

## زبان دینی\*

مارک وین

علی موحدیان عطار

### اشاره

به گفته ویلیام پی. آلستون، شاید عنوان «استفاده‌های دینی از زبان» برای این موضوع دقیق‌تر باشد.<sup>۱</sup> به هر حال این مقاله سه مسئله عمده مربوط به موضوع را واکاوی می‌کند. (۱) معیار معناداری گزاره‌های دینی. در این بخش چالش پوزیتیویستی مبنی بر بی‌معنایی زبان دینی را بررسی کرده و مجادلات طرفین بر سر این موضوع را، همراه با سیر تحول و تطور دیدگاه‌ها تبیین می‌کند. (۲) مسئله نحوه اسناد یا حمل تعبیری که درباره خدا به کار می‌رود، و این‌که آیا حمل این تعبیر و اوصاف بر خدا و مخلوقات به اشتراک معنوی است یا صرفاً به اشتراک لفظی، و آیا به حمل حقیقی است یا مجازی و یا به صورت دیگری؟ در هر صورت لوازم دینی و کلامی آن چه می‌تواند باشد؟ این بخش منعکس‌کننده تلاش فیلسوفان و الهیدانانی مانند توماس اکویناس و دونر اسکوتس است و نظریه‌های تک‌معنایی، چندمعنایی و تشابه را در این‌باره بررسی می‌کند. این بحث با بحث صفات خدا در کلام اسلامی ربط می‌یابد. (۳) مسئله دلالت اسماء خاص بر خدا، و این‌که آیا اسمائی مانند خدا، God، برهمن و... متضمن وصف

\* مشخصات کتابشناختی این اثر به شرح زیر است:

Wynn, Mark, "Religious Language", in *Companion Encyclopedia of Theology*, Ed. by Peter Byrne & Leslie Houlden, Routledge, London and New York, 1995.

۱. آلستون، ویلیام پی. زبان دینی. از مجموعه درباره دین، ترجمه فاطمه مینایی، تهران، هرمس، ۱۳۸۳، ص ۸۴.

نیز هست، یا که صرفاً حامل اشاره است؟ این مسئله با موضوع گفت‌مان دینی از این حیث ربط پیدا می‌کند که بنابر برخی نظریه‌هایی که در اینجا شکل می‌گیرد نمی‌توان گفت ادیان گوناگون از یک امر قدسی سخن می‌گویند، در این بخش نظریات کسانی مثل راسل و کیریپکی و ارسی می‌شود.

ویژگی این مقاله این است که گزارش مختصر اما نسبتاً فراگیر از سیر اندیشه دربارهٔ زبان دینی را همراه با مهم‌ترین جریانات و نمایندگان هر یک و نیز مهم‌ترین آثار مربوط ارائه کرده است، و از این حیث می‌تواند همچون پایه‌ای برای مطالعات گسترده‌تر مورد استفاده قرار گیرد.

### کلید واژه‌ها

معناداری، اسناد، دلالت، یوزیتویسم، اشتراک مجازی، اشتراک حقیقی، خدا، صفات خدا، نظریهٔ تشابه، گفت‌مان دینی

زبان دینی طیف وسیعی از پدیده‌ها<sup>۱</sup> را در بر می‌گیرد. متدینان چه بسا زبان دینی را برای ساختن گزاره‌ها (جمله‌هایی که ممکن است صادق یا کاذب باشند) به کار برند، تا با آن احساسات [خویش] را بروز دهند، یا تا به نفس سخن امری را صورت دهند (مثل آن جا که می‌گوید، "من تو را غسل تعمید می‌دهم..."). مؤمنان، همچنین، ممکن است تعابیر دینی را به منظور بیان دستور العمل، موعظه یا برای اعلان قصد و نیت خویش از کرداری خاص به کار برند. گذشته از اینها، گزاره‌های متدینان می‌تواند برای مثال مربوط به حوادث مشهوره<sup>۲</sup> تاریخی باشد، یا به هنجاری‌های اخلاقی بپردازد، و یا ممکن است (چنان که می‌نماید) توصیف‌هایی متافیزیکی ارائه دهد. پر واضح است که، عرصهٔ زبان دین گسترده و پیچیده است.

برای ساده کردن کار، ما صحبت خود را بر سخن دربارهٔ خدا متمرکز می‌کنیم و سه گونه "مسئله" ای که در چنین کاربردهای زبان دینی رخ می‌دهد را بر خواهیم شناخت. مقدم بر همه، مسئله‌ای دربارهٔ نسبت میان تعبیرهای دینی با عالم تجربی مطرح است. پر واضح است که معنای واژه‌ای مثل "قرمز" به اوضاعی مربوط است که در آن تعبیر "الف قرمز است" صادق باشد. بنابراین، جا دارد پرسیم آیا سخن دینی نیز تابع چنین

نسبتی است، و آیا هر گونه ناکامی در پیوند دادن صدق اظهارات دینی با اوضاع تجربی مشخص آنها را فاقد معنی می سازد این موضوع را می توانیم مسئله معناداری<sup>۱</sup> بنامیم. سپس مسئله ای در باب واژه خدا، مطرح است. چگونه این واژه در معرفی مدلول خود توفیق می یابد، اگر اصلاً چنین توفیقی داشته باشد، و از چه سنخ واقعیتی حکایت می کند؟ این موضوع را می توانیم "مسئله دلالت"<sup>۲</sup> نام نهیم. و بالاخره، این سؤال مطرح می شود که، چگونه باید تعبیرهایی که درباره خدا خبر می دهد را فهم کنیم. آیا این تعبیرها وقتی درباره خدا به کار می رود همان معنایی را می دهد که درباره مخلوقات؟ و اگر نه، ما چگونه باید به درکی از معنای آنها برسیم؟ به این موضوع می توان با عنوان "مسئله اسناد"<sup>۳</sup> اشاره کرد.

با این گونه شناسی ساده، ما می توانیم درباره جمله دینی ای همچون "خدا خیر است" سه سؤال مطرح کنیم: می توانیم از دلالت واژه "خدا" پرسیم، در خصوص معنای خبر "... خیر است" سؤال کنیم، و از نسبت میان کل این جمله با واقعیت پرسش نماییم. پیشنهاد می کنم برای مواجهه با این موضوعات از مسئله پایداری آغاز کنیم، و آنگاه به مسئله های اسناد و دلالت برسیم.

### معیار پوزیتویستی معنا

نخستین از این سه مسئله را "پوزیتویسم" با قدرت مطرح کرد. این فرضیه را در اواخر دهه ۱۹۲۰ و اوایل دهه ۱۹۳۰ موریتس شلیک،<sup>۴</sup> رودلف کارناب<sup>۵</sup> (۱۸۱- ۶۰: ۱۶۷۴) و دیگر فلاسفه وابسته به حلقه وین،<sup>۶</sup> ترویج کردند. پوزیتویست ها، می گفتند جمله به این شرط، معنادار خواهد بود که با یکی از دو وضعیت انطباق یابد: یا بنابر تعریف

#### 1. anchorage

اگرچه این واژه را مشکل می توان "معناداری" معنا کرد، اما معادل های حقیقی آن (مانند لنگرگاه، تکیه گاه، فرد برجسته و شاخص و...) به هیچ وجه بار معنایی مورد نظر نویسنده را در زبان فارسی حمل نمی کند.

#### 2. reference

#### 3. predication

۴ Moritz Schlich (۱۸۸۲-۱۹۳۶)، او یکی از پایه گذاران فلسفه تحلیلی جدید و رهبر پوزیتویست های منطقی حلقه وین بود (پیوست کتاب پوزیتویسم منطقی، بهاء الدین حرمشاهی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱).

۵ Rudolf Carnap (۱۸۹۱-۱۹۷۰)، برجسته ترین نماینده مکتب پوزیتویسم منطقی یا اصالت تجربه منطقی در فلسفه علم و منطق است (همان).

#### 6. The Viena Circle

صادق باشد (به تعبیری، همانگویانه<sup>۱</sup> باشد: ایشان حقایق منطقی و متافیزیکی را در این دسته جای می‌دادند)، یا از آن رو که با حقایق تجربی قابل اثبات (یا ابطال) است معنادار گردد. وقتی می‌نگریم مدعیات دینی را همانگویانه نمی‌یابیم. به این ترتیب، بر پایه گزارش پوزیتویسم از معناداری زیانشناختی،<sup>۲</sup> باید بگوییم مدعیات دینی تنها در وضعیتی معنادارند که به لحاظ تجربی اثبات‌پذیر (یا ابطال‌پذیر) باشند، یا به تعبیر دقیق‌تر، لااقل علی‌الاصول (یعنی، در وضعیتی که شرایط تجربی مناسب برای اثبات یا ابطال آنها فراهم است) اثبات‌پذیر (یا ابطال‌پذیر) باشند. در این صورت پوزیتویست‌ها چنین حکم می‌کردند که مدعیات دینی چنان شرطی را احراز نمی‌کنند و نتیجه می‌گرفتند که ظاهر دعاوی دین‌باوران در حقیقت فاقد معنا است.

در وفاق با این رویکرد به زبان دین، دوباره به مثال "قرمز" خودمان برمی‌گردیم، به نظر می‌رسد ما از دو سو معنای چنین لفظ‌هایی را فرا می‌گیریم: از سویی با روبرو شدن با موضوع‌هایی که به درستی درباره آنها می‌گوییم "این قرمز است" (و بنابراین جمله مذکور را اثبات می‌کنیم)، و از سوی دیگر، با موضوعاتی که در خصوص آنها غلط خواهد بود بگوییم "این قرمز است" (که البته در اینجا جمله‌هایی نظیر این را ابطال می‌کنیم). و می‌توان گفت که این نه فقط یک حقیقت<sup>۳</sup> روانشناختی بلکه حقیقتی منطقی است؛ اگر ما گفته بودیم "الف قرمز است" درباره هر موضوعی که جای الف قرار گیرد درست یا نادرست است، در این صورت واژه "قرمز" نمی‌توانست (یعنی به لحاظ منطقی نمی‌توانست) برای ما معنایی داشته باشد. اما در این فرض به نظر می‌رسد خدا باوران نسبت به صدق "خدا جهان را آفرید" یا "خدا عشق است" صرف نظر از این که تحت چه وضعیتی ابراز می‌شود ملتزم هستند؛ و به نظر می‌رسد این گونه ادعاها به قدر فرضیه‌های آزمون‌پذیر پیشرفته نباشند تا اگر شاهد تجربی به نحوی فراهم آید مورد جرح و تعدیل قرار گیرند. بنابراین، آیا به ملاحظه شرایطی که برای معناداری لفظ "قرمز" ذکر کردیم، نباید بگوییم که جمله "خدا جهان را آفرید" واقعاً فاقد معناست؟

به منظور سنجش این مطلب لازم است ادعای پوزیتویسم را به دقت بیشتری تفریر کنیم. شاید در این صورت، بتوان معیار مناسب معنای واقعی (در مقابل همانگویانه) را آشکار ساخت.

1. tautology

2. linguistic meaning

3. truth

بنابراین می‌گوییم:

۱. جمله فقط در صورتی واقعاً معنادار خواهد بود که به نحو قطعی اثبات پذیر باشد.

یا این‌که:

۲. جمله فقط در صورتی واقعاً معنادار خواهد بود که به نحو قطعی ابطال‌پذیر باشد.

اما به نظر می‌رسد موارد نقض آشکاری بر ۱ و ۲ وارد است. برای مثال، جمله "همه استرالیایی‌ها آفتاب را دوست دارند" به طور قطعی قابل اثبات نیست (زیرا حتی اگر تا به این زمان تمام استرالیایی‌ها آفتاب را دوست داشته باشند، هنوز احتمال این باقی است در آینده استرالیایی‌هایی بیابند که این‌گونه نباشند)؛ و جمله "برخی استرالیایی‌ها آفتاب را دوست دارند" به نحو قاطع قابل ابطال نیست (چون اگر هیچ استرالیایی تا این زمان آفتاب را دوست نداشته باشد، این امکان هست که در آینده برخی از آنان دوست بدارند). اما این جمله‌ها، به رغم ناکامی در انطباق بر ۱ و ۲ (به ترتیب) یقیناً معنادارند. حتی معیاری مرکب از ۱ و ۲ که می‌گوید جمله فقط وقتی واقعاً معنادار است که یا به طور قطع اثبات‌پذیر باشد یا به طور قطع ابطال‌پذیر، نیز به نظر نمی‌رسد بهتر از کار در آید. برای مثال، جمله "همه استرالیایی‌ها میرا هستند" این ملاک را احراز نمی‌کند، در حالی که به وضوح معنادار است.

پوزیتویست‌ها، که خود به اشکالات هرگونه اصل ناظر به اثبات<sup>۱</sup> که در قالب اثبات (یا ابطال) قطعی ادا می‌شود واقف گشته بودند، به اصلاح روایت خویش پرداختند، به این ترتیب که فقط به امکان اثبات یا رد بسنده کردند؛ یعنی مقرر داشتند که جمله وقتی، و فقط وقتی، واقعاً معنادار است که شاهد تجربی بتواند تا اندازه‌ای امکان صدق یا کذب آن را محرز گرداند، حتی اگر چنین شاهی احتمال خلاف را به کلی از میان بر ندارد. این قاعده‌ای بود که مشهورترین اثر انگلیسی-زبان عرضه‌کننده دیدگاه پوزیتویستی، یعنی زبان، حقیقت و منطق، نوشته‌ای، جی، آیر، که اولین بار در ۱۹۳۶ در آمد، رسماً از آن جانب‌داری می‌کرد. این صورت "کمرنگ" از اصل تحقیق‌پذیری، معناداری جمله‌هایی نظیر "همه استرالیایی‌ها میرا هستند" را می‌توانست بپذیرد؛ چرا که میرایی همه استرالیایی‌ها یقیناً با شواهد تجربی تأیید می‌شود، حتی اگر به نحو قطعی اثبات نگردد.

#### 1. verification principle

۲. A.J. Ayer (متولد ۱۹۱۰)، فیلسوف معاصر انگلیسی. نخستین کتابش به نام زبان، حقیقت و منطق بود. این اثر را منوچهر بزرگمهر به فارسی برگردانده است (پیوست پوزیتویسم، خرمشاهی).

اما حتی با وجود این صورتِ رقیق شده نیز به نظر می‌رسد ادعای پوزیتویستی با موارد نقض روبرو است؛ چه می‌تواند دربارهٔ این جمله که: "ظاهر شدن فرشته‌ها دست کم گاهی غیر قابل قبول است." بگویند واضح است که اثبات این جمله به هیچ‌روی ممکن نیست (شما نمی‌توانید اثبات کنید که موارد ظهور غیر قابل اثبات فرشته‌ها اتفاق افتاده است). اما این جمله مردود نیز نمی‌تواند باشد (حتی اگر شما زمانی به چشم خود ظاهر شدن فرشتگان را ببینید، این نافی آن ادعا نخواهد بود که آنها در دیگر وقت‌ها ظهور غیر قابل اثباتی دارند). برخی ممکن است از این نتیجه بگیرند که جمله‌هایی از این دست بی‌معنا هستند. اما دیگران موافق نیستند؛ و این مخالفت با دست‌یازیدن به معیارهای خود پوزیتویست‌ها دربارهٔ معنا فروکش نمی‌کند، مگر از پاسخ این سؤال که آیا این معیارها شایسته‌اند طفره روند (سویین برن،<sup>۱</sup> ۲۲ - ۹: ۱۹۹۳).

به این ترتیب، به نظر می‌رسد صور مختلف قاعدهٔ پوزیتویستی به انحای گوناگون در معرض آسیب موارد نقض خواهد بود. شاید بتوان یک توضیح کلی برای این حقیقت ارائه کرد: به طور خلاصه، می‌توان گفت این قاعده در شکل‌های گوناگون‌اش بر نسبتِ بیش از حد تنگاتنگی میان معرفت به شرایط صدق جمله (وضعیتی که جمله در آن صادق خواهد بود) و معرفت به شاهدهی که می‌تواند صدق آن را محرز نماید مبتنا دارد. خاطر نشان می‌شود که دانستن معنای جمله در حقیقت دانستن شرایط صدق آن بود. اما گویا علم به شرایط صدق جمله متوقف بر این نباشد که بدانیم کدام شاهد صدق آن را هویدا ساخته است (هیمیک،<sup>۲</sup> ۷۶ - ۴۶: ۱۹۶۹). برای نمونه، فهم شرایط صدق، و در نتیجه، معنای این جمله که "این سرکه‌ها را پنج میلیون سال پیش انداخته‌اند"، بی‌آن که بفهمیم چگونه شاهدهی بر این مدعا اقامه کنیم، معلوم است. بنابراین، پیشنهاد پوزیتویستی مبنی بر این که معناداری جمله با اثبات‌پذیری آن گره خورده است خطا خواهد بود؛ حتی اگر ما نتوانیم معین کنیم که جمله چگونه قابل اثبات است می‌تواند معنایی داشته باشد، و معنای آن هم می‌تواند برای ما معلوم باشد.

این اشاره‌های مختصر حکایت از این دارد که معیارهای پوزیتویست‌ها برای معناداری زبانشناختی بیش از حد محدود کننده است. به این ترتیب آن کس که در پی دفاع از حقانیت یا بطلان مدعیاتِ خدا باورانه است، و کسی که از این رهگذر می‌خواهد

معناداری این دعاوی را مسلم بینگارد، می‌تواند با تحلیل بردن معیار اثبات، به طریقی همانند آنچه در بالا آمد، به چالش پوزیتویستی پاسخ گوید. نوع دیگر پاسخگویی این است که نشان بدهند که معناداری جمله‌های خداپاورانه را می‌توان بدون زیر پا گذاشتن معیارهای پوزیتویستی حفظ کرد، یا به هر طور شده معلوم سازند که این جمله‌ها می‌توانند به گونه‌ای در تندباد آزمون تجربی مقاومت کنند، حتی اگر این به بدان معنا باشد که مفهوم نسبت میان حقیقت تجربی و سخن واقعاً معنادار، توسعه بیشتری از آنچه خود پوزیتویست‌ها جایز دانسته‌اند یابد. یقیناً ارزش آن را دارد ببینیم که آیا سخن خداپاورانه می‌تواند بر (چیزی مشابه) اصل تحقیق‌پذیری انطباق یابد. چرا که وقتی پوزیتویست‌ها نتوانند نشان دهند که اثبات‌پذیری شرط لازم معنای جمله است، به نظر می‌رسد شرط کافی باشد (بار دیگر تأملی در مثال "قرمز" بنمایید). به این ترتیب اگر بتوان نشان داد که مدعیات خداپاورانه بر معیار اثبات منطبق است، راهی خواهد بود برای ازاله هر شکلی درباره معناداری آنها.

### توسعه معیارهای پوزیتویستی

در سنت الهیات طبیعی، فلاسفه بسیاری استدلال آورده‌اند که ساختار جهان تجربی در مجموع توان ارائه دلیل قابل قبولی بر ادعای وجود خدا را در خود دارد. اگر یکی از این استدلال‌ها درست از کار در آید، ما خواهیم توانست مدعیات خداپاوری را، نه فقط بنابر اصل، بلکه با تکیه بر حقایق تجربی شناخته شده اثبات کنیم، و به این ترتیب، آن شرط پوزیتویست‌ها برای سخن به لحاظ معرفتی معنادار را احراز کنیم. تمام این استدلال‌ها به این صورت است که ابتدا حقایق خاصی را معرفی می‌کند و سپس دلیل می‌آورد که آن حقایق در قالب‌های خداپاورانه بهتر فهم می‌شود. به این ترتیب، هر مشاجره‌ای که بر سر چنین استدلالی در می‌گیرد یا مربوط به رویکرد اول است یا رویکرد دوم: یعنی ممکن است در این تردید کنند که آیا آنچه حقیقت فرض شده واقعاً حقیقت است، یا که حقیقت بودنش را بپذیرند اما در خصوص تعبیر خداپاوران از معنای آن تردید روا دارند. در حقیقت اعتراض پوزیتویست به خداپاور این است که نزاع بین خداپاور و ملحد بر سر اختلافاتی از نوع اول نیست (یا لاقلاً دیگر نخواهد بود). هر دو طرف در مورد "حقایق" توافق دارند؛ به این معنا که می‌پذیرند که جهان از این رشته پدیده‌ها، و نه آن دیگری،

تشکیل یافته است. اگر چنین است، پس به یقین پوزیتویست‌ها بر این مدعا اصرار خواهند ورزید که جمله "خدا وجود دارد" (یا ندارد) تکیه‌گاهی در عالم واقعیت تجربی ندارد، و بدین سبب بی‌معناست.

برای آن‌که ببینیم آیا نزاع بین خدا باور و ملحد را، حتی اگر اختلافی بر سر حقایق تجربی نداشته باشند، می‌توان واقعاً معنادار شمرد، باید طبیعت مشاجره را در دیگر زمینه‌ها در نظر آوریم. برای مثال، در مسایل قانونی چه بسا در موردی بر سر همه حقایق اتفاق نظر باشد (مثل این که آیا متهم در سر چهارراه با سرعت ۷۰ کیلومتر در ساعت پیچیده است یا نه؟) اما دربارهٔ این که چه عنوانی را باید بر این رفتار خاص اطلاق کرد اختلاف کنند (که آیا متهم "با احتیاط و توجه" رانندگی می‌کرده است یا خیر؟). این نوع نزاع، به این لحاظ که نمی‌توان آن را در پرتو بررسی‌های تجربی روشن کرد واقعی<sup>۱</sup> نیست (چرا که حقایق تجربی همگی مورد وفاق‌اند)؛ اما حتی با وجود این ما آن را واقعی می‌شماریم، به این لحاظ که قضاوت دادگاه گزافی نیست، یعنی لازم است ادلهٔ طرفین ارزیابی شود، و به رغم این که قضاوت صرف یک قضاوت تجربی نیست، حساس بودن نسبت به حقایق تجربی ضرورت دارد.

اینک اگر این نوع اختلاف واقعاً معنادار است (به همان مفهومی که اکنون بیان شد)، ما می‌پرسیم آیا نزاع میان معتقد و غیر معتقد، در جایی که بر سر حقایق تجربی وفاق هست اما در این باره اختلاف دارند که چه نامی بر این حقایق بنهند، همچون آن‌جا واقعاً نزاع معناداری نیست. بنابراین، ما می‌توانیم این نوع نزاع را به مثابهٔ نزاع بر سر آن بدانیم که آیا جهان نظمی از آن دست که بتوان آن را یک "طرح شاعرانه"<sup>۲</sup> نامید عرضه می‌کند یا خیر. در اینجا نیز اختلاف نه بر سر حقایق فردی، بلکه بر سر طرحی است که آنها پیش می‌نهند، و بر سر این که چه عنوانی را باید با در نظر گرفتن آن طرح به آن اطلاق کرد (ویزدم،<sup>۳</sup> ۱۹۵۳: ۱۴۹-۶۸). بر این اساس، بی‌وجه نخواهد بود اگر پایداری جمله‌های خدا باورانه را در آن آزمون حقایق تجربی ممکن بدانیم، حتی اگر کاوش تجربی به تنهایی قادر به نتیجه‌گیری دربارهٔ صدق آنها نباشد. این روش استدلالی را می‌توان به مثابهٔ طریقی برای سازگار کردن معیار پوزیتویستی معنا ارائه نمود، به این ترتیب که نشان دهیم

1. factual

2. mind pattern

۳. John Wisdom (متولد ۱۹۰۴)، فیلسوف تحلیلی (تحلیل‌گر زبانی) انگلیسی (پیوست پوزیتویسم منطقی، خرمشاهی).

چگونه خدا باوری، هر چند خودش یک حقیقت تجربی نیست، بر پایه حقایق تجربی قابل تصدیق خواهد بود. در عین حال، این به نقد رویکرد پوزیتیویستی نیز خواهد انجامید، که خود مستلزم توسعه در مفهوم پوزیتیویست از معیار معناداری است.

استدلالی از این دست را می توان توضیحی<sup>۱</sup> قلمداد کرد. اما طبیعی تر آن است که این ادعا که مردی "مثلاً" بی احتیاط رانندگی می کرد را نه تبیینی از حوادث بلکه راهی برای توصیف (یا نامگذاری) آنها تلقی کنیم؛ و در قیاس با این می توان عنوان "عمل مبتنی بر قصد"<sup>۲</sup> را، به جای آن که عنوانی حاکی از واقعیت های و رای داده های عینی بینگاریم، توصیفی از این داده ها بگیریم (این تفسیر از آخرین ملاحظات ویزدم درباره اهمیت واقعی اسطوره شناسی یونان بر آمده است، ۷ - ۱۶۶: ۱۹۵۳). دیگر اقسام استدلال به وضوح توضیحی اند. بنابراین، ما خواهیم کوشید تکیه مدعیات خدا باوری را بر این قرار دهیم که خدا را بهترین توضیح برای طیف معینی از پدیده ها (یا شاید بهترین توضیح برای نفس وجود اشیای متناهی) فرض کنیم. این نوع استدلال ممکن است قدری خودمانی<sup>۳</sup> شود، چنان که در اثر بازیل میچل<sup>۴</sup> (۵۷ - ۳۹: ۱۹۷۳) می بینیم، یا چه بسا به نوعی حساب احتمالات صوری بینجامد، چنان که در نوشته های ریچارد سوین برن (سوین برن، ۹ - ۶۴: ۱۹۹۱) شاهدیم. در اینجا نیز لزومی ندارد بین خدا باور و شکاک در خصوص حقایق تجربی اختلاف نظری باشد: اختلاف می تواند بر سر این باشد که بهترین توضیح برای این حقایق کدام است. و به نظر می رسد این نوع اختلاف نیز، همچون اختلاف بر سر نامگذاری، واقعی باشد. برای مقایسه، بحثی علمی را در نظر بگیرید که در باره لزوم شاهد آوردن موجودی نادیدنی برای توضیح مشاهدات معینی در گرفته است. بر اساس معیارهای متعارف، این در حد یک قضیه واقعی هست.

تلاش این استدلال ها در الهیات طبیعی اثبات درستی خدا باوری است؛ و البته نشان دادن صدق یک مدعا تنها یک راه برای هویدا ساختن معناداری آن است. اما رویکردهای دیگری نیز می شود بر شمرد، آنجا که بحث می کنند که خدا باوری علی الاصول قابل اثبات است، و بنابراین، حتی اگر درستی آن را در واقع نتوان اثبات نمود، به لحاظ معرفتی معنادار است. این رویکردی است که جان هیک<sup>۵</sup> در مقاله

1. explanatory

2. mind dependen

3. informally

4. Busil Mitchell

5. John Hick

الهیات و تحقیق‌پذیری،<sup>۱</sup> (۷۱-۵۳: ۱۹۷۱) اتخاذ کرد. هیک دربارهٔ قابل تصور بودن (و نه درست بودن) این فکر که من پس از مرگ به عالم قیامت وارد خواهم شد، جایی که سلطنت پسر را در پادشاهی پدر، تجربه خواهم کرد، بحث می‌کند (همان: ۶۹)، او مطرح می‌کند که چنین تجربه‌ای می‌تواند کاری کند که مدعیات خدا باوری مسیحی فارق از هر شک منطقی اثبات پذیرد. هیک معتقد است جهان به لحاظ مذهبی گنگ است، و مدعیات هیچکدام از دین باور و یا شکاک را به نحو تعیین کننده‌ای تأیید نمی‌کند. اما او استدلال می‌آورد که، پس خدا باوری را به لحاظ آخرتشناختی (لااقل بنا بر اصل) می‌توان به این نحو اثبات کرد که به تبعیت از بحث بالا بگوییم مدعیاتش، با وجود این به لحاظ معرفتی معنادار است.

کسانی، مثلاً نیلسن<sup>۲</sup> (۷-۷۴: ۱۹۷۱)، بر این رویکرد ایراد گرفته‌اند که توصیف هیک از آزمون تحقیق صرفاً طفره رفتن از سؤال است. می‌توان گفت:

سخن پوزیتویست این است که زبان دین به لحاظ این که لفظ‌هایی مثل "خدا" را نمیتوان بر تجربه مبتنی کرد، فاقد معناست؛ و این که بگوییم ما می‌توانیم بودن در پادشاهی خدا را تجربه کنیم جواب این ایراد نخواهد بود؛ چرا که پوزیتویست هنوز انتظار دارد بداند چگونه عقیده به آن پادشاهی در آزمون تجربه‌های شناخته شده پایدار باقی می‌ماند.

ما در دفاع از هیک ممکن است بکوشیم تا در قالب لفظ‌های غیر خدا باورانه (یعنی بدون اشاره به خدا) نوع تجربه‌ای که می‌تواند به اثبات عقاید مسیحی کمک کند را معین کنیم. به نظر می‌رسد برخی تجربه‌های غیر خدا باورانه در چارچوب جهان بینی مسیحی به نحو منطقی تری تفسیر پذیرند، مشروط به این که آنچه در پی آنیم تأیید<sup>۳</sup> باشد، و نه اثبات قطعی. از باب نمونه، می‌توان تجربهٔ چهره‌ای منطبق بر وصف مسیح، کسی که معجزه از او سر می‌زند، و امثال آن را در اناجیل بر شمرده (میچل ۱۴-۱۲: ۱۹۷۳). به نظر من تجربهٔ حسی می‌تواند چنین تفسیری را بدون اتکا به تجربهٔ دیگری توجیه کند. اما مسئلهٔ مشکل تری که انتقاد نیلسن بر می‌نهد مربوط به امکان تحقق تجربهٔ غیر حسی از خداست. این مستلزم طرح مبحث معرفت‌شناسانه گسترده تری است؛ اما اگر ما امکان

1. Theology and Verifica

2. Mielsen

3. confirmation

چنین تجربه‌ای را بپذیریم، شخص دین‌باور می‌تواند ادعا کند که زبان دین تقریباً به همان روشی که زبان ادراکی<sup>۱</sup> متعارف استوار می‌ماند تاب می‌آورد، با این فرق که تجربه غیر حسی به این مورد مربوط است.

این طرق گوناگون بیوند دادن مدعیات خدا باوری به حوزه حقیقت تجربی (یا لاقول تجربه‌پذیر) در پی حراست از این اندیشه است که مدعیات دینی واقعی‌اند. از این جهت، می‌شود گفت که در دید آنها زبان دین شناختاری است، چنین زبانی می‌تواند برای حکم کردن<sup>۲</sup> به کار رود، و یا (در عرض آن) می‌شود جمله‌هایی ارزشی<sup>۳</sup> با آن ادا کرد. به جای این، می‌توان در پی آن بود که ربط میان زبان دین و مدعیات تجربی را از این راه تأمین کرد که به این زبان معنای غیر شناختاری<sup>۴</sup> ببخشیم. برای نمونه می‌توانیم چنین استدلال کنیم: تمایل ما به دنبال کردن بدون محدودیت بررسی‌های تجربی خود بر این مبنا استوار است که نسبت به قابل فهم بودن فرجامین جهان ملتزم باشیم؛ و همچنین به این فکر پایبند باشیم که چنین سازگاری میان واقعیت و وضعیت‌های آرمانی عقل هست، و آن را این اعتقاد به خوبی بیان می‌دارد که خدایی قائم به ذات هست که نظام آفرینش را به شیوه‌ای که به لحاظ عقلانی قابل فهم باشد تدبیر می‌کند. در این مورد، ما باید بگوییم که زبان دین خواهد توانست در حوزه حقایق تجربی به خاطر نقشی که در تحرک بخشیدن به جستجوهای تجربی ما دارد پایدار بماند، هر چند دانشی را که خودش مدعی آن است اصلاً پیش نبرد (چرا که ما نمی‌دانیم که آیا واقعیت به این معنا معقول است، چیزی که هست فقط چنان عمل می‌کنیم که گویی هست).

نخستین نقد ایمانوئل کانت،<sup>۵</sup> (۱۸۰۴ - ۱۷۲۹) مرجع شناخته شده‌ای برای این اندیشه است که زبان دین می‌تواند چنین کارکرد رویه‌مندی<sup>۶</sup> داشته باشد (کانت، ای ۲۰-۶۱۹، بی ۸-۶۴۷: ۱۹۹۳). اما مشابه این پیشنهاد را آر. ام. هیر<sup>۷</sup> (۱۹۵۹) بسط داد. او مطرح کرد که اصولی که ما برای تمایز میان حقیقت و توهم به کار می‌گیریم خودشان قابل شناخت نیستند، اما می‌توانند چیزی مثل یک ایمان را لازمه<sup>۸</sup> "نظمی الوهی" کنند. به نظر می‌رسد که این پیشنهاد، اصلاح فکر قبلی اما شناخته شده‌تر هیر است که می‌گفت

1. perceptual

2. assertions

3. truth-value

4. non-cogneteve

5. Immanuel Kant

6. regulative

7. R. M. Hare

اعتقادات دینی یک بلیک<sup>۱</sup>، تشکیل می‌دهند (هیر، ۱۰۳ - ۹۹: ۱۹۵۵ و جاهای دیگر). بر اساس روایت قبلی<sup>۲</sup> او، یک بلیک<sup>۱</sup> نظرگاه انسان نسبت به جهان است که نحوه تفسیر او درباره حقایق را معین می‌کند، هر چند که خودش یک اظهار مبتنی بر واقع<sup>۲</sup> نیست. برای مثال، فرض کنید دانش آموزی معتقد است معلم‌هایش در صدد کشتن او هستند، و فرض کنید او، به رغم همه شواهد خلاف، بر این عقیده پای می‌فشرد، و ترجیح می‌دهد چنین شواهدی را به روش‌های گوناگون توجیه کند. به این ترتیب چنین اعتقاد یا بلیکی ابطال‌ناپذیر خواهد بود، چرا که این اعتقاد، به جای آن که خودش مبتنی بر شواهد باشد، نوع فهم دانش آموز ما از شواهد را تعیین می‌کند. هیر نتیجه می‌گیرد که بر این اساس، عقیده منزلت خود را به عنوان یک حکم از دست می‌دهد (در اینجا جانب پوزیتیویست‌ها را می‌گیرد). با وجود این، او تلویحاً می‌گوید که این اعتقاد (یا "اعتقاد") هنوز معنایی افاده می‌کند (ما می‌دانیم منظور دانش آموز از ادعایی که دارد چیست). هیر، در عرض این، مطرح می‌کند که، می‌شود سخن دینی هم ابطال‌ناپذیر باشد و هم غیرشناختاری، و در عین حال هنوز معنایی را افاده کند. اما شاید این نوع مناقشه (که آیا باید گفت رفتار معلمان حاکی از تصمیم خصمانه‌ای بوده است؟) به آن روشی که ویزدم در بحث خود درباره "منطق" نامگذاری طرح کرده است بهتر صورت گیرد. خلاصه این که، به نظر می‌رسد مناقشه او مبتنی بر واقع باشد.

چنان‌که دیدیم، راه‌های مختلفی برای مواجهه با چالش پوزیتیویستی هست تا نشان دهیم به هر حال ربط‌هایی میان سخن دینی و جهان حقیقت تجربی وجود دارد. به طور خلاصه، سخن دینی می‌تواند عنوان‌های مناسبی برای برخی نمونه‌ها که ما در جهان تجربی تشخیص می‌دهیم ارائه کند؛ یا می‌تواند چارچوبی عرضه کند که با آن برای تجربه خود توضیحی بیابیم (که یا اکنون یا در زمانی در آینده، شاید به نحو آخروی، بیان شود)؛ یا ممکن است راهی برای تبیین یک فرضیه اساسی در تحقیقات تجربی ما بگشاید. من این رویکردهای مختلف را بر مبنای این فرض ربط دادم که دین‌باوران و مخاطبان آنها در خصوص سرشت "حقیقی" که برای حدس و گمان به آن نیاز داریم اتفاق نظر دارند، اما برخی ممکن است دلیل بیاورند که سخن دینی بر حقایق خاصی که فقط مورد قبول دین‌باوران است اعتنا دارد. برای نمونه، ممکن است

بگویند پشتوانه سخن ایمان مسیحی معجزات مختلفی است که رخ می دهد. اما این پیشنهاد احتمالاً خیلی جالب نباشد، چرا که مستلزم معرفی ادعاهای مبتنی بر واقع است که همه مسیحیان به این کار تن نمی دهند (بگذریم از کسانی که زبان ایمان مسیحی را معنادار می بینند).

### گفتمان دینی و عمل دینی

رویکردهایی که تا اینجا بر شمردم، چه آنها که شناختاری‌گرا بودند و چه آنها که غیر شناختاری‌گرا، در این اندیشه مشترک اند که معنای زبان دین متکی به حوزه تحقیق تجربی است (هر چند آن نقش از نوع تنظیم‌گری چنین تحقیقی باشد). شاید ترجیح داشت که معنای مدعیات دینی را به جای این که به کارکرد (فرضی) و نظری آن ربط دهیم، مربوط به کارکرد عملی آن بدانیم. واضح است که کاربردهای زبان در دین در هم تنیده با عمل دینی است، و به نظر می رسد که اعتقاد دینی انسان معمولاً (و به نظر برخی، ضرورتاً) در بر دارنده لوازمی کلی تر برای سلوک او است. پس شاید معنای سخن دینی به نقش آن در اداره تعامل انسان با دیگران و جهان مربوط باشد، به طوری که به تحقیقات تجربی ما دخلی ندارد.

برای مثال، ممکن است بگوئیم شخص با ابراز اعتقادی دینی در پی آن است که بر رفتار مطلوبی صحه بگذارد، و دیگران را از تصمیم خود بر پیروی آن باخبر سازد. البته، این نوع فعالیت دینی به خوبی از غیر آن، یعنی سیاق‌های غیر دینی شناخته می شود، و به نظر می رسد چنین اظهاراتی با وجود این که مشمول آزمون تجربی نمی شوند به وضوح بتوانند افاده معنا کنند (در حقیقت، اگر گوینده صرفاً ابراز تصمیم می کند و نمی خواهد عقیده اش را بیان نماید، سخنان او هیچ ارزش صدقی ندارد). تفسیرهایی از این دست درباره زبان دین در آثار نویسندگان مختلف در قرن نوزدهم ظاهر گشت، که از باب نمونه متیو آرنولد،<sup>۱</sup> را می توان نام برد، اما نماینده این دیدگاه در این اواخر ریچارد بریثویت<sup>۲</sup> (۹۱ و ۷۲: ۱۹۷۱) است. او دو نقش را برای زبان دین مسلم می انگارد: نخست این که این زبان از تصمیم‌های شخص پرده برمی دارد (اما نه صرفاً تصمیم به کاری که می خواهد انجام دهد، بلکه تصمیم باید متناسب به یک خط مشی رفتاری کلی باشد).

دوم این که، زبان داستان‌های دینی به منزلهٔ مشوقی برای رفتار اخلاقی عمل می‌کند؛ به این ترتیب که شخص معتمد با مورد توجه قرار دادن این داستان‌ها (و نه لزوماً با ادعای آنها)، مشتاق زندگانی اخلاقی می‌شود.

این رویکرد به معنای زبان دین مقتضی توسعه‌ای دیگر در معیار پوزیتیویستی معنای زبانی است. در این خصوص گفته‌اند که تنها همانگویی‌ها و عباراتی که داده‌های تجربی را گزارش می‌دهند (یا توضیح می‌دهند یا عنوانگذاری می‌کنند) نیستند که معنادارند، بلکه اظهارات حاکی از طرز تلقی<sup>۱</sup> یا تصمیم نیز چنین‌اند (داستان‌های دینی، در عین حال که از جمله‌هایی تشکیل یافته‌اند که علی‌الاصول قابل اثبات‌اند، آشکارا در چارچوب پوزیتیویستی جای می‌گیرند). خود پوزیتیویست‌ها نیز گاهی امکان چنین معناهایی را تشخیص داده‌اند. برای نمونه، آیر روایتی "احساسی"<sup>۲</sup> از زبان اخلاقی پیش می‌نهد، که بر اساس آن نقش این زبان توصیف قلمروی از واقعیت ادعایی نیست، بلکه ابراز احساسات، و برانگیختن دیگران به مشارکت در این احساسات است (آیر ۱۱۱: ۱۹۷۱)، اما پوزیتیویست‌ها چنین امکانی را در خصوص زبان دین به طور نظام‌مند کشف نکردند. توجه داشته باشیم که بریث‌ویت هر چند از نظریهٔ پوزیتیویستی تا سرحد مناقشه در اصول (رسمی) آن در باب شرایط معناداری سخن فاصله گرفته است، اما نقش مهمی (و شاید مهم‌ترین نقش) را در برنامهٔ پوزیتیویستی، یعنی این ادعا که سخن فقط وقتی واقعاً معنادار است که به لحاظ تجربی قابل اثبات باشد، ایفا کرده است. بنابراین، نظریهٔ بریث‌ویت نیز، مانند نظریهٔ هیر، غیر شناختارانه است. به ویژه این‌که، پیشنهاد او به لحاظ این که کارکرد مدعیات دینی را اخبار از تصمیم می‌داند، معنای ناظر به واقعی را به آنها نسبت نمی‌دهد، و هر چند داستان‌های دینی (اگر اثبات پذیرند) می‌توانند به لحاظ واقع معنادار باشند، اما بریث‌ویت به این نکته تفتن دارد که پرسش از صدق آنها اهمیتی ندارد (اگر آنها را قصه نیز بینگاریم از اهمیت دینی‌شان کاسته نخواهد شد).

ما با این روایت چه باید بکنیم؟ در مساعدت با آن، باید توجه داشته باشیم که نظریهٔ بریث‌ویت هیچ مشکلی در توضیح نقش علمی اعتقادات دینی ندارد؛ اگر اعتقاد دینی به سطح ابراز تصمیم به انجام رفتار خاصی فروکاسته شود، دیگر نقش آن در هدایت عمل بالنسبه بی‌اشکال است. در مقابل، ممکن است بگوییم، اگر اعتقاد دینی را به مثابه کاری

بگیریم که بیش از این نظری است و تصدیق مدعیات نظری گوناگون را بر عهده دارد، در این صورت ربط آن به رفتار چندان واضح نخواهد بود؛ و این به یقین برای هر روایت شناختارگرایانه از سخن دینی مشکل به بار خواهد آورد.

باری، نظریه بریث‌ویت بارغبیت زیادی روبرو نشد. دی. زد. فیلیپس،<sup>۱</sup> تأکید می‌ورزد که نظر او تحویل‌گرایانه<sup>۲</sup> بوده است (فیلیپس ۵۰-۱۳۹:۱۹۷۶). او بویژه، مطرح می‌کند که این رویکرد دین را به نقش برانگیزاننده اخلاقی اش فرو می‌کاهد. به نظر می‌رسد بریث‌ویت در این اندیشه است که دیدگاه اخلاقی دین‌باوران می‌تواند بدون تمسک به زبان دین مشخص گردد، و اصولاً نقش زبان دین کمک به تحقق چنین دیدگاهی است، نه تعریف آن. اما فیلیپس می‌گوید سخن دینی می‌تواند در خدمت تداوم بخشیدن به نگرش اخلاقی قرار گیرد یعنی که، چه بسا یک دیدگاه اخلاقی خاص را بدون تکیه به زبان دین نتوان به روشنی تبیین کرد. این راهی است برای پیش بردن این فکر که دیدگاه بریث‌ویت تحویل‌گرایانه است. اما دیگران تصور می‌کنند که تحویل‌گرایی بریث‌ویت از این حد فراتر می‌رود: چنین نیست که او صرفاً توانسته است نقش دین را در تعریف نگرش اخلاقی متوجه شود؛ تفسیر او از زبان دین در کل ناظر به مقام عمل<sup>۳</sup> است، و از این روی از فرض و نظر، یعنی بُعد حقیقت‌گویانه<sup>۴</sup> چنین زبانی غفلت می‌ورزد. اگر هر کدام از این پاسخ‌ها را بپذیریم، باید نتیجه بگیریم که نظریه بریث‌ویت در مقام روایت توصیفی<sup>۵</sup> زبان دین ناکام می‌ماند؛ اما ممکن است برخی این نظریه را به مثابه روایت دستوری،<sup>۶</sup> (با بازنگرانه)<sup>۷</sup> چنین زبانی جالب بیابند. ما می‌توانیم روایت بریث‌ویت را به صورت یک توصیه بخوانیم؛ توصیه‌ای در خصوص معنایی احساسی که باید مردمی که مشکلات ما را در راه پایدار ساختن چنین زبانی در قلمرو حقیقت تجربی، برای مثال، درک می‌کنند، به زبان دینی اختصاص دهند.

تلاش بریث‌ویت در تکمیل روایت پوزیتویستی از شرایط معناداری زبانشناختی بازتاب آشنایی او با فلسفه متأخر لودویج ویتگنشتاین،<sup>۸</sup> است. ویتگنشتاین، در ترکیاتویس<sup>۹</sup>

1. D. Z. Philips

2. reductionist

3. practical

4. fact-stating

5. descriptive account

6. prescriptive

7. revisionary

8. Ludwig Wittgenstein

9. Tractatus

خود (که در ۱۹۲۱ در آلمان بیرون آمد) و در گفتگو با اعضای حلقهٔ وین در دههٔ ۱۹۲۰، اصول اساسی‌ای که پوزیتویست‌ها با چنان اشتیاقی در پی به‌کارگیری آن بودند را به خوبی تشریح کرد: معنای یک عبارت به وسیلهٔ روش اثبات آن معین می‌گردد؛ حقایق ریاضی و منطقی همان‌گونه هستند؛ و به معنای دقیق کلمه، بجز اینها سخن معناداری متصور نیست. اما ویتگنشتاین در اثر بعدی خود به پرسش از این مفهوم معناداری زبان‌شناختی روی آورد، و متمایل گشت که کارکردهای زبان را متنوع‌تر از این بداند.

این تأکید بر بُعد بی‌تکثر کارکردهای زبانی به طور موجز و گویا در این فکر ابراز می‌گردد که کلام آدمی ترکیبی است از تکثر "بازی‌های زبان" (یک بازی زبانی از مجموعه‌ای از اعمال زبانی متناسب با حوزهٔ معینی از زندگی آدمی ترکیب یافته است). ویتگنشتاین با صحبت کردن دربارهٔ این پیوند "بازی‌ها" نشان می‌دهد که این نمونه‌های مختلف کاربرد زبان را نمی‌توان بر طبق برخی کارکردهای بسیط به گونه‌ای طبقه‌بندی کرد که در هر موردی قابل اعمال باشد، درست همان طور که هیچ خصوصیت تعریف‌شدهٔ بسیطی وجود ندارد که مشخص کند چه چیزی یک بازی محسوب می‌شود (ویتگنشتاین ۱۹۶۸: پاراگراف ۶۶). بر خلاف کوشش پوزیتویستی برای فروکاست همه کنش‌های زبانی (معقول) به یکی از دو سنخ اصلی، رویکرد ویتگنشتاین متأخر شیوه‌ای تدریجی و استقرایی را دنبال می‌کند: به جای این که با یک شیوهٔ نسبتاً پیشینی<sup>۱</sup> روایتی کلی از شرایط معناداری زبان به دست دهیم، به ما گفته است نگاه کنیم بینیم زبان در بازی‌های زبانی فراوان و گوناگونی که کلام آدمی را می‌سازد چگونه عمل می‌کند.

این رویکرد مربوط به روایت توجیه<sup>۲</sup> است که ویتگنشتاین در فلسفهٔ متأخرش بسط داده است. او مطرح می‌کند که هر تلاشی برای موجه ساختن استفادهٔ ما از زبان نمی‌تواند به طور نامحدود پیش برود. به طور خاص، ما نمی‌توانیم اساسی‌ترین روش‌های واکنش خود به جهان را به شیوه‌های زبانی و طرق دیگر توجیه کنیم؛ به تعبیر دیگر، ما نمی‌توانیم آنچه را که او "گونه‌های زندگی" می‌نامد توجیه نماییم. نتیجه این روال آن است که بازی‌های زبان نیز به آن لحاظ که به تداوم این گونه‌های زندگی مدد می‌رسانند، از دسترس توجیه خارج‌اند. در یک بازی، ما می‌توانیم با ارجاع به

1. a priori

2. account of justification

قواعد بازی، قضاوت کنیم؛ اما خود بازی نقطه پایان توضیح<sup>۱</sup> را مشخص می‌کند. به این ترتیب، تعیین حدود معناداری سخن، چنان که پوزیتویست‌ها گمان می‌کردند، مصداقی از تصدیق یا نقد کاربرد ما از زبان در چارچوب پیروی آن از یک معیار انتزاعی نیست، بلکه کار فیلسوف توصیف نمودارهای<sup>۲</sup> بازی‌های زبانی ماست (نه اصلاح یا فروکاستن و متوقف کردن آنها).

شماری از فیلسوفان این اندیشه‌ها را در مورد سخن دینی به کار بسته‌اند (موضوعی که خود ویتگنشتاین نسبتاً کم درباره‌اش بحث کرده بود). برای نمونه، دی. زد. فیلیپس معتقد است که سخن دینی و علمی را باید بر طبق معیارهای معنایی عقلانی بسیار متفاوتی مورد قضاوت قرار داد و بنابراین، بازی‌های زبانی متفاوتی را پدید می‌آوردند. از نظر فیلیپس باید نتیجه گرفت که پس ما دلیلی نداریم که پرسش از معنادگی یا معقول بودن زبان دین (به صورت کلی) را موجه‌تر از پرسش از معنادگی یا معقول بودن علم بدانیم.

به بیان دقیق‌تر، فیلیپس مثلاً مطرح می‌کند که دعا به این منظور نیست که تأثیری علی در روند حوادث بر جای گذارد (فیلیپس ۳۰-۱۱۲: ۱۹۶۵)، و یا این که سخن از آخرت را نباید شرح و تفصیل وضعیت آگاهی دیگری در پس قبر شمرد. و یا، همچنین، این نکته اساسی‌تر را عنوان می‌کند که واقعیت خدا موجودی فراوجود<sup>۳</sup> در ورای عالم نیست، بلکه واقعیت خدا را باید در دورن اعمال زبانی و غیر زبانی‌ای که نحوه زندگی دین‌باوران را می‌سازد یافت. پیتر وینچ<sup>۴</sup> دیدگاهی شبیه به این را مطرح کرده است، آن‌جا که خاطر نشان می‌کند که بهتر آن است که دست کشیدن از دعا را جنبه‌ای<sup>۵</sup> از دست کشیدن از اعتقاد به خدا تلقی کنیم، نه نتیجه<sup>۶</sup> آن (وینچ ۲۰۷: ۱۹۷۷)؛ به تعبیر دیگر، اعتقاد به خدا بی‌ارتباط با اعمالی مثل درخواست از او و امثال آن نیست که همچون اعتقاد من به واقعیت دوستم وابسته به تقاضای چیزی از او نباشد (امکان دارد من باز بر این باور که دوستم هست بمانم ولی هیچ تقاضایی از او نکنم). بنابراین، تعابیری مثل "فلان چیز را از خدا خواستن" و "فلان چیز را از فلان دوست خواستن"، با وجود این که در صورت ظاهر مشابه همدیگراند، اما ویژگی‌های منطقی بسیار متفاوتی دارند

1. explanation

3. superbeing

5. aspect

2. contours

4. Peter Winch

6. consequence

”دستور زبان عمقی“<sup>۱</sup> آنها متفاوت از کار درخواهد آمد). به طور کلی، وینچ، فیلیپس و دیگر ”ویتگنشتاینی‌ها“ دریافته‌اند که اعتقاد دینی مقدم بر عمل دینی نیست (و بنابراین توجیه‌گر آن نخواهد بود)؛ بلکه عمل بُعدی از اعتقادات است، به طوری که میان جنبه‌های مختلف اعتقاد دینی (در مورد اعتقاد به خدا، کار آمدی دعا، وجود روح، و امثال آن) و عمل دینی پیوندهای ”ذاتی“ (یا مفهومی) برقرار است.

در پرتو این بررسی‌ها، آشکار است که فیلیپس و دیگر هم‌مشربان او میان سخن دین و سخن علم تفاوت عمیقی قائل شده‌اند. برخی ممکن است بگویند در عین حال که به طور قطع زبان دین و علم با هم متفاوت‌اند (خدا واقعی و جویی است، موجودات عالم واقعیاتی امکانی‌اند، و از این قبیل تفاوت‌ها)، با این حال، وقتی درباره‌ی خدا سخن می‌گوییم همچنان درباره‌ی یک عامل سخن می‌گوییم (شاید عاملی که با تغییر مسیر عالم تجربی به دعا پاسخ می‌دهد، یا عاملی که کار او ادامه هستی جهان را توجه می‌کند). درستی این سخن پاسخ تا حدودی بسته به تدارک یک الهیات طبیعی کارآمد، یا فراهم آوردن پشتوانه‌ی معرفتشناختی دیگری برای خدا باوری متافیزیکی؛ و تا حدودی متوقف بر امکان یافتن نقطه‌های ربط بین تحقیق تجربی و زبان دین؛ و تا حدودی منوط به امکان پروراندن یک نظریه‌ی تشبیه متقاعدکننده، و یا تبیین دیگری از چگونگی معنا دادن لفظ‌هایی که با آن از خدایی متافیزیکی خبر می‌دهیم است (مبحث زیر را بنگرید).

تا به اینجا بحث من متوجه ”مسئله“<sup>۲</sup> اول از سه مسئله‌ای که در آغاز شناسایی نمودم بود، یعنی همان که ”مسئله معناداری“<sup>۳</sup> نام نهادم. دیدیم که پوزیتویست‌ها به این مسئله پاسخی قاطع دادند. و همچنین پاسخ‌های گوناگون به چالش ایشان را ملاحظه کردیم، گفتیم که: به سادگی می‌توان در نقض معیار معناداری ایشان شواهدی دست و پا کرد؛ یا که می‌توان در یک پاسخ حلی، تبیین دیگری از ربط میان حقیقت تجربی و سخن معنادار ارائه کرد که دامنه‌ی شمول بیشتری داشته باشد (به گونه‌ای که ویزدم، میچل سوین‌برن یا هیر انجام داده‌اند)؛ یا می‌توانیم سبک‌شناسی شرایط معنادهی زبان آنها را با توجه دادن به راه‌هایی که گفتمان دینی در آن درک می‌شود تکمیل نماییم<sup>۳</sup> و کمک کنیم تا تعهدات عملی ما شکل گیرند (به گونه‌ای که بریث‌ویت یا فیلیپس رفته‌اند).

1. depth grammar

2. anchorage. مترجم. سب این معادل‌گذاری را ذکر کردیم.

3. Isrelatedro

مسئلهٔ اسناد<sup>۱</sup>

دومین مسئله کلی که در بالا برشناختیم به معنای الفاظی که به خدا نسبت می‌دهیم مربوط می‌شد. ویتگنشتاینی‌های جدید و دیگرانی که از مدلول متافیزیکی کلام الهی<sup>۲</sup> می‌پرسند در این مقوله از منظر خاص خود می‌نگرند (بدین سان ویتگنشتاینی‌ها خواهند گفت که معنای کلام خدا از آن نحوه‌های زندگی که بستر آن کلام قرار گرفته‌اند معلوم می‌شود). اما اگر ما رویکرد خداباوری متافیزیکی را اتخاذ کنیم مجموعه‌ای نسبتاً متفاوت از مشکلات رخ می‌نماید. به طور خلاصه می‌توان مشکل را به صورت زیر تبیین کرد: وقتی ما لفظ‌هایی را که دربارهٔ خدا و مخلوقات به کار می‌روند مورد توجه قرار دهیم (لفظ‌هایی مثل "خیر" و "حکیم" را)، ابتدا می‌توان فرض کرد که معنای این لفظ‌ها در باب خالق و مخلوق یکسان است، و در مرحله دوم می‌توان چنین انگاشت که معنای این لفظ‌ها در این دو مورد با هم تفاوت دارد. اما هیچ یک از این دو رویکرد رضایتبخش به نظر نمی‌رسد. اولی ممکن است ما را به توصیفی انسانوارانگارانه از خدا بکشاند. و دومی نیز به نظر می‌رسد سر از نوعی لادری‌گری در آورد. از آن‌جا که فهم ما از لفظ‌های خود برگرفته از مفهومی است که آنها در هنگام استعمال در باب مخلوقات در بر دارند، بنابراین اگر لفظ‌هایی مثل "خیر" وقتی که بر خدا اطلاق می‌شوند معنای متفاوتی حاصل کنند، ما هر چه دقت به خرج دهیم نخواهیم توانست معنای دینی آنها را تعیین کنیم.

سنت توماس اکویناس (۷۴ - ۱۲۲۴/۵) که می‌گوید نسبت میان لفظ‌هایی که ما در باب خدا و مخلوقات به کار می‌بریم نه اشتراک معنوی<sup>۳</sup> (همانندی در معنا) است و نه اشتراک لفظی<sup>۴</sup> (تباين کامل در معنا)، همین معضل را تشخیص داده است. او در عوض، فرض میانه‌ای را لازم می‌داند تا در آن معنای واژه‌ای در باب خدا امتداد یابد، اما نه تا حدی که ربط و استمرارش با معنای اصلی و خلقی خود را به کلی از کف بدهد. این فرض میانه را او شباهت<sup>۵</sup> می‌خواند (اکویناس ۱۹۶۴: ای ۷ - ۶۱؛ ۱۳/۵). برای مثال، واژه "سالم" را وقتی برای "پوست سالم" و "انسان سالم" به کار می‌بریم دقیقاً به یک معنا نیست؛ اما در عین حال دو معنای کاملاً متباين نیز نمی‌دهد (ما از کاربرد یک واژه در دو مورد صرفاً بازی با الفاظ را در نظر نداریم). برای روشن کردن این حقیقت، می‌توان گفت واژه "سالم" به طور مشابه در باب انسان‌ها و پوست ایشان به کار می‌رود.

1. predication

2. God - talk

3. univocity

4. equivocity

5. analogy

به طور کلی تر، به قول یکی از شارحان اکویناس، یعنی کاردینال کجتنان<sup>۱</sup> (۱۵۳۴ - ۱۴۶۹)، می‌توانیم بگوییم که دونوع تشبیه وجود دارد. یک "شبهات در وصف" (که لفظ "سالم" در کاربرد بالا نمونه‌ای از آن تواند بود). در این مورد، واژه‌ای، به معنای دقیق کلمه، فقط برای یکی از طرفین تشبیه به کار می‌رود (در مثال ما، برای انسان)، و به طور اشتقاقی (یا بالاسناد)<sup>۲</sup>، به خاطر نسبتی که با طرف اول دارد، در مورد طرف دیگر تشبیه اطلاق می‌گردد (مثلاً در مورد پوست سالم، به خاطر این ربط که نشانه‌ای محسوب می‌گردد، یا در مورد برنامه غذایی سالم، به خاطر این ربط که یک سبب است). از دیگر سو، می‌توان سخن از "شبهات در تناسب راند"<sup>۳</sup> و این در موردی است که واژه‌ای به معنای دقیق کلمه به دو طرف تشابه، اما در خصوص هر کدام به شیوه‌ای متفاوت، اطلاق می‌شود. برای مثال، می‌توان از "یک سگ وفادار" و "یک همسر وفادار" سخن گفت، که در آن وفاداری "به ترتیب" با طبیعت آدمی و سگ "تناسب دارد".

جا دارد بپرسیم: از میان انبوه واژه‌هایی که ما در مورد اشیا به کار می‌بریم با کدام یک می‌توان به نحو مشابهت از خدا خبر داد؟ ممکن است با لحاظ تشابه در وصف بگوییم هر واژه‌ای که به درستی در باب مخلوقات به کار می‌رود می‌تواند به نحو مشابهت در مورد خدا نیز، از آن‌رو که او علت همه مخلوقات است، به کار رود. اما این رویکرد لوازم ناخوشایندی دربر دارد. از جمله می‌گوید که واژه‌هایی همچون "خیر" و "حکمت" به تمام معنا در باب مخلوقات (در این مورد یعنی طرف اول تشبیه) به کار می‌رود، ولی در باب خدا (به لحاظ این که او علت خیر و حکمت مخلوقات شمرده می‌شود) فقط به نحو اشتقاقی اطلاق می‌گردد. در مقابل، مؤمنان مایلند خدا را مثل اعلائی خیر بدانند، و مخلوقات را صرفاً به مفهوم ثانوی خیر بشمارند. مهم‌تر این که، این رویکرد می‌گوید واژه‌هایی مثل "گرد" "سبز" و "پشمالو"، از آن‌رو که می‌تواند به درستی به معلول‌های خدا اسناد داده شود، همگی بر خدا اطلاق می‌گردند. همچنین شبهات در تناسب نیز، به هر تقدیر، اگر به مثابه نوعی دستورالعمل برای اسناد معنا به واژه‌هایی که در مورد خدا به کار می‌بریم به کار رود مشکلاتی پیش می‌آورد. زیرا این رویکرد می‌گوید به منظور اسناد معنا به واژه‌ای مثل "خیر"، در آن هنگام که از خدا خبر می‌دهد، ما بایستی این

1. Cardinal Cajetan

2. by attribution

3. proportionality

حقیقت را در نظر بگیریم که خیر بودن خدا متناسب با ماهیت او است. و این می تواند اعتراضی را برانگیزد که ما برای آن که بر اساس این طرح عمل کنیم، باید ابتدا تصویری از این که ماهیت خدا به چه می ماند داشته باشیم؛ اما نمی توان چنین تصویری را داشت مگر آن که قبلاً معنای واژه ای مثل "خیر" را در اسنادش به خدا دانسته باشیم؛ زیرا چنین واژه ای در دریافت ما از ماهیت الهی نقش اساسی دارد؛ به این ترتیب ما گرفتار دور شده ایم.

نظریه تشابه برای رویارویی با این مشکلات محتاج تحول بود. قرآینی که هست نشان می دهد این امر چگونه در تبیین خود آکویناس دنبال شد. برای مثال، او می گوید ما باید در نسبت دادن خصوصیتی به خدا اندیشه خود درباره آن خصوصیت را از هر آنچه مستلزم نقص یا وجود خلقی داشتن است پاک کنیم (طریق سلب).<sup>۱</sup> به یقین لازمه این قاعده این خواهد بود که واژه هایی مثل "گرد" وصف خدا قرار نگیرد. آکویناس می افزاید که خدا این "صفات کمالی خالص"<sup>۲</sup> را در بالاترین مرتبه آنها واجد است (طریق تزیه).<sup>۳</sup> این رویکرد درباره این که چگونه واژه ها را وقتی بر خدا اطلاق می شوند باید بسط داد سخن هایی دارد، هر چند جوهره مفهومی کمال خدا را به دست نمی دهد.

چه بسا کسانی از این بابت که بتوان با اتخاذ یک نظریه تک معنایی<sup>۴</sup> از این مشکلات درگذشت اعجاب ورزند. از پی دونر اسکوتس<sup>۵</sup> (درگذشته در ۱۳۰۸)، مطرح شد که ما باید با عنایت به امکان مقایسه های گوناگون، مرزی میان کاربرد تک معنایی<sup>۶</sup> و تشابهی<sup>۷</sup> واژه ها رسم کنیم (شری،<sup>۸</sup> ۴۰ - ۴۳۹: ۱۹۷۶). برای نمونه، اگر بگوییم "سلامتی پوست شما از سلامتی من بیشتر است" در این مقایسه چیزی غیر عادی حس می شود، گویی میان معنای "سلامتی" در پوست و در انسان تفاوت هست. اما در این مقایسه که "خدا از تو داناتر است" چندان اشتباه آشکاری حس نمی کنیم (هر چند ممکن است ویتگنشتاینی ها در اینجا تفاوت های ژرفی از "دستور زبان منطقی"<sup>۹</sup> ردیابی کنند). به این ترتیب، دلایلی هست که بگوییم در بعضی موارد عمده می توان به یک معنا درباره خدا و

1. *via remotioinis*

3. *via eminentiae*

5. Duns Scatus

7. analogical

9. logical grammar

2. pure perfections

4. univocity

6. univocal

8. Sherry

درباره مخلوقات سخن گفت. در واقع (همان طور که خود اسکوتس مطرح می‌کند) می‌توان اثبات کرد که نظریه خود آکویناس در درون خود تک‌معنا است. برای نمونه، آکویناس بر آن است (۹ - ۵۷؛ ۱۳۳ ال رای: ۱۹۶۴) که مدلول<sup>۱</sup> واژه‌هایی مثل خیر در مورد مخلوقات و خدا یکسان است (یعنی، دلالت صفت در هر دو مورد یکی است)؛ تنها چیزی که در این دو تفاوت می‌کند کیفیت دلالت<sup>۲</sup> است (یعنی، صرفاً نحوه‌اتصاف در خدا فرق می‌کند). اما می‌توان گفت، به یقین اگر واژه‌هایی همچون "حکمت" در اطلاق بر خدا و مخلوقات یک وصف را مشخص می‌کند، بهتر آن خواهد بود که بگوییم این واژه‌ها در هر دو مورد به صورت تک‌معنا<sup>۳</sup> به کار می‌روند (سویزبرن: ۱ - ۸۰: ۱۹۹۳).

به‌رغم دیدگاهی که از آکویناس بیان شد، این استدلال‌ها می‌گویند که در حقیقت درکی هست که در آن سخن گفتن از خدا و از مخلوقات را می‌توان تک‌معنایی انگاشت. اما بایستی فرق میان این درک و درک آکویناس مشخص گردد؛ چرا که به نظر می‌رسد تبیین آکویناس از تک‌معنایی (بر خلاف تبیین اسکوتس) بیش از صرف یک نظریه منطقی باشد؛ بلکه دربردارنده طیفی از داوری‌های متافیزیکی است. به ویژه، از نحوه استدلال آکویناس در باب عدم امکان کاربرد تک‌معنایی، معلوم می‌شود که در تلقی او امکان برخی مقایسه‌ها شرط کافی تک‌معنایی محسوب نمی‌شود؛ افزون بر آن، لازم است اموری که مورد توجه قرار می‌گیرند در نحوه هستی‌شان چندان تفاوت ژرفی نداشته باشند. برای مثال، آکویناس چنین استدلال می‌کند که ما نمی‌توانیم در مورد خدا و مخلوقات به نحو تک‌معنایی سخن بگوییم، چرا که صفات خدا به صرافت و یکپارچگی<sup>۴</sup> به خدا تعلق دارند، اما در مخلوقات چنین نیست. همچنین، نظریه تشابه وی سخنی بیش از این نکته منطقی دارد که برخی واژه‌ها در درون محدوده‌ای عام کاربرد دارند (واژه‌هایی مثل خیر و وجود). این نظریه، علاوه بر آن، دربردارنده روایتی متافیزیکی از علیت است، و به طور خاص از این دیدگاه حکایت می‌کند که علت باید همه کمالاتی را که در دیگران پدید می‌آورد در بالاترین حدش دارا باشد؛ و هم این دیدگاه را در خود دارد که خدا باید چونان خود موجود مادی، همه کمالات را دارا باشد.

1. res significate

2. modus significandi

3. univocally

4. undivided

خلاصه این‌که، رأی ما در این مورد که آیا می‌توان واژه‌ها را در باب خدا و مخلوقات به نحو تک‌معنایی به کار برد یا فقط به نحو تشابه ممکن است، بایستی با حساسیت و عنایت نسبت به دلالت‌های ضمنی اصطلاح "تشابهی" و اصطلاح "تک‌معنایی" صادر شود.

تشابه، تک‌معنایی و چندمعنایی<sup>۱</sup> همگی گونه‌های ادبی سخن‌اند. اما علاوه بر این، ما به نحو مجازی<sup>۲</sup> یا استعاری<sup>۳</sup> نیز دربارهٔ خدا حرف می‌زنیم، مثل آنجا که می‌گوییم "خدا یک صخره"<sup>۴</sup> یا "خدا خشمگین است"؟ (فرض بر این که روایت ناممکن‌گرا<sup>۵</sup> در باب ماهیت خدا را صادق بدانیم). در حقیقت، بعضی مطرح کرده‌اند که کل زبان بشری، و از جمله زبانی که با آن از خدا سخن می‌گوییم، مجازگویانه است (شاروت، ۴۶ - ۱۴۱: ۱۹۹۲). برای نمونه، فرض کنید که من با ملاحظهٔ سیب خاصی با واژه "قرمز" آشنایی یافته‌ام. وقتی از این به بعد من این واژه را به کار می‌برم، بسیار بعید است که تنها به چیزهایی اطلاق کنم که از هر جهت رنگ‌شان با رنگ آن سیب مشابه باشد. بلکه وقتی می‌گویم فلان چیز قرمز است، به این نظر می‌دارم که رنگ‌اش از بعضی جهات و نه از همه جهت به رنگ سیب شبیه است؛ بنابراین، به‌کارگیری این واژه از سوی من در بیشتر موارد نوعی کاربرد خلاق زبان است که دامنه کاربرد واژه را گسترش می‌دهد. اما، ممکن است بگویند چنین خلاقیتی خصیصهٔ سخن مجازی است. برای مثال، اگر ما به نحو مجازی بگوییم فلانی "رفتاری شاهانه" دارد، ما داریم واژه "شاهانه" را بیرون از محتوای معنایی نخست‌اش به کار می‌بریم، و می‌خواهیم بگوییم که رفتار او از برخی جهات و نه از هر جهت شبیه رفتار یک شاه است.

اگر ما این دیدگاه را در باب مجاز برگزینیم، بی‌هیچ بحثی باید بپذیریم که هر سخنی در مورد خدا مجازی است؛ زیرا واژه‌هایی را که در مورد خدا به کار می‌بریم نخست در خصوص مخلوقات آموخته‌ایم، و صفات الهی از همهٔ جهات شبیه انسان‌ها نیست. اما اگر مراد ما از واژه "مجاز" مفهوم متعارف آن باشد، ادعای مجازی بودن همهٔ سخنان بشری نادرست خواهد بود. و با چنین تلقی‌ای از مجاز، می‌توان استدلال کرد که فرض مجازی بودن همهٔ سخنانی که در باب خداوند گفته می‌شود نیز باطل است (آکستون ۳۷ - ۱۷: ۱۹۸۹). (این مقاله در اینجا به توصیف‌های ایجابی از خدا نظر دارد؛ چه بسا همهٔ

1. equivocity

2. metaphorically

3. figuratively

4. a rock

5. impossibelist account

6. Sarot

طرف‌های قضیه موافق باشند که صفات سلبی و اضافی صدق حقیقی<sup>۱</sup> دارند). فرض کنید ما میان موضوع مجاز (چیزی که درباره‌اش مجاز به کار می‌بریم) و الگوی مجاز<sup>۲</sup> (چیزی که تعبیر مورد بحث به نحو حقیقی بر آن اطلاق می‌شود) تمیز دادیم. حالا ما با این دو اصطلاح می‌توانیم بگوییم حرف مجاز این است که فلان الگو برای موضوع مجاز الگوی مناسبی است (همان: ۲۲). پس مجاز به شرطی مناسب خواهد بود یا جمله در بردارنده آن به شرطی درست است، که آن الگو حقیقتاً الگوی خوبی باشد. در این صورت جای این بحث خواهد بود که در چنین حکمی در مورد مناسبت یا درستی مجاز، لازم است بپذیریم که موضوع مجاز در جهت خاصی کاملاً با الگوی مجاز مقایسه گردیده است. و برای حکمی مانند این لازم است بدانیم آن موضوع در آن جهت واقعاً چگونه است. و این مستلزم امکان صحبت از موضوع مجاز در قالب الفاظ حقیقی خواهد بود، یا لااقل علی‌الاصول چنین ملازمه‌ای هست (یعنی به شرطی که آن زبان دارای گزاره<sup>۳</sup> مناسبی باشد). به همین ترتیب، اگر بخواهیم بگوییم که ما می‌توانیم خیر را از مجازگویی‌های ضعیف الهیاتی بازشناسیم، پس باید بگوییم که نمی‌شود سخن گفتن از خدا به نحو تحویل‌ناپذیری<sup>۴</sup> مجازی باشد (البته، نمی‌خواهیم بگوییم که می‌توان معنای مجازگویی‌های الهیاتی را به‌تمامه در قالب تبیینی ادبی<sup>۵</sup> مشخص کرد).

شاید طرفداران دیدگاه "همه‌مجازی"<sup>۶</sup> تلاش کنند از چنگ استدلال آلستون که تفسیری از مجاز را که این دیدگاه بر آن استوار است زیر سؤال می‌برد بگریزند. بر پایه دیدگاه آلستون معلوم می‌شود که مجازها در صورتی درست یا مناسب‌اند که مقایسه‌هایی درونی باشند و میان موضوع و الگوی مورد نظر مشابهت‌هایی را لحاظ کنند. چه بسا کسانی این تبیین از مجاز را متهم به نپختگی کنند. اینان می‌توانند مدعی شوند که کار اصلی مجاز این است که ما را به فکر کردن در باره چیزی در نسبت‌اش با دیگری وادارد، و این کار حتی بدون آن که میان الگو و موضوع مجاز مشابهت‌های حقیقی برقرار باشد نیز میسر است. ما با توصیف‌های مجازی از خدا، میان او و امور عادی هماهنگی‌هایی برقرار می‌کنیم که ما را در اندیشه در باب خدا یاری می‌رساند (برای مثال، با بسط دادن دانش سلبی یا اضافی خود نسبت به او، از طریق تأمل)، بی‌آن‌که

1. literally

2. its exemplar

3. predicate

4. irreducibly

5. literal paraphrase

6. pan-metaphorical

میان خالق و مخلوق هیچ شباهت حقیقی نائل شویم. با این روش تعالی خداوند محفوظ می ماند (برای اطلاع از مبانی این پاسخ نگاه کنید به سیرل<sup>۱</sup> ۱۹۷۹ و یوب<sup>۲</sup> ۱۹۹۲). مناظره بالا این سؤال را بر می انگیزد که روش ما در تفسیر زبان دین بر پایه چه تبیینی از تعالی خداوند استوار است. این سؤال در مباحث مربوط به تشابه که در بالا شرح دادیم نیز حایز اهمیت است.

هر چند که ادعای مجازی بودن همه سخنان در باب خداوند (بر پایه برخی از تلقی ها از مجاز) می تواند محل بحث باشد، اما نقش مهمی که مجازها در زبان دین ایفا می کنند مخفی نیست. اخیراً توجه شماری از بحث های فلسفی، به طور خاص، به اهمیت الگوها در الهیات معطوف گشته است. ربط میان مجاز و الگو محل بحث است، اما به نظر می رسد الگوها (اگر آنها را به لحاظ زبانشناختی خوب تشریح کنیم) شامل خود مجازها بشوند و دستمایه کاربرد مجاز را فراهم کنند. برای مثال وقتی به مجاز از مغز به عنوان "ریانه" یاد می کنیم، الگویی را برای تأسیس یک نظریه به کار گرفته ایم؛ و این الگو راه های بیشتری را برای اندیشیدن درباره موضوع اش فراوری ما می نهد، مثل آن وقتی که از "برنامه نویسی" مغز سخن بگوییم. بنابراین ما باید به ترتیب میان مجازهای نظریه ساز<sup>۳</sup> و واژه های نظری ای<sup>۴</sup> که به نحو مجازی شکل گرفته اند تمیز نهیم (ساسکایس<sup>۵</sup> ۱۰۱: ۱۹۸۵). به همین صورت ما ممکن است با الگویی از خدا به مثابه پدر، یا مادر یا دوست آغاز کنیم، و این الگوها را به کار گیریم تا راه های مجازگویی بیشتری در باب ماهیت عمل خداوند ترسیم نماییم.

ساسکایس توازی میان کاربردهای علمی و الهیاتی الگوها را شرح می دهد، و شباهت این دو را بیش از آنچه گاهی گمان کرده اند می شمارد. به طور خاص، پیشنهاد او این است که الگوها در دین، نقش تشریحی و شناختاری ایفا می کنند، نه آن که صرفاً تأثیرگذار<sup>۶</sup> باشند. همچنین می گوید این فقط نظریه دینی یا الهیاتی نیست که با کاربرد

1. Searle

2. Yob

3. theory-constitutive

4. theory terms

(اصطلاحی است در فلسفه و زبان علم، در برابر واژه های مشاهده ای، استعدادی و منویک به کار می برند. برای اطلاع بیشتر رک: نیکلاس کاپالدی؛ فلسفه علم، ترجمه علی حقی، انتشارات سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۹-۳۰). مترجم

5. Soskice

6. affective

الگوها بیوست ناگستنی دارد، بلکه نظریه علمی نیز چنین است: الگوها سازنده قابلیت پیش‌بینی<sup>۱</sup> نظریه علمی اند، و مسیرهای نوی برای پژوهش فرا می‌نهند، مثل تحقیق در این باره که کدام یک از نکات مورد مقایسه در الگو مناسب و کدام نامناسب‌اند (ساسکایس؛ ۱۵-۱۰۸؛ ۱۹۸۵). تأملات بالا به ما می‌گوید که با ملاحظه توفیق یاد شده برای الگوهای علمی، می‌توانیم این اندیشه را بهتر توجیه کنیم که پایه‌های زبان دین در تجربه عملی ما استوار است، گو این که مدعیات هستی‌شناختی آن قابل تحویل به مدعیات مربوط به داده‌های عینی نیست. البته برای اثبات چنین موردی نیازمند ارائه دلایلی در رد دیگر تفسیرها (برای مثال؛ تفسیرهای پوزیتیویستی و ابزاری‌انگاران) از جایگاه الگوهای علمی ایم.

ما تا اینجا شماری از موضوع‌های مربوط به طبیعت اسناد<sup>۲</sup> در کاربردهای دینی زبان را مورد ملاحظه قرار داده‌ایم: آیا سخن از خدا را باید صرفاً در قالب‌های مجازی فهمید، یا که برخی از آنچه درباره خدا می‌گوییم معنای حقیقی دارند؟ اگر این دومی درست است؛ آیا ما باید چنین بینگاریم که میان واژه‌هایی که ما در باب خدا و مخلوقات به کار می‌بریم نسبت تشابه برقرار است. یا که باید نسبت میان آنها را تک‌معنایی (یا هم‌معنایی) بدانیم؟ و آیا کاربرد مجازی زبان در دین راهی برای اثبات مدعیات دینی به دست می‌دهد، به همان روشی که الگوهای علمی را می‌توان بر داده‌های تجربی مبتنی کرد. ما می‌توانیم به این روش‌های مختلف در مورد معنای تعبیرهایی همچون "خیر است"، و "دانا است" وقتی از خدا خبر می‌دهند بحث کنیم. اما درباره خود واژه "خدا" چطور؟ این واژه به لحاظ زبانشناختی چگونه عمل می‌کند؟

### مسئله دلالت<sup>۳</sup>

اکنون نوبت به مسئله سوم از مسائلی که در آغاز سخن باز شناختم می‌رسد. به نظر می‌رسد واژه "خدا" تا حدودی همچون اسم خاص را عمل می‌کند. برای مثال، اگر بپرسند "چه کسی را می‌پرستی؟" پاسخ من ممکن است صرفاً این باشد که "خدا" را. اما در عین حال، گویا این واژه به نوعی دارای محتوای وصفی نیز هست، و به این لحاظ با

1. projective

2. predication

3. The Problem of Reference

نام‌هایی مثل "احمد" یا "مریم" تفاوت دارد. بنابراین در سنتِ سنتِ آنسلم (۱۱۰۹ - ۱۰۳۳) اگر بخواهیم خدا را تعریف کنیم، چیزی است که از آن بزرگ‌تر قابل تصور نباشد. پس این واژه به لحاظ نحوی<sup>۱</sup> هم کار اسم خاص را می‌کند و هم کار نوعی لقب<sup>۲</sup> را. نقش منطقی "خدا" از این جهات مشابه نقش واژه "سزار" است، که نام شخص خاصی است و هم به نوبه خود به دارنده منصب خاصی (فرمانروایی امپراطوری روم) اشاره دارد (پایک<sup>۳</sup> ۳۳ - ۲۸: ۱۹۷۰).

در مباحثات فلسفی اخیر، در خصوص راه‌های دلالت اسم‌های خاص دو نظریه رقیب را استخراج کرده‌اند. برخی، به پیروی از راسل<sup>۴</sup> بر آن شده‌اند که اسم‌های خاص متعارف در بردارنده توصیف‌های خاصی هستند (بر این اساس "ارسطو" یعنی مردی که شاگرد افلاطون بوده، به اسکندر تعلیم داده، و...؛ یا اگر بخواهیم قابل قبول‌تر اش سازیم یعنی "مردی که لااقل شمار لازمی از این امور را انجام داده است:..."<sup>۵</sup>). نظریه دیگر بر آن است که اسم‌های خاص معنایی ندارند، بلکه صرفاً بر آنچه که شخص در موقعیت اولین نامگذاری‌ها بروز می‌دهد است اطلاق می‌گردد (کیریپکی<sup>۵</sup> ۱۹۸۰). (در آن موقعیت ممکن است توصیف را برای تشخیص فرد به کار برده باشند، اما بر اساس این نظریه، وصف جزئی از معنای واژه نیست). اهمیت این بحث برای گفتمان دینی با عنایت به این سؤال آشکار می‌گردد که: آیا ادیان گوناگون به یک امر قدسی اشاره می‌کنند؟

اگر سر و کار ما با روایتی توصیفی در باب اسم‌های خاص باشد، برای این که نشان دهیم "یهوه"، "الله"، "برهمن" و مانند آن مدلول واحدی دارند، بایستی هر وصف ناهماهنگی که قرین این نام‌های خاص است را پس از تبیین کنار بگذاریم. این به ما می‌گوید که برای پرداختن به چیزی که در همه ادیان بتوان به طور مشترک به آن اشاره کرد آسان‌تر آن خواهد بود اگر به روایت نامگذاری<sup>۶</sup> تمسک جوییم؛ زیرا در این وضعیت نیازی به این نیست که خود را مشغول تفاوت میان توصیف‌ها کنیم؛ چه بسا کافی باشد بگوییم، کار واژه‌هایی مثل "God"، "الله" و مانند آن نامگذاری (و نه توصیف) خاستگاه نوع خاصی از تجربه است (ساسکایس ۴ - ۱۵۲: ۱۹۸۵)، تجربه‌ای که ادیان مختلف در آن مشترک‌اند. این رویکرد برغم راه حل ساده و جالبی که درباره مسئله گوناگونی دینی

1. syntactically

2. title term

3. Pike

4. Russell

5. Kiripke

6. dubbing

ارائه می‌کند، در وضعیتی که هست به نظر نامفهوم می‌آید. زیرا فرض کنید ما می‌خواهیم اثبات کنیم که تجربه دینی صرفاً محصول آمیزه روانشناختی خاصی است؛ در این صورت، اگر این شکل از نظریه نامگذاری را صادق بدانیم، باید بگوییم که واژه "God" بر این آموزه دلالت دارد. اما آیا این طبیعی‌تر نیست که بگوییم در این موارد "God" به هیچ چیز اشاره نمی‌کند؟ شاید این مشکل یک بار دیگر نظر ما را به این معطوف کند که واژه "God" به لحاظ منطقی با توصیف‌های خاصی مثل توصیف آنسلمی که از آن سخن به میان رفت، پیوند دارد.

### نتیجه‌گیری: فحوای گسترده‌تر<sup>۱</sup>

تا به اینجا من مشکل اثبات، اسناد و دلالت را تا حدود زیادی فارغ از مقولات گسترده‌تر فلسفه دین بحث کردم. اما هر چشم‌انداز فلسفی تکامل یافته به ماهیت دین، مستلزم رشته‌ای از دیدگاه‌های ناظر به یکدیگر در باب معرفت‌شناسی اعتقادات دینی، مفهوم خدا (برای مثال)، و مقولات گوناگون دیگر، و از جمله ماهیت زبان دینی خواهد بود. چه بسا دیدگاه‌هایی درباره ماهیت زبان در برخی موارد نقش بنیادینی در پی‌ریزی چنین نظامی بازی می‌کنند (چنان که در مورد آن دسته فیلسوفانی که هوادار بخش اخیر کار ویتگنشتاین‌اند چنین است). اما در موارد دیگر، ممکن است دیدگاه‌ها درباره زبان دین "برخوانده" از فهم پیشینی از سؤال‌های مفهومی<sup>۲</sup> یا ایضاحی<sup>۳</sup> خاصی باشد.

برای نمونه، در مباحث اخیر فلسفی درباره دین می‌توان بین چند دسته تمایز نهاد: کسانی که طرفدار مفهوم کلاسیک از خدایند؛ کسانی مثل هارتشورن<sup>۴</sup> (۶۷-۱۵۲)؛ ۱۹۶۹) یا، در شکلی دیگر، وارد<sup>۵</sup> (۱۵۵: ۱۹۸۹) که می‌خواهند این مفهوم را با رواداری تغییر و امکان در ماهیت خداوند اصلاح نمایند؛ کسانی که می‌خواهند اندیشه خدا را با رئالیسم اخلاقی مبتنی بر معیارهای متافیزیکی همراه کنند، مثل ساترلند<sup>۶</sup> (۱۹۸۴) یا، در یک رگه نوافلاطونی، لسلای<sup>۷</sup> (۱۹۷۹)؛ کسانی که به شیوه کوپیت<sup>۸</sup> (۱۹۸۰) ترجیح می‌دهند خدا را نوعی فرافکنی اخلاقی بینگارند؛ کسانی که به اصل

1. The Wider Context

2. conceptual

3. cridential

4. Hartshorne

5. Ward

6. Sutherland

7. Leslie

8. Cupitt

مسلم‌انگاشته هیک<sup>۱</sup> (۴۹ - ۲۳۳: ۱۹۸۹) در باب "واقعیت"ی که هیچ صفت ذاتی<sup>۲</sup> را نمی‌توان به نحو حقیقی به آن نسبت داد متقاعد گشته‌اند؛ کسانی که با به کار گرفتن نگرش‌های فمینیزم می‌خواهند فهم سنتی و "مردسالارانه"<sup>۳</sup> از خدا را تغییر دهند؛ و مانند این‌ها. مواضع گوناگون، و نیز رویکردهای دیگر مایل‌اند از قبل توجهات معرفتشناختی یا به واسطه نوعی برداشت از پیامدهای اندیشه کمال الهی به پیش رانده شوند، اما همگی حامل لوازم روشنی درباره ماهیت زبان دین‌اند.

بنابراین، درک ما در این باره که آیا واژه‌های متضمن امکان می‌توانند به نحو حقیقی از خدا خبر دهند، وابسته به این خواهد بود که ما در روایت خود از ماهیت خدا تابع هارتشورن یا نوتوماسی ای نظیر داوینز<sup>۴</sup> (۷۱ - ۱۱۷: ۱۹۸۵) باشیم یا نه. یا این‌که، فهم ما از راه‌های پایداری گفتمان دینی در عمل بسیار وابسته به این خواهد بود که آیا ما پیرو رئالیزم اخلاقی ساترلند باشیم (که در آن خدا نقش علی ندارد) یا پیرو رئالیزم اخلاقی لسلای (که در آن اتخاذ آرمان‌های اخلاقی برای اثربخشی خلاق آنهاست). به همین صورت، مسئله دلالت در صور گوناگونی رخ می‌دهد و راه حل‌های مختلفی می‌طلبند، بسته به این که آیا ما روایت کوپیت از خدا به مثابه "اقتضای دینی" (نمونه‌ای از وضعیت اخلاقی ایدئال، کوپیت ۹۵ - ۸۵: ۱۹۸۰) را برگزینیم یا روایت به لحاظ متافیزیکی رئالیست در باب ماهیت الهی را. بنابراین، از خوانندگان دعوت می‌کنم این بحث درباره زبان دین را با موادی که از دیگر بخش‌های این کتاب<sup>۵</sup> استخراج می‌شوند، به ویژه بخش مربوط به الهیات طبیعی، مفهوم خدا، دین و علم، و فمینیزم کامل کنند.

1. Hick

2. substantial

3. patriarchal

4. Davies

۵ چنان‌که در ابتدا یا شد. این مقاله بخشی از یک مجموعه مقالات است، و این اشاره ناطر به دیگر مقالات همان کتاب است.

