

فهم پذیری گفتگو درباره خدا

یلسون کای ترجمه احمد رضا جلیلی

۱

پاره‌ای باورهای دینی اساسی وجود دارند که برای کل جهان بینی^۱ دینی ضروری اند؛ زیرا این باورها سنگ زیربنای کل این عمارت را تشکیل می‌دهند.^۲ اگر این باورها فهم پذیر، بی ضبط و ربط، خردگریز یا کاذب باشند، کل شیوه زندگی که حول محور آنها می‌چرخد «کف روی آب»^۳

است. پاره‌ای از بخشهای آن ممکن است همچنان دارای ارزش تلقی شوند، در صورتی که از منظر دیگری نگریسته شوند، ولی اگر از این باورهای دینی اساسی عیب و ایراد بگیرند، خود جهان‌بینی دینی تضعیف شده است. اگر این جهان‌بینی دینی تضعیف شده باشد و مردم پی ببرند که تضعیف شده است و با این همه، پیوسته به آن باور داشته باشند، اصول عقاید^۴ آن را بپذیرند و بر وفق آن عمل کنند، آن‌گاه آنان افراد بسیار بی‌خردی هستند. و از آنجا که با فروتنی باید بپذیریم که همه ما گرفتار گرایشهایی به بی‌خردی هستیم و چه بسا در برخی از حوزه‌های زندگی خود چاره‌ای جز بی‌خردی بودن نداریم، باید در مقابل این گرایش ایستادگی کنیم؛ زیرا بی‌خردی بودن به معنای انجام دادن کاری است که نمی‌بایست انجام دهیم.

من ویتگنشتاین^۵ و آستین^۶ را به شدت می‌ستایم و در عین حال، متقاعد نشده‌ام که ما نمی‌توانیم هیچ نظریه^۷‌ای در فلسفه داشته باشیم. در اینجا نظریه بسیار بزرگ خود را می‌آورم؛ یعنی این نظریه که، برای افرادی که از علم فهم معقولی دارند و از تحلیل فلسفی فهم نسبتاً خوبی دارند، پذیرش جهان‌بینی مسیحی خردگرایز^۸ است. زیرا باورهای دینی اساسی‌ای که این جهان‌بینی آنها را پاس می‌دارد، بسته به این که چگونه در نظر گرفته شوند، یا به نحو سخره‌آمیزی کاذبند یا، به یک معنای درخور توجه، فاقد ضبط و ربطند^۹. برخی از باورهای اساسی مسیحیت - دست‌کم تا زمانی که سر و کله تیلش^{۱۰} و قائم مقام او، اسقف رایینسون^{۱۱}، پیدا شد - از این قرار بوده‌اند که خدا وجود دارد و امکان زندگی بازپسین سعادت‌مندان^{۱۲} برای آدمی وجود دارد، خداوند جهان را آفرید و آن را برپا داشت، خداوند به ذریه خود عشق می‌ورزد و آنان را در پناه خود می‌گیرد و علت نهایی صواب و ناصواب را در او می‌توان یافت. این موارد باورها یا ارکان اساسی سنت یهودی-مسیحی‌اند و به نظر من یا همه آنها یکسره کاذبند یا به معنای درخور توجهی، فاقد ضبط و ربطند. اما چه بسا من، به تعبیر بولتمان^{۱۳}، در اثر گناه و تکبر به بیراهه کشیده شده‌ام و باد نخوت در سر دارم.^{۱۴}

بیابید ادله موجود به نفع این ادعا را که این باورهای یهودی-مسیحی یا کاذبند یا به نحو چشمگیری فاقد ضبط و ربطند، بررسی کنیم. شالوده همه این باورها را یعنی 'خدا وجود دارد' یا 'خدایی هست' در نظر بگیرید. رادلف کارناپ^{۱۵} دیر زمانی پیش خاطر نشان کرد که 'خدا' از سویی گاهی به نحو اسطوره‌ای^{۱۶} یا به نحوی انسان‌انگارانه^{۱۷} به کار می‌رود و از سوی دیگر، گاه به نحو مابعدطبیعی یا دینی (الهیاتی) مورد استفاده واقع می‌شود.^{۱۸} کارناپ در اینجا نکته مهمی

را مطرح می‌کند؛ گو این که من از این دو برچسب اخیر برای مسیحیان دقیق‌النظر^{۱۹} امروزی، که خدای انسان‌انگارانه و نیز مابعدالطبیعه و الهیات طبیعی^{۲۰} را نفی می‌کنند، خوشم نمی‌آید. اما از اصطلاح‌شناسی که بگذریم، نکته اصلی کارناپ محکم و مستدل^{۲۱} است. در قلمرو دین مسیح و دین یهود مفهومی انسان‌انگارانه و غیرانسان‌انگارانه از خدا وجود دارد. 'خدا' براساس کاربرد انسان‌انگارانه یا اسطوره‌ای اش، حکایت از نوعی موجود مادی فوق‌العاده قدرتمند دارد. چنین کاربردی از 'خدا' مسلماً معنادار است. با در نظر گرفتن خط فکری اساساً کارناپی در اینجا، پاول ادواردز^{۲۲} با اطمینان خاطر ادعا می‌کند که وقتی بیشتر مردم خدا را به این شیوه انسان‌انگارانه در نظر می‌آورند، به نحوی مبهم او را موجودی «دارای نوعی جثه نسبتاً عظیم» در نظر می‌گیرند.^{۲۳} به شدت جای تردید است که بسیاری از مسیحیان یا یهودیان - حتی آن ماده‌باوران ساده‌لوحی^{۲۴} که فلور^{۲۵} توصیف می‌کند - کاملاً تا بدین حد ناپخته باشند. لیکن، خواه همه خواه بسیاری از مردم، از خدا چنین برداشتی (تصوری) داشته باشند، این نکته‌ای جامعه‌شناختی است. نکته مفهومی مهم این است که هرکسی که به چنین الوهیت^{۲۶} انسان‌انگارانه‌ای باور داشته باشد از باور فهم‌پذیری به دفاع می‌پردازد که آشکارا مهمل و کاذب است. در اینجا تیلیش و رابینسون، با انتقادهای تند خود به چنین فراطبیعت‌باوری‌ای^{۲۷} نقد محکم و مستدل اقامه می‌کنند. لیکن خدای غیرانسان‌انگارانه - آن خدایی که ظاهراً خدای مسیحیت سنتی است - به آسانی به زیر کشیده نمی‌شود. با این همه، هنگامی که درباره این مفهوم تأمل می‌کنیم، چندان دیری نمی‌پاید که در قید و بندهای فلسفی گرفتار می‌شویم. هنگامی که 'خدا' به نحو غیرانسان‌انگارانه‌ای تعبیر و تأویل می‌شود، دست کم به نظر می‌رسد، هیچ راهی وجود ندارد که نشان دهیم «خدایی وجود دارد» یا «خدا وجود دارد» یا صادق است یا کاذب. به همین علت، مشکلاتی فلسفی درباره همین ضبط و ربط مفهوم خدا و در مورد فهم‌پذیری^{۲۸} این رشته کلمات^{۲۹} «خدایی وجود دارد» به میان می‌آید.

اما بی‌درنگ، باید بگوییم که چند معنا از «فهم‌پذیر» وجود دارد که بر وفق آنها «خدا» کاملاً فهم‌پذیر است؛ حتی هنگامی که به نحو غیرانسان‌انگارانه به کار برده شود. «خدا وجود دارد» یا «خدایی هست»، برخلاف «ایرگیلیگ وجود دارد» یا «تریگی هست»، رشته کلمات کاملاً مانوسی برای انگلیسی‌زبانها هستند؛ چرا که این کلمات برای مدتهای طولانی، بخشی از پیکره^{۳۰} زبان انگلیسی بوده‌اند. الفاظ یا تعابیر هم‌ریشه^{۳۱} جزء زبان فرانسه، سوئدی، آلمانی، اسپانیایی و

مانند آنها بوده اند. اگر به این الفاظ هم به صورت در زمانی^{۳۲} و هم همزمانی^{۳۳} بنگریم، بخشی از یک زبان هستند، بوده اند و بی تردید همچنان خواهند بود. بدین ترتیب، این الفاظ کاملاً فهم پذیرند.

از این گذشته، باید توجه کرد (و این نتیجه طبیعی مطالب فوق است) که «خدا» در زبان نقش دارد؛ خدا نحو^{۳۴} ثابتی دارد. ما نوعی فهم از «خدا جهان را آفرید» یا «خدای من دژی عظیم است» داریم، اما هیچ فهمی از «خدا دژ کت من است» یا «آفرید بندها خدا» نخواهیم داشت. «خدا» به صورت یک فعل یا یک قید، حرف ربط یا حرف اضافه به کار نرفته است. این جمله انگلیسی «Jack God Jill God down the hill to fetch a pail of Jesus» یا این جمله «The Yankees God the Tigers in ten innings» به قدری نابهنجار و غیرطبیعی اند که فهم پذیر نیستند. «خدا» فقط جای یک واژه را در زبان انگلیسی پر نمی کند، از این رو روشن است که معنایی از «فهم پذیر» وجود دارد که به آن معنا، گفتگوی روشن از خدا به نحو تام و تمامی فهم پذیر است. می توانیم از جمله «خدا جهان را آفرید» استنباطهایی بکنیم. «اگر خدا جهان را آفریده است» جهان قدیم نیست، جهان صرفاً به طور اتفاقی به وجود نیامده است و جهان قبل از خدا وجود نداشته است. علاوه بر این، اگر خدا جهان را آفریده است، خدا وابسته به این جهان یا بخشی از جهان یا همسان با آن نیست، چنانکه در نظام مفهومی اسپینوزا،^{۳۵} هگل^{۳۶} یا تیلیش می بود. این که این جملات و بسیاری از جملات مشابه دیگر در چنین روابط و مناسبات قیاسی ای قرار می گیرند، کاملاً بدون هیچ ابهامی نشان می دهد که ما از آنها نوعی فهم داریم.^{۳۷}

با این همه، فهم پذیر بودن به این معنا آن فیلسوفی را که معتقد است جملاتی که چنین باورهای دینی اساسی را بیان می کنند، فهم ناپذیر یا فاقد ضبط و ربطند، کمتر متقاعد می سازد. با این حال، اظهار نظرهای فوق درباره قاعده مندیهای زبانی درخور آن هستند که این نکته را مطرح کنند که آن فیلسوفی که چنین گفتمانی^{۳۸} را فهم ناپذیر تلقی می کند، معنای نسبتاً خاصی از «فهم پذیر» را در ذهن خود دارد. و این امر بار مسئولیت را بر دوش خود فیلسوف می گذارد تا نشان دهد که چنین گفتمانی به چه معنا یا معانی مربوطی فهم ناپذیرند.

تاکنون مشکلات فراوانی را به پا کرده ایم تا در کانون مسائل فلسفی انتقادی قرار گیرند. ابتدا باید توجه کرد که واقعیات مربوط به نحوه کاربرد^{۳۹} که اندکی پیش به آنها اشاره کردیم، معیاری مناسب برای اهمیت و ارزش چنین گفتارهای^{۴۰} دینی در اختیار ما نمی نهند. زیرا خود همین

معیار، آشکارترین حرفهای بی معنا (شرّ و ورها^{۴۱}) را تأیید می‌کند. واژه‌هایی مانند «کمال^{۴۲}»، «فرمانش معنوی^{۴۳}»، «فروآگاهی^{۴۴}» و مانند آنها را نیز باید گفت که فهم پذیرند. «مطلق^{۴۵} در یک فرآیند استحاله‌ای دیالکتیکی^{۴۶} قرار دارد»، «آگاهی به صورت فراتجربی^{۴۷} در فروآگاهی وجود دارد» و «عدم^{۴۸} خودش را نفی می‌کند»، همه به حکم همین ادله، گفتارهای فهم‌پذیر به شمار می‌آیند. استنباطهایی از همین سنخ را می‌توان از آنها به دست آورد، به طوری که بی‌قاعدگی آنها چنان نیست که فهم ناپذیری آنها را به اثبات برساند. (زیف^{۴۹} در کتاب تحلیل معناشناختی اش نشان داده است که همه یا حتی بیشتر گفتارهای غیرعادی فهم ناپذیر نیستند. هنگامی که فیلسوفی درباره گفتار عجیب و غریبی، مانند «او علف هرزه پرورش می‌دهد»، اظهار می‌کند «عجیب است!» پاسخ مناسب آن این است «خوب، عجیب است که چه؟» با این همه، اگر ما به چنین معیار فهم‌پذیری یک دستور زبان دان عمل کنیم، به گردن گرفته ایم که گفتارهایی را که به صراحت گفتارهای فهم ناپذیر تشخیص می‌دهیم، در حکم گفتارهای فهم‌پذیر قبول کنیم؛ مثلاً این گفته که «آگاهی در فرآیند استحاله دیالکتیکی است».

نکته‌ای در این پاسخ نهفته است. با این همه، این نکته، خیلی که خوشبین باشیم، این ادعا را که یک گفتار فهم‌پذیر است اگر بتوان از آن استنباطهایی کرد، از پیش پای خود برمی‌دارد. در برابر استدلال من در بند پیشین می‌توان این دلیل نقیض را آورد که مثالهای من در مورد گفتارهای فهم ناپذیر به طور قطع، جزئی از پیکره زبان نیستند، در حالی که روشن است «خدا وجود دارد» یا «خدایی در آسمان هست» به طور قطع، [جزئی از آن] هستند. ما از ویتگنشتاین آموخته ایم - این دلیل نقیض در ادامه می‌گوید - در جایی که فعالیت در دست اقدام در کنار صور زبانی ملازم آن وجود دارد، ممکن است هیچ ادله قوی‌ای بر این ادعا در اختیار نداشته باشیم که گفتارها یا هر صورتی از سخن یا کلام، که جزء معمول و متعارف این صور زبانی هستند، فهم ناپذیرند. لیکن گفتمان دینی مرتبه اول^{۵۰} گفتار ملازمی از این دست است، حال آن که مثالهای دیگر من این گونه نیستند.

نکته مربوط دیگری وجود دارد که باید صادقانه و به دقت با آن مواجه شویم. اگر ما از معیار فهم‌پذیری / فهم ناپذیری دستور زبان دان فاصله بگیریم، بی‌درنگ در بطن مسائلی واقع می‌شویم که جان پاسمور^{۵۱} به زور به هیوم^{۵۲} و تجربه‌باوران منطقی^{۵۳} می‌قبولاند. هیوم و تجربه‌باوران منطقی در واقع قائلند که برخی از واژه‌ها هیچ حقی برای ورود به زبان ندارند. این واژه‌ها مسلماً

جزء پذیرفته شده‌ای در زبان هستند، ولی با این همه، فهم ناپذیرند؛ «این واژه‌ها در جملات نقش دارند و در واژه‌نامه‌ها جایگاهی را به خود اختصاص داده‌اند، با این حال، حد نصاب لازم برای پذیرش^{۵۴} در حکم الفاظ فهم پذیر را احراز نکرده‌اند. «^{۵۵} پاسمور بحق، می پرسد: یک فیلسوف، و در واقع هر کسی، چه حقی دارد که برای الفاظ معنادار یا فهم پذیر آزمون پذیرش برپا کند و حد نصاب لازم برای پذیرش را مطالبه کند؟ پاسمور در ادامه می پرسد: آیا قضیه همواره از این قرار نیست که در چنین موردی فیلسوف یکسره مختار است که از اطلاق عنوان «فهم پذیر» بر هر لفظی که در واقع لوازم تصریح (قید) شده^{۵۶} او را برآورده نمی سازد، استنکاف بورزد؟ دیگران می توانند قید و شرطهای^{۵۷} خود را بگذارند. فیلسوف برای قبول قید و شرطهای خودش هیچ دلیلی در اختیار ما نمی نهد و حتی روشن نمی کند که قید و شرطی نهاده است. چنین رویکرد اثبات گرایانه‌ای من عندی^{۵۸} است.

ایرادی نظیر ایراد پاسمور، جدی است و اگر قرار است مدعیات من راجع به دین، وارد تلقی شود، باید آن را تحقق ببخشم. طرز تلقیهای عامی نظیر طرز تلقیهای پاسمور نسبت به فهم پذیری (معقولیت) گفتگو درباره خدا، در این سالهای اخیر چند تقریر محکم و مستدل داشته است. قبل از روی آوردن به دلیل به شدت مورد مناقشه قرار گرفته خود من، باید به دقت و ارسی کنم که آیا واقعاً بر من لازم است که به این کار اقدام کنم یا نه. شاید گفتگو درباره خدا به هر معنای درخور توجهی کاملاً فهم پذیر است و در حقیقت به هیچ وجه فاقد ضبط و ربط نیست. چه بسا خلاف این اندیشیدن صرفاً نوعی تعصب ورزی فلسفی باشد. بایسته است که به بررسی این دعاوی بپردازم.

۲

دلیل بسیار محکمی به نفع اتخاذ طرز تلقی ای مانند طرز تلقی پاسمور، در مقاله پاول زیف «درباره خدا» وجود دارد.^{۵۹} این مقاله در معرض انتقادهای بسیار موشکافانه برخی از افراد، بویژه هیک،^{۶۰} کلارک^{۶۱}، هافمن^{۶۲} و ادواردز قرار گرفته، و گلیکمن^{۶۳} سرسخانه به دفاع از آن پرداخته است.^{۶۴} ما می توانیم با بررسی دقیق جزئیات مربوط به برخی از موضوعات، در اینجا به حاق برخی از موضوعات بسیار مهم راجع به فهم پذیری «خدا وجود دارد» و ضبط و ربط گفتگو درباره خدا برسیم.

زیف می پندارد که «خدا وجود دارد»، به نحوی که هم اکنون عامه مردم تصور می کنند،

کاملاً فهم پذیر است، ولی می افزاید که هم اکنون دلایل بسیار قوی ای بر این ادعا داریم که چنین خدایی وجود ندارد. به عبارت دیگر، دلایل بسیار قوی ای داریم بر این ادعا که هیچ موجودی نظیر آنچه زیف در مقاله خود توصیف می کند و بر آن برچسب «خدا» می زند، وجود ندارد. لیکن اذعان می کند که هم اکنون برداشتهای مختلف بسیاری وجود دارد و برداشتهای جدید بسیار دیگری نیز می تواند وجود داشته باشد. این که پرسشهای قدیمی درباره وجود خدا همیشه به نحو سلبی پاسخ داده شده اند، چیزی را درباره آینده (فردا) به اثبات نمی رساند. درباره پرسشهای آینده تنها می توانیم بی قید و بی اعتنا بمانیم.

من، مانند ادواردز و هافمن و دیگران، مطالب زیادی را برای اعتراض به آخرین اظهارنظرهای زیف می یابم. با در نظر گرفتن برداشت زیف از تصور عامه مردم از خدا، در واقع دلایل قوی ای بر این ادعا هست که چنین خدایی وجود ندارد. ولی دلیل به نفع چنین ادعایی، یعنی این ادعا که باور به قدرت علی الاطلاق^{۶۵} خدا با فیزیک ناسازگار است، دلیل کاملاً مناسبی به نفع ادعای عدم وجود خدا نیست. متدینان می توانند پاسخ دهند، و بسیاری نیز چنین می کنند، که خدا از این حیث که خداست، همواره می تواند معجزه کند. زیف برای این که ادعای خود را، شاید با استفاده از برهان هیوم یا ناول اسمیت^{۶۶}، به صورت ادعای قانع کننده ای درآورد، ناگزیر است که ادله قوی ای بر این ادعا اقامه کند که معجزات یا از جهتی امکان ناپذیرند، یا هرگز رخ نداده اند و یا وقوع آنها به کلی نامحتمل است؛^{۶۷} کاری که زیف انجام نمی دهد. به گمان من، او می توانست از چنین ادعایی دفاع کند، ولی صرفاً رجوع به فیزیک به نحوی که او انجام می دهد، سطحی و نامتقاعدکننده است و به حق، انتقاداتی از ناحیه فلاسفه دیگری نظیر هافمن و ادواردز از یک سو، و پدر کلارک از سوی دیگر، بر این نظر (جنبه) وارد می شود.^{۶۸}

من نمی خواهم یا نیازی ندارم که در اینجا به دفاع از این جنبه از برهان زیف پردازم یا حتی آن را بیشتر از این بررسی کنم. آنچه به اهداف من مربوط می شود، دلایل زیف به نفع فهم پذیری «خدا وجود دارد» است. اما قبل از پرداختن به تحلیل واقعی (مطابق با واقع) زیف، مایلم هشدار را که وی درباره تحلیلهایی مانند تحلیل من می دهد، نقل کنم. باید بیفزایم که قوت و اثر این هشدار مستقلاً درباره ارزش و اعتبار اهتمام خود زیف به این که نشان می دهد «خدا وجود دارد» فهم پذیر است، صادق است. هشدار او گفته ای جسورانه و بلکه تا حدودی تکبرآمیز است، ولی باید در آن تعمق کرد و پیشنهاد می کنم همان طور که دلیل مرا دنبال می کنید، آن را در ذهن داشته

باشید و از خودتان پرسید آیا این سخن در مورد نیلسن و چه بسا هافمن و ادواردز نیز مصداق ندارد؟ هشدار زیف از این قرار است:

واقعیت خارق العاده این است که فلاسفه معاصر در مقام مخالفت به حق با تاریخ اندیشی،^{۶۹} غالباً [خود] تاریخ اندیش شده اند. این که این مخالفت به نیت خوبی انجام می گیرد، عذر موجهی به حساب نمی آید. اگر بخواهیم این نکته را به طور رك و پوست کنده مطرح کنیم، [باید بگوییم] آن گفتارهایی که فلاسفه معاصر، همچون اثبات گرایان منطقی، فلاسفه معروف به «فلاسفه زبان متعارف»^{۷۰} و دیگران قائلند که از معنا بی بهره اند، از معنای بهره نیستند. گفتارهایی که اینها می گویند غیر قابل فهم (نامفهوم) اند، غیر قابل فهم نیستند. و مایه تأسف بسیار است که حق به جانب آنان نیست. زیرا اگر برحق می بودند هیچ چیزی وجود نمی داشت که خطر آن را هشدار دهیم. لیکن خطر یاوه گوییهای فلسفی^{۷۱} این است که قابل فهم است و به نحو غیر قابل فهمی واگیرد. فهم سخن مابعدالطبیعه دانان و الهیدانان، عموماً سخت تر از فهم سخن شاعران یا داستان نویسان (نویسندگان) نیست. همان قدر یاوه گوییهای فلسفی در آثار داستایوفسکی^{۷۲} و کرکگور^{۷۳} وجود دارد، که در آثار هگل و هایدگر^{۷۴}. تفاوت بین یک اثر مابعدالطبیعی و Finnegans Wake^{۷۵} این است که آنچه در اثر [از سنخ] اولی گفته می شود احتمالاً ناصواب است در حالی که جالب است، و احتمالاً صواب است در حالی که تکراری (کلیشه ای) است، در صورتی که چنین مسائلی احتمالاً در مورد اثر [از سنخ] دوم پیش نمی آید.^{۷۶}

با در نظر داشتن جدی این هشدار، اکنون بیایید ادله زیف را در خصوص فهم پذیری «خدا وجود دارد» مورد بررسی قرار دهیم. زیف در ابتدا استدلال می کند که «خدا»، به گونه ای که در جملات و گفتارهای گفتمان دینی به کار می رود، نوع متمایزی از یک اسم است؛ و باز، به تعبیر دقیق تر، اسم خاص است. با این همه، اسمی مانند اسم من و شما نیست، بلکه مانند قیصر^{۷۷} (سزار) یا پگاسوس^{۷۸} (اسب بالدار) است. دلیل این که خدا اسمی مانند اسم من و شما نیست این است که «خدا» را، به گفته زیف، فقط می توان با «ابزار درون زبانی»^{۷۹} در گفتمان خاصی وارد

کرد. به هیچ وجه امکان ندارد که صرفاً از طریق تعلیم بالا اشاره^{۸۰} بگوییم که مصداق یا مدلول «خدا» چیست. از این رو، هیچ ابزار فرازبانی^{۸۱} ای برای وارد کردن خدا در گفتمان وجود ندارد. نمی توان به خدا اشاره کرد، ولی می توان به «هانس»^{۸۲} یا «هیلدگار»^{۸۳} اشاره کرد و بدین ترتیب، این دورا در گفتمان وارد کرد. اما «خدا» را باید با ابزار درون زبانی به گفتمان وارد کرد. این کار در اثر ارتباط آن اسم با الفاظ خاصی در آن زبان انجام می پذیرد. از آنجا که این الفاظ واجد شروطی خاص مرتبط با خود هستند، از لحاظ اشتقاقی، آن اسم نیز شروط خاصی مرتبط با خود دارد.

اکنون می توان بر ادعای زیف از دو جنبه اشکال کرد. نخست این که، بسیاری از عوام الناس و برخی از الهیدانان از ادراک^{۸۴} خدا، از آگاهی مستقیم به خدا، از شهود بهجت آمیز^{۸۵} و مانند آنها سخن به میان می آورند، و حتی ممکن است دلیل بیاورند که در تحلیل نهایی این تنها راهی است که از طریق آن می توانیم به معنای واقعی کلمه «خدا» پی ببریم. به گمان من، موارد نقیض فراوانی نسبت به این ادعا وجود دارد؛ موارد نقیضی از آن سنخ که سی. بی. مارتین^{۸۶} با دقت زیاد مورد بررسی قرار داده است.^{۸۷} با این وصف، به نحوی بدیهی روشن نیست که ما نمی توانیم اصطلاح خدا را به نحو فرازبانی وارد کنیم.

از جانب زیف باید پاسخ دهیم که هیچ دلیلی در دست نیست که گمان کنیم او می پنداشته است که اصطلاح مزبور به نحوی بدیهی روشن است. این استنباط که زیف پی برده بود که نمی توان در آن واحد از همه جنبه ها دلیل آورد و تصمیم گرفته بود که در این مورد به بحث و مجادله نپردازد، استنباطی معقول است. وانگهی، در جایی که «خدا» به نحو غیر انسان انگارانه به کار برده می شود، تعلیم بالا اشاره اصطلاح خدا، به همان نحوی که فردی مصداق^{۸۸} اسم خاصی را به کسی تعلیم می دهد که، به تعبیر احتیاط آمیز (متعارف)، به هیچ وجه روشن نیست، چگونه خواهد بود. به طور کلی، تعریف یا تعلیم «خدا» به هر طریقی که اشاره ای به نظر برسد، کاملاً گیج کننده است.

نحوه دومی که در آن می توان در این مورد به زیف اشکال کرد، این است که همان خط مشیی را اتخاذ کنیم که اشخاصی مانند گیچ، کنی و دورانن به طور قطع اتخاذ می کردند و بر ادعای زیف مبنی بر این که «خدا» یک اسم است، اشکال می کردند. گیچ استدلال می کند که خدا یک اسم نیست بلکه در واقع یک تعریف قطعی (تام)^{۸۹} است. خدا «سازنده جهان» و «حاکم بر عالم هستی» است. با این همه، این ادعا نیز در نظر من نه قطعی است و نه چندان اهمیتی دارد. زیرا با همه این

اوصاف، زیف استدلال می‌کند که «خدا» را برخلاف «هانس»، می‌توان فقط «از طریق تعریف» در زبان وارد کرد. درک کردن خدا همانا فهم این تعریفهاست و ناتوانی در فهم این تعریفها مربوط به معنای عدم درک «خدا» است. شاید بهتر از همه این است که بگوییم، همان طور که پدر کلارک می‌گوید، که در مورد همین واژه منحصر به فرد «خدا» این دو کارکرد به نحو تجزیه ناپذیری با هم تلفیق شده‌اند. «خدا» اولاً و بالذات به مثابه یک تعریف عمل می‌کند:

لیکن از آنجا که یکی از نکته‌های مربوط به تعریف این است که آن را می‌توان به یاری تنها یک مصداق («خدا» یعنی «یگانه خالق نامتناهی همه چیزها») تحقیق کرد، این لفظ توصیفی^{۹۰} خاص را می‌توان به عنوان یک نحوه خطاب مستقیم^{۹۱} یا یک اسم خاص نیز به کار برد و از دیرباز به کار برده‌اند.^{۹۲}

ادعای کلارک در این مورد به نظر من منطقی می‌نماید، اما بیش از حد شتابزده و سطحی است. من این موضوعات را تنها به این جهت مطرح می‌کنم، که آنها را کنار بگذارم؛ زیرا خواه «خدا» اسم خاص باشد خواه تعریف قطعی، بر اساس تحلیل زیف، قضیه همچنان این است که «خدا» را تنها زمانی می‌توان به طور فهم درآورد که بتوان پاره‌ای از تعاریف را فهم کرد.

از این به بعد، تنها برای سهولت، درباره «خدا» چنان گفتگو می‌کنیم که گویی «خدا» یک اسم است. مجموعه شروطی که ما با این اسم مرتبط می‌کنیم، برداشت ما را از مصداق این اسم تعیین می‌کند. می‌توانیم ویتگنشتاین را به نحو درون‌زبانی با مشخص کردن پاره‌ای از شرایط معرفی کنیم: «نویسنده کتابهای آبی و قهوه‌ای»، «بنیانگذار بی‌خبر دو سنخ از نافذترین فلسفه‌های تحلیلی»،^{۹۳} «همان فیلسوفی که بیش از همه مورد تعریف و تمجید نورمن مالکوم^{۹۴} است.» و مانند آنها. به هنگام کاربرد یک اسم، برای درک آنچه درباره آن گفتگو می‌کنیم باید بتوانیم علی‌الاصول، دست کم مجموعه شروط مربوطی را که با آن اسم مرتبط است، مشخص کنیم؛ اگر واژه ادعایی، اسمی واقعی است و بالفعل چنین نقشی در زبان دارد، تعیین چنین مجموعه شروط مربوطی که با آن اسم ارتباط دارند، لزوماً امکان‌پذیر است.^{۹۵}

زیف مدعی است برای کشف این که آیا چیزی بالفعل با اسمی مشخص شده است یا نه - چه آن اسم در واقع مصداقی داشته باشد و چه نداشته باشد - باید مشخص کنیم که آیا چیزی یا کسی شروط آن مجموعه را احراز می‌کند یا نه. ولی برای اثبات این که «خدا وجود دارد» فهم‌پذیر است، به گفته زیف، لازم است که ما تنها نشان دهیم که شروط مربوط به آن اسم فهم‌پذیرند و آن

مجموعه شروط با هم سازگارند.^{۹۶} در نظر زیف، همین امر برای اثبات فهم پذیری «خدا وجود دارد» لازم و کافی است. وی برخلاف خیل عظیم و پرنفوذ فلاسفه، گمان نمی‌کند این مسئله که آیا چیزی یا کسی بتواند مجموعه شروط را احراز کند، هیچ ربطی به این که آیا «خدا وجود دارد» یا «خدا» فهم پذیر است، داشته باشد.

اما نباید از این مسئله به این آسانی بگذریم. زیرا انتقادهای شدید هافمن به زیف در باب این نکته، به وضوح تمام، شان مشاجره‌آمیز ادعای زیف را مشخص می‌کند. (آنچه را که بدین مطلب ارتباط دارد، در چند بند می‌آوریم.)

برای پاسخ به پرسشمان راجع به فهم پذیری «خدا»، ابتدا باید مشخص کنیم که شروط مربوط به «خدا» کدام‌ها هستند. در این مورد، زیف به ما می‌گوید که باید برداشت عامه مردم از خدا را در نظر بگیریم و آن را با «برداشت پرتب و تاب الهیدان مدافعه‌گر»^{۹۷} خلط نکنیم. (با در نظر گرفتن تعقیدهای لفظی (مبهم‌گوییهای) تیلیش و بولتمان می‌توان به خوبی دریافت که چرا زیف به این موضوع به این نحو می‌پردازد.) لیکن در اعصار و اماکن مختلف، توده‌های مختلفی از مردم با برداشتهای مختلفی از خدا وجود داشته‌اند، و افراد گوناگون، حتی هنگامی که عضو فرقه و گروه خاصی باشند، ممکن است در دوران مختلفی از زندگی خود برداشتهای مختلفی از خدا داشته باشند. زیف برای این که این موضوع را به صورت موضوع معقولی درآورد، برداشت خاصی از خدا را برمی‌گزیند؛ گو این که اگر تحلیل او قرار است تا حد نسبتاً خوبی با موضوع بحث ربط و نسبت داشته باشد، باید برداشتی باشد که تعداد درخور توجهی از عوام یهودیان و عوام مسیحیان بدان معتقد باشند.

همان گونه که تحلیل زیف را تا به آخر دنبال می‌کنیم، تا حدی روشن می‌شود که این مطلب، دست کم به طور کلی، در برداشت او از خدا صدق می‌کند.

زیف خاطر نشان می‌کند که «خدا» هم با شروط مشکل ساز و هم با شروط بدون

مشکل قرین است. این که شروط مشکل ساز احراز شده اند یا نه، یا احراز شدنی هستند، به گفته زیف، تا حدودی روشن است. شروط بدون مشکل عبارتند از: یک وجود، یک قدرت، یک شخص، یک پدر (اب)، یک پسر (ابن)، یک خالق، موجود مکانی-زمانی، مصلوب^{۹۸} (به چلیپا آویخته)، عادل،^{۹۹} خیر،^{۱۰۰} رحیم،^{۱۰۱} قادر،^{۱۰۲} حکیم بودن و مانند آن. ^{۱۰۳} شروط مشکل ساز عبارتند از قادر مطلق،^{۱۰۴} عالم مطلق^{۱۰۵}، سرمدی،^{۱۰۶} خالق جهان، موجود غیر زمانی-مکانی، یک روح، علت خود، بودن و مانند آن. زیف چنین می‌پندارد که اگر کسی فرضاً قائل می‌شد که چنین برداشت سنتی‌ای از خدا فهم ناپذیر است، وی دلیل می‌آورد که این شروط مشکل ساز فهم ناپذیرند.

قول به این که این شروط فهم ناپذیرند به این معناست که بگوییم ما آنها را نمی‌توانیم به فهم درآوریم. اما در مقام تأمل درباره این نکته، نباید فراموش کنیم که فهم و از این رو، فهم‌پذیری شدت و ضعف می‌پذیرد. زیف استدلال می‌کند که ما فهمی از این شروط داریم و از این رو، هر چند «خدا وجود دارد» ممکن است اسرارآمیز باشد، همچنان که مسلماً چنین است، با این همه نباید کاملاً فهم ناپذیر باشد.

زیف به نفع این نکته، به نحوی مشابه با نحوه‌ای که در آن قبلاً نشان دادم که «خدا» نحو ثابتی دارد، استدلال می‌کند. ما همه موارد زیر را فهم می‌کنیم.

(۱) اگر خدا قادر علی‌الاطلاق است، کاری که او نتواند به سبب عدم قدرت انجام دهد، وجود ندارد.

(۲) اگر چیزی علت خودش باشد، آن‌گاه در یافتن علت دیگری برای آن موفق نمی‌شویم.

(۳) اگر چیزی آفریننده جهان باشد، آن‌گاه قبل از عمل آفرینش، جهان وجود نداشته است.

زیف استدلال می‌کند که این واقعیت که ما می‌توانیم چنین استنباط‌هایی بکنیم؛ حکایت از آن دارد که ما فهمی از شروط مربوط داریم. ^{۱۰۷}

زیف وقوف دارد که بسیاری از فیلسوفان، بویژه گروهی از آنان که شکلی از اصل تحقیق‌پذیری را جدی گرفته‌اند، ممکن است هنوز قانع نشده باشند. آنان ممکن است چنین حجت آورند که این شروط، علی‌رغم چنین الگوهای استنباطی‌ای، فهم ناپذیرند؛ زیرا «اثبات این که آیا هر کدام از آن شروط در واقع احراز شده اند یا نه، به روشنی دشوار است». ^{۱۰۸} لیکن زیف نمی‌پندارد که این امر دلیل قوی‌ای است بر این قول که «شروط فهم ناپذیرند؛ زیرا فهم یک شرط

یک چیز است و چگونگی اثبات این که آن شرط احراز شده است یا نه، چیزی دیگر. «^{۱۰۹} من به همسر می گویم: «من زبانم را برای ریگان درمی آورم به شرطی که تو هم زیانت را درآوری.» من می توانم این شرط را و آنچه آن را تحقق می بخشد بفهمم. اما [این جمله را] در نظر بگیرد: «من موافقم که در رودخانه شرقی^{۱۱۰} شنا کنم به شرطی که آخرین انسانی که زندگی خواهد کرد، اگر هم اکنون زنده می بود، آن را مجاز می دانست.» زیف در مورد چنین جمله ای اظهار می کند: «در فهم این شرط همچنان هیچ مشکلی در کار نیست و با این همه، من هیچ نظری ندارم که چگونه عملاً اثبات کنم که چنین شرطی احراز شده است.»^{۱۱۱} زیف حجت می آورد که آنچه این مطلب به ما می آموزد، این است که ما نباید در مقام گفتگو درباره آنچه جمله ای را فهم پذیر می سازد، بر تحقیق ورزی تأکید کنیم. به اعتقاد زیف، اثبات گرایان در این مورد سر ما را شیره مالیده اند. پذیرفتن مطلب زیف در این مورد و نفی آنچه کمابیش یک رویکرد تحقیق ورزانه است، به نحو بنیادینی بر برداشت ما از آنچه ذکر آن درباره موضوعات عمده مناسب است، تأثیر می گذارد. برای مثال، در حالی که زیف می پذیرد که گفتگو از «یک روح» یا از «خلق از عدم»^{۱۱۲} به طور قطع دشوار است، آن را غیرممکن نمی داند. او در واقع گمان می کند که آن معماهای قدیمی^{۱۱۳} را می توان حل کرد. این معماهای قدیمی فهم ناپذیری یا بی ضبط و ربط بودن گفتگو درباره خدا را نشان نمی دهند.

زیف در این مرحله (نقطه) از استدلال خود، مسلماً آنچه را که بسیاری مشکلات قطعی گفتگو درباره خدا تلقی می کنند، به تعبیری احتیاط آمیز، برای خودش بسیار سهل و آسان می سازد؛ در حالی که صرفاً بنا بر مصلحت سخنوری جزم اندیشانه از آن طفره می رود. این مشکلات دیرپا چگونه حل خواهند شد؟ آیا آنها اصلاً مشکلات واقعی اند؟ یا این که آشفتگیهایی هستند که مشکلات تلقی می شوند؟ چگونه است که هیچ مسئله جدی ای راجع به فهم پذیری این برداشتها در میان نیست؟ ما در اینجا به چیزی بیش از اظهارنظرهای دو پهلو و مقتدرانه زیف نیازمندیم؛ به چیزی بیش از ژست گرفتن. زیف برای پذیرش خوش بینانه ما صرفاً با ادا و اصول اظهار می کند که مشکلات مربوط به روح (مطلق) و خلق از عدم، تنها نشان می دهند که مفهوم خدا، مفهوم دشواری است. آنها به فهم ناپذیری یا بی ضبط و ربط بودن آن اشاره نمی کنند. خوب، چه بسا زیف در این نکته حق به جانب است، اما از آنجا که هیچ حجتی بر این ادعای نسبتاً خارق العاده اش اقامه نمی کند، دلیلی به دست ما نمی دهد که او را حق به جانب بدانیم. چه

شروطی را باید با روح مطلق بودن، موجود غیرزمانی-مکانی بودن، و خالق از عدم بودن همراه کنیم؟ چه اصول تجزی و انقسامی را می‌توانیم در اینجا به کار ببریم؟ چگونه این گونه موجودات را شناسایی کنیم؟ شاید چنین پرسشهایی پاسخهایی داشته باشند؛ یعنی چه بسا پرسشهایی واقعی (اصیل) باشند. یا این که ممکن است قضیه از این قرار باشد که این پرسشها به خطا مطرح شده‌اند. لیکن لازم است نشان دهیم که چنین پرسشهایی یا پاسخهایی دارند، یا در این بافت به خطا مطرح شده‌اند، یا این که خطاست اگر گمان کنیم که آنها خلط و التباسهای مفهومی‌ای^{۱۱۴} هستند که به نحو گمراه‌کننده‌ای به صورت پرسش به میان آمده‌اند. در این مورد، به داشتن پاسخی معقول به شدت تمام نیازمندیم و نباید با این اظهار نظر که این پرسشها، پرسشهای قدیمی و کهنه‌اند، میل و رغبت خود را به ادامه کار از دست بدهیم.

