



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیست و یکم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۵

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 21, No. 2, Summer, 2016

آنالوژی، اقسام و مبانی آن: بررسی دیدگاه آکوئیناس و ابن سینا

میثم شادپور *

احمد واعظی **

چکیده

مسئله زبان دینی از جنبه‌های مختلفی همچون جنبه معناشناسانه قابل بررسی است. مسئله اساسی درباره معناشناسی زبان دین آن است که آیا می‌توان و چگونه می‌توان زبان و مفاهیم به کاررفته درباره مخلوقات را به نحو معنادار، حقیقی، ایجابی و صادق درباره خداوند به کار برد؟ چگونه می‌توان اوصاف متنوع از مخلوقات امکانی و به طور عمده منطبق بر آنها را به خداوند نامتناهی واجب بسیط اسناد داد؟ در این نوشتار، با بررسی تطبیقی دیدگاه آکوئیناس و ابن سینا روشن می‌گردد که اگرچه اصل آنالوژی به عنوان راهکاری برای حل مسئله زبان دینی به آکوئیناس منسوب است، وی این دیدگاه را از ابن سینا وام گرفته است. آکوئیناس با استفاده از آنالوژی اسنادی درونی، چنین اوصافی را بر خداوند حمل می‌کند. البته وی از دیگر اقسام آنالوژی، از جمله آنالوژی استعاری نیز بهره می‌برد و برخی توصیف‌های متون دینی درباره خداوند را با استفاده از آن توضیح می‌دهد، درحالی که ابن سینا نیز با استفاده از کلی مشکک - که چیزی جز آنالوژی اسنادی درونی نیست - بر این مسئله غلبه می‌یابد. همچنین او با استفاده از زبان



۴

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، تابستان ۱۳۹۵

shadpoor6348@gmail.com

Ahmadvaezi01@hotmail.com

* دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم 7 (نویسنده مسئول)

** استاد دانشگاه باقرالعلوم 7

تمثیل که همان آنالوژی استعاری در اصطلاح آکوئیناس است، توصیف‌های موجود در دین درباره خداوند و معاد را تبیین می‌کند. به نظر می‌رسد ابن‌سینا در تبیین مدعای خود، از قدمت و دقت بیشتری برخوردار است.

کلیدواژه‌ها

زبان دینی، آنالوژی، مشکک، تمثیل، آکوئیناس، ابن‌سینا.

مقدمه

مسئله زبان دینی (religious language) ناظر به هر جمله شفاهی و کتبی است که متضمن قبول موجودی دینی (همچون خدا) و یا کیفیتی دینی (همچون تقدس) است. مسئله زبان دینی را می‌توان از جنبه‌های مختلف معناشناسی (semantics)، کارکردشناسی (pragmatics) و شروط صدق (truth conditions) مورد توجه قرار داد (Scott, 2013: viii). در این نوشتار، به‌طور عمده به معناشناسی گزاره‌های ناظر به اوصاف خداوند می‌پردازیم: آیا می‌توان - و چگونه می‌توان - زبان و مفاهیم متعارف بشری را که منتزع از امور متناهی ممکن است و به‌طور عمده بر این امور انطباق می‌یابد، بر خداوند نامتناهی متعالی واجب‌الوجود تطبیق کرد و بدین وسیله درباره خداوند به‌نحو معنادار، حقیقی، ایجابی و صادق اندیشید و سخن گفت؟ به دیگر سخن، آیا سخن گفتن درباره خدا به کمک الفاظ متعارف بشری، معنادار است یا پوچ و بی‌معناست؟ آیا می‌توان درباره خدا به نحو حقیقی هم سخن گفت یا اینکه تنها باید به نحو مجازی سخن گفت و معنای الفاظ متعارف را تغییر داد؟ آیا می‌توان درباره خدا به نحو ایجابی هم سخن گفت یا اینکه تنها باید به نحو سلبی سخن گفت و گزاره‌های به‌ظاهر ایجابی را تنها به معنای سلبی گرفت؟ آیا می‌توان به نحو صادق درباره خدا سخن گفت یا اینکه در حقیقت سخن گفتن ما درباره خداوند یا کاذب است و یا متناقض؟ (نک: Davies, 1993: 20;

Brummer, 1992: 33-67; Scott, 2013: ix; پترسون، ۱۳۸۸: ۲۵۷-۲۵۹؛ علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۱۳، ۲۰-۲۲).

خاستگاه این پرسش را باید در یونان باستان جست که معتقد بودند وجود مقدس، امری غیرمادی، تغییرناپذیر، جاویدان، کامل و فهم‌ناپذیر است (Ross, 2005: 138). فلوطین





از متفکران یونان باستان، به واسطه تأکید بر مفهوم وحدت، خداوند را فراسوی ذهن و زبان آدمی می دانست. به باور او، خداوند به نحو ایجابی، بیان ناپذیر است. وی بر این باور بود که تنها از طریق تعالی جستن از کثرات و یکی شدن با خداوند در اتحاد عرفانی است که می توان خداوند را شناخت. با این حال، او معتقد بود که می توان به دو شکل از خداوند سخن گفت: (۱) سلب نقائص؛ برای مثال جمله ایجابی «خداوند قادر است»، در حقیقت به معنای «خداوند عاجز نیست» می باشد؛ (۲) اسناد بیرونی معلول های خدا به خدا (extrinsic attribution)؛ مانند اسناد وجود به خداوند، نه بدین معنا که خداوند در حقیقت واجد وجود است، بلکه بدین معنا که او اشیایی را پدید می آورد که آنها واجد وجود هستند (Geisler: 167-168).

دیدگاه فلوطین زمینه مناسبی برای شکوفایی الهیات سلبی فراهم آورد و این دیدگاه نزد برخی رواج یافت که تنها راه درست سخن گفتن معنادار و معرفت بخش از خداوند، راه سلب است. اوصاف منتسب به خداوند به نحو ایجابی، یا صفت فعل هستند و یا اگر صفت ذات هستند، به معنای سلب نقیض شان می باشند. از این منظر، واژه ها به صورت مشترک لفظی در مورد خالق و مخلوق به کار می روند (علی زمانی، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۸). الهیات سلبی نزد کلیسای ارتدوکس مقبولیت یافت (Bunnin, 2004: 39)، اما روشن است که الهیات سلبی، در نهایت به تعطیل و ارتفاع نقیضین می انجامد (مطهری، بی تا، ج ۵: ۱۶۹). به همین جهت، آکوئیناس - از جانب کلیسای کاتولیک - در دفاع از الهیات ایجابی، نظریه آنالوژی را مطرح کرد (Mondin, 1963: 97-98). به باور آکوئیناس، اسمای بیانگر کمالات سه دسته اند: (۱) کمالات بدون نقص همچون خوبی و خردمندی که به طور مشترک به خدا و مخلوقات اسناد می یابد؛ (۲) کمالات همراه نقص همچون سنگ بودن که تنها به برخی مخلوقات اسناد می یابد و اسنادش به خداوند صرفاً استعاری است؛ (۳) کمالات همراه با تعالی همچون خیر برتر و وجود اول که تنها به خداوند اسناد می یابد (Aquinas, 2009: 57). مسئله زبان دینی به طور عمده ناظر به اسمای حاکی از کمالات بدون نقص است که به طور مشترک به خدا و انسان اسناد می یابند: آیا این اسماء هنگام اسناد به مخلوقات و خداوند، دارای دو معنای کاملاً متفاوتند یا دارای یک معنای کاملاً

یکسان‌اند و یا دارای معنای آنالوژیکال هستند؟

آکوئیناس برای حل مسئله زبان دینی، نظریه آنالوژی را در الهیات به کار بست. شارحان آکوئیناس از چهار قسم آنالوژی یاد کرده‌اند که دو مورد از آنها بیش از دیگر اقسام مورد توجه آکوئیناس بوده است: آنالوژی اسنادی درونی، آنالوژی استعاری. البته پیش از آکوئیناس، ابن سینا با بهره‌گیری از این اصل آن را نه تنها در مورد توصیف خداوند، بلکه در مورد توصیف معاد نیز به کار می‌بست، ولی ابن سینا این اصل را تحت عناوین و اصطلاح‌های فلسفی متفاوتی همچون کلی مشکک یا تمثیل به کار می‌بندد، اما باید دانست که به لحاظ معنایی، میان آرای آکوئیناس و ابن سینا قرابت زیادی وجود دارد: آنالوژی اسنادی درونی همان کلی مشکک است و آنالوژی استعاری نیز به معنای تمثیل می‌باشد.

در این نوشتار، دیدگاه آکوئیناس و ابن سینا درباره اصل آنالوژی و اقسام و مبانی نظری آن، در دو بخش جداگانه بررسی می‌شوند و در پایان میان آرای آنها مقایسه‌ای صورت می‌گیرد و به تشابهات و تمایزات دیدگاه آنها توجه می‌شود.

۱. دیدگاه آکوئیناس درباره اصل آنالوژی، اقسام و مبانی آن

آکوئیناس از چهار نوع آنالوژی^۱ یاد می‌کند و همگی آنها را مقبول می‌شمارد، ولی در نهایت برخی را بر دیگران ترجیح می‌دهد. در همه این اقسام، محمول به نحو آنالوژیکال و مشابه بر موضوعات مختلف تطبیق می‌یابد؛ بی‌آنکه معنای آن کاملاً تغییر

۱. گفتنی است مترجمان بیشتر واژه «analogy» را به تمثیل و واژه «univocal» را به مشترک معنوی ترجمه کرده‌اند (نک: مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۴۸۵؛ پترسون، ۱۳۸۸: ۲۵۵)، در حالی که با عنایت به کاربرت این واژه نزد آکوئیناس، به نظر می‌رسد که این ترجمه مناسب‌ترین معادل در سنت فلسفی ما نیست. در ادامه روشن خواهد شد که باید اصطلاح «univocal» را به «کلی متواپی» ترجمه کرد؛ همچنین، اصطلاح «analogy» نیز در برخی از اقسام به معنای «کلی مشکک» است و در برخی دیگر از اقسام به معنای «تمثیل»؛ یعنی اگر بخواهیم برای اقسام آنالوژی در اصطلاح فیلسوفان مسلمان واژه‌ای را برگزینیم، باید آنالوژی اقسام (۳) و (۴) را تمثیل و اقسام (۱) و (۲) را کلی مشکک بنامیم.





کند (مشترک لفظی) و یا معنای تطبیقی بر هر یک از آنها کاملاً همسان باشد (کلی متواظی):^۱

(۱) اسناد درونی (intrinsic attribution): «خدا موجود است» و «احمد موجود است». در این دو گزاره، محمول «موجود» بر دو موضوع متناهی / ممکن و نامتناهی / واجب تطبیق می‌یابد. بی‌گمان این محمول، نه به یک معنا بر آنها تطبیق می‌یابد (زیرا مستلزم تشبیه است) و نه به چند معنای کاملاً بیگانه از هم (زیرا مستلزم تعطیل است)، بلکه این معنای واحد از کلمه «موجود» به نحو آنالوژیکال (یعنی به نحو مشابه، نه کاملاً متفاوت و نه کاملاً همسان) بر هر دوی آنها تطبیق می‌یابد. تشابه نیز ناشی از رابطه علی میان دو موضوع است که موضوع اول همان محمولی را دارد که موضوع دوم دارد، اما به نحو شدیدتر و کامل‌تر.

(۲) تناسب به جا (proper proportionality): «جوهر موجود است» و «عرض موجود است». این آنالوژی به تناسب میان دو نسبت ناظر است؛ یعنی نسبت محمول موجود به خدا متناسب است با نسبت محمول موجود به احمد. در این قسم، به مشابَهت نسبی میان دو محمول توجهی نمی‌شود و بیشتر بر تشابه نسبت‌ها تمرکز می‌شود.

(۳) اسناد بیرونی (extrinsic attribution): «احمد سالم است» و «رنگ رخسارش سالم است».

(۴) تناسب استعاری (metaphorical proportionality): «احمد شیر است» و «شیر شجاع است».

موندین در توضیح قسم (۳) و (۴) می‌نویسد: تمامی این اقسام چهارگانه از یک ساختار مشترک گزاره‌ای برخوردارند: موضوع، محمول و ربط. در آنالوژی بیرونی و استعاری، معنای محمول ثابت می‌ماند، ولی معنای ربط (است) تغییر می‌کند؛ برای مثال،

۱. متأسفانه در بسیاری ترجمه‌ها، ترجمه واژه «univocal» به مشترک معنوی، مانع از فهم دقیق نظریه آنالوژی شده است.

در جمله «احمد سالم است»، واژه «است» به معنای اصلی خودش، یعنی «برخوردار بودن از» می‌باشد، ولی در جمله «رنگ رخسارش سالم است»، واژه «است» به معنای «حاکمی بودن از» است، اما در آنالوژی اسنادی درونی و تناسب به‌جا، هیچ تغییری در معنای ربط صورت نمی‌گیرد (Mondin, 1963: 58-63). البته گفتنی است که شرح موندین از اقسام (۳) و (۴) قابل مناقشه است، زیرا در این دو قسم نیز معنای ربط تغییر نمی‌کند. اساساً در هیچ یک از این اقسام، معنای موضوع و محمول و ربط دگرگون نمی‌شود، بلکه به‌واسطه علم بیرونی (علمی خارج از محتوای متعارف گزاره) به حقیقت موضوع و محمول و نسبت آنهاست که آدمی درمی‌یابد مراد جدی گوینده از این گزاره‌ها چه چیزی است؛ برای مثال در گزاره «رنگ رخسارش سالم است»، از آن جایی که می‌دانیم اولاً، رنگ رخسار نمی‌تواند واجد وصف سلامتی باشد، بلکه آدمی است که از سلامتی برخوردار می‌شود؛ ثانیاً، میان سلامتی آدمی و رنگ رخسار آدمی نسبتی برقرار است، از این رو، نتیجه می‌گیریم که مراد جدی گوینده این است که «رنگ رخسار احمد حاکمی از سلامتی او است». بنابراین، هیچ تغییری در مراد استعمالی گوینده شکل نگرفته است، بلکه قرینه‌های برون‌متنی است که ما را به مراد جدی گوینده می‌رساند.

در ادامه، بیشتر به توضیح آنالوژی اسنادی درونی می‌پردازیم و دیگر اقسام را ذیل آن توضیح می‌دهیم، زیرا آکوئیناس مسئله زبان دینی را به‌طور عمده با تأکید بر آنالوژی اسنادی درونی حل می‌کند. توضیح مطلب اینکه آنالوژی بیرونی و استعاری، به نحو مجازی، اوصافی را به خداوند اسناد می‌دهند و در حقیقت چیزی درباره اوصاف ذات خدا نمی‌گویند، اما آکوئیناس آنالوژی تناسب به‌جا را نیز به‌ندرت به کار می‌گیرد، زیرا صرفاً این مطلب را می‌رساند که هر یک از دو موضوع خدا و مخلوقات، متناسب با ذات خود از این کمال برخوردارند، اما درباره رابطه علی - معلولی میان خدا و مخلوقات و در نتیجه، مشابهت میان آنها ساکت است؛ از این رو، نسبت صفات به ذات خداوند را مجهول می‌گذارد. به همین جهت، آکوئیناس این قسم را در جامع الهیات بیان نمی‌کند و در نهایت به‌طور عمده از آنالوژی اسنادی درونی استفاده می‌کند (Mondin, 1963: 100-102). البته تأکید بر آنالوژی درونی بدین معنا نیست که استفاده از دیگر اقسام آنالوژی و



تذکره



یا استفاده از دیگر اوصاف سلبی و فعلی مجاز نیست. آکوئیناس از همه این امکانات زبانی و فکری برای توصیف خداوند بهره می‌برد (Ross, 2005: 141)، اما از آنجا که مسئله زبان دینی ناظر به اوصاف ذات الهی است و توصیف او براساس فعلش در حقیقت توصیف اوصاف ذات او نیست (Davies, 1993: 20-23) و همچنین زبان سلبی محض نیز بدون محتوای ایجابی ناکارآمد است و هیچ چیزی درباره آنچه خدا هست نمی‌گوید (مطهری، بی تا، ج ۵: ۱۶۹؛ Davies, 1993: 27)، و آنالوژی تناسبی نیز از رابطه علی و مشابهت خداوند و مخلوقات و نسبت صفات به ذات خدا خبری نمی‌دهد، پس باید از زبان دیگری نیز بهره ببریم که این امور مهم را تأمین کند؛ و آن چیزی جز آنالوژی درونی نیست. استدلال‌های آتی نیز ناظر به همین قسم از آنالوژی است. آکوئیناس با سه فرض روبه‌رو است: الف) اشتراک در لفظ تنها (مشترک لفظی)؛ ب) اشتراک در لفظ و معنا به نحوی که معنا بر تمامی مصادیقش به یک نحو تطبیق یابد (کلی متواطی)؛ ج) و اشتراک در لفظ و معنا به نحوی که معنا بر تمامی مصادیقش به یک نحو تطبیق نکند، بلکه تطبیقش بر آنها متضمن شباهت در عین اختلاف است (آنالوژی اسناد دورنی یا همان کلی مشکک).^۱ آکوئیناس می‌کوشد تا با نقد نظریه مشترک لفظی و کلی متواطی به اثبات کلی مشکک دست یابد.^۲

۱. آنالوژی اسناد دورنی را باید کلی مشکک معنا کرد. این مدعا با توجه به محتوای استدلال آکوئیناس و مقایسه آن با آثار ابن سینا به دست می‌آید.

۲. پیش از آغاز استدلال یادآور می‌شویم که این تقریر از اقسام آنالوژی، برخلاف تقریری است که دیگر شارحان آکوئیناس ارائه داده‌اند؛ مثلاً مک‌گراث در توضیح آنالوژی، فقط از آنالوژی استعاری سخن می‌گوید: «خدا پدر است»؛ بدین معناست که خدا از جهتی که مراقب ماست شبیه به پدر بشری است، اما این بدین معنا نیست که خدا کاملاً یک پدر بشری است. به همین جهت، همچنین می‌توان گفت «خدا مادر بشری است»، بی آنکه گرفتار تناقض شویم (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۴۸۵-۴۸۷). یا علی‌زمانی در بیان اقسام آنالوژی، وقتی از آنالوژی اسنادی و تناسبی سخن می‌گوید منظور آنالوژی اسنادی دورنی و آنالوژی تناسبی به‌جاست. وی از دیگر اقسام آنالوژی، به‌ویژه آنالوژی اسنادی دورنی سخن نمی‌گوید (علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۷۰-۷۵). همچنین برومر در توضیح اقسام آنالوژی تنها از دو قسم تناسبی و اسنادی سخن می‌گوید و در توضیح آنالوژی اسنادی نیز تنها به آنالوژی اسنادی بیرونی ناظر است (درحالی که عمده‌نظر آکوئیناس ناظر به آنالوژی اسنادی دورنی است): «خداوند خردمند است» بدین معناست که «خداوند علت خردمندی است» برخلاف «سقراط خردمند است» که به معنای عرفی خودش می‌باشد. همچنین در آنالوژی تناسبی نیز فقط از تناسبی به‌جا سخن می‌گوید و به تناسبی

بنابراین، استدلال آکوئیناس چند گام دارد. وی نخست، به نقد نظریه کلی متواپی و سپس به نقد نظریه مشترک لفظی می‌پردازد تا در نهایت، نظریه تمثیل اثبات گردد. وی نظریه کلی متواپی را به این دلایل مردود می‌داند:

۱. صورت‌هایی (forms) که خداوند آنها را ایجاد کرده است، مشابهت کاملاً دقیق با خداوند ندارند. توضیح اینکه موجوداتی که خداوند آنها را ایجاد می‌کند، واجد صورتی هستند که آن صورت با صورتی که خداوند بر حسب آن عمل می‌کند مشابهت کامل ندارد.

۲. حتی اگر آنها از صورت کاملاً مشابهی برخوردار باشند، نحوه وجودی این صورت‌ها متفاوت است: آنها آنچه را که در خداوند به نحو بسیط و فراگیر موجود است، به نحو تدریجی و جزئی دریافت می‌کنند.

۳. هر چیزی که به اشیای مختلف اسناد داده شود، از این چند حالت خارج نیست: یا جنس آنهاست، یا فصل، یا عرض عام، یا عرض خاص؛ اما هیچ چیزی نمی‌تواند به خداوند به عنوان جنس، فصل و عرض عام و خاص اسناد داده شود.

۴. اگر محمولی که به اشیا اسناد داده می‌شود، به گونه‌ای باشد که در یکی از آنها اسنادش متقدم است و در دیگری متأخر و مبتنی بر اولی، در این صورت، این محمول نمی‌تواند به یک معنا به هر دوی آنها اسناد داده شود.



نقد

آنالوژی، اقسام و مبانی آن

نا به جا (استعاری) توجه نمی‌کند: «خداوند خردمند است» بدین معناست که خداوند متناسب با ذات خودش خردمند است، همان‌گونه که در «سقراط خردمند است»، خردمندی سقراط متناسب با ذات خودش است (Brummer, 1992: 45-46). البته وی در تبیین نظریه آکوئیناس، از نوآوری او در ایجاد قسم جدیدی از آنالوژی سخن می‌گوید که در آن آکوئیناس کوشیده است با پیوند زدن آنالوژی اسنادی به آنالوژی تناسبی و همچنین پیوند زدن آن به رابطه علی و مشابهت میان خدا و مخلوقات نواقص هر یک از آن دو قسم اسنادی و تناسبی را برطرف سازد. در نتیجه، گزاره «خداوند خردمند است»، بدین معناست که خداوند که منشاء تمام خردمندی‌هاست، بر اساس رابطه علی و مشابهت علت با معلول، خودش نیز باید خردمند باشد، اما به نحوی متناسب با ذات خودش؛ یعنی به نحو کامل و ازلی خردمند است؛ برخلاف خردمندی ناقص و حادث مخلوقات (Brummer, 1992: 48). نتیجه این کار همان چیزی است که پیش‌تر موندین آن را آنالوژی اسنادی درونی نامید. به هر حال، هم موندین و هم برومر هم‌نظرند که دیدگاه نهایی آکوئیناس به آنالوژی اسنادی درونی معطوف است.



۵. محمول‌های اسنادی به خدا، بالذات و ضروری هستند: «خداوند هستی است»؛ بدین معناست که هستی عین ذات اوست؛ «خداوند خیر است»؛ بدین معناست که او خود خیر است، اما محمول‌های اسنادی به دیگر موجودات، ناشی از مشارکت آنها در این امور است: «سقراط انسان است»؛ بدین معناست که او واجد انسانیت است، نه اینکه او خود انسانیت است (Aquinas, 2009: 58).

۶. همه کمالاتی که در مخلوقات به نحو متکثر و توزیع شده موجود هستند، در خداوند به نحو متحد و ازلی وجود داشته‌اند. بنابراین، واژه خرمند به یک شکل در مورد خدا و انسان به کار نمی‌رود، بلکه به معنای دیگری به کار می‌رود.

۷. بُعد مخلوقات نسبت به هم دیگر (همچون اشیای ناهم‌جنس)، مانع از اسناد کلی متواپی به آنها می‌شود. در این صورت، با توجه به اینکه بُعد خدا از مخلوقات بسی بیشتر است از بُعدی که برخی مخلوقات نسبت به هم دارند، پس اسناد کلی متواپی به خدا و مخلوقات محال است (Aquinas, 1947:85).

بنا بر دلایل پیش گفته، به نظر آکوئیناس هیچ یک از کمالات منتهای نمی‌توانند به یک شکل بر خدای نامتناهی تطبیق یابند، اما آیا این بدان معناست که هر یک از کمالات مشترک میان خداوند و مخلوقات، صرفاً در لفظ مشترکند و معنای آنها کاملاً متفاوت از هم است؟ آکوئیناس بر این باور است که زبان ناظر به خدای نامتناهی صرفاً مشترک لفظی نیست. او به تفصیل به بررسی و نقد نظریه مشترک لفظی نیز می‌پردازد:

۱. در مشترک لفظی، میان مدلول‌های لفظ هیچ رابطه علی معلولی برقرار نیست، بلکه صرفاً به صورت تصادفی است که دو مدلول در لفظ واحدی اشتراک یافته‌اند، درحالی که الفاظی که درباره خداوند و مخلوقات به کار می‌بریم، میان مدلول‌هایشان رابطه علی معلولی برقرار است.

۲. در اسناد مشترک لفظی به اشیا، تنها وحدت لفظی میان آنها برقرار است و هیچ مشابهتی در خود اشیا نیست؛ درحالی که میان خداوند و مخلوقات مشابهت روشنی برقرار است.

۳. موقعی که چیزی بیشتر از این همانی اسمی میان اشیای مختلف برقرار نباشد، ما

نمی‌توانیم از اسناد اسم به یک شیء، به اسناد آن اسم به شیء دیگر رهنمون شویم، درحالی‌که معرفت ما از امور قدسی برآمده از معرفت ما از مخلوقات است.

۴. اگر اسمای محمول بر خدا و مخلوقات، صرفاً در لفظ یکسان هستند، در این صورت، اثبات و استدلال و سخن گفتن از اوصاف خداوند بی‌فایده خواهد بود، زیرا مدلول اسماء، تنها تا جایی برای ما معلوم خواهند بود که بر مخلوقات انطباق یابند نه بیشتر؛ درحالی‌که چنین نیست و سخن گفتن از خداوند لازم و مفید است. ۵. حتی اگر به الهیات سلبی قائل باشیم که نیستیم، این قول که «خداوند حی است» و «سقراط حی است»، در این امر مشترکند که آنها موجودی بی‌جان نیستند. بنابراین، واژه «حی» که بر خدا و مخلوقات به صورت مشترک انطباق یافته است، مشترک لفظی محض نیست و دست‌کم در معنای سلبی خود مشترک است (Aquinas, 2009: 58-59).

۶. بنا بر رابطه علی میان خدا و مخلوقات، خداوند نمی‌تواند از کمالات موجود در مخلوقات کاملاً تهی باشد و با کمالات مخلوقات صرفاً در لفظ مشترک باشد، زیرا مخلوقات این کمالات را از خداوند دریافت می‌کنند، و خداوند نمی‌تواند به‌عنوان معطی کمال، فاقد آن کمال باشد (Aquinas, 1947: 86).

آکوئیناس از نفی دو نظریه مشترک لفظی و کلی متواطی، حقانیت نظریه آنالوژی اسنادی درونی (کلی مشکک) را نتیجه می‌گیرد: چیزی که به نحو مشابه و همسان در مورد خداوند و مخلوقات گفته می‌شود؛ بدین گونه نیست که کاملاً هم معنا باشند و یا معنای کاملاً متفاوت داشته باشند، بلکه باید معنای آنها با هم مشابهت داشته باشد (Aquinas, 2009: 59)؛ برای مثال محمول عادل برای انسان و خدا، به نحو مشترک لفظی نیست، زیرا میان عدالت الهی و عدالت انسانی ارتباط و مشابهت وجود دارد و به نحو کلی متواطی نیست، زیرا میان خدا و انسان تفاوت‌هایی وجود دارد. بنابراین، به نحو آنالوژیکال و مشکک به کار می‌رود. همین تفاوت در عین شباهت و شباهت در عین تفاوت است که کاربرد لفظ واحد در دو زمینه متفاوت را مجاز می‌کند (پترسون: ۲۵۵-۲۵۷)، اما شباهت میان خدا و مخلوقات، ناشی از رابطه علی معلولی میان خدا و مخلوقات است، زیرا طبیعی





است که فاعل کاری را انجام می‌دهد که مشابه خودش است. خداوند به مخلوقات کمالاتشان را می‌دهد و به همین دلیل، خداوند با مخلوقاتش شباهت دارد، اما این شباهت به گونه‌ای دقیق نیست که یک مفهوم به نحو کلی متواپی بتواند از هر دوی آنها حکایت کند، بلکه باید به نحو مشکک باشد (Aquinas, 2009: 56). آکوئیناس نه تنها به نحو عام میان خدا و مخلوقات به مشابَهت قائل است، بلکه به نحو خاص تر به مشابَهت میان انسان و خدا نیز تصریح می‌کند. او توضیح می‌دهد که این مشابَهت میان انسان و خدا به معنای برابری نیست، زیرا خداوند نسبت به آدمی برتری نامتناهی دارد و آدمی رونوشتی از خداست. این مشابَهت یک مشابَهت ناقص است نه کامل (Mondin, 1963: 75-76). گفتنی است که منظور آکوئیناس این نیست که «خداوند خردمند است» صرفاً به معنای آن است که «خداوند علت خردمندی در موجودات است» (آنالوژی اسنادی بیرونی)؛ بلکه این رابطه علی زمینه‌ای است برای اسناد حقیقی و مشکک خردمندی به خداوند به گونه‌ای که خداوند به نحو آقدم و اقوی خردمند است؛ همان گونه که اسناد خردمندی به مخلوقات نیز حقیقی و مشکک است (آنالوژی اسنادی درونی) (Davies, 1993: 26).

مبانی آکوئیناس برای دفاع از آنالوژی اسنادی درونی

برای درک بهتر از دیدگاه آکوئیناس باید به مبانی متافیزیکی آنالوژی در دو قسمت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه توجه شود. آنچه در توضیح مبانی متافیزیکی آنالوژی اهمیت دارد، آنالوژی اسنادی درونی (کلی مشکک) است، اما با این حال، در دیگر اقسام نیز این مبانی قابل پیگیری است:

الف) مبانی هستی‌شناسانه آنالوژی

یکم - هر آنالوژی مستلزم تکرر اشیای مورد مقایسه است؛ برای مثال تکرر «خدا» و «احمد» نسبت به مفهوم آنالوژیکال «موجود»؛

دوم - اختلاف میان اشیای مورد مقایسه: آنالوژی تنها در موردی رخ می‌دهد که دو چیز به نحو مختلف (نه یکسان) از یک کمال برخوردار باشند؛ یعنی کمال به درجات

کیفی (نه کمی) مختلف در میان آنها توزیع شده باشد. البته گاهی این اختلاف در برخورداری از کمال، بدین نحو است که کمال تنها در یکی از آنها موجود است، اما به واسطه فعالیت ذهن است که کمال را به دیگری اسناد می‌دهیم؛ برای مثال در اسناد بیرونی، ذهن آدمی به واسطه ملاحظه نسبت میان رنگ رخساره و سلامتی آدمی، سلامتی را به رنگ نیز اسناد می‌دهد، اما در واقع، رنگ واجد کمالی به‌عنوان سلامتی نیست؛

سوم - مشابهت میان اشیای مورد مقایسه: در اسنادی درونی و تناسب به‌جا چنین مشابهت هستی‌شناسانه‌ای به‌واقع لازم است، اما در دو تای دیگر به تسامح برقرار است. منظور از مشابهت نیز مشابهت در صورت نیست، زیرا مشابهت در صورت از مبانی هستی‌شناسانه کلی متواطی است نه آنالوژی؛

چهارم - تناسب میان اشیای مورد مقایسه: اگرچه تناسب را معمولاً برای دو قسم تناسب به‌جا و استعاری لازم می‌دانند، اما تناسب مخصوص این دو مورد نیست. البته تناسب حتی مخصوص به آنالوژی نیز نیست و در کلی متواطی نیز مطرح است؛ با این تفاوت که در کلی متواطی تناسب دقیقاً برابر است، اما در آنالوژی تناسب صرفاً مشابهت است نه دقیقاً برابر؛

پنجم - مشارکت (participation): این ویژگی در کلی متواطی نیز جاری است؛ با این تفاوت که در کلی متواطی مشارکت مقوله‌ای (منطقی) برقرار است، اما در آنالوژی مشارکت متعالی (هستی‌شناسانه). توضیح اینکه در مشارکت مقوله‌ای، هیچ یک از اشیای مورد مقایسه، واجد تمامی کمال مورد مشارکت نیست و با آن کمال این‌همانی ندارد؛ برای مثال احمد و علی هر دو از کمال انسانیت برخوردارند، ولی هیچ یک از آنها عین آن کمال نیستند، اما در مشارکت متعالی، یکی از اشیای مورد مقایسه، با کمال مورد مشارکت این‌همانی دارد؛ برای مثال هم خداوند و هم احمد در کمال وجود مشارکت دارند، اما ذات خداوند با این کمال این‌همانی دارد، اما ذات احمد با آن این‌همانی ندارد (Mondin, 1963: 62-66).





ب) مبانی معرفت‌شناسانه آنالوژی

اما مبانی معرفت‌شناسانه آنالوژی، ناظر به سهم ذهن در ایجاد مفاهیم آنالوژیکال است. مفاهیم آنالوژیکال از مفاهیم کلی متواپی متمایزند. مفهوم کلی متواپی نمایانگر کمالی است که در همه مصادیق‌اش تحقق کاملاً یکسانی دارد. این مفهوم به نحو مناسبی بر تمامی مصادیق خود انطباق می‌یابد، اما مفهوم آنالوژیکال دارای مصادیق یک‌دست نیستند؛ یعنی هم‌نوع یا هم‌جنس نیستند، بلکه مصادیق آن مفهوم، تحقق متفاوتی دارند و به انحای مختلف در یک کمال مشارکت کرده‌اند؛ برای مثال احمد و کتاب و دیوار و درخت و ماه و خداوند همگی موجودند، اما وجود آنها به یک نحو نیست. مفهوم آنالوژیکال می‌تواند نمایانگر مصادیقی از کمال باشد که در هر یک از این مصادیق، آن کمال تحقق متفاوتی دارد. نمایانگری مفهوم آنالوژیکال از این مصادیق به دو گونه ممکن است: (۱) مفهوم آنالوژیکال، یکی از این مصادیق را به نحو کامل و مناسب، و دیگری را به نحو ناقص و مبهم نشان می‌دهد؛ (۲) هر دوی آنها را به نحو ناقص و مبهم نشان می‌دهد (Mondin, 1963: 76-83).

این مفاهیم وقتی افزون بر مصداق‌های قبلی (مخلوقات)، بر مصداق جدید (خداوند) تطبیق می‌یابند، وضع جدیدی را شامل نمی‌شوند. این گمان که نظریه آنالوژی مستلزم وضع جدید است، دور از واقع است. آری، گاهی با تغییر مصادیق، معنای قدیمی واژه، جای خود را به معنای جدید متناسب با مصادیق جدید می‌دهد، اما در مورد مفاهیم آنالوژیکال، مصداق جدید (خداوند) مستلزم تغییر معنا نیست تا وضع جدیدی برای لفظ مشترک رخ بدهد. وضع جدید تنها وقتی ضرورت دارد که معنایی جدید کشف گردد، نه هنگامی که تنها نمونه‌ای جدید از همان معنای مکشوف پیشین کشف شده باشد؛ برای مثال، کسی که خداوند را خیر تلقی می‌کند، معنای جدیدی برای واژه خیر عرضه نمی‌کند، بلکه همان معنای قدیمی را در مورد جدید به کار می‌برد (Mondin, 1963: 56-58).

اما نقد جان اسکوتس به آنالوژی اسنادی (کلی مشکک) ناشی از بدفهمی این نظریه است. وی در راستای نقد نظریه آنالوژی آکوئیناس و دفاع از نظریه کلی متواپی، بیان

می‌کند که نظریه آنالوژی نمی‌تواند بدیلی برای دو نظریه مشترک لفظی و کلی متواپی باشد. توضیح اینکه اگر واژه آنالوژیکال بیانگر شباهت و تفاوت توأمانی میان مصادیق مورد انطباق باشد، پس هر واژه آنالوژیکال به‌هنگام انطباق بر یک مصداق، به‌واقع متشکل از دو مفهوم است: یک مفهوم برای بیان شباهت این مصداق با مصداق دیگر، و مفهوم دیگر برای بیان تفاوت آن مصداق از مصداق دیگر. در این صورت، هر واژه آنالوژیکال در هر انطباقی نسبت به انطباق دیگر، مفهومی مشترک دارد که ناظر به وجه شباهت مصادیق است و مفهومی متفاوت نیز دارد که ناظر به وجه اختلاف مصادیق است. این واژه به‌لحاظ مفهوم مشترک، کلی متواپی است و در لفظ و معنا و نحوه دلالت بر مصادیق، مشترک است، ولی به‌لحاظ مفهوم متفاوت، مشترک لفظی است؛ یعنی تنها در لفظ مشترک است. در این صورت، نظریه آنالوژی بدیلی برای کلی متواپی و مشترک لفظی نیست (Geisler: 174). با توجه به آنچه گفته شد روشن است که دیدگاه آکوئیناس از نظریه آنالوژی چنین نیست. آکوئیناس مفهوم آنالوژیکال را مفهوم مرکب نمی‌داند تا مستلزم این اشکال گردد. آکوئیناس مفهوم آنالوژیکال را یک مفهوم کلی مشترک میان مصادیق می‌داند که به دلیل تفاوت در شدت و ضعف مصادیقش نمی‌تواند بر همگی به یک نحو تطبیق کند.

حال، با در نظر گرفتن مبانی متافیزیکی (هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه) اقسام آنالوژی، می‌توان نتیجه گرفت که آکوئیناس با استفاده از نسبت و رابطه علی و معلولی خداوند و مخلوقات، به شباهت نسبی (نه شباهت کامل) میان خداوند و مخلوقات حکم می‌کند که همین شباهت نسبی، زمینه را فراهم می‌آورد برای حل مسئله زبان دینی. اگر کمالات مخلوقات به‌واسطه رابطه علی - معلولی، نمایان‌گر کمالات خدا هستند و میان کمالاتشان شباهت نسبی برقرار است، بنابراین مفاهیم و زبان ناظر به این کمالات نیز می‌تواند کمالات خداوند را نیز نشان دهد. از این جهت، مشترک لفظی مردود می‌گردد، اما چون این شباهت نسبی است و نحوه وجودی کمالات از شدت و ضعف برخوردارند و یک‌دست نمی‌باشند، مفاهیم و زبان ناظر به مخلوقات، به نحو کلی متواپی بر هر دوی آنها تطبیق نمی‌یابند. از این رو، کلی متواپی نیز مردود می‌شود. باقی



می ماند فرض مفاهیم و زبان آنالوژیکال که به نحو مبهم از این کمالات حکایت می کند (Mondin, 1963: 85). البته در ادامه با بررسی آرای ابن سینا درباره کلی مشکک، فهم بهتری از آنالوژی درونی به دست می دهیم.

۲. دیدگاه ابن سینا درباره اصل آنالوژی، اقسام و مبانی آن

در این بخش، نخست آرای ابن سینا درباره کلی مشکک (آنالوژی درونی) و سپس، نظریه تمثیل (آنالوژی استعاری) بررسی می شوند. ابن سینا در تبیین حمل وجود بر خداوند و ممکنات از کلی مشکک بهره می برد. همچنین او در اسناد برخی اوصاف به خداوند از نظریه تمثیل و کاربرد استعاری زبان استفاده می کند. البته ابن سینا درباره دیگر صفات کمالی مشترک میان خدا و انسان، به نظریه کلی مشکک استناد نمی جوید، زیرا به خاطر محذور ایجاد کثرت در ذات خدا به اتحاد معنایی صفات متکثر قائل می شود و به گونه ای از اشتراک لفظی متمایل می گردد. در ادامه، مباحث ابن سینا در دو قسمت جداگانه دنبال می شود:

نظریه کلی مشکک

نظریه آنالوژی همواره در فلسفه یونان و بعدها در فلسفه اسلامی مورد توجه بوده است. افلاطون معتقد بود اشیایی که در مُثُل مشارکت دارند، به همان نحوی که مُثُل موجود است، موجود نیستند. ارسطو نیز از آنالوژی بهره برد، هنگامی که وجود را بر مقولات حمل کرد: مقولات عشر همگی موجودند، اما وجودشان به نحو یکسان نیست (Ross, 2005: 139). توضیح اینکه ارسطو در کتاب طویبقا، واژه ها را به دو دسته (۱) تک معنایی و چندمعنایی تقسیم می کند. آن گاه قسم اخیر را به دو دسته دیگر تقسیم می کند: (۲) واژه هایی که معانی متفاوت دارند، ولی تنها در اسم مشترکند؛ (۳) واژه هایی که معانی شان از جهات دیگر متفاوت است، ضمن اینکه اشتراک در اسم نیز دارند. اسکندر افرویدی در شرح این قسمت از عبارت ارسطو، قسم (۱) را متواطی (univocal)، قسم (۲) را مشترک لفظی (equivocal) و قسم (۳) را مبهم (ambiguous) می نامد. مثالها و توضیحات ارسطو



درباره کلی مبهم و شرحی که اسکندر از آن عرضه می کند، بعدها در آثار فیلسوفان مسلمان تحت عنوان «کلی مشکک» دنبال می شود؛ برای مثال فارابی و ابن سینا به تبع ارسطو اطلاق وجود بر مقولات را از قبیل کلی مشکک می دانند که با تقدم و تأخر همراه است و به نحو یکسانی نیست؛ چیزی برخلاف ماهیت انسان که بر مصادیقش به نحو یکسان اطلاق می گردد، اما فیلسوفان قرون وسطا در ترجمه آثار فیلسوفان مسلمان به زبان لاتین، به واسطه آنسی که با فلسفه آکوئیناس داشتند، واژه مشکک را به واژه آنالوژیکال (analogical) ترجمه کردند، زیرا واژه «آنالوژی» تقریباً همان بار مفهومی در فلسفه آکوئیناس را داشت که واژه «آمیگیوس» در فلسفه یونانی و «کلی مشکک» در فلسفه اسلامی داشتند (ولفسون، ۴۶۵: ۱۳۷۰-۴۹۹). بنابراین، کلی مشکک ارسطویی و سینیوی همان آنالوژی آکوئیناس است.

همان گونه که گذشت ارسطو در توضیح مفاد اصطلاح لفظ مشکک، نخست مدعی شد که مشکک چندمعنایی است، ولی در ادامه گفت که معانی مشکک برخلاف مشترک لفظی از جهات دیگر متفاوت است. اکنون باید دید که ابن سینا در آثارش چه شرحی از کلی مشکک ارائه می دهد. ابن سینا در الهیات دانشنامه علایی به این نکته توجه می دهد که در کلی متواطی، مفهوم کلی بر اشیای متعدد به یک معنا و بدون هیچ اختلافی تطبیق می یابد، در حالی که در کلی مشکک اگرچه کمابیش کلی به یک معنا بر اشیای متعدد تطبیق می یابد، ولی این تطبیق به یک نحو نیست؛ بلکه همراه با تقدم و تأخر است؛ برای مثال اطلاق هستی بر مقولات عشر نه به اشتراک لفظی است و نه به نحو کلی متواطی، بلکه به نحو مشکک است؛ یعنی حمل هستی بر هر کدام از آنها هر چند به یک معناست، به یک نحو نیست: «هستی نخست مر جوهر را هست و به میانجی جوهر مر کمیّت و کیفیّت و اضافت را، و به میانجی ایشان مر آن باقی را» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۶-۳۸). ابن سینا در منطق شفاء تصریح می کند که کلی متواطی و مشکک در این امر مشترک اند که در تطبیق بر اشیای مختلف، از وحدت معنایی و لفظی برخوردارند، اما در این امر اختلاف دارند که کلی متواطی «در تطبیق بر اشیای مختلف، اسم، معنا و استحقاق واحدی دارد و اختلافی در اولویت، آخریت، تقدم و تاخر و





شدت و ضعف ندارد»، اما کلی مشکک نیز «در تطبیق بر اشیای مختلف، اسم و معنای واحدی دارد، ولی از جهت دیگر دارای اختلاف است [یعنی در تطبیق بر مصادیق، دارای اختلاف در اولیت و آخریت و ... است] ... وقتی لفظ آن به صورت مجرد و قطع نظر از مصادیق مختلفش در نظر گرفته می‌شود آنچه از لفظ فهمیده می‌شود معنای واحدی است، اما وقتی که لفظ را در نسبت با مصادیقش در نظر می‌گیریم، این معنا از همه جهت واحد نیست (یعنی دارای اختلاف در شدت و ضعف و ... است)» (ابن سینا، ۱۴۰۴ م: ۹-۱۲). از این منظر، انسان برای افرادش کلی متواطی است، اما وجود برای مقولات، کلی مشکک است.

اکنون پرسش این است که آیا تشکیک در کلی مشکک، در خود مفهوم رخ می‌دهد یا در تطبیق مفهوم بر مصادیق و یا در خود مصادیق؟ این پرسش از این جهت اهمیت دارد که در کلام ارسطو، کلی مشکک امری دانسته شد که نه متواطی است و نه مشترک؛ یعنی چون در هیچ کدام از این دو دسته نمی‌گنجد، به صورت مستقل مطرح می‌شود. اشکال اسکوتس به آکوئیناس درباره نفی کلی مشکک و ارجاع آن به مشترک یا متواطی در واقع، ناظر به ارسطو بود. در فلسفه اسلامی نیز این اشکال را جیلانی بررسی و نقد کرده است (جیلانی، ۳۶۵: ۱۳۷۰-۳۶۶). گرچه ممکن است در وهله نخست، از آثار ارسطو و ابن سینا چنین استظهاری شود که تشکیک در خود معناست و در حقیقت به معنا و لفظ اسناد می‌یابد، اما روشن است که همگی این فیلسوفان بر این امر متفق‌اند که تفاوت متواطی و مشکک، در خود لفظ یا مفهوم کلی نیست؛ یعنی مفهوم به خودی خود، چیزی جز خودش نیست؛ نه مشکک است و نه متواطی. آری، اگر هم گاهی این تشکیک را به مفهوم و حتی گاهی به لفظ نسبت می‌دهیم، تسامحی بیش نیست. برخی عبارات‌ها همچون عبارات‌های جیلانی (جیلانی، ۱۳۷۰: ۳۶۵-۳۶۶)، ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۹-۱۲)، قطب‌الدین شیرازی (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹) و قطب‌الدین رازی (رازی، ۱۳۸۴: ۱۱۲) نمایانگر آن است که تشکیک مشکک، در تطبیق و صدق مفهوم بر مصادیق است، نه در خود مفهوم. اما پرسش این است که آیا این عبارات‌ها نیز تسامحی نیستند؟ آیا عبارات‌هایی حاکی از این امر نداریم که تشکیک در حقیقت در خود

مصادیق است و اگر آن را به لفظ یا مفهوم کلی و یا صدق کلی بر مصداق اسناد می‌دهیم، تسامحی بیش نیست؟

دقت در عبارت‌های ابن‌سینا، قطب‌الدین شیرازی و قطب‌الدین رازی نشان می‌دهد که تشکیک در خود مصادیق است و به‌طور تسامحی به لفظ و مفهوم و صدق مفهوم بر مصداق، اسناد می‌یابد. ابن‌سینا، قطب‌الدین شیرازی و قطب‌الدین رازی پس از توضیح اصطلاح مشکک، به بیان مثالی می‌پردازند که راهگشاست. ابن‌سینا می‌گوید: «مثال کلی مشکک معنای وجود است؛ معنای وجود در اشیای متعدد واحد است، با این حال، در آنها اختلاف نیز دارد؛ یعنی در آنها تحقق کاملاً همسان ندارد؛ در برخی از اشیای قبل تحقق می‌یابد و در برخی بعدها؛ برای مثال، تحقق وجود در جوهر قبل از تحقق وجود در اعراض است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ب: ۱۰). در این عبارت مشخص است که اساساً مسئله ابن‌سینا تشکیک در تحقق وجود است؛ تحقق وجود خاص نسبت به دیگر وجودهای متحقق که از یک جهت مشابه است و از یک جهت متفاوت، اما قطب‌الدین شیرازی هم در شرح حکمة الاشراف می‌نویسد: «سفیدی برف از سفیدی عاج فیل و همچنین، وجود واجب از وجود ممکن، تمام‌تر و کامل‌تر است. معنای سفیدی و معنای وجود را معنای متفاوت می‌خوانیم؛ بدین سبب که افرادشان در برخورداری از این معنای متفاوت هستند» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹). دقت در این عبارت نشان می‌دهد که اساساً تشکیک (شبهات در عین تفاوت) در مرتبه مصداق (افراد) رخ می‌دهد و به‌طور تسامحی معنای اسناد می‌یابد. مسئله اصلی، چگونگی تحقق معنا در ضمن افراد است، نه معنا و مفهوم ذهنی و نه تطبیق و صدق آن بر خارج.

قطب‌الدین رازی نیز در ضمن مثال و اقسام مشکک، مراد خود را بهتر بیان می‌کند: «اگر حصول و صدق معنا در افراد ذهنی و خارجی، مساوات داشته باشد [و کاملاً همسان باشد]، آن معنا را متواطی می‌خوانیم؛ بدین دلیل که افرادش در معنا توافق دارند [و به هیچ وجه، اختلافی ندارند]؛ ... ولی اگر حصول معنا در برخی از افراد نسبت به برخی دیگر، اولویت، اقدمیت، اشدّیت داشته باشد، آن معنا را مشکک می‌نامیم، اما تشکیک بر سه نوع است: تشکیک بر حسب اولویت: این تشکیک همان اختلاف افراد





است در اولویت و عدم اولویت؛ همانند وجود که حصولش در واجب قبل از حصولش در ممکن است. تشکیک بر حسب تقدم و تأخر: حصول معنای این تشکیک چنین است که در برخی افراد نسبت به دیگران متقدم است؛ باز هم همانند وجود که حصولش در واجب قبل از حصولش در ممکن است. تشکیک بر حسب شدت و ضعف: حصول معنای این تشکیک نیز چنین است که حصولش در برخی از افراد شدیدتر از برخی دیگر است؛ همانند وجود که حصولش در واجب شدیدتر از حصولش در ممکن است، زیرا آثارش در واجب بیشتر است» (همان).

در این عبارت، به تکرار گفته می‌شود که تشکیک در مشکک، اولاً و بالذات، ناظر به حصول معنا در ضمن افراد است، نه حصول ذهنی معنا و نه تطبیق آن بر خارج. وی در توضیح وجه تسمیه اصطلاح مشکک نیز به همین نکته توجه می‌دهد: «مشکک را مشکک می‌خوانیم، زیرا افرادش در خود حصول معنا اشتراک دارند، ولی در اولویت، اشدیت و اقدمیت حصول معنا اختلاف دارند [درحالی که کلی متواطی چنین نیست و افرادش در حصول معنا کاملاً همسان هستند و هیچ اختلافی ندارند]. به همین جهت، اگر تنها به وجه اشتراک افراد در حصول معنا بنگریم، چه بسا معنای مشکک را به اشتباه معنای متواطی بپنداریم» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۱۱۲). بنابراین، لازم نیست که خود مفهوم یا صدق مفهوم که اموری ذهنی هستند، از ویژگی خاص تشکیکی برخوردار باشند تا از کلی متواطی متمایز گردند. تمایز کلی متواطی و مشکک نه در حیث ذهنی آنها (مفهوم ذهنی آنها یا صدق ذهنی آنها بر افراد)، بلکه در حیث خارجی آنها (تحقق معنا در ضمن افراد) است، اما به طور تسامحی به مفهوم یا صدق مفهوم نیز اسناد می‌یابد. اما آیا لازم است که مفهوم یا صدق آن نیز در حقیقت از ویژگی خاصی برخوردار باشند تا از این تشکیک مصداقی حکایت کنند و بر آن تطبیق یابند؟ به نظر می‌رسد چنین چیزی لازم نیست: اگر صرفاً مفهوم و یا حتی صدق آن بر مصداق (نه خود مصداق) را در نظر بگیریم، هیچ تشکیکی در آن نیست و هیچ تفاوتی با دیگر مفاهیم ندارد. بر این اساس، روشن می‌شود که دیدگاه موندین نیز ناتمام است که کوشید افزون بر تشکیک در مصداقی، تشکیک را در خود مفهوم یا حکایت آن از مصداقی نیز تعبیه کند.

پس از فهم دیدگاه ابن سینا درباره کلی مشکک باید دید که آیا وی از این دیدگاه در حل مسائل الهیاتی نیز استفاده می کند یا خیر. پیش از ابن سینا، فارابی تصریح کرد که حمل وجود بر واجب و ممکن، مشکک است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۴۳۵). در آرای قطب‌الدین رازی نیز به همین مطلب اشاره شده است (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۱۱۲). ابن سینا نیز واجب‌الوجود را موجود می‌داند؛ موجودی که آدمی از حقیقت آن بی‌خبر است. آدمی نه تنها از معرفت به حقیقت واجب‌الوجود عاجز است، بلکه از معرفت هر یک از اشیای پیرامونی نیز عاجز است و تنها از لوازم و خواص آنها مطلع می‌گردد. در مورد خداوند، آدمی تنها از این امر آگاه است که خداوند وجود دارد و وجودش برایش واجب بالذات است. از نظر ابن سینا، وجود یکی از لوازم خداست. حقیقت خدا نه نفس وجود است و نه ماهیتی از ماهیات که وجود بر او عارض گردد، بلکه ذاتی است که وجود بالضروره از لوازم آن ذات است. ابن سینا توضیح می‌دهد که به واسطه این لازم ذات است که به دیگر اوصاف و لوازم ذات خداوند معرفت می‌یابیم (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵).

بدین منظور، وی در یک تقسیم، پنج دسته از صفات را برمی‌شمرد: (۱) صفات ذاتی که شرط ماهیت هستند، همچون حیوان یا ناطق برای انسان؛ (۲) صفات عرضی، یعنی صفات عارض بر شیء، همچون سفیدی برای جسم؛ (۳) صفات ذات اضافه همچون وصف علم برای انسان که برای اتصاف انسان به آن، افزون بر عروض هیئت علم، باید اضافه به امر خارجی همچون معلوم را نیز در نظر گرفت؛ (۴) صفات اضافی محض که اساساً چیزی جز اضافه عارض بر شیء نمی‌شود، همچون پدربودن برای انسان؛ (۵) صفات سلبی که در حقیقت صفت نیستند، بلکه ناصفت هستند، همچون موات برای سنگ. ابن سینا توضیح می‌دهد خداوند صفات ذاتی به معنای جزء ذات و صفات عرضی ندارد، اما صفات ذاتی به معنای لازم ذات (همچون وجود) و صفات اضافی محض و سلبی دارد، زیرا این صفات مستلزم تکرر در ذات الهی نیستند. توضیح اینکه صفات اضافی محض (همچون تقدم واجب نسبت به مخلوقات)، معنای عقلی است و در ذات شیء، عروض خارجی ندارد؛ صفات سلبی نیز در واقع ناصفت هستند؛ یعنی سلب صفات از ذات هستند، نه عروض صفت بر ذات تا مستلزم کثرت در ذات ربوبی گردند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۸۷-۱۸۸).





اما صفات ثبوتی ذاتی «علم، قدرت و حیّ» برای خداوند از کدام نوع هستند؟ به نظر ابن سینا، این صفات اگرچه به خودی خود از نظر لفظ و مفهوم متکثرند، اما هنگام تطبیق بر خداوند مفهوم واحدی دارند: «هنگامی که الفاظ حیات، علم، قدرت، جود و اراده بر واجب الوجود حمل می‌شوند، از آنها مفهوم واحدی درک می‌شود ... البته این الفاظ به خودی خود [و قطع نظر از حمل‌شان بر واجب الوجود] مفهوم واحدی ندارند، ولی چنین انگاره‌ای [یعنی در نظر گرفتن الفاظ قطع نظر از مصداق، یک لحاظ اعتباری و ذهنی است] توهمی بیش نیست، ولی [در عالم تحقق]، موجودات چنین اطلاقی ندارند، بلکه هر وصفی [همچون اوصاف حیات، علم و قدرت متناسب با موصوفش] تحقق خاص به خود را دارد» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹-۲۱)، اما منظور ابن سینا از وحدت مفهومی صفات منطبق بر خدا چیست؟ آیا ناظر به مفهوم یا تطبیق مفهوم بر مصداق است یا ناظر به خود مصداق؟

به نظر می‌رسد در این مورد نیز در حقیقت بحث به حصول مفهوم در ضمن افراد (عالم وجود) ناظر است که به‌طور تسامحی به مفاهیم اسناد داده شده است. ابن سینا می‌خواهد بگوید اگرچه این صفات علی‌الاطلاق (یعنی در عالم ذهن و فارغ از مصداق‌شان) از همدیگر متمایزند، هنگام حمل بر مصداق (یعنی در عالم واقع و حصول در ضمن مصداق)، غیرمطلق هستند و هر یک متناسب با ذات موصوف خود از وجودی برخوردارند. از این رو، تحقق این مفاهیم در ضمن این مصداق خاص (یعنی خداوند واحد بسیط الوجود)، باید متناسب با ذات خداوند باشد؛ یعنی همگی به یک مصداق موجودند (نه چند مصداق تا مستلزم کثرت گردند). این مصداق نیز نمی‌تواند چیزی جز وصف «وجود» باشد؛ وصفی که ذاتی خداست؛ یعنی لازمه ذات خداست. در نتیجه، علم الهی به خودش عین وجودش است؛ همان‌گونه که در هر مجردی چنین است؛ این علم چیزی جز قدرت نیست؛ چون علم الهی فعلی است و فعلی بودن یعنی قدرت. حیات نیز چیزی جز مجموع علم و قدرت نیست. بنابراین، حصول همه این اوصاف در ضمن مصداق بسیط (ذات الهی)، به یک وجود موجود است؛ وجودی که آن‌هم لازمه ذات خداست و امری عارض بر ذات نیست. وصف «وجود» نیز به نحو مشکک بر خدا و

مخلوقات منطبق است؛ یعنی به لحاظ مصداقی نحوه وجود خداوند نسبت به نحوه وجود مخلوقات، تشکیک در اولویت، تقدم و تأخر و شدت و ضعف دارد.

نظریه تمثیل

ابن سینا افزون بر کلی مشکک، از نظریه تمثیل نیز در تبیین برخی از توصیف‌های دینی درباره خداوند و معاد بهره می‌برد. وی بر این باور است که می‌توان خداوند و معاد را بر اساس تشبیه و تمثیل توصیف کرد. البته یک فیلسوف که در پی حقیقت است، باید از این امر پرهیزد، ولی انبیا چون در مخاطب با عموم مردم بودند و اکثریت مردم نیز از عوام هستند، به ناچار حقایق دریافتی از عالم ملکوت را برای مردم به زبان تشبیهی و تمثیلی بیان می‌کنند. این روش بیانی نه تنها در توصیف خدا، بلکه در توصیف معاد نیز به کار می‌آید. به باور ابن سینا در رساله الاضحویه معاد صرفاً روحانی است و جسمانی بودن معاد محال است؛ با این حال، ابن سینا معتقد است به دلیل ضعف عقول عوام از درک حقیقت روحانی معاد بر پیامبران واجب است که برای هدایت عوام به سعادت، بیشتر به زبان تمثیلی سخن بگویند؛ یعنی آنها را از حقیقت روحانی معاد مطلع نکنند، بلکه بیشتر از سعادت جسمانی در آخرت سخن بگویند و همچنین از حقایق و دقائق اوصاف الهی چیزی جز به اشاره یا به اجمال نگویند. از همین رو، قرآن متناسب با فهم عوام، خداوند را دارای «المجىء والذهاب والضحك والحیاء والغضب» معرفی می‌کند.

ابن سینا تأکید می‌کند که تمثیلی بودن زبان دین لزوماً به معنای مجازی بودن نیست، زیرا زبان تمثیلی یعنی بیان حقایق بر اساس مثال‌هایی که مردم از تصور آن عاجز نیستند. در زبان تمثیلی، هم مجاز کاربرد دارد و هم حقیقت. ابن سینا اصرار دارد که باید وجه تمثیلی زبان دین حفظ شود، زیرا اساساً عمده دلیل ضرورت دین به سبب هدایت عوام بوده است و این هدف جز به زبان تمثیل به دست نمی‌آید؛ به دیگر سخن واقعیت و حقیقت واحدند، ولی لازم نیست بیان حقیقت نیز واحد باشد، بلکه بیان حقیقت برای عوام، آداب و محدودیت‌های ویژه‌ای دارد. از همین رو، ظواهر شریعت در امور اعتقادی بیشتر برای خواص و اهل حکمت حجت نیست و خواص نمی‌بایست در امور اعتقادی به ظواهر دینی





مراجعه کنند، زیرا بیشتر متون دینی، تشبیهی و تمثیلی است و مابقی نیز اگرچه به زبان دقیق است، به اجمال و اندک است (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۰۲-۱۱۴ و ۱۳۰).

این مطالب به رساله الاضحویه محدود نیست، بلکه ابن سینا آن را در دیگر کتاب‌هایش نیز البته نه با آن صراحت بیان کرده است. ابن سینا در الهیات شفاء می‌نویسد: «برای نبی سزاوار نیست که درباره شناخت خداوند، مردم را به بیش از اینکه خداوند واحد و حق و بی‌شبهه است، مشغول سازد...، زیرا بیشتر مردم از تصور حقیقت توحید و تنزیه عاجزند، بی‌درنگ این معارف را تکذیب می‌کنند... بر او واجب است که به زبان رمزی و تمثیلی از جلال و عظمت خدا سخن بگوید و به همین مقدار بسنده کند که خداوند نظیر و شریک و شبیه ندارد؛ همچنین واجب است معاد را متناسب با فهم آنها تصویر کند... اما به حقیقت ماجرا، تنها به اجمال اشاره کند» (ابن سینا، بی تا: ۴۸۷-۴۹۰).

ابن سینا در معراج‌نامه نیز مطالبی در همین راستا دارد. وی نبوت را «فیض نفس قدسی» می‌داند و حقیقت قرآن را «کلام ایزدی» می‌خواند. کلام ایزدی یعنی «کشف معناست که روح القدس کند بوسیلت عقل کل بر روح نبی». آنچه نبی از روح القدس درمی‌یابد «معقول محض باشد و آنچه بگوید محسوس باشد»، زیرا «برای مصلحت خلق، نبی را اجازت دهند تا خیال و وهم را در کار آرد... آنچه ادراک بود، به وهم سپارد تا مجسم کند... در قول آرد، کتاب شود». ابن سینا توضیح می‌دهد که به واسطه همین اجازت و مدد ایزدی، قرآن را «کتاب‌الله» می‌دانند؛ همان‌گونه که کعبه را «بیت‌الله» می‌خوانند، اگرچه ساخته آدمی است (همو، ۱۳۵۲: ۱۳-۱۴). ابن سینا در کتاب شفاء نیز ایجاد سنت را به شخص نبی نسبت می‌دهد که به اذن و امر خداست: «هذا الإنسان (النبی) إذا وُجِد، يجب أن یسنّ للناس فی أمورهم سنناً یاذن الله تعالی وأمره و وحیه وإنزاله الروح المقدس علیه» (همو، بی تا: ۴۸۸-۴۸۹). از این منظر، کلام نبی هم برای عوام است و هم برای خواص، زیرا «چون به عاقلی رسد، به عقل خود ادراک کند و داند که گفته‌های نبی همه رمز باشد به معقول آکنده و چون به غافلی رسد به ظاهر... دل بر مجسمات محسوس حریص و خوش گرداند»، اما عاقلان می‌دانند که مقصود نبی از معراج، سیر حسی آن نبوده است، بلکه سیر معقول بوده است که «مرموز به زبان محسوس بگفته

است تا هر دو صنف مردم از آن محروم نمانند» (همو، ۱۳۵۲: ۱۴-۱۵).

در نتیجه، ابن سینا بر این باور است که نبی مُعْجَاز و بلکه مامور است که متناسب با فهم عموم مردم، از زبان تمثیلی استفاده کند. البته از آنجا که این تمثیلات از پشتوانه معقول برخوردارند، هر یک از آنها دلالت رمزی به معنای معقول نیز دارند. روشن است که این دیدگاه که زبان قرآن، قول نبی است و حقیقت متون دینی، در مدلول رمزی آنها نهفته است و جز اندکی از مسلمانان از آن آگاهی ندارند، برخلاف نصوص دینی است که قرآن را قول خداوند دانسته و الفاظ قرآن را نیز از جانب خداوند (نه نبی) می‌داند: «وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»؛ و راستی که این [قرآن] وحی پروردگار جهانیان است. روح الامین آن را بر دلت نازل کرد تا از [جمله] هشداردهندگان باشی. به زبان عربی روشن (شعراء: ۱۹۲-۱۹۵) و یا اینکه قرآن را به عنوان «تبیاناً لكل شیء» توصیف می‌کند که مایه هدایت عموم مسلمانان است: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ»؛ این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارتگری است بر تو نازل کردیم (نحل: ۸۹).^۱

نتیجه‌گیری

آنالوژی در آثار آکوئیناس گونه‌های متعدد دارد که مهم‌ترین آن، آنالوژی اسنادی درونی است که می‌تواند معضل زبان دینی درباره اوصاف مشترک میان انسان و خدا را مرتفع سازد. البته این بدین معنا نیست که دیگر اقسام آنالوژی به‌ویژه آنالوژی استعاری، و یا اوصاف سلبی و اضافی و فعلی درباره خداوند به کار نمی‌آیند. در این مقاله، روشن شد که آنالوژی اسنادی درونی یا همان کلی مشکک و همچنین آنالوژی استعاری یا تمثیلی مورد توجه ابن سینا نیز بوده است. بنابراین، تا اینجا میان ابن سینا و آکوئیناس هماهنگی وجود دارد. مزیت ابن سینا در تبیینی است که وی و

۱. بررسی تفصیلی این مطلب، مجال دیگری می‌طلبد.



شارحان او از مبانی کلی مشکک و زبان تمثیل ارائه می‌دهند. همان‌گونه که گذشت شارحان آکوئیناس، تشکیک در آنالوژی اسنادی را در خود مفهوم تعبیه می‌کنند، اگرچه بر تشکیک در مصادیق آن نیز مورد توجه دارند؛ اما با تقریری که از آثار فلسفی ابن سینا گذشت، روشن شد که تشکیک در اصل به مصداق بازمی‌گردد و به‌طور تسامحی به لفظ مشکک یا کلی مشکک یا صدق کلی بر مصداق انتساب می‌یابد. همچنین روشن شد که آنالوژی استعاری یا تمثیل نیز مستند به مبانی خاصی مورد توجه ابن سینا قرار دارد؛ یعنی ابن سینا کوشید تا وجه استعمال زبان تمثیلی توسط دین را به نحو معقولی توضیح دهد و روشن سازد که تمثیلی بودن به معنای مجازی بودن و در تقابل با حقیقت زبانی نیست. همچنین زبان تمثیلی تنها دلالت عرفی ندارد، بلکه دلالت رمزی نیز دارد که هر یک از آنها ناظر به مخاطب خاص خود عمل می‌کنند و بهره خود را می‌رسانند و نباید هیچ یک از این وجوه، دیگری را طرد کند.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲)، الأضحویه فی المعاد، تهران: انتشارات شمس تبریزی، چاپ اول.
۲. _____ (۱۴۰۴ الف)، التعليقات، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۳. _____ (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
۴. _____ (بی تا)، شفاء الهیات)، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۵. _____ (۱۴۰۴ ب)، شفاء (منطق)، ج ۱، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۶. _____ (۱۳۸۳)، الهیات دانشنامه علانی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۷. _____ (۱۳۵۲)، معراج‌نامه، به اهتمام: کریمی، بهمن؛ رشت: بی تا،
۸. پترسون، مایکل (۱۳۸۸)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی، چاپ ششم، انتشارات طرح نو.
۹. جیلانی، عبدالله (۱۳۷۰)، الرسالة المحیطة بتشکیکات فی القواعد المنطقية مع تحقیقاتها، منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. رازی، قطب‌الدین (۱۳۸۴)، تحرير القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراف، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۲. علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۷)، سخن گفتن از خدا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸)، المنطقیات، ج ۳، مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۱۴. مک‌گراث، آلستر (۱۳۸۴)، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۵. مطهری، مرتضی (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. ولفسن، هری (۱۳۷۰)، اصطلاح «مشکک» در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون، منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.



17. Aquinas, Thomas (2009), *About Of God and His Creatures*, London: Burnes & Oates.
18. _____ (1947), *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Perrysburg: Ohio.
19. Brummer, Vincent (1992), *Speaking Of A Personal God*, Cambridge University Press.
20. Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan (2004), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing.
21. Davies, Brian (1993), *An introduction to philosophy of religion*, oxford university press.
22. Geisler, Norman (1973), "Anology: The only answer to the problem of religious language," *Trinity Evangelical Divinity School*, 60015.
23. Mondin, Battista (1963), *The Principle Of Analogy In Protestant And Catholic Theology*, The Hague: M. Nijhoff.
24. Ross, James (2005), *Analogy in Theology*, *Encyclopedia of Philosophy*, Editor: Donald M. Borchert, Macmillan.
25. Scott, Michael (2013), *Religious Language*, Palgrave Macmillan.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نظر
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۲، تابستان ۱۳۹۵