

بسمه تعالی

نحوه فاعلیت حق تعالی از منظر ابن سینا

دکتر علی محمد ساجدی

عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز

چکیده

مقاله حاضر مسئله غایتمندی نظام آفرینش را با نگرش دقیق از دیدگاه ابن سینا مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد و می‌کوشد تا مبانی و ادله نظریه فاعلیت بالعنايه سینوی را در دستگاه فلسفی او ریشه یابی کند. پرسش‌های فرا روی آن عبارتند از:

پرسش از هدف خلقت و انگیزه آفرینش جهان و این که آیا ابن سینا پاسخ هر یک از دو گروه معتزله و امامیه را بدین پرسش قانع کننده می‌یابد یا نه؟ نقادی وی از این نظریه چیست؟

از نظر ابن سینا ایراد اساسی در این است که متکلمان غرض و هدف فعل را در چیزی بیرون از ذات باری تعالی جستجوی می‌نمایند. و اصولاً رمز عدم توفیق در استدلالشان نیز همین نکته تلقی می‌گردد، یعنی ابن سینا اثبات می‌کند که تفسیر فعل الهی و انگیزه و هدف آن به هر چیزی بیرون از ذات محکوم به شکست است.

و سؤال دیگر این که، آیا مشابهت میان افکار اشاعره با دیدگاه فلسفی ابن سینا دلیل بر یکسانی آراء آنهاست یا نه، بلکه راه این دو از هم جداست که در این مقاله بدان پاسخ داده شده است.

و در فلسفه ابن سینا فعل باری قابل تعلیل به اموری از قبیل "چرا" و "به چه علت" نمی‌باشد زیرا فعل او مقتضای ذات اوست و نه برای انگیزه‌ای که او را به سوی فعل برانگیزد، بر خلاف افعال بشری که چنین است، بوعلی در مباحثات گوید:

لا لَمِيَّةَ لِفَعْلِ الْبَارِي فَانْ فَعَلَهُ لِدَاةِ لَدَاةِ دَعَاةِ اِلَى ذَلِكِ. (۶، ص ۳۰۵)

و اما پاسخ ابن سینا به پرسش در باره نحوه و چگونگی آفرینش نظریه فاعلیت بالعنایه است که عناصر اصلی و پایه‌های آن، در این مقاله بررسی خواهد شد. **کلید واژه:** ابن سینا- فاعلیت بالقصد- فاعلیت بالعنایه- معتزله- اشاعره- فارابی- فلوطین- اثولوجیا- حکمت- علم- اراده.

مسئله غایتمندی نظام خلقت از دیدگاه عدلیه

عدلیه (معتزله و امامیه) با همه تعدد شعب و اختلاف فرقی که میان آنها است، مع الوصف در مسئله غایتمندی نظام خلقت با یکدیگر متفق القولند، چنان که اکثریت قریب باتفاق معتزله معتقدند که خدای تعالی جهان را برای علتی (وهدفی) خلق کرده است و هدف از خلقت خود مخلوقات اند، بدین معنا که حقیقت آفرینش عبارت است از اراده و قول ("کن وجودی) و خدای تعالی آفریده‌ها را بدین منظور آفریده که به آنها سود برساند و اگر چنین نبود که سود و منفعتی به مخلوقات تعلق می‌گرفت، دلیلی وجود نداشت که آنها را خلق کند. زیرا اگر کسی چیزی را خلق کند که نه خود از آن نفعی ببرد و نه به واسطه آن ضرر و زیانی را از خود دفع کند و نه غیر از او سود و زیانی دریافت کند، در این حالت او به کار عبث و بیهوده پرداخته است. (۱۹، ج ۱۱، ص ۶۹)

ابوالحسین خیاط که خود از مشایخ معتزله شمرده می‌شود معتقد است که عدلیه گویند؛ خداوند جهان را آفرید از روی خیر و صلاح و نفع همه مخلوقات خود و این درحالی است که او پیوسته می‌دانسته است سود و زیان آنها کدام است و نفع و صلاح مخلوقات در چه چیز می‌باشد. (۱۰، ص ۲۴ و ۲۵)

وی سپس چنین استدلال می‌کند که؛ خداوند هر چیزی را در وقت مخصوص و معین خود قرار داده است، چنان که، هر یک از انبیاء بزرگ را در زمان خود در میان امتهای گذشته بر آنگیخته، برای هر یک، شرایی معین وضع نموده است، و بدنبال آن پاره‌ای از شرایع و احکام پیامبر پیشین توسط پیامبر بعدی نسخ شده، و ... اینها همه را براساس آن چه منافع و مصالح بندگان ایجاب می‌گردد تحقق بخشیده است. (همان)

وی پس از آن با نفی فاعلیت بالطبع از ذات باری و اثبات فاعلیت بالقصد برای او، مختار بودن حق متعال را اثبات می‌کند. (همان)

در میان امامیه نیز کوشش بر آن است تا ثابت کنند خداوند نظام آفرینش را برای غرض و حکمت و فایده‌ای که به بندگان می‌رسد خلق می‌کند پس هدف او از خلقت ایصال نفع به مخلوقات است، به عبارت دیگر می‌کوشند تا اثبات کنند فعل خدا تابع اغراض و اهداف است. از جمله شیخ مفید، (۲۶، ص ۵۸) و شیخ طوسی، (۱۵، ص ۱۱۱) خواجه نصیرالدین

طوسی (۱۶، ۳۰۵) و علامه حلی (۱۰، ۲۹) و فاضل مقداد سیوری (۲۲، ۲۹) و شیخ تقی الدین ابوالصلاح حلبی (۱۱، ۶۳) و ابن میثم بحرانی (۹، ۸۹) و ... همگی براین مطلب متفق القولند.

بنابراین در پاسخ این پرسشی که آیا از نظر عدلیه نظام آفرینش بر مبنای هدف فعل است یا فاعل؟

باید گفت که از نظر آنان نظام آفرینش بر مبنای هدف فاعل ایجاد شده است و نه هدف فعل، هر چند که آنها ادعا کنند؛ نفع و فایده خلقت به شخص فاعل بر نمی‌گردد و این مخلوقات اند که از آفرینش منتفع می‌شوند.

عدلیه بر این مطلب اصرار دارند چنان که عبدالجبار معتزلی در مورد آن، ادعای قطعیت می‌کند: "فلذلک قطعنا علی انه تعالی قداراد بخلقه لهم أن ینفعهم..." (۱۹، ج ۱۱، ص ۱۱۶) و شیخ مفید آن را مذهب جمهور امامیه می‌داند:

"... و علی هذا القول جمهور اهل الامامیه." (۲۶، ص ۵۸)

ادله معتزله و امامیه که مشتمل بر دلایل کلامی و شواهد مذهبی است که باید در جای خودش مستقلاً بدان پرداخت* و اما فلاسفه عمدتاً هدف فاعل را مردود دانسته و نظام آفرینش را هدف فعل بر شمرده‌اند که بدان اشاره خواهد رفت.

از نظر ابن سینا مهمترین مشکل نظریه عدلیه و درآس آنها معتزله چنین نیست که آنها در افعال الهی اغراض و اهداف خردپسند را دنبال می‌کنند، بلکه ایراد اساسی در این است که آنها غرض و هدف فعل را در چیزی بیرون از ذات باری تعالی جستجوی می‌نمایند. و اصولاً رمز عدم توفیق در استدلالشان نیز همین نکته تلقی می‌گردد، یعنی ابن سینا اثبات می‌کند که تفسیر فعل الهی و انگیزه و هدف آن به هر چیزی بیرون از ذات محکوم به شکست است.

از سوی دیگر وقتی که نقادیهای ابن سینا و اشاعره را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، میان آنها مشابهت می‌بینیم، این مشابهت حاکی از تأثیر و نفوذ افکار فلسفی ابن سینا در آرای

* - برای مثال آنها به آیه "افحسبتم انما خلقناکم عبثاً و انکم الینا لا

ترجعون" [مؤمنون: ۱۱۵] و آیات نظیر آن استشهاد می‌کنند، لیکن در نحوه استدلال و استشهاد آنها بحث و گفتگو زیاد است.

