

Original Article

The Relationship between Man and God Based on Avicenna's Conceptualization of Vajib Al-Vojud and its comparison with the Qur'an

Mahnaz Tabarai*¹ , Mohama Ali Abbasian², Sayed Ali Alamalhoda³

¹ PhD in Islamic Philosophy and Theology, Payam-e Noor University, Tehran, Iran, Mahnaz.tabarai@yahoo.com

² Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam-e Noor University, Tehran, Iran, abbasian@pnu.ac.ir

³ Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam-e Noor University, Tehran, Iran Seyyed_ali_alamolhoda53@gmail.com



10.22080/JRE.2021.20900.1135

Received:

February 2, 2021

Accepted:

June 20, 2021

Available online:

December 21, 2021

Keywords:

God, Vajib Al-Vojud, man, the Quran, Ibn Sina

Abstract

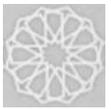
In Avicenna's (Ibn Sina's) philosophy, God is a general concept in the sense that it does not need to exist in the presence of other beings and is not equal to them. Therefore, it is opposed to the documents of any description or feature that requires placing Vajib Al-Vojud next to other beings. If, like other beings, he is countable and quantifiable, he is also a finite and quantitative being, while he is beyond other beings and free from their limitations. He is so great that he does not pay attention to the poor man. Thus, he is independent from man, his desires and feelings. On the other hand, man is devoid of God and can know him through intermediaries, and even man does things such as worship and prayers because it intends to look great. Ibn Sina has always considered the God of Islam and the Qur'an. He mostly worked on God's holiness and transcendence while paying less attention to the interaction between God and man believing that God has no direct influence on human's life. There is no relationship between God and man because the Vajib Al-Vojud is the existential cause of possibilities. However, it is different from other beings. It does not pay attention to them. God's intervention in the universe is done by the intellects. Unlike the God of the Qur'an, who is at the head or center of the universe and has the supreme supernatural truth, dominates and surrounds the whole universe and is managing and controlling it. Accordingly, the existence of God as the creator, the true owner and mastermind of the heavens and the earth is unquestionable. God saves humans from faults and misguidance, he rewards and punishes, gathers all human beings on the Day of Resurrection, rewards the righteous, and punishes the villains. He is aware of his creatures.

*Corresponding Author: Mahnaz Tabarai

Address: PhD in Islamic Philosophy and Theology, Payam-e Noor University, Tehran, Iran

Email: Mahnaz.tabarai@yahoo.com

Tel: 09128953806



Extended abstract

1. Introduction

In Avicenna's (Ibn Sina's) philosophy, God is a general concept in the sense that Vajib Al-Vojud is not the same as other beings and is not equal to them. Therefore, it is contrary to the documents of any description or feature that requires placing the Vajib Al-Vojud next to other beings. He is so great that he does not pay attention to the poor man. Thus, he is independent from man, his desires and feelings. It intends to look great.

2. Research Methodology

The research method in this article is logical content analysis and comparison, which tries to use first-hand library resources as much as possible.

3. Research Findings

In his philosophical discussions, Ibn Sina presents the image of the Vajib Al-Vojud as God, which is existentially, purely transcendent and different from Maswa. The scope of this transcendence extends to the realm of the human mind and knowledge. Ibn Sina's conceptualization of the unity of God leads to the mere transcendence of the Vajib Al-Vojud, and as a result, God is absolutely distinguished from the world, which has nothing in common with possibilities, and is free from possible attributes and from everything that is flawed. The composition is in it. Ibn Sina denies the characteristics of human beings, both intrinsic and transcendental, because of the Vajib Al-Vojud. Therefore, any resemblance not only in existence but also in attributes between God and the creatures of the universe is denied.

4. Conclusion

In Ibn Sina's philosophy, God is a general concept that cannot establish an existential relationship with man. Therefore, it has no connection with the creatures of the universe, including man, and is alien to man. This is while in the Holy Qur'an, God is considered to be pure from its materiality and its effects such as dissolution, unity, physicality and vision. On the other hand, it is in interaction with human beings and in connection with them. It intervenes and influences human history and even responds to human behavior like them. He is the sender of the prophets and the one who sets the duties and the interrogator on the Day of Judgment. God is not only the Creator but also the Lord, the Ruler and the Ruler of the world, and the universe is controlled by His care and providence. He is always present in the text of existence and nothing can be done without his will and providence. He hears the voice of the servants, answers their prayers. His guidance and support have filled the whole universe, and his grace and his material and spiritual sustenance reach the creature.

Funding

There is no funding support.

Authors' Contribution

Authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the content of the manuscript and agreed on all aspects of the work.

Conflict of Interest

Authors declared no conflict of interest.

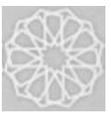
Acknowledgments

We are grateful to all the persons for scientific consulting in this paper.



References:

- The Holy Quran .(1970). Written by Osman Taha. Translated by Ayatollah Nasser Makarem Shirazi .Qom : Neshta (Bafrani)
- Ibn Sina, H. (1997).*Elahiat Az Ketab Shafa* (Theology from the Book of Healing). Research. Hassanzadeh Al-Amli. Ch 1. Qom: Islamic Propaganda Office Publishing Center. (In Persian)
- Ibn Sina, H. (1960). *Tabieat* (Nature). Research by Al-Qanawati and Saeed Zayed. Cairo: Cairo University. (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (1984).*Taalighat* (Commentaries). Qom: Islamic Information Office in the Academic Hawza. (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (1983). *Al-Esharat Va Al-Tanbihat* (Gestures and Punishments). Sharh Nasir Al-Din Tusi. Sharh Al-Sharh Qutbuddin Razi. Qom: Balagha Publications. (In Arabic)



مقاله پژوهشی اصیل

رابطه‌ی انسان و خدا مبتنی بر مفهوم سازی ابن سینا از واجب الوجود و مقایسه‌ی آن با قرآن

مهناز تبراوی^{۱*} ID، محمد علی عباسیان چالشتی^۲، سید علی علم الهدی^۳^۱ دکتری، فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران Mahnaz.tabarai@yahoo.com^۲ دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران abbasian@pnu.ac.ir^۳ دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران Seyyed ali alamolhoda53@gmail.com

10.22080/JRE.2021.20900.1135

چکیده

در فلسفه‌ی ابن سینا، خدا مفهومی کلی است به این معنا که واجب الوجود در عرض سایر موجودات و همسان و هم ردیف با آن‌ها نیست. از این رو، با اسناد هرگونه وصف یا ویژگی که مستلزم هم عرض قرار دادن واجب الوجود در کنار سایر موجودات باشد، مخالف است. او عالی است که به انسان سافل توجه ندارد لذا فارغ از انسان، امیال و احساسات اوست از سوی دیگر انسان نیز از خدا تهی است و با واسطه می‌تواند او را بشناسد و حتی انسان اموری مانند عبادت و مناجات را به این دلیل انجام می‌دهد که قصد شباهت به عالی را دارد. ابن سینا علی‌رغم آنکه همواره خدای اسلام و قرآن را پیش رو داشته است اما تنها به جنبه قدسیت و تعالی خداوند توجه کرده است و به تعامل بین خدا و انسان توجه اندکی نشان داده است لذا تأثیر گذاری مستقیم در زندگی انسان ندارد، ارتباط تاریخی بین خدا و انسان وجود ندارد و مداخله خدا در عالم توسط عقول انجام می‌شود. بر خلاف خدای قرآن که علی‌رغم اینکه خدا در رأس یا کانون هستی، برترین حقیقت ماورای طبیعی، مسلط و محیط به همه هستی و تدبیر و اداره هستی به دست اوست. بر این اساس، وجود خدا در مقام خالق، مالک حقیقی و مدبر آسمان‌ها و زمین، امری تردیدناپذیر است اما شخصی که به انسان توجه و لطف دارد؛ دست یافتنی است؛ انسان با او ارتباط برقرار می‌کند؛ منجی انسان از ضلالت و گمراهی به نور و هدایت است؛ پاداش دهنده و کیفر دهنده است؛ همه انسان‌ها را در روز معاد گرد می‌آورد؛ نیکوکاران را پاداش، و بدان را کیفر می‌دهد.

تاریخ دریافت:

۱۴ بهمن ۱۳۹۹

تاریخ پذیرش:

۳۰ خرداد ۱۴۰۰

تاریخ انتشار:

۳۰ آذر ۱۴۰۰

کلیدواژه‌ها:

خدا، واجب الوجود، انسان، قرآن، ابن سینا.

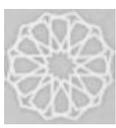
* نویسنده مسئول: مهناز تبراوی

ایمیل: mahnaz.tabarai@yahoo.com

آدرس: دکتری، فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران،

تلفن: ۰۹۱۲۸۹۵۳۸۰۶

ایران



۱ مقدمه

انسان، خدا و جهان از مسائلی است که از دیر باز در طول تاریخ تفکر بشر مورد بحث بوده است. پیشینه‌ی مسئله‌ی انسان، قدمتی به درازای حیات بشر دارد. در این میان اندیشمندان و حکما با توجه به جهان بینی و تلقی خود از مفهوم خدا به این مسئله پرداخته اند که ارتباط بین خدا و انسان چگونه است؟

ابن سینا یکی از متفکرانی است که نظام الهیاتی خود را علاوه بر تأثیری از فلاسفه‌ی یونان مطابق تعالیم و اندیشه‌های دینی بنا می‌کند. او به رابطه‌ی علی و معلولی خدا و جهان معتقد است از این رو، خداوند به عنوان علت العلل معرفی می‌شود. انسان معلول خدا بوده و حق تعالی علت تامه هستی است. از این رو، رابطه‌ی خدا و انسان نیز رابطه‌ی علت و معلولی است. علت و معلول طبق نظریه‌ی امکان ماهوی ابن سینا، وجودی جدا از دیگری دارند. بنابراین ارتباط واجب الوجود که علت است با انسان که معلول اوست، چگونه است؟

به نظر می‌رسد آنچه بیان شد، با محتویات متون دینی ناسازگار است، زیرا از دیدگاه قرآن اگر خدایی در عالم وجود داشته باشد، نمی‌تواند وجودی در کنار سایر موجودات باشد. به تعبیر قرآن کریم او موجودی است که با موجودات، هر جا که باشند، معیت دارد. (قرآن، حدید، ۵۷)

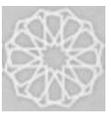
سابقه و پیشینه‌ی تحقیقات انجام شده درباره‌ی رابطه‌ی خدا و انسان در مقالات بسیاری مطرح شده است در این زمینه مقالاتی نوشته شده است همچون پایان نامه با موضوع کیفیت ارتباط انسان با خدا در سایه‌ی علت و معلول از نگاه ابن سینا و سهروردی (استیفانی، ۲۰۱۰، ص ۱) که در این پایان نامه به فواید و آثاری رابطه‌ی انسان با خدا پرداخته شده است، یا در مقاله‌ی عنایت الهی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا (ذبیحی، ۲۰۰۶، ش ۲۷) که به تبیین دیدگاه ش ابن سینا و صدرالمتهلین و اختلاف نظر

آن دو درباره‌ی کیفیت فاعلیت خداوند می‌پردازد. در مقاله ای با عنوان خدا و آفرینش جهان از منظر ابن سینا (سید هاشمی، ۲۰۱۱: ۱) نیز به بررسی رابطه‌ی خداوند به عنوان فاعل ایجابی با اشیا پرداخته است. ارتباط خدا و انسان از نگاه ابن سینا و غزالی (کریمی، ۱۹۷۴: ۴۳-۷۰) به بررسی رابطه‌ی میان انسان و خدا در الگوی فنا و نابودی عرفانی و الگوی عشق و ادراکات عقلی تبیین می‌کند. اما در این مقاله، به دنبال تبیین چگونگی رابطه‌ی انسان و خدا با توجه به مفهوم سازی ابن سینا از خدا و مقایسه آن با دیدگاه قرآن هستیم. از این رو، ابتدا به بررسی مفهوم خدا در اندیشه ابن سینا می‌پردازیم تا با تکیه بر آن بتوانیم رابطه‌ی انسان با خدا، نسبت صفات انسان با خدا و حدود معرفت انسان به خدا را تبیین کنیم.

۲ تبیین مفهوم خدا در اندیشه ابن سینا

برای تبیین مفهوم خدا نزد ابن سینا، ابتدا به دیدگاه او درباره‌ی شناخت خدا می‌پردازیم و سپس به تبیین مفهوم سازی او از خدا می‌پردازیم.

از دیدگاه ابن سینا واجب الوجود وجود محض است و از حیث وجود شناختی بسیط ترین موجودات است و به لحاظ ذاتش، تمایز شدیدی با دیگر موجودات دارد. شناخت او نمی‌تواند امری آسان باشد. از دیدگاه ابن سینا واجب الوجود دارای احکام خاص است که این احکام ناظر بر واجب الوجود می‌باشند و موجودات ممکن را در بر نمی‌گیرند و نشان دهنده‌ی جدایی و تنزیه واجب الوجود از موجودات دیگر هستند. به واقع تمایز ذاتی میان واجب الوجود و ممکنات به حدی است که ابن سینا از آن به تباین یاد کرده است. (ابن سینا، ۱۹۹۷، ص ۳۴۲-۳۴۳)



تمایز دیگر واجب الوجود و ممکنات وحدت و یگانگی واجب الوجود است که ابن سینا در اثبات آن دلایل بسیاری اقامه کرده است. (ابن سینا، ۱۹۸۳، ج ۳: ۴۰، ابن سینا، ۱۹۹۷: ۵۶-۶۱، ۱۹۴۴، ۴)

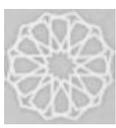
می توان گفت ابن سینا بر خلاف فلاسفه یونان که خدا را خالق جهان نمی دانند. (حسن زاده، ۱۳۷۸: ۲۹) تحت تأثیر مبانی اسلام و قانون علیت خدا را به عنوان علت و هستی بخش جهان آفرینش اثبات می کند چرا که او در اثبات خدا یا علت فاعلی نخستین، ازلیت، و ضرورت وجود واجب الوجود در رأس هرم هستی از این قاعده بهره جسته است. به طور کلی ابن سینا رابطه ی دو حوزه ی هستی یعنی واجب تعالی و ممکنات را از طریق نظریه فیض و صدور وعلیت توجیه و تفسیر می کند. ازاین رو، در جهان شناسی ابن سینا همه موجودات ممکن الوجود هستند و محتاج علت هستی بخش می باشند و خداوند به عنوان فاعل ایجابی وجود را به همه ی اشیا افاضه می کند. از دیدگاه ابن سینا هیچ نحوه ی کثرتی در ذات واجب الوجود نیست. واجب الوجود منشأ و مبدأ هر چیزی است و همه ی کثرات در يك سلسله ی طولی، از واجب الوجود صادر می شوند. (ابن سینا، ۱۹۹۷: ۳۷) این موجودات مستقیماً و بلاواسطه از واجب الوجود صادر نمی شوند، بلکه موجودات یکی پس از دیگری و هر موجودی از مجرای موجودات قبل از خود، از واجب الوجود فیض وجود می گیرد و صادر می شوند. (ابن سینا، ۱۹۸۳، نمط ۲۱: ۶)

