



## Comparison of the Finality of Creation According to Theologians and Ibn Sina

Mohsen Habibi\*

Associate Professor, Department of Philosophy,  
Faculty of Persian Literature and Foreign Languages,  
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Narjes sadat  
Haghayeghi

Master of Philosophy and Islamic Theology,  
Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i  
University, Tehran, Iran

### Abstract

One of the basic issues in Islamic thinking is the question of the purpose of creation. The main question of the current research is whether God had a purpose in creating creatures or whether God is beautiful and does not need purpose and purpose. The position adopted by each of the thinkers is different based on their foundations. The authors are trying to explain the purpose of creation from the point of view of theologians and Avicenna. Mu'tazila believe in the finality of God's creation and Ash'are believe that God's creation is not final in order to negate any inherent poverty of God. Ibn Sina has a different view on this issue based on his philosophical system. Like the Mu'tazila, he considers the lack of purpose of creation to be absurd, and at the same time, like the Ash'arite, he considers the existence of purpose in creation to be against monotheism. Avicenna, expressing a new plan, believes that the creation of this world was not based on the goal. He believes that the reason for the realization of creatures is the creative foreknowledge of God's care. The method of this research is descriptive-analytical.

**Keywords:** The End of Creation, Ibn Sina, Purpose, Mu'tazila, Ash'areh, Science.

\*Corresponding Author: mohsenhabibi212@gmail.com

**How to Cite:** Habibi, M., Haghayeghi, N. S. (2024). Comparison of the Finality of Creation According to Theologians and Ibn Sina. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 5 (8). 361-396. DOI: 10.22054/jcst.2024.41477.1175

### **1. Introduction**

Man is a perfectionist creature by nature and always seeks to be able to answer his questions properly. Also, he always considers a goal and intent for his actions and performs that work. One of the most important and challenging issues that humans face is the issue of the purpose of creation. The believers have always been involved with this question, what was the purpose of God's creation on the assumption of accepting God's existence? Was God's purpose of creation to achieve perfection for himself or benefit others, or did he not have any purpose of creation at all? The answer to this question requires a detailed investigation and study of the attributes of *Wajib al-Wujud* and the manner in which the verb is issued from him. For a long time, many thinkers have tried to answer this question, and each of them, according to the amount of knowledge they have about the attributes of the Most High, have been trying to answer it in some way. The present research is trying to investigate the opinion of *Bu Ali Sina* and the theologians of *Adliyyah* and *Ash'are* about the purpose of creation. There are many studies in this field.

### **2. Background**

There are many researches on the question of the finality of creation; But none of the researches have addressed the criticism of the foundations and accessories of *Ibn Sina's* and the theologians' views.

2-1. In his article "The purpose of divine actions from the point of view of Muslim theologians", *Shojaei* has explained and investigated the purpose of divine actions in various ways of theologians. However, this article has not expressed the opinion of *Ibn Sina* and the theologians in a comparative manner.

2-2. *Kahadani Tafarshi* (2016, pp. 41-60) criticizes the opinions of *Ash'areh* and *Adlieh Bayan*. He then discusses the *Sheikh's* opinion about the purpose of creation. In this article, the criticism of the theologians' point of view from *Ibn Sina's* point of view has been discussed in detail, but the criticism of the foundations and accessories of *Sheikh Al-Raees's* theory has not been mentioned.

### **3. Research method**

The method of this research is descriptive-analytical. In the first step, through the conceptual analysis of the words discussed in the works of theologians and *Avicenna*, the researchers try to find the correct

definitions of these words, such as purpose, purpose, final cause, etc., and in the second step, through propositional analysis, the claims of Make these two groups clear about the mentioned problem and then, through logical analysis of arguments and systematic analysis, enumerate the bases and accessories of the claims.

#### **4. Results**

1. Ash'ari theologians believe that God has no purpose in creation; Because the subject who performs the current action to achieve a specific goal is incomplete and tries to eliminate his deficiency from that goal. Ash'ari thinkers consider the futility of God's actions as meaningless because they believe in the good and bad of Shari'i and consider everything that God does to be expedient and wise.

2. Adliyyah theologians - Mu'tazila and Imamiyyah - state that God has a purpose for His creation and that purpose is to provide benefit to others; In other words, justice considers God's act as requiring an end; Because if God's action does not have an end, he has done something in vain. They are of the opinion that an end will lead to a defect that returns to God himself and requires the perfection of God's essence, but if the purpose is to benefit someone other than God, it does not require a defect and can be considered as the end of creation.

3. Ibn Sina proposes a third opinion and has tried to solve this problem by analyzing some divine attributes. In his works, Sheikh Al-Raees has expressed two words about the purpose of God's actions. In the first point of view, he basically ruled out the proof of any purpose for God's actions, and elsewhere he differentiates between purpose and purpose and excuses God's action from having a purpose; But it is believed that God's actions have an end and his end is his essence.

#### **5. The Final Result**

The issue of the end of creation is one of the important issues discussed by theologians and Ibn Sina. Ash'are consider God to be free from any purpose and goal in divine actions. Justices also believe that God has a purpose in His actions; But his goal is superfluous to his essence and to benefit others; On the other hand, Ibn Sina is a little bit with the Ash'ari and the Mu'tazila, but he expresses an opinion different from the opinion of the theologians; In his initial view, he considers the question of why God created Afrid to be a question of garbage; Because the question of "why" is raised in the case of


"intentional agent" while God's agency is of the form of "care" and in the case of the intentional agent, the question of "why" is meaningless; But on the second level, he believes that God has no purpose in creation. He believes that only God's knowledge is the cause of creation; In other words, God's knowledge has caused the creation of this world through the best system.

## مقایسه غایتمندی آفرینش نزد متکلمین و ابن سینا

دانشیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه  
علامه طباطبائی، تهران، ایران

محسن حبیبی \* 

کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی،  
تهران، ایران

نرجس سادات حقایقی 

### چکیده

یکی از موضوعات اساسی در تفکر اسلامی، مسئله غایتمندی آفرینش است. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که آیا خداوند در آفرینش موجودات غایتی را در نظر داشته و یا اینکه خداوند منزله و بی‌نیاز از غرض و غایت است؟ موضع اتخاذی هر یک از متفکران بر اساس مبانی خود، متفاوت است. نگارندگان درصد هستند تا به تبیین غایتمندی آفرینش از دیدگاه متکلمان و ابن سینا بپردازند. معتزله معتقد به غایتمندی آفرینش الهی و اشاعره قائل به عدم غایتمندی آفرینش خداوند جهت نفی هرگونه فقر ذاتی خداوند هستند. ابن سینا بر اساس دستگاه فلسفی خود، نگاهی متفاوت به این مسئله دارد. او همانند معتزله عدم غایتمندی آفرینش را عبث می‌داند و درعین حال همچون اشاعره وجود غایت در آفرینش را مخالف توحید می‌داند. ابن سینا با بیان طرحی نو، معتقد است به وجود آمدن این جهان، بر اساس غایت صورت نگرفته است. او قائل است علت تحقق موجودات، علم عنایی خداوند می‌باشد. روش این پژوهش از سنخ توصیفی-تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: غایت آفرینش، ابن سینا، غرض، معتزله، اشاعره، علم عنایی.

## مقدمه

یکی از بدیهی‌ترین و مهم‌ترین سؤالاتی که همواره بشر کنجکاو در پی یافتن پاسخ آن بوده، جست‌وجو از علت و هدف آفرینش است. از دیرباز تاکنون پرداختن به پاسخ این پرسش در بین متفکران جهان مرسوم بوده و هریک بر اساس میزان شناخت خود از آفریننده جهان، تلاش کرده‌اند پاسخ درخور به این مسئله بدهند. در بین متفکران جهان اسلام نیز، اندیشمندانی به این پرسش بنیادین که نقش مهمی در زیست معنادار انسان در جهان دارد، پاسخ داده‌اند. اهمیت پرداختن به این موضوع تا آنجاست که تا زمانی که به این پرسش پاسخ درستی داده نشود، آدمی در سرگردانی نسبت به معنای زندگی خویش به سر می‌برد و بحران هویت، تبعات فردی و اجتماعی فراوانی را برایش به دنبال می‌آورد. عدم درک صحیح از غایت آفرینش و همچنین آفرینش به‌طور کلی و آفرینش انسان به‌طور خاص، بشر را دچار بحران‌های غایت‌شناختی کرده و او را نسبت به معنای زندگی و وظیفه‌اش در حیات دچار چالش می‌نماید؛ حال آنکه یافتن پاسخی مناسب نسبت به غایت آفرینش جهان، می‌تواند زندگی انسان را معنادار کرده و او را با وظایف خود منطبق بر غایت آفرینش، آشنا سازد.

پاسخ به سؤال چرایی آفرینش در میان متفکران اسلامی و به‌ویژه متکلمان به مسئله غایت افعال الهی بازمی‌گردد و هر کدام از متکلمان طبق مبانی فکری خود، این مسئله را مورد بررسی قرار داده‌اند. گروهی از متفکران نفی غایت‌مندی افعال الهی را با حکمت الهی در تضاد می‌دانند از همین رو معتقد به غایت‌مندی بودن افعال الهی هستند. عده‌ای دیگر معتقدند که فرض غایت‌مندی افعال الهی با غنای ذاتی خداوند در تعارض است. جمعی نیز قائل به جمع بین این دو هستند و اساساً غایت آفرینش را با مسئله علم الهی پیوند داده‌اند. پژوهش حاضر درصدد است تا دیدگاه متفکر مشهور جهان اسلام، شیخ‌الرئیس، ابن‌سینا و متکلمان را در باب غایت آفرینش بررسی نماید.

## پیشینه پژوهش

در مورد سابقه این پژوهش باید گفت که مقالات مختلفی به این مسئله پرداخته‌اند؛ اما

مقالات اندکی به بررسی تطبیقی دیدگاه ابن‌سینا و متکلمان اشاره کرده‌اند و همچنین به نقد مبانی و لوازم این دو دیدگاه پرداختند.

- محمودیان و امامی (۱۳۸۹)، به بررسی غایتمندی آفرینش از نظر فلاسفه اسلامی پرداخته‌اند. آن‌ها در این پژوهش به بیان نظرات فیلسوفان مهمی همچون ابن‌سینا پرداخته است. ابن‌سینا معتقد است که خداوند از آفرینش جهان هیچ‌گونه غرض و غایتی ندارد، چراکه فاعل بالغرض مستکمل به غیر است و برای جبران فقدان کمالات خود، فعلی را انجام می‌دهد ولی خداوند واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات بوده و همه‌ی صفات کمال را دارا و از هر نقصی مبرا است، پس نمی‌تواند از آفرینش، غرضی را دنبال کند. (محمودیان، امامی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۵)؛ این مقاله بدون نقد مبانی و لوازم نظر شیخ از آن عبور کرده است و همچنین به بیان نظرات متکلمان نیز پرداخته است.

- کهدانی تفرشی (۱۳۹۶، صص ۴۱-۶۰) نیز نظرات اشاعره و عدلیه را نقد و سپس نظر شیخ راجع به غایت آفرینش را مطرح می‌کند و در نهایت نظر ملاصدرا را مطرح می‌کند. ملاصدرا می‌گوید هدف فاعلی خداوند و علت علیت خداوند، خود ذات خدا است. ذات خداوند متعال، هستی محض است، شدت و کمال هستی او موجب عشق به ظهور و تجلی می‌شود. در این مقاله مفصلاً به نقد دیدگاه متکلمان از دیدگاه ابن‌سینا پرداخته شده است لکن به نقد مبانی و لوازم نظریه‌ی شیخ الرئیس اشاره‌ای نشده است.

- رنجبری در مقاله «هدف آفرینش و نحوه فاعلیت حق تعالی از منظر ابن‌سینا با محوریت کتاب‌الاشارات و التنبیهات» ابتدا به نقد بررسی نظرات متکلمان - اشاعره و عدلیه - در این باب پرداخته است و سپس غایت آفرینش را از دیدگاه ابن‌سینا مطرح کرده است. (۱۳۹۵، صص ۱۴۷-۱۶۲) او در این مقاله فاعل بالعنایه بودن خداوند را اثبات می‌کند و سپس از آن نتیجه می‌گیرد که علم او به نظام أحسن، منشأ پیدایش چنین نظامی است. عمده مطالب پژوهش رنجبری از کتاب‌الاشارات و التنبیهات است؛ این در حالی است که پژوهش حاضر به بررسی جامع نظر ابن‌سینا از طریق مطالعه آثار مختلف ابن‌سینا پرداخته است. همچنین در مقاله به مفهوم‌شناسی معنای غایت از دیدگاه ابن‌سینا و متکلمان پرداخته نشده است. در نوشتار حاضر مفصلاً به بررسی این مفهوم که نقش کلیدی در فهم معنای

غایت آفرینش دارد، خواهیم پرداخت.

### معناشناسی غایت

غایت لغتی عربی است و در انگلیسی در برابر Goal و Aim قرار دارد. (معلوف، ۱۳۷۱: ۱۲۴۵) و به معنای قَصْد، هَدَف: «بلغ غایت» آمده است. (معلوف، ۱۳۷۱: ۱۰۷۱) همچنین به معنای نهایت و منتهای یک چیز نیز آمده است (ابن سیده، ۱۲۴۱ هـ ق، ج ۵: ۵۴۸ و مصطفی و زیات، ۱۹۹۸ م، ج ۲: ص ۶۶۹).

در اصطلاح، غایت به این معنا به کار رفته است: ما لاجله وجود الشیء. (جرجانی، ۱۳۷۰: ۶۹) در جای دیگر درباره معنای اصطلاحی غایت آمده است: غایت دو معنا دارد؛ در معنای اول غایت نهایت فعل در زمان معنا می‌شود. غایت در این معنا در مقابل ابتدا قرار می‌گیرد. معنای دوم غایت غرضی است که به خاطر آن فاعل بر فعل مقدم می‌شود، همچنین غایت جهتی است که فاعل در حرکت و انگیزه‌اش به سمت آن متوجه می‌شود. این معنا در مقابل وسیله قرار دارد (صلیبا، ۱۹۸۲، ج ۲: ۱۲۰).

### مفهوم‌شناسی غایت از دیدگاه متکلمان و ابن سینا

مطالعه معنای غایت از دیدگاه متکلمان و ابن سینا، ما را متوجه این نکته می‌سازد که مفهوم غایت در دستگاه فکری ابن سینا و متکلمان تفاوت چندانی با یکدیگر ندارد.

#### ۱. معنای علت غایی

متکلمان و ابن سینا معتقدند غایت امر مؤثر خارجی است و علت غایی را علتی می‌دانند که به خاطر آن فعل انجام می‌شود. (بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۵: ص ۲۲۷ و ابن سینا، ۱۴۱۸: ۲۵۷) غایت در این معنا، جزء علل چهارگانه قرار می‌گیرد و فاعل به قصد رسیدن آن آثار و نتایج استکمالی، دست به انجام فعل می‌زند. در واقع علت غایی چیزی است که فعل به خاطر انجام آن هدف، انجام می‌گیرد.



## ۲. تقسیم‌بندی علت غایی

اولین تقسیمی که ابن سینا و متکلمان بر آن اتفاق نظر دارند، تقسیم علت غایی در افعال بشری و افعال خداوند است. علت غایی در افعال بشری، سبب خارج شدن از حالت بالقوه به بالفعل است. این نوع از علت به لحاظ ذهنی مقدم بر فعل و به لحاظ وجودی، متأخر از آن است. این تقسیم‌بندی، تفاوت غایت و علت غایی را برای ما روشن می‌سازد؛ به عبارت دیگر، فرق بین علت غایی و غایت در اعتبار است. اگر وجود ذهنی فرض شود، علت غایی است اما اگر وجود خارجی باشد، غایت است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۶ و دیندار اصفهانی، ۱۳۹۸: ۹۴) در مورد علت غایی در افعال خداوند نیز در ادامه سخن خواهیم گفت (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۸: ۱۷۵).

در تقسیم‌بندی دیگر، می‌توان علت غایی را به دو دسته تقسیم کرد:

الف) ما منه الوجود؛ وجود از آن نشأت می‌گیرد ولی به خاطر آن پدید نمی‌آید. همچون نجار برای صندلی. این معنا از علت غایی، همان علت فاعلی است (عجم، ۲۰۰۰: ۴۹۹). فخر رازی، علت غایی را مؤثر در علیتِ علت فاعلی معنا کرده است و در نهایت علت غایی را قسمی از اقسام علت فاعلی می‌داند. او در تبیین این مسئله، مثال حیوانی را ذکر می‌کند که می‌تواند هم به سمت راست و هم به سمت چپ حرکت کند و قبل از انتخاب یکی از جهات، فاعلی بالقوه است اما هنگامی که تصور می‌کند سود او در رفتن به سمت کدام جهت است، آن تصور، علت مؤثری است که فاعل بالقوه را به فاعل بالفعل تبدیل کند و حیوان به سمت یکی از جهات روانه شود (دغیم، ۲۰۰۱: ۴۷۱).

ب) ما لاجله الشیء؛ شیء به خاطر آن پدید می‌آید. در واقع وجود در معلول نیست اما معلول به خاطر آن موجود می‌شود. همچون ساکن شدن برای خانه (عجم، ۲۰۰۰: ۴۹۹). در این تقسیم‌بندی، غایت به دو قسم تقسیم می‌شود: غایتی که به فاعل و غایتی که به غیر فاعل مربوط می‌شود. غایتی که به فاعل مربوط می‌شود نیز به دو قسم تقسیم می‌شود؛ غایتی که به موضوع حرکت و غایتی که به غیر مربوط می‌شود؛ ربط این نوع غایت، نه به فاعل و نه به موضوع است؛ بلکه ارتباط آن به شیء سومی است (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف: ص ۲۸۳).

## معانی غایت، غرض و علت غایی

معانی غایت، غرض و علت غایی، با یکدیگر تفاوت دارد.

الف) معنای غایت: اگر امری ترتب ذاتی بر فعل داشته باشد، به آن امر غایت می‌گویند؛ در واقع در نظر گرفتن حکمت و مصلحت بر اساس نهایت فعل را غایت می‌گویند. کاربرد غایت هم در مورد افعال اختیاری و هم در مورد افعال غیر اختیاری است؛ به بیان دیگر غایت داشتن بدون شعور نیز ممکن است؛ چراکه برخی از مکان‌ها با برخی از اجسام ملائمت و سازگاری دارند. به طور مثال، مکان طبیعی سنگ به سمت پایین است و زمانی که رها شود، به سمت پایین می‌آید. پایین آمدن، غایت سنگ است و سنگ در پایین آمدن شعور ندارد و صرفاً به مکان طبیعی‌اش باز می‌گردد (عجم، ۲۰۰۴، ج ۲: ۲۸۳-۲۸۴).

ب) معنای غرض و علت غایی: غرض و علت غایی، دو روی یک سکه هستند و با اندک تفاوتی با یکدیگر مترادف‌اند. اگر غایت در اقدام فاعل تأثیری داشته باشد، یعنی فاعل آن را تصور کند و به سمت آن حرکت کند، در نسبت با فاعل، به آن امر غرض می‌گویند. غرض و علت غایی، تنها مختص به افعال اختیاری می‌باشد و نیازمند شعور و آگاهی است؛ چراکه غایت لزوماً بر فعل مترتب می‌شود اما ترتب غرض و علت غایی بر فاعل است. از این جهت علت غایی منحصر در افعال اختیاری می‌باشد (عجم، ۲۰۰۴، ج ۲: ۲۸۳-۲۸۴).

ج) تفاوت غرض و علت غایی: همان‌گونه که بیان شد، غرض و داعی باهم تفاوت دارند. غرض، انگیزه و داعی، جهت حرکت به سمت آن علم است؛ در واقع غرض اسم برای منفعت معلوم می‌باشد؛ اما علت غایی خود آن علم است (دغیم، ۲۰۰۱: ۴۷۲).

شکل ۱. تفاوت معنای غرض، غایت و علت غایی با یکدیگر



### غایت افعال الهی نزد متکلمان

حال پرسش مهم این است که از منظر ابن سینا و متکلمان غایت آفرینش چیست؟ بر اساس آنچه گذشت، غایت به دو دسته غایت افعال بشری و غایت افعال الهی، تقسیم می‌شود. غایت افعال بشری، به صورت ضمنی در مفهوم‌شناسی غایت مورد بررسی قرار گرفت؛ اما برای فهم کامل غایت آفرینش، نیازمند درک دقیقی از غایت افعال الهی هستیم.

متکلمان درباره غایت افعال الهی سه عقیده دارند. اشاعره معتقدند هر گونه غایت و غرض در مورد افعال الهی صحیح نیست. در مقابل معتزله قائل به غایت‌مند بودن افعال الهی هستند. گروهی نیز قائل به تفصیل در این مسئله هستند. ابن سینا، در کتاب الاشارات و التبیانات به قول اشاعره و معتزله پرداخته و آن را نقد می‌کند؛ در اینجا نیز تنها همین دو نظر توضیح داده می‌شود.

### غایت از دیدگاه اشاعره

اشاعره معتقد هستند که بر خلق مخلوقات، بر خداوند واجب و ضروری نیست؛ زیرا «و جوب» درباره خداوند دارای معانی متفاوتی است که هیچ کدام از آن معانی درباره خداوند صادق نیست. غزالی دو معنا برای وجوب بیان می‌کند:

۱. واجب فعلی است که انجام آن دارای فایده است؛ در واقع اگر کسی آن را انجام ندهد، دچار ضرر و زیان می‌شود. این معنا در مورد خداوند صادق نیست چرا که ضرر و زیان صرفاً در مورد افعال مخلوقات معنا پیدا می‌کند.

۲. واجب فعلی است که انجام مخالف آن محال باشد. معنای موردنظر نیز نمی‌تواند در مورد افعال الهی درست باشد؛ زیرا عدم آفرینش، امری نیست که برای خداوند محال باشد (نصری، ۱۳۸۶: ۴۱۸).

این گروه قائل به این هستند که فعل خداوند، غایت ندارد و موجود ممکن نمی‌تواند غایت فعل خداوند باشد؛ زیرا لازمه غایتمندی افعال الهی، نقص خداوند است و گویی خداوند از طریق غایت خلق ممکنات، به دنبال جبران نقص خویش و کسب کمال می‌باشد (فخر رازی، نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ص ۳۴۳).

تعریفی که اشاعره از غایت ارائه می‌دهند، دلیلی بر نفی غایت از افعال الهی است؛ زیرا غایت از دیدگاه آنان چیزی است که وجودش برای فاعل از عدمش رجحان و برتری دارد و فاعل با آن به کمال می‌رسد (تفتازانی، ۱۴۰۹ هـ ج ۴: ۳۰۱؛ ایچی، ۱۳۲۵، ج ۴: ۲۰۲-۲۰۳). حال آنکه هر غایت و غرضی که ما آن را تصور کنیم، از جمله‌ی ممکناتی است که خداوند خالق و ایجادکننده آن‌ها است. به همین دلیل واسطه‌شدن موجودات ممکن برای رسیدن خداوند به غایت، عبث است (فخر رازی، ۱۴۱۱ هـ: ۴۸۳).

از دیگر دلایلی که اشاعره معتقدند فعل خداوند بدون غایت و غرض است، این است که اگر هر چیزی غایت داشته باشد، خود هر غایت نیز باید یک غایت دیگر داشته باشد و به همین دلیل هیچ‌گاه نمی‌توان به سرسلسله غایات رسید. این امر محال است؛ چراکه منجر به تسلسل می‌شود (ایچی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۲۰۴). از این رو برای بطلان تسلسل، باید غایتی داشته باشیم که آن غایت دیگر غایتی نداشته باشد. به بیان دیگر همه مخلوقات باید غرض و غایت داشته باشند؛ اما این مطلب درباره غایت الغایات صادق نیست و خداوند دیگر نباید غرضی داشته باشد (کهدانی تفرشی، ۱۳۹۶: ۴۴).

### غایت از دیدگاه عدلیه (معتزله و شیعه)

دیدگاه عدلیه در مورد مسئله آفرینش دقیقاً در برابر دیدگاه اشاعره قرار دارد. عدلیه بر اساس اعتقاد بر حسن و قبح عقلی و حکیم بودن خداوند، معتقدند که آفرینش الهی دارای غایت و غرض می‌باشد و نفی غرض از آفرینش، مستلزم عبث بودن فعل الهی است. به

همین دلیل افعال الهی حتماً باید غرض داشته باشد (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۸).

متکلمان عدلیه بر عمومیت داشتن غایت افعال، اتفاق نظر دارند. آن‌ها غایتمندی را در فاعل‌های ارادی و علمی می‌پذیرند ولی قائل به تفاوت بین غایتمندی افعال الهی و سایر فاعل‌ها می‌باشند. عدلیه معتقد است که در فاعل‌های ارادی غیر از خداوند، داشتن غایت مستلزم استکمال ذات آن‌ها است اما غایتمندی در افعال الهی منجر به استکمال ذات خداوند نمی‌شود؛ به بیان دیگر مدعای عدلیه این است که خداوند در افعال خود غرض دارد؛ اما غرض خداوند از خلقت موجودات نفع رساندن به خود نیست، بلکه نفع رساندن به موجودات است؛ بنابراین اگر غرض نفع رساندن به غیر باشد، منجر به نقص در خداوند نمی‌شود.

عدلیه غایت افعال الهی را حسن و اولویت می‌دانند. آن‌ها در مورد حُسن بیان می‌کنند که آفرینش برای حق تعالی حُسن است و حَسَن به بار می‌آورد و اگر خداوند نمی‌آفرید، حَسَن نبود. در واقع خداوند، چون خلق کرد، حسن شد. این صفت، صفت ذاتی خداوند است. عدلی مذهب‌ها در مورد اولویت نیز این‌گونه بیان می‌کنند که خداوند ذاتاً حسن است و خلقت باعث شد که خداوند احسن شود. چون در وضعیت خالقیت بودن، احسن از این است که در وضعیت خالقیت نباشد. این صفت، صفت اضافی یا به بیان دیگر همان حسن نسبی است.

توضیح آنکه موجودات مجرد و امور عالیه که فاقد هرگونه امکان استعدادی و خصوصیات مادی هستند، در صدد ایجاد و انجام کاری برای اشیاء مادون خود هستند و چون ایجاد اشیاء مادون فی‌نفسه کاری حسن است و آن موجودات به دنبال انجام کار حسن و نیکو هستند، به همین دلیل ایجاد موجودات مادون کاری حسن است که شایسته است موجودات مجرد آن را انجام دهند؛ بنابراین خداوند در صدد انجام فعل و غایتی است که به غیر از ذات خود بازمی‌گردد (ابن سینا، ۱۳۹۹، ج ۲: ۷۱۵). گمان عدلیه بر این بوده است که اگر برای خداوند، غایت و غرضی زائد بر ذات متصور نشوند، شایسته حق تعالی نیست و به همین دلیل غایت افعال الهی را ایصال نفع به دیگران می‌پندارند.

### نقد دیدگاه عدلیه و اشاعره توسط ابن سینا

اشکال اولی که به دیدگاه عدلیه وارد می‌شود، این است که بر فرض درست بودن نظریه، قول آنان در مورد صادر اول صادق نیست؛ چراکه هنگامی که صادر اول، صدور را انجام داده است، غیری نبوده تا صدور آن نفع برای غیر باشد (بهشتی، ۱۳۹۶: ۴۱).

همچنین بر اساس غایتمندی افعال الهی جهت ایصال نفع به غیر، آن‌ها خداوند را فاعل بالقصد در نظر می‌گیرند. فاعل بالقصد، فاعلی است که فاعل، قبل از فعل به آن علم دارد ولی برای پیدایش فعل (معلول) علاوه بر علم باید انگیزه و محرک دیگری هم باشد و علم به تنهایی کافی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۰۸). اعتقاد به فاعل بالقصد بودن حق تعالی در نگاه معتزله، باعث بروز مشکلاتی می‌شود؛ چراکه رساندن نفع به بندگان از سه حالت خارج نیست:

۱. رساندن نفع به بندگان باعث ایجاد کمال در خداوند می‌شود.
  ۲. رساندن نفع به بندگان باعث کاستی و نقص در خداوند می‌شود.
  ۳. رساندن و عدم رساندن نفع به بندگان برای خداوند در حالت تساوی قرار داشته باشد.
- فرض اول و دوم صحیح نیست و حالت سوم نیز بر اساس قاعده ترجیح بلا مرجح دارای اشکال است. طبق این قاعده هر امری که وجود و عدم آن یکسان باشد و موجود می‌شود، برای ایجادش دارای مرجح است. در این حالت، اگر ایصال و یا عدم ایصال نفع به بندگان برای خداوند در حالت تساوی باشد، در این صورت ایصال و یا عدم ایصال نفع برای خداوند ترجیح پیدا نمی‌کرد؛ حال آنکه ایصال نفع به بندگان برای خداوند ترجیح پیدا کرده و همین نشان می‌دهد که ایصال و یا عدم ایصال نفع به بندگان برای خداوند در حالت تساوی نبوده است و علت و مرجحی داشته است (نصری، ۱۳۸۶: ۴۱۷).

