

Journal of Religious Thought of  
Shiraz University  
Vol.20, No.3, Autumn 2020, Ser. 76,  
PP: 71-96, ISSN: 2251-6123  
ISSN online: 2717-2686

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز  
دوره ۲۰، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۹، پیاپی ۷۶،  
صفحات ۷۱-۹۶، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱  
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷

## **Realistic Representation of Religious Propositions from the Viewpoint of Allamah Tabatabaei and Vincent Brummer**

**Masoud Rahbari\***      **Foroughosadat Rahimpour\*\***

### **Abstract**

In Allameh Tabatabai's epistemology, human knowledge is based on beliefs that are certain, fixed, and compatible with reality. Since he considers the basis of human knowledge to be axioms, he is considered to be a maximal proponent of foundationalism and bases his theology on it. In his theology, God and His attributes are objective and real, and the human mind, by using the techniques of reasoning, can realize the truth of the divine realm to its fullest extent with certainty. Without resorting to figurative language, human language also has the ability to speak of the truth of God by using the literal meaning of words (denotation). In contrast, Brummer is considered a minimalist foundationalist and considers any proposition to be questionable. In his view, human knowledge of God is limited to His manifestations, and the human perceptual system is not able to discover the truth of the divine realm. To speak of God, the language of religion is more a figurative and prescriptive language than a real and narrative one, which does not reflect the truth but seeks meaning to life and expresses the devoutly religious lifestyles and the appropriate behavior of believers in relation to God. Therefore, Allameh Tabatabai's theology is based on certainty while Brummer's is intermingled with relativity.

**Key words:** 1. Allamah Tabatabaei, 2. Vincent Brummer, 3. Epistemology, 4. Realism, 5. Language of Religion.

---

\* Doctoral graduate in Islamic Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran  
msd\_rahbari@yahoo.com

\*\*Associate. Prof. Department of Islamic Philosophy and Kalam, University of Isfahan, Isfahan, Iran.  
fr.rahimpour@gmail.com  
Date of Receive: 14/12/98      Date of Accept: 15/2/99

## واقع‌نمایی گزاره‌های دینی از منظر علامه طباطبایی و ونسان برومر

مسعود رهبری\*

فروغ‌السادات رحیم‌پور\*\*

### چکیده

در معرفت‌شناسی علامه طباطبایی، معرفت انسان بر باورهای مبتنی است که مطابق با واقع، یقینی و ثابت‌اند. او از آنجاکه مبنای معرفت بشری را بدیهیات می‌داند، جزو مبنایان حداکثری شمرده می‌شود و الهیات خود را بر همین پایه استوار می‌کند. در الهیات وی، خداوند و صفات او اموری عینی و واقعی است و ذهن بشر، با بهره‌گیری از فنون استدلال، می‌تواند در حد وسع خویش و به‌نحو قطعی و یقینی، به واقعیت ساحت الوهی پی ببرد. زبان بشری نیز این قابلیت را دارد که بدون توسل به مجاز و تمثیل، به‌نحو حقیقت و با نظر داشت روح معنای الفاظ، در سخن گفتن از خداوند به‌کار گرفته شود. در مقابل، برومر از مبنایان حداقلی به شمار می‌آید و هیچ گزاره‌ای را مصون از چون و چرا نمی‌داند. از دیدگاه او، شناخت آدمیان از خداوند در حد تجلیات او است و دستگاه ادراکی بشر توان کشف واقعیت ساحت الوهی را ندارد. زبان دین نیز در سخن گفتن از خداوند، بیش از آنکه زبانی واقع‌نما و حکایت‌گر باشد، زبانی تمثیلی - تجویزی است و بیش از آنکه اخبار از واقعیت باشد، در پی معنابخشی به زندگی و بیان‌گر شیوه‌ی زیست مؤمنانه و نحوه‌ی رفتار بایسته‌ی مؤمنان در ارتباط با خداوند است. بنابراین الهیات علامه طباطبایی مبتنی بر یقین است، اما الهیات برومر آمیخته با نسبییت.

**واژگان کلیدی:** ۱. علامه طباطبایی، ۲. ونسان برومر، ۳. معرفت‌شناسی، ۴. واقع‌گرایی، ۵. زبان دین.

### ۱. مقدمه

در سده‌ی اخیر، با فراگیر شدن آرا و نظریات جدید در حوزه‌ی معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی زبان، پرسش از معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی و میزان واقع‌نمایی زبان دین، یکی از دغدغه‌های جدی الهی‌دانان معاصر بوده است. این پرسش به‌ویژه در گزاره‌های ناظر به خداوند - به‌مثابه‌ی موجودی متعالی، مطلق، بسیط و عاری از هرگونه نقص و قوه و امکان - اهمیتی

msd\_rahbari@yahoo.com

\* دانش‌آموخته‌ی دکتری حکمت متعالیه از دانشگاه اصفهان

fr.rahimpoor@gmail.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

تاریخ پذیرش: ۹۹ / ۲ / ۱۵

تاریخ دریافت: ۹۸ / ۱۲ / ۱۴

مضعف می‌یابد. پرسش از امکان سخن گفتن از خداوند با استفاده از زبان بشری، همواره نزد متکلمین و فلاسفه مطرح بوده و الهیات سلبی یکی از معروف‌ترین پاسخ‌ها به این پرسش است؛ اما معرفت‌شناسی‌های جدید این پرسش را از زوایای نوینی مورد ملاحظه قرار می‌دهند و بر ضرورت پرداختن به آن تأکید دارند.

از میان فلاسفه‌ی معاصر، علامه طباطبایی، فیلسوف و حکیم نامدار شیعه و ونسان برومر که در میان فلاسفه‌ی دین معاصر غربی، جایگاهی درخور دارد و جزو نحله‌ی الهیاتی «الهیات گشوده» شمرده می‌شود، به این پرسش توجهی ویژه داشته‌اند. سؤالاتی که در این مقاله در پی پاسخ به آنیم این است که آیا این دو اندیشمند در پی کشف حقیقت و ارائه‌ی تبیینی دقیق از واقعیت الوهی‌اند یا صرفاً در پی ارائه‌ی قرائتی منسجم و کارآمد از گزاره‌های دینی ناظر به خداوند هستند؟ به عبارت دیگر، آیا دغدغه‌ی آن‌ها کشف حقیقت است یا معنادار کردن سلوک این جهانی مؤمنان؟ آیا از دید آن‌ها گزاره‌های دینی از جنس گزاره‌های اخباری صدق و کذب‌پذیر است یا فقط ماهیتی تجویزی دارد؟ آیا معنای صدق در این گزاره‌ها همان مطابقت با واقع است یا معنای دیگری از صدق را باید در گزاره‌های دینی مینا قرار داد؟ پاسخ به این پرسش‌ها بدون مرور مبانی معرفت‌شناختی این دو متفکر و کشف معنای مدنظر آن‌ها از مفاهیمی مثل صدق، واقعیت، معرفت و نسبت آن‌ها با محتوای گزاره‌های دینی ممکن نیست. لذا از آنجاکه بحث از واقع‌نمایی گزاره‌های دینی، با مفاهیمی چون صدق، واقعیت و معرفت ارتباط مستقیم دارد، برای تعیین میزان واقع‌نمایی گزاره‌های ناظر به خداوند از دیدگاه علامه و برومر، ابتدا باید تصویر روشنی از این سه مفهوم در اندیشه‌ی دو متفکر به دست آورد و سپس رویکرد آن‌ها را در زبان دین و نحوه‌ی صدق گزاره‌های دینی و چگونگی حکایت‌گری آن‌ها بررسی نمود.

## ۲. دیدگاه طباطبایی

### ۲.۱. مطابقت با واقع

معرفت گزاره‌ای (تصدیقی) را «باور جازم ثابت مطابق با واقع» تعریف کرده‌اند که در این تعریف، سه عنصر «مطابقت با واقع» (صدق)، «جزم» (یقین) و «ثبوت» نقش کلیدی دارد (طوسی، ۱۴۱۳، ص: ۲۲۵). اولین رکن معرفت گزاره‌ای، بر اساس تعریف پیش گفته، انطباق آن با واقعیت است و فلاسفه‌ای که به چنین معنایی از صدق باور دارند واقع‌گرا یا رئالیست خوانده می‌شوند. واقع‌گرایی یا رئالیسم به معنای استقلال واقعیت از ادراک و ابزارهای ادراکی است و بر اساس آن، باورهای آدمی زمانی شایسته‌ی عنوان «معرفت» است که صادق باشند؛

یعنی او را به واقعیتی بیرون از ساحت ادراک که هستی فی‌نفسه دارد و وابسته به ادراک نیست ارجاع دهند.

فیلسوفان اسلامی عموماً چنین معنایی از صدق را در نظر دارند و در میان نظریات صدق، پیرو نظریه‌ی مطابقت هستند.<sup>۱</sup> علامه طباطبایی نیز در این مسأله با فلاسفه‌ی مسلمان پیش از خود، هم‌رأی است و همچون عموم حکمای مسلمان، جزو فلاسفه‌ی رئالیست به‌شمار می‌آید. از دیدگاه او، معرفت حقیقی یا حقیقت، تصور یا تصدیقی است که مطابق با واقع و نفس‌الامر بوده، از گمان، نسبیّت و موقتی‌بودن مصون باشد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص: ۴۳-۱۳۱). البته در اندیشه‌ی او، انطباق با واقع در گزاره‌های مختلف به‌حسب نحوه‌ی وجود موضوع، متفاوت است و به‌همین سبب، ابتدا قضایا را به قضایایی که از ماهیات یا معقولات ثانی و یا هر دو تشکیل شده‌اند تقسیم می‌کند و آنگاه نحوه‌ی انطباق هر کدام از آن‌ها با واقعیت را از دو قسم دیگر تفکیک می‌کند. در این تقسیم‌بندی، مطابق و مصداق قضایای متشکل از ماهیات، در خارج از ذهن است، اما مطابق قضایای متشکل از معقولات ثانی در موطن ذهن قرار دارد. برخی از قضایا نیز نه در خارج و نه در ذهن، هیچ مطابقی ندارند و موطن ثبوت و تحقق آن‌ها نفس‌الامر است. نفس‌الامر موطنی فراخ‌تر از ظرف خارج یا ذهن و ظرف ثبوت عقلی محکمیات است. مفهوم نفس‌الامر، قسیم ذهن و خارج نیست، بلکه محیط بر هر دو موطن است و شعاعی فراتر از هر دو را در بر می‌گیرد. بر این اساس، صدق گزاره به‌معنای انطباق آن با نفس‌الامری است که موطن ثبوت مفاد آن گزاره است و این ثبوت، اعم است از ثبوت حقیقی و ثبوت اعتباری؛ یعنی ثبوتی عام و فراگیر که وجودهای خارجی، ماهیات و احکام آن‌ها و مفاهیم انتزاعی فلسفی و عدمی را دربرمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۶، صص: ۱۵-۱۴). هر قضیه، نفس‌الامری متناسب با خود دارد و برای سنجش صدق و کذب آن باید تطابق و عدم تطابق مفاد قضیه با همان مرتبه از نفس‌الامر را در نظر گرفت (طباطبایی، ۱۴۱۴، صص: ۲۰-۲۱).

