

غرض الهی از دید ابن سینا و مقایسه آن با نظر متکلمان^۱

مهناز کهندانی تفرشی^۲

چکیده

یکی از موضوعات مهم در اندیشه اسلامی بحث غرض داشتن حق تعالی است. آیا حق تعالی در افعال خود غرض و غایتی را دنبال می‌کند یا آن‌که خدا منزله از غرض و هدف است. هر یک از نحله‌های فکری بنا بر خداشناسی خود موضع متفاوتی در این باره داشته‌اند. معتزله بر غایت داشتن خداوند و اشاعره بر پیراسته بودن ساحت حق از آن، تأکید کرده‌اند. ابن سینا متناسب با نوع خداشناسی فلسفی خود، فراتر از نگاه ظاهری متکلمان، هم‌نظر با معتزلیان، نبود غرض را مساوی با عبث بودن فعل دانسته و در عین حال، هم‌نظر با اشاعره، داشتن غرض را مخالف توحید الهی می‌داند. از دید ابن سینا علم عنایی حق، علت تامه پدید آمدن موجودات است و علم ذاتی حق به ذات خود، مبدأ فیضان عالم وجود است. علم عنایی واجب به موجودات و علم او به این‌که واجب است موجودات چگونه باشند تا بر نیکوترین نظام موجود شوند، موجب پدید آمدن نظام عالم است. بر این اساس غرض نداشتن افعال الهی به دید ابن سینا، نه مطابق با نظر اشاعره است و نه پذیرفتن غایت از سوی او، همانند نظر متکلمان عدلیه است، بلکه وی طرحی نو در می‌اندازد و هر دو نظر را بر اساس مبانی فکری خویش اصلاح می‌کند.

واژگان کلیدی

ابن سینا، غرض الهی، غایت، علم عنایی، معتزله، اشاعره، نظام احسن

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۴/۱۷؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۹/۱۸

zahrakohandani@gmail.com

۲- دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

طرح مسئله

انسان در کار خود هدف و غرضی را در نظر می‌گیرد. تنها کاری که هدف معقول داشته باشد و برای خیر و مصلحتی صورت بگیرد، کاری با معنی شمرده می‌شود و الا لغو و عبث و بیهوده تلقی می‌شود. سؤال مبنایی که انسان در پی یافتن پاسخ آن است، سؤال از مبدأ هستی است و یکی از سؤالات بنیادین که درباره آفرینش طرح شده این است که غرض خدا از آفرینش چه بوده است؟ آیا از آفرینش هستی نفعی عاید پروردگار شده یا با آن به کمالی رسیده است؟

پرداختن به این پرسش از دیرباز در بین اندیشمندان جهان اسلام مطرح بوده و هر اندیشمندی بر اساس میزان معرفت خود به صانع عالم، به نحوی بدان پاسخ گفته است.

متکلمان عدلیه (معتزلیان و امامیه) بر غایتمندی افعال الهی تأکید کرده‌اند؛ زیرا اگر خدا غایت نداشته باشد، افعالش عبث خواهد بود؛ اما متکلمان اشعری غایت داشتن افعال الهی را با توحید ناسازگار می‌دانستند. در نگاه نخست، این دو نظر، در مقابل هم و طرفین نقیضین است و نظر حق به ناچار یکی از آن‌ها بوده و هر کس باید یکی از آن‌ها را برگزیند. در حالی که ابن‌سینا با هوشمندی هر دو نظر را کنار زده و راه سومی را نشان می‌دهد که در مقابل هر دو گروه متکلمان قرار دارد و همین تقابل با متکلمان و فهم راهی متفاوت در این مسئله، مباحثه‌ای طولانی را در امتداد اندیشه اسلامی موجب شده که موضوع این نوشتار است.

به همین لحاظ، پیش از پرداختن به دیدگاه ابن‌سینا، لازم است مروری بر اعتقاد متکلمان و نظریات حاکم در عصر وی داشته باشیم تا بتوانیم بهتر به معنای سخنان وی راه یابیم.

نظر متکلمان در باب غایتمندی حق تعالی

متکلمان در باب غرض داشتن حق تعالی به دو گروه تقسیم می‌شدند؛ قائلان به هدف‌داری حضرت حق (عدلیه)؛ و منکران غایت برای افعال خداوند (اشاعره).

اشاعره و نفی غرض از افعال الهی

اشاعره برای تبیین و اثبات دیدگاه خود، شواهد و دلایل مختلفی را بیان داشته‌اند:

۱- اینان معتقدند که خداوند غرضی در مخلوقات و بندگان ندارد و موجود ممکن نمی‌تواند غرض فعل باری تعالی باشد. بر این اساس، اشاعره به عدلیه اشکال کردند که فاعلی که از فعل خود غایت و غرضی را دنبال کند، دارای نقص است و از طریق آن غایت در پی جبران آن است؛ زیرا غایت آن

است که وجودش برای فاعل بر عدمش رجحان دارد و فاعل با آن به کمال می‌رسد (تفتازانی، ۱۴۰۹ هـ ج ۴، ص ۳۰۱؛ ایچی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۲۰۲ - ۲۰۳) و خود ناقص خواهد بود (رازی، ۱۴۱۱ هـ ص ۴۸۳) و هر غرضی که فرض شود، از جمله ممکنات خواهد بود که خدا قادر بر ایجاد آن است؛ و از این‌رو، واسطه شدن چنین موجودی برای رسیدن خدا به غایت، عبث است (همان‌جا).

۲- وقتی موافقان غرض‌مندی خدا آن‌ها را متهم به عبث دانستن افعال خدا می‌کنند، مصادره به مطلوب می‌کنند؛ زیرا معتزله مقصود از عبث را فعل بی‌فایده می‌دانند، در حالی که این خود اصل بحث است که آیا خدا در افعال خود فایده و غرضی را دنبال می‌کند یا خیر و معنای دیگری جز این نیز از عبث ارائه نکرده‌اند.

اشاعره مدعی شده‌اند که وقتی معتزله بر وجوب غرض در افعال الهی احتجاج می‌کنند به اینکه فعل خالی از غرض، عبث است و در نتیجه ضرورتاً قبیح است؛ و از این‌رو، تنزیه خدا از آن چه که خدا، هم عالم به قبح آن است و هم بی‌نیاز از انجام آن، واجب است؛ پس در فعلش، از غرضی ناگزیر است که به غیرش باز گردد تا گرفتار عبث و نقص نشود.

اشاعره در پاسخ چنین گفته‌اند که اگر منظور شما از عبث افعالی است که غرضی در آن نیست، این خود نخستین مسئله مورد اختلاف است؛ چرا که ما جایز می‌دانیم که از خداوند تعالی فعلی صادر شود که هیچ غرضی در آن نیست، در حالی که شما آن را منع و از آن به عبث تعبیر می‌کنید؛ پس چنین استدلالی برای اثبات مقصودتان بی‌فایده است و اگر منظور شما از عبث امر دیگری است، سه مرحله باید طی شود:

الف- تصویری از آن ارائه دهید تا ما آن را بفهمیم و تصورش کنیم.

ب- باید ملازمه آن با فعل بی‌غرض نشان داده شود.

