



University of Tehran Press

The Attribution of Psychic Passions to God in Avicenna: Divine Personhood — Yes or No?

Mohammad Masoud Rahmani¹ | Amirabbas Alizamani^{2*}

1. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: m.masoud.rahmani@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: amir_alizamani@ut.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:

Research Article

Article History:

Received: 2026 May 16

Revised: 2026 July 15

Accepted: 2026 August 09

Published online: 2026 September 12

Keywords:

Divine Personhood,
Avicenna,
Psychic Passions.

ABSTRACT

The question of divine personhood is one of the central issues in contemporary philosophy of religion and is closely related to the possibility of attributing psychological and affective properties to God. In this context, Avicenna's theological-metaphysical system, with its emphasis on divine simplicity, the necessity of existence, and the denial of any change or passivity in the essence of the Necessary Existent, provides a particularly significant framework for analyzing this issue. This study focuses on the concept of *psychic passions* within the framework of Avicenna's philosophical psychology and, by distinguishing between action and passion, examines the possibility or impossibility of attributing affective states to God within his philosophical system. To this end, the paper first explicates the meaning of psychic passion and the factors influencing the human soul; it then analyzes the criteria of divine personhood in contemporary philosophy of religion and compares them with Avicenna's metaphysical principles. The findings indicate that although Avicenna attributes certain notions—such as love, satisfaction, and pleasure—to God, he strips them of their passionate and anthropomorphic meanings and reinterprets them within a metaphysical framework. Consequently, within the Avicennian system, the attribution of psychological predicates does not entail anthropomorphic personhood; rather, it signifies a form of metaphysical individuation that remains compatible with the simplicity and immutability of the Necessary Existent.

Cite this article: Rahmani M. M, & Alizamani, A. (2026). The Attribution of Psychic Passions to God in Avicenna: Divine Personhood — Yes or No?. *Philosophy of Religion*, 23, (3), 169-178. <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.414552.1006205>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.414552.1006205>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

بررسی انتسابِ انفعالاتِ نفسانی به خدا نزد ابن‌سینا؛ شخص‌وارگی، آری یا خیر

محمد مسعود رحمانی^۱ | امیرعباس علی‌زمانی^۲*

۱. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: m.masoud.rahmani@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: amir_alizamani@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۱

کلیدواژه:

ابن‌سینا،

انفعالات نفسانی،

شخص‌وارگی.

مسئله شخص‌وارگی خداوند از مباحث محوری در فلسفه دین معاصر است که ارتباط وثیقی با امکان انتساب اوصاف نفسانی و عاطفی به خداوند دارد. در این میان، نظام الهیاتی ابن‌سینا به دلیل تأکید بر بساطت، وجوب وجود، و نفی هر گونه تغییر و انفعال از ذات واجب‌الوجود زمینه‌ای ممتاز برای تحلیل این مسئله فراهم می‌آورد. نوشتار حاضر با تمرکز بر مفهوم «انفعالات نفسانی» در چارچوب روان‌شناسی فلسفی ابن‌سینا و با تفکیک میان فعل و انفعال به بررسی امکان یا امتناع انتساب حالات عاطفی به خداوند در دستگاه فکری او می‌پردازد. بدین منظور، نخست معنای انفعال نفسانی و عوامل اثرگذار بر نفس انسانی تبیین می‌شود. سپس ملاک‌های شخص‌وارگی در فلسفه دین معاصر تحلیل و با مبانی متافیزیکی ابن‌سینا مقایسه می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد ابن‌سینا، گرچه برخی مفاهیم چون عشق و رضا و لذت را به خداوند نسبت می‌دهد، آن‌ها را از معنای انفعالی و انسان‌وار تهی می‌سازد و در قالبی مابعدالطبیعی بازتعریف می‌کند. از این‌رو، در نظام سینوی، انتساب اوصاف نفسانی مستلزم شخص‌وارگی انسان‌وار نیست، بلکه صرفاً بر نوعی تشخص متافیزیکی دلالت دارد که با بساطت و عدم تغییر واجب‌الوجود سازگار است.

استناد: رحمانی، محمد مسعود و علی‌زمانی، امیرعباس (۱۴۰۵). بررسی انتسابِ انفعالاتِ نفسانی به خدا نزد ابن‌سینا؛ شخص‌وارگی، آری یا خیر. *فلسفه دین*، ۲۳ (۳) ۱۶۹-۱۷۸.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2026.414552.1006205>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.414552.1006205>



مقدمه

مسئله ارتباط میان اوصاف نفسانی و شخص‌بودگی خداوند یکی از مباحث مهم در فلسفه دین معاصر است. در بسیاری از رویکردهای معاصر، شخص‌بودگی خدا با ویژگی‌هایی چون التفات به جزئیات، اراده معطوف به غایت، امکان رابطه دوسویه، و انتساب اوصاف عاطفی تبیین می‌شود. در مقابل، در الهیات فلسفی ابن‌سینا تأکید بر بساطت واجب‌الوجود و نفی تغییر و امتناع انفعال انتساب هر گونه حالت عاطفی به خداوند را با دشواری روبه‌رو می‌سازد. از این‌رو، این پرسش پدید می‌آید که آیا می‌توان در چارچوب مبانی متافیزیکی ابن‌سینا اوصاف برخاسته از انفعالات نفسانی را به خداوند نسبت داد، بی‌آنکه مستلزم تغییر یا تأثر یا نیاز در ذات الهی باشد.

اهمیت این مسئله از آنجاست که مفاهیمی چون محبت، رضا، غضب، و استجاب دعا در الهیات ادیان ابراهیمی نقشی اساسی دارند و حذف کامل معنای عاطفی از آن‌ها ارتباط میان خداوند و تجربه دینی را با ابهام مواجه می‌کند. در مقابل، پذیرش معنای انفعالی این اوصاف نیز با اصول متافیزیکی الهیات سنیوی ناسازگار به نظر می‌رسد. این مسئله در فلسفه دین معاصر ذیل مناقشه میان الهیات تنزیهی و نظریه خدای شخص‌وار نیز اهمیت یافته است.

پژوهش‌های موجود درباره الهیات ابن‌سینا عمدتاً بر بساطت ذات و نفی صفات انفعالی متمرکز بوده‌اند. اما ارتباط میان بازتعریف اوصاف نفسانی و مسئله شخص‌بودگی خدا کمتر به صورت مستقل بررسی شده است. بر همین اساس، این پژوهش می‌کوشد با بازخوانی مفهوم انفعال نفسانی در روان‌شناسی فلسفی ابن‌سینا ارتباط میان انتساب اوصاف عاطفی به خداوند و شخص‌بودگی الهی را تحلیل کند.

در این زمینه، ابتدا مفهوم انفعال نفسانی و تمایز آن از افعال نفسانی در آثار ابن‌سینا بررسی و سپس ملاک‌های شخص‌بودگی در فلسفه دین معاصر با مبانی متافیزیکی الهیات سنیوی مقایسه می‌شود. مقاله نشان می‌دهد ابن‌سینا گرچه مفاهیمی چون عشق، لذت، و رضا را به خداوند نسبت می‌دهد، این اوصاف را از معنای انفعالی و انسان‌وار تهی می‌سازد و در قالبی مابعدالطبیعی بازتفسیر می‌کند. از این‌رو، انتساب این اوصاف در نظام سنیوی لزوماً به شخص‌وارگی انسان‌انگارانه خداوند نمی‌انجامد.

شالوده‌نگری ابن‌سینا درباره «فعل و انفعال»

ابن‌سینا، همانند سنت فلسفه ارسطویی-اسلامی، میان «فاعل» و «مفعول» و میان «تأثیر» و «تأثر» تمایز قائل می‌شود. فعل عبارت است از تأثیر «a» در «b» و انفعال تأثیر [اثرپذیری] «b» از «a» است. با نگرش به معنای «تأثیر و تأثر» می‌توان واژه «فعل و انفعال نفسانی» را در چارچوب ابن‌سینا چنین به کار برد:

فعل نفسانی حالتی‌ست که نفس یا قوای آن به فعالیت برمی‌خیزد؛ یعنی نفس عمل می‌کند. مثلاً حکم می‌دهد، تصور می‌کند، تصمیم می‌گیرد، قوه محرکه بدن را تحریک می‌کند. این ترجمان «فاعل» بودن نفس یا قوای آن است. به دیگر سخن نفس اثربخش است.

انفعال نفسانی حالتی‌ست که نفس یا قوای آن از «چیزی» اثر می‌پذیرد؛ یعنی چیزی به نفس وارد می‌شود و نفس پذیرای اثر می‌شود. این ترجمان «مفعول» بودن نفس یا قوای آن است. ابن‌سینا باورمند است انفعالات نفسانی ویژگی‌ای است که در پی ادراک برخی اشیا در نفس پدید می‌آید یا برخی حالت‌ها پس از آن؛ مانند خنده پس از انفعال تعجب (ابن‌سینا، ج ۱: ۱۴۶). بر این پایه، انفعالات نفسانی دست‌کم چند ویژگی دارند: ۱. متفرع بر ادراک است؛ اما ۲. هر ادراکی بایسته انفعال نفسانی مصطلح نیست. اگرچه گونه‌ای از انفعال است، آنچه مراد ابن‌سینا از این واژه است پیدایش ویژگی خاصی در نفس بر اساس آن ادراک است به معنای حالت در نفس همچون خشم، خجالت، عشق، تعجب؛ پس ۳. صرف مواجهه با یک شیء و ادراک آن سبب برپایی انفعال خاص نمی‌شود؛ ۴. شناساندن انفعالات نفسانی با واژه ادراک و حالت نفسانی و نیز عدم بهره‌گیری از قید خارجیت در آن دست‌آویز فراگیری واژه انفعالات نفسانی در ارتباط با ادراکات وهمی-خیالی و قوای باطنی نیز می‌شود؛ ۵. این بازشناسی نمایان‌گر خوانش روان‌شناختی از ابن‌سیناست؛ ۶. ابن‌سینا این بازشناسی انفعالات نفسانی را در پیوستگی میان انفعال نفس و کارکرد عمل آدمی بیان می‌دارد. به نحو حداقلی، انفعال نفسانی ایجاد میل و انگیزه برای عمل می‌کند، به گونه‌ای که انفعال

نفسانی را زمینه کارکرد آدمی می‌داند و امر تربیت را به آن بازمی‌گرداند. سپس با احاطه عقل عملی بر انفعال نفسانی تعدیل میل از افراط و تفریط صورت می‌پذیرد؛ پس ۷. ابن‌سینا رابطه بین انفعال نفسانی و عقل عملی را از ویژگی‌های خاص انسان می‌داند و انسان را از همین جهت با حیوان تفاوت می‌نهد.

عامل‌های اثربخش در نفس از نظر ابن‌سینا

نخست. اثربخشی محسوسات بیرونی: در شفاء ابن‌سینا بیان می‌دارد که نفس به دست حس با اشیای بیرونی پیوند برقرار می‌کند و از آن‌ها صورت‌های حسی دریافت می‌کند: «محسوس در حس تأثیر می‌کند و حس در نفس تأثیر می‌گذارد تا صورت محسوس در آن پدید آید.» (ابن‌سینا، ۱۹۵۲، ج ۱: ۴۳). بنابراین اشیای بیرونی از راه حس نخستین منبع اثربخش بر نفس‌اند. آن‌ها انفعالات ابتدایی نفس را پدید می‌آورند.

دوم. اثربخشی بدن بر نفس: وابستگی نفس و بدن نزد ابن‌سینا انضمامی است، نه اتحادی. بدان معنا که نفس از بدن مستقل است، اما در همان حال از وضعیت بدن متأثر می‌شود. او می‌نویسد: «نفس به سبب وابستگی قواهایش به ابزارهای بدنی از بدن تأثیر می‌پذیرد. هرگاه ابزار فاسد شود، فعل نیز دچار اختلال می‌شود.» (ابن‌سینا، ج ۱: ۴۶). یکی از بنیادی‌ترین عامل‌های اثربخش بر نفس وضعیت بدن، مانند سلامتی مزاجی آن، است؛ به‌ویژه اعضای دماغی و حس ظاهری که ابزار قوای نفسانی‌اند.

سوم. اثربخشی قوای شهوی و غضبی: ابن‌سینا در بخش عقل عملی می‌گوید که نفس انسانی دارای دو قوه شهویه و غضبیه است که از حیث حیوانیت خود دارنده آن است. اگر این قوا بر نفس غلبه کنند، باعث انفعال و تغییر در حالات نفسانی می‌شوند: «هرگاه قوای شهوت و غضب بر قوه ناطقه غالب شوند، نفس منفعل می‌گردد و اخلاق فاسد از آن پدید می‌آید.» (ابن‌سینا، ۱۹۵۲، ج ۱: ۸۸). قوای حیوانی درون انسان از مهم‌ترین عوامل اثربخش بر نفس‌اند؛ آن‌ها می‌توانند جهت ادراک و اراده عقلانی را منحرف یا تضعیف کنند. مثلاً او از خشم و محبت به عنوان انفعالات نفسانی نام برده که با اثربخشی قوای غضبی و شهوی پیدا می‌شوند: «قوه غضبیه نیرویی است که انسان بدان از خود در برابر آزار دفاع می‌کند و هنگام رنج میل به انتقام می‌یابد.» (ابن‌سینا، ج ۱: ۸۲). خشم از انفعالات نفسانی است که منشأ آن‌ها در عقل نیست و در قوه حیوانی است. این قوه حیوانی تحت تأثیر محسوسات و تخیل تحریک می‌شود، مانند دیدن خطر یا تحقیر. نفس در این حالت «منفعل» است، چون محرک بیرونی با استعانت از وهم بر آن غلبه کرده است. محبت نیز چنین است؛ «قوه شهویه تمایل به لذت و هر آن چیزی است که به نظر انسان کمال می‌آید.» (ابن‌سینا، ج ۱: ۷۹). عشق و محبت هنگامی که متوجه زیبایی محسوس یا مطلوب جسمانی باشد از انفعالات نفسانی هستند که به واسطه قوه شهوانی برپا داشته می‌شوند.

چهارم. اثربخشی تخیل و وهم: ابن‌سینا برای قوه متخیله و قوه واهمه نقش اثرگذار بر نفس قائل است. این دو قوه می‌توانند تصاویر و معانی غیر واقعی بسازند و در نفس اضطراب، ترس، یا شادی ایجاد کنند. «هرگاه قوه خیال بر نفس چیره شود، در آن صورت‌هایی می‌سازد که با واقع مطابق نیستند و نفس از آن شاد یا غمگین می‌شود.» (ابن‌سینا، ج ۱: ۱۲۲). بر این اساس قوای نام‌برده می‌توانند حتی بدون محرک خارجی در نفس انفعال ایجاد کنند.

ابن‌سینا حیا داشتن و خجالت کشیدن را یکی از انفعالات نفسانی می‌داند که به سبب قوه واهمه در نفس پدید می‌آید: «حیا حالتی انفعالی است که از انتظار سرزنش بر فعل ناپسند پدید می‌آید و منشأ آن ادراک جزئیات به وسیله قوه واهمه است.» (ابن‌سینا، ج ۱: ۱۴۷). در حیا، نفس از یک معنای جزئی و احساس قبح اجتماعی یا اخلاقی اثر می‌پذیرد. این معنا از قوه واهمه می‌آید و سپس به قوه عقل عملی می‌رسد. از نظر ابن‌سینا، خجالت یک انفعال نفسانی اخلاقی است. چون حاصل از ترکیب وهم و عقل عملی است.

پنجم. اثربخشی عقل و مبادی عالی‌تر: در برابر همه عامل‌های پایین‌تر، ابن‌سینا می‌گوید که عقل فعال می‌تواند بر نفس انسانی اثربخش تام باشد و این اثربخشی گونه‌ای «افاضه» است. «نفس از عقل فعال تأثیر می‌پذیرد، اما به صورت افاضه صور است، نه اثرپذیری مادی.» (ابن‌سینا، ج ۲: ۴۱۵). پس عقل فعال از نظر ابن‌سینا عالی‌ترین علت اثربخش بر نفس است. این تأثیر فرامادی است و موجب تکامل معرفتی نفس می‌شود. باید به این نکته توجه کرد که بر اساس تعریف انفعالات نفسانی صرف

دریافتِ ادراکِ انفعالِ نفسانی شمرده نمی‌شود، بلکه باید آن دریافتِ حالت و ویژگی خاص در نفس برپا دارد. پس اثرپذیری نفس از مبدأ عقلانی اگر انحصار در دریافتِ صورت‌ها داشته باشد، انفعالِ نفسانی نیست؛ اما اگر آن ادراکِ حالتی خاص و ویژگی در نفس بیفزاید، می‌توان آن را اثربخش در انفعالِ نفسانی خواند. حال ظاهرِ سخنِ ابن‌سینا نفیِ مطلقِ انفعال نیست، بلکه نفیِ انفعالِ مادی است.

شخص‌وارگی در فلسفه دین

در اینکه ادیان و گروه‌های فلسفی خدا باور چه تصویری از خداوند فهم کرده‌اند اختلاف وجود دارد. در میان آن‌ها باورهای گوناگونی دربارهٔ شخص‌وارگی خداوند وجود دارد. قبل از آن باید از امکانِ نسبتِ انسان با دیگر موجودات باخبر شد تا انتسابِ آن ویژگی‌ها به خداوند را واکاوید. انسانِ ساحت‌هایی دارد که در برخی از آن‌ها با دیگر موجودات اشتراک دارد. این ابعاد گاهی مادی و گاهی مجردند. برخی از ساحت‌های غیر مادی با حیثیتی از دیگر موجوداتِ غیر مادی اشتراک دارند. اما توجه شود که این ساحتِ الزاماً مساوی با انسانیت نیست؛ والا اشتراکی نمی‌شود و داخل شدنِ اغیار تحتِ مقولهٔ انسان پدید می‌آید. مثلاً توهّم داشتن یا نامی بودن حالتی مشترک بین انسان و حیوان است یا عقلانیت بین انسان و فرشتگان مشترک است؛ اگرچه میزان، سعه، و ضیقِ آن‌ها متفاوت است. بر این اساس ویژگی‌ها یا مختص به انسان است یا مشترک بین انسان و غیر انسان یا اساساً ناانسانی است.

پس دست‌کم می‌توان بین خداوند و ویژگی‌های اشتراکی و غیر اشتراکی انسان و سپس مسئلهٔ شخص‌وارگی سه نسبت برقرار ساخت: ۱. خدا به عنوان وجود نامتشخص^۱ مانند صیرف وجودپنداری خداوند، مطالعاتی که در وحدت وجود، مکتبِ ودانته، و پانتئیزم برقرار است، یعنی عدمِ اشتراکِ همهٔ ویژگی‌ها با انسان و غیر انسان در خداوند؛ ۲. خدا به عنوان وجودِ متشخصِ ناانسان‌وار^۲. در این تصویر خداوند ویژگی‌های اخلاقی انسان یا حتی دیگر موجودات، مانند فرشتگان و برخی حیوانات، مانند خشم و مهر و خشنودی، را ندارد. از این رو برای او صفاتی متافیزیکی در نظر گرفته می‌شود. در این فرض خداوند ویژگی‌های مشترکِ بین انسان و برخی دیگر از موجودات را دارد؛ ۳. خدا به عنوان وجودِ متشخصِ انسان‌وار^۳، یعنی خداوند صفاتِ انسانی و انفعالاتِ نفسانی انسان را دارد. یعنی خداوند برخی یا همهٔ ویژگی‌های اختصاصی انسان را دارد.

«جداکنندهٔ اصلی میان شخص‌وارگی و غیر شخص‌وارگی آن است که شخص به معنای موجودی میان موجودات به کار برده شود. این درمیان‌بودگی سببِ تعیینِ آن شخص می‌شود. از آن سو غیر شخص‌وارگی یعنی خداوند را وحدتِ وجودی یا وجودِ مطلق پنداشتن». حال پترسون شخص‌وارگی خداوند را توصیف و ملاک‌های آن، که همان شروطِ آن است، را چنین بیان کرده است: ۱. حیات داشته باشد؛ ۲. صاحبِ علم و آگاهی به خود و دیگران^۴ باشد؛ ۳. خداوند فاعل باشد و افعالی را انجام دهد؛ ۴. خداوند در کارهای خویش و مختار باشد و نیز اراده داشته باشد.^۵ بدون اراده و عاملیت، خدا شبیه یک «علت نخستین» یا «زمینه هستی» خواهد بود که اعمالش صرفاً ضرورتاً اتفاق می‌افتند، نه انتخابی؛ ۵. خداوند بتواند با اشخاصی غیر از خودش رابطه برقرار سازد (پترسون و همکاران، ۱۳۷۹: ۱۹۷). سوئین‌برن در این باره ایضاً می‌کند برای مثال به دعای بندگان گوش دهد و آن‌ها را برآورده سازد. به دیگر سخن، خداوند باید رابطه‌ای دوسویه با مخلوقاتش داشته باشد (Swinburne, 101: 1993). شخص موجودی است که نه تنها عمل می‌کند، بلکه روابط را سامان می‌دهد، به ارزش‌ها توجه دارد، می‌پرورد، و هدفمند است. وقتی گفته می‌شود «خدا ما را دوست دارد»، «خدا غضب می‌کند»، یا «خدا دعای ما را می‌شنود» به او ظرفیت‌های اخلاقی و رابطه‌ای نسبت داده می‌شود که مختص اشخاص است. واکنش خدا شامل ارتباط متقابل و توجه به اهداف و نیازهای دیگر موجودات است. این ویژگی باعث می‌شود خداوند از یک اصل مجرد یا نیرو به یک موجود شخصی و فعال تبدیل شود؛ ۶. شخص‌وارگی به معنای عاطفه داشتن است. یعنی شخص دارای توانایی محبت و نفرت ورزیدن باشد (Legenhausen, 1986: 199). محبت یا عشق از

1. impersonal

2. non-anthropomorphic personal

3. anthropomorphic personal

4. consciousness / self-awareness

5. free will / volitional agency

شاخصه‌های اصلی شخص‌وارگی است. زیرا فعل اخلاقی و هدفمند می‌طلبد. وقتی گفته می‌شود خدا محبت می‌ورزد یعنی او به مخلوقات اهمیت می‌دهد، خیر آن‌ها را می‌خواهد، و می‌تواند در برابر اعمال آن‌ها واکنش احساسی یا اخلاقی نشان دهد. به عبارت دیگر امیال درونی دارد. این اصل بر اصل دیگری تفرع دارد؛ و آن ۷. شخص چیزی است که داری ذهن یا نفس باشد. سوئین‌برن نکته دیگر را اصل در تشخیص می‌داند؛ و آن اینکه ۸. خداوند وقتی شخص‌وار است که برای فعلش هدف داشته باشد.^۱ (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2025).

در مجموع آنچه به عنوان ملاک بیان شد (شمارگان ۱، ۲، ۳، ۴، ۷، ۸) شخص‌وارگی نانسانی خداوند در فلسفه دین را بیان می‌کند و آنچه به گونه «مستقیم» با مسئله انفعالات نانسانی ارتباط دارد (شمارگان ۵ و ۶) شخص‌وارگی انسان‌وار را بیان می‌کند. بر این محور، معنای شخص‌وارگی نانسانی از نوع انسانی‌اش روشن می‌شود. در شخص‌وارگی انسانی نوعی ارتباط و جهت‌گیری وجود دارد که در آن خداوند دارای عواطف، احساسات، گفت‌وگو و تخاطب، برقرارکننده ارتباط با مخلوقات، و ویژگی‌های دیگر این‌چنینی است. به دیگر سخن، انتساب انفعالات نانسانی به خداوند او را شخص‌وار انسانی می‌کند. پترسون دو صورت‌بندی برای شخص‌وارگی انسانی خداوند بیان می‌کند:

الف) خداوند دارای همه فضیلت‌هاست. برخوردار از عواطف انسانی، مانند عشق، فضیلت است. پس خداوند دارای فضیلت است. این سنخ از فضایل منحصر به صفات اشخاص هستند. بنابراین، هر کس دارای آن‌ها باشد منحصر به شخص است. از این‌رو خداوند به دلیل دارنگی این سنخ فضایل شخص است.

ب) در نگاه خداپاوران حیات دینی کمال مطلوب ادیان است. حیات دینی در بستر رابطه شخصی با خداوند قابل درک است. اگر خداوند غیر شخص‌وار باشد، حیات دینی محقق نمی‌شود. عدم تحقق حیات دینی سبب عبث بودن ادیان با نفی کمال مطلوب آن‌ها می‌شود (Legenhausen, 1986: 307).

با توجه به این اصول و معنای انفعال نانسانی نزد ابن‌سینا، باید به سه پرسش پاسخ داد:

۱. آیا خدای ابن‌سینا متشخص است؟
۲. آیا انفعالات نانسانی، به عنوان ویژگی‌های شخص‌وارگی، به خداوند در آثار ابن‌سینا نسبت داده شده‌اند؟! آیا خداوند نسبت به مخلوق‌ها واکنش نشان می‌دهد؟
۳. تحلیل فلسفی این نسبت‌دهی چگونه است؟

تشخص و تعین خدای ابن‌سینا

از خلال برهان صدیقین سینی و برهان امکان و وجوب او می‌توان به معنای تشخص و تعین نزد او دست یافت. مقدمات بیان او چنین است: ۱. ما «وجود» را می‌یابیم. یعنی چیزی هست؛ ۲. این هستی یا «ممکن» است یا «واجب». اگر امکان داشت که موجودات فقط «ممکن» باشند و هیچ واجب‌الوجودی نباشد، آن‌گاه مجموعه‌ای از همه ممکنات نیز فرض می‌شد که واجب نیست. زیرا اگر همه موجودات ممکن باشند، کل آن‌ها نیز ممکن است و اگر علتی ورای آن موجود نباشد، پس وجود آن توضیح ندارد؛ ۳. بنابراین برای توضیح وجود این موجودات ممکن‌الوجود ضرورت دارد که یک موجود وجود داشته باشد که موجودیتش از خودش باشد (واجب‌الوجود بذاته)، یعنی موجودی که وجودش نیازمند دیگری نیست (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴)؛ ۴. ابن‌سینا باور دارد که واجب اگر متعین نباشد، نمی‌تواند علت برای غیر شود. زیرا شیء غیر متعین در خارج موجود نیست. تعین به معنای تمایز یک شیء خاص با دیگر اشیا در خارج است. پس تعین نیز باید به یک وصف ذاتی بازگشت کند که آن تشخص است. تشخص هویت ذاتی شیء بدون در نظر گرفتن غیر است. ابن‌سینا تعین و تشخص خداوند را به واجب بودن او می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۸)؛ ۵. سپس ابن‌سینا با ابتدای بر اصل وجوب و اصل تعین نشان می‌دهد که این موجود واجب‌الوجود باید دارای ویژگی بساطت و غیر ترکیبی بودن باشد. زیرا عدم این دو سبب نفی وجوب می‌شود؛ ۶. همچنین این موجود نباید جنس، فصل، و مثل داشته باشد. زیرا اگر می‌داشت، دیگر واجب بذاته نبود.

با نگاهی به این مقدمات روشن می‌شود اساس استدلال ابن‌سینا بر تمایز میان موجودات ممکن با واجب است. پس معنای سخن او در خصوص تعیین واجب را نباید مانند معنای تعیین ممکنات فهم کرد.

کار بستِ انفعالاتِ نفسانی به خداوند و واکنش‌های آن به مخلوق‌ها در آثار ابن‌سینا

- عشق: «واجب‌الوجود عاشق ذات خویش است و معشوق ذات خویش و نیز معشوق هر عاقلی است به اندازه عقل او.» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۵). اما باید توجه شود ابن‌سینا عشق با اقتضای انسانی را به خداوند نسبت نمی‌دهد، بلکه باور دارد عشق در خدا انفعال نیست؛ یعنی خدا ذات خویش را ادراک می‌کند و از این ادراک لذتی دارد که عین ذات اوست. بنابراین، ابن‌سینا تصریح می‌کند: «در واجب شوق و طلب راه ندارد. زیرا شوق تنها نسبت به چیزی است که هنوز حاصل نیست.» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۷). پس در اینجا اگرچه عشق را به خداوند نسبت می‌دهد از او شوق و طلب را نفی می‌کند. شوق و طلب از آن رو که با اقتضای نیازمندی سازگار است عشق الهی را از آن تهی می‌داند. در محبت نیز چنین می‌نویسد: «محبت واجب به ذات خویش عین ذات اوست و آن علت هر محبت دیگری در وجود است.» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۸). او محبت دارد، اما نه به معنای دگرخواهی یا میل. محبت یعنی رضای عقلی نسبت به خیر محض. محبتش نسبت به مخلوقات یعنی صدور خیر از او بر حسب قابلیت موجودات.

- غضب و رضا: «نباید از غضب و رضای او آنچه از ما فهمیده می‌شود فهم کرد. زیرا آن [در ما] انفعال است و در واجب هیچ انفعالی نیست.» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۷۰). ابن‌سینا به صراحت معنای غضب و رضا را غیر از معنای انسانی در خداوند می‌داند و دلیل آن را انفعالی بودن این دو حالت در نفس انسانی می‌خواند. یعنی اساساً حدّ وسط نقض هم‌سنخ نبودن این ویژگی در خدا و انسان انفعالی بودن آن در انسان و غیر انفعالی بودن آن در خداوند است. در نگاه او، واژه‌های قرآنی، مثل غضب یا رضا، در خدا مجازی‌اند و به معنای صدور آثار خاص هستند، نه حالت درونی. می‌توان آن دو را چنین معنا کرد که غضب یعنی تحقق جزای دردناک برای مستحق و رضا یعنی صدور خیر از ناحیه او برای کسی که قابلیت دارد.

- لذت و درد: لذت عبارت است از ادراک رسیدن به چیزی که نزد ادراک‌کننده کمال و خیر است از آن جهت که خیر و کمال است و درد عبارت است از ادراک و نیل به چیزی که نزد ادراک‌کننده آفت و شرّ است و خیر و شرّ ممکن است بنا بر قیاس و نسبت (یعنی نسبت به قوه یا حیثیت خاص) متفاوت باشند. بین صورت نزد قوه شهوانی ادراکی، مانند خوراک ملایم و لمس خوشایند، خیر است و نزد قوه غضبی چیرگی و غلبه خیر قلمداد می‌شود و آنچه نزد قوه عاقله خیر است گاه از جهت خاصی حق است و گاه از جهتی زیبایی (جمیل) است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۴) و از جمله خیرهای عقلی دریافت سپاس و فزونی ستایش و حمد و کرامت است. به طور کلی، همّت‌ها و گرایش‌های صاحبان عقل‌ها در این امور متفاوت است. هر خیری نسبت به چیزی همان کمالی است که مخصوص آن چیز است و آن را بر حسب آمادگی نخستینش بدان سو می‌کشاند. و هر لذتی به دو امر وابسته است؛ یکی کمال خیر و دیگری ادراک آن کمال از آن حیث که خیر است. با فراوری معنای لذت جسمانی به لذت عقلی، ابن‌سینا لذت را به حق نیز نسبت می‌دهد: «لذت عبارت است از ادراک کمال و واجب‌الوجود کامل‌ترین کاملان است. پس او سراسر لذت است.» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۷). خداوند لذت دارد. اما معنای انفعال حسی یا هیجانی نیست؛ بلکه چون ذات خویش را می‌داند و ذاتش عین کمال است عین لذت عقلی و فعلی است. بدون تغییر، بدون زمان، بدون حرکت (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۹۰).

- نظر عالی به دانی: «عالی به مادون خود التفات ندارد. زیرا در او نقصی نیست که بخواهد از پایین‌تر تکمیل شود.» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۰۶). هر گونه التفات، توجه، یا «نگاه» در معنای انسانی مستلزم نیاز و نقص است. در واجب‌الوجود چنین امری محال است. از دیگر سو در فکر ابن‌سینا علم جزئی واجب به ممکن‌ها به گونه دیگری از راه علم به علت حاصل می‌شود. او باور دارد: «جایز نیست که علم واجب به جزئیات از آن جهت که جزئی‌اند تعلّق گیرد. زیرا چنین علمی تغییر در عالم را لازم می‌آورد و واجب از تغییر منزّه است.» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۸۲). در اصل ابن‌سینا می‌خواهد بین دو اصل جمع کند: ۱. وجوب و بساطت و عدم تغییر خداوند؛ ۲. علم حق به مخلوق‌ها. چون با علم حق به جزئیات تغییر در ذات حق وارد می‌شود، او علم

حق را بذاته و از حیث علیت خود می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۷۹). بر این اساس عالی نظر به دانی ندارد. زیرا ابن‌سینا نظر عالی به دانی را گونه‌ای التفات حق به جزئی می‌داند.

- پذیرش دعا و استجاب: بر اساس اصلی که پیش‌تر توصیف شد: ۱. شنیدن دعا و مناجات‌بندگان توسط خداوند علم به جزئی محسوب می‌شود؛ ۲. علم به جزئی در واجب- بدون علم به علت- محال است؛ ۳. اما ابن‌سینا باور دارد که دعا جزئی از نظام عالم است؛ ۴. پس آن را باید به گونه‌ای با عدم تعلق علم خداوند به جزئی و جزئیت دعا در هستی جمع کند.

دعا در نظام سینوی چنین تحلیل می‌شود که در تحلیل فلسفی پدیده‌هایی مانند استجاب دعا، نزول باران پس از تضرع، شفای بیمار، یا وقوع هلاکت بر گروهی در پی نفرین مظلوم باید نقش «نفس انسانی به کمال‌رسیده» را در نظام هستی فهم کرد. در حکمت سینوی، نفس انسان قابلیت آن را دارد که بر اثر تکامل قوای نظری و عملی به مرتبه‌ای برسد که عالم ماده نسبت به او همچون بدن نسبت به روح باشد. همان‌گونه که روح در بدن تأثیر می‌گذارد، نفس کامل نیز می‌تواند در ساحت ماده اثر ایجاد کند؛ از ایجاد تغییرات جوئی و نزول باران گرفته تا بهبود بیماری یا حتی سلطه بر حیوانات. با این حال، این تأثیر هرگز مستقل از اراده الهی نیست؛ بلکه مشیت خداوند از طریق چنین نفسی به عالم ماده سریان می‌یابد و تحقق می‌پذیرد. به بیان دیگر، اراده انسان به کمال‌رسیده ظرف و واسطه‌ای است که اراده الهی در آن تجلی می‌کند و از طریق آن در جهان مؤثر می‌شود.

ابن‌سینا امکان این سطح از تأثیرگذاری را انکارناپذیر می‌داند. او تصریح می‌کند که برخی نفوس انسانی به ملکه‌ای می‌رسند که تأثیرشان از محدوده بدن خود فراتر می‌رود و در موجودات دیگر همانند تأثیرگذاری در قوای درونی خویش عمل می‌کنند. چنین نفسی، به دلیل شدت قوت و فعلیت، عالم را همچون بدن خویش می‌یابد و می‌تواند کیفیات و حالات خاصی را بر اجسام و نفوس دیگر افاضه کند. از دید او، همان‌گونه که بدن منفعل از نفس است، اجرام دیگر نیز می‌توانند تحت تأثیر نفس قوی قرار گیرند؛ تا جایی که حالات نفسانی دیگران مانند خشم، خوف، یا شهوت در برابر او مقهور شود (ابن‌سینا، ۱۹۵۳: ۳۶۵).

در این چارچوب، حرکت نفس از عالم حس به خیال و سپس به عقل آن را قادر می‌سازد تا با اتصال به عقل فعال صورتی را از ماده جدا و صورتی دیگر بر آن افاضه کند. بنابراین، استجاب دعا چیزی جز جریان یافتن فیض وجود از عقل اول به مراتب پایین‌تر نیست و چون در نظام هستی طفره ممتنع است این جریان از طریق مراتب علل، یعنی عقول و نفوس فلکی و فرشتگان، تحقق می‌یابد. دعا گاه علت تامه پیدایش یک امر است، گاه جزء سبب و ابزار تکمیل علت ناقصه، و گاه رافع موانع. در هر حال، تحقق برخی رخدادها متوقف بر دعاست و نظام اسباب و مسببات الهی آن را در بر می‌گیرد.

از این منظر، خداوند از انسان اثر نمی‌پذیرد، اما، افعال الهی در قالب نظام علیّ تحقق می‌یابند؛ و دعا یکی از اجزای این شبکه علیّ است. عواملی همچون زهد، دوری از گناه، صدقه، توجه به عالم قدس، و تهذیب نفس در تقویت قوای روحی انسان نقش دارند و او را برای تأثیرگذاری در عالم آماده می‌کنند؛ و حقیقت استجاب دعا چیزی جز کارکرد همین نفس به کمال‌رسیده نیست. با در نظر گرفتن مجموع این سخن، اساس شنیدن دعا که از محورهای شخص‌وارگی و برقراری ارتباط با بندگان است مورد بحث ابن‌سینا نبوده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۹۵).

تحلیل فلسفی نسبت‌دهی انفعالات نفسانی و واکنش به خداوند نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا «عشق» را بدون «طلب» و «شوق» به خداوند نسبت می‌دهد و «غضب الهی» را به دلیل عدم انفعالی بودن آن همانند «غضب انسان» نمی‌داند. او «نظر عالی به دانی» را از دو جنبه نقص بودن التفات و عدم امکان التفات حق به جزئی رد می‌کند. در «دعا» نیز اساساً «شنیدن دعا» را برای خداوند مورد بحث قرار نمی‌دهد؛ بلکه «استجاب آن» را در نظامی متافیزیکی توجیه می‌کند. درباره «لذت» نیز معتقد به آن است که گونه‌ای از آن به نام «لذت عقلی» امکان تحقق برای حق تعالی را دارد. با دقتی فزونی بر لذت عقلانی، ابن‌سینا آن را به انسان نیز نسبت می‌دهد. او، در ترسیم بهجت و سعادت انسان، اوج لذت را برای او لذت عقلانی می‌شمارد. بر این اساس: ۱. ابن‌سینا عشق و غضب را به گونه‌ای مابعدالطبیعی‌سازی می‌کند و از مقتضای انسانی خارج و اقتضای تعریف آن را به گونه‌ای بیان می‌کند تا با خداوند سازگار باشد؛ ۲. نظر عالی به سافل از دو جهت نقصان خداوند است و از همین‌رو چون شنیدن دعا نظر به سافل است نقص خدای ابن‌سینا به شمار می‌آید. بر این اساس او پذیرش دعا را- نه شنیدن آن

را. در نظامی متافیزیکی و بر ساخته از انسان تکامل یافته توجیه می‌کند؛ ۳. اما آنچه باید برای جمع آن با دو داده قبلی تلاشی مضاعف کرد نسبت‌دهی توأمان لذت عقلانی به خداوند و انسان است. با توجه به این امر می‌توان چند فرض برانداخت:

الف) واژه «عقل» در نسبت لذت عقلانی به خداوند و نسبت لذت عقلانی به انسان اشتراک لفظی باشد. در این صورت، این انتساب اساساً خداوند را شخص‌وار نمی‌سازد.

ب) عقل در هر دو استعمال به یک معنا باشد؛ یعنی عقل در اینجا به یک معناست، اگرچه مصادیق متعدد داشته باشد. در این فرض، چون ترسیم عقل- حتی عقل انسان- نزد ابن‌سینا متافیزیکال است امکان اشتراکی بودن متعلق آن (لذت) بین خداوند و انسان فراهم است. ابن‌سینا لذت را به ساحت‌های گوناگونی نسبت می‌دهد؛ حسی، وهمی، خیالی، عقلی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۳۵). لذت در هر ساحت خواص آن ساحت را به خود می‌گیرد. پس نسبت لذت به عقل سوئیۀ متافیزیکال لذت است و این امر لذت را از یک انفعال نفسانی به یک امر عقلانی فرامی‌برد. بر این اساس سوئیۀ متافیزیکی لذت همان لذت عقلانی‌ست که با انسان مشترک است.

نتیجه

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد در الهیات فلسفی ابن‌سینا انفعال به معنای تأثر از غیر و خروج از فعلیت محض با بساطت و وجوب وجود ناسازگار است. از این‌رو، انفعالات نفسانی به معنای انسانی آن به خداوند نسبت داده نمی‌شود. با این حال، ابن‌سینا مفاهیمی چون عشق، رضا، لذت، و محبت را به کلی حذف نمی‌کند؛ بلکه آن‌ها را در قالبی غیر انفعالی و مابعدالطبیعی بازتفسیر می‌کند. در این چارچوب، عشق الهی به علم خداوند به ذات خویش و خیر محض بودن او بازمی‌گردد و اوصافی چون رضا و غضب نیز نه حالات عاطفی، بلکه بیانگر نحوه صدور افعال در نظام علی‌اند. بر این اساس، تحلیل حاضر نشان می‌دهد که الهیات سینوی را نمی‌توان صرفاً نوعی الهیات سلبی نافی هر گونه وصف عاطفی دانست. در عین حال، انتساب این اوصاف نیز به شخص‌وارگی انسان‌انگارانه خداوند نمی‌انجامد. آنچه در این دستگاه باقی می‌ماند نوعی تشخیص متافیزیکی سازگار با بساطت، فعلیت محض، و علم ذاتی واجب‌الوجود است. بدین ترتیب، الهیات ابن‌سینا می‌کوشد بدون پذیرش انفعالات انسانی امکان نوعی نسبت معنادار میان اوصاف الهی و زبان دینی را حفظ کند.

این پژوهش صرفاً بر چارچوب درونی الهیات سینوی متمرکز بود و بررسی تطبیقی آن با دیگر سنت‌های کلامی و فلسفی اسلامی می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای مطالعه نسبت میان شخص‌بودگی و اوصاف الهی فراهم سازد.

منابع

- Avicenna (1984). *Al-Shifā'*. Edited by Ibrāhīm B. Madkūr, Qum, Āyatullāh Mar'ashī Najafī Library, 1st ed. (in Arabic)
- Avicenna (1953). *Treatises (The Treatise on the Principles of Wisdom and the Treatise on the Gift of the Leader to the Prince)*. Edited by Ḥilmī Ḍiyā' Ūlken, Istanbul, Faculty of Letters, Istanbul University, 1st ed. (in Arabic)
- Jacobs, Nathan A.; Chris, Firestone L. (2025). *Philosophy of Religion*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (entry/article).
- Legenhausen, Gary (1986). Is God a Person?. *Religious Studies*, 22, 3–4, 307–323.
- Swinburne, Richard (1993). *The Coherence of Theism*. Oxford, Clarendon Press, Revised ed.
- Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn (1996). *Commentary on al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*. Qom, Nashr al-Balāghah, 1st ed. (in Arabic)