

نظریه کارکرد گرایی آلستون و معناداری اوصاف الهی

امیر عباس علیزمانی^۱

حسین نقوی^۲

چکیده

توجیه اطلاق مفاهیم و اوصاف بشری بر خدای نامحدود، مسأله‌ای است که از دیرباز ذهن دانشمندان و فیلسوفان دینی را به خود مشغول کرده است. ویلیام آلستون یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان دین در آمریکا، نظریه «کارکردگرایی» در روان‌شناسی فلسفی را برای توجیه این مسأله، مطرح کرده و تلاش وافری کرده تا آن را در مقالات مختلف به اثبات برساند. در این نوشتار تلاش شده است که تمام مقالات آلستون در این زمینه بررسی شود.

کلیدواژه‌ها: اوصاف الهی، کارکردگرایی، ویلیام آلستون، روان‌شناسی فلسفی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. استادیار دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری ادیان موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

زندگی‌نامه

ویلیام پی. آلستون (William P. Alston) (- ۱۹۲۱) معرفت‌شناس و فیلسوف دین معاصر، در شهر شریوپورت، شهری در شمال غربی ایالت لوئیزیانای آمریکا چشم به جهان گشود. در سال ۱۹۴۲ از دانشکده سنتناری فارغ‌التحصیل شد و سپس دوران خدمت سربازی خود را در ارتش آمریکا به سال ۱۹۴۶ به پایان رسانید.

وی که در موسیقی نیز چیره‌دست بود، ناگزیر بود که بین فلسفه و موسیقی یکی را برگزیند و سرانجام، فلسفه را برگزید. وی به اخذ درجه دکترا از دانشگاه شیکاگو در سال ۱۹۵۱ نایل آمد و حرفه فلسفی خود را در دانشگاه میشیگان آغاز کرد که در آن به مدت بیست و دو سال (از سال ۱۹۶۱ تا ۱۹۸۰) به تدریس فلسفه پرداخت. گذشته از این، در دانشگاه راتجز و دانشگاه ایلینویز صاحب کرسی استادی شد و از سال ۱۹۸۰ به بعد نیز در دانشگاه سیراکیوس به تدریس پرداخت تا اینکه سال ۱۹۹۹ در همان شهر بازنشسته شد.

هر چند رساله او و برخی از آثار اولیه‌اش درباره‌ی آراء فلسفی و ایتهد بود، دیری نپایید که به فلسفه زبان روی آورد و از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ تلاش‌های فکری خود را معطوف به معرفت‌شناسی و فلسفه دین کرد. به سبب پژوهش‌های جامع، نظریه‌های بدیع و آثار مهمش در حوزه‌های فلسفی و دینی سال‌هاست که مورد توجه اهل فلسفه و الهیات است. الهیات فلسفی، نظریه معرفت «epistemic justification»، نظریه ادراک، معرفت‌شناسی تجربه دینی، فلسفه زبان و تاریخ فلسفه قرون هفدهم و هجدهم (به ویژه فلسفه جان لاک و توماس رید)، عمده موضوعاتی است که آلستون به آنها پرداخته و آثار خود را در این زمینه نگاشته است.

وی از مؤسسان «جامعه فیلسوفان مسیحی» است و از سال ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۱ رئیس این نهاد بوده است و از سال ۱۹۸۲ تا ۱۹۹۰ جزو ویراستاران فصل‌نامه "Faith and Philosophy" وابسته به همین جامعه، بوده است. او عضو «انجمن فلسفه آمریکا»، «انجمن فلسفه دین»، «آکادمی هنرها و علوم آمریکا» و «آکادمی دین آمریکا» است. در سال ۱۹۷۶ نیز ریاست «انجمن فلسفه و روان‌شناسی» را بر عهده گرفت.

حاصل همکاری او با نشریات معتبری چون نوس (Nous)، مونیست (Monist)، نشریه بین‌المللی فلسفه دین و نشریه مطالعات فلسفی و پدیدارشناسی، بیش از ۱۵۰ مقاله علمی است

که در موضوعات مختلف نگاشته شده است. مباحث معرفت‌شناسی و تجربه دینی از مهم‌ترین علایق او بوده است. آلتون به اذعان بسیاری از اندیشمندان، یکی از مهم‌ترین معرفت‌شناسان معاصر و یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان دین در قرن بیستم است. آثار عمده او عبارتند از:

- **فلسفه‌ی زبان** (۱۹۶۴) (ترجمه شده توسط احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی)

- **توجیه معرفتی**، مجموعه مقالات در باب نظریه‌ی معرفت (۱۹۸۹)

- **ادارک خدا** (۱۹۹۱) (Perceiving God, Cornell University Press, 1991)

- **اعتبار ادارک حسّی** (۱۹۹۳)

_ **Divine Nature and Human Language**, Cornell University Press, 1989

_ **A Realist Conception of Truth**, Cornell University Press, 1995

_ **Illocutionary Act & Sentence meaning**, Cornell university press, 2000

_ **A Sensible Metaphysical Realism**, Marquette University Press, 2001

_ **BEYOND "JUSTIFICATION" DIMENSIONS OF EPISTEMIC EVALUATION**, Cornell University press, 2005¹

زمینه‌های فکری آلتون

برای آشنایی با عقاید و آراء آلتون باید پیش‌زمینه‌های فکری او بررسی شود. موضع دینی، پیش‌زمینه‌های فلسفی و روش‌شناسی کار او در این راه به ما کمک می‌کند.

۱. موضع دینی

بستر رشد آلتون در دوره نوجوانی، کلیسای متدیست^۲ بوده است اما دچار شک و تردید شده و در پانزده سالگی ارتباط او با کلیسا قطع می‌شود. وی مجدداً در دهه پنجاه در دوره دکتری جذب کلیسای اسقفی شد و به طور فوق‌العاده‌ای در برنامه‌های آن شرکت می‌کرده است. آلتون دوباره دچار اوهام و تخیلات جوانی شد و حدود پانزده سال در وادی حیرت و

۱. برای نوشتن زندگی‌نامه آلتون از مقدمه کتاب فلسفه زبان و از مجله کیان شماره ۵۰ استفاده شده است.

۲. متدیسم فرزند کلیسای انگلستان است و برای دعا و عمل مقدس تشکیل شد و به خاطر عادات عبادت دقیق و روشمند خود، متدیست نام گرفت. (ر.ک. جی. لسلی دانستن، آیین پروتستان، ص ۱۵۷ و ۱۵۸)

تاریکی سرگردان شد ولی خود او می‌گوید که در این دوران هیچ‌گاه به معنای واقعی ملحد نبوده است تا اینکه در سال ۷۵-۱۹۷۴ دوباره جذب کلیسای جامع شد و مشتاقانه به دامان مسیحیت بازگشت و در راه آن فعالیت بسیار گسترده‌ای را شروع کرد. (مجله کیان، ۵۰، ص ۵)

آلستون از مسیحیان نسبتاً محافظه‌کار^۱ با ضوابطی امروزی خارج از انجمن‌های بنیادگرایان و انجیلی است. درباره کتاب مقدس بنیادگرا نیست و خود ادعا می‌کند که زنده است تا در مورد جوهر ایمان بیان‌دیشد. او سنت مسیحی را به طور جدی پذیرفته است به اندازه‌ای که خود می‌گوید علایق شخصی من باعث نمی‌شوند من آن را نادیده بگیرم. او از مدافعان مفهوم سنتی واقع‌بینانه (fairly) درباره خدا و فعل خدا در جهان است و از الهیات فلسفی قرون میانه تأثیر پذیرفته است. (Alston, 1989, p5)

۲. پیش‌زمینه‌های فلسفی آلستون

ضد پوزیتیویسم

آلستون واقعیت را به مواردی که قابل کشف یا اثبات تجربی است یا به مواردی که با حواس یا با دلیلی که مبتنی بر حواس است، محدود نمی‌کند و نظر مساعدی نسبت به پذیرش محدودیت‌های اثبات‌گرایان بر معناداری ندارد. از این رهگذر او می‌پذیرد که سنت‌های دینی حقایق بنیادینی را درباره واقعیت تحقق می‌بخشند، حتی اگر برخی یا تمام این حقایق به طور دقیق درست تنظیم نشده باشند. البته این به این معنا نیست که او به طور غیرنقادانه هر ادعای

۱. مسیحیت محافظه‌کار در مقابل مسیحیت لیبرال قرار دارد که بر رفع تبعیض نژادی، گرسنگی جهانی و بی‌عدالتی تأکید می‌کند که موجب تشکیل شورای جهانی کلیساها شد. خود مسیحیت محافظه‌کار به دو قسم بنیادگرا و غیربنیادگرا تقسیم می‌شود. (ر. ک. مری جو ویور، درآمدی به مسیحیت، ص ۳۹۸ و ۳۹۹) بنیادگرایان با هر نوع تجدید به شدت مخالف هستند. (همان، ص ۴۱۹) بنیادگرایان معتقدند که تمام گزاره‌های انجیل صادق است در حالی که می‌دانیم انجیل آکنده از کنایات و متشابهات است. به عنوان مثال آن‌ها داستان ایوب، یونس و دانیال را حقیقی می‌دانند در حالی که قرائن و شواهد همگی حاکی از تمثیلی بودن آن‌ها دارد. (مجله کیان، شماره ۵۰، ص ۱۲ و ۱۳)

دینی‌ای را بپذیرد بلکه به این معناست که با پیش‌داوری‌های فلسفی عام مانند اثبات‌گرایی و طبیعت‌گرایی و ... ذهن خود را از قبل به روی آن‌ها نبسته است. (Ibid, p6)

منابع چندگانه علم دینی

بر خلاف انحصارگرایان (بنیادگرایان کتاب مقدس، سنت‌گرایان، عقل‌گرایان) آلستون عقیده دارد که برای علم دینی و باور عقلانی منابع چندگانه وجود دارد. او می‌گوید که مردم به طور تجربی از خدا آگاه هستند و خدا خود را به شیوه‌های مختلف در تجربه آن‌ها بروز می‌دهد و از این رهگذر برای آن‌ها یک مبنای تجربی برای باورهایی درباره حضور و فعل خدا فراهم می‌شود. از طرف دیگر به جدّ بر این باور است که خدا ذات، ماهیت و صفات و برخی از اهداف و مقاصد خود را از طریق برخی انبیاء منتخب و به طور کلی‌تر از طریق جامعه دینی و سنت‌های آن، آشکار کرده است. بنابراین، سنت‌های جامعه به عنوان راه دیگر صدق دینی کار می‌کنند؛ نه اینکه بدون نقد پذیرفته شوند بلکه نباید بدون تأمل هم ردّ شوند. او هم‌چنین تلاش الهیات طبیعی را برای ایجاد حقایق بنیادی درباره وجود و ماهیت خدا با روش اعتماد نکردن بر داده‌ها و باورهای دینی ردّ نمی‌کند. می‌بینیم که او بر تجربه، وحی، سنت دینی و حتی روش الهیات طبیعی تأکید می‌کند و بر این عقیده است که تمام این منابع، ما را در فهم خدا، ماهیت، اهداف و ارتباط او با ما، کمک می‌کنند. (Ibid, p 7) آلستون معتقد است بدون کمک گرفتن از تمام این منابع، منابعی دیگر که در اختیار دارد فایده کامل نخواهند داشت و گویا منابع در اختیار او نیستند. (Ibid, p 8)

۳. روش‌شناسی کار آلستون

میان‌روی

آلستون بر این باور است که دیدگاه‌های افراطی و مبهم در الهیات فلسفی و در تلاش فلسفی به طور کلی، تحت فشار زیادی قرار دارند. آن‌ها در حالی که هیجان‌آور و حتی گاهی دیوانه‌کننده هستند، به ندرت ملال‌آورند. به همین دلیل نظریه‌های نامعقول هیوم (Hume) بر نظریه‌های معقول و معتدل رید (Reid) ترجیح داده می‌شوند. در عصر ما در فلسفه انگلیسی - آمریکایی بجای متفکرین خردمند و معقول‌تر، ویتگنشتاین با بیان‌های پیچیده خود و کوئین با

دیدگاه‌های متناقض و اغلب دور از انتظار، شهرت دارند. آلتون به وضوح بر جهت معتدل و خردمندانه این تقسیم تکیه می‌کند. مثلاً آلتون در چهارم مقاله اول کتاب *سرشت الهی و زبان بشری* یک روش میانه را بین نمادگرایی افراطی و دیدگاه ظاهری^۱ و مشترک معنوی (univocal) بودن گزاره‌های کلامی، مطرح می‌کند. مقاله چهارم به وضوح دیدگاه «اشتراک معنوی جزئی» را انتخاب می‌کند که همگان در حمایت از دیدگاه‌های افراطی‌تر، آن را نادیده گرفته‌اند. مقاله ششم با «روش میانه» در عنوان خود دیدگاهی میانه بین الهیات «مدرسی» و «نومدرسی» را پیشنهاد می‌کند. به طور عام‌تر، مقالات بخش دوم و سوم بین مکتب فراطبیعی محض و طبیعت‌گرایی تحویل‌گرا، بین پیروی کورکورانه از الهیات فلسفی قرون وسطی و این دیدگاه سنت‌شکنانه که هر چیزی پیش از ۱۹۵۰ از دور خارج شده است و در واقع، بین عقل‌گرایی و توجه به حقایق حیات دینی، دیدگاهی میانه را مشخص می‌کند. (Ibid, p10)

تناسب اهداف

با توجه به متعادل کردن دیدگاه‌ها و اتخاذ روش میانه در مسائل مختلف، آلتون اهداف خود را هم با دیدگاه‌های خود متناسب می‌کند و بجای استدلال‌آوری در صدد ارائه احتمالات است. غالب استدلال‌آوری‌های آلتون برای عدم مانع بودن چیزی برای چیز دیگر است و اثباتی نیست. مثلاً مقاله دوم کتاب *سرشت الهی و زبان بشری* منحصر است به این استدلال که جسمانی نبودن مانع استعمال محمول‌های شخصی و محمول‌های ناظر به فعل در مورد خدا نیست. مقاله سوم و چهارم در صدد این استدلال است که کمال الهی و بی‌زمانی او مانع

۱. طبق توضیح آقای دکتر لگنهاوسن واژه «literally» به معنای ظاهری و تحت‌اللفظی است و در مقابل تأویل قرار دارد و به معنای حقیقی در مقابل مجازی نیست مثلاً معنای ظاهری و تحت‌اللفظی «الرحمن علی العرش استوی» نشستن خدا بر روی عرش است و اگر کسی ظاهرگرا باشد این آیه را به طور ظاهری باید درک و فهم کند ولی کسانی که تأویلی هستند این آیه را به معنایی دیگر تأویل می‌برند. آلتون در مقاله‌های خود سعی دارد این معنا را برای گزاره‌های دینی اثبات کند. بنابر این در این رساله واژه «literally» به ظاهری برگردانده شده است.

استعمال مشترک هسته محمول‌های شخصی در مورد خدا و انسان‌ها نیست. مقاله ششم در کنار سایر موارد، استدلال می‌کند که بی‌زمان بودن خدا از ارتباط درونی او با مخلوقات یا از ارائه استعداد و امکان در وجود خدا مانع نمی‌شود. مقاله هفتم این را جلوتر می‌برد با این استدلال که بی‌زمانی خدا گفتگوی خدا و انسان را غیرممکن نمی‌سازد. این‌ها شواهدی هستند بر اینکه آلتون سطح اهداف خود را پایین آورده و آن‌ها را معتدل و متناسب با دیدگاه و روش فلسفی خود کرده است.

آلتون بر این باور است که بسیاری از اندیشمندان الهیات فلسفی، آرمان بسیار بالایی دارند و انتظار دارند که مسائل به حل قطعی برسند. اما باید توجه داشت که اگر خارج از تمام سنت‌های دینی بایستیم و بر اساس مبنایی کاملاً غیردینی و مجرد از تجربه ما از خدا و ارتباط او با ما در صدد حل مسائل حل نشده باشیم، اثبات ما اندک است و با آن آرمان بسیار بالا سازگار نیست. اما به اعتقاد آلتون توقع راه حل قطعی درباره بسیاری از مسائل مهم غیرمعقول است. مثلاً درباره مسأله شر، آلتون نسبت به احتمال قابل حل نهایی بودن نظریه عدل الهی خوش‌بین نیست و بر این باور است که به طور دقیق نمی‌توان مشخص کرد که چرا خدا شرور خاصی را روا می‌دارد. (Ibid, p10&11)

استفاده از فلسفه و علم روز

آلتون از ابزار فلسفی امروزی بهره می‌گیرد؛ به عنوان مثال در کتاب **سرشت الهی و زبان بشری** در مقالات دوم، سوم و چهارم از نظریه کارکردگرایی در روان‌شناسی فلسفی و در مقاله پنجم از تئوری ارجاع کریپکی استفاده می‌کند. (Ibid, p5&6) او متذکر می‌شود که فاصله دو دهه یادگیری فلسفه زبان، روان‌شناسی فلسفی و معرفت‌شناسی مرا در موقعیتی قرار داد که مسائل الهیاتی فلسفی را مؤثرتر حل کنم. (Ibid, p1) بهره‌گیری از فلسفه تحلیلی معاصر در بسیاری از کارهای اخیر الهیات فلسفی نمود دارد و آلتون نیز از این امر مستثنا نیست.

