

رابطه زبان دین و صدق

سید مرتضی حسینی شاهرودی* وحیده فخار نوغانی**

چکیده

یکی از پرسش‌های اساسی که در حوزه‌ی زبان دین در خور طرح است پرسش از صدق زبان دین است. این مسأله از منظر متفکران دینی، حایز اهمیت است، چراکه اعتقادات و باورهای دینی مؤمنان برگرفته از آموزه‌ها و گزاره‌هایی است که در زبان دین بیان شده است و از منظر معرفت‌شناسی، حصول معرفت در پرتو احراز صدق باورها امکان‌پذیر است. علاوه بر این، از منظر ایمان دینی، وقوع گزاره‌های کاذب در زبان دین با علم مطلق و خیرخواهی خداوند ناسازگار است. در این نوشتار، ضمن مرور اجمالی نظریه‌های صدق، مسأله‌ی صدق زبان دین در سه محور کلی «قابلیت اتصاف زبان دین به صدق»، «امکان دست‌یابی به صدق زبان دین در مرتبه‌ی فهم بشری» و «معیار و ملاک حجیت باورهای دینی در صورت عدم امکان دست‌یابی به صدق» مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: ۱- صدق، ۲- نظریه مطابقت، ۳- نظریه انسجام، ۴- نظریه پراگماتیستی، ۵- صدق‌پذیری زبان دین، ۶- حجیت باورهای دینی.

۱. مقدمه

یکی از مسائلی که در حوزه‌ی زبان دین در خور طرح است، مسأله‌ی صدق زبان دین است. بررسی مسأله‌ی صدق در زبان دین، از آن جهت ضروری می‌نماید که اعتقادات و باورهای دینی مؤمنان غالباً برگرفته از آموزه‌ها و گزاره‌هایی است که در زبان دین بیان شده است. از منظر معرفت‌شناسی، باورها زمانی تبدیل به معرفت می‌گردند که باورهایی صادق و

e- mail: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

e-mail: fakhar@ferdowsi.um.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۰/۷/۲۰

* استاد دانشگاه فردوسی مشهد

** استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۱

موجه باشند و در صورت فقدان هر کدام از مؤلفه‌های یادشده، تنها در حد یک باور باقی خواهند ماند و هیچ‌گاه تبدیل به معرفت نمی‌شوند (۱۰، ص: ۹۸). به تعبیر دیگر، اگر گزاره‌هایی که متعلق باور هستند گزاره‌هایی صادق و موجه باشند، باور مذکور باوری صادق خواهد بود. در منطق نیز یقین منطقی، که بالاترین درجه‌ی یقین است، در پرتو احراز صدق یک گزاره حاصل می‌گردد (۱۶، ص: ۳۵۰ و ۱۵، ص: ۳۶۰) و از آن‌جا که ویژگی باور یقینی ثابت بودن و زوال‌ناپذیری آن است، حصول چنین یقینی از منظر متفکران دینی از اهمیت بسزایی برخوردار است، به گونه‌ای که برخی آن را شرط دستیابی به سعادت می‌دانند. به عنوان نمونه، به نظر برخی، ایمان همان اعتقاد جازم و مطابق با واقع است که دستیابی به آن، سبب وصول انسان به سعادت و کمال است (۱۱، صص: ۵۶ - ۵۹) و بدیهی است که اعتقاد جازم و مطابق با واقع در پرتو احراز صدق متعلق باور و اعتقاد حاصل می‌گردد.

علاوه بر این، در حوزه‌ی تفکرات کلامی، انصاف زبان دین به صدق و عدم وقوع کذب در سخن خدای متعال مورد تأکید متکلمان اسلامی است، چراکه بیان سخن کاذب و غیر مطابق با واقع از مصادیق فعل قبیح به شمار می‌آید و بر اساس مبانی کلامی، وقوع امر قبیح در حوزه‌ی افعال خدای متعال، محال است (۷، ص: ۳۰۵). علاوه بر این، وقوع کذب در سخن خدای متعال با علم مطلق و خیرخواهی محض خداوند ناسازگار است، زیرا گوینده‌ی سخن کاذبیا به قصد فریب و اغرا به جهل، دروغ می‌گوید و یا این‌که از حقیقت بی‌اطلاع بوده و آنچه را که مطابق با واقع نیست حقیقت می‌پندارد و این هر دو مورد با خیرخواهی و علم مطلق خدای متعال ناسازگار است.

با توجه به آنچه بیان شد، اهمیت و ضرورت بحث صدق در حوزه‌ی زبان دین مشخص می‌گردد.

۲. محورهای اصلی بحث صدق زبان دین

با توجه به مقدمه‌ی فوق، در بررسی صدق زبان دین، چند پرسش اساسی را که به‌نحوی مترتب بر یکدیگر هستند می‌توان مطرح نمود:

نخست این‌که آیا گزاره‌های وحیانی قابلیت انصاف به صدق را دارند و آیا سخن خدا صدق‌پذیر است؟

پرسش دوم این‌که در صورت صدق‌پذیری گزاره‌های زبان دین، آیا دستیابی به صدق زبان دین، در مرتبه‌ی فهم بشری امکان‌پذیر است؟

پرسش دیگر این که چنانچه احراز صدق گزاره‌های وحیانی در مرتبه‌ی فهم بشری امکان‌پذیر نباشد، معیار و ملاک حجّیت باورهای دینی چیست؟ آیا فاصله گرفتن از صدق در این حوزه موجب سلب یقین از این گزاره‌ها خواهد بود؟
با توجه به پرسش‌های یادشده، مسأله‌ی صدق زبان دین در سه محور مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. قابلیت اتصاف زبان دین به صدق؛

۲. امکان دستیابی به صدق زبان دین در مرتبه‌ی فهم بشری؛

۳. معیار و ملاک حجّیت باورهای دینی.

پیش از بررسی محورهای یادشده، لازم است ابتدا تعریفی از زبان دین ارائه شود و پس از آن، برخی از نظریاتی که درباره‌ی چیستی صدق و یا به تعبیر دقیق‌تر، معیارهای صدق یک گزاره ارائه شده است به طور اجمال مطرح شود.

۳. تعریف زبان دین

عبارت «زبان دین» بر امور مختلفی می‌تواند اطلاق گردد و از این رو، تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است. برخی از این تعاریف به قرار زیر است:

۱- به نظر برخی، زبان دین عبارت از زبان گزاره‌های دینی، اعم از گزاره‌های موجود در متون مقدس یا هر گونه سخن گفتن از عقاید و آموزه‌های دینی است. زبان دینی به این معنا به بیان ماهیت گزاره‌های دینی و صفات آن‌ها می‌پردازد (۹، ص: ۲۱).

۲- در تعریفی دیگر، زبان دین شامل جملات دینی^۱ است. منظور از جملات دینی جملاتی هستند که موضوع آن‌ها مرتبط با موجودات فراطبیعی، مانند خدا^۲، خدایان^۳، فرشتگان، و ویژگی‌های این موجودات و افعال آن‌ها باشد (۲۷، ص: ۵).

با توجه به این که در تعاریف اول و دوم، تفکیک و تمایز دقیقی میان «زبان دین»^۴ و «زبان دینی»^۵ که در ظاهر، از تفاوت اندکی برخوردارند صورت نگرفته است، نمی‌توان این تعاریف را برای زبان دین تعریف مقبولی دانست. زبان دین و زبان دینی دو ساحت متمایز از زبان هستند که با وجود وجوه اشتراکی که میان آن‌ها وجود دارد، وجود برخی از ویژگی‌های خاص در هرمرتبه از این دو زبان، مانع از یکسان دانستن آن‌ها می‌گردد. مهم‌ترین تمایزی که میان این دو مرتبه از زبان می‌توان بیان کرد این است که «زبان دین» به سخن گفتن خدا با انسان اشاره دارد و «زبان دینی» به سخن گفتن انسان با خدا و از خدا و بر این اساس، لازم است تا در تعریف زبان دین، این نکته به نوعی لحاظ گردد.

۳- آلتون عبارت «زبان دینی» را عبارت بی‌مسمایی می‌داند. وی معتقد است که هیچ زبان خاصی برای دین در کار نیست و دین محدود به هیچ نوع خاصی از زبان نمی‌شود. به نظر وی، کلمه‌ی «دینی» در ترکیب «زبان دینی» بهتر است به جای این‌که چونان صفتی که توصیف‌کننده‌ی نوع خاصی از زبان لحاظ گردد، باید چونان قیدی در نظر گرفته شود که بیانگر نحوه یا شیوه‌ی خاصی از به کار بردن زبان است. در واقع، دینی بودن ویژگی طریقه و شیوه‌ی خاصی از کاربرد واژگان یا جملات معمولی رایج در زبان روزمره است که در درون زمینه‌ای از باورهای دینی و یا آیین‌های عبادی، نقش ویژه‌ای را ایفا می‌کنند. بر این اساس، دینی بودن زبان به معنای تحقق نوع خاص دیگری از زبان نیست، بلکه بیشتر به شیوه‌ی کاربرد یک زبان در درون بافتی خاص تأکید دارد (۲۴، ص: ۲۲۰). بر این اساس، به جای «زبان دینی» مناسب‌تر آن است که عبارت «استفاده‌های دینی از زبان» به کار رود.

دیدگاه آلتون بدین معناست که از نظر وی، زبان تنها از یک سطح، که همان ساحت زبان عرفی است، برخوردار بوده، ساحت‌های زبانی دیگری در عرض و یا طول زبان عرفی، پذیرفتنی نیست، در حالی‌که علاوه بر مرتبه‌ی زبان عرفی، ساحت‌ها و مراتب دیگری از زبان نیز وجود دارد که هر کدام از تعیینی خاص برخوردار است که از جمله این ساحت‌ها زبان دین است.

۳.۱. تعریف برگزیده از زبان دین

زبان دین عبارت از ظهور حقایق وحیانی در قالب‌های زبانی فهم‌پذیر بشری است که در عرف عام از آن به سخن گفتن خدا با انسان تعبیر می‌شود. به بیان دیگر، زبان دین عبارت از ساختار زبانی است که از سوی خدای متعال برای تفهیم و انتقال حقایق و معارف وحیانی به کار گرفته شده است و بر این اساس، زبان دین معادل زبان وحی و گزاره‌های وحیانی است.

در تعریف یاد شده، اولاً تفاوت میان زبان دین و زبان دینی لحاظ شده است، ثانیاً با توجه به این‌که این زبان از سوی خدای متعال و به قصد انتقال حقایق وحیانی و معارفی برتر از حوزه‌ی علوم و دانش‌های متعارف بشری به کار گرفته شده است، از تعیینی خاص و ساختاری ویژه نسبت به زبان عرفی و سایر مراتب زبانی برخوردار خواهد بود. از همین رو نیز بررسی صدق زبان دین و به عبارت دیگر، صدق گزاره‌های وحیانی تا حدودی نسبت به مرتبه‌ی زبان عرفی متفاوت خواهد بود.

۴. نظریه‌های صدق

درباره‌ی چیستی صدق نظریات متفاوتی مطرح شده است. بعضی از مهم‌ترین آن‌ها

عبارت است از: نظریه‌ی مطابقت، نظریه‌ی انسجام و نظریه‌ی عمل‌گرا (اصالت عمل یا پراگماتیستی).

۴.۱. نظریه‌ی مطابقت^۶

نظریه‌ی مطابقت، یکی از نظریه‌های دیرین در این زمینه است که به درک متعارف از صدق بسیار نزدیک است و شاید به همین دلیل، از سایر نظریات شناخته‌شده‌تر است. این نظریه صدق یک گزاره را در ارتباط با جهان خارج، یعنی مطابقت یک گزاره را با اعیان خارجی و نیز واقعیت تبیین می‌کند. بر اساس آن، گزاره‌ای مانند الف صادق است؛ تنها اگر با واقعیت مطابق باشد (۲۸، ص: ۴). در حوزه‌ی تفکرات اسلامی، بر این معنا از صدق بسیار تأکید و بدان توجه شده است (۲، ص: ۴۳؛ ۲۳، ص: ۵۴).

۴.۲. نظریه‌ی انسجام^۷

در نظریه‌ی انسجام، صدق یک گزاره از وضعیتی تبیین می‌شود که با سایر باورها نسبت دارد. ساده‌ترین صورت‌بندی این نظریه را این‌گونه می‌توان بیان کرد که گزاره‌ای مانند الف صادق است؛ تنها اگر عضوی از مجموعه‌ای منسجم از گزاره‌ها باشد (۲۸، ص: ۷). معرفت‌شناسان نظریات گوناگونی درباره‌ی معنای انسجام مطرح کرده‌اند: به نظر برخی، انسجام به معنای سازگاری و به تعبیر دیگر، نبود تناقض منطقی میان دو گروه است (۲۵، ص: ۹۸). در پیشنهادی دیگر، انسجام به معنای استلزام منطقی است. بر این اساس، انسجام گزاره‌ها به معنای رابطه‌ی ضروری و تخلف‌ناپذیر میان گزاره‌هاست (۲۶، ص: ۱۳۵).

۴.۳. نظریه‌ی عمل‌گرایانه^۸

بر اساس این نظریه، گزاره‌ای مانند الف صادق است؛ تنها اگر در عمل، به گونه‌ای سودمند باشد. در این نظریه، ارتباط بین صدق یک گزاره و سودمندی در عمل، با استناد به شیوه‌ی گزینش یک نظریه‌ی تجربی در میان سایر نظریات تبیین می‌شود، همچنان که در روش تجربی، پس از جمع‌آوری شواهد، سرانجام نظریه‌ای برگزیده می‌شود که بیشترین نتایج و فواید عملی را در بر داشته باشد. در سایر حوزه‌ها نیز باوری صادق خواهد بود که سودمند باشد (۲۸، ص: ۹).

باید توجه داشت که نظریه‌های یادشده در حوزه‌ی صدق، به نوعی مکمل یک‌دیگرند و در هرکدام، احراز صدق یک باور و گزاره از نظری خاص مدنظر قرار می‌گیرد. از این رو ممکن است یک گزاره به گونه‌ای باشد که بتوان صدق آن را از هر سه راه مذکور بررسی کرد و البته در مقابل نیز ممکن است صدق بعضی از گزاره‌ها را تنها بر اساس معیار پراگماتیستی یا نظریه انسجام واکاوی کرد.

از دیگر سو، پرسش‌هایی که درباره‌ی رابطه‌ی زبان دین و صدق پیش از این مطرح شد، بر اساس نظریه مطابقت در صدق طرح شده است و بدیهی است که پاسخ به این پرسش‌ها نیز در پرتو همان معنای مذکور از صدق صورت می‌پذیرد.

۵.۱. قابلیت اتصاف زبان دین به صدق

اولین مسأله‌ای که می‌توان درباره‌ی صدق زبان دین مطرح کرد، پرسش از صدق‌پذیری آن است: آیا گزاره‌های وحیانی قابلیت اتصاف به صدق را دارند؟ معروف‌ترین دیدگاهی که بر اساس آن صدق‌پذیری زبان دین انکار شده، دیدگاه پوزیتویسم منطقی است. پوزیتویسم منطقی، به‌ویژه در بررسی قضایای مابعدالطبیعی، به جای تردید در صدق و اثبات کذب این قضایا، آن‌ها را مهمل و بی‌معنا می‌داند (۲۱، ص: ۷). بدیهی است که بر اساس این دیدگاه، اساساً نمی‌توان درباره‌ی صدق و کذب گزاره‌های وحیانی اظهار نظر کرد، چراکه این‌ها به دلیل مهمل و بی‌معنابودن، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را نخواهند داشت تا بتوان درباره‌ی مطابقت یا نداشتن تطابقشان با واقع داوری کرد.

اضافه بر بی‌معنا دانستن زبان دین، غیرشناختاری دانستن آن نیز مبنایی برای انکار اتصافش به صدق و کذب است. زبان غیرشناختاری زبانی است که اساساً متصف به صدق و کذب نمی‌شود، زیرا اصولاً وظیفه‌اش توصیف واقعیت نیست (۲۲، ص: ۲۱۱). بدیهی است که بر اساس این مبنا، زبان دین یک‌سره در حکم گزاره‌های انشایی خواهد بود که هیچ‌گونه اخباری از واقع نداشته و به همین سبب، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را نیز نخواهد داشت، چراکه بر اساس نظریه مطابقت، صدق عبارت از مطابقت خبر با واقع است و اساساً در جایی که اخباری صورت نپذیرد، بحث از صدق و کذب معنا ندارد. بنابر این دیدگاه، بررسی کارکردهای زبان دین و نقش آن در زندگی انسان جایگزین بررسی صدق و کذب آن است.

پس بر مبنای بی‌معنا و غیرشناختاری دانستن گزاره‌های وحیانی، زبان دین صدق‌ناپذیر محسوب می‌شود که آن را به دو گونه می‌توان پاسخ داد: نخست، پاسخ نقضی؛ دوم، پاسخ حلی.

پاسخ نقضی که در برابر این مسأله می‌توان مطرح کرد، این است که ایرادهای اساسی که بر نظریه‌ی پوزیتویسم منطقی وارد شده و همچنین برآیندهای نپذیرفتنی‌اش باعث شده است که متفکران درباره‌ی آن تردید جدی داشته باشند^۸. نظریه‌ی غیرشناختاری بودن زبان دین نیز که از دیگر مبانی صدق‌ناپذیر دانستن آن محسوب می‌شود، مانند نظریه‌ی پوزیتویسم منطقی، از ایرادات اساسی مصون نبوده است. همچنین بعضی از برآیندهای نپذیرفتنی این نظریه مانع از پذیرش آن شده است^۹. بر همین اساس، از آن‌جاکه نظریه‌ی

صدق‌ناپذیری زبان دین، بر مبنای نظریه‌ی بی‌معنا و غیرشناختاری بودن این زبان مطرح شده است، نقدهای وارد بر هریک از این مبانی، در نظریه‌ی مذکور به‌شدت تردید می‌کند. پس این نظریه که گزاره‌های وحیانی اساساً قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند، نپذیرفتنی می‌نماید.

ارائه‌ی پاسخ حلی به این مسأله که آیا گزاره‌های وحیانی قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارند، مبتنی بر حل پرسش بنیادی‌تری در این زمینه است و آن این‌که صرف‌نظر از تعیین خاص یک گزاره و وحیانی بودن آن، آیا گزاره‌ها هر نوع که باشند، اعم از تجربی، عقلی، ذوقی یا وحیانی، قابلیت اتصاف به صدق را دارند؟ آیا بر اساس نظریه مطابقت، امکان توجیه صدق گزاره‌ها در مراتب زبانی گوناگون وجود دارد؟

پیش از این گذشت که به اعتقاد طرفداران نظریه‌ی مطابقت، معیار اتصاف به صدق یا کذب، مطابقت یا مطابق‌نبودن یک گزاره با عالم واقع است. بر این اساس، با توجه به قلمرویی که برای عالم واقع تعیین می‌شود، صدق‌پذیری گزاره‌ها در مراتب مختلف زبانی، توجیه‌پذیر است. باید توجه داشت که تعیین حدود واقعیت، نقشی اساسی در توجیه قابلیت اتصاف گزاره‌ها به صدق بر مبنای نظریه مطابقت دارد. مثلاً اگر واقعیت تنها در واقعیت مادی منحصر شود، فقط قضایای تجربی قابلیت اتصاف به صدق را خواهند داشت. به تعبیر دیگر، اگر واقعیت با واقعیت‌های مادی مساوی پنداشته شود، معیار مطابقت در صدق و کذب، تنها به قضایایی مربوط خواهد شد که می‌توان آن‌ها را با واقعیت خارجی مادی سنجید و بنابر این، قضایای دیگر قابلیت اتصاف به صدق را نخواهند داشت.

در روی‌کردی دیگر، چنانچه حدود «واقع» تنها منحصر به واقعیت خارجی مادی نباشد و واقعیت یا ظهورات آن ذومراتب و مشکک در نظر گرفته شود، صدق‌پذیری منحصر به قضایای تجربی نمی‌شود؛ بلکه سایر قضایا نیز قابلیت اتصاف به صدق را خواهند داشت. در حقیقت، مطابق این برداشت از واقع، یعنی ذومراتب و مشکک بودن، واقع هر قضیه‌ای به اقتضای نوع آن، قلمرویی خاص پیدا می‌کند.

فیلسوفان اسلامی با توجه به این روی‌کرد و با در نظر گرفتن مطابقت قضایا با نفس‌الامر که اعم از واقعیت خارجی و ظرف ثبوت عقلی محکیات قضایاست، امکان اتصاف به صدق را در حوزه‌ای وسیع‌تر تبیین کرده‌اند (۱۴، ج: ۲، ص: ۱۴۲؛ ۱۸، ص: ۲۵۴). بنابراین گزاره‌ها، اعم از تجربی، عقلی، ذوقی یا وحیانی، در پرتو مطابقت با نفس‌الامر و منحصرنشدن واقعیت در واقع مادی و تجربی، قابلیت اتصاف به صدق را دارند؛ چراکه در این روی‌کرد، مطابقت با واقع در قضایای مختلف به یک لحاظ تحقق نمی‌یابد، بلکه واقع و نفس‌الامر در هر قضیه‌ای

متناسب با نوع همان قضیه در نظر گرفته می‌شود. بر این اساس، گزاره‌های وحیانی نیز همانند سایر گزاره‌ها صدق‌پذیر و زبان دین قابل اتصاف به صدق و کذب خواهد بود.

۵.۱.۱. بررسی صدق‌پذیری گزاره‌های انشایی در زبان دین: نکته‌ی درخور تأمل

درباره‌ی زبان دین که تاکنون بدان توجه نشده، این است که در حوزه‌ی آن، گستره‌ی صدق‌پذیری گزاره‌ها تنها محدود به گزاره‌های خبری نیست؛ بلکه گزاره‌های انشایی این زبان که در قالب گزاره‌های اخلاقی و نیز اوامر و نواهی بیان شده‌اند، از قابلیت اتصاف به صدق و کذب برخوردارند.

در ادامه، به بعضی روی‌کردها اشاره می‌شود که بر اساس آن می‌توان صدق‌پذیری گزاره‌های انشایی را در حوزه‌ی زبان دین تبیین کرد:

الف- نخستین روی‌کردی که می‌توان در این باره بدان اشاره کرد، این است که بر اساس بعضی مبانی فلسفی و عرفانی، نه تنها گزاره‌های اخباری در زبان دین قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارند، بلکه گزاره‌های انشایی نیز از چنین قابلیت‌ی برخوردارند. توضیح این‌که در مرتبه‌ی زبان عرفی، گزاره بر دو قسم است: گزاره‌ی خبری و گزاره‌ی انشایی. گزاره‌ی خبری آن است که به منظور حکایت واقع، قابلیت اتصاف به صدق و کذب دارد و در مقابل، گزاره انشایی ذاتاً تصدیق یا تکذیب‌شدنی نیست، چراکه تنها بر قصد و طلب گوینده دلالت دارد و از حقیقت و واقعیت ثابت و رای آن گزارشی نمی‌دهد (۸، ص: ۳۸؛ ۲۰، ص: ۸۵). به تعبیر دیگر، در مرتبه‌ی گزاره‌های انشایی در زبان عرفی آن، نوع حکایت‌گری که در مرتبه‌ی اخبار است، وجود ندارد و انشاییات تنها بیان خواسته‌ها و نیت‌های درونی گوینده است. از همین رو، قابلیت اتصاف به صدق را ندارد.

بر این مبنا، گزاره‌های وحیانی به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. بعضی در قالب‌های خبری بیان شده‌اند؛ مانند: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره/۲۵۷) و «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ» (بقره/۲۸۴) و «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (آل عمران/۱۶۴).

۲. بعضی انشایی هستند. گزاره‌های اخیر گاه در قالب امر و نهی بیان شده‌اند؛ مانند: «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (آل عمران/۱۳۲) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران/۲۰۰). گاهی نیز در قالب‌های استفهامی آمده‌اند؛ مانند: «أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (واقع/۶۴) و «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر/۹).

بدیهی است که بدون در نظر گرفتن تعیین خاص زبان دین و بر مبنای مقایسه‌ی آن با مرتبه‌ی زبان عرفی گزاره‌های غیرخبری در این زبان همانند انشائیات در مرتبه‌ی زبان عرفی قابلیت اتصاف به صدق و کذب را نخواهند داشت. به‌هرحال، بر اساس بعضی مبانی فلسفه‌ی صدرایی می‌توان صدق‌پذیری گزاره‌های انشایی را در زبان دین، همانند گزاره‌های خبری تبیین کرد؛ توضیح این‌که در مرتبه‌ی زبان عرفی، بین انشاکنده‌ی گزاره‌های انشایی و متن واقعیت تمایز وجود دارد، اما در زبان دین، منشی (انشاءکننده) این گزاره‌ها خدای متعال است. بر اساس مبانی فلسفه‌ی صدرایی، وجود حضرت حق همان حقیقت وجود است که حاق واقع و عین وجود است (۱۳، ص: ۴۱). بنابراین در زبان دین هیچ‌گونه تمایزی بین گوینده و متن واقع تصور نمی‌شود؛ گویا در این ساحت از زبان، متن واقع و حقیقت وجود سخن می‌گوید و هر سخنی عین واقع خواهد بود. به تعبیر دیگر، حقیقت واقع هر چه بگوید، در حکم خبر است و متن حقیقت جایی برای انشا باقی نمی‌گذارد، چراکه هیچ‌گونه تمایزی بین خدای متعال و متن واقعیت تصور نمی‌شود تا بتوان همانند زبان عرفی، فرض انشا را در نظر گرفت. به همین سبب است که همه‌ی گزاره‌های انشایی را در زبان دین می‌توان و در حقیقت، باید در قالب گزاره‌های خبری مطرح کرد. بر مبنای مذکور، انشا عین اخبار بوده و به همین دلیل نیز این گزاره‌ها قابلیت اتصاف به صدق و کذب را خواهند داشت؛ درحالی‌که گزاره‌های انشایی در مرتبه‌ی زبان عرفی، از آن رو که تنها بیانگر خواسته‌های درونی متکلم‌اند و از هیچ واقعیت و حقیقتی و رای آن گزارش نمی‌دهند، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را نیز نخواهند داشت.

پس تفکیک گزاره‌های اخباری و انشایی در زبان دین تا حدود زیادی از میان برداشته می‌شود و گزاره‌های انشایی به اندازه‌ی گزاره‌های اخباری بیانگر واقعیت و حقیقت خواهند

بود. به تعبیر دیگر، این مبناى فلسفى زمينه‌اى را فراهم مى‌سازد تا در آن گزاره‌هاى انشايى در ساحت زبان دين، همانند گزاره‌هاى اخبارى بيانگر واقعيت و حقيقت باشند و به دنبال آن، ساحت غيرشناختارى‌اش، شناختارى شود و همانند گزاره‌هاى اخبارى، قابليت اتصاف به صدق و كذب را پيدا كند.

ب- روى كرد پيشين بر پايه‌ى بعضى مباني خاص فلسفى بنا شده است كه بر اساس آن، تنها قابليت اتصاف گزاره‌هاى انشايى در حوزه‌ى زبان دين به صدق و كذب تبیین‌پذیر است. این مبنا برای اتصاف آن‌ها در مرتبه‌ی زبان عرفی به صدق سودمند نیست؛ درحالی‌که بنا بر مبانی دیگری می‌توان صدق‌پذیری‌شان را در این مرتبه به گونه‌ای تبیین کرد که دربرگیرنده‌ی گزاره‌های انشایی در ساحت زبان دين نیز باشد؛ توضیح این‌که اساساً این مطلب که در مرتبه‌ی زبان عرفی، تنها قضایای اخباری متصف به صدق و كذب مى‌شوند و گزاره‌هاى انشايى به طور كلى قابليت اتصاف به صدق را ندارند، مطلب صحيح و دقيقى نیست. با تأمل می‌توان دریافت که این نوع از گزاره‌ها بر دو قسم‌اند: بعضی هم‌چنان که در تعریف انشایات ذکر شده است، تنها بیانگر عاطفه و سلیقه و خیال‌گوینده‌ی آند؛ مانند این گزاره که «من گل‌ها را دوست دارم» یا «من از مارها بدم مى‌آید». بعضی دیگر بیانگر رابطه‌ی دو امر عینی هستند و به همین سبب نیز واقعیتی عینی را بیان می‌کنند؛ مانند: «برای رسیدن به موفقیت تحصیلی، باید مطالعه و تحقیق و تلاش کنید»، «برای برخورداری از سلامت جسمانی باید ورزش کنید» و «برای تصمیم‌گیری در موضوعات مهم، حتماً با دیگران مشورت کنید». مقایسه بین این دو قسم از گزاره‌ها نشان می‌دهد که قسم دوم از این رو که بیانگر رابطه‌ای ضروری میان دو امر خارجی است، تحویل‌پذیر به گزاره‌های اخباری است و به همین سبب نیز قابليت اتصاف به صدق و كذب را دارد. مثال‌هاى بيان شده را می‌توان در قالب گزاره‌هایی مانند «مطالعه و تحقیق و تلاش برای موفقیت تحصیلی لازم است»، «ورزش لازمه‌ی سلامت است» و «تصمیم‌گیری در موضوعات مهم نیازمند مشورت با دیگران است» بیان کرد. بر این اساس، در مرتبه‌ی زبان عرفی نیز بعضی گزاره‌های انشایی که به بیان روابط میان امور عینی در واقع می‌پردازند، تحویل‌پذیر به گزاره‌های خبری و متصف به صدق و كذب هستند. مقایسه‌ی این نوع از گزاره‌ها با گزاره‌های مقابل آن‌ها نیز مؤیدی بر قابليت اتصاف این قسم از گزاره‌ها به صدق و كذب است. مثلاً مقایسه‌ی گزاره‌ی «برای رسیدن به موفقیت تحصیلی باید مطالعه و تحقیق و تلاش کنید»، با گزاره‌های مقابل آن مانند «برای رسیدن به موفقیت تحصیلی نباید مطالعه و تحقیق کنید» یا «برای رسیدن به موفقیت تحصیلی باید تنبلی کنید»، تفاوت آن‌ها را از نظر اتصاف به صدق و كذب آشکار می‌کند. به بیان دیگر، لازمه‌ی

صدق‌ناپذیری این قسم از گزاره‌های انشایی این است که هیچ تفاوتی میان هیچ‌یک از آن‌ها با گزاره‌های مقابلشان وجود نداشته باشد. بنابراین توصیه به هر یک از طرفین گزاره به افراد از ارزش یکسانی برخوردار باشد (۵، ص: ۷۸). در نتیجه، باید پذیرفت که توصیه کردن به تلاش و مطالعه، با توصیه به تنبلی و سستی از ارزش یکسانی برخوردار است؛ درحالی‌که عقل این امر را نمی‌پذیرد.

این تحلیل درباره‌ی اتصاف گزاره‌های انشایی دین به صدق نیز امکان‌پذیر است. گزاره‌های انشایی دین از قبیل توصیه‌های اخلاقی، اوامر، نواهی، وعده‌ها و وعیدها، همگی بیانگر رابطه‌ی بعضی از امور با سعادت و نجات انسان و در نتیجه، تحویل‌پذیر به گزاره‌های اخباری‌اند. مثلاً آیه‌ی «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران / ۳) یا «لَاتَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءآخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا» (اسراء / ۲۲) را می‌توان در قالب گزاره‌هایی اخباری مانند «لازمه‌ی رسیدن به محبت الاهی اطاعت از پیامبر خداست» یا «نتیجه‌ی شرک خذلان و هلاکت است» بیان کرد.

حاصل آن‌که هم در مرتبه‌ی زبان عرفی و هم در مرتبه‌ی زبان دین، آن دسته از گزاره‌های انشایی که بیانگر رابطه‌ی دو امر عینی باشند، از صدق‌پذیری برخوردارند و در قالب گزاره‌های خبری بیان می‌شوند. بر اساس تحلیل یادشده، حتی اگر کسی زبان دین را از سنخ گزاره‌های اخلاقی تلقی کند (مانند نظریه‌ی بریث ویت که همه‌ی گزاره‌های زبان دین را در حکم گزاره‌های اخلاقی می‌داند)، باز هم گزاره‌های آن قابلیت اتصاف به صدق و کذب را خواهند داشت، زیرا چنان‌که گذشت، گزاره‌های اخلاقی را می‌توان در قالب گزاره‌های خبری بیان کرد.

ج- ارتباط یک گزاره با واقعیات وجودی و عینی مانند سعادت و تکامل انسان مبنایی است که نه تنها تبیین‌کننده‌ی اتصاف به صدق گزاره‌های انشایی زبان دین بر اساس نظریه مطابقت است، بلکه ممکن است بیانگر صدق آن‌ها بر اساس روی‌کرد پراگماتیستی باشد. پیش از این آمد که در این روی‌کرد، صدق یک گزاره بر اساس سودمندی در عمل سنجیده می‌شود؛ یعنی اگر به گونه‌ای باشد که در عمل برای انسان سودمند باشد، صادق خواهد بود. یکی از نقدهای اساسی بر این دیدگاه این است که اتصاف به صدق بر اساس این روی‌کرد منتهی به نسبی‌گرایی خواهد شد.

درباره‌ی اتصاف به صدق بر اساس روی‌کرد پراگماتیستی، باید به این نکته توجه داشت که اگر معیار فایده‌رسانی تنها بنابر قراردادهای اجتماعی و بدون در نظر گرفتن ربط و نسبت آن با واقعیات‌های وجودی انسان مطرح شود، سنجش صدق گزاره‌ها منتهی به

نسبی‌گرایی خواهد شد؛ در حالی که اگر این سودمندی در عمل تنها بر اساس قراردادهای و توافقات بشری نباشد و به گونه‌ای با واقعیت‌های وجودی انسان در ارتباط باشد، می‌تواند برای اتصاف به صدق گزاره‌ها، به‌ویژه گزاره‌های اخلاقی و دستورهای دینی مبنا قرار گیرد.

۵.۲. امکان دستیابی به صدق زبان دین در مرتبه‌ی فهم بشری

پس از بررسی مسأله‌ی صدق‌پذیری گزاره‌های زبان دین، نوبت به طرح این پرسش می‌رسد که بر فرض این‌که اتصاف آن‌ها به صدق امکان عقلی داشته باشد، آیا دستیابی به این امر برای بشر ممکن است؟ به تعبیر دیگر، آیا می‌توان بر اساس نظریه مطابقت، به واقعیت مطلق و نفس‌الامری که زبان دین بیانگر آن است، دست یافت و پس از آن، به مطابقت یک گزاره با واقعیت حکم کرد؟

به منظور ارائه‌ی پاسخی دقیق‌تر می‌توان به این پرسش اندیشید که صرف‌نظر از گزاره‌های این زبان، آیا امکان دستیابی به صدق مطلق در سایر مراتب زبانی، مانند گزاره‌های تجربی یا عقلی وجود دارد؟

بدون تردید، نظریه‌ی مطابقت در حوزه‌ی معرفت‌شناسی سودمند محسوب می‌شود، اما این، بر پایه‌ی بعضی پیش‌فرض‌ها بنا شده است که تأمل در آن‌ها موجب تغییر نگاهی کلی در مباحث صدق زبان دین می‌شود.

در ادامه، به بعضی از این مشکلات و تأثیر آن در امکان دستیابی به صدق زبان دین اشاره خواهد شد:

۵.۲.۱- امکان دستیابی به واقع و نفس‌الامر: یکی از مشکلات اساسی که تاکنون راه‌حلی برایش ارائه نشده، این است که احراز صدق یک گزاره بر اساس نظریه مطابقت، زمانی امکان‌پذیر خواهد بود که امکان دسترسی به محکی گزاره یا به عبارتی، امر منطبق وجود داشته باشد. به تعبیر دیگر، انسان ابتدا باید بی‌واسطه و با علم حضوری با محکی یک گزاره در ارتباط باشد تا پس از آن بتواند به مطابقت یک گزاره با محکی‌عنهش حکم کند، اما چنین ارتباط بی‌واسطه و مستقیمی گاه امکان‌پذیر نیست؛ مثلاً گزاره‌های تجربی بخش مهمی را از شناخت انسان از جهان خارج تشکیل می‌دهد، اما در بررسی صدق این گزاره‌ها و مطابقتشان با خارج مشکلاتی وجود دارد، چراکه به لحاظ علمی ثابت شده است که حواس انسان تصویر درستی از واقعیت جهان خارج به انسان نمی‌دهد؛ بلکه شناخت‌های تجربی که از راه حواس برای انسان حاصل می‌شود، معرفتی است که از صافی‌های حواس می‌گذرد و کاملاً متفاوت از آن چیزی است که در جهان خارج وجود دارد. به تعبیر دیگر، حواس همانند مانعی است که بین انسان و عالم خارج حائل شده است و مانع از دسترس بی‌واسطه به جهان خارج می‌شود. مثلاً وقتی انسان صدایی را می‌شنود، آن را امری کاملاً

واقعی تصور می‌کند که در جهان خارج وجود دارد؛ در حالی که در واقعیت و در جهان فیزیکی، چیزی به نام صدا وجود ندارد، بلکه اندام‌های گویایی تنها ارتعاشات و موج انرژی را در ذرات هوا ایجاد می‌کنند. این ارتعاشات صوت نیستند، بلکه در واقع، محرک آن محسوب می‌شوند. ساختمان دستگاه شنوایی انسان به گونه‌ای است که این ارتعاشات را به صورت صدا ادراک می‌کند.

درباره‌ی سایر ادراکات حسی انسان نیز وضع به همین منوال است: مثلاً در عالم واقع چیزی به نام رنگ نمی‌توان یافت، بلکه تنها طیف وسیعی از امواج الکترومغناطیسی وجود دارد که فقط بخشی از آن به صورت رنگ دیدنی است. زمانی که طول موج‌های مختلف بر چشم تأثیر می‌گذارد، دستگاه بینایی که در کنترل مغز است، آن را به صورت رنگ‌های مختلف تعبیر می‌کند.

بنابراین رنگ‌ها به صورتی که مدرک انسان واقع می‌شود، در خارج وجود ندارد. سبز بودن چیزی در خارج بدین معناست که آن، تنها طول موج خاصی را از خود منعکس می‌سازد که در چشم سبز می‌نماید (۲۸، صص: ۶۶ - ۶۷).

بنابراین معرفت حسی از جهان خارج کاملاً مطابق با واقع نیست، بلکه این شناخت ساخته و پرداخته‌ی دستگاه عصبی انسان است و او تا زمانی که از طریق حواس، با عالم خارج در ارتباط است، هیچ‌گاه نمی‌تواند واقع را آن‌گونه که هست، درک کند.

بحث واقع‌نمایی صورت‌های ادراکی و نیز مشکل مطابقت مدرکات انسان از کیفیات نفسانی و حالات اشیای مادی با عالم واقع و نفس‌الامر، در امور عامه‌ی فلسفه در کانون توجه دارد (۱۸، ج: ۲، ص: ۲۰۹). به تعبیر دیگر، از آن‌جایی که علم حضوری به این‌گونه از ادراکات تعلق نمی‌گیرد و انسان به صورت غیرمستقیم و بی‌واسطه آن‌ها را درک نمی‌کند، همواره جای این پرسش باقی خواهد بود که آیا حالات درک‌شده از اشیای مادی با متن واقع مطابق است یا این‌که نفس بر اثر مجموعه‌ای از فعل و انفعالاتی که در بدن اتفاق می‌افتد، این امور را این‌گونه ادراک می‌کند؟

بدین‌سان ملاحظه می‌شود که ارتباط مستقیم و بی‌واسطه یا به تعبیر دیگر، علم حضوری به محکی‌عنه یک گزاره، شرط لازم برای احراز صدق آن و حکم به مطابقتش با واقع و نفس‌الامر آن گزاره است. این مسأله بر امکان دستیابی به صدق در مواجهه با گزاره‌های زبان دین تأثیر می‌گذارد، چراکه اگر بشر در مرتبه‌ی ادراک حسی که اولین مرتبه‌ی ادراکی اوست، قادر به دستیابی مستقیم و بی‌واسطه محکی‌عنه گزاره‌های تجربی مبتنی بر ادراکات حسی نباشد، آن‌گاه چگونه انتظار می‌رود که به صدق گزاره‌هایی دست یابد که فراتر از حس است؟ همچنین اگر محکی‌عنه گزاره‌های زبان دین فراتر از هر گونه

کشف و شهود و به گونه‌ای باشد که هیچ اسم و نشانی نداشته باشد، آن‌گاه چگونه می‌توان به مطابقت آن‌ها با واقع دست یافت؟ مثلاً مرتبه‌ی ذات خدای متعال که مرتبه‌ی غیب محض و مقام استهلاک همه‌ی اسما و صفات اوست، برتر از آن است که در فکر انسان حکیم یا حتی شهود عارف بگنجد (۴، ص: ۱۴۹). این مرتبه که از آن، با تعبیری هم‌چون هویت غیبیه و غیب مطلق و مرتبه‌ی ذات احدیت یاد می‌شود، از پنهان‌ترین مراتب هستی به‌شمار می‌رود. در واقع، غیب محض بودن و پوشیدگی این مرتبه مانع از ارائه‌ی هر گونه توصیف و تعریفی از آن شده است؛ به گونه‌ای که با قطع نظر از شوون و تجلیاتش، حتی نمی‌توان درباره‌ی ثبات و شیئیت آن سخنی بر زبان آورد (۱۴، ج: ۱، ص: ۳۴). پس، چگونه می‌توان بر اساس نظریه مطابقت، صدق گزاره‌هایی را بررسی کرد که مشیر به این مرتبه است؟

در نمونه‌های دیگر نیز محکی‌عنه گزاره‌های زبان دین به گونه‌ای است که گرچه از مرتبه‌ی غیب محض خارج شده و به مرتبه‌ی ظهور رسیده‌اند، از آن‌جا که این امور حقایقی وجودی و متعلق به عوالم فراتر از ماده و طبیعت‌اند، وجود مقید انسانی قادر به ادراک حقیقت آن‌ها نیست. مثلاً بعضی از گزاره‌های زبان دین به توصیف ساحت اسما و صفات خدای متعال مربوط است، اما درک حقیقت آن‌ها تنها از طریق ادراک معانی لفظی و مفاهیم نظری میسر نیست. از همین روست که بحث معناشناسی اوصاف الاهی در منظر متفکران اسلامی، صورت‌های گوناگونی به خود گرفته است. از نگاه عارفان، اسما و صفات خداوند نه از جنس مفاهیم و الفاظ، بلکه حقایقی وجودی و عینی در عالم هستی‌اند (۳، ص: ۲۴۴) و از آن‌جا که ذهن انسان در مرتبه‌ی ادراک بشری، تنها با مفاهیم و ماهیات مانوس است، نمی‌تواند حقیقت اسما و صفات الاهی را از رهگذر مفاهیم و الفاظ درک کند. تأمل در معیارهای معناشناسی صفات الاهی که از سوی متفکران اسلامی مطرح شده است نیز نشان می‌دهد که با وجود مبانی و پیش‌فرض‌های مختلف، تلاش همگان بر این است که معانی صفات الاهی، به گونه‌ای متفاوت از معانی عرفی این‌ها در مرتبه‌ی ادراک بشری فهم شود. به همین منظور، معیارهای گوناگونی برای فهمشان مطرح شده است که تنها زمینه‌ی شناخت عقلی آن‌ها را فراهم می‌سازد. این‌که آیا می‌توان بر اساس این معیارها به حقیقت اسما و صفات خداوند دست یافت و مطابقت گزاره‌های حاکی از این مراتب را با واقع احراز کرد، جای تأمل است.

پس می‌توان گفت که محدودیت ادراک انسان و احاطه‌نداشتن او بر واقع، مانعی بر سر راه احراز صدق بعضی از گزاره‌های زبان دین است.

۵.۲.۲. توصیف‌پذیری واقع در قالب‌های محدود زبانی: پیش‌فرض دیگری که در نظریه مطابقت مسلم انگاشته شده، توصیف‌پذیری واقع در قالب‌های زبانی و به عبارت دیگر، قابلیت بیان واقع در قالب گزاره‌های زبانی است.

بر اساس نظریه مطابقت، گزاره‌ای صادق است که حاکی از واقع و منطبق بر آن باشد. بدیهی است که حکایت زبان از واقع و انطباق بر آن مستلزم این است که گزاره‌های زبانی قابلیت بیان آن را داشته باشند. توصیف‌پذیری واقع در قالب‌های زبانی نقش بسیار مهمی در انطباق زبان با آن دارد. توصیف‌پذیر بودن بدین معناست که در ساحت زبان، الفاظ و عبارات دقیقی برای توصیف و بیان واقعیت وجود داشته باشد. قطعاً با توجه به این که زبان عرف، برگرفته از امور حسی و تجربی رایج میان مردم است، پدیده‌های تجربی در قیاس با امور فراتر از تجربه، از توصیف‌پذیری بیشتری برخوردارند. یعنی در زبان، عبارات دقیق‌تری از ویژگی‌های امور تجربی برای توصیف آن‌ها وجود دارد. به همین سبب نیز انطباق زبان با محکی‌عنہش بیشتر خواهد بود. بدیهی است که هر چه زبان در توصیف محکی‌عنہ خویش از محدودیت بیشتری برخوردار باشد، در حکایت و مطابقت با واقع ناقص‌تر خواهد بود. در نتیجه، زبان در توصیف امور فراتر از تجربه، جنبه‌ی استعاری، تشبیهی، تمثیلی یا نمادین به خود می‌گیرد. این جنبه‌های زبانی در توصیف یک پدیده نشان از این امر دارد که در مرتبه‌ی زبان عرفی، الفاظ و عبارات دقیقی وجود ندارد تا بیانگر ویژگی‌های خاص پدیده‌ی مزبور باشد. از این رو، در پرتو تشبیه یا تمثیل یا... آن پدیده توصیف می‌شود. طبیعتاً در ساحت‌های مذکور، از میزان انطباق زبان با واقعیت کاسته می‌شود و به همین دلیل نیز زبان تا حدودی، از صدق فاصله می‌گیرد. توجه به این نکته در بررسی صدق گزاره‌های زبانی، به‌ویژه در حوزه‌ی زبان دین بسیار مهم است.

با توجه به این امر، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا زبان گنجایش بیان همه‌ی مراتب واقع را دارد؟ آیا الفاظ و گزاره‌های زبانی که برگرفته از اشیا و امور محسوس‌اند، می‌توانند مراتبی فراتر از حسّ و تجربه را بیان کنند؟ به تعبیر دیگر، آیا می‌توان مرتبه‌ای از واقعیت را که معرّا از هر گونه قیدی است، در قالب گزاره‌های محدود زبانی فروریخت؟ گسترش دلالتی زبان امکان توصیف مراتب مختلف واقعیت را در قالب‌های زبانی و گزاره‌ای فراهم ساخته است و به همین سبب، تنوعات طولی و عرضی زبان تحقق یافته‌اند، اما توجه به این نکته ضروری است که ساختار محدود گزاره‌های زبانی قابلیت توصیف همه‌ی مراتب واقع را ندارد؛ مثلاً حقیقت وجود که همان مرتبه‌ی ذات خدای متعال و هویت غیبیّه‌ی مطلقه است، مرتبه‌ی وجود مطلق است که هیچ قیدی ندارد (۳، ص: ۱۵۰). بدیهی است که وجود مطلق که معرّا از هر گونه قیدی است، در قالب‌هایی زبانی که از ساختاری محدود

برخوردارند، نمی‌گنجد. به تعبیری دیگر، ساختارهای زبانی توانایی توصیف این مرتبه از وجود را ندارند.

درباره‌ی بیان سایر مراتب هستی در قالب‌های زبانی همین‌گونه است: هرچه مراتب و عوالمی که از مرتبه‌ی غیب محض بیرون آمده، به مرتبه‌ی ظهور رسیده، به وحدت و بساطت نزدیک‌تر بوده و از کثرات و تعینات خلقی دورتر باشند، بیان‌ناپذیرتر خواهند بود و برعکس، هرچه از وحدت و بساطت دورتر و به مرتبه‌ی کثرات و تعینات خلقی نزدیک‌تر باشند، توصیف‌پذیرتر خواهند شد. به هر حال، از آن‌جا که حقایق و حیانی، وجودی و متعلق به عوالمی فراتر از حس و ماده‌اند، به منظور نزدیک‌شدن به افق فکری مخاطبان و گنجیدن در ساختارهای زبانی، باید از جایگاه اصلی خویش فرو آیند. هرچند تنزل این حقایق تا حدودی امکان توصیف آن‌ها را از طریق ساختارهای زبانی فراهم می‌سازد، آنچه در قالب الفاظ و گزاره‌های زبانی بیان می‌شود، نه همان حقیقت پیش از نزول، بلکه حقیقت تنزل‌یافته است. این تنزل در بعضی مراتب تا بدان حد است که اساساً قالب‌های زبانی قادر به توصیف آن نیستند، بلکه تنها در کل، زمینه‌ی اشاره‌ای به مرتبه‌ی یادشده را فراهم می‌سازند. بر این اساس، می‌توان گفت که در چنین ساحت‌هایی از زبان، نمی‌توان مطابقت دقیق با واقع را انتظار داشت.

۵. ۲. ۳. همسانی گوینده و مخاطب از نظر مرتبه‌ی ادراکی: به جز آنچه در بالا

بیان شد، در مواجهه با یک گزاره و بررسی صدق آن، فهم معنای اصلی مدنظر گوینده و بررسی مطابقت آن با واقع بسیار حائز اهمیت است. در واقع، آنچه باید در پی احراز صدق آن بود، معنای اصلی است که گوینده از اظهار آن گزاره مدنظر داشته است، نه معنایی که صرفاً مخاطب بر اساس مرتبه‌ی ادراکی خویش از یک گزاره دارد. به همین سبب، مخاطب ابتدا باید تا حد امکان معنای اصلی را که مدنظر گوینده است، به درستی درک کند و سپس، در پی مطابقت یا تطابق‌نداشتن آن با واقع برآید. پرسشی که می‌توان مطرح کرد، این است که آیا دستیابی به چنین فهمی امکان‌پذیر است؟

این مسأله، یعنی فهم معنای مدنظر گوینده از سوی مخاطب در صورت هم‌زبانی، زمانی که گوینده و مخاطب هر دو در یک سطح از ادراک باشند، مشکلی ایجاد نمی‌کند، اما اگر هم‌زبانی وجود نداشته باشد و معنای مدنظر گوینده در سطحی برتر از ادراک و فهم مخاطب و به حوزه‌ای فراتر از شناخت‌های متعارف او مربوط باشد، درک معنا دشوارتر خواهد شد.

بر این اساس، هر چند گوینده معنای مدنظرش را در قالب‌های زبانی فهم‌پذیر مخاطب عرضه کند، به دلیل همین تفاوت سطح در مرتبه‌ی ادراک، این امکان بسیار است که

مخاطب از کلام گوینده معنایی غیر از معنای اصلی و نامطابق با معنای مدنظر گوینده برداشت کند.

این نکته مسأله‌ی احراز صدق را، به‌ویژه در حوزه‌ی زبان دین، با دشواری‌هایی مواجه می‌سازد، چراکه سطوح مختلف فهم و ادراک مخاطبان دین، باعث تحقق فهم‌های مختلف و متنوعی از زبان دین می‌شود. در واقع، مخاطبان بر اساس مراتب ادراکی خویش از گزاره‌های وحیانی، معنایی را قصد می‌کنند، اما پرسش بسیار مهم این است که کدام یک از این معنای درک‌شده، واقعاً و حقیقتاً مطابق با واقع و معنای مدنظر گوینده است؟ آیا به لحاظ معرفت‌شناسی و از موضع برون‌دینی، می‌توان حکم کرد که فهم نبی یا انسان کامل از زبان دین با واقع مطابق است؟ آیا اگر بر اساس مبانی درون‌دینی، فهم انسان کامل را صحیح‌ترین فهم از گزاره‌های زبان دین بدانیم، می‌توانیم به مطابقت درک خود با درک انسان کامل حکم کنیم؟

به نظر می‌رسد که به راحتی نمی‌توان به پرسش‌های مذکور پاسخی قاطع داد؛ چراکه اولاً فهم انسان کامل از حقایق و معارف وحیانی کاملاً متفاوت با فهم انسان‌های عادی است: در ورای درک او، عالمی از تجربه و شهود وجود دارد که ما از آن بی‌خبریم و به همین دلیل، حکم کردن به مطابقت یا نفهمیدن او با واقع ابدأ معنایی ندارد. آنچه انسان کامل از حقایقی چون لوح، قلم، کرسی، صراط و... درک می‌کند، نه صرفاً حقایقی مفهومی، بلکه حقایقی وجودی است که آن‌ها را به علم حضوری مشاهده می‌کند.

ثانیاً نمی‌توانیم به مطابقت فهم خود با فهم انسان کامل حکم کنیم، زیرا آنچه ما در مرتبه‌ی ادراک عرفی از گزاره‌های وحیانی می‌فهمیم، کاملاً متناسب با گنجایش ادراکی ماست و بدیهی است که محدودیت مرتبه‌ی ادراکی مان، مانع از دستیابی به فهمی می‌شود که انسان کامل از آن برخوردار است.

بنابراین با توجه به بیان‌ناپذیری واقع در قالب‌های مقید گزاره‌ای، نداشتن احاطه و دسترس بی‌واسطه و مستقیم به واقع در مرتبه‌ی ادراک عرفی و نیز تنوع معنای ادراک‌شده از گزاره‌های زبان دین به دلیل تفاوت در سطوح ادراکی مخاطبان، می‌توان گفت که دستیابی به صدق مطلق در حوزه‌ی گزاره‌های وحیانی و نیز داوری درباره‌ی صدق و کذب آن‌ها در مرتبه‌ی ادراک بشری امکان‌پذیر نیست.

البته باید توجه داشت که نتیجه‌ی یادشده به لحاظ مبنایی کاملاً متفاوت از نظریه‌ی دیگری است که داوری درباره‌ی صدق و کذب زبان دین را بر مبنای صدق‌ناپذیری آن انکار می‌کند؛ توضیح این‌که بر مبنای دیدگاه اخیر، اساساً داوری کردن درباره‌ی صدق و کذب گزاره‌های وحیانی، به دلیل صدق‌ناپذیری آن غیرممکن است، زیرا در سخن گفتن خدا با

پیامبر یا به تعبیر دقیق‌تر، در مواجهه‌ی او با خدا معرفتی به وی ابلاغ نمی‌شود تا بتوان درباره‌ی صدق و کذب آن سخنی مطرح کرد، بلکه در این مواجهه، تنها بینشی به پیامبر عطا می‌شود که در پرتو آن به تفسیر جهان می‌پردازد و عالم را قرائت می‌کند. بر اساس این دیدگاه، متن قرآن دربردارنده‌ی گزاره‌های اخباری و فلسفی صدق و کذب پذیر نیست، بلکه آیات قرآنی جملاتی تفسیری و حاکی از بینش نبوی‌اند (۱۷ ص: ۸۸). به تعبیر دیگر، بر اساس این دیدگاه، متن قرآن حاکی از این است که پیامبر جهان را چگونه می‌بیند و با چه چیز سروکار دارد. بینش داده‌شده به وی به منزله‌ی عینکی است که هرکس از ورای این دیدگاه به جهان و ماورای آن نظر کند، آن را همچون او می‌بیند یا قرائت می‌کند. گزاره‌های وحیانی خبر می‌دهد که پیامبر با چه چیز سروکار دارد؛ نه این‌که درباره‌ی «چیزهایی» به مخاطبان آگاهی می‌دهد. او خبر می‌دهد که جهان را چگونه می‌بیند؛ نه این‌که جهان چگونه است. او بینش خود را آشکار می‌کند و بر پایه‌ی آن، جهان را قرائت می‌کند. قرآن، یعنی آیات موجود در مصحف شریف، قرائت یا فهم تفسیری نبوی از جهان است (۲۹).

ملاحظه می‌شود که دیدگاه اخیر از نظر مبنایی، کاملاً متفاوت از دیدگاهی است که پیش از این عنوان شد: در دیدگاه نخست، گرچه به دلیل بیان‌ناپذیری واقع در قالب‌های محدود گزاره‌ای و نیز محدودیت گنجایش ادراکی مخاطبان، احراز صدق گزاره‌های زبان دین در مرتبه‌ی ادراک عرفی وجود ندارد، این گزاره‌ها صدق‌پذیری دارند؛ در حالی که دیدگاه اخیر، اساساً این گزاره‌ها را صدق‌پذیر نمی‌داند. به بیان دیگر، در دیدگاه نخست، محدودیت‌های زبانی و ادراکی مخاطب باعث فاصله گرفتن از صدق در زبان دین شده است، در حالی‌که در دیدگاه دوم، اساساً صدق و کذب برای زبان دین متصور نیست.

۵.۳. معیار حجیت باورهای دینی

پیش از این در ابتدای بحث مطرح شد که پرسش از صدق زبان دین از آن رو در معرفت‌شناسی دینی حائز اهمیت است که بر اساس نظر رایج، در حوزه‌ی اعتقادات تقلید جایز نیست و غالباً ایمان یقینی و نه تقلیدی مدنظر است. این بدان معناست که وصول به سعادت و نجات بر مبنای چنین بینشی به حصول یقین و دست‌یابی به صدق مطلق وابسته است. حال، با توجه به این‌که دست‌یابی به صدق مطلق در حوزه‌ی گزاره‌های وحیانی امکان‌پذیر نیست، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که معیار حجیت گزاره‌های دینی در این مرتبه از ادراک برای مخاطبان چیست؟ آیا احراز نشدن صدق گزاره‌های زبان دین به معنای تردیدپذیری و بی‌اعتباری مخاطبان در گزاره‌های آن و به تبعش، باورهای دینی برگرفته از آن‌ها خواهد بود؟ آیا فاصله گرفتن از صدق در حوزه‌ی این زبان موجب سلب

یقین و نیز تردید در این گزاره‌ها خواهد شد؟ با کنار گذاشتن صدق، آیا راهی برای احتجاج میان حق و خلق وجود دارد؟

پاسخ به پرسش‌های یادشده مبتنی بر حل مسأله‌ای اساسی‌تر در این زمینه است و آن این‌که آیا دستیابی به سعادت لزوماً در پرتو رسیدن به یقین منطقی تحقق می‌یابد؟ به تعبیر دیگر، آیا تنها باورهای صادق و مطابق با واقع عامل دستیابی به نجات است یا این‌که باورهای غیرمطابق با واقع نیز در موقعیتی خاص، ممکن است زمینه‌ی هدایت و نجات انسان را فراهم سازد؟

تردیدی نیست که قائل شدن به نظریه‌ی صدق به معنای مطابقت در حوزه‌ی باورهای دینی و الزام بر معیار سخت‌گیرانه‌ی حصول یقین منطقی در آن، به سلب ایمان از بیشترین‌هی مؤمنان منجر می‌شود که این با هدف بعثت انبیا سازگار نیست. در دین، بر تفکر، تعقل، تدبّر، ژرفاندیشی و عبور از ظاهر به باطن تأکید شده است، اما به نظر نمی‌رسد که پیامبران هیچ‌گاه مردم را به تحصیل یقین منطقی ملزم کرده باشند، زیرا این امری بسیار دشوار و خارج از توان و استعداد عموم مردم است. این نکته بدیهی است که تعلیم و تربیت و هدایت افراد زمانی کارآمد خواهد بود که با ظرفیت و استعداد آن‌ها تناسب داشته باشد.

همچنین بعضی شواهد درون‌دینی ممکن است حاکی از این امر باشد که از منظر ایمان دینی، آنچه مطلوب حقیقی خدای متعال است، ظهور مرتبه‌ی تسلیم و بندگی در وجود انسان است. آیات شریفه‌ی «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات/۵۶) و نیز «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه/۱۴)، به نوعی مؤید این مطلب است. نکته‌ی درخور توجه این‌که تحقق این مرتبه در وجود انسان تنها در گرو اعتقاد به باورهای صادق نیست و ممکن است با شروطی خاص محقق شود؛ یعنی تنها منحصر به حصول یقین منطقی نیست، بلکه عوامل متعددی این مرتبه را در وجود انسان به ظهور می‌رساند. ایمان و تسلیم بیشتر افراد در برابر ظهور معجزات به نوعی مؤید این دیدگاه است.

برخی اندیشمندان دینی مانند ملاصدرا بدین نکته تصریح می‌کنند که همه‌ی کسانی که خدا را پرستش می‌کنند، هر چند برداشت صحیحی از توحید خدای متعال ندارند و باورهای اعتقادی‌شان با واقعیت و حقیقت مطابق نیست، به دلیل طلب او در باطن، در زمره‌ی موحدان محسوب می‌شوند. به نظر آنان، همه‌ی افراد، اعم از مؤمنان مشرک که در واقع، صورت‌های خیالی خود را می‌پرستند و نیز مشرکان بت‌پرست، با وجود این‌که باورهایی غیرمطابق با واقع دارند، اما در باطن و حقیقت، خدا را پرستش می‌کنند. این امر

بدین سبب است که هر دو گروه در باطن خود طالب وجود خدا هستند و به نیت پرستش خدای متعال به عبادت می‌پردازند؛ هرچند در یافتن مصداق دچار اشتباه شده‌اند. به تعبیر دیگر، انسان در تصور موضوع که همان بندگی خداست، فهمی مطابق با واقع دارد و تنها در تصدیق آن که اقرار به الوهیت غیر خدا یا پرستش صورت‌ها و تصورات ذهنی‌شان است، دچار خطا شده است (۱۳، ص: ۱۴۵). به همین سبب از حیث اول، در باطن، همگی خداپرست‌اند.

بر این اساس به نظر می‌رسد که با پذیرش این مبنا که دستیابی به سعادت و نجات تنها در گرو حصول باورهای صادق و مطابق با واقع نیست، می‌توان قائل به این نظر شد که حصول یقین روان‌شناختی در حوزه اعتقادات، همانند حوزه‌ی تعبدیات کافی است.

همه‌ی متفکران اصولی بر اکتفا به یقین روان‌شناختی در حوزه‌ی تعبدیات دین اتفاق نظر دارند. قطع و یقین در علم اصول فراتر از یقین منطقی است و شامل یقین روان‌شناختی نیز می‌شود؛ البته، لازم نیست که این یقین در ظرف حقیقت، حتماً با واقع مطابق باشد. یقینی که در علم اصول حجیت دارد و عمل به آن واجب است، اعم از یقین منطقی و روان‌شناختی است و حتی به تصریح برخی، اعم از یقین و جهل مرکب است. به این معنا که آنچه مدنظر است، خود یقین است؛ از آن رو که فرد یقین‌کننده احتمال خلاف آن را نمی‌دهد (۲۰، ج: ۲، ص: ۱۵). در یقین روان‌شناختی، برخلاف یقین منطقی، شرط دشوار احراز صدق یک گزاره و مطابقت آن با واقع لحاظ نمی‌شود، بلکه تنها اطمینان خاطر از یک گزاره، زمینه‌ی اعتقاد به آن را فراهم می‌سازد (۱۲، ص: ۳۲۲).

در واقع، می‌توان با توسع در مفهوم حجیت، در حوزه‌ی باورها نیز قائل به حجیت فهم‌های محققانه شد و معیار آن‌ها را، نه در احراز صدق و مطابقت با واقع، بلکه در حصول یقین، اعم از منطقی و روان‌شناختی، از راه‌های متعارف بشری دانست. بر این اساس، فاصله گرفتن از صدق در حوزه‌ی زبان دین، موجب سلب یقین و نیز تردید در حجیت گزاره‌های این زبان نخواهد شد. البته این نکته، یعنی حجیت فهم‌های محققانه، به معنای نفی صدق به طور کلی و نیز تأیید رواج نسبیت و به تبع آن، شکاکیت و سفسطه نیست؛ بلکه در حوزه‌ی اعتقادات، فهم و یقینی از حجیت برخوردار است که با مبانی شناخته‌شده و مقبول در حوزه‌ی معرفت سازگار و از عقلانیت برخوردار باشد. بعضی از این معیارها در زمینه‌ی مباحث معرفت‌شناسی دینی و نیز عقلانیت باورهای دینی (درباره‌ی راه‌های گوناگون پذیرش یک باور) ذکر شده است (۵، صص: ۲۰۳ - ۲۱۰).

۶. مروری بر نتایج بحث رابطه‌ی زبان دین و صدق

۱. زبان دین قابلیت اتصاف به صدق را دارد. این صدق‌پذیری تنها منحصر به گزاره‌های اخباری دین نیست و گزاره‌های انشایی را نیز شامل می‌شود.
۲. هرچند گزاره‌های زبان دین قابلیت اتصاف به صدق را دارند، بعضی مشکلات از جمله بیان‌ناپذیری واقع در قالب‌های محدود گزاره‌ای، نداشتن احاطه و دسترس بی‌واسطه و مستقیم به واقع و نیز تنوع معانی ادراک‌شده از آن‌ها، به دلیل تفاوت در سطوح ادراکی مخاطبان، مانع رسیدن به صدق مطلق در این حوزه است.
۳. با پذیرش این مبنا که دست‌یابی به نجات تنها منحصر به حصول باورهای صادق نیست، فاصله‌گرفتن از صدق در حوزه‌ی زبان دین مستلزم سلب یقین و در پی آن، تردید در سخن خدا نخواهد بود. به نظر می‌رسد که با توسعه در مفهوم حجیت، می‌توان در حوزه‌ی اعتقادات، همانند حوزه‌ی تعبدیات، قائل به حجیت در فهم‌ها شد و ملاک حجیت باورهای دینی را، نه در احراز صدق و مطابقت با واقع، بلکه در حصول یقین، اعم از منطقی و روان‌شناختی، از راه‌های معمول بشری دانست.

یادداشت‌ها

1. Religious Sentences
2. God
3. other deities
4. Language of Religion
5. Religious Language
6. correspondence theory
7. Coherence theory
8. Pragmatic theory
۹. بعضی از ایرادات اساسی که بر این نظریه وارد شده، عبارت است از: متافیزیکی بودن اصل اثبات‌پذیری، برخلاف ادعای نفی متافیزیک از سوی این مکتب؛ خودبرانداز بودن؛ ابتنا بر اصالت تجربه‌ی افراطی؛ ناتوانی و تجربه‌ناپذیری در نفی وجود جهان‌های فیزیکی دیگر؛ ناتوانی و تجربه‌ناپذیری در تعیین صدق و کذب گزاره‌های علمی به دلیل ماهیت تغییرپذیر این گزاره‌ها؛ عدم ابتنای کشفیات تجربی بر داده‌های حسی صرف و دخالت امور دیگری فراتر از تجربه، مانند حدس و الهام و فراست در این کشفیات. در کنار این محدودیت، نداشتن تحرک و پیشرفت علوم فیزیکی بر اساس پذیرش معیارهای پوزیتیویستی، نداشتن نیروی لازم برای رهبری در تحقیق، نادیده گرفتن

پرسش‌های بزرگ مربوط به سرنوشت انسان و سکوت در برابر مسائل انسانی، مانند رنج و اخلاق و مذهب را می‌توان از برآیندهای نپذیرفتنی بودن این اصل به شمار آورد. این ایرادات به گونه‌ای باعث فروپاشی مکتب پوزیتوسیم منطقی شد که برخی از این مکتب به مکتب مرده تعبیر می‌کنند. درباره‌ی بررسی و نقد پوزیتوسیم منطقی و ایرادات وارد بر آن، نک: ۶.

۱۰. بعضی از نقدهای غیرشناختاری دانستن زبان دین عبارت است از: فروکاهش زبان دین به بعدی خاص؛ غفلت از سایر ابعاد زبان دین؛ تفاوت‌نداشتن دعاوی دینی و وهمی.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، محمدبن عبدالله، (۱۳۷۹)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۵)، *شرح مقدمه‌ی قیصری*، قم: بوستان کتاب.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، قم: الزهرا.
۵. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، (۱۳۸۳)، *تعریف و خاستگاه دین*، مشهد: آفتاب دانش.
۶. -----، (۱۳۸۱)، «معرفی و نقد پوزیتوسیم منطقی»، *مجله الاهیات و حقوق*، شماره‌ی ۷ و ۸.
۷. حلی، حسن‌بن‌یوسف، (۱۴۱۳)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح آیت‌الله حسن‌زاده‌ی آملی، چاپ چهارم، قم: النشر الاسلامی.
۸. -----، (۱۳۸۴)، *جوهر النضید*، تصحیح محسن بیدارفر، چاپ پنجم، قم: بیدار.
۹. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۵)، *زبان دین و قرآن*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی.
۱۰. شمس، منصور، (۱۳۸۴)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران: طرح نو.
۱۱. شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی، (۱۴۰۹)، *حقائق الایمان مع رسالتی الاقتصاد و العدالة*، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۲. صدر، محمدباقر، (۱۳۹۱ق)، *الاسس المنطقیة للاستقراء*، بیروت: دارالمعارف.

۱۳. صدالمتالهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

۱۴. -----، (۱۳۶۶)، *تفسیرالقرآن الکریم*، چاپ دوم، قم: بیدار.

۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.

۱۶. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۸)، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه‌ی محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی.

۱۷. مجتهد شبستری، محمد، (بی تا)، *مدرسه*، سال ۲، شماره‌ی ۶، بی نا.

۱۸. مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۲)، *آموزش فلسفه*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

۱۹. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۷)، *اصول فقه*، ترجمه‌ی محسن غرویانی و علی شیروانی، چاپ پنجم، قم: دارالفکر.

۲۰. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۷)، *منطق*، تهران: الهام.

۲۱. نائس، آرن، (۱۳۵۲)، *کارناپ*، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر، بی جا: خوارزمی.

۲۲. هیک، جان، (۱۳۸۱)، *فلسفه‌ی دین*، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران: الهدی.

۲۳. الیزدی، مولی عبدالله بن شهاب الدین الحسین، (۱۴۱۲)، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، چاپ دوم، قم: موسسه النشر الاسلامی.

24. Alston, William, (2005), *Religious Language*, E.d William J.Wainwright, Oxford : Oxford University Press.

25. Engel, Pascal, (1989), *The Normal of Truth: An Introduction to the philosophy of Logic*, University of Toronto Press.

26. Gray ling, A.C, (1977), *An Introduction to Philosophical Logic*, Willey: Blackwell.

27. Oppy, Graham & Scott, Michael, (2010), *Reading Philosophy of Religion*, Wiley: Blackwell.

28. Pojman, Louis P, (2001), *What Can We Know, An Introduction to the Theory Of Knowledge*, Second Edition, Canada: Wadsworth.

29. www.mojtahedshabestari.blogfa.com.

Archive of SID