



On the Equivocality of the Divine Attributes of Will, Life, and Power: A Critical Examination of Ibn Sīnā's Perspective¹

Hamzeh Nadalizadeh² Amirabbas Alizamani³

Doi:
10.30497/ap.2025.245888.1667



Abstract

In his explanation of the divine attributes—particularly the three attributes of will, life, and power—Ibn Sīnā regards these attributes as meaningful and makes a serious effort to clarify their sense. Nevertheless, the structure of his analysis leads to the conclusion that, with respect to these attributes, there is only an equivocal relation between God and human beings. In examining the reasons for this approach, two possibilities emerge. The first concerns Ibn Sīnā's position on the absolute distinction between the existence of God and that of creatures. However, a review of his writings shows that this cannot be considered the main reason for his view on the equivocality of the divine attributes. The second possibility lies in the semantic domain: given his approach to defining both divine and human attributes, it appears that this factor better explains his inclination toward affirming equivocal predication. Yet this approach is not without serious difficulties, notably (1) the conflation of concept and instance, and (2) the reduction of all divine attributes to mere equivocality. The paper concludes that the meaningfulness of the divine attributes, in Ibn Sīnā's thought, can only be coherently defended through the doctrine of specific gradation (*tashkīk khāṣṣ*). Otherwise, his treatment of the issue must be considered incomplete and problematic.

Keywords: life, will, power, equivocality, general and specific gradation (*tashkīk 'āmm* and *tashkīk khāṣṣ*)

1. This research project was carried out using the special research credit of Semnan University with project number 1113.

2. Assistant Professor, Department of Theology, Semnan University, Semnan, Iran (Corresponding Author). hamzehnadali@semnan.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran. amir_alizamani@ut.ac.ir

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، به خصوص سه صفت اراده و حیات و قدرت، درعین حال که صفات الهی را معنادار می داند و در روشن ساختن معنای صفات الهی جداً تلاش می نماید، اما نحوه تحلیل او منجر به این برداشت می گردد که در صفات مذکور بین خدا و انسان اشتراک لفظی برقرار است. در جست و جوی علت چنین روی کردی دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست به موضع شیخ الرئیس در باین دانستن وجود خدا از مخلوقات مربوط می شود که با بررسی مواضع شیخ، این نتیجه به دست آمد که نمی توان چنین احتمالی را علت گرایش ابن سینا به مشترک لفظی بودن صفات سه گانه خداوند قلمداد نمود. احتمال دوم نیز به حوزه معنانشناسی مربوط می شود که با توجه به روی کرد شیخ الرئیس در تعریف صفات الهی و بشری، معلوم می شود که می توان این عامل را علت گرایش شیخ به قول مذکور دانست؛ اگرچه روی کرد شیخ و لوازم آن با اشکال جدی همراه است؛ به همین دلیل با دو ایراد: (۱) خلط مفهوم و مصداق و (۲) مشترک لفظی شدن تمامی صفات، مبنای شیخ الرئیس نقد و ارزیابی شده است. در پایان این نکته خاطر نشان شده است 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 غیر منقح 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 شده است.

۲. استادیار گروه معارف دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده مسؤول). hamzehnadali@semnan.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران، تهران، ایران. amir_alizamani@ut.ac.ir

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، در عین حال 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 نگفته‌است و آنچه در این پژوهش به آن پرداخته‌شده، استنباطی است که از ظاهر عبارات ابن‌سینا به‌دست آمده که از سوی پژوهشگران نقد و بررسی شده‌است. 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 بپردازیم

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» خلاصه‌شده 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 گزارش‌دهنده از ذات‌اند، و از طرفی امکان درک لوازم وجود دارد، بنابراین می‌توان به فهم لوازم بسنده نمود. ابن‌سینا (۱۳۹۱) وجوب وجود را نیز لازمه ذات حقیقت اول می‌داند، نه خود حقیقت او^۲ (ص. ۷۲). این لازمه اولیه خود لوازمی دارد که ما به آن لوازم علم پیدامی‌کنیم؛ بنابراین از آنجاکه وجوب ذاتی لازمه حقیقت اول است، لوازم آن نیز مختص همان ذات خواهد بود. شیخ‌الرئیس (۱۳۹۱) حتی وجود را نیز معلول و از لوازم ذات حق قمداد کرده و ذات واجب‌تعالی را عین وجود ندانسته است: «حقیقت واجب، خود وجود نیست... بلکه ذاتاً علت وجود است... واجب‌الوجود 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 «ائیت و موجودیت» ذکر می‌کند، به طوری که دیگر صفات همراه با اضافه یا سلب به وجود واجب تحقق می‌یابند^۴ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۲).

ابن‌سینا (۱۴۰۳) تأکید دارد صفاتی که به واجب‌الوجود نسبت می‌دهیم، هیچ کثرتی در ذات او ایجاد نمی‌کند؛ چراکه این صفات از اضافاتی ایجابی یا سلبی‌اند که لازمه و معلول ذات‌اند و بعد از وجود ذات پدیدمی‌آیند، نه اینکه مقوم و جزء ذات باشند (ص. ۳۴۴-۳۴۳)؛ مثلاً «اولیت» را از آن جهت به وجود واجب نسبت می‌دهیم که مبدأ بی‌واسطه یا باواسطه همه موجودات است و چون سرآغاز هستی اشیاء است، به آن اولیت را اطلاق می‌کنیم. درواقع از اعتبار اضافه حق به دیگر موجودات صفت اولیت انتزاع می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۴۳)؛ با این توضیح از دیدگاه ابن‌سینا صفات خدا را به چهار نحو می‌توان دریافت:

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 حقت تكون «الصفة الأولى» لواجب الوجود أنه «إن» و «موجود» ثم الصفات الأخرى...

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

(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. معناشناسی 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 می کند (ص. ۳۶۶). درواقع نفس علم واجب به نظام اشیاء ممکن با ترتیب اشرف به احس، به خودی خود سبب ایجاب وجود این اشیاء می گردد و منظور از اراده جز این نیست (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۴)؛ لذا اراده واجب عین علم اوست که عیناً همان «عنایت» خوانده می شود (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۹). وی در یگانه دانستن اراده و علم واجب تا آنجا پیش می رود که مغایرت مفهومی بین اراده و علم را نیز منکر می شود^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷؛ ۱۳۷۹، ص. ۶۰۱).

وی «حی» را همان ادراک کننده فعال می داند. از آنجا که علم واجب سبب وجود اشیاء می گردد، از جهت عالمیتش فاعل است؛ بنابراین از همان جهت نیز حی است (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۸). با این توضیح حیات چیزی غیر از علم نیست و اراده و حیات و علم، همگی لذاته اند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۰). شاگرد بوعلی در این باره معتقد است که وجود واجب چون مصدر آثار حیات - یعنی ادراک و فاعلیت - است، متصف به وصف «حی» می شود؛ لذا حیات برای او ذاتی، بلکه عین ذات است (بهمینار، ۱۳۹۳، ص. ۵۷۹).

از نظر شیخ الرئیس (۱۳۹۱) معنای «قدرت» در واجب الوجود نیز به علم برمی گردد. با این توضیح که علم واجب سبب صدور فعل از اوست و قدرتش به واسطه داعی محقق نمی شود، 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 نمی توان در آن هیچ حالت بالقوه ای را فرض نمود که اگر چنین بود، از وجوب وجود به امکان قدم می گذاشت. وی دلیل عینیت قدرت با اراده و علم واجب را این می داند که در غیر این صورت باید تکثر در ذات را

۱. فواجب الوجود لیست ارادته مغایرة الذات لعلمه ولا مغایرة المفهوم لعلمه فقد بینا أن العلم الذی له بعینه هو الارادة الذی له.

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 آنجاکه داعی در نسبت با واجب غیر ممکن است، تعریف مشهور از قدرت را نمی‌توان درباره واجب به کاربرد؛ از این رو باید تعریف را این گونه بیان نمود: «هر چه را وی خواهان بود بود، 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 هر آینه بکند یا نکند، و هر آینه بخواهد یا نخواهد.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۹۹-۹۸).

۲-۳. معنای صفات سه‌گانه در انسان

برطبق جهان‌بینی ارسطویی یکی از مشخصه‌های حیوان، حرکت ارادی اوست که می‌توان 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؟ ابن‌سینا در تشریح اراده تقسیم‌بندی زیر را ارائه کرده است: هر آنچه از فاعلی صادر شود، یا بالذات صادر می‌شود یا بالعرض؛ و آنچه بالذات صادر می‌گردد، یا طبیعی است یا ارادی؛ هر آنچه از روی علم صادر گردد، بالطبع و بالعرض نیست، بلکه ارادی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲؛ ابن‌سینا ۱۳۸۳، ص. ۹۳)؛ بنابراین خصیصه نخست اراده - همان‌طور که درباره واجب‌الوجود بیان شد - فعل مبتنی بر علم (به معنای عام آن) خواهد بود؛ اما ابن‌سینا (۱۳۹۱) در جست‌وجوی معنای اراده به این نکته اشاره می‌کند 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 واجب‌الوجود 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 واجب‌الوجود در قسم اخیر با موجودات مادی مشترک باشد، اما ابن‌سینا (۱۳۹۱) در ادامه توضیحات خود به تمایزی اشاره می‌کند که

دلیل وی در مشترک لفظی بودن معنای اراده در واجب و ممکن است. وی تصریح می‌کند که وقتی ما امری را اراده می‌کنیم، آن را به صورت ظنی یا خیالی و یا علمی تصور می‌کنیم. اگر این امر متصور موافق - یعنی نافع و خوب - باشد، شوقی در ما پدید می‌آید و وقتی این شوق در ما قوت یافت، قوای موجود در عضلات برای نیل به آن مقصود به حرکت درمی‌آید؛ لذا افعال ما تابع اغراض ماست (ص. ۱۲). این در حالی است که واجب‌الوجود به دلیل تمام بودن، بلکه فوق تمام بودن، فعلش را به منظور دست یافتن به غرضی انجام نمی‌دهد. در واقع فعل او به واسطه شوق حاصل از ملائم و موافق بودن معلوم رخ نمی‌دهد؛ بلکه اراده او عین علم به خیر و نیک بودن حقایق امکانی است (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۳-۱۲۲). سبب این عینیت آن است که فاعل و غایت در ذات واجب یکی است و واجب، فعلش را برای دست یافتن 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 (ابن سینا، 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 (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۸)؛ لذا ابن سینا (۱۳۹۲) در معنای «ادراک» بین حیوانات و افلاک

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

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]»^۱. (ص. ۲۳).

• 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، درحالی‌که 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 آنجاکه 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)؛ درحالی‌که 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 آنجاکه «حیات» همان «ادراک فعال» است و این دو، خصیصه نفس‌اند، لذا حیات نفس

۱. و ذلك لأن الحيوانات و الفلك لا تشترک في معني اسم الحياة ولا في معني اسم النطق أيضاً.

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.

۳-۲-۲. 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 محرّکه 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 محرّکه و آلات انجام نمی‌دهد؛ با توجه به این توضیحات اراده و قدرت بعینه همان معنای «حیّ» را می‌رسانند (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۸-۳۳۹).

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

فعالاً بالفعل است. بوعلی دلیل این مطلب را در همین بالقوه و بالفعل بودن جست‌وجوی کند. 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 مشوق‌ایم (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 ابن‌سینا: اشتراک لفظ صفات بین خدا و انسان

ابن‌سینا 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 می‌شود. 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 می‌شود می‌پردازیم.

۳-۳-۱. شاهد نخست

شیخ‌الرئیس (۱۳۶۳) آورده است: «مفهوم حیات و علم و قدرت و جود و اراده که به واجب حمل می‌شوند، مفهومی واحد دارند.»^۱ (ص. ۲۱)؛ درحالی که این مفاهیم در انسان به مفهومی واحد بر نمی‌گردد؛ به این ترتیب نمی‌توان بین مفاهیم صفات در واجب و انسان جامع مشترکی یافت و این چیزی نیست جز اشتراک لفظی. دلیل این مطلب را می‌توان در مبنای شیخ‌الرئیس جست‌وجو کرد. ابن‌سینا معتقد است که نمی‌توان مفاهیم مختلف المعنی را از حقیقتی بسیط انتزاع نمود؛ چراکه در این صورت شیء بسیط از بساطت خارج می‌شود و حقیقتاً متکثر می‌گردد (به نقل از حسینی، و هدایت‌افزا، ص. ۶۴-۶۳)؛ یعنی با توجه به بسیط بودن حقیقت واجب‌الوجود صفات واجب مفهومی واحد دارند؛ از دیگر سو همان صفات در انسان به لحاظ مفهومی متکثر و متمایزند و نمی‌توان آن‌ها را به مفهومی واحد برگرداند. لازمه چنین دیدگاهی اشتراک لفظی بین صفات واجب و صفات انسان است.

۱. فبان ان المفهوم من الحیة و العلم و القدرة و الجود و الارادة المقولات علی واجب‌الوجود مفهوم واحد.

۲-۳-۳. 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^۱ (ص. ۲۱)؛ با این توضیح از آنجا که هریک از این مفاهیم در واجب الوجود 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 لفظی اند، نه مشترک معنوی.

۳-۳-۳. شاهد سوم

ابن سینا صفت اراده و علم را نه تنها وجوداً، بلکه مفهوماً یکی می داند و صراحتاً به آن اذعان می کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۱)؛ در حالی که اراده انسان متأخر از قوه ادراکی اوست و عین همان ادراک نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص. ۱۷۴). ضمن اینکه اراده ما بعد از نبود اراده شکل می گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۰). حیات در واجب نیز چیزی جز علم نیست؛ حال آنکه حیات ما جز با ادراک و فعالیت شکل نمی گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۰). قدرت واجب نیز عین علم است و چیزی جدای از علم نیست (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۹). با توجه به تأکید شیخ بر تفاوت و تمایز اراده و حیات و قدرت واجب الوجود با ممکن الوجود و یگانگی مفهومی علم و حیات و قدرت در واجب الوجود، می توان این نتیجه گرفت که هیچ وجه اشتراکی در صفات سه گانه بین واجب و ممکن (مشخصاً انسان) نخواهد بود و به این ترتیب واجب و ممکن در صفات مذکور اشتراکی نخواهند داشت، جز اشتراک در لفظ.

۴. بررسی علل رویکرد ابن سینا

شاید مهم ترین و در عین حال سخت ترین مسئله در مواجهه با دیدگاه ابن سینا، فهم چرایی گرایش وی به اشتراک لفظی صفات اراده، حیات و قدرت در واجب و ممکن است. به راستی

۱. و أما الحياة على الاطلاق و العلم على الاطلاق و الارادة على الاطلاق فليست واحدة المفهوم، و لكن المطلقات متوهمّة و الموجودات غير مطلقة، بل لكل ما يجوز أن يكون له.

کدام عامل موجب شده است که شیخ‌الرئیس به مشترک لفظی بودن صفات مذکور گرایش پیدا کند؟ آیا با توجه به مطالبی که تا به اینجا بیان گردید، او به واسطه ادله فلسفی به این قول گرایش نشان داده است، 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

ابن‌سینا (۱۰۴۰هـ) در چند موضع مختلف به بینونت حقیقی بین واجب‌الوجود و غیر واجب‌الوجود 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 واجب‌الوجود به این مطلب اشاره می‌کند: «واجب‌الوجود 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 (ابن‌سینا، 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 واجب‌الوجود مرکب نیست، حد ندارد، و از آنجاکه حقیقتاً از غیر خود منفصل است، لازمی ندارد تا عقل به واسطه آن به حقیقت او پی‌برد...» (ص. ۵۹۹). شیخ‌الرئیس (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 واجب‌الوجود ماهیت ندارد. توضیح مطلب آنکه اگر عدم اشتراک ذاتی را از لحاظ ماهیت بدانیم، لازم می‌آید واجب‌الوجود دارای جنس و فصل باشد؛ چون بینونت

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

۲. فوجوده مباین لوجود سائر الموجودات. ولا شيء من جنس وجوده. وهو 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.

ماهوی به معنای عدم اندراج تحت جنس الاجناس واحد است؛ همان گونه که اعراض به تمام ذاتشان از یکدیگر مبائن اند 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 قول برخی از متکلمین و فلاسفه‌ای است که به اشتراک لفظی اسامی و صفات بین خالق و مخلوق قائل اند. در واقع 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 وجوبی در ممکن می‌گردد که هر دو باطل است؛ اما آیا ابن سینا تا به اینجا با این دیدگاه همراه است؟ ابن سینا (۱۰۴۰ 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 در عین قائل بودن به بینونت: «وأنه مباین لجمیع الموجودات» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۲۷)، قول به اشتراک معنوی وجود و حتی مشکک بودن

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.

مفهوم آن را می‌پذیرد. اگر لازمه بینونت مطلق وجودی اشتراک لفظی در تمامی مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق است، چرا ابن‌سینا درباره مفهوم وجود به چنین لازمه‌ای وفادار نمانده است؟ آنچه که تا اینجا روشن گردید، این است که «انفصال حقیقی» (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص. ۵۹۷) واجب از ممکن را نمی‌توان علت باور ابن‌سینا به مشترک لفظی بودن صفات واجب و انسان دانست. به نظر می‌رسد از آنجاکه ابن‌سینا در کنار پذیرش بینونت وجود واجب و ممکن، به رابطه ظریف وجود غنی و فقر وجودی پی برده است، می‌توان معنای بینونت وجود را درباره وجود غنی و فقیر فهمید^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۵۳۷-۵۳۸)؛ همان‌گونه که ملاصدرا (۱۳۶۸) ضمن پذیرش بینونت وجودی واجب و ممکن، اشتراک معنوی وجود و صفات را می‌پذیرد:

«همان‌گونه که وجود خداوند با وجود همه موجودات دیگر مباین 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 بی‌نیاز از هر آن چیزی است که جز اوست. و هر آنچه غیر اوست، نیازمند به او و بهره‌مند از اوست... بااین‌همه، 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 می‌شوند^۲ [نیز چنین‌اند]». (ج ۶، ص. ۳۳۵).

۴-۲. احتمال دوم: رویکرد معناشناختی

با بررسی نگاه سینوی در تفسیر صفات الهی و انسانی احتمال دیگری مطرح می‌گردد و آن اینکه آنچه بوعلی به‌عنوان هسته اصلی معانی صفات واجب در نظر می‌گیرد، به‌نحوی است که نمی‌توان آن را در انسان سراغ گرفت؛ لذا چیزی جز اشتراک لفظی صفات حق تعالی و انسان لازم نمی‌آید. همان‌طور که گذشت، دیدیم که ابن‌سینا سعی تام دارد تا بتواند انگاره خود را از

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 مباین 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.

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 رویکرد شیخ‌الرئیس با دو اشکال جدی روبرو است:

۴-۲-۱. خلط مفهوم و مصداق

ابن‌سینا در تبیین معنای صفات الهی^۱ فعلیت و بالقوه بودن را به‌همراه صفات، در هسته اصلی 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 برقرار می‌سازد (حسن‌زاده، و سعیدی‌مهر، ص. ۲۵۹-۲۶۰)؛ اما لازمه چنین روشی خلط ذهن و عین و به‌بیان‌دیگر 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 ثانیه 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

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.

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 غیرواجب 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 به موضع دقیقی نرسیده است، به‌خوبی از عهده تبیین صفات الهی برنیامده است. آن‌چنان‌که از بررسی تاریخ این بحث برمی‌آید، برای ابن‌سینا مرزبندی مشخصی در تمایز تشکیک عامی و خاصی وجود نداشته است و حدود و قصور این بحث با شیخ اشراق به کمال می‌رسد. (به‌نقل از یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱: فصل سوم). منظور از «تشکیک عامی» تشکیک در مفهوم است و آنجا که شیخ‌الرئیس قائل به تشکیک در وجود شده است، درواقع قول به تشکیک عامی را پذیرفته است. ازطرفی روشن است که تشکیک فرع بر اشتراک معنوی است؛ به‌همین دلیل ابن‌سینا وجود را مشترک معنوی می‌داند. این مسئله جای تأمل دارد که آیا وی با پذیرش اشتراک معنوی و تشکیک مفهومی، به این مقدار بسنده‌نموده یا تشکیک خاصی را نیز پذیرفته است؟ ابن‌سینا بیان روشنی در این باب ندارد؛ اما می‌توان با استناد به سخنان وی نتیجه‌گرفت که اگرچه بوعلی‌لوازم قول به تشکیک خاصی را در فلسفه خویش جاری نساخته است، به آن پی‌برده است و اشاراتی به آن دارد؛ لذا به‌تعبیر ملاصدرا «عند التفیش» ارجاع موضع حکمای مشاء در بحث تشکیک، به موضع حکمت متعالیه، یعنی تشکیک خاصی، است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۷). ملاصدرا (۱۳۶۸) در مقام جمع‌بندی دیدگاه ابن‌سینا در موضوع تشکیک، این احتمال را مطرح می‌سازد که منظور شیخ‌الرئیس در عباراتی که از یک سو تفاوت وجودات را از سنخ شدیدتر و ضعیف‌تر و قوی‌تر و ناقص‌تر نمی‌داند، و از دیگر سو شدت و ضعف و قوت و نقص را در وجود نفی می‌کند، معنای عام وجود است که از آن به «وجود

اثباتی» تعبیر می‌شود؛ 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، می‌توان وی را به تشکیک در وجود خارجی نیز معتقد دانست (ج ۲، ص. ۱۸۸).

به نظر می‌رسد شیخ‌الرئیس 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 می‌داند و صفات سه‌گانه حیات و اراده و قدرت را نیز به معنای علم برمی‌گرداند که به‌طور واضح با معنای این صفات در انسان متمایز است. بی‌شک آنچه از این مبنا حاصل می‌گردد، 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 واجب‌الوجود 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. درواقع از آنجاکه وجود واجب عین هستی است و همه کمالات را دارا است (تام است) و کل وجود از او فائض می‌گردد - یعنی فوق‌التمام 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، وفي الاختيار اختيار بالذات و ... حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء».

(ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۵) و گاه با معیار اشتراک لفظ به تحلیل موضوع صفات حق تعالی و ممکن می‌پردازد؛ نظیر: «فبان ان المفهوم من الحياة و العلم و القدرة و الجود و الارادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد.» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۱). از اینجاست که ضرورت تنقیح مناط، به عنوان اصلی روش شناختی، در مباحث عقلی لازم می‌آید.

نتیجه گیری

با توجه به تحلیل ارائه شده، در پاسخ به پرسش نخست درباره علت گرایش ابن سینا 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 ابن سینا به مشترک لفظی بودن صفات سه گانه قلمداد نمود؛ اما احتمال دوم که به حوزه معناشناسی مربوط می‌شود، با توجه به رویکرد شیخ‌الرئیس در تعریف صفات الهی و بشری، می‌تواند علت گرایش وی به قول مذکور باشد.

در پاسخ به پرسش دوم درباره دلایل ابن سینا برای توجیه این دیدگاه، می‌توان گفت که شیخ‌الرئیس با تحلیل معنایی خاصی که از صفات سه گانه ارائه داده، آن‌ها را در واجب‌الوجود به علم برگردانده است. وی در واجب اراده را به تعقل ذات و تعقل نظام خیر تعریف می‌کند که در واقع عین علم اوست. همچنین حیات را همان ادراک کننده فعال می‌داند که چیزی غیر از علم نیست و قدرت نیز از نظر او به علم برمی‌گردد؛ با این توضیح که علم واجب سبب صدور فعل از اوست. در مقابل این صفات در انسان دارای معنایی متفاوت‌اند. 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 يشأ لم يفعل» که با داعی همراه است، توصیف می‌شود. این دلایل با دو اشکال جدی مواجه‌اند: الف) خلط مفهوم و مصداق و ب) مشترک لفظی شدن تمامی صفات، که نشان می‌دهد 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 شیخ الرئیس 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؛ در حالی 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 تاحدودی تناقضات موجود در آن را برطرف نمود؛ و گرنه باید اذعان داشت که مبنای فلسفی شیخ الرئیس 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 (محمد تقی 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 کتاب 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 مکیل.

- احمدوند، معروف علی (۱۳۹۳). نقد و بررسی نظریه اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات الهی. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۱۶(۶۲)، ۱۹۴-۱۷۵.
- ارسطو (۱۳۶۹). درباره نفس (De Anima) (محمدحسن لطفی، به ترجمه و حاشیه). تهران: انتشارات حکمت.
- بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۹۳). التحصیل (مرتضی مطهری، به تحقیق). تهران: دانشگاه تهران.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۹). ریح 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(۱۸۹۰)، ۲۹-۵۷.
- 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: دارالمعرفة.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۷ق). المحصل فی علم الکلام (حسین اتر، به تحقیق). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قاسم پور، محسن، و ذهبی، سیدعباس (۱۴۰۱). «اتحاد مفهومی صفات الهی» در آموزه‌های اسلامی: بررسی دیدگاه ابن سینا، پژوهش‌های ادیانی، ۱۰(۱۹)، ۴۹-۳۰.
- قوشچی، علی بن محمد (۱۴۲۱ق). عنقود الزواهر فی الصرف. بیروت: دار الکتب و الوثائق القومية.
- کردفیروزجانی، یارعلی (۱۳۹۷). نظریه ابن سینا درباره توحید صفاتی: وحدت مفهومی یا وحدت معنایی. حکمت اسرا، ۱۰(۳۲)، ۸۶-۶۷.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۶۶). المنطق (جلد ۱). قم: انتشارات اسماعیلیان.

مشترک لفظی بودن صفات اراده، حیات و قدرت:.... / حمزه نادر علی زاده و امیر عباس علی زمانی ۲۱۳

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 والتنبیها (جلد ۲). قم: بوستان کتاب. هدایت افزا، محمود، و حسینی، سید عبدالرحیم، (۱۳۹۴). مبادی 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.