

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

عنایت الهی نسبت به جهان هستی از نگاه سه فیلسوف یهودی، مسیحی و اسلامی (ابن سینا، ابن میمون و توماس آکوئینی)

سید محمد اسماعیل سیدهاشمی *

چکیده

از مباحثی که در الهیات فلسفی یهود، اسلام و مسیحیت بدان پرداخته شده رابطه وجودی و تدبیری خدا با جهان است. این مسئله که با عنوان "عنایت یا مشیت الهی" مطرح شده است در واقع از تمایزهای مهم الهیات فلسفی در حوزه ادیان ابراهیمی با فلسفه های یونانی است، چرا که در الهیات یونانی به رابطه ایجادی بین مبدأ هستی و جهان توجه نشده است بلکه اصل، عدم عنایت و التفات موجود عالی نسبت به دانی است. سه فیلسوف برجسته و تأثیرگذار در الهیات یهودی، مسیحی و اسلامی - ابن میمون، ابن سینا و توماس آکوئینی - با نگاه به این اصل و با الهام از متون دینی تفسیر متفاوتی از رابطه خدا با جهان ارائه نموده اند. هر چند ابعاد و فروعات این بحث بسیار گسترده است ولی با توجه به محدودیت مقاله به تحلیل دیدگاه این سه اندیشمند در توضیح تنها چهار پرسش محوری مرتبط با عنایت و مشیت الهی بسنده شده است و میزان توفیق آنان در تبیین فلسفی این موضوع و نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه های آنان ارزیابی شده است.

کلید واژه ها: عنایت، مشیت، تدبیر، علم ازلی، اراده الهی، شر.

m-hashemy@sbu.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۱/۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۲

طرح مسئله

از اصولی که به ارسطو نسبت داده شده و بین حکمای اسلامی مورد توجه قرار گرفته این است که موجود برتر کاری را به هدف موجود پست تر انجام نمی‌دهد (العالی لا یکون طالب امر لاجل السافل)، زیرا توجه به موجود پایین تر مستلزم نقص و انفعال در موجود برتر می‌شود از این روست که ابن سینا در باب خلقت جهان تصریح می‌کند که خداوند حتی به قصد جود و بخشش، موجودات را نیافریده است البته مبانی و نتایج این قاعده در فلسفه یونانی و حکمت اسلامی متفاوت است. خدای افلاطون (دمیورژ)، نظام بخش جهان بی‌نظم است او با الگوگیری از مثل و ایده‌های ازلی به عناصر شکل داد و از پیوستن آنها به هم به جهان حیات بخشید (Plato, P.447). خدای ارسطو فکر محض (pure thought) است که متعلق اندیشه اش فکر است در نتیجه به قول ارسطو شناس غربی - اکریل - او فکر فکر (thought of thought) است (اکریل، ص ۳۹۰). به گفته کاپلستون خدای ارسطو حتی علت فاعلی حرکت جهان نیست، او غایت حرکت افلاک و موجودات می‌باشد (کاپلستون، ص ۳۲). خدای ارسطو، عقل خود اندیش است و هیچ علم و عنایتی نسبت به اشیا ندارد. افلوپین از آخرین فیلسوفان یونانی خدا را حقیقتی حیرت انگیز و فوق عقل وجود دانسته که به اقتضای ذاتش بدون علم و اراده منشأ صدور اشیاست « واحد مبدایی است حیرت انگیز که حتی به آن نمی‌توان گفت که موجود است زیرا در این صورت محدود می‌شود پس هیچ چیزی را نمی‌توان به او نسبت داد. اولین صادر از او عقل است که منشأ صدور سایر موجودات است» (Plotinus, p.64) ولی در حکمت دینی اعم از اسلامی، مسیحی و یهودی نمی‌توان فاعلیت ایجاد و تدبیری خدا و عنایت و لطف خدا را نسبت به موجودات و انسان نادیده انگاشت. آنان نقش ایجاد و تدبیری خدا را مسلم دانسته‌اند و از چگونگی تعلق عنایت الهی به اشیا بحث نموده‌اند. در این مقاله سعی شده دیدگاه سه متفکر مذکور بررسی گردد. ابن سینا که به عنوان یک فیلسوف مسلمان هم نظر به آراء فلاسفه یونان دارد و هم آراء متکلمان را با

دقت بررسی و نقد می‌کند، بر متکلمان و فیلسوفان یهودی و مسیحی قرون وسطی از جمله ابن‌میمون و توماس تأثیر گذار بوده است. ابن‌میمون نیز یکی از پل‌های ارتباطی بین فلاسفه اسلامی و مسیحی در قرون وسطی بوده است از این رو مقایسه آراء آنان، میزان تأثیرگذاری فلسفه اسلامی را بر الهیات یهودی و مسیحی نشان می‌دهد اما مسئله عنایت یا عدم عنایت الهی نسبت به جهان ابعاد گسترده‌ای دارد و پرداختن به همه مباحث از حوصله این مقاله خارج است لذا در حد یک نگاه کلی به غرض نشان دادن تمایز بین این سه حکیم و بین آنان با فلاسفه یونان به بررسی چند پرسش اساسی و مرتبط بسنده می‌شود: ۱. رابطه ایجاد و تدبیری خدا با اشیا چگونه است؟ ۲. با توجه به بی نیازی خداوند، چرا موجودات خلق شدند؟ ۳. فاعلیت ازلی خداوند چگونه با اختیار و اراده او قابل جمع است؟ ۴. با توجه به عنایت یا مشیت الهی چرا شرور وجود دارند؟

۱. مفهوم عنایت یا رابطه ایجاد و تدبیری خدا با جهان

۱.۱. ابن‌سینا

ابن‌سینا در کتاب الشفا، النجاة، المبدأ و المعاد و الاشارات و التنبيهات فصلی با عنوان "عنایت" گشوده است. مطلب را از اشارات که شاید از آخرین نوشته‌های ابن‌سینا باشد می‌آوریم.

فالعناية هي احاطه علم الاول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام و بأن ذلك واجب عنه و عن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعث قصد و طلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل (الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۱۸).

یعنی "عنایت" عبارت است از علم خداوند به تمام اشیا و آنچه از اسباب و لوازم در نظام هستی ضروری است و علم به اینکه صدور ضروری نظام هستی، ناشی از ذات و احاطه علمی او به موجودات است پس نظام احسن بدون قصد و غرض و مطابق علم خداوند صادر می‌شود یعنی همان علم به ترتیب پیدایش اشیا در نظام هستی، منشأ فیضان وجود می‌باشد. در این تعریف سه نکته مهم وجود

دارد: ۱. احاطه علمی به همه موجودات و روابط و شرایط لازم برای آنها؛
 ۲. علم به اینکه آن نظام به نحو ضرورت ناشی از ذات حق و احاطه علمی او به
 نظام احسن است؛ ۳. اینکه همین علم بدون امر دیگری برای صدور اشیا کافی
 است. با توجه به این سه مطلب معلوم می شود از نظر ابن سینا خداوند به همه
 موجودات در هر مرتبه ای علم و عنایت دارد لذا هم اصل ایجاد اشیا هم تنظیم و
 تدبیر روابط بین اشیا و شرایط وجود آنها به نحو احسن از قبل در علم خدا
 موجود بوده و بر همان اساس ایجاد شده اند.

ابن سینا برای دفع شبهه فاعل موجب شدن خداوند، در برخی عبارات قید
 رضایت به صدور را نیز آورده است:

عنایت عبارت است از علم خدا به ذاتش به عنوان منشأ صدور نظام احسن
 و رضایت به تحقق آن. بنابراین خداوند نظام احسن را از طریق علم به ذات
 خود تعقل می کند و به همان ترتیب از او صادر می گردد (المبدأ والمعاد،
 ص ۸۴).

بر این اساس لازم می آید موجودات، قبل از وجود خارجی و عینی در ذات
 خداوند وجود علمی داشته باشند و همان وجود علمی سبب وجود عینی باشد. در
 کتاب *التعلیقات* مطلب وضوح بیشتری یافته است.

تمام صور اشیا در ذات الهی مرتسم اند و علم خداوند به آنها سبب صدور
 آنهاست (ص ۹۵).

در جای دیگر آورده است که صور اشیا در عقول موجود است و اگر آن
 صور مرتسم در عقول نبودند اشیا موجود نمی شدند همچنین صور موجودات
 حادث در نفس افلاک موجودند و از آنها صادر می گردند (همان، ص ۱۲۱).

در *نمط هفتم الاشارات* نیز به ارتسام صور علمی اشیا در ذات الهی اشاره شده
 است. از این تعبیر برخی اشکال انفعال ذات را بر ابن سینا وارد کرده اند در حالی
 که غافل اند از اینکه او معقولات را دو دسته کرده است: معقولات فعلی و
 انفعالی. معقولات فعلی علت برای وجود اعیان اشیاست مثل نقشه ساختمان در
 ذهن مهندس ولی معقولات انفعالی معلول اعیان خارجی اند و چون انفعال

واجب الوجود از جهان عین محال است پس صور علمی در ذات الهی به صورت فعلی یا صدور می‌باشد (الاشارات و التنبیها، ص ۲۹۸).

ابن سینا با تفتن به شبهه تکثر یا انفعال ذات در صورت قول به صور مرتسم در ذات یا عقل می‌گوید:

لوازم الاول تکون صادره عنه لا حاصله فيه فلذالك لا تتکثر بها لانه مبدأها فلا یرد علیه من خارج... (ص ۲۱۷).

یعنی صور علمی از لوازم ذات الهی و صادر از ذات‌اند نه اینکه ذات الهی محل حصول آنها باشد تا موجب تکثر یا مستلزم اجتماع فاعل و قابل باشد. با توجه به تأکید ابن سینا بر بساطت کامل الهی و عدم انفعال ذات الهی روشن است که وجود صور علمی در ذات خداوند نمی‌تواند به نحو انفعالی باشد.

بنابراین ایراد خواجه نصیر بر ابن سینا که صور علمی عارض بر ذات را مستلزم اجتماع فاعل و قابل می‌داند وارد نیست (الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۹).

از نظر ابن سینا عنايت خداوند در صدور عالم با وسائط انجام می‌شود.

صادر اول از حق تعالی جسم نیست زیرا هر جسمی مرکب از هیولا و صورت است و این دو جزء، محتاج دو علت یا یک علت با دو اعتبار می‌باشد پس صدور این دو از خدا محال است در نتیجه صادر اول باید جوهری غیر جسم باشد و آن جوهری است که از آن به عقل نخستین و یا قلم در زبان شرع مقدس تعبیر شده است چنانچه پیامبر ص فرمود اول ما خلق الله العقل یا اول ما خلق الله القلم (الرسائل، ص ۶۲).

وی در تبیین چگونگی جریان عنايت و مشیت الهی در مراتب هستی چنین آورده است.

از عقل اول به واسطه تعقل مبدأ اول، عقل دیگری به وجود می‌آید و به واسطه تعقل ذاتش صورت فلک اقصی و نفس و از جهت تعقل امکان وجودی خود، جرم فلک اقصی به وجود می‌آید و... این تقسیم سه گانه ادامه می‌یابد تا به عقل دهم یا عقل فعال می‌رسد که خالق و مدبر نفوس بشری است (المبدأ و المعاد، ص ۸۰).

بنابراین چه در ایجاد و چه در تدبیر عالم، عنایت الهی از طریق وسائط اعمال می‌شود.

۲.۱. ابن میمون

وی در کتاب *دلالة الحائرين* در ذیل عنوان *العناية* پنج نظریه مطرح کرده است:

۱. نظر اپیکوریان و کفار بنی اسرائیل که معتقدند خداوند به هیچ چیز عنایت ندارد هر چه در آسمان و زمین واقع می‌شود اتفاقی است و ناظم و مدبری بیرون از طبیعت وجود ندارد.

۲. نظر ارسطو که می‌گوید خدا فقط به افلاک عنایت دارد و به همین خاطر افلاک از ثبات و جاودانگی برخوردارند ولی این عنایت نسبت به عالم طبیعت پایان می‌یابد البته از وجود افلاک و وجود سایر اشیا لازم می‌آید.

۳. در جهان همه چیز با قصد و اراده و تدبیر مستقیم الهی انجام می‌شود و همه اشیا و افعال منسوب به اوست. این نظر اشاعره می‌باشد که با مشکلاتی روبه‌روست.

۴. رأی معتزله بر اینکه خدا بر همه چیز عالم است و عنایتش شامل همه موجودات می‌باشد. به نظر آنان هر رنج و گرفتاری برای انسان در این دنیا در جهان دیگر جبران خواهد شد.

۵. ابن میمون می‌گوید نظر صحیح از آن یهود است. او با این نظر ارسطو که عنایت الهی را شامل جهان تحت القمر (طبیعت) نمی‌داند مخالف است، اما عنایت شخصی الهی را مختص صاحبان عقل یعنی انسان می‌داند و در باره سایر موجودات معتقد است که اراده خدا به نوع آنها و نه شخص آنها تعلق دارد (ص ۵۲۹-۵۲۷).

البته این مسئله را مستفاد از شرع می‌داند نه عقل چنانکه می‌گوید در کتاب انبیا نصی بر عنایت الهی به اشخاص نمی‌یابی مگر در مورد شخص انسان (همان، ص ۵۲۸). توجیه ابن میمون این است که تورات موجود عاقل و مختار (انسان) را مستحق عنایت الهی می‌داند لذا مورد توجه و عنایت الهی می‌باشد.

وی دربارهٔ خلقت جهان می‌نویسد :

ان الله تعالى وحده كان موجوداً ولا شيء سواه لا ملك ولا فلک ثم أوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بارادته و مشيته لا من شيء وان الزمان نفسه ايضاً من جمله المخلوقات ان الزمان تابع للحركة والحركة عرض في المتحرك و ذلك المتحرك نفسه الذي الزمان تابع لحركته محدث(همان، ص ۳۰۴).

منظور این است که خداوند قبل از همهٔ اشیا بوده و همهٔ موجودات اعم از فرشته و فلک با اراده و مشیت او خلق شده‌اند زمان نیز حادث است زیرا تابع حرکت است پس هیچ چیز در عرض خداوند موجود نبوده است.

او دلایل فارابی و ابن سینا بر قدم زمانی عالم را مورد اشکال قرار می‌دهد. به نظر او عقول و نفوس و افلاک و ماده اولی نیز حادث‌اند(همان، ص ۳۱۲) البته از نگاه وی تمام ادلهٔ متکلمان بر حدوث عالم نیز مغالطه آمیز و باطل است و ما صرفاً از طریق شریعت به حدوث تمام موجودات معتقدیم. بنابراین به نظر ابن میمون برخلاف ابن سینا منشأ ایجاد اشیا، مشیت و اراده است نه ذات الهی، ولی اراده برخلاف اشاعره زائد بر ذات نیست تا اینکه شبهه تعدد قدم لازم آید (همان، ص ۱۲۴).

از نظر ابن میمون در آفرینش جهان نیازی به وسائط نمی‌باشد، ولی در تدبیر و اداره موجودات، عقول که همان فرشتگانند مؤثر می‌باشند و این سخن که خداوند جهان را به واسطهٔ فرشتگان اداره می‌کند موافق شریعت است(همان، ص ۲۷۸). او قاعده الواحد و اعتقاد به وسائط خلقت را رد می‌کند ولی قول به تأثیر عقول و نفوس و افلاک در تدبیر حرکات و تغییرات جهان طبیعت که در فلسفهٔ مشاء مطرح شده را مخالف شریعت نمی‌داند(همان، ص ۲۸۴).

۳.۱. توماس آکوئینی

توماس مسئلهٔ عنايت یا مشیت (providence) را در پاسخ این پرسش که چرا خدا موجودات را آفرید مطرح می‌سازد. او آفرینش را لطف (grace) می‌داند به این

معنا که بر خداوند الزامی نیست که چیزی بیافریند ولی خداوند برای بهره مند ساختن موجودات از فیض وجود، آنها را آفرید.

وی در تشریح مشیت الهی اظهار می‌دارد که مشیت همان ایجاد و هدایت و تدبیر موجودات بر اساس علم و اراده است. او دو بخش مهم از کتاب جامع در رد مشرکان (*Summa Contra Gentiles*) را به این موضوع اختصاص داده است و مانند ابن میمون و در مقابل ابن سینا علم را برای صدور اشیا کافی نمی‌داند.

همان‌طور که تاکنون بیان شد ابن سینا عنایت الهی را به معنای علم ازلی خداوند به نظام هستی و ترتیب صدور آن می‌دانست، به این معنا که برای صدور اشیا و نظم و هدایت آنها همان علم ازلی کافی است، اما اکوئینی علم ازلی را به تنهایی منشأ آفرینش نمی‌داند. او با رد واسطه‌های وجودی در نظام هستی معتقد است که خلق و ایجاد در انحصار خدا و با اراده او صورت می‌پذیرد. البته به نظر او نیز صور معقول اشیا در عقل الهی موجود هستند، زیرا عقل الهی مدبر نظام جهان می‌باشد. توماس نام آن صور را ایده می‌گذارد (*Summa Theologia*, vol.Iq.44, art.3).

در اینجا او به تبعیت از آگوستین مُثُل و ایده‌ها را در عقل یا حقیقت پسر قرار می‌دهد همچنان که ابن سینا مثل افلاطونی را مبدل به صور مرتسم در ذات الهی یا عقل نمود. او معتقد است که تمام افعال طبیعی در جهان چون در جهت غایتی می‌باشد باید بر اساس علم و آگاهی هدایت شده باشد پس با واسطه یا بدون واسطه به خدا منسوب است. بنابراین، فضل و مشیت الهی بر جهان حکومت می‌کند (*Summa Contra Gentiles*, vol.3, part. 1. ch.64).

به نظر توماس عنایت یا مشیت الهی مستلزم دو چیز است: نظم و اجرای آن در جهان. نظم با نیروی عقل شکل می‌گیرد و اجرای آن از طریق قدرت صورت می‌پذیرد پس همه جهان به وسیله عقل و قدرت الهی اداره می‌شود ولی خداوند ممکن است بعضی امور را به وسیله نیروهای پایین تر اداره کند.

او در رد نظر ابن سینا می‌گوید که مشیت الهی چه در افاضه وجود و چه در تدبیر موجودات به واسطه نیاز ندارد همچنین خدا به اشیا جزئی نیز علم دارد

نه فقط از طريق علل آنها که ابن سینا معتقد است بلکه بدون واسطه به آنها عالم است در نتیجه می تواند آنها را مستقیماً نیز تدبیر نماید (ibid, ch, 76, 77).

در (جامع علم کلام) پس از رد نظر اشاعره و اذعان به اصل علیت و قبول تأثیر گذاری اشیا می نویسد که استاد (ابن سینا) می گوید خداوند می تواند قدرت ایجاد را به یک موجود انتقال دهد به نحوی که آن موجود به نمایندگی از خدا ایجاد کند اما این سخن صحیح نمی باشد، زیرا علل ثانوی نمی توانند بهره ای از فعل علت متعالی داشته باشند. آنها تنها در حد علل معده می توانند عمل کنند (سید هاشمی، ص ۱۴۴). بنابراین او نیز مانند ابن سینا و ابن میمون به نظام طولی و نزولی در تدبیر جهان قائل است ولی آن را ضروری نمی داند بلکه لطفی می داند از جانب خداوند که به اشیا فرصت رسیدن به کمال و خیر مطلوب را می دهد (اتین ژیلسون، ص ۲۶۱).

۲. غرض خداوند از ایجاد و تدبیر عالم چیست؟

۱.۲. ابن سینا

۱.۲. با توجه به تفسیر ابن سینا از علم عنایی خداوند معلوم شد که غرض و هدف آفرینش را نباید بیرون از ذات خدا جستجو نمود. وی در نمط ششم *الاشارات* و *التنبیها* در مبحث غایت هر گونه غرضی را از ذات خداوند منتفی می داند و با استفاده از دو صفت غنی و جواد مسئله را تحلیل می کند. او در پاسخ به این پرسش "أتعرف ما الغنی التام؟ می گوید بی نیاز تام کسی است که به چیزی بیرون از ذات خود وابسته نباشد (ج ۳، ص ۱۴۰). ابن سینا سخن متکلمان را که غرض فعل خداوند را رساندن نفع به دیگری دانسته اند سخنی باطل می داند، زیرا مستلزم آن است که خدا با این فعل به غرض خود نائل شود و این با بی نیازی مطلق ناسازگار است (همان، ص ۱۴۲).

وی در جایی دیگر این پرسش را مطرح می کند که معنای جود چیست؟ سپس در تعریف جود می نویسد:

الجود هو افادة ما ینبغی لا لعوض (همان، ص ۱۴۵).

به نظر ابن سینا بخشنده واقعی کسی است که دارای سه ویژگی باشد ۱. به دیگری فایده برساند؛ ۲. آن فایده در شأن عطا شونده باشد؛ ۳. قصد عوض و پاداش نداشته باشد و این سه ویژگی تنها در خدا یافت می شود. پس تفاوت بخشنده حقیقی (خدا) از انسان بخشنده در این است که انسان سخی یا به غرض استکمال یا رفع نیاز مادی یا معنوی عملی انجام می دهد و چنین امری در مورد خداوند محال است. به هر ترتیب از نظر ابن سینا مخلوقات غرض مستقیم خداوند نمی باشند و غرض خداوند ذاتش به عنوان فیاض علی الاطلاق است. وی در برخی آثارش علت خلقت را عشق خدا به ذات خود دانسته است:

هو عاشق لذاته و ذاته مبدأ کل نظام الخیر فیکون نظام الخیر معشوقاً له بالقصد الثانی. خدا عاشق ذات خود است و ذاتش منشأ نظام احسن است پس نظام احسن به تبع ذاتش معشوق اوست (التعلیقات، ص ۸۲).

۲.۲. ابن میمون

ابن میمون به تفصیل وارد این بحث نشده است. او در جایی همانند ابن سینا معتقد است که خداوند در آفرینش جهان غرضی جز ذات خود نداشته است. وی هر چند حدوث عالم را ممکن دانسته ولی دلایل متکلمان بر حدوث عالم را نارسا می شمارد البته به نظر وی دلایل حکما بر قدم عالم نیز غیر قطعی است. او در پاسخ به این پرسش که خداوند برای چه آفرید؟ اظهار می دارد که فعل خداوند نیازمند مرجحی نیست و معنای اراده همین است و از آنجا که خداوند بی نیاز و کامل مطلق است مرجح فعلش صرفاً اراده اوست نه چیز دیگری؛ اما از برخی کلمات وی به دست می آید که خداوند فاعل بالقصد است و فعلش حکیمانه می باشد هر چند ما حکمت آن را نمی دانیم (ص ۳۳۲). به نظر ابن میمون هر چند فاعل های بالقصد غایت دارند اما واجب الوجود و غنی مطلق در ذاتش غایتی نیست ولی فعلش غایت دارد. غایت وجود اشیا حتی حرکت افلاک، نوع انسان است تا به مقام عبودیت برسد. این عبارت کتاب مقدس (الرب صنع

الجميع لاجله) نیز در مقام بیان غایت برای خدا نیست بلکه مشیت و اراده او را بیان می‌کند (همان، ص ۵۰۴).

۳.۲. توماس آکوئینی

توماس نیز همانند ابن سینا معتقد است که افعال خداوند معلل به غرضی جز ذاتش نیست. به نظر وی هر فاعل عاقلی چون عالم و مختار است افعالش فاقد غرض نیست ولی غرض به ذاتش بر می‌گردد. توماس آکوئیناس در جایی می‌گوید «عمل کردن از سر نیاز متعلق به موجود ناقص است که به لحاظ طبیعت خود هم فاعل است و هم قابل و این امر در باره خدا صادق نمی‌کند چون او برای سود خود کار نمی‌کند بلکه تنها برای گسترش خیر کار می‌کند» (*Summa Theologia*, vol.3, ch.71). بنابراین غایت آفرینش خیر است و خداوند آن را از طریق مخلوقات ظهور می‌بخشد. خیر عین ذات خداوند است و خدا جهان را برای بهره‌مند ساختن از خیر خود می‌آفریند در عین حال این آفرینش به نحو ضرور نیست و چیزی به خیر خدا نمی‌افزاید. خدا در آفرینش جهان مختار است و هیچ ضرورت بیرونی و درونی او را مجبور به آفرینش نمی‌کند او ذات خود را به عنوان زیباترین و کامل‌ترین مطلوب اراده می‌کند و اشیا را از خیر وجود خود بهره‌مند می‌سازد (*ibid*, vol.1, ch.91). به نظر توماس همه اشیا اعم از طبیعی و عقلانی مشتاق خدا هستند و در هر مرتبه‌ای که باشند و هر خیر و کمالی را که طلب کنند در واقع از خیر مطلق الهی بهره برده‌اند (*ibid*, q45, art.4).

۳. آیا عنايت خداوند نسبت به خلقت جهان ضروری است ؟

به تعبیر دیگر آیا خدا فاعل مختار است یا فاعل موجب ؟

۱.۳. ابن سینا

فخر رازی و غزالی به فیلسوفان نسبت می‌دهند که آنان بر ازلیت عالم اتفاق دارند و محال می‌دانند که جهان فعل فاعل مختار باشد «اما الفلاسفه فقد اتفقوا علی ان الازلی یستحیل ان یکون فعلاً لفاعل مختار». خواجه در توضیح کلام

فخر می گوید این سخن فلاسفه نیست زیرا آنان معتقدند تأخیر فعل از فاعل ازلی تام در فاعلیت محال است و چون مبدأ متعال، ازلی و از تمام جهات واجب الوجود است جهان نیز که فعل اوست باید ازلی باشد (الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۸۱).

متکلمان بین اراده و قدرت الهی با حدوث عالم ملازمه می بینند به نحوی که اعتقاد به قدم عالم مساوی نفی قدرت و اختیار الهی می باشد حتی خواجه تحت تأثیر این جریان در تجرید الاعتقاد اظهار داشته است که « وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب » (علامه حلی، ص ۳۰۵).

اما از نظر حکما خدا قادر و مختار است حتی اگر فعلش ازلی باشد به عبارت دیگر ازلیت عالم کاشف از اراده ازلی خداوند بر آفرینش است نه موجبیت خدا.

عبد الرزاق لاهیجی نیز در دفاع از فلاسفه می گوید فاعلیت خداوند از نظر فلاسفه مانند دست مرتعش نیست بلکه به این معناست که خداوند فعل یا ترک فعلی را دائماً اراده می کند و روشن است که به فاعلی که همیشه فعلی را اراده کند عاجز یا مضطر نمی گویند البته نتیجه قول حکما قدم عالم است که متکلمان ادعای اجماع برخلاف آن را دارند (عبد الرزاق لاهیجی، ص ۵۰۰).

متکلمان اراده را از لوازم قدرت دانسته اند به نظر آنان قادر کسی است که نسبتش به فعل و ترک مساوی باشد و اراده اش به این است که یک طرف را ترجیح دهد به گفته خواجه « تخصیص بعض الممکنات دون بعض بالایجاد فی وقت دون وقت یدل علی ارادته » (علامه حلی، ص ۴۰۱).

اما ابن سینا قائل به تفکیک قدرت و اراده نمی باشد و می نویسد:

قادر کسی است که افعال صادر از او بر وفق علم و اراده باشد. اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد ترک کند ولی از آنجا که اختلاف در اراده و خواست تابع اختلاف در اغراض است و خدا غرضی جز ذاتش ندارد پس اراده و مشیت در خدا متحد است (الرسائل، ص ۵۵).

به نظر ابن سینا در تلقی عرف، قادر و مختار کسی است که قوه و نیروی انجام عملی را دارد ولی مرجح درونی یا بیرونی لازم است تا قدرت و اختیارش را به فعلیت برساند لذا مختار به معنای عرفی در واقع در حکم مضطر است اما از نظر حکما قادر و مختار بودن خدا به این معناست که او پیوسته به نحو بالفعل قادر است از این رو قادر و مختار واقعی فقط خداست (التعلیقات، ص ۵۵).

خلاصه به نظر ابن سینا اراده خداوند برخلاف اراده انسان که تابع تصور، تصدیق و شوق و میل نفس و غرض است، تابع هیچ امری جز ذاتش نیست. علم خدا به ذاتش و به ترتیب صدور اشیا و روابط آنها در نظام عالم که همان اراده اوست برای صدور اشیا کافی است و نیازی به امر دیگری نیست و نباید اراده خدا را با اراده انسان مقایسه نمود زیرا در انسان قدرت بالقوه است سپس به فعلی تخصیص پیدا می کند و بالفعل می شود و این امر در باره خداوند معنا ندارد.

۳.۲. ابن میمون

ابن میمون در اینجا به متکلمان نزدیک می شود و به نظر او نتیجه مذهب ارسطو و کسانی که قائل به قدم عالم هستند این است که عالم به نحو ضروری و بدون قصد و اراده از خداوند صادر شود زیرا تحقق معلول لازمه علت تأمه است در نتیجه نمی توان پرسید جهان چرا و چگونه موجود شده است. اما بر اساس نظریه ما (قوم یهود) خدا فاعل بالقصد است به نحوی که نسبت به هر چیزی می توانست قصد دیگری داشته باشد (ابن میمون، ص ۳۳۴). به نظر ابن میمون متکلمانی مانند غزالی که تلاش کرده اند طبیعت اشیا را انکار کنند و قائل به خلق دائمی اعراض شوند بیهوده خود را به تکلف انداخته اند. زیرا به نظر ما دادن طبیعت ثابت به اشیا با فاعلیت تأمه الهی منافاتی ندارد ولی اعتقاد به قدم عالم با اراده و اختیار الهی سازگار نیست. از نظر وی تأثیر علی و ضروری اشیا بر یکدیگر در چارچوب قصد و اراده خداوند می باشد (همان، ص ۳۳۲). او در جایی دیگر با اشاره به سخن فارابی و ابن سینا اظهار داشته است که آنان از

سویی خدا را فاعل مختار دانسته‌اند و از سویی دیگر اختصاص اراده را به زمان خاص از بین ازمنه محال شمرده‌اند و این دو مطلب با هم ناسازگارند به علاوه لازمه مبنای فلاسفه همان موجیت خداوند در خلقت جهان است و در این صورت رابطه خدا و جهان نظیر نسبت طلوع شمس به روز می‌شود ولی به نظر ما صدور عالم از ذات خدا هیچ ضرورتی ندارد (همان، ص ۳۳۷).

به نظر فلاسفه عقل اول به نحو ضروری از خدا صادر می‌شود، عقول بعدی از عقل اول و همین طور ادامه می‌یابد. افلاک نیز به نحو ضرور از عقول صادر می‌شوند ولی ما (یهودیان) معتقدیم خداوند موجودات را که قبلاً نبوده‌اند با اراده موجود نموده است (همان، ص ۳۳۸-۳۳۶).

۳.۳. توماس آکوئینی

آکوئینی به پیروی از ابن میمون معتقد است خدا جهان را از عدم آفریده است با این تفاوت که خدا را فاعل بالقصد نمی‌داند به نظر او فعل خداوند غرضی جز ذات نمی‌تواند داشته باشد. هیچ شیئی غایت برای اراده او نیست او تنها به خاطر گسترش خیر ذاتی خود و بهره‌مندی موجودات از خیر آنها را آفرید (سیدهاشمی، ص ۱۹۲). به نظر توماس خداوند جهان را نه از عدم و نه در زمان آفرید. اراده ازل او به خلقت جهان تعلق گرفت و آفرید البته می‌توانست نیافرند (*Summa Contra Gentiles*, ch.88). پس او برخلاف ابن سینا میان علم و اراده الهی تمایز قائل است به این معنا که لازمه علم به اشیا ایجاد آنها نیست.

از نظر توماس علم و اراده عین ذات حق می‌باشد و کمال و خیر مطلق وابسته به ایجاد جهان نیست ولی از آنجا که تغییر و انفعال در ذات خداوند محال است اراده او ازل است هر چند متعلق اراده او (مراد) ممکن است در زمان خاصی واقع شود. او بین اراده خدا نسبت به ذات خود و اراده آفرینش تمایز قائل است اراده خدا نسبت به ذاتش، ضروری است ولی نسبت به اشیا ضرورت ندارد به این معنا که او می‌توانست جهان را نیافرند. به گفته ژیلسون از نظر توماس دو اراده وجود دارد؛ اراده نسبت به ذات، اراده نسبت به اشیا و این تمایز برای نفی

موجيبت خداوند در آفرينش جهان است (ژيلسون ، ص ۲۷۵). اين کلام در مقابل ابن سينا است که علم و اراده خدا به ذاتش را منشأ صدور موجودات می داند. توماس اراده خدا به ذاتش را برای ايجاد اشيا کافی نمی داند بلکه اراده اشيا را مستقل از اراده ذات می داند از اين رو معتقد شده است که خدا می توانست جهان را نيافريند.

۴. عنايت و شرور

۱.۴. ابن سينا

ابن سينا به دنبال بحث از عنايت الهی در *الاشارات والتبیهات والشفاء*، شرور را به عنوان شبهه ای در مقابل عنايت الهی مطرح کرده است. در *الاشارات* برای موجودات امکانی چند فرض مطرح می کند: ۱. موجود فاقد شر؛ ۲. موجود با شر کمتر و خير بیشتر؛ ۳. موجود مطلقاً شر؛ ۴. موجودی که نسبت به موجود ديگر شر است (*الاشارات والتبیهات*، ج ۳، ص ۳۱۹).

وی پس از تحليل اين اقسام نتیجه می گیرد که چون خداوند منبع جود و خير است افاضه وجود قسم اول و دوم برایش ضرورت می یابد. قسم سوم (شرور نسبی) نیز با عنايت الهی منافات ندارد زیرا در علم عنایي حق اين نوع شرور ذاتاً مقصود نیستند بلکه از لوازم خير کثیر محسوب می شوند. ابن سينا برخی از شرها را عدمی و بی نیاز از علت می داند و برخی از شرور طبیعی را واقعی می داند ولی با توجه به خير کثیر در مراتب بالاتر قابل اغماض می باشد (*الشفاء*، ص ۴۲۵).

به نظر ابن سينا اصل وجود خير است و عدم آن شر و افاضه وجود از ناحیه خداوند لازمه کمال ذات الهی است که خير مطلق است. خدا عاشق ذات خود است و نظام موجود، معشوق تبعی و ثانوی اوست پس ذاتش مبدأ نظام خير است.

۲.۴. ابن میمون

وی در فصل دهم *دلالة الحائرين* پس از بیان مفهوم عدم نسبی و مطلق اظهار می دارد که هیچ شری از خدا صادر نمی شود. شر یا عدمی است که علت

نمی‌خواهد یا نسبی است به این معنا که به واسطه اضافه به امری دیگر شر محسوب می‌شود برای نمونه مرگ شر ولی عدمی است (نبود حیات) بیماری و فقر شر است ولی از قبیل فقدان ملکات اند. به نظر او در شرور طبیعی چیزی به عنوان شر از مراتب بالا صادر نمی‌شود و در مورد شرور اخلاقی نیز باید گفت منشأش شهوات و جهل است که امری عدمی است به همین علت از طریق معارف الهی و شناخت خدا این نوع شرها منتفی می‌شوند (همان، ص ۴۹۵).

ابن میمون در جایی دیگر می‌گوید برخی مردم می‌پندارند شرور در جهان بیش از خیرها هستند اما علت این نگاه آن است که آنان به فرد انسان نظر داشته‌اند نه نوع انسان در نظام هستی. به طور کلی از نظر ابن میمون سه نوع شر برای بشر قابل تصور است:

۱. آنچه ناشی از نقص ماده است مانند امثال بیماری‌ها، زلزله، سیل و... البته همه اینها بر اساس حکمت و اقتضای عالم طبیعت است مثلاً نمی‌شود استخوان همین کارایی را داشته باشد ولی شکننده نباشد.
۲. شروری که افراد برای هم پیش می‌آورند که به نوع اول قابل ارجاع است علاوه در کل جامعه، خیر اخلاقی بر شر غلبه دارد.
۳. شر ناشی از افعال خود انسان که بیشترین شرور را تشکیل می‌دهند و این به خاطر سوء اختیار ما انسان‌هاست و برخی از شرور نفسانی و نگرانی‌های ما ناشی از زیاده‌طلبی‌ها و آرزوهای پوچ و بی‌حد است (ص ۵۰۰).

۳.۴. توماس آکوئینی

توماس در (جامع‌الهیات) در پاسخ به این پرسش که عنایت و مشیت خدا با وجود شرور در جهان و زندگی انسان چگونه توجیه می‌شود؟ اظهار می‌دارد که خدا در آفرینش جهان شر را هرگز اراده نکرده است. خدا عاشق ذات خود به عنوان خیر مطلق است و او برای انتقال خیر به سایر اشیا، آنها را آفرید از این رو متضاد خیر (شر) را نمی‌آفریند. البته از نظر توماس شر وجود دارد ولی به عنوان فقدان خیر؛ کوری فقدان بینایی در موجود مستعد بینایی است بنابراین

نحوه‌ای از وجود را دارد، اما چرا خدا جهانی را آفرید که می‌داند در آن شر واقع می‌شود؟ پاسخ توماس در باره شرور طبیعی این است که خداوند برای جهان نظم طبیعی قرار داده و ذات جهان طبیعت به نحوی است که در آن امکان نقص هست. توماس در مورد شرور طبیعی می‌خواهد نشان دهد که خداوند مانند یک هنرمند است و جهان یک کار هنری است. کمال کار هنری ایجاب می‌کند اشیا مختلف آفریده شوند. وی در باره شرور اخلاقی نیز معتقد است که این شرور از اختیار آدمی ناشی می‌شود و اختیار، لازمه کمال انسان است از این رو خدا با اینکه گناه را اراده نمی‌کند ولی جلوی آن را نیز نمی‌گیرد (*Summa Theologia*, q.19, art.9).

کاپلستون پاسخ توماس را به شرور طبیعی و اخلاقی در دو جمله خلاصه نموده است:

۱. خدا شر اخلاقی را اراده نمی‌کند ولی جلوی آنها را به خاطر خیر بزرگتر (وجود اختیار در انسان) نمی‌گیرد؛

۲. او شرور طبیعی را ذاتاً اراده نکرده، ولی آن شرور لازمه طبیعی است و برای کمال نظام طبیعت (خیر برتر) به نحو تبعی اراده شده‌اند (Copleston, vol.2, p.312).

گاهی شر مقابل عدل الهی قرار می‌گیرد مثلاً از کتاب ایوب در عد عتیق به دست می‌آید که ایوب با اینکه گناهکار نبود در رنج و گرفتاری‌های سختی گرفتار آمد. به نظر برخی این با عدالت خدا ناسازگار است. خدای خیرخواه و قادر مطلق چگونه اجازه می‌دهد که فرد بی گناهی اموال و فرزندانش را از دست بدهد و دچار بیماری دردناکی شود. به نظر توماس زندگی دنیا هدف نهایی و محل پاداش و کیفر نیست. مصائبی که برای یک شخص در دنیا رخ می‌دهد با جایگاه او در حیات اخروی قابل توجیه است. اگر سختی‌هایی که مؤمن در زندگی دنیا متحمل می‌شود با اجر اخروی سنجیده شود دیگر رنج به حساب نمی‌آید (Eleonore, p.96).

توماس در کتاب *جامع الهیات* که از مهم‌ترین کتب اوست تقریباً همان تحلیل‌های ابن‌سینا را ارائه نموده است که به طور اختصار چنین است:

۱. شر و نقص در جهان ناشی از علل ثانوی است نه علت نخستین؛
۲. خیر و زیبایی جهان طبیعت مستلزم تفاوت موجودات از حیث کمال و نقص است؛
۳. مشیت الهی ایجاب نمی‌کند که از ایجاد خیر کثیر به خاطر شر کمتر اجتناب شود؛
۴. برخی خیرها متوقف بر شرند مثلاً اگر ظلم و خشونت نبود عدل و انصاف معنی پیدا نمی‌کرد؛
۵. خیر کل نظام بر خیر بخشی از نظام ترجیح دارد و یک مدبر حکیم نباید خیر کل را به خاطر خیر کمتر از دست بدهد (Summa Contra Gentiles, vol.3, part. , ch.71).

مقایسه و ارزیابی دیدگاه‌ها

به طور کلی در فلسفه یهود، مسیحیت و اسلام، مبحث عنایت برای توجیه رابطهٔ ایجاد و تدبیری خداوند نسبت به جهان مطرح شده است. چنانچه اشاره شد غالب فیلسوفان یونانی قائل به قدم عالم‌اند از این رو نگاهشان بیشتر به چگونگی نظام یافتن پدیده‌ها و علل تغییرات در جهان است. به عبارت دیگر اهتمام آنان به یافتن مبدأ نظم و وحدت جهان معطوف شده است نه به ارتباط ایجاد و مبدأ هستی با جهان و انسان، بر این اساس خدای حکمای یونانی نمی‌تواند یا ضرورت ندارد که توجه و عنایتی به موجودات داشته باشد. به تعبیر برخی مفسران اندیشهٔ ارسطو، خدای ارسطو عقل خود اندیش است و نمی‌تواند نسبت به موجودات پست‌تر التفات و عنایتی داشته باشد. خدای افلاطون نیز تنها نظام بخش عناصر و اشیای طبیعی است حتی خدای افلوپین که منشأ صدور همهٔ اشیاست علم و اعتنایی به عالم ندارد، اما حکمای ادیان ابراهیمی تلاش نموده‌اند خدای فلسفه را با چارچوب و حیانی دین خود تطبیق دهند. خدا در ادیان ابراهیمی خالق و هستی بخش جهان و مدبر آن است و نسبت به انسان عنایت و لطف ویژه دارد. او از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر و برای هدایت و نجات بشر برنامه دارد. بر این اساس دغدغه حکمای الهی این است که رابطهٔ خدا با

جهان را به گونه‌ای توجیه نمایند که مشیت و عنايت الهی نسبت به موجودات چه در بُعد ایجابی و چه تدبیری مستلزم نقص و انفعال و تغییر در ذات الوهی نگردد. برای تبیین این موضوع و محدود شدن قلمرو بحث در این مقاله با طرح چهار پرسش بحث را پیگیری کردیم.

در باره نسبت و رابطه ایجابی و تدبیری خداوند شاید بتوان گفت که بهترین توجیه فلسفی متعلق به ابن سیناست. ابن سینا با تبیین خاصی که از علم عنایي حق داشتند اراده را امری زائد بر علم خداوند به ذاتش به عنوان علت ایجاب ندانست و از این طریق مشکل تغییر و انفعال ذات را در خلقت و تدبیر جهان به خوبی حل نمود. وی به‌رغم پذیرش اصل عدم التفات عالی نسبت به دانی، از طریق علم عنایي حق ارتباط وثیق بین خدا و موجودات را چه در مرحله ایجاب و چه تدبیر اثبات می‌نماید به نظر وی خداوند از طریق علم به ذات خود به عنوان علة العلل اشیا به نحوه صدور اشیا و شرایط و روابط بین آنها نیز علم دارد و همین علم منشأ صدور می‌شود لذا در خداوند بر خلاف انسان علم خداوند به ذات خود به عنوان موجد جهان با اراده‌اش یکی می‌شود و نباید افعال ارادی خدا را با افعال ارادی انسان مقایسه کرد. انسان پس از علم بایستی تحت تأثیر عوامل بیرونی یا درونی، شوق و تمایل به عمل پیدا کند تا اراده در او حادث شود در حالی که این امور، دور از ساحت واجب الوجود است.

شاید با توجه به کلمات ابن سینا بتوان گفت که هر علمی به خودی خود منشأ صدور نیست بلکه علم خدا به ذاتش به این لحاظ که منشأ صدور است اراده نامیده می‌شود اما متعلق علم خدا تنها صدور اشیا نیست مثلاً خداوند پیوسته به ذات و صفات و کمالات ذاتش علم حضوری دارد ولی این علم، منشأ صدور نیست و شاید این کلام ابن سینا که در مقابل متکلمان اظهار داشته که بین اراده و علم و قدرت تفاوت ذاتی و مفهومی نیست، به همین مطلب برگردد که اراده و قدرت در خدا از مقوله علم است و تفاوت آنها در متعلق است چنانکه در کتاب النجاة آورده است «فواجب الوجود لیست ارادته مغایره الذات لعلمه و لا مغایره المفهوم لعلمه» (ابن سینا، النجاة، ص ۶۰۱). یعنی اراده خداوند به معنای شوق و

قصد (مانند اراده انسان) نیست تا به لحاظ مفهومی مغایر و زائد بر علم به نظام احسن باشد. به عبارت دیگر این مفاهیم در غیر خدا و به نحو مطلق متفاوت اند اما وقتی در ذات الهی لحاظ می‌شوند نه مصداقاً و نه مفهوماً مغایرتی با هم ندارند. البته صدرا در اسفار با توجه به ظاهر کلام ابن سینا او را نقد کرده است.

اما ابن میمون به عنوان بزرگ‌ترین عالم و فیلسوف یهودی با اینکه تحت تأثیر ابن سیناست، با پایبندی به برخی ظواهر کتاب مقدس نتوانسته تحلیل فلسفی مناسبی از این مسئله داشته باشد. او در مبحث عنایت پس از طرح چهار نظریه، رأی یهود را به عنوان نظر پنجم مطرح ساخت. به نظر او عنایت الهی شامل تمام افراد نوع عاقل می‌شود ولی در مورد موجودات غیر عاقل، عنایت الهی تنها به نوع آنها تعلق می‌گیرد. به نظر وی دلایل متکلمان بر حدوث عالم و دلایل فیلسوفان بر قدم عالم هر دو مخدوش است اما کتاب مقدس دلالت بر حدوث کل عالم دارد. البته این، مستلزم یکی از دو محذور است؛ حدوث اراده الهی یا تفکیک بین اراده و مراد که مستلزم انقطاع فیض و ترجیح بلا مرجح است که ظاهراً ابن میمون پاسخی ندارد.

ابن میمون در عین اعتقاد به حدوث عالم، اراده خداوند را ازلی دانست و همانند اشاعره با تأکید بر جدایی اراده از علم، منشأ پیدایش و تدبیر جهان را مشیت الهی شمرد اما برای فرار از اشکال تعدد قدما، اظهار داشت که ما بر خلاف اشاعره اراده را زائد بر ذات نمی‌دانیم پس تعدد قدما لازم نمی‌آید. اشکال مهمی که بر او وارد می‌شود این است که اراده ازلی و عین ذات با حدوث کل جهان سازگار نیست زیرا تفکیک بین اراده و مراد (لا اقل نسبت به مجردات) معقول نمی‌باشد و اگر گفته شود اراده خدا ازلی است ولی مصلحت موجودات (مراد) بر تأخیر است سؤال می‌شود که قبل از وجود عالم چه تصویری می‌توان از مصلحت داشت؟ علاوه اگر این تأخیر، زمانی باشد آیا می‌توان قبل از پیدایش جهان طبیعت، از زمان سخن گفت آن هم توسط کسی که زمان را ناشی از حرکت شیء مادی می‌داند. این اشکالات بر متکلمان نیز وارد است.

اما توماس آکوئینی در بحث عنايت به ابن میمون نزدیکتر است تا ابن سینا. او از واژه (providence) به معنای خواست و مشیت بهره برده است. او بر این معنا که ایجاد جهان هیچ ضرورتی نداشته ولی لطف خداوند موجودات را از خیر وجود بهره مند ساخته است تأکید می‌ورزد. توماس اراده خدا را مغایر با علم و ازلی دانسته و آن را به معنای مشیت می‌گیرد در عین حال معتقد به حدوث زمانی عالم است لذا همان اشکالات وارد بر ابن میمون در اینجا نیز مطرح است. او نظر ابن سینا در باره وسائط خلقت بر اساس قاعده الواحد را رد می‌کند و آن را منافی توحید و قدرت الهی می‌داند و در نقد ابن سینا تأکید می‌کند که هیچ موجودی در ایجاد نقش ندارد ولی خداوند می‌تواند تدبیر برخی امور را به فرشتگان واگذار نماید. به نظر ما هر چند تعمیم قاعده الواحد بر فعل خداوند بدیهی و قطعی نیست ولی تفصیلی که توماس بین ایجاد و تدبیر قائل شده صحیح نمی‌باشد. اگر بر خدا جایز است تدبیر برخی امور را به برخی موجودات تفویض نماید اعطای قدرت ایجاد توسط خدا به بعضی موجودات نیز باید جایز باشد. علاوه بر اینکه از برخی سخنان ابن سینا استفاده می‌شود که وسائط چه در ایجاد و چه در تدبیر استقلال ندارند و وسائط در حد معونات‌اند.

در پاسخ پرسش دوم نیز بین این سه اندیشمند تفاوت‌هایی دیده می‌شود. نظر ابن سینا این بود که خداوند در آفرینش جهان هیچ غرضی خارج از ذات نداشته است حتی او به قصد رساندن فیض وجود به اشیا نیافرید، زیرا در این صورت نیازمند چنین کاری بود. به نظر او غایت و غرض علم و اراده، خود ذات است ولی اشیا به تبع این غرض، از اراده ازلی حق صادر می‌شوند و همانطور که اشاره شد ابن سینا مراد و معشوق اولی را ذات حق و معشوق ثانوی و تبعی حق را همه موجودات می‌دانست. ابن میمون در اینجا به تبع ابن سینا تصریح می‌کند که خداوند غرضی خارج از ذات ندارد اما او از ازل حدوث زمانی عالم را اراده کرده است. در پاسخ به این اشکال که اختصاص اراده به زمان خاص از بین زمان‌ها، ترجیح بلا مرجح می‌شود اظهار می‌دارد که فعل خدا مرجح نمی‌خواهد

یا می گوید مرجح ، همان اراده است. این همان سخن اشاعره می باشد و با اعتقاد ابن میمون به وجود حکمت در افعال الهی ناسازگار است.

توماس آکوئینی نیز افعال خدا را معلل به غرضی خارج از ذات نمی داند. به نظر او هیچ موجود عاقلی در افعالش فاقد غرض نیست ولی غرض خداوند ذاتش می باشد. غایت آفرینش ، خیر است و خیر همان وجود الهی است. خدا برای بهره مند ساختن موجودات از خیر وجود، آنها را آفرید. در اینجا ممکن است تعبیرات توماس با ابن سینا متفاوت باشد ولی لب مطلب همان سخن ابن سیناست که غرض خدا ذات خود به عنوان وجود کامل و خیر مطلق است و به تبع آن موجودات از خیر وجود برخوردار می شوند. در اینجا پرسش سوم مطرح شد که آیا آفرینش جهان ضروری بوده یا خدا می توانست خلق نکند؟ گفتیم برخی متکلمان به غلط بین ایجاد ازلی و سلب اراده از خدا ملازمه برقرار نموده اند و حتی به حکما نسبت داده اند که آنها خدا را در آفرینش مجبور دانسته اند. این امر ناشی از تعریف غلطی است که از اراده دارند به نظر آنان تحقق اراده الهی مبتنی بر این است که فعل خداوند مسبوق به عدم زمانی باشد در حالی که به نظر ابن سینا این نظر ناشی از قیاس اراده خداوند به اراده انسان است.

در اینجا ابن میمون و توماس همان کلمات متکلمان را تکرار کرده و معتقد شده اند که قول به قدم عالم با مختار بودن خداوند سازگار نمی باشد. اما این پرسش مطرح است که ابن میمون و توماس که همانند ابن سینا عقول و فرشتگان را مجرد می دانند چگونه قائل به حدوث زمانی کل عالم اند؟ لازمه قول آنان به تجرد عقول ، ازلیت بخشی از جهان است آن وقت همین اشکال به خود آنها برمی گردد که با توجه به اینکه خدا عقول را در لا زمان آفریده است چگونه اراده خدا را توجیه می کنند. اما پرسش چهارمی که مطرح شد این بود که با توجه به علم و حکمت و خیر خواهی خداوند ، شرور و رنج ها در جهان و زندگی بشر چگونه توجیه می شود؟ در اینجا تقریباً پاسخ های ابن میمون و توماس آکوئینی مشابه پاسخ های ابن سینا می باشد. چنانچه بیان شد همه آنها

برخی شرور را عدمی و برخی را نسبی دانسته‌اند. آنان اصل وجود را خیر می‌دانند به این معنا که اصل وجود هر شیئی خیر است اما گاهی از نسبت بین دو شیء شر یا رنج حاصل می‌شود و این نسبت یا اضافه‌امر وجودی نیست تا نیازمند علت باشد. البته این نوع شرور از لوازم موجودات مادی اند و حظی از وجود دارند ولی پاسخ هر سه‌اندیشمند این است که این مقدار شر لازمه جهان طبیعت است و نسبت به خیر کثیر حاصل از نظام طبیعت قابل اغماض است. در باره شرور اخلاقی نیز گفته‌اند که این نوع شرور ناشی از عملکرد اختیاری انسان است و اراده و اختیار لازمه تکامل مادی و معنوی انسان است، اما در رابطه با رنج‌هایی که در دنیا بر مؤمنان وارد می‌شود که به نظر برخی برخلاف عدل و خیر خواهی خداوند است، به نظر توماس اولاً دنیا جای پاداش یا کیفر نیست همچنین مصائبی که بر انسان نیکوکار وارد می‌شود اگر با پاداش اخروی سنجیده شود قابل تحمل است. اما با توجه به دیدگاه یهود از جمله ابن میمون بر اساس پیمانی که خدا در عهد عتیق با بنی اسرائیل بسته، همه رنج‌ها و گرفتاری‌ها، ناشی از گناهان انسان است.

در خاتمه باید گفت از سویی در موضوع مورد بحث شاهد فاصله عمیقی بین فلاسفه متأثر از ادیان وحیانی و فلاسفه یونانی هستیم و از سوی دیگر هر چند ابن میمون و توماس تحت تأثیر ابن سینا بوده‌اند ولی به جهت پایبندی به ظواهر کتاب مقدس بین عمل به ظواهر و تحلیل‌های عقلی در نوسان بوده‌اند از این رو در مبحث عنايت و توجیه و تحلیل عقلانی رابطه خدا و جهان توفیق کمتری از ابن سینا داشته‌اند و از برخی اشکالات وارد بر متکلمان در امان نمانده‌اند. اما ابن سینا با توجه به عدم وجود نص بر حدوث زمانی گل عالم با دقت عقلی بیشتری مسئله را دنبال نموده است به نحوی که نه گرفتار قول حکمای یونان است و نه دچار ایرادات وارد بر متکلمان.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الرسائل*، ترجمه ضیاءالدین دری، چ ۲، انتشارات مرکز ایرانی، ۱۳۶۰.
- _____، *الاشارات و التنبیهات مع الشرح للمحقق الطوسی*، چ ۲، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
- _____، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- _____، *الالهیات من کتاب الشفا*، با تحقیق حسن زاده آملی، تهران، مرکز النشر، ۱۳۷۶.
- _____، *التعلیقات*، چ ۲، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، *النجاة من بحر الضلالت*، ویرایش محمد تقی دانشپژو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ابن میمون، *دلالة الحائرين*، تحقیق و تصحیح حسین آتای، مکتبه الثقافه الدینیة، ۱۹۵۶.
- اکریل، جی، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
- ژیلسون، اتین، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمد رضایی و سید محمود موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- الحلی، محمد بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت، مؤسسه علمی، ۱۳۹۹.
- سیدهاشمی، محمد اسماعیل، *آفرینش و ابعاد فلسفی آن*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- لاهیجی، عبد الرزاق، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد*، چاپ سنگی، بی جا، بی تا.

حلی، علامه، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ج ۱۲، قم، مؤسسه
النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.

Aquinas, *Summa Contra Gentiles*(s,c,g), Translated by Anton.C.Pecice,
and...,Notre Dame , Press, 1975.

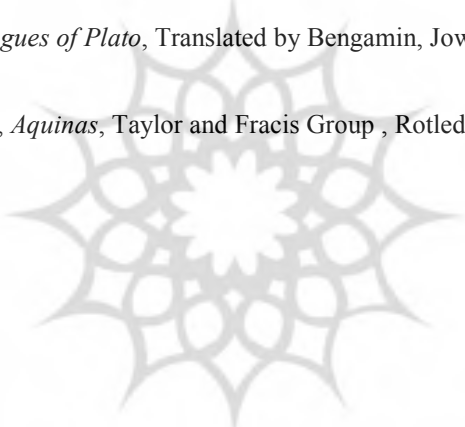
_____, *Summa Theologia* (S.T), Translated by Daniel j and..., Great Books of
Western World,Vol.17, 1996.

Plotinus, *The six Enneads* , translated by stephen Mackenna, Great books of
Western World , Vol.11, 1996.

Copleston, *Fredrick* , A History of Philosophy , vol.2, Aquinas to Scotus.

Plato, *The Dialogues of Plato*, Translated by Bengamin, Jowelt, Oxford University
press, 1996.

Eleonore Stump, *Aquinas*, Taylor and Fracis Group , Rotledg, 2003.



پروپشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی