

ترجمه و شرح التعليقات در مبحث علم و ارادة الهی

دکتر فرشته ندری ایبانه

هیأت علمی گروه الهیات دانشگاه بوعلی سینا

معرفی کتاب التعليقات

«التعليقات» عنوان نوشته ای از ابن سینا به شاگردش «بهمنیار» است. این کتاب با تحقیق و مقدمه ای از «دکتر عبدالرحمن بدوی» به چاپ رسیده است. متن کتاب به زبان عربی است، و آن چنان که از اسم آن بر می آید، مشتمل بر مجموعه ای از جملات و گفتگوهای پراکنده پیرامون موضوعات فلسفی به خصوص مباحث منطق، ما بعد الطبیعه، طبیعیات و علم النفس است. روش ابن سینا در این کتاب همان روشی است که در سایر کتب او هم دیده می شود. شاید بیش از همه به کتاب «المباحثات» شبیه باشد. در این کتاب هم اشاراتی به اقوال ارسطو شده اما نه در حد شفا، زیرا مقصد وی شرح آراء ارسطو نیست. تعالقی دیگری نیز به ابن سینا نسبت داده شده است، مانند تعلیقه «ابومنصور زیلا» یا «ابوالفراج طیب همدانی» که از مجالس و پاسخهای استاد، جمع آوری شده است. اما این کتاب تعلیقه ای است از «بهمن بن مرزبان، از زبان استادش بوعلی سینا، در زمانی که ملازمت استاد را داشته است. (بین سالهای ۴۰۴-۴۱۲ ه. ق). شاید این مجموعه از دروسی باشد که استاد شبانه بر شاگردان خویش تعلیم می داده است. «ابوالعباس لوکری» (متوفای ۵۱۷ یا ۵۲۶ ه. ق) واضع فهرست «التعليقات» شناخته شده است. وی شاگرد بهمنیار و عالم به اجزاء علوم و حکمت و صاحب آثاری چون «بیان الحق بضممان الصدق» است. نسخ متعددی از التعليقات باقیست و در کتابخانه های استانبول و مصر و آمریکا و ... نگهداری می شود.^۱

۱- التعليقات - ابن سینا - حقه و قدمه له الدكتور عبدالرحمن البدوی صص ۵-۱۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلوته على سيدنا محمد و آله اجمعين و حسبنا الله و نعم الوكيل.
ابن سینا با حمد الهی و درود بر خاتم انبیاء ، مباحث را با تعریف علم و کیفیت علم الهی شروع می کند.

از نظر ابن سینا علم مانند سایر اضافات نیست که تنها نسبتی میان مضاف و مضاف الیه باشد و در نتیجه، به صرف اضافه، با تغییر مضاف، مضاف الیه تبدیل نمی پذیرد. بلکه نسبت معلوم به عالم چنان است که اگر معلوم تغییر یابد، عالم نیز متغیر گردد.

«فإن العالم يبطل علمه ببطلان هیأه كانت الاضافه بينه و بين المعلوم بسببها ... فإن الاضافه بالحقيقه، عارضه لتلك الهیأه التي فی العالم و العاشق، لأن تلك الهیأه هی نفس الإضافه»^۲

اضافه عالم به معلوم چنان است که به سبب اضافه ، هیأتی در ذات عالم حاصل گردد. این حالت مانند نسبت میان چیزی با جهت آن نیست که اگر جهت تغییر یابد شیء بر حالت خود باقی باشد، و تنها اضافه متغیر گردد. بلکه گاه اضافه مانند حالت میان عاشق و معشوق و عالم و معلوم است که در صورت بطلان هیأت، اضافه نیز باطل شود. پس در حقیقت اضافه عبارت است از حالتی که در عالم و عاشق پدید آید. این حالت همان اضافه است.

فصل دهم از فن سیزدهم کتاب شفاء به موضوع اضافه اختصاص یافته است. در این فصل، شیخ اشاراتی به برخی از مطالب منطقی می کند. اضافه امری است که معقولیت آن بالذات نبوده و همواره قیاسی و دارای طرفین است. چنین معنایی جز عارض بر غیر نمی باشد. اضافه ای نمی توان یافت جز آنکه با واسطه و یا بدون واسطه عارض بر چیزی شود. اضافه عارض بر کم یا کیف یا این و یا متی گردد. و قریب به نظر رسد که اضافات در این چهار قسم منحصر باشد. در تقسیم دیگر گفته شده که:

- یا طرفین اضافه در اتصاف به اضافه به وجود هیئتی اضافه ساز مستقر در یکی از طرفین محتاج نیست.

- یا هر دو طرف به چنین هیئتی محتاجند.

- یا تنها یک طرف محتاج است.

مثال اول متمایل به جانب چپ در مقابل متمایل به جانب راست است. زیرا امر دیگری جز تیامن و تياسر در آن استقرار ندارد.

مثال دوم عاشق و معشوق است. زیرا در عاشق هیأت ادراکی شوق انگیزی است که مبدء اضافه می باشد و در معشوق هیأت لذت بخش و شور آفرینی است که مورد ادراک عاشق است و همان هیأت او را معشوق عاشق قرار داده است.

مثال سوم عالم و معلوم است که در ذات عالم کیفیتی که نمایانگر معلوم است، پدید آمده است و به وی وصف اضافه به معلوم را افاده نموده است. اما در ذات معلوم چیزی پدید نیامده است و اتصافش به اضافه همانا و به واسطه کیفیت حاصله یعنی علم در ذات عالم است.^۳

«و العلم هیأه تحصل فی العالم توجد مع الوجود المعلوم و تبطل مع عدمه»^۴

علم رابطه میان عالم و معلوم است، با تحقق معلوم حاصل و با از بین رفتن آن، باطل می شود. علم هیأتی در عالم است که با وجود معلوم ایجاد و با عدم آن معدوم گردد. برای علم با هر معلومی هیأتی خاص است، علم تنها وجود معلوم برای خود نیست، زیرا وجود شیء برای خود سبب حصول علم نمی شود، و الا علم به معدومات ممکن نباشد. بلکه علم هیأتی در ذات عالم است. پس اگر چیزی معلوم شد و سپس نا معلوم گردد، در عالم تغییری ایجاد شده است نه آنکه فقط خود اضافه تغییر کرده باشد. یعنی همانگونه که علم به امور متحقق، سبب ایجاد هیأتی در عالم شود، علم به معدومات هم چنین حالتی ایجاد می کند، هر چند تحقق در عالم واقع نداشته باشند، با تحقق وجود ذهنی آنها هیأتی در عالم پدید می آید که علم نامیده می شود.

با این مقدمه است که ابن سینا به مسئله علم الهی اشاره نموده و دلیل خود بر کیفیت علم باری به جزئیات را بیان می کند. در پاسخ به این سوال که آیا خدا به جزئیات عالم عالم است؟ مباحث مختلفی بیان شده است. در قرآن با تعبیر «لا یعزب عنه مثقال ذره فی السموات و الأرض»

۳- ر. ک به الهیات شفا و نیز ترجمه الهیات شفا - آیه الله محمدی گیلانی - مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم

۴- همان

(سوره سبأ / ۳) پاسخ داده شده است که از آن علم خدا به جزئیات، استنباط گردیده است. ارسطو معتقد است که خدا جز به ذات خود علم ندارد و لایق او نباشد که کائنات مادون خود را ادراک کند. ابن سینا با استناد به همین آیه معتقد است که: واجب الوجود همه چیز را به صورت کلی در می یابد. با این وجود جزئیات از او پوشیده نیست.^۵

اما جایز نیست که واجب الوجود از اشیاء به اشیاء علم پیدا کند، زیرا در این صورت ذاتش به آنچه حاصل شده تقوم یابد که این با وجوب وجود سازگار نباشد.^۶

اما کیفیت علم خدا به اشیاء به گونه ای است که: چون به ذات خود علم باید، به همه اشیاء عالم شود. زیرا سبب همه وجودات است و هیچ موجودی لباس وجودش نمی پوشد مگر آنکه از جهتی، به سبب او واجب گردد. به تعبیر فلسفی، «الشیء ما لم یجب لم یوجد». پس همه موجودات از جمله موارد جزئی، منتسب به وجود اویند. و چون امور جزئی مندرج و تحت امور کلیه هستند مورد علم الهی واقع شوند.

از نظر ابن سینا علم به جزئیات، شأن الهی نیست. او مقدمات بحث را به شرح زیر عنوان می کند:

- ۱- جزئی حادث است و حادث یعنی آنچه نبوده و سپس بود شده است.
 - ۲- علم خدا به جزئیات مستلزم آن است که علم الهی متغیر گردد.
- نتیجه آنکه علم خدا به جزئی تعلق نگرفته و تنها به وجه کلی است.

«فواجب الوجود لو كان علمه زمانياً أعني زماناً مشاراً إليه حتى يعلم أن الشيء الفلانی فی هذا الوقت غیر موجود و غداً یكون موجوداً كان علمه متغیراً...»^۷

اما اگر علم الهی زمانی باشد یعنی به گونه ای باشد که بتوان گفت فلان چیز الان موجود نیست و فردا موجود می شود، در این صورت لازم می آید که علم الهی متغیر گردد. پس همانگونه که، معدوم الان غیر موجود است و بعداً تحقق می یابد، لازم آید که علم الهی نیز

۵- ر. ک. النجاه - ابن سینا - ص ۲۴۷.

۶- همان ص ۲۴۶.

۷- التعليقات ص ۱۳

همین گونه باشد یعنی حادث و در نتیجه متغیر باشد. این امر شایسته ذات الهی نیست. نتیجه آنکه علم الهی به جزئیات به نحو کلی است.

از نظر ابن سینا، تبیین کیفیت علم باری به جزئیات به شرح زیر است:

- ۱- علم به علت مستلزم علم به معلول است.
 - ۲- همه اشیاء معلول خداست. یعنی همه از ناحیه وی وجوب یافته اند.
- نتیجه آنکه علم به خدا علم به همه اشیاست.

پس علم خدا به خود موجب علم خدا به اشیاء به نحو کلی است، و چون کلی شامل جزئی است علم به کلی علم به جزئی است. جزئی آن است که قابل اشاره و اسناد و قابل حمل بر یک چیز باشد و کلی آن است که قابل حمل بر بیش از یک چیز باشد.

”اما أنه كيف يكون علمه فهو أن يكون بسبب، أعني أن يكون يعرف الموجودات كلها على وجه كلي، واذلا كانت الأشياء كلها واجبه عنده إلى أقصى الوجود فإنه كلها، إذ كلها من لوازمه و لوازم لوازمه.. يكون قد عرف الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن أن يتناول أي جزئي كان لا هذا المشار إليه.“^۸

همه اشیاء از جانب خدا واجبند، پس خدا همه آنها را می شناسد. زیرا جملگی از لوازم الهی و یا از لوازم لوازم اویند. علم خدا به جزئیات به نحو کلی است که تغییر نیابد. زیرا علم کلی شامل علم به جزئیات هم هست. تخصیص به جزئی به سبب اسبابی است که آن را تخصیص داده است. کلی آن است که بدان اشاره و اسنادی نشود. مانند آنکه اگر بررسی که سقراط کیست؟ و پاسخ دهی که او کسی است که ادعای نبوت کرده و مظلومانه به قتل رسیده و پسر پادشاه است. حمل این مشخصات بر کثیرین ممکن است (کلی است) تا وقتی که بر شخص معینی اسناد داده نشود. اما اگر بگویی که پسر این انسان است، یعنی به او اشاره شود، در این صورت جزئی است. پس جایز نیست که علم خدا به جزئیات به نحو جزئی باشد، هر چند که علم خدا محیط بر تمام جزئیات است. نظام موجودات بر وجه کلی است، پس خداوند می داند

که نظام عالم ، نظام واحد و معقولی است ، بنابراین علم خدا به نحو کلی است . اگر چنین علمی نباشد حقیقت عالم را نشناخته است .

”فواجب الوجود لا يجوز أن يكون علمه بالجزئی بحيث يكون مشاراً إليه .. فواجب الوجود مع أحاطه علمه بالجزئیات و نظام الموجودات علی وجه الكلی فذلك يعلم أن العالم نظام واحد ، أي هذا النظام المعقول ، فيكون أحاط علمه به علی وجه کلی . فإنه إن لم يحط علمه بوحدانيه النظام المعقول له لا يكون قد عرف العالم علی حقیقته.“^۹

نتیجه سخن آنکه ابن سینا قائل به تعلق علم الهی به نظام کلی عالم ، به وجه کلی است برای توضیح بیشتر اضافه کند که :

”خداوند ذات خود ارا می شناسد پس به ترتیب سببی و مسببی ، لوازم لوازمش را هم می شناسد ، یعنی می داند که هرگاه چیزی چنین باشد ، چنان خواهد شد ، می داند که معلول هر علتی چیست . پس خداوند همه اشیاء را به نحو کلی می شناسد.“^{۱۰}

شاید این اشکال مطرح شود که انسان هم علم به کلیات دارد ، در این صورت چه تفاوتی میان علم ما به جزئیات و علم خدا نسبت به آنهاست ؟ ابن سینا این اشکال مقدر را پاسخ گوید :

”نحن لا نعرف الأسباب كلها و الا كان علمنا علماً کلیاً لا يتغير لو أدرکنا و بعض الاسباب متوهمه و لا معقوله ...“^{۱۱}

