

اوصاف اخلاقی خداوند: تبیین معناشناختی

حبیب اله ابراهیمی^۱

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرودشت، ایران

چکیده

اوصاف اخلاقی، اوصافی است که با استفاده از یک مفهوم هنجاری، کسی یا کاری را توصیف می‌کند. منظور از اوصاف اخلاقی خداوند، اوصافی است که دارای دلالت اخلاقی‌اند و بار اخلاقی دارند. نمونه‌هایی از این اوصاف اخلاقی، که اوصاف ستبر، چاق، پرمایه و دارای دلالت اخلاقی زیاد می‌باشند و در متون دینی آمده‌اند، عبارتند از: مهربانی، عدالت، بخشندگی، وفای به عهد، حلیم، غفور، منتقم و رزاق. هم‌چنین اوصافی مانند خوبی و بدی، که در گزاره‌های اخلاقی، محمول می‌باشند، اوصاف اخلاقی سبک و لاغر نام دارند. اتفاقاً متون دینی، پر از اوصاف اخلاقی خداوند است. حال سؤال این است که آیا می‌توان تبیین درستی از معناشناسی اوصاف اخلاقی خداوند ارائه داد؟ در تبیین بحث معناشناسی اوصاف اخلاقی خداوند، متوجه می‌شویم که هنگام اسناد اوصاف اخلاقی به او، این اوصاف، اوصافی معنادارند و ما نیز قادر به فهم این معنا هستیم و این معنا دارای ربط و نسبتی با معانی عادی و روزمره در عالم انسانی خودمان است و البته این معنا از برخی جهات، شبیه به معانی انسانی و از جهات دیگری با آنها متفاوت است. پذیرش این دیدگاه، لوازم خاص خود را به دنبال دارد. لذا با پذیرش این دیدگاه، باید با درک اوصاف اخلاقی خداوند، آن معانی را از نقص‌های پیرامونی آن نیز پیراسته کنیم؛ به نحوی که تنزه و تعالی خداوند برقرار بماند و به چالش کشیده نشود. لذا با این تعبیر، خداوند به عنوان «امری به کلی دیگر»

^۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۵ و تاریخ تایید: ۱۳۹۳/۳/۲۰ (h.ebrahimi377@yahoo.com).

نخواهد بود؛ به نحوی که میان او و انسان «تفاوت کیفی نامتناهی» برقرار باشد. در گام بعدی به نحوه توجیه معناداری اوصاف اخلاقی خداوند می‌رسیم. در این مرحله، پس از بررسی نظریات مختلف به این نتیجه می‌رسیم که، دیدگاه صدرالمتهالین شیرازی که بر دو مبنای «اشتراک معنوی» و «تشکیک وجودی» استوار است به خوبی مشکل معناشناسی توصیف اخلاقی خداوند را برطرف نموده است.

واژگان کلیدی: اوصاف اخلاقی خداوند، معناشناسی، حکمت اسلامی، صدرالمتهالین.

۱. مقدمه

بحث این مقاله معناشناسی اوصاف اخلاقی خداوند است. تبیین شباهت یا تفاوت اوصاف اخلاقی در انسان و خداوند از لحاظ معنایی، یک بحث زبان شناختی است. در باب تحلیل معنایی و دلالت شناختی اوصاف اخلاقی خداوند، نظریات متفاوتی مطرح شده است. دو نظریه اشتراک لفظی و اشتراک معنوی در سنت اسلامی از شهرت بیشتری برخوردارند. البته برخی محققین با لحاظ زوایایی جزئی‌تر و تمرکز بیشتر بر سنت غربی، تقسیم بندی دیگری ارائه نموده‌اند؛ از جمله: نظریه‌های بیان ناپذیری، سلبی، تمثیلی، عرفانی، اشتراک معنوی و تشکیک وجودی، کارکردگرایی و بی‌معنایی (ر.ک: علیزمانی ۱۳۸۳: ۸۳-۹۶).

بحث معناشناسی اوصاف اخلاقی خداوند،^۱ ربط وثیقی با بحث وجودشناسی و آنتولوژی این اوصاف دارد. بدین معنا که در صورت پُر بودن آنتولوژی اوصاف اخلاقی خداوند، می‌توان از معناشناسی اوصاف اخلاقی خداوند سخن گفت و با این فرض که این دسته از اوصاف الهی واجد معنا می‌باشند، می‌توان به تبیین شباهت یا تفاوت اوصاف اخلاقی در انسان و خداوند از لحاظ

^۱ در بحث معناشناسی اوصاف اخلاقی خداوند باید به این نکته نیز اشاره شود که صرف امکان توصیف خداوند با اوصاف اخلاقی و فرض معناداری این اوصاف، شناختی دقیق و عمیق از اوصاف اخلاقی او در اختیار ما نمی‌نهد. در ارتباط وجودی با خداوند است که اوصاف اخلاقی او را در می‌یابیم و می‌توانیم بدانها متعلق شویم. ویتگنشتاین در سخنی به دروری می‌گوید: معنایی وجود دارد که بر اساس آن، تو و من، هر دو مسیحی هستیم. (Rhees, 1984: 130) این معنا همان عمل است که شخص را در ارتباطی وجودی با خدا قرار می‌دهد (اکبری ۱۳۸۶: ۱۵۳).

معنایی پرداخت. لازم به ذکر است که در این بحث با این پیش فرض که خداوند واجد اوصاف اخلاقی است، به بحث معناشناسی اوصاف اخلاقی او می پردازیم. مباحثی که در این مقاله مورد بحث واقع می شوند، عبارتند از این که: آیا انسان از طریق زبان طبیعی و با استفاده از مفاهیم زبان طبیعی، می تواند درباره اوصاف اخلاقی خداوند سخن بگوید؟ بحث «سخن گفتن از اوصاف اخلاقی خدا» به این مسأله می پردازد و سعی می کند تا دو نکته را روشن نماید: ۱- «اصل امکان سخن گفتن از اوصاف اخلاقی خدا» را از طریق همین زبان طبیعی و مفاهیم و مدل های زبانی حاکم بر آن آشکار نماید؛ و، ۲- «چگونگی امکان این نوع سخن گفتن» را تبیین کند. در ادامه این مطلب در مقام معناشناسی اوصاف الهی دو نظریه اشتراک معنوی و اشتراک لفظی توضیح داده می شود. این توضیح بدان جهت ضروری است که در سنت اسلامی دو نظریه مشهور اشتراک معنوی و اشتراک لفظی در خصوص صفات الهی ارائه شده است. البته به نظرمی رسد نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی حکمت متعالیه، توجیه بهتری از معناشناسی اوصاف اخلاقی خداوند ارائه می دهد.

۲. معناشناسی اوصاف اخلاقی خداوند^۱

هنگام توصیف اخلاقی خداوند، به طور معمول، این کار را با اسناد وصف یا محمولی اخلاقی به او انجام می دهیم و به طور مثال، می گوئیم خدا مهربان است؛ یا خدا عادل است. این وصف یا محمول، به هنگام اسناد به خداوند، از دو حال خارج نیست: یا ۱- این وصف یا محمول در هنگام اسناد به خداوند معنادار است؛ یا، ۲- این وصف یا محمول به هنگام اسناد به خداوند فاقد معناست. بنابر فرض معناداری، دو احتمال وجود دارد: یا ۱- یا ما قادر به فهم این معنا هستیم؛ یا، ۲- اینکه قادر به فهم این معنا نیستیم. بنا بر فرض نخست که بر اساس آن قادر به فهم و درک این معنا هستیم، باز دو احتمال منطقی وجود دارد: ۱- این معنا (به هنگام قرار گرفتن در گزاره اخلاقی)، هیچ ربط و نسبتی با معانی

^۱ با استفاده از شیوه بحث معناشناسی اوصاف الهی در کتاب *سخن گفتن از خدا* و همچنین کتاب *علم، عقلانیت و دین*، از دکتر امیرعباس علیزمانی، همراه با دخل و تصرف به منظور تبیین بحث معناشناسی اوصاف اخلاقی خداوند.

رایج در زبان عادی ندارد. ۲- و یا این که این معنا دارای ربط و نسبتی با معانی عادی و روزمره است. بنابر این فرض اخیر، ما با دو گزینه روبرو هستیم: ۱- این اوصاف و محمولات اخلاقی به هنگام اسناد به خداوند، دقیقاً دارای همان معنای اوصاف اخلاقی انسانی بوده و هیچ وجه تمایزی با آنها ندارند. ۲- و یا این که این معنا از برخی جهات، شبیه به معانی انسانی، و از جهات دیگری با آنها متفاوت می‌باشد. اخذ هر یک از این گزینه‌ها مستلزم قبول دیدگاه خاصی در باب اوصاف اخلاقی خداوند است که دارای لوازم و نتایج خاص خود است.

به تعبیری، می‌توان گفت که مشکل اصلی در بحث «سخن گفتن از اوصاف اخلاقی خداوند»، وجود نوعی «پارادوکس بین زبان بشری و ذات ربوبی» است. این پارادوکس از آن‌جا ناشی می‌شود که از یک سو، زبان طبیعی و مفاهیم به کار گرفته شده در این زبان، برگرفته از عالم امکانی، محدود و زمانی- مکانی هستند. این مفاهیم متناسب عالم انسانی ساخته و پرداخته شده‌اند. از سوی دیگر، در الاهیات یهودی- مسیحی و نیز در سنت اسلامی نوعی تأکید زاید الوصف بر تعالی، تنزیه و بی‌همتایی خداوند وجود دارد.

مشکل اصلی از این‌جا ناشی می‌شود که ما می‌خواهیم از طریق این مفاهیم محدود به عالم انسانی، از امری فوق طبیعی که هیچ وجه شباهتی با موجودات محدود و امکانی ندارد، بحث کنیم. درحالی که هیچ‌گونه وجه شباهتی بین خدا و انسان وجود ندارد، چگونه می‌توانیم از طریق مفاهیم عادی و مخلوقانه درباره او سخن بگوییم؟ تنزیه و تعالی خداوند مستلزم این است که او را فراتر از این توصیف‌ها دانسته، از اطلاق این مفاهیم، با همان معانی طبیعی بر ذات و اوصاف و افعال او، دوری نماییم. البته باید اشاره کرد در بحث از اوصاف اخلاقی خداوند، سه جنبه متمایز این بحث را باید از یک‌دیگر تفکیک نمود: ۱- جنبه «وجود شناختی»؛ ۲- جنبه «معرفه شناختی»؛ و ۳- جنبه «معناشناختی». هر چند اتخاذ موضع در هر یک از این جنبه‌ها، در انتخاب دیدگاه در سایر جهات، مؤثر است، عدم تفکیک روشن میان این سه جهت، و به ویژه خلط بحث‌های وجودشناختی و معناشناختی، مشکلات فراوانی را فراروی ما قرار می‌دهد.

چنان که در عبارات فوق اشاره شد، اگر به لحاظ وجودشناختی، اوصاف اخلاقی را اوصافی اعتباری (و نه واقعی) بدانیم و به تعبیری اگر با ناواقع‌گرایی اخلاقی همراهی کنیم، آن‌گاه توجیه امکان شناخت اوصاف اخلاقی خداوند و نیز تبیین امکان سخن گفتن معنادار و حقیقی از اوصاف اخلاقی او، دشوار و ناممکن می‌گردد. در مقابل، پذیرش وجود نوعی سنخیت بین اوصاف

اخلاقى خداوند و انسان، راه را براى توجيه امکان معرفت به اوصاف اخلاقى او و نيز امکان سخن گفتن معنادار و حقيقى از اخلاقيات او، هموار مى نمايد. در يك تقسيم بندي كلّى، مى توان پاسخ هاى ارائه شده به پرسش امکان سخن گفتن از اوصاف اخلاقى خداوند را به شرح ذيل دانست:

۲.۱. نظريه «بى معنائى يا نفي مفهوم در اوصاف و گزاره هاى اخلاقى»

اين نظريه، در اوایل قرن بيستم، از سوى پوزيتويست هاى منطقي ارائه گردید و مبنای آن، نظريه تحقق پذيرى تجربى به عنوان تنها معيار معنادارى بود. بر اساس اين نظريه، چون سخن گفتن از اوصاف اخلاقى خدا به لحاظ تجربى آزمون ناپذير است، و هيچ راهى براى اثبات، ابطال يا تأييد تجربى محتوای اين نوع خاص از گفتار وجود ندارد، بنا بر اين بى معنا بوده و خالى از هرگونه مضمون معرفتى است. در توضيح اين نظريه بايد گفت؛ همان طور که در شناخت جهان و واقعيت داشتن موجودات خارجى، گروهى دچار مشکل شده و نتوانسته اند واقعيت جهان خارج را بپذيرند، و بلکه دسته اى، از قديم و جديد، پا را از مرحله شک و لادردى گرى، فراتر گذاشته و رسماً وجود جهان خارج را منکر شده و معتقد شدند که همه آن چه ما مى پنداريم در خارج موجود است، فقط يك سلسله افکار و تصورات خود ما است. در زمينه امور اخلاقى و ارزشى نيز عده اى دچار اين مشکل شده و الفاظ و جملات اخلاقى را الفاظى مهمل و بى معنى دانستند. اينان به طور صريح بيان نمودند جملات اخلاقى اى هم چون «راستگويى، خوب است»، سخنانى بى معنى است که هيچ گونه مفهومی را نمى رساند؛ و يا، بر فرض آن که مطلبى از آنها به دست آيد، به طور مسلم نمى تواند حکايت از واقعيتى بکند که در ماوراء اين جملات موجود است. مثلاً وقتى در جمله اى مى گوييم: «فلان کتاب در کتاب خانه است» از واقعيتى خبر مى دهيم که بدون در نظر گرفتن اين سخن ما و حتى خود ما موجود است، و سخن ما به عنوان يك خبر صادق و راست آن را گزارش مى کند و فرضاً اگر در متن واقع چنين کتابى در کتاب خانه نبود، خبر کاذب و دروغ است؛ ولى در عين حال، اين جمله شايستگى حکايت و خبر دادن را دارد؛ بدین معنی که چنين ترکيبى براى گزارش از واقعيت شايسته است، نهايت آن که به جاى خود استعمال نشده است. اما در جملات اخلاقى اگر مطلبى هم ادا شود، نمى تواند گزارشى از يك واقعيت، صرف نظر از متن سخن و گوينده آن، باشد؛ بلکه آن چه از جملات اخلاقى استفاده مى شود ابراز احساسات درونى شخصى و يا تحريك ديگران به انجام کارى است. در حقيقت طرفداران چنين نظريه اى را مى

توان «سوفیست‌های زبانی» به جای «فیلسوفان زبان» نامید. گروهی که این نظریه را پذیرفته و بر آن پافشاری زیادی داشتند، معمولاً به عنوان «پوزیتیویست‌های منطقی» از آنان یاد می‌شود. از معروف‌ترین نویسندگان و مدافعان این مسلک، موریتس شلیک، رودلف کارناپ و آلفرد جونز ایر می‌باشند، هر چند هر یک از آنها به نحوی در نظریات سابق خود تجدیدنظر نمودند، ولی نسبت به اصل مطلب وفادار ماندند. منشأ چنین سخنی را می‌توان در کلمات هیوم یافت. وی می‌گفت الفاضلی مانند «نفس»، «خود» و «نیرو یا قوه» همگی بی‌معنی است. زیرا هرگز چنین چیزهایی را مشاهده نکرده‌ایم و هیچ‌وقت هم نمی‌توانیم به مشاهده دریا بپردازیم؛ پس این کلمات فاقد معنی است (ر. ک: کاپلستون ۱۳۸۲، ۲۸۱).

الف - سخن پوزیتیویست‌ها درباره مفاهیم و اوصاف اخلاقی: این نظریه در فلسفه ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی پرورنده شد، لودویک ویتگنشتاین به اعتراف بسیاری از صاحب‌نظران بزرگ تاریخ فلسفه، بزرگ‌ترین فیلسوف قرن بیستم است (Stroll, 2000: 250). او با تحلیل خاص خود بیان نمود که اساساً سخن گفتن از قضایای مابعدالطبیعی و از جمله امور اخلاقی ممکن نیست^۱ (ویتگنشتاین، ۱۳۷۹: ۷۸)؛ البته نه از این جهت که این قضایا درباره امور است که

^۱ زیرا به اصطلاح ویتگنشتاین فقط راجع به «امور واقع» می‌توان سخنی گفت و چون محدوده تعقل با محدوده زبان یکی است پس ما بعدالطبیعه ناممکن است (برای توضیح پیرامون اصطلاح «امر واقع»، ر. ک: ابتدای ویتگنشتاین ۱۳۷۹). نکته‌ای را در اینجا مناسب است تذکر داده شود این است که عواملی غیر از دانش طلبی و پی بردن به حقیقت در فلسفه‌های رایج امروز غرب دخالت دارد. و اساساً فلسفه در غرب به سویی هدایت می‌شود که نمی‌تواند حقیقتی را تبیین کند، و اگر هم در برخی موارد دارای توفیق‌هایی بشود ربطی به مسائل اصلی فلسفه همچون مسائل مبدأ و معاد و اخلاق و روح و امثال اینها ندارد، بلکه با طراحی‌های خاص دانشجویان و دانش‌پژوهان را سرگرم مسائل ویژه‌ای می‌کنند که مسئولیتی را در افراد بیدار نکند و خودآگاهی و جهان‌شناسی حقیقی به آنان ندهد. بدین جهت است که مسائل آنتولوژی (ontology) و وجودشناسی در فلسفه معاصر غرب موقعیت خاص خود را ندارد، و بیشتر پژوهش‌های فلسفی منعطف به مسائل تحلیل زبانی و منطق و امثال آن می‌باشد. کما این که مسائل اخلاق عملی نیز تقریباً در میان فلاسفه غربی فراموش شده است، و آنچه موضوع پژوهش‌های آن‌ها است، مسائل نظری اخلاق است، آن هم به گونه‌ای بریده از اخلاق عملی. و اگر افرادی نیز

وجود ندارد، بلکه از این جهت که لفظ و کلام از اظهار مطالب «ما بعدالطبیعی» عاجز است و چون این چیزی نیست که به لفظ و کلام آید؛ پس چیزی است که احساس می‌شود؛ یعنی امری سرّی و عرفانی است. بعد از آن، این نظریه توسط طرفداران پوزیتیویسم منطقی^۱ به طور سردرگم کننده‌ای دنبال شد و آنان کلاً قضایای مابعدالطبیعی و اخلاقی را مهمل و فاقد معنی دانستند. آنان بر طبق طرح خود، قضایای معنی‌دار را به دو نوع تقسیم نمودند^۲:

۱- قضایای تحلیلی که محمول، چیزی جز تعبیر دیگری از موضوع نیست، مثل قضیه «مثلث، شکلی است دارای سه خط مستقیم متقاطع»، در این جا سه خط مستقیم متقاطع، چیزی جز تعبیر دیگری از مثلث نیست. چنین قضیه‌ای را «توتولوژی» یا «معلوم متکرر» می‌نامند، که در حقیقت علم جدیدی به انسان نمی‌دهد.

۲- قضایای ترکیبی که محمول، معلوم جدیدی را ارائه می‌دهد و ممکن نیست تنها با تحلیل موضوع به چنین محمولی دسترسی پیدا کرد. چنین قضایایی فقط در صورتی که با مشاهدات تجربی قابل آزمایش باشند، دارای معنی می‌باشند. زیرا بر اساس تفکرات منطق تحصّلی، معیار برای مفهوم داشتن یک جمله، قابلیت تأیید تجربی آن است، وگرنه آن چه که اساساً تجربه و آزمایش آن برای انسان امکان ندارد، دارای مفهوم نیست، چون ما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم از صدق و کذب آن خبردار شویم، و وقتی ما نتوانستیم صدق و کذب قضیه‌ای را از راه تجربه به دست آوریم، آن قضیه بی‌معنی است. مثلاً قضیه «روح موجود است» کلامی مهمل و بی‌معنی است؛ زیرا هیچ مشاهده تجربی نمی‌تواند صدق یا کذب قضیه را اثبات نماید.

وارد مسائل اساسی فلسفه شده‌اند، معمولاً به آن دسته از آن‌ها فرصت داده می‌شود که دارای دیدی الحادی می‌باشند. گرچه با وجود همه این‌ها افراد حقیقت‌جویی نیز در گوشه و کنار، گاه به گاه پیدا می‌شوند(ر.ک: مدرسی ۱۳۸۸: ۲۴-۲۵).

^۱. پوزیتیویسم منطقی نامی است که بلومبرگ و هربرت فایگل در سال ۱۹۳۱ به مجموعه‌ای از افکار «حلقه وین» داده بودند و البته شکل تحول یافته این مکتب بعدها به نام «پوزیتیویسم منطقی» خوانده شد. اصالت تجربه سازوار، اصالت تجربه منطقی، اصالت تجربه علمی و پوزیتیویسم نوین منطقی، دیگر اسامی آن است (خرمشاهی ۱۳۶۱: ۴).

^۲. اصل این تقسیم در فلسفه غرب، از کانت است.

بر اساس چنین برداشتی، پوزیتویسته‌های منطقی، کلّ مسائل مابعدالطبیعی و احکام ارزشی را مهمل و بی‌معنی اعلام نمودند. زیرا قضایای مابعدالطبیعی و اخلاقی، نه تحلیلی است که معلوم متکرّر باشد و بتوان محمول را از درون خود موضوع بیرون کشید، و نه قابل مشاهده تجربی است و هنگامی که چیزی نه معلوم متکرّر است و نه ممکن است که تحت تجربه قرار گیرد؛ نه می‌تواند به زبان آید، و نه اندیشیده شود، و نه حتی خواسته یا پرسیده گردد (مدرسی، ۱۳۸۸: ۲۵-۲۶). کارناپ در مقاله خود؛ غلبه بر متافیزیک، می‌گوید: «تحلیل منطقی، مهر ابطال و بی‌معنایی را بر پیشانی هر دانشی که وانمود کند بجایی فراتر یا نهان‌تر از تجربه راه دارد می‌زند. این مهر یا حکم، در درجه اول بر هر چه متافیزیک نظرپردازانه است، فرود می‌آید؛ یعنی بر هر معرفت ادعایی که قرار است از اندیشیدن ناب یا شهود محض حاصل شود که به ضرب استنتاج‌های خاص، چنین فرا می‌نماید که با آغاز از تجربه، می‌خواهد نوعی متافیزیک بپرورد که دانشی درباب آن چه فراتر از تجربه است، به دست آورد.» (خرم‌شاهی، ۱۳۶۱، ۴۷) هم‌چنین کارناپ اضافه می‌کند: علاوه بر این، همین حرف‌ها و قضاوت‌ها را راجع به فلسفه هنجارها، یا فلسفه ارزش‌ها بر مبنای هر اخلاق یا استحسان به عنوان یک نظام هنجارآفرین می‌توان زد؛ زیرا اعتبار عینی یک ارزش یا هنجار (حتی از نظر فیلسوفان ارزش) به نحو تجربی تحقیق‌پذیر نیست و از قضایای تجربی استنباط نمی‌شود؛ لذا هرگز نمی‌توان آنها را در یک گزاره معنی‌دار تأیید و تصدیق کرد.» (همان)

آیر نیز در کتاب *زبان، حقیقت و منطق*، بر مهمل و بی‌معنی بودن قضایای اخلاقی، که به عنوان حکم اخلاقی در زبان عادی به کار می‌رود، تأکید می‌کند. هر چند ادعان دارد که ممکن است مثل همان جمله اخلاقی را به گونه‌ای به کار برد که اخباری باشد و بخواهد واقعیتی را توصیف کند، و در نتیجه با مشاهده حسی بتوان صدق یا کذب آن را تأیید نمود، و بنابراین در ردیف قضایای ترکیبی تجربی قرار گیرد و دارای معنی باشد. ولی دیگر چنین قضیه‌ای عادی و مربوط به جامعه‌شناسی است. زیرا خبر از نوع رفتار معینی می‌دهد که از لحاظ حسّ اخلاقی جامعه‌ای خاص، محبوب یا منفور است، و صدق یا کذب چنین خبری را با بررسی جامعه مورد نظر می‌توان تأیید کرد. آیر مدعی است که در زبان عادی، وقتی مردم جمله‌ها و احکام اخلاقی را به کار می‌برند، همه ارزشی و در نتیجه فاقد معنی می‌باشد. عمومیت دادن این حکم که همه یا اکثر قضایای اخلاقی که مردم به کار می‌برند، ارزشی و معیاری است و در نتیجه مهمل و بدون معنی

می‌باشد، از مثال‌هایی که آورده است بیشتر روشن می‌شود. آیر می‌گوید: «حضور علامتی اخلاقی در قضیه چیزی به مضمون واقعی آن نمی‌افزاید؛ مثلاً اگر بگویم «تو کار بدی کردی که آن پول را دزدیدی» با علاوه کردن این که «تو کار بدی کردی» خبر دیگری درباره آن نداده‌ام، فقط عدم تصویب اخلاقی خود را اظهار داشته‌ام. درست مانند آن است که با لحن حاکی از وحشت گفته باشم: «تو پول را دزدیدی» یا این خبر را با علاوه کردن علامت تعجب نوشته باشم. لحن وحشت یا علائم تعجب چیزی به معنی واقعی جمله نمی‌افزاید، فقط می‌رساند که اظهار این خبر نزد گوینده آن با پاره‌ای احساسات همراه بوده است» (آیر، ۱۳۵۶: ۱۴۷). و نیز اضافه می‌کند: «کلمات اخلاقی فقط به منظور احساسات به کار نمی‌روند؛ بلکه به منظور برانگیختن احساسات و تحریک به عمل نیز استعمال می‌شوند. حتی بعضی از آنها به طریقی استعمال می‌شوند که جمله‌ای را که در آن واقع شده‌اند به صورت حکم و فرمان در می‌آورند؛ مثلاً در جمله «وظیفه شما این است که راست بگویید» هم اظهار احساسات اخلاقی معینی است درباره راستگویی و هم بیان این حکم و فرمان که راست بگو. جمله «باید راست بگوئی» هم متضمن فرمان «راست بگو» است، ولی لحن فرمان ملایم‌تر است. در جمله «راست گفتن خوب است» حکم به حد پیشنهادی تخفیف یافته است. به این قرار معنی کلمه «خوب» در استعمال اخلاقی آن از کلمه «وظیفه» یا «باید» تمیز داده می‌شود. در واقع معنی کلمات مختلف اخلاقی را می‌توان هم بر حسب احساساتی که معمولاً ابراز می‌دارند تعریف کرد و هم بر حسب واکنش‌هایی که می‌خواهند پدید بیاورند» (همان).

ب- بررسی سخنان پوزیتویست‌ها: بطلان سخن پوزیتویست‌های منطقی واضح است و احتیاج به بررسی و نقد ندارد. لذا برخی از اشکالات اساسی این سخنان را از کتاب فلسفه اخلاق سید محمدرضا مدرسی مطرح می‌نماییم:

۱- در ابتدا از این افراد پرسیده می‌شود که به چه دلیل شما معیار صدق و کذب قضایا و در نتیجه معنی دار بودن یا بی‌معنی بودن آن‌ها را بر اساس امکان تجربه حسی قرار داده‌اید؟ شما مدعی هستید «فقط قضایایی دارای معنی است که بتوان آن را با تجربه‌های حسی آزمود.» دلیل شما بر این ادعا چیست؟ آیا خود این جمله از قضایای تحلیلی است که با باز کردن موضوع می‌توان محمول را از آن استخراج نمود؟ چنان که در جمله «انسان حیوان ناطق است» یا «مثلث

متشکل از سه خط مستقیم متقاطع است» محمول از تحلیل موضوع بدست آمده است. یا آنکه قضیه مورد ادعای شما قضیه‌ای ترکیبی است و محمول، معلوم جدیدی را ارائه می‌دهد که با باز نمودن موضوع و تحلیل عقلی آن نمی‌توان به چنین محمولی دست یافت. بلکه به قول شما تنها از راه تجربه حسی قابل دسترسی است. مسلماً قضیه مورد ادعای شما «فقط قضایایی دارای معنی است که بتوان آن را با تجربه‌های حسی آزمود»، از نوع اول و تحلیلی نیست. زیرا هرگز «معنی‌دار بودن» مساوی «محسوس بودن» نیست. به‌ویژه آن که شما آن را به نحو «امکان»^۱ مساوی «محسوس بودن» قرار داده‌اید؛ زیرا در سخن شما در تعریف «معنی‌دار بودن» آمده است که «بتوان، امکان داشته باشد، آن را با تجربه‌های حسی آزمود». به ناچار احتمال تحلیلی بودن قضیه مورد ادعا کاملاً منتفی است و شما مجبورید شق دیگر؛ یعنی ترکیبی بودن قضیه را انتخاب کنید. اما ترکیبی بودن براساس نظر پوزیتیویست‌ها، مساوی با تجربی بودن است و در غیر این صورت، قضیه مهمل و بی‌معنی خواهد بود. اما کدام تجربه ماست که قضیه مورد ادعا را بتواند به مورد آزمایش گذارد؟ خصوصاً با آن حکم کلی و قطعی^۲ که پوزیتیویست‌ها نسبت به هر نوع متافیزیک صادر می‌کنند. در واقع این قضیه مورد ادعای پوزیتیویست‌ها خود نیز حکمی غیر تجربی و متافیزیکی است که از اندیشیدن و تفکر انسانی، هر چند تفکری مغالطه‌آمیز، ناشی شده است. اینان در همان ابتدای امر به جایی پناه آوردند که از آن فرار می‌کردند و مجبور شدند چیزی را بپذیرند که در صدد مبارزه‌ای سخت علیه آن بودند (مدرسی، ۱۳۸۸: ۲۸-۲۹).

۲- این که می‌گویند فقط چیزی دارای معنی است که دارای امکان تجربه حسی باشد، آیا مراد آن است که مفاد قضیه بلاواسطه قابل تجربه حسی باشد؟ یا آنکه اگر با واسطه هم قابل تجربه حسی بود کافی است؟ اگر کسی مدعی شود که ملاک معنی داشتن، قابلیت تجربه حسی بلاواسطه است، لازمه سخن او آن است که بسیاری از حقایق جهان مادی و گزاره‌های علمی مربوط به آن را نیز، منکر شود. زیرا با چه حسی می‌توان امواج رادیویی را مستقیماً تجربه کرد؟ بار منفی و مثبت الکترون‌ها و پروتون‌ها با چه وسیله‌ای قابل مشاهده است؟ و ... همه اینها از طریق آثاری که از خود بروز می‌دهند اثبات شده است، حتی بسیاری از حقایق جهان هستی را در

^۱ زیرا امکان از معقولات ثانیه فلسفی است که تحت تجربه حسی قرار نمی‌گیرد.

^۲ زیرا قطعیت و کلیت نیز به نحوی که آنها را به کار برده‌اند، قابل احساس نمی‌باشد.

ابتداء به واسطه تفکر و اندیشه به دست آوردند، و بعدها توانستند آزمایش‌هایی را که مؤید مطلب است، انجام دهند. اینستین، فرمول معروف خود در مورد تبدیل ماده به انرژی را سال‌ها قبل از تحقق تجربی چنین عملی اظهار کرد.^۱ به راستی حکم به افزایش پیوسته آنتروپی در کل جهان مادی با چه مشاهده‌ای قابل بررسی است؟ لازمه افزایش پیوسته آنتروپی، که همان قانون دوم ترمودینامیک می‌باشد، آن است که زمانی فرا می‌رسد که جهان در خاموشی مرگباری فرو می‌رود که هیچ اثری از حیات در آن نمی‌توان مشاهده کرد. چنین حقیقتی را چگونه می‌توان تجربه حسی نمود؟ آیا کارناپ و آیر و امثال آنان بنا هست تا آن لحظه زنده باشند و نابودی حیات در جهان را مشاهده حسی کنند؟ یا آن که این جملات را که در بسیاری از کتاب‌های فیزیکی آمده است پوچ، مهمل و بی‌معنی می‌دانند؟ بنابراین نمی‌توان ملاک معنی داشتن را تجربه بی‌واسطه حسی قرار داد. اما اگر ملاک اعم از تجربه حسی بی‌واسطه یا با واسطه باشد، گرچه باز هم تعبیر ناقص است، ولی دیگر با معیار اعم می‌توان بسیاری از حقائق متافیزیکی را بامعنا دانست و اثبات نمود. زیرا عالم محسوس و تغییرات آن، همه آثار آن عالم است و چون فرض بر آن می‌باشد که تجربه حسی با واسطه برای اثبات هدف مورد نظر کافی است، پس متافیزیک حتی بنا به سخن پوزیتیویست‌ها دارای معنی می‌شود و در نتیجه قابل اندیشیدن و اثبات، که در رأس همه، اثبات وجود خالق و مبدع برای عالم می‌باشد که همه جهان محسوس، مخلوق و معلول اوست (مدرسی، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۰).

۳- اشکال سومی را که در این جا ذکر می‌کنیم مربوط به این ادعای پوزیتیویست‌هاست که الفاظ متافیزیکی و مخصوصاً جملات اخلاقی و ارزشی، حتی آن چنان که در مکالمات عادی و معمولی مردم به کار می‌رود، فاقد معنی و مهمل است. آیر با حرارت تمام در کتاب خود بر آن تأکید می‌کند. اما این ادعا، سخن باطل و اشتباهی است و هر فرد معمولی خلاف آن را در محاورات عرفی خود و دیگران به روشنی تمام می‌بیند. ممکن است کسی بعد از بحث و بررسی‌های فلسفی بدین نتیجه برسد که مردم در این حکم به اشتباه می‌روند، و مثلاً در ورای استعمال الفاظ اخلاقی، واقعیتی نهفته نیست تا بتوان با جملات اخلاقی از آن خبر داد، ولی این غیر از آن است که بگوییم حتی مردم عادی هم، هنگام استعمال الفاظ اخلاقی تنها ابراز احساسات می‌کنند بدون

^۱ E=mc² (انرژی مساوی است با حاصل ضرب جرم در مجذور سرعت نور).

آن که بخواهند، واقعیتی را گزارش کنند. همه ما در هنگام استعمال کلماتی نظیر «خوب» و «بد» در زبان عادی این صفات را چنان بر موضوع و موصوفش حمل می‌کنیم که شنونده بفهمد. همان‌طور که موضوع در متن واقع موجود است، محمول و وصف نیز موجود می‌باشد. وقتی می‌گوییم «عدل، خوب است» در حقیقت همان‌طور که وصف بلندی قامت را در جمله «علی، بلند قامت است» بر «علی» حمل می‌کنیم و او را متصف به این وصف می‌دانیم، «خوب» را نیز بر «عدل» حمل کرده و وصف «خوبی» را در موضوع موجود می‌دانیم. یا وقتی می‌گوییم «این منظره، زیبا است» ذهن عادی غیرفلسفی می‌خواهد واقعاً زیبایی را، که صفتی موجود می‌داند، بر منظره حمل نماید. بنابراین، ادعای این که مردم در زبان عادی هنگام استعمال الفاظ اخلاقی ابراز احساسات می‌کنند سخنی گزاف و نادرست است. هم‌چنین از این‌جا روشن می‌شود، آن قسمت از سخنان استیونسون (C.L. Stevenson) که تأکید می‌کند: معمولاً وجه ممیزه حکم اخلاقی در این نیست که حامل اعتقادات گوینده است، بلکه در این است که نشان دهنده جهت‌گیری‌ها و میل اوست و بنابراین ممکن است دو نفر در یک عقیده مشترک باشند، ولی در تمایل و جهت‌گیری در امور اخلاقی و خوب یا بد دانستن عملی متفاوت باشند، سخنی بی‌پایه است. بلی ممکن است دو نفر با یک بینش و اعتقاد و با درک سود و زیان‌های مشابه عملی نسبت به خود، یکی انجام عمل و دیگری ترک آن را انتخاب کند، ولی این دلیل نمی‌شود بر اینکه هر دو عمل را خوب می‌دانسته‌اند؛ بلکه حتی ممکن است یکی از آن دو با اعتراف به بدی عمل آن را مرتکب شود. علاوه بر آن که با «بالتیاس» بودن «خوب» و «بد»، در چنین موردی نیز در نهایت، خوب بودن عمل در نظر یکی و بد بودن در نظر دیگری، ناشی از دو بینش و اعتقاد است. به هر حال اساساً مکتبی که در اخلاق به نام «احساس‌گرایی» (emotivism) شناخته شده است و تلاش دارد وانمود کند، گفتارهای اخلاقی به‌طور کلی جنبه اخباری ندارد، از هر نوع آن که باشد، مخدوش و بی‌ارزش است (مدرسی ۱۳۸۸: ۳۱-۳۲) لذا اوصاف و گزاره‌های اخلاقی، اوصاف و گزاره‌هایی معنادار هستند.

۲.۲. نظریه «بیان‌ناپذیری»

این نظریه از سوی «فلوطين» و تابعین او مطرح گردید. در این نظریه، «احد» (خدا) به عنوان امری فراتر از وجود و عدم، فراتر از شناخت و فراتر از بیان (غیرقابل بیان و بیان‌ناپذیر) معرفی شده است. در نظریه بیان‌ناپذیری فلوطين، «احد» به عنوان امری نامتناهی، بدون تعین و فاقد

صورت معرفى شده است؛ امرى كه در وراى اشيا، مقولات، مفاهيم ذهن و زبان ما قرار دارد. او حتى فوق وجود و موجود است. بنابراين چون شناخت تنها به صورت و امر موجود تعلق مى گيرد، او غير قابل شناخت است و چون اسناد مفاهيم ايجابى به او موجب تجديد و تعين او مى شود، او غير قابل بيان است.

از ديده گاه فلوطين، ما تنها در قالب زبان سلبى، با سلب هرگونه تعين و تحديد، مى توانيم درباره احد سخن بگوئيم. فلوطين را مى توان از زمره بنیان گذاران الهيات سلبى به شمار آورد. سخنان فلوطين در باب «سخن گفتن از خدا» از نهايت ايجاز، ابهام و ابهام برخوردار است. او گاه امكان هرگونه سخن گفتن درباره خدا را نفى مى كند و با صراحت، حتى به كار بردن ضمير غايب «او» در مورد آخذ را جايز نمى داند و گاه به طور سلبى درباره خدا سخن گفته، به الاهيات سلبى روى مى آورد و آن را تنها شيوه درست سخن گفتن درباره خدا مى داند و گاه نيز اوصاف ايجابى خاصى از قبيل علت اللل، خير محض، واحد و ... را به خدا نسبت مى دهد.

در نقد ديده گاه فلوطين، توجه به دو نکته ضرورى مى نمايد: نخست؛ بايد مباني ديده گاه فلوطين به درستي روشن شود و مورد نقادى قرار گيرد. دوم اينكه آشكار شود كه تأسيس الهيات سلبى معرفت بخش، بدون تكيه بر الهيات ايجابى، نه ممكن است و نه مطلوب و ثمربخش (عليزمانى، ۱۳۸۶: ۶۱-۶۳ و ۹۱-۱۲۱).

۲.۳. نظريه «الاهيات سلبى»^۱

اين نظريه كه از سوى «موسى ابن ميمون» و تابعين او مطرح شده است، تنها راه صحيح و خالى از اشكال سخن گفتن درباره خدا را «راه سلبى» مى داند. در اين ديده گاه، اوصاف به ظاهر ايجابى، معنای سلبى دارند و به معنای سلب نقيض اين اوصاف به كار مى روند. موسى ابن ميمون، متكلم، فيلسوف و طبيب يهودى قرون وسطا، نيز از جمله بزرگ ترن مدافعان الاهيات سلبى است. خلاصه ديده گاه هاى او را مى توان به شرح زير دانست: خداوند هيچ صفت ذاتيه اى ندارد. همان گونه كه جسمانى بودن خدا ممتنع است، صفت ذاتيه داشتن او نيز ممتنع مى باشد.

^۱ اين ديده گاه با تقريرهاى از اندشمندانى چون؛ فلوطين، ابن ميمون، ملارجعلى تبريزى و قاضى سعيد قمى همراه بوده است (ر.ك: عليزمانى، ۱۳۸۶، ۸۹-۲۰۶).

چون بین خدا و مخلوقات او هیچ‌گونه وجه شباهتی وجود ندارد، بنابراین اوصاف اخلاقی خداوند با مخلوقات نیز اشتراک معنایی ندارند و این اوصاف تنها به طور مشترک لفظی، بر خدا و مخلوقات او اطلاق می‌شوند.

نظریه الاهیات سلبی، پس از فلوطین، از سوی شاگردان و تابعان او مورد حمایت قرار گرفت. از جمله طرفداران این دیدگاه می‌توان به دیونوسیوس کاذب در رساله اسمای الهی اشاره کرد. دیونوسیوس نیز مانند همه کسانی که به نوعی از نظریه بیان‌ناپذیری اوصاف الهی دفاع می‌کنند، هنگام سخن گفتن از خدا، به اوصاف سلبی متوسل می‌شود؛ ولی در پایان، حتی این راه را نیز انکار نموده، مدعی می‌شود که هیچ وصف ایجابی یا سلبی‌ای در مورد او به کار نمی‌رود؛ او برتر از هر وصفی است و اوصافی که به او نسبت داده می‌شود، در حقیقت، اوصاف تجلیات یا افاضات او هستند که به صورت مجازی، بر خود او اطلاق می‌شوند. الفاظ این اوصاف، که به حسب ظاهر دارای معنای ایجابی هستند، در حقیقت، دارای معنای سلبی می‌باشند و در مورد خداوند به معنای سلبِ نقیض آن اوصاف به کار می‌روند. بنابراین در مورد خداوند، علم به معنای سلب جهل، و عدل به معنای سلب ظلم، و وفای به عهد به معنای سلب خیانت در عهد به کار می‌رود.

از دیدگاه ابن میمون، ما به دو دلیل و دو ضرورت باید به سوی الاهیات سلبی روی آوریم: نخست این که معرفت سلبی نسبت به خداوند، نهایت درجه معرفتی است که ما بدان نایل می‌شویم؛ و، دوم این که توصیف سلبی خداوند با ذات بسیط، مطلق و نامتناهی خداوند متناسب است. از طریق این نوع توصیف، هیچ‌گونه ترکیب یا تحدیدی به خداوند نسبت داده نمی‌شود. مبنای قول به اشتراک لفظی و الاهیات سلبی در تفکر ابن میمون، اعتقاد به خداوندی است که هیچ وجه شباهتی با مخلوقات خود ندارد. در این دیدگاه، پذیرش اشتراک معنوی، مستلزم قبول شباهت خداوند به مخلوقات، و در نتیجه، تشبیه او به ممکنات است.

اشکال اصلی دیدگاه ابن میمون این است که اولاً، شناخت سلبی محض، بدون انضمام به شناخت ایجابی، هر چند متراکم و متکثر هم باشد، ما را به درک و تصور درستی از خداوند نمی‌رساند. حقیقت این است که بیان اوصاف سلبی، هر چند متراکم و متکثر، تنها موجب خروج برخی از اطراف احتمال می‌گردد و هیچ‌گاه ما را به شناخت مطلوب و مفید نمی‌رساند. ثانیاً، اگر ما نسبت به امری، واجد هیچ‌گونه معرفت ایجابی‌ای نباشیم، چگونه می‌توانیم وصفی را از آن سلب

کنیم. آگاهی به اوصاف سلبی یک چیز، تنها پس از یافتن شناخت ایجابی نسبت به آن (گرچه به نحو اجمال) و مقایسه آن با سایر اشیا، به دست می‌آید. اگر ما هیچ شناختی از خداوند نداشته باشیم - برای مثال، او را واجب الوجود ندانیم - چگونه و بر چه اساس و مبنایی، اوصافی از قبیل جسمانی بودن، محدودیت، حرکت و مانند آن را از او سلب می‌کنیم؟

قاضی سعید قمی نیز از جمله طرفداران الهیات سلبی است که در بسیاری از جهات، آرای او شبیه به آرای ابن میمون است؛ چنان که وی معتقد است که اوصاف حقیقی خداوند به هیچ امری از امور ممکن نیست و هیچ جهت اشتراک واقعی بین خدا و مخلوقات او وجود ندارد. بنابراین هیچ وصف یا محمول مشترکی میان خالق و مخلوق وجود ندارد. وی پذیرش هرگونه اشتراک معنوی را مستلزم تشبیه خداوند به مخلوقات می‌داند و معتقد است که در هر وصفی که واجب را به آن متصف می‌کنیم، غرض این است که او، تعالی‌شانه، متصف به نقیض آن وصف نیست. مبنای دیدگاه قاضی سعید نیز قول به «تباین وجودی مطلق بین خدا و مخلوقات» است. تصویر خدایی که از هر جهت، مباین با مخلوقات خود باشد، از جهات متعددی مشکل‌آفرین است: چنین خدایی با خدای متون مقدس فاصله بسیار دارد. در متون مقدس خدا به عنوان موجودی شخصی و اخلاقی تصویر گردیده است که دارای اوصاف مشترک بسیاری، از جمله اوصاف اخلاقی، با انسان است. با چنین مبنایی، توجیه چگونگی صدور مخلوقات از خدا ناممکن می‌شود و با این مبنا، توجیه شناخت خداوند از طریق مخلوقات (شناخت آیه‌ای) و همچنین شناخت اوصاف اخلاقی او ناممکن می‌گردد. به تعبیر استاد مطهری: «... صحیح است که خداوند مانند مخلوقات، و مخلوقات مانند خالق نیستند و باید نفی مثبت و ندیت کرد؛ ولی نفی مثبت مستلزم اثبات ضدیت نیست. این‌گونه تنزیه... اثبات نوعی ضدیت است میان خالق و مخلوق... مخلوق ضد خالق نیست؛ مخلوق پرتو خالق و آیت خالق و مظهر خالق است» (مطهری، ۱۳۵۰: ۱۳۱). مرحوم مطهری منشأ روی آوردن به چنین دیدگاهی را این‌گونه تبیین می‌کنند: «این‌گونه تنزیه و نفی تشبیه که سر از تضاد مخلوق و خالق بیرون می‌آورد، از آن‌جا ناشی می‌شود که مفهوم و مصداق با یکدیگر خلط شده‌اند، یعنی وجود خارجی مخلوق مانند خالق نیست، نه این‌که هر مفهومی که بر مخلوق صدق می‌کند، بر خالق نباید صدق کند» (همان).

۲.۴. نظریه «تمثیل»^۱

این نظریه که از سوی توماس آکویناس مطرح شده است، با نفی اشتراک لفظی و اشتراک معنوی، سعی در اثبات راه سومی دارد که این راه بدون افتادن در دام تشبیه یا تنزیه، بتواند معناشناسی اوصاف الاهی را توجیه کند. نظریه تمثیل، راه‌حل دیگری است که برای حل مشکل معناشناسی اوصاف الاهی از سوی توماس آکویناس مطرح شده است؛ لذا می‌توان این راه‌حل را به اوصاف اخلاقی خداوند نیز سرایت داد. راه‌حل توماس مشتمل بر دو جنبه سلبی و یک جنبه ایجابی است؛ یا به تعبیری می‌توان گفت که این نظریه سه مرحله دارد: ۱- سلب اشتراک معنوی؛ ۲- سلب اشتراک لفظی؛ ۳- تقریر و تبیین اشتراک تمثیلی. توماس، معتقد است: «خدا هر آن‌چه هست، بالذات است؛ ولی دیگر موجودات تنها از طریق بهره‌مندی، همان‌اند که هستند. در نتیجه، هیچ امری را نمی‌توان به خدا و موجودات متناهی، به معنای واحدی (به نحو اشتراک معنوی)، نسبت داد» (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۲۳۰). وی اطلاق اوصاف به نحو مشترک لفظی را نیز نادرست می‌داند و علاوه بر بیان لوازم وجودشناختی غیرقابل دفاع برای آن، مدعی می‌شود که این نظریه راه شناخت خدا به وسیله انسان را مسدود نموده و به تعطیل منتهی می‌شود. او برای رهایی از تشبیه و تعطیل، راه‌حل میانه تمثیل را پیشنهاد می‌کند. این راه‌حل نه برای توجیه اصل معناداری یا توجیه صدق گزاره‌های ناظر به خدا، از جمله گزاره‌های اخلاقی، بلکه به عنوان راه حلی برای توجیه چگونگی انتقال معنا از زبان عادی به زمینه کاملاً متفاوت دیگری مطرح می‌شود. او مدعی است که در زبان عادی نیز چنین نقل و انتقال زبانی‌ای صورت می‌گیرد. در میان شارحان و مفسران توماس، در تفسیر مقصود او، اختلاف نظر وجود دارد. در اینجا باید حداقل، دو تفسیر از تمثیل را از یک‌دیگر تفکیک نمود:

الف- تمثیل اسنادی که براساس آن، یک لفظ خاص در دو زمینه و معنای متفاوت به کار می‌رود: در یک‌جا موضوع، به طور حقیقی و به نحو بالذات و اصیلی، واجد آن وصف است؛ در حالی که در زمینه دیگر، موضوع تنها به نحو مجازی و ثانوی و غیراصیلی، متصف به محمول می‌گردد. توماس برای بیان مقصود خویش به اطلاق واژه «سالم» در زمینه‌های مختلف متوسل می‌شود: ما می‌گوییم «زید، سالم است»؛ «رنگ چهره زید، سالم است»؛ «هوا، سالم است».

^۱ در تبیین این نظریه از کتاب سخن گفتن از خدا بهره برده‌ام (ر.ک: علیزمانی ۱۳۸۶: ۲۰۷-۲۶۲).

کاربرد وصف سلامت در این جملات، نمونه‌ای از تمثیل اسنادی است. در این موارد، طرف اصلی و حقیقی تمثیل، زید است که این وصف به طور حقیقی به او نسبت داده می‌شود. وصف سلامت به نحو مجازی و ثانوی و غیراصیلی، به رنگ چهره زید، هوا و ... نسبت داده می‌شود. سبب چنین اسنادی وجود علقه سببیت یا مسببیت و مانند آن است. آیا ما می‌توانیم این تحلیل را در مورد گزاره‌های اخلاقی‌ای چون «خدا مهربان است» به کار برده؛ بگوییم مقصود این است که «خدا علت مهربانی انسانها است»؟ آیا چنین تحلیلی در مورد همه گزاره‌های اخلاقی ساری و جاری است؟ با این تحلیل از اوصاف الاهی، ما درباره معنای خود این اوصاف سخنی نگفته، تنها به بیان علیت خداوند نسبت به جهان پرداخته‌ایم.

ب- برخی مقصود اصلی از تمثیل تناسبی توماس را به صورت زیر بیان کرده‌اند:

$$\frac{\text{اوصاف الاهی}}{\text{ذات الاهی}} = \frac{\text{اوصاف مخلوقات}}{\text{ذات مخلوقات}}$$

یعنی همان نسبتی را که اوصاف اخلاقی خداوند با ذات او دارند، اوصاف اخلاقی مخلوقات نیز با ذات مخلوقات دارند. برخلاف تمثیل اسنادی، دو سوی این تمثیل دو نسبت هستند، نه دو ذات یا دو وصف. از این رو، در این تمثیل، تلاش بیشتری برای رهایی از تشبیه صورت گرفته است. به نظر می‌رسد با توجه به مبهم بودن دو طرف اول این تمثیل، یعنی ذات و اوصاف الاهی از جمله اوصاف اخلاقی او، این تناسب کاملاً مجهول و بی‌فایده است. برای مفید واقع شدن این تناسب، ما نیازمند آن هستیم که حداقل یکی از این دو طرف معلوم باشند؛ درحالی که خود این تناسب برای معلوم نمودن این مجهول، تشکیل شده است.

مشکل اصلی دیدگاه توماس در این پیش‌فرض است که از دیدگاه او، نوعی ملازمه منطقی بین پذیرش اشتراک معنوی و پذیرش همسانی دقیق و همه‌جانبه در مصادیق وجود دارد؛ درحالی که براساس نظریه تشکیک وجودی صدرالماتللهین که در ادامه خواهد آمد، می‌توان وحدت در معنا را با کثرت تشکیکی در مصداق جمع نمود و مشکل معناشناسی اوصاف اخلاقی خداوند را برطرف نمود.

۲.۵. نظریه «زبان نمادین دینی»

این نظریه که از سوی پل تیلیش مطرح شده است، مدعی است که ما تنها از طریق زبان نمادین می‌توانیم درباره خدا و اوصاف اخلاقی او سخن بگوییم. طرفداران این نظریه مدعی هستند که

سخن گفتن غیرنمادین درباره خدا او را در عرض سایر موجودات قرار می‌دهد و ریشه اصلی الحاد است. به نظر می‌رسد این دیدگاه بیشتر برای رفع نگرانی مشکل تشبیه طراحی شده، چنان که بیشتر نظریه‌های معناشناسی اوصاف الهی این گونه‌اند. در باب این دیدگاه می‌توان گفت؛ همانگونه که از عنوان آن هویدا است، در سخن گفتن از اوصاف اخلاقی خداوند، فقط باید به زبان نمادین اکتفا کرد. این حدّ نمی‌تواند درک مناسبی از اوصاف اخلاقی خداوند بدست دهد و برای کاربرد در میدان تخلق به اوصاف اخلاقی خداوند مؤثر باشد.

۲.۶. نظریه «کارکردگرایی»

این نظریه که از سوی ویلیام آلستون مطرح شده است، در پی آن است تا با انتزاع مفاهیم کارکردی مشترک، چگونگی اطلاق اسمای مشترک بین خدا و انسان را توجیه کند. وی با اعتراف به تفاوت خداوند با مخلوقات و اقرار به توانایی زبان انسان در سخن گفتن از خداوند، به پالایش حداکثری مفاهیم زبان طبیعی تأکید نموده و به دست دادن مفاهیم مشترک از اوصاف و افعال خداوند و انسان را امکان‌پذیر می‌داند. آلستون در راه رسیدن به این مطلوب، به نظریه کارکردگرایی متوسل می‌شود (رک: علیزمانی ۱۳۸۶: ۷۶). آلستون معتقد است، مفاهیم دارای معانی کارکردی هستند و در پرتو همین معنای کارکردی، تبیین و تفسیر می‌شوند. وی مدعی است که به رغم تفاوت آشکار میان خدا و انسان، می‌توان مفاهیم واحد و مشترکی را از اوصاف و افعال خدا و انسان انتزاع نمود. چنان‌که ما در زندگی روزمره نیز در زبان عادی به طور مکرر استفاده می‌کنیم. خاستگاه این مفاهیم مشترک، کارکرد مشترک این اوصاف در خدا و انسان است. آلستون ضمن تلاش برای اثبات این که خداوند می‌تواند عملکردی مشابه انسان داشته باشد، در صدد آن است که نشان دهد، اوصاف خاص خداوند، مانند تجرد، لازمانی و عدم تناهی وی، مانع از داشتن اوصاف کارکردی مشترک نیست (Alston, 1989: 27).

اگر بخواهیم اوصاف خداوند، از جمله اوصاف اخلاقی وی را بر اساس مدل آلستون تأویل و تفسیر کنیم، زبان اخلاقی در باب اوصاف اخلاقی خداوند، به زبانی فنی و مابعدالطبیعی تبدیل می‌شود، که فهم آن نیازمند داشتن دانش‌های پیشین گسترده و فراوانی است. این زبان با فهم

عامه مخاطبان، فاصله بسيارى داشته و در واقع به زباني قراردادي و تخصصي و غيرقابل فهم تبديل مي شود.^۱ (عليزمايى، ۱۳۸۱: ۱۱۹).

۳. نظريه «اشتراک معنوي و تشکيک وجودي»

اين نظريه که از سوي طرفداران حکمت متعاليه، و به ويژه از سوي صدرالمتألهين، مطرح گرديده است، در پي آن است که با طرح نظريه تشکيک وجودي، کثرت وجودي را به گونه‌اي تحليل نمايد که با وحدت معنابي سازگار باشد. در اين نظريه، اوصاف مشترک، به معنای واحدی، بر خالق و مخلوق اطلاق می‌شوند و انضمام نظريه تشکيک به نظريه اشتراک معنوي، برای توجیه کثرت واقعی موجود بين خالق و مخلوق است.

ديدگاه صدرالمتألهين در باب معناشناختی و وجودشناسی اوصاف الاهی را می‌توان به شرح ذيل تلخيص نمود: همه اوصاف حقيقيه خداوند به وصف واحد «وجود و جود» بازگشت می‌نمایند. وجود و جود نیز چیزی جز تأکد در وجود و شدت در آن نیست. علم، قدرت، حیات و سایر اوصاف حقيقيه از جمله اوصاف اخلاقی خداوند، از شوون وجود می‌باشند و هرچه موجودی مرتبه وجودی برتر و بالاتری داشته باشد، از علم، قدرت و حیات بیشتر و شدیدتری برخوردار خواهد بود. اوصاف اخلاقی نیز چنین‌اند.

همه اوصاف سلبیه خداوند نیز به سلب واحدی بازگشت می‌نمایند و آن سلب امکان از خداوند است که در حقیقت، به سلب سلب بازگشت نموده و مستلزم ایجاب است. این امر در مورد اوصاف اخلاقی نیز صادق است. سعی وافر صدرالمتألهين، در ارجاع همه اوصاف ایجابی به وصف واحد، و نیز در ارجاع همه سلب‌ها به سلب واحد، حفظ مقام وحدت و بساطت مطلقه خداوند و دوری از هرگونه انتساب کثرت و ترکب به ذات پاک خداوند است. در این دیدگاه، حقیقت اتصاف خداوند به اوصاف کمالیه چیزی غیر از این نیست که خداوند علت العلل همه موجودات و کمالات وجودی آنهاست و علت هستی‌بخش باید همه کمالات معلول خود را به نحو برتر و کامل‌تری دارا باشد. این امر در مورد اوصاف اخلاقی نیز صادق است. از این دیدگاه، گرچه خداوند به قدرت، حیات، اراده و همچنین اوصاف اخلاقی مانند: رحمان، رحیم، وهاب، غفار، وفای

^۱ برای بررسی دقیق‌تر دیدگاه آلتون و نقد وی (ر.ک: عليزمايى ۱۳۸۶: ۲۶۳-۳۱۱؛ همان ۱۳۸۱: ۱۰۱-۱۲۱).

به عهد و... متّصف می‌گردد و این اوصاف به معنای حقیقی و به نحو مشترک معنوی به خدا نسبت داده می‌شوند و هریک از این اوصاف دارای معنای خاص خود است که با معنای وصف دیگر متفاوت است، ولی این امر مستلزم پذیرش هیچ‌گونه کثرتی در ذات احدی نمی‌گردد و همه این اوصاف به وجود واحد بسیط از جمیع جهاتی موجود هستند، همان‌گونه که اجزای ماهیت در مقام تحقق به وجود واحدی محقق می‌شوند. اگر خداوند در مرتبه ذات، واجد این اوصاف کمالی نباشد و این اوصاف زاید بر ذات او باشند، آن‌گاه او به حسب ذات، ناقص، و ذات او خالی از این کمالات خواهد بود. ذاتی که خود فاقد این کمالات است، چگونه می‌تواند منشأ پیدایش آنها در مخلوقات باشد. از دیدگاه صدرالمتألهین، باید دو مقام را از یکدیگر تفکیک کنیم: الف- مقام واقع و وجود عینی؛ ب- مقام مفهوم و انتزاع ذهنی. به حسب واقع، ما با وجود واحد بسیطی روبه‌رو هستیم که در او هیچ‌گونه جهت ترکب و تکثری راه ندارد، ولی به حسب مفهوم، مفاهیم این اوصاف مترادف نبوده، با یکدیگر تمایز مفهومی دارند. بنابراین کثرت در مفهوم نباید ما را به کثرت در مقام واقع بکشاند. هرچند هر یک از این مفاهیم، ناظر به حیثیت واقعی خاصی است، ولی تمام این حیثیت‌ها به وجود واحد بسیطی محقق هستند که در آن، هیچ‌گونه تکثر و ترکبی راه ندارد.

از دیدگاه صدر، مقصود امام علی علیه السلام از نفی صفات، در خطبه نخست نهج‌البلاغه که می‌فرماید: «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»، نفی صفات زاید بر ذات است، نه نفی مطلق صفات کمالی؛ زیرا اگر ذات خداوند در مرتبه ذات فاقد این اوصاف باشد به حسب ذات ناقص بوده و نمی‌تواند علت وجودی این اوصاف در مخلوقات باشد. (نهج‌البلاغه، خطبه اول).

الف- مقایسه دیدگاه توماس آکویناس با نظریه صدرالمتألهین: ۱- توماس اشتراک معنوی را نفی نموده و آن را مستلزم تشبیه می‌داند؛ درحالی که صدرالمتألهین اشتراک معنوی در وجود و سایر اوصاف کمالیه را مبنای توجیه معناشناختی اوصاف الهی می‌داند. ۲- توماس به کثرت در معنا (اشتراک درعین اختلاف در خود معنا) معتقد است درحالی که صدر این اشتراک درعین اختلاف را تشکیکی شمرده، و آن را وصف مصادیق و موجودات عینی می‌شمارد.

ب- تبیین دیدگاه صدرالمتألهین: ۱- مفهوم وجود و سایر مفاهیم کمالی از قبیل علم، قدرت، حیات و هم‌چنین اوصاف اخلاقی مانند رحمان، رحیم، وهاب، غفار، وفای به عهد... به نحو مشترک معنوی بر خداوند و مخلوقات او حمل می‌شوند. ۲- این وحدت در معنا هیچ منافاتی با کثرت در

مصدق ندارد. ۳- اشتراك معنوى در صورتى مستلزم تشبيه است كه هرگونه تمايز مصداقى نفى شود. ۴- وحدت در معنا، مستلزم پذيرش نوعى اشتراك و سنخيت وجودى بين خالق و مخلوق است. اين سنخيت وجودى مبنای تبیین صدور مخلوقات از خداوند است. ۵- نظريه تشكيك به ما كمك مى كند تا كثرت واقعى در مصدايق را تبیین نماييم، بدون اينكه جهت وحدت سنخى بين مصايق را كه مبنای انتزاع مفهوم واحدی است، انكار نماييم. ۶- حقيقت معنای اوصاف اخلاقى در خالق و مخلوق، امرى مشترك و يكسان است كه هم در خالق و هم در مخلوق مى تواند مصداق پيدا كند. هرچند تحقق اين اوصاف در ساحت ربوبى، متناسب با آن مرتبه بوده، از ويژگى هاى آن ساحت برخوردار است و تحقق آن در مرتبه عالم امکانى نيز همراه با لوازم امکانى و محدوديت هاى اين عالم است، ولى اين تفاوت ها به عالم مصداق و نحوه تحقق اين مفاهيم باز مى گردد و منافاتى با اصل اشتراك و وحدت معنایى اين اوصاف ندارد. از اين جهت، تفاوتى بين مفهوم وجود و ساير مفاهيم كمالى مشترك بين خدا و انسان از جمله اوصاف اخلاقى وجود ندارد (عليزمانى ۱۳۸۳، ۸۳- ۹۷ با دخل و تصرف).

ج- مبنای دیدگاه صدر المتألهين: در توضیح دیدگاه صدر المتألهين در بحث معناشناسی اوصاف الهی از جمله اوصاف اخلاقى او بايد گفت، دیدگاه وی دست كم بر دو مبنای اساسى مبتنى است و تا زمانى كه به تحليل درست و جامعى از اين دو مبنا دست نياييم، به فهم دقيق نظريه صدر از اين باب نايل نمى شويم. صدر اين دو مبنا را ابتدا در بحث وجود مطرح کرده است، ولى با تعميم اين دو مبنا، ساير اوصاف كمالى چون علم، قدرت، حیات و اوصاف اخلاقى مانند رحمان، رحيم، و هاب، غفار، وفای به عهد و... نيز كه از شئون وجود هستند، مشمول اين حكم گردیده اند. اين دو مبنا عبارت اند از:

۱- «**اشتراك معنوى**» بين خالق و مخلوقات در مفهوم وجود و ساير مفاهيم كمالى، مانند اوصاف و مفاهيم اخلاقى، كه بر اساس آن، اين مفاهيم بر خداوند و ساير مخلوقات، به معنای واحد و يكسانى، اطلاق مى شوند. صدر با اينكه نظريه اشتراك معنوى در مفهوم وجود را «امرى قريب به بديهى» مى داند و مى گويد: «اما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الاوليات»، ولى در عين حال، به تبیین اين امر قريب به بديهى نيز مى پردازد: «... فان العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبه و المشابهة ما لا يجد بين موجود و معدوم فاذا لم يكن الموجودات متشاركه و المشابهة ما لا يجد بين موجود و معدوم فاذا لم يكن الموجودات متشاركه فى المفهوم بل كانت

متباینه من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبه...»
(ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۶).

عقل آدمی به روشنی درمی‌یابد که میان هر یک از موجودات با موجود دیگر، نوعی سنخیت و مناسبت وجود دارد که این سنخیت و مناسبت، بین یک موجود و یک امر معدوم یافت نمی‌شود. این سنخیت و مناسبت، که در متن واقع و به طور عینی وجود دارد، همان امری است که موجب اشتراک و وحدت آنها در یک مفهوم واحد شده است. از دیدگاه صدرا، این اشتراک در معنا و مفهوم، صرفاً یک امر قراردادی نبوده و حاکی از این نوع اشتراک و وحدت در مقام واقع است. اشتراک و وحدتی که صرفاً بین موجودات وجود دارد و به هیچ وجه بین یک امر موجود و یک امر معدوم تحقق ندارد. صدرا بر این نکته تأکید می‌کند که این اشتراک، صرفاً یک اشتراک لفظی، اسمی یا قراردادی نمی‌باشد: «و لیست هذه لاجل كونها متحدة في الاسم، حتى لو قدرنا انه وضع لطائفه من الموجودات و المعدومات اسم واحد اصلاً، لم تكن المناسبه بين الموجودات و المعدومات المتحدة في الاسم اكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل و لامثلها كما حکم به صريح العقل» (همان: ۳۵).

بنابراین اتحاد مذکور صرفاً اتحاد در اسم و لفظ نیست و از یک نوع اتحاد و سنخیت واقعی در میان موجودات سرچشمه می‌گیرد؛ به طوری که اگر ما فرض کنیم که برای گروهی از موجودات و معدومات اسم واحدی انتخاب شود، صرف انتخاب چنین اسم واحدی موجب نمی‌گردد که یک نوع وحدت و مناسبت واقعی بین موجودات و معدومات پدید آید؛ وحدت و مناسبتی که بیش از وحدت و مناسبت بین موجودات غیرمتحد در اسم واحد، و یا دست کم، مساوی با آن باشد. مناسبتی که از ناحیه یک قرارداد زبانی ناشی می‌شود، نمی‌تواند موجب یک نوع سنخیت در متن واقع و به حسب وجود عینی شود.

به عبارت دیگر، همان‌گونه که نزاع بر سر اصالت وجود یا اصالت ماهیت، یک نزاع لفظی و اسمی نیست و به واقع و ویژگی‌های آن برمی‌گردد، اختلاف درباره اشتراک یا عدم اشتراک معنوی مفهوم وجود نیز به اختلاف درباره واقع برمی‌گردد که: آیا در متن واقع، چنین سنخیت و وحدتی بین موجودات وجود دارد یا نه؟ مفهوم، از آن جهت که مفهوم است، آیینی برای واقع و حاکم از واقع است. بنابراین وحدت یا کثرت در ناحیه مفهوم نیز قراردادی و دلبخواهی نبوده، از یک نوع وحدت در متن واقع ناشی می‌شود. صدرا معتقد است که چنین وحدت و سنخیتی بین

موجودات وجود دارد و این اشتراک در مفهوم، برخاسته از اشتراک و وحدت در مقام واقع است. صدرا معتقد است که حتی کسانی مانند غزالی، که با شدت تمام در نفی و انکار اشتراک معنوی می‌کوشند، بدون اینکه خود آگاه باشند، به سوی اشتراک معنوی وجود کشیده می‌شوند: «اگر هر موجودی با موجود دیگر، به طور کلی، بیگانه و غیرمتناسب باشد، در این صورت، چیزی وجود نخواهد داشت که بگوییم موجودات در آن چیز با یکدیگر مشترک نیستند. در آن صورت، با یک سلسله مفهوم‌های نامحدود و غیرمتناهی و از هم گسسته روبه‌رو خواهیم بود و برای اینکه دریابیم که آیا این مفاهیم با یکدیگر اشتراک دارند یا نه، باید هریک از آنها را مورد بررسی قرار دهیم. از یک سوی دیگر، این امر نیز مسلم است که برای درک اشتراک معنوی نه به بررسی مفاهیم غیرمتناهی نیاز داریم و نه اساساً چنین بررسی امکان‌پذیر است (همان: ۳۶).

۲- نظریه تشکیک: مبنای دیگری که صدرالمآلهین، با تأکید بر آن، نظریه خود را در باب معناشناسی اوصاف الهی از جمله اوصاف اخلاقی مطرح می‌کند، اصل «تشکیک در وجود» است. بحث درباره تشکیک از ابتکارات متفکران و فیلسوفان مسلمان است. این مسئله و مسئله «اصالت وجود» دو همزاد و مولود فلسفه اسلامی هستند که از یک سو، ریشه در نظریات عرفانی عرفای مسلمان دارند و از سوی دیگر، در نتیجه برخورد فیلسوفان با افکار و دیدگاه‌های متکلمان پدید آمده‌اند که در بحث معناشناسی اوصاف اخلاقی می‌توان گفت؛ بر اساس آن، اختلاف واقعی و عینی بین وجود اوصاف اخلاقی خداوند و وجود اوصاف اخلاقی انسان، به عنوان اختلافی تشکیکی تبیین گردیده است که در آن، با اینکه مصادیق به لحاظ شدت و ضعف یا تقدّم و تأخّر و کمال و نقص با یکدیگر اختلاف تشکیکی واقعی دارند، ولی معنا و مفهوم کمالی واحدی بر این مصادیق متعدد و متنوع حمل می‌گردد و به همه آنها معنای واحدی نسبت داده می‌شود. نخستین بار، ابن سینا در پایان فصل سوم از مقاله پنجم الاهیات شفا، به این مسأله اشاره می‌کند: «... وجود، شدت و ضعف ندارد و کمتر و ناقص نمی‌شود. وجود تنها تفاوت و تمایز در سه جهت را می‌پذیرد: تقدّم و تأخّر؛ نیاز و بی‌نیازی؛ وجوب و امکان، به همین جهت، وقتی تقدّم و تأخّر در نظر گرفته شود، ابتدا وجود به علت نسبت داده می‌شود، سپس به معلول... (ابن سینا، بی‌تا: ۴۴۴). پس از او، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق، برای اولین بار، تشکیک به کمال و نقص را در مورد نور مطرح کرد. او در حکمة‌الاشراق می‌گوید: «تفاوت انوار به کمال و نقص است و تفاوت دو نور مجرد نه به تمام ذات است و نه به بعض ذات و نه به عوارض؛ زیرا

ماهیت نمی‌تواند سبب تفاوت باشد و آن انوار، چون بسیط هستند، پس جزء ذات نیز نمی‌تواند علت تمایز آنها باشد و عوارض مادی نیز در آنجا وجود ندارد. پس باید تمایز و تفاوت آنها به کمال و نقص وجودی باشد... (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲: ۱۱۹).

قبل از پرداختن به دیدگاه صدرا در بحث تشکیک، ضروری است که بین دو نوع تشکیک تمایز قائل شویم تا ابتکار صدرا در این بحث آشکار گردد: ۱- تشکیک عامی؛ ۲- تشکیک خاصی. پیش از شیخ اشراق، فلاسفه مشاء عموماً به تشکیک عامی معتقد بودند. تشکیک عامی آن است که صدق یک مفهوم کلی بر مصادیق خود یکسان نمی‌باشد و به طور متفاوتی بر آنها صدق می‌کند. آن مصادیق همه در معنای آن اسم مشترک هستند، ولی در عین حال، تفاوت‌هایی در ناحیه مصادیق وجود دارد که موجب می‌شود تا صدق آن مفهوم کلی بر مصادیق خود یکسان نباشد. برای مثال، کلمه «سفید» هم بر برف صدق می‌کند و هم بر پنبه و هم بر عاج فیل؛ ولی صدق این مفهوم بر این مصادیق یکسان نمی‌باشد. در این نوع از تشکیک، مابه‌الاشتراک غیر از مابه‌الامتیاز است. نوع دیگری از تشکیک نیز به وسیله صدرالمتألهین مطرح شد که بر اساس آن «مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است».

بر اساس اصالت وجود، در عالم واقع، چیزی غیر از وجود واقعیت ندارد. موجوداتی هم که وجود واقعی دارند، با یکدیگر تفاوت واقعی دارند و چون تنها وجود است که واقعیت دارد، پس این اختلافات به خود وجود برمی‌گردد. این موجودات، جملگی، به یک معنا وجود دارند و حمل وجود بر آنها یکسان و یه یک معناست. در عین حال، آنها با یکدیگر اختلاف دارند. پس این اختلافات به خود وجود بازمی‌گردد. برای مثال، برخی از این موجودات برتر، قوی‌تر و کامل‌تر از برخی دیگر هستند؛ وجود علت، قوی‌تر و مقدم‌تر بر وجود معلول است. همچنین وجود در هر یک از عقول طولی بر وجود عقل دیگر مقدم است. صدق وجود نیز بر جوهر، مقدم‌تر و برتر از صدق آن بر عرض است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱: ۶۵).

در این قسم از تشکیک، مابه‌الاشتراک موجودات عین مابه‌الامتیاز است؛ یعنی تفاوت میان موجودات، تفاوت به حسب مراتب است. در این دیدگاه، که بر مبنای اصالت وجود استوار است، چون در عالم واقع چیزی غیر از وجود واقعیت ندارد، بنابراین هم مابه‌الاشتراک موجودات و هم مابه‌الامتیاز آنها به وجود بازمی‌گردد و در حقیقت، مابه‌الاشتراک هم به مابه‌الامتیاز برمی‌گردد. بر این اساس، وجود «حقیقت واحد ذاتی مراتبی» است. در رأس سلسله وجود و در اوج مراتب آن،

وجود خدای متعال قرار دارد که نور و وجودش قائم به ذات اوست و حمل وجود بر او، به نحو ضرورت ازلی است که مشتمل بر هیچ‌گونه حیثیت تعلیلی یا تقییدی نمی‌باشد. پس از وجود حضرت حق، مراتب دیگری از وجود تحقق دارند که هر یک به گونه‌ای و تا حدی، مشتمل بر جهات عدمی و نقصان وجودی هستند. فیلسوفان مسلمان برای فهم نظریه خود در باب تشکیک خاصّی، مثال‌های متعددی را مطرح کرده‌اند که از آن جمله، می‌توان به مثال نور و اختلاف درجات شدید و ضعیف آن، تقدّم اجزای زمان بر یکدیگر، که به واسطه خود زمان است، و نیز حرکت سریع و بطئی اشاره نمود. مرحوم علامه طباطبایی، در تبیین مسئله تشکیک، می‌فرماید: «حق این است که وجود حقیقت واحدی است که در عین وحدت، کثیر است؛ زیرا ما از همه مراتب و مصادیق وجود، مفهوم عام واحدی را انتزاع می‌کنیم و انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر بدون داشتن جهت وحدتی محال است (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۸۱).

ایشان بر وحدت حقیقت وجود در عین اختلاف در مراتب، این گونه استدلال می‌کند که ما از همه این مراتب مختلف و مصادیق متفاوت، مفهوم واحدی را انتزاع می‌کنیم که حاکی از یک جهت وحدت حقیقتی و واقعی است. سپس ایشان برای دیدگاه خویش، به مثال نور و تشکیک در مراتب آن اشاره می‌کند: «پس همان‌گونه که نور حقیقت واحد بسیطی است که در عین وحدت، متکثر است، وجود نیز حقیقت واحد ذومراتبی است که اختلاف مراتب آن به حسب شدت و ضعف و تقدّم و تاخّر و ... است» (همان). آن‌گاه مرحوم علامه نتیجه می‌گیرد که: «تمايز بين هر یک از مراتب وجود و مرتبه دیگر، همانا به واسطه ذات بسیط وجود است که مابه‌الاشتراک در آن عین مابه‌الامتياز است». شهید مطهری نیز معتقد است که اگر به مقدمات زیر عنایت کافی شود، قبول تشکیک در وجود، مسلم می‌گردد:

- ۱- در عالم واقع، کمال و نقص، شدت و ضعف و غنا و فقر وجود دارد.
- ۲- هیچ‌یک از این امور، بدون اینکه مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتياز باشد، تحقق‌پذیر نیست.
- ۳- ماهیت تشکیک‌پذیر نیست.
- ۴- اگر وجودات، حقیقت‌های متباین به تمام ذات باشند و وجه اشتراکی در واقع نداشته باشند، همه این امور بی‌معنا می‌شوند. بنابراین تبیین این امور مسلم تنها با پذیرش تشکیک خاصّی امکان دارد (مطهری، ۱۳۶۶: ۲۳۱).

اگر به درستی در باب وحدت مفهوم وجود و تشکیک در مصادیق آن، تأمل کنیم و به تعبیر صدرا، مقام مفهوم و مصداق را با یکدیگر خلط نماییم و خصوصیت‌ها و محدودیت‌های مصداقی را به مقام مفهوم سرایت ندهیم و به حیثیتی که از آن حیث، مفهوم حکایت از واقع می‌کند، توجه کنیم، خواهیم دید که مفهوم وجود، که از اصل تحقق عینی و منشأ آثار بودن و طرد عدم از یک شیء حکایت می‌کند، به همان معنایی که بر واجب الوجود صدق می‌کند، بر ممکن الوجود نیز صادق است و به همان معنایی که بر وجود عقول برتر دلالت می‌نماید، بر وجود نفوس و وجود ماده نیز دلالت می‌کند. در این جهت، هیچ تفاوتی و اختلافی وجود ندارد و همه آنها به یک معنا موجود هستند؛ زیرا مفهوم وجود تنها و تنها از اصل هستی و ثبوت و واقعیت‌دار بودن این امور، و از معدوم نبودن آنها، حکایت می‌کند. این مفهوم، از نحوه وجود، مرتبه وجودی و سایر جهات کمالی یا نقصی مصادیق خود حکایت نمی‌کند تا اختلافات و امتیازات مصداقی به مقام مفهوم نیز کشیده شده، موجب اختلاف در معنا و مفهوم شود. تنها نکته‌ای که در اینجا وجود دارد، این است که صدق این مفهوم بر این مصادیق متنوع، به نحو متواطی (به طور یکسان و مساوی) نمی‌باشد. مفهوم وجود و مفاهیم کمالی مشابه آن، بر مصادیق خود، به نحو تشکیکی حمل می‌شوند و تنها به حسب حمل تشکیکی می‌توان بین وحدت در مفهوم و کثرت در مصداق جمع نمود.

د- وحدت در معنا و تشکیک در مصداق: صدر المتألهین در شرح اصول کافی، کتاب «توحید»، در ذیل حدیث دوم، «باب المعانی التي تحت اسماء الله تعالى»، سخن زیبایی دارد که به بیان مقصود ما در این بحث کمک می‌کند: «... والغرض من هذا الحديث كالدُّيِّ قبله ان تبين ان الاسماء المشتركة بين الله و بين خلقه ليس اطلاقها عليهما بمعنى واحد ليلزم المماثلة و التشبيه له تعالى بخلق و قد علمت ان التشبيه هو ان يكون نوع من الصفه بوجودها الخاص النوعي اوالجنسي موجوده في شيئين فهما متشابهان و اما اذا كان المسمى في احد الموصوفين بمعنى و في الاخر بمعنى آخر او يكون في احدهما بوجود اشد و اكمل و في الاخر اضعف و انقص فلا تشبيه بينهما و اعلم ان كثيراً من الناس لم يتصوروا الواسطه بين كون الاسم المطلق على كثيرين مشتركاً لفظياً بينهما كاسم العين الواقع على الاشياء المتخالفه او حقيقه و مجازاً كوقوع اسم الاسد على الشجاع و السبع و بين كونه متواطياً واقعاً على الكل بمعنى واحد من غير تفاوت في كماله و شدة في نفس المعنى المشتركه و لم يعلموا ان هيهنا قسماً آخر من الكلي المشترك كالوجود بالنسبه الى

الوجودات و النور بالنسبه الى الانوار و العلم بالنسبه الى العلوم، فمن الوجود ما هو في غاية القوة ولا نهائية الشدة التي لا غاية فوقها و منه ما هو كالهولي و الحركة... فمع هذه التفاوت بين افراد العلم كيف يقال أنه معنى واحد متشابه ولا يلزم منه أيضاً ان يكون وقوعه على اقسامه باشتراك اللفظ فكهذا القياس في الاسماء المشتركة بين الحق و الخلق... (رك: عليزمانى ۱۳۸۳: ۷۶، به نقل از ملاصدرا، شرح الاصول الكافي).

صدرالمتألهين در اين بيان، اشتباه رايج و فراگيري را در زمينه اشتراك لفظي و معنوي مطرح مي‌کند. او مي‌گويد بسياري از مردم تصور کرده‌اند که ما تنها با دو گزينه روبه‌رو هستيم: گزينه اول اين است که اسمي که بر امور كثير اطلاق مي‌شود، مشترک لفظي باشد، مانند اسم «عين» که بر اشيا و امور متخالف و چه بسا متبايني حمل مي‌شود که هيچ‌گونه اشتراك و سنخيت واقعي با يکديگر ندارند؛ و يا اينکه اطلاق اين اسم در برخی موارد، حقيقي، و در مواردی ديگر، مجازي باشد، مانند اسم «اسد» که بر شير درنده، به طور حقيقي، و بر انسان شجاع، به طور مجازي، اطلاق مي‌گردد. گزينه دوم اين است که اسمي، به طور حقيقي و به معنای واحدی (به طور يکسان و بدون هيچ‌گونه تفاوتی) بر موارد مختلف اطلاق گردد که از اين نوع حمل و اطلاق به عنوان «حمل متواطي» ياد مي‌شود. در حمل انسان بر مصاديق انسان، هيچ تفاوتی به لحاظ شدت و ضعف يا تقدّم و تأخّر در حمل مفهوم انسان بر مصاديق انسان وجود ندارد و اين مفهوم، به طور کاملاً يکسان، بر همه مصاديق خود حمل مي‌گردد. به نظر مي‌رسد همه مفاهيم ماهوي نوعی و جنسی و فصلي از اين قبيل هستند. اما صدرا گزينه سومي را نيز طرح مي‌کند که در آن، مفهوم واحد است، ولي صدق اين مفهوم بر مصاديق متعدد و متنوع، خود به نحو يکساني نيست و به نحو تشکيکی است. دو مثال بارز اين نوع از مفهوم کلي مشترک، مفهوم وجود است نسبت به وجودات، و مفهوم نور است نسبت به انوار مختلفه. او مفهوم علم را هم از اين قبيل مي‌داند. به اعتقاد او، صدق مفهوم وجود بر موجودات متفاوت يا صدق مفهوم نور بر مراتب مختلف نوري و يا صدق علم بر انواع و اقسام علم، نه به نحو اشتراك لفظي صرف است و نه به نحو حمل متواطي، بلکه به نحو تشکيکی است و تنها در پرتو اين حمل تشکيکی است که هم مي‌توان به وحدت مفهوم وفادار بود و هم کثرت در ناحیه مصاديق را در نظر داشت. او در پايان مي‌گويد: «فكهذا القياس في الاسماء المشتركة بين الحق والخلق». بنا بر اين نه تنها وجود، علم و نور، بلکه

سایر اوصاف و اسمای الهی، از قبیل حیات، قدرت، سمع، بصر و همچنین اوصاف اخلاقی که هم به مخلوق نسبت داده می‌شوند و هم به خالق، با این دیدگاه قابل تبیین و تحلیل هستند. صدرا در ادامه این سخن به بیان وحدت تشکیکی در مورد مفهوم «علم» می‌پردازد و به خوبی نشان می‌دهد که چگونه مفهوم علم بر همه مراتب و انواع و اقسام علم به نحو تشکیکی صدق می‌نماید (همان: ۲۹۹؛ علیزمانی، ۱۳۸۳: ۶۷ - ۷۷). صدرا دو مبنای سابق‌الذکر (اشتراک معنوی و تشکیک خاصی) را در ابتدا در بحث وجود، مطرح نموده؛ اما با تعمیم آنها بر سایر اوصاف کمالی؛ از جمله اوصاف اخلاقی که از شوون وجود هستند، این اوصاف را مشمول این حکم دانسته است. وی از برهانی مبنی بر این که خداوند «بسیط‌الحقیقه» است و هر «بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء» است، به این نتیجه رسیده که خداوند واجد همه کمالات وجودی است. با توجه به این که مشکل آنتولوژی و وجودشناختی اوصاف اخلاقی در فصل چهارم این رساله به نحو برطرف گردید، لذا می‌توان گفت که اوصاف اخلاقی خداوند، اوصافی وجودی و از کمالات وجودی‌اند. براساس دیدگاه ملاصدرا، خداوند وجود صرف و بسیط‌الحقیقه است و واجد همه کمالات وجودی از جمله اوصاف اخلاقی است. وی با این دو مبنای، به خوبی مشکل معنائشناسی توصیف اخلاقی خداوند را برطرف نموده است. البته بحث «تشکیک در وجود» از ابتکارات فیلسوفان مسلمان است. این مسأله به همراه مسأله «اصالت وجود» دو همزاد در فلسفه اسلامی هستند که از یک سو ریشه در نظریات عرفانی عرفای مسلمان دارند و از سوی دیگر، در نتیجه برخورد فیلسوفان با افکار و اندیشه‌های متکلمان پدید آمده‌اند. نخستین بار ابن‌سینا و سپس شیخ اشراق، مسأله تشکیک را درباره وجود و نور مطرح نموده‌اند. ابن‌سینا در الاهیات شفا به «عدم شدت و ضعف در وجود» و سهروردی در حکمه‌الاشراق به «تفاوت انوار به کمال و نقص» اشاره نموده‌اند. البته تشکیک مطرح شده توسط فلاسفه مشاء، «تشکیک عامی» بوده، به این تعبیر که «مابه‌الاشتراک غیر از مابه‌الامتیاز» است، در حالی که ملاصدرا از «تشکیک خاصی» صحبت می‌کند که بر اساس آن «مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز» است. پس از ملاصدرا، حکمای اسلامی نوصدرایی، مانند علامه طباطبایی، ملاحادی سبزواری و شهید مطهری نیز بر نظریه اشترک معنوی تأکید داشته‌اند و حتی برای این امر علاوه بر دلایل عقلی، از ادله نقلی و سمعی نیز استفاده نموده‌اند (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۳۹۹-۴۰۹).

۴. نتیجه‌گیری

با فرض این‌که اوصاف اخلاقی خداوند واجد آنتولوژی است، می‌توان از معناداری این اوصاف سخن گفت؛ لذا از لوازم معناداری اوصاف اخلاقی خداوند، حل مسأله وجودشناختی این دسته از اوصاف الهی است. در باب تحلیل معنایی و دلالت‌شناختی اوصاف اخلاقی خداوند، نظریات متفاوتی مطرح شده است. دو نظریه اشتراک لفظی و اشتراک معنوی در سنت اسلامی از شهرت بیشتری برخوردارند. البته برخی محققین با لحاظ زوایایی جزئی‌تر، تقسیم‌بندی دیگری ارائه نموده‌اند؛ از جمله: نظریه‌های بیان‌ناپذیری، سلبی، تمثیل، عرفانی، اشتراک معنوی و تشکیک وجودی، کارکردگرایی و بی‌معنایی. دیدگاه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی از ملاصدرا، توجیه مناسب‌تری از معناشناسی اوصاف اخلاقی خداوند ارائه داده و زمینه را برای توصیف اخلاقی خداوند فراهم آورده است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای.
- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.
- آیر، الف. ج. (۱۳۵۶) زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
- ابن سینا (بی‌تا) الهیات شفا، قم: انتشارات بیدار.
- اکبری، رضا (۱۳۸۶) ایمان‌گرایی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۱) پوزیتیویسم منطقی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۵) مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۰) نه‌ایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، تهران: الزهرا.
- علیزمانی، امیر عباس (۱۳۸۶) سخن گفتن از خدا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علیزمانی، امیر عباس (۱۳۸۳) علم، عقلانیت و دین، قم: دانشگاه قم.

- علیزمانی، امیر عباس (۱۳۸۱) «معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه صدرالمتهلین»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، شماره ۱۱-۱۲.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه، جلد پنجم (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- مدرسی، محمدرضا (۱۳۷۱). پژوهشی در بنیادهای زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی اخلاق، تهران: سروش.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴) شرح منظومه، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶) شرح مبسوط منظومه، جلد ۱، تهران: انتشارات حکمت.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱) الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۷۹) رساله منطقی-فلسفی، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- Alston, William. (1989) *Divin nature and human language*, Cornell university.
- Rhes, Rush (ed.) (1984) *Ludwig wittgenstein*, personall recollections, Oxford: oxford university Press.
- Stroll, Avrum (2000) *Twentieth Century Analytic Philosophy*, Newyork: Columbia University Press.