

حکمت خداوند از منظر ابن سینا

سید محمود موسوی^۱

جواد حاجی پور^۲

چکیده

بررسی در زمینه علم خداوند - علم به ذات و موجودات - و نیز غایت، فاعلیت و قدرت پروردگار، بحث دیگری را به میان می‌کشد که همان بحث از «حکمت خداوند» است. فیلسوفان مسلمان همواره در صدد شناخت هویت حکمت خداوند بوده‌اند. در این میان، نخستین فیلسوف مسلمانی که به ایضاح مفهومی حکمت خداوند و تبیین مؤلفه‌های آن پرداخت، ابن سینا بود. وی پس از تحلیل مفهوم حکمت خداوند، سه مؤلفه علم، سببیت و رضایت را به عنوان عناصر اصلی حکمت پروردگار ذکر می‌کند. علاوه بر این، وی در تبیین حکمت خداوند از قاعده «العالی لا یلتفت الی السافل»، فاعلیت بالغایه واجب‌الوجود، علم عنایی و علم فعلی واجب، نظام اسباب و مسببات و خیریت ذاتی وجود نیز بهره می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: حکمت خدا، عنایت الاهی، علم عنایی، غایت، خیر و شر.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم.
۲. دانش‌پژوه دکتری مؤسسه تخصصی کلام.

۱. مقدمه

یکی از پرسش‌های بنیادینی که از آغاز تاریخ تفکر فلسفی تاکنون، در کانون اندیشه فیلسوفان بوده است، نسبت میان خداوند با هستی و انسان است. جهانی که در برابر دیدگان گستریده و پیداست و موضوع پرسش و تفکر آدمی، و مهد حیات اوست؛ آنگاه که از چرایی پیدایش پدیدگان آن و چگونگی نظام یافتن و سرانجام پذیرفتنشان، سخن به میان می‌آید و اینکه گشودن دفتر بی‌منتهای هستی از جانب پروردگار چه مقصد و غایتی به دنبال دارد، جملگی از پرسش‌های سخته‌ای به شمار می‌رود که ما را به شناخت حکمت خداوند رهنمون می‌شود. پرداختن به بحث دامن‌گستر حکمت خداوند و نوع استنتاج حاصل از آن، زمینه‌ساز گونه‌ای جهان‌بینی می‌گردد. انسان‌ها در واکنش به حیرت برآمده از موقعیت ویژه خود در فضای بیکران هستی چندین پاسخ می‌دهند: عده‌ای جهان و پدیدگان بی‌شمار آن را بی‌معنا و معلول اتفاق پنداشته و انسان را پرتاب‌شده در فضایی مبهم و تعریف‌ناشده می‌انگارند. اینها در واقع منکر مبدأ وجودی و حکمت و عنایت خداوند هستند.

دسته دوم کسانی هستند که مدعن به «ساختارمندی» هستی‌اند، اما وجود پاره‌ای از ناروایی‌ها و کژتابی‌ها را نمی‌توانند حل و هضم کنند. چنین کسانی یا به ورطه دوگانه‌پرستی فرو می‌غلطند یا در گرداب عقیده پوچ‌انگاران غرق می‌شوند.

دسته سوم کسانی هستند که مدعن به نظم سازوار هستی‌اند و در تحلیلی فراگیر، نظام هستی را معنادار دانسته و بر وجود قادری حکیم و متعال تأکید می‌ورزند و نابسامانی و وجود اهریمنان در دامن هستی را پس از پذیرش با توجیهی منطقی، بجا و بلکه لازم می‌شمرند. (عقیده فیلسوفان مسلمان)

نکته قابل ذکر آن است که به رغم تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از آرا و اندیشه‌های ارسطویی، آنان در مبحث حکمت الهی طریق مستقلی را پیموده‌اند. طبق مبانی فلسفه ارسطویی اساساً خداوند علم به ماسوی ندارد و در ارتباط با هستی تنها به عنوان محرک اول قلمداد می‌شود. (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۳۸) لذا در این فلسفه عنایت و حکمت پروردگار مورد غفلت واقع می‌شود؛ حال آنکه قاطبه فیلسوفان اسلامی به حکمت الهی عقیده‌مند بوده و به تبیین آن پرداخته‌اند.

