

صفات الهی از نگاه ابن سینا و توماس آکوئیناس

محمد ذبیحی^۱، اعظم ایرجی‌نیا^{۲*}

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه قم

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مرکز تربیت مدرس، دانشگاه قم

(تاریخ دریافت: ۸۷/۷/۲۹؛ تاریخ تصویب: ۸۷/۹/۱۱)

چکیده

فیلسوفان موحد در کنار تمایلات فطری که بشر برای شناخت خداوند دارد، هریک تلاش نموده‌اند، راهی استدلالی برای شناخت ذات و صفات الهی بیان نمایند، ارایه دلایل گوناگون از سوی فیلسوفان و متکلمان درباره‌ی خالق هستی بیش از آنکه درباره تصدیق به ذات خدا باشد، درباره تصور درست از خداوند بوده است و بر همین اساس، کوشش دانشمندان همواره در راستای شناخت درست از خالق هستی بوده است، در این میان، تلاش ابن سینا به عنوان ریبس فلاسفه مشایی در جهان اسلام و توماس آکوئیناس به عنوان برجسته‌ترین متکلم الهی مسیحی در قرون وسطی بسیار قابل توجه است، به ویژه اینکه هریک از این دو دانشمند برجسته درباره صفات الهی دیدگاهی خاص ارایه نموده‌اند، ابن سینا با طرح نظریه اتحاد مصداقی و مفهومی صفات با یکدیگر و آکوئیناس با طرح نظریه آنالوژی، تلاش نموده‌اند، در بین نزاع‌های گسترده افراطی و تفریطی درباره ذات و صفات خداوند، راهی را برگزینند که ساحت ربوبی را از راهیابی کثرت‌ها حتی کثرت حیثیات منزه بدارند، دیدگاه ابن سینا در بین فلاسفه مسلمان به خصوص ملاصدرا با مخالفت جدی روبه رو شده است.

این پژوهش کوشیده است، با رویکردی متفاوت به بررسی و تحلیل دیدگاه ابن سینا پردازد و ضمن اثبات ترادف صفات الهی به مقایسه آن با نظریه آنالوژی که آکوئیناس طرفدار آن است، پردازد و ادعا این است که دیدگاه ابن سینا برای منزه دانستن ساحت ربوبی از راهیابی کثرت‌ها به ذات خداوند، از نظریه آکوئیناس و ملاصدرا توفیق بیش‌تری داشته است.

واژگان کلیدی

ذات، صفات، ترادف، اتحاد مصداقی، آنالوژی.

مقدمه

براساس آموزه‌های دینی شناخت انسان از خود به شناخت خداوند منتهی می‌گردد و زندگی علمی و عملی انسان متأثر از آن است. از دیر باز شناخت خداوند ذهن اندیشمندان بسیاری را به خود مشغول داشته، چنانکه تمامی فیلسوفان مسلمان گفته‌اند که ذات خداوند برتر از آن است که در دسترس فهم بشر قرار گیرد، از این رو، برای شناخت ذات به شناخت صفات او روی آوردند، اما برای شناخت صفات نیز در دو حوزه معناشناسی و وجودشناسی پرسش‌های بسیاری را فراروی خود یافتند. آیا صفات خداوند عین ذات او است یا زاید بر ذاتند؟ اگر صفات با ذات عینیت دارند، سازگاری آنها با غیریت هر صفتی با موصوف چگونه است؟ و چنانچه زاید بر ذات باشند، آیا حادث‌اند یا قدیم؟ اگر صفات حادث‌اند، سازگاری آنها با وجوب وجود ذات چگونه است و اگر قدیم‌اند، جمع آنها با براهین مثبت توحید چگونه است؟ در حوزه معناشناسی، آیا معنای صفات الهی، علم، قدرت، سمع، بصر و... همان معنای رایج در اندیشه بشری را دارند، اگر پاسخ مثبت باشد، آیا موحدان به لوازم آن می‌توانند پای‌بند باشند؟ و اگر پاسخ منفی است، آیا این به معنای این نیست که شناخت خداوند خارج از فهم بشری است؟ پرسش‌های پیش‌رو اندکی از پرسش‌های پرشمار در حوزه ذات و صفات الهی است و بر همین اساس، بسیاری از دانشمندان در شناخت صفات از خطا مصون نماندند و دچار افراط و تفریط شدند و به نظر می‌رسد، تنها گروهی به دور از خطاهای رایج در این باب تا حدودی توانسته‌اند به این مهم دست یابند. برخی خدا را به انسانی با خصوصیات انسانی تشبیه کردند (الایچی، ۱۳۲۵، ص ۲۵)، برخی اثبات صفات را نفی مقابل آن شمردند (الاشعری، ۱۳۶۹، ص ۲۲۶)، عده‌ای هم صفات را زاید بر ذات و حادث دانسته‌اند (تفتازانی، بی‌تا، ص ۹۵) و جمعی صفات خدای تعالی را زاید بر ذات و قدیم پنداشته‌اند (البغدادی، بی‌تا، ص ۳۳۴). برخی قایل به نیابت ذات از صفات گردیدند (السبحانی، ۱۴۰۸، ص ۷۹) و برخی از فیلسوفان به عینیت در مصداق و ترادف در مفهوم صفات قایل شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۱) و جمعی دیگر، به عینیت در مصداق و تعدد در مفهوم معتقد می‌باشند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ص ۱۴۵؛ اکوئیناس، ۲۰۰۶، صص ۶۰-۶۱).

از دو دیدگاه آخر، اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی که ملاصدرا طرفدار آن است، در بین فیلسوفان مسلمان مدافعان بسیاری دارد، لیکن نظریه اتحاد مصداقی و مفهومی که ابن سینا آن را نمایندگی می‌کند، افزون بر اینکه مورد توجه فیلسوفان قرار نگرفته است، بلکه با مخالفت جدی نیز روبرو شده است، با وجود این، مقاله حاضر در پی این است که ضمن مقایسه دو دیدگاه، یکی از دنیای اسلام، نظریه اتحاد مصداقی و مفهومی صفات با یکدیگر و دیگری از دنیای مسیحیت، نظریه آنالوژی که توماس آکوئیناس تبیین و تفسیر آن را بر عهده دارد تا حدودی برای پرسش‌های مطرح شده، پاسخی درخور بیابد.

بررسی مسأله

برای روشن شدن محل نزاع، قبل از پرداختن به تقریر دیدگاه ابن سینا و بیان اعتراض ملاصدرا همراه با پاسخ آن و تبیین نظریه آنالوژی و مقایسه آن با نظریه ابن سینا، توجه به پاره‌ای از مسایل عمومی صفات، ضروری است.

بیان صفات الهی: ابن سینا به دو صورت به بیان صفات حق تعالی می‌پردازد که هر دو تحلیل در پاسخ به اعتراض مترادف صفات مورد توجه قرار گرفته است و روشن می‌شود که ابن سینا به هر دو صورت در تحلیل صفات توجه داشته است. هر چند تنها دومی را در مترادف، معتبر می‌داند. این دو نحوه نگرش به صفات عبارتند از:

۱. از طریق سلب و اضافه؛ که ذهن سلوب و اضافات را معتبر می‌داند، و چنانکه پیداست، این نحو از بیان برای صفات بر اساس تحلیل ذهن است و کم‌تر به واقعیت مصداق نظر دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴۴؛ همان، ۱۴۱۲، ص ۲۳؛ همان، ۶۴، ص ۲۵۱؛ همان، ص ۲۵۳).
۲. از طریق تحلیل حقیقت وجود؛ این نوع نگاه به صفت در واقع گزارشی از واقعیت خارجی است (همان، ۱۳۶۳، صص ۴ و ۱۵ و ۲۰؛ همان، ۱۴۱۳، صص ۲۹۸-۳۰۰، همان، ۱۴۰۴، صص ۳۴۵-۳۴۶).

عدم توقیفیت صفات: ابن سینا هم به لحاظ عدد و هم به لحاظ نوع، صفات الهی را متعدد می‌داند. از حیث نوع صفات را به ثبوتی، سلبی و اضافی تقسیم می‌کند و از جهت عددی به عدم توقیفیت آنها معتقد است، وی در کتاب مبدأ و معاد فصل ۱۲ آورده است، "فی أنه بذاته معشوق و عاشق و لذیذ و ملتذ و أن اللذة هی ادراک الخیر الملائم" ایشان پس از اطلاق این اوصاف بر خداوند، اظهار می‌دارد که برای این معانی اسامی غیر از اسم‌های نامبرده شده، در

نظر ندارد و کسی که این نام‌ها را نمی‌پسندد، می‌تواند آنها را به گونه دیگری نامگذاری کند (همان، ۱۳۶۳، صص ۱۷-۱۸) با ملاحظه عبارات ابن‌سینا، اعتقاد وی مبنی بر عدم توقیفیت اسماء الهی آشکار می‌گردد.

تقسیم صفات

ابن‌سینا از لحاظ نوع صفات را به چند قسمت تقسیم نموده است، در کتاب اشارات (همان، ۱۳۷۵، ص ۳۱۱) تحت عنوان "قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه" می‌گوید صفاتی که برای اشیا ثابت‌اند، اقسامی دارند و تغییرات این صفات چند گونه‌اند و در کتاب تعلیقات (همان، ۱۴۱۲، صص ۲۲۶-۲۲۷) نیز تقسیمی دیگر از صفات را ارائه می‌دهد که با اندک افزوده‌ای همان تقسیم کتاب اشارات است، البته با تقریری دیگر. اما تقسیم او در کتاب اشارات از این قرار است: صفات دارای اقسامی است. برخی صفات با تغییر امور خارج از ذات موصوف دچار تغییر می‌گردند و برخی تغییر نمی‌کنند. در این تقسیم، قسم اول صفات که موجب تغییر در ذات می‌شوند، از حق تعالی نفی شده است و قسم دوم برای خداوند ثابت شده است. قسم دیگر، صفت، یا ذاتی موصوف است یا ذاتی آن نیست. در صورتی که ذاتی آن باشد، یا ذات برای دارا بودن صفت، اقتضای اضافه به غیر ندارد مثل سواد که در جسم متقرر است (صفت حقیقی محض) یا اقتضای اضافه به غیر دارد و با تغییر مضاف، موصوف همچنان ثابت است مثل قدرت (صفت حقیقی ذات اضافه) یا ثابت نیست و تغییر می‌کند مثل علم (صفت اضافی محض) و در صورتی که ذاتی آن نباشد و اضافه به غیر، مقوم صفت باشد مثل در "راست بودن" و "چپ بودن" (صفت اضافی محض). بنابراین صفات چهار دسته‌اند و عبارتند از: ۱- حقیقی محض، ۲- اضافی محض، ۳- حقیقی ذات اضافی که ذات موصوف با تغییر مضاف تغییر نمی‌کند، ۴- حقیقی ذات اضافی که ذات موصوف با تغییر مضاف تغییر می‌کند. و از آنجا که ذات خداوند ذاتی تغییر ناپذیر است، صفات حقیقی محض را داراست و آن دسته از صفات حقیقی ذات اضافی که ذات موصوف را دچار دگرگونی نمی‌نماید، نیز واجد است.

عینیت صفات با ذات

ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد (همان، ۱۳۶۳، ص ۶) عینیت صفات با ذات واجب‌الوجود را این‌چنین بیان می‌کند، اگر واجب تعالی از تمام جهات، واجب نباشد، لازم است که دست کم یک جهت امکانی در ذات او باشد، یعنی صفتی از صفات برای او، ضرورت وجود یا ضرورت

عدم نداشته باشد، و در اتصاف و عدم اتصاف به صفت نیازمند به علتی، خارج از ذات باشد، و چنانکه در جای خود اثبات شده است، واجب‌الوجود موجودی مجرد است و موجود مجرد از زمان پیراسته است، از این رو، اگر واجب تعالی برای اتصاف یا عدم اتصاف نیازمند به علت باشد، لازم است که در هر یک از دو صورت، علت وجود و علت عدم در ذات باری تعالی راه پیدا کند و این با وجوب وجود منافات دارد. از این رو، هیچ کمالی نیست که متأخر از ذات واجب تعالی باشد. و همه صفات کمالی عین ذات او هستند. و هر صفتی که ممکن به امکان عام باشد، برای او به نحو وجوب محقق است.

در کتاب تعلیقات (همان، ۱۴۱۲، صص ۲۱۸-۲۱۹) برای عینیت صفات و چگونگی اتصاف ذات به صفات می‌گوید: زیادت صفات حق تعالی بر ذات او دو فرض در پی دارد که هر دو محال است: فرض اول این‌که علت موجد صفات غیرذات و شیء‌ای خارجی باشد که لازمه‌اش قابلیت ذات حق تعالی برای صفات است و قابل بودن در واجب معنا ندارد؛ زیرا قبول، همراه با قوه است و به معنای انفعال واجب و نیازمندی او به غیر است. فرض دوم این‌که علت موجد صفات خود ذات باشد که لازمه آن فاعل و قابل بودن حق تعالی است و این نیز نادرست است، زیرا عارض شدن هر صفتی بر شیء، به معنای انفعال است، لیکن اگر صفات لوازم ذات باشند، محذور اجتماع قابل و فاعل رخ نمی‌نماید، چون صفات عارض بر او نمی‌گردند و ذات، معروض صفات نخواهد بود، در نتیجه صفات همان ذات‌اند. در مورد واجب تعالی، اگر صفات لوازم ذات باشند، از آن حیث که ذات فاعل و قابل است، کثرت در ذات پدید نمی‌آید، بلکه از جهتی که فاعل است قابل، و از جهتی که قابل است، فاعل به شمار می‌آید و به بساطت حق تعالی آسیبی نمی‌رسد. این مسأله در مورد تمام بسایط که ماهیت و حقیقت آنها هم فاعل صفات و هم قابل آنها است، صدق می‌کند؛ و قابل و فاعل در آن‌جا یک حقیقت است و اقتضای دو چیز را ندارد.

از نکات قابل توجه در نحوه اتصاف ذات به صفات در بیان ابن سینا یکی این است که قبول به معنای اتصاف است و دیگر اینکه آنگاه که قبول به معنای اتصاف است، اجتماع قابل و فاعل در شیء بسیط محذوری ندارد. از نظر وی قبول به معنای اتصاف، یعنی شیء دارای لوازمی است که میان ذات و لوازمش علیت و معلولیت حکم فرما نیست، بلکه ذات و لوازمش، ملازم یکدیگرند.

و در مورد حق تعالی صفات که لوازم ذات‌اند، عین ذات حق تعالی هستند، بدون این‌که محذور اجتماع فاعل و قابل در شیء واحد از جهت واحد رخ دهد. در اینجا اشاره‌ای به پاره‌ای از صفات که ابن‌سینا تصریح دارد که عین ذاتند، خالی از فایده نیست.

علم حق تعالی، علمی فعلی است و در پرتو این علم، موجودات تحقق می‌یابند، زیرا صورت معقوله توسط شیء خارجی و متأخر از ذات حاصل نشده است، بلکه تعقل او ذاتی است و نفس تعقل اشیا همان تحقق خارجی آنهاست. حق تعالی خودش را تعقل می‌نماید و از آن جهت که علم به علت، مستلزم علم به معلول است، حق تعالی مبدأ موجودات است (همان، ۱۳۶۳، ص ۱۵).

ابن‌سینا در موارد متعدد پیش از بیان مترادف صفات به بیان عینیت صفات با یکدیگر پرداخته است. وی می‌گوید حق تعالی حی است و حیات در انسان متوقف بر ادراک و فعل است، اما حیات واجب تعالی توقف بر چیزی ندارد، بلکه حیات او عین علم اوست (همان، ص ۲۰). از دیگر صفات حق تعالی قدرت است. قدرت او عین علم اوست. و اگر خواست او به ایجاد شی‌ای تعلق گیرد، آن را ایجاد می‌کند و اگر نخواهد آن را ایجاد نمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، ص ۲۹۸). بنابراین ذات حق تعالی بسیط است و صفات در او عین ذات بسیط اوست و با تعریفی که از صفات ارائه گردید، صفات عین یکدیگرند، وی در ادامه‌ی مباحث الهیات به معنای خاص با توجه به حقیقت واجب تعالی، اتحاد مفهومی را در کنار اتحاد مصداقی نتیجه می‌گیرد.

ترادف صفات

ابن‌سینا با تقسیمی که از صفات و تبیینی که از عینیت صفات با ذات و تعریف صفات در آثار متعدد خود ارائه می‌دهد، ادعای اتحاد مفهومی صفات با ذات را دارد. در مقابل، برخی دیدگاه وی را نپذیرفته‌اند و معتقدند که وی به خطا رفته و تعطیل صفات را مجاز شمرده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ص ۱۴۵).

اتحاد مفهومی و مصداقی صفات در آثار متعدد ابن‌سینا مطرح شده است. در پاره‌ای عبارات به اتحاد مفهومی چند صفت اشاره می‌کند و در بخشی دیگر، اتحاد مفهومی را به همه صفات گسترش می‌دهد. و در پاره‌ای از عبارات بدون اینکه از صفت خاصی یاد کند، هر نوع تکثر مفهومی را از ذات حق تعالی نفی می‌کند. از ملاحظه این عبارات در کنار یکدیگر، اتحاد مفهومی همه صفات و نه تنها برخی از آنها به روشنی اثبات می‌گردد.

ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد و شفا، اتحاد مفهومی علم و اراده را، در نجات اتحاد مفهومی علم، اراده و حیات و قدرت را، و در کتاب مبدأ و معاد اتحاد مفهومی حیات، جود، علم، قدرت و اراده را، و در نهایت، در کتاب تعلیقات به عدم تغایر مفهومی میان همه صفات و مفاهیم قایل است.

در کتاب شفا درباره اتحاد مفهومی علم و اراده می‌گوید: «فواجب الوجود لیست ارادته مغایرة الذات لعلمه فقد بینا أن العلم الذی له بعینه هو الارادة التی له» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۶۷)، اراده واجب با علم او تغایر ذاتی و مفهومی ندارد و هر یک از علم و اراده عین ذات واجب تعالی هستند و در کتاب مبدأ و معاد می‌گوید: «فاذا لیس ارادته مغایرة الذات لعلمه و لا مغایرة المفهوم لعلمه و قد بینا ان العلم الذی له هو بعینه الارادة التی له» (همان، ۱۳۶۳، ص ۲۱) اراده و علم واجب تعالی تغایر مفهومی و ذاتی با یکدیگر ندارند و بیان کردیم که علم او همان اراده اوست.

اتحاد مفهومی علم، اراده، قدرت و حیات در کتاب نجات این چنین آمده است: «فصل فی تحقیق وحدانیه الاول بأن علمه لا یخالف قدرته و ارادته و حیاته فی المفهوم بل ذلک کله واحد و لا تتجزأ لاحدی هذه الصفات ذات الواحد الحق» (همان، ۱۳۶۴، ص ۲۴۹) فصلی در تحقیق وحدانیت اول به اینکه علم او در مفهوم با قدرت و اراده و حیاتش تغایری ندارد و ذات حق تعالی با هیچ‌یک از این صفات مرکب نمی‌گردد.

درباره اتحاد مفهومی حیات، علم، قدرت، اراده، جود در کتاب مبدأ و معاد می‌گوید: «فبان ان المفهوم من الحیاء و العلم و القدرة و الجود و الارادة المقولات علی واجب الوجود مفهوم واحد و لیست لا صفات ذاته و لا اجزاء ذاته» (همان، ۱۳۶۳، ص ۲۱) بنابراین روشن گردید که حیات، علم، قدرت، جود و اراده که بر حق تعالی حمل می‌گردند، مفهوم واحدی دارند و صفات زاید بر ذات و اجزاء ذات نیستند.

در نهایت، در خصوص اتحاد مفهومی همه صفات در تعلیقات می‌گوید: «لایصح فی واجب الوجود ان یتکثر لا فی معناه و لا فی تشخصه و الشیء اذا تکثر فاما ان یتکثر فی معناه و کل معنی فانه فی ذاته واحد فلا یتکثر فی حقیقته و اما فی تشخصه فان تشخص واجب الوجود هو انه هو، فتشخصه و انه هو واحد و هو نفس ذاته و حقیقته» (همان، ۱۴۱۲، ص ۶۹) در واجب الوجود از حیث مفهوم و تشخص، تکثر راه ندارد. شیئی که دارای تکثر است، یا در مفهوم متکثر است در حالی که مفاهیم در ذات واجب تعالی همه واحدند و یا تکثر در تشخص است که

واجب تعالی از این حیث نیز تکثر ندارد، زیرا تشخیص او همان ذات و حقیقت اوست. چنانکه پیداست، عبارات ابن سینا با صراحت، تأکید بر اتحاد مفهومی تمامی صفات با یکدیگر دارد، تصریحات و تأکیدات ابن سینا بر اتحاد مفهومی راه هرگونه توجیه، نظیر اینکه شاید مقصود وی برخی از صفات مثل علم و اراده است، بسته است، در مقابل بسیاری از متکلمان و فلاسفه با تلقی اینکه این دیدگاه قابل دفاع نیست، از آن گذشته‌اند و به بیان دیگر، گویا نادرستی آن را امری روشن شمرده‌اند و برخی همچون ملاصدرا به شدت آن را مخدوش و رأیی فاسد می‌دانند.

نقد ملاصدرا

ملاصدرا مترادف صفات را به طور جزمی رد می‌کند و آن را توهمی فاسد می‌خواند و می‌گوید هر یک از الفاظ علم و قدرت و ... معنایی دارند که غیر از معنای سایر الفاظ است و چنانچه این الفاظ مترادف باشند، فایده‌ای در اطلاق هر یک از آنها بر ذات حق تعالی وجود نخواهد داشت و این امر به تعطیل و الحاد می‌انجامد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ص ۱۴۵).

بررسی و نقد ملاصدرا

برای بررسی و نقد دیدگاه ملاصدرا، باید ابتدا به این سؤال اساسی پاسخ داد که ذهن چگونه به ساخت مفاهیم دست می‌یابد؟ ذهن چگونه مفهوم علم، قدرت و ... را درک می‌کند؟ برای پاسخ به این سؤال باید خصوصیات انسان مورد تأمل قرار گیرد. انسان موجود متفکری است که مفاهیم و الفاظ را از محیط پیرامون خود و با مشاهده مصداق در می‌یابد. از این رو، به عنوان مثال ذهن هنگامی که با انسانی مواجه می‌شود و فعل او را همراه با خصوصیتی نظیر اینکه فعل او را دارای نظم می‌بیند، بر آن فعل اطلاق کشف و علم می‌نماید. و در مواجهه با اثر دیگری با خصوصیات دیگر نام قدرت را بر آن می‌نهد. در مورد سایر صفات نیز به همین ترتیب عمل می‌کند. گاهی از یک فعل همزمان چند صفت را انتزاع می‌کند. و ذهن می‌تواند در حوزه معقولات خود میان آنها تفکیک نماید. بنابراین در یک مفهوم ساخته شده سه مؤلفه تحقق می‌یابد: ۱- ذات مصداق، ۲- اثر آن مصداق، ۳- مفهوم انتزاع شده از فعل ناشی از آن مصداق. انسان نمی‌تواند به تنهایی ذات شیء را درک کند، بلکه آنچه که او را به شناخت آن رهنمون می‌سازد، صفات آن شیء است. اما این صفات برآمده از انسان، به دلیل اینکه انسان خود موجودی امکانی است، صفات او امکانی و دارای نقص‌اند، و برای اینکه بتوان آنها را بر ذات

واجب الوجود اطلاق نمود باید از کاستی‌ها منزّه شوند و در همین راستا، برخی معتقدند که در کاربرد صفت بر حق تعالی باید نفی مقابل آنها را برای خداوند به کار برد. یعنی عالم بودن خدا به این معناست که جاهل نیست (الاشعری، ۱۳۶۹، ص ۲۲۶). اما اگر مخالف تعطیل صفات باشیم و صفت را به نحو اثبات بلا تشبیه به حق تعالی نسبت دهیم، در این صورت با توجه به سه مؤلفه‌ای که در مفهوم‌سازی ارائه شد، می‌توان سه مدل برای انتزاع صفات از ذات پیشنهاد کرد:

۱. ذهن، مفهوم را از مصداق خارجی با توجه به آن حیثیتی که از اثر خاصی حکایت می‌کند، انتزاع می‌نماید. در این تصویر، صفت از هر مصداقی خواه امکانی و خواه وجوبی متناسب با آن مصداق انتزاع می‌گردد. به طور مثال، صفت علم از فعل انسانی که قرین با خصوصیتی بوده است، از آن حیث که آن خصوصیت را داشته، انتزاع می‌گردد و به ذات همان انسان یا موجود دیگری که فعل او نیز چنین خصوصیتی را داراست نسبت داده می‌شود و از آنجا که همه مراتب وجود، جز برترین مرتبه آن که وجود واجبی است، ترکیبی از وجدان و فقدان است. چنانچه بخواهیم مفهوم صفتی را که از یک انسان انتزاع و ادراک شده است، را برای حق تعالی در نظر بگیریم، آن صفت بدون هرگونه کاستی و به طور وجوبی بر او اطلاق می‌شود و در نتیجه، وجود واجبی از آن حیث که همه اشیا نزد او حاضرند، علم دارد و از آن حیث که ادراک فعال است، دارای صفت حیات است و هم چنین سایر صفات و این حیثیت از دو حال خارج نیست، یا وجود خارجی دارد یا ذهنی. وجود خارجی ندارد، زیرا بدون تردید ذات خداوند در خارج مرکب از حیثیات نیست، به ناچار حیثیات باید وجود ذهنی داشته باشند، یعنی این حیثیات را ذهن با توجه به مصداق خارجی در نظر گرفته است و حیثیات ذهنی در کنار مصداق حضور دارند. ملاصدرا با توجه به همین روش به تعدد مفهومی صفات الهی دست می‌یابد.

۲. ذهن مفهوم را از مصداق خارجی بدون لحاظ اعتبارات ذهن (که این اعتبارات از ارتباط با انسان و نحوه انتزاع اوصاف گوناگون که از آثار افعال او پدید آمده است) انتزاع می‌نماید. یعنی ذهن در ارتباط با انسان به درک مفهوم علم، حیات و... نایل آمده است، اکنون هنگام انتزاع این اوصاف از موجودی بسیط، و واجب الوجود من جمیع الجهات، این مفاهیم را به نحو اثبات بلا تشبیه از آن مصداق بی‌نهایت انتزاع می‌نماید و حیثیات ذهنی و اعتبارات آن را در تبیین صفات چنین موجود کاملی دخیل نمی‌نماید، در این حالت هر صفت کمالی را که از آن مصداق

کامل انتزاع می‌نماید، کامل می‌یابد. صفات از مصداق خارجی بدون حضور اعتبارات ذهن انتزاع می‌شوند. بدین ترتیب، صفت علم ناگزیر در ارتباط با چنین مصداقی حاکی از قدرت، کشف، اراده، حیات، جود، و... است. به بیان دیگر، در انتزاع مفاهیم در مدل پیشین پس از انتزاع صفاتی نظیر علم، قدرت، و... از انسان همین صفات را با لحاظ حیثیاتی که دارند، به واجب نسبت داده می‌شود، البته به صورت وجوبی، یعنی حیث علم، قدرت و... همراه با محدود نبودن به خدا نسبت داده می‌شود، لیکن در نوع دوم، حیثیات لحاظ نمی‌شوند، چون این حیثیات آنگاه صورت تمام و جدای از یکدیگر می‌یابند که هر یک جداگانه لحاظ شوند، لیکن چنانچه با لحاظ ذات نامحدود و مطلق ملاحظه شوند، اطلاقی که هر یک به طور جداگانه داشتند، از دست می‌دهند و به مانند آن ذات کامل، کامل‌اند و در این مدل انتزاع صفات، مترادف مفهومی رخ می‌نماید و دیدگاه ابن‌سینا تبیینی خرد پسند می‌یابد.

و شاید بر همین اساس است که ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد می‌گوید: «و اما الحیاء علی الاطلاق و العلم علی الاطلاق و الارادة علی الاطلاق فلیست واحدة المفهوم و لكن المطلقات متوهمه و الموجودات غیر مطلقه، بل لكل ما يجوز ان یکون له» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۱) علم، اراده و حیات آنگاه که به‌طور مطلق تصور شوند، نه در مقایسه با مصداق، هر یک خود مفهومی جدا و متمایز از یکدیگرند و سایر صفات و مفاهیم نیز آنگاه که به‌طور متمایز از یکدیگر باشند، مترادف نخواهند بود، لیکن آنگاه که با مصداق سنجیده شوند، اگر مصداق محدود است، صفات نیز محدود و مخالف با یکدیگرند و اگر با مصداق مطلق نامحدود سنجیده شوند، مفاهیم مطلق متخالف با توجه به مصداق مطلق، اطلاق آنها درهم شکسته می‌شود و از این رو، مفاهیم مطلق که هر یک غیر از دیگری است، امری متوهم و ذهنی است و همین امر مطلق متوهم به لحاظ مصداق و موجود خارجی بودن، غیر مطلق می‌شود و هر یک به تنهایی حکایت از تمام مصداق می‌کند، توجه به این نکته ضروری است که گفته شد، هر یک به تنهایی حکایت از دیگری می‌کند، نه اینکه یک صفت کفایت از سایر صفات نماید.

جالب توجه است که طرفداران نظریه اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی برای توجیه و تصحیح این دیدگاه، تعدد و تکثر مفاهیم را با تعدد حیثیات به گونه‌ای که ضربه‌ای به وحدت ذات نزنند، حل می‌کنند؛ لیکن همچنان جای این پرسش است که چگونه می‌توان از ذات واحدی که از تمامی جهات بسیط است و هیچ نوع کثرتی در آن راه ندارد، مفاهیم متعدد انتزاع نمود.

مرحوم سبزواری در بحث وحدت و کثرت وجود، در رد نظریه کسانی که قایل به کثرت وجودند، این گونه استدلال می‌کند که اگر حقایق وجودی متباین باشند و هیچ‌گونه وجه اشتراک و سنخیتی بین آنها نباشد، معنای واحد بر یک چنین اموری صادق نخواهد بود.

لان معنی واحد لا یتنزع
مما لها توحید ما لم یقع

(سبزواری، بی تا، ص ۲۴)

انتزاع معنای واحد از اموری که در بین آنها هیچ وجه اشتراکی نیست، محال است. به بیان دیگر، صدق معنای واحد (وجود) بر اموری که هیچ‌گونه وحدت و اشتراکی بین آنها نیست، محال می‌نماید. اشکال در اینجا است که نظیر همین استدلال را در ناحیه مقابل هم می‌توان ارایه نمود، همانطور که انتزاع معنای واحد از اموری که هیچ وجه اشتراکی بین آنها نیست، محال است، انتزاع معانی متعدد از ذاتی که هیچ‌گونه کثرتی در آن راه ندارد و از تمامی جهات بسیط است، روا نخواهد بود (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۳۹۶).

۳. بعد از اینکه مفهوم صفات از مصداق خارجی انتزاع شد، ذهن می‌تواند آن مفاهیم را با سلب و اضافه در نظر بگیرد و این همان روشی است که ابن سینا در تعریف مفهومی صفات به کار می‌بندد.

آکوئیناس

آیا می‌توانیم خدا را بشناسیم؟

انسان مادی است و با محسوسات ارتباط دارد، ذهن قبل از تجربه مفهومی در خود ندارد و از طریق حواس با واقعیت خارجی آشنا می‌شود و مفاهیم کلی را از صور تجربی انتزاع و از طریق تعقل به کشف حقایق دست می‌یابد و برای شناخت خداوند از معلول به علت استدلال و براهین پسینی اقامه می‌کند، پس از اثبات وجود خدا، چگونه ذات او را می‌توان شناخت؟ یکی از راه‌های شناخت معلوم، نحوه وجود معلوم است و اگر نحوه وجود معلوم، ورای نحوه وجود عالم باشد؛ شناخت آن ورای فهم طبیعی عالم خواهد بود (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۷). آکوئیناس بر این باور است؛ هر چیزی تا حدی که بالفعل است، قابل شناخت است و خداوند چون فعلیت محض است، بنابراین درک ذات او فراتر از قدرت یک ذهن است (آکوئیناس، ۲۰۰۶، ص ۱۱۴).

آکوئیناس شناخت خدا را از راه مخلوقات معرفی می‌کند. او می‌گوید، واژه‌هایی که برای موجودات مادی به کار می‌روند، ماهیت آنها را نشان می‌دهند، به طور مثال "انسان بودن"، ماهیت و ذات یک شیء ای به نام انسان را نشان می‌دهد و این اسمی که ذات انسان را نشان می‌دهد، تعریف انسان است، لیکن ما خداوند را خالق و برترین موجود می‌شناسیم، بنابراین کلماتی را که به کار می‌بریم، ذات مقدس الهی را آنگونه که هست، نشان نمی‌دهد و این یا بدین جهت است که ذات او را نمی‌فهمیم یا چون ذات او و رای مفهوم‌هایی است که ما در اسماء خود به کار می‌بریم، از این رو، ما برای خداوند اسمی قرار نمی‌دهیم. اما اکنون که دانستیم که صفات خداوند را از طریق موجودات ناقص می‌توان شناخت و از طریق صفات مخلوقات ذات خدا را آنگونه که هست نمی‌توان فهمید (همان، صص ۱۳۹-۱۴۰). این پرسش رخ می‌نماید که آیا در مورد خداوند تمام واژگان را در معنای واقعی آنها به کار می‌بریم؟ پاسخ آکوئیناس به این پرسش همچنان که پیش از این گفته شد، این است که ما معنا و وجود صفات را توسط مخلوقات درک می‌کنیم و خدا منشأ کمالات موجودات و واجد برترین مرتبه آنهاست و حقیقت این صفات پیش از ایجاد موجودات در ذات خدا متناسب با او وجود دارند، بدین ترتیب صفات، بالذات برای خدا وجود دارند، و به معنای حقیقی بر خداوند و به معنای بالعرض بر سایر مخلوقات حمل می‌شوند (همان، ۱۴۴). بنابراین هرچند صفاتی مثل "خیر" و "عقل" به نحو ایجابی بر خداوند حمل می‌شوند، ولی ذات خدا را کاملاً نشان نمی‌دهند، زیرا از صفات مخلوقات انتزاع شده و صفات مخلوقات نسبت به خداوند ناقص‌اند (همان، ص ۱۴۲). از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که صفات بر خداوند حمل می‌شوند، لیکن خداوند برتر از آن صفاتی است که بر او حمل می‌کنیم (همان، ص ۱۱۵).

برخی معتقدند، اگر چه گزاره "خداوند خیر است"، به ظاهر ایجابی است، اما یک معنای سلبی هم دارد، یعنی در حقیقت ما چیزی را از خدا سلب می‌کنیم، به طور مثال "خدا زنده است"، یعنی بیجان (جماد) نیست. و عده‌ای بر این باورند که گزاره‌های ایجابی، به طور مثال "خدا خیر است"، صفات اضافی‌اند، یعنی خدا منشأ ایجاد خیر در موجودات است. از نظر آکوئیناس هیچ یک از این دو دیدگاه معقول نیست، زیرا اولاً، اگر صفات مذکور، صفات اضافی باشند، در این صورت از آنجا که خداوند منشأ ایجاد جسم است، باید امکان حمل صفت "جسم" بر او باشد، لیکن حمل این صفت بر خداوند محال است، زیرا جسم موجود بالقوه است، در حالی که خداوند فعلیت محض است. ثانیاً وقتی مردم می‌گویند "خداوند حی است"

منظور آنها صرفاً بیان صفت اضافی و یا تمایز او با جمادات نیست. راه حل آکوئیناس این است؛ ما صفات را از طریق موجودات می‌شناسیم و صفات در موجودات ناقص‌اند، و در خداوند کامل و بسیط‌اند، بدین ترتیب، به میزانی که می‌توانیم نسبت به خدا شناخت پیدا کنیم، صفات را به او نسبت می‌دهیم (اکوئیناس، ۲۰۰۶، صص ۱۴۱-۱۴۲).

با وجود اینکه آکوئیناس صفات ایجابی را بر خداوند حمل می‌کند، لیکن گروهی در مورد موضع اثبات‌گرایانه او تردید کرده‌اند. مفسران آکوئیناس در مورد دیدگاه وی می‌گویند؛ ممکن است کسی تصور کند، آکوئیناس شخصی لادری‌گراست و هیچ نظریه‌ای درباره خداوند ندارد، اما این لادری‌گرایی به معنای مدرن آن نیست. لادری‌گرایی در زبان انگلیسی امروزی در مورد خداوند، بدین معناست که من اصلاً خدا را نمی‌شناسم و از واژه خداوند هیچ تصویری ندارم. اما دیدگاه آکوئیناس چنین نیست (کاپلستون، بی‌تا، صص ۱۳۸-۱۳۹؛ دیویس، ۲۰۰۲، ص ۲۴۰). آکوئیناس در جامع‌الهیات، شناخت همراه با لادری‌گرایی را چنین بیان می‌کند: برای نامگذاری چیزی لزوماً نباید ذات آن را بشناسیم، بلکه گاهی از طریق افعال و مخلوقات او نامی بر او می‌نهیم، به طور مثال، خدا، یعنی کسی که مراقب همه اشیاء یا دارای مشیت کلی است. البته به این نکته توجه داریم که از طریق مخلوقات نمی‌توانیم ذات خدا را بذاته بشناسیم و فقط متوجه می‌شویم که او برتر است (اکوئیناس، ۲۰۰۰، صص ۱۵۶-۱۵۷).

آکوئیناس در تبیین صفات سلبی می‌گوید، ذهن ما در تعریف بعضی چیزها از مفاهیم سلبی استفاده می‌کند، اما نه به این معنا که سلب، جزء تعریف آن‌شء باشد، بلکه چون ذهن انسان عادت کرده است تا شء را به نحو مرکب تصور کند، بنابراین در تعریف یک شء بسیط، نفی ترکیب را بیان می‌کند (همان، ص ۹۳). او بر این باور است که ما نمی‌توانیم بگوییم خدا چیست، بلکه می‌توانیم بگوییم، خدا چه چیز نیست (الاکوئینی، ۲۰۰۵، صص ۱۷۷-۱۷۸) و بر همین اساس، باید به دنبال راهی باشیم که به ما نشان دهد، خدا چه چیزی نیست. برای درک گفته آکوئیناس، باید مجموع عبارات او را ببینیم و با توجه به کل سخنان او قضاوت کنیم که دیدگاه او در مورد خداوند چیست، آیا او چون ابن میمون قایل به تنزیه است؟ عده‌ای معتقدند، آکوئیناس در جایی از جامع‌الهیات برخی صفات خداوند را به صورت سلبی بر او حمل می‌کند. به طور مثال، خداوند قابل تغییر نیست، محدود نیست، اما در جایی دیگر، به نحو

ایجابی صفت را به کار برده و استدلال می‌کند که خداوند کامل است، خداوند واحد است، لیکن در این موارد نیز به ما می‌گوید که خداوند چه چیزی نیست. بنابراین آکوئیناس محمولات مثبت را برای خداوند به کار می‌برد و هنگامی که می‌خواهد بگوید خداوند چه چیزی نیست، آن محمولات مثبت را در مورد خداوند نفی می‌کند (دیویس، ۲۰۰۲، صص ۲۳۲-۲۳۳).

عدم توقیفیت اسماء خداوند

به نظر می‌رسد، بتوان از برخی عبارات آکوئیناس، عدم توقیفیت اسماء خداوند را نتیجه گرفت.

ما می‌گوییم چون ذات خداوند برتر از فهم ماست که او را درک کنیم و برتر از آن است که معنای اسامی مورد استعمال خود را برای او به کار ببریم، از این رو، خدا هیچ نامی ندارد، یا او برتر از آن است که او را به نامی نامبردار نماییم (اکوئیناس، ۲۰۰۶، ص ۱۴۰) و یا آنجا که کاربرد صفات را به نحو استعاری بر خداوند مجاز می‌شمارد (الاکوئینی، ۲۰۰۵، ص ۱۷۶)، ناگزیر بر خداوند صفاتی اطلاق می‌کنیم که برآمده از فهم بشری و نام‌هایی برگرفته از مفاهیم آثار موجودات است.

نفی اشتراک لفظی و اشتراک معنوی

در حمل ایجابی صفات بر خداوند، کاربرد این صفات، یا به همان معنایی است که برای مخلوقات به کار می‌بریم، یا آنها را از معنایی که برای مخلوقات به کار می‌بریم، تهی نموده و بر خداوند حمل می‌کنیم. در صورت اول چنین تلقی‌ای از صفات خطاست و در صورت دوم، این صفات بی‌معنا و بدون محتوا خواهند بود (کاپلستون، بی‌تا، ص ۳۵۰).

آکوئیناس در جامع الهیات می‌گوید، اسناد یک صفت با مفهوم مشترک به خداوند و مخلوقات محال است. مخلوقی که از نظر قدرت از خالق و علت خویش ضعیف‌تر است، نمی‌تواند او را کاملاً نشان دهد. صفات کمالی که در خداوند واحدند، در موجودات به صورت متکثر وجود دارند. همانگونه که قدرت بسیط خورشید به گونه‌های مختلفی اثر خود را در زمین نشان می‌دهد، صفاتی را که برای مخلوقات به کار می‌بریم، حاکی از کمالات متمایز موجودات است، اما در مورد خداوند صفات عین هم و عین یکدیگرند و در واقع، کمالات خداوند ورای این واژه‌هاست. بنابراین یک واژه را برای خدا و کمالات انسان نمی‌توانیم به کار ببریم (اکوئیناس، ۲۰۰۶، ص ۱۴۸).

آکوئیناس در رد اشتراک معنوی صفات بین انسان و خداوند دلایلی ارایه می‌دهد. از جمله استدلال‌های او از این قرار است: هرگاه چیزی بر اشیاء حمل شود و مستلزم این باشد که یک شیء، مقدم بوده و شیء دیگر وابسته به اولی باشد، مطمئناً آنچه که حمل می‌شود، در حمل بر هر دو به یک معنا نخواهد بود. از این رو، هیچ چیز بر خداوند و سایر موجودات در یک ردیف [درجه] حمل نمی‌شود. یعنی محمول بر خدا و موجودات یک معنا ندارند. آنچه که بر خدا حمل می‌شود، بالذات بر او حمل می‌شود. او "وجود" نامیده می‌شود تا با آن بر ذاتش دلالت کند، بر او خیر حمل می‌شود تا بر خیریت بالذات او دلالت کند. اما در مورد محمولات سایر اشیاء، محمولات آنها نشانه مشارکت آنها در این صفت است. [یعنی خیریت و وجود را از غیر و توسط بهره‌مندی و مشارکت دریافت کرده‌اند]. بنابر این محال است که محمولی به طور مترادف و هم معنا و با معنای یکسان برای خداوند و سایر اشیاء به کار رود (همان، ص ۵۸؛ ر.ک. الاکوئینی، ۲۰۰۵، صص ۱۸۵-۱۸۸).

نفی اشتراک معنوی صفات خدا و کمالات انسان به معنای پذیرش اشتراک لفظی نیست. وی دلایلی نیز در رد اشتراک لفظی صفات میان انسان و خداوند ارایه می‌دهد. از جمله آنها این است که میان خدا و مخلوقات شباهت وجود دارد و اگر این اسماء صرفاً مشترک لفظی باشند، در این صورت بیانگر هیچ شباهتی میان خدا و مخلوقات نیستند (همان، ص ۵۹؛ ر.ک. الاکوئینی، ۲۰۰۵، صص ۱۹۱-۱۹۲). بنابراین آکوئیناس طریق سومی را برای اثبات صفات خداوند ارایه می‌دهد که همان آنالوژی است (اکوئیناس، ۲۰۰۶، ص ۱۴۸). زیرا میان خداوند و موجودات ارتباط وجود دارد و نحوه ارتباط به صورت مطلق سه گونه است: ۱- گاهی دو چیز در حقیقت خود با هم ارتباطی ندارند، بلکه به طریق خاصی، تصور شده‌اند. وقتی گفته می‌شود که یک چیز با خودش یکسان است، ارتباط در ذهن پدید می‌آید، زیرا ذهن آن یک چیز را به صورت دوگانه و دو اعتبار در نظر می‌گیرد. ۲- دو چیز به جهت مشترکاتی که دارند با هم ارتباط دارند، مثل کمیت. یعنی مثلاً بزرگ‌تر بودن، کوچک‌تر بودن، نصف بودن. ۳- ارتباط x با y به دلیل حقیقتی است که در x موجود است، اما ارتباط y با x به دلیل حقیقت موجود در y نمی‌باشد. و این مسأله زمانی اتفاق می‌افتد که x و y در یک مرتبه نیستند. طریقه سوم همان ارتباطی است که میان خدا و مخلوقات وجود دارد. ارتباط با خدا واقعاً در موجودات وجود

دارد، ولی ارتباط با موجودات به عنوان یک واقعیت در ذات خدا نیست،^۱ بنابراین وقتی در مورد ارتباط خدا با مخلوقات سخن می‌گوییم، چون موجودات دچار تغییر می‌شوند، از واژه‌های جسمانی استفاده می‌کنیم (همان، صص ۱۵۴-۱۵۵) و این به معنای وجود تغییر در خداوند نیست.

آنالوژی

واژه آنالوژی^۲ از دو کلمه یونانی «ana» به معنای مطابقت و «logos» به معنای محاسبه و نسبت، ترکیب شده است.

واژه آنالوژی در فضای علمی یونان ابتدا برای اشاره به نوعی رابطه ریاضی، که بین دو نسبت عددی برقرار است (تناسب)، به کار گرفته شد؛ اما بعدها این کلمه کاربرد وسیعی یافت و بر هر نوع مشابهت و ارتباط بین دو وصف نیز اطلاق شد.

کاربرد الفاظ در دو مورد متفاوت، یکی از این سه حالت است؛ یا در هر دو جا دقیقاً به یک معناست که در این صورت مترادف^۳؛ یا کاملاً معنای متفاوتی دارند که مغایر و یا مشترک لفظی^۴ و یا دو معنای مورد نظر از جهاتی با هم یکسان و از جهاتی متفاوت‌اند که متشابه یا آنالوژیکال^۵ نامیده می‌شوند.

از نگاه آکوئیناس یک اسم به اشتراک لفظی و اشتراک معنوی درباره خداوند و مخلوقات به کار نمی‌رود. چنانکه در تقسیم صفات گذشت، پاره‌ای از صفات میان خداوند و سایر موجودات مشترک است، لیکن این صفات از لحاظ نحوه دلالت بر موجودات، دارای نقص هستند؛ از این رو، از جهت کمالی که دارند بر خداوند حمل و از جهت نقصی که توسط دلالت بر موجودات دارند، از خداوند نفی می‌شوند، مثل علم و وجود. تشابه نیز دو گونه است:

۱. در کتاب تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، در مورد اینکه موجودات با خداوند ارتباط واقعی دارند و نه بالعکس، آمده است؛ معلولات در وجود خود به خداوند وابسته‌اند، اما خداوند به معلولات وابستگی ندارد (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۴۲۵).

2. Analogy

3. Univocal

4. Equivocal

۵. «آنالوژی» را در فارسی به «تشابه»، «همانندی»، «تناسب»، «قیاس» و «تمثیل» ترجمه کرده‌اند. برای بررسی سیر تاریخی مفهوم آنالوژی رجوع کنید به: scribner's sons charles, vol. I, ed. Philip P. Wiener, Dictionary of the History of Ideas Publishers, P.60 (به نقل از جوادی، فصلنامه معرفت، شماره ۱۹)

۱. اشیاء متعددی با توجه به یک شیء خاص در نظر گرفته می‌شوند: مثل نسبت اشیاء متعددی باسلامت داشتن، پس به "حیوان" سالم گفته می‌شود، از آن حیث که حیوان دارای سلامت است، و به "دارو" سالم گفته می‌شود، چون علت سلامت است (آنالوژی اسنادی).

۲. هنگامی که دو شیء را نسبت به یکدیگر در نظر می‌گیریم، نه نسبت به شیء ثالث. به طور مثال، وجود بر جوهر و عرض حمل می‌گردد، از آن جهت که عرض به جوهر برمی‌گردد، نه از آن جهت که جوهر و عرض به شیء سومی برمی‌گردند (آنالوژی تناسب) از آنجا که آنالوژی به معنای دوم اهمیت بیش‌تری دارد، بر آنالوژی تناسب متمرکز خواهیم شد (اکوئیناس، ۲۰۰۶، ص ۵۹؛ الاکوئینی، ۲۰۰۵، صص ۱۹۳-۱۹۷).

اسم، علامت یک مفهوم معقول است، بنابراین رتبه نامگذاری تابع رتبه معرفت است. یعنی ممکن است شیئی از نظر وجودی مقدم باشد، لیکن به لحاظ معرفت و نامگذاری مؤخر واقع شود. گاهی شیء هم از نظر مفهوم و هم از نظر حقیقت مدلول، بر شیء دیگری که با آن در نظر گرفته شده است، مقدم است. به طور مثال جوهر، چون علت عرض است، از نظر طبیعت (حقیقت مدلول) بر عرض مقدم است، و چون در تعریف عرض به کار می‌رود، از حیث معرفت (مفهوم) نیز بر عرض مقدم است؛ بنابراین موجود ابتدا بر جوهر، و سپس بر عرض حمل می‌شود. گاهی چیزی در ماهیت و حقیقت، مقدم است، لیکن در معرفت مؤخر است، بدین ترتیب، حقیقت شیء و مفهومی که به اسم نسبت داده شده است، هر دو دارای رتبه یکسانی نیستند. به طور مثال قوه شفابخشی که در علل شفابخش وجود دارد- چون علت بر معلول مقدم است- از لحاظ طبیعت و حقیقت بر سلامت (شفاء) حیوان تقدم دارد، اما همین سلامت چون از طریق معلول شناخته می‌شود. از این رو، کاربرد سلامت برای حیوان مقدم بر کاربرد آن بر علت آن است. در مورد صفات خداوند و مخلوقات نیز همین معنا جریان دارد. چون ما از طریق سایر موجودات به معرفت خداوند دست می‌یابیم، صفاتی که میان خدا و مخلوقات مشترکند، آنگونه که مناسب ذات اوست به کار می‌بریم، اگر چه کاربرد مفهوم اسم بر خداوند مؤخر از کاربرد آن برای مخلوقات است، لیکن وجود این صفات در خداوند مقدم بر وجود آنها در مخلوقات است. از این رو است که اطلاق صفات بر خداوند توسط مخلوقاتش- که او علت آنهاست- صورت می‌گیرد (اکوئیناس، ۲۰۰۶، ص ۶۰).

از نگاه آکوئیناس دو مؤلفه در آنالوژی تأثیرگذار است؛ یکی معرفت به شیء و دیگری حقیقت شیء. آنجا که تقدم شیء در معرفت و حقیقت را مطرح می‌کند، مثال جوهر و عرض را ارایه می‌دهد. صفت وجود و مدلول آن، در رابطه با جوهر و عرض چنین است. نوع دوم، آنالوژی تناسبی آنجاست که چیزی در ماهیت و حقیقت، مقدم باشد، ولی در معرفت مؤخر است، در این موارد حقیقت شیء و مفهوم اسم، دارای رتبه یکسانی نیستند. به طور مثال، صفت خیر بر خداوند حمل می‌شود، معرفت به این صفت، اولاً توسط شناخت خداوند صورت نگرفته، اگر چه که حقیقتاً از آن جهت که او علت وجود خیر در موجودات است، آن کمال را به نحو کامل‌تر، مقدم بر آنها و قبل از اعطاء به آنها داراست، لیکن چون شناخت صفت توسط شناخت معلول حاصل شده است، صفت در مقام استعمال و حمل، ابتدا بر مخلوق و سپس بر خداوند حمل می‌گردد. پس صفت از نظر وجودی مقدم و از جهت معرفت‌شناختی مؤخر است و راه دست‌یابی به آن به صورت کاسمولوژیکال (جهان‌شناختی) است.

چنانکه پیش از این بیان شد، آکوئیناس شناخت و معرفت را پسینی می‌داند. افزون بر این آکوئیناس میان وضع و استعمال تمایز قایل است. او معتقد است که اگر برخی اسماء را از آن جهت در نظر بگیریم که وضع شده‌اند تا دلالت کنند، مثل خیر اعلی، موجود نخستین، ... مستلزم کمال بدون نقص هستند، اما اگر نحوه دلالت را در نظر بگیریم، در این صورت هر اسمی با نقص مشاهده می‌شود و خالی از نقص نخواهد بود، زیرا ما با اسم، اشیاء را آنگونه که در فهم و ذهن خود درک می‌کنیم، تبیین می‌نماییم. از این رو، انسان صفت خیر را با توجه به معنای آن وضع می‌کند، یعنی آنچه که مطلوب و کمال محسوب می‌شود، این معنا، بدون اینکه در نظر گرفته شود، بر چه موجودی قابل حمل است و به صورت مطلق لحاظ می‌شود، لیکن از آنجا که انسان با مخلوقات مواجه است و معرفت خود را از طریق آنها به دست می‌آورد، در نحوه استعمال و دلالت، متأثر از مخلوقات خواهد بود و اسم را آنگونه که در ذهن خود دارد، به خداوند نسبت می‌دهد. این نحوه دلالت اسماء از اشیایی به دست می‌آید که مرکب از ماده و صورت‌اند. بنابراین ذهن ما هنگامی که از شیء قایم بذاته تعبیر می‌کند از آن با نام مادی تعبیر می‌نماید. بنابر این هر اسمی که بر خدا اطلاق می‌شود، از جنبه نحوه دلالت هر چند آن صفت

را به نحو متعالی برای خدا در نظر بگیریم، آنچنان که در مورد اسم خیر^۱ و خیریت^۲ چنین است، شایسته خداوند نیست. خیریت دلالت بر چیزی دارد که قائم بذاته نیست و خیر اسمی است که بر شیء ای که مرکب و مادی است، دلالت می‌کند. بدین ترتیب، با توجه به نحوه دلالت، کاربرد هیچ اسمی شایسته خدا نیست، جز آنجا که اسم بدون در نظر گرفتن نحوه دلالت، وضع شده باشد تا دلالت کند.

بنابراین از یک سو، حمل اسم اشیاء بر خداوند جایز نیست و از سوی دیگر، چنین اسمایی هم برای خداوند اثبات و هم از او نفی می‌گردند؛ از جهت معنا، اثبات و از جهت نحوه دلالت نفی می‌گردند. اما از آنجا که خداوند کمالات را به نحو متعالی داراست بنابراین این کمالات با اسم‌هایی که ما برای مخلوقات وضع [استعمال] نموده‌ایم، حکایت نمی‌شوند، بلکه این اسمی را یا در حالی که متضمن سلب‌اند بر خداوند حمل می‌نماییم، به طور مثال صفات سرمد، و غیرمتناهی بودن و یا آنها را در حالی که اضافه به غیر دارند در نظر می‌گیریم، مثل اینکه خداوند علت اولی و یا خیر اعلی است. زیرا ما درک نمی‌کنیم که خدا چیست، فقط می‌دانیم که او چه چیزی نیست و یا چگونه سایر موجودات با او ارتباط دارند (الاکوئینی، ۲۰۰۵، صص ۱۷۶-۱۷۸).

نتیجه آنکه آکوئیناس صفات را بر خداوند حمل می‌نماید و از آنجا که در حمل، نحوه دلالت بر موجودات لحاظ می‌شود، صفات به نحو ناقصی بر خداوند حمل می‌گردند، بنابراین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی صفات خدا و مخلوقات را رد، و در نهایت، نظریه آنالوژی را مطرح می‌کند، در واقع، صفات کمالی هم بر خداوند حمل می‌شوند و هم بر او حمل نمی‌شوند، به عنوان مثال، صفت علم حاکی از وجه اشتراکی میان خداوند و مخلوقات است، اما از آن جهت که در کاربرد صفات، نحوه دلالت ما بر مخلوقات نیز دخیل است و ره‌آورد نحوه دلالت، نقص است، از این رو، صفات خداوند باید معنای صفات مخلوقات را بدون نقص آنها دارا باشد، از این رو، این مطلب را به صورت حمل به شیوه تناسب مطرح می‌کند: یعنی نسبت صفت "خیر" نامحدود خداوند به ذات نامحدود خداوند با توجه به نسبت صفت "خیر" محدود انسان به ذات محدود انسان در نظر گرفته می‌شود. درباره نظریه آنالوژی اشکالاتی مطرح شده است که خود مجالی مستقل می‌طلبد.

-
1. Good
 2. Goodness

تقسیم صفات

از آثار آکوئیناس آشکار می‌گردد که او صفات را به چهار گروه تقسیم می‌نماید که عبارتند از:

۱. صفاتی که مختص ذات خداوند است و با صفات هیچ یک از موجودات مشترک نمی‌باشد، مثل خیر اعلی و موجود اول ...
 ۲. صفاتی که بین او و سایر موجودات مشترک‌اند و خداوند آنها را در نهایت کمال داراست، لیکن از جهت نحوه دلالت بر موجودات دارای نقص‌اند، از این رو، از جهت کمالی که دارند بر خداوند حمل، و در عین حال از جهت نقصی که با لحاظ دلالت بر موجودات دارند، از خداوند نفی می‌شوند، مثل علم و وجود.
 ۳. صفاتی که بر ویژگی خاصی از موجودات که آن ویژگی مختص آنهاست، دلالت حقیقی، و بر خداوند دلالت استعاری دارند، به طور مثال، فردی دارای جمود عقلی است و بر او سنگ اطلاق می‌گردد.
 ۴. صفاتی که برای خداوند معقول نیستند و حاکی از جسمانیت‌اند و باید از خداوند نفی شوند (همان، ص ۱۷۶). توجه به این نکته ضروری است، هنگامی که در مورد ارتباط خدا با مخلوقات سخن می‌گوییم، از واژه‌های جسمانی استفاده می‌کنیم، نه به دلیل وجود تغییر در خداوند، بلکه به دلیل تغییری که در موجودات پدید می‌آید.
- بنابراین با توجه به بحث اخیر می‌توان نتیجه گرفت که برخی از واژه‌ها حاکی از اضافه‌اند و برخی واژه‌ها نشان می‌دهند که ارتباط وجود دارد مثلاً (سرور) ارتباط با بندگان دارد. در حالی که "محرک" و "متحرک"، "شنیدن" و "شنیده شدن" دلالت بر چیزی می‌کنند که بر اساس آن یک ارتباطی را نشان می‌دهند. برخی واژه‌ها درباره خداوند از نوع اول و برخی از نوع دوم هستند. در نوع اول: خداوند با موجودات ارتباط دارد و صفت قادر و... در صفت سرور مفروض است. در نوع دوم: ناجی و خالق، مستقیماً به قدرت خدا باز می‌گردد که قدرت خدا همان ذات اوست، و نشان می‌دهند که او واجد ارتباطی است. این واژه‌ها تا آنجا که به نحو صریح یا غیر صریح ارتباط خدا با مخلوقات را نشان می‌دهند، به معنای جسمانی برای خداوند به کار می‌روند، لیکن آنها را به نحو جسمانی به خداوند نسبت نمی‌دهیم (اکوئیناس، ۲۰۰۶، صص ۱۵۳-۱۵۵).

در پایان آنچه از تقسیم صفات به دست می‌آید، بدین قرار است: ۱. صفتی که مختص به خداست [صفت حقیقی محض] ۲. صفتی که در ارتباط خدا با موجودات مطرح می‌شود [صفت حقیقی ذات اضافی]، ۳. صفتی که همان ارتباط مخلوق با خدا و تصور ارتباط خدا با مخلوق است [صفت اضافی محض] ۴. صفات سلبی، ۵. صفات استعاری، ۶. صفات آنالوژیک.

عینیت صفات خداوند با ذات

آکوئیناس در کتاب جامع علم کلام، صفات خدا را عین ذات دانسته و معتقد است که میان ذات و صفات مغایرتی وجود ندارد. می‌گوید اگر چیزی در شیئی به نحو عرضی حلول کند، از آن جهت که این عرض خارج از ذات است و بر آن عارض گردیده است، برای عروضش نیاز به علت دارد، بدین ترتیب، اگر چیزی بر خداوند عارض شود، علتی دارد و آن علتی که موجب حلول عرض است یا ذات خداوند است یا چیز دیگری، در فرض دوم، لازم است خداوند از غیر، متأثر گردد، زیرا هیچ چیز، در محل قابلی به نحو عرضی یا جوهری پدید نمی‌آید، مگر اینکه قابل را دچار انفعال می‌کند و او را بالفعل می‌سازد و این فرض در مورد خداوند محال است. اما در فرض اول، نفس جوهر خداوند علت عرضی است که در او حلول نموده است، و این فرض نیز محال است، زیرا ذات خداوند از آن جهت که قابل عرض است باید علت ایجاد آن باشد و لازم است که همان ذات به وحدت خودش از جهت واحد ذات خود را به فعلیت برساند و چنانچه بخواهیم از اجتماع فاعل و قابل از جهت واحد اجتناب ورزیم، محذور دیگری به نام ترکیب رخ می‌نماید، زیرا ذات خداوند از آن جهت که پذیرای عرض است، قابل، و از آن جهت که علت پیدایش عرض در ذات است، فاعل خواهد بود، همچنان که اشیاء طبیعی اعراض را به واسطه صورت خود پدید می‌آورند و از جهت ماده خود می‌پذیرند و ناگزیر لازمه پیدایش اعراض در ذات خدا، راه یافتن ترکیب در ذات اوست، در حالی که عدم ترکیب در ذات خداوند در همین کتاب به اثبات رسیده است. آکوئیناس در ادامه پندار برخی مسلمانان، مبنی بر زیادت صفات بر ذات را بر نمی‌تابد (الآکوئینی، ۲۰۰۵، صص ۱۲۹-۱۳۱) و می‌گوید ذات خداوند همه کمالات را بالذات داراست، او نفس وجود است، و هر کمالی را بدون کاستی داراست و چون کمال از ناحیه وجود برای موجودات حاصل است، نقص نیز از ناحیه عدم وجود، رخ می‌نماید. از آنجا که خداوند وجود محض است، از این رو، عدم و کاستی ندارد و سایر موجودات نیز به میزان بهره‌مندی از وجود از کاستی و عدم وجود برکنارند (همان، صص ۱۶۳-۱۶۸).

آکوئیناس در جامع الهیات در پاره‌ای عبارات، از کمالات متکثر موجودات و تمایز ذات، علم و قدرت آنها سخن می‌گوید، لیکن در مورد خداوند بر این باور است که قدرت، علم و سایر صفات خداوند عین ذات و عین یکدیگرند (آکوئیناس، ۲۰۰۶، ص ۱۴۸).

عدم ترادف صفات

قبل از پرداختن به بیان عدم ترادف صفات توجه به این نکته ضروری است که آکوئیناس هنگام بحث از صفات خداوند به این مسأله که تعدد صفات با بساطت ذات منافات ندارد، توجه نموده است و اسما انتزاعی مثل الوهیت، حیات و ... برای بیان بساطت او به کار می‌روند، از این رو، هنگامی که صفات را به خداوند نسبت می‌دهیم، نه از آن جهت است که ذات خداوند مستلزم تعدد است، بلکه برای شناخت او اینگونه از او تعبیر می‌کنیم (همان، ص ۳۴).

آکوئیناس در کتاب جامع علم کلام با توجه به عینیت صفات خدا با ذات، می‌گوید حقیقت صور اشیاء یک حقیقت بسیط است که آن حقیقت بسیط، خداست و اسما بر آن حقیقت بسیط دلالت می‌کنند، از این رو اسمایی که بر خداوند حمل می‌شوند، چون او را از جنبه یکسانی نشان نمی‌دهند، مترادف و هم معنا نیستند. گواه بر این مدعا ذهن ماست، زیرا ذهن ما- همانگونه که خداوند از جنبه‌های مختلف دارای کمالات متعدد است- از آن حیث که مفاهیم کمالات متعدد موجودات مخلوق را از جنبه‌های مختلف داراست، شبیه خداست. از این رو، آکوئیناس این شباهت را در حمل صفات بر خداوند مؤثر می‌داند، زیرا ذهن ما با استفاده از درک صفات موجودات از جنبه‌های مختلف به درک صفات خداوند از جنبه‌های مختلف نایل می‌گردد و فهم (عقل)، برای این مفاهیم متعدد که برآمده از صور موجودات است، اسما مختلفه ابداع می‌کند که این اسما نیز در مورد خداوند بر یک چیز دلالت دارند و آن، خداست. با وجود این، واضح است که آنها مترادف نیستند و از یک جهت خدا را نشان نمی‌دهند، زیرا اسم پیش از دلالت بر شیء معقول، بر تصور ذهن (عقل) دلالت می‌کند، بنابراین هر اسمی بنابر تصور ذهن، از جهتی بر خدا دلالت می‌کند و مدلول اسم در تمام موارد یکی نیست (الآکوئینی، ۲۰۰۵، صص ۱۹۹-۲۰۲).

به نظر می‌رسد، آنچه آکوئیناس را به نظریه عدم ترادف صفات متمایل می‌سازد، این است که اسم، ابتدا بر معلوم بالذات و سپس بر معلوم بالعرض دلالت می‌کند. انسان که با محسوسات مأنوس است و از جنبه‌های مختلف (اثر و صور مختلف اشیاء) مفاهیم متعددی در ذهن دارد، و با حیثیت‌ها و جنبه‌هایی که از مفاهیم (معلوم بالذات) در ذهن وجود دارد، بر شیء خارجی (معلوم

بالعرض) دلالت می‌کند. بنابراین شیء خارجی از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد و بدین ترتیب، بدون اینکه خداوند متکثر گردد، اسماء، متعدد می‌شوند، زیرا حیثیت‌ها ذهنی‌اند و در شیء معلوم بالعرض وجود ندارند، در واقع، حمل صفات بر خداوند بعد از وضع اسم تحقق می‌یابد.

نقطه پیوند آنالوژی با عدم ترادف، همین عبارات نهایی آکوئیناس است که: اسم پیش از دلالت بر شیء معقول بر تصور عقل دلالت می‌کند، زیرا هر اسمی بنا بر تصور ذهن، از جهتی بر خدا دلالت می‌کند و بنابراین مدلول‌های اسم، واحد نیستند (همان، صص ۱۹۹-۲۰۲). تصویر عبارات اخیر آکوئیناس از این قرار است:

حقیقت خداوند، مدلول بالعرض است و فعل (اثر) خداوند، وجود خارجی صفت (صور مختلف اشیاء و اثری که از صور صادر می‌شوند) است که همان دال بالذات حقیقت خداوند است و در عین حال، مدلول بالعرض وجود لفظی صفت است.

مفهوم فعل (اثر) خداوند، وجود ذهنی صفت، که همان دال بالذات وجود خارجی صفت و دال بالعرض حقیقت کمالات خداست و در عین حال، مدلول بالذات وجود لفظی صفت است. نام فعل، وجود لفظی صفت، که دال بالذات وجود ذهنی اثر (صفت) است و در عین حال، دال بالعرض وجود خارجی صفت و حقیقت کمالات خداوند است.

بنابراین ملاحظه می‌کنیم که لفظ صفت دارای مدلول‌های مختلفی است که عبارتند از مفهوم آن صفت که مدلول بالذات لفظ صفت است، و کمالات خداوند و نیز صور مختلف اشیاء و آثار صادره از آنها که مدلول‌های بالعرض لفظ صفت‌اند و در حمل صفت بر شیء، لفظ صفت پیش از آنکه بر مدلول‌های بالعرض خود دلالت کند، بر مدلول بالذات خود دلالت می‌کند و از آنجا که مدلول بالذات اوصافی که ما استعمال می‌کنیم، مفهوم صفت انتزاع شده از اثر و صورت موجود خارجی محسوس است، بنابراین نحوه دلالت صفت بر موجودات که در ذهن وجود دارد، درباره صفات خداوند نیز به کار گرفته می‌شود و دلالت صفات بر خداوند را دچار نقص می‌نماید. بدین ترتیب، برای تبیین صفات خدا باید از آنالوژی تناسبی مدد جست و مفاهیم صفات را متغایر دانست نه مترادف.

تطبیق میان دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئیناس

آکوئیناس اندیشمند و برجسته‌ترین متکلم قرون وسطی است، که در پاره‌ای از دیدگاه‌ها متأثر از اندیشه‌های ابن سینا است، از جمله آنها: اشتراک در تقسیم صفات حق تعالی است.

آنگونه که از آثار آکوئیناس به دست می‌آید، وی همانند ابن‌سینا صفات حقیقی محض، حقیقی ذات اضافی، اضافی محض و صفات سلبی را مطرح می‌نماید، با این تفاوت که علاوه بر آنها صفات استعاری و آنالوژیک را نیز تبیین می‌کند. وی شیوه بحث آنالوژیکی صفات را برای صفات مشترک بین خدا و مخلوق قایل می‌شود، هرچند که از رهگذر آن توفیق چندانی در معرفت خداوند به دست نمی‌آورد، زیرا در آنالوژی تناسب پیوند میان صفات مخلوق با خدا، ضعیف می‌گردد، در حالی که از نگاه ابن‌سینا کاوش در صفات، با اشتراک معنوی صفات و پیوند آن با تشکیک مفهومی و مصداقی وجود بر معرفت صفات خدا، سزاوار تأمل جدی است. آکوئیناس درباره عینیت صفات حق تعالی با ذات او، همانند ابن‌سینا با نبود هیچ کاستی در کمالات، صفتی همانند صفت واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات را به ذهن متبادر می‌سازد، آکوئیناس افزون بر این از راه عدم انفعال خداوند و عدم اجتماع فاعل با قابل به معنای قبول که ابن‌سینا به آن پرداخته است، با اندکی تفاوت، عینیت صفات خداوند با یکدیگر را مورد توجه قرار داده است.

ابن‌سینا پس از بیان عینیت صفات حق تعالی با یکدیگر قایل به ترادف صفات است، لیکن آکوئیناس در حالی که عینیت صفات با یکدیگر را می‌پذیرد، از آنالوژی سخن می‌گوید و به عدم ترادف صفات معتقد می‌شود. آکوئیناس همان‌گونه که به نحو پسینی و جهان‌شناختی به اثبات وجود خدا می‌پردازد، در مورد شناخت صفات خداوند نیز از طریق موجودات ممکن به این مهم دست می‌یابد و چون با دیدگاه خاص خود اشتراک معنوی و اشتراک لفظی را برای تبیین مفهوم صفات خداوند ناکارآمد می‌یابد، از این رو، آنالوژی را مطرح می‌کند.

دیدگاه آکوئیناس در رابطه با صفات خداوند را می‌توان به دو طریق تقسیم کرد، یکی رویکرد معناشناختی و دیگری رویکرد وجودشناختی. اما رویکرد معناشناختی آن با مفاهیم به دست آمده از صفات موجودات ممکن صورت می‌گیرد و در این رویکرد بدون حذف نحوه دلالت مفهوم صفات بر ممکنات نمی‌توان آنها را برای خداوند به کار برد، زیرا معرفت از طریق آنها حاصل شده است، بنابراین او در شناخت صفات خداوند، معرفت‌شناسی را بر وجودشناسی مقدم می‌دارد، یعنی شناخت موجودات بر شناخت ذات خداوند مقدم است، و در همین راستا، برای بیان صفات خداوند از آنالوژی مدد می‌جوید. او در کاربرد آنالوژی بر این باور است که نمی‌توان نحوه دلالت صفات موجودات را در اسناد صفات به خداوند، حذف کرد؛ به عبارت دیگر، یک طرف نسبت را بدون در نظر گرفتن طرف دیگر نسبت نمی‌توان تبیین کرد. یعنی باید

ذات محدود انسان نسبت به کمالات محدود او را با ذات نامحدود خداوند نسبت به کمالات نامحدود او در نظر گرفت، زیرا هر دو طرف نسبت برای تبیین صفات خداوند ضروری است، از این رو، دیدگاه ذهن ما در تبیین صفات دخالت دارد و نمی‌توان آن را نادیده گرفت، بدین ترتیب از آنجا که ذهن ما صفات مختلف را با در نظر گرفتن جهات و حیثیت‌های مختلف در نظر می‌گیرد، بدین ترتیب در مورد صفات خداوند نیز متأثر از این نحوه دلالت است و همانگونه که صفات موجودات را از نظر مفهومی متکثر می‌یابد، صفات خداوند را از نظر مفهومی متکثر درک می‌کند و این یعنی نفی ترادف صفات.

نویسنده کتاب آموزه آنالوژی وجود، بر طبق دیدگاه آکوئیناس، درباره رویکرد وجودشناختی آکوئیناس به صفات خداوند می‌نویسد، میان خداوند و موجودات ارتباط علی وجود دارد، و بهره‌مندی در رابطه با درجات وجود و ارتباط آنها با موجود قایم بذاته مطرح می‌شود که یا به نحو صعودی و یا نزولی دلالت بر وجوداتی می‌کند که به میزان قابلیت خود، وجود را از وجود قایم بذاته دریافت کرده‌اند (مونتگنس، ۲۰۰۴، ص ۱۲) و خداوند همان وجود قایم بذاته و فعلیت بدون نقص است، که سایر موجودات از وجود او بهره‌مندند و میزان کمالات آنها بستگی به نزدیکی ذات آنها به خداوند دارد و کیفیت وجود آنها، کمیت شباهت آنها را به خداوند رقم می‌زند و از آنجا که موجودات از وجود خداوند بهره‌مند می‌شوند، وجود در درون خود متکثر می‌گردد (همان، صص ۱۸-۱۹). اگرچه موجودات متکثرند، در عین حال، دارای وجود مشترکند و همین وجود است که مابه‌الاشتراک و مابه‌الختلاف موجودات متکثر است (همان، ص ۳۷) و درک مابه‌الاشتراک توسط درجات وجود تحقق می‌یابد، یعنی منشأ کمال، کمال را بالذات و نامحدود و درجات و مراتب آن، کمال را بالغیر و محدود دارند (همان، ص ۹۰). و آنچه که نمایانگر نحوه وجود است، میزان بهره‌مندی موجودات از کمال در عالم تحقق است و مفهوم، هیچ نشانی از نحوه وجود ندارد (همان، ص ۳۶). حاصل آنکه وحدت وجود مبتنی بر وحدت علت نخستین است و آنالوژی در مفهوم نیز اگر چه در راهیابی به معرفت خداوند، چندان موفق نیست، اما به نحوی در جستجوی پیوند موجودات با علت نخستین است. پس می‌توان ساختار آنالوژی و ساختار بهره‌مندی را مشابه در نظر گرفت، به این معنی که یکی جنبه مفهومی و دیگری جنبه واقعی وحدت وجود است (همان، ص ۹۱). در حالی که ابن سینا متأثر از موجودات محسوس پیرامون خود بوده است و دیدگاه معرفت‌شناسانه او مقدم بر دیدگاه وجود‌شناسانه او می‌نماید. اگر چه معتقد است، اصل درک مفهوم صفت در مواجهه با ممکنات پدید آمده است،

لیکن حقیقت صفت پیش از اینکه در ممکن وجود یابد، در علت او تحقق داشته است؛ با این تفاوت که صفات موجودات، متناسب با ذات محدود آنها محدود، و صفات خداوند متناسب با ذات نامحدود او، نامحدود است و از آنجا که نحوه دلالت صفات بر ممکنات پدیدآور نقص است، از این رو، در دلالت صفات بر ذات خداوند نحوه دلالت صفات بر ممکنات را حذف می‌کند و صفات خداوند را فقط با ذات او در نظر می‌گیرد و همانگونه که ذات، بسیط و در اوج کمال است، صفات او نیز به دلیل عینیت ذات با صفات و به دلیل عینیت صفات با یکدیگر، بسیط و در اوج کمال‌اند. و هنگامی که از این ذات کامل، بدون دخالت نحوه دلالت صفات بر ممکنات، صفات او انتزاع شود، صفات او همانند ذات، کامل خواهند بود و مترادف صفات رخ می‌نماید، نه تعدد آنها.

بنابراین هم ابن‌سینا و هم آکوئیناس رویکرد وجودشناختی و معناشناختی به صفات دارند. اما رویکرد وجود شناختی؛ از آن جهت که خداوند علت موجودات است، پیش از آنها وجود دارد و در عالم واقع، موجودات، وجود خود را - به دلیل علیت و تشکیک وجود - مرهون حق تعالی هستند. اما رویکرد معناشناختی؛ هر یک از این دو اندیشمند، مفهوم صفات را به خداوند نسبت می‌دهند، با این تفاوت که ابن‌سینا در اسناد صفات به حق تعالی نحوه دلالت صفات بر ممکنات را حذف نموده و صفت را حتی از حیثیات ذهنی نیز منزه نموده و قایل به مترادف صفات است، لیکن آکوئیناس در اسناد صفات به حق تعالی نحوه دلالت صفات بر ذات ممکنات را دخیل می‌داند و به عدم مترادف صفات حق تعالی روی آورده است.

از دیگر تمایزات ابن‌سینا و آکوئیناس در بحث صفات خداوند این است که ابن‌سینا اشتراک معنوی را اعم از لفظ متواطی و مشکک می‌داند و صفات خداوند را از جمله الفاظ مشکک تلقی می‌کند، از این رو، در مفهوم صفت، تشکیک مراتبی وجود را اخذ می‌نماید. اما آکوئیناس اشتراک معنوی را صرفاً در لفظ متواطی خلاصه می‌نماید و بدین جهت، در رویکرد معناشناختی خود، آنالوژی را مطرح می‌نماید که در آن تشکیک اخذ نشده است. از این رو، به نظر می‌رسد، در تناسبی که ایجاد می‌کند مفهوم صفات خدا و انسان از یکدیگر گسسته شده و ارتباطی با یکدیگر ندارند، در حالی که در اشتراک معنوی صفات از نگاه ابن‌سینا ارتباط مفهوم صفات خدا و انسان نمایان است و شناخت بیش‌تری نسبت به صفات خداوند حاصل می‌شود.

نتیجه

ابن سینا و آکوئیناس، دو اندیشمند مشایی، پس از اثبات ذات خداوند، تحلیل شناخت صفات او را ممکن می‌دانند و با دو رویکرد تبیین می‌کنند، یکی رویکرد وجود شناختی و دیگری رویکرد معناشناختی. در رویکرد وجود شناختی هر دو در این مسأله اتفاق نظر دارند که صفات خداوند به دلیل تقدم وجود خداوند بر وجود ممکنات، بر صفات ممکنات مقدم است و در رویکرد معناشناختی از یک جهت اتفاق و از دو جهت تمایز دارند. از آن لحاظ که معرفت به صفات مخلوقات، مقدم بر معرفت به صفات خداوند است، اختلافی ندارند، لیکن در مورد نحوه اطلاق صفات بر خداوند، ابن سینا نحوه دلالت صفات بر مخلوقات، که همراه با نقص است را در اسناد صفات به خداوند دخیل نمی‌داند و صفات خداوند را حتی از حیثیات ذهنی منزیه می‌کند و صفات برآمده از وجود بدون نقص خداوند را مترادف با یکدیگر می‌داند، اما آکوئیناس بر این باور است که تنزیه ذات خداوند از نقص برآمده از نحوه دلالت صفات بر ممکنات با آنالوژی تناسبی امکان‌پذیر است و در این تناسب باید صفات محدود ممکنات را با ذات محدود آنها و صفات نامحدود خداوند را با ذات نامحدود او در نظر گرفت و چون خداوند بسیط، نامحدود و منشأ کمالات موجودات است و هر مفهومی مدلول خود را می‌طلبد، از این رو، هر یک از صفات خداوند بر جنبه‌ای از کمالات خداوند دلالت دارند، بدین ترتیب، اتحاد مفهومی که از لوازم آنالوژی است، محقق نخواهد شد. افزون بر این در نگاه ابن سینا مفهوم صفات خداوند مشترک معنوی و مشکک‌اند و تفاوت صفات مخلوق با خداوند در نحوه وجود آنهاست، در حالی که آکوئیناس صفات خدا و مخلوقات را مشترک معنوی نمی‌داند و قلمرو مفهوم را از مراتب تشکیکی وجود که با اصل بهره‌مندی تبیین می‌شود، متمایز می‌شمارد. در واقع، معرفت به صفات خداوند در نگاه آکوئیناس به حداقل می‌رسد. در حالی که در فلسفه ابن سینا، معرفت به صفات خداوند نه تنها متناسب با ذات اوست، بلکه با حفظ پیوند مفاهیم صفات خدا با صفات ممکنات، به دور از کاستی و حیثیات ذهنی، بسیار دقیق‌تر از برخی فیلسوفان به تصویر کشیده شده است.

منابع و مأخذ

۱. ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، "تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس"، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
۲. الکوئینی، توماس (۲۰۰۵)، "مجموعه الردود علی الخوارج (فلاسفة المسلمين) تفنید و نقد لنظریات الفارابی و ابن سینا و الغزالی و ابن رشد و علماء الكلام علی ضوء الفلسفه المسيحيه"، ترجمه عن اللاتينية و علق حواشیه موردا نصوص، لبنان، مکتبه بیلون.
۳. الایجی، عضدالدین عبدالرحمن (۱۳۲۵)، "المواقف. للمحقق السيد الشريف علی بن محمد الجرجانی و یلیه حاشیتی السیالکوتی و الجلیبی"، قم، الشریف الرضی.
۴. الأشعری، علی بن اسماعیل (۱۳۶۹)، "مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین"، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، القاهرة، مکتبه النهضة المصرية.
۵. البغدادی الاسفرائینی التمیمی، عبدالقاهر (بی تا)، "الفرق بین الفرق"، تعلیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفة.
۶. ابن سینا (۱۳۷۵)، "الاشارات و التنبیهات فی علم ما قبل علم الطبيعة"، مع الشرح للمحقق نصیرالدین طوسی، شرح قطب الدین الرازی، قم، النشر البلاغة.
۷. _____ (۱۴۱۲)، "التعلیقات"، الطبعة الرابعة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. _____ (بی تا)، "رسائل"، قم، بیدار.
۹. _____ (۱۴۰۴)، "الشفاء"، "الالهیات"، راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الأب فنوتی، سعید زاید، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الامیریة، منشورات مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۰. _____ (۱۴۱۳)، "المباحثات"، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۱۱. _____ (۱۳۶۳)، "المبدأ والمعاد"، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۱۲. _____ (۱۳۶۴)، "النجاة"، چاپ دوم، تهران، مرتضوی.

۱۳. تفتازانی، سعد الدین (بی تا)، "المقاصد"، حاشیه حسامزاده، اختصره الحاشیة، محمد بن محمد الایجی، بی جا، بی نا.
۱۴. جوادی، محسن (بی تا)، "آنالوژی"، فصل نامه معرفت، شماره ۱۹، قم، مؤسسه امام خمینی.
۱۵. السبحانی، جعفر (۱۴۰۰)، "الملل و النحل (المحاضرات)"، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۱۶. ذبیحی، محمد (۱۳۶۸)، "فلسفه مشاء با تأکید بر اهرام آرای ابن سینا"، تهران، سمت.
۱۷. سبزواری، ملاحادی (بی تا)، "شرح منظومه"، چاپ سنگی، مکتبه المصطفوی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدین ابراهیم (۱۴۱۰)، "الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة"، الطبعة الرابعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

19. Aquinas, Thomas (2006), "Summa Theologiae Question on God", Edited by Brian Davies, Cambridge University Press.
20. -----, "The Catholic Primers Refrence Series : OF GOD AND HIS CREATURES an Annotated", Translation (Whit Some Abridgment) of the SUMMA CONTRA GENTILES of ST. THOMAS AQUINAS By JOSEPH RICKABY. S.J.
21. Davise, Brain (2002), "contemprrory philosophical perspectives", Oxford university press.
22. Copleston, F.C. "Aquinas", A Plican Original.
23. -----, "A History of Philosophy", S. J. Volume 2, Agustine to Scouts .
24. Montagnes.Bernard (2004), "The Doctrine of the analogy being according to Thomas Aquinas", translated into English by E.M.Macierowski, Marquette university press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی