



## کارکرد گرایي و زبان الهيات

پديدآورده (ها) : واعظي، احمد

اديبان، مذاهب و عرفان :: معرفت :: زمستان 1375 - شماره 19 (ISC)

از 57 تا 63

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/12202>

دانلود شده توسط : سيد سجاد ال سيد غفور

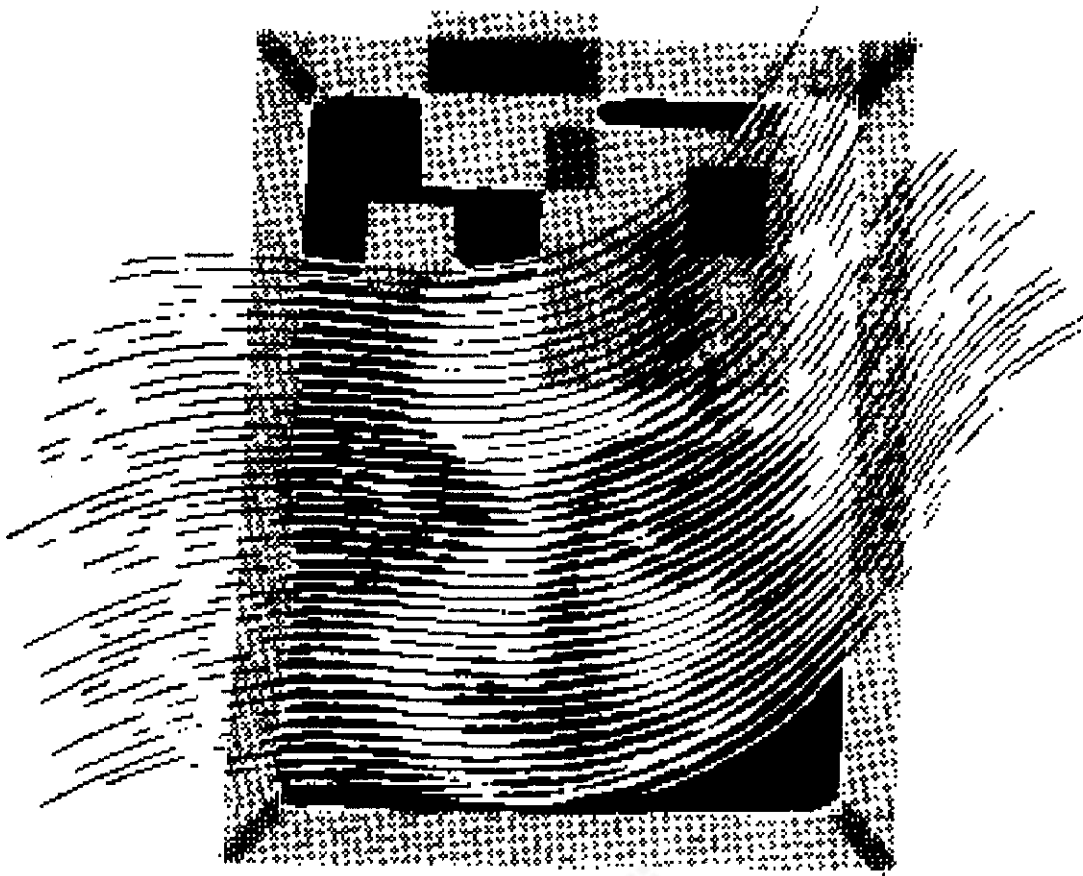
تاريخ دانلود : 21/04/1397

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

[www.noormags.ir](http://www.noormags.ir)



# کارکردگرایی و زبان الهیات

• حجة الاسلام احمد واعظی

## مقدمه

سخن گفتن از خدا و اوصاف و افعال او بخش عظیمی از محتوای زبان دین را به خود اختصاص می‌دهد و همواره این سؤال مطرح بوده است که آیا بشر در قالب مفاهیم و الفاظ متداول خود، می‌تواند خدا را بشناسد و درباره او سخن بگوید یا نه؟

منشأ این سؤال از یک سو، در این نکته نهفته است که خداوند وجودی کاملاً مغایر و متفاوت از وجود انسان و سایر مخلوقات دارد و از سوی دیگر، زبان متداول ما بر اساس مفاهیمی شکل گرفته که ذهن ما در ارتباط با انسانها و سایر وجودات امکانی پیرامون خود، آن را ساخته است. لذا، به طور طبیعی، امکان و قابلیت به کار بستن این زبان در قبال یک وجود کاملاً متعالی مورد شک و تردید واقع می‌شود.

این پرسش عکس‌العملهای گوناگونی را در

میان متکلمان و اندیشمندان دینی برانگیخته است؛ برخی معتقد به تعطیل و عدم امکان سخن گفتن از خدا شده‌اند و برخی به رمزی بودن (symbolic) این زبان اذعان کرده‌اند. گروهی نیز بر این باورند که اساساً این گزاره‌ها غیر واقعی و صرفاً بیانگر احساسات گوینده می‌باشند و هیچ اطلاعی از واقع خارجی به ما ارائه نمی‌دهند.

ویلیام آلتون مدعی است که می‌توان زبانی ساخت که به مدد مفاهیم آن، به شکل حقیقی، درباره خداوند سخن گفت. این زبان میان انسان، خدا و سایر مخلوقات مشترک است و زبان مختص خداوند نیست. وی با کمک گرفتن از نظریه کارکردگرایی (Functionalism) سعی می‌کند اوصاف مشترک میان خدا و انسان، مانند علم، قدرت و اراده، را به گونه‌ای معنی کند که این اوصاف بر خدا و انسان به نحو حقیقی و غیرمجازی واحد

و مشترک، صدق کند.

در نظری، کلید اصلی داشتن زبان حقیقی مشترک میان خلق و خالق در این نکته است که ما بتوانیم مفهومی (concept) واحد و مشترک از صفات انسان و خدا داشته باشیم او مدعی است که علی‌رغم تفاوت آشکاری که میان خدا و انسان وجود دارد، می‌توان به این مفاهیم مشترک دست یافت، اما باید توجه داشت که خاستگاه انتزاع این مفاهیم مشترک، کارکرد و عمل (function) این اوصاف است؛ یعنی واقعیت علم خدا و علم انسان فی حد ذاته مفهوم مشترکی با هم ندارند؛ اما از آنجا که عمل و کارکرد مشترکی دارند می‌توان مفهوم واحدی را در نظر گرفت که حاکی از این کارکرد مشترک باشد و لفظ علم را دال بر این مفهوم دانست. لذا، به علم استعمالی حقیقی، هم بر خدا و هم بر انسان قابل تطبیق است. هر چند در استعمال عرفی و متداول چنین نیست.

با استفاده از این روش، اولاً، نظریه تعطیل و عدم امکان سخن گفتن از خدا رد می‌شود. ثانیاً، استعمال حقیقی (literally) این الفاظ در قبال خداوند تصحیح می‌شود. ثالثاً، زبان الهیات، زبانی مشتعل بر ارائه شناخت از واقع (cognitive) می‌گردد که صدق و کذب برادر است، نه قضایی که صرفاً احساسات‌گوینده را بیان می‌کنند.

در این مقاله، سعی بر آن است که ابتدا مفاد این نظریه به طور کامل، تبیین گردد، سپس با تطبیق این نظریه بر دو صفت علم و خواست (want) الهی (به عنوان نمونه) نشان داده شود که تفاوت وجودی خداوند با سایر مخلوقات مانع از ساخت زبانی مشترک بر اساس کارکرد نیست. در پایان، تلاش آستون در این زمینه مورد نقادی قرار گرفته و معلوم گردیده که تلاش وی در تطبیق نظریه کارکردگرایی بر زبان دین تا چه حد از موفقیت برخوردار است.

آستون این نظریه را در مقاله *Functionalism and Theological language* مطرح کرده است. این مقاله در کتب متعددی، از جمله کتاب *The concept of God* به چاپ رسیده است. در این نوشتار، از دو مقاله اول و دوم کتاب *Talk about God* تألیف آستون نیز مدد گرفته شده است.

### تبیین نظریه کارکردگرایی

پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های طرح این نظریه، که بیانگر زمینه‌ها و فضای طرح آن است و بعضاً موجب روشن شدن محتوای آن می‌باشد، به قرار ذیل است:

- ۱- وجود خداوند کاملاً متفاوت و مغایر با وجود انسان است. این مغایرت (otherness) را می‌توان در خصایص پنج‌گانه زیر خلاصه کرد:
  - الف - جسم نداشتن؛
  - ب - بی‌نهایت بودن؛
  - ج - بی‌زمان بودن؛
  - د - بسیط مطلق بودن؛
  - ه - وجودی در عرض سایر وجودات نداشتن، بلکه خود وجود و هستی صرف (Being itself) بودن.

