

## تبیین اراده ذاتی و فاعلیت وجودی خداوند از رهگذر نظریه‌ی عنایت نزد ابن سینا

شهاب‌الدین ذوفقاری<sup>۱</sup>

### چکیده

افتراق جدی ابن‌سینا از ارسطو در الاهیات بالمعنی الاخص از طرح احکام واجب‌الوجود و ارائه برهان وجوب و امکان، در برابر برهان محرک نخستین، آغاز می‌شود. بدین ترتیب فاعلیت الهی از دیدگاه ابن‌سینا فاعلیت وجودی است نه تحریکی و بنابراین تا آنجا که وجود و آثار وجود دیده می‌شود، می‌توان فاعلیت الهی را سراغ گرفت، خواه حرکت در کار باشد یا خیر؛ تمایز ابن‌سینا از فلوطین نیز در مبحث فیض الهی در توجیه و تبیین اراده‌ی حق‌تعالی است. فلوطین به همین مقدار بسنده می‌کند که نمی‌توان برای مبدأ نخستین اراده‌ای از قبیل اراده‌ی ما انسان‌ها قائل شد.

اما ابن‌سینا کوشیده است دیدگاه خود درباره‌ی عنایت الهی را چنان سامان ببخشد که در پرتو آن علم، قدرت، اراده، فاعلیت و دیگر صفات ذاتی و فعلی به نحو درست تبیین گردد و نقشی همچون حد وسط برای اثبات اتحاد اراده و علم ایفا کند. از دیدگاه ابن‌سینا اراده‌ی ذاتی خداوند

---

۱. استادیار دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان. shahabquran@yahoo.com

و فاعلیت ایجابی او در پرتو علم عنایبی‌اش به ذات خود قابل تبیین است، بدون آنکه قصد و غرضی و رای ذات اقدس خود داشته باشد  
واژگان کلیدی: عنایت، اراده، فاعلیت وجودی، فاعلیت تحریکی، ارسطو، ابن سینا، فلوطین

### اراده‌ی الهی از دیدگاه ابن سینا

اراده در میان صفات خداوند، از جهت میزان بحث و گفتگویی که در بین علمای مسلمان، چه متکلم و چه فیلسوف، درباره‌ی آن شده است جایگاهی خاص دارد و افزون بر آنکه مشمول بحث‌های عمومی مربوط به صفات از جهت وجودشناسی می‌شود، مسائل ویژه خود را نیز دارد از قبیل اینکه آیا اراده‌ی الهی ذاتی است یا فعلی یا هر دو؛ آیا اراده‌ی الهی انسان و افعال انسان را نیز در بر می‌گیرد یا نه و آیا اراده‌ی الهی به شرور و بلایا نیز تعلق می‌گیرد یا خیر و...

مسائل اخیر، یعنی مسائل مربوط به شمول اراده‌ی الهی از ابتدا در دستور کار این تحقیق نبوده است؛ اما به هر حال این مسائل وجود داشته به طوری که هیچ فیلسوفی نمی‌توانسته است در مباحث الاهیات بالمعنی الأخص مبحث اراده را نادیده بگیرد؛ حتی آنان که آن را از صفات ذات ندانسته‌اند. ابن سینا در کتب فلسفی خود معمولاً به مناسبت بحث از صفات و احکام واجب‌الوجود یا فاعلیت حق تعالی، از اراده‌ی او سخن گفته اما بیش از همه، در جای‌جای کتاب تعلیقات به این مبحث پرداخته است.

ابن سینا دو حکم کلی درباره‌ی اراده دارد:

۱ - «اراده علت و منشأ پیدایش همه‌ی موجودات است».<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۷)

۲ - «اراده ویژه‌ی موجوداتی است که خودآگاهی داشته باشند»<sup>۲</sup> (همان: ص ۱۶)

مبدأ اراده یعنی آن علمی که منتهی به صدور فعل از فاعل ارادی می‌شود، یا عقل است یا ظن و یا تخیل. به عنوان مثال کاری که از پزشک یا مهندس سر می‌زند منشأ عقلی دارد و آنکه از خطر می‌گریزد، سرچشمه‌ی اراده‌ی او ظن است و کسی که به صرف مشابَهت چیزی با امری برتر یا نیکو، آن چیز را می‌طلبد، اراده‌اش برخاسته از خیال است.

هرگاه ما اراده می‌کنیم کاری انجام دهیم، از نیکی یا سود آن کار آگاهی داشته‌ایم خواه به عقل یا به خیال. آن تصویری که باوری موافق در ما پروراند، شوق انجام کار را در دل ما می‌افکند. در پی قوت گرفتن آن شوق، اراده پدید می‌آید و قوای بدنی کار را آغاز می‌کند. بدین ترتیب اراده در ما، تابع انگیزه‌ی ما در سودجویی یا نیک‌خواهی است. (همان) همچنین، اراده در ما حالتی نو پدید می‌آورد و ابتدا اندرون و آن‌گاه برون ما را در وضعیتی جدید قرار می‌دهد و اگر متعلق اراده کمال باشد، اراده کاری استکمالی است. همین ویژگی اراده در ما، سبب می‌شود نتوانیم بدین معنا از اراده‌ی خدا سخن بگوییم؛ تا آنجا که برخی فیلسوفان را تا مرز انکار اراده در خداوند پیش رانده و ابن‌سینا را به اثبات این صفت فراخوانده است. ایشان از دو راه اراده را در واجب‌الوجود اثبات می‌کند:

اول - از طریق قاعده‌ی «کلّ ما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات». (نگ: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۳۸۶ - ۳۸۲) ابن‌سینا در «تعلیقات» می‌نویسد<sup>۳</sup> «برای آنکه وجود، اختیار، اراده و قدرت در چیزی به نحو لا بالذات یافت شود؛ باید در وجود وجود بالذات، در اختیار اختیار بالذات، در اراده اراده ی بالذات و در قدرت قدرت بالذات باشد». (ابن‌سینا، همان: ۵۶)

بایستی در هستی وجود بالذاتی باشد تا موجوداتی که هستی‌شان بالغیر است داشته باشیم. نیز باید اختیار و اراده‌ی بالذات باشد تا برخی موجودات اختیار و اراده بالغیر

داشته باشند؛ همان‌طور که قدرت برای موجودی که ذاتاً قادر نیست در صورتی ممکن است که موجودی باشد که ذاتاً قادر است. پس همچنان که واجب‌الوجود به عنوان وجود بالذات هست در او قدرت، اراده و اختیار نیز بالذات است.

دوم - از طریق توجه به لوازم ذات باری تعالی است. ابن سینا چنین استدلال می‌کند: <sup>۸</sup> «همچنین محال است پیدایش موجودات از او بگونه‌ای که صرفاً تابع وجود او بوده، بدون آنکه اراده‌ی وجود در کار باشد». (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۲) هستی یافتن موجودات نمی‌تواند تنها به تبع وجود واجب‌الوجود بوده بدون اینکه او ذاتاً مرید و جواد باشد؛ زیرا واجب‌تعالی ذات خود را به عنوان مبدأ کل تعقل می‌کند (اگر چنین نباشد، ذات او برای او علی‌ماهی علیه تعقل نشده است)، چون ذات خود را مبدأ همه‌ی موجودات و همه‌ی خیرات می‌یابد، و اعطای وجود خیر است، اراده و رضایت او نسبت به هر آنچه که می‌تواند از وی پدید آید ضروری است. «چون تعقل کند که همه چیز از او بوجود آید و تعقل کند که او مبدأ هر خیر و اعطای وجود نیز خیر است، پس به ضرورت راضی به وجودی است که همه از او بوجود آیند و اراده‌ی آن وجود دارد». <sup>۹</sup> (همان)

### بیان اراده‌ی الهی

ابن سینا در «رساله‌ی عرشیه» که در توحید خداوند و صفات او نگاشته است بیان روشنی از اراده‌ی الهی در ارتباط با فاعلیت او ارائه می‌نماید او می‌گوید: «معلوم شد که او واجب‌الوجود و یگانه است و موجودات در سلسله‌ی صعودی و نزولی به او منتهی می‌شوند یعنی وجود همه از او و بازگشت همه به سوی او و قوام همه بدوست. پس همه‌ی ماسوا فعل او و او فاعل و موجد آن‌هاست». (همو، ۱۴۰۰ق: ۲۵۰) سپس به تقسیم فاعل‌ها از جهت شعور و عدم شعورشان به فعل صادر از آن‌ها

می‌پردازد: «فاعل یا به فعلی که از او صادر می‌شود شعور دارد و یا شعور ندارد، اگر شعور ندارد یا این است که فعلش گونه‌گون است، و یا یک فعل بیشتر ندارد، آن فاعلی که با شعور نیست و یک فعل بیشتر ندارد، مبدأ و سبب فعل او طبع است. و آن فاعلی که با شعور نیست ولی افعال گونه‌گون دارد، مبدأ و سبب فعل او نفس نباتی است. و آن فاعل که به فعل خود شعور دارد، اگر فعل او همراه با تعقل و علم نباشد، مبدئی است که از او افعال حیوانی سر می‌زند، و اگر فاعل با شعور فعل او همراه با تعقل و علم باشد یا افعال گونه‌گون دارد و یا یک فعل بیشتر ندارد، اگر افعال گونه‌گون دارد مبدأ فعل همان است که نفس انسانی نامیده می‌شود و اگر فعلش یگانه است به دلیل اینکه علم او تغییر نمی‌کند آن فاعل نفس فلکی است.» (همان)

ابن سینا با آوردن این مقدمات و بیان اقسام فاعل، اراده‌ی ذاتی خداوند و رابطه‌ی آن با علم او به نظام اشیاء را چنین تبیین می‌کند: «از دانستن این تقسیمات معلوم می‌شود که فعل خدای متعال صادر از علمی است که جهل و تغییر بدان راه ندارد و هر فعلی که صادر از علم به کمالات اشیاء و نظام احسن باشد، به اراده است. پس او ذاتاً عالم به وجود اشیائی است که بر احسن نظام و احسن کمال از او صادر می‌شود».<sup>۶</sup> (همان) اختلافی که در موجودات است لازمه‌ی ذوات آنها است و به اختلاف صور آنها برمی‌گردد پس ذاتی آنهاست و رفع آنچه ذاتی است محال است مگر اینکه ذات رفع شود یعنی بساط موجودات برچیده شود. پس همان علم او به نظام احسن اراده نامیده می‌شود زیرا صدور آن افعال از آثار کمال وجود اوست پس باید آن را اراده کرده باشد. و از همین جا معنای غایت برای فعل او معلوم می‌شود زیرا او نیاز ندارد به اینکه میل یا قصد کند تا فردی از مخلوقات را به‌طور ویژه از خیری بهره‌مند سازد. هرگاه عنایت او به صورت نظام خیر در کل موجودات تعلق بگیرد، موجود می‌شود بر حسب آنچه او می‌داند. پس آن علم متعالی از تغییر،

عنایت است و آن کمالات از آثار عنایت و اراده‌ی اوست.

ابن سینا در کتاب تعلیقات توضیح می‌دهد که چگونه همه‌ی آنچه در یک فعل ارادی لازم است در واجب‌الوجود در مرتبه‌ی ذات و به تبع همان علم ذات به ذات حاصل است: «همه‌ی موجودات، مقتضای ذات واجب‌الوجود بوده و از او صادر شده‌اند و چون او ذات خود را عاشق است، پس همه‌ی اشیاء به خاطر ذات، مراد او هستند. و هیچ غرضی - که زائد بر ذات باشد - در کار نیست. او هیچ موجودی را به خاطر خود آن موجود نمی‌خواهد بلکه چون ذات او مطلوب اوست همه‌ی آنچه از ذات سرچشمه گرفته نیز مطلوب اوست». (همو، ۱۳۷۹: ۱۱) ما خود نیز اگر به چیزی یا کسی عشق بورزیم، تمام آثار و متعلقات معشوق ما، مطلوب ما است. این قاعده‌ی عشق است که هر چه و هر که به محبوب وابسته باشد، دوست‌داشتنی است. البته عشق در ما پی‌آمدهایی دارد که در واجب آن‌چنان نیست. «ما اگر چیزی را اراده می‌کنیم نه برای ذات آن چیز بلکه تنها در پی شهوت یا به خاطر لذتی است که در آن چیز نهفته است. شهوت و لذت یا چیزهایی دیگر اگر به ذات خود آگاه بوده و آن ذات مصدر افعال قرار می‌گرفت، در آن صورت گفته می‌شد شهوت، لذت یا آن چیزهای دیگر، به اراده‌ی ذاتی خود مصدر افعال شده است، چه، آن افعال از همان ذات آگاه صادر شده بود و اراده در مورد موجودی صدق می‌کند که به ذات خود آگاه باشد». (همان) ابن سینا، در ادامه، در مورد نفی غرض از فعل الهی می‌نویسد: «گفته‌ایم که واجب‌الوجود تام و بلکه فوق تمام است، پس فعل او نمی‌تواند برای غرضی باشد یعنی بر او روا نیست که ابتدا بداند چیزی با او موافق است و بدان مشتاق شود، آن‌گاه آن را تحصیل کند، اراده‌ی او از همان جهت است که علم دارد آن چیز که می‌خواهد به وجود آورد به خودی خود خیر و نیکو است و برای اینکه آن چیز وجودش ترجیح داشته باشد باید ویژگی‌هایی در آن بوده و وجود

آن چیز بهتر باشد از عدمش. واجب‌الوجود پس از این علم به اراده‌ی دیگری نیاز ندارد تا آن چیز موجود شود، بلکه همین‌که علم او نظام ممکنات را به ترتیب وجودی برتر تعیین می‌کند، سبب و موجب وجود اشیاء بر نظام موجود و ترتیب برتر می‌گردد». (همان: ص ۱۲) در الهیات شفا نیز حبّ ذات که اراده‌ی ذاتی از آن انتزاع می‌شود را چنین بیان می‌کند: «او عاشق ذات خود بعنوان مبدأ هر نظام و منشأ هر خیر است، پس نظام خیر معشوق بالعرض برای اوست؛ لکن او برای ایجاد آن نظام خیر حرکتی برخاسته از شوق ندارد، زیرا او از آن منفعل نمی‌شود و مشتاق و طالب چیزی نمی‌گردد. این اراده‌ی اوست که خالی از هر نقص شوق برانگیز و از هر قصد جویای غرض است».<sup>۷</sup> (همو، ۱۳۶۳: ۳۶۳)

پس از توضیح ذاتی بودن اراده‌ی الهی، معلوم شد که این ویژگی را با دو عبارت دیگر نیز می‌توان بیان داشت. یکی این که اراده‌ی الهی ضروری است، دیگر این که اراده‌ی الهی نیاز به داعی ندارد: «اراده‌ی باری سبب ندارد؛ زیرا او نه منفعل از چیزی است و نه غرض در چیزی دارد، سبب اراده‌ی او ذات اوست و اراده و مشیت برای او یک امر ممکن نیست».<sup>۸</sup> (همو، ۱۳۷۹: ۱۹)

دلیل دیگر بر اینکه اراده در باری تعالی منوط به غرض نیست همان است که در «الاشارات و التنبیها» آمده: «موجود عالی برای موجود سافل خواستار چیزی نیست بطوری که این خواستن بمنزله‌ی غرض برای او باشد، چه؛ غرض همان است که در مقایسه با نقیضش آن را اختیار کرده‌اند و نزد کسی که آن را اختیار کرده سزاوارتر و ضروری‌تر نموده تا آنجا که اگر بتوان گفت امری فی نفسه اولی و احسن است اما فاعل، خواستن و اراده‌ی آن را اولی و احسن ندانسته، غرض محسوب نمی‌شود. بنا براین جواد و ملک حقیقی غرض ندارد و عالی را در سافل غرض نیست».<sup>۹</sup> (همو، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۱۴۹)

اما درباره بازگشت اراده به علم ابن سینا باز هم تصریح کرده است که: علم همان اراده است زیرا همه‌ی آنچه که علم بدان تعلق می‌گیرد مقتضای ذات اوست و اراده نیز همین معنا را دارد. موجودات جهان همچنان که هستند مقتضای ذات اویند و صلاح و نظام خیر در موجودات را ذات او اقتضا کرده است، پس منافات با ذات او نداشته و همه چیز مراد اوست؛ اگر با ذات او منافات داشت آن‌ها را ایجاد نمی‌کرد. (همو، ۱۳۷۹: ۱۳۹ - ۱۳۸) پس تفاوت اراده و علم در اعتبار است.

### عنایت الهی از دیدگاه ابن سینا

به نظر می‌آید شجره الاهیات بالمعنی الاخص در فلسفه ابن سینا در پیوند با مسئله «عنایت» طرحی نو می‌یابد و میوه‌های شیرین به بار می‌آورد. ابن سینا هر جا از «عنایت» سخن می‌گوید خویشتن را بر قلّه یک نظام فلسفی منسجم می‌یابد که هم بر مشکلات فلسفه‌های ارسطو و فلوطین غلبه یافته و هم، از دیدگاه وی، نهایت قرابت را با الاهیات دینی و قرآنی دارد.

عنایت الهی حلقه‌ی اتصال میان مباحث «توحید ذات»، «توحید صفات» و «توحید افعال» است و نیز پاسخگوی مسائل عدیده فلسفی از جمله «غایت در افعال الهی»، «وجود شرور در عالم»، «اختیار انسان»، پیدایش کثرت‌های نظام آفرینش از بسیط الحقیقه و ارتباط موجود عالی با موجودات مادون. (ر.ک. ذیحجی، ۱۳۸۶: ۴۵۲ - ۴۴۴)

برای آشنایی بهتر با دیدگاه ابن سینا در عنایت الهی، فراز زیر از «شفا» را محور قرار داده و با استفاده از دیگر کتب وی به شرح آن می‌پردازیم: «عنایت یعنی خداوند لذاته عالم است به اینکه وجود در نظام خیر بر چه ترتیبی قرار می‌گیرد و اینکه او لذاته علت برای هر خیر و کمال ممکن است و بدان نظام رضایت دارد، پس او نظام وجود را در نهایت خیریت، بحسب امکان، تعقل کرده و فیض



وجود بر طبق آن تعقل چنان از او سریان می‌یابد که آن نظام خیر معقول به اتمّ وجه ممکن تحقق می‌یابد؛ این معنای عنایت است.<sup>۱۰</sup> (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۱۵)

پس «عنایت» یعنی خداوند چون ذاتاً بر چند و چون موجودات در نظام خیر عالم و آگاه است. و ذاتاً سرچشمه‌ی هر خیر و کمالی است که امکان تحقق دارد و چنین خیر و کمالی مرضیّ اوست، پس او نظام خیر را در بالاترین سطح خیر ممکن تعقل می‌کند، در نتیجه عالم هستی مطابق با آن نظامی که او در نهایت خیریت، به حسب امکان، تعقل فرموده فیضان می‌یابد و صورت می‌پذیرد.

