

بررسی چگونگی پیوند توحید صفاتی با نظام معقولات نزد خواجه نصیر

آیسودا هاشم‌پور^۱

محمد بیدهندی^۲

چکیده

بحث اسماء و صفات و کیفیت ارتباط آن با ذات الهی از اهم مباحث توحیدی است و در این میان مسأله‌ی عینیت یا زیادت صفات با ذات خداوند همواره در خور ملاحظه است. نوشتار حاضر بر آن است تا جایگاه و نقش نظام معقولات در اندیشه خواجه نصیر، یعنی تقسیمات معقول اولی و ثانی را در ارتباط با مسأله ذات و صفات مورد مذاقه قرار دهد تا در پرتو آن، دیدگاه فلسفی وی را برحسب مبانی فلسفی اش تبیین کند و میزان سازواری این دیدگاه فلسفی را با مسأله عینیت ذات و صفات نشان دهد. عبارات خواجه نصیر در این باره همگی حاکی از عینیت ذات و صفات باری تعالی است؛ اما به نظر می‌رسد عدم تفکیک مفاهیم و معقولات ثانی منطقی و فلسفی در محکمت نظام فلسفی خواجه نصیر و معیارهای مطروحه در مورد اعتباریت مفاهیم، اعتقاد به عینیت ذات و صفات خداوند را در دیدگاه وی با تناقضی بین مواجه می‌سازد.

واژگان کلیدی: خواجه نصیر، ذات، صفات، عینیت، معقول ثانی.

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۹/۴ ؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۲۲

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، Aysooda.hashempour@gmail.com.

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان، m.bid@ltr.ui.ac.ir.

مقدمه

توحید صفاتی به معنای اعتقاد به عینیت ذات با صفات خداوند و نفی هر گونه ترکیب و کثرت از ذات خداوند و تنزه خداوند از صفات محدود بشری است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۰۲). محور بحث در توحید صفاتی، «صفات ثبوتی» است که بر عینیت مصداق ذات و صفات باری تعالی تأکید دارد؛ بنابراین واضح است که نظریه توحید صفاتی منوط بر کثرت مفاهیمی است که در مصداقی واحد، اتحاد دارند.

خواجه نصیر در باب چگونگی رابطه‌ی صفات با ذات خداوند صراحتاً به توحید صفاتی - به معنای عینیت ذات و صفات الهی - اذعان دارد و با براهین متعدد در صدد اثبات و تبیین آن برآمده است (رک: طوسی، ۱۴۱۳: ۷۸). در اندیشه‌ی وی اکثر متکلمان اهل تسنن مبتلابه شرک صفاتی شده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳: ۴۹) و در این میان دیدگاه سه دسته را برجسته نموده است:

- اشاعره؛ که صفات خداوند را زائد بر ذات، ولی قائم به ذات و از لوازم ذات می‌دانند و معتقدند که این صفات مانند خود ذات قدیم هستند.
- معتزله؛ که معتقدند ذات خداوند در اصل ذات با سایر ذوات تفاوتی ندارد؛ اما ذات الهی به حالتی به نام الوهیت اختصاص دارد؛ آن حالت موجود و معدوم نیست؛ بلکه واسطه‌ای بین وجود و عدم است.
- کرامیه؛ که معتقدند صفات باری تعالی زائد بر ذات او و حادث است (طوسی، ۱۴۱۳: ۵۱).

بررسی نظریه عینیت ذات و صفات الهی در آثار خواجه نصیر، همواره با التفات به متون و تفاسیر عبارات، فارغ از توجه به مبانی فلسفی وی صورت گرفته است؛ به طور مثال مقاله «صفات خدا از نگاه خواجه نصیر» (نعمان فرحات؛ جمشیدنژاد، ۱۳۸۶)، عهده‌دار تبیین و شرح نظر خواجه در باب صفات الهی و نحوه‌ی ارتباط آن با ذات باری تعالی با محوریت متون وی و تفاسیر آن شده یا مقاله‌ی «مطالعه تطبیقی دیدگاه ابن سینا و خواجه طوسی در مسأله علم الهی» (خادمی؛ آهسته، ۱۳۹۶) به تبیین نظر دو اندیشمند مذکور پرداخته است. در این پژوهش‌ها سازگاری یا ناسازگاری دیدگاه

خواجه نصیر در باب صفات الهی با مبانی فلسفی او، مورد بررسی قرار نگرفته و التفاتی به پیوند توحید صفاتی با محکّمات فلسفی اش نشده است. لازم به ذکر است این رویکرد در فلسفه‌ی سهروردی، در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی نقش نظام مفاهیم سهروردی در مسأله ارتباط میان ذات و صفات نورالانوار» (هاشم‌پور؛ بنیانی، ۱۳۹۸) مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما وجه بداعت نوشتار حاضر این است که بر اساس سیستم و شالوده‌ی فلسفی خواجه نصیر با محوریت نظام مفاهیم - و نه صرفاً بر اساس سخنان و عبارات او - رابطه‌ی ذات با صفات خداوند را بررسی می‌کند؛ بنابراین التفات ویژه به چگونگی تعریف معقولات و تأثیر آن بر توحید صفاتی است تا از این رهگذر دیدگاه خواجه نصیر را فارغ از متون او بررسی کند. بدین ترتیب ابتدا عبارات خواجه نصیر که در مواضع مختلف، ناظر به عینیت ذات و صفات الهی است، بیان می‌شود، سپس با تأکید بر نظام مفاهیم در ساختار اندیشه و فلسفه‌ی خواجه نصیر، این نظریه در ورطه‌ی نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۱. نظریه خواجه نصیر در باب صفات الهی

خواجه نصیر در مسأله ارتباط ذات و صفات باری تعالی صراحتاً مدافع نظریه عینیت ذات و صفات الهی است؛ چنان که در موارد متعددی در صدد تبیین توحید صفاتی و معتقد به ثبوت صفات کمالی است و اذعان می‌کند که ارجاع صفات ثبوتی حق تعالی به یک سلسله صفات سلبی، کار ناشایستی است. وی همچنین دیدگاه ابن سینا در باب علم الهی به جزئیات را - که از طریق صور مرتسمه حاصل می‌شود - مردود و پذیرش این دیدگاه را مستلزم اتصاف خداوند به صفات زائد می‌داند.

۱-۱. نظر خواجه نصیر در باب توحید صفاتی

از نظر فلاسفه الهی و متکلمان شیعی، صفات خدا عین ذات او هستند و در خارج به یک وجود، موجودند؛ خود صفات هم با یکدیگر عینیت دارند. مثلاً علم عین قدرت و قدرت

عین اراده و اراده عین حیات است^۱ (حلی، ۱۴۰۷: ۱۴۵). به اعتقاد خواجه نصیر نظر برگزیده نیز همین رأی است. ذات با صفات الهی و خود صفات هم با یکدیگر در حمل اولی ذاتی و حمل مفهومی اختلاف دارند؛ اما به حمل شایع صناعی یعنی حمل مصداقی متحد و در خارج به یک وجود موجود هستند. در واقع خداوند علت تامه‌ای است که همه معلولات با واسطه یا بدون واسطه به او منتهی می‌شوند و هر کمالی را که معلول داشته باشد، خداوند که علت تامه‌ی آنها است، به گونه‌ای کامل تر آن را دارد؛ زیرا فاقد کمال هرگز معطی آن نخواهد بود؛ بنابراین واجب‌الوجود دارای تمامی کمالات وجودی است؛ آن هم بالذات و نه بالغیر (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۱)؛ چنان که استاد مطهری نیز تصریح می‌کند توحید صفاتی به معنای نفی هر ترکیب و کثرتی از ذات خداوند است. ذات الهی علاوه بر اتصاف به اوصاف کمالیه جمال و جلال، جنبه‌های عینی ندارد؛ زیرا مستلزم محدودیت است و از آنجایی که ذات خدا نامحدود است، صفات او نیز نامحدود است (مطهری، ۱۳۷۲، ج: ۱۰۲)؛ بنابراین خواجه نصیر به عینیت ذات و صفات الهی در مصداق و تغایر مفهومی آنها صراحت دارد.

۱-۲. ثبوت صفات کمالی خداوند از نظر خواجه نصیر

به اعتقاد خواجه نصیر گروهی صفات ثبوتیه را به امور سلبيه ارجاع داده‌اند؛ به طور مثال وقتی گفته می‌شود خداوند عالم است، منظور جاهل نبودن او است. از نظر این گروه عقل و ذهن ما بیش از این توان فهم ندارد و در صورت اعتقاد به ثبوت صفات کمالی برای خداوند، لازم می‌آید که ذات او متکثر و متعدد باشد. علامه حلی، یکی از طرفداران این نظریه است و درباره حیات می‌گوید:

«و التحقیق إنّ صفاته تعالیٰ إنّ قلنا بزیداتها علیٰ ذاته فالحیوة صفة ثبوتیة زائده علیٰ الذات و إلا فالمرجع بها إلى صفة سلبيه و هو الحق» (حلی، ۱۴۰۷: ۱۰۵).

۱. همانند نفس ناطقه انسان‌ها که یک حقیقت است و در عین حال مدرک کلیات، جزئیات، معانی و صور است. به عبارتی هم مدرک است و هم محرک (حلی، ۱۴۰۷: ۱۴۵).

از نظر خواجه نصیر اشکال نظریه مذکور در این است که به ظنّ علامه حلی و دیگر معتقدان به الهیات سلبی، اعتقاد به تعدد و تکثر در ذات الهی با ارجاع صفات کمالیه به صفات سلبی، مرتفع می‌شود؛ اما صفات خدا عین ذات او هستند. همان‌گونه که بقا، علم و قدرت و... با ذات خداوند عینیت دارند؛ در واقع اگر این صفات زائد بر ذات بود، لازم می‌آمد که ذات حق با قطع نظر از آن صفت زائده و من حیث الذات قابل فنا و عدم باشد و در استمرار وجود محتاج به خارج از ذات گردد و چنین چیزی باطل است. نیازمندی، از صفات ممکنات است و در ذات خداوند راه ندارد (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۸).

۳-۱. نقد خواجه نصیر بر نظریه‌ی ابن‌سینا در باب علم الهی به جزئیات

یکی دیگر از مؤیدات روشنی که نظریه عینیت ذات و صفات را در گفتار خواجه نصیر برجسته می‌کند، نقدی است که وی در باب علم الهی به جزئیات، بر نظر ابن‌سینا وارد می‌داند. به اعتقاد ابن‌سینا علم خداوند به ماسوا عبارت از ارتسام کلی صور اشیاء در ذات الهی است. علم حضوری خداوند به صور اشیاء خارجی متعلق است که حاکی از حقیقت شیء خارجی است. در واقع علم خداوند به صور ادراکی به‌طور کلی است؛ زیرا علم به جزئیات مکانی و زمانی یا از راه حس به دست می‌آید و یا از راه علل و اسباب. از آنجا که علم از طریق حس ناپایدار و زوال‌پذیر است و در مورد خداوند جایز نیست، علم باری تعالی به جزئیات، به نحو کلی یعنی از راه علم به علل و اسباب تبیین می‌شود (طوسی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۲۱۵)؛ بنابراین در اندیشه‌ی ابن‌سینا خداوند عالم به همه امور جزئی و کلی - با فرض احاطه زمانی او به موجودات - است. (ابن‌سینا، ۱۳۳۲: ۱۹) به طوری که ذات او دستخوش هیچ تغییری نگردد. وی در التعلیقات می‌گوید: خداوند به اشیاء کلی و جزئی و در همان حال کلی یا جزئی بودن یا تغییر و ثباتشان و هستی و حدوث و عدم و اسباب عدمشان عالم است و آنها را پیش از ایجاد، همراه و بعد از آن به وسیله علل و اسباب کلی می‌شناسد و به امور جزئی از طریق اسباب و علل آنها به طوری که علمش ثابت بماند، آگاه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۱).

ولی خواجه نصیر اذعان دارد که اگر حصول علم حق تعالی به اشیاء و صور آنها وابسته باشد، با الوهیت حق منافات خواهد داشت؛ صور مرتسمه در ذات واجب، موجب می شود که باری تعالی به صفات زائد غیر اضافی متصف شود (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۲)، خواجه در مقام اثبات علم الهی به جزئیات تصریح می کند که خداوند بدون آن که در ذاتش تغییری رخ دهد، عالم به جزئیات است. مطابق عقیده او، تغییر یافتن گاهی در اضافه ها صورت می پذیرد و نه در ذات و صفات حقیقی (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۱۳). علم الهی با ذات او عینیت دارد و ذات با تغییر اعتبار، همچنان ثابت می ماند؛ بنابراین علم الهی نیز میراً از تغییر می شود؛ زیرا روشن است که علم به متغیر، موجب تغییر ذات نخواهد نشد (طوسی، ۱۹۶۰: ۶).

شایان یاد است که اگرچه سیر مسأله‌ی علم الهی به جزئیات در نظریه‌ی خواجه نصیر متوقف نماند و سرانجام صدرالمآلهین با اعتقاد به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، نقایص نظریه‌های پیش از خود را مرتفع ساخت (رک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۸۹-۲۰۹)؛ اما دیدگاه خواجه در باب علم الهی به عنوان یکی از صفات حقیقی حق تعالی، شاهد روشنی بر اعتقاد وی درباره عینیت ذات و صفات الهی و از این جهت مفید بیان است.

به هر روی، عبارات فوق بیانگر تصریح نظریه خواجه نصیر در عینیت ذات و صفات الهی است و در واکاوی آنها، نظام مفاهیم و عدم تفکیک معقولات که در مسأله ارتباط ذات و صفات خداوند نقشی تعیین کننده دارد، مورد غفلت واقع شده است. از این رو در باب تبیین توحید صفاتی و ارائه نظریه‌ای مطابق با مبانی خواجه نصیر، لازم است دیدگاه کلی وی را در مورد مفاهیم و تقسیمات معقولات، جویا شویم. در این راستا باید تفتن ویژه به تقسیم میان معقولات اولی و ثانی در نزد خواجه نصیر باشد:

۲. نظام معقولات نزد خواجه

۲-۱. تقسیم معقولات نزد خواجه

تقسیم معقولات به اولی و ثانی (به معنی مفاهیم ذهنی محض) از فلسفه‌ی فارابی آغاز

گشت (الفارابی، بی تا: ۶۴-۶۶). این تقسیم و اصطلاح معقول ثانی تا پس از دوران خواجه نصیر به همین معنای یادشده به کار می‌رفت و چون تمایز دو شقی (تقسیم معقولات به اولی و ثانیه یا ذهنی و خارجی) بر محیط علمی آن دوره احاطه داشت، خواجه نصیر نیز به تبع پیشینیان، مفاهیم را در دو قسم و بدین گونه تعریف کرد:

معقولات اول: دسته‌ای که صورت مستقیم حقایق خارجی هستند و ذهن در مواجهه با آنها، صورتی را در نزد خود ساخته، سرانجام در مرتبه‌ی عقل به یک معنای عام و صورتی کلی دست می‌یابد. آنچه در مرتبه‌ی عقل حاصل می‌شود، همان صورت واقعی شیء خارجی است که با آن عینیت دارد (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۴).

معقولات ثانوی: مفاهیمی که صورت مستقیم اشیاء خارجی و مناط تعیینات اشیا و ذات آنها نیستند و تنها حالات و حکم اشیاء را بیان می‌کنند (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۵).

لازم به ذکر است با گذر زمان، ضرورت تفکیک معقولات ثانی فلسفی و منطقی احساس و محقق شد. به لحاظ تاریخی فاضل قوشچی، از نخستین کسانی است که اذعان کرد برخی از مفاهیم منطقی، اتصاف خارجی دارند و مبدأ محمول نیز در خارج وجود دارد و بدین ترتیب خارجی بودن مفاهیم فلسفی را مطرح کرد. به اعتقاد وی چون امور خارجی متصف به مفاهیم فلسفی می‌شوند و حملشان بر آن امور، به حسب خارج است، نمی‌توان آن‌ها را معقول ثانی (به معنای اعتباری و ذهنی صرف) دانست (رک: قوشچی، بی تا: ۹۸؛ اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۲۲)؛ بنابراین معقول ثانی فلسفی پس از دوران خواجه نصیر به تدریج در نظام فلسفی دیگر اندیشمندان واجد جایگاه خاصی شد و بدین صورت تعریف شد:

مفاهیمی که برخلاف معقولات اولی، از چیستی ماهوی حکایت نمی‌کنند؛ بلکه از انحاء هستی آن حاکی‌اند (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۶). این معقولات، مستقیماً از طریق حواس ظاهری به دست نمی‌آیند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۹: ۳۶۷) از این رو ادراک آن‌ها تا حصول قدرت تحلیل عقلانی، ناآگاهانه است و شناخت آگاهانه و تفصیلی آن‌ها، نیازمند

تأمل عقلی است^۱ (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷۷-۱۷۸). اختلاف و تعدد این مفاهیم، موجب تعدد و اختلاف وجود خارجی نمی‌شود (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲: ۳۶۷) و مفاهیم فراگیری مانند وجود، وحدت، تشخص، شیء و عدم و مفاهیم غیر فراگیری مانند علت و معلول، وحدت و کثرت، امکان و وجوب، قوه و فعل، حدوث و قدم، شدت و ضعف، کمال و نقص در زمره معقولات ثانی فلسفی محسوب می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۸۴؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۹: ۳۶۸).

۲-۲. معقول ثانی از نظر خواجه نصیر

خواجه نصیر به تأثر و تبعیت از پیشینیان- به ویژه فلسفه اشراق- در مسأله مذکور، اصطلاح معقول ثانی را به معنای امور ذهنی صرف به کار برده است؛ از نظر وی معقول ثانی به معنای امور ذهنی صرف است. چنان که می‌گوید:

معقولات ثانی، احکامی ذهنی هستند که بر معقولات اولی که حقایق موجود هستند، عارض می‌گردد^۲ (طوسی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۹).

با توجه به این عبارت، معقولات اولی، برگرفته از خارج است و حقایق خارجی را تشکیل می‌دهند. عوارض آن‌ها در ذهن و احکام ذهنی‌شان، معقولات ثانیه است. به عبارتی، معقولات اول، خارجی و معقولات ثانی، ذهنی هستند و از معقولات اولی در ذهن اخذ می‌شوند. خواجه نصیر در موارد متعددی بر ذهنی محض دانستن معقولات ثانی نیز، تصریح کرده است:

شیئیت از معقولات ثانی است و متأصل در وجود نیست^۳ (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۲).

۱. برای تعقل و فعالیت عقلی در انتزاع مفاهیم فلسفی، می‌توان به سنجش و مقایسه میان خود و حالات درونی خود برای انتزاع مفهوم اولیه علت و معلول مثال زد. به‌طور کلی فعالیت عقلانی برای تحصیل معقولات فلسفی، هرگونه توجه و حرکت عقلانی را (به جز تفکر و تأمل که ترتیب دادن مبادی معلوم برای رسیدن به مجهول است)، نسبت به امور واقعی شامل می‌شود (اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۵).

۲. «المعقولات الثانیة هی العوارض التي تلحق المعقولات الأولى التي هی حقائق الموجودات و أحكامها المعقولة».

۳. «الشیئیه من المعقولات الثانیة و لیست متأصلة فی الوجود».

وجود از محمولات عقلی و معقولات ثانی است. عدم، کلی، جزئی، عرضی، جنس، فصل و نوع هم، چنین هستند^۱ (طوسی، ۱۴۰۷: ۶۳-۶۷).

علامه حلی، شارح تجرید نیز در شرح کلام ماتن، بر ذهنی و غیر خارجی بودن معقولات ثانیه، تأکید می‌ورزد:

وضع و حمل از معقولات ثانی است و در خارج وجود ندارند^۲ (حلی، ۱۴۰۷: ۸۰).

حمل و وضع از امور معقول هستند؛ در خارج حمل و وضعی نیست؛ بلکه (همان است که دیده می‌شود) مانند انسان خارجی^۳ (حلی، ۱۴۰۷: ۷۲).

اموری مانند وجود، شیئیت و... از امور اعتباری و عقلی صرف هستند که بر معقولات اول عارض می‌شوند؛ مانند انسان که با حقیقت انسانیت مغایرت دارد^۴ (حلی، ۱۴۰۷: ۶۷).

چنان که روشن است وجه اشتراک همه عبارات بالا، عدم خارجیت معقولات ثانی است.

بنابراین باید گفت معقول ثانی در نظر خواجه نصیر، معقولی است که از حیثیات ذهنی معقول اول گرفته و بر آن عارض می‌شود. معقول اول نیز از خارج و مفهوم ماهوی، قابل اخذ است و در مقابل آن، معقول ثانی کاملاً ذهنی و غیر خارجی است. با توجه به تصریح خواجه نصیر به معقول ثانی و ذهنی دانستن آن، روشن است که جایی برای بحث درباره جایگاه مفاهیم فلسفی در آثار او و اثبات تمایز آن مفاهیم از مفاهیم ماهوی، باقی نمی‌ماند؛ زیرا معقولات ثانی، از جمله معقولات اول متمایز بوده و تداخلی میان آنها نیست.

۱. «الوجود من المحمولات العقلیه و هو من المعقولات الثانیه و كذلك العدم وجهاتهما و کلیه و الجزئی و العرضیه و الجنسیه و الفصلیه و النوعیه».

۲. «الوضع و الحمل من ثوانی المعقولات علی ما مرّ و لا یكونان فی الخارج».

۳. «الحمل و الوضع من الامور المعقوله و لیس فی الخارج حمل و لا وضع؛ بل الثابت فی الخارج هو الانسان و الكتابه و أما صدق الکاتب علی الانسان فهو امر عقلی؛ و لهذا حکمنا بأن الحمل و الوضع من المعقولات الثانیه».

۴. «هذه ایضا من امور اعتباریه عقلیه صرفیه من المعقولات الثانیه العارضه للمعقولات الأولى، فإن کون الانسان نوعاً أمر مغایر لحقیقه الإنسانیه عارض لها»

۲-۳. مصادیق معقول ثانی از نظر خواجه نصیر

از نظر خواجه نصیر مفاهیم منطقی مانند ذاتی، عرضی (طوسی، ۱۳۶۷: ۲۸)، جنس، فصل، (طوسی، ۱۳۶۷: ۲۹) نوع، (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۰) کلی، جزئی (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۵)، وضع، (طوسی، ۱۳۶۷: ۴۲) و... همگی در زمره معقول ثانی و اعتباری هستند.

