

# آیا می‌توانیم دربارهٔ خدا سخن بگوییم؟



ونسان برومر

مترجم: امیر عباس علیزمانی

عضو هیات علمی دانشگاه قم

## چکیده

ونسان برومر در این بحث، تلاش می‌کند تا به طرح دیدگاه‌های مختلف در باب «امکان سخن گفتن از خدا» بپردازد. او ابتدا به طرح محدودیت‌های سخن گفتن از خدا پرداخته و به سه نوع محدودیت دینی، معرفت‌شناختی و معنایی اشاره می‌کند. او در این بحث به مسئله «تناقض نماهای دینی» پرداخته و دو رهیافت کاملاً متفاوت را در برخورد با این مسئله بیان می‌کند. در ادامه بحث از تناقض نماها به موضوع «اختلاف کیفی نامتناهی بین خدا و مخلوقات» پرداخته و ارتباط آن را با مسئله «امکان سخن گفتن از خدا» بیان می‌کند. برومر، «زبان اشاری» را به عنوان یکی از راه‌های پیشنهادی برای مشکل سخن گفتن از خدا دانسته و به نقد و بررسی آن می‌پردازد. «زبان انکشاف» که مدعی است ما خدا را فقط هنگامی که خودش را بر ما آشکار می‌کند، تجربه می‌کنیم و به میزان همین انکشاف و تجربه و متناسب با آن می‌توانیم دربارهٔ او سخن بگوییم، دیدگاه دیگری است که برومر آن را نقد و بررسی می‌کند.

برومر در ادامهٔ این بحث به بررسی نظریهٔ تمثیلی توماس آکوینی پرداخته و با تفکیک تمثیل توصیفی از تمثیل تناسبی، به نقد و بررسی دیدگاه توماس می‌پردازد.



**کلید واژه‌ها:** سخن گفتن از خدا، تمثیل اسنادی، تناقض نماهای دینی، زبان اشاری، زبان انکشاف.

آیا می‌توانیم  
دربارهٔ خدا...





## ◀ ۱. محدودیت‌های سخن از خدا

انسجام منطقی یکی از شرایط ضروری‌ای است که هر طرح پیشنهادی قابل قبولی برای به مفهوم در آوردن ایمان [=مفهوم سازی از ایمان] باید آن را دارا باشد. به همین دلیل، ژرف اندیشی فلسفی نقش ضروری و لازمی را در الهیات سیستماتیک ایفا می‌کند. تا اندازه‌ای همه الهیات سیستماتیک مشغله‌ای فلسفی است. این ادعا اغلب از سوی متکلمان به این دلیل رد شده است که ایمانی که آنها از آن سخن می‌گویند از محدودیت‌های انسجام منطقی فراتر می‌رود، زیرا معیارهای منطقی فلسفه در این جا به کار نرفته، ژرف اندیشی فلسفی با الهیات بی‌ارتباط بوده و «کلام فلسفی» اصطلاحی خود متناقض است. اگر بخواهیم از نقش حتمی و ضروری کلام فلسفی در طی یک مشغله کلامی دفاع کنیم، باید این تردیدها را جدی گرفته و پاسخی برای آنها فراهم کنیم. در این فصل<sup>۱</sup> سعی خواهیم کرد تا به تفصیل نشان دهیم که گرچه این دیدگاه درباره ماهیت الهیات دارای برخی نکات مثبت است، ولی در پایان خود شکن بوده و بنابراین، دیدگاهی نامعتبر است.

ما، به تبعیت از ویتگنشتاین، قبلاً در بخش «۱-۲» اثبات کردیم که می‌توانیم مفاهیم را به عنوان صور بنیادین اندیشه، یا (به تعبیر پیتر گیچ)<sup>۲</sup> ظرفیت‌ها و استعدادها، نفسانی‌ای لحاظ کنیم که آنها را در تعاملاتمان با یکدیگر در جهان خارج به کار می‌گیریم. به معنای دقیق کلمه، آنها عناصر و مؤلفه‌های اصلی گفتار ما را نیز تشکیل می‌دهند. مفاهیم ما در الفاظ ما بیان می‌شوند، زیرا اندیشه، گفتار و عمل در حیات انسان وحدت و به هم پیوستگی تنگاتنگی را سامان می‌دهند، مفاهیم ما نه تنها در گفتار ما، بلکه در همه اعمال ما در عرصه‌های مختلف و متنوع حیات انسان بیان می‌شوند. به گفته ویتگنشتاین: «تخیل یک زبان به معنای تخیل صورتی از حیات است».<sup>۳</sup>

گر فرض کنیم که حیات دارای وحدت بوده و تقسیم‌ناپذیر است، اندیشه‌های ما نیز وحدتی را تشکیل خواهند داد و صور فکری متعدد یا مفاهیم در این وحدت حیات با یکدیگر مرتبط می‌شوند. مفاهیم دینی مستثنا نبوده و وضعیت مفهومی ویژه‌ای ندارند. آنها مفاهیمی معمولی هستند که در قلمرو خاصی از حیات، یعنی قلمرو ایمان به کار رفته‌اند.



السدایر مک اینتایر معتقد است که: تعبیری از قبیل «زبان کتاب مقدس» و «زبان دینی» نباید این امر را مبهم کند که این زبان نه چیزی بیش از زبان انگلیسی یا عبری معمولی و نه چیزی کم تر از آن است، بلکه همان زبان معمولی است که برای غایت خاصی به کار گرفته می شود. او در این ارتباط سخنی را از سر ادوین هاسکینز نقل می کند که او گفته است:

«زبان روح القدس یونانی عهد جدید است.»<sup>۴</sup> هنگامی که در جریان عبادت از طریق کلمات و اعمال با خدا مرتبط می شویم یا هنگامی که درباره خدا می اندیشیم یا سخن می گوئیم و در جریان ارتباط با او در مقام موعظه و تبلیغ یا در مقام دفاع از او در الهیات، از مفاهیمی استفاده می کنیم که آنها را در تصوراتمان از یکدیگر و در ارتباطاتمان با یکدیگر به کار می بریم، ما درباره خدا و با خدا در قالب کلمات و واژه های انسانی سخن می گوئیم.

مفاهیم دینی نیز درست مانند مفاهیم در قلمروهای دیگر حیات، غالباً ما را با «مشکلاتی مفهومی» در باب توجیه این امر که آنها به نحو معماگونه ظاهراً متناقضی نسبت به یکدیگر عمل می کنند، مواجه می سازند. در حالی که مؤمنان می گویند که خدا ابدی و تغییرناپذیر است، آنها این را نیز می گویند که خدا متجسد شده و در معرض تغییر و دگرگونی قرار گرفته است. مؤمنان از خدا به عنوان یک پدر، پدری که ابدی است یا به عنوان پسری که در تاریخ مداخله می کند و کارهایی را انجام می دهد و یا روحی که در هر جایی حاضر است، سخن می گویند، با این همه، آنها اظهار می دارند که این امر مستلزم وجود سه خدای متفاوت نبوده و تنها یک خدا وجود دارد.

از یک سو، مؤمنان معتقدند که اگر مردم به سوی خدا بازنگردند [توبه نکنند]، تا ابد گناهکار باقی خواهند ماند و از سوی دیگر، اظهار می دارند که مردم به خودی خود (بدون امداد الهی) توانایی دست یابی به این دگرگونی را ندارند، زیرا تنها خداوند می تواند این دگرگونی را در درون آنها پدید آورد. از یک سو، مدعی هستند که خدا قادر مطلق و خیر محض است و از سوی دیگر، قبول دارند که خدا خیل عظیمی از مصیبت و رنج و اندوه را در جهان روا داشته است با این که او می توانست مانع این مصیبت و رنج و اندوه شود. از یک سو، مؤمنان می گویند که خداوند عبادت های فرزندانش را می شنود و از سوی دیگر، اظهار می دارند که خدا تغییرناپذیر بوده و از قصد ازلی خود، که اراده کرده است، باز نخواهد گشت. ما چگونه باید با این تناقض نماها برخورد کنیم؟ آیا آنها هم مانند تناقض نماها در سایر قلمروهای حیات، معضلات و مشکلات مفهومی قابل حل علی الاصولی هستند؟



آیا حلّ تناقض نماهای دینی بخشی از برنامه کاری الهیات سیستماتیک را تشکیل می‌دهد؟ اگر چنین باشد، تأمل فلسفی نقش ذاتی‌ای در الهیات سیستماتیک ایفا خواهد کرد. یا این که تناقض نماهای دینی حاکی از این امر هستند که ما در این جا به مرزهای زبان معنادار و بنابراین، به قلمروی که در آن تحقیق فلسفی معتبر است، دست پیدا کرده‌ایم؟ پاسخ ایجابی واحدی از دو موضع کاملاً متفاوت به این پرسش اخیر داده شده است. پاسخی که در مورد آن توافق قابل توجهی بین دیدگاهی که بسیاری از متکلمان از آن طرفداری می‌کنند و موضعی که از سوی برخی ناقدان دین اخذ شده است، وجود دارد. این نکته حایز اهمیت است که ما بین سه صورت از نقادی دین، تفکیک کنیم: نقادی «روان‌شناختی» از دین (که در آن باور دینی به عنوان شکلی از فرافکنی روانی، کنار گذاشته می‌شود)، نقادی «معرفت‌شناختی» از دین (که در آن ادعاهای معرفت از سوی دین به عنوان ادعاهایی بدون مبنای معرفتی کنار گذاشته می‌شوند) و نقادی «منطقی» از دین (که در آن باور دینی به عنوان امری که به لحاظ منطقی ناسازوار است، کنار گذاشته می‌شود). در این صورت اخیر از نقادی تناقض نماهای باور دینی به عنوان تناقض‌هایی تفسیر می‌شوند که بالضروره ناصادق هستند.

در خلال چنین گفته‌های متناقض‌نمایی اموری اثبات می‌شوند و در همان زمان آن امور به نحو ضمنی انکار می‌شوند، به طوری که در تحلیل نهایی هرگز هیچ چیزی گفته نشده است. بنابراین، غیر ممکن است که این تناقض‌نماها متعلق باور قرار گیرند: ما نمی‌توانیم باور داشته باشیم که دایره‌ها مربع هستند یا موجود تغییر ناپذیری در معرض تغییر قرار گیرد.

بر اساس این نقدها، چنین تناقض‌نمایی صرفاً نشان می‌دهند که باورهای دینی مجموعه‌ای از تناقض‌ها هستند. هر تناقض‌نمایی صرفاً دلیل دیگری بر نفی دین است. سخن گفتن از خدا یا الهیات غیر ممکن است، زیرا به لحاظ منطقی ناسازوار است.<sup>۵</sup>

بعضی از متکلمان با این نقدها تا به این حدّ موافق هستند که آنها نیز اظهار می‌دارند که باور به خدا «در حاقّ ذاتش» تناقض آلود است. ما تنها در قالب تناقض‌نماها می‌توانیم، از خدا سخن بگوییم. در واقع، تناقض‌نماها لازمه ضروری مرتبط بودن دین با «امر غیر قابل بیان» است. واقعیت خدا از منطوق انسانی ما و تصورات بشری ما فراتر می‌رود. بنابراین، تعجب آور نیست که زمانی که ما می‌خواهیم از موجودی متعالی چون خدا سخن بگوییم، تصورات ما به طور تناقض آلودی آشکار شوند.

فارغ از ارتباط این بحث با هدف این کتاب، سه دلیل وجود دارد که چرا ما باید این دیدگاه



اخیر را با دقت بررسی کنیم: اولاً، این دیدگاه، دیدگاهی است که به طور نهان یا آشکاری از سوی متکلمان بسیاری اظهار شده است. ثانیاً، عناصر مهمی از حقیقت در این دیدگاه وجود دارد: خدا به معنای خاصی فراتر از فهم و در افقی غیر قابل دسترسی قرار گرفته است. ثالثاً، این دیدگاه بدون جرح و تعدیل دیگری، در واقع، هم مستلزم پایان الهیات است و هم مستلزم پایان ادعای ایمان. بنابراین، دستیابی به اندکی وضوح درباره محدودیت‌های سخن از خدا یا الهیات، برای ما اهمیت بسیار دارد. سه نوع محدودیت وجود دارد که باید از یکدیگر تفکیک شوند: اولاً، محدودیت‌های «دینی» نسبت به آن چه می‌توانیم درباره خدا بگوییم، وجود دارد. خدا «امر مقدس یگانه‌ای» است که درباره او فقط می‌توان با احتیاط و هیبت سخن گفت. ثانیاً، محدودیت‌های «معرفت‌شناختی» وجود دارد. معرفت ما به خدا محدود بوده و بنابراین، محدودیتی نیز نسبت به آن چه ما به طور معقول و موجهی قادر به گفتن آن درباره خدا هستیم، وجود دارد. ثالثاً، محدودیت‌های «معنایی» وجود دارد، زیرا هنگامی که ما کلمات را در زمینه ایمان به کار می‌بریم، دست‌خوش دگرگونی در معنای می‌شویم. خدا شبیه دیگر انسان‌ها نبوده و حتی اگر کلمات یکسانی را در سخن گفتن از خدا و انسان به کار ببریم، این بدین معنا نیست که آن کلمات دقیقاً دارای معنای یکسانی در این دو مورد هستند.<sup>۶</sup>

چه چیزی سبب پیدایش این محدودیت‌های معنایی در سخن از خدا شده است؟ بعضی از افراد معتقدند که این محدودیت‌ها به واسطه «اختلاف کیفی نامحدود» بین خدا و انسان‌ها به وجود آمده‌اند؛ در عوض، بعضی دیگر این را مطرح می‌کنند که محدودیت‌های معنایی در این جا به واسطه «تمثیل» یا تشبیه بین خدا و انسان‌ها پدید آمده‌اند و برخی دیگر هم این محدودیت‌ها را به «زبان ما بعدالطبیعی و الگوهای مفهومی» ای که ما در سخن گفتن از خدا به کار می‌بریم، مرتبط کرده‌اند. اجازه دهید تا به بررسی بیش‌تری درباره این احتمالات بپردازیم.

## □ ۱.۱. اختلاف کیفی نامحدود

### ● ۱.۱.۱. دیالک تیک و پارادکس

دیدگاهی که اغلب در الهیات از آن جانبداری می‌شود، این است که باور به پارادکس‌ها (= تناقض‌نماها) نه تنها «ممکن» است (و مردم در واقع به آنها باور دارند)، بلکه «ضروری» نیز هست، زیرا واقعیت عینی خداوند فراتر از منطق انسانی ما و مفاهیم و تصورات انسانی ما

آیا می‌توانیم  
درباره خدا...



است. هر سخنی که ما با استفاده از مفاهیم انسانی دربارهٔ خدا بگوییم، نادرست بوده، از این رو، باید با اثبات نقیض آنها برای خدا، جرح و تعدیل شوند. خاستگاه ذات تناقض آلود سخن گفتن دربارهٔ خدا همین است. از این رو، به طور مثال، آستین بیان می‌کند که:

پارادکس سلب - ایجاب، اهمّیت بنیادینی در الهیات دارد و به این اصل که غایت دینی از همهٔ مفاهیم ما فراتر است، به طوری که هر آن چه اثبات شده است همان نیز باید سلب شود، جنبهٔ عینی می‌بخشد.<sup>۷</sup>

متکلم هلندی دیالک تیکی مشرب، جی. سی. وان نیفتریک، نیز از این دیدگاه دفاع می‌کند. او بیان می‌دارد که اگر ما بخواهیم در قالب کلمات و مفاهیم انسانی دربارهٔ خدا سخن بگوییم، باید از این واقعیت آگاه باشیم که هر یک از کلمات و مفاهیم انسانی از بیان آن چه واقعاً به گفتن آن نیاز داریم، یعنی واقعیت خدا، قاصر بوده و ما نمی‌توانیم آن را در قالب کلمات قرار دهیم. هر کلمه و مفهوم انسانی‌ای برای بیان این واقعیت، یعنی واقعیت خدا، نارسا است. برای گفتن آن چه باید گفت، یک کلمه کافی نیست. هر کلمه‌ای باید بلافاصله به وسیلهٔ کلمهٔ دیگری تعقیب شود، زیرا احاطهٔ بر این واقعیت در یک کلمه ممکن نمی‌باشد. حقیقت راز آلود آن خدا، که به کلی دیگر است و در افقی دست نیافتنی قرار گرفته است، از طریق کلمه‌ای مستقیم نمی‌تواند بیان شود.

اگر ما سخنی گفتیم، پس از آن باید - از آن جا که این سخن دربارهٔ خدا است - بلافاصله سخن خود را نفی کرده و آری مان را با یک خیر یا خیر مان را با یک آری، اصلاح کنیم. خلاصه این که، تناقض نماها بالضروره اظهارات ناصوابی نیستند، آن گونه که منتقدان دین معتقدند، بلکه لازمهٔ ضروری این واقعیتند که خداوند «غیر قابل توصیف است»، زیرا از قلمروی که در آن مفاهیم انسانی قابل اطلاق هستند، فراتر می‌رود. سه نکته دربارهٔ این دیدگاه قابل طرح است: اولاً، ما باید این سخن منتقدان دین را مسلم بگیریم که اعتقاد به امور متناقض محال است. یک گزارهٔ مشتمل بر تناقض به طور معمول چیزی را بیان می‌کند، سپس آن چه را بیان کرده بود، پس می‌گیرد، در نتیجه، در پایان هیچ چیزی برای باور کردن باقی نمی‌ماند. این سخن نفی نمی‌کند که مردم اغلب به چیزهایی باور دارند، بدون این که این امر را بررسی کنند که آیا سازواری منطقی‌ای (در بین آن چیزها) وجود دارد یا نه. آنها از همهٔ لوازم قضایی که پذیرفته‌اند، آگاه نیستند، از این رو، از تناقض‌های محتمل اخذ شدهٔ در باورهایشان نیز آگاه نیستند. به هر حال، اگر این تناقض‌ها آشکار شوند، آنها به منظور

سازواری باورهای‌شان ملزم به دگرگونی آنها خواهند شد، زیرا ما نمی‌توانیم تناقض صریحی را قبول کرده و در عین حال، هنوز هم معتقد باشیم که واجد گزارهٔ معنا داری هستیم. ثانیاً، ما به چه معنایی دربارهٔ خدا می‌گوییم که او در قالب مفاهیم انسانی «غیر قابل توصیف» است؟ غالباً در این جا تشبیه و تمثیلی نسبت به وصف ناپذیری تجارب یا احساسات خاصی مطرح شده است. در واقع، با استفاده از کلمات به تنهایی معمولاً نمی‌توان شدت تجارب یا احساسات خاصی را در شخص دیگری برانگیخت، ولی این امر مستلزم گفتن این نیست که احساسات نمی‌توانند به وسیلهٔ کلمات اظهار شوند (احساسات یا تجارب از قبیل احساس امتنان، درد، شادی و اموری از این قبیل) و از این طریق از احساسات دیگر متمایز شوند. احساسات به این معنا در ورای قلمرو مفاهیم انسانی قرار ندارند، پس به چه معنایی خدا در ورای قلمرو مفاهیم انسانی قرار دارد؟

ثالثاً، اگر «هیچ یک» از مفاهیم ما قابل اطلاق بر خداوند نیستند، پس چگونه ما اظهار می‌کنیم که او را کسی می‌شماریم که غیر قابل توصیف است؟ آیا ما در این مورد مفهوم خدا را برای حکایت از چیزی که بر اساس این دیدگاه، حسب تعریف نمی‌توان از طریق مفهوم می‌ از آن حکایت کرد، به کار نبرده‌ایم؟

### ● ۲.۱.۱. زبان اشاری

یکی از طرح‌های پیشنهادی برای پرداختن به این مسئله، طرح زیر است:  
از یک سو، ما می‌توانیم بر اساس نظریهٔ اختلاف کیفی نامحدود (بین خدا و انسان) معتقد باشیم که خدا را نمی‌توان «توصیف» کرد، ولی هنوز هم قبول داشته باشیم که «اشاره به او» (حکایت از او) ممکن است، در این صورت، زبان دینی ماهیتاً به جای این که توصیف‌گر باشد، اشاری (= حکایت‌گر) است. واژهٔ خدا نامی است که به وسیلهٔ آن به موجودی اشاره می‌کنیم، ولی این واژه، توصیف‌گر نیست. از این رو، نمادها و گزاره‌های دینی چونان علائم متعددی هستند که به سوی آن موقفی که می‌توانیم خدا را تجربه کنیم، اشاره می‌کنند، ولی توصیف‌هایی از خدا نیستند.

این موضع، به طور مثال، از سوی متکلم هلندی ار. جی. مووی به شرح ذیل مورد حمایت قرار گرفته است:<sup>۸</sup> ماهیت خدا، علی‌الاصول، در ورای هر تصویری (تخیلی) است که می‌توانیم دربارهٔ او فراهم کنیم. خدا تا به حدی به کلی دیگر است که علی‌الاصول غیر قابل تصویر (غیر قابل تخیل) است. مشکل زبان دینی این است که این زبان بالضرورهٔ زبانی



انسانی باقی می ماند و به دلایل عدیده ای نمی تواند متعالی شود. از سوی دیگر، اگر این زبان بتواند متعالی شود، آن گاه برای ما «غیر قابل تکلم» خواهد شد.

این سؤال غیر قابل اجتنابی است که: آیا زبان دینی قابل تصویری هست که از یک سو، دارای گفتار انسانی متعالی و از سوی دیگر، هنوز هم «قابل تکلم» باشد؟ بر طبق دیدگاه وی پاسخ مثبتی به این پرسش باید وجود داشته باشد. این امر مستلزم زبان دینی دارای ویژگی «اشاری» است. بنابراین، او معتقد است که زبانی دینی غیر از زبان دینی دارای ویژگی اشاری وجود ندارد. هم چنین ایده ای دینی غیر از ایده های دارای ماهیتی اشاری وجود ندارند. محتوای دینی زبان، اندیشه یا ایده، دقیقاً در همین اشاره نهفته است. این اشاره با جهشی همراه است که به هیچ وجه به شیوه عادی انسانی تفکر نبوده، ولی بریده از عقلانیت هم نیست. جهشی که رو به سوی تعالی دارد. آن چه بدان اشاره می شود، با زبان اشاری، از این جهت که اشاری است، ارتباط مستقیمی ندارد. این محتوای زبانی، [به عنوان] متعلق این اشاره، محتوای این زبان اشاری نیست، بلکه محتوای متعالی این زبان است. از طریق اشاره، پذیرش حدسی و تخمینی ممکن می شود، حدس و تخمینی که جوهره زبان و اندیشه دینی را تشکیل می دهد. بنابراین، کتاب مقدس در درجه اول نیازمند این است که به عنوان مجموعه ای از آثار که در آنها سخن اشاری درباره افعال خداوند گفته شده است، فهمیده شود.

مشکله این دیدگاه این است که بنابراین دیدگاه نمی توان تقابل بین اشاره و توصیف را حفظ نمود. اشاره، که معین کردن آن امری است که بدان اشاره شده است، از هر امر دیگری متمایز است. این دیدگاه مسلم می گیرد که این امر (مشارأیه) علی الاصول به عنوان امر «قابل تعین به این طریق» توصیف پذیر است. بنابراین، به کار بردن نامها برای تمییز اشیا یا اشخاص، رویه خاصی را برای معین کردن آن چه بدان اشاره شده، مسلم می گیرد، از این رو، توصیفش را به عنوان «هویتی که می تواند بدین طریق متعین شود» مسلم می گیرد. در کتاب مقدس خداوند غالباً در ارتباط با مردم و موقعیت های عینی متعین شده است: یگانه ای که اسرائیل را روانه مصر کرد، فرزندش را به این جهان فرستاد و مانند آن. این امر نیز مستلزم توصیفی است. علاوه بر این، اگر داشتن ارتباطی آگاهانه با خدا یا تجربه حضور خدا ممکن است، آن گاه خدا نیز باید از این جهت به عنوان کسی که به این یا آن طریق تجربه شده، قابل توصیف باشد.





خلاصه این که، اگر ما بتوانیم به خدا اشاره کنیم یا خدا بتواند با دنیای مورد تجربه ما مرتبط شود یا بتوانیم حضور خدا را تجربه کنیم، بنابراین او نمی تواند از قلمرو همه مفاهیم انسانی فراتر باشد، حداقل بعضی از واژه های توصیفگر باید قابل اطلاق بر او باشند.

### ● ۳.۱.۱. زبان انکشاف

اگر مفاهیم انسانی ما باید تا حدی قابل اطلاق بر خدا باشند و تا حدی قابل اطلاق بر خدا نباشند، مرز در کجا قرار گرفته است؟ شاید بتوان این پرسش را به شرح زیر پاسخ گفت: ما خدا را فقط هنگامی که خودش را بر ما آشکار می کند، تجربه می کنیم و او را آن گونه که واقعاً فی نفسه هست، تجربه نمی کنیم. بنابراین، مفاهیم ما قابل اطلاق بر انکشاف خدا هستند، ولی بر خدا آن گونه که او فی نفسه هست، قابل اطلاق نیستند. بنابراین، هرگونه کوشش برای سخن گفتن درباره «آن» پارادکسیکال (= تناقض آلود) است، زیرا خدا فی نفسه از قلمروی که در آن مفاهیم انسانی قابل اطلاقند، فراتر می رود. خدا خودش را بر ما به حسب وجوهی از عالم ما که به وسیله ما تجربه شده است، آشکار می کند. در واقع خدا فی نفسه، به کلی دیگر است، به کلی دیگری که به هیچ روی در قالب عالم تجربه ما قرار نمی گیرد. بنابراین، هنوز هم آن چه وان نیفتربیک، به تبعیت از کرگارد «اختلاف کیفی نامتناهی بین ابدیت و زمان، خدا و انسان» می نامد، وجود دارد.

ما از این «اختلاف کیفی نامتناهی» چه چیزی را باید بفهمیم؟ در این جا تفکیک میان امور ذیل مهم است:

۱. غیریت (به طور مثال، غیریت بین دو ظرف در سرویس غذاخوری واحد)؛  
۲. اختلاف کمی (به طور مثال، اختلاف بین دو ظرف و چهار ظرف در سرویس غذاخوری واحد)؛

۳. اختلاف کیفی (به طور مثال، اختلاف بین یک ظرف و یک سینی).

هنگامی که دو هویت «به طور کیفی» از یکدیگر متمایز می شوند، این امر مستلزم این است که برخی از اوصافی که می تواند به نحو صادقی به یکی (از آن دو هویت) نسبت داده شود، نتواند به نحو صادقی به دیگری نسبت داده شود.

اگر این اختلاف کیفی «نامتناهی» باشد، این امر، به احتمال قریب به یقین، به این معنا خواهد بود که هیچ یک از اوصافی که بتواند به نحو صادقی به یکی (از آن دو) نسبت داده شود نتواند به نحو صادقی به دیگری نسبت داده شود.



اختلاف کیفی نامتناهی بین خدا و جهان تجربه ما، مستلزم این خواهد بود که هیچ یک از مفاهیمی که قابل اطلاق بر جهان تجربه ما هستند، نتوانند به نحو صادقی بر خدا اطلاق شود، حتی مفهوم «قدوس».

این پیشنهاد دارای نتایج و لوازم غیر قابل قبولی است. اولاً، فرض کنید که خدا در این جهان (و متناسب با این جهان) خود را بر ما منکشف می‌کند، نظریهٔ اختلاف کیفی نامتناهی مستلزم این است که هیچ مفهومی که ما برای توصیف «انکشاف» خدا به کار می‌بریم، قابل اطلاق بر خود خدا نباشد. بنابراین، هیچ گونه تناظری بین خود خدا و انکشافش وجود نخواهد داشت، و ادامهٔ سخن گفتن از «انکشاف» نامعقول خواهد بود.

ثانیاً، هنگامی که ما دربارهٔ خدا سخن می‌گوییم، همان کلماتی را به کار می‌بریم که برای سخن گفتن دربارهٔ انسان‌ها و اشیایی که در این جهان با آنها مواجه می‌شویم، به کار می‌بریم. کلمات توصیف‌گر ما از طریقی که آنها را در توصیف تجربهٔ محدودمان به کار می‌بریم، معنایشان را اخذ می‌کنند. بنابراین، نظریهٔ اختلاف کیفی نامتناهی مستلزم این است که همهٔ کلماتی که ما برای سخن گفتن دربارهٔ خدا به کار می‌بریم، از معنایی که آنها برای ما دارند، جدا شوند؛ به طور مثال، هیچ گونه تشابهی در معنای کلمهٔ «عشق» در مورد خدا و واژهٔ «عشق» در مورد انسان وجود ندارد. با فرض این که همین مشکل دربارهٔ همهٔ کلمات دیگر پدید می‌آید، به کار بردن واژهٔ دیگری برای اجتناب از چنین ابهام و ایهام کاملی هیچ کمکی به ما نمی‌کند. نتیجه این امر لاادری‌گرایی در مورد خدا است.

از این رو، نظریهٔ اختلاف کیفی نامتناهی بین خدا و انکشافش در این جهان، غیر قابل دفاع است، زیرا این نظریه از یک سو، با آموزهٔ انکشاف خداوند در تعارض است و از سوی دیگر، به نوعی لاادری‌گری [= تعطیل] می‌انجامد.

#### ● ۴.۱.۱. سخن گفتن محدود ولی کافی و وافی از خدا

خداوند با انکشاف خود بر ما همهٔ حجاب‌های معرفتی و نیز معنایی بین او و ما را در هم می‌شکند. هیچ شکافی بین خداوند و انکشافش وجود ندارد. اگر ما فرض کنیم که شکاف و فاصله‌ای وجود دارد، مفهوم «انکشاف» را پوچ و بی‌معنا کرده‌ایم. به میزانی که ما «انکشاف خدا» را می‌شناسیم، خدا خودش را می‌شناسیم. بدین طریق سدهای معرفت‌شناختی در هم شکسته و خدا برای ما قابل شناخت می‌شود. هنگامی که دربارهٔ انکشاف خدا سخن می‌گوییم، دربارهٔ خدا خودش سخن می‌گوییم. بدین طریق سدها و حجاب‌های معنایی نیز

در هم شکسته شده و سخن گفتن درباره خدا برای ما ممکن می‌شود. گستره انکشاف خداوند، محدودیت‌های معرفت شناختی و در طول آن محدودیت‌های معنایی سخن از خدا را معین می‌کند. این امر که انکشاف خدا ما را به شناخت او و سخن گفتن درباره او قادر می‌سازد، مستلزم این امر نیست که خدا نتواند بیش از آن چیزی باشد که خودش بر ما منکشف کرده است، هم چنین مستلزم این نیست که اظهارات ما درباره او بتواند چیزی بیش از توصیفی بسیار ناقص و ناتمام از او فراهم کند. بر عکس، ما خدا را تنها به میزانی که خودش را بر ما منکشف می‌کند، می‌شناسیم؛ و نمی‌توانیم چیزی بیش از آن چه درباره او می‌شناسیم، بیان کنیم. به این معنا انکشاف خدا مرزها و محدودیت‌های آن چه را درباره او می‌توان شناخت یا درباره او می‌توان گفت، معین می‌کند.<sup>۹</sup>

انگهی، گرچه معرفت ما به خدا محدود و توصیف ما از او ناتمام است، ولی برای تأمین نیازهای ما به عنوان انسان‌های باورمند کافی و وافی است. خدا از طریق انکشاف خود، برای ما امکان آگاهی و معرفت درباره او و سخن گفتن درباره او را به میزانی که برای ما به منظور زیستن به عنوان اشخاصی مرتبط با او ضروری است، فراهم می‌کند. بنابراین، معرفت ما درباره خدا و امکان توانایی بر سخن گفتن از او، برای حیاتی ایمانی کافی و وافی است.

محدودیت‌های مشابهی، نه تنها نسبت به معرفت ما از خدا و سخن گفتن درباره او، بلکه نسبت به «هر معرفت» و «هر توصیفی» وجود دارد؛<sup>۱۰</sup> به طور مثال اگر من مجبور باشم یک تصادف خیابانی را توصیف کنم، خواهم گفت که «تعدادی از علل و معالیل وجود داشت». این سخن گرچه صادق است، ولی بسی ناتمام و ناقص است. من به کامل‌تر کردن توصیف تا آن جا ادامه خواهم داد که به مرزها و محدودیت‌های معرفت شناختی برخورد کنم، پس از آن دیگر هیچ سخنی برای گفتن نمی‌شناسم، پس از آن، من این محدودیت‌های معرفت شناختی را با توجه و التفات بیش تری، ارائه خواهم داد، سرانجام، پایانی در کار خواهد بود. در لحظه خاصی، توصیفم را پایان خواهم داد، آن گاه که این توصیف «کافی و وافی» باشد. این که در چه نقطه دقیقی توصیف من کافی و وافی است، به غایت و هدف از این توصیف، مهارت من به عنوان یک ناقل و به قابلیت شنوندگان برای دانستن بستگی دارد.

