



Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276

Vol. 17, Issue 2, No. 40, Autumn and Winter 2025

(Research Paper)

Is Divine Providence in Avicenna's Metaphysics a Theological Concept?

Sina Salari Khoram 

Philosophy Department, faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Thran, Iran
s.sina@modares.ac.ir

Abstract

In this research, I will address two questions: what the concept of Divine Providence in Avicenna's metaphysics is not, and in relation to what issue should it be understood? I will respond to the first question by stating that Divine Providence, according to Avicenna, cannot have the same meaning as in traditional theism, which, based on the assumption of the three absolute attributes—omniscience, omnipotence, and absolute goodness for God—attributes a form of care or concern for His creatures to Him. Avicenna denies both the concern for the other-than-God for the First Principle and the conventional meanings of these three attributes for the First Cause. The answer to the second question will be that Divine Providence, both in the historical context of this concept in Peripatetic philosophy and the context of Avicenna's statements in the Metaphysics of the Healing, is a response to the issue of explaining the order of the universe. I will show that by rephrasing the concept of Divine Providence, Avicenna's metaphysics no longer faces challenges such as the problem of evil, which traditional theism encounters.

Keywords: Divine Providence, Problem of Evil, Aporetic of Providence, Order, Avicenna.

* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



10.22108/mp.2024.143542.1606



پروپوزیشن گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۷، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴ ص ۱۳۳ - ۱۴۴

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۹/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۸

(مقاله پژوهشی)

آیا عنایت الهی در مابعدالطبیعه ابن سینا یک مفهوم کلامی است؟

سینا سالاری خرم* : دکترای تخصصی گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
s.sina@modares.ac.ir

چکیده

در این پژوهش به دو پرسش پاسخ خواهم گفت: اینکه مفهوم عنایت الهی در مابعدالطبیعه ابن سینا چه نیست و اینکه آن را در نسبت با چه مسأله‌ای باید فهمید. به پرسش نخست چنین پاسخ خواهم داد که عنایت الهی به نزد ابن سینا نمی‌تواند به همان معنایی باشد که در خداآوری سنتی منظور است که مبتنی بر فرض سه صفت عالم، قادر و خیر به نحو مطلق برای خدا، نحوه‌ای از اهتمام‌ورزی را برای مخلوقاتش به او نسبت می‌دهد. در حقیقت، ابن سینا هم اهتمام‌ورزی نسبت به ماسواه را برای مبدأ اول نفی می‌کند و هم سه صفت مزبور را به معنای متعارف آن برای مبدأ اول نمی‌پذیرد. پاسخ پرسش دوم این خواهد بود که عنایت الهی هم در سیاق تاریخی این مفهوم در فلسفه مشاء و هم در سیاق عبارات ابن سینا در *الهیات الشفاء* پاسخی است به مسأله تبیین نظم عالم. نشان خواهم داد که با تغییر صورت‌بندی از مفهوم عنایت الهی دیگر مابعدالطبیعه ابن سینا با چالش‌هایی همچون مسأله شر، که خداآوری سنتی با آن روبه‌رو است، روبه‌رو نخواهد بود.

واژگان کلیدی: عنایت الهی، مسأله شر، آبرویای عنایت، نظم، ابن سینا.

* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



10.22108/mp.2024.143542.1606

۱- مقدمه

من در این مقاله این پرسش را مدنظر قرار خواهم داد که «آیا «عنایت الهی»^۱ را می‌توان در مابعدالطبیعه ابن‌سینا مفهومی کلامی پنداشت یا خیر؟». باید اعتراف کنم که این پرسش علی‌البدو در خود تعارضی را نهفته دارد. به نظر روشن می‌رسد که هنگامی که ابن‌سینا از عنایت و توجه خدا به ماسوای خود سخن می‌گوید پای در حوزه الهیات و سخن گفتن از ذات و صفات الهی گذاشته است، و از این رو، مُهمَل خواهد بود که بی‌هیچ قیدی از کلامی یا غیرکلامی بودن چنین مفهومی سخن بگوییم؛ با این حال، مراد من از «کلامی» بودن چنین مفهومی نسبتی با تاریخ علم کلام و سنت خداباوری در ادیان ابراهیمی دارد. آنچنانکه در ادامه ایضاح خواهم کرد، بسیاری از آموزه‌های خداباوری سنتی مبتنی بر قول به امکان اهتمام خدا به مخلوقاتش هستند: تعلیماتی همچون ثواب و عقاب اعمال، ارسال رسل، وحی، و از این دست، همگی این را که خدا هم صلاح و رستگاری مخلوقات خود را دارد، و افعالی را در این جهت انجام می‌دهد، فرض می‌گیرند؛ از این رو، سخن گفتن از خدایی که امکان تخاطب با مخلوقات خود را ندارد و از آن‌ها تأثیری در جهت صلاح امورشان نمی‌پذیرد، به نحوی برای یک باورمند به خدا در چارچوب خداباوری سنتی بی‌معناست. در این چارچوب، الهیات و کلام کلاسیک مبتنی بر تعلیمات خداباوری سنتی مفهوم «عنایت الهی» را جعل کرده است تا سریان مشیت الهی را به نحو اهتمام‌ورزانه در تمامی شئون خلقت صورت‌بندی کند. از سوی دیگر، آنچنانکه مشهور است، خدای اهتمام‌ورز^۲ خداباوری سنتی با معضل توجیه شرور در عالم نیز مواجه است؛ زیرا وجود شر فرض خدای قادر اهتمام‌ورز را به چالش می‌کشد. بنابراین، مراد من از مفهوم کلامی «عنایت الهی» دقیقاً ناظر است به وصف اهتمام‌ورزی خدا مطابق با خداباوری سنتی که مشخصاً با خود معضل تبیین وجود شر در جهان را به دنبال دارد. در ادامه، این وصف را

صورت‌بندی خواهم کرد تا راه را برای این پرسش هموار کنم که آیا واجب‌الوجود ابن‌سینا پذیرای چنین وصفی هست تا به تبع آن ملتزم به مفهوم «عنایت الهی» به معنای کلامی‌اش باشد؟ پاسخ من به این پرسش منفی خواهد بود. در ادامه، با طرح «آپوریای عنایت» خواهم کوشید سیاق مابعدالطبیعی این مفهوم را در مابعدالطبیعه ابن‌سینا روشن سازم.

علیه پیش‌داوری کلامی نسبت به فصل ششم از مقاله نهم الهیات

آنچه امروزه از عنایت یا مشیت الهی مراد می‌شود ناظر به سریان و تمامیت خواست خدا در تمامی شئون خلقت است؛ اما نه هر گونه خواستی، بلکه خواست متوجه خیر و کمال جزئی همه موجودات. مبتنی بر الهیات توحیدی سنتی، خدا ذاتاً و مطلقاً عالم، قادر و خیر است. خدا قادر مطلق است؛ یعنی چیزی نیست که از دایره قدرت او خارج باشد. خدا عالم مطلق است؛ یعنی چیزی نیست که از دایره علم او خارج باشد. خدا خیر مطلق است؛ یعنی چیزی نیست که خدا نقص و بدی آن را بخواهد، و از این نظر، خدا به نحوی ملتزم به اصول اخلاقی است. سیطره قدرت، علم، و خیر خدا همه چیز را شامل می‌شود، بالاخص امور جزئی‌ای همچون کودک فلسطینی گرفتار در جنگ غزه یا مردم بی‌خانمان‌شده در زلزله بم. اوصاف سه‌گانه مزبور خدا را اخلاقاً ملتزم به نحوه‌ای خاص از تدبیر و حاکمیت بر موجودات می‌کند؛ به گونه‌ای که او همچون پدری مهرورز هم صلاح و کمال یکایک موجودات هستی را داشته باشد و در عین حال، گوش شنوا را برای مخاطب قرار گرفتن توسط بندگان. این اوصاف سه‌گانه این امکان را نیز تضمین می‌کنند که خدا هر زمان به مصلحت دید، با فرستادن پیامی راه و رسم صائب طریقه زیست در دنیا را به بندگانش بیاموزاند و آن‌ها را نسبت به عواقب اعمالشان در سرای باقی آگاه کند. عنایت الهی به معنای کلامی آن دقیقاً همین تدبیر امور مخلوقات توسط خدا مبتنی بر اوصاف سه‌گانه

¹ Divine Providence

² Caring God

اوست؛ به نحوی که گونه‌ای از التزام اخلاقی را برای او به همراه دارد.^۱

بگذارید قدری بیشتر التزام اخلاقی خدا یا هم^۲ او را نسبت به مخلوقاتش مبتنی بر فرض اوصاف سه‌گانه روشن کنیم. عرفاً اینکه چیزی هم^۳ چیز دیگری را داشته باشد را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

• هم^۴ A را دارد اگر و فقط اگر هر زمان آسیبی متوجه B بشود یا در معرض آن قرار گیرد و A از آن آگاه باشد، A فعلی را از برای برطرف کردن آن آسیب از B انجام دهد.

مبتنی بر این تعریف، خدای عالم قادر خیر مطلق بالمآل به نحوی اکید باید هم^۵ یکایک مخلوقات را داشته باشد؛ زیرا علم مطلق او مستلزم این است که اولاً بر همه امور در خلقت، از جمله آسیب جزئی‌ای که یکی از مخلوقات در معرض آن قرار می‌گیرد، آگاه است؛ ثانیاً بر هر چیزی، من جمله برطرف کردن آسیب جزئی‌ای که به یکی از مخلوقات قرار است وارد شود، قادر است و دست‌آخر ذاتاً نقصی را در راستای کمال هیچ یک از موجودات برنمی‌تابد. قدرت مطلق خدا هم^۶ اکید او را نسبت به موجودات در پی دارد؛ زیرا مطابق با تعریف «هم^۷» قدرت بر برطرف کردن آسیب شرط هم^۸ داشتن نسبت به چیزی نبود، بلکه خواست برطرف کردن آسیب نیز کفایت می‌کرد؛ هرچند فاعل اهتمام‌ورز قدرت بر برطرف کردن آسیب نداشته باشد، قدرت مطلق خدا این خلل را هم^۹ متفی می‌کند. پس باید تدبیر امور توسط خدا به گونه‌ای رقم خورد که همواره افعال او از برای تضمین کمال مخلوقات و برطرف کردن نقص و آسیب به آن‌ها باشند.

با این حال، وجود شرور در عالم مشهود است؛ به طوری که مخلوقات بسیاری هستند که به موجب آسیبی که به آن‌ها وارد می‌شود از کمال خاص به خود باز می‌مانند - یعنی خدا در خصوص برخی از موجودات هم^{۱۰} آن‌ها را نداشته است. نداشتن هم^{۱۱} در وهله اول به اوصاف

علم و خیر مطلق بودن خدا بازمی‌گردد؛ یعنی یا خدا از وضعیت شرعی که موجود جزئی به آن گرفتار شده آگاه نبوده است، یا آنکه به آن آسیب که مطلقاً آن موجود را از کمالش بازمی‌داشته راضی بوده است. در وهله بعد، وقوع شرور در عالم می‌تواند نقض‌کننده قدرت مطلق او باشد. همه این‌ها محذوراتی هستند که کلام سنتی حاضر نیست به آن‌ها تن در دهد. پس باید سازگاری‌ای میان قول به اوصاف سه‌گانه خدا که راه به التزامی اخلاقی در جانب فعل الهی می‌برد و وجود شرور در عالم برقرار شود - نظریه‌ای که «عدل الهی^{۱۲}» را توجیه کند.

ابن سینا در فصل ششم از مقاله نهم الهیات الشفاء (زین پس: الهیات: ۹۰۶) مفصل‌ترین صورت‌بندی را از عنایت الهی و حل مسئله شر ارائه می‌کند؛ با این حال، ادبیات ابن سینا پژوهی عمدتاً در مواجهه با الهیات: ۹۰۶، ابن سینا را به عنوان ارائه‌کننده یک نظریه عدل الهی تلقی می‌کند.^{۱۳} البته باید گفت در ظاهر امر در این تلقی به حق است. طبیعتاً از یک نظریه عدل الهی انتظار می‌رود بعد از قول به عنایت الهی، به توجیه اخلاقی وجود شرور در عالم بپردازد. ابن سینا نیز بعد از تعریف عنایت، بی‌درنگ، راهکار خود را برای توجیه شرور در عالم، مبتنی بر عدمی بودن

^۲ theodicy

^۳ مقایسه کنید با (ابن سینا، ۱۳۸۱): نمط هفتم؛ ۲۲-۲۳ و همچنین (ابن سینا، ۱۳۷۹): الهیات، المقالة الثانية، فصل فی العنایة و بیان کیفیت دخول الشر فی القضاء الإلهی.

^۴ با توجه به ارزش عدمی شر به‌نزد ابن سینا، این رویکرد بیشتر متوجه انحلال مسئله است تا حل آن. احتمالاً پژوهش شمس‌الذاتی برای نخستین بار صورت‌بندی‌ای مطابق ادبیات عدل الهی از عنایت به‌نزد ابن سینا ارائه داده است (Inati, 2017). همچنین بنگرید به: (Janssens, 2014; Rashed, 2000; Shihadeh, 2019). برای یکی از بهترین صورت‌بندی‌ها از راه‌حل مسئله شر با نظر به تبیین غایی ابن سینا در مقاله ششم الهیات بنگرید به: (Steel, 2002). این نکته جالب توجه است که پژوهش‌های فارسی، تا آنجا که فحص نگارنده اجازه می‌دهد، به ندوی متمایز از پژوهش‌های انگلیسی با مفهوم عنایت الهی به‌نزد ابن سینا مواجه شده‌اند. به عبارت دیگر، عنایت الهی را بیش از هر چیز در چارچوب مفهومی که رابطه خالق و مخلوق را صورت‌بندی می‌کند فهم کرده‌اند و نه آنچنانکه توضیح داده شد در یک سیاق کلامی معین که سه صفت علم، قدرت و خیر را برای خدا به ندوی مطلق از پیش فرض می‌گیرد و در نهایت، به چالش وجود شرور در عالم می‌انجامد. برای نمونه بنگرید به: (ذبیحی، ۱۳۸۵؛ امامی جمعه و حداد، ۱۳۹۲؛ محمدرضایی و رهنمایی، ۱۳۹۱).

^۱ ادبیات بحث در رابطه با عنایت الهی در سیاق کلامی پُر دامنه است، برای نمونه بنگرید به مدخل «Divine Providence» دائرةالمعارف استغفورد.

شروع، ارائه می‌کند؛ بنابراین، معقول به نظر می‌رسد که در مواجهه نخست بگوئیم ابن‌سینا نیز در یک چارچوب کلامی درصدد طرح یک نظریه عدل الهی است؛ اما این همچون گزینشی است ناقص از کل یک حکایت.

علی‌القاعده اگر ابن‌سینا بنا باشد در الهیات: ۹.۶ دست به طرح یک نظریه عدل الهی بزند، نخست باید بر قول خود به اوصاف سه‌گانه خدا تصریح کند، تا هم و التزام اخلاقی در جانب فعل الهی را توجیه کند، تا دست‌آخر وجهی برای بیان نسخه خود از عدل الهی باقی بماند؛ اما متأسفانه ابن‌سینا در همان ابتدا به طرزی ناامیدکننده (ناامیدکننده برای طالبان کلام فلسفی از ابن‌سینا)^۱ ساحت فعل الهی را از هر گونه قید به هم و التزام اخلاقی نسبت به ماسوای خود مبرا می‌کند:

فقره ۱: وخلق بنا إذا بلغنا هذا المبلغ، أن نحقق القول في العناية، ولا شك أنه قد إضح لك ممّا سلف ممّا بيأنه أن العلل العالیة لا يجوز أن تكون تعمل ما تعمل لأجلنا، أو تكون بالجملة يهّمها شيء، ويدعوها داعٍ ويعرض لها إثاراً. (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، صص. ۴۱۵-۴۱۴).