به همین سان، مسئله همسازی^{۱۱۵} (تلائم) یا سازگاری شروطی که با «خدا» ارتباط دارند، به میان می‌آید. چگونه چیزی می‌تواند موجود باشد در عین حال، غیر مکانی-زمانی باشد؟ از این هم بدتر، چگونه چیزی می‌تواند یک موجود مکانی-زمانی و یک موجود غیر مکانی-زمانی، یک ابن، علت خود، یک شخص و یک موجود نامحدود باشد؟ این امور بدون تردید، اموری صرفاً متناقض^{۱۱۶} به نظر نمی‌آیند، بلکه تناقضات قطعی^{۱۱۷} می‌نمایند. بدون پاسخ کاملاً ظفره‌آمیز (همان‌گونه که زیف در باب این موضوعات پاسخ می‌دهد) نمی‌توان گفت که «به آسانی می‌توان به چنین مسائلی ... پرداخت: از تناقض (گویی) همواره می‌توان با عمل مناسب و سنجیده مبتنی بر تدبیر و ترفندهای منطقی^{۱۱۸} اجتناب ورزید؛ شروط را می‌توان همیشه سست تر کرد، جرح و تعدیل کرد و بدین ترتیب آنها را سازگار کرد. بیش از صد سال است که این بازی به اجرا درآمده است.»^{۱۱۹}

در برابر این لاف زنی، لازم است اشاره شود که بسیاری از الهیدانان به جایی رسیده‌اند که گمان می‌کنند تعارضات^{۱۲۰} در اینگونه موارد چنانند که همه پیشگوییهای را که در بیان چنین شروطی دخیلند، باید به نحوی غیر حقیقی^{۱۲۱} فهم کرد. اگر این شروط را به نحوی که عرفاً در نظر گرفته می‌شوند، در نظر بگیریم رشته‌ای از تناقضات و یاوه‌گوییها^{۱۲۲} (مهملات) در اختیار داریم. البته همیشه می‌توانیم شروطمان را جرح و تعدیل یا سست تر کنیم، می‌توانیم دامنه الفاظ و مفاهیم خود را گسترش دهیم، لیکن در این صورت، دیگر درباره خدای واحدی گفتگو نمی‌کنیم و آن الفاظ و مفاهیم را به یک معنا به کار نمی‌بریم. (در این مورد، به یاد آورید که اگر حق با زیف

باشد، هیچ فهم فرازبانی ای از خدا نمی توانیم داشت و از این رو نمی توانیم آن را در حکم محکی در باب این که آیا ما همچنان درباره یک خدا یا واقعیت واحد گفتگو می کنیم یا نه، به کار ببریم. تغییر دادن معانی این الفاظ و مفاهیم به هیچ روی در قابل فهم ساختن برداشت عامه مردم از آن خدایی که زیف می پنداشت درباره آن گفتگو می کنند، مددی نمی رساند. گفتگوی زیف از «تدبیر و ترفندهای منطقی» چیزی جز یک نام پرزرق و برق برای تغییر دادن موضوع نیست. دلیل و برهان آوردن به گونه ای که زیف می آورد، نشان نمی دهد که مجموعه شروط همساز (متلائم) اند. ۱۲۳ این کار صرفاً معقول جلوه دادن و جواب سر بالا دادن است. چه بسا بتوان نشان داد که این شروط همسازند، اما براساس ارزش ظاهری (اسمی) ۱۲۴ ناسازگار به نظر می رسند و زیف دست به کاری نشده است که نشان دهد آنها سازگارند. از آنجا که این شروط به طور قطع و یقین نامتلائم به نظر می آیند، با قطع نظر کامل از هر التزامی به تحقیق گری، ۱۲۵ دلیلی (هرچند مسلماً نه دلیل قانع کننده ای) داریم بر این که باور کنیم چنین برداشت یک فرد عامی از خدا فهم ناپذیر یا فاقد ضبط و ربط است (البته فهم ناپذیر بودن به این نحو باید به همان نحو متعارف که هر لفظ یا قضیه خودستیز ۱۲۶ (متنافی الاجزاء) قابل فهم است، فهم پذیر باشد.

تا به حال دلیل زیف به نفع فهم پذیری «خدا وجود دارد» چندان قوی به نظر نیامده است. با این همه، به گمانم نظری که ارائه دادم، چه بسا گمراه کننده باشد. یقیناً زیف، اگر بخواهد محاجه اش از نظر فلسفی بی چون و چرا باشد، باید از مدعیات استثنایی اش دفاع کند، نه این که فقط با سر و صدا راه انداختن خود را از شر مشکلات خلاص کند. البته باید به خاطر بسپاریم که این مقاله کوتاه (زیف) مقاله بسیار روشمندی است. به اعتقاد من، وی در عمل تلاش می کند القا کند که بیشتر فلاسفه تحلیلی در تحلیل گفتگو درباره خدا، به خطا ره پیموده اند. او در صدد است که رویکردی را به این موضوع پیشنهاد کند و در چنین مقاله برنامه ای، ۱۲۷ چندان از او نمی توان انتظار داشت که همه این مشکلات را مد نظر قرار دهد. گذشته از این، در این اوضاع و احوال باید توجه کرد که خطاهای او خطاهایی از سر قصور ۱۲۸ است. خطاهای او مدافعه او را از فهم پذیری روایت عامه مردم از «خدا وجود دارد» تضعیف می کند، اما ضربه کاری (مهلک) را بر آن وارد نمی کند. لیکن مدعیات مستدل ۱۲۹ خود زیف دستخوش انتقادهای کوبنده ای قرار گرفته اند که، اگر انتقادهای صوابی باشند، به تمام و کمال محاجه او را از درجه اعتبار می اندازند. هم اینک دست به کار بررسی آنها خواهیم شد.

در نظر هر فردی که عمیقاً تحت تأثیر تجربه باوری قرار گرفته باشد، بسیار طبیعی است که در برابر زیف به مخالفت برخیزد. نمونه این مخالفت را می‌توان در برخی از ادله رابرت هافمن بر ضد روایت زیف آورد. ۱۳۰ هافمن آنچه را که در عمل، دلیلی تحقیق‌گرایانه است بر ضد زیف اقامه می‌کند و من نیز مایلیم که بر نوعی از این دلیل تأکید ورزم. اما به نظر می‌رسد که جک گلیکمن کاملاً در این ادعا که هافمن صرفاً این معیار معناداری یا فهم‌پذیری را مسلم می‌گیرد و از این رو پاسخگوی ایراد و اشکال زیف نیست، بر صواب است؛ زیرا زیف چنین معیاری را مسلم نمی‌پندارد و، همان‌گونه که دیدیم، دلیلی نگران‌کننده در اختیار ما می‌نهد؛ یعنی همداستان با زیف، این مسئله بسیار مهم را مسلم می‌گیرد.

هافمن با اذعان به این که به روایتی از تجربه باوری یا نظریه تحقیق‌پذیری معناداری ملتزم است و در عین حال، نفی می‌کند که هرگونه موضوعی را همداستان با زیف مسلم فرض (مصادره به مطلوب) کرده است، به این مسئله پاسخ می‌دهد. وی تصور می‌کند که چنین کاری را انجام نداده است. زیرا وی صرفاً بر نوعی صورت‌بندی اصل تحقیق‌ورزی تأکید نمی‌کند، بلکه خاطر نشان می‌کند که نشان دادن فهم‌پذیری یک شرط، صرفاً برای مرتبط ساختن آن به نحو درون‌زبانی با دیگر الفاظ یا به نمایش گذاشتن الگوی ارتباط‌های قطعی و تحلیلی میان گزاره عرفی ۱۳۱ مورد بررسی و لفظ دیگری یا دسته‌ای از الفاظ (برخلاف نظر زیف) کافی نیستند. برای این که، اقوالی که علی‌الادعا شرطی را بیان می‌کنند «فهم‌پذیری بالفعل» ۱۳۲ داشته باشند، به عقیده هافمن، باید نشان دهیم که دست‌کم علی‌الاصول، به هر چیزی باید دست‌یابیم، اگر آنچه آن شروط بر آن دلالت می‌کند، احراز می‌شد، لیکن چنین روایتی از «فهم‌پذیری بالفعل» به همان نحوی که زیف ایراد و اشکال می‌کند، صرفاً معیار تحقیق‌فهم‌پذیری بالفعل را مسلم می‌گیرد. هافمن بر اهمیت تمیز نهادن بین «آنچه گفتن آن معنادار است» و «آنچه از نظر دستوری قطعی است» پافشاری می‌کند، لیکن فقط مسلم می‌گیرد که معیار تحقیق‌پذیری معیاری است برای آنچه گفتن آن معنادار است، با فرض این که یک گزاره باید عاری از محتوای مطابق با واقع باشد و از این رو باید در واقع بی‌معنا باشد، در صورتی که دست‌کم علی‌الاصول، تحقیق‌پذیر (تأییدپذیر/ تکذیب‌پذیر) نباشد.

آنچه در اینجا مطرح می‌شود قدری به توضیح نیاز دارد. در مقام تأویل و تفسیر مجادله میان زیف، هافمن و گلیکمن روشن می‌شود که موضوع اساسی مسئله قبول یکی از این دو معیار فهم پذیری بسیار بنیادین است. (من امکان وجود بدیلهای دیگر را نمی‌کنم.) وانگهی، درست است که روایت هافمن به روشنی با انتقادهای تند پاسمور درباره آن فیلسوفی تصادم می‌کند که لوازم پذیرش خاصی را برای آنچه لفظی معنادار یا فهم پذیر می‌شود، وضع می‌کند. اما روشن است که در مطرح کردن این مفروضات زیربنایی متعارض مزیتی هست.

هافمن دلیل می‌آورد که زیف نشان نداده است که خطاست اگر معتقد باشیم که مسائل راجع به فهم پذیری «خدا» منطقاً به مسائل راجع به این که چه چیزی دست کم علی الاصول، شروط مربوط به کاربرد خدا را برآورده می‌سازد، پیوند خورده است. یکی از شروط مشکل ساز زیف، مشکل قادر علی الاطلاق بودن است. اما برخی محاجه می‌کنند، همچنان که زیف کاملاً از آن آگاه است، که «قادر علی الاطلاق بودن» خود یک تعبیر فهم پذیر نیست. به اعتقاد زیف، این افراد در این جهت به بیراهه کشیده شده‌اند؛ زیرا حتی اگر ندانیم که چه چیزی صحت و سقم «قادر مطلق بودن» را به اثبات می‌رساند، مع الوصف آن شرط را فهم می‌کنیم. زیف می‌نویسد: «این که موجود خاصی عمل خاصی را انجام نداد، آن عمل هرچه باشد، فی حد ذاته نمی‌تواند به اثبات برساند که آن موجود قادر مطلق نبوده است.»^{۱۳۳} هافمن به این مطلب به طرز کاملاً قابل فهمی پاسخ می‌دهد:

لیکن به طور مسلم، اگر نتوانیم به اثبات برسانیم، هرچند ضرورتاً نه به طور قاطع، که آیا موجودی قادر مطلق هست یا نه، (البته) با مشخص کردن این که آیا آن موجود پاره‌ای اعمال را، چه جدا جدا چه با هم، انجام می‌دهد یا به انجام دادن آن ناتوان است، به هیچ وجه نمی‌توانیم آن را به اثبات برسانیم. زیرا اگر این مدعیات علی الادعا غیر تحلیلی (الف) که موجود خاصی قادر مطلق است و (ب) آن موجود قادر مطلق نیست، به یک اندازه با تحقق یا عدم تحقق هرگونه عمل (اعمالی) به دست آن موجود سازگار است، آن‌گاه این مدعیات بی‌معنا هستند؛ به این دلیل که با هرگونه وضع اموری^{۱۳۴} سازگارند.^{۱۳۵}

چنین مدعایی به روشنی، هافمن را به روایتی از تجربه باوری یا نظریه تحقیق پذیری معنا ملتزم می‌سازد. اگر تفسیر خیر خواهانه‌ای درباره اظهار نظرهای او به دست دهیم، باید او را فردی

قلمداد کنیم که ما را وامی دارد پی ببریم که اگر ادعای عرفی مطابق با واقع و نفی آن به یک اندازه با اوضاع امور منطقاً قابل تصویری سازگار باشد، آن گاه این دو ادعا فاقد محتوای مطابق با واقعند. به عبارت دیگر، اگر تأیید یا تکذیب آنها تا کمترین حدی امکان ناپذیر باشد، آن گاه آنها از فهم پذیری بالفعل بی بهره اند. با این حال، از آنجا که گفته می شود آنها گزاره های مطابق با واقعند، در این صورت باید به طرز قاطعی بی معنا باشند؛ یعنی فاقد محتوای مطابق با واقع^{۱۳۶} باشند.

لیکن، همان طور که گلیکمن خاطر نشان می کند، هافمن به هیچ وجه دلیلی اقامه نمی کند بر این که این محک (معیار) بسیار فلسفی و مشاجره آمیز را در مورد یک ادعای معنادار یا یک گزاره معنادار مطابق با واقع بپذیریم. زیف آن را نمی پذیرد؛ پس هافمن زیف را تکذیب نکرده، اما صرفاً همداستان با وی آن را مصادره به مطلوب کرده است. ۱۳۷ هافمن برای تکمیل استدلالش بر ضد زیف مجبور خواهد بود که ادله مناسبی بر این ادعای خود که زیف می باید چنین معیار معناداری مناقشه آمیز یا معیار فهم پذیری بالفعل را بپذیرد، اقامه کند.

با اظهار این که زیف صرفاً معیار فهم پذیری یک دستور زبان دان را ارائه می دهد، پاسخ دادن به این مطلب، به نحوی که هافمن پاسخ می دهد، مؤثر نخواهد بود؛ به این دلیل که هافمن نشان نداده است که: (۱) زیف چنین تمایزی را می پذیرد یا لازم است که بپذیرد، و (۲) حتی اگر در مقام گفتگو از «فهم پذیری بالفعل» موجه باشیم، آن تحقیق پذیری لازمه «فهم پذیری بالفعل» است. او اندکی پیش، آن امور را مسلم انگاشت - مفروضاتی که زیف آنها را یا در معرض شک و تردید قرار می دهد یا قائل به آنها نمی شود - و بنابراین، همداستان با زیف آن مسئله را مصادره به مطلوب کرده است.

من با هافمن همداستانم در این که تمایزی که او بدان اشاره می کند، بین قطعی بودن به لحاظ نحوی (قطعیت نحوی) و حرف معقول زدن (معقولیت گفتار) وجود دارد. یک گفتار می تواند چه بسا از نظر نحوی معتبر، و با این همه، فاقد ضبط و ربط (تناقض آمیز) باشد، مثل این گفتار که «آن آهنگ مستطیلی شکل بود.» ممکن است در جایی که بیان امور واقع موضوع بحث باشد، حرف معقول زدن باید با تولید گفتارهایی که دست کم علی الاصول تحقیق پذیرند، یکسان انگاشته شود. من دلیل می آورم که قضیه از همین قرار است، لیکن زیف و بسیاری از افراد دیگر، نه به طور غیر قابل قبولی، معتقدند که قضیه از این قرار نیست و دلایلی اقامه می کنند بر این که گمان کنیم قضیه از این قرار نیست. هافمن صرفاً بین «فهم پذیری بالفعل» و «فهم پذیری دستوری^{۱۳۸}»

تمایزی بحث انگیز (مورد اختلاف) قائل می‌شود و سپس روایت تحقیق گرایانه را در مورد «فهم پذیری بالفعل» مسلم می‌گیرد. زیف به هیچ کدام از این مفروضات قائل نیست و در واقع، در مورد فهم پذیری بالفعل تردید می‌کند. بنابراین، موضوع بسیار اساسی میان آنها مصادره به مطلوب می‌شود.

علاوه بر این، هافمن استدلال می‌کند که زیف در واقع، تحقیق پذیری (تأییدپذیری / تکذیب پذیری) را علی‌الاصول با تحقیق پذیری (تأییدپذیری / تکذیب پذیری) در عمل^{۱۳۹} یا مطابق با واقع خلط می‌کند. زیف به حق، دلیل می‌آورد که وی می‌تواند پاره‌ای از شروط را، مانند «آنچه آخرین نفری که زندگی خواهد کرد، اگر اکنون زنده می‌بود، مجاز می‌دانست» فهم کند، بدون آن که درباره این که چگونه باید عملاً در صورت احراز چنین شروطی آن را به اثبات برساند، نظری داشته باشد. لکن هافمن حجت می‌آورد که مسئله این نیست که آیا ما عملاً می‌دانیم که چگونه باید به شرط خاصی که برای مسئله فهم پذیری بسیار حائز اهمیت است، پی ببریم؛ بلکه مسئله این است که آیا این شرط علی‌الاصول به لحاظ تجربی، احراز شدنی هست یا نه. یعنی آیا منطقاً امکان دارد که آنچه را فرد باید لزوماً برای احراز شروط مشاهده کند یا از مشاهده آن ناتوان است، بیان کرد. اگر شرطی به این معنا تحقق پذیر نیست، آن گاه به زعم هافمن، شرطی فهم ناپذیر است.

گلیکمن نیز خاطر نشان می‌کند که هافمن (۱) توضیح نمی‌دهد که منظور او از «علی‌الاصول احراز شدنی» چیست و (۲) ما را به حدس و گمان وامی‌گذارد... دلیل این که او علی‌الاصول به احراز شرط اعتقاد دارد شرط لازم فهم پذیری^{۱۴۰} است. به نظر نمی‌رسد که، با در نظر گرفتن زمینه این مشاجره، آنچه از «علی‌الاصول احراز شدنی» مراد است، نباید رمز و راز چندان بزرگی باشد. از قرار معلوم شرط X علی‌الاصول قابل احراز است اگر منطقاً امکان پذیر باشد که بگوییم چه چیزی، به هر درجه‌ای از درجات، دلیلی به نفع یا بر ضد X به شمار می‌رود. اما این مطلب ما را به نوعی شرط تجربه‌باورانه در مورد معناداری (یا در مورد فهم پذیری بالفعل یا فهم پذیری شناختی^{۱۴۲} - عقلانی-) باز می‌گرداند. از آنجا که قضیه همین گونه است، دومین نکته گلیکمن که در بالا ذکر کردیم، به طور مؤثری به آن ملاحظه ارجاع و تحویل می‌شود. گلیکمن در واقع موقعی که می‌گوید «کل استدلال هافمن بر این فرض استوار است»، درباره مطلب خود مبالغه می‌کند؛ لیکن یقیناً بخش‌های عمده‌ای از استدلال او بر این فرض استوار است. و گلیکمن در این که می‌گوید هافمن برای توجیه و تعلیل این فرض هیچ کاری نکرده است، کاملاً برحق

است. هر چند گفتن این مطلب، البته، بدین معنا نیست که بگوییم فرضیه‌ای از این دست توجیه بردار^{۱۴۳} نیست. لیکن به طور قطع با توجه به سرگذشت پرفراز و نشیب معیار تحقیق‌پذیری معنا، این فرض به توجیه و تعلیل بسیار درخور توجه و دقیقی نیازمند است.

در این فصل تلاش نخواهم کرد که توجیه تمام‌عیاری برای اتخاذ این فرض ارائه دهم، که در آن این فرض، چنانکه باید و شاید، معیاری برای معنای ناظر به واقع^{۱۴۴} تلقی می‌شود؛ هر چند نشان خواهم داد که (۱) چگونه به زحمت می‌توان از ملاحظاتی که شامل آن می‌شود در مقام تأمل دقیق در باب گفتگو درباره‌ی خدا برکنار ماند، و (۲) ملاحظاتی ارائه خواهم داد که احتمالاً روشن می‌کنند که کاربرد آن در چنین متنهایی نیازمند اعمال یک عقیده‌ی جزئی تجربه‌ی باورانه نیست. من این کار را به نحو غیرمستقیمی انجام خواهم داد. ابتدا برخی از استدلالهای دیگر بر ضد زیف را مورد ملاحظه قرار می‌دهم. استدلالهایی که به نظر من آزاردهنده‌اند. سپس در ادامه نشان خواهم داد که چگونه می‌توان با برخی از آن استدلالها، دست کم تا حدودی، مخالفت کرد. توضیح استدلال در اینجا ما را سوق خواهد داد به این که هم دریابیم چگونه استدلالی از سنخ دلیل زیف نمی‌تواند برای پرسشهایی درباره‌ی این که آیا گفتگو درباره‌ی خدا ضبط و ربط دارد، و چگونه ملاحظاتی که از این بحث ناشی می‌شود به طور طبیعی ما را وامی‌دارد تا به بازنگری در موجه و معقول بودن کاربرد اصل تحقیق‌پذیری در چنین بافتیهای پیردازیم.

۴

فیلسوفان بسیار متفاوتی نظیر جان هیک و پل ادواردز برخی از استدلالها را بر ضد زیف به کار می‌گیرند که، کم‌کم مسائل خطیری را در خصوص کارایی تحلیل او به بار می‌آورد.

ابتدا یکی از استدلالهای هیک را مورد بررسی قرار می‌دهیم. زیف میان شروط مشکل‌ساز و شروط بدون مشکل تمایز می‌گذارد. هیک استدلال می‌کند که شروط بدون مشکل زیف، اگر با واژه «خدا» پیوند خورده باشند، به همان اندازه شروط مشکل‌ساز، مشکل‌سازند. ۱۴۵ آنچه استدلال زیف عملاً نشان می‌دهد این است که «پدر»، «شخص»، «قدرت»، «خیر»، «مهربان» و «عادل» در برخی از متنها گویای شروط بدون مشکل هستند؛ زیرا این اصطلاحات در متون غیردینی دارای کاربردی دیرینه یا اساسی هستند. هیک دلیل می‌آورد که تأکید بر «متون غیردینی» حائز اهمیت است؛ زیرا در این متون است که این اصطلاحات کاربرد روزمره متعارف خود را

دارند، لیکن دین آنها را اخذ و اقتباس کرده و به آنها کاربرد ثانوی بخشیده است. اما هیک راجع به اصطلاحاتی که حاکی از شروط مسئله سازند، ادامه می دهد، اوضاع و احوال فرق می کند. زیرا «... روح مطلق»، «قادر مطلق» و «عالم مطلق» هیچ کاربرد مشهور و مرسوم در زبان زندگی روزمره ندارند.^{۱۴۶} با این که این اصطلاحات در واقع گاه و بی گاه در گفتمان غیردینی یافت می شوند، در آنجا کاربرد رسمی ندارند؛ بلکه «اساساً برای هدفهای دینی (الهیاتی) به وجود آمده اند». در متون دینی این اصطلاحات مانوس هستند و کاربرد اولیه خودشان را دارند. هیک پافشاری می کند که آن امر واقعاً بسیار مهم این است که دریابیم هم آنچه زیف «شروط بدون مشکل» می نامد و هم شروطی که بنابر تحقیق، مشکل سازند، اگر بر خدا اطلاق شوند، به شروط مشکل ساز تبدیل می شوند.

یقیناً منظور و مرادمان را از این که درباره یکی از انسانهای هم‌نوع می‌گوییم که وی خلق و خوی محبت‌آمیز^{۱۴۷} دارد، می‌دانیم. لیکن اصطلاح «محبت‌آمیز» یا مهربان به چه معناست هنگامی که به موجودی نسبت داده می‌شود که در میان سایر موجودات جسمی ندارد، به طوری که نمی‌توان او را انجام‌دهنده هیچ عملی قلمداد کرد؟ محبت نام‌جسم^{۱۴۸} چیست و اصلاً چگونه می‌شود تحقیق کرد که این محبت وجود دارد؟^{۱۴۹}

اصطلاح «مهربان» اگر در گفتمانهای غیردینی به کار رود مبنای محکمی خواهد داشت، ولی هنگامی که در پاره‌ای از گفتمانهای دینی عمده به کار رود، کاملاً نامشخص است که معنای آن چیست، اگر اصلاً آفاده معنایی بکند. برخی از اهل زبان کاربرد آن را در متن دینی نمی‌فهمند، یا دست کم احساس می‌کنند که نمی‌فهمند و بسیاری از متدینان گمان می‌کنند که کاربرد آن به دلیلی تعمیم^{۱۵۰} (معنایی) یافته یا قیاسی^{۱۵۱} یا رمزی^{۱۵۲} است، یا به رویدادهایی که می‌توان به طرق متعارضی تفسیر کرد، ارتباط دارد.

هیک دلیل می‌آورد که ما نمی‌توانیم این اصطلاح را در چنین متونی، در حکم اصطلاحاتی که حکایت از شروط بدون مشکل دارند، بپذیریم. زیف ممکن است پاسخ دهد که منظور او از اصطلاح هنرمندانه «شروط بدون مشکل» این بوده است که بیان‌کننده اصطلاح «مهربان» و اصطلاحاتی مانند آن در مقایسه با «قادر مطلق» و اصطلاحاتی مانند آن، اصطلاحاتی هستند که گاهی کاربرد ثابت دارند و در چنین متونی عموماً باعث سردرگمی مفهومی^{۱۵۳} می‌شوند. لیکن

هیک در مقام خاطر نشان کردن این که در محیط زبانی گفتگوی مرتبه اول درباره خدا، همه این اصطلاحات موارد کاربردی دارند که به طور حتم مناقشه و خلط و التباسهای مفهومی به بار می آورند، یقیناً بر صواب است. این که آیا درست است که بگوییم، چنانکه هیک می گوید، که «کاربرد اولیه^{۱۵۴} آنها غیردینی است، بسیار مشاجره آمیزتر است؛ زیرا با این همه، چه کسی می داند و حتی چگونه می توان گفت که کاربرد اولیه (اصلی) آنها چه بوده است؟ حتی روشن نیست که کاربرد آنها در متون دینی، کاربردی فرعی و ثانوی است یا نه. «مثلث» در «مثلث ازدواج» نسبت به کاربرد اولیه «مثلث» در هندسه، کاربردی ثانوی است. ما به سهولت، معنای اصطلاح اولی را با ایجاد ارتباط مستقیمی با برداشت خودمان از اصطلاح دومی درک می کنیم. بدین ترتیب، اصطلاح اولی طفیلی اصطلاح دومی است. این امر ممکن است در مورد اصطلاح «مهربان» در متون دینی و غیردینی صادق باشد؛ ولی نباید صرفاً مسلم بگیریم که قضیه به همین ترتیب است. برای اثبات این که مطلب از همین قرار است به دلیلی نیازمندیم. علاوه بر این، این که کاربرد متعارف، تنها کاربرد غیردینی است، گو این که برخی از فلاسفه آن را با بی خیالی مسلم می دانند، محل تردید است. این که آیا کاربرد متعارف تنها کاربرد غیردینی است یا نه، بدون تردید به نظر می رسد بستگی به این دارد که این کاربرد غیردینی، زبان دینی چه کسی باشد و چه موقع و در کجا جملات بر زبان آورده می شوند (یا آورده شده اند). در پاره ای از محیطها، کاربرد دینی ممکن است به همان فراوانی کاربرد غیردینی وجود داشته باشد و به همان اندازه طبیعی به نظر برسد.

با این همه، این خرده گیریها بر نقد هیک از زیف، حتی اگر کاملاً صحیح باشند، خرده گیریهای بی اهمیت یا ظفره و گریزهایی جدلی^{۱۵۵} هستند که با جان کلام دلیل هیک کاری ندارند، و این جان کلام (به تعبیر خود من) این است که سخنگویان اهل زبان و/ یا فصیح همه اعتقادات (راسخ) مکتبی^{۱۵۶} اتفاق نظر همه جانبه ای درباره چگونگی کاربرد صحیح «مهربان» در متون غیردینی دارند، لیکن در متن دینی مسیحیت یا یهودیت «مهربان» اصطلاحی بحث انگیز است. برخی احساس می کنند که از کاربرد دینی آن اصلاً چیزی نمی فهمند. از این رو، در چنین متونی کاربرد دینی شرط مشکل سازی است؛ به این معنا که افراد اتفاق نظر ندارند در این که کاربرد آن را در آن متون فهم می کنند.

پل ادواردز، در واقع، دلیل هیک را بسط و تفصیل می دهد و آن را جرح و تعدیل می کند و در

عین حال، خاطر نشان می‌کند که اگر «خدا» را به نحو انسان‌انگارانه‌ای تأویل و تفسیر کنیم، «مهربان» با اندکی وضوح به کار می‌رود؛ زیرا با در نظر گرفتن چنین استفاده‌ی انسان‌انگارانه‌ای از خدا، در یک جایی در پس زمینه، تصویری از خدا داریم که به نحوی پر رمز و راز دارای جسم است. این امر امکان‌پذیر می‌سازد که او را موجودی تصور کنیم که در جهان عمل می‌کند و او را مهربان قلمداد کنیم. لیکن باید بیفزاییم که، تفکر دینی نمی‌تواند چنین تصویری را برتابد. برای مدتهای طولانی، یهودیان و مسیحیان تصور از خدا به منزله‌ی موجودی «دارای نوعی جسم بسیار عظیم» را کفر نابخشدنی ۱۵۷ می‌دانستند. ۱۵۸ این قضیه در خود همین گفتگوی مرتبه‌ی اول درباره‌ی خدا انعکاس دارد. پرسش از این که قد و قامت خدا چقدر است و او چقدر وزن دارد و انتهایش کجاست، فقط به یک شوخی می‌ماند و بس. کل انواع شروط مرتبط با چیزی که گفته می‌شود دارای نوعی جسم غول‌آسا است، به نحوی که عوام آن اصطلاح را به کار می‌برند، با خدا ارتباط ندارند. خدا در گفتمان یهودیان و مسیحیان شیء مادی‌ای از هر نوع نمی‌تواند بود و اهمیتی ندارد که چقدر عظیم باشد. زیرا این تلقی از او خدا را محدود می‌کند و او را در معرض شروطی نظیر تغییر و تباهی قرار می‌دهد؛ تنها یک خالق کاملاً غیر مجسم می‌تواند یک موجود درخور پرستش باشد. ۱۵۹ (این همان است که ویتگنشتاین اظهار نظر دستوری ۱۶۰ می‌نامد).

چه بسا هنگامی که در مقام عملیم (نه در مقام نظر)، یعنی هنگامی که افراد در حال نیایش و پرستش‌اند، تصورات دوران کودکی شان از خدا به عنوان موجودی مادی، نادانسته از نو آشکار می‌شوند و به این ترتیب «مهربان»، هنگامی که بر خدا اطلاق می‌گردد، بالاخره کاربردی پیدا می‌کند. اما برای خودآگاهی دینی متأملانه، ۱۶۱ خدا «روح محض» ۱۶۲ و «عقل نامجسم» ۱۶۳ است؛ لیکن در این صورت، با در نظر گرفتن استفاده‌ی آنان از «خدا» به منزله‌ی «روح محض» ما نمی‌توانیم بفهمیم که عمل کردن چنین موجودی، و مهربان، رحیم یا عادل بودنش چگونه خواهد بود. زیرا این محمولات ۱۶۴ (صفات) را بر چیزهایی اطلاق می‌کنیم که یک شخص انجام می‌دهد. ولی هیچ‌گونه درکی از «یک شخص» بدون «جسم» نداریم و تنها اشخاصند که در تحلیل آخر می‌توانند عمل کنند یا کارهایی به انجام برسانند. ما هیچ‌گونه فهمی از «عمل نامجسم» ۱۶۵ یا «فعل بدون جسم» ۱۶۶ نداریم.

از این گذشته، باید پرسیم، همان‌طور که ادواردز می‌پرسد، که «مثلاً عادل بودن بی‌جسم چگونه خواهد بود». یک شخص برای این که عادل باشد باید عادلانه رفتار کند-باید به طرق

خاصی رفتار کند ... [این قضیه یک حقیقت تجربی ساده درباره آن چیزی است که ما از «عادل» مراد می‌کنیم. ۱۶۷ هیچ معنایی به آنچه عمل کردن یا رفتار کردن بدون جسم به نحو مقتضی می‌نماید، بخشیده نمی‌شود. خیر بودن و مهربان بودن براساس روایت زیف شروط از قرار معلوم بدون مشکل هستند، لیکن از مطالب فوق روشن می‌شود که این شروط، هنگامی که بر یک «موجود نامجسم» یا «روح محض» اطلاق می‌شوند، مشکل‌آفرین هستند. در واقع، «مشکل‌آفرین» ظاهراً کلمه بیش از حد نارسایی است؛ زیرا از آنچه در اینجا مراد است، چیزی بیش از این نمی‌فهمیم که به هنگام گفتن «یک پلیمٹ سریع تر از یک فورڈ صحبت می‌کند»* می‌فهمیم. «یک پلیمٹ صحبت می‌کند»** در زبان هیچ کاربردی ندارد. ۱۶۸

می‌توان با مطلب ادواردز مخالفت کرد، از این حیث که او مانند هافمن، تلویحاً به اصل تحقیق پذیری تکیه زده است. «افعال خدا» و «محبت خدا» مانند «بندرعباس صحبت می‌کند» یا «استنفیلد سریع تر از لوئیس به خواب می‌رود» نیستند. اینها موارد تثبیت شده‌ای از نحوه کاربرد متعارف هستند. هنگامی که ادواردز از ما می‌پرسد- این اعتراض در ادامه می‌گوید- عادل یا مهربان بودن بدون داشتن جسم چگونه چیزی خواهد بود، وی به نحوه کاربرد غلط اصطلاحات در عبارتی نظیر «سریع تر به خواب می‌رود» اشاره نمی‌کند، بلکه در واقع توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که ما نمی‌دانیم چه چیزی باید مشاهده کنیم یا از مشاهده آن ناتوانیم، تا این قضیه که X عاری از جسد بود و X از روی مهربانی و عدالت عمل کرد، صادق یا کاذب، یا احتمالاً صادق یا کاذب از آب درآید. لیکن زیف معیار تحقیق پذیری را به عنوان محکی برای فهم پذیری قبول نمی‌کند. بار دیگر این مسئله بسیار مهم مصادره به مطلوب شده است.

بدون تردید، پرسش در این مرحله طبیعی است: هنگامی که، با در نظر گرفتن موضوع ملموسی نظیر این، بدون مسلم انگاشتن این اصل (تحقیق پذیری) درباره حرفهای مهمل خود تأمل می‌کنیم، آیا روشن نمی‌شود که ما با داشتن محدودیتهای مقتضی باید آن اصل را بپذیریم؟ البته این قضیه در حکم یک استدلال، مصادره به مطلوب است و از این رو، به هیچ وجه استدلال معقولی نیست؛ زیرا اثبات این که این مطلب مهمل (گزارف) است، دقیقاً همان موضوع مورد بحث ما است. لیکن یقیناً بسیاری از افراد- که من هم از زمره آنان هستم- نمی‌توانند از «عمل نامجسم» چیزی سر در بیاورند. متدینان، یا دست کم کسانی که اهل تأمل و تفکرند، خودشان درباره آن به حیرت می‌افتند. مناسب است از کسانی که گمان می‌کنند از «فعل نامجسم» سر در می‌آورند، به

نحوی عینی و ملموس، شروط صدق دعاوی شان را مطالبه کنیم. اگر آنان نتوانند هیچ شرط صدقی را اقامه کنند، ادله قوی ای داریم بر این که شکاک شویم که آنان، علی رغم ایرادها و اعتراضهای خلاف آن، آنچه را فائند، می فهمند. ۱۶۹

این ملاحظه، که اذعان می کنم همچنان به نحو اساساً بنیادینی مصادره به مطلوب است، به نحو غیر مستقیمی قوت و استحکام مضاعفی یافته است، وقتی که به یاد می آوریم «افعال خدا» یا «مهربانی خدا» از رهگذر مفهوم باستانی خدا که در آن، خدا دارای جسم تصور می شود، می تواند کاربرد داشته باشد. (مواجهات حضرت موسی با خدا را بر فراز کوه سینا به یاد آورید.) این نحوه کاربرد، هر چند به طور رسمی نفی می شود، همچنان در پس زمینه کاربرد کنونی ما (به صورت نوعی عقب ماندگی فرهنگی ۱۷۰ در زبان) ماندگار است. هنگامی که متدینان تأمل نمی کنند، بلکه صرفاً از گفتگو درباره خدا استفاده می کنند، این گفتگو درباره خدا برای آنان کاربرد عملی پیدا می کند. «خدا» در حکم یک اسم، به تعبیر دقیق خود زیف، «نقطه ثابتی در جهان سیار است. لیکن همان طور که جهان در سیر و حرکت است، ممکن است برداشت (تصور) ما از آنچه با اسمی مشخص شده است، دستخوش تغییر و تحول گردد». ۱۷۱ با این همه، تداعیها، ۱۷۲ یعنی نحوه کاربردهایی که در اطراف این مفاهیم قدیمی تر شکل گرفته اند، ممکن است از آن دیرزمانی که دیگر در خور و مناسب نبوده اند، دوام آورده باشند و از این رو، ما نمی توانیم دست آخر، توهم فهم داشته باشیم و حال آن که در واقع، هیچ فهمی نداریم. این مطلب، اگر درست باشد، نشان نمی دهد که «افعال خدا» و «محبت خدا» فهم ناپذیرند؛ فقط تبیین می کند که، اگر ادله قوی ای بر این داشته باشیم که تصور کنیم این اصطلاحات فهم پذیرند، چگونه می تواند این قضیه به قوت خود صادق بماند که افراد بسیار زیادی، علی رغم تحیر و سردرگمی ای که نسبت به این اصطلاحات دارند، همچنان بر این باور باشند که آنها فهم پذیرند. لیکن این روایت یقیناً نشان می دهد که عادل بودن و مهربان بودن، در چنین محیطهای زبانی ای، شروط مشکل سازی هستند که در خود فهم پذیری شان به شدت جای تردید است.

زیف این دشواریها را پیش بینی می کند، لیکن آنچه وی درباره مشکل فوق می گوید، ناپسندیده است. ادواردز در اظهار نظر زیر کاملاً محق است:

زیف خود را به کمترین حدی نسبت به جدی بودن این مسئله آگاه نشان نمی دهد. او صرفاً به ما اطمینان می دهد که «شرط موجود غیر مکانی-زمانی بودن را

می توان نتیجه انتزاع^{۱۷۳} از شروط موجود زمانی-مکانی بودن تلقی کرد. « این گفته نامفهوم را که وی با اشاره به «سهولت چنین انتزاعی» شرح و بسط می دهد، سهولت و انتزاعی که «به تأیید آن گاهی این گفته مردم عامی را به شهادت می آورند که آنان جدا نکردن (تفکیک) جسم و نفس^{۱۷۴} را دشوار می دانند»، صرفاً بازی غیرمسئولانه ای با کلمات است؛ زیرا کمترین دلیلی در دست نیست که تصور کنیم هرکس که مجالی برای این شکوه پیدا کند که «وی نمی تواند جسم و نفس خود را در کنار هم حفظ کند» به هر جهت تلاش برای دفاع کردن وجود هویتی است که در مکان نمی گنجد یا به هر معنایی بی زمان است.^{۱۷۵}

ادواردز نکات مهمی را درباره شروط مشکل سازی که زیف مطرح کرد، به پیش می کشد. زیف، همان طور که دیدیم، دلیل می آورد که ما نسبت به این شروط، از جمله این شرط که «می دانم اگر چیزی خالق این جهان باشد، آن گاه مقدم بر فعل خلق، جهان وجود نداشته است»، نوعی فهم داریم. ما نمی توانستیم چنین استنباطهایی بکنیم بدون این که فهمی از شروط مربوط داشته باشیم. ادواردز به این مسئله این گونه پاسخ می دهد:

بی گمان، این استدلال مغالطه آمیز^{۱۷۶} است. جملات بسیار فراوانی وجود دارند که عملاً در نظر هرکسی، چه ملحد،^{۱۷۷} چه مؤمن، چه اثبات گرا، چه مابعدالطبیعه دان، جملات بی معنایی هستند، که در عین حال می توانند به منزله مقدمات^{۱۷۸} قیاسهای معتبر به کار آیند. از جمله «ذات مطلق کاهلی می ورزد» به دست می آید که «ذات مطلق پرکار نیست»؛ از جمله «باکس^{۱۷۹} سریع تر از کاکس^{۱۸۰} به خواب می رود» به دست می آید که کاکس دیرتر از باکس به خواب می رود؛ از جمله «اندازه همه چیز از دیروز ده برابر شده است» به دست می آید که دست راست من ده برابر بزرگ تر از دیروز است (که در این بافت نیز بی معناست)؛ و به همین ترتیب ... از جمله «موجودی هست که عالم را از عدم^{۱۸۱} خلق کرده است» به طور قطع و یقین به دست می آید که «زمانی بوده که عالم وجود نداشته است». اما این نتیجه گیری گرایش به این دارد که نشان دهد جمله اولی فهم پذیر است، تنها در صورتی که تصدیق کنیم نتیجه آن فهم پذیر است؛ همان موضوعی که یکی از نکته های اصلی مورد بحث است.^{۱۸۲}

ادواردز استدلال می‌کند که مشکل در این عبارت حسّاس «نوعی فهم» زیف نهفته است. ما برخلاف شخصی که هیچ اطلاعی از زبان انگلیسی ندارد، نوعی فهم از جمله «ذات مطلق کاهل است» داریم، لیکن ادواردز می‌افزاید «از این گفته چیزی بیش از این مراد نیست که من با پاره‌ای قواعد جایگزینی^{۱۸۳} که بر کاربرد نسبی واژه‌هایی نظیر «کاهل» و «پرکار» حاکم است، آشنایی دارم». ^{۱۸۴} به این معنا، این جمله را که «عالم خالق دارد» فهم می‌کنم، لیکن ادواردز به حق پاسخ می‌دهد، اشاره کردن به چنین فهمی اشاره به چیزی است که «پیش پا افتاده و نامربوط است. هرکسی که با جدیت درباره مسئله مربوط به این که آیا جملات دینی «مشکل ساز» را فهم می‌کنیم یا نه، به بحث و گفتگو پرداخته باشد، «فهمیدن» و اصطلاحات مرتبط با آن مانند «فهم پذیر» یا «معنادار» را به این معنا به کار نبرده است». ^{۱۸۵}

اکنون به نقطه اول بازگشته ایم. ادواردز یقیناً در این مورد مطلب مهمی را بیان می‌کند، لیکن زیف مطلب نقیض^{۱۸۶} از نوع موری آن دارد؛ یعنی این مطلب را که برداشت از خدا، حتی برداشت آن فرد عامی مورد مثال او از خدا، برداشتی غامض است، پذیرفت و بر آن پافشاری کرد؛ همچنین پافشاری کرد که «فهم ذومراتب است». ^{۱۸۷} وی تنها علاقه مند بود که نشان دهد ما نوعی فهم از «خدا» و «خدا وجود دارد» داریم و ادواردز تصدیق می‌کند که زیف آن کار را به انجام رسانده است. مثلاً زیف به طور قطع و یقین نشان داده است که این بیان که «خدا وجود دارد» کاملاً نامفهوم است، درست نیست. از این گذشته، زیف می‌توانست ادعا کند که وی در واقع این واقعیت را آشکار ساخته است که وقتی فلاسفه ادعا می‌کنند که «خدا» و «خدا وجود دارد» یا «خدایی هست» فهم ناپذیر یا بی‌معنا هستند، آنان چیز بسیار خاصی را در ذهن دارند. آنان معیاری خاص و غیر متعارف در باب فهم پذیری یا معنا در ذهن دارند؛ و در این مورد باز طرح و پرسش آزردهنده پاسمور مناسب از کار درمی‌آید: چرا باید این شرط (لازمه) پذیرش فلسفی را قبول کنیم؟ اما، به گمان من، تأمل در استدلالهای ادواردز بر ضد زیف بخشی از این دلیل را در اختیار می‌گذارد که چرا تعیین چنین شروط پذیرش فلسفی و قبول آن تا حدودی وسوسه‌انگیز است. «خدا پدر مهربان ماست»، «افعال خدا از روی عدل است» و «خدا خالق جهان و پدر همه»

ابنای بشر است»، گفتارهای دینی مرتبه اول - معدود موارد فهم از گفتگو درباره خدا - است. با این همه، در جایی که تصور نمی شود خدا جسمی داشته باشد، از چنین جملاتی چیزی سر در نمی آوریم. یعنی هیچ نظری درباره این نداریم که آیا این گفتارهای دینی را برای ساختن گزاره های صادق یا کاذب به کار می برند یا نمی برند. اگر این مطلب نیز ما را به پذیرش انسان انگاری خدا وادار سازد، باید به خاطر داشته باشیم که خدایی دارای جسم، از دیدگاه آنچه برای سنت یهودی - مسیحی پیش آمده است، برداشت دینی نامناسبی از خداست.

حتی متدینان ژرف اندیش غالباً از چنین گفتارهای دینی به تحیر می افتند، یعنی از جمله «خدا پدر مهربان ماست» حیرت زده می شوند و نه صرفاً از تحلیلهای دینی (الهیاتی) چنین گفتارهایی. بسیاری از آنان سرانجام غرق در شک و تردید می شوند؛ همان گونه که کرکگور و پاسکال^{۱۸۸} شدند. چنین نیست که انسان متدین در قلمرو دین به مراد و منظور خود وقوف دارد، هر چند ممکن است تحلیل درست مراد و منظور خود را نداند، در حالی که فردی دین گریز (دنیازده) چنین گفتارهایی را فهم نمی کند. هردو همان استنباطهایی را می کنند که زیف به آنها اشاره کرد؛ هردو می دانند چگونه از گفتگو درباره خدا استفاده کنند. با این همه، هردو ممکن است همان کاربرد مرتبه اول آن را کاملاً غامض بدانند. ما بنا داریم که ماهیت گفتگو درباره چیزی را که ورای عالم هستی است، دریابیم. با این حال، بسیاری از مؤمنان و لامذهبان^{۱۸۹}، به یکسان، به جایی رسیده اند که احساس می کنند، بدون این که علت این احساس را دقیقاً اظهار کنند، چنین رشته سخنانی فاقد اهمیت شناختاری (معرفت آموز)^{۱۹۰} هستند. ما در اینجا، همان گونه که ویتگنشتاین زمانی تعبیر کرد، به حد و مرزهای زبانمان یورش می بریم. شکاک توجه ما را هم به این واقعیت جلب می کند که چنین گفتمانی اصطلاحاتی مانند «اشخاص» و «افعال» را به کار می گیرد که در بافتها (متنها)ی دنیوی تر^{۱۹۱} رواج دارند و هم به این واقعیت که در متون دینی این اصطلاحات به نحوی متفاوت عمل می کنند و همین کاربرد آنها در چنین متون دینی ای برای مؤمن و غیر مؤمن به یکسان کاملاً غامض است. در اصطلاح شناسی زیف، «یک فعل بودن» و «یک شخص بودن» در این محیط زبانی مشکل ساز است. هیچ کس حتی مدافع غیرتمند دین (شهسوار دین)^{۱۹۲} ظاهراً نمی داند که آنچه را به هنگام کاربرد این اصطلاحات برای بیان مدعیات خود بر زبان می آورد، گزاره (دینی) است. از این رو، به نحوی بسیار طبیعی - فارغ از هر معیار فلسفی مشاجره آمیزی در باب معنا - پرسشهایی درباره فهم پذیری آنها به میان می آید؛ پرسشهایی که با مورد توجه قرار دادن

و به دل گرفتن آن واقعیات مربوط به نحوه کاربرد که زیف خاطر نشان ساخت، حل و فصل نخواهد شد.

فیلسوفان مشاهده می کنند که مسیحیان، به یمن مسیحی بودنشان، ملتزم به گزاره های عرفی ای نظیر «ما خدای مهربانی داریم که همه ما را آفریده و به سان داوری بر همه چیز دانا و توانا و دادگر، همه ما را زیر نظر دارد»، و «در داوری روز بازپسین، خدا در مورد کردارهای آدمیان به داوری خواهد نشست» هستند. این گزاره ها، گزاره های عرفی هستند که بنابر اقوال، پاره هایی از گفتمان حاکی از واقع ۱۹۳ هستند. در این صورت، فیلسوف در مورد این که چه سنخ معیاری را در واقع به طور طبیعی به کار می گیریم تا تعیین کنیم که آیا گزاره ای واقعاً مطابق با واقع هست یا نه، تأمل می کند. او متوجه می شود که آن دسته از گزاره هایی که در حکم گزاره های مطابق با واقع (واقعیت مند) یا خبرهای مطابق با واقع شان و رتبه ای تردیدناپذیر (قطعی) دارند، همگی دست کم علی الاصول، تأییدپذیر یا تکذیب پذیرند. اما هنگامی که به واریسی گفتارهای دینی از سنخ اخیر می پردازد، متوجه می شود که آنها، به نحوی که اکنون طبق معمول به کار می روند، حتی علی الاصول تأییدپذیر یا تکذیب پذیر نیستند. آنها به صورت گزاره های مطابق با واقع جلوه می کنند، اما در واقع به این معنای بسیار تعیین کننده مانند گزاره هایی که، بدون هیچ چون و چرایی، به منزله گزاره های مطابق با واقع مورد تأیید واقع شده اند، عمل نمی کنند. ۱۹۴

یک فیلسوف، با توجه به این واقعیات زبانی، می تواند تأییدپذیری / تکذیب پذیری را علی الاصول به عنوان معیاری برای فهم پذیری بالفعل پیشنهاد کند. این پیشنهاد، پیشنهادی من عندی ۱۹۵ نیست، و اگر پذیرفته شود، لازمه پذیرش من عندی نخواهد بود؛ زیرا اسلوبهایی را بیان می کند که عملاً در تعیین این که آیا گزاره ای حقیقتاً مطابق با واقع هست یا نه، به کار گرفته می شوند. این لازمه یک عمل تلویحی را تصریح می کند. به علاوه، در تعیین چنین لازمه ای، با در نظر گرفتن صحت آنچه اندکی پیش بیان کردم، فایده ای عقلانی در کار است؛ و آن این که: اگر چنین لازمه ای در دست داشته باشیم، از آن می توان در تعیین موارد بینایی ۱۹۶ و مورد مناقشه استفاده کرد. در جایی که گفتارهای خاصی علی الادعا، پاره گفتمانهای واقعیت نما هستند و با این همه به طرزی از بیخ و بن متفاوت از سرمشق ها ۱۹۷ (پارادایم ها)ی گفتمان حاکی از واقع ما عمل می کنند، ادله قوی ای داریم بر این که در فهم پذیری بالفعل آنها شک و تردید روا داریم. معیار من دقیقاً ماهیت آنچه پاره گفتمانی را به صورت گفتمان واقعیت نما در می آورد، روشن می سازد.

با استفاده از چنین معیاری، گفتارهای دینی ای را که اندکی پیش به بحث و بررسی آنها پرداختیم، می توان فاقد فهم پذیری بالفعل تلقی کرد؛ البته در جایی که «خدا» را دارای جسم تصور نکنیم. همین مطالب را باید به نفع دعاوی مهم دیگر ناظر به خداپاوری (توحید) غیرانسان انگارانه^{۱۹۸} گفت. تاکنون روشن شده است که من، همراه با هافمن و ادواردز، در مقام گفتگو از فهم پذیری چنین گفتمان دینی ای با لازمه ای اساساً تجربه گرایانه وارد عمل شده ایم؛ لیکن من تلاش کرده ام که توجیه و تعلیلی به نفع کاربرد چنین معیاری اقامه کنم. تلاش کرده ام نشان دهم که چگونه این معیار، روش مورد استفاده مکرر ژرف اندیشان را، هنگامی که تلاش می کنند تعیین کنند که آیا کاربرد خاص زبان، ادعای مطابق با واقعی را مطرح می سازد یا نه - یعنی مدعایی درباره موجودات دارد - به صورت موجز و مختصر بیان می کند و تعمیم می دهد.

در حقیقت، هستند کسانی که گمان می کنند این معیار به نحوی از انحا، بیش از حد دقیق (سفت و سخت) است. برخی دلیل می آورند که این معیار با چند مورد روشن از گزاره های قطعاً مطابق با واقع تطبیق می کند و نه با گزاره هایی از سنخ کاملاً این جهانی و مثال واره ای. ^{۱۹۹} افراد دیگری اظهار خواهند کرد که این گفتارهای دینی مهم را نباید به گزاره های مطابق با واقع (گزاره های اخباری) عرفی تأویل و تفسیر کرد؛ و با این همه، افراد دیگری حجت می آورند که چنین معیاری برای خود گفتمان دینی بیگانه و نامأنوس است و از این رو به هیچ وجه توجیه بردار نیست. در فصلهای بعدی به همین مسائل می پردازم؛ لیکن لابد تاکنون روشن شده است که ملاحظات زیف، با این که ملاحظاتی جالب و حائز اهمیت اند، به مسئله مربوط به فهم پذیری گفتگو درباره خدا خاتمه نمی بخشند.

پی نوشتها:

* مشخصات کتاب شناختی اصل مقاله چنین است:

Nielsen Kai, An Introduction to the Philosophy of Religion, (New York: Saint Martin's Press, 1982), pp.17-42.

1. *Weltanschauung*

۲. بر این نکته آی. ام. کرامبی استدلال قوی ای آورده است، در:

I. M. Crombie, 'The Possibility of Theological Statements', in Basil Mitchell

(ed.), **Faith and Logic** (London: Allen and Unwin, 1957) pp. 31-48.

3. a house of cards
4. tenets
5. Wittgenstein
- 6 Austin
7. thesis
8. irrational
9. incoherent
10. Tillich
11. Bishop Robinson
12. blessed after-Life
13. Bultmann
14. Rudolf Bultmann, 'What Sense Is There to Speak of God', **The Christian Scholar**, Vol. XLIII, no.3 (Autumn 1960) 66-7.
15. Rudolf Carnap
16. mythologically
17. anthropomorphically
18. Rudolf Carnap, 'The Elimination of Metaphysics Through The Logical Analysis of Language', in A. J. Ayer (ed.), **Logical Positivism** (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1959) p.66.
19. sophisticated
20. natural theology
21. sound
22. Paul Edwards
23. Paul Edwards, 'Some Notes on Anthropomorphic Theology', in Sidney Hook (ed.), **Religious Experience and Truth** (New York University Press, 1961) p.242.

24. rustic materialists
25. Flaubert
26. Deity
27. Supernaturalism
28. intelligibility
29. word-strings
30. corpus
31. cognate expressions
32. diachronic (ally)
33. synchronic (ally)
34. syntax
35. Spinoza
36. Hegel

۳۷. می توان استدلال کرد که این قبیل استنتاجات از 'خدا جهان را آفرید' چیزی را در باب 'خدا' اثبات نمی کند؛ زیرا از 'ایرگلیگ (Irglig) جهان را آفرید' یا 'یک تریگ (Trig) جهان را آفرید' نیز می توانیم استنتاجهایی داشته باشیم. روابط قیاسی را 'خدا' یا 'ایرگلیگ' یا 'یک تریگ' تعیین نمی کنند، بلکه معانی بقیه کلمات جمله تعیین می کنند. برعکس، این قبیل استنتاجات چیزی را در باب 'خدا' و 'ایرگلیگ' نشان می دهد، و آن این که اینها واژه هایی هستند که می توانند در چنین جمله ای بدرستی این جایگاه را داشته باشند؛ زیرا 'درون جهان را آفرید' یا 'زرد جهان را آفرید' یا 'خیلی جهان را آفرید' فهم ناپذیرند. ما می فهمیم که خدا واژه خاصی است که در جملات خاصی جای درستی دارد. این که 'X جهان را آفرید'، تا آنجا که معنا دارد، پاره ای از ارزشها را می پذیرد، و پاره ای دیگر را نه؛ نشان می دهد که 'جهان را آفرید'، به یک معنا، تعبیر فهم پذیری است و 'خدا' یکی از ارزشهای قابل قبول برای متغیر 'X' است.

38. discourse
39. usage
40. utterances

41. gibberish
42. entelechy
43. Spiritual Cybernetics
44. infraconsciousness
45. the Absolute
46. dialectical process of transmutation
47. transcendental
48. nothing
49. Ziff
50. first-order
51. John Passmore
52. Hume
53. Logical empiricists
54. minimal entrance requirement
55. John Passmore, **Philosophical Reasoning** (London: Duckworth, 1961) p.83.
56. stipulated
57. stipulations
58. arbitrary
59. Paul Ziff, 'About "God"', in Hook, **Religious Experience**, pp. 195-202.
60. Hick
61. Clarke
62. Hoffman
63. Glickman

۶۴ . مقالات هیک، کلارک، اشمیت، و ادواردز همه در Hook, **Religious Experience** آمده‌اند.

مقالات هافمن و گلیکمن در Sophia چاپ شده‌اند.

Robert Hoffman, 'Professor Ziff's Resurrection of the Plain Man's Concept of

God', *Sophia*, Vol.II, no.2 (July 1963), and Jack Glickman, 'Hoffman on Ziff's "About 'God'"', *Sophia*, Vol.VI, no.3 (October 1965).

65. omnipotence

66. Nowell-Smith

۶۷. مرادم استدلال هیوم است، در:

An Enquiry Concerning Human Understanding, Section X, Pts I-II

و نیز:

P.H. Nowell-Smith, 'Miracles', in A. Flew and A. MacIntyre (eds), **New Essays in Philosophical Theology** (London: Macmillan, 1955) pp. 243-53.

اما برای فهم این که همه آنچه در اینجا به وضوح فیصله یافته است، کل ماجرا نیست، رجوع کنید به:

C. D. Broad, 'Hume's Theory of the Credibility of Miracles', in Alexander Sesonske and Noel Fleming (eds) **Human Understanding: Studies in the Philosophy of David Hume** (Belmont, California: Wadsworth Press, 1965); Chapter 2 of Ninian Smart, **Philosophers and Religious Truth** (London: S. C. M. Press, 1964); and Richard Swinburne: **The Concept of Miracle** (London: Macmillan, 1970)

۶۸. ممکن است اشکال شود که نباید هزینه این برهان را بر عهده زیف نهاد که اثبات کند معجزه ای در کار

نیست. هزینه برهان چیز دیگری است. 'معجزه'، از جمله، باید قابل فهم شود. این قول که 'قوانین فیزیکی به حالت تعلیق درآمدند' یا 'چیزی رخ داد که مخالف قواعد طبیعی بود' چه معنایی می تواند داشت؟ این مفاهیم جداً مبهم اند، اما به سادگی واضح نیست که معجزه غیر قابل فهم است، و به سرعت و سهولت فرض را بر این گذاشتن که معجزه ای وجود نمی تواند داشت چیزی جز تغافل از آن ضد حمله آشکار الهیاتی نیست که، وقتی زیف چنین ادعایی می کند، طبیعی است که الهیدان بدان دست یازد. این نکته است که مانع از سدّ ثغور کردن استدلال او در اینجا می شود. در این باب به ارجاعاتی که در پی نوشت ۶۷ به براد و اسمارت و، شاید مهم تر از همه، سوین برن شده است بنگرید.

69. obscurantism

70. Ordinary language philosophers

71. philosophical rubbish

72. Dostoevsky
73. Kier kegaard
74. Heidegger
- ۷۵ . اثر منشوری است نوشتهٔ جیمز جویس که در سال ۱۹۳۹ انتشار یافت . این کتاب به سبکی بی‌همتا و به‌غایت دشوار نوشته شده و در آن جناس و ایهام و واژه‌های آمیخته و تلمیحات گوناگون به کار رفته است .
76. Paul Ziff, **Semantical Analysis** (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1960) p.197.
77. Caesar
78. Pegasus
79. intralinguistic
80. ostensive teaching
81. extralinguistic
82. Hans
83. Hildegard
84. apprehension
85. beatific vision
86. C. B. Martin
87. C. B. Martin, **Religious Belief** (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1965).
88. referent
89. definite description
90. descriptive term
91. form of address
92. W. Norris Clark, 'On Professor Ziff, Niebuhr and Tillich', in Hook, **Religious Experience**, p. 224.
93. analytic philosophy

94. Norman Malcolm

۹۵ . توجه داشته باشید که در عین حال که الفاظ و تعابیر متفاوتند، در اینجا ظاهراً از نظریه توصیفات راسل چندان دور نیستیم .

96. consistent

97. excubant theologian

98. crucified

99. Just

100. good

101. merciful

102. powerful

103. Paul Ziff, 'About "God"', in Hook, **Religious Experience**, p.198.

104. omnipotent

105. Omniscient

106. eternal

107. Ibid., p.199.

108. Ibid.

109. Ibid.

۱۱۰ . East River تنگه (آبراهه) باریک جزر و مدی ای است که خلیج نیویورک علیا را به لانگ آیلندساند

(Long Island Sound) متصل می کند و مناطق منهاتان و برونکس را از بروکلین و کوئینس جدا می کند .

111. Ibid.

112. *creation ex nihilo*

113. old conundrums

114. conceptual confusions

115. consistency

116. paradoxies

117. flat contradiction

118. Logistic Legerdemain

119. Ibid., p.200.

120. conflicts

121. non-literal

122. absurdities

123. mutually consistent

124. face value

125. verificationism

126. self-contradictory

127. programmatic essay

128. sins of omission

129. argued

۱۳۰ . در اینجا همه استدلال‌های هافمن را بررسی نخواهم کرد . زیرا به نظر من گلیکمن آنها را به وضوح رد کرده است . بنگرید به :

Hoffman, 'Ziff's Resurrection', 1-4, and Clickman, 'Hoffman on Ziff', 33-9.

من ، در پاراگراف‌های بعد از این نقل قول ، چیزی را هم به بحث خواهم گذاشت که ، به نظر خودم ، پاسخ کاملاً نارسای هافمن است ، در :

Hoffman, 'On Being Mindful of "God": Reply to Kai Nielsen', **Religious Studies**, Vol.6 (1971) 289-90.

131. putative statement

132. factual intelligibility

133. Ziff, 'About "God"', in Hook, **Religious Experience**, p.201.

134. state of affairs

135. Hoffman, 'Ziff's Resurrection', 2-3.

136. factual content

۱۳۷. البته، این بدان معنا نیست که هافمن در باب معنا ادعای صحیحی ندارد. بعداً استدلال خواهیم کرد که چنین ادعایی را با قید و شرطهای مناسب باید داشت. اما بدون چنین استدلالی او زیف را رد نکرده است.

138. grammatical intelligibility

139. in practice

140. Clickman, 'Hoffman on Ziff', 39.

۱۴۱. ممکن است کسی اشکال کند که جز در صورتی که مراد از 'منطقاً ممکن' را، در اینجا، بتوان مستقل از مفهوم 'علی الاصول' مشخص کرد، فهم درستی از این ادعا خواهیم داشت. تحلیل 'منطقاً ممکن'، در واقع بسیار دشوار است، اما این امر در مورد بسیاری از دیگر الفاظ و مفاهیم کارآمد، از جمله لفظ و مفهوم 'صادق'، نیز صدق می کند. اما، چنانکه از مور (Moore) یاد گرفته ایم، این بدان معنا نیست که معنای لفظ و مفهوم مورد بحث را نمی دانیم یا نمی توانیم به نحو رضایت بخشی با آن کار کنیم. می توانیم آن را به امور محسوس و ملموس تبدیل کنیم و، از این رهگذر، مراد خود را در اینجا مشخص سازیم. جملات زیر را در نظر بگیرید: (۱) 'یک مرد متاهل یک شوهر است.' (۲) 'نیکسون سریع تر از فولبرایت غذا می خورد.' (۳) 'نیکسون سریع تر از فولبرایت به خواب می رود.' (۴) 'جانسون مجسمه آزادی را در کف دست خود گرفت و به ویتنام برد.' هرکس که فارسی بلد باشد می داند که تأییدپذیری یا تکذیب پذیری جمله (۱) هیچ مسئله ای ایجاد نمی تواند کرد. تحقیق در باب جمله (۱) ممنوعیت مفهومی دارد. بنابراین، واضح است که این جمله حتی علی الاصول تحقیق پذیر نیست. برعکس، جمله (۲) به وضوح تحقیق پذیر است؛ زیرا ما می توانیم شرایط صدق آن را وصف کنیم؛ همین مطلب در مورد جمله نامعقولی مانند جمله (۴) نیز صادق است. به علاوه، جملات (۲) و (۴) چنانند که به وضوح هیچ گونه ممنوعیت مفهومی در باب طلب دلیل بر صدق یا کذب آنها در کار نیست، و حال آن که در باب طلب دلیل بر صدق یا کذب جمله (۱) چنین ممنوعیتی هست. در مقابل، جمله (۳) چنان نیست که اگر کسی در صدد جستجوی دلیل بر صدق یا کذب آن برآید، به وضوح عجز خود را از فهم زبان فارسی نشان داده باشد. درست است اگر بگوییم نمی دانیم که چه چیزی صدق یا کذب این جمله را توجیه می کند (البته اگر اصلاً چنین چیزی وجود داشته باشد) و، از این رو، نمی دانیم، یا دلیلی بر این عقیده نداریم، که جمله مذکور تحقیق پذیر (آزمون پذیر) است. حتی معلوم نیست که این جمله در زبان مورد استعمال داشته باشد (مگر به عنوان یک مثال فلسفی) و اگر هیچ مورد

استعمالی نداشته باشد، در باب تحقیق درباره آن هیچ مسئله معقولی قابل طرح نیست، و، بنابراین، علی الاصول تحقیق پذیر نیست. زیرا سعی در جهت تحقیق درباره آن، معنای محصلی ندارد. اما چون کاملاً واضح نیست که جمله (۳) هیچ مورد استعمالی ندارد، نمی توانیم اطمینان حاصل کنیم از این که در باب طلب دلیل بر صدق یا کذب آن ممنوعیت مفهومی وجود دارد. اما این قبیل موارد نامشخص، از جمله موارد واضح تری مانند 'او با چشمانش می بیند'، بدین معنا نیستند که این تفکیک کارایی ندارد، یا کافی و وافی نیست، بلکه فقط بدین معناست که گاهی نمی دانیم چگونه این تفکیک را در عمل پیاده کنیم؛ یا حتی نمی دانیم که آن را پیاده کنیم یا نه. برای اطلاع از دلیل دیگری در این خصوص، بنگرید به:

Kai Nielsen, 'God and Verification Again', *Canadian Journal of Theology*, Vol.xi, no.2 (1965).

142. Cognitive intelligibility

143. justifiable

144. factual significance

145. John Hick, 'Meaning and truth in Theology', in Hook, **Religious Experience**, p.203.

146. Ibid, p.204.

147. Loving disposition

148. disembodied love

149. Ibid., p.205.

150. stretched

151. analogical

152. symbolic

153. conceptual confusion

154. original use

155. dialectical diversions

156. ideological convictions

157. gross blasphemy

158. Paul Edwards, 'Some Notes on Anthropomorphic Theology', in Hook, **Religious Experience**, p.242.

۱۵۹ . برای کسب اطلاع از یکی از توجیحات این ادعا، بنگرید به :

J. N. Findlay, 'Can God's Existence Be Disproved?', in Flew and MacIntyre, **New Essays**, pp.47-56.

160. grammatical remark

161. reflective religious consciousness

162. Pure Spirit

163. disembodied mind

164. predicates

165. disembodied action

166. bodiless doing

167. Edwards, 'Anthropomorphic Theology', p.243.

* «Plymouth talks faster than a Ford».

** «a Plymouth Talks».

۱۶۸ . در اینجا، عقیده این نیست که ما معمولاً 'مهربان' یا 'عادل' را فقط در مورد فاعلهای دارای جسم (با فرض این که فاعل دارای جسم، تعبیری دارای حشو قبیح نباشد) به کار می‌بریم . بلکه ادعا این است که 'عادل بودن' یا 'مهربان بودن' کاری است که کسی انجام می‌دهد؛ یعنی بر اعمال اطلاق می‌شود . ادعایی که من دارم این است که 'عمل بدون جسم' فهم پذیری واقعی ندارد . چیزی وجود ندارد که به سود یا به زیان صدق جمله 'عمل بدون جسم در هابیتی وجود داشت' محسوب شود . می‌توان استدلال کرد که خدا می‌تواند بدون جسم عمل عادلانه یا مهربانانه انجام دهد . زیرا قدرت دارد که از طریق (به توسط) اشخاص دیگری که جسم دارند عمل کند، مثلاً 'عدالت گوستاوس آدولفوس کار خدا را نشان می‌دهد' . اما این استدلال فایده‌ای ندارد؛ زیرا هنوز هم 'او می‌تواند عمل کند'؛ یعنی 'خدا هر چند جسم ندارد عمل می‌کند' در جمله فوق را نمی‌فهمیم .

۱۶۹ . هافمن، وقتی این مطلب را در یکی از پیش‌نویسهای قبلی خوانده بود، خطاب به من نوشت: 'بدین

ترتیب، ملاک تحقیق پذیری در باب معناداری در لباس رسمی باز می‌گردد. وقتی ملبس به لباس "تأیید یا تکذیب" بود نمی‌توانست بر سر میز فیلسوفان پذیرفته شود، اما در لباس رسمی تر "شرایط صدق" حق دارد که از راهی دیگر وارد شود. اما من (و نیز ادواردز) با استدلال از طریق مواردی که در آنها -حتی بدون توسل به ملاک تحقیق پذیری- واضح است که رشته‌های کلمات مورد بحث (مثلاً 'عمل بدون جسم') بی‌معنا هستند و، بنابراین، با نشان دادن این که گزاره‌هایی که، مستقیماً یا غیرمستقیماً، حاوی مفهوم عمل بدون جسم اند بی‌معنا هستند زیرا تحقیق پذیر نیستند، دلیل غیرمستقیمی (شاهدی) برچنین ملاکی ارائه کردم، و صرفاً آن را مفروض نگرفتم. به علاوه، در همان پاراگراف بعدی، گفتم که آنچه در آنجا گفته‌ام هنوز 'اساساً مصادره به مطلوب' است.

170. cultural lag

171. Ziff, 'About "God"', in Hook, **Religious Experience**, p.197.

172. associations

173. abstraction

174. body and soul

175. Edwards, 'Anthropomorphic Theology', p.243.

176. fallacious

177. atheist

178. premises

179. Box

180. Cox

181. nothing

182. Ibid., pp.244-5.

حتی اگر این ادعا که وجود چنین خالق‌ی برای جهان مستلزم این است که زمانی بوده باشد که جهان وجود نداشته است، یک 'خطای فاحش الهیاتی' باشد، باز هم نکته‌ی مورد نظر ادواردز، در اینجا همچنان صادق است. نکته این است که هر دو جمله مسئله‌انگیزند. اگر یکی از آنها مستلزم دیگری باشد در فهم هیچ‌یک از آنها وضع بهتری نداریم.

183 rules of substitution

184. Ibid.
185. See my 'Metaphysics and Verification Revisited', **The Southwestern Journal of Philosophy**, Vol. VI, no.3 (1975), and my 'Facts, Factual Statements and Theoretical Terms', **Philosophical Studies**, Vol. XXIII (1975) (Maynooth, Ireland).
186. Counter
187. Ziff, 'About "God"', in Hook, **Religious Experience**, p.199.
188. Pascal
189. non-believer
190. cognitive significance
191. mundane
192. the knight of faith
193. fact-stating discourse
- ۱۹۴ . به این نکته بازخواهم گشت - و این نکته ای است که مطمئناً نیازمند استدلال بیشتری است - در:
my chapter 'on Fixing the Reference Range of "God"' and my article, 'Metaphysics and Verification'.
- در اثر زیر نیز این نکته را به تفصیل مورد بحث قرار داده ام:
- Kai Nielsen, **Contemporary Critiques of Religion** (London: Macmillan, 1971).
195. arbitrary
196. borderline cases
197. paradigms
198. non-anthropomorphic Theism
199. paradigmatic