علاوه بر آن ابن سینا معتقد است که فاعل بالقصد، فاعل مضطر است و نه فاعل مختار: «عند المعتزلة أن الاختيار يكون بداع أو سبب والاختيار بالداعی یكون اضطراراً و اختیار الباری و فعله لیس لداع» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۵۳). فاعلی که فعلی را جهت رساندن سود به دیگری انجام می‌دهد، ناقص است؛ در واقع تفاوتی ندارد که فاعل فعل را برای رساندن

سود به خود و یا ایصال نفع به غیر انجام دهد و یا اینکه آن فعل را برای دور کردن زیان از خود یا دیگری انجام دهد. در هر دو صورت، چنین فاعلی محتاج است و با انجام فعل از خود رفع نقص و طلب کمال می‌کند؛ چراکه با انجام دادن کاری موجب ایصال نفع به غیر می‌شود، هم به حسن مطلق و هم به حسن نسبی می‌رسد و در صورت ترک آن فعل، خود را از رسیدن به حسن نسبی و حسن مطلق محروم کرده است (ابن سینا، ۱۳۹۹: ۷۱۳). به بیان دیگر اگر دو موجود را تصور کنیم که یکی ایصال نفع به غیر انجام می‌دهد و دیگری ایصال نفع به غیر انجام نمی‌دهد، آنکه فعلی را جهت رساندن سود به دیگری انجام می‌دهد، برتر از آن موجودی است که قصد ایصال نفع به دیگری را ندارد. پس فاعلی که از فعل خود فایده‌ای کسب می‌کند، ناقص است؛ چه این فایده به صورت مستقیم به خودش برسد و چه این فایده به غیر برسد. این در حالی است که همه می‌دانیم خداوند غنی و بی‌نیاز مطلق است و محتاج هیچ‌گونه منفعت نیست (ابن سینا، ۱۳۹۹: ۷۰۹).

شیخ‌الرئیس معتقد است که غنی تام نه در ذات، نه در صفات تعلق به غیر ندارد. پس موجودی که دست کم در یکی از این موارد، احتیاج به غیر داشته باشد، فقیر است؛ زیرا نیازمند آن است که حداقل یکی از این امور را از غیر خود کسب کند. اگر مقصود خداوند غنی ایصال نفع به غیر باشد، دیگر نمی‌توان حق تعالی را غنی تلقی کرد؛ بنابراین غنی مطلق کسی است که هرچند سودش به دیگران می‌رسد اما خود از ایصال نفع به دیگران هیچ‌گونه سودی نمی‌برد. آنچه متکلمان عدلی در باب غایت‌مندی افعال الهی گفته‌اند، خداوند را محتاج غیر می‌کند هرچند آن غیر فعل خود حق تعالی باشد.

همچنین بر اساس قاعده «العالی لایکون طالبا لاجل السافل» ابن سینا معتقد است هدف هر فاعل از فعلی که انجام می‌دهد، باید از ذات خویش برتر یا مساوی باشد. پس خداوند توجهی به امور پایین‌تر ندارد چه رسد به اینکه غایت آفرینش الهی، ایصال نفع به بندگان باشد.

با انتقادات شیخ بر عدلیه، سؤال پیش می‌آید که آیا نظر ابن سینا با نظر اشعری مسلک‌ها در خصوص عدم غرض‌ورزی حق تعالی در افعالش یکی است؟ همین شباهت ظاهری موجب شده که اعتقاد برخی متکلمان همچون جرجانی بر آن باشد که ابن سینا،

نظریه اشاعره را پذیرفته است؛ این درحالی است که ابن سینا غایت زائد بر ذات را از مطلق هستی و نه مطلق غایت نفی کرده است. در ادامه راجع به نظر ابن سینا در موضوع غایت آفرینش سخن خواهیم گفت.

### آفرینش از نظر متکلمان و ابن سینا

آفرینش اسم مصدر و به معنای عمل آفریدن و چگونگی خلقت است. همچنین به معنای خلق، انشاء، ابداع و تکوین نیز به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۷: ص ۱۷۲) و (عمید، ۱۳۶۴: ص ۴۲).

پایه و اساس تفکر متکلمان درباره آفرینش معنای حدوث است. بر همین اساس، آن‌ها قائل به خلقت موجودات از عدم هستند. لذا برای فهم نظر متکلمان، فهم معنای حدوث و قدم ضروری است.

در اصطلاح علم کلام «حدوث» در برابر «قدم» و «حادث» در برابر «قدیم» است. به نظر متکلمان متأخر، حدوث به معنای ترتب وجود بر عدم و از معقولات ثانی فلسفی است که از وجود لاحق انتزاع می‌شود (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲۱۴). برخی از متکلمان نیز حدوث را سبق عدم بر وجود و حادث را موجود مسبوق به عدم و قدیم را موجود غیر مسبوق به عدم دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۶).

بر این اساس چند پرسش مهم پیش می‌آید: آیا خلق از عدم امکان‌پذیر است؟ در صورت امکان‌پذیر بودن خلق از عدم، این تبدیل چگونه صورت می‌پذیرد؟ آیا می‌توان حالتی را متصور شد که خداوند باشد ولی موجودی را خلق نکرده باشد؟ آیا خداوند می‌تواند در زمان ساکت و راکد باشد و هیچ موجودی را خلق نکند و به صورت دفعی شروع به آفرینش کند؟ در صورت درستی این فرض، چرا خداوند به آفرینش جهان در یک زمان مشخص و معین پرداخت؟

از دیدگاه متکلمان واجب‌الوجود فقط یکی است و دارای وجودی ازلی است. به عبارت دیگر، در ابتدا تنها موجودی که وجود دارد، واجب‌الوجود است و هیچ موجودی با او نبود و سپس آفرینش آغاز شد؛ لذا میان علت و معلول فاصله زمانی وجود دارد و



معلول‌ها نسبت به واجب‌الوجود است، تأخر زمانی دارند.

دو دلیل متکلمان برای زمان‌مند بودن آفرینش:

۱. متکلمان معتقدند که اگر جهان را موجودی ازلی بدانیم، در این صورت قدیم است و دیگر به خداوند احتیاج ندارد؛ بلکه خودش به واسطه قدیم بودن، خدا می‌شود. «العقل یحکم بان القدیم لا یحتاج» (ایجی، ۱۳۲۵ ق ج ۳: ۱۹۴) علاوه بر آن، هر ممکن‌الوجودی که موجود شده است، مسبوق به عدم بوده است؛ از این رو موجود قدیم معدوم نبوده است و به همین دلیل، نمی‌توان برای قدیم علتی موجد، در نظر گرفت.

«کل ممکن هو موجد فله موجد و لا یتصور الایجاد الا عن عدم و هو مبنی علی ما ذکر من انه لا یجوز استناد القدیم، الی السبب الموجد» (ایجی، ۱۳۲۵ ق ج ۷: ۲۲۷) طبق عبارت فوق، استناد معلول قدیم به علت منجر به تحصیل حاصل یا خلف می‌شود؛ زیرا علت یا فاعل قدیم به دو صورت بر معلول تأثیر می‌گذارد. در صورت اول معلول در حالت بقاست. این فرض محال است؛ زیرا بر این اساس علت باید معلول قدیم که یک امر موجود است را ایجاد کند که تحصیل حاصل و محال است. در صورت دوم معلول باید حادث باشد. این فرض نیز محال است؛ چرا که فرض ما درباره معلول قدیم است در حالی که طبق این فرض معلول ما باید حادث باشد و این خلف است (ایجی، ۱۳۲۵ ق ج ۳: ۱۸۵ و غزالی، ۱۳۶۱: ۱۴۰).

علاوه بر آن اعتقاد به ازلی بودن عالم، باعث می‌شود که علت و معلول که همان واجب‌تعالی و ممکنات هستند، در یک ردیف قرار گیرند. در این صورت فعل ازلی هم‌ردیف و در عرض فاعل است و هیچ‌گاه معدوم نبوده است تا برای موجود شدن محتاج باشد.

۲. لازمه عدم حدوث جهان، این است که خداوند در آفرینش مجبور بوده است. این در حالی است که خداوند مختار و قادر است و مجبور بودن، با این دو صفت در تضاد است. قادر، دارای صفتی است که به واسطه آن انجام و ترک فعل برای او ممکن است. (طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۲۶۹) طبق این تعریف، قادر، در انجام یا عدم انجام فعل هیچ‌گونه اجباری ندارد و مختار است؛ بنابراین قدرت، مساوق با اختیار است و نقطه مقابل فاعل قادر

و مختار، فاعل مجبور یا موجب است. پس خداوند قادر است و اختیار خداوند به این تعلق گرفته است که جهان در یک زمان مشخص به وجود بیاید (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۳: ۱۷۹). با توجه به دلایلی که بیان شد، متکلمان جهان را حادث زمانی می‌دانند و قائل به فاعل بالاختیار بودن خداوند هستند. ایراداتی به نظر متکلمان وارد است که در ادامه و در ضمن بیان نظر شیخ‌الرئیس به آن‌ها اشاره خواهد شد.

### نظریه صدور از منظر ابن سینا

ابن سینا در تلاش است تا از طریق چگونگی صدور کثرت از وحدت، به تبیین آفرینش بپردازد. اساس نظریه او بر پایه خلقت ابداعی است و نحوه صدور موجودات را از راه فیض و صدور می‌داند. این نظریه به علت بیان دقیق ربط کثرت به وحدت، عمیقاً پروای توحید دارد و همین نقطه قوت باعث شد تا فیلسوفان مسلمانی همچون ابن سینا، به آن توجه ویژه‌ای داشته باشند (احسن، یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۳).

اساس نظریه صدور ابن سینا، بر پایه دو دیدگاه مهم فلسفی او یعنی وحدت محض واجب‌الوجود و قاعده الواحد است. از همین رو، چون خداوند واجب‌الوجود است، دارای وحدت محض است و هیچ نحوه کثرتی در ذاتش نیست، یگانه است و این واجب‌الوجود مبدأ و منشأ هر چیزی است که ایجاد شده است. بر اساس قاعده الواحد، واحد من جمیع الجهات نمی‌تواند منشأ و مبدأ کثرات باشد. دقت و تأمل در این دو دیدگاه، منجر به ظهور تناقضی می‌شود که ابن سینا به وسیله نظریه صدور در تلاش است تا آن را حل کند؛ چراکه از یک طرف خداوند بسیط محض است و از طرف دیگر منشأ همه کثرات خداوند است. ابن سینا به وسیله نظریه صدور، مدلی از عالم را ارائه داد که طبق آن همه کثرات در یک سلسله مراتب طولی از خداوند صادر شده‌اند (امام‌جمعه، ۱۳۸۰: ۶۸-۶۹).

