

## نقد و بررسی دیدگاه آلتون پیرامون زبان دین

و

### مقایسه آن با دیدگاه اشتراک معنوی

سید جابر موسوی راد<sup>۱</sup>

#### چکیده

آلتون در مقابل فیلسوفانی که زبان دین را زبانی نمادین، غیراخباری یا تمثیلی می‌دانند، زبان دین را زبانی حقیقی می‌داند که ناظر به واقع می‌باشد. آلتون برای تبیین این نظر بیان می‌کند که بین صفات الهی و انسانی یک وجه مشترک وجود دارد. این وجه مشترک «کارکرد» مشترک این صفات در انسان و خداوند است که موجب می‌شود حمل این صفات بر خداوند حقیقی باشد. وی توضیح می‌دهد که تعالی و غیریت خداوند مانع از این اطلاق حقیقی نبوده و با توجه به این کارکرد مشترک به تبیین سه صفت اصلی خداوند (عدم جسمانیت، بی‌زمانی و عدم تناهی) می‌پردازد. اما به نظر می‌رسد که نظریه آلتون با وجود برخی نقاط قوت، نظریه کاملی نباشد؛ زیرا که معتقد است که ما دو معنای عرفی و الهیاتی داریم که در مورد انسان و خداوند به کار گرفته می‌شود؛ درحالی‌که بحث در اثبات یک معنای عرفی است که با حذف برخی قیود، به صورت مشترک بین انسان و خداوند به کار گرفته شود. این اشکال در دیدگاه ملاصدرا حل می‌شود. زیرا وی زبان دین را با زبان عرفی به یک معنا می‌داند، و تفاوت این دو زبان را در تشکیک مصداقی می‌داند، نه تفاوت مفهومی.

**کلمات کلیدی:** آلتون، زبان دین، کارکردگرایی، اشتراک معنوی، ملاصدرا

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

## طرح بحث

چگونگی سخن گفتن از خداوند یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه دین محسوب می‌شود. از دیرباز تلقی پیروان ادیان این بوده که ما خداوند را با زبانی حقیقی به علم، قدرت و سایر صفات کمالیه متصف می‌کنیم؛ اما در مقابل این باور رایج، عده‌ای از فیلسوفان این تلقی رایج را مورد خدشه قرار داده‌اند. مثل دیدگاه‌هایی که زبان دین را نمادین، تمثیلی و یا حتی بی‌معنا و مهمل می‌دانند.

در مقابل این دیدگاه‌ها، دیدگاه فیلسوف دین معاصر «آلستون» است که زبان به کاررفته در دین را زبانی حقیقی می‌داند و تعالی خداوند را مانع از استعمال این زبان نمی‌داند. آلستون زبان دین را زبانی حقیقی می‌داند که از واقع خبر می‌دهد. وی با دیدگاه فیلسوفانی که زبان دین را غیرحقیقی می‌دانند یا این که زبان دین را غیر اخباری می‌دانند، به شدت مخالفت می‌کند.<sup>۱</sup> دیدگاه آلستون یکی از قوی‌ترین نظریاتی است که راجع به زبان دین بیان گشته و به دیدگاه فیلسوفان مسلمان (نظریه اشتراک معنوی) بسیار نزدیک است و تا حدی با هم هم‌پوشانی دارند. اما نباید گمان شود که دیدگاه آلستون با نظریه اشتراک معنوی ملاصدرا، عیناً یکی است. در این مقاله در ضمن گزارش نظر وی و نقد و بررسی این نظر، تفاوت‌های دیدگاه آلستون با نظریه اشتراک معنوی که توسط ملاصدرا ارائه شده، دانسته خواهد شد.<sup>۲</sup> دیدگاه آلستون به نام «کارکردگرایی» مشهور است. دیدگاهی که وی وجه مشترک صفات الهی و انسانی را در کارکرد مشترک آن‌ها می‌داند. آلستون با استفاده از چند مقدمه به این دیدگاه منتهی می‌شود که توضیح بیشتر آن در ادامه خواهد آمد. در انتهای مقاله چند نقد بر آلستون بیان خواهد شد. و در نهایت دیدگاه اشتراک معنوی توضیح داده شده و تفاوت آن با دیدگاه آلستون تبیین می‌گردد.

### مقدمات آلستون برای تبیین دیدگاهش و نقد و بررسی آن‌ها

آلستون ابتدا مقدماتی را یادآور می‌شود:

- ۱- گاهی گمان می‌شود که واژه حقیقی با الفاظی چون دقیق، مشترک معنوی، معین و مشخص، تجربی و معمولی و رایج مترادف است، درحالی‌که چنین مترادفی وجود ندارد.<sup>۳</sup> آلستون با این مقدمه در صدد بیان این امر است که کلمات خاصی را می‌توان نسبت به خداوند به صورت حقیقی به کار گرفت؛ و این استعمال حقیقی است؛ نه مجازی. حقیقی بودن به معنای دقیق یا معین بودن یا اموری از این دست نیست، بلکه به معنای مجازی نبودن است.
- ۲- بین این پرسش که «آیا کلمات خاصی می‌توانند به طور حقیقی بر خداوند اطلاق شوند» با این سؤال که «آیا این کلمات به همان معانی که در بیرون از الهیات به کار می‌روند، به طور حقیقی بر خدا صادق هستند» تفاوت وجود دارد؛ زیرا اگر چه که نقطه آغاز فراگیری معانی، کاربردهای انسانی آن است، ولی این امر منافاتی با این ندارد که این کلمات در مراحل بعدی بتوانند به معانی تخصصی دیگری به کار بروند و این امر هیچ منافاتی با حقیقی بودن این‌گونه استعمالات ندارد. مثلاً کلماتی چون نیرو یا میدان و سایر کلمات علمی اگر چه در کاربرد عرفی معانی خاصی دارند؛ اما در علم معانی جدیدی پیدا می‌کنند و هر دو استعمال، حقیقی است. آلستون می‌گوید اگر این امر نسبت به علوم تجربی صادق است، چرا نسبت به الهیات صادق نباشد؟<sup>۴</sup>

۱. ر.ک: پی آلستون، زبان دین، در: مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۸

۲. علامه طباطبایی در المیزان مطالبی را ایراد فرموده اند که بسیار نزدیک به نظریه کارکردگرایی ویلیام آلستون است. این که نظر نهایی علامه، کارکردگرایی است یا اشتراک معنوی، خود نیاز به مجالی مستقلی دارد. ولی به هر صورت در ضمن مقاله واضح خواهد شد که دیدگاه ویلیام آلستون با دیدگاه اشتراک معنوی تفاوت‌هایی دارد.

۳. William P. Alston, divine nature and human being, p 44

۴. William P. Alston, divine nature and human being, p 45

آلستون بعداً از این مقدمه این استفاده را می‌خواهد بکند که صفات خداوند در الهیات و زبان عرفی دارای دو معنا هستند. یکی معنای رایج عرفی و یکی زبان تخصصی علم الهیات. اما این امر مانع از استعمال حقیقی واژگان در هر دو مورد نمی‌شود.

۳- وی می‌گوید صفات انسانی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف: صفات نفسانی مثل اراده، علم، میل و باور

ب: صفات فعلی مثل کارهایی که انسان انجام می‌دهد.<sup>۱</sup>

وی معتقد است که مشکل اصلی ما در تحلیل صفات نفسانی و ذاتی است که نیاز توسع در معنا با توجه به کارکرد داریم؛ ولی در صفات فعلی که نیاز به چنین توسعی نیست، بحثی پیش نمی‌آید. از همین رو وی بحث را روی صفات نفسانی متمرکز نموده و سه دیدگاه در این رابطه را مطرح می‌کند:

الف: دیدگاه الگوی خصوصی: مطابق این نظر معنای یک وصف نفسانی مثل افسردگی را باید از طریق تجربه درونی به دست آورد؛ بر اساس این دیدگاه وصف نفسانی به حسب بروز و ظهور رفتاری نوعی و طبیعی و تغییرناپذیرش تعریف نمی‌شود. این دیدگاه برای خود دلایلی دارد. از جمله این که تا زمانی که ما احساسی از افسردگی نداشته باشیم، نمی‌توانیم تصویری از معنای افسردگی داشته باشیم. آلستون چندین اشکال به این دیدگاه را ذکر می‌کند که موجب عدول از این نظریه در قرون بعدی شده است:

۱- نظریه الگوی خصوصی توانایی توجیه این امر را ندارد که اگر افسردگی مثلاً با یک سری راه‌های خاصی تجلی پیدا نمی‌کند، ما چگونه می‌توانیم راجع به احساسات دیگران علم پیدا کنیم.

۲- مطابق این نظریه دلیلی بر این وجود ندارد که ما همان معنایی از صفات و محمولات نفسانی را درک می‌کنیم که دیگران هم درک می‌کنند.

۳- معنای یک واژه به وسیله مشخص کردن روش‌هایی که در آن واژه را به کار می‌بریم، معین می‌شود. از آن جایی که ما از طریق مشاهده رفتار و حالات دیگران می‌توانیم بگوییم که آیا آن صفات نفسانی بر او قابل اطلاق است یا نه، بنابراین باید در معنای یک واژه تجلیات رفتاری مورد لحاظ قرار بگیرد.

۴- ویتگنشتاین با تأسیس نظریه امتناع زبان خصوصی تهاجمات شدیدی بر ضد نظریه امکان اسناد معنا به واژه‌ها وارد کرد.<sup>۲</sup>

ب: اصالت ارتباط منطقی: به مجموعه دیدگاه‌هایی اطلاق می‌شود که یک نوع رابطه بین حالت‌های نفسانی و ظهورات عینی و رفتاری آن را قائل هستند به صورتی که معنای این حالت‌های نفسانی از طریق همین تجلیات و تمثالات رفتاری متعین می‌گردد. این دیدگاه صورت‌های مختلفی دارد از جمله:

- رفتارگرایی منطقی: این دیدگاه مدعی است که یک محمول نفسانی حاکی از مجموعه‌ای از وضعیت‌ها، عادت‌ها و منش‌های رفتاری خاص است. مشکل این دیدگاه این است که محمولات نفسانی را بر اساس یک سری شرایط و وضعیت خاص تبیین می‌کند و نقش سایر عوامل را نادیده می‌گیرد.<sup>۳</sup>

- کارکردگرایی: اشکالات نظریه رفتارگرایی موجب ایجاد نظریه کارکردگرایی شده است. رفتارگراها حالات نفسانی را بر اساس یک سری رفتارهای بیرونی خاص، تعبیر و تفسیر می‌کردند. برخی دیگر از رفتارگراها کمی معتدل‌تر بودند و حالات نفسانی را نه صرفاً بر اساس رفتارهای بیرونی خاص، بلکه بر اساس استعداد و آمادگی انجام این

۱ . William P.Alston, divine nature and human being, p 48

۲ . William P.Alston, divine nature and human being, p 48

۳ . William P.Alston, divine nature and human being, p 49

امور تبیین می‌کردند. اما کارکردگراها این نکته را متذکر شدند که رفتارگراها به سایر حالات روانی و نفسانی توجه ندارند. در انسان حالات روانی مختلفی وجود دارد و برای تبیین یک حالت روانی باید مجموع آن‌ها را با هم در نظر گرفت و اگر سایر حالات روانی وجود نداشته باشند، آن فعل محقق نخواهد شد.<sup>۱</sup> به عنوان نمونه رفتارگراها، اعتقاد به بارش باران را با یک سری وضعیت‌های خاص مثل پوشیدن کلاه یا از خانه بیرون آمدن تفسیر می‌کردند. اما کارکردگراها به سایر عوامل روانی هم توجه داشتند و معتقد بودند که مثلاً «اعتقاد به باریدن باران» صرفاً به بروزات خاص نفسانی مثل برداشتن چتر تفسیر نمی‌شود؛ بلکه حالات دیگر نفسانی مثل عدم تنفر از چتر یا آمادگی برای خیس شدن، را هم در نظر داشتند.<sup>۲</sup>

خلاصه این که کارکردگرایی که نسخه پیشرفته رفتارگرایی است در صدد این است که بیان کند که کارکرد روان هدایت رفتار است، اما با تفکر ساده‌ای که گمان می‌کرد که هر حالت روانی تجلیات خاص خود را دارا است، موافق نیست، بلکه هر رفتار را با مجموع حالات روانی دیگر ارزیابی می‌کند.<sup>۳</sup>

اما به نظر می‌رسد که دیدگاه کارکردگرایی دیدگاه کاملی نباشد. در واقع باید بین چگونگی فهم معانی نفسانی در «خود» و «دیگران» فرق گذاشت. بدون شک برای فهم این‌گونه معانی انسان ناچار است به درک حضوری و درونی خود مراجعه کند و مثلاً مفاهیمی مثل غم، علم، باور و... را درک بکند. بنابراین راه فهم معانی مراجعه به خود و حالات نفسانی خود است. اصولاً فهم کارکردها فرع بر فهم معانی این الفاظ توسط حالات نفسانی در مرحله قبل است. یعنی ما وقتی خود مفهوم غم یا اراده را با حالات نفسانی خود درک می‌کنیم، در مرحله متأخر لوازم و کارکردهای آن را درک می‌کنیم. اما برای فهم وجود این صفات در دیگران می‌توانیم توانیم به کارکردهای خاص آن در دیگران با توجه به حالات روانی دیگر توجه کنیم. زیرا که این کارکردها می‌توانند کاشف و اماره‌ای از وجود این معانی در دیگران باشد. در این مرحله هم باید بین کارکردهای همیشگی و غیر همیشگی تفاوت قائل بود. بسیاری از حالات روانی در بعضی یا بیشتر اوقات کارکرد خاصی دارند و ممکن است در حالتی دیگر آن اثر خاص در فرد مشاهده نگردد. اما برخی از حالات روانی همیشه کارکرد خاصی را دارا هستند. از این بیان واضح شد که نظریه الگوی خصوصی و نظریه اصالت ارتباط منطقی هر دو کامل نیستند. نظریه الگوی خصوصی تنها می‌تواند در مرحله «فهم معانی نفسانی در خود» کارایی داشته باشد. اشکالاتی هم که به نظریه الگوی خصوصی شده، عمدتاً ناشی از همین اشکال و نقیصه است.<sup>۴</sup> و نظریه اصالت ارتباط منطقی نیز فقط می‌تواند در مرحله «فهم معانی نفسانی در دیگران» کارایی داشته باشد.

### کارکردگرایی در زبان دین

آلستون بعد از طی این مقدمات، سعی دارد طبق این مبنای کارکردگرایی، صفات خداوند را تبیین نماید. وی تذکر می‌دهد که عده‌ای گمان کرده‌اند که تعالی و غیریت خداوند باعث می‌شود که ما نتوانیم این صفات را به طور حقیقی به خداوند نسبت دهیم. و حتی ممکن است این نسبت دادن به نوعی تناقض منجر شود. وی به سخن پل تیلیش اشاره می‌کند که وی معتقد بوده است که خداوند یک نوع وجود نیست، بلکه خود وجود است و ما فقط می‌توانیم یک نوع از وجود را توصیف بکنیم. (نه خود وجود را) بنابراین نمی‌توان این صفات را به طور حقیقی نسبت به خداوند به کار ببریم.<sup>۵</sup> آلستون غیریت و صرف‌الوجود بودن خدا را مانع از استعمال الفاظ مشترک بین موجودات و خداوند می‌داند. زیرا مصادیق متعدد این الفاظ

۱. William P. Alston, divine nature and human being, p 50- 52

۲. William P. Alston, functionalism and the theological language, in philosophy of religion, v 3 p 281

۳. William P. Alston, functionalism and the theological language, in philosophy of religion, v 3 p ۲۸۱

۴. البته برخی از آن اشکالات مثل «نظریه امتناع زبان خصوصی» جای بحث و تاملات بیشتری دارد.

۵. William P. Alston, divine nature and human being, p ۴۰

دارای یک وجه اشتراک هستند که این وجه اشتراک مصحح انتساب این الفاظ به مصادیق متعدد (خدا و انسان) می‌شود. وی این وجه مشترک را کارکرد واحد می‌داند. باید در صفات خدا و انسان دنبال یک سری کارکردهای واحد باشیم تا این کارکردهای مشترک مجوز انتساب این صفات به خدا و انسان به صورت مشترک بشود. وی معتقد است که خداوند فاقد جسمانیت، زمان و مکان است؛ ولی هیچ‌کدام از این امور مانع وجود کارکرد مشترک بین خدا و مخلوقات نمی‌شود.<sup>۱</sup> وی می‌گوید ساخت زبان ما به این صورت است که بین عین و صفات تمایز قائل می‌شود. اما در خداوند تمایزی نیست بلکه خداوند خود وجود است و نه مصداقی از مصادیق وجود<sup>۲</sup>.

آلستون در نهایت پیشنهاد می‌دهد اگر چه که زبان ما قاصر از نسبت دادن این صفات به خداوند است اما می‌توانیم این صفات را با توجه به کارکردهای مشترک‌شان از ویژگی‌های وجودات امکانی مجرد کنیم و بعد به خدا نسبت بدهیم. بنابراین ما می‌توانیم این صفات را به خداوند نسبت دهیم اما نمی‌توانیم چگونگی آن را درک بکنیم.<sup>۳</sup>

### تطبیق نظریه کارکردگرایی بر سه صفت خداوند

آلستون بعد از تبیین این نظر، سراغ چند ویژگی اصلی خداوند که خداوند را از انسان‌ها متمایز می‌کند می‌رود و این امر را بررسی می‌کند که آیا این صفات مختص خدا، مانع از اطلاق کارکردی صفات مشترک بین خدا و انسان می‌شود. وی می‌گوید از دیدگاه متفکران پنج امر موجب تفاوت خدا از انسان‌ها شده است:

الف: عدم جسمانیت.

ب: عدم تناهی که خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

ج: بی‌زمان بودن

د: بساطت مطلق و عدم هرگونه ترکیبی در ذات

ه: خود وجود بودن، نه یک مصداق وجود بودن<sup>۴</sup>

همین‌جا باید تذکر داد که آلستون این صفات را ممیز خداوند از مخلوقات می‌داند. اما اصولاً غیرجسمانی بودن و بی‌زمان بودن، وجه ممیز خداوند از مخلوقات نیست؛ زیرا که معقولات و مجردات هم فاقد جسم هستند. وجود این مجردات در فلسفه ثابت شده است. و بر فرض عدم اثبات، باز هم بدون شک وجود این‌ها عقلاً امکان دارد و از همین رو می‌تواند وجه تمایز خداوند و مخلوقات باشد.

به هر حال آلستون ادامه می‌دهد حتی اگر دو صفت اخیر هرگونه شباهتی را بین خدا و انسان نفی نماید، اما سه صفت اول هرگز این‌گونه نیستند.<sup>۵</sup> وی معتقد است که ما می‌توانیم برخی صفات شدیداً انسان‌وار مثل جسمانیت را از خداوند نفی کنیم، اما مطمئناً نمی‌توانیم صفات روانی مثل علم یا عشق یا بخشش را که مشترک بین انسان و خدا است، از خداوند نفی کنیم. حتی وقتی ما می‌گوییم که خداوند علت است یا این که وجود مطلق است، اصل این مفاهیم از مفاهیم انسانی اشتقاق شده است. بنابراین ما می‌توانیم این صفات را به خداوند نسبت دهیم.<sup>۶</sup>

وی با مبنای کارکردگرایی سه صفت اصلی خداوند را چنین بررسی می‌کند:

الف: غیر جسمانی بودن: فقدان جسمانی بودن ممکن است این شبهه را به وجود آورد که بدون جسم نمی‌توان فعلی را انجام داد. اما آلستون متذکر می‌شود که مفهوم هسته‌ای و گوهری فعل، عبارت از حرکت بدن فاعل نیست بلکه گوهر

۱ . William P. Alston, functionalism and theological language, in philosophy of religion, v 3 p ۲۸۳

۲ . Peterson, Michael and others, reason and religious belief p 150

۳ . Peterson, Michael and others, reason and religious belief p 150- 151

۴ . William P. Alston, functionalism and theological language, in philosophy of religion, v 3 p 277

۵ . William P. Alston, functionalism and theological language, in philosophy of religion, v 3 p 276

۶ . William P. Alston, functionalism and theological language, in philosophy of religion, v 3 p 277

معنایی، پدید آوردن تغییری در جهان (مستقیم یا غیرمستقیم) به وسیله فعل ارادی و همراه قصد است<sup>۱</sup> و به عبارت دیگر خداوند در جهان مستقیماً توسط اراده خود موثر است، نه این که همانند ما به طور غیرمستقیم توسط جسم این اثر را بگذارد<sup>۲</sup>. بی‌زمانی: از دیدگاه آلتون این تمایز هم نمی‌تواند مانع اطلاق مفاهیم کارکردی به خداوند بشود. زیرا که اگر چه در مفهوم عرفی عمل، زمان مند بودن قید شده است؛ اما با نوعی توسعه و گسترده نمودن معنای عمل می‌توان آن را به خداوند نسبت داد. وی می‌گوید ممکن است گمان شود که تأثیرات علی و معلولی در یک توالی زمانی خاصی واقع می‌شوند و از همین رو به موجود فارغ از زمان قابل انتساب نیستند. آلتون می‌گوید این یک گمان نادرست است. زیرا اگر چه که گاهی معلول بعد از علت و در طی یک تدرج زمانی واقع می‌شود. اما گاهی هم معلول همراه علت و بدون توالی زمانی واقع می‌شود<sup>۳</sup>.

ج: عدم تناهی: برای تبیین این مطلب که آیا عدم تناهی مانع از داشتن صفات کارکردی مشترک است یا نه، وی دو تبیین کارکردی از دو وصف «اراده» و «علم» ارائه می‌کند تا امکان تطبیق آن‌ها را بر وجود نامتناهی خداوند بررسی کند.

### اشکالات اساسی دیدگاه آلتون

راجع به اصل دیدگاه وی، دو اشکال اساسی به نظر وی به نظر می‌رسد:

۱- نقطه اشتراک ما با آلتون این مبنا است که برای نسبت دادن این صفات به خداوند باید این ویژگی‌های امکانی این موجودات را حذف کنیم و بعد این صفات را به خداوند نسبت دهیم. اما صحبت در این است که آیا این وجه مشترک که مجوز انتساب این صفات به خدا و انسان است، چه چیزی است؟ آلتون این وجه مشترک را کارکرد مشترک می‌داند؛ اما به نظر می‌رسد که وجه اشتراک مفهوم واحد باشد و نه کارکرد مشترک. به عبارت دیگر آلتون می‌گوید که ما در اصطلاحات عرفی یک مفهوم از علم مثلاً داریم و در اصطلاح الهیات معنای فنی دیگر و وجه مشترک هردوی این معانی صرفاً کارکرد مشترک است. اما به نظر می‌رسد که این دیدگاه باطل باشد زیرا لازمه این فرض این است که ما دو معنا از صفات نفسانی مثل علم داریم و علم را به همان معنایی که در خدا به کار می‌بریم در مورد انسان به کار نمی‌بریم؛ بلکه صرفاً این دو معنا با هم کارکرد مشترک دارند. درحالی‌که این دو صفت در مورد انسان و خدا به یک معنا به کار گرفته می‌شود و تنها تفاوت در مصادیق این معنا است. علم مثلاً به معنای مطلق آگاهی و شناخت است؛ اما برخی مصادیقش در برخی از موجودات همراه با بدن، زمان و مکان و در برخی مصادیق فاقد این صفات است.

به عبارت دیگر آلتون قائل به دو زبان است: زبان عرفی و زبان تخصصی الهیاتی. درحالی‌که حقیقی بودن لفظ در جایی محقق می‌شود که زبان تخصصی الهیات به همان زبان عرفی باشد. و به عبارت دیگر درست این است که ما یک معنا داریم که در یک کاربرد با یک سری قیود است و در کاربرد دیگر این قیود را ندارد. اما از دیدگاه آلتون ما دو معنای عرفی و الهیاتی داریم.

به عنوان مثال ما یک مفهوم از علم داریم که با دو درجه و مرتبه به انسان و خدا نسبت داده می‌شود؛ نه دو معنای از علم. راجع به مفهوم علم، استاد مصباح می‌نویسند:

«مفهوم علم از بدیهی‌ترین مفاهیم است ولی مصادیقی که از آن در میان مخلوقات می‌شناسیم مصادیق محدود و ناقص است و با این ویژگی‌ها قابل اطلاق بر خدای متعال نخواهد بود. اما عقل می‌تواند برای این مفهوم کمالی،

۱ . William P. Alston, divine nature and human being, p ۷۲

۲ . William P. Alston, functionalism and theological language, in philosophy of religion, v 3 p 284

۳ . William P. Alston, divine nature and human being, p 72- 73

مصادیقی را در نظر بگیرد که هیچ‌گونه نقص و محدودیتی نداشته باشد و عین ذات عالم باشد و آن همان علم ذاتی خداوند متعال است<sup>۱</sup>.

خلاصه این که در این جا معنای علم واحد است و تنها تفاوت در مصداق است. در اینجا توسع در معنا نداریم. معنا یک معنا است؛ اما توسع در مصداق داریم. قبلاً ذهن ما به مصادیق مادی عادت پیدا کرده بود اما اکنون آن را بر مصادیق غیرمادی اطلاق می‌کنیم. ما باید به دنبال معنای جوهری واحد باشیم؛ نه کارکرد مشترکی که بین دو معنای عرفی و الهیاتی اشتراک ایجاد کرده است<sup>۲</sup>.

۲- علاوه بر این که اصولاً کارکردهای مشترکی که بین مصادیق می‌بینیم به این لحاظ است که این صفات به یک معنای واحد در همه مصادیق وجود داشته‌اند. و این معنای واحد در همه جا آن لوازم خاص را داشته است. مثلاً چون علم و اراده یا حب در مصادیق موجودات ممکن و واجب‌الوجود به معنایی واحد به کار رفته است، لوازم خاصی را هم برداشته است. البته در اینجا باز هم ممکن است که این حقیقت واحد در یک مرتبه وجودی لوازم و کارکرد خاصی را داشته باشد و در مرتبه وجودی دیگر کارکرد دیگر؛ اما چون اصل این حقیقت واحد در همه مصادیق است، انتساب این صفت به همه مصادیق درست می‌گردد.

### تبیین نظریه اشتراک معنوی مطابق با تشکیک در وجود و صفات آن

دیدگاه اشتراک معنوی دیدگاهی است که همانند دیدگاه آلتون این امر را می‌پذیرد که ما صفاتی مثل علم و قدرت را به معنای حقیقی به خداوند نسبت می‌دهیم، اما این امر را ناشی از کارکرد مشترک نمی‌دانند، بلکه معتقد است این صفات به همان معنایی که در انسان به کار می‌رود، در خداوند هم به کار می‌رود. با این تفاوت که مصادیق این دو مفهوم از جهت وجودی دارای درجات و مراتب مختلفی بوده و به اصطلاح مشکک هستند.

به عبارت دیگر در این نظریه، زبان دین به همان معنایی که در مورد خدا به کار می‌رود در بین انسان‌ها همه کار می‌رود و به اصطلاح اشتراک معنوی بین معانی وجود دارد؛ اما مصادیق این معانی متفاوت هستند. این صفات وقتی در مورد موجودات مادی به کار می‌رود به معنایی محدود و امکانی به کار می‌رود؛ اما وقتی در مورد خداوند به کار می‌رود، از صفات امکانی تجرید می‌شود و به عالی‌ترین حد ممکن که حد وجوب ذات الهی است، به خداوند نسبت داده می‌شود.

حل مسئله زبان دین با فهم درست اشتراک معنوی و تشکیک در وجود به راحتی قابل هضم است. مطابق تشکیک در وجود (بنابر تقریر برگزیده<sup>۳</sup>) اگر چه هر کدام از وجودات با وجود دیگر متفاوت می‌باشند؛ اما همه آن‌ها در اصل وجود باهم

۱. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید ص ۷۶

۲. البته آلتون در برخی عبارات خود سخن از مفهوم واحد و گوهره معنایی واحد می‌کند که با مبنای کارگردگرای و مقدمات وی ناسازگار به نظر می‌رسد. به عنوان مثال می‌گوید: «با این وجود ما می‌توانیم یک هسته مشترک معنایی را در این اصطلاحات بین حالات روانی انسان و خدا معرفی کنیم» (William P. Alston, divine nature and human being, p 72)

۳. دو تفسیر از تشکیک در وجود مطرح است:

۱- تفسیر اول تفسیر درست و مختار است که از برخی از عبارات ملاصدرا استفاده می‌شود. مطابق این تفسیر وحدت وجود در عین کثرت آن، سخن می‌گفتند؛ بدین معنا که وجود در عین وحدت سنخی و نوعی، دارای کثرت افرادی است؛ مثلاً آب، یک حقیقت دارای افراد متعدد است و آب دریا، رودخانه، استخر و آب موجود در یک لیوان خاص، همگی یک سنخ و یک نوع از موجودات هستند و در عین حال، از نظر افرادی متعدّدند، وجودها نیز چنین‌اند؛ یک طبیعت واحد به نام وجود در همه موجودات وجود دارد که البته، ویژگی‌های شخصی هر کدام از آنها، فرد خاصی از وجود را پدید آورده است. از لحاظ سنخ و طبیعت، وجود واجب و وجودات ممکن یکی است، ولی فرد و شخص آنها از یکدیگر متفاوت و متمایز است. تنها رابطه آنها چنین است که وجود واجب، وجودات ممکن را ایجاد کرده است.

۲- تفسیر دوم تفسیر ملاصدرا در بسیاری از عبارات دیگرش است. در این تفسیر وحدت تشکیکی به وحدت شخصی ارجاع داده می‌شود و تفسیری مانند تفاسیر متصوفه ای چون ابن عربی ارائه می‌شود. خلاصه این تفسیر آن است که وجود در عین کثرت شخصی، دارای وحدت شخصی است. مطابق این تفسیر حقیقت وجود، واحد شخصی، است که همین وجود واحد شخصی، وجود همه اشخاص است. بر این

اشتراک دارند. این وجود واحد اصیل در مراتب مختلف وجود، با هم متفاوت هست. این وجودات در مرتبه بالا به نحو وجود و ضرورت و عدم تناهی است و تمام صفات کمالی را به نحو اکمل و اشد دارا است، اما در مرتبه امکانی این صفات را با محدودیت‌های وجودات امکانی دارا می‌باشد. صفاتی مثل علم و قدرت و سایر صفات کمالی از جهت اصل وجود در مراتب وجود با هم تفاوتی ندارند و ما این صفات را در تمام مراتب وجود به یک معنا به کار می‌بریم، اما این صفات در مرتبه عالی وجود به نحو بساطت و ضرورت موجود است؛ اما در مراتب امکانی محدودیت‌های موجودات امکانی مثل زمانمند بودن یا مادی بودن یا سایر محدودیت‌های دیگر را دارا است. و خلاصه آن‌ها این وجودات همه از جهت وجود داشتن با هم وحدت دارند و به همین جهت هم در اینجا اشتراک معنوی بین این صفات وجود دارد ولی با توجه به اختلاف مرتبه‌ای، هر کدام از این صفات قیود و ویژگی‌های خاص خود را دارا هستند. این دیدگاه توسط فیلسوفان مسلمانی چون ملاصدرا بیان گشته و بعدها توسط فیلسوفان بعدی نظیر ملاحادی سبزواری و علامه طباطبایی (در برخی عبارات‌اش) مورد تأیید و تکمیل قرار گرفته است.

ملاحادی سبزواری در این رابطه می‌نویسد:

« مخالفین ما نظیر ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری و بسیاری از معاصرین ما که اهل دقت نبوده و به جهت پرهیز از مشابهت و سختیت بین علت و معلول دیدگاه اشتراک معنوی را نپذیرفته‌اند، قائل به تعطیل عقول از شناخت خداوند و صفاتش شده‌اند. زیرا زمانی که ما می‌گوییم که «او موجود است»، اگر از آن مفهوم بدیهی واحدی را در تمام مصادیق‌اش بفهمیم قائل به نظریه اشتراک معنوی شده‌ایم (و اگر چه که بعضی از مصادیق آن از جهت عدت، مدت و شدت غیرمتناهی بوده و بقیه متناهی و محدود باشند) و اگر آن را به مفهوم [بدیهی واحد] حمل نکنیم؛ بلکه آن را مصداق مقابل آن طبیعت و نقیض آن و نقیض وجود (که عدم است) بدانیم، لازم‌اش این است که نعوذ بالله خدایی در این عالم وجود نداشته باشد. و اگر بگوییم که از لفظ وجود معنایی را نمی‌فهمیم، لازم‌اش تعطیل عقول ما از شناخت [خداوند] است. به همین نحو در مورد صفات خداوند هم می‌گوییم زمانی که ما می‌گوییم که خداوند عالم است یا می‌گوییم «ای عالم» (به عنوان اجراء اسماء حسناى خداوند در دعاها و اذکار)، اگر مقصودمان [یک معنای واحدی که خود از آن می‌فهمیم باشد یعنی مقصود ما از عالم مثلاً] کسی باشد که امور نزد آن آشکار شده و او به آن‌ها آگاه است، نظریه اشتراک معنوی و لوازم آن را پذیرفته‌ایم و اگر بگوییم که در اینجا معنای دیگری وجود دارد، محذورات دیگری [که توضیح آن‌ها گذشت] به وجود می‌آید.<sup>۱</sup>»

علامه طباطبایی نیز در این رابطه می‌نویسند:

اساس، دیگر نمی‌توان گفت حق تعالی موجودات را ایجاد کرده است، بلکه باید گفت آنها به عین وجود حضرت حق موجودند. این تفسیر از تشکیک وجود قابل پذیرش نیست و مستلزم تناقض است؛ زیرا به حکم این نظریه، وجود من به عنوان یکی از موجودات، به عین وجود حق موجود است و این وجود، از آنجا که وجود حضرت حق است، نامحدود است و از آنجا که وجود من است، محدود است. این نظریه مستلزم محدود بودن و نامحدود بودن یک وجود واحد شخصی است و چنین چیزی، عین تناقض و در نتیجه، ممتنع است. (ر.ک: فیاضی، غلامرضا، علم پروردگار به آفرینش پیش از آفرینش، معارف عقلی، ش ۱۰). باید توجه داشت مطابق تفسیر دوم در واقع وحدت تشکیکی به وحدت شخصیه وجود ارجاع داده شده است که صوفیه و عرفا به آن قائل هستند. مطابق نظر آن‌ها تنها یک وجود شخصی در این جهان به نام خداوند وجود دارد و ما بقی جهان تجلیات ذات او هستند. این تجلیات، مخلوقات خدا نیستند؛ بلکه هویتی غیر از ذات الهی ندارند. اما در عین حال ذات الهی چندین مرتبه (حضرات خمس) دارد. بالاترین مرتبه ای غیب الغیوبی است که هیچ کسی نمی‌تواند از آن سخن بگوید. و پایین‌ترین مرتبه آن عالم ماده است.

۱. ملاحادی سبزواری، شرح منظومه ج ۱ ص ۱۹۴



«هیچ کمال وجودی از خداوند سلب نمی‌شود؛ بنابراین واجب‌الوجود هر کمال وجودی نظیر علم و قدرت را به عالی‌ترین نحو دارا بوده و این کمالات به صورتی که مناسب جایگاه عزت و کمال خداوند باشد، به او نسبت داده می‌شود.»<sup>۱</sup>

علامه طباطبایی در نقد دیدگاه اشتراک لفظی نسبت به خدا و انسان هم می‌نویسند:

«هم‌چنین این دیدگاه که به برخی از [فیلسوفان] منسوب است که مفهوم وجود مشترک لفظی بین واجب و ممکن است، نظر درستی نبوده و این‌گونه رد می‌شود که وجودی که آن را بر واجب‌الوجود حمل می‌کنیم یا معنایی دارد و یا ندارد. اگر بگوییم که این وجود معنایی ندارد، لازمه‌اش تعطیل [عقول ما از شناخت خداوند] می‌شود. و اگر بگوییم که این وجود معنایی دارد، یا معنای آن همان معنایی است که هنگام حمل وجود بر ممکنات فهمیده می‌شود یا این که معنایی نقیض آن فهمیده می‌شود. لازمه صورت دوم این است که زمانی که برای خداوند اثبات وجود می‌کنیم، وجود را از او نفی کنیم [و این تناقض بوده و محال است] بنابراین تنها صورت اول باقی می‌ماند و مطابق آن مفهوم وجود مشترک معنوی است. بنابراین قول مطلوب ثابت می‌شود.»<sup>۲</sup>

### نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از مجموع مطالب مطرح شده به دست می‌آید این است که آلتون استعمال الفاظ مشترک بین انسان را نسبت به خداوند، استعمالی حقیقی می‌داند. زیرا در هر دو استعمال یک وجه مشترک وجود دارد و آن وجه مشترک، کارکرد مشترک است. این نظر اگر چه که در این نظرگاه که «الفاظی که بین خداوند و انسان به کار می‌روند، به جهت وجود یک وجه اشتراک به صورت حقیقی به کار می‌روند» با نظریه اشتراک معنوی سازگاری دارد. اما تفاوت در این است که وجه مشترک در نظریه اشتراک معنوی، وجود یک معنای واحد است که در تمام مصادیق یافت می‌شود. اما وجه مشترک در نظریه کارکردگرایی، کارکرد مشترک است. از همین رو دو نقد اساسی متوجه این نظر می‌شود:

نخست این که لازمه این نظریه این است که ما دو معنای عرفی و کلامی داریم؛ درحالی‌که درست این است که ما یک معنای واحد داریم که در انسان و خداوند به طور مشترک یافت می‌شود.

دوم این که اصولاً کارکرد واحد، فرع بر داشتن یک حقیقت واحد در دو موجود است. بنابراین کارکرد واحد هم باید به حقیقت واحد ارجاع داده شود.

اما بر نظریه اشتراک معنوی، اشکالی وارد نیست. زیرا مطابق آن الفاظ به همان معنایی که به مخلوقات نسبت داده می‌شود، به خداوند هم نسبت داده می‌شود، اما تفاوتی که وجود دارد، تفاوت در مراتب مصادیق است که برخی کامل‌تر و برخی ناقص‌تر هستند. علم و قدرت و این صفات نفسی، در خداوند مطلق و بی‌نهایت است، اما در مخلوقات، ناقص و محدود.

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، ص ۳۰۲

۲. طباطبایی، سید محمد حسین، نه‌ایه الحکمه ص ۲۹-۳۰، البته علامه در اینجا این بحث را نسبت به «وجود» بیان می‌کنند. اما می‌دانیم که این بحث نسبت به تمام صفات کمالی خداوند جاری است.

### فهرست منابع

- ۱- آلستون، ویلیام، (۱۳۷۵). زبان دین، در: مجله حوزه و دانشگاه، ترجمه سعید عدالت نژاد، پاییز شماره ۸
  - ۲- اچ. پی. آون، (۱۳۸۰). دیدگاه‌ها درباره خدا، حمید بخشنده، قم: انتشارات اشراق، اول.
  - ۳- سیزواری، ملاحادی، (۱۳۸۶). شرح منظومه، تصحیح محسن بیدار فر، قم: منشورات بیدار، اول.
  - ۴- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ ق). المیزان، قم: جامعه مدرسین، پنجم.
  - ۵- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). نه‌ایه الحکمه، دوم، قم: موسسه امام خمینی.
  - ۶- علیزمانی، امیرعباس، (۱۳۸۷). سخن گفتن از خدا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
  - ۷- فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۷). علم پروردگار به آفرینش پیش از آفرینش، معارف عقلی، ۱۰.
  - ۸- گیسلر، نرمن، (۱۳۸۴). فلسفه دین، حمیدرضا آیت‌اللهی، حکمت، تهران، اول.
- 9- Alston, William P. (1989). Divine nature and human being, Cornell University press, Ithach and London.
  - 10- Alston, William P. (2010). Functionalism and theological language, in: philosophy of religion, edited by: J. Wainwright, William, Routledge, London and New York.
  - 11- Peterson, Michael and others, (1991). reason and religious belief, oxford, New York.

\*\*\*\*\*