

## بررسی نگرش‌های سه‌گانه ابن‌سینا به صفات کمال خداوند (عینیت خارجی و وحدت مفهومی، لازم ذات بودن و ارجاع به اضافه و سلب)

سید محمد انتظام<sup>۱</sup>

### چکیده

ابن‌سینا سه نظریه به‌ظاهر متفاوت در مورد صفات کمال خداوند دارد؛ گاه از عینیت وجودی و وحدت مفهومی صفات کمال سخن می‌گوید، گاه آنها را لازم ذات می‌داند و گاه آنها را به سلب و اضافه باز می‌گرداند. در این مقاله، پس از تحلیل و بررسی سخنان او در مورد نظرات سه‌گانه یادشده، آشکار می‌شود که منظور او - علی‌رغم ظهور بعضی از سخنانش - از لازم ذات، صادر از ذات نیست تا با نظریه عینیت وجودی صفات با یکدیگر و با ذات ناسازگار شود. بلکه منظور او لازم تحلیلی است. در نتیجه این نظریه با دو نظریه دیگر او سازگار است. همچنین روشن خواهد شد که نظریه اضافی یا سلبی بودن صفات کمال، هرچند با نظریه لازم ذات بودن آنها قابل جمع است، اما براساس یک تفسیر، با نظریه وحدت مفهومی صفات و براساس تفسیری دیگر با وحدت مفهومی و عینیت خارجی آنها ناسازگار است.

**واژگان کلیدی:** صفات کمال خداوند، عینیت وجودی صفات کمال، وحدت مفهومی صفات کمال، لوازم ذات خداوند، ابن‌سینا.



## مقدمه

توضیح چگونگی نسبت صفات کمال خداوند با ذات و با یکدیگر، یکی از دغدغه‌های حکیمان الهی و از جمله حکیمان مسلمان بوده است. معضل بساطت ذات و کثرت صفات از یکسو و هراس از نسبت صفات مخلوق به خالق و همسان انگاشتن آنها از سوی دیگر، از جمله دلایل اهتمام فیلسوفان مسلمان به این مسأله است. این اهتمام را - با همین دلایل یا دلایل دیگر - در مورد سایر دانشمندان مسلمان نیز شاهدیم.

اختلاف مبانی و خواستگاه‌های اندیشه‌ورزی در این مسأله، وحدت نظر را دور از دست‌رس ساخته است. نگاهی به آراء کلامی، فلسفی، عرفانی و نیز آراء مستند به ظواهر قرآنی و روایی، فاصله دیدگاه‌ها و نظرات را به‌خوبی در این موضوع آشکار می‌سازد. در یکسو کسانی قرار دارند که از نسبت دادن هر نوع صفت کمال به‌صورت ایجابی به خداوند دوری جسته و تمام صفات به ظاهر ایجابی را به صفات سلبی ارجاع داده‌اند و در سوی دیگر، کسانی هستند که صفات کمال را در همان معنای ایجابی خود، عین ذات دانسته و صفات سلبی را نیز به صفات کمال ارجاع داده‌اند.

ابن‌سینا براساس مبانی فلسفی خود قاعداً نباید در وجود صفات کمال به معنای ایجابی آن در خداوند تردیدی داشته باشد. اما گویا جمع بین کثرت صفات و وحدت ذات برای او نیز چندان آسان نبوده است. او گاهی برای حفظ جانب وحدت، از وحدت و عینیت وجودی فراتر رفته و تلاش می‌کند وحدت مفهومی صفات را با یکدیگر به اثبات برساند. همچنین گاهی برای اطمینان از نیالودن ذات احدیت به کثرت از طریق توصیف او به صفات کمال، به ارجاع این صفات به سلب و اضافه روی آورده و گاهی هم با همین هدف، صفات کمال را لازم ذات بر شمرده و به‌گونه‌ای از آنها سخن می‌گوید که گویا این

صفات، معلول ذاتند و قائم به ذات به قیام صدوری هستند. در این مقاله، هر یک از سه رویکرد ابن سینا را بررسی کرده و چگونگی جمع آنها را توضیح داده‌ایم.

### ۱. نظریه عینیت خارجی و وحدت مفهومی صفات کمال

در آثار ابن سینا از عینیت صفات با ذات و با یکدیگر در دو ساحت وجودی و مفهومی دفاع شده است. به همین دلیل، این نظریه را در هر دو ساحت بررسی می‌کنیم:

#### ۱-۱. عینیت وجودی صفات کمال و ذات

تعبیر از خداوند در آثار ابن سینا به خیر محض، کمال محض (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۳۵۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۵۴) و واجب من جمیع الجهات (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰؛ ۱۳۷۹، ص ۶۰۵)، نشانه‌های روشنی است بر عینیت صفات کمال با ذات او. افزون‌براین، ابن سینا در مورد عینیت صفات با یکدیگر و با ذات، سخنان صریح‌تر و روشن‌تری دارد. مجموع سخنان او در این باب ما را به وحدت و عینیت در سه ساحت وجودی، توصیفی و معنایی رهنمون می‌سازد؛ سخنانی چون:

– «الأول لا يتكثر لأجل تكثر صفاته، لأن كل واحد من صفاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته و حياته قدرته و تكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر، و قادر من حيث هو حي، و كذلك سائر صفاته» (همو، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۴۹).

مطابق متن فوق، او نه تنها تغایر وجودی و عینی را از صفات کمال خداوند نفی می‌کند، بلکه تغایر حیثی و تحلیلی را نیز نفی می‌کند و خداوند را از همان حیث که قادر است، "حی" و از همان حیث که حی است "قادر" می‌داند. این تعبیرات می‌تواند ناظر به مقام توصیف نیز باشد. به این صورت که هنگام توصیف خداوند به علیم، حی و... باید به گونه‌ای او را توصیف کنیم که حیث متصف ساختن او به علم، همان حیث متصف ساختن او به حیات باشد و برای او حیثیات متفاوت لحاظ نشود.

– «فوجوده و کمال وجوده هما معنی واحد. فکمال وجوده هو أنه غیر مشارک فی وجوده، و هو أن کل شیء له فإنما هو له من ذاته، لا من غیره، و أن صفاته التي یوصف بها هی له علی وجه أعلى و أشرف من المفهوم من تلك الصفات. فالحياة له علی وجه أعلى و أشرف من مفهوم معنی الحياة؛ و كذلك العلم: فإنه له علی وجه أعلى و أشرف

من المفهوم من معنى العلم. فإن العلم هنا عرضي، و هو له من صفات ذاته، بل هو ذاته، فلذلك يوصف بأنه العالم» (همو، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۱۵۸).

فراز فوق، از یک سو مؤید تشکیکی بودن صفات در مخلوق و خالق است و از سوی دیگر، بر عینیت صفات و به‌ویژه صفت علم با ذات تأکید دارد.

### ۲-۱. وحدت مفهومی صفات کمال

ابن‌سینا افزون بر وحدت و عینیت وجودی صفات خداوند، از وحدت مفهومی آنها نیز سخن گفته است. گویا روی آوردن ابن‌سینا به این نظریه به این دلیل بوده است که از یک سو بر اساس براهین عقلی، صفات کمال را عین ذات دانسته است و از سوی دیگر تعدد مفهومی را با وحدت مصداقی قابل جمع نمی‌دانسته است. توضیح این نکته و بررسی آن و دلیل اختلاف نظر ابن‌سینا و صدرالمتألهین شایسته تألیف مستقلی است که اگر توفیق حاصل شود به انجام خواهد رسید.

برای اینکه منظور ابن‌سینا از وحدت مفهومی صفات روشن شود، سخنان او را از دو کتاب الهیات شفا و مبدأ و معاد گزارش داده و پس از تحلیل، با استناد به شواهد درون‌متنی، منظور او از وحدت مفهومی را توضیح می‌دهیم و پس از آن، اشکالات این نظریه را بیان خواهیم کرد.

**الف) سخنان ابن‌سینا در «الهیات شفا» در مورد چگونگی وحدت مفهومی صفات کمال:**  
ابن‌سینا در الهیات شفا برای اثبات وحدت مفهومی، مسیری را طی کرده است که در محورهای زیر گزارش شده است:

یک) خداوند، ذات خود و نیز موجودات و نظام وجودی آنها را تعقل می‌کند.  
دو) موجودات و نظام وجودی آنها نسبت به ذات خداوند - که علت تامه آنهاست - خیرند. او در اینجا «خیر» را به چیزی که ملائم با وجود حق است [تشبیه کرده] و در مقابل «منافر» به‌کار برده است.

سه) دلیل خیر بودن آنها این است که آنها از ذات و از علم به ذات برخاسته‌اند و هر آنچه از ذات هر علتی و علم او به ذاتش وجود یابد، بدون اینکه عامل دیگری در آن نقش داشته باشد نسبت به آن «علت» خیر بوده و ملائم با آن است.

چهار) خیریت موجودات و نظام وجودی آنها برای ذات خداوند تابع خیریت ذات و کمال ذات او هستند که معشوق بالذات خداوند می‌باشند.

پنج) در نتیجه موجودات نیز که تابع چنین ذاتی هستند، خیر و معشوق ذاتند. شش) چون موجودات به تبع ذات، خیر ذات و معشوق ذاتند، مراد او نیز هستند (همو، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۳۶۶).

تا اینجا ابن سینا از تعقل ذات و تعقل موجودات و خیر بودن آنها، به مراد بودن آنها رسیده و پیوند اراده خداوند با علم او به ذاتش و علم او به موجودات و علم او به خیر بودن نظام وجودی را توضیح داده است.

در ادامه، تفاوت مراد و اراده در خداوند و در مخلوقات را بیان کرده و نتیجه می‌گیرد که اراده خداوند چیزی جز علم او به موجودات و نظام وجودی آنها نیست؛ همان علمی که علت تامه وجود آنها در خارج است (همان).

او با توضیح معنای حیات، حی بودن خداوند را نیز همین علمی می‌داند که مبدأ وجود موجودات است؛ زیرا در این علم دو خصوصیتی که در معنای حیات آمده است وجود دارد. حی به موجودی گفته می‌شود که درآک و فعال است و هر دو خصوصیت در علم خداوند به موجودات وجود دارد. این علم از یکسو درک و آگاهی است و از سوی دیگر، منشأ پیدایش موجودات است. در نتیجه خصیصه دوم حیات که فعال بودن است را به کامل‌ترین وجه در خود دارد (همان‌جا).

ابن سینا پس از ارجاع اراده و حیات به علم و هم‌معنا دانستن آنها سراف صفت قدرت می‌رود. از نظر او اگر علم به چیزی علت تامه وجود آن در خارج باشد این علم نسبت به آن موجود، عین قدرت است و از این جهت خداوند با مخلوق خود (اگر چنین علمی داشته باشد) تفاوتی ندارند. اگر علم و قدرت انسان نسبت به مصنوعات او دو چیز هستند، به این دلیل است که علم او به مصنوعش نمی‌تواند به‌تنهایی علت وجود آن در خارج باشد و از مرحله علم تا تحقق معلول در خارج مراحل دیگری (از قبیل شوق و اراده و اعمال قوه عامله) وجود دارد. اما در خداوند، همان علم به موجودات که لازمه علم به ذات است، علت تام وجود آنها در خارج است. در نتیجه می‌توان گفت قدرت خداوند چیزی جز علم او به مخلوقش نیست و قادر بودن خداوند، مفهوماً چیزی جز علم او به موجودات، از آن جهت که این علم سبب وجود آنها در خارج است را افاده نمی‌کند (همان، ص ۳۶۶-۳۶۷).

ابن سینا در پایان این بحث نتیجه می‌گیرد که اراده خداوند ذاتاً و مفهوماً مغایر با علم او

نیست و همین مطلب را در مورد قدرت - البته نه به‌صراحت - بیان می‌کند (همان، ص ۳۶۷) و طبعاً با توضیحاتی که قبلاً در مورد حیات داده است، این نتیجه‌گیری «صفت حیات» را نیز شامل می‌شود.

براساس این تحلیل، هرگاه خداوند را به صفت مرید، حی، قادر و عالم توصیف کنیم، هر یک از چهار صفت، چیزی جز علم را افاده نمی‌کنند و در نتیجه همه آنها با صفت علم وحدت مفهومی دارند.

### بررسی

۱. همان‌طور که در گزارش فوق آمده است، ابن‌سینا همانجا که از وحدت مفهومی اوصاف کمال سخن می‌گوید، برای مفهوم هر یک با دیگری تفاوتی نیز قائل است. نقش این تفاوت را در ادامه توضیح خواهیم داد. به‌عنوان مثال، او در تحلیل اولیه خود از مرید بودن خداوند افزون بر علم و تعقل، به عناصری چون خیر بودن موجودات و نظام وجودی آنها و معشوق بالتبع بودن آنها اشاره کرد که نشان می‌دهد علم خداوند از آن جهت اراده اوست که به نظام خیر - که معشوق بالتبع خداوند است - تعلق گرفته است. بنابراین علی‌رغم اینکه در پایان تحلیل خود تصریح به وحدت مفهومی علم و اراده می‌کند، تفاوتی نیز برای آنها قائل است. گویا ابن‌سینا علم خداوند به موجودات را به‌لحاظ مفهومی از آن‌جا عین اراده می‌داند که به موجودات و نظامی که خیر و معشوق بالتبع است، تعلق گرفته است و این نشان می‌دهد که او علی‌رغم باور به وحدت مفهومی دو صفت اراده و علم، تفاوتی هر چند لحاظی و حیثی برای آنها قائل است. همین تفاوت را در مورد دو مفهوم حیات و علم و نیز دو مفهوم قدرت و علم می‌توان مشاهده کرد. او علم خداوند را از آن جهت که منشأ فعل است حیات می‌داند (زیرا «حی» به موجودی اطلاق می‌شود که دراک و فعال باشد) و یا مفهوم قدرت را در خداوند، همان مفهوم علم خداوند از آن جهت که منشأ وجود موجودات است می‌داند. این تفاوت‌ها حاکی از این است که او وحدت مفهومی را به معنای ترداف مصطلح به‌کار نبرده است. در ترداف هیچ تفاوتی بین موضوع‌له دو لفظ و مفهوم آنها وجود ندارد و آوردن هر یک از دو لفظ ما را از آوردن دیگری بی‌نیاز می‌کند. درحالی‌که توضیحات ابن‌سینا در مورد وحدت مفهومی صفات کمال، این نوع یگانگی را اثبات نمی‌کند.

۲. اگر تفاوتی که در بند ۱ به آن اشاره شد جزء مفهوم هر یک از صفات باشد، تعبیر عدم مغایرت مفهومی - که در سخنان ابن‌سینا آمده است - تسامح است؛ زیرا مطابق این

فرض، دو مفهوم از هر حیث وحدت ندارند و بین آنها تفاوت وجود دارد. ممکن است گفته شود این تفاوت شرط کاربردی برای هر یک از علم و اراده است. به این معنا که هر چند اراده خداوند و علم او وحدت مفهومی دارند، اما وقتی می‌توانیم مرید بودن خداوند را به معنای عالم بودن او به کار ببریم که به تعلق علم او به موجودات از آن جهت که خیر و معشوق بالتبع هستند توجه داشته باشیم. درحالی‌که اگر بگوییم «خداوند عالم است»، این توجه ضرورت ندارد.

با توجه به اینکه ابن‌سینا در "الهیات شفا" به‌طور مطلق گفته‌اند «فواجب الوجود لیست إرادته مغایرة الذات لعلمه، و لا مغایرة المفهوم لعلمه» و شرطی برای به‌کارگیری هر یک از آنها بیان نکرده‌اند، به نظر می‌آید که این احتمال مورد نظر او نیست. بنابراین یا باید بگوییم ابن‌سینا حقیقتاً قائل به وحدت مفهومی صفات کمال است و لکن مسیری را پیموده است که دقیقاً آنچه مورد نظر اوست را اثبات نکرده است و یا اینکه بگوییم ابن‌سینا وحدت مفهومی را تسامحاً به‌کاربرده و منظور او نفی مطلق تفاوت نبوده است. اگر فرض دوم را پذیرفتیم، منظور ابن‌سینا از وحدت مفهومی، مترادف به معنای مصطلح نخواهد بود و اشکال لغویت حمل این صفات که ملاحظه از این منظر بر ابن‌سینا دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۵)، وارد نخواهد بود.

به نظر می‌رسد فرض دوم از دو فرض یادشده به صواب نزدیک‌تر است؛ زیرا ابن‌سینا با توجه به تفاوت حیثی صفات و علی‌رغم بیان این تفاوت، از وحدت مفهومی آنها سخن گفته و اگر چنین باشد، در تعبیر وحدت مفهوم اندکی تسامح روا داشته است. در ادامه توضیح خواهیم داد که وحدت مفهوم در همین حد نیز قابل مناقشه است و خالی از اشکال نیست.

**ب) سخنان ابن‌سینا در کتاب «مبدأ و معاد» در مورد چگونگی وحدت مفهومی صفات کمال**

در کتاب مبدأ و معاد پس از ارائه همان مطالب بیان شده در الهیات شفا با عباراتی متفاوت‌تر، در بیان نتیجه نهایی می‌گوید:

«فبان أنّ المفهوم من الحياة و العلم و القدرة و الجود و الإرادة المقولات علی واجب الوجود مفهوم واحد، و لیست لا صفات ذاته و لا اجزاء ذاته. و أمّا الحياة علی الاطلاق و العلم علی الاطلاق و الإرادة علی الاطلاق فلیست واحدة المفهوم، و لکن المطلقات



متوهمة و الموجودات غير مطلقة، بل لكل ما يجوز أن يكون له. و إنما كلامنا في أمره و العلم و القدرة التي يجوز أن يوصف بها الواجب الوجود» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۱).

### بررسی

۱. با توجه به اینکه ابن‌سینا در این کتاب، در توضیح وحدت مفهومی صفات کمال همان مطالب الهیات شفا را تکرار کرده، دو نکته‌ای که در بررسی مطالب گزارش شده از «الهیات شفا» بیان کردیم، در مورد مطالبی که در کتاب مبدأ و معاد آمده است نیز صادق است و براساس آن می‌توان گفت ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد نیز آنجا که از وحدت مفهومی این صفات سخن می‌گوید، به تفاوت آنها توجه دارد و منظور او از وحدت مفهومی، مترادف به معنای مصطلح نیست.

۲. ابن‌سینا در فراز فوق به صراحت بین «علم، اراده، قدرت و حیات به‌نحو مطلق» و «علم، اراده، قدرت و حیات خداوند» فرق گذاشته و وحدت مفهومی را ناظر به دومی دانسته است. او به نکته دقیقی اشاره می‌کند که قابل تأمل است. به نظر او مفاهیم عام علم و اراده و... اموری ذهنی و به تعبیر ایشان یک توهمی است و در کاربرد این واژه‌ها در مورد موجودات، از این معانی عام استفاده نمی‌شود. هر یک از این عناوین در هر یک از موجودات، خصوصیتی دارد که با همان خصوصیات باید فهم شوند. به‌عنوان مثال، اراده در افراد انسان و خداوند متفاوت است. وقتی می‌گوییم «خداوند اراده کرده است»، مطابق دلایل عقلی و براساس تحلیلی که پیش‌تر بیان شد، از اراده او چیزی غیر از علم او به موجودات که منشأ موجودات و ناشی از علمش به ذاتش می‌باشد به ذهن منتقل نمی‌شود. درحالی‌که وقتی می‌گوییم «حسن اراده کرد»، اراده او که با شوق مؤکد و یا اجماع عزم همراه است و پس از علم وجود می‌یابد، نمی‌تواند عین علم باشد.

در این دو گزاره، ما با اراده به‌صورت مطلق مواجه نیستیم. بلکه با اراده خدا و اراده حسن مواجه هستیم. به‌عبارت دیگر در این دو گزاره، محمول (مرید بودن) تابع موضوع است و خصوصیات موضوع را به خود می‌گیرد و اگر به آن خصوصیات توجه نشود و اراده به‌صورت عام و یکسان در هر دو به‌کار رود، در هیچ یک از دو گزاره فهم ما از مرید بودن موضوع همان گزاره درست نخواهد بود.

اشکال: آنچه در محمول دو گزاره آمده است، مفهوم عام است و تفاوت در مصداق

خارجی است.

از جانب ابن سینا می‌توان پاسخ داد که وقتی می‌گویید «خداوند مرید است»، یا فهم شما از موضوع و محمول این گزاره مطابق با واقع است و یا ربطی به واقع ندارد. اگر ناظر به واقع باشد، باید کلمه مرید در «خداوند مرید است» را همان‌گونه که در واقع خداوند مرید است فهم کنیم. در غیر این صورت، اراده‌ای که در محمول آورده‌اید، معنایی عام است که نمی‌تواند مرید بودن خداوند را - آن‌گونه که هست - بازتاب دهد.

اشکال: مطابق این فرض نیز اگر بگوییم خداوند مرید و قادر و حی است، مثل این است که گفته باشیم خداوند علیم است و حمل این صفات بر خداوند بی‌فایده خواهد بود. پاسخ این است که با توجه به آنچه در بررسی گزارش سخنان ابن سینا از الهیات شفا بیان شد، او هر چند بر وحدت مفهومی این صفات از آن جهت که صفات خداوند هستند تاکید دارد، لکن بین این صفات از جهات و اعتباراتی تفاوت قائل است. لذا وحدت مفهومی آنها به معنای مترادف اصطلاحی نیست تا حمل یکی از آنها ما را از حمل اوصاف دیگر بی‌نیاز کند.

### ج) تأملی در مدعای ابن سینا در مورد تمایز اوصاف کمال و مفاهیم عام آنها

نکته‌ای که در سخنان ابن سینا وجود دارد، تمایز قائل شدن بین اراده خدا و علم خدا با مفهوم عام اراده و مفهوم عام علم است. اینکه علم و اراده به اعتبار مفهوم عام خود وحدت مفهومی نداشته باشند ولی علم و اراده در خداوند وحدت مفهومی داشته باشند، قابل دفاع نیست. زیرا در هر مفهوم عام - که مصداق‌هایی در خارج دارد - با سه چیز مواجه هستیم؛ مفهوم عام، حصّه‌ها و مصداق‌ها.

منظور از حصّه‌ها همان مفهوم عام است، درحالی‌که به مصداقی از مصادیق یا به بخشی از مصادیق اضافه شده است؛ همچون مفهوم علم خداوند و اراده خداوند و... که اکنون محل بحث ماست.

منظور از مصادیق، اشخاص و افرادی هستند که مفهوم عام و حصّه‌ها بر آنها منطبق‌اند و از آنها حکایت می‌کنند و خود از سنخ مفهوم نیستند.

اکنون می‌گوییم: حمل مربوط به ساحت مفهوم است نه مصداق. در ساحت مفهوم و تا آنجا که با مفاهیم عام سروکار داریم، آنچه محمول است یا خود مفهوم عام است و یا حصّه‌ای از آن. همان‌طور که در ذیل یک مفهوم عام، مصادیق متعددی می‌تواند در خارج وجود داشته باشد، در ذیل یک مفهوم عام نیز می‌تواند حصّه‌های متعددی در ذهن شکل

بگیرد. از آنجاکه شکل‌گیری حصّه‌ها در ساحت مفهوم رخ می‌دهد و مفهوم بدون فاعل شناسا معنا ندارد، می‌توان گفت وجود حصّه‌ها و تعداد آنها منوط به خواست فاعل شناسا می‌باشد، درحالی‌که مصداق‌ها از اراده او خارجند.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: وقتی از وحدت علم و اراده خداوند سخن می‌گوییم، گاه به مصداق خارجی آنها نظر داریم و گاه به مفهوم آنها. روشن است که سخن ابن‌سینا مورد وحدت مفهومی ناظر به مفهوم است. اما به تصریح خودش، او نظر به مفهوم عام علم ندارد. بنابراین منظور او حصّه‌ای از این مفهوم عام است. یعنی علم خدا، اراده خدا، قدرت خدا و ... .

اکنون باید دید بین حصّه‌ها و مفهوم عام چه رابطه‌ای وجود دارد. آیا ممکن است [مثلاً] حصّه‌های مفهوم اراده مشترک لفظی باشند و مفهوم عام آن مشترک معنوی باشد؟ آیا ممکن است حصّه‌ها، حصّه‌های یک عام باشند و گوهر معنایی آن مفهوم عام در آنها وجود نداشته باشد؟

مطابق نظریه وحدت مفهومی، «مفهوم اراده خداوند» که حصّه‌ای از مفهوم عام اراده است، با علم خداوند که آن نیز حصّه‌ای از مفهوم عام علم است، وحدت مفهومی دارند. درحالی‌که «مفهوم اراده انسان» که حصّه دیگری از مفهوم عام اراده است، با علم او وحدت مفهومی ندارد. لازمه این سخن این است که «اراده خدا» و «اراده انسان» که دو حصّه از مفهوم عام اراده هستند، دو مفهوم کاملاً متفاوت داشته باشند و هیچ‌وجه مشترک و گوهر مشترکی در آنها وجود نداشته باشد. درحالی‌که چنین چیزی محال است.

دلیل محال بودن این است که حصّه هر مفهوم عام، همان مفهوم عام است؛ درحالی‌که به مصداق یا مصادیق خاصی اضافه شده باشد. اگر مفهوم عام به‌نحوی در حصّه‌ها حضور نداشته باشد و آن را صرفاً یک امری وهمی بدانیم، آنچه را حصّه آن مفهوم عام دانسته ایم حصّه آن نباشد و اگر مفهوم عام در حصّه‌ها حضور داشته باشد، دو حصّه آن نمی‌توانند تباین مفهومی داشته باشد؛ مثلاً یک حصّه از مفهوم اراده، مفهوماً عین علم باشد و حصّه دیگر، چیز دیگری باشد. براین اساس، ممکن نیست حصّه اراده در خداوند، عین علم و در انسان چیزی مباین با آن باشد و هیچ اشتراکی نداشته باشند. نتیجه این تحلیل این است که نظریه وحدت مفهومی صفات کمال، به دلیل اینکه امر محالی را در پی دارد، نمی‌تواند درست باشد.

حق این است که چه محمول مفهوم، عام باشد و چه حصّه‌ای از آن، گوهر معنایی آن در محمول وجود دارد. اگر این گوهر معنایی وجود نمی‌داشت، هر کس با توجه به دیدگاه فلسفی یا کلامی خود از مرید بودن و قادر بودن خداوند چیزی می‌فهمید که هیچ نقطه اشتراکی با فهم دیگری نداشت و در نتیجه، گفت‌وگوی آنان با یکدیگر ناممکن می‌شد. گوهر معنایی اراده به‌گونه‌ای است که می‌تواند مصادیق گاه به شدت متفاوت را پوشش دهد. به‌عنوان مثال، به واژگانی چون «موجود» و «میزان» توجه کنید. مفهوم عام موجود از ضعیف‌ترین موجود تا کامل‌ترین آنها را پوشش می‌دهد؛ از موجودی که عین وجود است تا موجودی که در مرز عدم قرار دارد. همچنین کلمه میزان یک گوهر معنایی دارد (مایوزن به) که در همه حصه‌های آن وجود دارد. این نوع واژگان، به اعتبار روح معنایی خود در عین وحدت می‌توانند حصه‌ها و مصادیق کاملاً متفاوت را پوشش دهند.

## ۲- نظریه لازم ذات بودن صفات کمال

دومین نظریه ابن‌سینا در مورد اوصاف کمال خداوند، لازم ذات دانستن آنهاست (همو، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۱۸۰).

مطابق این نظریه، صفات خداوند نه عین ذاتند و نه مقوم ذات و نه عارض بر ذات؛ بلکه صفات او لوازم ذاتند. به‌عنوان نمونه، دو مورد از سخنان ابن‌سینا را که صفات خداوند و از جمله صفات کمال او را لازم ذات خوانده است، گزارش می‌کنیم:

۱. ابن‌سینا در کتاب تعلیقات در مقام بیان اقسام صفاتی که می‌توان به خداوند نسبت داد، صفات موجود در ذات را تنها به‌عنوان لازم ذات می‌پذیرد. او هر چند در صدر سخنان خود این نوع صفات را به‌عنوان صفاتی که جزء ذاتند مورد اشاره قرار داده و آنها را از خداوند نفی کرده است، اما از آنجاکه هیچ اشاره‌ای به وحدت عینی ذات و صفات نمی‌کند، می‌توان دریافت که براساس آنچه در ادامه سخنان خود آورده است صفات خداوند را تنها به‌عنوان لازم ذات و یا سلب و اضافه می‌پذیرد. او می‌گوید:

«صفات واجب الوجود بذاته إما أن تكون لوازم له، فلا يتكثر بها علی ما ذکر، و إما أن تكون عارضة له من خارج، و ذلك إما معنی إضافی، و إما معنی عدمی، فلا يتكثر بها» (همان، ص ۱۸۸).

۲. ابن‌سینا معتقد است ما نخست خداوند را به وجوب وجود می‌شناسیم و سپس با

تحلیل وجوب وجود، به لوازم آن - که دیگر صفات خداوند هستند - پی می‌بریم:

«لا نعرف حقيقة الأول، إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود. و هذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة. و نعرف بواسطة هذا اللازم أخرى كالوحدانية و سائر الصفات» (همان، ص ۳۵).

روشن است که منظور او از سایر صفات، تنها صفات فعل نیست. بلکه همه صفات خداوند براساس روشی که او انتخاب کرده و آن را روش صدیقین نامیده است، از طریق وجوب وجود و تحلیل آن به دست می‌آیند. براین اساس می‌توان گفت ابن‌سینا همه صفات خداوند و از جمله صفات کمال را لوازم وجوب وجود که خود لازم ذات است دانسته است.

### چگونگی لازم ذات بودن صفات کمال

لوازم به "تحلیلی و خارجی" تقسیم می‌شوند. لوازم تحلیلی، وجودی جدای از وجود ملزوم ندارند. این نوع لوازم از نحوه وجود شیء یا از ماهیت آن با کاوش‌های عقلی انتزاع شده و بر آن حمل می‌شوند و تمایز آنها از ملزوم، معرفت‌شناختی است و لذا ملزوم را تسامحاً می‌توان علت این نوع لوازم دانست.

لوازم خارجی، وجودی منجاز از وجود ملزوم دارند و علت ملزوم نسبت به آنها، علت عینی و خارجی است و معلول به قیام صدوری، قائم به علت است.

اکنون باید دید ابن‌سینا صفات خدا را کدام یک از اقسام لازم می‌داند. از آنجاکه خداوند وجود صرف است و ماهیتی غیر از وجود ندارد، لوازم ماهیت به او راه ندارد. بنابراین پرسشی که باقی می‌ماند این است که آیا صفات خداوند را ابن‌سینا لازم تحلیلی وجود او می‌داند و یا لازم خارجی و عینی؟ به عبارت دیگر، آیا صفات خداوند را حقیقتاً معلول ذات می‌داند و یا ذات را صرفاً منشأ انتزاع صفات به‌شمار می‌آورد؟

ابن‌سینا در مورد چگونگی وجود صفات خداوند به‌عنوان لوازم ذاتش دو گونه سخن گفته است:

(الف) گاه می‌گوید: لوازم خداوند صادر از او هستند نه حاصل در او. لذا این لوازم را مستلزم راه یافتن کثرت به ذات خداوند نمی‌داند (همان، ص ۱۸۰).

(ب) او در فراز دیگری از کتاب تعلیقات پس از تأکید بر عینیت صفات با ذات، برای آن این‌گونه دلیل می‌آورد: اگر صفات خدا عین ذاتش نباشند، یا مقوم ذات او هستند و یا عارض بر ذات که هر دو فرض محال است. سپس اضافه می‌کند: تنها در یک فرض، صفات کمال می‌توانند عین ذات نباشند و در همان حال نه مقوم ذات باشند و نه عارض بر

ذات. آن فرض این است که صفات خداوند لازم ذاتش باشند. او ذات را فاعل و قابل این لوازم دانسته و برخلاف نص نخست، لازم ذات را موجود در ذات می‌داند (همان، ص ۱۸۱).

ممکن است گفته شود فاعل و قابل بودن ذات نسبت به شیء واحد محال است. در پاسخ باید گفت که ابن‌سینا، ذات خداوند را از قبول انفعالی نسبت به صفات مبرا می‌داند؛ همان‌طور که مقوم ذات بودن صفات کمال را نمی‌پذیرد (همو، ۱۳۸۳، ص ۷۴). بنابراین آنجا که از فاعل و قابل بودن ذات خداوند نسبت به صفات کمال سخن می‌گویید، منظور او وحدت فاعل به معنی ایجادکننده و قابل به معنی پذیرنده نیست. قبول در مورد لوازم، از سنخ قبول انفعالی نیست. به همین دلیل جهت فعل و قبول در اینجا یکی است. این نوع فعل و قبول را می‌توان فعل و قبول تحلیلی یا فعل و قبول اتصافی نامید<sup>۱</sup> (همو، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۱۸۱).

هرچند ابن‌سینا این تعبیر لازم تحلیلی را به‌کار نبرده است، اما قرائن و شواهدی در سخنان او وجود دارد که آن را تأیید می‌کند.

ابن‌سینا در ادامه فراز فوق از کتاب تعلیقات، برای چنین فعل و قبولی، به واحد بودن خداوند مثال می‌زند. او صفت وحدت در خداوند را از "ذات و در ذات" می‌داند و ذات را فاعل و قابل آن معرفی می‌کند؛ برخلاف وحدت در غیر خداوند که از خارج عارض بر آن می‌شود و در پایان تأکید می‌کند که در موجود بسیط استعداد وجود ندارد تا چیزی را از خارج بپذیرد و قبول او قبول استعدادی نیست (همان‌جا).

روشن است که وحدت در خداوند «لازم تحلیلی است نه لازم عینی و خارجی». افزون بر این، نکات زیر نیز تحلیلی بودن لوازم ذات را اثبات می‌کند:

الف) با اینکه این صفات در ذاتند، موجب کثرت در ذات نیستند و این نشان می‌دهد که کثرت آنها تحلیلی است و در خارج، ذات و صفت دو چیز نیستند.

۱. در مورد وحدت جهت فعل و قبول و مفهوم فاعل و قابل بودن موجود بسیط نسبت به لوازم آن، در مقاله دیگری به تفصیل سخن گفته‌ایم (ن.ک به: بررسی فاعل و قابل بودن ذات خداوند نسبت به صورت‌های علمی موجودات از دیدگاه ابن‌سینا با تأملی در قاعده وحدت جهت فعل و قبول در بسائط. پژوهش‌نامه فلسفه دین. دانشگاه امام صادق 7، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۸).

ب) ذات خداوند نسبت به صفات، خود هم فاعل است و هم قابل؛ بدون اینکه جهت فعل و قبول دو چیز باشد (همان، ص ۱۱۵). چنین خصوصیتی جز در مورد لوازم تحلیلی قابل توجیه نیست.

ج) ابن‌سینا مفهوم کلی موجود و وجود و نیز وجوب وجود را همانند صفت وحدت، از لوازم ذات می‌داند (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۴۰۴/ب، ص ۱۸۵). در حالی که خداوند را عین وجود و وجوب می‌داند (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۴۰-۱۴۱). روشن است که وجود و وجوب در خارج نمی‌توانند معلول ذات خداوند باشند و لازم ذات بودن آنها مربوط به مقام انتزاع مفهوم و توصیف ذات به آن است.

### ۳. نظریه اضافه یا سلب بودن صفات کمال

در آثار ابن‌سینا نگارش سومی نیز نسبت به اوصاف کمال وجود دارد. او صفات کمال را سلب یا اضافه و یا ترکیبی از این دو می‌داند و براین اساس معتقد است که اتصاف ذات به این صفات مستلزم راه یافتن کثرت به آن نمی‌باشد؛ زیرا سلب، عدمی است و اضافه نیز از قیاس ذات به مخلوقات حاصل می‌شود. اگر صفاتی مثل علم، قدرت، حیات، وحدت، ازلیت و... را سلب بدانیم و یا اضافه و یا ترکیبی از این دو، نباید با توصیف خداوند به این اوصاف نگران راه یافتن کثرت به ذات او باشیم؛ زیرا سلب در حقیقت، نفی خصوصیتی از خداوند است و اضافه خارج از ذات است و با کثرت اضافات، ذات خداوند دچار کثرت نمی‌شود (همو، ۱۳۸۳، ص ۸۰-۸۱).

در «الهیات شفا» و کتاب «نجات» فراز مهمی وجود دارد که ابن‌سینا در آن از چگونگی ارجاع بعضی از صفات کمال خداوند به سلب یا اضافه سخن گفته است. او صفات خداوند را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ یکی صفتی که ابن‌سینا از آن به «صفت اولی» تعبیر کرده و دیگری صفاتی که از آنها به «صفات اخری» یاد کرده است. صفت اولی به تعبیر او، صفت "ان و موجود" است و صفات دیگر، صفاتی از قبیل علم، قدرت حیات و... هستند. از آنجاکه مطابق دیدگاه ابن‌سینا خداوند وجود صرف است و ماهیت به او راه ندارد، «ان و موجود» از وجود خداوند - که ذات اوست - حکایت دارند. لذا ایشان از آنها به «صفت اولی» تعبیر کرده است. سپس صفات دیگر غیر از «ان و موجود» را به لحاظ مفهومی به سه دسته تقسیم می‌کند؛ نخست صفاتی که معنای آنها همان چیزی است که "ان و موجود" بر آن دلالت دارد، همراه با سلب چیزی. دوم صفاتی که معنای آنها همان چیزی است که

"ان و موجود" بر آن دلالت دارد، همراه با اضافه‌ای و سوم صفاتی که معنای آنها همان چیزی است که "ان و موجود" بر آن دلالت دارد، همراه با سلب چیزی و اضافه به چیزی. او برای هر دسته مثال‌هایی ذکر می‌کند. برای دسته اول به جوهر (به معنی موجود لافی الموضوع و نه ماهیت که وجودش لافی الموضوع است)، برای دسته دوم به علم، حیات، اراده و جود و برای دسته سوم به قادر و اولی مثال می‌زند (همو، ۱۴۰۴/ق/الف، ص ۳۶۷-۳۶۸؛ ۱۳۷۹، ص ۶۰۲-۶۰۴).

تأکید ابن‌سینا بر دلالت هر یک از صفات بر همان وجودی که صفت اولی بر آن دلالت دارد، برای این است که نشان دهد کثرت صفات مستلزم کثرت موصوف نیست و همه آنها ناظر به یک موصوفند که در نهایت وحدت و بساطت است و اگر مشتق را ذات ثبت له مبده الاشتقاق بدانیم آن ذات در همه صفات خداوند همان است که صفت نخستین (ان و موجود) بر آن دلالت دارد و خود صفت نیز حقیقتی وجودی نیست. بلکه یا سلب است یا اضافه که به دلیل سلبی یا انتزاعی بودن موجب راه یافتن کثرت به ذات نخواهند بود.

#### اصرار ابن‌سینا بر اضافی یا سلبی بودن صفات کمال

گویا ابن‌سینا وجود صفات در ذات را با توجه به کثرت آنها، متنافی با وحدت و بساطت ذات دانسته است. لذا خواسته است با سلبی یا اضافی دانستن آنها، مشکل تكثر در ذات را حل کند. این راه حل به دو صورت می‌تواند تفسیر شود:

۱. **حل مشکل با نگاه وجودشناختی:** این نگاه در صورتی کارساز است که صفات اضافی را از قبیل اضافه یمین و شمال و از اعراض تحلیلی بدانیم که صرفاً از قیاس چیزی به چیزی حاصل می‌شوند. این نوع اضافه، نه از سنخ وجود است و نه از سنخ ماهیات. بلکه امری است اعتباری و انتزاعی. صفت راست بودن یا چپ بودن، تنها توسط ذهن انسان و از مقایسه دو چیز انتزاع می‌شود و این حالت نه خود در خارج عارض دو طرف یا یکی از آنهاست و نه بر اثر آن، هیئتی بر دو طرف عارض می‌شود و نه وجود چنین اضافه‌ای منوط به عروض حالتی بر دو طرف اضافه یا یکی از آنهاست. به همین دلیل با تغییر این نوع اضافه - که در اثر تغییر یکی از دو طرف می‌تواند رخ دهد - طرف دیگر دچار تغییر نمی‌شود.

اگر منظور ابن‌سینا از اضافی بودن بعضی از صفات خداوند چنین چیزی باشد، در مورد سخنان او دو احتمال می‌توان مطرح کرد:



الف) اینکه ابن‌سینا به‌لحاظ وجودشناختی، کمالاتی را که این اوصاف بر فرض ایجابی بودن بر آن دلالت دارند از خداوند نفی کند و ذات را فاقد این کمالات بداند.

ب) اینکه ابن‌سینا این کمالات را به‌عنوان صفت از خداوند نفی کند. به این معنا که هر چند او خداوند را کمال مطلق می‌داند، اما به‌لحاظ وجودشناختی، عین موصوف بودن صفت را نادرست بداند و از این جهت صفات او را به سلب یا اضافه ارجاع دهد. در این احتمال، برخلاف احتمال نخست، وجود کمالاتی که صفات کمال از آن حکایت دارند در خداوند پذیرفته شده است؛ اما نه به این معنا که در خارج صفات با موصوف وحدت یافته‌اند، بلکه به این معنا که این کمالات خود موصوف هستند و نه عینیت یافته صفات به‌عنوان صفت با موصوف. از نظر ابن‌سینا، صفات سلبی درحقیقت صفت نیستند و صفات اضافی نیز از وجود صفت در ذات حکایت نمی‌کنند و از این جهت در حکم صفات سلبی هستند (همو، ۱۳۸۳، ص ۸۰-۸۱؛ ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۷).

بدون تردید اگر سخنان ابن‌سینا ناظر به مقام وجودشناختی باشد، احتمال دوم متعین است.

## ۲. حل مشکل در ساحت معرفت‌شناختی: ممکن است نظر ابن‌سینا از اضافی دانستن

صفات خداوند، حل مشکل ذات و صفات در ساحت معرفت‌شناختی باشد. به این معنا که انسان به دلیل محدودیت‌های قوای ادراکی‌اش، اگر صفات کمال خداوند را به‌صورت سلبی و اضافی تفسیر نکند و آنها را در همان معنای حقیقی و ای‌جابی خود فهم کند، در مقام توصیف، ذات را دچار کثرت خواهد ساخت. برای اینکه این اتفاق نیفتد، چاره‌ای جز ارجاع این صفات به اضافه و سلب نخواهد داشت. مطابق این تفسیر ارجاع صفات به سلب و اضافه، با عینیت صفات با ذات منافات ندارد. عینیت صفات کمال با ذات از طریق برهان اثبات شده و عقل انکار آن را نادرست می‌داند. اما در مقام شناخت و توصیف خداوند برای اینکه کثرت به ذات راه نیابد، چاره‌ای جز ارجاع صفات کمال به سلب و اضافه نیست.

جمع سخنان ابن‌سینا در مورد عینیت صفات کمال با ذات خداوند از یک‌سو و سلبی یا اضافی بودن صفات او از سوی دیگر، تفسیر دوم را مرجح می‌سازد. هر چند پاره‌ای از سخنان او به‌روشنی بر تفسیر نخست دلالت دارد (همو، ۱۳۸۳، ص ۸۰-۸۱؛ ۱۴۰۴ق/الف، ص ۳۶۸) که در این صورت باید آنها را بر احتمال دوم از تفسیر نخست حمل کرد.

ارجاع صفات کمال به اضافه و سلب، به‌لحاظ معرفت‌شناختی دست‌کم از دو جهت

دچار مشکل است:

۱. اگر صفات کمال خداوند در مقام توصیف، اضافه یا سلب یا ترکیبی از این دو باشند، به این معنا خواهد بود که در مقام توصیف و معرفت‌شناسی، وجود هیچ وصف کمالی را در خدا آن‌گونه که هست فهم نکرده‌ایم و اگر چنین باشد، چگونه می‌توان او را به لحاظ وجودشناختی عین این کمالات دانست!

۲. صفات کمال از آن سنخ مفاهیمی که عین اضافه هستند نمی‌باشند. بلکه مفاهیمی هستند که مستلزم اضافه به غیرند. حیات، علم، قدرت و امثال آن، حتی در آنجا که بتوان آنها را مفاهیمی ماهوی دانست، به هیچ‌وجه عین اضافه نیستند. به‌عنوان مثال، صفت علم در انسان را هر چند بعضی از مقوله اضافه دانسته‌اند، اما حکما آن را یا خارج از مقوله و یا از مقوله کیف می‌دانند. بنابراین، حقیقت این صفات غیر اضافه است. لذا از آنها به «صفات حقیقی ذات اضافه» تعبیر شده است. ابن‌سینا نیز اضافه را به دو قسم تقسیم می‌کند: اضافه‌ای که تحقق آن نیازمند تحقق صفت و حالتی در مضاف و مضاف‌الیه یا در یکی از آنهاست و اضافه‌ای که این‌گونه نیست. او برای قسم اول "عاشق و معشوق" و "عالم و معلوم" را و برای قسم دوم "تیامن و تیاسر" را مثال می‌زند (همو، ۱۴۰۴/الف، ص ۱۵۳-۱۵۴). اگر چنین است، ارجاع این نوع صفات به اضافه محض، حتی در مقام توصیف، با مبانی ابن‌سینا و دیگر حکیمان مسلمان ناسازگار است.

### امکان یا عدم امکان جمع بین سه نظریه ابن‌سینا در مورد صفات کمال

پس از بیان سه دیدگاه به‌ظاهر متفاوت ابن‌سینا در مورد صفات خداوند، اکنون باید به این پرسش مهم پاسخ دهیم که آیا جمع این سه نظریه ممکن است یا ممکن نیست و اگر ممکن است، چگونه می‌توان آنها را جمع کرد؟

#### ۱. چگونگی جمع نظریه لازم ذات بودن صفات کمال با دو نظریه دیگر:

نظریه لازم ذات بودن صفات خداوند، اگر به معنای لازم تحلیلی باشد، در آن صورت این نظریه با اضافی یا سلبی بودن صفات کمال هیچ منافاتی ندارد. همچنین این نظریه با عینیت وجودی و وحدت مفهومی صفات خداوند نیز منافاتی ندارد؛ زیرا از یک‌سو لازم تحلیلی بودن صفات برای ذات می‌تواند به ساحت شناخت و معرفت خداوند مربوط باشد که با عینیت وجودی آنها منافاتی ندارد و از سوی دیگر، این لوازم تحلیلی را می‌توان به مفهوم واحد و لازم واحد تحویل برد و بین این نظریه و نظریه وحدت مفهومی نیز سازگاری ایجاد کرد. در نتیجه بین دو گزاره «صفات کمال، وحدت عینی و مفهومی دارند» و «صفات

کمال، لازم تحلیلی ذاتند» هیچ تناقض و تهافتی وجود نخواهد داشت.

## ۲. چگونگی جمع نظریه سلب یا اضافه بودن صفات کمال با دو نظریه دیگر:

الف) همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، نظریه اضافه یا سلب بودن صفات کمال در تمام شقوق آن با نظریه لازم تحلیلی بودن آنها برای ذات منافات ندارد.

ب) این نظریه با نظریه وحدت مفهومی منافات دارد؛ زیرا در نظریه ارجاع صفات کمال به سلب یا اضافه، ابن‌سینا بعضی از صفات را سلب و بعضی را اضافه و بعضی دیگر را ترکیبی از این دو دانسته است و هر یک از صفات اضافی و سلبی را متفاوت از دیگری معنا کرده است که با وحدت مفهومی سازگار نیست. براین‌اساس از بین این نظریه و نظریه وحدت مفهومی صفات باید یکی را انتخاب کرد. ظاهر عبارت الهیات شفا، گذر از وحدت مفهومی به نظریه اضافه یا سلب بودن صفات است. او پس از بیان وحدت مفهومی با تعبیر «وان حَقَّقَتْ...»، نظریه سلبی یا اضافی بودن صفات را بیان می‌کند (همو، ۱۴۰۴ق/الف، ۳۶۷). این تعبیر نشان می‌دهد که ارجاع اوصاف کمال به اضافه و سلب، نظریه تحقیقی ابن‌سیناست و به‌نوعی بیانگر عبور او از وحدت مفهومی و حتی عبور از وحدت وجودی صفات از آن‌جهت که صفاتند می‌باشد.

ج) اگر نظریه اضافه یا سلب بودن صفات کمال، ناظر به نفی این کمالات از ذات باشد (احتمال اول از تفسیر نخست)، جمع آن با نظریه عینیت ممکن نیست؛ زیرا مطابق این فرض، کمالاتی که به خداوند در قالب این اوصاف نسبت می‌دهیم وجود خارجی ندارند و این اوصاف یا اضافه‌ای غیر متقرّر در ذات را برای خداوند اثبات می‌کنند و یا چیزی را از او سلب می‌کنند.

د) اگر اضافه و سلب در نظریه اضافه، ناظر به نفی وجود صفات کمال به‌عنوان صفت از خداوند باشد (احتمال دوم از تفسیر نخست)، با نظریه عینیت صفات با ذات ناسازگار است. اما برخلاف فرض پیشین، به هیچ‌وجه وجود این کمالات را به‌عنوان ذات و نه به‌عنوان صفت نفی نمی‌کند.

ه) اگر اضافه بودن بعضی از صفات کمال ناظر به نفی کثرت در مقام توصیف باشد (تفسیر دوم) و نظر به نفی وجودی صفت به‌عنوان صفت و یا به‌طور مطلق نداشته باشد، این نظریه با نظریه عینیت وجودی صفات کمال با ذات ناسازگاری ندارد.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله از سه نگرش متفاوت ابن‌سینا نسبت به صفات کمال خداوند سخن گفتیم و در بررسی آنها به نکات زیر دست یافتیم:

۱. در نظریه نخست، ابن‌سینا افزون بر عینیت وجودی صفات کمال با یکدیگر و با ذات، از وحدت مفهومی آنها سخن گفته است و تلاش می‌کند با تحلیل مفهوم‌شناختی مهم‌ترین صفات کمال و ارجاع مفهومی آنها به صفت علم، وحدت مفهومی آنها را اثبات کند. روشن شد که وحدت مفهومی صفات از دیدگاه ابن‌سینا با مترادف مصطلح متفاوت است.

۲. در نظریه دوم، صفات کمال خداوند لوازم ذات نامیده شدند و ما سخنان ابن‌سینا را در دو سویه لازم تحلیلی و لازم صادر از ذات بررسی کردیم و علی‌رغم ظهور برخی از سخنان او در لازم صادر از ذات، براساس قرائن و شواهد موجود در آثارش، تحلیلی بودن این لوازم را برگزیدیم.

۳. در نظریه اضافی یا سلبی بودن صفات کمال، با توجه به امکان طرح این نظریه در دو ساحت وجودشناختی و مفهوم‌شناختی، به لوازم آن در هر یک از این دو ساحت اشاره کردیم.

۴. در جمع بین سه نگرش ابن‌سینا به صفات کمال، احتمالات مختلف را بررسی کردیم و امکان جمع این سه نظریه را براساس بعضی از تفسیرهای آنها نشان دادیم.

## کتاب‌نامه

۱. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۸۳). الهیات دانش‌نامه‌عالی. به تحقیق دکتر محمد معین. همدان: دانشگاه همدان.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). المباحثات. به تحقیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). النجاة. به تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تحقیق عبدالله نورانی. تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق/الف). الهیات شفا. به تحقیق اب‌قنواتی و سعید زائد. قم: کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق/ب)، التعليقات. به تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة اعلام الاسلامی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق). رسائل ابن‌سینا (الرسالة العرشیه). قم: انتشارات بیدار.
۸. انتظام، سیدمحمد (۱۳۹۸). «بررسی فاعل و قابل بودن ذات خداوند نسبت به صورت‌های علمی موجودات از دیدگاه ابن‌سینا با تأملی در قاعده وحدت جهت فعل و قبول در بسائط». پژوهش‌نامه فلسفه دین. ۱۷(۲). ص ۲۴۹-۲۶۸.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). اسفار (ج ۶). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۰. مصباح یزدی (۱۳۹۵). شرح الهیات شفا (ج ۳). به تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی‌فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.