

تصوّر خدا و نقش آن در معناشناسی اوصاف الاهی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱۷
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۱۵

میثم مولایی*
محمّدعلی عبداللّهی**

چکیده

در ادیان توحیدی، خدا با اوصافی نظیر «قادر/عالم/خیرخواه مطلق»، توصیف می‌شود. در این بین، اختلافاتی در معناشناسی این اوصاف ظهور کرده است. در این نوشتار سعی خواهد شد تا با توجه به تصوّر سنتی «خدا»، شیوه‌ای برای معناشناسی اوصاف مذکور ارائه گردد. در این شیوه از معناشناسی، تصوّر «خدا» به عنوان موجود مطلق، تحلیل می‌شود به «خدا» به عنوان موجود کامل حداکثری. پس از آن، در تبیین مفهوم «مطلقاً برخوردار» از «قدرت/علم/خیرخواهی»، با تمسک به تصوّر موجود کامل حداکثری روشن می‌شود که خدا، باید این اوصاف را به نحوی داشته باشد که امکان تصوّر برتری موجودی دیگر نسبت به خدا منتفی باشد. این در صورتی ممکن است که خدا، این اوصاف را به صورت ضرورت بالذات یا بسیط و یا تغییرناپذیر دارا باشد. در نتیجه، در معناشناسی اوصاف خدا، باید شرط ضرورت بالذات یا بساطت و یا تغییرناپذیری را مآ نظر قرار داد؛ به طوری که هرگونه معناشناسی دیگری جز این، با تصوّر خدا ناسازگار است.

واژگان کلیدی

اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی، تصوّر سنتی خدا، موجود مطلق، موجود کامل حداکثری، پیش‌زمینه معنایی

مقدمه

در این نوشتار، سعی بر این نیست که به تمام شبهات وارد در بحث معناشناسی اوصاف خدا پرداخته شود؛ حتی قصد نداریم پاسخی برای این پرسش عرضه کنیم که «معنای صفاتی چون عالم/ قادر/ خیرخواه مطلق چیست؟»، بلکه مقصود ارائه طریقی است که نشان دهد، تعریف اوصاف مذکور به چه نحوی می‌تواند تعیین شود یا مورد داوری قرار گیرد. بر اساس ادعای ما، در معناشناسی اوصاف خدا باید تصوّر خداپاوران از خدا را مدّ نظر داشت. این طریق، به ما نشان می‌دهد که بسیاری از مشکلات برآمده از مسئله معناشناسی اوصاف خدا، برآمده از تصوّرات گوناگون از خداست.

بر اساس تصوّر سنتی در الاهیات ادیان ابراهیمی، به خصوص اسلام، خدا را می‌توان به عنوان موجود مطلق معرفی کرد؛ که تحلیل لوازم این تصور، ما را به تصوّر خدا به عنوان موجود کامل حداکثری هدایت می‌کند. از طریق مفهوم اخیر، به چگونگی تحلیل اوصاف خدا خواهیم پرداخت. بر اساس این تصوّر، زمانی که خداپاوران می‌گویند: «خدا عالم، قادر و خیرخواه مطلق است»، منظورشان این است که خدا، کمالاتی نظیر علم، قدرت و خیرخواهی را به نحو حداکثری دارد؛ و این برخورداری به نحو حداکثری، متضمّن این است که برترین فرد دارای این کمالات باشد. هنگامی برترین بودن خدا در نوع این کمالات قابل تبیین است که این کمالات را به نحو ضرورت یا بساطت و تغیر ناپذیری دارا باشد.

برای دستیابی به این نتایج، در ابتدا تبیینی از اوصاف عالم، قادر و خیرخواه مطلق بودن خدا، به عنوان اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی ارائه خواهد شد. بر اساس این تبیین، باید تمرکز اصلی خود را بر مفهوم «مطلق» قرار دهیم. در نتیجه لازم است بدانیم که چگونه باید این مفهوم را به کار گرفت. پس از آن، با تمرکز بر مفهوم خدا به عنوان «موجود مطلق» و تأویل آن به «موجود کامل حداکثری»، تحلیلی از این مفهوم ارائه خواهد شد که بر اساس آن، طریقه تحلیل معناشناسی اوصاف مورد مناقشه مشخص خواهد شد.

۱. اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی

پیروان ادیان ابراهیمی، به گزاره‌های ذیل باور دارند:

(۱) خدا «خیرخواه مطلق» است.

(۲) خدا «عالم مطلق» است.

(۳) خدا «قادر مطلق» است.

اوصافی نظیر خیرخواه، عالم و قادر بودن، که مشترک بین خدا و انسان است، اوصاف انسانی^۱ نامیده می‌شوند. در تعریف اوصاف انسانی می‌توان گفت: «صفت (الف)، صفتی انسانی است، اگر و تنها اگر (۱) بتوان (الف) را به عنوان یک صفت، محمول منطقی موضوعی چون (ج) قرار داد؛ و (۲) (ج) مصداق یک شخص باشد؛ و (۳) نتوان (الف) را به غیر شخص نسبت داد».^۲

در نگاه اول به (۱) تا (۳)، اوصافی انسانی به خدا نسبت داده شده؛ زیرا صحیح است که بگوییم: «اگر (۱) صادق باشد، آنگاه خدا خیرخواه است»؛ و از آنجا که خیرخواهی را صفتی انسانی معرفی کردیم، در نتیجه خدا به صفتی انسانی متصف می‌شود. اما آیا محمول‌های قرار گرفته داخل (۱) تا (۳)، فقط و فقط اوصافی انسانی‌اند؟ اوصافی که در این گزاره‌ها به خدا نسبت داده می‌شود، تنها خیرخواه، عالم و قادر بودن نیست؛ بلکه خیرخواه مطلق، عالم مطلق و قادر مطلق است که خدا به آن‌ها متصف می‌گردد. به عبارت دیگر، خدا فقط عالم نیست، بلکه عالم مطلق است.

اوصاف اسناد داده شده به خدا در گزاره‌های فوق، اوصافی انسانی هستند که خود، به صفت «مطلق» متصف شده‌اند. در طبقه‌بندی اوصاف از نگاه فیلسوفان، مفهوم «مطلق» از جمله اوصاف مابعدالطبیعی^۳ قلمداد می‌شود. اوصافی نظیر تغییر پذیر بودن، جوهر بودن، مکان‌دار بودن، اوصافی مابعدالطبیعی هستند. برای توضیح بیشتر، گزاره ذیل را در نظر بگیرید:

(۴) هر جسمی دارای بُعد است.

اوصاف مابعدالطبیعی، ویژگی‌های قابل توجهی دارند: اولاً هر یک از این اوصاف، به ضرورت منطقی بر موضوع خود حمل می‌شود. به بیانی دیگر، سلب بُعد داشتن از جسم مستلزم آن است که جسم، جسم نباشد. بنابراین هر جسمی، از آن جهت که جسم است، دارای بُعد است. از سوی دیگر، اصلی‌ترین دلیل وجه تسمیه این اوصاف به مابعدالطبیعی این است که درک اوصافی مانند بُعد داشتن، محصول تفکرات مابعدالطبیعی است. بر این اساس، می‌توان اوصاف مابعدالطبیعی را چنین تعریف کرد:

«الف) برای (ج)، اعم از این که (ج) شخص باشد یا غیر شخص، صفتی مابعدالطبیعی است، اگر و تنها اگر (ج) برخوردار از (الف) است؛ (۲) اگر (ج)، (الف) را از دست بدهد، لزوماً تغییر ذاتی می‌یابد؛ و (۳) استناد (الف) به (ج)، محصول تفکرات مابعدالطبیعی پیرامون (ج) است»^۴.

اگر مطالب فوق را مد نظر قرار دهیم، آنگاه با توجه به اوصاف خیرخواهی مطلق، قادر مطلق و عالم مطلق، این اوصاف از یک طرف، به اعتبار توجه به مفاهیم خیرخواه، عالم و قادر بودن، اشاره‌کننده به اوصاف انسانی‌اند؛ و از سوی دیگر، به اعتبار آنصافشان به صفت مطلق، حامل ویژگی‌های اوصاف مابعدالطبیعی هستند. به عبارت دیگر، معنای خیرخواهی مطلق خدا، فارغ از معنای مفهوم خیرخواه بودن، این است که اولاً، خدا به جهت آنصاف به صفتی انسانی، یک شخص است و در نتیجه، برای معناشناسی آن باید ربط و نسبت خیرخواهی و شخص بودگی خدا مد نظر قرار گیرد؛ ثانیاً، مطلق بودن خیرخواهی، حکایت از آن دارد که خیرخواهی خدا، حاوی نکات و تأملات مابعدالطبیعی است که معناشناسی صحیح آن، باید چنین تأملاتی را حداقل پیش فرض بگیرد. در نتیجه، اوصاف بیان شده در (۱) تا (۳)، نه تماماً اوصافی انسانی‌اند و نه تماماً اوصافی مابعدالطبیعی. اگر وصف مطلق را در این‌جا نماینده انحصاری اوصاف مابعدالطبیعی فرض کنیم، می‌توان اوصاف خیرخواه، عالم و قادر مطلق بودن را اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی خدا نامید.

۲. انواع کاربرد مفهوم «مطلق»

بنا بر بحث گذشته، بحث اصلی ما فقط این نیست که معنای خیرخواه، عالم و قادر بودن را بدانیم؛ بلکه بحث بر سر این است که:

(۵) معنای مطلقاً «خیرخواه، عالم و قادر بودن» خدا چیست؟

برای پاسخ به (۵)، هر چند معنایی منسجم از مفاهیم خیرخواه، عالم و قادر بودن باید مد نظر باشد؛ اما به نظر می‌رسد که مشکل اصلی، در آنچه می‌توان آن را «مسئله معناشناسی اوصاف خدا» نامید، فقط معنای این اوصاف و چگونگی اطلاق آن‌ها به صورت منفرد بر خدا نیست؛ بلکه بخشی از مسئله اصلی در پاسخ به (۵)، با تأکید بر «مطلقاً F بودن» است. در واقع، (۵) پرسش از این نکته است که در چه شرایطی

می‌توان گفت: «خدا، مطلقاً صفتی چون (الف) را داراست». بنابراین برای حل مسئله معناشناسی اوصاف خدا، باید بخشی از توجه خود را به پاسخ‌گویی (۵) معطوف کنیم، البته با تأکید بر «مطلقاً F بودن».

مفهوم «مطلق» به دو طریق به کار می‌رود. برای درک این مطلب می‌توان وضع امور حاکم بر مناسبات سیاسی - تسلیحاتی جهان در حین جنگ سرد را به یاد آورد. بر اساس شرایط حاکم در آن دوران، گفتن چنین گزاره‌ای صادق بود که: (۶) هر یک از دو کشور شوروی و ایالات متحده آمریکا، به ترتیب، قدرت مطلق در بلوک شرق و بلوک غرب بودند.

بر اساس (۶)، شوروی با توجه به سیطره‌ای که در بلوک شرق داشته، متصف به قدرت مطلق شده؛ و ایالات متحده آمریکا نیز با توجه به سیطره‌اش در بلوک غرب به آن صفت متصف شده است. به عبارت دیگر، شوروی و آمریکا، نسبت به جغرافیای سیاسی خاصی، به مطلقاً قدرت‌مند بودن متصف می‌شوند و فارغ از این نسبت خاص، نمی‌توان آن‌ها را قدرت مطلق نامید. این گونه کاربرد مفهوم «مطلق» را می‌توان «مطلقاً F بودن، نسبت به» نامید.

برخی خداپاوران، چنین کاربردی از مفهوم «مطلق» را در باب خداوند مجاز نمی‌دانند. زمانی که آن‌ها می‌گویند: «خدا قادر مطلق است»، مقصودشان این نیست که «مطلقاً قادر بودن خدا، نسبت به موقعیتی یا چیزی خاص است»؛ زیرا در نظر آنان، خدا، نه تنها به کلی از محدودیت‌ها و ویژگی‌های درجه‌جانی ما مبراست؛ بلکه از هر قید مفهومی، به هر نحو دیگری هم منزّه است. منظور از ویژگی‌های درجه‌جانی ما، نسبت‌های خاصی است که در جهان اطراف ما، از آن جهت که جهانی مکانی - زمانی است، برقرار می‌باشد. به زبان الاهیات سنتی اسلامی، مفهوم «مطلق» در وصف قادر مطلق، به معنای مطلق بما هو مطلق یا «مطلقاً F بودن، بدون تصور هیچ نسبت/شرطی» به کار می‌رود.

بر این اساس، معناشناسی اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی خدا، اولاً تمرکز دقیقی را بر مفهوم «مطلق» و نحوه کاربرد آن طلب می‌کند؛ و ثانیاً، کاربرد و معناشناسی مفهوم «مطلق» در اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی خدا، رابطه‌ای تنگاتنگ با تصور خداپاوران از خدا دارد.

مطلقاً موجود بودن نسبت به ویژگی‌های جهان ماست و نه با توجه به هر نسبتی. نسبت‌ها می‌توانند با توجه به جهان‌های گوناگون متنوع باشند. برخی نسبت‌ها تنها در جهان‌های زمانی - مکانی حاکم‌اند؛ مانند «فرزند الف بودن»، «دور بودن یا نزدیک بودن به الف»، «دویدن با سرعت ۲۰ کیلومتر در ساعت»، «علم داشتن به نبرد ایران و عراق از طریق کتب تاریخی» و ... اما اگر فرض کنیم که مفهوم جهان، مستلزم مکان‌مندی و زمان‌مندی نباشد، برخی نسبت‌ها می‌توانند مختص به جهان‌های نامکان‌مند و نازمان‌مند باشند. از سوی دیگر، برخی نسبت‌ها، نسبت‌های فراج جهانی هستند و در تمام جهان‌ها جریان دارند؛ مانند «علت الف بودن»، «معلول ب بودن»، «جوهر بودن و ناجوهر بودن» و ...^۷

بنابراین اگر این ادعا صادق باشد که نسبت‌هایی فراج جهانی وجود دارند، نمی‌توان گفت به کارگیری مفهوم مطلق، در «موجود مطلق» به معنای مطلق بما هو مطلق صحیح است. به سخن دیگر، موجود مطلق، موجودی نیست که از هر گونه قید مفهومی حتی همین قید اطلاق مبراً و منزّه باشد. البته این اشکال تنها بیان می‌کند که «نباید در مورد خدا، مفهوم مطلق را به صورت مطلق بما هو مطلق به کار برد»؛ اما بیان نمی‌کند که هر کاربردی از این مفهوم به صورت «مطلقاً F بودن، نسبت به»، نادرست است. اگر در مورد خدا، کاربرد مفهوم مطلق در موجود مطلق، به صورت مطلق بما هو مطلق نادرست باشد، در نتیجه نباید مفهوم مطلق را در اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی نیز در چنین معنایی به کار برد. حال باید دید که معنای موجود مطلق در کاربرد مفهوم مطلق به صورت «مطلقاً موجود بودن، نسبت به جهان/جهان‌های زمان‌مند و مکان‌مند» چگونه است؟

برخی از تعاریف «موجود مطلق» به شرح ذیل‌اند:

تعریف ۱: «وجود [موجود] مطلق» یعنی وجود سعی ... یعنی وجودی که در متن واقع سعه دارد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۹، صص ۴۱۸-۴۱۹).

تعریف ۲: موجود مطلق، یعنی واقعیت نامشروطی^۸ که یا بنیاد معنوی^۹ همه چیز است، یا کلّ اشیاء را به عنوان یک وحدت روحانی^{۱۰} در بر می‌گیرد (Sprigge, 1998).

تعریف ۳: موجود مطلق آن چیزی است که بی قید و شرط یا جهان شمول است و با آنچه وابسته،^{۱۱} نسبی^{۱۲} یا نسبت به شرایط گوناگون می‌باشد، مغایر است (Bunnin, 2004, p.2).

تعریف ۴: موجود مطلق به عنوان یک اصطلاح تخصصی در متافیزیک، هستی واحدی^{۱۳} است که غایی، نامتغیر، برجسته و همه فراگیر است (Bunnin, 2004, p.2).

تعریف ۵: موجود مطلق اصطلاحی است که برای توصیف واقعیت غیر وابسته واحد که بیان همه چیزهاست، توسط ایدئالیست‌ها استفاده می‌شود (Audi, 1999, p.3).

اگر در نگاهی مابعدالطبیعی، «امر والا» نزد کانت را همان موجود مطلق بدانیم، تعریف دیگری نیز ارائه می‌شود:

تعریف ۶: موجود مطلق چیزی است که در قیاس با آن، هر چیزی کوچک است (کانت، ۱۳۷۷، ص ۱۶۴).

در تعاریف ۲، ۳ و ۵، بر غیر وابسته بودن موجود مطلق تأکید می‌شود و از این جهت، چنین موجودی در بر گیرنده تمام هستی است. بنابراین می‌توان گفت که موجود مطلق، موجودی است متمایز، واحد و همه فراگیر؛ چنان‌که تعریف ۴ اشاره می‌کند. اما تعاریف ۱ و ۶، قرابت‌های نزدیکی دارند و تعاریفی هستند که توجه اصلی خود را بر روی آن‌ها متمرکز خواهیم کرد. با عنایت به تعریف ۱، موجود مطلق موجودی است که در متن واقعیت، از سببه برخوردار است. در «قرآن» به واسطه بودن خداوند چنین اشاره شده است: «خداوند، پادشاهی خود را به هر کس که بخواهد می‌دهد، و خدا گشاینده [واسع] داناست» (بقره/ ۲۴۷). از نگاه مفسران، «واسع» دلالت دارد بر عدم ممنوعیت خدا از هر فعلی؛ و به نحو استعاری، در معنای «غنی» استعمال می‌شود. اما غنی بودن در هر معنایی مد نظر نیست. به سخن دیگر، «وقتی می‌گوییم خدا واسع است، معنایش این است که او غنی است که هر چه بخواهد بذل کند، ناتوانش نمی‌سازد، بلکه هر قدر بخواهد می‌تواند بذل کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۳۷). در کاربردی مابعدالطبیعی، غنی بودن خدا حکایت از آن دارد که هر موجودی غیر از خدا، نیازمند به اوست و خدا بی‌نیاز از غیر است (فاطر: ۱۵). همین نکته، در یهودیت و مسیحیت به این صورت بیان می‌شود که هر چیزی توسط خدا آفریده شده است (یوحنا، ۱: ۳). بنابراین هر چیزی در وجود خود به خدا وابسته است و خدا، غنی بالذات است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۵). اگر غنی بالذات را غنی تام بدانیم، آنگاه از دیدگاه الاهی‌دانان، غنی تام موجودی است که در ذات، صفات و آنچه به صفاتش اضافه می‌شود، به غیر خود تعلق و وابستگی ندارد.

بنابراین چنین موجودی، در شدت عظمت و بزرگی بسر می‌برد؛ چنان‌که تعریف ۶ بیان می‌کند. آنسلم گفته است:

«پروردگارا! تو ... عظیم‌تر از آنی که بتوان تصور کرد. در واقع، چون تصور میسر شود، لابد چنانچه تو چنین وجودی نباشی، تصور چیزی عظیم‌تر از تو ممکن آید و این درست همان چیزی است که انجام دادنش را نتوان.»

(آنسلم، ۱۳۸۶، فصل ۱۵).

از دیدگاه آنسلم، عظمت خدا را باید به گونه‌ای فهمید که تصور موجودی عظیم‌تر از آن، منطقی‌متنفی دانسته شود. تأکید آنسلم بر «عدم تصور» موجودی عظیم‌تر از خدا، تأکیدی است بر سه نکته: اولاً، اگر به جای «عدم تصور» از «عدم وجود» استفاده شود، بدان معناست که گرچه هیچ موجودی در جهان بالفعل ما، عظیم‌تر از خدا وجود ندارد؛ اما این مستلزم آن نیست که نتوان گفت «تصور (ش)» به عنوان موجودی عظیم‌تر از خدا، ممکن است. ثانیاً، اگر (ش) عظیم‌تر از خدا قابل تصور باشد، گرچه خدا همچنان موضوع پرستش و عشق‌ورزی خواهد بود؛ اما این بدان معنا نیست که او به واقع، شایسته پرستش و عشق‌ورزی است؛ زیرا (ش) شایسته‌تر به پرستش و عشق‌ورزی است. ثالثاً، اگر (ش) بیش از خدا شایسته عشق‌ورزی باشد، آنگاه دل‌بستگی به خدا آن چیزی نیست که می‌توان آن را دل‌بستگی غایی^{۱۴} دانست؛ زیرا دل‌بستگی غایی، با قید و شرط گذاردن منافات دارد (Wainwright, 1999, p.3). الاهی‌دانان مسلمان در این باره معتقدند:

«چون ... [خدا] وجود صرف [یا مطلق] بوده و مشوب به چیزی از عدم یا عدمی که مغایر با ذات مقدسش باشد نیست، واجد هر حقیقت وجودی به ما هو وجودی، در هر تعیینی از تعیینات می‌باشد ... یعنی صرف الوجود جامع هر کمال و جمال است و محدودیت در ساحت کمال و جمالش راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹).

بر این اساس، خدا از هر محدودیت و نقصانی که لازمه جهان زمان‌مند و مکان‌مند ما باشد مبرا و رهاست. لازمه چنین نگاهی این است که خدا، از غیر خود کاملاً بی‌نیاز و غنی باشد و لاجرم، عظیم‌ترست از آنچه بتوان تصور کرد. پس تعریف نهایی «خدا» به عنوان موجود مطلق چنین خواهد بود:

(۹) خدا موجودی است که کامل‌تر از او، قابل تصور نیست.

گزاره ۹، بن‌مایه‌الاهیاتی است که از آن، به الاهیات موجود کامل^{۱۵} یاد می‌شود. بنابراین تا این‌جا، تصوّر خدا در الاهیات موجود مطلق به الاهیات موجود کامل حداکثری تحویل برده شد. دقت نظر در تصور خدا، به عنوان موجود کامل حداکثری، می‌تواند راه‌گشای ما در هدف غایی این نوشته باشد.

۴. تحلیل موجود کامل حداکثری

در الاهیات مسیحی - یهودی، ریشه‌های بحث درباره‌ی موجود کامل حداکثری، به صورت رسمی به آنسلم بازمی‌گردد. او، در تعریف خدا چنین گفت: «موجودی که عظیم‌تر از آن در نظر نیاید» (آنسلم، ۱۳۸۶، فصل دوم). پیش از آنسلم، خدا در اندیشه آگوستین به عنوان «برترین/بهترین [موجود]» (آگوستین، ۱۳۸۷، ص ۲۰۴)؛ و در اندیشه بوئتیوس به عنوان «موجودی که نیکوتر از آن قابل تصوّر نیست» (بوئتیوس، ۱۳۸۵، دفتر سوم، فصل دهم) معرفی شده بود. در اندیشه آکویناس، خدا به عنوان اصل نخستین در معنای علت فاعلی، «آنچه باید کامل‌ترین باشد»^{۱۶} (Aquinas, no date, 4Q, A1, I) تعریف می‌گردد. در الاهیات امروزی، خدا با عناوینی چون «عظمت حداکثری»^{۱۷} (Webb, 2010, p.227)؛ «خود متعالی»^{۱۸} (Wainwright, 2010, Vol.1, p.61)؛ «واقعیت کامل حداکثری»^{۱۹} (Wainwright, 1999, pp.4-5) معرفی می‌شود.

از دیدگاه شیخ الرئیس، خدا موجود «فوق‌التمام» است. در نظام هستی‌شناسی وی، موجودات، به اعتبار برخوردارگی از کمالات، به چهار دسته تقسیم می‌شوند: ۱- مکتفی؛ ۲- ناقص؛ ۳- تمام؛ و ۴- فوق‌التمام. در دیدگاه بوعلی، دو گونه معنا برای موجود تامّ مطرح می‌شود: موجود تامّ در معنای عام؛ و موجود تامّ در معنای خاصّ.

در معنای عامّ، موجود تامّ با توجّه به حقیقت وجود تحلیل می‌شود. در این معنا، موجود تامّ، موجودی است که هیچ موجود دیگری شأنیت آن را ندارد که موجب کامل شدنش شود. چنین موجودی، تمام کمالاتی را که شایسته آن است دارا می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، مقاله چهارم، فصل سوم، بند ۵). این همان معنایی است که عموم مردم هم آن را به کار می‌برند. موجود تامّ در معنای خاصّ، موجودی است که تمام کمالات شایسته‌اش را دارد؛ اما این برخوردارگی، به علتی غیر از خود او وابسته است (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، مقاله چهارم، فصل سوم، بند ۵).

موجود فوق التمام، «چیزی است که دارای وجودی است که سزاوار آن است؛ و وجود [و کمالات] از آن به سایر چیزها تفضّل می‌کند» (ابن سینا، ۱۳۹۰، مقاله چهارم، فصل سوم، بند ۷). بر مبنای این تعریف، موجود فوق التمام در مقابل موجود تامّ در معنای خاص قرار می‌گیرد. مصداق چنین موجودی خداست (ابن سینا، ۱۳۹۰، مقاله چهارم، فصل سوم، بند ۸). بوعلی، خدا را هم مصداق موجود تامّ در معنای عامّ معرفی می‌کند و هم فوق التمام (ابن سینا، ۱۳۹۰، مقاله هشتم، فصل ششم، بند ۱). بنابراین با در نظر گرفتن تبیین بوعلی، زمانی که بیان می‌شود: «خدا، موجود کامل حداکثری است»، به این معناست که:

(آ) خدا دارای تمام کمالاتی است که سزاوار آن است.

(ب) کمالات سایر موجودات وابسته به خداست.

به سخن دقیق‌تر، معنای (۹) به صورتی که متضمّن (آ) و (ب) باشد، چنین است: تعریف ۷: به ضرورت منطقی، خدا موجودی است که کامل‌تر از او قابل تصوّر نیست، مشروط بر این که (۱) خدا، دارای تمام اوصاف کمالی ممکن برای او باشد؛ (۲) در جهان ممکن بالفعل، هیچ موجودی مانند (م) - با فرض این که (م) به کلی غیر از خداست - وجود ندارد که به نحوی، در کمالاتی که به خدا نسبت داده می‌شود، از خدا برتر است؛ و (۳) در تمام جهان‌های ممکن دیگر، تحقّق هیچ موجودی مانند (م) که به نحوی در کمالاتی که به خدا نسبت داده می‌شود، از خدا برتر باشد، ممکن نیست. توجّه داریم که (م) همان (م) است، اما با فرض شدیدتر شدن کمالات سابقش، یا برخوردار شدن از کمالاتی جدید، افزون بر کمالات سابقش.^{۲۰} شرط (۱) از تعریف ۷، بیانی است از مورد (آ). برای روشن شدن مفهوم اوصاف کمالی، به گزاره ذیل دقت کنید:

(۱۰) حسین رضازاده، «قادر» است کیسه ۵ کیلویی برنج را بلند کند.

«قادر بودن» نمونه‌ای از اوصاف کمالی است. تبیین مفهوم کمال، از آن جهت اهمیت دارد که تبیین‌های گوناگون از این مفهوم، تأثیرهای گوناگونی بر مفهوم «موجود کامل حداکثری» و لاجرم بر نتایج الاهیات موجود کامل خواهد داشت.^{۲۱} برخی، در تبیین مفهوم کمال، معتقدند که این مفهوم، در طول تاریخ اندیشه در دو معنا به کار رفته

است: کمال در معنای تمامیت؛^{۲۲} و کمال در معنای غایت^{۲۳} (Owen, 2006, Vol.7, p.194). ارسطو، کمال در معنای تمامیت را این گونه بیان کرده است:

«شیئی که ممکن نباشد هیچ جزئی از اجزاء آن و حتی یک جزء، در بیرون از آن یافت شود.» (ارسطو، ۱۳۷۸، صص ۱۶-۱۷)

و در باب معنای دوم گفته است:

«اشیایی را کامل می‌نامند که به غایت وجود خود - که خیر است - رسیده باشند؛ زیرا کمال اشیاء، وصول به این غایت است.» (ارسطو، ۱۳۷۸، صص ۲۷-۲۸).

در خداباوری سنتی، کامل بودن خدا در معنای دوم قابل پذیرش نیست؛ زیرا معنای دوم، مستلزم سیر از قوه^{۲۴} به فعلیت^{۲۵} است و در این دیدگاه، خدا به ضرورت منطقی فاقد قوه است. بنا بر نظریه اصالت وجود در الاهیات اسلامی، اوصاف کمالی به شأنت وجودی اشاره دارند؛ در این دیدگاه، برای مفهوم وجود، مصداق و حقیقتی در خارج است که همانا نفس فعلیت و وقوع است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱/۱، ص ۳۲۹). ایشان معتقدند که «حقیقت وجود، خیر محض است» و منظور از خیر «چیزی است که نزد خردمندان پسندیده و برگزیده است و اشیاء بدان مشتاق‌اند و موجودات او را طلبیده و از روی طبع و نهاد و اراده و سرشت، به دور آن می‌گردند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱/۱، ص ۳۳۰). در این معنا، مصداق مفهوم کمال با مصداق مفهوم خیر یکسان است. از سوی دیگر، مفهوم خیر و موجود کامل، حقیقتاً به خدا اسناد داده می‌شود و دیگر موجودات، مجازاً و به اعتبار فعلیت و نزدیکی به خدا، به خیر و لاجرم به کمال متصف می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱/۱، صص ۳۳۰-۳۳۱).

فرض کنید که خیر، در معنایی که ذکر آن رفت، در نگاه اول، دو معنای متفاوت داشته باشد که عبارت‌اند از:

(۱۱) خیر یعنی «آنچه نزد خردمندان پسندیده و برگزیده است».

(۱۲) خیر یعنی «آنچه موجودات در طلب آن هستند و غایت آنان محسوب می‌شود».

خیر در (۱۱)، «خیر اخلاقی»^{۲۶} می‌تواند باشد اگر موضوع پسندیده و برگزیدن را فعل آزادی بدانیم. اما خیر در (۱۲)، همان دیدگاه ارسطویی مبنی بر دست‌یابی به غایت است. اما در نگاهی دیگر، تنها خیر در معنای (۱۱) را می‌توان مد نظر قرار داد. به سخن

دیگر، اگر اولاً، آنچه مصداق حقیقت وجود است - به معنای وقوع و فعلیت - موضوع پسند و برگزیدن خردمندان باشد؛ و ثانیاً، شرّاً را «نارسایی وجود و نقصان آن در موجودی از موجودات و یا نبودن و امتناعش به طور کلی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱/۱، صص ۳۳۰-۳۳۱) بدانیم، آنگاه خیر در این معنا می‌تواند هم مستلزم خیر اخلاقی باشد و هم خیری که می‌توان آن خیر مابعدالطبیعی^{۲۷} نامید. به سخن روشن‌تر، زمانی که گفته می‌شود «(ص) برای (ش) خیر است در معنای توصیف کننده فعلیت (ش)»، منظور این است که (ص)، یا از مصادیق فضایل اخلاقی است و یا از مصادیق فضایل نااخلاقی (نه ضد اخلاقی) و هر دوی آنها، به این اعتبار که بیان کننده شأنیت وجودی موضوع خود هستند، از سوی خردمندان پسندیده و برگزیده‌اند. برای نمونه، صفت «قادر» مصداق فضیلتی غیر اخلاقی می‌تواند باشد و «خیرخواهی» مصداق فضیلت اخلاقی.

اما (۱۱) ایراداتی را نیز به ذهن متبادر می‌کند: اولاً این که پسندیده و برگزیدن بودن نزد کدام خردمندان مقصود است؟ به سخن دیگر، آیا همه خردمندان، (ص) را کمال می‌دانند یا برخی از ایشان؟ اگر برخی از ایشان (ص) را کمال می‌دانند، این برخی چه کسانی باید باشند؟ باید خردمندان قوم و قبیله من باشند یا خردمندان قوم و قبیله دیگری هم می‌توانند مورد نظر باشند؟ دوماً، پسندیده بودن و برگزیده بودن نسبت به چه کسی منظور است؟ به سخن دیگر، آیا (ص) حتی اگر برای همه خردمندان پسندیده و برگزیده باشد، خیر و کمال است یا باید در پسند یا ناپسند تلقی کردن آن، شخص مورد ائصال و حتی موقعیتی را که شخص به چنین صفتی متصف می‌شود، در نظر گرفت؟ برای نمونه، راستگویی، احتمالاً برای تمام خردمندان یک کمال است و پسندیده؛ ولی آیا برای هر شخص و در هر موقعیتی، چنین صفتی یک کمال خواهد بود؟ در موقعیتی که شخص می‌تواند با دروغ گفتن جان بی‌گناهی را از مرگ نجات دهد، آیا از نظر خردمندان، راست گفتن برای او پسندیده و کمال است؟ اگر نه، آیا دروغ گفتن، با توجه به این که در این موقعیت پسندیده است، می‌تواند کمال باشد؟

شاید ارسطو، زمانی که در تعریف موجود کامل گفت: «شیئی را می‌نامند که از حیث فضیلت و نیکی خاص نوع خود در مرتبه‌ای باشد که هیچ شیئی نتواند بر او برتری یابد» (ارسطو، ۱۳۷۸، صص ۱۸-۱۹)، چنین نکاتی را در نظر داشته است. بنابراین

تا این‌جا، اگر اعتراضات اخیر صحیح باشد، لافل یک نکته در (۱۱) صحیح است و آن این‌که از نظر شهودی، کمال چیزی است که برگزیده و خواستنی است. از سوی دیگر، با در نظر گرفتن موضوع متّصف به صفت کمالی و موقعیتی که در آن، صفتی کمال در نظر گرفته می‌شود، تعریفی حداقلی از کمال را می‌توان چنین در نظر گرفت:

تعریف ۸: اگر (ش) متّصف به (ص) شود، آنگاه (ش) متّصف به صفت کمالی است مشروط به این‌که «اتصاف (ش) به (ص)»، در زمان T یا در تمام زمان‌ها و در موقعیت S و یا در تمام موقعیت‌ها، بر اساس دلایل و شواهد کافی، بهتر از «عدم اتصاف (ش) به (ص)» باشد. برای سهولت، شروط (۲) و (۳) از تعریف ۷ را با هم بررسی می‌کنیم. این شروط، بیان‌کننده گزاره (ب) مبنی بر این حقیقت است که: «کمالات سایر موجودات وابسته به خداست». از دیدگاه دکارت، علت فاعلی و علت تامه نمی‌تواند دارای واقعیتی کمتر از معلولش باشد (دکارت، ۱۳۸۴، تأمل سوم). رابطه میان گزاره (ب) و شروط (۲) و (۳) از تعریف ۷ هم نظیر تبیین دکارت از رابطه علت فاعلی و معلولش است. به سخن دیگر، چون کمالات سایر موجودات وابسته به خداست، لذا این فرض که کمالات موجودی برتر از او باشد، منتفی است.

کتب مقدّس، بر عظمت و تعالی خدا تأکید فراوان دارند:

«ای خداوند، ای خداوند ما، شکوه نام تو سراسر زمین را فرا گرفته است و

عظمت تو از آسمان‌ها نیز فراتر رفته است.» (مزامیر، ۸: ۱-۲)

و در «قرآن» چنین آمده است:

«او منزّه است و از آنچه می‌گویند بسی والاتر است.» (اسراء / ۴۳).

این آیات، نه تنها حکایت از آن دارند که توصیف خدا، آن‌چنان‌که باید، ممکن نیست؛ بلکه متضمّن این نکته‌اند که هیچ موجودی نمی‌تواند برتر از او باشد.

«[خدا] نهایت درجه علو را دارد؛ چون علو او از هر علوی بزرگ‌تر است. پس

او آن‌چنان عالی است که بر هر عالی دیگری از هر جهت تسلط دارد.»

(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۱۹).

بنابراین منظور از این‌که «هیچ موجودی به نحوی در کمال از خدا برتر نیست»،

متضمّن تعالی خداست.

۵. معناشناسی اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی

بسیاری از الاهی‌دانان، زمانی که قصد دارند درباره معنای اوصافی نظیر آنچه در گزاره‌های (۱) تا (۳) آمد، تحقیق و بررسی کنند، این اوصاف را به صورت مفهومی منفرد و جدا از متن در نظر گرفته و آنگاه به معناشناسی چنین اوصافی می‌پردازند. به سخن دیگر، ایشان مفاهیمی نظیر خیرخواهی، عالم و قادر مطلق را در نظر می‌گیرند و پس از تحلیل‌های متنوع و جرح و تعدیل‌های گوناگون، معنای این اوصاف را در اختیار ما می‌گذارند. در این روش، هیچ توجهی به پیش‌زمینه معنایی که این مفاهیم در قالب آن به کار می‌روند، نمی‌شود. ادعا این نیست که روش ایشان به کلی غلط است؛ بلکه ادعا این است که بدون توجه به «پیش‌زمینه معنایی»، چنین کاری غلط است؛ زیرا در حوزه‌ی الاهیات، سخن از این نیست که مفاهیم خیرخواهی، عالم و قادر مطلق چه معنایی دارند؛ بلکه سخن از این است که گزاره‌های (۱) تا (۳)، اولاً معنادارند یا خیر؛ و ثانیاً چه معنایی از آن‌ها مد نظر است. از سوی دیگر، اهمیت توجه به پیش‌زمینه‌های معنایی، ما را در چگونگی کاربرد صحیح این مفاهیم یاری خواهد کرد.

پیش‌زمینه معنایی این اوصاف را باید با توجه به معناشناسی قالب گزاره‌ای^{۲۸} که این اوصاف در آن ساخته می‌شوند، به دست آورد. قالب گزاره‌ای (۱) تا (۳)، بر اساس این نکته که هر یک از اوصاف خیرخواهی، عالم و قادر مطلق را مصداقی از اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی تلقی کردیم، چنین صورت‌بندی می‌شوند:

(۱۳) خدا، آ.م.^{۲۹} است.

آنچه ما از پیش‌زمینه معنایی (۱) تا (۳) مد نظر داریم، معنای صوری این گزاره‌ها نیست؛ بلکه معنای شناختی‌ای است که از (۱۳) باید درک کرد. به سخن دیگر، (۱۳) بیان می‌کند: «خدا متصف به صفتی انسانی - مابعدالطبیعی است»؛ در معنای شناختی باید پرسید: «مقصود از این که خدا، اوصافی انسانی - مابعدالطبیعی دارد چیست؟»

پیش از شروع بحث در باب (۱۳)، بیان چند نکته اهمیت دارد:

۱- در نظر خداپاوران قائل به تصور سنتی از خدا، هر یک گزاره‌های (۱) تا (۳)، گزاره‌هایی صادق‌اند. صدق گزاره‌های (۱) تا (۳)، مستلزم این نکته است که اوضاع اموری مانند خیرخواه مطلق بودن، عالم مطلق بودن و قادر مطلق بودن خدا، تحقق دارد؛

به سخن دیگر، حکایت‌گری این گزاره‌ها، حکایت‌گری درست است. پس آنچه در معناشناسی آن‌ها مورد نظر است، در واقع همین نکته است که گزاره‌های مذکور چه چیز را حکایت می‌کنند. با این فرض که بخشی از معنای آن‌ها برآمده از پیش‌زمینه معنایی آن‌هاست، بنابراین باید بررسی کرد که گزاره (۱۳)، به عنوان قالب گزاره‌ای آن‌ها، چه چیز را حکایت می‌کند.

۲- برای اطمینان خاطر از درستی یا نادرستی حکایت‌گری (۱۳) پیشنهاد می‌شود که اولاً بسنجیم که آیا حکایت‌گری یا معنایی که از آن‌ها مستفاد می‌شود، با شهود دین‌دار هم‌راستا می‌باشد یا خیر؛ ثانیاً بسنجیم که آیا فارغ از شهود دین‌داران، معنایی که از آن‌ها برداشت می‌شود، معنایی ممکن است یا خیر.

۳- برای درک آنچه (۱۳) از آن حکایت دارد، باید شهود خداپاوران از خدا را مد نظر داشت و در امتداد این شهود، باید معنای اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی او را درک کرد. همین نگاه را در میان نظریات مابعدالطبیعی هم می‌توان ملاحظه کرد؛ قائلین به نظریه مابعدالطبیعی اصالت وجود معتقدند که وجود هر چیزی، همان اوصاف کمالی‌ای است که از آن جهت که موجود است، برایش ثابت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، مشهد اول، شاهد اول، اشراق چهارم). با در نظر گرفتن این نکات و با فرض این‌که (ص) صفتی انسانی - مابعدالطبیعی است، آنگاه:

تعریف ۹: «خدا، آم است» یعنی: خدا دارای (ص) از آن جهت است که: (۱) (ص)، صفتی انسانی است؛ و (۲) خدا به نحو مطلق برخوردار از (ص) است.

تعریف ۹، در بر دارنده نقشه جامع معنای (۱۳) است. پس زمانی که می‌گوییم: «خدا، آم است»، اولاً بیان کرده‌ایم که خدا برخوردار از صفت یا ویژگی‌ای است؛ ثانیاً، این صفت یا ویژگی که ما آن را اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی نامیدیم، به گونه‌ای است که از مصادیق اوصاف انسانی است و خدا آن را به نحو مطلق داراست. معناشناسی کامل (۱۳) زمانی میسر است که منظور از شروط (۱) و (۲) در تعریف ۹ روشن شود. پیش از این، درباره این‌که اوصاف انسانی چه اوصافی هستند، تعریفی را ارائه کردیم؛ اما این تمام معنایی نیست که این شرط می‌خواهد بیان کند؛ چون «به ضرورت منطقی، خدا موجودی است که کامل‌تر از او قابل تصور (ممکن) نیست»، پس اوصاف انسانی خاصی در این‌جا منظور است.

معنای شرط (۱) از تعریف ۹ را باید بر اساس شرط (۱) از تعریف ۷، جست‌وجو کرد. شرط (۱) از تعریف ۷ بیان می‌کند که خدا، تنها دارای اوصافی است که اولاً کمال محسوب می‌شوند؛ و ثانیاً برای او ممکن‌اند. برای مثال، اگر مجموعه‌ای از اوصاف {ص ۱، ص ۲، ...، ص n}، فهرست تمام کمالاتی باشد که اوصاف انسانی هستند، تمام این اوصاف را نمی‌توان به عنوان اوصاف کمالی خدا در نظر گرفت. فرض کنید که «توانایی در بازی تنیس» یک کمال انسانی باشد. بر اساس شرط (۱) تعریف ۷، اوصاف خدا به این صفت ممکن نیست.^{۳۰} بنابراین بخشی از معنای گزاره (۱۳) این نکته است که خدا، دارای اوصافی است که کمال انسانی محسوب می‌شوند و برای او ممکن هستند.

اما شرط (۲) از تعریف ۹؛ بر اساس این شرط «خدا به نحو مطلق، برخوردار از اوصاف انسانی‌اش می‌باشد». گفتیم که در کاربرد مفهوم مطلق، دو تلقی قابل تصور است. در مورد شرط (۲) از تعریف ۹، به نظر می‌رسد زمانی که می‌گوییم: «خدا به نحو مطلق (ص) است»، نباید به نحو مطلق را در معنای «مطلقاً (ص) بودن، بدون تصور هیچ نسبتی/شرطی» در نظر گرفت؛ زیرا همان گونه که گفتیم، اگرچه خدا بر اساس شهود خدا باوران سنتی، از نسبت‌های درجه‌ای زمانی‌مانند و مکان‌مند میراست؛ اما از نسبت‌های فراجانه‌ای فارغ نیست. اگر این مطلب صادق باشد، آنگاه اوصاف خدا به صفاتش در این کاربرد، باید متضمن این معنی باشد که «برخورداری خدا از اوصاف انسانی‌اش به صورتی است که از محدودیت‌های مندرج در اوصاف انسانی در جهان‌های زمان‌مند و مکان‌مند میراست». با در نظر گرفتن این کاربرد، معنای شرط (۲) از تعریف ۹، بر اساس شروط (۲) و (۳) از تعریف ۷ قابل بازشناسی است. با فرض این‌که (ص) را کمال انسانی برای خدا در نظر بگیریم، می‌توان در تعریف شرط (۲) از تعریف ۹ چنین گفت:

تعریف ۱۰: «خدا به نحو مطلق برخوردار از (ص) است»، یعنی: به ضرورت منطقی، خدا به نحو حداکثری برخوردار از (ص) است.

در مفهوم خدا به عنوان موجود کامل حداکثری، «به نحو حداکثری برخوردار بودن از (ص)»، بر اساس شروط (۲) و (۳) از تعریف ۷ قابل تبیین است. این دو شرط، با هم تأکید می‌کنند:

(۱۴) منطقاً ناممکن است که چیزی، در کمالاتی که به خدا نسبت داده می‌شود، به نحوی از خدا برتر باشد.

گزاره (۱۴)، در واقع متضمن چیزی است که ما آن را تعالی خدا خواندیم:

«[خدا] در والایی و برتری از همه پیشی گرفته؛ پس چیزی برتر از او نیست.»

(امام علی(ع)، ۱۳۸۲، ص ۷۰).

اگر (۱۴) صادق باشد، معنای حداقلی آن این است که خدا، در کمالات خود از دیگر موجودات برتر است. برای موجودی / موجوداتی نسبت به موجودی / موجوداتی دیگر، دو گونه برتری قابل تصور است:

(۱۵) حسین رضازاده، با اخلاق ورزشکارانه و بدون استفاده از داروهای غیر مجاز، قهرمان المپیک در رشته وزنه برداری است.

فرض کنیم (۱۵) بیان کننده وضع اموری در زمان حال است و وزنه برداری نوعی از کمال باشد؛ همچنین غیر از رضازاده، تنها یک شخص دیگر مثل (ش) هم در این کمال با رضازاده شریک است، ولی (ش) قهرمان المپیک نیست و از طرفی به تازگی مشخص شده که او برای دستیابی به مقام قهرمانی المپیک، از داروهای نیروزا استفاده کرده است. بنابراین صحیح است که بگوییم: «وزنه برداری» کمال مشترک رضازاده و (ش) است. برای سهولت، وزنه برداری را به عنوان نوع مشترک بین رضازاده و (ش)، نوع A می‌نامیم. از آنجا که رضازاده قهرمان المپیک است، لاجرم باید در کمال وزنه برداری از (ش) برتر باشد. بنابراین صحیح است که بگوییم: «رضازاده در کمال نوع A، برتر از (ش) است». این نوع از برتری را می‌توانیم برتری در نوع A بنامیم.

اما رضازاده، علاوه بر برتری در نوع A، در غیر نوع A هم می‌تواند نسبت به (ش) برتری داشته باشد. بر فرض، غیر نوع A را کمال حسن شهرت در نظر می‌گیریم. رضازاده نسبت به (ش)، اولاً قهرمان المپیک است؛ و ثانیاً با اخلاق ورزشکاری هیچ گاه از داروهای نیروزا استفاده نکرده است. از سوی دیگر، وضعیت (ش) کاملاً مغایر با وضعیت رضازاده است. بر اساس این توصیفات می‌توان گفت که رضازاده، در نوع A (وزنه برداری) و در غیر نوع A (حسن شهرت) بر (ش) برتری دارد.

با عنایت به (۱۴) و با فرض این که خدا به وصفی کمالی مانند (ص) متّصف باشد، و (ص) را نوع A در نظر بگیریم، آنگاه خدا نسبت به سایر موجودات، برتری نوع A دارد و نیز در غیر (ص) (یعنی ص ۱، ص ۲، ...، ص n) هم برتر از سایر موجودات است و در نتیجه، برتری در غیر نوع A دارد. فرض کنید نوع A مجموعه کمالات انسانی باشد. خدا در میان دیگر افرادی که به این اوصاف متّصف می‌شوند، برتر است. از سوی دیگر، در غیر نوع مجموعه کمالات انسانی، یعنی اوصاف مابعدالطبیعی نیز از دیگر افراد برتر خواهد بود. اما این تمام آن معنایی نیست که از (۱۴) مقصود است. این گزاره، تنها بیان نمی‌کند که خدا برتر از سایر موجودات است؛ بلکه بیان می‌کند که «منطقاً محال است چیزی برتر از خدا باشد». اگر منطقاً محال باشد که چیزی برتر از خدا باشد، گفتن این که خدا برتر از سایر موجودات است، گرچه شرط لازم است ولی کافی نیست. به سخن روشن‌تر، معنای آن را باید این گونه فهمید که خدا در نوع کمالاتش برترین است. بنابراین خدا نسبت به هر کمالی که به آن متّصف می‌شود، نه تنها برترین در نوع آن کمال است؛ بلکه در غیر نوع آن کمال هم برترین خواهد بود. بنابراین، با در نظر گرفتن تعریف ۱۰، زمانی می‌توان گفت: «به ضرورت منطقی، خدا به نحو حداکثری برخوردار از اوصاف انسانی‌اش است»، که بتوان تبیینی ارائه داد که متضمّن برترین بودن خدا در نوع اوصاف انسانی‌اش باشد. تبیینی که در این جا پیشنهاد می‌شود وابسته است به تحلیل گزاره‌هایی که اوصاف مابعدالطبیعی خدا را شامل می‌شوند؛ نظیر «خدا به ضرورت موجود است»؛ «خدا، بسیط است»؛ «خدا، نامتغیّر است». این گزاره‌ها، نه تنها با شهود ما از خدا به عنوان موجود کامل حداکثری منافات ندارند؛ بلکه کاملاً با آن سازگار هستند. از سوی دیگر، این گزاره‌ها وجوه اساسی هستی خدا را نمایان می‌کنند؛ به این معنا که روشن می‌کنند هستی خدا به طور کلی چگونه هستی‌ای است؛ و از آن جا که اوصاف انسانی خدا نمایان‌کننده وجوه خاصی از هستی‌اش هستند، لذا درک کیفیت هستی خدا، بر اساس گزاره‌های مذکور، کیفیت اوصاف انسانی او را نیز روشن خواهند کرد. این موضوع زمانی اهمیت می‌یابد که برترین بودن خدا در اوصاف انسانی‌اش را ماحصل کیفیت هستندگی او بدانیم.^{۳۱}

بنابراین پس‌زمینه معنایی هر یک از اوصافی که در (۱) تا (۳) آمده‌اند، چنین خواهد بود که:

تعریف ۱۱: «خدا، آم است» یعنی: خدا برخوردار از (ص) از آن جهت است که: (۱) (ص) صفتی انسانی است؛ و (۲) خدا (ص) را در معنای ضرورت یا بساطت یا نامتغیر برخوردار باشد.

بر اساس تعریف ۱۱، معنای اوصافی نظیر عالم، خیرخواه و قادر مطلق بودن، با عنایت به تصوّر سنتی از خدا، باید به نحوی تعیین شود که مستلزم ضرورت، بساطت و تغیر ناپذیری خدا در برخورداری از این اوصاف باشد.

نتیجه‌گیری

اوصافی نظیر خیرخواه، عالم و قادر مطلق که به خدا نسبت داده می‌شوند، صرفاً اوصافی انسانی نیستند. این اوصاف، تلفیقی از اوصاف انسانی و وصف مابعدالطبیعی «مطلق» هستند. بدین ترتیب، در معناشناسی آن‌ها، توجه به تفکرات مابعدالطبیعی پیرامون خدا نیز اهمیت دارد.

کاربرد مفهوم «مطلق» در اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی، به نحو مطلق بما هو مطلق نیست؛ زیرا تصوّر خدا به عنوان موجود مطلق در معنای مطلق بما هو مطلق نیست. در این تصور، خدا موجودی است که متعالی از جهان زمان‌مند و مکان‌مند در نظر گرفته می‌شود و این بدان معنا نمی‌تواند باشد که از تمام نسبت‌ها مبرا است؛ زیرا نسبت‌هایی فراج جهانی قابل فرض‌اند که نه تنها خدا که موجود دیگری نیز نمی‌تواند از آن‌ها مبرا باشد. از سوی دیگر، در معناشناسی اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی، توجه به تصویری که از خدا منظور است حائز اهمیت است؛ زیرا هدف از معناشناسی اوصافی او، معناشناسی مفاهیمی منفرد نیست؛ بلکه هدف آن است که بدانیم زمانی که می‌گوییم خدا متّصف به چنین اوصافی می‌شود، چه معنایی مراد است.

تصوّر سنتی از خدا، توصیف‌کننده موجودی است که از تمام نسبت‌ها و محدودیت‌های درجهانی ما رهاست. در این تصور، خدا به عنوان موجودی مطلق در نظر گرفته می‌شود که دارای سعه و غنای بالذات است و لاجرم عظیم‌تر از او قابل تصوّر نیست. در این معنا، خدا، موجود کامل حداکثری نامیده می‌شود.

نقشه جامع معنای «خدا، خیرخواه / عالم / قادر مطلق است»، متوقف بر این است که بدانیم منظور از این‌که «خدا، صفتی انسانی - مابعدالطبیعی دارد» چیست؟ برخورداری خدا از اوصاف انسانی، بر اساس تصور موجود کامل حداکثری، نمایان می‌کند که این اوصاف، اولاً کمالاتی هستند که برای خدا ممکن‌اند؛ از سوی دیگر، بر اساس جنبه مابعدالطبیعی، این اوصاف که حکایت از مطلقاً «برخورداری» دارد، بدان معناست که خدا، به نحو حداکثری، از اوصاف انسانی برخوردار است.

معنای برخورداری خدا به نحو حداکثری از اوصاف انسانی چنین است که خدا، در هر یک از اوصاف خود، برترین فرد در نوع آن کمال است؛ و در تبیین چگونگی برترین بودن خدا در نوع آن کمالات می‌توان گفت که خدا، اوصاف انسانی‌اش را به نحو ضرورت یا بساطت یا تغییر ناپذیر برخوردار است. این سخن مستلزم آن است که در این اوصاف، خدا از هر فرد دیگری که در آن کمال مشترک است، نه تنها برتر است؛ بلکه منطقی‌ها هیچ فرد دیگر را نمی‌توان تصور کرد که در آن کمال از خدا برتر باشد.

بر اساس تحلیل برخورداری خدا از اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی، می‌توان تعیین کرد که چه معنایی از خیرخواهی، عالم و قادر مطلق برای خدا ممکن است. به سخن دیگر، تحلیل ما از گزاره «خدا، اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی دارد» معیاری به دست می‌دهد که بر اساس آن می‌توان از میان معانی‌ای که برای گزاره «خدا، عالم / خیرخواه / قادر مطلق است» ارائه می‌شود، دست به انتخاب زد و معنای درست را از نادرست بازشناخت. ضمن این‌که این نتایج نشان می‌دهند که تحلیل این اوصاف، مبتنی است بر تصور خاصی از خدا. بنابراین برای دست‌یابی به تحلیلی کارآمد و مورد قبول، باید توجه اصلی خود را بر روی تصویری سازگار از «خدا» متمرکز کنیم.

یادداشت‌ها

1. Human Attributes

۲. در این مقاله، تلقی دینت از «شخص‌بودگی» برای مقاصد ما کافی است. از دیدگاه دینت، شخص بودن شش شرط لازم دارد: «(ش) یک شخص است فقط اگر: ۱- (ش) موجودی عاقل است؛ ۲- (ش) موجودی است که حالت‌های آگاهی (states of consciousness) می‌تواند بر آن اطلاق شود؛ ۳- دیگران (ش) را به عنوان موجودی که حالات آگاهی می‌تواند

بر آن اطلاق شود، ارزیابی کنند یا بتوانند ارزیابی کنند؛ ۴- (ش) توانایی دارد که دیگران را به عنوان موجوداتی که حالات آگاهی بر آنها اطلاق می‌شود، ارزیابی کند؛ ۵- (ش) قادر به ارتباط زبانی (verbal communication) است؛ و ۶- (ش) خودآگاه (self conscious) است؛ به این معنا که قادر به ارزیابی خود به عنوان موضوع حالات آگاهی است.

3. Metaphysical Attributes

۴. بر اساس این تحلیل روشن می‌شود که اوصاف مابعدالطبیعی، اوصاف ذاتی در معنای ذاتی باب برهان هستند.

۵. اگر تصوّر «خدا» نقشی اساسی در معناشناسی اوصاف او دارد، پس تصوّرات گوناگون از خدا، معناشناسی‌های گوناگونی از اوصاف او را نتیجه خواهند داد. برای مطالعه بیشتر در زمینه دیدگاه‌های سنتی و جدید در باب خدا، نک: (آون، ۱۳۸۰، صص ۳۵-۴۲ و فصل دوم).

۶. در این باره، نک: (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، مقاله هشتم، فصل چهارم، بند ۲).

۷. مقسّم جوهر در این جا «موجود» است نه «ماهیت». بر این اساس می‌توان گفت که موجودات، یا جوهرند و یا ناجوهر. منظور از ناجوهر، عرض در معنای باب ایساغوجی هم نیست. ناجوهر صرفاً به معنای غیرجوهر به عنوان مقسّم وجود است.

8. Unconditioned Reality

9. Spiritual Ground

10. A spiritual Unity

11. Relative

12. Comparative

13. Single Entity

14. Ultimate Concern

15. Perfect Being Theology

16. Which must be most perfect

17. Maximal Greatness

18. Supreme Self

19. Maximally Perfect Reality

۲۰. برای مشاهده نقدهای وارده شده بر مفهوم «موجود کامل حداکثری»، نک: (مولایی، ۱۳۹۱،

صص ۱۸-۲۲؛ لفتو، ۱۳۸۳، صص ۳۲-۳۵؛ Wainwright, 1999, pp.6-9).

۲۱. برای مشاهده گزارشی اجمالی از این تأثیرات، نک: (لفتو، ۱۳۸۳، صص ۳۳-۳۴).

22. Completeness

23. End

24. Potential

25. Actuality

26. Ethical Goodness

27. Metaphysical Goodness

28. Propositional Form

۲۹. (آ.م) علامت اختصاری است برای اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی.

۳۰. منظور از این که خدا به عنوان موجود کامل حداکثری، برخوردار از تمام کمالاتی است که برای او ممکن است، جلوگیری از همین اشکال است. بوعلی ممکن بودن کمالاتی را که به

خدا اسناد داده می‌شود، به این صورت بیان می‌کند که «این کمالات سزاوار خدا باشد». در تبیین این که چه کمالات انسانی‌ای برای خدا ممکن است، برخی کمالاتی را در نظر می‌گیرند که مستلزم برتری عقلی باشد؛ برتری عقلی حاصلی برتری بعضی کمالات به بعضی دیگر از جهت عقلی است (بحرانی، ۱۴۱۷، ج ۲، صص ۲۷۸-۲۷۹). برخی دیگر کمالات حقیقی را تنها برای خدا ممکن می‌دانند و منظور ایشان از این کمالات، کمالاتی است «که حیثیت آن [ها] حیثیت وجود است؛ به این معنا که از موجود بما هو موجود انتزاع می‌گردند؛ مانند علم و قدرت و حیات» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹). در نظر برخی دیگر، کمالات انسانی ممکن برای خدا، کمالات محض‌اند (pure perfections). منظور از کمالات محض، کمالاتی است که مستلزم عیب یا محدودیتی نیستند (Wainwright, 1999, p.7).

۳۱. برای تبیین چگونگی این مطلب، نک: (مولایی، ۱۳۹۱، صص ۴۵-۱۱۳).

کتابنامه

قرآن کریم

کتاب مقاس

- آگوستین (۱۳۸۷ش)، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- آنسلم (۱۳۸۶ش)، *پروسلوگیون*، ترجمه افسانه نجاتی، تهران: قصیده سرا.
- آون، اچ. پی (۱۳۸۰ش)، *دیدگاه‌ها درباره خدا*، ترجمه حمید بخشنده، قم: دانشگاه قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۰ش)، *الهیات از کتاب شفاء*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ارسطو (۱۳۷۸ش)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- امام علی (ع) (۱۳۸۲ش)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: نشر بخشایش.
- بحرانی، ابن میثم (۱۴۱۷ق)، *شرح نهج البلاغه*، ترجمه محمدی مقدم و نوایی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ج ۲.
- بوئتیوس (۱۳۸۵ش)، *تسلای فلسفه*، ترجمه سایه میثمی، تهران: نگاه معاصر.
- دکارت، رنه (۱۳۸۴ش)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: انتشارات سمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۴ش)، *اسفار اربعه*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، ج ۱/۱.
- همو (۱۳۸۹ش)، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: سروش.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۲، ۱۱، و ۱۷.

- همو (۱۳۸۸ش)، مجموعه رسائل، ترجمه جمعی از مترجمان، به کوشش هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ج ۱.
- کانت، امانوئل (۱۳۷۷ش)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- لفتو، برایان (۱۳۸۳ش)، مفهوم خدا؛ جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم: آیت عشق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴ش)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ج ۹.
- مولایی، میثم (۱۳۹۱ش)، تحلیل مفهوم «موجود مطلق» و نقش آن در معناشناسی اوصاف الهی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر محمدعلی عبداللهی، قم: پردیس دانشگاه تهران.

- Aquinas (No Date), *Summa Theologica*, Trans. by Fathers of the English Dominican Province, New York: Benzinger Brothers.
- Audi, R. (1999), *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, New York: Cambridge Univerdity Press
- Bunnin, N. & Yu, J. (2004), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford: Blackwell
- Owen, H. P (2006), "Perfection", *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert (ed.), USA: Macmillan Reference, Vol.7.
- Sprigge, T. L. S. (1998), "Absolute", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York: Routledge, Vol.1.
- Wainwright, W. J. (1999), *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publihsing Company.
- Ibid (2010), "Concepts of God", *Philosophy of Religion*, ed. By W.J. Wainwright, London & New York: Routledge, Vol.1.
- Webb, M. O. (2010), *Perfect Being Theology: A Companion to Philosophy of Religion*, C. Taliaferro, P. Draper & P. Quinn (eds.), Oxford: Basil Blackwell.