



<https://mph.ui.ac.ir>

Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276

Vol. 17, Issue 2, No. 40, Autumn and Winter 2025

(Research Paper)

Rereading Ibn Sina's Innovative Theory in the Conceptual and Ontological Unity of God's Attributes and a Reflection on its Criticisms

Alireza Mosadeghi Haghighi  *

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Teachings, Payame Noor University, Tehran, Iran
a.mosadeghi@pnu.ac.ir

Abstract

To prove the simplicity of God's essence from any aspect, Ibn Sina chose the theory of conceptual and ontological unity of attributes. However, explaining this theory faces challenges: On the one hand, he has presented seemingly different approaches regarding the existential relationship between attributes and God's essence, and in some positions, by referring all attributes of perfection to God's creative foreknowledge, he considers them necessary for God's essence, and in another position, according to some general philosophical rules, he accepts the theory of objectivity, and sometimes by returning all attributes to negative and relative attributes, it approaches negative theology. Some commentators, especially Mulla Sadra, have not accepted his ontological and semantic point of view and have subjected him to serious criticism. In this paper, we will discuss the criticisms of Ibn Sina's theory and the principles and foundations he uses to defend his theory. In a realistic analysis, it can be stated that Ibn Sina, from an existential point of view, considers the attributes of perfection necessary for God's existing nature and not necessary for its external existence. It also seems that by considering the "Functional theory of meaning", "how to conceptualize the mind" as well as Ibn Sina's special attention to the main foundations of his philosophy, it is possible to present a compatible explanation of the theory of conceptual unity of divine attributes from a semantic point of view, which is protected from the important criticism of synonyms of different words. In this way, the dependency of the attributes of God's perfection is mentioned when using words, in such a way that using one attribute to God brings the association of other attributes and not that using one attribute to God contains the meanings of all attributes.

Keywords: God, Attributes, Ibn Sina, Conceptual Unity, Mulla Sadra, Existential Unity.

* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mph.2025.143831.1610](https://doi.org/10.22108/mph.2025.143831.1610)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۷، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴ ص ۱۶۴ - ۱۴۵

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۲

(مقاله پژوهشی)

بازخوانی نظریه ابداعی ابن سینا در اتحاد مفهومی و مصداقی صفات خداوند و تأملی در نقدهای آن

علیرضا مصدقی حقیقی *: استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران
a.mosadeghi@pnu.ac.ir

چکیده

ابن سینا در راه اثبات بساطت ذات خداوند از هرگونه حیثیت، نظریه اتحاد مفهومی و مصداقی صفات را برمی‌گزیند. این نظریه با چالش‌هایی روبه‌روست: از یک سو، وی در خصوص رابطه وجودی صفات با ذات رویکردهایی به‌ظاهر متفاوت ارائه کرده و در برخی از مواضع، با ارجاع همه اوصاف کمالی به علم عنایی، آنها را لازمه ذات خداوند دانسته است و در موضعی دیگر، با توجه به برخی از قواعد کلی فلسفی نظریه عینیت را می‌پذیرد و گاه نیز با بازگرداندن همه صفات به سلب و اضافه به الهیات سلبی تقریب می‌یابد. از دیگر سو، با وجود گفتار صریح در نفی تغایر مفهومی صفات خداوند آن را مستدل بیان نکرده است. برخی از متأخرین و به ویژه ملاصدرا دیدگاه او را از منظر وجودشناختی و معناشناسی مورد انتقادات جدی قرار داده‌اند. در این پژوهش، نقدهای وارد بر نظریه خاص ابن سینا را بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم وی در پاسخ به اشکالات، کدامین اصول و مبانی را اتخاذ می‌کند. در تحلیلی واقع‌بینانه، ابن سینا از منظر وجودی صفات کمال را لازم تبعی ماهیت موجوده خداوند و نه لازم وجود خارجی آن برمی‌شمرد. همچنین، در پرتو «نظریه کاربردی معنا»، «نحوه مفهوم‌سازی ذهن» و نیز توجه ویژه ابن سینا به مبانی اصلی فلسفه خویش، می‌توان تبیینی سازگار از نظریه عینیت مفهومی را ارائه کرد تا از اشکال مهم ترادف الفاظ متباین مصون ماند. در این طریق که مبتنی بر معرفت شهودی انسان است، از به‌هم‌پیوستگی صفات خداوند در هنگام کاربرد الفاظ سخن به میان می‌آید، به گونه‌ای که اطلاق یک صفت بر خداوند تداعی دیگر صفات را به همراه دارد و نه آنکه اطلاق یک صفت بر خداوند واجد معانی همه صفات باشد.

واژگان کلیدی: خداوند، صفات، ابن سینا، اتحاد مفهومی، ملاصدرا، عینیت وجودی.

* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mp.2025.143831.1610](https://doi.org/10.22108/mp.2025.143831.1610)

۱- مقدمه

باور به بساطت ذات خداوند و تنزه آن از هرگونه ترکیب از آموزه‌های بنیادین خداباوران ابراهیمی به شمار می‌آید. یکی از ابعاد مهم این نگرش، اثبات عینیت صفات با ذات خداوند است. به عقیده عموم متفکران مسلمان، اگرچه انسان در پی بردن به اصل وجود خداوند با مشکل چندانی مواجه نیست و فطرت انسان به کمک عقل وی را به سوی مبدأ هستی رهنمون می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص. ۲۷)، در تصور حقیقت صفات به مثابه تنها راه امکان معرفت به خداوند با مشکل جدی روبه‌روست و به همین دلیل است که در راه معرفت به اوصاف برخی به تعطیل عقل نظر داده‌اند و برخی به تشبیه خدا به انسان سرسپرده‌اند.

در میان آرای کلامی اسلامی، اشاعره به منظور برون‌رفت از دو دیدگاه اهل تشبیه و تعطیل همچنانکه درباره اصل ذات واجب، قائل به زیادت وجود بر ماهیت شده‌اند، در بحث صفات خداوند نیز قائل به زیاده آن بر ذات شده و براهینی مشابه اقامه کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج. ۴، ص. ۶۹). از دیدگاه ایشان، عینیت صفات با ذات منتفی است، زیرا در این صورت حمل آنها بر ذات افاده معنایی جدید نمی‌کند و به مثابه حمل شیء بر نفس خویش است، همچنانکه لازم می‌آید خداوند با مجموعه‌ای از اوصاف متضاد همچون رحیم و قهار در نظر گرفته شود. در تضاد با دیدگاه اشاعره، نظریه مشهور معتزله تحت عنوان نیابت ذات از صفات مطرح می‌شود که بر اساس آن خداوند نائب مناب و جانشین صفات کمالی است نه عین آن، زیرا صفت در نظر ایشان همان معنایی است که قائم به غیر است و اگر ما صفات کمالی را به ذات خداوند نسبت دهیم، لازم می‌آید که صفات زائد بر ذات باشند و این امر مستلزم ترکیب و نیازمندی در ذات واجب تعالی است که بطلان آن واضح است (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۶۰۸). نظریه متعادل کلامی و مبتنی بر تأمل نیز دیدگاه معروف امامیه است که بر اساس آن، موافق با نظر حکما به اثبات صفات وجودی و نفی صفات عدمی همچون محدودیت و جسمانیت از ذات خداوند پرداخته

می‌شود و عینیت صفات کمالی با ذات حق استنباط می‌شود (مفید، ۱۳۷۱، ص. ۱۸).

اما بحث از رابطه صفات با ذات الهی در پی اثبات بساطت خداوند منحصر به دیدگاه کلامی و فقهی نیست، بلکه به لحاظ عقلی نیز مورد توجه حکیمان مسلمان قرار گرفته است. بر اساس دیدگاه مشهور فلسفی که از آن به «اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی صفات خداوند» یاد می‌شود، همچنانکه امکان اثبات عینیت وجودی صفاتی همچون حیات، قدرت، علم و اراده با ذات خداوند وجود دارد، امکان انتزاع مفاهیم متعدد از ذات الهی نیز میسر است و این امر منافی بساطت ذات حق تعالی نیست. این نظریه به طور ویژه در حکمت متعالیه مورد توجه قرار گرفته است و ملاصدرا تلاش می‌کند بر پایه دو اصل بنیادین «اصلت وجود» و «وحدت تشکیکی وجود» آن را مستدل و به دور از اشکالات واقع بر آن ارائه دهد. اجمالاً از نظر ملاصدرا هر کمالی به «وجود» برمی‌گردد، زیرا بر مبنای ایده اصلت وجود، در تفکیک عقلانی ماهیت از وجود، آنچه حقیقتاً و بالذات در عالم واقع تحقق و عینیت دارد، «وجود» است و آنچه بالعرض و به واسطه وجود، موجود است، «ماهیت» نامیده می‌شود. از این رو، هرچه کمال است از سه حال بیرون نیست: یا به وجود برمی‌گردد یا به عدم یا به ماهیت؛ بدیهی است که عدم نمی‌تواند مبدأ کمال باشد و ماهیت نیز که امری اعتباری و ذاتاً پیراسته از وجود و عدم است نیز نمی‌تواند سرچشمه کمال باشد، پس قهراً مرجع همه کمالات باید وجود باشد. نتیجه چنین امری لاجرم عینیت صفات کمالی با وجود محض بسیط است. ملاصدرا بر پایه این نگرش براهینی متعدد در راه اثبات عینیت وجودی صفات کمال با ذات خداوند ارائه می‌کند، از جمله آنکه بیان می‌کند: «ذاتی که کمالات آن ذات، ذاتی او باشند، یعنی میان ذات و کمالات ذات عینیت برقرار باشد، از ذاتی که کمالات آن ذات زاید بر آن باشند، کامل‌تر است و واجب‌الوجود باید در نهایت کمال و شرافت تصور شود، پس کمالات واجب‌الوجود عین ذات واجب است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۶، صص.

۱۳۳-۱۳۵). همچنین، ملاصدرا در مواجهه با این مسأله معنانشناسانه که چگونه از ذات بسیط خداوند که هیچ کثرتی در آن راه ندارد و تعدد حیثیات و جهات نیز در آن نیست، مفاهیمی مختلف و متعدد همچون عالم، قادر، مرید، حی، سمیع و بصیر انتزاع می‌شوند؟ وی به لزوم توجه به اقسام حمل روی می‌آورد و بیان می‌کند اختلاف حمل اولی مفاهیم گوناگون موجب اختلاف حمل شایع نمی‌شود. همچنین، وی تصریح می‌دارد هرچند انتزاع مفهوم واحد از مصادیق متعدد از آن نظر که متعدد است، محال است، انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد امکان‌پذیر است و این بدان خاطر است که لازم نیست بین مفاهیم متعدد منتزَع از یک موجود، جامع مشترک باشد، بلکه صرف عدم تباین و تضاد آنها کافی است. وی در نهایت سرّ جواز انتزاع مفاهیم مختلف و نه مخالف از وجود واحد را آن می‌داند که وجود، اصیل است و ماهیت و مفهوم اعتباری هستند و هر ماهیت یا مفهوم به اندازه محدودیت خاص خویش، از وجودی که منشأ انتزاع آن است حکایت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۶، صص. ۲۸۶-۲۸۸).

با وجود این، با نگاهی به آثار فلسفی ابن سینا درمی‌یابیم وی در راه اثبات بساطت ذات خداوند از هرگونه حیثیت، نظریه عام «اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی صفات خداوند» را برنمی‌تابد، بلکه درصدد تبیین اتحاد مفهومی و معنایی صفات حق تعالی نیز برمی‌آید و کاربرد هر یک از مفاهیم کمال همچون علم، قدرت، حیات، اراده و مانند آن را برای واجب تعالی به لحاظ معنایی یکسان می‌پندارد و معتقد است موجودی که ذاتش از هرگونه حیثیت و کثرت خارجی مبرا است و تشخیص او عین وجود واجب اوست، جایز نیست که از نظر معنا و مفهوم نیز کثیر باشد؛ به این ترتیب، از نظر او هیچ نوع کثرتی چه به لحاظ وجودی و چه به لحاظ مفهومی در خداوند قابل تصور نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص. ۶۱). این نظریه بدیع و منحصر به فرد ابن سینا که از آن به «اتحاد مفهومی و مصداقی صفات خداوند» تعبیر می‌شود، عموماً از سوی

متأخرین و شارحین وی به ویژه ملاصدرا مورد انتقادات جدی واقع شده است. شاید بتوان اشکالات واقع بر این نظریه را در دو محور کلی خلاصه کرد: نخست آنکه به لحاظ وجودشناختی با توجه به رویکردهای ظاهراً متفاوت ابن سینا در آثار خویش در باب رابطه وجودی صفات با ذات خداوند، وی نتوانسته است عینیت وجودی صفات با ذات الهی را به صورت مستقل اثبات کند و تلاش او در این راه بی‌ثمر بوده است. دوم آنکه هرچند در صراحت گفتار ابن سینا در خصوص اتحاد مفهومی صفات خداوند جای تردیدی نیست و این مطلب در بیشتر آثار فلسفی او مشهود است، وی این نظریه را همچون دیگر مباحث فلسفی به طور متقن و مستدل بیان نکرده و از این رو، دست کم از منظر معنانشناسانه غیرقابل پذیرش است؛ زیرا ترادف معنایی الفاظی همچون علم، قدرت، حیات، اراده و مانند آن را در پی دارد که نزد عرف و عموم انسان‌ها مردود است.

تبیین و دفاع از نظریه خاص ابن سینا تحت عنوان «اتحاد مفهومی و مصداقی صفات خداوند» بر پایه اصول و مبانی حکمت سینوی هدف اصلی پژوهش حاضر است. ما در این پژوهش تلاش خواهیم کرد بر اساس تحلیلی نوین، نظریه عینیت مفهومی و مصداقی صفات خداوند را به لحاظ وجودی و از منظر معنانشناختی به گونه‌ای تبیین کنیم که از پاره‌ای اشکالات مطرح در امان بماند. به عقیده نگارنده، اگرچه این دیدگاه خاص ابن سینا به صراحت از سوی ملاصدرا و برخی از شارحین وی نادرست و اشتباه برشمرده شده است و عموم پژوهش‌هایی که در دوران معاصر نیز انجام شده‌اند بر غیرمستدل بودن این دیدگاه نظر داده‌اند، به نظر می‌رسد ابن سینا در چارچوب نظام فلسفی خود راه‌حلی برای دفاع از نظریه وحدت مفهومی و مصداقی صفات خداوند ارائه کرده است؛ چنانکه می‌آید ابن سینا از منظر وجودی صفات کمال را لازم تبعی ماهیت موجوده خداوند و نه لازم وجود خارجی آن برمی‌شمرد. همچنین، در ملاحظات معنانشناسانه می‌توان در پرتو «نظریه کاربردی معنا» و «نحوه مفهوم‌سازی ذهن» تبیینی

سازگار از نظریه عینیت مفهومی صفات خداوند ارائه کرد تا از اشکال مهم مترادف الفاظ متباین در مصون ماند. در این رویکرد که مبتنی بر معرفت شهودی و باطنی انسان‌هاست، از به هم پیوستگی صفات خداوند در هنگام کاربرد الفاظ سخن به میان می‌آید، به گونه‌ای که اطلاق یک صفت بر خداوند تداعی دیگر صفات را به همراه دارد و نه آنکه اطلاق یکی از صفات بر خداوند ما را از اطلاق سایر صفات بی‌نیاز می‌گرداند.

۲- اتحاد مفهومی و مصداقی صفات خداوند در حکمت سینوی

۲-۱- مبانی دیدگاه ابن‌سینا

عموم مباحث خداشناسی در نظام فلسفی ابن‌سینا بر اصولی مهم مانند تقسیم موجود به واجب و ممکن، نظریه فیض، علم عنایی و فاعل بالعنایه استوار شده‌اند. ابن‌سینا در گام نخست تأملات فلسفی خویش، موجود را به عنوان بنیادی‌ترین موضوع به دو ساحت واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم می‌کند. در نظر او، موجود واجب‌الوجودی است که وجود محض است و در وجود خویش نیاز به غیر ندارد و در مقابل موجود ممکن را زوج ترکیبی از وجود و ماهیت می‌پندارد که نسبتش با وجود و عدم یکسان است و در هستی خویش نیازمند به غیر (علت) است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص. ۴۷). ابن‌سینا با بیان اینکه ماهیت هر چیزی غیر از وجود آن است؛ همچنانکه انسان بودن انسان غیر از موجود بودن اوست و نیز اذعان به اینکه هر چه دارای ماهیت است، معلول است و وجود معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود؛ بیش از هر چیز در صدد تبیین رابطه وجودی ممکنات با وجود واجب است و به این لحاظ است که تنها فاعل طبیعی (ماده و صورت) را همچون مشائیان ارسطویی برای تحقق ممکن کافی نمی‌داند و پای فاعل ایجاد را به میان می‌کشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص. ۱۴۳).

تبیین رابطه وجودی ممکنات با خداوند به مثابه فاعل ایجاد در سیستم مابعدالطبیعی ابن‌سینا مبتنی بر اصل علم

عنایی است. در واقع، این اصل از چنان اهمیتی برخوردار است که شاید کمتر موضوعی در جهان‌بینی الهی وی بتوان یافت که در ذیل آن نگنجد. ابن‌سینا در تبیین علم عنایی خداوند و چگونگی پیدایش نظام هستی بیان می‌کند: «گاهی صورت معقوله از یک موجود خارجی از طریق تجرید، اخذ و انتزاع می‌شود؛ در این هنگام منشأ صورت معقوله، شیء موجود در خارج است، مانند آنجا که انسان به واسطه قوای حسی خویش و از طریق رصدکردن، فلک را مشاهده می‌کند، آنگاه صورتی از آن در ذهن انسان نقش می‌بندد؛ اما گاهی صورت معقوله از شیء موجود در خارج اخذ و انتزاع نمی‌شود، بلکه در این صورت جریان امر برعکس خواهد بود، یعنی منشأ پیدایش موجود خارجی همانا صورت معقوله آن خواهد بود؛ مانند آنجا که یک مهندس معمار نقشه و طرح یک ساختمان عظیم را در ذهن خود تصویر می‌کند، سپس همین صورت ذهنی خویش که در آغاز ترسیم کرده است، علت حرکت اعضاء و جوارح او به سوی ایجاد و خلق آن ساختمان می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص. ۳۶۳). ابن‌سینا پس از آنکه صور معقوله را به دو قسم، تقسیم می‌کند، نحوه علم خداوند نسبت به پدیده‌های امکانی را از نوع دوم می‌داند و آن را علم عنایی می‌نامد. مطابق این تفسیر، صور علمیه ممکنات قبل از آنکه تحقق خارجی یابند، به وجه کلی و به نعت حصول ذهنی در ذات خداوند مرتسم هستند و خداوند به آنها علم دارد و به این طریق نه فقط علم خداوند به غیر اثبات می‌شود، بلکه همین علم منشأ نظام احسن وجود واقع می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۰). ابن‌سینا این نحوه فاعلیت خداوند نسبت به موجودات را فاعل بالعنایه می‌داند و در پاسخ به این پرسش که علت حقیقی صدور نظام احسن وجود از واجب‌تعالی چیست، بیان می‌کند: «مثل نظام هستی و آفرینش شگفتی‌های آن از ازل تا ابد در علم حق تعالی که سابق بر این هستی‌های خارجی است، با وقت‌های مترتب نامتناهی که هر یک از حوادث در وقت معین خود تحقق یافته است، موجب افاضه این هستی‌ها و نظام کلی‌ای خواهد بود که به ترتیب معین شده

است و این چنین صدور نظام هستی از پروردگار به عنایت تعبیر می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۳). ابن سینا سه اصل مهم علم خداوند به نظام خیر، علّة‌العلل بودن خداوند نسبت به کل هستی و رضای خداوند به نظام احسن وجود را در مفهوم علم عنایی می‌گنجاند (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص. ۶۶۹). به این ترتیب، علم عنایی خداوند یک علم حصولی، کلی و فعلی خواهد بود که مبدأ و منشأ موجودات امکانی واقع می‌شود و چنانکه بیان خواهد شد، ابن سینا آن را لازمه ذات خداوند و نه عین ذات او می‌پندارد.

۲-۲- تبیین رابطه وجودی صفات با ذات خداوند

ابن سینا در راه تبیین رابطه وجودی صفات با ذات خداوند سه رویکرد به ظاهر متفاوت ارائه می‌کند: در رویکرد نخست با ارجاع همه صفات الهی به همان علم عنایی (صور مرتسم در ذات) خداوند، همه صفات را لازمه ذات خداوند و نه عین ذات او می‌پندارد و در رویکرد دوم با استفاده از برخی قواعد کلی فلسفی در پی اثبات عینیت صفات با ذات حق برمی‌آید و صفات واجب تعالی را عین ذات او می‌داند و در رویکرد سوم نیز با ارجاع همه صفات کمال به اضافه و سلب به الهیات سلبی تقریب می‌یابد. در اینجا دو نظریه نخست را بررسی می‌کنیم و در بحث از اتحاد مفهومی صفات دیدگاه اخیر وی را مدنظر قرار می‌دهیم:

۲-۲-۱- ارجاع همه صفات کمال به علم عنایی خداوند

در این رویکرد تبیین همه صفات کمالی خداوند با محوریت اصل علم عنایی خداوند انجام می‌شود. چنانکه گفته شد، علم عنایی خداوند، همان صور علمیه موجودات در ذات باری است که معلوم ذات حق هستند و با تعقل آنها، موجودات به عرصه هستی حضور می‌یابند. ابن سینا در راه اثبات همه صفات کمالی خداوند به همین صور علمیه استناد می‌کند و با ارجاع همه صفات به صور، ذات حق تعالی را بسیط و به دور از هرگونه شائبه کثرت می‌داند.

وی در الهیات شفا پس از بیان علم عنایی خداوند بی‌درنگ صفت اراده الهی را اثبات می‌کند و می‌گوید: «چنین تصور نشود که با وجود چنین علمی، دیگر اراده‌ای در کار نیست و همین قدر که حق تعالی علم به ذاتش دارد دیگر خودبه‌خود، عالم هستی پدید می‌آید بدون آنکه اراده معنا داشته باشد و چنین تصور نشود که تبعیت عالم از حق تعالی به مثابه تبعیت نور خورشید از خورشید یا گرما از شئی گرم است؛ بلکه او هم علم به کیفیت نظام خیر دارد و هم به اینکه از عالمیت خود اوست که این نظام پدید آمده است، یعنی علم به علیت خویش دارد» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص. ۳۶۳). وی اراده الهی را همان علم خداوند به نظام احسن وجود می‌داند و بیان می‌دارد با توجه به اینکه آفرینش نظام هستی با علم و آگاهی خداوند همراه است پس مبتنی بر اراده اوست. البته، او تأکید می‌کند حق تعالی از همان حیث که عالم است، مرید و از همان حیث که مرید است، عالم است؛ زیرا در غیر این صورت، تکرر در ذات حق لازم آمده و بطلان تکرر در ذات باری تعالی در جای خود به اثبات رسیده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص. ۱۱۷).

ابن سینا در باب صفت قدرت الهی نیز بیان می‌دارد: «جایز نیست گفته شود ذات حق تعالی قدرتی داراست که ماهیت آن غیر از ماهیت ذات معقول خداوند است، زیرا اگر ماهیت قدرت، متفاوت از ماهیت ذات معقول او باشد، دو فرض متصور است: یا آنکه ماهیت قدرت همانند ماهیت ذات او، واجب‌الوجود است که در این صورت تعدد واجب‌الوجود لازم می‌آید و این محال است یا آنکه ماهیت قدرت حق تعالی ممکن‌الوجود است که در این صورت لازم می‌آید واجب‌الوجود از برخی جهات و حیثیات ممکن‌الوجود باشد و از برخی جهات دیگر واجب‌الوجود؛ حال آنکه ترکیب در ذات حق تعالی محال و واجب‌الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات است» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۱). همچنین، وی باور دارد اگر علم به چیزی علت تامه وجودی آن در جهان خارج باشد، این علم نسبت به آن موجود عین قدرت است. حال در

خداوند علم به موجودات که لازمه علم او به ذات خویش است، علت تامه وجود موجودات در جهان خارج است؛ بنابراین، قدرت خداوند همان علم او به موجودات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص. ۳۶۷).