ج- امتناع آن فعل متصف به عبث، بر خداوند اثبات شود (ایچی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۲۰۴).

۳- اشاعره این نظر را که افعال الهی نه به خاطر نفع خداوند، بلکه به دلیل نفع و سودی است که به بندگان می‌رسد، رد می‌کنند و استدلال آن مبتنی بر نشان دادن مواردی است که به گمان آن‌ها فاقد غرض و غایت برای بندگان‌اند؛ به‌عنوان مثال، جاودان ساختن کفار در آتش، از نظر اشاعره نفعی برای هیچ کس ندارد، بنابر این نباید در آن نفعی برای بندگان باشد (همان، ص ۲۰۳) تا بتوان به جای غایت الهی، نفع بندگان را جایگزین، و غایت داشتن را توجیه کرد.

۴- اشاعره معتقدند که صدور هیچ‌کاری از خداوند قبیح نیست؛ آن‌ها چون حسن و قبح را الهی و شرعی می‌دانند نه ذاتی و عقلی، صدور هرگونه فعل - حتی افعالی که در نظر انسان قبیح هستند - را

از خداوند جایز و بلکه نیکو و حسن می‌شمارند/راززی، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۳۴۶؛ جوینی، ۱۴۱۶هـ، ص ۱۰۷؛ ایچی، ۱۳۳۵، ج ۱، ص ۱۸۱).

بر اساس این مواضع اشاعره، دیگر معیار یا معیارهایی به نام مصلحت، صلاح، حکمت و رجحان، خارج از فعل خدا برای عقل باقی نمی‌ماند، تا عقل به داوری بنشیند و بگوید چون در این کار، این مصلحت و حکمت وجود داشت، خداوند این کار را انجام داد، پس کار خداوند کار حکیمانه است. نمی‌توان گفت چون این کار مصلحت داشت، خداوند انجام داده بلکه باید گفت، چون خداوند انجام داد، پس کاری شایسته است/خادمی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۰).

۵- نیز از جمله دلایل اشاعره این است که اگر هر چیزی، غایتی داشته باشد، باید هر غایتی هم خود غایت دیگری داشته باشد و از این‌رو، هیچگاه نمی‌توان به غایتی رسید که غایت دیگری نداشته باشد و چنین چیزی محال است؛ چون مستلزم تسلسل است. بنابراین به دلیل بطالن تسلسل، باید غایتی وجود داشته باشد که خود، غایت دیگری نداشته باشد. پس نمی‌توان گفت که هر چیزی لزوماً غایتی دارد/ایچی، ۱۳۳۵، ج ۱، ص ۲۰۴ و به این ترتیب، قول به وجوب و عمومیت داشتن غرض را باطل می‌سازد و به عبارت دیگر، نشان می‌دهد حتی اگر همه مخلوقات لزوماً باید غایت داشته باشند، درباره غایت‌الغایات این مطلب صادق نیست و در نهایت همه غایات باید حق تعالی باشد، که غایتی برای او ممکن نیست.

اما به هر حال تکیه‌گاه اشاعره در نفی غرض همان است که غرض‌مندی مستلزم استکمال حق تعالی است و برای این که استکمال واجب تعالی به غیر، لازم نیاید، غرض را از افعال او نفی کرده‌اند (همان، ص ۲۰۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹هـ، ج ۴، ص ۳۰۱).

البته برخی از اشاعره هم این مبنا را به طور مطلق نپذیرفتند. تفتازانی معتقد است که «تعلیل برخی از افعال به‌ویژه احکام شرعی، به مصالح و حکمت‌ها، مطلبی است آشکار، مانند وجوب حدود و کفارات، و حرمت مسکرات، و مانند آن؛ ولی تعمیم این مطلب و این که هیچ یک از افعال خداوند خالی از غایت و غرض نیست، محل بحث و تأمل است»/تفتازانی، ۱۴۰۹هـ، ج ۴، ص ۳۰۲ و ۳۰۳).

عدلیه و غایت‌مندی حق تعالی

در نظر متکلمان عدلیه، فعل بدون غایت و غرض، عبث و قبیح بوده و خداوند از فعل قبیح پیراسته است؛ از این‌رو، افعال الهی باید غایت داشته باشند: «و نفی غرض مستلزم عبث می‌باشد»/طوسی، ۱۴۰۷هـ (ص ۱۹۸) غالب متکلمان عدلیه چنین نظریه‌ای را پذیرفته‌اند/حلی، ۱۹۸۲م، ص ۱۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲هـ، ص ۲۲۱، ابوالفتح بن مخدوم حسینی، ۱۳۶۵، ص ۱۶۱).

ابن داوود حلی (۶۴۷- بعد از ۷۰۷ق) عقیده عدلیه امامیه را در یک بیت چنین بیان داشته است:
لولا ه کان عبثا و سفها و عنهما الحکیم قد تنزها/حلی، ۱۳۶۷، ص ۷۲.

اکثریت قریب به اتفاق معتزله طرفدار عمومیت اصل غایت‌مندی هستند و غایت فعل و آنچه را که فعل به آن منتهی، یا بر فعل مترتب می‌شود، قبول دارند؛ در فاعل‌های ارادی و علمی نیز غایت فاعل و آنچه را که فاعل به خاطر آن، کار انجام می‌دهد، می‌پذیرند؛ ولی بین خداوند و سایر فاعل‌های علمی تمایز قائل شده و گفته‌اند در مورد سایر فاعل‌های ارادی، غرض، سبب استکمال ذات آن‌هاست؛ ولی در مورد خداوند، غرض به ذات بر نمی‌گردد تا موجب استکمال شود؛ بلکه غرض، به بندگان برمی‌گردد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۴۱).

به اعتقاد عدلیه، اگر غایت به غیر فاعل بازگردد، مستلزم استکمال فاعل نخواهد بود «و بازگشت آن (فایده) به فاعل لازم نمی‌آید» (حلی، ۱۳۸۲، ص ۶۴) تا موجب نقص در فاعل شود؛ زیرا غرض افعال الهی، رساندن خیر به مخلوقات است؛ از این‌رو، غرض داشتن موجب نقصان فاعل نخواهد شد (طوسی، ۱۴۰۷هـ، ص ۱۹۸).

به همین جهت عدلیه «منفعت» را از «غایت و هدف» جدا کردند؛ جایی که آثار و نتایج مترتب بر فعل، باعث صدور فعل از فاعل شود، آن آثار و نتایج را غرض و علت غائی آن فعل نامند (یجی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۲۰۵) که فاعل بدان آثار و نتایج کمال یابد؛ از این‌رو، درباره حق تعالی پذیرفتنی نیست. اما منفعت جایی است که آثار و نتایج فعل، باعث و برانگیزنده فاعل نباشد که در این صورت، آن آثار و نتایج را منفعت نامند (همان‌جا) پس اگر موجب فعل، آثار مترتبه باشد «غایت» است و در غیر این صورت «منفعت» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۹۴).

البته اشاعره این پاسخ را نپذیرفته‌اند و گفته‌اند: بازگشت نفع و غایت فعل به غیر خداوند، از دو صورت بیرون نیست: فرض نخست این که نفع رساندن و نفع نرساندن به غیر، برای خداوند یکسان باشد؛ فرض دیگر این که این دو با یک‌دیگر تفاوت داشته باشند، و نفع رساندن به غیر، اولی به حال خداوند باشد. فرض نخست ترجیح بلامرجح و باطل است و فرض دوم مستلزم استکمال است؛ زیرا اولویت نفع رساندن به غیر برای خداوند نوعی استکمال است و استکمال در خداوند به هر صورتی که باشد محال است (یجی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۲۰۳؛ رازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۳۵۰).

متکلمان عدلیه در پاسخ به اشاعره چنین گفته‌اند که اولویت مستلزم استکمال نیست؛ زیرا معنای اولویت داشتن فعل برای فاعل این است که فعل با صفات و ویژگی‌های فاعل هماهنگ است. حال اگر فاعل غنی‌الذات و حکیم باشد، اولویت نسبت به او این است که فعلش غایت‌مند بوده، و آن غایت به غیر او بازگردد (سترآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۹۵).

برخی از معتزله گمان کرده‌اند که اگر فعل خداوند، دارای غایت زاید بر ذات او نباشد، در خور شأن والای او نیست؛ بنابر این، عقیده این گروه از متکلمان آن است که غرض واجب‌تعالی از ایجاد و خلق عالم، منفعت و مصلحت درباره مخلوقات است. همچنان که در حدیث قدسی آمده است: ای فرزند آدم، تو را نیافریدم تا سودی به من برسانی، بلکه تو را آفریدم که سودی به تو برسانم/ *ابن‌ابی‌الحدیث*، ۱۴۲۵ هـ ج ۲۰، ص ۳۱۹. بر این اساس، معتزله خداوند را فاعل بالقصد در نظر می‌گیرند و برای توجیه نظر خود بیان داشته‌اند که خدا برای سود و نفع غیر، امور را انجام می‌دهد.

از نظر ابن‌سینا در کتاب *اشارات* چنین عقیده‌ای مردود است. وی بحث را این‌گونه آغاز می‌کند: چیزی که خوب است تا چیزی از آن پدید شود، آن شیء بودنش از نبودنش برایش بهتر است؛ پس اگر آن چیز نباشد، چیزی که بودنش برایش بهتر است وجود نخواهد داشت و او از کمالی دور مانده که باید آن را کسب کند/ *ابن‌سینا*، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۴۲.

از دید خواجه برخی از متکلمان افعال واجب‌الوجود را به نیکو بودن و اولویت تعلیل می‌کنند و می‌گویند رساندن نفع به غیر خودبه‌خود نیکو است و از این‌رو، فعل واجب از ترک آن احسن و اولی است و از این جهت است که خداوند جهان را از عدم آفرید. ابن‌سینا چنین حکمی را موجب نسبت دادن نقص به پروردگار می‌داند؛ چرا که هر فاعلی که فعلش برای غرض معینی انجام پذیرد، مستکمل ذات خود خواهد بود؛ زیرا وقتی ذات واجب فعلی را انجام دهد، نتیجه انجام دادن فعل آن است که امری که حسن است حاصل شود و اگر ذات واجب آن فعل را انجام نمی‌داد، این حسن حاصل نمی‌شد. پس واجب این حسن را به واسطه فعل مذکور کسب کرده؛ از این‌رو، به این نتیجه خواهیم رسید که کمال ذاتاً از او سلب شده و واجب آن را به واسطه انجام فعل کسب کرده است و پیداست که چنین اعتقادی موجب نقص در علت نخستین و مبدأ آفرینش خواهد بود/ *همان*، ص ۱۴۳.

بوعلی در اعتراض به متکلمان، به صفت جود الهی استناد می‌کند. وی ابتدا جود را تعریف کرده، آن را عبارت می‌داند از: «فایده رساندن به چیزی که بدون عوض سزاوار است»/ *همان*، ص ۱۴۵ 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 بازگردد و از آن نفعی ببرد؛ زیرا اگر کسی چیزی را بدان سبب انجام دهد که اگر انجام ندهد، برایش ناپسند یا غیر نیک 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؛ از این‌رو گوید: «پس شخص جواد و پادشاه حقیقی غرض در او نیست» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۴۹).

بوعلی در نجات، «موجود تام» را چنین تعریف می‌کند: «تام آن است که هر آنچه در شأن اوست را دارد و ناقص مقابل آن است» (همو، ۱۳۶۹، ص ۵۴۰). شیخ در تعلیقات، فعل موجود تام را بدون غرض تفسیر می‌کند: «بیان شد که واجب‌الوجود تام، بلکه فوق تمام است، پس صحیح نیست که فعلش به خاطر غرضی باشد، و نیز صحیح نیست که چیزی را موافق خود بیاید و سپس به آن مشتاق شده و آن را تحصیل کند» (همو، ۱۴۱۱ هـ، ص ۱۶). به اعتقاد ابن‌سینا، اگر برای واجب‌الوجود بالذات که تام الفاعلیه است، امری هم چون 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 (همان، ص ۱۹).

ابن‌سینا و نفی غرض از حق تعالی

ابن‌سینا در کتاب *اشارات* به غایت اشاره می‌کند. خواجه نصیر در شرح خود بر شیخ به عقاید متکلمان اشاره کرده، و آن را مردود می‌داند و بر اساس کلمات شیخ، آن را مستلزم نقصان حق می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۴۳).

به گفته خواجه نصیر در شرح کلام ابن‌سینا، بین «غایت» و «غرض» تفاوت است. غرض اخص از غایت است و عبارت است از غایت فعل فاعلی که دارای اختیار است (همان، ص ۱۴۹)؛ اما غایت، درباره فاعل مختار و غیر مختار به کار می‌رود.

ابن‌سینا غایت را به معنایی که متکلمان دنبال می‌کنند، رد می‌کند؛ زیرا وی برای واجب‌الوجود غرض و غایت زاید بر ذات قایل نیست. از نظر ابن‌سینا مهم‌ترین مشکل مخالفان غرض‌مندی خدا نه این است که برای افعال الهی اغراض و اهداف خردپسند دنبال می‌کنند، بلکه این است که غرض فعل را در چیزی بیرون از ذات باری تعالی جست‌وجو می‌کنند. تفسیر فعل الهی و انگیزه و هدف آن به هر چیزی بیرون از ذات محکوم به شکست است (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۸۰).

همانطور که ملاحظه می‌شود با این‌که بین اشاعره و حکما، فاصله بسیار است، اما ایرادی که ابن‌سینا به غرض داشتن افعال الهی وارد کرده، شبیه ایراد اشاعره است و در ظاهر هر دو حق تعالی را از غایت میرا می‌دانند. بر این اساس، جرجانی در شرح مواقف دیدگاه حکمای اسلامی را در نفی غایی بودن افعال الهی، با دیدگاه اشاعره هماهنگ دانسته و پس از نقل نظریه اشاعره می‌گوید: «در این مسئله دانشمندان از حکما و گروه‌های خداپرست با نظر اشاعره موافق‌اند» (بیجی، ۱۳۲۵، ج ۶، ص ۲۰۲).

