

بررسی دیدگاه‌های فلسفی و کلامی اوصاف منفی منتسب به حق تعالی

سید اباذر نبویان*
عباس بخشنده‌بالی**

چکیده

در آیات و روایات پاره ای از اوصاف ممدوح و ارزشمند به خدای تعالی نسبت داده می‌شود. در کنار آن دسته‌ای از اوصاف منفی و ضد ارزشی که تناسبی با ذات مقدس الهی ندارد، در آن یافت می‌شود؛ به عنوان نمونه صفت حکمت و عدالت دارای ارزشی مثبت هستند و صفاتی مانند مکر، استهزاء، تمسخر و خدعه که در قرآن کریم به خدا نسبت داده شدند، ضد ارزش می‌باشند. مسئله مورد تحقیق مقاله حاضر تبیین چگونگی تناسب میان صفات منفی و کامل مطلق بودن خداوند متعال است که در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه حکماء مسلمان مورد واکاوی قرار خواهد گرفت. فرجام تحقیق، در دو برآیند خلاصه می‌شود. نخست آنکه صفات خبری از اوصاف فعل و ویژگیهای مخلوقات به شمار می‌روند نه ذات خداوند متعال. دیگر آنکه صفات خبری تنها اقتضای ضد ارزشی بودن داشته و همواره و ضرورتاً ضد ارزش به شمار نمی‌روند زیرا مقتضای حکمت و عدالت خداوند بوده و انتساب آنها به خداوند متعال همسو با کمال مطلق بودن ذات الهی است.

واژگان کلیدی

حسن و قبح، صفات منفی، صفات ذاتی، صفات فعلی، عدالت.

مقدمه

در برخی از آیات قرآن کریم اوصافی ضدارزشی نظیر «خدعه‌گر»، «مسخره‌کننده»، «گمراه‌کننده»، «فریبنده» درباره حق تعالی مشاهده می‌شود؛ به عنوان نمونه: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (بقره / ۱۵)، «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء / ۱۴۲)، «سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (توبه / ۷۹)، «وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران / ۵۴)، «يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ» (ابراهیم / ۲۷).

مهم‌ترین و کلی‌ترین سؤالی که به ذهن خطور می‌کند، آن است که دیدگاه اندیشمندان مسلمان درباره انتساب صفات ضدارزشی به خدای تعالی چیست؟ مفسرانی نظیر طبری،^۱ فخر رازی،^۲ علامه طباطبایی،^۳ استاد جوادی آملی^۴ و استاد مکارم شیرازی^۵ درباره صفات ضدارزشی دیدگاه‌ها و تفسیری مناسب مطرح کردند؛

۱. طبری معتقد است معنای صفات ضدارزشی مثل استهزا، خدعه و مکر این است که استهزاکننده یا مکرکننده در ظاهر، رفتار یا گفتار رضایت‌بخش درباره استهزا شده دارد، اما در باطن با رفتار و کردار خود باعث مشقت و رنج او می‌شود. از آنجاکه خدا با منافقین همین‌گونه رفتار می‌کند و در دنیا احکام مسلمانان را برای آنها جاری می‌کند، اما در آخرت آنان را در پایین‌ترین درجات جهنم قرار می‌دهد، شایسته اتصاف به اوصاف مذکور خواهد بود. (طبری، ۱۴۳۵: ۱ / ۱۶۷)

۲. از نگاه فخر رازی صفاتی مانند استهزا همواره با فریب و تبلیس همراه است و از آنجاکه هر فریبی دلالت بر جهل فریبنده دارد و جهل بر خدا کامل مطلق محال است، نمی‌توان استهزا را به خدا نسبت داد. از این‌رو این اوصاف باید تأویل شوند. (رازی، ۱۴۱۱: ۲ / ۶۴)

۳. علامه طباطبایی معتقد است اعمال انسان در دنیا دارای دو چهره است: چهره‌ای ظاهری، و چهره‌ای باطنی که در دنیا مخفی بوده، در قیامت ظاهر می‌شود. در روز قیامت هنگامی که پرده‌ها از چشمان او کنار می‌رود، اثر عمل گناه خود را مشاهده می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۹۴) به همین دلیل، مجرمان اثر اعمال زشت خود را که با سوءاختیار خود مرتکب شدند، مشاهده می‌کنند. (همان: ۵ / ۸)

۴. استاد جوادی آملی در انتساب اوصاف ضدارزشی به خدای عالی معتقد است «سرّ این اسناد آن است که این کار، گرچه به دست شیاطین و تبهکاران انجام می‌گیرد» و اخوانهم یمدونهم غی الغی، ولی چون تدبیر همه امور عالم به دست خداست، کاری که به وسیله مأموران قهر الهی و با اذن تکوینی خدای سبحان انجام می‌گیرد نیز منسوب به اوست؛ وگرنه اسناد این امور به خدا بی‌واسطه نیست؛ زیرا از جانب خدای رحمان و هادی که غضب او مسبوق به رحمت است، بی‌واسطه غضب و ضلالت صادر نمی‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲ / ۲۸۷)

۵. از نگاه استاد مکارم شیرازی الفاظی را که حکایت از ارزش‌های منفی دارند، نمی‌توان به خدا نسبت داد. لذا باید دقیقاً معنای آنها بررسی شود. دقت و تحقیق در این الفاظ، روشن می‌کند که این الفاظ از قبیل الفاظ مرتجل هستند که در ابتدا دارای معنای واحدی بودند؛ به مرور زمان، معنای جدیدی برای آنها پیدا شده است. به بیان ایشان «مکر در لغت عرب با آنچه در فارسی امروز از آن می‌فهمیم، تفاوت بسیار دارد. در فارسی امروز، مکر، به نقشه‌های شیطانی و زیان‌بخش گفته می‌شود؛ در حالی که در لغت عرب هر نوع چاره‌اندیشی را مکر می‌گویند که گاهی خوب و گاهی زیان‌آور است. در کتاب مفردات راغب می‌خوانیم: "المکر صرف الغیر عما یقصده". مکر این است که کسی را از منظورش بازدارند؛ اعم از اینکه منظورش خوب باشد یا بد». (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۲ / ۵۶۶) برخی از مفسران معاصر عرب نیز معنای مکر را تدبیر دانسته و از این‌رو انتساب خدا به آن صفات را مناسب جایگاه و شأن الهی می‌دانند. (سید بن قطب، ۱۹۷۲، ۱ / ۴۰۳)

به‌عنوان نمونه از منظر این مفسران، صفات ضدارزشی به‌معنای نتیجه اخروی کارهای انسان‌های ناشایست است و صفات مزبور به‌واسطه مأموران قهر الهی انجام می‌شود و اینها را می‌توان با محتوای مفهومی مثبت نیز تفسیر کرد.

یکی از تحلیل‌هایی که از آثار فیلسوفانی نظیر ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا استفاده می‌شود، این است که اوصاف مزبور در واقع از اوصاف فعل و مخلوقات خداوند است؛ به‌عنوان نمونه اتصاف خدا به استهزا، حاکی از این است که مجرمین در روز قیامت وجودی سبک، حقیر و مسخره پیدا می‌کنند و با چنین حالاتی نزد خدا حاضر می‌شوند. از سویی دیگر، تحلیل دیگری وجود دارد مبنی بر اینکه اوصاف مذکور مربوط به فعل حق تعالی یا مخلوقاتش نبوده، بلکه به خدای تعالی مربوط است. هنگامی که این اوصاف به خدا نسبت داده می‌شود، نشانه نقص و جهل در ذات الهی نیست؛ بلکه از علم، حکمت و عدالت ذات مقدس ربوبی حکایت دارد که در این مقاله هر دو تحلیل تبیین می‌گردد. با توجه به اهمیت و سؤال‌خیز بودن این مطلب نزد اқشار فرهیخته، به‌ویژه دانشجویان و نیز با توجه به اینکه تاکنون تحلیلی جامع درباره همه اوصاف منفی به شیوه عقلانی نشده، شایسته است دیدگاه‌های مختلف، دقیق بررسی شود.

تحلیل فلسفی براساس صفت فعل بودن اوصاف منفی

در مسئله انتساب اوصاف ضدارزشی، با استفاده از میراث حکمی به‌جامانده از آثار حکما حداقل دو تحلیل فلسفی و کلامی قابل طرح است که در آرای برخی نظیر ابن‌سینا، سهروردی، صدرالمتألهین و ملاهادی سبزواری بررسی شدند.

یکی از نکاتی که بسیاری از متفکران مسلمان^۱ به آن توجه داشتند، این است که صفات خدا به لحاظ‌های گوناگونی، تقسیم می‌شود؛ یکی از این تقسیمات، تقسیم صفات به ذاتی و فعلی است. البته در آثار برخی از پیشینیان، این تقسیمات در الهیات بالمعنی‌الاصح مطرح نشده، بلکه در ضمن مباحث دیگری آمده است؛ به‌عنوان نمونه، شیخ اشراق صفات را به دو قسم عینی و غیر آن تقسیم می‌کند. در

۱. در مورد صفات الهی تقسیمات مختلفی مطرح شده است. به‌عنوان نمونه شیخ مفید معتقد است: «صفات الله تعالی علی ضربین أحدهما منسوب إلى الذات فيقال صفات الذات و ثانيهما منسوب إلى الأفعال فيقال صفات الأفعال ... فصفات الذات لله تعالی هي الوصف له بأنه حي قادر عالم أ لا تري أنه لم يزل مستحقا لهذه الصفات و لا يزال و وصفنا له تعالی بصفات الأفعال كقولنا خالق رازق محيي مميت مبدئ معيد ... و الفرق بين صفات الأفعال و صفات الذات أن صفات الذات لا يصح لصاحبها الوصف بأضدادها و لا خلوها منها و أوصاف الأفعال يصح الوصف لمستحقها بأضدادها و خروجها عنها ... لا يصح الوصف له بالخروج عن كونه حيا عالما قادرا و يصح الوصف بأنه غير خالق اليوم و لا رازق لزيد و لا محيي لميت بعينه و لا مبدئ لشيء في هذه الحال و لا معيد له». (مفید، ۱۴۱۳: ۴۱)

تعریف صفات عینیه معتقد است صفاتی‌اند که دارای واقعیتی در عقل هستند و به عبارت دیگر، علاوه بر وجود عینی، دارای وجود ذهنی نیز هستند، مانند سیاهی، سفیدی و حرکت که وجودی عینی و خارجی دارند و مطابق آن دارای صورتی در ذهن نیز می‌باشند؛ اما صفات غیرعینیه صفاتی هستند که تنها دارای وجود ذهنی‌اند و در عالم خارج، وجودی ندارند تا وجود ذهنی مطابق آنها باشد، مانند وصف امکان، جوهر بودن (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲ / ۷۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۹۶ و ۲۰۲).

ابن سینا نیز در کتاب *الاشارات و التنبيهات* به مناسبت بحث علم، به صورت کلی، صفات موجودات را به چهار گروه تقسیم می‌کند؛ (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۱۵ - ۳۱۱؛ رازی، ۱۳۷۲: ۶۶) دسته اول، صفات حقیقی نامیده می‌شوند و به تعبیر وی مقرر در ذات موصوف موصوف هستند و به عبارت دیگر، به وجود موضوع خود در خارج موجود هستند. این دسته اوصاف به سه گروه تقسیم می‌شوند: نخست، صفاتی که دارای اضافه و نسبت با چیز دیگری نیستند، مانند سیاهی و سفیدی که در نسبت با چیز دیگری مطرح نمی‌شوند و به اصطلاح، دارای متعلق نیستند؛ دوم، صفاتی که در نسبت با چیز دیگری معنا پیدا می‌کنند و به تنهایی دارای معنای کاملی نیستند؛ صفاتی مثل علم و قدرت چنین هستند؛ زیرا هر جا علم هست، ضرورتاً معلوم هم هست یا هر جا قدرت هست، ضرورتاً باید مقدوری هم در نظر گرفته شود. اگر کسی مدعی شود که دارای علم است، اما معلومی ندارد یا اینکه دارای قدرت است، اما مقدوری نیست، دچار تناقض شده است؛ زیرا علم همواره نسبت به چیزی مطرح است یا قدرت همواره بر چیزی تعلق دارد. در نظر گرفتن علم و قدرت بدون متعلق، از تناقض سر درمی‌آورد.

اوصاف دارای اضافه نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند. برخی با تغییر متعلق خود تغییر می‌کنند، مانند وصف علم، و گاهی با تغییر متعلق خود تغییر نمی‌کنند، مثل وصف قدرت. لذا ابن سینا معتقد است از آنجاکه در ذات خدا هیچ‌گونه تغییر راه ندارد، ضرورتاً عالم به ممکنات بنابر وجه کلی است. به عبارت دیگر، علم خدا زمانی و جزئی نیست که با تغییر معلوم تغییر کند، بلکه واجب دارای علم کلی فرازمانی و غیرمتغیر است که عبارت از علم به اسباب و علل موجودات است. در مقابل صفات حقیقی، صفاتی هستند که در ذات موصوف تقرر ندارند و واقعیتی جز نسبت با دیگری ندارند. ابن سینا برای این دسته از اوصاف به چپ و راست بودن مثال می‌زند. اگر موجودی در چپ یا راست موجود دیگری قرار گیرد، هیچ‌گونه واقعیت خارجی را در آن ایجاد نمی‌کند، بلکه آن موجود مجاور همان کمالات سابق خود را داراست و تنها نسبت‌های جدیدی با موجودات اطراف خود پیدا می‌کند و با از بین رفتن موجودات اطراف، این نسبت‌ها هم از بین می‌رود؛ مثلاً وقتی شما در قسمت راست مداد قرار دارید، با از بین رفتن مداد، وصف سمت راست بودن هم از بین می‌رود؛ درحالی‌که اگر این وصف، دارای واقعیتی خارجی در موصوف خود بود،

می‌بایست تنها با از بین رفتن موصوف خود از بین می‌رفت؛ درحالی‌که چنین نیست. ازاین‌رو می‌توان نتیجه گرفت که اوصافی که نسبت محض هستند، در موصوف خود تقرر ندارند و به عبارت دیگر، اوصاف مزبور با اتصاف خود، هیچ کمال وجودی را به موصوف خود نمی‌افزایند تا هنگام عدم اتصاف و از بین رفتن این نسبت‌ها کمالی وجودی از موصوف آنها کاهش یابد.

ملاهادی سبزواری نیز اندکی متفاوت با ابن‌سینا انواع صفات را تقسیم‌بندی می‌کند. خدای تعالی صفات فراوانی دارد که به‌طور کلی به دو قسم جمالیه و جلالیه تقسیم می‌شوند. صفات جمالیه، همان صفات ثبوتیه‌اند و صفات جلالیه، همان صفات سلبيه هستند. وی معتقد است صفات سلبيه، گونه‌ای از تقدیس حق تعالی‌اند؛ زیرا با توجه به اینکه سلب در سلب، مساوی با اثبات است، صفات سلبيه درنهایت به صفات وجودی برمی‌گردند؛ به‌عنوان نمونه وقتی گفته می‌شود: «خدا ماهیت ندارد» و «خدا جوهر ندارد»، درواقع تجلیل و تقدیس حضرت احدیت انجام می‌شود. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱ / ۱۱۵) صفات ثبوتی نیز به دو قسم تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از: صفات حقیقی و صفات اضافی. صفات ثبوتی حقیقی نیز دو قسم هستند: صفات محض و صفات دارای اضافه. (ر.ک: همو، ۱۳۸۰: ۲ / ۵۴۳) سپس اوصاف ثبوتی را به سه دسته تقسیم می‌کند: اوصاف حقیقی محض، مانند حیات؛ اوصاف حقیقی دارای اضافه، مثل علم و قدرت؛ اوصاف اضافی محض، مانند پدر بودن یا عالمیت و قادریت که همان نفس نسبت میان علم و معلوم و نفس نسبت میان قدرت و مقدر است. آنگاه بیان می‌کند که واجب‌الوجود هر چهار گروه از اوصاف فوق را داراست. (همان: ۳ / ۵۴۳؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۳ / ۳۸۳)

اکنون با توجه به انواع مختلف اوصاف، می‌توان تحلیل دقیق‌تری از انتساب اوصاف ضدارزشی به خدا داشت؛ بدین توضیح که اوصافی مانند استهزا و خدعه از اوصاف اضافی محض‌اند که صرفاً از نفس نسبت حکایت دارند نه از ذات خدا. به عبارت دیگر، هنگامی که خدا به این اوصاف متصف می‌شود، موصوف حقیقی، ذات خدا نیست، بلکه نسبتی است که میان خدا و موجودات برقرار است. اشکال آنگاه روی می‌دهد که انسان از سویی تصور می‌کند که این اوصاف، حکایت از ذات الهی دارد و از آنجاکه آن را متناسب با شأن الهی نمی‌داند، درصدد توجیه برمی‌آید؛ درحالی‌که اوصاف اضافی محض، حقیقتاً توصیف ذات نیست، بلکه توصیف ربطها و نسبت‌های ذات است و در اصطلاح، وصف موصوف نیست، بلکه وصف متعلق موصوف است.

بنا بر تقریر دیگر از نگاه فلاسفه، صفات واجب را می‌توان به صفات ذات و صفات فعل تقسیم کرد. صفات ذات صفاتی هستند که برای انتزاع آنها فرض ذات واجب کافی است؛ اما صفات فعل، صفاتی هستند که انتزاع آنها متوقف بر افعال خداست. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۴۳۶) درواقع صفات فعلی خدا، صفات

افعال خدا می‌باشند که عبارت از مخلوقات او بوده و حکایت از ذات خدا ندارند؛ به‌عنوان نمونه، وصف «خالقیت» و «رازقیت» که از اوصاف فعل به شمار می‌آیند، عبارت از همان «مخلوق» و «مرزوق» هستند. وقتی گفته می‌شود خدا دارای «رازقیت» است، بدین معناست که مرزوقی نزد خدا حاضر است و از این حضور، وصفی نسبی به نام «رازق» به خدا نسبت داده می‌شود. بنابراین معنای خالق این است که خدا نسبتی با «مرزوق» دارد و وجود این نسبت، تأثیری در کمال و نقص خدا ندارد؛ اما اوصاف ذاتی چنین نیستند. انتساب صفاتی مانند خدعه و مسخره و مکر دقیقاً مانند وصف رازق است و تنها از وجود نسبتی میان خداوند و مخدوع یا مسخره‌شده حکایت دارد، نه از وجود ملکه‌ای به نام خدعه یا تمسخر در ذات خداوند متعال. به‌عبارت دیگر، همچنان که صفت لابن تنها از ارتباط میان شیرفروش و شیر حکایت دارد، نه از وجود شیر در لابن، صفاتی مانند خادع و ماکر و مستهزی، حکایت از وجود ملکات این صفات خبری در ذات الهی ندارد. نقش خداوند در این اوصاف، وجودبخشی است و عقل با توجه به تعاریفی که از این اوصاف دارد، مفاهیمی مانند صفات خبری یا ضدارزشی را از آن انتزاع می‌کند.

اما از آن‌سو، علم، قدرت و حیات حقیقتاً وصف ذات الهی هستند و نبود آنها نقص خدا به‌شمار می‌آید؛ زیرا این اوصاف عین ذات الهی‌اند و نبود آنها از نبود کمال وجودی در خدا حکایت دارد.^۱ توجه به اوصاف فعلی خدا مسئله انتساب اوصاف ضدارزشی را روشن می‌کند؛ زیرا این اوصاف در واقع از حالات مختلف مخلوقات حکایت دارند؛ به‌عنوان نمونه، اتصاف خدا به استهزا حاکی از این است که مجرمان در روز قیامت، وجودی سبک، حقیر و مسخره پیدا می‌کنند و با چنین حالاتی نزد خدا حاضر می‌شوند، نه آنکه اوصاف مزبور مانند اوصاف ذاتی که از کمالاتی مثل علم، قدرت و حیات در موصوف خود حکایت دارند، از ذات استهزاگری خدای تعالی حکایت داشته باشد.

تحلیل کلامی بر اساس حکمت و عدالت

یکی دیگر از آموزه‌های حکمای اسلامی که کمک شایانی در حل این مسئله دارد، توجه به حکمت و عدالت است. برای تبیین این تحلیل، ذکر مقدمه‌ای لازم است.

۱. البته ممکن است برخی اوصاف مانند وصف علم، به‌معنایی از اوصاف ذات، و به‌معنایی از اوصاف فعل باشند و دقت در این نکته موجبات تبیین دقیق‌تر آیاتی مثل «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ» (آل عمران / ۱۴۲) را فراهم می‌کند؛ با این توضیح که مراد از علم خدا به مجاهدان در این آیه، علم فعلی خداست که عین معلوم و همان جهاد مجاهدان است؛ زیرا علم ذاتی خدا از ازل و قبل از جهاد مجاهدان وجود داشته است. اینکه در این آیه، ورود به بهشت، مشروط به علم خدا به جهاد مجاهدان شده که در زمان نزول آیه هنوز محقق نشده بود، بدین‌معناست که علم فعلی خدا که عبارت از جهاد مجاهدان است، هنوز محقق نشده است؛ وگرنه علم ذاتی خدا از ازل وجود داشته است.

حکیمان در تقسیم‌بندی کلی، قضایا را به «مطلقه» و «موجهه» تقسیم می‌کنند (حلی، ۱۳۸۱: ۱۰۷). قضایای موجهه که «رباعیه» نیز نامیده می‌شود، مشتمل بر موضوع، محمول، رابطه و کیفیت رابطه است. کیفیت رابطه میان موضوع و محمول اگر در قضیه ذکر شود، در اصطلاح حکما، «جهت قضیه» نامیده می‌شود و از نگاه برخی از حکما، به چهار قسم «اطلاق، ضرورت، امکان و امتناع» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲۸) تقسیم می‌شود و از نظر برخی دیگر، به سه قسم تقسیم می‌شود که عبارت است از: «ضروریه، ممکنه و مطلقه». (حلی، ۱۳۸۱: ۱۰۷) از نگاه برخی دیگر، این سه قسم عبارت‌اند از: «واجب، ممکن و ممتنع». (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲ / ۲۷) قضایای مطلقه نیز قضایایی هستند که از جهات مذکور خالی‌اند. حال در مقام قضاوت در اینکه کدام یک از این تقسیمات کامل‌تر است، نیستیم؛ آنچه در این بحث اهمیت دارد، تعریف حکیمان از ضرورت و امکان در این تقسیم است. از نگاه آنان، مراد از قضیه ضروری، قضیه‌ای است که متوقف بر غیر نیست (همان) و بذاته متصف به محمول است؛ به‌عنوان نمونه، وقتی گفته می‌شود که «الواجب موجود» وجود برای واجب‌تعالی ضرورت دارد؛ بدین معنا که اتصاف واجب به وجود، مشروط به هیچ شرطی نیست؛ یا وقتی گفته می‌شود «الممكن غير واجب بذاته» اتصاف وجوب ذاتی برای ممکنات ضرورت عدم دارد؛ یعنی عدم وجوب ذاتی ممکن، مشروط به هیچ شرطی نیست، بلکه ذات ممکن به‌گونه‌ای است که محال است متصف به وجوب ذاتی شود، نه آنکه استحاله اتصاف، مشروط به شرایطی باشد که در نبود آن شرایط، این استحاله از بین برود و ممکن قابلیت اتصاف به وجوب ذاتی را پیدا می‌کند. مفهوم ضرورت نیز به ضرورت وجود و ضرورت عدم تقسیم می‌شود. البته ضرورت، اقسام دیگری نیز دارد که در کتب حکما به‌طور مفصل ذکر شده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱ / ۱۵۱ - ۱۴۳)

مراد از امکان، سلب ضرورت است. از آنجاکه معنای ضرورت، عدم توقف بر غیر است، از لوازم سلب ضرورت، توقف بر غیر است. از این‌رو قضیه ممکن، قضیه‌ای است که متوقف بر غیر است. به عبارت دیگر، قضیه ممکن، قضیه‌ای است که اتصاف محمول به موضوع، مشروط به شرایطی است که در صورت تحقق آن شرایط، اتصاف صورت می‌گیرد و در صورت تحقق نیافتن آن شرایط، اتصاف صورت نمی‌گیرد. البته در توضیح امکان که همان سلب ضرورت است، بین ابن‌سینا و شیخ اشراق اختلاف نظر وجود دارد. از نگاه شیخ اشراق، قضیه ممکن، قضیه‌ای است که دو ضرورت از آن سلب شود: ضرورت وجود و ضرورت عدم؛ (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲ / ۲۷) اما به نظر ابن‌سینا تنها سلب یک ضرورت در قضیه ممکن، کافی است و در اصطلاح، امکان عام نامیده می‌شود و لذا واجب‌تعالی نیز بدان متصف می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱ / ۱۵۳)

حال که معنای امکان روشن شد، می‌توان مدعی شد که اوصافی مثل خدعه و استهزا به‌عنوان قضیه

ممکن بر خدا قابل حمل است؛ بدین معنا که در صورت حصول برخی شرایط می‌توان این اوصاف را به خدا منتسب دانست؛ زیرا معنای قضیه ممکن، این است که متوقف بر غیر، و نیازمند حصول شرایطی است و در صورت تحقق آن، خدا به این اوصاف متصف می‌شود. یکی از شرایط اتصاف این اوصاف به واجب، عدل الهی است. در این صورت با در نظر گرفتن شرایط و دخل و تصرف در معنا می‌توان به همان انتساب ظاهری که به حق تعالی صورت گرفته، پایبند بود (علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۲۱ - ۲۳) و انتساب صفات ضدارزشی مانند استهزا به حق تعالی را به معنای عکس‌العمل عادلانه کارهای آنان دانست. (طوسی، بی‌تا: ۱ / ۴۱۰) در اینجا به مثالی اشاره می‌شود: اجرای قصاص یکی از مصادیق عدالت الهی است و خدای متعال عادل است. بنابراین قصاص هم مصداق عدالت الهی خواهد بود. لذا عدالت الهی اقتضا می‌کند که آن که مسخره کرده است، مسخره شود؛ یا آن که فریبده بود، فریفته شود. البته مراد این نیست که محال است خدا از تقصیرات مسخره‌کننده درگذرد و او را عفو کند، بلکه مراد این است که در صورت وجود تمسخر از ناحیه مجرمان، خدای متعال دارای حق تمسخر می‌شود و در صورت صلاح می‌تواند آن را استیفا کند. به همین دلیل است که زمانی اوصاف ضدارزشی به خدای تعالی منتسب می‌شود که انسان از دایره ایمان خارج شده، یکی از ویژگی‌های نامناسب مانند کفر را در خود پرورش دهد؛ مانند آنچه در قرآن کریم اشاره دارد: «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ». (غافر / ۷۴) «کفر» در تقابل با «شکر» است و به معنای به‌جا نیاوردن شکر خدای تعالی است. (جوهری، ۱۳۷۶: ۲ / ۸۰۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵ / ۳۵۶) استاد جوادی آملی به تفاوت بنیادین میان کارهای ناشایست مانند استهزا در مجرمین و عکس‌العمل منطبق با آن، که با علم و عدالت صورت می‌گیرد، توجه می‌دهد؛ استهزای منافقان در حق مؤمنان، هیچ‌گونه اثر واقعی ندارد و اعتباری محض است؛ ولی استهزا در حق منافقان، تکوینی و واقعی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲ / ۲۸۶).

حسن و قبح افعال در نگاه اصولیون

از نگاه اندیشمندان علم اصول، افعال به‌لحاظ حسن و قبح، سه دسته‌اند: گاهی حسن و قبح افعال، ذاتی است؛ بدین توضیح که عقلاً فعلی را به‌صورت ضروری و سلب‌ناشدنی و در همه مصادیق، مدح یا ذم می‌کنند و هیچ استثنایی در آن وجود ندارد. حسن عدالت نمونه‌ای از آن است. عقلاً همواره رفتار عادلانه را تحسین و ستایش می‌کنند. نمونه دیگر، قبح ظلم است. هر جا مصداقی از ظلم محقق شود، عقلاً آن را نکوهش و تقبیح می‌کنند و هیچ استثنایی در این مسئله وجود ندارد. دسته دوم، افعالی هستند که حسن و قبح ذاتی ندارند و تنها دارای حسن و قبح عرضی هستند. این افعال صرفاً اقتضای حسن و قبح دارند، نه آنکه مانند عدل و ظلم دارای حسن و قبح ذاتی باشند. از این‌رو در شرایطی علی‌رغم اقتضای حسن

به لحاظ طبیعت و ماهیت خود، عقلا آن را قبیح می‌شمارند؛ زیرا مستلزم ظلم است؛ به عنوان نمونه، احترام به رفیق به لحاظ طبیعی، تحسین عقلا را در بر دارد؛ اما در شرایط خاص و استثنایی اگر این احترام مستلزم ظلم به اشخاص دیگر باشد، از نظر عقلا تقبیح می‌شود؛ اما حسن عدالت چنین نیست و به صورت کلی و بدون استثنا هرگاه عنوان عدالت صدق کند، ضرورتاً تحسین عقلا را در پی دارد. دسته سوم، افعالی‌اند که دارای حسن و قبح ذاتی و همچنین حسن و قبح اقتضایی نیستند، بلکه طبیعت و ماهیتی خنثی دارند؛ مانند سخن گفتن که حسن و قبح ذاتی ندارد و حتی اقتضای آن را هم ندارد، بلکه اتصاف آن به حسن و قبح کاملاً تابع شرایط است. (مظفر، ۱۴۱۵: ۲۲۰)

حال سؤال این است که افعالی مانند مکر، خدعه، استهزا و امثال آن، در کدام یک از این اقسام سه‌گانه قرار دارند؟ پاسخ روشن است؛ این افعال اقتضای قبح دارند؛ اما به هیچ وجه قبح ذاتی ندارند. لذا در برخی شرایط، با نظر عقلا به حسن متصف می‌شوند؛ به عنوان نمونه، آنجا که خدعه و استهزای الهی موجب اجرای عدالت میان بندگان، و انجام ندادن آن مستلزم ظلم به بندگان ستم‌دیده باشد، انجام آنها توسط خدا، تحسین عقلا را در پی دارد؛ زیرا عین عدل است و اتفاقاً انجام ندادن آن از آنجاکه موجب ظلم به برخی بندگان می‌شود، ظلم خواهد بود. از این رو استهزا و خدعه مجرمین بر خدا لازم است. اساساً اگر روایات،^۱ افعالی ضدارزشی استهزا، مکر^۲ و ضلالت را به لحاظ طبیعت آنها، زشت و قبیح می‌دانند، به این علت است که افعال مزبور را مصداق ظلم می‌دانند؛ و گرنه اگر در شرایطی ویژه، عنوان عدل بر این افعال صدق کند، ضرورتاً تحسین آنها را در پی خواهد داشت. علامه طباطبایی درباره اوصافی مانند «مکر» معتقد است آسیب دیدن از روی غفلت و ناآگاهی، در معنای مکر وجود دارد و تنها در صورتی می‌توان خداوند متعال را بدان متصف دانست که در مقام مجازات باشد. به بیان دیگر، مجازات کردن در برابر

۱. درباره معنای واقعی انتساب برخی صفات خبری به حق تعالی، در روایتی چنین آمده است که راوی گوید: «درباره این آیات سؤال کردم: «سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ؛ (توبه / ۷۹) خدا آنها را مسخره کرد» و «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ؛ (بقره / ۱۵) خدا آنها را استهزا می‌کند» و «وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ؛ (آل عمران / ۵۴) آنها فریبکاری و مکر به کار بستند، خدا نیز مکر و فریب به کار برد» و «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ؛ (نساء / ۱۴۲) می‌خواهند در مورد خدا خدعه و نیرنگ به کار برند، ولی خدا به آنها خدعه می‌زند» حضرت فرمود: خدا نه مسخره می‌کند، نه استهزا، و نه نیرنگ و فریب به کار می‌برد، بلکه مطابق عمل مسخره و استهزا و نیرنگ و فریب آنان به آنها جزا می‌دهد، خدا بسیار بسیار برتر از آن چیزهایی است که ظالمین می‌گویند و می‌پندارند». (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۱ / ۲۵۴ - ۲۵۳). ژ.

۲. شیخ طبرسی معتقد است معنی مکر، استهزا و غیره در خدای تعالی منسوب به معامله کردن خدا با آنان است، نه آنکه العیاذ باللّٰه خدا در واقع این صفات را پیدا کرده باشد؛ زیرا نسبت این اوصاف به خدا قبیح است (طبرسی، ۱۳۸۱: ۱ / ۷۷). ابن بابویه نیز معتقد است: «چنانچه حق تعالی فرمود: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ؛» یعنی مایشید مثل آن کسانی که فراموش نموده‌اند خدا را پس خدا {در معامله با آنان} خود آنها را از یادشان برد، زیرا که حق تعالی در حقیقت مکر و خدعه و استهزا و سخریه و نسیان نمی‌کند، تعالی عن ذلك علواً کبیراً». (ابن بابویه، ۱۳۷۱: ۱۴)

کارهای ناشایست درباره خدا با عدالت سازگار است؛ اما مکر ابتدایی که به معنای مجازات کردن بدون انجام رفتار زشت از گنه‌کاران است، در خداوند متعال وجود ندارد و محال است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۲۰۲) فخر رازی نیز درباره «خدعه» خدای تعالی درباره برخی انسان‌ها که کارهای ناشایست مرتکب شدند، به عکس‌العمل اخروی خدا به آن کارهای ناشایست توجه می‌دهد. (رازی، ۱۴۲۰: ۲ / ۳۰۴)

در مجموع، تفاوت تبیین اخیر فلسفی با تبیین نخست، در این است که در تبیین اول، اوصاف مذکور حقیقتاً وصف خدا نیست، بلکه وصف نسبت‌ها و افعال خداست. لذا ساحت الهی منزله از هر عیب و نقص دانسته شده است؛ اما در تبیین دوم، اوصاف مذکور اوصاف خداست، نه اوصاف فعل یا مخلوقات او که با ظاهر آیات سازگارتر است. البته در تحلیل دوم، ساحت الهی از هر عیب و نقص مبرا است؛ زیرا اوصاف ضدارزشی آنگاه که به مجرمین نسبت داده می‌شود، از جهالت و خبث باطن آنها حکایت دارد. منشأ هر گناهی جهالت است، اما هنگامی که خدا به این اوصاف متصف می‌شود، نشانه جهل در ذات الهی نیست، بلکه از علم، حکمت و عدالت ذات مقدس ربوبی حکایت دارد. به عبارتی دیگر، اتصاف خدا به این اوصاف، ضروری و همیشگی نیست، بلکه در شرایط استثنایی است که قصاص مجرمین یکی از موارد آن است و هر عملی که به ظاهر نکوهیده است، اگر عنوان قصاص را داشته باشد، عقلاً تقبیح نکرده‌اند و عین عدالت و حسن ذاتی افعال دارد.

نتیجه

با توجه به مسئله اصلی و نکاتی که مطرح گردید، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. اتصاف اوصاف ضدارزشی به حق تعالی، همواره مورد توجه حکما و متکلمین مسلمان بوده است و پاسخ‌های مختلف آنها را در پی داشته است.
۲. برخی معتقدند اوصافی مانند تمسخر و خدعه در واقع از اوصاف فعل است، نه از اوصاف ذات. به عبارت دیگر، این اوصاف، ویژگی‌های مخلوقات خداست، نه ویژگی‌های ذات خدا؛ و از آنجاکه مخلوقات در محضر خدا حاضرند، خدا نسبتی با آنها پیدا می‌کند و عقل انسانی با ملاحظه این نسبت، اوصاف مذکور را به خداوند متعال نسبت می‌دهد.
۳. بر اساس تحلیل دوم، اوصاف مزبور ویژگی‌های خدا هستند، اما برخلاف اوصاف انسانی از نقص و جهل موصوف خود حکایت نمی‌کنند، بلکه حاکی از علم و عدالت خدا هستند و از آنجاکه تحت شرایط ویژه، عنوان عدل بر آنها صادق است، ضرورت دارد که ذات خدا به آنها متصف شود؛ زیرا عدل، حسن ذاتی دارد و همواره تحسین عقلاً را در پی دارد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۱، *الاعتقادات*، ترجمه محمدعلی حسنی، تهران، اسلامیه.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۲، *عیون اخبار الرضا*، ترجمه علی اکبر غفاری، حمیدرضا مستفید، تهران، صدوق.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۱، قم، البلاغه.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *الشفاء*، قاهره، نشر وزاره الثقافه و الارشاد.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تسنیم*، ج ۲، قم، اسراء.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۷. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۱، *الجواهر النضید*، قم، بیدار.
۸. رازی، فخرالدین، ۱۳۷۲، *شرح الاشارات و التنبيهات*، ج ۱، تصحیح نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۹. رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۰. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۸۰، *شرح المنظومه*، ج ۳، قم، ناب، چ ۲.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، ۲ و ۳، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی، چ دوم.
۱۳. سید بن قطب، ۱۹۷۲ م، *فی ضلال القرآن*، ج ۴ - ۱، قاهره، دار الشروق، چ ۲۴.
۱۴. شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمه الاشراق*، تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۱۵. صدرالمآلهین شیرازی، محمد، ۱۹۸۱ م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، تهران، مصطفوی.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱ و ۸ و ۱۸، بیروت، مؤسسه انتشاراتی علمی.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۲۰ ق، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱۵.
۱۸. طبرسی، ابومنصور، ۱۳۸۱، *مجمع البیان*، ترجمه بهزاد جعفری، تهران، اسلامیه.

۱۹. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۳۵ ق، *جامع البیان*، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه، چ ۶.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیا التراث العربی.
۲۱. علی زمانی، امیرعباس، ۱۳۸۷، *سخن گفتن از خدا*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. فخر رازی، محمد، ۱۴۱۱ ق، *تفسیر الکبیر*، ج ۱۴، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ق، *العین*، قم، هجرت، چ ۲.
۲۴. مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۵ ق، *اصول الفقه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۵. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ ق، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۱، *تفسیر نمونه*، ج ۲، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چ ۳۶.