

## بررسی اشکال‌های فخر رازی بر دیدگاه‌های ابن‌سینا در اراده و فاعلیت الهی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۲/۱۴

دکتر محمد ذبیحی\*

شهاب‌الدین ذوقاری\*\*

### چکیده

دیدگاه فلاسفه مسلمان درباره اتحاد مصداقی صفات باری تعالی و بازگشت اراده به علم ازلی، در نظر متکلمان مقبول نیفتاده است. همچنین طرح فاعلیت بالعنایه از سوی ابن‌سینا به عنوان فاعلیت وجودی الهی و استفاده از آن در فائق آمدن بر برخی دشواری‌های الاهیاتی، نظیر مسئله شرور، زمینه‌ای مناسب را برای نقض و ابرام آنان فراهم آورده است. در این میان، فخر رازی با تأکید بر مبانی کلامی اشعری و به این دلیل که اراده را به معنای عزم و قصدی زائد بر ذات که به ترجیح و تخصیص می‌انجامد، در نظر می‌گیرد، فلاسفه را در دست‌یابی به معنایی روشن برای اراده ذاتی موفق نمی‌بیند و آنان را به انکار اراده در خداوند متهم می‌کند. در این نوشتار، ضمن پاسخ به اشکال‌های فخر رازی، نشان داده شده که نتیجه گفتار ابن‌سینا در نفسی غایت و غرض از فعل خداوند، سلب اراده و حکمت از او نیست؛ بلکه نتیجه این است که غایت در فعل واجب، چیزی جز ذات او نیست؛ و اراده او، ابتدا به ذات او تعلق گرفته، و همه موجودات به تبع ذات او مراد هستند.

### واژگان کلیدی

خدا، فاعلیت، علم، اراده، ابن‌سینا، فخر رازی

## مقدمه

ابتکار و نوآوری‌های ابن سینا (م ۴۲۸ هـ) در عرضه دست‌آوردهای تازه فلسفی بر اهل فن پوشیده نیست. تمایز اساسی حکمت ابن سینا از فلسفه ارسطو (م ۳۲۲ ق.م) در الاهیات بالمعنی الاخص، از توجه به نفس وجود و علل آن و ارائه برهان وجوب و امکان در برابر برهان محرک نخستین آغاز می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۵). فاعلیت الهی از دیدگاه ابن سینا، فاعلیت وجودی است نه تحریکی (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۵۷) و بر همین اساس، تا آن‌جا که وجود سایه گسترده است، می‌توان فاعلیت الهی را سراغ گرفت؛ خواه حرکت در کار باشد یا نباشد.

جدایی ابن سینا از افلوطین نیز در مبحث فیض الهی،<sup>۱</sup> در توجیه و تبیین اراده حق تعالی است. افلوطین (م ۲۷۰ م) به همین مقدار بسنده می‌کند که نمی‌توان برای نخستین فاعل، اراده‌ای از قبیل اراده انسان‌ها قائل بود:

«الفاعل الأول لا يتقدم فعله ارادة». (افلوطین، ۱۴۱۳، ص ۱۷۴)

اما ابن سینا می‌کوشد با طرح نظریه عنایت، اراده ذاتی خداوند را نیز تبیین کند.<sup>۲</sup> ابن سینا، در حوزه فاعلیت فلسفی خود، از سویی با متکلمان مسلمان روبه‌رو است و به طور طبیعی، برخی از نوشته‌های او ناظر به اندیشه‌های متکلمان اشعری یا معتزلی است. آوازه بلند و اندیشه استدلالی ژرف ابن سینا، بسیاری از متکلمان اشعری را، علی‌رغم صبغه سنت‌گرایانه آن‌ها، به میدان برهان و جدل کشانید. در این میان، از همه جدی‌تر، فخرالدین رازی (م ۶۰۶ هـ) مفسر و متکلم هوشمند اشعری بود که با کنکاش در کتب ابن سینا و نگارش رساله‌هایی چون «شرح الاشارات» و «المحصل»، به رویارویی با اندیشه‌های شیخ پرداخت. در موضوع اراده و فاعلیت الهی، فخر رازی ابتدا در وجودشناسی اراده الهی، سپس در معناشناسی اراده الهی و در نهایت در گونه‌شناسی فاعلیت الهی بر ابن سینا خرده می‌گیرد. این نوشتار، پس از ارائه گزارشی کوتاه از دیدگاه ابن سینا، اشکالات فخر رازی را در هر یک از سه مورد یاد شده مطرح کرده و به نقد و بررسی ایرادها می‌پردازد.

### ۱. وجودشناسی اراده الهی در دیدگاه ابن سینا و فخر رازی

هر شخص اندیشمند، در آغاز از رهگذر درک وجدانی یا علم حضوری به وجود اراده در خود پی می‌برد. آنگاه با دریافت نقش اراده در پدید آوردن کارها و ساخته‌های خویش، با این پرسش روبه‌رو می‌گردد که آیا در پیدایش دیگر پدیده‌ها و انجام سایر

کارها نیز اراده نقش دارد؟ ابن‌سینا پاسخ می‌دهد: «الإرادات علة للكائنات» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹۷)، هر موجودی را اراده‌ای پدید آورده است. همان طور که بر اساس برهان وجوب و امکان، سلسله موجودات به واجب‌الوجود منتهی می‌گردد، مبدأ همه اراده‌ها نیز اراده واجب‌الوجود است.

ابن‌سینا، نخست به طور عام تمامی صفات و از جمله صفت اراده را برای واجب تعالی اثبات می‌کند:

«إن واجب‌الوجود بذاته واجب‌الوجود من جميع جهاته، وإلّا فإن كان من جهة واجب‌الوجود و من جهة ممكن‌الوجود، فكانت تلك الجهة تكون له و لا تكون له؛ و لا يخلو عن ذلك و كل واحد منهما بعلّة». (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۶)

شیء ممکن برای اّتصاف به وجود و عدم، نیاز به علت دارد و چنانچه واجب تعالی نسبت به کمالی از کمالات حالت انتظار داشته باشد، وجوب وجود او به دو علت وابسته خواهد بود؛ آنگاه که فاقد کمالی است، ذات همراه با عدم، علت آن کمال است و آنگاه که واجد کمال گردد، ذات همراه با وجود، علت آن کمال است. و از آن‌جا که در ذات واجب قبل و بعد معنا ندارد، هر دو علت (علت وجود و علت عدم) همراه با ذات اوست و ذات واجب‌الوجود مطلق نخواهد بود. در ادامه تصریح می‌کند که واجب تعالی فاقد هیچ صفتی نیست که وجود آن پس از وجود واجب موجود شود؛ هر چه اثبات آن برای او ممکن باشد، برای او واجب است. ذات او نسبت به اراده و هیچ صفتی از صفات حالت انتظار ندارد. تصریح به صفت اراده، تأکید بر این است که ذات باری تعالی واجد اراده ذاتی است؛ نکته‌ای که فخر رازی آن را بر نمی‌تابد. به هر روی، پس از اثبات صفات به طور عام، ابن‌سینا از دو راه، اراده را در واجب‌الوجود به طور خاص اثبات می‌کند:

اول: تمسک به قاعده «كلّ ما بالعرض لا بدّ أن یتهی إلى ما بالذات». همان طور که در عرصه هستی باید وجودی بالذات موجود باشد تا دیگر موجودات که وجودشان بالغیر است یافت شوند، همچنین باید اختیار و اراده‌ای بالذات وجود داشته باشد تا برخی موجودات که دارای اراده و اختیار بالغیرند، اراده و اختیار غیر ذاتی آن‌ها به اراده و اختیار ذاتی منتهی شود:

«يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات و في الاختيار اختيار بالذات و في الارادة ارادة بالذات و في القدرة قدرة بالذات حتى يصح أن تكون هذه الاشياء لا بالذات في شيء». (ابن سينا، ۱۳۷۹، ص ۵۶)

دوم: از طریق توجه به لوازم ذات باری تعالی. ابن سينا چنین استدلال می‌کند: «و لا أيضا وجود الموجودات عنه على نحو خال عن الارادة فتكون تابعة لوجوده من

غير أن تكون هناك إرادة و جود، و هذا محال» (ابن سينا، ۱۳۶۳، ص ۳۲)

امکان ندارد موجودات از واجب‌الوجود پدید آیند و آن واجب‌الوجود عاری از اراده باشد؛ به این معنا که هستی یافتن موجودات، پی‌آمد وجود واجبی باشد که او ذاتاً اراده و جود ندارد؛ زیرا واجب تعالی ذات خود را به عنوان مبدأ کلّ تعقل می‌کند و چون ذات خود را مبدأ همه موجودات و همه خیرات می‌یابد، و اعطای وجود خیر است، اراده و رضایت او نسبت به هر آنچه می‌تواند از وی پدید آید، ضروری است. یعنی اراده خیر از ذاتی که مبدأ همه خیرات شمرده می‌شود، تنها منوط به این است که خود را چنان‌که هست تعقل کند؛ و البته چنین است، پس او اراده ذاتی دارد.

روشن است که در هر یک از این دو استدلال ابن سينا برای اثبات اراده، عینیت اراده با ذات حق تعالی نیز بیان شده و به اثبات رسیده است.

فخر رازی از راه دیگری به اثبات اراده واجب تعالی پرداخته و از دو دلیل ابن سينا بهره نبرده است؛ شاید به این دلیل که استدلال‌های یاد شده برای اثبات اراده، اراده ذاتی ازلی را اثبات می‌کنند و از نظر وی، باری تعالی ذاتاً مرید نیست (رازی، ۱۴۱۱، ص ۴۲۷). وی برای نفی اراده ذاتی، به همان دلیلی تمسک می‌جوید که در نفی علم ذاتی ارائه کرده است:

«أنا بعد العلم بكونه تعالى موجوداً نفتقر إلى دليل آخر يدل على كونه عالماً قادراً والمعلوم ثانياً غير المعلوم أولاً فعلم الله تعالى زائد على ذاته». (رازی، ۱۴۱۱، ص ۴۲۴)

به هنگام بحث درباره واجب‌الوجود، معمولاً در یک مرحله بر وجود او استدلال می‌شود و در مرحله دیگر، برای هر یک از اوصاف او دلیل می‌آورند. چون دلیلی که وجود واجب را ثابت می‌کند، غیر از ادله‌ای است که علم، قدرت یا سایر اوصاف را ثابت می‌کنند؛ آنچه به واسطه هر یک از این ادله به اثبات می‌رسد، غیر از دیگری است، پس علم، قدرت و اوصافی از این دست، زائد بر ذات او و مصداقاً متفاوت از یکدیگر هستند.

پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ هـ) حاکی از این است که در سخن فخر رازی، میان عالم اثبات و عالم ثبوت اشتباه شده است:

«این که علم به وجود واجب دلیلی جز [علم به] علم او می‌طلبد، نشانه‌ی تغایر وجود و علم در او نیست».

سپس مثال نقض می‌آورد که اگر این استدلال درست باشد که تعدّد دلیل نشانه‌ی تعدّد مدلول است، چون دلیل بر یگانگی خداوند غیر از دلیل بر وجود اوست، پس باید یگانگی او را امری زائد بر ذاتش بدانید. همچنین هر گاه دلیلی وجود خداوند را اثبات کند و دلیل دیگر نشان دهد که وجود او عین ذات اوست، این تعدّد دلیل نتیجه می‌دهد که وجود او، چیزی غیر از عینیت وجود او و ذات اوست (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹، ص ۳۰۴).

دلیل دیگری که فخر رازی از برخی متکلمان برای نفی اراده‌ی ذاتی نقل می‌کند چنین است: اگر اراده ذاتی باشد، باید همچون علم، متعلقش عام باشد، در حالی که این چنین نیست. توضیح این که اگر علم ذاتی باشد، متعلق آن همه‌ی معلومات است؛ اما اگر اراده نیز ذاتی باشد، او هم باید به همه‌ی مرادها تعلق داشته باشد؛ و مورد نقض آن جاست که به عنوان مثال، زید اراده کند مرگ خالد را و عمرو اراده کند حیات او را. در این جا، محال است که هر دو اراده، متعلق اراده‌ی ذاتی خداوند باشد (رازی، ۱۴۱۱، ص ۴۲۸). این استدلال، گذشته از آن که تمثیل است، مبتنی است بر این که اراده‌ی زید و اراده‌ی عمرو، هر یک عیناً متعلق اراده‌ی باری تعالی باشند؛ و ابن‌سینا به چنین امری ملتزم نیست. رازی، برای اثبات اراده در واجب تعالی، چنین حجت می‌آورد:

«حصول افعاله تعالی فی اوقات معینة مع جواز حصولها قبلها و بعدها یستدعی مخصّصاً».

این که کارهای واجب تعالی هر یک به زمان معینی اختصاص دارد؛ یعنی کار دیروز در امروز محقق نمی‌شود و کار امروز در دیروز واقع نمی‌شود، نشان از این است که برای هر عملی مخصّصی در کار است؛ و این مخصّص قدرت نیست؛ زیرا نسبت قدرت به همه‌ی زمان‌ها یکسان است. همچنین مخصّص امور، علم هم نیست؛ زیرا علم تابع معلوم است، پس مستتبع آن نمی‌تواند باشد، در حالی که اگر علم مخصّص باشد، باید قبل از معلوم و مستتبع آن باشد، و این محال است؛ چه تقدّم شیء بر نفس لازم می‌آید. عدم صلاحیت دیگر صفات برای تخصیص وجود پدیده‌ها به زمان معین نیز معلوم است. پس باید وصفی به نام «اراده» در واجب باشد که شأن آن، تخصیص افعال به زمان مخصوص آنهاست

(رازی، ۱۴۱۱، ۳۹۱). این استدلال، در کتاب «الاربعین فی اصول الدین» (رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۰۷)، و «شرح اسماء الحسنی» (رازی، ۱۴۰۶، ص ۸۰) نیز آمده است.

فخر رازی، اشکالات مطرح شده دربارهٔ استدلال خویش را در چند محور نقل می‌کند:  
 ۱- دربارهٔ امکان حصول افعال الهی در هر یک از زمان‌ها، مستشکل می‌گوید: اگر زمان وصف لازم برای فعل نباشد که نیازی به مخصّص نیست؛ و اگر زمان دخیل است، ممکن نیست فعل مخصوص به یک زمان در زمان دیگری تحقق یابد.

۲- دربارهٔ این که قدرت بتواند مخصّص باشد، مستشکل می‌گوید: فرض کنیم حصول فعل در زمان معین، نیاز به مخصّص داشته باشد، چرا آن مخصّص قدرت نباشد؟ اگر گفته شود: نسبت قدرت به همهٔ زمان‌ها یکسان است، می‌گوییم: اراده نیز چنین است، پس اراده نیز برای آن که به تخصیص چیزی به زمان معین تعلق بگیرد، ارادهٔ دیگری می‌طلبد و ... در نتیجه، سلسلهٔ اراده‌ها به نهایت نخواهد رسید.

۳- دربارهٔ این که علم بتواند مخصّص باشد، مستشکل می‌گوید: فرض کنیم قدرت به عنوان مخصّص حصول فعل در زمان معین کافی نباشد، چرا آن مخصّص علم نباشد؟ دربارهٔ علم می‌توان گفت: اولاً خداوند به همهٔ معلومات آگاهی دارد و نسبت به مصالح و مفاسد همه چیز داناست. می‌توان گفت علم او به مصلحت چیزی، برای ایجاد آن چیز کافی است و نیازی به مخصّص نخواهد بود. به عبارتی، مصلحت ایجاد چیزی در زمان معین، مخصّص ایجاد آن چیز در آن زمان است؛ و حتی اگر تخصیص فعل او به زمان معین را به این علم نسبت دهیم، اولویت دارد تا به اراده نسبت دهیم؛ زیرا ما خود نیز گاهی به شدت خواهان انجام کاری هستیم اما چون می‌دانیم مفسده دارد، آن را ترک می‌کنیم.

ثانیاً خداوند که بر همه چیز آگاه است، می‌داند از میان امور ممکن‌الوجود، کدام یک تحقق می‌یابد و کدام یک در کتم عدم می‌ماند. اگر علم خدا به معدوم ماندن امری تعلق گرفته باشد، هستی یافتن او محال است و بر عکس؛ لا جرم آنچه علم خدا به وجودش تعلق گرفته موجود می‌شود، پس علم او برای تخصیص فعل به زمان معین کافی است و نیازی به اراده نیست.

فخر رازی، به زعم خود، اشکال اول را به وجود حرکت در جسم نقض می‌کند. او می‌گوید: جسمی که در یک زمان دارای حرکت است، ممکن بود پیش از آن زمان نیز حرکت داشته باشد. گویی او در این پاسخ، از نکته‌ای که مستشکل یادآوری کرد، تغافل

می‌کند. آن نکته این بود که وجود هر چیزی در یک زمان، خواه حرکت یا چیز دیگر، غیر از وجود آن در زمان دیگر است؛ اگر چنین نباشد، نیازی به تخصیص وجود به زمان معین نیست تا اراده لازم باشد.

اشکال دوم از نظر فخر رازی قوی است و او برای رهایی از آن، به تفاوت میان مفهوم «مؤثر بودن» چیزی و مفهوم «مرجح بودن» آن متوسل می‌شود؛ اولی وصف قدرت است و دومی وصف اراده، پس قدرت نمی‌تواند جای‌گزين اراده باشد. روشن است که این فرق‌گذاری، اولاً نوعی مصادره به مطلوب است؛ چون تکیه‌اش بر کارکرد مفروض اراده نزد اوست، و ثانیاً مفهومی است و مانع از کفایت قدرت در تخصیص فعل به زمان معین نیست.

فخر رازی، وجه اول از اشکال سوم را طبق مبنای اشاعره پاسخ می‌دهد که از نظر ایشان، فعل الهی به مصلحت تعلق نمی‌گیرد تا علم به مصلحت کافی باشد. و در پاسخ وجه دوم، بر سخن خویش تأکید می‌ورزد که علم به وجود چیزی تابع وجود آن است، پس نمی‌تواند مخصص وجود آن چیز به زمان معین باشد.

اما نقد خواجه طوسی بر استدلال فخر رازی در اثبات اراده الهی این است که این حجت، به افعال زمانی اختصاص دارد و شامل افعالی مانند خلق زمان و خلق جسم که زمانی نیستند نمی‌شود؛ زیرا اگر خلق زمان و خلق جسم با اراده باشد، برای اثبات اراده در آن‌جا، باید به دلیلی دیگر تمسک جست. مگر این‌که گفته شود خلیق زمان و خلق جسم با اراده نبوده است؛ ولی اشاعره مخلوقی را از تعلق اراده الهی به آن مستثنا نمی‌کنند. اما آیا فخر رازی می‌تواند دلیل خود را تغییر دهد و با کنار نهادن زمانیات بگوید: «تخصیص ما یخصص بالایجاد من جمیع المقدورات یحتاج إلى مخصص و هو الإرادة»؟ خیر؛ زیرا وی بعید نمی‌بیند که قادر، بتواند یکی از دو گزینه را بدون مخصص به وجود تخصیص دهد:

«نحن قد بینا أنّ المختار هو الذی یمکنه الترجیح لا لمرجح». (رازی، ۱۴۱۱، ص ۳۸۳)

پس این دلیل برای اثبات اراده کارساز نیست و فخر رازی با این سخن، باب اثبات اراده واجب تعالی را کاملاً به روی خود بسته است. خواجه نصیر، سرانجام چنین نتیجه می‌گیرد:

«لا یمکنه اثبات الإرادة إلا بالسمع» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹، ص ۲۸۶)

از سوی دیگر، فخر رازی در تبیین اراده به عنوان وصفی ازلی و زائد بر ذات (دیدگاه اشاعره) چندان موفق نیست؛ تا جایی که برخی وی را در این مسئله، متمایل به اعتزال دانسته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۷۰). خود فخر رازی نیز در بیان این‌که آیا صفات زائد بر ذات عبارت است از علم، قدرت، حیات و ...، یا عالمیت، قدریت و مانند آن، چنان‌که معتزله می‌گویند، به این نتیجه می‌رسد که اختلاف میان معتزله و کسانی از اشاعره که احوال را نفی می‌کنند لفظی است (رازی، ۱۴۱۱، ص ۴۲۲). در حالی که اوصاف باری نزد معتزله احوال هستند، یعنی نه موجودند و نه معدوم، و نزد اشاعره موجودند؛ این اختلاف نمی‌تواند لفظی باشد.

## ۲. معنانشناسی اراده الهی از منظر ابن‌سینا و فخر رازی

ابن‌سینا اراده الهی را هم از جهت مصداق و هم از جهت مفهوم عین علم می‌داند و بر همین اساس، در کتاب «نجات» می‌نویسد:

«لکن واجب‌الوجود لیست إرادته مغایرة الذات لعلمه و لا مغایرة المفهوم لعلمه؛ فقد

بیّننا أنّ العلم الذی له هو بعینه الإرادة التی له». (ابن‌سینا، ۱۳۶۴-ب، ص ۲۵۰)

چنان‌که در جای خود اثبات شده (نک: ذبیحی، ۱۳۸۶، صص ۳۹۱-۴۰۰)، ابن‌سینا، همچون بسیاری از فلاسفه، اتحاد مصداقی صفات واجب با یکدیگر و با ذات واجب‌الوجود را پذیرفته اما نظر وی درباره اتحاد مفهومی صفات، دیدگاهی ویژه است. با این حال، در باب اتحاد مفهومی اراده و علم، ابن‌سینا تنها نیست و برخی فلاسفه دیگر نیز اراده را به علم تفسیر کرده‌اند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۱۶؛ سبزواری، بی‌تا، ص ۱۸۴). در هر صورت، بررسی این‌که آیا تمامی صفات، اتحاد مصداقی و مفهومی با ذات واجب‌الوجود دارند یا نه، به تأمل بیشتر محتاج است و فرصت دیگری را می‌طلبد. ابن‌سینا در مواضع متعدّد، بر بازگشت اراده به علم در باری تعالی تصریح کرده است. در «التعلیقات» می‌نویسد:

«علم در "نخستین" همان اراده است؛ زیرا همه آنچه علم بدان تعلق می‌گیرد مقتضای ذات اوست و اراده نیز به همین معناست. موجودات جهان، چنان‌که هستند مقتضای ذات اویند و صلاح و نظام خیر در موجودات را ذات او اقتضا کرده است؛ پس منافات با ذات او نداشته و همه چیز مراد اوست. اگر با ذات او منافات داشت، آن‌ها را ایجاد نمی‌کرد». (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸)



پس تفاوت اراده و علم به اعتبار است:

«فإن ارادته علمه و لكن باعتبار و اعتبار». (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱)

برای تبیین چگونگی بازگشت اراده به علم در خداوند، و یا سایر ویژگی‌های اراده الهی، ابن‌سینا از تجزیه و تحلیل اراده انسانی کمک می‌گیرد. وقتی اراده در انسان تحلیل شود و محدودیت‌ها و کاستی‌های او زدوده شود، به درک معنای اراده در واجب‌الوجود نزدیک می‌شویم. در انسان، اراده تابع قصد اوست و قصد تحت تأثیر عوامل خارجی است؛ و چون دواعی خارجی فراوان و گوناگون هستند، از انسان به عنوان مرید واحد، افعال گوناگونی سر می‌زند. اما از آن‌جا که برای ایجاد خداوند و افعال او، داعی خارجی وجود ندارد، آنچه از او صادر شود به نحو لزوم است؛ و لزوم خود بر دو گونه است: گاهی چیزی لازمه طبیعت چیزی است، مثل پرتو نور نسبت به منبع نور؛ در چنین لزومی، جایی برای اراده نیست و چون ثابت شد خداوند اراده دارد، چنین لزومی برای پدید آمدن موجودات از او بی‌معناست. گونه دیگر لزوم، که در مورد واجب‌الوجود نیز صدق می‌کند، این است که چیزی لازمه علم موجود به خود باشد؛ و چون نسبت میان مخلوقات و واجب از این قبیل است، اراده او به علم باز می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱).

چنان‌که گذشت، فخر رازی، به پیروی از دیگر اشاعره و برخی معتزله، اراده را وصفی زائد بر علم می‌داند:

«و عندنا و عند ابی علی و ابی‌هاشم، صفة زائدة علی العلم». (رازی، ۱۴۱۱، ص ۳۹۱)

به نظر می‌رسد ابن‌سینا خود به این دیدگاه توجه داشته و سخن اشاعره را پاسخ گفته است: اگر اراده یا قدرت در واجب‌الوجود زائد بر ذات باشد و یا غیر علمی که عین ذاتش هست باشند، در این صورت، اگر واجب باشند، تعدد واجب؛ و اگر ممکن باشند، واجب‌الوجود ممکن‌الوجود خواهد شد، و هر دو باطل است:

«و أما واجب‌الوجود، فلا يجوز أن تكون ذاته حاملة لإرادة أو قدرة غير الماهية أو قوى مختلفة في الماهية هي غير الماهية المعقولة التي هي ذاته؛ فإنها إن كانت واجبة‌الوجود كان واجب‌الوجود اثنين؛ و إن كان ممکن‌الوجود كان واجب‌الوجود ممکن‌الوجود من جهة، و قد أبطلنا هذا». (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۱)

فخر رازی در کتب خویش، فلاسفه را به دلیل این که به زعم وی، معنایی قابل قبول برای اراده بیان نکرده‌اند، در دسته منکران اراده الهی قرار می‌دهد؛ و خود، به نمایندگی از

آنان، ادله‌ای در نفی اراده از حقّ تعالی می‌آورد. او در «الاربعین»، تحت عنوان «اما الفلاسفة فقد احتجوا علی نفی کونه تعالی مریداً بوجوه»، به شرح چهار دلیل از قول فلاسفه می‌پردازد (رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۱۲)؛ و در «المطالب العالیه» این ادله را تا پنج دلیل افزایش می‌دهد (رازی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۲۷).

وی در جای دیگری به فلاسفه چنین نسبت می‌دهد:

«فیثبت بهذا أنه لم یبق عند العقل من لفظ الإرادة معنی یمکن فی حقّ الله تعالی، فکان القول به باطلا».

این گونه اسناد، چون متوجه عموم فلاسفه است، ابن‌سینا را نیز در بر می‌گیرد؛ در حالی که در کتب او، از این گونه جملات و پاره‌ای از استدلال‌هایی که فخر رازی به آن استناد نموده، خبری نیست. یکی از کسانی که درباره فخر رازی و آرای او پژوهش کرده، می‌نویسد:

«فلاسفه قادر بودن و مرید بودن خداوند را انکار نکرده و نگفته‌اند خداوند موجب است؛ بلکه می‌گویند: اراده و قدرت خدای متعال، شبیه به اراده و قدرت ما نیست». (الزرکان، بی‌تا، ص ۲۹۴)

در همه این سخنان، فخر رازی اراده را به معنای عزم و قصدی که زائد بر ذات است و به ترجیح و تخصیص می‌انجامد، می‌گیرد؛ و چون اصول فلسفی چنین معنایی را برای واجب بر نمی‌تابند، فلاسفه را منکر اراده حقّ تعالی می‌خوانند. اگر اراده به معنای بالا مورد وفاق همه نحله‌های فکری و دینی، اعم از مکاتب فلسفی و فرقه‌های کلامی و مذاهب اسلامی بود، یا این که دست کم به جز فلاسفه، دیگران بر آن اتفاق نظر داشتند، نسبت دادن انکار اراده حقّ تعالی به فلاسفه می‌توانست محملی داشته باشد. همچنین اگر مقصود از نفی اراده واجب تعالی، نفس فاعلیت بالقصد باشد، این انتساب درست است؛ زیرا ابن‌سینا و دیگر فلاسفه، فاعلیت الهی را از گونه فاعلیت بالقصد نمی‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۶).

### ۳. گونه‌شناسی فاعلیت الهی از منظر ابن‌سینا و فخر رازی

درآمد گفت‌وگو درباره چگونگی فاعلیت الهی، مسئله معلل بودن یا نبودن فعل الهی به اغراض است. از نظر فخر رازی، فاعلیت الهی بالقصد است و فعل الهی می‌تواند معلل به اغراض باشد. از دیدگاه ابن‌سینا، فاعلیت الهی بالعنایه است و بر همین اساس، هر گونه غایت برای افعال الهی، به جز ذات باری را از او سلب و برای او محال می‌شمرد. ابن‌سینا

در نمط ششم از «الاشارات و التنبیها»، بحث خود را با تعریف غنی تام آغاز می‌کند تا چگونگی دور بودن ذات الهی از اغراض را نشان دهد. پس از آن به مسئله عنایت اشاره می‌کند و در نمط هفتم، فارغ از بحث اغراض، عنایت را شرح می‌دهد و نقش آن را در حل پاره‌ای از مشکلات فلسفی، از جمله شرور عالم، بیان می‌کند.

ابن‌سینا می‌نویسد:

«بی‌نیاز کسی است که در ذات خود، همچنین در صفاتی که در ذات جای‌گزین‌اند و در صفات کمالی که به ذات نسبت دارند، به چیزی بیرون از ذات بستگی نداشته باشد». (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۰)

سپس در تنبیه دیگری با تقبیح این نظر که هستی‌های برتر بخواهند به قصد زیندگی و حسن عمل، برای موجودات فروتر کاری انجام دهند، نتیجه می‌گیرد: فعل واجب تعالی غایت و لمیت ندارد. شارح محقق «اشارات»، در بیان این سخن شیخ‌الرئیس می‌نویسد: «سلب غایت از فعل حق تعالی جز به این دلیل نیست که آن فاعل که کاری را برای غایتی انجام می‌دهد، هم از جهت وجود و هم از جهت ماهیت ناتمام است؛ از ره‌گذر وجود آن غایت می‌خواهد به وجود خود کمال ببخشد، و از طریق ماهیت آن غایت می‌خواهد به عنوان فاعل آن ماهیت نائل آید. چنین فاعلی ذاتاً نقصان دارد.

«و الحق الأول لما كان تاماً بذاته واحداً لا كثرة فيه و لا شيء قبله و لا معه، فإذن لا

غاية لفعله بل هو بذاته فاعل و غاية للوجود كله». (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۴)

ابن‌سینا، سپس برخی اوصاف دیگر خداوند مانند «مُلک» و «جود» را بررسی می‌کند. پادشاهی بر حق از آن کسی است که از همه بی‌نیاز و همگان بدو وابسته باشند. جواد حقیقی نیز کسی است که بدون چشم‌داشت عوض و در غیاب هر گونه غرض، بخشش کند:

«و العالی لا یكون طالباً امراً لأجل السافل حتی یكون ذلک جارياً عنه مجری الغرض

... و العالی لا غرض له فی السافل». (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۹)

فخر رازی از همه سخنان ابن‌سینا در نه فصل ابتدای نمط ششم نتیجه می‌گیرد که مقصود ابن‌سینا، اثبات این مطلب است که «کل فاعل بالقصد و الارادة مستكمل بفعله». سپس مطالب ابن‌سینا را در قالب یک قیاس استثنایی چنین خلاصه می‌کند: اگر باری

تعالی فاعل بالاراده بود، بی‌نیاز، پادشاه و بخشنده (به معنای حقیقی) نبود؛ اما این‌که او چنین اوصافی را نداشته باشد باطل است، پس این‌که خداوند فاعل بالاراده باشد باطل است (رازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷).

اما خواجه طوسی بر این باور است که هدف ابن‌سینا، اثبات قضیه «هر فاعل صاحب اراده‌ای، با کار خود خواهان کمال است» نبوده و این قضیه، تنها مقدمه‌ای برای بیان لزوم در استدلال ابن‌سینا است؛ مقصود ابن‌سینا، نفی غرض از افعال مبادی عالیه است؛ زیرا او، عنوان نمط ششم را «غایات و مبادی آن‌ها» قرار داده است. محقق طوسی حُسن انتخاب شیخ‌الرئیس را در گزینش اوصاف بی‌نیاز، پادشاه و بخشنده، در انحصار حقیقت این صفات به خداوند و دلالت آن‌ها بر نفی غرض می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۲).

اشکال فخر رازی بر استدلال ابن‌سینا این است که این دلیل، خطابی است و در نتیجه، اقناعی است نه یقین‌آور. او می‌پرسد: این‌که شما می‌گویید: اگر خداوند فاعل بالقصد بود، غنی و ملک و جواد نبود، به چه معناست؟ اگر مقصود این است که هر گاه خداوند آنچه را بر او واجب است (مانند بخشش) انجام دهد، مستحق مذمت نیست (به دلیل این‌که فعل واجب آن فعلی است که فاعلش استحقاق مذمت ندارد)، در این صورت، مقدم و تالی یکی است و اختلاف آن در الفاظ است. مثل این است که گفته شود: اگر کسی آن کاری را که در صورت انجامش سرزنش نمی‌شود انجام داد، مستحق مذمت نیست. به نظر فخر رازی، این گونه جملات در خطابه به کار می‌رود (رازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷).

در پاسخ وی می‌توان گفت: معنای آن سخن این است که اگر خداوند کاری را بر وجه استکمال انجام دهد، دیگر غنی بالذات نیست، بلکه به فعل خود غنی است؛ زیرا اگر غنی ذاتاً برای او حاصل بود، درصدد تحصیل آن به فعل خویش نبود. روشن است که در این قضیه شرطیه، مقدم همان تالی نیست.

سپس فخر رازی احتمال دیگری را در برابر استدلال شیخ‌الرئیس مطرح می‌کند: چرا واجب تعالی با فعل خود، استفاده اولویت برای خویش یا دفع مذمت از خود نکند؟ مگر نه این است که نزاع و اختلاف درباره همین است؟

پاسخ این است که گویی بدین نکته توجه نشده که فاعلی که کامل بالذات است، مستکمل نیست. اگر خداوند کامل بالذات است، نباید از فعل خود کمال کسب کند؛ زیرا در این صورت، کامل بالغیر خواهد بود.

در کتاب «المباحث المشرقیه» فخر رازی بیان پیش‌گفته را با شرح و بسط بیشتری آورده است (رازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۵۰۹). در آنجا استدلال حکما بر نفی فاعلیت بالقصد را در قالب یک قیاس اقترانی بیان می‌کند: واجب‌الوجود ممتنع است خواهان کمالی باشد که بدان دست یابد. و هر فاعل که مرید و دارای قصد باشد، خواهان کمالی است که بدان دست یابد؛ بنابراین محال است که واجب‌الوجود دارای اراده و قصد باشد.

در مقام بیان صغری قیاس، فخر رازی به سخن ابن‌سینا در «اشارات و تنبیهات» اشاره می‌کند؛ به این مضمون که هر که خواهان کمالی است، تا بدان دست نیافته، ناقص و فقیر و نیازمند کسب است. او این سخن را مصادره به مطلوب می‌داند؛ زیرا به نظر وی، معنای این‌که فاعل فقیر و نیازمند کسب باشد این است که او، طالب حالتی باشد غیر از آنچه فعلاً وجود دارد؛ اما این همان چیزی است که حکما باید رد کنند نه این‌که بدان تمسک یابند.

تفسیری که فخر رازی از سخن شیخ‌الرئیس ارائه می‌نماید، سبب می‌شود وجه بطلان قضیه‌ای که ابن‌سینا آورده بود مخفی گردد. در این جاست که رازی مطالبه دلیل می‌کند. وانگهی در مباحث مربوط به واجب‌الوجود، هر کجا بحث به این منتهی شود که واجب ناقص یا فقیر باشد، به امر محالی منتهی شده و مفروض آن مسئله باطل خواهد شد؛ زیرا سخن شیخ‌الرئیس مبتنی بر این فرض است که واجب‌الوجود غنی تام است، و در ابتدای نمط ششم بیان کرد که غنی تام، هیچ‌گونه وابستگی به چیزی خارج از ذات خود ندارد، پس در فعل خود خواهان کمال نیست.

باری نتیجه گفتارهای ابن‌سینا در نفی غایت و غرض از فعل خداوند، سلب اراده و حکمت از او نیست؛ بلکه نتیجه این است که غایت در فعل واجب تعالی، امری جز ذات او نیست و اراده او، ابتدا به ذات او تعلق گرفته است:

«فإن صدور الأشياء عنه هو بسبب ذاته لا بسبب شيء خارج و ذاته سبب النظام و الخير».

(ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹۲)

همه موجودات مقتضای ذات واجب‌الوجود بوده و از او صادر شده‌اند؛ و چون او ذات خود را عاشق است، پس همه چیزها به دلیل ذات او مراد او هستند و هیچ‌گونه غرضی در کار نیست. او هیچ موجودی را به خاطر خود آن موجود نمی‌خواهد، بلکه چون ذات او مطلوب اوست، همه آنچه از ذات سرچشمه گرفته مطلوب اوست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱). ما خود نیز اگر به چیزی یا کسی عشق بورزیم، تمام آثار و متعلقات معشوق ما

مطلوب ما است. این قاعده عشق است که هر چه و هر که به محبوب وابسته باشد، دوست‌داشتنی است؛ البته عشق ما لوازمی دارد که در واجب تعالی چنان نیست. «و عاشق ذاته التی هی مبداء کل نظام و خیر من حیث هی کذلک فیصیر نظام الخیر معشوقا له بالعرض لکنه لا یتحرک الی ذلک عن شوق فإِنَّه لا ینفعل منه البتة».

(ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۶۳)

ابن‌سینا در کتاب «اشارات و تنبیهات» پس از طرد فاعلیت بالقصد از ساحت باری تعالی، به طرح آن گونه از فاعلیت که برآمده از فلسفه اوست می‌پردازد: «اگر خواهان رهایی (از این مشکل) هستی، راهی نیست جز این که بگویی: تمثّل نظام کلی در علم پیشین الهی همراه با خصوصیات لازم مربوط به آن از قبیل زمان [و غیره]، سبب فیضان آن نظام بر همان ترتیب و تفصیل معقولی که باید فائض شود می‌گردد؛ و این همان عنایت است».

### ۳-۱. عنایت الهی

ابن‌سینا در جمله‌ای کوتاه درباره عنایت، که نباید آن را تعریف عنایت پنداشت، واژه عنایت را بر حاصل عنایت اطلاق نموده و چنین گفته است:

«العناية هو أن يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه النظام». (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱)

برای درک معنای عنایت به فرازی از کتاب «شفاء» توجّه می‌کنیم:

«عنایت یعنی "نخستین" ذاتاً بر چگونگی موجودات در نظام خیر هستی آگاه است و ذاتاً سرچشمه هر کمالی است که امکان تحقق دارد، چنین خیر و کمالی مرضی اوست. او نظام خیر را در بالاترین سطح ممکن تعقل می‌کند؛ پس عالم هستی مطابق با آن نظامی که او در نهایت خیریت، به حسب امکان، تعقل فرمود، فیضان می‌یابد و صورت می‌بندد؛ این است معنای عنایت».

(ابن‌سینا، ۱۳۶۴- الف، ص ۴۱۵)

نخستین گام در فهم عنایت این است که عنایت از سنخ علم است. علم در وهله اول، علم به ذات و عنایت نیز عنایت به ذات است. وانگهی علم عین ذات می‌باشد، پس عنایت نیز عین ذات است. علم به موجودات تابع علم به ذات است و بنابراین عنایت به موجودات نیز تابع عنایت به ذات است:

«فداته عنایتته، و إذا كان ذاته عنایتته و ذاته مبدأ الموجودات، فعنایتته بها تابعة لعنایتته بذاته». (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸۹)

علم ذات به ذات همان وجود و حضور ذات برای ذات و فعلیت محض ذات است. عنایت علم حق تعالی به موجودات و نظام آن‌هاست و این‌که تمامی موجودات از احاطه علمی که خداوند به آن‌ها دارد پدید آمده‌اند؛ یعنی 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 هستند. پس علم عنایی حق تعالی سه متعلق دارد: ۱- ماسوا معلوم واجب تعالی است؛ ۲- نظام و روابط حاکم بر موجودات، خواه فردی و خواه جمعی، همه معلوم اویند؛ ۳- علم دارد به این‌که آفریده‌های جهان و نظم بین آن‌ها، صادر از اوست و او علت همه آن‌هاست. ابن‌سینا در جای‌جای کتب خود، علم واجب به موجودات را از این ره‌گذر تبیین می‌کند که علم ذات به خود، لزوماً علم ذات است به ذات چنان‌که هست (علی ما هی علیه)، و چون ذات واجب مبدأ همه موجودات است، خود را این چنین تعقل می‌کند که مبدأ همه موجودات است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹۰).

قرار گرفتن عنایت در کنار علم الهی و همچنین ارائه مباحث اراده در خلال بحث عنایت در کتاب «تعلیقات» حکایت از این دارد که از نظر ابن‌سینا، این سه صفت جلوه‌هایی از یک صفت‌اند که با لحاظ‌های مختلف، اسامی آن متفاوت می‌شود (نک: ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۷).

ابن‌سینا می‌کوشد تا از ره‌گذر سیر انفسی در چگونگی علم و اراده، خواننده را به تأمل در نحوه شکل‌گیری اراده در خودش وادار کند؛ و سپس حاصل این سیر را از صافی احکام و ویژه واجب‌الوجود چنان بگذرانند که به مسئله علم و اراده و عنایت، آن‌طور که شایسته و بایسته حق تعالی است دست یابد: هر گاه ما چیزی را اراده کنیم، ابتدا تصویری به صورت باطنی یا خیالی یا علمی از آن داریم و بر این باوریم که آن چیز تصوّر شده، موافق با ما یعنی نیکو و نافع برای ما است و در پی آن تصوّر و این باور، شوق دست‌یابی بدان چیز در ما شعله می‌کشد. آن‌گاه که این شوق شدت یافت و قوای ما دست به هم داد، اراده در ما شکل گرفته و عضلات ما همچون ابزاری برای رسیدن به مطلوب به حرکت درمی‌آید. چنین است که کارهای ما تابع اغراض ما است. اما واجب‌الوجود که تمام بلکه فوق تمام است، نه انگیزه دارد و نه چیزی برای او نافع و اشتیاق‌آور است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱).

میان علم و اراده او هیچ فاصله‌ای نیست همین که علم به ذات خود دارد یعنی اراده همه چیز را دارد. نام این تطبیق میان علم و اراده، عنایت است؛ چنان‌که در ما، اگر میل و شهوت به ذات خود می‌توانست مصدر افعال باشد، پس اگر شعور داشت و به خود عالم بود، آنچه از شهوت برمی‌آمد، در پی علم آن به خودش و برای خودش بود نه برای غرض دیگری.

تنظیر دیگری که در سخنان ابن‌سینا دیده می‌شود این است که فرض کنیم ایجاد سازه‌ای را به ما بسپارند. ابتدا بهترین طرح را در نظر گرفته و به چینه‌سازهای آن سازه بر طبق طرح برتر می‌پردازیم. حال اگر برترین و کامل‌ترین طرح خود ما بودیم و وجود ما برای صدور آن سازه کافی بود، می‌گفتیم: آگاهی ما از خویش همان و اراده ما به ایجاد سازه و در نتیجه تحقق سازه همان. در این فرض، فاعلیت ما نیز فاعلیت بالعنایه می‌باشد.

فخر رازی که در شرح خود بر نمط ششم «اشارات» استدلال بر نفی فاعلیت بالقصد را خطایی می‌داند، نسبت به مسئله عنایت توجه خاصی نشان نداده است. در نمط هفتم، وقتی ابن‌سینا عنایت را با تفصیل بیشتری دوباره مطرح می‌کند، فخر رازی می‌نویسد:

«چون شیخ در نمط ششم فاعلیت اختیاری واجب تعالی را ابطال نمود و مفهوم [عرفی] عنایت این است که فاعل فعلی را انجام دهد تا دیگری از آن بهره‌بردار و این معنا با خدشه نمودن در اختیار الهی سازگار نیست، ناچار شد عنایت را [به گونه‌ای خاص] تفسیر کند. در این جا (نمط هفتم) نیز چون شیخ در علم واجب تعالی به جزئیات اشکال کرده و آن معنای متعارف عنایت با شبهه در علم به جزئیات سازش ندارد، بار دیگر تفسیر خود را از عنایت می‌آورد و تفسیری که در این جا ارائه می‌کند، هیچ تفاوتی با آنچه در نمط ششم آورده ندارد؛ پس بازگو کردن آن بی‌فایده است». (رازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۸)

در کتاب «المباحث المشرقیه» نیز پس از نقل عبارت شیخ‌الرئیس می‌نویسد:

«فهذا هو تفسیر العنایة عند من ینکر العلم بالجزئیات و القصد إلى الإیجاد و التکوین».

(رازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۵۱۶)

برای ارزیابی سخنان فخر رازی، تأملی دوباره در سخنان ابن‌سینا کافی است که ما از

توضیح مجلد پرهیز می‌کنیم و تنها به دو مورد از آثار اندیشه عنایت اشاره می‌کنیم:

۱- فخر رازی اراده را برای آن می‌خواست که وصفی برای واجب تعالی باشد تا

امور زمانی را به شرایط و زمان‌های مخصوص خودشان اختصاص دهد. این مسئله که



«چرا دسته‌ای از موجودات با تأخیر آفریده شده‌اند در حالی که انفکاک معلول از علت تامه محال است؟» از منظر عنایت چنین پاسخ داده می‌شود که ممکن‌الوجودها بر دو دسته‌اند؛ یک دسته از ازل تحقق داشته‌اند و برای پیدایش چنین موجوداتی، وجود فاعل همراه با مقتضی وجود در قابل (امکان‌الوجود) کفایت می‌کند. اما دسته دیگر موجوداتی هستند که برای پیدایش آن‌ها، افزون بر امکان‌الوجود باید شرایط دیگری نیز در قابل فراهم باشد، نظیر استعداد خاص. استعداد خاص در بستر ماده و صورت شکل می‌گیرد و در علم عنایی حق تعالی در ازل چنین مقرر شده است که گروهی از موجودات، در بستر زمان و با تأخیر و تدریج وجود پیدا کنند؛ چه یکی از متعلقات علم عنایی، علم به روابط و نظام حاکم بر اشیاء بود که از جمله این نظام‌ها، وجود گرفتن قسمی از موجودات امکانی در زمان خاص و همراه با استعداد خاص است:

«بل تعیین علمه بنظام الاشیاء الممكنة علی الترتیب الفاضل هو سبب موجب لوجود

تلک الأشیاء علی النظام الموجود و الترتیب الفاضل». (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷)

۲- از دیگر آثار اندیشه عنایت، پاسخ به مسئله شرور است. فخر رازی بحث درباره

شرور عالم را از عهده فلاسفه و اشاعره ساقط می‌بیند:

«هذا البحث ساقط عن الفلاسفة و الاشاعرة؛ لأنه لا يستقیم إلّا مع القول بالاختیار و

الحسن و القبح العقليين ... فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول».

(رازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۹)

از نظر وی، چون فلاسفه برای واجب تعالی اختیار قائل نیستند، باید ملتزم شوند به پدید آمدن شرور به طور ناخواسته از واجب تعالی. اشاعره نیز چون به حسن و قبح عقلی قائل نیستند، وقوع شر را قبیح نمی‌بینند. در حالی که صرف نظر از اختیار واجب، بحث فلاسفه در این است که شر، چگونه از خیر بالذات صادر می‌شود؟ البته برای کسی که اراده را در واجب تعالی به اثبات می‌رساند، مسئله دوم این است که واجب‌الوجود، چگونه وجود شر را اراده می‌کند؟

ابن‌سینا، توجه به عنایت الهی را کلید حل مشکل شرور می‌داند. در مقاله نهم از «الاهیات شفاء»، فصلی را تحت عنوان «فی العنایة، و بیان کیفیة دخول الشرف فی القضاء الالهی» اختصاص داده است. در این فصل، نخست بیان می‌کند افعالی که از علل عالیه

صادر می‌شوند، همانند افعال انسانی نیستند که دارای دواعی و اغراض باشند. از سوی دیگر، شگفتی‌های نظام خلقت چنان است که نمی‌توان گفت اموری اتفاقی و بدون تدبیر هستند؛ همه این امور نشأت گرفته از عنایت الهی می‌باشند و عنایت عبارت است از این‌که ذات خداوند، به خیرات و علت خیرات و کمالات در نظام امکانی عالم است.

هر چند نظام عالم مادی گرفتار کاستی‌ها است لیکن وجود آن خیر است و چنانچه ایجاد نمی‌شد، شرش بیش از شری بود که در عالم هست؛ زیرا بدون تردید، در جهان مادی خیرات بسیاری هست که با عدم آفرینش آن، موجودات بسیاری از آن محروم می‌شدند، و این خود شری بسیار بزرگ است؛ اگر گفته شود: چه اشکالی داشت نظام عالم سراسر خیر می‌بود و هیچ گونه شری وجود نمی‌داشت؟ ابن‌سینا پاسخ می‌دهد: 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 و خیر است. یعنی در عالم مادی، وصول به خیرات بدون حرکت میسر نیست و حرکت، بدون مانع و مزاحم امکان ندارد.

### نتیجه‌گیری

ارتباط وثیق و یا عینیت علم، اراده و عنایت در اندیشه ابن‌سینا، دست‌مایه خوبی برای تنزیه ذات باری تعالی از هر گونه کاستی، و پاسخ‌گویی به برخی شبهات مهم الاهیاتی فراهم آورده است. از سوی دیگر، عدم التزام به وحدت مصداقی ذات و صفات در تفکر اشعری و پذیرش صفات زائد بر ذات حق تعالی، موجب شده است تا تلاش فلاسفه و در رأس آن‌ها ابن‌سینا، در جهت دستیابی به معنای اراده سازگار با وحدت واجب‌الوجود، در نظر کسانی چون فخر رازی بیهوده جلوه کند.

بررسی اشکالات فخر رازی بر ابن‌سینا در سه موضوع وجودشناسی اراده الهی، معناشناسی اراده الهی و گونه‌شناسی اراده الهی، نشان داد که در موضوع اول، فخر رازی راه‌های ابن‌سینا در اثبات اراده ذاتی الهی را نمی‌پذیرد و خود از ره‌گذر نیاز فعل الهی به مخصص برای وقوع در زمان معین، به اثبات اراده می‌پردازد. اما این استدلال با مشکلات متعددی روبه‌روست که از همه مهم‌تر، محدود بودن آن به موجودات زمانی است؛ و در واقع، دلیل او اخص از مدعاست. ظاهراً جز از طریق سمع، فخر رازی نمی‌تواند به اثبات اراده

الهی بپردازد. در موضوع دوم، فخر رازی با تأکید بر تغایر مصداقی صفات واجب تعالی، به هیچ وجه بازگشت صفت اراده به علم را در واجب تعالی بر نمی‌تابد و حتی فلاسفه را به عدم درک درستی از معنای اراده که بتوان آن را به خداوند نسبت داد متهم می‌کند و در نتیجه، انکار اراده باری تعالی را به ایشان نسبت می‌دهد. این پژوهش نشان داد که ریشه آن اتهام، پافشاری بر دیدگاه اشعری در معنای اراده است؛ یعنی اراده به معنای عزم و قصد زائد بر ذات. در موضوع سوم نیز فخر رازی مسئله عنایت را چنان که مورد نظر ابن‌سینا است، تجزیه و تحلیل نکرده؛ زیرا او خود را موظف به حل مسائلی از قبیل مسئله شرور نمی‌بیند؛ و طبعاً کارکرد مسئله عنایت در حل این مسائل، مورد توجه او نیست.

در مجموع می‌توان گفت که نقدهای فخر رازی، علی‌رغم برخی موشکافی‌های عمیق، به دلیل اصرار بر مبانی کلامی، مانع راه‌یابی به عمق اندیشه ابن‌سینا گردیده است.

## یادداشت‌ها

### 1. Emanationism

۲. توجه به این نکته لازم است که آشنایی ابن‌سینا با فلوطین، از طریق «اثولوجیا» بوده و «اثولوجیا» با متن اصلی فلوطین در مواردی متفاوت است.

## کتابنامه

- افلوطین (۱۴۱۳)، *اثولوجیا*، قم: انتشارات بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.
- همو (۱۳۶۴-الف)، *الشفاء-الالهیات*، تحقیق قنونی و سعید زاید، تهران: چاپخانه آرمان.
- همو (۱۳۶۴-ب)، *النجات*، تهران: چاپخانه خورشید.
- همو (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، با شرح محقق طوسی، قم: نشر البلاغه، ج ۳.
- همو (۱۳۷۹)، *التعليقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- التفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: منشورات الشریف الرضی، ج ۵.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۶)، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرم آراء ابن‌سینا*، تهران: سمت.
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۴)، *شرحی الاشارات*، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی، ج ۲.
- همو (۱۴۰۶)، *لوامع البینات* (شرح اسماء الحسنی)، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه.
- همو (۱۴۰۷)، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، تحقیق احمد حجازی السقاء، بیروت: دارالکتب العربی، ج ۴.

- همو (۱۴۱۱)، المحصل، عمان: دار الرازی.
- همو (۱۴۲۸)، المباحث المشرقیة، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، قم: منشورات ذوی القربی، ج ۲.
- همو (۱۹۸۶)، الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، ج ۱.
- الزرکان، محمد صالح (بی تا)، فخرالدین الرازی و آراءه الكلامیة و الفلسفیة، بیروت: دار الفکر.
- سبزواری، ملاهادی (بی تا)، شرح المنظومة، قم: مكتبة المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۴)، الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مكتبة المصطفوی، ج ۶.
- نصیرالدین طوسی، محمد (۱۳۵۹)، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.

Archive of SID