از دیدگاه ابن سینا از آنجا که تشکیک در حقیقت وجود محقق نیست و در وجود بما هو وجود اختلاف شدت و ضعف نیست. ازاین رو، این امر به تمایز ذاتی واجب الوجود از ممکنات می انجامد که عبارت است از اختلاف ذاتی قابل توجه خدا با موجودات عالم. این فاصله به حدی است که ابن سینا خود از آن به تباین یاد می کند. (ابن سینا، ۱۹۹۷: ۳۴۱ و ۴۳۴) از نظر او اگر موجودی فیض وجودی به موجودات دیگر می رساند لزوماً باید غیر از آن ها باشد. به عبارت دیگر، او در وجود مخصوص

یکی از وجوه تمایز میان واجب و ممکن بساطت محض واجب الوجود از جمیع جهات است. اعتقاد به بساطت واجب الوجود از این پیش فرض ابن سینا ناشی شده است که هر چیزی که دارای اجزا است، وجودش مشروط به وجود جزئش و نیازمند تحقق آن است. چنین موجودی ممکن است نه واجب. از این رو، ممکنات غیر بسیط اند و فقط واجب است که بسیط حقیقی بوده و از داشتن هر گونه ترکیب منزّه است. (ابن سینا، عیون الحکمه، ص ۵۵) هر دسته از ممکنات نحوه هایی از ترکیب دارند - ترکیب از اجزا خارجی، ترکیب از اجزای حدی، ترکیب از وجود و ماهیت- که واجب تعالی از همه ی آنها مبرا و منزّه است از جمله این ترکیب ها می توان به موارد ذیل اشاره کرد. (ابن سینا، ۱۹۹۷: ۳۷۰-۳۶۸، ابن سینا، ۱۹۴۴: ۵-۶)

یکی از احکام خاص واجب الوجود، وجود محض و ماهیت نداشتن واجب الوجود است. از نظر ابن سینا حقیقت واجب الوجود وجود صرف و محض است که ماهیت آن همان وجود اوست. (ابن سینا، ۱۹۹۷: ۳۶۷) از دیدگاه ابن سینا علت نقص در ممکنات ماهیت داشتن آنها است. اگر در مواردی هم لفظ ماهیت برای واجب الوجود به کار می رود به معنای رایج آن یعنی ما یقال فی جواب ما هو نیست، بلکه به معنای ما به الشی هو هو می باشد. (ابن سینا، ۱۹۹۷: ۱۴۱)

یکی دیگر از وجوه تمایز واجب الوجود و ممکنات این است که واجب الوجود از همه ی جهات واجب است و هیچ حالت منتظره ای ندارد. به عبارت دیگر، هیچ جنبه ی امکانی و نقصی در واجب الوجود راه ندارد و هر آنچه برای او به نحو امکان عام محتمل است، برای او واجب است. به همین دلیل در حکمت سینوی تأکید بر آن است واجب الوجود در همه ی صفات ذاتی اش واجب است. (ابن سینا، ۱۹۸۳، ج ۳: ۱۳۱، ابن سینا، بیتا: ۶) در واقع می توان گفت مفهوم واجب الوجود مفهوم پایه است، زیرا تقریباً همه ی اوصاف ایجابی و سلبی از طریق این مفهوم اثبات می شوند.



تفکیک میان واجب الوجود و مخلوقات که همه‌ی مخلوقات دارای ماهیت هستند. از این رو، نیازمند علت می باشند، وجود معلول را در پیوند با وجود واجب الوجود قرار می دهد و از این طریق تعلق و وابستگی جهان ممکنات در وجود به ذات واجب را اثبات می کند. بنابراین رابطه‌ی بی‌نیاز و نیازمند او ما را آفرید، چون عنایت ازلی‌اش مقتضی و علت آن‌است و غرض از آفرینش، خود ذات است نه چیز دیگر.

از دیدگاه ابن سینا از آنجا که تشکیک در حقیقت وجود محقق نیست و در وجود بما هو وجود اختلاف شدت و ضعف نیست. بنابراین این امر به تمایز ذاتی واجب الوجود از ممکنات می انجامد که عبارت است از اختلاف ذاتی قابل توجه خدا با موجودات عالم. این فاصله به حدی است که ابن سینا خود از آن به تباین یاد می کند. (ابن سینا، ۱۹۹۷: ۳۴۱ و ۳۴۴) ابن سینا تأکید می کند واجب تعالی علت فاعلی موجودات و از علل بیرونی و مفارق است.

انسان معلول خدا بوده و حق تعالی علت تامه هستی است. از این رو، رابطه‌ی خدا و انسان نیز رابطه‌ی علت و معلولی است. طبق نظریه‌ی امکان ماهوی ابن سینا نسبت بین معلول و علت به این گونه است که، هر یک از علت و معلول ماهیت و وجودی جدا از دیگری دارد و آنچه موجب نیازمندی معلول به علت می شود، ممکن الوجود بودن آن است. براساس این تفسیر از علیت، رابطه‌ی علت و معلول، رابطه‌ی دو امر مضاف است که اضافه میان آنها از نوع اضافه‌ی مقولی است.

از دیدگاه ابن سینا «و العالی لایکون طالباً امرأً لاجل السافل...» (همان، ص ۱۴۹) نگاه عالی به مادون به معنای این است که عالی مطلوب است و غرضی را در غیر خود جست‌وجو می کند. بنابراین فاعلی که در فعل خود غرض دارد انجام فعل برای او اولویت دارد و این با بی‌نیازی موجود عالی سازگار نیست.

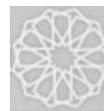
خود مشارکت با موجودات دیگر نیست. (ابن سینا، بی‌تا: ۱۹۰)

بنابر این واجب الوجود در عرض سایر موجودات و همسان و هم ردیف با آن‌ها نیست. از این رو، ابن سینا با اسناد هرگونه وصف یا ویژگی‌ای که مستلزم هم عرض قرار دادن واجب الوجود در کنار سایر موجودات باشد، مخالف است. زیرا اگر مانند سایر موجودات قابل شمارش و کمیت پذیر باشد، او هم موجودی کمی و محدود و در ردیف آن موجودات خواهد بود در حالی که او فراتر از سایر موجودات کمی و منزله از محدودیت‌های آن‌ها است. در وجودشناسی سینوی وجود شکافی عظیم بین وجود مطلق یعنی خدا و دیگر مخلوقات تأکید می‌شود. او علت مخلوقات است، اما شباهت نوعی با آنها ندارد. نصر، مطالب فوق را این گونه تلخیص می‌کند:

خدا، یا وجود مطلق که مبدأ و خالق همه چیزهاست، نخستین حلقه در یک سلسله پیوسته نیست، بنابراین پیوستگی جوهری و عرضی با موجودات این عالم ندارد. از میان پیشینیان، ارسطو نخستین کسی است که خداوند را جوهری ازلی می‌داند. ابن سینا آشکارا از ارسطو فاصله می‌گیرد و با افلوپین که اعتقاد دارد خداوند hyperousia یعنی فوق جوهر است، موافق می‌باشد.