آلتون بر این باور است که در این دوره روشن‌گری، ارجاع به آنچه که واقعاً قابل استناد است مثلاً فیزیک نسبیت، میکروبی‌شناسی یا روان‌شناسی شناختی برای هر کار جدی در فلسفه علم الزامی است. (Ibid, p 9)

۴. دیدگاه آلستون درباره ماهیت و اوصاف الهی^۱

تصوّر هارتس هورنی از خدا تأثیر بسیاری بر فلسفه و الهیات معاصر گذاشته است. در بحث صفات خدا، اثبات خدا و نظریه عدل الهی نظریات هارتس هورن و طرفداران الهیات پویشی تأثیرگذار بوده است. (مایکل پترسن و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، صفحات ۱۱۵ و ۱۴۰ و ۲۰۷) هارتس هورن^۲ در کتاب **تصویر انسان از خدا** رقیب اصلی دیدگاه خود را تصوّر تومیستی از خدا دانسته است و یکی از برتری‌های دیدگاه خود را موفق بودن در مواردی می‌داند که دیدگاه تومیستی قادر به حل آن نیست. هارتس هورن بر این باور است که تمام عناصر مجموعه تومیستی به طور منطقی چنان به هم پیوسته‌اند که یا باید تمام آن‌ها را پذیرفت و یا تمام آن‌ها را کنار گذاشت. بنابر این وقتی اشکالاتی به برخی مؤلفه‌های سیستم تومیستی وارد می‌شود، هارتس هورن کل مجموعه را کنار می‌گذارد. (Alston, 1989, pp121-122)

آلستون با این نظر هارتس هورن مخالفت می‌کند و عقیده دارد می‌توان برخی از مجموعه سیستم تومیستی را قبول کرد و برخی دیگر را کنار نهاد. آلستون تقابل دیدگاه هارتس هورن و آکویناس را به این صورت به تصویر می‌کشد که فهرستی از دیدگاه تومیستی و فهرستی از دیدگاه هارتس هورنی درباره خدا و اوصاف او را ذکر می‌کند. چهار صفت مطلقیت، فعلیت محض، ضرورت تام و بساطت مطلقه خدا، مورد توجه و اهتمام دیدگاه مدرسی و بویژه توماس آکویناس است و چهار صفت نسبیت؛ به این معنا که خدا از طریق علم به مخلوقات از درون دارای نسبت است، بالقوه بودن؛ به این معنی که خدا هنوز مواردی دارد که به فعلیت نرسانده است، ضرورت و امکان؛ به این معنی که وجود خدا ضروری است ولی موارد امکانی نیز دارد و صفت ترکیب در مقابل صفت بساطت، مورد نظر دیدگاه الهیات پویشی و

۱. در نگارش این قسمت، از این منبع استفاده قابل توجهی شده است. (علی‌زمانی، "هارتسورن و آکویناس، راهی میانه"، مجله هفت آسمان، سال دوم، شماره ششم، ۱۳۷۹)
۲. ترجمه Hartshorn به هارتسورن در بین اندیشمندان فارسی‌زبان مصطلح است، اما طبق تصحیح آقای دکتر لگنهاوسن، هارتس هورن صحیح است و لذا در این نوشتار شیوه درست آن اختیار شده است.

هارتس هورن است که در مقابل اوصاف مدرسی قرار دارند. آلتون بعد از بیان این اوصاف، گروه دومی از اوصاف را با ذکر اوصاف مقابل آن‌ها بیان می‌کند. او خلق از عدم در مقابل ضرورت خدا و جهان آفرینش، قدرت مطلقه در مقابل اینکه خدا محدودیت‌هایی نیز دارد، جسمانی نبودن در مقابل جسمانی بودن (جهان بدن خداست)، بی‌زمانی در مقابل زمان‌داری، تغییرناپذیری در مقابل تغییرپذیری و کمال مطلق در مقابل کمال نسبی را ذکر می‌کند. هارتس هورن بر این باور است که باورهای مدرسی نادرست هستند و باورهای نومدرسی خود او صحیح هستند اما آلتون می‌گوید می‌توان اوصاف نومدرسی گروه اول یعنی نسبت، بالقوه بودن، ضرورت و امکان و ترکیب را پذیرفت ولی اوصاف نومدرسی گروه دوم یعنی ضرورت خدا و جهان آفرینش، وجود برخی محدودیت‌ها برای خدا، جسمانی بودن، زمان‌داری، تغییرپذیری و کمال نسبی را نپذیرفت. (Ibid, pp 122-124)

هارتس هورن اینگونه استدلال می‌کند که خداوند به ممکنات علم دارد و علم به ممکن خود نیز ممکن است. بنابراین خدا مشتمل بر جهت امکانی است. وقتی ثابت شد که خدا مشتمل بر جهت امکانی است، ناگزیر ثابت می‌شود که خدا صفت ضرورت تام، فعلیت محض، مطلق بودن و بساطت را ندارد. (Ibid, pp 128-129)

آلتون دیدگاه هارتس هورن و طرفداران الهیات پویشی را در اوصاف چهارگانه مذکور می‌پذیرد ولی عقیده دارد این امر مستلزم این نیست که ما اوصاف گروه دوم از دیدگاه هارتس هورن را نیز بپذیریم و اوصاف خلق از عدم، قدرت مطلقه، غیرجسمانی بودن، بی‌زمان بودن، تغییرناپذیری و کمال مطلق را می‌پذیرد و بر این باور است که شخص می‌تواند در عین حال که نسبت، امکان و بالقوه بودن را در مورد خدا می‌پذیرد در اوصاف دسته دوم با هارتس هورن موافقت نکند و خود آلتون می‌گوید من بر این مسأله استدلال و برهان نیاورده‌ام و فقط نشان داده‌ام که جمع بین این دو امکان‌پذیر است. (Ibid, pp 142 – 143)

کارکردگرایی (Functionalism)

اصطلاح کارکردگرایی در حوزه‌های مختلف از معماری گرفته تا جانورشناسی و در معانی مختلف استعمال شده است. به طور کلی می‌توان گفت در هر حوزه به کارکرد خاص موضوعاتی که در آن حوزه بحث می‌شود، توجه می‌شود. به عنوان مثال در فلسفه نفس معاصر،

کارکردگرایی به معنای تبیین حالات روانی در چارچوب نقش‌های علی است. (Routledge Encyclopedia of Philosophy, V3, p805)

آلستون در مقالات مختلف برای تبیین دیدگاه خود در زمینه زبان الهیات از کارکردگرایی استفاده کرده است.¹ نویسندگان مختلف هر کدام به یکی از این مقالات پرداخته‌اند. (علی‌زمانی، علم، عقلانیت و دین، ص ۳۴۷ و احمد واعظی، کارکردگرایی و زبان الهیات، مجله معرفت، شماره ۱۹، ص ۵۷) ولی در این نوشتار سعی شده است که به تمام مقالات آلستون در این زمینه توجه شود. نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که آلستون در تمام این مقالات به یک شیوه عمل کرده است و اختلافات این مقالات بسیار اندک است. آلستون در تمام این مقاله‌ها برای اثبات کارکردگرایی در مورد اوصاف الهی این مراحل را طی می‌کند:

اول اینکه باید بدانیم وجود خدا کاملاً با وجود انسان متفاوت است و ما برای سخن گفتن از خدا ناچاریم از اصطلاحات متداول بین خودمان استفاده کنیم.

دوم اینکه ما می‌توانیم مفهومی یکسان از مصادیق متفاوت انتزاع کنیم به شرطی که این دو امر متفاوت، حیثیتی مشترک داشته باشند که منشأ انتزاع باشد. ایشان به بلندگو و تله‌موش مثال می‌زند و می‌گوید کارکرد مشترک این وسائل است که صدق اسم آن‌ها را بر انواع آن با اختلافات آن وسائل جاز می‌کند.

سوم اینکه اوصاف شخصی (Personal Predicate) را به دو دسته روانی (Mental) و فعلی (Action) تقسیم می‌کند و با تحلیل‌هایی از فعل پایه و غیرپایه، کارکردگرایی، بررسی اوصاف الهی و تطبیق آن‌ها با اوصاف روانی و فعلی به این نتیجه می‌رسد که هیچ مانعی از جهت اوصاف جسم نداشتن، بی‌نهایت بودن و بی‌زمان بودن خدا در اطلاق اوصاف علم، اراده، میل و... بر خدا نیست.

1. William p. Alston, "Can We Speak Literally of God", "Functionalism and Theological Language" & "Divine and Human Action" in "Divine Nature and Human Language" and "Speaking Literally of God" in Michael Peterson and Others

مباحث مقدماتی

الف. الهیات و اسناد ظاهری

آلستون بحث خود را فقط به بخشی از «سخن گفتن از خدا» یعنی گزاره‌های موضوع - محمولی که در جمله - موضوع برای اشاره به خدا بکار می‌روند، منحصر می‌کند که معنایی واضح دارند و مدعی صدق هستند. این بخش، بسیار مهم است زیرا هر گفتمان دینی دیگری صدق یک یا چند گزاره از این نوع را پیش فرض می‌گیرد. مثلاً هر دعا و نیایشی این پیش فرض را دارد که خدا وجودی است که می‌تواند به خواسته‌ها به طور معقولی توجه کند. بنابراین، موضوع خاص تر ما مربوط است به این که آیا این جمله‌ها به طور ظاهری می‌توانند خدا را توصیف کنند. غیر ممکن بودن آن طبق نظر متکلمین معاصر پروتستان شاخه لیبرال، تقریباً اعتقادی راسخ است. (Alston, 1996, pp 366 - 368)

ب. تعیین دقیق محل بحث

منکرین امکان سخن گفتن ظاهری درباره خدا، دقیقاً چه چیزی را انکار می‌کنند. وقتی شخصی می‌گوید که ما نمی‌توانیم به طور ظاهری درباره خدا صحبت کنیم، منظورش این نیست که توانایی ایجاد کاربردی ظاهری از جمله حملی و بیان کردن جمله‌ای با ادعای صدق محمول برای موضوع درباره خدا را انکار کند. بلکه مسأله این است که آیا ادعای صادق این چنینی می‌تواند موفق شود. آنچه انکار می‌شود این است که هر جمله حملی که به طور ظاهری به کار رفته است آیا به طور صادقانه در مورد خدا قابلیت استعمال دارد. کسانی که اشاره به خدا را ممکن می‌دانند، انکار نخواهند کرد که برخی محمول‌های سلبی مانند غیرمادی بودن، غیرقابل تغییر بودن، یا با ریچارد نیکسون همسان نبودن، به طور ظاهری در مورد خدا صادق هستند. از طرف دیگر تمام محمول‌های خارجی مانند قضیه «خدا مورد تفکر کنونی من است»، مستثنا است، یعنی به طور یقینی در مورد خدا صادق نیستند. آلستون تذکر می‌دهد که کشیدن خط دقیقی بین محمول‌های سلبی و ایجابی مشکل است و متمایز کردن نوع محمول‌های بیرونی به هیچ وجه آسان‌تر نیست. همچنین ارایه توصیف دقیقی از نوع محمول‌هایی که منکران سخن گفتن ظاهری باید به آن پردازند، خیلی مشکل یا غیر ممکن است. محمول‌های «بیرونی» و «سلبی» درباره موضوع، درباره ماهیت یا عملکرد موضوع «به ما

چیزی نمی‌گویند». محمول‌هایی را که درباره چنین موضوع‌هایی «به ما چیزی می‌گویند»، محمول‌های «ذاتی» می‌نامیم. بنابراین ممکن است مخالف امکان سخن گفتن کلامی ظاهری را کسی تلقی کنیم که انکار می‌کند که محمول ایجابی ذاتی‌ای به طور ظاهری در مورد خدا صادق باشد. محمول‌های «ذاتی» شامل محمول‌های نسبی مختلف نظیر «آسمان‌ها و زمین را خلق کرد» و «با حضرت موسی سخن گفت»، نیز می‌شوند. (Ibid, pp366-367) و (Alston, 1989, p40)

آلستون در این قسمت به سه نکته اشاره می‌کند یکی اینکه ما توانایی ساخت کاربردی ظاهری را از جمله حملی و بیان کردن جمله‌ای با ادعای صدق محمول برای موضوع درباره خدا داریم. دوم اینکه محمولات سلبی در مورد خدا معنایی حقیقی دارند و سوم اینکه محمولات عارضی و بیرونی نیز بر خدا صدق نمی‌کنند. آلستون در نهایت می‌گوید بحث درباره این است که آیا هر محمول ایجابی ذاتی به طور ظاهری و حقیقی در مورد خدا صادق است یا نه؟ قید ایجابی، محمول‌های سلبی و قید ذاتی، اوصاف عارضی و بیرون ذاتی و قید ظاهری، سخن گفتن غیرحقیقی مانند مجازی، استعاری و نمادین را خارج می‌کند و در نهایت قید صادق بودن سخن کاذب را استثناء می‌کند.

ج. استدلال‌های مختلف برای عدم امکان حمل ظاهری در الهیات

مهم‌ترین استدلال‌های منکرین از این قرار است:

۱. از آنجایی که خداوند یگانه، مطلقاً نامتعیین است و از آنجایی که تمام حمل‌های ایجابی، به موضوع‌شان نوعی ترکیب و پیچیدگی را نسبت می‌دهند، چنین حمل‌هایی نمی‌تواند درباره خدا صادق باشند. این خط فکری، مهم‌ترین ویژگی سنت عرفانی است اما چیزی شبیه آن همچنین می‌تواند در الهیات‌های دیگر یافت شود.
۲. خداوند چنان «متعالی» و چنان «به کلی دیگر» است که هر مفهومی که ما می‌توانیم درست کنیم در مورد او به کار نمی‌رود.
۳. تلاش برای به کارگیری ظاهری محمول‌ها برای خداوند به طور اجتناب ناپذیری به پارادوکس منجر می‌شود.

استدلال دوم در الهیات پروتستان قرن بیستم بسیار مهم به نظر آمده و به چندین شکل در

آمده است. دیدگاه پل تیلیش رایج‌تر است که (a) خداوند یک موجود نیست بلکه صرف-الوجود است زیرا هر چیزی که موجود باشد موضوع مناسبی برای «غایت قصوی» نیست و (b) فقط آنچه موجود است به طور ظاهری قابل توصیف است. تمام این استدلال‌ها برای انکار این که هر محمول ذاتی می‌تواند به طور ظاهری در مورد خداوند صادق باشد، به شدت ناکافی هستند. اما در اینجا مجال بحث نیست. (Ibid, p 367)

د. قلمرو بحث از نظر آلستون

آلستون بر روی محمول‌های «شخصی» (یا طبق نظر استراوسن محمول‌های P) متمرکز می‌شود و بررسی می‌کند که آیا هر محمول P می‌تواند به طور ظاهری در مورد خداوند صادق باشد. محمول‌های «شخصی» آن‌هایی است که درباره «عامل شخصی» است، عاملی که مقاصد، طرح‌ها یا اهداف خود را در افعالش تحقق می‌بخشد، در پرتو علم یا عقیده فعل انجام می‌دهد، وجودی که افعالش بیانگر نگرش‌های اوست و افعال او بوسیله ملاک‌ها و اصول هدایت می‌شوند، وجودی که قادر است با دیگر عاملان شخصی ارتباط برقرار کند. مفهوم خدا به عنوان یک عامل شخصی به طور عمیق در مسیحیت و دیگر ادیان توحیدی جا گرفته است. ارتباط کلامی و غیر کلامی بین خدا و انسان، در قلب سنت یهودی - مسیحی است. هم‌چنین تفکر درباره خدا به عنوان وجودی که فرامین، احکام، قوانین و مقررات وضع می‌کند و وجودی که اطاعت یا عدم اطاعت را زیر نظر دارد، وجودی که جهان را می‌آفریند و آن را به سمت تحقق اهداف خاص هدایت می‌کند، وجودی که پیمان می‌بندد، وجودی که پاداش می‌دهد و عذاب می‌کند، وجودی که مهربان است و عفو می‌کند و وجودی که در تاریخ و در زندگی انسان‌ها دست به کار می‌شود تا اهداف خود را تحقق بخشد، اساسی است. جملات اخیر انواعی از محمول‌های شخصی را نشان می‌دهند که به طور سنتی در مورد خداوند استعمال شده است.

ه. معنای صحبت کردن ظاهری

تمایز زبان از گفتار

به رغم به کار رفتن مکرر عبارت‌هایی نظیر «معنای ظاهری» و «مفهوم ظاهری»، چنین عبارت‌هایی نوعی سر درگمی را درباره موضوع ایجاد می‌کنند. برای روشن شدن موضوع، لازم

است تسلط قاطعی بر تمایز زبان و گفتار داشته باشیم. (Ibid, p 368_369) آلتون برای تبیین جایگاه استعاره، بین گفتار و زبان تمایز می‌افکند. زبان یک سیستم انتزاعی از کلمات و قواعد است که دارای جنبه بیرونی و درونی است. آواشناسی، صرف و نحو سیستم درونی را شکل می‌دهند و معناشناسی زبان سیستم بیرونی آن است. گفتار استعمال همین واژگان و قواعد است. (Alston, 1989, p20) زبان، قواعد و معانی الفاظ و چگونگی ترکیب واژگان را به عهده دارد و با حوزه معنا ارتباط دارد ولی گفتار با حوزه استعمال و کاربرد در ارتباط است. آلتون ادامه می‌دهد که استعاره بامقوله زبان و معنا ارتباطی ندارد بلکه مربوط به مقوله کاربرد و گفتار است

و. تمایز حقیقی (ظاهری) از استعاری

این امر که یک لغت یا عبارت مفروض معانی یا مفاهیمی دارد، مربوط به زبان و بخشی از نظام معناشناسی است. به عنوان مثال اینکه در زبان انگلیسی کلمه «player» دارای چهار معنای آدم بی‌کار، بازی‌کن، قمارباز و بازی‌گر (مرد) است، یک حقیقت معناشناختی است. یک لغت در زبان، معنای خاصی دارد که به لغت توانایی برقراری ارتباط می‌دهد. این حقیقت یکی از منابع زبان‌شناختی را پی‌ریزی می‌کند که ما از آن در گفتن آنچه باید بگوییم کمک می‌گیریم. اما اصطلاح «ظاهری» حاکی از یک روش خاص از استعمال لغات و عبارات و روشی از گفتار است، نه اینکه حاکی از نوعی معنا یا ویژگی دیگر زبان باشد. به معنای دقیق کلمه، ظاهری، درست در مقابل خانواده کاربردهای مجازی واژه‌ها (صنایع ادبی) که معروف‌ترین آن‌ها استعاره است، قرار دارد. بحث را به کاربرد محمول‌ها در گزاره‌های محمولی - موضوعی محدود می‌کنیم و از بین نظریه‌های متفاوت معنا، نظریه «تصوری» جان‌لاک را انتخاب می‌کنیم که اعتقاد دارد که معنای هر واژه - محمولی با یک ویژگی خاصی مرتبط است اگر و تنها اگر واژه به عنوان یک علامت برای آن تصور در ارتباط برقرار کردن کارآیی داشته باشد. وقتی که من یک کاربرد ظاهری از یک واژه محمولی (در یکی از معانی) در گزاره محمولی - موضوعی ایجاد می‌کنم، جمله‌ای با این ادعا بیان می‌کنم که موضوع دارای ویژگی دلالت شده به وسیله واژه محمولی است. وقتی می‌گوییم «او یکی از بازی‌گرهاست» اگر شخص مشارالیه حقیقتاً ویژگی‌های بازی‌گر به معنای چهارم را داشته باشد، لفظ بازی‌گر به طور ظاهری به کار رفته است. اما در جمله شکسپیر در مکبث که می‌گوید: «زندگی بازی‌گر

فقیری است که با افاده راه می‌رود و نگران لحظه حضورش بر روی صحنه است و سپس دیگر خبری نمی‌شود»، بازی‌گر به طور ظاهری به کار نرفته است زیرا زندگی ویژگی‌های یک بازی‌گر را ندارد، پس، آن استعاری است. البته شباهت‌هایی بین زندگی و بازی‌گر فرض می‌شود تا زندگی به معنای بازی‌گر استعمال شود که این مبنای کار استعاره است. (Alston, 1996, p 368_369)

آلستون بعد از تمایز افکنی بین زبان و گفتار و روشن کردن اینکه استعاره از مقوله گفتار و استعمال است، جمله‌ای دیگر را از شکسپیر مثال می‌آورد که «خواب، آستین ریش‌ریش محنت را رفو می‌کند» و می‌گوید که اسناد «رفوکردن» به خواب استعمال حقیقی نیست. یعنی هیچ‌کدام از معانی‌ای را که برای این واژه ذکر شده است نمی‌توان برای خواب استعمال حقیقی کرد. (Alston, 1989, p21)

آلستون مراحل استعمال استعاره را به این گونه شرح می‌دهد که متکلم به استعمال حقیقی توجه کرده و از آن نمونه‌ای (exemplar) را درست می‌کند و به مخاطب نیز این توجه را می‌دهد. سپس این نمونه را برای موضوع الگو قرار می‌دهد و ادعا می‌کند که این موضوع شبیه نمونه است. در حقیقت استعمال حقیقی نیست بلکه بین موضوع و نمونه ایجاد شباهت شده است مثلاً وقتی چرچیل می‌گوید: «روسیه میان اروپا پرده‌ای آهنی کشید» منظور استعمال حقیقی نیست بلکه با ایجاد شباهت بین الگو (نمونه‌ای از استعمال حقیقی که در ذهن متکلم و مخاطب وجود دارد) و موضوع خود (قطع ارتباط اروپای غربی و شرقی از لحاظ تبادل اطلاعات، کالا و اشخاص)، می‌خواهد به مخاطب برساند که روسیه باعث قطع تبادل اطلاعات، کالا و اشخاص بین اروپای غربی و شرقی شد. (Ibid, p22& 23) به عبارت دیگر آلستون کلام استعاری را یک عمل چند مرحله‌ای می‌داند که طی آن، شخص در ذهن خود از مخاطب می‌خواهد که چیزی را شبیه به آنچه محمول، به معنای حقیقی بر آن اطلاق می‌شود، در نظر آورد و آلستون این را «الگو» می‌نامد. لازم نیست این الگو شیئی واقعی باشد که محمول بر آن حمل گردیده است بلکه غالباً یک امر تخیلی است. بعد از آن از مخاطب خواسته می‌شود که برای کشف، برجسته کردن و واضح‌سازی جنبه‌های گوناگون موضوع، الگو را به عنوان یک نمونه از موضوع به حساب آورد.

خلط لفظ ظاهری با موارد دیگر

اصطلاح «ظاهری» در زمان‌های اخیر با برخی اصطلاح‌های دیگر خلط شده است. اصطلاح‌هایی نظیر «دقیق»، «مشترک معنوی»، «خاص»، «تجربی» و «معمولی» از آن جمله‌اند. اگر قایل شویم که اصطلاح «ظاهری» با این اصطلاح‌ها عجین است به این معنی است که استعمال حقیقی و ظاهری نمی‌تواند مشترک لفظی، مبهم، دارای ابهام و غیر رایج باشد. اما آلتون این مطلب را قبول ندارد و بر این باور است که می‌توان لغات را به طور ظاهری به کار برد و در عین حال به طور مبهم، دو پهلو یا نامشخص صحبت کرد. بنابر این یکی دانستن این واژه‌ها با ظاهری، درست نیست. ممکن است که تصور شود که بعد از پیرایش اصطلاح «ظاهری» از تمام این معانی ضمنی، سؤال درباره این که آیا ما می‌توانیم به طور ظاهری درباره خدا صحبت کنیم، اهمیتش را از دست داده است. نه‌چنین نیست. برای نشان‌دادن اهمیت آن، ما فقط باید به برخی اصول بسیار معقول متوسل شویم که معانی و مفاهیم را به هم ربط می‌دهند. واضح به نظر می‌رسد که یک معنای خاص به یک واژه معمولی ربط دارد فقط اگر یک مفهوم از آن ویژگی‌ای که به وسیله آن واژه تعریف شده است وجود داشته باشد. از طرف دیگر اگر مفهومی از آن ویژگی وجود داشته باشد، به کار بردن واژه‌ای برای توضیح دادن آن ویژگی نباید غیر ممکن باشد و اگر یک تعداد کافی از اعضای جامعه زبانی در آن مفهوم سهیم باشند، در اصل، توضیح آن ویژگی در زبان برای یک لغت نمی‌تواند غیر ممکن باشد. بنابر این برای واژه‌ای در یک زبان خاص، توضیح ویژگی خاصی ممکن است اگر و تنها اگر گوینده‌های آن زبان مفهومی از آن ویژگی را داشته باشند یا بتوانند داشته باشند. بنابر این زبان ما می‌تواند حاوی لغاتی باشد که حکایت از صفات ذاتی خدا می‌کنند اگر و تنها اگر ما بتوانیم مفاهیمی از صفات ذاتی خدا را ایجاد کنیم. و از آنجایی که ما می‌توانیم محمول‌های ظاهری صادق درباره خدا بسازیم اگر و تنها اگر زبان ما حاوی واژه‌هایی باشد که حکایت‌گر اوصافی که مصداق آن‌ها خداست، ممکن است در نهایت بگوییم که ما می‌توانیم به طور ظاهری درباره خدا صحبت کنیم اگر و تنها اگر ما بتوانیم مفاهیمی درباره اوصاف ذاتی الهی ایجاد کنیم. صدق این موضوع اخیر مسأله‌ای است که از ابتدا همواره در عرف و فراالهیات (metatheology) مطرح بوده است. این سؤال که آیا لغات خاص می‌توانند به طور ظاهری درباره خدا صادق باشند با این سؤال که آیا آن لغات در مفاهیمی که بیرون از الهیات دارند به طور ظاهری درباره

خدا صادق هستند یکسان تلقی می‌شود. دلیل این امر این است که انسان راه یادگیری‌ای غیر از زبان عرفی ندارد و هر واژه‌ای چه عرفی و چه تخصصی از طریق زبان عرفی قابل انتقال است. البته این سخن به این معنی نیست که معانی عرفی، تنها معنای حقیقی واژه‌های الهیاتی هستند بلکه همانند تمام واژه‌های تخصصی، الهیات نیز واژه‌های تخصصی دارد که در معانی خود به صورت حقیقی و ظاهری به کار می‌روند. برای انجام دادن یک بحث مناسب درباره مسأله حاضر باید (a) گزارشی از ماهیت خدا و (b) تحلیلی از محمول‌های شخصی مورد نظر را ارائه و دفاع کنیم. (Alston, 1996, pp 370-371)

آلستون برای پیش‌برد تحقیق خود فقط بر صفت غیر جسمانی بودن خدا متمرکز می‌شود. دلایل تمرکز بر غیرجسمانی بودن به جای تمرکز بر بساطت، نامتناهی بودن، بی‌زمان بودن یا نامتغیر بودن؛ این است که امروزه این وصف بیشتر از بقیه اوصاف، به طور وسیعی به عنوان یک صفت الهی مورد پذیرش است و اینکه این وصف در برخی استدلال‌های اخیر، علیه قابلیت استعمال ظاهری محمول‌های شخصی به کار رفته است. از طرف دیگر تحقیق خود را متمرکز می‌کند بر محمول‌های شخصی و محمول‌های شخصی را نیز به روانی و فعلی تقسیم می‌کند و استعمال هر دو را برای خدا بررسی می‌کند. محمول‌های روانی (M) به شناخت، احساس، عاطفه، نگرش، خواسته، تفکر، تخیل و دیگر حالات درونی مرتبطند. محمول‌های فعلی (A) به آنچه یک فاعل انجام می‌دهد، مرتبطند. بر خلاف دیگر مقالات، آلستون در اینجا به تفصیل، استعمال محمول‌های روانی و فعلی را با توجه به صفت غیرجسمانی خدا بررسی می‌کند.

خدا و محمول‌های روانی (M - P)

آلستون نظریاتی را که درباره محمول‌های روانی وجود دارند بررسی می‌کند. نظریه «الگوی شخصی» (Personal Paradigm) که می‌گوید حالات درونی با ظاهر اشخاص معلوم می‌شود. این نظریه از قرن ۱۷ تا ۱۹ غالب بود. این نظریه مورد هجوم واقع شد و نظریه «ارتباط‌گرایی منطقی» (Logical Connectionism) که می‌گوید بین حالات درونی و مظاهر بیرونی آن ارتباطی منطقی وجود دارد، به وجود آمد. مفهوم ارتباط‌گرایی، منطقی عام است و ساده‌ترین شکل آن نظریه «رفتارگرایی منطقی» (Logical Behaviorism) می‌تواند باشد که می‌گوید یک محمول روانی به یک دسته نظم‌های رفتاری دلالت دارد. همه این‌ها نقد شدند و

رو به افول رفتند و تحت تأثیر این نقدها انحاء مناسبتر از ارتباط‌گرایی منطقی به وجود آمد، مانند «کارکردگرایی» که می‌گوید مفهوم روانی، مفهومی از یک نقش کارکردی خاص بر روح است. امروزه عموماً کارکردگرایان فرض کرده‌اند که کارکرد اصلی روح به عنوان یک کل، تولید رفتار متمایز (جوارجی) است. (Ibid, pp 372_375) آلتون استدلالی را بر اساس نظریه ارتباط‌گرایی منطقی مطرح می‌کند:

۱. بر اساس نظریه ارتباط‌گرایی منطقی، مفهوم روانی حداقل تا حدودی مفهومی از گرایش‌های نسبت به رفتاری متمایز است.
۲. رفتار متمایز مستلزم حرکت بدنی فاعل است.
۳. یک موجود غیرجسمانی فاقد بدن نمی‌تواند بدن خود را حرکت دهد.
۴. نتیجه اینکه موجود غیرجسمانی نمی‌تواند رفتار متمایز انجام دهد.
۵. موجود ناتوان نسبت به رفتار متمایز نمی‌تواند گرایش به رفتار متمایز داشته باشد.
۶. نتیجه اینکه مفاهیم روانی دراصل برای یک موجود غیرجسمانی غیرقابل استعمال هستند.

آلتون می‌گوید طبق موجه‌ترین گزارش از محمول‌های روانی که برای الهیات نیز سودمند هستند، می‌توانیم به طور ظاهری بگوییم خدا می‌تواند بداند، اراده کند و... تنها در صورتی که خدا بتواند به طور ظاهری افعال متمایز انجام دهد. او می‌گوید اشکال این استدلال در مقدمه دوم آن است که تمام فصل بعدی تبیین این مطلب است. (Ibid, pp 376_377)

خدا و محمول‌های فعلی (A - P)

آیا از لحاظ مفهومی برای یک موجود غیرجسمانی انجام افعال متمایز امکان دارد؟ برای بررسی این مطلب، باید «فعل پایه» را تعریف کنیم. فعل پایه فعلی است که به وسیله فعل دیگر یا هم‌زمان با آن انجام نشود. پس هر «فعل غیر پایه» به وسیله یک فعل پایه یا یک فعل غیر پایه دیگر انجام می‌شود. اگر هر فعل پایه انسانی مستلزم حرکت بدنی باشد پس هر فعل غیر پایه انسانی نیز مستلزم حرکت بدنی است.

آلتون توضیح می‌دهد که چون تمام افعال انسان (پایه و غیر پایه) با حرکت عجین شده است تصور می‌شود که در مفهوم افعال پایه نیز حرکت وجود دارد، اما اینگونه نیست و حرکت در

مفهوم آن‌ها نیست. البته در جمله‌ای مانند «با پا در را باز کرد» مسلماً حرکت وجود دارد اما دستور دادن اینگونه نیست زیرا انواع مختلف دارد؛ شفاهی، کتبی و با اشاره. پس معلوم می‌شود حرکت در مفهوم آن وجود ندارد. مفهوم فقط دستور دادن را می‌رساند و وسیله انجام آن مهم نیست. ممکن است کسی بتواند بدون هیچ حرکتی آن را انجام دهد و محقق شود. (Ibid, p 378)

حتی اگر فرض کنیم افعال واضح انسانی حتماً شرط حرکت بدنی را دارند که نتیجه می‌دهد تمام مفاهیم فعلی انسانی غیر قابل استعمال برای موجود غیرجسمانی هستند، فرض وجود مفاهیم فعلی که مستلزم هیچ نوع حرکت بدنی نیستند، هنوز وجود دارد. برای اینکار آلستون متمرکز می‌شود بر افعال قصدی و می‌گوید ما راجع به اینکه اصل یک فعل چیست، دو رقیب جدی داریم:

۱. نظریه علیت روان‌شناختی: آنچه فعل را از حرکت «صرفاً» بودن جدا می‌کند، زمینه روان‌شناختی حرکت است که موجب آن می‌شود یا آن را به جریان می‌اندازد.

۲. نظریه علیت فاعل: حرکت بدنی یک فعل است، اگر و تنها اگر آن به یک نحوه خاصی نه به وسیله حالت یا اتفاق دیگری، بلکه بوسیله خود فاعل ایجاد شده باشد.

نظریه علیت روان‌شناختی به آشکال زیادی وجود دارد، بستگی دارد به اینکه صرفاً چه عناصر روان‌شناختی (اراده، اختیار، قصد و خواسته و باور) تعیین شوند و صرفاً چه رابطه‌ای به حرکت بدنی مورد نیاز است. نظریه دوم مستلزم این است که حرکت رخ دهد «بدلیل» عنصر روان‌شناختی در مسأله، اما بحث قابل ملاحظه، بر سر این است که آیا ارتباط «علی» محسوب می‌شود. (Ibid, p381)

بنابراین مدل یک فعل پایه که ما از یک مورد انسانی در نظر گرفته‌ایم این است: ۱. دارای حرکت بدنی است. ۲. به وسیله چیزی ایجاد و ایجاد شده است.

برای ایجاد یک مدل تمثیلی برای فعل غیرجسمانی که یک مدل غیر قابل تردید برای فعل خواهد بود، ما باید اول جایگزینی مناسب برای حرکت‌های بدنی بیابیم و دوم نشان دهیم که غیرجسمانی بودن هیچ مانعی در سر راه قبول شرط علی‌ای که باعث خواهد شد کل مجموعه داخل یک فعل قرار گیرد، نیست. (Ibid)

با کار دوم و با مفاهیم روانی شروع می‌کنیم. در نظریه علیت فاعل، مفهوم علیت فاعل ممکن است خیلی مبهم باشد اما حداقل این واضح است که هیچ محدودیتی را برای جواهر

جسمانی به همراه نمی‌آورد. نکته عمده این نظریه این است که وقتی من یک حرکت بدنی را در انجام یک فعل پایه موجب می‌شوم، با «علیت اتفاقی» باعث آن حرکت نشده‌ام. به علاوه من صرفاً به وسیله بهره جستن از توانایی اساسی‌ام برای انجام چنین فعلی، مستقیماً موجب حرکت بدنی شده‌ام. بنابر این تفسیر علی فاعل، در ذاتی محدود نمی‌شود که دارای یک نوع ساختار یا قابلیت درونی به جای دیگر (ساختار یا قابلیت) هستند. (یعنی می‌تواند موجود غیر جسمانی را نیز شامل شود) بنابر این بر اساس نظریه علیت فاعل منعی وجود ندارد.

بر اساس نظریه تبیین روان‌شناختی، اشیاء کمی پیچیده‌تر هستند. یاد آوری می‌کنیم که «شرط علی» بر اساس این نظریه این است که حرکت بدنی از یک قصد یا شبیه آن نتیجه می‌شود. لذا سؤال ما به دو بخش تقسیم می‌شود: ۱. آیا یک موجود غیر جسمانی می‌تواند نیت یا هر نوع علیت روان‌شناختی داشته باشد که به وسیله تقریر خاصی از نظریه مورد بحث لازم می‌آید؟ ۲. آیا یک قصد می‌تواند جانشین برای حرکت بدنی در فعل پایه غیر جسمانی شود؟

اما بحث درباره دومی بدون تعیین اینکه چه چیزی نقش حرکت بدنی را در افعال پایه غیر جسمانی بازی می‌کند، دشوار است. بنابراین ما این سؤال را به تأخیر خواهیم انداخت تا آن جانشین را مشخص کنیم. پس سؤال درباره این است که آیا یک موجود غیر جسمانی می‌تواند مقاصد و اموری شبیه به آن را داشته باشد. در بخش قبلی بر اساس دیدگاه ارتباط‌گرایی منطقی به این نتیجه رسیدیم که مفاهیم روانی (مقاصد و اموری شبیه به آن) فقط در صورتی قابل استعمال در موضوعی هستند که مفاهیم فعلی برای آن قابل استعمال باشند. و اکنون می‌بینیم که بر اساس دیدگاه تبیین روان‌شناختی، مفاهیم فعلی فقط در صورتی قابل استعمال در موضوعی هستند که مفاهیم روانی در آن قابل استعمال باشند و این یک نوع دور است اما دورباطل نیست. مفاهیم روان‌شناختی قابل استعمال هستند فقط اگر مفاهیم فعل قابل استعمال باشند و بر عکس. این دور، امکانی دائمی ایجاد می‌کند که یک موجود غیر جسمانی به گونه‌ای است که افعال و مقاصد به راحتی با او سازگار می‌شوند. (Ibid, p 382)

اکنون به مشکل یافتن چیزی که بتواند نقش یکسانی را برای افعال پایه غیر جسمانی بازی کند، برمی‌گردیم. ملاحظات در فعل پایه این واقعیت را آشکار می‌کند که مفهوم فعل پایه نسبت به حرکت بدنی خنثی است. حرکات بدنی انسان‌ها به خاطر محدودیت آن‌ها است. بنابر این افعال پایه، به ماهیت فاعل وابسته خواهند بود. و از آنجایی که خدا غیر جسمانی است

و محدودیت ندارد و قادر مطلق نیز هست هیچ منع منطقی وجود ندارد که خدا نتواند به طور مستقیم افعالی را در جهان انجام دهد. مثلاً خدا برای ایجاد نور در جهان، فقط با خود قصد می‌کند که «نور به وجود آید» و نور به وجود می‌آید. اما افعال غیر مستقیم نیز برای خدا قابل تصور است مثلاً خدا کوروش را وسیله نجات بنی‌اسرائیل قرار می‌دهد. (Ibid, p 383)

اکنون به سؤالی که به تأخیر افتاد به طور دقیق نظری بیافکنیم؛ آیا برای مقاصد و نظایر آن امکان دارد که به طور مستقیم بیرون از بدن فاعل تغییراتی را موجب شوند. من چیز زیادی برای گفتن درباره‌ی این ندارم. آن به طور واضح چیزی بیرون از تجربه ماست. البته اگر آن، خدای قادر مطلق باشد که مورد بحث است، من تصور می‌کنم که او بتواند مقرر کند که مقاصد بتوانند به طور مستقیم علت افعال شوند، این یک احتمال منطقی فراهم می‌کند. پس برای قصدی که جانشین حرکت بدنی است هیچ منع منطقی وجود ندارد که نتواند به طور مستقیم علت افعال الهی در جهان شود. آلتون می‌گوید که در مورد این مسأله فقط یک احتمال منطقی فراهم آورده است. ذکر این نکته لازم است که دیگر اوصاف الهی نظیر بی‌زمان بودن و لایتغیر بودن و ... باید تحلیل شوند و بررسی شود که آیا مانع حمل ظاهری برای خدا هستند یا نه. (Ibid, p384) آلتون در اینجا اثبات می‌کند که صفت غیر جسمانی بودن خدا منع منطقی برای استعمال واژه‌های معمولی بر خدا ایجاد نمی‌کند ولی در مقاله «کارکردگرایی و زبان الهیات» سه صفت غیر جسمانی، بی‌نهایت بودن و بی‌زمان بودن خدا را نیز تحلیل می‌کند که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

بررسی اوصاف متغایر الهی

آلتون در مقاله سوم خود در کتاب سرشت الهی و زبان بشری اوصاف پنج‌گانه خدا که عبارتند از جسم‌نداشتن، بی‌نهایت بودن، بی‌زمان بودن، بسیط مطلق بودن و هستی محض بودن را ذکر می‌کند و از آنجایی که در مورد دو صفت اخیر تشکیکاتی دارد که قبلاً بیان شد، فقط سه صفت اول را بررسی می‌کند و ثابت می‌کند از نظر منطقی هیچ معنی از جانب این سه صفت برای اطلاق اوصاف مشترک مخلوقات بر خدا نیست. (Alston, 1996, pp 64 – 65)

برای سخن گفتن درباره خدا شش روش وجود دارد: ۱. هم‌معنایی کامل: معانی انسانی با همان معنای انسانی برای خدا استعمال شوند. ۲. هم‌معنایی بازسازی شده: معانی به نحوی

اصلاح شوند که بتوانند بر خدا و مخلوق استعمال شوند. ۳. الفاظ و معانی فقط مختص به خدا باشند و قابل استعمال در مورد وجودات امکانی نباشند. ۴. روش تمثیلی: بر اساس قوانین تمثیل در معانی الفاظ توسعه داده شده و بر خدا استعمال شوند. ۵. روش استعاری: در مورد مخلوقات استعمال حقیقی بوده ولی درباره خدا استعاری باشد. ۶. روش نمادین: معانی و الفاظ به کار رفته در مورد خدا فقط نماد هستند و معنای حقیقی ندارند. آلستون با نظریه کارکردگرایی، در صدد تبیین روش دوم است. (Ibid, pp 65_66)

زبان الهیات و نظریه کارکردگرایی

برای تطبیق این نظریه با زبان الهیات باید اثبات شود که خداوند عمل کردی مشابه انسان دارد یعنی باید بتوان مفهوم واحدی را از عملکرد آن‌ها انتزاع کرد. هر چند خداوند و انسان از لحاظ وجودی و ماهوی تفاوت دارند ولی باید وجه تشابهی پیدا شود. برای این کار آن صفاتی که موجب تغایر بین خدا و انسان است باید بررسی شود که آیا مانع خصوصیت مشترک می‌شوند یا نه. آلستون سه صفت را موجب تغایر می‌داند.

اولین تغایر غیرجسمانی بودن است که بدن نداشتن خدا موجب می‌شود نتوانیم مفهوم کار را به خدا نسبت دهیم زیرا «کار» عبارت است از حرکت دادن بدن و از آنجایی که اوصافی نظیر علم، اراده، قدرت و قصد، کار را جهت‌دهی می‌کنند، پس این اوصاف نیز منتفی می‌شوند. آلستون این اشکال را قابل دفع می‌داند زیرا کار را به معنای حرکت دادن بدن نمی‌داند. بلکه کار به معنای پدید آوردن چیزی در جهان خارج با اراده و قصد است و فرقی نمی‌کند که با بدن باشد یا با بدن نباشد. (Ibid, p 72)

دومین وجه تغایر بی‌زمانی خداست. بی‌زمانی مانع انتزاع مفاهیم کارکردی از خداست زیرا کار در بستر زمان و به صورت تدریجی اتفاق می‌افتد. پس مفاهیم کارکردی بر خداوند قابل اطلاق نیست. آلستون می‌گوید گرچه مفهوم عرفی «کار» مشتمل بر استمرار زمانی است ولی با اندک توسعی در معنای کار می‌توان آن را مجرد از معنای زمانی در نظر گرفت و بر موجود غیرزمانی نیز اطلاق کرد. (Ibid, pp 72_73)

سومین وجه تمایز بی‌نهایت بودن خداست. بی‌نهایت بودن به این معناست که خدا واجد تمام کمالات مانند علم مطلق، قدرت مطلق و خیر محض است. آلستون برای اینکه ثابت کند که

صفت بی‌نهایت بودن خدا مانع اشتراک کارکردی اوصاف برای خدا و انسان نمی‌شود، دو وصفی خواستن و علم را به عنوان نمونه انتخاب می‌کند و آن دو را تحلیل می‌کند. (Ibid, pp 74)

تحلیل کارکردی صفت «خواستن» (Want)

یکی از تحلیل‌ها درباره این صفت این است که اگر امری مطلوب کسی باشد و عملی باعث رسیدن به آن امر باشد، آن عمل مورد اراده او قرار می‌گیرد. بنابراین، خواستن طبق اراده انجام فعلی که منجر به مطلوب می‌شود، قابل تحلیل است. این تحلیل با مواردی مانند وجود موانع، تنفر از کار و موانع دیگر دچار مشکل می‌شود زیرا خواستن وجود دارد ولی اراده انجام کار نیست. تحلیل دیگر این است که «تمایل به انجام فعل» بجای «اراده انجام فعل» قرار گیرد تا اشکال رفع شود.

اما اشکال اساسی این است که اصلاً نمی‌توان صفت «خواستن» را که مستلزم نقص و کمبود است به خدا نسبت داد. آلتون می‌گوید جواب اشکال این است که گر چه در معنای عرفی آن نقص و کمبود وجود دارد ولی می‌توان تصور کرد که شخصی چیزی را بخواهد که نفعی برای او نرساند. برای رفع اشکال می‌گوییم هر فاعلی که در فعل خود هدف دارد خواست دارد هر چند فایده‌ای به او نرسد. خدای کامل و بی‌نقص از آنجایی که در افعال خود هدف دارد، پس می‌توان صفت خواستن را به او نسبت داد. نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که انسان دارای خواست‌های متعدد است و گاهی متعارض با یکدیگر است. اما خدا مانند انسان نیست و تنها «خواست» او همان چیزی است که در علم او بهترین است. آلتون می‌گوید بنابر این تفسیر، خواست خدا بر اساس هدف را می‌توان بر اساس علم او به بهترین امر تحلیل کرد. پس خواست خدا به علم او منوط می‌شود. (Ibid, pp 74_76)

تحلیل کارکردی صفت علم

آلتون ابتدا تذکر می‌دهد که در مورد انسان باور غیر از علم است زیرا گاهی باور وجود دارد ولی علم نیست یعنی نسبت به یک امر جهل مرکب وجود دارد. اما در مورد خدا جهل مرکب تصور نمی‌شود پس علم او همان باور اوست. بنابر این فقط صفت علم را تحلیل می‌کنیم. علم انسان دو کارکرد دارد: ۱. علم به یک امر که اگر خواست در کنار آن قرار گیرد باعث ایجاد فعل یا تمایل به انجام آن فعل می‌شود. ۲. یک علم با سایر علم‌ها ترکیب شده و

باعث استنتاج علم جدیدی می‌شود.

کارکرد دوم علم انسانی به خدا قابل استناد نیست زیرا خداوند وجودی بی‌زمان است و استنتاج که امری تدریجی است برای او بی‌معنا است مگر اینکه در معنای استنتاج توسعه قایل شویم و به او اسناد دهیم. در مورد کارکرد اول نیز اشکال وجود دارد. بدین گونه که اگر بگوییم خداوند همه امور حتی افعال انسانی را نیز خلق کرده است در این صورت ضرورتاً همه آفرینش فعل واحد الهی است و به اراده ازلی او و بیرون از زمان و تدریج ایجاد شده است. پس علم او به حوادث جزئی باعث آفرینش نمی‌شود زیرا قبلاً آفرینش صورت گرفته است و علم او به جزئیات عالم نقشی درفاعلیت او ندارد. بنابراین رفتار او براساس علم به جزئیات تنظیم نمی‌شود آنگونه که در مورد انسان است بلکه براساس علم او به بهترین امر تنظیم می‌شود. بنابر این برای خدا دو نوع فعل می‌توان در نظر گرفت: ۱. فعل آفرینش ازلی که علم به جزئیات باعث تحقق آن نشده است. ۲. فعلی که در قبال علم خود نسبت به رفتار انسان‌ها انجام می‌دهد یعنی بعد از اینکه انسان‌ها کاری کردند، خدا به آن علم پیدا می‌کند و عکس‌العملی از خود نشان می‌دهد. (Ibid, pp 76_78)

آیا خداوند و انسان در این دو مفهوم اشتراک دارند؟

اشکالی که وجود دارد این است که خواست و علم خدا با انسان متفاوت است. نمی‌توان خواست انسان را بر اساس علم او به بهترین امر تحلیل کرد زیرا انسان در بسیاری از موارد علم به خیر بودن آن‌ها ندارد. دیگر اینکه گاهی انسان علم به چیزی دارد ولی به لوازم منطقی آن علم ندارد پس باعث صدور افعال متناسب با آن نمی‌شود. آلتون برای رفع اشکال پیشنهاد می‌کند در مفهوم کارکردی خواست و علم، واژه تمایل را اضافه کنیم. این امر باعث می‌شود در مورد انسان نیز صادق باشد. در مورد خواست و علم می‌گوییم تمایل به انجام در انسان هست اگر مانعی پیش نیاید. البته باید بدانیم این اشتراط تمایل در مورد خدا صوری است زیرا برای خدا مانعی قابل تصور نیست و این اشتراط صرفاً برای ایجاد اشتراک بین تحلیل کارکردی خواست و علم در خدا و انسان است. (Ibid, pp 78_80)

بررسی و نقد

۱. آلتون با این نظریه همانگونه که خود او می‌گوید در مورد استعمال ظاهری

محمولات شخصی برای خدا فقط یک احتمال منطقی ایجاد کرده است و این اشکال کار او می‌تواند باشد. به این معنا که وقتی یک نظریه‌پرداز نظریه‌ای را ارائه می‌کند باید به گونه‌ای باشد که همه جوانب آن را در بر بگیرد و ایشان درباره گزاره‌های دینی نظریه‌ای را ساخته و پرداخته است که فقط بخشی از آن یعنی فقط گزاره‌های کلامی حملی را شامل می‌شود که آن نیز فقط احتمالی است.

اینکه آلتون از عقیده «اشتراک معنوی جزئی» حمایت می‌کند؛ یعنی معتقد است که برخی محمول‌های ذهنی و محمول‌هایی فعلی وجود دارند که در مورد خداوند و بشر به یک معنا و یا دست کم تا حدی به یک معنا به کار می‌رود و به کارگیری این گزاره‌ها در مورد خداوند به معنای حقیقی است نه استعاری، نشان‌دهنده این مطلب است که نظریه آلتون جامع نیست. (Legenhousen, 1994, p123)

۲. این نظریه محدود است و همه اوصاف الهی را شامل نمی‌شود. اوصافی وجود دارند که نه روانی اند و نه فعلی مانند وصف «حیات» و «وجود» و به یقین کارکردگرایی در مورد اینها صدق نمی‌کند. زیرا کارکرد مشترک از اوصاف حیات و وجود برای انسان و خدا متصور نیست. (واعظی، "کارکردگرایی و زبان الاهیات"، ص ۶۲ و ۶۳ و علی‌زمانی، علم، عقلانیت و دین، ص ۳۹۷)

۳. تحلیل آلتون از اوصاف «خواست» و «علم» خالی از اشکال نیست. نخست اینکه ارجاع خواست الهی به «علم به خیر» در صورت وجود احتمالات دیگر ارجاعی بدون دلیل است. دوم اینکه وصف خواست را در نهایت با افزودن وصف تمایل تصحیح کرده است که سؤال اینجا تکرار می‌شود که آیا تمایل در مورد خدا و انسان معنای مشترک دارد یا نه. که این جواب داده نشده است و گویا فرض بر این است که معنای مشترک دارد که این معقول نیست و ثابت نشده است. (همان و همان)

۴. این نظریه کمکی به حل مشکل ما در زبان الاهیات نمی‌کند. نزاع اصلی در این است که اوصافی که درباره خدا به کار می‌بریم چه معنایی دارند. آیا دقیقاً همان معنای اوصاف انسانی را دارند؟ آیا زبانی نمادین و سمبلیک دارند؟ و این بحث به حوزه معنا ارتباط دارد در حالی که آلتون بحث خود را به حوزه استعمال می‌کشاند و می‌گوید ما می‌توانیم مفاهیم را به گونه‌ای بازسازی کنیم که قابل استعمال بر خدا و انسان باشند. گویی آلتون تغایر مفهومی بین اوصاف الهی و انسانی را می‌پذیرد و بعد درصدد برمی‌آید که این مشکل را حل کند و این نظریه را

ارائه می‌کند. در صورتی که ما با نظریه اشتراک معنوی در مفهوم و تشکیک در وجود می‌توانیم بگوییم که اوصاف انسانی والهی معنای یکسانی دارند هر چند در مصداق اختلاف دارند. خود آلتون می‌گوید در مقالاتی که به این مسایل (اوصاف الاهی) پرداخته‌ام مانند «کارکردگرایی و زبان دینی» و یا «خداوند و فعل انسانی» و نظایر آن‌ها در واقع کوشیده‌ام روش مناسبی برای صحبت از اوصافی چون فعل باری، اراده الهی، مقصود خداوند، علم الهی بر قیاس درک کارکردگرایانه از روان آدمی و همراه با افزودن برخی نکات بر آن، عرضه کنم. اما به هیچ وجه ادعا نمی‌کنم که این‌ها به همین معنای ظاهری صادق هستند. در واقع مقصود اصلی من پاسخ دادن به آن دسته افرادی است که تصور می‌کنند به هیچ وجه نمی‌توان با معنای ظاهری کلام، حرف محصلی درباره خدا زد و شناختی از او به دست داد. مقالات من در واقع نظریه‌ای است در مقابل این افراد و باید آن‌ها با تمامی قیود تنزیهی لازم فهم شوند. (کیان، شماره ۵۰، ص ۶)

۴. اشکال دیگری که می‌توان به آلتون وارد کرد این است که مشی او در تمام بحث‌ها این است که آن مباحث را ساده کند. مثلاً واقع‌گرایی را ساده می‌کند و در همه زمینه‌ها روش میانه را اتخاذ می‌کند ولی در این مسأله خیلی بحث را پیچیده کرده و در پیچ و خم نظریه‌های مختلف علمی مسأله را دشوار کرده است. (علی‌زمانی، علم، عقلانیت و دین، ص ۳۹۹)

۵. آلتون بین وضع، معنا و استعمال تمایز قائل نشده است و این باعث اشتباه او شده است. زیرا آنچه باید مشکل اطلاق اوصاف الهی را حل کند، نظریه معنا و وضع است نه نظریه استعمال و کاربرد و کارکرد.

۶. اشکال دیگر آلتون این است که بین اوصاف الهی نیز دسته‌بندی انجام نداده است و دچار مشکل شده است. برخی اوصاف مانند وجود و حیات نظریه کارکردگرایی قابل توجیه نیستند و با نظریه اشتراک معنوی قابل توجیه هستند و برخی اوصاف دیگر مانند سمیع و بصیر با نظریه کارکردگرایی قابل توجیه هستند.

۷. آلتون ناخودآگاه نظریه اشتراک معنوی را پذیرفته است و آن از لحاظ رتبی مقدم بر کارکردگرایی است. در مراحل کار آلتون در مرتبه دوم، پذیرش اشتراک معنایی قرار داشت که بدون آن اثبات کارکردگرایی ممکن نخواهد بود. بنابر این مبنای توجیه اطلاق اوصاف بر خدا همان «نظریه اشتراک معنوی» است.

فهرست منابع

1. William Alston, "Speaking Literally of God" in Michael Peterson and others, *Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 1996
2. ———, *Divine Nature and Human Language*, Cornell University Press, 1989
3. Legenhausen, Mohammad, "Religious Deascours" in *Al-Tawhid*, Vol XII, No2, 1994
4. Routledge Encyclopedia of Philosophy, V3, p805
5. آلستون، ویلیام، *فلسفه زبان*، ترجمه احمد ایزانمنش و احمدرضا جلیلی، نشر سهروردی، چاپ اول، ۱۳۸۱
6. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۹
7. دانستن، جی. لسلی، *آیین پروتستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱
8. علی‌زمانی، امیرعباس، "هارتشورن و آکویناس، راهی میانه"، مجله هفت آسمان، سال دوم، شماره ششم، ۱۳۷۹
9. ———، *علم، عقلانیت و دین*، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۳
10. مجله کیان، گفت و گوی اختصاصی کیان با ویلیام آلستون، شماره‌ی ۵۰
11. واعظی، احمد، "کارکردگرایی و زبان الهیات"، مجله معرفت، شماره ۱۹
12. ویور، مری‌جو، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱

پرتال جامع علوم انسانی