تبیین مفهومی و معناشناختی تمام‌عیار و جامع حکمت باری توسط فیلسوف نامدار حکمت مشاء، ابن‌سینا آغاز شد و پس از او، در آئینه اندیشه فیلسوفان صاحب مکتبی همانند شهاب‌الدین

سهروردی و صدرالدین شیرازی – البته در همان چارچوب تعریف ابن‌سینا – فریعی یافت. از این حیث جمیع فیلسوفان اسلامی در ایضاح مفهومی حکمت باری وامدار ابن‌سینا هستند و تبیین جدیدی به دست نداده‌اند، جز آنکه بر غنا و تعمیق مفهومی عناصری افزوده‌اند که ابن‌سینا از آن عناصر در ایضاح مفهومی حکمت باری نام برده بود. مثلاً ابن‌سینا یکی از عناصر و مفاهیم موجود در حکمت باری را علم می‌داند، اما با توجه به رأیی که درباره علم پروردگار به موجودات اتخاذ کرد و آن را از طریق صور ارتسامی زائد بر ذات و قائم به ذات پنداشت علم پروردگار به ماسوی دچار علم حصولی شد، در حالی که تبیین صدرالدین شیرازی از علم خداوند با عنایت به نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۵) و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا» (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۰۲) به جایگاه رفیع و در خور خویش دست یافت و تبعات و تنگناهای نظریه صور مرتسمه را مرتفع کرد. نکته قابل ذکر دیگر آنکه مبحث حکمت الاهی از منظر فلاسفه اسلامی بیشتر ذیل چتر عنایت الاهی صورت گرفته است. هرچند بنا بر دیدگاه مرتضی مطهری، شایسته بود تحت عنوان «حکمت الاهی» که تعبیری دینی و قرآنی است به این مبحث پرداخته می‌شد. در این باره وی می‌گوید: «تقریباً می‌شود گفت که لفظ عنایت با لفظ حکمت یکی است، ولی حکما بیشتر کلمه عنایت را به کار می‌برند؛ گاهی نیز هر دو را با یکدیگر. پس ما می‌توانیم عنایت را به همان حکمت یا حکمت بالغه تعریف کنیم ... حق این بود که اینها راجع به کلمه حکمت بحث می‌کردند، اگرچه بیشتر کلمه عنایت را به کار می‌برند ولی در بسیاری از اوقات از کلمه حکمت هم استفاده می‌کنند؛ مخصوصاً که این کلمه در معارف اسلامی آمده و خدای متعال به صفت حکیم توصیف شده است». (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۳۹۳-۳۹۵)

۲. تبیین ابن‌سینا از حکمت مصطلح

با عطف نظر به آنچه گفته شد، اینک آرای تفصیلی ابن‌سینا را درباره حکمت خداوند پی می‌گیریم. نخست به تعاریف متعددی که وی از اصطلاح حکمت و به ویژه حکمت الاهی ارائه کرده می‌پردازیم؛ سپس تبیین زبده و جامع او را به تفصیل متعرض می‌شویم. تعاریف وی از حکمت عبارت‌اند از:

۱. حکمت همان استکمال نفس انسانی به مدد تصور و تصدیق حقایق نظری و عملی است، آن هم به قدر مقدور و تاب و توان بشری. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۰)
۲. حکمت معرفت وجود واجب‌الوجود – اوّل تعالی – است. (همو، بی‌تا، ص ۲۰)
۳. حکمت نزد فیلسوفان افاده‌گر دو معناست:

الف) دانشی تمام که اوّل ماهیت یک شیء را بشناسد و ثانیاً اگر سببی داشته باشد به جمیع

سبب‌های او وقوف داشته باشد؛ و آنکه سبب ندارد وجودی خودپیدا و شناسا همانند واجب‌الوجود است که حدّ و ماهیت ندارد.

ب) بر فعل و کنشی که محکم باشد هم اطلاق می‌گردد؛ و ویژگی فعل محکم این است که به یک شیء هر آنچه که در وجود و بقایش - بر حسب استعداد- محتاج است بدو اعطا گردد؛ و نه تنها در وجود و بقا به نیازمندی‌هایش پاسخ گوید؛ بلکه کمال ثانی، یعنی امتیازات و امکاناتی فراتر از وجود و بقایش که همان استکمال و هدایت اوست به او افاضه گردد: رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛ (طه: ۵۰) فالهداية هي الكمال الذي لا يحتاج إليه في وجوده و بقائه و الخلق هو الكمال الذي يحتاج اليه في وجوده و بقائه. (همان، ص ۲۱-۲۲)

ابن‌سینا طبق آنچه که از این تعریف اصطلاحی حکمت ذکر شد، واجب‌الوجود را حکیم مطلق می‌نامد؛ مقصود او از حکیمیت مطلق، متشکّل از دو گزاره است: گزاره اول اینکه واجب‌الوجود حکیم است در علم خویش؛ طبق این مؤلفه ابن‌سینا علم واجب را برای تمام اشیا از طریق سببیت می‌انگارد؛ با این توضیح که واجب به ذات خویش - که سبب تام جمیع پدیدگان است- از اشیا آگاهی دارد و آنها معلوم اویند (علم به علت مستلزم علم به معلول است). (همان؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۹۹-۱۰۰) گزاره دوم اینکه افعال واجب از احکام و استحکام برخوردار است: «فهو حکیم فی علمه، محکم فی فعله فهو الحکیم المطلق». (همو، بی‌تا، ص ۲۱)

۴. در این تعریف، ابن‌سینا تصریح به حکمت الهی دارد و آن را چنین می‌شناساند: حکمت الهی اقتضا دارد که هر شیئی به کمال بایسته و ممکن خود به حسب حدّ و ماهیت وجودیش و نه فراتر از آن نایل آید. پس اگر توهم شود که مثلاً جسمی، به کمالی در رسد که در حوزه استعداد وجودیش قابل تحقق نمی‌تواند بود، چنین امری محال می‌نماید. (همان، ص ۸۸)

۳. تبیین حکمت الهی از منظر ابن‌سینا

پس از پرداختن به تعریف اصطلاحی حکمت از نگاه ابن‌سینا، اینک به تبیین حکمت الهی از منظر او می‌پردازیم. شایان ذکر است که بیان حکمت الهی در آثار فیلسوفان مسلمان - چنان که قبلاً گفته شد - تحت عنوان عنایت الهی، که مفهومی بدیل حکمت الهی است، صورت گرفته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۴؛ شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۵۷-۵۹) و ابن‌سینا نیز، مبحث حکمت الهی را ذیل عنوان عنایت الهی پی گرفته است.

ابن‌سینا حکمت و عنایت الهی را با بیانات مختلفی چنین عرضه می‌کند:

۱.۳. تبیین نخست

حکمت و عنایت الاهی، همان علم احاطی و شامل اول تعالی نسبت به جمیع موجودات است به گونه‌ای که تمام پدیدگان چنان تحت چتر علم او گرد آیند که برترین و بهترین نظام و ساختار ممکن را شکل دهند. آنگاه پیدایش تمام پدیدگان طبق علم پروردگار و بر برترین صورت ممکن خواهد بود؛ البته بدون اینکه اول تعالی هیچ‌گونه قصد و طلب و انگیزه‌ای از پیدایی پدیدگان داشته باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، نمط سابع، فصل ۲۲؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۴۴۸-۴۵۰)

بحث قصد و غرض پروردگار در افعال خویش در قاعده فلسفی معروف «العالی لایلتفت الی السافل» پرداخته خواهد شد.

در تبیین نخست ابن‌سینا، مفهوم حکمت الاهی دارای چند مؤلفه است:

الف) علم احاطی و دامن‌گستر پروردگار به جمیع ماسوی؛ (ب) علم دقیق اول تعالی به چگونگی پیدایی موجودات و نظامات طولی و عرضی آنها و نیز عناصری که دخیل در بقا و فنای آنان است؛ (ج) هستی باید منطبق بر، و مطابق و موافق با علم عنایی پروردگار باشد؛ (د) در عنایت پروردگار به موجودات، هیچ‌گونه انبعاث و قصد و غرضی از ناحیه باری به خاطر پدیدگان صورت نمی‌گیرد. (العالی لایلتفت الی السافل)

بیان موجز قاعده العالی:

طبق این قاعده، فعل و کنش علی‌عالیه از جمله واجب‌الوجود برای امور سافل نیست و هیچ‌گاه موجود سافل مقصد برای علت عالی واقع نمی‌شود و غایت او به حساب نمی‌آید: «العالی لا یكون طالباً أمراً لأجل السافل حتی یكونَ ذلك جارياً منه مجزئ الغرض». (همو، ۱۳۸۲، ص ۶۳)

