

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۱۳۷-۱۴۸

معناشناسی اوصاف الهی از نگاه ابن سینا در پاسخ به مسأله زبان دین

فاطمه سلیمانی*

چکیده

یکی از پرسش‌های دیرین در علم کلام و فلسفه، چگونگی فهم و تحلیل معانی اوصافی است که بین خدا و انسان مشترک است؛ آیا این اوصاف با معانی انسانی و متعارف به خداوند حمل می‌شوند یا این که واجد معنای دیگری هستند؟ این پرسش که ابتدا ناظر به اوصاف الهی بود. بعدها گسترش یافت و همه گزاره‌های دین را در بر گرفت و به این ترتیب نظرات مختلفی در مورد زبان دین پدید آمد. این نظرات تحت دو دیدگاه کلی تقسیم می‌شوند: ۱- دیدگاه معناداری زبان دین؛ ۲- دیدگاه بی معنا بودن زبان دین. در مقابل کسانی که برای گزاره‌های دینی معنای حقیقی قائل هستند، عده‌ای زبان دین را نمادین و سمبلیک می‌دانند و عده‌ای نیز معنای کارکردی برای آن در نظر می‌گیرند و عده‌ای نیز به کلی گزاره‌های دینی را فاقد هرگونه معنایی می‌دانند. در این مقاله دیدگاه‌های مختلف فیلسوفان دین غربی مورد ارزیابی و تحلیل قرار می‌گیرد و در پایان نگرش ابن سینا در این موضوع ارائه می‌گردد. البته در فلسفه اسلامی این مسأله تحت عنوان «شناخت صفات خدا» مطرح می‌شود و در این ارتباط سه نظریه: ۱- تعطیل، ۲- تشبیه، ۳- تشبیه در عین تنزیه، معرفی می‌گردد که به نظر می‌رسد نظریه سوم مورد تأیید فیلسوفان اسلامی به خصوص ابن سینا است. از نظر ابن سینا اتحاد مفهومی و مصداقی صفات که در اثر تنزیه ذات و صفات الهی از نواقص و امور عدمی حاصل می‌شود زمینه شناخت صفات الهی از طریق شناخت ذات و صفات خود و تنزیه و تعمیم آن به خداوند فراهم می‌شود.

واژه‌های کلیدی

زبان دین، صفات الهی، تحقیق پذیری، ابطال پذیری، زبان نمادین، بازی‌های زبانی، تشبیه در عین تنزیه، عینیت ذات و صفات، ابن سینا.

طرح مسأله:

سنت‌های دینی بزرگ همواره از یک زبان طبیعی استفاده می‌کنند و باورهای دینی خود را در قالب آن زبان عرضه می‌نمایند. زبان در صورتی دینی می‌گردد که اهداف متبوع دین را تعقیب نموده و باورهای گوناگون دینی را بیان کند. دینی بودن، ویژگی نوع خاصی از زبان نیست، بلکه ویژگی طریقی و شیوه‌ای خاص از کاربرد هر واژه یا جمله‌ای در درون زمینه‌ای از باورهای دینی یا آیین‌های عبادی است که برحسب آن همین واژه‌ها یا جملات نقش ویژه‌ای را ایفا می‌نمایند. به همین دلیل بسیاری از فیلسوفان دین به همان اندازه که از زبان دین سخن می‌گویند، به همان میزان درباره «کاربردهای دینی زبان» نیز سخن می‌گویند.

فیلسوفان به دو دلیل عمده، زبان دین را مورد توجه قرار داده اند؛ دلیل نخست آن است که آنان به مسأله معنا علاقه‌مندند و می‌خواهند بدانند که الفاظ راجع به خداوند چگونه افاده معنا می‌کنند. فیلسوفان در صدد پاسخ به این پرسش هستند که چگونه با کلماتی که برای سخن گفتن از پدیده‌های مخلوق به کار گرفته می‌شود، می‌توان به نحو معناداری درباره خداوند سخن گفت در حالی که مرتبه وجودی خداوند بسیار متعالی و برتر از مخلوق است.

دلیل دوم علاقه‌مندی فیلسوفان به بحث زبان دین آن است که آن‌ها در پی تحلیل و ارزیابی اعتقادات دینی هستند و البته اعتقادات در قالب گزاره‌ها بیان می‌شوند. درک زبانی که محمل بیان اعتقادات دینی گوناگون است، برای درک همه جانبه خود آن اعتقادات ضرورت دارد و مقدمه پژوهش‌های فلسفی بعدی است (پترسون، ۱۳۷۶: ۲۵۴-۲۵۵).

بر همین اساس بحث درباره زبان دین به دو گونه خاص و عام مطرح شده است؛ گونه خاص آن مربوط به مفاهیمی است که درباره صفات و افعال خداوند به کار می‌رود؛ مانند خداوند دانا و مهربان است.

گونه عام زبان دین همه‌ی گزاره‌های دینی را شامل

می‌شود؛ خواه مربوط به اوصاف و افعال خداوند باشد و خواه مربوط به رخدادهای تاریخی، طبیعی یا تعلیم اخلاقی، رفتاری و غیره باشد.

از دو مسأله یاد شده آنچه بیشتر مورد بحث و گفتگوی فلسفی و کلامی قرار می‌گیرد، مسأله نخست است. این مسأله هم در الهیات مسیحی و هم در کلام و فلسفه اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد.

به طور کلی دیدگاه‌ها در این بحث به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته از آن‌ها که زبان دین را معرفت بخش می‌دانند و دسته دیگر، آن‌هایی هستند که زبان دین را معرفت بخش نمی‌دانند.

دیدگاه‌های معرفتی در کلام مسیحی شامل نظریه تمثیل و نظریه پیرایش زبانی می‌شود ولی در کلام اسلامی به دو نظریه تشبیه و نظریه تشبیه در عین تنزیه تقسیم می‌شود.

دیدگاه‌های غیر معرفتی در کلام مسیحی شامل سه نظریه: ۱- پوزیتیویسم منطقی، ۲- فلسفه تحلیل زبانی، ۳- نمادگرایی یا تفسیر نمادین می‌شود و در کلام اسلامی شامل نظریه تنزیه صرف یا نظریه تعطیل عقول می‌گردد.

محور اصلی در این مقاله ارایه پاسخ ابن سینا به مسأله زبان دین است. با توجه به این که این مسأله از مسایل جدید در علم کلام است ابن سینا صریحاً به طرح آن نپرداخته ولی می‌توان از طریق بررسی و تحلیل نظرات او در خصوص رابطه صفات الهی با ذات و وحدت ذات و صفات و نیز بحث امکان شناخت صفات الهی، پاسخی استوار و متقن به مسأله چگونگی کاربرد زبان بشری در توصیف خداوند، بدست آورد.

فیلسوفان غربی و زبان دین**نظریه تمثیل**

متفکران بزرگ قرون وسطی به خوبی می‌دانستند که اگر برای سخن گفتن از خالق، از زبان ناظر به مخلوقات استفاده کنیم، با دشواری‌هایی مواجه می‌شویم. مسأله آن‌ها معناداری زبان دین نبود اما می‌دانستند که توضیح معنای این زبان کار دشواری است. پرسش آن‌ها در مورد

چگونگی شناخت خداوند و اسماء صفات او بود. توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) برای حل این مسأله، نظریه‌ای مشهور به نام نظریه «تمثیل» یا «حمل تمثیلی»^۱ را عرضه کرد.

پیش فرض این نوع تمثیل این است که میان صفات و افعال خداوند و صفات و افعال انسان شباهت‌هایی وجود دارد. در دو جمله «سقراط حکیم است» و «خداوند حکیم است»، سقراط با آنچه حکیم بودن خوانده می‌شود، نسبتی خاص دارد و این نسبت با نسبتی که خداوند با حکیم بودن دارد، واجد نوعی شباهت است. ما «حکیم بودن» را از آن حیث به خداوند نسبت می‌دهیم که میان فعل حکیمانه خداوند و فعل حکیمانه مخلوقاتش شباهتی می‌یابیم. اما در این دو جمله، «حکیم بودن» مشترک معنوی نیست؛ زیرا انسان و خدا مصداق دو نحوه متفاوت از «حکیم بودن» هستند. سقراط به نحوی حکیم است که یک انسان می‌تواند حکیم باشد، حکمت او با نحوه بودن مخلوقانه‌اش متناسب است یعنی محدود و متناهی است؛ حکمت خداوند نیز با نحوه بودن او متناسب است یعنی نامتناهی است (پترسون، ۱۳۷۶: ۲۵۸).

مسأله معناداری و تحقیق پذیری

فیلسوفان سنتی دین همواره اطمینان داشته‌اند که می‌توان به نحو معناداری درباره خداوند سخن گفت. اما در اوایل قرن بیستم گروهی از فیلسوفان که پوزیتیویست‌های منطقی نامیده می‌شدند، این اطمینان را جداً مورد تردید قرار دادند. آن‌ها نظریه‌ای را بسط دادند که معنای زبان را در گرو مشاهده تجربی می‌دانست.

پوزیتیویست‌ها مدعی بودند گزاره‌هایی که قابل تحقیق تجربی نباشند، فاقد معنای معرفت بخش هستند. بنابراین بخش اعظم زبان عرفی و زبان علمی معنادار هستند ولی زبان دین چون به ضابطه تحقیق پذیری تن در نمی‌دهد، از این رو کاملاً بی معناست. مطابق دیدگاه آنان تمامی

گزاره‌های متافیزیکی و اخلاقی به کلی بی معنا هستند. اساس استدلال پوزیتیویست‌ها را می‌توان در قیاس زیر خلاصه کرد:

- (۱) احکام ناظر به واقع تجربی‌اند؛
 - (۲) احکام تجربی مشمول اصل تحقیق‌پذیری (یا ابطال‌پذیری) اند؛
 - (۳) گزاره‌های دینی مشمول اصل تحقیق‌پذیری (یا ابطال‌پذیری) نیستند؛
- : (= پس) گزاره‌های دینی، احکام ناظر به واقع نیستند (صادقی، ۱۳۸۳: ۷۶).

نقدی که بر نظریه تحقیق‌پذیری وارد است، این است که گزاره‌های کلی و قوانین علمی که از ویژگی کلیت و جهان‌شمولی برخوردار هستند، به هیچ وجه قابل تحقیق و آزمون تجربی نبوده و هیچ راهی برای اثبات صدق یا کذب قطعی آن‌ها وجود ندارد.

ایان باربور در این مورد می‌گوید: «نه تنها دین و اخلاق بلکه خود نظرات علمی نیز به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر نیستند، بلکه یک هیأت خوشه‌واری از مفاهیم و داده‌ها در زمینه مشترکی و در شبکه درهم تنیده‌ای که همزمان از معیارهای عقلی و فلسفی استفاده می‌کنند، آزموده می‌شود» (باربور، ۱۳۶۲: ۲۷۸-۲۷۹).

تحلیل کارکردی زبان دین

عده‌ای از متفکران معتقد هستند که بحث درباره معنای ناظر به واقع زبان دین، بحثی کم اهمیت یا نامربوط است و از این رو اگر چارچوب پوزیتیویست‌ها را برای بحث درباره زبان دین بپذیریم، خطا کرده‌ایم. به نظر آن‌ها سخن ناظر به خداوند غیر از اخبار از واقع جنبه‌های مهمتری نیز دارد. این فیلسوفان از ورود به بحث اثبات یا ابطال، امتناع کردند و به «تحلیل کارکردی»^۲ روی آوردند. آن‌ها در این راستا از لودویگ ویتگنشتاین^۳ (۱۸۹۹-۱۸۵۱) پیروی

1- Functional Analysis
2- Ludwig Wittgenstein

1- analogical predication

دیدگاه ویلیام آلتون (متولد ۱۹۲۱) درباره این که چگونه می‌توان به نحو حقیقی از خداوند سخن گفت، شبیه دیدگاه آکوئیناس است. به اعتقاد آلتون تمایزی که آکوئیناس میان «نحوه دلالت» (یعنی صورت زبان ما) و «کمال مورد دلالت» (یعنی واقعیتی که درباره آن سخن می‌گوییم) می‌افکند، کلیدی برای حل مشکلات ما در این زمینه است. آلتون می‌پذیرد که زبان ما برای سخن گفتن از خداوند قاصر است. ساخت این زبان (یعنی ساخت «موضوع - محمول») مبتنی بر فرض تمایز میان عین و اوصاف آن است. بنابراین، پس از حمل محمول بر موضوع، موضوع موجودی متمایز از سایر انواع موجودات می‌شود، اما خداوند صرف الوجود است؛ ذاتی الهی است که در او هیچ تمایزی راه ندارد و مصداق هیچ نوعی از وجود نیست. خداوند عین وجود است در حالی که مخلوقات صرفاً واجد وجودند، از این رو زبان انسان برای سخن گفتن از صرف الوجود چندان مناسب نیست. به عنوان مثال، وقتی که علم را به خداوند نسبت می‌دهیم گویی میان خداوند و صفت علم تمایزی هست نظیر تمایزی که میان مخلوقات و علم شان وجود دارد. اما این تمایز، تمایزی واقعی در خداوند نیست بلکه صرفاً یکی از ویژگی‌های زبان ماست (پترسون، ۱۳۷۶: ۲۷۶).

اما این سخن بدین معنا نیست که الفاظ بشری ما برای بیان مضمون خاص خود قاصر باشد، یعنی ممکن است واقعیتی اصیل وجود داشته باشد که واژه‌های زبان ما ناظر به آن باشند؛ هیچ دلیلی ندارد که مفاهیمی نظیر علم، قدرت، حکمت ذاتاً غیرقابل انصاف به خداوند باشند. ممکن است بتوانیم مفاهیمی نظیر علم، قدرت، عشق را پالایش کنیم، یعنی آن‌ها را از تمامی ویژگی‌های مخلوقانه‌ای که متناسب با زمانمندی، جسمانیت و غیره است، بپیراییم و هسته‌ای از معنا را باقی نگاه داریم که قابل اطلاق بر خداوند باشد. چنین واژه‌های پیراسته‌ای را می‌توان به نحو حقیقی بر خداوند اطلاق کرد و با استفاده از آن‌ها گزاره‌هایی صادق درباره‌ی خداوند پدید آورد

کردند. براساس این دیدگاه معنای یک واژه یا جمله همان کاربردی است که آن واژه یا جمله در عرف دارد. در این تئوری واژه‌ها مانند مهره‌های شطرنج هستند و معنای یک مهره همان نقشی است که در بازی دارد (هاوسون، ۱۳۷۸: ۹۵-۱۰۴).

این فیلسوفان، به جای بیان شروط معناداری که زبان را با واقعیتی بیرونی مرتبط می‌کند، کوشیدند کارکردهای زبان دین را دریابند. آن‌ها می‌خواستند بدانند این زبان چه وظایفی را انجام می‌دهد. آن‌ها دریافتند که زبان، پدیده‌ای اجتماعی و پیچیده است که خود را با مقاصد دائم‌التغییر انسانی تطبیق می‌دهد. زبان دین نیز در خدمت دسته‌ای از مقاصد خاص انسانی است. به رغم آن که فیلسوفان قائل به تحلیل کارکردی، درباره اصلی‌ترین کارکرد زبان دین اختلاف نظر دارند.

زبان دین، زبان حقیقی یا نمادین

اگر درباره خداوند به همان نحو سخن بگوییم که درباره مخلوقات سخن می‌گوییم، به ورطه تشبیه فرو خواهیم افتاد. به منظور پرهیز از این امر، تفاسیر متعددی ارائه شده که زبان دین را واجد معنای غیرحقیقی می‌دانند: عده‌ای «مدل‌های» دینی، عده‌ای دیگر «حکایات»، کسان دیگر «استعاره‌ها»، و دیگران «تمثیل‌ها» را گوهر اصلی گفتار دینی می‌دانند. در واقع همه این دیدگاه‌های گوناگون، سخنان ناظر به خداوند را تفسیری نمادین^۱ می‌کنند (پترسون، ۱۳۷۶: ۲۷۵).

بسیاری از فیلسوفان^۲ معتقدند که کلام ناظر به خداوند اساساً نمادین و به نحوی تحویل ناپذیر، استعاری است و بنابراین، به احکام حقیقی قابل ترجمه نیست. این اعتقاد از یک مسأله وجودشناختی مهم نشأت می‌گیرد و آن این که خداوند موجودی «متعالی» یا «به کلی دیگر» است.

زبان دین و پالایش زبانی

^۱ - Symbolic

^۲. پل تیلیخ، کارل بارت، جان مک مورای، امیل بروئر و رودولف اوتو از آن جمله متفکران هستند.

(همو: ۲۷۹).

زبان دین در نزد اندیشمندان اسلامی

در فرهنگ اسلامی راه شناخت خداوند بر عقل بشری گشوده است؛ ولی توانایی عقل در شناخت خداوند محدود است و درک کنه ذات و صفات خداوند در ظرفیت عقل نمی‌گنجد. حضرت علی (ع) در این باره می‌فرماید: لا یطلع العقول علی تحدید صفته و لم تحجبها عن واجب معرفته (نهج البلاغه، خطبه ۴۹).

مسأله زبان دین (گزاره‌هایی که بیان‌کننده صفات و افعال الهی هستند) در کلام و فلسفه اسلامی پیشینه دیرینه دارد، هر چند که این بحث تحت عنوان «شناخت صفات خداوند» طرح شده است. از آنجایی که بسیاری از صفات الهی در مورد خدا و انسان به صورت مشترک به کار برده می‌شود، سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا معانی اوصاف در هر دو کاربرد یکسان هستند یا آن که در هر مورد، معنا و مفهوم متمایزی دارند؟ در پاسخ به این پرسش سه دیدگاه عمده وجود دارد:

دیدگاه نخست: گروهی بر این باورند که نه تنها معنای اوصاف در کاربرد الهی و غیر الهی آن متفاوت است، بلکه اساساً آدمی راهی به سوی درک معانی صفات الهی ندارد. در نظر اینان، تنها کار ممکن آن است که اجمالاً به ثبوت صفات مذکور در قرآن و روایات، برای خداوند اعتراف کنیم؛ در حالی که از حقیقت معانی این صفات آگاهی نداریم.

دیدگاه دوم: این گروه معتقدند که تفاوت جدی میان معانی اوصاف الهی و اوصاف مخلوقات در میان نیست و آن دسته از صفاتی که هم بر خدا و هم بر مخلوقات او اطلاق می‌گردند، معنای کم و بیش واحدی دارند که در دو مورد یکسان است.

دیدگاه سوم: در این دیدگاه معانی اوصاف الهی با معانی اوصاف موجودات دیگر تفاوت دارد، اما این مطلب به معنای فهم ناپذیری اوصاف خداوند نیست، پیروان این نظریه با الهام از مضامین قرآنی و روایی، تحلیلی از معنای

صفات الهی ارائه می‌دهند که از یک سو، تنزیه و تعالی خداوند از نقایص و محدودیت‌های مخلوقات را در بردارد و از سوی دیگر، برشناخت پذیری اوصاف او صحه گذارد (سعیدی مهر، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۹۹-۱۹۶).

ابن سینا و زبان دین

صفات الهی از نگاه ابن سینا

ابن سینا بحث از صفات خداوند را از وحدت ذات آغاز می‌کند. او با نفی هر گونه کثرت از ذات و اثبات وحدت محض و حقیقی خداوند، افقی در مقابل دیده‌گان مخاطبین خود باز می‌کند که در عین تأکید بر وحدت مصداقی ذات و صفات (و به تبع آن وحدت صفات با یکدیگر) زمینه طرح وحدت مفهومی صفات با یکدیگر و نهایتاً وحدت مفهومی ذات و صفات را فراهم می‌سازد.

شیخ در مقام استدلال بر وحدت مصداقی ذات و صفات بیان می‌دارد که واجب‌الوجود، صفات مختلف ندارد؛ زیرا در این صورت ذات او از اجزا تشکیل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹ الف: ۷۴) از این رو صفات خداوند حقیقت واحدی هستند که تکثر ندارند (همو، ۱۳۷۹ الف: ۶۹).

وحدت صفات الهی

ابن سینا به وحدت صفات در مقام عین و واقع قایل است. او معتقد است، اتصاف ذات واجب به اوصاف، به گونه ای نیست که مستلزم تکثر و ترکیب در ذات واجب الوجود شود؛ چراکه ذات الهی دارای وجوب وجود است. وجوب وجود که از مهمترین اوصاف الهی است اقتضای آن دارد که هیچ نحو تکثر ذات راه نیابد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۵۶).

از نظر او با توجه به معنای اوصاف الهی، صفات عین یکدیگرند و بدین ترتیب هیچ گونه تکثری در ذات راه ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳).

ابن سینا سعی دارد صفات الهی را به گونه ای معنا کند که با بساطت ذات واجب ناسازگار نباشد و ذات واجب از

تکثر صفات می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۲۱۸). از طرفی اگر اوصاف به عنوان اجزاء در ذات واجب تعالی تقرر داشته باشند، وجوب وجود او امری ذاتی نبوده بلکه وابسته به اوصاف محسوب می‌شود. علاوه بر این اگر ذات، حامل اوصاف باشد، اوصاف مقرر در ذات، یا وجوب وجود دارند و یا امکان وجود، در صورتی که وجوب وجود داشته باشند واجب الوجود شریک پیدا می‌کند و در صورتی که امکان وجود داشته باشند واجب از جهاتی ممکن می‌شود و این با وجوب همه جانبه واجب تعالی منافات دارد (همو، ۱۳۶۳: ۲۱).

عینیت مفهومی صفات الهی

سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا همانگونه که صفات حق تعالی وحدت مصداقی و عینی دارند، از جهت معنا و مفهوم نیز دارای وحدت هستند؟ یا این که همانند صفات انسانی کثرت مفهومی دارند؟ اکثر حکما اسلامی معتقدند که صفات الهی مصداقاً وحدت دارند ولی مفهوماً متکثر هستند؛ علت این قول نیز تشابه مفاهیم این صفات با مفاهیم بشری است. آنها معتقدند همانطور که مفهوم دانستن با مفهوم توانستن و خواستن در انسان متفاوت است در خداوند نیز این مفاهیم به همین معنای بکار می‌روند و دارای مفاهیم و معانی مختلف هستند. گویی قایل به اشتراک معنوی در مفاهیم اوصاف الهی و بشری هستند. اما ابن سینا بر خلاف دیگر فیلسوفان معتقد است اوصاف الهی، نه تنها عینیت عینی و مصداقی دارند بلکه در مقام معنا و مفهوم نیز عین یکدیگر و مترادف هستند (همو، ۱۳۶۳: ۲۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۶۱).

ابن سینا معتقد است صفات باری تعالی، نه تنها اتحاد مصداقی با یکدیگر دارند بلکه اتحاد مفهومی نیز دارند (همو، ۱۳۶۳: ۱۹) از نظر او علم، قدرت، اراده، حیات و ... همه از نظر مفهومی یکی هستند. اراده واجب با علم او تغایر ذاتی و مفهومی ندارد و هر یک از علم و اراده عین

هر گونه ترکیبی به دور باشد (همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴) او اعتقاد دارد اگر صفات به گونه‌ای که وی تبیین می‌کند در نظر گرفته شوند هیچ گونه غیریت و تکثر در آنها وجود نخواهد داشت. او از وحدت اوصاف علم، اراده و قدرت یاد می‌کند: قدرت او عین علم اوست و اگر خواست او به ایجاد شیء تعلق گیرد، آن را ایجاد می‌کند و اگر نخواهد آن را ایجاد نمی‌کند (همو، ۱۳۷۱: ۲۹۸).

در مورد وحدت حیات و علم می‌گوید: حق تعالی حی است و حیات در انسان متوقف بر ادراک و فعل است، اما حیات واجب تعالی توقف بر چیزی ندارد؛ بلکه حیات او عین علم اوست (همو، ۱۳۶۳: ۲۰).

در مورد اراده می‌گوید: اگر واجب تعالی امری را اراده کند، همین اراده علت وجود شیء است و خداوند نیازی به قوه تحریک و آلات محرکه ندارد. پس اراده او عین قدرت اوست. علاوه بر این معلومات حق تعالی، از مقتضیات ذات او محسوب می‌شوند و او علم به ذات دارد، دیگر موجودات را اراده می‌کند و این دو در وصف با هم عینیت پیدا می‌کنند (همو، ۱۳۶۳: ۳۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۳۸).

در نهایت در خصوص عینیت مصداقی همه صفات می‌گوید: در واجب الوجود از حیث تشخیص، تکثر راه ندارد. زیرا تشخیص او همان ذات و حقیقت اوست (همو، ۱۳۷۹: ۶۹).

عینیت ذات و صفات الهی

از نظر ابن سینا ذات و صفات وحدت و عینیت دارند، یعنی ذات واجب الوجود حقیقتاً و بدون هیچ گونه شائبه مجازی مصداق علم است، یعنی ذاتش حقیقت علم است و در همان حال حقیقت قدرت است و در همان حال حقیقت حیات است. یعنی ذات الهی در آن واحد هم حقیقت علم است و هم حقیقت حیات و هم حقیقت قدرت و اراده و سمع و بصر ...

از نظر او اگر ذات، حامل اوصاف متعدد باشد، متکثر به

ذات واجب تعالی هستند (همو، ۱۳۷۶: ۳۶۷ / همو، ۱۳۶۳: ۲۱). او تصریح دارد که اتحاد مفهومی اختصاص به علم و اراده ندارد بلکه در سایر صفات نیز چنین است و در واجب هیچ کثرتی نه از حیث مفهوم و نه از حیث تشخیص راه ندارد چون تکثر در شیئی به خاطر تکثر در معنا و مفهوم شیء است، که در ذات واجب تمام معانی واحد است و تکثر در تشخیص هم ندارد، زیرا تشخیص واجب الوجود عین ذات اوست (همان، ۱۳۷۹: ۱۶۹).

عینیت مفهومی صفات و ذات الهی

ابن سینا صفات الهی را از هر گونه نقص و محدودیت صفات امکانی منزه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۰-۲۱) و از همین جا به مسأله عینیت مفهومی صفات سوق داده می‌شود. بساطت و وحدت محض واجب‌الوجود سبب می‌شود که انتزاع مفاهیم متعدد، از حقیقت وجودی او، ممکن نباشد. به عبارت دیگر از ذات بسیط واحد احدی‌الذات، نمی‌تواند مفاهیم متعددی انتزاع کرد. اکثر حکما اسلامی در حمایت از دیدگاه اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی صفات الهی، برای اثبات دیدگاه خود، تعدد و تکثر مفاهیم را به تعدد و تکثر حیثیات ارجاع می‌دهند؛ با این تصور که تکثر حیثیات، به وحدت ذات خدشه‌ای وارد نمی‌کند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۵). ولی ابن سینا حتی اختلاف و تکثر حیثیات را در مورد حق تعالی نمی‌پذیرد. از نظر وی از ذات واحدی که از همه جهات بسیط است و هیچ نوع کثرتی در آن راه ندارد، نمی‌توان حیثیات متعدد و مفاهیم متکثری انتزاع کرد. او این اصل را به صراحت بیان می‌کند: «جایز نیست که شیء واحدی که به هیچ وجه کثرتی در او نیست، معانی کثیری داشته باشد که هر یک غیر از دیگری باشد» (ابن سینا، ۱۳۲۶هـ-۱۱۳). هرچند بعداً به جهت اضافه ذات به مخلوقات از جهات مختلف مفاهیم متعددی انتزاع می‌کند.

بنابراین، مفاهیم متعدد در ساحت ذات الهی، استقلال

مفهومی خود را از دست می‌دهند و به لحاظ ارجاع به ذات بسیط واحد او، معنای واحدی می‌یابند: «او ذاتی است که ممکن نیست متکثر یا متحیز باشد؛ بلکه ذاتی است که وجود محض، حق محض، خیر محض، علم محض، قدرت محض و حیات محض است، بی‌آنکه هر یک از این الفاظ بر معنای جدگانه و غیر از دیگری دلالت کند؛ بلکه مفهوم این الفاظ نزد حکما، معنا و ذاتی واحد است (ابن سینا، ۱۳۲۶هـ: ۱۳۵).

او از صفت علم آغاز می‌کند و همه حقیقت صفت علم در خداوند را تعقل ذات از آن حیث که مبدأ کل عالم است می‌داند. خداوند ذات خود را و نظام خیر منبعث از ذات را یکجا تعقل می‌کند. تعقل خیر بودن نظام هستی به دنبال درک خیر بودن ذات، سبب مراد واقع شدن آن خواهد شد. بنابراین، اراده در خداوند چیزی جز تعقل خیر بودن نظام عالم نیست و قدرت نیز همان تعقل ذات است، از آن جهت که مبدأ مفیض کثرات است.

او پس از تحلیل صفات و اثبات عینیت مصداقی صفات با یکدیگر و نهایتاً عینیت صفات با ذات به طور صریح به وحدت مفهومی صفات اقرار می‌نماید.

بنابراین، ابن سینا همان‌طور که مصادیق اوصاف الهی و انسانی را متمایز می‌داند، در مقام مفهوم نیز بر تمایز مفهوم اوصاف الهی و انسانی معتقد است.

صدر المتألهین در مخالفت با ابن سینا می‌گوید: بسیاری از خردمندان اهل دقت چنین پنداشته‌اند که معنای عینیت ذات باصفات در خداوند بدین معناست که معانی و مفاهیم مختلف صفات هیچ‌گونه مغایرت و بیگانگی باهم ندارند، لیکن این گمانی اشتباه و پنداری بی ارزش است. (صدرا، ۱۴۱۰هـ، ج ۶: ۴۵) سپس ادامه می‌دهد که اگر الفاظ علم، قدرت، حیات و غیر این‌ها از مفاهیم دیگر، با هم مترادف باشند، یعنی آنچه از علم فهمیده می‌شود عین همان چیزی باشد که از قدرت فهم می‌شود، باید اطلاق یکی از صفات بر خداوند مارا از اطلاق سایر صفات بر او بی نیاز کند؛ یعنی چنانچه صفات در مورد خداوند تغایر

نمی‌تواند معانی مختلف داشته باشد. او به این اختلاف در مورد خدا و مخلوقات عنایت دارد و می‌گوید:

«البته حیات علی الاطلاق، علم علی الاطلاق و اراده علی الاطلاق، مفهوم واحدی ندارند؛ اما مطلقاً، امور متوهمند و موجودات، امور غیر مطلقند ... و کلام ما در مورد خداوند و علم و قدرتی است که جایز است واجب‌الوجود به آن‌ها متصف شود» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۱).

تنها در توهم و ذهن این مفاهیم مختلف و متکثرند ولی در وجود محض و صرف که هیچ‌شانه‌ای از نقص و امکان در آن راه ندارد همه این مفاهیم نیز از جنبه‌های امکانی و نقص مبرا می‌گردند و همه دارای معنای واحد می‌شوند که همان «وجود» است (همو، ۱۳۷۹، الف: ۱۹۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴). به عبارت دیگر، علمی که «برای اوست» همان اراده و قدرتی است که «برای اوست» (همو، ۱۳۷۹ ب: ۶۰۰-۶۰۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۱).

شیخ وقتی صفات خداوند را معنی می‌کند، معنای هر یک از صفات را به گونه‌ای ارایه می‌دهد که به معنای علم خداوند بر می‌گردد. به عنوان مثال او معتقد است اراده واجب‌الوجود از نظر حقیقت و مفهوم غیر از علم او نیست؛ چرا که اراده در افاضه وجود نمی‌تواند به غرض و مقصودی غیر از خود افاضه و ایجاد تعلق گیرد (همو، ۱۳۷۹ ب: ۱۶۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴) پس معنای اراده در خداوند همان ایجاد و افاضه وجود است؛ ایجاد و افاضه‌ای که لازمه ذات و علم خداوند به نظام احسن است. بنابراین معنای اراده همان علم خداوند به نظام احسن است. «هم‌چنین قدرت در خداوند عبارت است از علم خدا نسبت به تمامی معلولاتش، علمی که مبداء و سرچشمه معلولات است، نه مأخوذ از معلولات (یعنی علم فعلی است نه انفعالی). این علم ذاتاً مبداء پدیده‌ها است و در مبدائیتش متوقف بر وجود چیز دیگری و نیازمند به آن نیست» (همان‌جا) علم خدا به ذاتش منشأ علم او به فعلش است و این علم، علم حضوری است که

مفهومی نداشته باشند باید اطلاق یک صفت بر خداوند بار معنایی تمام صفات را داشته باشد و در نتیجه اطلاق سایر صفات بر او فایده‌ای نداشته باشد و این امری است که فساد آن بین و ظاهر است. بنابر این معنای صحیح عینیت ذات و صفات آن است که همه صفات کمال خداوند به یک وجود که همان وجود ذات است موجودند و ذات او تمایز وجودی از صفات ندارند و همچنین هیچ یک از صفات تمایز وجودی از یکدیگر ندارند، بلکه تمامی صفات در عین این که از نظر مفهومی مختلفند وحدت مصداقی و وجودی دارند (همان: ۱۴۵).

در پاسخ صدرای باید گفت: اگر بیان ابن سینا بر اتحاد مفهومی صفات الهی با یکدیگر به این معنا باشد که اطلاق یکی از مفاهیم صفات ما را از سایر مفاهیم صفات بی‌نیاز می‌کند، بدین معنا که اگر یک صفت در ذات ربوبی لحاظ شود، همان صفت بیانگر همه صفات کمالی است و دیگر نیازی به هیچ مفهومی که حکایت از دیگر صفات کند ندارد، در این صورت اشکال صدرای وارد است؛ اما به نظر می‌رسد مفاد کلام ابن سینا این نیست؛ زیرا افزون بر این که او تصریح دارد که صفات کمال خداوند متعدد است، در این جا می‌گوید: هر مفهومی که از خداوند حکایت می‌کند، با سایر مفاهیمی که آن‌ها نیز حکایت از او دارند تغییری ندارد و در حقیقت مفاهیم متعدد به لحاظ ذاتی که اطلاق بر او شده‌اند اطلاقشان را از دست می‌دهند و همه حاکی از یک حقیقتند و تغایر مفهومی صفات با لحاظ مصداقی که این صفات حکایت از او دارند، از بین می‌رود (ذبیحی، ۱۳۸۹: ۳۹۹).

از نظر ابن‌سینا مفاهیم اوصاف ممکنات، مختلف و متفاوت هستند چون مصداقی این اوصاف متکثر هستند. به عبارت دیگر، اختلاف مصداقی اوصاف امکانی، مستلزم اختلاف مفهومی آن‌ها است. ولی در مورد خداوند، همه صفات چون در مصداق عین یکدیگرند، در مقام مفهوم نیز عین همند. به عبارت دیگر، از آن‌جا که مفهوم اوصاف واجب‌الوجود از ذات واحد بسیط او انتزاع می‌شود،

طی یک فرآیند سه مرحله‌ای، از طریق درک همین صفات بشری به فهم صفات الهی می‌رسد.

حقیقت صفات الهی از نگاه ابن سینا

همان‌طور که اشاره شد شیخ معنای حقیقی و اولیه صفات خداوند را همان «وجود» می‌داند و می‌گوید: «اگر تحقیق کنی می‌فهمی اولین صفت واجب‌الوجود، همان «موجود بودن» و «انیت داشتن» است (همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۶۱)

معنای صفات دیگر در او عبارت است از: این وجود با یک نسبت یا این وجود با در نظر گرفتن یک سلب به گونه‌ای که این صفات و مفاهیم آنها، سبب کثرت و مغایرت در ذات او نمی‌شود (همان).

به عنوان مثلاً اگر کسی به اشتباه فکر کند خداوند «جوهر» است، منظور او جز این نخواهد بود که واجب-الوجود «موجودی» است که «در موضوع بودن» از او سلب شده است. یا معنای صفت «واحد» برای او عبارتست از: «وجودی» که با اجزاء کمی و ذهنی قسمت‌پذیر نیست یا وجودی که شریک ندارد. به همین ترتیب معنای «قادر» در مورد خداوند آن است که او «موجودی» واجب است و وجود پدیده‌های دیگر از ناحیه اوست. معنای «اول» در خداوند آن است که این «وجود» با تمامی موجودات نسبتی دارد. معنای «عقل» و «عاقل» و «معقول» بودن در مورد خداوند آن است که او «وجودی» است که آمیزشی با ماده ندارد و علایق و عوارض مادی در او راه ندارد (همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴-۳۹۵؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۶۱-۱۶۲).

نهایتاً شیخ به این نتیجه می‌رسد که شناخت اوصاف الهی به نحو ایجابی ممکن نیست و این شناخت باید به روش سلبی و اضافی صورت پذیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۱۱). از نظر او صفت اصلی واجب‌الوجود بالذات «وجوب وجود» است و معنای برخی از صفات دیگر، عین موجودیت همراه با اضافه به چیز دیگر است و معنای برخی دیگر، وجود همراه با سلب نقایص و عدم‌ها و

حقیقتش عبارت از حضور ذات در نزد ذات است؛ از آن جا که منظور از حضور همان وجود است پس حقیقت علم در خداوند چیزی جز ذات و وجود او نیست. بنابر این معنای صفات الهی همگی به علم الهی و معنای علم نیز به ذات و وجود بر می‌گردد.

همان‌طور که اشاره شد شیخ در نهایت با تحلیل معنای علم به وجود صرف و محض می‌رسد. بنابراین معنای صفات در خداوند عین یکدیگر و در نهایت عین ذات می‌شود. پس نه تنها صفات خداوند مصداقاً عین ذات او هستند بلکه مفهوماً نیز عین ذات هستند.

ظاهراً نتیجه چنین دیدگاهی آن است که مفاهیم اوصاف در خداوند همانند مفاهیم اوصاف در انسان نیست پس امکان انتقال به مفهوم اوصاف الهی از طریق مفهوم اوصاف انسانی نیست و از آنجایی که عقل انسان تنها با مفاهیم بشری سر و کار دارد، پس از درک صفات الهی عاجز و معطل می‌ماند.

به نظر می‌رسد ابن سینا ملتزم به این نتیجه نباشد. او در هیچ یک از آثارش به تعطیل بودن عقل از فهم و شناخت صفات خداوند اشاره‌ای نکرده است؛ بلکه همواره به کمک همین مفاهیم بشری چون علم، قدرت، اراده، تعقل، خیر، محض و ... و تنزیه این مفاهیم از محدودیت‌ها و نواقص امکانی به ارائه تصویری عقلی و شناختی مفهومی از ذات و صفات الهی می‌پردازد.

بنابراین، وحدت مفهومی صفات و ذات و ارجاع مفهوم صفات به معنای وجود محض و صرف، منافاتی ندارد با این که فرآیند شناخت صفات الهی را از فهم صفات بشری آغاز کنیم و سپس این معنا را از نواقص و محدودیت‌های امکانی تنزیه نمائیم و نهایتاً به معنای ناب و خالص صفات که همان معنای وجود صرف و محض است برسیم (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۹۴؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۶۱). پس التزام به این فرآیند در سیر شناخت ذات و صفات الهی به معنای قایل شدن به تعطیل و عدم توانایی تحمل انسان در شناخت صفات الهی نیست، چرا که ذهن انسان

محدودیت، از آن است به طوری که هیچ یک از آنها مستلزم کثرت و مغایرت در ذات نیستند.

اوصاف سلبی همگی از حیث وجودی بودن، با هم مشترک هستند و در سلب‌های گوناگون با هم اختلاف دارند مانند واحد، بسیط و ...

اوصاف اضافی وجود خداوند را در اضافه او با دیگر موجودات، مورد ملاحظه قرار می‌دهد. این اوصاف در ارجاع به وجود واجب، همچون اوصاف سلبی، با هم مشترکند و هر یک با اضافه مشخصی، از بقیه اوصاف متمایز می‌شود مانند اول، قادر و دسته‌ای از اوصاف هم سلبی و هم اضافی‌اند؛ یعنی در این اوصاف هم نقص و کاستی‌ای مربوط به موجودات ممکن، از واجب سلب می‌شود و هم اضافه با عالم برای او لحاظ می‌گردد. از جمله این اوصاف، می‌توان به صفت عالم، مرید، جواد، ملک، خیر و حی اشاره کرد (همان: ۳۴۴ / رسائل: ۲۷۹-۲۸۰).

بدین ترتیب شیخ حقیقت تمامی صفات را صرف وجود و هستی می‌داند که نواقص و جنبه‌های امکانی از آن سلب شده است و واجد تمام کمالات وجودی است. این وجود صرف و نامتناهی منشا پیدایش تمامی موجودات عالم است و با تمام این موجودات دارای نسبت است. بنابراین صفات الهی معنای خود را از همین تنزیه و نسبت بدست می‌آورند و هرگز باعث کثرت و ترکیب در ذات او نخواهند شد. البته این تنزیه در کلام ابن سینا به معنای تنزیه صرف و تعطیل عقول در شناخت خداوند نیست؛ بلکه تنزیه بعد از تشبیه و منزّه کردن صفات الهی از جنبه‌های عدمی و نواقص امکانی موجود در صفات انسانی است.

صدرالمتألهین این موضوع را در کتاب شرح اصول کافی خود، در ذیل حدیث ششم باب دوم توحید، خیلی واضح و مشخص طرح کرده است؛ او در تفسیر کلام امام صادق (ع) که فرموده‌اند: «هو شیء بخلاف الاشیاء ارجع بقولی الی اثبات معنی و انه شیء بحقیقه الشیئیة غیر انه

لا جسم و لا صوره و لا یحس و لا یدرک بالحواس الخمس لاتدرکه الاوهام و لاتنقضه الدهور و لاتغیره الزمان فقال له المسائل فتقول انه سمیع بصیر فقال (ع) هو سمیع بصیر، سمیع بغیر جارحه و بصیر بغیر آله بل یسمع بنفسه و یبصر بنفسه (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ۸۵) می‌گوید: خداوند مصداق برای مفهوم کلی و عام «شیء» قرار می‌گیرد و این مفهوم بر او نیز صدق می‌کند؛ ولی او در متن واقع و به حسب مصداق، شیئی متفاوت با سایر اشیاء است. امام مقصود خویش را در این تفاوت و تخالف چنین بیان می‌کند که او شیئی است که به معنای حقیقی کلمه شیء است و حقیقت شیئیّت در مورد او صدق می‌کند؛ ولی تفاوتی که با سایر اشیاء دارد این است که او متعالی و منزّه است. او نه جسم است و نه صورت جسمانی دارد؛ و نه به وسیله حواس پنجگانه ادراک می‌شود؛ نه اوهام او را درک می‌کند و نه گذشت زمان او را دگرگون می‌سازد. سپس سؤال کننده می‌گوید شما در عین تنزیه، خداوند را به اوصاف جسمانی و انسانی از قبیل سمیع و بصیر بودن متّصف می‌کنید و این امر با آن تنزیه و تمایز بیان شده سازگاری ندارد. حضرت در پاسخ می‌گوید: خداوند سمیع و بصیر است ولی او سمیع است بدون استفاده از اندامهای شنوایی و بصیر است بدون ابزارهای بینایی و در مقام توضیح، حضرت می‌فرماید: سمیع و بصیر در مورد خداوند اوصاف زاید بر ذات نبوده و عین ذات او هستند، بنابراین، او بنفسه سمیع و بصیر است (همو، ۱۳۸۵: ۸۷-۸۶).

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که دیدگاه صدرا نیز دیدگاه «تشبیه درعین تنزیه» است که مورد تأیید قرآن و روایات نیز هست. در این دیدگاه معنای عام مشترکی برای این مفاهیم وجود دارد که در هنگام اطلاق آن بر مصداق واجب تعالی از هرگونه نقص و محدودیت تنزیه می‌شود. دیدگاه صدرا از این جهت شبیه دیدگاه ابن سینا است ولی وحدت معنایی صفات الهی را قبول ندارد و معتقد است که صفات تنها از جهت مصداق با ذات الهی

این وجه تشابه نیز بی دلیل نیست. چراکه دیدگاه آلستون از نظریه تمثیل آکوئیناس اخذ شده است؛ و آکوئیناس به عنوان مفسر ابن سینا همان نظریه فیلسوفان اسلامی در موضوع شناخت صفات خداوند را در قرن سیزدهم میلادی به جهان غرب معرفی کرده است و در سده بیستم آلستون این نظریه را تکمیل و بسط داد. او از جنبه زبانی و با نگاه تحلیل زبانی مسأله را دنبال می کند ولی ابن سینا از جنبه وجود شناسی و در مباحث الهیات بمعنی الاخص و ارایه نظریه وحدت معنایی و مصداقی ذات و صفات الهی به سؤال پاسخ می دهد.

۳- از بررسی و تحلیل کلام ابن سینا می توان این گونه نتیجه گرفت که علت اتحاد مفهومی صفات با ذات چیزی جز تنزیه ذات و صفات از نواقص امکانی و جنبه های عدمی نیست؛ چرا که تنزیه، کثرت در صفات و ذات را از بین می برد و آن را به معنای محض و بسیط نزدیک می کند. بدین ترتیب بر طبق قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء، ذات دارای تمامی کمالات وجودی به نحوه بساطت و وحدت می گردد (هم به لحاظ مصداقی و هم به لحاظ مفهومی). چون تنزیه ذات از جنبه های عدمی و نواقص وجودی منجر به رسیدن به حقیقت و معنایی محض و ناب وجود که در عین بساطت و محض بودن جامع جمیع کمالات وجودی است، می شود؛ هر چند ممکن است به جهت ضعف اصطلاحات زبانی و ناتوانی قواعد کلامی الفاظ متعددی بر این حقیقت و معنای واحد اطلاق شود. در واقع اطلاق الفاظ متعدد بر ذات به جهت اضافه و نسبتی است که ذات با مخلوقات دارد یا به جهت سلب نقص و جنبه های عدمی از ذات است؛ نه این که الفاظ متعدد حکایت از معانی مختلف در یک مصداق و حقیقت واحد داشته باشند، چون محال است از مصداق واحد معانی متعدد انتزاع شود به خصوص مصداقی که دارای وحدت حقیقی است.

و نیز با یکدیگر وحدت دارند. آنچه که ابتکار ابن سینا است وحدت معنایی صفات و ذات علاوه بر وحدت مصداقی است. همچنین او در راستای وحدت معنایی صفات همه صفات را سلبی یا اضافی که در نهایت به معنای وجود محض بازگشت می نماید، می داند در حالی که از نظر صدرا صفات و ذات تکثر مفهومی و وحدت مصداقی دارند.

به همین اساس افرادی مانند ملاصدرا و فیض کاشانی در خصوص معنای صفات خداوند می گویند: الفاظ برای ارواح معانی وضع شده اند، نه برای خصوصیت مصداقی (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۹۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۱۴۷).

یافته های تحقیق

۱. در کل می توان گفت نظر ابن سینا در خصوص امکان شناخت صفات خداوند، آن است که او شناخت صفات الهی را از طریق مفاهیم عقلی امکان پذیر می داند و در این مسیر به منظور اجتناب از وقوع کثرت در ذات و خدشه وارد شدن به توحید ذاتی و صفاتی، اعتقاد به وحدت مصداقی و مفهومی صفات با ذات الهی دارد و برای رسیدن به معنای حقیقی ذات و صفات بر تنزیه معنای بشری صفات از نواقص و جنبه های امکانی تأکید می نماید. چنانچه فیلسوفان اسلامی بعدی نیز بر همین منوال عمل کرده و با دیدگاه شیخ همراهی نموده اند و نهایتاً در بحث شناخت صفات الهی بر دیدگاه تشبیه در عین تنزیه تأکید نموده اند.

۲. همان طور که مشاهده شد در مسأله زبان دین فیلسوفان دین غربی پس از طی یک مسیر طولانی تاریخی و بیان دیدگاه های مختلف در خصوص معناداری یا بی معنا بودن زبان دین (بالاخص اوصاف الهی) در نهایت به دیدگاه پالایش زبانی آلستون رسیدند. این دیدگاه بسیار به نظریه «تشبیه در عین تنزیه» فیلسوفان اسلامی نزدیک است. هر چند که این دو دیدگاه با توجه به اصول و مبانی به کار رفته در تبیین آن ها، اختلافاتی نیز با یکدیگر دارند. وجود

منابع

- ۱- قرآن مجید. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲- نهج البلاغه. صدرالمتألهین شیرازی. (۱۳۸۵). شرح اصول الکافی، تصحیح و تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۳- ابن سینا. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه.
- ۴- همو. (۱۳۷۶). الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۵- همو. (۱۳۲۶ ه.ق). تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات، قاهره: دار العرب.
- ۶- همو. (۱۳۷۹). التعليقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۷- همو. (۱۳۳۱). دانش نامه علایی، تصحیح و حواشی محمد معین، تهران: نشر انجمن آثار ملی.
- ۸- همو. (۱۳۷۱). المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدار فر، قم: نشر بیدار.
- ۹- همو. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، تهران: نشر دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ۱۰- همو. (۱۳۷۹ ب). النجاه من الفرق من بحر الضلالات، ویرایش محمدتقی دانش پژوه، تهران: نشر دانشگاه تهران.
- ۱۱- باریور، ایان. (۱۳۶۲). علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی تهران.
- ۱۲- پترسون، مایکل. (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۱۳- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). دین شناسی، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۱۴- ذبیحی، محمد. (۱۳۸۶). فلسفه مشأ با تکیه بر اهرم اراء ابن سینا، تهران: انتشارات سمت.
- ۱۵- سعیدی مهر، محمد. (۱۳۸۳). کلام اسلامی، قم: کتاب طه.
- ۱۶- صادقی، هادی. (۱۳۸۳). درآملی بر کلام جدید، قم: کتاب طه و نشر معارف.
- ۱۷- علی زمانی، امیرعباس. (۱۳۷۵). زیان دین، قم: مرکز