۳ رابطه‌ی خدا با انسان در اندیشه ابن سینا

با توجه به این نکته که خدا موجودی ازلی است و هرگونه کثرتی را در ساحت ربوبی نفی و تکثرات را در دایره‌ی مخلوقات می‌داند، اما چگونگی ارتباط بین نفس انسان که حادث است و خدا که قدیم است یکی از دل‌مشغولی‌های وی بوده است. با توجه به این مطلب، ارتباط موجود بلند مرتبه‌ای که هیچ موجودی در رتبه‌ی او نیست با موجوداتی که همه نیازمند به اویند، چگونه است؟



همدیگرند یا نسبت و سنخیتی با یکدیگر دارند؟ به بیان دیگر، آیا صفاتی که به خداوند اطلاق می‌کنیم همان معنا و چارچوبی را دارند که ممکنات دارند یا مطلب به گونه‌ی دیگر است؟

پاسخ ابن سینا به پرسش مذکور مبتنی برمقدماتی است که در فلسفه‌ی مشائی پذیرفته شده است. به طور کلی ابن سینا رابطه‌ی دو حوزه‌ی هستی یعنی واجب تعالی و ممکنات را از طریق نظریه‌ی فیض و صدور و علیت توجیه و تفسیر می‌کند. از سوی دیگر، علیت نیز دارای لوازمی همچون اصل سنخیت است. بنابراین واجب تعالی به عنوان علل با موجودات ممکن به عنوان معلولات او سنخیت و مناسبت دارد، زیرا او علت همه‌ی موجودات ممکن و معطی کمال هر موجودی است. (ابن سینا، ۱۹۹۷: ۲۱)

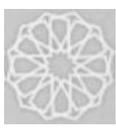
حال باتوجه به مبانی مذکور، نظر ابن سینا در پاسخ به پرسش یادشده به این صورت است که صفات واجب تعالی عین ذات او در مقام مصداق هستند و همه صفات کمالی موجودات ممکن نیز از آن صفات نشات گرفته‌اند، اما هر یک از این صفات؛ مشترک معنوی است و به یک معنا بر مصداق فراوان اطلاق می‌شود، ولی با وجود این، در مقام مصداق از همدیگر متمایزند، به گونه‌ای که صفات ما ممکنات، زائد بر ذات ما هستند. درحالی که صفات واجب تعالی عین ذات اوست. صفات ما بالقوه هستند درحالی که صفات او بالفعل است. صفات ما آمیخته با نقص و امکان است درحالی که صفات او اعلا و اشرف و شایسته مقام او می‌باشد. (ابن سینا، ۱۹۸۴: ۱۵۱) ابن سینا با تأکید بر این مطلب، معتزله را به جهت نفی صفات جسمانی و جمادی از ساحت حق تعالی و انتساب صفات انسانی به او، مورد حمله قرار می‌دهد و آنها را به عدم شناخت امور عقلی و فراتر از طبیعت متهم می‌کند و بر این نکته اصرار می‌ورزد که تفاوت صفات حق تعالی با صفات انسانی تنها در عینیت با ذات و زیادت بر ذات نیست، بلکه صفات واجب تعالی در اوج مجد، علو و عظمت هستند درحالی که صفات

هر فعلی دارای غایت می‌باشد و هر فاعلی نیز غایت دارد. اما در مورد افعال خداوند علاوه بر این که هر فعلی دارای غایت است، متعلق غرض ذات خداوند نیز می‌باشد، اما موجود مادون غرض خداوند نیست، بلکه غرض خود ذات است: «هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته و هي مقتضى ذاته، فهي غير منافية له و أنه يعشق ذاته». (ابن سینا، ۱۹۸۴، ص ۱۱) بنابراین خداوند به ذات خودش ابتهاج دارد، مخلوقات هم که آثار خداوند می‌باشند به تبع ذات، مورد ابتهاج هستند. (ابن سینا، ۱۹۸۳، ج ۳: ۱۴۹) از دیدگاه ابن سینا اگر موجودی فیض وجودی به موجودات دیگر می‌رساند لزوماً باید غیر از آن‌ها باشد. (ابن سینا، بی‌تا: ۱۹۰)

خدا در فلسفه‌ی شیخ الرئیس، مفهومی کلی است به این معنا که انسان از خدا تهی است و تنها به جنبه‌ی قدسیت و تعالی خداوند توجه شده است به واقع ابن سینا علی‌رغم آنکه همواره خدای اسلام و قرآن را پیش رو داشته است، اما به تعامل بین خدا و انسان توجه اندکی نشان داده است و بیشتر به وجه تنزیه و تعالی خدا از ممکنات توجه داشته است. لازمه‌ی این امر آن است که ارتباط خدا با انسان به واسطه‌ی عقول انجام می‌شود و فیض خدا بر انسان از طریق عقل فعال است که این تبیین به نفی تأثیر گذاری مستقیم خدا در زندگی انسان و نفی رابطه تاریخی خدا با انسان منجر می‌شود. بنابراین خدا امری کلی است که تنها به کلیات می‌اندیشد. توجهی به انسان و موجودات مادون ندارد برای انسان دست نیافتنی است. از این رو، انسان نمی‌تواند با او ارتباط برقرار کند. پس خدا تأثیر گذاری مستقیم در زندگی انسان ندارد، ارتباط تاریخی بین خدا و انسان وجود ندارد و مداخله‌ی خدا در عالم توسط عقول انجام می‌شود.

۳/۱ نسبت صفات خدا با انسان

باتوجه به نحوه‌ی ارتباط خدا و انسان سوال اساسی این است که چه نسبت و تمایزی میان صفات اطلاق شده بر ساحت حق تعالی و صفات حوزه ممکنات وجود دارد؟ آیا صفات این دو حوزه‌ی هستی، متباین



عقل ما هر شی موجود را به وصف واجب یا ممکن متصف می کند و به این وسیله به مفهوم واجب الوجود دست می یابد؛ سپس با تکیه بر براهین فلسفی به اثبات مصداق آن می پردازد.

در این نظام فلسفی تنها منبع معرفت ما به خداوند، عقل است؛ اما عقل نیز به دلیل محدودیت ذاتی خود و نامحدود بودن متعلق شناسایی، به ادراک وجود آن حقیقت متعالی قادر نیست.

