

تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها در باره زبان دین

سید جابر موسوی راد^۱

چکیده

پیرامون چگونگی سخن گفتن از خداوند و زبان به کارگرفته در متون دینی نظریات مختلفی طرح شده است. نظریه‌های بی‌معنایی زبان دین (دیدگاه پوزیتویستم منطقی)، غیرشناختاری بودن زبان دین، زبان نمادین، الهیات سلبی، تمثیل و کارکردگرایی مهم‌ترین نظریاتی هستند که در این زمینه در غرب طرح شده‌اند. در این مقاله ضمن نقد این دیدگاه‌ها، این نتیجه به دست آمده است که در مورد سخن گفتن از خدا، الفاظ اطلاق شده بر خداوند همان معنای الفاظ بشری را دارند (نظریه‌ی اشتراک معنوی)، ولی در مورد صفاتی که به خداوند به صورت مجازی اطلاق می‌شوند (نظیر خشم) این صفات به جهات آثارشان به خداوند اطلاق می‌گردند؛ در مورد صفات خبری نیز نظریه‌ی تأویل بر مبنای قرائن داخلی و خارجی، مورد قبول است. در مورد متون وحیانی، گرچه در این متون از استعاره و تمثیل استفاده شده است، اما متون وحیانی نظیر قرآن به همان زبان عرفی نازل شده‌اند.

واژه های کلیدی: زبان دین، مشترک معنوی، زبان تمثیل، زبان نمادین، الهیات سلبی.

۱. دانش آموخته حوزه علمیه قم و دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران.

یکی از مباحث مهم فلسفه‌ی دین معاصر، بحث از زبان دین است. اندیشمندان جهان اسلام و نیز متفکران قرون وسطی در مسیحیت این بحث را عمدتاً به جهت شناخت دقیق گزاره‌های دینی و گزاره‌های مربوط به خداوند مطرح ساخته‌اند؛ اما در مغرب زمین پس از دوران رنسانس و تضعیف الهیات طبیعی، بحث از زبان دین به سبب مقاصدی چون ارائه‌ی تفسیر غیرحقیقی از گزاره‌های دینی، و در نتیجه جداکردن مردم از دین، و یا با اهداف به ظاهر دینی نظیر آشتی‌دادن بین علم و دین مطرح گردید (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ۲۰). بعدها و خصوصاً در قرن بیستم با ظهور نظریات مختلف زبانی، پرداختن به بحث زبان دین به عنوان یک بحث مستقل فلسفی، اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد (Stewart, David, 1980, p 187).

بحث زبان دین را در دو مرحله می‌توان طرح کرد: مرحله اول زبان به کار رفته در متون دینی است. در این مرحله نظریات بی‌معنایی زبان دین (نظریه پوزیتویست‌های منطقی)، غیرشناختاری بودن زبان دین (نظریه ناواقع‌گرایی دینی)، زبان عرفی و زبان خاص مطرح می‌گردد. مرحله دوم بحث به خداوند اختصاص دارد؛ مقصود از بحث زبان دین در اینجا این است که بشر به چه صورتی (حقیقی، نمادین، تمثیلی و...) راجع به خداوند و صفات خداوند صحبت می‌کند؟ مهم‌ترین نظریاتی که پیرامون این اصطلاح زبان دین طرح شده است، عبارتند از: نظریه‌ی زبان نمادین، الهیات سلبی، نظریه تمثیل، نظریه کارکردگرایی و نظریه‌ی اشتراک معنوی (به ضمیمه‌ی اصل تأویل در صفات غیر حقیقی).

با توجه به اهمیت مسئله‌ی زبان دین، در این مقاله سعی داریم که دیدگاه‌های مختلف پیرامون زبان دین را نقد و بررسی نموده و نهایتاً از دیدگاه برگزیده پیرامون زبان دین دفاع کنیم.

۱. نظریه بی‌معنایی زبان دین (دیدگاه پوزیتویست‌های منطقی)

دیدگاه بی‌معنا بودن زبان دین را پوزیتویست‌های منطقی مطرح کرده‌اند. ای. جی. آیر (۱۹۱۰-۱۹۸۹) (از مدافعان دیدگاه پوزیتویسم منطقی) در کتاب خود «زبان، حقیقت و منطق» عنوان می‌کند تنها واژگانی معنادار هستند که تحقیق پذیر باشند. این قضایای تحقیق پذیر به دو نوع تقسیم می‌شوند:

الف: قضایای تحلیلی: یعنی قضایایی که در آن‌ها محمول از دل موضوع در می‌آید. مثل این قضیه که «هر پدری، مرد است». وی، قضایای ریاضی را داخل در این قسم می‌دانست. از نگاه آیر، این قسم قضایای تحلیلی ضرورتاً صادق بوده و خلاف آن‌ها کاذب است این قضایا اگر صادق باشند «توتولوژی» (همان گویی) خوانده می‌شوند و اگر کاذب باشند «تناقض گویی» رخ می‌دهد.

ب: قضایای تجربی یا مشاهدات حسی: این قسم قضایا، بر خلاف قضایای تحلیلی، امکان صدق یا کذب را دارند و تنها راه تشخیص صدق یا کذب آن‌ها، مشاهده و تجربه است. به عنوان مثال اگر کسی بگوید که «دمای این اتاق ۷۰ درجه است»، با مشاهده و تجربه می‌توانیم صدق یا کذب آن را تشخیص دهیم.

آیر، معتقد بود که جز این دو قسم قضایا، بقیه قضایا بی معنا هستند. نتیجه این سخن این است که چون گزاره های دینی داخل در این دو قسم نمی‌باشند، فاقد معنا هستند. نتیجه این سخن هم چنین این می‌شود که دعوی الحاد و ایمان دعوایی بیهوده است؛ زیرا گزاره های دینی معنایی ندارند تا سخن از صدق یا کذب آن‌ها شود (آیر، ۱۳۵۶، ۱۶۰؛ استرول، ۱۳۸۳، ۱۰۷-۱۰۸؛ Stewart, David, 1980, p 191-193).

این دیدگاه آیر به معنای این بود که نه تنها مباحث مربوط به ماوراء طبیعت، بلکه بحث‌های هستی‌شناسانه متافیزیکی که در فلسفه انجام می‌شود هم بی معنا هستند. از نگاه وی کار فلسفه تنها ایضاح مفاهیم علمی و ریاضی است و نمی‌توان از بحث‌های فلسفی نتایج توصیفی نسبت به واقعیات انتظار داشته باشیم. از همین‌رو هم از نگاه وی، مباحث فلسفی کنونی بی معنا و بی ارزش هستند (آیر، ۱۳۵۶، ۱۶۰-۱۶۱؛ باربور، ۱۳۸۸، ۲۷۸-۲۷۹؛ Ayer., 1980, p 196).

به عقیده گیسلر، دیدگاه آیر در واقع ریشه در افکار هیوم دارد که معتقد بود هر کتابی که مشتمل بر استدلال انتزاعی درباره مقدار و عدد یا مشتمل بر دلیل تجربی درباره ماده و واقعیت نباشد، سفسطه و توهم است (گیسلر، ۱۳۸۴، ۲۳۶).

برخی دیگر، تفکر آیر را به کانت برگردانده‌اند. کانت معتقد بود مفاهیمی چون «علت»، «جوهر» و «نسبت» تنها زمانی دارای کارکرد هستند که نسبت به محسوسات به کار روند، ولی ما دلیلی برای اطلاق آن‌ها نسبت به مفاهیم متعالی نداریم. کانت نتیجه می‌گیرد زمانی که ما الفاظی را به کار می‌بریم که راجع به محسوسات نیستند، تنها داریم راجع به نوعی تفکر نظری صحبت می‌کنیم که بیشتر آن‌ها بی معنا هستند

شخصیت دیگری که تا حد زیادی بر روی پوزیتویست‌ها اثر گذاشت، ویتگنشتاین متقدم بود. ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) دو دوره فکری داشته است. ویتگنشتاین متأخر با کتاب «پژوهش فلسفی» و ویتگنشتاین متقدم با «رساله منطقی و فلسفی» شناخته می‌شود (هادسون، ۱۳۸۸، ۱۹). ویتگنشتاین متقدم، راجع به مابعدالطبیعه، دو اصل اساسی را ارائه می‌دهد:

الف: زمانی یک گزاره صادق است که امکان کذب آن هم وجود داشته باشد. ب: حد و مرزهای زبان ما حد و مرزهای جهان ما است و بالعکس. چون زبان فقط مادام که واقعیت را تصویر می‌کند معنادار است. و از این رو نمی‌تواند به آن سوی واقعیت برسد؛ زیرا آن گاه چیزی را در اختیار ندارد تا تصویر کند (استیور، ۱۳۸۴، ۱۰۵-۱۱۲). وی از این دو مقدمه این نتیجه را می‌گیرد که مابعدالطبیعه با توجه به این که این دو ویژگی را ندارد، امری رمز آمیز است که در قلمرو «آن چه نمی‌توان گفت» به کار می‌رود (هادسون، ۱۳۸۸، ۴۱؛ استرول، ۱۳۸۳، ۹۵).

نظریه ویتگنشتاین در مورد فلسفه، گریبانگیر خودش (رساله) هم می‌شود. او در رساله ادعا می‌کند که نوشته‌های فلسفی بی‌معنی هستند، اما چون خود «رساله» متنی فلسفی است، ظاهراً نتیجه می‌شود که باید بی‌معنا باشد. عجیب این که ویتگنشتاین با صلابت این نتیجه نامعقول را خود می‌پذیرد (گیلیس، ۱۳۹۰، ۲۱۰).

بعدها با افول تدریجی پوزیتویسم منطقی نمونه‌های بدیل آن پدیدار گشت. با افول پوزیتویسم منطقی، نظریه ابطال‌پذیری در محافل علمی مطرح گردید. این نظر را ابتدا پوپر (۱۹۰۱-۱۹۹۴)، برای تمییز گزاره‌های علمی از غیر علمی مطرح کرد، اما بعدها آنتونی فلو (۱۹۲۳-۲۰۱۰) آن را برای تمییز گزاره‌های بی‌معنا از گزاره‌های معنادار به کار گرفت. فلو می‌گفت که قضیه‌ای معرفت‌بخش و معنادار است که ابطال‌پذیر باشد. ما از وجود خدا و اعتقادات دینی، تصویری داریم که قابلیت ابطال ندارد؛ از همین رو گزاره‌های دینی بی‌معنا و مهمل هستند. آنتونی فلو برای توضیح نظر خود، به داستانی از جان ویزدم (۱۹۰۴-۱۹۹۳) اشاره می‌کند. جان ویزدم مثال باغبانی را مطرح می‌کند که نامرئی، غیر قابل لمس و همیشه گریزان است و می‌گوید همان طور که توان ردّ وجود چنین باغبانی را نداریم، توان ابطال وجود خدا را هم نداریم. از همین رو هر دو قضیه بی‌معنا و مهمل هستند؛ زیرا اساساً وجود یا عدم وجود چنین باغبان یا خدایی

هیچ اثر خاص محسوسی را ایجاد نمی‌کند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، ۲۶۲-۲۶۳؛ هیک، ۱۳۹۰، ۲۲۲-۲۲۴).

ارزیابی

نقدهای زیادی بر دیدگاه پوزیتویسم منطقی وارد است. از جمله این که:

الف. نظریه‌ی پوزیتویست‌ها مبتنی بر این است که روش تحقیق فقط روش تحقیق تجربی است، لذا اگر در فلسفه علم ثابت شود که روش تحقیقی دیگری نیز غیر از تحقیق تجربی وجود دارد، این نظر ردّ می‌شود. به عنوان نمونه، در ریاضیات، منطق و فلسفه، تحقیقات منحصر به تحقیق تجربی نیست. ما می‌توانیم مسائل ریاضی را حل کنیم، بدون این که از تجربه‌ی حسی کمک بگیریم. بالاتر از آن، مسائل و اصطلاحات منطقی است، مثلاً نقیض موجه کلیه، سالبه جزئیه است یا نیست. این یک قضیه منطقی است ولی عیناً قابل تجربه حسی نمی‌باشد. هم چنین افزون بر حسّ، راه عقلی و نیز راه شهودی و بالاتر از همه، وحی انبیاء راه‌های کسب معرفت هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۱۱۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ۱۲-۱۳). در باب معناداری گزاره‌ها هم بر فرض که معیار معناداری تحقیق پذیری باشد، ولی تحقیق پذیری باید توسط تمام منابع معرفت صورت بگیرد و منحصر کردن آن به تحقیق‌پذیری تجربی، نادرست است (سبحانی، ۱۳۸۳، ۲: ۹۳).

ب. با این نظریه محکم‌ترین پایه‌های شناخت، یعنی شناخت حضوری و بدیهیات عقلی، از دست می‌رود و با از دست دادن آن‌ها، نمی‌توان هیچ‌گونه تبیین معقولی برای صحت شناخت و مطابقت آن با واقع، ارائه داد (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۸۹).

ج. با آن که پوزیتویسم منطقی همه مسائل و مباحث متافیزیک را به عنوان بی‌معنی رد کرد، خود متافیزیک مخصوصی را در آستین پرورد. ادعا شده بود که فقط با مسائل مربوط به زبان سروکار دارد، حال آن که فرض‌ها و پنداشت‌های نهائی و ناسنجیده فلسفی توسط پوزیتویست‌ها ارائه گردید (باربور، ۱۳۸۸، ۲۸۱؛ خرّمشاهی، ۱۳۷۸، ۹۶-۹۷).

د. نظریه‌ی پوزیتویست‌های منطقی خود متناقض است. مبنای پوزیتویست‌ها که تنها قضایای تحلیلی و تجربی دارای اعتبار هستند، مبنایی است که تحلیلی نبوده و تجربی هم نیست. بنابراین این مبنا، خودشکن و خود متناقض است (خرّمشاهی، ۱۳۷۸، ۸۵؛ باربور، ۱۳۸۸، ۲۸۵؛ Stewart, David, 1980, p 194).

هـ. ما زمانی می‌توانیم راجع به گزاره‌های متافیزیکی قضاوتی معنایی داشته باشیم، که ابتدا درکی معنادار از آن گزاره داشته باشیم (گیسلر، ۱۳۸۴، ۳۵۱). ادعای اینکه مفاهیم متافیزیکی، پوچ و فاقد محتوی هستند ادعایی نادرست است؛ زیرا اگر الفاظی که دلالت بر این مفاهیم دارند به کلی فاقد معنی بودند، فرقی با الفاظ مهمل نمی‌داشتند و نفی و اثبات آنها یکسان می‌بود، در صورتی که مثلاً آتش را علت حرارت دانستن هیچگاه با عکس آن یکسان نیست و حتی کسی که اصل علیت را انکار می‌کند منکر قضیه‌ای است که مفهوم آن را درک کرده است. مباحثی که فیلسوفان در دفاع یا نقد این مسائل مطرح کرده‌اند نشان می‌دهد که این مباحث را معنادار می‌دانسته‌اند. پوزیتویست‌های منطقی بین معناداری و درستی یک قضیه خلط کرده‌اند و گمان کرده‌اند اگر قضیه‌ای از نگاه ایشان نادرست باشد، این قضیه از اساس بی‌معنا است؛ در حالی که معناداری قضایای متافیزیکی بسیار واضح و بدیهی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۸۹؛ خرمشاهی، ۱۳۷۸، ۸۴؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ۲: ۹۳).

و: مطابق معیار پوزیتویست‌ها بسیاری از قضایای علمی که در زمانی معلوم نبود شرائط اثبات یا ابطال را دارند، (مثل قضیه نظریه‌های موجی و ذره ای نور) بی‌معنا می‌شود. در حالی که دانشمندان این قسم قضایا را کاملاً معنادار می‌دانسته‌اند. (چالمرز، ۱۳۹۲، ۷۷-۹۹).

ز: دیدگاه پوزیتویست‌ها مستلزم انکار قضیه استحاله اجتماع دو نقیض است؛ زیرا از نظر عقلی هر قضیه‌ای یا صادق است و یا کاذب، و قسم سوّمی که نه صادق و نه کاذب باشد، وجود ندارد (خرمشاهی، ۱۳۷۸، ۹۲).

۲. دیدگاه ناواقع‌گرایی دینی

مقصود از ناواقع‌گرایی دینی، نظریه ویتگنشتاین متأخر (یعنی دوره دوم زندگی ویتگنشتاین که در آن از نظریه پوزیتویسم منطقی، به نظریه ناواقع‌گرایی عدول کرد) و پیروان وی نظیر دی.زد. فیلیپس (۱۹۳۴-۲۰۰۶) و دان کیوپیت (۱۹۳۴-) است. طرفداران نظریه ناواقع‌گرایی دینی، زبان دین را دارای معنا می‌دانند، اما این معنا را معرفت بخش نمی‌دانند؛ زیرا مطابق این نظر، معنای الفاظ کاربرد خاص آن‌ها را بیان می‌کند و این طور نیست که حقیقت عینی و خارجی معرفت بخشی را افاده کند. مطابق این دیدگاه، معنای یک لفظ از یک قاعده خاص عمومی ناشی نمی‌شود. بلکه «معنای» در نحوه‌های مختلف زندگی شکل می‌یابند. بنابراین با توجه به تعدد نحوه‌های زندگی،

«الفاظ» معانی متعددی می‌یابند. از همین رو تمام باورهای اعتقادی انسان مؤمن با انسان ملحد تناقضی ندارد؛ زیرا تناقض در یک بازی زبانی معنا دارد، اما در دو بازی زبانی متفاوت، تناقض معنایی ندارد (استیور، ۱۳۸۴، ۱۴۹-۱۵۷؛ استرول، ۱۳۸۳، ۲۰۸-۲۰۹).

بعد از ویتگنشتاین، افرادی نظیر فیلیپس و دان کیوپیت راه وی را ادامه دادند. فیلیپس کاربرد زبان دین را دو چیز می‌داند: خلود نفس و عمل عبادت و دعا. البته وی مقصود از خلود نفس را جاودانگی در دنیایی دیگر نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که منظور از خلود نفس، زندگی اخلاقی انسان در همین دنیا است. او تصریح می‌کند که ابدیت و جاودانگی، امتداد این حیات کنونی نیست، بلکه به گونه‌ای داوری کردن درباب آن است (هیگ، ۱۳۹۰، ۲۱۵-۲۱۶). دان کیوپیت نیز تصریح می‌کند که علی‌رغم بطلان عقیده به خداواری عینی، دعا به درگاه خداوند و دیگر اعمال دینی باید حفظ شوند. کیوپیت اعتقادات دینی سنتی مانند این عقیده را که «خدا آفریننده آسمان‌ها و زمین است»، بیاناتی از تصمیم به زندگی بر طبق ارزش‌های والا می‌داند. کیوپیت می‌خواهد معنویت دینی را بدون اعتقاد به واقع‌گرایی دینی حفظ کند (تالیافرو، ۱۳۸۲، ۸۶-۸۷).

ارزیابی

نقد‌های زیادی بر این دیدگاه وارد شده است. از جمله این‌که:

الف. در این نظریه همه نقش‌های معرفتی و معرفت‌بخش زبان دینی، رد و انکار شده است. در این نظریه، همه نقش‌ها یا کارکردهای دین اساساً غیر معرفت‌بخش می‌شوند و لذا محتمل صدق و کذب نیستند. ولی بی‌شک در مدعیات دینی، دعاوی خاصی نسبت به حقیقت و واقعیت عرضه شده است (باربور، ۱۳۸۸، ۲۸۶). به عبارت دیگر بدیهی است زمانی که شخصی گزاره‌های دینی را به کار می‌برد، مقاصد خاصی از این گزاره‌ها دارد. مثلاً جمله‌ی «خدا وجود دارد» معنای خاصی دارد و معرفتی خاص را به ما عطا می‌کند که شخص متدین هم همان معنای معرفت‌بخش را قصد کرده است، اما این نظریه، این معنای معرفت‌بخش را که از هر گزاره‌ای بدهتاً درک می‌شود، انکار می‌کند.

ب. اگر گزاره‌های دینی، ناواقع هستند، اعمال و عبادات و دعاها، همه کارهایی مهم و تلاش‌هایی مذبح‌خانه می‌گردند؛ در حالی که بعید است حتی خود ویتگنشتاین چنین لوازمی را از دیدگاهش پذیرا باشد و تئوری‌ای را بپذیرد که در آن، نیات استفاده

کنندگان از زبان دین نادیده گرفته شود (هیگ، ۱۳۸۶، ۴۱-۴۲). البته اگر فرد مدّعی نواقع گرای دینی، ابائی از مهمل خواندن اعمال و عبادات دینی نداشته باشد، این اشکال را نمی‌توان نسبت به وی وارد دانست.

ج. درست است که دینداران از زبان استعاری و مجازی نیز بهره می‌گیرند، اما بدون تردید، زبان دین برای اشاره به حقایق متعالی و فراتر از اساطیر و استعارات ابداع شده اند. هم چنین التزام اخلاقی، تعهد دینی، تحول وجودی و اطمینان نسبت به زندگی پس از مرگ، شجاعت و پایداری در برابر مشکلات، انگیزه‌ی پرستش، آن‌گاه به نحو مطلوب تحقق می‌یابند که خاستگاه حقیقی و واقعی داشته باشند. امحای خاستگاه موجود در زبان دینی به معنای آسیب رساندن به آن سخن و خالی کردن صورت حیات دینی از اعتقاد محوری و حرکت آفرینی آن است (هیگ، ۱۳۸۶، ۴۲-۴۳؛ ربانی گلیپاگانی، ۱۳۸۹، ۱۲۰). به عبارت دیگر، اگرچه متدینین گاهی از الفاظ مجازی استفاده می‌کنند، اما این الفاظ برای اشاره به حقیقتی ورای آن‌ها به کار می‌روند، در حالی که در نظریه نواقع گرای دینی، هیچ حقیقتی ورای این الفاظ وجود ندارد و معنای لفظ، صرفاً به وجود کاربرد خاصش تفسیر می‌شود.

د. بر اساس این نظریه ملاکی که بتوان بر اساس آن، یک نحوه ی زندگی را از نحوه دیگر متمایز ساخت، وجود ندارد. به عنوان مثال دینداران با بی‌دینان، دین مسیحیت با اسلام، مذهب کاتولیک با مذهب پروتستان و حتی پیروان برخی شاخه‌های مذهب پروتستان با شاخه‌های دیگر، تفاوت‌هایی اعتقادی دارند که موجب اختلاف آن‌ها در نحوه زندگی می‌شود. در اینجا مشکلی که پذیرش دیدگاه ویتگنشتاین را در تقابل با ادراک عمومی ما قرار می‌دهد این است که در این صورت، لازم است فردی از یک شعبه فرقه متدیست (که فرقه‌ای از مذهب پروتستان است) سخن فردی دیگر از شعبه دیگری از این فرقه را فهم نکند؛ زیرا زبان حاکم بر این دو شعبه متفاوت است. بنابراین، لفظ واحد در این دو بازی زبانی دارای دو معنای متفاوت است، اما این لازم در تقابل با درک عمومی ماست. درک عمومی ما نمی‌پذیرد که اعضای دو شعبه از یک فرقه و حتی بالاتر اعضای دو فرقه از یک مذهب یا اعضای دو مذهب از یک دین و اعضای دو دین سخن یکدیگر را نفهمند (اکبری، ۱۳۸۶، ۱۵۷-۱۵۸).

زبان عرفی و زبان خاص

پیرامون متون مقدس مثل قرآن این سؤال طرح می‌شود که آیا دین از همان زبان

عرفی بهره جسته است یا این که دین زبان مخصوص به خود را دارد؟ در فرض دوم این سؤال طرح می‌شود که این زبان خاص، چه نوع زبانی است؟

برخی چون «بریت ویت» معتقدند که زبان دین زبانی اخلاقی است و کلیه متون دینی تنها اشاره به گزاره‌های اخلاقی و دعوت به سوی این افعال است (باربور، ۱۳۸۸، ۲۸۳؛ هیک، ۱۳۹۰، ۲۰۷). برخی از عرفاء زبان دین را به صورتی عرفانی تفسیر نموده‌اند و تمامی آیات قرآن را بر مبنای باطنی گری تفسیر نموده‌اند. از نگاه ایشان حقایق غیبی به زبان رمزی نازل شده است و تنها اهل رمز بر آن‌ها وقوف پیدا می‌کنند (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ۵۶۱). گروهی از نواندیشان را که گزاره‌های دینی مثل وحی را بر اساس دستاوردهای علوم تجربی تفسیر می‌کنند، می‌توانیم طرفدار دیدگاه زبان تجربی بدانیم. ایشان آیات قرآن را بدون هیچ قرینه لفظی و غیرلفظی، بر دستاوردهای علوم تجربی تطبیق می‌کنند و مدّعی هستند که زبان قرآن، زبان علم و تجربه است. تفسیر «الجواهر فی تفسیر القرآن» تألیف طنطاوی، بر این اساس نوشته شده است (طنطاوی، ۱۴۱۲، ۸-۹۰-۹۸؛ ۸-۱۶-۳۰؛ ۳-۹؛ ۱-۸۸).

کسانی هم که متون دینی را بر اساس مبانی فلسفی تفسیر می‌کنند و به نوعی معنای فلسفی را به قرآن تحمیل می‌کنند، زبان دین را زبان فلسفه می‌دانند. علامه طباطبایی در مقدمه‌ی المیزان ضمن انتقاد از این روش، معتقد است که برخی از فیلسوفان و خصوصاً فیلسوفان مشاء از این روش در تفسیر قرآن استفاده نموده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۶).

در مقابل این دیدگاه‌ها، دیدگاه درست که بسیاری از اندیشمندان مسلمان آن را پذیرفته‌اند این است که قرآن از زبان عرفی استفاده کرده است و همانند عرف، از حقیقت، مجاز و سایر صنایع ادبی استفاده کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۲: ۱۶؛ ۵: ۲۰). زبان دین، معماگونه و رمزگونه نیست تا کسی آن را نفهمد؛ زیرا دین برای هدایت توده‌ی مردم آمده است و چیزی که برای هدایت همه‌ی مردم است، باید معارف و حقایق را به گونه‌ای بیان کند که همگان حق و صدق بودن آن را بفهمند و نیز برتری آن را در مقایسه با سایر افکار و آراء یافته و آن را بپذیرند. چون زبان دین باید برای همگان قابل فهم باشد، اولاً انبیای الهی به زبان قوم خودشان مبعوث شدند، ثانیاً پیامبران با زبان مردم احتجاج کرده، به سؤال‌های آن‌ها پاسخ می‌دادند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۷۷-۷۸). آیات قرآن نیز به صورتی نازل شده‌اند که فهمش برای همگان، آسان باشد. خود قرآن به این مسئله در آیات مختلفی اشاره کرده است (مائده: ۱۵؛ نساء:

البته، اگرچه قرآن به زبان عرفی نازل شده و مشتمل بر قواعد لفظی رایج زبان عربی است، اما از جهت مراد و مصداق ممکن است تفاوت‌هایی با زبان عرفی داشته باشد. به عنوان نمونه، ذهن ما عادت کرده است که تمام مفاهیم را بر مفاهیم مادی و محسوس تطبیق کند، اما در زبان دین گاهی اوقات مصداق این مفاهیم، معانی غیرمادی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۷۹). هم چنین عمومی بودن فهم قرآن، بدین معنا نیست که بهره‌ی همگان از این کتاب الهی یکسان است؛ معارف قرآنی، مراتب فراوانی دارد و هر مرتبه‌ی آن، بهره‌ی گروه خاصی است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۵: ۲۷۸، شعیری، بی‌تا، ۴۳). بر این اساس، قرآن کریم نه تنها از راه حکمت، موعظه و جدال احسن ره‌آورد خویش را ارائه کرده، بلکه بسیاری از معارف خود را در چهره‌ی مَثَل نمودار ساخته است (زمر: ۲۷) تا فهم قرآن برای مردم عمومیت یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۸۷).

۳. نظریه زبان نمادین

نظریه‌ی زبان نمادین به دو صورت قابل طرح است: صورت اول نسبت به متون دینی است که خداوند به صورت نمادین با بشر صحبت کرده است یا با زبانی حقیقی و غیر نمادین. به این بحث در ضمن دیدگاه عرفا اشاره گردید. صورت دوم راجع به چگونگی سخن گفتن بشر راجع به خداوند است و در این زمینه دیدگاه پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵) مطرح می‌گردد.

تیلیش ابتدا سخن از تفاوت بین نماد و نشانه می‌کند. وی معتقد است نشانه و نماد از این حیث مشترک هستند که هر دو به امری وراء خود اشاره می‌کنند. اما بین آن‌ها چندین تفاوت وجود دارد:

الف. تفاوت آن‌ها در این است که نمادها (مثل پرچم) بر خلاف نشانه‌ها (مثل علائم رانندگی) گرچه عین چیزی نیستند که آن را نمادپردازی کرده‌اند، اما در مفهوم و قدرت آن شریکند. به عنوان نمونه، مردم حاضر هستند که برای پرچم خود جان خود را بدهند و در این راه جنگ کنند. واضح است که مردم برای یک پارچه‌ی رنگی که چند دلار بیشتر قیمت ندارد، این کار را نمی‌کنند؛ بلکه چون پرچم، نماد فرهنگ و هویت آنان شده است، این کار را برای پرچم انجام می‌دهند.

ب. کارکرد نمادها، بازنمایی است. نمادها مراتبی از واقعیت را نمایان کنند که جز به مدد واقعیت نمادها، پنهان می‌مانند و دریافت آن‌ها به هیچ طریق دیگری میسر

نمی‌شود. مثل مفهومی که از طریق یک تابلو خاص می‌تواند منتقل شود و به هیچ طریق دیگری قابل انتقال نیست. اگر کارکرد نمادها این است، پس پیداست که نمادها را نمی‌توان جانشین نمادهای دیگر کرد، برخلاف نشانه‌ها که جانشین‌پذیر هستند.

ج. تفاوت دیگر این است که نشانه‌ها آگاهانه وضع و نابود می‌شوند. اما نمادها، ناآگاهانه وضع و نابود می‌شوند. حتی اگر کسی در پی ابداع نماد برآید، فقط زمانی ابداع او به نماد تبدیل می‌شود که ناخودآگاه جمعی بر آن صحّه بگذارند (تیلیش، ۱۳۷۵، ۵۷-۵۹؛ تیلیش، ۱۳۷۶، ۶۲-۶۸؛ همیلتون، ۱۳۹۲، ۵۷-۶۰).

وی بعد از این توضیحات به سراغ نمادهای دینی می‌رود. از نگاه تیلیش نمادهای دینی در تقدس امر مقدس شریکند؛ ولی همان امر مقدس نیستند. بلکه خداوند یا همان وجود متعالی، فراتر از تمام نمادهای مقدس است. واقعیت چنین است که در میان فرهنگ‌های مختلف، اشیاء گوناگونی به عنوان نماد خداوند یا امر متعالی شناخته می‌شوند. اشیاء جهان، نمادی از وجود خداوند هستند. نمادهای دینی، حاکی از ابعاد متناهی جهان نیستند و تنها اشاره به وجود نامتناهی دل‌بستگی نهایی انسان (خداوند) دارند (تیلیش، ۱۳۷۵ الف، ۵۹-۶۴؛ همو، ۱۳۷۵ ب، ۳۸-۴۳؛ Tillich, 1980, p 216). وی معتقد است نمادهای دینی دارای دو مرتبه هستند:

الف. مرتبه متعالی: یعنی مرتبه متعالی خداوند که فراتر از واقعیت تجربی پیش روی ما است. این مرتبه خود سه سطح دارد: ۱. نماد اصلی این مرتبه وجود خداوند است. خداوند واقعیت غائی، خود وجود، شالوده وجود و قوه و قدرت وجود است. خداوند وجود فی نفسه و بذاته است. ۲. سطح دوم صفات خداوند است مثل این که او عشق و محبت است یا قادر مطلق است یا دانا است. این صفات خداوند، برگرفته از صفات ملموس خود ماست و نمی‌توان آن‌ها را به طور لفظی به او منتسب کرد، چون انتساب این صفات به خداوند به مهملات و کج فهمی‌های بی‌شمار منتهی خواهد شد. این نیز یکی از علل تباهی دین به سبب گزافه‌گویی و تفسیر خطای حقائق دینی است. خصیصه نمادین این صفات را پیوسته باید به خاطر داشت. جز آن، هر سخنی در باب خداوند مهمل و گزافه خواهد بود. ۳. سطح سوم افعال خداوند است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «خداوند جهان را آفرید»، در این عبارت زمانمند و علی، ما به زبانی نمادین درباره خداوند سخن می‌گوییم؛ زیرا این جمله بیانگر کیفیت زمانمند خداوند است؛ در حالی که خداوند فراتر از زمان است. هم‌چنین این عبارت، مستلزم اموری نظیر کیفیت

مکانی داشتن خداوند است و لذا چون خداوند مکان ندارد باید بگوییم که در اینجا از زبانی نمادین برای اشاره به خداوند استفاده کرده‌ایم.

ب. مرتبه درونی: یعنی مرتبه‌ای که در رویارویی با واقعیت درونی بر ما عیان می‌شود. در اینجا با تجسد و تجلیات خداوند روبرو هستیم (تیلیش، ۱۳۷۶، ۶۸-۷۲).
وی می‌گوید تنها گزاره‌ای که نمادین نیست این گزاره است که خدا خود وجود و صرف الوجود است (نه یک نوع خاص از وجود)، و رای این، تمام گزاره‌های دینی (نظیر این که خدا سرمدی، حی، خیر محض و متشخص است، و این که خدا خالق است و همه موجودات را دوست دارد) نمادین هستند (جی. هی. وود، ۱۳۷۶، ۳۷؛ هیک، ۱۳۹۰، ۱۹۳).

ارزیابی

لازمه‌ی نمادگرایی تیلیش این است که نمی‌توان درباره‌ی خداوند هیچ چیز گفت؛ زیرا خداوند با استفاده از محمول‌های زبان ما قابل توصیف نیست. بنابراین ما نمی‌توانیم مدعی شویم که خداوند واجد فلان اوصاف و ویژگی‌ها است، و مدعای ما صرفاً در صورتی صادق است که خداوند واقعاً واجد آن اوصاف و ویژگی‌ها باشد. مؤمنان درباره این که خداوند چگونه است اعتقاداتی دارند، و هنگامی که این اعتقادات در قالب زبانی بیان می‌شوند، مدعیات یا احکام کلامی را پدید می‌آورند. این قبیل احکام تنها در صورتی صادق تلقی می‌شوند که خداوند واقعاً واجد چنان اوصافی باشد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، ۲۷۷؛ همیلتون، ۱۳۹۲، ۶۱-۶۲؛ جی. هی. وود، ۱۳۷۶، ۴۱).

علاوه بر این موارد، اصل دیدگاه تیلیش و این که نماد در چیزی که آن را نمادین کرده مشارکت می‌کند، روشن نیست. در مثال‌های وی، پرچم نشان‌دهنده و نماد یک کشور و ملت است، اما روشن نیست که به چه معنایی تیلیش مدعی است که پرچم در قدرت یک حکومت و ملت مشارکت دارند؛ حتی سوزاندن پرچم یک کشور، اگر چه می‌تواند علامت انزجار از آن کشور باشد، اما به معنای حقیقی، موجب تضعیف آن کشور نمی‌شود (هیک، ۱۳۹۰، ۱۹۴؛ همیلتون، ۱۳۹۲، ۶۱).

۴. نظریه الهیات سلبی

متفکرانی چون فلوطین، دیونوسیوس، موسی بن میمون و قاضی سعید قمی از مدافعان دیدگاه الهیات سلبی هستند. فلوطین (۲۰۴-۲۷۰) می‌گوید مراتب کثیر وجود، نهایتاً باید به یک وجود واحد منتهی شود. منشأ هر کثرتی، باید وجود واحد

بسیطی باشد. ولی خود این امر واحد بسیط را نمی‌توانیم با زبان ایجابی توصیف کنیم؛ زیرا او امر غایی است و هیچ چیز غائی‌تر از او وجود ندارد که بر طبق آن بتوان از او توصیفی داشت. واحد چیزی به جز خودش نیست و نمی‌توان او را در قالب زبانی، چیز خاصی نامید. بنابراین واحد در واقع ورای هر بیان است.

در اینجا این سوال مطرح می‌شود که مطابق این تلقی، پس چگونه ما به طور مناسب درباره خدا سخن گفته و از او آگاهی می‌یابیم؟

فلوطین دو پاسخ می‌دهد: اولاً؛ ما خداوند را به طور غیر مستقیم از آثارش یا تجلیاتش می‌شناسیم. ثانیاً؛ ما خداوند را با شهود مستقیم می‌شناسیم که از هر معرفت شناختاری تعالی می‌جوید. فلوطین ادامه می‌دهد اسامی ایجابی که به خدا اطلاق می‌شود مثل خیر، زیبایی، وجود، فعلیت، یک، عالی و... به طور نامناسب نسبت به خداوند به کار می‌روند؛ زیرا این خصوصیات به طور مناسب، متعلق به آثار مخلوق خداوند هستند (گیسلر، ۱۳۸۴، ۳۸۱-۳۸۲). با توجه به این مطالب، فلوطین نتیجه می‌گیرد که ما معرفت ایجابی زبانی نسبت به خداوند نداریم، اما می‌توانیم با شهودی غیرشناختاری او را درک کنیم (گیسلر، ۱۳۸۴، ۳۸۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۷، ۱: ۵۳۶).

دیونوسیوس که از دیگر فائلان به نظریه‌ی الهیات سلبی است، گرچه از الهیات ایجابی هم استفاده می‌کند، اما معتقد است طریق سلبی بر طریق ایجابی ترجیح دارد. وی می‌گوید از آنجا که خدا کاملاً متعالی است، بهترین ستایش ما از او از طریق سلب همه‌ی زواید است. مانند فردی که مجسمه‌ای مرمری را می‌تراشد و زوایدی را که مانع درک دقیق تصویر نهفته هستند، کنار می‌زند. ولی منظور دیونوسیوس این نیست که از این طریق می‌توان درک روشنی از خدا به دست آورد. قیاس مجسمه نباید ما را دچار خطا کند. وقتی ذهن انسان از تصوّر ذهنی خود درباره‌ی خدا تفکر بشری و درک ناقص خود از الوهیت را زدود، وارد تاریکی جهل می‌شود که در آنجا همه‌ی ادراکات فهم را کنار نهاده و با او که کاملاً غیرقابل شناخت است، متحد می‌شود. اینجا قلمروی عرفان است. اما علت تاریکی جهل، محدود بودن عقل بشری است که از شدت نور نابینا می‌گردد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ۲: ۱۲۰-۱۲۱؛ مجتهدی، ۱۳۸۷، ۱۰۸).

موسی بن میمون (۵۳۰-۶۰۱ ق) نیز معتقد است که خداوند به همان دلیلی که صفاتی مثل جسمیت را ندارد، صفات ذاتی را هم ندارد؛ زیرا وجود صفات ذاتی در خداوند به منزله تشبیه خداوند با مخلوقات است. لذا ما یا باید نسبت به خداوند صفات فعلی را به کاربریم یا صفات سلبی (ابن میمون، ۱۹۷۲، م، ۱۳۷-۱۳۸؛ کاپلستون،

قاضی سعید قمی نیز با توجه به این مبنا که رابطه بین خدا و مخلوقات را تبیین می‌داند، اشتراک معنوی را مستلزم تشبیه خداوند با مخلوقات دانسته، که با وجود وجود و بساطت محض و اطلاق ذاتی خداوند سازگاری ندارد و لذا از نگاه وی، خداوند را فقط باید با صفات سلبی بخوانیم، و اگر هم با صفات ایجابی بخوانیم صرفاً از باب اشتراک لفظی است (قمی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۸۰).

ارزیابی

دیدگاه الهیات سلبی با اشکالات زیادی روبرو است. از جمله این که:

الف. هر فهم سلبی، مسبوق به فهمی ایجابی است. چگونه یک نفر می‌تواند بفهمد کدامیک از انواع بی‌پایان اشیاء را سلب کند، مگر آنکه در کی مثبتی از شیئی داشته باشد (گیسلر، ۱۳۸۴، ۳۸۱-۳۸۲). به عبارت دقیق‌تر، مفاهیم عدمی، با اضافه‌ی عدم به ملکاتشان به دست می‌آیند، و تا زمانی که این ملکات تصور نشوند، این مفاهیم عدمی انتزاع نمی‌شوند، و تا زمانی که ملکات این موضوعات اثبات ایجابی نگردند، سلب اعدام از آن‌ها امکان‌پذیر نیست (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ۴۰۰).

ب. این که خدا را علت کائنات می‌نامند، توجهیست چیست؟ اگر کلمه «علت»، در معنای حقیقی‌اش به کار رفته باشد در خود این نظریه خلف پیش می‌آید؛ چرا که «علت» هم باید مانند کلمات دیگر قابل اطلاق بر خدا نباشد. ولی اگر «علت» مانند سایر کلمات قابل اطلاق بر جلوه‌های (= مظاهر) خداوند باشد (نه ذات او)، در این صورت وقتی که به خدا منتسب می‌شود باید به این معنا باشد که خدا علت علیتی است که در جهان پدیدار است؛ ولی باز هم خودش نمی‌تواند علت علیت باشد؛ بلکه باید علت علیت باشد، و همین‌طور این تسلسل ادامه پیدا می‌کند (استیس، ۱۳۸۴، ۳۰۳).

ج: مطابق این تلقی، خداوند شبیه خیر، زیبایی و وجودی نیست که خود علت آن است. در بهترین حالت خدا فقط یک کپی از اموری است که علت آن‌ها است، و در نتیجه در ذات خود فاقد این صفات می‌باشد. این نظر به معنای سلب صفات کمالی از خداوند است (گیسلر، ۱۳۸۴، ۳۸۱-۳۸۲).

د. الهیات سلبی اگر به عنوان تفسیر زبان دین به کار گرفته شود، به بی‌معنایی منتهی می‌شود. خداوند یا صفات ایجابی را دارا است و یا این که فاقد این صفات است و در این بین واسطه‌ای وجود ندارد. اساساً نفی یکی از دو متقابل (اگر بین آن‌ها واسطه‌ای

وجود نداشته باشد) به معنای اثبات دیگری است، بنابراین معنایی ندارد که جهل و ناتوانی را از خداوند نفی کنیم و در عین حال، علم و قدرت را اثبات نکنیم. این امر نوعی تناقض است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ۴۴۰).

برای واضح تر شدن بحث گفتگوی زیر بین شخص الف و ب راجع به دوست مشترکشان به نام ج را در نظر بگیرید: شخص الف می گوید «به نظر من ج هیچ گاه ظلم نمی کند»، ب می گوید: «آیا منظور شما این است که او همیشه عادل است؟»، الف جواب می دهد: «نه، من نمی توانم چنین چیزی را بگویم». بدون شک کارکرد زبان دینی به صورتی منحصر به فرد است، اما اگر آن، اصول عقلانیت را نقض کند، بی معنا می گردد (Owen, 1980, p 229).

۵. نظریه تمثیل

نظریه تمثیل در درجه اول به توماس آکویناس منسوب است. آکویناس معتقد بود وقتی صفاتی را به خداوند نسبت می دهیم، این صفات به همان معنایی که در مورد انسان‌ها به کار گرفته می شوند، معنا نمی دهند؛ زیرا تفاوت‌های زیادی بین انسان و خدا وجود دارد و معقول نیست که بگوییم معنای صفات خدا با صفات انسان اشتراک معنوی دارند و مثلاً خداوند به همان معنایی که علم را به انسان نسبت می دهیم، عالم است. از طرف دیگر، اشتراک لفظی هم معنا ندارد؛ زیرا این طور نیست که هیچ ارتباطی بین صفاتی که به خدا نسبت می دهیم با صفاتی که به انسان‌ها نسبت می دهیم، وجود نداشته باشد. علمی که به انسان نسبت می دهیم، همان علمی نیست که به خدا نسبت می دهیم؛ اما کاملاً با آن نامربوط هم نیست. آکویناس استدلال می کند که خداوند صفاتش را بالذات دارد ولی بقیه موجودات، صفات کمالی خود را به وسیله خداوند به دست آورده‌اند، بنابراین هیچ امری را نمی توان به خدا و موجودات متناهی به معنای واحدی نسبت داد. نظریه اشتراک لفظی هم به هیچ وجه قابل پذیرش نیست، بنابراین راهی جز نظریه تمثیل وجود ندارد (دیویس، ۱۳۹۱، ۷۰؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، ۲۵۶؛ کاپلستون، ۱۳۸۷، ۲: ۴۵۲-۴۵۳، ژیلسون، ۱۳۸۹، ۵۱۲-۵۱۳).

تمثیل به دو صورت قابل طرح است:

الف. تمثیل تنازلی: در این تمثیل، وصفی را ابتدا در موجود عالی تر پیدا می کنیم و سپس به موجود پایین تر نسبت می دهیم.

ب. تمثیل تصاعدی: در این تمثیل، وصفی را ابتدا در موجود پایین تر پیدا

می‌کنیم و سپس آن را به موجود عالی‌تر نسبت می‌دهیم. صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم از این قسم هستند؛ زیرا ابتدا ما درکی از این صفات پیدا کرده و سپس این صفات را به خداوند نسبت می‌دهیم. به عنوان مثال ما مفهومی از خیر در خود می‌یابیم که پرتوی ضعیف از شباهت‌های صفات کمالی احدیت است که تنها از راه تمثیل بر ما شناخته می‌شود (هیک، ۱۳۹۰، ۱۸۸-۱۸۹).

تقسیم بندی دیگری نیز برای نظریه تمثیل مطرح شده است:

الف. تمثیل اسنادی: در این نوع تمثیل، یک صفت به دو موضوع به دو صورت اولی و ثانوی نسبت داده می‌شود. در واقع اسناد صفت به یک موضوع، اصیل و اسناد آن صفت به موضوع دیگر بالعرض و غیر اصیل است. به عنوان مثال وقتی ما سلامتی را هم به انسان نسبت می‌دهیم و می‌گوییم «انسان سالم است» و هم به یک مکان نسبت می‌دهیم و می‌گوییم «این مکان سالم است»، در واقع، صفت سلامتی مخصوص انسان است و اسناد آن به یک مکان تنها به این جهت است که آن مکان به گونه‌ای می‌باشد که می‌تواند موجب سلامتی ساکنان آن شود. آکویناس معتقد است که خداوند تنها به معنای علت خوب بودن، خوب نیست؛ بلکه خوبی را به نحو تناسبی هم می‌توان به خدا نسبت داد (Owen, 1980, p 229؛ همیلتون، ۱۳۹۲، ۵۱-۵۲).

ب. تمثیل تناسبی: در این نوع تمثیل، یک محمول بر دو موضوع بار می‌شود و هر دو موضوع به طور واقعی دارای آن محمول هستند؛ اما این معنای واقعی در خداوند و مخلوقات متناسب با طبیعت خودشان است (Owen, 1980, p 230؛ همیلتون، ۱۳۹۲، ۵۲-۵۳؛ کاپلستون، ۱۳۸۷، ۴۵۴-۴۵۷).

ارزیابی

در نقد نظریه‌ی تمثیل می‌توان گفت:

الف. آکویناس گمان کرده که اگر صفات خدا به همان معنایی که در مورد انسان‌ها به کار گرفته می‌شوند، به خدا نسبت داده شود (یعنی به صورت اشتراک معنوی)، لازمه‌اش تشبیه به ذات الهی است. در حالی که چنین ملازمه‌ای وجود ندارد؛ زیرا صفات انسانی از جهت معنایی می‌توانند با صفات الهی هم معنا باشند، اما از جهت مصداقی به جهت تفاوت شدت وجودی، هیچ تشبیه‌ی لازم نیاید. به عبارت دیگر می‌توانیم نظریه اشتراک معنوی را بپذیریم و مطابق آن بگوییم که معنای مثلاً علم یا قدرت در خدا و انسان یکی است؛ اما نحوه و شدت وجودی آن‌ها در انسان و خدا متفاوت می‌باشد؛ علم

خدا و انسان به یک معنا است، اما علم خدا نامحدود و عین ذات، و علم انسان محدود و زائد بر ذات است. بنابراین صفاتی مانند علم یا خوب بودن به صورت مشترک معنوی به کار می‌روند؛ زیرا بر یک ویژگی در انسان و خدا دلالت می‌کنند؛ اگرچه که داشتن این ویژگی در خدا و انسان‌ها متفاوت است (سبزواری، ۱۴۱۷، ۱: ۱۹۴، همیلتون، ۱۳۹۲، ۵۴-۵۵).

ب. تقسیم اشتراک به اشتراک لفظی و معنوی، یک تقسیم بندی عقلی است و اگر درست تصور شود، قسم سوّمی برای آن متصور نیست؛ زیرا یک لفظ اگر دو معنا یا چند معنا داشته باشد، آن لفظ بین آن معانی اشتراک لفظی دارد و اگر یک معنا داشته باشد، نسبت معانی مختلف با هم، اشتراک معنوی است. قسم سوم اصلاً فرض عقلی ندارد (موسوی راد، ۱۳۹۴، ۲۲۰).

۶. نظریه کارکردگرایی

دیدگاه آلستون پیرامون زبان دین، دیدگاه کارکردگرایی نامیده می‌شود. آلستون ابتدا 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 معتقد بوده است 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 نمی‌توانیم این صفات را به طور حقیقی نسبت به خداوند به کار ببریم (Alston, 1989, p 40، آلستون، ۱۳۷۵، ۴۹-۵۶).

آلستون غیریت و صرف الوجود بودن خدا را مانع از استعمال الفاظ مشترک بین موجودات و خداوند نمی‌داند؛ زیرا مصادیق متعدد این الفاظ 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 هیچ کدام از این امور، مانع وجود کارکرد مشترک بین خدا و مخلوقات نمی‌شود. مقصود از کارکرد مشترک، عملکرد مشترکی است که این صفات در خارج دارند. آلستون مدّعی است تمام صفات الهی، عملکردی

مشابه عملکرد این صفات در انسان را دارند، و به جهت همین عملکرد مشترک، می‌توانیم این صفات را به خدا و انسان نسبت دهیم (Alston, 2010, v 3 p 283).

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 مصداقی وجود. نتیجه این که اگرچه 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 (Peterson, 1391, p150).

ارزیابی

نقطه ی مثبت این نظر این است که برای نسبت دادن صفات کمالی به خداوند باید ویژگی‌های امکانی موجودات را حذف کنیم و بعد این صفات را به خداوند نسبت دهیم، اما صحبت در این است که این وجه مشترک که مجوز انتساب این صفات به خدا و انسان است، چه چیزی است؟ آلستون این وجه مشترک را کارکرد مشترک می‌داند؛ اما باید توجه داشت وجه اشتراک، مفهوم واحد است و نه کارکرد مشترک. به عبارت دیگر آلستون می‌گوید که ما در اصطلاحات عرفی یک مفهوم از علم مثلاً داریم و در اصطلاح الهیات معنای فنی دیگر؛ و وجه مشترک هر دوی این معانی صرفاً کارکرد مشترک است. اما این دیدگاه نادرست است؛ 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 (موسوی راد، ۱۳۹۴، ۲۳۶)، در حالی که درست این است که این دو صفت در مورد انسان و خدا به یک معنا به کار گرفته می‌شود و تنها تفاوت در مصداقی این معنا است. علم مثلاً به معنای مطلق آگاهی و شناخت است؛ اما برخی مصداقیش در برخی از موجودات همراه با بدن، زمان و مکان و در برخی مصداقی فاقد این صفات است (سبزواری، ۱۴۱۷، ۱: ۱۹۴).

البته ممکن است گفته شود کارکرد واحد نیز به واسطه ی اشتراک معنوی است، اما با توجه به این که خود آلستون تصریح می‌کند که معانی به کار رفته در عرف، با معانی نسبت داده شده با خداوند مغایر هستند (Alston, 1989, p 45)، دیدگاه وی را باید متفاوت

با دیدگاه اشتراک معنوی دانست (واعظی، ۱۳۷۵، ۵۷-۶۳؛ علی زمانی، ۱۳۸۷، ۶۴-۶۶).

۷. نظریه‌ی اشتراک معنوی

قضایایی که محمول آن، امری است که در مفهومش، نقص و عیب مأخوذ است، به هیچ نحو به خداوند قابل انتساب نیست؛ نظیر عجز و جسمانیت، اما نسبت به قضایایی که محمول آن‌ها امری است که در مفهومش، نقص و عیب راه ندارد، ولی گاهی مصادیق آن‌ها همراه با عیب و نقص است، انتساب آن به خداوند منعی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۱۱۴).

مطابق این نظر، صفات ذاتی خداوند به همان معنایی که در مورد خدا به کار می‌رود، برای انسان‌ها هم به 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 شده و به عالی‌ترین حد ممکن که حد وجوب ذات الهی است، به خداوند نسبت داده می‌شوند.

حل مسئله زبان دین در صفات ذاتی، با فهم درست اشتراک معنوی و تشکیک در وجود به راحتی قابل هضم است. مطابق تشکیک در وجود اگر چه هر کدام از وجودات با وجود دیگر متفاوت می‌باشند؛ اما همه آن‌ها در اصل وجود با هم اشتراک دارند. وجود در مرتبه بالا به نحو وجوب، ضرورت و عدم تناهی است، و تمام صفات کمالی را به نحو اکمل و اشد دارا است، اما در مرتبه امکانی، ناقص بوده و 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؛ این صفات در مرتبه عالی وجود، به نحو بساطت و ضرورت موجود هستند؛ اما در مراتب امکانی محدودیت‌های موجودات امکانی مثل زمانندبودن یا مادی بودن یا سایر محدودیت‌های دیگر را دارا می‌باشند. و خلاصه اینکه همه وجودها، 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 (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۳۵-۳۷؛ سبزواری، ۱۴۱۷، ۱: ۱۹۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ۳۰۲؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ۲: ۷۳).

البته باید توجه داشت که نظریه‌ی اشتراک معنوی، در مورد صفات حقیقی و غیر خبری خداوند جریان دارد. گاهی اوقات خداوند به صفاتی مجازی متصف می‌شود. به عنوان مثال اتصاف خداوند به صفاتی که مستلزم نوعی انفعال هستند، اسنادی مجازی است؛ زیرا اسناد حقیقی این صفات به خداوند، مستلزم وجود نقص در خداوند است. در مورد این گونه صفات ناچاریم بگوییم که اتصاف خداوند به این صفات به لحاظ آثار خاص این صفات به صورت مجازی می‌باشد. این صفات مجازی، صفاتی هستند که در گوهر معنایی آن، تقید به موجودات امکانی لحاظ شده و قابلیت تجرید از این صفات وجود ندارد. لذا این صفات، به طور حقیقی بر خداوند قابل اطلاق نمی‌باشند و تنها به لحاظ آثار، قابلیت اطلاق بر خداوند را دارا هستند.

به عنوان مثال، خشم از جمله صفاتی است که در گوهره معنایی خود همراه با نوعی انفعال است که نوعی نقص محسوب می‌شود که خداوند از آن بری است؛ اما با توجه به این که خشم یک سری آثار خاص بین خداوند و انسان دارد، این صفت را با توجه به همان آثار به خداوند نسبت می‌دهیم. بنابراین با توجه به این که در اینجا یک معنا و حقیقت وجودی واحد، وجود ندارد و صرفاً آثار واحد وجود دارند (برخلاف مثل علم یا قدرت که دارای یک حقیقت وجودی واحد مشکک بودند)، اتصاف خدا به این صفات مجازی و به غلظه آثار و کارکردها است. به همین جهت در روایات اسلامی، خشم خداوند به عقاب الهی توصیف شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۱۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۶۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۱۹).

این بحث در مورد صفات خبری هم جاری می‌شود. صفات خبری صفاتی مثل دست و چشم و ... هستند که معنای ظاهری آن‌ها، جسمانیت خداوند می‌باشد. لذا از طرفی چون این صفات با جسمانیت ملازمه داشته و چون جسمانیت خداوند محال است، نمی‌توانیم این صفات را به صورت حقیقی به خداوند نسبت دهیم؛ اما از طرف دیگر، این صفات در آیات و روایات به کار رفته و لذا باید معنایی مناسب برای آن‌ها پیدا کنیم. در مورد اطلاق این صفات به خداوند چندین نظر وجود دارد:

۱. تجسیم و تشبیه: تشبیه و مجسمه خداوند را حقیقتاً به واسطه این صفات، جسمانی می‌دانند (ر.ک: اشعری، ۱۳۶۹، ۱: ۲۱۴؛ سبحانی، ۱۴۲۷، ۲: ۹۵؛ الملل و النحل، ۱: ۱۰۴). ادله مستقلاً برای اثبات بطلان جسمانیت خداوند آورده شده که این نظر را رد می‌کند.

۲. اثبات بدون تشبیه: بسیاری از اشاعره خداوند را حقیقتاً متصف به این صفات

می‌دانند ولی قید «بدون تشبیه و کیفیت» را اضافه می‌کنند (ر.ک: اشعری، ۱۳۹۷، ۱۸۱-۲۳۹؛ همو، ۱۹۹۵، ۶۹-۹۱؛ سبحانی، ۱۴۲۷، ۹۶-۹۷؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۱۳-۱۱۴). این نظریه نوعی تناقض گویی است؛ زیرا اگر خداوند حقیقتاً دست یا ندارد، این سخن با دیدگاه مزبور منافات دارد، و اگر خداوند حقیقتاً دست و پا دارد، معنای حقیقی دست یا پا، ملازم با جسمانیت است و در این صورت قید «بدون تشبیه و کیفیت» قیدی بی‌معنا می‌شود.

۳. تفویض: برخی از متکلمان از طرفی اسناد این صفات به خداوند را حقیقی می‌دانند و از طرفی قائل به تعطیل عقول ما از کشف حقیقت این معانی هستند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۷، ۲: ۱۰۵؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۴). این نظریه مستلزم تعطیل عقول از شناخت صفات خداوند است، و لازمه‌ی این امر این است که خداوند ما را به چیزی خطاب کرده که ما هیچ فهمی نسبت به آن نداریم، و این سخن، غیر معقول است.

۴. تأویل: بسیاری از متکلمان عدلیه اطلاق حقیقی این صفات را بر خداوند محال می‌دانند؛ زیرا معنای حقیقی این صفات، مستلزم جسمانیت و در نتیجه نقص در وجود خداوند است. از همین‌رو از نگاه آنان، این‌گونه صفات را باید به نوعی تأویل برد. مثلاً معنای ید را قدرت خداوند دانست (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ۲: ۲۹۵، معتزلی، ۱۹۶۰، ۱۵۰ و ۳۳۳؛ سبحانی، ۱۴۲۷، ۲: ۱۱۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۵۷). البته برخی معتقدند درست این است که بگوییم در این موارد گرچه ظهور تصویری و کلمه‌ای آیه، نادیده گرفته می‌شود، اما هم‌چنان به ظهور تصدیقی آیه عمل می‌شود و نسبت به ظهور تصدیقی، تأویلی صورت نمی‌گیرد (سبحانی، ۱۳۸۳، ۲: ۸۰).

ارزیابی

در مورد دیدگاه تأویل، باید به دو نکته توجه داشت: نخست این که این تأویل صرفاً در مورد صفاتی روا است که ظاهر آن‌ها با قواعد عقلی مغایرت دارند؛ مثل دست‌داشتن که معنای ظاهری آن با استحاله جسمانیت خداوند مغایرت دارد. دومین نکته این که خود این تأویل نباید بی‌مبنا باشد، بلکه باید تناسبی در این بین وجود داشته باشد. مثلاً دست با قدرت ارتباط دارد و در عرف هم نشانی از قدرت محسوب می‌شود، به همین جهت می‌توانیم این لفظ را به خدا نسبت داده و از آن قدرت الهی را اراده نماییم.

نتیجه گیری

هر کدام از نظریاتی که در غرب پیرامون زبان دین طرح شده‌اند دارای اشکالات مخصوص به خود می‌باشند؛ حتی نظریه‌ی کارکردگرایی که توسط آلستون مطرح شده است، گرچه نزدیک‌ترین دیدگاه به دیدگاه حکمای مسلمان است، اما هم‌چنان ایرادات خاص خود را دارد. در مقابل، دیدگاه مآصدرا و حکمای صدرایی پیرامون اشتراک معنوی صفات الهی و بشری، دقیق‌ترین دیدگاه در این زمینه است که از جهت عقلانی، هیچ ایرادی بر آن وارد نیست. البته باید توجه داشت که این نظریه فقط در مورد صفات حقیقی که به خداوند نسبت داده می‌شود، کاربرد دارد، اما صفات خبری، به صورت مجازی به خداوند نسبت داده می‌شوند و باید معنای ظاهری آن‌ها تأویل شود. هم‌چنین صفاتی مانند خشم و غضب در خداوند راه ندارد و این صفات هم به صورت مجازی به لحاظ آثار خاصی که دارند، به خداوند نسبت داده می‌شوند.

متون و حیانی نظیر قرآن نیز زبانی عرفی دارند که شامل حقیقت، مجاز، تمثیل و سایر صنایع ادبی می‌شود.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
۲. _____، ۱۴۰۳ق، *معانی الاخبار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن میمون، ۱۹۷۲ م، *دلالة الحائرین*، مکتبه الثقافه الدینییه.
۴. استرول، آروم، ۱۳۸۳، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
۵. استیس، وت، ۱۳۸۴، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۶. استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۸، *زمان و سرمدیت*، ترجمه احمد رضا جلیلی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۷. استیور، دان، ۱۳۸۴، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۸. اشعری، ابوالحسن، ۱۳۶۹ق، *مقالات الاسلامیین*، قاهره، مکتبه النهضة المصریه.
۹. _____، ۱۳۹۷ق، *الإبانه*، قاهره، دارالانصار، قاهره.
۱۰. اشعری، ابوالحسن، ۱۹۹۵م، *اللمع*، مصر، مطبعه مصر.
۱۱. اکبری، رضا، ۱۳۸۶، *ایمان گروی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. آلتون، پی، ۱۳۷۵، مجازهای تحویل ناپذیر در الهیات، *مجله معرفت*، شماره ۱۹، زمستان ۱۳۷۵، ص ۴۹-۵۶.
۱۳. آیر. جی، ۱۳۵۶، *زبان، حقیقت و معنا*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
۱۴. باربور، ایان، ۱۳۸۸، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۷۴، *شرح شطحیات*، تهران، انتشارات طهوری.
۱۶. تالیافرو، چارلز، ۱۳۸۲، *فلسفه دین در قرن بیستم*، تهران، سهروردی.
۱۷. تیلیش، پل، ۱۳۷۵ الف، *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
۱۸. _____، ۱۳۷۵ ب، معنا و توجیه نمادهای دینی، ترجمه امیرعباس علیزمانی؛ *مجله معرفت*، شماره ۱۹، زمستان ۱۳۷۵، ص ۳۸-۴۳.
۱۹. _____، ۱۳۷۶، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپور و فضل الله پاک نژاد، تهران، طرح نو.
۲۰. جواد آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *دین شناسی*، قم، اسراء.
۲۱. جی.هی.وود، توماس، ۱۳۷۶، *پل تیلیش*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، گروس.
۲۲. چالمرز، آلن اف. ۱۳۹۲، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران، سمت.

۲۳. خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۷۸، *پوزیتویسم منطقی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. دیویس، بریآن، ۱۳۹۱، *درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه، ملیحه صابری نجف آبادی، تهران، سمت.
۲۵. ربانی گلبایگانی، علی، ۱۳۸۹، *درآمدی بر کلام جدید*، قم، نشر هاجر.
۲۶. ژلسون، اتین، ۱۳۸۹، *تاریخ فلسفه مسیحی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، تهران، سمت.
۲۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۳، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۸. _____، ۱۴۲۷ق، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۲۹. سبزواری، ملاهادی، ۱۴۱۷ق، *شرح المنظومه*، تعلیقه آیه الله حسن زاده، قم، نشر ناب.
۳۰. سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، ۱۴۰۵، *رسائل الشریف المرتضی*، مقدمه سید احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم.
۳۱. شعیری، محمدبن محمد، بی تا، *جامع الاخبار*، نجف، مطبعه حیدریه.
۳۲. شهرستانی، ۱۳۶۴، *الملل والنحل*، قم، الشریف الرضی، قم، ۱۳۶۴.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، قم، موسسه امام خمینی علیه السلام.
۳۴. _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین.
۳۵. طنطاوی، محمد، ۱۴۱۲، *الجواهر فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۶. علی زمانی، امیرعباس، نقوی، حسین، ۱۳۸۷، نظریه کارکردگرایی آلستون و معناداری اوصاف الهی، *فصلنامه پژوهش های فلسفی و کلامی*، شماره ۳۵، بهار ۱۳۸۷، ص ۴۱-۶۸.
۳۷. علیزمانی، امیر عباس، ۱۳۸۷، *سخن گفتن از خدا*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۸. قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، *شرح التوحید*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
۳۹. کاپلستون، چارلز، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *اصول کافی*، تهران، دار الکتب اسلامیة.
۴۱. گیسلر، نورمن، ۱۳۸۴، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت الهی، تهران، حکمت.
۴۲. گیلیس، دانالد، ۱۳۹۰، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میاندری، تهران، سمت.
۴۳. مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۴۴. مجتهدی، کریم، ۱۳۸۷، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۴۵. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث.
۴۶. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۵، *میزگرد زبان دین، نشریه معرفت*، شماره ۱۹، زمستان ۱۳۷۵، ص ۸-۱۸.

۴۷. _____، ۱۳۶۵، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۸. _____، ۱۴۰۵، *تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة*، قم، موسسه در راه حق.
۴۹. معتزلی، قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۰ م، *المعنی فی ابواب القرآن*، باشراف طه حسین و ابراهیم مدکور، مصر، وزارة الثقافة و الارشاد القومي.
۵۰. ملاصدرا، ۱۹۸۱، *الاسفار الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
۵۱. موسوی راد، سیدجابر، ۱۳۹۴، *تأملاتی تحلیلی انتقادی پیرامون فلسفه ی دین*، تهران، انتشارات سهروردی.
۵۲. هادسون، ویلیام دانالد، ۱۳۸۸، *لودویک ویتگنشتاین ربط فلسفه او به باور دینی*، تهران، نگاه معاصر.
۵۳. همیلتون، کریستوفر، ۱۳۹۲، *فلسفه دین*، ترجمه مُنا موسوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۴. هیک، جان، ۱۳۹۰، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، الهدی.
۵۵. _____، ۱۳۸۶، *مباحث پلورالیسم دینی*، تهران، نشر علم.
۵۶. واعظی، احمد، ۱۳۷۵، کارکردگرایی و زبان الهیات، *مجله معرفت*، شماره ۱۹، زمستان ۱۳۷۵، ص ۵۷-۶۳.
۵۷. وین رایت، ویلیام ج، ۱۳۹۰، *فلسفه دین*، ترجمه علیرضا کرمانی، قم، موسسه امام خمینی.
58. Alston, William, 1989, *Divine Nature and Human Language*, London, Cornell university press
59. Alston, William, 2010, in: *Philosophy of Religion*, ed.by: J.Wainwright, William, London and new York, Routledge
60. Ayer, A.J., 1980, *The verification and Religious Language*, in: Exploring the Philosophy of Religion, Prentice Hall
61. Owen, H.P., 1980, *The Analogical Use of Language*, in: Exploring the Philosophy of Religion, Prentice Hall
62. Peterson, Michael and others, 1991, *Reason and Religious Belief*, New York, oxford
63. Stewart, David, 1980, in: *Exploring the Philosophy of Religion*, Prentice Hall