

امکان سخن گفتن از خدا، از دیدگاه ویلیام آلستون

امیرعباس علیزمانی*

چکیده

ویلیام آلستون اعتقاد دارد: پرسش اصلی بحث «سخن گفتن از خدا» این است که آیا ما می‌توانیم از طریق زبان طبیعی به طور حقیقی، معنادار و صادق دربارهٔ خداوند و اوصاف و افعال او سخن بگوییم. آن چه سبب دشواری این شیوهٔ خاص سخن گفتن شده است، از یک سو به محدودیت‌های زبان طبیعی و قالب‌ها و مدل‌های آن و از سوی دیگر، به نحوهٔ وجود منحصر به فرد خداوند و تعالی و به کلی دیگر بودن او مربوط می‌شود.

زبان عادی و رایج ما متناسب با همین عالم امکانی و جسمانی و محدود است. مفاهیم رایج در این زبان در خور این عالم و متناسب با آن هستند. چگونه می‌توان از طریق همین مفاهیم و مدل‌ها دربارهٔ امری متعالی سخن گفت که با این عالم و حوادث رایج در آن هیچ شباهتی ندارد؟ مفاهیم امکانی، جسمانی و محدود چگونه می‌توانند از موجود و واجب‌الوجود به سبب، مجزء، نامتناهی حکایت کنند؟ آلستون در پاسخ به این پرسش معتقد است: ما می‌توانیم با استفاده از همین زبان عادی و مفاهیم رایج در آن، زبان دیگری بسازیم که هم قابل اطلاق بر خداوند و هم قابل اطلاق بر انسان باشد.

او معتقد است که برای رسیدن به این مطلوب باید ویژگی‌های امکانی، جسمانی و زمانی و مکانی این مفاهیم را کنار نهاده، هستهٔ اصلی معنا را که امری مشترک بین خدا و انسان است، به خدا نسبت دهیم از دیدگاه آلستون، ما ممکن است بتوانیم مفاهیمی از قبیل عشق، علم و قدرت را پالایش کنیم؛ یعنی آن‌ها را از تمام ویژگی‌های مخلوقانه‌ای که متناسب با زمانمندی، جسمانیت و غیره است، بپیراییم و هسته‌ای از معنا را باقی نگه داریم که قابل اطلاق بر خداوند باشد. چنین واژه‌های پیراسته‌ای را می‌توان به نحو حقیقی بر خداوند اطلاق کرد و با استفاده از آن‌ها می‌توان گزاره‌های صادقی دربارهٔ خدا سامان داد.

آلستون در راه رسیدن به این مطلوب، به نظریهٔ «کارکردگرایی» متوسل می‌شود. در نظری، کلید اصلی داشتن زبان حقیقی مشترک میان خالق و مخلوقات در این نکته نهفته است که ما بتوانیم مفهوم واحد و مشترکی را از اوصاف خدا و انسان به دست آوریم. او مدعی است که به رغم تفاوت آشکاری که میان خدا و انسان وجود دارد می‌توان به این

مفاهیم مشترک دست یافت و خاستگاه انتزاع این مفاهیم مشترک کارکرد و عمل مشترک این اوصاف، در خدا و انسان است. واقعیت علم خدا و علم انسان فی حد ذاته مفهوم مشترکی با هم ندارند و ما می‌توانیم با توجه به کارکرد مشترک و واحد علم در خدا و انسان، به مفهوم کارکردی واحد و مشترکی دست باییم که هم قابل اطلاق بر خداوند و هم قابل اطلاق بر انسان باشد.

واژگان کلیدی: سخن گفتن از خدا، کارکردگرایی، تمثیل، مجاز، رفتارگرایی، اوصاف انسان، کاربرد حقیقی، و زبان نمادین.

۱. ویلیام آلستون (۱۹۲۱ -)، در مقالهٔ معروف خود تحت عنوان «آیا ما می‌توانیم به‌طور حقیقی از خدا سخن بگوییم؟»، با طرح مسألهٔ امکان سخن گفتن از خدا، می‌کوشد تا راه حلی برای توجیه این امر ارائه دهد. او در ابتدای این مقاله، تأکید می‌کند که ما فقط با بخش خاصی از «سخن گفتن از خدا» سروکار داریم. بخشی که جنبهٔ محوری و مرکزی داشته و پایهٔ هر نوع سخن گفتن دربارهٔ خدا (اساس و پایهٔ الاهیات) است. این بخش، گزاره‌های موضوع - محمولی (قضایای حملیه) است که در آن‌ها، موضوع برای حکایت از خدا و محمول، دربردارندهٔ وصفی از اوصاف یا فعلی از افعال الهی است.^۲

در این جا با گزاره‌هایی روبه‌رو هستیم که به حسب ظاهر، به واقع ناظر بوده، دربردارندهٔ حکایت و اخبار از ویژگی‌های موجود متعالی هستند. این بخش از قضایا و گزاره‌ها، بخش سرنوشت‌ساز و تعیین‌کننده‌ای هستند؛ زیرا

* عضو هیأت علمی گروه فلسفهٔ دانشگاه قم.

□ تاریخ دریافت: ۸۱/۴/۱ □ تاریخ تأیید: ۸۱/۵/۲۱

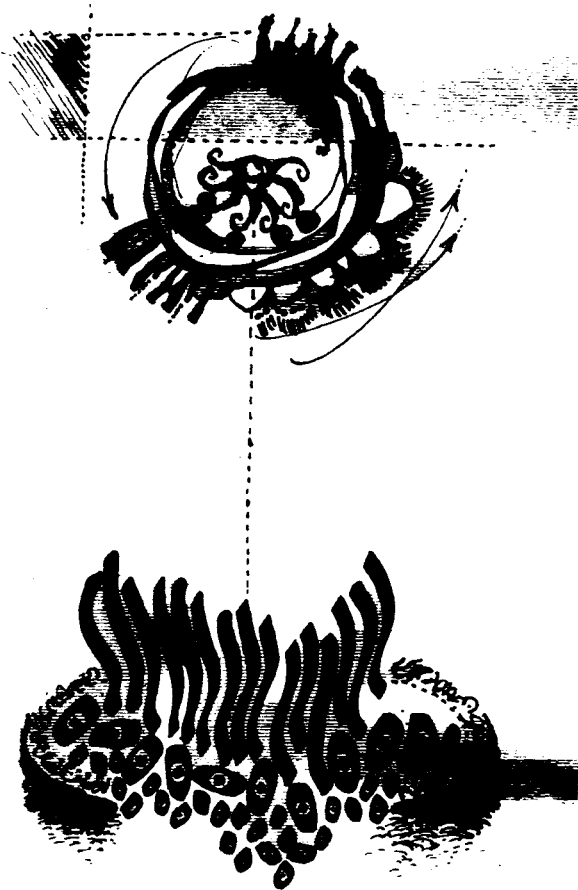
هرگونه گفتار دیگری درباره خدا که متضمن ارجاع و حکایت از خدا است، صدق یک یا چند گزاره از این نوع گزاره‌ها را از پیش مسلم فرض می‌کند؛ به‌طور مثال، اگر من از خدا بخواهم که شجاعت عطایم کند، تقاضای جدی این خواهش یا تمنی از خداوند، خود بر صدق پیشین پاره‌ای از این گزاره‌ها متکی است. من پیشاپیش مسلم فرض می‌کنم که خدایی وجود دارد. او کسی است که به خواهش‌ها، دعاها و تمنیات انسان‌ها عنایت داشته، در صدد برآوردن آن‌ها است. او از وضعیّت کنونی بندگان آگاهی دارد و به صداها و دعاها و حتی آرزوهای درونی آن‌ها آگاه است و به‌طور کلی، موجودی است که این خواهش‌ها و تقاضاها می‌توانند به سوی او متوجه شوند؛ بنابراین، گرچه عملی که ما در ابتدا انجام می‌دهیم، نوعی دعا و خواستن است، این تقاضا و طلب به مسلم شمردن صدق پاره‌ای از ویژگی‌ها برای خداوند مسبوق است.^۳

حال تمام سخن در این است که آیا این واژه‌ها یا اوصاف (مانند سمیع بودن، آگاه‌بودن، قدرت، و ...) می‌توانند به معنای حقیقی خود درباره خدا به کار رفته، بر او حمل شوند یا این واژه‌ها، هرچند به حسب ظاهر به معنای حقیقی و معمول و رایج خود درباره خدا به کار می‌روند، هنگامی که در این متن یا زمینه خاص به کلی متفاوت استعمال می‌شوند، معنای حقیقی خود را از دست داده، معنای کاملاً متفاوت دیگری می‌یابند. اگر چنین است، آن معنای به کلی متفاوت چه معنایی است، و ما از چه طریقی می‌توانیم بدان دست یابیم؟

در الاهیات معاصر، به‌ویژه الاهیات پروتستان، اغلب این امر مسلم فرض شده است که ما به‌طور حقیقی، توانایی سخن گفتن درباره خدا نداریم. آلتون می‌گوید:

عدم امکان سخن گفتن حقیقی و صریح درباره خدا، به صورت جزئی لایسنگ از ایمان مستکلمان معاصر در این قرن درآمده است؛^۴

البته در این جهت، تردیدی نیست که هیچ‌کس نمی‌تواند منکر این باشد که ما توانایی و استعداد ساختن و شکل دادن جمله‌هایی موضوع، محمولی را داریم که در آن‌ها موضوع، خداوند و محمول آن، برخی از ویژگی‌های به حسب ظاهر انسانی است. هیچ تردیدی نیست که ما توانایی ساختن چنین جمله‌هایی را داریم و واژه‌های به کار رفته در آن‌ها را نیز به معنای حقیقی به کار می‌بریم؛ ولی تمام سخن بر سر توفیق این کار و توجیه امکان سخن گفتن حقیقی «صادق» درباره خداوند است.



کسی نمی‌تواند چنین توانایی و قابلیت را انکار کند. مطلب محل بحث، تردید و انکار این است که آیا چنین ادعاهای صدقی می‌توانند موفق باشند. مطلب انکار شده، این است که محمول به کار رفته به معنای حقیقی کلمه، به گونه صادقی بتواند بر خدا اطلاق شود. به عبارت دیگر، آن چه انکار می‌شود، «امکان سخن گفتن حقیقی صادق درباره خدا است».^۵

از دیدگاه آلتون، شناخته شده‌ترین و قوی‌ترین برهان ارائه شده بر «عدم امکان سخن گفتن حقیقی صادق درباره خدا»، تأکید بر استعلا و متعالی بودن خداوند و تنزیه محض او است. خداوند در بیش‌تر ادیان و سنت‌های بزرگ دینی موجودی متعالی و به کلی متفاوت از دیگر موجودات به‌شمار می‌رود.^۶

استعلا یا تنزیه یا به کلی دیگر بودن خداوند به صورت متفاوتی تقریر شده است؛ به‌طور مثال، پل تیلیش معتقد است:

ا خدا موجود نیست. او خود وجود است. موجود بودن نزد او،

مستلزم محدود بودن و تنزل و تعلق به عالم امکان است و چنین امر نمی‌تواند متعلق مناسبی برای عبادت و دلبستگی فرجامین قرار گیرد.

ب. ما فقط می‌توانیم موجود را وصف کنیم. به تعبیر بهتر، فقط آنچه موجود است می‌تواند به‌طور حقیقی وصف شود؛ بنابراین، خدا چون موجود نیست، قابل وصف حقیقی هم نیست. یگانه سخن حقیقی (غیر نمادین) درباره او این است که خدا خود وجود است. وصف‌های دیگر ما از خدا، وصف‌های نمادین و غیرحقیقی (غیر صریح و غیر مستقیم) به‌شمار می‌روند.^۷

کسانی چون افلوطین، دیونوزیوس، و اکهارت که به سنت عرفانی خاصی تعلق خاطر دارند، بیش‌تر بر این نکته تأکید می‌کنند که خداوند، دارای یک نوع وحدت نامتعیّن و نامشخص و غیرقابل تحدید است و هرگونه وصف و حمل مفهومی بر او، این عدم تعین و لاحدیت و لاشیئیت را به مخاطره افکنده، او را متعیّن می‌سازد؛ بنابراین، طرفداران این سنت، سخن گفتن حقیقی از خداوند را با ویژگی‌های منحصر به فرد خداوند که او را از هر وصف و تبیینی فراتر قرار می‌دهد، ناسازگار می‌دانند. آن‌ها حتی از اسناد وصف وجود یا عدم یا شیئیت نیز پرهیز کرده، او را از همه این وصف‌ها فراتر می‌شمارند.^۸

آلستون، طرفداران معیار تحقیق‌پذیری تجربی (پیروان نحلّه پوزیتوسیم منطقی) را گروه سومی می‌داند که به‌گونه‌ای ادعا دارند چون محمولات کلامی قابل آزمون تجربی نیستند، ارزش صدق نداشته، بی‌معنا شمرده می‌شوند. از دیدگاه اینان نیز امکان سخن گفتن حقیقی اصیل و معنادار درباره خدا نیز منتفی است. آلستون می‌گوید:

این استدلال‌ها بسیاری از متکلمان و فیلسوفان دین را متقاعد کرده است؛ اما در عین حال، بسیاری از آنان حاضر نیستند بحث‌های کلامی را کنار بگذارند؛ بنابراین ناچارند، روش دیگری را برای تفسیر گزاره‌های به‌ظاهر حقیقی کلامی بیابند.^۹

برخی از آن‌ها در برخورد با جمله‌هایی از قبیل خدا آسمان‌ها و زمین را آفریده است، خدا با ایزمیا سخن گفت و...، کوشیده‌اند که به تفسیرهای غیرشناختاری روی آورند. این تفسیرها ادعا می‌کنند که گزاره‌های کلامی، فاقد مضمون معرفت بخش بوده، صرفاً بیانگر گرایش‌ها، احساسات و تعهدات درونی متکلم یا برانگیزاننده

تجربیات عرفانی و اموری از این قبیل است.

