

عنایت الهی و نسبت شرور با آن از دیدگاه ابن سینا

محمد سربخشی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام sarbakhshi50@yahoo.com

دریافت: ۹۴/۶/۲ پذیرش: ۹۴/۱۰/۲۶

چکیده

فلسفه آفرینش عالم و شروری که در آن وجود دارد، همواره یکی از سؤالات فلاسفه و متکلمان بوده است. ابن سینا با تکیه بر عناصر کلیدی مفهوم عنایت، یعنی علم، علیت، اراده و رضایت، کوشیده است تصویر روشنی از علت آفرینش و وجود نظام خیر موجود در عالم ارائه نماید. به نظر می‌رسد، این بیان قادر نیست تمام ابعاد و وجوه مبهم مسئله را روشن نموده و پاسخی قانع‌کننده به تمام مسائل موجود ارائه دهد. مقاله حاضر می‌کوشد با تکیه بر کلمات ابن سینا و تکمله‌هایی که از حکمت متعالیه به عاریت گرفته است، مسئله فوق را به نحو روشن‌تری تقریر کرده و سؤالات پیرامون آن را پاسخ دهد.

کلیدواژه‌ها: عنایت، حب، اراده، فاعلیت الهی، مراتب وجودی، شر، تزاحم.

مقدمه

متعال به نظام خیر عالم به سبب علمی که به ذات خود دارد و علت شدن نسبت به آفرینش عالم و کمالات موجود در آن به سبب همین علم، بدون آنکه نیازی به دخالت امر دیگری غیر از ذات خود باشد و رضایت نسبت به موجود شدن آنها (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۱۵). بنابراین، می توان گفت: خداوند متعال که در نگاه مشائین فاعل بالعنايه است، کامل ترین نظام ممکن را تعقل کرده و بدون دخالت چیزی دیگر، با رضایت خود آن را به کامل ترین وجهی که ممکن است، اضافه می نماید؛ اضافه ای که منجر به ایجاد نظامی در حد بالاترین حد از کمال می گردد. چنان که از تعریف برمی آید و شهید مطهری نیز بدان اشاره کرده (مطهری، بی تا، ج ۸، ص ۳۹۴)، ابن سینا در تعریف عنایت سه مؤلفه را مطرح کرده است:

- علم به نظام خیر؛

- علت بودن ذات واجب الوجود لذاته برای همه

موجودات؛

- اراده و رضای حق تعالی به نظام خیر.

عنایت از مراتب علم

یکی از نکات قابل توجه در مفهوم عنایت این است که چون مفهوم علم در عنایت اخذ شده، می بایست آن را از مراتب علم به شمار آورد. از نظر استاد مطهری، در سلسله ای که برای مراتب علم می توان برشمرد، عنایت، اولین مرتبه علم الهی است که مبدأ همه موجودات مخلوق است. به عبارت دیگر، علمی که منشأ صدور و مناط صدور موجودات است عنایت نام می گیرد. گاهی از این مرتبه از علم، به علم عنایی تعبیر می کنند (همان). از طرفی، عنایت، علم تنها نیست؛ بلکه در عنایت

مقاله حاضر که به بررسی مفهوم عنایت باری تعالی می پردازد، می کوشد ضمن تبیین مفهوم عنایت و کنکاش در خصوص دیدگاه مشائین در این زمینه، به فهم درستی از آن نایل آید. در بررسی این مفهوم، تکیه اصلی بر کلمات ابن سینا خواهد بود و البته از شروح سایر مشائین و نیز فلاسفه معاصر بر کلمات ابن سینا استفاده خواهیم کرد. از آنجاکه لازمه عنایت خداوند به عالم و کامل مطلق بودن وی این است که این عالم به بهترین وجه و بر اساس نظام احسن آفریده شده باشد، به سؤالات مختلفی که در این خصوص پدید می آید، با استفاده از کلمات ابن سینا و البته توضیحاتی که به آنها افزوده می شود پاسخ خواهیم داد. از جمله سؤالات مهمی که بر موضوع عنایت باری تعالی به عالم وارد شده، مسئله وجود شرور و نقایص در عالم است. در این سؤال گفته می شود: اگر خداوند کامل مطلق است و به نظام احسن علم دارد و به سبب رضایت و اراده ای که نسبت به نظام احسن دارد، عالم را به بهترین وجه ممکن آفریده است، پس این همه شر و نقص در عالم چه می کند؟ به این ترتیب، مسئله حضور شر و نقص در عالم، بلافاصله پس از موضوع عنایت مطرح می گردد. از همین رو، ابن سینا خود پس از تعریف عنایت به این موضوع پرداخته و با گفتارهای مختلفی سعی نموده آن را حل نماید.

تعریف عنایت

عنایت در لغت به معنای خضوع کردن و اطاعت کردن (ابن منظور، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۱۰۱) و نیز توجه داشتن و دقت نمودن آمده (دهخدا، ۱۳۳۷، ذیل واژه عنایت) و در اصطلاح فلسفی عبارت است از: عالم بودن خداوند

عنايت آشکار نشده است. از این رو، تعريف عنايت به «فاعليت ارادی عالمانه» ناکافی است و باید گفت مفهوم زایدی علاوه بر اینها در معنای عنايت مأخوذ است. آن معنای زاید این است که عنايت (یا حکمت) صرفاً به معنای دانستن و علم داشتن به چیزی و آنگاه اراده کردن و به وجود آوردن آن چیز نیست؛ بلکه عنايت، علم داشتن به چیزی است که در مقایسه با چیزهای دیگر ارزش بیشتری داشته و بلکه بالاترین ارزش را دارد و آنگاه اراده کردن آن و به وجود آوردن آن است؛ یعنی عنايت، در حقیقت، جایی مطرح می شود که هدف با ارزشی مدنظر باشد که ارزشش از همه اهداف دیگر بیشتر بوده و فاعل مرید با دانشی که نسبت به این هدف و نیز توانایی که در ایجاد و به دست آوردن آن دارد، با اراده و اختیار خود آن را ایجاد کرده و به دست آورد. در چنین حالتی گفته می شود این فاعل حکیم بوده و با عنايت خود این فعل را انجام داده است (مطهری، بی تا، ج ۸، ص ۴۰۷-۴۰۹).