در افعال واجب‌الوجود غایت و غرض خود ذات است؛ یعنی مبدأ و مقصد و فاعل و غایت وحدت دارد: «و له ذات كل شيء، لأن كل شيء منه أو ممّا ذاته». (همان، ص ۴۸) چون واجب‌الوجود علم و خیر و فیض محض است؛ این نظام و نظم و اتقان حیرت‌آور موجود در دامن هستی، از ذات و فیض و علم ذاتی پروردگار نشئت می‌گیرد و چون همه پدیدگان سر در آسمان کمال‌نهایی و نهایت کمال (واجب‌الوجود) آن هم در قوس صعود دارند لاجرم غایت هم واجب‌الوجود خواهد بود و لاغیر. پس آنچه از فیوضات و نعمات و برکاتی که شامل موجودات می‌گردد، به خاطر غنای مطلق و جود بالذات ذات پاکی است که در فعلی خویش غرضی زاید بر ذات ندارد تا آن را جهت نفع خود یا نفع غیر و حتی به خاطر حسن فعل که مایه تمجید و تبجیل می‌گردد انجام دهد. زیرا در همه این صور، او مستلزم استکمال است که با جود و غنای ذاتی‌اش ناسازگار است. (همان، ص ۵۱ و ۷۱) فاعلی که از فعل خود، هیچ‌گونه فایده مادی و معنوی نصیب نمی‌برد صاحب جود

است: «فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه و طلب قصدي لشيء يعود اليه». (همان)

۲.۳. تبیین دوم

در این تبیین، ابن سینا حکمت الاهی را عبارت از خیریت و عقلانیت ذاتی پروردگار می‌نامد و می‌نگارد که حکمت پروردگار به جمیع موجودات به این خاطر است که اول تعالی خیر ذاتی، عقل ذاتی و عشق ذاتی، و محبوب ذات خویش است؛ پس هر آنچه که از او صدور می‌یابد در واقع مطلوب ذات پاک است که خیر محض است؛ پس مطلوب او نیز خیر خواهد بود: «العناية هي أن الأول خيرٌ عاقلٌ لذاته عاشقٌ لذاته مبدأٌ لغيره فهو مطلوب ذاته و كل ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخير الذي هو ذاته». (همو، بی‌تا، ص ۱۵۷)

ابن سینا تأکید می‌کند که چون اول تعالی عاشق ذات خویش است و ذات او خیر محض و مبدأ و معشوق همه موجودات است، پس هر آنچه که از او صادر می‌شود در چارچوبی منتظم برترین صورت ممکن خواهد بود: «و عاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام و خير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض لكنه لا يتحرك ذلك عن شوقٍ فإنه لا ينفعل منه البتة و لا يشاق شيئاً و لا يطلبه فهذه إرادته الخالية عن نقصٍ يجلبه شوق و انزعاج قصدٍ الى غرضٍ». (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۶۲)

او معتقد است اگر پروردگار عقل ذاتی نباشد آنچه که از او پدید می‌آید نیز از روی سنجش و تدبیر نخواهد بود؛ و نیز اگر عاشق ذات خویش نباشد مجموعه هستی که پدید آمده از جانب اوست سازوار و منتظم نخواهد گردید. زیرا در این فرض (عدم عشق به ذات) او نسبت به ذات و ماصدر عنه، کاره و بی‌اشتیاق گشته و هیچ‌گونه اراده‌ای نسبت به آن نکرده و نخواهد کرد. اما از آنجا که اول تعالی عاشق ذات خویش است و تمامی اشیا صدور یافته از قُلل صفات ذاتی اوست؛ پس هرچه که در ساحت وجود، تجلی یابد لاجرم مورد عنایت اوست: «كل فعلٍ يصدر عن فاعلٍ و الفاعل يعرف صدوره عنه و يعرف أنه فاعله فإن ذلك الفعل صدر عن علمه ... كما لان صدورها عن مقتضى ذاته كان صدورها عن نفس رضاء بها فإذن لم يكن صدورها منافياً لذاته بل مناسباً لذات الفاعل». (همو، بی‌تا، ص ۱۶-۱۷)

در این بیان شیخ از حکمت الاهی، عناصری از صفات ذاتی پروردگار، همچون عقل ذاتی، خیریت ذاتی، عشق ذاتی و رضایت ذاتی خداوند را درهم تنیده می‌یابیم تا مجلای حکمت ذاتی او باشد. در حالی که در بیان نخست او، بیشتر بر علم احاطی پروردگار انگشت اشارت و تأکید نهاده شده بود. ابن سینا در ادامه تبیین دوم خویش، به عنایت افلاک و کواکب به کائنات اشاره

می‌کند؛ با این توضیح که چون اول تعالی خیر ذاتی است، افلاک هم طلب خیر ذاتی می‌کنند تا تشبّه به اول تعالی پیدا کنند. او سپس مثال افلاک را تعمیم می‌دهد که چون ذات وجودات خیر و طالب خیرند پس جمیع پدیدگان صادر یافته از اول تعالی خیرند و در این مجموعه، نظام خیر متجلی است. (همان، ص ۱۵۷)

