

ملاحظات معناشناختی در تحلیل مسئله اتحاد و تغایر مفهومی صفات

خداوند از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

مهدی زمانی*

دانشیار دانشگاه پیام نور

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۱)

چکیده

ابن سینا معتقد است صفات خداوند علاوه بر مصداق، از نظر مفهوم نیز واحد و یکسانند و در مقابل ملاصدرا بر تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی صفات تأکید می‌ورزد و دیدگاه ابن سینا را مردود می‌شمارد. در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی، مبانی و نتایج هر یک از این دو نظریه تحلیل خواهد شد. نظریه ابن سینا در معناشناسی اوصاف الهی حاکی از اصالت دادن وی به کاربرد الفاظ است، در حالی که ملاصدرا به معانی الفاظ در هنگام وضع اهمیت بیشتری می‌دهد. در پرتو نظریه توصیفی معنا می‌توان یگانه‌انگاری مفهومی اوصاف الهی را در راستای اصلاح دیدگاه ما در تبیین ویژگی‌های واجب‌الوجود ارزیابی کرد. تفکیک معنای استعمالی از معنای وضعی، با تأکید بر «کارکردگرایی» آستون زمینه عبور از معانی اولیه الفاظ را فراهم می‌آورد و راه را برای انعطاف‌پذیر دانستن زبان و در نهایت اتحاد معنای اوصاف الهی باز می‌کند. از تلاش‌های متکلمان مسلمان برای نفی «تشبیه» و «تعطیل» و نیز برخی نظریات اندیشمندان علم اصول در باب استعمال الفاظ هم می‌توان راه برون‌رفت از مشکلات هم‌معنایی کامل و تغایر صرف معنای صفات را پیدا کرد. افزون بر این کنار نهادن دیدگاه‌های افراطی منکران و موافقان ترادف و انتخاب راه میانه نیز سهم تغایر و اتحاد (ترادف) مفاهیم اوصاف الهی را حفظ می‌کند. بنابراین، دیدگاه ابن سینا نوعی نظریه اصلاحی در باب معناشناسی اوصاف الهی است که ارتقای معرفت حکمی را در تعیین معنای الفاظ دخالت می‌دهد، اما نظریه ملاصدرا توصیفی است که با توجه به تغایر مفهومی صفات بر تصحیح حمل اوصاف مختلف و مفید بودن آن تأکید دارد.

واژگان کلیدی

ابن سینا، اتحاد مفهومی، تغایر مفهومی، صفات خداوند، معناشناسی، ملاصدرا.

مقدمه

در میان مباحث خداشناسی یا الهیات بالمعنی الاخص، مسئله صفات خداوند اهمیت فراوانی دارد، به گونه‌ای که به عرصه‌ای برای برخورد دیدگاه‌های رقیب بدل شده است و متکلمان، حکیمان و عارفان از هر دین و نحله‌ای، بر اساس مبانی و اصول خاص خویش به اظهارنظرهای متفاوت و گاه متعارض در این باب پرداخته‌اند. مسئله صفات خداوند از ابعاد گوناگونی بررسی شده است که از میان آنها به جنبه‌های وجودشناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی آن می‌توان اشاره کرد. رویکرد معناشناختی، این پرسش اساسی را در کانون توجه خویش قرار می‌دهد که معنای اوصاف الهی چیست و چه نسبتی میان معانی این اوصاف و ذات خداوند وجود دارد؟

عده‌ای برای اوصافی که درباره خدا و مخلوقات به کار می‌رود، معنای واحدی در نظر می‌گیرند. حاصل چنین دیدگاهی نسبت دادن ویژگی‌های امکانی به خداوند خواهد بود که معمولاً با عنوان «تشبیه» از آن یاد می‌شود. بر اساس این دیدگاه، الفاظی مثل عالم و قادر درباره خدا و مخلوقات به نحوه اشتراک معنوی به کار می‌رود (سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۸۶). خاستگاه اصلی دیدگاه اصحاب تشبیه الفاظی است که در قرآن درباره خداوند به کار رفته‌اند و در آنها خداوند با اوصافی نظیر اوصاف آدمی توصیف شده است. عده‌ای در برخورد با این صفات معنای ظاهری و لفظی آنها را در نظر گرفتند، پس به «صفاتی» مشهور شدند. مجسمه و مشبیه به شکل افراطی بر شباهت صفات خدا و آدمی تأکید می‌کردند (بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۱).

در مقابل صفاتی افراطی، بسیاری از متکلمان معتزلی و اشعری معتقد بودند که خداوند را نمی‌توان با صفاتی توصیف کرد که از آنها برای وصف مخلوقات بهره می‌بریم، زیرا این امر موجب تشبیه است. به گفته شهرستانی مطابق با این عقیده، صفات حیات و علم را باید از خدا نفی کرد، زیرا این صفات در مورد مخلوقات نیز به کار می‌روند. در عوض می‌توان

خداوند را خالق، قادر و فاعل نامید، زیرا این اوصاف به او اختصاص دارد (شهرستانی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۶).

برخورد با دیدگاه تشبیه و مخالفت با نتایج آن، عده‌ای را به این باور رسانید که فهم معنای صفاتی که درباره خدا به کار می‌رود، غیرممکن است و بنابراین عقل ما از شناخت معنای این اوصاف به کلی ناتوان خواهد بود. این عقیده که گاه با عنوان «تعطیل» از آن یاد می‌شود، به این استدلال مجهز است که وجود صفات، حاکی از مرکب بودن موصوف است و چون خداوند مرکب نیست، نمی‌توان او را به صفات متصف کرد. بدین‌سان نظریه تعطیل به نفی صفات ختم می‌شود (شهرستانی، ۱۳۹۵: ۵۰). همچنین اهل تعطیل با تمسک به این استدلال که وجود حق تعالی با وجود ممکنات قیاس‌پذیر نیست، امکان شناخت صفات الهی را انکار کردند (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۷۴). این دیدگاه کاربرد یکسان الفاظ درباره خدا و مخلوقات را به نحو اشتراک لفظی می‌داند. مثلاً اگر درباره خدا و آدمی لفظ عالم را به کار می‌بریم، این لفظ معنای واحدی ندارد. بنابراین آنچه از کاربرد لفظ عالم درباره خدا قصد کرده‌ایم، با آنچه از تعبیر عالم درباره آدمی می‌فهمیم متفاوت است.

راه دیگری که برای اجتناب از مشکلات نظریه تعطیل و تشبیه ارائه شده این است که معنای اوصاف خداوند و مخلوقات را یکی بدانیم، اما به درجاتی از شدت و ضعف در موارد کاربرد قائل شویم. بر اساس این دیدگاه کاربرد الفاظ مشترک مثل عالم و قادر در مورد خدا و آدمی، نه به نحو اشتراک لفظی و نه اشتراک معنوی متواطی، بلکه به شیوه اشتراک معنوی مشکک خواهد بود. معتقدان به این دیدگاه به درجاتی از تشبیه و تنزیه قائلند و تلاش می‌کنند تا از طرفی امکان شناخت خداوند و اوصاف او را فراهم کنند و از طرف دیگر در ورطه تجسیم فرونیفتند (سبحانی، ۱۳۸۱: ۳۵۲).

اگر دیدگاه اول که تشبیه صرف است را کاملاً مردود دانستیم و میان معنای صفات خداوند و صفات مخلوقات تفاوت قائل شدیم، بلافاصله این مسئله پیش می‌آید که چه نسبتی میان صفات الهی با یکدیگر و میان آنها و ذات خداوند وجود دارد.

با توجه به اینکه ذات الهی بسیط محض است، چگونه می‌توان صفات مختلف به او نسبت داد؟ اگر اوصاف الهی به مصداق واحدی اشاره دارند و از ذات یگانه‌ای حکایت می‌کنند، وضعیت معانی آنها چگونه است؟ آیا صفات معنای واحدی دارند یا از هر یک مفهومی غیر از دیگری مراد می‌کنیم؟ این پرسش‌ها، پاسخ‌های متفاوت و متعارضی در پی داشته و نزاع‌های جدی در باب معناشناسی اوصاف الهی پدید آورده است.

طرح مسئله

ابن‌سینا و ملاصدرا در ستیغ بلند دو مشرب اندیشه اسلامی یعنی حکمت مشاء و حکمت متعالیه، با وجود وحدت و اشتراک نظر در بسیاری از مبانی خویش، به مسئله اتحاد یا تغایر مفهومی صفات الهی دو پاسخ متفاوت داده‌اند. ابن‌سینا، دست‌کم براساس پاره‌ای از عبارات صریح در آثار اصلی خود، معتقد است که اوصاف الهی افزون بر آنکه از مصداق واحدی حکایت دارند، در مفهوم هم یگانه هستند و علم، قدرت، اراده و دیگر صفات خداوند بیش از یک مفهوم ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۷). در مقابل ملاصدرا بر این رأی انتقاد دارد و بر این باور است که هرچند اوصاف الهی به ذات بسیط و یگانه خداوند اشاره دارند و عین همدیگر و عین ذات خدا هستند، مفاهیم آنها متفاوت است. به اعتقاد ملاصدرا کثرت مفاهیم صفات بر وحدت و بساطت ذات الهی خدشه‌ای وارد نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۵).

