

توحید افعالی از نگاه ابن سینا

*Unity of Divine Acts in Ebn sina's viewpoint*

Ebrahim Namdarian \*

Ghasem Amjadian \*\*

ابراهیم نامداری \*

قاسم امجدیان \*\*

**Abstract:**

*Sheikh- ol - raees Ebn sina opened fourth section of genuine divine science (philosophy) means creativity of god with allusion to never account subject but creator of each possible existing and expression reason of creation otherwise god, his appearance based on his wisdom and authority. Then he expression with wisely statement of occurrence and old that the creature of internal god. Then Sheikh- ol - raees Ebn sina after proof creation of god pay off to expression rule of unit (alvahed) and while real unit don't issued save unit, citing to hierarchy of creature and expression the issue of favorite out of every inconsistency and finally proved against of speakers (Almotakalemin) the criterion requirement caused to because, is eventuality and creatures require to god in survival .and say it is impossible the creature don't independent in survival , should independent in his work. Is that say: the creature work is in length of god.*

**Keywords:** God, Ibn Sina, Theism, Unity of Divine Acts.

**چکیده:**

شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، قسم چهارم از اقسام اصلی علم الهی - فلسفه اولی - یعنی خالقیت خداوند را با اشاره به اینکه خداوند را نباید فاعل، بلکه باید خالق هر موجود ممکن دانست، آغاز کرده و بیان می‌دارد که علت خلق ماسوی‌الله، پیدایی و ظهور خداوند بر اساس حکمت و اختیار اوست و با تبیین عالمانه از حدوث و قدم بیان می‌دارد که مخلوق خدای ازلی، قدیم زمانی است. شیخ‌الرئیس بعد از اثبات خالقیت حق‌تعالی، به تبیین قاعده‌الواحد پرداخته و ضمن بیان اینکه از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌شود، با اشاره‌ای به سلسله مراتب موجودات، کیفیت صدور کثیر از واحد را بدور از هر تناقضی با قاعده‌الواحد، تبیین می‌کند و در نهایت بعد از اینکه با برهانی قاطع در مقابل متکلمین به اثبات رسانید که ملاک نیازمندی معلول به علت امکان است و موجودات در بقاء نیز محتاج خداوند هستند بیان می‌دارد، ممکن نیست موجودی که در وجود و بقایش استقلالی از خود ندارد در فعلش مستقل باشد و حق این است که گفته شود فعل ممکنات در طول فعل خداوند و مؤثر حقیقی تنها خدا است و این یعنی توحید افعالی خداوند.

**کلیدواژه‌ها:** خدا، ابن‌سینا، توحید، توحید افعالی.

\* Assistant Professor at PNU University.

\*\* MSc. in philosophy and Islamic Kalam(theology).

\* استادیار دانشگاه پیام نور(نویسنده مسئول).

enamdari@yahoo.com.

\*\* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

## مقدمه

بحث از کیفیت و چگونگی صدور افعال از خداوند متعال و نقش خداوند در فعل و انفعالاتی که در عالم صورت می‌گیرد، از جمله بحث‌های مهم فلسفه اولی است که نه تنها فلاسفه و بزرگان حکما این بحث را از نظر دور نداشته‌اند، بلکه متکلمان و اهل فقه نیز ضمن شرح قضا و قدر الهی با ملاک‌های خود آن را مورد بررسی قرار داده‌اند و علاوه بر این سلاطین و حکمرانان نیز دامن این بحث را به حوزه حکومت و سیاست کشانده و به نحوی از آن در اداره حکومت خود بهره گرفته‌اند. شاهد این کلام نگاهی به تاریخ است که بیان می‌دارد گروهی با نام مجبره برای تسلط بر مردم و توجیه ظلم و ستم خویش، انسان را مجبور و هر فعل و عملی را از خداوند می‌دانستند و گروهی نیز در مقابل، نقش خدا را رد کرده و انسان را کاملاً مختار و قائل به تفویض بوده‌اند و در این میان فلاسفه هستند که با اثبات فاعلیت خداوند و در طول آن فاعلیت انسان، جبر و تفویض را نفی کرده و ضمن قبول توحید افعالی خداوند و اینکه مؤثر حقیقی در عالم خداوند است، نقش انسان در افعالش را تبیین می‌کنند.

شیخ‌الرئیس ابن‌سینا نیز مستقیم و غیر مستقیم توحید افعالی را مدنظر داشته و ضمن اینکه نقش انسان در فعل و انفعالاتش را نادیده نگرفته، اثبات می‌کند که تنها مؤثر حقیقی در عالم خداوند است و توحید افعالی حق‌تعالی را با بیانی که خواهد آمد، به اثبات می‌رساند.

نوشتار حاضر توحید افعالی خداوند را - که آن را «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» (سجادی، ۱۳۶۱: ۱۸۰) ترجمه کرده‌اند و در واقع عبارتست از «درک و شناخت اینکه جهان با همه نظام‌ها، سنن، علل و معلولات، فعل او، کار او و ناشی از اراده اوست،

موجودات عالم چنان‌که در ذات استقلال ندارند و قائم به او و وابسته به او هستند، در مقام تأثیر و علیت نیز استقلال ندارند و در نتیجه خداوند چنان‌که در ذات شریک ندارد در فاعلیت نیز شریک ندارد.» (مطهری، ۱۳۷۲: ۴۰) و به عبارتی «افراد و جدا کردن فعل حق‌تعالی است از فعل غیر حق‌تعالی، به معنای اثبات فاعلیت مطلق برای خداوند تعالی و نفی فاعلیت از غیر او آنگاه که خداوند تعالی با افعالی متجلی می‌شود.» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۵۲۹) در دو بخش خالقیت و مبدئیت خداوند مورد بررسی قرار می‌دهد. با تعریف و بیان معنای خالقیت و فاعلیت و توحید افعالی از نگاه ابن‌سینا به مبحث اصلی وارد می‌شویم.

**خالقیت:** در این نوشتار منظور ابن‌سینا از خالقیت همان ابداع است که این‌گونه تعریف می‌شود: «ابداع این است که شیء هستی خود را از غیر بگیرد، به نحوی که هستی آن فقط متعلق به او باشد، بدون اینکه ماده یا ابزار یا زمان بین آن دو واسطه شود و آنچه بعد از عدم زمانی، به وجود آید، بی‌نیاز از واسطه نیست.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۸/۱) بنابراین، وقتی گفته می‌شود که خداوند خالق عالم است، یعنی عالم افاضه وجود حق‌تعالی است.

**فاعل:** ابن‌سینا فاعل را این‌گونه معرفی می‌کند: «فاعل چیزی است که فاعلیت او به قیاس چیزی که مابین ذات اوست کامل می‌شود.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۵۷)

**توحید افعالی:** در عبارات ابن‌سینا این‌گونه به توحید افعالی اشاره شده است: «مبدأ اول علی الاطلاق مؤثر بر تمام موجودات و علم او سبب وجود تمامی موجودات می‌باشد.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۳۶) لذا مؤثر حقیقی تنها خداست.

**خالقیت:** شیخ‌الرئیس بعد از اثبات وجود خداوند متعال و اقامه برهان بر صفات حق‌تعالی که قسم سوم

است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۷۳ و ۷۴). بنابراین، روشن می‌گردد که خداوند خالق عالم است و کثرت عالم ناشی از علم ذاتی (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۵) خداوند است.<sup>۲</sup>

ابن سینا علت ایجاد عالم را ظهور ذات خداوند می‌داند و بیان می‌دارد که ذات خداوند متعال، برخلاف محسوسات که به خودی خود پیدا و روشن هستند، به وسیله آثار او شناخته می‌شود و به همین خاطر است که خداوند جهان را خلق نمود تا شناخته شود و حدیثی قدسی را دلیل بر گفتار خود قرار می‌دهد.

او می‌گوید: «بدان که موجود بر دو قسم است: یکی آنکه به نفس خویش پیدا بود، چون محسوسات و دیگر آنکه ظهور وی با آثاری که از وی صادر شود، بود، چنانکه صانع پیدا بود به مصنوع حتی لامحاله وجود مصنوع دلیل بود بر وجود صانع، و ذات اول حق تعالی - الله و تقدس - نه محسوس است که به نفس خویش پیدا گردد، پس از قسم دیگر است که به اثر و صنع پیدا گردد و از وجود مصنوع دلیل بود بر وجود صانع، و ذات اول حق تعالی - الله - از ظهور "مفعول" صانع و فاعل حاصل شود. پس موجب ایجاد موجودات ظهور اول حق است، چنانکه اشارت آمد (که):

«كنت كنزاً مخفياً و اردت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف.» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۹۹/۸۷ و ۳۴۴)، آنگاه

۲. و نیز اگر فاعل عالم باشد یا فعل با آلت است یا با غیر آلت و فعل با آلت محال است، چه لازم آید فعل آلت هم با آلتی دیگر و هكذا الی غیر النهایه باشد و اگر فعلش با غیر آلت باشد، باید بالطبع با طبایع مختلف باشد، چه افعال حسب الغرض مختلف است و این مستلزم کثرت است و اگر گویی پس این کثرت از کجا آمده؟ گوییم: واجب الوجود ذات خود را عالم است و به علم ذاتیش واجب شود از او عقلی. (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۲۷۶)

از اقسام پنج‌گانه اصلی فلسفه اولی می‌باشد، قسم چهارم آن یعنی خالقیت خداوند و کیفیت صدور موجودات (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۱۳) را این‌گونه آغاز می‌کند که خداوند را نباید فاعل ماسوی، بلکه باید خالق ماسوی دانست. او با دو دلیل اثبات می‌کند که خداوند خالق عالم است، نه فاعل آن، دلیل اول اینکه می‌گوید: «جائز نیست گفته شود خداوند فاعل عالم است، چه هر فاعلی به فعل خود کامل شود - و فاعل را زمانی می‌توان فاعل دانست که فعل او تمام شده باشد و با تمام شدن فعل فاعلیت او نیز محقق گردد - چون بنا به بنا و کاتب به کتابت، پس اگر فاعل باشد لازم آید کمالش پیش از صدور فعل - ناقص و محتاج و - موقوف بر فعل باشد.» (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۲۷۶)

دلیل دوم اینکه اگر خداوند فاعل عالم باشد یا فعل او با آلت است یا با غیر آلت، اگر فعل خداوند با آلت باشد، محال تسلسل لازم می‌آید، زیرا اگر فعل با آلت انجام شود، در خود فعل آلت نیز احتیاج به آلت دیگری است و در ایجاد خود او نیز آلت دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند و منجر به تسلسل می‌گردد، در حالی که تسلسل علل تا بی‌نهایت محال است.

زمانی که اثبات شد که اگر خداوند را فاعل عالم بدانیم ایجاد فعل با آلت توسط او محال است، لازم می‌آید که فعل خداوند با غیر آلت و بالطبع طبایع باشد و از آنجا که طبایع افعال بر حسب اغراض متفاوت هستند و فعل و انفعالات بر حسب امور عقلیه نفسانیه و جسمانیه متفاوت می‌باشند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۲).

فعل خداوند نیز متفاوت و لازمه تفاوت افعال، کثرت در ذات واجب الوجود می‌باشد که محال

۱. در اینجا بحث را با فرض بطلان تسلسل که شیخ‌الرئیس در قسم سوم فلسفه اولی آن را به اثبات رسانیده، آغاز می‌کنیم.

که طبق این عبارت، ابن‌سینا روشن ساخت که علت خلق عالم ظهور ذات خداوندی است ادامه می‌دهد که علت ظهور و پیدائی ذات خداوند نیز حکمت و اختیار خداوند می‌باشد.

بنابراین، چون خداوند حکیم است پیدایی و ظهور را اختیار می‌کند و الا این خلاف حکمت خداوندی است که عدم و ناپیدایی وجود را که آخس از پیدائی است، اختیار کند.

او می‌گوید: «بدان که خدای تعالی حکیم است و مختار، پس به حکمت اختیار طرف پیدا شدن کند، چراکه وجود وی با بودن و حکمت وی با دیدن و دانستن است، و اگر به حکمت، اختیار نقیض این کند، اختیار پیدا ناشدن وجود و نابودن حکمت و نادیدن و نادانستن کرده باشد که آنها اختیار طرف عدم است، پس روا نبود به حکمت که حکیم اختیار طرف عدم که پست‌تر است کند و طرف وجود که اشرف است به‌جا ماند، لا محاله اختیار بر طرف وجود افتاد تا موجودات حاصل شد و بدان وجود وی ظاهر گشت.» (همان: ۸)

با عبارات فوق روشن شد که خلقت عالم به سبب حکمت و اختیار (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۱) خداوند می‌باشد و از طرفی از آنجا که ذات خداوند قدیم است و خداوند در ذات خود فاقد هیچ‌گونه کمالی نمی‌باشد.

بنابراین، باید حکمت و اختیار خداوند و به تبع آن خلق خداوند نیز قدیم باشد.

برای روشن شدن اینکه آیا خلق خداوند نیز قدیم است یا نه؟ به‌عنوان مقدمه به‌طور خلاصه حدوث و قدم را از نگاه شیخ‌الرئیس مورد بررسی قرار می‌دهیم.

ممکن است گفته شود: شما که می‌گویید خداوند ازلی است و حکمت و اختیار نیز هیچ‌گاه از او سلب نمی‌شود، پس عالم نیز که مخلوق خدا و بر اساس حکمت و اختیار خداوند ایجاد شده، باید ازلی باشد،

در حالی‌که عالم ازلی نیست.

ابن‌سینا در پاسخ به این شبهه گفته موجود ازلی، موجودی است که وجودش ذاتی او می‌باشد، یعنی قائم به ذات است و به عبارتی واجب‌الوجود است و هر موجودی که وجودش از جانب غیر و قائم به غیر باشد، غیر ازلی است. او می‌گوید: «بدان که مقصود از ازلی و عدم ازلی نه آن است که عوام فهم کرده‌اند، از دوام زمانی و عدم دوام زمانی، پس آنکه وجودی سابق بود بر وجود اول حق تعالی یا مقارن و زمان، طرف وجود حق تعالی قرار گیرد. "تعالی الله عما يقول الظالمون و یعتقدون لجهلهم بالامور الداهیه" بل ازلی آنست که وجود وی را حاجت به فاعلی نیست، بلکه ذاتیست. "من ذاته لذاته بذاته" و پیدا کردیم که این وجود جز ذات اول حق تعالی هیچ موجودی را نیست، پس ازلی بجز ذات اول حق تعالی هیچ موجودی نیست و غیر ازلی آنست که وجود وی نه ذاتیست، بلکه مستفاد است. پس کل موجودات را رقم غیر ازلی بر سر است.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ب: ۹)

وقتی روشن شد که عالم ازلی نیست و تنها خداوند ازلی است، سؤال پیش می‌آید که اگر عالم ازلی نیست، معنای قدمت عالم که فلاسفه مدافع سر سخت آن هستند، چیست؟ آیا قدمت معنای ازلی بودن را در بر ندارد؟

برای جواب این سؤال به بیان معانی و اقسام حدوث و قدم می‌پردازیم.

#### اقسام حدوث و قدم

حدوث دو وجه دارد: حدوث ذاتی و حدوث زمانی. حدوث زمانی به معنای «إيجاد شیء بعد أن لم یکن له وجود فی زمان سابق» (الاعسم، ۱۹۸۹: ۲۶۲) است، یعنی زمانی بوده است که شیء وجود نداشته و بعداً به آن وجود داده شده و موجود گشته است و اما

۱۳۸۳: ۱۴۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۷ و ۱۴۰۴: ۱۷۰ - ۱۶۳) و اما قدیم نیز دارای وجوهی می‌باشد: قدیم یا قدیم بالقیاس است یا قدیم مطلق.

قدیم بالقیاس، قدیمی است که زمانی که از وجود آن گذشته است، بیش از زمانی است که شیء دیگر تحقق پیدا کرده است. مثلاً شیء "الف" که صد سال از تحقق وجودش می‌گذرد، قدیم است بالقیاس شیء "ب" که بیست سال از تحققش می‌گذرد و اما قدیم مطلق خود دارای دو وجه است:

۱. قدیم ذاتی؛ ۲. قدیم زمانی: قدیم زمانی شیئی است که در زمان گذشته غیرمتناهی به وجود آمده است یا به عبارتی شیئی که برای وجودش مبدأ زمانی نمی‌باشد و زمان در مورد او قابل تصور نیست و اما قدیم بالذات موجودی است که برای وجود ذاتش مبدئی نیست که آن را ایجاد کند و به عبارتی موجودی است که مبدئی ندارد که متعلق به آن باشد و او واجب‌الوجود و خدای جهانیان است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۲۰ و ۱۹۸۹: ۲۶۳ و ۱۳۷۹: ۵۳۳؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۲۲-۱۲۴).

پس از روشن شدن معانی حدوث و قدم باید دید که حال عالم مطابق با کدام یک از اقسام پنج‌گانه حدوث و قدم می‌باشد. واضح است که معنای ازلی و قدیم ذاتی یکی است و بیان شد که تنها مصداق ازلی و قدیم ذاتی خداوند متعال است، پس عالم نمی‌تواند قدیم ذاتی باشد، زیرا در جای خود ثابت شده است که قدیم ذاتی واحد است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۴۳ و ۱۳۷۵ الف: ۹۹ و ۱۰۰) و از طرفی عالم حادث زمانی نیز نمی‌تواند باشد، زیرا حادث زمانی مسبوق به ماده (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳۴ و ۱۳۷۵ الف: ۱۰۶؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۲۶) و زمان (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۰۵) است. در حالی که ماده و زمان هر دو جزء عالم هستند و لازمه مسبوقیت عالم به ماده و زمان، محال بودن تسلسل است، لذا عالم نمی‌تواند حادث زمانی باشد.

حدوث ذاتی: «هو افادة الشيء وجوداً و ليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان بل في كل زمان كلا الامرین» (همان: ۲۶۲)، یعنی شیء فی حد ذاته دارای وجود نمی‌باشد و اگر جدای از علت تامه آن مورد بررسی قرار گیرد، ملاحظه می‌شود که فی حد ذاته معدوم است، البته باید توجه داشت وقتی گفته می‌شود که فی حد ذاته معدوم است، به این معنا است که اگر علت تامه را از حادث ذاتی سلب کنیم، معدوم می‌گردد، نه اینکه عدم، ذاتی آن باشد، چراکه در این صورت آن شیء ممتنع‌الوجود است و حدوث آن بی معنا می‌گردد.

در واقع، باید گفت که حادث ذاتی ذاتاً ممکن‌الوجود است، اما از آنجا که بعد از تحقق علت تامه وجود پیدا می‌کند، وجودش بغیره است و شیخ می‌فرماید که چون ممکن‌الوجود عدمش بذاته است و وجودش بغیره و از طرفی آنچه که بذاته است، مقدم بر آن چیزی است که به واسطه غیر حاصل می‌شود. بنابراین، حدوث وجود برای چنین شیئی یک حدوث ذاتی می‌باشد. شیخ می‌گوید: «فاذا كان الشيء له في ذاته أن لا يجب له وجود - بل هو باعتبار ذاته وحدها بلا علتها - لا يوجد و إنما يوجد بالعلّة، و الذی بالذات قبل الذی من غیر الذات. [این بخش برهان بر حدوث ذاتی است.] فیکون لكل معلول فی ذاته أولاً أنه ليس، ثم عن العلة و ثانياً أنه أيس [به این معنا که هر ممکن‌الوجودی قبل از وجود علتش معدوم است و بعد از اینکه علت متحقق شد، موجود می‌گردد.] فیکون كل معلول محدثاً أی مستفید الوجود من غیره بعد ما له في ذاته أن لا يكون موجوداً، فیکون كل معلول محدثاً فی ذاته» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۲) [به این معنا که این قسم از حدوث برای موجود ممکن در تمام زمان‌ها ثابت است و به قطعه‌ای از زمان محدود نمی‌شود.] (همان: ۵۳۳؛ الاسفراینی النیشابوری،

الواحد" گنجانده شده است را نزدیک به بدیهیات دانسته‌اند و بر این باورند که با کمترین انتباهی بر موضوع آن، فهمیده می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۲/۳ و شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۰۵).

برهان شیخ‌الرئیس بر اینکه از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌شود، این است که می‌گوید اگر از واحد حقیقی دو معلول یا بیشتر صادر شود، محال لازم می‌آید، زیرا مفهوم اینکه گفته می‌شود علت به‌گونه‌ای است که "الف" از آن ایجاب شده است، غیر از این مفهوم است که گفته می‌شود علت به‌گونه‌ای است که "ب" از آن ایجاب شده است و از طرفی تغایر مفاهیم بیان‌کننده اختلاف حقایق می‌باشد و اگر از علت واحد دو معلول صادر شود، دو مفهوم مذکور یا مقوم ذات یا لازم ذات و یا اینکه یکی مقوم و دیگری لازمه ذات هستند.

اگر بگوییم این دو مفهوم مقوم ذات هستند، لازم می‌آید که علت مرکب باشد، نه بسیط و این خلاف فرض وحدت حقیقی است.

اگر گفته شود: این دو مفهوم لازم ذات هستند، چون لازم همان معلول است، کلام به خود لوازم بر می‌گردد که حیثیت صدور لوازم متفاوت است و تفاوت حیثیات منجر به اختلاف در ذات می‌شود و کلام تکرار می‌گردد و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند که یا منجر به تسلسل می‌شود یا به وجود اجزای مختلف در ذات بسیط باز می‌گردد که هر دو شق محال است.

بنابراین، این دو مفهوم، هر دو نمی‌توانند لازمه ذات باشند و اگر گفته شود که یکی از این دو مفهوم، مقوم و دیگری لازم ذات است، ترکب در واحد حقیقی لازم می‌آید که محال است. بنابراین، لازم می‌آید که از واحد حقیقی یعنی خداوند متعال جز واحد صادر نگردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۰۸؛ فخر رازی، ۱۴۰۴: ۲۵۵، ۲۳۶ و ۲۳۵).

عالم قدیم بالقیاس نیز نیست، زیرا قدیم بالقیاس با توجه به تعریف فوق در مورد دو شیئی صدق می‌کند که داخل در زمان باشند و اما دو قسم باقی مانده، یعنی قدیم زمانی و حدوث ذاتی، هر دو در مورد عالم صدق می‌کنند، زیرا عالم هم ممکن بذات و قائم بغیر است و هم اینکه برای آن مبدأ زمانی قابل تصور نیست، لذا عالم قدیم زمانی و حادث ذاتی است.

### مبدئیت خداوند

بعد از اثبات و بیان خالقیت خداوند، باید کیفیت و چگونگی صدور موجودات از حق تعالی مورد بررسی قرار بگیرد و قبل از تشریح کیفیت صدور، لازم است به‌عنوان مقدمه قاعده "الواحد" را شرح کنیم.

### قاعده الواحد

از جمله ادعاهایی که در مورد حق تعالی و صدور فعل از او می‌شود، این است که صادر اول از حق تعالی واحد است و این ادعا خود متوقف بر این مقدمه است که از واحد حقیقی - واحدی که از هر جهت واحد است و اختلاف داعی و اراده در ذات او نیست که منجر به تکثر در ذاتش و اختلاف در افعالش شود - جز واحد صادر نمی‌شود و علت اینکه واحد حقیقی ضرورتاً باید کثرة در ذاتش نباشد، این است که گفته می‌شود «هر چیزی که به وجهی از وجوه در او کثرة راه داشته باشد، واجب‌الوجود نیست، بلکه ممکن‌الوجود و محتاج علت است. بنابراین، در واجب‌الوجود کثرة راه ندارد.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۵).

خواجه نصیرالدین طوسی - شارح اشارات - و به تبع او قطب‌الدین شیرازی - شارح حکمة الاشراق - این ادعا که در قالب قاعده "الواحد لا یصدر عنه إلا

صادر اول و کیفیت صدور کثیر از واحد در بیان خلقت خداوند گفته شد که هدف از خلقت، معلوم شدن و پیدایی خالق است. حال باید دانست که صادر اول چگونه موجودی است که شایسته آن گردیده و واجب‌الوجود در او ظهور کند و او صنع و حکمت خداوندی را بیابد. صادر اول طبق قاعده‌ی الواحد موجودی واحد است. بنابراین، بسیط و غیر قابل تقسیم است، یعنی صادر اول نمی‌تواند جسم باشد، زیرا جسم مرکب از هیولی و صورت است و هیولی و صورت یا از دو علت یا یک علتی که دارای دو اعتبار می‌باشد، نشأت گرفته‌اند. در حالی که گفته شد واجب‌الوجود واحد است، لذا با این خصوصیات روشن می‌گردد که صادر اول عقل است که عین دانش است و موجِد خود را می‌شناسد و می‌داند که لامحاله از او به وجود آمده و عقل اول است که در بساطت هیچ ممکن‌الوجودی با او هم‌پایی ندارد.

بنابراین، خداوند متعال برای ظهور خویش عقل را با خصوصیات فوق خلق کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۳-۱۱ و ۱۳۷۵ الف: ۱۱۹ و ۱۴۰۰: ۲۵۵ و ۱۳۷۹: ۵۱۲)، اما سؤالی که پیش می‌آید این است که اگر خداوند با وجود عقل اول ظهور پیدا می‌کند و هدف از خلقت هم پیدایی اوست، پس چرا خلقت به صادر اول ختم نشده است؟

جواب این است که عقل نیز بذاته ظاهر و روشن نیست و ناچار باید توسط آثار او شناخته شود و به همین خاطر عقل نیز بنابر حکمت و اختیار با قدرتی که از ذات حق گرفته، طرف ظهور را اختیار کرده و خلقت ادامه می‌یابد (همان: ۱۴ و ۱۵) و باید دانست که از عقل اول، علاوه بر عقل دوم، نفس و جرم فلک نیز صادر می‌گردد و همین کثرت در بادی امر شبهه خلف از قاعده‌ی الواحد را به ذهن می‌رساند که از علت واحد، چند چیز صادر شده است، اما باید دانست که قاعده‌ی الواحد زمانی صادق است که جهت

### حق تعالی و نقش علل در صدور افعال

بعد از تبیین خالقیت خداوند و کیفیت صدور کثرت، در پی بیان غرض اصلی بحث و این مسأله هستیم که فعلی که از ممکنات صادر می‌شود، به چه کسی یا چه چیزی منسوب است؟

آیا فعل منتسب به خداوند است یا موجودی که فعل بلاواسطه از او صادر شده است؟

برای تشریح موضوع، قبل از هر چیز باید حال ممکنات و وابستگی آنها به علت را مورد بررسی قرار دهیم.

از دیرباز تا به حال بین متکلمین و فلاسفه بر سر تعیین ملاک نیازمندی معلول به علت دعوایی بس عظیم است.

فلاسفه امکان را ملاک نیازمندی می‌دانند، در حالی که متکلمین، ملاک نیازمندی را حدوث زمانی

می‌دانند. انگیزه اصلی متکلمان در انتخاب حدوث به‌عنوان ملاک نیازمندی معلول به علت، فرار از پذیرش قدم عالم است، زیرا به گمان آنها تنها خداوند قدیم است و غافل از معنای قدمت زمانی عالم که مدنظر فلاسفه است، با آنها به مخالفت برخواسته‌اند و به همین خاطر است که متکلمین صدور فعل از واجب‌تعالی را زمانی جایز می‌دانند که آن فعل مسبوق به عدم باشد و در مفهوم فعل، سبق عدم را از شرایط لازم به شمار آورده‌اند و چون فعل مسبوق عدم است، برای به‌وجود آمدن که همان حدوث است، محتاج علت می‌باشد. لذا آنگاه که فعل تحقق خارجی پیدا کند، نیاز آن برطرف شده و دیگر محتاج علت نخواهد بود، دقیقاً مثل بنا و بنا.

در مقابل، فلاسفه نیز با براهینی متعدد اثبات می‌کنند ملاک نیازمندی، امکان است و بر همین اساس، موجودات نه تنها در به‌وجود آمدن، بلکه در بقا نیز محتاج علت می‌باشند.

برهان شیخ‌الرئیس در اثبات این مدعا به این شرح است:

شیخ‌الرئیس در رد این عقیده متکلمین که قائلند ملاک نیازمندی معلول به علت حدوث زمانی است، می‌گوید: متکلمین معنی فعل را حصول وجود بعدالعدم می‌دانند و حصول وجود بعدالعدم، سه امر "عدم سابق"، "وجود لاحق" و "وصف وجود بعدالعدم" را در بر می‌گیرد و ما باید تحلیل کنیم تا روشن شود کدام‌یک از این سه امر متعلق به فاعل می‌باشد و می‌گوید که عدم سابق نمی‌تواند متعلق فاعل باشد، چراکه عدم چیزی نیست تا متعلق فاعل قرار بگیرد. از طرفی وجود بعدالعدم نیز نمی‌تواند متعلق فاعل باشد، زیرا صفتی واجب برای چنین وجودی می‌باشد و بسیاری از ممکنات هستند که صفاتی به آنها ملحق می‌شود که این صفات توسط ماهیتشان برای ذاتشان واجب می‌شود و جدای از

ماهیت در این وجوب، محتاج شیء دیگری نیستند. بنابراین، تنها چیزی که باقی می‌ماند وجود است که متعلق به فاعل می‌باشد، البته نه وجود به معنای عام، چراکه وجود واجب‌الوجود متعلق به فاعل نمی‌باشد و از طرفی این وجود هم می‌تواند وجودی باشد که واجب نیست، یعنی ممکن‌الوجود است و هم می‌تواند وجودی باشد که مسبوق به عدم است، یعنی حادث زمانی است.

وقتی روشن شد که آنچه به فاعل تعلق می‌گیرد وجود است و وجود می‌تواند دو معنا داشته باشد، با مقدمه‌ای بیان می‌دارد که اولاً و بالذات کدام‌یک از دو معنای مذکور به فاعل تعلق می‌گیرد.

مقدمه این است که: مفهوم ممکن‌الوجود بالذات یا واجب‌الوجود بغیر دو قسم را در بر می‌گیرد و می‌تواند بر هر دو قسم آن حمل شود. یکی واجب‌الوجود بالغیر دائماً (قدیم زمانی) و دیگری واجب‌الوجود بالغیر بدون دوام (حادث زمانی)، در حالی که وجودی که مسبوق به عدم زمانی است، تنها یک شق دارد و آن حدوث زمانی یا وجوب بالغیر در زمان محدود می‌باشد.

بنابراین، مفهوم واجب‌الوجود بالغیر اعم از حدوث زمانی می‌باشد و از طرفی اگر بر دو مفهومی که یکی اعم و دیگری اخص است، معنی واحد حمل شود، آن معنی اولاً و بالذات به اعم تعلق می‌گیرد و به واسطه اعم به اخص تعلق می‌گیرد. بنابراین، معنای تعلق به غیر که هم بر واجب‌الوجود بالغیر و هم بر حادث زمانی حمل می‌شود، از آنجا که مفهوم واجب‌الوجود بالغیر اعم از حدوث زمانی است.

بنابراین، این معنا اولاً و بالذات به وجوب بالغیر و به واسطه آن، به حدوث زمانی تعلق می‌گیرد و عکس این معنا نیز صادق نمی‌باشد. پس روشن می‌شود که ملاک نیازمندی معلول به علت، وجوب بالغیر یا همان امکان ذاتی است. اگرچه قبول حدوث



محتاج خداوند است. حال سؤال این است که آیا موجودی که در وجود و بقای خود محتاج به غیر است، می‌تواند در افعال و آثار خویش مستقل باشد؟

بر اساس بیانی که آمد واضح است همان‌گونه که موجودات عالم و از جمله آنها انسان، در وجود و بقای خود مستقل نیستند، در فعل خود نیز مستقل نمی‌توانند باشند، البته عدم استقلال به معنای نفی تأثیر نیست، بلکه بیان‌کننده این مطلب است که موجودات در تأثیر خود وابسته‌اند و زمانی می‌توانند تأثیرگذار باشند که خود متأثر از جانب حق باشند و لازم به ذکر است که بدانیم وجود و بقا تنها افزایشات خداوند به انسان نیستند و چه بسیار افزایشات آشکار و غیر آشکار به صورت دائمی به خلایق رسیده، نمونه بارز فیض خداوند قدرت تصرف عرفا در عالم طبیعت است که با اتصال به عقل فعال و رسیدن به فیض خاصه خداوند حاصل می‌شود.

در اینجا نمی‌توان گفت مؤثر حقیقی خود فرد عارف است، زیرا اگر از انسان - بما هو انسان - جدای از فیض الهی چنین افعالی صادر شود، پس باید هر انسانی چنین قدرتی را داشته باشد، در حالی که این‌گونه نیست و علاوه بر این، یکی دیگر از عوامل مؤثر در فعل موجودات قدر و اندازه‌ای است که خداوند به موجودات داده و به عبارتی توان مشخصی که خداوند به موجودات داده که بر اساس آن می‌توانند در افعال خود مؤثر باشند، به‌عنوان مثال انسان هر کاری را نمی‌تواند انجام دهد و حیطة افعال او در محدوده خاصی است.

بنابر این، هر فعلی که در عالم رخ می‌دهد از جاندار یا غیر جاندار باشد، از مختار یا غیرمختار باشد، مؤثر حقیقی در آن، فعل خداوند است و در طول تأثیر خداوند است که موجودات خود را فاعل می‌بینند و شیخ رحمته می‌گوید:

به‌عنوان ملاک نیازمندی نیز هیچ ضرری به ادعای فیلسوفان وارد نمی‌سازد و شیخ می‌گوید که اگر به فرض، حدوث را هم ملاک تعلق بگیریم، باز مدعا ثابت است، زیرا محدث نیز در جمیع اوقات محتاج به علت است، نه فقط در وجود بعدالعدم و اگر گفته شود که حادث زمانی بعد از به‌وجود آمدنش بی‌نیاز از علت شده است، لازمه‌اش انقلاب حادث به واجب‌الوجود می‌باشد که محال است (همان: ۱۰۳-۱۰۵ و محقق طوسی، ۱۳۷۵: ۸۲-۶۷).

در بیان خالقیت خداوند تصریح شد که تمامی ماسوی‌الله اعم از مجرد و غیر مجرد همگی مسبوق به عدم ذاتی و ذاتاً ممکن‌الوجود می‌باشند و ذاتی یک شیء هیچ‌گاه از آن سلب نمی‌شود. لذا معنا ندارد و به بیانی، محال است که ممکن‌الوجود بالذات، زمانی واجب‌الوجود بالذات یا ممتنع‌الوجود بالذات گردد، زیرا انقلاب در ذات صورت می‌گیرد و انقلاب محال است. لذا شیئی که لذاته ممکن‌الوجود است، در حالت وجود و عدم نیز امکان، همراه آن است و از آن سلب نمی‌گردد و از طرفی بیان کردیم که ملاک نیازمندی معلول به علت امکان است. لذا از این دو امر نتیجه گرفته می‌شود که ماسوی‌الله و به عبارتی موجودات عالم نه تنها در به‌وجود آمدن خود محتاج و نیازمند خداوند هستند، بلکه در بقای خویش نیز محتاج فیض خداوندی می‌باشند و لحظه‌ای خالی از نیاز نخواهند بود. شیخ‌الرئیس می‌گوید:

«ان العالم بجملته و اجزائه العلویة و السفلیة لیس فیه ما یخرج عن ان یکون الله سبب وجوده و حدوثه و عن ان یکون الله عالماً به و مدبراً له و مریداً لکونه بل کله بتدبیره و تقدیره و علمه و ارادته هذا علی الجملة و الظاهر» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۳۸).