اکنون با توجه به آنچه گفته شد، می توان عنايت داشتن خداوند به عالم و به عبارت دیگر، حکیم بودن وی در خلقت عالم را معنا کرد و با آنچه ابن سینا در تعريف عنايت آورده تطبیق نمود. خداوند متعال به سبب علمی که به ذات خود دارد، به بهترین حالتی که در نظام عالم ممکن است آگاه است؛ علت این موضوع هم روشن است؛ زیرا عالم، معلول ذات خداوند بوده و هر علت هستی بخشی به آنچه می آفریند علم کامل و شامل دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰). از طرف دیگر، خداوند علت آفرینش عالم با نظام خیری است که در آن است و این علیت به همراه آن علم است؛ بلکه از آنجاکه صفات خداوند عین هم هستند، می توان علیت را به خود همان علم که عین ذات خداوند و در نتیجه عین فاعلیت

نوعی فاعلیت مأخوذ است که با اراده همراه است؛ یعنی عنايت علمی است که نقش فاعلی دارد و این فاعلیت مریدانه شکل می گیرد. در توضیح این مطلب می توان گفت: علم دو نوع است: علم انفعالی و علم فعلی. علم انفعالی آن است که عالم با تأثر از معلوم تغییر کرده و صورت جدیدی به دست می آورد و با تحصیل آن نسبت به معلوم عالم می گردد. مصداق روشن چنین علمی نفس انسانی است که در بسیاری از علوم خود، از جمله علوم حسی از امور خارجی منفعل شده و عالم می گردد. اما علم فعلی علمی است که قبل از معلوم و در ذات عالم موجود است و دارنده آن با تکیه بر همین علم معلوم را به وجود می آورد. مثال مسامحی برای چنین علمی، علمی است که یک مهندس بر اساس آن نقشه ساختمانی را طراحی می کند. مهندسی که این طراحی را انجام داده، با تکیه بر داشته های درونی خود ابتدا سازه مورد نظر را در ذهن خود طراحی می کند و سپس شبیه آن را در خارج از ذهن می سازد. مثال دقیق چنین علمی، علم باری تعالی نسبت به عالم خارج است؛ بلکه هر علت هستی بخشی قبل از به وجود آوردن معلول خود بدان علم دارد و معلول را بر اساس همان علم می سازد. می توان گفت: علم عنایی همان علم فعلی خداوند نسبت به عالم است که همراه حب و اراده بوده و موجب پدید آمدن عالم می شود. با توجه به اینکه تمام صفات ذاتی خداوند عین ذات اوست، عالم بودن، مرید بودن و فاعلیت او نیز عین ذات است و از این رو، می توان گفت: همین علم باعث اراده شده و فاعلیت الهی را در عالم خارج عینیت می بخشد. توضیح بیشتری در این باره لازم است که در ادامه خواهد آمد.

مجموع سه مفهوم علم، اراده و فاعلیت تا حدودی معنای عنايت را روشن می سازند، اما هنوز تمام معنای

غایت افعال الهی

از جمله مباحث مهمی که در مبحث عنایت مطرح است و در حقیقت، می‌توان گفت حداقل یکی از انگیزه‌های اصلی فلاسفه از طرح موضوع عنایت بوده است، مسئله غایت داشتن یا نداشتن افعال خداوند متعال است. چنان‌که می‌دانیم، فلاسفه معتقدند هر معلولی که به وجود می‌آید دارای عللی است که آن را به وجود آورده‌اند. در میان علل، یکی از اجزای علت تامه را علت غایی می‌نامند. در تعریف علت غایی نیز گفته می‌شود: جزئی از علت تامه است که فعل به خاطر آن صورت می‌گیرد. البته خود در جای مناسب توضیح داده‌اند که این تعریف گرچه بر هدفی که نتیجه فعل است منطبق است و ما می‌دانیم که هدف معلول فعل است نه علت آن، اما از آنجاکه وجود ذهنی هدف، ماهیتاً با خود هدف یکی است و همین وجود ذهنی است که علت حرکت فاعل برای انجام دادن فعل است، خود هدف را نیز که از نظر ماهیت با وجود ذهنی یکی است علت غایی می‌نامند. در واقع، در موضوع علت غایی، علیت به ذات هدف که مشترک بین وجود ذهنی و وجود خارجی است نسبت داده می‌شود. و چون این ذات هم در وجود خارجی حضور دارد و هم در وجود ذهنی، بنابراین، فلاسفه ایرادی ندیده‌اند که علیت را به‌طور کلی به خود آن ذات نسبت دهند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۶-۲۰۰).

از طرفی، چنان‌که دیدیم، فرض علت غایی برای افعال، ملازم با فرض هدف و غایتی است که فاعل با انجام فعل، قصد رسیدن به آن را دارد و معنای این حرف این است که فاعل فاقد آن غایت بوده و با انجام فعل می‌خواهد بدان دست یابد و به این ترتیب، نقص خود را برطرف نماید. روشن است که اگر ما فاعلی داشته باشیم که هیچ نقصی نداشته باشد، چنین فرضی در مورد او صادق نخواهد بود.

