

## **The Semantic Range of the Argument of the Truthful**

Ali Eftekhari<sup>\*</sup>

Jalal al-Din (Mohammad) Maleki<sup>\*\*</sup>

(Received: 2021-02-02; Accepted: 2021-10-18)

### **Abstract**

The issue of proving the existence of the necessary being and its names and attributes has always been one of the concerns of philosophers and theologians in the Islamic world and is one of the important matters in Islamic philosophy. Therefore, Islamic thinkers have proposed many arguments such as the argument of motion, the argument of soul, the argument of occurrence and the argument of the truthful to prove the essence of the necessary being. For the first time, Ibn Sina proposed the argument of the truthful in a number of his works, and philosophers after him offered interpretations of this argument with slight differences. An important feature of this argument is that it proves the essential nature by eliminating intermediaries. In other words, it goes from essence to essence. In this article, we seek to prove and reveal the semantic range and scope of this argument in relation to names and attributes, and to answer the question: Does the argument of the truthful have the ability to demonstrate names and attributes in addition to proving the divine essence or not? For this purpose, we first deal with the recognizability of attributes and the provability of essence and attributes. Then we will show that the argument of the truthful also proves the names and attributes of the necessary being. The important premise of this issue is that names and attributes are identical with essence.

**Keywords:** Argument of the Truthful, Scope, Necessary Being in Essence, Names, Attributes.

---

\* PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), alieftekhari\_46@yahoo.com.

\*\* Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, maleki.ghalam@gmail.com.

## گستره دلّالی برهان صدیقین

علی افتخاری\*

جلال‌الدین (محمد) ملکی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۶]

### چکیده

مسئله اثبات وجود واجب‌الوجود و اسماء و صفاتش همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان و متکلمان در عالم اسلام بوده و یکی از مسائل مهم در فلسفه اسلامی به شمار می‌رود. لذا اندیشمندان اسلامی برهان‌های فراوانی همچون برهان حرکت، برهان نفس، برهان حدوث و برهان صدیقین برای اثبات ذات واجب‌الوجود مطرح کرده‌اند. برای نخستین بار ابن‌سینا برهان صدیقین را در شماری از آثارش مطرح کرد و فیلسوفان پس از وی نیز با اندکی تفاوت تقریرهایی از این برهان عرضه کردند. ویژگی مهم برهان صدیقین این است که با حذف واسطه‌ها به اثبات ذات واجب می‌پردازد. به عبارت دیگر، از ذات به ذات می‌رسد. در این مقاله در پی آنیم که گستره دلّالی و قلمرو این برهان نسبت به اسما و صفات را اثبات و آشکار کنیم و به این پرسش پاسخ دهیم که: آیا برهان صدیقین افزون بر اثبات ذات الاهی، توانایی اثبات اسماء و صفات را نیز دارد یا خیر؟ بدین‌منظور ابتدا به معرفت‌پذیری صفات و برهان‌پذیری ذات و صفات می‌پردازیم. آنگاه ثابت خواهیم کرد که برهان صدیقین، اسماء و صفات واجب‌الوجود را نیز اثبات می‌کند. پیش‌فرض مهم این مسئله، عینیت اسماء و صفات با ذات است.

**کلیدواژه‌ها:** برهان صدیقین، گستره، واجب‌الوجود بالذات، اسماء، صفات.

\* دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)

Alieftekhari\_46@yahoo.com

\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران Maleki.ghalam@gmail.com

## مقدمه

تفکر درباره آفریننده جهان همواره ذهن آدمیان را به خود معطوف داشته و در اثبات ذات، و اسماء و صفاتش بین اندیشمندان بحث‌ها و استدلال‌های مختلفی وجود داشته و دارد. برخی حقیقت و کنه وجود او را در غایت خفا دانسته و اثبات‌ناپذیر پنداشته‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵۹). عده‌ای نیز برای اثبات وجود واجب‌الوجود تکاپوی نظری فراوانی داشتند و براهین مختلفی اقامه کردند، از جمله برهان حدوث و برهان حرکت، و برهان صدیقین، که هر کدام مبانی خاص خود را دارد.

در این میان، فیلسوفان، عارفان و متکلمان اسلامی هر کدام بر پایه ذوق و سلیقه خود و با تکیه بر مبانی مد نظر و اعتمادشان برای اثبات واجب‌الوجود، راه‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند؛ زیرا راه رسیدن به خدا و معرفت به او به اندازه تعداد نفس‌های انسان‌ها گسترده‌گی دارد. برهان صدیقین، به سبب آنکه خاستگاهش حکمت اسلامی است، مزایایی دارد و از وجاهت بیشتری در بین حکمای متأخر اسلامی برخوردار است. نخستین بار این برهان را ابن‌سینا اقامه کرد که تاکنون تطورات مختلفی در آن پدید آمده و هر یک از فیلسوفان اسلامی با مبانی و روش خاص خود تقریرهای متفاوتی از آن مطرح کرده‌اند. آشتیانی در تعلیقه بر شرح منظومه ۱۶ تقریر را ذکر کرده، اما اکثر آنها به سه تقریر اصلی برمی‌گردند که عبارت‌اند از:

الف: تقریر برهان صدیقین در حکمت مشاء: مقدماتی که ابن‌سینا برای آن آورده چنین است: ۱. ابطال سفسطه؛ ۲. ابطال دور و تسلسل؛ ۳. نیازمندی ممکن‌الوجود به واجب‌الوجود؛

ب. تقریر برهان صدیقین در حکمت اشراق: سهروردی بر مبنای قاعده نور این برهان را سامان داده و بر مقدمات ذیل استوار کرده است: ۱. اشیا به نور و ظلمت تقسیم می‌شوند؛ ۲. ظلمت طارد عدم نیست؛ ۳. نور واجب‌الوجود، بذاته است و الا موجب دور یا تسلسل محال می‌شود؛

ج. تقریر برهان صدیقین در حکمت متعالیه: صدرا، این برهان را بر سه مقدمه مبتنی کرده است: ۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت؛ ۲. وجود حقیقت واحد است؛ ۳. تشکیک وجود.

مسئله اصلی این مقاله گستره دلالتی برهان صدیقین و توجه به قلمرو این برهان است. پرسش اصلی مقاله این است که: برهان صدیقین افزون بر اثبات ذات واجب الوجود، به اسماء و صفاتش نیز نظر دارد یا خیر؟ اگر پاسخ این پرسش مثبت است چه توجیهی دارد؟ قبل از ورود به اصل بحث، به مقدمات لازم آن اشاره خواهیم کرد.

### اقسام برهان

در منطق و فلسفه، برهان به سه قسم تقسیم می‌شود: برهان «لَمْ» که استدلال از طریق علت به معلول است و حد وسط در آن، هم واسطه در ثبوت و هم واسطه در اثبات است. برهان «إِنْ» که استدلال از طریق معلول به علت است و واسطه در آن، واسطه در اثبات است. برهان «شِبْهَ لَمْ» که استدلال در آن «از أحد المتلازمین» برای اثبات ملازم دیگر به کار گرفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۱).

برهان «إِنْ» در استدلال‌های فلسفی کارایی ندارد. زیرا ممکن نیست تردید در علت، از راه یقین و معرفت به معلولش برطرف شود. چون حصول یقین به معلول جز از راه یقین به علتش صورت نمی‌گیرد و اگر معرفت به علت متوقف بر معرفت به معلول خود باشد موجب دور می‌شود. ملاصدرا در این باره می‌نویسد: «علم به معلول جز از راه علم به علت خود به وجود نمی‌آید» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۷۸/۶).

راجع به برهان «لَمْ» فیلسوفان مسلمان پذیرفته‌اند که امکان اقامه آن برای اثبات واجب الوجود متصور نیست؛ زیرا مستلزم آن است که واجب الوجود علت داشته باشد که این ناشدنی است. از این رو ملاصدرا تصریح می‌کند که برهان صدیقین برهان «شِبْهَ لَمْ» است.

## برهان‌پذیری واجب‌الوجود

ابن‌سینا برهان «لمّی» را برای اثبات وجود باری تعالی ناممکن می‌داند و می‌گوید: «لا برهان علیه لانه لا علة له» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۴۸)؛ برهان لمّی افاده یقین از راه علت بر معلول است و حال اینکه واجب‌الوجود علت ندارد. نیز در اشارات می‌گوید: «انّ واجب الوجود لا برهان علیه و لا يعرف الّا من ذاته» (همو، ۱۳۷۵: ۳۲۳؛ همو، ۱۴۰۴ ج: ۷۰). در جای دیگری در این باره می‌گوید: «لا برهان علیه بل هو البرهان علی کلّ شیء» (همو، ۱۴۰۴ ب: ۳۵۴). وی در عین حال که معتقد است واجب‌الوجود برهان‌پذیر نیست، در آثار متعدّدش (شفاء، نجات، اشارات و تنبیهات، مبدأ و معاد) براهینی در اثبات واجب‌الوجود اقامه می‌کند و می‌گوید: «بل انما علیه الدلائل الواضحة» (همان: ۳۴۸). بسیاری از حکما برهان صدیقین را از ابتکارات وی می‌دانند. این تهافت و تناقض را چطور می‌توان حل کرد؟ قبل از پاسخ به این پرسش مناسب است دیدگاه ملاصدرا در این مسئله را که با دیدگاه ابن‌سینا تشابه دارد، ذکر کنیم.

### دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا، مانند ابن‌سینا، معتقد است آوردن برهان برای واجب‌الوجود نیازمند مقدمات است که این مقدمات درباره واجب‌الوجود منتفی است. زیرا اولاً واجب‌الوجود بالذات، صرف‌الوجود است (ماهیت ندارد)؛ ثانیاً از لحاظ مفهومی وجود محض، بدیهی‌ترین و روشن‌ترین و عام‌ترین مفهوم است؛ ثالثاً واجب‌الوجود بسیطة‌الحقیقة است که هیچ‌گونه ترکیبی از ماده و صورت یا جنس و فصل در او راه ندارد. بنابراین، واجب‌الوجود نه نیاز به تعریف دارد و نه امکان برهان‌پذیری در او هست. وی صراحتاً می‌گوید: «اقامه برهان بر واجب‌الوجود ممکن نیست؛ چون او بسیط است و علت ندارد. از این‌رو برهان‌پذیر نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۴۴/۱-۲۴۵). در جای دیگری می‌گوید: «انّ الواجب لا برهان علیه بالذات بل بالعرض هناك برهان شبيه باللمّی» (همو، ۱۹۸۱: ۲۸/۶-۲۹). در عین

حال، وی نیز مانند ابن سینا بارها در آثار مختلفش برای اثبات واجب‌الوجود به برهان تمسک جسته و تصریح کرده است که: «اعلم انَّ الطريقَ الى الله كثيرٌ لانه ذو فضائل و جهات كثيرة» (همان: ۱۲/۶). با توجه به این عبارات و تصریحات وی، راه‌های خدانشناسی و برهان‌هایی که واجب‌الوجود را اثبات کنند بسیارند و ملاصدرا معتقد است مصداق روشن برهان صدیقین، برهان صدرایی است.

### پاسخ اشکال

راجع به کلام ابن سینا که می‌گوید: «لا برهان علیه لانه لا علة له» با توجه به قاعده «العله تخصص و تعمیم» برهان‌ناپذیری واجب‌الوجود را تعلیل کرده است بر اینکه چون واجب‌الوجود علت ندارد، یعنی منظورش این است که در اثبات واجب‌الوجود برهان لمّی اقامه نمی‌شود. این کلام وی برهان‌پذیری را از واجب‌الوجود به صورت مطلق نفی نمی‌کند. پس تهافت ابتدایی بین دو نظر ابن سینا را این‌گونه می‌توان جمع کرد که اقامه برهان لمّی برای اثبات واجب‌الوجود ممکن نیست، ولی براهین دیگری را می‌توان اقامه کرد. اما رفع تهافت در کلام صدرا به این صورت است که وی برهان را بالذات از واجب‌الوجود نفی کرده است، اما در عین حال بالعرض امکان اقامه برهان را پیشنهاد می‌کند که نام این برهان را «شبه‌لمّی» گذاشته است. وی می‌گوید: «لا برهان علیه بالذات بل بالعرض هناك برهان شبيه باللمی» (همان: ۲۸/۶-۲۹). در نتیجه این دو فیلسوف به صورت مطلق برهان‌پذیری واجب‌الوجود را منتفی نمی‌دانند.

با ظهور شکاکیت در تفکر فلسفی یونان باستان، مخالفان این تفکر همچون سقراط، افلاطون، و ارسطو هر کدام در رد آن، نظریه‌های امکان «معرفت» را مطرح کردند. افلاطون نظریه معروفش به نام «مُثل» را پیش کشید و ارسطو «برهان» قیاس منطقی را به عنوان راه دست‌یابی به قضایای یقینی مطرح کرد. با ورود فلسفه یونانی در حوزه اندیشه اسلامی متفکران مسلمان (متکلمان، فیلسوفان، و ...) در استدلال‌های الهیاتی از روش

برهان منطق ارسطو استفاده کرده‌اند. قیاس برهانی در منطق ارسطو از گزاره‌هایی تشکیل می‌شود که محمول در آنها یا ذاتیات موضوع است (جنس و فصل)، مانند «الانسان حیوان الناطق»، یا جزء ذاتی موضوع است (فصل یا جنس)، مانند «الانسان حیوان، الانسان ناطق» یا محمول عرض ذاتی موضوع است، مانند «الانسان ضاحک». در هر سه قضیه محمول از موضوع انفکاک‌ناپذیر است که بدین جهت ضروری‌الصدق‌اند. اما گزاره‌هایی که از سنخ وجودند، مانند «الله، موجود» و «الله، قادر» و قضایایی که محمول در آنها به صورت ضرورت ازلی برای موضوع ثابت است، مانند قضایای «لابتیه» (قضایایی که موضوع در آنها ممتنع بالذات است) مانند «شریک الباری ممتنع» بر اساس منطق ارسطویی تعریف‌پذیر و اثبات‌پذیر نیستند (همان: ۳۱۳/۱).

اصولاً منطق ارسطو در مقام تبیین و تحلیل گزاره‌های حملی ناتوان است. اساس منطق ارسطویی ماهوی است؛ و مباحث معرفّ و حجت آن فقط در حوزه ماهیات و معقولات منطقی کاربرد دارد، و محمولات در آنها مقومّ موضوع‌اند. قضایایی که موضوع آنها صرف‌الوجودند مقومّ ندارند. زیرا موجب ترکّب می‌شود. بنابراین، برهان لمّی و ائی را بر اساس منطق ارسطویی برای اثبات خدا و اسماء و صفاتش نمی‌توان اقامه کرد. چون خداوند صرف‌الوجود است، ماهیت ندارد، و معلول هیچ علتی نیست، اما بدون تردید عقل برای اثبات و شناخت واجب‌الوجود و اسماء و صفاتش راهی دارد، و خدای مجهول و مبهم و موهوم نزد عقلا پذیرفتنی نیست. به علاوه، مگر راه شناخت و معرفت منحصر به روش منطق کلاسیک ارسطو است؟ مگر انبیای عظام برای معرفی و اثبات خدا به منطق ارسطو متوسل می‌شدند؟ منطق فطرت، منطق فهم بشری، منطق عقلی، منطق عقلائی و منطق فلسفی هم وجود دارد که می‌توان حق‌تعالی را به وسیله آنها معرفی و اثبات کرد تا او را بشناسند و بشناسانند و ستایش و عبادت کنند. لذا حقیقت این است که واجب‌الوجود، برهان‌پذیر است و عقل، راهی برای شناخت او دارد.

## برهان صدیقین

در معرفی و اثبات واجب الوجود، متفکرانی همچون ابن سینا و ملاصدرا، با اقامه برهانی که آن را «برهان صدیقین» نامیده‌اند جایگاه ویژه‌ای دارند. لذا شایسته است اینجا تقریر آن دو فیلسوف از برهان صدیقین به اختصار ذکر شود.

ابن سینا در تقریر برهان صدیقین می‌گوید:

برای اثبات واجب الوجود نیازی نیست افعال او (مانند حرکت، حدوث، نظم و ...) به عنوان حد وسط در برهان آورده شود، بلکه با تأمل در خود وجود بی‌آنکه نیاز به واسطه باشد به وجوب آن پی می‌بریم. چون موجود به حصر عقلی یا واجب است یا ممکن؛ اگر موجود واجب باشد فهوالمطلوب؛ و اگر ممکن باشد به دلیل اینکه هر ممکنی در وجود خود محتاج به مرجح و علت است، اگر آن علت خود ممکن باشد او نیز احتیاج به علت دیگری دارد و هکذا؛ و اگر این سلسله تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد تسلسل محال لازم می‌آید. پس باید سلسله موجودات، به علتی که او، واجب الوجود بالذات است منتهی گردد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۶۶/۳ و ۱۸-۲۸).

ملاصدرا برهان صدیقین را این‌گونه تقریر می‌کند:

وجود حقیقت یگانه است؛ دارای مراتب کمال و نقص و شدت و ضعف و ...؛ بسیط است (هیچ‌گونه جزء عقلی مانند جنس و فصل و جزء مادی مانند ماده و صورت ندارد)؛ امتیاز و اشتراک بین مراتب (افراد) از ناحیه خود وجود است. چون غیر از وجود واقعی نیست تا به وسیله آن امتیاز حاصل گردد. (این‌گونه اختلاف را که مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است اختلاف تشکیکی می‌نامند). بنابراین، وجود یا ذاتاً بی‌نیاز از غیر است (که همان واجب الوجود است) یا ذاتاً به غیر وابسته است. آن غیر لابد باید واجب الوجود بالذات باشد. پس در هر فرض واجب الوجود اثبات می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴/۶).



توضیح برهان صدرا این است که چون هستی عین موجودیت است که عدم در آن محال است و این حقیقت هستی در موجودیت خود مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست. چون هستی، هستی است، پس موجود است، نه به ملاک و واسطه غیر. از این رو هستی وجوب ذاتی و ازلی دارد. بدین جهت، حقیقت هستی با قطع نظر از هر تعینی همان واجب‌الوجود است. امتیاز برهان صدیقین از براهین دیگر در این است که این برهان واسطه نمی‌خواهد و از خود هستی وجوبش دانسته می‌شود.

بنابراین، واجب‌الوجود برهان‌پذیر است. حال پرسش این است که: آیا برهان صدیقین افزون بر اثبات ذات باری تعالی اسماء و صفات او را نیز اثبات می‌کند یا اثبات اسماء و صفات، به برهان جداگانه‌ای نیاز دارد؟ به عبارت دیگر، گستره دلّالی برهان صدیقین کدام است؟ و قلمرو کارکردش چقدر است؟ این بحث مبتنی بر آن است که بینیم رابطه میان ذات باری تعالی و اسماء و صفاتش چگونه است.

### اسماء و صفات حق تعالی

ادیان گوناگون، فلاسفه، عرفا و متکلمان برای خداوند اسماء و صفات متعددی برشمرده‌اند. بحث اسماء و صفات الهی از محوری‌ترین مباحث در فلسفه، عرفان و کلام اسلامی است. راجع به اسماء و صفات حق تعالی، سه دیدگاه مهم وجود دارد:

۱. دیدگاه افراطی: افراط‌گرایان تا آنجا پیش رفته‌اند که صفات الهی را همسان صفات انسانی دانسته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۸۶/۸). در واقع، اینها بین صفات الهی و اوصاف مخلوقات، نوعی تشابه و تماثل قائل‌اند. در هر دو گزاره «سقراط حکیم است» و «خداوند حکیم است» صفت حکیم‌بودن را به معنای یکسان می‌دانند و می‌گویند میان فعل حکیمانه خدا و فعل حکیمانه سقراط همسانی معنایی وجود دارد. بر اساس این دیدگاه، میان اوصاف الهی و غیرالهی از نظر معنایی و کاربردی تفاوتی وجود ندارد (نظریه تشبیه).

۲. دیدگاه تفریطی: گروهی معتقدند آدمیان راهی به شناخت اوصاف الاهی ندارند. زیرا عقل مفاهیمی را که با آنها سر و کار دارد از موجودات پیرامونش، که محدود و محسوس‌اند، انتزاع می‌کند، و چون خداوند هیچ‌گونه شباهتی با مخلوقات ندارد لذا نمی‌توانیم این مفاهیم را به خدا نسبت دهیم. به نظر این گروه، الفاظ بشری برای بیان اوصاف خدا قاصر است و وصف‌کردن خدا موجب تشبیه به خلق و محدودیت می‌شود. این نظریه به نظریه تعطیل معروف است؛ یعنی عقل بشر از درک اوصاف خدا عاجز و معطل است (نظریه تعطیل). ابن تیمیه از طرفداران این نظریه است (ابن تیمیه، الرسائل الکبری: ۳۲/۱، به نقل از: سبحانی، ۱۳۸۴: ۸۷/۱).

۳. دیدگاه اعتدالی: پیروان این دیدگاه معرفت‌پذیری اوصاف الاهی را صحیح می‌دانند، اما بین معانی اوصاف الاهی و مخلوقات تفاوت قائل‌اند. لذا اوصاف فقط مشترک لفظی‌اند. مثال: ۱. خداوند عالم است؛ ۲. ابن سینا عالم است. صفت علم در هر کدام به حسب معنا متفاوت است. اما در عین حال می‌توانیم خدا را به علم متصف کنیم، نه به صورت تشبیه بلکه به نحو تنزیه. تنزیه چیست؟ مثلاً مفاهیمی نظیر «علم» و «قدرت» را از تمامی ویژگی‌های مخلوقانه و نقایص و محدودیت‌های امکانی که مناسب زمان‌بندی و جسمانیت است پالایش، و آن معنای پیراسته‌شده را بر خدا اطلاق می‌کنیم. بنابراین، معنای علم در قضیه ۱، علم محض و مطلق و ذاتی و پیراسته از هر گونه محدودیت است، به خلاف معنای علم در قضیه ۲، که علمی محدود، توأم با نقص و محدودیت‌ها است. این نظریه، میانه نظریه تشبیه و نظریه تعطیل است (نظریه تنزیه). بعد از این مرحله نوبت به این بحث می‌رسد که رابطه ذات باری تعالی با اسماء و صفاتش چه نوع رابطه‌ای است؟ آیا اسماء و صفات زاید بر ذات‌اند یا با ذات عینیت دارند؟

## عینیت اسم و مسمّا

بحث عینیت اسم و مسمّا نیز در علوم مختلف (تفسیر، کلام، عرفان و فلسفه) بازتاب گسترده‌ای داشته است. هر یک از متفکران به فراخور نیازهای علمی و نوع تلقی‌شان دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه مطرح کرده‌اند. به علت ارتباط مستقیم این بحث با موضوع این مقاله و تأثیرگذاری اثبات آن در نتیجه این نوشتار، به آن می‌پردازیم.

۱. از لحاظ تاریخی، کهن‌ترین نظریه در اطلاق اسماء کثیره بر حق تعالی و نظریه وحدت اسم و مسمّا مربوط به اصحاب حدیث است، اما معتزله با توجه به اشکالات ناشی از چنین تلقی‌ای، وحدت و عینیت اسماء با ذات را انکار کرده‌اند و به اصالت تسمیه معتقد شده‌اند. یعنی اسماء را صرفاً در مرحله تسمیه اختصاص داده‌اند (بغدادی، ۱۳۶۷).

۲. اشاعره، برخلاف معتزله، به عینیت اسم و مسمّا قائل‌اند، هرچند بعضی از آنها قائل به تفصیل‌اند (باقلانی، ۱۳۶۷: ۲۳۰/۱-۲۳۳).

۳. عرفا درباره عینیت اسم و مسمّا (ذات) چندین تقریر دارند. ابن عربی در آثارش بارها اسماء و ذات باری تعالی را بارزترین مصداق قاعده «العین واحده والحکم مختلف» می‌داند (ابن عربی، ۱۲۹۳: ۲۹۴/۴). در جای دیگری می‌گوید: «اسم و مسمّا از نظر مصداق یکی است ولی از نظر مفهوم مغایرند» (همان: ۴۲/۴). قیصری می‌گوید: «ذات با ملاحظه صفت معین و به اعتبار تجلّی‌اش اسم نامیده می‌شود. از این جهت است که می‌گوییم اسم عین مسمّا است» (موسویان، ۱۳۹۷: ۱۹۴ و ۱۹۵).

## صفات باری تعالی

بحث از صفات خدا، به دلیل ابعاد معناشناختی، وجودشناختی و معرفت‌شناختی‌اش و نیز به دلیل ارتباطش با موضوع بحث ما، لازم است در اینجا مستقلاً بررسی شود. عرفا فرق بین اسماء و صفات را اعتباری می‌دانند: «گاهی به صفت اسم اطلاق می‌شود»

(همان: ۱۸۶). یعنی هر گاه ذات را با ملاحظه صفت در نظر بگیریم اسم نامیده می‌شود. ذات باری تعالی با صفت رحمت «رحمان» می‌شود. دیدگاه عرفا در عینیت اسماء و مسماً قبلاً بیان شد. آنها به وحدت (عینیت) قائل‌اند، یا از باب اتحاد ظاهر و مظهر، یا از باب استهلاک اسماء در ذات. قیصری می‌گوید: «و اذا علمت هذا علمت معنى ما قيل: ان الصفات عين ذاته ... ان الحياة والعلم والقدرة الفائضة منه اللازمة له عين ذاته». به نظر قیصری، تمامی صفات ثبوتی باری تعالی با ذات، یگانگی وجودی در مقام احدیت دارد نه در مقام احدیت. زیرا در این مقام ذات از هر گونه اسم و رسمی فارغ است، اما صفات به نظر عقل تغایر مفهومی دارند.

### فلاسفه و عینیت ذات و صفات

ابن‌سینا درباره صفات خداوند، بحث را از وحدت حقیقیه ذات آغاز می‌کند و هر گونه کثرت در ذات باری تعالی را مردود می‌شمرد و بر عینیت مصداقی ذات و صفات و به تبع آن بر عینیت مفهومی ذات و صفات، و صفات با یکدیگر تأکید می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹ الف: ۷۴). می‌توان گفتار وی را در سه مرحله تفکیک و بررسی کرد؛

#### مرحله اول

عینیت در این مرحله به لحاظ وجودشناسی صفات است. معنای عینیت مصداقی ذات و صفات باری تعالی این است که تمامی صفات خدا در عالم عین و تحقق (عالم وجود)، هم عین ذات است و هم عین یکدیگرند. به این معنا که صفات و ذات به وجود واحد موجود است و هیچ‌گونه تغایر وجودی بین ذات و صفات، و بین صفات نیست. اوصافی مانند علم، قدرت، حیات و ... مستلزم چند صفت مجزای از هم نیست تا مغایر با ذات باشد؛ به این معنا که اوصاف هر کدام وجود مستقلی غیر از وجود ذات داشته باشد، بلکه همه اوصاف عین همدیگر و عین ذات است، و این اوصاف در مصداق واحد عین یکدیگرند. ابن‌سینا می‌گوید وجوب وجود و بساطت من جمیع الجهات ذات

باری تعالی اقتضا دارد که هیچ گونه تکثر و ترکبی در ذات او نباشد (ابن سینا، ۱۳۷۹ ب: ۲۲۲؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۳۹۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۶). وی در این مرحله از عینیت، از اوصافی همچون علم، اراده، قدرت، و حیات نام می برد و می گوید این اوصاف به لحاظ مصداق عین همدیگرند و نیز به عینیت صفات و ذات تصریح می کند (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۹۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۰ و ۳۲؛ همو، ۱۳۷۹ ب: ۱۳۸). ابن سینا بر عینیت مصداقی ذات و صفات چند برهان می آورد: ۱. اگر صفات عین ذات نباشد باید زاید بر ذات باشد. این اوصاف زاید، خود یا واجب‌اند که تعدد الاله لازم می آید، یا ممکن‌اند که مستلزم جهات امکانی در واجب‌الوجود می شود. هر دو فرض محال است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۱)؛ ۲. اگر صفات و ذات عینیت نداشته باشند باید صفات خارج از ذات باشد، ولو لازم ذات باشد لازم می آید خداوند در مقام ذات فاقد اوصاف کمالیه باشد؛ ۳. همچنین، اگر صفات با ذات تغایر داشته باشند مستلزم ترکب واجب‌الوجود از ذات و صفات می شود و این محال است. زیرا لازم می آید واجب‌الوجود، واجب‌الوجود نباشد. چون هر مرکبی ممکن است (همو، ۱۳۷۹ ب: ۷۴). آنگاه این نتیجه را اعلام می کند که صفات و ذات، و صفات با یکدیگر عینیت مصداقی دارند و حقیقت واحده‌اند (همان).

## مرحله دوم

این مرحله ناظر به معرفت‌شناسی صفات خدا است. مقصود از عینیت مفهومی ذات و صفات آن است که صفات و ذات در عالم مفهوم عینیت مفهومی دارند، مانند عینیت معنای اسم و مسما. ابن سینا بارها در آثارش، برخلاف اکثر حکما و متکلمان، بر نفی تغایر مفهومی صفات با ذات اصرار می کند و می گوید اگر خداوند را متصف به صفات، مانند علم، قدرت، حیات و ... کردیم، در خداوند هیچ گونه کثرتی، نه از حیث مفهوم و نه از جهت تشخیص، ایجاد نمی کند (همان: ۶۹). بنابراین، صفات و ذات عینیت مفهومی دارند. به نظر وی، در قضایای حمله همچون «خداوند عالم است»، و «خداوند قادر است»، و ... محمول افزون بر اتحاد مصداقی با موضوع که بیانگر عینیت وجودی است

(حمل شایع) اتحاد مفهومی هم دارند (حمل اولی). این قضایا مانند قضیه «الانسان حیوان الناطق» است. ابن سینا صفات الاهی را از هر گونه عیب و نقص و محدودیت‌های امکانی منزّه می‌داند (همو، ۱۳۶۳: ۲۰-۲۱).

پس همان‌طور که ذات از هر گونه نقص و عیب مبرا است، صفاتش نیز چنین است. وی می‌گوید به جهت بساطت و وحدت محض بودن خدا نمی‌توانیم مفاهیم متعددی را از حقیقت وجودی‌اش انتزاع کنیم. اینجا ابن سینا با فلاسفه اختلاف نظر دارد، در حالی که حکما به تغایر مفهومی ذات و صفات قائل‌اند. زیرا تعدد مفهومی را به تعدد حیثیات ارجاع می‌دهند، با این استدلال که تکثر حیثیات به وحدت ذات ضرر نمی‌رساند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۵/۶)، اما ابن سینا می‌گوید ذاتی که از همه جهات بسیط است و هیچ کثرتی در او راه ندارد، ممکن نیست مفاهیم متعددی را از او انتزاع کرد که هر یک معنایی غیر از دیگری داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۱۳). در ادامه توضیح می‌دهد که باری تعالی ذاتی است که ممکن نیست متکثر باشد، بلکه او یگانه ذاتی است که وجود محض، حق محض، خیر محض، علم محض و حیات محض است، بی‌آنکه هر یک از این الفاظ بر معنای جداگانه و غیر از دیگری دلالت کند، بلکه مفهوم هر یک از این الفاظ همان ذات یگانه واحد است (همان: ۱۳۵).

ادّله ابن سینا در این مرحله عبارت‌اند از: ۱. خدای سبحان از جمیع جهات واجب‌الوجود است. اگر صفات عین ذات نباشند ممکن خواهند بود و هر ممکنی به علت احتیاج دارد و این با وجوب وجود سازگار نیست (همو، ۱۳۶۳: ۲۲)؛ ۲. اگر صفات عین ذات نباشد و زاید بر آن باشد علت ایجاد صفات برای ذات یا خارج از ذات است؛ در این فرض ذات باید قابلیت صفات را داشته باشد، چون قبول به معنای انفعال است. انفعال در واجب غیرممکن است، و اگر علت هستی بخش صفات خود ذات باشد لازمه‌اش ترکب ذات از فاعلیت و قابلیت خواهد بود و این محال است. زیرا خداوند بسیط‌الحقیقه است (همو، ۱۳۷۹ ب: ۲۱۸).

## مرحله سوم

این مرحله مربوط به معناشناسی صفات حق تعالی است. ابن سینا افزون بر عینیت مصداقی و مفهومی ذات و صفات به عینیت مفهومی صفات با یکدیگر نیز قائل است. معنای عینیت مفاهیم صفات این است که اوصافی مانند علم، حیات، اراده، و قدرت در خصوص خدا معنای واحد دارد. یعنی معنای «حیات» عین مفهوم «علم» است و هكذا. در واقع، این الفاظ مترادف‌اند.

ابن سینا به این نکته اشاره می‌کند که علم، حیات، اراده، قدرت و ... اگر به صورت مطلق و بدون ملاحظه با ذات در نظر گرفته شوند از نظر معنا با هم متفاوت‌اند (همان: ۲۱). اما اگر با ملاحظه ذات در نظر گرفته شوند بینشان مغایرت معنایی وجود ندارد: «فواجب الوجود لیست ارادته مغایرة الذات لعلمه و لا مغایرة المفهوم لعلمه فقد بیناه ان العلم الذی له بعینه هو الارادة التی له» (همو، ۱۴۰۴ ب: ۳۶۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۱). اکثر استدلال‌های ابن سینا ناظر به عینیت مصداقی ذات و صفات است، اما با توجه به مبانی خاص وی درباره ذات و صفات خدا، که:

۱. واجب‌الوجود از جمیع جهات بسیط است (عدم ترکب ذهنی و خارجی)؛
۲. حق تعالی از جمیع جهات واجب‌الوجود است (حالت منتظره ندارد)؛
۳. معنای اوصاف خدا با اوصاف انسان مشترک معنوی نیست، زیرا اوصاف حق تعالی، مانند ذات، از هر گونه عیب و نقصان و محدودیت‌های امکانی مبرا و منزّه است؛

می‌توان استدلال کرد که در چنین ذاتی که هیچ‌گونه کثرت و تعدد حیثیات راه ندارد نمی‌توان اوصاف متعددی از او انتزاع کرد که معانی متغایر داشته باشند و بر او اطلاق کرد. بدین جهت صفات خدا عینیت مفهومی دارند. به علاوه، تمایز در اثر عوارض و مشخصات و محدودیت‌ها و قیود به وجود می‌آید. اوصافی که هیچ‌گونه محدودیتی ندارند و مطلق‌اند تمایز در آنها راه ندارد. علم مطلق عین قدرت مطلق است و هكذا. وی در کتاب/قسام علوم عقلیه برای عینیت مفهومی صفات استدلال کرده است: «الفاظ

به کاررفته در باب صفات خدا، نظیر «واحد»، «موجود»، «ازلی»، «عالم»، «قادر» و ... هر یک به معنای دیگری است (وحدت مفهومی دارند). زیرا جایز نیست شیء واحدی که فاقد هر گونه جهت کثرت باشد مفاهیم متغایر داشته باشد» (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۱۳).

### نظر نهایی ابن سینا

ابن سینا از دو طریق، عینیت ذات و صفات را اثبات می کند:

**طریق اول**، چنان که بیان شد، ابن سینا در نهایت صفات خدا را مصداقاً و مفهوماً عین ذات، و صفات را مفهوماً عین یکدیگر می داند و مفاهیم صفات را در خدا همانند مفاهیم اوصاف در انسان نمی داند و به اشتراک معنوی بین آنها قائل نیست. در عین حال، تعطیل عقل از شناخت اسماء و صفات را نیز نمی پذیرد. او فرآیند شناخت صفات الهی را از فهم صفات بشری آغاز می کند و آنگاه اوصاف الهی را از محدودیت های امکانی و نواقص تنزیه می کند و نهایتاً معانی صرف و محض صفات را بر خدا اطلاق می کند و عینیت ذات و صفات را اعلام می دارد.

**طریق دوم**، وی صفات باری تعالی را به صفات ثبوتی و سلبی، و صفات ثبوتی را به حقیقی محض، مانند حیات و ...، و حقیقی ذات اضافه، مانند «علم» و «قدرت» و به ذات اضافه محض، مانند «رازقیت» تقسیم می کند، و هر دو نوع ثبوتی را بدون ارجاع به صفت دیگر عین ذات می داند و اوصاف ذات اضافه محض را به صفت «قیوم» ارجاع می دهد و منشأ صفت «قیومیت» را صفت «قدرت» می داند. از این طریق عینیت صفات اضافه محضه را با ذات اثبات می کند. او اوصاف سلبيه را به «سلب الامکان (سلب نقص)» ارجاع می دهد و منشأ سلب امکان را صفت «وجوب وجود» می داند که این صفت عین ذات است.

صدرالدین شیرازی از طرفداران عینیت است، اما عینیت را فقط در مصداق می داند و می گوید صفات با یکدیگر تغایر مفهومی دارند. نظر وی در ضمن سه مطلب تبیین می شود:



## مطلب نخست

ملاصدرا ضمن نفی دیدگاه اشاعره، که به زیادت صفات بر ذات قائل اند، به عینیت مصداقی ذات و صفات قائل است. وی می گوید خدا در عین بساطت وجودی واجد همگی اوصاف کمالیه (وجوب، علم، حیات، قدرت، و ...) است و صفات عین ذات و عین یکدیگرند و در اتصاف به این اوصاف به هیچ واسطه‌ای نیاز نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۷/۲ و ۵/۶). همچنین، تصریح می کند که اوصاف همگی شان از نظر هویت و وجود به وجود واحد موجودند. معنای صحیح عینیت ذات و صفات این است که همه صفات کمال به یک وجود، که همان وجود ذات است، موجودند و ذات، تمایز وجودی از صفات ندارد. همچنین، اوصاف تمایز وجودی از یکدیگر ندارند و همگی اوصاف در مصداق واحد با هم عینیت دارند. لذا خدا قادر است به نفس ذاتش و هکذا. در عین حال، ذات و صفات، و صفات با یکدیگر تغایر مفهومی دارند (همان: ۳۵۱/۳ و ۱۴۴/۶-۱۴۵). در جای دیگری می گوید وجود خدا بعینه مظهر جمیع صفات کمالیه است، بدون اینکه انفعال و کثرت لازم بیاید. فرق بین ذات و صفات مانند فرق بین وجود و ماهیت است: «بل وجوده الذی هو ذاته هو بعینه مظهر صفاته الکمالیه من غیر لزوم کثرة و انفعال و فعل والفرق بین ذاته و صفاته کالفرق بین الوجود والماهیه» (همان: ۳۸/۱ و ۳۸/۶). رابطه ماهیت و وجود، در عالم ذهن (مفهوم) مغایرت، و در عالم خارج و تحقق، عینیت است.

## دلایل ملاصدرا

برای اثبات دیدگاه عینیت، ادله فراوانی اقامه شده که بسیاری از آنها در استدلال‌های ابن سینا و ملاصدرا مشترک اند. به منظور پرهیز از تکرار، از ذکر دلیل‌های مشترک، که قبلاً از قول ابن سینا بیان شد، خودداری، و چند دلیلی را که مختص خود او است، ذکر می کنیم:

**دلیل اول:** اگر صفات حقیقی خدا عین ذات نباشد و زاید بر آن باشد لازم می‌آید که حق تعالی در مرتبه ذات فاقد اوصاف کمالیه باشد، در حالی که خدا مبدأ کمالات و خیرات است (نک: همان: ۱۳۳/۱)؛

**دلیل دوم:** لازمه تغایر ذات از صفات این است که ذات الاهی از خود ذات اشرف باشد. زیرا مفیض اوصاف کمالیه خود ذات است، و ذات از آن حیث که مفیض صفات کمالیه است اشرف بر ذات از حیث قابل آن خواهد بود و این محال است. زیرا موجب می‌شود ذات دارای دو جهت (خست و جهت شرف) باشد (همان: ۳۴/۶ و ۱۷۲/۶).

**دلیل سوم:** برهان دیگر ملاصدرا از طریق وحدت حقه حقیقیه خدا است. وحدت حقیقی در مقابل وحدت عددی است. فرق واحد عددی و حقیقی در آن است که واحد حقیقی اساساً فرض ثانی بر او محال است، برخلاف واحد عددی که داشتن ثانی برایش ممکن است. اصولاً واحد عددی آن است که فرض ثانی دارد، مانند عدد «یک». از این رو ذات و صفات حق تعالی، واحد به وحدت حقه حقیقیه است، و فرض ثانی و تکرر در او محال است. پس ذات و صفات عینیّت دارند (نک: همان: ۴۴/۴).

## مطلب دوم

ملاصدرا، برخلاف ابن سینا، به تغایر مفهومی بین ذات و صفات، و صفات با یکدیگر اعتقاد دارد. وی الفاظ صفات را مترادف نمی‌داند و می‌گوید صفات الاهی از حیث معنا و مفهوم کثیرند و اینکه بعضی از اهل خرد گفته‌اند «مفاهیم مختلف صفات هیچ‌گونه مغایرتی با هم ندارند» پنداری اشتباه و فاسد است (همان: ۴۵/۶). ملاصدرا بر تغایر مفهومی صفات این چنین استدلال می‌کند که الفاظی مانند «علم»، «قدرت»، «حیات» و ... اگر چنانچه مترادف باشند، یعنی مفهوم «قدرت»، عین مفهوم «علم» باشد و ... لازمه‌اش این است که اطلاق یک صفت بر خدا ما را از اطلاق اوصاف دیگر بی‌نیاز کند. زیرا بنا بر عینیت مفهومی اوصاف، یک صفت بار معانی همه اوصاف را دارد. پس اطلاق یکی،

ما را از اوصاف دیگر بی‌نیاز می‌کند، در حالی که فساد چنین التزامی واضح و آشکار است (همان).

### مطلب سوم

صدرالدین شیرازی، مانند ابن‌سینا، صفات خدا را ابتدا به دو دسته سلبیه و حقیقیه، و پس از آن صفات حقیقیه را به حقیقیه محضه و اضافیه تقسیم می‌کند و همه اوصاف سلبی را به سلب‌الامکان و همه اوصاف اضافیه را به قیومیت و آن را به حقیقیه ارجاع می‌دهد و همگی اوصاف را به صفت وجوب وجود برمی‌گرداند و آن را عین ذات معرفی می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۲۱۸/۷ و ۱۳۰/۹). نظر نهایی وی این است که ذات و صفات، علاوه بر عینیت مصداقی، وحدت در صدق نیز دارند اما از نظر مفهومی مغایرند و این تغایر در وحدت و بساطت ذات نه ضرر می‌رساند و نه سبب فعل و انفعال در او می‌شود. حاصل سخنان ملاصدرا، در اتحاد صفات و ذات ارجاع کثرت صفات به وحدت ذات است. صفات از طریق ارجاع بعض صفات به بعض دیگر به وحدت می‌رسند و کثرت مفهومی از طریق انبعاث بعض صفات از بعض صفات دیگر صورت می‌گیرد. در نتیجه خدای سبحان، هم واحد است به وحدت حقیقیه، و هم بسیط است به بساطت ازلیه. بنابراین، او منزّه از آن است که در حریمش کثرتی راه داشته باشد، هرچند متصف به اوصاف کثیره باشد.

### نتیجه

۱. در کل، می‌توان گفت شناخت ذات، و اسماء و صفات خدا از طریق عقل و مفاهیم عقلی امکان‌پذیر است. در این باره حضرت علی (ع) فرمود: «اول الدین معرفت»؛ «آغاز دین معرفت او است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱). در حدیث دیگری آمده است: «اول عبادة الله معرفت»؛ «آغاز بندگی، شناخت خداوند است» (صدوق، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۵).

۲. بعد از پذیرش برهان‌پذیری واجب‌الوجود گفتیم که پذیرفته‌ترین برهان در اثبات باری‌تعالی برهان صدیقین است. دو تقریر از ابن‌سینا و ملاصدرا بیان شد. این برهان، با این دو تقریر، هم، ذات واجب‌الوجود و هم اسماء و صفات او را اثبات می‌کند. این مطلب را می‌توان بر اساس ادله‌ای که در دیدگاه‌های متفکران اسلامی درباره یگانگی اسماء و صفات با ذات مطرح شده بود به‌خوبی استخراج کرد که توضیحش در سه محور به‌اختصار بیان می‌شود:

**الف.** عرفا در عینیت ذات و اسماء و صفات به وحدت وجودی در مقام واحدیت معتقدند، هرچند به تغایر مفهومی صفات نیز اشاره کرده‌اند. از این‌رو اگر برهانی ذات باری‌تعالی را اثبات کند اسماء و صفات را که با او یگانگی دارد به دلالت مطابقی اثبات خواهد کرد.

**ب.** ابن‌سینا در رابطه ذات و اسماء و صفات با نفی هر گونه کثرت از ذات و اثبات یگانگی حقیقی بین ذات و صفات افق تازه‌ای برای عینیت مفهومی نیز گشود و گفت صفات نیز تغایر مفهومی ندارند، هرچند وی در *اشارات و تنبیها* نظر دیگری مطرح می‌کند و می‌گوید واجب‌الوجود اوصاف ذاتی ندارد، بلکه صفاتش از لوازم ذات است: «فواجب الوجود لیس له صفات ذاتیه حتی تکون الصفات موجوده فیہ الا علی وجه الذی ذکرنا و هو ان تکون تلک الصفات من لوازم ذاته» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۱۲). البته چه اوصاف از لازم ذات یا عین ذات باشد برهان مثبت ذات، اثبات‌کننده اسماء و صفات او نیز خواهد بود. با این تفاوت که اگر صفات از لازم ذات باشد به دلالت التزامی، و اگر عین ذات باشد به دلالت مطابقی به برهان صدیقین اثبات می‌شود.

**ج.** ملاصدرا به حمایت از دیدگاه ابن‌سینا عینیت مصداقی ذات و صفت را می‌پذیرد و می‌گوید اوصاف با ذات فقط تغایر مفهومی، اما عینیت مصداقی دارند. وی کثرت مفهوم را به وحدت ذات برمی‌گرداند و همه اوصاف سلبیه را به یک سلب (سلب امکان) که این سلب به ثبوت منتهی می‌شود و همه اوصاف ثبوتیه اضافی را به «قیومیت»

بازگشت می‌دهد و همه اوصاف ثبوتی را در وصف «وجوب وجود» جای می‌دهد که وصف وجوب وجود، عین ذات است. بنابراین، گستره دلّالی برهان صدّیقین از باب اینکه ذات و اسماء و صفات یکی است، به دلالت مطابقی، اسماء و صفات را در بر می‌گیرد. در نتیجه این برهان، افزون بر اثبات ذات الاهی، اسماء و صفات او را نیز یا به دلالت مطابقی یا به دلالت التزامی اثبات می‌کند و هر دو نوع دلالت حجت است.

## منابع

- نهج البلاغه (١٣٧٩). ترجمه: محمد دشتي، قم: آل علي.
- ابن بابويه قمي (صدوق)، محمد بن علي (١٣٨٤). التوحيد، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٣٢٦). اقسام علوم العقلية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، قاهره: دار العرب، الطبعة الثانية.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٣٦٣). المبدأ و المعاد، زير نظر: مهدي محقق، تصحيح: عبدالله نوراني، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه تهران، دانشگاه مكييل.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٣٧١). المباحثات، تحقيق: محسن بيدار، قم: بيدار.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٣٧٥). الاشارات و التنبهات مع المحاكمات، قم: نشر البلاغة.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٣٧٩ الف). النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مقدمه و تصحيح: محمدتقي دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٣٧٩ ب). تعليقات، قم: دفتر تبليغات حوزه علميه قم.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٤٠٤ الف). المنطق من كتاب الشفاء، تحقيق: سعيد زائد و ديگران، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٤٠٤ ب). الالهيات من كتاب الشفاء، تصحيح: سعيد زائد و ديگران، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٤٠٤ ج). التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، قم: مكتبة الأعلام الاسلامي.
- ابن عربي، محمد بن علي (١٢٩٣). الفتوحات المكية، بولاق: بي نا.
- باقلاني، محمد بن طيب (١٣٦٧). التمهيد، قاهره: بي نا.
- بغدادى، عبد القاهر (١٣٦٧). الفرق بين الفرق، قاهره: بي نا.
- تفتازاني، مسعود بن عمر (١٤٠٩). شرح جامع المقاصد، قم: شريف الرضى.
- سبحاني، جعفر (١٣٨٤). الالهيات، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواري، ملاحادي (١٣٦٩). شرح المنظومه، تصحيح و تعليق: آيت الله حسن زاده آملی، تقديم و تحقيق: مسعود طالبی، قم: ناب.

صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (١٣٨٦). تعليقات، قم: مكتبة مصطفىوية.

صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (١٩٨١). الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار احياء التراث العربى، الطبعة الثالثة.

موسويان، عبدالله (١٣٩٧). شرحى مخصوص بر مقدمه فصوص، تهران: هرمس.

## References

- Nahj al-Balaghah*. 2001. Translated by Mohammad Dashti, Qom: Al Ali.
- Baghdadi, Abd al-Ghafer. 1948. *Al-Fargh bayn al-Feragh (Difference between Sects)*, Cairo: n.pub. [in Arabic]
- Baghelani, Mohammad ibn Tayyeb. 1948. *Al-Tamhid (Introduction)*, Cairo: n.pub. [in Arabic]
- Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali. 1876. *Al-Fotuhah al-Makkiyah (Meccan Openings)*, Bulaq: n.pub. [in Arabic]
- Ibn Babewayh (Sadugh), Mohammad ibn Ali. 2006. *Al-Tawhid (Monotheism)*, Qom: Qom Seminary Teachers Association. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1908. *Aghsam Olum al-Aghliyah, Zemn Tesa Rasael fi al-Hekmah wa al-Tabiiyat (Types of Mental Sciences, among the Nine Treatises on Wisdom and Nature)*, Cairo: Arab House, Second Edition. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1984 a. *Al-Mantegh men Ketab al-Shefa*, Researched by Said Zaed, et al. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1984 b. *Elahiyat men Ketab al-Shefa (Theology in the Book al-Shefa)*, Researched by Said Zaed, et al. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1984 c. *Talighat (Annotations)*, Researched by Abd al-Rahman Badwi, Qom: Islamic Media Library. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1985. *Al-Mabda wa al-Maad (Origin and Resurrection)*, Supervised by Mahdi Mohaghhegh, Edited by Abdollah Nurani, Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran, McGill University. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1993. *Al-Mobahathat (Discussions)*, Researched by Mohsen Bidar, Qom: Bodar. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 1997. *Al-Esharat wa al-Tanbihat ma'a al-Mohakamat (Signs and Notes with Trials)*, Qom: Al-Balaghah Publication. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 2001 a. *Al-Najat men al-Gharagh fi Bahr al-Zalalat (Salvation from Drowning in the Sea of Misguidance)*, Foreworded & Edited by Mohammad Taghi Daneshpajuh, Tehran: University of Tehran. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hosayn ibn Abdollah. 2001 b. *Talighat (Annotations)*, Qom: Qom Seminary Propaganda Office. [in Arabic]
- Musawiyani, Abdollah. 2019. *Sharhi Makhsus bar Moghaddameh Fous (Special Description on the Introduction of the Book Fous)*, Tehran: Hermes.



Sabzewari, Molla Hadi. 1990. *Sharh al-Manzumah*, Edited and Annotated by Ayatollah Hasan Hasanzadeh Amoli, Foreworded & Researched by Masud Talebi, Qom: Nab. [in Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Aghliyah al-Arbaah (Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Beirut: Arab Heritage Revival House, Third Edition. [in Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 2008. *Talighat (Annotations)*, Qom: Mostafawiyah Press. [in Arabic]

Sobhani, Jafar. 2006. *Al-Elahiyat (Theology)*, Qom: Imam Sadegh (AS) Institute. [in Arabic]

Taftazani, Masud ibn Omar. 1989. *Sharh Jame al-Maghased (Description of the Book Comprehensive Purposes)*, Qom: Sharif al-Razi. [in Arabic]

