

معنای «خدا»*

مایکل دورانت^[۱] ترجمه مرتضی قرائی

درآمد

در این مقاله می‌خواهم دعاوی زیر را بررسم:

(۱) «خدا» هیچ معنایی، به معنای «مدلول»، ندارد؛ نام خاصی، همانند نام خاص مورد نظر راسل^[۲]، است؛ یعنی این که، تنها، محکی دارد. به طور ساده تر، ما اصلاً نمی‌توانیم خدا را توصیف کنیم، بلکه تنها می‌توانیم او را بنامیم و با نام به وی اشاره کنیم؛^۱

(۲) خدا هیچ معنایی، به معنای «مدلول» ندارد؛ به این معنا که ذات خدا، اساساً بیان‌ناپذیر است. همان طور که بعضی گفته‌اند، خدا «به کلی دیگر» یا حتی «یگانه به کلی دیگر» است.

پس از این که گفته‌ام نه (۱) و نه (۲) پذیرفتنی نیست، این پرسش را پیش کشیده‌ام که ارائه تفسیری از معنای یک واژه یعنی چه. فعلاً، تفسیری ویتگنشتاینی^[۳] را برحسب «کاربرد» مطرح می‌کنم و کاربردهای گوناگون واژه «خدا» را در زندگی مسیحیان ذکر می‌کنم. آنگاه می‌پرسم که آیا کاربردهای مذکور به کاربرد یا معنایی اساسی تر بستگی دارند یا نه. از این رأی دفاع خواهم کرد که آنها، البته به کاربرد معنایی اساسی تر - کاربرد یا معنایی «توصیفی» - بستگی دارند.

پس از آن به این مسأله می‌پردازم که به نظر می‌رسد «خدا» در الهیات مسیحی کاربرد یا معنای

توصیفی واحدی ندارد، بلکه انواعی از چنین کاربردها یا معانی دارد که، ظاهراً، برخی از آنها در جهاتی بیش و کم بنیادی با یکدیگر ناسازگارند. با برجسته کردن این مسأله [و] با اشاره به آنچه تامس موریس^[۴] در «شکاف بزرگ» در «آشفستگی خلاقانه تفکر معاصر در باب خدا» نامید، چهار رویکرد به آن را بررسی خواهیم کرد.

در پایان، چند اندیشه پایانی را درباره مسیری که پیش رو داریم ارائه می‌دهم؛ اگرچه مدعی نیستم که این راه نوی است. این راهی است کهنه و فرسوده.

الف

(۱) این نظر را که «خدا» هیچ معنایی، به معنای «مدول»، ندارد؛ بلکه، همانند نام خاص مورد اعتقاد راسل، تنها محکی دارد، ملاحظه کنید. این نظریه مسلّم می‌گیرد که «خدا»، آن گونه که در الهیات مسیحی کاربرد دارد، دست کم یک نام خاص تلقی می‌شود. پروفیسور گیچ^[۵]، مدتها پیش استدلال کرد، و خود من نیز به همان نحو استدلال کرده‌ام که این طور نیست. ۴^۳ همان طور که فرگه^[۶]، ۵ بدرستی، اظهار داشت، «خدا» صیغه جمع و حرف تعریف نامعین می‌پذیرد؛ و می‌توان «بسیاری»، «چندین» و «یک» را بر سرش درآورد، در حالی که با هیچ نام خاصی، ابدأ نمی‌توان چنین کرد. به علاوه، تنها در صورتی ممکن است بگوییم که خدا وجود دارد و خدایی هست، که «خدا» را واژه‌ای بدانیم که «اثباتاً قابل حمل» است. ۶

به علاوه، اعتقاد به این که «خدا»، حتی اگر یک نام خاص باشد، جز محکی، مدلولی ندارد، تنها اشکال زیر را پیش می‌آورد. اگر «خدا» مدلولی ندارد، یعنی اگر نمی‌توانیم توصیفی از او ارائه دهیم که آن مدلول را برساند، آنگاه (۱) اگر شما بگویید «خدا دریای سرخ را شکافت و اسرائیلیان را از آن میان عبور داد» و من بگویم «خدا دریای سرخ را شکافت و...» چگونه می‌توان تعیین کرد که ما، هر دو، به چیز یا موجود واحدی اشاره می‌کنیم؟ تنها اگر هر دو، من و شما، در مواردی که نام خاص «خدا» را به کار می‌بریم، بتوانیم، به معنایی، بگوییم آن چیست که علی‌الادعا بدان اشاره می‌کنیم، می‌توانیم از اشاره به چیز واحدی سخن بگوییم. اگر نتوانیم از این همانی آنچه علی‌الادعا بدان اشاره می‌کنیم، تفسیری ارائه دهیم، آنگاه نمی‌توانیم از اشاره به چیز واحدی سخن بگوییم؛ زیرا اگر این همانی در ربط با چیزی نباشد، X ای به نام «این همانی» وجود ندارد. اگر بگویم جان و پیتر چیز واحدی اند، این گفته این پرسش را در کار می‌آورد:

«چه چیز واحدی؟» «انسان واحدی؟» «گره واحدی؟» همان گونه که گیج نشان داده است: «به ازای نام خاص، یک نام عام می تواند به کار رود که سابق بر «واحد» است، تا شرایط این همانی ای را که نام خاص از آنها حکایت می کند، بیان نماید...»؛ و باز: «... داوری در این باره که آیا x و y «واحد» اند یا نه، یا آیا x «همان چیز» باقی می ماند یا نه، بی معناست؛ مگر آن که یک لفظ عام - یعنی «F واحد» - را بیفزاییم یا فهم کنیم.^۷ پس تنها در صورتی می توانیم بگوییم که شما و من، با نام، علی الادعا، خاص «خدا» به شخص واحدی اشاره می کنیم که بتوانیم گفت ما، هر دو، به F واحدی اشاره می کنیم، و در این گفته «F» معیاری برای این همانی آن نام در دسترس ما می گذارد. این امر مستلزم آن است که آنچه نام خاص «خدا»، علی الادعا، بدان اشاره دارد، اجمالاً توصیف پذیر باشد. این ادعا که «خدا» یا، در واقع، هر نام خاصی تنها محکی دارد، فقط مانع از کاربرد آن به عنوان یک نام خاص می شود؛ زیرا بخشی از کارکرد یک نام خاص عادی، توانایی ما در به کار بردن آن در موارد گوناگون برای اشاره به شخص واحدی است.^۸

دکتر جانان مارتین ساسکیس^[۷] در کتاب اخیرش استعاره و زبان دینی^[۸] اظهار می دارد که ما، تنها می توانیم خدا را بنامیم و هرگز نمی توانیم او را توصیف کنیم؛ به این معنا که خدا، در واقع، یک نام خاص است که، تنها محکی دارد. او می گوید که درباره خدا، ما فقط می توانیم «به او اشاره کنیم» و نه این که او را توصیف کنیم. او، به این دلیل که ما نمی توانیم خدا را توصیف کنیم، به کار گرفتن نقد معمول «واقع گرا» [بودن] در الهیات را در مورد «واقع گرایی نقادانه» خودش رد می کند. زیرا واقع گرا (در برابر «واقع گرای نقادانه») مدعی توصیف خداست.^۹ با وجود این، اگر، آن گونه که ساسکیس پای می فشرد، به هیچ روی ممکن نباشد که خدا را توصیف کرد، بلکه تنها بتوان با به کار بردن نام خاص «خدا» «به او اشاره کرد»، در این صورت، چگونه ممکن است کسی (الف) به نحوی معقول، ادعا کند که به او [=خدا] اشاره می کند؟ - برای چنین ادعای معقولی لازم است قبلاً خدا یک شخص یا همانند یک شخص تلقی شده باشد؛ (ب) مدعی باشد که «اشاره می کند؟» من تنها اگر بتوانم، دست کم، یک توصیف از آنچه به او اشاره می کنم ارائه دهم، می توانم، زمانی که تعبیری را به کار می برم، مدعی باشم که به چیزی اشاره می کنم - وگرنه، اساساً چگونه می توانم، مدعی باشم که در اشاره ام موفق بوده ام، یا هم اکنون موفق هستم؟ و اگر نتوانم گفت که در اشاره ام چه چیزی باعث کامیابی یا شکست می شود، در این صورت، اصلاً چگونه از «اشاره» سخن توانم گفت؟

این نظریه که هرگز ممکن نیست خدا را توصیف کنیم، بلکه تنها می‌توانیم به او اشاره کنیم، در این نقطه فرو می‌ریزد. در واقع به تازگی، در یک مقاله^{۱۰} نشان داده‌ام که تفسیر و دفاع ساسکیس از یک موضع «واقع‌گرایانه نقادانه» در الهیات، به جهات عدیده دیگری [نیز] فرو می‌ریزد؛ برای نمونه، [نشان داده‌ام] که نظریه فراگیر او در باب محکی، نارساست؛ ولی در اینجا، این نکته‌های فنی را پی نخواهم گرفت. الهیات سنتی مسیحی در سنت کاتولیک، آن‌گونه که من درک می‌کنم، ما را ملتزم نمی‌کند به (۱) این نظریه که «خدا» یک نام خاص است و در نتیجه، نام خاصی که تنها محکی دارد؛ (ب) این دیدگاه که «خدا» معنایی به معنای «مدلول»، ندارد؛ و (ج) این دیدگاه که خدا را به هیچ معنا نمی‌توان توصیف کرد. به مکل، توماس آکویناس قدیس^[۹] انکار می‌کند که «خدا» یک نام خاص باشد (و در نتیجه نام خاصی که تنها محکی داشته باشد)؛ هرچند بر این باور است که ما نمی‌توانیم بدانیم که خدا چیست - تنها می‌توانیم دانست که او چه چیزی نیست - از این بر نمی‌آید که ما به هیچ وجه، نمی‌توانیم خدا را توصیف کنیم. گفته می‌شود خدا بسیط، کامل، بی‌نهایت، تغییرناپذیر و یگانه است.^{۱۱} همچنین گفته می‌شود ذاتاً خیرخواه است.^{۱۲} و خیرخواه علی‌الاطلاق است.^{۱۳} این [اوصاف]، دست کم، بخشی از معنای «خدا» را ارائه می‌دهد. هر F (ذات)ی که، دست کم، این ویژگیها را نداشته باشد، خدا نیست. ۱۵۱۴

(۲) اینک به نظریه‌ای می‌پردازم که «خدا» هیچ معنایی، به معنای «مدلول»، ندارد، چرا که ذات خدا اساساً، بیان‌ناپذیر است. همان‌طور که برخی گفته‌اند، خدا «به کلی دیگر» یا حتی «یگانه به کلی دیگر» است؛ از این حیث که معتقدند این که خدا چیست، اساساً و مطلقاً بیان‌ناپذیر است، رأیی متناقض نما است. زیرا بر اساس این تفسیر، با گفتن این که ذات خدا اساساً بیان‌ناپذیر است، ذات خدا را توصیف کرده‌ایم - یعنی این که آن، اساساً بیان‌ناپذیر است. به بیان دیگر، آنها که از این نظر دفاع می‌کنند، بدون ارتکاب تناقض نمی‌توانند چنین دفاعی بکنند. با وجود این، اعتراض خواهد شد که این تناقض ضرورتاً اجتناب‌پذیر است. مدافع این موضع خاطر نشان خواهد کرد که اظهار این که ذات خدا، اساساً بیان‌ناپذیر است، توصیفی از ذات خدا ارائه نمی‌دهد، بلکه اظهار نظری درباره «دستور زبان منطقی» است. توصیف ذات خدا نیست، بلکه دقیقاً اظهار این مطلب است که این ذات توصیف‌پذیر نیست. حتی اگر چنین باشد من اعتقاد دارم که این نظر اشکال اساسی دارد. اگر ذات خدا این چنین از بیخ و بن، توصیف‌ناپذیر و بیان‌ناپذیر

است، در این صورت، هرگز نمی‌توانیم اصولاً، به خدا اشاره کنیم یا ادعا کنیم که او کارهای خارق‌العاده‌ای کرده است. به مث‌ل، براساس چنین نظری هرگز نتوانیم گفت «خدا دریای سرخ را شکافت» یا «خدا عیسی را زنده کرد». دقیقاً روشن نیست در این ادعا که خدا «به کلی دیگر» است، چه چیزی منظوری است؛ اگر این ادعاست که اصولاً خدا را نمی‌توان در واژگان بشری توصیف کرد، در این صورت، بار دیگر دستخوش تناقضیم؛ زیرا ناگزیریم برای بیان همین نکته هم واژگان بشری را به کار گیریم. همچنین، اگر به معنای این ادعا تعبیر شود که خدا در فاهمه بشر تحت مقوله‌ای در نمی‌آید-به این معنا که خدا هر چیزی است که نتوان در فاهمه بشر، تحت مقوله‌ای مندرجش کرد- در این صورت، با این مسأله رو به روییم که خود استعمال «هر چیزی که»، متضمن تحت مقوله درآوردن است. زیرا انسان درباره «هر چیزی که» سخن گفته است. و اما در باب این ادعا که خدا یگانه به کلی دیگر است، بر این گمانم که این همان ادعاست که خدا همان چیز یکتایی است که نتوان او را در فاهمه بشر تحت مقوله‌ای مندرج کرد. با وجود این، باز تلویحاً، تحت مقوله درآوردن در کار است؛ زیرا شخص از «آن چیز یکتا»، یعنی آن F یکتا، سخن گفته است.

ب

بارد (۱) و (۲) و جامع جمیع شقوق دانستن آنها، این نظریه را می‌پذیرم که «خدا» معنا دارد، یک «مدلول» دارد؛ و بنابراین، اینک به پرسش از معنا (یا معنای) «خدا» می‌پردازم. در عین حال، باید نخست، این پرسش را پیش آورم که مدلول یا معنا داشتن یک واژه یعنی چه. فعلاً نظری از ویتگنشتاین^{۱۶} را برمی‌گزینم؛ یعنی این نظر را که تفسیر معنای یک واژه باید برحسب کاربردش در عمل، کاربردش در یک «بازی زبانی»، ارائه شود. پس معنای واژه «خدا» کاربردش در عمل، در «بازی زبانی»، «شکل زندگی» مؤمن مسیحی، یا به نحوی فراگیرتر، در «بازی زبانی»، «شکل زندگی» دین مسیحی است. با وجود این، به یک معنای روشن، «خدا» کاربردهای گوناگون بسیاری در این «شکل زندگی» دارد. می‌توانیم «خدا» را به عنوان بخشی از جمله‌ای به کار بریم که در آن او را تسبیح می‌گوییم؛ مانند مزمور صد و پنجاهم: «خدا را در قدس او تسبیح بخوانید؛ در فلک قوت او او را تسبیح بخوانید»؛^[۱۰] یا از او می‌خواهیم تا بر ما رحمت آورد، مانند مزمور پنجاه و یکم که مزمور بی نظیر و تائبانه‌ای است: «ای خدا به حسب رحمت خود

بر من رحم فرما...»؛^[۱۱] یا آنجا که از او می‌خواهیم تا ما را با خودش صلح دهد: «روی خود را از گناهانم بپوشان و همه خطایای مرا محو کن* ای خدا دل ظاهر در من بیافرین* و روح مستقیم در باطنم تازه بساز»^[۱۲]؛^{۱۷} یا او را تمجید کرده، در او به وجد می‌آییم -مانند آواز یا سرود تمجید و ستایش در آیین کاتولیک^[۱۳]. با وجود این، نمی‌توانیم معتقد باشیم که در همه این کاربردهای گوناگون «خدا»، با معنای گوناگونی سر و کار داریم. انسان، به طور شهودی، یقیناً می‌خواهد بر این باور باشد که واژه «خدا» در همه این کاربردهای گوناگون معنای واحدی دارد؛ و این کاربردها بر یک کاربرد یا معنای اساسی تر مبتنی است. انسان می‌خواهد بر این باور باشد که «خدا» در همه این کاربردها معنای واحدی دارد؛ چرا که F واحدی است که ثنایش می‌گیریم، به درگاهش نیاز می‌بریم، تمجیدش می‌کنیم و جز اینها. و این کاربردها بر یک معنا یا کاربرد اساسی تر مبتنی است؛ چرا که، به مثل، انسان خدا را برای آنچه هست و آنچه کرده و پیوسته می‌کند ثنا می‌گوید؛ انسان برای آنچه خدا می‌تواند بکند به درگاهش نیاز می‌برد. من این معنا یا کاربرد اساسی تر را معنا یا کاربرد توصیفی خواهیم نامید.

ج

اینک با مسأله‌ای محوری مواجه هستیم. مدعی شدم که باید به آنچه معنا یا کاربرد «توصیفی» نامیده‌ام توسل جست تا کاربردهای دیگر «خدا» معقول باشد. با این همه، در الهیات و سنت مسیحی و، به یقین، در فلسفه پردازای مسیحی ظاهراً هیچ معنا یا کاربرد توصیفی یگانه‌ای برای واژه «خدا» در کار نیست. تامس موریس، هم در «مقدمه» اش بر مجموعه جدیدش، مفهوم خدا،^[۱۴] و هم، بویژه، در مقاله اش «خدای ابراهیم، اسحاق و آنسلم» در مجموعه اش، بررسیهای آنسلمی^[۱۵]، توجه ما را به این نکته جلب می‌کند. به مثل، «هستند کسانی که خدا را انفعال ناپذیر، تغییر ناپذیر، دور از دستبرد زمان و به گونه‌ای مابعدالطبیعی، بسیط تصور می‌کنند»، و «هستند کسانی که خدا را فاعلی بی‌وقفه در تغییر، زمانمند و کاملاً پاسخگو که با موجودات آفریده زمانمند، پیوسته کنش و واکنش دارد»، می‌دانند.^{۱۸} [او] بالاخص می‌نویسد:

در آشفتگی خلاقانه تفکر معاصر درباره خدا، دست کم، یک شکاف بزرگ وجود دارد. در یک سو کسانی اند که در سنت پیشینی گرای آنسلمی قرار دارند که با مفهومی علی‌الادعا بدیهی از خدا، به عنوان بزرگ‌ترین موجود ممکن،

آغاز می‌شود... در سوی دیگر این شکاف کسانی‌اند که شیوه‌ای از اندیشه را درباره خدا می‌پذیرند که پسینی، مبتنی بر تجربه، یا مبتنی بر آزمایش باشد. این عالمان الهیات، عموماً داده‌های تجربه دینی و وحی کتاب مقدس را نقطه آغاز و سنگ محک حقیقت تلقی می‌کنند.

سپس می‌خوانیم:

آنهايي که از صفحات متون مقدس و واقعيتهاي هر روزه تجربه دینی تغذیه می‌کنند، به نوعی مستعد آنند که آشکارا، خدای ایمان را با خدای عقل، خدای تاریخ را با خدای دانشگاه، [و] خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب را با خدای فلاسفه در برابر هم بگذارند.^{۱۹}

در مواجهه با این «شکاف بزرگ»^{۲۰} و دست کم، دو معنا یا کاربرد توصیفی متفاوت و به ظاهر، ناسازگار برای «خدا» چگونه باید مشکل را حل کرد؟ من چهار رویکرد را بررسی خواهم کرد.

(۱) نخستین رویکرد، انکار این معناست که یکی از معانی توصیفی، تفکر مسیحی راستین را درباره خدا نشان می‌دهد. پذیرفتن این رویکرد، هر معنای توصیفی که مورد نظر باشد، انکار کل سنت تفکر مسیحی و کل رویکرد به الهیات است.^{۲۱} اما آنها که معتقدند خدای «عقل» نقشی در باور دینی بازی نمی‌کند، برای مثال، می‌توان آنها را به نخستین اصل از سی‌ونه اصل کلیسای انگلستان^[۱۶] ارجاع داد که می‌گوید: «تنها یک خدای زنده و راستین وجود دارد که جاودانه، بدون بدن، اعضا یا شهوات است؛ دارای قدرت، حکمت و رحمت بی‌کران... است». اما کسانی که معتقدند متعلق عبادت متدینان، امری انفعال‌ناپذیر، تغییرناپذیر و دور از دستبرد زمان است، در این صورت درباره این باور چه بگوییم که خدا پیوسته با آفریده‌هایش کنش و واکنش دارد و، برآستی، دعاهایشان را مستجاب می‌کند؟

(۲) رویکرد دوم، اعتقاد به این است که اگرچه به نظر می‌رسد که دست کم، با دو معنا یا کارکرد توصیفی متفاوت و ظاهراً، ناسازگار روبه‌رو هستیم، در نهایت، شکاف اساسی‌ای وجود ندارد؛ زیرا ممکن است بر این اعتقاد بود که این معانی به هم نزدیک می‌شوند. به این معنا که، آن‌گونه که موریس^{۲۲} به تازگی نشان داده است، برآستی، این شکاف ژرف در الهیات یا شاید در فراالهیات می‌تواند و باید برطرف شود. او مدعی است که می‌توان یک دلیل بدیهی^[۱۷] جالب

توجه به سود این اعتقاد که خدای آنسلم قدیس همان خدای انبیای بنی اسرائیل [۱۸] است، اقامه کرد. ادعا خواهیم کرد که دلیل او، به رغم پیچیدگی و گیرایی چشمگیرش، قطعی نیست. دست به کار ریزه کاریهای خاص نظریه موریس می شویم. او می خواهد نشان دهد که می توان به گونه ای خردپذیر، معتقد بود که با دو شرط ساده، خود شیوه های گوناگون تفکر درباره خدا به هم نزدیک می شوند. او امیدوار است نشان دهد که اگر براستی، منظور از متعلق پرستش در سنت مسیحی-یهودی، خداست-یعنی همان واقعیت غایی که باعث وجود و حیات هر چیز دیگر است- و اگر مفهوم آنسلمی (از خدا) منطقی سازگار است، در آن صورت، این اعتقاد که خدای آنسلم قدیس همان خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب، همان خدا و پدر عیسی مسیح است، می تواند کاملاً خردپذیر باشد.

در اینجا، نمی خواهیم به این مسأله که آیا مفهوم آنسلمی منطقی سازگار است یا نه، و بنابراین به تلاشهای موریس برای دفاع از سازگاری منطقی آن در برابر حملات مخالفان پردازم، پرسش من این است: «با پذیرفتن این امر که مفهوم آنسلمی، منطقی سازگار است، آیا موریس، به نحوی قاطع، دلیلی بدیهی به سود این اعتقاد که خدای آنسلم قدیس همان خدای انبیای بنی اسرائیل و خدای خداوندگار ما عیسی مسیح است، اقامه می کند.»

او یک آزمایش فکری ساده ولی مؤثر را طرح می کند که به ظاهر، نشان می دهد که توصیف آنسلم از خدا، ابتدا مفهوم «کاملاً دینی» را ارائه نمی کند. [این] آزمایش فکری به قرار زیر است: ۲۳

فرض کنیم به نحوی از انحا، موجودی ناقص تر از موجود آنسلمی را کشف کنیم؛ یعنی فردی را که بسیار تواناست، ولی به معنای دقیق کلمه، همه توان نیست؛ بسیار داناست، ولی به معنای حقیقی کلمه، همه دان نیست؛ و بسیار قابل اتکاست، ولی کاملاً تغییرناپذیر نیست؛ و مانند اینها، که جهان ما را آفریده و عامل وجود حیات هوشمندانه در زمین است. فرض کنیم بفهمیم که او همان کسی است که ابراهیم را از اور [۱۹] فراخواند، با موسی سخن گفت و پیامبران را فرستاد. فرض کنیم او به نحوی از انحا، در قالب انسانی به نام عیسی تجسم یافته است، و او کسی خواهد بود که سعادت ابدی را به همه کسانی که، بدرستی، با او پیوند دارند خواهد بخشید. فرض کنیم که او، حتی به طور

مستقیم، خود هستی عالم را لحظه به لحظه ابقا می کند. آیا بجاست که براساس دلایل پیشینی، تنها به این علت که شرایط دقیق آنسلم قدیس را ندارد، از «خدا» نامیدن او خودداری بورزیم؟^{۲۴}

موریس تصدیق می کند که پاسخ متعارف چنین است: «البته نه»؛ اگر او موجودی است که کتاب مقدس درباره اوست، در این صورت، یهودیان و مسیحیان، دقیقاً متعهدند که به او، به عنوان خدا، اقرار ورزند. و او می افزاید: ۲۵

اندک کسانی، اگر اصلاً کسی باشد، در این تردید دارند که معیار آنسلم شرط کافی برای خدا بودن را معین می کند. لکن بسیاری انکار می کنند که شرط لازم آن را ارائه دهد. و این همان است که آزمایش فکری کوتاه ما می تواند نشان دهنده آن تلقی شود... آزمایش فکری ما می تواند ظاهراً نشان دهد که مفهوم آنسلم قدیس از خدا، دقیقاً همان مفهوم یهودی-مسیحی نیست.

با این همه، نویسنده ما قصد دارد نشان دهد که هست؛ بنابراین، چگونه می خواهد نشان دهد که چنین موجودی که در بالا توصیف شد خدای تفکر یهودی-مسیحی نیست؟ او در آغاز، توجه ما را به جنبه مهمی از مفهوم آنسلمی معطوف می دارد. [و آن این که] چنین مفهومی مستلزم آن است که از جمله خاصه های یک موجود به حد اعلی کامل، یکی این است که بالضروره موجود باشد، یا در هر جهان ممکنی موجود باشد. بنابراین، اگر مفهوم آنسلمی، روی هم رفته، منطقیاً سازگار باشد، یا به بیان دقیق تر، اگر بیشترین کمال، به نحوی دارای مصداق باشد، باید دارای مصداق باشد. موریس پس از بیان این نکته به آزمایش فکری برمی گردد. موجود کمتر از کامل آزمایش [فکری]، موجود ناقص تر از موجود آنسلمی، را «EL» و جهانی را که او معجزات شگفت آورش را در آن انجام می دهد، W می نامیم. بر این اساس، استدلال زیر را خواهیم داشت:

اگر دیدگاه آنسلمی منطقیاً سازگار است، خدا باوری که از آنسلم در شیوه تفکرش درباره خدا پیروی می کند می تواند، به گونه ای معقول، معتقد باشد که موجود آنسلمی در یک جهان ممکن وجود دارد. لکن چون واجب الوجود است، در هر جهان [ممکن] دیگری، از جمله W، هم وجود دارد. اینک اگر در W موجودی باشد که همه توان، همه دان و مانند آنها باشد، به یقین، EL خدا

نیست، بلکه برعکس، حداکثر، خلیفه یا نایب خدا، نوعی صانع^[۲۰] است. اگر EL کمتر از همه توان است، و فرد همه توان و همه دانی وجود دارد، در این صورت، روشن است که هر آنچه EL انجام می دهد، تنها با رضایت... موجود آنسلمی انجام می شود. EL واقعیت غایی نیست؛ او خدا نیست. به گمان من این نتیجه با کاربرد کاملاً دینی «خدا» در سنت یهودی-مسیحی سازگار است و در واقع، نتیجه ای است که به توسط آن کاربرد بر ما الزام می شود. اگر در سنت الهیات غربی متعلق پرستش را همان واقعیت غایی می دانند، و اگر مفهوم آنسلمی خدا منطقاً سازگار است... در آن صورت، خدای مورد پرستش مؤمنان همان خدای فیلسوفان است. ۲۶

آیا این استدلال کارساز است؟ برای پاسخ مثبت دادن، نخستین شرط موریس اهمیت دارد، و آن این که متعلق پرستش در سنت یهودی-مسیحی را خدا، به معنی واقعیت غایی و باعث وجود و حیات هر چیز دیگر، تلقی کنیم. این شرط گو این که ضرورتاً مبهم است، به یقین، نمی تواند انکار شود.

بنابراین، راهبرد موریس این است که نشان دهد هر موجودی (به مثل EL) که ویژگیهایی فروتر از ویژگیهایی که خدای آنسلمی دارد داشته باشد، واقعیت غایی نبوده، و بنابراین، خدا نیست. این راهبرد مسلم گرفته است که تنها یک X که همان ویژگیهایی را که خدای آنسلمی دارد داشته باشد می تواند همان واقعیت غایی باشد که باعث وجود هر چیز دیگر است، و موریس به طور قاطع نشان نمی دهد که حقیقت از این فرار است. او به طور متقاعدکننده ای نشان می دهد که EL نمی تواند خدا باشد؛ به این معنا که هر موجودی که آن ویژگیها را داشته باشد، کمتر از خداست. لکن، او نشان نمی دهد که الف) موجودی که ویژگیهای یک «فاعل پیوسته در تغییر، کاملاً پاسخگو و زمانمند را که همواره با موجودات آفریده و زمانمند کنش و واکنش دارد» داشته باشد، همان EL است؛ و نیز نشان نمی دهد که ب) هر موجودی که ویژگیهای خدای آنسلمی را دارا باشد، همان واقعیت غایی است که باعث وجود هر چیز دیگر است. ممکن است استدلال کنیم که چنین واقعیت غایی ای باید، دست کم، ویژگیهایی را داشته باشد که خدای آنسلمی داراست، لکن چرا حداکثر آن ویژگیها را؟ تنها در صورتی که موریس بتواند نشان دهد که واقعیت غایی باید حداکثر آن ویژگیهایی را که می توان گفت خدای آنسلمی داراست، داشته باشد،

می توان گفت خدای آنسلمی همان واقعیت غایی است و بنابراین، می توان گفت خدای مورد پرستش مؤمنان (به بیان او) خدای فیلسوفان است. موريس مسلّم می گیرد که موجودی که ویژگیهای آنسلمی را داشته باشد، [شرایطش] برای خدا بودن بسنده است؛ وی نوشته است: «اندک کسانی، اگر اصلاً کسی باشد، در این تردید دارند که معیار آنسلمی شرط کافی برای خدا بودن را معین می کند»؛ لکن من معتقدم که او این را نشان نمی دهد. او علاقه مند است نشان دهد که این، روی هم رفته، شرط لازم است و، پس از این که این را نشان داده و فرض کرده است که آن یک شرط کافی است، اظهار می کند که خدای آنسلم قدیس همان واقعیت غایی است و از آنجا که خدای انبیای بنی اسرائیل و خدای عیسی همان واقعیت غایی است، خدای آنسلم قدیس همان خدای انبیای بنی اسرائیل و عیسی است.

من نشان داده ام که این تلاش شسته رفته و پیچیده، در «پر کردن آن شکاف» ناکام است. [و] در واقع، برای آن که به نتیجه برسد این هم لازم است که مفهوم «خدا» به عنوان بزرگ ترین موجود ممکن یا موجود به نحو اعلی کامل، به عنوان مصداق ضروری مجموعه ای به نحو اعلی کامل از خاصه های عظمت آفرین سازگار باهم، مفهومی باشد که (الف) هر انسان منطقی و (ب) هر مسیحی به عنوان یک انسان منطقی، ناگزیر باشد آن را بپذیرد. اینک، گمان نمی کنم بتوان انکار کرد که مؤمن مسیحی می پذیرد، و اعتراف می کند، که خدا بزرگ ترین موجود ممکن، موجود به نحو اعلی کامل است، و X اگر مصداق ضروری مجموعه ای به نحو اعلی کامل از خاصه های عظمت آفرین سازگار باهم نباشد، نمی تواند موجودی به نحو اعلی کامل باشد. مسأله این است که مجموعه خاصه های عظمت ساز (یعنی آنهایی که، به خودی خود، داشتن آنها برای هر موجودی بهتر از نداشتن آنهاست) برای خدای مسیحی، ظاهراً، نه تنها شامل آنهایی است که آنسلم قدیس (یا پیروان آنسلم) به خدا نسبت می دهند - مانند همه توان، تغییرناپذیر، همه دان و سرمدی بودن - بلکه شخصی، بخشنده، مهربان، آمرزنده و علاقه مند بودن به سعادت افراد بشر و دیگر انواع موجودات زنده بر روی زمین را نیز، شامل می شود. همان طور که پیش از این اشاره کردم، دلمشغولی من به ناسازگاری ادعایی ای که ممکن است بین خاصه های عظمت سازی پدید آید که آنسلم قدیس (یا پیروان آنسلم) به خدا نسبت می دهند (مانند ناسازگاری ادعایی بین همه توان بودن و کامل بودن) نیست، بلکه به ناسازگاری ظاهری بین این خاصه هاست با دیگر خاصه های عظمت سازی که الهیات و سنت مسیحی به خدا نسبت داده اند.

۳) رویکرد سوم، پذیرش این معناست که «خدا» یک معنای توصیفی یگانه ندارد؛ به این معنا که مفهوم «خدا» دست کم، دو معنای متفاوت، ولی مرتبط را ارائه می دهد. گناه دوپهلویی متوجه تفکر مسیحی نیست، و بنابراین، این مسأله که این معانی متفاوت چه ارتباطی دارند رخ می نماید. اصل وحدت بخش این معانی به ظاهر متفاوت چیست؟ روشن است که اصل وحدت بخش نمی تواند مدلول یا معنای توصیفی دیگری باشد؛ چنین اصلی باید دارای مرتبه ای بالاتر باشد. در اینجا، ممکن است کسی اظهار کند که آنچه این مدلولهای به ظاهر متفاوت را متحد می سازد کارکردی مشترك است؛ یعنی این که هر دوی آنها این کارکرد را دارند که موجودی، در وسیع ترین معنا، ذاتی-را توصیف می کنند که شایسته پرستش است. اظهار این که خدا چیزی است که سزاوار پرستش است توصیف خدا نیست؛ ارائه معنا یا مدلول توصیفی دیگری نیست، بلکه برعکس، آن گونه که مورس نشان می دهد، دادن نقشی در مرتبه بالاتر به «خدا»، یا دادن شأنی وجودشناختی به خداست. او می نویسد:

برای نمونه، این روزها، خیلی از فیلسوفان الوهیت یا ربوبیت را یک نقش، یا سَمَت، یا شأنی هستی شناختی تلقی می کنند که داشتن یا نداشتن آن از سوی فردی خاص، بستگی به خاصه های دیگری دارد که آن فرد داراست. بنابراین طرز تفکر، الوهیت چیزی است شبیه یک صفت درجه دوم، بسیار شبیه صفت شایستگی پرستش. فردی که خاصه درجه دوم شایستگی پرستش را دارد، آن را به یمن دارا بودن خاصه های دیگری، که درجه اولند، مانند خاصه نیک بودن، یا خاصه مقدس بودن، دارد. به بیان دقیق تر، از این دیدگاه، آن گونه که به طور متعارف شرح داده می شود، الوهیت خاصه مرتبه بالاتری خواهد بود، شاید خاصه ای درجه سوم یا بیشتر؛ به یمن این که به خاصه های درجه دومی، چون شایستگی پرستش، بستگی داشته باشد یا حاوی آنها باشد، و نیز به یمن این که به خاصه های مرتبه اولی، چون نیکی، بستگی داشته باشد یا حاوی آنها باشد. در هر صورت، الوهیت یا ربوبیت -خاصه خدا بودن- معمولاً به این صورتهای فهمیده می شود تا حقایق نظری را درباره خدا تأیید کند؛ یعنی قضایایی را که بالضرورة صادقند، و به یک معنا، می توان آنها را به نحو پیشینی دانست. ۲۷

مشکلات این رویکرد عبارتند از:

(الف) این رویکرد، رویکردی کاملاً پیشینی است و کسانی که با چنین رویکردی در الهیات هم عقیده نیستند، با آن مخالفت خواهند ورزید.

(ب) حتی در درون چنین رویکردی، آن گونه که مورس تصدیق می کند: «این پرسش که آیا مجموعه ای خاص از صفات می تواند سازنده الوهیت باشد یا نه، یا می توان گمان کرد که به هر حال، خدا را توصیف می کند یا نه، تا اندازه ای دایرمدار بررسی این باب است که آیا تحلیل دقیق آن صفات نشان می دهد که آنها سازگار باهم، یا به نحو متقابل سازگار باشند یا نه»،^{۲۸} فرض کنیم که در درون بافت یک رویکرد پیشینی گرایانه، می بایست براساس دلایل پیشینی معتقد باشیم این که هر چیزی که دارای شایستگی پرستش باشد ویژگیهای شخصی بودن و ابراز علاقه به سعادت پرستندگان را نیز داراست، یک حقیقت ضروری است؛ باز هم با این پرسش روبه روییم که آیا خاصه های «شخصی بودن» و «ابراز علاقه به سعادت ما» با خاصه هایی که معمولاً به خدای آنسلم قدیس نسبت داده می شود سازگارند یا نه.

(۴) چهارمین رویکرد، پذیرفتن رویکردی است که چارلز هارتشورن^[۲۱] در مقاله مشهور؛ ولی در حال حاضر تا اندازه ای قدیمی، اش «خدای دین و خدای فلسفه» از آن دفاع می کند. آنچه هارتشورن بدان باور دارد این است که:

الفاظ و مفاهیم متعارف فلسفه پردازای دینی-یعنی مطلق؛ بی کران، تغییرناپذیر، سرمدی، خودبسنده، ضروری، علت مطلق- درباره خدای دین کاربرد دارند، اما این کاربرد کمتر از آنچه تصور شده است، بی چون و چرا انحصاری است. خدا به گونه ای، مطلق، بی کران، تغییرناپذیر و علةالعلل است؛ لکن به نحوی که [در عین حال،] می تواند نسبی کرانمند، تغییرپذیر و معلول المعالیل نیز، باشد. خدا در هر دو سوی تناقضهای اساسی قرار دارد. او، در هر دو سو، اصولاً با دیگر افراد متفاوت است. او، به معنایی عمیقاً منحصر به فرد و «برجسته»، علت است؛ او به معنایی، به همان اندازه منحصر به فرد، معلول هم هست؛ او بی کران است به گونه ای که هیچ موجود دیگری نیست، لکن کرانمند هم هست به گونه ای که هیچ موجود دیگری نیست. این امر را «اصل تعالی دوگانه» می نامم.^{۲۹}

او می افزاید که می توانست در باب این موضوع کتابها بنگارد و در واقع هم نگاشته است؛ ولی همه آنچه در این مقاله مجال انجام دادنش را داشته، ارائه «چند برداشت کلی از نظام فکری مربوط» است.

امیدوارم از این که در اینجا تنها به تفسیر اصلی هارتشورن می پردازم نسبت به او بی انصاف نباشم؛ وقت یا جا برای بیش از این ندارم.

نخست این که می گویم: (الف) هیچ بخشی از سنت مسلماً پیچیده مسیحی را سراغ ندارم که، به هیچ معنای منحصر به فرد یا خاصی، خدا را حقیقتاً معلول یا کرانمند بداند. مهم تر این که، (ب) هارتشورن مدعی است که خدا، به معنایی عمیقاً منحصر به فرد یا «برجسته»، علت است و، به معنایی به همان اندازه منحصر به فرد، معلول است. این مسأله رخ می نماید که به کدام معنا. امکان دارد که هیچ معنای «عمیقاً منحصر به فردی» برای «علت» وجود نداشته باشد که بر فرد واحدی، هر قدر برجسته، صدق کند و بتواند فقط بر آن فرد صادق باشد. زیرا این امر «علت» را از یک لفظ و مفهوم عام بودن که، به طور نظری، بیش از یک مصداق دارد (هر چند ممکن است عملاً تنها یک مصداق داشته باشد)، به نوعی نام خاص تبدیل می کند، که نمی توان گفت اصلاً مصداقی دارد، بلکه تنها نماد یک چیز خارجی است. وضع «معلول» نیز، به همین شکل است. هارتشورن تنها می تواند از ادعای خودش به قیمت تبدیل یک لفظ و مفهوم عام به نوعی نام خاص دفاع کند؛ با این همه، او به «علت»، «معلول» و مانند این [واژه]ها، نه برای آن که نام خاص باشند، نیاز دارد؛ زیرا از این که خدا در دو سوی تناقضهای اساسی قرار می گیرد سخن گفته است. و این که خدا در دو سوی «تناقضهای اساسی» قرار بگیرد مستلزم آن است که «علت»، «معلول» و مانند اینها الفاظ و مفاهیم عام باقی بمانند. زیرا، آن گونه که گنج^{۳۰} نشان داده است، نامهای خاص نه در جفتهای متناقض قرار می گیرند، و نه در جفتهای متضاد داخل می شوند؛ در حالی که الفاظ و مفاهیم عام داخل می شوند. به علاوه، نامهای خاص و الفاظ و مفاهیم عام آن گونه که فرگه^{۳۱} در تمایزش بین «شیء واژه» و «مفهوم واژه» کاملاً روشن می کند، به کلی متمایزند.

د

به این ترتیب، اصل «تعالی دوگانه» هارتشورن^{۳۲} را به عنوان شیوه ای برای «پر کردن شکاف» نمی پذیریم، و از آنجا که دیگر رویکردهای «عام» یا «کلی» را نپذیرفته ام، از رویکردی «پاره پاره» دفاع می کنم. آنچه باید بدان پرداخت پژوهشی برای اثبات این امر است که، به رغم ظواهر نخستین که خلاف این است، آیا برآستی شکافی در کار است که باید برطرف شود، و این به نوبه

خود، تنها می‌تواند به واسطه تجزیه و تحلیل تفصیلی صفات گوناگون خدا، آن گونه که در سنت مسیحی تعیین شده‌اند، به اثبات رسد. اگر پس از تحقیق معلوم شود که چنین شکافی وجود نداشته، روشن می‌شود که ما صفات با هم سازگار داریم؛ بنابراین، مشکلی در کار نیست. و به عنوان تلاش برای اثبات چنین نظریه‌ای می‌توانیم، برای نمونه، ادعای اخیر ویلیام چارلتون^[۲۲] را نخستین [تلاش] بدانیم، مبنی بر این که مفهوم یک آفریننده شخصی غیرمادی مفهومی است منطقاً سازگار و «هیچ ناسازگاری منطقی‌ای در این اعتقاد که خدا هم یک شخص و هم دور از دستبرد زمان است» وجود ندارد. با این همه، اگر پس از تحقیق، معلوم شود که شکاف قطعی‌ای در کار است و آن شکاف، اساساً برطرف نشدنی است، در آن صورت، آنچه برای ما ممکن نیست این است که، به عنوان مثال، معتقد شویم که مفاهیم متفاوت و ناسازگاری از «خدا» وجود دارد و، در عین حال، معتقد شویم که (الف) ما، همگی 'حقیقتاً' از لفظ «خدا» یک چیز را اراده می‌کنیم؛ (ب) به رغم این مفاهیم متفاوت، معانی توصیفی متفاوت، یا حتی معانی «مرتبه بالاتر»، ما همگی، به F واحدی اشاره می‌کنیم. ممکن است برخی به این عقیده متمایل باشند که توصیفهای ما از خدا، به خودی خود، متناقضند. و ضرورتاً چنین هستند؛ زیرا می‌کوشیم [امری] «بیان‌ناپذیر را» بیان کنیم. پیش از این، دلایلی برای رد نظریه «بیان‌ناپذیری» ارائه کرده‌ام؛ لکن ممکن است به این معنا باشد که توصیفهای ما از خدا، به خودی خود، متناقضند و ضرورتاً چنین هستند. زیرا می‌کوشیم که امری بیان‌ناپذیر را بیان کنیم؛ از این حیث که می‌کوشیم آنچه را که تنها، می‌تواند نشان داده شود، بیان کنیم. ذات خدا به عنوان یک موجود متعال، تنها، می‌تواند نشان داده شود، نه این که بیان شود. مسأله در اینجا این است که پیش از این، مجبور بوده‌ایم چیزی را بیان کنیم که ادعا می‌شود، تنها می‌توان آن را نشان داد، و بر این اساس، سخن خود را نقض کرده‌ایم.

بنابراین، به گمان من، راهی که باید بپیماییم سخت و تدریجی است، ولی اطمینان داریم که به یاری روح القدس، برآستی، به همه حقیقت رهنمون خواهیم شد. ۳۳ و ۳۴

پی نوشتها:

* مشخصات کتاب شناختی این نوشتار چنین است:

- Durrant, Michael, "The Meaning of 'God'-1" in **Religion and philosophy**, ed. by Martin Warner, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp.71-84.
۱. در اینجا در صدد نیستم که تلویحاً، این نظریه را که نامهای خاص «مشخص کننده دقیق» اند وارد صحنه کنم. نظریه «مشخص کننده دقیق» بودن، آن گونه که من می فهمم، ضرورتاً انکار نمی کند که نامهای خاص مدلولی دارند، بلکه بر آن است که آنها، در هیچ نظام گفتاری واقعی که جهان واقعی ای را بنمایاند، مدلول مشخصی ندارند. به مثل، [لفظ] ارسطو^[۲۳] در همه جهانهای ممکن، تنها خاصه هایی را دارد که برای ارسطو بودنش ضروری است. بر اساس دلایل دیگر، مایلیم نظریه «مشخص کننده دقیق بودن» در باب نامها، و نظریه «علی» در باب محکی را رد کنیم؛ لکن اینجا مجال دنبال کردن موضوع نیست. پاره ای از نقدهای تلویحی را در بحثم راجع به ساسکیس ارائه می دهم (همچنین بنگرید به: Durrant 1989).
2. Morris, T.V. 1987b. 'The God of Abraham, Isaac and Anselm', in his **Anselmian Explorations: Essays in Philosophical Theology**. Indrand: University of Notre Dame Press.
3. Anscombe, G. E. M. and Geach, P. T. 1961. *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*. Oxford: Blackwell. "Aquinas".
4. Durrant, M. 1973b, *The Logical Status of 'God'*. London: Macmillan.
5. Frege, G. 1950. *The Foundations of Arithmetic*, trans. J. L. Austin. Oxford: Blackwell: Paras 50-53.
6. Anscombe and Geach 1961:89.
7. Geach, P. T. 1982. **Reference and Generality: An Examination of some Medieval and Modern Theories**, Ithaca, New York: Cornell University Press: 43-44;39.
۸. گیچ و من در اینجا، در نکات اساسی، هم رأییم.
9. Soskice, J. M. 1985. **Metaphor and Religious Language**. Oxford: Clarendon Press: 140.

10. Durrant, M. 1989. 'Reference and Critical Realism', *Modern Theology* 5,2, 133-143.

11. Thomas Aquinas 1964-81. *Summa Theologiae*, Trans. T. Gilby and others, 60vols. London and New York: Blackfriars, Eyre & Spottis woode, Me Graw Hill.: vol.II, 1a.3)

12. Ibid, Ia. 6,3

13. Ibid, Ia. 6,2

۱۴. گیج و من درباره طیف محدود پاسخها به پرسش «چیست» (= 'tūcōtīv;') ارسطویی - پرسش «چیست؟» (= 'quidsit?') توماس قدیس - هم‌آییم؛ و این امر را که مدتهای مدیدی است که تلاشهای جان لاک^[۲۴] بی اعتباری «این مزخرفات قرون وسطی» را نمایانده است، بدون چون و چرا نمی پذیریم. من با گیج در این امر، نیز، هم عقیده‌ام که «اگر کسی شناخت کنونی ما از خدا را با شناخت لاکیر^[۲۵] از هلیوم^[۲۶] مقایسه کند، نه سخن آشکارا نامعقول گفته است، و نه در هر سخنی که درباره خدا می گوید، تناقض گویی کرده است. «من می توانم بدون این که مرتکب تناقض شوم، این موافقتها را [با گیج] داشته باشم. زیرا بر این باورم که، حتی اگر ممکن نباشد که بدانیم خدا چیست (quid sit)، ممکن است حقیقتاً سخنی درباره خدا بگوییم؛ به این معنا که ممکن است حقیقتاً خدا را توصیف کنیم.

۱۵. گیج، پدرستی، تأکید می‌ورزد که بحث توماس قدیس از «بسیط»، «کامل»، «بی نهایت»، «تغییرناپذیر» و «یگانه»، با بیان این نکته آغاز می‌شود که وی قصد آن دارد که به ما بگوید که خدا چگونه نیست؛ و با مرور بر بحث توماس قدیس درباره این چند فقره پی می‌بریم که این نکته مقدماتی چقدر معتبر است. «نامتناهی» و «تغییرناپذیر»، در ظاهر، سلبی اند. من می‌پذیرم، و می‌توانم مطلب را چنین بنگارم: هر موجودی (هر چیزی) که این ویژگیها را نداشته باشد، خدا نیست. گیج در نامه‌ای خصوصی برای من توضیح داده است که او نمی‌خواهد این رأی را رد کند: «هر چیزی که نامتناهی و تغییرناپذیر نباشد، خدا نیست؛ با این همه، هنوز پاسخ این پرسش که آیا آگاهی از درستی این امر، شناختی، هر چند ناقص، از این که خدا چیست (= *de Deo quid sit*) به ما می‌دهد، «نه» است؛ و من با این رأی موافقم. در پی توضیح گیج مطلب من درباره «بساطت» را می‌توان اینچنین بازنویسی کرد: «هرچه خدا باشد، این یا آن نوع تمایز یا ترکیب درونی را که در آفریده‌ها یافت می‌شود نتواند

داشت»؛ با این همه، باز هم این [امر،] شناختی، هر چند ناقص، از این که خدا چیست (de Deo = quid sit) به ما نمی دهد.

مطلب گیچ درباره «کمال»، به طور بالقوه، مشکلی جدی برای نظریه من است. با این همه، مطلبی است که در نهایت، با آن موافقم. X ای به عنوان کمال محض وجود ندارد: کمال، ضرورتاً همیشه، کمال چیزی است. همان گونه که گیچ می گوید، کامل بودن یک A، کامل بودن است، که در آن «A» علامت مفهومی عام با محتوای معین است. نظر به موافقت نهایی من با گیچ، ناگزیرم مطلبم را چنین بازنویسی کنم: «هر ذاتی که ویژگی یک A کامل بودن را (A) هر چه باشد) نداشته باشد، خدا نیست؛ حتی اگر هنوز ندانیم «A» در مورد خدا، چیست»؛ یا به بیان صحیح تر، این که: «هر چیزی که یک A باشد، اما به یک A کامل، خدا نیست». (من این تصحیح را وامدار گیچ هستم.)

گیچ از این که من «یگانه» را بیانگر یکی از حیثیات ذات خدا می دانم اظهار شگفتی می کند، و به گمان من، او بدرستی، در این نکته به من انتقاد می کند. یقیناً نمی توان در این امر با دکارت [۲۷] همرازی بود که یگانگی، به معنای انفکاک ناپذیری همه صفات خدا، خود، یکی از صفات خداست. به علاوه، اگر «یگانه» را، وقتی که درباره خدا به کار رود، به معنای ادغام جدایی ناپذیری همه صفات خدا بگیریم، در این صورت، این پرسش دشوار را پیش تو انیم کشید: «پس، اگر نتوانیم به این پرسش که «خدا یک چه است؟» پاسخ دهیم، در آن صورت، چگونه معین تو انیم کرد که موردی از ادغام جدایی ناپذیری صفات خدا داریم؟ زیرا همیشه یگانه بودن به معنای چیزی یگانه بودن یا F یگانه بودن است (مراد F یک اصل شمارش است). به گمان من باید همراه با توماس قدیس و گیچ گفت که «یگانه» در باب خدا (=indivision) به صفتی ثبوتی دلالت ندارد، بلکه حاکی از بخش ناپذیری (=indivision) است، چرا که در اینجا یکی و دیگری در کار نیست. گیچ در نامه خصوصی اش، بر اهمیت این امر که «یگانه» را بیانگر یک صفت خدا ندانیم تأکید ورزیده و آن را بسط داده است، بیان سفر تثبیه (۶: ۴) باید چنین ترجمه شود: «ای اسرائیل بشنو: یهو یک خداست، تنها یهو». به مدد چنین ملاحظاتی شاید بتوان مطلب مرا چنین بازنویسی کرد: «هر X ای که بیش از یک ذات الهی داشته باشد، خدا نیست؛ هر ذاتی که آن را نه فرید، بلکه بسیار (یا بیش از یکی) یافتیم، خدا نیست». گیچ پیشنهاد سودمندی کرده است [مبنی بر این] که آن مطلب را می توان چنین پرداخت: «هر آموزه یا داستانی که مستلزم بیش از یک ذات الهی باشد، بالضروره، دروغ است.»

well; 1953. **Philosophical Investigations**, trans. G. E. M. Anscombe Oxford: Blackwell: I, para.43.

همچنین بنگرید به: می توانی ... درباره یک واژه بگویی: "معنایش همان هدفش است".

(Wittgenstein, 1975. **Philosophical Remarks**, ed. R. Rhees, trans. R. Hargreaves and R. White. Oxford: Blackwell:59).

۱۷. مزامیر (۵۱: ۹-۱۰)

18. Morris, T.V. (ed.) 1987a. **The Concept of God** Oxford: Oxford University Press:6

19. Morris 1987b:10

۲۰. به نظر گیج، نظریه تفاوت ادعایی بین خدای فلسفه و خدای مؤمن مسیحی گیج کننده است؛ و حتی مهم تر این که، به نظر او بسیار عجیب است که خدایی آنسلمی با خدای مؤمن مسیحی در تقابل نهاده شود. به گمانم یادآوری این امر مناسب است که من واژه «مؤمن مسیحی» را عملاً به کار نمی برم. تقابل ارائه شده را مورس مطرح می کند و من مدعی نیستم که «آنها که خدا را فاعلی تلقی می کنند پیوسته در تغییر، کاملاً پاسخگو و زمانمند که همواره با موجودات مخلوق زمانمند کنش و واکنش دارد»، مؤمن مسیحی اصیلند. اگر چنین تصویری را القا کرده ام پوزش می خواهم. افزون بر این، بر این باور نیستم که خدای «آنسلمی» می بایست با خدای مؤمن مسیحی در تقابل نهاده شود؛ من، تنها تقابلی را که مطرح شده، منعکس می کنم. به گفته مورس: «آنها که از صفحات متون مقدس و واقعیت‌های هرروزه تجربه دینی تغذیه می کنند، آمادگی دارند که آشکارا، خدای ایمان را با خدای عقل ... در تقابل نهند.» گیج استدلالی می آورد تا بگوید چنین تقابلی برای آنسلم قدیس وجود ندارد؛ لکن از این امر که چنین تقابلی برای آنسلم قدیس وجود ندارد نتیجه نمی شود که چنین تقابلی مطرح نشده است. به گمان من، گیج بر این باور است که طرح چنین تقابلی نابخاست. برای رعایت انصاف نسبت به او، نمی توانم این موضوع را در اینجا بیش از این دنبال کنم؛ باید تنها، این نکته را خاطر نشان سازم.

۲۱. برآستی، همیشه ممکن نیست که یک چنین شکاف واضحی را ترسیم کرد؛ ولی این که شکافی وجود دارد در نگاه نخست (=Prima Facie) روشن به نظر می آید.

22. Morris 1987b.

۲۳. گیج خود را ناتوان می یابد از این که «آزمایش فکری» ای را که مورس به اجمال بیان می کند، انجام

دهد. به نظر من یکسانی ای که او بین مثال ریاضی و آزمایش فکری مورس قائل است، تنها یکسانی در بی معنایی است. با توجه به نامه خصوصی، اینک، با تحیر گیج راجع به اندیشه کشف یا درک این که موجودی آگاه اما نه همه دان و مانند آن، در واقع، کسی است که جهان را آفریده و حفظ می کند، همداستانم؛ زیرا همان گونه که گیج یادآور من شده، این پرسش رخ می نماید که «چگونه یافتن؟» - «به واسطه مشاهده ای تجربی؟» یا «بدان سبب که خود آن موجود آن را آشکار می سازد؟» اگر دومی منظور باشد، این مسأله به روشنی رخ می نماید که ممکن است چنین موجودی در اشتباه باشد. ممکن است کسی احتمال دهد که مورس به این مسأله چنین پاسخ می دهد که می توان تصور کرد که موجودی آگاه، لکن کمتر از همه دان جهان را آفریده و حفظ می کند؛ اندیشه موجودی کمتر از همه دان، یعنی موجودی کرانمند، که آفریننده و حفظ کننده جهان باشد، اندیشه غیرممکنی نیست. به گمان من، بجاست بگویم که گیج به این سخن پاسخ می دهد که هیچ موجودی جز موجودی همه دان نمی تواند آفریننده و حفظ کننده جهان باشد؛ زیرا اگر X کمتر از همه دان است، پس، خود X، موجودی مخلوق است. با این همه، روشن است که نمی توان موضوع را در اینجا بیشتر پی گرفت و مسأله، در این باره که آیا مورس چنین پاسخی خواهد داد، پایان نیافته باقی می ماند.

24. Morris 1987: 19

25. Ibid: 19-20

26. Ibid:20

27. Morris 1987a:4

28. Ibid:5

29. Hartshorne, C. 1969. 'The God of Religion and the God of philosophy', in G.N.A. Vesey (ed.), *Talk of God*, Royal Institute of Philosophy Lectures, London and New York: Macmillan and St Martin's Press: 162-3.

30. Geach, P. T. 1968: ch.2.

31. Frege, G. 1952. 'on Concept and object', in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, eds P.T. Geach and M. Black. Oxford: Blackwell.

32. Charlton, W. 1988. *Philosophy and Christian Belief*. London: Sheed and Ward:63

۳۳. گیج در آخرین بخش مقاله اش، این پرسش مهم را پیش می کشد که آیا، براسستی، خدای حقیقی

پرستیده می شود یا نه. با او هم‌آیم که این مسأله که آیا، براستی، خدای حقیقی پرستیده می شود یا نه، نمی تواند با این استدلال فیصله یابد که چون تنها یک خدا وجود دارد، هیچ التماس و تضرعی (λατσεια) نمی تواند «به مخاطب حقیقی نرسد». او چندین نمونه می آورد که در آنها کل این جهت گیری نادرست التماس و تضرع (λατσεια) «تقریباً مسلم» است. می توانیم از چنین نمونه هایی، دست کم مجموعه ای از ویژگیهایی را گرد آوریم که برای این که F ای خدا نباشد بسنده است و برای این که F ای خدا باشد ضروری است. در عین حال، گمان می کنم با گرد آوردن این فهرست، هنوز با همان مسأله، دست کم، دو معنا یا کاربرد توصیفی به ظاهر ناسازگار برای «خدا، مواجهیم؛ زیرا از مجموعه ویژگیهای گرد آمده کشف می کنیم که برخی اعضای مجموعه، هم با مفهوم «خدا»ی انفعال ناپذیر، تغییرناپذیر، به دور از دستبرد زمان و، به مفهومی مابعدالطبیعی، بسیط سازگارند، و هم با مفهوم «خدا» به عنوان فاعل پیوسته در تغییر، کاملاً پاسخگو و زمانمند که پیوسته با آفریده هایش کنش و واکنش دارد؛ و دیگر اعضای آن مجموعه (دست کم یکی) با، تنها، یکی از آن مفهوما سازگارند. از نامه خصوصی می فهمم که برای گیچ مسأله سازگاری مفهوم «خدا» به عنوان فاعل پیوسته در تغییر، کاملاً پاسخگو و زمانمند و مانند اینها وجود ندارد؛ او به سادگی، این اندیشه را به دلیل این که نادرستش می داند نمی پذیرد. او معتقد است که این دو دیدگاه، این دو مفهوم، این دو معنای توصیفی که بیان کرده ام، ناسازگارند و انسان باید انتخاب کند (مقایسه کنید با بند پایانی [مقاله] اش).

۳۴. از ویراستار سپاسگزارم که اجازه داد برخی پاسخهای مقدماتی نکاتی را که پروفیسور گیچ مطرح کرده در نسخه تجدیدنظر شده این مقاله بگنجانم. همچنین، به خاطر نظرات گرانسنگ پروفیسور گیچ، هم در نوشته عمومی، و هم بویژه، در نامه خصوصی ایشان، فراوان وامدار آن جناب هستم.

یادداشت‌های مترجم:

- [1] Michael Durrant
- [2] Russell, B.
- [3] Wittgenstein, L.
- [4] Thomas Morris
- [5] Peter Geach

[6] G. Frege

[7] Drjane Martin Soskice

[8] **Metaphor and Religious Language**

[9] St Thomas Aquinas

[۱۰] ترجمه، عیناً از ص ۹۴۷ ترجمه فارسی کتاب مقدس که به همت انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل ۸۶-۱۹۸۰ به چاپ رسیده است، آورده شده است.

[۱۱] همان، ص: ۸۶۸.

[۱۲] همان، ص: ۸۶۸.

[13] **Magnificat**

[14] **The Concept of God**

[15] **Anselmian Explorations**

[16] Thirty-Nine Articles of the Church of England.

[17] **Prima Facie Case**

[18] Patriachs

[19] Ur

[20] demiurge

[21] Charless Hartshornes

[22] William Charlton

[23] **Aristotle**

[24] John Locke

[25] Lockyer

[26] helium

[27] Descartes