زیرا واجب الوجود وجود محض است و از حیث وجود شناختی بسیط ترین موجودات است و به لحاظ ذاتش تمایز شدیدی با دیگر موجودات دارد شناخت او نمی تواند امری آسان باشد. از سوی دیگر، از حیث معرفت شناختی با توجه به مراتب مختلف ادراک انسان معرفت به واجب الوجود در صورت امکان جز معارف حسی و یا خیالی نیست و تنها از طریق معرفت عقلی می توان او را شناخت که در این صورت لازم است نفس انسانی مراحل کمال عقلی را طی کند. (ابن سینا، ۱۹۸۴: ۲۱) از این رو، شناخت عقلی انسان نسبت به خدا شناختی ضعیف و از طریق لوازم و صفات است. اما این معرفت هر چند ضعیف است انسان را از ورطه‌ی تعطیل و جهل نجات خواهد داد و بهترین لازم از لوازم واجب الوجود برای شناخت لازمی است که به ذات نزدیکتر باشد و نشان دهنده‌ی مبدأ بودن خدا نسبت به ماسوی است. که به نظر می رسد این لازم همان وجوب وجود می باشد، زیرا نیاز وجودی ممکنات را منعکس می کند. (همان، ص ۲۳-۲۴) اما دستیابی به مفهوم وجوب وجود و اذعان به تحقق عینی مصداق آن نیز با معرفت کامل به ذات خدا برابر و مساوی نیست. (همان، ص ۱۸۶)

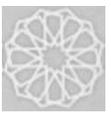
از دیدگاه ابن سینا انسان اگرچه طالب کمال مطلق است، اما بالبداهه محدودیت های موجود در قابلیت هایش مانع احاطه‌ی کامل او به کمال مطلق می شود؛ زیرا نامحدود ممکن نیست در حیطه‌ی معرفت محدود قرار گیرد و معرفت کامل حضرت حق برای هیچ انسانی ممکن نیست و این عجز از معرفت به کنه ذات ناشی از محدودیت های وجودی انسان

بشری آمیخته بانقص وامکان می باشند. (همان، ص ۱۵۸) بنابراین بر پایه‌ی نظر ابن سینا، صفات واجب تعالی وجه اعلا واشرف صفات کمالی است که در نظام هستی جاری است، یعنی صفات ممکنات بانقص و امکان آمیخته است، اما صفات واجب تعالی عین ذات او و واجب بالذات است.

ابن سینا صفات الهی را از هر گونه نقص و محدودیت صفات امکانی منزه می کند. ابن سینا همان طور که مصادیق اوصاف الهی و انسانی را متمایز می داند در مقام مفهوم نیز بر تمایز مفهوم اوصاف الهی و انسانی معتقد است. از نظر ابن سینا مفاهیم اوصاف ممکنات، مختلف و متفاوت هستند چون مصادیق این اوصاف متکثر هستند. به عبارت دیگر، اختلاف مصداق اوصاف امکانی، مستلزم اختلاف مفهومی آنها است. ولی در مورد خداوند، از آنجا که مفهوم اوصاف واجب الوجود می توان گفت نتیجه‌ی چنین دید گاهی آن است که مفاهیم اوصاف در خداوند همانند مفاهیم اوصاف در انسان نیست پس امکان انتقال به مفهوم اوصاف الهی از طریق مفهوم اوصاف انسانی نیست و از آنجایی که عقل انسان تنها با مفاهیم بشری سر و کار دارد، پس از درک صفات الهی عاجز است. ابن سینا ملتزم به این نتیجه نیست، بلکه معتقد است شناخت اوصاف الهی به نحو ایجابی ممکن نیست، بلکه باید به نحو سلبی و اضافی باشد. (ابن سینا، ۱۹۹۷، ص ۳۱۳) البته این تنزیه در کلام ابن سینا به معنای تعطیل عقول در شناخت خدا نیست، بلکه به معنای منزه کردن صفات الهی از جنبه های عدمی و نواقص امکانی موجود در صفات انسانی است.

۳،۲ حدود معرفت انسان به خدا

سوال بسیار مهمی که با توجه به ارتباط علت و معلولی انسان و خدا مطرح می شود این است آیا انسان می تواند معرفت حضوری از خدا داشته باشد یا شناخت انسان از خدا یک معرفت حصولی است؟ چگونه ذهن انسان بر مبنای فلسفه‌ی مشائی، به مفهوم واجب الوجود دست می یابد و تا چه حد می تواند واجب الوجود را بشناسد؟



واجب الوجود که وجود محض است حدی ارائه کرد. (ابن سینا، بی‌تا: ۴۴)

بنابراین از دیدگاه ابن سینا وجود واجب وجود محض است که قالب مفهومی نمی پذیرد. از این رو، شناخت به واجب شناخت ضعیفی است که به واسطه‌ی لوازمش صورت می گیرد. ابن سینا بهترین لازم وجودی که شناخت دقیقتری به ما ارائه می دهد را وجوب وجود دانسته است. (ابن سینا، ۱۹۴۴: ۳۴-۳۶) بنابراین تنها چیزی که انسان از واجب الوجود می تواند درک کند آن است که وجودش ضروری و واجب است.

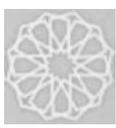
از سوی دیگر، یکی از مهم ترین و تأثیر گذارترین مبادی معرفت شناختی ابن سینا در مسئله‌ی شناخت خدا محدودیت در قوای ادراکی انسان است و این محدودیت تنها منحصر به شناخت امور نامحسوس نیست، بلکه شناخت بسیاری از امور محسوس پیرامون انسان نیز ناممکن است. (ابن سینا، ۱۹۹۷: ۲۰۳) انسان به درک حقیقت اشیا قادر نیست، زیرا علم به فصل که بیانگر حقیقت اشیا است از حیطة‌ی معرفت انسان خارج است. (همان: ۱۶۴) بنابراین نه تنها شناخت حقیقت باری تعالی، بلکه شناخت حقیقت فلک، آتش، هوا و ... نیز برای انسان ناممکن است. (ابن سینا، ۱۹۹۷: ۳۴-۳۵) محدودیت شناختی انسان در مورد بسایط شدت بیشتری می یابد. زیرا شناخت لوازم امور بسیط بسیار دشوارتر از لوازم امور مرکب است. بر اساس دیدگاه ابن سینا خدا بسیط ترین موجود عالم است. بنابراین انسان در شناخت خدا با معضلات فراوانی مواجه است. (همان، ص ۸۸-۸۹) با این وجود ابن سینا شناخت خدا به واسطه‌ی لازمی از لوازم ذاتش می پذیرد. اما این معرفت هر چند ضعیف است انسان را از ورطه‌ی تعطیل و جهل نجات خواهد داد و بهترین لازم از لوازم واجب الوجود برای شناخت لازمی است که به ذات نزدیکتر باشد و نشان دهنده‌ی مبدأییت خدا نسبت به ماسوی است. که به نظر می رسد این لازم همان وجوب

است. ابن سینا در این زمینه می گوید: و الله لا حد له و لا برهان علیه بل هو البرهان علی کل شیء بل هو اّما علیه الدلائل الواضحه (ابن سینا، ۱۹۸۳: ۳۵۴) کنه و حقیقت واجب الوجود برای عقول بشری قابل درک نیست. واجب الوجود حقیقتی دارد که نزد ما هیچ نامی برای آن نمی توان یافت. (ابن سینا، ۱۹۴۴: ۳۵) از سوی دیگر، ابن سینا شناخت حقیقت و ذات هیچ موجودی را امکان پذیر نمی داند. از این رو، ممتنع بودن شناخت ذات خدا امری روشن و بدیهی است. از دیدگاه ابن سینا نحوه‌ی وجود واجب الوجود به گونه‌ی است که نمی تواند مدرک هیچ موجودی واقع شود. این امر ناشی از تجلی و ظهور شدید اوست که سبب خفا و بطونش شده است. از این رو، هیچ موجودی به صورت تام و تمام نمی تواند او را بشناسد. به واقع شناخت حقیقت واجب تعالی توسط انسان به معنای احاطه‌ی معرفتی موجود متناهی بر موجود مطلق و نامتناهی است که قطعاً امری ممتنع می باشد. (ابن سینا، ۱۹۴۴: ۶۹)

بنابراین ابن سینا معتقد است تصور واجب الوجود تصویری غیر بدیهی است. زیرا برای به دست آوردن تصور واجب الوجود نیازمند تأمل هستیم. با این وجود در به دست آوردن تصور واجب الوجود نیازی به واسطه‌ی تصور غیر واجب الوجود نیست. این همان است که ابن سینا از آن تعبیر به اولی التصور بودن کرده است. (ابن سینا، ۱۹۴۴: ۱۷) پیش فرض ابن سینا در این باره عدم امکان تصور واجب الوجود از طریق حد است. و این حد نداشتن واجب الوجود به دو دلیل عمده است.