کسانی چون آیر، بریث ویت، راندال، استیس و پل فون بورن از این نظر گاه دفاع می‌کنند؛ به‌طور مثال، بریث ویت، از نخستین پیشوایان این رویکرد، معتقد بود که کارکرد مدعیات دینی، از اساس به کارکرد گزاره‌های اخلاقی شبیه است. یکی از وجوه متمایز زبان دینی این است که بر حکایاتی اشمال دارد که تصویری از زندگی اخلاقی را به دست می‌دهند و انسان‌ها را به آن نوع زندگی ترغیب می‌کنند؛ نظیر داستان سامری نیکوکار یا قصصی که از همدلی عیسی با مردم حکایت دارند. به نظر بریث ویت، برای آن که این حکایات به هدف اصلی خود برسند، لازم نیست صادق باشند یا حتی دیگران آن‌ها را صادق بشمارند. او رابطه میان حکایات و زندگی اخلاقی را «رابطه‌ی روان‌شناختی و علی» می‌داند؛ چرا که معتقد است: اغلب مردم اگر اعمالشان را از پاره‌ای حکایات الهام بگیرند، بالطبع آن اعمال را آسان‌تر انجام می‌دهند.^{۱۰} آلستون در ابتدای بحث بر سه نکته تأکید می‌کند:

۱. هیچ تردیدی در این نیست که ما توانایی ساختن جمله‌های موضوع - محمولی خاصی درباره خدا را داریم که در آن‌ها محمول به معنای حقیقی به کار رفته و جمله، بیان‌کننده این ادعا است که محمول بر موضوع صدق می‌کند. من با گفتن این‌که «خداوند به ما امر کرده است که یک‌دیگر را دوست داشته باشیم»، یکی از این نوع جمله‌ها را هم اکنون ساختم؛ ولی این قابلیت، محل بحث و انکار نیست. بحث در این است که آیا چنین ادعاهایی می‌توانند موفق شوند. «آن‌چه انکار شده، این است که هر محمول واژه‌ای که به گونه‌ای حقیقی به کار می‌رود بتواند به نحو صادقی بر خدا اطلاق شود یا آن‌گونه که ما ممکن است بگوییم این‌که هر محمولی به‌طور حقیقی بر خدا صدق کند.»^{۱۱}

۲. به جرأت می‌توان گفت: هر کسی که گمان می‌کند حکایت از خدا ممکن است، انکار نخواهد کرد که برخی از محمولات سلبی به معنای حقیقی بر خدا صدق می‌کند. این محمولات سلبی، به‌طور حقیقی بر خدا حمل شده و این حمل، صادق نیز هست.

محمولاتی از قبیل غیر جسمانی، غیرقابل تغییر، غیرقابل ترکیب، غیرمتناهی و... از این قبیل هستند، و چه بسا برخی به همین دلیل که صدق حقیقی این اوصاف

سلبی بر خداوند، هیچ مشکل خاصی را پدید نمی‌آورد، کوشیده‌اند تا دیگر اوصاف ایجابی و همهٔ محمول‌های گزاره‌های کلامی را به نحو سلبی تفسیر کنند.

۳. هیچ تردیدی هم نیست که همهٔ محمول‌های عارضی و بیرونی (برون ذاتی) نیز کنار گذاشته می‌شوند. هیچ کسی انکار نخواهد کرد همان‌گونه که خداوند، با من همسان نیست، احوال عارضی و برون ذاتی من نیز به‌طور حقیقی بر خدا صدق نمی‌کنند؛ برای مثال هیچ کسی انکار نخواهد کرد که «اندیشهٔ کنونی من» یا دیگر حالات نفسانی عارضی‌ام به‌طور حقیقی بر خدا صدق کنند؛^{۱۲} البته آلتون این نکته را یادآور می‌شود که کشیدن خط فاصل دقیقی واقعی (و نه صرفاً لفظی) بین اوصاف سلبی و ایجابی و نیز بین اوصاف عارضی و ذاتی (درون ذاتی و برون ذاتی) کاری دشوار است. دلیل این‌که بسیاری از محمولات، عارضی یا سلبی شمرده می‌شوند، این است که هیچ چیزی دربارهٔ خود موضوع (ماهیت و سازکار آن) و چگونگی آن به ما نمی‌گویند.

آن‌گاه آلتون می‌گوید:

اجازه بدهید تا محمولات و اوصافی را که چیزی را دربارهٔ ماهیت یا سازکار موضوع به ما می‌گویند، «اوصاف و محمولات درون ذاتی» بنامیم.^{۱۳}

حال ممکن است بحث را این‌گونه مطرح کنیم که مخالف گفتمان کلامی (مخالف با امکان سخن گفتن از خدا)، منکر این است که محمول ایجابی درون ذاتی محمول‌هایی از قبیل آفرینش آسمان‌ها و سخن گفتن با خدا بتواند به‌طور حقیقی بر خدا صدق کند؛ بنابراین، پرسش اصلی بحث این است: «آیا محمولات ایجابی درون ذاتی می‌توانند به نحو صادقی به معنای حقیقی خود بر خدا حمل شوند یا نه؟»

نکتهٔ محلّ تردید، «امکان سخن گفتن ایجابی ذاتی صادق حقیقی دربارهٔ خدا است». هر یک از این قیود، نوع خاصی از سخن گفتن را کنار می‌گذارند:

یک. قید «ایجابی»، سخن گفتن سلبی (از طریق سلب) را از محلّ بحث خارج می‌کند؛

دو. قید «ذاتی»، سخن گفتن و اسناد اوصاف عارضی و بیرونی را از محلّ بحث بیرون می‌کند؛

سه. قید «حقیقی»، سخن گفتن غیرحقیقی (مجازی و استعاری و نمادین و...) را طرد می‌کند؛

چهار. قید «صادق»، سخن گفتن کاذب و ناصواب را از محلّ بحث خارج می‌سازد.

در پایان بحث، آلتون این نکته را یادآور می‌شود که او فقط به بررسی بخش خاصی از اوصاف و محمولات درون ذاتی خواهد پرداخت و آن بخش خاص «اوصاف انسانی» یا انسان‌گرایانه (به تعبیر استراوسون) هستند؛ بنابراین، از میان همهٔ این اوصاف، فقط به بخش خاصی از این اوصاف می‌پردازد و پرسش محوری بحث این است که آیا اوصاف انسانی به‌گونه‌ای حقیقی بر خدا صدق می‌کنند یا نه؟^{۱۴}

مقصود از اوصاف انسانی، اوصافی هستند که بر موجود اطلاق می‌شوند؛ اگر آن موجود، «عامل انسانی یا شخصی» باشد؛ عاملی که حامل مقاصد، خواست‌ها و یا غایات و اهدافی در اعمال و رفتارهایش باشد؛ عاملی که در پرتو معرفت یا باور خاصی عملی می‌کند؛ موجودی که اعمالش بیانگر رهیافت‌های او است و رفتارهای او به‌وسیلهٔ معیارها و اصولی هدایت می‌شوند، و موجودی که به تبادل و تعامل با دیگر اشخاص، توانا است؛^{۱۵} بنابراین، در صدق مفهوم انسانی یا شخصی بر عامل، داشتن سلسله حالات انفسی از قبیل داشتن قصد و نیت، معرفت و باور و هدفداری در رفتار و کردار و داشتن سلسله رهیافت‌های خاص، شرط لازم و ضرور است.

تصوّر از خدا به صورت فاعل انسانی (عامل شخصی) در مسیحیت و دیگر ادیان توحیدی به‌طور عمیقی متجلی شده است. خدایی که ادیان توحیدی از آن سخن می‌گویند، اغلب خدای انسان وار است که حالات انفسی خاص خود را دارد. او به هیچ وجه، شیء نیست. او شخص است. خدایی که اراده می‌کند، آگاهی و معرفت داشته، با انسان در تعامل و تبادل مستمر و بی‌واسطه قرار دارد. تبادل گفت و گو بین انسان و خدا، به‌طور شفاهی یا غیرشفاهی، در محوریت و مرکزیت سنت یهودی - مسیحی قرار دارد. خدای ادیان توحیدی، خدایی است که قوانین، دستورها و آموزه‌هایش را بر انسان فرود می‌آورد؛ اطاعت یا عدم اطاعت او را تحت مراقبهٔ خود دارد؛ خدایی که جهان را آفریده و آن را برای حصول و دستیابی به غایات خاصش هدایت می‌کند؛ خدایی که پاداش می‌دهد و عقاب می‌کند؛ خدایی که عشق می‌ورزد و می‌بخشاید، و خدایی که در تاریخ و در حیات انسان‌ها برای برآوردن اغراض مداخله می‌کند.

برخی از جمله‌های اخیر، دربردارندهٔ محمول‌ها و اوصافی انسانی هستند که به‌طور سنتی و رایج بر خدا

اطلاق می‌شوند. محمول‌هایی از قبیل عشق ورزیدن، بخشیدن، آفریدن، مداخله کردن، هدایت کردن، پاداش و عقاب کردن، ... محمول‌هایی هستند که فقط بر عامل شخصی و انسان‌وار اطلاق می‌شوند و در ادیان توحیدی، از این حیث بر خدا اطلاق می‌شوند که خدا، شخص شمرده می‌شود.^{۱۶} حال، تمام بحث در این است که آیا اوصاف و محمول‌های شخصی و انسان‌وار می‌تواند به معنای حقیقی کلمه بر خدا صدق کنند.

پیش از پرداختن به پاسخ این پرسش، باید درباره تحلیل و توضیح واژه کلیدی «Literal»^{۱۷} که در این پرسش نقش اساسی و محوری دارد، اندکی درنگ کنیم.

به رغم وقوع مکرر این واژه در عباراتی از قبیل «معنای حقیقی» و «مدلول حقیقی» و موارد مشابه و مکرر دیگر، معنای این واژه مبهم بوده، همین امر، سبب پیدایش خلط‌ها و سوء تفاهم‌های بسیاری در این بحث شده است. واژه «حقیقی»، در این جا، در مقابل «مجازی» یا غیر حقیقی به کار می‌رود و هر کدام از این واژه‌ها، از یک نوع کاربرد واژه‌ها حکایت می‌کنند. استعمال حقیقی در برابر استعمال مجازی یا غیرحقیقی به کار رفته و برگونه خاصی از استعمال دلالت می‌کند. برای فهم درست این مقصود، نخست باید بین «زبان» [= language] و گفتار [= speech] تفکیک قائل شویم.^{۱۸}

زبان طبیعی، از دیدگاه آلستون، سیستمی انتزاعی است که از انواع صداها یا از انواع دیگر اقلام و مؤلفه‌های قابل شناخت تشکیل شده است. نظام‌مندی زبان، هم درونی و هم بیرونی است. واج‌شناسی، ریخت‌شناسی یا صرف و نحو، سیستم درونی زبان را آشکار می‌سازند.

سیستم بیرونی زبان، به وسیله معنانشناسی زبان آشکار شده، به بررسی رابطه بین لفظ و معنا از یک سو و عالم خارج و ویژگی‌های آن از سوی دیگر می‌پردازد و بر اساس این بررسی، نحوه «بازنمایی» معنای زبان از عالم واقع پدیدار می‌شود.

speech [= گفتار] عبارت از کاربرد زبان در مقام تبادل و تعامل است؛ (البته باید توجه داشت که گفتار در این جا، به معنای بسیار گسترده‌ای به کار می‌رود تا هم تبادل و تعامل نوشتاری و هم انواع ارتباطات شفاهی را در بر گیرد).

هنگامی که می‌گوییم: واژه یا عبارت خاصی، دارای معنای «S» یا مدلول «S» است، این سخن واقعیتی درباره زبان را بیان می‌کند. این سخن به ساختار و سیستم درونی زبان ناظر، و بیانگر ساختار معنایی آن زبان است؛ بنابراین

وقتی می‌گوییم: واژه «player» در زبان انگلیسی معنای متعددی از جمله شخصی که بازی خاصی را انجام می‌دهد، قمارباز، آدم بیکار و ولگرد و... دارد، حقیقتی معنانشناختی را درباره این واژه بیان کرده‌ایم؛ در حالی که واژه Literal، از سوی دیگر، نه برای بیان معنای یک واژه، بلکه برای بیان گونه خاصی از استعمال کلمات، عبارات و مانند آن، و برای بیان نحوه خاصی از گفتار [mode of speech] به کار می‌رود؛^{۱۹} بنابراین، دو مقام را باید از یک دیگر تفکیک کرد:

۱. مقام معنا؛

۲. مقام کاربرد.

در مقام معنا، درباره مؤلفه‌های ذاتی تشکیل دهنده معنا سخن می‌گوییم؛ ولی در مقام استعمال، به «نحوه کاربرد در جریان تبادل زبانی» توجه می‌شود. «حقیقی بودن یا مجازی بودن» به چگونگی کاربرد و به تعبیر سوسوری، به مقام «گفتار» (speech) بر می‌گردند. «مجاز» هم گونه خاصی از گفتار است و برای بیان گونه خاصی از کاربرد واژه‌ها به کار می‌رود.^{۲۰} به عبارت دیگر، ما دو نوع کاربرد داریم: کاربرد حقیقی و مجازی، نه دو نوع معنا و مضمون. شما معنا و مضمون واحدی را در وضعیت متفاوت و با تأکید بر قراین و شواهد گوناگونی می‌توانید به صورت‌های مختلف به کار برید. جمله‌ای که بر حسب ظاهر دارای معنای خیری صرف است، امکان دارد به گونه‌ای به کار رود که بر استفهام یا نفی یا تمسخر یا حتی بر معنای امری و انشایی دلالت کند؛ بنابراین، مجازی یا حقیقی بودن، وصف نحوه کاربرد زبان است و به مقام استعمال بر می‌گردد، نه مقام معنا و موضوع له. آلستون به صراحت می‌گوید:

واژه «حقیقی»، از سوی دیگر، برای گونه خاصی از کاربرد واژه‌ها، عبارت‌ها و مانند آن و گونه خاصی از گفتار به کار می‌رود، نه نوع خاصی از معنا یا هر ویژگی زبانی دیگری؛ از این رو، این واژه در تقابل با شبکه‌ای از کاربردهای مجازی واژه‌ها، قرار گرفته است....^{۲۱}

او در مقاله «مجازهای تحویل‌ناپذیر در الاهیات»، همین سخن را درباره واژه «مجاز» بیان می‌کند:

واژه «مجاز»، از سوی دیگر، برگونه خاصی از کاربرد واژه‌ها، و نوع خاصی از گفتار دلالت می‌کند، نه بر نوعی از معنا یا هر ویژگی دیگری از زبان. این واژه به گونه خاص‌تری به شبکه کاربردهای غیرحقیقی واژه‌ها مربوط می‌شود. ... که در تقابل با

کاربردهای حقیقی واژه‌ها قرار گرفته است...^{۲۲}

بنابراین، حقیقی بودن یا مجازی بودن، وصف گفتار (فعل گفتاری) است، نه وصف معنا و موضوع له. معنا بر دو نوع حقیقی و مجازی نیست؛ بلکه کاربرد معنا بر دو نوع کاربرد حقیقی و کاربرد مجازی است؛ از این رو، یک واژه یا عبارت واحد، ممکن است به دو یا چند گونه مختلف به کار رود.

آلستون سپس با تمرکز بر جمله‌های موضوع - محمولی (جمله‌های حملیه)، می‌کوشد تا این تفاوت بین دو نحوه کاربرد (حقیقی و مجازی) را آشکار سازد.

ما می‌توانیم درباره معنای هر محمول واژه‌ای، در جمله‌های حملیه، آن معنا را «مرتبط‌کننده» آن واژه یا ویژگی چه بسا پیچیده‌ای در عالم واقع به شمار آوریم؛ در این صورت، نقش معنا، نقش واسطه‌ای و حکایتی است که واژه‌ها از طریق آن واسطه، با یک سلسله ویژگی‌ها در عالم واقع مرتبط می‌شوند. همان‌گونه که آلستون هم یادآور می‌شود، ثنوری‌های گوناگون درباره معنای، توجیهات متفاوتی از ماهیت این ارتباط ارائه می‌دهند؛^{۲۳} بنابراین، نظریه تصویری معنا [= ایده‌ای معنا] که به طور مثال، در مقالات جان لاک یافت می‌شود، بیان می‌کند که معنای واژه محمولی، آن محمول را با ویژگی خاصی (P مثلاً) مرتبط می‌کند؛ اگر آن واژه، به مثابه علامت و نشانه‌ای بر ایده P در مقام تبادل زبانی عمل کند.^{۲۴}

حال، ما هنگامی که در جمله حملیه (موضوع - محمولی)، به محمول، کاربردی حقیقی می‌دهیم و آن را به نحو حقیقی به کار می‌بریم، جمله‌ای را با این ادعا اظهار می‌کنیم که موضوع، خصیصه‌ای دارد که به وسیله محمول معین شده است یا بهتر است بگوییم: محکمی واژه موضوع، خصیصه‌ای دارد که به وسیله محکمی واژه محمول، بیان شده است؛ بنابراین اگر من واژه «player» را در جمله «He is one of the player» به نحو حقیقی به کار بردم، این معنا را ادعا کرده‌ام: شخصی که از آن حکایت و بدان اشاره شده، دارای خصیصه‌ای است که واژه محمول به نحو حقیقی بر آن دلالت می‌کند؛ یعنی او دارای ویژگی «بازیگری»، و به معنای حقیقی کلمه، بازیگر است. اگر این جمله من صادق، و شخصی که بدان اشاره شده است، به طور واقعی واجد آن خصیصه باشد، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که محمول «player» به نحو حقیقی بر آن شخص صادق است و این محمول به معنایی حقیقی درباره‌اش به کار رفته است؛ ولی

اگر من هم مانند شکسپیر در مکبث بگویم: «زندگی، بازیگر تهیدستی است که...»، این امر آشکار است که زندگی (حیات) به طور واقعی بازیگر نیست و واژه بازیگر به معنای حقیقی کلمه درباره او به کار نمی‌رود. دیگر معنایی شناخته شده واژه «player» نیز در حیات به کار نمی‌روند؛ بنابراین اگر من جمله شکسپیر در مکبث را با توجه و آگاهانه به کار برم، آن را به نحو مجازی به کار می‌برم، نه به نحو حقیقی.^{۲۵}

- آلستون معتقد است که واژه حقیقی [Literal] در روزگار اخیر با تداعی‌های چندی همراه است که گمان می‌شود با معنای حقیقی مساوق یا ملازم هستند. او از جمله این تداعی‌های مفهومی، به مفاهیمی از قبیل «دقیق»، «مشترک معنوی»، «معین و مشخص»، «تجربی» و «معمول» و رایج اشاره می‌کند. بسیاری گمان می‌کنند که واژه حقیقی به صورت ضمنی یا استلزامی، بر این معنایی دلالت دارند؛ بنابراین، معنای حقیقی واژه باید دقیق، معین، ملموس و معمول و رایج باشد؛ به طوری که استعمال حقیقی واژه در یک معنا، با اشتراک لفظی، ابهام، انتزاعی بودن و غیررایج بودن معنای آن واژه سازگار نیست.

آلستون مدعی است که هیچ یک از این ویژگی‌ها در حقیقی بودن معنا دخیل نبوده، لازمه حقیقی بودن معنا هم نیست؛ چراکه ما می‌توانیم واژه‌ای را به طور حقیقی در یک یا چند معنا به کار ببریم؛ ولی آن معنا یا معنایی، دارای ابهام و یا ابهام باشند. با توجه به معیاری که برای حقیقی بودن استعمال واژه در یک یا چند معنا ذکر کردیم، هیچ یک از ویژگی‌های پیشین، شرط لازم یا کافی حقیقی بودن نیست؛ بنابراین، ممکن است واژه‌ای به طور حقیقی در معنایی به کار رود؛ ولی آن معنا، فی حد ذاته، دقیق نبوده، دارای ابهام و ابهام باشد یا آن معنا بر امر ملموس و محسوس دلالت نکرده، معنایی انتزاعی باشد.^{۲۶}

آلستون مطلب پیشگفته را چنین بیان می‌کند:

... «واژه حقیقی» طری تلقی عام و رایجی که در روزگاران اخیر پیدا کرده است، لوازم و مدلولات نامتوقعی را با خود حمل می‌کند. من به طور خاص به لوازمی از قبیل «دقیق»، «مشترک المعنی»، «معین»، «واقعی»، «تجربی» و «معمول» و رایج نظر دارم. به هر حال، خلط عام و رایج این است که این واژه با این امور ملازم و مساوق انگاشته شده است؛ در حالی که این امر صرفاً سوء تفاهمی است که فرض شده واژه حقیقی، به معنای متمایز تاریخی که بیان شد، مستلزم هر یک از این ویژگی‌ها

است. معنایی که واژه‌ها در زبان دارا هستند می‌توانند از راه‌های متعدّد و متنوعی، کم یا بیش، مبهم؛ نامعلوم، نامتعیّن و نامشخص باشند؛ بنابراین من می‌توانم واژه‌ها را به صورت حقیقی به کار برم؛ ولی هنوز هم این واژه‌ها به نحو مبهم، چند پهلو و نامتعیّن به کار روند. از سوی دیگر، همسان‌انگاری «حقیقی» با «تجربی» چیزی بیش از صرف خطای غیرعمدی و تصادفی است. این دیدگاه، نشان‌دهنده خلط بحثی اساسی در فلسفه زبان، در باب موقعیتی است که در آن موقعیت واژه‌ای واجد معنایی خاص می‌شود....

اگر معناداری به گونه‌ای، مقتضی ارتباط و مساس با تجربه باشد، در این صورت فقط واژه‌های دارای معنای تجربی می‌توانند به‌طور حقیقی استعمال شوند.... این ادعا از خود معنای حقیقی به دست نمی‌آید. این ادعا نیازمند انضمام نظریه تجربه‌گرایانه درباره معناداری است. نظریه‌ای که مقبولیتش چندان روشن نیست....^{۲۷}

آلستون سپس به بررسی این ادعا می‌پردازد که ممکن است پنداشته شود پس از این که واژه «Literal» از همه این معانی و مفاهیم تلویحی [از قبیل دقیق، تجربی، معین و...] منفک، [و روشن] شد [که هیچ یک از این امور، در اصل معنای «حقیقی» دخیل نیستند] پرسش از این که آیا ما می‌توانیم به‌طور حقیقی درباره خدا سخن بگوییم، اهمیّت خودش را از دست می‌دهد. او این ادعا را نمی‌پذیرد و خاطر نشان می‌کند که برای اثبات اهمیّت این پرسش، ما صرفاً نیازمند توسّل به برخی اصول کاملاً موجه هستیم که آن اصول، «معانی و مفاهیم» را با یکدیگر مرتبط می‌سازند. این امر آشکار به نظر می‌رسد که من در صورتی می‌توانم معنای خاصی را به محمول واژه‌ای نسبت دهم که دارای مفهومی [= یا تصویری] از خصیصه‌ای باشم که به وسیله محمول واژه متعیّن شده است؛ هنگامی که به آن معنای خاص به کار می‌رود. در غیر این صورت، چگونه می‌توانم به آن خصیصه، به گونه‌ای که با محمول، متعیّن شده است، دست یابم. از سوی دیگر، اگر من مفهومی [= تصویری] از آن خصیصه داشته باشم، برای ناممکن نخواهد بود که واژه‌ای را برای تعیین آن خصیصه به کار برم...؛ بنابراین فقط در صورتی تعیین خصیصه به وسیله واژه در زبان خاصی ممکن است که متکلم به آن زبان، مفهوم [= تصویری] خاصی از آن خصیصه داشته باشد یا بتواند داشته باشد.^{۲۸}

برای روشن شده مقصود آلستون باید چند چیز را از یکدیگر جدا کنیم:

۱. واژه - محمول، واژه‌ای که به صورت محمول در گزاره حملیه آورده می‌شود؛
۲. ویژگی عینی خاصی که این واژه باید بر آن دلالت کند که اغلب به امری در عالم واقع بر می‌گردد؛ مانند ویژگی ایستادن زید در عالم واقع؛
۳. معنای واژه محمول؛
۴. داشتن مفهوم یا تصویری از خصیصه‌ای که واژه محمول، آن را متعیّن می‌کند.

آلستون معتقد است که «واژه محمول» در صورتی می‌تواند، «خصیصه» خاصی را متعیّن کند که متکلم هنگام به کار بردن آن واژه به معنای خاص خودش، از آن خصیصه تصوّر و مفهومی خاص داشته باشد. ما بدون داشتن این مفهوم نمی‌توانیم از طریق این واژه به آن خصیصه منتقل شویم. تعیین خصیصه‌ای خاص به وسیله واژه معنادار، فقط در صورتی ممکن است که تصوّر و مفهومی از آن خصیصه داشته باشیم. «بنابراین اگر بتوانیم از اوصاف درونی ذاتی خدا تصویری [= مفهومی] داشته باشیم، زبان ما می‌تواند بر واژه‌هایی مشتمل باشد که در برابر آن، اوصاف درون ذاتی به کار رفته‌اند.

... سرانجام این که ما می‌توانیم به‌طور حقیقی از خدا سخن بگوییم؛ اگر بتوانیم مفاهیم [= تصوّرات] اوصاف درون ذاتی الهی را فراهم سازیم.^{۲۹}

- این پرسش که «آیا واژه‌های خاصی می‌توانند به‌طور حقیقی بر خدا اطلاق شوند»، اغلب با این سؤال که «آیا آن واژه‌ها به همان معنایی که بیرون از الاهیات دارند، به‌طور حقیقی بر خدا صادق هستند»، یکسان انگاشته شده است. به تعبیر دیگر، چنین انگاشته شده است که مقصود از کاربرد حقیقی واژه‌ها بر خدا، صدق آن واژه‌ها بر خدا به همان معنای عادی و روزمره بیرون از الاهیات [در زبان طبیعی] است. در این صورت، پرسش از این که آیا واژه‌های خاصی می‌توانند به‌طور حقیقی بر خدا اطلاق شوند، قابل تحویل و ارجاع به این پرسش است که آیا این اصطلاحات در حوزه الاهیات به همان معنای غیر کلامی عادی به کار می‌روند. اگر چنین باشد، آن گاه ما فقط در صورتی از خدا به صورت دارنده معرفت و اراده قصد، در جایگاه خالق، آمر و بخشاینده می‌توانیم به‌طور حقیقی سخن بگوییم که آن اصطلاحات، به همان معنایی که به‌طور حقیقی بر انسان صدق می‌کنند، بر خداوند نیز صادق باشند. خلاصه این که در این صورت، شرط لازم و کافی اطلاق حقیقی واژه‌ای بر خدا، این است که آن واژه بتواند به همان معنای

بیرون از الاهیات (در زبان عادی) بر خدا صدق کند.^{۳۰} دلیلی که برای این فرض، ارائه شده، این است که یگانه راه دستیابی اولیه ما به این که این واژه‌ها چه معنایی دارند، این است که ببینیم دربارهٔ انسان به چه معنایی به کار می‌روند. ما نخست، معنایی را که به این واژه‌ها نسبت می‌دهیم (و این واژه‌ها را بر معنای خاصی حمل می‌کنیم)، آن را از این طریق فرامی‌گیریم که این واژه‌ها هنگام استناد به انسان چه معنایی دارند؛ به‌طور مثال، ما برای فهم معنای امر کردن، بخشیدن و مانند آن باید ببینیم که امر کردن، و بخشیدن، هنگامی که به انسان نسبت داده شوند، چه معنایی دارند؛ بنابراین، نقطهٔ آغاز فراگیری زبان از کاربردهای رایج و متعارف این واژه‌ها دربارهٔ انسان آغاز می‌شود و ما هیچ راه دیگری نداریم. اگر ما معنای این واژه‌ها را ندانیم نمی‌توانیم از کاربرد آن‌ها دربارهٔ خدا و هنگام انتساب به او آغاز کنیم. تردیدی نیست که باید با کاربردهای انسانی و عادی این واژه‌ها، آغاز کنیم و فراگیری زبان نیز از این طریق ممکن می‌شود؛ ولی آیا این امر، مستلزم این است که این واژه‌ها باید در مراحل بعدی کاربرد خود، در همان معنای عادی و مخلوقانه اولیهٔ خود به کار روند و در غیر این صورت، واجد معنای حقیقی نخواهند بود؟ پاسخ آلتون به این پرسش، منفی است.

او معتقد است: بر فرض که این ادعا درست، و نقطهٔ آغاز فراگیری معنای این واژه‌ها از کاربردهای انسانی آن‌ها باشد، این امر مستلزم این نیست که آن معنای انسانی، یگانه معنای حقیقی این واژه‌ها بوده و برای همیشه فقط در همان معنای به‌طور حقیقی به کار روند. این امر، بر فرض تسلیم، منافاتی ندارد که این واژه‌ها در مراحل بعدی کاربرد خود «معنای فنی و تخصصی» تازه دیگری در عرصهٔ الاهیات بیابند. چه بسا این واژه‌ها در فرایند کاربردهای بعدی خود، معنای دیگری نیز یافته، در برخی از این معنای، به‌طور حقیقی به کار روند. در بسیاری از واژه‌های «علمی تجربی» نیز داستان همین‌گونه است. در علم نیز (در اصطلاحات نظری و فنی علمی)، نخست پیش از فراگرفتن معنای فنی و نظری این واژه‌ها، معنای عادی و رایج آن‌ها را در زبان طبیعی فرامی‌گیریم؛ ولی این آغاز از معنای عادی و طبیعی مانع از این نمی‌شود که واژه‌هایی از قبیل نیرو، میدان، انرژی و ... معنای فنی و تخصصی تازه‌ای در عرصهٔ علم بیابند. این معنای جدید درون این عرف علمی، معنای خاص خود را داشته، در زبان دانشمندان به‌طور حقیقی در همان معنای ثانوی فنی خود به کار می‌روند.^{۳۱}

- آلتون پاسخ به این پرسش را که آیا محمولات و اوصاف خاصی وجود دارند که به‌طور حقیقی بر خدا صدق کنند، بر دو امر مبتنی می‌داند:

۱. این که خدا شبیه چیست یا به تعبیر دیگر، به چگونه بودن خدا در متن واقع؛

۲. محتوا و مضمون این اوصاف و محمولات.

بحث اطلاق اوصاف انسانی به‌طور حقیقی بر خدا، دو طرف دارد: یک طرف آن به محتوا و مضمون این اوصاف بر می‌گردد که به درستی باید تجزیه و تحلیل شود تا بفهمیم آیا در ذات این مضمون و محتوا، عنصر یا عناصری وجود دارند که مانع عقلی از اسناد حقیقی آن‌ها به ذات خدایند یا هیچ مولفه و عنصر مانع و رادعی وجود ندارد. از طرف دیگر، ما نیازمند ارائهٔ تحلیل روشن و تعریف دقیقی از ذات الاهی هستیم تا روشن شود که ذات الاهی مشتمل بر چند ویژگی‌های خاص و منحصر به فردی است و در پی آن بررسی شود که کدام یک از این ویژگی‌های ذاتی، از اسناد ویژگی‌های انسانی به ذات پاک احدیت مانع هستند.^{۳۲} آلتون معتقد است که روشن شدن این دو طرف بحث و ماهیت حقیقت و مجاز (استعمال حقیقی و مجازی) ما را در وضعیتی شفاف و روشن قرار می‌دهد که در آن وضعیت، داوری دربارهٔ پرسش پیشین، به واقع نزدیک‌تر خواهد بود. وی از میان همهٔ ویژگی‌های الاهی که بررسی همهٔ آن‌ها مجال گسترده‌ای را می‌طلبد، فقط به بررسی سه ویژگی یا بهتر بگوییم سه وجه تمایز خداوند از دیگر موجودات می‌پردازد؛ ویژگی‌هایی که گفته می‌شود: مانع اسناد اوصاف و محمول‌های انسانی به‌طور حقیقی به خدا هستند. این سه ویژگی عبارتند از:

۱. غیرجسمانی بودن خدا [= بی‌بدنی یا فقدان بدن و ماده]؛

۲. بی‌زمان بودن خدا؛

۳. نامتناهی بودن خدا.

از میان این سه، آلتون، بیش‌ترین اهمیت را به ویژگی اول یعنی غیرجسمانی بودن خدا می‌دهد؛ چرا که از یک سو از سوی کسانی که امکان سخن گفتن حقیقی دربارهٔ خدا را نفی کرده‌اند، بیش‌ترین تأکید بر مانع بودن این وصف و عدم امکان جمع بین این وصف و فاعل شخصی بودن صورت گرفته، و از سوی دیگر، از سوی متدینان، این وصف از میان دیگر اوصاف خداوند از قبیل بساطت، عدم تناهی، بی‌زمانی و ... به صورت عام‌تر و گسترده‌تری پذیرفته شده است و اتفاق نظر بیش‌تری بر آن وجود دارد.^{۳۳}

اگر ما خودمان را قانع کنیم که اصطلاحات شخصی و انسان‌وار بتوانند به‌طور حقیقی بر موجود غیرجسمانی صادق آیند، این امر به هیچ وجه برای نشان دادن این که آن‌ها بتوانند به‌طور حقیقی بر خدا صادق آیند، کافی نیست؛ زیرا خدا صرفاً موجود غیر جسمانی قدیم نیست. در این جا ممکن است اوصاف الهی دیگری نیز وجود داشته باشند و ما را از این اندیشه باز دارند که نتوانیم به خدا به گونه‌ای حقیقی به صورت فاعل انسان‌وار بنگریم. ویژگی‌های انسانی به‌طور معمول به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. اوصاف روان‌شناختی یا نفسانی، (psychological... mentalor) که به‌طور اختصاری تحت عنوان «M - P» از آن نام می‌بریم.

۲. خصایص فعلی یا عملی، (Action predicate) که به‌طور اختصاری تحت عنوان «A - P» از آن نام می‌بریم. «اوصاف و خصایص نفسانی» با اموری از قبیل شناخت‌ها، احساس‌ها، عواطف، رهیافت‌ها، خواست‌ها، افکار و اندیشه‌ها، تخیلات و توهمات و دیگر احوال و حوادث و جریان‌های روان‌شناختی درونی دیگر انسان سروکار دارند.

«اوصاف فعلی»، با آن چه فاعل یا عامل، به معنای اعم کلمه انجام می‌دهد، یعنی با فعل فاعل یا عمل عامل، سرو کار دارد که نمونه آشکار آن، حرکات و سکانات جوارحی است.^{۳۴}

از یک سو اوصاف انسانی نفسانی، از اوصاف عملی انسانی پنهان‌تر و پیچیده‌تر و بیش‌تر نیازمند تحلیل و تبیین هستند، و از سوی دیگر، اوصاف فعلی یا عملی به اوصاف نفسانی از قبیل شناخت، اراده، احساس و مانند آن مسبوق هستند؛ [چرا که افعال اختیاری، بدون حصول مبادی معرفتی و غیر معرفتی از انسان صادر نمی‌شوند]؛ بدین سبب به لحاظ منطقی، بررسی وضعیت معناشناختی این اوصاف هنگام اطلاق بر خداوند، ضرورت بیش‌تر و اولویت دارد؛ به همین جهات، آلتون نیز ابتدا از تحلیل اوصاف انسانی نفسانی آغاز می‌کند؛ چرا که در صورت امکان، تحلیل این اوصاف، از تحلیل اوصاف فعلی آسان‌تر و قابل حصول‌تر خواهد بود؛ به‌طور مثال «خلق» از جمله اوصاف فعلی، و معنای آن، ایجاد نوعی تغییر در عالم خارج است؛ تغییری که با قصد و اراده انجام می‌گیرد. اگر ما از اوصافی مانند قصد و اراده، معنای روشنی نداشته

باشیم، طبیعی است که از شناخت معنای خلق نیز ناتوان خواهیم بود. آلتون در ابتدای این بحث، این نکته را یادآور می‌شود که در جریان این بحث، به‌طور عمدی و اختیاری میان دو امر در نوسان خواهد بود:

۱. سخن گفتن از «معانی» این اوصاف و محمولات؛
 ۲. سخن گفتن از «مفاهیمی» که آن اوصاف در پرتو داشتن آن معانی، آن مفاهیم را بیان می‌کنند.^{۳۵}

سهم عمده و اساسی در باب تبیین نظریه‌های ناظر به اوصاف نفسانی (M - P) به این پرسش مرتبط است که آیا این اوصاف، به درستی به حسب تجلیات و تمثلات رفتاریشان قابل تعریف هستند یا قابل تعریف نیستند. به عبارت دیگر، آیا ما از طریق تظاهرات و بروز و ظهورهای عینی این اوصاف در رفتارهای عینی می‌توانیم این اوصاف را به درستی تعریف کنیم؟

- آلتون مدعی است که در جانب سلبی این بحث، دیدگاهی قرار دارد که از قرون هفدهم تا نوزدهم بر دیگر دیدگاه‌ها برتری داشته است؛ دیدگاهی که ممکن است آن را «دیدگاه الگوی خصوصی» بنامیم. طبق این دیدگاه، معنای وصف نفسانی، به‌طور مثال، احساس غم و اندوه برای هر شخصی، به وسیله الگوهای خاصی از احساس‌های غم و اندوه تجربه شده به وسیله خود آن شخص معین می‌شود. مقصود از «احساس غم و اندوه» [= احساس افسردگی] در این جا حالتی از قبیل X و Y و Z و ... است که این موارد، موارد آشکاری از آن احساس هستند که من می‌توانم به‌خاطر بیاورم که تجربه آن‌ها را داشته‌ام.

بر اساس این الگو، می‌توانیم بگوییم که محمول و وصف نفسانی، معنای خودش را از طریق «تظاهر درونی» یا بروز و ظهور درونی‌اش به دست می‌آورد؛ بنابراین برای به دست آوردن معنای آن وصف یا محمول، به تظاهرات و تجلیات و تمثلات درونی آن مراجعه می‌کنیم، نه به تجلیات و تمثلات بیرونی آن در رفتار بیرونی فرد؛ از این رو من از طریق «مرتبط کردن» این واژه با موارد و مصادیق خاصی از حالات درونی، بدان معنا می‌بخشم و به دلیل ارتباط خاص این واژه با نمونه‌ها و موارد و مصادیق خاصی از حالات درونی است که این واژه معنا می‌یابد و احضار و تداعی این نمونه‌ها و مصادیق خاص، سبب احضار معنای آن واژه می‌شود.^{۳۶}

بر اساس دیدگاه الگوی خصوصی، وصف نفسانی، به حسب تجلیات و تمثلات رفتاری نوعی و طبیعی و تغییر

ناپذیرش تعریف نمی‌شود. حتی اگر احساس حرمان به‌طور معمول به واسطه ظهور پژمردگی، کندی عکس‌العمل‌ها و فقدان شادابی، متبلور و عینی شود؛ ولی این امور، بخشی از معنای واژه‌ای نیست که این تجلیات و تمثلات خاص را داشته است.

ادله قوی و به نسبت محکمی به نفع دیدگاه الگوی خصوصی، به ویژه درباره واژه‌های ناظر به عواطف و احساسات وجود دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. اگر من هرگز احساس حرمان نکرده باشم، معنای این واژه را نمی‌فهمم؛ زیرا در این صورت نمی‌دانم که احساس حرمان شبیه چیست [چه نوع احساسی و از قبیل کدام احساس دیگر است]؛ بنابراین مفهوم و تصویری از آن نوع احساس نخواهم داشت.

۲. معرفت من درباره احساساتم، کاملاً مستقل از معرفت من درباره رفتارها یا طرز رفتارهایم است. من نمی‌توانم برای معرفت به این‌که چگونه احساس می‌کنم، خودم را در آینه ببینم.

۳. این فرض معقولی به نظر می‌آید احساسی که ما آن را احساس حرمان یا افسردگی می‌نامیم، به شیوه‌هایی متجلی و متبلور شود که به‌طور حادی از شیوه‌های رایج و متعارف، متفاوت است و دیدگاه الگوی خصوصی، امکان توجیه این امر را به ما می‌دهد.^{۳۷}

نظریه الگوی خصوصی، طی قرن بیستم مورد تهاجم قرار گرفته است که به برخی از اعتراضات و اشکالات وارد شده بر آن می‌توان به شرح ذیل اشاره کرد:

یک. اگر به‌طور مثال، احساس حرمان و افسردگی، به حسب این تعریف، به‌طور معمول به شیوه‌های خاصی در رفتار عینی و بیرونی متجلی و متبلور نشود، چگونه می‌توانیم درباره مردم دیگر، بر اساس رفتارها و طرز رفتارهای بیرونیشان داوری کرده، بگوییم که چه احساس خاصی دارند؟ اگر ما نوع خاصی از همبستگی و تعامل بین نوع خاصی از احساس و نوع خاصی از رفتار را انکار کنیم، چگونه می‌توانیم به داوری درباره افراد دیگر بپردازیم و به تعمیم دست زده، حکم کلی را درباره بسیاری از افراد به دست آوریم؟ بنابراین، گویا نظریه الگوی خصوصی از توجیه چگونگی معرفت درباره احوال نفسانی دیگر اشخاص ناتوان است.

دو. اگر هر یک از ما، معنای معمول‌ها و اوصاف

نفسانی را از الگوهای کاملاً مشخصی، خصوصی و غیرقابل اشتراک درونی گرفته باشد، چه دلیلی وجود دارد که شما و من، معنای همسانی را به هر یک از محمول‌های نفسانی نسبت می‌دهیم؟ اگر هر یک از ما، معنای آن محمول را از الگوهای غیرقابل اشتراک درونی فراگرفته باشد، چگونه می‌توانم بگویم که الگوهای من از احساس حرمان، به الگوهای شما شبیه است؟ بنابراین به نظر می‌رسد که نظریه الگوی شخصی، ما را از داشتن زبان عمومی مشترک برای اندیشیدن درباره ذهن محروم می‌کند. سه. بر اساس نظریه تحقیق‌پذیری در باب معنا، معنای واژه به‌وسیله متعین و مشخص کردن شیوه‌ها و طرقی که در آن طرق می‌توانیم بگوییم این واژه به کار می‌رود، متعین می‌شود.

از آن‌جا که ما از طریق مشاهده رفتار و طرز عمل دیگران می‌توانیم بگوییم اوصاف نفسانی بر دیگران قابل اطلاق است یا نه، باید در معنای این اوصاف، بروز و ظهورهای رفتاری آن‌ها ملحوظ و در معنای این واژه‌ها وارد شود.

چهار. ویتگنشتاین نیز با نظریه امتناع تأسیس زبان خصوصی، اساسی و بنیاد تهاجم بسیار نافذی را بر ضد نسبت به اسناد معنا به واژه‌ها، از طریق تظاهر و مشاهده درونی فراهم ساخت.^{۳۸}

این استدلال‌ها بر ضد نظریه الگوی خصوصی، این اندیشه را تأیید می‌کند که احوال نفسانی بر حسب تجلیات و تمثلات نوعی شان در رفتار و شیوه عمل، آشکارا شناخته و متعین می‌شوند.

ما می‌توانیم واژه «اصالت ارتباط منطقی» را به صورت واژه عام و کلی برای اشاره به دیدگاه‌هایی از این دست به کار ببریم؛ دیدگاه‌هایی که مدعی هستند نوعی رابطه منطقی بین حالت‌های نفسانی و تمثلات عینی و رفتاری آن‌ها وجود دارد؛ به گونه‌ای که معنای این حالت‌های نفسانی از طریق همین تجلیات و تمثلات رفتاری متعین می‌شود.

مفهوم عام و کلی نظریه «اصالت ارتباطی منطقی»، زمینه را برای پیدایش تفسیرهای متعدد و متنوعی از این نظریه فراهم می‌سازد. ساده‌ترین صورت آن، «رفتارگرایی منطقی» است. «رفتارگرایی منطقی» را می‌توان دیدگاهی معرفی کرد که ادعا دارد محمول نفسانی، از مجموعه‌ای از وضعیت‌ها، عادت‌ها و منش‌های رفتاری حاکی است. این عبارت بهتر، محمول نفسانی، مجموعه‌ای از استعدادها

نفسانی را متعین و مشخص می‌کند؛ عادت به رفتار به شیوه‌ای خاص در وضعیت مفروض خاصی؛ بنابراین، رفتارگرایی منطقی، این سخن را که «S احساس افسردگی می‌کند»، بدین نحو تفسیر می‌کند که اگر کسی پیشنهادی به «S» بدهد، «S» به کندی و بدون رغبت و شور و نشاط و با حالت سردی بدان پاسخ خواهد داد. اگر «S» با چیزی که به طور معمول آن را دوست می‌دارد، مواجه شود، لبخندی نخواهد زد و تبسمی رضایت‌بخش نخواهد کرد؛ آن‌گونه که دیگران در چنین احوالی رفتار می‌کنند. گیلبرت رایبل در کتاب مفهوم ذهن و رودلف کارنپ در کتاب روان‌شناسی به زبان طبیعی از این دیدگاه دفاع می‌کنند؛^{۳۹} ولی امروزه رفتارگرایی منطقی، به رغم شهرت و آوازه‌ای که در دهه‌های پیشین داشت، شهرت و آوازه چندانی ندارد و نظریه‌ای رو به افول به شمار می‌رود.

با توجه به اشکالات متعدد بر «رفتارگرایی منطقی»، صورت‌های معتدل‌تر دیگری از «اصالت ارتباط منطقی» مطرح شد که برای اشاره به آن‌ها از واژه عام و کلی «کارکردگرایی» استفاده می‌کنیم.^{۴۰}

اندیشه کلی «کارکردگرایی» این است که هر مفهوم نفسانی، مفهوم نقش کارکردی خاصی در جریان عمل ذهن است. تأکید عمده در این دیدگاه، بر ویژگی کارکردی مفاهیم نفسانی قرار دارد. در مقام اسناد باور یا رهیافت یا احساس خاصی به شخص «S»، خودمان را به این موضع ملتزم می‌کنیم که کارکرد خاصی در ذهن و روان «S» در حال رخ دادن است یا دست‌کم به این دیدگاه متعهد می‌شویم که هنگام اسناد باور یا رهیافت یا احساسی خاص، «S» آماده و مهیا است تا این کارکرد خاص را در صورت نیاز به منضم ظهور و تحقق برساند.

مفاهیم نفسانی در این دیدگاه به‌طور ذاتی کارکردی هستند؛ همان‌گونه که در زبان عادی، مفاهیمی از موش گیر [= تله موش] نیز چنین بوده است و به معنای وسیله و ابزاری برای شکار و به دام انداختن موش‌ها به کار می‌روند. این تعریف کارکردی درباره چگونگی ساختار یا بافت و ترکیب این ابزار خاص که این کارکرد را فراهم می‌سازد، ساکت و خنثا است؛ به همین دلیل، ساختن موش‌گیر بهتر که همین وظیفه را به‌گونه بهتری انجام دهد، ممکن می‌شود.^{۴۱}

حرکتی که در فلسفه ذهن معاصر، تحت عنوان «کارکردگرایی» مطرح شده، زمینه‌ای را برای توجیه

چگونگی انتزاع مفاهیم واحد و مشترک از امور متغایر و متکثر که در جهتی از جهات، دارای کارکرد واحد و مشترکی هستند، فراهم ساخته است.^{۴۲}

بر اساس کارکردگرایی، دو کار متفاوت انجام می‌پذیرد:

۱. تحلیلی کارکردی از ماهیت حالات نفسانی ارائه می‌شود؛
۲. معنای اصطلاحات و واژه‌های روانی از قبیل علم، قدرت، قصد، میل، باور و اعتقاد، بر این اساس تحلیل می‌شود؛ ولی در این جا ما به چگونگی وجود واقعی این اوصاف و ماهیت واقعی آن‌ها کاری نداشته، صرفاً به تحلیل و بررسی معنا شناسانه واژه‌های نفسانی با روش کارکرد گرایی می‌پردازیم.

بر اساس این دیدگاه می‌توان معنای واژه‌هایی از قبیل اراده، علم، میل و باور را بر اساس عملکرد و رفتار خاصی که با فرض وجود شرایط خاص به وقوع می‌پیوندد، تبیین کرد. به عبارت دیگر، مفهومی که از این الفاظ در ذهن ما شکل می‌گیرد، صرفاً روانی نبوده، بر اساس کارکرد و رفتاری که این حالات نفسانی در پی دارند، شکل می‌گیرد. اساس این نظریه، بر این اصل قرار دارد که «کار اصلی روان آدمی تنظیم رفتار ارادی او است»؛^{۴۳} بنابراین، رابطه‌ای عمیق میان روان انسان و رفتار بیرونی و عینی او وجود دارد. میل‌ها، نفرت‌ها و آرزوها برای رفتار انسانی غایاتی را فراهم می‌آورند و علم، احساس و باور، زمینه‌ها و اطلاعات لازم را برای پیگیری آن غایات در اختیار ما قرار می‌دهند.

کارکردگرایی، شکل تعدیل شده و اصلاح شده «رفتارگرایی» است. رفتارگرها به گونه خاصی بین حالات روانی و رفتار خارجی ارتباط برقرار، و حالات روانی را بر اساس رفتارهای بیرونی تعبیر و تفسیر می‌کردند؛ به طوری که برای مثال، معنای «باور به باریدن باران» را با عباراتی از قبیل لباس گرم پوشیدن، پوشیدن کلاه و برداشتن چتر هنگام خروج از خانه، بیان می‌داشتند.

برخی از رفتارگرایان، این امر را قدری تعدیل کرده، اعتقاد دیگر حالات روانی را بر اساس فعل خارجی تعریف نمی‌کردند؛ بلکه بر اساس استعداد، آمادگی (وضعیت نفسانی disposition) برای انجام اموری از قبیل برداشتن چتر با خود و لباس گرم پوشیدن در مثال پیشین تعریف می‌کردند. مقصود رفتارگرها از «disposition» امر روانی نیست؛ بلکه بیش‌تر مرادشان استعداد تکوینی نفس بر انجام برخی از کارها است؛ همان‌گونه که شکر، نوعی

استعداد طبیعی برای حل شدن در آب دارد.^{۴۴}

رفتارگرایی، وجود حالات دیگر روانی را نادیده می‌گیرد و بین حالت روانی و فعل خارجی یا استعداد انجام آن فعل به‌طور مستقیم ارتباط برقرار می‌کند؛ اما کارکردگرایی معتقد است که در صدور فعل خارجی فقط یک حالت روانی موثر نبوده است و در انسان، حالات روانی متعددی وجود دارند که با یک‌دیگر در تعامل و تعارضند و اگر دیگر حالات روانی مساعد وجود نداشته باشند، یک حالت روانی به تنهایی نمی‌تواند به صدور فعل خارجی یا استعداد انجام آن بینجامد؛ بنابراین، برای تحقق فعل خارجی، زمینه کامل روانی لازم است.^{۴۵}

کارکردگرایی مجبور است در تبیین مفهوم هر اصطلاح روانی حالات دیگر روانی را به شکلی دخالت دهد؛ از این رو نمی‌تواند به شکل بسیطی، حالت روانی «الف» را بر اساس رفتار «ب» یا استعداد تکوینی نفس در انجام «ب» تعریف کند.

آلستون، در این خصوص می‌گوید:

فهم معنای باور، دست کم تا اندازه‌ای، به فهم نقش و کارکرد باور در فراهم‌ساختن رفتار است؛ ولی این فید «دست کم تا اندازه‌ای» حساس و تعیین‌کننده است این فید، کارکرد گرا را توانا می‌سازد تا بتواند از چنگ اشکالات وارد شده بر «اصالت ارتباط منطقی» رهایی یابد. ... فراز و نشیب‌ها و تحولات «رفتارگرایی منطقی» به کارکردگرا آموخته است تا از این اصل مفروض که هر حالت نفسانی قابل تمایز به‌طور جداگانه و منحاژ با رفتار ارادی خاصی ارتباط دارد بپرهیزد.

این نکته به‌طور کامل پذیرفته شده است که باور، رهیافت با احساس خاص فقط در ارتباط و اتصال با بقیه ساحت روان‌شناختی مقارن با آن، نوع متمایز خاصی از رفتار را پدید می‌آورد؛ بنابراین در مقام تعیین کارکرد و نقش و تأثیر حالت شور و اشتیاق ناشی از موسیقی موزارت به‌طور مثال، در تولید و پدیدآوردن رفتار، باید طریقی را که از آن، این حالت شوق و اشتیاق با هر یک از عوامل و مؤلفه‌های نفسانی دیگر که در رفتار بیرونی تأثیر می‌گذارند، تعیین کنیم.^{۴۶}

در مثال «اعتقاد به باریدن باران»، وقتی می‌توان این اعتقاد را به رفتار یا استعداد رفتار تبیین کرد که دیگر شرایط درونی آماده باشد؛ یعنی شخص از چتر به دست گرفتن متنفر نباشد؛ حاضر به خیس شدن نباشد؛ بارانی و کلاه را کافی نداند؛ قصد بیرون رفتن از محلی را داشته باشد و... بر اساس دیدگاه کارکردگرایی، هر حالت روانی در ظرف

حصول برخی حالات روانی دیگر تعیین‌کننده رفتاری خاص می‌شود و این حالت روانی، بدون در نظر گرفتن حالات دیگر و اوضاع و احوال روانی قابل تعریف نیست. در این تحلیل، برای تعریف هر حالت روانی از دو عنصر مدد گرفته می‌شود:

۱. معلول‌های حالت روانی که عبارتند از رفتار خارجی یا استعداد آن؛

۲. دیگر حالات و اوضاع و احوال روانی به صورت شرایط یا زمینه‌ها (علل ناقصه آن).

برخی از کارکردگرها عنصر سوم را نیز در نظر می‌گیرند و تحلیل کارکردی این حالات را با سلسله علل پیدایش آن حالات روانی مرتبط می‌کنند؛ در نتیجه، مفهوم کارکردی حالت «الف» عبارت از مفهوم ارتباطات علی «الف» با علل و معالیل خود و دیگر حالات روانی و اوضاع و احوال دخیل در آن حالت خواهد بود؛ بنابراین، رفتارگرایی، نظریه‌ای تحویل‌گرا است؛ زیرا حالات روانی را به رفتار یا استعداد انجام رفتار تحویل می‌برد؛ برخلاف کارکردگرایی که در تعریف هر حالت روانی، افزون بر رفتارهای پدید آمده از احوال دیگر روانی به صورت شرط نیز استفاده می‌کند؛ پس اگرچه به رفتار نظر دارد، دیگر حالت‌های روانی را نادیده نمی‌گیرد و حالت روانی را بر اساس امور غیرروانی محض تعریف نمی‌کند.

بنا به نقل آلستون، آر.بی. براندت و گاگون کیم کوشیده‌اند تا تحلیل کارکردی دقیق و جامعی از مفهوم «خواست یا قصد به معنای اعم آن» (Want) ارائه دهند:

وقتی می‌گوییم: «X wants P» و این جمله برای ما معنادار است، به‌طور تقریبی به جمله‌های ذیل باور داریم:

۱. اگر فرض کنیم که X متوقع و منتظر P [به‌طور مثال، اکنون باران می‌بارد] نبوده است، ولی اکنون به‌طور ناگهانی و یک‌باره حکم شود که P واقعی است و X از این حکم احساس خوشحالی کند، در این صورت X و P را قصد می‌کند (= X, P را می‌خواهد).

۲. اگر فرض کنیم که X متوقع و منتظر P بوده است، ولی ناگهان حکم شود که P واقعی نیست (و حکم شود که در واقع باران نمی‌بارد) و X از این حکم احساس نارضایتی کند، در این صورت نیز می‌گوییم: X, P را قصد کند (= X, P را می‌خواهد).

۳. اگر خیال‌پردازی درباره P برای X مطلوب و رضایت‌بخش باشد، در این صورت نیز می‌گوییم: X, P

را می‌خواهد.

۴. اگر X, P را بخواهد، و در وضعیت مطلوبی X حکم کند که انجام دادن A به تحقق P خواهد انجامید و انجام ندادن A به نفي P منجر می‌شود [= X حکم کند که A علت تحقق P است]، در این صورت، X نوع کشش و تمایل به سوی انجام A خواهد یافت.

۵. اگر X, P را بخواهد، آن‌گاه در وضعیت مطلوب، X گمان کند که بعضی از طرق و شیوه‌های M ، راهی برای پدید آوردن P است. در این صورت، X بیش‌تر علاقه‌مند خواهد بود تا به M توجه کند تا به چیز دیگری.

۶. اگر X, P را بخواهد، آن‌گاه در وضعیت مطلوب، P محقق شود، بدون این که حوادث دیگری مقارن با P که X نمی‌خواهد محقق شوند، در این صورت نیز P خشنود خواهد شد.^{۴۷}

به حسب وصف عام و کلی ما از کارکردگرایی می‌توانیم هر یک از تعمیم‌های قانون‌وار را تعیین‌کننده «کارکردی» از کارکردهایی که به وسیله واژه «خواست» فراهم می‌شود، به‌شمار آوریم؛ بنابراین، «خواست»، حالتی است که: یک، برآورده شدن غیرمنتظره آن سبب خوشحالی شخص می‌شود؛

دو، خیالپردازی در باب متعلق آن، احساس رضایت و خشنودی را در پی دارد؛

سه، ارتباط قاطع و تعیین‌کننده‌ای با رفتار متناسب با آن دارد.... این طرز تلقی از حالت نفسانی P بر اساس کارکردهای آن در تقابل آشکار با «دیدگاه الگوی خصوصی» قرار دارد که P را نوع خاصی از جریان، حادثه یا حالت قابل ردیابی درونی به وسیله احساس متمایز تلقی می‌کند و آن را با احساسی از قبیل احساس جذاب بودن P یا احساس شوق درونی درباره تحقق P معادل می‌شمارد.^{۴۸}

حال نوبت به بررسی این پرسش رسیده است که آیا ما از طریق دیدگاه کارکردگرایی می‌توانیم به تحلیل معناشناختی اوصاف الاهی بپردازیم. به عبارت دیگر، آیا می‌توانیم اوصاف نفسانی نسبت داده شده به خدا را به گونه‌ای کارکردی تحلیل و معنا کنیم؟

برای یافتن پاسخی روشن به این پرسش از دیدگاه آلستون^{۴۹}، توجه به نکات ذیل ضرورت دارد:

۱. وجود خداوند به‌طور کامل با وجود انسان متفاوت و مغایر است. او موجود «به کلی دیگر» است. این تغایر

(دیگر بودن خدا با مخلوقات) را می‌توان از طریق برخی

ویژگی‌ها نشان داد:

ا. جسم نداشتن [بی‌بدنی]؛

ب. بی‌نهایت بودن؛

ج. بی‌زمان بودن؛

د. بسیط مطلق بودن؛

ه. هستی صرف بودن [= خود وجود بودن]

آلستون در باب دو ویژگی اخیر چون و چرا دارد؛ ولی درباره وجود سه ویژگی نخست در خداوند هیچ تردیدی نداشته، با این وصف، اعتقاد دارد که نظریه کارکردگرایی با ملحوظ داشتن و به رسمیت شناختن این سه ویژگی، به تبیین امکان سخن گفتن از خدا به‌طور حقیقی توانا است. به عبارت دیگر، این سه ویژگی مانع از داشتن زبان مشترک نبوده، با اعتراف به این مغایرت‌ها نیز می‌توان به‌طور معنادار و اصیل درباره خدا سخن گفت.

۲. گرچه اندیشه انسان‌وار دانستن خدا به‌طور کامل، و تطبیق همه اوصاف انسانی بر او (حتی اوصافی از قبیل داشتن دست و پا و چشم و گوش و...) به‌طور کامل نادرست است، این امر مانع از این نمی‌شود که ما هیچ وصف انسانی را به خدا نسبت ندهیم؛ به ویژه این امر سبب نمی‌شود که نتوانیم برخی از اوصاف فاعلی، نفسانی از قبیل علم، اراده، عشق و اوصاف دیگری از این قبیل را به او نسبت ندهیم. خدای ادیان و حیاتی، به‌طور عام، خدایی انسانی یا شخص وار است که برخی از اوصاف شخصی را دارد که مقوم شخص بودن فاعل است.

ما درباره چنین خدایی ناگزیریم از اصطلاحات و مفاهیم رایج بین خودمان بهره بگیریم و نمی‌توانیم این مفاهیم رایج را یک‌سره حذف کنیم. حتی اگر خداوند را با اصطلاحاتی از قبیل وجود صرف، واحد متعالی و علت هستی بخوانیم، باز هم از کلماتی چون وجود، واحد و علت استفاده کرده‌ایم که جملگی در زبان عادی و در اطلاق بر موجودهای امکانی نیز به کار می‌روند.

۳. نکته اساسی نظریه کارکردگرایی آن است که می‌توانیم مفهومی واحد را از مصادیق متغایر انتزاع کنیم مشروط بر آن که این دو امر متغایر دارای حیثیت واحد و مشترکی باشند که منشأ انتزاع آن، مفهوم واحد باشد. داشتن کارکردهای واحد و مشترک نیز می‌تواند سبب انتزاع مفهوم واحد و یکسانی از مصادیق گوناگون و متنوعی باشد. در زبان عادی و متعارف، مصادیق متعددی از این نوع اطلاق

را می‌توان بیان کرد.

ما می‌توانیم مفهوم «حافظه» را هم به انسان و هم به رایانه نسبت دهیم. با این‌که وجود انسان با وجود رایانه و چگونگی ذخیره اطلاعات در این دو و مکانیسم دستیابی و آگاهی به آن ذخایر در آن‌ها به‌طور کامل متفاوت و متغایر است. مصحح چنین اسناد معنادار و درستی، وجود وجه مشترکی است که هم در انسان و هم در رایانه وجود دارد و این وجه مشترک، چیزی جز داشتن «کارکردهای به نسبت واحد و مشترکی» در این دو نیست.^{۵۰}

۴. برای هدف و غایتی که ما در نظر داریم، به بحث درباره ماهیت و حقیقت حالات نفسانی نیازی نیست. ما حتی می‌توانیم دیدگاه کارکردگراها را درباره ماهیت و چگونگی وجود حالات روانی نادیده بگیریم. بحث ما، در هستی‌شناسی این حالات نیست؛ بلکه بحث معناشناختی است و صرفاً می‌خواهیم از این حالات، تصوّر مفهومی بر اساس کارکرد آن‌ها عرضه کنیم که در نتیجه، ما را توانا سازد این تصوّر و مفهوم را بر هر موجودی که این حالت روانی را دارد، اطلاق کنیم؛ گرچه در نحوه وجود با هم یکسان نباشند.

تطبیق این نظریه بر اوصاف خداوند و ساختن مفاهیم مشترک روانی بر اساس عملکرد مشترک، بر این منوط است که اثبات کنیم خداوند می‌تواند عملکردی مشابه انسان داشته باشد. مقصود از مشابهت این است که بتوان مفهوم واحدی را که از عملکرد آن‌ها حاکی است، انتزاع کرد؛ هر چند چگونگی عمل آن‌ها متفاوت باشد.

برای نیل به این مقصود، باید روشن شود ویژگی‌هایی که باعث تغایر و دیگر بودی خداوند از مخلوقات می‌شوند، مانع از داشتن چنین عملکرد مشابهی نیستند. به عبارت دیگر، باید نشان دهیم که تفاوت ویژگی‌های خداوند و انسان، چنان نیستند که زمینه داشتن هر گونه کارکرد مشترک و واحد و در نتیجه، زمینه هر گونه انتزاع مفهوم واحد را از بین ببرند.

از آن‌جا که آلتون به سه وجه از پنج وجه تمایز مذکور در بند یک معتقد است، می‌کوشد تا مانع بودن این سه ویژگی [= غیرجسمانی بودن، بی‌زمانی، عدم تنهایی] را برای داشتن کارکرد مشترک و واحد تبیین کند.^{۵۱}

نخستین وجه تفاوت و تغایر این است که خداوند، غیرجسمانی، و بدون بدن و ماده است. فقدان جسم و بدن ممکن است این اشکال را پدید آورد که در این صورت،

مفهوم «کار» (فعل و عمل) را نمی‌توان به خداوند نسبت داد؛ زیرا «کار»، حرکت دادن بدن است، و موجودی که بدن و حرکت بدنی ندارد، وصف فعل یا کار درباره اش صدق نمی‌کند؛ از این رو اگر بنا باشد اوصافی نفسانی از قبیل علم، اراده، قدرت و قصد را هدایتگر عمل و جهت دهنده به عمل تلقی، و معنا و مفهوم آن‌ها را به نحو کارکردی و بر اساس رفتارهایی که در پی می‌آورند، تفسیر کنیم، این اوصاف، هرگز بر خدا قابل اطلاق نخواهند بود؛ زیرا او بدون بدن و حرکات بدنی، فعلی ندارد تا بر اساس آن فعل این اوصاف به نحو کارکردی تفسیر شوند.

آلتون در این خصوص به نقل سخن معروفی از کای نلسون می‌پردازد:

درباره X این به چه معنایی خواهد بود که بگوییم: X بدون این‌که «کاری انجام دهد» یا «قادر به انجام کاری باشد»، فقط عشق می‌ورزد؟ به یقین، «انجام کاری» یا «رفتن به شیوه خاصی» عبارت از انجام حرکت بدنی خاصی است. برای این‌که سخن گفتن از فعل یا عدم فعل X معنایی داشته باشد، X باید دارای بدنی باشد؛ پس اگر بنا بر این است که واژه عشق، معنایی قریب به معنای متعارف داشته باشد، بی‌معنا خواهد بود که بگوییم: خدا به نوع انسان عشق می‌ورزد. ملاحظات مشابهی نیز درباره دیگر اوصاف روان‌شناختی مرتبط با مفهوم خدا وجود دارد.^{۵۲}

اگر این استدلال را دقیق‌تر تنسیق کنیم، در ارزیابی این استدلال به ما کمک خواهد کرد:

۱. بر اساس دیدگاه «ارتباط‌گرایی منطقی» مفهوم نفسانی (دست کم به نحو جزئی) مفهومی از آمادگی برای انجام رفتاری ارادی (چه بسا با وساطت احوال نفسانی دیگری) است؛

۲. رفتار ارادی به انجام حرکت بدنی از سوی فاعل یا عامل نیاز دارد؛

۳. موجود غیرجسمانی که فاقد بدن است نمی‌تواند بدنش را به حرکت درآورد؛

۴. موجود غیرجسمانی نمی‌تواند در رفتار ارادی دخیل شود [= نمی‌تواند دست اندرکار چنین رفتاری شود]؛

۵. موجودی که طبق اصول به رفتار ارادی توانا نیست نمی‌تواند دارای آمادگی برای انجام چنین رفتاری شود؛

۶. مفاهیم نفسانی، طبق اصول، بر موجود غیرجسمانی قابل اطلاق نیستند.^{۵۳}

این استدلال، بنا بر ارتباط‌گرایی منطقی، در این ادعای

خود که اوصاف نفسانی فقط در صورتی بر «S» قابل اطلاق هستند که اوصاف فعلی هم بر او قابل اطلاق باشند، استدلال درستی است؛ ولی از دیدگاه آلستون، پاشنه آشیل این استدلال، مقدمه دوم آن است که ادعا می‌کند رفتار ارادی به حرکات بدنی نیازمند است و بدون فرض بدن و حرکات بدنی، رفتار و عمل ارادی معنا نخواهد داشت؛ زیرا در مفهوم «فعل یا کار» حرکت دادن اندام‌های فیزیکی أخذ نشده است؛ بلکه صرف پدیدآوردن چیزی در جهان خارج با اراده و قصد را «کار» می‌گویند و تفاوتی نمی‌کند که این پدیدآوردن به وسیله «بدن» یا بدون آن باشد.

در ذاتیات مفهوم فعل یا عمل، حرکت بدنی أخذ نشده است تا بر موجود مجرد و بدون بدن قابل اطلاق نباشد. ما درباره ذهن از «افعال ذهنی» سخن می‌گوییم؛ در حالی که انجام فعالیت‌های ذهنی، بدون نیاز به حرکت بدنی انجام می‌شوند.^{۵۴}

آلستون در این خصوص می‌گوید:

گوهر مفهوم فعل انسانی، عبارت از حرکت بدن فاعل نیست؛ بلکه در عوض، گوهر این مفهوم، پدیدآوردن تغییری در جهان، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، به وسیله فعل ارادی، تصمیم یا قصد است. این مفهوم می‌تواند به نحو معقول و موجهی بر خدای مجرد محض اطلاق شود.^{۵۵}

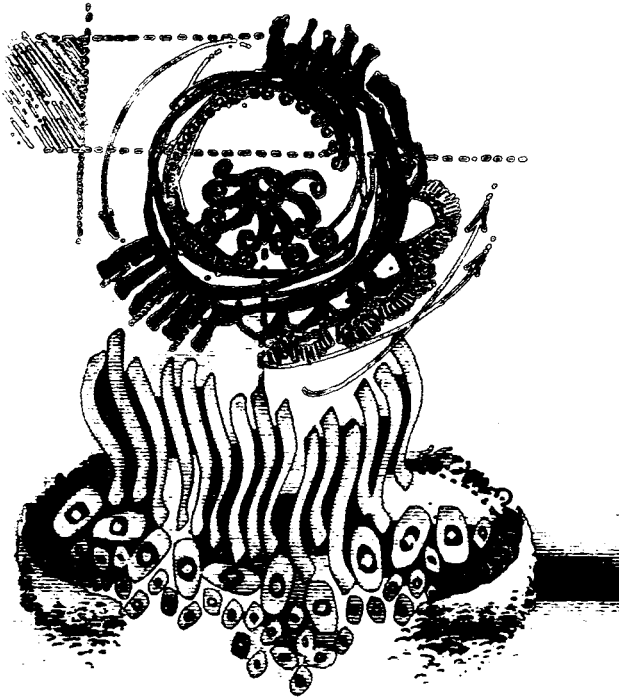
دومین وجه تمایز خدا از انسان، «بی‌زمان بودن» او است. خداوند موجودی مجرد از ماده و حرکت و زمان است و گویا «تجزد از زمان» مانع از انتزاع مفاهیم کارکردی از ذات و فعل او باشد؛ زیرا عمل و کار، اموری هستند که در بستر زمان و به گونه‌ای تدریجی محقق می‌شوند؛ بدین سبب، مفاهیم کارکردی که از چگونگی عمل موجود زمان‌مند أخذ می‌شوند، بر موجود مجرد از زمان، قابل اطلاق نیستند.

از دیدگاه آلستون، این تمایز نیز نمی‌تواند مانع از اطلاق مفاهیم کارکردی شود؛ زیرا اگرچه در مفهوم عرفی و عادی «عمل»، استمرار زمانی أخذ شده است و زمان، ظرف تحقق عمل تلقی می‌شود، با قدری توسع در معنای عمل می‌توان آن را به موجود مجرد از زمان نیز نسبت داد.^{۵۶}

همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، برخی از کارکردگراها در مفهوم کارکردی اوصاف روانی توسع قائل شده، مفهوم کارکردی حالت «الف» را براساس مفهوم ناشی از روابط علی حالت «الف» با سلسله علل و معالیل او از یک‌سو، و وجود برخی از حالات روانی به‌صورت شرط،

از سوی دیگر تحلیل می‌کنند. مطرح شدن روابط علی در تعریف حالت، سبب پیدایش شبهه جدیدی می‌شود به این بیان که مفهوم کارکردی انتزاع شده از روابط علی و معلولی حالت روانی، به‌طور عرفی مستلزم وجود توالی زمانی است؛ چون تأثیرات علی و معلولی در بستر زمان واقع می‌شوند؛ پس این‌گونه مفاهیم به موجود مجرد از زمان قابل استناد نیستند.

آلستون، در پاسخ به این شبهه نشان می‌دهد کاری که



براساس رابطه علی و معلولی واقع می‌شود، گرچه در برخی موارد مستلزم توالی زمانی است، در همه موارد، مستلزم چنین امری نبوده، در برخی موارد، مستلزم «معیت وجودی» بین اطراف این رابطه علی است؛ برای مثال، اگر شخصی خواسته باشد بفهمد که انجام عمل A به‌ضرورت او را به X می‌رساند یا نه و انجام عمل A را برای خود ممکن ببیند، به انجام آن تمایل می‌یابد. در این مثال، بین برخی از حالات و میل به انجام فعل A، رابطه علی برقرار است و همچنین برخی حالات روانی مانند علم به رابطه A با X و علم به امکان انجام A نقش شرط را به عهده دارند؛ ولی همه این‌ها در یک زمان واحد با یک‌دیگر «معیت وجودی» دارند، نه توالی زمانی؛^{۵۷} پس در مواردی که توالی زمانی در کار نباشد، این مفاهیم به همان معنای عرفی خود بر خدا قابل اطلاقند و در مواردی که رابطه علی، مستلزم تعاقب و توالی زمانی است، با توسعی که

پدید می‌آوریم می‌توانیم مفاهیم کارکردی را بر خدا نیز اطلاق کنیم.

باید مطمئن باشیم توسعی که در معنای عرفی ایجاد می‌کنیم، به هدف ما خللی نمی‌رساند؛ زیرا درصدد ساخت زبانی هستیم که بتواند در برابر مخلوق و خالق به نحو غیر مجازی و به معنای واحدی به کار رود و چنین نیست که لزوماً اجزای این زبان با معنای عرفی این الفاظ مطابقت تام داشته باشند.

سومین وجه امتیاز خدا از انسان، «بی‌نهایت بودن» او است. بی‌نهایت بودن، معنای فقدان جهات نقص، و وجدان همه کمالات (کمالاتی از قبیل علم مطلق، قدرت مطلق و خیر مطلق) را دارد.

برای تبیین این مطلب که آیا بی‌نهایت بودن، مانع داشتن اوصاف کارکردی مشترک است یا نه، آلتون، ابتدا تبیینی کارکردی از دو وصف «خواست» و «علم» را بیان می‌دارد تا امکان تطبیق این مفاهیم را بر وجود نامتناهی بررسی کند. گرچه پیش‌تر به این مطلب اشاره‌ای داشتیم، در این جا همراه با آلتون تبیین کارکردی این دو وصف به صورت دو نمونه را مطرح می‌کنیم تا به بررسی دقیق پرسش پیشین بپردازیم.

یکی از تحلیل‌هایی که از مفهوم «خواست» (قصد و اراده)، ارائه شده، این است که وقتی امری مطلوب کسی است و آن را می‌خواهد، و در عین حال، آگاهی دارد که عمل «الف» به تحقق این مطلوب منتهی می‌شود، برای انجام «الف» اقدام خواهد کرد؛ پس می‌توان «خواست» را براساس اراده انجام فعلی که مولد مطلوب است، تحلیل کرد.

از دیدگاه آلتون، این تحلیل غیرقابل دفاع و نادرست است؛ زیرا موارد بسیاری وجود دارد که در عین حال، «خواست» درباره چیزی وجود دارد؛ ولی بنا به عللی از قبیل وجود مانع، تنفر از انجام کار یا به دلیل مشکلات و عواقب بعدی فعل برای فاعل آن، به انجام آن مبادرت نمی‌کند.^{۵۸}

تحلیل دیگر این است که ما به جای «انجام الف» واژه «تمایل به انجام الف» را قرار دهیم به این صورت که بگوییم: وقتی امری مطلوب کسی باشد و آن را بخواهد و در عین حال، آن کس آگاهی داشته باشد که عمل الف به تحقق آن مطلوب می‌انجامد، به انجام الف تمایل و

گرایش می‌یابد.^{۵۹}

آیا با توجه به این تغییر می‌توان از این تعریف دفاع کرد و آن را به خدا نسبت داد؟

صرف‌نظر از امکان یا عدم امکان ارائه تحلیلی کارکردگرایانه از ویژگی «قصد یا خواست»، به نظر می‌رسد که از اساس نمی‌توان وصف خواستن را (به هر معنایی که باشد) به خداوند نسبت داد؛ به دلیل آنکه خواستن شیء، مستلزم آن است که خواهان، نقص و کمبودی دارد که با نیل به مطلوب و خواسته خود، درصدد برطرف کردن و جبران آن است، و از آن جا که خداوند، وجودی نامتناهی و کمال مطلق است و همه کمالات را به صورت اعلا دارد و هیچ جهت نقص و فقدان در او نیست نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه، «خواهان» چیزی باشد؛^{۶۰} بنابراین چون خواستن، مستلزم طلب کردن چیزی است که اکنون موجود نیست و چون در خداوند، هیچ جهت نقص و فقدان وجود ندارد، خواستن درباره او معنا و مفهومی نمی‌یابد. خواستن در جایی معنا و مفهوم می‌یابد که فاعل، برخی از کمالات را بالفعل نداشته باشد و در پی کسب آن کمالات برآمده، از این طریق، نقایص و کمبودهای خود را جبران کند.

آلتون معتقد است: این اشکال چندان جدی نیست. به فرض آنکه بپذیریم معنای عرفی «خواست»، مستلزم نقص و کمبود است، با اندک تغییر و تسامحی در معنای «خواست» می‌توان آن را به گونه‌ای معنا کرد که متضمن نقص و کمبود نباشد؛ زیرا می‌توان تصور کرد خواهان، خواستی داشته باشد که نفع و نتیجه آن عاید شخص او نشود. این تغییر در معنا به این ترتیب است که مدعی شویم: نکته اساسی در مفهوم خواستن «تعیین هدف یا هدفداری» شخص خواهنده است. هر فاعلی که دارای ویژگی «خواست» است، در فعل خودش هدفی دارد. خواستن، ملازم با هدفمندی و کوشش برای رسیدن به آن هدف است؛ ولی هدفدار بودن به طور لزوم به این معنا نیست که آن هدف همانا نفع و فایده‌ای است که به شخص فاعل برمی‌گردد. چه بسا برآوردن آن هدف، مستلزم نفع و فایده‌ای باشد که عاید دیگران می‌شود. خدای بی‌نهایت و کامل مطلق، دارای خواست و اراده است به این معنا که او، افعال هدفدار صادر می‌شود؛ افعالی که نقص و کمبودی را از ساحت ربوبی او برطرف نمی‌کنند؛ ولی نفع و

سودشان به موجودات و مخلوقات دیگر عاید می‌شود. او به این معنا می‌تواند خواست داشته باشد.^{۶۱}

این توسع در معنای «خواست» با تعریف دوم «خواست» سازگار است؛ یعنی خواست براساس تمایل به انجام «الف» در ظرفی که می‌داند «الف» به هدف و مقصود شخص منتهی می‌شود، قابل تفسیر است. در انسان، حالات عدیده‌ای از قبیل آرزوها، شوق‌ها، نفرت‌ها و خواست‌های اخلاقی وجود دارند که جملگی هدفدارند؛ بنابراین، کلمه «خواست»، به این معنای گسترده، بر همه این امور قابل انطباق است.

یگانه تفاوت در این زمینه این است که انسان، همواره خواست‌های متنوعی دارد که چه بسا گاهی با یکدیگر متعارضند؛ ولی خداوند، به این دلیل که موجودی کامل است، و امیال و خواست‌های متعارض ندارد، چنین تنوع مصداقی‌ای در او فرض نمی‌شود.

او در یک امر، دارای تعدد «خواست» نیست؛ بلکه فقط یک خواست دارد. آن‌چه او آن‌را در مرتبه علم خود بهترین و خیر می‌بیند، همان متعلق خواست و طلب و اراده خیرخواهانه او قرار می‌گیرد؛ بنابراین می‌توانیم به جای تفسیر «خواست» براساس «هدفمندی» آن را براساس «علم به خیر» و شناخت خوبی‌ها (یا بنا به تعبیر فیلسوفان اسلامی، علم به نظام احسن)، تحلیل و تفسیر کرده، بگوییم: «خواست خدا انجام فعلی است که او آن را خیر دانسته»، در این صورت، خواست و قصد الهی به علم الهی، و خواست خیر به «علم به خیر» برگردانده می‌شود. برگرداندن خواست خدا به علم او به خیرات، سبب می‌شود که فعل او را تابع علم او به خیر بودن بدانیم. در این صورت، خیر بودن خیر، پیش از تعلق اراده الهی به فعل فرض می‌شود و این امر، مستلزم این است که ما نظام ارزشی را مستقل از فعل الهی، بلکه مقدم بر آن تلقی کنیم. برخی از متکلمان معتقد به نظریه «اصالت اراده الهی» و مدافع آن، این دیدگاه را نمی‌پذیرند و آن را مستلزم محدود ساختن فعل و اراده الهی می‌شمارند.

از دیدگاه آن‌ها، نظام ارزشی، فوق افعال الهی نیست؛ بلکه خود، معلول فعل خداوند و برگرفته از او است. این ارزش‌ها متأخر از فعل الهی و انتزاع شده از آن هستند؛ بنابراین، اراده و فعل خداوند، به واسطه علم به خیرات و ارزش‌ها، هدایت نمی‌شوند یا دست‌کم یک فعل وجود دارد

که چنین نیست و آن «خلق و ایجاد ارزش‌ها» است؛ زیرا ورای این فعل، خوبی و ارزشی وجود ندارد که علم به آن از مبادی تحقق آن باشد.

آلستون معتقد است که مسلک کلامی اخیر (برگرداندن خواست به علم به خیر بودن فعل) مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا این متکلمان در نهایت می‌پذیرند که برخی از افعال بر علم به خیر بودن منطبق هستند و فقط در یک فعل، مصراغه این انطباق و تبعیت را انکار می‌کنند؛ بنابراین، هر یک از دو مسلک کلامی اخیر را برگزینیم، خللی در بحث تحلیل کارکردی از مفهوم «خواست» ایجاد نمی‌کند.^{۶۲}

ممکن است این اشکال به ذهن بیاید که چنین تحلیلی از خواست خدا، به خدا اختصاص داشته، بر خواست انسان قابل انطباق نیست؛ زیرا این حالت که عمل خارجی انسان به علم او به خیر بودن آن عمل مستند و مسبوق باشد، همیشه وجود ندارد. از آن‌جا که نظیر این اشکال در تحلیل کارکردی از مفهوم علم نیز وجود دارد، ابتدا تحلیل آلستون از علم را بیان می‌کنیم؛ سپس به بررسی این اشکال مشترک می‌پردازیم.

پیش از پرداختن به تحلیل مفهوم علم، باید به این نکته توجه داشت که در انسان‌ها، «باور» و اعتقاد با «علم» و معرفت تفاوت دارد؛ زیرا گاهی ما به امر، اعتقاد داریم بدون این‌که به آن معرفت یا علم داشته باشیم به این صورت که چه بسا درباره آن امر، جهل مرکب داشته یا از طریق حدس و تخمین بدان علم یافته‌ایم؛ ولی چون درباره خدا جهل مرکب فرض نمی‌شود و علم او همواره مطابق با واقع، بلکه عین واقعیت است، درباره خدا با دو مفهوم متمایز سروکار نداریم. علم خدا همان باور و اعتقاد او است و باور و اعتقاد خدا، همان علم او به‌شمار می‌رود.^{۶۳}

حال باید دید که آیا می‌توانیم از مفهوم علم خدا تحلیلی کارکردی داشته باشیم؟ آیا این حالت روانی و نفسانی در خدا نیز نقش هدایتگری رفتاری خاص را دارد؟ چه رابطه‌ای بین افعال و علم الهی موجود است؟ علم انسانی دارای دو کارکرد است:

۱. علم به حالت یا وضعیت اگر با خواست انسان توأم باشد، سبب ایجاد فعل خارجی خاص یا دست‌کم تمایل به انجام آن می‌شود.
۲. ترکیب این علم با دیگر علم‌ها، سبب پدید آمدن علم جدید می‌شود که از آن به «استنتاج» تعبیر می‌کنیم.

آلستون می‌گوید:

تصویر این دو کارکرد برای علم الاهی مشکل ایجاد می‌کند. اگر معتقد باشیم که خداوند، وجودی بی‌زمان است و دائره اراده الاهی را آنقدر توسعه دهیم که شامل افعال ارادی نیز بشود، یعنی تمام امور عالم و از جمله افعال انسان نیز مخلوق خدا باشد، در این صورت ناگزیریم کل آفرینش را یک فعل واحد پیچیده بدانیم که به اراده‌ای ازلی و خارج از افق زمان موجود شده‌اند؛^{۶۴}

بنابراین، توالی و تدرّجی که در بستر زمان در میان موجودات مادی مشاهده می‌کنیم، به معنای تعدّد فعل و خلقت الاهی نیست. خداوند یک خلقت بیش‌تر نداشته است.

او در هر زمانی، خلقتی جدید ندارد تا علم جزئی‌اش به حادثه‌ای، باعث صدور خلقتی جدید از او شود؛ پس علم او به تفاسیل و جزئیات عالم، در فاعلیت او نقشی ندارد؛ بنابراین، رفتار او براساس علم به جزئیات تنظیم و تعیین نمی‌شود.

اگر بخواهیم برای علم خداوند نقش کارکردی فرض کنیم، باید از این ادعا که اراده الاهی بر افعال انسانی نیز حاکم است، دست برداشته، معتقد شویم که افعال موجودات دارای اراده آزاد، مخلوق مستقیم خداوند نیست؛ در نتیجه، تا زمانی که انسان کاری را انجام نداده است، خداوند بدان علم ندارد. با این مقدمه می‌توان دو نوع از فعل خداوند را تفکیک کرد و میان آن‌ها تمایز قائل شد:

۱. فعل ابدی ازلی که علم به تفصیلات و امور خارجی، از مبادی تحقّق آن است.

ب. فعلی که بازتاب علم او به افعال انسان‌ها به‌شمار می‌رود (افعال ارادی انسان‌ها که مخلوق خود آن‌ها است) نه آن‌که خداوند، وضعیّت جدیدی را فراهم ساخته، در قبال آن، عکس‌العمل نشان دهد؛ بنابراین، در حیطة انسانی، علم او راهنمای عمل او است؛ مانند نقشی که علم انسان در قبال عمل او ایفا می‌کند.^{۶۵}

کارکرد دوم علم در انسان نیز به خداوند قابل اسناد نیست؛ زیرا استنتاج، عملی است که در بستر زمان واقع می‌شود و انتقال از مقدمات به نتیجه، امری تدریجی و در بستر زمان است؛ در حالی‌که خداوند وجود مجرد از زمان و حرکت و تدریج است. افزون بر این، انتقال از مقدمات به نتایج و حصول علم به نتیجه از طریق مقدمات، فقط در

موجوداتی قابل تصوّر است که در آن‌ها نقص علمی راه دارد و از طریق حرکت استنتاجی، به رفع این نقص می‌پردازند؛ در حالی‌که خداوند، همه کمالات را به‌طور مطلق دارا است.

براساس مطالب اخیر، برای «خواست» می‌توان یک تعریف کارکردی، و برای «علم»، براساس دو عملکردش می‌توان دو تعریف کارکردی عرضه کرد. مفهوم خواست خدا را به «علم به حسن و خیر» بودن فعل برگردانیم؛ بنابراین، علم به حسن «الف»، حالت و وضعیتی است که به تحقّق فعل خیر و حسن می‌انجامد به شرط آن‌که مانعی در کار نباشد؛ به‌طور مثال اگر انجام این عمل با اموری ناسازگار باشد که در جهات حسن، معادل یا مقدّم بر آن فعل است، آن را انجام نمی‌دهد.

تحلیل کارکردی از علم خدا نیز چنین می‌شود: «علم، حالت و وضعیتی است که به‌واسطه آن، علم به لوازم منطقی شیء به‌دست می‌آید» یا این‌که «علم به «الف»، حالت و وضعیتی است که به عمل متناسب با الف می‌انجامد مشروط بر این‌که آن عمل، دارای حسن و خیر باشد؛ یعنی خیر برتر یا معادل فعل، با انجام آن فعل مغایرت و منافرت نداشته باشد».^{۶۶}

آیا این دو تحلیل از خواست و علم الاهی، بر علم و خواست انسان قابل تطبیق است؟ اگر این تطبیق صورت نگیرد، این نظریه مردود است؛ چون غرض اصلی ما، ساخت زبانی مشترک است، نه زبانی مختص به خداوند.

اشکال این است که نمی‌توان خواست انسان را براساس علم او به خیر بودن تفسیر کرد؛ زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که انسان، به خیر بودن کاری علم دارد؛ ولی برای انجام آن خواستی نداشته، آن را انجام نمی‌دهد.

درباره علم نیز می‌توان گفت: گاهی انسان به چیزی علم دارد؛ ولی به لوازم منطقی آن منتقل نمی‌شود. همچنین همیشه علم به چیزی، به صدور افعال مناسب با آن نمی‌انجامد.

آلستون برای حلّ این اشکال، پیشنهاد می‌کند که در تعاریف پیشین، واژه «تمایل» (tendency) را وارد سازیم. این مطلب سبب می‌شود که آن تعاریف بر انسان نیز قابل انطباق باشند؛^{۶۷} بنابراین، در تعریف «خواست» علم به خیر بودن، وضعیّت و شأنی در فاعل است که به تمایل برای

ایجاد آن فعل خیر منتهی می‌شود. این تمایل به انجام، در برخی موارد با عدم ایجاد فعل در خارج ناسازگاری ندارد؛ زیرا ممکن است کسی به انجام فعلی تمایل داشته باشد؛ ولی موانع یا تمایلات مخالف و معارض دیگری، سد راه تأثیر این تمایل باشند.

درباره علم انسان نیز می‌توان گفت که در صورت وجود علم به چیزی، تمایل به انتقال به لوازم آن به‌طور دائم وجود دارد. و اگر موانعی پیش نیاید، این انتقال، فعلی، و به همین بیان، کارکرد دیگر علم نیز تصحیح می‌شود.

باید توجه داشت که مقصود آلستون از «تمایل»، در این جا، شوق و اشتیاق روانی نیست؛ بلکه استعداد تکوینی نفس و شأن و وضعیّت انسانی برای صدور افعال از او مورد نظر است؛ بنابراین، به‌منظور ایجاد همسویی در تعریف کارکردی از دو حالت نفسانی «خواست و علم»، واژه «تمایل» را به‌همین معنای خاصّ تکوینی، در تعریف علم و خواست الهی می‌گنجانیم؛ یعنی به‌جای آن‌که به‌طور غیرمشروط بگوییم: «خواست خداوند، علم به خیر بودن فعلی است که این علم به انجام فعل منتهی می‌شود»، می‌گوییم: «این علم، تمایل به انجام آن کار را ایجاد می‌کند و اگر موانع و تمایلات معارض وجود نداشته باشد، به انجام آن فعل منتهی می‌شود»؛ اما باید دانست که این اشتراط صوری است؛ زیرا برای خداوند موانعی وجود ندارد. اگر برای تحقق فعل، مانعی وجود داشته باشد، یعنی آن شیء استعداد و قابلیت ایجاد را نداشته باشد، خواست او به تحقق آن شیء تعلق نمی‌گیرد، نه این‌که خواست بدان تعلق گیرد، ولی مانعی برای برآوردن آن خواست و ایجاد آن شیء وجود داشته باشد.

او اگر به خیر بودن فعلی علم داشته باشد، به انجام آن تمایل داشته، انجامش می‌دهد.

درباره خداوند، با توجه به بساطت محض او، تمایلات متفاوت و متعارض دیگری هرگز نمی‌توانند وجود داشته باشند تا مانع از انجام آن فعل خیر شوند؛ بنابراین، این اشتراک صرفاً صوری بوده و برای ایجاد هم‌معنایی تمام‌عیار میان تحلیل کارکردی از دو ویژگی علم و خواست در انسان و خدا، صورت پذیرفته است.^{۶۸}

با این کوشش‌ها، آلستون می‌خواهد این نکته را روشن سازد که می‌توان اوصاف روانی را براساس کارکردهای رفتاری آن‌ها تحلیل کرد و در نتیجه، زبانی واحد و مشترک

ساخت که به‌طور حقیقی (غیرمجازی) بر خدا و انسان صدق کند. آلستون معتقد است: اگر این ادعا درباره اوصاف روانی صدق کند، به طریق اولی بر اوصاف فعلی نیز که در ذات و تعریف آن‌ها کارکردی بودن خوابیده است، صدق خواهد کرد؛ زیرا در این اوصاف که با عمل و فعل مرتبط هستند، به هیچ توسّعی نیاز نیست و به راحتی می‌توان این اوصاف را براساس کارکرد و عملکردشان تعریف کرد.

به‌نظر می‌رسد که طرح پیشنهادی آلستون برای حلّ مشکل معناشناسی اوصاف الهی، با برخی از اشکالات مواجه است که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. این طرح جامع نبوده، همه اوصاف الهی را دربرنمی‌گیرد؛ یعنی بر فرض که بپذیریم تحلیل کارکردی، شامل همه اوصاف روانی می‌شود و در برابر اوصاف فعلی نیز مشکلی ندارد، اوصافی وجود دارند که نه اوصاف نفسانی روانی، و نه اوصاف فعلی هستند، آلستون درباره این اوصاف چه تحلیلی دارد؟

به‌طور مثال «وصف حیات» یا «وجود» یا «وجوب وجود» یا ازلی و ابدی، و اوصاف ذاتی بسیار دیگری از این قبیل هستند. آیا وقتی می‌گوییم: «خدا وجود دارد» یا «خدا زنده است»، این اوصاف نیز به‌نحو کارکردی به کار می‌روند؟ اگر چنین نیست که به‌قطع درباره مفهوم وجود چنین نیست، این قبیل اوصاف را چگونه می‌توان تحلیل کرد و چه فرق فارقیه بین این نوع از اوصاف با اوصاف نفسانی وجود دارد؟ گویا دیدگاه آلستون، پاسخ مناسب و جامعی برای همه این پرسش‌ها نداشته، از توجیه معناشناختی همه اوصاف الهی ناتوان است.

۲. به‌نظر می‌رسد که حتّی تحلیل وی درباره دو وصف «خواست» و «علم» نیز از دو جهت خالی از اشکال نیست:

یک. به‌لحاظ وجودشناختی برگرداندن خواست و اراده الهی به «علم به خیر» (علم بما هو احسن) فقط یکی از صورت‌های ممکن و محتمل تفسیر خواست و اراده الهی است. این تفسیر، گزینه‌های دیگری نیز دارد که چه‌بسا کم‌اشکالات‌تر و معقول‌تر از این تفسیر باشند. ما در آینده، هنگام بررسی نظریه اشتراک معنوی (دیدگاه ملاصدرا) به برخی از این گزینه‌ها اشاره خواهیم کرد. بررسی اشکالات دیدگاه آلستون در زمینه وصف خواست و علم از حوصله این نوشتار بیرون است. دو. به‌لحاظ معناشناختی، آلستون سرانجام به‌جای تحلیل

کارکردی از وصف «خواست»، این وصف را به وصف نفسانی دیگری به نام «علم به خیر» سپس به وصف نفسانی «تمایل» ارجاع می‌دهد؛

بنابراین، تعریف یک وصف نفسانی، براساس وصف نفسانی دیگری صورت گرفته است که خود آن وصف نفسانی، محل بحث و پرسش است که آیا وصف تمایل درباره خدا و انسان به معنای واحدی به کار می‌رود یا به معنای متعدّد؟ و...!

۳. این نظریه کمکی به حل مشکل ما در زبان الاهیات نمی‌کند. نزاع اصلی در این بود که اوصاف به کار رفته درباره خداوند چه معنایی دارند. آیا این اوصاف دقیقاً همان معنای اوصاف انسانی را دارند یا به صورت نمادین و سمبلیک به کار می‌روند یا در معانی مجازی استعمال می‌شوند؟

این نظریه ما را به شناخت اوصاف الاهی نزدیک‌تر نکرد و هیچ معرفت تازه‌ای در این خصوص به ما نداد و فقط به ما گفت: وقتی می‌گوییم: خدا حکیم است، یعنی «خدا کار حکیمانه انجام می‌دهد»؛ ولی درباره این که خود «حکمت الاهی» به چه معنایی است، و این حکمت با حکمت انسانی چه نسبتی دارد، هیچ نکته تازه‌ای به ما ارائه نداد. به عبارت دیگر، اگر پرسش ما این بود که آیا ما می‌توانیم زبان فنی و تخصصی جدید واحدی بسازیم که به وسیله آن از اوصاف الاهی سخن بگوییم، شاید پاسخ آلتون، در صورت درستی، در خور توجه و تأمل بود؛ ولی پرسش ما چیز دیگری است. پرسش ما به «رابطه بین زبان بشری و ذات الاهی» برمی‌گردد که آیا از طریق همین زبان طبیعی و رایج، با همین قالب‌های مفهومی و محدودیت‌های زبانی می‌توانیم درباره امر متعالی سخن بگوییم یا نمی‌توانیم؟ این که آیا می‌توانیم زبان قراردادی و فنی تازه‌ای، با تعاریف و مدل‌های تعریف‌شده تازه‌ای بسازیم که از طریق آن درباره خدا سخن بگوییم، پرسش دیگری است که عین پرسش اصلی بحث معناشناسی اوصاف الاهی یا ملازم با آن نیست.

۴. این تحلیل از زبان الاهیات، بر فرض جامعیت و درستی، زبان الاهیات را به زبانی پیچیده، تأملی و غیرقابل فهم (دست‌کم برای همه) تبدیل می‌کند. اگر بخواهیم اوصاف الاهی را آن‌گونه که آلتون پیشنهاد کرده است تأویل و تفسیر کنیم، زبان الاهیات به زبانی مابعدالطبیعی

و فنی تبدیل می‌شود که فهم آن به داشتن دانش گسترده و آموزش‌های پیشین پیچیده‌ای نیاز دارد؛ در حالی که ما در متون مقدس دینی که به زبان مخاطبان و متناسب با آن‌ها نازل شده‌اند، می‌بینیم که بارها از این اوصاف سخن رفته است. اگر آن‌گونه که آلتون پیشنهاد می‌کند، معنای این اوصاف را تحلیل کنیم، فقط اندکی از فیلسوفان و متکلمان به فهم این زبان توانا خواهند بود و اکثریت قریب به اتفاق متدینان که این متون برای هدایت آن‌ها نازل شده است، از درک معنای این اوصاف ناتوان خواهند بود.

متدینان نیز هنگامی که درباره خدا سخن می‌گویند، چنین معانی فنی و پیچیده‌ای را قصد نمی‌کنند. آن‌ها در دعاها، عبادت‌ها، گفت‌وگوها و مناسک خویش از اوصاف الاهی مدد گرفته، آن‌ها را به نحو معناداری به کار می‌برند. گویا نظریه آلتون در باب معنای اوصاف الاهی با آن چه در متن جامعه دینی ساری و جاری است، تناسبی نداشته باشد و از آن بیگانه است. این نظریه پیشنهادی است که همه زبان ناظر به خدا را به زبانی مجازی، پیچیده، فنی و غیرقابل فهم تبدیل می‌کند.

پی‌نوشت‌ها:

1. William. P. Alston, "Can we speak literally of god"? in "Divin nature and human language": Essays in Philosophical Theology, Ithaca, NY: cornell University Press. (1989) P.P. 39 - 64.
2. Ibid. P. 39.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Ibid. P. 40.
W. Alston, Irreducible Metaphors in theology, in "Divine nature and human Language" (1989). P. 17.
6. Ibid.
7. Paul Tillich, *The naming and Justification of Religious symbols*, in Sidney Hooked "Religious Experience and Truth" (New York university 1961).
8. Cf: Michael. A. sells, *Mystical Languages of unsaying*, The university of chicago press (1994).

37. Ibid. P. 48.
38. Ludwig wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscomb (oxford. 1953) nos, 258 - 70.
39. Cf: Rudolf carnap, "*Psychology in physical Language*" (New York, 1959).
- Gilbert Ryle *The Concept of Mind* (London: 1949).
40. W. Alston, "Functionalism and Theological theological Language", in "*Divine Nature and Human Language*". PP. 64.
41. Ibid. P. 49.
42. Ibid. P. 67.
43. Ibid. P. 68.
44. Ibid. P. 69.
45. Ibid. P. 50.
46. Ibid.
47. Ibid. P. 50 - 51.
48. Ibid. P. 51.
49. Ibid. P. 54.
50. Ibid. P. 71.
51. Ibid. P. 72.
52. Kai Nilosen, *Contemporary Critiques of Religion* (London: Mac millan, 1971), P. 117.
53. Ibid. P. 53.
54. Ibid.
55. Ibid. P. 72.
56. Ibid. P. 72.
57. Ibid. P. 73.
58. Ibid. P. 74.
59. Ibid.
60. Ibid. P. 75.
61. Ibid.
62. Ibid. P. 76.
63. Ibid.
64. Ibid. P. 77.
65. Ibid.
66. Ibid. P. 78.
67. Ibid. P. 79.
68. Ibid. P. 79.
9. W. Alston, *Can We Speak Literally of God?* in "*Divine Nature and Human Language* (1989). P. 41.
10. e. g. George santayana, *Reason in Religion* (New York 1905) and R. B. Brithwaito, "*An Empiricist's View of the Nature Religious Belief*" (Boston, 1958) Cha P. 4.
11. W. Alston. "*Divin Nature and Human Language*" (1989). P. 40.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid. P. 41.
15. Ibid.
16. Ibid.
۱۷. «Literal» را می‌توان در زبان فارسی به «تحت‌اللفظی»، «لفظی»، «ظاهری» و «حقیقی» (غیرمجازی) و... ترجمه کرد؛ ولی با توجه به توصیحاتی که آلستون از این واژه ارائه می‌دهد، به نظر می‌آید معادل «حقیقی» (غیرمجازی) بهترین معادل فارسی باشد.
18. Ibid. P. 20, 42.
19. Ibid. P. 20, 42.
20. Ibid. P. 21.
21. Ibid. P. 42.
22. Ibid. P. 21.
۲۳. آلستون در کتاب ذیل به‌طور گسترده‌ای این تئوری‌ها را نقد و بررسی کرده است:
William. P. Alston, *Philosophy of Language* (Prentice - Hall 1964) PP. 32 - 49.
همچنین در کتاب زبان دین تألیف امیرعباس علی‌زمانی، گزارش کوتاهی از این نظریات ارائه شده است. (ص ۶۳ - ۱۰۴)
24. W. Alston. "*Divine nature and Human Language*" (1989). P. 43.
25. Ibid. P. 43.
26. Ibid. P. 25, 44.
27. Ibid. P. 25.
28. Ibid. 44.
29. Ibid.
30. Ibid. P. 45.
31. Ibid.
32. Ibid. P. 46.
33. Ibid.
34. Ibid. P. 47.
35. Ibid.
36. Ibid.