

اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات واجب تعالی از دیدگاه ابن سینا

دکتر محمد ذبیحی *

چکیده

نوشتار حاضر کوششی است در جهت ارائه دیدگاه ابن سینا درباره نسبت صفات واجب تعالی با ذات واجب الوجود، اهمیت مسأله صفات به گونه‌ای است که می‌توان گفت جزو اولین و اساسی‌ترین مباحث کلامی دنیای اسلام به شمار می‌رود و معركة آرای مخالفان و موافقان است. بدون تردید دیدگاه‌های افراطی و تفریطی در این خصوص پیامدهای زیان‌باری برای جوامع علمی در پی داشته است. در این میان نظریه ابن سینا (اتحاد مفهومی و مصداقی صفات) که از آن به عنوان نظریه ویژه و ممتاز می‌توان یاد نمود، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، این دیدگاه با توجه به این‌که مقابل نظریه مشهور (اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی صفات با ذات) است کمتر مورد توجه محافل علمی قرار گرفته است، از این رو سعی شده ضمن طرح مجدد و ارائه آن، دیدگاه ملاصدرا پیرامون آن نیز تبیین گردد.

واژه‌های کلیدی: ۱- ذات ۲- صفات ۳- واجب الوجود ۴- اتحاد ۵- مصداق ۶- حیات و اراده

۱. مقدمه

پیرامون صفات واجب و چگونگی نسبت آن‌ها به ذات، آرا و گرایش‌های متفاوت و گه‌گاه متناقض ارائه گردیده است؛ گروهی از متکلمان هرگونه صفتی خواه ثبوتی و خواه سلبی را از ذات باری تعالی نفی کرده قایل به نیابت ذات از صفات شده‌اند (۱۱، ج: ۱، صص: ۵۱، ۸۴ و ۸، ج: ۴، ص: ۸۶)؛ و در این میان کسانی که پذیرفته‌اند ذات باری تعالی دارای صفات است

* استادیار دانشگاه قم

برخی راه افراط و برخی راه تفریط را پیموده‌اند؛ جماعتی که به عنوان مجسمه نامبردار شده‌اند در پندار جسم‌انگارانه پیکر خدا را چون پیکر انسان می‌انگارند (۶، ج: ۸، ص: ۲۵). اینان با تمسک به ظاهر^۱ پاره‌ای از آیات قرآن گفته‌اند خداوند دارای صفات مادی مانند آمدن، رفتن، نشستن، برخاستن و ... است. در سوی دیگر کسانی مدعی شده‌اند تمامی اوصافی که به واجب نسبت داده می‌شود همه دارای معنای سلبی و به معنای سلب مقابل آن است؛ نسبت قدرت و علم به خداوند به معنای نفی عجز و جهل از او است. پر واضح است که این تشبث و گوناگونی آرا برخاسته از مشکلات و محذوراتی است که درباره چگونگی اتصاف ذات باری تعالی به صفات است. بسیاری از حکما و متکلمان شیعی با سود جستن از عقل و نقل، دیدگاهی مشهور ارائه نموده‌اند مبنی بر این که صفات و ذات اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی دارند. قول عینیت صفات با ذات و تفایر مفهومی صفات با یکدیگر هر چند در جوامع علمی کلامی و فلسفی قولی پذیرفته شده و بلامنازع تلقی می‌گردد و تا حدود زیادی از کاستی‌ها و ابهامات اقوال پیشین میراست، اما با نگاهی به پیشینه این بحث شاید بتوان دریافت که به راستی دغدغه و دل‌مشغولی اصلی ابن سینا از طرح دیدگاه اتحاد مفهومی و مصداقی صفات و ذات چه بوده است رأیی که پیش از او سابقه نداشت و بعد از او بزرگانی چون ملاصدرا آن را برناتافته و به شدت مورد حمله قرار داده‌اند. در این مقاله تلاش می‌شود تا دیدگاه ابن سینا تبیین و اعتراضات ملاصدرا بررسی گردد.

۲. صفات خدا

ابن سینا بحث از احکام عمومی صفات مانند تعریف، تقسیم بندی صفات، شماره صفات، زیادت و یا عینیت صفات بر ذات و دگرگونی صفات که هر یک جزو مباحث اساسی و کلیدی به شمار می‌رود را در کتاب‌های متعدد *اشارات و تنبیهات*، *شفا*، *تعلیقات*، *نجات*، و *مبدأ و معاد* مطرح نموده است. در این جا بیشتر بر سه کتاب *تعلیقات و اشارات و تنبیهات* و *مبدأ و معاد* تکیه می‌کنیم زیرا در کتاب *شفا* تنها به بیان اتحاد مفهومی برخی از صفات با ذات می‌پردازد اما در *مبدأ و معاد* با صراحت از اتحاد مفهومی همه صفات با ذات یاد می‌کند.

۳. تقسیم صفات

ابن سینا در کتاب *تعلیقات* نخست به طور کلی صفات ثبوتی را توضیح داده در پایان بیان می‌کند که واجب تعالی به کدام قسم از صفات متصف می‌گردد: صفات اشیا

چهارگونه‌اند قسم اول، صفات ذاتی‌اند مانند وصف حیوان و جسم برای انسان، انسان توصیف می‌شود به این‌که حیوان است و یا این‌که جسم است. این صفت ذاتی انسان و شرط ماهیت او است و نیاز به جعل مستقل ندارد یعنی ذاتی او است. صفت بودن حیوان برای انسان احتیاج به سبب ندارد و این شامل تمام ذاتیات می‌گردد. قسم دوم صفت عرضی است مانند توصیف نمودن شیء به سفیدی. سفیدی صفتی عرضی است که شیء به سبب وجود صفت سفیدی متصف به آن می‌گردد و این صفت ذاتی شیء نیست. قسم سوم صفات دارای اضافه‌اند مانند توصیف انسان به این‌که عالم است، علم حالتی است که در نفس انسان پدید می‌آید و برای اتصاف به این صفت اضافه شدن به چیزی خارج از ذات معتبر است یعنی انسان که متصف به علم است اضافه‌ای به شیء خارجی (معلوم) دارد، از این رو علم امری است از خارج همانند سفیدی در جسم، با این تفاوت که موصوف به سفیدی یعنی جسم با اتصاف به سفیدی نیازمند نیست که به شیء خارجی اضافه‌ای پیدا کند. ولی موصوف به علم مانند انسان با اتصاف به علم، اضافه به شیء خارجی (معلوم) دارد. قسم چهارم صفاتی هم‌چون پدر بودن و طرف راست بودن است این‌ها صفات اضافی محض‌اند چون پدر بودن حالتی نیست که نخست در انسان پدید آید و سپس اضافه‌ای عارض آن گردد چنان‌که در صفت علم این‌گونه بود بلکه پدر بودن نفس اضافه است نه هیئتی که اضافه عارض آن گردد و مطلب در صفت طرف راست بودن نیز همین‌گونه است. این دو صفت نفس اضافه‌اند.

این‌سینا در پایان اقسام چهارگانه صفات ثبوتی می‌گوید: صفات دیگری غیر از این چهار قسم صفت هستند اما این‌ها در حقیقت صفت نیستند؛ مانند متصف نمودن سنگ به موات، چون مرده بودن برای سنگ چیزی جز امتناع وجود حیات در سنگ نیست. بعد از بیان اقسام چهارگانه صفات می‌گوید: واجب تعالی صفات ذاتی ندارد بدین معنا که صفت در ذات واجب و جزء ذات او باشد. البته صفت ذاتی به معنای لازم ذات را دارد. هم‌چنین صفات عرضی مانند سفیدی ندارد اما متصف به صفات اضافی می‌شود زیرا موجودات همه از اویند و او با همه موجودات یا متقدم بر همه آن‌ها است، بنا بر دو اعتبار مختلف. زیرا معیت واجب با مخلوقات همان اضافه واجب تعالی به مخلوقات است و تقدم او بر مخلوقات همان علیت او نسبت به آن‌هاست. این معیت‌ها و تقدم‌ها همگی اضافات‌اند. هم‌چنین واجب تعالی صفات عدمی دارد. البته صفات عدمی در واقع صفت نیستند مانند وحدت، چون معنای وحدت این است که خداوند شریک و جزء ندارد و وقتی که گفته می‌شود خداوند ازلی است یعنی ابتدایی برای وجودش نیست و بدین معنا است که حدوث یا وجود یافتن در زمان را از او سلب می‌کنیم و از ناحیه صفات اضافی و سلبی هیچ‌گونه تکثری به ذات واجب راه پیدا

نمی‌کند زیرا اضافه معنای عقلی است و سلوب هم اثبات چیزی برای واجب نیست بلکه چیز خارجی از ذات او سلب می‌گردد (۵، ص: ۲۲۶).

چکیده سخن ابن‌سینا در تعلیقات این است که چهار صفت ثبوتی برای اشیا هست و یک قسم صفت پنجمی هم هست که در حقیقت صفت نیست بلکه لاصفتیت است یعنی صفات سلبی‌اند. از اقسام پنج‌گانه، قسم اول را که همان ذاتی به معنای جزو ذات (نه ذاتی به معنای لازم ذات) باشد و قسم دوم که صفت عرضی است از خداوند نفی می‌کند. و دو قسم اخیر یعنی صفت اضافی و صفتی که در واقع لاصفتیت است برای واجب اثبات می‌گردد. می‌توان گفت از دیدگاه شیخ الرییس واجب تعالی سه نوع صفت را دارا است یک صفت ذاتی، ذاتی به معنای لازم ذاتی و دو تا صفت عارضی خارجی که عبارت از معنای اضافی و معنای عدمی باشد.

ابن‌سینا در کتاب *اشارات و تنبیها* (ج: ۳، ص: ۳۱۱) به مناسبت بحث علم الهی و چگونگی علم واجب تعالی به جزئیات در فصل‌های ۱۹، ۲۰ و ۲۱ بحث صفات را مطرح نموده است. فصل‌های ۱۹ و ۲۰ پیش‌درآمدی بر فصل ۲۱ به حساب می‌آید زیرا در فصل ۱۹ به طور کلی به بیان اقسام صفات می‌پردازد و در فصل ۲۰ همراه با بیان قسم چهارم صفات احکام هریک را ارائه می‌کند و در نهایت در فصل ۲۱ مباحث کلی پیشین را به طور مصداقی درباره واجب تعالی پی می‌گیرد. برای آشنایی با دیدگاه شیخ درباره تقسیم صفات و این‌که کدام‌یک از اقسام صفات درباره واجب تعالی درست است به اختصار به این سه فصل اشاره می‌گردد.

صفات اشیا به گونه‌های مختلف تغییر پیدا می‌کنند. به طور کلی به چهار قسم تقسیم می‌گردند: ۱. صفاتی که تقرر در ذات شیء ندارند و خارج از ذات‌اند؛ ۲. صفات مقرر در ذات بدون اضافه شدن به خارج؛ ۳. صفات مقرر در ذات همراه با اضافه به خارج به گونه‌ای که با تغییر مضاف الیه فقط اضافه تغییر پیدا می‌کند؛ ۴. صفات مقرر در ذات همراه با اضافه به خارج به گونه‌ای که با تغییر مضاف الیه، اضافه و صفت هر دو تغییر پیدا می‌کند.

اما قسم اول که تقرر در ذات ندارند همانند متصف شدن شخص به بودن در طرف راست یا طرف چپ. بودن انسان در یمن و شمال صفات‌های اضافی محض‌اند که هیچ تقرری در ذات انسانی ندارند.

قسم دوم صفتی که تقرر در ذات دارد و اضافه‌ای هم به خارج ندارد مانند سیاه شدن چیزی که سفید بوده است در این‌جا دگرگونی به این است که صفتی جایگزین صفت دیگری گردیده است بدون این‌که به چیزی اضافه گردد. شیخ این نوع از صفت را حقیقی محض می‌شمارد.

قسم سوم صفاتی که تقرر در ذات دارند و اضافه به خارج هم دارند و با تغییر مضاف‌الیه فقط اضافه تغییر می‌کند مانند صفت قدرت، آن‌گاه که شخص قادر بر تحریک شیء معینی است، اولاً قدرت صفت مقرر در ذات است؛ ثانیاً صفتی است ذات اضافه زیرا قدرت به مقذور خارجی تعلق گرفته است. در این فرض سوم چنان‌چه شیء معین (مقذور خارجی) ناپود گردد صفت قدرت تغییر پیدا نمی‌کند، مضاف‌الیه تغییر پیدا کرده است اما قدرت نه. به بیان دیگر شخص قادر بر تحریک مقذور با اندازه و حجم معین است و با رفتن یکی از مصداقی این مقذور اصل قدرت از بین نمی‌رود. چون صفت قدرت ابتدا به کلی و سپس به جزئیات تعلق می‌گیرد و آن‌چه تغییر می‌کند متعلق بالعرض (جزیی) است نه متعلق بالذات (کلی).

قسم چهارم صفات مقرر در ذات همراه با اضافه‌ای به خارج به گونه‌ای که با تغییر مضاف‌الیه، اضافه و صفت هر دو تغییر می‌کند مانند صفت علم که با تغییر معلوم خارجی اضافه و صفت هر دو تغییر می‌کنند.^۲

پس از بیان اقسام کلی صفات که یا حقیقه محضه‌اند یا اضافه محضه و یا حقیقه ذات الاضافه که به دو قسم تقسیم می‌گردید، بیان می‌کند هر موجودی که تغییر در او راه ندارد متصف به صفات حقیقی ذات اضافه‌ای می‌گردد که تغییر در مضاف‌الیه سبب تغییر در ذات و صفات او نگردد و ذات واجب که از هرگونه تغییر پیراسته است، صفات حقیقه محضه و صفات حقیقی ذات اضافه‌ای که تغییر در مضاف‌الیه سبب تغییر در ذات و صفات موصوف نمی‌گردد، دارا است.

۴. صفات واجب

این سینا در کتاب مبدأ و معاد در فصل‌های ۶، ۸، ۹، ۱۱، ۱۴، ۲۳ از مقاله اول به تعدادی از صفات ثبوتی و سلبی اشاره نموده، ضمن قبول صفات برای خداوند بر این باور است که صفات عین ذات و هر صفتی عین صفت دیگر است و فراتر از اتحاد مصداقی در صدد بیان عدم تغایر مفهومی بین صفات می‌باشد. قبل از پرداختن به بیان دیدگاه شیخ درباره صفات، به تعدادی از صفات الهی بر اساس کتاب مبدأ و معاد اشاره می‌کنیم.

حق تعالی واجد جمیع کمالات است و هیچ‌گونه حالت انتظاری در او نیست زیرا داشتن حالت انتظار مستلزم جهت امکانی است و شیء ممکن برای اتصاف به وجود و عدم نیازمند به علت است، و چنان‌چه واجب نسبت به صفتی حالت منتظره داشته باشد در این صورت واجب به دو علت وابسته خواهد بود چون زمانی که صفات را ندارد ذات همراه عدم علت آن صفت است و زمانی که واجد صفت گردد، ذات همراه با علت آن صفت است و از

آنجا که در ذات واجب قبل و بعد (زمان) راه ندارد در نتیجه هر دو علت (عدم علت و وجود علت) همراه با اوست و واجب الوجود به لحاظ ذات مطلق و واجب نخواهد بود. در ادامه می‌گوید: بنابراین روشن گردید که واجب تعالی فاقد چیزی نیست که وجود آن شیء پس از وجود واجب برایش موجود گردد و لیکن هرچه اثبات آن برای او ممکن باشد برایش واجب است. ذات واجب تعالی نسبت به اراده، طبیعت، علم و هیچ صفتی از صفات حالت انتظار ندارد (۳، ص: ۶).

واجب تعالی خیر محض است، خیر دو معنا دارد و واجب تعالی طبق هر دو معنا خیر است؛ معنای اول خیر یعنی وجود در مقابل شر که امر عدمی است، حق تعالی خیر محض است یعنی؛ وجود محض است، معنای دیگر خیر یعنی نافع و مفید بودن، واجب افاضه کننده خیرات و اعطا کننده کمالات است بنابراین خیر محض می‌باشد.

واجب تعالی حق محض است چون وجودی دایمی و پیراسته از ماده و مدت است و هم‌چنین نوع واجب الوجود قابل حمل بر کثیرین نیست بلکه او از تمام جهات بسیط و نوعش منحصر در فرد است و مشتمل بر چیزی که خارج از آن فرد باشد نیست، او وجودش خاص به خودش می‌باشد و همتایی در وجود ندارد و در وجوب وجود شریکی ندارد زیرا اگر واجب در وجوب وجود واحد نباشد و دارای افراد باشد چنانچه حداقل دارای دو فرد باشد، این دو فرد یا وجوب وجود ذاتی آن‌هاست و یا لازم آن‌هاست و هر کدام که باشد دارای محذور است. اگر وجوب وجود لازم ذات باشد باید همیشه همراه آن باشد زیرا لازم یا لازم اصطلاحی است یا غیراصطلاحی، اصطلاحی آن است که ملزوم علت و لازم معلول باشد و بینشان رابطه علیت است و غیر اصطلاحی همانند امکان که لازم ماهیت است، لازم به معنای اول در مورد خداوند معنا ندارد چون در ذات واجب علیت و معلولیت نیست و لازم به معنای دوم ملزوم منشأ انتزاع لازم است و لازم وابسته به آن است و این هم در مورد خداوند معنا ندارد.

به بیان دیگر، اگر دو واجب الوجود داشته باشیم یا هر دو ماهیتشان یکی است یا هر یک ماهیت مستقلی دارند این که هر دو یک ماهیت داشته باشند پیش از این ابطال گردید چون گفته شد که نوعش منحصر در فرد است و چنانچه هر یک ماهیت مستقلی داشته باشند یا جهت اشتراک دارند یا نه اگر جهت اشتراک ندارند به ناچار یکی از آن دو تا فای الموضوع است و واجب الوجود هم همین است و دیگری که این قید را ندارد نمی‌تواند واجب باشد و در صورتی که دارای وجه اشتراک باشند باید دارای وجه امتیاز هم باشند و دانستی وجه اشتراک و امتیاز مستلزم ترکیب شیء است. اگر گفته شود جهت اشتراک دارند اما وجه امتیاز آن بدین گونه است که در یکی از دو واجب چیزی است که در دیگری نیست پاسخ

این است که این فرض هم باطل است چون آن واجبی که ما به الامتیاز را به شکل دارایی دارد مرکب است و نمی‌تواند واجب باشد و آن فرد دیگر هم نمی‌تواند واجب الوجود باشد چون صرف داشتن ما به الاشتراک نه تنها سبب وجوب وجود نمی‌شود بلکه برای تشکیل ذات هم کافی نیست بلکه محتاج به متمم است و متمم سه فرض دارد.

۱. متممها شرط وجوب وجودند؛ ۲. متممها دخالت در وجوب وجود ندارند؛ ۳. یکی از دو متمم به طور غیرمعین دخالت در وجوب وجود دارد؛ ۴. یکی از متممها به طور معین در وجوب وجود مؤثرند، این فرض آخری چون واضح است (زیرا در موردی که متمم به طور معین دخالت دارد همین فرد واجب الوجود است) شیخ آن را مطرح نکرده است. اما فرض اول که متممها هر دو مؤثر در وجوب باشند، واجب الوجود بیش از یکی نیست به عنوان مثال دو واجب داریم به نام "الف" و "ب" واجب الوجود "الف" علاوه بر داشتن ما به الاشتراک هر دو متمم (الف و ب) را دارد و واجب الوجود "ب" هم هر دو متمم (الف و ب) را دارد، یعنی؛ در داشتن وجه اشتراک و متممها عین یکدیگرند و این خلاف مفروض شماس است که گفتید هر یک فرد مستقلی است.

فرض دوم که هیچ یک از متممها دخالت در وجوب وجود نداشته باشد و وجوب وجود بدون آنها حاصل شود و متممها خارج از ذات و عوارض باشند در این صورت لازم می‌آید واجب الوجودی که مستقل فرض شد محل عوارض باشد و این خلاف مفروض است.

و فرض سوم که یکی از دو متمم به طور غیرمعین شرط وجوب وجود باشد در این صورت بر هر یک از متممهای واجب "الف" و "ب" احدهما لا بعینه صادق است و در نتیجه شرط مؤثر بودن احدهما لا بعینه را، هیچ یک از دو واجب ندارد چون آنچه واجب "الف" دارد احدهما بعینه است و آنچه واجب "ب" دارد احدهما بعینه است، در حالی که شرط وجود وجوب احدهما لا بعینه بود و این شرط در هیچ یک نیست و وقتی شرط نباشد مشروط (وجوب وجود) هم نخواهد بود، در نتیجه شما می‌خواستید حداقل دو واجب الوجود مستقل را ثابت کنید، در حالی که سخن شما هر دو واجب را نفی کرد. (۳، ص: ۴) یکی دیگر از صفات الهی ابتهاج ذات به ذات است. واجب تعالی به ذات خودش مبهتج است و به ذات خودش حب شدید دارد. ذاتش عاشق و معشوق است و منظور از لذت ادراک خیر مناسب است و واجب تعالی خیر محض است و مبدأ اعتدال تمامی مزاجها و مصدر همه خیرات است ذاتش را درک می‌کند و مبهتج به آن است و در بین لذتها هیچ لذتی برتر و والاتر از لذت عقلی نیست (همان، ص: ۱۷).

حق تعالی علمش علم فعلی است نه انفعالی زیرا اگر چنین باشد دو حالت دارد یا صورتی که از اشیا می‌گیرد جزو ذاتش می‌گردد و یا عارض بر ذات می‌گردد. حالت اول

مستلزم این است که قوام ذات به غیر باشد و این محال است. حالت دوم هم باطل است چون حق تعالی معروض عوارض واقع نمی‌شود او از هر جهتی واجب است و هیچ حالت منتظره‌ای ندارد و کیفیت علم حق تعالی به اشیا به این نحو است که حق تعالی مبدأ کل اشیاست و با تعقل ذاتش که مبدأ اشیاست اشیا برای او معلوم و مکشوفند. البته اشیا دو قسمند، قسمتی مانند عقول تامه که هیچ گونه تغییری در آنان نیست و قسم دیگر انواع مادی‌اند که همراه با تغییرند، علم حق تعالی به موجوداتی که همراه با تغییرند علم به انواعشان است نه به صور جزئی و شخصی آنها به بیان دیگر واجب تعالی متغیر را به عنوان متغیر درک نمی‌کند چون این موجودات اگر پیراسته از امور شخصی و جزئی باشند دیگر جزئی نخواهند بود و اگر همراه با مشخصاتی مانند زمان، مکان و... باشند علم به این‌ها نیازمند به آلت حسی است و حق تعالی آلت حسی ندارد پس عالم به اشیا جزئی نمی‌گردد بلکه انواع کلی این‌ها را درک می‌کند و علم حق تعالی به جزئیات از طریق درک انواع آنهاست. بنابراین علم یا فعلی است یا انفعالی، انفعالی صورت معقوله‌ای است که از خارج با مشاهده و رصد پدید می‌آید و فعلی آن است که صورت معقوله پدیدآورنده شیء خارجی است، علم حق تعالی فعلی است واجب اشیا را تعقل می‌کند و اشیا برای او حاصل می‌شوند و نفس تعقل اشیا همان تحقق خارجی آنهاست، حق تعالی صورت علمی جهان و عقل محض است و موجودات عالی را به قصد اول تعقل نمی‌کند که مستلزم تکثر در ذات گردند، آنچه به قصد اول معقول اوست ذات خودش است و سایر موجودات که ذات مبدأ آنهاست به طور تبعی مقصود اویند، واجب تعالی شریک را که امور عدمی‌اند تعقل نمی‌کند و همچنین امور فاسد یعنی حوادثی که دارای کون و فسادند و جزئی‌اند به طور جزئی و فردی مدرک او نمی‌گردند زیرا بین فاعل و مفعول باید سنخیت باشد و واجب تعالی از اعدام و امور فاسد شدنی پاک و منزّه است (۳، ص: ۱۵).

حق تعالی حی است، هر موجودی که دارای خصوصیت ادراک و ایجاد فعل است حی است، حیات در انسان متوقف بر دو قوه ادراک و انجام فعل است و انجام فعل هم مبتنی بر مقدمات و طی مراحل است لکن در مورد حق تعالی حی بودن او توقف بر هیچ چیزی ندارد بلکه حیات او عین علم او و علم او عین قدرت او و هریک عین یکدیگرند (همان، ص: ۲۰) و چنان‌که گفته شد نفس تعقل صور معقوله عین ایجاد آن صور است.

یکی دیگر از صفات حق تعالی قدرت است، قدرت در انسان به گونه‌ای است که پس از تعقل صورت معقوله و به کار گرفتن سایر قوا و طی مراحل عزم بر انجام فعل یا ترک آن می‌گیرد. اما در مورد خداوند قدرت همانند سایر صفات عین ذات است و همان صورت معقوله که علم اوست قدرت او نیز هست. ذات حق تعالی کل اشیا را تعقل و همان تعقل

مبدأ تمامی اشیاست و ذات او مبدأ اشیاست بدون آن که بر وجود چیزی متوقف باشد و قدرت صفتی برای ذات یا جزو ذات نیست بلکه معنای علم حق تعالی همان معنای قدرت اوست.

هم‌چنین انسان صور معقوله را تعقل می‌کند و نفس تعقل صور برای تحقق خارجی آن کافی نیست بلکه محتاج اراده جدید است که منشأ آن قوه شوقیه است و صورت معقوله انسانی، قدرت و اراده نیست لکن در مورد واجب تعالی همان صورت معقوله اراده و قدرت است و صفات همه عین ذاتند و چنان‌چه عین ذات نباشند هریک از صفات زائده بر ذات یا واجبه که تعدد واجب الوجود لازم می‌آید و یا ممکن‌اند که لازمه آن مشتمل بودن واجب تعالی بر جهات امکانی است و هر دو فرض محال است. شیخ در ابتدای فصل ۲۳ از مقاله اول می‌گوید برگردیم به غرض اول که اثبات مبدأ و صفات او بود و تعدادی از صفات را دوباره مرور می‌کند.

نخست سه نوع وحدت برای واجب اثبات می‌کند.

۱- ذاتش هیچ گونه انقسام کمی، ذهنی و حدی ندارد. او بسیط است و از هرگونه جزئی خواه عقلی و خواه مقداری میراست.

۲- واجب تعالی ممکن نیست و هیچ یک از احکام ممکن درباره او جاری نمی‌شود و وحدتش منحصر به خودش است و ماهیتش عین ذاتش است.

۳- ذاتش تام و تمام و از هرگونه کاستی که واحد نیست و او را متکثر سازد میراست، از این رو واجب واحد است و شریک ندارد، حق محض و عقل محض است، ماهیتی جز وجودش ندارد، حق تعالی صورت علمیه نظام آفرینش است و صورت علمیه او مبدأ کل جهان است، حق تعالی خیر محض است چون وجود صرف است و به همین مناسبت اشاره می‌کند که حق تعالی جواد است زیرا یکی از معانی خیر نفع رسانی به دیگران است و او معطی کل وجود است و افاضه وجود به خاطر چشم‌داشت و عوض نیست حتی انتظار مدح و ستایش هم ندارد و در تعبیری زیبا می‌گوید: وجود را عطا می‌کند آن وجوده وجود فیض علی ذاته^۳ (۳، ص: ۳۲). آن‌چنان در کمالات لبریز است که منشأ پیدایش موجودات گردیده است و افاضه وجود با علم و رضا است و این پاسخ از اشکال مقدری است که اگر ایجادش به خاطر نفع رسانی به غیر و عاید شدن نفع به خودش نیست پس صدور موجودات بدون اختیار است، شیخ تصریح می‌کند که افاضه موجودات از روی علم و رضاست.

چنان‌که پیش از این بیان شد ابن‌سینا بحث از صفات الهی به‌خصوص علم و قدرت را در مواضع متعددی از کتاب‌هایش مطرح نموده و ضمن پذیرش تعدد و تنوع صفات، قایل به

اتحاد مصداقی و مفهومی است و در نگاه او تمامی صفات الهی عین یکدیگر و همه عین ذاتند و صفات خداوند خواه صفات ثبوتی حقیقی محض مانند حی و صفات حقیقیه ذات اضافه مانند عالم و قادر همه عین ذاتند و صفات اضافیه محضه همه به صفت قیومیت برمی گردند و منشأ صفت قیومیت قدرت است که صفت کمالی است و هم چنین صفات سلبی همه به سلب واحد که سلب نقص یا سلب امکان است رجوع می کنند و منشأ سلب امکان همان وجوب است که عین ذات است. بنابراین صفات همه عین یکدیگر و همه عین ذاتند و ذات واجب تعالی به گونه ای است که در آن هیچ حالت انتظاری نیست و او هر کمالی که ذات را بتوان به آن متصف کرد به نحو وجوبی دارد و تمامی این کمالات عین ذات اویند. آن گاه که سخن از صفت حقیقی محض (حی) می کند قایل به عینیت است و می گوید: حیات او عین علم او و علم او عین قدرت او و هریک عین یکدیگرند (۳، ص: ۲۰). و آن گاه که سخن از صفات حقیقی اضافی (اراده و قدرت) می کند نیز اظهار می دارد که عین ذاتند و می گوید: صورت معقول همان اراده و قدرت است و صفات همه عین ذاتند (همان، ص: ۲۰). نخست این گونه به نظر می آید که مراد از عینیت اتحاد چنان که مشهور است عینیت مصداقی است لیکن تصریحات او در مواضع متعدد جای هیچ گونه ابهامی باقی نمی گذارد که منظور اتحاد مصداقی و مفهومی است، بنابراین، از نظر شیخ صفات واجب محدود به صفات معینی نیست بلکه ذات را بر هر کمالی که لایق اوست می توان متصف نمود و دیگر این که اتحاد مفهومی و مصداقی در تمامی صفات الهی است. در برابر کسانی که به او اشکال گرفته اند که قول به اتحاد مفهومی و مصداقی منجر به تعطیل صفات می گردد و یا این که یک صفت می تواند از همه صفات کفایت کند، او ضمن دفاع از تعدد و تکرر صفات اتحاد مفهومی و مصداقی آن ها را با ذات تبیین می کند.

۵. اتحاد مفهومی و مصداقی صفات

شیخ رئیس معتقد است صفات نسبت به ذات واجب که لحاظ می گردد تغایر مفهومی با یکدیگر دارند. حیات، علم، قدرت، اراده و... همه از نظر مفهوم یکی هستند. در کتاب *شفا* می گوید: "فواجب الوجود لیست ارادته مغایرة الذات لعلمه و لا مغایرة المفهوم لعلمه فقد بینا أن العلم الذی له بعینه هو الارادة التي له" (۱، ص: ۳۶۷) اراده واجب با علم او تغایر ذاتی و مفهومی ندارد و هریک از علم و اراده عین ذات واجب تعالی می باشند.

در کتاب *مبدأ و معاد* می گوید: "فأذا لیس ارادته مغایرة الذات لعلمه و لا مغایرة المفهوم لعلمه و قد بینا أن العلم الذی له هو بعینه الارادة التي له" (۳، ص: ۲۱) اراده واجب تعالی با

علم او به حسب ذات و مفهوم مغایرتی ندارد و بیان کردیم که علم او همان اراده‌اش است. عبارت شیخ در دو کتاب *شفا* و *مبدأ* و *معاد* در خصوص عینیت علم و اراده از حیث ذات و مفهوم جای تردیدی ندارد لیکن با توجه به اختلاف تفسیری که در خصوص اراده الهی است و بعضی از حکما آن را عین ذات شمرده‌اند و اراده را علم به اصلح می‌دانند شاید تصور شود که عدم تغایر مفهومی منحصر به علم و اراده است و با توجه به بازگرداندن اراده به علم این مطلب قابل توجیه است اما عبارات بعدی شیخ در همان کتاب *مبدأ* و *معاد* به طور روشن تصریح دارد که اتحاد مفهومی اختصاص به علم و اراده ندارد، بلکه در سایر صفات نیز چنین است *قَبَانُ أَنْ الْمَفْهُومَ مِنَ الْحَيَاةِ وَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ الْمَقُولَاتِ عَلَيَّ وَاجِبُ الْوُجُودِ مَفْهُومٌ وَاحِدٌ وَ لَيْسَتْ لِصِفَاتِ ذَاتِهِ وَ لِأَجْزَاءِ ذَاتِهِ* (۳، ص: ۲۱). بنابراین واضح گردید که مفهوم حیات، علم، قدرت، جود و اراده که بر واجب تعالی اطلاق می‌گردند مفهوم واحدی است و صفات و اجزای متعدد برای ذات نیستند.

در کتاب *نجات* در فصلی تحت عنوان *فصل فی تحقیق وحدانیة الاول بآن علمه* لایخالف قدرته و ارادته و حیاته فی المفهوم بل ذلک کله واحد و لا تتجزأ لاحدی هذه الصفات ذات الواحد الحق (۴، ص: ۲۴۹) می‌گوید: مغایرتی از حیث مفهوم بین علم، قدرت، اراده و حیات او نیست بلکه تمامی این‌ها واحدند.

در *تعلیقات* می‌گوید: *لایصح فی واجب الوجود ان یتکثر لافی معناه و لافی تشخصه و الشی اذا تکثر فإما ان یتکثر فی معناه و کل معنی فانه فی ذاته واحد فلا یتکثر فی حقیقته و إما فی تشخصه فان تشخص واجب الوجود هو أنه هو، فتشخصه و أنه هو واحد و هو نفس ذاته و حقیقته* (۵، ص: ۶۹) واجب هیچ نوع کثرتی نه از حیث مفهوم و نه از حیث تشخص در او راه ندارد زیرا تکثر در شیء یا به خاطر تکثر در معنا و مفهوم شیء است. و در ذات واجب تمام معانی واحد است و تکثر در تشخص هم ندارد زیرا تشخص واجب الوجود عین او است.

آن‌چه تاکنون بیان گردید این نکته را روشن می‌سازد که شیخ رئیس در مواضع متعدد برخلاف حکما و متکلمان پیش از خود اصرار بر نفی تغایر مفهومی صفات با ذات باری تعالی دارد. این دیدگاه از سوی فلاسفه و متکلمان بعد از او نه تنها مورد قبول واقع نگردید بلکه به شدت مورد بی‌مهری قرار گرفت که به زودی بدان خواهیم پرداخت.

سؤال اساسی این است که چرا شیخ در مسأله‌ای با این همه اهمیت که معرکه آرای بین متقدمان و متأخران از فلاسفه و متکلمان است تنها به نصریحات در این زمینه اکتفا نموده و مسأله را به صورت استدلالی و قیاسی که روش همیشگی او در مباحث علمی است

بیان نکرده است، آیا مسأله را فارغ از استدلال می‌دانسته یا استدلالی روشن بر آن نیافته تا آن را ارائه نماید؟

بدون تردید تمام کسانی که با مبنا و ممشای او آشنایی دارند اذعان و اعتراف می‌نمایند که او فرزانه‌ای بی‌بدیل و استدلالی کم‌نظیر در مباحث فلسفی است و این چنین معروف است که ابن سینا با قیراط سخن می‌گوید.^۲

از این رو باید گفت او مسأله را مفروغ عنه شمرده است و تصریحات خودش را مستظهر به عموماتی می‌داند که هر یک در جای خودش به تفصیل ثابت و استدلالی شده است، بساطت واجب تعالی مبرابودن ذات از هرگونه ترکیب و هم‌چنین پیراسته بودن ذات از هرگونه حیثیت حتی حیثیات اعتباری و این که انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد من جمیع جهات به نوعی ناسازگاری و تناقض را در پی خواهد آورد. همگی از جمله استدلال‌هایی است که در جای خود مبرهن گشته‌اند و می‌توان از آن‌ها در عدم تغایر مفهومی صفات باری تعالی سود جست.

طرفداران نظریه اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی برای توجیه و تصحیح این دیدگاه تعدد و تکثر مفاهیم را با تعدد حیثیات به گونه‌ای که ضربه‌ای به وحدت ذات نزنند حل می‌کنند لیکن هم‌چنان جای این پرسش است که چگونه می‌توان از ذات واحدی که از تمامی جهات بسیط است و هیچ نوع کثرتی در آن راه ندارد مفاهیم متعدد انتزاع نمود. مرحوم سبزواری در بحث وحدت و کثرت وجود در رد نظریه کسانی که قایل به کثرت وجودند این گونه استدلال می‌کند که اگر حقایق وجودی متباین باشند و هیچ گونه وجه اشتراک و سنخیتی بین آن‌ها نباشد معنای واحد بر یک چنین اموری صادق نخواهد بود.

لان معنی واحد لا ینتزع مما لها توحید ما لم یقع

(۱۰، ص: ۲۵)

انتزاع معنای واحد از اموری که در بین آن‌ها هیچ وجه اشتراکی نیست محال است. به بیان دیگر، صدق معنای واحد (وجود) بر اموری که هیچ گونه وحدت و اشتراکی بینشان نیست محال می‌نماید. بدون تردید نظیر همین استدلال را در ناحیه مقابل هم می‌توان ارائه نمود و گفت همان‌طور که انتزاع معنای واحد از اموری که هیچ وجه اشتراکی بین آن‌ها نیست محال است انتزاع معانی متعدد از ذاتی که هیچ گونه کثرتی در آن راه ندارد و از تمامی جهات بسیط است روا نخواهد بود.

۶. اشکال ملاصدرا بر ابن سینا

ملاصدرا در کتاب *اسفار* ضمن اثبات عینیت صفات با ذات سخن اشاعره که صفات را زاید بر ذات می‌دانند، نفی می‌کند و برای تتمیم و تکمیل بحث، ضمن استناد به فراهایی از خطبه اول نهج البلاغه معنای صحیح عینیت ذات با صفات را توضیح می‌دهد. (۱۲، ج: ۶، صص: ۱۳۴-۱۳۳). ایشان بعد از بیان معنای صحیح عینیت قول به اتحاد مفهومی صفات با ذات را رای ناصواب و غیر صحیح می‌شمارد و می‌گوید: "و اعلم أن كثيراً من العقلاء المدققین ظنوا أن معنی کون صفاته (تعالی) عین ذاته هو أن معانیها و مفهوماتها لیست متغایرة، بل کلها ترجع الی معنی واحد و هذا ظن فاسد و وهم کاسد" (همان، ص: ۱۴۵).

بسیاری از خردمندان اهل دقت^۴ چنین پنداشته‌اند که معنای عینیت ذات با صفات در خدای متعال، بدین معناست که معانی و مفاهیم مختلف صفات، هیچ گونه مفایرت و بیگانگی با هم ندارند لیکن این پنداری اشتباه و رایسی غیر صحیح است و سپس ادامه می‌دهد که اگر الفاظ، علم، قدرت، اراده، حیات و غیر این‌ها از مفاهیم دیگر با هم مترادف باشند یعنی؛ آن چه از یکی (علم) فهمیده می‌شود عین همان چیزی باشد که از دیگری (قدرت) مفهوم می‌گردد باید اطلاق یکی از صفات بر خداوند ما را از اطلاق سایر صفات بر او بی نیاز گرداند و به بیان دیگر چنانچه صفات در مورد خداوند تغایر مفهومی نداشته باشد باید اطلاق یک صفت بار معنایی تمام صفات را داشته باشد و اطلاق سایر صفات بر او بدون فایده باشد و این امری است که فساد آن بین و ظاهر است؛ بنابراین معنای صحیح عینیت ذات و صفات این است که همه صفات کمالی خداوند به یک وجود که همان وجود ذات باشد موجودند و ذات او تمایز وجودی از صفتی از صفات او ندارد که هر صفتی برای خودش شیء جداگانه‌ای باشد و هم چنین هیچ یک از صفات تمایز وجودی از یکدیگر ندارند بلکه تمامی صفات در عین این که از نظر مفهوم مختلف‌اند دارای وحدت مصداقی و وجودی‌اند (۱۲، ص: ۱۴۵).

۷. نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا

افزون بر آن چه پیش از این در نفی تغایر مفهومی صفات گفته شد، شیخ در فصل ۱۴ کتاب *مبدأ و معاد* تحت عنوان "فی تحقیق وحدانیت واجب الوجود بان علمه لایخالف قدرته و ارادته و حکمته و حیاته فی المفهوم، بل ذلک کله واحد فلا یتجزی لها ذات الواحد المحض" (۳، ص: ۱۹) می‌گوید: صفات باری تعالی نه تنها اتحاد مصداقی دارند بلکه اتحاد مفهومی هم دارند. به نظر او این مفاهیم متعدد همه حاکی از یک حقیقت و ناظر بر یک حقیقت‌اند و در ذات ربوبی علم همان قدرت و قدرت همان علم است. این مفاهیم چنانچه

به طور مطلق و با قطع نظر از مصداقی که بر او حمل می‌گردند لحاظ کردند هر یک معنای بیگانه و جدای از هم دارند اما این الفاظ اگر بر ذات واجبی حمل گردند اطلاقشان که همان تغایر هر یک از مفاهیم با یکدیگر است از بین می‌رود و مفهومشان یکی می‌گردد بنابراین مفاهیم به طور مطلق اگر لحاظ گردند مختلف‌اند اما با لحاظ این جهت که این‌ها همه حاکی از یک ذاتند تغایری ندارند همان مفهومی که بیانگر قدرت اوست بیانگر علم او نیز هست و بالعکس و لحاظ حیثیت ذات در اطلاق مفاهیم تصرف می‌کند. با این بیان ابن سینا گویا مفهوم را در مصداق اشراق و هر دو را به هم پیوند زده است و از آن‌جا که در واجب تعالی مصداق ذات و صفات متحدند در مفهوم نیز این چنین‌اند به بیان روشن‌تر این که مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت و هر یک از این دو مفهوم غیر از مفهوم حیات و... است جای تردید ندارد لیکن سخن ابن‌سینا این است که این مفاهیم چنانچه مطلق و رها باشند این چنین‌اند که متغایر با یکدیگرند اما با لحاظ ذات واجب متحدند. مفهوم علم به لحاظ ذات واجب و مفهوم قدرت با لحاظ ذات واجب تغایری ندارند. این مفهوم با توجه به ذاتی که از آن حکایت می‌کند برای ما مفهوم گشته است نه به طور مطلق و رها، مفهوم به طور مطلق با قطع نظر از مصداقیش متعدد است لیکن آن‌گاه که مفهوم را با قید مصداق ملاحظه می‌کنیم همه مفاهیم حاکی از آن مصداق واحد و دارای یک معنا هستند و نتیجه‌اش این است که مفاهیمی که بر این ذات حمل گردند معنای جدا و بیگانه از یکدیگر ندارند.

جملات ابن‌سینا درباره اتحاد مفهومی صفات واجب تعالی با یکدیگر آن چنان روشن و صریح است که جای هیچ‌گونه توجیه و تفسیری غیر از اتحاد مفهومی صفات با هم باقی نمی‌گذارد. او در ادامه عبارت پیشین که گفت فبان أن 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 می‌گوید: و اما الحياة علی الاطلاق و العلم علی الاطلاق و الإرادة علی الاطلاق فلیست واحدة المفهوم و لكن المطلقات متوهمه و الموجودات غیر مطلقه، بل لكل ما يجوز أن يكون له. و انما كلامنا فی امره و العلم و القدرة التي يجوز أن یوصف بها الواجب الوجود. (۳، ص:

(۲۹)

پس از آن که بیان می‌کند که مفهوم حیات، علم، قدرت، جود و اراده در باب واجب تعالی مفهوم واحدند و صفات ذاتی نیستند بدین معنا که اجزای ذات باشند می‌گوید: هر یک از این صفات اگر به طور مطلق باشند یعنی خواه در مورد خدا و خواه در مورد انسان در این صورت این مفاهیم متغایرند و در صورتی که مطلق باشند، مطلقات امور ذهنی‌اند و

وجود خارجی ندارند و وصف با قید اطلاق قابل اثبات برای غیر نیست بلکه وصف آن‌گاه قابل اثبات برای غیر است که به طور خاص باشد و این اوصاف آن‌گاه که وصف خاص خداوند باشند متحدند به بیان دیگر اوصاف به طور مطلق وجود خارجی ندارند و وقتی وجود خارجی می‌یابند که وصف شئ خاص باشند و اوصاف آن‌گاه که وصف حق تعالی می‌شوند حیثیت ذات در آن‌ها تصرف می‌کند و اوصاف و مفاهیم مطلق متغایر را متحد می‌سازد.

با توجه به آنچه گفته شد یک بار دیگر استدلال صدرالمতألهین را بر نفی اتحاد مفهومی صفات باری تعالی مرور می‌کنیم، که آیا آن‌چه ایشان بیان کرد نفی مفاد کلام شیخ است یا نه؟

صدرالمتألهین گفت اگر اتحاد مفهومی را بپذیریم مستلزم این است که اطلاق یک صفت بار معنایی سایر صفات را نیز داشته باشد و اطلاق یک صفت ما را از حمل سایر صفات بی نیاز کند حمل سایر صفات بر ذات بی فایده باشد. می‌گوییم اگر شیخ بیان این بود که اطلاق یکی از مفاهیم مفهوم که ما را بی نیاز از سایر مفاهیم می‌کند اشکال وارد است اما به نظر می‌آید مفاد کلام شیخ این است که هر مفهومی که از او حکایت می‌کند با سایر مفاهیمی که آن‌ها نیز حکایت از او دارند تغایری ندارند و در حقیقت مفاهیم متعدد به لحاظ ذاتی که حمل بر او شده‌اند اطلاقشان را از دست می‌دهند و همه حاکی از یک حقیقت‌اند و تغایری با هم ندارند.

۸. نتیجه‌گیری

ذات واجب تعالی دارای صفاتی است و براساس دیدگاه مشهور رابطه ذات با صفات اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی است. لیکن ابن سینا قایل به اتحاد مصداقی و مفهومی صفات با ذات است. دیدگاه او مورد اعتراض دیگران به خصوص ملاصدرا قرار گرفت. اما با توجه به بساطت ذات و این‌که انتزاع مفاهیم متعدد از ذات کاملاً بسیط مستلزم نوعی ناسازگاری در خود این قول است، و با توجه به پیشینه این بحث که معرکه آرا و اقوال است لازم است که رأی و نظر ابن‌سینا درباره صفات باری تعالی مورد تأمل و بازنگری جدی قرار گیرد.

در روایات متعددی از پیشوایان و معصومان (ع) رسیده که بندگان را از نسبت دادن صفات به باری تعالی برحذر داشته اند کلام امیرمؤمنان که می‌فرماید اول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به، و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه (۹، خطبه ۱) شاید بارزترین و صریح‌ترین گفتار در

زمینه نفی صفات از واجب تعالی کلامی است که طرفداران و مثبتین صفات برای تفسیر و توضیح آن به زحمت بسیار افتاده‌اند و گاه به تفسیرهایی که از استحکام و اتقان چندانی برخوردار نیست توسل جسته‌اند، نظیر این که گفته‌اند مقصود حضرت نفی صفات زائد بر ذات بوده است. همچنین سخن امام رضا(ع) که درباره توحید فرمود "اول عباده الله معرفته و اصل معرفه الله توحیده و نظام توحید الله نفی الصفات عنه..." (۱۳، ص: ۵۷) آغاز دین معرفت الهی و اصل معرفت، معرفت توحید است و اساس توحید نفی صفات از واجب تعالی است.

با توجه به آن چه گفته شد به نظر می‌رسد تأکیدات معصومان بزرگوار(ع) بر نفی صفات و براهین عقلی که بر نفی هرگونه کثرت از بسیط الحقیقه اقامه گردیده است همه گواهی روشن بر این مدعا است که از هر چیزی که موهم شائبه کثرت و تعدد به ساحت ربوبی باشد باید احتراز کرد و دیدگاه ابن سینا در نفی تغایر مفهومی صفات در مورد ذات واجب تعالی در همین راستا است.

یادداشت‌ها

۱. نظیر آیه الرحمن علی العرش استوی (طه، ۵) که از نظر طرفداران تفسیر ظاهری، استوای خدا بر عرش به معنای استقرار یا نشستن حق تعالی بر عرش است (۷، صص: ۲۱۶ و ۲۱۸؛ ۱۱، ج: ۱، ص: ۹۶).

۲. بین قدرت و علم فرق است زیرا قدرت به امر کلی تعلق می‌گیرد و به واسطه همان قدرت کلی، قدرت به جزئی تعلق گرفته است و با از بین رفتن یکی از مصادیق معین آن اصل قدرت و متعلق آن زائل نمی‌شود. اما در خصوص علم با تغییری که پدید آید صورت علمیه خاص آن از بین می‌رود و صورت کلی علم کفایت از صورت جزئی آن نمی‌کند، لذا با تغییر معلوم خارجی اضافه و صفت هر دو تغییر می‌کند؛ به بیان دیگر در قدرت دو نوع تعلق داریم یکی تعلق به کلی و یکی تعلق به جزئی، تعلق به کلی بالذات و اولی است و تعلق به جزئی از راه تعلق کلی و بالعرض است. تعلق به جزئیات مقوم قدرت نیستند و تغییر در آن‌ها باعث تغییر در قدرت نمی‌گردد. اما علم تعلق به جزئی و کلی هر دو پیدا می‌کند و این تعلق خواه به صورت کلی و خواه به صورت جزئی هر دو اولی و بالذات است و تغییرشان باعث تغییر در علم می‌گردد.

۳. نگارنده به طور مکرر از استاد انصاری شیرازی (حفظه الله) که جزو نزدیک‌ترین و مورد اعتمادترین شاگردان مرحوم علامه طباطبائی بوده‌اند، شنیده‌ام که ایشان می‌گفتند علامه طباطبائی(ره) می‌فرمودند: "ابن سینا با قیراط سخن می‌گوید قیراط واحد وزن است که برای سنجش الماس از آن استفاده می‌کنند."

منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، *الشفاء (الهیات)*، محقق، ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۳ق)، *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۴)، *النجاة*، تهران: مرتضوی.
- ۵- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹)، *التعليقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۶- الایجی، قاضی عضدالدین عبدالرحمان، (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، شرح سید شریف علی بن محمد الجرجانی، الطبعة الاولى، مصر: مطبعة السعادة.
- ۷- بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۱۷ق)، *الفرق بین الفرق*، بیروت: دارالمعرفه، الطبعة الثانية.
- ۸- تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- ۹- رضی، سید شریف، (بی تا)، *نهج البلاغه*، به قلم فیض الاسلام، تهران: مرکز نشر آثار فیض الاسلام.
- ۱۰- سبزواری، ملاهادی، (بی تا)، *شرح منظومه*، چاپ سنگی، مکتبه المصطفوی.
- ۱۱- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴ق)، *الملل و النحل*، ج: ۱، الطبعة الثانية، قم: منشورات الشریف الرضی.
- ۱۲- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- ۱۳- قمی، قاضی سعید، (۱۳۷۳)، *شرح توحید صدوق*، تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، ج: ۱، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.