الف- علت نداشتن واجب الوجود: اگر چیزی علت نداشته باشد حد هم ندارد. از آنجا که واجب الوجود علت ندارد امکان این که به سببش شناخته شود وجود ندارد از این رو، تصور او به ذاتش صورت می گیرد و در تصورش به تصور دیگری نیاز نیست. (همان، ۱۷)

ب- واجب الوجود ماهیت ندارد: ابن سینا معتقد است حدود حقیقی از شرایط و مقومات ماهیت است نه از شرایط وجود. بنابراین نمی توان برای



ابن سینا در کتاب تعلیقات، عنایت را به بحث «عدم استکمال عالی به وسیله سافل» و نیز «عدم انگیزه‌ی عالی در مورد سافل» ارتباط می‌دهد و خداوند را به علت این‌که عاشق ذات خود است و این‌که مبدأ همه موجودات و معشوق آنها است، خالقی می‌داند که همه‌ی هستی را بر احسن وجه خلق نموده است (ابن سینا، ۱۹۸۴: ۱۵۷)

ابن سینا حق تعالی را فاعل بالعنایه به این معنا می‌داند که صورت های ارتسامی زائد بر ذات و ماهیات متحقق در علم خود را به ماهیات موجود تبدیل می‌کند. ازاین رو، فاعلیت حق تعالی از نوع «ایجاد الشیء من شیء» است.

۴ مقایسه‌ی رابطه‌ی خدا و انسان در اندیشه‌ی ابن سینا و قرآن

هرچند که ابن سینا خدای قرآن و اسلام را پیش چشم داشته است و تلاش کرده برای واجب‌الوجود نظام فلسفی اش اوصافی مستدل ذکر کند که او را به مثابه شارع و فرستنده انبیا و مقرر کننده‌ی تکالیف و بازخواست کننده در روز جزا مشخص کند، حقیقت این است که چنین تصویری از خدا با تصویر خدا در قرآن به‌سختی قابل انطباق است، زیرا به نظر می‌رسد با توجه آنچه بیان شد، ارتباط انسان و خدا در فلسفه‌ی ابن سینا با محتویات متون دینی ناسازگار است.

از دیدگاه ابن سینا شناخت عقلی انسان نسبت به خدا شناختی ضعیف و از طریق لوازم و صفات است. اما این معرفت هر چند ضعیف است انسان را از ورطه‌ی تعطیل و جهل نجات خواهد داد. بهترین لازم از لوازم واجب‌الوجود برای شناخت لازمی است که به ذات نزدیکتر باشد و نشان دهنده‌ی مبدأییت خدا نسبت به ماسوی است. که به نظر می‌رسد این لازم همان وجوب وجود می

وجود می‌باشد؛ زیرا نیاز وجودی ممکنات را منعکس می‌کند. (همان، ص ۲۳-۲۴)

ابن سینا در بعد معرفت شناختی در توان عقل انسان در شناخت خدا تردید می‌کند و با توجه به توانایی محدود ابزارهای ادراکی انسان درکسب معرفت به تنزیه خدای متعال از نقائص و کمالات محدود و امکانی روی آورده اند و امکان معرفت ایجابی مطابق با واقع را برای انسان نفی کرده است. علم حصولی نیز در حوزه‌ی معرفت شناسی راه به جایی ندارد و تنها یک راهی است که روزنه‌ی کوچکی به سوی معرفت می‌گشاید.

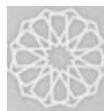
۳٫۳ عنایت الهی و فاعلیت بالتجلی در نگاه ابن سینا

در بحث علم الهی به موجودات، نقطه نظر اصلی ابن سینا بر علم عنایی قرار دارد. وی علم عنایی را سبب ایجاد نظام عینی و عالم کیانی دانسته است که به تبع علم کامل خداوند به مخلوقات، آنها را کامل آفریده است.

عنایت عبارت است از علم ذاتی مبدأ نخستین به نظام خیر هستی و اینکه ذاتاً علت خیر و کمال است و به این خیر و کمال با آن نظام یاد شده راضی و خشنود است. پس او نظام خیر را به بهترین صورت ممکن، تعقل می‌کند. در نتیجه، آنچه را که بهترین نظام و خیر، تعقل کرده است، از او افاضه می‌شود؛ افاضه‌ای که به بهترین صورت ممکن به پیدایش آن نظام می‌انجامد. پس معنای عنایت، این است. « (ابن سینا، بی‌تا، ۶۶۸، ۱۹۹۷: ۴۱۵)

البته ابن سینا در تعلیقات در تعریف عنایت می‌گوید: «العناية هو أن يوجد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام» (ابن سینا، ۱۹۸۴: ۱۱)

در کتاب اشارات نیز این گونه می‌گوید: «فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام و بأن ذلك واجب عنه وعن احاطته به» (ابن سینا، ۱۹۸۳، ج، ص ۳۱۸)



باشد، زیرا نیاز وجودی ممکنات را منعکس می کند. (همان، ص ۲۳-۲۴)

ابن سینا تحت تأثیر فلاسفه یونانی تنها به وجه تنزیه و تعالی خدا از ممکنات توجه دارد. به موجب آن خدا امری می شود و رای عالم که منشأ فیض است و سرچشمه صدور دیگر موجودات از عقل اول به بعد. او صرفاً به صورت تنزیهی و به مثابه محرک نامتحرک، علت اولی و واجب الوجود و وجود مطلق و امری بدون ضد و ند و مانند اینها وصف می شود.

در فلسفه ابن سینا ارتباط خدا با جهان به دلیل عدم سنخیت میان جهان که ماده است و خدا که روح کل و مطلق است امکان پذیر نیست؛ مگر به واسطه عقل ده گانه و طبیعت کلی. خدای ابن سینا که او را واجب الوجود تبیین می کند موجودی است بیگانه با بشر و فقط او را آفریده است و به این جهان آورده است، ارتباط انسان با خدا به واسطه نیاز وجودی به خدا است. خدا توجه به انسان ندارد، زیرا عالی به سافل توجه ندارد و توجه سافل به عالی به دلیل آن است که سافل کمال را در تشابه به عالی می داند. (ابن سینا، بی تا: ۱۴۹)

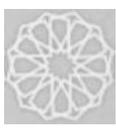
از دیدگاه قرآن کریم خداوند خود جهان را آفریده، نه به واسطه فرشتگان در حالی که در فلسفه ابن سینا خداوند خود تنها عقل اول را می آفریند و سلسله طولی تا عقل دهم واسطه در آفرینش عالم هستند. از سوی دیگر قرآن کریم رابطه میان خداوند با جهان را به چند شکل بیان می کند که می توان آن ها را به همان تعلق و وابستگی مطلق موجودات به خداوند بازگرداند. آیات قرآنی خدا را محیط به تمام موجودات معرفی می کند. «انه بكل شیء محیط» (قرآن، فصلت/۵۴) در جای دیگر می فرماید که خداوند به تمام موجودات احاطه دارد. «و كان الله بكل شیء محیطا» (قرآن، نسا/۱۲۶) این احاطه از همه جهات است؛ یعنی هم احاطه قیومی و هم احاطه علمی را شامل است. چنان که در قرآن می فرماید خدایی است که زنده و قیوم است «الله لا اله الا هو الحي القيوم» (قرآن، بقره/۲۵۵). «ان