ابن‌سینا صفت حیات خداوند را نیز به صفت علم الهی ارجاع می‌دهد و بیان می‌دارد هر موجود دارای شعور و آگاهی لاجرم متصف به صفت حیات است و از آنجا که خداوند هم عالم به ذات خویش است و هم علم پیشینی به همه مخلوقات دارد و همین علم مبدأ پیدایش تمامی موجودات است، پس حی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۰).
وی در بیان صفات حب، شوق و رضای الهی و نیز نفی غرض زاید بر ذات به علم خداوند اشاره می‌کند و حب و عشق الهی به ذات معقول خویش را منشأ هستی می‌داند: «آفرینش نظام احسن وجود از ذات خداوند مبتنی بر حب و عشق حق تعالی به ذات معقول خویش است و مقتضای ذات او و ملایم و سازگار با ذات اوست و جهان آفرینش ذاتاً مراد حق تعالی است نه به واسطه غرض و غایت زاید بر ذات» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص. ۱۶).

۲-۲-۲- عینیت صفات با ذات خداوند

ابن‌سینا در نگرشی دیگر عینیت وجودی صفات کمال با ذات خداوند و نفی صفات زاید بر ذات را مدنظر قرار می‌دهد و در این طریق، از قواعد کلی فلسفی بهره می‌جوید. مهم‌ترین استدلال وی در این خصوص مبتنی بر قاعده «واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات» است. طبق بیان او: «خداوند فاقد چیزی نیست که وجود آن، پس از وجود واجب برایش موجود شود، بلکه هر چه اثبات آن برای او ممکن باشد، برایش واجب است. پس ذات خداوند نسبت به صفت اراده و علم و هیچ صفتی از صفات حلت منتظره ندارد، زیرا حلت انتظار مستلزم جهت امکانی است و شیء ممکن برای اتصاف به وجود و عدم نیازمند به علت است و چنانچه خداوند نسبت به صفتی حالت منتظره داشته باشد، در این صورت به دو علت وابسته خواهد بود؛ زیرا زمانی که فاقد صفات است،

ذات همراه با عدم علت آن صفات ملاحظه می‌شود و زمانی که واجد صفات شود، ذات همراه با علت آن صفات است، و از آنجا که در ذات خداوند قبل و بعد راه ندارد، پس (باید تصور کرد که) هر دو علت (عدم علت و وجود علت) همراه با اوست که در این صورت خداوند دیگر به لحاظ ذات، واجب و مطلق نخواهد بود» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۶؛ ذیحی، ۱۳۸۳، ص. ۳۴).

ابن‌سینا در استدلالی دیگر به قاعده فلسفی «السیط لا یمكن ان یكون فاعلا و قابلاً» در این خصوص استناد می‌کند و بیان می‌دارد: «چنانچه صفات خداوند زاید بر ذات و متأخر از ذات خداوند باشند، در این صورت علت به وجود آورنده صفات یا خود ذات خداوند است یا علتی غیر از ذات خداوند؛ حال چنانچه علت، خود ذات باشد، لازمه اش اجتماع فاعل و قلیل در امر بسیط خواهد بود که طبق قاعده عقلی بالا امکان‌پذیر نیست (زیرا ذاتی که واجب است، باید علت ایجاد صفات باشد و خود همان ذات در عین حال همان صفات را قبول کند که مستلزم اجتماع نقیضین است) یا آنکه علت به وجود آورنده صفات امری غیر از ذات است که در این صورت مستلزم پذیرش قابلیت ذات خداوند برای صفات است و حال آنکه قابلیت در واجب‌الوجود راه ندارد، زیرا حیثیت قبول حیثیت انفعال و اثرپذیری از غیر است و این امر با فاعلیت تام خداوند در تعارض است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص. ۱۷۹).

۲-۲-۳- بررسی

در بررسی و جمع‌بندی میان دو نظریه اخیر با در نظر گرفتن برخی از دلایل و شواهد می‌توان اذعان کرد ابن‌سینا در مبحث اتحاد وجودی صفات با ذات حق تعالی، صفات را لازمه ذات خداوند و نه عین ذات او می‌داند:

الف) اساساً سیستم مابعدالطبیعی ابن‌سینا در تبیین آفرینش نظام هستی و خلقت و توحید، بر پایه علم عنایی خداوند و ارجاع دیگر صفات الهی به آن صورت یافته است. از این رو و با بررسی عمیق‌تر آثار فلسفی ابن‌سینا آشکار می‌شود که وی از یک سو واژه «عینیت» را در راه اثبات اتحاد وجودی صفات با ذات حق تعالی به کار نبرده

و جمع میان آن دو سخن گفت، زیرا لازمه ذات حق تعالی دانستن صفات، می تواند از منظری معرفت شناسانه و مرتبط با ماهیت موجوده خداوند در نظر گرفته شود که با عینیت وجودی آنها نیز سازگار باشد. به بیان دیگر، اگرچه در نظر نهایی ابن سینا همه صفات کمال خداوند لازمه ذات خدا هستند و نه عین ذات او، با این حال می توان از اتحاد مصداقی و عینیت وجودی همه صفات کمال خداوند با یکدیگر و نه با ذات خداوند سخن راند.

۲-۳- تحلیلی بر گزاره «صفات کمال لازمه ذات خداوند هستند»

اجمالاً در مباحث فلسفی، لازم یا لازم ماهیت است یا لازم وجود و اگر لازم وجود باشد، یا لازم وجود ذهنی است یا لازم وجود خارجی. پس لازم به این اعتبار بر سه قسم است: ۱) لازم ماهیت آن است که برای عروض آن بر ذات معروض، ماهیت موجوده معتبر نیست، بلکه به حاق ذات و طبیعت ماهیت، قطع نظر از وجود آن عارض می شود، مانند زوجیت برای عدد چهار و امکان برای ماهیت. ۲) لازم وجود ذهنی آن است که هرگاه ملزوم در ذهن موجود شود، لازم نیز عارض آن می شود، مانند کلیت نسبت به انسان موجود در ذهن. ۳) لازم وجود خارجی آن است که هرگاه ملزوم در خارج موجود شود، لازم نیز عارض آن می شود مانند حرارت برای آتش در خارج (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص. ۶۰). با این بیان گفته می شود «لازم» از ماده «لزوم» گرفته شده است و در جایی که لازم ماهیت و لازم وجود داریم، یک لزومی هم هست که رابط میان ملزوم (برای مثال، آتش خارجی) و لازم (حرارت) قرار داده می شود. به عبارت دیگر، از رابطه میان لازم و ملزوم تعبیر به لزوم می شود. حال باید دید لزوم به چه معناست؟ در پاسخ به پرسش گفته می شود لزوم به دو معناست: گاهی لزوم به معنای اقتضاء و تأثیر است، یعنی اگر گفته می شود این شیء لازم آن شیء است یعنی معلول و مقتضای آن و اثر آن است؛ برای مثال، هرگاه گفته می شود حرارت لازم آتش در جهان خارج است، یعنی آتش در حرارت اثر گذاشته و آن را به وجود آورده است

و بیشتر براهینی را ارائه کرده است که عینیت صفات با ذات حق از آنها استنباط می شود؛ و از دیگر سو، در برخی مکتوبات خویش به وضوح تصریح می دارد علم عنایی خداوند همان صور علمیّه موجودات است که لازمه ذات حق هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص. ۴۹) و نه عین ذات و همچنانکه لوازم ذات یک شیء از ذات آن شیء صادر می شوند نه آنکه مقوم ذات آن شیء و داخل در ذات آن شیء باشند، به همین ترتیب صور علمیّه مرتسم در ذات باری نیز که لازمه ذات حق هستند، نه عین ذات او هستند و نه جزء ذات وی و از این رو، مقوم ذات حق نیستند، بلکه متأخر از ذات حق تعالی هستند و از ذات او صدور یافته اند. از این رو، با توجه به اینکه ابن سینا همه صفات کمال دیگر خداوند را نیز به همین صور علمیّه ارجاع می دهد، می توان نتیجه گرفت صفات نیز لازمه ذات خداوند هستند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص. ۱۸۸).

ب) اذعان ملاصدرا به مثابه یکی از برترین شارحان و مفسران فلسفه ابن سینا بر اینکه تلاش همه متکلمان و فیلسوفان قبل از او در راه نفی صفات زائد بر ذات که به وجوه فراوان استدلال شده است، ناکافی و بی ثمر است و بر فرض تمامیت این براهین نتیجه آنها جز این نیست که واجب تعالی صفات زائد بر ذات ندارد نه اینکه خداوند حتماً دارای اوصاف کمالی است و آن اوصاف عین ذات اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۶، ص. ۱۲۵) گواه دیگری بر این ادعاست که ابن سینا صفات حق تعالی را لازمه ذات او و نه عین ذات خداوند می پندارد و در این مسیر گام برمی دارد.

پ) چنانکه در ادامه می آید، به نظر می رسد نظریه خاص ابن سینا در باب اتحاد مفهومی اوصاف الهی با در نظر گرفتن اینکه صفات لازمه ذات حق هستند، شکل گرفته و ابن سینا بر مبنای لازم بودن صفات حق تعالی، چنین دیدگاهی را اتخاذ کرده است.

ت) البته باید توجه داشت اینکه در باور ابن سینا صفات لازمه ذات حق تعالی شمرده شوند، اساساً به معنای تقابل با نظریه عینیت صفات نیست و می توان از سازگاری

یا برای مثال، گفته می‌شود کلیت، اثر و معلول وجود ذهنی است. و گاه نیز لزوم به معنای تبعیت است؛ یعنی اگر گفته می‌شود این شیء لازم آن شیء است یعنی تابع آن شیء است ولی تابع لاینفک است و از آن جدا نمی‌شود. برای مثال، وقتی گفته می‌شود امکان لازم ماهیت است معنایش این نیست که ماهیت اثر گذاشته و امکان را ایجاد کرده است؛ زیرا ماهیت قدرت تأثیر ندارد و آنچه قدرت تأثیر دارد وجود است. پس مراد این است که امکان، تابع لاینفک ماهیت است نه اثر آن (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۱، ص. ۱۷۴).

با توجه به مقدمه بالا، پرسش اساسی این است که مراد از آنکه گفته می‌شود «صفات لازمه ذات خداوند هستند» به چه معناست؟ و مقصود از «لزوم» در اینجا چیست؟ ملاصدرا در نقد دیدگاه مشائیان در باب علم الهی یا همان صور علمیه (که به تبع آن درباره همه صفات کمال خداوند این مطلب جاری است؛ زیرا بیان داشتیم ابن سینا در بسیاری از مواضع صفات خداوند را به همان صور علمیه ارجاع می‌دهد)، به این مسأله توجه می‌کند و بیان می‌دارد مقصود مشائیان از اینکه صور علمیه را عین ذات نمی‌دانند بلکه آنها را از لوازم ذات حق تعالی می‌دانند از سه حال بیرون نیست؛ یا آنها را از لوازم ماهیت خداوند می‌دانند یا از لوازم وجود ذهنی حق تعالی یا از لوازم وجود خارجی آن. اما صور علمیه را نمی‌توان از لوازم ماهیت خداوند برشمرد، زیرا خداوند ماهیت ندارد و چنانچه آنها را از لوازم ماهیت واجب تعالی بپنداریم، باید به تبع ماهیت، ملزوم و مجعول باشند در حالی که مجعولیت با وجوب نمی‌سازد. دو فرض دیگر باقی می‌مانند: صور علمیه یا از لوازم وجود ذهنی یا از لوازم وجود خارجی خداوند هستند. اما واجب تعالی لوازم ذهنی نیز ندارد زیرا در هیچ ذهنی موجود نمی‌شود. پس به ناچار باید پذیرفت صور علمیه از لوازم وجود خارجی حق تعالی هستند و لزوم نیز در اینجا لزوم خارجی و عینی است نه ماهوی و ذهنی و چنانچه لزوم خارجی باشد، لازم عینی می‌طلبد. از این رو، نباید لوازم وجود خداوند را وجود ذهنی و صور

علمیه را (آن‌گونه که مشائیان می‌پندارند) واسطه میان حق تعالی و موجودات خارجی دانست. طبق بیان ملاصدرا، علم خداوند و دیگر صفات کمال حق را باید صرفاً از سنخ لوازم خارجی برشمرد که نحوه وجود آنها نیز همانند نحوه وجود ملزومشان، خارجی است و از آنجا که خداوند صرفاً وجود خارجی دارد (و نه وجود ذهنی و نه ماهیت)، پس لوازم چنین موجودی قطعاً خارجی است و چنانچه لازم و ملزوم خارجی باشند، دیگر نقشی برای صور علمیه یا همان علم عنایی خداوند به عنوان واسطه میان خداوند و موجودات خارجی باقی نمی‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۶، صص. ۲۲۷-۲۲۸).

اما به عقیده نگارنده این پژوهش، چنانچه علم عنایی خداوند و به تبع آن دیگر صفات کمال خداوند در نظام فلسفی ابن سینا از لوازم وجود خارجی حق تعالی برشمرده شوند، محذوراتی در پی خواهد داشت از جمله آنکه:

۱) چنانکه گفته شد، لازم وجود خارجی آن است که هرگاه ملزوم در خارج موجود شود، لازم نیز عارض آن شود و لزوم در اینجا که رابط میان لازم و ملزوم است به معنای اقتضاء و تأثیر خواهد بود. از دیگر سو، از آنجا که وجودات خارجی شخصی هستند نه کلی، صفات کمال خداوند نیز باید به تبع وجود خارجی شان از تشخص خاص خود برخوردار باشند، زیرا بر اساس دیدگاه خود ملاصدرا لزوم عینی و عینیت لازم مستلزم تشخص لازم است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۲۲۸). حال در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که بر اساس اصل علی و معلولی عالم هستی، رابطه صفات خارجی با خداوند چگونه خواهد بود؟ آیا صفات که لازمه وجود خارجی حق تعالی هستند، واجب الوجود هستند یا ممکن الوجود؟ چنانچه گفته شود این صفات همچون ذات خداوند، واجب الوجود هستند، لازمه اش تعدد واجب است که منافی وحدت و یگانگی خداوند خواهد بود و نیز چنانچه گفته شود این صفات ممکن الوجود هستند، در این صورت اگر علت وجودی آنها امری غیر از ذات الهی باشد، تعدد واجب الوجود رخ می‌دهد و اگر علتشان خود

ذات الهی باشد، لازمه‌اش آن است که ذات خداوند از یک جهت فاعل و از جهت دیگر قابل تصور شود و حال آنکه در جای خود به اثبات رسیده است که ذات بسیط نمی‌تواند فاعل و قابل باشد.

۲) ابن سینا در مواضع متعدد خداوند را «واجب الوجود بالذات، واجب من جمیع الجهات»، خیر مطلق و کمال محض دانسته و از بساطت ذات حق سخن گفته است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰). حال چنانچه در تحلیل گزاره «صفات لازمه ذات خداوند هستند»، مراد از لازم، لازم خارجی و لزوم به معنای اقتضاء و تأثیر باشد، نظام فلسفی وی اساساً خدشه‌دار می‌شود؛ زیرا در این صورت پای عارض و معروض خارجی، حال و محل، انفعال و تأثیرپذیری و قابل و مستعد در عالم واقع به میان کشیده خواهد شد و بدیهی است که این امور با وجوب وجود حق تعالی ناسازگار هستند.

۳) ابن سینا برای رفع تعدد واجب، صفات کمال را متأخر از ذات حق تعالی می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۸۸-۱۸۹) که این امر نیز با لازم وجود خارجی دانستن صفات خداوند در تعارض است.

به این ترتیب، هرچند دیدگاه ملاصدرا در چارچوب مبانی فلسفه خویش در باب عینیت صفات با ذات خداوند در حل بسیاری از مسائل پیچیده و دشوار مسئله توحید و یگانگی ذات حضرت حق تعالی سودمند و حائز اهمیت است، تفسیر او از لازمه ذات حق دانستن صفات در نظر مشائیان به لازم وجود خارجی که اساساً با مبانی فلسفه ابن سینا در تعارض است، چندان دقیق به نظر نمی‌رسد. از این رو، می‌توان اذعان داشت مراد ابن سینا از اینکه صفات لازمه ذات حق هستند، همان لازم تبعی ماهیت خداوند است. اما در اینجا بررسی اجمالی این نکته بی‌مناسبت نیست که آیا اصل این سخن که واجب الوجود ماهیت دارد، صحیح است یا خیر. در پاسخ به این پرسش اساسی گفته می‌شود اثبات ماهیت به معنای عام (ما به الشئی هوهو) برای خداوند مورد اتفاق عموم متکلمان و فلاسفه اسلامی از جمله ابن سیناست. آنچه مورد اختلاف است

اثبات ماهیت به معنای خاص (ما یقال فی جواب ماهو) برای خداوند است و مراد ما از ماهیت در این مبحث همین است. اگرچه ابن سینا در مکتوبات خویش به تفصیل نفی ماهیت به معنای خاص از خداوند را بیان کرده است و در این تردیدی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۱، صص. ۳۴۶-۳۴۷)، ماهیت به معنای خاص، خود می‌تواند دارای معانی متفاوتی باشد و آنچه در اینجا نیازمند بررسی است این است که ماهیت به معنای خاص در کدامین معنا از خداوند سلب می‌شود و در کدام معنا امکان ماهیت داشتن خداوند ثابت می‌شود. اجمالاً می‌توان گفت آنچه در دیدگاه همه حکمای مسلمان از خداوند سلب می‌شود، ماهیت به معنای خاص به معنای حدّ عدمی وجودات (رویکرد اول) است. مطابق این رویکرد، فقط موجوداتی می‌توانند ماهیت داشته باشند که حدّ عدمی داشته باشند و از آنجا که خداوند موجود نامتناهی است، حدّ عدمی ندارد، پس ماهیت ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص. ۲۰۸). البته برخی ماهیت به معنای خاص را به معنای حکایت‌گری و تصویرگری از وجود دانسته‌اند که این معنا نیز ارجاع به همان حدّ عدمی دارد و در بردارنده معنایی جدید نیست. اما بر اساس برخی از پژوهش‌های انجام‌شده، ماهیت به معنای خاص می‌تواند به معنای مابه‌الامتیاز (رویکرد دوم) نیز در نظر گرفته شود که از متن وجود به لحاظ مرتبه حکایت می‌کند (اسماعیلی، ۱۳۹۱، صص. ۱۴۵-۱۷۲). مطابق نظام تشکیک صدرایی، حقیقت وجود دارای مراتبی است که از قوه محض شروع می‌شود و تا واجب الوجود بلذات که هیچ‌گونه نقص و عدمی در ذاتش راه ندارد، امتداد دارد. بنابراین، هر موجودی از موجودات هستی در مرتبه‌ای خاص از مراتب وجودی قرار گرفته است، به طوری که آن مرتبه مقوم آن است و سلب مرتبه از آن ممکن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶، ص. ۱۱۴) و از آنجا که ماهیت به این معنا چیزی جز حکایت وجود به لحاظ مرتبه‌اش نیست، پس هر مرتبه‌ای از مراتب وجود حتی خداوند که بالاترین مرتبه وجودی را داراست، می‌تواند ماهیت داشته باشد. به این

هیچ است و هیچ کمالی ندارد، اما ماهیت از آن حیث که موجود است (ماهیت موجوده) دارای کمالات است. همچنین باید توجه داشت اگرچه ماهیت به هیچ صفت کمالی جز به تبع وجود متصف نمی‌شود، اتصاف ماهیت به صفات غیرکمالی همچون صفت امکان با نظر به ذات و بدون هرگونه تبعیت از وجود صورت می‌پذیرد.

۲-۴- اتحاد مفهومی صفات خداوند

نظریه ابداعی اتحاد مفهومی صفات خداوند نخستین بار از سوی ابن‌سینا در راه بساطت و صرافت ذات خداوند از هرگونه حیثیت و تقیید مطرح شده است. مطابق این نظریه، صفات کمال خداوند همچون علم، اراده، حیات، قدرت و مانند آن نه فقط به لحاظ وجودی و مصداقی عین یکدیگر هستند و مغایر ذات الهی نیستند، بلکه به لحاظ معنایی و مفهومی نیز با هم متحد و واحد هستند. بیان ابن‌سینا در مواضع متعدد در نفی تغایر مفهومی صفات چنان آشکار و صریح است که جای تردیدی در این خصوص باقی نمی‌ماند. ابن‌سینا گاه به مناسبت بحث از رابطه علم و اراده الهی از اتحاد مفهومی صفات حق تعالی سخن می‌راند و گاه به طور کلی همه صفات خداوند را به لحاظ وجودی و مفهومی یکسان می‌پندارد. با این حال، با توجه به آنکه هدف ما در این بخش تحلیل و بررسی چگونگی امکان اتحاد مفهومی و معنایی صفات خداوند است، در اینجا به بیان چند عبارت از آثار ابن‌سینا اکتفا می‌کنیم:

الف) ابن‌سینا در تبیین رابطه علم و اراده الهی در *الهیات شفا* می‌نویسد: «فواجب الوجود لیست ارادته مغایرة الذات لعلمه و لامغایرة المفهوم لعلمه، فقد بینا ان العلم للذی له بعینه هو الارادة التی له» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق الف، ص. ۳۶۷) و مانند این بیان را در کتاب مبدأ و معاد می‌گوید: «فاذا لیس ارادته مغایرة للذات لعلمه و لامغایرة المفهوم لعلمه و قد بینا ان العلم للذی له، هو بعینه الارادة التی له» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۱). همچنین در *تعلیقات* بیان می‌دارد: «ارادته لیس لها داع کارادتها، فان ارادته علمه لکن باعتبار و

ترتیب، اگرچه ماهیت به معنای خاص با تفسیر حد وجود، برای واجب‌الوجود ثابت نیست، با تفسیر حکایت از مرتبه وجود برای خداوند قابل اثبات است. پس به اقتضای آنکه خداوند امری متشخص است و واجد یک سری صفات و کمالاتی است که موجودات دیگر فاقد آنها هستند، می‌تواند ماهیت به معنای خاص داشته باشد و به حکم عقل، واجب‌الوجود دارای مابه‌الامتیازی است که به واسطه آن از جمیع ماسوی جداست و این همان ماهیت اوست که در فلسفه ابن‌سینا از آن به وجوب وجود تعبیر می‌شود و اساساً تحقق وجود - طبیعت وجود که کلی طبیعی است - در خارج بدون هرگونه خصوصیت و صفت فردی محال است و هر مصداقی از وجود دارای خصوصیات فردی است. پژوهشگر معاصر، دکتر فیاضی، با تأیید این مطلب در کتاب خود بیان می‌کند خداوند دارای غنای ذاتی، حیات مطلق، علم مطلق و قدرت نامحدود و مانند آن است و همین امور موجب شده است خداوند بالاترین مرتبه وجودی که ما از آن به ماهیت خداوند یاد می‌کنیم را دارا باشد (فیاضی، ۱۳۸۸، صص. ۲۶۰-۲۶۲).

بر اساس مباحث بالا، می‌توان نتیجه گرفت مراد ابن‌سینا از اینکه صفات لازمه ذات حق تعالی هستند لوازم ماهیت (مطابق رویکرد دوم) اوست؛ یعنی ماهیت خداوند متعال به گونه‌ای است که لازمه‌اش علم مطلق، قدرت مطلق، حیات مطلق و مانند آن است و پیداست که این صفات از آن اصل وجود نیست، بلکه از آن این وجود خاص و از آن ماهیت اوست؛ زیرا اگر برای مثال حیات مطلق و علم مطلق ویژگی خود وجود می‌بود، همه موجودات دارای حیات و علم مطلق می‌بودند. پس با توجه به صفات خاص الهی است که واجب‌الوجود از همه موجودات دیگر متمایز می‌شود و این تفاوت و مابه‌الامتیاز همان ماهیت الهی است و این صفات همه از آثار آن ماهیت است. البته از آنجا که نزد عموم فلاسفه اسلامی از جمله ابن‌سینا، اصالت با وجود است و ماهیت امری اعتباری است، اگر وجودی در کار نباشد برای ماهیت هیچ صفت کمالی در کار نخواهد بود. ماهیت من حیث هی

اعتبار» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص. ۱۰۳). طبق این عبارات، میان اراده واجب‌الوجود با علم او به حسب ذات و مفهوم مغایرتی وجود ندارد، زیرا علم او عین اراده‌اش است و تفاوت میان آن دو به لحاظ اعتباراتی است.

ب) ابن سینا در برخی از متون دیگر همه صفات حق تعالی را به لحاظ مفهومی واحد می‌داند. وی در فصل ۱۴ کتاب مبدء و معاد با عنوان «فی تحقیق وحدانیة واجب‌الوجود بآن علمه لایخالف قدرته و ارادته و حکمته و حیاته فی المفهوم، بل ذلک کله واحد فلا یتجزی لها ذات الواحد المحض» می‌گوید: «فَبَانَ أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الْحَيَاءِ وَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ الْمَقُولَاتِ عَلَى وَاجِبِ الْوُجُودِ، مَفْهُومٌ وَاحِدٌ وَ لَيْسَتْ لَا صِفَاتٌ ذَاتَهُ وَلَا أَجْزَاءُ ذَاتِهِ» (ابن سینا، ۱۳۶۳، صص. ۱۹-۲۱). بیان ابن سینا در کتاب تعلیقات نیز چنین است: «لَا يَصَحُّ فِي الْوَاجِبِ الْوُجُودِ أَنْ يَتَكَثَّرَ لَا فِي مَعْنَاهُ وَلَا فِي تَشْخِصِهِ، الشَّيْءُ إِذَا تَكَثَّرَ فَمَا أَنْ يَتَكَثَّرَ فِي مَعْنَاهُ وَ كُلِّ مَعْنَاهُ فَإِنَّهُ فِي ذَاتِهِ وَاحِدٌ، فَلَا يَتَكَثَّرُ فِي حَقِيقَتِهِ، وَ أَمَّا فِي تَشْخِصِهِ، فَإِنَّ تَشْخِصَ فِي وَاجِبِ الْوُجُودِ هُوَ أَنَّهُ هُوَ، فَتَشْخِصُهُ وَ أَنَّهُ هُوَ وَاحِدٌ وَ هُوَ نَفْسُ ذَاتِهِ وَ حَقِيقَتُهُ» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص. ۶۱). همچنین، وی در جایی دیگر می‌گوید: «أَنَّ الْمَوْهُومَ مِنْ لَفْظِ كُلِّ صِفَةٍ مَا هُوَ وَ أَنَّ الْأَلْفَاظَ الْمُسْتَعْمَلَةَ فِي صِفَاتِهِ مِثْلَ الْوَاحِدِ وَ الْمَوْجُودِ وَ الْعَالَمِ وَ الْقَادِرِ يَدُلُّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَى مَعْنَى آخَرٍ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ لِلَّذِي لَا كَثْرَةَ فِيهِ بِوَجْهِ لِه مَعَانٍ كَثِيرَةٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا غَيْرِ الْآخَرِ وَ تَعْرِفُ كَيْفَ يَجِبُ أَنْ تَفْهَمَ هَذِهِ الصِّفَاتُ لَهُ حَتَّى لَا تُوجِبَ فِي ذَلَّتِهِ غَيْرَهُ وَ كَثْرَهُ وَ لَا يَقْدَحُ فِي وَحْدَانِيَّتِهِ لِلذَّاتِيَّةِ الْحَقِيقَةِ» (ابن سینا، ۱۳۲۶ق، ص. ۱۱۳). در این عبارات، ابن سینا برخلاف سایر حکما و متکلمان قبل و بعد خویش صراحتاً بر نفی تغایر مفهومی صفات خداوند تأکید می‌ورزد و کاربرد هر یک از مفاهیم کمال همچون علم، قدرت، حیات، اراده و مانند آن را برای واجب‌تعالی، به لحاظ معنایی یکسان می‌پندارد و معتقد است موجودی که ذاتش از هرگونه حیثیت و کثرت

خارجی مبراست و تشخیص او عین وجود واجب اوست، جایز نیست که از نظر معنا و مفهوم نیز کثیر باشد؛ به این ترتیب هیچ نوع کثرتی چه به لحاظ وجودی و چه به لحاظ مفهومی در خداوند قابل تصور نیست.

۲-۴-۱- انتقادات وارد بر نظریه اتحاد مفهومی صفات

به نظر می‌رسد نخستین اشکالات وارد بر نظریه اتحاد مفهومی صفات از سوی فخر رازی صورت یافته باشد. وی بیان می‌دارد اگر عالم بودن خداوند به معنای قادر بودن او نیز باشد، در این صورت لازم است هر آنچه متعلق علم الهی قرار می‌گیرد، متعلق قدرت وی نیز قرار گیرد و این بدان معنا خواهد بود که اموری همچون اجتماع نقیضین که ممتنع‌الوجود و معلوم خدا هستند، مقدور او واقع شوند و حال آنکه عدم مقدوریت چنین اموری برای خداوند به لحاظ عقلی ثابت شده است. همچنین، اگر هر یک از صفات کمال خداوند به لحاظ مفهومی و وجودی عین صفت دیگر باشد، حمل هر یک از صفات بر دیگری یا بر ذات خداوند از باب حمل الشیء علی نفسه خواهد بود و در نتیجه معرفت‌بخش نخواهند بود و این در صورتی است که ما از هر یک از صفات معنای خاص خود را درمی‌یابیم. علاوه بر این، اگر صفات خداوند در معنا و مفهوم یکسان باشند، باید نقیض هر کدام، نقیض صفت دیگری هم باشد (برای مثال، چنانچه عجز نقیض قدرت باشد، باید نقیض علم هم باشد) که بطلان این امر نیز آشکار است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج. ۳، صص. ۲۲۴-۲۲۶).

ملاصدرا نیز اتحاد مفهومی صفات با ذات خداوند را سخنی ناصواب برمی‌شمرد و می‌گوید: «وَعَلِمَ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْعُقَلَاءِ الْمَدَقِّقِينَ ظَنُّوا أَنَّ مَعْنَى كَوْنِ صِفَاتِهِ عَيْنَ ذَاتِهِ، هُوَ أَنَّ مَعَانِيَهَا وَ مَفْهُومَاتِهَا لَيْسَتْ مُتَغَايِرَةً، بَلْ كُلُّهَا تَرْجِعُ إِلَى مَعْنَى وَاحِدٍ وَ هَذَا ظَنٌّ فَاسِدٌ وَ وَهْمٌ كَاسِدٌ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۶، ص. ۱۴۵). «بسیاری از خردمندان اهل نظر چنین پنداشته‌اند که مقصود از اینکه صفات خداوند متعال عین ذات او هستند، این است که مفاهیم و معانی مختلف صفات هیچ‌گونه مغایرت و

همراه نکرده است، در لابه‌لای مباحث گوناگون الهیات بالمعنی الاخص نکات و تقسیم‌بندی‌هایی را در باب صفات خداوند بیان می‌کند که می‌توان از آنها به عنوان راهکارهایی در توجیه عینیت مفهومی و معنایی صفات الهی استفاده کرد:

۱-۲-۴-۲- ارجاع صفات الهی به سلب و اضافه

چنانکه بیان شد، ساختار فلسفی ابن‌سینا در تبیین نظام هستی مبتنی بر علم عنایی خداوند یا همان صور علمیه‌ای است که منشأ و مبدأ همه موجودات امکانی است. همچنین، اشاره شد فارغ از نظریه عینیت یا لازمه ذات حق دانستن صفات، رویکرد سومی در باب رابطه صفات با ذات الهی در نوشته‌های فلسفی ابن‌سینا مطرح است که همان ارجاع صفات به سلب و اضافه است. به نظر می‌رسد با تلفیق این دو ایده کلی وی، می‌توان نظریه عینیت مفهومی صفات را تبیین و توجیه کرد. مقدمات استدلال‌گونه این مبحث را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

الف) ابن‌سینا در کتاب *تعلیقات* صفات را به طور کلی به چهار قسم ذاتی (مانند جسمانیت برای انسان)، عرضی (سفیدی برای گچ)، حقیقی ذات‌الاضافه (علم برای انسان) و اضافی محض (پدری و فرزندی) تقسیم می‌کند و از صفت پنجمی نیز نام می‌برد که در واقع لاصفتیت است و از آن به صفات سلبی یاد می‌شود. وی از اقسام پنج‌گانه صفات، صفات ذاتی و عرضی را از خداوند نفی و صرفاً صفات سلبی و اضافی را برای واجب‌الوجود اثبات می‌کند. البته، او در اینجا تصریح می‌دارد خداوند صفات ذات به معنای لازمه ذات را داراست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص. ۱۸۷).

وی در کتاب *اشارات و تنبیهات* مقصودش از صفات اضافی خداوند را روشن‌تر می‌کند و با تقسیم‌بندی دیگری از صفات به حقیقی محض، اضافی محض، حقیقی ذات‌الاضافه که تغییر در مضاف‌الیه موجب تغییر در صفت مضاف می‌شود و نیز حقیقی ذات‌الاضافه که تغییر در مضاف‌الیه موجب تغییر در مضاف نمی‌شود، بیان می‌کند موجودی که تغییر و دگرگونی در آن راه ندارد، صرفاً

بیگانگی با هم ندارند و همه آنها دارای معنای واحد هستند، ولی چنین پنداری اشتباه و نادرست است». ملاصدرا ادامه می‌دهد اگر الفاظ علم، قدرت، اراده و حیات و مانند اینها از مفاهیم دیگر با هم مترادف باشند و آنچه از یکی فهمیده می‌شود عین همان چیزی باشد که از دیگری مفهوم می‌شود، باید اطلاق یکی از صفات بر خداوند ما را از اطلاق سایر صفات بر او بی‌نیاز گرداند و این امری است که فساد آن بین و ظاهر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص. ۱۴۵).

برخی از متأخرین نیز به تبعیت از ملاصدرا، اتحاد مفهومی صفات خداوند را مردود دانسته و در بحث از عینیت مفهومی علم و اراده حق تعالی بیان داشته‌اند حیثیت اراده غیر از حیثیت علم است؛ زیرا حیثیت علم، حیثیت کاشفیت و حیثیت اراده، حیثیت خلق است. حال اگر اراده و علم نه فقط به لحاظ وجودی بلکه به لحاظ مفهومی نیز یکی دانسته شود، لازم می‌آید که آنچه در خطابات شرعی (اراده تشریعی) انشاء شده است، همان علم (به مصلحت) باشد و حال آنکه هیچ‌گاه علم قابل انشاء نیست و از صفات واقعی است و متعلق انشاء باید اموری اعتباری باشد نه اموری واقعی؛ زیرا امور واقعی مانند آسمان، زمین، علم و جهل قابل انشاء نیستند. اما اگر بگوییم اراده و علم، اگرچه مصداقاً یکی هستند، اما مفهوم آن دو متفاوت است، در این صورت می‌گوییم آنچه در خطابات شرعی انشاء شده است، مفهوم اراده و طلب است نه مصداق آنها و از این رو، آنچه به معنای علم است در اینجا انشاء نشده است تا اشکال مطرح شود (خیمینی، ۱۳۶۲، ص. ۱۳).

۲-۴-۲- راهکار ابن‌سینا در دفاع از نظریه اتحاد مفهومی صفات

با وجود گفتار صریح ابن‌سینا در نفی تغایر مفهومی صفات خداوند، تبیین و تفسیر این نظریه با اشکالاتی روبروست که به آن اشاره کردیم. با این حال، اگرچه ابن‌سینا این مسأله را برخلاف شیوه رایج معمول خویش در مباحث فلسفی، به صورت مستقل و با استدلال قیاسی

متصف به قسم اخیر یعنی قسم چهارم می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۲). او همچنین اضافه را به اضافه وجودی و عقلی تقسیم می‌کند و بیان می‌دارد اضافه معقولات به واجب‌الوجود از نوع اضافه معقول به عاقل و اضافه عقلی محض است و نه اضافه وجودی و نیز نه از نوع اضافه صورت به ماده یا عرض به موضوع (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۲۴).

ب) ابن سینا در توصیف صفات اضافی خداوند به ساختار نظام فلسفی خویش توجه دارد و این قسم از صفات را با ارجاع به صور علمیه مرتسم در ذات حق تبیین می‌کند. وی در کتاب مبدأ و معاد تصریح می‌دارد اگر معقولات ذات حق تعالی به این نسبت در نظر گرفته شود که منشأ نظام احسن وجود است و محبوب و معشوق اوست، پس او معقولات را به نحوی تعقل کرده که مختص ذات اوست و آن همان اراده حق تعالی است و اگر معقولات ذات حق به این اعتبار در نظر گرفته شود که نسبت علیت به جهان هستی دارد، حیات پروردگار است و اگر همین معقولات به این لحاظ اعتبار شود که نفس وجود صور علمیه برای تحقق جهان هستی کافی است و به هیچ امر دیگری نیاز نیست، قدرت حق تعالی ثابت می‌شود؛ بی‌آنکه معقول در هر سه اعتبار تغییر کند؛ پس معقول در هر سه اعتبار واحد است، اما اعتبارات متفاوت هستند (ابن سینا، ۱۳۶۳، صص. ۲۰-۲۱). او همچنین در الهیات شفا می‌گوید اگر گفته شود خداوند اول است، معنایش آن است که وجودش در مقایسه با تمام موجودات نسبت مبدئیت دارد و اگر بگویند خداوند قادر است، منظور جز این نیست که او واجب‌الوجود است و پدیده‌های دیگر از ناحیه ذات او هستند و اگر بگویند خداوند حی است یعنی وجود خداوند را با نسبتی به همه پدیده‌های معقول در نظر گرفته‌ایم (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ص. ۳۶۸).

پ) ابن سینا در تبیین صفات سلبی خداوند نیز این گونه بیان می‌دارد که گاهی برخی از صفات که با الفاظ ایجابی به کار برده می‌شوند، گمان می‌رود همه آنها صفات

ایجابی و تحصیلی هستند و حال آنکه چنین نیست؛ بلکه باید توجه داشت الفاظ تحصیلی به دو قسم تقسیم می‌شوند: الفاظ محصله‌ای که حکایتگر معنای ایجابی و ثبوتی هستند مانند لفظ بینایی که به شخصی نسبت داده می‌شود که واجد قوه دیداری است و الفاظ محصله‌ای که بیانگر معنای سلبی و عدمی هستند همانند الفاظ واحد، زوج، فرد و همچنانکه صفت فقیر چنین است، به این معنا که هرچند لفظ فقیر ایجابی و تحصیلی است، معنای سلبی دارد؛ زیرا صفت فقیر به شخصی نسبت داده می‌شود که فقدان دارایی است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۸۸). وی با این بیان بسیاری از صفات خداوند همچون صفت واحدیت و جوهریت را که با الفاظ ایجابی به کار برده می‌شوند به صفات سلبی باز می‌گرداند و بیان می‌دارد هرگاه گفته می‌شود خداوند واحد است معنایش جز این نیست که ذات حق تعالی قسمت‌پذیر نیست و شریک ندارد و اگر گفته شود خداوند جوهر است معنایش آن است که وجودش در موضوع نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ص. ۳۶۷).

ت) از مجموع مقدمات بالا چنین می‌توان نتیجه گرفت که ابن سینا برخلاف ملاصدرا و دیگرانی که برای صفات کمال خداوند معنای وجودی و ثبوتی در نظر می‌گیرند، معنای سلبی و اضافی تصور می‌کند و بر این اساس، نظریه اتحاد مفهومی و مصداقی صفات را برمی‌گزیند. صفات سلبی که در واقع سلب نقص، عدم و مانند آن از ذات حق تعالی هستند و از این رو موجب تکثر در ذات خداوند نمی‌شوند و صفات اضافی همچون صفت قدرت، حیات، اراده و مانند آن نیز برخاسته از مفهوم علم عنایی خداوند هستند که در نسبت‌های مختلف با ذات حق ملاحظه می‌شوند. این صفات که همگی از یک معقول اها به اعتبارات گوناگون عقلی لحاظ شده‌اند، حاصل تحلیل ذهن انسان هستند و از این رو نیز تکثری در ذات خداوند ایجاد نمی‌کنند.

بر پایه این نگرش از صفات خداوند، مراد از عینیت مفهومی و وجودی صفات الهی را این گونه می‌توان تفسیر کرد که نزد ابن سینا توحید صفاتی خداوند صرفاً با مفهوم

متغایر هستند و به عنوان مفهومی واحد و هم‌معنا به شمار نمی‌آیند: «و لَمَّا الْحَيَاةُ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْعِلْمُ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْإِرَادَةُ عَلَى الْإِطْلَاقِ فِلَيْسَتْ وَاحِدَةُ الْمَفْهُومِ» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۱). اما همین مفاهیم چنانچه در باب خداوند متعال به کار گرفته شوند، تغایر مفهومی خویش را از دست می‌دهند و همه به یک معنا بر ذات خداوند اطلاق می‌شوند: «فَبَأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الْحَيَاةِ وَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْجُودِ وَالْإِرَادَةِ لِلْمَقُولَاتِ عَلَى وَاجِبِ الْوُجُودِ، مَفْهُومٌ وَاحِدٌ» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۱).

با این بیان، پرسش اساسی که پیش روی ما قرار می‌گیرد این است که چگونه مفاهیم عام و کلی‌ای همچون مفهوم حیات، قدرت، علم، اراده و مانند آن که هر کدام در ذهن‌ها دربردارنده معنای خاص خویش هستند و برای مثال، آنچه ما در زبان عرف از لفظ اراده می‌فهمیم متفاوت از معنایی است که از لفظ قدرت درمی‌یابیم، هنگام اطلاق بر خداوند معنای خاص خود را رها می‌کنند و همه به یک معنا بر خداوند حمل می‌شوند. به بیان دیگر، واضع این الفاظ در هنگام وضع لفظ به معانی و ویژگی‌های خاص هر یک از الفاظ توجه و لفظ را وضع کرده است. حال چگونه است که در زمان کاربرد این الفاظ بر واجب‌تعالی، از معانی خاص خویش فاصله می‌گیرند و همه به یک معنا بر خداوند اطلاق می‌شوند؟ کدام قاعده زبان‌شناختی ما را مجاز می‌دارد که در زمان استعمال الفاظی همچون عالم و قادر و حی بر خداوند، آنها را از معانی اصلی خویش که واضع آن الفاظ در هنگام وضع لفظ به آنها نظر داشته است دور کنیم و معنایی یکسان و متحد برای آنها در نظر بگیریم؟

به نظر می‌رسد در تبیین و تحلیل مسأله بالا، می‌توان با رجوع به فلسفه زبان معاصر و برخی از نظریه‌های معنا‌داری از جمله نظریه «کاربردی» معنا که در آن حوزه مطرح است، پاسخی بر حل این مسأله یافت. اجمالاً در حوزه فلسفه زبان از نظریه «مصادیقی»، نظریه «مفهومی»، نظریه «کاربردی»، نظریه «رفتاری» و نظریه «توصیفی» به عنوان مهم‌ترین نظریه‌ها در باب معنا‌داری الفاظ سخن به میان می‌آید (فعالی، ۱۳۷۶، صص. ۱۱۷-۱۲۵). مطابق نظریه

علم عنایی حق‌تعالی که حاکی از همه مفاهیم کمال است اثبات می‌شود. چنانکه بیان شد، علم عنایی همان صور علمی مرتسم در ذات باری است که ابن‌سینا صراحتاً آن را به لحاظ وجودی لازمه ذات خداوند، متأخر از ذات و نه عین ذات و نه جزء ذات او می‌پندارد. در این طریق، معرفت خداوند با مفاهیم متعدد صورت نمی‌پذیرد، بلکه چنانچه علم عنایی حق‌تعالی به تنهایی و البته به طور جامع و کامل از طریق ادراک حضوری و شهود باطنی معلوم انسان واقع شود، معرفت جمیع صفات خداوند نیز حاصل می‌شود. اما از آنجا که عموماً بنا به دلایلی از جمله محدودیت در معانی الفاظ، متناهی‌بودن اذهان و نیز جسمانیت انسان مانع چنین ادراک شهودی است، ذهن انسان به ناچار از جمیع مفاهیم کمالی کمک می‌گیرد و به اعتبارات گوناگون عقلی به خداوند نسبت می‌دهد تا او را بهتر بشناسد؛ اعتباراتی که ساخته ذهن انسان هستند و نه حاکی از حیثیات خارجی متعدد در ذات خداوند. البته، ابن‌سینا به این امر توجه دارد که مفاهیم کمالی به اعتبارات گوناگون عقلی و نه صرفاً به یک اعتبار به خداوند نسبت داده می‌شوند، همچنانکه در باب عینیت مفهومی علم و اراده الهی می‌نویسد: «ارادته لیس لها داع کإرادتنا، فإنَّ ارادته، علمه لکن باعتبار اعتبار» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۰۳). این نکته از آن نظر حائز اهمیت است که ابن‌سینا نیز انتزاع و اطلاق مفاهیمی همچون حیات، قدرت، اراده و مانند آن از علم عنایی خداوند به اعتبارات و حیثیات گوناگون عقلی در راه تحصیل معرفت خداوند را جایز برمی‌شمارد.

۲-۲-۲-۲- توجه به کاربرد الفاظ در مقام استعمال

یکی دیگر از مبانی مهم ابن‌سینا در تبیین عینیت مفهومی صفات خداوند توجه ویژه‌ی به کاربرد الفاظ در مقام استعمال و نظر به مصداق خارجی مفهوم است. وی معتقد است مفاهیم ثبوتی و کمالی که در راه معرفت خداوند به کار گرفته می‌شوند، چنانچه به طور مطلق و بدون توجه به حقیقت ذات الهی در نظر گرفته شوند، قطعاً با یکدیگر

«کاربرد» معنا که از سوی ویتگنشتاین دوم مطرح شد و مورد بحث فعلی ماست، معنای یک لفظ چیزی جز کاربرد آن لفظ در زبان نیست. در این نظریه، زبان خصوصی وجود ندارد و معناداری به مثابه امری اجتماعی در یک جامعه زبانی خاص تحقق پیدا می‌کند (اکبری، ۱۳۹۱، ص. ۱). بر این اساس، چنین نیست که لفظ برای معنایی معین وضع شده باشد و در تمام کاربردها لفظ، فقط و فقط بر یک معنا دلالت کند؛ بلکه در این نظریه توجه به کاربردهای لفظ به جای مقام وضع لفظ است. همچنین، مقصود از کاربردهای لفظ در اینجا همان نحوه‌های حیات یا زندگی است که لفظ در آنها نحوه حیات معنای خویش را می‌یابد. از دیدگاه ویتگنشتاین، معنای لفظ دارای پیشینه‌ای است مبتنی بر کارکرد لفظ در یک نحوه زندگی؛ برای مثال، لفظ «مگس» را در نظر بیاورید. این لفظ در نحوه زندگی علمی به معنای حشره‌ای با ویژگی‌های خاص است. همین لفظ در نحوه زندگی روزمره به معنای حشره‌ای موزی است. از سوی دیگر، همین لفظ در نحوه زندگی طنز به معنای انسان سمج خواهد بود. این لفظ در نحوه‌های دیگر زندگی معانی دیگری نیز خواهد داشت. از دیگر سو، ویتگنشتاین در نظریه کاربردی معنا، به جای اینکه با پذیرش ذات، قائل به وجود وجه اشتراک ذاتی میان مصداق یک لفظ شود، اصطلاح «شبهات خانوادگی» را جانشین می‌کند. مطابق این دیدگاه، نام‌گذاری اشیاء مبتنی بر «شبهات خانوادگی» بین افراد و مصداق آن مفهوم است (اکبری، ۱۳۸۶، صص. ۱۱۵-۱۲۵). برای مثال، اگر مصداق مفهوم «بازی» را در نظر بگیریم، هیچ وجه مشترکی بین همه آنها نخواهیم یافت. اگر کسی بگوید ویژگی مشترک بازی‌ها رقابت است، می‌گوییم بخشی از بازی‌ها تک نفره و بدون رقیب است. اگر بگویید ویژگی مشترک قصد تفریح است، خواهیم گفت بعضی از بازی‌ها به انگیزه جایزه یا قهرمانی انجام می‌شوند و همین‌طور درباره سایر ویژگی‌های ادعا شده درباره بازی‌ها. پس همه افراد طبقه «بازی» به جای داشتن یک خاصیت مشترک، به قول ویتگنشتاین دارای شبهات خانوادگی هستند. ما مفهوم بازی را به انواع بازی‌های مختلف از جمله

بازی فوتبال، والیبال، بسکتبال، هندبال و مانند آن نسبت می‌دهیم، اما به وضوح درمی‌یابیم هر یک از این بازی‌ها دارای قواعد و ضوابط خویش هستند و وجه مشترکی میان آنها نیست. ویتگنشتاین خود تصریح می‌دارد نگوید باید چیز مشترکی وجود داشته باشد، وگرنه همه آنها بازی نامیده نمی‌شوند؛ اگر به آنها نگاه کنید چیزی نخواهید یافت که در همه آنها مشترک باشد (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۴، ص. ۲۷۲). بر این اساس، از نظر ویتگنشتاین دوم، معناداری الفاظ در گرو کشف حقیقت و ذات آنها نیست، بلکه در گرو مشاهده موارد استعمال و کاربرد آنهاست و از این رو، الفاظ از قبل معنایی معین، پیش‌ساخته و یکسان ندارند، بلکه بسته به موقعیت‌ها و شرایط گوناگون کاربردهایی متنوع خواهند داشت و معنای خود را از متن و سیاقی که در آن به کار رفته‌اند به دست می‌آورند (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۴، ص. ۲۶۷).

اکنون با توجه به مقدمه بالا گفته می‌شود اگرچه نظریه کاربردی معنا در دوره دوم حیات فلسفی ویتگنشتاین در واقع با هدف معناداری گزاره‌های دینی، توجیه معرفت‌شناختی آنها و بیان وجه تمایز زبان علم و دین و هنر و مانند آن از یکدیگر مطرح شده است، به نظر می‌رسد می‌توان از این نظریه در حل مسأله عینیت مفهومی اوصاف الهی فارغ از انتقاداتی که در جای خویش مطرح شده‌اند، بهره جست. بر این اساس، در گام نخست بر این امر تأکید می‌شود که مطابق نظریه کاربردی معنا مبنی بر اینکه الفاظ در نحوه‌های مختلف زندگی و بازی‌های زبانی متفاوت و بنا بر پیروی از قواعد گوناگون معنای خویش را می‌یابند، معانی الفاظی همچون علم، قدرت، حیات، اراده و مانند آن نیز که از سوی یک فرد دیندار در یک جامعه زبانی خاص به خداوند نسبت داده می‌شوند، متفاوت از معانی آن الفاظ و مفاهیم در یک بازی زبانی دیگر از جمله کاربرد آنها در رابطه با ویژگی‌های جامعه انسانی است؛ زیرا با نظر به مقام کاربرد و استعمال یک لفظ و نه مقام وضع آن، در زمان به کارگیری الفاظ و مفاهیم کمال در رابطه با انسان و خداوند اساساً ما با دو نحوه حیات یا دو جامعه زبانی متفاوت روبه‌رو هستیم که هر یک بسته به موقعیت و قواعد خویش،

معنایی خاص در اختیار ما می‌نهند. همچنین، بر اساس این نظریه هیچ دلیلی وجود ندارد که در پی کشف معنای اوصاف الهی به دنبال وجه مشترک یا گوهر معنایی یکسان آنها با اوصاف انسان‌ها باشیم، بلکه همان‌گونه که ما مفهوم «بازی» را به انواع بازی‌های مختلف و متنوع نسبت می‌دهیم بدون آنکه وجه مشترکی میان آنها یافت شود، می‌توان برای مثال «اراده» را به خداوند و انسان، هر دو، نسبت داد فارغ از آنکه به دنبال وجه اشتراک ذاتی میان آن دو بود. بنابراین، الفاظی که به صورت مشترک در رابطه با اوصاف الهی و انسان‌ها به کار گرفته می‌شوند صرفاً از یک شباهت خانوادگی و نه لزوماً از یک گوهر معنایی یکسان برخوردار هستند. در پایان این عبارات چنانچه بخواهیم به زبان فلسفه اسلامی سخن بگوییم باید بپذیریم که ابن‌سینا در بیان عدم تغایر مفهومی صفات خداوند برخلاف نظر عموم فلاسفه مسلمان که از اشتراک معنوی صفاتی که در رابطه با انسان و خداوند به کار گرفته می‌شوند سخن گفته‌اند، قائل به اشتراک لفظی صفات است.

به این ترتیب، با توجه به این بیان احتمالاً مقصود ابن‌سینا از اتحاد مفهومی اوصاف الهی این خواهد بود که در زبان دینداران در زمان کاربرد هر یک از مفاهیم کمال همچون علم، قدرت، حیات، اراده و مانند آن در رابطه با خداوند، با توجه به شناخت انسان دیندار از خداوند به مثابه موجودی بسیط که از هرگونه ترکیب و حیثیت خارجی در ذات عاری است و در عین حال منشأ کلیه موجودات امکانی است، جمیع معانی کمالی خداوند در ذهن انسان تداعی می‌شوند. البته، ممکن است این دیدگاه از سوی برخی از دینداران مورد نقد واقع شود و گفته شود این امر با تجربیات شخصی متدینان در راه شناخت اوصاف الهی در تعارض است و این‌گونه نیست که با تحصیل یک صفت خداوند، معرفت به سایر اوصاف الهی نیز محقق شود. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت اگرچه این نظریه به احتمال قوی در دیگر مشرب‌های گوناگون فلسفی کارساز نباشد، با توجه به تبیینی که ابن‌سینا از نظام خلقت و رابطه آن با خداوند در نظر می‌گیرد و علم عنایی خداوند را منشأ

نظام احسن وجود و پیدایش همه موجودات امکانی می‌پندارد، صرفاً در پرتو باور به چنین نظام فلسفی، امکان ادراک جمیع معانی کمالی در هنگام کاربرد و استعمال هر یک از اوصاف الهی برای انسان میسر می‌شود.

۲-۴-۲-۳- توجه به نحوه مفهوم‌سازی و دست‌یابی ذهن

به مفاهیم

به نظر می‌رسد ابن‌سینا در برخی از مواضع از جمله در اتخاذ نظریه عینیت مفهومی صفات خداوند، فرایند مفهوم‌سازی ذهن از موجودات امکانی را متفاوت از مفهوم‌سازی در باب اوصاف خداوند می‌داند. اجمالاً پیدایش مفاهیم جزئی در ذهن انسان در پرتو ارتباط حواس با جهان خارج و پیدایش مفاهیم کلی مبتنی بر گذر از مراحل ادراک حسی و خیالی است که از راه تجرید و تقشیر بر مفاهیم جزئی صورت می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، صص. ۱۰۲-۱۰۳). بر این اساس، انسان در مواجهه با موجودات امکانی، ابتدا از راه حواس با معلومات خارجی ارتباط برقرار می‌کند و در این مرحله با حصول صورت‌های اشیاء در ذهن، مفاهیم جزئی شکل می‌گیرند و در مراحل بعد از طریق تجرید و تقشیر بر همین مفاهیم، صورت‌های خیالی و در نهایت مفاهیم کلی عقلی پدید می‌آیند. اما ابن‌سینا این نحوه مفهوم‌سازی را در باب صفات خداوند به کار نمی‌گیرد. چنانکه بیان شد، وی در مواضع متعدد بیان می‌دارد گاهی صورت معقوله از یک موجود خارجی از طریق تجرید اخذ و انتزاع می‌شود که در این هنگام منشأ صورت معقوله شیء موجود در خارج است؛ اما گاهی جریان برعکس است، یعنی منشأ پیدایش موجودات خارجی همانا صورت معقوله آنها خواهد بود. ابن‌سینا پس از تقسیم صور معقوله به این دو قسم، صور مرتسم در ذات باری را از نوع دوم برمی‌شمرد که منشأ موجودات خارجی واقع می‌شوند و آن را علم عنایی خداوند می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ (ق الف، ص. ۳۶۳). اگرچه ابن‌سینا در آثار خویش به نحو واضح و مبرهن درباره نحوه ادراک انسان از اوصاف الهی از جمله علم عنایی خداوند به عنوان مرجع همه

صفات دیگر سخن به میان نیاورده است و صرفاً از اتحاد مفهومی صفات حق تعالی سخن می‌گوید، به نظر می‌رسد لازمه چنین دیدگاهی تفکیک چگونگی دست‌یابی ذهن به مفاهیم کلی در رابطه با خداوند و سایر موجودات امکانی است. توضیح مطلب آنکه در راه تحصیل معرفت، گاهی سیر از جزء به کل است؛ همچنانکه نزد ابن سینا پیدایش همه مفاهیم کلی ماهوی در ذهن انسان از این طریق حاصل می‌شود و گاهی نیز چنین نیست؛ بلکه نفس عاقله انسان خود مفهوم کلی را از طریق علم حضوری تولید و ادراک می‌کند. مطابق تفسیر اخیر، مفهوم علم عنایی خداوند در ذهن انسان همچون دیگر مفاهیم کلی ماهوی نیست که از راه تجرید و تقشیر بر مفاهیم جزئی به دست آمده باشد، بلکه مفهوم علم عنایی و سایر اوصاف الهی می‌تواند از طریق شهود باطنی توسط انسان ادراک شود و در این صورت است که می‌توان از عنایت مفهومی صفات خداوند سخن گفت؛ همچنانکه ملاصدرا این نظریه را به کل فرایند معرفت انسان تعمیم می‌دهد و در باب کیفیت پیدایش همه مفاهیم ذهنی انسان شامل حسی و خیالی و عقلی این نظریه را می‌پذیرد: «واجب تعالی نفس انسان را به گونه‌ای خلق کرده است که قدرت بر ایجاد صورت اشیای مجرد و مادی را داراست؛ زیرا نفس از سنخ عالم قدرت و ملکوت است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۱، ص. ۲۶۴) و نیز بیان می‌دارد: «نفس انسان در زمان مواجهه با جهان خارج و موجودات خارجی به دلیل صافی و تجردش از مواد، صور عقلی و خیالی و حسی را به دست می‌آورد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۱، ص. ۲۹۲). البته، عبارت‌های ملاصدرا در باب کیفیت پیدایش مفاهیم کلی عقلی در ذهن انسان گوناگون است؛ گاهی عقل فعال را مفیض مفاهیم کلی می‌داند و گاهی مثل افلاطونی را مفیض مفاهیم عقلی می‌پندارد و گاه نیز قائل به ایجاد مفاهیم کلی از سوی نفس است که از بحث فعلی ما خارج است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۱، صص. ۲۶۰-۲۹۴). این تفاوت در تحصیل معرفت را می‌توان برای مثال در باب مفهوم «اراده» ملاحظه کرد. ابن سینا اراده

انسان را از کیف نفسانی برمی‌شمرد و مفهوم آن را به «شوق اکید» تعبیر می‌کند. از نظر وی، مراحل صدور افعال ارادی انسان به این صورت است که فاعل، نخست فعلی را تصور می‌کند، سپس نافع بودنش را تصدیق می‌کند و پس از تصدیق، شوق به انجام آن کار در او حاصل می‌شود و هنگامی که شوق قوی شود، قوای موجود در عضلات فاعل تحریک می‌شود و کار را انجام می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص. ۱۶). اما ابن سینا این مفهوم از اراده را در باب خداوند به کار نمی‌گیرد و در مواضع متعدد از عنایت اراده و علم الهی سخن می‌گوید و با ارجاع اراده به علم الهی به نظام احسن وجود، آن دو را به لحاظ وجودی و مفهومی عیناً یکی می‌پندارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۱).

به هر حال، آنچه در اینجا حائز اهمیت است نحوه دست‌یابی ذهن به مفاهیم الهی و انسانی از منظر ابن سینا و لزوم تفکیک این دو مقوله از یکدیگر در راه تبیین عنایت مفهومی اوصاف خداوند است. به نظر می‌رسد یکی دیگر از راهکارهای پذیرش نظریه عنایت مفهومی صفات خداوند توجه به این نکته باشد. البته، باید توجه داشت بر اساس برخی از پژوهش‌های انجام‌شده با عنایت ابن سینا به سطوح مختلف معرفتی مخاطبان، وی نظریه عنایت مفهومی اوصاف الهی را صرفاً برای انسان‌هایی که از سطوح عالی معرفتی برخوردار هستند، قابل درک دانسته است که برگرفته از عنایت خارجی این اوصاف و امتناع انتزاع مفاهیم متعدد از این حقیقت صرف است. وی با عنایت به قوه عقل که خاستگاه وحدت است، نه فقط مقایسه اوصاف خدا با انسان را جایز نمی‌داند، بلکه برخلاف اوصاف انسانی، به وحدت مفهومی اوصاف خداوند اعتقاد می‌ورزد (شهیدی، ۱۳۸۹، صص. ۳۱-۵۰). در این طریق، هرچه معرفت حضوری و شهود باطنی انسان نسبت به خداوند بیشتر شود، شناخت بسیط‌تری از خداوند و صفات او برای انسان حاصل می‌شود، به گونه‌ای که نه فقط حقیقت وجود خارجی خداوند را بسیط و به دور از هرگونه ترکیب و حیثیت می‌پندارد، بلکه هرگونه تعدد و تغایر مفهومی را نیز از ساحت معناشناسی

اوصاف الهی نفی می‌کند و اتحاد وجودی و مفهومی صفات خداوند را برمی‌گزیند.

۳- نتیجه‌گیری

هدف از پژوهش حاضر ارائه تحلیلی نوین از نظریه ابداعی اتحاد مفهومی و مصداقی صفات خداوند از دیدگاه ابن‌سینا و دفاع از آن بر پایه ساختار حکمت سینوی بود. ما در این مقاله تلاش کردیم نشان دهیم با وجود انتقادات مطرح‌شده از سوی متأخرین به ویژه ملاصدرا، این نظریه همچنان حائز اهمیت و قابل تأمل است. روشن شد که با وجود رویکردهای متفاوت ابن‌سینا در خصوص رابطه وجودی صفات با ذات خداوند، در نگرش اصلی او صفات کمال لازم تبعی ماهیت موجوده خداوند هستند و نه لازم وجود خارجی آن؛ به این معنا که ماهیت خداوند متعال به گونه‌ای است که لازمه‌اش علم مطلق، قدرت مطلق، حیات مطلق و مانند آن است و پیداست که این صفات از آن مطلق وجود نیستند، بلکه از آن این وجود خاص و از آن ماهیت او به معنای همان مرتبه و خوب وجودی او هستند. همچنین، از منظر معناشناسانه تلاش شد با اشاراتی به برخی از متون فلسفی ابن‌سینا از جمله ارجاع صفات خداوند به سلب و اضافه، چگونگی دست‌یابی ذهن به مفاهیم الهی و انسانی و نیز توجه به کاربرد الفاظ در مقام استعمال در پرتو برخی از نظریه‌های معناداری معاصر، مقصود وی از اتحاد مفهومی صفات خداوند روشن شود. وجه اشتراک کلی همه این راهکارها آن است که عینیت مفهومی صفات در ذیل نظام فلسفی ابن‌سینا و در گرو شهود باطنی انسان از خداوند قابل تبیین است. در این طریق، از به‌هم‌پیوستگی صفات کمال خداوند سخن به میان می‌آید، به گونه‌ای که هرچه معرفت انسان نسبت به بساطت ذات خداوند عمیق‌تر شود، با تصور هر یک از مفاهیم کمال، مجموعه اوصاف الهی نیز ادراک می‌شود و اطلاق یک صفت بر خداوند اطلاق دیگر صفات را به همراه دارد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۲۶ق). *رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*. قاهره: دارالعرب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق الف). *الشفاء (الهیات)* (به تصحیح سعید زائد). قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق ب). *التعلیقات* (به تحقیق عبدالرحمن بدوی). قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد* (به تحقیق عبدالله نورانی). تهران: مؤسسه اسلامی دانشگاه مکیل.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات* (به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیها*. قم: نشر البلاغه.
- اسماعیلی، محمدعلی. (۱۳۹۱). آیا خداوند ماهیت دارد؟ *فصلنامه کلام اسلامی*، ۲۱ (۸۲)، ۱۲۱-۱۴۴.
- https://www.kalamislami.ir/article_61848.html
- اکبری، رضا. (۱۳۸۶). *ایمان‌گروری*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- اکبری، رضا. (۱۳۹۱). نظریه کاربردی معنا و تأثیر آن در معرفت‌شناسی دینی. *جستارهای فلسفه دین*، ۱ (۱)، ۱-۱۵.
- https://journal.philor.org/article_246632.html
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد* (جلد ۴). قم: شریف رضی.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۲). *طلب و اراده*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ذبیحی، محمد. (۱۳۸۳). اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات واجب‌تعالی از دیدگاه ابن‌سینا. *فصلنامه اندیشه دینی (دانشگاه شیراز)*، ۴ (۱۳)، ۲۹-۴۶.
- https://jrt.shirazu.ac.ir/article_1377.html
- رازی، فخرالدین. (۱۴۰۷ق). *المطالب العالیه من العلم الالهی*. بیروت: دارالکتب العربی.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹). *شرح منظومه حکمت* (به

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۹). *نهایه الحکمه* (جلد ۱: ترجمه و شرح علی شیروانی). تهران: الزهراء.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۱). *نهایه الحکمه* (جلد ۳). قم: بوستان کتاب قم.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۱). *المیزان فی تفسیر القرآن* (جلد ۱۲). قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

فغانی، محمدتقی. (۱۳۷۶). ملاک معناداری. *فصلنامه کتاب نقد*، ۱۴ (۵۶)، ۱۱۷-۱۳۸.

فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۸). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مفید، محمدبن نعمان. (۱۳۷۱). *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*. قم: داوری.

مهدوی نژاد، محمدحسین. (۱۳۸۴). *دین و دانش*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

References

- Akbari, R. (2007). *Fideism (The Views of Kierkegaard, Wittgenstein and Plantinga)*. Qom: Public by Research Institute for Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Akbari, R. (2012). Use Theory of Meaning and Its Influence on Religious Epistemology. *Public by Journal of Essays in the Philosophy of Religion*, 1(1), 1-15. https://journal.philor.org/article_246632.html [In Persian]
- Faali, M. T. (1997). Meaningful Criteria. *Quarterly Journal of Book Criticism*, 14(56), 117-138. [In Persian]
- Fayazi, Gh. (2009). *Hasti va Chisti Dar Maktab Sadraee (Being and Whatness in the Sadra School)*. Qom: Seminary and University Research Center. [In Persian]
- Ibn Sina, H. (1947). *Al-Resael in Al-Hekmat (treaties on wisdom)*. Egypt: Al-Ghahereh. [In Arabic].
- Ibn Sina, H. (1984). *Al-Mabda' and Al-Ma'ad. researched by Abdullah Noorani*. Tehran: Islamic Institute of McGill University. [In Persian]
- Ibn Sina, H. (1984a). *Al-Shifā (Theology)*. edited by Saeed Zayed. Qum: Maktaba Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
- Ibn Sina, H. (1984b). *Al-Ta'liqat (commentaries)* (Researched by A. R. Badawi). Qom: Maktaba al-I'lam al-Islami. [In Arabic]
- Ibn Sina, H. (1985). *Al-Najat (Survival from Drowning in the Sea of Errors)* (Edited by M. T. Danesh Pajouh). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Ibn Sina, H. (1996). *Al-Isharat and Al-Tanbihat*

تحقیق حسن حسن زاده آملی). تهران: نشر ناب.

سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۶). *رسائل حکیم سبزواری* (به تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی). تهران: اسوه.

شهیدی، سعیده سادات. (۱۳۸۹). مفهوم شناسی اوصاف الهی در فلسفه ابن سینا. *دوفصلنامه پژوهشنامه فلسفه دین*، ۸ (۲)، ۳۱-۵۰.

<https://doi.org/10.30497/prr.2012.1120>

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبیه* (به تحقیق سید جلال الدین آشتیانی). مشهد: دانشگاه مشهد.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

- (Hints and Warnings). Qom: Al-Balagheh Publications. [In Persian]
- Ismaili, M. A. (2012). Does God have an essence?. *Islamic Theology Quarterly*, 21(82), 121-144. https://www.kalamislami.ir/article_61848.html [In Persian]
- Khomeini, R. (1983). *Desire and Will*. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Mahdavi, M. H. (2005). *Religion and Knowledge*. Tehran: Imam Sadeq University. [In Persian]
- Mufid, M. I. N. (1992). *Al-Avaal Al-Maghalat fi Al-Mazaheb (The first essays on the schools of thought)*. Qom: Davari. [In Arabic]
- Razi, F. D. (1986). *Al-Mateleb Al-Allahiyeh to Divine Knowledge*. Beirut: Dar Al-Ketab Al-Arabi. [In Arabic]
- Sabzevari, M. H. (1989). *Sharh Al-Manzoomeh (Explanation of the Hekmat Poem)* (Researched by H. Hassanzadeh Amoli). Tehran: Nab Publication. [In Persian]
- Sabzevari, M. H. (1997). *Al-Resael (The Treatises of Hakim Sabzevari)* (Corrected and annotated by S. J. D. Ashtiani). Tehran: Osvah. [In Persian]
- Sadrudin Shirazi, M. I. I. (1967). *Al-Shavahed Al-Robobieh (The Testimonies of Godliness)*, (Researched by S. J. D. Ashtiani). Mashhad: University of Mashhad. [In Arabic]
- Sadrudin Shirazi, M. I. I. (1981). *Al-Hekmat Al-Motaaleih fi Al-Asfar Al-Arbae (The Transcendent Wisdom in the Four Books)*. Beirut: Dar Al-Ahya Al-Turaht Al-Araby. [In Arabic]
- Shahidi, S. S. (2010). Ibn Sina,s Definition of Divine Attributes. *Bi-Quarterly Journal of Philosophy of Religion*, 8(2), 31-50.

- <https://doi.org/10.30497/prr.2012.1120> [In Persian]
- Tabatabaei, M. H. (2000). *Nihayat al-Hikmah* (Vol. 1; Translated and annotated by A. Shirvani). Tehran: Al-Zahra. [In Persian]
- Tabatabaei, M. H. (2002). *Nihayat al-Hikmah* (Vol. 3). Qom: Qom Book Garden. [In Persian]
- Tabatabaei, M. H. (2012). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 12). Qom: Ismaili Press Institute. [In Persian]
- Taftazani, S. D. (1988). *Sharh Al-Maghased* (Vol. 4). Qom: Sharif Razi. [In Arabic]
- Zabihi, M. (2004). The Conceptual and Extensional Identity of God,s Essence and Attributes from the Perspective of Ibn Sina. *Quarterly Journal of Religious Thought (Shiraz University)*, 4(13), 29-46.
- https://jrt.shirazu.ac.ir/article_1377.html [In Persian]

