

رهیافت سلبی صفات خدا از دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئینی

حسن عباسی حسین آبادی*

چکیده

رهیافت سلبی برای سخن گفتن از اوصاف الهی از دیرباز مطرح بوده است و به دو دسته کلی سلب و سکوت و طریق سلبی - ایجابی تقسیم می‌شود. طریق سلبی - ایجابی، تفاسیر و معانی مختلفی دارد. برخی از این معانی با بیانناپذیری خداوند تضاد دارد و برخی تضاد ندارد. برخی دیگر با سکوت موافق و همراه نیست و رویکرد ایجابی درباره خدا دارد. طریق سلبی - ایجابی نزد ابن سینا چه معنایی دارد؟ رابطه این طریق نزد ابن سینا با بیانناپذیری خداوند چیست؟ هدف او از به کار بردن این طریق در بیان صفات الهی چه بوده است؟ در این نوشتار، ضمن بررسی معانی مختلف طریق سلبی - ایجابی نزد ابن سینا و توماس آکوئینی، درباره موضع کلی ابن سینا (بازگشت همه صفات الهی به سلب و اضافه) هنگام تحلیل و ارزیابی تطبیقی اندیشه توماس صحبت می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: وجوب وجود، صفات سلبی، صفات ایجابی، وحدت، صفات الهی.

* استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور شهر ری. (abasi.1374@yahoo.com).

تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۰۹.

شناخت بشری و مفاهیم آن مبتنی بر زمینه‌های تجربی و محسوس و محدود به عالمی است که در آن پدید آمده است. اگر آدمی بخواهد دربارهٔ موجودی به کلی متفاوت از این موجودات، شناختی پیدا کند، گرفتار تناقض گویی نخواهد شد؟ از سوی دیگر، اگر آدمی زبان دیگری ندارد که بتواند با آن ویژگی‌های موجودی به کلی دیگر را به معنای متعالی بیان کند، حاصل این دیدگاه چه خواهد شد جز سلب و سکوت؟ بر این اساس برخی به طریق سلبی^۱ به معنای سلب و سکوت دربارهٔ خداوند قائل شدند و برخی به سلبی به معنای تفضیلی قائل بودند و برخی این طریق‌ها را سبب بی‌اعتمادی به قوای عقل بشری برای شناخت خداوند دانستند و به معنای دیگری از سلبی رسیدند و آن طریق سلبی - ایجابی است. در این نوشتار، به طریق سلبی - ایجابی و معانی مختلف آن نزد ابن سینا و توماس آکویناس می‌پردازیم.

۱. سلب و سکوت

معنای سلب و سکوت، بیان‌ناپذیری خداوند است و پیشینهٔ آن به افلاطون برمی‌گردد. او در رسالهٔ جمهوری، مهمانی و پارمنیدس از این طریق برای بیان‌ناپذیری خیر، زیبایی و مثال خیر بهره می‌گیرد. پس از او، فیلون اسکندرنی^۲ و افلوپین با تأثیر از افلاطون، این طریق را به کار گرفتند. (Quinn, 1996: 23) افلوپین در *انثادها* زبان را برای توصیف خیر نامناسب دانست و معتقد بود ویژگی ناگفتنی «واحد»، زبان را آشفته می‌کند. «او» بی‌نام است و ما را به سکوت و خاموشی وامی‌دارد (افلوپین، ۱۳۶۶: ۲/۱۰۸۲) یکی از بزرگ‌ترین مدافعان این طریق، ابن‌میمون، فیلسوف و متکلم یهودی است. او اطلاق

1. Negative Way

۲. Philo Alexandria او بزرگ‌ترین متفکر یهودی بود که در نزدیکی فکر یهودی و یونانی نقش داشت و هردو را در نهایت یک حقیقت دانست. ابزار او در این راه، تفسیر رمزی و تمثیلی تورات و تاریخ قوم بنی‌اسرائیل بود. او خدا را مطلقاً متعالی و برتر از فکر و توصیف‌ناپذیر دانست. (ایلخانی ۱۳۸۰: ۶۲-۶۳)

اوصاف ایجابی را برای خداوند، جعلی و مستلزم شباهت خداوند به مخلوقات دانست. (Quinn, 1996: 20) توماس آکوینی در جامع علم کلام با ابن میمون به مخالفت پرداخت و نظر او را اعتراض جدی بر امکان هرگونه شناخت درباره خداوند معرفی کرد. (Aquinas, 1952, part 1.q13.A.2.p 65). به نظر توماس، اسامی که به طور سلبی بر خداوند اطلاق می شوند، جنبه ای کوچک، آن هم از دیدگاه بشری را در خداوند بیان می کنند. (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۱۹)

۲. سلبی به معنای تفضیلی

بنابر طریق سلب و سکوت می توان پرسید اگر خدا هیچ یک از صفات را ندارد، آیا صفت متضاد آن را دارد؟ یعنی خدا خیر نیست، شر است؟ آیا وجود نیست، عدم است؟ کسانی که قائل به طریق سلبی به معنای تفضیلی هستند، می گویند اگر خدا وجود نیست، عدم نیز نیست. او برتر از این مفاهیم است. چنین طریقی را تفضیلی نامیدند و آغازگر آن در کلام مسیحی، دیونسیوس است. او معتقد است در این مرحله، با نفی تمام مفاهیم از خدا می توان به او نزدیک شد. (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۷۴)

۳. طریقه سلبی - ایجابی

طریق سلبی - ایجابی علاوه بر سلب، نوعی ایجاب نیز در خود دارد، براین اساس می توان به شناختی از خداوند و صفاتش دست یافت. برداشت های متفاوتی از این طریق در میان اندیشمندان وجود دارد که عبارت اند از:

۱/۳. بازگشت صفات به سلب و اضافه

نماینده آن ابن سیناست. این معنای سلبی - ایجابی، یعنی صفات واجب تعالی به سلبها و اضافه بازمی گردند. ابتدا لازم است معنای صفات سلبی و نیز اضافی را در ابن سینا بدانیم تا این مبحث بر ما روشن تر شود.

۱-۳-۱. صفات سلبی یا عدمی

ابن سینا از صفاتی سخن می گوید که در واقع عدمی اند؛ مانند صفت بی جان که از

صفت حیات انتزاع شده است؛ از این رو واجب تعالی صفات عدمی نیز دارد؛ صفات عدمی، صفات نیستند؛ مانند وحدت که معنای آن شریک یا جزء نداشتن است. یا اینکه خداوند ازلی است؛ یعنی ابتدایی برای وجودش نیست و حدوث و زمان داشتن از او سلب می‌شود و از ناحیه صفات اضافی و سلبی هیچ تکثری به ذات واجب راه پیدا نمی‌کند؛ چون اضافه معنایی عقلی است و سلب هم اثبات چیزی برای واجب نیست، بلکه اموری را از او سلب می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۸۸) صفات عدمی یعنی از ذات او عدم چیزی انتزاع می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۷). صفات سلبی زائد بر ذات و عارض بر ذات‌اند؛ چون در صفات سلبی از ذات تام، فوق تمام، سلب کاستی می‌شود و منشأ سلب، وجوب وجودی است که از هر کاستی مبراست و مقصود از صفت سلبی که می‌گویند متأخر و عارض بر ذات است، همین سلب نقص است. (ذیحی، ۱۳۸۹: ۳۸۶)

۲-۳-۱. صفات اضافی

صفات اضافی به نظر ابن سینا چگونه است؟ رابطه آن‌ها با ذات واجب چگونه است؟ ابن سینا در *تعلیقات و اشارات* (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۱۱-۳۱۶) به تقسیم صفات می‌پردازد. در *تعلیقات* ابتدا صفات را به چهار دسته تقسیم می‌کند و سپس بیان می‌کند واجب تعالی به کدام قسم این صفات متصف می‌شود: ۱. صفات ذاتی؛ مانند صفات حیات و جسم برای انسان (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۱۲/۳)؛ ۲. صفات عرضی؛ مانند توصیف شیء به سفیدی؛ ۳. صفات حقیقی ذات اضافه؛ مانند توصیف انسان به عالم بودن؛ ۴. اضافی محض؛ مثل سفیدی برای جسم. ابن سینا تفاوت این قسم را با صفات عرضی بیان نمی‌کند. در آخر، صفات عدمی مانند صفت بی‌جان که از صفت حیات انتزاع شده است. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۷)

۱. صفات حقیقی ذات اضافه: ابن سینا این قسم را در *تعلیقات* دو قسم دانسته است.

۱.۱. صفاتی که ذاتی شیء نیستند و موصوف برای اتصاف به صفت باید به شیئی مستقل از ذات خود اضافه یابد؛ مانند توصیف انسان به عالم بودن. تفاوت این قسم با صفات عرضی در این است که در صفات عرضی لازم نیست موصوف به شیء



خارجی اضافه‌ای پیدا کند؛ اما در صفات اضافی منوط به اضافه شدن به شیء خارجی است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۸۷) این صفات زائد و عارض بر ذات‌اند؛ برای مثال، صفاتی مانند خالقیت، رازقیت و ... متأخر از ذات‌اند. آنگاه که خداوند موجود ممکن را می‌آفریند، میان موجود ممکن و خداوند رابطه اضافه‌ای در خارج پدید می‌آید و منشأ این اضافه، ذات واجب‌الوجود است؛ زیرا ذات واجب توانایی ایجاد را دارد و این توانایی پیش از پدید آمدن رابطه اضافی خالق و مخلوق تحقق دارد؛ درحالی‌که رابطه اضافی پس از وجود گرفتن شیء ممکن و تعقل او از رابطه خالق و مخلوق انتزاع می‌شود و انتزاع خالقیت متأخر از ذات است و مقصود از صفت اضافی، همان اضافه حقیقی است، نه آن‌هیث توانایی که درحقیقت قدرت الهی است و عین ذات است. اضافه حقیقی، زائد و خارج از ذات است؛ چون اضافه چیزی است وابسته به طرفین. (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۳۴۴)

۳.۲. صفاتی که ذاتی شیء نیستند، بلکه موصوف برای اتصاف به آن‌ها به شیء مستقل از ذات خود نیاز ندارد؛ مثل سفیدی برای جسم. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۶)

۲. صفات اضافی محض؛ مانند پدر بودن و طرف راست بودن. این صفات مانند صفات اضافی نیستند، بلکه عین اضافه‌اند؛ مثل ابوت که همان نسبت متکرر دو شیء (پدر و پسر) است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳/ ۳۱۲-۳۱۳)؛ برای مثال، پدر بودن نفس اضافه است، نه هیئتی که اضافه عارض بر آن شود. صفت راست بودن هم به‌همین منوال است و این دو صفت نفس اضافه‌اند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۸۷) صفات اضافی محض، سبب تکثر در ذات نمی‌شوند؛ زیرا تعدد اضافات با توجه به اینکه ما موجودات زمانی هستیم، رخ می‌دهد؛ وگرنه در محضر خداوند همه یک‌جا هستند؛ حضور و غیبت در ذات واجب تعالی معنا ندارد. (ذیحی، ۱۳۸۹: ۳۸۶) ابن‌سینا می‌گوید صفت اضافی محض که اضافه مقوم صفت است و بدون آن صفتی با نام صفت اضافی محض وجود ندارد؛ مثل در راست یا چپ قرار داشتن شیء. از رابطه متکرر دو شیء، در چپ و راست بودن انتزاع می‌شود. این اضافه با اضافه‌ای که در صفات حقیقی ذات اضافه مطرح کردیم، متفاوت است؛ زیرا در صفات اضافه محض، مثل رازقیت و قادریت، دو طرف اضافه وجود فی

نفسه لِنفسه اعتبار می‌گردند؛ اما دربارهٔ رازق و قادر، یک طرف اضافه مستقل و وجود فی نفسه لِنفسه بنفسه و طرف دیگر نسبت، غیر مستقل و معلول وجود فی غیره است که در واقع نیازمند طرف مستقل است. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۶)

می‌توان گفت:



صفات خداوند، خواه صفات ثبوتی حقیقی محض؛ مانند حیات و صفات حقیقه ذات اضافه؛ مانند علم و قدرت، عین ذات‌اند و صفات اضافهٔ محض، صفات عین ذات نیستند و خارج از ذات‌اند، کمالی برای واجب تعالی نیستند و موجب نقصان ذات نمی‌شوند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱۰)

همچنین صفات سلبی همه به سلب واحد برمی‌گردند که سلب نقص یا سلب امکان است. عبارت او دربارهٔ عینیت صفات حقیقی و تابعیت صفات اضافی چنین است: «ان قدرته و حیاته و علمه واحد؛ و اذا كانت له اضافات الی الموجودات الکائنه عنه فلیست مقومه لذاته، بل تابعه له» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۳)

ابن سینا در تعلیقات توضیح می‌دهد که واجب تعالی صفت ذاتی ندارد؛ یعنی در ذات واجب و جزء ذات او باشد. ابن سینا صفات ذاتی را به معنایی که در موجودات امکانی است، بر خداوند اطلاق نمی‌کند؛ زیرا صفات ذاتی در ممکنات، مقوم ماهیت ذات آنهاست؛ مثل حیوانیت برای انسان؛ ولی صفات ذاتی برای واجب تعالی عین ذات اوست، نه مقوم ماهیت ذات. هیچ چیزی برای صدق آنها بر ذات دخالت ندارد؛

اما صفاتی ذاتی به معنای لازم ذات را دارد؛ یعنی ذات او با وجود داشتن آن‌ها متکثر نمی‌شود؛ پس رابطه و نسبت ذات با آنچه خود ایجاد نموده و سلب نقصانات از ذات است و سلب نقص، بر تمامیت کمالات صحنه می‌گذارد و آنچه مؤید کمالات باشد، کمال را دچار نقص نمی‌کند تا مرکب از کمال و نقص باشد؛ از این رو موجب تکثر در ذات نیست؛ زیرا تکثر در ذات، نقص است. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۷)

همچنین واجب صفات عرضی، مانند اتصاف شیء به سفیدی را ندارد. معیت به واجب با مخلوقات همان اضافه واجب به مخلوقات است و تقدم او بر موجودات همان علیت او برای موجودات است. این معیت‌ها و تقدم‌ها همگی اضافی‌اند. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۷)

اینک به بررسی بازگشت صفات به سلب و اضافه می‌پردازیم.

ابن سینا اموری مانند ترکیب، کثرت، دگرگونی، نقص و کاستی که خاص امور امکانی است، از خداوند تجرید و تنزیه می‌کند. پس از منزه دانستن صفات الهی از این نواقص، آن‌ها را به واجب تعالی نسبت می‌دهد؛ در واقع ابن سینا با تکیه بر واجب‌الوجود بودن واجب تعالی، طریق سلبی - ایجابی را به کار می‌گیرد. او در الهیات شفا درباره بازگشت صفات به سلب و اضافه می‌گوید صفاتی با سلب آمیخته‌اند؛ مانند وحدانیت برای واجب‌الوجود. مراد از صفت واحد و یگانگی برای واجب‌الوجود، سلب شریک از واحد است.

- مراد از عقل و عاقل و معقول این است که جواز آمیختگی با ماده و علایقش همراه با اعتبار اضافه‌ای از او سلب می‌شود. هر موجود مجردی به خودش علم دارد و به معلول خود نیز آگاه است و از نسبت ذات او با معلوم، خواه ذات او باشد یا معلول های او، کثرتی بر آن عارض نمی‌شود. حال اگر همین علم برای پیدایش موجودات کفایت کند، دیگر نیازی به سایر مبادی، مانند قوه شوقی، شوق و اراده متجددی که منبعث از آن است و موجب تحریک قوه متحرکه و ... نیست؛ در واقع سلب این مختصات که خاص علم انسان به مخلوقات است، از علم خداوند به مخلوقات است.

- واجب‌الوجود اول است؛ یعنی به اضافه این وجود با کل نظام اشاره دارد.
- او قادر است؛ یعنی جز این نیست که او با این اضافه واجب‌الوجود است که وجود غیر او از او غیر مستقل و به او وابسته است.

- همین‌طور او خیر است؛ یعنی چیزی نیست جز بری بودن این وجود از آمیختگی با چیزی که قوه و نقص است و این سلبی است. مقصود او جز مبدأ بودن او برای کل کمال و کل نظام نیست و این اضافه‌ای است. (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۳۹۴-۳۹۵)

- اوصاف اضافی وجود خداوند را در اضافه او با دیگر موجودات ملاحظه می‌کند. این اوصاف در ارجاع به وجود واجب، مانند اوصاف سلبی باهم مشترک‌اند و هر یک با اضافه مشخصی از بقیه اوصاف متمایز می‌شوند؛ مانند اول، قادر و ...

۲/۳. طریق سلبی - ایجابی به معنای سلب محدودیت‌های خاص مخلوقات از خداوند، نه به این معنا که در خداوند به نحو متعالی موجود است. نماینده آن توماس آکوئینی است. برای او طریقه سلبی، سلب محدودیت‌های خاص مخلوقات از خداوند است؛ برای مثال، حرکت و تغییر را که خاص مخلوقات مادی است، از خداوند سلب می‌کند، به معنای این نیست که حرکت به نحو متعالی در خداوند وجود دارد، بلکه سلب تغییر و حرکت که از محدودیت‌های خاص مخلوقات، از خداوند است. هنگامی که توماس صفات ایجابی را از سلبی بیرون می‌کشد و صفتی ایجابی را بر خداوند اطلاق می‌کند؛ در واقع صفاتی را به او نسبت می‌دهد که مخلوقات ندارند. با سلب حرکت از خداوند به لایتنحرک و ثابت بودن خداوند می‌رسد و با سلب تغییر از خداوند، سرمدیت را اثبات می‌کند (Aquinas, 1952: 37-38) لایتنحرک بودن و سرمدیت، صفاتی است که به مخلوقات نسبت داده نمی‌شود. توماس با سلب حرکت از خداوند، به نوعی ایجاب و اثبات صفاتی برای خداوند می‌رسد که در مخلوقات نیست.

ارزیابی تحلیلی نظریات طریق سلبی - ایجابی

۱. بنابر تقسیمات مختلف ابن‌سینا برای صفات و نیز اعتبارات او در برخی صفات، چنین می‌اندیشد که صفتی می‌تواند هم برای مخلوقات به کار رود و هم خداوند؛ اما



برای مخلوقات، وجودی و انضمامی است و برای خداوند، سلبی و متعالی اطلاق. مثال این تلقی، صفت وحدت و یگانگی است. صفت واحد برای مخلوقات صفت وجودی است (ایجابی) و همراه اتصال و اجتماع است؛ اما این صفت برای اطلاق به خداوند فقط سلبی است؛ یعنی سلب اجزا و تقسیم‌پذیری و نفی شریک داشتن است؛ یعنی به اجزای بالفعل و بالقوه و وهمی و عقلی انقسام نمی‌یابد و در وجود خود به هیچ وجه شریکی ندارد. او واحد است؛ زیرا وجودی تام است و فاقد چیزی نیست که انتظار آن را داشته باشد و با آن به تمامیت برسد؛ بنابراین واجب‌الوجود واحد نیست؛ مگر سلبی. واحد بودن او مانند واحد بودن اجسام نیست که به دلیل اتصالی یا اجتماعی غیر از این‌ها وحدتی می‌یابند؛ بلکه دارای معنای وجودی است و بر ذات عارض می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۰۱)؛ بنابراین ابن‌سینا با سلب این نقص‌ها آن را خالص می‌کند و به خداوند نسبت می‌دهد.

۲. توماس معتقد است سلب محدودیت‌های خاص مخلوقات از خداوند به معنای این نیست که آن صفت در خداوند به نحو متعالی موجود است و در واقع به سلبی به معنای تفضیلی معتقد نیست. برای او طریقه سلبی به معنای سلب صفات ایجابی خاص موجودات مخلوق از خداوند است؛ برای مثال، سلب حرکت و تغییر از خداوند، به معنای این نیست که حرکت به نحو متعالی در خداوند وجود دارد، بلکه سلب تغییر و حرکت (از محدودیت‌های خاص مخلوقات) از خداوند است. هنگامی که توماس صفات ایجابی را از سلبی بیرون می‌کشد و صفتی ایجابی را بر خداوند اطلاق می‌کند؛ در واقع صفاتی را به او نسبت می‌دهد که مخلوقات ندارند. با سلب حرکت از خداوند به لایتحرک و ثابت بودن خداوند می‌رسد. بیان توماس در بررسی صفات سلبی و طریق سلبی در جامع علم کلام (Aquinas, 1952: 37-38)، به گونه‌ای است که یک‌بار از ایجاب به سلب می‌رود و بار دیگر از سلب به ایجاب باز می‌گردد؛ یعنی اگر صفاتی بر خداوند اطلاق می‌شوند که ظاهری ایجابی دارند، در واقع سلبی‌اند؛ برای مثال، خداوند سرمدی است؛ یعنی هیچ آغاز و پایانی ندارد. خداوند واحد است؛ یعنی

تقسیمی در او راه ندارد؛ درعین حال، قائل است این صفات، وجود مفاهیمی را از خداوند سلب می‌کنند؛ اما در خود نوعی ایجاب دارند و چیزی هرچند کوچک از دیدگاه بشر در خداوند اثبات می‌کنند.

ابن سینا چهار گونه به صفات می‌نگرد:

الف. گاهی ظاهری ایجابی دارند و معنای سلبی؛

ب. گاهی ظاهری ایجابی و معنای ایجابی دارند؛

ج. گاهی نیز الفاظ سلبی هستند و معنای ایجابی دارند؛

د. گاهی نیز صفات هم اضافی و هم سلبی هستند.

درواقع نگاه ابن سینا جامع تر از نگاه توماس است. ابن سینا درمقابل امور وجودی ناقص که از لوازم صفات اند، از مفاهیمی سخن می‌گوید که لفظی ایجابی و معنای سلبی دارند؛ مثل وحدت به معنای شریک نداشتن و جزء نداشتن است. هرگاه می‌گوییم ازلی، مراد این است که برای وجودش اولی نیست؛ پس از او حدوث یا وجود متعلق به زمان را سلب می‌کنیم. فرد عددی است که به عدد دو تقسیم نمی‌شود. وحدت، فرد و ازلی اگرچه الفاظی ایجابی هستند، معنایی سلبی دارند؛ بنابراین برای برخی صفات سلبی، مانند وحدت و ازلیت، لفظی ایجابی به کار می‌رود. گاهی نیز الفاظ ایجابی، معنای ایجابی دارند؛ مانند زوج. زوج عددی است که بر عدد دو تقسیم می‌شود و لفظ و معنای ایجابی دارد. گاهی الفاظ سلبی‌اند و معنای ایجابی دارند؛ کالاً اعمی یا بصیر. ابن سینا ضمن مثالی از نوع چهارم صفات سخن می‌گوید؛ یعنی صفاتی که هم اضافی و هم سلبی هستند؛ مانند غنی و فقیر و صفت اراده و جود. غنی جز اضافه صاحب مال به مالش نیست و صفتی موجود در ذات صاحب مال نیست. فقیر معنای عدمی دارد و معنای آن این است که صاحب مال نیست. این دو صفت وجودی در ذات صاحبشان ندارند. اشتراک هر دو این است که ذات موصوف، آنها را ندارد؛ زیرا صفت غنی، صفتی اضافی و صفت فقر، مفهومی عدمی است و ذات مقدم بر آنها و منشأ آنهاست و هیچ‌یک در ذات مصداق وجودی تحقق ندارند؛ ازاین رو

صفات وجودی نیستند. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۷) صفت مرید بودن همان علم واجب الوجود است که علت ایجاد موجودات نیز است. ابن سینا برای بازگشت اراده به علم در خداوند، از تحلیل اراده انسانی کمک می‌گیرد و با سلب محدودیت‌ها و کاستی‌های اراده بشری، از واجب به درک معنای اراده در واجب الوجود نزدیک می‌شود؛ پس این معنا از اراده، مرکب از اضافه و سلبی است؛ زیرا در نسبت با موجودات و علت ایجادی بودن، اراده صفتی اضافی است و در نسبت با اراده انسانی و سلب کاستی‌های آن از واجب، اراده صفتی سلبی است. مراد از جواد بودن این است که او را از حیث همین اضافه همراه با سلب به علاوه این سلب دیگر در نظر گرفته است که او غرضی ندارد که به ذات خودش برگردد. دسته‌ای از اوصاف هم سلبی و اضافی‌اند؛ یعنی در این اوصاف هم نقص مربوط به موجودات ممکن از واجب سلب می‌شود، هم اضافه با عالم برای او در نظر گرفته می‌شود؛ از جمله این صفات عالم، مرید، جواد و ... است؛ پس صفات واجب الوجود اگر بذاته باشد، لوازم ذات اوست و تکثری در ذات او ایجاد نمی‌کند. اگر از خارج عارض بر او شده باشند، یا معنی اضافی است یا عدمی. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۷) اوصاف سلبی از حیث وجودی بودن، باهم مشترک‌اند و در سلب‌های گوناگون باهم اختلاف دارند؛ مانند واحد، بساطت، سرمدیت و ...

ابن سینا صفات الهی را به سلب و اضافه برمی‌گرداند؛ در حالی که برای توماس اضافه مطرح نیست. ابن سینا صفات خداوند را از چیزهایی مانند ترکیب، کثرت، دگرگونی، نقص و کاستی تجرید و تنزیه می‌کند و پس از منزّه دانستن صفات الهی از این‌ها و سلب نواقص امکانی، آن‌ها را به واجب تعالی نسبت می‌دهد. این کار را با بازگشت صفات به سلب و اضافه انجام می‌دهد؛ در واقع هر دو اندیشمند مشخصه‌ها و صفاتی را که در مخلوقات هست و خاص موجودات امکانی است، از صفات می‌زدایند و آن‌ها را به صفتی برمی‌گردانند که در مخلوقات نیست؛ به‌ویژه در ابن سینا اگر این صفات در مخلوقات نیز باشد، به آن معنایی نیست که در خداوند هست؛ مانند وحدت که در خداوند معنایی سلبی (تفضیلی) دارد و در مخلوقات معنایی وجودی.

۳. برای توماس طریق سلبی، یعنی خداوند چه ویژگی‌هایی ندارد، سلب خصوصیات و محدودیت‌های خاص مخلوقات از خداوند است؛ در واقع سلب صفاتی از نوع بشری آن از خداوند است؛ برای مثال، سلب حرکت و تغییر از خداوند به این معنا نیست که این صفات در نوع متعالی در خداوند یافت می‌شود، بلکه این صفات در خداوند وجود ندارد و از او سلب می‌شود. ابن‌سینا با تنزیه کردن صفات خاص مخلوقات برای خداوند، به معنای سلبی (تنزیهی) نزدیک می‌شود؛ یعنی از طریق سلبی، نواقص را از ذات واجب می‌زداید؛ از سوی دیگر، با توماس موافق است که با سلب نقص‌ها، صفات را به‌طور ایجابی به خداوند نسبت می‌دهد؛ در واقع از یک سو سلب نقصی به معنای اثبات آن در معنای تفضیلی برای خداوند است؛ از سوی دیگر، به معنای اثبات صفت ایجابی برای خداوند نیز است؛ مانند نفی شریک از خداوند و اثبات وحدانیت و یگانگی برای او. از جهت سوم، صفات سلبی و اضافی عارض بر ذات هستند و سلب نقص‌ها هم به این معناست. نکته دیگر اینکه این سلب‌ها و اضافه‌ها سبب تکثر در ذات واجب نمی‌شود؛ بنابراین تفسیر این اندیشمندان از طریق سلبی - ایجابی در عین تفاوت بسیار به هم نزدیک است.

۴. با توجه به آنچه تاکنون گفتیم و بنابر تقسیم متفاوتی که پیشتر از رهیافت سلبی عرضه کردیم، مسئله بیان‌پذیری و بیان‌ناپذیری خداوند را این‌گونه نیز می‌توان بررسی کرد. می‌توان گفت ابن‌سینا گاهی به معنای سلبی از نوع تفضیلی آن معتقد است؛ اما نه به معنای مسیحی آن که خداوند برتر از همهٔ مفاهیم باشد و نتوان از او سخن گفت. ابن‌سینا برخی از صفات، مانند وحدانیت را که به نحو سلبی (تفضیلی) بیان می‌کند، به این معناست که صفاتی که بر مخلوقات اطلاق می‌شود، حملشان در معنایی برتر و متعالی‌تر بر خداوند مراد است و با بیان‌ناپذیری خدا سازگار نیست. در کل ابن‌سینا با تلاش برای تبیین صفات و نیز بیان اقسام صفات، در صدد این بود دربارهٔ خداوند سخن بگوید. او در دلیلش برای وحدانیت خدا، از تعیین داشتن واجب‌الوجود سخن می‌گوید و تعیین واجب را عین ذات او می‌داند؛ یعنی آن را از دیگری نگرفته است.

ملاصدرا نیز او را نقد کرده است که صرف تعیین داشتن دلیل بر وحدانیت واجب نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۸۸-۲۸۹/۱) این استدلال‌ها برای اثبات صفات دال بر این است که می‌توان از خدا سخن گفت و حتی چون صفات عین ذات واجب‌اند، می‌توان دربارهٔ ذات او نیز سخن گفت.

نگارنده در اندیشهٔ ابن‌سینا مفاهیم و عباراتی ندید که عقل را ناتوان از درک خداوند بداند؛ چنان‌که توماس آکوئینی در کتاب جامع در رد کافران ما بیشتر آنچه او نیست را می‌شناسیم تا آنچه است (Aquinas, 1955, Book one, Chp14, p 96). توماس دربارهٔ کنه و ذات خداوند معتقد است که از ادراک و شناخت چستی او عاجزیم؛ اما قادریم با شناخت «آنچه او نیست» شناختی از ذات به‌دست آوریم (Gilson, 1966: 97) این نظر تا آنجا که از شناخت چستی خدا عاجز است، با بیان‌ناپذیری همخوانی دارد؛ اما ادامهٔ بیان او نشان می‌دهد که می‌توان معرفتی هرچند ناقص از خداوند عرضه کرد؛ چون توماس آکوئینی به همین دلیل و در نقد طریق سلبی به نظریه آنالوژی و نیز سخن گفتن به طریق ایجابی نیز اذعان کرد؛ چون می‌خواست بیان‌ناپذیری خدا را به معنایی نقد کند که طرف‌داران طریق سلب و سکوت به آن معتقدند.

نظریهٔ توماس و ابن‌سینا با بیان‌ناپذیری خداوند مخالف است؛ در واقع توماس دو تفسیر ایجابی و سلبی را در مرتبهٔ برتر به هم پیوند می‌زند؛ زیرا هر دو تفسیر در مرتبهٔ خود حقیقت دارند. به نظر او این نام‌ها و اسامی صورتی معین در خداوند ندارند؛ اما چنین نیست که هیچ چیزی دربارهٔ او نگویند. ۵. ابن‌سینا از وجوب وجود، صفاتی را به طریق سلبی و ایجابی اثبات می‌کند.

به نظر او اولین صفت واجب‌تعالی این است که موجود است. او می‌گوید صفت واجب‌الوجود همان «موجود بودن» و «انیت داشتن» است. (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۳۹۴؛ همو، ۱۳۷۱، ۳۰۰-۳۰۱) مفهوم خدا نزد او همان «انیت بودن حقیقتش است»؛ و صفات از طریق سلب یا اضافه به توصیف آن «انیت» می‌پردازد. مقصود این است در بعضی از آن‌ها همین وجود همراه با اضافه‌ای است و مقصود در بعضی دیگر همین وجود همراه با سلبی

است. هیچ‌یک از این صفات اصلا در او کثرتی ایجاد نمی‌کنند و مغایرتی با ذات او ندارند^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۳۹۴)؛ از سوی دیگر، ابن‌سینا معتقد است صفات نسبت به ذات واجب تغایر مفهومی با یکدیگر ندارند. حیات، علم، قدرت، اراده و همه از نظر مفهوم یکی هستند.^۲ (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۶۰۱) اتحاد مفهومی اختصاص به علم و اراده ندارد، بلکه در سایر صفات نیز چنین است.^۳

توماس نیز به دلیل میراث‌بری‌اش از تمایز وجود و ماهیت ابن‌سینا، معتقد می‌شود فقط یک وجود نخستین وجود دارد که ذات و فعل وجود آن متمایز نیست و برای اثبات آن در جامع علم کلام دلایلی می‌آورد. (Aquinas, 1954, par1. q3. A4. p17) توماس معتقد است الوهیت خداوند غیر از ماهیت و حیات او نیست؛ زیرا اگر الوهیت چیزی غیر از ماهیت خدا باشد، باید ماهیت خدا بالقوه باشد و برای به فعلیت رسیدن به فعلی نیاز دارد؛ بنابراین الوهیت خدا غیر از ذات او نیست. (Ibid) توماس به عینیت ذات و صفات معتقد است، نه به این معنا که صفات باهم مترادف‌اند. صفت علم غیر از صفت قدرت و آن نیز غیر از صفت تغییرناپذیری است؛ بنابراین صفات و مفاهیم بر جنبه‌ای خاص از خداوند تأکید می‌کنند. (Aquinas, 1954, part1. q13. A14. p63)

در واقع ابن‌سینا به اتحاد مفهومی و مصداقی صفات واجب‌تعالی معتقد است. او می‌گوید اراده واجب‌تعالی با علم او چه به حسب مصداق خارجی و چه به حسب مفهوم، مغایرتی ندارد و علم او عین اراده اوست. قدرت نیز صفت دیگری برای ذات واجب

۱. فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن و موجود ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة، و بعضها هذا الوجود مع سلب، و ليس و لا واحد منها موجبا في ذاته كثرة الأتة و لا مغايرة. (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۳۹۴)

۲. «فواجب الوجود ليست ارادته مغايره الذات لعلمه و لامغايره المفهوم لعلمه فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الاراده التي له». (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۶۰۱)

۳. «فبان أن المفهوم من الحياه والعلم والقدرة والوجود والاراده المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد و ليست لا صفات ذاته و لا اجزاء ذاته» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۱)

نیست و جزئی از ذات او هم نیست، بلکه در ذات او به همان معنای علم است؛ بنابراین مفاهیم حیات، قدرت، علم، جود و اراده که بر واجب تعالی اطلاق می‌شوند، در واقع یک مفهوم‌اند و صفات مختلف و اجزای متعدد در ذات او نیستند. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۱؛ همو، ۱۴۱۸: ۳۶۷؛ همو، ۱۳۶۴: ۶۰۰-۶۰۱)

بازگرداندن صفات به وجوب وجود

نکته دیگری که به نظر می‌آید مشترک این اندیشمندان است، تأکید بر صفت وجوب وجود برای خداوند است. ابن سینا برخی صفات را به وجوب وجود و برخی را به قیومیت باز می‌گرداند. صفت حق، یگانگی، خیر محض و کمال محض را به وجوب وجود برمی‌گرداند و صفات اضافه محض همه به صفت قیومیت برمی‌گردند. منشأ صفت قیومیت قدرت است. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۳)

او درباره صفاتی که به وجوب وجود باز می‌گردند، می‌گوید هر چه وجودش به ذات خود باشد، حق خالص و محض است؛ زیرا حقیقت هر چیزی همان خصوصیت وجود اوست که برایش ثابت است؛ پس واجب‌الوجود حق است. چیزی احق از واجب‌الوجود نیست. (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۳۸۰-۳۸۱؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱)

درباره صفت کمال محض نیز می‌گوید واجب‌الوجود کمال محض است؛ زیرا آنچه به ذات خویش، وجودش واجب است، از همه جهات واجب است؛ زیرا اگر چنین نباشد، جهاتی در واجب هست که در آن نیست و از این جهت خالی است و نبود آن جهت خود مبتنی بر علتی است؛ پس ذات واجب به دو علت بسته است؛ براین اساس واجب نخواهد بود. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۶)

ابن سینا در فصل ششم از مقاله دوم *الهیات نجات*، واجب‌الوجود بودن را از جمیع جهات تحت این عنوان مطرح کرده است که واجب مجرد تام است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۶۹)

واجب‌الوجود در ذات خود خیر محض است. خیربالجمله چیزی است که هر چیزی طالب آن است؛ هر چیزی به سوی آن مشتاق است و می‌خواهد به آن برسد.

و آنچه هر چیزی طالب آن است، همان وجود و کمال وجودی است؛ پس وجود خیر محض و کمال محض است.^۱ (حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۸: ۳۸۱) وجودی که همواره بالفعل است، خیر محض است. ممکن‌الوجود در ذات خود خیر محض نیست؛ زیرا ذاتش به‌خودی‌خود وجوب وجود بالذات ندارد؛ پس ذاتش متحمل عدم می‌شود. هر چیزی که متحمل عدم باشد، از هر جهت از شر و نقص بری نخواهد بود؛ بنابراین خیر محض جز واجب‌الوجود بالذات نیست.^۲ (حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۸: ۳۸۰)

ابن‌سینا در *الهیات شفا* با استفاده از وجوب وجود، یگانگی خداوند را اثبات می‌کند. استدلال او این است وجوب وجود نمی‌تواند معنای مشترک برای چند چیز باشد؛ خواه چیزهایی که حقیقت و نوعیت آن‌ها یکی است و خواه چیزهایی که حقیقت و نوعیتشان متفاوت است. او برای رد معنای مشترک وجوب وجود برای چیزهایی که نوعیتشان یکی است، از ماهیت نداشتن واجب‌الوجود بهره می‌گیرد. وجوب وجود ماهیتی ندارد تا چیز دیگری هم با او مقارن باشد. (حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۸: ۳۷۵؛ دادجو، ۱۳۹۰: ۲۶۶)

توماس نیز از این مفهوم که «خدا وجودی قائم‌به‌ذات است»، صفات دیگری را استنتاج کرد. توماس نامتناهی بودن و کمال خدا را از مفهوم «وجود قائم‌به‌ذات» استنتاج کرد. ازلیت و ابدیت خدا نیز از همین مفهوم و با استفاده از مفهوم تغییرناپذیری خدا اثبات می‌شود. (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۲۲۳) خداوند علت فاعلی نخستین است و مبدأ نخستین عالم، صورت محض و فعلیت محض است. خداوند چون وجود محض است وجود او تمام کمالات را دارد، پس خداوند کمال محض است. (Aquinas, 1952: 20-21) تغییرناپذیری را نیز براساس وجود خداوند اثبات می‌کند. خداوند وجود



۱. فایل صوتی درس ۱۴۸ از مجموعه دروس الهیات شفاء آیت الله جوادی آملی.
۲. ...فإذن ليس الخیر المحض إلا الواجب الوجود بذاته. (حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۸: ۳۸۱)

نخستین است و فعل محض است و هیچ قوه‌ای در او نیست؛ پس هیچ تغییری نیز در او راه ندارد؛ چون تغییر از قوه به فعل رفتن است و خداوند فعل محض است (Aquinas, 1952: 39). خداوند فعل محض وجود است، با سلب هر ترکیبی اعم از کمی و کیفی از خداوند، بساطت را برای او اثبات می‌کند. (Aquinas, 1952: 14-15) در اثبات یگانگی خداوند نیز می‌گوید خداوند وجود محض است و وجودش عین ذاتش است. وجودی قائم‌به‌ذات و مطلق که به‌نحو متعالی تقسیم‌ناپذیر است؛ پس او به‌نحو متعالی واحد است (Aquinas, 1952: 49) می‌توان با استفاده از اثبات صفات عینیت ذات و صفات را نیز اثبات کرد؛ در واقع اثبات هر صفت که براساس وجود قائم‌به‌ذات اثبات می‌شود، عین وجود محض است و این همان عینیت ذات و صفات است. خداوند علت نخستینی است که ذاتش عین وجودش است. توماس بنا بر این همانی وجود و ذات خداوند، وجود را عین ذات او می‌داند و دیگر صفات را با وجود اثبات می‌کند. (Kenny, 1999: 21)

تفاوت ظریف این دو دیدگاه این است که ابن‌سینا براساس وجوب وجود، برخی صفات را اثبات می‌کند. هر آنچه وجودش به ذات خود باشد، حق است، کمال است، خیر است و واحد است؛ اما توماس چون وجود خدا را عین ذات او می‌داند، از وجود محض درباره خداوند سخن می‌گوید و براساس همین نگاهی که به وجود خداوند دارد، صفات دیگر را اثبات می‌کند؛ یعنی خدا چون وجود محض است، فعل محض است، تغییرناپذیر است، بسیط است و واحد است. از وجود محض بودن به اثبات دیگر صفات می‌پردازد؛ پس می‌توان گفت ابن‌سینا براساس وجوب وجود، برخی صفات را اثبات می‌کند. توماس با فرض یکی بودن ذات و وجود خداوند و قائم‌به‌ذات بودنش، از وجود محض برای اثبات صفات دیگر بهره می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

۱. می‌توان گفت سلب‌ها به دو صورت است: الف. سلب خود صفات از خداوند؛ مانند جسمانیت از خداوند که این مورد نزد همه اندیشمندان و از جمله ابن‌سینا و توماس پذیرفته است. این معنای سلب خود می‌تواند منشأ اقسام دیگر معنای سلبی

باشد بر حسب اعتبارات و حیثیات مختلف. از جمله این اقسام سلبی به معنای تفضیلی است، سلب حکمت از خداوند به معنای سلب حکمت بشری و اثبات حکمت در معنای متعالی در خداوند. و قسم دیگر سلبی به گونه‌ای که رهیافت به ایجاب شود؛ مانند سلب حرکت در خداوند و اثبات تغییرناپذیری او. نزد توماس آکوینی این قسم از سلبی اهمیت داشت. ب. صفاتی که نقیض این اوصاف از خداوند سلب شده است؛ مانند اطلاق صفت خیر به معنای سلب نقیض آن یعنی شر از خداوند است.

۲. طریق سلبی از نوع سلب و سکوت با بیان‌ناپذیری خداوند مطابق است؛ اما معنای سلبی - ایجابی نزد توماس و ابن‌سینا با بیان‌ناپذیری خدا تضاد دارد. هر دو اندیشمند معتقدند می‌توان از طریق صفات به طریق سلبی و در ابن‌سینا سلبی و اضافی به شناخت خداوند دست یافت و درباره‌ی او سخن گفت.

۳. بحث ابن‌سینا درباره‌ی طریق سلبی - ایجابی و نیز بررسی صفات و اقسامی که برای صفات از حیث ایجابی و سلبی برمی‌شمارد بسیار جامع و فراگیرتر از بحث توماس است. ابن‌سینا صفات را از حیث اینکه بعضی ظاهر ایجابی و معنای سلبی دارند؛ بعضی ظاهری ایجابی و معنای ایجابی؛ بعضی ظاهر سلبی دارند و معنای ایجابی و بعضی دیگر هم سلبی و هم اضافی هستند، بیان داشته است و از توماس جامع‌تر بحث کرده است؛ در توماس گاه از سلب به ایجاب و گاهی از ایجاب به سلب می‌رود.

۴. معنای سلبی به معنای تفضیلی در ابن‌سینا کم‌رنگ است و در توماس وجود ندارد.

۵. درباره‌ی وجوب وجود نیز ابن‌سینا و توماس بر صفت وجوب وجود خداوند تأکید و بیشتر صفات را براساس آن، چه به طریق سلبی و چه به طریق ایجابی یا بازگشت از ایجاب به سلب اثبات کرده‌اند.

۶. در اندیشه‌ی ابن‌سینا بازگشت همه‌ی صفات به سلبی و اضافی است. تمامی صفات به طریق سلبی یا اضافی براساس وجوب وجود و قیومیت بررسی می‌شود. قیومیت مبتنی بر قدرت است. طریق سلبی یا بازگشت ایجابی به سلبی یا سلب اضداد آن‌ها صورت گرفته است



منابع

۱. ابن سینا، (۱۳۷۵ش)، الاشارات والتنبيهات مع شرح خواجه نصير الدين طوسی و قطب الدين رازی، نشر البلاغه، قم.
۲. ابن سینا، (۱۳۶۳)، مبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل شعبه تهران.
۳. ابن سینا، (۱۴۱۸)، الهیات من کتاب الشفاء، آیت الله حسن زاده آملی، مکتبه الاعلام الاسلامی، مرکز نشر، قم.
۴. ابن سینا، (۱۳۷۹)، التعليقات، ج ۴، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
۵. ابن سینا، (۱۳۹۰)، الهیات از کتاب شفا، ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو، امیرکبیر، تهران.
۶. ابن سینا، (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، ج ۲، دانشگاه تهران، تهران.
۷. ابن سینا، (۱۳۷۱)، المباحثات، محسن بیدارفر، بیدار، قم.
۸. افلاطون، (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ج ۴، محمد حسن لطفی، خورازمی، تهران.
۹. افلوپین، (۱۳۶۱)، مجموعه آثار، (ج ۲)، محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران.
۱۰. ایلخانی، محمد، (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، سمت، تهران.
۱۱. ایلخانی، محمد، (۱۳۸۰)، متافیزیک بوئتیوس، الهام، تهران.
۱۲. جوادی آملی، (۱۳۷۵)، رحیق مختوم، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۳. ذبیحی، محمد، (۱۳۸۹)، فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، چاپ چهارم، سمت، تهران.
۱۴. علیزمانی، امیرعباس، (۱۳۸۷)، سخن گفتن از خدا، ج ۲، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه های اسلام، تهران.
15. Aquinas, Thomas, (1952), **Summa Theologia**, Danile J. Sullivan, Part 1, by Encyclopedia Britannica, INC. New York, London, Toronto.
16. Aquinas, Thomas, (2005), **Summa Contra Gentile**, by Joseph Rickaby, S.J. The Catholic Prlmer.
17. Aquinas, Thomas, (1955), **Summa Contra Gentile**, by Joseph P. Ascherl, Francis Cardinal Spellman Archbishop of New York.
18. Copleston Fredrick, (1985), **A History of Philosophy**, V.2, Augustine to Scouts, Image Book.
19. Gilson Etienne, (1966), **The Christian Philosophy of Aquinas**, Random House, New York.
20. Kenny, Joseph, (1999), **Christian Islamic Problems of Faith Aquinas**. Cultural Heritage and Contemporary Change Series Ila, Islam, the Council for research in

Values and Philosophy, R. V. P. Volume. 10.

21. Quinn Patrick, (1996), **Aquinas, Platonism and Knowledge of God**, Avebury Series in Philosophy.

22. <http://shiadars.ir/fa/%D9%81%D8%A7%DB%8C%D9%84->
<http://shiadars.ir/sites/default/files/voices/85.elahiatshfa.javadiamoli/voice/85-148.mp>