معلوم است که این برداشت از کلام حکما نادرست است، چنان که صدرالمتألهین گفته است: «حکماء به طور کلی غایت و غرض را از افعال الهی نفی نکرده‌اند، آن چه آنان نفی کرده‌اند وجود غایت و غرضی غیر از ذات الهی برای مطلق هستی، و برای نخستین فعل الهی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۸۱). به بیان دیگر، حکما غایت زائد بر ذات را نفی کرده‌اند که در فاعل بالقصد رخ می‌دهد؛ اما غایتی که عین ذات حق و علم عنایی اوست، مورد نظر حکما است. به بیان ابن سینا «وجودات مطابق با علم خداوند به نظام احسن ایجاد می‌شوند بدون قصد و طلبی از سوی حق تعالی» (ابن سینا، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۱۸).

در واقع اشاعره همان‌طور که کتاب تکوین الهی را به چشم ظاهری و سطحی می‌نگرند، به کتب حکمای الهی و کلمات آن‌ها نیز سطحی نظر می‌افکنند و از این‌رو، چنین قضاوتی از آن‌ها سر می‌زند. پس برای گریز از نقص و احتیاج واجب‌الوجود، نه راه اشعری، که به طور مطلق نفی غرض می‌کند، صحیح است و نه راه معتزلی عدل‌گرا، که غرض را رساندن نفع به غیر می‌پندارد.

ایراد اصلی متکلمان - اعم از اشاعره و معتزله - در باب غایت الهی آن است که به نگاه ظاهرگرایانه، هر نوع غایتی را منجر به نفع رسیدن به فاعل می‌دانند که این نیز ریشه در خداشناسی آن‌ها دارد. وقتی خدا به نحو ظاهری شناخته شد و صفاتی که مناسب ممکنات است به او نسبت داده شد، نتیجه‌اش جز این نخواهد بود که خداوند همانند انسان در کارهای خود اغراضی داشته باشد که از آن نفعی عاید او شود و یا این‌که هرگونه غرضی از او نفی شود. به بیان دیگر، ایراد اصلی متکلمان در باب غرض، تفسیر فاعلیت الهی به نحو بالقصد است که محذورات مذکور در آن اجتناب‌ناپذیر است. وقتی لازم باشد که فاعل برای فعل خود قصد فعل داشته باشد، برای انتخاب این قصد نفع و سود وی مطرح خواهد بود.

شاهد دیگر بر بالقصد پنداشتن فاعلیت حق تعالی، اشکال دیگر اشاعره است که ادعا کرده‌اند غرض فعل امری خارج از آن است که به تبع فعل و به واسطه آن حاصل می‌شود و فعل در وجود یافتن آن نقش دارد و حال آن‌که چنین امری در افعال الهی تصوّرپذیر نیست؛ چرا که او ابتدائاً فاعل همه اشیا است و همه موجودات هستی و حوادث آن بدون واسطه از قدرت الهی صادر شده‌اند، بدون این‌که غرض دیگری در آن‌ها دخالت داشته باشد، به گونه‌ای که حصول آن وابسته به آن غرض باشد و واسطه‌ای در ایجاد فعل گردد/یجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۰۳-۲۰۴).

اما فلاسفه با تفسیر فاعلیت خدا به نحوی متفاوت از فاعل بالقصد از بالقصد دانستن حق تعالی دوری جستند. ابن سینا در *اشارات* با فاعل بالعنایه دانستن حق تعالی و حرکت خلقی عالم بر اساس نظام احسن که در علم عنایی حق تعالی شکل گرفته، معتقد است خدا جهان را بدون قصد و طلب آفرید. در نظر

ابن‌سینا، عنایت، احاطه علم اول به کل عالم است و به نظامی که کل عالم ضرورتاً می‌بایست بر اساس آن شکل گیرد که نظام احسن خواهد بود و از حق تعالی به نحو ضروری صادر شده و همه عالم بر وفق آن خواهند بود/ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۱۸.

در چنین نظام فکری‌ای، شکل‌گیری عالم از حق متعال بدون هیچ قصد و طلبی روشن است و با هیچ کدام از محذورهایی که متکلمان از آن پرهیز داشته‌اند، مواجه نمی‌شود.

البته از متکلمان شیعی نیز بزرگانی بوده‌اند که با پیروی از ابن‌سینا، این موضوع را تحلیل کرده‌اند؛ از جمله حکیم لاهیجی که در این باره چنین گفته است: «علم ذاتی خداوند به فعل منشأ صدور فعل است، و فاعلیت خداوند متوقف بر قصد و داعی زائد بر ذات نیست؛ زیرا اگر چنین باشد، فاعلیتش بالذات نخواهد بود. در نتیجه در عین این که فاعل بالقصد (غایتمند) نیست، فعل او غایتمند است» (لاهیجی، ۱۳۲۳، ص ۱۲۴-۱۲۵).

ابن‌سینا و فاعل بالعنایه بودن حق تعالی

به این ترتیب، جواب فلسفی و مخصوص ابن‌سینا مسیری جدا از متکلمان است که با عنوان عنایت الهی راه اندیشه ورزی وی و حکمای پس از او را معلوم می‌نماید. ابن‌سینا بیان خود را در ضمن دو حکم کلی بیان می‌کند؛ یکی این که اراده علت و منشأ پیدایش همه موجودات است/ابن‌سینا، ۱۴۱۱هـ ۱۶۵) و دیگر آن که اراده ویژه موجوداتی است که خودآگاهی داشته باشند/همان، ص ۱۶).

ابن‌سینا با این بیان خود به ظاهر راهی مشابه متکلمان معتزلی را برگزیده که اراده و غرض را محور مباحث خود قرار دادند و با مخالفت و اعتراضات اشاعره مواجه شدند. البته از نظر حکمای اسلامی اراده که منشأ فعل است، می‌تواند از ظن یا تخیل یا عقل برخاسته باشد. هرگاه ما اراده کاری می‌کنیم از نیکی یا سود آن کار آگاهی یافته‌ایم و همین در ما شوقی را ایجاد می‌کند که به سوی آن می‌رویم. بدین ترتیب اراده ما تابع انگیزه ما برای کسب سود و منفعت است و قصد استکمال داریم. همین ویژگی اراده در ما موجب شده تا بسیاری، آن را از ساحت الهی پیراسته دانسته و واجب‌الوجود را فاقد اراده توصیف کنند؛ یعنی همان راهی که اشاعره در دو راهی غرض‌مندی یا غرض نداشتن انتخاب کردند.

با این حال، ابن‌سینا به اراده الهی معتقد است، یکی از این جهت که «هر امر عرضی بایستی به امری ذاتی منتهی شود» ابن‌سینا در تعلیقات می‌نویسد: «برای آن که وجود، اختیار، اراده و قدرت در چیزی به نحو لا بالذات یافت شود، باید در وجود وجود بالذات و در اختیار اختیار بالذات، در اراده اراده بالذات و در قدرت قدرت بالذات باشد»/ابن‌سینا، ۱۴۱۱هـ ص ۵۲. باید در هستی موجود بالذاتی باشد تا

موجوداتی که هستی‌شان بالغیر است، داشته باشیم و نیز باید اختیار و اراده بالذات داشته باشیم تا برخی موجودات اختیار و اراده بالغیر داشته باشند.

