

مشترک لفظی بودن صفات اراده، حیات و قدرت: بررسی انتقادی دیدگاه ابن سینا^۱

حمزه نادعلی زاده*^۲

امیرعباس علی زمانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۷

Doi: 10.30497/ap.2025.245888.1667

چکیده

ابن سینا در تبیین صفات الهی، به‌خصوص سه صفت اراده و حیات و قدرت، درعین حال که صفات الهی را معنادار می‌داند و در روشن ساختن معنای صفات الهی جداً تلاش می‌نماید، اما نحوه تحلیل او منجر به این برداشت می‌گردد که در صفات مذکور بین خدا و انسان اشتراک لفظی برقرار است. در جست‌وجوی علت چنین روی‌کردی دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست به موضع شیخ‌الرئیس در باین دانستن وجود خدا از مخلوقات مربوط می‌شود که با بررسی مواضع شیخ، این نتیجه به‌دست‌آمد که نمی‌توان چنین احتمالی را علت گرایش ابن سینا به مشترک لفظی بودن صفات سه‌گانه خداوند قلمداد نمود. احتمال دوم نیز به حوزه معنانشناسی مربوط می‌شود که با توجه به روی‌کرد شیخ‌الرئیس در تعریف صفات الهی و بشری، معلوم می‌شود که می‌توان این عامل را علت گرایش شیخ به قول مذکور دانست؛ اگرچه روی‌کرد شیخ و لوازم آن با اشکال جدی همراه است؛ به‌همین دلیل با دو ایراد: (۱) خلط مفهوم و مصداق و (۲) مشترک لفظی شدن تمامی صفات، مبنای شیخ‌الرئیس نقد و ارزیابی شده‌است. در پایان این نکته خاطر نشان شده‌است که معناداری صفات واجب از نظر ابن سینا، با پذیرش تشکیک خاصی قابل توجیه خواهد بود و گرنه باید کلام وی را در این باب غیرمنتهج دانست.

واژگان کلیدی: حیات، اراده، قدرت، اشتراک لفظی، تشکیک عامی و خاصی.

۱. این طرح تحقیقاتی با استفاده از اعتبار ویژه پژوهشی (پژوهانه) دانشگاه سمنان با شماره طرح ۱۱۱۳ انجام شده‌است.

۲. hamzehnadali@semnan.ac.ir

(نویسنده مسؤول) استادیار گروه معارف دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

amir_alizamani@ut.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه دین. دانشگاه تهران. تهران. ایران.

مقدمه

در بررسی صفات الهی و در یک تقسیم‌بندی اولیه، می‌توان صفات واجب را به دو دسته ویژگی‌های هستی‌شناختی (متافیزیکی) و صفات مشترک بین انسان و واجب‌الوجود تقسیم نمود. منظور از صفات هستی‌شناختی آن صفاتی است که مختص به ذات حق است و در نتیجه اندیشه فلسفی به خدا نسبت داده می‌شود؛ صفاتی نظیر وجوب وجود، فوق‌التمامی، سرمدیت و بساطت مطلق؛ اما دسته دیگر صفاتی‌اند که بین خدا و انسان مشترک‌اند؛ نظیر عالم بودن، مرید بودن، قادر و حی بودن و حال این پرسش مطرح می‌گردد که آیا بین صفات مشترک بین خدا و انسان، نظیر قادر و حی بودن، اشتراک معنوی برقرار است یا لفظی و یا هیچ کدام؟ آنچنان‌که از آثار ابن‌سینا استفاده می‌شود، وی ضمن اینکه صفات الهی را معنادار می‌داند، درعین‌حال با نوع تحلیلی که از صفات اراده، قدرت و حیات (و دیگر صفات واجب) ارائه می‌دهد، این انگاره را تقویت می‌کند که به اشتراک لفظی آن‌ها در واجب و ممکن قائل است. برای آشنایان با آثار ابن‌سینا واضح است که شیخ‌الرئیس در هیچ یک از کتب و رسائل خود، صراحتاً از مشترک معنوی یا لفظی بودن صفات واجب و ممکن سخن نگفته است و آنچه در این پژوهش به آن پرداخته شده، استنباطی است که از ظاهر عبارات ابن‌سینا به دست آمده که از سوی پژوهشگران نقد و بررسی شده است. با این توضیح پرسش‌های جدی و مهمی در اینجا مطرح می‌شود: اولاً چرا شیخ‌الرئیس در آثار متعددش صفات حق را مترادف می‌داند، درحالی‌که این دیدگاه ممکن است به اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن منجر شود، نه اشتراک معنوی؟ به‌دیگریان علت گرایش بوعلی به این نظر چیست؟ ثانیاً دلایل ابن‌سینا برای توجیه این دیدگاه کدام‌اند و آیا این دلایل از اعتبار کافی برخوردارند؟ ثالثاً آیا وی با توجه به دستگاه فلسفی‌اش می‌تواند به لوازم چنین دیدگاهی پایبند باشد؟

فرضیه این مقاله این است که ابن‌سینا ضمن معنادار دانستن صفات الهی، سعی دارد تا مبنایی را برای تمامی صفات مهیا سازد تا به تفسیر دقیق‌تری از معانی صفات دست‌یابد. با توجه به تفکیک صفات هستی‌شناختی از صفات مشترک بین خدا و انسان، در این مقاله

تلاش خواهیم کرد تا به واکاوی دیدگاه شیخ‌الرئیس در صفات سه‌گانه حی، مرید و قادر پردازیم و باتکیه بر این بحث، به پرسش‌هایی که در بالا مطرح کردیم پاسخ بگوییم.

۱. پیشینه پژوهش

با بررسی پژوهش‌های انجام‌شده در آثار ابن‌سینا، در شروح و کتب تفصیلی مطلبی در این باب مشاهده نگردید؛ اما برخی پژوهشگران در مقالاتی چند به بررسی مواضع ابن‌سینا درباره صفات الهی پرداخته‌اند. در این بین گروهی به مترادف و یگانگی مفهومی صفات الهی از نظر ابن‌سینا رأی داده‌اند؛ به گونه‌ای که آنچه از یک صفت فهمیده می‌شود، همان چیزی است که از دیگر صفات به ذهن متبادر می‌گردد (احمدوند، ۱۳۹۳؛ ذبیحی، ۱۳۸۳؛ ذبیحی و ایرجی‌نیا، ۱۳۹۴؛ قاسم‌پور و ذهبی، ۱۴۰۱؛ هدایت‌افزا و حسینی، ۱۳۹۴)؛ اما برخی دیگر از محققین تفسیری دیگر از دیدگاه ابن‌سینا مطرح ساخته‌اند و نظر گروه نخست را نقد نموده‌اند. بر طبق نظر گروه دوم، نظریه شیخ‌الرئیس نه مترادف لفظی صفات است و نه مستلزم آن؛ لذا وحدت معنایی مورد نظر ابن‌سینا در نهایت به همان وحدت ذات و صفات در وجود خارجی برمی‌گردد و دیدگاه متفاوتی نیست (کرد فیروزجانی، ۱۳۹۷). گروه سوم اگرچه وجود عبارات متعارض درباره صفات الهی را در آثار ابن‌سینا پذیرفته، تلاش نموده تا با استنباط تعریفی واحد از مفهوم «اراده» نظر وی را به اشتراک معنوی صفات حمل نماید و قول به مشترک لفظی بودن صفات واجب و ممکن را نقد نماید (حسن‌زاده، سعیدی مهر و اکبری، ۱۴۰۲).