اشاعره نسبت به خصم یعنی معتزله می‌باشد، با این تفاوت که ابن سینا با ارجاع غرض و غایت به اصل ذات مقدس باری می‌تواند برای نظریه خود توجیه عقلانی پیدا کند ولی اشاعره در تفسیر آرای خود ناتوان گشته، پاسخ در خوری در نظام فکری خویش برای آن نیافته، و به توجیهات نامعقول روی آورده‌اند. و به همین دلیل پیوسته با اعتراض معتزله بوده‌اند که، فعل بدون هدف و غایت بر خلاف حکمت و مصلحت بوده، قبیح است و نامقبول.

اینک، عزم بر آن است که، این نظریه را مورد نقد فلسفی قرار داده، آرای ابن سینا را در باره آن جو یا شویم. لذا ابتدا نظریه متکلمان به اجمال مطرح و سپس آن را با آرای مشائین تطبیق داده، بررسی خواهیم نمود، همچنین، دیدگاه مشائین در خصوص نحوه فاعلیت حق تعالی را تبیین نموده، ریشه‌های تاریخی آن را جو یا می‌شویم.

حاصل سخن این که باید دید نظریه فاعلیت بالقصد با کدامیک از اصول و مبانی خداشناسی فلسفی در تعارض قرار می‌گیرد و سرچشمه این اختلاف آرای کجاست؟
نقد نظریه فاعلیت بالقصد در حکمت مشاء :

نظریه‌ای که پیش از این بیان شد پس از دوران معتزله در مکتب فلسفی ابن سینا مورد انتقاد واقع، و در حکمت متعالیه صدرای عنوان نظریه فاعلیت بالقصد به خود گرفت زیرا بر این مبنا فاعل بالقصد به فاعلی گفته شد که فعلش را با اراده‌ای انجام می‌دهد که مسبوق به غرض و فایده می‌باشد. فاعلی که دارای علم و اراده است و علمش به فعلش قبل از انجام، تفصیلی بوده، توأم با انگیزه و داعی زاید بر ذات است مانند انسان در انجام افعال خود و واجب الوجود (از نظر متکلمان) عدلیه در فاعلیت خود. اینک، فهرستی از نارسائی‌های آرای معتزله از دیدگاه فارابی و ابن سینا و پیروان آنها از این قرار است:

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

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

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

۴- موجود عالی و برتر هرگز برای اشیا سافل وزیرین قصد نمی‌کند. (۳، ج ۳، ص ۱۴۳ و ۱۸، ص ۱۴۴)

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

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

۷- واجب تعالی تامّ است بلکه فوق التمام، پس، فعل او برای غرض و هدفی صورت نمی‌پذیرد. (۵، ص ۱۶)

و مبانی فکری و فلسفی ابن سینا در طرح انتقادات فوق بدین ترتیب است:
۱- قاعده واجب الوجود بالذات واجب است از جمیع جهات و حیثیات. "همان و نیز ۷، ص ۳۷۳)

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

۳- قاعده‌ای که می‌گوید: هر قصدی که برای مقصود و هدفی تحقق پذیرد لزوماً مرتبه وجودش از آن هدف و مقصود نازلتر است. (این قاعده اساس و مبنای قاعده العالی لا یتلفت الی السافل را تشکیل می‌دهد). (همان، ص ۱۷۰)
فاعل بالقصد مستکمل به فعل خود است.

پرسش این است که آیا فاعل بالقصد هر چند که اثر فاعلیت و سود خلقتش متوجه غیر بوده و نفعی عاید خود او نشود باز هم مستکمل به فعل خویش خواهد بود؟ ابن سینا بر این مطلب اصرار دارد که فاعل بالقصد در هر شرایطی مستکمل به فعل خود است و با فعل خود می‌کوشد تا آن نوع کمالی را که از وی سلب شده است بدست آورد. (همان، ص ۱۴۳)
معتزله با تکیه بر قاعده حسن و قبح عقلی افعال واجب تعالی را به نیکوئی و اولویت تعلیل نموده، بر آن اند که، رساندن نفع به مخلوقات مستحسن و نیکوست، بنابراین فعل واجب از ترک آن احسن و اولی می‌باشد و هم از این روست که خداوند جهان خلقت را آفریده است.

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

بیان استدلال چنین است که:

" چیزی که از او نیکو آن است که چیز دیگری از وی پدید آید و بوجود آمدنش از به وجود نیامدن و هستی نیافتنش اولی و نیکوتر باشد، در این صورت اگر آن چیز از وی هستی نیابد آن نیکوتر و اولی نه به نحو مطلق و نه به نحو اضافی نسبی از وی حاصل نمی‌گردد، پس فاعلی که چنین باشد یک نحوه کمالی از او سلب شده است که در بدست آوردنش محتاج به کسب و تلاش است." (همان)

توضیح آنکه؛ فاعلی که از او نیکوست فعلی انجام دهد و انجام دادن آن از ترک آن نیکوتر است از دو حال خارج نیست:

یا این است که انجام می‌دهد، در این صورت نیز از دو حال خارج نیست: یا آن‌چه نیکوترین و بهترین افعال است انجام می‌دهد و صفت نیکوئی برای آن به نحو مطلق حاصل است و یا آن‌چه نسبت به چیز دیگر نیکوتر است انجام می‌دهد یعنی صفت کمال برای آن نسبی و اضافی است. و یا این است که انجام نمی‌دهد و در این صورت آن‌چه بنحو مطلق نیکوترین بوده، و یا بنحو نسبی و اضافی نیکوتر از دیگری است، تحقق نمی‌پذیرد.

به هر حال، نتیجه هر دو فرض یک چیز است و آن، این که فاعل، این هر دو صفت کمال مطلق و یا نسبی و اضافی را بحسب ذات خود نداشته و از طریق فعل نیکوی خود کسب نموده است و این، بدین معناست که او فی حد ذاته مسلوب الكمال و محتاج به غیر است پس عقیده به فاعلیت بالقصد اسناد نقص به ذات پروردگار است. (همان، ص ۱۴۳)

ریشه این استدلال را می‌توان در آثار فارابی مشاهده نمود که گفته است؛ اگر فعل خدا معلل به غرض باشد بدین معناست که او اعطاء وجود می‌کند تا بدینوسیله به کمالی دست یابد که خارج از حقیقت وجودی و کمال ذاتی اوست، چنان که ما افراد بشر با بخشش مال به غیر به اموری نظیر لذت، کرامت، ریاست و ... به سایر خیرات و کمالات دست پیدا می‌کنیم در حالی که کسب این امور در مورد باری تعالی محال بوده، و او را از اولیّت و اقدمیت خارج می‌کند. (۲۰، ص ۷۱، ۷۲)

و در عیون المسائل گوید:

"... و وجود الاشیا عنه لاعن جهة قصد يشبه قصدنا ولا يكون له قصد الاشیا..." (۲۱،

ص ۵)

و بوعلی در الهیات شفا گوید:

"لا يجوز أن يكون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا..." (۷، ص ۲۹۴ و ۲۹۵)

از مجموع عبارات فارابی و بوعلی که از باب اختصار تنها به جملات کوتاهی از آنها اکتفا نمودیم نتایج ذیل بدست می‌آید:

۱- حق تعالی فاعل بالطبع نیست، چنان که دهریه پنداشته‌اند، چه، فاعل بالطبع فاقد علم و معرفت و رضامندی و قدرت و اراده است.

۲- حق تعالی فاعل بالقصد نیست، چه، فاعلیت بالقصد فاعلیتی است "انسان وار" که در آن استکمال ذات به فعل خود مطرح است.

۳- علم باری تعالی علت صدور اشیا است و میان هر یک از صفات علم و قدرت و اراده او رابطه عینیت و اتحاد برقرار است.

فاعل بالقصد فاعل مضطرّ است، نه فاعل مختار .

ابن سینا در تعلیقات گوید:

"عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّ الْأَخْتِيَارَ يَكُونُ بِدَاعٍ أَوْ سَبَبٍ وَالْأَخْتِيَارُ بِالِدَاعِ يَكُونُ إِضْطِرَارًا وَ اخْتِيَارًا
الباری و فعله ليس لداع." (۵، ص ۵۳)

ابن سینا، کسی را که به جهت داعی و سبب و غرضی کاری را انجام می‌دهد مضطر در صورت و لباس مختار دانسته، فعل او را تحت تسخیر آن داعی و غرض محسوب می‌دارد، ولو این که فعل او ارادی و توأم باقصد باشد. و لذا او نفس آدمی را مضطر در صورت مختار توصیف می‌کند، و حرکات آن را تحت تسخیر دواعی و انگیزه‌های (درونی و بیرونی) انسان بر می‌شمرد. از دیدگاه ابن سینا حرکات نفس همچون حرکات اندام طبیعی بدن تحت تسخیر مافوق خود انجام می‌شود با این تفاوت که نفس به اغراض و اهدافش آگاه است ولی طبیعت نسبت به اغراض خود ناآگاه، بنابراین، انسان از نظر بوعلی مختار تام نیست و فاعلیت او به نوعی از انواع فاعلیت بالتسخیر یا بالجبر بر می‌گردد و افعال اختیاری در حقیقت بنحو تام و مطلق تنها در مورد حق تعالی صادق است و لاغیر، چون، نه قدرت او به سبب انگیزه و داعی خارج از ذات اوست، و نه اختیار او این چنین است. و تنها علم اوست که سبب صدور فعل از اوست و او از همان حیث که قادر است، عالم می‌باشد:

"فهو من حیث هو قادرٌ عالمٌ ای علمه سببٌ لصدور الفعل عنه، و لیست قدرته بسببِ
داعٍ يدعوه اليه، فقدرته علمه." (همان)

ابن سینا همین معنا را در دانشنامه‌ی علایی، در بخش الهیات آن تاکید نموده، می‌گوید:
"غرض جنباننده فاعل است و به کار آورنده فاعل و نشاید که واجب الوجود تمام را به کار
آورنده بود." (۸، ص ۹۷-۹۳)

مقصود شیخ از این که می‌گوید: "غرض جنباننده فاعل است و به کار آورنده فاعل"
بدین شرح است که؛ انگیزه‌ها در همه جا، چه در مورد ممکن و چه در مورد واجب نقش
تعیین کننده و محوری در تحقق فعل را خواهند داشت و به تعبیر فلسفی علت غائی فعل،
علت فاعلی آن است پس به نوعی می‌توان گفت که فاعلیت فاعل تحت تسخیر غایت
یا علت غائی فعل است، و این همان آفتی است که محدود کننده اختیار تام فاعل است، لذا،
درباره حق تعالی چنین امری محال است، در نتیجه قول به غرض در فعل الهی محال
می‌باشد، چون مستلزم امر محال می‌باشد.

غنی ذاتی حق تعالی با فاعلیت بالقصد در تعارض است:

خداوند غنی تام است و قول به غرض در افعال او با این صفت ناسازگار و متعارض است.
بوعلی در اشارات غنی تام را کسی می‌داند که نه در ذات خود و نه در هیئات و صفاتی که
در ذات اوست، و نه در صفات کمالیه اضافیه نظیر عالمیت، قدریت و نه در هیچ چیز دیگر

به هیچ چیز جز ذات خود تعلق نداشته باشد، در غیر این صورت او فقیر و محتاج به کسب و اکتساب است.^۱

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

پس نتیجه می‌شود که اگر برای افعال وی نیز غایت و غرضی زاید بر ذات او وجود داشته باشد

به معنای وابستگی و نیازمندی بدان خواهد بود و این با غنای ذاتی او منافات دارد.

موجود عالی هرگز برای موجود سافل قصد نمی‌کند:

به عبارت دیگر نظریه فاعلیت بالقصد با قاعده "العالی لا یریدالی السافل" منافات دارد. این قاعده خود بر مبنای گزاره منطقی زیر استوار است.
"هرقصد و اراده‌ای که به خاطر مقصود و هدفی تحقق پذیرد، مرتباً وجودش از آن هدف و مقصود پایین تر است.

زیرا هر آن چه برای چیز دیگری انجام می‌گیرد (به ضرورت عقلی) از آن چیز کاملتر و تمامتر است، بنابراین ممکن نیست که وجود اکمل از وجود پائین‌تر، وجوداً یا کمالاً وجود بدست آورد. (۳، ص ۱۷۰)

به نظر می‌رسد دلیل منطقی گزاره فوق با گزاره "معطی شیئی فاقد شیئی نیست" یکسان بوده و هر دو قابل ارجاع به بدیهی اولی یعنی قضیه "اجتماع نقیضین محال است" می‌باشد. چنان که ملامحسن فیض کاشانی نیز در اصول المعارف دلیل این قاعده را بررسی نموده آن را به ضرورت عقلی و بداهت تفسیر نموده است:

"فلوکان الی معلول قصد صادق غیر مظنون لکان القصد معطياً لوجود ماهو اکمل منه و هو محال بالبدیهة. (۲۴، ص ۷۰)

بدین سان، رویکرد اصلی شیخ الرئیس در نقد آرای معتزله به قاعده مذکور بوده، که در این جا نظر به اهمیت این قاعده توضیح بیشتری در باره آن ضروری می‌نماید:

مفاد آن چنان که بیان شد عبارت از این است که :

"هرگز موجود برتر برای موجود پائین‌تر کاری را انجام نمی‌دهد و آن را قصد نمی‌کند."

در آثار فلسفی، این مطلب با عبارتهای مختلفی نظیر:

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

والعالی لا یرید السافل ولا ینظر الیه. (۲، ج ۲، ص ۷۲)

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

و"العالی لایلتف الی السافل" و (همان)

مطرح گردیده، و ریشه تاریخی آن را می‌توان در آثار فلوطین جستجو کرد. چنان که فلوطین در اثولوجیا گوید:

"چیزی که بالفعل است اگر بخواهد چیزی را از حالت بالقوه به حالت فعلیت درآورد تنها به خویش می‌نگرد [نه به فعل و موجود سافل و] نه به خارج خود، او همواره [درامر هستی بخشی و به فعلیت رسانیدن اشیا بالقوه] در وضعی واحد و یکسان قرار دارد [به گونه‌ای که هیچ گونه تحویل و تغییر در او راه ندارد] چرا که او [غنی محض است و] نیازی به سیوروت و تحول به چیزی دیگر ندارد.... لذا احتیاجی به نظر از جانب ذاتش به سوی چیز دیگری نداشته، بلکه فعل او اثری است که از نظر به ذات خویش حاصل می‌گردد." (۲۳، ص ۵۰)

همچنین گوید:

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

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

فخر رازی نیز در مباحث المشرقیه، قوت و استحکام این قاعده را به محک برهان و استدلال می‌زند هر فاعلی که برای غرض فعل خود را انجام می‌دهد فی حد نفسه ناقص تلقی نموده در باره خدا ممتنع می‌شمارد و معتقد است که اگر کسی بگوید خداوند فاعلی است که نه برای استکمال خود بلکه برای استکمال غیر، فعل خود را انجام می‌دهد، نقل کلام در استکمال غیر شده، محال بقوت خود باقی است. (۱۳، ج ۱، ص ۵۴۲)

می‌توان گفت که، دلیل فوق قابل ارجاع به دلیل اول، یعنی دلیل استکمال است، با این تفاوت که در این قسمت مستند عقلی بوعلی قاعده مذکور است و در قسم اول برکمال مطلق بودن واجب تعالی تکیه شده است. ناگفته نماند که بوعلی در ادامه نمط ششم (۳، ج ۳، ص ۱۴۳) از همین قاعده استفاده می‌کند و غایات مبادی عالییه را تبیین نموده، اثبات می‌کند که مبدعات و مجردات گرچه نسبت به کائنات و جهان محسوس [که در تحت آنها قرار دارند] غرضی ندارند، لیکن نسبت به مبادی فوقانی خود بدون غرض نبوده، و غایتشان تشبه به مبادی عالییه است، تا برسد به مبدء المبادی که ما فوقی ندارد، پس غرضی جدای از ذات خویش نیز ندارد.

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

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

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

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

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

بوعلی در ادامه اعتراضات خود به صفت جود الهی استناد می‌کند. وی ابتدا جود را تعریف نموده، آن را عبارت می‌داند از فایده رساندن (همان) به چیزی که بدون عوض سزاوار است "و معتقد است که لازم نیست عوض شئی مادی باشد بلکه هرچیز دیگری بمانند ثنا و ستایش،" رهایی از سرزنش، دست یافتن به حالتی بهتر... 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 به دلیل شوق یا خواستن و قصد کردن چیزی که به وی باز گردد و از آن نفعی ببرد فایده‌ها را به دیگران ارزانی نکند، زیرا آن کسی که چیزی را انجام می‌دهد که اگر انجام ندهد برایش ناپسند خواهد بود یا از او نیکو نخواهد بود، پس او به آنچه انجام می‌دهد رهائی خویش را می‌خواهد. لذا از نظر بوعلی حتی اگر این افاضه، افاضه هستی و کمالات هستی باشد که از سوی حق تعالی صورت می‌پذیرد، و این افاضه برای غایتی و غرضی انجام گیرد از دایره جود حقیقی بیرون است، لذا گوید:

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

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

بوعلی در "نجات" تام را چنین تعریف می‌کند:

"التام هو الذى يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له ... وناقص مقابله. " موجود تام کسی است که همه آنچه شایسته است واجد باشد، دارا باشد. و ناقص در مقابل اوست. وی در تعلیقات، فعل چنین موجود تامی را بدون غرض تفسیر می‌کند: "قد بینا أن واجب الوجود تام بل فوق التمام، فلا یصح أن یكون فعله لغرض و له یصح ان یعلم ان شیئاً هو موافق له فیشتاقه ثم تحصله. ... (۵، ص ۱۶)

همچنین از این جهت که غرض نقش محوری و اساسی در فاعلیت فاعل داشته به گونه‌ای که بدون آن، فاعل، فاعل نخواهد بود. اینک اگر برای واجب الوجود بالذات که تام الفاعلیه است، امری همچون غرض و قصد زاید لحاظ شود، بدین معناست که فاعلیت او وابسته و محتاج بدان غرض است پس بحسب ذاتش تام الفاعلیت نبوده، بلکه از آن جهت مذکور ناقص الفاعلیت می‌باشد، که این خلف است.

"قد بینا ان الغرض والسبب فی أن یصیر الفاعل فاعلاً بعد أن لم یکن. و لا یجوز لواجب الوجود بذاته الذى هو تام، امر یجعله على صفة لم یکن علیها، فانه یكون ناقصاً من تلك الجهة. (۵، ص ۱۹ و ۱۸)

قاعدة الواجب بالذات واجب من جميع الجهات: (۷، ص ۳۷۳ و ۵، ص ۲۱۶)

بحسب قاعدة فوق، هر چیزی که برای واجب الوجود به امکان عام ممکن است، بالفعل و بالوجوب برای او حاصل استن و صفات واجب الوجود هرگز میان دو طرف شئی مردد نیست.

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

"... و واجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته فان حدث منه غرض فلا یكون من جهة انفعاله عن الغرض واجب الوجود بذاته... (۳، ج ۳، ص ۱۴۵ و ۷، ص ۳۷۳)

همچنین گوید:

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

بوعلی در الهیات شفا فصلی تحت عنوان "فی صفة فاعلیة المبدء الاول" گشوده که عصاره مطلب او به رابطه ضرورت علی میان علت تامه و معلول، بر می‌گردد. به تعبیر دیگر واجب الوجود علت تامه برای معلول خودش می‌باشد و معلول هم از علت تامه خود جائز الانفکاک نیست. بوعلی گوید:

"... قد بان لك ان العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول، فان دامت اوجبت المعلول دائماً" (۷، ص ۳۷۳)

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

بوعلی در تعلیقات گوید:

"هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته، و هي مقتضى ذاته فهي غير منافيه له." (۵، همان)

و اما قاعده سوم که در تحلیل وی از نحوه فاعلیت الهی و نقد آرای معتزله مؤثر بوده است گزاره‌ای است که زیر ساخت قاعده العالی لا یلتفت الی السافل شمرده می‌شود و بحث آن قبلاً گذشت.

ارزیابی و نتیجه گیری:

بطلان نظریه فاعلیت بالقصد براساس مبانی فوق الذکر از این جهت است که قصد و داعی زاید بر ذات به هرنحو که تصور شود مقرون به امتناع و مرهون استحاله می‌باشد زیرا قصد وداعی زاید از این سه حالت بیرون نیست:

۱- اولاً و بالذات به خود فاعل برمی‌گردد.

۲- ثانیاً و بالعرض به خود فاعل بر می‌گردد.

۳- به غیر فاعل راجع می‌شود.

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

حالت دوم بدین صورت است که شخص امور فوق را اولاً وبالذات برای غیر انجام دهد و ثانیاً و بالعرض سوادش عائد خودش گردد. حالت سوم چنین فرض می‌گردد که مقصود از افاضه هستی ایصال نفع به غیر و یا دفع ضرر از غیر است که در این حالت نیز بنا به

توضیحاتی که قبلاً گذشت به طور غیرمستقیم استکمال فاعل مطرح است. و همه این موارد اولاً با وجود بالذات و ضرورت از جمیع جهات و حیثیات ناسازگار است، ثانیاً به حکم قاعده فلسفی (الشئی مالِم یجب لَمْ یوجدْ) که یک قاعده کلی و صادق است و سنت ایجاد و افاضه الهی نیز از شمول آن خارج نیست، لذا تا سدّ جمیع انحاء عدم معلول و رفع همه اقسام نیستی نگشته و فعل به سرحدّ وجود و ضرورت و مرتبه لزوم و حتمیت نرسیده باشد حتمی الوقوع و لازم التحقق نخواهد شد و قبل از بلوغ به این مرتبه از ضرورت، ترشح فیض وجود از طرف علت و بذل موهبت هستی و وجود از ناحیه او ناممکن بوده و با امتناع و ضرورت عدم هم آغوش خواهد بود.

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

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نظریه "فاعلیت بالعنايه": پاسخ ابن سینا در باره چگونگی آفرینش:

تاکنون ابن سینا مطابق با اصول خود اثبات نمود که، علت‌های عالی در امور سافل برای رسیدن به غرضی که به خود یا به غیر خود بازگشت نماید کاری را انجام نمی‌دهند و کارهای عالی به اغراض تعلیل نمی‌گردد اینک، لازم است که بیان شود جهان محسوس در هستیهای کون و فساد چگونه از واجب تعالی صادر شده است؟ جواب‌های معتزله و اشاعره هیچ کدام نتوانست ابن سینا را قانع سازد، باید دید خود، چه راه حل متین و استواری برای این مسئله که: "سبب حقیقی و علت واقعی صدور این همه شگفتیهای جهان از واجب تعالی چیست" ارائه می‌دهد؟

پاسخ بوعلی را باید در نظریه فاعلیت بالعنايه جستجو نمود، وی در اشارات گوید:
اگر راه چاره‌ای بخواهی چیزی نخواهی یافت مگر آنکه بگویی: علم پیشین با وقت واجب و شایسته آن، موجب گردید که از او این نظام با ترتیب و تفصیل خاص پدید آورد، و فیضان آن معقول حق تعالی است و این همان معنای "عنايت" است.
و خواجه نصیر در شرح عبارت شیخ گوید:

"این سینا در بیان چگونگی و کیفیت تحقق جهان، در این فصل گوید: تمثیل نظام هستی و آفرینش شگفتیهای آن، از ازل تا ابد، در علم حق تعالی که سابق بر این هستیهای خارجی است با وقتیهای مترتب نا متناهی که هر یک از حوادث در وقت معین خود تحقق یافته است، موجب افاضه این هستیها و نظام کلی ای خواهد بود که به ترتیب معین شده است، و ذات واجب تعالی آن فیضان را در تمام احوال تعقل می‌کرده است و این چنین صدور نظام هستی از پروردگار در اصطلاح فلاسفه به "عنايت" تعبیر می‌شود. بنابراین واجب الوجود فاعل بالعنايه است نه فاعل بالقصد یا بالطبع." (۳، ج ۳، ص ۱۵۱)
و ابن سینا این مطالب را در دو نمط ۷۰ کتاب اشارات تفصیل می‌دهد.

عناصر مندرج در مفهوم "عنایت":

شیخ الرئیس در مفهوم عنایت سه عنصر توأم با یکدیگر را می‌گنجاند. کما این که صدرالمتألهین نیز همین تعریف را قبول کرده، و در جلد هفتم اسفار (موقف هشتم) بیان کرده است.

این عناصر عبارتند از :

۱- علم به نظام خیر

۲- علت بودن واجب الوجود "لذاتاً" از برای همه موجودات.

۳- رضای حق تعالی به نظام خیر.

یعنی در حقیقت؛ کون الواجب عالمماً للنظام الخیر و علّة النظام الخیر و راضیاً بنظام الخیر، معنای عنایت در فلسفه ابن سینا می‌باشد.

شیخ الرئیس در "نجات" عنایت الهی را این گونه تعریف کرده است:

"...العناية هي كون الاول عالمماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخیر، و علّة لذاته للخیر و الکمال بحسب الامکان، و راضیاً به علی النحو المذكور، فیعقل نظام الخیر علی الوجه الابلیغ فی الامکان فیفیض عنه ما یعقله نظاماً ما، و خیراً علی الوجه الابلیغ الذی یعقله فیضاتاً علی اتم تادیة الی النظام بحسب الامکان، فهذا هو معنی العناية." (۴، ص ۱۴۴ و ۷، ص ۴۱۵)

تأکیداتی که در عبارات فوق وجود دارد و هریک از عناصر مذکور را مقتضای ذات باری قرار داده مبین آن است که مبدئیّت برای او امری زاید برذاتش نیست لذا در تعریف بوعلی از عنایت هریک از قیود "عالمماً لذاتاً"، "علّة لذاته" و "راضیاً" به علی النحو المذكور" بسیار حائز اهمیت است و این معنا از سخن بوعلی با تعبیر وی در اشارات که چنین است: "... من غیر انبعاث قصد" و طلب "من الاول الحق" قابل تفسیر است. بوعلی در نمط هفتم اشارات عنایت را "احاطه و شمول علم واجب تعالی بر همه هستی‌ها می‌داند و معتقد است که همه هستی‌ها باید مطابق آن باشند تا به نیکوترین نظامی جلوه‌گر گردند. و چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول دانش اوست. پس هستی‌ها با دریافت شده حق به نیکوترین نظامی مطابقت دارند.

بدین سان، در فاعلیت بالعنایه، علم الهی به نظام احسن نقش محوری دارد، زیرا علم حق تعالی به ذات خویش منشأ صدور موجودات و سرچشمه افاضه همه خیرات از جانب اوست. این عنصر در بحث آتی - تحت عنوان مبانی فاعلیت بالعنایه- تفصیل بیشتری خواهد یافت.

در مورد عنصر دوم فاعلیت بالعنایه یعنی علیت ذاتی واجب تعالی قبلاً توضیح داده شد و بیان شد که علیت علّة العلل و فاعلیت واجب الوجود برای او ذاتی است و زاید بر ذات او

نیست. در مورد عنصر سوم یعنی رضایت واجب تعالی در فاعلیت وی باید گفت؛ این که صدور موجودات و به عبارت دیگر معلومات از وی ناسازگار با ذات او نبوده، بلکه کاملاً مناسب و مقتضی ذات فاعل است، بدین معناست که؛ فعل فاعل بارضایت ذات صادر می‌گردد. شیخ در تعلیقات گوید:

"فصدور تلك الاشياء عنه انه مقتضى ذاته المعشوقه اليه، فيكون رضاه بتلك الاشياء لأجل ذاته، و تكون الغاية في فعله ذاته. (۵، ص ۱۵۷)
همچنین گوید:

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

"الارادة فينا نحن انا نريد شيئاً فنشتاقه لانا محتاجون اليه، و واجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرناه و لكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه، و الغرض لا يكون الا مع الشوق."
این بحث نیز تحت عنوان اراده از منظر بوعلی در ضمن بیان مبانی فاعلیت بالعنایه روشن می‌گردد.

عنایت و حکمت الهی:

پرسشی که هم اکنون به ذهن متبادر می‌شود این است که چه نسبت و رابطه‌ای میان این دو صفت وجود دارد؟ زیرا در فلسفه اسلامی هر دو واژه به کار رفته است گرچه اغلب موارد کلمه عنایت جانشین حکمت شده است. در بخش قبل معانی حکمت در فلسفه و کلام اسلامی بیان شد و در این قسمت، یعنی در بحث مربوط به نحوه فاعلیت الهی در حکمت مشاء، بیان نسبت میان این دو اصطلاح ضروری به نظر می‌رسد، بویژه آنکه واژه "حکمت" یک واژه قرآنی است و در متون دینی از جایگاه بلندی برخوردار است.

حاجی سبزواری در بیتهی از ابیات منظومه این دو کلمه را در کنار هم قرار می‌دهد:

اذمقتضى الحكمة والعنایة ایصال كل ممكن لغایة

(حکیم سبزواری، شرح منظومه، ص ۱۲۳)

واستاد مطهری در شرح الهیات شفا گوید:

"ما می‌توانیم عنایت را به همان حکمت یا حکمت بالغه تعریف کنیم." (۲۵، ج ۳، ص ۴۴)

و بوعلی در تعلیقات گوید:

.... فانه يفعل كل شئ بالحكمة المتقنه، فلا مدخل للأنفعال في الحكمة... (۵، ص ۱۱۸)
و نیز گوید: "والحكمة تقع على العلم التام... و يقع على الفعل المحكم...." (همان، ص ۲۰، ۲۱)

واما علم تام و فعل محکم در فلسفه ابن سینا چگونه تعریف می‌شود؟ از مباحثی که در تعلیقات آورده، چنین بدست می‌آید که؛ شئی اگر دارای سبب و علت باشد آنگاه علم تام درباره آن بلحاظ علم تصوری، حد تام و بلحاظ علم تصدیقی علم به اسباب و علل آن خواهد بود و اگر بدون سبب باشد همچون ذات واجب - که خود مسبب الاسباب بوده و سببی ما فوق او نیست - در این صورت علم و معرفت ذات به سبب، بعینه، همان ذات خواهد بود، زیرا که واجب تعالی حدی برای او متصور نیست پس در تصور خود به چیزی (ورای ذات) نیاز ندارد.

و فعل محکم را به این گونه تفسیر می‌کند که فاعل همه آن چه را که شئی موجود ممکن نیاز دارد و برای وجود و حفظ وجود او لازم و ضروری است و امکان دریافت آنها را دارد، به او عطا کند. و امکان دریافت وجود خود بردو نوع است: ۱- امکانی که در ماده وجود دارد [امکان استعدادی]، در این صورت ماده بحسب استعداد معین خود از فاعل دریافت وجود می‌کند. ۲- امکانی که در مجردات وجود دارد مانند عقل فعال که در این صورت بحسب امکان ذاتی از اعطای فاعل بهرمنند می‌گردد. و این اختلاف درجات بلحاظ کمال و نقص همگی به تفاوت و اختلاف در امکانات و استعدادات آنها بر می‌گردد. اگر تفاوت امکانات در نوع باشد اختلاف نیز در نوع خواهد بود و اگر در اشخاص باشد اختلاف کمال و نقص نیز در اشخاص پدیدار می‌گردد، بنابراین کمال مطلق مربوط به جایی است که وجوب بدون امکان و وجود بدون شائبه عدم و فعلیت بدون قوه و استعداد و حق محض و مطلق وجود داشته باشد، و این، تنها در مورد واجب تعالی صدق می‌کند که علم به همه جزئیات از طریق علم به اسبابشان دارد و هرچیز را از طریق علم به ذات خود می‌داند و نسبت به آنها احاطه علمی دارد زیرا ذات او سبب و علت برای همه اشیا است، نه این که علم او بر گرفته از اشیا باشد [یعنی علم او علم فعلی است و نه انفعالی]، پس او بدین معنا حکیم است و حکمت او عین علم او به ذات خود است:

فهو حكيم في علمه، محكم في فعله، فهو الحكيم المطلق و واجب الوجود ايضاً هو
علة كل موجود، قد أعطى كل موجود كمال وجوده و هو ما يحتاج اليه في وجوده و بقائه،
وزاده ايضاً ما لا يحتاج اليه في هذين. (همان)

قد دل القرآن على هذا المعنى حيث يقول:

ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى (١، طه/ آيه ٥٠)

و ايضاً يقول: الذي خلقني فهو يهدين. (١، شعراء، آيه ٧٨)

بنابراين حكمت و عنايت هر دو هم ريشه در علم دارند و هم ريشه در فاعليت و هم ريشه
در هدايت و اراده. يعنى صرف دانستن را حكمت يا عنايت نمي گويند، هم دانستن است و
هم بر طبق آن دانستن رفتار كردن يا ايجاد و اعطاء وجود و كمالات وجود. بنابراين، در
مفهوم آن، هم عليّت يا مبدئيّت يا فاعليّت نهفته است و هم علم و هم اراده. و علم در اين جا
بدين معناست كه او بهترين هدفها را مي داند و آن چه را مي داند با اراده عمل مي كند، ليكن
چنين نيست كه اراده او با علم او مغايرت داشته باشد.

استاد مطهري (٢٥، ج ٣، ص ٦٣) در شرح شفا، حكيم بودن خداوند در فعل و نظر را اين
گونه توضيح مي دهد:

از جنبه نظري اگر بخواهيم خداوند حكيم است به معنای اين است كه او عالم به
حقيق اشيا است، عالم به افضل معلومات است. البته او عالم به همه چيز است و از جمله
عالم به افضل معلومات هم مي باشد.

و در حكمت عملي بايد چنين بگوئيم كه خدا حكيم است يعنى او در ميان مجموع
كارهاي ممكن، آنرا كه افضل كارهاست انجام مي دهد. معنای اين بيان چنين است كه نظام
خلقت نظام احسن است. يعنى در ميان آن چه فرض مي شود و ممكن است و در ميان همه
وجوهي كه فرض آنها امكان دارد. نظام موجود احسن نظامات فرضي انسان است.

پرتال جامع علوم انسانی

مبانی فاعلیت بالعنایه در حکمت بوعلی کدام است؟

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

علم عنائی:

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

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

ثالثاً: سبب وجود اشیا است به گونه‌ای که صدور اشیا بر حسب ترتیب نظام سببی (همان، ص ۱۵۲) و مسببی است که قبلاً همین ترتیب در صور معقوله یا علم عنایی برقرار بوده است با این توضیح که در این جا قبلیت زمانی به هیچ وجه مطرح نیست، بلکه نفس معقولیت آن بعینه نفس وجود موجودات است:

"سبب وجود الاشیا علمه بها و عقلیتها لها..." (همان، ص ۱۴۹)

و نیز " ... و حقیقه الامر ان نفس معقولیتها هو نفس وجودها عنه. (همان، ص ۱۵۵) رابعاً، نیازی به قصد و تروی ندارد. انسان وار نیست که مسبوق به تروی و اندیشه و تامل پیشین باشد. بی نیاز از هرگونه حرکت و اراده و قصد جدید است:

" فلا تحتاج الی توحی النظام فیه " (همان، ص ۱۴۹)

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

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

و به قول حکیم سبزواری:

ما من بدایة الی نهایة فی الواحد انطوانة عنایة

والکل من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الرتائی (۱۴، ص ۱۷۶)

یعنی همه آن چه از نظام عینی وجود در علم هستی موجود است از بدو تاختم همه از نظام علمی حق تعالی سرچشمه گرفته و این همه عنایت اوست که منشأ صدور همه پدیده‌هاست.

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

"..... و صور الموجودات مرتسمه فی ذات الباری اذ هی معلومات له و علمه لها سبباً لوجودها." (۶، ص ۳۰۵)

شیخ در اثبات علم حق به ماسوی از طریق قاعده علیت وارد می‌شود یعنی از این طریق که علم حق تعالی به ذات خود علت است برای علم به صادر اول و ذات حق تعالی علت است برای عین صادر اول. چون حق تعالی علت تامه وجود عالم است و علم به علت مستلزم علم به معلول می‌باشد.

از سوی دیگر صادر اول علت برای صادر دوم است لذا علم به صادر اول نیز علت برای علم به صادر دوم است الی غیر النهایه. (۷، ص ۳۶۰، ۳۵۵)

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

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

"... فانه یعقلها کلها معاً علی الترتیب السببی و المسببی و هو تعقلها من ذاتها لآنها فائضة عنها و ذاته مجردة." (همان، ص ۱۵۲)

هم چنین می‌گوید:

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

اینک پرسش دیگری به ذهن متبادر می‌شود بدین قرار که :

قیام صور مرتسمه در فلسفه بوعلی چگونه قیامی است؟ آیا این صور قائم به ذات در ذات حلول کرده‌اند و برای ذات عرض‌اند یا قیام آنها صدوری است؟

شارحان در تفسیر کلام شیخ متفاوت سخن گفته‌اند.

برای مثال، بهمنیاز بن مرزبان از شاگردان شیخ معتقد است که این صورعرض‌اند و در این صورت قیامشان به ذات از نوع قیام حلولی است، چون عرض حال در محل مستغنی است، و از این رو به شیخ ایراد گرفته که محل از حال متأثر گشته منفعل می‌شود و به واسطه آن استکمال پیدا می‌کند یا به وضعی زاید و خارج از ذات متصف می‌گردد و پیداست که چنین امری در مورد واجب تعالی امکان پذیر نمی‌باشد و اصولاً هر نوع تأثر ذات از چیزی محال است خواه نتیجه این تأثر نقص باشد یا کمال:

"واللوازم التي هي معقولاته (تعالی) و ان كانت اعراضاً موجودةً فيه ... و انما يمتنع ان يكون ذاته يکون ذاته محلاً لاعراض ینفعل عنها او یتکمل بها او یتصف بها..." لیکن، صدر المتألهین در اسفار ضمن استناد به عباراتی از تعلیقات شیخ از تفسیر بهمنیاز در مورد آرای شیخ الرئیس انتقاد نموده، معتقد است که او بخوبی نتوانسته معنای سخن استاد خویش را در یابد. صدرا معتقد است که عبارت "نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشیا عنه و نفس وجوده هذه"

الاشیا نفس معقولیتها له (۵، ص ۱۵۵، ۷، ص ۳۵۷) "و نیز عبارت: " وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لوجود موجود من شأنه أن یعقل او (همان) یتحتاج أن یعقل. " و نظائر آن بیانگر این مطلب است که این صور هیچ حیثیتی جز معقولیت و هیچ شأنی جز معلومیت ندارند نه این که آنها وجودی دارند که از این وجود صور عقلی انتزاع می‌شود یا وجودشان بالقوه معقول است، در نتیجه از این سخن استفاده می‌شود که قیام این صور به باری تعالی قیام صدوری است. (۱۶، ح ۶، ص ۳۱۴ - ۲۱۲)

بهر حال این صور در حکمت مشاء مناط علم تفصیلی واجب به اشیا و سبب وجود موجودات از ناحیه اوست بدون هیچ گونه آلت و ابزار و واسطه‌ای و یا اراده متجددای، بلکه این موجودات اند که بی واسطه تابع معلومات اویند و این معنا تفسیری فلسفی از کلام الهی است که فرمود: "کُنْ فیکون". (یس / ۸۳)

بوعلی در "تعلیقات" گوید: "لما کان علمه سبباً لوجود الموجودات عنه من دون آله و اراده متجدده بل کانت الموجودات تابعه لمعلوماته - صح معنی: قوله: کن فیکون. (۵، ص ۱۱۶) همچنین گوید:

ذات الباری خیر محض و هو یعقل ذاته؛ یعقل أنه ینصدر عنه هذه الاشیا فیعرف خیریتها و وجه الحکمه فیها. (همان، ص ۱۰۳) اراده الهی علم او به نظام احسن است:

قبلاً بیان شد که ابن سینا در نمایاندن این معنی که در هر دارنده هدفی به نوعی کاستی وجود دارد تا با دست یازیدن به آن رسا و تمام گردد بسیار کوشش نمود و سرانجام نتیجه گرفت که پدید آورنده نخست را جز ذات و گوهر خویش و علم و دانش او اراده‌ای نخواهد بود، (همان) اینک تفصیل مطلب در ارجاع اراده و خواست حق تعالی به علم او :
بوعلی در دانشنامه علایی بخش الهیات کوید:

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

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

به اعتبار آگاهی و ادراک به نظام خیر علم است و به اعتبار مقتضای ذات بودن نظام خیر با ذات فاعل و ملائمت فعل با فاعل اراده می‌باشد.
و در الهیات شفا:

فواجب الوجود لیست ارادته مغایره الذات لعلمه، و لا مغایرة المفهوم لعلمه فقد بینا ان العلم الذی له بعینه هو الاراده التی له، و كذلك قد تبین أن القدره التی له هی کون ذاته عاقله للکل هو مبدء للکل لا مأخوذاً عن الکل... (۷، ص ۳۶۷)

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

... فلیس یرید هذه الموجودات لانها هی، بل لاجل ذاته و لانها مقتضى ذاته... (۵، ص ۱۶ و ۱۵۷)

وی سپس فاعل بالطبع و فاعل بالعرض بودن را از ذات واجب تعالی سلب نموده، فاعلیت بالارا ده را برای او اثبات می‌کند و فاعلیت بالاراده را به سه قسم اراده علمی،

اراده‌ی ظنی و اراده‌ی تخیلی تقسیم نموده، اراده‌ی الهی را اراده‌ی علمی می‌داند: "فانذن یحب أن تكون ارادته علمية" چون که اراده‌ی ظنی و یا تخیلی موجب انفعال و توأم با غرض و قصد زاید است لذا از فاعلیت واجب الوجود - که واجب من جمیع جهات است - سلب می‌گردد. (همان)

در باب علم عنائی ثابت شد که ذات او "یعقل نظام الخیر" و بیان شد که نظام خیر ملائم با ذات اوست نه منافی و از آنجا که هر ذاتی به فعل خود ملائمت دارد، همین ملائمت ذات حق با فعلش - از دیدگاه بوعلی - تعبیری است از اراده‌ی او؛ این اراده چیزی جز عشق حق به ذات نبوده، و عشق حق به ذات، خود از مقوله علم و آگاهی است و نه از مقوله شوق و اشتیاقی که در انسان وجود دارد و موجب انفعال انسان و حرکت او به سمت وسوی قصد و هدف است. بوعلی در الهیات شفا گوید:

و عاشق ذاته التي هي مبدء كل نظام، و خیر من حيث هي كذلك، فیصیر نظام الخیر معشوقاً له بالعرض، لکنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فانه لا ینفعل منه البته، و لا یشتاق شیئاً و لا یطلبه. فهذه ارادته الخالية عن نقص یجلبه شوق و انزعاج قصد الى غرض. (۷، ص ۳۶۳)

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

"العلم فی الأول هو نفس الارادة لأن هذه المعلومات مقتضى ذاته، و هذا المعنى هو معنى الارادة". (۵، ص ۱۱۷)

وهمه موجودات را، آن طور که هستند، وجودشان مقتضای ذات او و ذات او مقتضی مصلحت و نظام خیر در نظام کل هستی است، پس حقیقت موجودات ملائم با ذات باری تعالی است در نتیجه همه موجودات عالم بعینه مراد به اراده‌ی اویند، زیرا اگر این موجودات، به همان گونه که هستند، ملائم با ذات باری نبودند، باری تعالی آنها را ایجاد نمی‌کرد و چون منافی با ذات او نیستند پس مقتضای ذات او بوده، مراد او بحساب آیند. (همان)

پس در مورد واجب تعالی، باید گفت هرآنچه معلوم اوست، مراد اوست، برخلاف ما انسانها که در بسیاری موارد می‌دانیم اما اراده نمی‌کنیم، لذا نمی‌توان گفت اراده ما بر علم و معلومات ما منطبق است، چون اراده ما هرگز بدون انگیزه یا شوقی و اشتیاقی به معلومات ما تعلق نمی‌گیرد. بعلاوه اراده در ما برخاسته از تخیلی است که به تبع قصد یا حرکت بسوی مقصد شکل می‌گیرد و [با] ایجاد قدرت در اندام و اعضای ما [باعث] ایجاد فعل می‌گردد در حالی که اراده در واجب تعالی بعینه نفس قدرت اوست [برخلاف قدرت در ما

انسانها] زیرا اگر ممکن بود که صور علمی در نفس ما علت وجود چیزی مثل بناء و سایر چیزها گردد، باید می توانستیم نفس وجود صور علمی را قدرت خود بناییم، در حالی که [این چنین نیست و] قدرت در ما انسانها اگر بخواهد سبب شود تا دانسته‌های ما پیاده شده، اجرا شوند لازم است که حتماً به قوه محرکه و به ابزار و آلات انجام کار تعلق گیرد، و چون این امور بر خدای تعالی محال است، لذا صرف معلومات او برای ایجاد همه آنها کفایت می‌کند؛ یعنی سبب فعل صرف معلوم اوست نه این که با قوه‌ای دیگر فعل انجام دهد. مضافاً بر این که همان علم و اراده و قدرت در او بعینه حیات اوست، زیرا معنای حی، درآک فعّال است، و از آنجا که معلوم او قدرت اوست، لذا جائز است که همان بذاته موضوع اسم حیات واقع شود، و تنها اختلاف این امور به اعتبار است و نه به حقیقت وجودی آنها. (۴، ص ۱۰۶، ۱۰۷)

الحي هو الدراك الفعال. و لما كان علمه سبباً لوجود الاشياء و كان عالماً بذاته، كان من حيث هو عالم فاعلاً، فكان من حيث هو عالم حياً اذ لا يحتاج الى شئى آخر به يفعل، ... و لما كان معلومه قدرته و كان ذلك بذاته صح أن يقع عليه اسم الحياة. الا ان اعتبار هذه الاشياء فيه مختلفه. (۵، ص ۱۱۷)

و در جای دیگر گوید: "وليسست الارادة الا ان الموجودات غير منافية لذاته" (۵، ص ۱۵۷) و نیز گوید: "الارادة هي علمه بما عليه الوجود و كونه غير مُنافٍ لذاته". (۴، ص ۳۰۵) و در معنای آیه شریفه "هو الاول و الآخر" گوید:

هو الاول و الآخر لانه هو الفاعل و هو الفايه، فغايبته ذاته و لان مصدر كل شئى عنه و مرجعه اليه. (۵، ص ۱۵۷)

اینک نوبت به این پرسش می‌رسد که با نظر به ملائمت فعل با ذات فاعل و رضامندی فاعل نسبت به فعل خود و عشق ذات به ذات، عشق ذات به موجودات چگونه است؟

رابطه میان واجب تعالی و مخلوقات از نظر بوعلی

پاسخ اینست که اولاً و بالذات، ذات باری به ذات خود عاشق است و ذات خود را ادراک می‌کند، و چون حاصل این ادراک خلق موجودات است پس، او ثانیاً و بالعرض عاشق مخلوقات خود نیز می‌باشد، در این صورت فاعلیت او لاجل مفعول نیست تا شائبه قصد زاید در نظریه بوعلی نیز رخ نشان دهد، بلکه همان طور که قبلاً بیان شد فاعلیت او ذاتی است و مقتضای ذات اوست و خلق موجودات از جانب او مقصود بالعرض خواهند بود ولی چون از پائین به بالا بنگریم موجودات غایتی بجز ذات باری تعالی نخواهند داشت. بوعلی در تعلیقات گوید:

" هو عاشق لذاته و ذاته مبدأ کل نظام الخیر، فیکون نظام الخیر معشوقاً له بالقصد الثانی. " (۵، ص ۷۲)

و در الهیات شفا گوید:

" و عاشق ذاته الی هی مبدء کل نظام، و خیر من حیث هی كذلك، فیصیر نظام الخیر معشوقاً بالعرض،.... " (۷، ص ۳۶۳)

همچنین در نجات گوید:

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

و اراده عقلی محض در واجب تعالی در مقابل اراده عقلی توأم با قصد زاید در ما انسانهاست. چه، شیخ الرئیس در تعلیقات (۵، ص ۱۱۷) توضیح داد که اراده در ما انسانها خواه اراده تخیلی یا اراده ظنی باشد و خواه اراده عقلی، همواره آمیخته با شائبه ای از شوائب انفعال یا قصد و غرض زاید بوده، به هیچ روی خالص و محض نمی باشد در حالی که در واجب تعالی خالص و محض است و قابل ارجاع به علم و ادراک او بلکه عین علم او به نظام خیر و احسن است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

ارزیابی و مقایسه:

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

ولی - چنان که گذشت - متکلمان، هیچ یک، اراده را در ردیف علم و قدرت و حیات که از صفات ذات هستند، نشمرده، آن را صفت فعل بحساب آورده‌اند، و آن را فعل حق دانسته‌اند، تا آنجا که اشاعره نیز علی رغم تقوه آنها به ذاتی بودن اراده، چون اراده و سایر صفات هشت گانه را زاید بر ذات باری دانسته‌اند، لذا، عینیت ذات و صفات را نفی نموده، قهراً در ردیف کسانی قرار می‌گیرند که اراده را صفت فعل به حساب آورده‌اند، درحالی که فلاسفه اراده را مانند سایر صفات کمال، صفت ذات و عین ذات می‌دانند.

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

عندهم [المعتزله] أن الإرادة شئ خارج عن ذات الباری لا بدمن أن يحدث لذاته أوفی ذاته یعنی: یؤدی آخره الی اراده لأنه لم یرد ثم اراد فان كان یوجد شئ بعد ما لم یوجد یحب أن نبحت عنه کیف یوجد. و علی ذلك یکون لارادته داغ، و یکون کارادتنا، و ارادتنا سببها الحرکه لأنها حادثه. فکل حادث فسببه الحرکه. (۵، ص ۱۳۲ و ۱۳۱)

۲- تلاش متکلمان در جهت اثبات غرض و داعی زاید بر ذات در فعل الهی، همه برای این بود که اثبات کنند در کار خدا عبث، و لغو و باطل راه نداشته، و فعل بدون غرض از فاعل حکیم و قادر و مختار سر نمی‌زند. پرسشی که در این جا مطرح است این که؛ آیا فلاسفه صفات حکمت و قدرت و اختیار و اراده را برای خدا اثبات نمی‌کنند، اگر آری، پس جوابشان در مقابل متکلمان که با انگیزه دفاع از حریم شریعت به میدان آمده‌اند، چیست؟ و چگونه محتوای سخن فلاسفه در نفی غرض از فعل باری با پیام شریعت که حاکی از هدفدار بودن افعال الهی است قابل جمع است؟ (نمونه‌هایی از آیات، در بخش مباحث کلامی بدان استناد شده است).

پاسخ این است که؛ حکما تمام صفات یاد شده را به روش برهانی برای واجب تعالی اثبات می‌کنند و به ذاتی بودن آنها قائلند لیکن می‌کوشند تا این صفات به گونه‌ای تفسیر نشود که نتیجه‌اش اسناد صفت امکانی به ذات باشد .

برای نمونه فارابی در مجموعه رسائل خود بر آن است که :
" ... انه عقل ذاته بذاته لا بشئی آخر خارج و مباین " عقلاً و هو الحکیم المطلق لِأَنَّ حکمته من ذاته.

پس تمام مقتضیات شریعت را می‌پذیرند لیکن تفسیر متکلمان از شریعت را بر نمی‌تابند و آن را معقول نمی‌یابند، فلاسفه می‌کوشند تا پیامهای شریعت را به گونه‌ای عقل پسند تعبیر کنند تا هم به مبانی دینی خود وفا دار مانده و هم از حریم عقل پاسداری نمایند و هم تطابق عقل و شرع را به اثبات برسانند. در باب عنایت و حکمت الهی از نظر گاه بوعلی مطلع شدیم و استناد او به آیاتی از قرآنی کریم برای تطبیق دست آوردهای عقل با وحی قابل فهم بود.

لذا ابن سینا ضمن این که به صفت حکمت بسیار بهاء می‌دهد بلکه می‌توان گفت ستون خیمه نظریه او در خصوص فاعلیت بالعنایه همین حکمت و عنایه الهی است لیکن همه مساعی او مصروف این قضیه است که اثبات کند گزاره "خداوند جهان خلقت را برای طلب غرض و هدفی خلق کرده است" باشئون واحییت و کمال مطلق الهی در تعارض است.

فهرست منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین .
- ۲- قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ۳جلد، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (شیخ الرئیس)
- ۳- الاشارات والتنبيهات، ج ۳، چاپخانه آرمان، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۴۰۳ هـ. ق
- ۴- النجات، چاپ اول، دارالجیل، بیروت، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م
- ۵- التعليقات، تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر، قم، بی تا.
- ۶- المباحثات، به کوشش محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۳ هـ. ق
- ۷- الهیات شفا، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳.

- ۸- دانشنامه علائی، تصحیح دکتر محمد مشکوه و محمد معین، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ش.
- بحرانی، علی بن میثم (ابن میثم بحرانی)
- ۹- قواعد المرام فی علم الکلام، به کوشش سید محمود مرعشی و سید احمد حسینی، چاپ دوم، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی، قم، ۱۴۰۶ هـ. ق
- بهمنیاربن مرزبان
- ۱۰- التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)
- ۱۱- شرح باب حاوی عشر، مع شرحیه، تحقیق دکتر مهدی محقق، با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۶۵.
- حلبی، ابوالصلاح
- ۱۲- تقریب المعارف، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
- خیاط، ابوالحسین
- ۱۳- الانتصار، با مقدمه دکتر نیبرج، دارقابس، بیروت، ۱۹۸۶ م.
- رازی، فخرالدین (امام فخر)
- ۱۴- المباحث المشرقیه، ج ۱، چاپ اول دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰ م
- سبزواری، حاج ملاهادی
- ۱۵- شرح منظومه، مطبعه سعید، مشهد، بی تا.
- ۱۶- شرح منظومه، چاپ قدیم، انتشارات علامه، بی تا.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم.
- ۱۷- الاسفار الاربعه (دوره ۹ جلدی)، ج ۵ و ۶، دارا حیات التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ هـ / ۱۹۹۰ م.
- طوسی، محمدبن حسن (شیخ طوسی)
- ۱۸- تمهید الاصول فی علم الکلام، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۲
- طوسی، نصیرالدین (خواجه نصیر طوسی)
- ۱۹- تجرید الاعتقاد (← کشف المراد، علامه حلی) . جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۷ هـ . ق .
- عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد همدانی (قاضی عبدالجبار) .

۲۰- المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۱ و ۱۲، تحقیق دکتر ابراهیم مدکور و دکتر طه حسین، مؤسسه المصریه العامه للتألیف، قاهره، ۱۳۸۵هـ / ۱۹۶۵م.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد

۲۱- السیاسه المدنیّه، ترجمه و شرح حسن ملکشاھی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۶

۲۲- عیون المسائل، نشر دیتریشی، لایدن، ۱۸۹۰.

فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلی

۲۳- فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، (مع شرحیه) ...

فلوطین

۲۴- رساله الخیر المحض، در ضمن کتاب الافلاطونیّه المحدثه عندالعرب، تحقیق و

تصحیح دکتر عبدالرحمن بدوی، مکتبه النهضته المصریّه، قاهره، ۱۹۵۵م .

فیض کاشانی

۲۵- اصول المعارف (تصحیح آشتیانی)، چاپ دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

۱۳۶۲ ش.

مطهری، مرتضی

۲۶- شرح الهیات شفا، ج ۱ و ۲، انتشارات حکمت، تهران، به ترتیب : ۱۳۶۹، ۱۳۷۰ و

۱۳۷۶.

مفید، محمد بن نعمان (شیخ مفید)

۲۷- اوایل المقالات، نشر کنگره جهانی شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی