

## فهرست مطالب

۶..... واکاوی ملاک‌های معناداری یا بی‌معنایی زبان دین

محسن شریعت پناه

۳۳ ..... توحید افعالی و نسبت آن با اراده انسان

آمنه سادات حجازی

۵۴..... وحدت رمز پیروزی امت اسلام

سید محمدباقر علم الهدی

۷۱..... مدل استدلالی خواجه نصیرالدین طوسی در خداشناسی تجرید الاعتقاد

فاطمه اخوان، بریبه حسن زاده

۹۲..... الگوی پژوهشی خداشناسی فلسفی (مطالعه مورد پژوهانه خداشناسی علامه طباطبایی)

علی اصغر جعفری ولنی

۱۱۲..... چیستی عقل و کارکرد آن در حوزه‌ی دین و اخلاق

فرامرزی فیاضی

## فصلنامه حکمت کریمان

شماره ۷، بهار ۱۴۰۳

صص ۶-۳۲

### واکاوی ملاک‌های معناداری یا بی‌معنایی زبان دین

محسن شریعت پناه<sup>۱</sup>

#### چکیده

در کلام قدیم، تبیین گزاره‌های دینی محل اصلی مناقشه بود. هیچ‌کس در معناداری گزاره‌های دینی تردید روا نمی‌داشت. تصور عمومی بر این بود که قضیه یا حکم، برای اینکه به عنوان قضیه یا حکم واقعی پذیرفته شود، تنها به یک آزمون نیاز دارد و آن آزمون «صدق و کذب» است؛ اما در ابتدای قرن بیستم، گروهی از فیلسوفان (پوزیتیویست‌های منطقی) اصل معناداری گزاره‌های دینی را مورد تردید قرار دادند. لذا بحثی نو در کلام جدید به نام زبان دین شکل گرفت. هدف پژوهش حاضر مروری بر نه نظریه مشهور و به دست آوردن ملاک‌های معناداری یا بی‌معنایی گزاره‌های دینی و ارائه نقدهای علمی بر آن‌ها بوده است. البته در نهایت نظریه انتخابی نگارنده با عنوان عرف‌گرایی برگرفته از آراء اندیشمندان اسلامی ذکر گردیده است. روش پژوهش حاضر به صورت کتابخانه‌ای می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: زبان دین، معناداری زبان دین، بی‌معنایی زبان دین.

---

۱. دانش‌پژوه سطح ۴ کلام اسلامی مجتمع آموزش عالی حوزوی حضرت قاسم بن الحسن علیه السلام، دکتری مدرسی معارف دانشگاه علامه طباطبائی، [m.shariatpanah313@yahoo.com](mailto:m.shariatpanah313@yahoo.com).

## مقدمه

ما در متون دینی با انحای گوناگون از بیانات روبه‌رو هستیم؛ مثلاً در این متون، نقل قول‌های تاریخی، بیانات موعظه‌ای و پندآمیز، گزاره‌های کلامی (درباره خدا، اوصاف و افعال او)، دعا، تمجید، اوامر و نواهی شرعی و قانونی، داستان‌های فلاح و رستگاری، عذاب و ... به چشم می‌خورند، خود ما نیز کم‌وبیش درباره مقولات دینی (خدا، وحی، ملائکه و جز آن‌ها) سخن می‌گوییم و محمولاتی را به این مقولات نسبت می‌دهیم یا از آن‌ها سلب می‌کنیم. در میان دین‌مداران نیز، به‌راحتی در این باب سخن گفته می‌شود و محاورات دینی مانند سایر انحای محاورات قلمداد می‌شود؛ ولی اگر اندکی درنگ کنیم و در باب آنچه در جامعه دینی اتفاق می‌افتد و یا آنچه در متون دینی آمده است نگاهی فیلسوفانه و از سر تأمل بنماییم، سؤالات بسیاری نمایان می‌شوند، مجموعه این سؤالات یکی از اساسی‌ترین بحث‌های جدید کلامی یعنی «زبان دین» را به وجود آورده است. هرچند که در بحث زبان دین از زبان متون دینی گفتگو می‌شود؛ ولی آنچه بیشتر نظر فیلسوفان دینی را به خود جلب نموده و محل نزاع و جنجال گردیده سخن گفتن درباره وجود، ماهیت، صفات و اعمال موجودی شخصی و فوق‌طبیعی است (گزاره‌های کلامی). این گزاره‌ها را چگونه می‌توان تحلیل نمود و زبان آن‌ها چه زبانی است؟ (طاهری، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

### ۱. تفاوت بحث زبان دین در اسلام و غرب

در عین این‌که می‌توان برای بحث زبان دین در کلام اسلامی حتی در صدر اسلام، پیشینه‌ای را یافت لکن با دقت می‌توان به امتیازاتی میان آن‌ها دست یافت:

#### ۱-۱. تفاوت از لحاظ درون دینی و برون دینی

این بحث در میان مسلمانان بحثی «درون دینی» است. کسانی که به اصل دین و معارف دینی ایمان دارند پذیرفته‌اند که آیات قرآن معنای صحیحی دارد، لکن درباره توضیح

و تبیین آن بحث می‌کنند که کدام نظریه صحیح است؛ اما بحث از زبان دین در غرب، به صورت برون دینی مطرح می‌شود؛ یعنی بحث‌کننده خود را معتقد به دین فرض نمی‌کند، یا اصلاً اعتقادی ندارد و یا اگر منکر هم نیست در اصل مسئله بحث و تشکیک می‌کند؛ آنچه مورد نظر او می‌باشد تنها این است که بدون تعصب ببیند که محتوای دینی چگونه مطرح شده است، این انگیزه با انگیزه قبل متفاوت است، آن در مقام تثبیت این معارف است؛ اما این یکی بی طرفانه به مسئله می‌نگرد؛ خواه حق باشد یا باطل. او می‌خواهد یک واقعیت خارجی را بررسی کند و درباره آن قضاوت نماید، آن هم نه قضاوت ارزشی بلکه فقط در همین حد که این پدیده در اجتماع چگونه پدیده‌ای است.

## ۲-۱. تفاوت ازلحاظ بسعه و ضیق مسائل مورد بحث:

بنا بر انگیزه اندیشمندان اسلامی از بحث پیرامون زبان دین، می‌توان گفت؛ ایشان تنها در بخشی از تعالیم دین که معروف به آیات متشابه می‌باشند نظریه‌پردازی می‌کنند. اساساً ایشان در مورد آیات محکمت، بحثی ندارند که آن‌ها چه زبانی است؛ مثلاً درباره: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ (عنکبوت: ۴۵) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (بقره: ۱۸۳)؛ و یا ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ﴾ (آل عمران: ۹۷) و مانند آن‌ها، بحثی نمی‌کنند که زبان آن‌ها چیست؟

به عبارت دیگر؛ اندیشمندان اسلامی فقط به بخشی از متون که درباره خدا، قیامت و به طور کلی، ماورای طبیعت الفاظی را به کار برده است که همان الفاظ در امور مادی هم به کار می‌رود؛ اما درباره دستورات اخلاقی، شرعی، احکام قضایی، جزایی و ... چنین بحث‌هایی مطرح نمی‌شود چون در مورد آن‌ها هیچ شکی وجود ندارد که همین مضامین عرفی شان مراد است، پس بحث اهل ایمان تنها در مورد آیاتی است که درباره ماورای طبیعت بحث می‌کند؛ مانند صفات خدا و قیامت که معنای آن‌ها به طور وضوح معلوم نیست.

اما بنا بر انگیزه دانشمندان مغرب زمین، ایشان نسبت به تمام محتوای دینی بحث زبان دین را مدنظر دارند. ایشان حتی نسبت به مسائل اخلاقی، عملی و دستورات

مذهبی و یا احیاناً اگر احکامی درباره سیاست و اجتماع باشد، آن‌ها همه این‌ها را زیر سؤال می‌برند که در این مسائل همان زبان عرفی مورد نظر است یا منظور دیگری وجود دارد، اسطوره است یا تمثیل و سؤالاتی مانند آن (مصباح یزدی، ۱۳۷۵).

## ۲. عوامل پیدایش بحث زبان دین

### ۲-۱. تفسیر متون دینی

یکی از کارهای اساسی و باارزش رهبران دینی، تفسیر متون دینی و توضیح معانی آیات کتاب مقدس، قرآن و ... است. برای یک مفسر قبل از هر چیز، آگاهی و شناخت نسبت به زبان آن متن مورد تفسیر، امری لازم و ضروری است؛ زیرا اگر مفسر نسبت به زبان متن مورد تفسیر، آشنایی نداشته باشد چگونه می‌تواند مراد و مقصود متکلم آن متن را بیان و تفسیر کند، لذا یک مفسر باید بداند که زبان این متن همان زبان عرفی و عقلایی رایج است و یا زبان استعاره و سمبلیک است.

### ۲-۲. فهم معانی صفات الهی

یکی از پرسش‌های دیرین در علم کلام و الهیات، چگونگی فهم و تحلیل معانی اوصافی است که بین انسان و خدا مشترک بوده و یا به موجودات جسمانی نسبت داده می‌شود. آیا این اوصاف، معانی عادی و متعارف دارند و با معانی انسانی به خداوند حمل می‌شوند؟ یا اینکه واجد معنای دیگری هستند؟ این پرسش‌ها موجب شکل‌گیری بحث «زبان دین» گردید.

### ۲-۳. حل تعارض علم و دین

عامل سوم برای طرح بحث زبان دین، تعارض‌هایی بود که بین پاره‌ای از نصوص ظواهر کتاب مقدس و قرآن کریم، با داده‌های علوم طبیعی و انسانی به چشم می‌خورد. عمده تعارضی که بین ظواهر کتاب مقدس و قرآن کریم با داده‌های علوم طبیعی فرض شده است، مربوط به خلقت دفعی آدم ﷺ و کشفیات داروین در مورد زیست‌شناسی است که خلقت آدم را تدریجی و به صورت تکاملی می‌دانست.

#### ۴-۲. راه یافتن تحریف در کتب مقدس

مشکلی که اروپائیان را واداشته تا به دنبال این برونند که برای دین، زبان خاصی وضع کنند، تحریفاتی بوده که در کتب مقدس به وجود آمده است. نزول خدا از آسمان و کشتی گرفتن او با یعقوب و مغلوب شدنش به دست یعقوب و نمونه‌های دیگر... مطالب تحریفی بسیاری است که در کتاب مقدس وجود دارد و دانشمندان مؤمن را بر آن داشت که برای تصحیح آن بگویند معنای ظاهری مراد نیست بلکه منظور چیز دیگری است و این عبارات نمادین و سمبلیک اند، پس وجود تحریف آخرین دلیل بر بحث از زبان دین می‌باشد (ظاهری، همان، ص ۱۶۴-۱۵۵).

پرسش اساسی درباره دین، خداوند و صفات و محمولات او این است که آیا ما می‌توانیم آن‌ها را به نحو حقیقی و درست بشناسیم و گزاره‌های معناداری را به واسطه مفاهیم بشری بیان کنیم که بشر چگونه به کمک زبان متعارف و محدود می‌تواند درباره ساحت‌های نامحدود یا خداوند نامتناهی، سخنانی معنادار بیان کند؟

آیا معناداری دین امری مسلم است و تنها این سؤال وجود دارد که بشر می‌تواند به معنای واقعی دین و گزاره‌های دینی دست یابد یا اینکه به سبب محدودیت‌های فهم و زبان بشری، امکان دریافت و فهم وجود ندارد؟ آیا دین را فی‌نفسه واجد معناداری می‌دانستند، اما معرفت بخش نمی‌دانستند؟

در کتاب عقل و باور دینی آمده است که فلاسفه و متألهان مهم‌ترین دغدغه‌شان در حوزه دین، معناداری آن است لذا کوشش آن‌ها معطوف به این مسئله است که گزاره‌های دینی و محمولات مربوط به خداوند چگونه واجد معنا هستند؟ برخی اعتقاد دارند که در سنت یهودی-مسیحی زبان دین، زبانی عرفی و متعارف است یعنی زبان رایج هرروز انسان‌ها. آیا می‌توان با زبان محدود مخلوق، به نحو واقعی و معناداری درباره دین و خدا سخن گفت؟

عمده تلاش فیلسوفان دین این بود تا راهی بیابند که پیوند و نسبت زبان متعارف و زبان دین را تبیین سازند و تأکید نمایند که می‌توان با زبان رایج بشری به نحو معناداری از دین،

ساحت‌های دینی و امر متعالی یعنی خدا سخن گفت. این راه‌حل‌ها و رهیافت‌ها بسیار متنوع و متفاوت بود. علت این اختلافات این بود که به باور بسیاری از آنان، بشر به هنگام فهم دین و سخن گفتن از خداوند و صفات او با محدودیت‌های زبانی، محدودیت‌های معرفتی و محدودیت‌های معنایی مواجه است. اینان چون ساحت دین و خداوند را نامتناهی، غیرقابل دسترسی و امری یکسره متفاوت یا «امر دیگر» یا «امر متعالی» برمی‌شمرند لذا نمی‌توانیم با هر زبانی درباره دین سخن بگوییم و هر صفت و محمولی را به آن نسبت دهیم. از این رو، دیگری بودن و قدسیت و راز آلودگی سبب محدودیت فهم و زبان بشر شده و به نوعی محدودیت زبانی و معرفتی را به همراه خواهد داشت (Brummer, ۱۹۹۲: ۳۵-۳۷) و تمامی آراء فیلسوفان در باب دین را می‌توان در دودسته کلی قرارداد:

الف) معناداری دین

ب) بی‌معنایی دین

رویکرد الهیات سلبی، اشتراک لفظی، اشتراک معنوی و الهیات تمثیلی تماماً در قسم نخست قرار می‌گیرند، پوزیتیویسم منطقی یا تحقیق‌پذیری، نظریه غیرقابل گفتن (unsayable) ویتگنشتاین در قسم دوم قرار دارند درحالی‌که پیروان ویتگنشتاین متأخر قائل به شناختاری و معناداری دین هستند (پور حسن، ۱۳۸۹: ۹۱).

### ۳. ملاک‌های معناداری یا بی‌معنایی زبان دین

#### ۳-۱. تجربه‌گرایی

مهم‌ترین طرفدار این ملاک، پوزیتیویسم‌ها هستند. حلقه‌ی وین که در سال ۱۹۳۰ م به پوزیتیویسم منطقی شهرت یافت، با این هدف که دوباره سنت اصالت تجربه‌ی قرن نوزدهم را احیا نماید. حلقه‌ی وین، تقسیم‌بندی قضایا به تحلیلی و ترکیبی توسط هیوم را پذیرفت و بر این اساس، قضایای تجربی را که با مشاهده، صدق و کذب آن‌ها تأیید می‌شود، معنادار شمرد و قضایای متافیزیک تجربه‌ناپذیر را فاقد معنا و صدق و کذب

تلقی کرد؛ در نتیجه زبان دین و فلسفه (گزاره‌های دینی و فلسفی) را مهمل و فاقد معنا دانست؛ زیرا از نظر پوزیتیویست‌ها، شرط لازم معناداری این است که یا جمله و گزاره تحلیلی باشد (محمول از ذات موضوع استخراج و بر او حمل شود و صدقش از خود قضیه برآید و انکارش مستلزم تناقض باشد) یا این که از نظر تجربی، تحقیق پذیر و اثبات پذیر باشد. بدین ترتیب، به تعبیر کارناپ (یکی از اعضای حلقه‌ی وین) در رساله‌ی «حذف ما بعد الطبیعه به وسیله‌ی تحلیل منطقی کلام»، جمله‌های عاطفی، مانند چه هوای لطیفی است! یا پرسشی؛ خیابان سعدی کجاست؟ یا جمله‌های انشائی و متافیزیکی و دینی، از آن رو که تحقیق پذیر نیستند، شبه جمله یا جمله‌های کاذب‌اند.

پوزیتیویست‌ها به مرور زمان از اثبات پذیری دست شسته و نظریه‌ی تائید پذیری و سپس ابطال پذیری تجربی را دنبال کردند؛ زیرا متوجه شدند که اگر ملاک معناداری جمله‌ها، اثبات تجربی آن‌ها باشد، بسیاری از گزاره‌های تجربی نیز باید بی معنا تلقی شود؛ چون توان اثبات یقینی و ۱۰۰٪ را ندارند و تنها تائید پذیری یا ابطال پذیری آن میسر است. این نحله‌ی فلسفی در مرحله‌ی دیگری به ابزار انگاری روی آورد و بر این مطلب اعتراف کرد که بشر توان کشف واقع را (به صورت اثبات یا تائید و یا ابطال) نداشته و تنها در قانع ساختن ذهن موفق است.

وجه مشترک تمام دوره‌های پوزیتیویسم منطقی از سوی شلیک، کارناپ، آیر، آنتوفلو، ویتگنشتاین متقدم، این است که گزاره‌های دینی، غیر قابل تحقیق پذیری تجربی‌اند؛ پس فاقد معنای معرفت بخش‌اند و زبان دین به جهت این که قابل اثبات پذیری یا ابطال پذیری تجربی نیست، از معنای محصلی برخوردار نمی‌باشد (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۳۲۶).

نقد:

یک: پوزیتیویست‌ها؛ جعل اصطلاح کرده‌اند، زیرا ما بالوجدان می‌بینیم که برای ما سؤالاتی مطرح می‌شود که آیا واقعاً خداوند وجود دارد یا نه؟ آیا موجودی هست که قابل رؤیت حسی نباشد؛ ولی او در عالم مؤثر باشد؟ این سؤالات بی معنا نیستند؛ یعنی

عقل طالب است که این موضوع را اثبات یا نفی کند که آیا چنین چیزی وجود دارد یا نه؟ اما این که اثبات آن راهی دارد یا نه ما معتقدیم که راهی دارد و راه آن هم عقلی است نه حسی؛ ولی چه بگوییم راه دارد و چه بگوییم راه ندارد و چه کسانی این راه را بپذیرند یا نپذیرند، به هر حال این گزاره معنادار است و با گزاره‌ای مانند این گل شعر سعدی را خوابیده است فرق دارد؛ زیرا ترکیبی معنادار است و می‌تواند اثبات یا نفی شود و اگر نفی هم بشود گزاره معناداری است که ابطال می‌شود و صرف این که ما با دلیل حسی نتوانیم آن را اثبات یا ابطال نماییم، دلیل نمی‌شود که پس بی‌معناست؛ زیرا راه اثبات یا ابطال تنها حس نیست؛ بنابراین، گزاره‌های دینی بی‌معنا نیستند (طاهری، ۱۳۸۴: ۱۶۱).

دو: بی‌اعتبار شدن قوانین علمی؛ با این معیار پوزیتیویست‌ها، علم نیز از صحنه به دررفته و بی‌معنا می‌شود؛ چراکه صدق قوانین علمی و منطقی را با تجربه نمی‌توان نشان داد، در این صورت تمام تعمیم‌های علمی بی‌اساس بوده و ما قانون علمی نخواهیم داشت؛ چنان‌که ایان باربور می‌گوید:

«نظریه‌های علمی به هیچ‌وجه ملخص داده‌های حسی نیستند بلکه در پیدایش آن‌ها هم‌کنشی پیچیده‌ای بین تجربه و تعبیر و استفاده از سایر ساخته‌های انتزاعی که بسی به‌دوراز مشاهده‌اند به چشم می‌خورد. نه تنها دین و فلسفه و اخلاق بلکه خود نظریات علمی نیز به تجربه تحقیق پذیر نیستند بلکه یک هیئت خوشه‌وار از مفاهیم و داده‌ها در زمینه مشترکی و در شبکه درهم‌تنیده‌ای که هم‌زمان از معیارهای عقلی و فلسفی استفاده می‌کند آرموده می‌شود» (باربور، ۱۳۶۲: ۲۸۰).

سه: پوزیتیویست‌ها تمام گزاره‌های متافیزیک را بی‌معنا تلقی کردند؛ درحالی‌که پاره‌ای از آن‌ها تحلیلی‌اند؛ مانند هر معلولی محتاج به علت است؛ درحالی‌که به اعتراف آن‌ها باید قضایای تحلیلی، معنادار باشند (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۳۲۷).

چهار: اصولاً به‌زعم این مکتب، گزاره‌های دینی به مرحله‌ی صدق و کذب نرسیده‌اند؛ بنابراین، سلب صدق و کذب از ناحیه طرفداران این نحله، نسبت به گزاره‌های دینی بی‌معناست (همان).

پنج: مهم‌ترین نقد ما بر پوزیتویسم، نقد مبنایی است. ما علاوه بر روش تجربی، اعتبار منطقی یا عقلایی برای روش‌های دیگر کشف معرفت - یعنی روش عقلی، شهودی، نقلی و تاریخی - قائلیم (همان).

شش: یکی دیگر از مشکلات پوزیتویست‌ها این است که معلوم نیست مقصودشان از تحقیق پذیری چیست؟ بالفعل است یا بالقوه؟ بنا بر فرض اول که مقصود تحقیق پذیری بالفعل و در زمان حال باشد، بسیاری از تئوری‌های علمی را باید از جامعه علمی بیرون کرد؛ چون بسیاری از این تئوری‌ها مانند پیش‌بینی‌های علمی در آینده به‌گونه‌ای هستند که باید سال‌ها بگذرد تا بتوان در مورد آن‌ها تحقیق تجربی نمود.

ولی اگر فرض دوم مراد باشد و معیار تحقیق پذیری بالقوه باشد، می‌توان ادعا کرد که گزاره‌های دینی نیز دارای تحقیق پذیری بالقوه بوده و در عالم قیامت به تحقیق و اثبات می‌رسند؛ بنابراین، چون مدّعیات دینی در قیامت و یا در انتهای تاریخ و یا در آینده تحقیق پذیرند پس معنادارند (هیگ، ۱۳۷۲: ۲۰۷).

## ۲-۳. تمثیل‌گرایی

«توماس آکوئیناس»، در جهان مسیحیت راه حلی برای فهم معنای صفات الهی عرضه کرد که مورد توجه قرار گرفت و پس از او بسیاری راه او را دنبال کرده‌اند و پس از پیدایش مکتب فلسفه تحلیلی برخی درصدد برآمدند تا بین تمثیل آکوئینی و دیدگاه ویتگنشتاینی، نوعی تقریب ایجاد نمایند.

از دیدگاه «توماس آکوئیناس» ویژگی خاصی که گزاره‌های دینی دارند این است که معمولاً با موضوعات و حوادثی سروکار دارند که این موضوعات و حوادث از حوزه مشاهده و تجربیات مستقیم بیرون‌اند؛ ولی ما انسان‌ها با الفاظی که از مشاهدات مستقیم گرفته شده‌اند از این امور حکایت می‌کنیم، لذا در برخورد با این الفاظ، ما نه می‌توانیم آن‌ها را بر معانی کاملاً مغایر با معانی اصلی‌شان حمل نماییم؛ چراکه با مشکل

بی‌معنایی (و یا تعطیل) روبه‌رو می‌شویم و نه این‌که آن‌ها را کاملاً به همان معانی اصلی‌شان بگیریم؛ چراکه دچار کذب می‌شویم؛ زیرا عالم بودن یا حکیم بودن خداوند قطعاً به معنایی که ما عالم و حکیم هستیم نیست. به‌طور مسلم، راه حل میانه‌ای وجود دارد که همان «راه حل تمثیلی» است.

### ۱-۲-۳. اقسام تمثیل

#### ۱-۲-۱-۳. تمثیل نازلی

وقتی که ما می‌گوییم «سگ، حیوان وفاداری است» ما چگونه صفت وفادار بودن را به سگ نسبت می‌دهیم و ما از این تعبیر چه چیزی را می‌فهمیم؟ به عبارت دیگر؛ چه چیزی مصحح و مجوّز ما در اسناد وفاداری به سگ است؟

او می‌گوید: اگر رمز و راز چنین توصیفی معلوم شود، آنگاه مشکل اوصاف مشترک نیز حل خواهد شد. واقعیت این است که ما آدَمیان حالتی نفسانی و درونی در درون خویش احساس می‌کنیم که اسم آن را حالت وفا یا وفاداری می‌نامیم؛ این حالت، حالتی است که بر نفس انسانی عارض شده و از اوصاف روح آدمی است. این حالت گرچه حالتی روحی است؛ ولی آثار آن در بیرون ظاهر می‌شود؛ مانند حالت غم که اثر خودش را در گریه نشان می‌دهد. در مورد حالت نفسانی وفاداری نیز که آثارش در بیرون از روح آدمی ظاهر می‌شود مانند دفاع از شخصی در غیابش، شرکت در غم و شادی او و ... داستان از این قرار است و این حالت نفسانی دارای آثار و معلول‌هایی است که هر ناظر و شاهد بیرونی می‌تواند آن را ببیند.

ما نه تنها این فرآیند را در مورد انسان جاری می‌کنیم بلکه در مورد حیوانات نیز کاری شبیه به این را انجام می‌دهیم. در مورد سگ مثلاً ما آثار جسمانی وفاداری را که در او می‌بینیم حکم به وجود حالت نفسانی وفاداری در درون او می‌کنیم و می‌گوییم: «سگ نیز وفادار است».

پرواضح است که واژه وفاداری در این دو مورد نه به دو معنای کاملاً متغایر به کاررفته است و نه به یک معنای واحد بلکه در اینجا نوعی تمثیل برقرار است که از اشتراک لفظی بالاتر بوده و از اشتراک معنوی پایین تر است.

این گونه از تمثیل که در آن وصفی را در مورد موجود عالی تر به موجود نازل تری نسبت می دهیم (به دلیل داشتن کیفیت رفتاری مشترک که کاشف از منشأ درونی یا حالت روانی مشترک است) «تمثیل تنازلی» می خوانند.

در اینجا انسان در مرتبه اول وفاداری واقعی را به طور مستقیم و بلاواسطه ای در خودش احساس می کند و وفاداری ناقص و ضعیف سگ را تنها از طریق تمثیل می شناسد.

#### ۲-۱-۲. تمثیل تصاعدی

نوعی دیگر از تمثیل وجود دارد که در آن وصفی را که به طور ناقصی در موجود نازل تری وجود دارد، به موجود عالی تر و کامل تری سرایت داده و در مورد او به کار می بریم؛ مثلاً ما به طور مستقیم و بلاواسطه با اوصاف خودمان از قبیل خیر، حکمت، عشق و ... سروکار داریم؛ ولی از آنجاکه وجود و کمالات ما معلول حضرت حق است و علت باید واجد کمالات معلولش باشد به خداوند هم این اوصاف را به نحو تمثیلی اطلاق می کنیم از این رو هنگامی که می گوییم: خداوند خیر است، یا حکیم است، مقصود این است که این وصف در موجودی متعالی بسیط و کامل علی الاطلاق با آنچه در سطح انسانی آن را خیر می نامیم، نوعی تشابه و تناسب دارد، نه عین اوست و نه به کلی متغایر و دوگانه با او.

در این نوع از تمثیل (که آن را تمثیل تصاعدی می گویند) اوصاف نسبت داده شده در موجود عالی به نحو اکمل و ... وجود دارند، درحالی که در موجود نازل، مراتبی ضعیف، ناقص و کم رنگ از این اوصاف به چشم می خورد.

«آکوئیناس» مشکل معناشناختی اوصاف الهی را از طریق نوع دوم تمثیل، تبیین می نمود. او مدعی بود که اوصاف الهی را از طریق اوصاف انسانی به نحو تمثیل قابل

فهمند و تمثیل هرچند که نمی‌تواند کنه و حقیقت این اوصاف را در خداوند تبیین نماید؛ ولی تا اندازه‌ای ما را از مشکل تعطیل نجات داده و تبیینی (و لو ناقص) از معنای اوصاف الهی را برای ما عرضه می‌کند (طاهری، ۱۳۸۴: ۱۶۹-۱۶۶).  
نقد:

یک: برومر معتقد است که در رویکرد تمثیلی حداکثر اثبات می‌شود که خدا متناسب با ذات خود عالم، قادر، خیرخواه و مهربان است و انسان‌ها متناسب با ذاتشان عالم و قادر و مهربان‌اند و این تمثیل چیزی بیش از این ارائه نمی‌کند لذا، ما را قادر نمی‌سازد تا به صورتی ایجابی و معنادار از خدا سخن بگوییم یا فهم کنیم که خدا واقعاً به چه معنایی حکیم است (Brummer, ۱۹۹۲: ۴۴).

دو: مفسران نظریه آکویناس در تفسیر آنالوژی، به دو دیدگاه آنالوژی در اوصاف (تمثیل اسنادی) و آنالوژی در نسبت‌ها (تمثیل تناسبی) منشعب شدند. تمثیل اسنادی آن است که یک وصف نسبت به یک موضوع اصیل و نسبت به موضوع دیگر مجازی است؛ برای نمونه وقتی گفته می‌شود، خداوند عالم یا قادر است یا این‌که انسان عالم و قادر است بدین معناست که خداوند، علت علم و قدرت مخلوقات است؛ یعنی صفات عالم و قادر، مجازاً به خدا استناد یافته است. ولی در اینجا این اشکال پیش می‌آید که پس چرا نمی‌توانیم بگوییم خدا جسم است و از آن علیت خداوند نسبت به اجسام را اراده کنیم؟ و اما در آنالوژی تناسبی، به مقایسه‌ی بین اوصاف الهی و اوصاف انسانی پرداخته نمی‌شود و تنها مقایسه‌ای میان دو نسبت برقرار می‌گردد؛ مانند نسبتی که بین دو کسر  $\frac{1}{2} = \frac{2}{4}$  بدون هیچ مقایسه‌ای میان ۱ و ۲ و ۴، جریان می‌یابد. در باب صفات الهی و انسانی می‌گوییم که همان نسبتی که اوصاف الهی با ذات او دارند، همان را اوصاف انسانی با ذات انسان دارند. این تحلیل نیز هیچ معرفت تازه‌ای درباره‌ی صفات الهی برای مخاطبان به ارمغان نمی‌آورد.

سه: مشکل اساسی توماس این است که وی گمان کرده است که اگر اشتراک معنوی صفات الهی و بشری را بپذیرد، گرفتار تشبیه می‌گردد؛ و از وحدت معنایی، وحدت

مصادقی را نتیجه گرفته است و به عبارت دقیق‌تر، میان مفهوم و مصداق خلط نموده است. چه بسیار مفاهیمی که معنای واحد داشته باشند؛ ولی از مصادیق متعدد و متفاوتی برخوردار باشند. بر این اساس علمای منطقی اسلامی، مشترک معنوی را به متواطی و مشکک منقسم ساخته‌اند (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۳۲۵-۳۲۴).

### ۳-۳. تجسّد گرایی

راه حل دیگری برای فهم معانی صفات الهی از ناحیه جان هیک مطرح شده است که مبتنی بر دو مقدمه است:

مقدمه اول: در این نظریه اوصاف خدا به دودسته تقسیم شد:

اوصاف متافیزیکی که اختصاص به خدا دارد مانند این که: خدا ازلی است، ابدی است، سرمدی است، کمال مطلق، علم مطلق و بی‌نهایت است.

اوصاف اخلاقی مانند این که: خدا عادل است، خدا مهربان است و سایر اوصافی که به انسان هم نسبت داده می‌شوند و معانی اخلاقی دارند.

مقدمه دوم: عبارت است از اصل تجسّد الهی که ما باید بپذیریم عیسی مسیح علیه السلام تجسّد خدا بود و رهیافت و طرز برخورد او با انسان‌ها همان طرز برخورد و نگرش خداوند در مورد انسان‌هاست! بر طبق این تلقی، مسیح، همان خداست که در کالبد انسانی تجسّد پیدا کرده و به میان انسان‌ها آمده تا در رنج و زندگی آن‌ها شریک باشد!

بر اساس این دیدگاه، صفات دسته اول در مقدمه اول یعنی اوصاف متافیزیکی کاملاً قابل شناسایی نیستند، صرفاً از راه سلبی می‌توانیم نسبت به آن‌ها مختصر آگاهی پیدا کنیم و آگاهی ما در مورد این اوصاف تنها از طریق نفی محدودیت‌های انسانی است؛ ولی درباره اوصاف اخلاقی مدعی‌اند که از طریق آموزه تجسّد می‌توانیم به معنای این اوصاف دست پیدا کنیم؛ مثلاً مراد از اینکه خدا مهربان است این است که «عیسی با مردم به مهربانی رفتار می‌کند»، جمله «خدا مهربان است» باینکه ظاهری غیرانسانی

دارد؛ ولی با توجه به اصل تجسد، به جمله‌ای دارای معنای قابل فهم و انسانی تبدیل می‌شود، پس معنای این‌که خداوند غفور است این است که عیسی مسیح، گناهکاران را می‌بخشد.

در نتیجه تمام گزاره‌هایی که به خدا نسبت داده می‌شوند توصیف‌کننده واقعه‌ای تاریخی درباره عیسی مسیح هستند و معنای محمولات آن‌ها کاملاً معنایی بشری و انسانی و آزمون‌پذیر است.

نظریه تجسد، متضمن این ادعاست که فی‌المثل، رحم و شفقت عیسی مسیح ﴿﴾ در مورد بیماران و کوردلان همان رحم و شفقت خداوند در مورد آنان است؛ عفو و بخشایش و محکومیت به دست او، همان بخشایش الهی است و برپایه این اعتقاد، حیات عیسی ﴿﴾ آن‌گونه که در عهد جدید تصویر گردیده، پایه و اساسی برای معناداری گزاره‌های دینی فراهم می‌گرداند (علی زمانی، ۱۳۷۵: ۲۳۳).

نقد:

چنان‌که از نظریه تجسد پیداست، صاحب نظریه بخشی از مشکل فهم معانی صفات را به نظر خود حل کرده است؛ زیرا تنها صفات اخلاقی مشترک بین خدا و انسان بر اساس نظریه تجسد معنا پیدا می‌کند؛ ولی صفات متافیزیکی که مخصوص خداست با نظریه تجسد معنادار نمی‌شوند و برای بشر قابل فهم نمی‌گردند و آگاهی ما نسبت به آن صفات، تنها از طریق نفی محدودیت‌های انسانی است؛ البته مشکل اصلی هم در همان صفات مشترک بوده نه در صفات متافیزیکی (طاهری، ۱۳۸۴: ۱۷۳).

#### ۴-۳. بازی گرایی

یکی از دیدگاه‌های غیر شناختانی در باب زبان دینی، از فلسفه اخیر لودویک ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) نشئت می‌گیرد. این نظریه طرفداران زیادی دارد و در این جمله خلاصه می‌شود: «از معنی یک گزاره نپرس، کارکرد آن را دریاب». در فلسفه اول او،

تنها زبان معنی دار، زبان توصیفی و واقع‌گراست؛ اما در فلسفه دوم او، زبان، مانند بازی، تنوع و گونه‌های متفاوتی دارد و ما به الاشتراکی در بین تمام آن‌ها نمی‌توان ارائه کرد و مثلاً زبان علمی و زبان دینی، هر یک حیطة، حیات و کارهای خاص خود را دارند و باید بر اساس همین کارها و نقشی که بر عهده دارند مورد داوری قرار گیرند، نه به لحاظ صدق و کذبشان.

معیار معناداری اثبات یا ابطال تجربی، تنها معیار و ملاک یکی از انواع بازی‌های زبانی می‌باشد (زبان علمی)، درحالی‌که ما بازی‌های زبانی دیگری (مانند زبان هنر، زبان دین و زبان فلسفه) داریم که هر یک معیار و ملاک خاص خود را دارد. یک الگوی زبانی را نمی‌توان الگوی معتبر و همگانی برای همه زبان‌ها شمرد. زبان تابع حیات و دنیای آدمی است، دنیای عالم تجربی با دنیای فیلسوف یا عارف متفاوت است و لذا زبان علم تجربی با زبان فلسفه و عرفان متمایز است. در علوم تجربی، دانشمند با مشاهده و آزمایش حسی پدیده‌ها مواجه است، لذا زبان او باید توصیفی، دقیق و قابل آزمون باشد؛ اما دنیای عارف در لحظات کشف و شهود، خالی از ماده و بی‌زمان است و لذا عارف برای تعبیر از آن‌ها چاره‌ای جز استفاده از کنایات و استعارات ندارد. به اعتقاد او، برای فهم هر زبانی باید نحوه معیشت یا دنیای متناسب با آن را شناخت و به آن دنیا وارد شد. لذا تا نظرگاه دینی پیدا نکنیم و به دنیای مؤمنان و متدینان وارد نشویم، نمی‌توانیم مدعیات دینی را درک کنیم. به اعتقاد وی غیر مؤمن نمی‌تواند زبان مؤمنان و دین باوران را بفهمد، زیرا فهم زبان دینی، نیازمند داشتن تجربه دینی است که غیر مؤمن از آن محروم است. همچنین مدعیات یک زبان را نمی‌توان با معیارهای حاکم بر زبان دیگر سنجید، ازاین‌رو تعارض بین علم و دین و به راه انداختن بحث‌های دامنه‌دار کلامی دراین باره، به کلی اشتباه است، زیرا تصور می‌شده علم و دین با زبان و معیاری واحد درباره امور سخن می‌گویند و با معیارهای حاکم بر زبان علمی سعی در نقد و بررسی زبان دینی می‌نموده‌اند و دچار مشکلات حل‌ناشدنی شده‌اند. درحالی‌که هیچ‌گاه با معیارهای

حاکم بر یک بازی زبانی خاص نمی‌توان بازی زبانی دیگر را نقد نمود. بر این اساس ربط دادن دین به حقایق غیردینی (علمی، فلسفی و...) و این انتظار که حقایق دینی با این حقایق سازگار و قابل انطباق باشند، نادرست و غیردینی است (حق پناه، ۱۳۸۱: ۱۳).  
نقد:

یک: این نظریه هرچند گزاره‌های دینی را معنادار فرض می‌کند، اما نقش معرفت بخش آن را انکار می‌کند و در نتیجه بین زمینه‌های کاربرد زبان دین و زبان علم خط فاصلی به وجود می‌آورد و هر یک را نسبت به دیگری بی‌ارتباط می‌داند، زیرا هیچ‌وجه اشتراکی بین دو زبان نیست تا هر یک دیگری را شرح دهد. اشکال این است که برخی گزاره‌های دینی ناظر به واقع هستند و نقش حکایتگری و معرفت بخشی دارند و از این حیث با زبان علم وجه اشتراک داشته و در این صورت بحث تعارض علم و دین نیز مطرح می‌شود.

دو: طرفداران رأی مذکور اینکه می‌گویند: اگر غیر مؤمن بخواهد ایمان را بفهمد باید وارد دنیای مؤمنان شود و به تعبیر کی برگارد به درون ایمان جست بزند، سؤال این است که به درون کدام ایمان؟ این امر برای کسی که از پیش تعهدی سپرده است، مشکل به نظر نمی‌رسد، اما در مورد کسی که در جستجوی ایمان است و با چندین شق بدیل (که برحسب ظاهر از مقبولیت یکسانی برخوردارند) روبرو است، چه می‌توان گفت؟ به نظر می‌رسد که مواجهه معقول این باشد که شقوق بدیل را به دقت و با روش عقلانی بررسی کنیم و ببینیم که احتمال صدق کدام یک بیشتر است. البته این دقیقاً همان کاری است که «ایمان‌گرا» نشدنی می‌داند، چون دنیای عالم و دنیای دین‌دار را متمایز می‌دانست. بدون شک ضروری است پاره‌ای از روش‌های معقول و خردپسند در اختیار داشته باشیم تا بر مبنای آن‌ها بتوانیم نظام‌های اعتقادی رقیب را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم. در حالی که طبق مبنای ویتگنشتاین ما حتی برای مردود دانستن آیین‌های صد در صد موهوم، مبنا و روش معقولی نداریم. بسیار دشوار بتوان از ارزیابی عقلانی

نظام‌های اعتقادی اجتناب کرد. حتی اگر ایمان‌گرایان برای اثبات صحت ایمان خود هیچ‌گونه جهدی نورزند، اما به احتمال زیاد می‌کوشند به طریقی عقلانی خلل‌ها، نقصان‌ها و تناقضات نظام‌های اعتقادات دینی رقیب را نشان دهند و به انتقاداتی که بر عقاید مقبولشان وارد می‌شود پاسخ‌گویند.

سه: این ادعای کلی که «شخص نمی‌تواند بدون نفی ایمان، آن را با معیارهای عقلی مورد ارزیابی قرار دهد»؛ و به تعبیر دیگر هرگونه ارزیابی عقلانی و علمی باورهای دینی با از دست دادن باورهای دینی و ایمان، همراه است درست به نظر نمی‌رسد زیرا در بسیاری از موارد ارزیابی عقلانی از ایمان شده و ایمان هم محفوظ مانده است.

### ۳-۵. آخرت‌گرایی

جان هیک (۱۹۲۲) برای آنکه نشان دهد مدعیات دینی واجد معنای واقعی هستند، نظریه‌ای تحت عنوان «اثبات‌پذیری در حیات واپسین» مطرح می‌کند (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۱۲۹). از نظر هیک اثبات حقانیت یک مدعا همانا زدودن شک معقول در باب حقیقت آن مدعاست؛ بنابراین اگر مدعیات دینی واقعیت داشته باشند، آدمیان می‌توانند در حیات پس از مرگ آن واقعیت را چنان بیازمایند که هرگونه تردید معقول در باب حقانیت آن مدعیات از میان برود؛ بنابراین حتی اگر آزمون‌گزاره‌های دینی برمبنای تجربه‌های دسترس‌پذیر آدمی در حیات زمانمند ممکن نباشد، امکان آزمون‌های اثبات‌گرایی در حیات واپسین وجود دارد و همین امکان کافی است تا مدعیات دینی، بنا بر اصل تحقیق‌پذیری، واجد معنای واقعی و معرفت‌بخش دانسته شوند. هیک می‌کوشد تا با پیشنهاد این نظریه، دست‌کم مسئله را از دید منطقی محض حل نماید. او ابتدا دو قید برای تحقیق‌پذیری ذکر می‌کند: یکی اینکه باید همگانی باشد. لذا اگر قضیه‌ای تنها برای عده خاصی قابل تحقیق و اثبات باشد نه برای همه، آن قضیه تحقیق‌پذیر نیست؛ مانند احوال شخصی که قابلیت آزمون‌پذیری بین‌الذهانی را ندارد. دیگر

اینکه تحقیق پذیری امری بالقوه است، نه تحقیق و اثبات بالفعل؛ مثلاً در عمق ده کیلومتری اقیانوس آرام فلان موجود آبی زندگی می‌کند، این قضیه تحقیق پذیر است ولو این که هیچ انسانی، بالفعل آن را اثبات نکرده باشد. او آنگاه نظریه‌اش را در ضمن این تمثیل بیان می‌کند که: فرض کنید دو نفر فقط یک‌راه در پیش دارند و از سر اضطرار باید آن را طی کنند، اما یکی معتقد است این جاده به شهری ملکوتی و خدایی ختم می‌شود و دیگری مدعی است این جاده به هیچ جا نمی‌رسد و مقصدی در کار نیست. در این سفر خوشی‌ها و ناخوشی‌هایی پیش می‌آید. هر دو نفر از خوشی‌ها استفاده می‌کنند و ناخوشی‌ها را تحمل؛ اما با این تفاوت که برای اولی تمام خوشی‌ها و ناخوشی‌ها معنادار است و برای دومی بی‌معنا و تا زمانی که این راه را طی می‌کنند (در این دنیا)، هیچ‌یک نمی‌تواند ادعای خویش را اثبات و سخن دیگری را ابطال کند. پس در اصل برخورد با حوادث مشترک‌اند، اما در تلقی آن‌ها از امور تفاوت وجود دارد. از دیدگاه هیک، آن جاده بی‌برگشت و یک‌طرفه، زندگی ما انسان‌ها است و دو گروه مؤمن و ملحد آن را به‌ناچار طی می‌کنند و مؤمن تا در دنیاست نمی‌تواند صدق و حقانیت مدعیات خود را اثبات کند؛ یعنی گزاره‌های دینی در این دنیا به لحاظ منطقی نه قابل اثبات و نه قابل ابطال و تنها در جهان دیگر است که صدق آن‌ها معلوم می‌شود. لذا در این دنیا به لحاظ نظری تفاوتی بین دیدگاه‌های موحد و ملحد نمی‌بینیم، فقط تفاوت عملی بین آن‌ها وجود دارد. پذیرش گزاره‌های دینی زندگی انسان را شیرین‌تر و تحمل دردها و رنج‌ها را برای او آسان‌تر می‌نماید. پس پذیرفتن گزاره‌های دینی که چنین مزیت عملی دارند، بسی بهتر از پذیرش نقایص آن‌هاست (هیک، ۱۹۷۷: ۱۵۹-۱۵۰).

نقد:

یک: اولین اشکالی که بر هیک وارد است این است که اثبات و ابطال واقعی را به حیات پس از مرگ حواله کردن (تجربه‌ای که اکنون برای ما دست نمی‌دهد)، در حال حاضر چه فایده‌ای دارد؟ هیک در عین التزام به معنای پوزیتویسم در صدد توجیه و

معنادار ساختن گزاره‌های دینی در آخرت است. جهانی که تجربه‌ای از آن در دست نداریم.

دو: اشکال دیگر اینکه؛ تنها بخشی از گزاره‌های دینی در دنیا اثبات پذیر بالقوه هستند که در آخرت به فعلیت می‌رسد و آن‌ها عبارتند از: قضایای درباره نفس و خلود و سعادت و شقاوت آن، پس این ادعای هیک که صدق و کذب همه گزاره‌های دینی در آخرت آشکار می‌شود قابل اثبات نبوده و دلیل عرضه شده تنها پاره‌ای از این گزاره‌ها را اثبات پذیر می‌گرداند.

سه: گذشته از این‌ها؛ گزاره‌های دینی اگر معنادار نبود و اثبات و ابطال آن برای موحد نیز امکان نداشت، فایده عملی نیز نمی‌داشت. تأثیر عملی مدعیات دینی بر تحمل پذیر ساختن زندگی و مصائب آن، فرع بر معناداری آن‌ها است. اموری که فعلاً مهمل است و شاید در آینده معنادار شود، چه تأثیری می‌تواند در مسیر زندگی انسان داشته باشد. بدین جهت چنانکه (به گفته هیک) به لحاظ نظری بین مؤمن و ملحد فرقی نیست، باید از لحاظ عملی نیز تفاوتی نباشد و اگر تفاوت هست از لحاظ نظری است که به ساحت عمل نیز کشیده می‌شود (حق پناه، ۱۳۸۱: ۲۲-۲۱).

### ۶-۳. داستان گرایی

بریث ویت، فیلسوف و فیزیکدان انگلیسی در مقاله‌ای نسبتاً کوتاه، تحت عنوان دیدگاه یک تجربه‌گرا درباره ماهیت باور دین (Brit، ۱۹۷۱: ۷۲)، نظریه قابل توجهی در بحث زبان دین و معناداری ارائه کرد. سعی او بر این بود که با حفظ موضع تجربه رایانه مشکلات معنی داری، ارتباط علم و دین و حضور دین در عمل فردی و اجتماعی را حل و تجربه‌گرایی را با ایمان دینی جمع نماید. بریث ویت با توجه به اصل ویتگنشتاینی «کاربرد زبان»، به بررسی معناداری گزاره‌های دینی و اخلاقی می‌پردازد. رسالت تجربه‌گرا تعیین تجربی جمله دینی یا اخلاقی است که چه مصرف و کاربرد دارد؟ و اگر سخنی

کاربردی نداشت (مانند پولی که تاریخ‌مصرفش گذشته) بی‌ارزش خواهد بود. مبنای دیگر او این است که گزاره‌های دینی شبیه کاربرد و مصرف گزاره‌های اخلاقی اند: «اولین فایده احکام دینی اعلام اتحاد با مجموعه‌ای از اصول اخلاقی است»، لذا نقش دین اخلاقی است، پس باید نخست ببینیم اظهارات اخلاقی چه نقشی ایفا می‌کنند تا کاربرد مدعیات دینی هم معلوم شود؟ به اعتقاد او، کاربرد اولیه اخلاق در اظهار قصد گوینده است به عمل کردن به نحوه‌ای خاص که در آن گفتار معین شده است؛ مثلاً معنای «دزدی بد است»، این است که من به‌عنوان روشی کلی مصمم هستم دزدی نکنم، یعنی این سخن بیانگر التزام به یک خط‌مشی و قاعده‌ای کلی در حیات متکلم است. گزاره‌های دینی از سنخ گزاره‌های اخلاقی بوده و بیانگر تعهد گوینده به گونه‌ای خاص از حیات و توصیه بدان می‌باشد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «خداوند عشق است»، به معنای این است که قصد دارم در زندگی از مشی عاشقانه‌ای پیروی کنیم و به شما هم توصیه می‌کنیم چنین رفتار کنید. یکی از لوازم آشکار این نظریه این است که از صدق و کذب گزاره‌های کلامی بحث نکنید. چه این‌ها کارکردی شبیه هنر و ادبیات دارند که مقصود اصلی آن‌ها تحریک و سوق دادن انسان‌ها به سوی جهتی خاص است، نه بیان حقیقتی علمی یا تاریخی؛ بنابراین تمام ادیان، داستان‌هایی هستند که تصویری از زندگی را به دست می‌دهند و انسان‌ها را به آن نوع زندگی ترغیب می‌کنند. نیز فرق میان گزاره‌های اخلاقی و دینی در این است که گزاره‌های دینی همان مطالب اخلاقی را به نحو شیرین‌تر و جذاب‌تر با استناد به داستان‌ها، تمثیل‌ها و کنایه‌ها بیان می‌کنند؛ زیرا به اعتقاد او اغلب مردم اگر اعمالشان را از پاره‌ای حکایات الهام بگیرند، بالطبع آن اعمال را آسان‌تر انجام می‌دهند (همان). نتیجه اینکه دین صرفاً تأثیر روان‌شناختی دارد.

نقد:

یک: اینکه کارکرد زبان دینی را بیان مقاصد اخلاقی و ترغیب به رفتار اخلاقی قرار دادن، باعث می‌شود زبان دینی به زبانی صرفاً اخلاقی و مزین به حکایات، تبدیل شود.

دو: این تحلیل پیشاپیش یک نظریه نارسا درباره زبان اخلاقی را مفروض می‌گیرد، چون بر اساس این نظریه، هنجارهای عینی (مثل قتل عمد خطاست) به اظهاراتی درباره مقاصد و نیات ذهنی (مثل من هرگز قصد کشتن کسی را ندارم) ترجمه می‌شود. به این ترتیب هر نوع عملی که فرد قصد انجام آن را داشته باشد، اخلاقی می‌شود و جز آن‌ها دیگر اخلاقی نیست. این نتیجه، آشکارا با تجربه اخلاقی عموم ما تعارض دارد. چنانکه این نتیجه غلط در مورد پاره‌ای از گزاره‌های دینی هم به دست می‌آید. شاید بتوان عباراتی چون «خدا عشق است» را این چنین تحلیل نمود که عاشقانه زندگی کنید ولی در مورد این گزاره که «خدا سرمدی است»، یا «خدا قادر علی الاطلاق است»، چگونه می‌توان قائل شد که این‌ها دلالت بر تعهد متکلم و توصیه او به پیروی از مشی خاصی در زندگی دارند؟ ازلی و ابدی بودن مخاطب مقدور نیست تا بتوان بدان توصیه کرد. پس این تحلیل در مورد اوصاف متافیزیکال خداوند و نیز در مورد گزاره‌های اخلاقی نارسا می‌باشد (حق پناه، ۱۳۸۱: ۲۳).

سه: «بریث ویت» کارکرد و معنایی را که خود دینداران برای مدعیات و حکایات دینی قائل‌اند، یکسره مغفول می‌نهد؛ زیرا تحلیل گزاره‌های دینی و اعتقاد به آن‌ها به عنوان داستان‌های مفید بدون دغدغه صدق با آنچه در جامعه دینی و عرف متدینان جاری است، تعارض دارد. دلیل اینکه اعتقادات دینی سبب عوض شدن نحوه معیشت مردم می‌شود نه در صرف تأثیر تخیلی و روان‌شناختی، بلکه در اعتقاد به مطابقت با واقع داشتن آن‌ها نهفته است. به طوری که اگر از خود آن‌ها پرسیم چرا معیشت خود را بر اساس اعتقاد خاصی بنا نموده‌اند، آن‌ها دلیل این امر را در حقایقی می‌دانند که اساس آن اعتقاد است (علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۷).

جان هیک (راد، ۱۳۷۲: ۱۹۲) و دیگران نیز به نظریه بریث ویت انتقاداتی جدی وارد کرده‌اند (پترسون، ۱۳۷۸: ۲۷۰).

### ۷-۳. ابطال‌گرایی

یکی از نظریاتی که ناظر به بی‌معنایی زبان دین است مربوط به «آنتونی فلو»<sup>۱</sup> می‌باشد. فلو، فیلسوف تحلیلی مشرب انگلستان، تقریر خاصی از اصل تحقیق‌پذیری ارائه داد و آن را در قالب «اصل ابطال‌پذیری» بیان کرد، این اصل محصول تلاش مداوم برای بیان دقیق و مدون لب دیدگاه پوزیتیویست‌ها درباره «معنای معرفت‌بخش» است. او مناظره معروف خود را با نقل داستانی از جان ویزدام، تحت عنوان خدایان (باغبان نامرئی) آغاز می‌کند؛ و خلاصه دیدگاه وی را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

از نظر دین‌داران مدعیات دینی نظیر اینکه «خداوند بندگانش را دوست می‌دارد»، احکام عام جهان شناختی‌اند و از امری واقع حکایت می‌کنند.

احکامی که ناظر به امور واقع‌اند، احکام تجربی هستند.

تمام احکام تجربی مشمول اصل ابطال‌پذیری‌اند. به بیان دیگر در نسبت با هر حکم تجربی می‌توان شرایط و واقعیات مشاهده‌پذیری را در عالم واقع معلوم کرد که به فرض تحقق، آن حکم را به نحو قطعی ابطال نماید.

اما دین‌داران معتقدند که وقوع هیچ امر واقعی نمی‌تواند گزاره‌های دینی را به طور قطع باطل و نقض کند.

بنابراین مدعیات دینی واجد هیچ ادعای راستین و واقعی نیستند؛ یعنی شبه گزاره‌هایی فاقد مضمون و معنای معرفت‌بخش هستند. وی تصریح دارد که وجود شرور در عالم، نقض قضیه «خدا بندگانش را دوست می‌دارد» است. اینکه متدینان بگویند: سنخ مهربانی خداوند با مهربانی ما آدمیان فرق می‌کند و او دارای نوعی از مهربانی است که با همه دردها و رنج‌ها سازگار است و چه بسا این دردها و رنج‌ها مایه تکامل روحی شخص بیمار است و مصلحت او در این است که این رنج‌ها را تحمل کند، مشکل را

---

۱. Antony flew

حل نمی‌کند. توجیه موارد نقض یا افزودن قیدهای متعدد، باعث می‌شود حکم اولیه مثلاً «خداوند مهربان است»، عملاً تهی و بی‌معنا و بدون مصداق باشد (حق پناه، ۱۳۸۱: ۹).  
نقد:

یک: اصل مبنای «فلو» که «معیار ابطال‌پذیری» است، مورد اشکال است. بر اساس این مبنا ملاک معناداری یک گزاره آن است که آن گزاره قابل ابطال باشد، یعنی اینکه بتوان شرایطی را تصور کرد که آن گزاره قابل ابطال باشد، یعنی اینکه بتوان شرایطی را تصور کرد که در آن شرایط این گزاره صادق نباشد. ایده ابطال‌پذیری توسط پوپر عرضه شد و آن را معیاری برای تعیین مرز بین گزاره‌های علمی از غیرعلمی می‌دانست نه معیاری برای گزاره‌های بامعنا و بی‌معنا. فلو می‌خواهد با این معیار مرز گزاره معنادار و بی‌معنا را مشخص کند، بدون اینکه دلیلی بر مدعای خود اقامه کند؛ بنابراین هیچ دلیل منطقی وجود ندارد که بگوییم تمام گزاره‌های معنادار باید با ترازوی ابطال‌پذیری سنجیده شوند.  
دو: با فرض قبول مبنای ابطال‌پذیری، می‌توان گفت بسیاری از قضایای دینی ابطال‌پذیرند، یعنی می‌توان شرایطی را فرض کرد که در آن، پاره‌ای از گزاره‌های دینی کاذب یا ابطال‌پذیر باشند؛ مثلاً در مورد وجود خدا می‌توان اوضاعی را تصور و فرض کرد که در آن اوضاع اگر خداوند وجود نداشته باشد، چه خواهد شد. در این صورت همه چیز، هیچ و پوچ خواهد بود و جهان در کام نیستی محض فرو خواهد رفت. کرومبی<sup>۱</sup> پاسخ انتقاد فلو را این‌گونه می‌دهد که عقاید دینی در اصل تکذیب‌پذیرند و این نشان می‌دهد که این احکام تهی نیست، هرچند در عمل شواهد مناسب و مربوطی موجود نباشد. وی می‌گوید:

«آیا چیزی هست که مخالف این حکم باشد که خداوند مهربان است؟ آری، رنج. آیا چیزی هست که قاطعانه نقطه مقابل رنج و نافی آن باشد؟ نه چراکه رنج واقعیت دارد، آیا چیزی هست که قاطعانه مخالف با آن حکم باشد؟ آری رنج که به کلی و تا ابد به نحوی

۱. Jan Crombie

چاره‌ناپذیر بی‌جهت است. حال آیا می‌توان یک امتحان قاطع و تعیین‌کننده کرد؟ نه چراکه ما هرگز همه آنچه را که در پس پرده نمان است، کل تصویر را، نمی‌بینیم لاقفل دو چیز از ما پنهان است: یکی آنچه در کنه ضمیر و شخصیت رنجور یعنی صاحب یک رنج نهفته است و دیگر آنچه از این پی‌فرا راه او و ما خواهد آمد» (آنتونی فلو، ۱۹۵۵: ۹۶).

### ۸-۳. عمل‌گرایی

ار. ام هیر با پذیرش معیار آنتونی فلو معتقد است: زبان دینی معنای معرفت بخشی ندارد. با این وصف گزاره‌های دینی بیانگر نوعی تفسیر ژرف از عالم هستند و به آدمی بینش و بصیرتی می‌بخشند که سراپای حیات وی را در برمی‌گیرد و به آن جهت ویژه می‌بخشد. از این رو اگرچه هیچ مشاهده تجربی‌ای ناقض این تفسیر و بینش ژرف نیست، اما این امر از اهمیت اعتقادات دینی و نقش تعیین‌کننده آن‌ها در حیات بشری نمی‌کاهد. به اعتقاد وی بیانات دینی از یک «بلیک» حکایت می‌کنند (بلیک دلالت بر نوعی تفسیر عمیق از جهان می‌کند که مشاهده تجربی نمی‌تواند آن را دگرگون کند). او به این تمثیل می‌پردازد که شخص دیوانه‌ای معتقد است تمام استادان آکسفورد می‌خواهند او را به قتل برسانند.

آشنایی و مواجهه او با استادان فراوانی که بی‌آزار هستند و حتی رفتاری دوستانه دارند نیز اعتقاد او را متزلزل نمی‌کند، به نظر او همه انسان‌ها «بلیک‌هایی» دارند که از جنس مدعیات راجع به امر واقع نیستند و لذا توسط واقعیت‌های ناقض، نقض نمی‌شوند، بلکه این بلیک‌ها، راه‌هایی برای تفسیر واقعیت‌ها هستند. به اعتقاد او، دین‌داران واجد این بلیک هستند که خدا وجود دارد و نیز راه درست زیستن، دیندارانه زیستن است و هیچ چیز این اعتقاد را نمی‌تواند تفسیر دهد. هرچند گزاره‌های دینی از قبیل اینکه «جهان آفریننده‌ای دارد»، به لحاظ منطقی و نظری راهی برای اثبات آن‌ها وجود ندارد و از این رو، بر طبق معیار «اثبات‌پذیری» بی‌معنا است، ولی به لحاظ عملی

شخصی که چنین دیدی به جهان داشته باشد، دارای امید و آرامش نسبت به آینده است درحالی که شخص ملحد از چنین آرامش و امیدی برخوردار نیست. لذا مدعیات دینی گر چه ذاتاً فاقد معنایند، اما به دلیل معنادار کردن زندگی و ایجاد آرامش و امید در جان معتقدان به آن نسبت به نقیضشان برتری دارند (پترسون، ۱۳۷۸: ۲۶۴).

نقد:

یک: «هیر» که گویا خواسته جواب «فلو» را مبنی بر معنادار نبودن گزاره‌های دینی بدهد، عملاً مدعای فلو را پذیرفته و تحقیق ناپذیر بودن و در نتیجه معنادار نبودن گزاره‌های دینی را پذیرفته است. از این رو، اشکالاتی که بر فلو وارد بود، بر سخن هیر نیز وارد است.

دو: به اعتقاد هیر، گزاره‌های دینی تحقیق پذیر نیستند، ولی کارایی و فایده عملی دارند و لذا نسبت به نقیضشان متناسب‌تر و سالم‌تر می‌باشند. سؤال اصلی این است که مقصود از مناسب‌تر بودن یک احساس یا اندیشه یا گفتار با جهان چیست؟ به چه دلیل برخی رفتارها نسبت به بعضی دیگر متناسب‌ترند؟ ملاک رفتار متناسب‌تر چیست؟ آیا این ملاک که احساس آرامش از احساس ناآرامی بهتر است، خود گزاره‌ای تحقیق ناپذیر نیست؟

بنابراین، دیدگاه هیر، با توجه به اصل معناداری که خود بدان معتقد است، بی‌معنا و خودویرانگر است (حق پناه، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۲).

### ۹-۳. عرف‌گرایی

بهترین و صحیح‌ترین نظر این است که زبان دین، عیناً همان زبان عرف عامه مردم است؛ یعنی همانی که همه عقلا دارند که در آن زبان، هم مجاز است و هم تمثیل، هم نماد هست و هم تشبیه؛ چون طبق صریح قرآن، انبیاء با زبان قومشان صحبت می‌کردند؛ چراکه برای هدایت همان قوم آمده بودند، پس باید با زبانی سخن بگویند که

آن قوم در محاوراتشان از آن بهره می‌جستند وگرنه زبانی که رمزی، نمادین و تمثیلی باشد برای توده مردم قابل فهم نیست درحالی‌که قرآن کتاب آسمانی برای هدایت توده مردم آمده است ﴿هدی للناس﴾ لذا در آیه‌ای صریحاً فرموده است: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابراهیم: ۴).

پس زبان عرفی که ما می‌گوییم منظور آن زبانی است که هم حقیقت دارد و هم مجاز، هم کنایه دارد و هم استعاره و تشبیه (طاهری، ۱۳۷۶).

### نتیجه‌گیری

با بررسی مهم‌ترین آراء اندیشمندان اسلامی و مغرب‌زمین، درزمینه زبان دین، نه نظریه مشهور مورد بررسی قرار گرفت. نظریه‌هایی که قائل به معناداری زبان دین بوده‌اند، ملاک‌های معنادار بودن را چنین بیان کرده‌اند: تمثیل‌گرایی، تجسد‌گرایی، بازی‌گرایی، آخرت‌گرایی، داستان‌گرایی و عرف‌گرایی. نظریه‌هایی هم که قائل به بی‌معنایی زبان دین بوده‌اند ملاک‌ها را در تجربه‌گرایی، ابطال‌گرایی و عمل‌گرایی منحصر دانسته‌اند. البته با نقدهای علمی که بر این نظریات وارد شد در پایان، نظریه اندیشمندان اسلامی که قائل به عرف‌گرایی در گزاره‌های دینی می‌باشند مورد تأیید و تأکید قرار گرفت.