

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

Abbas Dehghaninejad¹, Mohammad mahdi Dehghani Ashkezari²

1. 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

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2025 February 24

Revised: 2025 July 8

Accepted: 2025 August 3

Published online:

Keywords:

religious language
Qadi Abd al-Jabbar
philosophy of language
attributes of God

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 univocality of attributes between humans and God, asserting that this univocality 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.

Cite this article: Dehghaninejad, A., Dehghani ashkezari, M. (2024). Religious language from the perspective of Qadi Abd al-Jabbar al-Mu'tazili. *Philosophy of Religion* 58 (X), 1-20. <http://doi.org/000000000000000000>

The authors would like to acknowledge the financial support of Research Institute of Hawzah and University for this research under grant number 1402/220/5316



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press

DOI: <http://doi.org/000000000000000000>

ناشر: دانشگاه تهران.

مقدمه

فلسفه دین عقلی‌ترین شاخه‌ی 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 مطرح شده در آن‌ها را نیز مورد بحث و بررسی قرار دهند. از جمله‌ی جدیدترین تلاش‌ها، پروژه‌ای است که توسط پرفسور ناگاساوا^۱ در دانشگاه بیرمنگام در دست انجام است. در تراش 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 تالیفات خود مخصوصاً کتاب دانش‌نامه ماندش «المغنی فی ابواب التوحید والعدل» 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 مساله

فلسفه زبان دانشی است که از اوایل قرن بیستم میلادی شکل گرفت و مباحثش از دهه 70 میلادی نضج گرفته، کاملاً متمایز شد. در این دانش از مباحثی همچون نظریه‌های معنا، نحوه ارجاع، کنش‌های گفتاری، استعاره و . . . بحث می‌شود و آراء 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 زبان و دین می‌پردازد. مباحثی مانند سخن گفتن از خدا، معناداری یا بی‌معنایی گزاره‌های دینی و به طور کلی

¹ Yujin Nagasava

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 که 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 اگر چه جدید است اما 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، 1392، ص 75) و دیگر این که چگونه انسان‌ها قادر به فهمیدن این معانی هستند؟ (لایکن، 1392، ص 8) نظریات متعددی در پاسخ به این پرسش‌ها توسط فلاسفه‌ای مانند جان استوارت میل، راسل، کیث دانلان و فرگه ارائه شده است. (لایکن، 1392، صص 9-90). در حقیقت همه این دانشمندان درصدد بیان چگونگی شکل‌گیری زبان و مفاهیم و این که 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: مرحله 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 5، ص 160). و چیزی غیر از قصد و اراده وجود ندارد که باعث تعلق و ایجاد رابطه بین اسم و مسمی شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5،

ص 160). شاهد، آن که می‌شود یک اسم به سبب تفاوت قصد در زبانی به یک چیز و در زبانی دیگر به چیزی دیگری اشاره داشته باشد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 160). 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 5، ص 160).

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 مساله از «حال متکلم» فهمیده یا حدس زده می‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 160). 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 5، صص 160 و 161). عبدالجبار بارها تاکید می‌کند که نقش پررنگ در این فرآیند بر عهده «قصد» است و برای امکان این تغییر، تنظیم می‌آورد به این که 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 5، ص 161).

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 5، ص 161). این زبان دیگر منحصر به

واضعان اولیه نیست بلکه متعلق به همه کسانی است که آن را به کار گیرند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 161).

پس از طرح این نظریه، عبدالجبار پاسخ به چند پرسش را برای ایضاح نظریه خود لازم می داند:

1 - چگونه حروف و چیدمان و نظم خاص آن به ذهن واضع می آید؟ (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 161) 2- چرا انسان ها الفاظ را برای توافق انتخاب کردند و مثلا حرکات را انتخاب نکردند؟ (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 162) 3- چگونه واضع به جزئیات زبان علم دارد؟ به عبارت دیگر مگر می شود بدون علم پیشین به قواعد صرفی و نحوی زبان، آن را تدوین کرد؟ (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 162) 4- چگونه می توان به قصد واضع پی برد و متوجه شد او با اسم به چه چیزی ارجاع می دهد؟ (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 164) 5 - آیا اسم تاثیری بر روی معنا دارد؟

پرسش اول را عبدالجبار با تئظیری پاسخ می دهد و می گوید همان گونه که انسان حرکات مختلف را می شناسد و آن ها را از یکدیگر تشخیص می دهد، اصوات را هم می شناسد و از یکدیگر تمیز می دهد. چون قدرت انسان در حرکات و اصوات یکسان است، با این مزیت که اصوات چون متعلق ادراک هستند، واضح ترند. حال وقتی انسان اصوات را تشخیص می دهد، امکان این که آن ها را پشت سر هم ایجاد کرده، تقطیع کند و به هم بچسباند یا از هم جدا کند را نیز دارد. وقتی انسان این توانایی را داشته باشد و اشیاء را هم بشناسد، ممکن است که توافق کند و یکی از این اصوات را به عنوان اسم یکی از اشیاء قرار دهد بدون این که علمی پیشین در کار باشد (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 161 و 162).

در پاسخ به پرسش دوم عبدالجبار بیان می کند همان گونه که الفاظ و اصوات برای بیان مقاصد قابل استفاده اند، حرکات هم قابل استفاده اند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 162). اما این که انسان ها اصوات را بر حرکات ترجیح داده اند یکی به سبب گستردگی اصوات و کلمات است و دیگری به سبب مدرک واقع شدن و سهولت استفاده از آن ها نسبت به حرکات و سوم

این که کلام برای منظوری غیر از موضعه و توافق به کار نمی‌رود در حالی که سایر افعال چنین نیستند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 162).

عبدالجبار در پاسخ به پرسش سوم بیان می‌کند کسی که اصل امکان موضعه و توافق در مورد اسامی را بپذیرد با اندک تأملی متوجه می‌شود که این در مورد حروف هم ممکن است. مثلاً اگر کسی با دیگری توافق کند، می‌داند این که 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 «ضَرْب» و به آن فرد «ضارب» گفته می‌شود و می‌فهمد ممکن است کار بر روی دو نفر انجام شود و می‌شود که در این جا 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 زید و عمرا» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، صص 162 و 163).

عبدالجبار در پاسخ پرسش چهارم می‌گوید ما وقتی اشاره فرد به شیئی خاص و سپس تلفظ اسم را از او می‌شنویم، ضرورتاً متوجه می‌شویم که وی با آن اسم به آن شیء ارجاع می‌دهد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 164). در حقیقت آنچه در اینجا فرایند موضعه را موجه می‌کند علم ما به اشاره و برقراری رابطه بین اسم و شیء است. البته ما می‌توانیم با کلام نیز این کار را بکنیم، اما در مورد اولین موضعه‌ها چیزی نمی‌تواند جایگزین اشاره برای ایجاد موضعه و فهم قصد واضع بشود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 162).

عبدالجبار در پاسخ به پرسش پنجم بیان می‌کند که تعلق اسم به مرجعش در واقع مثل خبر دادن از آن مرجع، علم به آن یا دلالت بر آن است. وقتی خبر، علم و دلالت تأثیری بر معنا و متعلق‌شان ندارد، به طریق اولی، اسم هم تأثیری بر مرجع و متعلق خود ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 162). بر این اساس می‌توان اسم چیزی را بدون تغییری در مرجع آن عوض کرد

یا این که اسمی را برای دو معنای متفاوت وضع کرد^۲ (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵، ص ۱۶۲). بر این اساس حتی ممکن بود که از اول اسمی متضاد به جای یکدیگر وضع شوند و مثلاً طویل و قصیر و قدیم و محدث به جای هم به کار روند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵، ص 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، ص ۱۷۳). همچنین عبدالجبار انتقال لفظ از معنای حقیقی به مجازی و منقولات شرعی را دلیلی دیگر بر عدم تاثیر الفاظ و معانی بر یکدیگر تلقی می کند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۵، صص ۱۷۲ و 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^۳ درباره زبان و با تسامح حتی شبیه دیدگاه هرش^۴ در مباحث هرمنوتیک است. «گرایس تلاش می کند تا معنای جمله را به معنای مورد نظر گوینده تحویل کند و . . . می کوشد تا معنای مورد نظر گوینده را به ترکیبی از حالت های روانی با مرکزیت نوعی قصد و نیت فروکاهد. (لایکن، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳). شاید این دیدگاه عبدالجبار بیش ترین شباهت را با نظریه علی ارجاع^۵ داشته باشد. نظریه ای که قوت خود در مباحث زبانی را مدیون دیدگاه های کریپکی^۶ 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. تعمیم 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

^۲ 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، ص ۱۶۲).

^۳ H. Paul Grice

^۴ A. D. Hirsch Jr

^۵ Causal theory of reference

^۶ Saul Aaron Kripke

می‌یابد که بسیاری از آن‌ها احتمالا تماس ادراکی مستقیمی با مرجع ندارند. اما کاربردهای بعدی از این نام که از طریق جوامع گفتاری دست‌به‌دست شده، همچنان به واسطه‌ی زنجیره‌ی علّی متصل به تعمیم اولیه، به مرجعش مرتبط می‌شوند. چه بسا به مرور زمان، متعلق این نام از بین برود، اما کاربرد آن به واسطه‌ی همین پیوند علّی با رخداد اصلی نام‌گذاری، ارتباطش را با مرجع حفظ می‌کند» (اسکات، 1399، ص 120).

چنان که مشاهده می‌شود در این دیدگاه به مانند دیدگاه عبدالجبار ما با یک موضعه تاریخی و اولیه مواجه هستیم. مسأله دیگر تاکید عبدالجبار و کریپکی بر امکان شکل‌گیری اولیه معنا از طریق ارجاع مستقیم، با اشاره است. نکته مشترک سوم تاکید بر عدم انحصار این معنا بین موضعه کنندگان اولیه و کاربرد آن در طول زمان برای حلقه‌های بعدی است. نکته چهارم عدم اشتراط هرگونه دانش وصفی پیشین در مورد چیز مورد ارجاع است. چنان که لایکن اشاره می‌کند: «من این نام را از کسی گرفته‌ام که او نیز از کس دیگری گرفته بود و این زنجیره برمی‌گردد به مراسم نام‌گذاری. من مجبور نیستم در هیچ وضعیت ویژه شناختی... باشم» (لایکن، 1392، ص 104). شباهت نهایی که شاید از همه مهم‌تر باشد این نکته است که در هر دو دیدگاه آنچه اسم را به 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 5، ص 160). کریپکی نیز در مثال نام‌گذاری کودک هیچ رابطه خاصی به جز اراده‌ی واضع را در نظر نمی‌گیرد (لایکن، 1392، صص 103 و 104).

زبان و دین

در ادامه مبحث موضعه و توافق زبانی، عبدالجبار این پرسش را مطرح می‌کند که رابطه زبانی خدا و انسان چگونه است؟ به عبارت دیگر اولین بار که رابطه 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

اكتسابی، متوجه قصد و منظور خدا شد؟ (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، صص 164-171) عبدالجبار هر دو احتمال فوق را مردود می‌داند. وقوع اشاره از خداوند محال است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 164). چون خداوند جسم و در جهت نیست. در مورد شناخت شهودی قصد خداوند هم عبدالجبار باور دارد که در زمان تکلیف⁷ همان‌گونه که امکان شناخت شهودی خود خدا وجود ندارد، امکان شناخت شهودی قصد خدا نیز وجود ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 164). «زیرا علم به قصد خدا، فرع شناخت خدا است و با توجه به این که 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 5، صص 166-167). البته این استدلال عبدالجبار قابل مناقشه است، زیرا قابل تصور است ما در مواردی از طریق علم اکتسابی به اصل و وجود چیزی پی‌بریم، اما بعد از شناخت اکتسابی آن، وجود برخی عوارض یا لوازم آن چیز بدهتا بر ما معلوم باشد.

به هر روی از دید عبدالجبار حضرت آدم با ملائکه، زبانی را وضع کرده‌اند یا این که ملائکه با یکدیگر زبانی را وضع کرده‌اند و آدم نیز آن را یاد گرفته است و آن‌گاه خداوند بر اساس مواضعی مذکور، با آدم سخن گفته است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، صص 166). درحقیقت فحوای کلام عبدالجبار این است که خداست که به زبان ما سخن می‌گوید نه برعکس. حال اگر آدمیانی غیر از آدم بوده‌اند مواضع بین آدمیان صورت گرفته. اگر نه مواضع بین فرشتگان و آدم بوده یا بین فرشتگان بوده و آدم از آن‌ها آموخته و یا این که آدم با حوا (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 169)، زبانی توافقی ایجاد کرده‌اند. هرچه 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 5، ص 166).

⁷ 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 و نه برای فرشتگان محقق نخواهد شد. (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، صص 167-168).

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 این جا می‌دهد، نفی نقش دین در این فرآیند است. از دید وی در مبحث وضع لغت، اصلاً نیازی به تایید شرع نیست، بلکه خوب و درست بودن این کار عقلاً معلوم است. چرا که هرکاری که برای فاعل، منفعتی داشته و ضرری هم نداشته باشد و از بدسازهایی⁸ مثل کذب، عبث و ظلم نیز خالی باشد، مسلماً خوب است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 176).

وی از استادش ابوهاشم نقل می‌کند که انسان برای شناساندن به اشیاء حاضر اشاره می‌کند اما برای شناساندن اشیاء غائب چاره‌ای جز نام‌گذاری نیست (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 176). 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 5، ص 177). وی در پاسخ به کسانی که اشکال می‌کنند میراندن انسان‌ها و حیوانات توسط خدا خوب 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، در حالی که ما امکانی برای جبران نداریم. اما در نام‌گذاری چنین تفاوتی بین فعل ما و خدا وجود ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 176). وی دلایل دیگری را نیز از ابوهاشم برای عدم نیاز به اجازه در نام‌گذاری آورده، نقد و بررسی کرده است.

زبان دین

اولین بحث مرتبط با زبان دین که عبدالجبار به آن می‌پردازد این است که آیا استناد اسماء و اوصاف به خدا و حمل آن‌ها بر او کار درستی است؟ آیا این کار نیازمند اذن شارع نیست و ما می‌توانیم خودمان بدون این که 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. این که 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 این جا تفکیک قائل شویم، تفکیک ما بی‌وجه است و مثلاً «به کسی می‌ماند که بگوید می‌توان اسمی و اوصاف را برای عقلاء به کار برد اما به کارگیری آن برای غیرعقلاء درست نیست» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، صص 179). 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 اسماء و صفاتی که بیانگر ویژگی‌ها و افعال او است کاری درست به نظر می‌رسد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 179). 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 مخاطب و خواندن خدا با اسماء و صفاتش معنا ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، صص 179 و 180). به نظر، استدلال وی چنین است: دعا خوب است و دعا بدون استفاده از اسماء و صفات ممکن نیست، پس استفاده از اسماء و صفات برای خدا حسن است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، صص 179 و 180). دلیل دوم عبدالجبار به این نکته اشاره می‌کند که وقتی خداوند خودش را با به

کارگیری اسماء و صفات به ما شناسانده است، برای ما هم انجام این کار خوب است، چون در این جا فرقی بین فاعل‌ها نیست و چیزی که برای یک فاعل خوب است برای بقیه هم خوب است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 176). دلیل سوم این است که اگر به کارگیری اسامی و صفات در مورد خدا جایز نباشد، در حقیقت فلسفه نام‌گذاری، زیر سوال می‌رود و قصد محقق نمی‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 180). توضیح این که 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 نگوییم 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. در حالی که لغات این گونه هستند که وقتی وضع می‌شوند برای اشاره به همه مصادیق ماوضع له هستند و همه آن‌ها را به طور یکسان دربرمی‌گیرند و این گونه نیست که شامل برخی بشوند و برخی را دربرگیرند. به بیان عبدالجبار، لغت اطراد دارد و اختصاص ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 180). 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 5، ص 181).

ملاک و موانع تسمیه خدا

در این قسمت به پرسش دوم عبدالجبار در بحث زبان دین، یعنی این که 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، بی‌تا، ج 5، صص 179 و 194). به نظر می‌رسد منظور از فائده و معنارسانی، مشخص کردن ویژگی یا فعلی در خداوند آن گونه که خدا استحقاقش را دارد، بر اساس قصد فاعل شناسا است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، صص 180 و 192). به عبارت دیگر، حمل هر محمولی که نشانگر واقعیتی معنادار در خدا باشد، جایز است. اما این ملاک سه استثناء دارد و سه گروه از الفاظ معنادار هستند که ما مجاز به کاربرد آن‌ها در مورد خدا نیستیم:

1- القاب محضه یا اسامی خاص (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 198). 2- اوصافی که شرع به کارگیری آن‌ها در مورد خدا را منع کرده است (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 195). 3- الفاظ دارای ایهام و چندمعنایی بدون توضیح و تبیین و بیان دقیق منظور (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 192). در ادامه به بررسی این سه، از دیدگاه عبدالجبار می‌پردازیم.

الف) القاب محضه (اسامی خاص): عبدالجبار اسم را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: اسمی که بیانگر ویژگی خاصی در مرجع خود نیست⁹ و از واقعیتی در آن خبر نمی‌دهد و مانند اشاره صرفاً برای شناساندن شیء به کار می‌رود.¹⁰ دوم اسمی که بیانگر جنس یا ویژگی‌ای در مرجع خود است و آن را توصیف می‌کند. عبدالجبار می‌گوید اساتیدش این گونه دوم را صفت نامیده‌اند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 198). در این میان، اسامی دیگری هم هستند که به نظر عبدالجبار در هیچ یک از دو دسته فوق نمی‌گنجند. اسم‌هایی که به مانند القاب محض ویژگی‌ای را در مرجع خود مشخص نمی‌کنند اما باعث می‌شوند مرجع از نوع یا گونه‌ای دیگر متمایز شود. عبدالجبار می‌گوید این قسم هر چند از القاب محسوب می‌شود اما کارکردی مانند صفات دارد و نائب مناب آن‌ها محسوب می‌شود (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 198).

در حقیقت عبدالجبار اسامی را به سه دسته صفت، اسم جنس و اسم خاص تقسیم کرده است. صفت مانند ضارب و عالم نشانگر ویژگی‌ای در مرجع خود است اما اسم خاص مانند علی و حسن و اسم جنس مانند انسان، اراده، قدرت و حیات صرفاً اشاره‌کننده به مرجع خود هستند. این دیدگاه عبدالجبار در مورد اسامی خاص و مخصوصاً اسم جنس قرابت جالبی با دیدگاه کریپکی و پاتنم¹¹ در مورد اسم جنس دارد. آن‌ها هم اسم جنس را فاقد معنای وصفی و صرفاً برچسب و اشاره‌کننده و متمایزکننده می‌دانستند (لایکن، 1392، صص 114-118).

⁹ لاتفید فی المشار الیه حالا و صفة. (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 198).

¹⁰ یقوم مقام الاشارة. و یقع موقع الاشارة. (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج 5، ص 198).

¹¹ Hilary Whitehall Putnam

به هر روی عبدالجبار می‌پذیرد که فقط صفات و اسم جنس‌ها قابل حمل بر خدا هستند و نمی‌توان اسامی خاص را بر خدا حمل کرد مگر از سر تعبد و این که شرع در جایی به آن دستور داده باشد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 198). دلیل عدم کاربرد اسامی خاص این است که به کارگیری آن‌ها در مورد خداوند فایده‌ای در بر ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 198). «چون این اسماء جایگزین اشاره هستند و همان طور که اشاره صرفاً چیزی را به ما می‌شناساند ولی نشانگر وضعیت یا صفتی در مشارالیه نیست و برای ما نسبت به او معرفتی [توصیفی] ایجاد نمی‌کند، جایگزیش یعنی اسم نیز چنین است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، صص 199). بر این اساس است که می‌شود نام حسن را در حالی که همان ویژگی‌های قبلی را دارد، عوض کرده و مثلاً او را کامبیز بنامند 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 نمی‌فهماند و فایده‌ای بر آن مترتب نیست، لذا اطلاق اسامی خاص بر خدا بیهوده و عبث است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 199).

دلیل دیگر برای به کارنبردن اسامی خاص در مورد خداوند این است که اسم برای این است که در غیاب افرادی که امکان اشاره به آن‌ها نیست، مشخص شود درباره‌ی چه کسی صحبت می‌کنیم. مثلاً اگر بخواهیم بگوییم آن مرد 180 سانتی‌متری که کلاهش کچل است، به خاطر تعدد مصادیق معلوم نمی‌شود درباره‌ی چه کسی صحبت می‌کنیم. اما اگر بگوییم «حسن» او در حال غیبتش از بقیه متمایز می‌شود. حال خداوند صفاتی دارد که با هیچ کس در آن‌ها شریک نیست و به کاربردن آن‌ها در هر حالی ممکن است لذا اگر او را به نامی مثلاً محمد بنامیم، بی‌فایده است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 199). چون اولاً تعیین نمی‌کند کدام محمد و ثانیاً می‌توانیم به جایش از وصف واجب الوجود، قادر بالذات یا قدیم فی‌نفسه استفاده کنیم که فوق العاده متمایزکننده و تعیین‌ساز هستند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، صص 199-200). عبدالجبار چنان بر این سخنش مصر است که به کارگیری لفظ جلاله الله را هم صرفاً به دلیل مفید معنای اله بودن و هم معنایی با آن جایز می‌داند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 201). البته چنان که گفتیم وی به کارگیری القاب و هر وصف غیرمفیدی را در صورتی که سمعا بر

خدا حمل شده باشد، جایز و مفید فایده‌ای - نهایتاً مخفی بر ما - می‌داند لذا مثلاً به کاربردن شیء در مورد خدا را، چون در قرآن به کار رفته بلا اشکال می‌داند^{۱۲} (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 204)

ب) منع شرعی: به نظر، عبدالجبار اصلی‌ترین مانع برای به کارگیری اسماء مفیده در مورد خداوند را منع شرعی می‌داند.^{۱۳} وی در پاسخ به این اشکال که وقتی به کارگیری 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 این جا 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 این جا دیگر قواعد شرعی و احکام دینی حاکم می‌شود نه قواعد زبانی (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 195). وی سعی می‌کند مؤید زبانی هم برای به سامان بودن این کار شرع بیاورد و بیان می‌دارد که به کارنبردن اسم در مآوضع له در بین اهل لغت متداول است. «مثلاً «دابه» را با این که برای هر جنبه‌ای وضع شده است، به طور خاص برای حیوانات چهارپا به کار می‌برند و از به کارگیری 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 5، ص 194).

ج) مجاز و الفاظ چندمعنا (چند پهلوی): عبدالجبار به کارگیری اسماء خاص و همچنین صفات مفیدی که شرع به کارگیری آن‌ها در مورد خدا را ممنوع کرده است، به طور کلی نادرست می‌داند. اما به کارگیری مجاز و صفت چندمعنا و مشترک و مبهم را صرفاً در صورتی نادرست می‌داند که آن را مطلق و نه به طور مقید به کاربریم. منظور از به کارگیری مقید این الفاظ این است که مشخص و تصریح کنیم که در به کارگیری این لفظ چندمعنا، کدام معنا را اراده کرده‌ایم (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 193). وی در تبیین این مسأله می‌گوید: «هر اسمی که خدا

¹² قل ای شیء اکبر شهادة قل الله. (سوره انعام آیه 29)

¹³ لاشیء یمنع من استعمال الاسماء و الاوصاف اذا صح معناها علیه فیہ الا المنع السمعی فقط. (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 195).

حقیقتا شایسته آن باشد را می‌توان به طور مطلق، برای خدا به کار برد و اگر چنین نباشد و همه‌ی اسامی را با توضیح و تبیین و تقیید به کار ببریم به تسلسل می‌انجامد و اصلاً نمی‌توان سخنی گفت» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 193). اشکالی که پیش می‌آید این که 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 5، ص 193). 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 چندپهلوی اراده کرده‌اند، اما چنین معیاری در مورد انسان‌ها، در دست نیست. لذا وقتی ما لفظی را به صورت مجازی به کار می‌بریم و یا صفتی چند پهلوی را به خدا منتسب می‌کنیم، لازم است حتماً منظور خود را هم از این که کدام کاربرد مورد نظرمان بوده، مشخص سازیم (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 193). البته قاعده‌ی کلی در مورد مجاز و الفاظ مشترک و چندمعنا این است که به گونه‌ای بیان شوند که مخاطب دچار ابهام نشود. لذا اگر در جایی مخاطب شناختی نسبت به متکلم دارد و منظور او را درمی‌یابد این، خود قرینه‌ی لُبی و به منزله بیان و تقیید است و لازم به بیان لفظی نیست (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 194).

معناشناسی صفات

در مباحث مربوط به زبان دین، بحث معناشناسی صفات به طور خاص به این مسأله 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 این که مشترک معنوی هستند و در همان معنایی که برای ما به کار گرفته می‌شوند، برای خدا هم به کار می‌روند؟ البته این پرسش معمولاً درباره‌ی صفات سلبی خداوند مثل رؤیت‌ناپذیری، عدم حلول و جسم نبودن و همچنین صفات مختص خدا مثل واجب الوجود مطرح نمی‌شود و اصل بحث درباره‌ی صفات ثبوتی است که به طور مشترک بین انسان و خدا به کار می‌رود مثل عالم، قادر، متکلم و به نظر می‌رسد این مسأله 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 5، ص 180) توضیح این که 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، مسأله 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 اشیاء در ذهن، دچار محظوراتی همچون جسمانی بودن خدا، ذهن داشتن خدا و منفعل بودن او خواهیم شد. پس ما بر سر یک دوراهی واقع شده‌ایم 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.^{۱۴} 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

¹⁴ عبدالجبار سخن ابوعلی در مورد تفاوت معنای قادر برای انسان و خدا را مردود دانسته 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 5، ص 205).

¹⁵ عبدالجبار تصریح می‌کند که معنای ظلم و جسم در مورد ما و خدا یکسان است، لذا مثلاً اگر خدا جسم بود، حتماً می‌باید طول و عرض و عمق می‌داشت چون معنای جسم جز این نیست. (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج 5، ص 183).

حداقل در یکی از صفات ذاتی^{۱۶} با هم اشتراک داشته باشند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵، ص 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 آکویناس در نظریه تمثیلش (محمدرضایی و دیگران، ۱۳۸۱، صص 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 دانسته و سعی می‌کند علاقه مجازی موجود را تبیین کند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۰۶). اما کاربرد صفتهای واسع، شاکر، حق و قائم را در مورد خدا مجازی دانسته (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۶ق، صص ۴۹۱-۴۹۳)، 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، صص ۱۸۳-۱۸۶). وی در این روش از نوعی ناب‌سازی استفاده می‌کند که تاحدی 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^{۱۷} که نهایتاً به حذف عناصری از معنای صفت - در زمان انتساب به خدا - منجر می‌شود.

معضل مشابهی در بحث ارجاع وجود دارد. این که 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،

^{۱۶} صفات النفس

^{۱۷} برای آشنایی بیشتر با این نوع تمثیل نگاه کنید: (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۶)

یکی از راه‌ها، پذیرش منشاء الهی زبان؛ به معنای وضع الفاظ توسط خدا است (قدیری، 1399، صص 112 و 113). قاضی عبدالجبار روشی مشابه و درعین حال متفاوت برای حل این مسأله در پیش می‌گیرد. وی از یک سو چنان که گفتیم قائل 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 تایید 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 5، ص 180).

نتیجه‌گیری

1- 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.

2- 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 و هم موانع عقلی مفقود است، لذا نیازی به اجازه شرع نیست.

3- عبدالجبار معتقد است همان دلایلی که به ما اجازه‌ی 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 بلامانع است.

4- وی اشتراک لفظی صفات مشترک بین خدا و انسان را نفی می‌کند و این صفات را مشترک معنوی می‌داند اما معتقد است این مساله 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.

5 - عبدالجبار به کارگیری زبان بشری توسط خداوند را نوعی تضمین در صحت ارجاع متعین و معنادار به ساحت متعالی خداوند می‌داند.

منابع

- اسکات، مایکل (1399). زبان دینی، ترجمه حامد قدیری، تهران: سمت.
- علیزمانی، امیرعباس (1387). سخن گفتن از خدا، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قاضی عبدالجبار، ابی الحسن احمد الاسدآبادی (1426 ق). تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت: دارالنهضة الحديثه.
- قاضی عبدالجبار، ابی الحسن احمد الاسدآبادی (بی تا). المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق محمود محمد قاسم، مصر: بی نا.
- قدیری، حامد (1399). آیا ارجاع متعین به ساحت الهی ممکن است؟، پژوهشنامه فلسفه دین، سال 18، شماره 36، صص 97-118.
- لایکن، ویلیام جی (1392). درآمدی به فلسفه زبان، ترجمه میثم محمدامینی، تهران: هرمس.
- محمدرضایی و دیگران (1381)، جستارهایی در کلام جدید، تهران: سمت.

References

Scott, Michael (2020). *Religious Language*, translated by Hamed Ghadiri, Tehran: SAMT. (In Persian)

Alizamani, Amir Abbas (2008). *Speaking of God*, Qom: Islamic Research Institute of Culture and Thought. (In Persian)

Qadi Abd al-Jabbar, Abi al-Hasan Ahmad al-Asadabadi (2005). *Tanzih al-Quran an al-Mata'in*, Beirut: Dar al-Nahda al-Haditha. (In Arabic)

Qadi Abd al-Jabbar, Abi al-Hasan Ahmad al-Asadabadi (n.d.). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-Adl*, edited by Mahmoud Muhammad Qasim, Egypt: n.p. (In Arabic)

Ghadiri, Hamed (2020). "Is Definite Reference to the Divine Realm Possible?", *Journal of Philosophy of Religion*, Vol. 18, No. 36, pp. 97-118. (In Persian)

Lycan, William 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)