

بررسی پیشینه کلامی و فلسفی معناشناسی صفت: نظریه صفات در روانشناسی شخصیت

حسین رادمرد

کارشناسی ارشد، روانشناسی مثبت‌نگر، گرایش اسلامی

نویسنده مسئول:

حسین رادمرد



چکیده

نظریه صفات، یکی از نظریه‌های رایج در روان‌شناسی شخصیت است. بررسی پیشینه این نظریه و معناشناسی صفت در متون کلامی و فلسفی رسالتی است که این پژوهش با روش توصیفی و کتابخانه‌ای دنبال می‌کند. بحث از صفات در منابع اسلامی و کلامی از قدمت قابل توجهی برخوردار است. لذا می‌توان مباحث مربوط به صفات در منابع کلامی-فلسفی در زمره مباحث محوری دانست. صفات خداوند را از دو جنبه کلی معناشناختی و وجودشناسی می‌توان مورد مطالعه و تحلیل قرار داد. نتایج این پژوهش حاکی از آن است جنبه معناشناختی اوصاف با توجه به تناسبی که با نظریه صفات در روان‌شناسی دارد نقش موثری مفهوم‌شناسی صفت دارد. به همین منظور مباحث زبان دین در کلام جدید عهده‌دار بررسی جنبه معناشناختی اوصاف است. بررسی نظریه الهیات سلبی، تشبیهی و تمثیلی آکوئیناس در میان ۱۳ نظریه موجود در این مبحث نشان داد معناشناسی اوصاف الهی و ارتباطش با اوصاف انسانی، می‌تواند ضمن ارائه معنایی روشن از مقوله صفت، مسیر شناخت سازه‌های شخصیتی مبتنی بر این نظریه را هموار سازد.

کلمات کلیدی: اوصاف الهی، اوصاف انسانی، معناشناسی، نظریه صفات، روان-شناسی صفت.

مقدمه

نظریه صفات، یکی از نظریه‌های رایج در روان‌شناسی شخصیت است. روان‌شناسی صفات به‌طور عمده در دهه‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۷۰ و با کارهای آلپورت، کتل و آیسنک رسمیت یافت. شاید متمایزترین ویژگی نظریه صفات تأکید آن بر صفتهایی است که شخصیت فرد را تشکیل می‌دهد. در نظریه صفات بر این نکته تأکید شده است که شخصیت هر فرد را می‌توان با توجه به صفات او توصیف کرد (آلپورت، ۱۹۳۷ به نقل از شجاعی، ۱۳۸۸ش) آلپورت یکی از اولین نظریه‌پردازان شخصیت است که با بکارگیری مفهوم صفت به تبیین شخصیت پرداخته است. او صفت را به عنوان پیش‌آمدگی‌هایی تعریف کرد که برای پاسخ-دهی به شیوه‌ای مشابه یا یکسان به انواع گوناگونی از محرک‌ها داده می‌شود.

بر این اساس صفت دسته‌ای از آمادگی‌ها برای رفتار ویژه و ویژگی‌های شخصیتی است که با گذشت زمان و در موقعیت‌های گوناگون پایدار می‌نماید. با این همه، به گفته‌ی پروین و جان (جوادی و کدیور، ۱۳۸۶) "صفت از نظر هر نظریه‌پرداز معنای خاص دارد". دو فرض اساسی در این رویکرد آماده‌گی گسترده‌ی آدمی برای پاسخ به گونه‌ای ویژه (صفت به منزله عنصر مهم شخصیت) و ساختار سلسله مراتبی ویژه شخصیت آدمی (رفتار، احساسات و اندیشه: از پاسخ‌های ساده به عادت‌ها و سپس صفت‌ها و صفت‌های بالاتر) هستند. در این زمینه سه نظریه‌ی شناخته‌شده‌ی آلپورت، کتل و آیسنک وجود دارد.

گوردون آلپورت (۱۸۹۶-۱۹۶۶) از جمله روان‌شناسان آمریکایی بود که با روش بالینی (پیمایشی یا پس‌رخدادی) و تأکید بر پژوهش فردنگر با پافشاری هم‌زمان بر رویکردهای فردنگر و قانون‌نگر، صفت را دارای ساختار عصبی-روانی و توان و ظرفیت بالقوه برای پاسخ یکسان به محرک‌های گوناگون دانست. وی با اشاره به این که صفت مهم‌ترین و معتبرترین واحد ارزیابی درونی است، شکل‌گیری و دگرگونی صفت‌ها را در پیوند با گروه و جامعه توجیه کرد. وی صفت‌ها را از نظر فراوانی، شدت و فراگیر بودن تعریف و دسته‌بندی کرد که بر این اساس صفت‌های اصلی (غلبه بر وجود شخص: ماکیاولیست بودن)، صفت‌های محوری (ویژگی برجسته: مهربانی، درستی) و آمادگی‌های ثانویه (در محیط ویژه و گاه‌گاهی)، سه گونه‌ی اصلی صفت‌ها هستند. شامل (۱۳۸۲) هفت ویژگی برای صفت از نظر این نظریه برشمرده که ماهیت مشخص و واقعی، عمومی‌تر از عادت، ماهیت پویا، اثبات‌پذیری عینی و علمی، استقلال نسبی صفات از آن جمله‌اند. نظریه‌ی آلپورت را تحلیل کلاسیک صفات شخصیت نیز گفته‌اند (جوادی و کدیور، ۱۳۸۶).

دیگر نظریه‌پردازان این رویکرد، ریموندی. کتل (متولد ۱۹۰۵ در انگلستان) است. وی از علوم پایه به روان‌شناسی روی آورد و با چنین پیشینه‌ای ضمن نقد روش بالینی که به گفته‌ی وی استفاده از شهود و خیال‌پردازی و نیز روش آزمایشی دومتغیره که برای بررسی پدیده‌های انسانی نابه‌جاست، از روش پیمایشی و شیوه‌ی پردازش چندمتغیره پردازش (تحلیل) عاملی بهره جست. ابزارهای پژوهش او پرونده‌ی زندگی، پرسشنامه‌ی خودسنجی و آزمون عینی بود. کتل صفت را ساختار روانی‌ی مشاهده‌پذیر از رفتار منظم و پیاپی تعریف کرده و ضمن پافشاری بر تفاوت صفت با حالت، با دو ملاک اساسی دسته‌بندی برای صفت‌ها صورت داده است. با معیار جایگاه نمود صفت سه گونه‌ی توانشی (هوش)، خلقی (سبک رفتاری) و پویشی (انگیزش و اهداف) و با معیار شدت و چگونگی صفت دو گونه‌ی سطحی (متجانس ولی نامرتبط) و عمقی (در پیوند با هم و سازنده یک بعد مستقل) دسته‌بندی صفت‌ها انجام شده است. البته به‌نظر می‌رسد محور نظریه کتل بر صفات سطحی و عمقی بنا شده باشد. وی صفات عمقی را نیز بر اساس سرچشمه‌شان در دو دسته‌ی بدنی (سرشتی) و شکل‌گرفته از محیط (از جمله بازخورد، انگیزه‌های فطری و انگیزه‌های اکتسابی) می‌داند.

کارهای هانس جی. آیسنک (متولد ۱۹۱۶ در آلمان) در زمینه‌های شخصیت و رفتار، یادگیری و رفتاردرمانی صورت گرفته است. آیسنک شخصیت را سامانه‌ای سلسله مراتبی از تیپ، صفات، پاسخ‌های عادت‌شده و پاسخ‌های خاص (رفتار قابل مشاهده) تعریف کرده، تیپ را خصیصه‌ای فرادستی می‌داند که زیربنای شخصیت را می‌سازد. نظریه آیسنک با قایل شدن به بنیادهای زیستی برای شخصیت، از پیچیدگی برخوردار است (کارور و شی‌یر، ۱۳۷۵). وی با توجه به رویکرد فلسفی غالب بر روش پژوهش در آن زمان، از روش ترکیبی پیمایشی-آزمایشی با ابزارهایی هم‌چون پرسشنامه، آزمون موقعیتی، آزمون فیزیولوژیک و مقیاس درجه‌بندی بهره گرفت. او در کارهای خود هم داده‌های پژوهشی را هم از افراد به‌هنجار و هم از افراد بیمار گردآوری نمود. آیسنک در آغاز دو بعد برای شخصیت معرفی کرد که بعدها جنبه‌ی سومی را نیز به آنها افزود: برون‌گرایی/درون‌گرایی، تهییج‌پذیری/ثبات (روان‌آزرده‌خوبی) و روان‌پیش‌گرایی/هیجانی (جوادی و کدیور، ۱۳۸۶ و کارور و شی‌یر، ۱۳۷۵). کارهای آیسنک از جمله پراستنادترین نوشته‌های علمی در قرن بیستم به‌شمار می‌رود (جوادی و کدیور، ۱۳۸۶).

سه نظریه‌ی پرآوازه‌ی رویکرد صفات در شخصیت در تعریف صفت بر تفاوت های فردی سرشتی در آمادگی اولیه پافشاری داشته‌اند. روش کار آلپورت با انتقاد به روش تحلیل عاملی، بیشتر بر مطالعه بالینی استوار بوده حال آن که کتل و آیسنک از روش ترکیبی و کاربرد تحلیل عاملی بهره گرفته‌اند. آیسنک سه بعد از صفات، کتل بیست عامل و آلپورت صفات ویژه هر فرد (بی شمار) را دسته‌بندی نموده است. آلپورت و کتل به انگیزش اشاره کرده و پیوند میان صفات و انگیزه را مورد بررسی قرار داده‌اند حال آن که آیسنک به مبحث انگیزش نپرداخته است. از سوی دیگر کتل به دلیل پافشاری بر روش خود و درباره اعتبار ابزارهای وی مورد انتقاد قرار گرفته است.

رویکرد صفات در شخصیت گرچه به گفته‌ی شاملو (۱۳۸۲) در عرصه روان‌شناسی تکان‌دهنده نبود ولی برای شناسایی آدمی و به‌ویژه انسان معمولی و متوسط سودمند بوده است. گرچه برخی چنین می‌پندارند که چنین تبیین‌ها و دسته‌بندی‌هایی نظریه نام نمی‌گیرد.

بحث از صفات در منابع اسلامی و کلامی هم از قدمت بالایی برخوردار است. شاید بتوان گفت مباحث مربوط به صفات در منابع کلامی یکی از محوری‌ترین مباحث می‌باشد. بنابراین از دیرباز مبحث اسما و صفات الهی در مباحث کلامی اسلام و مسیحیت مطرح بوده است. در متون مقدس و کتب آسمانی، نام‌هایی برای خدا ذکر شده و صفتهایی به او نسبت داده شده است. همچنین درباره حقیقت این نام‌ها و صفتهای و چگونگی انتساب آنها به خدا، رابطه آنها با ذات خدا، و شمار و قسمت‌بندی آنها بحث‌هایی صورت گرفته‌است.

ولفسن می‌گوید تا اواسط قرون وسطا، در مسیحیت سخن از صفات خدا نبوده و تنها بحث اسمای الهی مطرح بوده است. این در حالی بود که بحث درباره صفات خداوند قرن‌ها قبل در میان مسلمانان رواج یافته بود. به هر روی حوادثی باعث شد که در اواسط قرون وسطی مسئله صفات الهی در مسیحیت مطرح شد (ولفسن، ۱۳۶۸). جان اسکوتوس اریگنا (حدود ۸۰۰ تا حدود ۸۷۷) بحثی درباره مثل افلاطونی مطرح ساخت که مشتمل بر نگرشی شبیه آموزه های صفاتی در اسلام بود. همچنین ژیلبر دولاپوره بحثی درباره کمالات محمول بر خدا و ذات خدا طرح کرد و بین این دو تمایز قائل شد. این نظریه نیز مشتمل بر نگرشی شبیه دیدگاه صفاتی اسلامی در باب صفات خدا بود. این دو نظریه در شوراها رنس (۱۱۴۸) و پاریس (۱۲۴۷) مردود شناخته شد. سپس در اوایل قرن سیزدهم کتاب دلالة الحائرين، نوشته ابن میمون یهودی به لاتین ترجمه شد. این کتاب به اختلاف نظرهای مسلمانان درباره صفات خدا و نظریه خود ابن میمون در مخالفت با واقعیت داشتن صفات خدا می پرداخت.

پس از آن در همین قرن، آلبرت کبیر و توماس آکویناس به ترتیب بر کتاب گفته‌های پتر لومبارد شرح نوشتند و در آنها برای نخستین بار لفظ «صفات» را به جای لفظ سنتی «نام‌ها» برای توصیف کمالات گوناگون منسوب به خدا به کار بردند. آلبرت پس از این بحث این سوال را مطرح می‌کند که «آیا صفات خدا یکی است یا متعدد؟» و توماس نیز می‌پرسد «آیا در خدا، صفات متعدد است؟» ویلیام اکامی (حدود ۱۳۰۰-۱۳۴۹) در قرن بعد می‌گوید: «مردمان مقدس گذشته کلمات صفات را به کار نمی‌بردند، بلکه به جای آن کلمه نام‌ها را استعمال می‌کردند و بر خلاف بعضی از متجددان که می‌گویند صفات خدا متمایز و متنوع است، قدما و کسانی که در زمان اساتید قدیم بودند می‌گفتند که نام‌های خدا متمایز و متنوع است، که از آن چنین نتیجه می‌شود که آنان تنها تمایزی از لحاظ نام‌ها و تنوعی از لحاظ علامت‌ها قائل بودند؛ ولی از لحاظ چیزهایی که علامت‌گذاری شده، آنان به عین هم بودن و وحدت معتقد بودند.»

به گفته ولفسن، کاربرد کلمه صفات و بحث از صفات، با ترجمه لاتینی کتاب دلالة الحائرين وارد فلسفه مسیحی قرون وسطی شد و از فلسفه مسیحی به دکارت رسید، و از فلسفه یهودی قرون وسطی به اسپینوزا رسید، و از طریق این دو به فلسفه نوین راه یافت.

در سنت اسلامی، بحث درباره صفات خداوند گسترده‌تر بوده و عمق بیشتری داشته‌است. عبدالکریم شهرستانی سخنی دارد که از آن برمی‌آید بحث صفات در نیمه اول قرن دوم، بین متکلمان مسلمان مطرح بوده است. او می‌گوید اصل ابن عطا (متوفای ۱۳۱ ق) صفات خداوند را از قبیل علم، قدرت، اراده و حیات، با این استدلال رد می‌کرد که به دو اله قدیم منتهی می‌شود؛ ولی اصحاب سلف با این رأی بر این اساس مخالف بودند که این صفات در کتاب و سنت آمده است. از این گفته برمی‌آید که بحث درباره صفات خداوند، از اوایل قرن دوم، و ابتدا میان معتزله و اصحاب سلف در گرفته است، و این موضعی است که ولفسن نیز آن را برگزیده است. اما امامیه با این برداشت موافق نیستند و مدعیند که تاریخ این بحث به یک قرن پیش‌تر باز می‌گردد. آنان می‌گویند در سخنان بزرگان اسلام، بسیار پیش‌تر از زمان اصل ابن عطا بحث از صفات و کیفیت انتساب آنها به خدا مطرح بوده است؛ برای نمونه در خطبه اول نهج البلاغه، امام علی (ع) به تفصیل به صفات الهی می‌پردازد.

به هر روی در میان متکلمان مسلمان سده‌های نخست، این بحث به طور جدی مطرح بوده است. اصل مسئله به این صورت بوده که آیا صفات ذاتی واجب تعالی، عین ذات است یا غیر ذات، و اگر غیر ذات است، قدیم است یا حادث؟ برخی، این اقوال را چنین نقل کرده اند: امامیه می گوید که صفات ذاتی واجب، عین ذات اوست. معتزله می گویند که معنای اتصاف واجب تعالی به صفاتش این است که افعال صادره از حضرتش همانند فعل کسی است که متصف به صفتی باشد. اشاعره می گویند که صفات، ذات زاید بر ذات و در عین حال، لازم ذاتند، و چون ذات قدیم است اوصاف که لوازم آن هستند، قدیمند. در کتاب های کلامی و فلسفی اسلامی از قبیل المواقف و شرح آن، المطالب العالیه، شرح المقاصد و الحکمه المتعالیه این بحث به طور جامع مطرح شده است. به این ترتیب متکلمان مسلمان اقوال مختلفی درباره حقیقت صفات الهی و کیفیت اتصاف ذات خداوند به آنها داشته اند، و اختلاف بر سر این مباحث تا به امروز در میان فرقه های اسلامی جریان یافته است.

صفات خداوند را از دو جنبه کلی می توان تحلیل کرد: جنبه معناشناختی و جنبه وجودشناسی. پرسش هایی از قبیل آن که «آیات صفات خداوند عین ذاتند یا زاید بر ذات و در صورت زاید بودن، حادثند یا قدیم»، در زمره مباحث وجودشناسی، و بررسی موضوعاتی چون «چگونگی تبیین و وصف خداوند، تحلیل معانی صفات، اقسام صفات، مقیاس شناخت صفات خدا و...» در قلمرو معناشناختی است. به نظر می رسد آنچه با هدف کلی این پژوهش متناسب تر است بخش معناشناسی اوصاف الهی است. بحث از معناداری اوصاف الهی برای تحلیل و مولفه شناسی صفات بسیار حایز اهمیت است. این نکته از جمله مباحث مهم در روان شناسی نظریه صفات نیز می باشد. بنابراین باتوجه به محدودیت پژوهش حاضر صرفا به مباحثی کلامی حوزه معناشناسی اوصاف الهی می پردازیم.

معنای صفت از نظر متکلمان

شیخ مفید از بزرگان کلام امامیه می نویسد: «صفت از معنایی عام در موصوف خبر می دهد که او و دیگران را که در معنا با موصوف شریک هستند از غیر آنها متمایز می کند» (مفید، بی تا). مثلا وقتی می گوئیم علی عالم است، علم معنای عامی است که علی و دیگران را که در حقیقت علم با علی شریک هستند از غیر آنها متمایز می کند. فخر رازی نیز در این باره می نویسد: «صفت از چگونگی ماهیات خبر می دهد تا حقیقت شیء را به طور تفصیلی بشناساند، درمقابل اسم که دلالت بر ذات به ابهام می کند» (رازی، بی تا).

معناشناسی اوصاف الهی

در حوزه معناشناختی، چند مسأله مهم و اساسی مطرح است. نخستین پرسش که چگونگی پاسخ به آن، راه حل های پرسش های دیگر را رقم می زند، عبارت است از این که «آیا ادراک خداوند و صفات او ممکن است. متناهی چگونه می تواند نامتناهی را درک کند؟» ما چون نمی توانیم برای فهم خداوند، خود را به حد او ارتقا دهیم، ناگزیر، وی را در حد خود پایین می آوریم. به عبارت دیگر، بر فرض درک، چگونه می توان خداوند را با الفاظ و علایم خاکی که همه برگرفته از مصادیق پست و دنیابینند، او را برای دیگران وصف کرد؟ اگر خداوند درخور فهم نیست، چگونه می توان خداشناس بود؟ آیا علم، قدرت، سمع، رؤیت و مانند آن در خداوند، همان معانی رایج در عالم امکان و حوزه محسوسات است؟ آیا برای رهایی از این عرصه باید از فهم معانی اوصاف الهی صرف نظر و سکوت اختیار کنیم؟ آیا باید از اوصاف ایجابی دست شوییم و فقط به اوصاف سلبی بسنده و تمام محمولات ایجابی را به محمولات سلبی تأویل کنیم؟ آیا در میان صفات ایجابی، بر صفات فعلی متمرکز شویم و برای آن ها معنایی کارکرد گرایانه قائل شویم؟ آیا تمثیل، تشبیه، استعاره و مجاز می تواند راه گشای تحلیل معانی اوصاف خداوند باشد و...؟

روشن است که بحث از معناشناسی اوصاف الهی مبتنی بر این دیدگاه متکلمان و حکیمان الهی است که اگر چه عقل به کنه حقیقت صفات راهی ندارد، اما صفات به وجهی قابل شناخت هستند (الله بداشتی، ۱۳۹۰).

امیر المومنین علیه السلام می فرماید: «لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لا یحجبها عن واجب معرفته». خدای متعال عقل های بشری را بر کرانه های صفاتش آگاه نکرده و از مقدار لازم معرفتش محجوب نساخته است (عبده، ۱۴۱۳ق) پرداختن به معنای صفات خداوند و پاسخ بدین پرسش ها، حجم قابل توجهی از مباحث زبان دین را نیز به خود اختصاص داده است و فیلسوفان و متألهان، راه حل های گوناگون را اتخاذ و با دیدگاه های متفاوتی این موضوع را بررسی کرده اند.

معناشناسی اوصاف انسانی

در یک تقسیم‌بندی کلی، اوصاف و محمولاتی که به خدا نسبت داده می‌شوند به دو دسته تقسیم می‌شود: الف. اوصافی و محمولاتی که تنها به خدا نسبت داده می‌شوند و به غیر خدا قابل اسناد نیست. این اوصاف و محمولات، به طور انحصاری بر خدا قابل حمل هستند. اوصافی از قبیل وجود خدا، بساطت مطلقه، تجرد محض و عدم تناهی، از این زمره هستند. ما تنها در مورد خدا می‌گوییم «خدا واجب الوجود است» یا «خدا بسیط از جمیع جهات است» یا «خداوند مجرد محض و نامتناهی است».

ب. خداوند دارای اوصاف و ویژگی‌های دیگری نیز هست که این اوصاف و ویژگی‌ها منحصر به او نیستند و در مورد سایر مخلوقات نیز به کار می‌روند. به عبارت دیگر، این اوصاف و محمولات مشترک بین خدا و مخلوقات‌اند.

از بین همه مخلوقات خداوند، انسان دارای اوصاف و ویژگی‌های خاصی است که «اوصاف انسانی» نامیده می‌شود (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰). خصلت‌هایی چون مهربانی، غضب، رحمت، سخن گفتن و عدالت از این قبیل هستند. در متون دینی به خوبی مشاهده می‌کنیم که به خداوند اوصافی انسانی از قبیل مهربانی، غضب، دیدن، شنیدن، سخن گفتن و مانند این‌ها نسبت داده شده است. خدای کتب مقدس خدای شخصی و انسان‌واری است که با بندگان خاص خود سخن می‌گوید، دعاهای آن‌ها را می‌شنود. آنان را مورد رحمت و غضب خود قرار می‌دهد (همان).

هر چند تبیین و تحلیل معنایی و توجیه معرفتی دقیق هر دودسته اوصاف از جمله وظایف متکلمان و فیلسوفان دین است، اما با توجه به اینکه بیشترین ابهامات و مشکلات معناشناختی در بحث سخن گفتن از خدا، مربوط به دسته دوم است، دسته دوم از اوصاف در بحث معناشناسی مورد نظر قرار می‌گیرد. این اوصاف و محمولات، هنگامی که در زبان عادی و زمینه‌های متعارف به کار می‌روند، دارای معنای روشن و قابل فهمی هستند؛ ولی همین اوصاف و محمولات هنگامی که به موجودی متعالی و غیرجسمانی نسبت داده شوند، دچار اشکال و ابهاماتی می‌گردند.

مشکل موجود در اوصاف انسانی این است که این اوصاف به هنگام اطلاق بر انسان دارای یک سلسله لوازم معنایی و دلالت‌های ضمنی خاصی هستند که اطلاق همین اوصاف با این لوازم معنایی و دلالت‌های ضمنی برخداوند غیر ممکن است (همان، ص ۲۲). این بحث از جمله مباحث مطرح در زبان دین است.

فیلسوفان به دو دلیل عمده زبان دینی را عمیقا مورد توجه قرار داده‌اند. دلیل اول آنکه فیلسوفان به مساله معنا علاقمند اند و لذا می‌خواهند بدانند که الفاظ راجع به خداوند چگونه افاده معنا می‌کنند. مثلا در سنت یهودی-مسیحی با زبانی از خداوند سخن می‌گویند که از دل زبان عرفی بیرون می‌آید. فیلسوفان به طور طبیعی در جستجوی پاسخی برای این پرسش هستند که چگونه با کلماتی که برای سخن گفتن از پدیده‌های مخلوق به کار گرفته می‌شوند می‌توان به نحو معناداری درباره خداوند سخن گفت. دلیل دوم این است که فیلسوفان زبان دین در پی تحلیل و ارزیابی اعتقادات هستند. درک زبانی که محمل بیان اعتقادات دینی گوناگون است برای درک همه جانبه خود آن اعتقادات ضرورت دارد. البته اعتقادات در قالب گزاره‌های دینی مطرح می‌شوند که پس از درک معنای اصطلاحات دینی و به دنبال آن گزاره‌های دینی واجد آن اصطلاحات، می‌توانیم دلایل عقلانی پذیرش یا رد آن گزاره‌ها را مورد بررسی قرار دهیم (مایکل پترسون و همکاران، ۱۹۹۰).

بحث از صفات در مباحث کلامی بسیار گسترده و دامنه‌دار است. به نظر می‌رسد بحث از معناشناسی اوصاف الهی که عمده این گونه مباحث در دسته دوم (اوصاف انسانی) قرار می‌گیرد، بیشترین قرابت با مباحث نظریه صفات در روان‌شناسی داشته باشد. بحث از معناشناسی اوصاف الهی در واقع تحلیل معنایی صفات مشترک بین انسان و خداست که می‌تواند در مباحث مولفه‌شناسی صفت در روان‌شناسی مورد نظر قرار گیرد. پس از بیان برخی نکات مقدماتی به مهم‌ترین دیدگاه‌ها در معناشناسی اوصاف الهی اشاره می‌کنیم.

نظریات معناشناسی اوصاف الهی

از مسایل مهم در شناخت اوصاف الهی، معرفت درست معنایی اوصافی است که درباره خدای سبحان به کار می‌رود. محور سخن، مفاهیمی است که بار وصفی دارند و درباره خدا و ممکنات کاربرد مشترک دارند. وقتی می‌گوییم انسان عالم است، عالم بودن رادر خودمان درمی‌یابیم همچنین قادر بودن را؛ اما وقتی می‌گوییم خدا عالم است یا قادر، عالم بودن و قادر بودن خدا را چگونه باید معنا کرد تا متناسب با مقام ربوبی و هستی مطلق وی باشد؟ اوصاف در فرهنگ بشری این ویژگی را دارند که از سویی معرف ذات هستند اما از سوی دیگر ذات را مقید می‌کنند. این اوصاف را درباره خدا چگونه استعمال کنیم که معرف ذات او جل جلاله باشد اما او را مقید نکند؟ (الله بداشتی، ۱۳۹۰) همین امر باعث شده است که برخی گرفتار تشبیه و

برخی به ورطه تعطیل گرفتار آیند. در این میان دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که هر کدام به نحوی به دنبال رایه بیانی است که کمترین اشکال مواجهه او گردد.

پس از بررسی کتب کلامی و فلسفی در باب زبان دین و معناداری اوصاف الهی مهم‌ترین نظریات معناداری اوصاف الهی عبارتند از:

۱. نظریه بی معنایی
۲. نظریه بیان ناپذیری
۳. نظریه الهیات سلبی
۴. نظریه کارکرد گرایی
۵. نظریه اشتراک لفظی
۶. نظریه تشبیهی
۷. نظریه تشبیه در عین تنزیه
۸. نظریه اشتراک معنوی
۹. نظریه توقف و تفویض
۱۰. نظریه تأویل گرایی
۱۱. نظریه تجسد و معناشناسی کلامی
۱۲. نظریه تمثیلی آکوئیناس
۱۳. نظریه اشتراک معنوی و تشکیک وجودی

بررسی همه دیدگاه‌های فوق در این مجال نمی‌گنجد. بنابراین به چند دیدگاه مهم و مطرح از این میان اشاره اجمالی می‌کنیم.

نظریه الهیات سلبی

مقصود این دیدگاه این است که خدای سبحان یا هیچ صفتی ندارد و اگر صفاتی از نگاه هستی‌شناسی برای او ثابت باشد از نگاه معناشناختی باید به سلب مقابل آنها معنا شود. خدا عالم است یعنی جاهل نیست. طبق این دیدگاه چون مفاهیم وصفی مستلزم نوعی حصر در موصوف هستند شایستگی آن را ندارند که معرف خدای سبحان قرار گیرند (الله بداشتی، ۱۳۹۰). چنانچه روایات در تفسیر «الله اکبر» آمده است که خداوند برتر از آن است که به وصف آید (کلینی، ۱۳۶۵). چون هر نوع وصفی یک نوع محدودیت است؛ پس شایسته است که گفته شود خدا برتر از آن است که وصف شود. از نظر گروهی مفاهیمی و اوصافی که در عرف بشری به کار می‌رود اگر بر خدا نیز به کار رود مستلزم همسانی خدا و ممکنات می‌شود. از این رو معنای وجود در مورد خدا و سایر ممکنات را از قبیل اشتراک لفظی دانسته‌اند (جرجانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۷). بر این اساس وقتی می‌گوییم انسان موجود است به یک معناست و وقتی می‌گوییم خدا موجود است معنای دیگری دارد.

قاضی سعید قمی نیز در همین باره در شرح روایت امام رضا (علیه السلام) که می‌فرماید «نظام توحید الله نفی الصفات عنه» یعنی آنچه توحید حقیقی بواسطه آن سامان پیدا می‌کند این است که صفات از او نفی شود، می‌گوید یعنی همه صفات نیکوی او به سلب نفیض‌های آنها و نفی مقابل آنها برمی‌گردد (قمی، ۱۳۷۳).

نظریه تشبیهی (یکسان انگاری معنای صفات در خدا و انسان)

دیدگاه یکسان انگاری معنای صفات در خدا و انسان ریشه طولانی در کلام اسلامی دارد. این دیدگاه معتقدند که تفاوت اساسی بین اوصاف خدا و اوصاف مخلوقات نیست و آن دسته از صفاتی که هم بر خدا و هم بر مخلوقات او مانند انسان، اطلاقی می‌گردند، معنای واحد و مشترکی دارند که در هر دو یکسانند. چون اینان اوصاف خدا را به اوصاف مخلوقات تشبیه می‌کنند به اهل تشبیه یا مشبیه مشهورند.

سلفی‌ها از جمله افراطیون در این دیدگاه هستند. شهرستانی در ملل و نحل خود این طور گزارش می‌کند «سلف در اثبات صفات تا حد تشبیه به پدیده‌ها مبالغه کردند» (شهرستانی، ۱۴۲۱). اینها برای خدا صفات جسمانی مانند دست و پا و چشم و گوش قابل شده‌اند و خدایی شبیه انسان تصور کردند.

این گروه نه تنها عقل انسان را قادر به فهم اسماء و اوصاف الهی می‌دانند بلکه مفهوم این کلمات را همان معنایی می‌دانند که در زندگی روزمره بشری از این الفاظ برداشت می‌شود. بر این اساس عبارت «ید الله» به همان معنای متفاهم بشری یعنی دست ترجمه می‌شود و همین دستی که ما می‌فهمیم مد نظر می‌باشد. این دیدگاه سر از نظریات تجسیمی و تشبیهی در خواهد آورد. خدایی که بر اساس این دیدگاه شناخته و توصیف می‌شود جسمانیت و اعضا و جوارح و در نتیجه ابعاد مادی دارد.

نظریه تمثیلی آکوئیناس

آکوئیناس معتقد بود که لفظی مانند «عادل» وقتی هم بر مخلوق اطلاق می‌شود هم بر خالق، مشترک معنوی نیست. یعنی معنای آن در هر دو مورد دقیقاً یکسان نیست. اما مشترک لفظی هم نیست. یعنی چنین نیست که دو معنای کاملاً متفاوت داشته باشد، مثل وقتی که واژه داغ را هم برای توصیف غذا به کار می‌بریم و هم برای توصیف مسابقه اتومبیل رانی. میان عدالت الهی و عدالت انسانی ارتباطی وجود دارد، یعنی میان یکی از صفات خداوند و یکی از صفات انسان‌ها شباهتی وجود دارد. به دلیل همین شباهت است که محمول عادل مشترک لفظی نیست و البته به دلیل تفاوت‌هایی که میان خدا و انسان‌ها متناهی وجود دارد، این محمول مشترک معنوی هم نیست؛ بلکه آنچنان که آکوئیناس نشان می‌دهد به نحوی تمثیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد. همین شباهت در عین تفاوت و تفاوت در عین شباهت است که کاربرد لفظ واحد در دوزمینه را مجاز می‌دارد (مایکل پترسون، ۱۹۹۰).

به نظر جمیزاس (۱۹۲۷) نظریه تمثیلی راه میانه خوبی فراهم می‌کند تا کلماتی را که در سخن گفتن از خداوند به کار می‌بریم را مشترک معنوی یا لفظی ندانیم، یعنی به ورطه تشبیه و تعطیل نلغزیم. منظور از تشبیه اینجا دیدگاهی است که تفاوت میان خدا و مخلوقات را یک تفاوت صرفاً کمی می‌داند و به همین دلیل مدعی است که برای سخن گفتن از خداوند، تغییر معنای کلمات ضرورتی ندارد. منظور از تعطیل نیز دیدگاهی است که تفاوت میان خدا و مخلوقات را چندان می‌داند که در نتیجه اساساً نمی‌توانیم درباره خدا هیچ سخن قابل فهمی بگوییم. اما بنابر نظریه تمثیل، ما واقعا می‌توانیم با استفاده از زبان انسانی، درباره خداوند حقایقی را بیان کنیم بدون آنکه قابل باشیم خدا و مخلوقاتش حتی در یک مورد، شباهتی تمام عیار با یکدیگر ندارند (همان).

توماس به دنبال آن است تا در چارچوب قواعد عمومی زبان، نظریه‌های قابل طرح و تحلیل ارائه کند. نظرگاهی که در عرصه الهیات و کلام راه میانه‌ای باشد، که از نقاط قوت دو دیدگاه قبلی بهره جسته و البته از نواقص و اشکالات آن دو دیدگاه پیراسته شده باش. او پس از نفی مطلقگرایی دو دیدگاه رایج، توماس می‌کوشد تا با استفاده از محاسن اشتراک لفظی و تک معنایی، راه حل میانه‌ای خود را ارائه دهد: وقتی صفتی چون علم را بر خدا حمل می‌کنیم، اینگونه نیست که هیچ فهمی از علم نداشته باشیم، بالاخره معنایی از آن را می‌فهمیم که اولاً با قدرت، حیات، غضب و دیگر صفات متفاوت است و ثانیاً معنایی حداقل از علم بشری - علمی که در وصف انسان به کار برده می‌شود - به ذهن آدمی متبادر می‌شود. علمی که دارای آثاری چون حکمت، انتخاب، اطلاع داشتن از محیط و ... است. و ما نوعاً این آثار را در مورد خدا نیز درک می‌کنیم. - این یعنی اشتراک معنوی - از طرف دیگر باید دقت کرد که معنای علم در مورد خدای متعال و مخلوقات، دقیقاً به یک معنا هم، نیست بلکه باید رعایت موضوع متصف به این وصف - مثلاً خدای عالم و انسان عالم - را نیز کرد، چرا که دو موضوع کاملاً و بالذات متفاوت‌اند، لذا معنی علم بکار برده شده درباره‌ی خدا، اگرچه شباهتی و ارتباطی با وصف علم آدمی دارد، لکن در عین حال، تفاوتی دارد که مانع از یک معنی دانستن آن دو می‌شود، تفاوتی که به حسب موضوع و ذات متصف به علم است. توماس برای تبیین نظر خود بیانات متعدد و پراکنده‌ای داشته است که بعدها با عنوان تقریرهای نظریه تمثیل توسط دیگران تفکیک، تحلیل و ارائه شده است. برای فهم بهتر تئوری تمثیل سه تقریر زیر ارائه می‌شود که صرفاً به عناوین آن اشاره می‌کنیم.

۱. تمثیل مبتنی بر صعود و نزول

۲. تمثیل مبتنی بر تناسب

۳. تمثیل مبتنی بر اسناد

نظریه اشتراک معنوی ملاصدرا

مقصود از این نظریه این است که مفاهیم وجودی که اوصاف وجود قرار می‌گیرند مانند خود وجود از نظر معنا، بر خدا و ممکنات به طور یکسان حمل می‌شود؛ یعنی معنای لفظ وجود در مورد خدا و ممکنات یکی است اما مصداق وجود، عرض

عریضی دارد که یک طرفش وجود ضعیف هیولی است که در مرز وجود وعدم است و طرف دیگر آن واجب تعالی است که وجودش لایتناهی است (الله‌بداشتی، ۱۳۹۰).

مثال محسوس آن نور است که یک مصداقش نور ضعیف شمع است و مصداق دیگرش نور خورشید است که از شدت نورانی بودن چشم غیر مسلح از نگاه مستقیم به آن عاجز است. وجود و صفات وجودی نیز این‌گونه هستند. اگر می‌گوییم خدا زنده، عالم و قادر است معنای حیات و علم و قدرت در مورد خدا و ممکنات متفاوت است به تفاوت درجه وجود واجبی سرمدی و وجود ممکن محدود.

طبق این بیان لازم نیست قایل به اشتراک معنایی بین خدا و انسان بشویم یا برای فرار از تشبیه، ملتزم به انکار صفات و ارجاع معانی آنها به سلب متقابل آنها گردیم.

اشتراک معنوی و تشکیک در وجود، یکی از مسائل مهم و اساسی است که از طریق آن می‌توان به راه حل بسیاری از مشکلات فلسفی و کلامی دست یافت. صدرالمألهین به خوبی از این مسأله آگاه بوده و مشترک بودن وجود را در مورد مصادیق مختلف و ماهوی آن، نزدیک به بدیهیات شمرده است.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه از بررسی متون کلامی و فلسفی به دست آمد، می‌توان گفت که نظریه صفات در مباحث کلامی از پیشینه قابل توجه‌ای برخوردار است. هرچند عمده مباحث مندرج در کتب کلامی به طور مستقیم با نظریه صفات در ارتباط نیستند اما می‌توان ادعا نمود که قرابتی شدید با مباحث نظریه صفات دارند. با توجه به دیدگاه روان‌شناسی صفات به نظر می‌رسد بحث از معناداری اوصاف الهی یکی از مباحث مهم و نزدیک به نظریه صفات است. بررسی اجمالی ۱۳ نظریه در این خصوص نشان داد که هدف عمده آنها تبیین معناداری اوصاف الهی است. رابطه معناداری اوصاف الهی و معناداری اوصاف انسانی از نکات دیگری است که در این بحث مورد نظر متکلمان و فیلسوفان فرار می‌گیرد. در این نگاه از گذر تحلیل معناداری اوصاف الهی می‌توان به تصویر روشنی در معنانشناسی اوصاف انسانی دست یافت. بنابراین به نظر می‌رسد تحلیل دقیق این موضوع در کلام و فلسفه کمک شایانی در مولفه‌شناسی و مفهوم‌شناسی صفات در نظریه صفات خصوصاً با نگرش به منابع اسلامی داشته باشد.

منابع و مراجع

- الله‌بداشتی، علی، ۱۳۹۰، توحید و صفات الهی، انتشارات دانشگاه قم، قم.
- پترسون، مایکل و همکاران، ۱۹۹۰م، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه نراقی و سطانی، انتشارات طرح نو، تهران.
- پروین، ل. ا. و جان، ا. پ، ۱۳۸۶، شخصیت (نظریه و پژوهش)، برگردان محمدجعفر جوادی و پروین کدیور، تهران.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، بی‌تا، شرح المواقف، قم، منشورات الشریف الرضی.
- رازی، فخرالدین، بی‌تا، شرح اسماء الحسنی، (لوامع البینات)، تصحیح عبدالروف اسعد مصر، کلیات الازهریه.
- شاملو، سعید، ۱۳۸۲، مکتب‌ها و نظریه‌ها در روانشناسی شخصیت، انتشارات رشد، تهران.
- شجاعی، محمدصادق، ۱۳۸۸، نگاهی به نظریه صفات شخصیت در اخلاق، دو فصلنامه علمی-تخصصی مطالعات اسلام و روان‌شناسی، شماره ۴، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۴۲۱ق، الملل و النحل، تحقیق امیرعلی مهنای، بیروت، دارالمعرفه.
- عبده، محمد، ۱۴۱۳ق، نهج البلاغه، دارالبلاغه، بیروت.
- علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۷ش، سخن گفتن از خدا، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم.
- قمی، قاضی سعید محمد بن محمد مفید، ۱۳۷۳، شرح توحید صدوق، نجفعلی حبیبی، وزارت فرهنگ و ارشاد، تهران.
- کارور، ج. س. و شی. یرم. ف.، ۱۳۷۵، نظریه‌های شخصیت، انتشارات آستان قدس، مشهد.
- کلینی، محمد یعقوب، ۱۳۶۵ش، الکافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران، نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.
- ولفسن هری اوسترین، ۱۳۷۲، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی.