

## Inquiry on the Contradictory of Human Free Will and Divine Destiny in Ibn Sina's philosophy

Somayeh Heyran <sup>1</sup> | Abbas Ahmadi Sadi <sup>2✉</sup> | Mohammad Ali Akhgar <sup>3✉</sup>

1. PhD Candidate of Islamic Philosophy and Theology, Fasa Branch, Islamic Azad University, Fasa, Iran. E-mail: [somayehhairan\\_91@yahoo.com](mailto:somayehhairan_91@yahoo.com)
2. Corresponding Author, Assistant Professor of Philosophy Department, Fasa Branch, Islamic Azad University, Fasa, Iran. E-mail: [ab.ahmadi@iau.ac.ir](mailto:ab.ahmadi@iau.ac.ir)
3. Assistant Professor of Philosophy Department, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran. E-mail: [mohamad.akhgar@gmail.com](mailto:mohamad.akhgar@gmail.com)

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received 12 April 2022

Received in revised 17 May  
2022

Accepted 22 May 2022

Published online 20 November  
2022

Some philosophical-theological conflicts in the topic of A priori science, God's will and omnipotence with the issue of compulsion and human free will are still debated by commentators and experts. Re-reading and analyzing Ibn Sina's opinions about the effect of human will in the cause and effect system of the world and his solution to the paradoxical solution of free will and divine predestination necessitates research on this issue. Ibn Sina explains the system of will and free will as well as the knowledge of God's favor as the best system. According to Ibn Sina, divine destiny is God's general knowledge of the best system, and from this knowledge, possible beings emerge. According to him, based on divine decree, man has a type of will that has been subject to the will and providence of God with the discretion of what the speaking power recognizes as good. Man's free will can realize his desire or practical power -instead of being motivated by lower animal powers such as appetitive or angry powers- in the direction of realizing intellectual forms. It is in obtaining and paying attention to such a possibility that a person is placed on the path of destiny, that is, the granting of free will, in the sense of choosing goodness, beauty, and goodness, through the power of wisdom. From the point of view of Sheikh Al-Raees, human discretion means to be in line with God's will and his providence for the actualization and realization of the best system. This research is done with descriptive-analytical method.

#### Keywords:

Ibn Sina, authority, destiny,  
causality, will, knowledge

**Cite this article:** Somayeh, Heyran; Ahmadi Sadi, Abbas; Akhgar, Mohammad Ali. (2022). Inquiry on the Contradictory of Human Free Will and Divine Destiny in Ibn Sina's Philosophy. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(40), 395-406. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51096.3167>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51096.3167>

Publisher: University of Tabriz.

---

## **Extended Abstract**

### **Introduction**

Some philosophical-theological conflicts in the topic of A priori science, God's will and omnipotence with the issue of compulsion and human free will are still debated by commentators and experts. Re-reading and analyzing Ibn Sina's opinions about the effect of human will in the cause and effect system of the world and his solution to the paradoxical solution of free will and divine predestination necessitates research on this issue. Ibn Sina explains the system of will and free will as well as the knowledge of God's favor as the best system. According to Ibn Sina, divine destiny is God's general knowledge of the best system, and from this knowledge, possible beings emerge. According to him, based on divine decree, man has a type of will that has been subject to the will and providence of God with the discretion of what the speaking power recognizes as good. Man's free will can realize his desire or practical power - instead of being motivated by lower animal powers such as appetitive or angry powers - in the direction of realizing intellectual forms. It is in obtaining and paying attention to such a possibility that a person is placed on the path of destiny, that is, the granting of free will, in the sense of choosing goodness, beauty, and goodness, through the power of wisdom. From the point of view of Sheikh Al-Raees, human discretion means to be in line with God's will and his providence for the actualization and realization of the best system.

### **Methodology**

The current conceptual research is a basic-theoretical one, and a descriptive-analytical approach was employed to achieve its objectives.

### **Discussion**

Many Muslim philosophers have promoted the possibility of a relationship between human free will and divine predestination; they have not seen any contradiction and antagonism between the existences of these two things in the universe. Ibn Sina's approach to the issue of free will and will in humans and its connection with divine province and destiny is through the knowledge of God's grace, through which it is determined that the level of knowledge and abundance of existence for possible beings in God is the same. The most important issue is that if voluntary actions in humans already belong to divine destiny, what is the position of free will in humans and how can it be combined with divine destiny? And if the criterion of free will in man is that his action precedes his will, why is the will itself involuntary? And does this will return to man himself or to God? To answer these questions, Ibn Sina has obtained different analyzes of predestination. The topics that Ibn Sina raised about free will and destiny are under the topic of divine attributes, especially knowledge and divine will. Ibn Sina's solution to the paradoxical problem is to explain this problem by analyzing the ontological causes of the necessary knowledge of general and partial affairs and God's agency, and its connection with the will and discretion of man as a being with intentional agency. Qada and Qadar are two orders of divine knowledge, Qada is divine before Qadar, and Qadar is a decree that is simple, and Qadar is the condition to which Divine Qadar gradually leads, and it is through Qadar that it is determined and identified. Therefore, Qada is a general and simple matter whose value is determined and specified.

## Conclusion

The contradictory analysis of human free will and divine destiny in Ibn Sina's philosophy can be analyzed through Ibn Sina's explanation of God's divine knowledge and the principles of voluntary actions in humans. According to Ibn Sina, destiny is at the level of this divine knowledge, and divine destiny is also prior to divine destiny. According to Ibn Sina, Qada is a simple ruling, and Qadar is the condition that divine Qada gradually leads to, and it is through Qadr that it is determined and characterized. Therefore, Qada is a general and simple matter whose value is determined and specified. In relation to human will and free will, even though Ibn Sina considers the existence of Qada and Qadar to be a limitation in the human will and power, this limitation does not deprive the human will, and by performing certain actions, a person has the ability to exercise his opinion and change his destiny, i.e. perfection of the power of intellect. According to Ibn Sina, God wanted with divine decree such that there should be certainty and certainty in human actions and destiny should be after his discretion and will, on this basis, divine destiny has determined the discretion in human actions. Man's free will is related to purposes and divine will is not related to purposes. The attainment of evil is not intrinsic and is incidental, so it is not in the divine decree and is related to the world of destiny.



## بررسی متناقض‌نمای اختیار انسان و تقدیر الهی در فلسفه ابن سینا

سمیه حیران<sup>۱</sup> | عباس احمدی سعدی<sup>۲</sup> | محمدعلی اخگر<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. رایانامه: [somayehairan\\_91@yahoo.com](mailto:somayehairan_91@yahoo.com)

۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. رایانامه: [ab.ahmadi@iau.ac.ir](mailto:ab.ahmadi@iau.ac.ir)

۳. استادیار گروه فلسفه، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. رایانامه: [mohamad.akhgar@gmail.com](mailto:mohamad.akhgar@gmail.com)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

برخی تعارضات فلسفی - کلامی در مبحث علم پیشین، اراده و قدرت خداوند با مسأله جبر و اختیار انسان همچنان مورد نزاع و گفتگوی شارحان و صاحب نظران است. بازخوانی و تحلیل آراء ابن سینا درباره تأثیر اراده انسان در نظام علی و معلولی عالم و راهکار وی در حل متناقض‌نمای اختیار و تقدیر الهی تحقیق در این مسأله را ضرورت می‌بخشد. ابن سینا نظام اراده و اختیار را ضمن علم عنایی خداوند به نظام احسن تبیین می‌کند. نزد ابن سینا قضای الهی همان علم کلی خداوند به نظام احسن است و از این علم، موجودات ممکن پدید می‌آیند. به نظر او بر اساس قضای الهی، انسان دارای نوعی اراده است که با اختیار آنچه که قوه ناطقه آن را خیر تشخیص می‌دهد مورد اراده و مشیت خداوند قرار گرفته است. اختیار و اراده انسان می‌تواند قوه شوقیه یا عملی خود را - بجای آنکه تحت انگیزش قوای پست تر حیوانی نظیر قوای شهوانی یا غضبی باشد- در جهت تحقق صور عقلی متحقق سازد. در اخذ و التفات به چنین امکانی است که انسان در مسیر تقدیر یعنی اعطای اختیار به معنای گزینش خیر و زیبایی و خوبی، از طریق قوه عاقله قرار می‌گیرد. از دیدگاه شیخ الرییس اختیار انسان، به معنای قرار گرفتن در طول اراده الهی و عنایت او برای فعلیت و تحقق نظام احسن است. این جستار با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹

### کلیدواژه‌ها:

ابن سینا، اختیار، تقدیر، علیت، اراده، علم عنایی.

استناد: حیران، سمیه؛ احمدی سعدی، عباس؛ اخگر، محمدعلی. (۱۴۰۱). بررسی متناقض‌نمای اختیار انسان و تقدیر الهی در فلسفه ابن سینا. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۴۰):

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51096.3167> ۳۹۵-۴۰۶



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

## ۱. بیان مسئله

بسیاری از فلاسفه مسلمان امکان رابطه میان اختیار و اراده انسان با تقدیر الهی را ترویج کرده‌اند، تناقضی و تنافری میان وجود این دو امر در عالم هستی ندیده‌اند. زیرا

«محدودیتی که به حکم قضای الهی نصیب انسان شده است همان محدودیت ناشی از شرایط موروثی و شرایط محیطی و شرایط تاریخی است نه محدودیت دیگر، همچنانکه آزادی‌ای هم که نصیب انسان شده به حکم قضای الهی است ولی به این صورت که قضای الهی ایجاب کرده انسان موجودی صاحب عقل و اراده باشد و در دایره محدود شرایط طبیعی و اجتماعی بتواند خود را به مقیاس وسیعی از قید تسلیم به آن شرایط آزاد سازد و سرنوشت و آینده خویش را در دست گیرد» (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۹۲).

روش تقریب ابن سینا به مسئله اختیار و اراده در انسان و ارتباط آن با قضاء و قدر الهی از طریق علم عنائی خداوند است که بواسطه آن مشخص می‌شود که مرتبه علم و فیضان وجود برای موجودات ممکن در خداوند یکی است. مهم‌ترین مسئله این است که اگر افعال ارادی در انسان از پیش متعلق به تقدیر الهی باشند، جایگاه اختیار در انسان چیست و چگونه با تقدیر الهی قابل جمع است؟ و اینکه اگر ملاک اختیار در انسان مسبوق بودن فعلش به اراده‌اش است، چرا خود اراده غیرارادی می‌باشد؟ و آیا این اراده به خود انسان باز می‌گردد یا به خداوند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، ابن سینا تحلیل‌های متفاوتی از تقدیر بدست داده است. مباحثی که ابن سینا درباره اختیار و تقدیر مطرح کرده است ذیل مبحث صفات الهی بویژه علم و اراده الهی است. راه حل ابن سینا در مسئله متناقض‌نمایی این مسئله، با تحلیل علل هستی‌شناسانه علم واجب‌الوجود به امور کلی و جزئی و فاعلیت بالعنایه خداوند، و ارتباط آن با اراده و اختیار انسان به عنوان موجودی با فاعلیت بالقصد است. قضا و قدر دو مرتبه از علم الهی است، قضای الهی بر قدر الهی مقدم است و قضا حکمی است که بسیط و قدر شریطی است که قضای الهی به تدریج به آن منتهی می‌شود و بواسطه قدر است که تعیین و تشخیص می‌یابد. بنابراین قضا امر کلی و بسیطی است که قدر جنبه تعیین و مشخص شده آن است.

## پیشینه تحقیق

پیش از این تحقیق، مقالات و رساله‌هایی درباره مسئله متناقض‌نمای اختیار در انسان و تقدیر الهی در آراء ابن سینا نگاشته شده است. به عنوان مثال میرفتاحی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با نام «قضا و قدر و سرنوشت انسان از منظر ابن سینا و فخر رازی» به موضوع قضا و قدر الهی و جبر و اختیار در انسان پرداخته‌اند. محققان بیان داشته‌اند که ابن سینا بحث اختیار در انسان را از مصادیق قدر دانسته و این موضوع با قضای الهی منافاتی ندارد زیرا همان علم الهی است و علم و فعل الهی در حقیقت واحد است و اعتباراً از هم جدا هستند. امینی (۱۳۹۱) بیان داشته است که مسئله جبر و اراده واجب در مقام فعل و غیرارادی بودن اراده با اختیار آدمی در آراء ابن سینا قابل جمع است. به نظر محقق نزد ابن سینا قضای الهی عین علم فعلی واجب به موجودات و لازمه ذات اوست و اراده همواره مسبوق به قضا است. از این رو که واجب با اشیاء از طریق واسطه‌ها ارتباط دارد، جز با صادر اول، بنابراین در نظام فلسفی ابن سینا ناسازگاری اراده واجب با اختیار آدمی از طریق فاعلیت طولی و فاعلیت قریب و بعید پاسخ داده می‌شود. نزد ابن سینا بحث غیرارادی بوده اراده نیز بر مبنای فاعلیت طولی تبیین شده است. توازیانی (۱۳۸۶) در مقاله خود با عنوان «مقایسه دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا در نسبت عقل، اراده و اختیار به خدا» به متناقض‌نمای جبر و اختیار توجه داشته است. نویسنده بر اساس تمایزی که ابن سینا میان فاعل باقصد و بالعنایه درباره اختیار در ساحت خداوند بیان داشته است، نتیجه می‌گیرد که اختیار به معنای حقیقی‌اش تنها در مورد خداوند صادق است اما در انسان اختیار در حکم مضطر است زیرا انسان ابتدا مختار بالقوه بوده و سپس به مختار بالفعل تبدیل می‌شود.

## ۱-۱. تقدیر و اختیار نزد ابن سینا

تعریف تقدیر را می‌توان از اصطلاحات قضا و قدر دریافت.

«قضا به معنای ایجاد نسبی ضروری و قطعی میان دو چیز است که یکی به دیگری استناد داده می‌شود. در حکمت به معنای آن است که قضای الهی در یک پدیده، هستی آن را نسبت به علت تام خود ضرورت و قطعیت داده باشد. این موضوع بر اساس تعلق اراده، قدرت و علم ذاتی و ازلی خداوند به آن شیء است.

قدر نیز حدود و خصوصیات که پدیده از جانب علل ناقصه خود دریافت می‌کنند مانند هر یک از علل چهارگانه و شرایط معادلات برای پدید آمدن و تحقق یک شیء یا پدیده» (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۳۳-۱۳۴).

در اصطلاح حکمت و نزد ابن سینا به معنای «وجوب استناد جزئیات و کثرات به اسباب و علل کثیر است، این در وجهی است که حکما نظام عالم را بر اساس تدبیر اسباب و علل و وسائط فیض می‌دانند» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱: ۳۰۲). ابن سینا قضا را علم عنایی خداوند در مقام ذات واجب می‌داند که همان علم خداوند به موجودات است و سبب پیدایش آنها می‌شود. این موضوع با اختیار انسان منافات ندارد زیرا قضای الهی به کارهای ارادی انسان با وصف ارادی بودن آن تعلق می‌گیرد. در انسان قضای الهی با قید اختیار در او صورت می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۳۵). تقدیر نزد ابن سینا توجه تدریجی اسباب بسیط به مسببات، آنچه‌ای که وجود عینی اشیاء منبث از آن وجود بسیط عقلی است. تقدیر الهی نیز امری است که اندازه قضا را نشان می‌دهد و قضا به تدریج متوجه آن می‌شود: «والقضاء من الله سبحانه و تعالی هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدریج» (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۳۱۷)؛ یعنی قضا در خداوند به معنای وضع اول بسیط و تقدیر به آن چیزی اشاره دارد که شکل تدریجی قضای خداوند است. اختیار در انسان که بحث این مقاله است، مراتب ادراک یا علم دارای مراتبی مجرد است و این مراتب از احساس تا تعقل را در برمی‌گیرد. زمانی که این آمیختگی از امور مادی و جسمانی به شکل اعلائی خود یعنی تجرد از جسم می‌رسد، نوعی از اختیار را برای فراروی از حس به عقل و سپس اتصال به عقل فعال را در انسان نشان می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۸۷: ج ۲: ۳۲۲). این معنایی است که ابن سینا درباره اختیار انسان و ارتباط آن با تقدیر و قدر بیان داشته است.

## ۲-۱. اراده و علم عنایی خداوند

ابن سینا صفات الهی نظیر علم و اراده را مرتبط با آفرینش عالم می‌داند، آفرینشی که بر اساس علم عنایی قابل تبیین است و اراده‌ای که مؤخر از علم عنایی بوده و به امری ذاتاً خیر و حسن تعلق می‌گیرد. تعریف عنایت نزد ابن سینا، علم خداوند به ذات خویش و تعقل نظام خیر - در بهترین وجه ممکن - و فیضان آن است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۵). علم و اراده در این نگرش ذاتی خداوند هستند و تشابهی با آنچه در افعال انسان رخ می‌دهد ندارد. زیرا انسان برای انجام فعل به قوه شوقیه نیاز دارد، شوقی که از اثر علم به خیر بودن چیزی، در ما علت اراده برای انجام آن می‌شود. در این وضعیت شوق سبب حرکت اندام در موافقت با اراده می‌شود در حالیکه در خداوند شوق و همچنین عمل آلات و اندام نیست.

«خداوند علم به نظام احسن دارد و این علم سبب ایجاد موجودات می‌شود و به این علم، علم عنایی اطلاق می‌شود» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱: ۸۰-۸۱).

فیض‌رسانی خداوند برای ایجاد عالم چنین است که خداوند از این رو که عقل محض است ذات خود را تعقل می‌کند و همین تعقل سبب پدید آمدن نظام احسن و علت وجود موجودات عالم است. بر طبق قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، از خداوند عقل اول صادر می‌شود و باقی موجودات به ترتیب از عقل اول صادر می‌شوند. عقل اول ممکن الوجود بالذات و وجود او از واجب الوجود و وجوب یافته است.

«صادر اول جوهری مفارق و واحد است زیرا خداوند نیز از تمامی جهات واحد است. اما پس از عقل اول کثرات مخلوقات آغاز می‌شوند» (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۵۷).

عقل اول از این رو که جهات متکثری دارد، علت برای کثرت موجودات عالم است. در آثار ابن سینا این تکثر می‌تواند بر اساس نظام ثنائی یا ثلاثی پدید آمدن تکثر بواسطه علم و تعقل صورت بپذیرد. این تفاوت بر اساس نگرشی است که ابن سینا به موضوع پدید آمدن عالم از طریق فیض، ابداع یا تجلی دارد (خادمی، ۱۳۸۶: ۸۵). به لحاظ نظام ثلاثی فیض، عقل اول، خداوند را تعقل می‌کند و همچنین خودش را به عنوان واجب بالغیر تعقل می‌کند. از تصور خداوند، عقل دوم پدیدار می‌شود و از تصور ذات خود نفس فلک اقصی صادر می‌شود. تعقل ممکن‌الوجود بودن عقل اول نیز جرم فلک اقصی را پدید می‌آید. در عقل دوم نیز سه جهت هست: تعقلی که از عقل اول دارد، تعقل ذات خودش و تعقل امکانش. هر یک از این تصورات سبب پدید آمدن عقول، نفوس و اجرام دیگر می‌شود تا عقل دهم و افلاک نه‌گانه با نفوسشان پدید می‌آیند. با صدور عقل دهم که عقل فعال است هیولا و صورت‌های چهارگانه عالم کون و فساد و نفوس نباتی، حیوانی و انسانی پدید می‌آیند. عقل فعال مدبر تمام موجودات عالم کون و فساد است و به آن اطلاق واهب الصور می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۷: ج ۳: ۲۲۴-۲۴۵).

## ۳-۱. علم پیشین خداوند به موجودات

آنچه ضمن مباحث تقدیر در عالم بحث می‌شود مرتبط با چگونگی علم پیشین خداوند به موجودات است. طبق نظر ابن سینا علم خداوند به اشیاء و پدیده‌ها بر اساس مبدأ آنها است و خداوند از این لحاظ که مبدأ تام تمام اشیاء است پس ذاتاً آن شیء و همه موجودات را تعقل می‌کند. علم خداوند به اشیاء عالم کون و فساد اولاً از طریق انواع آنها و ثانیاً به توسط انواع آنها به اشخاص آنها تعلق می‌گیرد «لانه مبدأ کل وجود فیعقل من ذاته ما هو مبدأ للموجودات القائمة باعیانها والموجودات الکاثة الفاسدة بانواعها اولاً وبتوسط ذلک باشخاصها» (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۴۳-۳۴۴)؛ یعنی خداوند مبدأ تمام موجودات است که از تعقل ذاتش پدید می‌آیند، خداوند علت وجود انواع موجودات کائن فاسد است و اشخاص آنها نیز بتوسط این انواع پدید می‌آیند. علم خداوند به اشیاء کائن و فاسد به نحو کلی است اما از طریق آن به جزئیات علم دارد و به همین دلیل علم او تغییر ناپذیر است. «بل کان علوماً باسبابه لم یکن الا علماً کلیاً ولم یکن یجوز ان یتغیر ولم یکن زمانياً فان کل علم لایعرف بالاشارة وبالاستناد الی شیء مشار الیه بسبب والعلم بالسبب لا یتغیر مادام السبب موجوداً» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۵)؛ یعنی علومی که علم به آنها از طریق اسباب و علت آنهاست، علمی کلی است و به همین دلیل تغییر پذیر نیست و طی زمان نیز تغییر نمی‌کند زیرا علمی که بر اساس علت و سبب آن معلوم باشد تا هنگامی که سبب آن موجود است تغییر نمی‌کند.

به نظر ابن سینا علم خداوند نسبت به جزئیات به طریق علم زمانی نیست که در آن «آن» و «زمان گذشته» و «زمان آینده» داخل باشد و اگر چنین باشد لازم می‌آید که صفت ذات او تغییر پذیرد زیرا که آگاهی و دریافت او از جزئیات زمانی، طریقی مافوق زمان و دهر است و واجب است که او به همه چیز دانا باشد چه چیزی که به واسطه باشد و چه چیزی که بدون واسطه باشد «قدر» واجب تعالی همان «قضا» نخستین اوست که خواه ناخواه به واجب باز می‌گردد چنان که دانستن چیزی که واجب نیست هستی یابد (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۱۵). امکان علم خداوند به جزئیات از طریق امور کلی در صورتی محقق می‌شود که اشیاء و پدیده‌ها بواسطه اسباب و علت آنها تخصص و تعین یافته باشند: «واذا کانت الاشياء کلها واجبه عنده الی اقصی الوجود فانه یعرفها کلها اذ کلها من لوازم لوازمه...یکون قد عرف الجزئیات علی الوجه الکلی الذی لا یتغیر الذی یمكن ان یتناول ای جزئی کان لا هذا المشار الیه» (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۴)؛ یعنی اگر نزد خداوند تمام اشیاء برای پدید آمدن واجب باشد، خداوند بر این اساس که به لوازم آنچه لازم برای پدید آمدن اشیاء بصورت کلی است معرفت دارد، بنابراین آنها را پدید می‌آورد.

به نظر ابن سینا علم خداوند به جزئیات بر وجه کلی علم دارد، علمی که با تغییر جزئی، تغییر پذیر نیست. بنابراین خداوند ذاتاً تمام امور را می‌شناسد از این رو که مبدأ امور یا اشیائی است که احوال و حرکاتشان به نحو خاصی است (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۵۵۹). این علم نوعی از کمال است بنابراین هیچ کمالی در موجودات نخواهد بود که در خداوند نباشد و او فیض رسان این خیرات و کمالات به موجودات است. اشتیاق موجودات به اتحاد با این علم یا کمال است (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۳۸۱)؛ اما این موضوع به این معنا نیست که خداوند تنها کمال موجودات را بشناسد و در هنگام معدوم شدن آن به آن علم نداشته باشد. این موضوع سبب تغییر در علم می‌شود. از نظر ابن سینا علم کلی خداوند به موجودات سبب می‌شود که امور جزئی از علم او پنهان نباشد و این موضوع را از عجایب علم خداوند می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۵۹۵).

ابن سینا به این علم اطلاق علم عنایی می‌کند یعنی احاطه علم الهی بر همه موجودات و اشیاء بصورت ضروری است یعنی اشیاء و پدیده‌ها ضرورتاً می‌باید مطابق با علم عنایی خداوند باشند زیرا نظام عالم بصورت احسن صادر شده است. در این نظام قصدی از سوی خداوند مطمح نظر نیست «العنايه هی احاطه علم الاول بالکل و بالواجب ان یکون علیه الکل حتی یکون علی نظام احسن النظام» (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۴۰۰)؛ یعنی عنایت علم خداوند به کل است اینکه این کل بر طبق نظامی که بهترین نظام عالم است پدید آید. اشیاء جزئی از علتشان به وجوب می‌رسند و این سلسله تا ایجاد امور جزئی در عالم کون و فساد است. علم خداوند به این علتها سبب شناخت آنها و نیز آن اموری است که ضرورتاً از آنها ناشی می‌شود مانند زمان، بنابراین علم او به امور جزئی از طریق صفاتی است که آنها دارند هر چند آن صفت در امر شخصی تخصص یافته باشد و اگر چه به زمان یا حالت خاصی تخصص بیابد. مثالی که ابن سینا در این باره می‌آورد، کسوف خورشید است که از طریق شناخت علت آن می‌تواند کسوفات جزئی پیش بینی شوند. «لان هذا المعنا قد یجوز ان یحمل علی کسوفات کثیره کل واحد منها یکون حاله تلک الحال لکنک تعلم لحجه ما ان ذلک الکسوف لا یکون الا واحدا» (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۸۶)؛ یعنی، زیرا ممکن است این معنا به بسیاری از ماه گرفتگی‌ها نسبت داده شود که هر یک از آنها در آن حالت هستند، اما شما به دلیل خاصی می‌دانید که آن ماه گرفتگی تنها یکی است. بر این اساس اشیاء جزئی نیز بر طبق کلی و آنچه‌انکه کلیات درک می‌شوند، قابل تعقل هستند.

## ۲. علیت و اراده

میان اراده و افعال انسان ارتباط علی و معلولی وجود دارد و این موضوع برای انکار تصادف و اتفاق در افعال انسان است. همین موضوع هم‌سنخ با اراده الهی و پدید آمدن عالم است. بحث ارتباط علم و اراده خداوند با پدید آمدن عالم ممکنات از طریق فاعلیت بالعنایه خداوند تبیین می‌شود. علت بودن خداوند برای مخلوقات از طریق تعاریفی که او درباره علت بیان می‌کند مشخص است: «هر ذاتی که وجود ذات دیگری از وجود اوست و وجود بالفعل ذات دوم از وجود ذات بالفعل ذات اول است، نه بالعکس» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

در عیون الحکمه نیز تعریف سبب را اینگونه بیان می‌کند:

«سبب هر آن چیزی است که وجود چیزی به آن وابسته است بی آنکه وجود آن چیز داخل در وجود آن باشد یا وجود آن چیز (علت) به وسیله آن چیز (معلول) تحقق یابد» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۵۱).

فاعلیت و علت بودن انسان برای افعالش اگر از نوع طبیعی نباشد و از نوع اختیاری باشد از سنخ این نوع از علیت است. زیرا فاعل طبیعی فقط حرکت آفرین است نه وجود آفرین، ولی فاعلی الهی موجد اشیاء و ایجاد کننده اصل هستی اشیاء است نه فقط محرک آنها. بنابراین نوع اختیاری در علیت که همان اختیار اراده بسوی امور مجرد است نوعی فاعلیت الهی است زیرا همه فاعلیت‌ها و علیت‌ها به خداوند باز می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۴-۱۷). بنابراین ابن سینا اراده را به گونه‌ای تبیین می‌کند که منبعث از علل سماوی باشد. به نظر ابن سینا اختیار از قدر منشأ می‌گیرد و بواسطه این اختیار که خداوند در انسان ایجاد کرده است، انسان قادر به انجام افعالش است اما این اختیار می‌باید مقارن با اراده خداوند باشد: «و ان لنا اختیارا یحدث فینا بعد ما لم یکن بقدر الله وبذلک الاختیار و بما اعطانا الله من القدره تفعل فعلنا لکنها لا تکفی فیان یصدر عنها افعالنا ما لم یقترن بها مشیه و اراده و لایشاء بقدر الله و ان لایشاء الله» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۸)؛ یعنی، و اینکه ما اختیاری داریم پس از قدر خداوند در ما حدوث یافته است. و با آن اختیار و با آنچه خداوند به ما توانایی داده اعمال خود را انجام می‌دهیم، ولی کافی نیست که اعمال ما از صرف اختیار سرچشمه بگیرد مگر اینکه با مشیت و اراده همراه باشد و به قدر خدا و این ممکن نیست اگر که خدا نخواهد اراده کند. به نظر ابن سینا علت غایی افعال الهی، عشق و محبت به ذات و عشق و محبت به آثار ذات به تبع ذات است و غایت افعال او نیز آثار و نتایجی است که بر آنها مترتب است مانند قرب الهی که غایت افعال انسان الهی می‌تواند باشد. پس زمانی انسان اراده او به قرب الهی است نوع علیت او برای انجام فعل به اسباب و اندامها نیاز ندارد و از این رو علت بودن اراده برای فعل نظیر همان نوع از علیتی است که خداوند برای پدید آوردن نظام احسن دارد.

### ۱-۲. مبادی افعال ارادی در انسان

ابن سینا در تعلیقات موضوع اراده در انسان را چنین تشریح کرده است که اراده در انسان ذاتی نیست و از امور عارضی و از خارج است پس اراده در انسان بالقوه بوده و برای بالفعل شدن نیاز به علت معین و ویژه برای آن است. همین رویه است که جای قدر و تقدیر را مشخص می‌کند. اما از این رو که اراده و علم در خداوند بالفعل است، به همین معنا او قادر و مختار نیز هست. اینکه بیان می‌شود اختیار در انسان مضطر است به این معناست که به انگیزه‌ای نیاز دارد که آن را به سوی فعلیت بکشانند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶). به نظر ابن سینا انسان برای افعال خویش به انگیزه نیاز دارد و از این رو که دارای انگیزه‌های متضادی است و با ترجیح یکی از آنها اختیارش را از قوه به فعل می‌رساند دارای تفاوت با اختیار در واجب الوجود است که انگیزه‌های متضاد در او راه ندارد. به همین دلیل در خداوند اختیار به معنای ترجیح یکی از دو طرف از حالت قوه به فعلیت نیست (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۷). در انسان در ارتباط با اراده که از صورت کلی امور محسوس شکل می‌گیرد آنرا مانند یک خانه می‌داند که انسان آن را تعقل می‌کند و آن صورت معقول سبب فعل در اعضاء بدن برای ایجاد مادی آن می‌شود. همین امر بدون اسباب و آلات و اندام در ذات خداوند محقق می‌شود، خداوند عالم به نظام احسن است و از این رو که تکرر در ذاتش راه ندارد، آنرا بدون تکرر می‌اندیشد، عشق خداوند به ذاتش و تعقل این نظام احسن علت تعقل و عنایت برای مابعدش است (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۹۰).

ابن سینا در کتاب *اشارات و تنبیها* موضوع یکی بودن صفات خداوند با ذات او را چنین توضیح می‌دهد:

«اگر واجب الوجود از دو یا چند چیزی که با هم جمع شده‌اند تشکیل شده باشد هر آینه به واسطه آنها واجب شده است و هر آینه یکی از آنها یا هر یک از آنها پیش از واجب الوجود موجودند و مقوم واجب الوجود هستند. پس واجب الوجود در معنا و مقدار تقسیم نمی‌شود» (ابن سینا، ۱۳۸۷: ج ۳: ۵۴).



باید توجه داشت که صفات واجب الوجود از این رو با ذات او یکی است که مساوق با خیر هستند، خیر، هر آنچه‌ای است که هر وجودی به آن اشتیاق دارد و وجودش به واسطه آن کامل می‌شود و وجود همان خیر است و کمال وجود همان خیریت وجود است، بنابراین وجودی که عدم در آن راه ندارد، خیر محض است، از این رو واجب الوجود بالذات خیر محض است و به اشیاء کمالات خیراتشان را می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۸۲).

به نظر ابن سینا آنچه مبادی افعال ارادی در انسان است، قصد است برخلاف خداوند که اراده او به عنایت است و از علم محضی پدید می‌آید که ذاتی خداوند است (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۶۰۰). کمال یافتن حیات در انسان به وسیله دو نیروی مختلف ادراک و فعل است که به آن تحریک می‌گویند. ادراک در انسان راهی برای ایجاد و فعل است. بنابراین ادراک در انسان همان قدرت نیست و به اراده متغیری نیاز دارد که از نیروی شوقیه برمی‌خیزد و بر اساس این امر است که عصب و اعصاب به حرکت در می‌آیند و آنگاه ماده حرکت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۶۰۱). قدرت در انسان همراه با قوه عالمه نیست بنابراین اراده ما تابع غرض است به عنوان مثال انسان زمانی مفهومی را تصور می‌کند و سپس اکتساب آن را اراده می‌نماید تصور آن موضوع همان اراده به انجام آن است و سپس خواست آن را اراده می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۰). بنابراین بر اساس فاصله‌ای که میان ادراک انسان و فعل او است، اراده انسان همراه با امکان است زیرا قدرت در انسان همان قوه و امکان است و تا ترجیح یا اولویت نیابد انجام نمی‌شود. قدرت در انسان نیز از نیرویی خارجی است و آن بواسطه تقدیر از سوی خداوند است. پس نیروی انسان خارج از امکان نیست و همه افعال ما به تقدیر می‌باشد و تمام افعال ما به سوی خیر است. پس همانا تقدیر الهی آن امر معین و مشخص را به پیش می‌برد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۰)؛ اما ادراک انسان به دو صورت است، گاهی بصورت ادراک طبیعی و گاهی اکتسابی است. ادراک طبیعی درباره اموری هستند که برای نفس معلوم بالطبع هستند و به نحو فعلی و دائمی برای نفس حاضرند مانند ادراک نفس نسبت فعلیتی که انجام می‌دهد. اما درک آگاهی انسان نسبت به ذاتش و درک ذاتش به نحو اکتسابی است. مانند درک انسان به قوای نظری و عملی نفس خویش. قوه عملی همان قوه شوقیه است که قوای آن در تمام بدن پراکنده است. اگر قوه عملی یا عامله تصفیه و پاک شود به ملکه‌ای فاضله می‌رسد که در هنگام مفارقت نفس از بدن ذاتش محقق می‌شود و موجودات را نه با اندامهای مادی بلکه به ذاته درک می‌کند (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۷۰). به نظر ابن سینا برای نیل به این موضوع که همان تصفیه و پاکی بخش عملی نفس است تفکر و معرفت آموزی در شکل الهی و امور متعالی و غیر مادی لازم است که سبب احیاء دوباره نفس می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴-۵)؛ اما ابن سینا به این موضوع نیز تذکر می‌دهد که علم و ادراک با طبع و فطرت انسان عجین است و فعلیت یافتن آن از طریق ادراک حسی است. برای مثال افعال نیکو و حسن سبب ملکه فضیلت می‌شود همچنان که افکار و اندیشه به یقین تبدیل می‌شوند. اهمیت بخش عملی نفس نیز به همین سبب است زیرا ادراک حسی سبب یقین نمی‌شوند اما افعال جزئی که در مسیر افعال نیکو و حسن باشند نفس انسان را برای پذیرش ملکه و نیروی برتر از واهب الصور یا عقل فعال آماده می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۷).

## ۲-۲. اختیار انسان و اراده مختار الهی

ابن سینا فعل ارادی در انسان را صرفاً در رابطه امور خارجی و امور عارضی خارجی نمی‌داند؛ بلکه به نظر او صور ادراکی دیگری نیز در فعلیت و تعقل و عقلانیت انسان نقش برانگیزاننده دارند. حیات در انسان به وسیله ادراک و فعل کمال می‌یابد، ادراک به تعقل وابسته است که مبدأ فعل و تحریک نفس برای فعل انسان می‌شود. بر این اساس است که برخی علوم نظیر علوم الهی که سبب تهذیب نفس هستند، ارتباط ادراک و فعل را به سمت حیات راستین انسان و کمال او پیش می‌برند. نفس انسانی این اختیار را داراست که به سمت الهی شدن یا وابستگی به امور جسمانی حرکت کند. اگر به سمت الهی شدن و تهذیب نفس در این زمینه قدم بردارد به سوی کمال راستین و فعلیت نفس ناطقه و وصل شدن به عقل فعال حرکت می‌کند اما اگر به سوی امور جسمانی حرکت کند به تاریکی می‌گراید و مسیر نفس نباتی و حیوانی را خواهد پیمود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵).

بنابراین بحث مهم در رابطه با اراده انسان، رابطه میان ادراک و فعل است. بنابراین صور معقوله که موضوع ادراک هستند و در نفس جای می‌گیرند، اگر اثر آن صور در نفس کافی باشد به شکل قدرتی برای اراده می‌شوند که به نیرویی اشتیاقی نیازمند است. این نیروی شوقی در اراده دو نیروی محرکه را در اعصاب و اعصاب پدید می‌آورد تا وسایل و آلات خارجی را به حرکت درآورده و از طریق آن ماده حرکت کند. یعنی اگر قصد و غایت اراده خود فعل باشد نه نفعی که از فعل کسب می‌شود، در این صورت فاعل و غرض (قصد) یکی می‌شود. بنابراین اگر کمال همان فاعل یا علم و صور در فاعل به شکل کامل باشد، قصد در فعل نیز همان قصد فاعل خواهد بود. این نوع از اراده برای انجام فعل می‌تواند در انسان شکل بگیرد. این فعل بواسطه شوق است. به نظر ابن سینا

اگر فاعل صاحب شعور باشد در صورت همراهی تعقل و علم در موجود دارای شعور باید توجه کرد که آیا افعال صادر از فاعل بصورت متحد و یکپارچه است و یا متفق که در صورت یکپارچگی باید به آن نفوس فلکی اطلاق کرد و در صورت مختلف شدن آن افعال باید مبدأ آنرا نفس انسانی دانست (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۲۳۱). ابن سینا طلب و شوقی را اختیار بنحو محض می‌داند که طالب خیر حقیقی باشد که همان اراده و شوق به امور معقول است. درک کلیات معقول و معشوق شوقی را در اراده‌ای پدید می‌آورد که متفاوت از اراده به لذات شهوانی و غضبی است و ضروری است که مبدأ انجام امور، حرکتی اختیاری و اراده به خیری حقیقی باشد (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۴۱۷). در اینجاست که بحث دعا و نماز سبب تشبه نفس ناطقه انسان به نفوس فلکی می‌شود، به نظر ابن سینا حقیقت نماز تشبه نفس ناطقه انسانی به اجرام فلکی و اخلاص به حق است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۴۱). بر اساس نظر ابن سینا اختیار انسان بواسطه ارتقاء در مقام علم و ادراک عقلانی و رعایت در فضایل اخلاقی می‌تواند به تغییر و دخالت در عناصر طبیعت و احوالات خود توانا گردد. چنین فعالیتی از ناحیه نفس عاقله انسان می‌تواند هم کاشف باشد و هم فعالانه به تغییر و دخل و تصرف بپردازد. هر چقدر اختیار محدود و در معنای مضطر آن که وابستگی افعال انسان به غرض و قصدی است به سوی غایت راستین انسان در شکل فعالیت معقول آن به پیش رود توانمندی و اختیار انسان در فعالیت گسترده تر می‌شود زیرا اختیار انسان از جنس اختیار الهی می‌گردد آنچنانکه می‌گوید: «الأول فی اختیاره لم یدعه داع الی ذلک غیر ذاته و خیریه، و لم یک مختاراً بالقوه ثم صار مختاراً بالفعل، بل لم یزل کان مختاراً بالفعل» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۵۰)؛ یعنی، خداوند در اختیارش به انگیزه‌های غیر از خودش و خیرش نیاز ندارد و اینگونه نیست که در اختیار در او امری بالقوه بوده که سپس بالفعل شود، بلکه اختیار بالفعل از او زائل نمی‌شود.

اختیار نزد ابن سینا در صورتی برای انسان معنای محض و کامل می‌گیرد که طلب و شوق اراده‌اش به خیر حقیقی یعنی عقل تعلق بگیرد. طلب و شوق انسان می‌تواند بسوی خیر قوای حیوانی و نباتی او مانند تولید مثل باشد اما زمانی که طلب و شوق اراده انسان به کلیات عقلی باشد، در این موضوع دارای اختیار است. به عنوان مثال تولید مثل به جهت بقای نوع انسانی که اشرف مخلوقات است. در این صورت مبدأ انجام امور برای نفس انسانی حرکتی اختیاری و اراده به خیری حقیقی است (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۴۱۷).

### ۳-۲. اختیار و تجرد بواسطه عشق به واجب الوجود

به نظر ابن سینا برای وصل شدن به مبادی عالی نظیر عقل فعال، دعا تأثیرگذار است. اثر بخشی دعا اینگونه است که هنگامی نفوس پاک اراده می‌کنند، نیرویی از ناحیه خداوند افزوده می‌شود که بواسطه آن اراده در عالم عناصر اثر می‌بخشد. این موضوع را می‌توان به تخیل امری نسبت داد که با تخیل نسبت به آن بدن و اندامهای آن به اقتضاء حالات نفسانی و خیالی متغیر می‌شوند و در صورت لزوم موجب تغییر نفس ما در سایر ابدان نیز می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۸). دعا همان فارغ شدن از تمایلات نفس حیوانی و نباتی و کششهای دنیای مادی از یکسو و تمایل برای امور مجرد عقلانی است که این موضوع، بستری برای اراده انسان می‌شود که صور کلی را بدون تشویشات امور پست ادراک کند. اراده‌ای که از این ادراک پدید می‌آید در عالم جسمانی تأثیر می‌گذارد. بنابراین توجه به عالم عقلی و خواسته‌هایی که از صور کلی عقلی در نفس مرتسم می‌شوند، از یکسو با شکل اختیاری که در علم و اراده عقلی است، یکسان می‌شود و از سوی دیگر این اختیار، کمال حقیقی انسان و موجب سعادت او را فراهم می‌آورد (ابن سینا، ۱۳۹۴: ۱۲۷).

بنابراین از مهمترین مولفه‌های اختیار، تجرد است. ابن سینا در بیان اقسام مجردات، آنها را چنین طبقه بندی می‌کند: تجرد از علایق جسمانی و اینکه در تجرد واجب الوجود لذاته باشد بنابراین نشانه این تجرد، ابتهاجی لذاته و بذاته است. شکل دوم تجرد در مرتبه‌ای از موجودات است که در آن واجب الوجودی از غیر است بنابراین نشانه آن ابتهاج از موجودی که واجب الوجود است و همچنین کمالات حاضر در خودشان است. مرتبه سوم نفوس انسانی است که تجرد در آنها از استغراق در محبت الهی پدید می‌آید. مرتبه چهارم نفوس انسانی است که در تردد میان جهت ربوبی و دنیوی هستند. مرتبه پنجم نیز نفوس مستغرق در محبت علایق جسمانی هستند (فخر رازی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۸۷).

ارتباط اختیار به عنوان امری مجرد با واجب الوجود که مجرد تام است از طریق نوعی ارتباط علی برای آفرینش مراتب بعدی مجردات است، یعنی امکان پدید آمدن مجردات بر اساس نوعی از اختیار که در مراتب پایین تر مجردات تا نفس انسانی هست. بنابراین مجردات صرفاً بر اساس نوع تجردی که دارند با تجرد واجب الوجود اتحاد می‌یابند. تجرد در واجب الوجود ارتباط علم و

اراده را در او مشخص می‌کند. زیرا هر مجردی به ذات خودش علم دارد که مرتبه پایین‌تر آن در انسان به علم خود به ذات خودش و علم عقول به ذات خود و علم خداوند به خود است (فخر رازی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۸۷). مبدأ فعل خداوند نیز همین علم است و دیگر مبادی نظیر اراده نیز به علم باز می‌گردد «و لایحتاج بعد هذا العلم الی اراده آخری لتکون الشی موجوداً»؛ یعنی برای تحقق موجودات غیر از علم خداوند به اراده دیگری نیاز نیست. بنابراین اموری نظیر شوق و بکار گرفتن آلات که در فعل ارادی انسان لازم است، درباره خداوند معنایی ندارد. پس علم در موجودی که دارای مجرد محض است همان اراده و همان فعل است بنابراین برای تحقق نظام احسن برآمده از این علم و اراده به مبدأ دیگری نیاز نیست (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۸-۱۷). تعریفی که ابن سینا از اراده بدست می‌دهد منطبق بر «جود» و «فیض» خداوند است:

«آنگونه که ما در مورد اراده الهی اثبات کردیم که خداوند در افاضه و جود غایت و غرضی ندارد، اراده چیزی جز فیض که همان جود است، نمی‌باشد» (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۶۷)

اراده همان علم عنایی خداوند به نظام احسن است و همین منشأ پیدایش موجودات است. امری که نشان دهنده ارتباط میان اختیار در خداوند و انسان به عنوان اشرف موجودات در آراء ابن سینا است، ذیل تعریفی که او از اختیار به مثابه «حب» یا عشق و ابتهاج می‌دهد، مشخص می‌شود. ابن سینا علم عنایی خداوند را به معنای علم او به نظام احسن می‌داند، منشأ بودن این علم برای پیدایش نظام احسن اینگونه بیان شده است:

«باری تعالی عاشق خود است از آن جهت که مبدأ پیدایش هر نظام خیر است به همین دلیل نظام احسن بالعرض معشوق اوست و این همان اراده‌ای است که خالی از هر گونه نقصی است» (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۶۳-۳۶۸).

«ولو لم یکن عاشقاً لذاته لکان ما یصدر عنه غیر منتظم لانه یکون کارهاً له غیر مرید» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۵۷).

به نظر ابن سینا اگر خداوند نسبت به آنچه از او صادر می‌شود عشق نمی‌ورزید می‌بایست نسبت به آنها کراهت داشته باشد و اگر نسبت به آنها کراهت می‌داشت اراده‌ای لازم نمی‌آمد و موجودات از چنین نظم و نظامی برخوردار نبودند.

## نتیجه‌گیری

تحلیل متناقض‌نمای اختیار انسان و تقدیر الهی در فلسفه ابن سینا را می‌توان بواسطه تبیینی که ابن سینا از علم الهی - علم عنایی - خداوند و مبادی افعال ارادی در انسان تحلیل کرد. به نظر ابن سینا تقدیر در مرتبه‌ای از این علم الهی است و قضای الهی نیز بر قدر الهی مقدم است. به نظر ابن سینا قضا حکمی است بسیط و قدر شریطی است که قضای الهی به تدریج به آن منتهی می‌شود و بواسطه قدر است که تعیین و تشخیص می‌یابد. بنابراین قضا امر کلی و بسیط است که قدر جنبه تعیین و مشخص شده آن است. در رابطه با اراده و اختیار در انسان ابن سینا هرچند وجود قضا و قدر را باعث محدودیت در اختیار و اراده انسان می‌داند؛ اما این محدودیت باعث سلب اراده انسان نمی‌شود و شخص نیز با انجام برخی اعمال توانایی بر اعمال نظر و تغییر سرنوشت خود یعنی کمال قوه عاقله را دارد. به نظر ابن سینا خداوند با قضای الهی چنین خواسته که قطعیت و حتمیت در فعل انسان باشد و قضا پس از اختیار و اراده او باشد، بر همین اساس قضای الهی، اختیار در فعل انسانها را مقدر داشته است. اختیار در انسان معلل به اغراض و اراده الهی غیر معلل به اغراض است. حصول شرور نیز بالذات نیست و بالعرض است بنابراین در قضای الهی نیست و مرتبط با عالم قدر است.

## منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۶۶). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، ناشر دارالعرب.  
 ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۷). *الهیات نجات*، ترجمه سید یحیی یثربی، تهران: فکر روز.  
 ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۸۳). *پنج رساله*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.  
 ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۸۷). *الاشارات و التنبیها*، مصحح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.  
 ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۶۰). *رسایل ابن سینا*، ضیاءالدین دری، تهران: انتشارات مرکزی.  
 ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۶۴). *قصیده المزدوجه فی المنطق و منطق المشرقیین*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.  
 ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۸۷). *الشفاء*، حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۸۸). *رسائل*، محمود شهابی، قم: آیت اشراق.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۹۴). *دانشنامه علایی*، تهران: مولی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۰). *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه العالم السالمی.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۱). *شرح اشارات و تنبیها*، قم: آیت اشراق.
- خادمی، عین‌الله. (۱۳۸۶). *رازستانی و رمزگشایی اختلاف دیدگاه‌های شیخ الرئيس درباره نظام فیض، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، (۲۵): ۶۷-۹۰.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۹). *فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون*، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۷). *جبر و اختیار، تنظیم و نگارش علی ربانی گلپایگانی*، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴). *مجموعه آثار: انسان و سرنوشت*، تهران: انتشارات صدرا.

## References

- Gilson, Étienne. (2009). *Islamic and Jewish Philosophy according to Gilson*, translated by Hassan Fathi, Hikmat Publications. [In Persian]
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. (2012). *Description of Isharat va Tanbihat*, Qom: Ayat Ashraq. [In Persian]
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah. (1987). *Nine Treatises on Wisdom and Nature*, published by Dar al-Arab. [In Arabic]
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah. (1979). *al-Taliqat, research by Abd al-Rahman Badawi*, Qom, Al-Alam al-Islami school. [In Arabic]
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah Ibn. (1918). *Sina's Treatises*, Zia al-Din Dari, Tehran: Central Publications. [In Persian]
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah. (1985). *Qaseedah al-Mozdavaje fi Al-Mantiq and Mantiq Al-Mashriqiyyin*, Qom, Ayatollah Murashi Najafi Library. [In Arabic]
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdulla. (1998). *Theology of Salvation*, translated by Seyyed Yahya Yatharbi, Tehran: Fekr Rooz. [In Persian]
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah. (2004). *Five Treatises*, Hamadan: Bo Ali Sina University. Ibn Sina. [In Arabic]
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah. (2008). *Isharat va Tanbihat*, revised by Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah. (2008). *al-Shifa (Theology)*, Hassan Hassanzadeh Amoli, Qom: Bostan Kitab. [In Persian]
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah. (2009). *Rasa'il (Ayun Al-Hikmah)*, Mahmoud Shahabi, Qom: Ayat Ashraq. [In Persian]
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah. (2014). *Alaei Encyclopedia*, Tehran: Molly. [In Persian]
- Khademi, Ainullah. (2007). *Deciphering the Difference of Views of Sheikh Al-Raees about Nizam Faiz*, Shiraz University Religious Thought Quarterly, (25): 67-90. [In Persian]
- Motahari, Morteza. (2014). *Collection of Works: Man and Destiny*, Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
- Sobhani Tabrizi, Jafar. (2008). *Predestination and Eligibility*, edited and written by Ali Rabbani Golpayegani, Qom: Institute of Imam Sadiq. [In Persian]