

میزان معرفت انسان نسبت به خداوند از دیدگاه ابن‌سینا^۱

سعیده سادات شهیدی^۲

چکیده

معرفت انسان به واجب‌الوجود و توجه به محدودیت‌های این معرفت، از موضوعاتی است که ابن‌سینا در فلسفه خود به آن توجه ویژه‌ای داشته است. از نظر بوعلی با آن که انسان دچار محدودیت‌های معرفتی بسیاری است، اما باب معرفت الهی به کلی مسدود نمی‌باشد. از نظر او انسان توانایی نیل به ذات و حقیقت موجودات را ندارد و آن‌ها را از طریق لوازم و خواص آن‌ها می‌شناسد. در باب حق تعالی نیز شناخت از طریق همین لوازم که اوصاف او را تشکیل می‌دهد، صورت می‌گیرد. مهم‌ترین لازم باری تعالی، وجوب وجود است. دیگر اوصاف باری تعالی با وساطت وجوب وجود درک می‌شود. در باب تصدیق وجود حق تعالی، ابن‌سینا به شیوه‌های مختلف ناشی از اختلاف سطح معرفتی انسان‌ها توجه داشته است. او سطح متوسط تصدیق را ناشی از براهین طبیعی و از سوی عامه مردم دانسته است که از موجودات دیگر بر خداوند استدلال می‌کنند و سطح عالی تصدیق را ناشی از براهین فلسفی و از سوی صدیقین دانسته است. علاوه بر برهان، شیخ به مشاهده عقلی واجب تعالی نیز توجه داشته است.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، معرفت، تصور، تصدیق، وجوب وجود، برهان صدیقین، مشاهده عقلی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۲/۱۵؛ پذیرش مقاله: ۹۰/۵/۱۷

۲- دکتری فلسفه و کلام اسلامی و استادیار دانشگاه امام صادق^۷ پردیس خاوران

طرح مسئله

مبادهی معرفت‌شناختی ابن‌سینا از مهم‌ترین مبادیه تأثیرگذار در بحث او از شناخت خداوند به شمار می‌رود. سؤال مهمی که در این حوزه مطرح است، میزان دستیابی انسان به معرفت خداوند است. با توجه به آن که خداوند وجود نامتناهی و مطلق، و وجود انسان وجود مقید و محدود است، آیا ادراک و علم انسان نسبت به خداوند مستلزم احاطه متناهی بر نامتناهی نیست؟

برای بررسی دقیق‌تر این سؤال لازم است میان ساحت مفهوم حق تعالی و مصداق او تفکیک نماییم. مسلماً آنچه وجود نامحدود و نامتناهی دارد، حقیقت وجود باری تعالی است که به هیچ وجه نزد انسان حاصل نمی‌شود و معرفت به آن، مستلزم احاطه امر متناهی بر امر نامتناهی است. حقیقت وجود خداوند، وجود محض است که در قالب مفهوم نمی‌گنجد و محدودیت‌ناپذیر است؛ در صورتی که مفهوم وجود حق تعالی، برای انسان قابل دستیابی است، به نحوی که انسان می‌تواند تصور و تصدیقی نسبت به پروردگار خویش داشته باشد. این مفهوم، امری نامتناهی و غیر قابل دسترسی برای انسان نیست. گرچه به میزان اختلاف معرفتی انسان‌ها، می‌تواند متفاوت باشد.

برای ورود به این بحث لازم است ابتدا نظر ابن‌سینا نسبت به مسئله ادراک انسان و قوای معرفتی و محدودیت‌های شناختی او بررسی شود و سپس با توجه به این مقدمات، به معرفت انسان نسبت به خداوند از دیدگاه او پرداخته شود.

مبادهی عام معرفت‌شناختی

برخی مباحث معرفت‌شناختی به موضوع معرفت انسان، فارغ از خصوصیات امر ادراک شده می‌پردازد. این دسته از مبادیه، متوجه مدرک و توانایی‌های ادراکی او، به نحو مطلق و بدون التفات به متعلق ادراک - که در این مبحث واجب الوجود است - می‌باشد. مباحث معرفت‌شناختی که می‌توان آن‌ها را در مسئله شناخت اوصاف الهی مؤثر دانست، عبارت است از:

- حقیقت ادراک
- مراتب شناخت انسان
- محدودیت‌های معرفتی انسان

حقیقت ادراک

نخستین امر در مباحث معرفت‌شناختی، بررسی چیهستی «ادراک» است. ابن‌سینا در آثار خود به

حقیقت ادراک یا به تعبیر او «علم» پرداخته است.^۱ وجه مشترک همه این تعاریف، «حصول صور معلومات در نفس» است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹/ف، ص ۷۹، ۹۱ و ۹۵؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۶۱؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۳). به عبارت دیگر ادراک، تحقق حقیقت شیء در نفس است که در قیاس با لفظ شیء، معنای آن به شمار می‌آید^۲ (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۶۱). از این رو حقایق بسیاری که در نفس ما متمثل می‌شوند، معرفت ما به آن امور محسوب می‌شود؛ خواه این امور علاوه بر تحقق در عالم ذهن، در عالم خارج نیز تحقق داشته باشد و خواه در خارج محقق نباشد (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸). ابن‌سینا با تفضّل بر این امر، شرط ادراک را وجود شیء در ذهن انسان دانسته است که فارغ از وجود خارجی یا معدومیت آن شیء است (همو، ۱۳۷۹/ف، ص ۹۱). نگاه مفهوم‌انگاران به علم و معرفت به فاصله میان ابن‌سینا و افرادی که علم را از سنخ وجود و تحقق می‌دانند، دامن زده است. از نظر ابن‌سینا ادراک با دو امر ذیل متمایز است:

الف - تمایز صورت ادراکی با شیء خارجی: صورت حاصل نزد ذهن، امری غیر از ذات موجود خارجی است. از نظر ابن‌سینا آنچه نزد نفس تمثّل می‌یابد، آثار و رسوم از شیء است که صورت ذهنی به خود می‌گیرد (همان، ص ۹۵). از این رو وی ادراک را تحقق حقیقت شیء، «از آن حیث که درک می‌شود» معرفی نموده است (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۶۱). که این امری غیر از حیثیت تحقق خارجی است.

ب - تمایز صورت ادراکی از ذات فاعل‌شناسا: از سوی دیگر با توجه به آن که معنی تعقل، وجود اثری از آن امر در ذات فاعل‌شناسا است، وجود آن اثر را نمی‌توان با وجود فاعل‌شناسا یکی دانست. ابن‌سینا معتقد است که آن اثر، وجودی دارد و فرد ادراک‌کننده، وجودی دیگر (همو، ۱۳۷۹/ف، ص ۹۰). این دیدگاه منجر به رد نظریه اتحاد عاقل و معقول از سوی ابن‌سینا شد^۳ (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۴). این قول برخلاف نظر صدراییان است که علم و ادراک را عین عالم خارج و متحد با نفس مدرک دانسته‌اند.