الله قد احاط بكل شیء علماً» (قرآن، طلاق/۱۲) به رابطه مالکیت، معیت و خالقیت نیز در آیات قرآن کریم اشاره شده است، چنان که در آیات نخستین سوره حدید آمده است. «له ملك السموات و الارض يحيي و يميت و هو عليم كل شیء قد ير - هو الا ول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء عليم - ... و هو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير- له ملك السموات و الأرض و الي الله ترجع الامور» (قرآن، حدید/۲-۵)

قرآن رابطه ی خدا را با جهان و مخلوقات بر توحید صرف قرار داده است، یعنی خداوند در فاعلیت و نفوذ مشیت و اراده اش رقیب و معارض ندارد همه ی فاعلیتها و همه ی اراده ها و اختیارها به حکم خدا و قضا و قدر خداست.

از سوی دیگر، قرآن کریم در پیوند انسان با خدا زیباترین بیانها را آورده است. خدای قرآن برخلاف خدای ابن سینا یک موجود خشک و بی روح و بیگانه با بشر نیست. خدای قرآن از رگ گردن انسان به انسان نزدیکتر است، با انسان در داد و ستد است. بشر با او انس و الفت دارد، بلکه همه ی اشیاء او را می خواهند و او را می خوانند تمام موجودات از عمق و ژرفای وجود خود با او سر و سر دارند، او را ثنا می گویند و تسبیح می کنند. «ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبیحهم» (قرآن، اسرا/ ۴۴)

یکی از آثار نتایج رابطه معنوی و محبتی میان انسان و خدا همین یاد خدا در دل انسان است که موجب آرامش و طمانینه الهی می شود. همچنین خداوند در بسیاری از آیات قرآن درباره ی ویژگی های کسانی که مورد محبتش هستند، بیانات متعددی فرموده: «إن الله يحب المحسنين» (قرآن، بقره/۱۹۵) («والله يحب الصابرين» (قرآن، آل عمران/ ۱۴۶) («إن الله يحب التوابين و يحب المتطهرين» (قرآن، بقره / ۲۲۲) («إن الله يحب المقسطين» (قرآن، مائده / ۴۲) علاوه بر اینها آیاتی آمده است که خداوند نسبت به کسان دیگری محبت خود را دریغ می کند از جمله «إن الله لایحب الخائنین» (قرآن،



انفال / ۵۸) «إِنَّه لايحب المستكبرين»(قرآن، نحل
۲۳/)

بیان قرآن در رابطه‌ی انسان با خدا يك بيان اعجاز‌آمیز و بی سابقه و بی رقیب است، زیرا خدای قرآن در تعامل با آدمیان و در پیوند با ایشان است. از رگ گردن به آن‌ها نزدیکتر است. «نحن اقرب اليه من حبل الوريد» (قرآن، ق/۱۶) آنها را دوست می‌دارد «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (قرآن، مائده/۵۴) و حتی آدمیان می‌توانند دوست خلیل او باشند،(قرآن، نسا/۱۲۵) در تاریخ بشر مداخله می‌کند و تأثیر می‌گذارد و حتی رفتارهای آدمیان را همانند ایشان پاسخ می‌دهد. «و مکروا و مکرالله»(قرآن، آل عمران/۵۴)

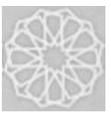
در قرآن کریم نه تنها انسان به علم حضوری و شهودی می‌تواند خدا را درک کند، بلکه آن را امری فطری معرفی می‌کند. چنانچه امیرمؤمنان علی(ع) می‌فرماید: «اللهم خلقت القلوب علي ارادتك، و فطرت العقول علي معرفتك»(علامه مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۹۵، ۴۰۳) خداوند قلب‌ها را با ارادت و محبت خود و عقل‌ها را با معرفت خود سرشته است. در تعبیری دیگر می‌فرماید: «عجبت لمن شك في الله، و هو يري خلق الله» (نهج البلاغه، حکمت ۱۲۶) من تعجب می‌کنم از کسانی که مخلوقات الهی را می‌بینند و در وجود خدا تردید می‌کنند. این کلام حضرت(ع) برگرفته از این آیه قرآن است که می‌فرماید: «إني الله شك فاطر السموات و الارض» (قرآن، ابراهیم/ ۱۰) در قرآن رابطه‌ی انسان و خدا هم در شناخت حصولی نسبت به انسان و خدا مطرح است و هم شناخت حضوری نسبت به خدا و انسان را دربرمی‌گیرد. به واقع هرگونه شناختی که از طریق عبارات قرآن به منزله‌ی مدلول لفظی آن برای انسان حاصل می‌شود، شناختی حصولی است؛ در برخی از آیات قرآن، مانند آیه‌ی فطرت و میثاق، از شناخت حضوری خداوند سخن به میان آمده است. به بیان دیگر، شناخت حضوری انسان عامل یا راهی برای شکوفا و آگاهانه شدن معرفت حضوری و دستیابی به معرفت حضوری آگاهانه نسبت به خدا می‌شود و شناخت حصولی

نسبت به انسان نیز طریقی برای شناخت حصولی نسبت به خداوند متعال و صفات والای اوست که اولی با عبادت و تزکیه‌ی نفس و سلوک عرفانی و دومی با تأمل و تدبیر در اسرار و حکمتهایی که در وجود انسان به ودیعه نهاده شده فراهم می‌آید. (مصباح یزدی، ۱۹۷۰: ۷۸)

در قرآن خدا و جهان رابطه ای متقابل و بسیار نزدیک دارند. این ارتباط شخصی با خدا به واسطه‌ی اعتماد انسان به خدا و از طرف خدا به دلیل رحمت او تعیین می‌شود. انسان خدا جو آفریده شده است . او به دلیل مسئولیتش پاسخگوی رفتار خود و اعمال ناشایست خود است. گناهان او رابطه اش با خدا را تیره می‌کند . مهربانی و بخشش خدا و توبه انسان آن رابطه‌ی تیره را اصلاح می‌کند. قرآن نه تنها به تنزیه و تعالی خدا توجه دارد، بلکه به تعامل خدا با انسان و سایر موجودات نیز توجه دارد.

خدا در اندیشه ابن سینا نخستین و اعلی و بهترین و خیر محض و تنها عالم به ذات خویش و بی‌خبر و منقطع از جهانیان است، ولی خدا در قرآن ضمن اینکه همه کمالات برشمرده از نظر ابن سینا را داراست؛ خدایی است که علم و قدرت و اراده فراگیر او همواره در جهان جاری است و او پیوسته از احوال جهانیان آگاه، و فیضش را در جهان جاری می‌سازد و مخلوقات همواره دست نیاز به سوی او دارند و او دعای بندگان را می‌شنود و به بندگان محبت می‌ورزد و حوایج شان را برآورده می‌سازد. خلاصه اینکه افق خدانشناسی ابن سینا تحت تأثیر فلسفه‌ی یونان و مبانی فلسفی حکمت مشا می باشد هر چند که تلاش کرده است در اثر آشنایی با تعالیم اسلامی و وارد کردن مفاهیم قرآنی الهیات فلسفی خود را تبیین کند.