استدلال دیگر ابن‌سینا از طریق توجّه به لوازم ذات باری تعالی است. ابن‌سینا چنین می‌گوید «همچنین محال است پیدایش موجودات از او به گونه‌ای که تنها تابع وجود او بوده، بدون آنکه اراده وجود در کار باشد»/ابن‌سینا، ۱۳۵۴، ص ۳۲. هستی یافتن موجودات نمی‌تواند تنها به تبع وجود واجب-الوجود باشد، بدون این که او ذاتاً مرید و جواد باشد؛ زیرا واجب تعالی ذات خود را به‌عنوان مبدأ کل می‌شناسد و چون ذات خود را مبدأ همه موجودات و همه خیرات می‌یابد و اعطای وجود خیر است، اراده و رضایت او نسبت به هر چیز از او به وجود می‌آید و تعقل کند که او مبدأ هر خیر است و اعطای وجود نیز خیر است پس به ضرورت راضی به وجودی است که همه از او به وجود آیند و اراده آن وجود دارد»/همان‌جا).

ابن‌سینا در رساله عرشیه که در توحید خداوند و صفات او نگاشته است، بیان روشنی از اراده الهی در ارتباط با فعلیت او ارائه می‌کند و می‌گوید: «معلوم شد که او واجب‌الوجود و یگانه است و موجودات در سلسله صعودی و نزولی به او منتهی می‌شوند؛ یعنی وجود همه از او و بازگشت همه به سوی او و قوام همه به اوست. پس همه ماسوا فعل او و او فاعل و موحد آن‌هاست/همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۵۰).

ابن‌سینا سپس به تقسیم انواع فاعل‌ها از جمله فاعل بالطبع و فاعل بالقصد می‌پردازد و سپس رابطه علم حق تعالی و با نظام اشیا را تبیین می‌کند: «از دانستن این تقسیمات معلوم می‌شود که فعل خدای متعال صادر از علمی است که جهل و تغییر بدان راه ندارد و هر فعلی که صادر از علم به کمالات اشیا و نظام احسن باشد، به اراده است. پس او ذاتاً عالم به وجود اشیائی است که بر احسن نظام و احسن کمال از او صادر می‌شود»/همان‌جا).

ابن‌سینا خداوند را فاعل بالعیایه می‌داند. از نظر او علم خداوند به مخلوقات، علم حصولی فعلی است، نه انفعالی؛ زیرا علم او سبب نظام است نه برخاسته از آن. درحقیقت، پس از ذات خداوند، دو نظام است: یکی نظام علمی که علت است و دیگری نظام عینی که معلول است و ترتیب موجودات و مخلوقات در نظام عینی، مطابق است با ترتیب موجودات در نظام علمی؛ از همین رو ابن‌سینا می‌گوید:

«تمثل نظام کلی در علم پیشین، وقتی که واجب و لایق است، آن نظام را با ترتیبی که در تفصیلات خود دارد، پدید می‌آورد»/همو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۵۱) و سپس صریحاً می‌گوید: «وهذا هو العنایه».

ابن‌سینا سه عنصر توأم با یک‌دیگر را در مفهوم عنایت می‌گنجد: ۱- علم به نظام خیر؛ ۲- علت بودن واجب‌الوجود لذاته از برای همه موجودات؛ ۳- رضای حق تعالی به نظام خیر.

وی در *نجات*، عنایت الهی را این‌گونه تعریف کرده است: «عنایت به این معناست که خداوند به عنوان مبدأ هستی به آنچه در نظام خیر موجود می‌شود علم دارد و ذات وی علت برای نظام احسن و راضی به تحقق آن است؛ بنابراین خداوند نظام احسن را از طریق علم به ذات خود تعقل می‌کند و آن نظام به همان نحو معقول از او صادر می‌گردد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۶۹).^۱

عبارات فوق مبین آن است که مبدئیت برای خدای تعالی امری زاید بر ذاتش نیست؛ از این‌رو، در تعریف بوعلی از عنایت، هر یک از قیود «عالمًا لذاته»، «عله لذاته» و «راضیاً به علی النحو المذكور» بسیار حائز اهمیت است. این معنا از سخن بوعلی با تعبیر وی در *اشارات* قابل تفسیر است که: «... بدون هیچ‌گونه قصد و طلبی از سوی حق تعالی» (ممو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۱۸).^۲ 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 شوند. چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول دانش اوست.

از نظر او فاعل «بالعنایه» فاعلی است که علم او پیش از ایجاد است و علم او عین ذاتش نیست. ابن‌سینا فاعلیت «بالعنایه» را برای خداوند و برای هر موجودی که در فعل خود، غرضی برای سافل ندارد، معتقد است. وی صورت موجودات این عالم را از ازل تا ابد، متمثل در علم حق می‌داند و این‌ها باید به ترتیب موجود شوند، موجودات مادی و طبیعی، در قالب زمان و مکان پدید می‌آیند و هیچ یک، از زمان و مکان خود تخلّف نمی‌کنند. موجودات ابداعی زمان و مکان ندارند؛ ولی در عین حال، نظام طولی آن‌ها محفوظ و مضبوط است. عقل اول در نظام علمی و عینی، اول است و عقل دهم، در نظام علمی و عینی، دهم است و هرگز تخلّفی در کار نیست. و ذات حق در همه حال، فیضان آن‌ها را تعقل می‌کند (بهشتی، ۱۳۹۱، ص ۷۸۷۶).

علم حق تعالی به نظام احسن، اراده خدا است و از همین‌جا نیز معنایی که ابن‌سینا برای غایت الهی در نظر دارد معلوم می‌شود. بر این اساس حق تعالی نیاز ندارد به این که میل یا قصد کند تا فردی از مخلوقات را به‌طور ویژه از خیری بهره‌مند سازد. هر گاه عنایت او به صورت نظام خیر به کلّ موجودات و هستی تعلق گیرد، بر حسب علم الهی نظام عالم موجود می‌شود.

۱- «العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود، من نظام الخیر، و عله لذاته للخیر و الكمال بحسب الامکان، و راضياً به علی النحو المذكور، فيعقل نظام الخیر علی الوجه الابلیغ فی الامکان، فیفیض عنه ما یعقله نظاماً ما و خیراً علی الوجه الابلیغ الذی یعقله، فیضاناً علی أتم تأدیة الی النظام بحسب الامکان. فهذا هو معنی العنایه».

۲- «... من غیر انبعثت قصد و طلب من الاول الحق».

ابن‌سینا در کتاب *تعلیقات* چگونگی صدور یک فعل از واجب در مرتبه ذات و به تبع علم به ذات توضیح می‌دهد: «همه موجودات مقتضای ذات واجب‌الوجود بوده و از او صادر شده‌اند و چون او عاشق ذات خود است، پس همه اشیا به خاطر ذات، مراد او هستند و هیچ غرضی زائد بر ذات در کار نیست» (ابن‌سینا، ۱۴۱۱ هـ ص ۱۶).

ابن‌سینا برای روشن‌تر شدن مطلب تمثیلی را پیش می‌کشد و آن را به رابطه خود با آنچه به آن عشق می‌ورزیم، تشبیه می‌کند. انسان نیز اگر به چیزی عشق بورزد، تمام آثار و متعلقات آن را دوست خواهد داشت. این قاعده عشق است که عشق به محبوب، عشق به هر آنچه را که به محبوب وابسته است، دوست‌داشتنی می‌کند. البته بین عشق انسانی و عشق الهی تفاوت‌هایی هست. ما اگر چیزی را اراده کنیم نه برای ذات آن چیز، بلکه تنها در پی شهوت و یا به خاطر لذتی است که در آن نهفته است؛ اما حق تعالی به دلیل حب ذاتی که به خود دارد، سایر اشیا را طلب می‌کند. او در *الهیات شفا* می‌گوید: «او عاشق ذات خود به‌عنوان مبدأ هر نظام و منشأ هر خیر است، پس نظام خیر معشوق بالعرض برای اوست؛ ولی او برای ایجاد آن نظام خیر حرکتی برخاسته از شوق ندارد؛ زیرا او از آن منفعل نمی‌شود و مشتاق و طالب چیزی نمی‌شود. این اراده اوست که خالی از هر نقص شوق برانگیز و هر قصد جویای غرض است» (همو، ۱۴۰۴ هـ ص ۳۶۳).

بنابراین، موضع‌نهایی ابن‌سینا که با کمک آن به معضل متکلمان پاسخ می‌دهد، تفسیر اراده الهی به علم عنایی است. او می‌گوید: «علم همان اراده است؛ زیرا همه آنچه علم به آن تعلق می‌گیرد، مقتضای ذات اوست و اراده نیز همین معنا را دارد. موجودات جهان همچنان که هستند، مقتضای ذات اویند و صلاح و نظام خیر در موجودات را ذات او اقتضا می‌کند. پس آن‌ها با ذات او منافات ندارند و همه چیز مراد اوست و اگر با ذات او منافات داشت، آن‌ها را ایجاد نمی‌کرد» (همو، ۱۴۱۱ هـ ص ۱۱۷).

به این ترتیب، ابن‌سینا با محور قرار دادن بحث عنایت، آن را حلقه اتصال میان مباحث مختلف توحید ذاتی و صفاتی و افعالی قرار می‌دهد تا بر اساس آن به موضوعات گوناگونی جواب دهد. «عنایت یعنی خداوند لذاته عالم است به این‌که وجود نظام خیر بر چه ترتیبی قرار می‌گیرد و این‌که او لذاته علت هر خیر و کمال ممکن است و به آن نظام رضایت دارد. پس او نظام وجود را در نهایت خیر بودن، به حسب امکان تعقل کرده و فیض وجود بر طبق آن تعقل چنان از او سریان می‌یابد که آن نظام خیر معقول به اتم وجه ممکن تحقق می‌یابد؛ این معنای عنایت است» (همو، ۱۴۰۴ هـ ص ۴۱۵).

عنایت از سنخ علم است. علم در مرحله نخست علم به ذات است و عنایت هم به این ترتیب عنایت به ذات خواهد بود. علم عین ذات است، پس عنایت نیز عین ذات است. علم به موجودات تابع علم به ذات است، پس عنایت به موجودات تابع عنایت به ذات است. «ذات او عین عنایت اوست، از سوی دیگر او مبدأ

موجودات است، پس عنایت او به موجودات تابع عنایت او به ذات خود اوست^۱ ابن‌سینا، ۱۴۱۱ هـ ص ۵۷). عنایت در صورتی محقق می‌شود که موجود عالم، به کلّ ماسوای خود علم داشته باشد^۲ همو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۱۸).

البته متکلمان و مردم عوام با این نوع علم نیز هم‌فکری ندارند و از این‌رو، ابن‌سینا را گریزی نیست از این‌که تفاوت علم حق تعالی را با علم دیگران گوشزد کند. او می‌گوید: «همان‌طور که وجود او با دیگر موجودات تباین دارد، تعقل او نیز با دیگر تعقل‌ها تباین دارد. او وقتی موجودی را تعقل می‌کند، به‌عنوان آن‌چه از اوست، تعقل می‌کند؛ یعنی به‌عنوان این‌که او مبدأ فاعلی آن موجود است. اما تعقل غیر او نسبت به یک موجود به دنبال حصول صورت عقلی آن موجود نزد عاقل است؛ یعنی عاقل مبدأ قابلی برای آن موجود بوده است^۳ همو، ۱۴۱۱ هـ ص ۱۵۷) و البته علم الهی به موجودات، جدای از علم او به ذات نیست، بلکه صور علم الهی از لوازم ذات اوست. پس هر چه موجود است، بر وفق آن چیزی است که معلوم است و تطابق نظام عینی با علمی بر نیکوترین وجه است، بدون آن که قصد و طلبی در کار باشد^۴ همو، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۱۸) و موجودات از آن جهت که معقول‌اند، از لوازم ذات‌اند. یکی از نتایجی که این تبیین ابن‌سینا درباره فعل الهی در بردارد، آن است که موجودات تأخر زمانی از او ندارند، بلکه تأخر آن‌ها از نوع تأخر معلول از علت است؛ پس چنین نیست که نبوده‌اند و آن‌گاه یافت شده‌اند و اراده‌ای غیر از اراده ازلی به مبدعات تعلق گرفته باشد^۵ همو، ۱۴۱۱ هـ ص ۱۹۲).

ارزیابی نظر ابن‌سینا توسط حکمت متعالیه

حکمای پس از ابن‌سینا البته به نقد و موشکافی در نظریات ابن‌سینا از جمله علم عنایی حق پرداختند و به هیچ‌وجه از کنار آن بی‌تفاوت عبور نکردند. البته نقد حکما نه به سمت جرح و ردّ، که به معنای تدقیق و تحقیق بیش‌تر در همان داده‌هایی است که ابن‌سینا بیان داشته بود و با تکامل و اوج گرفتن فلسفه و به‌ویژه نگاه عمیق‌تر به بحث علیت عمق بیش‌تری یافت. در واقع، راهی که ابن‌سینا در باب غرض و غایت افعال پیمود، مسیری شد که پس از وی همه خلف فلسفی وی پیمودند^۶. و نه تنها حکمای مشاء که سایر حکما در نحله‌های بعدی نیز همین مسیر را ادامه دادند؛ گرچه به دلیل تعمیق معنای علیت و نیز خداشناسی فلسفی آنچه شیخ گفته بود، معنای ژرف‌تر و دقیق‌تری یافت. حکمای مشاء و متعالیه اتفاق دارند که بحث علت غایی افضل اجزاء حکمت است. ابن‌سینا می‌گوید:

۱- ر.ک. به: لوکری، ۱۳۷۳، ص ۳۶۵؛ داماد، ۱۳۸۰، ص ۲۵۱

«برترین بخش حکمت نیز علم ناظر به علل غایی اشیا است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۳۰۰) و نیز (بهنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۴۹) و صدرالمتألهین شیرازی در این باره می‌گوید: «بدان که نظر به علل غایی از اجزای حکمت است؛ بلکه بالاترین جزء آن است ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۲۷۰؛ همو، ۱۳۴۲ هـ ص ۲۸۹).

پس به اتفاق حکمای مشاء و متعالیه، تحقیق حول این مسئله که از امهات مسائل فلسفه و عرفان است، خود از مهم‌ترین غایات مسائل فلسفی و عرفانی است و بررسی و پژوهش در اطراف آن، زیننده و سزاوار است.

در نظر مشائیان علم واجب به اشیا، زاید بر ذات واجب و به واسطه ارتسام صورت‌های آن‌ها در واجب است و همان علم منشأ صدور فعل می‌شود؛ از این‌رو، علامه طباطبایی درباره نظر ابن‌سینا بیان می‌کند که فاعل بالعنایه در نظر ابن‌سینا، فاعلی است که به فعل خود، پیش از انجام آن، علم و آگاهی دارد؛ علمی که زاید بر ذات او است و خود آن صورت علمی منشأ صدور فعل می‌شود، بی‌آن‌که فاعل انگیزه‌ای زاید بر ذات خود داشته باشد؛ مانند انسانی که بر سر درخت بلندی ایستاده و به محض تصور سقوط، سقوط می‌کند؛ و نیز مانند واجب تعالی که در نظر مشائیان فاعلیت‌ش نسبت به ایجاد اشیا از همین قبیل است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۵).

ملاصدرا می‌گوید هدف فاعلی خداوند و علت علیت خداوند، خود ذات خدا است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۲۵۰) ذات خداوند متعال، هستی محض است، شدت و کمال هستی او موجب عشق به ظهور و تجلی می‌شود (همو، ۱۳۴۲ هـ ص ۳۹۴) ذات حضرت حق، عین عشق و محبت است و محبوب‌ترین چیز در نزد حضرت حق، دیدن ذات خود از طریق دیدن شئون ذاتی خود است و این حاصل نمی‌شود، مگر به ظهور او در همه شئون (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۰، ص ۳۰).

پس هر چند خدا از شوق نفسانی و داعی زاید بر ذات منزّه است، اما حب به کمال و خیر که بالاصاله به ذات خویش و بالتبع به آثار وی تعلق می‌گیرد، علت غایی برای همه افعال اوست و این صفت نیز مانند سایر صفات ذاتیه عین ذات خداوند است، حب الهی بالاصاله به ذات خویش تعلق می‌گیرد و به تبع آن به موجودات و افعالش تعلق می‌گیرد. در نتیجه علت فاعلی و علت غایی برای افعال الهی همان ذات خداوند است.

خدا فاعل مختار است و قوام فعل اختیاری، علم واجب است، خواه علم حصولی باشد (آنچنان که ابن‌سینا می‌گفت) یا علم حضوری (که اعتقاد صدرا بود)، خواه شوق زائد بر ذات باشد (نظر مشائیان) و خواه حبی که عین ذات است (نظر صدرائیان) همان حب ذات بالتبع به آثار خدا هم تعلق می‌گیرد.

علامه طباطبایی بیان می‌کند: هدف، فعل و فاعل، در فاعلهایی که از نظر ذات و از جهت فعل مجرد هستند - که شامل فاعلیت خداوند نیز می‌شود - یکی است. وی در بیان مقصود خود می‌گوید: منظور این است که حقیقت فعل به صورت رقیق و لطیف (مرتبه پایین) در ذات فاعل وجود دارد که همو غایت و هدف است؛ بنابراین در فاعلهای مجرد تام، فعل، فاعل و غایت اتحاد دارند. وی سپس به نظریه اشاعره و معتزله اشاره می‌کند و در نقد نظریه اشاعره می‌گوید: ما اثبات کردیم که فعل هیچ فاعلی نمی‌تواند بدون غایت و هدف باشد و هدفداری مستلزم نیاز فاعل به غایت و هدف نیست؛ زیرا ممکن است هدف عین فاعل باشد (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۰-۱۸۶).

در واقع، علت غایی، چیزی غیر از علت فاعلی نیست و فقط تغایر و تفاوت اعتباری بین علت غایی و فاعلی است نه تغایر در حاقّ واقع. صدرالمتألهین شیرازی در این باره فرموده: «هرگاه نظر دقیق و درست به علت غایی نمایی، در حقیقت، علت غایی را همیشه عین علت فاعلی می‌بایی و فقط تغایر اعتباری بین آن‌ها وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۷۰).

هرگاه علت فاعلی، از نوع فاعلیت بالتجلی باشد، چون علم به فعل خود دارد و علم او به فعل خودش پیش از تحقق فعل است و این علم به فعل، یک علم اجمالی است که با همین علم، ذات خود را با همه کمالات و صفات و اسماء و افعال به صورت کشف تفصیلی، ادراک می‌کند و ادراک ذات، مستلزم دوست داشتن و محبت به ذات خویش است و همین دوست داشتن خویش در خدای تعالی اراده محسوب می‌شود، پس خدای تعالی با ادراک خود آنچه را از او صادر می‌شود، نیز ادراک می‌کند و چون با ادراک خویش، لوازم ذات خویش از جمله اسماء و افعال و آثار خود را ادراک می‌کند و در پرتو محبت به خود، به افعال و آثار خود هم محبت می‌ورزد و آن‌ها را ایجاد می‌کند، پس در حقیقت، مقصود اصلی از افعال و آثار الهی، خود ذات الهی بوده نه چیزی بیرون از ذات خودش؛ بنابراین علت فاعلی و غایی در خدای تعالی که فاعل بالتجلی است، واحد و یکسان است. کلام پیشین صدرالمتألهین، شامل عینیت علت غایی با جمیع انواع فاعلیتهای گوناگون است.

فاعل کامل (همانند حق تعالی) عین غایت است که هم مبدأ و هم منتها است، بدون این که واقعاً مقدّم و مؤخّر از حیث فاعلیت و غایت شود. حتی حق تعالی از حیث علمی و عینی هر دو، هم فاعل و هم غایت است. یعنی تقدّم و تأخّر خداوند به دو اعتبار است نه به صورت تقدّم و تأخّر عینی و واقعی.

نتیجه‌گیری

تلاش متکلمان عدلیه 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، قادر و

مختار سر نمی‌زند. از دیگر سو، اشاعره با نفی غرض از فعل خداوند سعی در تنزیه حق تعالی از صفات بشری و کمال‌جویی خدا داشتند.

ابن‌سینا از یک سو، با متکلمان عدلیه هم‌نوا شده و نظر اشاعره را پیرامون نفی غرض از افعال الهی رد می‌کند. از دید وی هدف و غرض برای «فعل» خداوند، نه‌تنها محذوری ندارد، بلکه گریزی از آن نیست. اما در عین حال، عقیده متکلمان عدلیه را مبنی بر غرض داشتن خدا - حتی برای نفع رساندن به غیر - نمی‌پذیرد و آن را معارض با غنای ذاتی واجب تعالی می‌داند.