پیش از توضیح عنایت دو نکته درباره این فراز قابل یادآوری است: اول این که مقصود از امکان در عبارت او امکان عام است و منافاتی با بحث در مقام واجب‌الوجود ندارد. دوم - تکرار و تأکید بر امکان در این بیان کوتاه برای این است که ابن‌سینا این فراز را مقدمه‌ای برای پاسخ به مسئله‌ی شرور و کیفیت دخول آن در قضای الهی قرار داده است. نتیجه‌ی آن بحث مهم و مبسوط این است که گرچه در عالم، شرور، یافت می‌شود در عین حال شرّ اکثری یا شرّ کثیر در نظام آفرینش وجود ندارد. «این شرور نتیجه فعل فاعل نیست، بلکه پی آمد عدم فعل فاعل و آن هم بخاطر این است که یا قابل مستعد نبوده، یا حرکتی در جهت قبول نداشته است.»<sup>۱۱</sup> (همان، ص ۴۲۲)

گام نخست در فهم «عنایت» این است که عنایت از سنخ علم است. علم، در وهله‌ی اول، علم به ذات است، پس عنایت نیز عنایت به ذات است. وانگهی علم عین ذات است، پس عنایت نیز عین ذات است. علم به موجودات تابع علم به ذات است، پس عنایت به موجودات تابع عنایت به ذات است: «ذات او عین عنایت اوست، از سوی دیگر او مبدأ موجودات است، پس عنایت او به موجودات تابع عنایت او به ذات خود است.»<sup>۱۲</sup> (همو، ۱۳۷۹: ۱۸۹)

علم ذات به ذات همان وجود و حضور ذات برای ذات و فعلیت محض ذات

است. ابن سینا در جای جای کتب خود علم واجب به موجودات را از این رهگذر تبیین می‌کند که علم ذات به خود لزوماً علم ذات است به ذات، آن‌چنان که هست (علی ما هی علیه) و چون ذات واجب مبدأ همه‌ی موجودات است، خود را این‌چنین تعقل می‌کند که مبدأ همه موجودات است: «همانطور که وجود او با دیگر موجودات تباین دارد، تعقل او نیز با دیگر تعقل‌ها تباین دارد. او وقتی موجودی را تعقل می‌کند به عنوان آن چه از اوست تعقل می‌کند؛ یعنی به عنوان این که او مبدأ فاعلی آن موجود است، اما تعقل غیر او نسبت به یک موجود به دنبال حصول صورت عقلی آن موجود نزد آن عاقل می‌باشد؛ یعنی آن عاقل مبدأ قابلی برای آن موجود بوده است.»<sup>۱۳</sup> (همان، ص ۱۹۰)

ابن سینا برای دفع آن چه منتقدان علم ارتسامی در برابر او قرار داده‌اند تأکید می‌کند که علم الهی به موجودات، جدای از علم او به ذات نیست بلکه آن صور علمیه از لوازم ذات است: «مبدأ اول ذات خود را همان گونه که ذات واجب بودن اقتضا می‌کند تا مبدأ موجودات باشد و موجودات لازمه وجود او باشند، به نحو بسیط، تعقل می‌کند. پس چنین نیست که او اولاً ذات خود را، بدون لوازم آن، تعقل کند و ثانیاً آن را به عنوان مبدأ موجودات تعقل نماید تا در این صورت ذات خود را دو بار تعقل کرده باشد، بلکه نفس تعقل ذات همان وجود موجودات از اوست.»<sup>۱۴</sup> (همان، ص ۱۸۵)

پس از آن که معلوم شد پیدایش موجودات نتیجه علم ذات به ذات است، گام دیگر این است که معلوم شود چرا باید موجودات از او پدید آیند؟ با توجه به این که همگی در مرتبه مادون او قرار گرفته‌اند، چگونه اراده‌ی او به مادون خود تعلق گرفته است؟ و با توجه به این که خداوند فاعل بالقصد و الغرض نیست، چه عنایتی برای خلق موجودات متصور است؟ به علاوه اگر عنایت همان علم باشد، ازلی است و اگر پیدایش موجودات به عنایت باشد، قدیم هستند، بر این اساس، قدیم بودن بعضی از

موجودات چگونه قابل پذیرش و حدوث حوادث چگونه قابل توجیه است؟ ابن سینا پاسخ را از توجه دادن به خیریت و کمال ذاتی خداوند آغاز می‌کند. واجب‌الوجود بالذات که واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات است، عین کمال و کمال محض است و چون «خیر» به هر چیزی می‌گویند که بالذات مطلوب است، ذات او که عین کمال است خیر محض نیز هست پس ذات او برای او مطلوب و او عاشق ذات خویش است و چون واصل به معشوق و عین معشوق می‌باشد، پس او مبتهج به ذات خویش است. از سوی دیگر این ذات مبدأ همه ممکنات است، پس از این جهت نیز مطلوب و معشوق است. تمام آن چه به امکان عام خیر باشد مطلوب است چون ذات مطلوب است. غایت، امری جز ذات نیست. اراده به ذات تعلق گرفته است نه به مادون ذات: «سبب صدور اشیاء از او ذات اوست، نه چیزی بیرون از ذات او و سبب نظام و خیریت آن نیز ذات اوست. هر آن چه از ذات او صادر می‌شود باید مناسب با ذات او بوده و به تبع آن خیر باشد. او از آن جهت که خیر است، غایت و از آن جهت که مبدأ می‌باشد، فاعل است و این دو، در واجب، یک چیز با دو اعتبار و دو نسبت است.»<sup>۱۰</sup> (همان، ص ۱۹۲)

اینک که روشن شد هر چه موجود است بر وفق آن چیزی است که معلوم است و تطابق نظام عینی با علمی بر نیکوترین وجه است بدون آن که قصد و طلبی در کار باشد، (ر.ک. همو، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۱۸) و موجودات از آن جهت که معقول هستند از لوازم ذاتند، پس ابداع و ایجاد، همچون وحدانیت و علم، از لوازم ذات واجب است و موجودات تأخر زمانی از او ندارند، بلکه تأخرشان، تأخر معلول از علت است، پس چنین نیست که نبوده‌اند و آن‌گاه یافت شده و اراده‌ای غیر از اراده ازلی به مبدعات تعلق گرفته باشد. (ر.ک. همو، ۱۳۷۹: ۱۹۱) بلکه وجود در ازل بر اساس همان نظام احسن معقول از او فیضان یافته است. «موجودات عالم که از مبدأ اول صادر شده و

دارای نظام هستند، نه برای آن صادر شده‌اند تا نظام یابند، بلکه نظام موجود در آن‌ها به علت تعلق اراده حق به آن‌ها است که عین نظام است.»<sup>۱۶</sup> (همان، ص ۵۳)

اما وجه تسمیه «عنایت» در این جا نمایان می‌شود که عنایت به چیزی به منظور طلب خیر برای آن چیز است،<sup>۱۷</sup> (ر.ک. همان، ص ۱۸۹) پس عنایت یعنی: «نخستین که خیر است و عاقل ذات خود و عاشق ذات خود است، این ذات معشوق مبدأ موجودات شود و برای آن‌ها جز خیر نخواهد پس آن‌ها در نیکوترین نظام از وی صادر گردند.» (همان)<sup>۱۸</sup>

بنابراین «عنایت»: همان علم است از آن جهت که به نظام خیر تعلق گرفته است و همان اراده است از آن جهت که خیر مطلوب بالذات است.