۳.۳. تبیین سوم

این بیان ابن سینا جامع‌ترین تبیین او از حکمت خداوند است که در آن از سه عنصر علم، سببیت ذاتی نسبت به جنس کمال و خیر، و رضایت ذاتی به هر آنچه که لباس وجود فرو پوشد نام می‌برد؛ در حالی که این سه عنصر با هم در آن ذات درهم تنیده است و در واقع تجلی و تعین حکمت پروردگار متشکل و بر ساخته از این سه بن‌مایه ذاتی پروردگار است: «هی کون الاول عالماً لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر و علة لذاته للخیر و الکمال بحسب الإمكان و راضياً عنة ما یعقله نظاماً و خيراً علی الوجه الأبلغ الذی یعقله فیضاً علی أتم تأدیه إلى النظام بحسب الإمكان فهذا هو معنى العناية». (همو، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۴۸-۴۵۰)

در این تبیین ابن سینا، در ادامه باز هم اصرار دارد که علل عالیّه آن‌گونه که ما از دواعی و خواهش‌ها در افعال خود سراغ داریم، هیچ‌گونه داعیه‌ای ندارند و این البته منافاتی با حقیقت آثار عجیب و شگفت‌آوری که از نظم و تدبیر در عوالم وجود می‌یابیم ندارد، بلکه حاکی از تدبیر مدبری صاحب عنایت است. (همان، ص ۴۵۰) و منبعث از علم ذاتی اوست.

۴. مجلای حکمت باری در متن هستی از نظر گاه ابن سینا

در اینجا پرسش اساسی قابل طرح آن است که از نظر ابن سینا، حکمت الاهی چگونه و با چه ساز و کاری در متن هستی تحقق می‌یابد؛ به عبارت دیگر، فرایند این تحقق چگونه است؟ برای پاسخ به این پرسش ناگزیر از طرح نظریه ابن سینا درباره علم پروردگار به موجودات و جزئیات هستیم. ابن سینا بر آن است که: «إن المعنى المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود (علم انفعالی) ... و قد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة من الموجود بل بالعكس كما إنّنا نعقل صورة بنائية نختصرها ثم يكون تلك الصورة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدّها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت (علم فعلی) و نسبة الكل الى عقل الأوّل الواجب الوجود، هذا، فإنّه یعقل ذاته و یعلم عن ذاته کیفیة کون الخیر فی الكل فیتبع صورته المعقولة صورة الموجودات علی النظام المعقول عنده ...». (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹-۲۰)

این عبارت ابن سینا، بیانگر نوع نگاه او به علم خداوند درباره ماسوی است که معروف به

علم فعلی است. طبق این بیان، خداوند با علم بی‌منتهای خود، نظام هستی را تعقل می‌کند (نظام علمی یا صور مرتسمه) و آنگاه طبق این نظام علمی، نظام عینی تحقق می‌یابد. از آنجا که خداوند، علم و خیر مطلق است؛ و هستی نیز منشأ یافته از علم چنین وجودی است لاجرم مبتنی بر خیر و کمال خواهد بود. با این تفصیل فاعلیت پروردگار از نوع فاعلیت بالعیانیه بوده و علم سابق پروردگار سبب ایجاد سامان فراگیر هستی خواهد بود؛ و چون خداوند وجودی تام و تمام است لذا به تمامی وجوه ساختار یک نظام اتم و اکمل آگاه است.

علم عنایی در نظریه مکتب مشاء، هرچند علم پیشین خداوند به موجودات را در ارتفاعی تحسین‌برانگیز مطرح کرده اما چون مبتلا به علم حصولی شد، دچار تنگنا و اشکالات اساسی گردید. در نظر مکتب مشاء، علم خداوند به ذات خویش و آن نظام علمی و صور ارتسامی - که قائم به ذات است و نه عین ذات - حضوری است، اما علم پروردگار به نظام عینی غیرحضوری است.

در هر حال فارغ از مباحث مربوط به علم خداوند - که از گنجایش این نوشتار خارج است - نظریه علم عنایی و فاعلیت بالعیانیه سینیوی، بسیار عالی توانست از عهده ملموس ساختن چگونگی جریان حکمت الهی در پهنه هستی، به ویژه قبل از آنکه هستی لباس وجود فرو پوشد برآید. در این نظریه، حکمت خداوند در یک نظام طولی از مرتبه ذات واجب و علم ذاتی و حیثیت فوق‌التمام بودن باری آغاز می‌شود و به نظام علمی و صور معقوله در می‌رسد و با نظام عینی و برپایی هستی و تدبیر آن پایان می‌پذیرد. اما اصطلاح فاعلیت بالعیانیه، همچنین بیانگر حقیقتی دیگر در نظریه ابن‌سیناست. در واقع ابن‌سینا با این اصطلاح نوعی مرزبندی با نظریه متکلمان، که فاعلیت خداوند را بالقصد و زاید بر ذات می‌پندارند، ترسیم می‌کند. اهمیت این بحث نیز از آن جهت است که می‌تواند نوری دیگر بر مبحث حکمت الهی افکنده و زوایای دیگری از آن را به ویژه در حوزه معناشناختی روشن کند؛ پرداختن به این پرسش که غایت در فعل پروردگار چه جایگاهی دارد و اساساً آیا خداوند در فعل عالمانه خویش غایت را منظور می‌کند، می‌تواند ما را در تبیین هر چه بیشتر و شفاف‌تر حکمت الهی مدد رساند. طبق نظریه حکمای الهی، خداوند فاعل بالقصد نیست؛ به این معنا که او انگیزه و داعیه‌ای خارج از ذات و مؤثر بر ذات ندارد؛ بلکه همه دواعی، منبعث از ذات و برای ذات است، بدون آنکه کوچک‌ترین نحوی از انحاء استکمال دامن آن ذات کامل را فرا گیرد. مبدأ و غایت از آن ذات است و لاغیر. حکمای الهی قاعده «العالی» را مطرح می‌کنند که بر اساس آن فعل علل عالیّه و در رأس آنان واجب‌الوجود، هیچ‌گاه برای و به خاطر موجود سافل نیست. زیرا این برخلاف علو ذاتی و استغنائی تام اوست.

۵. معناشناسی خیر در تبیین ابن سینا از حکمت الاهی

در تبیین حکمت پروردگار از منظر ابن سینا آنچه که بسیار استفاده شده واژه «خیر» است؛ گویی خیر معنایی درهم تنیده با مفهوم حکمت پروردگار دارد. ابن سینا در عبارتی از کتاب تعلیقات که به حق باید حکمت‌نامه نامید، می‌نویسد: «ذات الباری خیر محض و هو یعقل ذاته و یعقل أنه یصدر عنه هذه الاشیا فیعرف خیریتها و وجه الحکمة فیها». (همو، بی‌تا، ص ۱۰۳) درهم‌تنیدگی و تقارن مفهوم خیر با معنای حکمت آشکار است؛ یعنی خداوند هم خیریت اشیا را شناساست و هم وجه حکمت آنها را. ابن سینا در عبارتی دیگر از همین کتاب می‌گوید: «الباری یعقل نظام الخیر فی الكل فیتبع ما یعقله من ذلك نظام الخیر». (همان، ص ۱۲۵) تحقیق در معنای خیر می‌تواند به ایضاح مفهومی حکمت پروردگار کمک شایانی کند.

ابن سینا خیر را در مقابل شرّ می‌بیند و آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «الخیر ما یتشوّقه کلّ شیء فی حده و یتّم به وجوده ای فی رتبه و طبقته عن الوجود کالإنسان مثلاً و الفلک مثلاً فانّ کل واحدٍ منهما یتشوّق من الخیر ما ینبغی الیه حده ثم سائر الاشیا علی ذلک». (همان، ص ۷۷) خیر آن مطلوبی است که هر شیء با هر مرتبه وجودی روی در قبله‌گاه آن دارد و طالب نیل به آن آستان است که در این صورت فربهی وجودی پیدا می‌کند؛ مثل انسان و فلک که هر یک سر در آسمان مطلوب و بایسته خویش دارند تا پیمانه حدّ وجودیشان پر شود. در این تعبیر، خیر، عدیل وجود است. در عبارت دیگری ابن سینا می‌گوید: «فالخیر بالجملة هو ما یتشوّقه کل شیء فی حده ... فالوجود خیریه و کمال الوجود خیریه الوجود». (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۵۵) در اینجا ابن سینا اصل وجود شیء را خیر می‌داند و استکمال او را خیری دیگر؛ یعنی همانند وجود، مفهوم خیر، مفهومی ذومراتب است. وی می‌گوید: «الخیر بالحقیقة هو کمال الوجود و هو واجب الوجود بالحقیقة و الشرّ عدم ذلک الکمال ... و الخیر المحض هو ذات الباری و نظام العالم و خیره صادران عنه». (همو، ص ۷۲) طبق این تعبیر، او خیر حقیقی و مطلق را واجب‌الوجود که واجد کمال نهایی و نهایت کمال است می‌داند و شرّ را — چه نسبی و چه مطلق — از مقوله عدم وجود یا عدم کمال وجود برمی‌شمرد؛ و خیری که در نظام عالم مشاهده می‌شود صدور یافته از ساحت ذات باری محسوب می‌دارد.

طبق آنچه گفته شد می‌توان استنتاج کرد که در چارچوب یک ساختار مستحکم ظهور هر موجودی — با هر ماهیتی — متضمن خیر است. زیرا خیر از جنس وجود و مساوق وجود است؛ از آنجایی که واجب‌الوجود خیر محض است و حکمت او منشأ یافته از علم اوست پس مقتضی خیر و به تبع آن، وجود است. بر این اساس، در مفهوم حکمت پروردگار مفهوم وجود — و استکمال

وجودی - قابل انتزاع است و مقتضی دامنه متکثر وجود و ارتقاء وجودی است.

۶. نگاهی اجمالی به نظر ابن‌سینا درباره شرور

پس از تبیین مبسوط نظرگاه ابن‌سینا درباره حکمت خداوند، به ویژه در عبارت پایانی آن، که اشاره به تعقل نظام خیر هستی از ناحیه رب‌الارباب و تعین و تبلور آن نظام معقول در متن پیدایی داشت و خیریت هم مساوق وجود پنداشته شد اینک به معضل شرور در جریان نظامات هستی و نسبت آن با حکمت بالغه الهی می‌پردازیم. ابن‌سینا ابتدا مصادیق شر را می‌شکافد و آن را به دو وجه وجودی و عدمی تقسیم می‌کند:

وجه نخست اینکه موجود به مدد ادراک، اموری از قبیل غم، رنج، اندوه، تاب، سوز و... را به سبب رویدادهایی ناگوار و خطیر در زندگی خود لمس کند.

وجه دوم اینکه یک شیء کمالی از کمالات وجودی خود را که شایستگی احراز آن را دارد از دست بدهد یا اینکه اساساً توفیقی در دستیابی به آن نداشته باشد؛ مثل عدم علم (جهالت)، نابینایی، بدبختی، بیماری، مظلومیت، حق غصب شده و ... در مورد یک انسان. (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۱۵)

ابن‌سینا پس از پذیرش اصل وجود شر - وجودی یا عدمی - به تبیین چگونگی ورود شر در دامن هستی می‌پردازد و با کمال انصاف و شجاعت چنین می‌گوید: «هذا معلوم فی العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض. فالشر داخل فی القدر بالعرض كانه مثلاً مرضی به بالعرض». (همو، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۲۰) وی وجود شر را در حوزه علم عنایی رب‌الارباب به رسمیت می‌شناسد و می‌گوید شرور نیز معلوم علم سابق عنایی پروردگار و مقصود او بوده‌اند؛ اما تفسیری که از این معلوم بودن و مقصود بودن برای ذات باری به دست می‌دهد نیکو و پذیرفتنی است. او بر آن است که اگر وجود و خیر در عالم ماده حقایق ذومراتب‌اند و شدت و ضعف برمی‌دارند و اگر استعداد داشتن و شکوفایی استعداد و قوه و فعلیت، ذاتی موجودات مادی و طبیعی است، لاجرم در بحبوحه همین فرایند است که به طور ناگزیر و ناگزیر شر برمی‌آورد؛ بدون آنکه ذره‌ای مقصود بالذات باری واقع شده باشد، بلکه آنچه قصد شده بالعرض است.

اگر استکمال و رشد وجودی در هر دو مفهوم خیر و وجود امری مسلّم و مقبول باشد این دو واژه خود به اندازه کافی گویای بسیاری حقایق خواهد بود. رشد و استکمال فرایندی است تدریجی‌الوقوع و ذومراحل که از مرحله استعداد محض و فقدان و ضعف آغاز می‌شود و به مرتبه فعلیت و قوت در می‌رسد. بر این اساس، طبق دیدگاه ابن‌سینا، چون فرایند مذکور ذاتی موجود مادی است لاجرم شرور هم به سبب واقعیت گریزناپذیر ماده مرضی بالعرض باری خواهد بود.

به نظر می‌رسد همین امر درباره حقیقت مختار بودن آدمی که موهبتی گران از سوی خداوند است هم صادق باشد. گناه و عصیان که حاصل استفاده سوء آدمی از اختیارش است قطعاً در ساحت علم عنایی و حکمت بی‌منتهای باری مضبوط و به رسمیت شناخته شده است: *أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ؟* (بقره: ۳۰) اما در عین حال می‌یابیم که این اختیار به انسان اعطا شد و خدا هم به این دلیل که آدمی از اختیارش استفاده سوء می‌برد این موهبت گران را از انسان دریغ نفرمود؛ هرچند تشریفاً او را از فرو غلتیدن در دام‌های خطرناک گناه و عصیان نهی فرمود. اگر مقوله رشد برای آدمیان حقیقتی مفروض و مسلم و بایسته باشد، بدون داشتن اختیار، عبث جلوه می‌کند، ولو اینکه آدمی از اختیار استفاده سوء ببرد؛ آنگاه وجود شرّ و بروز آن در این چارچوب امری متوقع و البته بالعرض خواهد بود و هزینه‌ای است ناگزیر که باید متحمل و متقبل شد برای امری عظیم و بی‌بدیل همانند رشد و استکمال.

۷. نتیجه‌گیری

به جرئت می‌توان ادعا کرد که در حوزه تبیین مفهومی حکمت باری، ابن سینا اولین و شاید آخرین فیلسوفی بود که به آن پرداخت. وی مفاهیم مندرج ذیل چتر حکمت خداوند را واکاوی و چگونگی بروز و ظهور آن در متن هستی را به مدد نظریه‌ی صور مرتسمه تشریح کرد که البته نقد فیلسوفانی همانند خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی و صدرالدین شیرازی را به دنبال داشت. پس از تبیین ابن سینا از حکمت پروردگار، انتظار این بود که از سوی فیلسوفان پس از او به این مبحث پرداخته و کاربردی که قابلیت پاسخگویی به دیرپاترین دغدغه‌ها و پرسش‌های پرچالش را داراست پرداخته می‌شد. اما متأسفانه باید اذعان کرد که این مبحث مکانت در خور خویش را نیافته و هنوز هم در همان چارچوب تبیین مفهومی ابن سینا از حکمت الهی متوقف مانده است. اگر مبحث عدل الهی - هرچند بجا و بحق - این چنین فرجه شده و در کانون توجه فیلسوفان قرار گرفته است، اما باید توجه داشت که این مبحث غالباً صبغه فعلی دارد و مرحله پس از ایجاد و آفرینش را مورد تفتّن قرار می‌دهد، در حالی که مبحث حکمت الهی دامنه شامل و شایان‌تری دارد و مراحل قبل از ایجاد، حین ایجاد و پس از ایجاد را در بر می‌گیرد و جهت ویژه خود را سپری می‌کند. به عقیده نگارنده، میزان و مناطی که می‌تواند ما را نسبت به تبیین جامع، استوار و پر دامنه از حکیمیت خداوند رهنمون شود این است که متناسب و متعارف با پرسش‌ها و چالش‌های تاریخی از دیرباز تا به اکنون باشد و حیرتی را که آدمی در اثر تفکر و پرداختن به این امر دامنگیرش می‌شود بزدايد، یا به تعبیر دیگر، حیرت از جنس جهل او مبدل به حیرتی عالمانه، محققانه، سازنده و فرحزا شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی.
۳. ———، ۱۳۷۶، *الالاهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲.
۴. ———، ۱۳۷۹، *اشارات و تنبیهاات*، قم، نشر بلاغت، ج ۳.
۵. ———، ۱۴۰۰، *رسائل (رساله عیون الحکمه)*، مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم، انتشارات بیدار.
۶. ———، *بی‌تا، تعلیقات*، مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز نشر اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. ———، ۱۳۸۳، *دانشنامه علایی*، تصحیح دکتر محمد معین، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۸. ———، ۱۳۸۲، *اشارات و تنبیهاات (غایات مبادی)*، ترجمه و شرح احمد بهشتی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۴.
۱۰. شیرازی، صدرالدین، ۱۴۲۸، *الحکمة المتعالیة فی أسفار العقلیة*، قم، طلیعه نور، چاپ دوم، ج ۱ و ۷.
۱۱. ———، ۱۳۶۲، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۱۲. گمپرتس، تتودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونانی*، محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ۳.
۱۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار شهید مطهری*، قم، انتشارات صدرا، چاپ هفتم، ج ۸.

