



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

Hamzeh Nadalizadeh¹ Amirabbas Alizamani²

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*)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

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

2. 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، در عین حال که صفات الهی را معنادار می‌داند و در روشن ساختن معنای صفات الهی جداً تلاش می‌نماید، اما نحوه تحلیل او منجر به این برداشت می‌گردد که در صفات مذکور بین خدا و انسان اشتراک لفظی برقرار است. در جست‌وجوی علت چنین روی‌کردی دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست به موضع شیخ‌الرئیس در باین دانستن وجود خدا از مخلوقات مربوط می‌شود که با بررسی مواضع شیخ، این نتیجه به دست آمد که نمی‌توان چنین احتمالی را علت گرایش ابن سینا به مشترک لفظی بودن صفات سه‌گانه خداوند قلمداد نمود. احتمال دوم نیز به حوزه معاشناسی مربوط می‌شود که با توجه به روی‌کرد شیخ‌الرئیس در تعریف صفات الهی و بشری، معلوم می‌شود که می‌توان این عامل را علت گرایش شیخ به قول مذکور دانست؛ اگرچه روی‌کرد شیخ و لوازم آن با اشکال جدی همراه است؛ به همین دلیل با دو ایراد: (۱) خلط مفهوم و مصداق و (۲) مشترک لفظی شدن تمامی صفات، مبنای شیخ‌الرئیس 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.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

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 مسئول). hamzahnadali@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 نگفته است و آنچه در این پژوهش به آن پرداخته شده، استنباطی است که از ظاهر عبارات ابن‌سینا به دست آمده که از سوی پژوهشگران نقد و بررسی شده است. با این توضیح پرسش‌های جدی و مهمی در اینجا مطرح می‌شود: اولاً چرا شیخ‌الرئیس در آثار متعددش صفات حق را مترادف می‌داند، در حالی که این دیدگاه ممکن است به اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن منجر شود، نه اشتراک معنوی؟ به دیگر بیان 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 ترادف 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. برطبق نظر گروه دوم، نظریه شیخ‌الرئیس نه ترادف 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 دست یابیم و میزان دخالت آن‌ها را در تفسیر نگاه او ارزیابی کنیم. به‌طور معمول اکثر تحقیقات به بخش «ادله» خلاصه شده و از مقام «علت» در شکل دادن به مواضع علمی غفلت کرده‌اند. ثالثاً به این نکته توجه کرده‌ایم که آیا ابن‌سینا باتکیه بر مبانی فلسفی‌اش، می‌تواند اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن را بپذیرد یا خیر.

۲. مبانی نظری

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

۲-۱. اشتراک لفظی در ادبیات و علوم عقلی

در ادبیات مناط اشتراک لفظی یا معنوی، وضع یگانه یا چندگانه است؛ به‌گونه‌ای 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 هر یک از آن معانی اثری خاص داشته و مبدأ کاری به‌خصوص 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 هر یک 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 دست یابد؛ زیرا ذات ممکن نمی تواند بر ذات نامحدود احاطه پیدا کند (ابن سینا، 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). ابن سینا (۱۳۹۱) نیز به صراحت بیان می کند که ما به ذات واجب الوجود معرفت پیدانمی کنیم و حقیقت او را نخواهیم شناخت، تا آنجا که حقیقت او نزد ما «اسمی» ندارد^۱ (ص. ۵۶۰)؛ اما از آنجاکه هر ذاتی لوازمی به همراه دارد و لوازم گزارش دهنده از ذات اند، و از طرفی امکان درک لوازم وجود دارد، بنابراین می توان به فهم لوازم بسنده نمود. ابن سینا (۱۳۹۱) وجوب وجود را نیز لازمه ذات حقیقت اول می داند، نه خود حقیقت او^۲ (ص. ۷۲). این لازمه اولیه خود لوازمی دارد که ما به آن لوازم علم پیدامی کنیم؛ بنابراین از آنجاکه وجوب ذاتی لازمه حقیقت اول است، لوازم آن نیز مختص همان ذات خواهد بود. شیخ الرئیس (۱۳۹۱) حتی وجود را نیز معلول و از لوازم ذات حق قلمداد کرده و ذات واجب تعالی را عین وجود ندانسته است: «حقیقت واجب، خود وجود نیست... بلکه ذاتاً علت وجود است... واجب الوجود حقیقتی فوق وجود دارد که وجود از لوازم آن حقیقت است»^۳ (ص. ۷۲). وی در الهیات شفا و نجات اولین صفت از صفات واجب را «آئیت و موجودیت» ذکر می کند، به طوری که دیگر صفات همراه با اضافه یا سلب به وجود واجب تحقق می یابند^۴ (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۲).