برخی از مقولات و مفاهیم ماهوی نیز مانند جوهریت (طوسی، ۱۳۶۷: ۱۴۰)، اضافه (طوسی، ۱۳۶۷: ۲۵۸) و مفاهیم نسبی (طوسی، ۱۳۶۷: ۱۱۷) و اجناس ماهیات بسیط مانند رنگ و عدد (طوسی، ۱۳۶۷: ۱۷۹) که نزد دیگران از امور ماهوی و معقول اول است، از نظر خواجه نصیر، ذهنی محض و جزء مقولات ثانی است.

خواجه نصیر همین طور بسیاری از مفاهیم فلسفی را معقول ثانی و اعتباری می‌داند. برخی از این مفاهیم عبارت‌اند از: وجود (طوسی، ۱۳۶۷: ۶۵)، وحدت، وجوب (طوسی، ۱۳۶۷: ۴۹)، امکان (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۴)، شیء (طوسی، ۱۳۶۷: ۴۲)، تشخیص (طوسی، ۱۳۶۷: ۹۷)، حقیقت و ذات (طوسی، ۱۳۶۷: ۸۵)، ماهیت (طوسی، ۱۳۶۷: ۶۶)، عرض (طوسی، ۱۳۶۷: ۱۴۱)، علیت و معلولیت (طوسی، ۱۳۶۷: ۱۱۶)، صفات و مفاهیم (طوسی، ۱۳۶۷: ۱۲۳)، تقدم و تأخر (طوسی، ۱۳۶۷: ۸۷)، وحدت و کثرت (طوسی، ۱۳۶۷: ۱۰۰)، حدوث و قدم (طوسی، ۱۳۶۷: ۶۰)، امتناع و عدم (طوسی، ۱۳۶۷: ۶۶).

همان طور که روشن است خواجه نصیر اغلب مفاهیم فلسفی را معقول ثانی می‌خواند و علاوه بر تصریح بر «معقول ثانی» و «اعتباری» بودن این مفاهیم، بر ذهنی صرف بودن و عدم خارجیت آن‌ها نیز تأکید دارد.

۲-۴. معیار شناسایی مفاهیم اعتباری

معیاری که خواجه نصیر در این باره ارائه می‌دهد، همان دلیل لزوم تسلسل است که پیش از او، سهروردی آن را اصلی‌ترین استدلال می‌دانست. خواجه در موارد متعددی به این استدلال استناد کرده است و به‌ویژه مفاهیم فلسفی را با استناد به آن، ذهنی و اعتباری دانسته است (رک: طوسی، ۱۴۰۷: ۸۸ و ۱۴۰؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۱۰۷ و ۱۴۰ و ۱۷۹).

استدلال مذکور بدین قرار است:

«کل ما رأیت تکراراً متسلسلاً مترادفاً فطریق التفصی ما قلت فافهم و فتش کل کلام حتی لا یقع الأمر ذهنیاً مأخوذاً ذاتاً عینیة» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۲۶).

درواقع معیار فوق به ویژگی کلی معقولات باز می‌گردد. این ویژگی کلی، پیش از او نیز از جانب فارابی (فارابی، بی‌تا: ۶۵) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۳۱) و بهمنیار (بهمنیار، ۱۳۴۹: ۱۱۸۰) مطرح شده بود. ویژگی مذکور همان قابلیت تکرر این گونه معقولات تا بی‌نهایت است که در مکتب مشاء، یکی از علائم شناسایی معقولات ثانی است. البته شایان ذکر است فارابی و ابن‌سینا این ویژگی را اغلب در ذهن و به‌عنوان «قابلیت تکرر این مفاهیم» به کار می‌بردند؛ اما استفاده‌ی بهمنیار از این ویژگی برای اثبات عدم زیادت خارجی معقولات ثانیه است و بدین گونه معتقد به عینیت این مفاهیم با معروضات خود می‌شود (اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۱۲).

بر اساس این قاعده، هر چیزی که برای تحققش تکرر انواع آن تا بی‌نهایت لازم آید، ذهنی و اعتباری خواهد بود. بدین ترتیب خارجیت معقولات فوق، محذور عقلی دارد و باید آن‌ها را ذهنی خواند.^۱ به‌طور مثال اگر صفت علم برای خداوند در خارج وجود داشته باشد، وجود علم نیز نیازمند وجود دیگری است. وجود وجودش نیز نیازمند وجود دیگری خواهد بود. این سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت.

۲-۵. نحوه حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی

یکی از نکات مهم دیدگاه خواجه نصیر در مورد مفاهیم فلسفی، نظری است که او درباره چگونگی حمل مفاهیم فلسفی بر مصادیق خارجی مطرح می‌کند و می‌تواند به‌عنوان شاهد دیگری بر عدم عینیت خارجی مفاهیم اعتباری با ماهیات در نظر گرفته

۱. نکته قابل توجه این است که قاعده فوق تنها قادر است عدم زیادت خارجی معقولات ثانی را اثبات کند؛ اما سهروردی از عدم زیادت خارجی، به این نتیجه می‌رسد که اگر چیزی در خارج زائد بر شیء نباشد، امری ذهنی و اعتباری است و نمی‌تواند در خارج موجود باشد.

شود. نزد خواجه نصیر، حمل مفاهیم فلسفی به ماهیات خارجی، امری ذهنی است و اساساً اعتباری بودن مفاهیم فلسفی به همین معنا است. چنان که می‌گوید: «حکم الذهن علی الممكن بالإمكان اعتبار عقلی؛ فیجب أن تعتبر مطابقه لما فی العقل» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۹).

بدین ترتیب از نظر خواجه نصیر ارتباط مفاهیم فلسفی با موضوعشان، امری ذهنی است که در ذهن محقق می‌شود و این نشان می‌دهد که این امور فاقد هرگونه خارجیته هستند؛ وگرنه مصحح حمل خارجی، عینیت این امور با ماهیات می‌شدند. وی به همین سان مطابقت مفاهیم اعتباری را با امور خارجی نفی کرده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۸).

بنابراین، هرچند این امور اعتباری هستند؛ اما ذهن آن‌ها را به امور خارجی نسبت می‌دهد؛ به عبارتی ذهن با توانایی خود می‌تواند امور کاملاً ذهنی را به امور خارجی نسبت دهد؛ زیرا اساساً حمل یک چیز بر چیز دیگر، فرع بر ثبوت آن‌ها در یک ظرف نیست و در حمل خارجی، همین که موضوع خارجی باشد، کفایت می‌کند و خارجی بودن محمول، شرط نیست (رک: اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۲۴)؛ اما ذهنی بودن مفاهیم فلسفی، به معنای فرضی بودن آن‌ها نخواهد بود؛ یعنی این طور نیست که ذهن نزد خود، مفهومی را درباره امور خارجی یا ذهنی اختراع کرده باشد؛ بلکه خود مفاهیم فلسفی این قابلیت را دارند که وقتی به ذهن می‌آیند، دارای حیثیتی می‌شوند که از آن‌ها، مفاهیم مذکور لازم می‌آیند. پس مؤید فرضی نبودن مفاهیم فلسفی، عدم وساطت فرض و جعل ذهن میان تعقل امور خارجی و تحقق مفاهیم فلسفی در ذهن است.

۲-۶. ملاک حمل مفاهیم ذهنی بر امور خارجی

با توجه به عبارات فوق ممکن است سؤال شود چه ملاکی وجود دارد که صفات را به خداوند حمل می‌کنیم؟ آیا ذهن هرگونه که می‌خواهد این حمل را انجام می‌دهد؟ اگر این گونه مفاهیم کاملاً ذهنی هستند، حمل آن‌ها بر امور خارجی چه ملاک صحیحی می‌تواند داشته باشد؟ و با چه معیاری می‌توان گفت مفاهیم فلسفی در حملشان بر امور

خارجی صادق هستند؟

خواجه نصیر در این باره معتقد است در جایی که خارجیت یک مفهوم، مدنظر باشد، مطابقت آن با خارج در حمل لازم است؛ اما ملاک حمل در زمینه مفاهیم فلسفی و دیگر مفاهیم اعتباری، همان حمل ذهنی است و با توجه به حیثیات ذهنی موضوع صورت می‌گیرد و خارجیتی برای این مفاهیم تصور نمی‌شود؛ بنابراین اگر لازم باشد این مفاهیم مطابقتی داشته باشند - که البته لازم است - باید با آنچه در ذهن است یعنی با جهات ذهنی موضوعاتشان، مطابقت کنند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۶). به عبارت دیگر برای ثبوت و تقرر یک مفهوم در تصور ذهنی موضوع، کافی است که آن را هنگام حمل، با واقع خود که در ذهن است، مطابق بدانیم. عدم نیاز به مطابقت با خارج و کافی بودن مطابقت با ذهن که به معنای مطابقت با موضوعات این مفاهیم در ذهن است، به صراحت در عبارات خواجه نصیر قابل مشاهده است:

در حکم بر اشیای خارجی، مطابقت ذهن با خارج شرط است اما در مورد معقولات و احکام ذهنی، چنین شرطی وجود ندارد^۱ (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۲).
مطابقت اموری مانند امکان با امور ممکن، باید در عقل و ذهن صورت بگیرد؛ زیرا این امور عقلی هستند^۲ (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۰).

۳. نقد و بررسی

خواجه نصیر در باب چگونگی رابطه‌ی صفات با ذات خداوند صراحتاً به توحید صفاتی - به معنای عینیت ذات و صفات الهی - اذعان دارد و با براهین متعدد در صدد اثبات و تبیین آن برآمده است (رک: طوسی، ۱۴۱۳: ۷۸). در اندیشه‌ی خواجه چون اکثر متکلمان اهل سنت از نظریه «عینیت»، فاصله گرفته‌اند، مبتلابه شرک صفاتی شده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳: ۴۹) وی در مواضع عدیده از عینیت صفات با ذات الهی دفاع می‌کند؛ چنان که در صدد

۱. «مطابقه الذهن للخارج، إنما يكون شرطاً في الحكم على الامور باشياء خارجيه. أما في المعقولات و في الأحكام

الذهنيه على الامور الذهنيه، فليس بشرط»

۲. «تصور الامكان... ان اعتبر فيه المطابقه، فيجب أن يكون مطابقاً لما في العقل؛ لأنه اعتبار عقلي كما مر»

تبيين توحيد صفاتي و معتقد به ثبوت صفات کمالی است (طوسی، ۱۴۱۳: ۷)؛ و اذعان می‌کند که ارجاع صفات ثبوتی حق تعالی به یک سلسله صفات سلبی، کار ناشایستی است (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۸). وی همچنین دیدگاه ابن سینا در باب علم الهی به جزئیات را - که از طریق صور مرتسمه حاصل می‌شود - مردود و پذیرش این دیدگاه را مستلزم اتصاف خداوند به صفات زائد می‌داند (طوسی، ۱۹۶۰: ۶).

از آن سو با غور در مختصات نظام معقولات نزد خواجه درمی‌یابیم که وی به تبع پیشینیان خود، معقولات را به دو قسم اولی و ثانی (به معنای منطقی آن) تقسیم می‌کند و اساساً معقولات ثانی فلسفی در فلسفه‌ی وی فاقد جایگاه است و حظی از خارجیت برای معقولات ثانی منطقی قائل نیست (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۴؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۲-۶۷-۱۰۰). خواجه با پذیرش ملاک مطروحه سهروردی، تمام صفات و مفاهیم را ذهنی محض می‌داند (طوسی، ۱۴۰۷: ۸۸؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۱۰۷) و اگرچه در این مسأله صراحتی در باب ذهنی بودن صفات الهی ندارد؛ اما در بیان احکام مربوطه، هیچ استثنایی قائل نیست. حال باید بینیم قول به عینیت صفات با ذات الهی با منطقی دانستن صفات و معقولات سازگاری دارد یا نه؟ مطابق بیانات فوق به نظر می‌رسد مختصات نظام معقولات یعنی معیارهای شناخت مفاهیم اعتباری و مصادیق آنها و چگونگی حمل مفاهیم ذهنی به امور خارجی در نظر خواجه نصیر، نقشی اساسی در تبیین مسأله ارتباط ذات با صفات خداوند داشته باشد.

با بررسی معیاری که وی در باب شناسایی معقولات ارائه می‌کند چنین استنباط می‌شود که خواجه نصیر نفی خارجیت امور اعتباری را منوط به عدم زیادت خارجی آنها می‌داند. چنان که سهروردی می‌گوید: «هر چه در خارج، زائد بر اعیان خارجی نباشد، ذهنی محض است»^۱ (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱) و خواجه نصیر نیز همین معیار

۱. قابل ذکر است به اعتقاد ملاصدرا، سهروردی و دیگر پیروان او در قاعده مذکور با تمسک به این معیار نمی‌توانند ذهنی بودن مفاهیم فلسفی را اثبات کنند؛ زیرا خود سهروردی معتقد است که مفاهیم با یکدیگر مختلف هستند. مفهوم مشکک و دارای مراتب شدت و ضعف و نقص و کمال است؛ پس می‌توان بعضی مصادیق نازل آن از امور

را می‌پسندد و در موارد متعددی به آن استناد می‌نماید و از تأکید فراوانش بر معقولات ثانی و عدم اعتقاد به جایگاهی خارجی برای آن‌ها، مسأله عدم عینیت صفات با ذات خداوند، متبادر می‌شود؛^۱ زیرا وقتی خداوند را واجد صفات متعددی می‌دانیم و معتقد به عینیت این صفات با ذات او هستیم، دیگر سخن از دلالت عدم زیادت مفاهیم در خارج، بر نفی عینیت آن‌ها با ذات نامعقول خواهد بود. در واقع اگر خواجه نصیر برای اثبات عینیت ذات با صفات، از عدم زیادت مفاهیم اعتباری، عدم وجودی مستقل را نتیجه می‌گرفت که به حسب تشکیک هر چند به‌طور ضعیف، از وجود برخوردار باشد، عینیت صفات با ذات قابل دفاع بود (رک: طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۳۶). به علاوه وی در معیار مذکور با قبول قاعده‌ی «قابلیت تکرر تا بی‌نهایت»، وجود و سایر صفات از این دست را، اعتباری و ذهنی محض می‌داند. روشن است که مطابق این معیار، تمامی اوصاف خداوند، اعتباری و ذهنی محض می‌شوند. پس سخن از مطابقت امور اعتباری محض با ذات خداوند که وجودی صرف است، بی‌معنا خواهد بود. از طرفی نمی‌توانیم صفات را از سنخ ماهیات (معقولات اولی) بدانیم که مناط کثرت هستند و قائل به اجتماع این امور متباین با هم در ذات خداوند شویم. چنانکه تاکنون نیز هیچ اندیشمندی بدین نظریه قائل نشده است؛ زیرا در این صورت ذات خداوند که واحد است محل کثیر خواهد بود و بطلان این نظر بی‌نیاز از توضیح است.

به نظر می‌رسد در اندیشه خواجه نصیر، خارجی بودن صفات، به تعدد وجود آن‌ها منجر و در نتیجه وحدانیت واجب‌الوجود غیر قابل اثبات می‌شود. در این صورت، اثبات

اعتباری باشد. حاصل آن که اگر یک مفهوم بر چند مصداق اعتباری صدق کند، نباید نتیجه گرفت که مصداق آن همواره ذهنی و غیر حقیقی است؛ مفهوم وجود نیز گاهی بر مصداق اعتباری حمل می‌شود؛ مثلاً وقتی که وجود را بر مفاهیم انتزاعی محض اطلاق می‌کنیم؛ اما همین مفهوم وجود به حقیقه الحقایق و منشأ همه موجودات یعنی ذات واجب نیز اطلاق می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۰۵-۲۰۸).

۱. اگر خواجه برای اثبات عینیت صفات با ذات، از عدم زیادت مفاهیم اعتباری، عدم وجود مستقل را استنباط می‌کرد، عینیت صفات با ذات قابل دفاع می‌شد (رک: طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۳۶-۳۳۷).

وحدانیت واجب الوجود، دچار مشکل می‌شود.^۱ در واقع چون خواجه نصیر به معقولات اولی و معقولات ثانی منطقی قائل است، خارجی بودن صفات را با ذات واحد واجب الوجود در تعارض دانسته؛ بنابراین صفات را تحت معقولات منطقی و اعتباری محض می‌شمرد و چنانکه به نظر می‌رسد حتی منشأ انتزاعی نیز برای آن‌ها قائل نمی‌شود؛ بنابراین با توجه به عبارات او در باب عینیت صفات و از سوی دیگر، اهتمام به محکمت فکری او، تناقضی آشکار دیده می‌شود.

در واقع حاصل عدم تفکیک میان مفاهیم ثانی منطقی و فلسفی در نظر خواجه نصیر و این که ملاک روشنی برای صلاحیت موضوع در کیفیت اتصاف به صفات ارائه نمی‌کند، این است که صفات در نظر او یا باید از سنخ مفاهیم ماهوی - یعنی معقولات اولی - باشند که واضح البطلان است؛ چرا که ماهیات متباین بالذات اند و مناط کثرت هستند و بر این اساس صفات متعدد، زائد بر ذات می‌شوند و نیز مصداق واحدی نخواهند داشت؛ و یا باید ذهنی و اعتباری محض - یعنی معقولات ثانی منطقی - باشند که بطلان این نظر نیز آشکار است؛ چرا که منظور از عینیت، عینیتی در خارج است. بر این اساس خواجه نصیر نمی‌تواند از وحدت موجودی عینی با اوصافی که هیچ خارجی ندارند و ذهنی صرف می‌باشند، دفاع کند.

با این توضیحات، خواجه نصیر ناگزیر است در ساختار نظام فلسفی خود، ذات خداوند را از هر صفتی که متقرر در ذات باشد، منزّه کند؛ زیرا صفات خارجی ندارند که سخن در باب عینیت آن‌ها با ذات خداوند که عینی است، تصویر روشنی داشته باشد. به هر روی به نظر می‌رسد با تفحص در ساختار و نظام مفاهیم و تقسیم معقولات در نظر خواجه نصیر، عینیت ذات و صفات در فلسفه او غیر قابل دفاع است.

نتیجه گیری

۱. در پاسخ به مطلب مذکور می‌توان گفت که معقولات ثانی فلسفی فرد خاصی ندارند که باعث تعدد در ذات شوند؛ ولی دارای مصداق خارجی هستند و درجات مصادیقشان به حسب تشکیک متفاوت است. البته این نظر با قول به اصالت وجود قابل تبیین است (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۶۰).

مطابق این تفحص، عبارتهای صریح خواجه نصیر در باب عینیت ذات و صفات باری تعالی، با بررسی سیستم فلسفی او، ناسازگار به نظر می‌رسد؛ با التفات به عدم تمایز معقولات ثانی به منطقی و فلسفی در نزد خواجه نصیر و ملاک‌های مطروحه‌ی وی در شناسایی معقولات ثانی منطقی، همچنین با قرار دادن تمام معقولات ثانی در زمره‌ی معقولات منطقی، دیگر مجالی برای اعتقاد به عینیت ذات و صفات الهی، باقی نمی‌ماند؛ بنابراین صفات الهی در نظر خواجه نصیر یا باید از سنخ مفاهیم ماهوی باشند که واضح البطلان است؛ چراکه مفاهیم ماهوی متباین به ذات و مناط کثرت و زائد بر ذات هستند و هرگز نمی‌توانند دارای مصداق واحدی باشند و یا این که باید صفات الهی را از زمره‌ی مفاهیم و معقولات منطقی دانست که در این صورت صرفاً ذهنی و فاقد هرگونه ما به ازای خارجی می‌شوند؛ بنابراین روشن است که سخن از عینیت ذات باری تعالی با صفاتی که ذهنی محض هستند، نامعقول است. پس باید قائل شد که بر اساس تقسیم معقولات و نظام مفاهیم در نظر خواجه نصیر، ذات خداوند فاقد صفات است؛ زیرا مسأله عینیت با صفاتی که ذهنی محض هستند، معنای محصلی نخواهد داشت.

قدردانی

از جناب آقای دکتر محمد بنیانی^۱ که ایده «ارتباط مسأله عینیت ذات و صفات با نظام مفاهیم» را به بنده پیشنهاد دادند و در این راه کمک‌های زیادی نمودند، کمال تشکر را دارم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). *المباحثات*. تحقیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- _____ . (۱۴۰۴). *التعلیقات*. به کوشش عبدالرحمن بدوی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ . (۱۳۳۲). *مبدأ و معاد*. تهران: دانشگاه تهران.
- اسماعیلی، مسعود. (۱۳۹۰). «مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی». پژوهش‌های فلسفی - کلامی. شماره ۵۰: صص ۳۲-۵.
- _____ . (۱۳۸۹). *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۴۹). *التحصیل*. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*. قم: مرکز نشر اسراء.
- حلّی، جمال‌الدین حسن بن یوسف. (۱۴۰۷). *کشف المراد*. تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- خادمی، عین‌الله؛ آهسته، محمود. (۱۳۹۶). «مطالعه تطبیقی دیدگاه ابن سینا و خواجه طوسی در مسأله علم الهی». *تاریخ فلسفه*. شماره ۴: صص ۱۴۴-۱۲۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین سهروردی. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح: هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ سوم.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: داراحیاء التراث، چاپ سوم.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین. (۱۳۶۷). *اساس الاقتباس*. تصحیح مدرس رضوی. تهران:

- دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- _____ (۱۴۰۷). *تجريد الاعتقاد*. تحقيق حسيني جلالی. قم: دفتر تبليغات اسلامي، چاپ اول.
- _____ (۱۳۵۹). *تلخيص المحصل*. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۱۳). *رساله قواعد العقاید*. بيروت: دارالغربه.
- _____ (۱۳۶۱). *شرح الاشارات و التنبیها*. تهران: دفتر نشر کتاب.
- _____ (۱۹۶۰). *فصول العقائد*. به کوشش شاکر المعارف و حمید الخالصی. بغداد: مطبعه المعارف.
- الفارابی، ابو نصر. (بی تا). *کتاب الحروف*. تحقيق محسن مهدی. بيروت: دارالمشرق.
- فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۷۵). *معقول ثانی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- قوشچی، علاءالدین علی بن محمد. (بی تا). *شرح تجريد العقاید*. قم: منشورات رضی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبليغات اسلامي، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۰). *شرح اسفار*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. قم: صدرا، چاپ هشتم.
- نعمان فرحات، هانی؛ جمشید نژاد اول، غلامرضا. (۱۳۸۶). «صفات خدا از نگاه خواجه نصیر». *فرهنگ*. شماره: ۶۲ و ۶۱، صص ۳۴۶ - ۲۹۹.
- هاشمپور، آیسودا؛ بنیانی، محمد. (۱۳۹۸). «بررسی نقش نظام مفاهیم سهروردی در مسأله ارتباط میان ذات و صفات نورالانوار». *جستارهایی در فلسفه و کلام*. شماره ۱۰۲، صص ۱۵۷ - ۱۳۷.