ابن سینا از طریق برهان خلف اثبات می‌کند که علت به وجود آورنده ممکنات، واجب‌الوجود است: هر آنچه در عالم وجود دارد، قبل از آنکه موجود شود، ممکن‌الوجود است؛ چراکه اگر ممتنع‌الوجود باشد، موجود نخواهد بود و اگر واجب‌الوجود باشد، همیشه موجود بوده است؛ بنابراین ممکن‌الوجود نیازمند علتی است تا آن را از نیستی به هستی

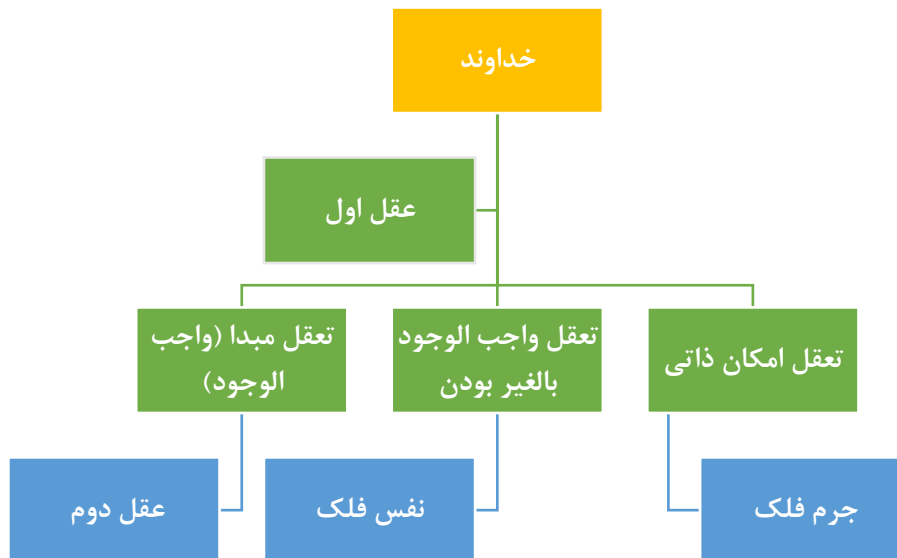
تبدیل کند (ابن سینا، ۱۳۷۱ ق.د.: ۳۹۶). ابن سینا فروض مختلفی را برای علت ممکن الوجود مطرح می‌کند: اینکه علت ممکن الوجود، خودش باشد، در فرض دیگر، هر کدام از ممکن الوجودها باید علت دیگری باشند و فرض آخر نیز این است که علت‌ها تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد. او هر کدام از فرض‌ها را به دلیلی رد می‌کند و در نهایت معتقد است که ممکن الوجود باید به یک علت نخستین که دارای علت فاعلی، مادی، صوری و غایی نباشد، منتهی شود؛ لذا باید یک علت واجب برای ممکن الوجود وجود داشته باشد که خداوند است (همان).

طبق نظریه ابن سینا موجودات متکثر مستقیماً و بلاواسطه از خداوند صادر نمی‌شوند؛ بلکه موجودات یکی پس از دیگری و هر موجودی از مجرای موجودات قبل از خودش از واجب الوجود صادر می‌شود. واجب الوجود، واحد من جمیع الجهات و عقل محض است و تعقل خداوند موجب صادر شدن عقل اول می‌شود. طبق قاعده الواحد اولین موجود صادر از خداوند باید عقل بسیط باشد و نمی‌تواند کثیر باشد. چه این کثرت عددی باشد و چه بر اساس ماده و صورت باشد؛ بنابراین صادر اول نمی‌تواند جسم باشد؛ زیرا جسم یک حقیقت واحد نیست و امری مرکب از ماده و صورت است. پس اگر بگوییم صادر اول جسم است و خداوند صادر جسم است، به این معناست که خداوند دو موضوع ماده و صورت را آفریده است (ابن سینا، ۱۳۹۹: ۸۲۸-۸۲۹ و ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۸). لذا صادر اول فقط می‌تواند عقل مجرد محض باشد.

باید به این نکته توجه داشت که نسبت دادن کثرات زمینی و آسمانی به صادر اول نیز به واسطه مجرد و بسیط بودنش، امری محال است. حال اگر بر اساس قاعده الواحد از هر عقلی صرفاً عقلی صادر شود، هیچ‌گاه نمی‌توان پیدایش امور جسمانی اعم از زمینی و آسمانی را تبیین کرد؛ بنابراین قاعده الواحد منحصر در خداوند است و صادر اول مانند خداوند بسیط و واحد من جمیع الجهات نیست؛ لذا صادر اول ذات واحدی است که ۳ جهت کثرت دارد و با تعقل هر کدام از جهت‌ها، معلول خاصی صادر می‌شود. اولین وجه این است که صادر اول درک می‌کند که واجب الوجود بالذات نیست و ممکن الوجود. توجه به این جهت، منشأ صدور جرم فلک می‌شود. بر اساس جهت دوم کثرت، عقل اول

خود را موجودی صاحب کمال اما واجب‌بالغیر می‌داند. این جهت از کثرت، منشأ صدور نفس فلک است. سومین جهت کثرت، تعقل مبدأ است که این تعقل منشأ صدور عقل بعدی است. با دقت در وجوه کثرات درمی‌یابیم که مادامی که توجه عقل اول به اموری است که مربوط به خودش است، منشأ صدور امور اخص یعنی جرم و نفس فلک است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۹). این درحالی است که توجه او به تعقل مبدأ و اموری که مربوط به مبدأ می‌باشد و منشأ صدور امر اشرف یعنی عقل بعدی است. تعداد سه گانه کثراتی که مطرح شد، در عقول دیگر نیز تکرار می‌شود تا آنجایی که منجر به تکمیل سلسله‌مراتب عقول و افلاک شود. توجه به این نکته نیز لازم است که وجود حیثیات متعدد ذکر شده در عقل اول منجر به کثرت در ذات خداوند نمی‌شود؛ زیرا خداوند صرفاً منشأ صدور عقل اول بوده است و باقی جهات کثرت لازمه وجود امکانی و حدوث عقل اول می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۹).

شکل ۲. نحوه صدور کثرات از خداوند



### فاعلیت خداوند از دیدگاه ابن سینا

یکی از مبانی که در دستگاه فکری متفکران، منجر به وجود نظرات مختلفی راجع به مسئله غایت آفرینش شده است، فاعلیت خداوند است. متکلمان خداوند را فاعل بالقصد می‌دانند و عارفان معتقدند که خداوند فاعل بالتجلی است و مشائیان خداوند را «فاعل بالعنایه» می‌دانند.

بر اساس نظر مشاء، فاعل در فاعلیت بالعنایه، فعل را از روی شعور و آگاهی صادر می‌کند و نیازمند انگیزه‌ای خارج از ذات نیست بلکه همان علمی که دارد، جهت صدور فعل کافی است و علم فاعل به فعل، علم تفصیلی قبل از ایجاد فعل است. این علم به نحو صور مرتسم در خداوند است. باید توجه داشت که علم خداوند زائد بر ذات اوست و فاعلیت حق تعالی در نسبت به این صور بالرضا است؛ چراکه به صور علم سابق تفصیلی ندارد و از طریق علم به ذات خود به آن‌ها علم پیدا کرده است. لذا فاعلیت خداوند نسبت افعالش بالعنایه و نسبت به صور مرتسمه بالرضا است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۴۱۳)؛ بنابراین در دیدگاه حکمای مشاء، علم به نظام احسن که در مرتبه قبل از فعل محقق است، علمی ارسامی است که عین ذات نیست.

### عنایت از دیدگاه ابن سینا

یکی از مهم‌ترین مسائل در فلسفه اسلامی، مسئله عنایت الهی است. ارتباط عنایت با صفاتی همچون علم، اراده و ارتباط آن با احسن بودن نظام آفرینش بر اهمیت موضوع عنایت می‌افزاید.

واژه «العنایه» از ریشه «عنی»، «عنو» و به معنای اهمیت دادن، اهتمام، توجه کردن و قصد کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۱۰۴ و معلوف، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۳۵). می‌توان گفت عنایت به معنای اعتنا داشتن، کوشش کردن و همت گماردن به نحوی است که کار به بهترین صورت انجام شود و هیچ‌وجه و نقطه‌ای از آن کار و لو به صورت جزئی، ابهام نداشته باشد و مورد غفلت قرار نگیرد (طیب‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۳).

### تعریف عنایت از منظر ابن سینا

تأمل در آثار ابن سینا نشان می‌دهد در تبیین نظریه عنایت معانی اراده، اهتمام، توجه و ایجاد نمودن حضور دارد. شیخ، در کتاب نجات و الهیات شفا، عنایت را «علم الهی به نظام خیر در موجودات» تعریف می‌کند و همین علم را موجب پیدایش نظام هستی به بهترین وجه و صورت خود می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۶۹ و ابن سینا، ۱۴۰۴، الف: ۴۱۵). به همین جهت عنایت به معنای این است که خداوند لذاته، به آنچه در نظام خیر موجود است، عالم است و علت خیرات و کمالات می‌باشد و به این امور راضی بوده و نظام خیر را به بهترین وجه تعقل کرده است. این تعقل، منشأ صدور نظام خیر به صورت احسن می‌باشد (طیب‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۹).

طبق این تعریف، ابن سینا ۳ عنصر اساسی را در بیان معنای عنایت، مشخص می‌کند:

الف) علم به نظام خیر

ابن سینا در نمط ششم اشارات، عنایت را «به احاطه علمی حق تعالی به موجودات» تعبیر می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۹۹: ۷۲۵) و قائل به این است که همه موجودات باید مطابق با این احاطه علمی باشند تا به بهترین صورت، نمایان شوند. این نظام، معلول ذات خداوند است و بر اساس علم او شکل می‌گیرد؛ لذا علم خداوند به نظام احسن، نقش مهمی در فاعلیت خداوند دارد؛ زیرا علم خداوند به ذات خود باعث صدور موجودات است (ساجدی، ۱۳۸۳: ۸۹).

ب) علت ذاتی بودن واجب‌الوجود برای همه موجودات

عنصر دوم، همان فاعلیت بالعنایه بودن خداوند است که علیت و فاعلیت خداوند، ذاتی حق تعالی است.

ج) رضایت خداوند به نظام خیر

عنصر سوم به این معناست که صدور موجودات کاملاً متناسب ذات خداوند است؛ به بیان دیگر، فعل خداوند با رضایت از او صادر شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۱۷).

به‌طور خلاصه، بر اساس نظر ابن سینا، علم دارای مراتبی است و اولین مرتبه از علم

الهی، عنایت است. عنایت، مبدأ همه مخلوقات است؛ به عبارت دیگر، علمی که باعث ایجاد و مناط صدور موجودات است، عنایت نام دارد (مطهری، ۱۳۸۴: ۹۴).

### مبانی فاعلیت بالعنایه در فلسفه ابن سینا

مبانی فکری ابن سینا در فاعلیت بالعنایه دو چیز است: اول علم عنایی و دوم اراده الهی.

#### علم عنایی

همان گونه که بیان شد، علم عنایی همان علم خداوند به نظام احسن مخلوقات است. ابن سینا از این نظام، به نظام خیر یاد می کند و همین علم، علت به وجود آمدن اشیاء می باشد. علم عنایی خداوند به موجودات، دارای ویژگی هایی است:

الف) علم عنایی خداوند فعلی است.

در توضیح این مطلب باید گفت که علم خداوند به دو دسته تقسیم می شود؛ علم فعلی و علم انفعالی. علم انفعالی، آن علمی است که برگرفته از معلوم خارجی است. (ابن سینا، ۱۳۹۹: ۹۰۲) اما علم فعلی، علمی است که برگرفته از خارج نیست و علت معلوم خارجی است (ابن سینا، ۱۳۹۹: ۹۰۲). یعنی علم فعلی علمی است که موجود در ذات عالم است و قبل از معلوم وجود داشته است و دارنده آن با تکیه بر همین علم، معلوم را به وجود می آورد. مثال دقیق چنین علمی علم باری تعالی نسبت به عالم خارج است؛ هر علت هستی بخشی قبل از به وجود آوردن معلول خود بدان علم دارد و معلول را بر اساس همان علم می سازد (سربخشی، ۱۳۹۴: ۶۷).

ب) علم عنایی صور معقوله ای است که امری عارض بر ذات و بیرون از ذات نیست؛ بلکه از لوازم ذات است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۱۵۹).

ج) علم عنایی، علت به وجود آمدن اشیاء می باشد و صدور اشیاء بر اساس ترتیب نظام علت و معلولی شکل می گیرد که قبلاً این ترتیب در صور معقوله و علم عنایی، رعایت شده است. در اینجا منظور از ترتیب و قبلیت، ترتیب و قبلیت زمانی نیست؛ بلکه همان گونه که قبلاً به آن اشاره شد، خود وجود آن علم، بعینه وجود اشیاء و موجودات است (ابن سینا،

۱۴۰۴، ج: ۱۴۹) و (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۱۵۵).

(د) علم عنایی الهی، از هرگونه حرکت، قصد و اراده تهی می‌باشد. «فلا تحتاج إلی توحی النظام فیه» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۱۴۹).

(ه) متعلق علم عنایی علاوه بر کلیات، جزئیات نیز می‌باشد؛ اما این تعلق به نحوی کلی و بر اساس علل و اسباب کلی صورت می‌گیرد؛ به بیان دیگر در دستگاه فلسفی ابن سینا جهان، دارای دو حیثیت نظام علمی و نظام عینی است و منشأ همه نظام عینی هستی، نظام علمی است و از طریق علم عنایی خداوند است که همه پدیده‌ها موجود می‌شوند. این علم عنایی همان صور موجودات است که در ذات خداوند مرتسم شده و معلوم ذات هستند و با تعقل آن‌ها موجودات، پدید می‌آیند (ساجدی، ۱۳۸۳: ۹۱). ابن سینا در این باره می‌نویسد:

«صور الموجودات مرتسمه فی ذات الباری [سبحانه] إذ هی معلومه له و علمه لها سبب وجودها» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۵).

(ر) علم عنایی در سلسله علل موجود است. به این صورت که علل عالی موجودات مادون را با نظامشان تعقل می‌کند و مطابق این تعقل موجودات مادون با نظامشان به وجود می‌آیند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۴).

لذا می‌توان نتیجه گرفت که علم عنایی یا عنایت در منظر ابن سینا عبارت است از علم الهی به کل موجودات اعم از مجرد و مادی و علم به نظم و ترتیب آن‌ها به نحوی که بهترین نظام باشد. از آنجایی که این علم فعلی است، کل موجودات با بهترین نظام موافق علم و بدون نیاز به قصد و طلب و انبعاث به وجود می‌آید. این علم فعلی دقیقاً برخلاف علم انفعالی انسان است که برای خلق موجود خارجی نیاز به قصد و انبعاث عضلات و علاوه بر آن نیاز به آلت معین دارد.

نتیجه اینکه ابن سینا به ۳ نظام قائل است:

۱. نظام ذات دارای بساطت و کمال است و از هرگونه نقص مبرا است.
۲. نظام علمی که دربردارنده صورت‌های علمی موجوداتی است که در نظام عینی وجود دارند. ویژگی نظام علمی، این است که فعلی و ذاتی است؛ یعنی از غیر بی‌نیاز است و همچنین علتی تام برای نظام عینی است.



۳. نظام عینی، برخاسته از نظام علمی است و جز نظام علمی هیچ فاعل و عامل دیگری در تحقق آن، نقش ندارد (بهشتی، ۱۳۸۵: ۲۳۲-۲۳۴).

### اراده الهی

از دیدگاه ابن سینا، مراتب هستی همگی برخاسته از اراده الهی می‌باشند و اراده الهی، همان علم خداوند به نظام احسن می‌باشد. به همین دلیل پرداختن به بحث اراده الهی حائز اهمیت است. ابن سینا، اراده را به معنای «خواست» می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹۳) و اعتقاد او بر این است که اراده الهی، همان علم الهی به نظام احسن است. او در این باره می‌نویسد:

«پس خواست ایزدی چیزی دیگر نیست مگر دانستن حق که نظام هستی چیزها چگونه باید و دانستن آنکه بودن ایشان نیکوست نه مر او را و لیکن به نفس خویش که معنی نیکویی، بودن هر چیزی بود چنانکه باید» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹۳).

ابن سینا در تعبیر دیگری، اراده، رضا و علم را مساوی یکدیگر می‌داند و بیان می‌کند که خداوند به تعقل نظام احسن می‌پردازد و این نظام احسن با ذات او تناسب دارد. همین تناسب ذات خداوند با فعل خود، اراده نام دارد. این اراده، چیزی جز عشق خداوند به ذات خود نیست و عشق خداوند به ذات خود، همچون شوق و اشتیاقی که در انسان وجود دارد و باعث انفعال او و سوق دادن انسان به سمت هدف و مقصد نیست؛ بلکه این عشق از سنخ علم و آگاهی است (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف: ۳۶۳).

درنهایت می‌توان نتیجه گرفت که علم خداوند همان اراده الهی است و علم و اراده نه به لحاظ ذات و نه به لحاظ مفهوم با یکدیگر مغایر نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف: ۳۶۷). تنها فرق میان اراده و علم در اعتبار است. به اعتبار آگاهی و ادراک نظام خیر به آن علم گفته می‌شود و به اعتبار تناسب ذات فاعل با نظام خیر به آن اراده می‌گویند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج: ۱۰۳).

موضع متکلمان در برابر نظر ابن سینا مبنی بر فاعلیت بالعنایه بودن خداوند بیان شد که ابن سینا، معتقد است که خداوند فاعل بالعنایه است؛ یعنی فاعلی که در فعل

خود انگیزه زائد بر ذات ندارد و علم واجب، منشأ صدور موجودات می‌گردد. علاوه بر آن، این علم زائد بر ذات فاعل است؛ اما در برابر موضع اتخاذی ابن سینا، متکلمان فاعلیت خداوند رأس فاعلیت بالعنایه نمی‌دانند. از همین رو، به اختصار به بیان موضع متکلمان خواهیم پرداخت.

### موضع متکلمان

در تبیین نقد معتزله و اشاعره در باب غایتمندی افعال الهی گذشت که متکلمان خداوند را فاعل بالقصد می‌دانند. معتزله خدا را فاعل با داعی می‌دانند. متقدمین از معتزله، معتقد به حسن و قبح عقلی و عدالت و حکمت الهی و نفی عیب از فعل خداوند بوده‌اند. همچنین آن‌ها در افعال باری، بر نفی عبث و وجود حکمت تکیه داشته‌اند؛ بر همین اساس وجود انگیزه و داعی در افعال الهی را لازم می‌شمرند.

معتزله متأخر نیز در جمع‌بندی آراء خود بیان داشتند که اولاً اراده از صفات فعل است. ثانیاً این اراده حادث است و اراده قدیم را صحیح نمی‌دانند. این اعتقاد از تعریفی که از قدرت ارائه می‌کنند، ناشی می‌شود؛ زیرا به نظر آنان قدرت فقط در جایی است که شأن فاعل هم ترک و هم انجام فعل باشد؛ بنابراین فاعلی که فعلش دائم باشد و فاعلیتش تام باشد از نظر آنان متصف به قدرت نیست اما حقیقت معنای قدرت غیر از این است. از نظر آنان، قادر مختار کسی است که اگر اراده کند انجام دهد و اگر اراده نکند، انجام ندهد. (ان شاء فعل و ان لم یفعل) بنابراین هرکسی که از روی شعور و اراده و مشیت، فعلی انجام دهد - خواه مشیت او لازمه ذاتش باشد یا نه - قادر مختار است و صدق این قضیه شرطیه متوقف بر صدق طرفین شرط نیست. ثالثاً این اراده حادث مستلزم تغییر در ذات حق نمی‌شود. با توجه به این سه نکته و نیز قاعده حسن و قبح عقلی و نفی فعل عبث که موجب پذیرش غرض‌مندی افعال باری می‌شود، اعتقاد آنان این است که باری تعالی در افعال خود اراده و غرض دارد و تمام موجودات تحت تأثیر داعی هستند.

در مقابل، اشاعره با تکیه بر مفرداتی چون قول به غنای حق، اطلاق قدرت الهی و حسن و قبح شرعی منکر هرگونه نفی و عرض در افعال الهی هستند. استناد معروفشان به

آیه «لایسئل عما یفعل» و «فعال لما یشاء» است. همچنین عدم فهم معنای تأویلی این آیات، سبب این اعتقادات شده است؛ بنابراین در مقابل فاعل بالقصد معتزله، اشاعره معتقدند که خداوند در افعال خود غرضی ندارد.

### نقد فاعل بالقصد بودن خداوند:

متکلمان خداوند را با پذیرش مقدمات و قواعد اولیه، فاعل بالقصد می دانند. اکنون باید چرایی اشتباه بودن این عقیده را بیان کنیم. فاعل بالقصد بودن خداوند، چند لازمه باطل دارد:

۱- در معنای فاعل بالقصد، اضطرار نهفته است؛ زیرا متکلمان اراده خدا را عین ذات او نمی دانند بلکه آن را حادث می دانند. هر حادثی نیازمند محدث است بنابراین اراده فاعل بالقصد، به جهت علت موجب است. اینک باید بررسی کنیم که سبب و علت اراده چه می تواند باشد. فرض اول این است که علتی غیر از ذات، اراده حادثه را ایجاد کرده باشد. در این صورت هرگاه علت خارجی موجود باشد، اراده نسبت به چیزی فعلیت خواهد یافت و اگر آن عامل خارجی نباشد، اختیار و اراده محقق نمی شود؛ بنابراین عواملی نظیر غایت یا تحقق شرایط و... سبب ایجاد داعی در ذات فاعل شده اند و فاعلیت فاعل با آنهاست که تمام می شود. چنین فاعلی، واجب بالذات نخواهد بود بلکه واجب بالغیر است. فرض دوم این است که نفس فاعل مختار، اراده را حادث می کند. اینک مسئله این است که علتی نفس برای حدوث اراده با اختیارات صورت می گیرد یا این نحوه از علت برای حدوث اراده، بدون اختیار است؟ حالت اول منجر به تسلسل می شود و حالت دوم تناقض به همراه دارد؛ زیرا فرض این بود که هر نوع فاعلیتی با اراده صورت پذیرد و اینک فاعلیت و سببیت حدوث اراده برای نفس فاعل، بدون اراده و اختیار رخ خواهد داد؛ بنابراین اراده واجب تعالی نباید زائد بر ذات او باشد بلکه باید آن را عین ذات فرض کرد □

۲- اگر خداوند فاعل بالقصد باشد، موجب کثرت در ذات او می شود؛ چراکه با توجه به تعریفی که از فاعل بالقصد ارائه کردیم باید گفت حیثیت فاعلی فاعل، غیر از

حیثیت ذات اوست زیرا ایشان اراده را عین ذات حق نمی دانند. پس نوعی تکثر در ذات واجب پیدا می شود که نمی توان چنین نسبتی را به ذات بسیط الهی صادق دانست. ۳- لازمه پذیرش فاعل بالقصد بودن خداوند، پذیرش تجسم است. گرچه متکلمان و معتزله بیان کردند اراده حادثه مستلزم تغییر در ذات خدا نیست و اراده حادثه محلی ندارد اما هر حادثی محل دارد و چاره ای نیست که آن محل را ذات فاعل مرید بدانیم؛ لذا فاعل بالقصد محل اراده های حادث خواهد شد و می دانیم که شیء قابل حوادث، مادی است و هر شیء مادی حتماً صورت جسمیه به همراه دارد و این معانی مستلزم آن است که واجب، جسم باشد.

### نتیجه گیری

یکی از موضوعات اساسی در فلسفه اسلامی، این است که آیا خداوند از خلقت جهان، غایت و هدفی مدنظر داشته است؟ اساساً علت طرح مسئله غایت آفرینش الهی توسط ابن سینا در مقابل نظراتی است که متکلمان بیان کرده اند. اعتقاد متکلمان عدلیه بر این است که خداوند از خلقت این جهان، هدفی داشته است. دلیل اثبات غرض و انگیزه زائد بر ذات توسط عدلیه، این است که هرگونه کار لغو و عبث را از خداوند نفی کنند. از سوی دیگر اشاعره خداوند را منزله از این می دانستند که هرگونه غرضی برای افعال خود داشته باشد. انگیزه آن ها از نفی غایتمندی افعال الهی، اثبات کمال مطلق بودن خداوند است.

ابن سینا به نحوی با هر دو گروه متکلمان، همراهی می کند. از یک سو، همراه با متکلمان عدلیه به مخالفت با نظر اشاعره می پردازد و از سوی دیگر به نقد نظر عدلیه مبنی بر غایت و غرض داشتن افعال الهی ولو در جهت ایصال نفع به غیر می پردازد و آن را با غنای ذات خداوند در تعارض می داند.

ابن سینا در نمط ششم اشارات، بیان می کند که فاعل بالاراده از طریق فعل خود استکمال پیدا می کند. او قائل به این است که اگر غرض فاعل نفع رساندن به غیر و یا حتی انجام فعل حسن باشد، فاعل به وسیله آن فعل به استکمال ذات خود می پردازد. از

طرفی بر اساس قاعده □ العالی لا یتوجه الی السافل»، مبدأ عالی که همان خداوند است، هیچ فعلی را برای موجودات پایین تر از خود انجام نمی دهد. پس ایجاد موجودات، نه به صورت ارادی و بالقصد و نه بر اساس اتفاق یا طبیعت است. بلکه عنایت خداوند و علم عنایی او، موجب صدور موجودات است.

در نگاه اول، شاید این گونه تصور شود که ابن سینا همچون اشاعره به طور کلی هر گونه غایت و غرض را از خداوند نفی می کند اما با نگاهی دقیق می توان متوجه این نکته شد که شیخ به دنبال این است تا از طریق علم عنایی خداوند به اثبات غایت آفرینش بپردازد. شیخ معتقد است که علم خداوند فعلی است؛ یعنی این علم بر معلوم تقدم وجودی دارد و علت به وجود آمدن معلوم است. همچنین صرف وجود این علم، برای تحقق معلوم کفایت می کند.

ابن سینا بیان می کند که خداوند خیر است و عاقل و عاشق لذاته می باشد و مبدأ غیر از خود است. مطلوب او در هر آنچه از او صادر می شود تنها خیر ذات خود است؛ اما از آنجایی که اول تعالی عاشق ذات خود است و این ذات معشوق، مبدأ موجودات می باشد، پس هر آنچه از وی صادر می شود بنا بر احسن نظام، منتظم است. عنایت ذاتی الهی، صدور خیر لذاته است به نحوی که او در این صدور و افاضه هیچ غرضی خارج از خود ندارد. پس ذات حق عنایت و ازاین رو مبدأ موجودات است؛ لذا در چنین جایگاهی غایت اصلاً به معنای متعارف و انسانی آن نیست؛ زیرا علم عنایی خداوند علت پدید آمدن موجودات است؛ بنابراین عنایت خداوند به موجودات و یا همان عنایت فعلی خداوند تابع عنایت علمی خداوند به ذات خویش است. ذکر این نکته نیز لازم است که عنایت الهی در دستگاه فکری ابن سینا، دارای ۳ اصل اساسی است: ۱. احاطه علم واجب به همه موجودات ۲. علم خداوند به چگونگی وجود موجودات در نظام احسن ۳. علم به اینکه وجوب این نظام از سوی خداوند احاطه علمی اوست. در واقع موجودات، به بهترین نظام خود خلق شده اند، بی آنکه قصد و غرضی پشت آن باشد.

اما در نظر ابن سینا علم عنایی واجب به اشیا، زائد بر ذات واجب و به واسطه ارتسام

صورت‌های آن‌ها در واجب است؛ از این رو، این درحالی است که با دقتی که ملاصدرا به خرج داد، معلوم شد که علم زائد بر ذات نیز دارای ایرادات فراوانی است که تنها با طرح فاعل بالتجلی به جایگاه واقعی خود می‌رسد که در این مقاله مجالی برای بررسی آن نیست. (کهدانی تفرشی، ۱۳۹۶: ۵۷)

### تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

### ORCID

Mohsen Habibi

Narjes sadat Haghayeghi



<https://orcid.org/0000-0001-6542-7660>



<https://orcid.org/0009-0006-0871-5889>

## منابع

- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ هـ ق)، المحکم و المحيط الاعظم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ هـ ق)، الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح آیت الله حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۹)، شرح الاشارات و التنبیہات، ج ۲، تصحیح آیت الله حسن زاده آملی، قم: موسسه بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ هـ ق)، «الف»، الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح سعید زائد، الاب قنواتی، قم: نشر مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ هـ ق)، «ب»، الشفاء - طبیعیات، ج ۱، تصحیح سعید زائد، الاب قنواتی، قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ هـ ق)، «ج»، التعليقات، به تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، الھیات دانشنامه علانی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات، توضیح مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاه، تهران: موسسه چاپ و نشر تهران.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دارالصادر.
- احسن، مجید؛ یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۹)، عالم عقول از منظر ابن سینا و شیخ اشراق، نشریه معرفت فلسفی، شماره ۳۰، صص ۱۱-۴۲.
- امام جمعه، سید مهدی (۱۳۸۰)، ابتکارات ابن سینا در نظریه صدور، خردنامه صدرا، شماره ۲۵، صص ۶۷-۷۵.
- ایچی، می رسید شریف (۱۳۲۵)، شرح المواقف، قم: شریف الرضی.
- بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی (۱۴۱۵) شرح المصطلحات الکلامیه، مشهد: آستانه الرضویه المقدسه، مجمع البحوث الاسلامیه.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۵)، تجرید: شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات و التنبیہات، قم: بوستان

کتاب.

بهشتی، احمد (۱۳۹۶)، *غایات و مبادی: شرح نمط ششم الاشارات و التنبیها*، قم: بوستان کتاب.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ هـ)، *شرح المقاصد*، قم: شریف الرضی.

جرجانی، علی بن محمد؛ ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰)؛ *التعریفات (جرجانی)*، تهران: ناصر خسرو.

دغیم، سمیح (۲۰۰۱)، *موسوعه مصطلحات الإمام فخر الدین الرازی*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه*، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ.  
دیندار اصفهانی، ایمان (۱۳۹۸) *عینیت یا غیریت علت غایی از منظر علامه طباطبایی*، فصل نامه نسیم خرد، صص ۹۱-۱۰۸.

ساجدی، علی محمد (۱۳۸۳)، *نحوه فاعلیت حق تعالی از منظر ابن سینا*، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۱۲، صص ۷۹-۱۰۰.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۸)، *محاضرات فی الالهیات*، قم: موسسه الامام الصادق (علیه السلام)

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه (تعلیقات حسن زاده)*، ج ۲، تهران: نشر ناب.

سربخشی، محمد (۱۳۹۴)، *عنایت الهی و نسبت شرور با آن از دیدگاه ابن سینا*، نشریه معرفت، سال بیست و پنجم، شماره ۲۲۰، صص ۶۵-۷۶.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، قم: طلیعه النور

صلیبا، جمیل (۱۹۸۲ م)، *المعجم الفلسفی بالفاظ العربیه و الفرنسیه و الانکلیزیه و اللاتینیه*، بیروت: دارالکتب البنانی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۲)، *بدایه الحکمه*، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه های علمیه.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ هـ)، *تجرید الاعتقاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ ق)، *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالاضواء.



طیب‌نیا، صالح (۱۳۹۲)، نظریه عنایت جایگاه و مبانی آن در فلسفه ابن‌سینا، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، پایان‌نامه دکتری فلسفه و کلام اسلامی.

عجم، رفیق (۲۰۰۰)، *موسوعه مصطلحات الإمام الغزالی*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

عمید، حسن (۱۳۶۴)، *فرهنگ عمید*، ج ۱، تهران: امیرکبیر.

غزالی، محمد (۱۳۶۱)، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: نشر دانشگاهی.

فخر رازی، محمد بن عمر، نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (هـ ۱۴۰۵)، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت: دارالاضواء.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ هـ)، *المحصل*، تحقیق دکتر اتای، عمان: دار الرازی.

کهدانی تفرشی، مهناز (۱۳۹۶)، *غرض الهی از دید ابن‌سینا و مقایسه آن با نظر متکلمان*، فصلنامه پژوهشی حکمت سینوی (مشکوه‌النور)، سال بیست و یکم، شماره ۵۸، صص ۴۱-۵۹.

مصطفی، ابراهیم؛ زیات، احمد حسن، (۱۹۸۹ م)، *معجم الوسیط*، استانبول: دارالدعوه.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۸، تهران: صدرا.

معلوف، لوئیس (۱۳۷۱)، *المنجد فی اللغة العربیه المعاصره*، قم: نشر اسماعیلیان.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق)، *النکت الاعتقادیه*، قم: دارالمفید.

نصری، عبدالله (۱۳۸۶)، *فلسفه آفرینش*، قم: دفتر نشر معارف.

## References

- Ajami, Rafiq (2000), *Encyclopedia of Terminologies of Imam Al-Ghazali*, Beirut: Maktabat Lebanon Publishers. [In Arabic]
- Amid, Hasan (1985), *Amid Dictionary*, Vol. 1, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Ahsan, Majid; Yazdanpanah, Yadollah (2010), The World of Intellectuals from the Perspective of Ibn Sina and Sheikh Ishraq, *Journal of Philosophical Knowledge*, No. 30, pp. 11-42. [In Persian]
- Beheshti, Ahmad (2006), *Tajrid: Explanation of the Seventh Section from the Book al-Isharat wa al-Tanbihat*, Qom: Bustan al-Kitab. [In Persian]
- Beheshti, Ahmad (2017), *Goals and Beginnings: Explanation of the Sixth Section of Al-Isharat wa al-Tanbihat*, Qom: Bustan al-Kitab. [In Persian]
- Dugheim, Samih (2001), *Encyclopedia of Terminologies of Imam Fakhr al-Din al-Razi*, Beirut: Maktabat Lebanon Publishers. [In Arabic]

- Dehkhoda, Ali Akbar (1998), *Loghat Nama*, Vol. 1, Tehran: Tehran University Publishing and Printing Institute. [In Persian]
- Dindar Esfahani, Iman (2020), The Identity or Otherness of the Final Cause from the Perspective of Allamah Tabatabai, *Nasim Kherad Quarterly*, pp. 91-108. [In Persian]
- Emam Jom'eh, Seyed Mahdi (2001), Ibn Sina's Innovations in the Theory of Emanation, *Sadr Quarterly*, No. 25, pp. 67-75. [In Persian]
- Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar; Nasir al-Din Tusi, Muhammad ibn Muhammad (1985), *Takhlees al-Muhassal Ma'ruf bi Naqd al-Muhassal*, Beirut: Dar al-Azwa. [In Arabic]
- Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1991), *Al-Muhassal*, edited by Dr. Atiyyah, Amman: Dar al-Razi. [In Arabic]
- Ghazali, Muhammad (1982), *The Incoherence of the Philosophers*, translated by Ali Asghar Halabi, Tehran: Nashr-e Daneshgahi. [In Persian]
- Ibn Sidah, Ali ibn Ismail (2000), *Al-Muhkam wa Al-Muhit Al-A'zam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1997), *Al-Ilahiyyat from Kitab al-Shifa*, edited by Ayatollah Hasan Zadeh Amoli, Qom: Maktab al-I'lam al-Islami. [In Persian]
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1979), *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, Vol. 2, edited by Ayatollah Hasan Zadeh Amoli, Qom: Bustan al-Kitab Institute. [In Persian]
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1984), "A", *Al-Ilahiyyat from Kitab al-Shifa*, edited by Sa'id Za'id and Al-Abb Qanawati, Qom: Mar'ashi Najafi Publishing. [In Persian]
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1984), "B", *Al-Shifa - Tab'iyyat*, Vol. 1, edited by Sa'id Za'id and Al-Abb Qanawati, Qom: Mar'ashi Najafi. [In Persian]
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1984), "C", *Al-Ta'liqat*, edited by Abdulrahman Badawi, Qom: Maktab al-I'lam al-Islami. [In Persian]
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1964), *Al-Ilahiyyat Danishnama Alaei*, Hamadan: Bu Ali Sina University. [In Persian]
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1992), *Al-Mubahathat*, with commentary and editing by Mohsen Bidarfar, Qom. [In Persian]
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1984), *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad*, Tehran: Islamic Studies Institute. [In Persian]
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (2000), *Al-Najah*, Tehran: Tehran Publishing and Printing Institute. [In Persian]
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram (1994), *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar al-Sadir. [In Arabic]

- Iji, Mir Seyed Sharif (1946), *Sharh al-Mawaqif*, Qom: Sharif Razi. [In Persian]
- Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi (1995), *Explanation of Theological Terminologies*, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian]
- Jurjani, Ali ibn Muhammad; Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (1991); *Al-Ta'rifat (Jurjani)*, Tehran: Nasir Khosrow. [In Persian]
- Kahdani Tafreshi, Mahnaz (2017), God's Purpose from Ibn Sina's View and Its Comparison with the Opinion of Theologians, *Hakimat Sinawi Research Quarterly (Mishkat al-Noor)*, Vol. 21, Issue 58, pp. 41-59. [In Persian]
- Mustafa, Ibrahim; Zayyat, Ahmad Hasan (1989), *Al-Mu'jam al-Wasit*, Istanbul: Dar al-Da'wah. [In Arabic]
- Motahari, Morteza (2005), *Collected Works of Martyr Motahhari*, Vol. 8, Tehran: Sadra. [In Persian]
- Ma'luf, Louis (1992), *Al-Munjid fi al-Lughah al-Arabiyyah al-Mu'asirah*, Qom: Esma'ilian Publications. [In Persian]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1992), *Al-Nukat al-I'tiqadiyyah*, Qom: Dar al-Mufid. [In Persian]
- Nasri, Abdullah (2007), *Philosophy of Creation*, Qom: Daftar Nashr-e Ma'arif. [In Persian]
- Sajedi, Ali Mohammad (2004), *The Mode of Divine Agency from the Perspective of Ibn Sina*, Shiraz University Quarterly of Religious Thought, No. 12, pp. 79-100. [In Persian]
- Subhani Tabrizi, Ja'far (2007), *Muhadharat fi al-Ilahiyyat*, Qom: Imam al-Sadiq (Peace be upon Him) Institute. [In Persian]
- Sabzawari, Hadi ibn Mahdi (1990), *Sharh al-Manzuma (Commentaries by Hasanzadeh)*, Vol. 2, Tehran: Nashr-e Nab. [In Persian]
- Sarbakshsi, Mohammad (2015), Divine Providence and the Relation of Evils to It from Ibn Sina's Perspective, *Journal of Knowledge*, Vol. 25, Issue 220, pp. 65-76. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1981), *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-Aqliyya al-Arba'a*, Vol. 1, Qom: Talie al-Noor. [In Persian]
- Saliba, Jamil (1982), *Al-Mu'jam al-Falsafi in Arabic*, French, English, and Latin Terms, Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnani. [In Arabic]
- Tabatabai, Seyyed Muhammad Husayn (1972), *Bidayat al-Hikma*, Qom: Publications of the Management Center of the Islamic Seminaries. [In Persian]
- Tusi, Nasir al-Din (1987), *Tajrid al-I'tiqad*, Qom: Office of Islamic Propaganda. [In Persian]
- Tusi, Nasir al-Din (1985), *Takhlees al-Muhassal*, Beirut: Dar al-Azwa.

[In Arabic]

Tayyebnia, Saleh (2013), *The Theory of Divine Providence: Its Position and Foundations in Ibn Sina's Philosophy*, Tehran: Tarbiat Modares University, Doctoral Dissertation in Philosophy and Islamic Theology. [In Persian]

Tafazzani, Sa'd al-Din (1989), *Sharh al-Maqasid*, Qom: Sharif Razi. [In Persian]

استناد به این مقاله: حبیبی، محسن، حقایقی، نرجس سادات. (۱۴۰۲). مقایسه غایت‌مندی آفرینش نزد متکلمین و

ابن سینا. پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۵ (۱)، ۳۶۱-۳۹۶. DOI: 10.22054/jcst.2024.41477.1175



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.