

زیجر

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره دوم / پیاپی ۲ / بهار - تابستان ۱۳۹۵

هدف آفرینش و نحوه فاعلیت حق تعالی از منظر ابن سینا با محوریت کتاب الاشارات و التنبیها^۱ امید رنجبری^۲

چکیده

ابن سینا معتقد است که واجب‌الوجود در آفرینش عالم هستی به دنبال غرضی نیست. وی در کتاب *اشارات* که جزو آخرین تألیفات فلسفی او به‌شمار می‌آید بر این مطلب پافشاری می‌کند که نباید در کارهای واجب‌الوجود هیچ حُسن یا اولیوی مد نظر باشد؛ زیرا هر فاعلی که برای به‌دست آوردن حُسن یا اولیوی، فعلی را انجام دهد، از نظر ذات و صفات کامل نیست، بلکه چنین موجودی ناقص بوده، به دلیل همین نقصان نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد. ابن سینا بر آن است که ملک و شاه حقیقی هیچ نیازی در وجودش نیست، اما همگان به او محتاج‌اند و فعل او «جود» به معنای حقیقی است و در آن هیچ غرض و غایتی نیست؛ زیرا آنجایی که غرض در کار باشد، مسلماً اولیوی برای فاعل آن لحاظ شده است، به بیان دیگر، از آنجا که واجب‌الوجود غنی بالذات است، بر اثر غنای ذاتی او هیچ چیزی نمی‌تواند هدف و غرض ذات حق باشد؛ زیرا داشتن غرض با غنا و بی‌نیازی واجب در تضاد است؛ از این رو، حتی کارهای نیک جهان را نیز نمی‌توان به مثابه غرض برای واجب‌الوجود برشمرد، بلکه منشأ صدور عالم هستی عنایت الهی است؛ یعنی ظهور نظام کلی جهان آفرینش با همه جزئیات و با اوقات و نظام شایسته آن، در علم ازل واجب‌الوجود، سبب افاضه این نظام با همان ترتیب و تفصیل معقول خود از سوی ذات حضرت حق می‌شود، پس با اینکه واجب‌الوجود فاعل مختار است، فاعلیت او از نوع فاعل بالعیایه می‌باشد.

کلیدواژگان

هدف آفرینش، غایت، غرض، فاعلیت حق تعالی، فاعل بالعیایه، فاعل بالقصد، فاعل مختار، ابن سینا، معتزله.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۱۷.

۲. دانش پژوه سطح ۳ فلسفه اسلامی (omid.ranjbari@iran.ir).

مقدمه

انسان کنجکاو برای دستیابی به مجهولات و شبهات خود مرزهای اندیشه را درمی نوردد؛ تا آنجا که در این باره هیچ حدی برای خویش قایل نیست. سؤالات او از صانع و مبدأ عالم تا پست‌ترین و کوچک‌ترین موجودات را شامل می‌شود و هر اندازه سطح معرفت و علم انسان بیشتر شود، سؤالات او نیز متعالی‌تر و عمیق‌تر می‌گردد که این خود توجه انسان‌های دیگر را برمی‌انگیزد. از آنجا که برخی سؤالات همواره در طول تاریخ بشر کانون توجه و کنکاش متفکران و دانشمندان قرار گرفته است، هر اندیشمندی به فراخور علم خود و از زاویه‌ای بدان می‌پردازد.

یکی از مهم‌ترین سؤالات، بلکه مهم‌ترین پرسش انسان که در پی یافتن پاسخ آن است و سبب به وجود آمدن فرقه‌ها و نحله‌ها و مذاهب مختلفی شده، سؤال از مبدأ هستی است که اندیشمندان بدان پاسخ‌های گوناگونی داده‌اند، البته این پاسخ‌ها نقایص بی‌شماری نیز دارد. گروهی ادله و براهین بر اثبات واجب‌الوجود و صانع برای هستی‌ی‌اقامه کردند و برخی نیز به نقض ادله مزبور پرداختند. این پرسش‌ها و پاسخ‌ها تا جایی پیش رفت که سرآغاز به وجود آمدن معارف گسترده‌ای شد و زمینه ورود پرسش‌های فراوان دیگری به عرصه علم و دانش گردید.

یکی از سؤالات بنیادین که برای اثبات مبدأ و صانع عالم هستی مطرح می‌شود، این است که بر فرض اثبات وجود خدای آفریننده عالم هستی، غرض او از آفرینش هستی چگونه تبیین می‌شود؟ آیا از آفرینش هستی نفعی عاید پروردگار می‌گردد یا با آفرینش این عالم، متوقع رسیدن به کمالی بوده است؟

روشن است که پاسخ به این سؤال تبیین صفات واجب‌الوجود را می‌طلبد و هر اندازه درباره شناخت واجب و صفات او واکاوی بیشتری صورت پذیرد، به این سؤال نیز پاسخ دقیق‌تری داده خواهد شد؛ از این رو، از دیرباز پرداختن به پاسخ این پرسش در بین متفکران جهان اسلام مرسوم بوده و هر متفکری براساس میزان معرفت خود به واجب‌الوجود و صانع این عالم، به نحوی بدان پاسخ گفته است. برخی متکلمان جهان اسلام، حکمت صانع را محور قرارداده، نفعی غرض را با حکمت او در تعارض می‌دانند، و گروهی از فلاسفه غنای ذات واجب را محور قرار می‌دهند و اثبات غرض را با غنای او در تضاد می‌دانند و سرانجام جمعی نیز کوشیده‌اند تا میان این دو دیدگاه جمع نمایند.