البته گاهی ابن سینا واژه عنایت را بر حاصل عنایت اطلاق نموده که بر خواننده خبیر مخفی نیست: مانند این عبارت: «عنایت یعنی هر چیزی در نهایت آن چه نظام احسن برایش اقتضا میکند موجود شود.»<sup>۱۹</sup> (ابن سینا، همان: ص ۱۱)

### فاعلیت وجودی خداوند

از مهم‌ترین مسائل تاریخ عقیده و اندیشه انسان چگونگی ارتباط موجودات و پدیدارهای این جهان با موجودات جهان نادیدنی است. اگر از گزارش بی‌اساس برخی فلاسفه (آگوست کنت) که سیر اندیشه بشری را از دوره ربّانی که به زعم آن‌ها تخیلی است تا دوره‌ی فلسفی تعقلی و آن‌گاه دوره‌ی علمی تحقیقی ترسیم کرده‌اند، (فروغی، ۱۳۶۰: ج ۳، ص ۱۱۵) صرف‌نظر کنیم و در دایره اندیشه‌های الهی قدم بگذاریم، در تبیین نقش خداوند در جهان، با دیدگاه‌های یکسان یا حتی همگرا روبرو نخواهیم بود. البته نقاط اشتراکی هم به چشم می‌خورد. شاید قدیمی‌ترین موضع‌گیری در برابر این اندیشه که «جهان یک رُخداد است» همان باشد که از پارمنیدس (۵۱۰ - ۴۴۰ ق.م)

پایه‌گذار مکتب‌الثانی نقل شده است. در نظریه وی هم کثرت توهم خوانده شده و هم صیوروت و حرکت. آن چه هست فقط هست و چیزی به وجود نمی‌آید؛ زیرا اگر چیزی به وجود آید، یا از وجود به وجود می‌آید، یا از لاوجود، اگر از وجود نشئت گیرد تحصیل حاصل است و نشئت واقعی نیست، و اگر از لاوجود به وجود آید امکان ندارد؛ زیرا از هیچ، هیچ چیز به وجود نمی‌آید. (ر.ک. کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱، ص ۶۱) پارمنیدس به نظم می‌نوشته است. ترجمه‌ی بندی از قصیده‌ی آموزشی او چنین است: «لازم است گفتن و اندیشیدن که: هستنده هست؛ زیرا هستی هست و هیچ نیست. این را به تو فرمان می‌دهم که دریابی...» (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۷۹)

ارسطو در برابر پارمنیدس برای اثبات حرکت و پیدایش موجودات جدید از دو حیثیت نهفته در هر موجود (مادی) بهره جست و آن تمایز میان قوه و فعل بود. (کاپلستون، همان، ص ۳۵۶) حیثیت قوه، حیثیت فقدان و حیثیت فعل، حیثیت وجدان است. پیشینه هر آن چه اکنون به وجود می‌آید قوه‌ای است که در موجود بالفعل دیگری بوده است. بدین ترتیب سابقه هر آن چه هست می‌شود نه فعلیت محض است که تحصیل حاصل باشد و نه قوه‌ی محض که از نیستی هستی به وجود آمده باشد. همین سیر از قوه به سوی فعلیت حرکت است و البته حرکت، به محرک نیاز دارد، محرک فاعل حرکت است. فاعل حرکت هم جوهر است و هم فعلیت دارد: «چیزی هست که متحرک به حرکتی همیشگی و ایست‌ناپذیر است، و این حرکت مستدیر (دایره‌ای) است. و این نه تنها منطقاً بلکه واقعاً نیز روشن است. بنابراین آسمان نخستین [فلک ثوابت] باید جاویدان باشد. پس چیزی هم هست که آن را به حرکت در می‌آورد. اما از آن جا که بین متحرک و محرک یک میانین وجود دارد، پس محرکی هست که متحرک نیست و به حرکت می‌آورد. چیزی جاویدان (ازلی) است، جوهر و فعلیت است.» (ارسطو، ۱۳۷۹: ۳۹۹)

پاسخ ارسطو در خصوص اثبات حرکت در برابر انکار آن پذیرفتنی به نظر می‌رسد. اما شبهه پارمینیدس ظاهراً فراتر از حرکت است. او اصل ایجاد را زیر سؤال برده است و برای ارسطو که عالم ماده را ازلی می‌داند ایجاد، یعنی افاده وجود مطرح نیست. به همین دلیل محرک اول در دستگاه فلسفی ارسطو ازلی است و فاعلیت تام دارد؛ اما یک خدای هستی‌آفرین نیست: «محرک اول یک خدای خالق نیست: عالم از ازل موجود بوده بدون آن که از ازل آفریده شده باشد. خدا عالم را صورت می‌بخشد اما آن را خلق نکرده است». (کاپلستون، همان: ص ۳۵۹)

فرو کاستن نقش خداوند به فاعلیت تحریکی در فلسفه ارسطو خود مشکل جدیدی به بار آورده است: «زیرا اگر نقش خداوند تنها فاعلیت تحریکی است و ماده و صورت به طور ازلی موجود بوده‌اند به نوعی اعتراف به سه موجود ازلی بالذات است و این بنیادی‌ترین مشکل دستگاه فلسفی ارسطویی است» (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۴۴۲)

همان‌گونه که گذشت از جمله نوآوری‌های فلسفی ابن سینا توجه به فاعلیت وجودی به جای فاعلیت تحریکی است. «مقصود فلاسفه الهی از فاعل صرفاً مبدأ تحریک نیست آن‌چنان که فلاسفه‌ی طبیعی می‌انگارند، بلکه مقصودشان مبدأ مفید وجود است، همچون باری تعالی نسبت به جهان. علت فاعلی طبیعی تنها به نوعی ایجاد حرکت می‌کند و افاده وجود نمی‌نماید.»<sup>۲۰</sup> (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۵۷)

### نظریه فیض در فلسفه ابن‌سینا

به نظر می‌رسد که ابن‌سینا و فیلسوفان متأخر از وی در اصل نظریه فیض متأثر از اندیشه‌های فلوطین بوده‌اند. البته نمی‌توان گفت آنان به طور مستقیم به آثار فلوطین (نه گانه‌ها یا تاسوعات) دسترسی داشته‌اند؛ زیرا آن آثار در دوران ما به فارسی و عربی ترجمه شده‌اند. ارتباط آنان با فلوطین تنها از طریق کتاب

«اثولوجیا» بوده که آن را منسوب به ارسطو (شیخ یونانی) می‌دانسته‌اند. در حالی که این کتاب نه اثر ارسطو یا فرفورئوس است و نه مستقیماً تألیف فلوطین، بلکه ترجمه و نقلی آزاد از بخش‌هایی از بعضی رسائل تاسوع چهارم و پنجم و ششم فلوطین است (لطفی، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۱۱) که توسط ابن‌ناعمه حمصی به عربی ترجمه شده و ابن‌سینا، کتاب «الانصاف» را در شرح «اثولوجیا» نوشته است. بنابراین توجه به کتاب اثولوجیا، نه برای مطالعه اندیشه فلوطین، که برای بررسی منبع اندیشه ابن‌سینا و سایر فیلسوفان مسلمان، حائز اهمیت است.

نظریه‌ی فیض به طور صریح و روشن تعریف نشده است و فقط از راه استعاره و تشبیه به تعریف و بیان آن پرداخته‌اند و گفته‌اند: «مبدأ نخست چون کامل است و بخل و دریغ ندارد، فیاض و زاینده است، همچنان‌که خورشید نور می‌دهد و آتش حرارت تولید می‌کند و جام لبریز تراوش می‌نماید». (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۶) فلوطین با پیشنهاد این نظریه می‌کوشد این سه چیز را تبیین کند: الف) مبدأ و منشأ (اصل نخستین) بودن خدا؛ ب) تغییرناپذیری و فعالیت نداشتن او؛ ج) کثرت موجودات متناهی.

قبل از پرداختن به بیان دیدگاه‌های ابن‌سینا درباره نظریه‌ی فیض، با بهره جستن از «تاسوعات»، توضیح بیشتری در این باره ضروری می‌نماید. «اگر پس از موجود نخستین چیزی هست، این چیز باید از او ناشی باشد: یا بی‌واسطه، و یا با واسطه‌ای که بین آندو باشد؛ پس نظامی از دوم‌ها و سوم‌ها شکل گرفته که دوم به اول و سوم به دوم باز می‌گردد زیرا به ضرورت باید آنچه بسیط و پیش از همه چیز است، متفاوت با دیگر چیزها بوده، در ذات خود پابرجا و ناآمیخته با چیزهایی که از او بوجود می‌آید باشد و درعین حال باید به نحوی خاص نزد همه‌ی چیزها حاضر باشد؛ او باید واحد به معنی راستین باشد؛ نه این که نخست چیزی دیگر باشد و آن‌گاه واحد». (افلوطین، ۱۹۹۷م: ۴، ۵)

جای دیگر با اشاره‌ی به قاعده‌ی بسیط الحقیقه این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه از امر واحد بسیط، که هیچ تصور اختلاف و دوگانگی در آن نمی‌رود همه چیز پدید می‌آید؟ «واحد همه‌ی چیزهاست ولی هیچ یک از آن‌ها نیست؛ زیرا اصل همه‌ی چیزها خود آنها نیست، بلکه این چیزها بدان هستند که او در ملاً اعلی بر آن است، یا سزاوارتر بود که نزد او باشند اما تا کنون نبوده و پس از این خواهند بود. اما چگونه از بسیط واحد که همواره بر ذات خود باقی است و هرگز هیچ اختلاف و دوگانگی در امری برایش پیدا نمی‌شود موجودات کثیر صادر می‌گردند؟». (همان، ۵، ۲، ۱)

پاسخ، «فیضان واحد» است و برای درک این پاسخ گریزی از تمثیل نیست: «چشمه‌ای را تصور کن که سرچشمه‌ای غیر از خود ندارد، تمام آب خود را به رودخانه‌ها می‌ریزد بی آن که هرگز به پایان برسد، بلکه پابرجا بر حال خود می‌ماند و رودهایی که از او جاری می‌گردند، پیش از آن که از هم جدا شوند و هر کدام به سویی روند، دمی با هم می‌مانند ولی در همان حال هر کدام می‌داند که به کدام سو خواهد رفت و به کجا خواهد ریخت. یا حیات را درختی پهناور تصور کن که تمام وجود درخت را فرا می‌گیرد ولی اصل آن، می‌ماند و در تمام درخت پراکنده نمی‌شود، زیرا ملازم ریشه‌ی درخت است. این اصل به درخت، زندگی و کثرت می‌بخشد ولی خود آن کثرت نمی‌شود بلکه اصل و منشأ کثرت باقی می‌ماند». (همان، ۸، ۳، ۱۰)

اما چگونه است که آن اصل واحد خود با کثرت فیضان یافته از او متحد نمی‌شود؟ «اصل پاره پاره نمی‌شود و در جهان پراکنده نمی‌گردد؛ چه، در این صورت جهان زوال یافته و دیگر روی وجود نمی‌دید، زیرا اگر اصل در ذات خود بر خود باقی نباشد و دیگر بودنش نسبت به موجودات ثابت نماند، جهان اصلاً بر پا نمی‌شود.»<sup>۲۱</sup> (همان)

در آثار ابن سینا تمثیلات فلوطین به چشم نمی‌خورد اما روح کلی نظریه فیض همه جا موجود و امری پذیرفته شده است. ابن سینا واجب‌الوجود را موجودی



فوق تمام می‌داند. موجودات دیگر یا تام هستند یا ناقص. موجود تام موجودی است که همه کمالات لازم برایش بالفعل موجود است و در مرتبه وجودی که دارد چیزی کم ندارد. اما موجود فوق تام، علاوه بر این که وجودی بالذات دارد و کمالات آن بی‌منتهاست، وجود سایر موجودات نیز از فضل وجود اوست. «از وجود ذاتی او، که سببی برای آن نیست، فیض وجود بر همه چیزها سر ریز می‌شود.»<sup>۲۲</sup> (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۸۸) آن چه ابن سینا بر آن تأکید دارد این است که ذات حق تعالی یکپارچه آگاهی است و مسیر وجودشناختی فیض و صدور همین آگاهی است. فیض یک فوران وجودی بدون ملاک و ناخواسته نیست هر چه هست «عنایت» است: «او ذات خود را تعقل می‌کند هم بعنوان مبدأ فیضان هر صورت معقوله، که از حیث معقول بودنش معلول است و هم بعنوان مبدأ فیضان هر موجود، که از حیث موجود بودنش معلول است.»<sup>۲۳</sup> (همان، ص ۳۶۶)

