها که اُیس بعد عدم خاص‌اند، همه در این‌که ماهیت آنها غیر از وجودشان است مشترکند و محتاج به علت ایجادیه‌اند. ناسازگاری پاسخ ارسطو به پارمیندس همین است که او تغییرات را در بستر ماده و صورت موجود فرض می‌کند و این آفرینش شیء از شیء است؛ یعنی اختراع، اما ابن سینا افزون بر این‌که مخترعات و مکونات را در سلسله موجودات محتاج به علت فاعلی ایجادیه می‌شمارد، مبدعات را هم که دائمی و قدیم‌اند، حادث ذاتی و نیازمند به علت ایجادیه می‌داند. در این‌جا پرسش اساسی مطرح می‌شود که به زودی در بحث عنایت به آن پاسخ خواهیم داد:

مبدعات را که هیچ سابقه‌ای جز عدم محض ندارند، چگونه آفریده است؟ و به بیان روشن‌تر، چگونه از لاشیء (عدم محض) شیء آفریده است.

تعریف و حقیقت عنایت

ابن سینا در کتاب *تعلیقات* پس از اثبات علم الهی در عبارتی کوتاه عنایت را معنا و پس از آن به بیان اراده الهی می‌پردازد، دوباره به بحث عنایت برمی‌گردد. قرار گرفتن عنایت در کنار علم الهی و همچنین ارائه مباحث اراده در خلال بحث عنایت، حکایت

از این دارد که این سه صفت جلوه‌هایی از یک صفت اند که با لحاظ‌های مختلف اسامی آن متفاوت می‌شود. «العناية هو أن يوجد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ۱۱) عنایت ایجاد اشیاء به بهترین وجه ممکن از جهت نظام (استحکام و استواری) است، چنان‌که پیداست، این تعریف بیان حاصل عنایت است نه خودعنایت، چون عنایت از سنخ علم الهی است. در کتاب اشارات می‌گوید: «فالعناية هي احاطه علم الاول بالكل و بالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام و بأن ذلك واجب عنه وعن احاطته به» (ابن سینا: ۱۳۷۹، ۳۱۸)

عنایت علم حق تعالی به موجودات و نظام آنهاست و این‌که تمامی موجودات از احاطه علمی که خداوند به آنها دارد پدید آمده‌اند. به بیان روشن‌تر، موجودات امکانی و نظام حاکم بر آنها که همان نظام احسن است و هم‌چنین پیدایش ضروری موجودات همراه با احاطه علمی خداوند به آنها همه در دایره علم الهی اند و علم عنایی او دارای سه متعلق است: ۱. ماسوی معلوم اویند؛ ۲. نظام و روابط حاکم بر موجودات، خواه فردی و خواه جمعی همه معلوم او هستند؛ ۳. علم دارد به این‌که آفریده‌های جهان و نظم بین آنها، صادر از خداوند و او علت آنهاست.

بیان ابن سینا از عنایت الهی پاسخی کوتاه و در عین حال، رسا به شبهه‌ای است که پیدایش اشیا از عدم را محال می‌شمرد و می‌گفت که تغییرات و تحولات، امور پنداری و وهمی‌اند. ابن سینا عنایت را علم حق تعالی می‌داند؛ یعنی موجودات پیش از وجود خارجی لاشیء و عدم محض نیستند، بلکه به وجود علمی، صور آنها نزد خداوند موجود است و وجود علمی آنها سبب وجود عینی شده است، بنابراین، اشیا از لاشیء به وجود نیامده‌اند، بلکه از شیء، یعنی صورعلمیه ایجاد شده‌اند، اما بیان ابن سینا از نادرستی و عدم استواری شبهه پارمنیدس خود سرآغازی برای طرح اشکالات بزرگ‌تری شد.

۱. چگونه موجود عالی به موجودات مادون نظر می‌کند؟

۲. عنایت ازلی علت تامه تمامی موجودات است، چرا دسته‌ای از موجودات با

تأخیر وجود گرفته‌اند؟

۳. اگر عنایت علم به نظام احسن است شرور عالم چگونه قابل توجیه‌اند؟
۴. اگر وجودات علمی سبب وجودات خارجی‌اند با توجه به این‌که افعال انسان‌ها موجودات خارجی‌اند، سازگاری آن با اختیار انسانی چگونه است؟
۵. آیا عنایت الهی به معنای موجب بودن خداوند نیست؟
۶. ارتباط موجود قدیم بالذات با حادثات بالذات چگونه است؟
۷. کثرات نظام آفرینش چگونه از بسیط الحقیقه من جمیع الجهات صادر شده‌اند؟
۸. به طور کلی، تمامی سؤالاتی که درباره علم الهی، نظیر چگونگی علم به جزئیات، آیا علم از طریق صور، سبب کثرت در ذات نمی‌شود؟ و... در عنایت نیز مطرح می‌شود.

پاسخ تفصیلی بسیاری از سؤالات در کلمات ابن سینا و طرفداران حکمت مشاء ارائه شده‌است،^۱ در این‌جا به طور اختصار به آن بخش از سؤالات که مبتنی بر بحث عنایت الهی است، اشاره می‌کنیم.

ابن سینا در کتاب اشارات جلد ۳، نمط ۶ و ۷ بحث عنایت را مطرح کرده است. شارح محقق خواجه نصیر الدین طوسی توضیح می‌دهد (همان، ۱۴۹) که این تکرار نیست آن‌چه در نمط ۶ آمده در حقیقت، پاسخ سؤالی است که ارتباط موجود عالی با موجودات مادون چگونه است؟ «و العالی لایکون طالباً امرأ لاجل السافل...» (همان) چون نگاه عالی به مادون به معنای این است که عالی مطلوب و غرضی را در غیر خود جست‌وجو می‌کند. فاعلی که در فعل خودش غرض دارد؛ یعنی انجام فعل برای او اولویت دارد و این با بی‌نیازی موجود عالی سازگاری ندارد. با توجه به این مطلب،

۱. درباره علم الهی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا و این‌که علم او چه نوع علمی است، حضوری یا حصولی، تفصیلی یا اجمالی، تابع یا متبوع، و چگونگی علم پیش از ایجاد و بعد از ایجاد و علم به جزئیات و کلیات به قلم نویسنده مقاله‌ای در فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی دانشگاه قم شماره ۲ منتشر شده است

ارتباط موجود بلندمرتبه ای که هیچ موجودی در رتبه او نیست با موجوداتی که همه نیازمند به اویند، چگونه است؟ در هر فعلی غایتی برای فعل و غایتی برای فاعل آن است. در افعال خداوند افزون براین که هر فعلی برای خودش غایتی دارد متعلق غرض ذات باری تعالی نیز هست، اما موجود مادون غرض او نیست، بلکه چنان که ابن سینا تصریح می کند غرض خود ذات است: «هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته و هي مقتضى ذاته، فهي غير منافية له و أنه يعشق ذاته» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ۱۱) توضیح مطلب این که، ذات خداوند مقتضی و علت تامه پیدایش اشیاء است و خداوند به ذات خودش ابتهاج دارد، مخلوقات هم که آثار اویند به تبع ذات مورد ابتهاج ذات هستند، زیرا هر موجودی اگر به خودش علاقه دارد، به آثار و لوازم برخاسته از خودش نیز علاقه مند است، بنابراین، ارتباط خالق و مخلوق دوسویه است. رابطه بی نیاز و نیازمند او ما را آفرید، چون عنایت ازلی اش مقتضی و علت آن است و غرض از آفرینش خود ذات است نه چیز دیگر. و پرسش از این که چنان چه عنایت ازلی علت تامه تمامی موجودات است، چرا دسته ای از موجودات با تأخیر آفریده شده اند، در حالی که انفکاک معلول از علت تامه محال است، این است، چنان که پیش از این اشاره شد، صفت امکان الوجود موجودات را به دو قسم حادثات و ازلیات تقسیم می کند (ص ۷ همین مقاله) برای پیدایش موجودات ازلی امکان آنها کافی است؛ یعنی وجود فاعل همراه با مقتضی وجود در قابل (امکان الوجود) کفایت می کند که ازلیات موجود شوند، اما حادثات موجوداتی هستند که برای پیدایش آنها افزون بر داشتن امکان الوجود باید شرایط دیگری را هم دارا باشند، نظیر استعداد خاص و استعداد خاص در بسترآماده و صورت شکل می گیرد و در علم عنایی حق تعالی در ازل این چنین مقرر شده است که گروهی از موجودات در بستر زمان و با تأخیر و تدریج وجود پیدا کنند و چنان که اشارت رفت، یکی از متعلقات علم عنایی علم به روابط و نظام حاکم بر اشیا بود که از جمله این نظام ها، وجود گرفتن قسمی از موجودات امکانی در زمان خاص و همراه با استعداد خاص است. به عبارت تعلیقات بنگرید: «بل تعیین علمه بنظام الاشياء الممكنة

على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود و الترتيب الفاضل» (ابن سينا: ۱۳۷۹، ۱۲) و در جای دیگر، به طور جزئی تر عنایت را در مورد چگونگی اعضای انسان و حرکت آسمان این گونه توصیف می کند که مقصود از نظام هم نظام فردی است که هریک از موجودات با داشتن لیاقتها و فضیلت های فردی که دارند به کمالات لایق می رسند و هم نظام جمعی است که موجودات با داشتن نظم و روابط حاکم بر آنها به کمالات می رسند. (همان)

بنابراین، اگرچه علم عنایی ازلی بدون هیچ داعی و غرض و یا ضمیمه دیگری علت تامه اشیاست و معلوماتش را ایجاد می کند، اما در همان علم عنایی این چنین است که معلومات با ترتیب خاص پدید می آیند و این تأخیر به خاطر دلیل قابل در نداشتن شرایط است نه ضعف فاعل. تقسیم وجود ممکن به ازلی و غیر ازلی و نگرش توأم با تأمل در شرایط این دو دسته از موجودات پاسخی دقیق برای تبیین مسئله شرور و رابطه آن با علم عنایی است. طرفداران علم عنایی می گویند: یکی از متعلقات آن، علم به نظام احسن به بهترین وجه ممکن آن است، در حالی که شرور و کاستی ها در نظام آفرینش حکایت دیگری را برای بشر درگیر با آن روایت می کند. راستی اگر نظام آفرینش بهترین نظام است این همه کاستی چرا؟ اگر خداوند بهتر از این نظام را نمی توانسته بیافریند، این با علم و قدرت مطلق او سازگاری ندارد و اگر خداوند می توانسته و نیافریده است، پس نظام ادعایی نظام احسن نیست. فلاسفه مسلمان و پیش از ایشان حکیمان یونان هریک برای وجود شرور در نظام هستی چاره اندیشی کرده اند، برخی شرور را امری عدمی، برخی وجودی، ولی نسبی دانسته اند... اقوال درباره مسئله شر و تفصیل آن را باید در جای خود جست و جو کرد.

ابن سينا در الهیات شفا مقاله نهم فصلی را تحت عنوان «فی العنایه و بیان کیفیه

دخول الشر فی القضاء الالهی» (ابن سينا: ۱۳۶۳، ۴۱۴) اختصاص داده است.

در این فصل، نخست بیان می کند افعالی که از علل عالیه صادر می شوند، همانند افعال انسانی نیستند که دارای دواعی و اغراض باشند، سپس می گوید: عجایب و

شگفتی‌های نظام خلقت غیرقابل انکار است و نمی‌توان گفت که اموری اتفاقی و بدون تدبیر هستند. ابن سینا نتیجه می‌گیرد که «فیجب ان يعلم ان العنایة هی کون الاول عالماً لذاته...» (همان، ۴۱۵) همه این امور نشأت گرفته از عنایت الهی است و عنایت عبارت است از این که ذات خداوند عالم به خیرات و علت خیرات و کمالات در نظام امکانی است. پس از معنای عنایت و بیان اقسام شرّ با ارائه مثال‌های متعدّد توضیح می‌دهد، نظام عالم مادی هرچند گرفتار کاستی‌هاست، لیکن وجود آن خیر است و چنانچه ایجاد نمی‌شد شرّش بیش از شرّی بود که در عالم هست، زیرا بدون تردید، در جهان مادی خیرات بسیاری است که با عدم آفرینش آن موجودات بسیاری از آن محروم می‌شدند و این خود شرّی بسیار بزرگ است. ابن سینا دوبار خود را در معرض این پرسش قرار می‌دهد که چه اشکالی داشت نظام عالم سراسرخیر می‌بود و هیچ‌گونه شرّی وجود نمی‌داشت: «فان قيل: فلم لم تمنع الشرّیة عنه اصلاً حتی یکون کله خیراً» (همان، ۴۲۱)، اگر همه امور جهان مادی خیر بود، دیگر نظام، نظام مادی نبود، بلکه عالم عقول و موجودات ازلی بود که پیراسته از ماده و لواحق ماده‌اند، کاستی و نقص جزو لوازم اجتناب‌ناپذیر عالم مادی است، در عالم مادی تراحم و درگیری و در نهایت، جنبش و حرکت و رسیدن به کمالات خیر است؛ یعنی در عالم مادی وصول به خیرات بدون حرکت میسر نیست و حرکت بدون مانع و مزاحم امکان ندارد. بنابراین، از منظر حرکت و به‌ویژه براساس حرکت جوهری فلسفه صدرایی که جهان یک‌پارچه حرکت است، آنچه از شرور و کاستی می‌بینیم لوازم حرکت‌های استکمالی است که اجتناب‌ناپذیر هستند.

هم‌اکنون که تا حدودی تفسیر عنایت در سلسله موجودات هستی روشن شد، دریافت پاسخ این اشکال که علم عنایی با اختیار نمی‌سازد، آسان می‌شود. مدعی می‌گوید: اگر علم عنایی منشأ پیدایش همه موجودات خارجی است، از جمله آنها افعال ما انسان‌هاست و ما در افعال خویش فاقد اختیار خواهیم بود.

پاسخ این است همان‌طور که موجودات مادی بر همان وزان تأخیر و تدریجی که

دارند در علم عنایی ثبت شده‌اند، افعال انسان‌ها هم همراه با اختیاری که دارند، در علم عنایی الهی مقرر شده‌اند، به بیان روشن‌تر، مبدئیت و مصدریت علم عنایی برای افعال اختیاری ماست نه صرف فعل بدون اختیار و فعلی که همراه با اراده و اختیار باشد، متصف به اختیاری می‌شود هرچند اراده و اختیار از بیرون به فاعل داده شده باشد، انسان در دریافت قدرت برای انجام فعل و دریافت اختیار و اراده برای اختیاری بودن فعلش، نیازمند است، ولی آن‌گاه که قدرت و اختیار به او داده شد، خود او است که فعل را انجام می‌دهد.

و این‌که گفته شد، آیا علم عنایی واجب تعالی به معنای موجب بودن خدا نیست؟ یعنی علم عنایی منشأ و علت تامه موجودات است و این علم ازلی و عین ذات است؛ یعنی موجودات از ازل به وجود علمی موجود بوده‌اند، بنابراین، وجود عینی موجودات اجتناب‌ناپذیر و خداوند در ایجاد آنها فاعل موجب است.

برای پاسخ از این اشکال یادآوری می‌شود که براساس تعریف ابن‌سینا از عنایت، عنایت دارای سه متعلق بود: ۱. احاطة علم الأول بالکل؛ ۲. بالواجب ان یکون علیه الکل...؛ ۳. و بأن ذلک واجب عنه و عن احاطته به، برخی گفتند (خوانساری، ۱۹۵): قید سوم لازم نیست و عنایت، یعنی علم فعلی به کل موجودات و نظام شایسته به آنها، ابن‌سینا با آوردن قید سوم (که می‌فهماند خداوند افزون بر آن دو علم، علم سوم هم دارد که صدور موجودات از خداوند واجب و از احاطة علمی است که او به آنها دارد)، درصدد بیان این نکته اساسی است که صدور فیض از او، هرچند دائمی است، او فاعل موجب نیست، زیرا او کل موجودات را می‌داند، نظام حاکم بر آنها را می‌شناسد و می‌داند که این کل با نظام حاکم بر آنها صدورشان از او واجب است؛ یعنی همه چیز با علم فعلی کمالی که مبدئیت و مصدریت برای اشیا دارد، از او صادر می‌شود.

براساس علم عنایی وجود علمی موجودات منشأ وجودات عینی اند، مدعیان علم عنایی با تأکید بر بساطت ذات هرگونه کثرتی را از ساحت ربوبی نفی می‌کنند و می‌گویند: موجودات عینی بی‌شمار که حادثند از طریق حرکت با قدیم بالذات مرتبط

می شوند. ابن سینا مشکل ربط حادث به قدیم را از طریق حرکت حل می کند: «و هذا هو الذی نحن فی منعه فنقول: انه لو لا الحركة لوجب هذا الاشکال» (ابن سینا: ۱۳۶۳، ۲۹۵)

اگر از معلول موجود در زمان معین پرسش شود که چرا از ازل نبوده، پاسخ این است که علتش موجود نبوده است، بلکه حادث است. پرسش بعدی این است که علت حادث نیز حادث است نقل کلام به آن علت حادث می شود و این تا بی نهایت ادامه می یابد و مستلزم تسلسل باطل است، بنابراین، علت نمی تواند امر حادثی باشد، زیرا خود آن حادث یا حادث است و علت می خواهد و تسلسل لازم می آید یا حادث اول بدون علت خواهد بود و هر دو محال است، به ناچار علت باید امر قدیم باشد. ابن سینا می گوید: اگر حرکت وجود نمی داشت این اشکال لازم می آید و بر همین اساس، در مواضع متعددی دوام حرکت را ثابت می کند، در کتاب مبدء و معاد با دو بیان اجمالی و تفصیلی ثابت می کند که حرکت امری دائمی است. (ابن سینا: ۱۳۶۳، ۳۸) و این حرکت دائمی، قسری یا طبعی نیست، بلکه ارادی است و حرکت ارادی یا عقلانی و یا نفسانی است. او حرکت را نفسانی و محرک را عقل می داند. عقل فاعل بعید و نفس فاعل مباشر است، چون حرکت امری تدریجی است و نمی توان آن را به علت ثابت نسبت داد، عقل محرک هست، اما متحرک نیست و تحریک علل تحریک شوقی و عشقی است که معشوق را به حرکت وامی دارد و افلاک به طور دائم در حرکت اند تا خود را شبیه به آن موجود عقلانی کنند و این موجود عقلانی در قوه خیر بالذات و ازلی بالذات است: «ینال الأزلية والبقاء تشبيهاً به» (ابن سینا: ۱۳۶۳، ۵۹) همه و افلاک به دلیل تشبیه به او ازلیت و بقا می رسند.^۱

اما این که موجودات کثیر چگونه از مبدء بسیط صادر شده اند، ابن سینا می گوید: صادر اول موجودی ابداعی، عقل محض و نخستین عقل است و عقل اول به اعتبار

۱. مباحث حرکت در ابن سینا به پیروی از ارسطو بسیار گسترده است، به ناچار برای رعایت اختصار بسیار گزیده گویی شد.

تعقل ذات باری تعالی، مبدأ عقلی فروتر از خود است و به اعتبار تعقل ذات خودش صورت فلکی را که کمال فلک و نفس فلک است پدید می‌آورد و به اعتبار این که ذاتش، ممکن و قائم به غیر است، ماده فلک را پدید می‌آورد و همین وضع ادامه می‌یابد تا به عقل فعال که تدبیر نفوس عالم کون و فساد با اوست، منتهی می‌شود. (همان، ۷۲-۷۸)^۱

جمع بندی دیدگاه ابن سینا

وی با تأکید بر تمایز ماهیت و وجود و بیان ساحت واجب تعالی و جایگاه ممکنات، فاعلیت ایجابی را مدخل فلسفه وجودی خود می‌شمارد و خداوند را فاعل بالعنایه می‌داند؛ یعنی به همه موجودات پیش از پیدایش آنها از طریق صور علمیه علم دارد و وجود علمی موجودات نزد او منشأ علت تامه وجودات عینی در خارج است.

دیدگاه صدر المتألهین درباره عنایت الهی

فلسفه صدرایی که آمیزه‌ای از برهان عرفان و متون دینی است، به طور گسترده به مباحث الهیات بالمعنی الاخص و به ویژه علم الهی که آن را هم زون تمام حکمت الهی می‌داند، پرداخته است. دست آوردهای حکمت متعالیه در نوع خود بی نظیر است، احاطه‌ای علمی، قریحه ذاتی، ذهن نقاد و خلاق ملاصدرا در کنار بهره‌گیری از تجارب و تلاش‌های علمی پیشینیان و عنایت الهی سبب شد که او توان پرواز یابد و قلم فتح نشده‌ای را در اختیار گیرد، ضروری می‌داند. پیشاپیش یادآوری می‌شود که بررسی همه جانبه تنها یک قاعده «العالی لا ینظر الی السافل» از بحث عنایت در حکمت متعالیه مجالی بیش از یک مقاله می‌طلبد، از این رو، نگارنده برای طولانی نشدن، خود را ملزم به اختصارگویی می‌داند.

مجموعه بحث عنایت و گهگاه برخی از اجزای آن در کتاب‌های متعدد ملاصدرا مطرح شده است. در اسفار (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۶/ ۳۶۸) و مبدأ و معاد با تفصیل بیشتری

۱. ر.ک: مقاله دوم از کتاب المبدأ و المعاد.

مباحث عنایت را پی گرفته است. تقریر او در مبدأ و معاد کامل تر به نظر می‌رسد. خود او در این باره می‌گوید: اینها نمونه‌ای اندک از اموری‌اند که خداوند مرا بدان ملهم گردانیده و از حکمتی که بر غیر اهلش دریغ شده، برایم بهره و نصیبی قرار داده است. بعد از آن‌که در اوایل این مختصر (فصل چهارم از گفتار دوم در تفسیر عنایت از دیدگاه مشاء) رأی مشهور را بحث کردم، مطالبی که بیان شد برای کسانی که از شایستگی آگاهی به آن برخوردارند با تحقیق و توضیح همراه است. (ملاصدرا: ۱۳۸۱، ۳۱۹/۱)

ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد ضمن بیان قول مشهور (مشاء) دیدگاه و دریافت خویش را درباره عنایت، عنایتی الهی می‌شمارد. وی با دو بیان که هریک از این دو مشتمل بر سه مقدمه است، عنایت را اثبات می‌کند.

بیان اول

مقدمات بیان اول عبارت‌اند از:

۱. واجب تعالی فاعل کل و غایت کل است و تمامی موجودات به مبدأ و غایت بودن وی نیازمندند.

۲. معنای ضروری در باب غایت غیر از معنای ضروری در باب موجّهات است^۱ ضروری در این‌جا معنایی است که به صورت ضروری بر غایت مترتب می‌شود، منافع حوادث کون و فساد همه ضروری‌اند، اما غایت نیستند.

۳. اگر چیزی کاری انجام می‌دهد به دلیل غایت آن فعل است و غایت مقصود فاعل شمرده می‌شود. آیا «ضروری» نیز مقصود فاعل است؟ غایت مقصود بالذات فاعل است، اما ضروری مقصود بالعرض است، غایت موجودات، موجودی برتر است، ولی

۱. بحث ضروری در باب غایات الهیات شفاء، فصل پنجم از مقاله ششم، ص ۲۸۳ و کتاب اسفار، ج ۲، فصل ۲۲، ص ۲۶۵ مطرح شده است.، ملاصدرا ضروری در باب غایت را سه قسم می‌داند: ۱. آن چیزی که باید حاصل شود تا غایت به دست آید؛ یعنی زمینه‌ساز و علت برای غایت است، غایت شیء برنده، قطع است، قطع وقتی حاصل می‌شود که آهن تیز باشد. ۲. ضروری لازم شیء است و غایت قطع. ۳. آن‌چه به طور قطعی یا غیر قطعی مرتب بر غایت شده و ضروری خوانده می‌شود.

همین موجودات به موجودات مادون نیز بالتبع نظر دارند. پس از مقدمات سه گانه می گوید: واجب تعالی غایت بالذات فعل (ایجاد) است و نظام خیری که از او صادر شده، غایت بالعرض - ما یترتب علی الغایه بالذات - به شمار می آید. مبدأ هر فعلی غایت بالذات را بالذات تعقل می کند و غایت بالعرض را بالتبع. فعل مبدأ اعلا نیز غایت دارد. غایت فعلش ذات اوست، بنابراین، واجب تعالی هم خود را بالذات تعقل می کند و هم مجموعه ای نظام خیر را بالتبع و تعقل نظام خیر با همه تفصیل آن عبارت از عنایت حق تعالی به موجودات است. این عنایت علم تفصیلی به موجودات است؛ یعنی او به ماسوا به طور تفصیلی و متمایز از یکدیگر عالم است نه چنان که گروهی پنداشته اند به طور اجمالی.

بیان دوم

پیش از توضیح بیان دوم درباره عنایت سه مقدمه ضرورت دارد:

۱. هر وجود امکانی همراه با معنایی است که از او جدا نمی شود، این معنا به تبع جعل وجود جعل می شود به بیان دیگر، هر موجود امکانی ماهیتی دارد که جعل استقلالی ندارد.

۲. وجود مراتب تشکیکی مختلفی دارد، وجود امکانی، علاوه بر این با اختلاف ماهیات نیز مختلف می شود اختلاف به مرتبه از حیث شدت و ضعف به ذات وجود برمی گردد و اختلاف به ماهیات به ماهیات مربوط است، بنابراین، دو نوع تمایز، بالذات و بالعرض در وجودات یافت می شود، اختلاف بالذات مربوط به بحث عنایت است.

۳. هر موجودی که به لحاظ مرتبه وجودی کامل تر باشد بر موجوداتی که مرتبه ای پایین تر دارند محیط است. چنین وجودی بر مراتب مادون تقدّم دارد و علت آنها شمرده می شود و همه آثار و صفات معلول را به نحو کامل تر واجد است. براساس مقدمات سه گانه وجود مراتب دارد، مرتبه قوی تر محیط به مراتب مادون است و کمالات آن را به نحو کامل تر، عالی تر و فزون تر دارد. او در مرتبه ذات، خود را که بر همه محیط است ملاحظه می کند. همه موجودات به تفصیل ملاحظه می شوند، بنابراین، پیش از

وجود اشیا علم تفصیلی به ماسوا دارد. این علم عنایت است، واجب تعالی دارای عنایت است و نظام خیر از همین عنایت که علم فعلی است، صادر می‌شود.

مقایسه دو دیدگاه

اساسی‌ترین تفاوت دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا درباره عنایت الهی به نوع نگرش این دو فیلسوف درباره حقیقت علم برمی‌گردد. صدرالمتألهین در کتاب *اسفار چهار* تعریف برای علم از ابن‌سینا نقل می‌کند و ضمن این‌که می‌گوید بین این تعاریف سازگاری نیست، آنها را نمی‌پسندد. خود شیخ در کتاب *اشارات* علم را به «تمثل حقیقت شیء نزد مدرک و یا حضور مثال و صورت شیء نزد مدرک» تعریف می‌کند، (ابن‌سینا: ۱۳۷۹، ۳۰۸/۲) درباره این‌که این مثال و صورت چیست؟ می‌گوید: یا حقیقت و عین شیء خارجی است یا صورت و مثال آن، قسم اول را نمی‌پسندد و قسم دوم را اثبات می‌کند و طبق این تعریف آنچه به ذهن می‌آید عین خارجی نیست، بلکه صورت آن است که در نفس ارتسام پیدا می‌کند. اما صدرالمتألهین نخست تعریف علم را محال می‌شمارد، چون آن را امری وجودی می‌داند و مثل تلک الحقایق لایمکن تحدیدها (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۲/۲۷۸) لکن در نهایت، این‌گونه تعریف می‌کند: «و اما مذهب المختار هو أن العلم عبارة عن وجود المجرد عن المادة الوضعية» علم امری وجودی، مجرد و بسیط است و هیچ‌گونه قوه و حرکت، تغییر، تقسیم، تطبیق و ترفیع در آن راه ندارد. براساس نظر ملاصدرا علم تحت هیچ مقوله‌ای نیست، در حالی که مشائین علم را از مقوله کیف نفسانی می‌دانند. (همان، ۳۰/۱)

ملاصدرا ضمن بیان مراتب علم الهی به عنایت، قضا، قدر و سجل وجود دیدگاه ابن‌سینا و مشائیان را این‌گونه تبیین می‌کند: گروهی از مشائیان و پیروانشان مانند فارابی، ابن‌سینا و شاگردش بهمنیار صور معقول را نقشی زاید در ذات و ذات را محل آن‌ها می‌دانند. عنایت در نگاه این گروه عبارت است از علم واجب تعالی به جمیع موجودات کلی (مجردات) و جزئی (مادیات) همان‌گونه که در نظام عقول و نفوس به طور ثابت

وجود یافته‌اند. این علم فعلی و مقتضی خیر و کمال در موجودات است. افزون بر این، با رضا مطابقت دارد؛ یعنی صدور آن‌ها از واجب طبق رضاست و در ایجاد آنها قصد زاید در ذات وجود ندارد، زیرا موجود عالی نظر و قصدی به سافل ندارد، افزاضه فیض به مقتضای ذات و صدور موجودات از او به صورت ایجابی است و به هیچ وجه جهت امکانی در او راه ندارد. وقتی صدور ایجابی باشد، تأدیة موجودات تأدیة ای کامل و تام است که سبب پیدایش بهترین نظام ممکن می‌شود. این تأدیة مورد رضایت حق تعالی است و از روی اکراه یا بدون اختیار نیست، پس عنایت نقشی زاید بر ذات و حاصل برای واجب است و واجب تعالی محل آن به شمار می‌آید. (ملاصدرا: ۱۳۸۱، ۱۹۷/۱)

ابن سینا با طرح نظریه صور مرتسمه از سوئی، در پی یافتن متعلق برای علم الهی پیش از ایجاد ممکنات بود و از سوئی، در حوزه عنایت الهی که همان علم فعلی تأثیرگذار است، در پی بیان ایجاد موجودات از شیء است. او در مواجهه با این پرسش که پیدایش اشیا از عدم ممکن نیست با طراحی و تبیین نظریه ارتسام صور، پیدایش موجودات خارجی را نشأت گرفته از شیء (صور مرتسمه) می‌دانست، لیکن چاره اندیشی او برای این دو مشکل خود اشکالات بسیاری را به دنبال آورد، به گونه‌ای که محقق طوسی که سخت خود را پای بند به آرای شیخ می‌داند و در ابتدای کتاب *الاشارات والتنبيهات* متعهد می‌شود (ابن سینا: ۱۳۷۹، ۳۰۴/۳) که تا پایان کار ملتزم آن باشد، در مسئله علم از رأی شیخ‌الرئیس فاصله می‌گیرد و پنج اشکال بر او وارد می‌کند، ملاصدرا نظریه ارتسام صور را نادرست می‌داند و می‌گوید: در علم واجب تعالی به ماسوا معلوم باید وجودات ماعدا باشند، آن‌گاه با توجه به این که صور معقوله، ماهیات ماسوا شمرده می‌شوند که به وجود علمی موجودند، نتیجه می‌گیرد علم واجب تعالی نمی‌تواند از طریق صور مرتسمه باشد.^۱

۱. برای آگاهی از نظریه صور مرتسمه و اشکالات آن به شرح *اشارات*، نمط هفتم و *اسفار*، جلد ۶، ص ۱۸۸ و فصل دوم از مقاله دوم کتاب *مبدأ و معاد* مراجعه کنید.

اقسام فاعل: پیش از این با نحوه فاعلیت الهی بر اساس سود جستن از اصل تمایز ماهیت و وجود در فلسفه ابن سینا آشنا شده ایم. وی با تلاش و نبوغ کم نظیرش توانست بسیاری از دشواری‌ها این مسیر ناهموار و دشوار را هموار سازد، لیکن از آنجا که همواره تجارب پیشینیان چراغ راه اندیشمندان بعدی است، ملاصدرا با لیاقت ذاتی و عنایت خداوندی گام‌های بعدی را در راستای نحوه فاعلیت الهی برداشت. او در کتاب *شواهد* هشت قسم فاعل را شمارش می‌کند. (ملاصدرا: ۵۵، ۱۳۶۰) این که آیا ملاصدرا قائل به فاعلیت بالعنایه، بالرضا یا بالتجلی^۱ (همان) است. عبارات او در همه جا یکسانی ندارد. بر اساس نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، علم عنایی و بالرضا نمی‌تواند دیدگاه مختار او باشد و تصریحات ملاصدرا را در نسبت دادن فاعل بالعنایه به مشائیان و فاعلیت بالرضا به اشراقیان، می‌توان گواهی دیگر بر این مدعا دانست، لیکن از بعضی عبارات اسفار که فاعلیت بالعنایه و بالرضا را هم وزن شمرده است و هر دو را سزاوار حق تعالی می‌داند، این چنین استفاده می‌شود که او طرفدار یکی از این دو است. سبزواری در تعلیقه بر شواهد می‌گوید: عنایت به معنای اعم را بر فاعل بالتجلی می‌توان اطلاق کرد؛ یعنی در صورتی که عنایت همان علم به نظام و نشأت گرفته از کمالات

۱. الف) ملاصدرا در کتاب عرشیه فاعل‌های سه‌گانه را چنین معنا می‌کند: حکمای مشاء مبدأ نخستین را فاعل بالعنایه دانسته و می‌گویند: وی پیش از علم تفصیلی، به میانجی علم اجمالی از گوهر ذاتش خویش آگاه است و زان پس بدستیاری صورتهای مرتسمه علم تفصیلی برایش حاصل می‌شود، حکمای اشراق فاعلیت نخستین صانع را فاعلیت بالرضا دانسته و می‌گویند: فاعلیت همراه فعل، بلکه عین فاعل است، مانند این که جان صورتهای خیالی را انشا تواند کرد و این صورت‌ها مقارن با فاعلیت فاعل، بلکه عین فعل است و از فعل جدایی ندارد، صوفیه فاعلیت پروردگار جهان را فاعلیت بالتجلی دانسته گویند: علم اجمالی او بر گوهر ذاتش عین کشف تفصیلی تواند بود، زیرا وجودش کامل‌ترین وجودهاست. (عرشیه، ص ۳۰)

ب) ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، ص ۵۵؛ *اسفار ج ۲*، ص ۲۲۴؛ *شرح رساله المشاعر*، ص ۲۹۷؛ *عرشیه*، ص ۳۰.

ذات بدون وساطت صور مرتسمه باشد، این چنین علم عنایی همان علم بالتجلی است، و در کتاب مبدأ و معاد تصریح به جانب‌داری از فاعل بالعنایه می‌کند و می‌گوید: حق آن است که حق تعالی فاعل به عنایت است، زیرا علم او به اشیاء پیش از وجود اشیاء عین ذات اوست و علمش به اشیاء که عین ذات اوست، منشأ پیدایش اشیاست، اما در فاعلیت به رضا علمش به ذات منشأ وجود اشیاء به شمار می‌آید نه علمش به اشیاء، راستی مختار مؤسس حکمت متعالیه کدام‌یک از سه قسم فاعلیت بالعنایه، بالرضا یا بالتجلی است. به نظر می‌رسد بر اساس عبارات خود ملاصدرا آن‌جا که سخن از فلسفه و مدرسه است. دیدگاه او با فاعلیت بالعنایه سازگاری دارد و آن‌گاه که الفاظ تنها برای انتقال معانی به کار گرفته می‌شوند و معیار مدرسه و تحصیل، علت و معلول و... نیست، بلکه دریافت‌های عرفانی، کشف و شهود و وحدت شخصی است. ملاصدرا طرفدار فاعل بالتجلی است، در *شواهد الربوبیه* می‌گوید: *فما عقلناه اولاً بحسب الوضع والاصطلاح و من جهة النظر الجلیل انّ فی الوجود علة و معلولاً ادی بنا اخیراً من جهة السلوک العلمی الی ان المسمی بالعلة هو الاصل والمعلول شان من شؤونها و رجعت العلیة والتأثیر الی تطور العلة فی ذاتها و تفننها بفنونها.* (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۵۰) اندیشه و تفکر آن‌گاه که در حوزه وضع و اصطلاح و بر مبنای نظر و استدلال است، دایره آن علت و معلول است، لیکن آن‌گاه که مدار بر سلوک علمی و کشف و شهود است، دیگر چیزی به نام معلول نیست، بلکه معلول شأنی از شئون علت و علیت تجلیات و پرتوهای وجودات است و این یعنی فاعلیت بالتجلی که ملاصدرا آن را به اهل الله و صوفیه نسبت می‌دهد. چکیده سخن بر اساس ممشای فلسفی فاعلیت عنایی فارغ از وساطت صور مرتسمه دیدگاه پذیرفته صدرا است و بر اساس ذوق عرفانی، ریاضت و سلوک، فاعل بالتجلی مختار اوست.

فاعلیت بالتجلی و پیدایش موجودات

اینکه نظام آفرینش، کهنه کتابی است که اوراق آغازین و فرجامین آن در اختیار و آگاهی هیچ موجودی جز خالق آن نیست، گفتاری به غایت نغز و سنجیده است و انبوه

بی‌شمار پرسش‌ها در این باره گواهی بر درستی و استواری آن است. در دایرهٔ عنایت الهی دو پرسش جدی‌بیشترین دل‌مشغولی حکیمان است: نخست تصویر پیدایش هستی از نیستی و دیگر چگونگی ارتباط موجود عالی بی‌نیاز با موجود نیازمند، در نظام ارسطویی پیدایش از لاشیء نبود، بلکه ماده و صورت نخستین بستر زایش پدیده‌ها شده‌اند، ابن‌سینا با پذیرش این‌که شیء از لاشیء پدید نمی‌آید، صور علمیه نزد خداوند را اموری دانست که اشیا از آنها ایجاد شده‌اند، بیان ارسطو ثابت می‌کند که شیء بالقوه تبدیل به بالفعل می‌شود. علم عنایی سینایی پیدایش موجودات خارجی از اشیا (صور علمیه) را ثابت کرد نه از لاشیء، اما دیدگاه ملاصدرا پیدایش اشیا از «لا من شیء» است و این با دیدگاه ابن‌سینا که پیدایش را «من شیء» می‌دانست، تفاوت دارد. صدرالمتألهین در تقسیم بندی پیدایش موجودات در کتاب *سفر می‌گوید*: مکونات از لا من شیء پدید آمده‌اند: «فقد صح ان المكون حادث لا من شیء». (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۲۲۸/۵-۲۲۹؛ ۲۳۸/۸) اما در کتاب *اسرارالایات* که فاعلیت خداوند، نسبت به اشیا را به چهار صورت می‌داند، می‌گوید: ایجاد مبدعات از لا من شیء است. چنان‌چه ملاصدرا تنها ایجاد مکونات را از لا من شیء بدانند می‌توان پرسید که ابداعات چگونه آفریده شده‌اند؟ اما تقسیم او در کتاب *اسرارالایات* جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که علل عالی که اساس پیدایش موجودات اند از لا من شیء پدید آمده‌اند. چهار قسم فاعلیت الهی از نظر او عبارت‌اند:

۱. ابداع، یعنی ایجاد شیء از عدم: تأکید می‌کنم که مقصود از عدم، ایجاد شیء از «لا من شیء» است نه از «من لا شیء». ۲. تکوین: ایجاد افعالی که به عهدهٔ فرشتگان است. ۳. تدبیر: یعنی خارج کردن شیء از کاستی و رساندن او به کمال، در حالی که این خروج محسوس نیست و همین هم معنای ربوبیت است. ۴. تسخیر: افعالی که از موجودات مسخر همانند خورشید پدید می‌آید، (ملاصدرا: ۱۳۶۰، ۷۹)

توضیح مطلب: سه دیدگاه دربارهٔ این‌که پیدایش جهان از چیست، وجود دارد: ۱. خلقت اشیا از عدم. ۲. خلقت اشیا از شیء «من شیء». ۳. خلقت اشیا از لا من شیء.

پیدایش اشیا از عدم درست نیست؛ زیرا عدم چیزی نیست که شیء از آن پدید آید و این که در برخی از روایات آمده است که «خلق الاشياء من العدم» (مجلسی: ۳۹۴/۹۱) به معنای تبدیل نیستی به هستی (لا شیء به شیء) نیست، بلکه به معنای ایجاد اشیاست، بدون سابقه وجودی، و پیدایش آفرینش از شیء به معنای وساطت صور علمیه (من شیء) است و این با ساحت ربوبی سازگاری ندارد، بنابراین، تنها تصویر سوم می ماند که خداوند اشیا را از لا من شیء آفریده است؛ یعنی خداوند با توجه به این که ذاتش اتم و اکمل است و کمالات هم از خود ذات است منشأ موجودات شده است. شاید بتوان گفت براساس دیدگاه فاعلیت بالتجلی که ملاصدرا آن را نسبت به صوفیه و اهل حق می دهد و مورد رضایت خود او نیز هست، پیدایش هستی چیزی جز تشأنات و تجلیات وجودی نیست،^۱ و فاصله گرفتن ملاصدرا، در پاره ای از گفتارها درباره علم عنایی حق تعالی، از ابن سینا به این منظر کلی برمی گردد که ابن سینا همه جا پافشاری بر استدلال دارد، لیکن بنیان گذار حکمت متعالیه کشف و شهود و دریافت ها و الهامات قدسی را عاملی تعیین کننده و مهم در رقم زدن مباحث علمی می شمارد، به گفتار او در مسئله علم الهی که معرکه آراست، بنگرید: پس از بیان دیدگاه های مختلف و رد آنها که در صدد بیان قول مختار است، می گوید: در حالی که بیان مسئله علم الهی می پردازم که روح القدس آنرا به قلبم الهام فرموده است. (ملاصدرا: ۱۳۸۱، ۱۹۱/۱)

پس از تبیین این که اشیا از (لا من شیء) پدید آمده اند نه از شیء و نه از عدم، اکنون پرسش اساسی این است که چگونه موجود عالی به دانی التفات و توجه پیدا می کند؟ و بر اساس نظر ملاصدرا این امری پذیرفته و اتفاقی است که عالی به دانی نظر ندارد «و تحقق عند القوم ان العالی لایلتفت الی السافل» (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۳۶۰/۶)، زیرا

۱. ملاصدرا براساس نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی باید طرفدار فاعلیت بالتجلی باشد. افزون بر این، او هیچ گاه فاعلیت بالتجلی را نفی نکرده است و این گواهی دیگر بر جانب داری او از فاعلیت بالتجلی است.

براساس قواعد عقلی، عالی من جمیع الجهات که هیچ حالت انتظاری ندارد، اگر نظر به مادون خود داشته باشد؛ یعنی درصدد رفع کاستی از خود به واسطه موجود دانی است و این تناقض و امری محال است. ملاصدرا در بحث اراده (ملاصدرا: ۱۳۸۱، ۲۱۴) ضمن بیان تفاوت‌های اراده الهی با اراده انسان می‌گوید: اراده خداوند عین ذات و عین داعی است نه حاصل از داعی، داعی، علمی عین ذات و به نظام خیر است که به مقتضای آن نظام خیر ایجاد می‌شود و چون حق تعالی به ذات خویش که اجل اشیاست، علم دارد، علم فعلی کمالی به نفس ذات است نه حاصل از فعل. از این رو، واجب تعالی به ذات خود مبتهج و ابتهاجی شدید دارد، موجودی که به چیزی مبتهج باشد به جمیع آنچه از او صادر می‌شود نیز مبتهج خواهد شد، زیرا اشیا صادر از اویند، پس واجب تعالی اشیا را اراده می‌کند نه به جهت خود آنها، بلکه به این جهت که صادر از اویند و غایت به معنای «ما لاجله الشیء» (نه به معنای ماینتهی الیه الشیء یا ما یترتب علیه الشیء)^۱ در ایجاد، خود ذات باری تعالی است و هر موجودی که غایتش این گونه باشد، غایتش خودش است، خداوند غایت ما لاجله الشیء است، خود را تعقل می‌کند، ابتهاج به ذات دارد و ذات منشأ صدور موجودات است، بدین سبب ذات هم فاعل است و هم غایت. ملاصدرا همچون ابن سینا غایت را خود ذات باری تعالی می‌داند و آنچه را ابن سینا در تعلیقات^۲ برای نفی استبعاد از این مسئله که فاعل خود می‌تواند غایت برای خودش باشد، آورده است، در شکل صغرایبی فرضی این چنین تقریری می‌کند (ملاصدرا: ۱۳۸۱، ج/۲۱۵) لو كانت اللذة شاعرة بذاتها، کبرای کلی این است: «کل ما کان فاعلیته

۱. غایت ما لاجله الشیء، یعنی هدف از ساختن این شیء برای چیست؟ غایت ما ینتهی الیه الشیء، یعنی هدف این شیء به کجا منتهی می‌شود و به بیان روشن‌تر، غایت گاه غایت فاعل است (هدف فاعل از فعل) و گاه غایت فعل است.

۲. لو كانت الشهوة واللذة او غیرهما من الاشياء شاعرة بذاتها و کان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مریدة لتلك الاشياء لذاتها، لانها صادرة عن ذاتها.

بشیء علی هذا السبیل» یعنی فعلش را به خاطر خودش صادر کند، این فاعل غایت نیز خواهد بود. ملاصدرا اشاره می‌کند که گفتار متداول حکیمان «موجود عالی اراده نمی‌کند سافل را و در فعلش به آن التفات ندارد با گفتار ما منافات ندارد، زیرا عالی به سافل اراده ذاتی ندارد، مراد و محبوب بالذات، ذات واجب تعالی است و مراد و محبوب بالعرض فعل واجب. (همان)

ملاصدرا چنان‌که دأب و روش اوست، با سود جستن از قرآن، نثر و شعر بحث را پی می‌گیرد و پاسخ‌های لازم را به پرسش‌های مطرح شده ارائه می‌کند.^۱ یکی از اشکالاتی که مورد توجه ابن سینا و ملاصدرا قرار گرفته این است که: غایت از نظر ماهیت بر فعل مقدم است و از نظر وجود، متأخر از آن، چنان‌چه باری تعالی فاعل و غایت اشیا باشد لازم می‌آید هم مقدم بر اشیا و هم مؤخر از آن‌ها باشد و باید شیء واحد اول الاوائل و آخر الاواخر باشد.

ملاصدرا می‌گوید: تأخر غایت از فعل در افعال مادی است، اما در افعال ابداعی غایت و وجود در آنها مقارن است، چنان‌که در کتب قوم بیان شده است. (ابن سینا: ۱۳۷۹، ۱۶/۳ و ۱۳۹) افزون بر این، به سه جهت اشکال ندارد واجب تعالی اول الاوائل و آخر الاواخر باشد: ۱. ذاتش بر همه مقدم است. ۲. مبدأ اشیاست و مبدأ شیء بر شیء مقدم است. ۳. غرض از ایجاد همه اشیا اوست و غرض هر چیزی بر خود آن تقدم دارد.

ملاصدرا در بیانی گسترده به اثبات حرکت دائمی و تبیین کیفیت ارتباط حادث به قدیم می‌پردازد. او اقوال جمهور حکیمان و متکلمان را در این باره سست و بی پایه ارزیابی می‌کند «و هذه الدقیقة لم یقف علیها جمهور العقلاء من الحکما و المتکلمین تراهم

مضطربین فی بیان ربط الحادث بالقدیم...». (ملاصدرا: ۱۳۸۱، ۲۸۱/۱)

تفاوت اساسی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره رابط بین حادث و قدیم است.

۱. ر.ک: فصل ششم و یازدهم از مقاله دوم کتاب المبدأ و المعاد.

ابن سینا حرکت روی فلک را رابط می‌شمارد، اما ملاصدرا رابط را نفس خود عالم می‌داند. (مطهری: ۱۰۵) و البته منشأ این نوع نگرش به مسئله حرکت در جوهر به این برمی‌گردد که ابن سینا به دلیل موضوع نداشتن آن را نفی می‌کرد، ولی ملاصدرا آن را اثبات کرد، هرچند در برخی کلمات ابن سینا (ابن سینا: ۱۳۶۳، ۲۸) و دیگر حکمای پیش از ملاصدرا اشاراتی در خصوص حرکت در جوهر می‌توان یافت اما تردیدی نیست که اهتمام گسترده، استدلال قاطع و دفاع همه جانبه، سکه حرکت در جوهر را به نام ملاصدرا، ثبت کرده است.

ملاصدرا چگونگی پیدایش کثرات را بر مبنای قوی استوار ساخته است. از نظر او، واجب تعالی، احدی الذات و احدی الصفة است. واجب تعالی به خودی خود فاعل وجود است نه به انضمام امری زاید بر ذات، بنابراین، صادر اول از خداوند موجودی واحد و بسیط است و با بررسی احتمالاتی نظیر عرض، صورت، ماده، جسم و نفس و نفی تمامی اینها از صادر اول، می‌توان چستی آن را شناخت. تفاوت بنیادی او با ابن سینا در مسئله کثرت عقول است. ابن سینا تعداد آنها را محدود می‌داند اما ملاصدرا دیدگاه شیخ الرئیس را نمی‌پذیرد و درباره کثرت عقول از شیخ اشراق پیروی می‌کند. تفصیل هریک از اینها را باید در جای خودش جست‌وجو کرد.

ماحصل و ارائه

با ارائه پیشینه بحث چگونگی پیدایش عالم آفرینش و طرح اشکال پارمنیدس حکیم یونانی، پاسخ ارسطو که مبتنی بر فاعلیت تحریکی بود، نادرست شمرده شد. در همین راستا، تفاوت بنیادی فلسفه سینوی با مکتب ارسطویی، که مبتنی بر فاعلیت ایجاد و سود جستن از تمایز ماهیت و وجود بود، بیان شد، علم عنایی برای حل

۱. درباره تعداد عقول چهار قول در کتاب مبدأ و معاد ارائه شده است. سه قول در فصل ۴۷ و یک قول در فصل ۵۰ از مقاله دوم.

مشکل پیدایش موجودات و یافتن متعلق برای علم پیش از ایجاد گامی بسیار بزرگ بود و به بسیاری از پرسش‌ها پاسخ گفت، اما پذیرش صور مرتسمه همچنان نقطه غیرقابل قبولی به شمار می‌آید. ارائه دیدگاه ملاصدرا با دو بیان درباره عنایت الهی نشان داد که تفاوت اساسی این دو فیلسوف به نوع نگرش در ماهیت و حقیقت علم برگشت می‌کند. در میان سه دیدگاه پیدایش اشیا از «لاشیء»، «من شیء» و «لا من شیء» دیدگاه ملاصدرا کامل‌تر و بدون اشکال می‌نمود. و در مقابل، فاعل بالعنايه، فاعلیت بالتجلی به عنوان رای مختار ملاصدرا ارزیابی شد، نگاه هر دو فیلسوف به قاعده العالی لاینظر الی السافل، مشترک بود، هرچند ملاصدرا با استفاده از متون دینی با تفصیل بیشتری مباحث را پی گرفته‌است. در نهایت، رأی هریک از دو فیلسوف درباره پیدایش کثرات و ربط حادث به قدیم به اختصار بیان شد.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق، محسن بیدار، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱ ش.
۲. _____، *التعلیقات*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.
۳. _____، *النجاة*، چاپخانه خورشید، ۱۳۶۴.
۴. _____، *الشفاء*، الالهیات، ابراهیم مدکور، تحقیق قنواتی و سعید زاید، چاپخانه آرمان، ۱۳۶۳ ش.
۵. _____، *منطق المشرقیین*، مکتبه آیه الله نجفی، قم، ۱۴۰۵ ق.
۶. _____، *الاشارات و التنبیها*، با شرح محقق طوسی، ج ۲ و ۳، چاپخانه آرمان، ۱۳۷۹ ق.

۷. _____ ، المبدأ و المعاد، ج ۱، تحقیق و تصحیح و مقدمه، محمد ذبیحی، جعفر شانظری، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۸. _____ ، النفس، قاهره، ۱۳۵۹ ق.
۹. خوانساری، جمال الدین، الحاشیة علی شروح الاشارات، ج ۲، تحقیق احمد عابدی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۱۰. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ۱۳۷۳.
۱۱. زیلسون، آتین، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضائی و سید محمد موسوی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
۱۲. _____ ، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۱۳. سیزواری، ملاهادی، اسرارالحکم، با مقدمه توشیهیکو ایزوتسو، به کوشش ح. م فرزاد، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۴. شهابی، محمود، رهبر خرد، چاپ پنجم، ۱۳۶۰، چاپخانه حیدری.
۱۵. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه (دوره نه جلدی) ج ۱، ۲، ۵، ۶، ۸، دار احیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۱ م.
۱۶. _____ ، الشواهد الربوبیه، تحقیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰ ش.
۱۷. _____ ، شرح رساله المشاعر، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۸. _____ ، عرشیه، تصحیح متن و ترجمه، غلامحسین آهنی، بی جا، ۱۳۴۱ ش.
۱۹. _____ ، اسرار الایات، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایرانی، ۱۳۶۰ ش.

۲۰. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ج ۱، ترجمه سید جلال
الدين مجتبوی، ۱۳۶۲ ش.
۲۱. مجلسی، ملامحمد باقر، بحارالانوار، ج ۹۱، موسسه الوفا، بیروت،
۱۴۰۳ق.
۲۲. مطهری، مرتضی، درسهای الهیات شفاء، ج اول، انتشارات حکمت،
۱۳۶۹.