نوشتار حاضر به بررسی نکات یادشده در اندیشه حکیم بزرگ جهان اسلام و رئیس المشائین حسین بن عبدالله سینا معروف به ابن سینا با محوریت یکی از آخرین آثار فلسفی او یعنی کتاب *الإشارات و التنبیها* می پردازد. این کتاب با وجود انسجام و دقت، خلاصه تر از برخی آثار فلسفی دیگر او یعنی *شفا* و *نجات* بوده، به دلیل متأخر بودن تألیف آن، می تواند منبع مناسبی برای دستیابی به آخرین دیدگاه های ابن سینا باشد؛ لذا همواره کانون توجه دانشمندان پس از او قرار گرفته است. به نظر می رسد این گونه مقالات بتواند زمینه ساز بررسی نظام مند حکمت سینوی و مبین چگونگی تطور فلسفه اسلامی از قرون گذشته تا عصر حاضر باشد.

دلیل اندیشیدن انسان درباره هدف آفرینش

همه کارهای آدمی غرض و هدفی دارند، به همین دلیل است که درباره هدف آفرینش خود می اندیشد؛ به بیان دیگر، هریک از اعمال و افعال و حرکات انسان هدف و غرضی دارد و اگر به غرض های انسان با دقت بنگریم درمی یابیم که هریک از آنها در جلب نفع و دفع ضرر ریشه دارند. بنابراین هریک از اعمال و افعالی که انسان انجام می دهد، برای این است که نیازمندی های او را برطرف سازد، به بیان دیگر، برای جلب نفع و دفع ضرر است.

این مطلب نه تنها درباره کارهای انسانی جاری است، بلکه درخصوص کارهایی هم که انسان برای دیگران انجام می دهد، عمومیت دارد. البته در بعضی از کارها هدف و غرض خودآگاه و آشکار است و در بعضی نیز ناخودآگاه و پنهان؛ مثلاً ممکن است به نظر برسد کار خیری که انسان برای دیگران انجام می دهد، ضرری برای شخص نیکوکار ایجاد کند، اما درواقع وی با این عمل، نیاز روحی خود را برطرف می سازد و ممکن است نیل به پاداش های آخروی، وی را برای چنین اقدامی برانگیخته باشد، یا برای رسیدن به آرامش وجدان یا دفع سرزنش دیگران و یا برای تمجید و تحمید شدن چنین احسانی انجام دهد که ممکن است در هریک از انگیزه های مزبور غرض و هدف ناخودآگاه باشد و برای دیگران کاملاً مشخص و معین نباشد.

از سوی دیگر، اساساً هر حرکتی که انسان تحقق می دهد، می بایست از سویی به سوی دیگر متوجه باشد و همیشه حال وساطت داشته، طرفی را به طرف دیگر وصل کند. جهت و سویی که حرکت، خواهان آن است، همان غایت و غرض است که نقیصه و خواسته متحرک را تکمیل می کند که پس از تکمیل متحرک، حرکت مزبور قطع شده و تبدیل به حالتی می شود که نسبت به وی سکون و آرامش محسوب می شود.

بنابراین، موضوع «غرض» رابطه‌ای با فعل دارد که حرکت فعلی را به سکون و آرامش تبدیل می‌کند و رابطه‌ای نیز با فاعل دارد که نقص وجودی وی را تبدیل به کمال می‌کند. حال باید بررسی کرد و دید که آیا این اصل درباره واجب متعال نیز صدق می‌کند یا نه؟ پاسخ این سؤال همان چیزی است که ما در این نوشتار به تفصیل درصدد بیان آن برآمدیم؛ به‌اجمال باید گفت: نسبت به فعل خدای جهان می‌توان غرض را فرض و اثبات کرد و گفت هدف این جهان ناقص، جهان کامل و کامل‌تری است؛ ولی درخصوص ذات پاک واجب‌الوجود پاسخ این سؤال منفی است؛ به بیان دیگر، اگر مراد از این سؤال که «مقصود و غرض از اصل خلقت چیست؟» این باشد که خداوند به‌واسطه آفرینش چه نقصی را از خود رفع می‌کند و چه کمال یا نفعی را به خود جلب می‌کند، سؤالی است خطا؛ زیرا خلقت موجودات و جهان آفرینش نه می‌تواند برای خدا منفعتی جلب کند و نه ضرری را از او دور سازد. همان‌گونه که در فلسفه اثبات می‌شود، آفریدگار جهان کمال مطلق است، پس وجودی که کمال مطلق و منشأ هر کمالی شمرده می‌شود، چگونه امکان دارد با آفرینش آنچه خود آفریده به کمال برسد؟

بنابراین استغنائی ذاتی او بالاتر از آن است که به خود نفعی برساند، چه رسد به اینکه آفرینش پدیده‌ها و موجودات که هستی‌شان از اوست به او نفعی برسانند. همچنین با این توضیحات روشن می‌شود، این شبهه که «خداوند چه احتیاجی داشت که ما را خلق کند؟» نیز ذاتاً اشتباه به نظر می‌رسد؛ زیرا اساساً مسئله احتیاج و جلب نفع و دفع ضرر درباره واجب متعال مطرح نیست، تا پرسیده شود چه نیازی به آفرینش موجودات داشت؟^۱

هدف آفرینش از دیدگاه متکلمین اشعری و معتزلی

هدف به دو قسم کلی تقسیم می‌شود:

الف) هدف فعل و به تعبیر دیگر «ما ینتهی الیه الفعل»، یا غایت فعل که عبارت است از آن چیزی که فعل به او منتهی می‌شود؛
ب) هدف فاعل و به تعبیر دیگر «ما یقضه الفاعل»، یا «ما لأجله الفعل»، یا غرض و انگیزه فاعل از انجام فعل که عبارت است از آن چیزی که فاعل، فعل را به‌خاطر آن چیز انجام می‌دهد.^۲

۱. عبدالله نصری، فلسفه آفرینش، ص ۲۷۵-۲۸۴؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، فراهایی از اسلام، ص ۱۹۰-۱۹۳.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۴۵۸.

بنابراین باید در پاسخ این سؤال به هریک از اقسام یادشده توجه کرد. پیش از پرداختن به دیدگاه ابن سینا لازم است مروری بر اعتقاد متکلمان و نظریات حاکم در عصر وی داشته باشیم تا به خوبی بتوانیم به اهمیت کار ابن سینا پی ببریم.

مرحوم خواجه در شرح اشارات به عقاید متکلمان اشاره فرموده، می گویند:

إن قوماً من المتكلمين يعللون أفعال الباری تعالی بالحسن و الاولویة. فيقولون: إن إیصال النفع الی الغير حسن فی نفسه، و فعله اولی من تركه؛ فلأجل ذلك خلق الله تعالی الخلق؛ «گروهی از متکلمین معتقدند که افعال باری تعالی معلول حسن و اولویت است و می گویند که نفع رساندن به غیر، فی نفسه و در حد خودش کاری خوب و حسن است و انجام آن اولی از ترک آن می باشد و به همین خاطر خداوند متعال مخلوقات عالم را خلق نمود»^۱.

توضیح اینکه متکلمان به دو گروه اشاعره و عدلیه (یعنی معتزله و شیعه) تقسیم می شوند که این دو گروه در بسیاری از مسائل اعتقادی با یکدیگر اختلاف دارند؛ از جمله مسائل مورد اختلاف، مسئله «هدف و غرض آفرینش» است.

اشاعره معتقدند که وجوب خلق بر خداوند جایز نیست؛ یعنی نمی توانیم بگوییم که بر خداوند واجب و ضروری است که مخلوقات را بیافریند. همچنین اشاعره از آنجاکه نمی خواهند به خداوند نسبت نقص دهند، برای فعل او هیچ گونه غایت و هدفی قایل نمی شوند و می گویند: «فعل خداوند معلل به غرض نیست». این گروه نه تنها از افعال حق تعالی نفی غرض می کنند، بلکه معتقدند کلمه عبث را درباره افعال حق تعالی نمی توان به کار برد؛ زیرا فعل عبث به معنای فعل بی فایده است؛ در حالی که ما می دانیم در خصوص خداوند به هیچ وجه نمی توان کلمه فایده را به کار برد تا بتوان کلمه عبث را بر فعل وی صادق دانست. تنها درباره اشخاص یا اموری که فایده ای بر آنها مترتب است می توان لفظ عبث را به کار برد و فقط در خصوص خداوند می توان گفت که افعال وی حکیمانه است. البته حکیمانه به این معنا که هرآنچه او می کند عین حکمت است نه هرآنچه که حکیمانه به شمار می آید او می کند؛ مانند اعتقاد به مسئله عدل که می گویند هرآنچه خدا می کند عین عدل است، نه هرآنچه عدل است او می کند؛ به بیان دیگر نمی توان عدل و حکمت را مقیاس فعل خدا دانست، بلکه فعل خداست که ملاک و مقیاس عدل و حکمت شمرده می شود.

اشکال اشاعره در بحث از فاعلیت حق تعالی این است که به ترجیح بلا مرجح قایل شده اند؛ یعنی صدور فعل را از خداوند بدون مرجح دانسته اند که این خود باطل است.

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح اشارات، ج ۲، نمط ۶، فصل ۲، ص ۷۱۳.

دیدگاه مقابل اشاعره از آن عدلیه است که معتقدند: اگر فعل خداوند معلل به غرض نباشد، مستلزم عبث و لغو و بیهودگی خواهد بود. فلاسفه نیز مانند متکلمان عدلی، از اینکه از فعل خداوند به طور مطلق، نفی غرض کنند و کارهای او را عبث و بیهوده شمارند، جداً پرهیز دارند؛ بنابراین وجه مشترک فلاسفه و متکلمان عدلی، نفی عبث و بیهودگی از افعال واجب الوجود (و به تعبیر متکلمان صانع) است، اما سخن در این است که هدف و غرض چیست؟

متکلمان عدلی مذهب معتقدند در صورتی که غرض خداوند از افعال خویش، جلب نفع و دفع ضرر از خود باشد، مستلزم نقص است؛ اما اگر غرض، نفع غیر و دفع ضرر از غیر باشد، مستلزم نقص نیست.

در این میان، معتزله بر آن اند که خلقت موجودات بر خداوند واجب است، یعنی آفرینش موجودات از سوی حق تعالی بر اساس ضرورت انجام گرفته است. در بحث فاعلیت حق تعالی و کیفیت افعال وی، معتزله معتقدند که صدور فعل از خدا برای رسیدن به اغراض و غایاتی زاید بر ذات است؛ یعنی غرض از فعل حق تعالی رساندن خیر و منفعت به بندگان است نه به ذات خود تا اشکال استکمال پیش آید.

توضیح آنکه اگر غرض زاید بر ذات، به خود خداوند بازگردد، لازمه اش این است که خداوند بعد از رسیدن به هدف خود استکمالی در ذاتش ایجاد شود و این با کمال ذاتی حق تعالی تتافی دارد؛ زیرا باید پیش تر در ذات خداوند نقص فرض شود که پس از صدور فعل و رسیدن به غایت خود، آن نقص برطرف گردد؛ در حالی که می دانیم وجود خداوند سراسر خیر است و کمال، و تصور نقص نیز در ذات وی با توحید منافات دارد. بنابراین، غرض زاید بر ذات باید حتماً به بندگان برگردد نه به وی، تا اشکالی پیش نیاید؛ یعنی هدف خداوند از آفرینش موجودات این باشد تا به موجودات خیر و منفعت برساند.^۱

به عقیده اینان فایده رساندن به غیر، هم حُسن مطلق دارد و هم حُسن نسبی؛ به بیان دیگر، چنین کاری هم به طور حقیقی، متّصف به حُسن است و هم به طور اضافی؛ پس نفع رساندن به غیر، هم خوب مطلق و هم خوب نسبی است؛ زیرا هم بدون مقایسه با غیر، خوب است و هم در مقایسه با غیر؛ از این رو آنان می گویند: «نفع رساندن به غیر، فی نفسه (با صرف نظر از مقایسه به غیر) حَسَن است و فِعْل آن، بهتر و برتر از ترک آن است»^۲

۱. عبدالله نصری، فلسفه آفرینش، ص ۴۱۶.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح اِثباتات، ج ۳، نمط ۶، فصل ۲، ص ۷۱۳.

به بیان ایشان: امور عالی، یعنی همه موجوداتی که امکان استعدادی ندارند، اعم از عقول و مفارقات، درصدد ایجاد اشیای مادون می‌باشند و چون ایجاد و تکمیل اشیای مادون کار خیر و احسن است و آن موجودات عالی درصدد انجام افعال جمیل هستند؛ بنابراین، ایجاد موجودات مادون از محاسن و خیر و خوبی بوده و این خوبی‌ها از اموری است که لایق اشیای شریفه است. پس آن امور عالی مشغول به ایجاد و تکمیل این اشیاء هستند و خدای متعال کاری را برای هدف و غایتی انجام می‌دهد و در افعال او «لم» و غایتی غیر از ذات خودش هست.

موجودات عالی می‌کوشند که فعلی را برای مادون خود انجام دهند؛ زیرا این برای آنها نیکوتر است، و هم برای این است که آنها انجام‌دهنده کار نیکو باشند؛ زیرا این از خوبی‌ها و اموری است که شایسته اشیای شریفه است و موجود نخستین حق، کاری را برای چیزی انجام می‌دهد و برای فعل او غایتی است.^۱

معتزله گمان کرده‌اند که اگر فعل خداوند، دارای غایت زاید بر ذات او نباشد، درخور شأن والای او نیست. بنابراین عقیده این گروه از متکلمان آن است که غرض واجب‌تعالی از ایجاد و خلق عالم، منفعت و مصلحت درباره مخلوقات است و به قول مولوی:

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم^۲

همچنان‌که در حدیث قدسی آمده است:

يقول الله تعالى: يابن آدم لم أخلقك لأربح عليك إنما خلقتك لتریح علي، فاتخذني بدلاً من كل شيء فإني ناصر لك من كل شيء؛^۳ خداوند متعال می‌فرماید: ای فرزند آدم، تو را نیافریدم تا سودی به من برسانی، بلکه تو را آفریدم که سودی به تو برسانم، پس مرا بدل از هر چیز اتخاذه کن...

گفت پیغمبر که حق فرموده است قصد من از خلق، انسان بوده است
آفریدم تا ز من سودی کنند تا ز شهدم دست آلودی کنند
نی برای آنکه من سودی کنم وز برهنه قبایمی بر کنم^۴

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۱۲.

۲. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ص ۲۵۳.

۳. ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۴۷۰، حکمت ۶۶۵.

۴. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص ۲۸۹.

اشکالات ابن سینا بر متکلمان

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود معتزله خداوند را فاعل بالقصد در نظر می‌گیرند که البته نظر آنها خالی از اشکال نیست؛ زیرا رساندن نفع به بندگان نمی‌تواند از سه حالت خارج باشد: نخست، اینکه ایصال نفع به مخلوقات موجب شود تا کمالی برای خداوند ایجاد گردد؛ دوم، اینکه ایصال نفع به مخلوقات ایجاد نقصانی برای او کند؛ و حالت سوم هم این است که ایصال نفع و عدم ایصال نفع برای او یکسان باشد. حالت نخست پذیرفتنی نیست؛ زیرا برای ذات حق تعالی استکمال ایجاد می‌کند و این همان اشکالی است که برای فرار از آن، معتزله ایصال نفع به بندگان را مطرح کرده‌اند. حالت دوم نیز که برای ذات حق تعالی نقصانی در نظر می‌گیرد، بی‌شک با کمال ذاتی حق تعالی منافی است.

حالت سوم نیز اگرچه به ظاهر خالی از اشکال به نظر می‌رسد، اما از دیدگاه قواعد فلسفی با اشکال ترجیح بلا مرجح و حتی ترجیح بلا مرجح مواجه می‌شود؛ زیرا طبق این قاعده هر امری که نسبتش با وجود و عدم مساوی باشد، اگر تحقق پذیرد، حتماً مرجحی داشته است و اگر ایصال نفع با عدم ایصال نفع یکسان می‌بود، نمی‌بایست هیچ‌گاه ایصال نفع به بندگان بر عدم ایصال به آنها رجحان یابد و اینکه رجحان یافته است، دلیل بر آن است که مرجحی داشته است.

حکیم هیدجی پاسخ معتزله را به صورت زیر داده است:

غرض گر به غیر است ایصال خیر چه حاجت ز ایصال خیرش به غیر؟^۱
 اما اشکالات ابن سینا بر عقیده این گروه از متکلمان عدلی مذهب و معتزله: ابن سینا در کتاب *اشارات* پس از اشاره به عقیده مذکور، برای مقدمه‌چینی برای بیان عقیده خود در باب هدف آفرینش به نقد و بررسی، و سرانجام ردّ عقیده یادشده می‌پردازد و بیان می‌کند:
 فاعلی که فعل را برای نفع غیر انجام می‌دهد نیز ناقص است؛ یعنی از این جهت (از جهت ناقص بودن) فرقی نیست که فاعل، فعل را برای نفع خود انجام دهد یا برای نفع غیر؛ چنان‌که فرقی نیست بین اینکه فاعل، فعل را برای دفع ضرر از خود انجام دهد یا دفع ضرر از غیر.

۱. میرزاهمدی آشتیانی، *اساس التوحید*، ص ۳۰۰-۳۰۵؛ عبدالله نصری، *فلسفه آفرینش*، ص ۴۱۶-۴۱۷.

در هر دو صورت او محتاج است و با فعل خود، از خود رفع نقص و طلب کمال می‌کند؛ زیرا با انجام کاری که در آن، منفعت و مصلحت مخلوقات است، او هم به حُسن مطلق می‌رسد و هم به حُسن نسبی؛ و اگر از انجام آن خودداری کند، خود را از حُسن مطلق و حُسن نسبی محروم کرده است.^۱

همچنین در کتاب *اشارات* بدین مطلب اشاره می‌شود:

بدان که آنچه برای او نیکوست که از او چیزی دیگر پدید آید، پدید آمدن از وی بهتر و لایق‌تر از پدید نیامدن از وی باشد [به تعبیر دیگر، هرگاه انجام کاری خوب باشد، ترک آن بد است]؛ پس هرگاه آن چیز از وی پدید نیاید، آنچه به‌طور مطلق برای او برتر و نیکوتر است و نیز آنچه به‌طور نسبی برای او برتر و نیکوتر است، از او پدید نیاید [فاعلی که فعل را برای نفع غیر انجام می‌دهد، انجام آن فعل، هم برایش خوب مطلق و هم خوب نسبی است، بنابراین از ترک آن ضرر می‌کند] بنابراین، او فاقد یک کمال است و نیاز به تحصیل آن کمال دارد.^۲

بنابراین از دیدگاه ابن سینا آنچه متکلمان عدلی مذهب و معتزله در تبیین هدف‌داری فعل خداوند گفته‌اند، او را محتاج غیر می‌کند، هرچند آن غیر نیز، فعل خود اوست؛ پس انجام چنین فعلی برای فاعل هم حُسن مطلق دارد و هم حُسن نسبی؛ از این رو، این فاعل اگر چنین فعلی را انجام ندهد، خود را از هر دو محروم کرده است؛ یعنی هم حُسن مطلق را از دست داده و هم حُسن نسبی را. پس او موجودی است ناقص و محتاج، که اگر فعلش را برای نفع غیر انجام می‌داد، از خود رفع نقص و نیاز می‌کرد و به درجه‌ای از کمال نایل می‌شد و اگر انجام نمی‌داد، همچنان در مرتبه نقصان و فقدان باقی می‌ماند. حال آنکه واجب‌الوجود غنی مطلق است، و غنی مطلق بودن، فاعل را از همه چیز، حتی از فعل خودش نیز بی‌نیاز می‌کند، خواه این فعل را برای خودش انجام دهد یا برای غیر. به تعبیر مرحوم خواجه طوسی:

فاعلی که نیکوست اگر کاری را انجام بدهد، و اگر انجام بدهد بهتر از این است که انجام ندهد؛ پس اگر انجام دهد وصفِ حَسَنی را برای خود تحصیل کرده است و آنچه برای او نیکوتر است از شیء دیگر نیز حاصل شود. و این دو وصف است و هر دو برای او حاصل است که یکی وصف مطلقه باشد و دیگری وصف اضافیه به نسبت شیء دیگر. پس در اینجا از این فاعل تقیصه‌ای رفع شد و کمالی را که نداشت به دست آورد و چنین فاعلی غنی مطلق نیست؛ زیرا در حد ذات خود، کمالی از او سلب شده بود که برای کسب آن کمال به غیر محتاج است.^۳

۱. احمد بهشتی، *غایات و مبادی*، ص ۴۰-۴۱.

۲. ابن سینا، *اشارات*، ج ۳، نمط ۶، فصل ۲، ص ۷۱۳.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح اشارات*، ج ۲، ص ۷۱۳-۷۱۴.

پس برای گریز از نقص و احتیاج واجب الوجود، 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. با توجه دقیق به این اشکالات ابن‌سینا بر متکلمان، چنین استفاده می‌شود که از نظر ابن‌سینا هدف و غرض برای «فعل» خداوند، نه تنها محذوری ندارد، بلکه گریزی از آن نیست؛ هر چند با نگاه سطحی و اولیه شاید چنین توهم شود که وی هیچ‌گونه غرضی در افعال حق تعالی قایل نیست، اما با نگاه موشکافانه و دقیق غرض به معنای «ما یتهدی الیه الفعل» را نمی‌توان منکر شد، چراکه نفی آن مساوی با نفی حکمت خداوند است و حال آنکه خداوند حکیم است و صدور فعل عبث و جزاف از حکیم قبیح است، حال سؤال این است که: بعد از اینکه پذیرفتیم فعل واجب غرض دارد، آیا ذات او هم غرض دارد؟ به بیان دیگر، آیا باید از ذات خدا به طور مطلق نفی غرض کنیم و درباره واجب‌الوجود منکر هرگونه غرض فاعلی شویم یا اینکه راهی برای اثبات غرض فاعلی مناسب با شأن واجب متعال وجود دارد؟^۱

مقصود از غرض و غایت مناسب با شأن واجب‌الوجود:

غرض^۲ اخص از غایت است. با این توضیح که هر غرضی غایت است، ولی هر غایتی غرض نیست. غرض، درباره فاعل مختار به کار می‌رود، اما غایت، هم درباره فاعل مختار به کار می‌رود و هم درباره فاعل غیرمختار.

شیخ‌الرئیس در *اشارات* از واجب‌الوجود، نفی غرض می‌کند و البته نفی اخص، (نفی غرض) مستلزم نفی اعم (غایت) نیست، اما این کلام به معنای اثبات غایت نیز نیست؛ زیرا شیخ‌الرئیس در *اشارات* برای واجب‌الوجود غرض و غایت زاید بر ذات قایل نیست. از نظر ایشان واجب‌الوجود، نه فاعل بالقصد است تا غرض داشته باشد و نه فاعل به طبع است تا دارای غایت باشد، بلکه فاعلیت او فوق این‌گونه فاعلیت‌هاست.

ابن‌سینا برای اثبات اینکه اگر غرض خداوند رساندن فایده به غیر باشد، برخلاف ادعای متکلمان معتزلی، با مقام مُلک و غنای وجود او، منافات دارد، یک استدلال قیاسی شکل اول ترتیب می‌دهد و می‌گوید:

موجود عالی، طالب چیزی برای موجود سافل نیست (صغری). و هر موجودی که طالب چیزی برای موجود سافل نیست، دارای غرض نیست (کبری). پس موجود عالی دارای غرض نیست (نتیجه).

۱. احمد بهشتی، *غایات و مبادی*، ص ۴۰-۴۲.

و العالی لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل، حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض (در این جمله صغری و کبری استدلالت، منظوری است)... والعالی لا غرض له فی السافل... (این جمله نیز اشاره به نتیجه قیاس است).^۱

فاعلیت حق تعالی از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا خداوند را فاعل بالعنایه می داند. 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 ابن سینا می گوید:

تمثل نظام کلی در علم پیشین، وقتی که واجب و لایق است، آن نظام را با ترتیبی که در تفصیلات خود دارد، پدید می آورد. و این درحالی است که فیضان آن، معقول است.^۲

و سپس صریحاً می گوید: «و هذا هو العنایة».

از نظر او فاعل «بالعنایة» فاعلی است که علم او قبل از ایجاد است و علم او عین ذاتش نیست. ابن سینا فاعلیت «بالعنایة» 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 می داند و اینها باید به ترتیب موجود شوند، موجودات مادی و طبیعی، در قالب زمان و مکان پدید می آیند و هیچ یک، از زمان و مکان خود تخلف نمی کنند. موجودات ابداعی زمان و مکان ندارند؛ ولی درعین 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 تخلفی در کار نیست. و ذات حق در همه حال، فیضان آنها را تعقل می کند.^۳

بنابراین فاعل «بالعنایة» کسی است که تمام هستی با نظام خیره کننده خود، در علم فعلی او متمثل است. پس علم او به نظام أحسن، منشأ پیدایش چنین نظامی است.

۱. ابن سینا، اشارات، نمط ۶، فصل ۶.

۲. همان، فصل ۹، ص ۱۱۳.

۳. احمد بهشتی، غایات و مبادی، شرح نمط ششم اشارات، ص ۷۶-۷۸.

ابن سینا برای تفسیر عنایت به سه ویژگی مهم روی آورده است:

۱. عنایت در صورتی محقق می‌شود که موجود عالم، به کلّ ماسیوای خود علم داشته باشد:

«فالعناية هي إحاطة علم الأوّل بالکل»^۱

۲. او باید عالم باشد که کلّ موجودها، چگونه باید باشند. نظام طولی و عرضی موجودات و

تغییر و ثبات آنها یک ضرورت است. پس إحاطة علمی او باید به ضرورت‌های نظامی باشد که

برخاسته از فاعلیت‌های اوست. «و بالواجب أن یکون علیه الکل حتی یکون علی أحسن النظام»^۲

۳. او می‌داند که وجوب نظام برتر از سوی او و ناشی از إحاطة علمی اوست «و بأنّ ذلك

واجبٌ عنه و عن إحاطته به»^۳

تفاوت ویژگی سوم با ویژگی دوم در این است که ویژگی دوم از وجوب بالقیاس إلی

الغیر سرچشمه می‌گیرد و ویژگی سوم از وجوب بالغیر. در واجب بالقیاس إلی الغیر

استدعاست و در واجب بالغیر اقتضا که اقتضا أخصّ از استدعاست. واجب بالقیاس إلی الغیر

در جایی است که میان طرفین، ملازمه باشد، اعمّ از اینکه یکی معلول و دیگری علت باشد

یا هر دو معلول یک علت ثالث باشند.

در ویژگی دوم، علم عنایی واجب‌الوجود تعلق گرفته است به اینکه نظام برتر، وجوب

بالقیاس إلی الغیر دارد؛ و در ویژگی سوم، علم عنایی او تعلق گرفته است به اینکه نظام برتر،

وجوب بالغیر دارد؛ یعنی خود واجب‌الوجود، آن را ایجاد و ایجاد کرده است.

در ویژگی اول تنها إحاطة علمی است و بس؛ در ویژگی دوم، نه تنها إحاطة علمی حاصل

است، بلکه به ضرورت بالقیاس نظام برتر نیز، إحاطة علمی تحقّق یافته است؛ در ویژگی

سوم به ضرورت بالغیر آن نیز علم إحاطی فراهم است و می‌داند که آن غیری که ضرورت

وجود به نظام بخشیده است، خود اوست.

۱. ر.ک: ابن سینا، اشارات، نمط ۷، فصل ۲۲.

۲. همان.

۳. همان.

بنابراین هریک از قیدهای سه‌گانه که منتفی شود، عنایت منتفی می‌شود. آن که علم إحاطی ندارد، عنایت ندارد؛ آن که علم إحاطی دارد، ولی به ضرورت بالقیاس واقف نیست، از داشتن عنایت برکنار است؛ و سرانجام آن که هم إحاطه دارد و هم به ضرورت بالقیاس واقف است، ولی به ضرورت بالغیر آگاه نیست، و نداند که ضرورت غیری از سوی کیست، علمش عنایبی نیست.^۱

دیدگاه متکلمین درباره فاعلیت حق تعالی

همان‌گونه که گذشت در بحث فاعلیت حق تعالی و کیفیت أفعال او، معتزله معتقدند که صدور فعل از خدا برای رسیدن به اغراض و غایاتی زاید بر ذات است؛ یعنی غرض از فعل حق تعالی رساندن خیر و منفعت به بندگان است نه به ذات خود تا اشکال استکمال پیش آید. ایشان واجب تعالی را فاعل بالقصد می‌دانند؛ یعنی واجب را فاعلی عالم به ذات و به فعلش می‌دانند، ولی در فعلش غرضی زائد بر ذات و علم معتقدند و می‌گویند غرض واجب از ایجاد، منفعت و مصلحت درباره مخلوقات است. اما متکلمان اشعری فاعلیت واجب الوجود را فاعلیت بالإتفاق می‌دانند؛ بنابراین اشاعره فعل خدا را عَبَث و جُزَاف می‌شمارند.

اشکالات ابن سینا بر متکلمان معتزلی و اشعری

ابن سینا درباره دیدگاه متکلمان معتزلی به این نکته می‌پردازد که فاعلی که از فعل خویش غایتی را قصد می‌کند، از دو نظر ناقص یا غیرتام است: نخست اینکه رسیدن به آن غایت برای او کمال است؛ و دیگر اینکه ماهیت غایت، به او فاعلیت می‌بخشد؛ زیرا تا تصور و تصدیق فایده را که مقدمه علمی است، حاصل نکند، و تا شوق به فعل که مقدمه انفعالی است، در وجود او پدید نیاید و تا اراده، که مقدمه فعلی است، در وجود او حادث نشود، انجام فعل صورت نمی‌پذیرد؛ به همین دلیل است که می‌گویند:

غایت به ماهیت خود، علت فاعلیت فاعل و به وجود خود، معلول فاعل است.

۱. احمد بهشتی، تجرید، شرح نمط هفتم از کتاب إشارات، ص ۳۲۷-۳۲۹.

بنابراین، فاعلی که قصد غایت می‌کند، برای فاعلیت خود، محتاج وجود ذهنی ماهیت غایت است و برای رسیدن به کمال، به وجود خارجی آن، وابسته است. حال آنکه واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است. او هم در فاعلیت خود، تام است و هم در وجود خود؛ پس چگونه ممکن است تمام بودن او در فاعلیت را به وجود ذهنی غایت، و تمام بودن او در وجود را به وجود خارجی غایت مشروط کنیم؟!^۱

چه قبیح است که گفته شود: موجودات عالی می‌کوشند فعلی را برای مادون خود انجام دهند! زیرا این برای آنها نیکوتر است، و هم برای این است که آنها انجام‌دهنده کار نیکو باشند؛ زیرا این از خوبی‌ها و اموری است که شایسته اشیا شریفه است و موجود نخستین حق، کاری را برای چیزی انجام می‌دهد و برای فعل او غایتی است.^۱

بنابراین، واجب‌الوجود، خود غایت هر وجودی است و نمی‌توان برای او غایتی تصور کرد، او هم فاعل بالذات و هم غایت بالذات است و استدلال شیخ‌الرئیس بر غایت بودن خداوند برای همه اشیاء، این است که او فاعل «مع‌الواسطه» یا «بلاواسطه» همه چیزهاست. زیرا همه چیز از او یا از معلول او است.^۲ این کلام ابن‌سینا به نظام طولی موجودات اشاره دارد؛ زیرا در نظام طولی، برخی موجودات معلول بلاواسطه و برخی معلول مع‌الواسطه‌اند؛ از این رو، او غایت همه چیز است.

اما اشکال وارد بر عقیده متکلمان اشعری نیز همچنان که گذشت، این است که اشاعره در بحث از فاعلیت حق تعالی به ترجیح بلا مرجح قائل شده‌اند؛ یعنی صدور فعل را از خداوند بدون مرجح دانسته‌اند که این خود باطل است.

جمع بندی

هرچند ابن‌سینا در کتاب *الإشارات*، غرض داشتن را با بی‌نیازی واجب در تضاد می‌داند و معتقد است علم حق تعالی به معلولات خود موجب صدور معلولات از ذات او می‌شود، اما با مراجعه به استدلال‌های او در این باره درمی‌یابیم که غرض آن‌گاه با غنای واجب در تعارض است که مراد از غرض، عاید شدن نفعی به فاعل، و به اصطلاح مراد از غرض «ما یقصد»

۱. ابن‌سینا، *الإشارات و التنبیحات*، نمط ۶، فصل ۳، ص ۱۱۲.

۲. همان، فصل ۴، ص ۱۱۲.

هدف آفرینش و نحوه فاعلیت حق تعالی از منظر ابن سینا با محوریت کتاب الاشارات و التنبيهات **۱۶۱**

الفاعل» باشد؛ اما اگر مراد از غرض را «ما یتتهی إلیه الفعل» بدانیم که اثبات حکمت حق تعالی و نفی جزاف و عبث از فعل حق تعالی می‌کند، در این صورت اثبات غرض هیچ منافاتی با استغنائی ذات واجب نخواهد داشت.

همچنین، ابن سینا 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 معلول‌ها کافی است؛ زیرا علم عنایی حق، علت تامه پدید آمدن موجودات شمرده می‌شود؛ به بیان دیگر، علم ذاتی حق به ذات خود، مبدأ فیضان عالم وجود شده است. «عنایت» یعنی 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.

بنابراین آنچه موجود می‌شود، موافق معلوم (بالذات)، بر نیکوترین نظام است؛ بی آنکه از سوی او قصد و طلبی برانگیخته شود؛ از همین رو می‌گوییم: «خداوند فاعل بالعیانیه است نه فاعل بالقصد».

همچنین، علم واجب به چگونگی صواب در ترتیب وجود کل موجودات، مستلزم فیضان خیر در کل، و علم او علم فعلی است؛ بدین معنا که در عین اینکه علم به نظام احسن در ترتیب هستی دارد، نظام احسن تابع علم اوست؛ به بیان دیگر، علم حق، متبوع و فیضان خیر، تابع است. «فعلّم الأوّل بکافیّة الصّواب فی ترتیب وجود الكل مُتَّبِعٌ لِفِیْضَانِ الْخَیْرِ فِی الْکُلِّ»^۱.

منابع

۱. ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، شرح نهج البلاغه، چاپ دوم، نشر اعلامی بیروت، ۱۴۲۵ق.
۲. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.
۳. آشتیانی، آقامیرزاهمدی، اساس التوحید، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۸ش.
۴. بلخی (مولوی)، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۷۶ش.

۱. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، نمط ۷، فصل ۲۲.

۵. بهشتی، احمد، تجرید شرح نمط هفتم از کتاب الإشارات و التنبیہات شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۶. _____، غایات و مبادی شرح نمط ششم از کتاب الإشارات و التنبیہات شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، حکمت عبادات، چاپ پانزدهم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیہات ابن‌سینا نمط ششم فی الغایات و مبادئها و فی الترتیب، نشر آیت اشراق، ۱۳۸۷ ش.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، فرائضی از اسلام، قم، نشر جهان آرا.
۱۰. طوسی، نصیرالدین، شرح الإشارات و التنبیہات، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.
۱۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، چاپ چهاردهم، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. نصری، عبدالله، فلسفه آفرینش، چاپ چهارم، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰ ش.