

جستاری در زبان دین

سیداکبر حسینی قلعه‌بهمن / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

akbar.hosseini37@yahoo.com

پذیرش: ۹۵/۹/۲۶

دریافت: ۹۵/۴/۲

چکیده

در زبان دین موضوعات مختلفی مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرد. از جمله آنها صحبت از صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های دینی است. به اعتقاد ما، بسیاری از باورهای دینی، به شکلی مشاهده‌پذیر قابل صدق و کذب هستند. دربارهٔ اینکه آیا واژگانی که در باب امر الوهی به کار برده می‌شوند معنایی مشابه با معنایی در مخلوقات دارند، گفت‌وگوهای بسیار زیادی مطرح شده است. این چالش علاوه بر اندیشمندان و الهی‌دانان غربی، در میان مسلمانان هم جریان داشته و دیدگاه‌های مختلفی در این باب مطرح گردیده است. نظر غالب در نزد امامیه، اشتراک معنوی در اوصاف الهی است؛ یعنی اوصافی که هم برای خالق استفاده شده‌اند و هم مخلوق، مشترک معنوی‌اند؛ ولی دارای مراتب‌اند و صدق آنها تشکیکی است. این نوشتار می‌کوشد با روش تحلیلی - توصیفی به برخی از مباحث زبان دین با دقتی خاص نظر کند.

کلیدواژه‌ها: زبان دین، معناداری، تحقیق‌پذیری، تشبیه، تنزیه.

مقدمه

صدق و یا کذب آن را به دست آورد؟ به دیگر سخن، آیا می توان به شکل معناداری از خدا سخن گفت؟

۲. بررسی تحلیلی سرشت و ماهیت زبان وحی. آنچه که در این فراز مدنظر قرار می گیرد این است که اگر از طریق وحی اوصاف و ویژگی هایی به خدا و موجودات الوهی نسبت داده شود، آیا این، معرفتی برای ما آدمیان حاصل می آورد یا خیر؟ به دیگر سخن، آیا زبان وحی یک زبان حقیقی است و یا غیرحقیقی مثل نمادین و استعاره ای و غیره؟

۳. بررسی تحلیلی - استقرایی متون مقدس. در این بررسی، این موضوع مورد تأکید قرار می گیرد که - مثلاً - قرآن کریم هنگامی که درصدد اقامه دلیل و برهان است، از چه الفاظ و ادبیاتی استفاده می کند و یا اگر در این مقام باشد که مطلبی ارائه نماید، از چه بیانی بهره می جوید؟ همچنین در مباحث تاریخی، اخلاقی، فقهی و ... و اگر قرآن کریم در ادبیات خود، این مطالب را آورد چه نکاتی را مدنظر قرار می دهد؟ در این مقام، لازم است که تمام بخش های متون مقدس مورد تحلیلی جامع قرار گیرند تا ادبیات و اغراض آن متون به خوبی آشکار گردند.

۴. بررسی اقتضائات خاص متون دینی برای فهم. در این محور، این نکته مورد تحلیل قرار می گیرد که آیا وحیانی بودن متونی خاص در کیفیت فهم اقتضائات خاصی برای خود در نظر می گیرند؟ اگر اقتضائات خاصی دارند، آنها کدامند؟ اساساً وحیانی بودن متون دینی و مقدس بودن این متون در چه ناحیه و موضعی منشأ اثر می شود و باعث ایجاد تغییر نسبت به سایر متون می گردد؟ این فراز، به این سبب در زبان دین واقع می شود که ویژگی خاصی را از زبان دین پی جویی می کند و می کوشد اقتضائات خاص زبان متون دینی را مشخص نماید.

در آیات قرآن کریم و سایر متون مقدس، راجع به ذات باری تعالی با عبارات و بیانات گوناگونی سخن به میان آمده است. گاه به عنوان موجودی که از همه عالم آگاهی دارد از او خبر داده می شود و گاهی هم به عنوان قدرت مطلق هستی نامیده می شود. گاه او را به عنوان موجودی همه جا حاضر معرفی می کنند و گاه به عنوان خدایی که در عرش ساکن گردیده است. اکنون موضوع مهم این است هنگامی که از خدای متعال سخن به میان می آید، اولاً، آیا می توان به صورت معناداری از ذات باری تعالی سخن گفت؟ دوم اینکه آیا می توان از درستی و یا نادرستی آن آگاهی پیدا کرد و سه دیگر، در بیان حقایقی راجع به عرصه الوهی، از چه زبانی بهره گرفته می شود؟ به دیگر سخن، به طور قطع در مسیر گفت و گو در باب امر الوهی، از همان واژگانی استفاده می کنیم که اگر بخواهیم راجع به مخلوقات سخن بگوییم؛ اما آیا این امکان وجود دارد که راجع به بیانات ارائه شده به تحقیق و پژوهش بپردازیم و صدق و کذب آن ادعاها را به دست آوریم؟ و دیگر اینکه آیا واژگان به کار گرفته شده در بیانات مزبور، همان معانی ای را می رسانند که اگر راجع به مخلوقات صحبت می شد، آن معناها را داشتند؟ در این فراز به این دو موضوع با دقت بیشتری توجه می کنیم. در گام نخست، از معناداری و تحقیق پذیری گزاره های دینی مطالبی عرضه می شود و در گام دوم، به این سؤال پاسخ داده می شود که آیا با زبان بشری می توان از خداوند و امر الوهی سخن گفت یا خیر؟ زبان دین یکی از عمده ترین مباحث حوزه الهیات و فلسفه دین است که در آن، مباحث ذیل مورد توجه قرار گرفته است:

۱. معناداری و تحقیق پذیری گزاره های الهیاتی. به اینکه اگر گزاره ای درباره خدا سخن می گفت، آیا می توان

معناداری و تحقیق‌پذیری گزاره‌های دینی

تا اوایل قرن بیستم، در اروپا این تلقی رایج بود که گزاره‌های دینی معنادارند و الهی‌دانان این اطمینان را داشتند که می‌توان به طور صدق و کذب‌پذیری راجع به امر الوهی و خدا سخن گفت. اما با به وجود آمدن پوزیتیویسم منطقی، معناداری گزاره‌های دینی در مرتبه نخست و صدق و کذب‌پذیری آنها در مرتبه بعدی زیرسؤال رفت و این اطمینان مورد مناقشه قرار گرفت و متزلزل گردید. سر و راز پدید آمدن تردید، در این مطلب قرار دارد که به عقیده پوزیتیویست‌های منطقی، معناداری یک گزاره منوط به تحقیق‌پذیری آن گزاره و آن‌هم از سنخ تحقیق تجربی و مشاهده تجربی است. تحقیق‌پذیری یعنی: حکمی که یک گزاره درباره امر واقع صادر می‌کند. تنها در صورتی یک حکم واقعی و اصیل است که با استناد به برخی از وضعیت‌های امور تجربی قابل مشاهده، بتوان صدق یا کذب آن را نشان داد. اوج بحث و مباحثه راجع به معناداری گزاره‌های دینی در کنفرانسی که بعد از جنگ جهانی دوم برقرار شد، محقق گردید. در این کنفرانس، سه شخصیت مهم عرصه فلسفه دین در یک مجموعه سخنرانی پی‌درپی دیدگاه‌های خودشان را عرضه نمودند. این سه شخصیت عبارت بودند از: آنتونی فلو (Anthony Flew)، ریچارد مروین همیر (R.M. Hare) و بازل میچل (Basil Mitchell). دو نفر اول چندان اعتقادی به خدا و امر الوهی نداشته، به بی‌معنایی گزاره‌های دینی معتقد بودند، اما نفر سوم که به نوعی خدا‌باور به‌شمار می‌آمدند، بر معناداری اصرار می‌ورزید.

اکنون پیش از آنکه به مباحث کنفرانس بپردازیم، بجاست اندکی راجع به حرکت پوزیتیویسم منطقی سخن بگوییم. در دهه ۱۹۲۰ حرکتی در اروپا به‌ویژه در آلمان و اتریش آغاز گردید که با عنوان پوزیتیویسم منطقی (Logical Positivism) شناخته شد. این حرکت در ادامه تحولات فکری اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در

عرصه‌هایی مثل منطق، ریاضیات و فیزیک نظری ایجاد شد. در این مسیر، پوزیتیویسم منطقی سعی داشت به چالش‌های موجود در متافیزیک سنتی پایان دهد. افراد اصلی این حرکت، با محوریت موریتس شلیک، استاد دانشگاه وین، در شهر وین مجموعه‌ای به نام «حلقه وین» تأسیس نمودند. درکنار شلیک، افراد مهم دیگری مثل رودلف کارنپ، هربرت فیگل کارل منگرهانس‌هان نیز قرار داشتند که در جریان پوزیتیویسم مؤثر بودند. در کنار این حرکت در شهر وین، حرکتی مشابه در برلین صورت گرفت که شخصیت‌های مهمی همچون کارل همپل و هانس رایشن باخ محرک جریان آن دانشگاه محسوب می‌شدند. اینان بنیانگذار پوزیتیویسم منطقی شناخته می‌شوند.

این عده که کار خود را با مباحثه بر آثار لودویک ویتگنشتاین و ایده با محتوا بودن او شروع کرده بودند، می‌گفتند: گزاره‌ای با محتواست که قابل آزمایش و بررسی باشد. پوزیتیویست‌ها در ادامه به معناداری و ارائه ملاک برای معناداری رسیدند و گفتند: چیزی معنا دارد که قابل تحقیق (یا اثبات‌پذیر یا ابطال‌پذیر یا تأییدپذیر) باشد. آنان با ارائه این ملاک، تلاش نمودند به‌طور کلی مباحث متافیزیکی را کنار بگذارند.

دیدگاه پوزیتیویسم منطقی در دو عرصه با مشکلاتی اساسی مواجه شد: در حوزه اخلاق و در حوزه دین و الهیات. اما در عرصه اخلاق، از آنجا که از یک طرف احکام و گزاره‌های اخلاقی قابل تحقیق تجربی نبودند و با مشاهده حسی نمی‌شد صدق یا کذب آنها را به دست آورد و از سوی دیگر، وجود این گزاره‌ها بی‌فایده نبود و نقشی اساسی در زندگی آدمیان ایفا می‌نمود و آنان نمی‌توانستند آن را کنار بگذارند، افراد این گروه، سه دیدگاه در طول هم را در دورانی که پوزیتیویسم رواج داشت ارائه کردند:

۱. امرگرایی، که گزاره‌های اخلاقی را فاقد محتوای اخباری می‌دانست و آنها را امر محض گوینده و انشایی

در این قسمت از جنگل گل‌های فراوان و علف‌های انبوهی رویده بود. یکی از سیاحان گفت: «حتماً باغبانی از این قطعه زمین مراقبت می‌کند.» سیاح دیگر از سر مخالفت گفت: «باغبانی وجود ندارد.» از این رو، آن دو سیاح چادرهایشان را برپا کردند و به انتظار نشستند. به هیچ وجه باغبانی دیده نشد. «اما شاید او باغبانی نامرئی است.» پس آن منطقه را با سیم خاردار محصور کردند و سیم‌ها را به جریان برق وصل نمودند و خود به همراه سگ‌های تیزشامه به گشت پرداختند. اما آنان هیچ فریادی نشنیدند که نشان دهد کسی قصد داشته پنهانی به درون حصار بیاید. در سیم‌های خاردار نیز حرکتی به چشم نمی‌خورد که نشان دهد موجودی نامرئی می‌خواسته از آنها بالا برود. سگ‌های تیزشامه هم مطلقاً پارس نمی‌کردند. با این همه، آن فرد معتقد، هنوز قانع نشده بود و می‌گفت: «باغبانی نامرئی، غیرقابل لمس و غیرحساس به شوک الکتریکی وجود دارد؛ باغبانی که پنهانی سر می‌رسد تا به باغی که به آن عشق می‌ورزد، سرکشی و رسیدگی کند.» سرانجام آن فرد شکاک ناامید شد و گفت: «آخر از آن حکم اولیه تو چه باقی مانده؟ آنچه را تو یک باغبان نامرئی، غیرقابل لمس و همیشه‌گریزان می‌خوانی، حقیقتاً با یک باغبان موهوم یا اصلاً با عدم وجود یک باغبان چه فرقی دارد؟» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۲۶۲-۲۶۳).

به نظر فلو، دین‌داران نیز این‌گونه هستند و اجازه نمی‌دهند که چیزی ناقض مدعیاتشان محسوب گردد. آنان برای آنکه مانع ابطال مدعیات خود شوند دایم در حال تقیید و تعدیل آن مدعیات هستند. وقتی آنان مدعی می‌شوند که خداوند آدمیان را همان‌گونه دوست دارد که پدر فرزندانش را، ما انتظار داریم که او در مشکلات دست بشر را بگیرد و یا در بیماری‌ها محبت بیشتر و دلسوزی کامل‌تری را به منصفه ظهور برساند. اما به نظر می‌رسد که خدا اقدام به چنین عملی نمی‌نماید و آدمی را تنها

صرف تعبیر می‌کرد. این دیدگاه را کارنپ مطرح نمود. ۲. احساس‌گرایی، که احکام اخلاقی و گزاره‌های اخلاقی را صرف بیان احساسات گوینده و خوش‌آمد یا ناخوشایندی حاکم اخلاقی تلقی می‌نمود و از این رو، اساساً محتوایی اخباری برای آن در نظر نمی‌گرفت تا بخواهد صدق و کذب آن با تحقیق تجربی اثبات گردد. این نگاه به احکام اخلاقی از سوی دو پوزیتیویست مشهور یعنی ایر و استیونسون مطرح گردید.

۳. توصیه‌گرایی، که مبتکر و اصلی‌ترین حامی آن ریچارد ام. هیر است و مدعی است که احکام اخلاقی محتوای اخباری ندارند و صرفاً توصیه‌هایی از جانب حاکم اخلاقی می‌باشند. البته هیر در کنار این مطلب، اصل تعمیم‌پذیری را نیز مطرح می‌سازد که شخص حاکم باید آماده باشد که این احکام در تمام موارد مشابه نیز جریان پیدا کنند. البته هر سه دیدگاه مزبور با نقدهایی اساسی مواجه گردیدند و امروزه کسی به آنها به معنای واقعی پایبند نمی‌باشد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حسینی، ۱۳۸۱).

این عده در باب گزاره‌های دینی نیز دچار چالش شدند و سعی کردند که بحث معنا‌داری را به این عرصه نیز سریان دهند. همان‌گونه که اشاره کردیم، اوج این تلاش در کنفرانسی است که بعد از جنگ جهانی دوم برقرار شد و ما نیز برای به تصویر کشیدن این تلاش و دیدگاه‌های ارائه شده، در این مجال نگاهی کوتاه به آن خواهیم داشت (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: هیک، ۱۳۷۶، ص ۲۳۵-۲۴۷).

در این مباحثه، اولین نفر آنتونی فلو است که آغاز سخن می‌کند. او حرف پوزیتیویست‌ها را در قالب ابطال‌ناپذیری گزاره‌های دینی بیان می‌کند و می‌گوید: گزاره‌های دینی از آنجا که ابطال‌ناپذیرند، بی‌معنا هستند. فلو گفتار خود را با قصه‌ای از جان ویزدم با عنوان «خدایان» شروع می‌کند. قصه از این قرار است: روزگاری دو سیاح به قطعه زمینی صاف در دل یک جنگل رسیدند.

زیادی به استدلال‌های له و علیه خود می‌دهد. یک فرد مؤمن، در عالم اسلام دیدگاه‌های دینی خود را براساس استدلال‌هایی دقیق بنیان نهاده و در صورتی که ادله کافی در نفی آن ببیند، آن را اصلاح و یا تغییر می‌دهد. براین اساس، برداشت *فلو* از واکنش‌هایی که مؤمنان در مواجه شدن با تردیدها انجام می‌دهند، ناصحیح است. در ضمن، بیان *آنتونی فلو* بسیار به ایمان‌گرایی مسیحی اشاره دارد که لازم است در جای خود مورد بررسی قرار گیرد.

نفر دومی که در کنفرانس مذکور به ایراد سخن پرداخت، ریچارد ام. هیر بود. هیر می‌گوید: همه انسان‌ها یک تفسیر عمیق از جهان دارند که با مشاهدات تجربی، این تفسیرها قابل خدشه و ایراد قرار نمی‌گیرد. این تفاسیر از جنس مدعیات راجع به امر واقع نمی‌باشند، بلکه این امور راهی برای تفسیر واقعیت هستند. او این تفسیرها را «بلیک» (Blik) اسم می‌گذارد. اکنون به نظر هیر، اعتقادات دینی از یک «بلیک» حکایت می‌کنند که با مشاهدات تجربی قابل خدشه نیستند و مشاهدات تجربی نمی‌توانند به آنها ضرری برسانند. او برای تبیین مطلب خود، از یک مثال بهره می‌گیرد و می‌گوید: دانشجوی بیماری را فرض کنید که حالش خوب نیست و احساس می‌کند که همه افراد دانشگاه با او دشمن هستند. این اعتقاد، در برابر هر شاهد تجربی‌ای مقاومت می‌کند و هیچ خللی بر آن وارد نمی‌شود و حتی رفتارهای مهربانانه اساتید دانشگاه و دوستان صمیمی وی، نمی‌تواند شهادتی بر بی‌خطر بودن افراد دانشگاه شود. این اعتقاد و تفسیر عمیق او از اوضاع و احوال، در برابر تمامی شواهد خلاف، مقاومت کرده و اعتبار خودش را حفظ می‌کند؛ زیرا این اعتقاد یک اعتقاد فراتجربی است و با تجربه محک نمی‌خورد. در نظر هیر، اعتقاد مؤمنان درباره اینکه خدا وجود دارد و اینکه باید زندگی مؤمنانه داشت این‌گونه هستند و تفسیر آنها، یک تفسیر فراتجربی است که هر نقضی به آن تفسیر وارد شود مؤمنان قبول نمی‌کنند.

می‌گذارد. در این حال، دین‌داران به دیدگاه خود قیدی را اضافه می‌کنند که محبت خدا یک محبت بشری محض نیست تا بتوان به این سادگی آن را درک کرد و یا اینکه مدعی می‌شوند که محبت خدا نوعی محبت مرموز است و بدین شکل، وجود آلام و دردها را این‌گونه با مهربانی خداوند سازگار می‌نمایند. اما *فلو* در نقد این کار می‌گوید: چه چیزی باید روی دهد که دین‌داران آن را ناقض محبت خدا تلقی نمایند؟ هرچه که مثال آورده شود، باز این افراد توجیهی برای آن می‌آورند و بدین ترتیب، جلوی ابطال با محبت بودن خدا را می‌گیرند؛ ولی در واقع، ابطال‌پذیری این حکم را که منبعث از تحقیق‌پذیری است از بین می‌برند و بدین‌روی، معناداری را از گزاره‌های دینی سلب می‌کنند، و با این قیده‌ها گزاره‌های دینی را بی‌خاصیت می‌نمایند.

نکته: نسبت به بحث معناداری گزاره‌های دینی، دو نوع واکنش مختلف مطرح گردیده است:

۱. عده‌ای اصل تحقیق‌پذیری را برای معناداری گزاره‌ها، به‌ویژه گزاره‌های دینی، مورد انکار قرار می‌دهند و آن را اصلی ناکافی برای معناداری معرفی می‌نمایند.
۲. عده‌ای دیگر، این اصل را می‌پذیرند. این عده نیز خودشان به دو گروه منقسم می‌گردند:

الف) گروهی که گزاره‌های دینی را تحقیق‌پذیر می‌دانند و آنها را هم قابل مشاهده تجربی معرفی می‌نمایند.

ب) گروهی که گزاره‌های دینی را غیرقابل تحقیق و مشاهده می‌دانند و آنها را از این حیث بی‌معنا و بدون قابلیت صدق و کذب معرفی می‌کنند. اکنون اگر دقت کرده باشید، متوجه می‌شوید که *فلو* از این دسته است.

در نقد *فلو* اجمالاً به این نکته اشاره می‌کنیم که تکیه اصلی وی در بیان دیدگاهش، مواجهه مؤمنان با مسئله شر است و اینکه مؤمنان با وجود شرور عالم، باز هم تلاش می‌کنند با قیودی وجود خدا را از گزند نقد مبرا دارند. به اعتقاد ما، آموزه‌ها و اعتقادات دینی در عالم اسلام بهای

از این رو، وی اعتقادات دینی را نقدناپذیر می‌داند.

نقد: البته روشن است که تشبیه اعتقادات دینی به اعتقادات یک دانشجوی دیوانه دربارهٔ دیگر افراد دانشگاه، قیاس مع الفارق است. اعتقادات دینی کجا و خیالات و اوهام آن دانشجو کجا؟! در ضمن، بسیار اتفاق می‌افتد که فردی اعتقادات دینی خودش را مورد بازبینی قرار می‌دهد و بدین ترتیب، راه را برای ارزیابی آنها باز می‌گذارد. چه بسیار شده است که آدمیان به واسطهٔ وجود شواهد خلاف، اعتقادات خود را تصحیح کرده‌اند؛ چه به صورت کلی و چه به شکلی جزئی. پس دیدگاه هیر بسیار ناپخته و خام است. نفر سوم بازل میچل است که برخلاف آن دو، معتقد است که مدعیات دینی مطابق معیار پوزیتیویست‌ها معنادار است و معرفت‌بخش. او نیز کلام خود را با یک داستان آغاز می‌کند و می‌گوید: پارتیزانی با بیگانه‌ای ملاقات می‌کند و در صحبت‌هایش به این نتیجه می‌رسد که بیگانه مذکور از هواداران پارتیزان‌ها بوده و قابل اعتماد است. بیگانه هم به او می‌گوید هر چه دیدی اعتمادت را نسبت به من از دست مده. بعدها در موارد متعددی خیانت آن بیگانه را می‌بیند. برای مثال، می‌بیند که او به مقر دشمن رفت و آمد می‌کند و یا حتی گاهی او را می‌بیند که در لباس دشمن در حال دستگیر کردن دوستان است؛ ولی چون آن اعتماد و اطمینان برایش حاصل گردیده است، به هیچ موردی از خیانت‌های او اعتنا نمی‌کند و برای هر کدام توجیهی پیدا می‌کند. پارتیزان به قدری به بیگانه اعتماد دارد که دوستانش به او می‌گویند: بیگانه باید دیگر چه کاری انجام دهد که اعتمادت از او سلب گردد؟!

اکنون برای این پارتیزان هیچ چیزی قدرت نقض این قضیه را که «بیگانه هوادار ماست»، ندارد. پارتیزان می‌داند که رفتار دوگانهٔ بیگانه نقض باور اوست، ولی با این حال، معتقد است که در این شرایط است که ایمان او در بوتۀ آزمایش قرار می‌گیرد و ارزش اعتماد و ایمان او در این

موقعیت است که معین می‌شود.

مدعیات دینی نیز از همین قبیل اموری هستند که به سادگی نمی‌توان آنها را کنار گذاشت. مدعیات دینی و اعتقادات دینی شبیه احکام فیزیک یا شیمی نیستند که به سادگی با آمدن موارد نقض به کناری گذاشته شوند. این اعتقادات فرضیه‌های موقتی برای بررسی‌های بعدی نیستند، بلکه اموری‌اند که اساسی‌ترین بخش‌های زندگی انسان را می‌خواهند تحت پوشش قرار دهند. خلاصه اینکه بازل میچل وجود شواهد نقض بر اعتقادات دینی را می‌پذیرد؛ ولی مدعی است که حتی با آمدن این موارد نقض، ایمان افراد قوی‌تر می‌شود و موارد نقض را به عنوان آزمایش ایمان تلقی می‌نماید.

بعدها جان هیک که در آن کنفرانس حضور نداشت، جواب میچل را با بیانی جدید ادامه می‌دهد. وی هم معناداری را می‌پذیرد و از روش اثبات در سرای آخرت استفاده می‌کند و برای آغاز بحث خود از مثالی بهره می‌گیرد و می‌گوید: دو نفر در یک راهی با هم همسفرند و با هم طی طریق می‌کنند. یکی از آن دو خدا باور است و دیگری ملحد. فرد خدا باور می‌گوید: این راه منتهی به یک شهر آسمانی است و پایان این مسیر زندگی ایده‌آلی وجود دارد. اما از سوی دیگر، فرد ملحد می‌گوید: این راه به جایی نمی‌رسد. مؤمن می‌گوید: هر چه سختی در این مسیر به من برسد کمال من زیادت‌تر می‌شود و ثمرهٔ صبر و اعتقاد را در پایان راه می‌بینم. اما ملحد می‌گوید: تحمل سختی‌ها هیچ اثری ندارد و این جاده آخر و عاقبتی ندارد. جان هیک می‌گوید: صحت نظر این دو وقتی مشخص می‌شود که به انتهای راه برسند؛ یعنی وقتی به پایان راه رسیدند، مشخص می‌گردد که آیا در پایان راه شهری هست یا نه. اعتقادات دینی نیز همین شکل است؛ یعنی سرانجام، این دو یک روزی می‌میرند و معلوم می‌شود که حرف کدامشان درست است. یک روز معلوم می‌شود که گزاره‌های

طریق مشاهده قابلیت صدق و کذب ندارد؟ براهینی وجود دارند که مقدمات آنها از امور قابل مشاهده استفاد شده و آن براهین مبتنی بر تجربه می‌باشند (مثل براهین غایت‌شناختی مبتنی بر تمثیل و استقرا). گرچه در این راه، از مقدمات عقلی و غیرتجربی هم استفاده می‌کنند؛ ولی روشن است که این نکته مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا بدون مقدمات عقلی هیچ استدلال تجربی‌ای شکل نمی‌گیرد.

۶. بی‌تردید آنتونی فلو به عنوان جدی‌ترین فیلسوف ملحدی بود که مسئله تحقیق‌پذیری و معناداری گزاره‌های دینی را مطرح کرد و با این استدلال بر طبل الحاد کوبید. اما جالب است بدانید که وی در سال ۲۰۰۴ پس از هشتاد سال زندگی ملحدانه، با پذیرش استدلال‌هایی تجربی بر وجود خدا، از الحاد خویش دست برداشت و به صف خداپاوران پیوست.

آیا می‌توان با زبان بشری از خداوند سخن گفت؟ در عرصه مباحث زبان دین، موضوعات متنوعی قابل طرح و بررسی است. در قسمت قبل، مطالبی راجع به معناداری زبان دین مورد بررسی قرار گرفت و دیدگاه‌های مطرح در آن وادی ارائه گردید و در نهایت، دیدگاه مورد قبول نیز مورد نظر واقع شد. در این قسمت نیز موضوع مهم دیگری را در این وادی مورد تحقیق قرار می‌دهیم و تلاش می‌کنیم نظری درست در آن برای خود برگزینیم.

محور مباحث این بخش پاسخ به این پرسش است که آیا با زبان بشری می‌توان از خدا سخن گفت؟ این بخش از مباحث به دو جهت دارای اهمیت است:

الف. برای کسانی که به این بحث می‌پردازند، جالب است بدانند الفاظی که در مورد خداوند به کار برده می‌شوند، چگونه معنایی دارند. برای مثال، وقتی گفته می‌شود: «خداوند عالم است»، عالم بودن خدا یعنی چه و این وصف در حق خداوند چه معنایی دارد؟ و یا از سوی دیگر، اگر در متون مقدس واژه‌ای برای بیان مطلبی راجع

دینی درست هستند یا نه. در واقع، گزاره‌های دینی نیز اثبات‌پذیرند، ولی نه در این عالم، بلکه در آخرت و در پایان راه و مسیر. بنابراین، گزاره‌های دینی اثبات‌پذیر هستند.

دیدگاه مورد نظر در معناداری گزاره‌های دینی

اکنون و در این موضع، با آوردن چند نکته به بیان نظر خود در این بحث می‌پردازیم.

۱. واقعیت این است که برای قابل صدق و کذب دانستن یک گزاره، معیار قابل مشاهده بودن و تحقیق‌پذیری معیار جامعی نیست؛ زیرا بسیاری از امور وجود دارند که در باب وجود آنها تردیدی برای ما نیست؛ ولی با این حال، قابل تجربه و مشاهده حسی نیستند.

۲. پوزیتیویسم منطقی که ملاک و معیار قابل مشاهده بودن و تحقیق‌پذیری را ارائه کرده است، حتی در تفسیر تحقیق‌پذیری دچار مشکلات اساسی شد و برای همین مسئله، بارها این مطلب را اصلاح کرد و در نهایت، امروزه اصل این مکتب به شکست رسیده و کسی به این شکل به آن اعتقاد ندارد.

۳. به علاوه، ملاک معناداری، خودش خودش را نقض می‌کند؛ زیرا خود این حکم به طریق تجربی و مشاهده صدق و کذبش مشخص نمی‌شود و از این رو، خودش در آزمون معناداری مردود شده است.

۴. ما می‌توانیم مثل جان هیک دایره تجربه را گسترش دهیم و آن را شامل تجربه درونی از یک سو و تجربه در عالم آخرت از سوی دیگر نماییم. بدین ترتیب، ما می‌توانیم از طریق تجربه کردن صدق و کذب حقایق دینی را کشف نماییم. البته روشن است که تجارب عرفانی شخصی هستند، اما چون مسیری مشخص دارند افراد می‌توانند با بازآفرینی مقدمات آن تجربه، به آن تجربه دست پیدا کنند.

۵. چه کسی می‌گوید که اعتقادات دینی به طور کلی از

خالق و مخلوق را در شدت و ضعف و کمال و نقصان یافته‌اند. لازم به ذکر است که در میان این نظریات، دیدگاه‌های دیگری وجود دارد که در فرصت‌های مفصل‌تر به آنها باید پرداخته شود.

اما در فرهنگ غرب تا اندازه‌ای که مجال در اختیار داشته باشیم، دو دوره و دیدگاه‌های مؤثر در آنها را بررسی می‌کنیم؛ قرون وسطا و دوران معاصر.

زبان دین در قرون وسطا

در قرون وسطا در این مسئله ما با سه نگرش عمده مواجهیم: نگرش سلبی، نگرش تک‌معنایی و ترادفی و نگرش تمثیلی.

نگرش سلبی

براساس دیدگاه سلبی در زبان دین، هنگامی که از واژگانی که در عالم مخلوقات وجود دارد برای سخن گفتن از عالم الهی بهره می‌گیریم، صرفاً ظاهر این دو استعمال با هم تشابه دارد، ولی در حقیقت، معنای آن دو کاربرد، با هم کاملاً متفاوت هستند. به تعبیری فنی، میان واژگان در دو عرصه مخلوقات و عرصه الوهی، تنها شباهت لفظی و اشتراک لفظی برقرار است و معنای آنها با یکدیگر متفاوت است. البته، پیروان نگرش سلبی که تلاش می‌کنند الهیاتی را با عنوان الهیات سلبی بنیان نهند، معتقدند از آنجا که عالم الوهی، عالمی فراتر از دسترسی ماست، به هیچ وجه نمی‌توانیم از آن عالم آگاهی کافی و لازم را به دست آوریم و نسبت به آن جاهل باقی خواهیم ماند. مشکلی که بر این اساس در برابر ما قرار می‌گیرد این است که در این صورت، چگونه باید از آن عالم صحبت کنیم؟ راه کار ارائه‌شده توسط این الهیات، سخن گفتن سلبی است. برای مثال، هنگامی که می‌گوییم: «خدا عالم است»، در واقع، همین مقدار می‌توانیم بفهمیم که خدا جاهل نیست

به خداوند متعال استفاده می‌گردد، باید چگونه آن را تفسیر نمود؟ این مسئله از دیرباز تاکنون مورد چالش و گفت‌وگوهای فراوانی قرار گرفته است و هنوز هم از حرارت و شور اطراف بحث کاسته نشده است.

ب. اما این مسئله از جهت دیگری نیز دارای اهمیت زیادی است. مفاهیمی که توسط این واژگان مورد اشاره قرار می‌گیرند، محور اعتقادات ما هستند و بر اساس آنها اعتقادات ما ابراز می‌گردد. اکنون اگر در صدد باشیم که ابراز اعتقاداتمان از استحکام کافی برخوردار باشد، لازم است حتماً به معنایی که از این الفاظ اراده می‌شود دقت کنیم تا دچار سوء تفاهم و ابراز نادرست اعتقاد خویش نگردیم.

اما در آغاز و پیش از ورود به بحث، بسیار گذرا به این مطلب اشاره می‌کنیم که این چالش علاوه بر اندیشمندان و الهی‌دانان غربی، در میان مسلمانان هم جریان داشته و دیدگاه‌های مختلفی در این باب مطرح گردیده است. برخی در تحلیل معنای واژگانی که در باب حق تعالی آمده است، رویکردی سلبی اتخاذ کرده‌اند و - برای مثال - گفته‌اند: وقتی با وصف عالم در خداوند مواجه می‌شویم، از آنجا که ما را به ساحت الوهی راهی نیست، چاره‌ای نداریم جز اینکه فقط یک معنای سلبی از آن بگیریم؛ به این شکل که بگوییم: خدا عالم است؛ یعنی خدا جاهل نیست. این عده با رویکرد خودشان تنزیهی گردیدند و در نهایت، کارشان به تعطیلی عقل در شناخت خداوند کشید. در برابر، برخی نیز قایل به ترادف معنای واژگان به کار رفته در خدا با معنای همان واژگان در مخلوقات شده‌اند. به عقیده این گروه، وقتی گفته می‌شود: «خدا قادر است»، قدرت خدا مثل قدرت انسان یا سایر مخلوقات است و نیز وقتی گفته می‌شود: «خدا بصیر است»، به همان معناست و... در نتیجه این رویکرد، آنها تشبیهی و در نهایت تجسیم‌ی شده‌اند. در برابر دو نگاه قبلی، برخی نیز قول اشتراک معنوی را پذیرفته و تفاوت در میان اوصاف

مرتبه صحبت کند. در حقیقت، در این نگاه هر صفتی که به خدا نسبت داده شود، کار اشتباهی است.

در عالم یهودیت، موسی بن میمون نیز رویکردی سلبی دارد. او معتقد است: خطر بزرگی در به‌کارگیری صفات ثبوتی درباره خدا وجود دارد؛ زیرا اثبات شده است که هر کمالی که ما می‌توانیم درباره خداوند، تصور کنیم حتی اگر کمال در خدا وجود داشته باشد، در حقیقت، از همان نوع کمالی که ما تصور کرده‌ایم نخواهد بود؛ بلکه طبق تبیین ما، تصور ما از خداوند در حد الفاظ خودمان است و نه بیشتر و بر این اساس، در توصیف ما از حق تعالی، خداوند فقط به همان اندازه اسم نامیده خواهد شد (استیور، ۱۳۸۴، ص ۷۸). به دیگر سخن، واژگان مورد استفاده قرارگرفته راجع به خداوند متعال، صرفاً از جهت الفاظ با واژگانی که ما درباره مخلوقات استفاده می‌کنیم، شباهت لفظی دارند و از نظر معنا و محتوا کاملاً با یکدیگر متفاوت‌اند. یعنی، وقتی لفظی را در مورد خدا به کار می‌بریم، چون از محتوای آن خبر نداریم و نمی‌توانیم از آن آگاه شویم، صرفاً لفظی بی‌محتوا مورد استفاده قرار داده‌ایم و فقط یک نام بدون محتوا پیش روی داریم. برای مثال وقتی می‌گوییم که خدا عالم است، واژه «عالم» بدون محتواست، و واژه بدون محتوا را ما نمی‌دانیم یعنی چه و چه معنایی دارد و این یعنی سلب معنا و روش سلبی.

در نقد این روش، این پرسش را مطرح می‌کنیم که آیا خود همین سخن که «هیچ صفتی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد» و این سخن که: «ما هرچه درباره خدا اوصافی را به کار ببریم نمی‌توانیم معنای حقیقی آن را درک کنیم»، خودشان یک توصیف نیستند؟ آیا با همین امور، ما توصیفی درباره خداوند ارائه نکرده‌ایم؟ در ثانی، ما می‌توانیم اوصاف کمالیه‌ای را با سلب نقایص به ذات باری تعالی نسبت بدهیم و خدا را به اوصافی ثبوتی متصف گردانیم، بدون اینکه خود را به مخاطره بیندازیم. برای مثال، بگوییم

که همان سلب جهل از امر الوهی است؛ اما اینکه بفهمیم علم خدا به چه شکل و چه مقداری است، برای ما نامکشوف خواهد ماند و ما از آن بی‌خبر هستیم. همچنین وقتی که می‌گوییم: «خدا قادر است»، تنها چیزی که از آن قابل ادراک است این است که خدا ناتوان و عاجز نیست که همان سلب ناتوانی است؛ اما اینکه توانایی ذات باری به چه شکلی است و چه حیطه‌ای را شامل می‌گردد، چیزی قابل بیان نیست.

ریشه این نگرش در غرب در افکار افلاطون است. افلاطون، فیلسوف عرفانی مشرب، اعتقاد دارد: موجودی الهی (امر واحد و یگانه) هست که انسان را در عالمی بالا خلق کرده است. در آن عالم، آدمی با حقایق اشیا همنشین بوده است؛ سپس انسان از آن عالم هبوط یافته و در زمین ساکن گردیده است. با این هبوط، به جهت تعالی آن عالم، تمام دانسته‌های خود را از دست داده است و اکنون به هرچه علم و آگاهی پیدا می‌کند، یادآوری دانسته‌های انسان در آن عالم قبل است. افلوطنین، فیلسوف و الهیدان قرن سوم میلادی، نظرات افلاطون را تقریری جدید داد و مکتب نوافلاطونی را ایجاد نمود که تا هزار سال کلیسا را تحت تأثیر خود قرار داد. مکتب نوافلاطونی بر این قسمت از اندیشه افلاطون تمرکز کرده است که امر واحد، متعالی است و فراتر از آن است که بتوان نسبت به آن شناخت پیدا کرد و درباره آن سخن گفت.

این نگاه سلبی و این مکتب عرفانی به مبنای اصلی کلیسا مبدل گردید و آگوستین با حمایت از آن، این رویکرد را به رویکرد غالب در مسیحیت تا زمان آکوئیناس تبدیل کرد. یکی از افرادی که تحت تأثیر این سبک و روش قرار داشت دیونوسیوس دروغین است. دیونوسیوس، این دیدگاه را تئوریزه کرده و به این مطلب رسید که آدمی هرچه به عالم بالاتری صعود کند، قدرت بیانش کمتر می‌شود؛ تا جایی که دیگر نمی‌تواند درباره آن

روش تمثیلی

مبتکر این نظریه در غرب، توماس آکوئیناس است. به عقیده آکوئیناس، وقتی می‌گوییم: «خدا عالم است»، هیچ‌کدام از دو روش مشترک لفظی و تک‌معنایی به کار ما نمی‌آیند، بلکه بهترین راه، روش تمثیلی است. با دیدن ارتباط میان معنای علم در خداوند با معنای علم در بشر، وجه شباهتی حاصل می‌گردد که باعث می‌شود یک یافتی از علم خدا برای ما پدید آید. به واسطه همین شباهت است که می‌گوییم می‌توان درباره خدا صحبت کرد. اما همه ما می‌دانیم آنچه به خداوند نسبت داده می‌شود با آنچه که به انسان منتسب است، یکی و یک معنا نیست و فرق زیادی میان دو معنا وجود دارد؛ اما به هر حال، یک تناسبی مطرح است که ما این تناسب را با نگاه تمثیلی نشان می‌دهیم.

رویکرد تمثیلی آکوئیناس دارای دو تقریر مهم است: الف. **اسنادی**: ما آگاهی داریم که خداوند علت همه چیز است. این علیت دایره‌ای به گستردگی همه عالم دارد و تمام امور عالم را تحت شمول خود قرار می‌دهد. در این دایره اوصاف، ما و ویژگی‌های کمالی ما نیز قرار گرفته است. پس خداوند علت اوصاف کمالی ما هم هست. بنابراین، اگر در ما صفت محبت است، این وصف معلول ذات خداوند است. اما از سوی دیگر، مُعطی شیء نمی‌تواند که فاقد شیء باشد. خداوند به عنوان اعطاکننده و هستی‌بخش به عالم و حتی اوصاف کمالی ما، نمی‌تواند که فاقد این اوصاف تلقی گردد. پس این اوصاف کمالی در خدا هم وجود دارد. نکته حایز اهمیت این است که چون اوصاف کمالی ما معلول هستند و علت حقیقی آن اوصاف، اوصاف ذات باری تعالی است، اوصاف ما مجازی و معلول‌اند و اوصاف خدا حقیقی و علت. بر این اساس، هر وصف کمالی که در موجودات هست به صورت کامل‌تر در خداوند نیز وجود دارد (ر.ک: حسینی، ۱۳۸۵، ص ۴۷).

ب. **تناسبی**: برای روشن شدن این تقریر، ما از دو تمثیل

که خدا عالم است، آن‌هم نه عالمی که در آن نقص و ضعفی باشد، بلکه عالم‌علی‌الاطلاق است و همچنین اوصاف دیگر.

روش مترادف یا تک‌معنایی

در این روش، ادعا این است که معنای اوصافی که به خدا نسبت می‌دهیم دقیقاً همانی است که درباره انسان‌ها و سایر مخلوقات به کار می‌رود. این دیدگاه را جان دانز اسکوتوس (۱۲۰۸-۱۲۶۸م) ارائه می‌نماید. او در بیان این راه، چنین استدلال می‌کند: وقتی درباره خداوند صحبت می‌کنیم، تنها به دو صورت می‌توانیم از او سخن بگوییم:

۱. به روش سلبی و تعطیلی (اشتراک لفظی)؛

۲. به سبک مترادف یا تک‌معنایی.

به صورت سلبی و تعطیلی درباره خدا سخن گفتن خلاف وجدان است؛ زیرا ما وقتی که می‌گوییم: «خداوند عالم است»، یک چیز می‌فهمیم و آن را به خدا نسبت می‌دهیم. بدین جهت، معنای اول باطل است و با بطلان معنای اول، معنا و روش دوم حاکم می‌گردد؛ به اینکه منظور از اوصاف منتسب به خدا، عین همان چیزی است که در انتساب آنها به مخلوقات از آن اوصاف اراده می‌گردد. بنابراین، صورت مترادف و تک‌معنایی درست است.

نقد: لازمه این قول، تشبیهی شدن و پایین آوردن مرتبه وجودی موجودی متعالی به عالم خاکی است. چگونه می‌توان از زبان مختص به این عالم دقیقاً به همان شکل و معنا برای عالمی برتر و متعالی صحبت کرد؟ زبان متعارف و واژگان با معانی متعارف، مختص به این عالم دنی می‌باشند و بدون تغییر دادن در معنا و محتوای آنها و یا حتی سلب نواقص و کاستی‌های آن، نمی‌توان آنها را درباره عالمی بالاتر به کار گرفت. این عالم، عالمی محدود است؛ اما مرتبه ذات الهی عالمی نامتناهی است و این تناهی و عدم تناهی کار را برای به کار بردن الفاظ با معنای یکسان دشوار می‌سازد.

توجه داریم که خدا وجودی نامحدود دارد و این وجود نامحدود، طالب حکمتی نامحدود است. پس معنای حکمت خدا و شدت آن، متناسب است با شدت وجودی خداوند، و حکمت سقراط، متناسب است با ضعف وجودی او. در نهایت، ما برای درک معنای حکمت خدا، از حکمت انسان استعلا کردیم و آن را شدت بخشیدیم و بر خدا حمل کردیم. پس معنای حکمت خدا، متناسب است با وجود نامحدود او و حکمت سقراط، متناسب است با وجود محدود او (همان، ص ۴۸).

نقد: باید به این نکته توجه داشت که در اینجا ما صرفاً یک مجهول به نام معنای اوصاف الهی نداریم تا با ایجاد یک تناسب میان این معنا و سعه وجودی خدا مشکل را حل کنیم؛ بلکه ما حتی از سعه وجودی حق تعالی مطلع نیستیم. پس ما با دو مجهول مواجهیم که حل مسئله به این روش را ناممکن می‌گرداند. به عبارت دیگر، چون درک وجود لایتناهی ممکن نیست، پس فهم حکمت او نیز ممکن نیست و در این معادله ما با دو مجهول مواجهیم: معنای اوصاف الهی و سعه وجودی او. نهایت کاری که می‌توان انجام داد این است که اوصاف را با نفی نواقص و کاستی‌های آنها به ذات الهی نسبت دهیم. در این صورت، دیگر داستان استعلا بخشی نیست، بلکه بی‌نقص دیدن اوصاف الهی است.

زبان دین در دوران معاصر

بی‌تردید، مهم‌ترین نظریه‌ای که در دوران معاصر راجع به زبان دین ارائه شده، دیدگاهی است که پل تیلیخ آن را مطرح کرده است. در اینجا نظریه پل تیلیخ (۱۸۸۶-۱۹۶۵) را بررسی می‌کنیم.

پل تیلیخ همراه با رودلف بولتمان و کارل بارت، از بنیان‌گذاران الهیات معاصر و از شخصیت‌های مهم معاصر پروتستان می‌باشند. پل تیلیخ در زبان دین قایل به نمادین بودن آن است. خلاصه نظریه وی در این باب در ذیل می‌آید.

تناسبی تنازلی و استعلایی بهره می‌بریم.

۱. **تمثیل تنازلی:** انسان در درون خود، صفت و حالتی روشن به نام «وفاداری» می‌یابد به اینکه با اختیار خودش، بر عهد و قول خود ثابت قدم هست و در صورت لزوم از همراه خودش حمایت می‌کند و... از دیگر سو، به سگ هم عنوان «وفادار» اطلاق می‌شود. اما انسان از کجا بداند وفاداری سگ یعنی چه؟ آدمی درک می‌کند که سگ حیوانی است که چندان مختار نیست و رفتارش بیشتر از روی غریزه است تا انتخاب عاقلانه؛ اما در عین حال، رفتارهایی از خودش نشان می‌دهد که می‌گویند: سگ یک موجود وفادار است. در اینجا ما همان معنای وفاداری را که در انسان هست، به سگ نسبت می‌دهیم، ولی به این مطلب هم توجه داریم که نباید از سگ انتظار آن وفاداری که در انسان هست داشته باشیم و قطعاً این وفاداری در انسان شدیدتر و کامل‌تر و عاقلانه‌تر است و در سگ ضعیف‌تر محسوب می‌گردد. وفاداری در سگ به اندازه وسعت وجودی او و در انسان نیز با توجه به وسعت وجودی اوست. پس یک تناسبی میان وفاداری سگ و وفاداری انسان هست: وفاداری سگ نسبت به سعه وجودی سگ، برابر است با وفاداری انسان نسبت به سعه وجودی انسان. در اینجا ما از انسان به پایین‌تر تنزل کردیم تا معنای یک وصف را در موجودی پایین‌تر درک نماییم (ر.ک: همان).

۲. **تمثیل استعلایی:** اکنون با توجه به تمثیل تنازلی، به سادگی می‌توانیم معنای اوصاف را به گونه‌ای استعلا بخشیم که بر خداوند هم قابل اطلاق باشد. برای مثال، می‌گوییم: سقراط حکیم است و از سوی دیگر، می‌گوییم: خدا هم حکیم است. اما باید توجه داشت که سقراط وجودی محدود دارد و از این روی، حکمتش نیز متناسب با این نقص وجود ناقص خواهد بود؛ یعنی حکمت سقراط متناسب با سعه وجودی او در نظر گرفته می‌شود، اما از سوی دیگر، می‌گوییم که خدا هم حکیم است، اما

برای آن موجودند و برابر با آن نیستند و در ثانی، موجب نوعی حرمت و ابهت برای آن موجود می‌گردند و بر این اساس، ارزش و معنای خاصی با خود دارند که نباید دنبال معنای آن باشیم، بلکه باید به دنبال ارزش آن باشیم.

لازم به ذکر است که این نمادها، گاهی در شکل الفاظند، مثل واژه «عالم» وقتی که برای خدا استفاده می‌شود؛ که در اینجا نباید به دنبال این بود که معنای زمینی عالم را از آن فهمید، بلکه فقط یک نوع تقدس پیدا می‌کند و یک ارزش خاص و بار معنایی ویژه‌ای یافته است که آن را از الفاظ مشابهش جدا کرده است. این نمادها گاهی نیز در شکل اعیان و اشیا تجلی پیدا می‌کنند؛ مثل صلیب برای مسیحیان و کعبه برای مسلمانان. و البته گاهی اوقات این نمادها به شکل یک فعل تجلی می‌یابند؛ مثل تجسد یافتن خداوند در قالب حضرت عیسی به عقیده مسیحیان.

در نقد این دیدگاه نیز که در میان دیدگاه‌های معاصر در مغرب‌زمین از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، می‌توان گفت: اولاً، دیدگاه همه‌خدایی، دیدگاهی است که بر اساس ادله و براهین مختلفی که در اثبات وجود شخصی خدا ارائه شده، غیرقابل قبول است. بنابراین، هنگامی که این مرحله از دیدگاه ایشان به کنار رفت، ساختمان اندیشه‌ی وی فرو خواهد ریخت و نظر وی به کنار گذاشته خواهد شد. در ثانی، الفاظ حاکی از ساحت ربوبی آنچنان هم دور از ذهن و نامفهوم نیستند؛ هرچند که نمی‌توانند عمق معنایی خود را درباره‌ی ذات الهی نشان دهند و به طور کامل از وجود آن هستی کامل به ما آگاهی تمام بدهند. سوم اینکه تفسیرها و بیانات مناسب‌تری از زبان دین همانند نظریه‌ی تمثیلی و یا مشترک معنوی وجود دارد که جایی برای پذیرش این دیدگاه باقی نمی‌گذارد.

زبان دین در میان اندیشمندان مسلمان

هنگامی که در اندیشه‌ی اسلامی سخن از نسبت دادن

۱. بیان هر سطح از واقعیت زبان خاص به خودش را دارد؛ مثلاً، زبانی که در فیزیک به کار می‌رود متفاوت از زبانی است که در ادبیات مورد استفاده قرار می‌گیرد و یا زبان زیست‌شناسی متفاوت از زبان ریاضی است.

۲. وقتی ما از واقعیات دینی سخن می‌گوییم، لازم است که از زبان خاص به این حوزه استفاده کنیم.

۳. حقایق دینی اموری هستند که متعلق ایمان ما واقع می‌شوند.

۴. متعلق ایمان چیزی است که پروای واپسین شخص مؤمن است که همان خداوند است.

۵. در نگاه پل تیلیخ، خدا یک موجود نیست، بلکه اصل وجود است و از این‌رو، او همه‌خدایی است و قایل به خدای غیر شخص‌وار است و چون اصل وجود بی‌نهایت است، خدا نیز بی‌نهایت است و وقتی بی‌نهایت شد، خبری از او نمی‌توان داد.

۶. تنها یک خبر از خدا می‌توان داد و آن اینکه خدا اصل وجود است.

۷. با توجه به مطالبی که گذشت، زبان عادی نمی‌تواند درباره‌ی آن وجود بی‌نهایت صحبت کند و تنها کاری که می‌تواند انجام دهد، ارائه‌ی یک سری نمادهای حاکی از آن واقعیت است و بر این اساس، زبان متعارف فقط می‌تواند به صورت نمادین از خدا صحبت کند.

اما زبان سمبلیک و نمادین چیست؟ ابتدا توضیحی کوتاه درباره‌ی سمبل می‌آوریم. سمبل و نماد یعنی: علامت و نشانه‌ای که یک بار معنای خاص هم دارد؛ به‌خلاف بقیه علامت‌ها. برای مثال، پرچم یک کشور علاوه بر علامت بودن و نشانه بودن، یک بار معنایی خاصی را نیز دربر دارد و این بار معنایی که همراه با نوعی هیبت و ابهت است، موجب می‌گردد که بی‌احترامی به آن اهانت محسوب گردد. اکنون واژگانی که در حوزه‌ی آن وجود بی‌نهایت (خداوند) به کار می‌روند نماد هستند؛ یعنی اولاً، علامت

اهل تشبیه در این نقطه با هم اشتراک دارند که خداوند جا و مکان دارد و بر عرش تکیه زده است و اعضا و جوارحی مثل دست و پا و سر و گردن دارد. آنان همچنین معتقدند که خداوند آدمی را شبیه خودش آفریده و انسان شبیه خداست. به عقیده آنان، خداوند به نوعی از جسمانیت برخوردار است که مورد ادراک با حواس پنج‌گانه در حواس ظاهری می‌گردد. نقل شده است بعضی از آنها، همانند داوود جوارحی و مقاتل بن سلیمان، می‌گفتند که خدا جسمی است هم‌شکل آدمی، دارای تمامی اجزای انسان؛ مثل گوشت و پوست و خون و... البته آنان در ادامه می‌آوردند: با اینکه خدا جسمی انسان شکل دارد، اما با این حال، وجود خدا شبیه هیچ انسان دیگری نیست (ر.ک: بغدادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۸؛ شهرستانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۰۵). معمولاً فرقه‌هایی مثل حشویه و کرامیه را جزء اهل تشبیه معرفی کرده‌اند (ر.ک: بغدادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ شهرستانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۰۸).

این دیدگاه، با براهین عقلی بر نفی جسم و اوصاف جسمانی از خداوند و با توحید احدی ذات حق تعالی ناسازگار است و به این سبب، غیرقابل پذیرش می‌باشد. در توحید احدی گفته خواهد شد که خداوند متعال، بسیط است و هیچ جزئی ندارد؛ چراکه اگر قرار باشد دارای اجزا باشد، به آنها و وجودشان احتیاج پیدا می‌کند که با بی‌نیازی او ناسازگار است. همچنین آیات فراوانی از قرآن کریم مثل آیاتی که پیش‌تر آورده شد، اشاره به بطلان دیدگاه تشبیهی وجود دارند. بنابراین، هم عقل نظر اهل تشبیه را نمی‌پذیرد و هم نقل.

دیدگاه تنزیه (تعطیل)

در دیدگاه تنزیهی اعتقاد بر این است که عقل را راهی بر شناخت اوصاف الهی نیست و به تعبیری، عقل در این

اوصاف به ذات باری تعالی به میان می‌آید، سه گروه از دیدگاه‌ها قابل طرح و بیان می‌باشند: دیدگاه تشبیهی که به تجسیم خداوند منجر می‌شود، دیدگاه تنزیهی که به تعطیل عقول (ناکارآمدی عقل) از اندیشه در عرصه الوهی کشیده می‌شود و دیدگاه تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه که نه تشبیهی است و نه تجسیمی.

این تنوع در دیدگاه‌ها، بی‌تردید ریشه در برداشتی دارد که از آیات قرآن کریم و روایات صورت گرفته است. برای مثال، آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری: ۱۱) و یا آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارُ﴾ (انعام: ۱۰۳) بر دور از دسترس بودن شناخت خداوند سبحان اشاره دارند. از سوی دیگر، آیاتی همانند ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح: ۱۰)، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵) و یا ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (زمر: ۶۷) هم دیدگاه تشبیهی را قوت می‌بخشند. در روایات نیز همین مضمون در باب ذات الهی و اوصافش دیده می‌شود. برای مثال، از پیامبر رحمت نقل شده است که در شب معراج خداوند دستش را روی کتف حضرت قرار داد به گونه‌ای که آن حضرت سرمای دست خدا را حس می‌کرد (شهرستانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۰۶). برای به دست آوردن دیدگاه درست در این عرصه لازم است با دقت بیشتری به موضوع توجه کنیم و نظرات مختلف را به بررسی بنشینیم.

دیدگاه تشبیه

همان‌گونه که اشاره شد، دیدگاه تشبیه بر این عقیده شکل گرفته است که معانی اوصاف الهی همان معانی‌ای هستند که در مخلوقات به کار می‌روند و از این‌رو، اگر خداوند در آیات و روایات به گونه‌ای تصویر شد که در آن دارای جسم و بدن شد، باید به همان صورت وجود خدا را پذیرفت و وصف جسمانیت را بر او صادق دانست. در عالم اسلام این عده با نام‌های «اهل تشبیه» و یا «مشبّهه» شهرت یافته‌اند.

نمی‌تواند فاقد آن باشد، اوصافی را به خدا نسبت بدهیم؛ البته مشروط به اینکه جنبه‌های نقص را از آن عرصه کنار بگذاریم و اوصاف را در حالی که کمال مطلق را می‌رسانند بر خداوند نسبت دهیم.

صاحب اسرار التوحید در بیانی آورده است: «پدرم - رحمة الله - گفت که حدیث کرد ما را سعد بن عبد الله، گفت که حدیث کرد ما را احمد بن محمد بن خالد از محمد بن عیسی از کسی که او را ذکر کرده که گفت: از حضرت باقر علیه السلام سؤال شد که آیا جایز است که گفته شود که خدای - عزوجل - چیزی است؟ فرمود: آری، بیرون می‌برد او را از دو حد؛ یکی حد تعطیل و دیگری حد تشبیه. و تعطیل در لغت به معنی بی‌کار کردن و فرو گذاشتن و بی‌زیور نمودن و چیزی را تعهد و پایندانی نکردن و خرابه ساختن زمین است و مراد از آن در این مکان این است که آن جناب را بیرون برند از وجود و هستی ذاتی و از صفات کمالیه ذاتیه و فعلیه و اضافیه، و مراد از حد تشبیه، اتصاف آن جناب است به صفات ممکنات و اشتراک با ایشان در حقیقت صفات. پدرم - رحمة الله - گفت که حدیث کرد ما را علی بن ابراهیم از پدرش از عباس بن عمرو، از هشام بن حکم از حضرت صادق علیه السلام که در هنگامی که زندیق از آن حضرت سؤال کرد که خدا چیست؟ فرمود که آن جناب چیزی است به خلاف چیزها و بازمی‌گردد خویش به سوی ثابت نمودن مقصود از لفظ و آنکه او چیزی است که موصوف است به حقیقت چیز بودن مگر آنکه آن جناب نه جسم است و نه صورت» (صدوق، بی تا، ص ۹۴-۹۵). نتیجه آن است که دیدگاه تنزیه و تعطیل با نظر امامیه هم سازگاری ندارد.

دیدگاه معتزله در باب اوصاف الهی

پیروان مکتب اعتزال (معتزله)، بسیار به دیدگاه تنزیه نزدیک هستند؛ اما مقداری آن رویکرد را تعدیل کرده‌اند و

وادی معطل مانده و کارش به تعطیلی کشیده است و نمی‌تواند آن کارکرد طبیعی خودش را داشته باشد. پیروان این نظریه مدعی‌اند: اگر بخواهیم راه عقل را در ادراک خدا و صفات الهی باز کنیم، رسیدن به تشبیه (اینکه خداوند مانند مخلوقات است) ثمره آن خواهد بود. تشبیه هم در این منظر از آنجاکه خداوند نامحدود است و مخلوقات محدود، کاری خطاست؛ پس باید آب را از سرچشمه بست و بدین جهت، اساساً به عقل اجازه ورود به این وادی نداد. جعفر بن درهم و جهم بن صفوان (بنیان‌گذار فرقه جهمیه) از مشهورترین افراد اهل تعطیل هستند.

در این نظر، اگر الفاظی در ناحیه امر الوهی مورد استفاده قرار گرفت، صرفاً با الفاظی که در سایر عرصه‌ها مطرح شده است، اشتراک لفظی خواهد داشت و چیزی بیشتر از آنها فهمیده نمی‌شود.

نقد: در نقد این دیدگاه مطالبی را می‌توان عرضه کرد:

این دیدگاه برخلاف رویه عقلاست. هنگامی که در باب اوصاف ذات باری تعالی - برای مثال - گفته می‌شود: او عالم است و یا قادر است و یا حکیم، هر انسان عاقلی می‌تواند درکی هرچند ناقص از این امور و اوصاف پیدا کند و آن را به عنوان فهم عقلانی خود عرضه دارد و این‌گونه نیست که اصلاً عقل هیچ فهمی از آن به آدمی ارائه ننماید. همچنین - برای مثال - از اوصاف ذات باری تعالی، یکتایی اوست. پرسشی که در برابر اهل تنزیه قد علم می‌کند این است که آیا عقل به هیچ وجه نمی‌تواند یکتایی خداوند را که صفتی سلبی است ادراک نماید؟ این موضوع با درک همه انسان‌ها از این‌گونه اوصاف منافات دارد. اگر یکتایی خدا ادراک نگردد و به او نسبت داده نشود، در حقیقت، ذات حق را حتی نمی‌توانیم واجد این صفات اساسی بدانیم.

ما می‌توانیم با در نظر گرفتن مخلوقات خداوندی و دیدن صفات کمالی در آنها، به دلیل اینکه معطی شیء

دیدگاه امامیه درباره اوصاف الهی

نظر غالب در نزد امامیه اشتراک معنوی در اوصاف الهی است؛ یعنی اوصافی که هم برای خالق استفاده شده‌اند و هم مخلوق، مشترک معنوی‌اند؛ ولی دارای مراتب‌اند و صدق آنها تشکیکی است؛ همچنان‌که مفهوم وجود مشترک معنوی و تشکیکی میان خالق و مخلوق است و از دیگر سو، همه اوصاف ذاتی خداوند، عین ذات باری تعالی و عین یکدیگرند، ولی همین اوصاف در مخلوقات از جمله انسان، غیرهمدیگرند و همراه با نواقص و ضعف‌ها می‌باشند. برای مثال، مفهوم نور مفهومی است که هم بر نور شمع دلالت دارد و هم بر نور خورشید؛ اما بین این دو، تفاوت بسیار است و تفاوتشان هم به شدت و ضعف است.

دیدگاه امامیه که به «اثبات بلا تشبیه» هم شهرت دارد، معتقد است: اولاً، خداوند کمال و کامل مطلق است و بر این اساس، دارای تمام اوصاف کمالیه است و در ثانی، آدمی می‌تواند از صفات کمالی خدا آگاهی پیدا کند و راجع به آنها سخن به میان آورد؛ و سوم اینکه آدمی هنگام اتصاف ذات باری تعالی به این اوصاف، لازم است با تحلیلی درست آنها را خالی از عوارض تشبیه دانسته و هرگونه ضعف و نقص را نیز از ساحت ربوبی دور سازد و آن وصف را در کامل‌ترین شکلش اراده نماید. بنابراین - برای مثال - وقتی گفته می‌شود: «خداوند متعال بصیر است»، باید اذعان داشت که دیدن او همانند دیدن آدمیان و موجودات این جهانی نیست که وجود چشم برای آن ضروری است. دیدن در عرصه ذات باری تعالی، دیدنی است که خالی از هرگونه نقص و جسمانیت است. و یا وقتی گفته می‌شود: «خداوند سمیع است»؛ یعنی شنیدنی که در آن نیازی به گوش جسمانی نیست. این دیدگاه را می‌توان تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه هم نامید.

بیانی معتدل‌تر از آن ارائه نموده‌اند. آنان با تأکید بر وصف توحید الهی، بر آن بودند که ذات باری تعالی هر وصفی داشته باشد، هیچ مخلوقی نمی‌تواند آن وصف را به خود بگیرد. با چنین نگاهی، دیگر تشبیه در نزد آنان جایگاهی ندارد و معتزله کاملاً برخلاف اهل تشبیه وارد میدان شدند. ابوالهذیل علاف که یکی از سران معتزله شناخته می‌شود، می‌گوید: خداوند، یکتایی است که هیچ شکل و صورت و جسمی ندارد و به تعبیر قرآن کریم، چیزی همانندش وجود ندارد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۶۷). با در نظر گرفتن این موضوع، معتزله به تفسیر و تأویل آیات تشبیهی قرآن کریم پرداختند. اما این تلاش چندان به مذاق اهل سنت خوش نیامد و حتی متهم به تعطیلی بودن شدند.

دیدگاه اشاعره در باب اوصاف الهی

نظر معتزله که در دوران مأمون عباسی از ارج و قرب خاصی برخوردار بود، مخالفت‌های زیادی در پی داشت. ابوالحسن اشعری در این مسیر بیشترین کوشش را از خود نشان داد. او بعد از نپذیرفتن دیدگاه تشبیه، تنها اوصافی را قابل اطلاق بر ذات باری تعالی جایز دانست که مستلزم جسمانیت نباشند و البته در نفی تعطیل هم تا حدی اقدام نمود و آن را هم نادرست برشمرد. این دیدگاه در میان اشعریان از اقبال خوبی برخوردار گردید و نظریه غالب شد. آنان در بیان آیات دال بر جسمانیت خداوند، به این ایده رسیدند که باید بدون تأویل و تفسیر این آیات آنها را پذیرفت، اما درباره کیفیت داشتن این اوصاف و ویژگی‌های جسمانی باید سکوت اختیار کرد و بحثی را مطرح نکرد (همان، ج ۱، ص ۲۱۱). در واقع، آنان به اتصاف الهی به این اوصاف بدون تعیین کیفیت (بلا کیف) رو آوردند. این دیدگاه نزد اکثر اهل سنت مقبولیت یافت (شهرستانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۹۳).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

معنوی و تشکیکی میان خالق و مخلوق است و از دیگر سو، همه اوصاف ذاتی خداوند، عین ذات باری تعالی و عین یکدیگرند، ولی همین اوصاف در مخلوقات از جمله انسان، غیرهمدیگرند و همراه با نواقص و ضعف‌ها می‌باشند. برای مثال، مفهوم نور، مفهومی است که هم بر نور شمع دلالت دارد و هم بر نور خورشید؛ اما بین این دو، تفاوت بسیار است و تفاوتشان هم به شدت و ضعف است.

منابع

- استیور، دان، ۱۳۸۴، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم، ادیان.
- اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، هلموت ریتز، ویسبادن.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، بی‌تا، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالمعرفة.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- حسینی، سیداکبر، ۱۳۸۱، «کاووشی در توصیف‌گرایی در فلسفه اخلاق»، *معرفت*، ش ۵۴، ص ۳۷-۴۷.
- ، ۱۳۸۵، «نظریه تمثیلی توماس آکوئیناس در زبان دین»، *معرفت*، ش ۱۱۱، ص ۳۹-۴۹.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۰۶ق، *الملل و النحل*، بیروت، محمد سیدکیلانی.
- صدوق، محمد بن علی، بی‌تا، *اسرارالتوحید*، ترجمه محمدعلی اردکانی، تهران، اسلامیه.
- هیگ، جان، ۱۳۷۶، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.

۱. تا اوایل قرن بیستم، در اروپا این تلقی رایج بود که گزاره‌های دینی معنادارند و الهی‌دانان این اطمینان را داشتند که می‌توان به طور صدق و کذب‌پذیری راجع به امر الوهی و خدا سخن گفت. اما با به وجود آمدن پوزیتیویسم منطقی، معناداری گزاره‌های دینی در مرتبه نخست و صدق و کذب‌پذیری آنها در مرتبه بعدی به زیرسؤال رفت.

۲. در دهه ۱۹۲۰ حرکتی در اروپا به‌ویژه در آلمان و اتریش آغاز گردید که با عنوان «پوزیتیویسم منطقی» شناخته شد. این حرکت، در ادامه تحولات فکری اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در عرصه‌هایی مثل منطق، ریاضیات و فیزیک نظری ایجاد شد.

۳. یکی از برجسته‌ترین مباحثات در عرصه معناداری گزاره‌های دینی، کنفرانسی است که با شرکت سه چهره مهم فلسفه دین، یعنی آنتونی فلو، ریچارد مروین هیر و بازل میچل برگزار شد. البته بعدها جان هیک که در آن نشست حضور نداشت، مطالبی را در تکمیل گفت‌وگوها ارائه نمود.

۴. به اعتقاد ما، بسیاری از باورهای دینی، به شکلی مشاهده‌پذیر قابل صدق و کذب هستند.

۵. درباره اینکه آیا واژگانی که در باب امر الوهی به کار برده می‌شوند معنایی مشابه با معنایی در مخلوقات دارند، گفت‌وگوهای بسیار زیادی مطرح شده است.

۶. این چالش علاوه بر اندیشمندان و الهی‌دانان غربی، در میان مسلمانان هم جریان داشته و دیدگاه‌های مختلفی در این باب مطرح گردیده است.

۷. نظر غالب در نزد امامیه اشتراک معنوی در اوصاف الهی است؛ یعنی اوصافی که هم برای خالق استفاده شده‌اند و هم مخلوق، مشترک معنوی‌اند؛ ولی دارای مراتب‌اند و صدق آنها تشکیکی است؛ همچنان‌که مفهوم وجود مشترک