سریان وجود از واجب‌الوجود به محض تعقل او از ذات خویش به عنوان مبدأ هر خیر، از عالی‌ترین تا نازل‌ترین مراتب هستی، آغاز می‌شود، او عاشق ذات خود و مبتهج به جمال خود است «او پیدایش همه چیز را به عنوان این که مبدأ کل بوده و در ذاتش مانع و رادعی از صدور آنها نیست، تعقل می‌کند. ذات او عالم به کمال و علو اوست چنان که خیر از او فائض شده و این فیضان از لوازم جلالت ذات است که معشوق اوست.»<sup>۲۴</sup> (همان، ص ۴۰۲)

### ترتیب فیض وجود از موجود نخستین

تاکنون از مطالعه دیدگاه‌های ابن سینا در الهیات به معنای خاص این نتیجه حاصل شده که خدای متعال فاعل فیاض است و فاعلیت ارادی او در فاعلیت عنائی به نحو برجسته‌ای لحاظ شده است. با توجه به این نتیجه اینک باید به تبیین

فاعلیت الهی در ایجاد نظام موجودات پرداخت. ابن سینا خود در کتب گوناگون خویش به این مهم پرداخته است از جمله: در مقاله‌ی نهم از الهیات کتاب «شفا» و در نمط ششم از «الاشارات و التنبیها» و در مقاله‌ی دوم از «مبدأ و معاد». همان‌گونه که ملاحظه می‌شود ابن سینا در این مرحله در واقع دستاورد نظام فلسفی خویش را بیان می‌کند و آن چه در ترتیب فیض وجود می‌گوید مبتنی بر مجموعه‌ای از قواعد فلسفی است که در فصول پیشین به دست آمده و به اثبات رسیده‌اند. به نظر می‌رسد نگاهی دوباره به اهمّ این قواعد، درک مطالب این فصل را آسان‌تر می‌کند:

- ۱ - مناط حاجت به مؤثر وجوب غیری است.
- ۲ - تخلف معلول از علت تامّه جایز نیست.
- ۳ - از واحد حقیقی جز واحد، صدور نمی‌یابد.
- ۴ - هر حادث زمانی مسبوق به زمان است.
- ۵ - هر حادث زمانی مسبوق به ماده است.

### نتیجه

آن چه در این نوشتار از بررسی آراء ابن سینا در مباحث مرتبط با اراده و فاعلیت الهی به دست آمد این است که: براساس قاعده‌ی «کل ما بالعرض لا بد ان یتتهی الی ما بالذات» اراده نیز همچون دیگر اوصاف وجودی مانند علم و قدرت باید در واجب الوجود بالذات باشد تا در غیر واجب یافت شود، پس اراده حق تعالی ذاتی است و بر اساس دیدگاه اتحاد مصداقی صفات ذاتی با یکدیگر و با ذات، اراده در واجب تعالی در مرتبه ذات و به تبع همان علم ذات به ذات حاصل است. این که در انسان صورت علمیه چیزی جز اراده است به خاطر این است که گاهی علم دارد ولی اراده ندارد و این که در انسان قدرت سرچشمه‌ای غیر از علم دارد به دلیل نیاز

نفس در فعل خود به ماده است، ولی در واجب چنین نیست؛ همه آن چه در یک فعل ارادی لازم است در مرتبه ذات موجود است. از سوی دیگر واجب الوجود که ذات خود را علی ما هی علیه یعنی به عنوان کمال محض و مبدأ هر کمال تعقل می‌کند، نظام احسن منبعث از ذات را نیز تعقل می‌کند (نظریه عنایت) و چون به ذات کامل خود ابتهاج دارد، به تبع، نظام احسن نیز مطلوب اوست و مطلوب بودن یعنی فیضان آن نظام از او. عنایت الهی علم است از آن جهت که به نظام خیر تعلق گرفته و اراده است از آن جهت که خیر مطلوب به ذات است. فاعلیت در واجب، وجودی و بالعنایه است و سریان وجود از واجب الوجود به محض تعقل او از ذات خویش به عنوان مبدأ هر خیر از عالی ترین تا نازل ترین مراتب هستی جاری می‌شود.

### پی نوشت ها

۱. الارادة علة للكائنات و كل كائن فعلته ارادة ما.
۲. «الارادة لا تكون الا لشاعر بذاته».
۳. يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات و في الارادة ارادة بالذات و في القدرة قدرة بالذات حتى يصح ان تكون هذه الاشياء لا بالذات في شيء.
۴. «و لا ايضاً وجود الموجودات عنه على نحو خال عن الإرادة فتكون تابعة لوجوده من غير أن تكون هناك ارادة وجود و هذا محال».
۵. «فاذا يعقل ان الكل كائن عنه و يعقل عنه أنه مبدأ كل خير و أن إعطاء الوجود خير، فهو لامحالة راض بوجود يوجد الكل عنه، مرید له».
۶. فاذا عرفت هذا فتعرف ان فعلا لله تعالى صادر عن العلم الذي لا يشوبه جهل ولا تغير و فعل صادر عن العلم بنظام الاشياء و كمالاتها على أحسن ما يكون فذلك يكون بارادة، فاذا هو من ذاته عالم بوجود الأشياء الصادرة عنه على احسن النظام و الكمال.
۷. و عاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام و خير، من حيث هي كذلك، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنّه لا يتحرك الى ذلك عن شوق؛ فأنه لا ينفعل منه البتة و لا يشناق شيئاً و لا يطلبه. فهذه ارادته الخالية عن نقص يجعله الشوق و انزعاج قصد الى غرض.
۸. ارادة الباري لا تكون له بسبب، لانه لا ينفعل عن شيء و لا يكون له غرض في شيء بل يكون السبب في ارادته ذاته و لا يكون فيه امكان ارادة او امكان مشية.

٩. والعالی لایکون طالباً امراً لأجل السافل حتی یکون ذلك جارياً منه مجری الغرض. فان ما هو غرض لقد یتمییز عند الاختیار من نقیضه ویکون عند المختار أنه اولی وواجب حتی انه لو صح ان یقال فیہ: أنه اولی فی نفسه واحسن، ثم لم تکن عند الفاعل أن ُطلبه وارادته اولی به واحسن، لم یکن غرضاً فاذن الجواد والملک الحق لاغرض له و العالی لاغرض له فی السافل.
١٠. العناية هی کون الاول عالماً لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر، وعلّة لذاته للخیر والکمال بحسب الامکان، و راضياً به علی النحو المذكور، فیعقل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی الامکان، فیفیض عنه ما یعقله نظاماً و خیر أعلى الوجه الأبلغ الذی یعقله فیضاً علی أتم تأدیة الی النظام، بحسب الإمکان، فهذا هو معنی العناية.
١١. هذه الشرط رلیست بفعل فاعل، بل لان لا یفعل الفاعل، لأجل ان القابل لیس مستعداً او لیس یتحرك الی القبول.
١٢. فذاته عنایت، و اذا کان ذاته عنایت، وذاته مبدأ الموجودات، فعنایت به تابعه لعنایت به ذاته.
١٣. وجوده مبین لسائر الموجودات، و تعقله مبین لسائر التعقلات، فان تعقله علی انه عنه، ای علی أنه مبدأ فاعلی له. و تعقل غیره علی أنه فیہ، ای علی انه مبدأ قابلی له.
١٤. الاول یعقل ذاته علی ما هو علیه الذاتیة مبدأ للموجودات و انها لازمة له عقلاً بسیطاً. فلیس یعقل ذاته اولاً، و یعقل انه مبدأ للموجودات ثانیاً، فیکون عقل ذاته مرتین، بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه.
١٥. فان صدور الاشیاء عنه هو بسبب ذاته، لا بسبب شیء خارج، و ذاته سبب للنظام و الخیر. و کل ما یصدر عنه یجب ان یکون مناسباً لذاته و یکون خیراً لخیریه ذاته... و هو من حیث هو خیر: غایة، و من حیث هو مبدأ: فاعل، و هما شیء واحد، ألا انه یختلف بالاضافات و بالاعتبارات.
١٦. «الموجودات الصادرة عن الاول لیس انتظامها لان المقصود فیها هو النظام، بل انما لها النظام لانها مراد الاول و هو نفس النظام».
١٧. کلّ من یتعنی بشیء فهو یطلب الخیر له.
١٨. حاجی سبزواری می گوید «عنایت یعنی اینکه صور علمیه‌ی همه‌ی موجودات، از بابت تا نهایت، در ذات حق مرتسم است و نظام عالم هستی از نظام ربانی یعنی عالم علم نشأت می گیرد:
- |                        |                         |
|------------------------|-------------------------|
| ما من بداية الي نهاية  | في الواجب انطوائه عنایة |
| فالکل من نظامه الکیانی | یُنشأ من نظامه الربانی  |
- (سبزواری، بی تا: ١٧٦)
١٩. العناية هو ان یوجد کل شیء علی ابلغ ما یمکن فیہ النظام.
٢٠. الفلاسفة الالهیون لیسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریک فقط، كما یعنیه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود و مفیده، مثل الباری للعالم. و اما العلة الفاعلیة الطبیعیة فلا تفید وجوداً غیر التحریک بأحد انحاء التحریکات.
٢١. فان الاصل لا ینقسم فی العام الکلّی، اذ أنه لو تقسّم لزال العالم الکلّی و لما عاد و قام مادام الاصل لیس باقیاً فی ذاته مع ذاته ثابتاً فی غیرته.
٢٢. و من وجوده فی ذاته لا بسبب غیره یفیض الوجود فاضلاً عن وجوده علی الاشیاء کلّها.
٢٣. هو یعقل ذاته مبدأ لفیضان کل معقول من حیث هو معقول معلول، كما هو مبدأ لفیضان کل موجود من حیث هو موجود دمعلول.

۲۴. وانما یعقل وجود الكل عنه على انه مبدئه وليس في ذاته مانعا وكاره لصدور الكل عنه، وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير، وان ذلك من لوازم جلالته المعشوقه له لذاتها.

### کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۲ش). قواعد کلی در فلسفه‌ی اسلامی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن سینا. (۱۳۷۵ش). الاشارات والتنبيهات. (مع شرح المحقق الطوسی و العلامة قطب‌الدین). قم: نشر البلاغه.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ش). التعليقات. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ش الف). الشفاء الالهيات. تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱ش). المباحثات. تحقیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ش). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴ش). النجاة. چاپ دوم. تهران: المكتبة المرتضوية.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. انتشارات بیدار، قم.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ش). رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات. تصحیح موسی عمید. همدان: دانشگاه بوعلی سینا، مقدمه.
۱۰. ارسطو. (۱۳۷۳ش). متافیزیک (مابعد الطبیعه). برگردان شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. افلوطین، تاسوعات. (۱۹۹۷م). تعریب: فرید جبر، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۲. بهشتی، احمد. (۱۳۸۲ش). غایات و مبادی. قم: بوستان کتاب.
۱۳. خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۰ش). نخستین فیلسوفان یونان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۸۸ □ تبیین اراده ذاتی و فاعلیت وجودی خداوند از رهگذر نظریه‌ی عنایت نزد ابن سینا

---

۱۴. ذبیحی، محمد. (۱۳۸۶ش). *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۱۵. سبزواری، ملا هادی. (بی تا). *شرح منظومه حکمت*. قم: مکتبه المصطفوی
۱۶. فروغی، محمدعلی. (۱۳۶۰ش). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: کتابفروشی زوآر.
۱۷. کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸ش). *تاریخ فلسفه*. ج ۱. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. لطفی، محمدحسن. (۱۳۶۶ش). *دوره آثار فلوطین*. تهران: شرکت انتشارات خوارزمی.

## نقد و بررسی مبانی برهان حدوث متکلمین درباره اثبات خدا

مصطفی سامانی قطب آبادی<sup>۱</sup>

### چکیده

مسئله‌ی اثبات وجود خداوند همواره مورد توجه فلاسفه و متکلمان بوده است. در این راستا براهین متعددی ارائه شده است که یکی از آنها برهان حدوث است. در این برهان، که عمدتاً به وسیله متکلمان مورد استفاده قرار می‌گیرد، حدوث زمانی شیء حادث موجب نیازمندی آن به علت شناخته می‌شود. ادعای متکلمان در این برهان این است که هر امر حادثی نیازمند علتی است که او را از نیستی به هستی می‌رساند. اگر این علت نیز امر حادثی باشد او هم نیازمند علتی دیگر خواهد بود. علت سوم هم اگر مانند امر اول و دوم امری حادث باشد او نیز نیازمند علتی دیگر خواهد بود و... از آنجا که تسلسل در علتها محال است، سلسله حوادث در نهایت باید به علتی ختم شود که دیگر حادث نباشد؛ یعنی امری قدیم باشد و سابقه نیستی و عدم در آن راه نداشته باشد. این مقاله ضمن تبیین برهان حدوث متکلمان به بیان اشکالات وارده بر آنها می‌پردازد و در پایان نتیجه گرفته می‌شود که اگر برهان حدوث را از دیدگاه علامه طباطبایی بر مبنای حرکت جوهری تقریر کنیم، برهان مفید و پیروزی خواهد بود.

---

۱. مدرس دانشگاه پیام نور جهرم. mostafa.samani92@gmail.com