باید گفت آن‌گونه که از این متن پیداست، وضعیت برای طالبان کلام فلسفی اسف‌بارتر از آن است که گفتیم - نه فقط خدا (درست‌تر بگوئیم الأول ابن‌سینا)، بلکه هیچ یک از مراتب بالایی هستی هم موجودات مرتبه پایینی خود را ندارد. مطابق یک هست‌شناسی ارزش‌شناسانه که ابن‌سینا در فصل سوم از مقاله چهارم الهیات الشفاء طرح می‌کند، کلیه موجودات در چهار مقوله می‌گنجند: ناقص، مکتفی، تام و فوق‌تمام. در حقیقت، ابن‌سینا هستی را به نحوی ذومراتب می‌بیند که هر کدام از این دسته

موجودات در یکی از آن مراتب قرار می‌گیرد؛ عالی‌ترین مرتبه به موجود فوق تمام تعلق دارد که منحصرراً شامل الأول یا واجب‌الوجود ابن‌سیناست، مرتبه بعد به موجودات تام اختصاص دارد که عقول سماوی را دربرمی‌گیرد، بعد از آن موجودات مکتفی هستند که شامل نفوس سماوی هستند و در نهایت، موجودات کون‌وفسادپذیر تحت‌القمر هستند. ابن‌سینا در فقره ۱ تأکید می‌کند موجودات مراتب بالایی هستی هیچ کاری را از برای موجودات مراتب پایینی انجام نمی‌دهند (قید «لأجلنا» مشخصاً آدمیان را برجسته می‌کند که انتظار چنین افعالی را از خدا و فرشتگان دارند)؛ از این رو، هیچ مرتبه عالی‌ای اهتمامی برای موجودات مرتبه دانی خود نمی‌ورزد، بلکه اساساً امکان اینکه گویی شنوا برای خوانده شدن داشته باشد ندارد (لایجوز ... أن يدعوها داعٍ)^۲ و دچار هیچ حالت ایشار و ازخودگذشتگی‌ای نیز نمی‌شود. حال پرسش اینجاست که اگر کسی بنا بر نفی هر گونه التزام اخلاقی از خدا می‌داشت، صریح‌تر از اینکه ابن‌سینا گفت باید چه می‌گفت؟!

اینکه ابن‌سینا به این صراحت التزام اخلاقی فعل الهی را برنمی‌تابد، البته، بی‌جهت نیست؛ زیرا او اوصاف سه‌گانه خدا را آنچنانکه باید پذیرا نیست. بنا بر استدلال ما، مقید شدن فعل الهی به آن التزام اخلاقی مبتنی بود بر اینکه ذات الهی اوصاف سه‌گانه را ذاتاً و مطلقاً دارا باشد؛ اما ابن‌سینا اگرچه قائل به تعلق یکی از این اوصاف، یعنی

^۲ این جمله ابهام دارد. به طور متعارف، این معنی را می‌دهد که علل برین به چیزی انگیزه نمی‌شوند، که البته نیایش و دعا نیز گونه‌ای به رانگیختن است. به گمان من، ابن‌سینا هم معنای عام آن را مدنظر دارد و هم معنای خاص را. این خود نفی تخاطب مبدأ اول را با ماسوا به دنب‌ال دارد. ابن‌سینا به نجد و سازگاری امکان دعا بر اساس مبانی فلسفی خود تبیین می‌کند. فهم متعارف از دعا و نیایش گونه‌ای تأثر را در خالق لازم می‌آورد؛ با این حال، ابن‌سینا امکان چنین تأثری را در مبدأ اول به جهت واج‌بالوجود بودن آن و به تبع بساطت ذاتش منتفی می‌داند؛ از این رو، استجاب دعا را چنین توجیه می‌کند که دعای داعی در خصوص معلول خاصی که محقق می‌شود خود، به مثله علت ناقصه، یکی از شرایط لازم تحقق آن معلول است. به عبارت دیگر، برای ابن‌سینا استجاب دعا روی دیگر این شرطی خلاف واقع است که «که اگر دعای داعی نمی‌بود معلول نیز محقق نمی‌شد». بنگرید به (ابن‌سینا، ۱۳۹۱): تعلیقه ۱۴۶.

^۱ مراد من از تعبیر «طالبان کلام فلسفی از ابن‌سینا» مشخصاً اشاره به سنتی دارد که فارغ از سیاق فلسفه اولی، به مثابه یکی از علوم مطابق علم‌شناسی قدیم، دستگاه مابعدالطبیعه ابن‌سینا را به رای تبیین و توجیه مابعدالطبیعی بنیادهای علم کلام به کار می‌گیرد؛ از این رو، با دو مابعدالطبیعه متمایز مواجه هستیم: مابعدالطبیعه ابن‌سینا و مابعدالطبیعه سینوی. رابرت ویسنوفسکی از این تمایز برای فهم برنامه کلامی متکلمین اشعری در نسبت با مواجهه‌ای که با ابن‌سینا داشت تند به ره می‌گیرد (بنگرید به: Wisnovsky, 2004a; 2004b; 2013, pp. 199-203) که به گمان من، راه برد پژوهش‌گران معاصر نیز در فهم عنایت الهی به‌نزد ابن‌سینا در همین مسیر می‌گنجد.

صفت خیر، به نحو اطلاق به ذات الهی است، دو وصف دیگر را برای خدا مقیداً، و نه مطلقاً، می‌پذیرد.

این نکته در خصوص وصف قادر در تعریف عنایت الهی روشن است:

فقرة ۲: أَنَّ الْعِنَايَةَ هِيَ كَوْنُ الْأَوَّلِ عَالِماً لِدَاثِهِ بِمَا عَلَيْهِ الْوُجُودُ فِي نِظَامِ الْخَيْرِ، وَعَلَهُ لِدَاثُهُ لِلْخَيْرِ وَالْكَمَالِ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ، وَرَاضِياً بِهِ عَلَى النَّحْوِ الْمَذْكُورِ، فَيَعْقِلُ نِظَامَ الْخَيْرِ عَلَى الْوَجْهِ الْأَبْلَغِ فِي الْإِمْكَانِ، فَيَفِيضُ عَنْهُ مَا يَعْقِلُهُ نِظَامُ الْوَحْدِ، وَخَيْراً، عَلَى الْوَجْهِ الْأَبْلَغِ الَّذِي يَعْقِلُهُ، فَيُضَاناً عَلَى أْتَمِّ تَأْدِيَةٍ إِلَى النِّظَامِ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ. [عنایت همان است که الأول در مقام ذاتش به آنچه وجود در نظام خیر بر آن مبتنی است عالم باشد و در مقام ذاتش و با در نظر داشت امکان (بحسب الإمكان) علت خیر و کمال باشد و به آن، به همان نحو که گفته شد، رضایت داشته باشد؛ از این رو، نظام خیر را به بلیغ‌ترین وجه ممکن (على الوجه الأبلغ في الإمكان) تعقل می‌کند و آنچه به عنوان نظام و خیر تعقل کرده است به بلیغ‌ترین وجهی که تعقل کرده است از او روان می‌شود (يفيض عنه)؛ به نحوی که این روان‌شدگی با در نظر داشت امکان به تمام‌ترین وجه به آن نظام منجر شود. (همان، ص. ۴۱۵).

اگر بخواهیم با ادبیات کلامی به این تعریف نظر کنیم، خلق ماسواه توسط خدا، یا همان قدرت او، مقید به قید «امکان» است. تعریف عنایت (تأکید می‌کنم از یک نظرگاه کلامی) نحوه خلق ماسواه توسط خدا را نشان می‌دهد. خدا به تبع علم به ذات خود به چگونگی «نظام خیر» در هستی عالم می‌شود، سپس علم او به «نظام خیر» علت «خیر» و «کمال» می‌شود؛ اما این علت نه به نحو مطلق، بلکه به حسب «امکان» است. او به این علت (بگویید این نحوه خلقت) که البته به حسب «امکان» است، «راضی» است؛ از این رو، این «نظام خیر» را به بهترین وجه در چارچوب «امکان» تعقل می‌کند که به تبع، آنچه به مثابه «خیر» و «نظام» تعقل کرده است از او «فیضان» می‌یابد - فیضانی که به برترین وجه به آن «نظام» منجر شود؛ اما باز هم این فیضان مطلق نیست، بلکه به حسب «امکان» است.

رمزگشایی از مفاهیمی که در این تعریف آمده‌اند، مسأله من در اینجا نیست؛ با این حال، تحلیل صوری این تعریف برای غرض ما کفایت می‌کند. فارغ از آنکه ابن سینا در این تعریف قدرت بر خلق ماسواه را مؤخر از علم او می‌داند، آن هم علم به اموری معین (علم به «نظام خیر»؛ یعنی خدا هر چیزی را خلق نمی‌کند، بلکه فقط چیز معینی را خلق می‌کند که آن را تعقل کرده است)، او حتی فعل خلق الهی را نیز مطلق نمی‌بیند؛ یعنی خدا بی‌هیچ کم‌وکاستی آنچه به آن علم دارد را خلق نمی‌کند، بلکه آنچه به آن علم دارد به حسب «امکان» خلق می‌شود. روشن است، اگر فاعل A به حسب X فعلی را انجام دهد، فعل او مقید به X شده است، فارغ از اینکه X چه می‌خواهد باشد. حال فارغ از اینکه مراد ابن سینا از «امکان» چیست، او بر اینکه «امکان» حدی بر خلق آنچه خدا به آن علم دارد می‌زند، صریح است؛ بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان آن قدرت مطلقه‌ای را به ابن سینا نسبت داد که از مبادی خدشه‌ناپذیر کلام سنتی است.^۱

اما کار در خصوص وصف عالم قدری مشکل است. هم در فهم سنتی از ابن سینا و هم در ادبیات معاصر شکل گرفته پیرامون او، گونه‌ای اتفاق نظر بر این وجود دارد که ابن سینا علم خدا را محدود به کلی‌ها (یا دقیق‌تر معقولات) می‌داند و علم او امور جزئی دستخوش تغییر را دربر نمی‌گیرد؛^۲ این در حالی است که ابن سینا خود بر

^۱ من در اینجا صرفاً مسأله قدرت الهی در چارچوب تعریف عنایت را بیان کردم؛ با این حال، گفتنی است که صورت‌ماده‌گرایی (Hylomorphism) ابن سینا راه را بر قدرت مطلقه الهی در سایه کلاه‌ی‌اش می‌بندد. مبتنی بر صورت‌ماده‌گرایی ابن سینا، یک سنخیت بالذات، و البته ضروری، میان یک صورت و فعلیت خاص و ماده‌ای که پذیرای آن است برقرار است؛ در این صورت، از هر ماده‌ای ضرورتاً هر فعلیتی صادر نمی‌شود. ابن سینا خود در «الهیات: ۹.۶» برای تفهیم مراد خود مثال به آتش گرفتن جامه یک فرد نیکوکار یا فقیر می‌زند. چنانچه جامه به درستی در مجاورت آتش قرار گیرد، جامه‌ای که قابلیت سوختن را داشته باشد ضرورتاً خواهد سوخت و به دنبال آن مرد نیکوکار (ابن سینا، ۱۹۶۰، صص. ۴۲۱-۴۲۲). این را مقایسه کنید با خنک شدن آتش برای ابراهیم مطابق روایت قرآن (۶۹: ۲۱).

^۲ در حقیقت، تقریر درست از مسأله علم الهی نه این است که علم خدا را دایر مدار امور کلی بدانیم یا امور جزئی، بلکه باید از نحوه علم خدا به ماسواه پرسید. در نگاه ابن سینا، مبدأ اول ماسواه را «تعقل» می‌کند و تأکید

علم خدا به کلیه موجودات تصریح دارد (همان، ص. ۳۵۹)^۱. من در اینجا، در نسبت با مسأله اهتمام الهی، به عنوان یک مسأله گشوده فقط این پرسش را مطرح می‌کنم که اگر ابن‌سینا قائل به علم خدا به جزئیات است و در عین حال، صفت خیر را به نحو اطلاق برای خدا قائل است، بنا بر تعریف ما از هم، چرا به التزام اخلاقی خدا در فعل تن در نمی‌دهد؟ یک پاسخ قابل قبول به این پرسش می‌تواند این باشد که علم خدا در سیاق کلامی مدنظر ما مستلزم نوعی تأثر برای خدا است؛ یعنی صرف یک رابطه آگاهانه نسبت به امور جزئی وافی به مقصود خدا باوری سستی از علم خدا به مخلوقات نیست، بلکه این علم با خود تأثیری را برای خدا به دنبال دارد؛ به نحوی که خدا، برای مثال، با وقوع یک وضعیت رنج‌آور برای یکی از مخلوقات نه فقط از آن آگاه می‌شود، بلکه به نحوی از وقوع چنین وضعیتی متأثر می‌شود. از سوی دیگر، صفت خیر خدا او را در پی این تأثر بر این می‌دارد که به نحو اهتمام‌ورزانه خیر و صلاح مخلوق

می‌کند «ولأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذلته ما هو مبدأه؛ وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً، وبتوسط ذلك، بأشخاصها» (همان، ص. ۳۵۹)؛ با این حال، عقل قوه مدركه او هر کلی است (لأنه - أعني العقل - يعقل و يدرك الأمر الباقي الكلي (همان، ص. ۳۶۹)). پس ابن‌سینا باید توضیح دهد چگونه امر جزئی به واسطه امر کلی ادراک می‌شود. رأی ابن‌سینا همان است که غزالی را واداشت تا حکم به تکفیر ابن‌سینا دهد؛ زیرا همان‌طور که از مضمون تحلیل ما نیز برمی‌آید، از دیدگاه کلامی، مبدأ اول ابن‌سینا خدایی است که فقط تعقل می‌کند و در عین حال، عاری از نحوه‌ای ادراک حسی است که آن را از موجودات زمانی - مکانی آگاه کند (برای یک تقلیل جذاب بنگرید به: (Zadyousefi, 2023; Adamson, 2005)). بحث از علم خدا به جزئیات، در چارچوب برنامه مابعدالطبیعی ابن‌سینا در الهیات، از جمله تحمیل همان پیش‌فرض‌های کلامی است که یکی از نمونه‌های متم آن را در فهم متعاطیان مابعدالطبیعه ابن‌سینا در خصوص عنایت الهی دیدیم. در نظر ما، بحث از علم مبدأ اول که ابن‌سینا در این موضع از بحث به میان می‌کشد، چیزی نیست جز نسبت خاصی که مبدأ اول به واسطه فعلیت عقلی خود با ماسواه می‌یابد - نسبتی که تمامی موجودات را در برمی‌گیرد و نه کلیات را (که عمده پژوهشگران غربی با خوانش کلامی از متن علم/نسبت مبدأ اول را با موجودات فقط محدود به آن توهم کرده‌اند) - و نه بحث از «علم خدا» که صبغه‌ای کلامی دارد برای توجیه تخاطب خدا با افراد انسان و امکان نبوت (آنچه غزالی به‌دقت تبیین ابن‌سینا از علم مبدأ اول را وافی بدان نمی‌داند (الغزالی، ۱۹۲۷، XIII.8)).

^۱ واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض. وهذا من العجائب التي يحوج تصوورها إلى لطف قريحه.

را در نظر بگیرد. مبتنی بر چنین صورت‌بندی‌ای، باز هم ابن‌سینا در مقابل هر گونه فهمی از خدا که تغیر و جهتی از قبول و بالقوه‌گی را برای مبدأ اول به بار آورد می‌ایستد؛ زیرا این‌ها همگی وجوب وجود را برای ذات مبدأ اول نقض می‌کنند.^۲

نتیجه آنکه طالبان کلام فلسفی از الهیات: ۹.۶ مبتنی بر فهم مرسوم کلامی از عنایت الهی که التزامی اخلاقی را برای فعل الهی قائل است، باید نخست نتیجه و پیش‌فرض‌های این فهم را از عنایت در ابن‌سینا نشان دهند تا حقیقتاً مسأله شرور در عالم، آنچنانکه در فضای کلام معاصر مطرح است، برای ابن‌سینا نیز قابل طرح باشد. من نشان دادم ابن‌سینا در بنیاد از نتیجه این فهم مرسوم از عنایت (التزام اخلاقی فعل الهی) دوری می‌جوید و در خصوص پیش‌فرض‌هایی که این فهم بر آن‌ها مبتنی است (اوصاف سه‌گانه) نیز اگر نگوییم آن‌ها را بر نمی‌تابد (که در خصوص قدرت مطلق خدا چنین است)، دست‌کم به گونه‌ای بحث‌انگیز مغلق سخن می‌گوید (که در خصوص علم مطلق خدا چنین است).^۳

اما همان‌طور که گفتیم، این پرسش به‌جا خواهد بود که اگر ابن‌سینا قائل به التزام اخلاقی فعل الهی نسبت به مخلوقات نیست، پس چرا خود را ملزم به توجیه شرور در عالم می‌بیند؟ آن هم به تفصیلی که در الهیات: ۹.۶ آمده است. پامخ به این پرسش منوط به توجه به برنامه مابعدالطبیعی‌ای است که ابن‌سینا در چارچوب فلسفه اولی برای خود تنظیم کرده است. با در نظر داشت این نکته،

^۲ همچنین بنگرید به پاورقی شماره ۸.

^۳ بر فرض پذیرش اینکه خدا، در نگاه ابن‌سینا، به شکل متعارف به جزئیات علم دارد، باز هم علم مطلق که در سنت کلامی از خدا انتظار می‌رود از ابن‌سینا به دست نمی‌آید. مبتنی بر تعریف عنایت خدا فقط به آنچه خیر است علم دارد؛ خیریتی که نظامی معین از موجودات را در پی دارد. این با علم خدا در سنت کلامی که به نحو اکید مؤخر از قدرت اوست سازگار نیست. در چنین سستی، بیش از آنکه نفس‌شناسانه برای خدا عقلی قائل باشد، بر قوه خیال خدا انگشت تأکید می‌نهد؛ به گونه‌ای که گویی هر آنچه او در مخیله خود حاضر کند را با فرمان به «بودن» ایجاد می‌کند (۸۲: ۳۶). البته این موضع باز هم برای طالبان کلام فلسفی از الهیات: ۹.۶ مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا در فهم مرسوم، بحث بر سر علم به اشیاء موجود جزئی است و نه اشیاء ناموجود.

مساهمتی مستقل به بحث می‌تواند تلقی شود، بی‌شک تا تبیینی برای جایگاه مفهوم عنایت الهی در مابعدالطبیعه ابن سینا ارائه نکنیم فحص ما ناتمام خواهد ماند؛ با این حال، فهم جنبه مابعدالطبیعی عنایت الهی برای ابن سینا نیاز به تکلف تفسیری خاصی ندارد؛ زیرا او خود پیش از آنکه تعریف خود از عنایت را ارائه کند (فقره ۲)، به سیاق مابعدالطبیعی این مفهوم به‌روشنی اشاره کرده است. این سیاق مابعدالطبیعی عبارت است از یک طرح مسأله مشخص که من در ادامه آن را آپوریای عنایت می‌نامم. در بالا، بخشی از این طرح مسأله در فقره ۱ آورده شد. اکنون آن را به همراه تتمه‌اش نقل می‌کنم:

فقره ۳: وخلق بنا إذا بلغنا هذا المبلغ، أن نحقق القول في العناية، ولا شك أنه قد يتضح لك مما سلف منا بيانه أن العلة العالیه لا يجوز أن تكون تعمل ما تعمل لأجلنا، أو تكون بالجملة يهملها شيء، ويدعوها داعٌ و يعرض لها إثارة، ولا لك سبيلٌ إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم، وأجزاء السموات، وأجزاء الحيوان والنبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقاً بل يقتضي تدبيراً ما (همان، صص. ۴۱۵-۴۱۶).

از نگاه ابن سینا، عنایت الهی پاسخی است به یک آپوریا^۲: از سویی، علل برین هستی هیچ فعلی را از برای موجودات مراتب زیرین انجام نمی‌دهند و از سوی دیگر، نظم پدیداری عالم به گونه‌ای است که نمی‌توان به این موضع تن در داد که این نظم برخاسته از اتفاق است. ابن سینا در نهایت نتیجه می‌گیرد پس باید «مدبری» در کار باشد تا این نظم برآمده از تدبیر او باشد.

خواهیم دید مسأله وجود شرور در عالم برای ابن سینا در الهیات: ۹.۶ هیچ صبغه کلامی ندارد، بلکه کاملاً مابعدالطبیعی است. به هر روی، مطلوب نهایی در فلسفه اولی، آنچنانکه او در مقاله اول الهیات بر آن تصریح می‌کند، رسیدن به مبادی نخستین (تبیین نهایی) موجودیت موجودات است (همان، ص. ۱۴). ابن سینا در فصول یکم تا سوم مقاله هشتم، مبدأ واحد موجودیت موجودات را اثبات می‌کند که ضرورتاً خیر محض است (فصل ششم از مقاله هشتم). اما مشکل اینجاست که از یک سو، از آنجا که وجود موجودات به واسطه فیضان وجود از یک مبدأ واحد است که مطلقاً خیر است، پس باید شرور به عنوان امور موجود در عالم نیز از آن فیضان یافته باشند که این امر در نهایت به تناقض می‌انجامد و از سوی دیگر، اگر شرور حقیقتاً موجود باشند و مبدأ عالم خیر محض باشد، باید متوسل به مبدئی غیر از مبدأ خیر در عالم شد که مبدأ وجود شرور باشد - نتیجه‌ای که تبیین تک‌مبدئی ابن سینا از وجود به‌شدت از آن احتراز می‌کند؛ از این رو، ابن سینا با فرو کاستن هست‌شناسانه شرور به امور بالقوه و تبیین قوه به عنوان امری ممکن که بالذات فقدان یک کمال است، راهکار خود را مبنی بر عدمی بودن شرور در عالم ارائه می‌کند تا عدم وجود یک مبدأ وجودی برای آن‌ها را موجه کند.^۱ پس تبیین وجود شرور در عالم در الهیات: ۹.۶ نه به دنبال یک مسأله کلامی که نتیجه فهم مرسوم از عنایت است، بلکه در امتداد چارچوب مابعدالطبیعی ابن سینا در الهیات مطرح می‌شود؛ یعنی مسأله نفی ثنویت.

۲- آپوریای عنایت در الهیات: ۹.۶

استدلال من در فهم عنایت الهی تا اینجا جنبه سلبی داشت؛ یعنی کوشیدم تا استدلال کنم عنایت الهی در مابعدالطبیعه ابن سینا چه نمی‌تواند باشد. اگرچه این خود

^۱ من در اینجا دیگر تبیین ابن سینا از شر به مثابه فقدان کمال و قوه را مطرح نمی‌کنم؛ به میان کشیدن مفهوم کمال در این تبیین پای تبیین غایی را نیز به میان می‌کشد. از این جهت، فهم دقیق آن وابسته به نسبتی است که قوه با غایت و کمال در مابعدالطبیعه ابن سینا پیدا می‌کند. برای یک تقریر ملخص و دقیق از وجود شرور به نزد ابن سینا از این منظر بنگرید به: (Steel, 2002).

^۲ در فارسی معادلی شکل برای «آپوریا»ی یونانی وجود ندارد. مترجمان عربی آن را به «المسئلة الغامضة» برگردانده‌اند. طرح آپوریایی مسائلی به روش‌شناسی ارسطو در مابعدالطبیعه بازمی‌گردد؛ بالأخص کتاب بتا. ارسطو در بتا چهارده آپوریا را طرح می‌کند که هر یک پژوهنده فلسفه اولی را به غموضی دچار می‌کند که ماحصل آن حیرتی فلسفی است (مقایسه کنید با قول ارسطو در آلفای مابعدالطبیعه که حیرت موجب فلسفیدن است (982b13)). آپوریا در حقیقت شامل مسائلی دوسویه است (با این ساختار صوری که از سویی چنان است و از سوی دیگر بهمان) که اگر پژوهنده به هر سوی آن متمایل شود به بن‌بست برمی‌خورد. ما ترجیح می‌دهیم از همان لفظ یونانی استفاده کنیم.

«تدبیر» لفظ معادلی است که ابن‌سینا برای عنایت به کار می‌برد. ابن‌سینا از هر دوی این اصطلاحات فهمی سیاسی دارد و تفاوتی از این نظر میان آن دو نمی‌بیند. اگرچه در اینجا مشخصاً تعریفی دقیق از این اصطلاحات ارائه نمی‌کند، در شرح بر *اثولوجیا* عنایت را عبارت از «تعقل آنچه مصلحت و صواب است» یا «تعقل صالح‌ترین چیزی که می‌تواند برقرار باشد»^۱ معرفی می‌کند. در مقاله *اول الهیات*، برای بیان نسبت فلسفه اولی با سایر علوم قسمی از منفعت رساندن را شامل منفعت از جانب چیزی معرفی می‌کند که یک چیز برین به یک چیز مادون خود عطا می‌کند؛ به گونه‌ای که این منفعت در جهت استكمال آن چیز برین نباشد، سپس این گونه منفعت رساندن را «الإفاضة»، «الإفادة»، «العناية»، «الرئاسة» یا هر لفظ دیگری که بتوان با آن این معنا را رساند، می‌خواند (همان، ص. ۱۸). در فصل هشتم از *احوال النفس*، به فراخور بحث از سیر استكمالی نفس ناطقه به واسطه فعلیت یافتن عقل از قبل علوم اکتسابی قیاسی، عنایت الهی را «السیاسة الإلهية» می‌خواند.^۲ از آنچه بیان شد، روشن می‌شود ابن‌سینا بدو از عنایت و معادل‌های آن نوعی حکمرانی خوب را مراد می‌کند؛ به گونه‌ای که صاحب این حکمرانی به نحوی امور تحت فرمان خود را نظم و نسق دهد که به بهترین وجه ممکن مصلحت امور تحت امرش را فراهم آورد.^۳

به آپوریای عنایت بازگردیم. آپوریای ابن‌سینا در فقره ۳ یک کبرای مضمّر دارد - هر نظم مداومی یک مدبری دارد که به حسب مصلحتی امور داخل در نظم مزبور را سامان (نظام) بخشیده است. ابن‌سینا در بخش دوم این

آپوریا بر این تأکید می‌کند که نظم پدیداری طبیعت به گونه‌ای نیست که بتوان گفت این نظم برخاسته از اتفاق است، بلکه قصد، و به تبع قصدکننده‌ای (یا آن‌طور که او می‌گوید تدبیر و مدبری) لازم است که از پیش نظم پدیداری معینی که در طبیعت جاری است را اندیشیده باشد و بقای آن را تضمین کند. برای ابن‌سینا، چنین نظمی شامل یکنواختی امور در طبیعت است؛ یعنی اینکه امور کمی وجود دارند که به نحو اقلی رخ دهند، بلکه جواهر طبیعی دائماً یا در بیشتر اوقات ویژگی‌هایی مشخص از خود بروز می‌دهند و به نحوی معین تغییر می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۹۸۳، ص. ۶۲). ابن‌سینا در *السماع* طبیعی این یکنواختی را حاصل قصدی در طبیعت معرفی می‌کند که مبتنی بر آن، انواع طبیعی معینی به واسطه تغیر و کون و فساد جواهر مادی در تحت‌القمر بقا می‌یابند؛ بنابراین، نظم مراد ابن‌سینا در فقره ۳ چیزی نیست جز بقای انواع طبیعی در عالم؛ یعنی اینکه انواع طبیعی معینی هستند که موجودات جزئی همواره ذیل آن‌ها قرار می‌گیرند و موجودی نیست که خارج از شمول این انواع طبیعی باشد؛ اما صرف بقای انواع نیز مراد ابن‌سینا از نظم پدیداری طبیعت نیست، بلکه بقای انواعی منظور است که در یک هماهنگی پیشین‌بنیاد هر یک برای بقای دیگری مؤثر می‌افتد. برای نمونه، خاک به گونه‌ای است که موجب تغذیه گیاهان می‌شود، گیاهان به گونه‌ای هستند که تغذیه برخی از حیوانات را فراهم می‌کنند، برخی از

^۱ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ فِي الطَّبِيعَةِ لَيْسَ أَنْ يَوْجِدَ حَيَوَانَ مَطْلَقاً وَلَا جِسْمَ مَطْلَقاً، بَلْ أَنْ تَوْجِدَ طِبَائِعَ النُّوعِيَّاتِ، وَالطَّبِيعَةُ النُّوعِيَّةُ إِذَا وَجِدَتْ فِي الْأَعْيَانِ كَانَتْ شَخْصاً مَا. فَاَلْمَقْصُودُ، إِذَنْ، أَنْ تَوْجِدَ طِبَائِعَ النُّوعِيَّاتِ أَشْخَاصاً مَا فِي الْأَعْيَانِ، وَلَيْسَ الْمَقْصُودُ هُوَ الشَّخْصَ الْعَيْنِ إِلَّا فِي الطَّبِيعَةِ الْجَزْئِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِذَلِكَ الشَّخْصِ. وَلَوْ كَانَ الْمَقْصُودُ هُنَا الشَّخْصَ الْعَيْنِ، لَكَانَ الْوَجُودُ يَنْقُصُ نِظَامُهُ بِفَسَادِهِ وَعَدَمِهِ، كَمَا لَوْ كَانَ الْمَقْصُودُ هُوَ الطَّبِيعَةُ الْعَامَّةُ وَالْجِنْسِيَّةُ، لَكَانَ الْوَجُودُ وَالنِّظَامُ يَتِمُّ بِوُجُودِهِ (ابن‌سینا، ۱۹۸۳: ۸). این مضمون پیش‌تر در *الشفاء* / *البرهان* به نحو دیگری بیان شده بود: الطَّبِيعَةُ إِنَّمَا تَقْصِدُ لَطَبِيعَةِ الْجِنْسِ فِي أَنْ يَوْجِدَ، بَلْ طَبِيعَةُ النَّوعِ، فَيَلْزِمُهَا طَبِيعَةُ الْجِنْسِ عَلَى سَبِيلِ الْمَقْصُودِ بِالْضَّرُورَةِ أَوْ بِالْعَرَضِ وَذَلِكَ النَّوعُ هُوَ الْمَعْنَى الْكَامِلُ الْمَحْصُلُ وَأَمَّا طَبِيعَةُ الْجِنْسِ، وَحْدَهَا، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَوْضَعَ لَهَا فِي الْوُجُودِ تَحْصِيلٌ وَطَبِيعَةُ تَقْصِدُ الْكَامِلَ الْمَحْصُلَ لِأَذَى هُوَ الْغَايَةُ وَأَيْضاً لَوْ كَانَ الْمَقْصُودُ طَبِيعَةَ الْجِنْسِ بِذَاتِهَا لَمَّا تَكَثَّرَتْ أَنْوَاعُ الْجِنْسِ فِي الطَّبِيعَةِ وَوَقَعَ الْإِقْتَصَارُ عَلَى نَوْعٍ وَاحِدٍ (ابن‌سینا، ۱۹۵۶، ص. ۱۰۷).

^۱ العناية هو التعقل الأول للمصلحة والصواب/العناية هو العقل الأصلح ما يكون (ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص. ۶۳).

^۲ . ومعرفته السياسة الإلهية و[الطبيعة الكلية] والعناية الأولية (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص. ۱۶۹).

^۳ وجه تدبیری این مفهوم ریشه در الگویی دارد که ارسطو در فصل دهم از *لامبداي مابعدالطبیعه* برای توضیح تعالی خیر از موجودات عرضه می‌کند؛ یعنی تبیین موجودات بر اساس تدبیر منزل. احتمالاً ارسطو در انتخاب این الگو به *اوکونومیکوس* کسنفون نظر داشته است؛ با این حال، مفهوم تدبیر منزل به واسطه یک رساله نوفیثاغوری به جهان اسلام راه یافته است (کت‌اب *بروسون فی تدبیر الرجل لمنزله*) مقایسه کنید با: (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۱۰۷).

غایت‌شناختی دارند؛ یعنی هیچ وجهی را نمی‌توان در مراتب بالایی هستی یافت که *از برای* وجهی در مراتب پایینی هستی باشد.

حال آپوریای عنایت روشن‌تر می‌شود. از سویی، نظم پدیداری عالم را که به موجب حرکت اجرام سماوی تحقق یافته است، نمی‌توان انکار کرد؛ حرکتی که به ذهن متبادر می‌کند اجرام سماوی دقیقاً از برای نظم امور در تحت‌القمر، به گونه‌ای که به بقای انواع بینجامد، چنان‌اند که هستند (به عبارت دیگر، گویی مراتب بالایی مصلحت مراتب پایینی هستی را در فعل خود در نظر داشته‌اند و بنا بر فهم ابن‌سینا، به آن‌ها عنایت ورزیده‌اند) و از سوی دیگر، مراتب بالایی هستی مطلقاً نسبت به مراتب پایینی استقلال غایت‌شناختی دارند. پس مسأله این است: چطور می‌توان نظم پدیداری عالم را، از فلک نخستین گرفته تا طبیعت کون‌وفسادپذیر تحت‌القمر، به گونه‌ای تبیین کرد که استقلال غایت‌شناختی مراتب بالایی هستی نسبت به مراتب پایینی نقض نشود؟

این مسأله اما نه مسأله ابن‌سینا، بلکه معضلی در سنت ارسطویی بوده است؛ چنانکه ابن‌سینا فصل سوم از مقاله نهم *الهیات* را با اشاره به این مسأله آغاز می‌کند. عده‌ای با مواجهه با ظاهر قول «فاضل متقدمان» که تعارضی را در خود نشان می‌دهد، درصدد سازگاری قول او برآمدند. این ناسازگاری از این رأی *فاضل متقدمان* برمی‌آید که او از یک سو، گفته است نحوه خاص حرکتی که اجرام سماوی دارند و اختلافی که از این جهت در میان حرکات آن‌ها قابل مشاهده است، به نظر می‌رسد به حسب عنایتی است که آن‌ها به امور دستخوش کون‌وفساد در عالم تحت‌القمر دارند؛ این در حالی است که او اثبات کرده است حرکات اجرام سماوی امکان ندارد *از برای* چیزی غیر از ذوات آن‌ها باشند؛ از این رو، ممکن نیست فعلی را به جهت عنایت به امور معلول خود و از برای آن‌ها انجام دهند. ابن‌سینا این گزارش خود را چنین ادامه می‌دهد: آن‌ها چنین درصدد حلّ این ناسازگاری برآمدند که از یک سو، اصل حرکت در اجرام سماوی را به حسب خود آن‌ها ملحوظ دارند اما اختلاف حرکات را از آن جهت که

حیوانات نیز به گونه‌ای هستند که غذای برخی دیگر از حیوانات می‌شوند، عناصر چهارگانه تحت تأثیر شرایط آب‌وهوایی ترکیباتی خاص را ایجاد می‌کنند که باز هم تغذیه حیوان و نبات را ممکن می‌کنند. از سوی دیگر، اجزای هر یک از افراد حیوانات و نباتات به نحوی دقیق در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند که حیات را برای هر کدام از آن‌ها ممکن کرده‌اند؛ اما از همه شگفت‌انگیزتر، وضع و حرکت اجرام سماوی است. اگر افلاک در وضعی غیر از وضعی که بالفعل دارا بودند می‌بودند و گونه‌ای غیر از گونه بالفعلی که حرکت می‌کنند حرکت می‌کردند، اساساً این نظم پدیداری جاری در عالم تحت‌القمر نیز ممکن نمی‌شد؛ زیرا رشد و ذبول و کون‌وفساد افراد انواع در تحت‌القمر دقیقاً وابسته به گرمی و سردی‌ای است که به واسطه حرکت خاص خورشید حاصل می‌شود، که اگر افلاک به نحو دیگری حرکت می‌کردند، این حرکت نیز محقق نمی‌شد و البته، انواع و نظمی هم که در طبیعت مادی هست نیز به وجود نمی‌آمد.

از اینکه اجرام سماوی به گونه‌ای حرکت می‌کنند که در نهایت به حرکت خاص خورشید به دور زمین منجر شود - حرکت خاصی که علت موحده و مبقیه بقای انواع در تحت‌القمر است - می‌توان این نتیجه مقبول را گرفت که وجود و حرکت اجرام سماوی همه از برای وجود و بقای انواع در تحت‌القمر است که نظم طبیعت را تضمین می‌کند؛ نظمی که ظاهراً منفعت نهایی آن از آن انسان می‌شود؛ به نحوی که انسان را در مرکز عالم قرار می‌دهد. پس باید گفت اساساً نظم این‌چنینی عالم از برای حیات انسان است؛ اما مابعدالطبیعه‌ای که ابن‌سینا تا پیش از *الهیات*: ۹۶ در *الهیات الشفاء* سامان داده است چنین نتیجه‌گیری‌ای را با بن‌بست مواجه می‌کند (مشخصاً فصل سوم از مقاله نهم *الهیات*). در نگاه ابن‌سینا، نه فقط وجود اجرام سماوی، بلکه هیچ وجهی در مراتب بالایی هستی نمی‌تواند از برای مراتب پایینی آن باشد. به عبارت دیگر، در سلسله مراتب هستی که البته هیئت قدیم را فرض می‌گیرد، امور بالایی نسبت به امور پایینی استقلال

موجب انتظام بقای انواع در عالم تحت‌القمر می‌شود، از برای این نظم خاص در تحت‌القمر در نظر بگیرند؛ همچنانکه فرد نیکوکاری برای آنکه به مقصدی برسد دو مسیر را پیش روی خود دارد: مسیری که از قبل طی آن فقط به مقصد خود می‌رسد و مسیری که مضاف بر وصول به مقصد با نیازمندی روبه‌رو می‌شود و حاجت او را نیز برطرف می‌کند. در نهایت، نیکوکاری او موجب می‌شود تا مسیر دوم را برگزیند. حال اجرام سماوی نیز حرکت خاص خود را به گونه‌ای برگزیدند که از قبل آن کون‌وفساد در تحت‌القمر به‌حسب بقای انواع تحقق یابد (ابن‌سینا، ۱۹۶۰، صص. ۳۹۴-۳۹۳).^۱

این عبارات در *المبدأ و المعاد* عیناً تکرار می‌شود، با این تفاوت که ابن‌سینا اینجا به ما می‌گوید مرادش از «فاضل متقدمان» اسکندر افرویدی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۶۲). تجلیلی که ابن‌سینا ضمن ارجاع به اسکندر از او می‌کند و نحوه گزارش او از این مسأله در سنت نشان می‌دهد او تفسیر مرسوم از رأی اسکندر را سطحی می‌انگارد. به عبارتی، در نگاه او اسکندر نیز قائل به استقلال مطلق غایت‌شناختی مراتب بالایی هستی نسبت به مراتب پایینی است. ارجاع ابن‌سینا به اسکندر و در عین حال، تأیید ضمنی رأی او در خصوص عنایت سرنخی است تعیین‌کننده برای منظور ما در فهم دقیق عنایت به‌نزد ابن‌سینا.^۲

بی‌تردید ابن‌سینا در فقراتی که گزارش شد به رساله فی *العناية* اسکندر افرویدی (Alexandre, 2003) ارجاع می‌دهد. این رساله در فهم عنایت به‌نزد ابن‌سینا اهمیتی متمایز دارد. آپوریائی که در بالا به آن اشاره شد، برای اوکین بار در سنت مشائی، صورت‌بندی مشخص خود را در فی *العناية* پیدا می‌کند. اسکندر در آنجا به دنبال حدّ میانه‌ای است که در عین اینکه به دام قول به وقوع خودبه‌خودی (من تلقاء نفسه) نظم پدیداری طبیعت نیفتد، شأن امور الهی را منزّه بدارد از اینکه به نحوی فعلیت آن‌ها در خدمت نظم معین امور مادی تحت‌القمر تفسیر شود. دو طرف این آپوریا در سیاق تاریخی خود، آنچنانکه اسکندر نقل می‌کند، قائلین مشخصی دارد. از یک سو، اپیکوریان قرار دارند که به کلی عالم ماده را بری از هر گونه الوهیت می‌بینند؛ به نحوی که طبیعت از نگاه آن‌ها مثار اتفاق است و از سوی دیگر، رواقیان قرار دارند که قائل به اندماج الوهیت با ماده هستند و از این رو، تعالی امور الهی را منکر می‌شوند. ابن‌سینا در این میان با داخل کردن این مفهوم در ساختار مضبوط مابعدالطبیعه خود به دنبال پاسخ به مسأله پیش‌گفته است (سالاری خرم و دیگران، ۱۴۰۱).

۳- نتیجه‌گیری

در ابتدا کوشیدیم نشان دهم فهم مرسوم از عنایت الهی مستلزم قول به سه صفت علم، قدرت و خیر برای خدا به نحو مطلق است. استدلال کردم این سه صفت برای فعالیت خدا ویژگی‌ای اهتمام‌ورزانه را نسبت به مخلوقاتش لازم می‌آورند. بعد از آن به ایضاح این پرداختم که ابن‌سینا به‌صراحت هر گونه ویژگی اهتمام‌ورزانه را نسبت به موجودات مادی برای مبدأ اول، به طور خاص، و موجودات مجرد، به طور کلی، نفی می‌کند. نشان دادم ابن‌سینا در نفی این ویژگی در چارچوب مابعدالطبیعه خود سازگار عمل می‌کند؛ زیرا سه صفت مزبور را، به نحوی که فهم مرسوم از عنایت فرض

^۱ إِنَّ قَوْمًا لَّمَّا سَمِعُوا ظَاهِرَ قَوْلِ فَاضِلِ الْمُتَقَدِّمِينَ إِذْ يَقُولُ: إِنَّ الْأَخْذَ تَلَافٌ فِي هَذِهِ الْحَرَكَاتِ وَجِهَاتُهَا يَشْبَهُ أَنْ يَكُونَ لِلْعَنْيَةِ فِي الْأُمُورِ الْكَائِنَةِ الْفَاسِدَةِ الَّتِي تَحْتَ كُرَّةِ الْقَمَرِ، وَكَانُوا سَمِعُوا أَيْضًا وَعِلْمُوا بِالْقِيَاسِ أَنَّ حَرَكَاتِ السَّاجِدَاتِ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ لِأَجْلِ شَيْءٍ غَيْرِ ذَوَاتِهَا، وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ لِأَجْلِ مَعْلُولَاتِهَا، أَرَادُوا أَنْ يَجْمَعُوا بَيْنَ هَذَيْنِ الْمَذْهَبَيْنِ فَقَالُوا: إِنَّ نَفْسَ الْحَرَكَةِ لَيْسَتْ لِأَجْلِ مَا تَحْتَ كُرَّةِ الْقَمَرِ وَلَكِنْ لِلتَّشْبُهَةِ بِالْخَيْرِ الْمَحْضِ وَالشَّوْقِ إِلَيْهِ؛ وَأَمَّا اخْتِلَافُ الْحَرَكَاتِ فَالْاِخْتِلَافُ مَا يَكُونُ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا فِي عَالَمِ الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ اخْتِلَافًا يَنْتَظِمُ بِبَقَاءِ الْأَنْوَاءِ. كَمَا أَنَّ رَجُلًا خَيْرًا لَوْ أَرَادَ أَنْ يَمْضِيَ فِي حَاجَتِهِ سَمْتَ مَوْضِعٍ، وَاعْتَرَضَ إِلَيْهِ طَرِيقَانِ: أَحَدُهُمَا يَصِلُ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي فِيهِ قِصَافٌ وَطَرَهُ، وَالْآخَرُ يَضِيفُ إِلَى ذَلِكَ إِصْصَالَ نَفْعٍ إِلَى مَسْتَحَقِّ وَجِبِ فِي حَكْمِ خَيْرِيَّتِهِ أَنْ يَقْصِدَ الطَّرِيقَ الثَّانِي، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ حَرَكَتُهُ لِأَجْلِ نَفْعٍ غَيْرِهِ بَلْ لِأَجْلِ ذَاتِهِ. قَالُوا: فَكَذَلِكَ حَرَكَةُ كُلِّ فَلَكَ إِنَّمَا هِيَ لِيُقْبَى عَلَى كَمَالِ الْآخِرِ دَائِمًا، لَكِنَّ الْحَرَكَةَ إِلَى هَذِهِ الْجِهَةِ وَبِهَذِهِ السَّرْعَةِ لِيَنْتَفِعَ غَيْرُهُ.

^۲ نحوه ارجاع ابن‌سینا به اسکندر افرویدی خود از اهمیت برخوردار است؛ به نحوی که به سنتی اشاره دارد که ابن‌سینا شخصاً خود را به آن متعلق می‌داند. برای نحوه ارجاعات مستقیم و غیرمستقیم ابن‌سینا به اشخاص در

الهیات در مقایسه با نحوه ارجاع او به اسکندر افرویدی بنگرید به: Bertolacci, (2021).

تصحیح احمد فؤاد الأهوانی). پاریس فرانسه: دار بیلیون.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد* (به تصحیح عبدالله نورانی). مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل. تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران: تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات والتنبيهات* (به تصحیح مجتبی زارعی). بوستان کتاب: قم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). *التعلیقات* (به تصحیح سید حسین موسویان). مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران: تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *رسالة فی اقسام العلوم العقلیة. در تسع الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره مصر: دار العرب.

امامی جمعه، سید مهدی، و حداد، وحیده (۱۳۹۲). تحلیل فاعلیت و عنایت در متافیزیک افلاطونی، ارسطویی و سینوی. *الهیات تطبیقی*، ۴(۱۰)، ۲۹-۴۰.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1392.4.10.3.1>

ذبیحی، محمد (۱۳۸۵). عنایت الهی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا. *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ۷(۲۷)، ۸۵-۱۱۴.

<https://doi.org/10.22091/pfk.2006.296>

سالاری خرم، سینا، سعیدی مهر، محمد، و عسگری، احمد (۱۴۰۱). تفسیر اسکندر افرویدی از دیدگاه ارسطو درباره عنایت الهی. *جاویدان خرد*، ۱۹(۴۱)، ۸۹-۱۱۹.

<https://doi.org/10.22034/iw.2022.348241.1628>

الغزالی، محمد بن محمد (۱۹۲۷). *تهافت الفلاسفة* (به تصحیح موريس بويج). المطبعة الكاثوليكية: بيروت.

محمدرضایی، محمد، و رهنمایی، حسین (۱۳۹۱). پاسخ ابن سینا به پارادوکس عنایت الهی و وجود شر در عالم. *فصلنامه کلام اسلامی*، ۲۱(۸۳)، ۶۱-۷۹.

https://www.kalamislami.ir/article_61792.html

می‌گیرد، برای مبدأ اول نمی‌پذیرد؛ بنابراین، نتیجه گرفتیم عنایت الهی را در مابعدالطبیعه ابن سینا نمی‌توان به معنای مرسومش فهمید. در بخش بعدی، به این پرسش پرداختیم که ابن سینا در چه سیاقی چنین مفهومی را طرح می‌کند. نشان دادم ابن سینا به روشنی مفهوم عنایت الهی را در نسبت با یک مسأله معین، یعنی تبیین نظم طبیعت، طرح می‌کند. البته، سیاق تاریخی این مسأله، خصوصاً ارجاعی که ابن سینا به اسکندر افرویدی می‌دهد، به نحو اکید مؤید تفسیر ما بود؛ از این رو، با توجه به تغییر محل نزاع در خصوص مفهوم عنایت الهی از آن سیاق کلامی به این زمینه مابعدالطبیعی ضرورت تدقیق مجدد استدلال ابن سینا و ارزیابی آن در الهیات: ۹۰۶ برجسته می‌شود.

تشکر و قدردانی

این مقاله با حمایت مالی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (INSF) با کد ۹۹۰۱۹۹۶۸ انجام شده است.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۶). *الشفاء: البرهان* (به تحقیق ابراهیم مدکور و ابولعلاء عفیفی). الهيئة العامة لشئون مطابع الأميرية. القاهرة.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۶۰). *الشفاء: الإلهیات* (به تحقیق جورج قنوتی و سعید زاید). الهيئة العامة لشئون مطابع الأميرية. القاهرة.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۸). شرح کتاب «أولوجیا» المنسوب إلى أرسطاطاليس. در *أرسطو عند العرب* (به تصحیح عبدالرحمن بدوی). کویت: وكالة المطبوعات.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۳). *الشفاء: السماع الطبيعي* (به تحقیق ابراهیم مدکور و سعید زاید). الهيئة العامة لشئون مطابع الأميرية. القاهرة.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). *أحوال النفس* (به

References

- Adamson, P. (2005). On Knowledge of Particulars. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105(1), 257–278. <https://doi.org/10.1111/j.0066-7373.2004.00114.x>
- Alexandre d'Aphrodise, (2003). *Traité de la Providence, Version arabe de Abū Bišr Mattā ibn Yūnus* (Introduction, édition et traduction de Pierre Thillet). Paris, Éditions Verdier.
- Aristotle (1984). *Metaphysics* (W.D. Ross, Trans.). In *Complete Works of Aristotle* (Vol. 2: The Revised Oxford Translation; J. Barnes, Ed.; pp. 1552-1728). Princeton: Princeton University Press.
- Bertolacci, A. (2021). The Excellent among the Earlier Scholars. Alexander of Aphrodisias in Avicenna's *Metaphysics*. In *Alexander of Aphrodisias in the Middle Ages and the Renaissance* (pp. 33-58). <https://doi.org/10.1484/M.SA-EB.5.120535>
- Brysōn, N.-P. (1928). *Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*. Heidelberg, C. Winter. Edited by Martin Plessner.
- Inati, Sh. C. (2017). *The problem of evil: Ibn Sina's theodicy*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Janssens, J. (2014). What about Providence in the Best of All Possible Worlds? Avicenna and Leibniz. In *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel* (Vol. 49, pp. 441–454). Leuven University Press; Leuven. <https://lirias.kuleuven.be/1893279&lang=en>
- Rashed, M. (2000). Théodicée et approximation: Avicenne. *Arabic Sciences and Philosophy*, 10(2), 223-257. <https://doi.org/10.1017/S0957423900000096>
- McCann, H. J., & Daniel, M. J. (2022). Divine Providence. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (E. N. Zalta & U. Nodelman, Eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/providence-divine/>.
- Shihadeh, A. (2019). Avicenna's Theodicy and al-Rāzī's Anti-Theodicy. *Intellectual History of the Islamicate World*, 7(1), 61-84. <https://doi.org/10.1163/2212943X-00701004>
- Steel, C. (2002). Avicenna and Thomas Aquinas on evil. In *Avicenna and his heritage* (pp. 171–196). Leuven university press; Leuven. <https://lirias.kuleuven.be/1892782&lang=en>
- Wisnovsky, R. (2004a). One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology. *Arabic Sciences and Philosophy*, 14(1), 65-100. <https://doi.org/10.1017/S0957423904000013>
- Wisnovsky, R. (2004b). Avicenna and the Avicennian Tradition. In P. Adamson & R. Taylor (Eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge Companions to Philosophy, pp. 92-136). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521817439.006>
- Wisnovsky, R. (2013). Avicenna's Islamic reception. In P. Adamson (Ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays* (Interpreting, pp. 190-213). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139047890.011>
- Zadyousefi, Amirhossein (2023). Adamson, Avicenna and God's knowledge of particulars. *International Journal for Philosophy of Religion*, 94 (1), 1-23. <https://doi.org/10.1007/s11153-023-09869-y>