

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

حسین رادمرد

کارشناسی ارشد، روانشناسی مثبت‌نگره، 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 مریبوط به صفات در منابع کلامی-فلسفی در زمرة مباحث محوری دانست. صفات خداوند را از دو جنبه کلی معناشناسی و وجودشناسی می‌توان مورد مطالعه و تحلیل قرار داد. نتایج این پژوهش حاکی از آن است جنبه معناشناسی 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 عهددار بررسی جنبه معناشناسی اوصاف است. بررسی نظریه الهیات سلیمانی، 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، روان‌شناسی صفت.

مقدمه

نظریه صفات، یکی از نظریه‌های رایج در روان‌شناسی شخصیت است. روان‌شناسی صفات به‌طور عمده در دهه‌های ۱۹۴۰ و 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 پیش‌آمادگی‌هایی تعریف کرد که برای پاسخ-دهی به شیوه‌ای مشابه یا یکسان به انواع گوناگونی از حرکها داده می‌شد.

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 گستردگی 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(بیمایشی 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 حرکه‌ای 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 فraigیر بودن تعریف و دسته‌بندی کرد که بر این اساس صفت‌های اصلی(غلبه بر وجود شخص؛ ماکیولیست بودن)، صفت‌های محوری(ویژگی برجسته؛ مهربانی، درستی) و آمادگی‌های ثانویه(در محیط ویژه و گاه‌گاهی)، سه گونه‌ی اصلی صفت‌ها هستند. شاملو(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 نظریه‌پرداز 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 نابهجه است، 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 نامرتب) و عمقی(در پیوند باهم و سازنده یک بعد مستقل) دسته‌بندی صفت‌ها 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 رفتار درمانی 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 قابل 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 به‌هنگار 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 ادرون‌گرایی، تهییج‌پذیری/اثبات(روان‌آزده‌خوبی) و روان‌پریش‌گرایی هیجانی(جوادی و کدیور، ۱۳۸۶ و کارور و شییر، ۱۳۷۵). کارهای آیسنک از جمله پراستنادترین نوشه‌های علمی در قرن بیستم به شمار می‌رود(جوادی و کدیور، ۱۳۸۶).

سه نظریه‌ی پرآوازه‌ی رویکرد صفات در شخصیت در تعریف صفت بر تفاوت‌های فردی سرشتی در آمادگی اولیه پاشاری 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 پاشاری 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 می‌پندراند که چنین تبیین‌ها و دسته‌بندی‌های نظریه نام نمی‌گیرد.

بحث از صفات در متابع اسلامی و کلامی هم از قدمت بالایی برخوردار است. شاید بتوان گفت مباحث مربوط به صفات در متابع کلامی یکی از محوری‌ترین مباحث می‌باشد. بنابراین از دیرباز مبحث اسما و صفات الاهی در مباحث کلامی اسلام و مسحیت 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 صفت‌ها و چگونگی انتساب آنها به خدا، رابطه آنها با ذات خدا، و شمار و قسمت-بندی آنها بحث‌هایی صورت گرفته است.

ولفسن می‌گوید تا اواسط قرون وسطی، در مسیحیت سخن از صفات خدا نبوده و تنها بحث اسمای الاهی 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 الاهی در مسیحیت مطرح شد (ولفسن، ۱۳۶۸). جان اسکوتوس اریگنا (حدود ۸۰۰ تا ۸۷۷) بحثی درباره مثل افلاطونی مطرح ساخت که مشتمل بر نگرشی شبیه آموزه‌های صفاتیه در اسلام بود. همچنین ژیلبر دولایپوره 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 صفاتیه اسلامی در باب صفات خدا بود. این دو نظریه در شوراهای رنس (۱۱۴۸) و پاریس (۱۲۴۷) مردود شناخته شد. سپس در اوایل قرن سیزدهم کتاب دلاله الحائرین، نوشته این میمون یهودی به لاتین ترجمه شد. این کتاب به اختلاف نظرهای مسلمانان درباره صفات خدا و نظریه خود این میمون در مخالفت با واقعیت داشتن صفات خدا می‌پرداخت.

پس از آن در همین قرن، آبرت کبیر و توماس آکویناس به ترتیب بر کتاب گفته‌های پترلومبارد 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 برdenد. آبرت 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 ۱۳۴۹-۱۳۰۰) در قرن بعد می‌گوید: «مردمان مقدس گذشته کلمات صفات را به کار نمی‌برند، بلکه به جای آن کلمه نام‌ها را استعمال می‌کرند و برخلاف بعضی از متوجهان که می‌گویند صفات خدا متمایز و متنوع است، قدماء و کسانی که در زمان استادید 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 چیزهای که علامت گذاری شده، آنان به عین هم بودن و وحدت معتقد بودند.»

به گفته ولفسن، کاربرد کلمه صفات و بحث از صفات، با ترجمه لاتینی کتاب دلاله الحائرین 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 داشته است. عبدالکریم شهرستانی سخنی دارد که از آن برمی‌آید بحث صفات در نیمه اول قرن دوم، بین متكلمان مسلمان مطرح بوده است. او می‌گوید واصل ابن عطا (متوفای ۱۳۱ ق) صفات خداوند را از قبیل علم، قدرت، اراده و حیات، با این استدلال رد می‌کرد که به دو الله 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 ابتدای میان معتزله و اصحاب سلف در گرفته است، و این موضوعی 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 سخنران بزرگان اسلام، بسیار پیش‌تر از زمان واصل 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 متكلمان 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 راچنین نقل کرده اند: امامیه می‌گوید که صفات ذاتی واجب، عین ذات اوست. معترض می‌گویند که معنای اتصاف واجب تعالی به صفاتش این است که افعال صادره از حضرتش همانند فعل کسی است که متصف به صفتی باشد. اشاره می‌گویند 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 متكلمان مسلمان اقوال مختلفی درباره حقیقت صفات الاهی و کیفیت اتصاف ذات خداوند به آنها داشته اند، و اختلاف بر سر این مباحثت تا به امروز در میان فرقه‌های اسلامی جریان یافته است.

صفات خداوند را از دو جنبه کلی می‌توان تحلیل کرد: جنبه معناشناختی و جنبه وجودشناسی. پرسش‌هایی از قبیل آن که «آیات صفات خداوند عین ذاتند یا زاید بر ذات و در صورت زاید بودن، حادثند یا قبیم»، در زمرة 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 می‌رسد آنچه با هدف کلی این پژوهش متناسب‌تر است بخش معناشناختی اوصاف الهی است. بحث از معناداری اوصاف الهی برای تحلیل و مولفه‌شناسی صفات بسیار حائز اهمیت است. این نکته از جمله مباحث مهم در روان‌شناسی نظریه اوصاف نیز می‌باشد. بنابراین باتوجه به محدودیت پژوهش حاضر صرفاً به مباحثی کلامی حوزه معناشناختی اوصاف الهی می‌پردازیم.

معنای صفت از نظر متكلمان

شیخ مفید از بزرگان کلام امامیه می‌نویسد: «صفت از معنایی عام در موصوف خبر می‌دهد که او و دیگران را که در معنا با موصوف شریک هستند از غیر آنها متمایز می‌کند»(مفید،بی‌تا). مثلاً وقتی می‌گوییم علی عالم است، علم معنای عامی است که علی و دیگران را که در حقیقت علم با علی شریک هستند از غیر آنها متمایز می‌کند. فخر رازی نیز در اینباره می‌نویسد: «صفت از چگونگی ماهیات خبر می‌دهد تا حقیقت شیء را به طور تفصیلی بشناساند، در مقابل اسم که دلالت بر ذات به ابهام می‌کند»(رازی،بی‌تا).

معناشناختی اوصاف الهی

در حوزه معناشناختی، چند مسأله مهم و اساسی مطرح است. نخستین پرسش که چگونگی پاسخ به آن، راه حل‌های پرسش‌های دیگر را رقم می‌زند، عبارت است از این که «آیا ادراک خداوند و صفات او ممکن است. متناهی چگونه می‌تواند نامتناهی را درک کند؟» ما چون نمی‌توانیم برای فهم خداوند، خود را به حد او ارتقا دهیم، ناگزیر، وی را در حد خود پایین می‌آوریم. به عبارت دیگر، بر فرض درک، چگونه می‌توان خداوند را با الفاظ و علایم خاکی که همه برگرفته از مصاديق پست و دنیاپرداز، او را برای دیگران وصف کرد؟ اگر خداوند در خور فهم نیست، چگونه می‌توان 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 معنای اوصاف الهی صرف نظر و سکوت اختیار کنیم؟ آیا باید از اوصاف ایجابی دست شویم و فقط به اوصاف سلبی بستنده و تمام محمولات ایجابی را به محمولات سلی تأویل کنیم؟ آیا در میان صفات ایجابی، بر صفات فعلی متمرکز شویم و برای آن‌ها معنایی کارکرد گرایانه قائل شویم؟ آیا تمثیل، تشبیه، استعاره و مجاز می‌تواند راه گشای تحلیل معانی اوصاف خداوند باشد و...؟

روشن است که بحث از معناشناختی اوصاف الهی مبتنی بر این دیدگاه متكلمان 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 المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «لم يطلع العقول على تحديد صفتة و لا يحجبها عن واجب معرفتها». خدای متعال عقل‌های بشری را بر کرانه‌های صفاتش آگاه نکرده و از مقدار لازم معرفتش محجوب نساخته است(عبد،بی‌ق) پرداختن به معانی صفات خداوند و پاسخ بدین پرسش‌ها، حجم قابل توجهی از مباحث زبان دین را نیز به خود اختصاص داده است و فیلسوفان و متألهان، راه حل‌های گوناگون را اتخاذ و با دیدگاه‌های 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 استناد 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 زمرة هستند. ما تنها در مورد خدا می‌گوییم «خدا واجب الوجود است» یا «خدا بسیط از جمیع جهات است» یا «خداآنده 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، غصب، رحمت، سخن گفتن و عدالت از این قبیل هستند. در متون دینی به خوبی مشاهده می‌کنیم که به خداوند اوصافی انسانی از قبیل مهربانی، غصب، 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 می‌دهند (همان).

هر چند تبیین و تحلیل معنایی و توجیه معرفتی دقیق هر دو دسته اوصاف از جمله وظایف متكلمان و فیلسوفان دین است، اما با توجه به اینکه بیشترین ابهامات و مشکلات معناشناسختی 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 روش 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 عمدۀ زبان دینی را عمیقاً 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. مثلاً 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. در ک زبانی که محمل بیان اعتقادات دینی گوناگون است برای درک همه جانبهٔ خود آن اعتقادات ضرورت دارد. البته اعتقادات در قالب گزاره‌های دینی مطرح می‌شوند که پس از درک همه جانبهٔ 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 عمدۀ 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 معانی 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 ربوی 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 بداعشی، 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 ارایه بیانی است که کمترین اشکال مواجه 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

مفهوم 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 جاهم نیست. طبق این دیدگاه چون مفاهیم وصفی مستلزم نوعی حصر در موصوف خود 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، ۲، ص ۱۲۷). براین 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 می‌فرمایند «نظام توحید الله نفي 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 نقیض‌های آنها و نفی مقابله آنها بر می‌گردد(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 معتقد‌نند 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، اطلاق می‌گرددند، معنای واحد و مشترکی دارند که در هر دو یکسانند. چون اینان اوصاف خدا را به اوصاف مخلوقات تشبیه می‌کنند به اهل تشبیه یا مشبهه مشهورند.

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

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 «بِدِ اللَّهِ» 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 تشییه‌ی در خواهد آورد. خدایی که بر اساس این دیدگاه شناخته و توصیف می‌شود جسمانیت واعضا 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 معنی 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 انسان‌های متناهی وجود دارد، این محمول مشترک معنی هم نیست؛ بلکه آنچنان که آکوئیناس نشان می‌دهد به نحوی تمثیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد. همین شباهت در عین شباهت است که کاربرد لفظ واحد در دوزمینه را مجاز می‌دارد (مایکل پترسون، ۱۹۹۰).

به نظر جمیراس (۱۹۲۷) نظریه تمثیلی راه میانه خوبی فراهم می‌کند تا کلماتی را که در سخن گفتن از خداوند به کار می‌بریم را مشترک معنی یا لفظی ندانیم، یعنی به ورطه تشییه و تعطیل نلغزیم. منظور از تشییه اینجا دیدگاهی است که تفاوت میان خدا و مخلوقات را یک تفاوت صرف‌کمی 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 واقعاً 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، نظریهای 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 پیرواسته شده باش. او پس از نفی مطلقتگرایی دو دیدگاه رایج، توماس می‌کوشد تا با استفاده از محاسن اشتراک لفظی و تک معنایی، راه حل میانهی 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 متبار 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 معنی - 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 درباره 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 معنی 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 مصدق وجود، عرض

عريضي دارد که يك طرفش وجود ضعيف هيولى است که در مرز وجود و عدم است و طرف ديگر آن واجب تعالي است که وجودش لايتناهى است(الله بداشتى، ۱۳۹۰).

مثال محسوس آن نور است که يك مصاديقش نور ضعيف شمع است و مصاديق دیگر ش نور خورشيد است که از شدت نوراني بودن چشم غير مسلح از نگاه مستقيم به آن عاجز است. وجود و صفات وجودی نيز اين گونه هستند. اگر می گويم خدا زنده، عالم و قادر است معنای حيات و علم و قدرت در مورد خدا و ممکنات متفاوت است به تفاوت درجه وجود واجب سرمدي و وجود ممکنى محدود.

طبق اين بيان لازم نیست قايل به اشتراك معنایي بين خدا و انسان بشويم يابراي فرار از تشبيه، ملتزم به انکار صفات و ارجاع معانی آنها به سلب متنقابل آنها گرديم.

اشتراك معنوي و تشكيك در وجود، يكى از مسائل مهم و اساسى است که از طريق آن مى توان به راه حل بسياري از مشكلات فلسفى و كلامى دست یافت. صدرالمتألهين به خوبى از اين مسئله آگاه بوده و مشترک بودن وجود را در مورد مصاديق مختلف و ماهوي آن، نزدик به بدويهيات شمرده است.

نتيجه‌گيري

براساس آنچه از بررسی متون کلامی و فلسفی به دست آمد، می توان گفت که نظریه صفات در مباحث کلامی از پیشینه قابل توجه اي برخوردار است. هرچند عده مباحث مندرج در کتب کلامی به طور مستقيم با نظریه صفات در ارتباط نیستند اما می توان ادعا نمود که قرباتی شديد با مباحث نظریه صفات دارند. با توجه به ديدگاه روان‌شناسی صفات به نظر مى رسد بحث از معناداري اوصاف الهى يكى از مباحث مهم و نزدیك به نظریه صفات است. بررسی اجمالي ۱۳نظريه در اين خصوص نشان داد که هدف عده آنها تبيين معناداري اوصاف الهى است. رابطه معناداري اوصاف الهى و معناداري اوصاف انساني از نکات دیگري است که در اين بحث مورد نظر متكلمان و فيلسوفان قرار مى گيرد. در اين نگاه از گذر تحليل معناداري اوصاف الهى می توان به تصوير روشنی در معنائشناسي اوصاف انساني دست یافت. بنابراین به نظر مى رسد تحليل دقیق این موضوع در کلام و فلسفه کمک شایانی در مولفه‌شناسی و مفهوم‌شناسی صفات در نظریه صفات خصوصا با نگرش به منابع اسلامی داشته باشد.

منابع و مراجع

- الله بداشتى، على، ۱۳۹۰، توحيد و صفات الهى، انتشارات دانشگاه قم، قم.
- پترسون، مايكل و همكاران، ۱۹۹۰، عقل و اعتقاد دينى، ترجمه نرافى و سلطانى، انتشارات طرح نو، تهران.
- پروين. ل. ا و جان. ا. پ، ۱۳۸۶، شخصيت(نظریه و پژوهش)، برگردان محمد جعفر جوادى و پروين کدبور، تهران.
- جرجاني، سد شريف على بن محمد، بي تا، شرح المواقف، قم، منشورات الشريف الرضي.
- رازى، فخر الدین، بي تا، شرح اسماء الحسنی، (لوامع البینات)، تصحیح عبدالرؤوف اسعد مصر، کلیات الازھریه.
- 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، ۱۴۲۱، الملل و النحل، تحقيق امبرعلى مهنا، بيروت، دارالعرفه.
- عبده، محمد، ۱۴۱۳، ۱۴۱۳ق، نهج البلاغه، دارالبلاغه، بيروت.
- عليزمانی، امير عباس، ۱۳۸۷، ش، سخن گفتن از خدا، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم.
- قمي، قاضي سعيد محمدين محمد مفيد، ۱۳۷۳، شرح توحيد صدوق، نجف على حببي، وزارت فرهنگ و ارشاد، تهران.
- کارور. ج. س. و ش. ير. م. ف، ۱۳۷۵، نظریه‌های شخصیت، انتشارات آستان قدس، مشهد.
- کليني، محمد يعقوب، ۱۳۶۵، ش، الکافى، ترجمه سيد جواد مصطفوى، تهران، نشر فرهنگ اهل بيت عليهم السلام.
- ولفسن هری اوسترين، ۱۳۷۲، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات الهدى.