ابن سینا (۱۴۰۳) تأکید دارد صفاتی که به واجب الوجود نسبت می دهیم، هیچ کثرتی در ذات او ایجاد نمی کند؛ چراکه این صفات از اضافاتی ایجابی یا سلبی اند که لازمه و معلول ذات اند و بعد از وجود ذات پدیدمی آیند، نه اینکه مقوم و جزء ذات باشند (ص. ۳۴۴-۳۴۳)؛ مثلاً «اولیت»

۱. الأول لا يدرك كنهه و حقیقته العقول البشرية، و له حقیقة لا اسم لها عندنا.

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

۳. و ليس حقیقته نفس الوجود... و هو في ذاته علة الوجود... و إنما يكون له حقیقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها.

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

را از آن جهت به وجود واجب نسبت می دهیم که مبدأ بی واسطه یا با واسطه همه موجودات است و چون سرآغاز هستی اشیاء است، به آن اولیّت را اطلاق می کنیم. در واقع از اعتبار اضافه حق به دیگر موجودات صفت اولیّت انتزاع می شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۴۳)؛ با این توضیح از دیدگاه ابن سینا صفات خدا را به چهار نحو می توان دریافت:

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

(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 سه‌گانه در واجب و انسان

به‌منظور فهم دقیق موضع شیخ‌الرئیس ناگزیریم معنای صفات اراده، حیات و قدرت را واکاوی کنیم؛ لذا ابتدا به بررسی معنای این سه صفت در واجب‌الوجود و سپس معنای آن در ممکنات می‌پردازیم.

۳-۱. معنای صفات سه‌گانه در باری تعالی

صفات سه‌گانه اراده، حیات و قدرت از دسته اوصافی‌اند که بین خدا و مخلوقات - حداقل در لفظ - مشترک‌اند. ابن‌سینا (۱۴۰۴ الف) در تبیین معنای این صفات در واجب‌الوجود همه را به علم برمی‌گرداند. وی معنای اراده را به تعقل ذات و تعقل نظام خیر به‌صورت کلی و آن‌گونه که باید باشد، تعبیر می‌کند (ص. ۳۶۶). در واقع نفس علم واجب به نظام اشیاء ممکن با ترتیب اشرف به اخس، به‌خودی‌خود سبب ایجاب وجود این اشیاء می‌گردد و منظور از اراده جز این نیست (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۴)؛ لذا اراده واجب عین علم اوست که عیناً همان «عنایت» خوانده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۹). وی در یگانه دانستن اراده و علم واجب تا آنجا پیش می‌رود که مغایرت مفهومی بین اراده و علم را نیز منکر می‌شود^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷؛ ۱۳۷۹، ص. ۶۰۱).

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

از نظر شیخ‌الرئیس (۱۳۹۱) معنای «قدرت» در واجب‌الوجود نیز به علم برمی‌گردد. با این توضیح که علم واجب سبب صدور فعل از اوست و قدرتش به‌واسطه داعی محقق نمی‌شود،

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

بلکه قدرتش عین علم اوست (ص. ۱۲۹). قدرت به این معناست که فعل بدون همراهی با هر چیز دیگری، به مشیت تعلق بگیرد. قدرت باری بالفعل است و نمی‌توان در آن هیچ حالت بالقوه‌ای را فرض نمود که اگر چنین بود، از وجوب وجود به امکان قدم می‌گذاشت. وی دلیل عینیت قدرت با اراده و علم واجب را این می‌داند که در غیر این صورت باید تکثر در ذات را بپذیریم (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۲۱-۲۰). با دقت در تأمل ابن سینا (۱۳۸۳) در تعریف مشهور قدرت به «إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل»، به این نکته رهنمون می‌شویم که به نظر وی در این تعریف مشیت با داعی همراه است و از آنجا که داعی در نسبت با واجب غیر ممکن است، تعریف مشهور از قدرت را نمی‌توان دربارهٔ واجب به کاربرد؛ از این رو باید تعریف را این‌گونه 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 ببودی، 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» (ابن سینا، 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 به‌عنوان فصل ممیز با دیگر اجسام نامی، یعنی نباتات، یادکرد. در واقع حرکت از مشترکات اجسام نامی است که در حیوان با ارادهٔ حاصل از شوق همراه است (ارسطو، ۱۳۶۹، 10a432-10b432). حال معنای اراده چیست؟ ابن سینا 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 (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲؛ ابن سینا ۱۳۸۳، ص. ۹۳)؛ بنابراین خصیصه نخست اراده - همان‌طور که دربارهٔ واجب‌الوجود بیان شد - فعل مبتنی بر علم (به معنای عام آن) خواهد بود؛ اما ابن سینا (۱۳۹۱) در جست‌وجوی معنای اراده به این نکته اشاره می‌کند که

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

۱-۲-۳. 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 متمرکز می‌شود و دو تفاوت عمده را نشان می‌دهد: نخست آنکه «نطق» - که به قوای ادراکی اشاره دارد - در حیوانات بر نفسی اطلاق می‌گردد که دارای دو عقل هیولانی است. منظور از دو عقل هیولانی عقل هیولانی و عقل بالملکه است؛ حال آنکه در افلاک تنها عقل بالفعل وجود دارد و روشن است که عقل بالفعل، مقوم نفوس کائن (حیوانی) نیست؛ لذا نمی‌توان «حیات» و «نفس» را به یک معنا به نفوس حیوانی و فلکی حمل کرد: «حیوان و فلک در معنای حیات و نطق اشتراکی با هم ندارند [و صرفاً در اسم مشترک اند]»^۲ (ص. ۲۳).

• 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، در حالی که در عالم افلاک احساس انفعالی رخ نمی‌دهد (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص. ۲۳). همچنین صور جزئی در افلاک با کمک آلات از معلوم گرفته نمی‌شود، بلکه افلاک مبدأ تحقق و مؤسس صور جزئی در عالم تحت فلک است؛ بنابراین نمی‌توان ادراک (نطق) را در حیوان و فلک یکی دانست و از آنجا که ادراک مقوم حیات است، «حیات» به اشتراک لفظ بر حیوان و افلاک اطلاق می‌شود. در اینجا نکته‌ی مهم این است که با توجه به مبنای حکمای مشاء، دقیقاً همین ادله درباره مفارقات جاری است و لذا حکم به اشتراک لفظی حیات به آن عرصه نیز کشیده می‌شود؛ البته مفارقات ادراک حسی و جزئی ندارند و علم آن‌ها به جزئیات از طریق کلیات و علل و اسباب صورت می‌گیرد. به بیان ابن سینا (۱۴۰۴ الف) «واجب الوجود از جهت کلیت جزئیات مدرک جزئیات است، یعنی از حیث صفات [کلی] آن‌ها» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۰)؛ در حالی که که علم ما به امور کلی بدون

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

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

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 با حیات مفارقات - با توجه به خصوصیتی که ابن‌سینا 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؛ در حالی که اراده واجب‌الوجود معلل نیست؛ زیرا او از چیزی اثر نمی‌پذیرد، بلکه سبب اراده‌اش همان ذات اوست (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۲۹). ابن‌سینا (۱۳۹۱) تفاوت اراده در انسان و واجب‌الوجود را به منفعل و مسبب بودن آن در انسان و لذاته بودن آن در واجب برمی‌گرداند. به بیان دیگر علت این تفاوت را در وجود واجب و ممکن جست‌وجو می‌کند و لذا در همان بند از تعلیقات می‌گوید: «در او امکان اراده یا مشیت وجود ندارد.» (ص. ۲۹). از دیگر سو، موجودات را اقتضای ذات واجب می‌داند و از آنجاکه چنین اقتضایی با اراده واجب صورت می‌گیرد، اراده واجب عین علم او به نظام خیر است؛ بنابراین معلومات واجب عین مُراد او هستند؛ به همین دلیل اراده واجب، عین قدرت اوست. قدرت در حیوانات (از جمله انسان) با قوه محرکه و با کمک آلات، معلومات را از ورطه تخیل به عین می‌کشاند؛ در حالی که وجود معلوم در واجب برای تحققش کافی است و واجب افعالش را با وساطت قوه محرکه و

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

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

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

ابن سینا در هیچ یک از آثار خویش صراحتاً از مشترک لفظی یا معنوی بودن صفات واجب و ممکن سخن به میان نیاورده است؛ اما با کنار هم قرار دادن 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)؛ در حالی 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. ابن سینا معتقد است که نمی‌توان مفاهیم مختلف المعنی را از حقیقتی بسیط

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

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.

۳-۳-۲. شاهد دوم

بوعلی (۱۳۶۳) معتقد است صفاتی نظیر حیات، علم و اراده اگر به طور مطلق و کلی در نظر گرفته شوند، با یکدیگر یگانگی مفهومی ندارند؛ اما چنین اطلاقی جز در توهم وجود ندارد. مفهوم هر صفت را باید با مصداقی که در آنجا تحقق می‌یابد فهمید^۱ (ص. ۲۱)؛ باین توضیح از آنجاکه هریک از این مفاهیم در واجب‌الوجود معنایی دارد که همان معنا عیناً در انسان نیست، لذا با توجه به معیار اشتراک لفظی در اصطلاح فلسفه، این صفات بین واجب و ممکن مشترک لفظی‌اند، نه مشترک معنوی.

۳-۳-۳. شاهد سوم

ابن‌سینا صفت اراده و علم را نه تنها وجوداً، بلکه مفهوماً یکی می‌داند و صراحتاً به آن اذعان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۱)؛ در حالی که اراده انسان متأخر از قوه ادراکی اوست و عین همان ادراک نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص. ۱۷۴). ضمن اینکه اراده ما بعد از نبود اراده شکل می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۰). حیات در واجب نیز چیزی جز علم نیست؛ حال آنکه حیات ما جز با ادراک و فعالیت شکل نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۰). قدرت واجب نیز عین علم است و چیزی جدای از علم نیست (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۹). با توجه به تأکید شیخ بر تفاوت و تمایز اراده و حیات و قدرت واجب‌الوجود با ممکن‌الوجود و یگانگی مفهومی علم و حیات و قدرت در واجب‌الوجود، می‌توان این

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

نتیجه گرفت که هیچ وجه اشتراکی در صفات سه‌گانه 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 ابن‌سینا

شاید مهم‌ترین و درعین حال سخت‌ترین مسئله در مواجهه با دیدگاه ابن‌سینا، فهم چرایی گرایش وی به اشتراک لفظی صفات اراده، حیات و قدرت در واجب و ممکن است. به‌راستی کدام عامل موجب 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 (۱۴۰۴ الف) 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 دست‌یافتن 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.

۱. فواجب‌الوجود لا یشارک شیئاً من الأشیاء فی معنی جنسی و لا نوعی، فلا یحتاج إذن إلى أن ینفصل عنها بمعنی فصلی أو عرضی، بل هو منفصل بذاته.

۵۹۹). شیخ‌الرئیس (۱۳۹۱) در تعلیقات نیز به‌صراحت از بینونت وجودی واجب و ممکن سخن گفته‌است و وجود حق را «غیرمشارک» قلمداد کرده‌است^۱ (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 ماهوی به معنای عدم اندراج تحت جنس‌الاجناس واحد است؛ همان‌گونه که اعراض به تمام ذاتشان از یکدیگر مبائن‌اند و مقولات عرضی با جواهر نیز هیچ اشتراکی ندارند؛ بنابراین منظور ذات در این عبارات ماهیت نیست. تنها تفسیر صحیح از ذات حقیقت «وجود» است؛ یعنی عدم اشتراک ذاتی به معنای بینونت وجودی واجب و ممکن است. اگر چنین تفسیری را از سخنان شیخ بپذیریم، به راحتی قول به اشتراک لفظی صفات مذکور را خواهیم پذیرفت. این سخن دقیقاً قول برخی از متکلمین و فلاسفه‌ای است که به اشتراک لفظی اسامی و صفات بین خالق و مخلوق قائل‌اند. 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 و جویی در ممکن می‌گردد که هر دو باطل است؛ اما آیا ابن‌سینا تا به اینجا با این دیدگاه همراه است؟ ابن‌سینا (۱۴۰۴ الف) در ارتباط

۱. فوجوده مبین لوجود سائر الموجودات. ولا شیء من جنس وجوده. و هو المعنی المشار إلیه خارجاً عن وجوده لغیره، فهو غیر مشارک فی وجوده الذی یخصه. فوجوده و کمال وجوده هما معنی واحد. فکمال وجوده هو أنه غیر مشارک فی وجوده.

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 مفهوم آن را می‌پذیرد. اگر لازمه بینونت مطلق وجودی اشتراک لفظی در تمامی مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق است، چرا ابن سینا درباره مفهوم وجود به چنین لازمه‌ای وفادار نمانده است؟ آنچه که تا اینجا روشن گردید، این است که «انفصال حقیقی» (ابن سینا، ۱۳۸۶، ص. ۵۹۷) واجب از ممکن را نمی‌توان علت باور ابن سینا به مشترک لفظی بودن صفات واجب و انسان دانست. به نظر می‌رسد از آنجا که ابن سینا در کنار پذیرش بینونت وجود واجب و ممکن، به رابطه ظریف وجود غنی و فقر وجودی پی برده است، می‌توان معنای بینونت وجود را درباره وجود غنی و فقیر فهمید^۳ (ابن سینا، 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... با این همه، وجود میان او و دیگر موجودات مشترک معنوی است، و همچنین علم و قدرت و دیگر عوارضی که برای موجود از آن جهت که موجود است،

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

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

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

عارض می‌شوند^۱ [نیز چنین اند]. (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، به نحوی 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 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 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 علی الوجه المتعارف، لوجب أن یکون 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

۱. کما أن وجوده مباین لوجود جميع الموجودات؛ لأن وجوده واجب بذاته لذاته، و وجود غیره واجب به لا بذاته، و ذاته مستغنیة 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.

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 به بیان دیگر خلط مفهوم و مصداق است. در بررسی مبنای معناشناختی ابن‌سینا باید به این نکته اشاره نمود که فعلیت و بالقوه بودن، راجع به وجود خارجی است و خود این مفاهیم از معقولات ثانیه فلسفی‌اند و صرفاً عروض ذهنی دارند؛ در حالی که در تبیین معنای صفات تنها به بعد معناشناختی آن‌ها توجه می‌شود؛ لذا داخل کردن امور وجودی در معنای صفات با دقت لازم همراه نیست؛ به دیگران نباید بین معنای یک امر و نحوه وجود آن خلط نمود و به این 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 غیرواجب است؛ به بیان دیگر نمی‌توان به قول بالا ملتزم گشت، بدون آنکه اشتراک معنوی را در صفاتی نظیر اختیار و اراده و قدرت پذیرفت. روشن است که بیان اخیر با قول به اشتراک لفظی صفات سه‌گانه مورد بحث در تناقض آشکار است؛ به این ترتیب اگر ابن‌سینا بر ملاک قوه و فعل و دخالت آن‌ها در معنا تأکید کند، باید تمامی صفات را مشترک لفظی بداند؛ حال آنکه بر مبنای هستی‌شناسی او نمی‌توان چنین لازمه‌ای را پذیرفت؛ بنابراین گویی شیخ در این بحث به موضع روشنی دست نیافته است.

۵. تحلیل یافته‌ها

با بررسی مواضع متعدد شیخ‌الرئیس در مشترک معنوی دانستن وجود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۱۳)، از یک سو تشکیکی دانستن مفهوم وجود و وجود عینی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۴) و منتهی شدن صفات 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، به خوبی از عهده تبیین صفات الهی بر نیامده 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. (به نقل 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، در واقع قول به تشکیک عامی را پذیرفته است. از طرفی روشن است که تشکیک فرع بر اشتراک معنوی است؛ به همین دلیل

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. و معناه أن يكون يجب أن يكون واجب الوجود وجوداً بالذات و مختاراً بالذات و قادراً بالذات و مريداً بالذات حتى تصح هذه الأشياء لا بالذات في غيره.

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 پذیرفته‌است؟ ابن‌سینا بیان روشنی در این باب ندارد؛ اما می‌توان با استناد به سخنان وی نتیجه‌گرفت که اگرچه بوعلی لوازم قول به تشکیک خاصی را در فلسفه خویش جاری نساخته‌است، به آن پی‌برده‌است و اشاراتی به آن دارد؛ لذا به تعبیر 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 منفتح 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. در واقع از آنجاکه وجود واجب عین هستی است و همه کمالات را دارا است (تام است) و کل وجود از او فائض می‌گردد - یعنی فوق‌التمام است (ابن سینا، 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 ابن سینا 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 والعلم والقدرة والارادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد.» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۱). از اینجاست که ضرورت تنقیح مناط، به‌عنوان اصلی روش‌شناختی، در مباحث عقلی لازم می‌آید.

نتیجه‌گیری

با توجه به تحلیل ارائه‌شده، در پاسخ به پرسش نخست درباره علت گرایش ابن سینا به دیدگاهی که منجر به اشتراک لفظی شده‌است، دو احتمال مطرح‌گردید. احتمال نخست به موضع شیخ‌الرئیس راجع به بائن 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 سه‌گانه قلمداد نمود؛ اما احتمال دوم که به حوزه معنانشناسی 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 سه‌گانه اراده داده، آن‌ها را در واجب‌الوجود به علم برگردانده‌است. وی در واجب اراده را به تعقل ذات و تعقل نظام خیر تعریف می‌کند که در واقع عین علم اوست. همچنین حیات را همان ادراک‌کننده 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. درمقابل این صفات در انسان دارای معنایی متفاوت‌اند. اراده در انسان با شوق و غرض همراه است. حیات در حیوانات با ادراک انفعالی و حسی پیوندخورده‌است و قدرت نیز با تعریف «إذا شاء فعل و إذا لم یثأ لم یفعل» 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 ابن‌سینا از اعتبار کافی برخوردار نیست.

در پاسخ به پرسش سوم درباره سازگاری این دیدگاه با دستگاه فلسفی ابن‌سینا، 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 منفتح دانست. این مطلب نشان می‌دهد که شیخ‌الرئیس نمی‌تواند با تکیه بر مبانی فلسفی خود، کاملاً به قول اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن پایبند باشد. تناقض در اینجا است که ابن‌سینا از یک سو صفات الهی را معنادار می‌داند و جداً در روشن ساختن معنای آن‌ها تلاش می‌کند، و از سوی دیگر نحوه تحلیل او منجر به اشتراک لفظی صفات مذکور بین خدا و انسان می‌شود؛ درحالی‌که با پذیرش اشتراک لفظی کامل نمی‌توان ادعای معناداری صفات الهی را نیز حفظ کرد؛ در نتیجه می‌توان گفت دیدگاه ابن‌سینا درباره صفات الهی نیازمند بازنگری و تفسیر دقیق‌تری است که با پذیرش نوعی تشکیک خاص در معنای صفات می‌توان تا حدودی تناقضات موجود در آن را برطرف نمود؛ و گرنه باید اذعان داشت که مبنای فلسفی شیخ‌الرئیس در این خصوص انسجام کافی ندارد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها (مجتبی زارعی، به تحقیق). قم: بوستان کتاب.
ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. قم: انتشارات بیدار.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات (محمدتقی دانش‌پژوه، به‌ویرایش). 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 حسن‌زاده آملی، به‌تحقیق). 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، به‌تحقیق). قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدء والمعاد (عبدالله نورانی، به‌اهتمام). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مکیل.
- احمدوند، معروف‌علی (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، به‌ترجمه و حاشیه). تهران: انتشارات حکمت.
- بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۹۳). التحصیل (مرتضی مطهری، به‌تحقیق). تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). ریح مختوم (جلد ۱). قم: انتشارات اسرا.
- حسن‌زاده، سعید؛ سعیدی‌مهر، محمد؛ و اکبری، رضا (۱۴۰۲). معناشناسی اراده از منظر ابن‌سینا: 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 ابن‌سینا. اندیشه دینی، ۶(۱۳)، ۴۵-۲۹.
- ذبیحی، محمد، و ایرجی‌نیا، اعظم (۱۳۹۴). صفات الهی از نگاه ابن‌سینا و توماس آکوئیناس. فلسفه دین، ۶(۱۸۹۰۴۱)، ۵۷-۲۹.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱ ق). الذخیره فی علم الکلام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

سهرودی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). حکمة الاشراق (سید جلال‌الدین 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: دارالکتب العلمیة.

قاسم‌پور، محسن، و ذهبی، سیدعباس (۱۴۰۱). «اتحاد مفهومی صفات الهی» در آموزه‌های اسلامی: بررسی دیدگاه ابن‌سینا، پژوهش‌های ادیبانی، ۱۰(۱۹)، ۴۹-۳۰.

قوشچی، علی بن محمد (۱۴۲۱ق). عنقود الزواهر فی الصرف. بیروت: دارالکتب و الوثائق القومیة.

کردفیروزجانی، یارعلی (۱۳۹۷). نظریه ابن‌سینا درباره توحید صفاتی: وحدت مفهومی یا وحدت معنایی. حکمت اسراء، ۱۰(۳۲)، ۸۶-۶۷.

مظفر، محمدرضا (۱۳۶۶). المنطق (جلد ۱). قم: انتشارات اسماعیلیان.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (سید جلال‌الدین آشتیانی، به تحقیق). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (جلد ۲ و ۶). قم: مکتبة المصطفوی.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). شرح الإشارات و التنبیہات (جلد ۲). قم: بوستان کتاب.

هدایت‌افزا، محمود، و حسینی، سیدعبدالرحیم، (۱۳۹۴). مبادی نظری ترادف مفهومی صفات حقیقی خداوند از منظر ابن‌سینا و شیخ احسانی، حکمت سینوی، ۱۹(۵۳)، ۷۰-۴۹.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق (جلد ۱) (مهدی علی‌پور، به تحقیق). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.