می‌توان گفت از نظر ابن سینا، هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، الا اینکه خدا واجب الوجود و قائم بالذات است و غیر خدا ممکن الوجود و قائم بالغیر و معلول واجب الوجود. اما از دیدگاه قرآن، غیر خدا به عنوان اشیایی که در برابر خدا قرار گرفته باشند، هر چند معلول او باشند، وجود ندارد، بلکه



برقرار کند، پس پیوندی با موجودات عالم از جمله انسان ندارد و با انسان بیگانه است. اما در قرآن کریم علی رغم آنکه خداوند را از مادیت و عوارض آن مانند حلول، اتحاد، جسمیت و رؤیت منزّه می داند، اما از سوی دیگر در تعامل با آدمیان و در پیوند با ایشان است. در تاریخ بشر مداخله می کند و تأثیر می گذارد و حتی رفتارهای آدمیان را همانند ایشان پاسخ می دهد. او فرستنده ای انبیا و مقرر کننده ای تکالیف و بازخواست کننده در روز جزا می باشد. خدا نه تنها خالق که پروردگار و گرداننده و اداره کننده ای جهان است و کار عالم و آدم با عنایت و تدبیر او می گذرد. او همواره در متن هستی حضور دارد و هیچ چیز بدون اراده و مشیت او انجام نمی پذیرد. صدای بندگان را می شنود، دعای آنان را اجابت می کند هدایت ها و حمایت های او همه ای هستی را آکنده است و فیض او و رزق و روزی مادی و معنوی او دمامد به خلایق می رسد.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می کنند که هیچ تضادی در منافع وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان به همان اندازه در ایده پردازی و نگارش مقاله سهیم بودند. همه ای نویسندگان محتوای نسخه خطی را تأیید کرده و در تمام جنبه های کار به توافق رسیده اند.

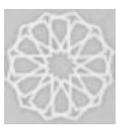
تقدیر و تشکر

ما از همه افرادی که برای مشاوره علمی در این مقاله کمک کردند سپاسگزاریم.

وجود خداوند همه اشیاء را در بر گرفته است، یعنی همه ای اشیاء، اسماء و صفات و شئون و تجلیات خداوند هستند، نه اموری در برابر او.

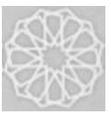
۵ نتیجه گیری

ابن سینا در مباحث فلسفی خویش، از واجب الوجود به عنوان خدا، تصویری ارائه می دهد که نه تنها به لحاظ وجودی، متعالی صرف و متباین نسبت به ماسواست؛ بلکه حتی دامنهی این تعالی تا حوزه ای ذهن و معرفت انسان نیز ادامه می یابد. مفهوم سازی ابن سینا از وحدت خدا به گونه ای است که باعث می شود واجب الوجود به طور مطلق از عالم متمایز می شود و هیچ اشتراکی با ممکنات نداشته باشد به طوری که از صفات موجودات امکانی منزّه است. ابن سینا به دلیل وحدت واجب الوجود ویژگی های موجودات انسانی اعم از ذاتی و عرضی را از آن نفی می کند. بنابراین هر گونه شباهت نه تنها در وجود، بلکه در اوصاف نیز بین خدا و موجودات عالم نفی می شود. این تصور ابن سینا از وحدت خداوند به این می انجامد که خدا در فلسفه او به صورت غیر حضوری است. در نتیجه، این امر به تمایز خدا و جهان منجر می شود. تنزیه واجب الوجود تنها در مورد تکثر، ترکیب، انقسام پذیری نیست، بلکه بر اساس فعلیت تام و تمام، واجب الوجود فاقد هر گونه انفعال استازاین رو، واجب الوجود فاقد تمامی صفات انسان وار انفعالی مانند غضب، خشم، عطف و مهربانی است. در واقع خدا در فلسفه ای ابن سینا مفهوم کلی می باشد که نمی تواند رابطه ای وجودی با انسان



References:

- The Holy Quran. (1970). written by Osman Taha. Translated by Ayatollah Nasser Makarem Shirazi. Qom: Neshta (Bafrani)
- Hassanzadeh, S. (1968). *Seyr Va Tatavor Mafhome Khoda Az Dekart Ta Niche* (The Evolution of the Concept of God from Descartes to Nietzsche). Tehran: Alam Publishing. (In Persian)
- Ibn Sina, H. (1997). *Elahiat Az Ketab Shafa* (Theology from the Book of Healing). Research. Hassanzadeh Al-Amli. Ch 1. Qom: Islamic Propaganda Office Publishing Center. (In Persian)
- Ibn Sina, H. (1960). *Tabieat* (Nature). Research by Al-Qanawati and Saeed Zayed. Cairo: Cairo University. (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (1984). *Taalighat* (Commentaries). Qom: Islamic Information Office in the Academic Hawza. (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (1983). *Alesharat Va Altanbihat* (Gestures and Punishments). Sharh Nasir al-Din Tusi. Sharh al-Sharh Qutbuddin Razi. Qom: Balagha Publications. (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (1944). *Al-Mabda Va Al-Maad* (Origin and Resurrection). By Abdullah Nourani. Tehran: Institute of Islamic Studies. McGill University: in collaboration with the University of Tehran. (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (n. d.). *Al-Najat Men Algharghe Fe Al-Bahr* (Salvation from Drowning in the Sea of Misguidance). By Mustafa Effendi Al-Makawi and Sheikh Mohieddin Al-Sabri. Cairo: Cairo University. (In Arabic)
- Javadi Amoli, A. (1961). *Tasnim* (Interpretation of Tasnim). Qom: Esra Publishing Institute. Third edition. (In Persian)
- Karimi, A. (1974). *Rabete Ensan Va khoda Az Didgahe Ibsina Va Ghazali* (The Relationship between God and Man from the Viewpoint of Ibn Sina and Al-Ghazali). Qom: Book Garden Institute, first edition, Journal of Shiite Comparative Theology. (In Persian)
- Majlisi, M. (1983). *Bihar Al-Anwar* (Sea of Lights). Beirut: Al-Wafa Institute. (In Persian)
- Mesbah Yazdi, M. (1970). *Elahiat* (Theology). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (In Persian)
- Sharif Razi, M. (1960). *Nahj al-Balaghah* (Approach to rhetoric). Translated by Mohammad Dashti. Qom: Mashhur Publications. (In Persian)
- Stephanie, Z. (2010). *Rabete Ensan Va Khoda Dar Saye Elat Va Malol Az Didgahe Ibn Sina Va Suhrawardi* (The Quality of Human Relationship with God in the Shadow of Cause and Effect According to Ibn Sina and Suhrawardi). Tehran: Payam-e Noor University of Tehran. (In Persian)
- Seyyed Hashemi, M. (2011). *Koda Va Khelghat Jahan Az Didgahe Ibn Sina* (God and the Creation of the World



from the Perspective of Ibn Sina).
Qom: Book Garden Institute, first
edition. (In Persian)

Zabihi, M. (2006) .*Mashiyat Elahi Az
Didgahe Ibn Sina Va Mulla Sadra*
(Divine Providence from the
Perspective of Ibn Sina and Mulla
Sadra). Qom: Philosophical-
Theological Research. (In Persian)