

نظریه بساطت ذات الهی؛ برخورد دو پارادایم فلسفی

محمد سعیدی مهر*

چکیده

اعتقاد به بساطت ذات الهی و نفی گونه‌های مختلف ترکیب از آن از دیر زمان مورد اعتقاد بسیاری از فیلسوفان و متکلمان ادیان بزرگی همچون اسلام و مسیحیت بوده است. در سنت اسلامی فیلسوفانی همچون ابن سینا و ملاصدرا و در سنت مسیحی نیز جمعی از فیلسوف-متکلمان قرون وسطایی نظیر آگوستین، آنسلم و به ویژه آکوئیناس به تحکیم مبانی و تشریح ابعاد گسترده این آموزه همت گمارده‌اند. یکی از ابعاد مهم این نظریه که در مقاله حاضر مورد توجه است عینیت خداوند با صفات حقیقی خود نظیر علم و قدرت است و همین بُعد از نظریه است که اخیراً مورد نقد اساسی برخی از فیلسوفان معاصر دین همچون الوین پلنتینگا واقع شده است. در این مقاله پس از مروری کوتاه بر دیدگاه طرفداران این نظریه در دو سنت اسلامی و مسیحی تقریر دقیقتری از دیدگاه آکوئیناس ارائه می‌گردد و سپس اشکالات پلنتینگا بر آن بیان می‌شود. در مرحله بعد و پس از بررسی مبانی انتقادات پلنتینگا، بر این مطلب احتجاج می‌شود که این انتقادات در پارادایمی کاملاً متفاوت با پارادایم فیلسوفان سنتی طرح شده و از این رو، مشکلی برای نظریه بساطت ذات الهی-آنگاه که در پارادایم فلسفه سنتی لحاظ شود- ایجاد نمی‌کند.

کلید واژه‌ها: بساطت الهی، آکوئیناس، پلنتینگا، ذات، صفت.

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه - دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

شکل‌گیری نظریه بساطت ذات الهی نخست به فلسفه یونان و پس از به آن فلسفه‌های نوافلاطونی و اسکندرانی بازمی‌گردد. این نظریه پس از ظهور دو آیین مسیحیت و اسلام در قالب یک نظریه فلسفی - کلامی بارور گردید. آگوستین می‌گفت:

ما از خداوند به طرق گوناگونی سخن می‌گوییم؛ به عنوان (موجود) عظیم، خیر، حکیم، قدوس، حق، و هر چیز دیگری که اطلاق آن بر او ناشایست ننماید. با این حال، خدا با عظمتش عینیت دارد که همان حکمت اوست (زیرا او نه از جهت کمیت بلکه از جنبه قدرت، بزرگ است) و او با خیربودنش عینیت دارد که همان قدرت و عظمت اوست و او با حق بودنش عینیت دارد که تمام این صفاتی است که گفته شد. زیرا چنین نیست که در او چیزی باشد که قدوس است و چیز دیگری که عظیم یا حکیم یا حق یا خیر یا در مجموع خود او باشد. (Augustine, 1861: 929)

وی همچنین در شهر خدا ادعا کرد که ذات خدا بسیط است زیرا «آن چیزی است که دارد». او این ادعا را چنین بسط داد:

بنابراین، خیری وجود دارد که تنها او بسیط است و از همین رو، تنها او تغییرناپذیر است و او همان خداوند است. تمام خیرها به دست این خیر آفریده شده‌اند اما بسیط نیستند و لذا تغییرپذیرند... به این سبب، ذاتی بسیط خوانده می‌شود که چنین نباشد که صفتی داشته باشد که ممکن باشد آن را از دست بدهد یا از آن چه دارد متمایز باشد آن گونه که یک کوزه از مایعی که درون آن است یا یک جسم از رنگ خود یا هوا از نور و گرما یا یک نفس از حکمت متمایز است... (Mann, 1985: 454)

در این عبارات آگوستین بر سه خصیصه موجود بسیط تأکید می‌ورزد؛ یعنی، تغییرناپذیری، عدم امکان از دست دادن صفات خود، و عدم تمایز از صفات خود.

آنسلم با تأکید بیشتر بر خصیصه سوم اظهار داشت:

بنابراین، حیات، حکمت و امثال آن اجزای تو نیستند بلکه تمام آنها یک چیزند و هر یک از آنها تماماً همان چیزی است که تو هستی و چیزی که تمام موجودات دیگرند. (Ibid)

توماس آکوئیناس بعدها نظریه بساطت ذات الهی را پروراند و کوشید تا بر پایه فلسفه اسکولاستیک رایج در زمانه خود این نظریه را بر بنیان‌های فلسفی استوار سازد. در جهان اسلام نیز عموم فیلسوفان اسلامی بر بساطت ذات الهی و تنزه آن از انحای ترکیب تأکید داشتند. برای مثال، ابن سینا پس از اثبات وجود خداوند به عنوان واجب الوجود و استدلال بر توحید، بر عدم ترکیب واجب الوجود از وجود و ماهیت، احتجاج می‌کند. او همچنین در مقام بحث از علم الهی به این نتیجه رهنمون می‌شود که علم خداوند، با اراده، قدرت و حیات او متحد است و همه این صفات نیز با ذات او یکی هستند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴۴ و ۳۶۸-۳۶۶)

ملاصدرا مسأله بساطت ذات الهی را با تفصیل بیشتری مطرح می‌کند. در مرحله نخست ادله متعددی بر این مدعا اقامه می‌شود که واجب الوجود ماهیتی غیر از وجود خود ندارد و از این رهگذر ترکیب واجب تعالی از ماهیت و وجود نفی می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۵۷-۴۸) در مرحله دیگر و پس از دسته بندی اقسام ترکیب در چهار قسم (ترکیب از اجزای مقداری، ترکیب از ماده و صورت خارجی، ترکیب از ماده و صورت ذهنی و ترکیب از جنس و فصل)، صدرا بر نفی اقسام چهارگانه در مورد خداوند استدلال می‌کند. به این ترتیب، بساطت ذات واجب از جهت نفی ترکیب‌های یاد شده اثبات می‌گردد. (همان: ۱۰۵-۱۰۰) وی همچنین با طرح قسم دیگری از ترکیب، یعنی ترکیب از وجود و عدم، مدعی می‌شود که این نوع ترکیب نیز در ذات واجب تعالی راه ندارد و از این طریق، به اثبات قاعده «بسیط الحقیقه» راه می‌یابد. (همان: ۱۱۸-۱۱۰) در مقام بحث از صفات الهی نیز، صدرا به اثبات مسأله «عینیت ذات با صفات» همت می‌گمارد که بر پایه آن تمام صفات حقیقی خداوند به حسب وجود خارجی عین

هم و عین ذات‌اند و به این ترتیب، بساطت ذات الهی از جهت عدم ترکیب با صفات خارج از ذات مبرهن می‌گردد. (همان: ۱۳۵-۱۳۳)

البته در میان متکلمان مسلمان در این بحث تفرق آرای بیشتری مشاهده می‌شود به گونه‌ای که اشاعره به نظریه زیادت ذات بر صفات گرایش یافته صفاتی همچون علم و قدرت را حقایقی قدیم و خارج از ذات الهی دانستند در حالی که معتزله به شدت با این دیدگاه مخالف بوده، صفات زاید را انکار می‌کردند و در این میان، متکلمان شیعه همراه با حکما به عینیت ذات با صفات باور داشتند و در حالی که به اصل تحقق تمام صفات کمالی برای خداوند معترف بودند تمایز وجودی و خارجی آنها از یکدیگر و از ذات را مردود می‌دانستند. (جرجانی، ۱۴۱۹: ۵۲)^۱

بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد که در نزد فیلسوفان سنتی^۲ نظریه بساطت ذات الهی نظریه غالب و رایج بوده است؛ هر چند گاه مورد مخالفت‌هایی قرار گرفته است. اما اخیراً برخی فیلسوفان دین‌تحلیلی این نظریه را با چالش‌های جدیدی روبه‌رو ساخته‌اند؛ برخی از مخالفان معاصر تا آن جا پیش رفتند که آن را مهمل‌گویی خواندند (Martin, 1976:40) و برخی دیگر آن را «آموزه‌ای خود-متناقض که گواهی بر چیرگی ایمان بر انسجام عقلانی در برخی حلقه‌های مسیحی است» دانستند (Smith, 1998: 524) اعتراضات وارد شده بر نظریه بساطت ذات الهی طیف وسیعی را در برمی‌گیرد. برخی از این اعتراضات بیشتر جنبه الهیاتی داشته و سازگاری این نظریه را با دیگر آموزه‌های اساسی ادیان ابراهیمی یا آموزه‌های بنیادین مسیحیت به چالش می‌کشد. برای

۱. در باره رأی معتزله در باب توحید صفاتی ابهاماتی وجود دارد. بسیاری از متأخرین نظریه نیابت ذات از صفات را به آنان نسبت داده‌اند (برای مثال: طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۷۵) و گروهی نیز معتقدند که دیدگاه معتزله در نهایت به همان دیدگاه حکما و متکلمان شیعه یعنی عینیت صفات حقیقی با ذات بازمی‌گردد. (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۲۲)

۲. مقصود از فیلسوفان سنتی در اینجا فیلسوفان قرون وسطی در غرب و نیز فیلسوفان اسلامی است.

مثال این بحث در گرفته است که آیا بساطت مطلق و همه جانبه ذات الهی با آموزه فاعل مختار بودن خداوند (به مثابه یکی از اعتقادات مشترک ادیان ابراهیمی)^۱ یا آموزه تثلیث (که از ارکان اعتقادی مسیحیت موجود است) سازگاری دارد؟^۲ همچنین این اشکال (البته به صورت‌های مختلف) مطرح شده است که لازمه نظریه بساطت آن است که خداوند هیچ صفت ذاتی ممکن (intrinsic contingent property) نداشته باشد^۳ در حالی که در نظر برخی از فیلسوفان معاصر پاره‌ای از صفات ذاتی خداوند صفاتی ممکن و نه ضروری‌اند. (Pruss, 2006:1)

گاه نیز اشکال شده است که نظریه بساطت ذات الهی مستلزم آن است که صفاتی که به ظاهر معانی متفاوتی دارند هم معنا شوند و در نتیجه معانی عادی خود را از دست بدهند

۱. خانم النور استامپ پس از طرح برخی از مشکلات نظریه بساطت ذات الهی و پاسخ دادن به آنها (مانند مشکل لزوم عینیت تمام صفات الهی با یکدیگر) به مشکل ناسازگاری ظاهری این نظریه با فاعل مختار بودن خداوند می‌پردازد و آن را دشوارترین مشکل این بحث می‌داند. (Stump, 2003: 100)

۲. برخی از نویسندگان به صورت مستقل به مشکل ناسازگاری نظریه بساطت الهی با آموزه تثلیث پرداخته‌اند از جمله بنگرید به (Cross, 1999)

۳. شایان ذکر است که میان دو اصطلاح "essential" و "intrinsic" - که هر دو به عنوان خصیصه صفات (property) به کار می‌روند و به ناچار گاه هر دو به «ذاتی» ترجمه می‌شوند تفاوت هست؛ هرچند در تفسیر دقیق این دو اصطلاح و بیان تفاوت آنها در میان فیلسوفان معاصر اتفاق نظری به چشم نمی‌خورد! در باره اصطلاح اول، در آینده - آنجا که به دیدگاه پلنتینگا اشاره می‌شود - توضیح مختصری خواهیم داد. در مورد اصطلاح دوم (یعنی intrinsic) نیز گروهی تمایز آن را با مفهوم مقابل آن (یعنی extrinsic) مبهم دانسته‌اند. خانم استامپ در جایی تمایز این دو را در این می‌داند که با تغییر صفات نوع اول شیء، (یعنی صفات intrinsic) آن شیء نیز تغییر می‌کند در حالی که وضع در مورد صفات نوع دوم چنین نیست. وی در ادامه «اعتقاد شخص را به این که در اینجا هست» از جمله صفات accidental intrinsic و صفت «برده شدن نام شخص در یک کتاب خاص» را از صفات extrinsic accidental می‌داند. (Stump, 2003: 97)

که در این صورت به کاربردن آنها در مورد خداوند ناموجه خواهد شد در حالی که فرض آن است که ما صفات مختلف را به گونه‌ای معنادار در مورد خداوند به کار می‌بریم.^۱ در میان مخالفان نظریه بساطت ذات الهی الوین پلنتینگا جایگاه ویژه‌ای دارد؛ وی با انتشار کتاب *آیا خداوند ماهیت دارد؟* (Does God Have a Nature?) بر پایه برخی از مبانی فلسفه تحلیلی معاصر دیدگاه آکوئیناس را در باب نظریه بساطت ذات الهی با چالشی جدی مواجه ساخت. از آن‌جا که روی سخن پلنتینگا در نقد نظریه بساطت ذات الهی با آکوئیناس است ابتدا به مروری بر دیدگاه آکوئیناس می‌پردازیم و سپس به نقد پلنتینگا باز خواهیم گشت.

آکوئیناس و بساطت ذات الهی

آکوئیناس در کتاب *مختصری علیه کافران* مسأله بساطت ذات الهی را پس از ارایه ادله‌ای بر اثبات پاره‌ای صفات خداوند از جمله سرمدیت، تغییرناپذیری و فعلیت محض مطرح کرد اما در کتاب بعدی اش، *مختصر الهیات*، گویا به اهمیت و جایگاه واقعی بحث از بساطت ذات الهی تفتن یافت و از این رو، آن را بلافاصله پس از بحث از براهین اثبات خدا و پیش از پرداختن به دیگر صفات الهی آورد.^۲ وی در این کتاب نظریه بساطت خداوند را در ضمن هشت مقاله پروراند. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، دیدگاه آکوئیناس عمدتاً بر مبانی متافیزیکی ارسطویی استوار است و از همین رو، بحث او کاملاً با عناصر مفهومی این متافیزیک، همچون جنس، فصل، ماده و صورت،

۱. آقای الکساندر پروس این اشکال را اشکال «صفات چندگانه» multiple attributes می‌نامد.

(Pruss, 2006: 1)

۲. برایان لفتلو در جایی احتجاج کرده است که می‌توان اوصافی نظیر توحید، تجرد (مادی نبودن)،

تغییرناپذیری، زمانمند نبودن، قیومیت و استقلال وجودی، تأثیرناپذیری و ضرورت را از بساطت ذاتی

خداوند نتیجه گرفت. (Leftlow, 1998: 1)

درمی‌آمیزد. از سوی دیگر، به لحاظ رویکرد معرفت‌شناختی به بحث، آکوئیناس را می‌توان در زمره عقل‌گرایان و مبنایان به شمار آورد.

آکوئیناس در مقاله نخست به اثبات این مدعا پرداخت که خداوند جسم نیست. در دید وی نفی جسم بودن خداوند به معنای آن است که ترکیب از اجزای مقداری را از ذات الهی نفی کنیم. پنج مقاله بعدی عهده دار نفی پنج نوع دیگر ترکیب از ذات الهی است که به ترتیب عبارت‌اند از: ترکیب از ماده و صورت، ترکیب از ماهیت و موضوع، ترکیب از ماهیت و وجود، ترکیب از جنس و فصل و ترکیب از موضوع و عرض. در مقاله هفتم، آکوئیناس بر بساطت مطلق خداوند احتجاج می‌کند که در واقع، با فرض انحصار انحای ترکیب در شش قسمی که در مقالات قبلی نفی شد، به منزله نتیجه‌ای است برای مباحث قبلی.

سرانجام آکوئیناس به اثبات این مدعا همت می‌گمارد که خداوند جزئی از هیچ امر مرکبی نیست (یعنی، نه تنها جزء ندارد بلکه خود جزئی از یک کل نیست).

بدین ترتیب، نظریه بساطت الهی در نزد آکوئیناس مشتمل بر این ادعا است که ذات الهی از انحای گوناگونی که برای ترکیب قابل تصور است مبرا می‌باشد. هر چند این نظریه انحای گوناگون بساطت را در برمی‌گیرد. آنچه که به ویژه مورد توجه و نقد برخی فیلسوفان معاصر از جمله پلنتینگا قرار گرفته است آن بخش از این نظریه است که مدعی عینیت خداوند با صفات خود است. این بخش نتیجه ادعایی است که آکوئیناس در مقاله سوم از مقالات یادشده به اثبات آن می‌پردازد مبنی بر این که خداوند ماهیتی زاید بر خود ندارد. او پس از اقامه دلیل بر این مدعا نتیجه می‌گیرد:

«... (بنابراین) می‌باید خداوند با خدایی خود، با حیات خود و با هر چیز

دیگری که به او اسناد داده می‌شود عینیت داشته باشد»¹.

1. "..., He must be His own Godhead, His own Life and whatever else is thus predicated of him". (Aquinas, 1948, P1, Q3, A3)

او همچنین در کتاب *مختصری علیه کافران* احتجاج می‌ورزد که موجودی باید باشد که در ذات خود خیر است و این موجود همان خداوند است: «بنابراین، خداوند همان خیریت خود است»¹.

در ادامه این مقاله عمدتاً بحث ما بر این بخش از نظریه بساطت ذات الهی، یعنی این که خداوند با صفات خود عینیت دارد، متمرکز خواهد شد.

مبانی دیدگاه آکوئیناس

تردیدی نیست که توجه به مبانی دیدگاه آکوئیناس در بحث بساطت ذات الهی ما را در فهم بهتر آن و نیز جایگاه آن در برابر نقدهای پلنتینگا مدد می‌رساند. می‌دانیم که آکوئیناس به مثابه یک فیلسوف-متکلم مسیحی قرون وسطایی عمدتاً در یک چارچوب مابعدالطبیعی و وجودشناختی اسکولاستیک که ملهم از سنت ارسطویی از یک سو، و برخی اصول فلسفه نوافلاطونی، از سوی دیگر، است می‌اندیشد. از این رو مبانی نظریه او در باب بساطت الهی با اصول فلسفه ارسطویی همخوانی دارد. به کارگیری مفاهیمی همچون ماده، صورت، جنس، فصل، موضوع و عرض برای توضیح بساطت الهی در همین چارچوب، فهمیدنی است. با صرف نظر از برخی اختلافات، دیدگاه کلی آکوئیناس در باب بساطت الهی مشترکات فراوانی با دیدگاه فیلسوفانی همچون ابن سینا و ملاصدرا دارد و از این رو، می‌توان این دو دیدگاه را از جهت حساسیت در قبال اشکالات وارد بر نظریه بساطت الهی و راه‌حل‌های قابل‌ارایه در اردوگاه واحدی قرار داد.

نقد پلنتینگا بر نظریه بساطت ذات الهی

پلنتینگا بحث خود را با طرح این مسأله آغاز می‌کند که مسیحیان عموماً خداوند را موجودی می‌دانند که دارای عظمتی قیاس‌ناپذیر است. عظمت الهی ابعاد فراوانی دارد که برجسته‌ترین آنها عشق، عدالت، رحمت، قدرت و علم اوست. ولی در این میان

1. "God is therefore His own goodness". (Aquinas, 1975: I, 38)

قیومیت (aseity) او، یعنی غیر مخلوق بودن، قایم به ذات بودن و استقلال او از ماسوی و نیز ربوبیت (sovereignty) او یعنی نظارت و احاطه او بر همه چیز و وابستگی ماسوی به فاعلیت خلاق و قوام بخش او هم از ابعاد مهم عظمت او به شمار می‌آیند.

حال به نظر می‌رسد که مخلوقات خداوند به هیچ روی قیومیت و ربوبیت او را خدشه دار نمی‌سازند چرا که تماماً و از جهات گوناگونی به او وابسته‌اند و او به هیچ وجه به آنها وابسته نیست. با این حال، به نظر پلنتینگا پذیرفتن قلمروی به عنوان قلمرو اشیای انتزاعی (abstract objects) باور به قیومیت و ربوبیت الهی را با مشکل روبه‌رو می‌سازد. قلمرو اشیای انتزاعی شامل کلیات، صفات، انواع، گزاره‌ها، اعداد، مجموعه‌ها، جهان‌های ممکن و وضعیت‌ها می‌شود. این امور ابدی و ازلی‌اند و وجودی ضروری دارند. برای مثال، زمانی بوده است که هیچ انسانی وجود نداشته است ولی نمی‌توان گفت که زمانی بوده که صفت «انسان بودن» یا گزاره «انسان‌ها وجود دارند» وجود نداشته است. همچنین، ممکن است که هیچ کوهی وجود نداشته باشد، اما ممکن نیست که صفت «کوه بودن» یا گزاره «کوه وجود دارد» وجود نداشته باشد (هر چند کذب این گزاره ممکن است) (Plantinga, 1980: 3-5)

بر این اساس، به نظر می‌رسد که اشیای انتزاعی غیرمخلوق‌اند و در وجود خود بی‌نیاز و مستقل از خداوند هستند.

در این جا پلنتینگا به بحث از صفات خداوند می‌پردازد: آیا صفاتی همچون قدرت مطلق، عدالت و حکمت، مخلوق خداوندند؟ در این صورت، می‌باید زمانی بوده باشد که خدا فاقد این صفات باشد در حالی که حق آن است که خداوند همواره واجد این صفات بوده است. از سوی دیگر، به باور پلنتینگا، چه بسا گفته شود که صفات خداوند به نوعی او را محدود می‌سازند زیرا صفات هم در هستی خود و هم در خصایص ذاتی خود مستقل‌اند. حتی اگر فرض کنیم که خداوند ذات و ماهیتی دارد (به معنای وصفی که شامل تمام اوصاف ذاتی اوست) بار دیگر به نظر می‌رسد خداوند در این که ذات او چگونه باشد هیچ نقشی ندارد و داشتن آن ذات مفروض ناشی از اراده و خواست او

نبوده است. (Ibid: 6-8)

سرانجام پلنتینگا پرسش‌های اصلی خود را چنین مطرح می‌کند:

«آیا خداوند ماهیتی دارد؟ اگر آری، آیا تعارضی میان ماهیت داشتن او و

ربوبیتش نیست؟ چه رابطه‌ای میان خداوند و اشیای انتزاعی همچون

صفات و گزاره‌ها وجود دارد؟» (Ibid: 8-9)

پلنتینگا پس از احتجاج بر این که پرسش‌های یادشده بی‌پاسخ نیستند به بررسی سه پاسخ ارایه شده می‌پردازد: (۱) نظریه عینیت خداوند با سرشت و ماهیت خود: خداوند واجد سرشت است اما با سرشت خود متحد است؛ به گونه‌ای که از سوی چیزی خارج از خود محدود نمی‌شود. (دیدگاه آکوئیناس) (۲) نومینالیسم: خداوند سرشتی ندارد چرا که اساساً چیزهایی از قبیل ذات یا صفات وجود ندارند. (۳) امکان‌گرایی کلی (universal possibilism): خداوند فاقد سرشت است اما نه از آن رو که چیزی به عنوان صفت وجود ندارد بلکه از آن رو که هیچ یک از صفات خداوند صفات ذاتی نیست (نظریه دکارت). (Ibid: 9-10)

پلنتینگا در ادامه بحث خود به نقد دیدگاه آکوئیناس می‌پردازد. بخش نخستین این نقد معطوف به این ادعای آکوئیناس است که خداوند صفات عرضی و خارج از ذات خود ندارد و لذا مرکب از موضوع و عرض نیست. اما نقد مهمتر او ناظر به این ادعا است که ذات خداوند با صفات او عینیت دارد. همان‌گونه که اشاره شد، در نظر آکوئیناس خداوند عین ذات و سرشت خود و نیز عین همه صفات خود است و از این جهت هیچ ترکیبی در او راه ندارد. نه تنها خداوند قادر است بلکه عین قدرت یا عین قدرت خود است.

به اعتقاد پلنتینگا این ادعا یعنی عینیت خداوند با ذات و صفات خود با دو مشکل

روبه روست:

۱. اگر خداوند عین صفات خود باشد آنگاه هر یک از صفات او عین صفات دیگر خواهد بود و در نتیجه خداوند بیش از یک صفت نخواهد داشت. ولی این نتیجه با این

واقعیت آشکار منافات دارد که خداوند صفات متعددی دارد. برای مثال او هم قادر است و هم رحیم که هیچ یک عین دیگری نیست. (Ibid: 47)

۲. اشکال دوم آن است که اگر خدا عین هر یک از صفات خود باشد از آنجا که هر یک از صفات او یک صفت است خداوند خود یک صفت خواهد بود. در نتیجه خدا تنها یک صفت خواهد داشت که عبارت است از خودش! اما این نتیجه، به نظر پلنتینگا، کاملاً مردود است چرا که :

هیچ صفتی نمی‌توانسته است جهان را بیافریند، هیچ صفتی عالم مطلق نیست و اساساً هیچ صفتی عالم نیست. در صورتی که خداوند یک صفت باشد نه یک شخص بلکه یک شیء انتزاعی محض خواهد بود که فاقد علم، آگاهی، قدرت، محبت یا حیات است. (Ibid)

بازسازی نظریه آکوئیناس

پلنتینگا اظهار می‌دارد که در دفاع از ادعای آکوئیناس ممکن است آن را به صورت دیگری طرح کنیم: آکوئیناس گاه اظهار می‌دارد که خدا عین حیات خویش است نه آنکه با مطلق حیات عینیت داشته باشد. بنابراین، ممکن است بگوییم که ادعای نظریه بساطت ذات الهی آن است که خداوند با قدرت خویش و با علم خویش و ... عینیت دارد. نتیجه این مدعا آن نیست که قدرت عین علم باشد بلکه صرفاً مستلزم آن است که علم و قدرت در خداوند یکی شوند.

اما عینیت ذات خدا با صفات خویش به چه معنا است؟ تفسیر پلنتینگا از این ادعا در چارچوب اصطلاحات فلسفه تحلیلی معاصر شکل می‌گیرد: می‌توان گفت که دارا بودن صفت خاص از سوی شیء خاص در واقع یک وضعیت (state of affairs) است (فی‌المثل، حکمت سقراط؛ عبارت است از وضعیت حکیم بودن سقراط) (وضعیتی که تنها در صورتی واقع می‌شود یا فعلیت می‌یابد که سقراط حکیم باشد). بنابراین نظریه عینیت ذات الهی با صفات خویش را می‌توان به صورت ذیل تنسیق کرد:

به ازای هر صفت P و Q در خداوند، (وضعیت) «دارا بودن خداوند P را» با (وضعیت) «دارا بودن خداوند Q را» عینیت دارد و هر یک از این دو وضعیت نیز عین ذات الهی اند.

به باور پلنتینگا، اصلاحیه فوق می‌تواند تا حدی به دفع اشکال نخست از دو اشکال او پاسخ گوید. زیرا در حالی که در نظر او سخن گفتن از عینیت حکمت و قدرت بی‌معنا و نامعقول است، اعتقاد به این که وضعیت حکیم بودن خداوند و وضعیت قادر بودن او با هم عینیت دارند نامعقول نیست. (Ibid: 48-49)

با این حال، در نظر پلنتینگا، این اصلاحیه به دو دلیل ناکافی است:

۱. نخست آن که از حل مشکلی که وی در آغاز کتاب مطرح کرده بود، یعنی ناسازگاری اعتقاد به قیومیت و ربوبیت مطلق الهی با اعتقاد به وجود برخی هویات ضروری (غیر از خداوند)، ناتوان است. دلیل این مطلب آن است که بر اساس اصلاحیه یادشده خداوند با صفات ذاتی خود عینیت ندارد و از آن رو که این صفات ضروری الوجودند (یعنی در هر جهان ممکن وجود دارند) در وجود خود مستقل اند و هیچ‌گونه وابستگی به ذات الهی ندارند و در نتیجه قیومیت خداوند اطلاق و عمومیت خود را از دست می‌دهد چرا که شامل هویات مذکور (صفات ذاتی خدا) نمی‌شود!

۲. دلیل دوم، که در نظر پلنتینگا مهمتر از اولی است، آن است که بر طبق اصلاحیه مورد نظر (بر پایه استدلالی مشابه با آن چه در لزوم صفت شدن خداوند بیان شد) لازم می‌آید که خداوند با یک وضعیت عینیت یابد یا به تعبیر دیگر، لازم می‌آید که خدا یک وضعیت شود حال آن که وضعیت‌ها نیز نظیر صفات اموری انتزاعی‌اند و هیچ امر انتزاعی نمی‌تواند خدا باشد! (Ibid: 51-53)

مبانی پلنتینگا

مناسب است پیش از بررسی دیدگاه پلنتینگا نظری به مهمترین مبانی آن داشته باشیم زیرا روشن است که تحلیل و نقد یک نظریه بدون توجه به مبانی آن ناقص

خواهد بود. از آنجا که پلنتینگا فیلسوفی است که در سنت تحلیلی نیمه دوم قرن بیستم می‌اندیشد، طبیعی است که بازخوانش او از نظریه آکوئیناس و نیز نقد آن در چارچوب همین سنت قابل فهم است. برای مثال، تصویر او از «صفت» و «وضعیت» به مثابه هویت انتزاعی با دیدگاه‌های جدید فیلسوفان تحلیلی همخوانی دارد. همچنین، برداشت وی از عینیت یا این‌همانی به مثابه یک نسبت و قوانین حاکم بر آن از مباحث منطقی جدید در باب نسبت اینهمانی سرچشمه می‌گیرد. از این رو، شایسته است در اینجا توضیح بیشتری در باره این مفاهیم ارائه کنیم:

هویت انتزاعی

مفهوم هویت انتزاعی (abstract entity) یا شیء انتزاعی (abstract object) به تدریج در میان فیلسوفان تحلیلی قرن بیستم در پی بحث‌هایی که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم از سوی اندیشمندان چون گوتلوب فرگه و الکسیوس ماینونگ در گرفت، سامان یافته است. برای مثال فرگه معتقد بود که عینیت و پیشین بودن حقایق ریاضی مستلزم آن است که اعداد نه موجودات مادی باشند و نه تصورات ذهنی. اگر اعداد اشیای مادی باشند قوانین حساب جایگاه تعمیم‌های تجربی را خواهد یافت و اگر تصورات ذهنی باشند افزون بر مشکل یادشده (تجربی شدن قوانین حساب) مشکلات متعددی دیگر رخ خواهد نمود: برای مثال، می‌توان پرسید که عدد ۱۴ در کدام ذهن (به عنوان یک ایده و تصور) وجود دارد؟ آیا در هر ذهنی یک عدد ۱۴ (مستقل از سایر اعداد ۱۴) وجود دارد؟ اما در این صورت، دیگر نمی‌توان مبنایی برای اعتقاد به یک موضوع مشترک برای حساب یافت! از این رو، فرگه در کتاب **مبانی حساب** به این نتیجه رهنمون شد که عدد، نه شیء عینی خارجی است و نه هویتی ذهنی. بعدها در اوایل قرن بیستم، فرگه در مقاله معروف خود به نام «اندیشه» جایگاه مشابهی را برای اندیشه‌ها (که در نظر او معانی عبارات و جمله‌های خبری‌اند) در نظر گرفت. البته فرگه خود از اصطلاح «انتزاعی» استفاده نکرد بلکه اظهار داشت که اموری نظیر اعداد و-

اندیشه‌ها به قلمرو سومی متمایز از قلمرو جهان محسوس خارجی و قلمرو جهان درونی آگاهی تعلق دارند. ادعاهای مشابهی را می‌توان در آثار بولزانو (Bolzano)، برنتانو (Brentano)، و شاگردان او از جمله ماینونگ (Meinong) یافت.

به هر تقدیر، جمعی از فیلسوفان تحلیلی در مواجهه با دیدگاه‌های یادشده به این باور تمایل یافتند که در یک تقسیم بندی کلی می‌توان اشیا را به دو دسته تقسیم کرد: اشیا *عینی* (concrete) و اشیا *انتزاعی* (abstract).^۱ اموری همچون ستارگان، انسان‌ها، درختان، پروتون‌ها و میدان‌های مغناطیسی در دسته نخست و اموری نظیر اعداد، مجموعه‌ها، مفاهیم، صفات، وضعیت‌ها در گروه دوم جای می‌گیرند در حالی که این دو دسته در این جهت که از سنخ تصورات ذهنی نیستند مشترک‌اند. (Rosen, 2001: 1-2)

بحث از تمایز میان اشیا *عینی* و *انتزاعی* به صورت طبیعی فیلسوفان را دل‌مشغول یافتن معیاری دقیق برای این تمایز کرده است و تلاش‌های فراوانی شده تا به شیوه‌های مختلف معیاری برای این تمایز اساسی ارایه گردد. در اینجا بدون آنکه قصد آن داشته باشیم که به تفصیل وارد این بحث شویم به دیدگاهی اشاره می‌کنیم که با ذکر برخی خصایص اشیا *انتزاعی* آنها را از اشیا *عینی* متمایز می‌کند: در این دیدگاه مهمترین ویژگی‌های اشیا *انتزاعی* (در نظر طرفداران آن) عبارت‌اند از:

۱. اشیا *انتزاعی* فاقد مکان و زمان‌اند: برای مثال، عدد ۱۴ یا صفت «قرمز بودن» در مکان خاصی قرار ندارد و هویتی زمانمند نیست.
۲. قرار نداشتن در سلسله علی: اشیا *انتزاعی* نه علت چیزی‌اند و نه معلول چیزی؛ نه ایجاد شده‌اند و نه منشأ ایجاد چیز دیگری می‌شوند.

۱. البته نظریه اشیا *انتزاعی* با مخالفت‌هایی هم روبه‌رو بوده است از جمله آقای هارتی فیلد در

کتاب‌های زیر:

Field, Harty. (1980) *Science without Numbers*, Princeton, and (1989) *Realism, Mathematics and Modality*, Basil Blackwell.

۳. ضرورت: اشیای انتزاعی هویتی ضروری‌اند. بر پایه سمانتیک منطق موجهات جدید، که فیلسوفان تحلیلی همچون پلنتینگا از آن جانبداری می‌کنند، شیئی ضروری است که در همه جهان‌های ممکن موجود باشد. از سوی دیگر، در این دیدگاه، هویات ضروری در بودن خویش از هر موجود دیگری (حتی خداوند) بی‌نیازند و به هیچ رو، به غیر خود وابسته نیستند. (Rosen, 2001, 3-7 and Hale, 1998: 32-33)

با توجه به توضیح مختصری که در باره اشیای انتزاعی ارائه شد می‌توان تصویر روشن‌تری از دیدگاه پلنتینگا در این بحث یافت:

نخست آن که در سایه توجه به چیستی و خصایص هویات انتزاعی دغدغه اصلی او در کتاب «آیا خداوند ماهیت دارد؟» معنای روشنی می‌یابد، زیرا در نگاه اول به نظر می‌رسد که اعتقاد به هویات انتزاعی (که هویتی ضروری و مستقل‌اند و به هیچ موجودی وابسته نیستند) با اعتقاد به قیومیت و ربوبیت مطلق خداوند (با تعریفی که پلنتینگا از آن به دست می‌دهد) ناسازگار است.

افزون بر این، می‌توان تصویر گویاتری از اشکالات او بر نظریه بساطت ذات الهی یافت زیرا، همان‌گونه که روشن شد، در نظر او هویتی نظیر صفات و وضعیات هویتی انتزاعی‌اند و از همین رو، عینیت آنها با خداوند محال است زیرا بی‌تردید خداوند (آن‌گونه که دست کم در ادیان ابراهیمی تبلیغ می‌شود) یک هویت عینی است که از علم و قدرت و حیات و دیگر صفات کمالی برخوردار است، حال آنکه هیچ هویت انتزاعی‌ای عالم یا قادر یا حی نیست! بنابراین، در این دیدگاه، نظریه بساطت ذات الهی خواه به عنوان عینیت خداوند با صفاتی همچون علم و قدرت و خواه به صورت عینیت خداوند با وضعیت‌هایی همچون «عالم بودن خداوند» یا «قادر بودن خداوند» تفسیر شود، باطل است زیرا مستلزم آن است که خداوند یک‌هویت انتزاعی گردد!

ذات

در توضیح مبانی دیدگاه پلنتینگا شایسته است به برداشت او از چیستی «ذات» و تمایز آن با برداشت فلسفه‌های سنتی نیز توجه داشته باشیم. به نظر می‌رسد که اصطلاح «ذات» در فلسفه‌های سنتی با نوعی ابهام معنایی آمیخته است. این ابهام از عوامل متعددی نظیر زبان خاص (و غیر تحلیلی) این مکاتب فلسفی، پیچیدگی و عمق لاینفک مفهوم ذات و سریان پدیده اشتراک لفظی سرچشمه می‌گیرد. برای مثال، در فلسفه اسلامی گاهی «ذات» به معنای ماهیت (ما یقال فی جواب ماهو) به کار می‌رود و گاه نیز به معنای حقیقت شیء یا هویت آن استعمال می‌شود و زمانی که از ذات الهی سخن به میان می‌آید تقریباً همین معنای دوم مراد است (و با توجه به این که خداوند منزله از ماهیت - به معنای خاص - است ذات به معنای اول آن در مورد او بی معنا است). البته واضح است که معنای اخیر ذات به تنهایی محتوای قابل توجهی در اختیار ما نمی‌گذارد زیرا در این معنا ذات شیء چیزی بیش از حقیقت شیء یا «خود» شیء نخواهد بود. این معنا تنها زمانی وضوح بیشتر می‌یابد که ما به نظریه‌ای در باب این که حقیقت شیء چیست متوسل شویم. برای نمونه، اگر (آنچنان که در حکمت متعالیه ادعا می‌شود) ما حقیقت شیء را به وجود آن بدانیم ذات شیء همان وجود خاص آن خواهد بود و اگر حقیقت شیء را در ماهیت آن جستجو کنیم ذات هر شیء همان ماهیت خاص (یا مجموع خصایص ماهوی) آن خواهد بود که در این صورت معنای دوم به معنای نخست باز می‌گردد. با این حال، نکته‌ای که تقریباً در میان همه دیدگاه‌های سنتی مشترک است پذیرش نوعی تفکیک و تغایر میان ذات و صفت است. اما فیلسوفان تحلیلی از جمله پلنتینگا کوشیده‌اند تا معنای دقیقی از آنچه آن را «ذات» می‌خوانند ارایه کنند. بحث پلنتینگا در خصوص «ذات» مفصل و پیچیده است ولی در حدی که برای بحث کنونی ما لازم است می‌توان گفت که در نظر او ذات، خود، گونه‌ای صفت یا مجموعه‌ای از صفات شیء است که منحصرأ به آن شیء تعلق

دارد (و هیچ شیء دیگری واجد آن نیست).^۱ وی در برخی آثار خود ذات را به مجموعه‌ای از صفات ذاتی شیء تعریف می‌کند در حالی که مقصود او از صفت ذاتی صفتی است که شیء در هر جهان ممکن که در آن وجود دارد واجد آن صفت است. (پلنتینگا، ۱۳۸۴: ۱۰۵)

همان گونه که ملاحظه می‌شود در این دیدگاه اولاً تعریف دقیقی از «ذات» عرضه می‌شود و ثانیاً بر پایه این تعریف، تغایر مبنایی میان ذات و صفت (آن چنان که در دیدگاه‌های سنتی از جمله دیدگاه آکوئیناس برقرار است) رخت برمی‌بندد.

نسبت عینیت یا این‌همانی

یکی دیگر از مبانی پلنتینگا در نقد او بر نظریه بساطت الهی به نسبت عینیت یا این‌همانی مربوط می‌شود. در دیدگاه منطق‌دانان جدید، نسبت عینیت یک نسبت معادل (equivalent) و دو سویه (binary) است که معمولاً با نماد «=» (علامت تساوی در ریاضیات) نشان داده می‌شود. معادل بودن این نسبت به این معنا است که از سه خصوصیت انعکاس (reflexivity)، تقارن (symmetricity) و تعدی (transitivity) برخوردار است. خصوصیت اخیر در بحث بساطت الهی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد چرا که بر اساس آن اگر خداوند با صفات متعدد خود این‌همان باشد نتیجه می‌شود که همه آن صفات نیز عین یکدیگرند.

شایان ذکر است که مقصود از این‌همانی در اینجا این‌همانی عددی (numerical)

۱. بحث پلنتینگا در تعریف ذات مبتنی بر مفاهیم و اصطلاحات پیچیده‌ای است که البته او ابتدا آن‌ها را به دقت تعریف می‌کند. برای مثال، وی در جایی پس از ارایه تعریفی از اصطلاح «صفت مشروط به جهان خاص» world-indexed property ذات را مجموعه‌ای کامل و سازگار از صفات مزبور می‌داند. (Plantinga 1974:77) برای توضیح بیشتر ر. ک به: (Plantinga, 1974: 70-87) وی همچنین در (پلنتینگا، ۱۳۸۴: ۱۰۹-۱۰۲) از مفهوم ذات برای حل مسأله منطقی شرور بهره برده است.

(identity) است که در مورد آن طرفین نسبت در واقع یک چیزند نه دو چیز؛ بر خلاف این‌همانی کیفی (qualitative identity) که مراد از آن شباهت دقیق و کامل دو شیء با یکدیگر است.^۱

نقد دیدگاه پلنتینگا

همان‌گونه که ملاحظه کردیم ایرادهای پلنتینگا بر نظریه بساطت ذات الهی بر مبنای خاصی استوار است که برخی از مهمترین آنها در چارچوب دیدگاه‌های فیلسوفان تحلیلی معاصر شکل گرفته و از این رو با مبنای فیلسوفان قرون وسطایی نظیر آکوئیناس کاملاً متفاوتند. به تعبیر دیگر ما شاهد نوعی تحول اساسی در پارادایم فلسفی فیلسوفان معاصر تحلیلی در مقایسه با فلسفه مدرسی قرون وسطی هستیم و برای فهم بهتر و نیز ارزیابی این دو دیدگاه رقیب در باب بساطت ذات الهی می‌باید این تحول را در نظر داشته باشیم. برای مثال، تصویر پلنتینگا از صفت با تصویر قرون وسطایی آن کاملاً متفاوت است و همچنین برداشتی که او از حقیقت ذات و ارجاع آن به نوعی صفت دارد.

با توجه به اختلاف مبنایی پلنتینگا با آکوئیناس و سایر فیلسوفانی که در سنت ارسطویی می‌اندیشند به نظر می‌رسد که در ارزیابی اشکالات او به دو شیوه کلی می‌توان عمل کرد: شیوه نخست آن است که با پذیرش اصول و مبنای پلنتینگا بکوشیم تا از نظریه بساطت ذات الهی دفاع کنیم. برخی از فیلسوفان معاصر، از جمله آقای

۱. نسبت این‌همانی افزون بر بحث‌های منطقی به پاره‌ای مباحث مهم فلسفی و مابعدالطبیعی دامن زده است. برای مثال، این سؤال قابل طرح است که اگر گفته شود که: $a=b$ ، طرفین نسبت این‌همانی یعنی a و b چه هویتی هستند؟ به عبارت دیگر، آیا نسبت این‌همانی میان اشیا برقرار است یا الفاظ یا معانی الفاظ؟ آیا عبارت بالا می‌گوید که شیء a با شیء b این‌همان است یا آنکه عینیت میان معانی " a " و " b " برقرار است؟

ویلیام مان (W. Mann) در همین طریق گام نهاده‌اند. مان با طرح مفهومی به عنوان «مصدق-صفت» (property instance) مدعی می‌شود که بر اساس یک قرائت از نظریه بساطت ذات الهی، می‌توان آن را به این معنا گرفت که خداوند با «مصدق-صفت»‌های خود (و نه با صفات) عینیت دارد و از آن جا که «مصدق-صفت»، بر خلاف صفت، یک امر انضمامی و عینی (و نه یک امر انتزاعی) است اشکال پلنتینگا مبنی بر این که نظریه بساطت ذات الهی به انتزاعی بودن خداوند می‌انجامد وارد نخواهد بود، زیرا نتیجه این نظریه (با قرائت آقای مان) بیش از این نخواهد بود که خداوند به دلیل عینیت با «مصدق صفت»‌های خود، خود یک «مصدق-صفت» (که همچون سایر هویتات عینی یک هویت عینی است) گردد. مان همچنین با پیشنهاد مفهوم «صفت غنی» (rich property) در صدد اثبات این امر بر می‌آید که منافاتی میان شخص بودن و «مصدق-صفت» بودن نیست چرا که هر شخصی در واقع «مصدق-صفت» صفت غنی خود است. (see: Mann, 1982)^۱

شیوه دوم آن است که با تأکید بر اختلاف پارادایم فلسفی و متافیزیکی از اعتبار نظریه بساطت ذات الهی در پارادایم خود دفاع کنیم و بر این نکته تأکید ورزیم که ایرادات پلنتینگا، از آن رو که در پارادایم کاملاً متفاوتی شکل گرفته است به هیچ وجه نمی‌تواند این نظریه را - آنگاه که در چارچوب خاص خود در نظر گرفته شود - خدشه دار کند. در این بخش به اختصار به توضیح این مدعا می‌پردازیم:

واقعیت آن است که در نزد فیلسوفان مدرسی همچون آکوئیناس (و نیز فیلسوفان مسلمان) نظریه‌ای منقح که به تفصیل در باب صفت و تمایز آن با ذات ساخته و

۱. مباحثی را که آقای مان در مقاله خود با عنوان Divine Simplicity ارائه داد بسیار پیچیده است و بررسی تفصیلی آن مجال دیگری می‌طلبید. پس از انتشار این مقاله در سال ۱۹۸۲ توماس مورس مقاله‌ای را در رد آن منتشر ساخت (Morris, 1985) که مان در (Mann, 1986) به آن پاسخ داد.

پرداخته شده باشد، نمی‌یابیم^۱ و به نظر می‌رسد که این امر تا حدودی از چارچوب متافیزیک ارسطویی ناشی می‌شود.^۲ با این حال شاید بتوان گفت که در نظر غالب این فیلسوفان ذات شیء چیزی است که حقیقت آن را تشکیل می‌دهد. در اشیایی که دارای ماهیت‌اند ذات به ماهیت باز می‌گردد و در واقع آن چیزی است که در پاسخ به پرسش از چیستی آنها باید گفت.^۳ اما، دست کم در نظر فیلسوفانی که خداوند را منزله از ماهیت می‌دانند، ذات خداوند با وجود او متحد است و به تعبیری همان وجود اوست چرا که او حقیقتی جز وجود مطلق و غیر متناهی ندارد. همان گونه که اشاره شد یکی از ارکان نظریه بساطت ذات الهی در نظر آکوئیناس و نیز فیلسوفان مسلمان عدم تمایز ذات الهی

۱. البته بخش‌هایی از دیدگاه فلسفه ارسطویی در باب صفت را می‌توان در لابلای مباحثی همچون مبحث جوهر و عرض و نحوه وجود کلیات (از جمله صفات) در خارج یافت، ولی آنچه‌آن که پیداست مفهوم «صفت» جایگاه مستقل و برجسته‌ای در متافیزیک ارسطویی (فی‌المثل در مقایسه با مفاهیم جوهر و عرض یا صورت و ماده) ندارد و برای نزدیک شدن به این مفهوم می‌باید به ناچار از مسیر و مجرای مفاهیم کلیدی همچون صورت یا عرض پیش رفت. برای مثال، به نظر می‌رسد که آقای لمونت در مقاله خود با عنوان «آکوئیناس در باره بساطت الهی» به طور ضمنی در چنین راهی گام نهاده است. وی در مقام بحث از مبانی متافیزیکی دیدگاه آکوئیناس صرفاً بر مفهوم «صورت» و اقسام آن متمرکز می‌شود (بدون آن که به ذات یا صفت بپردازد) اما در ادامه، بحث او به دیدگاه فرگه در باره صفات و تمایز آن با دیدگاه آکوئیناس کشیده می‌شود. (Lamont, 1997: 523) همچنین خانم استامپ فصل آغازین کتاب خود را با عنوان «آکوئیناس» به متافیزیک آکوئیناس اختصاص داده ولی بحث مشخصی از دیدگاه او در باب صفات ارایه نداده است. (Stump, 2003: 35-60)

۲. البته امروزه در مقام طبقه‌بندی نظریه‌ها در باب صفت (property theories) گاه نظریه ارسطو را به عنوان واقع‌گرایی طبیعی (natural realism) می‌خوانند. (برای نمونه بنگرید به: Cocchiarella, 1988)

۳. یکی از مشکلات مربوط به یافتن تصور روشنی از مفهوم ذات، آن‌چنان که مورد نظر فیلسوفان است، تنوع کاربردهای آن است. ژان وال به برخی از این کاربردها در مکاتب مختلف فلسفی و نیز مخالفت‌هایی که در فلسفه‌های جدید با مفهوم ذات شده، اشاره کرده است. بنگرید به: (وال، ۱۳۷۵: ۱۱۱-۹۹)

با ماهیت است. بنابراین، فارغ از اختلافات احتمالی که ممکن است در تفسیر ذات الهی وجود داشته باشد، وجه مشترک دیدگاه این فیلسوفان آن است که برخلاف فیلسوفان تحلیلی معاصر، ذات را حاصل جمع صفات ذاتی شیء نمی‌دانند و لذا وقتی از عینیت خداوند با ذات خود سخن می‌گویند به هیچ وجه حقیقت الوهی را به یک (یا چند) صفت محض فرو نمی‌کاهند. در این دیدگاه، هر شیئی همان ذات خود است نه آنکه دارای ذات باشد.

از سوی دیگر، در دید فیلسوفان مدرسی و طرفداران سنت ارسطویی صفات هویتی انتزاعی نیستند که در ساحت و قلمروی ویژه تحقق داشته باشند بلکه ظهور و نمودی از ذات اشیائند که در ذهن ما در قالب مفاهیم یا تصورات ذهنی حاصل می‌گردند. برخی از صفات در خارج از ذهن مابازایی غیر از همان ذات ندارند (صفات ذاتی یا intrinsic) و برخی دارای تمایز مصداقی و خارجی با ذات‌اند (صفات عرضی یا extrinsic). با توجه به دیدگاه این فیلسوفان در باره نحوه وجود کلیات در خارج، صفات کلی نیز در خارج نه به نحو کلی و یا انتزاعی بلکه به وجود افراد و مصادیق خارجی خود موجودند. در مورد صفات حقیقی (یا به تعبیری، صفات ذاتی) خداوند نیز ادعا آن است که این صفات در خارج مصداق و مابازایی غیر از همان وجود مطلق الهی ندارند و تمایز آنها با ذات و با یکدیگر تنها از حیث مفهوم است. اگر در این سخن دقت کنیم به نظر می‌رسد که لازمه این دیدگاه (برخلاف تفسیر پلنتینگا) نه ارجاع (و فروکاستن) حقیقت الوهی به یک صفت، بلکه برعکس آن، یعنی نوعی ارجاع صفات به حقیقت خداوند (و به ذات الهی، البته به معنای مورد نظر از آن در نزد فیلسوفان مدرسی و نه معنای مورد نظر فیلسوفان تحلیلی) است.

برای بیان روش‌تر نظریه عینیت صفات با ذات الهی می‌توان از تفکیک

فرگه میان معنی (sense) و مصداق (reference) بهره برد. بر این اساس، مفاد این نظریه آن خواهد بود که هر چند عبارت «ذات الهی» و عبارات حاکی

از صفات او، مانند «علم خداوند» و «قدرت خداوند» معنای متفاوتی دارند ولی مصداق آنها یکی است، دقیقاً شبیه وضعیتی که در باره دو عبارت «ستاره شبانگاهی» و «ستاره صبحگاهی» برقرار است.^۱

این نظریه در دستگاه فلسفی ملاصدرا نیز توضیح روشنی می‌یابد. صفاتی همچون علم و قدرت خداوند حاکی از کمالات وجودی اویند و کمال وجود چیزی جز وجود نیست. هر چند مفاهیم «علم خدا» و «قدرت خدا» متفاوت‌اند ولی هر دو مفهوم از مصداق واحدی که همان ذات خداوند است حکایت دارند. بر این اساس، خداوند به لحاظ ذات خود و نه به سبب وجود اموری خارج زاید بر آن، عالم و قادر و حی و ... است. (صدرا، ۱۳۸۶: ۱۲۰ و ۱۴۴) ملاصدرا در جایی اتصاف ذات الهی را به صفات کمالی همانند اتصاف او به وصف وجود می‌داند به نحوی که تغیری میان موصوف و صفت، نه به حسب خارج و نه به حسب تحلیل عقلی، در بین نیست. عبارت او در این خصوص خواندنی است:

«...مانند بساطت ذات خداوند آنگاه که به عنوان موجود بذاته یا قایم بذاته یا عالم بذاته توصیف می‌شود ... زیرا در این موارد حقیقتاً نسبتی یا اتصافی یا ارتباطی یا عروضی یا گونه‌ای از اقسام اضافه وجود ندارد بلکه وجود محضی است که بعینه مصداق علم و قدرت و اراده و حیات و سایر کمالات است و همان گونه که موجود بودن خداوند مقتضی آن نیست که در او صفتی و موصوفی (تمایز با هم) باشد چرا که حقیقتاً اتصافی یا عارض و معروضی در کار نیست زیرا نه عروض ذهنی در کار است و نه عروض خارجی؛ در مورد سایر صفات نیز این چنین است و

۱. فرگه در مقاله معروف خود با عنوان «در باب معنی و مصداق» بر اساس تمایز میان معنی و مصداق عبارت‌های زبان به حل یکی از پارادوکس‌های معروف مرتبط با این‌همانی همت گمارد. برای توضیح بنگرید به: (Stroll, 2000: 25-27)

حکم آن صفات نیز حکم وجود است چرا که آنها عین وجودند. البته عقل ما در این موارد صفت و موصوفی و نسبتی را میان آن دو اعتبار می‌کند و می‌گوییم: خداوند متعال دارای وجود و دارای علم و اراده است...» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۵۶)

بدون آن که در این جا در پی طرح دقیق دیدگاه ملاصدرا یا دیگر فیلسوفان سنتی طرفدار نظریه بساطت الهی باشیم (چرا که این کار مجالی گسترده می‌طلبد و می‌باید در نوشته‌های مستقلی پی‌گیری شود) صرفاً در صدد راهیابی به این نتیجه ایم که چارچوب متافیزیکی فیلسوفان سنتی در باره ذات و صفت، به صورت عام، و عینیت ذات و صفات الهی، به طور خاص، با چارچوب مورد قبول فیلسوفان تحلیلی معاصر کاملاً متفاوت است^۱ و نظریه بساطت الهی در چارچوب نخست کاملاً قابل فهم و معقول می‌نماید هر چند در چارچوب دوم با مشکلات مهمی روبه‌رو می‌شود. بر همین اساس، مادام که فیلسوفان تحلیلی در پارادایم متافیزیکی خاص خود سخن می‌گویند نقد آنان بر نظریه سنتی بساطت الهی (که در پارادایم کاملاً متفاوتی که در جای خود از معقولیت کافی برخوردار است شکل گرفته است) کار چندانی از پیش نخواهد برد.

نتیجه‌گیری

نظریه بساطت ذات الهی که قرن‌ها در سنت فلسفه مسیحی و اسلامی غالباً مورد پذیرش و دفاع فیلسوفان بود، در سال‌های اخیر با چالش‌هایی از سوی برخی فیلسوفان تحلیلی از جمله الوین پلنتینگا قرار گرفته است؛ چالش‌هایی که بر مبانی خاص

۱. والترستورف در اشاره به این تمایز وجودشناسی فیلسوفان قرون وسطایی را constituent ontology و وجودشناسی فیلسوفان تحلیلی معاصر relation ontology می‌نامد. وی توضیح بیشتری در باره وجه این نامگذاری ارائه نکرده است. (Wolterstorff, 1992: 140)

متافیزیکی فلسفه تحلیلی معاصر استوار است. در مواجهه با این چالش‌ها گروهی از مدافعان نظریه بساطت ذات الهی - با پذیرش مبانی فلسفه تحلیلی - کوشیده‌اند تا تفسیرهای دیگری از آن (که از اشکالات وارد شده مصون باشند) ارایه کنند. اما از آنجا که اشکالات فیلسوفان تحلیلی در پارادایم فلسفی خاص آنان شکل گرفته و از سوی دیگر، پارادایم مزبور به کلی با پارادایم فلسفی فیلسوفان سنتی متفاوت است، اعتراضات جدید مشکل اساسی برای این نظریه سنتی (آنگاه که در پارادایم خاص خود لحاظ گردد) ایجاد نمی‌کند مگر آنکه تعمیق یافته، به نقد مبانی و چارچوب کلی متافیزیکی فلسفه سنتی بدل شود.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. *الشفاء: الالهیات*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. جرجانی، علی بن محمد. *شرح المواقف*، جزء هشتم. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. ج ۳، قم: مصطفوی، ۱۳۸۳ ق.
۴. _____ . *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. ج ۶، قم: مصطفوی، ۱۳۸۶ ق.
۵. طباطبایی، محمد حسین. *بدایه الحکمه*. بیروت: دارالمصطفی، ۱۴۰۲ ق.
۶. وال، ژان آندره. *بحث در مابعد الطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
۷. مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار*، ج ۲. تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
8. Thomas, Aquinas, Saint. *Summa Theologiae*. trans. Dominican Fathers. New York: Benziger Brothers, 1948.
9. _____ , Saint. *Summa Contra Gentiles*, trans. A. Pegis,

- Notre Dame, [ind]: University of Notre Dame Press, 1975.
10. Augustine, Saint, Bishop of Hippo. *De Trinitate*, VI, 1, 8. in *Patrologiae Latinae Cursus Completus*, J. P. Migne (ed.), Paris, J. P. Migne, 1861.
 11. Cocchiarella, Nino B. "Property Theory", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London and New York: Routledge, 1998.
 12. Cross, Richard. "Aquinas on the Trinity and Divine Simplicity", 1999.
 13. Hale, Bob. "Abstract Objects", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), Vol. 1, London and New York: Routledge, 1998.
 14. Lamont, John. "Aquinas on Divine Simplicity", *Monist*, Vol. 80, Issue 4, pp. 521-534, 1997.
 15. Leftlow, Brian. "Divine Simplicity" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), Vol. 8, London and New York: Routledge, 1998.
 16. Mann, William E. "Divine Simplicity", *Religious Studies*, 18, pp. 451-471, 1982.
 17. Mann, William E. "Simplicity and Properties: A Reply to Morris' "On God and Mann: A View of Divine Simplicity"," *Religious Studies* 22, pp.182-210, 1986.
 18. Martin, C. B. "God, the Null Set and Divine Simplicity", in *The Challenge of Religion Today*, John King-Farlow (ed.), 138-143, New York: Science History Publications, 1976.
 19. Morris, Thomas V. "On God and Mann: A View of Divine Simplicity", *Religious Studies* 21, pp.299-318, 1985.
 20. Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press: 1974.
 21. Plantinga, Alvin. *Does God have a Nature?* Milwaukee, Marquette University Press, 1980.
 22. Pruss, Alexander R. "On Three Problems of Divine Simplicity"
www.georgetown.edu/faculty/ap85/papers/On3ProblemsOfDivineSimplicity.html (accessed Nov. 2006)
 23. Rosen, Gideon. "Abstract Objects" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Calif.: Metaphysics Research Lab

- center for the study of language and information Stanford university, 2001.
25. Smith, Quentin. "An Analysis of Holiness", *Religious Studies* 24: 511-527, 1988.
 26. Stroll, Avrum. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, New York: Clumbia University Press, 2000.
 27. Stump, Eleonore. *Aquinas*, London: Routledge, 2003.
 28. Woltersorff, Nicholas. "Divine Simplicity", in Clark, Kelly J. *Our Knowledge of God*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 133-140.