

## مفهوم شناسی اوصاف الهی در فلسفه ابن سینا

دکتر سعیده سادات شهیدی\*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۶/۱۵

### چکیده

ابن سینا در باب مفاهیم اوصاف الهی دو تعبیر متفاوت دارد. در مواردی، مفهوم اوصاف الهی را امری واحد و همه اوصاف را دارای معنایی یگانه دانسته است. می‌توان این قول را بر این مبنا دانست که از حقیقت واحد بسیط، که هیچ کثرتی در آن قابل اعتبار نیست، انتزاع مفاهیم متکثر ناممکن است. با این وجود، در مواردی دیگر، ابن سینا برای هر یک از اوصاف، مفهومی جداگانه در نظر گرفته که با سلب، اضافه و یا سلب و اضافه مشخصی تعریف می‌شود. در بادی امر به نظر می‌رسد که وی، در باب مفهوم اوصاف الهی، دو دیدگاه متناقض را طرح کرده اما با توجه به عظمت علمی شیخ‌الرئیس، لازم است به دنبال وجه جمعی برای این دو سخن باشیم؛ تا در عین حفظ دو نظر مذکور، با تناقضی مواجه نشویم. با سیر در آثار ابن سینا درمی‌یابیم که وی، به هنگام بررسی مسائل دشوار - خصوصاً در مسئله توحید و صفات باری تعالی که آن‌ها را از مشکل‌ترین مباحث حکمی دانسته است - به سطوح معرفتی مختلف مخاطب خود توجه داشته؛ و راه جمع میان این دو دیدگاه به ظاهر متناقض نیز در همین رویکرد نهفته است. دیدگاه ابن سینا درباره صفات الهی، در دو سطح متوسط و عالی قابل بررسی است. در سطح متوسط، کثرت اوصاف و تبیین هر یک از آن‌ها، با سلب یا اضافه‌ای خاص صورت گرفته است؛ به نحوی که هر یک از اوصاف حق تعالی، مفهومی متفاوت با دیگری دارد. اما در سطح عالی بحث، وحدت مفهومی اوصاف و ترادف میان آن‌ها مطرح است؛ به نحوی که این اوصاف، هم در مقام حقیقت و هم در مقام مفهوم، یگانه‌اند و تکثر و اختلافی در میان نیست.

### واژگان کلیدی

اوصاف الهی، عینیت مفهومی، تکثر مفهومی، سطوح معرفتی، ابن سینا

## مقدمه

یکی از مباحث مهم در فلسفه دین، امکان شناخت اوصاف الهی و توانایی بشر در درک مفاهیم آن است. در قبال امکان شناخت اوصاف الهی، حکما و متکلمان مسلمان مواضع مختلفی اتخاذ کرده‌اند. برخی با این پیش‌فرض که وجود باری تعالی و اوصاف او، کاملاً متمایز از وجود انسانی و اوصاف اوست، به کلی منکر امکان شناخت اوصاف الهی گشته و تعطیل را تنها راه ممکن دانسته‌اند. برخی دیگر با این پیش‌فرض که هیچ تمایزی میان ذات و اوصاف الهی و انسانی نیست، راه تشبیه را در پیش گرفته و تنزیه باری تعالی از نقائص موجودات امکانی را نادیده گرفته‌اند. گروهی نیز در میانه این دو راه افراطی، طریق تشبیه در عین تنزیه را مطرح کرده‌اند و با این پیش‌فرض که مفاهیم اوصاف خداوند، همان مفاهیم اوصاف انسانی در مرتبه‌ای بالاتر و عالی‌تر است، به شناختی ناقص و اندک اعتراف کردند؛ این شناخت، هر چند حق معرفت اوصاف خداوندی را ادا نمی‌کند، ولی انسان را از به دست آوردن معرفت و شناختی درباره خداوند و اوصاف او مأیوس نمی‌کند.

اکنون می‌خواهیم سؤال مذکور را به فلسفه ابن‌سینا عرضه کنیم؛ تا مشخص شود که با توجه به مقدمات و مبانی حکمت سینوی، آیا شناخت اوصاف الهی ممکن است یا خیر؟ پیش از ورود به این بحث، لازم است دیدگاه غالب میان عموم حکماء در باب این مسئله را معرفی کنیم تا به هنگام بررسی نظر ابن‌سینا، تفاوت و تمایز نگاه ابن‌سینا به این مسئله، به خوبی نمایان شود.

## ۱. دیدگاه عمومی حکماء

دیدگاه مشهور در مسئله مفهوم اوصاف الهی، امکان شناخت اوصاف باری تعالی است. مبنای این دیدگاه، تکثر مفهومی اوصاف حق تعالی و غیریت آن‌ها با یکدیگر است و نماینده مشهور این دیدگاه نیز صدرالمتألهین شیرازی است. وی، همانند قاطبه حکمای مسلمان، حقیقت اوصاف الهی را عین یکدیگر دانسته و معتقد است حقیقت علم خداوند، عین اراده او و اراده‌اش، همان قدرت اوست. در این دیدگاه، همه اوصاف الهی، موجود به وجود واحدی هستند که همان ذات حق تعالی است.

ملاصدرا تأکید می‌کند که عینیت ذات و صفات الهی به معنای آن است که ذات باری، امری جدا از صفاتش نیست. همچنین هیچ یک از صفات او، متمایز ذات از صفت دیگر نیست. پس اوصاف الهی در هویت و وجود، عین هم هستند اما این امر،

مستلزم عینیت مفهومی اوصاف الهی نیست. در مقام معنی و مفهوم، اوصاف حق تعالی متغایر و متکثرند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵). بر مبنای تشکیک وجود، صدرالمتألهین اوصاف الهی را شدیدترین مرتبه اوصاف، در مقایسه با همه موجودات دانسته است. برای مثال، وصف علم باری تعالی، شدیدترین مرتبه وجودی مفهوم علم است که از نقائص امکانی این وصف مبراً بوده و شایستگی حمل بر واجب الوجود را یافته است. ملاصدرا تاکید می کند که بر حسب هر نوع از انواع ممکنات، صفتی الهی محقق است که پرورنده آن نوع است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۳). این سخن، به روشنی حکایت از اشتراک مفهومی اوصاف در باری تعالی و انسان‌ها؛ و سنخیت و تشکیک خارجی آن‌ها دارد. از این رو، همان طور که اوصاف انسانی، به لحاظ مفهومی متکثر و متعدّدند، اوصاف باری تعالی نیز تکثر مفهومی دارند. البته به عقیده ملاصدرا، این امر مستلزم تکثر در حقیقت اوصاف الهی نیست.

## ۲. دیدگاه ابن سینا

در حکمت سینوی، در باب امکان شناخت اوصاف الهی، به دو نحو می توان سخن گفت که برگرفته از تعبیر دوگانه ابن سینا درباره مفهوم اوصاف الهی است. دو دیدگاه متفاوت را درباره مفهوم اوصاف الهی می توان در عبارات ابن سینا شناسایی کرد؛ عینیت مفهومی و تکثر مفهومی.

### ۲-۱. عینیت مفهومی اوصاف الهی

طبق این نظر، مفهوم اوصاف الهی با مفهوم اوصاف انسانی کاملاً مغایرت دارد؛ زیرا برخلاف اوصاف انسانی که در مفهومشان با یکدیگر مغایرت دارند، اوصاف الهی مفهوم واحدی دارند. همان طور که اشاره شد، عموم حکماء به عینیت مصداقی و مغایرت مفهومی اوصاف الهی معتقدند. مسئله ای که دیدگاه ابن سینا را از دیگر فیلسوفان متمایز نموده، سرایت حکم عینیت از حقیقت به مفهوم اوصاف الهی است. وی معتقد است که اوصاف الهی، نه تنها عینیت خارجی دارند، بلکه در مقام مفهوم نیز عین یکدیگرند. وی می گوید: «آنچه از حیات، علم، قدرت، جود و اراده مقول بر باری تعالی فهم می شود، مفهوم واحدی است.» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۱)

ابن سینا، در هیچ یک از آثارش، استدلالی صریح را به عنوان برهانی بر عینیت مفهومی اوصاف الهی ذکر نکرده است. چنین امری ممکن است برخی را به این احتمال

نزدیک کند که ابن سینا، سخنی بدون مبنا مطرح کرده و دلیل آن نیز عدم ارائه برهان بر این مدعاست. چنین رویکردی از سوی ملاصدرا اتخاذ شده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵). اما به نظر می‌رسد با توجه به عظمت علمی بوعلی سینا، نباید به سادگی وی را به طرح سخنی بی‌دلیل و پنداری اشتباه متهم نمود. بی‌شک اهمیت بوعلی سینا از ناحیه نگاه صرفاً عقلی و استدلالی وی به حکمت است؛ ذوق حکمی شیخ‌الرئیس باعث شده است که وی، همواره مدعیات خود را مدلل و مبرهن سازد. از این رو، اگر در مواردی سخنان ابن سینا را بدون استدلال صریح می‌یابیم، دو فرض قابل تصور است: الف) ابن سینا آن مسئله را امری بدیهی و روشن دانسته باشد. ب) شیخ‌الرئیس، آن مسئله را با توجه به مباحث پیشین که مستدل و مبرهن هستند، امری واضح دانسته است. به عبارت دیگر، با توجه به ارجاع بحث مورد نظر به مباحث پیشین، جای شک و شبهه‌ای برای او باقی نمانده و مسئله را نیازمند توضیح اضافه ندانسته است.

مسئله است که مسئله ترادف مفهومی اوصاف، امری بدیهی و بین به ذات خود نیست. اگر این مسئله امری بدیهی و روشن بود، اختلاف نظری میان ابن سینا و دیگر حکماء از جمله ملاصدرا پیش نمی‌آمد. از سوی دیگر، مسئله اوصاف الهی و مفاهیم آن، از غامض‌ترین مباحث حکمی است. پس بی‌شک نمی‌توان آن را امری بدیهی تلقی کرد. اما بنا بر فرض دوم، می‌توان گفت شیخ‌الرئیس مسئله ترادف مفهومی را مبتنی بر مبانی حکمی خود دانسته - خصوصاً آن مبادی وجودشناختی که ناظر بر ویژگی‌های حق تعالی است - و به واسطه همین امر، آن را بی‌نیاز از تبیین مجدد دانسته است. مهم‌ترین نکته‌ای که ابن سینا را به این دیدگاه رهنمون گشته، امتناع انتزاع مفاهیم مختلف از حقیقت واحد و بسیط محض است. طرفداران دیدگاه اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی اوصاف الهی، برای اثبات دیدگاه خود، تعدد و تکثر مفاهیم را به تعدد و تکثر حیثیات ارجاع می‌دهند؛ با این تصور که تکثر حیثیات، به وحدت ذات خدشه‌ای وارد نمی‌کند. اما ابن سینا، حتی اختلاف و تکثر حیثیات را در مورد باری تعالی نمی‌پذیرد. از نظر وی، از ذات واحدی که از همه جهات بسیط است و هیچ نوع کثرتی در آن راه ندارد، نمی‌توان حیثیات متعدد و مفاهیم متکثری انتزاع کرد. ابن سینا این اصل را به صراحت بیان کرده است:

«جایز نیست که شیء واحدی که به هیچ وجه کثرتی در او نیست، معانی کثیری داشته باشد که هر یک، غیر از دیگری باشد.» (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۱۳)

آنچه نزد حکما مشهور است امتناع انتزاع معنای واحد از اموری است که میانشان هیچ وجه اشتراکی نیست. به عبارت دیگر، از اموری که در ذات خود متباین بوده و هیچ وجه مشترکی ندارند، نمی‌توان معنای مشترکی انتزاع نمود. ابن سینا نظیر همین استدلال را در جهت مقابل نیز جاری می‌داند؛ به این معنا که از امر بسیط واحد احدی الذات، که هیچ نوع ترکیب و کثرتی در آن نمی‌توان فرض کرد، نمی‌توان مفاهیم متعددی انتزاع کرد. این مسئله، یعنی امتناع انتزاع مفاهیم متکثر در باب اوصاف الهی، را نمی‌توان با انتزاع مفاهیم متکثر از دیگر موجودات، حتی مجردات، مقایسه کرد؛ زیرا وحدت و بساطت حق تعالی با هیچ موجودی قابل مقایسه نیست. صرافت وحدت و بساطت باری تعالی، جایی برای هیچ گونه تکثر در حیثیات و به تبع آن، در مفاهیم، باقی نمی‌گذارد.

از این رو، می‌توان گفت بوعلی سینا قاعده مشهور حکما را دوطرفه دانسته است؛ یعنی هم از امور کثیری که در بین آنها هیچ وجه اشتراکی نیست، نمی‌توان مفهوم واحدی انتزاع کرد؛ و هم از امر واحد بسیطی که هیچ نوع کثرتی در آن قابل تصور نیست، نمی‌توان مفاهیم کثیری انتزاع نمود. می‌توان نتیجه گرفت که در ساحت وجود باری تعالی، مفاهیم متعدّد استقلال مفهومی خود را از دست می‌دهند و به لحاظ ارجاع به ذات او، معنای واحدی می‌یابند. شیخ الرئیس در این زمینه می‌گوید:

«او ذاتی است که ممکن نیست متکثر یا متحیّز باشد؛ بلکه ذاتی است که وجود محض، حق محض، خیر محض، علم محض، قدرت محض و حیات محض است، بی آن‌که هر یک از این الفاظ، بر معنای جداگانه و غیر از دیگری دلالت کند؛ بلکه مفهوم این الفاظ نزد حکما، معنا و ذاتی واحد است.»<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۳۵)

## ۲-۲. تکثر مفهومی اوصاف الهی

شیخ الرئیس در عباراتی اوصاف الهی را به لحاظ «اعتبار» مختلف دانسته است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹۴؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، صص ۲۱-۲۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۹-الف، صص ۱۲۱ و ۱۹۲). وی تأکید می‌کند که حقیقت اوصاف یگانه است، ولی اعتبار این اوصاف متفاوت است. ابن سینا در توضیح مطلب، برخی اوصاف الهی را از سنخ سلب، برخی را از سنخ اضافه و بعضی دیگر را از هر دو مقوله، یعنی هم سلب و هم اضافه، دانسته است (ابن سینا، ۱۳۷۹-الف، ص ۱۳۹).

در تبیین مطلب، شیخ الرئیس اوصاف باری تعالی را در دو دسته قرار می‌دهد: وصف اصلی و دیگر اوصاف. او معتقد است که اصلی‌ترین صفت واجب الوجود، موجودیت و ائیت است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹۴). مبنای این سخن آن است که ابن سینا حقیقت واجب الوجود را وجود صرف و عاری از ماهیت دانسته (ابن سینا، ۱۳۷۹-الف، صص ۲۲۳ و ۲۲۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۸۷) و وجوب وجود را همان تأکد و شدت وجود می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۷). از این رو، وصف اصلی چنین موجودی، امری غیر از موجودیت محض و عاری از قیود محدود کننده ماهوی نیست. حقیقت دیگر اوصاف واجب الوجود، همین موجودیت و تحقق است که البته هر یک با اعتبار سلب یا اضافه‌ای خاص و یا سلب و اضافه‌ای<sup>۲</sup> مخصوص همراه شده است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۹-الف، ص ۲۲۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۹-ب، ص ۶۰۲؛ ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۵۸؛ ابن سینا، ۱۳۳۱-الف، صص ۸۱-۷۹).

پیش از بررسی مصادیق اوصاف سلبی از دیدگاه ابن سینا، توجه به این نکته اهمیت دارد که مراد وی از سلبی بودن اوصاف، اوصاف سلبی مصطلح در علم کلام نیست. این اصطلاح در علم کلام، به اوصافی تعلق می‌گیرد که سلب کننده جنبه‌های امکانی از ذات باری تعالی هستند و لزوماً باید از ساحت ربوبی نفی شوند. سلب چنین اوصافی که خود مشتمل بر سلب کمال هستند، به استناد کمال به باری تعالی منجر می‌شود. به طور مثال، جزء داشتن از نواقصی است که به لحاظ ضعف ممکنات بر آنان حمل می‌شود، در حالی که چنین ویژگی‌ای، لزوماً باید از واجب الوجود سلب شود. سلب جزء داشتن، به معنی استناد بساطت و صرافت به واجب الوجود است و از این رو، جزء نداشتن یکی از وصف‌های حق تعالی به شمار می‌آید (لاهیجی، ۱۳۷۲-الف، ص ۵۳؛ لاهیجی، ۱۳۷۲-ب، ص ۲۳۸). اما اگر ابن سینا از اوصاف سلبی سخن می‌گوید، باید بدانیم که مراد وی، برخی از اوصافی است که در کلام اسلامی به عنوان اوصاف ثبوتی شناخته شده‌اند. به طور مثال، وصف‌های واحد، غنی، بسیط و حق که در کلام اسلامی به عنوان صفات ثبوتی شناخته می‌شوند، در فلسفه سینوی وصف سلبی هستند. همچنین اوصاف علم، حیات، خیر، اراده و جود از وصف‌هایی هستند که هم سلبی و هم اضافی به شمار می‌روند. لذا باید اذعان کرد که ابن سینا، برخی اوصاف ثبوتی مصطلح کلامی را نیز از سنخ اوصاف سلبی دانسته است.

سؤال مهم این است که ابن سینا، چگونه اوصاف ثبوتی مذکور را که در کلام اسلامی، کمالی را به واجب تعالی نسبت می‌دهند، از اوصاف سلبی برشمرده است؟ به تعبیر دقیق‌تر، معنای «وصف سلبی» در فلسفه ابن سینا چیست؟ برای پاسخ گویی به این سؤال، لازم است به اوصافی که شیخ‌الرئیس به عنوان اوصاف سلبی معرفی کرده، مراجعه و دیدگاه او را بررسی کنیم. برای نمونه، بوعلی سینا اوصاف وحدت، بساطت، غنی و حق بودن را در زمره اوصاف سلبی دانسته است. او در تفسیر سلبی بودن این اوصاف، آن‌ها را اوصافی برشمرده که مفهوم آن‌ها، همان وجود است که با یک سلب همراه شده است. سلب مذکور، سلب کاستی‌ها و نقائص از آن حقیقت وجودی است؛ به تعبیر دیگر، معنای چنین اوصافی همان وجود است که با سلب محدودیت و نقص همراه شده است. به طور مثال، خداوند واحد است؛ به این معنا که «او وجودی است که در وجود مخصوصش، غیر مشارک است» (ابن سینا، ۱۳۷۹- الف، ص ۱۹۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۶۶). حق تعالی بسیط است؛ به این معنا که «او وجودی است که از الحاق هیئت یا صفت عقلانی و جسمانی منزّه است» (ابن سینا، ۱۳۷۹- الف، ص ۳۳). همچنین مراد از غنی بودن خداوند آن است که «او وجودی است که هر نوع تعلق به غیر، از او سلب می‌شود». تعلق به غیر، به هر شکلی - خواه تعلق در ذات، تعلق در هیئات متمکنه در ذات یا اضافی باشد- از واجب الوجود سلب می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۰).

دسته‌ای از اوصاف الهی به لحاظ اعتبار، اوصاف اضافی هستند. این دسته از اوصاف، نظر به حق تعالی دارند که البته با اضافه عالم به وجود او مورد لحاظ قرار دارند. پس در یک تعریف کلی، این اوصاف، وجود خداوند را در اضافه او با دیگر موجودات، مورد ملاحظه قرار می‌دهند. این اوصاف، در ارجاع به وجود واجب، هم چون اوصاف سلبی، با هم مشترک‌اند و هر یک با اضافه مشخصی، از بقیه اوصاف متمایز می‌شود. به طور مثال، شیخ‌الرئیس معتقد است که اول بودن واجب الوجود به این معنی است: «او وجودی است که به کل عالم اضافه شده است». به تعبیر دیگر، واجب الوجود حقیقتی است که در اضافه با کل عالم، اول محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص ۳۹۵ و ۳۶۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۹- ب، ص ۶۰۲). همچنین مراد از وصف قدرت آن است که حقیقت حق تعالی، «وجودی است که وجود دیگر موجودات از او حاصل شده است» (ابن سینا، ۱۳۷۹- ب، ص ۶۰۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹۵؛ ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۵۸).

اما مفهوم بعضی از اوصاف الهی، هم سلبی و هم اضافی است؛ یعنی در این اوصاف، هم نقص و کاستی مربوط به موجودات ممکن از خداوند سلب می‌شود و هم اضافه‌ای با عالم برای او لحاظ می‌گردد. از جمله این اوصاف، می‌توان به وصف عالم، مرید، جواد، ملک، خیر و حی اشاره کرد. برای نمونه، مراد از عالم بودن حق تعالی آن است که «او وجودی است که مخالطت با ماده از او سلب می‌شود و در اضافه با امر معلوم قرار می‌گیرد» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۹-ب، ص ۶۰۲). این علم می‌تواند به ذات خود واجب الوجود باشد و تغایر اضافه، حتی به نحو اعتبار کفایت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۱). همچنین مراد از وصف اراده باری تعالی آن است که «واجب الوجود موجودی است که مخالطت با ماده از او سلب می‌شود و به نظام خیر اضافه پیدا می‌کند» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹۵). همان طور که مشاهده می‌شود، شیخ رئیس اراده را با علم در سلب از مخالطت ماده، هماهنگ دانسته است. همچنین جود الهی به معنی آن است که «او موجودی است که مخالطت با ماده از او سلب شده، به نظام خیر اضافه شده و در ضمن، داشتن غرضی غیر از ذات نیز از او سلب شده است» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۵).

همان طور که اشاره شد، دیدگاه عینیت مفهومی اوصاف الهی با دیدگاه تکثر مفهومی آنها غیر قابل جمع و ناسازگار می‌نماید؛ زیرا از سویی در عینیت مفهومی اوصاف، معنای واحدی مطرح است که همه اوصاف را در بر می‌گیرد ولی در پذیرش تکثر مفهومی اوصاف باری تعالی، هر وصف مفهوم جداگانه‌ای دارد که غیر از معنای دیگر اوصاف است. از این رو، پذیرش هر یک از این دیدگاه‌ها به معنی سلب دیدگاه دیگر است. اما باید گفت که با توجه به دو نکته، می‌توان ناسازگار بودن این دو نظر با یکدیگر را منتفی خواند:

الف) عظمت علمی ابن سینا: ابن سینا از بزرگان و سرآمدان حکمت اسلامی محسوب می‌شود؛ به نحوی که در غرب، به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان شناخته می‌شود. وی در سرتاسر آثار حکمی خویش، خود را موظف به رعایت قوانین منطقی و ضوابط عقلانی دانسته و همه شقوق محتمل و متصور مباحث را مطرح نموده است. آنچه در فلسفه ابن سینا مشهود است، تلاش وی برای دوری از مغالطه و تقرّب به حریم عقل فلسفی است. حال چگونه می‌توان او را به طرح چنین سخنان متناقضی متهم نمود؟

ب) صداقت علمی ابن سینا: ابن سینا فیلسوفی است که اگر در مواردی به حقیقت مسئله دست نیافته، با صداقت تمام به آن اعتراف نموده است. نمونه این امر در مسئله



معاد جسمانی مشهود است. در این مسئله، وی صراحتاً اعلام می‌کند که تحقق معاد جسمانی را تنها به دلیل آن‌که از طریق شریعت و از سوی پیامبر خاتم نقل شده است، می‌پذیرد و آلا راهی برای اثبات عقلی و فلسفی آن ندارد. او اعتراف می‌کند که با تفکر فلسفی خود نتوانسته است سعادت و شقاوت بدنی انسان در عالم آخرت را اثبات نماید (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص ۶۶۲-۶۶۰). از این رو، اگر بوعلی‌سینا در تأملات حکمی خویش پیرامون مسئله اوصاف الهی به تناقضی می‌رسید، با صداقت تمام به این امر اذعان می‌نمود. پس می‌توان به اطمینان رسید که نزد وی، مسئله مفهوم اوصاف الهی امری حل شده و خالی از اشکال و تناقض بوده است.

با توجه به این امور، باید برای رازگشایی از این موضوع تلاش کرد؛ به نحوی که نه با اصول فلسفی ابن‌سینا در تعارض باشد و نه به نفی یکی از این دو سخن (ترادف یا تغایر مفهومی اوصاف الهی) بینجامد.

### ۳. بررسی تحلیلی دیدگاه ابن‌سینا

در این زمینه و به منظور رفع تناقض، نگارنده احتمالی را بررسی می‌کند که طبق آن، هر دو تبیین ابن‌سینا باقی می‌مانند و تناقضی نیز باقی نمی‌ماند. البته این احتمال با بررسی بخش‌های مختلف آثار ابن‌سینا تقویت می‌شود. به نظر می‌رسد که شیخ‌الرئیس در باب مفهوم‌شناسی اوصاف الهی، در دو سطح مختلف سخن گفته است. به عبارت دیگر، تبیین دوگانه او در مبحث اوصاف، ناشی از طرح آن در دو سطح متوسط و عالی است. دشوار بودن مبحث مفهوم اوصاف الهی، سبب اصلی این دوگانگی در گفتار است. ابن‌سینا مباحث توحیدی را از غامض‌ترین مباحث حکمی دانسته است؛ که حتی زیرکان نیز در شناخت آن به شرح و بیانی کامل نیازمندند، چه رسد به عوام (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۱). او تأکید می‌کند که تصور توحید و تنزیه برای اندکی از مردم ممکن است؛ به نحوی که تنها این دسته از افراد هستند که چنین وجودی را تکذیب نمی‌کنند؛ در حالی که تصور چنین وجودی برای دیگر افراد، مستلزم تکذیب آن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹-ب، ص ۷۱۱). از این رو، می‌توان گفت که در بررسی و طرح این مسئله، وی ارائه بحث در سطوح مختلف را به منظور استفاده سطوح معرفتی گوناگون، ضروری دانسته است. برای بررسی این احتمال، مقدمتاً به عنایت ابن‌سینا نسبت به اختلاف مراتب معرفتی انسان‌ها، به نحو عام،

اشاره می‌کنیم و سپس به نحو خاص، به نظر او دربارهٔ اختلافات ادراکی در مبحث شناخت مفاهیم اوصاف الهی می‌پردازیم.

ابن سینا فیلسوفی است که بر تفاوت انسان‌ها در ساختار ادراکی و معرفتی‌شان متفطن است.<sup>۳</sup> از نظر او، بعضی از افراد، قدرت و سرعت تصوّر بیشتری دارند. در مقابل، افراد دیگر قدرت و سرعت تصوّر کمتری دارند. گاهی برخی افراد در برخی از امور آگاه‌ترند و برخی، در بعضی امور دیگر. در مجموع، انسان‌ها در کمالات مربوط به علم و عقل متفاوت‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹- الف، ص ۵۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۶۵). این تفاوت معرفتی را می‌توان در قالب یک طیف در نظر گرفت؛ به نحوی که در مرتبهٔ شدید آن، استعداد ادراکی چنان قوی می‌شود که فرد در موارد بسیاری، به اتصال به عقل فعال نیز نیازی ندارد؛ در حدّی که به نظر می‌رسد همه چیز را از ناحیهٔ خود می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۹- ب، ص ۳۳۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، صص ۷۴-۷۲).

ابن سینا یکی از عوامل مهم اختلاف انسان‌ها در امر ادراک را اختلاف در «حدس» می‌داند. حدس عبارت است از سرعت انتقال از معلوم به مجهول (ابن سینا، ۱۳۷۹- ب، ص ۱۶۹). انسان‌ها به لحاظ حدس، هم کمّاً و هم کیفاً متفاوت‌اند. تفاوت کمّی آن‌ها ناشی از کثرت عددی حدس‌های آنان؛ و تفاوت کیفی‌شان ناشی از سرعت حدس است. شدیدترین مرتبهٔ حدس به افرادی متعلق است که در همهٔ مطلوبات یا بیشتر آن‌ها و یا در سریع‌ترین و کوتاه‌ترین وقت، قادر به حدس هستند؛ و در ناحیهٔ ضعف به افرادی منتهی می‌شود که قدرت حدس ندارند. او عوامل مؤثر در شدت حدس را میزان صفای درونی و شدت اتصال به مبادی عقلی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۸). هر میزان نفس با عالم معقولات نزدیک‌تر باشد، در تفکر خویش حدود وسطای کمتری لازم دارد (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰). ابن سینا شدیدترین مرتبهٔ معرفتی را متعلق به نبی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۹- ب، ص ۳۴۱؛ ابن سینا، ۱۳۳۱- ب، ص ۷۱).

از نظر بوعلی، عواملی چند باعث این اختلاف استعدادی گشته‌اند. از جمله آن‌که عوام مردم، طبع‌کندی دارند و علوم و حقایق چیزها را در نمی‌یابند. همچنین افراد عامی با محسوسات خو گرفته و کمتر به تأملات عقلانی می‌پردازند (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۱).<sup>۴</sup> علت اخیر را می‌توان اصلی‌ترین دلیل ابن سینا بر عدم توجّه عامّه به امور عقلانی و کلیات دانست. همین امر، سبب تفاوت مراتب معرفتی انسان‌ها گردیده است.

ابن سینا انسان‌ها را به لحاظ توجه به امور عقلانی، بر دو دسته دانسته است. دسته‌ای «صبيان العقول» هستند که اهل دنیا و متوجه به امور بدنی می‌باشند. اما دسته دوم را «مدرکی العقول» نامیده و آن‌ها افرادی هستند جدا شده از ماده و امور محسوس (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴). وی معتقد است که غالب انسان‌ها از درک امور عقلانی بی‌نصیب‌اند؛ به دلیل آن‌که خود را به امور جسمانی و مادی مشغول کرده‌اند. همین امر سبب شده است که آن‌ها لذات مربوط به امور عقلانی را درک نکرده و به کلی از آن غافل باشند (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص ۴۶۲ و ۴۷۶؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، صص ۱۱۲ و ۱۱۴؛ ابن سینا، ۱۳۳۱-الف، صص ۱۰۳ و ۱۰۷؛ ابن سینا، ۱۳۳۱-ب، ص ۸۰). او سخن امور عقلانی و لذت ناشی از آن را بسیار بیشتر از امور محسوس جسمانی دانسته است که البته برای افراد حسّی قابل درک نیست. لذیذترین لذت برای نفس، ادراک حق تعالی است که نفس، به سبب فرو رفتن در عالم طبیعت، از ادراک آن غافل مانده است. احساس لذت درک حق تعالی با رفع عایق ماده ممکن می‌شود. وضع چنین افرادی را می‌توان به ناشنوایی تشبیه کرد که به دلیل نشنیدن اصوات موزون، لذتی از آن نمی‌برد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲؛ ابن سینا، ۱۳۳۱-ب، ص ۸۰). البته افرادی که از عالم ماده روی‌گردان بوده و به عالم ملکوت التفات دارند، به نحوی ضعیف از این لذت برخوردار می‌شوند. از نظر شیخ الرئیس، چنین افرادی به سعادت ناشی از این امور آگاه بوده و از محسوسات و امور مادی روی‌گردان‌اند (ابن سینا، ۱۳۳۱-ب، ص ۷۸).

توجه ابن سینا به اختلاف سطح معرفتی در مقولاتی چون زهد و عبادت، نماز، الهامات، خواب‌ها و ... به چشم می‌خورد. با چنین تعبیراتی، هیچ تردیدی در عنایت ابن سینا به مراتب مختلف معرفتی و ادراکی انسان‌ها باقی نمی‌ماند.

اختلاف مراتب ادراکی انسان‌ها مستلزم اختلاف سطح معارف تعلیمی است که در اختیار آنان قرار می‌گیرد. بسیاری از مردم، قدرت درک معارف عمیق و بلند توحیدی را ندارند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۹). به همین دلیل، شیخ الرئیس معتقد است قرآن و روایات، که در مواجهه با این افراد هستند، باید در سطح فهم ایشان با آنان سخن بگویند. او، اساساً بیان حق در حد ظرفیت مردم را علامت صحت شریعت دانسته است؛ به نحوی که اگر شریعتی همه معارف را به نحو صریح مطرح می‌نمود، در صحت آن شک می‌شد و به دین، به چشم استخفاف نگریسته می‌شد (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۴). از این رو، ابن سینا قرآن را خالی از بیانات توحیدی‌ای دانسته که خود در فلسفه‌اش مطرح نموده است (ابن سینا،

۱۳۶۴، ص ۴۰). از نظر ابن سینا، پیامبر که عهده‌دار طرح مباحث دشوار مابعدالطبیعی است، موظف است تا برای هر دسته از مردم، در سطح آنان سخن بگوید. عملکرد پیامبر در قبال بسیاری از مردم، صرفاً طرح مجملی از مباحث توحیدی، همچون بیان مختصری از وحدانیت خدا و جزئیاتی از علم او بوده است؛ به نحوی که جلال و عظمت خداوند را با رموز و تمثیلاتی که نزد آنان باعظمت و شکوهمند است، به آنان بشناساند و تنها اموری همچون نظیر، شریک و شبیه نداشتن خداوند را برای آنان مطرح نماید (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص ۴۹۰-۴۸۹). پس از این، وظیفه عوام مردم، شنیدن وحی و اطاعت کردن بوده است؛ زیرا اگر آن‌ها بیش از این به تأمل در مباحث مشغول می‌شدند، گرفتار تشویش و اضطراب فکری می‌گشتند (ابن سینا، ۱۳۷۹-ب، ص ۷۱۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۹).

شیخ الرئیس معتقد است افرادی که در معارف عقلی مهارت ندارند، حتی در معارفی هم‌چون معاد نیز که صعوبت مباحث توحیدی را ندارند، دچار شک و کج فهمی می‌شوند. به همین دلیل، حکما موظف‌اند با بیان‌های اشاره‌ای با آن‌ها سخن بگویند؛ زیرا در صورت بیان حقیقت معاد، آن‌ها قادر به درک نیستند و آن را محال می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۸). به همین دلیل، نهان و درون‌مایه شریعت را با هر کسی نمی‌توان گفت؛ بلکه آنچه افراد عامی می‌فهمند، بیان می‌شود؛ و آنچه نمی‌فهمند، به فراخور فهمشان، به تمثیل و تشبیه گفته می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۹؛ ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۲). از این رو، ابن سینا طرح معاد جسمانی در قرآن را برای فهم کردن سطح نازلی از لذت و الم اخروی توسط عوام دانسته است. به تعبیر دیگر، نبی ناچار است برای دعوت عوام به شریعت، ثواب و عقاب جسمانی و لذت و الم بدنی را بیان کند (ابن سینا، ۱۳۶۴، صص ۴۸ و ۶۳). او هر امر معقولی را که دریافته است، در امر محسوسی تعبیه نموده و آن را بیان کرده است (ابن سینا، ۱۳۵۲، ص ۱۴). نتیجه آن‌که ابن سینا، با توجه به اختلاف سطح معرفتی مخاطب، به اختلاف سطح معارف آنان حکم داده و انبیا و حکما را در مواجهه با عوام مردم، موظف به موجزگویی دانسته است.

اکنون می‌توان درباره دو سؤال اندیشید: الف) آیا مراد ابن سینا، اختلاف طبقه عوام مردم از خواص حکما و انبیا است یا آن‌که در میان حکما نیز به دسته‌های مختلفی قائل است؟ آنچه تاکنون مطرح شد، اختلاف سطح عوام مردم و متمایلان به عالم مادی، با خواصی است که متوجه عالم عقلانی هستند. مسلماً ابن سینا در آثار خویش با گروه

نخست سخن نگفته است. در این صورت، با توجه به ادعای حاضر مبنی بر اختلاف سطح مخاطبین آثار ابن‌سینا، باید به اثبات این امر نیز پرداخت که شیخ‌الرئیس، اختلاف مراتب معرفتی را در میان اهل حکمت نیز پذیرفته و روی همین اصل، سطوح مختلفی از تبیین را در فلسفه خود طرح کرده است. از این رو، می‌توان پرسید که آیا شیخ‌الرئیس به اختلاف سطوح معرفتی میان اهل فلسفه نیز قائل بوده است؟ (ب) آیا شیخ‌الرئیس در همه مسائل فلسفی، تعبیّرات مختلف و در سطوح معرفتی متفاوت دارد؟ این سؤال از آن‌جا اهمّیت دارد که به نظر می‌رسد او در بیشتر مسائل فلسفه خویش، چنین عملکردی نداشته و تعبیّراتش از سنخ واحدی است. در این صورت، باید توضیح داد که چرا در مسئله توحید و مبحث اوصاف الهی، او چنین شیوه‌ای را اخذ کرده است؟ برای پاسخ به این سؤالات، لازم است به آثار شیخ‌الرئیس مراجعه کرده و پاسخی مناسب بیابیم.

با بررسی موشکافانه آثار شیخ‌الرئیس درمی‌یابیم که وی، مخاطبین حکمت و فلسفه را نیز در مراتب مختلفی در نظر می‌گیرد. وی، در لابلای سخنان خود، تعبیّراتی آورده است که بر تفتّن وی بر این مطلب گواهی می‌دهند. از جمله موارد مهم در این زمینه، عنایت وی به متعلّمین حکمت است. از نظر وی، این گروه ممکن است در مواردی دچار حیرت شوند. دلیل این امر نیز آن است که در مواجهه با آرای مختلف، متعلّمین حکمت هنوز به قدرت تمییز نرسیده و میان اقوال گوناگون سرگردان می‌شوند. او، این افراد را «شادی» خوانده است. مراد از «شادی» فردی است که بخش‌هایی از حکمت را آموخته است. این تعبیر، به خوبی گویای عنایت شیخ‌الرئیس به گروهی از افراد است که نه در سطح عوام مردم‌اند و نه حکمت را تماماً آموخته و به قدرت تشخیص و رأی صائب در مواجهه با مسائل حکمی رسیده‌اند. از نظر ابن‌سینا، فیلسوف موظّف است در مقابل این افراد، به تدارک پاسخ بپردازد. به طور مثال، در مسئله عدم وجود واسطه میان سلب و ایجاب، فیلسوف موظّف است مسئله مورد شکّ متعلّمین را پیدا نموده و به حلّ آن بپردازد؛ اما از سوی دیگر، این تنبّه را نیز به آنان بدهد که میان دو نقیض، واسطه‌ای وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۶۴).

از سوی دیگر، ابن‌سینا تأکید می‌کند که افراد ممکن است دچار خطا شوند و نباید همچون ملائکه، آنان را مصون از اشتباه بدانیم. ممکن است برخی حکما به بعضی مسائل دست یابند که بعضی دیگر به آن‌ها دست‌یابی ندارند. این امر به معنی آن نیست که دسته

نخست حکما، در همه مسائل جلودار هستند؛ بلکه ممکن است گروه دوم، به دسته دیگری از معارف برسند که دسته نخست، از رسیدن به آنها محروم هستند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۶۵). مشاهده می‌شود که شیخ الرئیس معرفت به امور را کاملاً نسبی دانسته است؛ این نسبیّت، هم به تفاوت سطح ادراکی اهل حکمت و هم به اختلاف مباحث مرتبط است.

نکته دیگری که ابن سینا در باب اختلاف اهل حکمت به آن توجه می‌دهد، آن است که بیشتر متفلسفین، منطق را می‌آموزند ولی آن را در عمل به کار نمی‌گیرند و در نهایت، در حل مسائل حکمی خویش به قریحه رجوع می‌کنند. این سخن بیان‌کننده امکان اشتباه و یا شبهه از سوی این افراد، و نیاز به دستگیری آنان است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۶۵). به عبارت دیگر، با عدم بکارگیری ضوابط منطقی، اهل حکمت نیز دچار اشتباه می‌شوند و راه بیرون‌رفت از شبهه و اشتباه، عنایت به منطق و عدم بکارگیری ذوق و قریحه است.

شیخ الرئیس به نکته مهم دیگری نیز اشاره کرده مبنی بر این که ممکن است متعلم حکمت، از فرد فاضلی سخنی را بشنود که ظاهری زشت و الفاظی به ظاهر اشتباه داشته باشد؛ در حالی که مرادش از آن عبارت، امری پنهان باشد که متعلم به آن دست نیافته است. از این رو، فرد فاضل را به دلیل طرح چنین سخنانی، تخطئه کند و به خطا بیفتد. از این رو، چاره‌ای نمی‌ماند جز آن‌که با چنین فردی، در سطح فهم و درک خودش سخن گفته شود تا دچار چنین اشتباهاتی نشود. نمونه چنین روشی را شیخ الرئیس در مقابله با افرادی که در مسئله تحقق واقعیت، میان دیدگاه حکما و سوفسطائیان قرار گرفته و قدرت تشخیص دیدگاه درست را ندارند، به خوبی نشان داده است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۶۵).

گواه دیگر بر عنایت شیخ الرئیس به سطوح مختلف معرفتی میان اهل حکمت آن است که وی در کتاب «اشارات»، متفلسفه را نیز مخاطب خود دانسته و به نصیحت آنان پرداخته است. او، سفارش‌هایی برای این گروه تحریر کرده از جمله آن‌که هوشمندی و تمایزشان از عوام مردم، آنان را فریفته نسازد و به انکار اموری که هنوز به تحقق آنها دست نیافته‌اند، پردازند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۸). لذا می‌توان گفت ابن سینا در آثار خویش، هم به خواص حکمت - افرادی که به بطن مباحث حکمی راه یافته‌اند - و هم به مبتدئین - افرادی که متعلم حکمت و فلسفه بوده و به مهارت قابل توجهی در این زمینه دست نیافته‌اند - توجه داشته است.

در کتاب «مباحثات» نیز که مکتوبات شیخ رئیس به برخی شاگردان و اهل فلسفه محسوب می‌شود، می‌توان شواهدی دال بر عنایت بوعلی به تفاوت سطح درک مخاطب یافت. از جمله آن‌که وی، حجّت را به دو دسته تقسیم نموده است: حجّت قاطعه که به اهل فطانت تعلق دارد؛ و حجّت ضایعه که به افرادی در سطح معرفتی پایین‌تر مربوط است و حجّت‌های جنسی و نوعی را در بر می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۱، صص ۶۰-۵۸). از نظر او، با توجه به سطح علمی مخاطب، باید حجّتی را برای او فراهم نمود. به همین جهت، شیخ رئیس در پاسخ به یک سؤال، ارائه برهان را برای مخاطبش لازم نمی‌داند؛ زیرا معتقد است که برای آن فرد، برهان قابل درک نیست و مخصوص اهل فطانت و تیزهوشی است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۵۸).

البته با فرض پذیرش این امر، مسئله دیگری باقی می‌ماند مبنی بر این‌که چرا شیخ رئیس در همه مباحث فلسفی این شیوه را در پیش نگرفته و بیاناتش را در سطوح مختلفی طرح نکرده است؟ اگر می‌توان در نظر گرفت که برخی از سخنان ابن سینا، بر همه سطوح ادراکی اهل حکمت - هم خواص حکمت و هم متعلمین - ناظر است، چرا این شیوه تنها درباره برخی از مباحث حکمی به کار گرفته شده و در غالب مباحث، تبیین واحدی از مسئله ارائه شده است؟

آنچه مسلم است این‌که ابن سینا مبحث توحید را - که مسئله اوصاف الهی در زمره آن محسوب می‌شود- از سخت‌ترین و غامض‌ترین مباحث حکمی دانسته است که فهم حقیقت آن، تنها برای گروه معدودی میسر است. از نظر وی، حتی زیرکان نیز در حقایق توحیدی، نیازمند شرحی تمام و بیانی کامل‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۱). صدرالمتألهین، در تبیین نظرات ابن سینا، به این نکته اشاره می‌کند که افراد فاضل، اختلاف در رأی دارند و در درجه واحدی از علم و دریافت حقیقت نیستند و این مسئله، در مورد مسائل غامض و ظریف شدت می‌گیرد (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۰). به تعبیر دیگر، در مباحث دشواری چون توحید، اختلاف نظر شدیدتر می‌شود؛ زیرا صعوبت این مباحث، به اختلاف سطح علمی آنان در دریافت حقیقت، ضمیمه شده است.

در مسئله توحید، شیخ رئیس دائماً تذکر می‌دهد که شایسته است خداوند را بر وجه خاصی تعقل کنیم؛ تا با سیر در این طریق، از تشبیه و اعتقاد به کثرت در ذات باری تعالی مصون بمانیم. به تعبیر دیگر، اندیشیدن در باب خداوند، ممکن است به

شیوه‌های مختلفی صورت گیرد؛ اما روش شایسته آن است که خداوند به گونه‌ای خاص مورد اندیشه قرار گیرد تا شأن و منزلتش، آن گونه که بایسته است، حفظ شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹- الف، صص ۱۳۷ و ۱۹۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹- ب، ص ۶۰۴). همه اهل حکمت، توانایی چنین تصویری را ندارند و همین مسئله، موجب بروز اختلافاتی گشته است. به تعبیر دیگر، در چنین مسئله غامضی، ممکن است تصور باری تعالی و اوصافش، با دشواری‌ها و اشتباهات فراوانی رخ دهد. همین اتفاق گروهی را به تشبیه صرف و گروهی را به امتناع شناخت سوق داده است. شیخ‌الرئیس راه برون‌رفت از چنین مشکلی را رعایت شیوه درست تعقل دانسته است که در صورت التزام به آن، کثرتی یافت نشده و مقام الوهیت حق تعالی محفوظ می‌ماند. به همین جهت، ابن‌سینا در صدر یکی از رسائل خویش اشاره کرده است که دوستان وی از او خواسته‌اند تا رساله‌ای بنویسد در باب توحید به وجهی که در باب خداوند و صفات و افعالش واجب است مورد اعتقاد باشد (ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص ۲۴۲). به تعبیر دیگر، در باب خداوند، امکان ایجاد تصورات مختلفی مبنی بر تشبیه، تجسیم، تعطیل و تنزیه وجود دارد و باید تلاش شود تا شناخت اوصاف و افعال الهی، به صورت دقیق و صحیحی صورت گیرد.

با توجه به آنچه بیان شد، در مسئله دشوار و پیچیده‌ای همچون توحید، شیخ‌الرئیس خود را ناچار دیده است که در دو سطح مختلف سخن بگوید: سطحی که در آن کثرت اوصاف و تبیین هر یک، با سلب یا اضافه خاصی مطرح شده است؛ به نحوی که هر یک از اوصاف حق تعالی، مفهوم متفاوتی دارند و شناخت همه آنها، با سلب یا اضافه واحدی ممکن نیست. و سطح دوم که در آن، وحدت مفهومی اوصاف و مترادف میان آنها مطرح است؛ به نحوی که هر آنچه از علم الهی فهمیده می‌شود، عین مفهوم قدرت، حیات و ... اوست و این اوصاف در مقام مفهوم، تکثر و اختلاف ندارند.

توجه به امر کثرت و وحدت اوصاف الهی در دو سطح مختلف، زمانی قابل پذیرش است که بدانیم شیخ‌الرئیس، قوه خیال و عقل و میزان فعالیت هر یک را در امر معرفت، بسیار مهم و تأثیرگذار تلقی کرده است. از نظر بوعلی سینا، قوه خیال قوه‌ای است که بیشتر به کثرت می‌پردازد و جهت و شکل را تقویت می‌کند؛ حال آن‌که عقل، بیشتر به وحدت عنایت دارد و در این مرتبه، مجال برای تعیین شکل و یا جهت، که مولد کثرت است، تنگ می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۱۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۵۲، ص ۱۳). با



عنایت به همین امر، متعلمین که قوه خیال قوی تری دارند، بیشتر متوجه کثرت و اختلاف هستند؛ و حکمایی که قوه عقل در آنها قوی تر است، به وحدت و صرافت توجه دارند. از این رو، در تبیین مسئله توحید برای گروه نخست، باید سخنی در حدّ وسع علمی ایشان گفته شود که عبارت است از تبیین مبحث مفهوم اوصاف حقّ تعالی با پرداختن به هر یک از اوصاف به نحو جداگانه و تبیین آنها به نحو سلبی و اضافی. اما برای گروه دوم که قدرت عقلی بیشتری دارند، تبیین مبحث مفهوم اوصاف باری تعالی، به نحو عینیت مفهومی این اوصاف صورت می پذیرد.<sup>۷</sup>

البته باید گفت که میان تکثر مفهومی ای که از سوی ابن سینا طرح شده، با تکثر مفهومی رایج میان غالب حکما، تفاوتی اساسی حاصل است. تکثر مورد نظر شیخ رئیس، تکثری ناشی از تکثر اعتبارات سلبی و اضافی است و از تکثر اثباتی، که معرفتی ایجابی (البته با رفع قصور و نقائص) در اختیار انسان قرار می دهد، به مراتب تنزیهی تر است. از این رو، می توان گفت ملاک تمایز میان عینیت مفهومی اوصاف و تفاوت مفهومی اوصاف، عدم جواز یا جواز مقایسه است. در صورتی که فاعل شناسا به مقایسه میان اوصاف الهی و انسانی بپردازد، باری تعالی به نحو تنزیهی، به اوصاف سلبی و اضافی متصف می شود؛ و در صورتی که فاعل شناسا با توجه به علو مقام باری تعالی، مقایسه را ممتنع شمارد، عینیت مفهومی اوصاف الهی مطرح می شود. به تعبیر دیگر، حکماء به واسطه فعالیت قوه عقلی و فارغ از قوه خیال، به وحدانیت باری تعالی توجه دارند که سبب پذیرش وحدت مفهومی اوصاف می شود؛ و متعلمین حکمت نیز به واسطه فعالیت قوه خیال، به کثرت اوصاف و اعتبارات مختلف جهت شناخت اوصاف می پردازند. در پایان باید به این نکته اشاره کرد که طرح مباحث در دو سطح معرفتی متفاوت، نه تنها شبهه ناسازگاری و تناقض گویی را رفع می کند؛ بلکه عنایت به مراتب معرفتی مختلف و ارائه مطلب در دو سطح متفاوت، نقطه قوتی برای فلسفه ابن سینا به شمار می رود.

### نتیجه گیری

ارائه دو تفسیر مختلف از مفاهیم اوصاف الهی، با توجه به عنایت ابن سینا به سطوح مختلف معرفتی مخاطبان، به خوبی قابل تبیین است. وی، در سطح متوسط از مفاهیم متکثر اوصاف الهی سخن به میان آورده که تمایز آنها به سلب و اضافات مختلف است؛ و در سطحی

عالی، عینیت مفهومی اوصاف باری تعالی را مطرح کرده که برگرفته از عینیت خارجی این اوصاف و امتناع انتزاع مفاهیم متعدد از این حقیقت صرف است.

ابن سینا، در سطح متوسط با عنایت به قوه خیال که خاستگاه کثرت است، به مقایسه میان اوصاف باری و انسان‌ها پرداخته و به نحو تنزیهی، اوصاف متکثری را برای خداوند محقق دانسته است که در اصل وجود مشترک‌اند اما در سلب و اضافات، با هم اختلاف دارند. او در سطح عالی، با عنایت به قوه عقل که خاستگاه وحدت است، نه تنها مقایسه اوصاف خدا با انسان را جایز ندانسته؛ بلکه بر خلاف اوصاف انسانی، به وحدت مفهومی اوصاف باری تعالی اعتقاد دارد.

باید توجه داشت که طرح مباحث علمی در دو سطح معرفتی متفاوت، نه تنها شبیه ناسازگاری و تناقض‌گویی را رفع می‌کند، بلکه عنایت به مراتب معرفتی مختلف و ارائه مطلب در دو سطح متفاوت، نقطه قوتی برای فلسفه ابن سینا به شمار می‌آید.

#### یادداشت‌ها

۱. ممکن است در ابتدا چنین تصور شود که مراد از عینیت مفهومی صفات، تنها به بازگشت وصف اراده به وصف علم اشاره دارد. ولی باید توجه داشت که ابن سینا، به عینیت مفهومی همه اوصاف عنایت داشته است. شارحین آثار وی نیز بر این مسئله تأکید داشته‌اند (ر.ک: اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۲۹۴).

۲. قطب‌الدین رازی دلیل اتفاق حکماء بر امتناع اوصاف باری به اوصاف غیر سلبی و غیر اضافی را آن دانسته است که چنین صفاتی، مستلزم اجتماع فاعل و قابل در خداوند است. به تعبیر دیگر، اگر باری اوصاف ثبوتی داشته باشد، هم آن صفات را در خود ایجاد کرده و فاعل آنهاست و هم آن اوصاف را در ذات خود پذیرفته و قابلشان است. از این رو، حکما در این قول که اوصاف خداوند حتی به نحو سلبی و اضافی محقق هستند، اتفاق نظر دارند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۴، پاورقی).

۳. ابن رشد نیز از جمله حکمایی است که به مسئله اختلاف مراتب معرفتی انسان‌ها توجه کرده است (ر.ک: ابن رشد، ۱۹۹۳، صص ۱۲۲، ۱۷۵، ۲۱۱-۲۱۰؛ ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۴۷-۴۶). او معتقد است همان گونه که خوراک واحدی می‌تواند برای حیوانی سمّ و برای دیگری غذا باشد، آراء نیز می‌توانند برای انسان‌ها چنین تفاوتی داشته باشند؛ به نحوی که رأی واحدی برای نوعی از مردم سمّ باشد ولی برای دیگران غذا. از این رو نمی‌توان رأی واحدی را برای همه، سمّ یا غذا دانست (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۰۳). از نظر وی، اختلاف

- افراد در علوم به دو دلیل است: ۱) اختلاف افراد بشر در طباع که به تفاوت‌های فطری انسان‌ها عنایت دارد. ۲) اختلاف انسان‌ها در میزان تقیدشان به صناعت منطقی. از نظر ابن‌رشد، برخی فقط در حدّ جدل می‌مانند و برخی به حدّ برهان می‌رسند. برخی تنها به مشهورات تکیه می‌کنند. برخی قوه خیالشان غالب بر قوه عقلی است؛ لذا به شعر علاقه بیشتری دارند، برهان را تصدیق نمی‌کنند و تصور موجودات غیر محسوس برای آن‌ها مشکل است. در مقابل، برخی طبع فلسفی داشته و تمایل دارند هر چه بر زبان می‌آورند، بر مبنای حقیقت باشد (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۴۷-۴۶).
۴. غزالی، علاوه بر عوامل معرفتی در اختلاف ادراک انسان‌ها، برخی عوامل غیر معرفتی را نیز در این امر مؤثر دانسته است. به طور مثال، وی یکی از علل اختلاف فهم در بین مردم را پرداختن برخی از آن‌ها به گناه معرفی کرده است (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۳).
۵. از نظر شیخ الرئیس، زهد و عبادت نزد عارف و غیر عارف، به دو گونه متمایز تفسیر می‌شوند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۰).
۶. ابن‌سینا معتقد است که الهامات و خواب‌ها، بر حسب استعدادات مختلف، مورد تصدیق و تکذیب قرار می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص ۲۲۵).
۷. ابن‌رشد، تعبیر زیبایی در این زمینه دارد. از نظر وی، وجودهای معرفتی خداوند نزد نفس خویش، عقل انسان و خیال انسانی متفاوت است و می‌توان آن‌ها را به ترتیب از اشرف به اخس دانست؛ یعنی معرفت او به ذات خویش، اشرف معرفت‌ها به ذات الهی است؛ پس از آن، معرفت عقل انسانی و در انتها معرفت خیال انسانی است. معرفت عقلی به خداوند، در مرتبه بالاتری از معرفت خیالی به او قرار دارد (ر.ک: ابن‌رشد، ۱۹۹۳، صص ۱۳۷-۱۳۶).

### کتابنامه

- ابن‌رشد، محمد بن احمد (۱۳۷۷)، *تفسیر مابعدالطبیعه*، تهران: حکمت، چاپ اول، ج ۳. همو (۱۹۹۳)، *تهافت‌التهافت*، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶)، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، قاهره: دار العرب. همو (۱۳۳۱- الف) *دانشنامه علایی*، تصحیح و حواشی محمد معین، تهران: نشر انجمن آثار ملی.
- همو (۱۳۳۱- ب)، *رساله نفس*، مقدمه و حواشی موسی عمید، تهران: نشر انجمن آثار ملی. همو (۱۳۵۲)، *معراج‌نامه*، رشت: بی‌نا.
- همو (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، چاپ اول.
- همو (۱۳۶۴)، *رساله اضحویه*، تصحیح و مقدمه حسین خدیو جم، تهران: اطلاعات، چاپ دوم. همو (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: نشر بیدار، چاپ اول.

- همو (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیہات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و حواشی قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغہ، چاپ اول، ۳ج.
- همو (۱۳۷۶)، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- همو (۱۳۷۹-الف)، *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم.
- همو (۱۳۷۹-ب)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- همو (۱۹۸۰)، *عیون الحکمة*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار العلم، چاپ دوم.
- اسفراینی نیشابوری، فخرالدین (۱۳۸۳)، *شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الإلهیات)*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲)، *تعلیقه بر الیهات شفاء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۲ج.
- همو (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۹ج.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶)، *مجموعه رسائل*، بیروت: نشر دارالفکر، چاپ اول.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۷۲-الف)، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تحقیق صادق لاریجانی، قم: انتشارات الزهراء.
- همو (۱۳۷۲-ب)، *گوهر مراد*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.