## ۲.۲. یقینی‌بودن معرفت

عموم فلاسفه‌ی اسلامی معرفت را ضرورتاً همنشین یقین می‌دانند (فارابی، ۱۴۰۸، صص: ۲۶۶ و ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، صص: ۷۸). پیوند معرفت و یقین در ذهن فلاسفه‌ی مسلمان چنان وثیق بوده که گاه این دو را به‌جای هم به‌کار برده‌اند و تعریف معرفت را به مفهوم یقین پیوند زده‌اند. به‌عنوان مثال، خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد: «و الصواب أن یفسر الیقین بالاعتقاد الجازم المطابق الذی لا یمكن أن یزول» (طوسی، ۱۳۷۰، صص: ۲۲۶). مراد از یقین این است که باور به قضیه از چنان جزمیتی برخوردار باشد که ذهن انسان هیچ‌گونه احتمال

خطا در آن به خود راه ندهد و فرض خلاف آن مستلزم تناقض باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص: ۲۵۶).

باورهای انسان از لحاظ میزان بهره‌مندی از یقین، در یک رتبه قرار ندارد. ملاصدرا با نظر به درجه‌ی یقین‌آمیز بودن گزاره‌ها، در گام اول آن‌ها را به جزمی و ظنی و در گام دوم، تصدیقات جزمی را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص: ۳) و علامه طباطبایی در این خصوص می‌نویسد: «التصديق على قسمين: احدهما العلم بأنّ كذا كذا و أنه لا يمكن ان لا يكون كذا و يسمونه اليقين، والثاني العلم بانّ كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوه القريبه منه بأنّ لتقيضه امكاناً» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص: ۱۳۱)؛ یعنی اگر تصدیق، با علم به امتناع نقیض آن همراه باشد یقین و اگر غیر از این باشد ظنّ یا وهم یا جهل مرکب است. سپس، تصدیق یقینی اگر برآمده از تصدیق دیگر نباشد ضروری و اگر برآمده از تصدیقی دیگر و محتاج به آن باشد نظری نامیده می‌شود (همان، ص: ۴۹).

### ۳.۲. ثبات و دوام معرفت

رکن دیگر معرفت ثبات و دوام معرفت است. مراد از قید ثبات این است که تشکیک شکاکان آسیبی به معرفت نرساند. دلیل این امر آن است که معرفت یا بدیهی است و یا بر برهان استوار است و در هر دو حال، چنان مستحکم است که موجب ثبات و استقرار آن شده، منطقاً زوال‌ناپذیر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص: ۲۵۸).

طباطبایی معتقد است معرفت انسان و هر گزاره‌ای که در دایره‌ی علم انسان قرار می‌گیرد مطلق، ثابت و دایمی است و هرگونه نسبت، تغییر و زوال در معرفت منطقاً محال است و فرجام قائلان به آن، وادی سفسطه خواهد بود. به‌باور او کسانی که می‌گویند علوم ما نسبی است و با اختلاف شرایط، تغییر می‌یابد، سخنشان دچار تناقض درونی است و به سفسطه می‌انجامد؛ چراکه وقتی گفته شود علوم نسبی‌اند، اگر این حکم شامل همین ادعا نیز باشد، نمی‌توان به آن اعتنا کرد و اگر شامل این ادعا نباشد، معلوم می‌شود که دست‌کم یک قول مطلق وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص: ۲۰۴).

در این نگاه هریک از حقایق اعم از جزئی و کلی و مربوط به امور مادی و یا غیرمادی، همیشه و در همه‌ی زمان‌ها به یک نحو و به یک منوال صادق است و معنا ندارد که به تدریج صادق‌تر شود. آنچه مقید و محدود به زمان است واقعیت خارجی است، نه مطابقت مفهوم ذهنی با آن واقعیت خارجی؛ بنابراین یک گزاره یا اصلاً معرفت و حقیقت مطابق واقع نیست و یا اگر حقیقت بوده، از یک واقع و نفس‌الامر حکایت می‌کند و همیشه با این مطابقت قرین خواهد بود (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، صص: ۱۴۰-۱۳۷).

### ۳. مبنای گرای حداکثری

قدیمی‌ترین نظریه در ناحیه‌ی توجیه باورها نظریه‌ی مبنای گرای<sup>۲</sup> است و فلاسفه‌ی مسلمان عموماً پیرو همین نظریه‌اند. مبنای گرایان معتقدند که توجیه (به‌مثابه‌ی یکی از اجزای سه‌گانه‌ی معرفت) بدون وجود باورهای پایه<sup>۳</sup> ممکن نیست، چراکه اگر باورهای پایه وجود نداشته باشند، نقطه‌ی شروعی که یقینی باشد برای استدلال باقی نخواهد ماند و گریزی از شک‌گرایی نخواهد بود.

باورهای پایه سه مشخصه‌ی اصلی دارند:

الف. از باورهای دیگر به دست نمی‌آیند و خودموجه<sup>۴</sup> اند؛

ب. مبنای توجیه دیگر باورها قرار می‌گیرند؛

ج. توجیه‌شان را از منابع معرفتی دیگری که از سنخ باور نیستند اخذ می‌کنند (شمس،

۱۳۸۷، ص: ۱۳۱).<sup>۵</sup>

مبنای گرایان در شمول، خطاناپذیری و سنخ‌گزاره‌ای باورهای پایه (عقلی، تجربی، شهودی یا ...) اختلاف دارند. «مبنای گرایان حداکثری»<sup>۶</sup> باورهای پایه را خطاناپذیر، اصلاح‌ناپذیر و منحصر در بدیهیات و قیاس عقلی را تنها راه توجیه باورهای غیر پایه می‌دانند، اما «مبنای گرایان حداقلی»<sup>۷</sup> که در قرن معاصر ظهور کرده‌اند، از قیود مبنای گرای سنتی و حداکثری چشم‌پوشی می‌کنند و به خطاناپذیری و نقض‌ناپذیری باورهای پایه اعتقاد ندارند. همچنین در توجیه باورهای غیر پایه، علاوه بر قیاس، به استقراء، تمثیل، مشاهده، کشف و شهود و ... نیز بها می‌دهند (پویمن، ۱۳۸۸، ص: ۲۵۱).

علامه طباطبایی پس از تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری، مبنای تمام دانسته‌های بشر را بدیهیاتی می‌داند که در اصل، حاصل از علم حضوری نفس به خود و افعال خود هستند (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص: ۲۴۵). به‌باور او، گزاره‌های بدیهی خودموجه، صادق، ثابت، مطلق و یقینی‌اند و شناخت‌های نظری، در صدق و یقین‌آوری، بر آن‌ها تکیه دارند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص: ۴۹ و ۱۳۶۴، ج ۲، ص: ۱۰۰). بدین ترتیب، روشن است که باید ایشان را در شمار مبنای گرایان حداکثری طبقه‌بندی کرد.

### ۴. واقع‌نمایی گزاره‌های دینی

مهم‌ترین برهانی که علامه طباطبایی برای وجود خداوند مطرح می‌کند برهان صدیقین است. بر اساس تقریر طباطبایی از برهان صدیقین، خداوند معنایی جز واقعیت ندارد و همان دم که آدمی به علم حضوری و به‌نحو بدهامت، به واقعیتی اذعان می‌کند، در حقیقت، به وجودی واجب و بسیط اشعار یافته است که ذاتاً طارد هرگونه نقص، عدم و کثرت است و تمام کمالات

وجودی بی‌واسطه بر ذات او حمل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص: ۲۰)؛ بنابراین، گزاره‌ی «خدا هست» از دیدگاه طباطبایی، گزاره‌ای پایه، خودموجه، یقینی و مطابق با واقع (و بلکه عین واقعیت) است که کوچک‌ترین تردید و تزلزلی در آن راه ندارد. صفات خداوند نیز از آنجاکه به‌نحو قیاس برهانی، از همین وجود بدیهی استنتاج می‌شود از جنس معرفت بوده، موجه، یقینی و مطابق با واقع‌اند.

پس از ذکر این مقدمات، اکنون پرسش این است که آیا گزاره‌های ناظر به خداوند همان معنای معمول و عرفی را دارند یا دچار انقلاب معنایی شده‌اند؛ و اگر دومی درست باشد، آیا عقل بشر، توانایی کشف معنای این گزاره‌ها و دست‌رسی به واقعیت و رای آن‌ها دارد یا خیر. این پرسش از آن جهت اهمیت دارد که اگر بپذیریم که گزاره‌های ناظر به خداوند معنایی غیر از معنای معمول بشری دارند و بشر به آن معنا دست‌رسی ندارد، در واقع، به بی‌معنایی این گزاره‌ها در عالم انسانی حکم کرده‌ایم و این حکم به انکار واقع‌نمایی این گزاره‌ها می‌انجامد؛ بنابراین اگر فیلسوفی به واقع‌نمایی گزاره‌های دینی باور دارد، باید بتواند در زبان دین نظریه‌ای را سامان دهد که با این رویکرد سازگار بیفتد.

پیروان دیدگاه‌های واقع‌گرا اجمالاً معتقدند که زبان دین و گزاره‌های دینی گزاره‌هایی معنادار، ناظر به جهان واقع و حکایت‌گر از نفس‌الامر متناسب با خود هستند. در مقابل، پیروان دیدگاه‌های ناواقع‌گرا زبان دین را بی‌معنا، تهی از واقع‌نمایی و حداکثر بیانگر ارزش‌ها، آرزوها، احساسات، عواطف و هیجانات مؤمنان یا صاحبان تجارب دینی می‌دانند.<sup>۸</sup>

علامه طباطبایی نیز هرچند ظرفیت‌های زبانی بشر را قاصر از بیان حقایق الوهی می‌داند، گزاره‌های ناظر به خداوند را تهی از معنا و ناتوان از واقع‌نمایی نمی‌بیند و با اتکا به نظریه‌ای که از متفکرانی چون غزالی و ملاصدرا برجای مانده است، از معناداری و واقع‌نمایی این گزاره‌ها دفاع می‌کند.