با نگاه سطحی و اولیه، شاید چنین گمان شود که وی همانند اشاعره هیچ‌گونه غرضی برای افعال حق تعالی قایل نیست، اما با نگاه موشکافانه و دقیق فلسفی، پی می‌بریم که وی بر آن است که علم خداوند از نوع علم فعلی است، بدین معنا که تقدم وجودی بر معلوم دارد و منشأ صدور و تحقق معلوم است و مجرد علم او برای تحقق معلول کافی است و در چنین موضعی سخن از غایت به معنای متعارف و انسانی آن جایگاهی ندارد؛ زیرا علم عنایی حق، علت تامه پدیدآمدن موجودات شمرده می‌شود. به بیان دیگر، ابن‌سینا میان دو گزینه همیشگی اهل کلام در باب صفات الهی یعنی تشبیه و تعطیل، موضع «اثبات بلا تشبیه» را بر می‌گزیند و فعل الهی را نه شبیه به انسان‌ها و دارای غرض می‌داند و نه عقل را از یافتن غرض برای فعل الهی معطل و ساکت می‌شمارد، بلکه غرضی را مناسب با ساحت الهی می‌یابد که زمینی و غایتمند (همانند سایر ممکنات) نیست، بلکه عین ذات الهی است و فیضان رحمت و لطف بی همانند اوست.

در این راستا ابن‌سینا معتقد است علم ذاتی حق به ذات خود، مبدأ فیضان عالم وجود است و عنایتی است از جانب حق تعالی به عالم ممکنات. «عنایت» در فلسفه ابن‌سینا شامل چند اصل است: احاطه علم واجب‌الوجود به همه موجودات، و علم او به این‌که واجب است موجودات چگونه باشند تا بر نیکوترین نظام (أحسن النظام) موجود شوند، و نیز علم او به این‌که وجوب این نظام از سوی او و از احاطه علمی اوست. بنابر این آنچه موجود می‌شود، موافق معلوم (بالذات)، بر نیکوترین نظام است؛ بی آن‌که از سوی او قصد و طلبی برانگیخته شود.

از نظر ابن‌سینا، خدای تعالی با ادراک ذات خود، لوازم ذات خویش از جمله اسماء و افعال و آثار خود را نیز ادراک می‌کند و به دلیل محبت به خود، به افعال و آثار خود هم مهر می‌ورزد و آن‌ها را ایجاد می‌کند، از این نگاه در نظر ابن‌سینا، مقصود اصلی از افعال و آثار الهی، خود ذات الهی است نه چیزی بیرون از ذات خود.

در نتیجه باید گفت اساس اختلاف نظر ابن‌سینا با متکلمان عدلیه و اشاعره به نوع نگاه آن‌ها به مسئله توحید و فاعلیت و علم الهی بازگشت می‌کند. ابن‌سینا به جای در نظر گرفتن غایت زائد بر

ذات که سر منشأ همه گرفتاری‌ها و بن بست‌های کلامی است با ذاتی دانستن علم حق تعالی به خود به عنوان غایت و تفسیر اراده الهی به علم عنایی او به نظام احسن، از این معضل رهایی یافت. اما در نظر ابن‌سینا علم عنایی واجب به اشیا زاید بر ذات واجب و به واسطه ارتسام صورت‌های آن‌ها در واجب است؛ از این‌رو، ابن‌سینا با همه تلاش خود به همان بیماری‌ای که متکلمان گرفتار آن بودند، مبتلا بود و با دقتی که ملاصدرا به خرج داد، معلوم شد که علم زائد بر ذات نیز دارای ایرادات فراوانی است که تنها با طرح فاعل بالتجلی به جایگاه واقعی خود می‌رسد.

هر چه قدر خدانشناسی عمیق‌تر شود و شخص به مراتب بالاتری از نگاه توحیدی دست یابد، بهتر می‌تواند خداوند را پیراسته‌تر از تعلقات زمینی در نظر بگیرد. بنابراین، هر گاه خدانشناسی ارتقا یافته و یک اندیشمند در افق بالاتری به آن نگریسته، تحلیل بهتر و جامع‌تری را عرضه کرده است.

منابع

- ابن ابی الحدید(۱۴۲۵هـ)، شرح نهج البلاغه، بیروت، نشر اعلمی
- ابن سینا، حسین بن عبدالله(۱۳۹۱)، الإشارات و التنبيهات مع شرح نصيرالدين الطوسي، قم، نشر البلاغه
- _____ (۱۴۱۱هـ)، التعليقات، تحقيق عبدالرحمن بدوي، بيروت، مكتبة الاعلام الاسلامي
- _____ (۱۴۰۰هـ)، رسائل، قم، بيدار
- _____ (۱۴۰۴هـ)، الشفاء، الإلهيات، قم، مكتبة آية الله المرعشي
- _____ (۱۳۷۹)، النجاه، تصحيح محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران
- ابن مخدوم حسینی، ابوالفتح(۱۳۶۵)، شرح الباب الحادی عشر علامه حلی، تحقیق مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی
- استرآبادی محمد جعفر(۱۳۸۲)، البراهین القاطعه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی
- ایجی، میرسیدشریف(۱۳۲۵)، شرح المواقف، افسست قم، الشریف الرضی
- بهشتی، احمد(۱۳۹۱)، غایات و مبادی(شرح نمط ششم الإشارات و التنبيهات ابن سینا)، قم، بوستان کتاب
- بهمنیار، ابوالحسن(۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- تفتازانی، سعدالدین(۱۴۰۹هـ)، شرح المقاصد، افسست قم، الشریف الرضی
- جوینی، عبدالملک(۱۴۱۶هـ)، الارشاد، تعلیق از زکریا عمیراث، بیروت، دارالکتب العلمیه
- حسن زاده آملی، حسن(۱۳۶۰)، یازده رساله فارسی، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- حلی، ابن داود(۱۳۶۷)، سه ارجوزه، تحقیق حسن طارمی و حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- حلی، حسن بن یوسف(۱۳۸۲)، کشف المراد، قم، مؤسسه امام صادق
- _____ (۱۹۸۲)، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، دار الکتاب اللبنانی
- خادمی، عین الله(خرداد و تیر ۱۳۷۳)، «مقایسه آراء متکلمان و فیلسوفان در غایت مندی افعال خدا»، کیهان اندیشه، شماره ۵۴
- داماد، میر محمد باقر(۱۳۸۰)، جدوات و مواقیت، تهران، میراث مکتوب
- رازی، فخرالدین(۱۹۸۶م)، الاربعین فی اصول الدین، القاهره، مکتبه الکلیات الازهریه

- _____ (۱۴۱۱هـ)، المحصل، تحقیق دکتر اتای، عمان، دار الرازی
- ساجدی، علی محمد (۱۳۸۳)، «نحوه فاعلیت حق تعالی از منظر ابن سینا»، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، شماره ۱۲
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث
- _____ (۱۳۴۲)، شرح الهدایه الاثیریة، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی
- _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۱)، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷هـ)، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
- فاضل مقداد (۱۴۲۲هـ)، اللوامع الالهیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
- قاضی عبدالجبار، ابن احمد بن عبد الجبار (۱۴۲۲هـ)، شرح الاصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- _____ (۱۹۶۵م)، المغنی، تحقیق جورج قنوتی، القاهره، الدار المصریه
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲)، سرمایه ایمان، تهران، الزهراء
- لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳)، بیان الحق بضمان الصدق، تهران، مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی