

معناشناسی اوصاف الاهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام پی. آلستون

قدسیه حبیبی**

نرگس نظرزاد*

چکیده

بحث زبان دین یکی از مهم‌ترین و جذاب‌ترین مباحث فلسفه‌ی دین است. از آن جایی که این بحث به معناداری و معناشناسی اوصاف الاهی مربوط می‌شود، برای متدینان، از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ زیرا معقول بودن گزاره‌های ناظر به خداوند، در گرو معناداری آن‌هاست. به طور کلی می‌توان گفت در این زمینه، با دو پرسش اساسی مواجهیم:

۱. آیا گزاره‌های ناظر به خداوند معنادارند یا نه؟

۲. در صورت معناداری گزاره‌های مذکور، درک معنای آن‌ها برای انسان ممکن

است یا نه؟

در این مقاله آنچه بررسی کرده‌ایم، پاسخ قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام پی. آلستون به سؤالات بالاست؛ زیرا گرچه آنان به دو فضای فکری و زمانی مختلف تعلق دارند، در باب معناشناسی، اوصاف کمالی مانند علم و قدرت و... و اوصاف فعلی نظیر درک کردن، ساختن و... دیدگاه نزدیکی به یکدیگر دارند که از آن، می‌توان با عنوان رویکرد کارکردگروی یاد کرد.

واژه‌های کلیدی: ۱- زبان دین، ۲- صفات الاهی، ۳- کارکردگروی، ۴- قاضی عبدالجبار معتزلی، ۵- ویلیام پی. آلستون.

۱. مقدمه

اصطلاح زبان دین^۱ درباره‌ی گزاره‌های کلامی مطرح است؛ گزاره‌هایی که در آن‌ها موضوع خداوند و محمول، یکی از اوصاف و افعال و ویژگی‌های اوست. از آن جایی که

nazarnejad@alzahra.ac.ir

gh.h9161@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۶/۲۰

* دانشیار دانشگاه الزهرا (س)

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۹۱/۸/۸

گزاره‌های یادشده بنیاد هر نظام دینی است، مسأله‌ی اصلی در این بحث این است که آیا با الفاظ و مفاهیم متداول بشری، می‌توان خداوند را که امری متعالی است، توصیف کرد یا نه؟ در صورتی که به پرسش مذکور پاسخ منفی داده شود، ادیان ابراهیمی در معرض این انتقاد قرار می‌گیرند که کتب مقدس آن‌ها فهمیدنی نیست و گزاره‌های ناظر به خداوند، بی‌ارزش است. اضافه بر این، بسیاری از مباحث فلسفه‌ی دین نیز نامعقول تلقی می‌شوند. مثلاً فیلسوفان دین درباره‌ی ماهیت علم پیشین الاهی و اختیار انسان بحث می‌کنند؛ در صورتی که با زبان محدود بشری نمی‌توان از خداوند سخن گفت و ادعاهای مذکور درباره‌ی خداوند نامعقول خواهند بود؛ اگر به این پرسش پاسخ مثبت داده شود، فلسفه‌دانان و الاهی‌دانانی که معتقدند با الفاظ و مفاهیم بشری می‌توان از خداوند سخن گفت، با این سؤال اصلی مواجه خواهند شد که الفاظ و مفاهیم مذکور، به چه معنایی درباره‌ی خداوند به‌کار می‌روند؟ آیا به همان معنایی که درباره‌ی مخلوقات به‌کار می‌روند، درباره‌ی خداوند نیز استفاده می‌شوند یا به معنایی متفاوت بر خداوند اطلاق می‌شوند؟

گرچه از دیرباز، بسیاری از متفکران با عناوین مختلف، به معناشناسی اوصاف الاهی توجه کرده‌اند، اما از آن جایی که مجال پرداختن به آرای همه‌ی آنان را نداریم، در مباحث بعدی، به ذکر دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام پی. آلستون^۲ اکتفا می‌کنیم.

۲. رویکرد قاضی عبدالجبار، در باب زبان دین

قاضی عبدالجبار همچون سایر متکلمان، ابتدا وجود خداوند را از طریق برهانی جهان‌شناختی اثبات می‌کند و پس از آن، به بررسی اوصاف الاهی می‌پردازد. وی در این مبحث، صفاتی را که حمل آن‌ها بر خداوند واجب است و صفاتی را که نفی آن‌ها از خداوند لازم است، بررسی می‌کند. منظور قاضی از صفاتی که حمل آن‌ها بر خداوند واجب است، صفات جمالی یا ثبوتی است و مقصودش از صفاتی که نفی آن‌ها از خداوند لازم است، صفات جلالی یا سلبی است. بر این اساس، دیدگاه او را در این زمینه، با دو عنوان صفات جمالی و صفات جلالی بیان خواهیم کرد.

۲.۱. صفات جمالی

قاضی پیش از آن که درباره‌ی بعضی صفات جمالی یا ثبوتی توضیحی ارائه دهد، آن‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. صفاتی که فقط خداوند به آن‌ها متصف می‌شود؛ نظیر قدیم و غنی؛
۲. صفاتی که خداوند و مخلوقات به آن‌ها متصف می‌شوند، اما از نظر استحقاقشان، با یکدیگر تفاوت دارند؛ از قبیل قدرت، علم، حیات و وجود؛ صفات مذکور برای خداوند ذاتی و

برای انسان عرضی است. به عبارت دیگر، بر خلاف انسان که اوصاف مذکور برای آنان عارضی است، خداوند ذاتاً مستحق این صفات است.

۳. صفاتی که خداوند و مخلوقات در استحقاق آنها یکسانند؛ اضافه بر این که به آنها متصف می‌شوند. مانند ادراک، اراده، کراهت و... مثلاً قاضی منشأ ادراک را در انسان و خداوند، حیات می‌داند. البته در این جا نیز به این نکته توجه دارد که میان انسان و خداوند، در نحوه‌ی داشتن این صفات، تفاوت وجود دارد؛ مثلاً انسان برای درک کردن امور مختلف، به حواس پنج‌گانه نیاز دارد، در صورتی که خداوند به حواس مذکور هیچ‌گونه نیازی ندارد (۹، صص: ۱۳۰-۱۳۱). به نظر می‌رسد که چون صفات مذکور از اوصاف فعلی‌اند، قاضی استحقاق آنها را در خداوند و انسان، یکسان می‌داند و تفاوت آنان را در نحوه‌ی داشتن این صفات، به اوصافی ذاتی ارجاع می‌دهد که منشأ آنهاست.

قاضی در توضیح صفات ثبوتی دسته‌ی اول، برخلاف دو دسته‌ی دیگر، از مقایسه‌ی امر محسوس با امر نامحسوس استفاده نمی‌کند؛ زیرا اصولاً درباره‌ی صفات دسته‌ی اول، چنین چیزی ممکن نیست؛ چون صفات مذکور صرفاً به خداوند اختصاص دارد و نمی‌توان آنها را از طریق چنین مقایسه‌ای تبیین کرد. از این رو، قاضی در اثبات صفت قدیم برای خداوند، به اصل عقلی محال‌بودن تسلسل متوسل می‌شود و در این باره می‌گوید: اگر سلسله حوادث به خالق قدیم منتهی نشود، لازمه‌ی آن تسلسل است که امری محال است. بنابراین سلسله حوادث، به پدیدآورنده‌ی قدیم ختم می‌شود که همان خداوند است (۹، صص: ۱۸۱-۱۸۲).

سپس قاضی در اثبات بعضی از صفات ثبوتی که به دو دسته‌ی دیگر تعلق دارند، براهینی اقامه می‌کند که بر پایه‌ی مقدمات زیر استوار است:

۱. اشتراک معنوی در حیطة‌ی مفاهیم؛

۲. توجه به کارکرد صفات؛

۳. قیاس امر شاهد با غایب.

قاضی صفت قدرت را منشأ سایر اوصاف الاهی می‌داند و برای اثبات آن، به برهانی جهان‌شناختی استناد می‌کند. از نظر او، برهان جهان‌شناختی، اضافه بر این که وجود خداوند را اثبات می‌کند، از قدرت الاهی نیز حکایت دارد؛ زیرا همان گونه که جایزبودن صدور فعل از انسان، دلیلی بر قدرت اوست، جواز صدور فعل از خداوند نیز بر قدرت او دلالت می‌کند. همچنین درباره‌ی صفت علم نیز بر اساس مقایسه‌ی عملکرد این صفت در انسان و خداوند توضیح می‌دهد و می‌گوید همان طور که صدور فعل محکم از انسان، بر علم او

دلالیت می‌کند، صدور فعل محکم از خداوند نیز از علم او حکایت می‌کند (۹، صص: ۱۵۱-۱۵۷).

از طرف دیگر، قاضی در اثبات صفت حیات نیز برهانی اقامه می‌کند و در آن، بر علم و قدرت الهی تأکید می‌ورزد. در این باره می‌گوید: خداوند عالم و قادر است. هر فاعلی که عالم و قادر است، حی است. پس خداوند حی است.

از آن‌جا که وی مقدمه‌ی اول برهان خود را قبلاً اثبات کرده است، توجه خود را به اثبات مقدمه‌ی دوم معطوف می‌سازد و در این زمینه نیز به مقایسه‌ی امر مشهود با امر نامشهود می‌پردازد و تصریح می‌کند همان‌گونه که حیات انسان، منشأ علم و قدرت اوست، حیات خداوند نیز منشأ علم و قدرت الهی است.

اضافه بر این، چون قاضی متکلمی برجسته است، در باب حیات الهی، به آیاتی از قرآن نیز اشاره می‌کند: «هو الحیُّ لا اله الا هو» (غافر/ ۶۵)؛ زنده‌ی واقعی اوست و معبودی جز او نیست.

«و غنّت الوجوه لِحیِّ القیوم» (طه/ ۱۱۱)؛ و در آن روز، چهره‌ها در برابر خداوند حی قیوم، خاضع می‌شوند. وی از آن‌ها همچون دلایل شرعی یاد می‌کند (۸، ص: ۱۸). بنابراین یکی از کارکردهای صفت حیات را ظهور علم و قدرت می‌داند و بر این اساس، صفت مذکور را برای خداوند اثبات می‌کند.

از سوی دیگر، صفت وجود را نیز بر اساس کارکرد آن تعریف می‌کند. او تعریف برخی بزرگان معتزله را از واژه‌ی موجود که عبارت است از کائن ثابت، به دو دلیل نمی‌پذیرد: ۱. وی معتقد است معرف که همان کائن ثابت است، از معرف که موجود است، مبهم‌تر است؛ ۲. تعریف مذکور را مبتنی بر تکرار می‌داند؛ زیرا کائن همان ثابت و ثابت همان کائن است. بر این اساس، قاضی در تعریفی که از واژه‌ی موجود ارائه می‌دهد، می‌گوید: وجود همان صفتی است که به واسطه‌ی آن، ویژگی‌های موجودات آشکار می‌شود. از این رو، خداوند متعال موجود است؛ چون ویژگی‌های او از قبیل علم و قدرت و... آشکار است (۹، صص: ۱۶۰-۱۷۷). همچنین در بحث اثبات وجود، تصریح می‌کند که برای اثبات وجود موجوداتی که آن‌ها را مشاهده می‌کنیم، نیازی به اقامه‌ی دلیل برای وجودشان نداریم؛ چون وجود آن‌ها بدیهی است، اما درباره‌ی خداوند وضع فرق می‌کند؛ زیرا خداوند متعال موجودی محسوس و مشهود نیست. از این رو قاضی برای اثبات وجود خداوند برهان اقامه می‌کند.

از آن‌جایی که قاضی نحوه‌ی استحقاق این صفات را درباره‌ی انسان و خداوند متفاوت می‌داند، به تبیین این امر می‌پردازد و در این باره، نظر اشعریان را نمی‌پذیرد؛ زیرا به اعتقاد آنان، خداوند به واسطه‌ی مفاهیمی که قدیم است، مستحق این صفات است؛ در حالی که از

نظر قاضی چنین نیست. بنابراین او در این زمینه می‌گوید: خداوند متعال که قدیم است، به سبب قدیم‌بودن خود، با آنچه قدیم نیست، تفاوت دارد. اگر خداوند به واسطه‌ی مفاهیمی که قدیم است، مستحق این صفات باشد، لازم است که خداوند و این مفاهیم مثل یکدیگر باشند؛ زیرا صفتی که در صورت افتراق، به واسطه‌ی آن تفاوت ایجاد می‌شود، در صورت اتفاق، به واسطه‌ی آن، همانندی و اشتراک حاصل می‌شود. بر این اساس، اگر خداوند و این مفاهیم به سبب برخورداری از صفت قدیم، مثل یکدیگر باشند، لازم است که این مفاهیم نیز مانند خداوند، به ذات خویش عالم و قادر باشند؛ زیرا اشتراک در صفتی از صفات ذات، موجب اشتراک در سایر صفات آن می‌شود. بنابراین اگر این مفاهیم از همه‌ی صفات ذاتی خداوند بهره‌مند باشند، هر یک از آن‌ها، مانند موصوف خود خواهند بود و علم به هر کدام از آن‌ها، انسان را از علم به سایر صفات بی‌نیاز می‌کند؛ در حالی که چنین نیست و این امر محال است.

اضافه بر این، وی تأکید می‌کند که صفات مذکور حادث هم نیستند؛ زیرا اگر حادث باشند، به محدث و ایجادکننده‌ی نیاز خواهند داشت. در این صورت، آن محدث از دو حال خارج نیست: یا خود خداوند آن صفات را در خود ایجاد کرده است یا موجود دیگری آن‌ها را به خداوند عطا کرده است. قسم دوم که باطل است؛ زیرا قدرت، علم، حیات و وجود هر موجودی، مبتنی بر قدرت، علم، حیات و وجود خداوند است. قسم اول هم محال است؛ زیرا اگر خداوند متعال صفات مذکور را در خود ایجاد کرده باشد، لازمه‌اش این است که خود خداوند، قبل از ایجاد این صفات، واجد آن‌ها باشد تا بتواند را در خود ایجادشان کند که البته، چنین امری مستلزم دور است و دور هم باطل است (۹، صص: ۱۸۶ - ۱۹۶).

بنابراین چون قاضی صفات ثبوتی دسته‌ی دوم را نه حادث می‌داند و نه قدیم، به نحوی که اشاعره به آن اعتقاد دارند، آن‌ها را برای خداوند ذاتی می‌داند. البته توجه به این نکته ضروری است که ذاتی‌بودن صفات نیز مستلزم قدیم‌بودن آن‌هاست، اما در این جا، میان این نظریه و نظریه‌ی اشاعره تفاوت وجود دارد؛ زیرا بر طبق نظر قاضی، صفات مذکور را از این حیث می‌توان قدیم دانست که مصداق آن‌ها ذات خداوند باشد که قدیم است، ولی بر مبنای نظر اشاعره، صفات مذکور از این رو که مفاهیمی قدیم و قائم به ذات خداوندند، قدیم محسوب می‌شوند که لازمه‌ی آن، تعدد قدماست و نظریه‌ای باطل است.

در ادامه، قاضی درباره‌ی بعضی از صفات ثبوتی دسته‌ی سوم، توضیحاتی ارائه می‌دهد. روش او در این زمینه نیز مانند روشی است که بر اساس آن، صفاتی از قبیل قدرت و علم و... را تبیین کرده است. در این مبحث، ابتدا تفاوت دو واژه‌ی سمیع و بصیر را با سامع و مبصر بیان می‌کند و در این زمینه می‌گوید: کلمات سمیع و بصیر بر توانایی شنیدن و

دیدن، در هر زمانی که مسموع و مبصری یافت شود، اعم از زمان گذشته و حال و آینده دلالت می‌کنند؛ در صورتی که واژه‌های سامع و مبصر، از شنیدن و دیدن در زمان حال حکایت می‌کنند. بنابراین قاضی تأکید می‌کند که درباره‌ی خداوند، باید از کلمات سمیع و بصیر استفاده شود؛ زیرا خداوند همواره شنوا و بیناست (۳، صص: ۲۴۱ - ۲۴۲).

قاضی در تبیین سمیع و بصیر و مدرک‌بودن خداوند، بر صفت حیات تأکید می‌کند و در این زمینه می‌گوید: خداوند متعال سمیع و بصیر و مدرک است؛ زیرا حی است و از حیات او، هرگونه نقص و آفتی به دور است.

همچنین این نکته را نیز یادآوری می‌کند که صفت ادراک، مغایر با دو صفت حیات و علم است و تصریح می‌کند اگر هر یک از ما، چشمان خود را ببندیم، با وجود این که زنده‌ایم، نمی‌توانیم آنچه در مقابلمان قرار دارد، درک کنیم. در نتیجه ادراک امری زائد بر حیات است و این دو، یکی نیستند. اضافه بر این، قاضی می‌گوید: چگونه ممکن است ادراک و حیات هر دو یکی باشند؛ در صورتی که ادراک، به مدرکات تعلق دارد و حیات، به غیر تعلق ندارد؟

از طرف دیگر، در باب نسبت علم و ادراک، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد و قاضی، از جمله کسانی است که قائل به تمایز این دو صفت است و در بیان تمایز آن‌ها می‌گوید: گاهی هر یک از ما، به چیزی علم داریم، بدون این‌که آن را درک کنیم. مانند کسی که می‌داند جوهر واحد است و اعراض کثیرند، اما درکی از آن‌ها ندارد و برعکس، گاهی چیزی را درک می‌کنیم، بدون این‌که به آن علم داشته باشیم. مانند شخصی که خواب است و آزار حشرات را درک می‌کند، اما به آن‌ها علم ندارد (۹، صص: ۱۶۸ - ۱۶۹).

بنابراین گرچه قاضی صفت حیات را منشأ ادراک می‌داند یا به عبارت دیگر، یکی از کارکردهای صفت حیات را درک کردن می‌داند، به این نکته توجه دارد که این دو صفت یکی نیستند و غیر از یکدیگرند.

اضافه بر این، به بررسی کلام الاهی می‌پردازد و در تعریف آن می‌گوید: کلام چیزی است که از دو حرف یا بیشتر تشکیل شده است. وی کلام الاهی را که همان قرآن است، حادث می‌داند و برای حادث‌بودن آن دلایلی اقامه می‌کند؛ از جمله این‌که قرآن کتابی است که اول و آخر دارد، نصف و ثلث دارد و... و آنچه به این اوصاف متصف شود و در آن تقدم و تأخر باشد، نمی‌تواند قدیم باشد؛ بلکه حادث است.

همچنین به کلام انسان استناد می‌کند و می‌گوید چون جنس کلام خداوند با کلام انسان یکسان است، همان گونه که کلام انسان حادث است، کلام الاهی نیز حادث است. او رابطه‌ی کلام با متکلم را مانند رابطه‌ی فعل با فاعل می‌داند و بر این امر تأکید می‌کند که

خداوند برای سخن گفتن، به ابزاری از قبیل زبان و دهان نیاز ندارد؛ زیرا قدرت او مانند قدرت انسان عارضی نیست تا برای تحقق فعل خود، نیاز داشته باشد از محلی استفاده کند که قدرت بر آن عارض شده است (۶، صص: ۸۴ - ۸۶).

اضافه بر این، قاضی برای تأیید دیدگاه خود مبنی بر حادث بودن کلام الاهی، به بعضی آیات قرآن نیز اشاره می‌کند که از آن جمله، می‌توان به آیه‌ی نخست از سوره‌ی هود اشاره کرد که در آن آمده است: «الر کتاب احکمت آیاته ثم فصلت»؛ این کتابی است که آیاتش استحکام یافته و سپس شرح داده شده است. از نظر قاضی واژه‌ی «کتاب» در این آیه، از حادث بودن کلام الاهی حکایت می‌کند؛ زیرا هر کتابی از مجموعه‌ای از عبارات تشکیل شده است و آنچه جمع است، نمی‌تواند قدیم باشد. همچنین اتصاف آیات قرآن به محکم بودن را دلیل دیگری بر حادث بودن قرآن می‌داند؛ زیرا محکم از صفات فعل است و بر این اساس، آیات قرآن از افعال الاهی محسوب می‌شوند و فعل خداوند نیز حادث است. اضافه بر این، به واژه‌ی «فصلت» اشاره می‌کند و می‌گوید: آنچه مفصل است، چگونه می‌تواند قدیم باشد؟ (۶، ص: ۸۸).

در نتیجه قاضی در این‌جا نیز برای تبیین کلام الاهی و ویژگی‌های آن، به کلام انسان استناد می‌کند و کلام خدا را بر خلاف نظر بعضی متکلمان حادث می‌داند. وی پس از این‌که درباره‌ی بعضی از صفات جمالی یا ثبوتی توضیحاتی ارائه می‌دهد، به بررسی چند صفت جلالی یا سلبی می‌پردازد که در بخش بعدی، به آن اشاره می‌کنیم.

۲.۲. صفات جلالی

قاضی پس از بررسی بعضی صفات جمالی، به تبیین چند صفت جلالی می‌پردازد و در این باره می‌گوید: خداوند جسم نیست؛ زیرا هر جسمی شامل حوادثی از قبیل اجتماع، افتراق، حرکت، سکون و... است و از آن‌جا که هر چیزی که شامل حوادث است، حادث است، پس جسم نیز حادث است. اضافه بر این، چون قدیم بودن خداوند قبلاً اثبات شد، جسم بودن او محال است؛ چون اگر خداوند جسم باشد، لازم است که آنچه قدیم است، حادث باشد که البته، چنین امری محال است.

همچنین درباره‌ی آیاتی که بر جسمانی بودن خداوند دلالت می‌کند، به تأویل معتقد است و بر این اساس در توضیحی که از هر یک از آن‌ها ارائه می‌دهد، واژگانی از قبیل ید و وجه و... را به معنایی غیر از معنای ظاهری‌شان تفسیر می‌کند. مثلاً معتقد است که مقصود از «عین» در آیه‌ی ۳۹ از سوره‌ی طه، علم الاهی است، نه چشم الاهی. منظور از «وجه» در آیه‌ی ۸۸ از سوره‌ی قصص، ذات الاهی است، نه صورت الاهی و مقصود از «ید» در آیه‌ی ۷۵ از سوره‌ی ص، قدرت الاهی است، نه دست الاهی (۹، صص: ۲۱۸ - ۲۲۸). بنابراین

قاضی بر خلاف بعضی از فرق مسلمان نظیر مجسمه، به ظاهر آیات قرآن اکتفا نمی‌کند و به هر طریقی، جسم و جوارح جسمانی را از خداوند نفی می‌کند.

قاضی درباره‌ی رؤیت خداوند نیز بر این باور است که به هیچ وجه چنین چیزی ممکن نیست. در اثبات این مطلب، به برهانی با عنوان «برهان مقابله» متوسل می‌شود و می‌گوید: هر آنچه رؤیت آن ممکن است، یا جسم است یا عرض؛ زیرا تنها اجسام و اعراض می‌توانند در مقابل ما یا در محلی که در مقابل ماست، قرار بگیرند و بر این اساس، رؤیت خداوند در هیچ وضعی، چه در این جهان و چه در جهان دیگر، ممکن نیست. اضافه بر این، به آیاتی مانند آیه‌ی ۲۳ از سوره‌ی قیامت و آیه‌ی ۲۸۰ از سوره‌ی بقره اشاره و تصریح می‌کند که منظور از «ناظره» و «نظره» در آیات مذکور، انتظار است، نه رؤیت خداوند. در نتیجه معتقد است که نظر کردن، به معنای دیدن نیست و آیات مذکور را دلیلی بر رؤیت خداوند نمی‌داند^۳ (۹، صص: ۲۴۵ - ۲۴۸).

بنابراین به طور کلی، بر حسب آنچه قاضی درباره‌ی اوصاف الاهی گفته است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که وی در باب معناشناسی اوصاف الاهی، در حیطه‌ی مفاهیم، به دیدگاه اشتراک معنوی معتقد است و آن‌ها را به یک معنا، بر انسان و خداوند اطلاق می‌کند. همچنین در تبیین آن اوصاف کمالی که میان انسان و خداوند مشترک است، از قبیل قدرت و علم و...، به کارکرد این صفات توجه دارد و با مقایسه‌ی کارکرد آن‌ها در انسان و خداوند، در باب اوصاف الاهی، توضیحاتی ارائه می‌دهد.

از سوی دیگر، روش قاضی در تفسیر آیاتی از قرآن که بر جسمانی بودن خداوند و رؤیت او دلالت می‌کند، تأویل است و در این زمینه، به اشتراک لفظی معتقد است. اکنون که با دیدگاه قاضی عبدالجبار درباره‌ی زبان دین آشنا شدیم، به صورت اجمالی، به بیان رویکرد ویلیام پی. آلستون در این باره می‌پردازیم تا پس از آن، بتوانیم دیدگاه‌های مذکور را دقیق‌تر ارزیابی و با هم مقایسه کنیم.

۳. رویکرد آلستون در باب زبان دین

آلستون در بحث زبان دین، ابتدا به تبیین این موضوع می‌پردازد که آنچه در این جا مهم است، گزاره‌های ناظر به خداوند است؛ گزاره‌هایی که موضوع آن‌ها، خداوند و محمول آن‌ها، یکی از اوصاف و ویژگی‌ها و افعال اوست.

وی مسأله‌ی اصلی این بحث را امکان سخن گفتن حقیقی درباره‌ی خداوند می‌داند و در این زمینه می‌گوید: برخی الاهی‌دانان معاصر، از جمله تیلیخ، بر این باورند که نمی‌توان به نحو حقیقی^۴ درباره‌ی خداوند سخن گفت؛ زیرا از نظر آنان، خداوند موجودی کاملاً متفاوت

از انسان است و بر این اساس، امکان سخن گفتن درباره‌ی او را منتفی می‌دانند. این گروه از الاهی‌دانان، بر تفاوت خداوند با سایر موجودات تأکید می‌کنند و معتقدند که با مفاهیم رایج بشری، نمی‌توان درباره‌ی او سخن گفت؛ چون زبان انسان محدود و ذات الاهی نامحدود است.

آلستون با نظر آنان در این زمینه مخالف و بر این باور است که گرچه میان خداوند و سایر موجودات تفاوت برقرار است، می‌توان به نحو حقیقی، درباره‌ی خداوند سخن گفت؛ آن چنان که در متون مقدس، اوصاف و ویژگی‌های انسانی، به خداوند نسبت داده شده است. منظور وی اوصافی از قبیل علم، اراده، عشق و... است که به فاعلی انسانی یا شخص‌وار اطلاق می‌شود (۱۴، صص: ۳۹-۴۱). از این رو برای تبیین رویکرد خود، ابتدا به بررسی معنای واژه‌ی «حقیقی»^۵ می‌پردازد و تصریح می‌کند که این واژه، به نحوی خاصی از کاربرد واژه‌ها و عبارات مربوط می‌شود. از نظر او، بین دو مقام معنا و کاربرد تفاوت وجود دارد. بر این اساس می‌گوید: در مقام معنا، به رابطه‌ی بین یک لفظ و مدلول آن در عالم خارج اشاره می‌شود، در صورتی که در مقام کاربرد، به نحوی استعمال کلمات و عبارات و گفتار توجه می‌شود. در نتیجه آلستون معتقد است می‌توان کاربرد کلمات و عبارات را به حقیقی یا مجازی بودن متصف کرد، نه معنای آن‌ها را؛ زیرا یک لفظ می‌تواند برای معانی متعددی وضع شود و در همه‌ی آن‌ها، به نحو حقیقی به کار رود.

اضافه بر این، این نکته را یادآوری می‌کند که واژه‌ی حقیقی به‌طور ضمنی، بر مفاهیمی از قبیل دقیق، مشترک معنوی، تجربی و... دلالت نمی‌کند و بر این اساس می‌گوید: حقیقی بودن معنای یک واژه، به مفاهیم مذکور بستگی ندارد. اکنون آلستون با این پرسش مواجه می‌شود: حال که واژه‌ی حقیقی متضمن معناهایی از قبیل دقیق و تجربی و... نیست، از اهمیت مسأله‌ی اصلی این بحث که همان امکان سخن گفتن حقیقی درباره‌ی خداوند است، کاسته می‌شود یا نه؟ پاسخ او به پرسش مذکور منفی است؛ زیرا از نظر او، در صورتی می‌توان محمولی را به موضوعی نسبت داد که تصور درستی از خصوصیتی داشته باشیم که آن محمول از آن حکایت می‌کند. بنابراین تأکید می‌کند که نسبت دادن اوصاف درون‌ذاتی به خداوند، یعنی اوصافی که درباره‌ی موضوع و سازوکار آن، چیزی به ما می‌گویند، مستلزم داشتن درکی صحیح از معنای آن‌هاست. از این رو، معتقد است در صورتی که بتوانیم مفاهیمی بسازیم که از صفات خداوند حکایت کنند، می‌توانیم به نحو حقیقی، درباره‌ی خداوند سخن بگوییم. از نظر آلستون در سایر علوم نیز وضع چنین است: ابتدا معانی واژه‌ها را از کاربرد متداول آن‌ها یاد می‌گیریم. سپس معانی فنی و تخصصی جدیدی را برای آن‌ها تعریف می‌کنیم (۱۴، صص: ۴۱-۴۵). در نتیجه، وی بر این باور است که لازمه‌ی

سخن گفتن حقیقی درباره‌ی خداوند، استعمال واژه‌ها به همان معنای اولیه و متعارفشان درباره‌ی خداوند نیست؛ بلکه در زمینه‌ی الاهیات نیز می‌توان معنای فنی و تخصصی جدیدی را برای واژه‌ها در نظر گرفت.

آلستون پاسخ به این پرسش را که آیا می‌توان محمولات و اوصاف خاصی را به نحو حقیقی بر خداوند حمل کرد، مبتنی بر دو امر می‌داند:

۱. ارائه‌ی تحلیلی دقیق و روشن از ذات الاهی که بر اساس آن بتوان دریافت کدامیک از ویژگی‌های الاهی، مانع اطلاق اوصاف انسانی بر خداوند است؛

۲. ارائه‌ی تحلیلی دقیق از اوصاف انسانی که بر اساس آن بتوان دریافت که آیا در محتوای اصلی آن‌ها، مانعی برای اسنادشان به خداوند وجود دارد یا نه.

آلستون اوصاف انسانی را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. اوصاف نفسانی که به شناخت‌ها، احساسات، نگرش‌ها، خواست‌ها و اموری از این قبیل

مربوط می‌شود؛

۲. اوصاف فعلی که به فعل فاعل مربوط می‌شود (۱۴، صص: ۴۶ - ۴۷).

از آنجایی که اوصاف فعلی بر اوصاف نفسانی از قبیل علم و اراده و... مبتنی است، آلستون به بررسی اوصاف نفسانی می‌پردازد و دیدگاه‌های ارائه‌شده درباره‌ی آن‌ها را بیان می‌کند که در بخش بعدی می‌آوریم.

۱.۳. دیدگاه‌های مختلف در باب اوصاف نفسانی

به اعتقاد آلستون سؤال اصلی که درباره‌ی اوصاف نفسانی مطرح است، این است که آیا اوصاف مذکور را از طریق ظهوری که در رفتارهای خارجی دارند، می‌توان تعریف کرد یا نه؟ آلستون تصریح می‌کند که پاسخ دیدگاه «الگوی خصوصی»^۶ به این سؤال منفی است؛ مراد از الگوی خصوصی رویکردی است که بر اساس آن، معنای یک وصف نفسانی برای هر شخص، از طریق تجربه‌ی شخصی وی از آن صفت تعیین می‌شود. بنابراین بر طبق این نظریه، اوصاف نفسانی را نه بر حسب تجلیاتی که در رفتار خارجی دارند، بلکه به واسطه‌ی تجلیات درونی‌شان می‌توان تعریف کرد. از نظر پیروان این دیدگاه، هر فردی می‌تواند حالات نفسانی یا روان‌شناختی را با مراجعه به درون خود و از طریق تجربه‌هایی کاملاً شخصی تعریف کند. از آنجا که آلستون چنین رویکردی را موجه نمی‌داند، به بعضی از انتقادات وارد بر آن اشاره می‌کند. از جمله این‌که اگر نتوان رفتارهای خارجی افراد را ملاکی برای تعیین حالات نفسانی آنان دانست، اصلاً هیچ راهی برای پی‌بردن به احساسات دیگران وجود نخواهد داشت. همچنین بر مبنای این نظریه، تعریف اوصاف نفسانی نسبی خواهد شد؛ زیرا هر فردی با مراجعه به درون خویش، برداشتی از یک حالت نفسانی یا

روان‌شناختی مثل افسردگی خواهد داشت که ممکن است با برداشتی که فرد دیگری از این حالت دارد، متفاوت باشد؛ در نتیجه دیدگاه مذکور را می‌توان مانعی برای داشتن مفاهیم مشترک در باب اوصاف نفسانی محسوب کرد؛ زیرا بر اساس آن، تجربه‌ی هر فرد از حالات نفسانی، کاملاً شخصی و خصوصی است (۱۴، صص: ۴۷ - ۴۸).

دیدگاه دیگری که در این زمینه وجود دارد، دیدگاه «ارتباط‌گروی منطقی»^۷ است. بر اساس این دیدگاه، رابطه‌ای منطقی بین حالات نفسانی و تجلیات آن‌ها وجود دارد. این دیدگاه در مقابل دیدگاه الگوی خصوصی قرار دارد و تعریف اوصاف نفسانی را بر حسب تجلیاتی که در رفتار خارجی دارند، ممکن می‌داند. از آن‌جا که در این نظریه، به صورت کلی به این موضوع پرداخته شده است، تفسیرهای متعددی از آن صورت گرفته است که ساده‌ترین نوع آن را می‌توان در دیدگاه «رفتارگروی منطقی» جست‌وجو کرد؛ بر طبق این دیدگاه، بین حالات نفسانی و رفتار خارجی، ارتباط خاصی وجود دارد. از نظر طرفداران این دیدگاه، هر حالت نفسانی تمایلات رفتاری خاصی را ایجاد می‌کند؛ مثلاً عبارت «شخص X، احساس افسردگی می‌کند» را به این صورت تفسیر می‌کنند: اگر شخص X با چیزی مواجه شود که دوست دارد، خوشحال نخواهد شد. از آن‌جا که پیروان رویکرد مذکور بر این باورند که هر رفتار خارجی، معلول یک حالت نفسانی خاص است، آلستون نظر آنان را تأیید نمی‌کند؛ زیرا معتقد است که هر رفتار خارجی، از مجموعه حالات نفسانی موجود در آن زمان نشأت می‌گیرد و صرفاً به یک حالت نفسانی خاص وابسته نیست.

آلستون برای نمونه می‌گوید: اگر کسی احساس افسردگی کند و بنا به دلایلی، تمایل نداشته باشد که دیگران حس او را درک کنند، تلاش می‌کند که احساس خود را پنهان کند و آن‌را بروز ندهد. براین اساس، نظریه‌ی رفتارگروی منطقی را می‌توان نظریه‌ای تحویل‌گرا دانست؛ زیرا هر حالت نفسانی یا روان‌شناختی را صرفاً بر اساس رفتار خارجی خاصی تعریف می‌کند و از سایر حالات نفسانی مرتبط با آن غفلت می‌کند (۱۴، صص: ۴۸ - ۴۹).

تفسیر دیگری که از دیدگاه ارتباط‌گروی منطقی وجود دارد، با عنوان «کارکردگروی»^۸ مطرح است. مراد از کارکردگروی منطقی، رویکردی است که بر مبنای آن، هر مفهوم نفسانی بر نقش کارکردی خاصی در جریان عمل نفس دلالت می‌کند. در این دیدگاه، تأکید اصلی بر ویژگی کارکردی مفاهیم نفسانی است. آنچه در این دیدگاه درخور توجه است، کارکرد مفاهیم نفسانی است، نه ساختار فیزیکی یا نفسانی آنچه این کارکرد را محقق می‌سازد. بر این اساس می‌توان از امور مختلفی که عملکرد یکسانی دارند، مفهوم واحدی را انتزاع کرد. آلستون برای نمونه، به جلسه و رشته‌ی افکار اشاره می‌کند که گرچه دو امر متفاوت‌اند، اما منظم‌بودن را به هر دو می‌توان نسبت داد. به طور کلی، کارکردگروان کار

اصلی نفس^۹ را تولید رفتار مشهود^{۱۰} می‌دانند. از این رو، کارکردگروی نوعی ارتباط‌گروی منطقی محسوب می‌شود. طرفداران این نظریه بر این باورند که هر حالت نفسانی همراه با سایر حالات نفسانی مقارن با آن، رفتار خاصی را ایجاد می‌کند. از این رو کارکردگروی را می‌توان شکل تعدیل‌شده‌ی رفتارگروی منطقی دانست.

از آن‌جا که آلستون کارکردگروی را رویکرد معقولی می‌داند، درباره‌ی آن، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا بر مبنای این دیدگاه، می‌توان به معناشناسی اوصاف نفسانی پرداخت و آن‌ها را به معنای واحدی بر انسان و خداوند حمل کرد یا نه؟ در پاسخ به این پرسش، به بعضی ویژگی‌های ذات الاهی اشاره می‌کند که ممکن است مانعی برای اطلاق اوصاف نفسانی به معنای واحدی بر انسان و خداوند محسوب شوند. این وجوه تمایز عبارت است از:

۱. جسم نداشتن؛^{۱۱}

۲. بی‌نهایت بودن؛^{۱۲}

۳. بی‌زمان بودن.^{۱۳}

آلستون خصوصیات مذکور را مانعی برای داشتن عملکرد مشترک میان انسان و خداوند تلقی نمی‌کند (۱۴، صص: ۴۹ - ۶۶). در این‌جا توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که گرچه پیروان رویکرد کارکردگروی، اوصاف نفسانی یا روان‌شناختی را هدایت‌گر فعل و رفتار مشهود می‌دانند، هسته‌ی اصلی مفهوم فعل، حرکت بدنی فاعل نیست تا بر اساس آن، مجردبودن خداوند مانعی برای اطلاق اوصاف نفسانی بر او باشد؛ بلکه گوهر اصلی مفهوم فعل ایجاد تغییر در عالم خارج است و به مجرد یا جسمانی بودن فاعل بستگی ندارد. از این رو، مفهوم فعل را می‌توان هم درباره‌ی خداوند که موجودی مجرد است و هم برای انسان که موجودی مادی است، به‌کار برد و بر اساس عملکرد مشترکشان، اوصاف نفسانی را به معنای واحدی بر آنان اطلاق کرد.

همچنین آلستون معتقد است که لازمانی خداوند نیز مانعی برای اطلاق مفهوم فعل بر او نیست؛ زیرا افعال را بر دو قسم می‌داند:

۱. افعالی که مستلزم توالی زمانی اند؛

۲. افعالی که مستلزم معیت وجودی‌اند.

از نظر او در این زمینه نیز مشکلی وجود ندارد؛ زیرا افعال دسته‌ی دوم را بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی در معنایشان، به‌راحتی می‌توان هم بر خداوند که موجودی فاقد زمان است، حمل کرد و هم بر انسان که موجودی زمان‌مند است. آلستون درباره‌ی افعال دسته‌ی اول نیز که مستلزم استمرار زمان‌اند، بر این باور است که با توسعه‌ی معنای آن‌ها، می‌توان به مفاهیمی دست یافت که هم بر موجود منفک از زمان، یعنی خداوند اطلاق شود

و هم بر موجود زمان‌مند؛ یعنی انسان.

وی در تبیین سومین وجه تمایز خداوند از انسان که نامتناهی بودن خداوند است، به تحلیل کارکردی دو مفهوم «خواست»^{۱۴} و «علم»^{۱۵} می‌پردازد که در ادامه، مطرح خواهیم کرد (۱۴، صص: ۷۲ - ۷۴).

۲.۳. تحلیل کارکردی مفاهیم خواست و علم

آلستون برای پاسخ‌دادن به این پرسش که آیا نامتناهی بودن خداوند مانعی برای عملکرد مشترک انسان و خداوند است یا نه، به تحلیل کارکردی مفاهیم خواست و علم می‌پردازد تا بر این اساس، امکان اطلاق چنین مفاهیمی را بر موجودی بررسی کند که نامتناهی است. آلستون خواست الاهی را بر اساس علم خداوند به خیرات تعریف می‌کند و در این زمینه می‌گوید: از آن‌جا که خداوند خیر محض است، در هر زمینه، آنچه خیر تشخیص دهد، می‌خواهد. بنابراین بین خواست خداوند و آنچه خیر تشخیص می‌دهد، هیچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد.

اکنون وی با این پرسش مواجه می‌شود که آیا چنین تعریفی از مفهوم خواست را می‌توان درباره‌ی انسان نیز به‌کار برد؟ پاسخ او به این پرسش منفی است؛ چون معتقد است که انسان، همیشه بر حسب آنچه آن را خیر می‌داند، عمل نمی‌کند. از این رو برای اطلاق واژه‌ی خواست بر انسان و خداوند به یک معنا، به استفاده از واژه‌ی تمایل^{۱۶} در تعریف کارکردی مفهوم خواست تأکید می‌کند و بر این اساس، در تعریفی که از علم به خیر، درباره‌ی انسان و خداوند ارائه می‌دهد، می‌گوید: علم به خیر در انسان وضعیتی است که بر مبنای آن، شخص تمایل دارد آنچه خیر می‌داند، انجام دهد. همچنین علم به خیر درباره‌ی خداوند نیز وضعیتی است که بر اساس آن، خداوند تمایل دارد آنچه خیر می‌بیند، محقق کند؛ مگر این‌که تشخیص دهد خیر امر دیگری که مغایر با این فعل است، بیشتر از آن است (۱۴، صص: ۷۸-۷۹). پس بر این باور است که با وجود متناهی بودن انسان و نامتناهی بودن خداوند، می‌توان واژه‌ی خواست را به معنای واحدی بر آنان اطلاق کرد.

آلستون درباره‌ی مفهوم علم، این سؤال را مطرح می‌کند که آیا علم خداوند به وضعیت موجود، در هدایت فعل او مؤثر است؟ در پاسخ به این پرسش، فعل الاهی را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. فعل اصلی خداوند که خلق از عدم است؛

۲. فعل الاهی که در ارتباط با اموری صورت می‌گیرد که تا حدودی، مستقل از امر الاهی‌اند؛ مانند افعال اختیاری انسان که خداوند به اراده‌ی خویش، آن‌ها را به انسان واگذار کرده است.

از آن جا که آلتون علم خداوند را به این امور، هدایت کننده‌ی فعل او می‌داند، ارائه‌ی تحلیل کارکردی از مفهوم علم را در این باره ممکن می‌شمارد.

از طرف دیگر، آلتون به کارکرد دیگر علم در انسان اشاره می‌کند که استنتاج است. وی تصریح می‌کند که چون استنتاج عملی است که در زمان رخ می‌دهد و درباره‌ی موجوداتی مطرح می‌شود که علم آن‌ها ناقص است، نمی‌توان آن را به معنای متداولی که دارد، بر خداوند حمل کرد، اما در عین حال، به این نکته اشاره می‌کند که بر اساس قواعد مشابه و مناسبی، می‌توان این مفهوم را تعمیم داد و آن را درباره‌ی خداوند نیز به کار برد. در نتیجه آلتون بر مبنای دو کارکردی که از علم خداوند ارائه می‌دهد، تعاریفی متناسب با آن‌ها ارائه می‌کند که عبارت است از:

۱. علم خداوند به p وضعیتی را ایجاد می‌کند که بر اساس آن، علم به لوازم منطقی p حاصل می‌شود؛ به نظر می‌رسد که چنین تعریفی را به منظور توسع در مفهوم استنتاج ارائه کرده است.

۲. علم خداوند به p منشأ صدور فعل مناسب با آن است؛ فعلی که برای p خیر است. به نظر می‌رسد که آلتون چنین تعریفی را از علم الهی ارائه کرده است تا بر اساس آن، به کارکردی اشاره کند که علم الهی در محدوده‌ی افعال اختیاری انسان دارد.

در این جا آلتون با این پرسش مواجه می‌شود که آیا چنین تعریفی از علم را درباره‌ی انسان نیز می‌توان به کار برد؟ در پاسخ به این پرسش می‌گوید: از آن جا که علم انسان به امری، همیشه موجب شناخت لوازم منطقی آن نمی‌شود و گاهی انسان، با وجود علم به چیزی، فعل مناسب با آن را محقق نمی‌کند، تعاریف مذکور را نمی‌توان درباره‌ی انسان به کار برد. با این حال، آلتون بر این باور است که در صورت وارد کردن واژه‌ی تمایل در تعاریف کارکردی علم، می‌توان آن‌ها را بر انسان نیز اطلاق کرد. بر این اساس تحلیل کارکردی او از علم انسان این است که انسان تمایل دارد هرآنچه لازمه‌ی منطقی دانش اوست، باور کند و هرآنچه مغایر با علم اوست، رد کند.

سپس پیشنهاد می‌دهد که در تحلیل کارکردی علم خداوند نیز از واژه‌ی تمایل استفاده شود تا بتوان مفهوم علم را به یک معنا درباره‌ی انسان و خداوند به کار برد؛ گرچه به این نکته اذعان دارد که استفاده از واژه‌ی تمایل در گزاره‌های مربوط به خداوند، امری بی‌معنی است و صرفاً برای برقراری اشتراک در حدود مفاهیمی از قبیل خواست و علم است که درباره‌ی انسان و خداوند به کار می‌رود (۱۴، صص: ۷۷-۷۹).

همچنین به این نکته اشاره می‌کند که افعالی که بر جسمانیت خداوند دلالت می‌کنند، به نحو مجازی درباره‌ی خداوند به کار رفته‌اند.

بنابراین از نظر آلستون اوصاف و مفاهیم نفسانی را می‌توان به معنای واحدی بر انسان و خداوند اطلاق کرد؛ در صورتی که به کارکرد آن‌ها توجه و در معنای آن‌ها توسع ایجاد شود. به عبارت دیگر، وی در حیثه‌ی زبان دین به نوعی اشتراک معنوی ملتزم است که آن را اشتراک معنوی جزئی می‌نامد (۱۴، صص: ۸۲-۸۳)؛ زیرا بر اساس رویکرد او، اوصاف و مفاهیم نفسانی را نمی‌توان به همان معنای متعارفشان بر خداوند حمل کرد؛ بلکه باید در معنای آن‌ها تغییری ساده ایجاد کرد تا بتوان آن‌ها را در زمینه‌ی الاهیات نیز به کار برد. اضافه بر این، رویکرد آلستون را در باب اوصاف و افعالی که مستلزم جسمانی‌بودن خداوندند، می‌توان اشتراک لفظی دانست؛ یعنی معتقد است که این‌ها به یک معنا، بر انسان و خداوند اطلاق نمی‌شوند.^{۱۷}

۴. بررسی و مقایسه‌ی دو دیدگاه

دیدگاه‌های مختلف را از جنبه‌های گوناگون می‌توان با یکدیگر مقایسه کرد. از آن جمله مقایسه‌ی پرسش‌ها، مبانی، پیش‌فرض‌ها، دلیل‌ها، تطور تاریخی دیدگاه‌ها، لوازم و تبعات نظریه‌ها و پاسخ‌های آن‌هاست. آنچه در این بخش از پژوهش مد نظر است، مقایسه‌ی آرای قاضی و آلستون از زاویه‌های مذکور است که در ادامه، به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۴.۱. پرسش‌ها

به نظر می‌رسد مسأله‌ی اصلی قاضی در این بحث، اثبات اوصاف الاهی بوده است؛ زیرا تلاش کرده است تا بر اساس براهین عقلی و استناد به آیات قرآن، صفات خداوند را اثبات کند، اما با توجه به محتوای مقدمات براهینش می‌توان دریافت که معنای هر یک از صفات این بحث چیست و او هر یک از صفات را به چه معنا درباره‌ی خداوند به کار برده است. ادعای ما در مقاله‌ی حاضر این است که اولاً قاضی در زمینه‌ی اوصاف کمالی مشترک میان انسان و خداوند، به کارکرد این صفات توجه داشته است و ثانیاً بر مبنای استدلال‌های او در این باره، می‌توان چنین نتیجه گرفت که او سخن‌گفتن درباره‌ی خداوند را با الفاظ و مفاهیم بشری ممکن دانسته است؛ در صورتی که پرسش اصلی آلستون که خود بارها به آن اشاره کرده، این است که آیا می‌توان با زبان بشری درباره‌ی خداوند و اوصاف و افعال او سخن گفت یا نه؟

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که قاضی از ابتدا، با پرسشی زبان‌شناختی روبه‌رو نبوده است؛ گرچه در پاسخ خود به صورت مقدر، به این امر نیز پرداخته است، اما آلستون از ابتدا، با پرسشی ناظر به مسأله‌ی زبان‌شناختی مواجه بوده است.

۴.۲. مبانی و پیش‌فرض‌ها

از آنجا که قاضی یکی از متکلمان برجسته‌ی فرقه‌ی معتزله بوده است، بر توانایی عقل در شناخت اوصاف الهی تأکید داشته و در اثبات آن‌ها، به استدلال‌های عقلی متوسل شده است. البته ذکر این نکته لازم است که در براهینی که برای معناشناسی اوصاف کمالی ارائه کرده است، بر کارکرد این صفات در انسان و خداوند تأکید کرده و از طریق مقایسه‌ی عملکرد آن‌ها در انسان و خداوند، به بررسی معنای آن‌ها پرداخته است. بنابراین در این بخش، اساس استدلال‌های او را می‌توان مقایسه کارکرد این صفات در انسان و خداوند دانست؛ در صورتی که با توجه به پاسخی که آلستون به سؤال مد نظر خود داده است، می‌توان او را متأثر از نظریه‌ی کاربردی معنا دانست؛ نظریه‌ای که ویتگنشتاین آن را در دوره‌ی دوم زندگی خود مطرح کرد. بنابراین چون آلستون معنای الفاظ را همان کارکرد آن‌ها می‌داند، در معناشناسی اوصاف الهی به رویکرد کارکردگروی ملتزم شده است.

۴.۳. ادله

قاضی در معناشناسی اوصاف الهی از براهین عقلی بهره برده است؛ گرچه گاه، برای تأیید گفتار خود، به دلایل نقلی، یعنی آیات قرآن نیز استناد کرده است. از طرف دیگر، مبنای دیدگاه آلستون نیز استدلال‌های عقلی است؛ زیرا به کارکرد صفات کمالی توجه داشته و بر این اساس، به تحلیل کارکردی آن‌ها پرداخته است.

۴.۴. تطور تاریخی دیدگاه‌ها

در این‌جا آنچه شایان توجه است، این است که آیا قاضی و آلستون، از الفاظ و مفاهیم تعریف واحدی دارند یا نه؟

در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت گرچه آنان در معناشناسی اوصاف کمالی بر کارکرد آن‌ها تأکید می‌کنند، اما تعریفشان در این زمینه، دست‌کم در بعضی نمونه‌ها، تا حدودی با یکدیگر متفاوت است؛ چنان‌که درباره‌ی صفت علم چنین است. از نظر قاضی، تعریف علم، انجام‌دادن فعل محکم است، در حالی که از نظر آلستون تعریف علم، تمایل‌داشتن به انجام‌دادن فعل مناسب با p است. در واقع، هر دو تعریف بر اساس انجام‌دادن فعل محکم و مناسب شکل گرفته است، اما در تعریف آلستون، از واژه‌ی تمایل استفاده شده که تا حدودی، بحث‌برانگیز است. در بخش بررسی پاسخ‌ها، به آن اشاره خواهیم کرد.

بنابراین با وجود این‌که آنان گاه، به تفاوت‌هایی در تعریف صفات الهی قائل‌اند، به نحو اجمالی، اوصاف الهی را به یک معنا به کار برده‌اند؛ زیرا اساس تعریفشان بر پایه‌ی عملکرد آن‌ها استوار است.

۴.۵. لوازم و تبعات

بر حسب آنچه گفتیم، لازمه‌ی دیدگاه قاضی، به‌کاربردن اوصاف و مفاهیم کمالی به یک معنا درباره‌ی انسان و خداوند است؛ بدون این که کوچک‌ترین تغییری در معنای آن‌ها نیاز باشد؛ در صورتی که بر مبنای دیدگاه آلستون، در مفاهیم مذکور، بر اساس کارکردشان باید تغییری ساده ایجاد کرد تا بتوان آن‌ها را به یک معنا، بر انسان و خداوند اطلاق کرد.

۴.۶. پاسخ‌ها

همان‌گونه که ملاحظه کردید، قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام پی. آلستون، در باب معناشناسی اوصاف کمالی که در کتب مقدس به خداوند نسبت داده شده است، از قبیل علم و قدرت و... رویکرد واحدی را با عنوان دیدگاه کارکردگروی اتخاذ کرده‌اند.^{۱۸} از آن جایی که چنین صفاتی درباره‌ی انسان نیز به‌کار می‌رود، آنان با بررسی کارکرد آن‌ها در انسان، به تبیین کارکردشان در خداوند پرداخته‌اند. گرچه قاضی عبدالجبار و آلستون در این زمینه، به یک دیدگاه ملتزم‌اند، چنین به نظر می‌رسد که رویکرد قاضی، به سبب انتقاداتی که به رویکرد آلستون وارد است، از قوت بیشتری برخوردار است. این انتقادات چنین است:

۱. دیدگاه آلستون را در باب زبان دین نمی‌توان جامع و کامل دانست؛ زیرا صرفاً به تحلیل بخشی از اوصاف الاهی پرداخته و از بررسی سایر صفات خداوند غفلت کرده است. در این مبحث، فقط درباره‌ی صفات نفسانی و فعلی سخن گفته و درباره‌ی اوصافی نظیر قدیم، غنی، واجب الوجود و... که مخصوص خداوند است، سکوت کرده است. از این رو آلستون در این‌جا با این سؤال اساسی مواجه است که آیا معناشناسی صفات ذاتی مختص خداوند، از طریق رویکرد کارکردگروی ممکن است یا نه؟ قطعاً با چنین رویکردی نمی‌توان به تبیین معنای صفاتی مثل قدیم و واجب الوجود و... پرداخت. در نتیجه دیدگاه کارکردگروی را نمی‌توان رویکرد جامعی در باب معناشناسی اوصاف الاهی تلقی کرد.^{۱۹} اما قاضی عبدالجبار به این نکته توجه داشته و از طریق استدلال‌های عقلی، به اثبات صفات ذاتی مخصوص خداوند (مانند صفت قدیم) پرداخته است.

۲. آلستون به نظریه‌ی اشتراک معنوی جزئی معتقد است؛ یعنی بر این باور است که نمی‌توان الفاظ و مفاهیمی را که درباره‌ی خداوند به‌کار می‌رود، به همان معنای متداولی که در زبان عادی استعمال می‌شود، بر خداوند حمل کرد؛ بلکه باید برای آن‌ها، بر حسب عملکردشان، معانی فنی و تخصصی جدیدی را در عرصه‌ی الاهیات تعریف کرد. بر این اساس، زبان الاهیات را به زبانی پیچیده و تصنعی تبدیل می‌کند که فهم آن برای عموم متدینان امکان‌پذیر نیست؛ در صورتی که هدف خداوند از فرستادن کتب مقدس، آشناس کردن مردم به وظایف خود، اوصاف و ویژگی‌های الاهی، اوامر و نواهی پروردگار و...

است و به این سبب، کتب مقدس را متناسب با احوال مخاطبان آنها نازل کرده است تا عموم مردم بتوانند از آنها بهره‌مند شوند. بنابراین راه‌حل وی را درباره‌ی مسأله‌ی زبان دین نمی‌توان مناسب دانست؛ زیرا اگر آن گونه که آلتون معتقد است، اوصاف و ویژگی‌های الهی به تحلیل و تعریف نیاز داشته باشد، فقط گروهی از متکلمان و فیلسوفان می‌توانند به معنای آنها پی ببرند و دیگران از درک آنها عاجز خواهند بود (۹، ص: ۳۱۱)، در حالی که بر مبنای دیدگاه قاضی، چنین تغییری در معنای اوصاف کمالی نظیر علم، قدرت، حیات و... نیاز نیست؛ زیرا آنها را به یک معنا درباره‌ی انسان و خداوند به‌کار برده است. از این رو، همان گونه که در بخش‌های قبل ذکر کردیم، قاضی درباره‌ی اوصاف کمالی، به رویکرد اشتراک معنوی کامل معتقد است و بر این اساس، فهم اوصاف مذکور برای عموم متدینان امکان‌پذیر است.

۳. آلتون در تحلیل کارکرد دو وصف نفسانی خواست و علم، از واژه‌ی تمایل استفاده کرده است که خود، یکی از حالات نفسانی محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، از نظر او، تعریف کارکردی هر یک از اوصاف نفسانی خواست و علم، بر حالت نفسانی تمایل مبتنی است، اما تعریفی از این واژه ارائه نداده است. از این رو این پرسش مطرح می‌شود که واژه‌ی تمایل را به چه معنایی درباره‌ی انسان و خداوند به‌کار برده است. از طرف دیگر، از آن‌جا که او بر این امر تأکید می‌کند که استفاده از واژه‌ی تمایل درباره‌ی خداوند، امری بی‌معنی است و صرفاً برای برقراری اشتراک در حیطه‌ی مفاهیم مربوط به انسان و خداوند صورت گرفته است، به نظر می‌رسد که این واژه را به همان معنای متعارفی که درباره‌ی انسان به‌کار می‌رود، بر خداوند اطلاق کرده است. بنابراین آلتون در این‌جا دچار تناقض‌گویی شده است؛ زیرا معتقد است که مفاهیم نفسانی یا روان‌شناختی را با ایجاد تغییری ساده می‌توان درباره‌ی خداوند به‌کار برد، ولی از عبارت او درباره‌ی استفاده از واژه‌ی تمایل برای خداوند، چنین به نظر می‌رسد که آن را به همان معنای متعارف خود، به خداوند نسبت داده است؛ در صورتی که در دیدگاه قاضی عبدالجبار، تناقض‌گویی به چشم نمی‌خورد و در هر زمینه، رویکرد معینی را اتخاذ کرده است. وی درباره‌ی صفات مختص به خداوند، به براهین عقلی و درباره‌ی معنانشناسی اوصاف کمالی، به رویکرد کارکردگروی و در حیطه‌ی مفاهیم، به رویکرد اشتراک معنوی ملتزم شده است. همچنین در باب اوصاف جسمانی منسوب به خداوند، دیدگاه تأویل را اختیار کرده است.

۴. آلتون به این سبب که واژه‌ی تمایل را به نحو صوری در تعاریف کارکردی دو واژه‌ی خواست و علم، درباره‌ی خداوند به‌کار برده، با این پرسش اصلی مواجه است که آیا در تعریف یک مفهوم، استفاده از واژه‌ای، به نحو صوری جایز است یا نه؟ به نظر می‌رسد که

چنین چیزی صحیح نیست؛ زیرا هدف از تعریف و تحلیل یک مفهوم، واضح‌ساختن معنای آن است، اما استفاده از واژه‌ای به نحو صوری در تعریف یک مفهوم، نه تنها معنای آن واژه را روشن‌تر نمی‌کند، بلکه در فهم مخاطب نیز مشکل ایجاد می‌کند.

به سبب انتقادات مذکور، دیدگاه قاضی بر دیدگاه آلستون برتری دارد، اما رویکرد قاضی هم در باب اوصاف کمالی، خالی از اشکال نیست؛ زیرا به طور کلی، رویکرد کارکردگروی با این انتقاد اساسی مواجه است که درباره‌ی مضمون صفات کمالی نظیر علم، قدرت، حیات و... چیزی به ما نمی‌گوید؛ بلکه فقط بر کارکرد این صفات تأکید می‌کند.^{۲۰} مثلاً بر اساس دیدگاه مذکور، عبارت «خداوند عالم است» را می‌توان به این صورت تفسیر کرد که فعل محکم از او صادر می‌شود، اما درباره‌ی این که خود علم به چه معنایی است، نمی‌توان توضیحی ارائه داد. بنابراین انتقاد مذکور به هر دو دیدگاه، هم به رویکرد قاضی، آن‌جا که درباره‌ی صفات کمالی سخن می‌گوید و هم به دیدگاه آلستون، وارد است.

از این رو بر حسب آنچه گفتیم، رویکرد هیچ یک از آنان را در باب معناشناسی اوصاف کمالی نمی‌توان مناسب دانست؛ زیرا هر دو در این زمینه، به دیدگاه کارکردگروی ملتزم شده‌اند که پاسخ قانع‌کننده‌ای در باب معناشناسی اوصاف الاهی ارائه نمی‌دهد.

از طرف دیگر، آنان درباره‌ی معناشناسی اوصاف و افعالی که بر جسمانیت خداوند دلالت می‌کنند نیز به یک دیدگاه معتقدند که می‌توان از آن، با عنوان اشتراک لفظی یاد کرد؛ زیرا هر دو در این زمینه، به مجرد خداوند و تفاوت او با مخلوقات توجه دارند. از این رو، قاضی و آلستون بر این امر تأکید می‌کنند که اوصاف و افعال مذکور را نمی‌توان به یک معنا بر خداوند و انسان حمل کرد؛ بلکه آن‌ها را باید به معنایی غیر از معنای ظاهری‌شان بر خداوند اطلاق کرد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که از نظر آنان، چنین صفاتی، به نحو مجازی درباره‌ی خداوند به کار رفته است.

بنابراین به طور کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت که رویکردهای قاضی و آلستون در باب زبان دین، از وجوه اشتراک زیادی برخوردار است، اما بنا به دلایلی که درباره‌ی معناشناسی اوصاف کمالی ذکر کردیم، دیدگاه قاضی از دیدگاه آلستون موجه‌تر است.

یادداشت‌ها

1. Religious Language

2. William P. Alston

۳. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی دیدگاه قاضی، نک: ۴ و ۵.

4. Literally

5. Literal

6. Private Paradigm

7. Logical Connectionism

8. Functionalism

9. Psyche

10. Overt Behavior

11. Incorporality

12. Infinity

13. Timelessness 14. Want 15. Knowledge 16. Tendency
۱۷. برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد دیدگاه آلستون رک: ۱۰، ۱۱ و ۱۲.
۱۸. گرچه دیدگاه کارکردگروی با این عنوان در زمان قاضی مطرح نبوده است، اما با توجه به گفتار او در مورد معناشناسی اوصاف الاهی، می توان او را پیرو این نظریه دانست.
۱۹. آقای امیر عباس علیزمانی نیز در کتاب خود با بیانی متفاوت به نکته‌ی مذکور اشاره کرده‌اند: (۹، ص: ۳۰۹).
۲۰. انتقاد وارد شده بر رویکرد کارکردگروی در منابع زیر مطرح شده است (۷، صص ۲۷۹-۲۸۰)، (۱۳، صص: ۶۲-۶۳) و (۹، ص: ۳۱۰).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. الأسدابادی، القاضی ابی الحسن عبدالجبار، (بی تا)، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق محمود محمد الخضیری، بی جا: المؤسسة المصریه العامه، الجزء الخامس.
۳.، (بی تا)، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، قوم نصه ابراهیم الأبیاری، الجمهوریه العربیه المتحده: الاداره العامه للثقافه، الجزء السابع.
۴. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۷۱م)، *مذاهب الاسلامیین*، الجزء الاول، بیروت: دارالعلم للملایین.
۵.، (۱۳۷۴)، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ج ۱، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۶. برنان، ماری، (۱۹۸۶م)، *المغنی للامام المتولی*، قاهره: بی نا.
۷. پترسون و دیگران، (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۸. عبدالجبار بن احمد، (۱۳۸۴ ق)، *شرح الاصول الخمسه*، تعلیق الامام احمد بن الحسین بن ابی هاشم، القاهره: مکتبه وهبه.
۹. علیزمانی، امیرعباس، (۱۳۸۶)، *سخن گفتن از خدا*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰.، (۱۳۸۱)، *خدا، زبان، معنا در آمدی بر فلسفه زبان دینی*، قم: آیت عشق.
۱۱.، (۱۳۷۵)، *زبان دین*، قم: حوزه علمیه قم.
۱۲.، (۱۳۸۳)، *علم، عقلانیت و دین در آمدی بر کلام جدید*، قم: دانشگاه قم.
۱۳. واعظی، احمد، (۱۳۷۵)، «کارکردگرایی و زبان الاهیات»، معرفت، ش ۱۹، صص: ۶۲-۶۳.

14. Alston, William P., (1989), *Divine Nature and Human Language*, New York: Cornell University Press.