تفاوت رویکرد این مقاله با پژوهش‌های قبلی در این است که اولاً تأکید ما بر سه صفت اصلی واجب، یعنی حیات و اراده و قدرت است؛ چراکه ابن‌سینا این سه صفت را به علم برمی‌گرداند. ثانیاً قبل از بررسی سخنان شیخ، سعی نموده‌ایم به تبیین علی از مواضع وی دست‌یابیم و میزان دخالت آن‌ها را در تفسیر نگاه او ارزیابی کنیم. به طور معمول اکثر تحقیقات به بخش «ادله» خلاصه شده و از مقام «علت» در شکل دادن به مواضع علمی غفلت کرده‌اند. ثالثاً به این نکته توجه کرده‌ایم که آیا ابن‌سینا باتکیه بر مبانی فلسفی‌اش، می‌تواند اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن را بپذیرد یا خیر.

۲. مبانی نظری

یکی از مفاهیم اصلی و محوری این مقاله بحث از اشتراک لفظی است؛ لذا ابتدا به بررسی این

مفهوم در ادبیات و علوم عقلی می‌پردازیم؛ چراکه خود «اشتراک لفظ» در دو حوزه ادبیات و علوم عقلی مشترک لفظی است. سپس با اشاره به نظر ابن‌سینا در چگونگی فهم صفات الهی، این نکته تبیین خواهد شد که از نظر وی ما با تحلیل عقلی می‌توانیم به معانی صفات الهی دست‌یابیم و فهم این صفات خارج از حوزه ادراکی انسان نیست.

۱-۲. اشتراک لفظی در ادبیات و علوم عقلی

در ادبیات مناط اشتراک لفظی یا معنوی، وضع یگانه یا چندگانه است؛ به گونه‌ای که اگر یک لفظ به صورت مجزا برای چند معنا وضع شود، به آن «مشترک لفظی» گفته می‌شود؛ زیرا آن معانی جز در لفظ با یکدیگر اشتراکی ندارند (قوشچی، ۱۴۲۱، ص. ۵۷۶؛ مظفر، ۱۳۶۶، ج ۱، ص. ۴۴)؛ اما در فلسفه و کلام لفظی که دارای مفاهیم متعدد است، به نحوی که هریک از آن معانی اثری خاص داشته و مبدأ کاری به خصوص باشد (بدون لحاظ وضع) «مشترک لفظی» خوانده می‌شود؛ به همین ترتیب اگر لفظی بر مصادیق متعدد صادق باشد و آن مصادیق دارای جامع واقعی باشند که همین جامع منشأ آثار باشد، در این صورت به آن لفظ «مشترک معنوی» می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۲۵۲).

در این مقاله مراد از اشتراک لفظی صفات وجود واجب با وجود ممکن، چیزی نیست که در ادبیات و دانش منطق مرسوم به آن پرداخته می‌شود. آنچه از آثار ابن‌سینا درباره صفات الهی فهمیده می‌شود، این است که هر صفتی، نظیر حیات و اراده و قدرت، در واجب یک معنا و در ممکن معنایی دیگر دارند و هریک به اثری مخصوص به خود رهنمون می‌شود؛ لذا در اصطلاح فلسفی بین صفات واجب و ممکن اشتراک لفظ برقرار است. در ادامه راجع به این ادعا بحث می‌کنیم.

۲-۲. معرفت ذات و صفات الهی

فیلسوفان و متکلمان مسلمان بر این نکته توافق دارند که انسان قادر نیست به ذات حق دست‌یابد؛ زیرا ذات ممکن نمی‌تواند بر ذات نامحدود احاطه پیدا کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۱، ص. ۳۵۵؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص. ۸۵؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ص. ۱۴۷؛ غزالی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص. ۴۹۷؛ فخر رازی، ۱۴۱۷، ص. ۲۹۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص. ۳۳۵). ابن‌سینا (۱۳۹۱) نیز به صراحت بیان می‌کند که ما به ذات واجب‌الوجود معرفت پیدانمی‌کنیم و حقیقت او را

نخواهیم شناخت، تا آنجا که حقیقت او نزد ما «اسمی» ندارد^۱ (ص. ۵۶۰)؛ اما از آنجاکه هر ذاتی لوازمی به همراه دارد و لوازم گزارش دهنده از ذات اند، و از طرفی امکان درک لوازم وجود دارد، بنابراین می توان به فهم لوازم بسنده نمود. ابن سینا (۱۳۹۱) وجوب وجود را نیز لازمه ذات حقیقت اول می داند، نه خود حقیقت او^۲ (ص. ۷۲). این لازمه اولیه خود لوازمی دارد که ما به آن لوازم علم پیدامی کنیم؛ بنابراین از آنجاکه وجوب ذاتی لازمه حقیقت اول است، لوازم آن نیز مختص همان ذات خواهد بود. شیخ الرئیس (۱۳۹۱) حتی وجود را نیز معلول و از لوازم ذات حق قمداد کرده و ذات واجب تعالی را عین وجود ندانسته است: «حقیقت واجب، خود وجود نیست... بلکه ذاتاً علت وجود است... واجب الوجود حقیقتی فوق وجود دارد که وجود از لوازم آن حقیقت است»^۳ (ص. ۷۲). وی در الهیات شفا و نجات اولین صفت از صفات واجب را «آئیت و موجودیت» ذکر می کند، به طوری که دیگر صفات همراه با اضافه یا سلب به وجود واجب تحقق می یابند^۴ (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۲).

ابن سینا (۱۴۰۳) تأکید دارد صفاتی که به واجب الوجود نسبت می دهیم، هیچ کثرتی در ذات او ایجاد نمی کند؛ چراکه این صفات از اضافاتی ایجابی یا سلبی اند که لازمه و معلول ذات اند و بعد از وجود ذات پدیدمی آیند، نه اینکه مقوم و جزء ذات باشند (ص. ۳۴۴-۳۴۳)؛ مثلاً «اولیت» را از آن جهت به وجود واجب نسبت می دهیم که مبدأ بی واسطه یا با واسطه همه موجودات است و چون سرآغاز هستی اشیاء است، به آن اولیت را اطلاق می کنیم. درواقع از اعتبار اضافه حق به دیگر موجودات صفت اولیت انتزاع می شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۴۳)؛ باین توضیح از دیدگاه ابن سینا صفات خدا را به چهار نحو می توان دریافت:

۱) برخی صفات لازمه ذات خدا هستند که اولین این صفات، وجوب وجود یا «إن» است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷).

۱. الأول لا يدرك كنهه و حقيقته العقول البشرية، و له حقيقة لا اسم لها عندنا.

۲. وجوب الوجود إما شرح اسم تلك الحقيقة أو لازم من لوازمها، و هو أخص لوازمها وأولها.

۳. وليس حقيقته نفس الوجود... و هو في ذاته علة الوجود... و إنما يكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها.

۴. وإذا حققت تكون «الصفة الأولى» لواجب الوجود أنه «إن» و «موجود» ثم الصفات الأخرى...

۲) دسته دیگر صفات از ملاحظه اضافه این «إن» با دیگر حقایق فهم می شوند؛ نظیر «اول» بودن (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۲).

۳) دسته سوم صفات از ملاحظه سلب امور مختلف از حقیقت واجب فهم می شوند؛ مثلاً صفت «واحد» از آن جهت به ذات واجب الوجود نسبت داده می شود که تقسیم کمی و همچنین شریک داشتن را از ذات حق سلب می کنیم (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۲).

۴) دسته چهارم صفات نیز حاصل سلب و اضافه اند؛ نظیر عقل و عاقل و معقول که از جهت سلب مخالفت با ماده و علقه به آن و نیز اضافه به امور معقول به این اوصاف خوانده می شود. همچنین صفت «مرید» و «جواد» نیز از اضافه همراه با سلب حاصل می شوند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۳).

فرایند تحقق صفات متکثر خدا به این نحو است که با تحقق صفت نخست - که حقیقت وجود واجب تعالی است - و توجه به لازمه آن، صفت دیگری محقق می گردد و از قیاس با آن، صفتی دیگر زاده می شود؛ بنابراین صفات الهی به صورت قیاسی از دل یکدیگر خارج می شوند و این روند ادامه پیدامی کند. به بیان بوعلی قدرت حق، همان حیات او و حیاتش همان قدرت اوست و این دو واحدند، پس او از آن حیث که قادر است، حی است و از آن حیث که حی است، قادر است (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۸)؛ به این ترتیب تمامی صفات به وجودی واحد موجودند و هیچ تکثری در ذات لازم نمی آید.

۳. معنانشناسی صفات سه گانه در واجب و انسان

به منظور فهم دقیق موضع شیخ الرئیس ناگزیریم معنای صفات اراده، حیات و قدرت را واکاوی کنیم؛ لذا ابتدا به بررسی معنای این سه صفت در واجب الوجود و سپس معنای آن در ممکنات می پردازیم.

۳-۱. معنای صفات سه گانه در باری تعالی

صفات سه گانه اراده، حیات و قدرت از دسته اوصافی اند که بین خدا و مخلوقات - حداقل در لفظ - مشترک اند. ابن سینا (۱۴۰۴ الف) در تبیین معنای این صفات در واجب الوجود همه را به علم برمی گرداند. وی معنای اراده را به تعقل ذات و تعقل نظام خیر به صورت کلی و آن گونه

که باید باشد، تعبیر می‌کند (ص. ۳۶۶). درواقع نفس علم واجب به نظام اشیاء ممکن با ترتیب اشرف به اخس، به‌خودی‌خود سبب ایجاب وجود این اشیاء می‌گردد و منظور از اراده جز این نیست (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۴)؛ لذا اراده واجب عین علم اوست که عیناً همان «عنایت» خوانده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۹). وی در یگانه دانستن اراده و علم واجب تا آنجا پیش می‌رود که مغایرت مفهومی بین اراده و علم را نیز منکر می‌شود^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷؛ ۱۳۷۹، ص. ۶۰۱).

وی «حی» را همان ادراک‌کننده فعال می‌داند. از آنجا که علم واجب سبب وجود اشیاء می‌گردد، از جهت عالمیتش فاعل است؛ بنابراین از همان جهت نیز حی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۸). باین توضیح حیات چیزی غیر از علم نیست و اراده و حیات و علم، همگی لذاته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۰). شاگرد بوعلی در این باره معتقد است که وجود واجب چون مصدر آثار حیات - یعنی ادراک و فاعلیت - است، متّصف به وصف «حی» می‌شود؛ لذا حیات برای او ذاتی، بلکه عین ذات است (بهمنیار، ۱۳۹۳، ص. ۵۷۹).

از نظر شیخ‌الرئیس (۱۳۹۱) معنای «قدرت» در واجب‌الوجود نیز به علم برمی‌گردد. با این توضیح که علم واجب سبب صدور فعل از اوست و قدرتش به واسطه داعی محقق نمی‌شود، بلکه قدرتش عین علم اوست (ص. ۱۲۹). قدرت به این معناست که فعل بدون همراهی با هر چیز دیگری، به مشیت تعلق بگیرد. قدرت باری بالفعل است و نمی‌توان در آن هیچ حالت بالقوه‌ای را فرض نمود که اگر چنین بود، از وجوب وجود به امکان قدم می‌گذاشت. وی دلیل عینیت قدرت با اراده و علم واجب را این می‌داند که در غیر این صورت باید تکرر در ذات را بپذیریم (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۲۱-۲۰). با دقت در تأمل ابن‌سینا (۱۳۸۳) در تعریف مشهور قدرت به «إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل»، به این نکته رهنمون می‌شویم که به نظر وی در این تعریف مشیت با داعی همراه است و از آنجا که داعی در نسبت با واجب غیرممکن است، تعریف مشهور از قدرت را نمی‌توان درباره واجب به‌کاربرد؛ از این رو باید تعریف را این گونه بیان نمود: «هر چه را

۱. فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له.

وی خواهان بود نبود، و هر چه را خواهان نبود از آنچه از وی آید نبود، و آن چیز را که خواهان است، اگر نشایستی که ناخواهان بودی بودی، و آن چیز را که ناخواهان است، اگر بشایستی که بخواستی نبودی، و این معنی آن است که چیز را به آن «توانا» خوانند، و توانا نه آن بود که هرآینه بکند یا نکند، و هرآینه بخواهد یا نخواهد.» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۹۹-۹۸).

۲-۳. معنای صفات سه گانه در انسان

برطبق جهان بینی ارسطویی^۱ یکی از مشخصه های حیوان، حرکت ارادی اوست که می توان از آن به عنوان فصل ممیز با دیگر اجسام نامی، یعنی نباتات، یادکرد. درواقع حرکت از مشترکات اجسام نامی است که در حیوان با اراده حاصل از شوق همراه است (ارسطو، ۱۳۶۹، 10a432-10b432). حال معنای اراده چیست؟ ابن سینا در تشریح اراده تقسیم بندی زیر را ارائه کرده است: هر آنچه از فاعلی صادرشود، یا بالذات صادر می شود یا بالعرض؛ و آنچه بالذات صادر می گردد، یا طبیعی است یا ارادی؛ هر آنچه از روی علم صادر گردد، بالطبع و بالعرض نیست، بلکه ارادی است (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲؛ ابن سینا ۱۳۸۳، ص. ۹۳)؛ بنابراین خصیصه نخست اراده - همان طور که درباره واجب الوجود بیان شد - فعل مبتنی بر علم (به معنای عام آن) خواهد بود؛ اما ابن سینا (۱۳۹۱) در جست و جوی معنای اراده به این نکته اشاره می کند که هر فعل صادر شده از روی اراده، یا از روی علم (علم کلی) است و یا از روی ظن و تخیل. از آنجاکه فعل واجب الوجود از روی ظن و خیال نیست، لذا تنها از روی علم خواهد بود (ص. ۱۲). ممکن است در اینجا این مطلب به ذهن برسد که واجب الوجود در قسم اخیر با موجودات مادی مشترک باشد، اما ابن سینا (۱۳۹۱) در ادامه توضیحات خود به تمایزی اشاره می کند که دلیل وی در مشترک لفظی بودن معنای اراده در واجب و ممکن است. وی تصریح می کند که وقتی ما امری را اراده می کنیم، آن را به صورت ظنی یا خیالی و یا علمی تصور می کنیم. اگر این امر متصور موافق - یعنی نافع و خوب - باشد، شوقی در ما پدید می آید و وقتی این شوق در ما قوت یافت، قوای موجود در عضلات برای نیل به آن مقصود به حرکت در می آید؛ لذا افعال ما تابع اغراض ماست (ص. ۱۲). این در حالی است که واجب الوجود به دلیل تمام بودن، بلکه فوق تمام بودن، فعلش را به منظور دست یافتن به غرضی انجام نمی دهد. درواقع فعل او به واسطه شوق حاصل از ملائمت و موافق بودن معلوم

رخ نمی‌دهد؛ بلکه اراده او عین علم به خیر و نیک بودن حقایق امکانی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۳-۱۲۲). سبب این عینیت آن است که فاعل و غایت در ذات واجب یکی است و واجب، فعلش را برای دست‌یافتن به غایتی خارج از ذات انجام نمی‌دهد؛ بلکه از آنجاکه فوق‌التمام است و نه تنها همه کمالات را دارا است، بلکه اعطاکننده کمالات به دیگر موجودات است، لذا غرضی خارج از ذات خود که به واسطه آن به کمالی دست یابد یا به واسطه امری خارج از ذات به لذتی دست یابد، از اساس برای واجب‌الوجود متصور نیست. او عاشق ذات خود است و لذا غرض او عین ذاتش است؛ بنابراین علم او به خیریت خود و لوازم ذات خود، عین اراده اوست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص. ۱۵۷) و برای خلقت به اراده دیگری نیاز ندارد؛ بنابراین تمایزی جدی بین اراده الهی و اراده حیوانی دیده می‌شود.

۳-۲-۱. حیات

شیخ‌الرئیس (۱۳۹۲) در مقاله اول از فصل نخست کتاب نفس شفا، به دنبال تعریفی مناسب و جامع برای «نفس»، به اینجا می‌رسد که اطلاق «نفس» بر نبات و حیوان و نفس فلکی به اشتراک لفظ صورت می‌گیرد^۱ (ص. ۲۳). وی در بیان دلیل این مطلب به صفت حیات رجوع می‌دهد. حیات از نظر فیلسوف مشاء چیزی جز ادراک و فاعلیت نیست و «حی» همان «دراک فعال» است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۸)؛ لذا ابن‌سینا (۱۳۹۲) در معنای «ادراک» بین حیوانات و افلاک متمرکز می‌شود و دو تفاوت عمده را نشان می‌دهد: نخست آنکه «نطق» - که به قوای ادراکی اشاره دارد - در حیوانات بر نفسی اطلاق می‌گردد که دارای دو عقل هیولانی است. منظور از دو عقل هیولانی عقل هیولانی و عقل بالملکه است؛ حال آنکه در افلاک تنها عقل بالفعل وجود دارد و روشن است که عقل بالفعل، مقوم نفوس کائن (حیوانی) نیست؛ لذا نمی‌توان «حیات» و «نفس» را به یک معنا به نفوس حیوانی و فلکی حمل کرد: «حیوان و فلک در معنای حیات و نطق اشتراکی با هم ندارند [و صرفاً در اسم مشترک اند]»^۲ (ص. ۲۳).

۱. فهو لا يجب أن يروا أن اسم النفس إذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية فإنما يقع بالاشتراك.

۲. وذلك لأن الحيوانات والفلك لا تشترك في معني اسم الحياة ولا في معني اسم النطق أيضاً.

- دلیل دومی که وی در اثبات ادعای خویش مطرح می‌سازد، به حوزه ادراکات حسی برمی‌گردد. وی تصریح می‌کند که «حس» در اینجا (تحت فلک قمر) با امتثال و انفعال نفس همراه است، درحالی که در عالم افلاک احساس انفعالی رخ نمی‌دهد (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص. ۲۳). همچنین صور جزئی در افلاک با کمک آلات از معلوم گرفته نمی‌شود، بلکه افلاک مبدأ تحقق و مؤسس صور جزئی در عالم تحت فلک است؛ بنابراین نمی‌توان ادراک (نطق) را در حیوان و فلک یکی دانست و از آنجا که ادراک مقوم حیات است، «حیات» به اشتراک لفظ بر حیوان و افلاک اطلاق می‌شود. در اینجا نکته‌ی مهم این است که با توجه به مبنای حکمای مشاء، دقیقاً همین ادله درباره مفارقات جاری است و لذا حکم به اشتراک لفظی حیات به آن عرصه نیز کشیده می‌شود؛ البته مفارقات ادراک حسی و جزئی ندارند و علم آن‌ها به جزئیات از طریق کلیات و علل و اسباب صورت می‌گیرد. به بیان ابن سینا (۱۴۰۴ الف) «واجب الوجود از جهت کلیت جزئیات مدرک جزئیات است، یعنی از حیث صفات [کلی] آن‌ها» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۰)؛ درحالی که که علم ما به امور کلی بدون واسطه تحقق نمی‌پذیرد. این واسطه یا امور جزئی‌اند و یا عقل فعال؛ بنابراین نه تنها ادراک حسی حیوان با فلک متفاوت است، بلکه ادراک کلیات نیز در انسان و مفارقات دیگرگون است. این تمایز کار را به اشتراک لفظی علم و ادراک و در نتیجه «حیات» می‌کشاند. از آنجا که «حیات» همان «ادراک فعال» است و این دو، خصیصه نفس‌اند، لذا حیات نفس با حیات مفارقات - با توجه به خصوصیتی که ابن سینا برای آن‌ها برمی‌شمارد - به گونه‌ای متفاوت است که منجر به اشتراک لفظی حیات در انسان و مفارقات می‌شود؛ به تبع آن، حیات انسان با حیات واجب‌الوجود نیز اشتراک لفظی خواهد داشت. ضمن آنکه در ادامه ارتباط صفات اراده و قدرت و حیات نشان داده می‌شود.

۲-۲-۳. اراده و قدرت

اراده در انسان به این نحو رخ می‌دهد که وقتی چیزی را اراده می‌کنیم که تصویری در ما حاصل شده باشد. این تصور سبب انفعال نفس ما می‌گردد و به واسطه این انفعال اراده یا شهوتی برای رسیدن به آن متصور منبث می‌شود. پس از این، اراده‌ای دیگر لازم است تا انسان را به سوی تحصیل مُراد حرکت دهد؛ درحالی که اراده واجب‌الوجود معلّل نیست؛ زیرا او از چیزی اثر نمی‌پذیرد، بلکه سبب اراده‌اش همان ذات اوست (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۲۹). ابن سینا (۱۳۹۱) تفاوت اراده در انسان و واجب‌الوجود را به منفعل و مسبّب بودن آن در انسان و لذاته بودن آن در واجب برمی‌گرداند. به بیان دیگر علت این تفاوت را در وجود واجب و ممکن جست‌وجو می‌کند و لذا در همان بند از تعلیقات می‌گوید: «در او امکان اراده یا مشیت وجود ندارد.» (ص. ۲۹). از دیگر سو، موجودات را اقتضای ذات واجب می‌داند و از آنجاکه چنین اقتضایی با اراده واجب صورت می‌گیرد، اراده واجب عین علم او به نظام خیر است؛ بنابراین معلومات واجب عین مُراد او هستند؛ به همین دلیل اراده واجب، عین قدرت اوست. قدرت در حیوانات (از جمله انسان) با قوه محرکه و با کمک آلات، معلومات را از ورطه تخیل به عین می‌کشاند؛ درحالی که وجود معلوم در واجب برای تحققش کافی است و واجب افعالش را با وساطت قوه محرکه و آلات انجام نمی‌دهد؛ با توجه به این توضیحات اراده و قدرت بعینه همان معنای «حی» را می‌رسانند (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۹-۳۳۸).

ابن سینا (۱۳۹۱) با تحلیل معنای متعارف قدرت، به تمایزی اساسی بین قدرت انسان و قدرت واجب قائل می‌شود. به نظر وی قدرت در انسان بالقوه و در معنای قوه است؛ چراکه رخ دادن قدرت مسبوق به مشیت، و مشیت آدمی نیز بالقوه است؛ در صورتی که قدرت در واجب و عقول فعال بالفعل است. بوعلی دلیل این مطلب را در همین بالقوه و بالفعل بودن جست‌وجو می‌کند. به نظر وی از آنجاکه خیر در واجب و عقول خیر حقیقی است، علم به آن خیر حقیقی عین تحقق آن خیرات است؛ درحالی که خیر در بین ما خیر مظنون است و برای تحقق آن نیازمند داعی و مشوق ایم (ص. ۱۲۳-۱۲۲). با این توضیحات روشن است که در صفت قدرت نیز اشتراکی بین واجب‌الوجود و انسان جز اشتراک در لفظ نخواهد داشت.

۳-۳. نتیجه تحلیل ابن سینا: اشتراک لفظ صفات بین خدا و انسان

ابن سینا در هیچ یک از آثار خویش صراحتاً از مشترک لفظی یا معنوی بودن صفات واجب و ممکن سخن به میان نیاورده است؛ اما با کنار هم قراردادن مواضع وی در این باب، قول به اشتراک لفظی از نظر او تقویت می شود. در ادامه به سه شاهد از شواهدی که باتوجه به معیار اشتراک معنوی و لفظی - که در ابتدای مقاله به آن اشاره شد - منجر به تثبیت اشتراک لفظ در نظر بوعلی می شود می پردازیم.

۳-۳-۱. شاهد نخست

شیخ الرئیس (۱۳۶۳) آورده است: «مفهوم حیات و علم و قدرت و جود و اراده که به واجب حمل می شوند، مفهومی واحد دارند.»^۱ (ص. ۲۱)؛ درحالی که این مفاهیم در انسان به مفهومی واحد بر نمی گردد؛ به این ترتیب نمی توان بین مفاهیم صفات در واجب و انسان جامع مشترکی یافت و این چیزی نیست جز اشتراک لفظی. دلیل این مطلب را می توان در مبنای شیخ الرئیس جست و جو کرد. ابن سینا معتقد است که نمی توان مفاهیم مختلف المعنی را از حقیقتی بسیط انتزاع نمود؛ چراکه در این صورت شیء بسیط از بساطت خارج می شود و حقیقتاً متکثر می گردد (به نقل از حسینی، و هدایت افزا، ص. ۶۴-۶۳)؛ یعنی با توجه به بسیط بودن حقیقت واجب الوجود صفات واجب مفهومی واحد دارند؛ از دیگر سو همان صفات در انسان به لحاظ مفهومی متکثر و متمایزند و نمی توان آن ها را به مفهومی واحد برگرداند. لازمه چنین دیدگاهی اشتراک لفظی بین صفات واجب و صفات انسان است.

۳-۳-۲. شاهد دوم

بوعلی (۱۳۶۳) معتقد است صفاتی نظیر حیات، علم و اراده اگر به طور مطلق و کلی در نظر گرفته شوند، با یکدیگر یگانگی مفهومی ندارند؛ اما چنین اطلاقی جز در توهم وجود ندارد. مفهوم هر صفت را باید با مصداقی که در آنجا تحقق می یابد فهمید^۲ (ص. ۲۱)؛ باین توضیح

۱. فبان ان المفهوم من الحياة والعلم والقدرة والجود والارادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد.

۲. و أما الحياة على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست واحدة المفهوم، و لكن المطلقات متوهمه و الموجودات غير مطلقة، بل لكل ما يجوز أن يكون له.

از آنجاکه هریک از این مفاهیم در واجب‌الوجود معنایی دارد که همان معنا عیناً در انسان نیست، لذا با توجه به معیار اشتراک لفظی در اصطلاح فلسفه، این صفات بین واجب و ممکن مشترک لفظی‌اند، نه مشترک معنوی.

۳-۳-۳. شاهد سوم

ابن‌سینا صفت اراده و علم را نه‌تنها وجوداً، بلکه مفهوماً یکی می‌داند و صراحتاً به آن اذعان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۱)؛ درحالی‌که اراده انسان متأخر از قوه ادراکی اوست و عین همان ادراک نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص. ۱۷۴). ضمن اینکه اراده ما بعد از نبود اراده شکل می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۰). حیات در واجب نیز چیزی جز علم نیست؛ حال آنکه حیات ما جز با ادراک و فعالیت شکل نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۰). قدرت واجب نیز عین علم است و چیزی جدای از علم نیست (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۹). با توجه به تأکید شیخ بر تفاوت و تمایز اراده و حیات و قدرت واجب‌الوجود با ممکن‌الوجود و یگانگی مفهومی علم و حیات و قدرت در واجب‌الوجود، می‌توان این نتیجه‌گرفت که هیچ وجه اشتراکی در صفات سه‌گانه بین واجب و ممکن (مشخصاً انسان) نخواهد بود و به‌این‌ترتیب واجب و ممکن در صفات مذکور اشتراکی نخواهند داشت، جز اشتراک در لفظ.

۴. بررسی علل رویکرد ابن‌سینا

شاید مهم‌ترین و درعین‌حال سخت‌ترین مسئله در مواجهه با دیدگاه ابن‌سینا، فهم چرایی گرایش وی به اشتراک لفظی صفات اراده، حیات و قدرت در واجب و ممکن است. به‌راستی کدام عامل موجب شده‌است که شیخ‌الرئیس به مشترک لفظی بودن صفات مذکور گرایش پیدا کند؟ آیا با توجه به مطالبی که تا به اینجا بیان گردید، او به‌واسطه ادله فلسفی به این قول گرایش نشان داده‌است، یا ادله وی از علل گرایش او به اشتراک لفظی صفات متمایزند؟ ما در اینجا احتمالاتی را بیان می‌کنیم و هریک را ارزیابی می‌کنیم تا از رهگذر تحلیل به پاسخ پرسش‌های فوق نائل آییم.

۴-۱. احتمال نخست: باین دانستن وجود خدا از مخلوقات

ابن سینا (۱۴۰۴ الف) در چند موضع مختلف به بینونت حقیقی بین واجب الوجود و غیر واجب الوجود اشاره کرده است. وی در فصل نخست از مقاله هشتم الهیات الشفاء به صراحت بیان می‌کند: «وأنه مباین لجميع الموجودات» (ص. ۳۲۷). همچنین در اشارات و در بحث از نفی اجزای عقلی از واجب الوجود به این مطلب اشاره می‌کند: «واجب الوجود در هیچ معنای جنسی و نوعی با هیچ یک از اشیاء شریک نیست؛ بنابراین نیازی ندارد که از آن‌ها با معنایی فصلی یا عرضی متمایز گردد، بلکه او ذاتاً از دیگر اشیاء جدا است.»^۱ (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۷۳). خواجه نصیر (۱۳۸۶) در شرح خود بر این عبارت و در مقام اقامه برهان بر عدم امکان دست یافتن به حقیقت باری تعالی می‌نویسد: «از آنجاکه واجب الوجود مرکب نیست، حد ندارد، و از آنجاکه حقیقتاً از غیر خود منفصل است، لازمی ندارد تا عقل به واسطه آن به حقیقت او پی ببرد...» (ص. ۵۹۹). شیخ الرئیس (۱۳۹۱) در تعلیقات نیز به صراحت از بینونت وجودی واجب و ممکن سخن گفته است و وجود حق را «غیر مشارک» قلمداد کرده است^۲ (ص. ۴۷۲).

عدم اشتراک ذاتی بین واجب و ممکن را نمی‌توان بر مبنای مشائیان به امری ماهوی نسبت داد؛ زیرا از نظر ایشان واجب الوجود ماهیت ندارد. توضیح مطلب آنکه اگر عدم اشتراک ذاتی را از لحاظ ماهیت بدانیم، لازم می‌آید واجب الوجود دارای جنس و فصل باشد؛ چون بینونت ماهوی به معنای عدم اندراج تحت جنس الاجناس واحد است؛ همان‌گونه که اعراض به تمام ذاتشان از یکدیگر مبائن‌اند و مقولات عرضی با جواهر نیز هیچ اشتراکی ندارند؛ بنابراین منظور ذات در این عبارات ماهیت نیست. تنها تفسیر صحیح از ذات حقیقت «وجود» است؛ یعنی عدم اشتراک ذاتی به معنای بینونت وجودی واجب و ممکن است. اگر چنین تفسیری را از سخنان شیخ بپذیریم، به راحتی قول به اشتراک لفظی صفات مذکور را خواهیم پذیرفت. این سخن دقیقاً

۱. فواجب الوجود لا یشارك شيئاً من الأشياء في معني جنسي و لا نوعي، فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعني فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته.

۲. فوجوده مباین لوجود سائر الموجودات. و لا شيء من جنس وجوده. و هو المعنى المشار إليه خارجاً عن وجوده لغیره، فهو غیر مشارک في وجوده الذي یخصه. فوجوده و کمال وجوده هما معني واحد. فکمال وجوده هو أنه غیر مشارک في وجوده.

قول برخی از متکلمین و فلاسفه‌ای است که به اشتراک لفظی اسامی و صفات بین خالق و مخلوق قائل‌اند. درواقع این دسته از افراد با استناد و اقامه برهان بر «بینونت مطلق میان خالق و مخلوق در جمیع جهات» (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۱) به لحاظ معناشناسی به این نتیجه می‌رسند که نمی‌توان بین صفات حق و خلق، اشتراکی قائل شد. اگر «وصف مشترکی به معنایی واحد بر خداوند و مخلوقات او اطلاق شود، آنگاه خداوند و مخلوقات در مصداق بودن برای آن مفهوم، مشترک خواهند بود» (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۰). با پذیرش این قول، در اطلاق مفهوم «وجود» بر واجب و ممکن باید به اشتراک لفظ قائل شد؛ چراکه اگر مفهوم وجود مشترک معنوی باشد، لازم می‌آید حقیقت مصداقی آن اشتراک، در واجب و ممکن واحد باشد و این امر سبب اتصاف واجب به امری امکانی یا وجود حقیقتی و جویی در ممکن می‌گردد که هر دو باطل است؛ اما آیا ابن سینا تا به اینجا با این دیدگاه همراه است؟ ابن سینا (۱۴۰۴ الف) در ارتباط با مفهوم وجود صریحاً به مشترک معنوی بودن آن اذعان می‌کند^۱ (ص. ۱۳) و از طرفی تشکیک در مفهوم وجود را نیز می‌پذیرد^۲ (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۴)؛ بنابراین در این موضع نمی‌توان وی را با قائلان به اشتراک لفظی وجود همراه دانست؛ اما آیا می‌توان قول به بینونت واجب و ممکن را با اشتراک معنوی آن‌ها در مفهوم وجود جمع نمود؟ دقیقاً آنچه که از ظاهر عبارات ابن سینا به دست می‌آید، همین است که وی درعین قائل بودن به بینونت: «وأنه مباین لجميع الموجودات» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۲۷)، قول به اشتراک معنوی وجود و حتی مشکک بودن مفهوم آن را می‌پذیرد. اگر لازمه بینونت مطلق وجودی اشتراک لفظی در تمامی مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق است، چرا ابن سینا درباره مفهوم وجود به چنین لازمه‌ای وفادار نمانده است؟ آنچه که تا اینجا روشن گردید، این است که «انفصال حقیقی» (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص. ۵۹۷) واجب از ممکن را نمی‌توان علت باور ابن سینا به مشترک لفظی بودن صفات واجب و انسان دانست. به نظر می‌رسد از آنجا که ابن سینا در کنار پذیرش بینونت وجود واجب و ممکن، به رابطه

۱. فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه.

۲. إنه وإن لم يكن الوجود كما علمت جنساً، ولا مقولاً بالتساوي على ما تحته، فإنه معني متفق فيه على التقديم والتأخير.

ظریف وجود غنی و فقر وجودی پی برده است، می توان معنای بینونت وجود را درباره وجود غنی و فقیر فهمید^۱ (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۵۳۷-۵۳۸)؛ همان گونه که ملاصدرا (۱۳۶۸) ضمن پذیرش بینونت وجودی واجب و ممکن، اشتراک معنوی وجود و صفات را می پذیرد:

«همان گونه که وجود خداوند با وجود همه موجودات دیگر مابین است؛ زیرا وجود او به ذات خود و برای ذات خویش واجب است؛ ولی وجود غیر او به واسطه او واجب است، نه به ذات خود؛ و ذات او بی نیاز از هر آن چیزی است که جز او است. و هر آنچه غیر او است، نیازمند به او و بهره مند از او است... بااین همه، وجود میان او و دیگر موجودات مشترک معنوی است، و همچنین علم و قدرت و دیگر عوارضی که برای موجود از آن جهت که موجود است، عارض می شوند»^۲ [نیز چنین اند]. (ج ۶، ص. ۳۳۵).

۴-۲. احتمال دوم: رویکرد معناشناختی

با بررسی نگاه سینیوی در تفسیر صفات الهی و انسانی احتمال دیگری مطرح می گردد و آن اینکه آنچه بوعلی به عنوان هسته اصلی معانی صفات واجب در نظر می گیرد، به نحوی است که نمی توان آن را در انسان سراغ گرفت؛ لذا چیزی جز اشتراک لفظی صفات حق تعالی و انسان لازم نمی آید. همان طور که گذشت، دیدیم که ابن سینا سعی تام دارد تا بتواند انگاره خود را از صفات الهی، مشخصاً سه صفت حیات، اراده و قدرت، در بستری معناشناختی تحلیل کند و از این رهگذر مشترک لفظی بودن آنها را مدلل سازد. این روی کرد شیخ الرئیس با دو اشکال جدی روبرو است:

۴-۲-۱. خلط مفهوم و مصداق

ابن سینا در تبیین معنای صفات الهی فعلیت و بالقوه بودن را به همراه صفات، در هسته اصلی

۱. الوجود اما ان يكون محتاجاً الى الغير فتكون حاجته الى الغير مقومة له و اما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوماً له.

۲. كما أن وجوده مابين لوجود جميع الموجودات؛ لأن وجوده واجب بذاته لذاته، و وجود غيره واجب به لا بذاته، و ذاته مستغنية عن جميع ما سواه، و جميع ما سواه فاقرة إليه مستفيدة منه... و مع ذلك، فإن الوجود مشترك معنوي بينها و بينه؛ و كذا العلم و القدرة و غيرها من عوارض الموجود بما هو موجود.

معنا داخل می‌سازد؛ لذا «ادراک بالفعل و فاعلیت بالفعل» را به‌عنوان مقوم معنای حیات در واجب لحاظ می‌کند. همچنین فعلیت را در هسته مرکزی معنای اراده و قدرت الهی وارد می‌سازد و از این رهگذر به این نتیجه می‌رسد که بین موجودی که تماماً فعلیت محض است و موجودی که تماماً قوه است و به‌واسطه اموری بیرون از ذات به‌سوی فعلیت نسبی قدم می‌گذارد، نمی‌توان اشتراکی یافت. وی در تعلیقات می‌نویسد: «لو وصف الاول بالقدرة على الوجه المتعارف، لوجب أن يكون فعله بالقوه» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۳)؛ بنابراین آنچه سبب می‌گردد تا دیدگاه شیخ‌الرئیس به اشتراک لفظی صفات واجب با انسان نزدیک شود، مبنای وی در معناشناسی صفات است؛ به‌این ترتیب که خصوصیت وجود خارجی را در معنای مفهوم منتزع از آن دخیل می‌داند و لذا پیوندی ناگسستنی بین ذهن و عین برقراری سازد (حسن‌زاده، و سعیدی‌مهر، ص. ۲۵۹-۲۶۰)؛ اما لازمه چنین روشی خلط ذهن و عین و به‌بیان دیگر خلط مفهوم و مصداق است. در بررسی مبنای معناشناختی ابن‌سینا باید به این نکته اشاره نمود که فعلیت و بالقوه بودن، راجع به وجود خارجی است و خود این مفاهیم از معقولات ثانیة فلسفی‌اند و صرفاً عروض ذهنی دارند؛ درحالی‌که در تبیین معنای صفات تنها به بعد معناشناختی آن‌ها توجه می‌شود؛ لذا داخل کردن امور وجودی در معنای صفات با دقت لازم همراه نیست؛ به‌دیگریان نباید بین معنای یک امر و نحوه وجود آن خلط نمود و به‌این ترتیب نحوه وجود را در معنای آن دخیل دانست. اگر معنای حیات «ادراک و فاعلیت» باشد، نمی‌توانیم فعلیت و عدم فعلیت آن دو را در دو موجود خارجی مبنای مشترک لفظی بودن آن‌ها بدانیم؛ چراکه فعلیت و عدم فعلیت تنها به نحوه وجود این معانی در مصادیق خارجیشان اشاره دارد، نه به خود معنای این صفات. با توجه به اینکه ابن‌سینا در تفسیر صفات دقیقاً این چنین عمل کرده‌است، می‌توان احتمال دوم را علت رهنمون شدن وی به سمت قول به اشتراک لفظی صفات مذکور دانست؛ بنابراین با توجه به عدم صحت دخالت نحوه وجود در معنای صفات، نمی‌توان بر مبنای شیخ صحه گذاشت.

۴-۲-۲. مشترک لفظی شدن تمامی صفات

نکته دیگری که با دقت در روش ابن‌سینا در تبیین معنای صفات واجب می‌توان استنباط نمود، این است که وی در روشن ساختن معنای صفات اراده، حیات و قدرت، به خصوصیت بالفعل

بودن واجب (و مفارقات) و بالقوه بودن حیوانات به عنوان یک ملاک مهم توجه دارد. اگر این ملاک را از شیخ‌الرئیس بپذیریم، باید در حکم نهایی توسعه‌دهیم و دیدگاه ابن‌سینا را به بقیه صفات تسری بدهیم؛ در این صورت همه صفات را باید به اشتراک لفظ بر مفارقات و حیوانات اطلاق نماییم. اینکه آیا ابن‌سینا خود این لازمه را می‌پذیرد یا نه، پرسشی مهم است. وی تصریح می‌کند که باید در وجود و صفات گوناگون حقیقتی بالذات باشد تا بتوان آن‌ها را در دیگر امور به صورت «لا بالذات» تصور نمود؛ به بیان دیگر همان‌طور که باید در وجود، وجودی بالذات باشد تا موجوداتی که وجودشان بالذات نیست، باتکیه بر وجود بالذات محقق شوند، به همین طریق در صفاتی نظیر اختیار، اراده و قدرت باید اختیار بالذات، اراده بالذات و قدرت بالذات باشد تا بتوان آن‌ها را در غیر واجب‌الوجود لحاظ کرد^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۵). لازمه قول بالا اشتراک معنوی صفات واجب و غیر واجب است؛ به بیان دیگر نمی‌توان به قول بالا ملتزم گشت، بدون آنکه اشتراک معنوی را در صفاتی نظیر اختیار و اراده و قدرت پذیرفت. روشن است که بیان اخیر با قول به اشتراک لفظی صفات سه‌گانه مورد بحث در تناقض آشکار است؛ به این ترتیب اگر ابن‌سینا بر ملاک قوه و فعل و دخالت آن‌ها در معنا تأکید کند، باید تمامی صفات را مشترک لفظی بداند؛ حال آنکه بر مبنای هستی‌شناسی او نمی‌توان چنین لازمه‌ای را پذیرفت؛ بنابراین گویی شیخ در این بحث به موضع روشنی دست نیافته است.

۵. تحلیل یافته‌ها

با بررسی مواضع متعدد شیخ‌الرئیس در مشترک معنوی دانستن وجود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۱۳)، از یک سو تشکیکی دانستن مفهوم وجود و وجود عینی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۴) و منتهی شدن صفات غیر واجب به صفات واجب (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۵) و از سوی دیگر قول به اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن آن‌گونه که در این مقاله از آن بحث شد، می‌توان به این نتیجه رسید که ابن‌سینا در مباحث اشتراک معنوی و تشکیک عامی و خاصی، از آنجاکه

۱. يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات وفي الإرادة إرادة بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء. ومعناه أن يكون يجب أن يكون واجب الوجود وجوداً بالذات ومختاراً بالذات وقادراً بالذات ومريداً بالذات حتى تصح هذه الأشياء لا بالذات في غيره.

به موضع دقیقی نرسیده است، به خوبی از عهده تبیین صفات الهی برنیامده است. آن چنان که از بررسی تاریخ این بحث برمی آید، برای ابن سینا مرزبندی مشخصی در تمایز تشکیک عامی و خاصی وجود نداشته است و حدود و قصور این بحث با شیخ اشراق به کمال می رسد. (به نقل از یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱: فصل سوم). منظور از «تشکیک عامی» تشکیک در مفهوم است و آنجا که شیخ الرئیس قائل به تشکیک در وجود شده است، درواقع قول به تشکیک عامی را پذیرفته است. از طرفی روشن است که تشکیک فرع بر اشتراک معنوی است؛ به همین دلیل ابن سینا وجود را مشترک معنوی می داند. این مسئله جای تأمل دارد که آیا وی با پذیرش اشتراک معنوی و تشکیک مفهومی، به این مقدار بسنده نموده یا تشکیک خاصی را نیز پذیرفته است؟ ابن سینا بیان روشنی در این باب ندارد؛ اما می توان با استناد به سخنان وی نتیجه گرفت که اگرچه بوعلی لوازم قول به تشکیک خاصی را در فلسفه خویش جاری نساخته است، به آن پی برده است و اشاراتی به آن دارد؛ لذا به تعبیر ملاصدرا «عند التفتیش» ارجاع موضع حکمای مشاء در بحث تشکیک، به موضع حکمت متعالیه، یعنی تشکیک خاصی، است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۷). ملاصدرا (۱۳۶۸) در مقام جمع بندی دیدگاه ابن سینا در موضوع تشکیک، این احتمال را مطرح می سازد که منظور شیخ الرئیس در عباراتی که از یک سو تفاوت وجودات را از سنخ شدیدتر و ضعیف تر و قوی تر و ناقص تر نمی داند، و از دیگر سو شدت و ضعف و قوت و نقص را در وجود نفی می کند، معنای عام وجود است که از آن به «وجود اثباتی» تعبیر می شود؛ اما با توجه به برخی از تصریحات بوعلی مبنی بر وجود قوی و وجود ضعیف در برخی از امور، نظیر زمان و حرکت و نیز وجود ذهنی و وجود خارجی، می توان وی را به تشکیک در وجود خارجی نیز معتقد دانست (ج ۲، ص. ۱۸۸).

به نظر می رسد شیخ الرئیس درباره صفات الهی دیدگاه منقح و روشنی ندارد. از یک سو به تمایز و تفاوت صفات واجب با صفات ممکن اذعان دارد و از دیگر سو صفات واجب را از نظر مفهومی دارای یک معنا می داند و صفات سه گانه حیات و اراده و قدرت را نیز به معنای علم برمی گرداند که به طور واضح با معنای این صفات در انسان متمایز است. بی شک آنچه از این مبنا حاصل می گردد، چیزی جز قول به اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن نیست؛ اما گاه با

عباراتی روبرو می‌شویم که صراحتاً نتیجه فوق را نفی می‌کند؛ مثلاً ابن‌سینا پس از توضیحی مفصل درباره معنا و حقیقت اراده واجب، بیان می‌کند: «گاه اراده واجب الوجود بذاته شناخته می‌شود. در این صورت اراده عیناً همان علم و عنایت واجب است که چنین اراده‌ای حادث نیست و روشن ساختیم که ما نیز چنین اراده‌ای داریم» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۹). اگر نوع اراده الهی - که با علم و عنایت عینیت دارد - در انسان هم وجود دارد، لذا اشتراک معنوی صفت اراده (و تبعاً علم و عنایت) در واجب و ممکن امری ضروری و انکارناپذیر است.

مطلب نهایی اینکه آنجا که شیخ تمایز و تفاوت صفات الهی با صفات ممکن را مطرح می‌سازد، به دنبال نفی هرگونه اشتراک مفهومی نیست و فضای بحث، فضایی عینی و وجودشناختی است. در واقع از آنجاکه وجود واجب عین هستی است و همه کمالات را دارا است (تام است) و کل وجود از او فائض می‌گردد - یعنی فوق التمام است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۵۵)، باینکه نحوه وجود صفات او با نحوه وجود همان صفات در انسان تمایزات و تفاوت‌هایی جدی دارد - که قبلاً به آن‌ها پرداخته شد - دارای اشتراکاتی نیز هست؛ باین توصیف ابن‌سینا به لازمه فلسفی دیدگاه خود در مناط اشتراک لفظ واقف نیست؛ لذا گاه به نحوی سخن می‌گوید که جز با اشتراک معنوی توجیه‌پذیر نیست؛ مانند: «يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، و في الاختيار اختيار بالذات و ... حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء». (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۵) و گاه با معیار اشتراک لفظ به تحلیل موضوع صفات حق تعالی و ممکن می‌پردازد؛ نظیر: «فبان ان المفهوم من الحياة والعلم والقدرة والجود والارادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد». (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۱). از اینجاست که ضرورت تنقیح مناط، به عنوان اصلی روش شناختی، در مباحث عقلی لازم می‌آید.

نتیجه‌گیری

با توجه به تحلیل ارائه‌شده، در پاسخ به پرسش نخست درباره علت گرایش ابن‌سینا به دیدگاهی که منجر به اشتراک لفظی شده است، دو احتمال مطرح گردید. احتمال نخست به موضع شیخ‌الرئیس راجع به باین دانستن وجود خدا از مخلوقات است که با بررسی مواضع شیخ به این نتیجه رسیدیم که نمی‌توان چنین احتمالی را علت گرایش ابن‌سینا به مشترک لفظی بودن صفات

سه گانه قلمداد نمود؛ اما احتمال دوم که به حوزه معناشناسی مربوط می شود، با توجه به رویکرد شیخ‌الرئیس در تعریف صفات الهی و بشری، می تواند علت گرایش وی به قول مذکور باشد. در پاسخ به پرسش دوم درباره دلایل ابن سینا برای توجیه این دیدگاه، می توان گفت که شیخ‌الرئیس با تحلیل معنایی خاصی که از صفات سه گانه ارائه داده، آن ها را در واجب الوجود به علم برگردانده است. وی در واجب اراده را به تعقل ذات و تعقل نظام خیر تعریف می کند که درواقع عین علم اوست. همچنین حیات را همان ادراک کننده فعال می داند که چیزی غیر از علم نیست و قدرت نیز از نظر او به علم برمی گردد؛ با این توضیح که علم واجب سبب صدور فعل از اوست. درمقابل این صفات در انسان دارای معنایی متفاوت اند. اراده در انسان با شوق و غرض همراه است. حیات در حیوانات با ادراک انفعالی و حسی پیوندخورده است و قدرت نیز با تعریف «إذا شاء فعل و إذا لم یسأ لم یفعل» که با داعی همراه است، توصیف می شود. این دلایل با دو اشکال جدی مواجه اند: الف) خلط مفهوم و مصداق و ب) مشترک لفظی شدن تمامی صفات، که نشان می دهد ادله ابن سینا از اعتبار کافی برخوردار نیست.

در پاسخ به پرسش سوم درباره سازگاری این دیدگاه با دستگاه فلسفی ابن سینا، باید گفت که معناداری صفات واجب از نظر وی با پذیرش تشکیک خاصی قابل توجیه خواهد بود و گرنه باید کلام وی را در این باب غیر منقح دانست. این مطلب نشان می دهد که شیخ‌الرئیس نمی تواند با تکیه بر مبانی فلسفی خود، کاملاً به قول اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن پایبند باشد. تناقض در اینجا است که ابن سینا از یک سو صفات الهی را معنادار می داند و جداً در روشن ساختن معنای آن ها تلاش می کند، و از سوی دیگر نحوه تحلیل او منجر به اشتراک لفظی صفات مذکور بین خدا و انسان می شود؛ درحالی که با پذیرش اشتراک لفظی کامل نمی توان ادعای معناداری صفات الهی را نیز حفظ کرد؛ در نتیجه می توان گفت دیدگاه ابن سینا درباره صفات الهی نیازمند بازنگری و تفسیر دقیق تری است که با پذیرش نوعی تشکیک خاص در معنای صفات می توان تا حدودی تناقضات موجود در آن را برطرف نمود؛ و گرنه باید اذعان داشت که مبنای فلسفی شیخ‌الرئیس در این خصوص انسجام کافی ندارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات والتنبیها (مجتبی زارعی، به تحقیق). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات (محمدتقی دانش پژوه، به ویرایش). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). دانشنامه علائی. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). التعليقات تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). النفس من كتاب الشفاء (حسن حسن زاده آملی، به تحقیق). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف). الهیات شفا. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ب). التعليقات (عبدالرحمن بدوی، به تحقیق). قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدء والمعاد (عبدالله نورانی، به اهتمام). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل.
- احمدوند، معروف علی (۱۳۹۳). نقد و بررسی نظریه اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات الهی. پژوهش های فلسفی - کلامی، ۱۶ (۶۲)، ۱۷۵-۱۹۴.
- ارسطو (۱۳۶۹). درباره نفس (De Anima) (محمدحسن لطفی، به ترجمه و حاشیه). تهران: انتشارات حکمت.
- بهمینار، ابن مرزبان (۱۳۹۳). التحصیل (مرتضی مطهری، به تحقیق). تهران: دانشگاه تهران.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۹). رحيق مختوم (جلد ۱). قم: انتشارات اسرا.
- حسن زاده، سعید؛ سعیدی مهر، محمد؛ و اکبری، رضا (۱۴۰۲). معناشناسی اراده از منظر ابن سینا: مشترک لفظی یا مشترک معنوی. فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۵۶ (شماره ۲)، ۲۶۸-۲۴۹.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۳). اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات واجب تعالی از دیدگاه ابن سینا. اندیشه دینی، ۶ (۱۳)، ۴۵-۲۹.
- ذبیحی، محمد، و ایرجی نیا، اعظم (۱۳۹۴). صفات الهی از نگاه ابن سینا و توماس آکوئیناس. فلسفه دین، ۶ (۱۸۹۰۴۱)، ۵۷-۲۹.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- سهرودی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). حکمة الاشراق (سید جلال الدین آشتیانی، به تحقیق). تهران: انجمن فلسفه ایران.
- علی زمانی، امیرعباس (۱۳۸۶). سخن گفتن از خدا. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۲۰ق). احیاء علوم الدین. بیروت: دار المعرفه.

- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۷ق). المحصل في علم الکلام (حسین اتر، به تحقیق). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قاسم پور، محسن، و ذهبی، سیدعباس (۱۴۰۱). «اتحاد مفهومی صفات الهی» در آموزه های اسلامی: بررسی دیدگاه ابن سینا، پژوهش های ادیانی، ۱۰(۱۹)، ۴۹-۳۰.
- قوشچی، علی بن محمد (۱۴۲۱ق). عقود الزواهر في الصرف. بیروت: دار الکتب و الوثائق القومية.
- کردفیروزجانی، یارعلی (۱۳۹۷). نظریه ابن سینا درباره توحید صفاتی: وحدت مفهومی یا وحدت معنایی. حکمت اسراء، ۱۰(۳۲)، ۸۶-۶۷.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۶۶). المنطق (جلد ۱). قم: انتشارات اسماعیلیان.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (سید جلال الدین آشتیانی، به تحقیق). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (جلد ۲ و ۶). قم: مکتبه المصطفوی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). شرح الإشارات والتنبيهات (جلد ۲). قم: بوستان کتاب.
- هدایت افزا، محمود، و حسینی، سیدعبدالرحیم، (۱۳۹۴). مبادئ نظری ترادف مفهومی صفات حقیقی خداوند از منظر ابن سینا و شیخ احسائی، حکمت سینوی، ۱۹(۵۳)، ۷۰-۴۹.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق (جلد ۱) (مهدی علی پور، به تحقیق). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.