این عبارت شیخ نیز بیان دیگری از این کلام است که عالم با تمامی اجزای خود در همه حالات

در افعال تبیین می‌شود که در ابتدا حال موجودات و علت وابستگی آنها که همان امکان ذاتی آنهاست، اثبات شده و با بیان این مسئله که امکان، ذاتی موجودات و غیر مسلوب از آنهاست و اینکه موجودات در بقاء نیز محتاج خداوند هستند، نتیجه گرفته شده که اگرچه موجودات در افعال خود تأثیرگذارند، ولی تأثیر آنها در طول تأثیر خداوند است. بنابراین، مؤثر حقیقی در تمامی افعال خداوند است و این است معنای توحید افعالی خداوند متعال که لا مؤثر فی الوجود إلا الله.

### منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ش الف). *الاشارات و التنبيهات*. تهران: نشر البلاغه. چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ ش ب). *رساله سؤال شیخ ابی سعید ابی‌الخیر من ابن‌سینا در کیفیت زیارت و سبب دعاء (ضمن رسائل ابن‌سینا)*. قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ش). *المبدأ و المعاد*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی. چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ق الف). *الشفاء (الهیات)*. تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ق ب). *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ ش الف). *دانشنامه علائی (الهیات)*. تصحیح محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی. چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ ش ب). *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله مراتب موجودات و اسباب و مسببات*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا. چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۲۶ ق). *رساله فی أقسام العلوم العقلیه (ضمن التسع الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات)*. قاهره: دارالعرب. چاپ دوم.

«ان المبدأ الأول مؤثر فی جمیع الموجودات علی الاطلاق و احاطة علمه بها سبب لوجودها حتی لا یعزب عن علمه مقال ذرة فی الارض و لا فی السماء.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۳۶)

در پایان باید گفت که همه موجودات اگرچه مؤثر در فعل خویش هستند، اما "مفوض" و وانهاد به خویش نیستند و اعتقاد به تفویض و وانهادگی یک موجود - اعم از انسان و غیر انسان - مستلزم اعتقاد به شریک بودن آن موجود با خدا در استقلال و در فاعلیت است و استقلال در فاعلیت، مستلزم استقلال در ذات است و با توحید افعالی منافات دارد.

### بحث و نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر توحید افعالی خداوند از نگاه ابن‌سینا را در دو محور خالقیت خداوند و مبدئیت او نسبت به ماسوی مورد بررسی قرار داده است.

در بحث از خالقیت بیان شده، ابن‌سینا قائل است که خداوند را نباید فاعل، بلکه باید خالق ماسوی دانست و با دو دلیل بیان می‌دارد که قول به فاعلیت خداوند، علاوه بر نیاز خداوند منجر به محال کثرت در ذات خدوند و تسلسل می‌گردد و در ادامه هدف از خلقت که ظهور و پیدایی خداوند بر اساس حکمت و اختیار اوست و در تمامی سلسله مراتب هستی راه دارد، توجیه شده است و در پایان، قدمت خلق خداوند با تبیینی از حدوث و قدم مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در بحث از مبدئیت خداوند به‌عنوان مقدمه، ابتدا قاعده الواحد تبیین می‌شود که از موجود واحد حقیقی - بسیط من جمیع جهات و الحیثیات - جز واحد صادر نمی‌گردد و سپس با بیان حالات صادر اول - موجودی که قابلیت ظهور خداوند در او نهفته شده است - کیفیت صدور کثرت از واحد ارائه شده است، با ذکر این مقدمات نقش خداوند و موجودات

- الفنون و العلوم جلد اول. تحقیق علی دحروج. بیروت: مکتبه ناشرون.
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۴ ق). شرحی الاشارات. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- رازی، قطب الدین (۱۳۷۵ ش). المحاکمات بین شرحی الاشارات (ضمن شرح الاشارات للمحقق طوسی). قم: نشر البلاغه. چاپ اول.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۶۱ ش). فرهنگ علوم عقلی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳ ش). شرح حکمة الاشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. چاپ اول.
- طوسی، نصیر الدین (۱۳۷۵ ش). شرح الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغه. چاپ اول.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ ق). بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار جلد ۸۷. بیروت: مؤسسة الوفاء. چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ ش). مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی جلد ۲. تهران: نشر صدرا. چاپ ششم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲ ش). رساله عروس (ضمن رسائل فلسفی، ضمن کتاب حکمت بوعلی). تهران: نشر علمی. چاپ سوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ ش). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. تصحیح محمدتقی دانش یژوه. تهران: دانشگاه تهران. چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ ق الف). رساله فی سر القدر (ضمن رسائل ابن سینا). قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ ق ب). رساله العرشیه فی توحیده (ضمن رسائل ابن سینا). قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ ق ج). رساله فی الفعل و الانفعال و أقسامه (ضمن رسائل ابن سینا). قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ ق د). کتاب الحدود للشیخ الرئيس ابی علی سینا (ضمن رسائل ابن سینا). قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۹ م). الحدود (ضمن المصطلح الفلسفی عند العرب تألیف عبدالامیر الاعسم). قاهره: الهيئة المصریة. چاپ دوم.
- الاسفراینی، فخرالدین النیشابوری (۱۳۸۳ ش). شرح کتاب النجاه لابن سینا. تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. چاپ اول.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶ م). کشف اصطلاحات