



University of Tehran Press

Religious Language from the Perspective of Qadi Abd al-Jabbar al-Mu'tazili

Abbas Dehghaninejad^{1*} | Mohammad Mahdi Dehghani Ashkezari²

1. Corresponding Author, Department of Islamic teaching, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: a.dehghaninejad@cfu.ac.ir

2. Department of Islamic teaching, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: mm.dehghaniashk@cfu.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:

Received: 2025 February 24

Revised: 2025 July 08

Accepted: 2025 August 03

Published online: 2025 October 06

ABSTRACT

In the present study, we examine the perspective of Qadi Abd al-Jabbar al-Mu'tazili on religious language using a descriptive-analytical method. The primary goal is to analyze Qadi Abd al-Jabbar's theories about the creation of language, the relationship between language and religion, and the attribution of divine attributes to God. Qadi Abd al-Jabbar argues that language emerges through human convention and intention and proper nouns and generic nouns serve solely as referential tools devoid of descriptive meaning. His views on this subject bear some proximity to certain contemporary theories in the philosophy of language. In discussing religious language, he emphasizes the univocity of attributes between humans and God, asserting that this univocity does not lead to anthropomorphism and instead considers metaphorical interpretation as an appropriate solution. His final perspective partially resembles Aquinas's attributive view in the theory of analogy.

Keywords:

Religious language

Qadi Abd al-Jabbar

Philosophy of language

Attributes of God

Cite this article: Dehghaninejad, A., Dehghani Ashkezari, M. M. (2025). Religious Language from the Perspective of Qadi Abd al-Jabbar al-Mu'tazili. *Philosophy of Religion*, 22, (3), 177-188. <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.390978.1006108>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.390978.1006108>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

زبان دین از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی

عباس دهقانی نژاد^{۱*} | محمدمهدی دهقانی اشکذری^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: a.dehghaninejad@cfu.ac.ir

۲. گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: mm.dehghaniashk@cfu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴

کلیدواژه:

زبان دین،

صفات خدا،

فلسفه زبان،

قاضی عبدالجبار

در پژوهش حاضر به بررسی دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی درباره زبان دین با روش توصیفی-تحلیلی پرداخته‌ایم. هدف اصلی تحلیل نظریه‌های قاضی عبدالجبار درباره شکل‌گیری زبان، رابطه زبان و دین، و چگونگی انتساب صفات به خداوند است. قاضی عبدالجبار معتقد است که زبان از طریق توافق و قصد انسان‌ها شکل می‌گیرد و اسامی خاص و اسم جنس‌ها صرفاً برای ارجاع و فاقد معنای وصفی هستند. دیدگاه وی در این باره تا حدی به برخی نظریات معاصر در فلسفه زبان نزدیک است. در مبحث زبان دین، وی با تأکید بر اشتراک معنوی صفات بین انسان و خدا معتقد است که این اشتراک به تشبیه نمی‌انجامد و بحث مجاز را راهکار مناسبی تلقی می‌کند. دیدگاه نهایی وی تا حدی به دیدگاه استنادی آکوپیناس در نظریه تمثیل شباهت دارد.

استناد: دهقانی نژاد، عباس و دهقانی اشکذری، محمدمهدی (۱۴۰۴). زبان دین از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی. *فلسفه دین*، ۲۲ (۳)، ۱۷۷-۱۸۸.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2025.390978.1006108>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان



DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.390978.1006108>

مقدمه

فلسفه دین عقلی‌ترین شاخه دین‌پژوهی در دوران معاصر است و طیف وسیعی از مباحث مربوط به دین را به بررسی می‌نشیند. مدتی کوتاه است که پژوهشگران این عرصه از تمرکز بر اندیشه و میراث مسیحی فاصله گرفته و سعی کرده‌اند سایر فرهنگ‌های دینی و مباحث فلسفه دین مطرح‌شده در آن‌ها را نیز مورد بحث و بررسی قرار دهند. از جمله جدیدترین تلاش‌ها پروژه‌ای است که توسط پرفسور ناگاساوا^۱ در دانشگاه بیرمنگام در دست انجام است. در تراث فلسفی ما مسلمانان نیز مباحث بسیاری در دانش‌های فلسفه، کلام و اصول فقه وجود دارد که متناظر با برخی از مباحث فلسفه دین است. قاضی عبدالجبار، متکلم خردگرای معتزلی، یکی از اندیشمندانی است که در تألیفات خود مخصوصاً کتاب دانش‌نامه‌مانندش، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، سعی کرده عمده مباحث عقیدتی مسلمانان را از زاویه عقلانی مورد بحث و بررسی و دفاع قرار دهد. یکی از این سلسله مباحث که به طور عمده در جلد پنجم کتاب مذکور مورد بحث قرار گرفته مسائل مربوط به زبان و زبان دین است که ما در این مقاله سعی کرده‌ایم به گوشه‌ای از آن بپردازیم.

بیان مسئله

فلسفه زبان دانشی است که از اوایل قرن بیستم میلادی شکل گرفت و مباحثش از دهه ۷۰ میلادی نضج گرفت و کاملاً متمایز شد. در این دانش از مباحثی همچون نظریه‌های معنا، نحوه ارجاع، کنش‌های گفتاری، استعاره، و... بحث می‌شود و آرای اندیشمندانی چون فرگه، راسل، کریپکی، گرایس، دیویدسون، پاتنم، و ویتگنشتاین مورد بررسی قرار می‌گیرد. زبان دین یا زبان دینی نیز شاخه‌ای از فلسفه دین است که به بررسی مسائل مرتبط با زبان و دین می‌پردازد. مباحثی مانند سخن گفتن از خدا، معناداری یا بی‌معنایی گزاره‌های دینی، و به طور کلی کاربردهای دینی زبان در این دانش مورد توجه هستند. در بحث معناشناسی زبان دین، به طور عمده، به پاسخ به این پرسش پرداخته می‌شود که وقتی درباره خدا سخن می‌گوییم آنچه بر خدا حمل کرده و به او نسبت می‌دهیم به چه معنا است؟ به عبارت دیگر چگونه این اسامی و صفات که در مورد انسان به کار گرفته می‌شود به طور معنادار در مورد خدا هم به کار گرفته می‌شود و در این کاربرد اخیر معنا و محتوای این صفات چیست؟ این دانش و این گونه مباحث اگرچه جدید است در سنت عقلی و کلامی ما مسلمانان نیز- هرچند نه به این نام- مطرح بوده است و نشانگر غنای سنت عقلی مسلمانان، ژرف‌نگری دانشمندان مسلمان، و به منزله میراثی بکر برای ارائه نظریاتی امروزی، کارآمد و بومی در حیطه‌های نوین عقلی است که کمتر مورد کاوش و عنایت قرار گرفته است. در این مختصر سعی کرده‌ایم نظرات تا حدی پیشرو و متفاوت قاضی عبدالجبار در دو حیطه فلسفه زبان و زبان دینی را بررسی و ارائه کنیم.

فلسفه زبان

در مباحث فلسفه زبان یکی از پرسش‌های اصلی این است که چه چیزی یک رشته از علائم و اصوات را معنادار می‌کند و باعث می‌شود الفاظ واجد معنا شوند؟ (لایکن، ۱۳۹۲: ۷۵) و دیگر اینکه چگونه انسان‌ها قادر به فهمیدن این معانی هستند؟ (لایکن، ۱۳۹۲: ۸). نظریات متعددی در پاسخ به این پرسش‌ها توسط فلاسفه‌ای مانند جان استوارت میل، راسل، کیث دانلان، و فرگه ارائه شده است (لایکن، ۱۳۹۲: ۹-۹۰). در حقیقت همه این دانشمندان درصدد بیان چگونگی شکل‌گیری زبان و مفاهیم و اینکه چه چیزی و چگونه به الفاظ معنا می‌بخشد بوده‌اند. قاضی عبدالجبار نیز قبل از ورود به مباحث معنایی صفات الهی ضروری دیده به این مبحث بپردازد و رابطه لفظ و معنای آن و همچنین چگونگی شکل‌گیری زبان را توضیح دهد.

نظریه عبدالجبار در مورد شکل‌گیری زبان سه مرحله را در نظر می‌گیرد: قصد، توافق، انتقال و شیوع. در مرحله اول عبدالجبار بیان می‌کند که اسم با قصد است که شکل می‌گیرد و مرجع خود را نشان می‌دهد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۰) و چیزی غیر از قصد و اراده وجود ندارد که باعث تعلق و ایجاد رابطه بین اسم و مسمی شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۰). شاهد آنکه می‌شود یک اسم به سبب تفاوت قصد در زبانی به یک چیز و در زبانی دیگر به چیزی دیگر اشاره داشته باشد (قاضی

عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۰). اگر تعلق اسم به این مسمی به خاطر قصد نبود، کاربردش برای آن درست نمی‌بود. بر همین اساس می‌شود با تغییر قصد اسمی را برای چیزی دیگر به کار برد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۰).

تا اینجا عبدالجبار به نقش قصد در ایجاد معنا و رابطه بین اسم و مرجع آن پرداخت. در ادامه وی به بیان این نکته می‌پردازد که این قصد طرف دومی نیز دارد و وجود مخاطب نیز در آن ضروری است. در حقیقت بر اساس قصد حداقل دو نفر توافق می‌کنند که اسم خاصی را برای مسمایی خاص به کار گیرند و هرگاه آن را تلفظ کنند منظورشان ارجاع به همان مسمای خاص باشد. این مسئله از «حال متکلم» فهمیده یا حدس زده می‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۰). این امکان برای طرفین موضعه وجود دارد که این توافق را تغییر دهند و با توافقی دیگر جایگزین کنند. مثلاً اسمی را که تاکنون برای ارجاع به شیء الف به کار می‌برده‌اند از این پس برای ارجاع به شیء ب به کار برند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۰ - ۱۶۱). عبدالجبار بارها تأکید می‌کند که نقش پررنگ در این فرایند بر عهده «قصد» است و برای امکان این تغییر تنظیر می‌آورد به اینکه وقتی کسی از دیگری کاری را می‌خواهد ممکن است وقتی دیگر نخواهد و از آن کار کراهت داشته باشد. بر اساس این کراهت، مراد عوض می‌شود و اگر فرد مقابل تا الان با انجام این کار مطیع محسوب می‌شد، الان با انجام این کار عاصی قلمداد خواهد شد و کار از مورد رضایت به مورد غضب تبدیل می‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۱).

سپس عبدالجبار وارد مرحله سوم می‌شود و بیان می‌کند وقتی که زید با عمرو توافق می‌کند که کلمه‌ای خاص را برای ارجاع به مسمایی خاص به کار گیرد این امکان وجود دارد که دیگران نیز از حال و شرایط این دو متوجه این توافق و نام‌گذاری بشوند و آن را به کار برند و این گونه است که زبان ایجاد می‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۱). این زبان دیگر منحصر به واضعان اولیه نیست بلکه متعلق به همه کسانی است که آن را به کار گیرند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۱).

پس از طرح این نظریه، عبدالجبار پاسخ به چند پرسش را برای ایضاح نظریه خود لازم می‌داند: ۱. چگونه حروف و چیدمان و نظم خاص آن به ذهن واضع می‌آید؟ (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۱)؛ ۲. چرا انسان‌ها الفاظ را برای توافق انتخاب کردند و مثلاً حرکات را انتخاب نکردند؟ (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۲)؛ ۳. چگونه واضع به جزئیات زبان علم دارد؟ به عبارت دیگر مگر می‌شود بدون علم پیشین به قواعد صرفی و نحوی زبان آن را تدوین کرد؟ (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۲)؛ ۴. چگونه می‌توان به قصد واضع پی برد و متوجه شد او با اسم به چه چیزی ارجاع می‌دهد؟ (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۴)؛ ۵. آیا اسم تأثیری بر معنا دارد؟

پرسش اول را عبدالجبار با تنظیری پاسخ می‌دهد و می‌گوید همان گونه که انسان حرکات مختلف را می‌شناسد و آن‌ها را از یک‌دیگر تشخیص می‌دهد اصوات را هم می‌شناسد و از یک‌دیگر تمییز می‌دهد. چون قدرت انسان در حرکات و اصوات یکسان است با این مزیت که اصوات چون متعلق ادراک هستند واضح‌ترند. حال وقتی انسان اصوات را تشخیص می‌دهد امکان این را که آن‌ها را پشت سر هم ایجاد و تقطیع کند و به هم بچسباند یا از هم جدا کند نیز دارد. وقتی انسان این توانایی را داشته باشد و اشیا را هم بشناسد، ممکن است که توافق کند و یکی از این اصوات را به عنوان اسم یکی از اشیا قرار دهد بدون اینکه علمی پیشین در کار باشد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۱ - ۱۶۲).

در پاسخ به پرسش دوم عبدالجبار بیان می‌کند همان گونه که الفاظ و اصوات برای بیان مقاصد قابل استفاده‌اند، حرکات هم قابل استفاده‌اند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۲). اما اینکه انسان‌ها اصوات را بر حرکات ترجیح داده‌اند یکی به سبب گستردگی اصوات و کلمات است و دیگری به سبب مدرک واقع شدن و سهولت استفاده از آن‌ها نسبت به حرکات و سوم اینکه کلام برای منظوری غیر از موضعه و توافق به کار نمی‌رود درحالی که سایر افعال چنین نیستند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۲).

عبدالجبار در پاسخ به پرسش سوم بیان می‌کند کسی که اصل امکان موضعه و توافق در مورد اسمی را بپذیرد با اندک تأملی متوجه می‌شود که این در مورد حروف هم ممکن است. مثلاً اگر کسی با دیگری توافق کند، می‌داند اینکه او می‌گوید «زید» یعنی به شخص معینی اشاره دارد و اگر می‌گوید «عمرو» به شخصی دیگر و اگر می‌گوید «الضرب» اشاره به کاری معین دارد و اگر کسی این کار را انجام دهد به آن کار «ضرب» و به آن فرد «ضارب» گفته می‌شود و می‌فهمد ممکن است کار بر روی دو نفر انجام شود و می‌شود که در اینجا واضع با مخاطب توافق کند که وقتی می‌خواهد از وقوع فعل «ضرب» بر روی دو نفر

صحبت کند حرفی خاص مانند «و» یا «ف» را به اسم آن دو اضافه کند و مثلاً بگوید: «ضرب فلان زیدا و عمرا» (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۶۲ - ۱۶۳).

عبدالجبار در پاسخ پرسش چهارم می گوید ما وقتی اشاره فرد به شیئی خاص و سپس تلفظ اسم را از او می شنویم ضرورتاً متوجه می شویم که وی با آن اسم به آن شیء ارجاع می دهد (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۶۴). در حقیقت آنچه در اینجا فرایند مواضعه را موجه می کند علم ما به اشاره و برقراری رابطه بین اسم و شیء است. البته ما می توانیم با کلام نیز این کار را بکنیم، اما در مورد اولین مواضعه ها چیزی نمی تواند جایگزین اشاره برای ایجاد مواضعه و فهم قصد واضع بشود (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۶۲).

عبدالجبار در پاسخ به پرسش پنجم بیان می کند که تعلق اسم به مرجعش در واقع مثل خبر دادن از آن مرجع، علم به آن، یا دلالت بر آن است. وقتی خبر و علم و دلالت تأثیری بر معنا و متعلقشان ندارد، به طریق اولی، اسم هم تأثیری بر مرجع و متعلق خود ندارد (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۶۲). بر این اساس می توان اسم چیزی را بدون تغییری در مرجع آن عوض کرد یا اینکه اسمی را برای دو معنای متفاوت وضع کرد^۱ (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۶۲). بر این اساس، حتی ممکن بود که از اول اسامی متضاد به جای یک دیگر وضع شوند و مثلاً طویل و قصیر و قدیم و محدث به جای هم به کار روند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۶۲). یا مثلاً اگر اهل لغت از اول لفظ جسم را برای ارجاع به موجود قائم بالذات به کار گرفته بودند، استعمال این لغت برای اشاره به خدا نیز بلاشکال بود (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۷۳). همچنین عبدالجبار انتقال لفظ از معنای حقیقی به مجازی و منقولات شرعی را دلیلی دیگر بر عدم تأثیر الفاظ و معانی بر یک دیگر تلقی می کند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۷۲ - ۱۷۳).

نظریه عبدالجبار درباره زبان تشابه های جالبی با برخی نظریه های معاصر دارد. تأکید او بر قصد واضع تا حدی شبیه دیدگاه های گرایس^۲ درباره زبان و با تسامح حتی شبیه دیدگاه هرش^۳ در مباحث هرمنوتیک است. «گرایس تلاش می کند تا معنای جمله را به معنای مورد نظر گوینده تحویل کند ... می کوشد تا معنای مورد نظر گوینده را به ترکیبی از حالت های روانی با مرکزیت نوعی قصد و نیت فروکاهد (لایکن، ۱۳۹۲: ۱۶۳). شاید این دیدگاه عبدالجبار بیشترین شباهت را با نظریه علی ارجاع^۴ داشته باشد؛ نظریه ای که قوت خود در مباحث زبانی را مدیون دیدگاه های کریپکی^۵ است.

«طبق نظریه علی ارجاع یک نام از بدو امر به صرف نام گذاری- یا به قول کریپکی «تعمید اولیه»- به مرجعش مرتبط می شود. تعمید اولیه نوعاً شامل تماس ادراکی با مرجع است. شیء توسط فردی که آن را ادراک می کند و برایش نامی در نظر می گیرد چه بسا از طریق اشاره نام گذاری می شود و ارجاع نام از این طریق متعین می شود. این نام بین افراد مختلفی تداول می یابد که بسیاری از آن ها احتمالاً تماس ادراکی مستقیمی با مرجع ندارند. اما کاربردهای بعدی از این نام که از طریق جوامع گفتاری دست به دست شده همچنان به واسطه زنجیره علی متصل به تعمید اولیه به مرجعش مرتبط می شوند. چه بسا به مرور زمان متعلق این نام از بین برود، اما کاربرد آن به واسطه همین پیوند علی با رخداد اصلی نام گذاری ارتباطش را با مرجع حفظ می کند» (اسکات، ۱۳۹۹: ۱۲۰).

چنان که مشاهده می شود در این دیدگاه به مانند دیدگاه عبدالجبار ما با یک مواضعه تاریخی و اولیه مواجه هستیم. مسئله دیگر تأکید عبدالجبار و کریپکی بر امکان شکل گیری اولیه معنا از طریق ارجاع مستقیم با اشاره است. نکته مشترک سوم تأکید بر عدم انحصار این معنا بین مواضعه کنندگان اولیه و کاربرد آن در طول زمان برای حلقه های بعدی است. نکته چهارم عدم اشتراط هر گونه دانش وصفی پیشین در مورد چیز مورد ارجاع است؛ چنان که لایکن اشاره می کند: «من این نام را از کسی گرفته ام که او نیز از کس دیگری گرفته بود و این زنجیره برمی گردد به مراسم نام گذاری. من مجبور نیستم در هیچ وضعیت ویژه شناختی ... باشم» (لایکن، ۱۳۹۲: ۱۰۴). شباهت نهایی که شاید از همه مهم تر باشد این نکته است که در هر دو دیدگاه آنچه اسم را به

۱. عبدالجبار کلمه «مرد» را مثال می زند که در فارسی در مقابل زن و در عربی به معنای نرمی است (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۶۲).

2. H. Paul Grice

3. A.D. Hirsch Jr

4. causal theory of reference

5. Saul Aaron Kripke

مرجع آن متصل می‌کند نه وصفی خاص بلکه قصد و اراده واضع است. عبدالجبار همان‌طور که گفتیم صراحتاً می‌گوید هیچ رابطه‌ای بین اسم و اراده وجود ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۰). کریپکی نیز در مثال نام‌گذاری کودک هیچ رابطه‌ی خاصی جز اراده‌ی واضع را در نظر نمی‌گیرد (لایکن، ۱۳۹۲: ۱۰۳ - ۱۰۴).

زبان و دین

در ادامه‌ی مبحث مواضعه و توافق زبانی، عبدالجبار این پرسش را مطرح می‌کند که رابطه‌ی زبانی خدا و انسان چگونه است؟ به عبارت دیگر اولین بار که رابطه‌ی زبانی بین خدا و انسان - حضرت آدم^(ع) - شکل گرفت وی چگونه متوجه منظور خدا شد؟ آیا خدا به آدم اشاره کرد؟ آیا منظور خود را به طور علم حضوری یا شهودی در قلب آدم انداخت و آدم بدون نیاز به فهمی اکتسابی متوجه قصد و منظور خدا شد؟ (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۴ - ۱۷۱). عبدالجبار هر دو احتمال فوق را مردود می‌داند. وقوع اشاره از خداوند محال است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۴). چون خداوند جسم و در جهت نیست. در مورد شناخت شهودی قصد خداوند هم عبدالجبار باور دارد که در زمان تکلیف^۱ همان‌گونه که امکان شناخت شهودی خود خدا وجود ندارد امکان شناخت شهودی قصد خدا نیز وجود ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۴). «زیرا علم به قصد خدا فرع شناخت خدا است و با توجه به اینکه شناخت ما از خداوند اکتسابی است نمی‌شود علم ما به قصد او بدیهی باشد. چون لازمه‌اش این است که علم به امر خفی بدیهی و علم به چیزی که از آن آشکارتر است اکتسابی باشد» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۶ - ۱۶۷). البته این استدلال عبدالجبار قابل مناقشه است. زیرا قابل تصور است ما در مواردی از طریق علم اکتسابی به اصل و وجود چیزی پی ببریم، اما بعد از شناخت اکتسابی آن، وجود برخی عوارض یا لوازم آن چیز بدهاتاً بر ما معلوم باشد.

به هر روی از دید عبدالجبار حضرت آدم با ملائکه زبانی را وضع کرده‌اند یا اینکه ملائکه با یک‌دیگر زبانی را وضع کرده‌اند و آدم نیز آن را یاد گرفته است و آن‌گاه خداوند بر اساس مواضعه مذکور با آدم سخن گفته است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۶). در حقیقت فحوای کلام عبدالجبار این است که خداست که به زبان ما سخن می‌گوید نه برعکس. حال اگر آدمیانی غیر از آدم بوده‌اند مواضعه بین آدمیان صورت گرفته. اگر نه مواضعه بین فرشتگان و آدم بوده یا بین فرشتگان بوده و آدم از آن‌ها آموخته یا اینکه آدم با حوا (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۹) زبانی توافقی ایجاد کرده‌اند. هر چه بوده خدا مسلماً با همین زبان با آدم سخن گفته است. زیرا اگر غیر از این باشد، سخن خدا بی‌معنا خواهد بود و انسان از آن هیچ متوجه نخواهد شد «و مثل سخنی مبهم و مخاطبه با عرب به زبان زنگی است و این امری است که با توجه به حکمت خدا از او سر نخواهد زد» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۶).

نکته دیگری که عبدالجبار در بحث زبان و دین مطرح می‌کند این است که آیا مواضعه و توافق بر سر لغات و به طور کلی ساختن اسم و لغت توسط انسان کار درستی است؟ آیا این کار نیازمند مجوز الهی نیست؟ آیا این احتمال وجود ندارد که این کار قبیح باشد و مورد رضایت خدا نباشد؟ پاسخی که عبدالجبار در اینجا می‌دهد نفی نقش دین در این فرایند است. از دید وی، در مبحث وضع لغت، اصلاً نیازی به تأیید شرع نیست، بلکه خوب و درست بودن این کار عقلاً معلوم است. چون هر کاری که برای فاعل منفعتی داشته و ضرری هم نداشته باشد و از بدسازهای^۲ مثل کذب و عبث و ظلم نیز خالی باشد مسلماً خوب است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۷۶).

وی از استادش، ابوهاشم، نقل می‌کند که انسان برای شناساندن به اشیای حاضر اشاره می‌کند. اما برای شناساندن اشیای غایب چاره‌ای جز نام‌گذاری نیست (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۷۶). دلیل دیگری که عبدالجبار برای خوب بودن نام‌گذاری می‌آورد این است که «اگر نام‌گذاری بدون اجازه توسط ما قبیح بود باید نام‌گذاری بدون اجازه توسط خداوند نیز قبیح باشد» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۷۷). وی، در پاسخ به کسانی که اشکال می‌کنند میراندن انسان‌ها و حیوانات توسط خدا خوب

۱. عبدالجبار بیان می‌کند خداوند همان‌گونه که می‌تواند بدون ابزار ادراکی علمی را در ما ایجاد کند می‌تواند قصدش را هم بدون اشاره و به صورت شهودی به ما بفهماند. اما این کار مختص آخرت است و در عالم تکلیف نه برای انسان نه برای فرشتگان محقق نخواهد شد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۷ - ۱۶۸).

۲. وجوه القبیح.

است اما توسط ما قبیح و بد است پس نام‌گذاری بدون اذن و اجازه هم توسط خدا حسن و توسط ما قبیح است، بیان می‌کند که در مثال فوق تفاوت به خاطر این است که خداوند می‌تواند در زندگی بعدی به مردگان عوض بدهد، درحالی‌که ما امکانی برای جبران نداریم. اما در نام‌گذاری چنین تفاوتی بین فعل ما و خدا وجود ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۷۶). وی دلایل دیگری را نیز از ابوهاشم برای عدم نیاز به اجازه در نام‌گذاری آورده و نقد و بررسی کرده است.

زبان دین

اولین بحث مرتبط با زبان دین که عبدالجبار به آن می‌پردازد این است که آیا استنادِ اسما و اوصاف به خدا و حمل آن‌ها بر او کار درستی است؟ آیا این کار نیازمند اذن شارع نیست و ما می‌توانیم خودمان بدون اینکه خداوند به ما اذن داده باشد وصفی را به او نسبت بدهیم و او را به اسمی بنامیم؟ این پرسش در حقیقت درصدد تمهید شرایط بحث برای پاسخ به پرسشی مهم‌تر است؛ اینکه چه محمول‌هایی را می‌توان بر خدا حمل کرد؟ آیا ملاک و ضابطه‌ای برای حمل صفات بر خدا وجود دارد؟ عبدالجبار تا حدی این دو مبحث را آمیخته به هم بیان کرده است. ما سعی می‌کنیم به تفکیک ابتدا به پاسخ وی به پرسش اول و سپس به پاسخش به پرسش دوم بپردازیم.

جواز نام‌گذاری و توصیف خدا

عبدالجبار بیان می‌کند همان دلایل و شرایطی که به ما اجازه می‌داد برای موجودات اسم وضع کنیم و آن‌ها را نام‌گذاری کنیم در مورد خداوند هم وجود دارد. اگر ما بخواهیم در اینجا تفکیک قائل شویم، تفکیک ما بی‌وجه است و مثلاً «به کسی می‌ماند که بگوید می‌توان اسمی و اوصاف را برای عقلا به کار برد، اما به کارگیری آن برای غیر عقلا درست نیست» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۷۹). در حقیقت وقتی ما خدا را با عقل خود می‌شناسیم و بر اساس این شناخت متوجه می‌شویم چه ویژگی‌هایی دارد و همچنین متوجه می‌شویم که فاعل است و افعالی انجام می‌دهد، آن‌گاه انتساب اسما و صفاتی که بیانگر ویژگی‌ها و افعال او است کاری درست به نظر می‌رسد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۷۹). وی سعی می‌کند با ارائه چند دلیل درستی این نام‌گذاری را نشان دهد. اولین دلیل او مبتنی بر خوب بودن دعا در درگاه خداوند است و البته دعا بدون تخاطب و خواندن خدا با اسما و صفاتش معنا ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۷۹ و ۱۸۰). به نظر می‌رسد استدلال وی چنین است: دعا خوب است و دعا بدون استفاده از اسما و صفات ممکن نیست؛ پس استفاده از اسما و صفات برای خدا حسن است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۷۹ و ۱۸۰). دلیل دوم عبدالجبار به این نکته اشاره می‌کند که وقتی خداوند خودش را با به کارگیری اسما و صفات به ما شناسانده است، برای ما هم انجام این کار خوب است. چون در اینجا فرقی بین فاعل‌ها نیست و چیزی که برای یک فاعل خوب است برای بقیه هم خوب است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۷۶). دلیل سوم این است که اگر به کارگیری اسمی و صفات در مورد خدا جایز نباشد، در حقیقت فلسفه نام‌گذاری زیر سؤال می‌رود و قصد محقق نمی‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۸۰). توضیح اینکه اگر واژه درخت را برای اشاره به هر شیء نامی غیر حیوان که دارای شاخه، برگ، تنه، ریشه، و... است وضع کرده باشند، اما مثلاً به درختان کاج یا انگور درخت نگوئیم و از این کلمه برای اشاره به آن‌ها استفاده نکنیم، قصد واضع محقق نشده است و ما قصد او را نقض کرده‌ایم و لفظ را در غیر ماوضع له به کار گرفته‌ایم. درحالی‌که لغات این گونه هستند که وقتی وضع می‌شوند برای اشاره به همه مصادیق ماوضع له هستند و همه آن‌ها را به طور یکسان در بر می‌گیرند و این گونه نیست که شامل برخی بشوند و برخی را در بر نگیرند. به بیان عبدالجبار، لغت اطراد دارد و اختصاص ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۸۰). بر اساس همین استدلال عبدالجبار سخن کسانی که معتقدند نباید صفاتی مانند «خالق» و «رب» را درباره غیر خدا به کار گرفت عقلاً نادرست می‌داند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۸۱).

ملاک و موانع تسمیه خدا

در این قسمت به پرسش دوم عبدالجبار در بحث زبان دین، یعنی اینکه چه صفاتی را و با چه ملاکی می‌توان بر خدا حمل کرد، می‌پردازیم. عبدالجبار معتقد است هر اسمی که معنایش در مورد خدا صحیح و جایز باشد و با حمل آن معنای درستی رسانده شود

قابل انتساب یا حمل بر خدا است (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۷۹ و ۱۹۴). به نظر می رسد منظور از فایده و معنارسایی مشخص کردن ویژگی یا فعلی در خداوند، آن گونه که خدا استحقاقش را دارد، بر اساس قصد فاعل شناسا است (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۸۰ و ۱۹۲). به عبارت دیگر، حمل هر محمولی که نشانگر واقعیتهای معنادار در خدا باشد جایز است. اما این ملاک سه استثنا دارد و سه گروه از الفاظ معنادار هستند که ما مجاز به کاربرد آنها در مورد خدا نیستیم: ۱. القاب محضه یا اسامی خاص (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۹۸)؛ ۲. اوصافی که شرع به کارگیری آنها در مورد خدا را منع کرده است (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۹۵)؛ ۳. الفاظ دارای ابهام و چندمعنایی بدون توضیح و تبیین و بیان دقیق منظور (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۹۲). در ادامه به بررسی این سه از دیدگاه عبدالجبار می پردازیم.

الف) القاب محضه (اسامی خاص): عبدالجبار اسم را به دو دسته اصلی تقسیم می کند: یکی اسمی که بیانگر ویژگی خاصی در مرجع خود نیست^۱ و از واقعیتی در آن خبر نمی دهد و مانند اشاره صرفاً برای شناساندن شیء به کار می رود^۲ و دوم اسمی که بیانگر جنس یا ویژگی ای در مرجع خود است و آن را توصیف می کند. عبدالجبار می گوید استادانش گونه دوم را صفت نامیده اند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۹۸). در این میان، اسامی دیگری هم هستند که به نظر عبدالجبار در هیچ یک از دو دسته فوق نمی گنجند؛ اسم هایی که به مانند القاب محض ویژگی ای را در مرجع خود مشخص نمی کنند، اما باعث می شوند مرجع از نوع یا گونه ای دیگر متمایز شود. عبدالجبار می گوید این قسم هر چند از القاب محسوب می شود کارکردی مانند صفات دارد و نائب مناب آنها محسوب می شود (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۹۸).

در حقیقت عبدالجبار اسامی را به سه دسته صفت و اسم جنس و اسم خاص تقسیم کرده است. صفت مانند ضارب و عالم نشانگر ویژگی ای در مرجع خود است. اما اسم خاص مانند علی و حسن و اسم جنس مانند انسان، اراده، قدرت، و حیات صرفاً اشاره کننده به مرجع خود هستند. این دیدگاه عبدالجبار در مورد اسامی خاص و مخصوصاً اسم جنس قرابت جالبی با دیدگاه کریپکی و پاتنم^۳ در مورد اسم جنس دارد. آنها هم اسم جنس را فاقد معنای وصفی و صرفاً برچسب و اشاره کننده و متمایز کننده می دانستند (لایکن، ۱۳۹۲: ۱۱۴ - ۱۱۸).

به هر روی عبدالجبار می پذیرد که فقط صفات و اسم جنس ها قابل حمل بر خدا هستند و نمی توان اسامی خاص را بر خدا حمل کرد مگر از سر تعبد و اینکه شرع در جایی به آن دستور داده باشد (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۹۸). دلیل عدم کاربرد اسامی خاص این است که به کارگیری آنها در مورد خداوند فایده ای در بر ندارد (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۹۸). «چون این اسما جایگزین اشاره هستند و همان طور که اشاره صرفاً چیزی را به ما می شناساند ولی نشانگر وضعیت یا صفتی در مشارالیه نیست و برای ما نسبت به او معرفتی [توصیفی] ایجاد نمی کند جایگزینش یعنی اسم نیز چنین است» (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۹۹). بر این اساس است که می شود نام حسن را درحالی که همان ویژگی های قبلی را دارد عوض کرد و مثلاً او را کامبیز نامید یا چند کچل نامشان محمود باشد یا یک پرمو و یک کچل نامشان محمود باشد. به هر حال معیار این است که چون اسم خاص مشعر به وصفی نیست کاربردش در مورد خدا چیزی را به ما نمی فهماند و فایده ای بر آن مترتب نیست. بنابراین اطلاق اسامی خاص بر خدا بیهوده و عبث است (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۹۹).

دلیل دیگر برای به کار نبردن اسامی خاص در مورد خداوند این است که اسم برای این است که در غیاب افرادی که امکان اشاره به آنها نیست مشخص شود درباره چه کسی صحبت می کنیم. مثلاً اگر بخواهیم بگوییم «آن مرد ۱۸۰ سانتی متری که کله اش کچل است» به خاطر تعدد مصادیق معلوم نمی شود درباره چه کسی صحبت می کنیم. اما اگر بگوییم «حسن» او در حال غیبتش از بقیه متمایز می شود. حال خداوند صفاتی دارد که با هیچ کس در آنها شریک نیست و به کار بردن آنها در هر حالی ممکن است. بنابراین اگر او را به نامی مثلاً محمد بنامیم، بی فایده است (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۹۹). چون اولاً تعیین نمی کند کدام محمد و ثانیاً می توانیم به جایش از وصف واجب الوجود، قادر بالذات، یا قدیم فی نفسه استفاده کنیم که فوق العاده

۱. لاتفید فی المشار الیه حالا و صفه (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۹۸).

۲. یقوم مقام الاشارة و یقع موقع الاشارة (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵: ۱۹۸).

متمایزکننده و تعیین‌ساز هستند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۹۹ - ۲۰۰). عبدالجبار چنان بر این سخنش مُصر است که به‌کارگیری لفظ جلاله الله را هم صرفاً به دلیل مفید معنای اله بودن و هم‌معنایی با آن جایز می‌داند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۲۰۱). البته چنان که گفتیم وی به‌کارگیری القاب و هر وصف غیر مفیدی را در صورتی که سمعاً بر خدا حمل شده باشد جایز و مفید فایده‌ای - نهائناً مخفی بر ما - می‌داند و بنابراین مثلاً به کار بردن شیء در مورد خدا را، چون در قرآن به کار رفته، بلا اشکال می‌داند^۱ (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۲۰۴).

ب) منع شرعی: به نظر می‌رسد عبدالجبار اصلی‌ترین مانع برای به‌کارگیری اسمای مفیده در مورد خداوند را منع شرعی می‌داند.^۲ وی در پاسخ به این اشکال که وقتی به‌کارگیری اسمی در مورد خدا فایده دارد و منع لغوی هم در کار نیست وجود منع شرعی باعث نقض و قلب علت می‌شود، بیان می‌کند که در اینجا علت غیر علت نشده است بلکه به خاطر وجود مفسده‌ای که ممکن است بر ما نامعلوم باشد شرع استعمال این لغت در مورد خدا را ممنوع کرده است. در حقیقت اینجا دیگر قواعد شرعی و احکام دینی حاکم می‌شود نه قواعد زبانی (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۹۵). وی سعی می‌کند مؤید زبانی هم برای به‌سامان بودن این کار شرع بیاورد و بیان می‌دارد که به کار نبردن اسم در موضع له بین اهل لغت متداول است. «مثلاً دابه را، با اینکه برای هر جنبه‌ای وضع شده است، به طور خاص برای حیوانات چهارپا به کار می‌برند و از به‌کارگیری آن در مورد سایر جنبندگان احتراز می‌کنند. وقتی انسان‌ها در انجام چنین کاری موجه هستند، به طریق اولی، شرع هم چنین حقی دارد» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۹۴).

ج) مجاز و الفاظ چندمعنا (چندپهلو): عبدالجبار به‌کارگیری اسمای خاص و همچنین صفات مفیدی که شرع به‌کارگیری آن‌ها در مورد خدا را ممنوع کرده است به طور کلی نادرست می‌داند. اما به‌کارگیری مجاز و صفت چندمعنا و مشترک و مبهم را صرفاً در صورتی نادرست می‌داند که آن را مطلق و نه به طور مقید به کار ببریم. منظور از به‌کارگیری مقید این الفاظ این است که مشخص و تصریح کنیم که در به‌کارگیری این لفظ چندمعنا کدام معنا را اراده کرده‌ایم (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۹۳). وی در تبیین این مسئله می‌گوید: «هر اسمی که خدا حقیقتاً شایسته آن باشد را می‌توان به طور مطلق برای خدا به کار برد و اگر چنین نباشد و همه اسمی را با توضیح و تبیین و تقیید به کار ببریم به تسلسل می‌انجامد و اصلاً نمی‌توان سخنی گفت» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۹۳). اشکالی که پیش می‌آید اینکه خداوند در قرآن و پیامبر اکرم (ص) در سخنانشان صفات مجازی را به طور مطلق به کار برده‌اند و مقصود خود را با بیان همراه نکرده‌اند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۹۳). عبدالجبار در پاسخ توضیح می‌دهد با توجه به شناختی که از حکمت خدا و رسول (ص) داریم می‌دانیم که آن‌ها معنای درست را از مجاز و الفاظ مشترک و چندپهلو اراده کرده‌اند، اما چنین معیاری در مورد انسان‌ها در دست نیست. بنابراین وقتی ما لفظی را به صورت مجازی به کار می‌بریم یا صفتی چندپهلو را به خدا منتسب می‌کنیم، لازم است حتماً منظور خود را هم از اینکه کدام کاربرد مورد نظرمان بوده مشخص سازیم (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۹۳). البته قاعده کلی در مورد مجاز و الفاظ مشترک و چندمعنا این است که به گونه‌ای بیان شوند که مخاطب دچار ابهام نشود. پس، اگر در جایی مخاطب شناختی نسبت به متکلم دارد و منظور او را درمی‌یابد این خود قرینه لُبّی و به منزله بیان و تقیید است و لازم به بیان لفظی نیست (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۹۴).

معناشناسی صفات

در مباحث مربوط به زبان دین، بحث معناشناسی صفات به طور خاص به این مسئله می‌پردازد که معنای صفاتی که ما بر خدا حمل می‌کنیم چیست؟ به عبارت دیگر، آیا این صفات بین ما و خدا مشترک لفظی هستند و در دو معنای متفاوت به کار می‌روند یا اینکه مشترک معنوی هستند و در همان معنایی که برای ما به کار گرفته می‌شوند برای خدا هم به کار می‌روند؟ البته این پرسش معمولاً درباره صفات سلبی خداوند - مثل رؤیت‌ناپذیری، عدم حلول، جسم نبودن - و همچنین صفات مختص خدا - مثل واجب الوجود - مطرح نمی‌شود و اصل بحث درباره صفات ثبوتی است که به طور مشترک بین انسان و خدا به کار می‌رود؛ مثل

۱. قل ای شیء اکبر شهادة قل الله (انعام / ۲۹).

۲. لاشیء یمنع من استعمال الاسماء و الاوصاف اذا صح معناها علیه فیہ الا المنع السمعی فقط (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۹۵).

عالم، قادر، متکلم، و ... به نظر می‌رسد این مسئله تا حدی برای عبدالجبار نیز مطرح بوده است. اگر ما معنای صفات در مورد خداوند را به طور کلی دیگر بدانیم و معتقد شویم مثلاً قادر بین خدا و انسان دو معنای کاملاً متفاوت دارد، یکی از مشکلاتی که پیش می‌آید این است که حمل نقیض یا مقابل این صفات بر خدا روا خواهد بود. عبدالجبار از زبان سلفش، ابوعلی جبائی، بیان می‌کند که در این صورت باید به خداوند محدث و عاجز می‌گفتیم! (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۸۰). توضیح اینکه وقتی ما لغت شیر را مشترک لفظی می‌دانیم بدین معناست که می‌توان گفت سلطان جنگل شیر (خوراکی) نیست. یا سلطان جنگل ناشیر (خوراکی) است. حال اگر در مورد صفاتی که برای خدا و انسان به طور مشترک به کار می‌روند قائل به اشتراک لفظی بشویم، باید حمل صفت مقابل آن‌ها بر خدا جایز باشد. مثلاً بگوییم خدا عالم (به معنای انسانی) نیست، پس ناعالم یا جاهل (به معنای انسانی) است!

از سوی دیگر اگر ما قائل به اشتراک معنوی صفات الهی و انسانی بشویم، مسئله تشبیه پیش می‌آید. مثلاً اگر صفت عالم در مورد خدا در همان معنایی به کار رود که در مورد انسان به کار می‌رود، یعنی نقش بستن صورت اشیا در ذهن، دچار محظوراتی همچون جسمانی بودن خدا، ذهن داشتن خدا، و منفعل بودن او خواهیم شد. پس ما بر سر یک دوراهی قرار گرفته‌ایم که از یک طرف به اتصاف خداوند به صفات نقص مثل جهل، عجز، و ... منجر می‌شود و از سوی دیگر به تشبیه بشر به خدا و انسان‌انگاری او می‌انجامد که البته هر دو برخلاف عقل و سمع است. عبدالجبار در دوراهی مشترک لفظی یا مشترک معنوی بودن صفات ثبوتی جانب دومی را می‌گیرد.^۱ اما معتقد است این اشتراک معنوی به تشبیه نمی‌انجامد. دلیل وی بر اساس ملاکی است که او برای تشبیه ارائه می‌دهد. از نظر عبدالجبار تشبیه وقتی محقق می‌شود که دو شیء حداقل در یکی از صفات ذاتی^۲ با هم اشتراک داشته باشند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۲۰۵ و ۱۷۹). اما در غیر این صورت تشبیه واقعی در کار نخواهد بود.

غیر از این راهکار، عبدالجبار مطرح کرده که در بسیاری موارد صفات مشترک بین خدا به نحو مجاز و حقیقت است. اما برخلاف دیدگاه استنادی آکوناس در نظریه تمثیل (محمدرضایی و همکاران، ۱۳۸۱: ۲۵۷ - ۲۵۹) معنای حقیقی صفت را منحصر به ماسوا و معنای مجازی را منحصر به کاربرد صفت در مورد خداوند نکرده است. بلکه در برخی موارد معنای حقیقی را به خدا و معنای مجازی را به ماسوا و بعضاً برعکس نسبت می‌دهد. مثلاً کاربرد صفت «قوی» برای خدا را حقیقی و به همان معنای قادر می‌داند. اما کاربردش برای چوب و طناب را مجازی می‌داند و سعی می‌کند علاقه مجازی موجود را تبیین کند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۲۰۶). اما کاربرد صفتهای واسع، شاکر، حق، و قائم را در مورد خدا مجازی (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۶ ق: ۴۹۱ - ۴۹۳) و در مورد ماسوا حقیقی می‌داند.

در عمل، عبدالجبار برای انتساب صفات به خداوند از همان روش مشهور شاهد به غائب یعنی مشاهده خصال و رفتارهای انسانی و دریافت معنی آن و تسریش به خدا - در صورت استحقاق و تناسب - استفاده می‌کند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۸۳ - ۱۸۶). وی در این روش از نوعی ناب‌سازی استفاده می‌کند که تا حدی خلاف اشتراک معنوی مورد ادعا و در مقابل یکسانی معنای صفات در کاربرد برای خدا و انسان است. یعنی به نحوی از تمثیل تصاعدی یا فرارونده استفاده می‌کند^۳ که نهایتاً به حذف عناصری از معنای صفت - در زمان انتساب به خدا - منجر می‌شود.

معضل مشابهی در بحث ارجاع وجود دارد؛ اینکه با زبانی متعلق به ساحت مادی انسانی چگونه می‌توان به گونه‌ای متعین به ساحت متعالی خدا ارجاع داد؟ آن‌گونه که برخی محققان معاصر به دقت و درستی اشاره کرده‌اند برای رفع تناقض ارجاع با زبان بشری به ساحت الهی یکی از راه‌ها پذیرش منشأ الهی زبان، به معنای وضع الفاظ توسط خدا، است (قدیری، ۱۳۹۹: ۱۱۲ و ۱۱۳). قاضی عبدالجبار روشی مشابه و در عین حال متفاوت برای حل این مسئله در پیش می‌گیرد. وی از یک سو چنان که گفتیم قائل

۱. عبدالجبار سخن ابوعلی در مورد تفاوت معنای قادر برای انسان و خدا را مردود می‌داند و می‌گوید حقیقت اوصاف در خدا و انسان یکسان است و تفاوتی ندارد و وصف قادر در مورد ما و خداوند معنایی را می‌رساند که قادر را از عاجز جدا می‌کند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۲۰۵).

۲. عبدالجبار تصریح می‌کند که معنای ظلم و جسم در مورد ما و خدا یکسان است. بنابراین مثلاً اگر خدا جسم بود حتماً می‌باید طول و عرض و عمق می‌داشت چون معنای جسم جز این نیست (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۸۳).

۳. صفات النفس.

۴. برای آشنایی بیشتر با این نوع تمثیل ← علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۲۳۶.

به وضع زبان توسط بشر است و از سوی دیگر ساحت الهی را ساحتی کاملاً متعالی می‌داند، اما به کارگیری زبان توسط خداوند را نوعی تأیید خاص برای زبان اختراعی بشر تلقی می‌کند. خداوند با آگاهی از زبان مخلوق بشر برای توصیف خود و برای ارتباط با بشر از آن استفاده کرده است و این به معنای ارائه تضمین در صحت ارجاع متعین و معنادار به خداوند با این الفاظ است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵: ۱۸۰).

نتیجه

۱. عبدالجبار شکل‌گیری زبان را قراردادی انسانی و تابع قصد انسان‌ها می‌داند و معتقد است انسان‌های دیگر با آگاهی از این قرارداد پیشین آن را به کار می‌گیرند. این دیدگاه وی شباهت‌های متعددی با برخی نظریات نوین در فلسفه زبان، مخصوصاً نظریه علی-تاریخی ارجاع، دارد.
۲. خدا برای ارجاع و سخن گفتن از زبان ساخته انسان استفاده می‌کند و اگر غیر از این بود سخن خدا بی‌معنا می‌شد و بشر متوجه آن نمی‌شد. از سوی دیگر انسان مجاز به وضع لغات و نام‌گذاری است. چون این کار هم برای بشر سودمند است هم موانع عقلی مفقود است. بنابراین نیازی به اجازه شرع نیست.
۳. عبدالجبار معتقد است همان دلایلی که به ما اجازه وضع و استفاده از الفاظ را می‌داد اجازه به کارگیری آن‌ها در مورد خدا را نیز می‌دهد. تنها موانع به کارگیری الفاظ در مورد خدا منع صریح شرعی، اسم خاص بودن، و ابهام لفظی است که در سومی با رفع ابهام به کارگیری بلا مانع است.
۴. وی اشتراک لفظی صفات مشترک بین خدا و انسان را نفی می‌کند و این صفات را مشترک معنوی می‌داند. اما معتقد است این مسئله به تشبیه نمی‌انجامد و در نهایت به نوعی مجاز در به کارگیری صفات برای خداوند قائل می‌شود که تا حدی به نظریه تمثیل اسنادی آکویناس نزدیک است.
۵. عبدالجبار به کارگیری زبان بشری توسط خداوند را نوعی تضمین در صحت ارجاع متعین و معنادار به ساحت متعالی خداوند می‌داند.

منابع

- اسکات، مایکل (۱۳۹۹). *زبان دینی*. مترجم: حامد قدیری. تهران: سمت.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۷). *سخن گفتن از خدا*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قاضی عبدالجبار، ابی الحسن احمد الاسدآبادی (۱۴۲۶ ق). *تنزیه القرآن عن المطاعن*. بیروت: دارالنهضة الحديثه.
- _____ (بی‌تا). *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*. تحقیق: محمود محمد قاسم. مصر: بی‌نا.
- قدیری، حامد (۱۳۹۹). آیا ارجاع متعین به ساحت الهی ممکن است؟ *فلسفه دین*، س ۱۸، ش ۳۶، ۹۷ - ۱۱۸.
- لایکن، ویلیام جی. (۱۳۹۲). *درآمدی به فلسفه زبان*. مترجم: میثم محمدامینی. تهران: هرمس.
- محمدرضایی و همکاران (۱۳۸۱). *جستارهایی در کلام جدید*. تهران: سمت.
- Alizamani, A.A. (2008). *Speaking of God*. Qom: Islamic Research Institute of Culture and Thought. (in Persian)
- Ghadiri, H. (2020). Is Definite Reference to the Divine Realm Possible?. *Journal of Philosophy of Religion*, Vol. 18, No. 36, 97-118. (in Persian)
- Lycan, W. G. (2013). *An Introduction to Philosophy of Language*. translated by Meisam Mohamadamini. Tehran: Hermes. (in Persian)
- Mohammad-Rezaei et al. (2002). *Essays in Modern Theology*. Tehran: SAMT. (in Persian)
- Qadi Abd al-Jabbar, A. H. A. A. (2005). *Tanzih al-Quran an al-Mata'in*. Beirut: Dar al-Nahda al-Haditha. (in Arabic)
- _____ (n.d.). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl*. edited by Mahmoud Muhammad Qasim. Egypt: n.p. (in Arabic)
- Scott, M. (2020). *Religious Language*. translated by Hamed Ghadiri. Tehran: SAMT. (in Persian)