۱- نکته مهم در تعاریف ابن‌سینا از ادراک آن است که وی در تعاریف خود به علم حصولی نظر داشته است و در مواردی در علم خداوند به خود و یا معرفت نفس به ذات خویش و یا در مقایسه با علم حصولی به علم حضوری اشاره کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۸۲؛ همو، ۱۳۷۹/ف، ص ۷۹ و ۹۰ و ۱۹۵؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۳۷۰).

۲- عبدالرزاق لاهیجی صورت حاصل شده در ذهن را به اعتبارات مختلف واجد تعابیر متفاوت دانسته است: به اعتبار این که مطابق با شیء است، «علم» نامیده می‌شود؛ از آن حیث که در ذهن حاضر شده است، «موجود ذهنی» نامیده می‌شود؛ از آن حیث که لفظ دلالت بر آن می‌کند، «مدلول» نامیده می‌شود؛ به اعتبار آن که مقصود از لفظ است، «معنی» و از آن حیث که از لفظ فهمیده می‌شود، «مفهوم» است. از این رو، این مفاهیم در اصل حقیقت واحدی هستند که در اعتبارات مختلف، تکرر یافته‌اند (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۹).

۳- البته ابن‌سینا در کتاب مبدا و معاد به طرح و اثبات نظریه اتحاد عاقل و معقول پرداخته است که بنا بر اعتراف وی در صدر کتاب، مباحث این کتاب تقریر دیدگاه‌های مشائین است و ارتباطی با دیدگاه خاص او ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۶-۱۰).

شیخ‌الرئیس پس از تعریف ادراک به بیان اقسام آن پرداخته است: از نظر وی همه معارف بشری در دو دسته تصور و تصدیق قرار می‌گیرند: تصور علمی است که نزد ذهن حاضر می‌شود و مجرد از حکم است؛ یعنی صرفاً تصویری از مدرک است، بی‌آن که حکمی در مورد آن ابراز شود؛ مثل تصور ماهیت انسان. تصدیق علمی است که در آن حکمی مورد اذعان واقع می‌شود؛ مثل تصدیق این امر که کل عالم، مبدأ واحدی دارد (بن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷). نحوه شکل‌گیری تصور و تصدیق به دو گونه است (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۵ و ۲۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳-۲۴).

الف - معرفت ابتدایی: گاهی تصور یا تصدیق امری به نحو اولیه و بدون ارجاع به تصورات یا تصدیقات پیشین حاصل می‌شود و انسان این امر را بدون نیاز به تعریف یا استدلال و به حسب استعدادش، نزد خود حاصل یافته، نمی‌داند این امر از کجا و چگونه برایش حاصل شده است (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳-۱۲۳).

ب - معرفت اکتسابی: گاهی تصور یا تصدیق نسبت به امری، منوط به احضار تصور یا تصدیق دیگری است و حد یا قیاسی برای معرفت به امر مجهول واسطه می‌شود. حد (یا رسم) با ارائه تعریفی از شیء، تصویری از آن ارائه می‌کند. این تصور، برگرفته از تصورات پیشینی است که در اجزای حد واقع شده است. در تصدیق‌های اکتسابی نیز قیاس (یا استقرا یا تمثیل) ابزاری است که منجر به پذیرش گزاره‌ای نزد فاعل‌شناسا می‌شود. این معارف که برگرفته از دیگر معارف پیشینی است، اکتسابی نامیده می‌شود. معرفت‌های اکتسابی، نهایتاً به معارفی می‌رسد که به نحو ابتدایی نزد ذهن حاضر می‌باشد (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳). ابن‌سینا تسلسل یا دور معرفتی را امری محال می‌داند و در خصوص ساختار معرفت، دیدگاهی میناگرایانه دارد.

مراتب شناخت انسان

از دیگر مبادی معرفت شناختی ابن‌سینا در مسئله شناخت اوصاف الهی، بررسی مراتب شناخت انسان است. همان‌طور که بیان شد انسان به عنوان فاعل‌شناسا در مواجهه با امور گوناگون، به کسب معرفت می‌پردازد؛ اما باید دانست که انسان در کسب معرفت، ابزار واحدی ندارد؛ بلکه طرق مختلفی برای او مهیا گشته است. به همین دلیل شناخت انسان مراتب متفاوتی دارد. اختلاف مراتب در شناخت انسان، ناشی از اختلاف مدرکات است (بن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۳-۴). بر این مینا ابن‌سینا شناخت فاعل‌شناسا را در چهار سطح دانسته است. این سطوح را نباید در عرض هم تلقی کرد؛ بلکه هر سطح

شناختی انسان، پایه‌ای برای شکل‌گیری معرفت، در سطحی بالاتر می‌شود.^۱ مراتب طولی معرفت انسان عبارت است از (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۵؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ همو، ۱۳۷۹/الف، ص ۱۰۰).

الف - احساس: ادراک حسی مربوط به اموری است که مادی است؛ بدین جهت به حس انسان در می‌آید. این ادراک بسیط‌ترین نوع ادراکی است که (جز افراد فاقد حس) همه انسان‌ها از آن بهره‌مندند. برای حصول ادراک حسی امر مدرک باید نزد فاعل‌شناسا حاضر باشد و در حالت خاصی از وضع، متی، آین و ... نسبت به او واقع شده باشد.

ب - خیال: پس از آن که شیء مدرک، در مواجهه حسی صورت محسوس یافت، انسان قادر است با غیبت آن شیء، صورتش را در باطن خود متمثل کند. این صورت شکل گرفته در غیاب شیء مدرک، صورت خیالی نام دارد. این صورت همچون صورت حسی، جزئی است و به شیء خاصی که قبلاً حس شده است، تعلق می‌گیرد. تنها تفاوت صورت خیالی با صورت حسی آن است که مجرد از ماده است.

ج - توهم: این مرتبه از ادراک مربوط به امور محسوس نیست؛ بلکه معانی غیرمحسوس مورد ادراک واقع می‌شود. اموری چون کیفیات و اضافات که به شیء محسوس مادی تعلق دارد و از خصوصیات آن است، از جمله اموری می‌باشد که متوهم به شمار می‌آید. البته باید توجه کرد که این مرتبه از ادراک نیز جزئی است؛ اما تفاوتش با تخیل در آن است که در توهم، صورت امور نامحسوس شیء و در تخیل، صورت محسوس شیء (فارغ از ماده آن) مورد ادراک واقع می‌شود.

د - تعقل: آخرین و کامل‌ترین مرتبه ادراک، ادراک عقلی است. این ادراک زمانی رخ می‌دهد که از شیئی جزئی به معنایی کلی دست می‌یابیم. به طور مثال پس از مشاهده زید و به دست آوردن صورت حسی و خیالی از وی، می‌توانیم معنای «انسان» را که میان او و دیگر افراد مشترک است، تصور کنیم. به عبارت دیگر، عقل می‌تواند ماهیت شیء را که آمیخته با در ماده و عوارض ماهوی بوده و به این سبب جزئی گشته است، به نحو مجرد و جدای از لواحق تصور کرده و آن را به نحو کلی ادراک نماید. به این ترتیب هر طبیعت ماهوی که مورد تعقل قرار می‌گیرد، قابلیت صدق بر دیگر اشیایی را دارد که در آن ماهیت با آن شیء مشترک است. می‌توان چنین نتیجه گرفت که مراتب معرفتی احساس و خیال که جزئیات را ادراک می‌کند مدرک ظاهر شیء است و عقل، مدرک

۱- البته باید توجه داشت که رابطه علی معارف، مربوط به انسان است، والا خداوند و عقول مفارق در ادراک صورت معقول اشیا نیازی به وساطت صورت محسوس آن‌ها ندارد. صورت معقول اشیا نزد ایشان از ناحیه اسباب و علل آن‌ها حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹/الف، ص ۱۹).

کنه و معنی کلی شیء می‌باشد.^۱ با این وجود همان طور که اشاره شد حس و خیال، عقل را در ادراک امور کلی یاری می‌دهند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۵۹ و ۱۵۹۳؛ همو، ۱۳۳۱، ص ۲۰). ابن‌سینا از مراتب طولی معرفت با نام «تجربید» یاد کرده است. در مرحله نخست، جداسازی از ماده رخ می‌دهد، سپس امر مدرک از عوارض محسوس جدا می‌شود و در نهایت عقل، ماهیت را از همه اضافات مجرد ساخته، معنای کلی آن را ادراک می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳). این دیدگاه نیز از عوامل جدایی نظر ابن‌سینا از حکمت صدرایی محسوب می‌شود. در حکمت متعالیه علم هیچ جنبه مادی ندارد و حتی مرتبه نخست آن (معرفت حسی) امری مجرد است و امور مادی تنها نقش آماده-سازی نفس را برای ایجاد صور علمی مجرد بر عهده دارد.

محدودیت‌های معرفتی انسان

از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مبادی معرفت‌شناختی بوعلی‌سینا در مسئله شناخت باری تعالی، محدودیت‌های معرفتی انسان است. باید توجه داشت که این محدودیت تنها منحصر در شناخت امور نامحسوس نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۰۳)؛ بلکه شناخت بسیاری از امور محسوس پیرامون انسان برای او ناممکن است. شیخ‌الرئیس در آثار خود مکرر به این مسئله اشاره می‌کند. وی معتقد است انسان قادر به درک حقیقت اشیا نیست؛ از این رو علم به فصل مقوم اشیا که بیانگر حقیقت آن است، از حیثه معرفت انسان خارج است. آنچه در محدوده معرفت انسان می‌گنجد، لازمی از لوازم یا خاصه‌ای از خواص شیء است (همو، ۱۳۷۹/الف، ص ۱۶۴ و ۱۶۶).

به همین جهت نه تنها شناخت حقیقت باری تعالی، عقل یا نفس برای انسان که در ارتباط حسی با آن‌ها نیست، ناممکن است، بلکه شناخت حقیقت فلک، آتش، هوا، آب و زمین نیز برای او مقدور نیست. این مسئله در مورد مقولات ماهوی نیز صادق است. ما مقوله جوهر را نمی‌شناسیم؛ بلکه با اموری مواجه هستیم که این خاصیت را دارند که وجود در موضوع ندارند. اما این خاصیت حقیقت جوهر را تشکیل نمی‌دهد. جسم هم فقط با یکی از خواصش شناخته می‌شود که طول و عرض و عمق داشتن است. اما این ویژگی، حقیقت جسم را تشکیل نمی‌دهد. پس از شناسایی ابتدایی شیء که از ناحیه خاصیتی از آن صورت می‌گیرد، شناخت خواص دیگر شیء به واسطه خاصیت اول شکل

۱- تفاوت دیگری که ابن‌سینا بین ادراک عقلی و دیگر اقسام ادراکات قائل است، آن است که ادراک محسوسات و متخیلات با ابزار و آلات معرفتی صورت می‌گیرد؛ در حالی که ادراک عقلی بدون وساطت آلت صورت گرفته و کار خود نفس است. این امر به مبنای نفس‌شناسی ابن‌سینا بر می‌گردد که ذات نفس را عقل و دیگر قوا را ناشی از ارتباط نفس با بدن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۶۲؛ همو، ۱۳۷۹/الف، ص ۹۲ و ۹۴ و ۱۱۹؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۳۳ و ۴۶).

می‌گیرد. از این رو ما در شناخت یک شیء، با مجموعه‌ای از خواص و لوازم مواجهیم. از نظر شیخ‌الرئیس اختلاف در تعاریف، از همین مسئله ناشی می‌شود؛ زیرا ممکن است هر انسانی، لازمی غیر از لازم مورد توجه و ادراک فردی دیگر را درک کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹/ف، ص ۳۴-۳۵).

محدودیت‌های شناختی انسان در مورد بساطت شدت بیشتری می‌گیرد. شناخت لوازم امور بسیط، بسیار دشوارتر از امور مرکب است. طبق فلسفه ابن‌سینا خداوند، بسیط‌ترین موجود عالم است. از این رو انسان در شناخت خدا با معضلات فراوانی مواجه است^۱. با این وجود شیخ‌الرئیس شناخت خداوند را ممتنع نمی‌داند و این امر را به واسطه لازمی از لوازمش امکان‌پذیر می‌داند^۲ (همان، ص ۳۵). مشکل عمده انسان در شناخت موجودات آن است که اشیاء را به واسطه اسباب و علل آن‌ها نمی‌تواند بشناسد. به عبارت دیگر انسان از برهان لمّ محروم است و به برهان انّ پناه می‌برد (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۰۴). اگر معرفت انسان از طریق اسباب و علل اشیاء صورت می‌گرفت، علم به حقایق اشیاء ممکن می‌شد؛ اما شناخت اشیاء آن‌گونه که محسوس است، باعث تکثر شناختی و خطا در معرفت گشته است (همو، ۱۳۷۹/ف، ص ۸۸ و ۹۴). دلیل این امر نقصان وجودی انسان است که از آمیختگی او با ماده ناشی شده است. از نظر ابن‌سینا نفس انسان، لبس با هیولی دارد و این لبس تا زمان مرگ همراه اوست. به همین دلیل شناخت او از مجرای حس آغاز می‌شود و معقولیت اشیاء از مجرای محسوسیت آن، قابل درک است (همان، ص ۱۲۹). شناخت حقیقت اشیاء و امور معقول بی‌نیاز از محسوسات، پس از مفارقت نفس از عالم ماده ممکن می‌شود (همان، ص ۱۹ - ۲۰).

مبادی خاص معرفت‌شناختی

در این بخش با الهام از مباحث معرفت‌شناختی ابن‌سینا پیرامون توانایی‌ها و ناتوانی‌های فاعل‌شناسا، به سراغ شناخت واجب تعالی می‌رویم. این بحث در دو بخش پی‌گرفته خواهد شد:

- تصور واجب الوجود

- تصدیق واجب الوجود

۱- خواجه طوسی متأثر از این مبنا بزرگ‌ترین مشکل انسان را در حوزه معرفت به خداوند در آن می‌داند که هر چه انسان درک می‌کند، به نحو متعین و مقید است؛ در حالی که حق تعالی نه در ذات و نه در صفات این چنین نیست. به این جهت خواجه مطابقت متعلق ادراک انسان را که امری نامتعین و نامقید است، با حقیقت خارجی‌اش نمی‌پذیرد. وی در تفسیر رأی بعضی از محققان که حقیقت الهی را امری مجهول می‌دانند، آن را به معنی عدم تعین حقیقت مطلق در تعقل و عدم تجلی آن در مرتبه و عدم درکش توسط مدرک دانسته است (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۷ و ۲۴۳).

۲- در ادامه این مقاله به این مسئله خواهیم پرداخت.

تصور واجب الوجود

پیش از پرداختن به این بحث، یادآوری دو مقدمه وجود شناختی و معرفت شناختی ضروری می‌نماید:

۱- از حیث وجودشناختی واجب‌الوجود بسیط‌ترین موجودات است و به لحاظ ذاتش، تمایز شدیدی با دیگر موجودات دارد. ابن‌سینا از این تمایز شدید به تباین یاد کرده است (*ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۳۴ و ۳۳۵*). شناخت چنین موجودی نمی‌تواند امری سهل تلقی شود. ابن‌سینا تأکید می‌کند که صعوبت شناخت نسبت به موجوداتی که در مرتبه عالی قرار دارند، مضاعف است؛ زیرا انسان حتی در شناخت امور محسوس با مشکل معرفتی مواجه است؛ حال اگر متعلق شناخت نیز از شرایط وجودی خاصی برخوردار باشد، شناخت نسبت به آن دشوارتر می‌گردد^۱.

۲- در حیطه معرفت‌شناختی با توجه به مراتب مختلف ادراک انسان، معرفت نسبت به واجب‌الوجود (در صورت امکان)، جزو معارف عقلی است و ادراک حسی یا خیالی نسبت به واجب‌الوجود ممکن نیست؛ زیرا باری تعالی فارغ از ماده و امور مادی است و از این رو تنها در باب معرفت عقلی نسبت به او می‌توان سخن گفت.

در مسئله تصور واجب‌الوجود، سؤالات مهمی مطرح است که به آن‌ها اشاره می‌شود:

- با توجه به اختلاف وجودی شدید واجب‌الوجود از دیگر موجودات، آیا تصور واجب‌الوجود برای انسان ممکن است؟

- در صورتی که تصور واجب‌الوجود برای انسان ممکن باشد، آیا این تصور از نوع بدیهی است یا اکتسابی؟ به عبارت دیگر آیا تصور واجب‌الوجود برای انسان، به نحو فطری ممکن است یا برای تصور او نیاز به تعریف داریم؟

- در صورتی که تصور واجب‌الوجود امری اکتسابی باشد، آیا ارائه حد یا رسم برای او ممکن است؟ ابن‌سینا بر این امر صراحت دارد که کنه و حقیقت واجب‌الوجود برای عقول بشری قابل درک نیست. واجب‌الوجود حقیقتی دارد که نزد ما برای آن هیچ نامی نمی‌توان یافت (همو، ۱۳۷۹/الف، ص ۲۵ و ۲۲۴). این مسئله با توجه به مبانی عام معرفت‌شناختی ابن‌سینا امری واضح می‌نماید. پیش از این بیان شد که ابن‌سینا شناخت حقیقت و ذات هیچ موجودی را ممکن نمی‌داند. از این رو ممتنع بودن شناخت ذات خداوند، امری روشن و بدیهی است. علاوه بر ضعف ادراکی بشر، مخفی بودن حقیقت

۱- شیخ‌الرئیس به دو نوع جهل قائل است: جهل نسبت به امری در مرتبه عالی و جهل نسبت به امری در مرتبه سافل. در مورد نخست، جهل ناشی از عجز سافل نسبت به مرتبه عالی است و مرتبه دوم، اساساً مجهول‌الکنه است (*ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص ۵۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۸؛ همو، بی‌تا، ص ۲۹ - ۳۰*).

اول، مشکل مضاعفی ایجاد می‌کند. از نظر شیخ‌الرئیس نحوه وجود حق تعالی، به گونه‌ای است که نمی‌تواند مدرک هیچ موجودی - حتی موجوداتی که مراتب وجودی برتری نسبت به انسان دارند - واقع شود. این امر ناشی از تجلی و ظهور شدید اوست که سبب خفاء و بطونش شده است. از این رو هیچ موجودی نمی‌تواند او را به تمامه بشناسد^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۶۶، ص ۷۹). به تعبیر دیگر شناخت حقیقت واجب تعالی توسط انسان به معنای احاطه معرفتی موجود متناهی بر موجودی مطلق و نامتناهی است که قطعاً امری ممتنع می‌باشد.

البته امتناع دستیابی به «حقیقت واجب الوجود»، به معنای امتناع تصور او به نحو مطلق نیست. از نظر ابن‌سینا انسان می‌تواند تصویری از واجب‌الوجود در ذهن خود داشته باشد. سؤالی که در این جا مطرح می‌شود، نحوه کسب این معرفت است: آیا تصور واجب‌الوجود امری بدیهی است و برای انسان‌ها به نحو ابتدایی و بدون کسب و نظر حاصل می‌شود و یا تصویری اکتسابی بوده، فرد در دستیابی به آن نیازمند وساطت حد و رسم است؟

شیخ‌الرئیس تصور واجب‌الوجود را تصویری غیربدیهی دانسته است. وی معتقد است که برای تحصیل تصویری از واجب‌الوجود نیازمند کسب و تأمل هستیم. با این وجود در کسب تصور واجب، نیازی به وساطت تصور غیرواجب نیست. این امری است که شیخ از آن به «اولی‌التصور بودن» تعبیر کرده است. به کارگیری این تعبیر نباید موهم بدهت تصور واجب گردد. مراد از اولی‌التصور بودن واجب‌الوجود، بدهت مفهومی آن نیست؛ بلکه مراد بی‌نیازی تصور آن به غیر می‌باشد^۲. پیش فرض ابن‌سینا در این امر، عدم امکان تصور واجب‌الوجود از طریق حد است. حد نداشتن واجب‌الوجود، دو دلیل عمده دارد:

الف - علت نداشتن واجب‌الوجود: با توجه به مشارکت حد و برهان، اگر چیزی علت نداشتن باشد، حد هم نخواهد داشت. از آن جا که واجب‌الوجود علتی ندارد، امکان این که به سبب شناخته شود، وجود ندارد. از این رو تصور او به ذات خودش صورت می‌گیرد و در تصورش نیاز به تصور دیگری نیست (همو، ۱۳۷۹/الف، ص ۱۷).

۱- دشتکی در تمثیل این امر به پوشیده بودن خورشید از چشم انسان به سبب شدت نورش اشاره کرده است. اگر انسان به خورشید نگاه کند، نور، او را از مشاهده باز می‌دارد و شدت نورش، حجاب آن می‌شود. حق تعالی نیز به کمال نور و شدت ظهورش، محتجب است (دشتکی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۶).

۲- تعبیر ابن‌سینا در تعلیقات: «واجب حد ندارد، بلکه ذاتاً تصور می‌شود و در تصورش محتاج به غیر نیست؛ زیرا اولی‌التصور است. همچنین واجب به خودش شناخته می‌شود؛ زیرا سببی ندارد.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹/الف، ص ۱۷)

ب - ماهیت نداشتن واجب الوجود: نکته دیگری که ابن‌سینا برای حد نداشتن واجب بدان اشاره کرده است، ماهیت نداشتن واجب‌الوجود است. وی معتقد است که حدود حقیقی از شرایط ماهیت و مقومات آن است؛ نه از شرایط وجود و مقومات آن. از این رو نمی‌توان برای واجب‌الوجود، که وجود صرف و منزله از ماهیت است، حدی ارائه نمود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ هـ ص ۴۴).

با این بیانات روشن می‌شود که ابن‌سینا به صعوبت تصور خدا قائل بوده است بی‌آن که آن را بدیهی یا از طریق حد، تعریف‌پذیر بداند. از نظر او تصور واجب، امری اکتسابی است؛ اما معرفت به آن نیازی به غیرش ندارد. به عبارت دیگر معرفتی کسبی و نتیجه تأملات انسان است که در نیل به آن، تنها خود واجب‌الوجود لحاظ می‌شود.^۱

با توجه به این مطلب می‌توان اقسام تصورات را در دیدگاه ابن‌سینا در سه دسته قرار داد: تصورات بدیهی، تصورات نظری و اولی‌التصورات. قسم اخیر جزء هیچ یک از اقسام دوگانه مشهور نیست؛ زیرا نه امری بدیهی و بی‌نیاز از تأمل است و نه برگرفته از تصورات بدیهی و نظری دیگر؛ بلکه نیازمند تأمل است اما در این تفکر نیازی به غیر نیست. اما چگونه می‌توان از تأمل در واجب‌الوجود به شناختی از او دست یافت؟

همان طور که در مباحث عام معرفت‌شناختی اشاره شد، متعلق حقیقی شناخت از نظر بوعلی‌سینا، لازمی از لوازم شیء است. دقت در مسئله معرفت ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که شناخت حقیقت هیچ امری ممکن نیست و ما تنها قادر به شناخت «لوازم ذات» هستیم (همو، ۱۳۷۹/الف، ص ۳۴-۳۵). این مسئله می‌تواند هم در مورد ذوات ماهوی صحیح باشد و هم در مورد حقایق وجودی؛ به عبارت دیگر از آنجا که ما امکان شناخت موجودات را از طریق علل و اسباب آن‌ها نداریم، ناچاریم آن‌ها را به واسطه لوازم مشخصه‌شان بشناسیم. شناخت علی نسبت به واجب‌الوجود، علاوه بر مطلب فوق کاملاً منتفی است؛ زیرا واجب‌الوجود، علتی ندارد.

از سوی دیگر حقیقت وجود واجب، وجود محض است که قالب مفهومی نمی‌پذیرد، در دسترس ذهن قرار نمی‌گیرد. به همین دلیل شناخت نسبت به خداوند، شناختی ضعیف و تنها از طریق لوازم اوست. این معرفت گرچه کامل و دقیق نیست، ولی ما را از افتادن در ورطه جهل نسبت به حق تعالی نجات می‌دهد.

از این رو معرفت به واجب‌الوجود که حقیقتش چیزی جز وجود صرف نیست و علتی ندارد، به

۱- خواجه طوسی نیز فطری بودن تصور واجب را به معنای بدهت آن نمی‌داند؛ بلکه از نظر او مراد، قابلیت نفس و سلامت آن است که می‌تواند وی را در طریق کسب معرفت به واجب‌الوجود رهنمون شود (طوسی، ۱۴۰۵ هـ ص ۱۰۱).

واسطه لوازمش صورت می‌گیرد.^۱ در این جا مهم‌ترین دغدغه معرفتی ابن‌سینا، یافتن مناسب‌ترین لازم وجودی واجب‌الوجود است. ملاک شیخ برای برتری یک لازم وجودی بر دیگر لوازم، نزدیک‌تر بودن آن به ذات است. هر چه لازمی به ذات نزدیک‌تر باشد، بهتر می‌تواند آن ذات را معرفی کند. ابن‌سینا بهترین لازم وجودی واجب‌الوجود را که شناخت دقیق‌تری از وی به ما ارائه می‌دهد، «وجوب وجود» دانسته است. به عبارت دیگر با تأمل در مورد خداوند که حقیقت وجودش، وجود محض است و با عنایت به صرافت وجودی او، وجوب چنین وجودی اولین لازمی است که خودنمایی می‌کند. وجوب وجود، غنای در ذات خداوند و نیازمندی دیگر موجودات به او را نشان می‌دهد.

وجوب وجود از آن جهت بهترین لازم برای واجب‌الوجود است که مبدئیت خداوند نسبت به کل موجودات، به واسطه آن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹/الف، ص ۳۴، ۳۶، ۲۲۳، ۲۲۴). به عبارت دیگر ذات حق، به آن دلیل واجب شمرده می‌شود که می‌تواند تأمین‌کننده نیاز وجودی همه ممکنات باشد. از این رو تنها چیزی که انسان از واجب‌الوجود می‌تواند دریابد، این است که وجودش، واجب است.

ابن‌سینا لوازم وجودی را همان «اوصاف الهی» دانسته است؛ از این رو شناخت ذات دست‌نیافتنی و نامحدود الهی، تنها از طریق اوصاف او امکان‌پذیر است. وجوب وجود، نخستین صفت واجب‌الوجود به حساب می‌آید؛ یعنی وصف وجوب وجود یا تأکید وجود، نخستین مفهومی است که در هنگام تصور واجب‌الوجود در ذهن متبادر می‌شود. با کسب معرفت نسبت به وجوب وجود خداوند، که نخستین صفت او محسوب می‌شود، انسان می‌تواند به دیگر اوصاف واجب‌الوجود پی ببرد؛ یعنی دیگر اوصاف به واسطه وجوب وجود شناخته می‌شوند (همو، ۱۳۷۹/الف، ص ۳۵). به همین دلیل ابن‌سینا از وجوب وجود، به لازم قریب و از لوازم دیگر، به لوازم بعید تعبیر کرده است؛ زیرا لازم قریب، هم حد فاصل لوازم بعید از ذات الهی است و هم در شناخت لوازم بعید، به عنوان واسطه‌ای تأثیرگذار است (همو، ۱۳۳۱/الف، ص ۲۸). این وساطت به آن معناست که دیگر اوصاف خداوند با عنایت به وجوب وجود او، آن گونه که شأن خداوند است، مورد معرفت قرار می‌گیرند. در فصل آینده این مسئله به تفصیل بررسی خواهد شد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رساله جامع علوم انسانی

۱- خواجه طوسی در این مسئله با ابن‌سینا اختلاف دارد. از نظر او واجب را نه به حد می‌توان شناخت و نه به لوازم ذات؛ زیرا واجب‌الوجود از دیگران منفصل‌الحقیقه است و برای چنین موجودی لازمی نمی‌توان شناخت. پس برای عقول هیچ راهی برای درک حقیقتش نیست (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۴). فخر رازی نیز تنها چیزی را که از واجب برای بشر قابل شناخت است، ذاتی مقید به قیود کلی می‌داند که هیچ گاه جزئی نمی‌شود. مثلاً می‌گوییم ذاتی است که قید وجوب دارد؛ مجرد از ماده است؛ عالمیت، قدرت و ... دارد. همه این امور کلی هستند و مانع وقوع شرکت نیستند. از این رو شناخت هویت شخصی او ممکن نیست (رازی، ۱۴۱۱ هـ.ج، ص ۴۹۶).

تصدیق واجب‌الوجود

در باب تصدیق وجود خداوند می‌توان به سؤالات ذیل اشاره کرد:

- آیا ابن‌سینا تصدیق واجب‌الوجود را هم‌چون تصور او نیازمند تأمل و تفکر می‌داند؟ یا تصدیق وجود او پس از کسب تصورش، امری بدیهی است؟
- در صورتی که تصدیق واجب‌الوجود اکتسابی باشد، چگونه می‌توان بر وجود واجب به عنوان وجودی که ضرورتاً باید محقق باشد، استدلال کرد؟

شیخ‌الرئیس در آغاز *الهیات شفا* به صراحت به این مسئله پاسخ داده است. از نظر او وجود خداوند، ذاتاً امری روشن و بدیهی نیست و نمی‌توان بدون کسب مقدمات به آن رسید. از سوی دیگر وجود خداوند امری دست‌نیافتنی نیست و نمی‌توان آن را خارج از دایره معرفت انسان دانست. میانه این دو حد آن است که ما بر وجود خداوند دلیل داریم و می‌توانیم وجود او را اثبات نماییم (بن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۴).

اکنون باید دید راه‌های اثبات وجود خداوند چیست؟ در این زمینه به دو دسته برهان می‌توان اشاره نمود:

- استدلال از طریق مقدمات حسی

- استدلال از طریق مقدمات فلسفی

از نظر ابن‌سینا تفاوت این دو نوع استدلال ناشی از تفاوت فاعل‌های شناساست. برای غالب انسان‌ها راه رسیدن به وجود خداوند از طریق مقدمات حسی آغاز می‌شود؛ در حالی که برای گروهی خاص، تحقق واجب‌الوجود با کلیه ویژگی‌هایش، از طریق مقدمات کلی عقلی قابل اثبات است (همان، ص ۳۰).

استدلال از طریق مقدمات حسی

در این دسته از استدلال‌ات از مقدمات محسوس تجربی برای استدلال بر وجود خداوند استفاده می‌شود. این شیوه استدلال که ابن‌سینا آن را به طبیعیون نسبت داده است، در اثبات وجود خداوند به فعل و خلق او استناد می‌کند. به طور مثال از حدوث جسم و اعراض و یا حرکت افلاک، بر موجود اول استدلال می‌کند (بن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۴؛ ۳۸؛ همو، ۱۳۷۹/الف، ص ۷۰).

ابن‌سینا استدلال‌ات طبیعی را استدلال‌اتی سخیف دانسته که نمی‌توانند حقیقت مطلوب را آن گونه که شایسته است، بنمایانند. دلیل این امر استناد به افعال واجب برای اثبات وجود اوست که این نوع استدلال «برهان ان» محسوب می‌شود. «برهان ان» یا استدلال از معلول بر علت، ضعیف‌ترین نوع

استدلال است و در آن احتمال خطا وجود دارد. به همین دلیل شیخ‌الرئیس راه رسیدن به خداوند را از طریق مقدمات حسی، در نسبت با استدلال از طریق مقدمات فلسفی، سست و غیرمطمئن دانسته است (بن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶).

البته بر واجب‌الوجود «برهان لم» نیز نمی‌توان اقامه نمود؛ زیرا خداوند سببی ندارد و این برهان تنها بر معلول‌ها اقامه می‌شود. ابن‌سینا با رد این دو دسته برهان، برای اثبات وجود خداوند - که اولی در شأن خداوند و دومی ممکن نیست - به براهین عقلی با مقدمات فلسفی تمسک جسته است.

استدلال از طریق مقدمات فلسفی

همان طور که اشاره شد ابن‌سینا معرفت به خداوند را از طریق فعل و خلق او روشی در سطح متوسط و جایز‌الخطا می‌داند. از نظر وی شیوه مطمئن‌تری برای اثبات وجود خداوند وجود دارد که عبارت از اثبات فلسفی وجود خداوند است. در این شیوه به جای مقدمات طبیعی از مقدمات فلسفی استفاده می‌شود.

مهم‌ترین مقدمه فلسفی ابن‌سینا در اثبات وجود خداوند که جوهره غالب استدلال‌ات وی را تشکیل می‌دهد، تقسیم وجود به واجب و ممکن است. این برهان، که برهان وجوب و امکان نامیده شده است، بیانگر آن است که بی‌شک موجودی در عالم محقق است. برای این موجود، وجود یا ذاتاً ضروری است و یا ضرورتی ندارد؛ به عبارت دیگر یا واجب است یا ممکن. اگر واجب باشد، پس وجود واجب، محقق است و اگر ممکن باشد، لزوماً در تحقق خود، نیازمند واجب‌الوجود است. البته ممکن می‌تواند در زنجیره‌ای قرار داشته باشد و نیازمند علل ممکن دیگری نیز باشد؛ اما مهم آن است که در نهایت ضرورتاً به علت واجبی منتهی شود (بن‌سینا، ۱۳۷۹، ب، ص ۵۶۸-۵۷۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸-۲۰).

ابن‌سینا مزیت روش خود را در این می‌داند که در اثبات واجب‌الوجود جز تأمل در حقیقت وجود، به واسطه دیگری از فعل و خلق خداوند نیاز نیست. وی می‌گوید:

«این شیوه استدلال، اوثق و اشرف است؛ یعنی اگر حال وجود را مورد ملاحظه و اعتبار قرار دهیم، وجود بما هو وجود به او شهادت می‌دهد و او در مرحله بعد، به هر آنچه به واسطه‌اش واجب شده است، شهادت می‌دهد» (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶). فائده دیگر این برهان کوتاهی آن است؛ زیرا بلافاصله پس از آن که وجود هر موجودی پذیرفته شود، وجود واجب اثبات می‌شود. از این جهت نیز ابن‌سینا برهان خود را برترین برهان‌ها دانسته است (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۳).

از نظر شیخ‌الرئیس برهان وجوب و امکان برخلاف استدلال طبیعیون، آنی محسوب نمی‌شود؛

گرچه برهان لمّی نیز به شمار نمی‌آید. این برهان، انّی نیست؛ زیرا در آن از طریق فعل و یا حرکت موجودات ممکن، به اثبات واجب‌الوجود پرداخته نمی‌شود. برهان لمّی محض هم نیست؛ زیرا واجب‌الوجود، علتی ندارد و از این رو برهان لمّی بر وجودش اقامه نمی‌شود. این روش، طریقه‌ای میان براهین آن و لمّ محسوب می‌شود و قیاسی شبیه به برهان است؛ زیرا استدلالی متشکل از احوال وجود است، که مقتضی واجب‌الوجود و ویژگی‌های آن است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳).

از این رو می‌توان گفت از نظر ابن‌سینا دو راه برای شناخت خداوند، با عنایت به مراتب مختلف معرفتی انسان‌ها مهیا گشته است:

الف - براهین انّی: عامه انسان‌ها این طریق را در معرفت باری طی می‌کنند؛ یعنی با سیر در معلومات وجود اول، پی به وجود او می‌برند.

ب - براهین تسبیه لمّ: خواص که شیخ از آن‌ها به «صدیقین» تعبیر کرده است، بدون توجه به خلق و فعل الهی و با صرف تأمل در حقیقت وجود، شهادت آن را بر وجود واجب درمی‌یابند. شیخ این برهان را که از نیازمندی ممکن در وجودش به امری واجب قوام یافته، «برهان صدیقین» نامیده است.^۱ شیخ‌الرئیس در تأیید سخن خود مبنی بر طرق معرفتی مختلف بر تصدیق وجود خداوند، به آیات الهی اشاره کرده است. وی در آیه ۵۳ سوره فصلت عبارت «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنّه الحق» را در مورد عامه مردم و بیان «و لم یكف بریک أنّه علی کلّ شیء شهید» را در مورد خواص اهل نظر دانسته است. عامه مردم به اقتضای سطح متوسط معرفتی، به جای آن که از وجود واجب به وجود ممکنات رهنمون شوند، با شناخت موجودات ممکن به معرفت واجب‌الوجود دست می‌یابند در حالی که صدیقین از وجود واجب، برای اثبات وجود هر چیزی آغاز می‌کنند؛ یعنی از او استدلال می‌کنند، نه بر او (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶). این شیوه، مقتضای مذاق سالم است که معرفت حق تعالی را مبدأ معرفت می‌داند و البته این معرفت با عنایت باری، ممکن است (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۱).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱- از نظر صدرالمآلهین این برهان، برهان صدیقین نیست؛ هر چند نزدیک ترین برهان به آن محسوب می‌شود. دلیل این امر آن است که ابن‌سینا در برهان خود از مفهوم وجود بهره برده است؛ در حالی که برهان صدیقین، ناظر بر مصداق وجود است. وی در تقریر برهان ابن‌سینا لفظ مفهوم وجود را به کار برده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۶). با این حال ابن‌سینا در اقامه برهان وجوب و امکان خود، تصریحی بر وجود مفهومی نداشته است. همچنین می‌توان بر رد این ادعا به شاهدی در بیانات ابن‌سینا اشاره کرد. ابن‌سینا تأکید می‌کند که اگر در احوال وجود تأمل کنیم، وجود بر تحقق واجب‌الوجود «شهادت» می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶). ظاهراً استعمال اصطلاح «شهادت» بی‌دلیل نیست؛ چرا که اگر مراد شیخ‌الرئیس از وجود، مفهوم وجود بود، از لفظ مناسب‌تری همچون «دلالت» استفاده می‌کرد؛ ولی به کارگیری لفظ «شهادت» که در مورد عالم عیان و گواهی عینی استفاده می‌شود، بیانگر توجه ابن‌سینا به وجود مصداقی است و ایراد ملاصدرا مبنی بر استفاده ابن‌سینا از مفهوم وجود در اثبات وجود حق را برطرف می‌کند.

خواجه طوسی از شیوه معرفتی نخست به مرتبه «استدلال به آیات آفاقی و انفسی بر وجود حق» و از شیوه دوم به مرتبه «استشهاد به حق بر هر چیز» تعبیر کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۷). علاوه بر استدلال عقلی، شیخ به شناخت عرفانی نسبت به حق تعالی نیز توجه داشته است. البته وقتی که از عرفان ابن‌سینا سخن گفته می‌شود، مراد شیوه معمول عرفا در تفسیر واقعیت نیست؛ بلکه عرفان او شیوه عقلی دارد. شیخ در تعبیری، اشاره به خداوند را از طریق «عرفان عقلی» میسر دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۵). مراد او «مشاهده و مطالعه عقلی» حق تعالی، قطع نظر از دیگر موجودات و اطلاع نسبت به کل آن‌ها، از ناحیه اوست (همو، ۱۹۸۰، ص ۶۰)؛ از این رو نمی‌توان عرفان بوعلی‌سینا را با عرفان ابن‌سینا که از سر شوریدگی و بی‌اعتنا یا کم‌اعتنا به عقل است، هم‌تراز دانست. او به صراحت ابراز می‌کند که برهانی بر واجب‌الوجود نیست و او جز به ذاتش شناخته نمی‌شود (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۷۹) و در تأیید این سخن به آیه «شهد الله أنه لا اله الا هو» (آل عمران، ۱۸) استدلال کرده است. بوعلی برای شناخت واجب‌الوجود از طریق ذاتش، از این مقدمه استفاده کرده است که هر آنچه وجودش ذاتی باشد، ضرورتاً واحد است، معلول نیست و ... (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۰). البته باید توجه کرد که «وجود ذاتی» در مقدمه نخست بوعلی، همان وجوب وجود است که از انقسام وجود به واجب و ممکن نشأت گرفته است. به عبارت دیگر برهان شبه لم برگرفته از تقسیم وجود به واجب و ممکن، در این برهان مدخلیت دارد و نمی‌توان آن را صرفاً برگرفته از ذات واجب دانست. اگرچه می‌توان سخن ابن‌سینا را این‌گونه تفسیر کرد که پس از حصول معرفت به وجود واجب، می‌توان به لوازم او معرفت یافت؛ بی‌آن‌که نیازی به دخالت امری غیر از واجب‌الوجود باشد. ابن‌سینا از این نحوه کسب معرفت به «عرفان عقلی» و «مشاهده عقلی» تعبیر کرده است. مراد او قطع توجه از امور پست و وقف نظر به جلال خداوند است که حتی اطلاع به دیگر موجودات، از ناحیه او صورت می‌گیرد (همو، ۱۹۸۰، ص ۶۰، همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۵).

طرح شیوه‌های مختلف در کسب معرفت نسبت به خداوند، نشان‌دهنده توجه ابن‌سینا به اختلاف مراتب معرفتی انسان‌هاست. ابن‌سینا در سطح نخست، معرفت از ممکنات به واجب را طرح کرده است. در سطح بعد، معرفت به واجب با تأمل در وجود قرار گرفته و در نهایت، شناخت واجب‌الوجود از طریق مشاهده عقلی او مطرح شده است. مسلماً هر فرد با توجه به قدرت و توانایی قوه ادراک خویش یکی از این راه‌ها را برای علم به حق تعالی برمی‌گزیند.

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا در هیچ ادراکی، متعلق ادراک را ذات اشیا ندانسته و محدوده شناخت را به لوازم و خواص

اشیا تقلیل داده است. این مشکل معرفتی در قبال معرفت نسبت به خداوند شدت می‌گیرد؛ زیرا او موجودی است که برخلاف موجودات مادی، محسوس نیست و در نهایت اختلاف با موجودات عالم قرار دارد. با این وجود از نظر بوعلی راه شناخت خداوند به نحو مطلق، مسدود نیست و ما می‌توانیم از طریق لوازم ذات حق به تصویری از او دست یابیم. مراد ابن‌سینا از لوازم ذات الهی، اوصاف اوست. نخستین لازمی که ابن‌سینا برای ذات الهی قائل است، وجوب وجود است. شناخت ذات الهی به واسطه این لازم میسر است. پس از شناخت نزدیک‌ترین لازم معرفتی، شناخت دیگر لوازم، به واسطه آن صورت می‌گیرد. از نظر ابن‌سینا اوصافی چون وحدانیت، بساطت و ... به واسطه ضرورت وجود، قابل درک است. به عبارت دیگر وجوب وجود، برای درک اوصاف خداوند به شکلی متعالی و متفاوت از لوازم دیگر موجودات، امری ضروری است.

ابن‌سینا در باب تصدیق وجود حق تعالی بهترین راه اثبات واجب را بهره‌گیری از استدلال‌های فلسفی دانسته است. مهم‌ترین برهان او در تصدیق وجود باری تعالی، مبتنی بر تقسیم وجود به واجب و ممکن است؛ یعنی ممکن در وجود خود، نیازمند موجودی است که در وجودش مستقل باشد. نتیجه آن که هر قدر در سلسله علت‌های ممکن پیش رویم، در نهایت به علتی واجب می‌رسیم که تحقق زنجیره ممکنات و امدار آن است.

ابن‌سینا طریقه معرفت صحیح به واجب‌الوجود را آن دانسته است که از وجود به موجود واجب و از علم به واجب‌الوجود به فعل او یعنی ممکنات منتهی شود؛ گرچه غالب مردم به دلیل ضعف ادراکی و عدم شناخت مفاهیم کلی، نخست به شناخت فعل و خلق خداوند می‌پردازند و از روی این قرائن وجود او را اثبات می‌کنند؛ از این رو می‌توان گفت شیخ‌الرئیس در مسئله معرفت به وجود خداوند، به تفاوت‌های معرفتی انسان‌ها کاملاً توجه داشته است: گروهی از مردم، کاملاً حسی هستند و شناخت خداوند را نیز با وساطت امور حسی آغاز می‌کنند. در مقابل گروهی با به کارگیری مقدمات فلسفی و تأمل در وجود، به این شناخت نائل می‌شوند. نهایت آن که ابن‌سینا در تعبیراتی، بهترین شناخت را شناختی دانسته است که از ذات حق، بر ذات حق صورت می‌گیرد؛ یعنی بدون توجه به ممکنات و مشاهده عقلی واجب‌الوجود، نسبت به او و فعل صادر از او شناخت حاصل می‌شود.

پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

✓ قرآن کریم

- ✓ ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، **الاثارات و التنبيهات**، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، نشرالبلاغه، ۱۳۷۵، چاپ اول
- ✓ _____ **الالهيات من كتاب الشفاء**، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶، چاپ اول
- ✓ _____ **«الانصاف»**، **ارسطو عند العرب**، کویت، نشر وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸م، چاپ دوم
- ✓ _____ **التعليقات**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ الف، چاپ چهارم
- ✓ _____ **رسائل ابن‌سینا**، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ الف
- ✓ _____ **رساله حی بن یقظان**، ترجمه و شرح منسوب به جرجانی، تصحیح هانری کربن، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، چاپ سوم
- ✓ _____ **رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات**، تصحیح و حواشی موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳، چاپ دوم
- ✓ _____ **رساله عشق**، بی‌جا، نشر کلاله خاور، بی‌تا
- ✓ _____ **رساله نفس**، مقدمه و حواشی موسی عمید، تهران، نشر انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۳۱ ب
- ✓ _____ **عیون الحکمه**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالعلم، ۱۹۸۰م، چاپ دوم
- ✓ _____ **المباحثات**، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، نشر بیدار، ۱۳۷۱، چاپ اول
- ✓ _____ **المبدأ و المعاد**، تهران، نشر دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۶۳، چاپ اول
- ✓ _____ **منطق المشرقیین**، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ هـ، چاپ دوم
- ✓ _____ **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ب، چاپ دوم

- ✓ دشتکی، غیاث الدین منصور، *اشراق هیاکل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور*، تحقیق علی اوجیبی، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲
- ✓ رازی، فخر الدین محمدبن عمر، *المباحث المشرقیه*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ هـ چاپ دوم
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م، چاپ سوم
- ✓ طوسی، نصیرالدین، *أجوبه المسائل النصیریه*، به اهتمام و مقدمه عبدالله نورانی، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳، چاپ اول
- ✓ *شرح الاشارات و التنبیها*، شرح الشرح قطب الدین رازی، قم، نشرالبلاغه، ۱۳۷۵، چاپ اول
- ✓ *مصارع المصارع*، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ هـ
- ✓ لاهیجی، عبدالرزاق، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه امام صادق ۷، ۱۳۸۷
- ✓ *گوهرمراد*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲، چاپ اول

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