به طور خلاصه این که: بر اساس دیدگاه انکشاف خدا، شناخت خدا و نیز سخن گفتن درباره او به شیوه‌ای محدود، ولی کافی و وافی ممکن است. این امر مستلزم این است که هیچ



اختلاف کیفی نامتناهی بین خدا و انسان نتواند وجود داشته باشد. در واقع، اگر اختلاف کیفی نامتناهی‌ای وجود داشت، هیچ یک از مفاهیم ما قابل اطلاق بر خدا نبود، هیچ معرفتی نسبت به او ممکن نبود و کار ما سرانجام به لادری‌گری [تعطیل] منتهی می‌شد. این مطلب «از این واقعیت که خداوند از انسان‌های دیگر متفاوت است، چیزی کم نمی‌کند. حداکثر، ما از یک «تمثیل» بین خدا و اشخاص انسانی سخن خواهیم گفت؛ یعنی تشابهی محدود و جزئی و اختلافی محدود و جزئی. ماهیت و گستره این تمثیل چیست؟

#### □ ۲.۱. تمثیل

##### ● ۱.۲.۱. توصیف و اسناد

به نظر می‌آید که سؤال درباره محدودیت‌های معنایی سخن گفتن درباره خدا، ما را با یک دو راهی دشواری مواجه کند. از یک سو، اگر کلماتی که ما برای سخن گفتن درباره خدا به کار می‌بریم، (به طور مثال حکمت، قدرت، اقتدار، پادشاه، شبان و مانند آن)، دارای همان معنایی باشند که به هنگام به کار بردن آنها برای سخن گفتن درباره انسان‌ها آن معنا را دارند، این امر مستلزم این است که خدا در خصایص و ویژگی‌های خاصی با مخلوقاتش شریک و سهم باشد. این مستلزم تشبیهی [=خدا - انسانوار انگاری] خواهد بود که مانع از اسناد تعالی به خداوند است. ما با صرف پذیرش اختلافی «کمی» (احتمالاً نامحدود) بین خدا و مخلوقاتش نیز از اجتناب از این نوع از تشبیه ناتوان می‌شویم. در این خصوص ارجحی. مووی مدعی است که هنگامی که ما سعی می‌کنیم تا جملات کلامی مان را در جهت ابدیت بسط دهیم، هیچ سخن معناداری درباره خدا نمی‌گوییم؛ مثلاً هنگامی که جمله «خدا خوب است» را به جمله «خدا به طور نامحدودی خوب است» تغییر می‌دهیم یا به جای جمله «خدا رحمت را به منصفه ظهور می‌رساند»، جمله «خدا کمال رحمت را به منصفه ظهور می‌رساند» قرار می‌دهیم، یا جمله «خدا عشق است» را به جمله «خدا عشق محض برین است» تغییر می‌دهیم. چنین بسط و گسترشی نسبت به زبان دینی ما، با جرح و تعدیل‌هایی نسبت به نامحدودیت و ابدیت، هیچ چیز بیش‌تری به ما نمی‌دهد. در واقع، تصاویر ذهنی ما دقیقاً همان گونه که هستند باقی می‌مانند و با افزودن و الحاق قید نامتناهی، به طور ذاتی دگرگون نمی‌شوند. معانی و مفاهیم ما (به همان صورت) و نه بیش از مفاهیم و معانی انسانی باقی مانده و از این که به طور کیفی متعالی شوند، ناتوان هستند.<sup>۱۱</sup>



از سوی دیگر، اگر این کلماتی که ما برای سخن گفتن دربارهٔ خدا به کار می‌بریم، معنایی کاملاً متفاوت از هنگامی که آنها را برای سخن گفتن دربارهٔ انسان‌ها به کار می‌بریم داشته باشند، آن‌گاه باز هم به ادعای اختلاف کیفی نامحدود بین خدا و انسان باز خواهیم گشت. این ادعا، همان‌گونه که قبلاً نشان دادیم، به لادری گری [= تعطیل] منتهی می‌شود، به این معنا که: هنگامی که دربارهٔ خدا سخن می‌گوییم، نمی‌دانیم کلماتمان چه معنا و مقصودی دارند.

معمولاً یک راه نجات از این بن بست، در پرتو آموزهٔ «تمثیل» جست و جو می‌شود. خصایص و ویژگی‌های خداوند همسان با خصایص و ویژگی‌های انسان‌ها نیستند. حال مسئله این است که آیا در حالی که ما هنوز هم به اختلافی کیفی بین خدا و مخلوقاتش معتقد هستیم، سخن گفتن دربارهٔ خدا بدین طریق ممکن است؟ به تعبیر دیگر، آیا یافتن صورتی از تمثیل، که هیچ‌گونه همسانی خصایصی را بین هویت‌ها متماثل مسلّم و مفروض نگیرد، ممکن است؟ آیا می‌توانیم هم کیکمان را بخوریم و هم آن را نگه داریم؟ تلاش‌های زیادی انجام شده است تا با استفاده از تمثیل «توصیفی» و «اسنادی» به این مقصود نائل شوند.<sup>۱۲</sup>

مثیل توصیفی دو هویت متماثلی را که از جهات بسیاری متفاوتند، به یکدیگر مرتبط می‌کند. یکی از این دو هویت به معنای «حقیقی» یا معمول کلمه واجد خصیصه‌ای است که به هر دو نسبت داده می‌شود، در حالی که هویت دیگر به معنایی اشتقاقی [برگرفته از غیر] واجد این خصیصه است. بنابراین، می‌توانیم به طور مثال، کسی را «سالم» بخوانیم. گذشته از به کار بردن واژهٔ «سالم» برای انسان می‌توانیم این واژه را نیز در جمله‌ای از قبیل «هوادر کوه‌ها سالم است» به کار ببریم. در هر دو مورد واژهٔ «سالم» به کار رفته است، ولی این امر آشکار است که شخصی که ما دربارهٔ او سخن می‌گوییم به همان معنایی که هوادر کوه‌ها سالم است، سالم نیست. هوا به معنای اشتقاقی کلمه سالم است، زیرا هوا سبب می‌شود تا مردمی که آن را تنفس می‌کنند به معنای معمول و حقیقی کلمه سالم شوند. در تمثیل توصیفی خصیصه‌ای تمثیلی از خصیصهٔ تمثیلی دیگری نشأت می‌گیرد. یکی از این دو معلول و دیگری علت است. در مورد الهیات، آن‌جا که خدا و انسان هویت‌های مورد نظر هستند، ما وضعیت ذیل را داریم: در جمله‌های «خدا حکیم است» و «سقراط حکیم است»، «واژهٔ «حکیم» در جملهٔ دوم دارای معنای معمولی و حقیقی است؛ هنگامی که ما می‌گوییم: «خدا حکیم است» آماده هستیم تا فرض کنیم که خدا منشأ، علت یا منبع «حکمت» است. اگر بخواهیم دقیق باشیم، هنگامی که تمثیل توصیفی را به کار می‌بریم، ما نیز می‌گوییم: «سقراط حکیم است» و «خدا علت یا منشأ



همه حکمت‌ها است»، بنابراین، خدا به معنایی «اصیل» حکیم است، زیرا او اصل و ریشه همه حکمت‌هایی است (حکمت به معنای معمول و رایج کلمه) که ما در اشخاص انسانی با آنها مواجه می‌شویم.

در تمثیل اسنادی، وصفی که در دو جمله مختلف اسناد داده شده، وصف واحدی است، ولی (این وصف) باید در ارتباط با ماهیت هویت‌های مختلفی که بدان‌ها اسناد داده شده، ملحوظ شود؛ به طور مثال در دو عبارت «خدمتکار سرخ پوش مغازه» و «در سرخ رنگ مغازه»، واژه «سرخ» به طور مشترک لفظی (با بیش از یک معنا) به کار رفته است. در این جا سؤالی نسبت به خصیصه مشترک وجود ندارد، ولی اگر ما دو جعبه حروف را که به طور همسانی رنگ‌آمیزی شده‌اند، «سرخ» بنامیم، در این صورت، واژه سرخ به طور غیر مشترک (لفظی) به کار رفته است؛ یعنی ما خصیصه واحدی را به دو هویت نسبت می‌دهیم. ما هم چنین می‌توانیم هم موهای سر جک و هم غروب آفتاب را «سرخ» بنامیم، در این صورت هر دو شیء دارای ویژگی مشترک «سرخ» هستند، ولی در هر یک به شیوه‌ای که متناسب با ماهیت متمایز آنها است. در واقع، غروب آفتاب به گونه‌ای که متناسب با غروب آفتاب است، سرخ می‌باشد و موی سر جک به گونه‌ای کاملاً متفاوت سرخ است؛ یعنی به نحوی که بدان نحو موی سر انسان می‌تواند سرخ باشد. در این مورد، ما تمثیل اسنادی را به کار می‌بریم. اگر بر سخن گفتن ما از خدا، این صورت از تمثیل اعمال شود، نتیجه به قرار ذیل است:

دوباره دو جمله «خدا حکیم است» و «سقراط حکیم است» را در نظر بگیرید. به حسب تمثیل تناسبی این دو به ترتیب به این معنا هستند که خدا حکیم است به نحوی که بدان نحو خدا می‌تواند حکیم باشد و سقراط حکیم است، به نحوی که انسان‌ها بدان نحو می‌توانند حکیم باشند. حکمت خدا متناسب با ذات خداست، درست همان گونه که حکمت انسان متناسب با ذات انسان است. یا به تعبیر دیگر، ارتباط حکمت خدا با ذات خدا درست مانند ارتباط حکمت انسان با ذات انسان است، در تمثیل اسنادی هر دو هویت متمائل و اجد این خصیصه مربوطه‌اند، ولی هر یک از این هویت‌ها، این خصیصه را در ارتباط با ذاتش (و متناسب با آن) واجد است.

طریقی که در آن طریق، هویتی واجد خصیصه مربوطه است، به وسیله ذات آن هویت متعین می‌شود. حکمت خدا به هیچ وجه همسان با حکمت سقراط نیست، زیرا ذات خدا کاملاً متفاوت از ذات انسان است.



هر دو صورت تمثیل مستلزم مشکلات حاذی هستند. تمثیل اسنادی بیان می‌کند که انسان‌ها به شیوه خاص خودشان (هماهنگ و متناسب با ذاتشان) حکیم‌اند و خدا به شیوه (الوهی) کاملاً متفاوتی، هماهنگ با ذات خود حکیم است، ولی این تمثیل هیچ چیز بیش‌تری به ما نمی‌دهد. فرض کنید که ما اکنون دارای مقایسه و مشابهتی هستیم که متضمن امور ناشناخته بسیاری است. حکمت انسان در ارتباط با ذات انسان قرار گرفته است، همان‌گونه که حکمت الهی در ارتباط با ذات الهی قرار گرفته است، ولی ما ذات خدا را فی نفسه (به تنهایی و بدون ارتباط با ویژگی دیگری) نمی‌شناسیم، در حالی که می‌خواهیم نحوه حکیم بودن او را دقیقاً بر حسب ذاتش تعریف کنیم. ذات خدا قابل فهم و دست‌رسی برای ما نیست، از این رو، نحوه حکیم بودن او نیز قابل فهم و دست‌رسی نمی‌باشد. از این سخن لازم می‌آید که ما در به کار بردن تمثیل اسنادی چیزی بیش از این نگوییم که خدا به همان‌گونه که یک شخص انسانی حکیم است، حکیم نیست، ولی پس از آن ما هنوز هم قادر نیستیم تا به نحو ایجابی بگوییم که خدا واقعاً به چه معنایی حکیم است. این سخن به طور یکسان در مورد همه مفاهیم دیگری که می‌خواهیم بر خدا اطلاق کنیم، صادق است. بنابراین، تمثیل اسنادی چیزی بیش از الهیات سلبی در اختیار ما قرار نمی‌دهد.

در مقابل تمثیل توصیفی نیز ممکن است، اشکالات و اعتراضاتی مطرح شود. این صورت از تمثیل سخنی درباره خصایصی که خدا واقعاً واجد آنهاست، بیان نمی‌کند، این تمثیل تنها به ما می‌گوید که او منبع و منشأ چه اوصاف و خصایصی است: جگ سالم است، ولی «هوا سلامت بخش است»، «سقراط حکیم است»، ولی «خداوند منشأ حکمت است». علاوه بر این، با توجه به تمثیل توصیفی هیچ پایانی برای فهرست اوصاف و خصایص خداوند وجود ندارد. خدا، به عنوان خالق و علت هر چیزی، منشأ همه خصایص مخلوقاتش است. به نظر می‌آید که تمثیل توصیفی ما را در خواندن خدا به القابی چون «گرم»، «پررنگ» و «سنگین» آزاد بگذارد، زیرا او منشأ همه اشیای گرم، پررنگ و سنگین است!

ما این قید را خواهیم افزود که همه کلماتی که بناست بر خدا اطلاق شوند، بدین معنا نیستند، بلکه تنها کلماتی که بر ذات او اطلاق می‌شوند، بدین نحو هستند. بنابراین، ما هنوز هم با این مشکل روبه‌رو هستیم که: چگونه می‌توانیم سخن معناداری درباره خدا بگوییم، بدون این که مسلم فرض کنیم که خدا با مخلوقاتش در خصایص ویژه‌ای شریک است؟ در این‌جا نه تمثیل توصیفی و نه تمثیل اسنادی پاسخ‌قانع‌کننده‌ای به ما نمی‌دهند.



### ● ۲.۲.۱. تمثیل و لادری گری [= تعطیل]

دیدگاه ای. ام. کرمبی، تلاش ناتمام قابل توجهی برای گشودن این گره است. کرمبی مسلم می‌گیرد که خدا فی نفسه برای ما ناشناختنی است. از این رو، سخن گفتن ما دربارهٔ او نه در قالب اظهارات صریح و مستقیم (حقیقی)، بلکه در قالب انگاره‌های ذهنی (تصاویر ذهنی) است. فرض کنید که این انگاره‌ها در جریان انکشاف الهی در دسترس ما قرار گرفته‌اند. ما بر پایهٔ وثاقت الهی می‌پذیریم که آن انگاره‌ها قابل اطلاق بر خداوند هستند. ولی ما ابزاری برای نشان دادن این که «چگونه» آنها بر خدا اطلاق می‌شوند، در اختیار نداریم. خلاصه این که، تمثیلی واقعی (خصایص مشترک) بین ما و خدا وجود دارد و این تمثیل اساس و پایهٔ سخن گفتن ما دربارهٔ خدا را تشکیل می‌دهد. در نتیجه، هنگامی که دربارهٔ خدا سخن می‌گوییم کلمات ما تهی از معنا نیستند. ولی ما نمی‌دانیم که محتوای این تمثیل چیست، در نتیجه، کرمبی نظریهٔ اختلاف کیفی نامحدود بین انسان و خدا را نفی می‌کند و معتقد است که در واقع، خصایص مشترکی بین خدا و انسان‌ها وجود دارد، ولی او نیز هم مطلب را بالا اداری گری (=تعطیل) به پایان می‌رساند، زیرا بر اساس دیدگاه او ما نمی‌دانیم که این خصایص مشترک کدام خصایص هستند. اگر بخواهیم این مسائل را حل کنیم، باید از کرمبی فراتر رفته و راهی را نشان دهیم که در آن نشان دادن این که چه خصایص مشترکی اساس و پایهٔ سخن گفتن ما دربارهٔ خدا را تشکیل می‌دهند، ممکن باشد. توماس آکویناس و کارل بارت هر دو، [البته] هر یک به شیوهٔ خاص خودش، تلاش می‌کنند تا پاسخی برای این سؤال فراهم کنند.<sup>۱۳</sup>

(ادامهٔ این مقاله در شمارهٔ آینده ارائه می‌شود).

□

منابع و پی‌نوشت‌ها

۱. این نوشتار، ترجمهٔ فصل دوم کتاب «سخن گفتن از خدای شخصی» اثر ونسان برومر است که ترجمهٔ این کتاب در آینده از سوی مترجم در اختیار خوانندگان قرار خواهد گرفت. مشخصات دقیق کتاب به شرح ذیل است:

Vincent Brummer, "Speaking of Personal God", Cambridge university Press (1992).

2. Petero Geach, Mental Acts (London, 1957). ch.5

3. Ludwig Wittgenstein, "Philosophical Investigation".(oxford.1953)I.19.

پژوهش‌های  
فلسفی-کلامی





برای بحث مبسوط‌تری از نظریه‌ای که در اینجا در باب ماهیت مفاهیم و روابطشان با کلمات و واقعیت فرض شده است، کتاب مرا تحت عنوان:

"Theology and Philosophical Inquiry" (London, 1981), ch. 3

4. Alasdair Macintyre (ed). "Metaphysical Beliefs" (London, 1957), 176.

۵. به طور مثال نک:

Bernard Williams, 'Tartullian's Paradox' in A. Flew and A. Macintyre (ed), "New Essays in Philosophical Theology" (London, 1955).

برای اثبات این ادعا که نمی‌توان هیچ چیزی را با توسل به تناقض‌ها بیان کرد، نک:  
inter alia K.R. Popper, "Conjectures and Refutations" (London, 1963) ch.15

۶. همان‌گونه که خواهیم دید، این به معنا نیست که این معانی کاملاً متفاوت نیز هستند! در این رابطه بنگرید به دیدگاه آلتون در مورد «حمل هم معنا» (محمول مشترک معنوی) در مقاله‌اش در باب:

"Functionalism and Theological Language" in T.V. Morris (ed), "The Concept of God" (Oxford, 1987), 21-40.

همچنین نک: بخش نخست کتاب آلتون

"Divin Nature and Human Language" (Ithaca, Ny, 1989).

7. William H. Austin, "Waves, Particles and Paradoxes" (Houston, Tx, 1967), 6.

برای تحلیل مفید و کارآمدی از این نوع دیدگاه نک: فصل ۲ کتاب نینان اسمارت:

"The Philosophy of Religion" (New York, 1970).

8. R.J. Mooi, "Het Verwijzend Karakter Van het godsdienstig Spreken" In de Waagschaal, (1980-1), 127-9.

۹. تفاوت‌ها و مشابهت‌های بین صور مختلف انکشاف (بویژه انکشاف و جلوه‌گری در تاریخ، کتاب مقدس، طبیعت، تجربه دینی و غیره) بحث جداگانه و مستقلی است که در این جا بحث نخواهیم کرد. ما در این جا به بررسی این ادعا می‌پردازیم که خدا را تنها به میزانی که خودش را بر ما شناسانده است، می‌شناسیم با صرف نظر از ابزارها و وسایلی که به وسیله آنها این شناخت صورت می‌گیرد یا طریقی که از آن طریق این شناخت محقق می‌شود.

10. Cf. Smart, "The Philosophy Of Religion", 69-70.

11. Mooi, Het Verwijzend Karakter, 127.

۱۲. نک:

F. Ferec, "Language, Logic and God" (London, 1962) ch.60.

13. In Flew and Macintyre (ed) "New Essays in Philosophical Theology", 118-24.

