



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 18
Autumn 2020 & Winter 2021

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Meaning of Divine Particular Act and Avicenna` Metaphysics

Nafiseh Nojaba¹
Mahdi Ghasvand²

Abstract

This paper is about the special divine act in the natural world. In the contemporary philosophy of religion, the static view of Aristotelianism or Peripatetic school to the physical world seems to be a barrier in the explanation of the special divine act. This paper has two definite goals. The first is to defend the consistency of Avicenna's philosophy with different interpretations of the term "particular" in particular divine act. The second goal is to answer this question: Is it possible to present an explanation of "specific act" based on Avicenna's philosophy, which has the necessary and sufficient components of a good answer? It seems that the explanation of the natural world and act of God in Avicenna's philosophy cannot

1- Phd Student at Kharazmi University, corresponding author n_nojaba@yahoo.com

2- Assistant Professor, Department of Philosophy, Kharazmi University
mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir

Received: 16/06/2019

Reviewed: 10/11/2019

Revised: 06/07/2019

Accepted: 25/07/2020

provide that necessity and this sufficiency. Although this thought can close to the favorable meaning but can't interpret it without reduction into general divine act.

Keywords: Natural World, Particular Act, General Act, Form.

Problem Statement

Most believers have experienced a special divine act in daily life. We are often confronted with situations in which one or a set of specific events is attributed to God with a sense of excitement and, of course, surprise. What we often consider to be the fulfillment of our prayers that is, we pray first, and then the fulfillment of our desires are examples of such events. We also use situations in which terms such as "God have mercy on me ..." or "Suddenly God's grace included me and so on". For example, "God have mercy on me that the bus did not fall into the valley" or "God's grace was with me and my illness did not spread further." In such situations and in everyday Persian, "God's work" is usually spoken of. Even in such situations, if the recipients of the terms are confronted with the question, "Has God not shown mercy or graced His grace in other moments?" Or, "Isn't that God's work?" The answer would probably be, "Yes, of course." In that case, what makes God believe and allows him to use these terms? It seems that the divine reactions to prayers and the cases in which "God's mercy or grace" and, of course, other similar cases are divine acts and, of course, special actions.

But where does this feature come from? What is the criterion? In other words, what is the criterion for the specificity of the divine act? Which feature makes an action special and separates it from general divine actions? A general divine act is the creation and maintenance of all reality to the extent that no specific purpose or intention is assumed other than the creation of the world, and in contrast to a particular act, there are specific and intentional providential actions that are performed by God in a particular time or place in the physical world. The main issue of this article is the philosophical nature of specific divine actions. In examining this issue, our focus is on Avicenna's philosophical system.

What's the relation between divine agency and natural causes? Even one situation of natural causal effect is enough to raise this question: who is the real agent, The God or something/one other than him? If the answer is the other, God's agency and its most crucial feature, totality, are contravened, and if the answer is God, it is a ground to ask further questions: what's the very meaning of divine action? And how these two causal systems, God as the transcendent cause of a supposing event and the natural cause of that even, can be related to each other simultaneously? One of the most well-known answers, historically, to all these problems is based on a differentiation between horizontal and vertical causal relations, namely, supposing God's agency vertically and natural causes horizontally to each other.

Method

This research has been conducted by descriptive-analytical method based on Avicenna's principles from its original sources.

Findings and Results

There can be three interpretation of the term "special" in special divine act and one of them is desirable. To substantiate this claim, first, we distinguished three meanings of the term "special" in the idea of "divine special act". We can list these three meanings as follows: objective meaning, subjective meaning and functional meaning. Then we argued that Avicenna's metaphysics of divine special act is compatible with subjective and objective meanings. However, as we know that the most crucial meaning is the objective meaning, because it leads to interventionism, the longest section of the article focuses on objective meaning. Previous divine science and God's science of details and it's relationship with act of God are the key influencers in this meaning. Avicenna's affirmation on the principle of causal necessity in natural world also that he doesn't accept change in the typical form and present a closed causal system, prevent him to accept objective special divine act in its interventional meaning. We argued and at last concluded that Avicenna's interpretation of divine special act does not mean divine intervention but it leads to reduction of divine special act to his general action. Although this thought can close to the favorable meaning but can't interpret it without reduction into general divine act.

References

- Ibn sina, Al-Esharat Va Al-Tanbihat, Zarei M (Researcher), First Edition, Qom, Bustan-e ketab-e Qom, 2002. Arabic
- Koperski J. *The Physics of Theism*. United States of America: Wiley Blackwell Press; 2015.
- Lotfi MH. [Translation of Metafizik]. Aristotle (author). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1999. Persian
- Nasr S, Nazar'e Motfakkeran'e Islami Darbareye Tabiat, Third Edition, Tehran: Kharazmi; 1980. persian .
- Tracy T. Theologies of Divine Action. In: Clayton P (Editor), *The Oxford Handbook of Religion and Science*. New York and Oxford: Oxford University Press; 2006. P. 602-607

متافیزیک سینوی و معانی «تخصص» فعل الهی

نفیسه نجبا^۱

مهدی غیاثوند^۲

چکیده

این مقاله نوشته‌ای است در باب فعل خاص الهی در عالم طبیعت. در فضای فلسفه دین معاصر، عموماً نگاه ایستای فیلسوفان ارسطویی مشرب یا مشایی به طبیعت، مانعی بر سر تبیین فعل خاص الهی قلمداد می‌شود. در این مقاله دو هدف پیگیری شده است؛ نخست تلاش شده است تا با تحلیل نگرش ابن سینا نسبت به عالم طبیعت، نحوه فاعلیت خداوند و نیز امکان تبیین فعل خاص در آن مورد بررسی قرار گیرد. سپس از سازگاری حکمت سینوی با برخی تلقی‌ها از فعل خاص الهی بر مبنای تلقی‌های گوناگونی که می‌توان از معنای تعبیر «خاص» در اصطلاح «فعل خاص الهی» داشت، دفاع شده است. گام نخست بر اساس جدا ساختن سه معنای ذهنی، کارکردی و عینی تخصص فعل الهی طی شده است. در گام دوم به بررسی این نکته پرداخته‌ایم که آیا می‌توان بر اساس مبانی این حکمت تبیینی از فعل خاص ارائه داد که دارای مؤلفه‌های مطلوب باشد. نویسندگان مدعی شده‌اند که مبانی حکمت سینوی در باب فعل الهی می‌تواند از معنای ذهنی فراتر رفته، معنای کارکردی را تأمین کند اما قادر نیست مؤلفه‌های فعل خاص به معنای عینی آن را تحقق بخشد. کلمات کلیدی: طبیعت، صورت، فعل عام، فعل خاص.

n_nojaba@yahoo.com

Mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir

^۱ - دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی، نویسنده مسئول

^۲ - استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۶

تاریخ داوری: ۱۳۹۸/۰۸/۱۹

تاریخ اصلاح: ۱۳۹۸/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۴

مقدمه

بسیاری از خداباوران، مدعی تجربه فعل خاص الهی در زندگی روزمره هستند. بسیار با موقعیت‌هایی روبرو شده‌ایم که در آنها یک و یا مجموعه‌ای از رخداد‌های مشخص با چاشنی هیجان و البته تعجب به خداوند نسبت داده می‌شوند. آنچه ما اغلب اجابت دعا‌هایمان قلمداد می‌کنیم، نمونه‌هایی از چنین رویدادهایی است. همین‌طور موقعیت‌هایی که در آنها، اصطلاحاتی چون «خدا رحم کرد که...» یا «به یکباره لطف خداوند شامل حالم شد و...» را به کار می‌بریم. برای نمونه، «خدا رحم کرد که اتوبوس به دره سقوط نکرد» یا «لطف خداوند شامل حالم شد و بیماری‌ام گسترش بیشتری نیافت». در چنین موقعیت‌هایی و در زبان فارسی روزمره معمولاً از «کار خدا» سخن گفته می‌شود. به راستی چه چیزی خدا‌باور را وا می‌دارد و مجاز می‌دارد که از اصطلاحات یاد شده استفاده کند؟

به نظر می‌رسد که واکنش‌های الهی به ادعیه و مواردی که در آنها از «رحم یا لطف خداوند» و البته موارد مشابه دیگر، افعالی الهی و البته ویژه هستند. اما این ویژگی از کجا می‌آید؟ ملاکش چیست؟ وجدان کدام ویژگی یک فعل را خاص ساخته و از افعال عام الهی جدا می‌کند؟ دقت داشته باشیم که در اینجا مسأله ما معجزه نیست؛ البته به این معنا که نقض قوانین طبیعی از پیش فرض گرفته شده باشد و نه سایر معانی. فعل عام الهی هم نیست. ما پیگیر پرسشی هستیم که جایی میان معجزه به معنایی که یاد شد و فعل عام الهی قرار می‌گیرد. افعالی که هم ویژه‌اند و هم معجزه نیستند. فعل عام الهی، هستی بخشی و ابقای مداوم جهان خلقت توسط خداوند است بی آنکه در این تعریف دخالت مستقیم او در زنجیره علی و معلولی مورد نظر باشد. پذیرش چنین فعلی برای خداوند در نظام متافیزیکی مشایی مانع از آن می‌شود که علی‌رغم پررنگ بودن علل ثانوی در این نگرش، نقش خداوند تنها به عنوان آفریدگار اولیه خلقت در نظر گرفته شود. در این نگاه جریان رشد و تحول مخلوقات تنها با محوریت بروز استعداد‌های نهفته در ذوات آنها (ترکیباتی از ماده و صورت) و البته لحاظ مؤلفه‌های پیرامونی، به سمت غایات از پیش تعیین‌شده، پیش می‌رود. در چنین نگاهی پدیده‌های طبیعی به نحو مستقل از هر گونه دخالت مستقیم خداوند قابل تبیین است با این توجه که اثربخشی و

فعالیت آنها متکی به نیروی الهی است. در مقابل در فعل خاص، سخن از چیزی فراتر از حفظ و ابقای حلقه‌های این زنجیره علی در میان است. چنین معنایی از فعل الهی در قالب مکان و زمان خاص باید توجیه شود. مسأله اصلی این مقاله، تبیین فلسفی افعال خاص الهی است. در بررسی این مسأله، تمرکز ما بر نظام حکمت سینوی است. پس از معرفی و واکاوی نگاه شیخ به مقوله طبیعت و فعل الهی، با تکیه بر تلقی‌های گوناگون فعل خاص و ترسیم مرزهای معنایی آن با فعل عام الهی بر اساس تلقی‌های گوناگونی که می‌توان از اتصاف فعل الهی به «خصوصیت» و «عمومیت» به دست داد، به بررسی جوانب گوناگون پاسخ سینوی به مسئله اصلی مقاله خواهیم پرداخت.

تصویر ایستای عالم طبیعت در مابعدالطبیعه سینوی

ابن سینا طبیعت را به عنوان مبدأ اول حرکت و سکون شیء معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۹۸۴ ج، ص ۳۱). به عقیده او طبیعت است که یک عنصر را اگر در وضعیت طبیعی خود باشد، در سکون نگه می‌دارد و در غیر این صورت آن را به صورت وضعیت طبیعی خود به حرکت در می‌آورد (همان، ص ۳۲-۳۱). بنابراین از نظر او طبیعت نه تنها علت تغییرات و حرکات کمی و کیفی هر شیء است، بلکه همچنین نیرویی است که شیء را در سکون و ثبات حفظ می‌کند و باعث می‌شود که آنچه هست، باشد و بماند (رک: ابن-سینا، همان، ص ۳۳؛ نصر، همان، ص ۳۳۴).

بنیاد هستی‌شناختی طبیعت: صورت

او همچنین مفهوم طبیعت را با مفهوم صورت پیوند می‌زند و طبیعت را در بسائط عین صورت شیء و در مرکبات جزئی از صورت می‌داند و اختلاف آنها را به تفاوت اعتبار بر می‌گرداند. به این معنا که اگر نسبت به حرکات و افعال در نظر گرفته شود، طبیعت و اگر به قوام یافتن نوع توسط آن نظر شود، صورت نامیده می‌شود (رک: ابن سینا، همان، ص ۳۴-۳۵). او صورت را دو قسم، جسمیه و نوعیه می‌داند. صورت جسمیه از نظر او، امری است که قابلیت فرض ابعاد سه‌گانه را دارد. (رک: همو، ۲۰۰۰، ص ۴۹۹) صورت نوعیه هم امری است که آثار و خواص شیء به آن نسبت داده می‌شود. به عقیده او همه

اجسام در جسم بودن و دارا بودن صورت جسمیه مشترکند. بنابراین اختلاف آنها به امر دیگری غیر از صورت جسمیه است. او در اشارات با ذکر چند دلیل به اثبات صور نوعیه برای جسم می‌پردازد (رک: همو، ۲۰۰۲، ص ۶۲). پس باید توجه داشت که در نهایت فعلیت جسم به صورت نوعیه آن است و صورت جسمیه به همراه ماده، به منزله ماده برای صورت نوعیه است؛ بنابراینکه ماده تنها به واسطه صورت می‌تواند تحقق یابد و بدون آن جز قابلیت چیزی نیست (رک: نصر، همان، ص ۳۳۶-۳۳۵).

رابطه عدم پذیرش حرکت در جوهر و ایستایی

ابن‌سینا حرکت در جوهر را نمی‌پذیرد و با ذکر چندین دلیل به انکار آن می‌پردازد (رک: ابن‌سینا، ۱۹۸۴ ج، ص ۹۹-۹۸) از آنجا که نشان دادیم صورت نوعیه تنها جوهر بالفعل در عالم طبیعت است بنابراین ادله عدم حرکت در جوهر ناظر به صور نوعی است. او قائل به کون و فساد دفعی و نه تدریجی صور نوعیه است. او در شفا این مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهد، با این بیان که در تبدیل صور جوهری به یکدیگر گمان بر این است که در صورت حرکت وجود دارد، در حالی چنین نیست و کثرت حرکات و سکونات داریم (همان، ص ۱۰۱). او صورت نوعیه را در طول مدت حرکت حافظ نوع موضوع حرکت می‌داند و از طرفی هم حرکت را لزوماً دارای موضوع می‌داند. بنابراین تغییر در صورت نوعیه، تغییر موضوع حرکت و توقف حرکت است. محال بودن دوام حرکت برای جسم طبیعی نیز، از جمله دلایلی است که موجب امتناع شیخ از پذیرش حرکت ذاتی برای اجسام می‌شود. به عقیده او حرکت از بیشتر اجسام در حالی که ذات آنها موجود است، معدوم می‌شود. (رک: همان، ص ۸۷)

پیوند طبیعت و صورت در نگاه شیخ ضمن عدم پذیرش حرکت در صور نوعی، تصویری ایستا از عالم طبیعت را نمایان می‌سازد. با این بیان که صور نوعیه پس از ایجاد، بر اساس طبیعت خود، رفتار می‌کنند و ارتباطشان با علت هستی‌بخش، تأثیری در آثار برخاسته از طبیعت و ذات خودشان ندارد. لازم به ذکر است که در اینجا بحث فاعلیت تام طبیعت برای خودش نیست. بحث بر سر ضرورتی است که طبیعت برای آثار برخاسته از خودش دارد. مراد این است که واهب الصور پس از اعدام صورت قبل و ایجاد

صورت جدید در خود آن (طبیعت) نمی‌تواند تغییر ایجاد کند بلکه برای تغییر ناگزیر به اعدام صورت قبل و ایجاد صورت جدید است. اعتقاد به ضرورت در قوانین و ویژگی‌های طبیعی و به تبع آن سیستم بستۀ علی در نگاه سینوی، زمینه را برای بحث از مداخله‌گری خداوند یا عدم آن فراهم می‌کند.