خداوند است نسبت داد و بالاخره، چون خداوند متعال کامل مطلق است و هر کاملی دوست‌داشتنی و خواستنی است، و هر آنچه به این کمال شبیه باشد به میزان شباهتش دوست‌داشتنی خواهد بود، هر آنچه که بتواند دارای کمال شود برای خدا خواستنی بوده و خداوند به بودنش راضی خواهد بود. رضایت خداوند هم منوط به اضافه شدن چیزی خارج از وجود خداوند نیست، پس این همه کافی خواهد بود تا عالم به صورت نظام احسن به وجود آید. چنین است که این سه مؤلفه در مفهوم عنایت اخذ شده و با توجه به آنها می‌توان مسئله دخالت عنایت خداوند در آفرینش عالم را تفسیر کرد.

اینکه علم و اراده در مفهوم عنایت دخالت دارند و بدون توجه به این دو، نمی‌توان معنای درستی برای عنایت قایل شد در کتاب‌ها و رسائل دیگر ابن‌سینا نیز مورد اشاره قرار گرفته‌اند. برای مثال، ابن‌سینا در رساله *سرالقدر* خود در این باره می‌گوید: تمامی افعال خداوند متعال از علم او ناشی شده است؛ علمی که هیچ نقص و جهلی در آن راه نداشته و مصون از تغییر است. همچنین این علم به گونه‌ای است که به نظام اشیا و کمالات آنها به کامل‌ترین وجه احاطه دارد. آن‌گاه وی اضافه می‌کند: علاوه بر این، صدور این نظام احسن به اراده او بوده است.

ابن‌سینا در تبیین این نکته که چرا صدور عالم باید ناشی از اراده باشد می‌گوید: صدور افعال به‌طور کلی و این عالم با این نظامی که بر آن حاکم است از آثار کمال وجودی خداوند است و آنچه ناشی از آثار کمال وجود خداوند باشد لاجرم خداوند آن را اراده کرده است؛ چراکه ممکن نیست اثری را که از آثار وجودی خداوند است، او اراده نکرده باشد و لکن به وجود بیاید (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۵۰).

منطقی بودن آن نمی‌توان کار خدا را حکیمانه دانست. آن‌گاه استاد مطهری می‌گوید: اشکالاتی که غربیان بر مسئله حکمت و وجود شرور در عالم وارد دانسته‌اند بر همین اساس استوار است (مطهری، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۹۸-۳۹۹). به عبارت دیگر، از نظر استاد مطهری، چون فیلسوفان غربی نتوانسته‌اند تصور درستی نسبت به حکمت و عنایت الهی به دست آورند، در توجیه آنچه در هستی وجود دارد، بخصوص در توجیه نقایصی که در عالم هست دچار مشکل شده و این مشکل تا آنجا برای آنها غیرقابل حل به نظر آمده است که حتی برخی از ایشان تا انکار خدا پیش رفته و گفته‌اند وجود این نقایص و شرور دلیل محکمی است بر عدم وجود خدا، یا حداقل عدم حکیم بودن وی!

اما حکمت در خداوند نمی‌تواند به این معنا باشد؛ زیرا خداوند با اینکه فاعل بالاراده است، ولی فاعل بالقصد نیست؛ یعنی خداوند افعالش را به قصد به دست آوردن چیزی انجام نمی‌دهد. برای روشن شدن این مطلب باید توجه داشت قصد به اراده‌ای گفته می‌شود که منبث از داعی و انگیزه زاید بر ذات است. در حقیقت هر فاعل بالقصدی تحت تأثیر چیزی خارج از خود است که آن را غایت می‌نامیم. هر فاعل بالقصدی به سبب آنکه فاعل بالقوه است تحت تأثیر غایتی خارج از خود، فاعل بالفعل می‌شود و این امر ناشی از ناقص بودن وی است. از همین رو، خداوند فاعل بالقصد نیست؛ زیرا خداوند نه نقص دارد و نه بالقوه است که بخواهد تحت تأثیر چیزی خارج از خود فعلی را انجام دهد. وقتی چنین شد، لاجرم حکمت به معنایی که ناشی از فاعل بالقصد بودن است در مورد خداوند مطرح نخواهد شد. هدفی در خارج وجود ندارد تا بسنجیم آیا این هدف ارزش پیگیری را دارد یا

حال اگر این مطلب را کنار این نکته بگذاریم که خداوند متعال هیچ نقصی ندارد تا بخواهد آن را برطرف نماید، این سؤال پیش می‌آید که پس هدف خداوند از افعالش چیست و چرا جهان را آفریده است؟ آیا باید گفت فعل خداوند بی‌غایت است؟ و اگر پاسخ مثبت باشد، آیا لازمه این سخن این نیست که بگوییم خداوند بدون هیچ هدفی این عالم را آفریده و فعلش عبث است؟ یا اینکه باید سخن دیگری گفته شود و طرح دیگری در انداخته شود؟ همین جاست که فلاسفه پا پیش گذاشته و گفته‌اند: غایت به آن معنایی که در مورد افعال انسانی مطرح است در افعال خداوند قابل ذکر نیست. از کلام ابن سینا در رساله *سر القدر* چنین برمی‌آید که خداوند متعال به‌طور کلی از هر غایتی منزّه است، اما باید توجه داشت این کلام با اطلاقی که دارد مراد نیست؛ زیرا در جای خود، فلاسفه توضیح داده‌اند که افعال الهی نیز بدون غایت نیستند، اما غایتی که این افعال دارند شبیه غایتی نیست که افعال موجوداتی همچون انسان دارند. برای روشن شدن این مطلب، باید مقدماتی ذکر شود که در اینجا به ذکر آنها می‌پردازیم.

تفاوت معنای حکمت در انسان و خداوند

برای روشن شدن معنای غایت در افعال الهی، ناچاریم ابتدا به تفاوت حکمت در انسان و خداوند توجه نماییم. حکیم بودن انسان به این معناست که وی در انتخاب مقصد بهترین مقاصد را انتخاب می‌کند و برای رسیدن به آن، متقن‌ترین راه‌ها و بهترین وسیله‌ها را به استخدام درمی‌آورد. به اعتقاد شهید مطهری، فلاسفه غرب برای خداوند نیز چنین معنایی را تصور کرده و گمان برده‌اند خداوند نیز وقتی خواست عالم را خلق کند، از خلقت عالم مقصدی را اراده کرده است و بدون این مقصد و

افعالش ندارد. حکمت در افعال الهی معنای خاصی دارد که برای روشن تر شدن آن توضیحی ارائه می‌دهیم.

معنای صحیح حکمت در خداوند

به اعتقاد فلاسفه اسلامی، برای توجیه نظام حکیمانه عالم نیازی به فرض غایت حکیمانه خارج از وجود خداوند نیست؛ چراکه علو ذات خداوند اقتضا می‌کند موجود در مرتبه پایین مقصد برای عالی واقع نشود؛ در نتیجه، ایشان برای توجیه حکمت از خود خداوند شروع کرده و موضوع عنایت حضرت حق به عالم را پیش کشیده‌اند. به اعتقاد ایشان، خداوند متعال به سبب علمی که به ذات خود دارد به نظام خیر، عالم است و همچنین به خاطر ذات خودش علت این نظام خیر و کمالات موجود در آن است؛ کمالاتی که البته امکان تحقق در آن را دارند و به آنچه در این نظام اتفاق می‌افتد راضی است. بنابراین، می‌توان گفت: کامل‌ترین نظامی را که ممکن است به وجود آید تعقل کرده و چنین نظامی را به کامل‌ترین وجهی که ممکن است اضافه می‌نماید و عنایت چیزی جز این نیست. به این ترتیب، می‌توان گفت: فلاسفه ما مسئله حکمت الهی را از طریق مسئله عنایت حل کرده و بدون تکیه بر موضوع غایت خارجی مشکلات آن را پاسخ داده‌اند (همان). به عبارت دیگر، ایشان با طرح موضوع عنایت خواسته‌اند نشان دهند غایت به آن معنایی که در مورد انسان‌ها و سایر موجودات ناقص و قادر بر کامل شدن مطرح است، در مورد خداوند قابل مطرح شدن نیست و افعال الهی، ناشی از عنایت خداوند است؛ صفتی که مبتنی است بر علم ذاتی خداوند به خود و آثار کمالی خود و نیز اراده و حبی که به ذات خود و آثار کمالی خود دارد. بنا بر این دیدگاه، همین که خداوند به ذات

خیر؛ و بالطبع راهی به سوی آن هدف نیز مطرح نیست تا ببینیم آیا راهی منطقی و متقن به سوی آن هدف هست یا خیر (مطهری، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۰۰).

با ملاحظه این نکات است که ابن‌سینا با صراحت می‌گوید: افعال خداوند غایت ندارد، اما چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، منظور ایشان از اینکه افعال خداوند غایت ندارد همین است که غایتی خارج از خود ندارد. وی در رساله *سرالقدر* در همین باب می‌گوید: خداوند از داشتن علت غایی در افعالش منزّه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۵۰). یا در *شفاء* می‌گوید: علت عالی، افعال خود را به خاطر به دست آوردن چیزی که خارج از ذات آنها باشد انجام نمی‌دهند. همچنین این‌گونه نیست که چیزی خارج از وجود خودشان برای ایشان اهمیت پیدا کرده و افعال را به خاطر اهمیت آن امور انجام دهند. یا داعی‌ای آنها را به انجام افعالشان دعوت نماید و انگیزشی در وجود آنها پدید آورد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۱۵).

اما همو در ادامه این مطلب می‌گوید: آثار عجیبی که در به وجود آمدن عالم دیده می‌شود و عجایبی که در اجزای آسمان‌ها و زمین و حیوان و نبات موجود است، نشانگر این است که این آثار به صورت اتفاقی به وجود نیامده‌اند، بلکه پشت سر آنها تدبیری خوابیده است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که علت عالی بر اساس شعور خاصی این تدبیر را انجام داده‌اند (همان). این شعور خاص و این تدبیر همان عاملی است که باعث آفرینش عالم شده و می‌توان همان را علت غایی آفرینش نامید. البته ابن‌سینا برای اشاره به این امر از واژه «عنایت» استفاده کرده است. بنابراین، نفی غایت و علت غایی به معنایی که در افعال انسان موجود است، به معنای نفی علت غایی به طور مطلق نیست و این نفی منافاتی با حکیم بودن خداوند متعال در

در نظر داشته‌اند برسند. روشن است که چنین فاعلی اولاً، ناقص خواهد بود و ثانیاً، امکان کامل شدن را خواهد داشت و از این رو، غایت به این معنا را نمی‌توان به خداوند متعال و مجردات محض نسبت داد. خداوند به این دلیل که ناقص نیست و مجردات محض به این دلیل که امکان کامل شدن را ندارند، نمی‌توانند چنین غایتی داشته باشند. سومین معنایی که برای غایت می‌توان در نظر گرفت هدفی است که فاعل برای غیر خود در نظر می‌گیرد و دوست دارد آن غیر به چنین غایتی دست یابد. وجه مشترک معنای دوم و سوم در این است که هر دو ناشی از حب فاعل به کمال است. با این فرق که در دومی حب به کمال خود تعلق گرفته و در سومی به کمال غیر تعلق پیدا کرده است. غایت به این معنا را می‌توان به خداوند متعال و موجودات مجردی که امکان رشد ندارند نسبت داد؛ زیرا ملازمه‌ای با تغییر و رشد خود فاعل ندارند و تنها علت برای تحقق فعل می‌گردند.

اکنون می‌توان با ذکر مقدمات تبیینی به اثبات سخن فلاسفه پرداخت و آفرینش عالم را با توجه به علم عنایي خداوند توجیه کرد و علت غایی داشتن آن را نشان داد. پیش از ذکر مقدمات، توجه به نکته‌ای ضروری می‌نماید: مقدماتی که در متن استدلال آمده، به نظر ما بدیهی هستند؛ اما از آنجاکه هر مقدمه بدیهی‌ای لزوماً مورد توجه نیست، بنابراین، این اشکال که «اگر این مقدمات بدیهی هستند، پس چگونه اشکالات و سؤالات فوق پدید آمده است»، وارد نخواهد بود؛ زیرا بدیهی بودن یک مقدمه به این معنا نیست که همه، از آن تصور درستی دارند یا اساساً بدان توجه دارند. ممکن است مقدمه‌ای در عین اینکه بدیهی است مورد فهم درست واقع نشده و یا اصلاً مورد توجه نباشد. چه بسا انسان، تصور درستی از اجزای قضیه بدیهی

خود و کمالات ذات خود علم دارد باعث می‌شود که به آثار ذات خود نیز علم داشته باشد و نیز علم داشته باشد که این آثار بر اساس چه نظامی به بهترین وجه می‌توانند وجود داشته باشند و به عبارت دیگر، به چه نحو باشند بیشترین کمال بر آنها مترتب خواهد شد. و نیز از آنجاکه خداوند به سبب همین علم، به کمالات خود حب دارد و در نتیجه، به آثار کمالات وجودی خود نیز حب دارد و این حب به بالاترین و کامل‌ترین نظام تعلق گرفته است؛ از این روست که چنین نظامی را اراده می‌کند و با اراده او عالم بلافاصله موجود می‌شود: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲).

ظاهر بیان فوق این است که با تکیه بر عنایت و با نفی غایت و علت غایی مسئله آفرینش حل شده است. اما با دقت معلوم می‌شود عنایت تعبیر دیگری از همان علت غایی است؛ یعنی غایت برای خود نفی شده، اما با این همه، علت غایی حفظ شده است. این سخن نیازمند توضیح بیشتری است. ابتدا می‌باید معنا یا معناهای غایت را بررسی کنیم. ظاهر کلمات برخی از فلاسفه این است که غایت فعل را پایان آن دانسته‌اند (همان، ص ۱۹۷). اما باید گفت: به احتمال قریب به یقین چنین ظاهری مراد نیست؛ زیرا محال نیست که فعلی ازلی و ابدی باشد. چنان‌که اکثر فلاسفه معتقدند افعال الهی ازلی و ابدی‌اند. بنابراین، لازم نیست هر فعلی غایتی به معنای پایان داشته باشد. معنای دومی که از غایت می‌توان اراده کرد این است که بگوییم هر فعلی دارای مقصدی است که از پیش تعیین شده و فاعلی که فاقد آن است قصد رسیدن به آن را دارد. غایت در این معنا مساوی با هدف است و مختص فاعل باشعور خواهد بود. فاعل‌های باشعور وقتی فعلی را انجام می‌دهند مقصودشان آن است که با انجام فعل به هدفی که

انسانی از دیدن و احساس کردن زیبایی لذت می‌برد. البته ممکن است کسی به خاطر از دست دادن سلامت نفسانی خود، با دیدن برخی از زیبایی‌ها لذت نبرد؛ یا کسی به خاطر آنکه برخی از زیبایی‌ها از ظرفیت وجودی او برترند از درک آنها عاجز مانده و لذت نبرد، اما این بدان معنا نیست که آن امر، واقعاً دوست‌داشتنی نیست، بلکه در واقع این شخص، به خاطر دچار شدن به یک دسته از مشکلات، یا به خاطر وضعی که در وجود خود دارد فاقد درک زیبایی دوستی است و از این رو، از این زیبایی لذت نمی‌برد. د. ممکن است اشکال شود که آنچه در این مقدمه گفته شده است مختص به انسان است و نمی‌توان خصوصیات انسانی را به خداوند متعال نسبت داد. در پاسخ باید گفت: حب به زیبایی از صفاتی است که لزوماً با نقص همراه نیست و همانند علم و قدرت می‌تواند به نحو مطلق وجود داشته باشد. بنابراین، می‌توان آن را با سلب نقایص به خداوند متعال نسبت داد.

ه. دوست داشتن و خواستن کمال و جمال، کمال است. برای درک این مقدمه، دو موجود را با هم مقایسه کنید که اولی نسبت به کمال و جمالی که در خود یا دیگران می‌یابد بی‌تفاوت است و دومی از این کمال و جمال لذت می‌برد. روشن است که موجود بی‌تفاوت در مرتبه پایین‌تری از کمال قرار دارد؛ چراکه این بی‌تفاوتی یا ناشی از فقدان درک کمال و زیبایی است، یا عدم تناسب با آن کمال و جمال موجب این بی‌تفاوتی شده است. در هر صورت بی‌تفاوتی نسبت به کمال و جمال ناشی از نوعی نقص خواهد بود. مثلاً، کسی که به غذاهای خاصی عادت کرده، از آنها لذت می‌برد، اما از نوع دیگری که چه بسا آنها هم مفید و مغذی هستند و می‌توانند نیازهای وجودی او را تأمین کنند به دلیل عادت نکردن و به بیان فلسفی به

ندارد و همین باعث می‌شود نتواند آن را تصدیق کند. به همین دلیل است که در تعریف بدیهیات اولیه گفته‌اند: تصور درست موضوع و محمول منجر به تصدیق آنها می‌شود. همچنین چه‌بسا اتفاق می‌افتد انسان از علم حضوری خود که روشن‌ترین علوم است غافل می‌شود، بدیهیات نیز از این امر مستثنا نیستند؛ بنابراین، ممکن است قضیه‌ای بدیهی اولی باشد، اما به سبب غفلت از حقیقت آن مورد جهل یا انکار واقع شود. به طور خلاصه، تصدیق یک قضیه بدیهی از دو جهت ممکن است مانع داشته باشد: یک، از جهت تصور نادرست یا ناقص اجزای آن قضیه؛ و دوم، از جهت عدم توجه به مفاد قضیه. اما مقدمات استدلال مذکور عبارتند از:

الف. هر موجودی به اندازه‌ای که وجود دارد دارای کمال است؛ زیرا کمال یعنی افزودگی و بالاتر بودن، و هر وجودی، هرچند حقیرترین وجود باشد، بالاتر از عدم است و در مقایسه با آن دارای کمال است. پس همه موجودات به میزانی که دارای وجودند دارای کمال‌اند.

ب. هر کمالی به میزانی که کمال است جمیل است. هر انسانی با رجوع به خود مشاهده می‌کند با مشاهده هر نوع کمالی، یک نوع زیبایی در آن می‌یابد. روشن است که منظور از زیبایی در اینجا، فقط زیبایی ظاهری نیست، بلکه مراد هر نوع زیبایی است که قابلیت درک شدن دارد. برای مثال، همه انسان‌ها بالاتفاق، در مورد کسی که اخلاق شایسته‌ای دارد می‌گویند اخلاق وی زیباست. پس می‌توان پذیرفت که هر جا کمالی موجود است نوعی زیبایی همراه آن است.

ج. مقدمه بعدی آن است که هر جمیلی به میزانی که جمیل است دوست‌داشتنی است. این مقدمه نیز بدیهی است و بلکه به نظر می‌رسد بدیهی‌تر از مقدمه بالاست. هر

است تبیین کرده و آن را به صورت منطقی و فارغ از نقایص بدوی تقریر نمود. به این ترتیب، استدلال فوق چنین می‌شود:

خداوند به سبب علمی که به ذات خود و کمالات ذات خود دارد، به آثار ذات خود نیز علم دارد؛ همچنین می‌داند که این آثار به چه نحو باشند بیشترین کمال بر آنها مترتب می‌شود و به عبارت دیگر، خداوند به سبب علم به ذات خود به نظام خیر نیز علم دارد.

از طرفی، خداوند به سبب همین علم، به ذات خود حب دارد؛ چراکه با علمی که به ذات و کمالات ذات خود دارد، آن را زیبا می‌بیند و می‌دانیم که هر زیبایی دوست‌داشتنی است؛ پس خداوند به ذات خود حب داشته و آن را دوست دارد. به بیان دیگر، خداوند متعال به سبب کمال مطلق که دارد بالاترین درجه از کمال حب کمال را در وجود خود دارد. بنابراین، پیش از هر چیز کمال وجود خود را یافته و بدان حب می‌ورزد و به اراده ذاتی (حب ذاتی) آن را می‌خواهد. از این حب در لسان روایات، به «بهجت» تعبیر شده است: سبحان من النور مناره و الضیاء بهاؤه و البهجة جماله... (راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۳).

در مرتبه بعد، خداوند به سبب علم به ذات، به آثار ذات خود و کمالات آنها نیز علم داشته و حب دارد. بلکه می‌توان گفت: هر موجودی به سبب آن که کمال دارد دارای جمال است و به میزانی که کمال و جمال دارد دوست‌داشتنی و خواستنی است، و اساساً حب به کمال تعلق می‌گیرد، بنابراین، خداوند آنها را نیز می‌خواهد و دوست دارد که این آثار به بهترین وجه و کامل‌ترین صورت ممکن موجود شوند؛ از این رو، عالم را به بهترین وجهی که ممکن است اراده (اراده فعلی) می‌کند و با

دلیل عدم تناسب وجودی، لذت نبرده و بلکه متنفر می‌شود. در این میان، ممکن است کسی به سبب عادت ندادن خود به یک نوع رژیم غذایی بتواند از تمام این غذاها لذت ببرد. پس به‌طور کلی، می‌توان گفت: لذت نبردن از یک چیز، به دلیل عدم تناسب وجودی، ناشی از نقصی است که در وجود مدرک است. لازم به ذکر است لذت حاصل از کمال و جمال لازم نیست انفعالی باشد، تا این اشکال پیش آید که چنین چیزی را نمی‌توان به موجودات مجرد و خداوند متعال نسبت داد؛ زیرا می‌توان لذتی را فرض کرد که ازلی و ابدی بوده و به عین ذات فاعل باشعور موجود باشد. چنین موجودی از همان ازل به دلیل شعوری که به کمال و جمال موجودات و از جمله، کمال و جمال خود دارد از حب و لذتی ازلی برخوردار خواهد بود.

و. برای مقدمه فوق می‌توان دلیل فلسفی تری اقامه نمود؛ به این نحو که: حب و اراده، امری وجودی و از کمالاتند. پس موجود دارای حب و اراده کامل‌تر از موجودی است که فاقد آنهاست. از طرفی، حب و اراده تنها به کمال تعلق می‌گیرد و اساساً ممکن نیست به نقص تعلق بگیرد؛ زیرا نقص از آن جهت که نقص است عدم است و عدم قابلیت تعلق حب و اراده را ندارد. هیچ موجود باشعوری نمی‌تواند بگوید من اراده کرده‌ام هیچ را. حتی کسانی که به ظاهر دنبال نقصی می‌روند، در حقیقت، دنبال کمالی هستند که همراه آن نقص است؛ وگرنه نقص بما هو نقص عدم است و معنا ندارد اراده به آن تعلق گیرد. بنابراین، حب و اراده همواره به کمال تعلق می‌گیرد و از آنجاکه حب و اراده امری وجودی است، پس دارنده آن کامل‌تر از موجودی است که فاقد آن است.

با بیان این مقدمات، می‌توان استدلال فلاسفه را در وجه آفرینش عالم و اینکه نظام موجود در آن بهترین نظام

ذات نیز محال است، بنابراین، این امور نیز تغییرناپذیر و اجتناب‌ناپذیرند (همان، ص ۲۵۶-۲۵۸). اما اینکه چگونه شرور ناشی از امور فوق است، نیازمند توضیحی است که در اینجا بدان می‌پردازیم.

چنان‌که می‌دانیم، آنچه از خداوند متعال صادر می‌شود هر چقدر هم که کامل باشد چون مخلوق است کامل مطلق نخواهد بود. بنابراین، حتی صادر اول که کامل‌ترین مخلوق است، به سبب مخلوق بودنش ناقص است و این اولین نقصی است که در هستی پدید می‌آید. بعد از آفرینش صادر اول هر موجود دیگری هم که آفریده شود ناقص خواهد بود و از آنجا که صدور سایر مخلوقات به واسطه صادر اول صورت می‌گیرد، این نقص در مراتب پایین‌تر بیشتر جلوه خواهد کرد. و به این ترتیب، در سلسله نزولی وجود هر چه پایین‌تر بیاییم نقص بیشتر شده و کمال کمتر می‌شود. اختلافی که ابن‌سینا در کلمات خود به آن اشاره کرده است، از یک جهت مربوط به این مطلب است. روشن است که چنین اختلافی ذاتی مخلوقات است و قابل انفکاک از آنها نیست. حتی موجوداتی همچون انسان که می‌توانند رشد کرده و به مراتب بالای کمال دست یابند، هرگز نمی‌توانند از این نوع نقص‌رهایی یافته و کامل مطلق گردند.

عامل دوم در پیدایش نقص و شر در عالم، اختلافی است که در میان موجودات هم عرض وجود دارد؛ این اختلاف مختص موجوداتی است که در عالم ماده، در کنار هم و به صورت هم‌عرض موجود می‌شوند. در حقیقت، این اختلاف اولاً، ناشی از امتدادی است که اصل عالم ماده درگیر آن است و ثانیاً، ناشی از امیال متزاحمی است که در میان موجودات این عالم وجود دارد و ثالثاً، ناشی از قدرت انتخاب و اختیاری است که در برخی از موجودات

همین اراده آنها را می‌آفریند. پس می‌توان گفت: غایت فعل خداوند غایتی است که متعلق به غیر است و اراده این غایت ناشی از حبی است که خداوند در ذات خود به کمال دارد. در واقع، این حب اول به ذات خود، سپس به اصل عالم تعلق گرفته و آن‌گاه کمال عالم که غایت آن است متعلق حب الهی قرار گرفته است و این همان عنایت خداوند متعال است که فلاسفه نسبت به عالم و کمال آن مطرح کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۵۰) و می‌توان آن را علت غایی آفرینش نامید.

عدم تنافی وجود شر با عنایت الهی

از نکات قابل توجه در موضوع عنایت اشکالی است که بر اساس تحلیل فوق بدان وارد کرده‌اند. گفته شده: اگر معنای عنایت این است که خداوند به سبب علم به ذات خود، به نظام خیر و نظام احسن علم دارد و بر اساس اراده‌ای که به این نظام دارد آن را می‌آفریند، پس چگونه است که این همه شر در عالم به وجود آمده است؟ آیا لازمه نظام خیر این نیست که هیچ شری در آن یافت نشود؟ چرا عالم آن‌گونه که انتظار می‌رود پر از خیر و کمال و زیبایی نیست و هر کجا را که می‌نگریم زشتی‌هایی به همراه نیکی‌های موجود در آن دیده می‌شوند؟

از آنجا که مبنای ما در این مقاله پاسخ‌گویی بر اساس گفته‌های ابن‌سیناست، ابتدا جواب ابن‌سینا را بیان داشته و سپس نکاتی را از باب توضیح اضافه می‌کنیم. ابن‌سینا برای پاسخ به این مطلب نکاتی را بیان داشته است که در کتابهای مختلف وی آمده است. در رساله *سرالقدر* این امور را ناشی از ضعف در قابلیت‌ها و اختلافات و منافرات ذاتی اشیا می‌داند که لازمه ذات اشیا هستند و چون لازمه ذات بدون تغییر ذات تغییر نمی‌کند و تغییر در

است. این نوع کثرت باعث تراحم است و چنین کثرتی مزاحم هم بوده، برخی موجب از بین رفتن برخی دیگر یا موجب ناقص شدن آنها می‌گردند و از این‌روست که نسبت به هم شر می‌شوند. برای مثال، مزاحمت گر نسبت به گوسفند و مزاحمت گوسفند نسبت به علف شر است؛ یا مزاحمت سیل نسبت به خانه‌ای که در مسیر سیلاب ساخته شده و انسانی که درون آن اتراق کرده شر است.

از این‌رو، می‌توان گفت: همین که قرار باشد عالم مخلوقات آفریده شود از دو جهت در آن نقص پدید خواهد آمد و این نقص در حقیقت، ناشی از قابلیت‌های متفاوت و اختلافاتی است که در میان مخلوقات به وجود می‌آید و گریزی از آن نیست. یا باید عالم را نیافرید تا از چنین نقایصی اجتناب کرد، که در این صورت، خیر کثیر عالم از دست خواهد رفت؛ یا باید وجود تبعی شرور را به دلیل آن خیر کثیر پذیرفت و عالم را علی‌رغم آنها آفرید. روشن است که آفرینش عالمی که دارای خیر کثیر است حکیمانه بوده و متناسب با علم عنایى حضرت حق است. از این‌روست که خداوند متعال با علم عنایى خود عالم را به بهترین وجهی که ممکن است اراده کرده و آفریده است و شرور موجود در آن، به تبع این خیرها متعلق اراده الهی قرار گرفته است.

نتیجه‌گیری

«عنايت» از مفاهیم کلیدی در فلسفه آفرینش است و فلاسفه مشاء با تکیه بر این مفهوم، به توجیه آفرینش اصل عالم و نظام موجود در آن پرداخته‌اند. با تحلیل مفهوم عنایت، به چهار عنصر مفهومی «علم»، «رضایت» (حب و اراده)، «علیت» و «فاعلیت» می‌رسیم. خداوند متعال با علمی که به ذات و کمالات ذات خود دارد به ذات خود

این عالم وجود دارد. توضیح اینکه موجودی که دارای امتداد است و بخصوص اگر این امتداد ثابت باشد، اجزای بالقوه خواهد داشت. موجودی که اجزای بالقوه داشته باشد تقسیم‌پذیر خواهد بود. اکنون اگر امتداد در زمان و داشتن قوه تغییر (داشتن هیولی) را به این موجود اضافه کنیم، عامل کافی برای بالفعل شدن اجزا در او پدید آمده و آن را تقسیم خواهد کرد و حاصل آن اجزای بالفعلی خواهد بود که در کنار هم موجود می‌شوند. پیدایش اجزای بالفعل در حقیقت، همان تکثر عرضی موجودات عالم ماده است که موجودند و در کنار هم کثرت عرضی عالم ماده را تشکیل می‌دهند. این کثرت زمینه را برای ایجاد درگیری و اختلاف بین آنها فراهم می‌کند. از طرفی، وجود امیال متضاد و محدودیتی که در عالم ماده است موجب می‌شود زمینه درگیری بیشتر شده و اختلاف تشدید شود. از سوی سوم، عامل اختیار به برخی از موجودات این عالم امکان می‌دهد با توجه به امیالی که دارند درصدد بهره‌برداری از امکانات این عالم شوند، و از آنجا که بهره‌برداری بیشتر منجر به پس زدن موجود دیگر خواهد شد، زمینه درگیری و اختلاف به اوج خود می‌رسد و عملاً این درگیری رخ می‌دهد. درگیری و تراحمی که به این ترتیب در عالم ماده پدید می‌آید موجب نقص کلی یا جزئی در موجود دیگر شده و به این ترتیب شر پدید می‌آید.

پس به‌طور کلی، در آفرینش عالم، دو نوع نقص ناگزیر است: اول، نقصی که لازمه مراتب طولی عالم است. به طوری که هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه بالاتر ناقص و نسبت به مرتبه پایین‌تر کامل است. از آنجا که کثرت و مراتب طولی وجود مزاحم هم نیستند، بلکه یکی علت قوام دیگری و دیگری مقوم به آن است، نسبت به هم شر نخواهند بود. دوم، نقصی است که لازمه کثرت عرضی عالم

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، رسائل ابن سینا (رسالة سرالقدر)، قم، بیدار.
- ، ۱۴۰۴ق، الهیات شفاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۸ق، خزانه الادب و لب لباب لسان العرب، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۷، فرهنگ فارسی، تهران، دانشگاه تهران.
- راوندی، قطب الدین، ۱۴۰۷ق، الدعوات، قم، مدرسه امام مهدی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۸۸، نهایه الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم، البلاغة.
- مطهری، مرتضی، بی تا، مجموعه آثار، قم، صدرا.

عشق می‌ورزد. این حب ناشی از علم بوده و به کمال از آن جهت که کمال است تعلق گرفته است. در حقیقت، متعلق حب همواره کمال است؛ زیرا متعلق حب نمی‌تواند نقص باشد و نقایصی که احیاناً متعلق حب برخی قرار می‌گیرد به خاطر کمالی است که در کنار آن نقایص موجود است. به این ترتیب، خداوند متعال به سبب برخورداری از کمال حب به کمال، خود و کمالات ذات خود را می‌خواهد. از طرفی، هر آنچه که از آثار وجودی حضرت حق است، به دو جهت متعلق حب الهی قرار می‌گیرد: یک، به جهت اینکه از آثار وجودی خود اوست و هر موجود باشعوری به آثار وجودی خود حب دارد. دو، به جهت اینکه آثار وجودی حضرت حق نیز به مانند خود او دارای کمال‌اند و به میزانی که دارای کمال‌اند متعلق حب قرار می‌گیرند. به این ترتیب، علم الهی به ذات و هویات اشیا و امکان وجود آنها باعث حب و تعلق اراده به آنها شده و آنها را می‌آفریند و این همان علت غایی آفرینش است. از آنجا که خداوند متعال علم مطلق داشته و خواهان کمال مطلق است، عالم را به بهترین وجهی که ممکن است می‌آفریند و نقایص موجود در عالم ناشی از نقص ذاتی و عرضی مخلوقات عالم است که اجتنابی از آنها نیست و برای دفع آنها رفع عالم که واجد خیر کثیر است لازم می‌آید. بدیهی است رفع کلی عالم نفی خیر کثیر است که متناسب با ذات حضرت حق که طالب خیر است نبوده و متعلق اراده الهی نخواهد بود. به این ترتیب، عالم با همه تنوع طولی و عرضی که دارد پدید می‌آید.