در این مقاله تلاش بر این است که ضمن تشریح دیدگاه این دو اندیشمند با استفاده از پاره‌ای از مباحث مطرح در حوزه فلسفه زبان و معناشناسی به ارزیابی و داوری تازه‌ای درباره این دو دیدگاه پرداخته شود. مباحث مربوط به فلسفه زبان جایگاه بسیار مهمی را در فلسفه معاصر به خود اختصاص داده‌اند، به گونه‌ای که برخی گمان برده‌اند تنها وظیفه فلسفه، بررسی مسائل مربوط به زبان است و تنها از این طریق می‌توان در معضلات فلسفی که از دیرباز تاکنون لاینحل مانده‌اند، گشایشی ایجاد کرد (Stumpf, 1987: 451). به‌زعم

اینان اگر نگوییم همه، دست کم بسیاری از مسائل فلسفی، ناشی از سوءفهم و کاربرد نادرست الفاظ و واژه‌ها یا قضایا و جملات است و با اندیشیدن در باب ماهیت زبان و پی بردن به منطق خاص آن می‌توان بساط آن مسائل را کاملاً برچید یا روش‌های مفیدی برای فیصله دادن به برخی از آنها ارائه کرد. باور ما این است که بی آنکه لازم باشد به این دیدگاه خام، خوش‌بینانه و افراطی در باب فلسفه زبان گردن نهیم، می‌توان از برخی پژوهش‌ها و دیدگاه‌ها در این عرصه برای ارائه تبیین تازه‌ای در باب پاره‌ای مباحث مابعدالطبیعی سود جست. نظریه معنا نیز یکی از کانونی‌ترین مسائل فلسفه زبان است و اندیشمندان معاصر پژوهش‌ها و تأملات بسیار سودمندی در این زمینه دارند که شاید سرنوشت برخی از مباحث مطرح در الهیات را تغییر دهد یا به ارائه تبیینی نو از آنها کمک کند. یکی از این مباحث که مستقیماً متأثر از نظریه‌ای است که در خصوص معنا برمی‌گزینیم، مسئله معنای سخنان و واژه‌هایی است که درباره خدا به کار می‌بریم. پاسخ به این مسئله که معنای صفاتی که درباره خدا استفاده می‌شوند، متحد و الفاظ حاکی از آنها مترادف است یا خیر، کاملاً وابسته به این خواهد بود که چه ملاکی برای معانی و اتحاد و تغایر آنها اختیار کنیم.

پژوهش در مورد زبان به قرن بیستم و فیلسوفان معاصر محدود نیست، بلکه پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد و هم فیلسوفان غرب از دوره یونان و هم حکیمان مسلمان در خلال مباحث، منطق و شناخت و ... به آن پرداخته‌اند. این پیشینه شامل ارائه نظر در باب معنا هم می‌شود، به گونه‌ای که پایه و مایه بسیاری از نظریات مطرح در سده بیستم را می‌توان در آرای آنان یافت. همچنین نباید پژوهش‌ها در این قبیل مسائل را به فلسفه محدود کرد، زیرا در میان مباحث علم اصول، تفسیر، ادبیات و ... می‌توان از آنها سراغ گرفت. در این نوشتار تلاش می‌شود تا پس از بیان خلاصه دیدگاه معروف ابن‌سینا و ملاصدرا در باب معنای اوصاف الهی و اتحاد و تغایر آنها، از بعضی مباحث مطرح در فلسفه زبان برای تحلیل مبانی و تبیین نتایج آنها بهره‌جویم.

اتحاد معنایی صفات خداوند از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا با عبارات بسیار صریحی در آثار اصلی خود مانند شفا، مبدء و معاد، نجات و تعلیقات اظهار می‌دارد که از دیدگاه وی، صفات خداوند ذاتاً (مصادقاً) و مفهوماً متحد هستند، زیرا همه آنها از ذات بسیط و یگانه واجب‌الوجود حکایت دارند و در صورت تعدد مفاهیم آنها به بساطت و وحدت واجب‌الوجود خدشه وارد می‌شود. در اینجا نمونه‌ای از عبارات ابن سینا در این موضوع را مرور می‌کنیم:

۱. «فواجب الوجود لیست ارادته مغایره للذات لعلمه و لا مغایره المفهوم لعلمه فقد بیننا أن العلم الذی له بعینه هو الاراده التی له» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۷). علم واجب‌الوجود نه از حیث ذات و نه از جهت مفهوم با اراده او مغایر نیست، زیرا بیان کردیم که علمی که برای واجب‌الوجود ثابت است، عین اراده‌ای است که برای او ثابت می‌شود. در این عبارت اتحاد مصادقی و مفهومی خداوند میان برای صفت علم و اراده بیان می‌شود.

۲. «فبان أن المفهوم من الحیاء و العلم و القدرة و الجود و الاراده المقولات علی واجب‌الوجود مفهوم واحد و لیست لا صفات ذاته و لا اجزاء ذاته، و اما الحیاء علی الاطلاق و العلم علی الاطلاق فلیست واحده المفهوم و لكن المطلقات متوهمه و الموجودات غیر مطلقه» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۱). روشن شد که مفهومی که از صفات حیات، علم، قدرت، جود و اراده در هنگام حمل بر واجب‌الوجود فهمیده می‌شود، مفهوم یگانه‌ای است. حیات مطلق و علم مطلق معنای یگانه ندارند، اما مطلقات اموری موهوم هستند و موجودات مطلق نیستند. بر اساس این عبارت درست است که مفهوم کلی علم، غیر از قدرت و حیات است، اما مهم آن خواهد بود که این صفات در هنگام کاربرد درباره هر موجود چگونه و به چه معنایی به کار می‌روند، زیرا موجودات، کلی و مطلق نیستند. بنابراین هنگام کاربرد این صفات درباره خداوند باید از آنها مفهوم واحدی مراد شود.

۳. «فصل فی تحقیق وحدانیه الاول بأن علمه لا یخالف قدرته و ارادته و حیاته فی

المفهوم بل ذلك كله واحد و لا تتجزأ لاحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۴۹). یگانگی مبدأ اول به این است که علم او از نظر مفهوم، با قدرت، اراده و حیات او تفاوتی ندارند، بلکه همه این‌ها یکی هستند و به دلیل هیچ‌یک از این صفات، ذات یگانه حق تجزیه نمی‌شود.

۴. «لا یصح فی واجب الوجود أن یتکثر لا فی معناه و لا فی تشخصه و الشیء إذا تکثر فإما أن یتکثر فی معناه و کل معنی فإنه فی ذاته واحد فلا یتکثر فی حقیقته و اما فی تشخصه فإن تشخص واجب الوجود هو أنه هو، فتشخصه و أنه هو واحد و هو نفس ذاته و حقیقته» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، التعليقات: ۶۱). در مورد واجب‌الوجود هیچ‌گونه تکثری، خواه در معنا یا در تشخص درست نیست، زیرا هر چیزی یا در معنا متکثر می‌شود یا در تشخص. هر معنایی در ذات خود یگانه باشد، در حقیقت خویش نیز متکثر نخواهد بود و تشخص واجب‌الوجود نیز همان یگانگی اوست که عین ذات و حقیقت اوست.

۵. «ان الموهوم من لفظ کل صفة ما هو و ان الالفاظ المستعملة فی صفاته مثل الواحد و الموجود و القديم و العالم و القادر یدل کل واحد منها علی معنی آخر و لا یجوز أن یکون الشیء الواحد الذی لا کثرة فی وجه له معان کثیرة کل واحد منها غیر الاخر و تعرف کیف یجب أن تفهم هذه الصفات له حتی لا توجب فی ذاته غیره و کثرة و لا یقدح فی وحدانیته الذاتیه الحقیقه» (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۱۳). توهم می‌شود که الفاظ هر یک از صفات معنای خاصی دارد و الفاظی که در صفات حق تعالی به کار می‌رود، مانند واحد، موجود، قدیم، عالم و قادر، هر یک بر معنایی غیر از دیگری دلالت می‌کنند. اما جایز نیست که شیء واحدی که به هیچ‌وجه کثرتی در او نیست، معانی کثیر داشته باشد که هر یک غیر از دیگری است. و تو خواهی دانست که این صفات را چگونه باید فهم کرد تا موجب غیریت و کثرت در ذات واجب نشود و به یگانگی ذاتی حقیقی او خدشه‌ای وارد نکند.

۶. «... بل هو ذات هو الوجود المحض و الحق المحض و الخیر المحض و العلم المحض و القدرة المحضه و الحیاة المحضه من غیر أن یدل بكل واحد من هذه الالفاظ

علی معنی مفرد علی حده بل المفهوم منها عند الحكماء معنی و ذات واحد...» (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۳۵). خداوند 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 جداگانه‌ای دلالت کند، بلکه آنچه حکما از این الفاظ می‌فهمند، معنا و ذات یگانه‌ای است.

دیدگاه مشهور ملاصدرا مبنی بر تغایر مفهومی صفات خداوند

از دیدگاه ملاصدرا میان ذات و صفات الهی از نظر مفهوم تفاوت وجود دارد و اتحاد میان ذات و صفات و نیز وحدت صفات با یکدیگر، به وجود خارجی مربوط است. پس هر چند او در مقابل دیدگاه اشاعره تغایر مصداقی صفات و ذات را نمی‌پذیرد، معتقد است که تفاوت مفهومی به وحدت و بساطت حق تعالی صدمه‌ای نمی‌زند و حمل صفات مختلف بر خداوند را توجیه می‌کند. او بر همین اساس سخن ابن سینا در باب عینیت مفهومی صفات خداوند را مردود می‌داند:

۱. «و أعلم أن كثيراً من العقلاء المدققين ظنوا أن معنى كون صفاته (تعالی) عین ذاته هو أن معانیها و مفهوماتها لیست متغایره بل کلها ترجع الی معنی واحد و هذا ظن فاسد و وهم کاسد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۵).

ملاصدرا در عبارتی که شاید راه را برای جمع میان دیدگاه او و ابن سینا باز کند، ضمن بیان عقیده خود، به گفته ابن سینا در تعلیقات استشهاد می‌کند:

۲. «لکن لیس وجود هذه الصفات فیها الا وجود ذاته بذاته فهی و إن تغایرت مفهوماتها - لکنها فی حقه تعالی موجوده بوجود واحد کما قال الشیخ فی التعلیقات من أن الاول تعالی لا یتکثر لأجل تكثر صفاته، لأن کل واحده من صفاته إذا حقت تكون الصفة الاخری بالقیاس الیه، فیکون قدرته حیاته و حیاته قدرته و تکونان واحده فهو حی من حیث هو قادر و قادر من حیث هو حی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۸). وجود این صفات در خداوند، وجود ذات او به ذات اوست. بنابراین هر چند مفاهیم آنها متفاوت است، آنها در مورد خداوند متعال به وجودی

واحد موجودند. همان‌گونه که شیخ در تعلیقات می‌گوید که مبدأ اول به دلیل کثرت صفات متکثر نمی‌شود، زیرا هر یک از صفات او، در هنگام تحقق نسبت به خداوند عین صفت دیگر خواهد بود. بدین سان قدرت خدا، حیات اوست و حیات خداوند، همان قدرت اوست و هر دو یکی هستند. بنابراین خداوند از آن جهت که قادر است حی است و از آن جنبه که حی است قادر است.

۳. ملاصدرا در پاره‌ای از عبارات خویش اشاره می‌کند که آنچه از صفات حقیقی خداوند در ذهن ما مرتسم می‌شود، تنها مفاهیم جداگانه آنهاست و عینیت و اتحاد حقیقی آنها به ساحت مفهوم راه نمی‌یابد: «و کذا المرتسم من صفاته الحقیقه لیس إلا مفهوماتها لکن عینیة العلم و غیره من الصفات القدسیة غیر متوجه إلى المفهوم منها بل إلى ما یرشدنا البرهان إلى أنه بإزائه أعنی الحقیقه المتعالیة عن الحصر و الضبط» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۴۷).

سخنان ملاصدرا مبنی بر اتحاد معنایی صفات الهی

در کنار رأی مشهور ملاصدرا درباره تغایر معنایی صفات الهی، در آثار وی به عباراتی برمی‌خوریم که بر اتحاد مفهومی اوصاف خداوند تصریح دارند:

۱. ملاصدرا در تفسیر قرآن کریم، اسامی و صفات متقابل خداوند را دارای معنای واحد می‌داند. پس از نظر وی اوصافی مانند اول، آخر، ظاهر و باطن تنها از نظر لفظ متفاوت هستند، ولی معنای آنها یکی بیشتر نیست: «فهو الاول بلا أولیة، و المبدأ بلا ابتداء كما انه الاخر بلا آخریة و المنتهی بلا نهایة، و هو ایضا مع کل شیء لا بمقارنۀ و غیر کل شیء لا بمزایلة، فأمثال هذه المتناقضات لفظا متفقات فی حقه تعالی معنی ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۳۵۷).

۲. ملاصدرا در مبدأ و معاد نیز ضمن تقسیم صفات الهی به حقیقه، سلبیه و اضافیه همه آنها را دارای معنای واحد می‌داند، زیرا همه صفات اضافیه به قیومیت و همه صفات سلبیه به سلب امکان بازمی‌گردند: «و كما أن صفاته الحقیقیة لا یتکثر و لا

یتعدد و لا اختلاف فیها إلا بحسب التسمیة بل یکون کلها معنی واحدا و حیثیة واحدة هی بعینها حیثیة الذات ... فکذلک صفاته الإضافة لا یتکثر معناها و لا یختلف مقتضاها ... فإن إضافته إلى الأشياء و إن تعددت أسامیها و اختلفت لکن کلها یرجع إلى معنی واحد و إضافة واحدة هی قیومیتة الإجابیة للأشیاء» (صدر الدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۷۵).

بسیاری از حکیمان پس از ملاصدرا، رأی مشهور او را در این موضوع پذیرفته‌اند و به تغایر معنایی و اتحاد مصداقی قائل شده‌اند که از میان آنان می‌توان به ملا محسن فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۵)؛ عبدالرزاق لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۱) و حاج ملا هادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳: ۵۴۹) اشاره کرد. بنابراین از حیث تاریخی می‌توان گفت دیدگاه ملاصدرا نسبت به نظر ابن‌سینا از اقبال بیشتری برخوردار بوده است. همچنین هرچند ابن‌سینا در برخی از عبارات خویش دیدگاه اتحاد مفهومی را به حکما نسبت می‌دهد، جز خود او شخص دیگری به صراحت از آن سخن نگفته است.

برخی از پژوهشگران معاصر به این موضوع توجه نشان داده‌اند و عده‌ای از آنان دیدگاه ابن‌سینا را بر ملاصدرا مرجح دانسته‌اند (ذبیحی، ۱۳۸۳: ۴۲ و ۴۳). ایشان ضمن اشاره به سخنان حضرت علی علیه السلام در زمینه توحید، اتحاد مفهومی و مصداقی صفات را با این سخنان سازگارتر دیده‌اند. همچنین استدلال کرده‌اند که همان‌گونه که انتزاع مفهوم واحد از مصداقی که هیچ اشتراکی ندارند، ناممکن است، انتزاع معانی و مفاهیم گوناگون از ذات بسیط و یگانه نیز محال خواهد بود. البته در پاسخ می‌توان گفت که در معانی صفات الهی از ذات او انتزاع نمی‌شود، بلکه این معانی با ملاحظه مخلوقات برای ما حاصل می‌شود و سپس در اطلاق آن بر خداوند با این مسئله مواجه می‌شویم که آنها را به چه معنایی بر او حمل کنیم. آیا معانی آنها در مورد خداوند نیز، همان معانی انتزاع شده از مخلوقات است یا خیر؟ و آیا معانی آنها چنان که در مورد مخلوقات متفاوت بود، در مورد خداوند نیز متفاوت است؟

برخی پژوهشگران نیز در تبیین دیدگاه ابن‌سینا با اشاره به تمایزی که او میان اوصاف سلبی، ثبوتی و اضافی قائل است، اظهار کرده‌اند که ابن‌سینا هم از تغایر مفهومی سخن گفته و هم از اتحاد مفهومی. ایشان برای حل تعارض میان سخنان ابن‌سینا در این زمینه پیشنهاد کرده‌اند که هر یک از این دو دیدگاه مطابق با سطحی از سطوح معرفتی متفاوت است. ابن‌سینا برای مخاطبان معمولی خویش از تغایر مفاهیم صفات می‌گوید و با مخاطبان سطح برتر، اتحاد مفهومی را مطرح می‌کند (شهیدی، ۱۳۸۹: ۴۷ و ۴۸). همچنین عده‌ای برای طرح آشتی میان ترادف مفهومی ابن‌سینا و عینیت مصداقی صدرا، دیدگاه ابن‌سینا را حمل بر توجه و اخذ ویژگی‌های مصداق در مفهوم دانسته‌اند (صادقی، ۱۳۸۸: ۵۴ و ۵۵) چیزی که شاید ملاصدرا آن را خلط میان مفهوم و مصداق بداند و مردود بشمارد. ما ضمن ارج نهادن به این بررسی‌ها و داوری‌ها بی‌آنکه ادعای حل مسئله را داشته باشیم، تلاش می‌کنیم تا با طرح پاره‌ای از مباحث مطرح در معناشناسی و فلسفه زبان، نگاه دیگری به موضوع داشته باشیم.

نظریات مطرح درباره معنا

یکی از موضوعاتی که شاید بر مسئله مذکور پرتو تازه‌ای بیفکند، نظریه‌ای است که درباره معنا اتخاذ می‌شود. هرچند برخی از اندیشمندان معاصر نظریات فیلسوفان در باب معنا را گنج‌کننده می‌دانند (آلستون، ۱۳۸۱: ۴۴) می‌توان مهم‌ترین دیدگاه‌های فلسفی درباره معنا را چنین دسته‌بندی کرد (واله، ۱۳۸۸: ۱۴۹):

۱. نظریه مصداقی^۱: بر اساس این نظریه که به صورت «دلالی» و «مرجعی» نیز ترجمه شده است، معنای یک کلمه چیزی جز مصداق نیست و اگر سخنی مصداق نداشته باشد بی‌معناست. پوزیتیویست‌ها به این نظریه گرایش بیشتری دارند.

۲. نظریه ذهنی^۱: یا مفهومی^۲ مطابق این نظریه مدلول الفاظ، تصورات و معانی ذهنی است. جان لاک مشهورترین نماینده این دیدگاه به شمار می‌آید.
۳. نظریه رفتاری^۳: بر مبنای این دیدگاه معنا موقعیتی است که متکلم، کلام خود را اظهار می‌کند و پاسخی در شنونده پدید می‌آورد. این نظریه در روان‌شناسی ریشه دارد.
۴. نظریه کاربردی^۴: این دیدگاه که مورد نظر ویتگنشتاین در دوره دوم حیات فکری او در کتاب پژوهش‌های فلسفی است، معنای هر واژه را کاربرد آن در زبان می‌داند. به اعتقاد ویتگنشتاین: «در بسیاری از موارد، هرچند نه در هر جایی که تعبیر معنا به کار می‌رود، می‌توان آن را بدین‌گونه تعریف کرد: معنای یک واژه، کاربرد آن در زبان است» (Wittgenstein, 1973: 43). مقصود ویتگنشتاین از کاربرد یک عبارت، شرایط خاص، محتوا، محیط و بافتی است که عبارت در آن به کار می‌رود، برای توضیح معنای واژگان در هر زبان، باید نحوه کاربرد آن را در همان زبان مشخص کرد، نه آنکه سلیقه‌ای و با تأملات نظری در صدد تعریف آن باشیم (مهدوی نژاد، ۱۳۸۴: ۷۴).
۵. نظریه توصیفی معنا^۵: در این نظریه بیان می‌شود که در هنگام نامگذاری اولیه (وضع) پاره‌ای از اوصاف در نامیدن یک شیء منظور می‌شوند، اما شیء اوصاف دیگری هم دارد که پس از بررسی‌های بیشتر (عقلی یا تجربی) شناخته می‌شوند. افزون بر این اوصاف، شاید الفاظ با ویژگی‌های عاطفی نیز همراه باشند. بنابراین واضح الفاظ، اوصاف خاصی را برای شیء منظور کرده و ملاک فهم مشترک اولیه همان اوصاف است، هرچند پس از وضع، ویژگی‌های دیگری نیز به دست آید. این ویژگی‌ها در هسته معنا دخالت ندارند و

-
1. Mentalistic Theory
 2. Ideational Theory
 3. Behavioral Theory
 4. Meaning in Use Theory
 5. Descriptivist Theory

تفاهم با دیگران از همین طریق صورت می‌گیرد، اما راه برای تغییر نگرش در اثر معرفت اوصاف بیشتر آن شیء گشوده است. مثلاً ویژگی‌های خاصی در نامگذاری لفظ طلا به وسیله واضع لحاظ شده است، اما در اثر پیشرفت علم، ویژگی‌های دیگر و چه بسا اصلی‌تر و مهم‌تر طلا کشف می‌شود. همچنین بار عاطفی خاصی در محیط‌ها و شرایط گوناگون با این کلمه همراه می‌شود. مثلاً ممکن است این کلمه در متن و محتوایی اقتصادی، خوب و ارزشمند و در محتوایی اخلاقی، ضد ارزش و عامل وابستگی به‌شمار آید. گزینش اوصاف اولیه که در نامگذاری توسط واضع مؤثر است، بر اساس ملاک‌هایی مثل سادگی، اشتراک و کاربرد صورت می‌گیرد، بنابراین شاید خصیصه‌های اصلی آن شیء نباشد (فعالی، ۱۳۸۰: ۱۲۶).

به نظر می‌رسد می‌توانیم از این نظریه در حل مسئله تغایر و اتحاد مفهومی صفات الهی استفاده کنیم. در هنگام وضع الفاظی نظیر عالم، حی، مرید و قادر، اوصاف خاصی منظور شده‌اند که ملاک فهم مشترک ما از این الفاظ هستند. مثلاً هنگامی که لفظ حی را وضع می‌کنیم به مجموعه‌ای از ویژگی‌ها مانند حرکت کردن، فعالیت، ادراک کردن و ... نظر داریم، اما فهم ما از ویژگی‌های حیات بر اثر تغییر باورهایمان عوض می‌شود و ممکن است پاره‌ای از اوصافی را که در هنگام وضع لفظ حیات در نظر داشتیم ظاهری، کم‌اهمیت یا حتی غیرواقعی قلمداد کنیم. مثلاً شاید حرکت را از اوصاف ظاهری حیات به حساب آوریم و آن را در پاره‌ای از موارد اطلاق این لفظ در نظر نگیریم. همانند لفظ طلا که شاید رنگ زرد در هنگام وضع این لفظ توسط واضع منظور شده است، اما با تغییر دیدگاه و نگرش ما نسبت به این شیء، وصف زردرنگ بودن را از آن حذف و بدون قرینه این لفظ را بر طلای سفید و طلای زرد اطلاق کنیم.

هنگامی که لفظ عالم، قادر، مرید و حی را درباره واجب‌الوجود به‌کار می‌بریم، اوصاف اولیه این الفاظ در هنگام وضع به ذهن می‌آید، اما با توجه به دلایل فلسفی و عقلی حکم می‌کنیم که معانی این الفاظ درباره واجب‌الوجود حاکی از ویژگی‌ها یا اجزای متفاوت در

ذات او نیست. بنابراین با حذف پاره‌ای از ویژگی‌ها که ملاک تغایر معانی این الفاظ است، می‌توان به فهم جدیدی از این اوصاف دست یافت که با یکدیگر متحد باشد. از باب نمونه می‌توان عنایت خداوند را به علم او تعریف کرد یا حیات و اراده و دیگر صفات را به گونه‌ای تعریف کرد که معنای واحدی داشته باشند. نقش صفات سلبیه یا طریق سلبی در شناخت خداوند را باید بیشتر در همین زمینه ارزیابی کرد. ما در طریق سلبی عمدتاً خصایصی را از صفات الهی نفی می‌کنیم که موجب تغایر آنها با یکدیگر و با ذات الهی می‌شود و از این طریق کاربرد آنها را درباره خداوند تصحیح می‌کنیم. بنابراین مصحح حمل صفات گوناگون بر خداوند، معانی متفاوت اولیه آنهاست و نظریه ملاصدرا مبنی بر تغایر مفاهیم صفات الهی به همین جنبه نظر دارد: «لأن كل صفة له معنى خاص و مفهوم معين و ليس المفهوم من العلم عين المفهوم من القدرة و إلا لكانا لفظين مترادفين فيكون كل قادر من أي حيشة عالما و كل عالم من حيث هو عالم قادرا و كذا في سائر الصفات و يلزم أنه إذا اعتقد في حقه تعالی صفة واحدة منها لا يحتاج إلى إثبات صفة أخرى و التالي باطل فالمقدم مثله» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۲۵). در مقابل با دقت در نحوه کاربرد این اوصاف درباره ذات بسیط و یگانه واجب‌الوجود ویژگی‌های متفاوت معنایی آنها حذف می‌شود و نظریه اتحاد معنایی سینوی به این جنبه نظر دارد.

تفکیک معنای زبانی از معنای مقصود گوینده

به اعتقاد جان سرل از حدود دهه پنجاه و شصت سده بیستم دو نظرگاه درباره معنا رواج پیدا کرده است (سرل، ۱۳۸۵: ۶۱ و ۱۵۰):

۱. دیدگاهی که معنا را بیشتر محصول قصد گوینده می‌داند و با نام گرایش پیوند خورده است.
۲. دیدگاهی که افزون بر قصد گوینده، بر نهادهای اجتماعی، قراردادهای و قواعد زبانی تأکید دارد و آستین و سرل از آن جانبداری کرده‌اند.

معنای مقصود گوینده^۱ همان معنایی است که در هنگام کاربرد در ذهن گوینده است و شاید این معنا با معنای جمله یا معنای زبانی^۲ تفاوت داشته باشد. معنای مقصود گوینده به بافت اظهار جمله و احوال و قراین وقوع گفتار بستگی دارد، اما معنای زبانی تابع وضع، قرارداد و قواعد زبانی است و به اوضاع و احوال خاصی مقید نیست. گرایش برای تحلیل معنا بر رابطه آن با قصد گوینده تأکید می‌کند و معنا را نوعی ارتباط زبانی و انتقال پیام می‌داند و این ویژگی‌ها از محسنات دیدگاه وی است. اما به عقیده سرل، او نقش الفاظ و نشانه‌هایی را که گوینده برای انتقال پیام برگزیده، کم‌اهمیت جلوه داده است. با هر علامت و لفظی نمی‌توان مقاصد خود را اظهار کرد. درست است که قصد گوینده در تعیین معنا دخیل است، معنای الفاظ تابع وضع و قواعد حاکم بر زبان هم هستند. به نظر نمی‌رسد دقیقاً بتوان تعیین کرد که هر یک از دو عنصر قصد گوینده و قراردادهای زبانی تا چه اندازه در تعیین معنا دخالت دارند. در پاره‌ای موارد، گوینده خود را از حصار وضع و قرارداد زبانی و نیز قواعد حاکم بر آن رها می‌کند و الفاظ را بی‌توجه به معنای موضوع^۳ به معانی کاملاً متفاوتی به کار می‌برد یا آنها را در مورد مصادیقی استعمال می‌کند که به هیچ‌وجه مورد پذیرش واضع نبوده‌اند. روشن است که در چنین شرایطی فهم مشترک به خطر می‌افتد و راه برای سوء تفاهم باز می‌شود. نمونه بارز چنین وضعی را می‌توان در مورد شطحیات (سخنانی که ظاهرشان مخالف شرع و عقل است) صوفیان ملاحظه کرد. وضعی که به سوء تفاهم، تکفیر و کشتن آنان نیز منجر شده است. پس معنا نمی‌تواند صرفاً امری از سنخ قصد باشد، زیرا دست‌کم گاهی، آنچه می‌توان قصد کرد، تابعی است از آنچه می‌گوییم و قرارداد کرده‌ایم که بگوییم (سرل، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

1. Speaker Meaning

2. Linguistic Meaning

در مورد معنای الفاظی که از خدا خبر می‌دهند چه می‌توان گفت؟ ما به دلایل عقلی و استدلال‌های فلسفی می‌دانیم که خداوند بسیط محض است و از اجزای مختلف ترکیب نشده است. از طرف دیگر الفاظی که درباره او به کار می‌روند، در معانی خاصی وضع شده‌اند و هر یک مفهوم جداگانه‌ای را به ذهن منتقل می‌کنند. آنچه معمولاً از لفظ عالم می‌فهمیم، غیر از معنای الفاظ قادر، حی، مرید و حکیم است. آیا می‌توان هنگام به کار بردن این الفاظ درباره خداوند، معنای کاملاً متفاوتی با معنای وضعی قصد کرد. در پاسخ باید گفت که هرچند ما در اینکه چه معنایی از الفاظ قصد کنیم تا حدودی مختاریم، این اختیار نامحدود نیست. بر اساس نظریه سینوی اتحاد مفهومی صفات، ما باید الفاظی مثل عالم، قادر، حی و مرید را به معنایی کاملاً یکسان درباره خداوند به کار ببریم، به گونه‌ای که مقصود ما از علم خداوند چیزی غیر از قدرت یا سایر صفات او نباشد. روشن است که تبیین مذکور بر این اساس استوار است که در کاربرد این الفاظ درباره خداوند از معانی متفاوت آنها در هنگام وضع چشم‌پوشی کنیم و معنای یکسانی برای همه آنها قصد کنیم. اما آیا زبان این اجازه را به ما می‌دهد؟ آیا با این قصد خود را در خطر نفی تفاهم قرار نداده‌ایم؟

پاسخ به این مسائل آسان نیست. از طرفی وقتی درباره خدا سخن می‌گوییم نمادهای جدید اختراع نمی‌کنیم (کاپلستن، ۱۳۷۵: ۱۲۳) و نمی‌توانیم خود را از قیود و قواعد وضعی زبانی خارج کنیم یا از ابزار زبان به هر معنای دلخواهی استفاده کنیم، اما از طرف دیگر خود زبان این قابلیت را دارد که برای تأمین مقاصد گوینده از خود انعطاف نشان دهد. در واقع نیز همیشه ما به معنای قراردادی الفاظ و عبارات زبانی گردن نمی‌نهمیم و به قول منطقیون میان مقام وضع و مقام استعمال تفاوت می‌نهمیم. معنای «موضوع‌له» همیشه با معنای «مستعمل‌فیه» یکسان نیست. بر همین اساس در مباحث الفاظ کتاب‌های منطقی دلالتهای را به مطابقت، تضمن و التزام تقسیم می‌کنیم و مطابقت میان معنای موضوع‌له و مستعمل‌فیه را لازم نمی‌دانیم. اما معنای موضوع‌له و معنای مستعمل‌فیه کاملاً نمی‌تواند متباین باشد و همیشه میان آنها شباهت و رابطه‌ای نیز وجود دارد. برخی گفته‌اند شرط دلالت تضمن (که

بخشی از معنای موضوع‌گه قصد شده است) و نیز دلالت التزام (که معنایی خارج از موضوع‌گه مقصود است) این است که در آغاز کل معنای موضوع‌گه تصور شود. بنابراین مسئله تا حدود زیادی به دیدگاه ما درباره انعطاف‌پذیری زبان و قواعد آن مربوط می‌شود. در مورد صفات خداوند نظریه ابن‌سینا مبتنی بر تصور انعطاف‌پذیری نسبت به زبان است و در مقابل، دیدگاه تغایر مفهومی ملاصدرا تقید بیشتری را به معنای وضعی و قواعد زبانی نشان می‌دهد. بر پایه تصور سینوی معانی صفات خداوند تابع قصد گوینده است و او می‌تواند آنها را به معنای واحد به کار ببرد. در مقابل، ملاصدرا برای تصحیح حمل و نیز تضمین فهم مشترک نسبت به صفات، به تغایر مفهومی قائل می‌شود.

قابلیت و انعطاف زبان برای بیان معانی ظریف عقلی یا روابط پیچیده مابعدالطبیعی از دیرباز با تردید فیلسوفان، متکلمان، عارفان و سایر اندیشمندان روبه‌رو بوده است. آنان در عین استفاده از ابزار زبان برای انتقال معانی مابعدالطبیعی و حتی شهودات فراحسی بر محدودیت‌های آن تأکید می‌ورزیدند. تفکیک میان معنای ظاهری الفاظ و معنای باطنی آنها، توجه دادن به نقش تمثیلی زبان و استعارای دانستن معانی الفاظ، نمونه‌هایی از راهکارهای آنان برای خلاصی یافتن از این تنگناهاست. اما گاه از این تلاش‌ها و راهکاری طرفی بسته نمی‌شود و درباره خدا سکوت اختیار شده یا حکم به نفی هرگونه توصیفی می‌شود: «و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» (نهج البلاغه: خطبه ۱) به همین سبب عارفان و حکیمان مقام ذات را از هر گونه اسم و رسم و نعمت و توصیفی برتر دانسته‌اند (فناری، ۱۳۷۴: ۱۵۰). آنان در این مرتبه از هر گونه نامگذاری و توصیف پرهیز کرده‌اند. از این منظر کلمات و الفاظ را یارای تحمل معانی فوق‌طبیعی نیست و قالب‌های زبانی شکسته می‌شود: «قوت می‌بشکند ابریق را» (مولانا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۵۴۹). چرا که دریای معانی در آوند الفاظ نمی‌گنجد:

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۵)

کارکردگرایی و هم‌معنایی بازسازی شده

یکی از دیدگاه‌هایی که در مورد معانی اوصاف الهی اظهار شده است و شاید به تبیین موضوع مقاله کمک کند، نظریه کارکردگرایی^۱ از ویلیام پی. آلستون است. (نقوی، ۱۳۸۹: ۳۳). به باور آلستون برای سخن گفتن درباره خداوند شش روش وجود دارد (علیزمانی و نقوی، ۱۳۸۶: ۶۱):

۱. هم‌معنایی کامل: مطابق با این دیدگاه معانی الفاظی که درباره خدا به کار می‌روند کاملاً با معنای آنها در مورد انسان یکسان است. این موضع همان تشبیه‌گرایی است که به انسان‌وارانگاری و تجسیم منجر می‌شود.
 ۲. هم‌معنایی بازسازی‌شده: معانی به نحوی اصلاح شوند که بر خدا و انسان حمل‌پذیر باشند.
 ۳. الفاظی که درباره خداوند به کار می‌رود، معنایی کاملاً متفاوت با موارد کاربرد آنها درباره موجودات دیگر دارد. نتیجه این نظریه تعطیل و نفی شناخت خداوند است.
 ۴. روش تمثیلی: در این روش، معانی الفاظ بر اساس قواعد تمثیل گسترش یافته است و درباره خدا به معنای تمثیلی به کار می‌روند.
 ۵. روش استعاری: در این روش الفاظ تنها در مورد مخلوقات معنای حقیقی دارند.
 ۶. روش نمادین: بر اساس این روش به کار بردن الفاظ مشترک میان مخلوقات و خدا، فقط به طریق نمادین میسر است و درباره خدا معنای حقیقی ندارند.
- البته سه روش اخیر شباهت‌های زیادی دارند و تقریباً در یک روش خلاصه می‌شوند. آلستون از نظریه دوم یعنی هم‌معنایی بازسازی‌شده دفاع می‌کند. به باور وی می‌توان با بازسازی و اصلاح مفاهیم الفاظ در آنها، معنایی را لحاظ کرد که به نحو یکسان در مورد خدا و مخلوقات به کار رود (Alston, 1996: 65-66).

به نظر می‌رسد نظریه آلتون علاوه بر تبیین نسبت میان معانی الفاظ درباره خداوند و مخلوقات، شاید در نسبت میان مفاهیم صفات الهی با یکدیگر نیز کاربرد داشته باشد. اوصاف مختلفی که درباره خدا به کار می‌رود، به طور طبیعی، معانی گوناگونی دارند که از قرارداد و وضع ناشی می‌شود. اما با توجه به اینکه صفات مذکور درباره خدا به کار می‌روند، می‌توان در تعریف و مفهوم آنها تغییرات و اصلاحاتی اعمال کرد تا با معنای یکسانی درباره ذات بسیط و یگانه خداوند به کار روند. تلاش ابن‌سینا در تعریف صفات خداوند مصروف همین هدف بوده است. در واقع او با تعریف علم، قدرت، حیات و دیگر اوصاف الهی تلاش می‌کند که تغایر مفهومی آنها را بی‌اهمیت جلوه دهد یا رفع کند، به گونه‌ای که در تناسب با مصداق یگانه و بسیط، معنای یکسانی داشته باشند.

نمونه این کار را به طور رایج در مورد صفاتی انجام می‌دهیم که ظاهر آنها بر جسمانیت دلالت دارد. مثلاً درباره سمیع و بصیر بودن خداوند سخن می‌گوییم، توجه می‌دهیم که این دو صفت به علم خداوند بازمی‌گردد. به سخن دیگر سمیع بودن خداوند به این معنا نیست که او گوش داشته باشد و بصیر بودن او به معنای دیدن او با چشم نیست، بلکه از علم او به مبصرات و مسموعات به بصیر و سمیع بودن او تعبیر می‌شود. در واقع ما در اینجا با دو معنا برای صفاتی مانند سمیع و بصیر مواجهیم. به نحو معمول در معنای وضعی این صفات، داشتن اندام‌ها و ابزارهای حسی لازم است، زیرا از طریق این ابزارهاست که دیدن و شنیدن حاصل می‌شود. اما چون به دلایل عقلی و محکم می‌دانیم که خداوند از جسمانیت و ابزارهای حسی مبرا است، معنای دیدن و شنیدن را بازسازی یا تصحیح می‌کنیم و در مورد او به کار می‌بریم. انجام دادن این کار چنانکه اشاره شد بیشتر از طریق سلبی صورت می‌گیرد: «لیس کمتله شیئی و هو السميع البصیر» (شوری: ۱۱). همین فرایند که درباره صفات مشترک میان خدا و مخلوقات انجام گرفت را می‌توان درباره نسبت صفات خدا با یکدیگر به کار بست. پس با وجود آنکه در وهله نخست و با لحاظ وضع و قرارداد معانی صفات یکسان نیست، با تحلیل دقیق می‌توان معانی آن را به گونه‌ای اصلاح و بازسازی کرد که با یکدیگر متحد باشند و همگی به یک مفهوم درباره خداوند به کار روند.

برای تقریب مسئله به ذهن، باید گفت که چنین فرایندی حتی در خصوص صفاتی که در نگاه نخست با هم منافات یا تعارض دارند نیز انجام می‌گیرد. برای نمونه در آیه «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم» صفات متقابل «اول و آخر» و «ظاهر و باطن» به خداوند نسبت داده شده است و بر این اساس خداوند به آغاز و انجام و نیز پیدا و نهان متصف شده است. اما در هنگام تحلیل عقلی و حکمی و نیز با شهود باطنی تصدیق می‌شود که اولیت خداوند با آخریت او مرتبط است و بلکه او در عین اولیت، آخر و در عین آخریت، اول توصیف شد. نیز او از کمال پیدایی و فرط ظهور پنهان است و در کنه ذات و بطون خویش از هر امر دیگری آشکارتر است.

یا من هو إختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره

(سبزواری، ۱۳۷۹: ج ۲: ۳۵)

هنگامی که می‌توانیم معنای صفاتی را که در هنگام وضع و قرارداد و در نگاه نخست متقابل و حتی متعارض هستند، به گونه‌ای اصلاح و بازسازی کنیم که با یکدیگر سازگار و هم‌معنا باشند، به طریق اولی بر اصلاح و بازسازی در مورد صفات دیگر توانا هستیم. پس سخن گفتن از قهر، انتقام، جباریت، عدالت و جلال الهی را با دم زدن از لطف، رأفت، رحمت و جمال او همراه می‌کنیم. البته توفیق در چنین امری الزاماً برای همه به شکل یکسان و در سطح واحدی حاصل نمی‌شود، بلکه این اصلاح و بازسازی در معنای صفات، بر حسب میزان شناخت و شایستگی معرفتی افراد و مکاتب متفاوت خواهد بود. همچنین روش‌های انجام دادن این اصلاح و بازسازی در معنا نیز متفاوت است.

تأکید بر روش‌های تأویلی، تمثیلی، استعاری و نمادین را می‌توان در همین موضوع اصلاح و بازسازی برای اطلاق صفات در مورد خداوند ارزیابی کرد که هدف آنها پرهیز از همسانی صرف و ناهمسانی کامل معانی اوصاف در مورد خدا و مخلوقات است. می‌توان همین روش‌ها را در مورد رابطه و نسبت معنایی صفات با یکدیگر نیز به کار گرفت و در عین اعتراف به تغایر مفهومی صفات در هنگام وضع، به درک نوعی معنای اصلاح‌شده و بازسازی معنای یگانه‌ای در مورد صفات نائل آمد.

حاصل آنکه دیدگاه ابن‌سینا در زمینه اتحاد معانی اوصاف الهی را می‌توان پیشنهادی اصلاحی در خصوص نحوه کاربرد خاص این صفات و معنای مقصود از آنها دانست که در عین ارتباط با معنای وضعی، الزاماً با آن یکی نیست. این وضعیت به‌روشنی حاکی از منظور کردن ویژگی‌های عینی مصداق در مفهوم مورد نظر در هنگام کاربرد الفاظ است. در مقابل، ملاصدرا با توجه و تأکید بر معانی وضعی، ویژگی عینی یگانه و بسیط مصداق را در مفهوم مؤثر نمی‌داند و اطلاق مفاهیم متعدد را بر وجود یگانه و بسیط جایز می‌شمارد.

اشتراک لفظی و معنوی

یکی از مباحث مهم کلامی فلسفی که در تصویر درست مسئله اتحاد و تمایز معنایی صفات بسیار مؤثر خواهد بود، این است که آیا به‌کار بردن الفاظ صفات درباره خدا و مخلوقات به‌نحو مشترک لفظی است یا مشترک معنوی؟ به سخن دیگر هنگام اطلاق علم، قدرت و دیگر صفات درباره خدا و مخلوقات، یک معنا از آنها فهمیده می‌شود یا این الفاظ درباره خدا معنایی و درباره مخلوقات معنای دیگری دارد؟

عقیده مشهوری که به متکلمان نسبت داده می‌شود این است که آنان قائل به اشتراک لفظی هستند. یعنی معنای قدرت و علم در خداوند را کاملاً متفاوت با معنای آنها درباره مخلوقات می‌دانند. در مقابل فیلسوفان معتقدند که کاربرد لفظ وجود و صفات درباره خدا و مخلوقات به‌نحو مشترک معنوی است. در اشتراک معنوی، مفهوم و معنای واحدی در مورد مصادیق متعدد به‌کار می‌رود. اساس این نظریه آن است که لفظ هیچ‌گاه برای مصداق یا مصادیق خاصی که دارای تشخصات و ویژگی معین هستند وضع نمی‌شود، بلکه وضع الفاظ به روح معنا و غایت مقصود تعلق می‌گیرد. پس تغییر خصوصیات مدلول و مصداق، مادام که روح و غایت معنا باقی باشد، مانع از دلالت مطابقی و حقیقی لفظ در معنای جدید نیست. علامه طباطبایی لفظ چراغ را مثال می‌زند و می‌گوید تحول در مصادیق چراغ در طول تاریخ زندگی بشر سبب نمی‌شود که معنای آن، یعنی نورافشانی و پرتوافکنی تغییر

یابد و کاربرد لفظ چراغ درباره هیچ یک از انواع چراغ، مجازی یا غیرظاهری نیست. این نکته مبین آن است که در نامگذاری و وضع الفاظ، روح و غایت معنا مد نظر قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱: ۸).

بر اساس این دیدگاه که گاه از آن به «نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی» یاد می‌شود (خمینی، ۱۳۷۸: ۳۹) راهی برای برون‌رفت از محدودیت الفاظ جسمانی و مادی پیدا می‌شود. به باور علامه طباطبایی برای دریافت روح معنا باید به اغراض و غایات وضع الفاظ توجه کرد. بر اساس این نظریه همه الفاظ و صفاتی که مانند سمع، بصر، نور، و رحمت معنای مادی دارند، باید متناسب با ساحت مقدس خداوند، به معنای مجردی از ویژگی‌های مادی تفسیر و تأویل شوند. چون این الفاظ برای روح معنا وضع شده‌اند، برای کاربرد آنها در مورد امور مجرد و غیرمادی هیچ‌گونه مجازی رخ نمی‌دهد، بلکه الفاظ به نحو حقیقی و اصیل و البته در مرتبه بالاتری از موجودات فراطبیعی حکایت می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱: ۱۰).

نظریه «وضع لفظ برای روح معنا» در وهله نخست درباره وضع الفاظ سخن می‌گوید و در اینکه این وضع توسط واضع صورت گرفته یا ذهن مخاطب باید به روح معنا دست یابد، ابهام وجود دارد. اما اگر بخواهیم از این نظریه برای حل مشکل معناشناسی صفات بهره جویم، می‌توانیم آن را به دیدگاهی در زمینه روند استعمال الفاظ و نحوه به‌کارگیری آنها تفسیر کنیم. می‌توان گفت که در روند استعمال الفاظ، بسیاری از واژه‌های زبان از معنای اولیه خود فاصله می‌گیرند. مثلاً واژگانی که در آغاز برای معانی مادی وضع شده‌اند، شاید از خصوصیات مادی فاصله گیرند و به معانی و مفاهیم حاکی از امور مجرد نزدیک شوند. این امر موجب توسعه در کاربرد الفاظ و لغات می‌شود. پس می‌توان گفت هنگام کاربرد صفات درباره ذات بسیط و یگانه خداوند، معنای آنها مغایر یکدیگر نیست، بلکه چون همگی درباره یک ذات به کار می‌روند، مفهوم آنها نیز یگانه است.

استعمال از نگاه اندیشمندان علم اصول

در میان اندیشمندان علم اصول مباحث دقیقی پیرامون وضع الفاظ و ماهیت و نحوه کاربرد آنها شکل گرفته است (خمینی و صادقی، ۱۳۹۲: ۲۵ - ۵۷). در اینجا به مناسبت موضوع تنها به چند رأی درباره استعمال الفاظ اشاره می‌کنیم:

۱. بعضی استعمال را «افنای لفظ در معنا» دانسته‌اند. آخوند خراسانی در کفایة‌الاصول بر این باور است که اگر حقیقت استعمال «جعل لفظ به منزله عنوان و وجه برای معنا» باشد، لفظ در هنگام استعمال در معنا فانی می‌شود و به تعبیر دیگر، لفظ وجود تنزیلی معنا قرار می‌گیرد (آخوند خراسانی، ۱۳۲۹: ۳۶). علامه طباطبایی در حاشیه کفایة‌الاصول این انتقاد را بر رأی آخوند وارد می‌کند که فانی کردن به معنای حقیقی آن، یکی شدن یا اتحاد دو شیء است، اما نمی‌توان تصور کرد که لفظ و معنا متحد شوند. پس «افنای لفظ در معنا» تعبیری مجازی است (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۱: ۳۵).

۲. صاحب «نهایة‌الدرایه» معتقد است که استعمال، ایجاد معنا و جعل علامت برای آن به وسیله لفظ است و در حقیقت، لفظ، وجود جعلی، قراردادی و تنزیلی معناست (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۱۵۲).

۳. خوبی علاوه بر تعریف استعمال به منزله «علامت قرار دادن لفظ برای معنا» (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۱۰) آن را به صورت «فعلیت بخشیدن به تعهد واضح برای اراده معنا از یک لفظ» نیز تعریف می‌کند (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۳۷).

۴. شهید صدر استعمال را چنین تعریف می‌کند: «تلفظ به لفظ از آن جهت که لفظ صلاحیت دارد که معنا را در ذهن مخاطب ایجاد نماید» (صدر، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۳۲). صلاحیت لفظ برای ایجاد معنا در ذهن مخاطب نیز بر استخدام لفظ و جعل آن برای رساندن معنا در عالم مفاهمه و مکالمه میان آدمیان مبتنی است.

از میان طیف نظریاتی که به تعدادی از آنها اشاره شد، بعضی رابطه میان لفظ و معنا را حقیقتی و برخی این رابطه را وضعی می‌دانند. همچنین پاره‌ای از این نظریات، میان معنای

وضعی الفاظ (معنای موضوع‌گه) و مقصود گوینده در هنگام استعمال آن (معنای مستعمل‌فیه) رابطهٔ وثیقی می‌بینند و کاربرد یک کلمه در معنایی غیر از معنای موضوع‌گه را خروج از معنای حقیقی تلقی می‌کنند، در حالی که برخی دیگر گوینده را در مقام استعمال آزاد می‌دانند تا از معنای وضع شده برای بیان مراد و مقصود خویش عدول کند. نتیجه اینکه مطابق دیدگاه دسته دوم در کاربرد و استعمال الفاظی که بر صفات خداوند دلالت دارند، می‌توان از معنای تشبیهی و امکانی آنها در هنگام وضع عدول کرد و آنها را به صورت هم‌معنا دربارهٔ ذات بسیط حق تعالی به کار برد، بدون آنکه این کاربرد جنبهٔ مجازی پیدا کند.

ترادف الفاظ

از دیگر مباحث معناشناختی که برای تبیین موضوع و تعیین موضع در مسئله اتحاد یا تغایر مفهومی اوصاف الهی سرنوشت‌ساز خواهد بود، مبحث ترادف و هم‌معنایی الفاظ است که در عالم اندیشه اسلامی در ضمن مباحث الفاظ در علومی مانند منطق، اصول فقه و علوم قرآنی دربارهٔ آن بحث شده است. مسئله اساسی در مورد ترادف این است که آیا الفاظ مترادف و هم‌معنا وجود دارند یا خیر. دو موضع افراطی در این مسئله وجود دارد: دیدگاه معتقدان به ترادف که غالب اندیشمندان مسلمان در سه سدهٔ نخست را شامل می‌شود و اعتقاد منکران ترادف که برای الفاظی که دربارهٔ یک موضوع به کار می‌روند، معانی مختلفی ذکر کرده‌اند. معتقدان به ترادف می‌گویند الفاظی مثل انسان و بشر در مورد مصداق‌های مشترکی به کار می‌روند، بنابراین هم‌معنا هستند، اما منکران ترادف بر این باورند که معانی این الفاظ با یکدیگر یکسان نیستند، هرچند در مورد مصداقی واحد به کار برده شوند. مثلاً انسان از ماده «انس» (الفت) است و بشر از ماده «بشره» (پوست) و این معانی متفاوت در این الفاظ لحاظ می‌شوند. برخی حدس زده‌اند که منکران ترادف عمدتاً کسانی بوده‌اند که با در نظر گرفتن تفاوت‌های خرد و ناچیز میان معانی الفاظ، قصد داشتند بر دیگران فخرفروشی کنند (نکونام، ۱۳۸۴: ۸۵).

منکران ترادف بیشتر به «معنای وضعی» الفاظ نظر دارند و چون معمولاً در هنگام وضع برای هر لفظ معنای خاصی در نظر گرفته می‌شود، معنای الفاظ مختلف در مورد مصداق واحد را یکسان نمی‌دانند. در مقابل، معتقدان به ترادف، به «کاربرد» یا «معنای استعمالی» الفاظ اهمیت می‌دهند (همان: ۹۹). ما می‌توانیم دو نظریه افراطی منکران و معتقدان ترادف را تعدیل کنیم و در تعیین معنای الفاظ هم سهم وضع و هم سهم استعمال را در نظر بگیریم. البته میزان سهم وضع و استعمال همه جا و در مورد همه الفاظ یکسان نیست. در مورد الفاظ قریب‌المعانی گاه جهت اشتراک (کاربرد) برای ما اهمیت دارد و الفاظ را مترادف می‌بینیم و گاه جهت تفاوت (معنا) در خور التفات است و میان معانی آنها فرق می‌نهمیم.

دیدگاه ملاصدرا در این مسئله را می‌توان برخاسته از عطف توجه و اهمیت او به معنای وضعی الفاظ دانست. وی ضمن اشاره به اینکه اختلاف مفهومی صفات الهی به بساطت ذات او خدشه‌ای وارد نمی‌کند، تأکید دارد که الفاظی که بر صفات الهی دلالت دارند، مترادف نیستند، زیرا در این صورت حمل آنها بر ذات و بر یکدیگر به نحو شایع صنایع میسر نبود: «الاختلاف فی المفهوم لا ینافی البساطة الحقة، لأن قولنا صفات الواجب عین ذاته، معناه أن وجوده بعینه وجود هذه المعانی، و حیثیه ذاته بعینها حیثیه سائر الصفات، و هی لیست بأمر زائده من حیث وجودها و حقیقتها علی وجود الواجب و حقیقتها، و لیس معناه أن هذه الألفاظ مترادفة لها مفهوم واحد، و إلا لم یکن حملها مفیداً» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۰). افزون بر این ملا صدرا در استدلالی بر تغایر مفهومی، ذات را مجهول‌الکنه و صفات را دارای معانی معلوم معرفی می‌کند. از دیدگاه او همین مطلب دلیل بر آن است که نسبت دادن صفات به ذات به حمل اولی که مناط آن اتحاد در مفهوم است صورت نمی‌گیرد: «و لا یضاً ما توهمه کثیر من المنتسبین إلى العلم أن هذه المعانی الکلیه متحده مع الذات فی المعنی و المفهوم کما هو مناط الحمل الذاتی کیف و ذاته تعالی مجهولة الکنه لغيره و هذه الصفات معلومات متغایره المعنی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶: ۱۴۵).

در مقابل، نظریه ابن‌سینا حاکی از آن است که وی در معناشناسی بیشتر بر کاربرد تأکید دارد و به همین دلیل از منظر وی حکم مصداق به مفهوم نیز سرایت می‌کند. ابن‌سینا

تفاوت‌های معنایی در میان اوصاف را، در مقام کاربرد لحاظ نمی‌کند و به‌همین سبب از دیدگاه وی اوصاف در هنگام کاربرد در مورد خداوند مترادف هستند. برای تأیید دیدگاه ابن‌سینا می‌توان به مواردی از آیات قرآن استشهاد کرد که دو صفت یا اسم دقیقاً در آیاتی با مضمون و حتی الفاظ یکسان، به‌جای یکدیگر به‌کار رفته است. برای نمونه در آیات «أغیرالله أبعیکم إلهاً» (اعراف: ۱۴۰) و «أغیرالله أبعی رباً» (انعام: ۱۶۴) تعبیرات «إله» و «رب» به‌جای یکدیگر به‌کار رفته‌اند و اگر در نظریه معنا، برای کاربرد اصالت قائل شویم، باید این دو کلمه را درباره خداوند، دارای تعریف یکسان یا «مترادف» بدانیم. نیز در آیه «قل أدعوا الله أو أدعوا الرحمن آیاماً تدعوا فله الاسماء الحسنی» (اسراء: ۱۱۰) تعبیرهای الله و رحمن در یک ردیف آمده‌اند و می‌توان آنها را مترادف دانست.

شرط اساسی برای ترادف و اتحاد معنایی میان دو لفظ آن است که به‌جای یکدیگر به‌کار روند و ما به مقصود گوینده در هنگام کاربرد توجه کنیم. البته روشن است که همیشه الفاظ معانی وضعی خود را نیز همراه دارند و بنابراین حامل هر دو جنبه مشترک و متفاوتند. بنابراین برای گوینده لفظ می‌توان سه حالت فرض کرد:

۱. به معنای مشترک الفاظ توجه داشته باشد (ترادف).
۲. به معنای مختلف الفاظ توجه کرده باشد (تباین).
۳. به هر دو جنبه نظر داشته باشد و آنها را لحاظ کند (به نحو عموم و خصوص من وجه). درباره شنونده نیز همین سه فرض وجود دارد. این مسئله که شنونده کاملاً همان معنای مقصود گوینده را درک می‌کند یا خیر، به میزان تفاهم میان آن دو بستگی دارد. شاید گوینده‌ای با طیفی از مخاطبان مختلف روبه‌رو باشد که هر یک کلام او را به معنایی بفهمند. مقصود ابن‌سینا آن است که با استدلال عقلی مخاطب خویش را به معنای مترادف اوصاف در هنگام کاربرد درباره ذات واجب‌الوجود توجه دهد. بدین‌سان او با طرح نظریه اتحاد مفهومی به مخاطب خویش تعلیم می‌دهد که به ویژگی‌های مشترک معانی الفاظ حاکی از اوصاف الهی توجه کند و تعبیرات گوناگون موجبات توهم کثرت و ترکیب در ذات خدا را فراهم نیاورد:

«عبارت‌نا شتی و حسنک و احد و کل الی ذاک الجمال یشیر»

به نظر سرل لازم نیست برای ترادف، اشتراک لفظی و سایر امور زبانی معیار پیشینی قاطعی ارائه شود، بلکه ما باید واقعیت این‌گونه امور را بپذیریم و در ارائه ملاک بکوشیم، هر چند شاید در ارائه معیار و ملاک، موفقیت کاملی به دست نیاوریم (سرل، ۱۳۸۵: ۱۰۰). پس ایرادی ندارد که کسی الفاظی را که معمولاً متغایر و متباین فهمیده می‌شوند، به نحو مترادف به کار برد و گزاره‌های تشکیل شده از آنها را تحلیلی محسوب کند و برعکس شاید کسی برای دیگری توضیح دهد که گزاره‌ای را که تحلیلی می‌دانستند و معنای محمول آن را مندرج در موضوع آن می‌دیده‌اند، در واقع چنین نیست و جفت عبارتی را که او مترادف می‌دیده است، در واقع مترادف نبوده‌اند.

نتیجه‌گیری

«کارکردگرایی» آلتون با تأکید بر تفکیک معنای استعمالی از معنای وضعی، زمینه را برای عبور از معانی اولیه الفاظ در هنگام وضع فراهم می‌آورد و راه را برای تغییر و اصلاح در معانی الفاظ صفات و در نهایت اتحاد معانی اوصاف الهی باز می‌کند. از تلاش‌های متکلمان مسلمان برای نفی «تشبیه» و «تعطیل» و نیز برخی نظرهای اندیشمندان علم اصول در باب کاربرد الفاظ هم می‌توان راه برون‌رفت از مشکلات «هم‌معنایی کامل» و «تغایر صرف» معنای صفات را پیدا کرد. افزون بر این، انتخاب راه میانه در مسئله ترادف الفاظ و کنار نهادن دیدگاه‌های افراطی منکران و موافقان در این مسئله نیز سهم تغایر و اتحاد (ترادف) مفاهیم اوصاف الهی را حفظ می‌کند.

با توجه به مطالب مطرح شده، شاید بتوان دیدگاه ابن‌سینا در زمینه اتحاد معنایی صفات خداوند را در دو قالب تبیین کرد:

۱. نظریه توصیفی: اگر دیدگاه ابن‌سینا را توصیفی برای معنای اوصاف الهی بدانیم، باید بگوییم مبنای آن اصالت دادن به کاربرد در تعیین معنای الفاظ است. او نقش وضع و قرارداد را در تعیین مفهوم صفات کم اهمیت دانسته است و بر نحوه کاربرد تأکید می‌کند.

روشن است که کاربرد این اوصاف دربارهٔ مصداق یگانهٔ بسیط نمی‌تواند متفاوت باشد و بنابراین معانی آنها نیز یکی است. بدین‌سان مفهوم علم، اراده، قدرت، حیات و دیگر صفات خداوند، متناسب با ذات بسیط و یکتای او عین همدیگرند. از این منظر تفاوت میان مفاهیم این اوصاف که در زمان وضع لحاظ می‌شد، در هنگام کاربرد و اطلاق چندان مقصود گوینده نیست و آنها به معنای واحدی به کار می‌روند.

۲. نظریهٔ اصلاحی: می‌توان دیدگاه ابن‌سینا را نوعی نظریه یا پیشنهاد اصلاحی در مورد معانی صفات دانست. مبنای این دیدگاه آن است که ما زبان و عبارت‌های آن را انعطاف‌پذیر بدانیم و تغییر و دگرگونی در معانی کلمات را مانع تفاهم نبینیم. این‌گونه هر چند معنای اولیهٔ اوصافی مانند علم، قدرت، حیات و اراده در مواردی که به نحو معمولی با آنها آشنا هستیم متفاوت است، بر اساس مبانی و دلایل فلسفی و عقلی پیشنهاد می‌دهیم که آنها را به گونه‌ای تعریف کنیم و به کار بریم که عین یکدیگر و مترادف باشند. می‌دانیم که چنین کاری به‌طور صد درصد امکان‌پذیر نیست و معمولاً معنای اولیهٔ عبارات به‌طور کامل تغییر نمی‌کند و همواره هر لفظ، حداقلی از آن معنا را همراه دارد. اما در اثر ارتقای سطح معرفت می‌توان معانی متفاوت آغازین را تا حدود زیادی از ذهن پاک کرد و در هنگام کاربرد تنها به معنای مشترک توجه داشت.

اگر چنین کاری را میسر ندانیم یا زبان این اجازه را به ما ندهد یا آن را مانع فهم مشترک خود از الفاظ تلقی کنیم، به‌ناچار باید از سخن گفتن دربارهٔ خدا دست بکشیم؛ زیرا امکان ندارد معانی متعدد از وجود واحدی حکایت داشته باشد، مگر آنکه در میان همهٔ آن معانی جهت وحدت و اشتراکی مد نظر قرار گرفته باشد و در هنگام کاربرد به همان توجه شود. چنین کاری در همهٔ علوم مرسوم است، به این صورت که میان معانی لغوی و اصلاحی یک واژه، هم ارتباط و هم تفاوت وجود دارد. ارتباط، ضامن فهم مشترک است و تفاوت آن معانی، الزامات و نیازهای گوینده را در کاربرد بر می‌آورد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۳۲۹ق). *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام.
۲. آلستون، پی. ویلیام (۱۳۸۱). *فلسفه زبان*، ترجمه احمد ایرانمنش و رضا جلیلی، تهران، سهروردی.
۳. ابن سینا، حسین (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶). *رسائل فی الحکمه و الطبيعيات*، قاهره، دارالعرب.
۵. _____ (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران، مرتضوی.
۶. _____ (۱۴۰۴ق). *التعليقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۷. _____ (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الالهيات) تصحيح سعيد زايد*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۸. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹ق). *نهایة الدرايه فی شرح الکفایه*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
۹. بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸ق). *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالجيل و دارالافاق.
۱۰. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۳۵۱) *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ترجمه ابوالحسن شهرانی، تهران، اسلامیة.
۱۱. خمینی، روح الله (۱۳۷۸). *مصباح الهدایه الی الخلفه والولایه*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. خمینی و صادقی، سید حسن و سید محمود (۱۳۹۲). *حقیقت استعمال با رویکردی بر آرا و اندیشه‌های شهید صدر و امام خمینی*، «پژوهشنامه متین»، سال ۱۵، شماره ۶۱، زمستان ۱۳۹۲.

۱۳. ذبیحی، محمد (۱۳۸۳). اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات واجب تعالی از دیدگاه ابن سینا، فصلنامه اندیشه دینی، زمستان ۱۳۸۳، شماره ۱۳: ۲۹ تا ۴۶.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، ۴ ج، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۱۵. _____ (۱۳۸۱). الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۶. سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۵). شرح المنظومه، ج ۵، تهران، نشر ناب.
۱۷. سرل، جان (۱۳۸۵). افعال گفتاری، ترجمه محمد علی عبداللهی، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۸. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲). گلشن راز، تصحیح محمد حماسیان، کرمان، خدمات فرهنگی کرمان.
۱۹. شهرستانی، ابوالفتح محمد (۱۳۹۵ق). الملل والنحل، بیروت، دارالمعرفه.
۲۰. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۴۲۵ق). نهایه الاقدام فی علم الکلام، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۱. شهیدی، سعیده سادات (۱۳۸۹). مفهوم شناسی اوصاف الهی در فلسفه ابن سینا، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال هشتم، شماره دوم - پاییز و زمستان ۱۳۸۹: ۳۱ تا ۵۵.
۲۲. صادقی، مرضیه (۱۳۸۸). طرح آشتی ترادف سینوی و عینیت صدرایی در باب صفات الهی، خردنامه صدرا، تابستان ۸۸، شماره ۵۶: ۴۵ تا ۵۵.
۲۳. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول، تقریرات حسن عبدالساتر، بیروت، الدار الاسلامیه.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۲۵. _____ (۱۹۸۱ م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، ج ۹، بیروت، دار الاحیاء التراث.
۲۶. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، تحقیقات فرهنگی

۲۷. _____ (۱۳۶۰). اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه
۲۸. _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، قم، بیدار.
۲۹. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۰. طباطبایی (۱۳۹۳ق) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلی للمطبوعات.
۳۱. _____ (۱۴۰۲ق). حاشیه الکفایه، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۳۲. علوی، سید محمد کاظم (۱۳۷۸). بررسی معناشناسی صفات خدا در کلام امامیه، فصلنامه اندیشه نوین دینی، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۷۸.
۳۳. علیزمانی و نقوی، امیرعباس و حسین (۱۳۸۶). نظریه کارکردگرایی آلستون و معناداری اوصاف الهی، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال نهم، شماره سوم.
۳۴. فعالی، محمد تقی (۱۳۸۰). ملاک معناداری، کتاب نقد، سال دوم، شماره ۵ و ۶.
۳۵. فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۱۳۷۴). مصباح الانس بین المعقول و المشهود، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
۳۶. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۵). اصول المعارف، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۳۷. کاپلستن، فردریک (۱۳۶۱). فلسفه معاصر، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، زوار.
۳۸. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). گوهر ناب، قم، سایه.
۳۹. مفید، محمد (۱۳۵۸). النکت الاعتقادیه، ضمیمه ترجمه الفرق بین الفرق، محمد جواد مشکور، تهران، ساقی.
۴۰. مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵). مثنوی معنوی، تحقیق مهدی آذریزدی، تهران، پژوهش.
۴۱. مهدوی نژاد، محمد حسین (۱۳۸۴). ویتگنشتاین: معنا، کاربرد و باور دینی، مجله نامه حکمت، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۸۴.
۴۲. نقوی، حسین (۱۳۸۹). کارکردگرایی و معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۸۹.
۴۳. نکونام، جعفر (۱۳۸۴). ترادف در قرآن کریم، مجله پژوهش دینی، شماره دوازدهم، زمستان ۱۳۸۴.

۴۴. واله، حسین (۱۳۸۸). *نظریه معناداری صدرالمتهلین شیرازی*، دو فصلنامه فلسفی شناخت، پاییز و زمستان ۱۳۸۸: ۱۴۷-۱۷۴.

45. Alston, P. William (1996). *Speaking Literary of God*, in Michael Peterson and others, *Philosophy of Religion*, Oxford University Press.
46. Stumpf, Samuel E. (1987). *Elements Of Philosophy*, New York, McGraw- Hill Book Company.
47. Wittgenstein, Ludwig (1973). *Philosophical Investigations*, ed. G.E.M. Anscombe and R. Rhees trans. GEM. Anscombe, Oxford: Blackwell.
48. Wolfson, Harry Austryn (1976). *The Philosophy of The Kalam*, Harvard University Press.

