

از میان مباحث امروزی فلسفه دین، شاید بتوان گفت بحث زبان دین بیش از دیگر مباحث مورد توجه پژوهشگران ایرانی علاقه‌مند به مطالعات کلامی بوده است. از این میان، اگر بگوییم دکتر امیرعباس علی‌زمانی تنها کسی است که همت و توجه خود را به این موضوع اختصاص داده است، سخن به‌گزار نرفته است. آثار او گواه روشنی بر این مدعاست. آخرین اثری که از وی بتازگی منتشر شده است، عنوان سخن گفتن از خدا را دارد. این اثر، در واقع، پایان‌نامه علی‌زمانی است که در قالب کتاب، تدوین و نشر یافته است. وی دکترای فلسفه تطبیقی خود را از دانشگاه تربیت مدرس گرفته است. علی‌زمانی افزون بر مقالات، کتاب‌های: ۱. زبان دین خدا، ۲. زبان و معنا، ۳. علم، عقلانیت و دین و نیز مشارکت در تألیف جستارهایی در کلام جدید را در کارنامه خود دارد. متن حاضر گزارش مشروح نشست رونمایی، بررسی و نقد کتاب سخن گفتن از خدا است، با حضور دکتر رضا اکبری، دکتر حسین هوشنگی و مؤلف که چندی پیش به همت معاونت فرهنگی خانه کتاب در سرای اهل قلم برگزار شده بود.

کتاب ماه فلسفه

دکتر امیرعباس علی‌زمانی:

سخن گفتن از خدا بخشی از بحث زبان دین است. همان‌طور که آقای ویلیام آلتون می‌گوید، بحث زبان دینی یا religious language هم شامل گزاره‌های کلامی می‌شود و هم شامل گزاره‌های غیر کلامی مثلاً، گزاره‌های تاریخی، اخلاقی.

به طور کلی، بحث زبان دینی آن جایی مطرح می‌شود که زبان در خدمت مقولات دینی به کار می‌رود؛ اعم از این که در ارتباط با خدا باشد یا جاودانگی یا وحی یا معجزات. بنابراین، بحث زبان دینی یا religious language اعم است. ولی بحث سخن گفتن از خدا، نقطه مرکزی بحث زبان دینی است. آلتون می‌گوید: آن چیزی که مشکل‌آفرین است، همین سخن گفتن از خداست. اگر این سخن ویتگنشتاینی را بپذیریم که ما انسان‌ها در این عالم زندگی می‌کنیم و زبان ما کاملاً مرتبط است با form of life و نحوه زیستن ما، در این صورت، سقف زبان ما سقف عالم ما خواهد بود و بالعکس. ما مفاهیم را از این عالم می‌گیریم و بر این عالم انطباق می‌دهیم و طبیعتاً ذهن ما و زبان ما در ارتباط با این عالم شکل می‌گیرد. هر مفهومی به مثابه یک تصویر، تصویری است که در ارتباط با این عالم هست. من وقتی می‌گویم: مفهوم رنگ، مفهوم سفیدی، مفهوم موج، مفهوم نیرو، این‌ها همه در ارتباط با همین عالمی هست که ما در آن زندگی می‌کنیم. زمانی که ما این زبان را در همین عالم به کار می‌بریم، هیچ مشکلی نداریم و یا به عبارت دیگر، بحران و مشکل حادث نداریم. بگذریم از بعضی اشکالات دقیق که آیا واقعاً زبان و معنا چه ارتباطی با واقع دارد، آن‌ها بحث‌های فنی است. ولی مشکل از آن جایی پیدا می‌شود که ما از سطح این عالم فراتر می‌رویم و به یک ساحت یا به یک موجود و یا به یک امری می‌خواهیم بپردازیم که «به‌کلی دیگر» و از هر جهت با این عالم ما متفاوت است. عالم ما عالم زمان است، ولی او بی‌زمان timeless است. این‌جا همه چیز جسمانی و محدود و مکانی و مرکب است، اما او مجرد، بی‌زمان، بی‌مکان و بدون حرکت هست. آن وقت اگر واقعیت کاملاً متفاوت است و اگر مفاهیم، تصویر، برای واقعیت هستند و ما چیزی جز همین مفاهیم محدود و امکانی را در اختیار نداریم، اگر این سه (یکی این که، واقعیت کاملاً متفاوت است؛ دوم این که، مفاهیم، تصویر واقعیت و برگرفته از آن و متناسب با آن هستند و سوم این که، همه دارایی ما و بضاعت ما همین زبان طبیعی natural language هست) را بپذیریم، سؤالی که پیدا می‌شود این است که چگونه می‌شود از زبان طبیعی در باره یک امر غیرطبیعی سخن گفت؟ والتر کافمن از مثال دو برادر استفاده می‌کند. برادر بزرگتر با برادر کوچکتر بازی و صحبت می‌کرد و به او می‌پرداخت. مدتی بود که برادر کوچکتر می‌دید که برادر بزرگتر در خودش فرو رفته و گرفتار خودش است و وقتی با او حرف می‌زند، او حواسش جای دیگری است و مثل سابق با او شوخی نمی‌کند و می‌بیند که کتاب‌های عاشقانه می‌خواند و مرتب راجع به عشق حرف می‌زند. از او می‌پرسد: چی شده؟ چرا با

شناسایی راز گل‌سرخ

سخن گفتن از خدا
گزارش نشست بررسی و نقد کتاب

من مثل سابق حرف نمی‌زنی؟ و برادر بزرگتر پاسخ می‌دهد: چیز مهمی نیست. برادر کوچکتر اصرار می‌کند آن چیزی را که اتفاق افتاده به زبان بیاورد. می‌گوید: برادر! من گرفتار عشق شده‌ام. می‌پرسد: عشق چیست؟ می‌گوید: عشق یک جور از خود بی‌خود شدن است که خواب را از چشمان آدم می‌گیرد. می‌گوید: عجب! پس مادر بزرگ ما عاشق شده، چون شب‌ها خوابش نمی‌برد و معمولاً هم وقتی با او حرف می‌زنیم، حواسش نیست و جواب نمی‌دهد. برادر بزرگتر می‌گوید: نه برادر، این از خود بی‌خود شدن فرق می‌کند. آن در اثر کهولت است، این از خود بی‌خود شدن شیرین است. برادر کوچکتر می‌گوید: عجب! پس یک نوع شکلات است. برادر بزرگتر می‌گوید: نه برادر! از این قبیل هم نیست، این یک شیرینی است که متفاوت است و همین‌طور، صحبت دو برادر ادامه می‌یابد. کافمن می‌گوید: این صحبت تا روز قیامت هم اگر ادامه یابد، تا زمانی که برادر کوچکتر تجربه عاشقانه نداشته باشد و آن شیرینی و آن از خود بی‌خود شدن را تجربه نکند، این زبان طبیعی نمی‌تواند او را به آن مقصود برساند. در بعضی از تعابیری که در فلسفه ویتگنشتاین دوم هست، این تعبیر وجود دارد که اساساً متدین و ملحد نمی‌توانند با یکدیگر سخن بگویند. چرا؟ چون یک متدین وقتی می‌گوید *only present* حضور مطلقه خداوند و او یک حضوری را تجربه می‌کند و یک *concept* و یک تجربه‌ای دارد که فرد ملحد فاقد آن است؛ هم فاقد آن تجربه است و هم فاقد آن تصویر است و چون فاقد آن دو است، این دو نفر وقتی مفهوم خدا را به کار می‌برند، دقیقاً به یک معنا به کار نمی‌برند. آن چیزی که متدین می‌گوید هست و در باره او و از او سخن می‌گوید، دیگری تصویری از آن ندارد. لذا در این‌جا می‌گویند اصلاً ملحد و موحد نمی‌توانند با یکدیگر سخن بگویند. بعدها امثال د. ز. فیلیپس و دیگران آمدند و نظریات ویتگنشتاین را بسط دادند و آن ایمان‌گرایی خاص را از دل آن بیرون آوردند.

در کتاب *سخن گفتن از خدا* من دنبال این‌گونه بحث بودم. هر کدام از ما از دوران کودکی از رهگذر پدران و مادرانمان تصویری از خدا در ذهن ما هست که برای ما از خدا سخن گفتند. به قول آقای وینسنت برومر، تئولوژی یعنی سخن گفتن از خدا. او به لحاظ اتیمولوژی هم پیگیری می‌کند که در واقع تنوس و زئوس و لوگوس در واقع همان کلام از خداست. اگر واقعاً سخن گفتن از خدا ممکن باشد، الاهیات آغاز می‌شود. لذا اگر امروزه کتاب‌های فلسفه دین را ملاحظه بفرمائید، اولین بحثی که مطرح می‌کنند، مثل آقای برایان دیویس و آقای برومر و دیگران، بحث *speaking of god* است. اگر ما نتوانیم از خدا سخن بگوئیم، اثبات وجود او هم نمی‌توانیم بکنیم، آن وقت بحث‌های دیگر هم پیش نمی‌آید. من در این کتاب بر آن شدم به چند سؤال جواب بدهم؛ یعنی محل بحثم این بوده که آیا ما می‌توانیم از طریق زبان طبیعی اولاً، به‌طور معنادار و ثانیاً، به‌طور ایجابی و ثالثاً، به‌طور حقیقی و رابعاً، به‌طور صادق در باره خدا سخن بگوئیم؟ آیا سخن گفتن معنادار ایجابی صادق حقیقی از خدا ممکن هست یا ممکن نیست؟

اگر آری، چه‌طور امکان‌پذیر است؟ مفاهیم ما که محدوداند و خدا نامحدود؛ مفاهیم ما که زمانی هستند و خدا بی‌زمان. چگونه می‌شود از طریق این تصاویر در باره او سخن گفت؟ من سعی کرده‌ام این بحث را در مغرب زمین و هم در جهان اسلام دنبال کنم و البته، اگر من می‌خواستم همه اقوال را بیاورم، این کتاب باید سه یا چهار جلد می‌شد. در این کتاب، آرای متفکران زیادی را بیاورده‌ام؛ مثلاً، رأی آکویناس را آورده‌ام، ولی آگوستین را نه. محی‌الدین عربی را آورده‌ام، ولی جلال‌الدین رومی را نه. توجه‌ام این بوده که از هر جریانی، نماینده‌ای که واقعاً قوت دارد و مدافع است و سخنانش شفاف و قابل اعتناست را بیاورم.

هر چند به لحاظ تاریخی، بحث معناداری و بی‌معنایی متأخرترین بحث است. (می‌دانید که سال ۱۹۲۶ اعضای حلقه وین این بحث را مطرح کردند و نخستین اثر در این باره از آن ج. آیر بود). به لحاظ منطقی بحث معناداری مقدم بر بحث معناشناسی است. بحث‌های مربوط به معناداری را ما در قسمت دوم کتاب آوردیم و بحث‌های مربوط به معناشناسی را در قسمت نخست. از سنت بیان‌ناپذیری و از فلوطین شروع کردیم. چرا؟ چون فلوطین در رسالات خودش، در *تاسوعات* اولین کسی هست که در واقع بحث سخن گفتن از مطلق را شروع می‌کند و می‌گوید: مطلق بیان‌ناپذیر است، مطلق فوق تجربه است، مطلق فوق ادراک و فوق معرفت و فوق زبان است و ما نمی‌توانیم در باره او سخن بگوئیم و اگر بخواهیم حق سخن را ادا کنیم، حق نداریم او را او بنامیم، ولی خود فلوطین به دامن



دکتر امیرعباس علی‌زمانی

الاهیات سلبی می‌غلطد، چون وقتی که می‌خواهد بیان‌ناپذیری را توضیح دهد، مجبور است بگوید خداوند شیء نیست، نار نیست، نور نیست، علت نیست، معلول نیست و به این ترتیب، به دامن الاهیات سلبی می‌افتد. از این رو، او بنیان‌گذار الاهیات سلبی است. در سنت الاهیات سلبی به دویونوزیوس *dionysius* آریو پاگی (مجمعول) اشاره کردیم. می‌دانید کتاب *divine names* دویونوزیوس یکی از مهم‌ترین آثار در قرون وسطی بود و خیلی هم محل بحث قرار گرفت و البته، افرادی مثل دانس اسکاتس و دیگران را بحث نکردیم، با این که، توجه داشتیم که باید بحث بشود، ولی به تفصیل می‌انجامید. بعد رسیدیم به ابن‌میمون. واقعاً کسی که در سنت یهودی-مسیحی بحث الاهیات سلبی را بجد دامن زد، ابن‌میمون بود. ابن‌میمون بیشترین دفاع از الاهیات سلبی را در کتاب *دلالت الحائرين* کرد. خدایی که ابن‌میمون مطرح می‌کند، بیشتر خدای تنزیهی است و این قدر در این تنزیه افراط می‌کند و پیش می‌رود که می‌گوید حتی پیامبران اگر واقعاً سطح مردم متفاوت بود، به طور سلبی با آن‌ها سخن می‌گفتند. اصل هم‌زبانی اقتضا می‌کند که آن‌ها ایجابی سخن بگویند. او صفات را سلب می‌کند، معرفت ایجابی را سلب می‌کند. تمام بیانات ایجابی را به معنای سلبی برمی‌گرداند و فقط صفات فعل را می‌پذیرد. در ابن‌میمون، بیانات ابن‌میمون را آورده‌ایم و در پایان به نقد الاهیات سلبی پرداخته‌ایم.

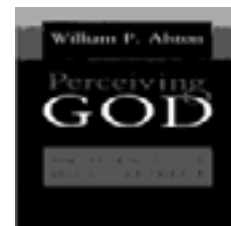
در جهان اسلام و در سنت تشیع می‌دانید که مرحوم قاضی سعید قمی و ملارجب‌علی تبریزی کسانی بودند که به شدت تحت تأثیر سنت سلبی قرار گرفتند. در این کتاب، به بیانات این دو نیز پرداخته‌ایم.

توماس کسی است که می‌خواهد راه جدید را طرح کند. او کار را از همان جا شروع می‌کند که ابن‌میمون به پایان برده بود. توماس معتقد است که از سلب به جایی نمی‌توان رسید. معبود و معشوقی را که اگر بپرسیم چگونه است؟ و فقط به ما بگویند که این جور نیست، آن جور نیست؛ مثلاً الف نیست، ب نیست و ... نه می‌شود عبادت کرد و نه می‌شود دوستش داشت و نه می‌شود به او نزدیک شد. خود توماس تأکید داشت که معرفت سلبی بدون معرفت ایجابی امکان‌پذیر نیست. توماس می‌دید که نظریه اشتراک معنوی به تشبیه می‌انجامد. اشتراک لفظی به تعطیل می‌انجامد و الاهیات سلبی به جایی نمی‌انجامد. الاهیات سلبی قدم آغاز بود، ولی قدم پایان نبود. این است که توماس نظریه تمثیل را مطرح می‌کند. برخی از فیلسوفان دین مثل آقای جیمز راس معتقدند که نظریه تمثیل بهترین راه برای حل مسئله زبان دینی است.

تقریرهای تازه‌ای از نظریه تمثیل، حتی بر اساس سنت ویتگنشتاینی مطرح شده، مثل آقای گری گاتینگ و دیگران. ما در این کتاب، توماس را با ملاصدرا مقایسه کردیم و مشکلاتی را که تلقی توماس از اشتراک معنوی داشته است، بیان کرده‌ایم و پس از بیان دو تقریر از الاهیات تمثیلی توماس، به نقد آن پرداختیم و به نظر می‌آید که هر دو تقریر توماس با مشکل مواجه است. کل الاهیات توماس بر اساس مفهوم علیت است. برخی از فیلسوفان دین تحلیلی، مذاقه‌های تحلیلی می‌کنند و می‌پرسند: خدا علت است، یعنی چه؟ آیا مثل این است که آتش علت حرارت است؟ در مفهوم علت، در می‌مانیم که علت چیست؟ و علت به چه معنایی به خدا نسبت داده می‌شود؟ آیا مشترک لفظی (vocal) هست؟ مشترک معنوی (univocal) هست؟ و یا یک امر سوم هست؟

افزون بر این، در این کتاب، نظریه عرفانی را نیز، به عنوان جمع بین سلب و ایجاب مطرح کردم. البته، کسی مثل محیی‌الدین هرگز مدعی نیست که تمام مراتب معرفت حق با زبان واحدی قابل بیان هست و معرفت ما به تمام مراتب، معرفت واحدی است. کاری که شاهکار ابن‌عربی است و عظمت او در آن آشکار است، جمع بین این متضادها و متناقض‌هاست؛ جمع بین خدای متشبه و نامتشبه؛ بین سلب و ایجاب؛ بین تشبیه و تنزیه. این، کل کار ابن‌عربی است. البته، من قبول دارم اگر کسی بخواهد سخن گفتن از خدا نزد ابن‌عربی را توضیح دهد، اول باید خدای ابن‌عربی را خوب توضیح دهد و تفکیک بکند و بعد مسئله زبان و مسئله تأویل را در اندیشه ابن‌عربی شرح دهد.

در ادامه کتاب، تیلش را مطرح کردم، از این حیث که در مغرب‌زمین به سنت نماداندیشی دینی و سمبولیزم دینی توجه بسیاری می‌شود و برخی آن قدر در سمبولیزم دینی افراط کرده‌اند که می‌گویند خود خدا هم یک نماد است. در برخی از تعبیر تیلش هم هست که می‌گوید خود خدا هم یک نماد است و آلتون در نقدی که بر تیلش



طرح جلد کتابی از آلتون



ویلیام آلتون

می‌نویسد، می‌گوید: واقعاً تیلیش تکلیف را یک‌طرفه نمی‌کند. این که این خدا یک واقعیت عینی محکی یا یک امر سایکولوژیک و روان‌شناختی است. عرفای ما هم می‌گفتند: غایت‌الغایات است. ولی غایت‌الغایاتی که عرفای ما می‌گفتند، مبدأ‌المبادی هم بود، غایت‌الغایاتی بود که هستی هم به سوی او حرکت می‌کرد، ولی در تیلیش مبهم است. لذا از دل سخنان تیلیش دو برداشت متفاوت می‌شود کرد: یکی، خدای کاملاً روان‌شناختی که به خدای امثال فیلیپس و خدای کیوییت خیلی نزدیک می‌شود و برداشتی ناواقع‌گرایانه از خدا (امثال بریث ویت) و دیگری، وجود مطلق که being itself است و به محیی‌الدین خیلی نزدیک می‌شود. ما در این کتاب، نظریه تیلیش و مشکلاتش را بیان کردیم و به‌نوعی پذیرفتیم که بخشی از الاهیات با زبان سمبولیک بیان می‌شود.

در ادامه، نظریه آلتون را مطرح کردیم که من از توضیح آن اجتناب می‌کنم. آلتون تمام صفات را به کارکرد برمی‌گرداند و به معتزله خیلی نزدیک است. مثلاً، در نظر او «خدا عالم است»؛ یعنی کار عالمانه انجام می‌دهد. آلتون معتقد بود ما می‌توانیم مفاهیم functionalistic را از امور متغیر بما هو متغیر انتزاع کنیم، بدون این که هیچ تناسبی با هم داشته باشند و هیچ تشبیهی پیش بیاید و تمام آن کاری که در divine nature and human language آلتون انجام می‌دهد و به اصطلاح هنرش هست، همین است که می‌خواهد هم تنزیه خدا را حفظ کند، هم صفاتی را به خدا نسبت بدهد و هم این صفات، صفات مشترک باشند و روح آن بحث برمی‌گردد به functionalism با تحلیل خود آقای تیلیش که در اصل برمی‌گردد به این که خدا و انسان هیچ شباهتی با هم نمی‌توانند داشته باشند و می‌توانند در عین حال function های واحدی داشته باشند و ما از آن فاکشن‌ها، یعنی خدا کار عالمانه می‌کند، خدا کار مهرورزانه می‌کند و از آن مهرورزی و از آن عالم‌بودن، این مفاهیم را انتزاع بکنیم.

بخش آخر کتاب، نقد معناداری و نظریه‌های مختلف در باره معناداری هست. در آن‌جا نظریه اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری را مطرح کردیم. بعضی‌ها گفتند چون زبان دین، اثبات‌ناپذیر است، بنابراین، به لحاظ تجربی یا ابطال‌ناپذیر است و یا تأییدناپذیر. بنابراین، نمی‌شود از خدا سخن گفت و بی‌معناست سخن گفتن از او. ما خود این اصل را و رویکردهای مختلف به این مسئله را از ویتگنشتاین اول و دوم و تابعان ویتگنشتاین تا آخر نقادی کردیم و نشان دادیم که خود این معیاری که برای معناداری بیان کردند، بی‌معناست. این ملاک مبتنی بر یک پیش‌فرض‌های متافیزیکی هست که این پیش‌فرض‌های متافیزیکی، کاملاً متافیزیکی هستند و تحلیلی نیستند و اثبات‌پذیر هم نیستند و طبیعتاً خود آن پیش‌فرض‌ها هم بی‌معنا هستند. نشان دادیم که این تغییر دادن مرزها بین معناداری و بی‌معنایی و این که این مرزها را دائماً عوض کرده و جابه‌جا می‌کنند، خود نشان می‌دهد که این ملاک، یک معیار قراردادی و یک معیار پیشنهادی هست و این معیار نمی‌تواند بر زبان تحمیل شود. فیلسوفان در مطالعه زبان باید پدیدارشناسی بکنند و باید تماشاگر باشند، نه این که معیارهای خودشان را بر زبان تحمیل بکنند و در نهایت، به این نتیجه رسیدیم که بی‌معنایی خودش بی‌معناست.

به هر حال، کل این کاری که در این کتاب انجام دادیم، یک بحث فلسفه دین است و مقصود ما هم این بوده که از طریق زبان طبیعی می‌شود سخن گفت و تمام مشکل در دو جهت است. آلتون می‌گوید کسانی که می‌گویند که نمی‌شود در باره خدا سخن گفت، یا خدا را خوب نشناختند و یا زبان را خوب نشناختند و به نظر من یک شق سوم هم می‌شود تصور کرد و آن این که، هر دو را خوب نشناختند. زبان یک امکانات و انعطاف‌هایی دارد. در زبان هم ایجاب هست و هم سلب. هم سخن مستقیم هست و هم غیرمستقیم. زبان لایه‌لایه هست و تأویل‌پذیر. طبقه‌بندی مفاهیمی که در فلسفه اسلامی شده به‌خوبی به ما نشان می‌دهد که بعضی از مفاهیم می‌توانند از امر بی‌نهایت هم حکایت کنند. از سویی هم، خدایی هم که محل اشکال هست، آن خدایی است که از هر جهت متفاوت است، «به‌کلی دیگر» است. البته این خدا را نمی‌شود پذیرفت. خدایی که به‌کلی دیگر هست، نمی‌تواند منشأ صدور موجودات شود و مسئله صدور تبیین عقلی ندارد. خدای به‌کلی دیگر را ما نمی‌توانیم بشناسیم. با خدای به‌کلی دیگر نمی‌شود ارتباط برقرار کرد. به هر حال، اگر بناست آن خدا طرف ارتباط ما قرار بگیرد، باید نسبتی با ما داشته باشد و شباهتی داشته باشد. در عین حال، این شباهت موجب

دکتر امیرعباس علی‌زمانی:

آیا ما می‌توانیم

از طریق

زبان طبیعی

اولاً، به‌طور معنادار و

ثانیاً، به‌طور ایجابی و

ثالثاً، به‌طور حقیقی و

رابعاً، به‌طور صادق

در باره خدا سخن بگوییم؟

آیا سخن گفتن معنادار ایجابی

صادق حقیقی

از خدا ممکن هست؟

تشبیه نمی‌شود. تشبیه یعنی، هم‌سطح قرار دادن. اشتباه این آقایان این است که فکر می‌کنند هر نوع شباهتی به معنای هم‌سطح قرار دادن است و این، خلاصه سخن است. به قول حافظ:

یار که نقاب ز رخ بر نمی‌کشد

هر کس حکایتی به تصور چرا کند؟

با هیچ کس نشانی ز آن دلستان ندیده‌ام

یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد

هرچه هم که ما تلاش زبانی بکنیم، در نهایت با درجه‌ای از راز آلودگی و غیبت و ابهام روبرو هستیم و طبیعتاً زبان هم مثل ذهن تا درجاتی می‌تواند بالا برود. زبان ما هم به اندازهٔ عالم ماست.

به هر حال، این کتاب یک کتاب اولیه و ابتدایی است و بنده هیچ ادعایی ندارم. بدون تعارف فقط یک جمع‌آوری است. قدم اولی هست در راه بحث‌های مربوط به سخن گفتن از خدا و امیدوارم با نقدی که اساتید محترم می‌کنند و توضیحی که می‌دهند، راهی باز کنند برای این که من در چاپ بعدی این کتاب، اشکالات آن را که کم هم نیست، برطرف کنم.



آکوبناس

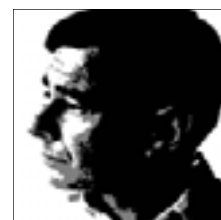
دکتر رضا اکبری:

من می‌خواهم در باره خود مسئله سخن گفتن از خدا و اهمیتی که این مسئله در گذشته داشته و امروزه دو چندان شده، سخن بگویم و بحث مربوط به این کتاب را به دوستان دیگر واگذارم.

برای این که سیر بحث تا حدی منطقی بشود، بحث خود را در چند گام پیش می‌برم. نخستین مسئله این است که چرا چنین سؤالی به ذهن آمده و چرا مسئله‌ای تحت عنوان «سخن گفتن از خداوند» پیش کشیده شده است؟ اگر مسئله را از منظر متدینان در نظر بگیریم، یکی از مهم‌ترین عوامل، خود آموزه‌های دین در باب تقدس خداوند بوده و این که متدینان اجازه ندارند هر وصفی را در باره خداوند به کار ببرند. دست متدینان برای استناد هرگونه صفتی به خداوند چندان باز نیست و این، به صورت طبیعی این سؤال را پیش می‌آورد که دامنه‌ای که ما می‌توانیم صفاتی را در باب خداوند به کار ببریم و به او استناد بدهیم، تا کجاست؟

اما اگر از ساحت دین‌داری بیرون بیاییم و مسئله را به صورت عام نگاه بکنیم، دو عامل مهم در این جا مدخلیت دارد: یکی، عامل معرفت‌شناختی است و دیگری، عامل زبان‌شناختی.

عامل معرفت‌شناختی این است که خداوند موجودی نامتناهی است و ما موجوداتی متناهی. این سؤال در ذهن بروز پیدا می‌کند که ما موجودات متناهی تا چه میزان می‌توانیم شناختی از موجودی نامتناهی پیدا کنیم. آیا شناخت ما از خداوند شناخت کاملی است؟ پرسش دیگر این که تا چه میزان می‌توانیم شناخت خود را در قالب‌های زبانی بریزیم که این پرسش ما را با بحث بعدی یعنی بحث زبان‌شناختی مرتبط می‌کند. با توجه به این که ارتباط ما با اموری هست که خیلی عینی و معمولی هستند و با توجه به این که باز در نگاه غالب خداوند به عنوان موجودی فرامادی معرفی می‌شود، این سؤال مطرح می‌شود که آیا الفاظی که ما غالباً در معانی محسوس و ملموس استعمال می‌کنیم، قابلیت اطلاق بر خداوند را دارا هستند یا خیر؟



والتر کافمن

ابتدا وقتی ما مسئله را از منظر تاریخی نگاه می‌کنیم، بیشتر نگاه‌ها معرفت‌شناسانه است. مثلاً گزنفون (۵۷۰ قبل از میلاد)، تعبیری دارد که ما شبیه آن تعبیر را در نگاه دینی خودمان هم داریم. او می‌گوید: اگر گاوان و اسبان و شیران دست می‌داشتند و می‌توانستند با دستانشان نقاشی کنند، اسبان خدا را اسب می‌کشیدند و گاوان خدا را گاو. ما شبیه این تعبیر را در روایت حضرت امیر (ع) داریم که: اگر مورچه بخواهد تصویری از خدا داشته باشد، احتمالاً برای خداوند شاخک‌هایی را در نظر خواهد گرفت.

رویکرد غالباً رویکرد معرفت‌شناختی است، هم‌چنان که ما در افرادی مثل فیلون یهودی (سال ۱۵ قبل از میلاد) و یا ابن داوود که اندکی قبل از ابن‌میمون یهودی است، باز رویکردها بیشتر رویکردهای معرفت‌شناختی است. رویکردهای زبان‌شناختی و بحث معناداری الفاظ مخصوصاً گزاره‌های دینی بیشتر به دوران معاصر برمی‌گردد.

نکته‌ای را در همین آغاز عرض کنم و آن این که استفاده و کاربرد تعبیر «سخن گفتن از خدا» و عدم کاربرد تعابیری نظیر «گفت‌وگو در باب خداوند» خود، نشان‌دهنده وجهه غالبی است که این مسئله در اوایل قرن بیستم و پس از بحث‌های حلقه وین و مباحث آیر می‌یابد و این بحث‌ها تا حدود زیادی متأثر از جو زمانه و مسئله معناداری گزاره‌های دینی است. اگر ما بخواهیم از منظر تاریخی نگاه کنیم، ابتدا باید در باب تأمل در باب خداوند بحث کنیم. چون تعبیرات قدیمی ما این است که مثلاً «لا تفکروا فی ذات الله» یا «فی کنه الله». مسئله تأمل و تفکر مطرح است تا مسئله زبان و گفت‌وگو. اما در دوران جدید این مسئله با وجهه زبانی مطرح شده و عملاً تمام مسائل دیگر در ذیل این بحث مطرح می‌شوند. من گام اول بحث، یعنی این که چرا چنین مسئله‌ای به ذهن خطور کرد و مطرح شد؟ را رها می‌کنم.

اما بحث بعدی مسئله اهمیت این بحث است. اهمیت این بحث در دوران امروز بسیار بیشتر است. در دوران قدیم هم ما این مسئله را می‌بینیم. غالب متدینان نظرشان این بود که خداوند احتیاج به اثبات ندارد. این رویکرد را ما در متکلمان قدیم می‌بینیم و در متون مقدس هم مشاهده می‌کنیم. مثلاً در نامه‌ای که پولس به اهالی شهر روم نوشته، در آن جا بیان می‌کند که انسان‌ها وقتی که یک جنبه زیبایی را در عالم می‌بینند، ذهنشان فعال می‌شود و احساس می‌کنند که یک نیروی متعالی باید وجود داشته باشد تا این امور زیبا را طراحی و ایجاد کرده باشد که پلنتینگا در دوران معاصر بر همین اساس می‌آید و مبنای *reformed epistemology* که امروزه تحت عنوان «معرفت‌شناسی اصلاح شده» مطرح شده، تقریری از آن را ارائه داده و بیان می‌کند یا در تعبیرات دینی خودمان هست که «عمیت عین لاتراک» یعنی، کور باد چشمی که تو را نبیند یا «افی الله شک فاطر السموات و الأرض»، این مباحث مطرح بوده که ما در باب وجود خداوند نیاز به اثبات نداریم و آن که مهم است بحث‌های مفهومی در این زمینه هست؛ یعنی ما باید در این باره بحث مفهومی بکنیم و وقتی شما تاریخ را نگاه می‌کنید، می‌بینید بیشتر تکفیرهایی که در مذاهب مختلف صورت گرفته، بحث مفهومی بوده است. مثلاً این که معتزله معتقد بودند چون اشاعره به زیادت صفات بر ذات معتقد هستند، قائل به قدمای ثمانیه می‌شوند، پس این یک نوع کفر است؛ یعنی بحث تکفیر بیشتر روی اصل وجود خدا نرفته، بلکه روی نگاهی که پیروان فرقه‌های متعدد و مختلف نسبت به وجود خداوند داشتند، رفته است، اما در عین این که این مباحث بوده، امروزه مسئله سخن گفتن از خداوند و بحث نگاهی که ما نسبت به خداوند داریم، در دین از چند منظر دارای اهمیت بیشتری است. من این را از دو منظر سعی می‌کنم توضیح بدهم که این مسئله یکی از مباحث مهمی است و باید به صورت جدی به آن پرداخته بشود و این کتاب، قدم مبارکی در مسیر روشن کردن این مسئله است.

یکی از نکاتی که اهمیت این مسئله را زیاد می‌کند، بحث الحاد است. غالباً رویکردهای سابقی که نسبت به الحاد بود، رویکرد ایجابی بود. به این معنا که ملحدان بیان می‌کردند که خدا نیست؛ یعنی به صورت خیلی جدی بیان می‌کردند که ما اعتقادی به وجود خدا نداریم یا حداکثر رویکردشان، رویکرد شکاکیت بود. می‌گفتند آن خدایی که شما معرفی می‌کنید، نمی‌دانیم هست یا نه؟ یعنی بحث تعلیق حکم مطرح می‌شد. این دو رویکرد یک وجه مشترک دارند و وجه مشترکشان این است که چه آن کسی که می‌گوید خدا نیست و چه آن کسی که نسبت به وجود خدا سیاست شکاکیت اتخاذ می‌کند، ظاهراً پذیرفته است که یک تصویری از خداوند دارد که می‌تواند به تبع آن حکم صادر کند که خداوند وجود ندارد یا نسبت به آن سیاست شکاکیت اتخاذ می‌کند، ولی در دوران معاصر با مقاله‌ای که آنتونی فلو نوشت و در کتاب خودش هم آن را مطرح کرد، رویکرد به خدا، رویکرد سلبی است؛ یعنی فلو می‌گوید: من نمی‌گویم خدا نیست، من می‌گویم آن خدایی که شما معرفی می‌کنید، من قبول ندارم. این یک تفاوت خیلی ظریفی با رویکردهای سابق دارد. تعبیر «Nega-tive atheism» و «Positive atheism» همین اصطلاحی است که خود فلو به کار می‌برد و تفاوت ظریف در این است که توی نگاه دوم مسئله این‌گونه است که یک ملحد می‌گوید من اصلاً تصویری از خداوند ندارم تا بخواهم در باره آن اظهار نفی بکنم یا اظهار شکاکیت بکنم و فلو در مقاله خودش اعلام می‌کند که اولین کاری که یک متدین باید انجام بدهد، این است که تصویر واضح و روشن از خداوند در اختیار ما بگذارد

دکتر رضا اکبری:

امروزه مسئله مفهوم خداوند و نگاهی که ما به خداوند داریم، اهمیت پیدا کرده است.

و بعد از این که این تصویر را در اختیار ما قرار داد، آن وقت نوبت به این می‌رسد که ما ببینیم که آیا شواهد و قرائن لازم برای پذیرش چنین خدایی وجود دارد یا ندارد؟ البته خود فلو در همین اواخر طی مصاحبه‌ای وجود خداوند را پذیرفت، با این حال، این رویکرد، یک رویکرد جدی است که بحث مفهوم خداوند را برای ما بسیار جدی می‌کند و این پرسش را درمی‌اندازد که ما چه تصویری از خداوند داریم؟ نمونه دیگر، مایکل اسکریون است که بیان می‌کند وظیفه اقامه دلیل بر عهده کسی هست که یک ادعای ایجابی را طرح می‌کند. متدینان می‌گویند: خدا هست. بنابراین، باید این ادعای ایجابی با دلایل همراه شود. همین که شما مسئله دلیل را مطرح می‌کنید، نخستین شرط دلیل این است که مقدماتش واضح و روشن باشد و یکی از مقدمات کلمه خداست که در قسمتی از مقدمات (یا در موضوع یا در محمول) به کار می‌رود. بنابراین، باز اولین شأن این است که این کلمه روشن شود تا بتوان در باب آن صحبت کرد.

این امر ما را وامی‌دارد که در باب مفهوم خدا صحبت کنیم و مسئله را جدی‌تر بگیریم. البته من یک پرانتز باز می‌کنم و آن این که رویکرد امثال فلو یا مایکل اسکریون رویکرد دقیقی نیست و جالب این که آنتونی فلو بحث خود را بر یک تمثیلی مبتنی می‌کند که در آن یک دادگاه، یک متهم و یک دادستان داریم و سخنی می‌گوید شبیه آن چیزی که ما هم می‌گوییم: «البینه علی المدعی و الیمین علی من أنکر»؛ آن که ادعایی می‌کند، باید دلیل بیاورد. امثال شالکوفسکی به او جواب می‌دهند که این یک اصل معرفت‌شناختی دروغین است که هر کس که ادعای ایجابی دارد، باید دلیل بیاورد. اصل معرفت‌شناختی درست این اصل است که ما در جایی باید اقامه دلیل بکنیم که احتمال خطا زیاد هست. بنابراین، کسی که ادعایی را مطرح می‌کند که احتمال خطای آن بالاست، باید دلیل بیاورد، چه این ادعا، سلبی باشد و چه ایجابی. مثالی که می‌زنم، مثال جالبی است. می‌گوید: اگر پانصد سال پیش، کسی ادعا می‌کرد که الکترون وجود دارد، وظیفه داشت که دلایل و شواهدی را در این زمینه اقامه بکند، اما امروزه که این همه بحث الکترون هست و بر اساس آن، تئوری پردازی می‌کنند، اگر کسی بگوید الکترون وجود ندارد، او باید اقامه دلیل بکند. صرف این که یک ادعایی سلبی باشد یا ایجابی، این مشخص نمی‌کند که وظیفه اقامه دلیل بر عهده چه کسی است. این پرانتز را من می‌بندم با این خلاصه سختم که رویکردهای جدیدی که امروزه در باب الحاد مطرح می‌شود، صحبت کردن در باب مفهوم خدا را برای ما جدی‌تر می‌کند.

نکته دوم، بحث کثرت‌گروی دینی است. اگر ما به مسئله کثرت‌گروی دینی نگاه بکنیم، متوجه می‌شویم که عامل نظریه‌پردازی در این زمینه به نگاه‌های متخالفی که در باب مفهوم خداوند وجود داشته است، برمی‌گردد. مثلاً، شما وقتی که به ادیان ابراهیمی نگاه می‌کنید تصویری که از خداوند ارائه می‌کنند، تصویر Personal است، تصویر یک خدای شخصی‌وار است؛ درحالی که غالباً در آئین‌های شرقی تصویری که از خدا ارائه می‌شود، تصویری impersonal و غیر شخص‌وار هست. کدام یک قابل قبول است؟ اگر شما این نحو سخن گفتن و این نحوه تأمل را در باب خداوند، تأمل‌های واقعی و حقیقی بدانید و قائل به لایه‌های تفکر و سخن گفتن نشوید، آن وقت شما ادعای انحصار گرایانه خواهید داشت. به این معنا که ادیان ابراهیمی بر حق هستند و ادیان غیر ابراهیمی بر باطل. خوب این بحث باعث شد که چندین نظریه در طول تاریخ مطرح شود: نظریه انحصارگروی که فقط ادعاهای یک دین را بر حق می‌داند. نظریه شمول‌گروی که ادعای یک دین را برحق می‌داند، ولی معتقد است که ادیان دیگر هم می‌توانند از نجات برخوردار بشوند و گاهی اوقات تحت عنوان پلورالیسم نجات از آن یاد می‌کنند و نگاه کثرت‌گروی که در این جا مطرح می‌شود. شما می‌بینید که مثلاً، در بحث کثرت‌گروی، هیک وقتی می‌خواهد در این زمینه صحبت بکند، بین دو مطلب تمایز قائل می‌شود: یکی، The Real [با R بزرگ] که آن حقیقت فی نفسه است و گاهی اوقات می‌گوید Real in itself؛ یعنی آن چیزی که در عالم واقع وجود دارد و دیگری، reals [که با r کوچک است] که این می‌شود خدایان ادیان. تصویری که در اسلام از خداوند ارائه می‌شود با تصویری که در مسیحیت ارائه می‌شود، متفاوت است. من در مقام بیان صحت یا درستی این نظریه نیستم. من در مقام تعلیل این مطلب هستم که امروزه مسئله مفهوم خداوند و نگاهی که ما به خداوند داریم، اهمیت پیدا کرده، تنها هیک نیست، بلکه در کنار او ما امثال هییم را



لودویگ ویتگنشتاین



ا. ج. آیر

داریم که از رویکرد ویتگنشتاینی به مسئله تعارض ادیان نگاه می‌کند یا رویکرد هارتمن را داریم که آن هم از یک منظر دیگری نگاه می‌کند. رویکرد هیمن، رویکرد ویتگنشتاینی هست و رویکرد هارتمن، یک رویکردی هست که می‌توانیم از آن به جنبه‌دار بودن ادراک تعبیر بکنیم؛ یعنی Perspective realism یک واقع‌گرایی جنبه‌دار؛ یعنی هر دینی، وجهه‌ای و جلوه‌ای از خداوند را آشکار می‌کند و اگر کسی بخواهد یک شناخت خوبی از خداوند داشته باشد، باید مسئله وحی را در ادیان مختلف مورد مطالعه قرار بدهد.

شما اگر بخواهید در مورد ادعای هیمن یا هارتمن صحبت بکنید، یکی از پایه‌های کار شما مسئله مفهوم خداوند است و این که تلقی شما در باب مفهوم خداوند چیست؟ یعنی بحث مفهوم خداوند یک پای جدی بسیاری از نظریه‌پردازی‌ها و نقد و نقض‌ها شده است. شما اگر بخواهید یک تئوری را نقض بکنید، باید دیدگاه خودتان را در باب خداوند ارائه بکنید و آن را موجه و مدلل بکنید.

و اما چند تا نکته پایانی. نخست این که، اغلب گفته می‌شود که فلسفه در بالا نشسته و همه چیز را در زیر پای خود دارد و همه باید پیرو آن باشند، ولی عملاً وقتی شما در همین مورد خاص وارد بحث می‌شوید، می‌بینید تئوری‌هایی که وجود دارد، بسیار متأثر از جوّ زمان است. مثلاً، نفی معناداری که توسط آیر مطرح شد، متأثر از تئوری ویتگنشتاین اول است. یک تفسیر خاصی است که از ویتگنشتاین اول ارائه شده است. یا تئوری functionalism آلتون متأثر از کارهایی است که در عرصه فلسفه ذهن توسط امثال فتودور یان بلاک تحت عنوان functionalism در عرصه فلسفه ذهن صورت گرفته بود یا مثلاً دیدگاه کسانی که معتقدند گزاره‌های ناظر به خداوند بیان‌گر احساسات و عواطف است، از ویتگنشتاین دوم خیلی اثر پذیرفته است؛ یعنی فیلسوفان دین مثل بسیاری از فیلسوفان در عرصه‌های دیگر، این‌گونه نیست که از عالم زمانه خودشان و از نظریات دیگر بی‌تأثیر باشند و از آن‌ها اثرپذیر هستند.

نکته سوم، که در این بحث باید به آن توجه کنیم، این است که ما وقتی به سنت‌های مختلف یهود، مسیحیت و اسلام نگاه می‌کنیم، مشابهت بسیار زیادی را بین نظریات می‌بینیم. آقای دکتر علی‌زمانی فرمودند که همان‌طور که ما در یهود ابن‌میمون را داریم، در اسلام، قاضی سعید قمی و ملارجب‌علی تبریزی را داریم. یعنی نظریات به هم شبیه است و این نشان می‌دهد که مسئله برای همه مطرح بوده و دغدغه‌های مختلفی که در دین‌های مختلف هست، خودش را نشان می‌دهد.

نکته دیگری که باید عرض بکنم این هست که رویکرد اول شخص و سوم شخص که امروزه تحت عنوان: Third present point of view and first present point of view در نگاهی که ما به خداوند داریم خیلی اثرگذار هست. عرفاً غالباً منظر اول شخص را اتخاذ کردند و معتقد شدند که شناختی که هر کس نسبت به خداوند پیدا می‌کند، به یک علم حضوری برمی‌گردد، به یک کشف و مکاشفه‌ای که خاص خود او است و انتقالش به دیگران میسر نیست؛ به تعبیری، پدرک ولایوسف، اما نگاه‌هایی هم داریم که تلاش می‌کنند که منظرشان، منظر سوم شخص باشد. متکلمان غالباً نگاهشان منظر سوم شخص است. این‌ها را در قالب گزاره‌هایی می‌ریزند و سعی می‌کنند اطلاعات خودشان را به دیگران تعلیم بدهند. یک سنت تعلیمی ایجاد می‌کنند. اگر مرز بین این دو مشخص شود و ببینیم که آیا مرزی داریم یا نداریم، تا حد زیادی مشکلات حل خواهد شد.

و آخرین نکته این هست که ما اگر به فلسفه خودمان مراجعه بکنیم، امکانات و پتانسیل بسیار بالایی را برای طرح نظریات داریم. ملاصدرا یکی از نمونه‌های بسیار جذاب در این زمینه است و سیستم فلسفی او خصوصاً مسئله تشکیک وجود یک زمینه بسیار قوی را برای طرح نظریات جدید فراهم می‌کند که نه به اعتبار جدید بودنشان، بلکه به اعتبار قوتشان می‌توانند با نظریات امروزی در سنت فلسفه غرب و الاهیات مسیحی هم‌اوردی کنند.

دکتر حسین هوشنگی:

وجه تمایز فلسفه دوره معاصر - که از ربع اخیر قرن بیستم آغاز می‌شود - با فلسفه پیش از خودش (دوره مدرن) و پیش از آن (دوره کلاسیک)، محوریتی است که مباحث زبانی پیدا کرده است و این محوریت، به

دکتر حسین هوشنگی:

این کتاب

نثر بسیار روان،

روشن و مفهوم و

زودبایی دارد و مؤلف

حضور همه‌جایی

در کتابش

دارد.

فلسفه‌های تحلیلی اختصاص ندارد؛ هرچند این کتاب هم تا حد زیادی در آن گفتمان و در آن فضا شکل گرفته است؛ یعنی طرح سؤال به این شیوه و صورت‌بندی آن به این شکل و راه‌حلی‌هایی که ارائه شده، پرداختن به افرادی مانند آلتون و ویتگنشتاین از میان فیلسوفان دوره جدید که تا حد زیادی در همین سنت فلسفی انگلوساکسون که تحلیل زبانی هم گفته می‌شود، گواه این امر است. به هر حال، سخن من این است که محوریت داشتن زبان، اختصاصی به فلسفه‌های انگلوساکسون ندارد. شما در فلسفه‌های اروپایی و کانتیننتال این را می‌بینید، در اگزیستانسیالیسم هم همین‌طور. البته در این کتاب به تیلیش که دارای حال و هوای اگزیستانسیالیستی و متأثر از هایدگر است، اشاره شده است. نزد اگزیستانسیالیست‌ها مسئله زبان اولویت و برجستگی خودش را دارد. هایدگر می‌گوید: زبان آشیانه و لانه وجود است و وجود در قالب زبان ظهور پیدا می‌کند. در فلسفه‌های پست مدرنی که متأثر از اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی هم هستند، شما شاهدید که باز مسئله زبان برجستگی و اولویت و اولیت خودش را داراست. نیز، چه در ساختارگراها و چه در پسا‌ساختارگراها و چه در شالوده‌شکنی که در دریدا می‌بینیم، مسئله زبان محوریت دارد. هرمنوتیک که باز یک جریان کانتیننتال است، اساساً ناظر به زبان و تأویل است - البته تا حد زیادی، هرمنوتیک فلسفی یک مقدار از آن فراتر رفته - حوزه‌ها و دیسپلین‌های جدیدی که در این فضا شکل گرفتند، حوزه‌های مطالعاتی مانند: زبان‌شناسی، معناشناسی، نشانه‌شناسی (سمیوتیک) که البته فراتر از زبان است، ولی زبان به عنوان یک نظام نشانه از مباحث جدی و موضوعات تحقیق آن‌هاست.



پل تیلیش

این‌ها همگی نشان‌دهنده این است که دوره معاصر ما در تمایز با ادوار قبلی، در واقع دوره یک‌چور اهتمام و عنایت ویژه به زبان است. این مباحثی که در فلسفه؛ یعنی در آن حوزه‌هایی که عرض کردم و دیسپلین‌های جدیدی که در همین مقطع شکل گرفتند و آن مطالعات بین‌رشته‌ای: نشانه‌شناسی فرهنگی، زبان‌شناسی فرهنگی و اساساً با این ابزارها به سراغ حوزه‌های دیگر رفته‌اند، به گونه‌ای در مطالعات دینی سرریز کرده و مسائلی را برای دین و فلسفه دین و کلام پیش آورده که یکی از آن مسائل - که به اهمیتش هم اساتید اشاره کردند - مسئله سخن‌گفتن از خداوند است که از مسائل خیلی جدی است که در دوره جدید فیلسوفان و اندیشمندان بزرگی و چهره هم‌مشتان را پرداختن به این مسئله قرار داده‌اند و آقای دکتر علی‌زمانی نه تنها در این کتاب که در آثار قبلی‌شان هم این دغدغه را دنبال می‌کردند و از آن مبادی و کانال‌هایی هستند که این مسئله را در حوزه فرهنگی ما - در کنار اساتید دیگری که فضل تقدم دارند - مطرح کردند. ما کس دیگری را جز دکتر علی‌زمانی که در این حد کتاب مستقل در موضوع زبان دین داشته باشد، سراغ نداریم و همین، درخور سپاس و تقدیر است، خصوصاً که این مسئله، مسئله‌ای است که در سنت ما یعنی در علوم اسلامی به نوعی مطرح بوده و آن رویکردی که در سنت بوده، از مسائل جدید و دوره معاصر فارغ بوده است. چون از ابتدای شکل‌گیری علوم اسلامی ما شاهد یک نوع توجه ویژه به مسائل زبانی بودیم که من علتش را در واقع متن‌محور بودن فرهنگ خودمان می‌بینم و اساساً هر فرهنگی که متن‌محور است، زبان‌محور هم خواهد بود. فرهنگی که در حول و حوش قرآن و پیرامون احادیث و سنت شکل گرفته، نمی‌توانست نسبت به زبان بی‌توجه باشد؛ بلکه بسیاری از علوم آن مانند ادبیات، صرف و نحو، بدیع، بلاغت و در اصول فقه و تفسیر مباحث گوناگونی در این جهت مطرح شده و هم‌چنین در فلسفه که البته در این کتاب چنان که خود آقای دکتر اشاره کردند، به‌خاطر محدودیتی که وجود داشته، به طرح آرای چند تن از فیلسوفان اختصار و اکتفا شده و اشاره‌ای هم به عرفا شده است.



آنتونی فلو - فیلسوف دین

من می‌خواستم عرض کنم که بحث در سنت ما خیلی فراتر از این است و جا دارد این کتاب باب کاوش و حفاری‌هایی در سنت را باز کند تا اندیشمندان امروز در پرتو صورت‌بندی‌های جدید این میراث را بازسازی کنند و با زبان جدید بتوانند مطرح کنند.

بدون تردید، این کتاب، به قول غربی‌ها *hand book* و یک کتاب درسی خیلی مناسبی برای درس



سخن گفتن از خدا

دکتر امیرعباس علیزمانی

۱۳۸۶

کلام جدید و یا مسائل کلامی جدید یا فلسفه دین است، آن جایی که به بحث زبان دین پرداخته می‌شود. چون همان‌طور که اشاره کردند، زبان دین اعم از بحث سخن گفتن از خداست، ولی درعین حال، تأکید بر همین مسئله صفات خدا و الفاظی است که ما راجع به افعال خدا و ویژگی‌های خداوند به کار می‌بریم، چون آن اشکال در همین جا مطرح می‌شود. در حوزه‌های دیگر که شما راجع به تاریخ دین صحبت می‌کنید یا راجع به احکام دین یا اخلاق بحث می‌کنید، مشکل خاصی وجود ندارد.

پس به نوعی این کتاب ادامه همان بحث زبان دین است، ولی با یک تفصیل و عمق بیشتر. این کتاب نثر بسیار روان، روشن و مفهوم و زودبایی دارد و مؤلف حضوری همه‌جایی در کتابش دارد. بخش‌هایی از آن، تألیف و جمع‌آوری است؛ یعنی نظرات فیلسوفان گوناگون از دوره کلاسیک تا دوره جدید، از افلاطون گرفته تا وینگشتاین و آلستون را دربرمی‌گیرد. از ابن‌میمون یهود تا آکویناس مسیحی تا قاضی سعید قمی را شامل می‌شود که یک حوزه خیلی وسیعی است، با این حال، هیچ‌جا شما احساس نمی‌کنید که به‌گونه‌ای ترجمه صورت گرفته باشد و همه‌جا با بیان سلیس و روشن و دقیق مطرح شده است و این، نشان می‌دهد که دکتر علی‌زمانی مباحث را خوب هضم کرده‌اند. در تک‌تک مباحث، خلاصه و نتیجه‌گیری و نقد و ارزیابی منصفانه‌ای مشاهده می‌شود؛ یعنی این نقد و ارزیابی‌ها و تلخیص‌ها در قالب جملات مسلسل، اختصاصی به انتهای فصول ندارد و هر جا که بحث به مقداری انباشته می‌شود و بیم آن می‌رود که به‌گونه‌ای خواننده در لابلای این مباحث، محور و رشته پیونددهنده را گم کند، مؤلف هوشمندانه سرخ بحث را در اختیار خواننده نهاده و این امر، در آسان‌یاب کردن کتاب خیلی مؤثر واقع شده است. ارجاعات کتاب نیز دقیق است، اما چنان‌که عرض کردم این یک کتاب درسی می‌تواند باشد. از این رو، به چند تکمله نیاز دارد که اگر آقای دکتر صلاح دیدند، می‌توانند در چاپ‌های بعدی تدارک کنند:

۱. ارجاع برای مطالعه بیشتر. چون آرای افراد مطرح شده نوعاً با تکیه بر یک یا دو کتاب خود آن فرد مطرح شده است. شایسته است در پایان هر فصل ارجاعاتی برای مطالعه بیشتر لحاظ شود.
۲. سؤالاتی به شیوه هر کتاب درسی دیگری در انتهای فصول مندرج شود.
۳. جداول و نمودارها هم می‌تواند به روشن‌تر شدن بحث و زودبایی شدن آن کمک کند.
۴. برای تکمیل محتوایی این کتاب چند نکته پیشنهادی دارم. نظریه عرفا جای بسط دارد. آوردن نظریه محیی‌الدین و نظریه عرفا تحت عنوان تشبیه و تنزیه، در عرض نظریه بی‌معنایی و نظریه الاهیات سلبی، الاهیات تمثیلی، نظریه کارکردگرایی و نظریه اشتراک معنوی چندان صائب نیست. این عنوان گویا نیست؛ یعنی جمع تشبیه و تنزیه نمی‌تواند اولاً، عنوان مناسب، گویا و رسایی برای آن محتوا باشد. چنان‌که خود آقای دکتر هم آورده‌اند، این‌ها تشبیه و تنزیه را که به معنای خاص و به همان معنای متعارف هم به کار می‌برند، گویای موضع این‌ها در باب زبان دین یا آن زبانی که ما در سخن گفتن از خدا به کار می‌بریم، نیست. اگر در جاهای دیگر زبان دین عنوانی گسترده‌تر از بحث سخن گفتن از خداست، دست‌کم در محیی‌الدین این‌گونه نیست. او تأویل را یعنی آن جایی که زبان یک کارویژه خاصی در دین پیدا می‌کند، به آن جایی که بحث آیات تشبیهی است، اختصاص می‌دهد. در آیات تشبیهی، یعنی آن جایی که ناظر به خداوند است، می‌گوید زبان باید به یک گونه دیگری به کار رود. لذا به نظرم می‌آید که بحث عرفا جای تأکید بیشتری داشت. نظریه عرفا یک نظریه‌ای است ترکیبی، سینتیک و تألیفی. عناصر گوناگونی را از نظریات دیگر دربردارد، ولی در یک هیئت تألیفی جدید. من ادعایی در این زمینه ندارم، ولی حدسم این است که چنین چیزی امکان‌پذیر است و اتفاقاً نظریه‌ای است که به نظر قابل دفاع‌تر می‌آید.

بیان‌ناپذیری و الاهیات سلبی، یعنی این که راجع به خداوند ایجاباً نمی‌شود سخن گفت، پارادوکسیکال بودن، یعنی این که ما بی‌ایم و اوصاف متعارض و متناقضی را به خداوند نسبت بدهیم، چنان‌که اسیتس

می‌گوید، اساساً خصیصه‌های عرفان هستند؛ یعنی واقعاً در همه سنت‌های عرفانی هم این مشهود است که بگوئیم عالم خداست و خدا نیست. عالم نه بود است و نه نبود است (ارتفاع نقیضین)، هم تشبیه و هم تنزیه. یعنی، پارادوکسیکال بودن و متناقض‌نما بودن و سلبی بودن و بیان‌ناپذیر بودن و ظاهراً اشتراک معنوی و موارد دیگر را می‌شود در این نظریه دید. پس، این نظریه، یک نظریه ترکیبی است که جا دارد مستقلاً مطرح بشود و در واقع، به عنوان یک نظریه مستقلی در عرض این نظریات به آن پرداخته شود. بنابراین، در این حدی که در این کتاب آمده، واقعاً گویای نظریه عرفا نیست.

برای تکمیل - البته نه در حد یک هندبوک بلکه در سطوح بالاتر - باید در چند موضع توجهی هم به آرا و نظریات در سنت فکری خودمان صورت بگیرد.

یکی، آن‌جا که نظریه مناظری در جهان اسلام داریم. برای من خیلی جالب بود وقتی که کارکردگرایی آلستون را در کتاب آقای دکتر می‌دیدم، نظریه معتزله برای من متبادر شد. کارکردگرایی آلستون می‌گوید همین زبان عادی را می‌شود به نحو مشترکی در مخلوق و خالق به کار برد. چون ما آن معنا و آن هسته مشترک را با نظر به یک منشأ انتزاع می‌توانیم انتزاع و اطلاق بکنیم. آن منشأ انتزاع، کارکرد واحد است. همان طور که حافظه را ما می‌توانیم هم بر انسان و هم بر کامپیوتر اطلاق بکنیم، با این که این‌ها دو حقیقت بسیار متفاوت و متباینی هستند، چون حافظه در انسان و کامپیوتر کارکردهای واحدی دارد. هم در باره خداوند و هم در باره انسان می‌شود صفت عالم‌بودن را به کار برد. به این جهت که از هر دو کار عالمانه سر می‌زند. همین حرف را معتزله هم معتقدند. می‌گویند: «خُذُ الْغَايَاتِ وَ اتْرُكُ الْمَبَادِي». شما غایات را بگیرید و مبادی را رها بکنید. غایات یعنی همان کارکرد. این که آیا خداوند یک علمی مثل ما دارد یا ندارد، عین ذاتش است یا زائد بر ذاتش است و ... این‌ها را رها کنید. در مرحله کارکرد می‌بینیم که کار خدا متقن است. پس می‌شود گفت عالمانه است. کاری که مقدر انسان باشد، یک خصوصیتی دارد. عالم هم مقدر خداست. پس به خدا هم می‌شود صفت قادر را اطلاق کرد. به نظر می‌آید جا دارد در این جاها به این نظرات اشاره شود، بسط داده شود. چون یک نوع اعتنا و اهتمامی به سنت خودی است و یک نوع اعتماد به نفسی است که برای خود ما حاصل می‌شود و یک نوع توجهی است به سنت فکری و عدم غفلت از آن. اگر تفکر بخواهد مقلدانه صرف نباشد، باید به داشته‌های خودمان نظر داشته باشیم.

استخراج لوازم مباحث، کاری است که از این کتاب انتظار نمی‌رود، چون نه عنوان و نه مؤلفش چنین ادعایی دارند. ولی جا دارد دیگران ادامه بدهند. حوزه‌های بین معناشناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی با هم مرتبطند. وقتی ما در معناشناسی یک موضعی را اختیار کردیم، این موضع به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی سرریز می‌شود، در مباحث کلامی نیز این موضع را دنبال بکنیم و ببینیم چه لوازمی در خدانشناسی و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خداوند دارد. این یک نکته‌ای است که خواننده کتاب می‌تواند دنبال بکند.

به نظر می‌آید که بعضی از مباحث این کتاب می‌تواند در تفسیر روشنایی‌هایی بیان‌دازد. نسبت به بحث تأویل، نسبت به بحث محکم و متشابه، نسبت به این که بر هر حال زبان دین، نمادین و مجازی است و این که مجاز راه دارد یا ندارد؟ و یک چنین لوازمی که در مباحث تفسیری و علوم قرآنی هست. در علم اصول نیز می‌شود این خط سیر را دنبال کرد.

نکته واپسین این است که به نظر می‌آید مباحث مقدمه از حد یک مقدمه فراتر رفته و موجب شده است که برخی مباحث تکرار شود.

پرسش و پاسخ

○ وقتی که ما می‌گوئیم سخن گفتن از خدا، منظور کدام خداست؟





● دکتر علی‌زمانی: واقعاً من خودم هم دغدغه داشتم وقتی که ما می‌گوئیم سخن گفتن از خدا. منظور کدام خداست؟ این خیلی مهم است و مثلاً سخن گفتن از یک خدای شخص‌وار (personal) است یا سخن گفتن از خدای نامشخص. خیلی تفاوت است میان این دو. اگر ما یک تلقی داشته باشیم از خدا در الاهیات پویشی. این‌ها معتقدند که خداوند محدود است و حداقل قدرتش محدود است و زمان‌مند است؛ یعنی خدا در زمان است یا مثلاً در سنت خود ما خدای اهل تشبیه؛ مثلاً، وقتی از یکی از ائمه اربعه می‌پرسند که خدا چگونه از عرش پایین می‌آید، می‌گوید: همان طور که من از این منبر پایین می‌آیم یا در بعضی از تعابیری که من از کرومبی فیلسوف دین آمریکایی دیدم. او می‌گوید: ما که مشکلی نداریم، چون خدای پدر به زمین می‌آید و متجسد (incarnate) می‌شود. تمام این گزاره‌ها راجع به اوست. او خدای زمینی و incarnate است که رنج می‌کشد و در رنج ما شریک می‌شود. پس، شخص زمینی است که رنج می‌کشد. این طور می‌شود مسئله را حل کرد یا به یک معنا صورت مسئله را پاک کرد؛ یعنی اگر شما خدا را این قدر incarnate و محدود کنید که از آن تعالی و تنزیه بیرون بیاید، مشکلی نخواهیم داشت. من واقعاً چیزی که در ذهنم بوده و تصور می‌کردم این بوده که یکی از ویژگی‌های خداوند تنزیه و تعالی است. البته درجه این تعالی هم خیلی مهم است. حق با شماست؛ یعنی این سؤال مهم و خوبی است که کدام خدا؟ چون خدای فیلسوفان مثلاً فلوپین، خدایی است که فراتر از تجربه، علم و زمان است و فراتر از وجود و عدم است. استیس حرف قشنگی می‌زند و منتقد آن آقای دانیل استیور می‌گوید: چرا نمی‌گویید فراتر از فراتر است و فراتر از فراتر است. نه این است و نه آن. نه، نه این است و نه، نه آن و اصلاً اگر ما در آن وادی بیافتیم، دیگر نمی‌شود سخن گفت و سکوت مطلق، حکم فرماست. تصویری که در ذهن ما بود، تصویر ادیان ابراهیمی از خدا بود که ضمن این که ویژگی‌های متافیزیکی دارد، ویژگی‌های شخصی هم دارد؛ یعنی مثلاً هم یک کسی مثل ملاصدرا و هم یک کسی مثل آلستون و هم یک کسی مثل توماس قبول دارند که دارند راجع به خدای متون مقدس سخن می‌گویند، منتها خدایی که بشود از آن دفاع عقلانی کرد، خدایی که بشود از آن دفاع عقلانی کرد، به لحاظ آنتولوژیک باید واجب‌الوجود باشد. حالا شما اسم واجب‌الوجود یا هر اسم دیگری می‌خواهی بر آن بگذار. از نظر ارتباط باید شخص‌وار (personal) باشد، مهربان باشد، عشق داشته باشد. یک خدای متشخص باشد، ولی در عین حال، قبول دارم که این بحث که کدام خدا مورد بحث است؟ در این کتاب جای مستقی را می‌طلبید.

○ تجربه دینی یا تجربه مواجهه یا درک حضور خداوند یک تجربه کاملاً شخصی است.

آیا زبان قابلیت بازگو کردن این قضیه را دارد؟

● دکتر علی‌زمانی: این بحث شما در واقع بحث دیگری است که به بحث رابطه زبان طبیعی با تجربه برمی‌گردد. البته ملاکش همین است؛ یعنی اگر ما تدبیری بیاندیشیم که زبان بتواند در باره خدا سخن بگوید، در باره تجربه خدا هم می‌تواند سخن بگوید، چون به هر حال پیامبران هم آن چیزی را که بیان می‌کردند - البته در ماهیت وحی بحث زیادی وجود دارد - ولی حداقل یکی از تعابیر در باب ماهیت وحی این است که تجربه معصومانه خودشان را یا مکاشفات پیامبرانه (numinous experiences) خود را داشتند و برای ما بیان می‌کردند.

به هر حال، پاسخ به این سؤال هم منوط به پاسخ به این بحثی است که ما در این جا مطرح کردیم؛ یعنی مشکل در این جا از کجا به وجود می‌آید؟ مشکل از خود ماهیت تجربه که به وجود نمی‌آید، از متعلق تجربه به وجود می‌آید. اگر تجربه یک امر قدسی بیان‌ناپذیر باشد، نه به خاطر این که تجربه بیان‌ناپذیر است، بلکه به خاطر این که متعلق تجربه یک امر قدسی است. من فکر می‌کنم باز با آن بحثی که ما کردیم، هیچ‌گاه ما ادعا نمی‌کنیم که زبان طبیعی می‌تواند به صورت کامل تجربه خدا را بیان بکند؛ حتی

آن تجربه درونی را. چون آن تجربه درونی یک ویژگی‌هایی و یک حضوری دارد که زبان هرگز آن را بیان نمی‌کند، ولی همه ما راجع به تجربه انفسی‌مان با دیگران حرف می‌زنیم.

تجربه‌های درونی ما با هم فرق دارند، تجربه درونی شما از اضطرابی که دارید با تجربه‌ای که بنده دارم، کاملاً متفاوت است، چون عالم ما متفاوت است، ولی در عین حال می‌توانیم با هم حرف بزنیم و من وقتی به شما می‌گویم: مضطرب شدم. شما می‌فهمید «مضطرب شدم» یعنی چه. البته پیچیدگی‌های خاص خودش را دارد و دریافت شما که یک دریافت شخصی است، قابل انتقال نیست و آن دریافت شما از مقوله زبانی صرف نیست که شما بخواهید آن را منتقل کنید. لذا قابل انتقال نیست و عرفای ما هم هیچ‌گاه نمی‌گفتند ما این دریافت خودمان را به شما منتقل می‌کنیم. می‌گفتند: ما به اصطلاح زمینه‌سازی می‌کنیم. یعنی آن خیال‌پردازی و تحریک صور خیالی که ایجاد می‌کردند. بنابراین، من فکر می‌کنم که لبّ بحث یکی است؛ یعنی آن پاسخ نهایی که به شما می‌دهم، این است که اگر سخن گفتن از خدا ممکن باشد و این کتاب توانسته باشد این امکان را نشان بدهد، سخن گفتن از تجربه خدا هم ممکن است و استحاله‌ای ندارد و ما نشان دادیم که این استحاله درست نیست. communication راجع به تجربه یک مسئله مهمی است. از سال‌ها نقل شده است که یک وقت بحث communication است، من و ایشان راجع به عشق‌مان با هم حرف می‌زنیم، اما عشق من به ایشان منتقل نمی‌شود. ایشان ممکن است تحت تأثیر قرار بگیرد، ولی من می‌توانم راجع به عشق سخن بگویم، می‌توانم راجع به احوال درونی خود صحبت کنم؛ چه متعلق این احوال درونی یک معشوق زمینی و چه فراتر از آن، ولی وقتی که فراتر می‌شود به میزانی که فراتر می‌شود، زبان نارسایی پیدا می‌کند.

○ در مورد نقد آقای دکتر هوشنگی؟

● دکتر علی‌زمانی: من این نقدها را قبول دارم. واقعاً قبول دارم. وقتی من کار زبان دین را شروع کردم، یک مقاله راجع به زبان دین به زبان فارسی نبود. یک آقای از اساتید محترم به من گفت: فلانی شما این کار را نکن، چون متهم به الحاد می‌شوی و از نان و زندگی می‌افتی. من آن موقع با علاقه‌ای که داشتم شروع کردم و دوست دارم که بحث‌های حوزه زبانی را پیش ببرم و فکر می‌کنم هر یک از ما که در فلسفه دین کار می‌کنیم، باید تقسیم کار بکنیم. این نقدهایی که جناب آقای دکتر هوشنگی فرمودند به بنده کمک می‌کند که ان‌شاء... اشکالات را در مراحل بعدی کار رفع کنم. البته لطف دوستانه ایشان بود و الا اشکالات به مراتب بیشتر از این حرف‌هاست، ولی من واقعاً شاید حدود سه یا چهار سال طول کشید تا این اثر را به این شکلی که روان است و قابل فهم است، درآورم. مثلاً وقتی می‌خواهی تیلیش را یا حتی آکویناس را برای خواننده فارسی زبان ارائه کنی، ابتدا فکر می‌کنی کار سهلی است. اما به قول حافظ: آسان نمود اول، ولی افتاد مشکل‌ها. باید مرتب این روایت‌های اخیر را خواند و مقایسه کرد. همیشه دغدغه‌ام این است که این کاری که ارائه می‌دهم، مخاطب بخواند و بفهمد و صرف واژه‌پردازی نباشد، ولی در عین حال اشکالاتی که فرمودند، باید مورد توجه بنده باشد و در مراحل بعدی رفع بشود.

نکته‌ای که ایشان فرمودند که منابع دیگری در پایان معرفی شود، من واقعاً نیتم این نبود که کتاب درسی بنویسم، بلکه بیشتر دنبال این بودم که این پرسش را به بحث بگذارم؛ یعنی تمام سعی‌ام این بود که یک کتابی باشد تطبیقی و با سویه تطبیقی برای کسانی که در مقطع ارشد دنبال این بحث‌ها هستند. لذا کتاب علم، عقلانیت و دین را که بنده نوشتم، آن‌جا اتفاقاً سؤالات دارد، منابع دیگر دارد. چون آن را به نیت کتاب درسی نوشتم، ولی در عین حال، هر چه هست، از قامت ناساز بی‌اندام ماست. ●



سخن گفتن
از خدا

دکتر امیرعباس علیزمانی



موضوع