#### ۴.۱. بهره‌گیری از نظریه‌ی «روح معنا»

به‌اعتقاد طباطبایی، مدلول حقیقی الفاظ مشترکی که برای خدا و انسان استفاده می‌شود همان روح معنایی است که در تمام مصادیق این الفاظ جریان دارد و در آن‌ها ثابت است. بر اساس این نظریه، ممکن است مفهومی واحد به‌اشتراک معنوی، هم بر انسان و هم بر خداوند صدق کند، اما تفاوتی که در این میان وجود دارد این است که مصداق بشری قرین با نقص، امکان و محدودیت است، اما مصداق الوهی بری از هر نقص و تناهی است. این معانی در هر عالمی که ظهور کنند، خصوصیات آن عالم را تجلی می‌بخشند اما در میان همه‌ی مراتب گوناگون معنا، هسته‌ی اصلی و روح معنا جریان دارد و این روح به همه‌ی مراتب خود وحدت می‌بخشد، به‌گونه‌ای که همه‌ی مراتب به‌نحو تشکیکی، مظهر و مرتبه‌ای برای روح معنا هستند

و روح معنا حقیقتی سریانی است و در درون مایه‌ی خود، همه‌ی مراتب را برمی‌تابد. پس روح معنای الفاظ مشترک میان خدا و انسان، از قید تجسم یا تجرد اطلاق دارد و جسمانیت یا روحانیت در ذات آن مندرج نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص: ۱۲۹ و ج ۱۹، ص: ۹۷). البته از آنجاکه ذهن آدمی با محسوسات انس دارد، تبادر معنا در مصادیق فرامادی، در مرحله‌ی پس از تبادر مادی شکل می‌گیرد؛ یعنی نخست ذهن به مصادیق مادی معنا دست می‌یابد و موضوع‌له اصلی و روح معنا را در آن‌ها درمی‌یابد و سپس با جهش از مرتبه‌ی مادی به مرتبه‌ی فرامادی، شمول معنا بر مصادیق غیرمادی را به‌نحو حقیقی و بلاشکال می‌یابد. علامه گاهی پا را فراتر از این نیز می‌گذارد و می‌گوید معنای حقیقی صفاتی چون علم، قدرت، خلق، اراده، رحمت، سمع، بصر و... به خداوند اختصاص دارد و اگر چنین صفاتی به دیگران نسبت داده می‌شود، به تبع آن معنای حقیقی است؛ زیرا همان‌گونه که ذات دیگران به عرض وجود او موجود است، صفاتشان نیز همین‌گونه است. این اوصاف اگرچه بر غیر خدا نیز ممکن است حقیقتاً صادق باشد، صدقش بر آن‌ها تبعی و عرضی و بر خداوند، استقلالی و ذاتی است (طباطبایی، ۱۳۷۰، صص: ۵۶ - ۶۱).

## ۵. دیدگاه برومر

### ۵.۱. صدق و واقعیت

در پژوهش‌های معرفت‌شناختی سده‌ی اخیر، دست‌کم چهار نظریه در خصوص معنای صدق مطرح شده است که عبارت‌اند از: ۱. نظریه‌ی مطابقت<sup>۱</sup>، ۲. نظریه‌ی انسجام<sup>۲</sup>، ۳. نظریه‌ی اصالت عمل<sup>۱۱</sup> و ۴. نظریه‌ی زیادگی<sup>۱۲</sup> یا انشایی<sup>۱۳</sup>. نظریه‌ی مطابقت صدق را به اعیان خارجی پیوند می‌زند و گزاره‌ی صادق را گزاره‌ی تعریف می‌کند که منطبق با وضع امور در جهان خارج باشد. در مقابل، نظریه‌ی انسجام صدق را حاصل هماهنگی گزاره با سیستمی از باورها و گزاره‌ها تعریف می‌کند؛ اما نظریه اصالت عمل صدق را به کارآمدی و سودمندی محتوای گزاره پیوند می‌زند، به این معنا که گزاره‌ی صادق را گزاره‌ای معرفی می‌کند که در درازمدت و با توجه به همه‌ی جوانب، نتایج سودمندی داشته باشد. نظریه‌ی زیادگی اظهار صدق و یا انشایی بودن صدق نیز از اساس منکر توصیفی بودن صدق و کذب شده، حیثیت اخباری آن‌ها را انکار می‌کند.<sup>۱۴</sup> برومر پس از ذکر نظریات معروف صدق، به بیان دشواری‌های نظری هر کدام از آن‌ها می‌پردازد و هیچ‌کدام را در تفریر معروفشان خرسندکننده نمی‌یابد. از نظر او مشکل نظریه‌ی مطابقت این است که ما هیچ دسترسی مستقیمی به واقعیت نداریم و نمی‌توانیم مطابقت را درک کنیم. ما حتی منطقی نمی‌توانیم بدانیم که اشیا فی‌نفسه و در آن‌هنگام که در معرض



ادراک ما نیستند چگونه‌اند. گذشته از این، معلوم نیست معنای مطابقت گزاره با عالم خارج دقیقاً چیست؟ این مطابقت آیا از جنس مطابقت تصویر یک شیء بر آن شیء است یا معنای دیگری دارد؟ او در نهایت، به تبع ویتگنشتاین نتیجه می‌گیرد که توضیح روشن و قانع‌کننده‌ای از نظریه‌ی مطابقت با تقریری که معروف است نمی‌توان به‌دست داد. وی پس از نقد تمام تئوری‌های معروف صدق، با تجدیدنظر در معنای واقعیت و امر واقعی، تقریری نو از نظریه‌ی مطابقت را مطرح و از آن دفاع می‌کند (برومر، ۲۰۰۶، صص: ۱۶۶-۱۶۹).

در اندیشه‌ی برومر، واقعیت<sup>۱۵</sup> یعنی موقعیت و وضعیتی که ما در آن واقع شده‌ایم و در چارچوب آن می‌توانیم دست به فعل بزنیم. به عبارت دیگر، واقعیت چینی‌اشی از امور است که امکانات ما را برای انجام فعل تعیین می‌کند؛ یعنی وقتی می‌گوییم چیزی واقعی است، منظورمان این است که وجود آن چیز در آنچه ما می‌توانیم یا نمی‌توانیم در جهان واقع انجام دهیم تأثیر می‌گذارد. آنچه واقعیت می‌نامیم چیزی نیست جز امکانات عمل در جهان. سؤال از واقعیت داشتن اشیا از آن جهت مهم است که ما در این جهان زندگی می‌کنیم و لازم است بدانیم چه چیزهایی امکانات عمل در این جهان را تعیین می‌کنند. ما چاره‌ای جز عمل نداریم و نیاز داریم بدانیم که چه گزینه‌هایی برای عمل در اختیار داریم؛ بنابراین وقتی می‌گوییم چیزی در واقعیت وجود دارد، درحقیقت به مخاطب اطمینان می‌دهیم که جهان واقع دارای وضعیت یا اوضاعی است که آن چیز می‌تواند در آنچه می‌توانیم یا نمی‌توانیم تأثیر بگذارد (برومر، ۱۹۸۱، صص: ۲۳۶ و ۲۴۶). با این توضیحات، روشن می‌شود که در اندیشه‌ی برومر، گزاره‌های ناظر به خداوند زمانی حکایت از واقع می‌کنند که گزینه‌های عمل را برای انسان تعیین کرده و بر دایره‌ی امکانات عمل او تأثیر بگذارند.

## ۵.۲. مبنای حقایق

به‌باور برومر، عقل‌گرایی<sup>۱۶</sup> این نیست که باورهایمان را صرفاً بر مبنای گزاره‌های یقینی و غیر قابل ابطال بنا کنیم. باور از جنس فعل نیست که بتوانیم تصمیم بگیریم آن را چگونه بنا کنیم. معنای صحیح عقل‌گرایی این است که رویکردمان در قبال باورهایی که در ذهن داریم، رویکردی باز و انتقادی باشد. تمام ادعاهای ما درخصوص صدق یک باور و نیز ادعاهای درخصوص دانستن یک گزاره ممکن است روزی نادرست از آب درآید و از این‌رو هیچ گزاره‌ای اصالتاً و به‌نحو پیشینی خطاناپذیر نیست. به عبارتی، وقتی ادعا می‌کنیم  $p$  را می‌دانیم، این ادعا مستلزم آن است که مدعی صدق  $p$  نیز باشیم، اما ادعای صدق  $p$  به این معنا نیست که امکان ندارد در آینده، با به‌دست‌آمدن دلایل و قراین جدید، این مدعای صدق ابطال شود (همان، صص: ۱۹۴ و ۲۹۳).

به اعتقاد برومر، باورهای ما به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که نیاز به سنجش و آزمایش دارند و گروهی که فعلاً تا اندازه‌ای قطعی هستند که می‌توانیم بر اساس آن‌ها دست به عمل بزنیم. در خصوص این دسته‌ی دوم است که فعل «دانستن» را به کار می‌بریم و آن‌ها را معیاری برای سنجش دسته‌ی اول قرار می‌دهیم. با این حال، از آنجاکه این «دانستن» خطاناپذیر نیست، آن باورها نیز تغییرناپذیر نیستند و اگر مدارک و شواهد جدیدی علیه آن‌ها یافت شود، باید دوباره پرونده‌شان را بگشاییم و در آنچه مدعی بودیم «می‌دانیم» تجدیدنظر کنیم (برومر، ۱۹۸۱، ص: ۱۹۶).

برومر، البته تمام دانسته‌های انسان را از لحاظ میزان استحکام، برابر نمی‌داند و میان معرفت‌های راسخ و معرفت‌های متزلزل تفاوت می‌گذارد. گاهی می‌گوییم  $p$  را می‌دانیم و می‌توانیم در همان حال، شرایطی را فرض کنیم که در صورت تحقق آن،  $p$  نادرست از آب دربیاید؛ اما گاهی ادعای معرفت نسبت به  $p$  چنان است که حتی فرض شرایطی که در ذیل آن،  $p$  نادرست باشد ممکن نیست. در حالت دوم، معرفت راسخ به  $p$  داریم و در حالت اول، معرفت متزلزل (برومر، ۲۰۰۶، ص: ۱۷۶).

برومر همچون دیگر میناگرایان، معتقد است که معرفت باید بر برهان<sup>۱۷</sup> و دلیل<sup>۱۸</sup> استوار باشد، اما برخلاف میناگرایان حداکثری، براهین و ادله را جهان‌شمول و همه‌گیر نمی‌داند و معتقد است برهان امری نسبی و وابسته به شخص است. به اعتقاد او، استدلال هنگامی می‌تواند چیزی را برای کسی اثبات کند که مقدمات آن جزء باورهای آن شخص باشد لذا اگر کسی به مقدمات یک استدلال باور نداشته باشد، آن استدلال را نمی‌توان برای وی «برهان» به حساب آورد. چیزی که برای یک فرد، دلیل باور شمرده می‌شود لزوماً برای فرد دیگر چنین نقشی را ایفا نمی‌کند، چراکه هر دلیلی ممکن است کسی را نسبت به چیزی متقاعد کند و دیگری را نه! همچنین ما نمی‌توانیم از پیش مشخص کنیم که برای پذیرش یک باور چه میزانی از دلایل نیاز است. پذیرش یک باور هنگامی رخ می‌دهد که ذهن در برابر دلایل ارائه‌شده اقناع شود. اقناع امری است که رخ می‌دهد و خارج از تصمیم و اراده‌ی ماست؛ بنابراین جست‌وجوی دلیل تا جایی ادامه می‌یابد که این اقناع رخ دهد. پس این ادعای میناگرایان حداکثری که معرفت را مبتنی بر باوری برآمده از دلایل بین‌الذهانی متقاعدکننده برای همگان می‌دانند، مدعایی بی‌معناست (برومر، ۱۹۸۱، صص: ۱۹۷ و ۲۱۴).

در میناگرایی حداکثری، از آنجاکه سلسله‌ی ادله در نهایت به بدیهیاتی ختم می‌شود که هیچ چون‌وچرایی در صدق آن‌ها نمی‌توان داشت، فرایند استدلال نهایتاً در جایی متوقف خواهد شد؛ اما در میناگرایی حداکثری برومر، فرایند نقد و ارزیابی گزاره‌ها را پایانی نیست و شرط عقلانیت این است که هیچ گزاره‌ای فراتر از ارزیابی مجدد قلمداد نشود. باین حال، ما

ناگزیریم در جایی دست از ارزیابی و تحقیق بیشتر برداریم و "عمل" بر اساس گزاره را آغاز کنیم، ولی از پیش نمی‌توان گفت که زمان دست‌شستن از پرسش و آغاز عمل کی فرامی‌رسد. این بستگی به موقعیتی دارد که در آن باید دست به عمل زد. مسائلی چون توانایی در ادامه‌دادن به تحقیق، فرصتی در اختیار است، اهمیت موضوع و پیامدهای قبول یا رد گزاره، در توقف یا ادامه‌ی فرایند جست‌وجو تعیین‌کننده‌اند (برومر، ۲۰۰۶، صص: ۱۷۲ - ۱۷۳).

با گزارشی که از دیدگاه برومر درخصوص فرایند حصول معرفت و درجه‌ی یقینی‌بودن معارف ارائه شد، روشن است که وی به مبنای‌گرایی حداقلی باور دارد و نظام معارف را هرچند نظام استنتاجی و طولی می‌داند، معرفت‌های زیرین و پایه را مطلق، یقینی و خطاناپذیر نمی‌داند و همواره راه را بر زیروروشن معارف باز می‌گذارد.

## ۶. واقع‌نمایی گزاره‌های دینی

### ۶.۱. سخن‌گفتن از خداوند در ذیل بازی زبانی «جهان واقعی»

پرسش از واقع‌نمایی گزاره‌های دینی، از جمله گزاره‌های ناظر به خداوند، زمانی معنا دارد که به وجود خداوند، به منزله‌ی واقعیتی در متن هستی و به مثابه‌ی عینیتی خارجی باور داشته باشیم و مفهوم خدا را صرفاً مخلوق ذهن و خیال بشر برای سامان‌دادن به آرمان‌های اخلاقی و یا معنابخشی به زندگی ندانیم. برومر برای توضیح معنای وجود واقعی خداوند، از نظریه‌ی بازی‌های زبانی ویتگنشتاین بهره می‌گیرد. بر اساس نظر ویتگنشتاین متأخر، معنای یک واژه همان کاربرد آن است و بهترین کار در مواجهه با سؤال «معنای این واژه چیست؟» این است که موارد کاربرد واژه را در حالات گوناگون انسانی توصیف کنیم. ویتگنشتاین این حالات گوناگون انسانی را که در بستر اجتماع شکل می‌گیرند، بازی‌های زبانی<sup>۱۹</sup> نام می‌دهد و خاطرنشان می‌کند همان‌طور که بازی‌ها منحصر در یکی نیست، واژگان نیز منحصرأ یک کاربرد ندارند؛ بنابراین برای فهم معنای هر واژه باید کاربرد آن را در شکل‌ها و صور مختلف زندگی<sup>۲۰</sup> فهمید و این امر مستلزم مشارکت در آن شکل زندگی است.<sup>۲۱</sup>

به عقیده‌ی برومر، «وجود» داشتن معنای واحدی ندارد و ما در بازی‌های زبانی مختلف، معانی مختلفی از وجود را اراده می‌کنیم؛ مثلاً در جملات زیر کلمه‌ی «وجود» به معنای گوناگون به کار رفته است:

۱. انسان‌هایی با موهای بلند وجود دارند اما اسب آبی با موی بلند وجود ندارد.
۲. میان ۲۲ و ۲۹ عدد اول وجود دارد، اما میان ۱ و ۲۲ وجود ندارد.
۳. الکترون‌ها وجود دارند اما فلورزیستون وجود ندارد.
۴. رب‌النوع آفتاب در مصر وجود دارد اما در اسرائیل وجود ندارد.

چنان که می‌بینیم در بافت زبانی هر یک از گزاره‌های فوق، معنایی متفاوت از وجود به‌کار رفته است لذا برای سخن‌گفتن از هر مفهومی، باید بازی زبانی متناسب با آن به‌کار گرفته شود و در همان چارچوب است که می‌توان به وجودداشتن یا وجودنداشتن آن مفهوم حکم کرد. وقتی می‌گوییم چیزی وجود دارد، منظور واقعی این است که آن چیز به‌نحوی وجود دارد که دیگر چیزهای مشابه او، در بافتار متبوعش وجود دارند (برومر، ۱۹۸۱، ص: ۲۳۰). هنگامی می‌توانیم از وجود واقعی چیزی سخن بگوییم که بتوانیم موقعیتی را تصویر کنیم که وجود آن چیز، در دایره‌ی امکان‌های عمل ما تأثیر گذاشته و مرزهای امکانی عمل ما را دچار تغییر می‌کند (برومر، ۲۰۰۶، ص: ۱۹۵).<sup>۲۲</sup>

بر اساس این تعریف، در پاسخ به پرسش از وجود واقعی خداوند، باید پرسید که گزاره‌ی «خدا واقعاً وجود دارد» چه اطلاعی در خصوص امکان‌های عمل آدمیان می‌دهد؟ کدام وضعیت را در جهان واقع می‌توان تصور کرد که در آن وضعیت، فرض وجود یا عدم وجود خداوند می‌تواند در امکان‌های عمل انسان ایجاد تفاوت کند؟ اگر می‌خواهیم از خداوند در ذیل بازی زبانی جهان واقع سخن بگوییم، باید بتوانیم وضعیتی را در عالم واقع تصویر کنیم که در آن وضعیت، وجود خداوند در امکان‌های انسان برای انجام فعل تأثیر می‌گذارد.

#### ۲.۶. سخن‌گفتن از خداوند در ذیل بازی زبانی «نگرش به زندگی»

برومر معتقد است در گفتمان ادیان، بیش از آن که از خداوند در ذیل بازی زبانی جهان واقع سخن گفته شود، در ذیل بازی زبانی «نگرش به زندگی»<sup>۲۳</sup> گفت‌وگو می‌شود. در این بازی زبانی، خداوند اصیل‌ترین و اصلی‌ترین تعیین‌کننده‌ی معنای زندگی است، به‌نحوی که معنای همه‌چیز در پیوند با خداوند به دست می‌آید و چیزی که اصیل‌ترین معنابخش به زندگی است، باید از اساس و به‌کلی متفاوت از دیگر چیزها بوده، هیچ وجه اشتراکی با مخلوقاتش (و از جمله انسان) نداشته باشد.

برومر بر این نظر است که مفهوم خدا ضرورتاً این بازی زبانی است و نمی‌توان این بازی را بدون آن مفهوم پیش برد، چراکه در آن صورت، باور پایه‌ای که ستون چنین نگرشی به زندگی است حذف شده است و این حذف، بدون ازریختن‌انداختن شاکله‌ی کلی آن نگرش ممکن نیست؛ بنابراین وجود یا عدم وجود خداوند در ایجاد معنا برای جهانی که در آن زیست می‌کنیم و تعیین شیوه‌ای از زندگی که باید آن را دنبال کنیم، نقشی کلیدی و تعیین‌کننده دارد (برومر، ۱۹۸۱، ص: ۲۶۸)؛ اما پرسش این است که وجود خداوند در بازی زبانی نگرش به زندگی چگونه وجودی است و آیا گزاره‌های دینی ناظر به خداوند، علاوه بر معنابخشی به زندگی آدمی، در عالم واقع نیز صادق‌اند<sup>۲۴</sup> یا این که صرفاً تمثیلاتی تخیلی<sup>۲۵</sup> هستند که

مؤمنان با توسل به آن‌ها صرفاً به حیات دنیوی خویش نظم و معنا می‌بخشند؟ آیا می‌توان بدون فرض وجود واقعی خداوند، او را معنابخش به همه‌چیز دانست؟

### ۳.۶. وجود واقعی خداوند، لازمه‌ی معنابخشی

برخی دین‌پژوهان بر این پندارند که فرض وجود خدا از جنس داستان‌هایی آموزنده است که صدق و کذب و مطابقت آن‌ها با جهان عینی خارجی محل اعتنا نیست. بر اساس نظر فیلسوفانی چون آر. بی. بریث ویت<sup>۲۶</sup>، باورهای دینی «قصه‌ها»یی هستند که مؤمنان در قالب آن‌ها نگرش‌ها و تعهدات اخلاقی خود را ابراز می‌کنند. این قصه‌ها آن‌ها را برمی‌انگیزاند که به نگرش‌ها و تعهداتی خاص التزام پیدا کنند و لازم نیست که به صدق خارجی آن‌ها باور داشته باشیم؛ اما از نگاه برومر، اگر در فرایند اتخاذ سرمشق‌ها و راه‌بردهای عملی زندگی، باور به گزاره‌های ناظر به واقع را به کلی کنار بگذاریم، نظراً و عملاً دچار آشفتگی خواهیم شد، زیرا معنا ندارد که زندگی خود را «زندگی در محضر خدا»<sup>۲۷</sup> تعریف کنیم، اما در همان حال، در واقعیت‌ خدایی که در محضر او زندگی می‌کنیم تردید داشته باشیم! پیش‌فرض تعیین‌کننده و مهم چنان سبکی از زندگی، صدق خارجی باوری است که بنیاد آن سبک از زندگی محسوب می‌شود و انکار صدق وجود خدا، آن سبک از زندگی را دچار آشفتگی و بی‌معنایی می‌کند (برومر، ۱۹۹۳، ص: ۱۸).

برومر تأکید دارد که وجود سمبلیک خدا برای معنابخشی به زندگی کافی نیست و نمی‌توان رویکرد و روش زندگی را کاملاً از مقوله‌ی صدق گزاره‌ای جدا انگاشت، چراکه اتخاذ رویکرد و روشی خاص از زندگی، همواره مبتنی بر پذیرش صدق پاره‌ای از گزاره‌هاست. اعتماد به خدا، نیایش و دعا به درگاه او و شکرگذاری و اطاعت از او مبتنی بر پذیرش صدق این گزاره است که «خدا وجود دارد و دارای صفاتی است که او را شایسته‌ی اعتماد، نیایش، شکر و اطاعت می‌نماید». در غیر این صورت، اعتماد و اطاعت از خدایی که موجودیتش پذیرفته نشده است بی‌معنا خواهد بود. کسی که مخاطب شکرگذاری و توکل است و چیزی که این دو حالت را ایجاب می‌کند باید دارای وجود واقعی باشد. درست نیست که گفته شود خدا برای مؤمنان چونان نماد یا شخصیتی داستانی است که صرفاً برای بیان شیوه‌ی زندگی مؤمنان به کار می‌آید و وجودی عینی در جهان واقع ندارد؛ بلکه وجود واقعی خداوند یکی از مفروضات اصلی سخن‌گفتن ما در ذیل بازی زبانی نگرش به زندگی در مسیحیت و دیگر ادیان ابراهیمی است. در این بازی زبانی، ادعا فقط این نیست که فرض وجود خداوند به جهان ما معنا می‌دهد؛ بلکه فراتر از آن، ادعا این است که وجود او در جهان بیرونی ما واقعاً تأثیر دارد و آنچه را که ما می‌توانیم (یا نمی‌توانیم) انجام دهیم محدود و معین می‌کند (برومر، ۱۹۸۱، صص: ۲۶۴-۲۶۹). البته در این میان، نباید تأثیر وجودی<sup>۲۸</sup> و ماهیت انگیزشی و

تجویزی گزاره‌های دینی را کم‌اهمیت دانست. برای مؤمنان، مدعای «خدا هست» صرفاً داده<sup>۲۹</sup>ای مفید از جنس داده‌های روزانه‌ی مفید دیگر نیست، بلکه واقعیتی است که عمیق‌ترین پیوند را با کنش‌های انسان مؤمن و شیوه‌ی زندگی او دارد و به زندگی و تجربه‌ی او از جهان معنا می‌بخشد.

تا اینجا می‌توان دیدگاه برومر در خصوص صدق و واقع‌نمایی گزاره‌های دینی را در سه مورد زیر خلاصه کرد:

۱. خداباوران مردمی هستند که زندگی و تجربه‌شان از جهان را در پرتو ربط و پیوند آن‌ها با خداوند درک می‌کنند و زندگی‌شان «زندگی در محضر خداست».

۲. برای مؤمنان، معنای زندگی و جهانی که در آن زندگی می‌کنند در ذیل پیوند با خداوند رقم می‌خورد و در نتیجه، گزاره‌های دینی در ساخته‌شدن این معنا و روح‌دادن به زندگی آن‌ها نقش حیاتی دارند.

۳. فهم معنای زندگی و جهان در قالب گزاره‌های خداباورانه، مستلزم باور به صدق خارجی آن‌هاست. این گزاره‌ها اگر تمثیلاتی خیالی، اما مفید تلقی شوند، نمی‌توانند فهمی را که دین طلب می‌کند فراهم آورند. ایمان دینی متضمن نوعی رئالیسم انتقادی معطوف به ساحت هستی‌شناختی گزاره‌های دینی است.

نتیجه این‌که «وجود واقعی خداوند» برای مؤمنانی که به زندگی بر مدار پرستش خداوند متعهد شده‌اند ضرورتاً صادق است و انکار وجود واقعی خداوند و یا نظرکردن در آن به‌مثابه فرضیه‌ای که درجاتی از احتمال را از روی قراین تجربی می‌توان به آن نسبت داد، در بافت بازی زبانی ایمان دینی از اساس بی‌معناست (برومر، ۱۹۸۱، ص: ۲۹۰).

#### ۴.۶. صدق تمثیلی گزاره‌های دینی

روشن شد که از منظر برومر، زندگی مؤمنانه بدون فرض وجود واقعی خداوندی که اصیل‌ترین و اصلی‌ترین معنابخش به زندگی است میسر نیست؛ اما اصیل‌ترین معنابخش به زندگی را نمی‌توان وجودی مانند دیگر موجودات و در عداد آن‌ها دانست؛ زیرا در این صورت، هر کدام از آن‌ها را نیز می‌شد اصیل‌ترین و اصلی‌ترین معنابخش به زندگی دانست. پس خداوند از وجودی «به‌کلی دیگر» و بی‌مانند برخوردار است که هیچ شباهتی با دیگر موجودات و از جمله انسان ندارد؛ اما ازسوی دیگر، تمام واژگانی که می‌توان برای ارجاع به خداوند و توصیف او برگزید در اصل برای مخلوقات وضع شده‌اند و اگر روا نباشد که هیچ مشخصه‌ی متعلق به مخلوقات به خداوند نسبت داده شود، با خزانه‌ی زبان بشری نمی‌توان درباره‌ی وجودی که مثل هیچ شیء دیگری نیست سخن گفت (همان، ص: ۲۵۸)؛ یعنی هیچ‌کدام از محمولاتی که با استفاده از واژگان و مفاهیم بشری ساخته می‌شود، نمی‌تواند از واقعیتی که

او در عینیت هستی دارد حکایت کند؛ و به بیان ساده‌تر، ما توان ساختن گزاره‌ای واقع‌نما درباره‌ی خداوند را نداریم.

برومر در مواجهه با این تنگنا، چند راه حل را بررسی می‌کند:

راه نخست این است که به الهیات سلبی روی آوریم و بگوییم برای انسان، مقدور نیست که بداند خداوند در واقعیت، چه صفاتی دارد؛ بلکه تنها می‌تواند به این معرفت دست یابد که خداوند از صفات نقص و امکان منزّه است. برومر معتقد است که اتخاذ رویکرد سلبی، عملاً بدین معناست که سخن‌گفتن ما درباره‌ی خداوند، چیزی جز سخن نگفتن نیست! (همان). در این رویکرد، سرشت خداوند فراتر از ظرفیت‌های ذهن و زبان بشری است و آدمی همین‌که شروع به سخن‌گفتن از خداوند کند، در دام تناقض‌گویی و جملاتی پارادوکسیکال می‌شود و به کار بردن گزاره‌ی پارادوکسیکال، تفاوتی با هیچ نگفتن ندارد (برومر، ۱۹۹۲، ص: ۳۶). پس در این رویکرد، انسان راهی به مطابق واقعی گزاره‌های دینی ندارد و این گزاره‌ها نمی‌توانند حاکی از واقع باشند.

راه دیگر این است که بگوییم معنای واژگان وصفی در هنگام سخن‌گفتن از خداوند، واجد معنای حقیقی و تحت‌اللفظی<sup>۳۰</sup> نیست؛ بلکه معنایی تمثیلی<sup>۳۱</sup> دارد؛ یعنی واژگانی که در سخن‌گفتن از خداوند به کار می‌بریم عیناً معنای معمول و عرفی خود را ندارند؛ بلکه صرفاً مماثلتی در میان است که آن استعمال را موجه می‌کند. نظریه‌ی تمثیل در الهیات مسیحی، با نام توماس آکوئیناس پیوند خورده است. برومر بعد از ذکر تقریرهای مختلفی که الهی‌دانان از نظریه‌ی آکوئیناس به دست داده‌اند و نقد و بررسی آن‌ها، در نهایت، رویکرد تمثیلی را در ذیل الگویی تحت عنوان «ابزارانگاری زبان»<sup>۳۲</sup> تقریر می‌کند. در این الگو کانون توجه ما اساساً ربط و نسبت واژگان و مفاهیم ذهنی با عینیات خارجی نیست؛ بلکه مفاهیم ذهنی، به مثابه ظرفیت‌ها و توانایی‌هایی نگریسته می‌شوند که واژگان ابزار فعلیت‌بخشی به آن ظرفیت‌ها هستند. به بیان دیگر، در این الگو مفاهیم ذهنی، بازتابی از واقعیت نیستند؛ بلکه قابلیت‌هایی برای ارتباطات انسانی‌اند که از طریق واژگان به کار گرفته می‌شوند (همان، ص: ۵۴).<sup>۳۳</sup>

رویکرد ابزارانگارانه به زبان، در اصل، حاصل تأملات لودویک ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹) فیلسوف شهیر اتریشی است که برومر در حوزه‌ی فلسفه‌ی زبان، تحت تأثیر اوست. در این رویکرد، مسأله‌ی اصلی در مواجهه با مفاهیم ذهنی و واژگان دال بر آن‌ها، مطابقت یا عدم مطابقتشان با واقعیت خارجی نیست، بلکه آنچه مدنظر است میزان مطابقت کاربردهای گوناگون مفاهیم در سیاق‌های مختلف تفکر و زندگی بشری است. پرسش این است که کدام یک از دلالت‌های مفاهیمی که در سیاق عرفی و بشری استفاد می‌شود، به هنگام به کارگیری آن‌ها در سیاق الوهی اعتبار دارد؟ (همان، ص: ۵۵). حل این مشکل از این جهت دشوار است

که استفاده از یک واژه در دو سیاق مختلف، به معنای مشابهت، مماثلت و یا همانندی (دست کم در پاره‌ای از جهات) بین آن دو سیاق است و از این رو لازمه‌ی استفاده‌ی تمثیلی از واژگان بشری برای خداوند این است که وجوهی از تشابه میان اوصاف خدا و اوصاف بشر وجود داشته باشد. پس در وجوهی که مشابهت وجود دارد، خداوند «به‌کلی دیگر» نیست، درحالی که گفتیم اصلی‌ترین و اصیل‌ترین معنابخش به زندگی باید از همه جهات، «به‌کلی دیگر» باشد. برای حل این معضل، در نگاه اول، شاید این راه خرسندکننده به نظر برسد که بگوییم گزاره‌های ناظر به خداوند، توصیفی<sup>۳۴</sup> نیستند، بلکه تجویزی<sup>۳۵</sup> اند؛ یعنی این گزاره‌ها نمی‌گویند که خداوند چگونه است، بلکه رویکردِ بایسته و شایسته‌ی آدمی در قبال خداوند را تعیین می‌کنند. مثلاً اگر خداوند را پدری خردمند یا پادشاهی عادل یا پشتیبانی توانمند می‌نامیم، در واقع، توصیه می‌کنیم یا متعهد می‌شویم که در قبال او چنان باشیم که گویی با موجودی با ویژگی‌هایی اینچنین روبه‌رو هستیم. این تمثیلات نمی‌گویند که خداوند واقعاً ویژگی‌های پدر، پادشاه یا حامی زمینی را دارد، بلکه مشابهتی که در اینجا مدنظر است، مشابهت در شاخصه‌های تجویزی<sup>۳۶</sup> است: خداوند شایسته‌ی آن است که چونان یک پدر خردمند از او اطاعت شود، به او عشق ورزیده شود و ... یا چونان پادشاهی عادل به پادشاهی‌اش گردن نهاده شده و مورد احترام قرار گیرد یا چونان یک حامی قدرتمند، به او اتکا و اعتماد شود.

برومر معتقد است که اگر از خداوند به‌نحو تجویزی و در چارچوب بازی زبانی نگرش به زندگی سخن بگوییم، هویت یگانه‌ی او به‌مثابه‌ی امر «به‌کلی دیگر» زیر سؤال نمی‌رود، چراکه هیچ‌کدام از صفات مخلوقات به او نسبت داده نمی‌شود. در این نگاه، ما نمی‌گوییم خداوند چه اوصافی در واقع و نفس‌الامر دارد، بلکه می‌گوییم در قبال او کدام شیوه از مواجهه مناسب‌تر است (برومر، ۱۹۸۱، صص: ۲۵۸-۲۵۹). تمثیل‌های به‌کاررفته درباره‌ی خداوند، بیش از آن که نمایشگر واقعیت فی‌نفسه خداوند باشند، بیانگر جلوه‌هایی از واقعیتِ خداوندند که برای ساختن یک زندگی ایمانی و سلوک به سمت خدا لازم است (برومر، ۱۹۹۲، ص: ۵۹).

## ۵.۶. ذهن استعاره‌آلود بشر و زبان استعاری دین

انتخاب نهایی برومر در خصوص چگونگی سخن‌گفتن انسان از خداوند و نحوه‌ی واقع‌نمایی گزاره‌های دینی، توسل به مفهوم استعاره و فهم استعاری زبان دین است. برومر معتقد است که ساختار ادراکی و زبانی انسان اساساً مبتنی بر استعاره است و دین نیز از آنجاکه یکی از مهم‌ترین حوزه‌های ادراکی و بازی‌های زبانی انسان است، سرشار از استعاراتی است که هرکدام به‌نحوی، از یک واقعیت به‌کلی دیگر و رازآلود حکایت می‌کنند. برومر در نگاه استعاری به زبان دین، پیرو سالی مک‌فاگ<sup>۳۷</sup>، بانوی الهی‌دان امریکایی است. به‌باور مک‌فاگ، استعارات از



پشت شیشه‌های مات خود، چیزی را نشان می‌دهند که دستگاه ادراکی ما به‌تنهایی توان یافتن و دیدنش را ندارد (مک‌فاگ، ۱۹۷۵، ص: ۱۸۱). استعارات ما تصویرهایی دقیق از حقایق بیرونی نیستند؛ بلکه راهی برای نشان‌دادن ساختارها و روابط ناشناخته در قالب ساختارها و روابط شناخته‌شده‌ترند؛ بنابراین ما تنها به طرح‌واره‌های ذهنی که بر روی واقعیات کشیده‌ایم دسترسی داریم نه به نفس واقعیت. مجرای ورود واقعیات بیرونی به ساحت آگاهی ما طرح‌واره‌هایی است که در ذهن داریم (مک‌فاگ، ۱۹۸۲، صص: ۱۲۸-۱۳۸). هیچ الگوی الهیاتی نمی‌تواند امر الوهی را چنان که باید تصویر کند و استعارات و الگوهای الهیاتی باید در کنار هم و در تعامل با یکدیگر چونان شبکه‌ای مفهومی و به‌هم‌پیوسته، امر الوهی را در حد توان خود بازتاب دهند (همان، ص: ۲۷). ما نمی‌دانیم خدا کیست؛ خدا راز است و راز باقی خواهد ماند؛ اما مدل‌هایی یافته‌ایم که می‌توانند از خداوندی که طرفدار زندگی و انسانیت است تصویر بهتری ارائه دهند (مک‌فاگ، ۱۹۸۷، ص: ۱۹۲). برومر نیز بر این نظر است که دلالت استعارات بر حقیقت الوهی، غیرقطعی، نسبی و رنگ‌وبو گرفته از زمینه‌ها و زمانه‌هاست و استعارات در نهایت، مدل‌هایی را برای توضیح نحوه‌ی ارتباط انسان با خداوند به‌دست می‌دهند نه دریچه‌هایی برای کشف حقیقت الوهی. استعاره‌ها در طول زمان، ممکن است به‌سبب تغییرات فرهنگی و محیطی، منسوخ شوند و اگر چنین شد، باید با استعاره‌هایی دیگر جای‌گزین شوند. استعاره‌ها عینیتی با واقعیت ندارند، بلکه تمثیلی موقت از واقعیت‌اند که تنها وجوهی از واقعیت (و نه تمام آن) را جلوه می‌دهند. به‌باور برومر، زبانی که در دین به‌کار گرفته می‌شود از قانون کلی حاکم بر زبان بشر مستثنی نیست. دین نیز زبانی استعاری دارد. این زبان بیش از آنکه در کشف حقیقت اشیا خارجی و خبردادن از واقعیت‌های بیرونی به‌کار آید، در معنابخشی به جهانی که در آن زندگی و عمل می‌کنیم به‌کار می‌آید. مؤمنان با استفاده از بازی زبان دینی، سمت‌وسوی زندگی و سبک مناسب زیستن را ابراز می‌کنند و استعارات دینی، چشم ایمانی مؤمنان را به چشم‌اندازهای جدیدی از زندگی و جهان که پیش‌تر از چشم آن‌ها پنهان بود باز می‌کنند (برومر، ۲۰۰۶، صص: ۱۴۹ - ۱۵۴).

#### ۶.۶. تجلی الهی، تنها مجرای کشف صفات واقعی خداوند

به‌فرض روابودن کاربست نظریات ویتگنشتاین و مک‌فاگ در سخن‌گفتن از خداوند و نحوه‌ی صدق گزاره‌های دینی، هنوز این پرسش باقی است که در نهایت، آیا بشر راهی برای پی‌بردن به صفات واقعی خداوند دارد یا خیر و آیا گزاره‌های ناظر به خداوند، علاوه‌بر بیان شیوه‌ی مناسب تعامل انسان با خداوند، از حقیقت الوهی نیز حکایت می‌کنند یا خیر؟ بدیهی است که اگر پاسخ منفی باشد، باید پذیرفت این راه نیز در مسأله‌ی واقع‌نمایی گزاره‌های دینی ناکام مانده است.

برومر برای رهایی از این تنگنا با الهام از آرای کرامبی<sup>۳۸</sup> و کارل بارت<sup>۳۹</sup> به این نظریه می‌گراید که خداوند در مقام بودِ خویش، هیچگاه برای ما شناختنی نیست و تنها با توسل به تصاویر و ایماژهایی می‌توانیم از او سخن گوئیم که خداوند خود را در قالب آن‌ها بر آدمیان متجلی ساخته است.<sup>۴۰</sup> با این حال، ما حتی نمی‌دانیم که این تصاویر چگونه و تا چه حدی بر ذات الهی منطبق است، اما بر اساس اعتمادی که به تجلی خداوند داریم و اجازه‌ای که خود او داده است، می‌توانیم با استفاده از آن تصاویر، درباره‌ی خداوند سخن بگوئیم (برومر، ۱۹۹۲، ص: ۴۷). پس مفاهیم و واژگان ما، در واقع با تجلی خداوند منطبق‌اند نه لزوماً بر ذات او. خداوند خود را در قالب ظرفیت‌ها و قالب‌های همین جهان محسوس بر ما متجلی می‌کند، اما در ذات خود امری به کلی دیگر است که در قالب هیچ مفهوم و واژه‌ای نمی‌گنجد (همان، ص: ۴۰).

البته برومر توجه می‌دهد که ما به‌اندازه‌ای که تجلیات خداوند را بشناسیم، خود خداوند را شناخته‌ایم، چراکه هیچ شکاف و شقاقی میان خداوند و تجلیات او وجود ندارد. به عبارت دیگر، هرگاه که از تجلی خداوند سخن می‌گوئیم، در واقع از خود خداوند سخن می‌رانیم. با این حال، خداوند حقیقتی است فراتر از تجلیات خویش و گزاره‌های ما درباره‌ی خداوند، چیزی بیش از وصف ناقص او در چنته ندارند. پس اندازه‌ی شناخت ما از خداوند، به میزان تجلی او بر انسان و جهان است و همین سقف از تجلی است که ارتفاع ذهن و زبان را در شناخت خداوند و سخن‌گفتن از او معین می‌کند؛ اما به‌هرروی، همین میزان از شناخت خداوند، برای تأمین نیازهای مؤمنان در معنابخشی به زندگی و ایجاد رابطه‌ای شورمندانه با خداوند و به‌تعبیر برومر «زندگی در محضر خداوند» کافی است. اوصاف واقعی خدا تا جایی شناخته شده‌اند که راه را به‌سوی او را روشن کنند و خداوند اوصاف واقعی خود را تا اندازه‌ای که لازمی ایجاد رابطه‌ای صحیح میان انسان‌ها با او و جهان است از طریق وحی و تجلی آشکار ساخته و برای مؤمنانه زیستن، همین مقدار کافی است (همان، صص: ۴۱ و ۵۹).

## ۷. مقایسه و تحلیل

پس از بیان آرای علامه طباطبایی و ونسان برومر در خصوص امکان و چگونگی واقع‌نمایی گزاره‌های دینی ناظر به خداوند، اشتراکات و تفاوت‌های دیدگاه دو متفکر و نتایج حاصل از آن را می‌توان در بندهای زیر خلاصه کرد:

۱. تعریف برومر و طباطبایی از عقل‌گرایی و ملاک عقلانیت باورهای بشری کاملاً متفاوت است. در نظام معرفت‌شناختی علامه، امکان ندارد باوری که به‌نحو صحیح، بر اساس سلسله‌ای از قیاس‌های برهانی منتهی به بدیهیات به دست آمده است روزی نادرست از آب درآید. علامه

از آنجاکه جزو مبنایان حداکثری است، عقل‌گرایی را به معنای ابتدای باورهای نظری بر باورهای بدیهی می‌داند و نتایج حاصل از این فرایند را مطلق، یقینی، غیر قابل زوال و تغییرناپذیر تلقی می‌کند. این درحالی است که برومر عقل‌گرایی را برخلاف علامه، گشوده‌بودن ذهن انسان در برابر تحول و تغییر در باورهای خویش می‌داند و تصریح می‌کند که تمام ادعاهای ما در خصوص صدق یک باور و نیز ادعاهای ما در خصوص دانستن یک گزاره، ممکن است روزی نادرست از آب درآمد و از این‌رو هیچ گزاره‌ای اصالتاً و به نحو پیشینی خطاناپذیر نیست.

۲. نظام الهیاتی برومر، برخلاف نظام الهیاتی علامه، نظامی است مقطعی و مولود زمینه و زمانه که با گذر از آن، چه‌بسا دچار تحول، بازاندیشی، بازسازی و نوآوری شود و از قضا وظیفه‌ی الهیات در دیدگاه او همین نوآوری‌ها در مدل‌سازی از خداوند و شیوه‌ی ارتباط انسان با خداست؛ اما نظام الهیاتی علامه به بدیهیاتی ختم می‌شود که کوچک‌ترین تردید و تزلزلی در آن‌ها راه ندارد و هرگز زمینه‌ها و زمانه‌ها نمی‌توانند آن هندسه‌ی الهیاتی را دچار تغییر و تحول کنند.

۳. این دو فیلسوف با این‌که از فلاسفه‌ی واقع‌گرا محسوب می‌شوند و از نظریه‌ی مطابقت با واقع پیروی می‌کنند، در تعریف از واقعیت و معنای انطباق گزاره با واقعیت، هم‌رأی نیستند؛ علامه واقعیت را نفس‌الامر می‌داند که در موطن ذهن یا خارج تحقق می‌یابد، درحالی‌که برومر واقعیت را بستری می‌داند که به امکان‌های عمل انسان تعیین می‌بخشد.

۴. مسأله‌ی علم حضوری که نقطه‌ی آغاز معرفت و ضامن صدق معرفت در اندیشه‌ی طباطبایی است، در اندیشه‌ی برومر غایب است. برومر از آنجاکه عنایتی به علم حضوری ندارد، از پاسخ‌گویی به مشکلات نظریه‌ی مطابقت بازمی‌ماند و ناچار می‌شود تعریفش از واقعیت را تغییر دهد.

۵. در اندیشه‌ی علامه طباطبایی، وجود مفهومی بدیهی است که یک معنا بیشتر ندارد و آن تحقق در جهان واقعی است؛ اما در اندیشه‌ی برومر، وجود مفهومی است که بسته به کاربردش در زمینه‌ها و بافت‌های گوناگون زبانی، معنایی دیگرگون می‌یابد. به اعتقاد برومر، وجود خداوند برای مؤمنان، بیش از آن‌که در بازی زبانی جهان واقعی مطرح باشد، در بازی زبانی «نگرش به زندگی» به کار می‌رود. در این بازی زبانی، وجود خداوند به معنای پذیرش اصلی‌ترین و اصیل‌ترین کانون معنابخش به زندگی است و این وجه از وجود خداوند برجسته‌تر و مهم‌تر از وجود خارجی خداوند است.

۶. با اینکه برومر ادعان دارد بدون پذیرش وجود خارجی خداوند (به‌مثابه‌ی امری که در امکان‌های عمل ما تأثیر می‌گذارد)، فرایند معنابخشی به زندگی دچار تزلزل و آشفتگی خواهد

شد، در اندیشه‌ی او، وجود واقعی خداوند امری است ثانوی که بعد از مسأله‌ی معنا برای مؤمنان اهمیت می‌یابد؛ اما در اندیشه‌ی طباطبایی، وجود هم‌عنان با خداوند و اساس فلسفه و الهیات است و هر تأمل دیگری اعم از تأمل در معنای زندگی یا صور حیات و تأملات زبانی و ... در مراحل بعد از مسأله‌ی وجود قرار می‌گیرد.

۷. در اندیشه‌ی علامه طباطبایی، صفات الهی از بطن مفهوم وجود خداوند استنباط می‌شوند و گزاره‌های دینی گزاره‌هایی اخباری و حاکی از واقع است که چون مبتنی بر بدیهیات‌اند، بین، یقینی، ثابت و زوال‌ناپذیرند و هرگونه تشکیک در مطابقتِ قطعی و یقینی آن‌ها با واقع، منطقیاً ناممکن است و هیچ‌گونه نسبیتی در آن‌ها راه ندارد. این درحالی است که در اندیشه‌ی برومر، گفت‌وگو از خداوند در قالب استعارات و مدل‌های ذهنی صورت می‌گیرد و هیچ ادعایی در خصوص انطباق قطعی این مدل‌ها و استعارات با واقعیتِ فی‌نفسه الهی در میان نیست. در این نگاه، گزاره‌های ناظر به خداوند، گزاره‌هایی اخباری و حاکی از واقعیت الهی نیستند؛ بلکه گزاره‌هایی تجویزی هستند که نحوه‌ی صحیح تعامل انسان با خداوند، به‌مثابه‌ی امری «به‌کلی دیگر» را نشان می‌دهند.

۸. علامه طباطبایی در پی آن است که هستی مطلق الهی را به‌قدر طاقت ذهنی بشر آشکار کند. او برخلاف برومر، در پی مدل‌سازی از شیوه‌ی ارتباط بشر با خداوند نیست، بلکه دغدغه‌ی شناخت حقیقت الوهیت را دارد و البته اذعان دارد که شناخت بشر از کنه ذات خداوند ناممکن است و تنها مراتب نازلی از شناخت ساحت الهی در تیررس معرفت بشری قرار می‌گیرد. در مقابل، برومر اساساً دغدغه‌ی شناخت چستی خداوند را ندارد و برای او مهم نیست که خداوند در مقام «بود» چگونه چیزی است. او معتقد است که ما هیچ دسترسی معرفتی و مفهومی به حقیقت الوهیت نداریم و خداوند نیز حقیقت خود را بر ما آشکار نساخته است و فقط تا اندازه‌ای که لازمه‌ی زندگی ایمانی است بر ما تجلی کرده است؛ بنابراین آنچه برای انسان مؤمن اهمیت دارد این است که بداند با خداوند باید چنانچه چیزی رابطه برقرار کند.

۹. علامه با استفاده از اصل تشکیک وجود و بهره‌گیری از نظریه‌ی روح معنا، کاربست مفاهیم و واژگان بشری در ساحت الهی را ممکن، معنادار و به‌نحو حقیقت می‌داند و بر این باور است که مفاهیم تجریدشده از نقص و امکان، می‌توانند واقعیت الهی را به‌نحو واقع‌نمایانه انعکاس دهند، اما برومر معتقد است که خداوند در ذات خود امری ناشناختنی است و بشر با زبانی که فرآورده‌ی دنیای مادی و بشری است، هرگز نمی‌تواند سخنی صادق و واقع‌نما درباره‌ی امر به‌کلی دیگر بگوید. با این حال، از آنجاکه خداوند در تجلیات خویش در قالب

مسیح یا کتاب مقدس، در قالب اوصافی بشری متجلی شده است، دین‌داران مجازند که او را با زبانی بشری و همان‌گونه که تجلی کرده است وصف کنند.

۱۰. الهیات برومر به تبع معرفت‌شناسی‌اش، در نهایت، همنشین با نسبیت است و از شکاکیت‌رهایی ندارد؛ چراکه وی اساساً به گزاره‌ی بدیهی باور ندارد و معتقد است تمام گزاره‌ها را می‌توان در معرض پرسش قرار داد و این پرسش‌ها را می‌توان تا جایی که لازم است ادامه داد؛ پس هیچ گزاره‌ای را نمی‌توان به‌نحو تضمینی و برای همیشه صادق و در نتیجه واقع‌نما دانست؛ این در حالی است که الهیات علامه طباطبایی، همچون معرفت‌شناسی‌اش، واجد مبنایی یقینی، غیرنسبی، مطلق و ثابت است و بر این مبنا استوار است که می‌توان به ساحت الوهی در حد وسع ادارک بشری، به‌نحو قطعی و مطابق با واقع، معرفت پیدا کرد.

## ۷. نتیجه‌گیری

واقعیت این است که انسان در حصار تاریخ، فرهنگ و زبان خویش است و ناچار، از دریچه‌ی تنگ آن‌ها به حقیقت مطلق نظاره می‌کند. وی ناگزیر از به‌کارگیری مقولات ذهنی، تاریخی و اجتماعی خویش در فهم حقایق بی‌صورت و متعالی است و عاقبت، در اندیشیدن و سخن‌گفتن از خداوند، خود را در دام اصطلاحات و مفاهیم انسان‌پندارانه خواهد یافت و به‌سبب انس با دنیای مادی و حیات دنیوی و انسانی، ناگزیر فهمی انسانی و ناسوتی را بر متعلقات ایمانی خویش تحمیل خواهد کرد. باین‌حال این نیز درست است که واقعیت فراگیر و مطلق هستی که همان خدای متعال و بی‌صورت است، از چارچوب زمان و مکان که همان ساحت ذهن و زبان بشری است فراتر است و به‌ناگزیر تنها می‌توان به آن اشارتی کرد و با زبانی الکن از آن سخن گفت. هستی مطلق، متعال و "به‌کلی دیگر" خدا، ما آدمیان مأنوس با مکان و زمان و ماده را ناچار می‌کند که درباره‌ی خداوند، زبانی لغزنده، متناقض‌نما و تشبیهی - تنزیهی به‌کار بگیریم. در این میان، پاره‌ای متفکران مثل علامه طباطبایی، سویه‌ی تنزیه را در سخن‌گفتن از خداوند پررنگ کرده و گروهی دیگر، همانند ونسان برومر، ادبیاتی تشبیهی را به‌کار گرفته‌اند. اما هر دو در این متفق‌القول‌اند که او چیز دیگری است که در ذهن و زبان نمی‌گنجد و شناخت قطعی، یقینی و کما هو حقّه از آن حقیقت، سودایی است که هرگز به سرانجام نمی‌رسد.

با این حال، در یک نگاه جامع و کل‌نگر، با مقایسه‌ی دیدگاه‌ها و موضع‌گیری‌های طباطبایی و برومر چنین به‌نظر می‌رسد که تفاوت‌های موجود در رویکردهای این دو متفکر از همان جنس است که میان فیلسوف و متکلم وجود دارد. علامه طباطبایی در الهیات

خود، فیلسوفانه پیش‌می‌رود و عقل و استدلال و قیاس را از هر انگیزه و مصلحتی برتر نشانده، جز حقیقت و نفس‌الامر و کشف واقعیت، هدف دیگری در پیش چشم ندارد. بنابراین هیچ‌گاه اقتضانات زمینه و زمانه را در سامان‌دادن نظام الهیاتی خویش دخالت نمی‌دهد. اما برومر بیش از اینکه فیلسوف باشد متکلم است و چندان در پی بناکردن الهیاتی مستحکم و استدلالی نیست، بلکه بیشتر دغدغه‌ی زیست مؤمنانه در جهان مدرن را دارد. او چنان‌که خود به‌صراحت می‌گوید در پی ارائه‌ی مدلی از زندگی مؤمنانه‌ی آکنده از عشق به خدا در جهان مدرن است و خمیرمایه‌اش در ارائه‌ی این مدل، نه برهان که استعارات و تمثیلات‌اند. با این حال، مشکل نظریه‌ی برومر این است که هیچ معرفتی درخصوص ذات خداوند نمی‌دهد و فقط می‌گوید برای ساختن یک زندگی ایمانی، چه تلقی و نگاهی باید از خداوند داشت. این درحالی است که علامه با نظر به هستی و با براهین هستی‌شناختی و با اتکاء به روش قیاسی، مدعی است آنچه درباب ذات و صفات الهی می‌گوید منطبق بر متن هستی و نتیجه‌ی خلل‌ناپذیر قواعد هستی‌شناختی است که ساحت الوهی را در حدّ وسیع ادراک بشر، به‌نحو صادق و منطبق با واقع برای انسان آشکار می‌کند.

### یادداشت‌ها

۱. فارابی در تعریف صدق گفته است: «قول و اعتقاد فقط وقتی که با آنچه از آن خبر می‌دهند مطابق باشد صادق است» (فارابی، بی‌تا، ص: ۸۰). ابن‌سینا نیز در مواضع گوناگون، همین معنا از صدق را تکرار کرده است. او در جایی می‌نویسد: «هنگامی که می‌گویی زید کاتب است، نخستین فحوائی که از آن به ذهن‌خطور می‌کند این است که آیا این قضیه صادق است یا کاذب. حال اگر امری را [در خارج] بیایی که با آنچه در نفس تو [به‌واسطه‌ی این قضیه] متصور شده است مطابق باشد، آن قضیه صادق [وگرنه کاذب] است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص: ۶۰). وی در جایی دیگر تصریح می‌کند: «صدق چیزی جز مطابقت [با واقع] نیست و ما [درخصوص قضایا] نمی‌توانیم حکم به صدق یا کذب کنیم، مگر آنکه بدانیم مطابق وجود خارجی است یا دست‌کم با آن مخالف نیست» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص: ۴۳).

سهروردی نیز به همین معنا از صدق اعتقاد دارد و می‌گوید: «وقتی گفته می‌شود که سخنی حق یا صادق است، بدین معناست که با امر واقع در خارج مطابق است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص: ۲۱۱). خواجه نصیر طوسی با تفکیک قضایایی که موضوع و محمول آن‌ها امر خارجی است و قضایایی که محمول یا موضوع و محمولشان ذهنی است، صدق را در دسته‌ی اول به‌معنای مطابقت با واقعیت خارجی و در دسته‌ی دوم، مطابقت با نفس‌الامر تعریف می‌کند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص: ۶۹). ملاصدرا همچون ابن‌سینا با تأکید بر تفاوت ظریف میان حق و صدق، هردو را به‌معنای مطابقت قول و اعتقاد (گزاره) با واقع یا نفس‌الامر معنا می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص: ۹۰).

## 2. Foundationalism

3. Basic beliefs

4. Self-justified

۵. ابن‌سینا نیز تقریباً همین ویژگی‌ها را برای باورهای پایه (احق الأقاویل) برمی‌شمارد. از دیدگاه او این باورها استدلال‌پذیر نیستند زیرا خود مبنای هر استدلالی قرار می‌گیرند و حتی سופسطایی نیز در مقام بحث، ناچار از پذیرش آنهاست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص: ۵۰ - ۴۸).

6. Strong foundationalists

7. Weak foundationalists

۸. برای مطالعه‌ای تفصیلی‌تر در این باره، ر. ک: ساجدی، ۱۳۸۵، صص: ۱۲۵ - ۲۳۴.

9. Correspondence Theory

10. Coherence Theory

11. Pragmatic Theory

12. Redundancy Theory

13. Performative Theory

14. برای مطالعه‌ای تفصیلی نظریات مربوط به صدق ر. ک.:

<https://www.iep.utm.edu/truth/#SH7b> و نیز ترجمه‌ی فارسی مدخل "صدق" از

دانشنامه‌ی فلسفی اینترنتی استنفورد، چاپ انتشارات ققنوس.

15. Fact

16. Rationalism

17. Proof

18. Evidence

19. Language Games

20. Forms of life

۲۱. برای مطالعه‌ی منبع مختصر و مفیدی درباره‌ی ربط و نسبت فلسفه‌ی ویتگنشتاین با باورهای دینی، ر. ک: هادسون، ۱۳۸۸.

۲۲. البته در نگاه برومر عمل منحصراً به رفتارهای مشاهده‌پذیر نیست، بلکه نیت و اغراض را نیز دربرمی‌گیرد.

23. View of life

24. Factual true

25. Fictions

26. R. B. Braithwaite

۲۷. اشاره به این آموزه‌ی مسیحی که زندگی ایمانی «زندگی در محضر خدا» است.

28. Existential

29. Fact

30. Literally

31. Analogically

32. Tools model

۳۳. برای تفصیل بیشتر این موضوع، ر. ک.: Brummer, 1981, ch. 3.

34. Descriptive

- 35. Prescriptive
- 36. Prescriptive properties
- 37. Sallie McFague
- 38. I. M. Crombie
- 39. Karl Barth

۴۰. واژه‌ی Revelation به معنای تجلی یا انکشاف است که هم به وحی الهی در قالب کتاب اطلاق می‌شود و هم به عیسی مسیح که در الهیات مسیحی وحی الهی شمرده می‌شود.

### منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۴)، *منطق المشرقیین و القصیده المزدوجه فی المنطق*، قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۸ ق)، *المنطقیات للفارابی*، قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، ویراسته محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ ق)، *الشفاء (الهیات)*، به تصحیح ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۵. پویمن، لوییس. پی، (۱۳۸۸)، *معرفت‌شناسی، مقدمه‌ای بر نظریه‌ی شناخت*، ترجمه‌ی رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۴ ق)، *القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۸. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۵)، *زبان دین و قرآن*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، به تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۰. شمس، منصور، (۱۳۸۷)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ ق)، *بدایه الحکمه*، قم: جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۰)، *رسائل توحیدی*، ترجمه علی شیروانی هرنندی، تهران: انتشارات الزهراء.



واقع‌نمایی گزاره‌های دینی از منظر علامه طباطبایی و ونسان برومر ۹۵

۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۶ ق)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل علامه طباطبایی*، ج ۲، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

۱۷. طوسی، خاجه نصیرالدین، (۱۴۱۳ ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، به تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۰)، «تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار» در منطق و مباحث الفاظ، به کوشش توشی هیکو ایزوتسو و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۹. فارابی ابونصر، (بی‌تا)، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، تهران: مکتبه الزهرا.

۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: انتشارات صدرا.

۲۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱ م) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۲)، *اللمعات المشرقیه فی فنون المنطقیه*، با ترجمه و شرح عبدالحسین مشکات‌الدینی، تهران: آگاه.

۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۴. هادسون، ویلیام دانالد، (۱۳۸۸)، *لودویگ ویتگنشتاین، ربط فلسفه‌ی او به باور دینی*، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر.

25. Brummer, Vincent, (2006), *Brummer on Meaning and the Christian Faith*, Hampshire: Ashgate.

26. \_\_\_\_\_, (1993), *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.

27. \_\_\_\_\_, (1992), *Speaking of a Personal God: An Eessay in Philosophical Ttheology*, Cambridge: Cambridge University Press.

28. \_\_\_\_\_, (1982), *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia: Fortress Press.

29. \_\_\_\_\_, (1981), *Theology & Philosophical Inquiry*, London: Macmillan.

۹۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز ۹۹، شماره ۷۶، صص: ۷۱-۹۶

---

30. McFague, Sallie, (1987), *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia: Fortress Press.

31. \_\_\_\_\_, (1975), *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Philadelphia: Fortress Press.