ما همه اشیاء را به نحو کلی نمی شناسیم . و الا علم ما هم کلی می شد و تغییر نمی پذیرفت . اگر ما اسباب اشیاء را آنچنان که هست می شناختیم ، از تصور و تعقل جدا نمی شدیم . در حالیکه بسیاری از اسباب در نزد ما متوهم است و نه معقول . یعنی گمان بریم که آن را می شناسیم ، حال آنکه آن را نشناخته ایم . چون علم خدا به وجه کلی است ، حکم الهی در امروز و فردا حکم واحدی است که تغییر نیافته و دائم است.^{۱۲} علم الهی علمی است که هیچ ذره ای را فرو نگذارد .

۹- همان

۱۰- ترجمه از همان منبع

۱۱- همان ص ۱۴

۱۲- همان ص ۱۵

”فواجب الوجود علمه علی الوجود الکلّی علم لا یعزب عنه مثقال ذره.“^{۱۳}

از نظر ابن سینا چون علم حق متعال محیط بر وحدانیتش است ، اگر خدا وحدانیت خود را نشناسد ، حق معرفت محقق نشده است . پس خدا به نظام صادره از خود هم علم دارد ، هر چند این علم به وجه کلی است ، به گونه ای که معقول الهی قابل حمل بر کثیرین است . پس چون می داند که خود واحد است ، می داند که عقل فعال (صادر از حق) هم واحد است . هر چند این تعقل نیز بر وجه کلی است .

”فإنه إن لم يعرف وحدانیته لم يعرفه حق المعرفة . و كذلك يعلم أنَّ العقل واحد و إن كان عقله علی وجه الکلّی.“^{۱۴}

ابن سینا برای تبیین کیفیت علم الهی از قاعده تجریدی و تعمیم بهره جوید و توضیح می دهد که : ما از طریق تجربه علم خود را در می یابیم . پس این مفهوم را از خواص ممکنات تجرید می کنیم تا به علم الهی دست یابیم . در تفکیک میان علم الهی و علم انسانی ، باید همواره به این نکته توجه داشته باشیم که علم ما محدود و تغییر پذیر و تدریجی و خطا پذیر است در حالیکه علم الهی نا محدود و تغییر نیافتنی و خطا ناپذیر است . از نظر حکمت سینایی علم به سبب مادام که سبب موجود باشد تغییر نمی پذیرد . اما علمی که مستفاد از وجود شیء و مشاهده آن باشد تغییر یابد . واجب متعال از چنین علم متغیری منزّه است .

”... فواجب الوجود منزّه عن ذلك ...“^{۱۵}

اگر علم ما هم به حقیقت واجب الوجود و آنچه از وی صادر می شود تعلق می گرفت ، یعنی اگر تمام لوازم ذات الهی و دور ترین وجود اشیاء را می شناختیم ، (اگر اشیاء را باتمام اسباب و لوازمش می شناختیم) علم ما هم تغییر نمی کرد اما چنین نیست . زیرا علم ما به تمام لوازم واجب تعلق نمی گیرد پس علم ما تغییر پذیر است .^{۱۶}

”و مادام العلم بالسبب حاصلًا فالعلم بالمعلوم بذلك السبب لا یتغیر“^{۱۷}

۱۳- همان - اشاره به آیه ۶۱ سوره یونس و آیه ۳ سوره سبأ

۱۴- همان ص ۱۵

۱۵- همان

۱۶- ترجمه همان منبع

۱۷- همان

ابن سینا برای توضیح بیشتر مطلب اضافه می کند که : چون خداوند ذات خود و لوازمش را می شناسد ، لازم است که علمش به اسباب امور ذاتی و تغییر نا یافتنی باشد . یعنی تا هنگامی که علم به سبب حاصل باشد علم به معلول نیز هست و تغییر نمی پذیرد .

پس از بحث مستوفا در علم الهی ابن سینا عنایت را چنین تعریف می کند :

”العنايه : هو أن يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام“^{۱۸}

عنایت آن است که هر چیزی به بهترین شکلی که در نظام موجود باشد ، ایجاد گردد .

ابن سینا به چهار نحوه صفت قائل است که هر یک با دیگری تفاوت دارد .

۱- صفات ذاتیه که از شرائط ماهیت بوده و به جعل جاعل نیست . مانند حیوانیت برای

انسان

۲- صفات عرضیه که عارض بر جسم شود مانند سفیدی که عارض بر جسم شود

۳- صفات حقیقی ذات اضافه مانند علم که در نفس موجود است و در عین حال با امری

خارج از نفس اضافه و ارتباط دارد . امر خارجی همان است که معلوم به علم است

۴- صفات اضافی مانند ابوت و درجهت راست و چپ بودن . اینها در نفس موجود نبوده و

اضافه نیز عارض بر آنها نمی شود . بلکه خود نفس اضافه هستند .

از نظر ابن سینا صفات قسم اول و دوم در واجب الوجود تحقق ندارد زیرا خداوند ماهیت

ندارد و چیزی بر آن عارض نمی گردد اما صفات اضافیه برای خدا موجود است . زیرا همه موجود

از حق متعال صدور یافته و به حق متعال وابسته است . بنابراین حق تبارک و تعالی با موجودات

معیت دارد و یا مقدم بر آنهاست . این معیت و تقدم به لحاظ دو اعتبار مطرح می شود . زیرا به

اعتبار علیت حق تعالی بر هر موجودی مقدم است و به اعتبار اضافه با آنها معیت دارد . از نظر

ابن سینا صفاتی مانند علم و قدرت و حیات نه تنها برای خدا موجود است بلکه متحد با ذات

است . صفات حقیقی ذات الاضافه متحد با ذات است ، صور علمیه اشیا ، منشاء صدور اشیا از

ذات حق تبارک و تعالی است . این مطلب در اصطلاح او ”علم عنایی“ نامیده شده است . علم

عنایی حق ، عبارت است از این که خداوند متعال نظام خیر و هستی را بر بهترین وجه ممکن تعقل کرده و بر اساس این نظام معقول ، بهترین نظام در نیکو ترین وجه از او صادر می گردد.^{۱۹}

اراده الهی :

”بیان ارادته : هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته ، و هي مقتضى ذاته ، فهي غير منافية له ، و أنه يعشق ذاته ، لأنها مقتضى ذاته ، فليس يریده هذه الموجودات لأنها هي ، بل لأجل ذاته و لأنها مقتضى ذاته .“
موجودات از ذات الهی صادر شده و مقتضی ذات الهی بوده و منافی آن نیستند . زیرا خداوند عاشق ذات خود است ، همه اشیا به جهت ذاتش مرادش می باشند . اما نه به این معنی که خداوند از خلق آنها غرضی داشته باشد . (زیرا غرض مندی به معنای نیازمندی و طلب استکمال است که با وجوب وجود سازگار نبوده و از این رو مورد مخالفت اشاعره واقع شده است .) پس اراده به سبب خود آنها نیست بلکه از آن روست که مقتضی ذات الهیست .

ابن سینا در مقام اثبات مطلب به تمثیل پرداخته و اضافه می کند که مثلاً اگر تو عاشق چیزی باشی هر چه از معشوق صادر شود را دوست داری . حال آنکه ما اشیا را به خاطر لذت یا شهوت می طلبیم و نه به خاطر خود آنها . اگر شهوت و لذت یا غیر آندو از اشیا به ذات خود شعور داشتند و خود شان مصدر افعال خود بودند در این صورت آنها هم اشیا رابه جهت خود طالب می شدند . اما آنکه به ذات خود شعور دارد صاحب اراده است و اراده جز برای او نیست .

”و الارادة لا تكون الا لشاعر بذاته“^{۲۰}

آنچه از فاعل صادر شود یا با لذات است و یا با لغرض . بالذات یا طبیعی است و یا ارادی . پس هر فعلی که از علم صادر شده و طبیعی نباشد ارادی است . اگر فعل از فاعل صادر شده و فاعل صدور فعل خود را بشناسد و بداند که خود فاعل فعل است ، فعل از علم فاعل صادر شده است . و هر فعلی که از اراده صادر شود ، مبدء آن ، علم ، ظن یا خیال است . مثلاً فعل مهندس یا طبیب ، از علم آنها صادر می شود و پرهیز و احتیاط در خطر برخاسته از ظن است و طلب

۱۹- ر. ک . النجاه - چاپ مصر ص ۲۸۶

۲۰- التعليقات ص ۱۶

چیزی به جهت شباهت آن با امری عالی یا خوب، به جهت قوه خیال می باشد. پس منشاء اراده یا علم است و یا ظن و یا خیال. اما خداوند تبارک و تعالی منزّه از آن است که صاحب ظن یا خیال باشد. پس منشاء اراده الهی تنها علم باری تعالی است. همچنین خداوند منزّه از آن است که افعالش غرض مند و یا انفعالی باشد زیرا واجب الوجود، واجب من جمیع جهات است. پس اراده خداوند اراده علمی و منزّه از غرض مندی و انفعال است.

”فإذن يجب أن يكون إرادته علميه“^{۲۱}

تفصیل مطلب آنکه: وقتی ما چیزی را اراده می کنیم ابتدا به وسیله ظن، تخیل یا علم، موافق بودن آن را تصور می کنیم، یعنی خوب یا مفید بودن آن را تصور می کنیم. به دنبال این تصور، شوق به تحصیل آن ایجاد گردد. شوق موجب حرکت نیرو در عضلات بدن شده و در نتیجه فعل محقق می گردد. از اینرو افعال ما تابع غرض است که جلب ملایم یا دفع ناملایم است. اما خداوند واجب الوجود من جمیع جهات و فوق التمام است. پس در انجام فعل غرض فاعلی ندارد و درست نیست که گفته شود که خداوند کاری را موافق و خوب و مفید یافته و مشتاق آن شده و در پی تحصیل آن بر آمده است. پس اینکه خداوند اراده علم دارد به این معناست که خداوند خوبی و مفید بودن فعل فی حد نفسه را می داند. یعنی خداوند می داند که فعل از آن نظر که فعل امری خوب است و می داند که وجود فعل بهتر از عدم آن است. با این علم دیگری نیازی نیست که خداوند برای تحقق فعل اراده دیگری کند. بلکه علم خداوند تعیین کننده نظام اشیاء ممکن است. یعنی خداوند فاعل بالاراده است. یعنی علم خداوند به نظام احسن سبب وجودی صدور موجودات به مقتضای ذات الهی سبب ظهور آنها شده است و این به معنای رضایت خداوند نسبت به صدور عالم به ترتیبی است که محقق شده است. عالم به ترتیب لوازم ذات الهی مرتب شده است. یعنی آنهاست. صدور موجودات به مقتضای ذات الهی منافی ذات نیست که مناسب فاعل است. پس هر چه از فاعل علمی صادر شده مناسب ذات فاعل و مراد و معشوق اوست پس همه اشیا مراد واجب الوجود است. اما مراد بودن به معنای غرض فاعلی داشتن نیست.^{۲۲}

۲۱- همان

۲۲- همان ص ۱۶-۱۷

“و كل ما صدر عن شيء علي هذه الصفه فهو غير مناف لذلك الفاعل . و كل فعل يصدر عن فاعل و هو غير مناف له فو مراده . فاذن الأشياء كلها مراده لواجب الوجود ، و هذا المراد هو المراد الخالي من الغرض في رضاه ”^{۲۳} توضیح مطلب آنکه، در بحث از حکمت الهی بیان شده است غرض مندی افعال الهی به معنای غرض فاعلی داشتن نیست بلکه به این معناست که فعل الهی عبث نیست. به فرموده قرآن: “أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً و إنكم إلینا لا ترجعون. فتعالی الله الملك الحق لا اله الا هو رب العرش الکریم.” (سوره مومن / ۱۱۵-۱۱۶)

آیا چنین پنداشته اید که ما شما را بیهوده آفریده ایم و شما به سوی ما بر گرداننده نمی شوید. خداوندی که فرمانروایی خلل نا پذیر بر کائنات دارد و حق محض است و غیر او معبودی نیست و بر عرش فرمانروایی دارد و الاثر از آن است که بیهوده از او صادر شود. نظیر این آیات در قرآن بسیار است مانند آنکه: آسمان و زمین به بازیچه خلق نشده است. (دخان / ۳۸) به حق آفریده شده است (حجر / ۸۵) باطل نیست (ص / ۲۷).

اما هدفمندی فعل به معنای غرض داشتن فاعل نیست. در اینصورت نیاز فاعل و ناسازگاری آن با وجوب وجود مطرح نشده و اشکال اشاعره وارد نمی باشد. غرض فاعلی از خواص ممکنات است که در آن، فایده انجام فعل مستقیم به فاعل برمی گردد. اما در مورد حق متعال درست آن است که گفته شود فعل الهی هدفمند بوده و مراد و مطلوب ذات الهیست. به تعبیر ابن سینا:

“فصدور تلك الاشياء عنه أنه مقتضي ذاته المعشوقه له، فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته وتكون الغايه في فعله ذاته...”^{۲۴} صدور اشياء از ذات الهی به جهت مقتضای ذات اوست که معشوق اوست و رضای الهی به آنها به جهت ذات الهی است که غایت فعل، تنها ذات اوست. مثلاً وقتی توانسانی را دوست داشته باشی، در حقیقت مطلوب تو همان انسان است. معشوق الهی نیز مطلق ذات است. ابن سینا تفاوت اراده انسانی و اراده الهی را چنین بیان می کند:

۲۳- همان ص ۱۷

۲۴- همان

«و مثال الإراده فینا، نحن أنا نريد شيئاً فنشاقه لأننا محتاجون إليه، و واجب الوجود يريد علي الوجه الذي ذكرناه. و لكنه لايشقاق إليه لأنه غني عنه، و الغرض لا يكون الامع الشوق.»^{۲۵}

اراده انسانی چنان است که ما چیزی را میخوایم و مشتاق آن می شویم چون به آن نیازمندیم. واجب الوجود چیزی را می طلبد اما به آن اشتیاقی ندارد چون به آن نیازمند نیست و غنی و بی نیاز است. در حالیکه غرض به دنبال شوق است. نتیجه آنکه خداوند اراده دارد بی آنکه شوق و غرضی داشته باشد. غایت گاه خود فعل است و گاه نفع و فایده ای که در پی آن است. مانند راه رفتن که گاه خود غایت است و گاه تمرین و ریاضت غایت است و راه رفتن مقدمه آن است. ساختمان و بنا گاه خود غرض است و گاه سکنی گزیدن در بنا غرض است. اگر انسان بداند که کمال تنها حقیقت واجب الوجود است، همه امورش بر آن روال منظم می گردد تا به غایت نظام که همان واجب الوجود است برسد. در این صورت غرض او حقیقت واجب است که همان کمال است. در این صورت است که ذات الهی هم فاعل است و هم غرض و غایت.

«فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل، فهو أيضاً الغايه و الغرض»^{۲۶}

مثال اراده در ما چنان است که چون خیری را تصور کنیم و بدانیم که خوب و جذاب است، با این تصور و اعتقاد، قوه شهوت تحریک شده و تا زمانی که ترجیح و مانعی نباشد، بین تصور و اعتقاد فاصله ای نباشد. یعنی به محض ایجاد تصور، شهوت تحریک می شود. اراده الهی نیز همان معقولیت اشیاء به وجهی است که بدان اشاره شد. خداوند علت وجود اشیاء و غنی محتاج به اشیاء است. در حالیکه ما محتاج قوه شوقیه هستیم تا به واسطه شوق، طالب چیزی باشیم که آن را موافق می یابیم. فعل اعضاء و جوارح در ما تابع شوق ماست. در حالیکه خداوند مستغنی از شوق و استعمال ابزار است. خداوند نسبت به نظام موجودات علم مطلق دارد و بهترین راهی را که به واسطه آن موجودات واجب می گردد، را می شناسد. علت اراده نیز چیزی جز این نیست. پس اراده یعنی علم به مصلحت که همان عنایت است.

۲۵- همان

۲۶- همان ص ۱۸

”... و هذا و العنايه بعينها ...“^{۲۷}

ما چون قصد مرتب کردن چیزی را داشته باشیم، اول نظام فاضل و بهتر را تعقل می کنیم، آنگاه موجوداتی را خواستار آئیم، بر اساس این نظام و بر مقتضای آن می چینیم. چون نظام و کمال همان فاعل باشد، و موجودات به مقتضای آن صادر شود، در اینصورت عنایت حاصل می شود. عنایت عین اراده و آن عین علم خواهد بود. سبب مطلب آنکه فاعل و غایت یک چیز بیشتر نیست. عنایت آن است که واجب الوجود بذاته تعقل کند که چگونه اعضاء انسان و حرکت آسمان باید باشد تا بهترین نظام محقق گردد بی آنکه به دنبال این علم، شوق یا طلب یا غرض دیگری مطرح باشد. این علم موافق و معلوم ذات الهی و معشوق اوست. خلاصه آنکه نظر به اسفل و خلقت خلق به جهت طلب غرض، لایق مقام واجب الوجود نیست.

” وبالجملة النظر الى الأسفل ... أعنى أن يكون الغرض الخلق و الكمالات الموجودة في الخلق ... لا يليق بما هو الواجب الوجود من جميع جهات.“^{۲۸}

اگر اشکال شود که ما نیز افعالی را بدون غرض و نفع شخصی انجام می دهیم. مثلاً به مردم احسان و نیکی کنیم بی آنکه فایده ای برای ما داشته باشد، پس ممکن است که واجب الوجود هم خلق را برای خلق آفریده باشد، بی آنکه غرض دیگری در پی آن باشد، پاسخ دهیم: اراده خیر برای دیگران برای ما نوعی طلب اسم نیک و یا ثواب است. انجام کار خیر برای ما نوعی فضیلت و منقبت و نام نیک است که اگر آن را انجام ندهیم، این توابع از ما سلب شود. پس در هر حال نوعی فایده و غرض مطرح است. یعنی انجام غرض، فاعل را فاعل می کند بعد از آنکه نبوده است. (مثلاً تا جود نشود جواد تحقق نیابد) در حالیکه واجب الوجود تام است و هیچ نقصی برای او متصور نیست تا وجود عدم صفتی برایش فضیلت یا نقصان شمرده شود. نقصان و تکمیل لایق ذات الهی نیست. خلاصه آنکه غایت مندی و جوب وجود است به هر نحو که باشد. پس اراده واجب الوجود همان علم و عنایت و غیر حادث است.

۲۷- همان

۲۸- همان، ص ۱۹

”و قد عرف اراده واحب الوجود بذاته و أنها بعینها علمه ، و هی عنایه ، و أن الاراده غیر حادثه“^{۲۹}

در خاتمه ، توضیح مطلبی جهت تکمیل بحث لازم می نماید و آن اینکه :
متکلمین خداوند را فاعل بالقصد و الاراده می دانند ، شیخ رئیس بوعلی سینا خدا را فاعل بالعنایه دانسته و ملاصدرا و شیخ اشراق خدا را فاعل بالرضا خوانند . برای تبیین مطلب ، اقسام فاعل به شرح زیر بررسی می گردد .

اقسام فاعل :

- آنکه علم به فعلش ندارد و این علم در فعلش دخالت ندارد .
- فعلش مطابق با طبعش است = فاعل بالطبع
- فعلش مطابق با طبعش نیست = فاعل بالقسر
- آنکه علم به فعلش دارد و این علم در فعلش دخالت دارد .
- یا عامل خارجی او را وادار به انجام فعل کند = فاعل بالجبر و الاکراه
- یا عامل خارجی او را وادار به انجام فعل نمی کند
- یا داعی زائد بر ذات دارد = فاعل بالقصد و الاراده (نظر متکلمین درباره خدا)
- یا داعی زائد بر ذات ندارد
- علم قبل از فعل دارد
- علم زائد بر ذات است = فاعل بالعنایه
(نظر ابن سینا درباره خدا)
- علم عین ذات است = فاعلی بالتجلی
- علم قبل از فعل ندارد و علم همزمان با فعل است = فاعل بالرضا (نظر ملاصدرا و شیخ اشراق درباره خدا)

فهرست برخی از مباحث جزء سوم کتاب الاشارات و التنبیهات در این خصوص به شرح زیر

است :

- النمط السادس فی الغایات و مبادیها - ص ۱۳۸
- تنبیه فی تعریف معنی الغنی - ص ۱۴۰
- تنبیه فی أن تعلیل أفعال الله تعالی بالحسن و الاولویه یقتضی اسناد النقص علیه - ص ۱۴۲
- تنبیه فی سبب الغایه عن فعل الحق الاول و بیان أن الفاعل لغایه غیر تام - ص ۱۴۳
- فی تعریف الجود و أنه أفاده ما یرغب فیهِ المستفید لا لغرض - ص ۱۴۵
- إشاره فی أن الملك الحق لا غرض له مطلقاً - ص ۱۴۹
- تتمیم فی أن الباری تعالی و كذلك العقول الكامله فی ابداعها لا یمشی التحریک - ص ۱۵۰
- تنبیه فی أن حسن الفعل لا مدخل له فی أن یختاره الغنی - ص ۱۵۰
- اشاره فی أن تمثل النظام جمیع الموجودات إنما هو بالعنايه الباری بالمخلوق - ص ۱۵۰
- النمط السابع فی التجرید - ص ۲۶۳
- تنبیه و اشاره فی قسمه الصفات - ص ۳۱۱
- اشاره فی تفسیر معنی العنايه بیان کیفیه صدور النظام الموجود فی الجزئیات عنه تعالی - ص ۳۱۸
- اشاره الی کیفیه قوع الشر فی قضاء الله تعالی - ص ۳۱۹

۳۰- الاشارات و التنبیهات - الجزء الثالث فی علم ما قبل الطبیعه - مع الشرح نصیر الدین محمد طوسی و شرح الشرح محمد ابن ابی

جعفر رازی ۱۴۰۳ هـ - دفتر نشر کتاب