تبیین فاعلیت الهی در عالم طبیعت از دیدگاه ابن‌سینا

نحوۀ فاعلیت الهی در دیدگاه ابن‌سینا همگام با نگرش او نسبت به طبیعت، تبیین می‌شود.

تأثیر مداوم خداوند در عالم خلقت و اثبات فاعلیت عام

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، فعل عام الهی، هستی‌بخشی و ابقای مداوم جهان خلقت توسط خداوند است که البته این هستی‌بخشی و ابقا، غیرمستقیم و با واسطهٔ عقل اول انجام می‌پذیرد. متافیزیک سینوی با اصول و مبانی خود قادر است چنین فعلی را برای خداوند اثبات کند. ابن‌سینا با اتخاذ دیدگاه تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت، تفسیر متفاوتی از فاعلیت الهی نسبت به حکمای یونانی ارائه می‌دهد. علیت ابداعی ابن‌سینا، علّیت ایجادی است. او خدا را افاضه‌کننده وجود به موجودات معرفی می‌کند (همو، ۲۰۰۰، ص ۵۵۲). پذیرش تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت علاوه بر تمایز ذهنی آن که مورد قبول ارسطو بود، دیدگاه او را متمایز می‌سازد. تفسیر متفاوت از علل اربع و تقسیم این علل به علل وجود و ماهیت توسط او پیامد اتخاذ چنین دیدگاهی است. در این نگاه فاعل هستی‌بخش است به جای اینکه تنها معطی‌الحركة باشد. رابطهٔ وجودی میان مبدأ و عالم ارتباط عمیق‌تری میان آن دو اثبات می‌کند، امری که فلاسفهٔ یونانی از تبیین آن ناتوان بودند. به عنوان نمونه علّیت از نظر ارسطو، از راه علل غایی و علل صوری توصیف می‌شد و علت فاعلی به عنوان اعطاکننده وجود از دید او جایگاهی نداشت. (رک: ارسطو، ۱۹۹۹، ص ۳۵۷ و نیز ابن‌سینا، ۱۹۴۸ الف، ص ۲۵۷).

نکته دیگر اینکه از نگاه ابن‌سینا ارتباط هستی‌بخشی میان خداوند و مخلوقات نه فقط در یک لحظه، بلکه دائمی و همیشگی است. او با رد حدوث زمانی به عنوان ملاک نیاز به علت، حدوث ذاتی را معیار چنین نیازی می‌داند و چون این ویژگی را برای مخلوقات به نحو دائمی اثبات می‌کند، وابستگی آن‌ها به خداوند را هم دائمی می‌داند. به بیان او هر معلولی حادث است، یعنی پس از نیستی و عدم ذاتی، وجودش را از ناحیه علت به دست می‌آورد هر چند در همه زمان‌ها تحقق داشته باشد. (رک: ابن‌سینا، ۱۹۹۶، ص ۱۰۷-۱۰۶؛ همو، ۲۰۰۰، ص ۵۴۳-۵۴۲)

با این حال نباید از نظر دور داشت که مبانی فلسفه ابن‌سینا برغم اثبات فیض مداوم الهی و وابستگی همیشگی مخلوقات از ناحیه وجود به او در اثبات مداخله مستقیم الهی در جریانات علی و معلولی، با دشواری روبروست.

ابن‌سینا با نقش پر رنگی که برای علل صوری در نظر می‌گیرد، به فلسفه ارسطو باز می‌گردد. تمایز میان وجود و ماهیت از نگاه او، زمینه ساز تقسیم علل اربعه ارسطویی به علل قوام و علل وجود، می‌گردد. او شیء را هم به اعتبار ماهیتش و هم به اعتبار وجودش، معلول می‌داند (ابن‌سینا، ۲۰۰۲، ص ۲۵۶ و نیز همو، ۱۹۸۴ الف، ص ۷۲). از نظر او ماده جسمانی در پرتو صورت قوام و فعلیت می‌یابد، از سوی دیگر صورت هم بدون ماده تحقق پیدا نمی‌کند. از همین روست که گفته می‌شود، صورت شریک العله برای وجود هیولاست (رک: همو، ۲۰۰۲، ص ۲۰۳). پیشتر گفتیم که ماده اولی به همراه صورت جسمیه، ماده برای صورت نوعیه به حساب می‌آید، پس در اینجا باید گفت، فاعل که از نظر ابن‌سینا افاضه کننده وجود به ماهیت شیء طبیعی است، افاضه کننده وجود به صورت نوعیه است که به تبع آن صورت جسمیه و ماده، متحقق می‌شوند. اشکال دیدگاه ابن‌سینا و بازگشتش به ارسطو، در این جا پدیدار می‌شود. او اگر چه ماهیت را در تحقق و همچنین علیت نسبت به معلولات خود، متوقف بر وجود دانسته است، اما هیچ نظری در تبیین چگونگی ارتباط بین وجود و ماهیت نداشته است، بلکه سخن وی در عروض وجود و آنکه وجود را خارج از مقومات ماهیت می‌داند، دلالت بر تقرر ماهیت مستقل از وجود دارد. ماهیات یا صور نوعیه پس از ایجاد، بر اساس طبیعت خود، رفتار می‌کنند و ارتباطشان با وجود، تأثیری در آثار برخاسته از طبیعت و ذات خودشان ندارد.

ضمن آنکه اعتقاد به عدم حرکت در جوهر توسط او امکان هرگونه تغییر در ویژگی‌های ذاتی اشیا را نیز از میان می‌برد. نکته‌ای که لازم است به آن اشاره شود اینکه مراد از اثبات عدم تغییر در صورت و طبیعت به معنای انکار مسأله کون و فساد در متافیزیک سینوی نیست. طبق مبانی شیخ، توسط عقل فعال صورتی را از بین رفته و صورتی دیگر جایگزین می‌شود. آنچه مورد نظر ما در این بحث است امتناع تغییر در صورت نوعیه حین بقا آن است به این معنا که در بازه زمانی وجود هر صورت نوعی از دیدگاه شیخ امکان تغییر در آن نه به صورت طبیعی و نه حتی توسط خداوند وجود ندارد. موجودات برای بقا و عمل متکی به نیروی الهی‌اند بدون اینکه روزه‌ای را برای تأثیر مستقیم این نیرو بر نحوه عملکرد خود گشوده نگاه دارند.

فاعلیت الهی چونان فاعلیت عنایی

پذیرش فاعلیت عنایی از میان اقسام فاعلیت‌های مطرح شده برای خداوند توسط ابن‌سینا نیز بی‌ارتباط با نگرش او نسبت به طبیعت و بسته بودن ساختارهای علی و معلولی آن نیست.

ابن‌سینا همراه با متکلمان به جهت تنزیه خداوند از نقصان و حدوث و ... فاعلیت بالطبع، بالقسر و بالجبر را در مورد خداوند به کنار می‌نهد اما بر خلاف آنان فاعلیت بالقصد را نیز که مستلزم قبول قصد و غرض زائد بر ذات خداوند است، نمی‌پذیرد. (رک: همو، ۱۹۹۶، ص ۱۱۳)

او با تفسیر خاص خود از دو ویژگی علم و اراده که معیار تمایز انواع فاعلیت است، شایسته می‌بیند فاعلیت عنایی را به خداوند نسبت دهد. شرح این نحو از فاعلیت مستلزم توضیح دو علم فعلی و انفعالی است. علم انفعالی که برگرفته از وجود خارجی و عینی معلومات و به همین جهت متأخر از آنهاست، از علم فعلی که مبدأ ایجاد معلومات است، تمایز می‌یابد. علم و تصویری که طراح یا مخترع نسبت به طرح یا اختراع خود قبل از ایجاد آنها دارند، نمونه‌هایی‌اند که به ما در دریافت معنای علم فعلی یاری می‌رسانند. علم خداوند به اشیا قطعاً نمی‌تواند علم انفعالی باشد. اگر چنین باشد معنایش این است که ابتدا اشیا وجود دارند و همان‌طور که ما اشیا را احساس می‌کنیم، واجب الوجود هم آنها

را به نحوی احساس و درک کند. چنین ادراکی نسبت به مخلوقات برای خداوند محال است؛ بنابراین نمی‌شود علمش متأخر از معلوم باشد. بنابراین علم او به مخلوقاتش قهراً فعلی است. (رک: مطهری، ۲۰۰۰، ص ۳۱۹-۳۱۷)

ارتسامی بودن نیز، وصفی است که علم خداوند به ماسوا در دیدگاه شیخ به آن متصف می‌شود. مقصود از این اصطلاح این است که علم به تبع صور باشد اما نه صورت‌هایی که از معلوم‌ها گرفته شده باشند، بلکه صورت‌هایی که معلوم‌ها از آنها گرفته شده‌اند. (رک: همان، ص ۳۲۸) از نظر او واجب است که خداوند هستی‌های بعد از خود را از جهت آنکه علت و هستی بخش آنها است دریابد و سایر چیزها را به سبب آنکه وجود آنها در سلسله ترتیب نزولی نسبت به حق تعالی از جهت طول و عرض واجب هستند، تعقل کند. (ابن‌سینا، ۱۹۹۶، ص ۱۳۰؛ همو، ۲۰۰۰، ص ۵۹۵).

ابن‌سینا با انکار اراده به معنایی که برای انسان به کار می‌رود و نفی غرض و هدف در مورد افعال الهی (رک: ابن‌سینا، ۱۹۹۶، ص ۱۱۳) معنای عنایت را این‌گونه توضیح می‌دهد که عنایت احاطه علم خداوند بر همه موجودات است و لازم است همه موجودات مطابق آن باشند تا به نیکوترین نظامی جلوه‌گر گردند. بنابراین موجودات با علم خداوند به نظام احسن مطابقت دارند و در پیدایش این نظام انگیزه و اراده‌ای از جانب خداوند نبوده است، بلکه علم الهی به بهترین ترتیب قرار گرفتن موجودات، سرچشمه افاضه او در همه هستی‌هاست. (رک: همان، ص ۱۳۳؛ همو، ۲۰۰۲، ص ۲۹۸) در این نوع فاعلیت، اراده الهی عیناً همان تعقل او نسبت به نظام ممکنات است، امری که برای انسان ممکن نیست و علاوه بر تصور فعل نیازمند اراده جدید دیگری نیز هست.

چنین تفسیری پیدایش دو اصطلاح نظام علمی و نظام عینی را برای شرح دیدگاه شیخ به دنبال داشته است. نظام عینی، تابع نظام علمی است، یعنی همچنان که یک نوع تقدم و تأخری میان وجودهای علمی موجودات هست، عین همان تقدم و تأخر میان اعیان موجودات هم هست. (رک: مطهری، ۲۰۰۰، ص ۳۵۳) ساختارهای علی و معلولی‌ای که میان موجودات عالم در جریان است، در واقع برگرفته از ارتباطی است که در عالم علمی میان آنان برقرار است.

فارغ از بحث در مورد اینکه رابطه صور و ذات حق تعالی چگونه است و اینکه آیا ابن‌سینا در تبیین دقیق آن موفق بوده است یا خیر؟ (رک: همان، ص ۳۵۶-۳۵۳) تصویر ارائه شده از رابطه علم الهی و مخلوقات توسط او، راه را بر امکان هر گونه تغییر و دگرگونی در سلسله علی و معلولی می‌بندد؛ بنابراین آنکه از نظر او از سویی ارتباطات عالم عین برگرفته از عالم علم الهی است و از سوی دیگر علم خداوند هم تغییر ناپذیر است. او با بیان اینکه علم خداوند فوق زمان و دهر است تأکید می‌کند حتی علم او به جزئیات زمانی به طریق کلی است، مانند علم منجم به خسوفی که در آینده رخ خواهد داد. (رک: ابن‌سینا، ۱۹۹۶، ص ۱۳۲) بنابراین جریان و فرآیند رخداد پدیده‌های عالم ممکن نیست نسبت به آنچه در علم الهی و ازلی و ابدی است، دستخوش تحول و دگرگونی شود و به همین دلیل دست خداوند هم از عمل در آنها کوتاه می‌ماند.

چگونگی جریان فاعلیت الهی

ابن‌سینا با پذیرش و اثبات قاعده الواحد، نقش عقول، نفوس و افلاک را در پیدایش جهان طبیعت و رویدادهای زمانی و متغیر آن پررنگ جلوه می‌سازد. از خداوند تنها یک معلول بی‌واسطه ایجاد می‌شود و آن عقل است، باقی موجودات با واسطه به او مرتبط می‌شوند. او ربط حادث به قدیم و چگونگی ارتباط عالم ثبات با جهان متغیر را نیز با حرکاتی که پیامد تلاقی نفوس و افلاک‌اند، توجیه می‌کند. (رک: همان، ص ۱۰۹ و ص ۱۱۴ و نیز همو، ۱۹۸۴، ص ۳۸۰-۴۰۲ و نیز مطهری، ۲۰۰۰، ص ۳۷۷-۳۷۸) از آنجا که این مباحث ما را از هدف اصلی مقاله دور می‌کند، به آنها نمی‌پردازیم. اما باید توجه کرد که اولاً تمام فرآیند آفرینش طبق آنچه در بخش قبل گفته شد منطبق بر علم الهی و در نتیجه تغییرناپذیر است. ضمن آنکه خود همین تصویر از جریان آفرینش، خداوند را پشت دروازه اولین فعلش یعنی عقل اول متوقف و امکان همراهی او با دیگر رخدادهای عالم را منتفی می‌سازد. البته پیدا است که نه در معنای نفی فاعلیت عام.

بررسی سازگاری مابعدالطبیعه سینوی با معانی تخصص فعل الهی

به هنگام حمل محمول «خاص» بر موضوعی چون فعل الهی، پیش از تصدیق و تکذیبی، باید تصور دقیقی از موضوع و محمول به دست داد. پس معنای دو تعبیر «فعل الهی» و

«خاص» باید روشن شود. اجمالاً در باب معنای فعل الهی سخن گفتیم. حال نوبت آن است که معنای «تخصص» را بررسییم؛ در اینجا سعی بر این است تا نشان داده شود، فعل خاص الهی در نظام حکمت سینوی، با کدام‌یک از موارد قابل تطبیق بوده و چه معنایی می‌یابد.

معنای «تخصص» فعل الهی

در کاربرد روزمرهٔ رخدادهای متنوعی، متصف به وصف «خاص بودن» می‌شوند. در بحث مورد نظر ما، به طور کلی دو ویژگی در رخدادهای سبب چنین اتصافی هستند. یکی نامعمول و نامتعارف بودن آنها نسبت به دیگر رخدادهای دوم این که چنین رویدادهایی نتیجهٔ نوعی تصرف الهی دانسته می‌شوند که در واقع پیامد ویژگی اول است. باید توجه داشت که ویژگی «نامتعارف بودن» به یکسان و به یک معنا در این رخدادهای وجود ندارد و همین زمینه ساز تفکیک رخدادهای و در نتیجه تفکیک معنای «خصوصیت» در آنها می‌شود. (معنای سه گانه ای که از این پس سخن از آنها خواهیم گفت، از تقسیم بندی ای که در این خصوص در مقاله‌ای از Thomas Tracy آماده است، اتخاذ شده است (برای مطالعه بیشتر رک: Tracy, 2006, p 603-606).

تخصص ذهنی

به طور کلی مجموعه آنچه می‌تواند «فعل خاص خداوند» تلقی شود، به دو دستهٔ «وابسته به ذهن» یا Subjective و «غیر وابسته به ذهن» یا Non-subjective قابل قسمت است. مواردی که به معنای نخست فعل خاص در نظر گرفته می‌شوند، بدون وجود گونه‌ای ذهنیت، معنایی ندارند و به خودی خود نشان از خاص بودن در آنها نیست. حال گاهی اساساً جعل ذهنیت یاد شده هستند و گاهی منشأ انتزاع واقعی داشته است، ولی خود گونه‌ای از واقعیت به شمار نمی‌روند به این معنا که بدون انتزاع انسانی و به کار افتادن دستگاه آدمی، واقعیتی در کار نیست. به دیگر سخن، هیچ مدلول مستقل از ذهنی برای واژه‌های حاکی از این «خاص بودن» وجود ندارد. می‌توان گفت ویژگی

«نامتعارف بودن» در این رویدادها آن قدر پررنگ نیست تا اتصاف به وصف «خصوصیت» در آنها مورد تأیید همگان واقع شود. در مقابل در معنای «غیر وابسته به ذهن» و «خاص بودن» افعال در خارج از ذهن دارای مدلول است اما این مدلولها متفاوت بوده و دسته بندی جدیدی را در این معنا نتیجه می‌دهد. فعل خاص کارکردی و فعل خاص عینی اقسام این قسم از معنای «خصوصیت» هستند ضمن اینکه قسم عینی خود به دو قسم مداخله‌گرانه و غیر مداخله‌گرانه تقسیم می‌شود. قوانین طبیعی و تبیین‌پذیری یا عدم تبیین‌پذیری افعال بر مبنای آنها نقش مهمی در تعریف این معانی سه گانه از «خصوصیت» ایفا می‌کنند. قوانین طبیعی که از ویژگی‌های ذاتی موجودات حکایت می‌کنند، مشخص می‌کنند تحت شرایط معین چه چیز رخ می‌دهد یا نمی‌دهد.

تخصص کارکردی

حال ممکن است رخدادی در عالم خارج محقق شود در حالی که همه وقایع منتهی به آن دارای تبیین طبیعی باشند، اما تعاقب پدیده‌ها چندان نامتعارف باشد که موجب تعجب همگان شده و به میزان پدیده‌هایی که ناقض قوانین طبیعی به شمار می‌روند، اهمیت یابد.

به عنوان نمونه توقف یک قطار دقیقاً چند لحظه قبل از این که به کودک در حال بازی روی ریل برخورد کند، می‌تواند جزء افعال خاص کارکردی به حساب آید هنگامی که متوجه می‌شویم همه وقایع منتهی به آن تبیین طبیعی داشته‌اند. مثلاً درست در همان لحظه راننده قطار بدون هیچ علت مرتبط به حضور کودک، از حال رفته و دستش روی اهرم ترمز افتاده و در نتیجه فشار بر اهرم، ترمزها خودبه‌خود به کار افتاده باشند.

در واقع سازماندهی خاص وقایع طبیعی در تأمین اهداف خداوند است که چنین رویدادی را «خاص» می‌سازد. تخصص فعل الهی در این معنا را می‌توان «فعل خاص کارکردی» تعبیر کرد. مدلول خاص بودن در این افعال ساختار خاصی است که رویدادها در جهت تحقق کارکردی معین می‌یابند. کارکردها اموری واقعی‌اند و مستقل از هرگونه ذهنیتی وجود دارند اگر چه لازم نیست در زنجیره علیّ پیش از رخداد نقشی برای امری

فراطبیعی قائل باشیم. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت اگر x کارکردی خاص باشد و y یک رخداد دارای سازماندهی خاص، نقش x را در قالب گزاره شرطی خلاف واقع این طور می‌توان نشان داد که اگر x نبود، y اتفاق نمی‌افتاد.

تخصیص عینی

همان شرطی خلاف واقعی که در بند پیشین از آن یاد شد را در دیده بیاورید. البته با این تفاوت که این‌بار، زنجیره علیّی پیش از یک رخداد، محدود به قوانین طبیعی نباشد. بدین معنا که یا عاملی افزون بر قوانین طبیعی در زنجیره علل نقش‌آفرینی کند؛ مشخصاً در کنار علل طبیعی و یا با نقض و لغو یک قانون روبرو باشیم. در حالت نخست که با گونه‌ای مکملیت علل و دست به دست دادن آنها در تحقق یک رخداد روبرو هستیم، اگر آن عامل، فعل فاعلی باشد، آن فعل را می‌توان فعل خاص عینی نامداخله‌گر نام داد و در حالت دوم فعل خاص عینی مداخله‌گر. این هر دو، دو شکل از اشکال دوگانه فعل خاص به معنای عینی کلمه هستند. پس می‌بینیم که خاص بودن و همزمان عینیت فعل در اینجا به زنجیره علیّی در پس یک رخداد باز می‌گردد.

شاید یکی از نخستین نکاتی که در این زمینه به ذهن آید آن باشد که امکان تحقق چنین فعلی، در گرو نفی نگاهی به عالم طبیعت است، که در آن دستگاه طبیعت به لحاظ علل طبیعی، یک دستگاه بسته است. البته پیداست که نفی بسته بودن، به معنای پذیرش ترجیح بلامرجح یا چیزی شبیه به این نیست، بلکه گشودگی رخدادها و تحولات طبیعی نسبت به نقش‌آفرینی علیّی پدیده‌های غیر طبیعی مدنظر است، یعنی مجموعه علل موثر در تحقق یک رخداد، محدود به علل طبیعی نباشد.

پس در هر حال به نظر می‌رسد که پذیرش فعل خاص الهی به معنای عینی کلمه، عملاً به معنای انکار تصویر عالم طبیعت به مثابه یک سیستم بسته علیّی است. حالا مسأله این است که از نفی تفسیر یاد شده، چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت. چنان‌که گفته شد، یک راه این است که به هنگام رخداد یک فعل خاص، قوانین طبیعی موجود نقض شوند. از این معنا، به فعل خاص عینی مداخله‌گر تعبیر می‌شود. معنایی که پیشینه‌ای بلند در سنت‌های کلامی دارد. پیشینه‌ای مملو از موافقت‌ها و مخالفت‌های جدی در این زمینه (رک:

(Koperski, 2015, p 146-151). و اما راه دوم، در این راه می‌توان بر حاکمیت قواعد و قوانین طبیعی، تا آنجا که حاکمیت دارند، تأکید کرد، یعنی زیر بار پذیرش نقض قوانین نرفت. خواه این نقض به معنای لغو و از میان برداشتن یک قانون باشد و خواه به معنای تغییر آن. در عین حال، درهای زنجیره علی در پس رخدادها را باز قلمداد کرد. یک نحوه تصویر کردن چنین نگاهی به عالم طبیعت می‌تواند این باشد که در فرآیندهای طبیعی، به هنگام گذر از نقطه‌ای به نقطه دیگر، گزینه‌ها و امکان‌های متعددی وجود داشته باشد. به دیگر سخن، در مسیر فرآیندها و روندهای طبیعی، امکان‌های متعددی وجود داشته باشد. در عین حال، قوانین طبیعی موجود، مستلزم گزینش یک گزینه مشخص یا یک امکان مشخص در میان آن مجموعه امکان‌ها و گزینه‌ها نباشند. ناگفته نماند که از لفظ «متعدد»، نباید الزاماً «بی‌نهایت» یا حتی «پرشماری» را فهمید. کافی است گزینه‌ها دو یا بیشتر باشند و همزمان، در زنجیره علل طبیعی پیش از آن مرحله، چیزی یا عاملی که به تحقق یک امکان مشخص حتمیت ببخشد، وجود نداشته باشد. در چنین شرایطی، یک فعل می‌تواند به نحو عینی، خاص باشد بی‌آنکه مداخله‌ای در قوانین لازم بیاید.

حال با توجه به نگرش ابن‌سینا نسبت به طبیعت و نحوه تفسیر وی از فاعلیت الهی، برآنیم تا مشخص کنیم دیدگاه ابن‌سینا با کدام‌یک از معانی فعل خاص سازگار بوده و آیا می‌تواند ویژگی‌های مطلوب در تبیین فعل خاص را تامین کند؟

تخصص ذهنی و مابعدالطبیعه سینوی

همان طور که بیان شد مسأله اصلی در مبحث فعل خاص خداوند، تبیین و بررسی امکان مداخله خداوند در جهان قانونمند، هماهنگ با سیستم علی بسته حاکم بر آن برای تحقق افعالی با اهداف خاص است که این مسأله تنها در معنای «عینی» از فعل خاص پدیدار می‌گردد. از این رو در تحلیل دیدگاه یک متفکر در معنای ذهنی یا کارکردی در جستجوی این هستیم تا ببینیم که آیا مبانی او می‌تواند علاوه بر فعل عام، افعال دیگری برای خداوند ثابت کند یا ناگزیر است، همه افعال خاص حتی افعالی را هم که به ظاهر قابلیت تبیین پذیری طبیعی ندارند در قالب معانی ذهنی یا کارکردی بگنجانند؟

عدم وجود مدلولی خارج از ذهن برای وصف «خصوصیت» افعالی که به معنای ذهنی خاص بودند، ویژگی این قسم از معانی به حساب می‌آید. به عبارتی در چنین افعالی تصرف خداوند چه در زنجیره علّی آنها و چه در چینش و ساختار وقایع منتهی به آنها، معنایی نمی‌یابد. ساختار خاص چنین رویدادهایی اگر چه ممکن است سبب انتزاع ویژگی خاص بودن از طرف فاعل شناسا شود، ولی هیچ واقعیتی ورای ذهن او ندارد. در این معنا بر خلاف معنای کارکردی گزاره شرطی خلاف واقع نمی‌توان ترتیب داد؛ بنابراین که دستیابی به اهدافی خاص در تحقق رویدادها مورد نظر نبوده است. کم‌رنگ شدن نقش خداوند در جهان طبیعت و به دنبال آن بی‌معنایی برخی مفاهیم دینی مانند استجابت پیامد محدود شدن به معنای ذهنی از «خصوصیت» می‌باشد.

تلاش ابن‌سینا برای توجیه رخدادهایی که نتیجه استجابت دعا و یا کیف‌های آسمانی در این دنیا، هستند (رک: ابن‌سینا، ۲۰۰۰، ص ۶۹۷؛ همو، ۱۹۸۴، ص ۴۳۵). نشان از آن دارد که مبانی او می‌تواند دیدگاه او را از محدوده معنای ذهنی بیرون برده و به نقش و تصرف الهی در عالم طبیعت معنا بخشد حتی اگر قادر نباشد بدون تحویل به فعل عام آن را به نتیجه رساند. او در توجیه چنین افعالی اگر چه ناگزیر است واسطه‌هایی برای تحقق آنها در نظر گیرد، اما این مسأله از نقش خداوند در رأس یک زنجیره علّی نمی‌کاهد. از آنجا که همین نکته حاکی از این است که او می‌تواند برای افعال خاص مدلولی خارج از ذهن در نظر گیرد به همین مقدار اکتفا کرده و توضیح بیشتر را در مباحث بعدی پی می‌گیریم. ضمن این که مبانی او می‌تواند سازگاری نظام فلسفی‌اش را با معنای کارکردی نیز تأمین کند.

تخصیص کارکردی و مابعدالطبیعه سینوی

ساختار ویژه تحقق برخی افعال جهت دستیابی به کارکردهای خاص موجب اتصاف آنها به خصوصیت در معنای کارکردی می‌شود. طبق قوانین علّی و معلولی برای تحقق هر رویداد مجموعه‌ای از رویدادهای پیشین لازم است تا ارتباط و همبستگی میان آنها شرایط را برای ایجاد رویداد مورد نظر با ویژگی‌های خاص خودش فراهم کند. هر کدام از حلقه‌های زنجیره علّی و معلولی در اینکه رویداد نهایی دارای چه ویژگی‌هایی باشد، نقش

آفرین است. حال گاهی پیامد رویداد محقق شده مانند مثال قطار و کودک که پیشتر به آن اشاره کردیم به میزانی شگفت انگیز است که ناظر نمی‌تواند فرآیند به وقوع پیوستن آن را تنها به جریان‌های طبیعی و عادی علی و معلولی نسبت دهد، اگر چه ظاهر امر چنین است. به این معنا که لزومی به پذیرش دخالت نیروی ماورایی در فرآیند وقوع حلقه‌های علی و معلولی (یا تغییرات خلاف قوانین طبیعی در آنها) منتهی به رویداد خاص نیست، اما از هدفداری چنین خاص وقایع برای رسیدن به مطلوب خاص هم نمی‌توان گذشت. بنابراین چنانچه نظام فلسفی‌ای بتواند واقعیت ساختارهای خاص برخی رخدادها در راستای هدفدار بودن آنها بدون این که مداخله‌ای را در زنجیره علی آنها قائل باشد بپذیرد، می‌تواند با معنای کارکردی از فعل خاص سازگار باشد.

پذیرش علم پیشین الهی توسط ابن‌سینا و وجود ارتباط نزدیک میان علم الهی و فاعلیت او در نگاه شیخ، می‌تواند در سازگار دانستن دیدگاه او با این تلقی از فعل خاص، مؤثر باشد. تحلیل ابن‌سینا از نحوه علم خداوند به جزئیات (رک: همو، ۲۰۰۰، ص ۵۹۵-۵۹۹) مبتنی بر علم خداوند به علل و اسباب تحقق یک رویداد، ارائه می‌شود. از طرفی در بخش‌های قبل گفتیم که به اعتقاد او خداوند نظام خیر را به بهترین وجه ممکن تعقل می‌کند در نتیجه تعقل او، عالم محقق می‌شود. پس از آنجا که در نگاه ابن‌سینا علم الهی به نظام احسن مبدأ فعل اوست، معنای کارکردی را این طور می‌توان شرح داد که در پدیده‌ها شرایط و ساختار تحقق آن‌ها به دلیل این که آن رویدادها تنها با آن شرایط و ساختار جزء نظام احسن قرار می‌گیرند، اهمیت ویژه‌ای می‌یابند و به همین جهت آن پدیده‌ها ناگزیر به همراه آن شرایط معقول خداوند بوده و به جهت معقولیت توسط خداوند، محقق می‌شوند. اهداف و غایاتی که در معنای کارکردی، معنابخش تخصص بودند، در حکمت سینوی جای خود را به خیریت پدیده‌ها در نظام احسن می‌دهند. بنابراین شرایط تحقق آنها از همان ابتدای آفرینش در نهاد عالم قرار دارد بدون این که در هنگام تحقق لازم باشد، نیرویی فراطبیعی در زنجیره علی مداخله کند.

برای توضیح بیشتر طبق آنچه در ابتدا گفتیم می‌توان مؤلفه‌های وصف کارکردی را این طور برشمرد. ۱. وقوع یک پدیده خاص نیازمند زنجیره‌ای از روابط علی و معلولی پیشین است. ۲. لزوم چنین خاص رویدادهای پیشین وجود دارد تا نتیجه مطلوب حاصل شود.

۳. به دخالت نیروی فوق طبیعی در سلسله علی و معلولی برای تحقق چنین پدیده‌ای نیاز نیست.

قبول نظام علی و معلولی و پیامدهای آن از جمله ضرورت علی و ... توسط ابن سینا مؤلفه اول را تأمین می‌کند. علم الهی به نظام احسن و مطابقت نظام علمی و عینی که پیشتر بحث شد، لازم می‌آورد در تحقق هر پدیده چینش رویدادهای پیشین منتهی به آن در علم پیشین الهی با ویژگی‌هایی که این علم دارد، مورد توجه و عنایت الهی باشد و باز همان طور که قبلاً گفته شد فرآیند به وقوع پیوستن حوادث از نگاه شیخ طبق طرح از پیش تعیین شده، متکی به نیروی الهی و بدون دخالت مستقیم او، انجام می‌شود. بنابراین این نگرش می‌تواند مؤلفه‌های معنای کارکردی را برآورد و هماهنگ با آن تفسیر شود.

نکته‌ای که لازم است به آن اشاره شود، معنای ویژه‌ای است که ابن سینا از قصد و غرض در مورد خداوند در نظر می‌گیرد. او اراده خداوند را هم معنا با علم او دانسته و آن را خالی از هر نقص شوق بر انگیز و هر قصد جویای غرض می‌داند (رک: همو، ۱۹۸۴ ب، ص ۳۶۳). او با پذیرش قاعده «العالی لا غرض له فی السافل» از آن جهت که وجود قصد و غرض در فاعل را مستلزم نقص و عدم کمال او می‌داند، به انکار آن در خداوند می‌پردازد. (رک: همو، ۲۰۰۲، ص ۲۹۷) او معتقد است صلاح و نظام خیر در موجودات را ذات او اقتضا کرده است. (همو، ۱۹۸۴ الف، ص ۱۹-۱۸) از نظر او خداوند نظام آفرینش را در نهایت خیریت، به حسب امکان تعقل کرده و همان‌گونه نیز تحقق یافته است. (همو، ۱۹۸۴ ب، ص ۴۱۵) در چنین رویکردی، قصد کردن رویدادی خاص، انتخاب آن از میان گزینه‌های ممکن نیست، بلکه رویداد محقق، خود، تنها گزینه ممکن، بوده است. بر این اساس به نظر می‌رسد در سازگاری دیدگاه ابن سینا با معنای کارکردی از فعل خاص، به تفاوت معنایی قصد و هدف الهی در این تلقی از فعل خاص و معنای آن از نگاه ابن سینا باید توجه داشت.

تخصیص عینی و مابعدالطبیعه سینوی

با توجه به تعریفی که پیش‌تر از معنای عینی خصوصیت افعال، ارائه شد، حضور عامل فراطبیعی و رای زنجیره علل و عوامل طبیعی، مهمترین ویژگی این معنا در تفاوت با

معنای ذهنی و کارکردی بود. با در نظر داشتن این ویژگی این معنا قابلیت داشت به دو شیوه تفسیر شود. عامل فراطبیعی یا باید با نقض قوانین طبیعی به نحو مداخله گرایانه عمل می‌کرد و یا با حفظ قوانین طبیعی بر مبنای پذیرش نقاط گشوده در آنها، به شیوه-ای غیر مداخله‌گرایانه در آن نقاط به نقش آفرینی می‌پرداخت. در این بخش تلاش بر این است تا نشان داده شود آیا مبانی نظام سینوی می‌تواند با این تفاسیر یا حداقل یکی از آنها سازگار باشد و بتواند امکان تحقق افعال خاص به این معنا را تبیین کند یا خیر؟ اثبات امکان نقض قوانین طبیعت در تفسیر اول ضمن اینکه مستلزم اثبات امکان چنین فعلی برای عامل ماورای طبیعی است نباید با مبانی و اصول دیگر نیز در تعارض باشد. به نظر می‌رسد نظام سینوی نمی‌تواند با حفظ این دو امر، پذیرش تفسیر اول را ممکن سازد.

ارتباط خداوند با عالم طبیعت در متافیزیک ابن سینا در قالب نظام سلسله وار علی و معلولی و در نهایت تنها با وساطت عقل فعال به عنوان آخرین مرتبه، تصویر می‌شود. بنابراین هرگونه مداخله‌ای در جهان مادی مستلزم اثبات امکان آن از ناحیه عقل فعال است. از طرفی تنها حلقه ارتباطی عقل فعال با عالم طبیعت چیزی جز افاضه یا اعدام صور نیست. پس در تفسیر اول ناگزیر عقل فعال باید بتواند در همین قالب افاضه و اعدام، نقض قانون کند. اما افاضه یا اعدام هر صورتی منوط به وجود استعداد آن در عالم ماده است، استعدادی که پیدایش آن فقط در مجرای نظام علی و معلولی طبیعی میسر بوده و از همین جهت عقل فعال را به جای اینکه ناقض قوانین سازد، مقهور آن می‌گرداند. وحدت و بساطت عقل فعال مبنای استدلال ابن سینا در این زمینه است. از نظر او امر واحد و بسیطی چون عقل فعال، تأثیر واحدی دارد، آنچه افاضه صور ویژه از آن را ممکن می‌سازد، استعداد ویژه‌ای است که در یک ماده افزون بر استعداد عام جوهری‌اش موجود است. (رک: ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۶۳) عقل به جهت وحدت و نداشتن جهات کثیر، نمی‌تواند مخصص باشد به این معنا که صورتی را به چیزی اختصاص دهد در حالی که چیز دیگری را از آن محروم ساخته است یا بالعکس مگر اینکه عوامل آماده کننده، ماده‌ای را نسبت به دریافت یا اعدام صورتی خاص اولویت دهند. از آنجا که عوامل آماده کننده باید در عالم طبیعت باشند، به عنوان عللی و رای زنجیره علی طبیعی

محسوب نشده و شرط معنای عینی را فراهم نمی‌کنند. لازم به ذکر است که اگر چه در نگرش سینوی نفوس فلکی از جمله این عوامل آماده کننده به شمار می‌آیند، نباید به عنوان عوامل ماورایی مداخله‌گر مورد توجه قرار گیرند؛ بنابراین که ضمن بطلان نظریه افلاک و از بین رفتن اهمیت آن، تأثیر چنین عواملی از نظر ابن‌سینا در همان نظام علی و معلولی تبیین می‌شد.

علاوه بر این امر، پذیرش این تفسیر با برخی نظریات دیگر شیخ در تعارض است. گفته شد که ابن‌سینا با پذیرش فاعلیت عنایی برای خداوند، دیدگاهی متفاوت ارائه می‌دهد. مراد از عنایت این بود که مبدأ افاضه هستی از خداوند، علم او به نظام احسن و بهترین ترتیب قرار گرفتن موجودات است، بی‌آنکه به قصد و اراده‌ای از جانب او وابسته باشد. دخالت خداوند در عالم طبیعت بر فرض اثبات امکان آن، نشان از نفی احسن بودن آن و منافی معنای عنایت و علم پیشین فعلی الهی که در بخش‌های قبل به آن اشاره شد، است. علاوه بر اینکه مستلزم پذیرش قصد زائد بر ذات و نیز تغییر علم برای خداوند است که هر دو مورد انکار ابن‌سیناست.

تفسیر دوم که محذورات مداخله مستقیم را بر نمی‌تابد، به پذیرش گشودگی‌هایی در زنجیره‌های علی و معلولی به عنوان روزه‌هایی برای عمل نیروی ماورایی، روی می‌آورد. بسته بودن عالم طبیعت در نگاه ابن‌سینا آن‌طور که در ابتدای بحث شرحش گذشت، امکان وجود چنین روزه‌هایی را نیز از میان برمی‌دارد. اتصاف طبیعت به ضرورت نسبت به آثار برخاسته از آن، وجود امکان‌های بدیل را غیرممکن می‌سازد همچنانکه مانع پذیرش حرکت در جوهر می‌شد. از دیگر سو، همان‌طور که در تفسیر اول بیان شد، طبق دیدگاه ابن‌سینا عقل فعال نیز امکان انتخاب میان گزینه‌های مختلف به جز گزینه-ای که استعداد آن فراهم شده، ندارد. اتصاف این استعداد به «تمامیت» توسط ابن‌سینا خود تأییدی دیگر بر عدم وجود گزینه‌های متعدد است. (رک: همان، ص ۶۶۴-۶۶۳) از نظر او ماده نسبت به دریافت صور گوناگون اولویتی ندارد مگر اینکه دارای حالتی خاص باشد که از آن به استعداد کامل و یا مناسبت کامل با صورت معین، یاد می‌کند. به عبارتی زمانی که ماده آماده پذیرش یک صورت است، به هیچ وجه آمادگی پذیرش صورت دیگری را ندارد تا واهب الصور بتواند دست به انتخاب بزند. بر همین مبنا او امور

تصادفی را نیز به منزله نفی ضرورت علی و اصل موجبیت ندانسته و آن را به غایات بالعرض نسبت می‌دهد. به عبارت دیگر فقدان علت برای چنین اموری از ناحیه علت فاعلی نیست، بلکه آنها فاقد غایات بالذات و حقیقی‌اند و به همین سبب اتفاقی خوانده می‌شوند. (رک: همو، ۱۹۸۴ ج، ص ۶۵-۶۰)

بر همین اساس او از دعا و نحوه تأثیر آن در عالم، تفسیری خاص ارائه می‌دهد. از نظر او دعا جزئی از علت تامه بوده و در کنار سایر اجزای علل و اسباب به وجود آمدن پدیده‌ها، قرار می‌گیرد. (رک: همو، ۱۹۸۴ الف، ص ۴۷) به عبارتی اگر چندین گزینه ممکن برای نحوه تحقق فعلی امکان پذیر باشد، دعا یا عملکرد خاصی می‌تواند گزینه خاصی را تعیین بخشد. چنین نگرشی اگر چه ممکن است عالم طبیعت را نسبت به تأثیر عللی مافوق طبیعی گشوده نگاه دارد و مفاهیمی چون دعا و پاداش و عقاب را معنادار سازد، اما به نظر می‌رسد نحوه تبیین آن، همچنان خداوند را پشت دروازه‌های علل و اسباب متوقف کرده و نمی‌تواند حضور فعالانه او را در جهان طبیعت معنادار سازد. تفسیری که او از جایگاه دعا در قضای الهی ارائه می‌دهد (رک: همو، ۱۹۸۴ الف، ص ۴۷؛ همو، ۱۹۸۴ ب، صص ۴۳۸-۴۳۹)، زمینه را برای تحویل افعال خاصی که نتیجه استجاب دعاست، به فعل عام الهی می‌گشاید.

پیش‌تر گفتیم ابن‌سینا با نظریه تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت، گام بلندی در جهت اثبات ارتباط عمیق‌تر میان خدا به عنوان معطی‌الوجود نه معطی‌الحركة، با عالم مخلوقات و اثبات فعل عام برای او، برمی‌دارد. اما به کارگیری دوباره عناصر فلسفه ارسطویی همچون مفاهیم ماده، صورت، غایت، ضرورت و ... دستیابی به تبیین رضایت-بخش از اثربخشی و نقش‌آفرینی او را با دشواری روبرو می‌کند. رویدادها از همان طریق گذر از قوه به فعلیت و بر مبنای علل صوری و غایی البته تحت نظر خداوندی که حافظ و ناظر این جریان است، تبیین می‌شوند. در عالم بسته فیزیکی، جواهر و ذوات تنها با شکوفا شدن استعدادها تغییرناپذیر و خدادادی، فرصت تغییر و حرکت می‌یابند تا به غایت نهایی و مطلوب دست یابند. این نگرش مجالی برای بررسی فرآیند تفصیلی و لحظه به لحظه رویدادها فراهم نمی‌کند تا قادر شود ارتباطی پویا میان طبیعت و ماوراء طبیعت به تصویر بکشد.

نتیجه‌گیری

نگرشی که نسبت به خداوند، طبیعت و ارتباط میان آن دو در هر نظام فلسفی وجود دارد، در تطبیق آن با هر یک از معانی «خصوصیت» در بحث فعل الهی نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند. از میان معانی سه‌گانه‌ای که برای وصف «خصوصیت» ذکر شد، هر چه قدر هر نظامی بتواند به معنای سوم، یعنی معنای عینی آن نزدیک شود، در اثبات ارتباطی متقابل، عمیق و پویا میان خداوند و جهان مخلوق، موفق‌تر عمل خواهد کرد. مبانی فلسفهٔ سینوی اگر چه از معنای ذهنی تخصص‌فراتر رفته و می‌تواند معنای کارکردی را تأمین کند، اما قادر به تبیین حضور عوامل فراطبیعی حال این حضور به هر نحو که تفسیر شود، در زنجیره علل طبیعی که مولفه اصلی معنای عینی است، نمی‌باشد.

مشارکت نویسندگان

از مرحله طرح مسأله تا منبع‌یابی و فیش‌برداری و پاسخ به مسأله و سپس نگارش متن اولیه و متن نهایی، دو نویسنده، مشارکت برابر داشته‌اند. اما نویسنده مسئول مقاله، خانم نجبا هستند.

تشکر و قدردانی

ایده نگارش این مقاله برگرفته از جلسات درس طبیعیات در حکمت متعالیه ارائه شده در دوره دکتری دانشگاه خوارزمی است. به همین جهت از آقای دکتر مهدی غیاثوند، مدرس این واحد درسی که در امر نگارش این مقاله نیز مشارکت داشته‌اند و مسئولین گروه فلسفه این دانشگاه تشکر و قدردانی می‌گردد.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.



معرفی نویسندگان

نفیسه نجبا دارای مدرک کارشناسی رشته فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه امام صادق(ع) و کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی از دانشگاه تربیت مدرس است و در حال حاضر دانشجوی دکتری دانشگاه خوارزمی رشته حکمت متعالیه است.

Nojaba, N. Phd Student, Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran

✉ Std_nnojaba@khu.ac.ir



مهدی غیاثوند استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی است. ایشان دارای مدرک کارشناسی مهندسی الکترونیک، کارشناسی ارشد فیزیک، کارشناسی ارشد فلسفه و دکترای فلسفه هستند. ایشان بیش از ۳۰ مقاله علمی پژوهشی در مجلات علمی و پژوهشی و کنفرانس‌های علمی ارائه کرده‌اند. کتاب تألیفی *تحویلیگری و*

فیزیکالیسم از ایشان در سال ۹۴ به چاپ رسیده است و بابت این کتاب، در سومین جایزه کتاب سال اعضای هیئت علمی دانشگاه‌های سراسر کشور، نشان دهخدا دریافت کرده‌اند. هم اکنون، کتاب تألیفی دیگری با عنوان *ارزش در دانش و کتابی ترجمه‌ای با عنوان مناظره پلانتینگا و دنت با عنوان آیا علم و دین سازگارند؟* را زیر چاپ دارند. زمینه‌های تخصصی ایشان عبارتند از: فلسفه دین و فلسفه ذهن.


Ghiasvand, M. Assistant Professor, Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran


✉ mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir

منابع و مآخذ

- Ibn sina, Al-Esharat Va Al-Tanbihat, Zarei M (Researcher), First Edition, Qom, Bustan-e ketab-e Qom, 2002. Arabic
 -----, Al-Esharat Va Al-Tanbihat, First Edition, Qom, Al-balaghah, 1996. Arabic
 -----, Al-Taliqat, Badvi A (Corrector), Qom, The Office of Islamic Propagation of The Islamic Seminary, 1984 A, Arabic
 -----, Al-Shifa (Al-Elahiyat), Zayed S (Researcher), Qom, Maktabat Al-Ayatullah Marashi Najafi, 1984 B, Arabic
 -----, Al-Shifa (Al-Tabiyyat), Zayed S (Researcher), Qom, Maktabat Al-Ayatullah Marashi Najafi, 1984 J, Arabic

- , Al-Nejah, Danesh Pajooch MT (Editor), Tehran, Tehran University press, 2000, Arabic.
- Koperski J. *The Physics of Theism*. United States of America: Wiley Blackwell Press; 2015.
- Lotfi MH. [Translation of Metafizik]. Aristotle (author). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1999. Persian.
- Motahari M, *Majmu'e Asar*, vol 8, Tehran: Sadra; 2000. Persian.
- Nasr S, *Nazar'e Motfakkeran'e Islami Darbareye Tabiat*, Third Edition, Tehran: Kharazmi; 1980. persian.
- Tracy T. Theologies of Divine Action. In: Clayton P (Editor), *The Oxford Handbook of Religion and Science*. New York and Oxford: Oxford University Press; 2006. P. 602-607.

<p>How to cite this paper: Nafiseh Nojaba, Mahdi Ghiasvand (2020- 2021). The Meaning of Divine Particular Act and Avicenna` Metaphysics. <i>Journal of Ontological Researches</i>, 9(18), 375-400. Persian. DOI: 10.22061/orj.2020.1406 URL: http://orj.sru.ac.ir/article_1406.html</p>	
--	--

	<p>Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.</p>
---	--