آستون به واقعیت داشتن دو مغایرت اخیر چندان اعتقادی ندارد، ولی سه مغایرت اول را می‌پذیرد و معتقد است که این نظریه با وجود این سه مغایرت، با زبان الهیات منطبق است. لذا، به طور مجزا، از این مطلب بحث می‌کند و نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این سه خصیصه مانع از داشتن زبان مشترک نیست.

۲- گرچه اندیشه انسان‌وار دانستن خداوند به طور کامل، و تطبیق همه صفات انسانی بر او، مثلاً دست و پا داشتن وی، اندیشه

نادرستی است، اما نمی‌توان برخی صفات روانی و فاعلی (agential) انسان، مانند علم، عشق و سازندگی، را به او منسوب کرد. اساساً در سخن از خداوند، ناچاریم که از اصطلاحات متداول بین خودمان استفاده کنیم و نمی‌توانیم مفاهیم رایج را یکسره حذف نماییم. حتی اگر خداوند را با اصطلاحاتی همانند وجود صرف، واحد متعالی و علت هستی بخوانیم بالاخره، از کلماتی چون وجود، واحد و علت استفاده کرده‌ایم که همگی در مورد وجودات امکانی نیز استعمال می‌شوند.

۳- کلمات و اصطلاحات رایج در میان انسانها را به شش روش می‌توان در سخن گفتن از خداوند به کار برد. لازم به ذکر است که برخی از وجوه تغایر پنج‌گانه که در بند یک، بدان اشاره شد- با برخی از این روشها ناسازگار است. این شش روش عبارتند از:

الف- هم‌معنایی تمام عیار؛ یعنی الفاظی که درباره خداوند به کار می‌روند دقیقاً به معنای رایج آنها باشد.

ب - هم‌معنایی اصلاح شده؛ یعنی معانی الفاظ به گونه‌ای تعریف و بازسازی شوند که بتوانند متحداً بر خلق و خالق صدق کنند. (کاری که آستون می‌خواهد با استفاده از نظریه کارکردگرایی انجام دهد.)

ج- درباره خداوند الفاظ و معانی خاصی وجود دارد که فقط بر او قابل تطبیق است و در ظرف وجودات امکانی، قابل به کار بستن نیست و ما فقط می‌توانیم آنها را درک کنیم.

د- نظریه تشبیه (analogy) که بر اساس قوانین تشبیه در معانی الفاظ متداول، توسعه ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که در قبال خداوند قابل استعمال باشد.

ه- استعمال مجازی (metaphor) کلماتی که به نحو حقیقی در قبال انسان به کار می‌روند. و - استعمال رمزی (symbolic) مفاهیم رایج.

معتقدان جدی مغایرت انسان و خدا معمولاً یکی از سه راه اخیر را انتخاب می‌کنند و راه اول را منکرند. امکان راه دوم و سوم را نیز معمولاً منتفی می‌دانند.

۴- نکته اساسی این نظریه آن است که ما می‌توانیم مفهومی واحد از مصادیق کاملاً متغایر انتزاع کنیم، مشروط بر آنکه این دو امر متغایر دارای حیثیت واحد و مشترکی باشند که منشأ آن انتزاع باشد. در این فرض، مسلم است که کیفیت وجدان و تحقق این معنای مشترک در هر یک از این دو موضوع، متفاوت خواهد بود. به عنوان مثال، هم به قطار و هم به یک رشته‌ای از افکار، منظم بودن را نسبت می‌دهیم، در حالی که واقعیت نظم قطار با نحوه

وجودی نظم افکار کاملاً مغایر است، ولی این تفاوت مانع از انتزاع مفهوم مشترک (نظم) نمی‌گردد؛ یا انسان و زنبور هر دو سعی می‌کنند ولی نحوه خارجی این سعی و تلاش یکسان نیست.

۵- اوصاف موجود شخصی (Personal) به دو دسته روانی (Mental predicate) و فعلی (act Predicate) قابل تقسیم است. آستون با تبیین کارکردی اوصاف روانی تلاش کرد تا اثبات کند که اوصاف روانی بر اوصاف فعلی تقدم منطقی دارند. اگر ما فهم صحیحی از اوصاف روانی نداشته باشیم نمی‌توانیم اوصاف فعلی را درک کنیم. به عنوان مثال، «خلق» از اوصاف فعلی است و معنای آن ایجاد تغییر در عالم خارج با قصد و اراده است. اگر ما از قصد و اراده، که اوصافی روانی هستند، شناختی نداشته باشیم معنای خالق بودن را نمی‌فهمیم.

هر چند در کلام آستون توجهی برای عدم تعرض به اوصاف فعلی ذکر نشده است، ولی می‌توان توجیه کرد که تبیین کارکردی اوصاف روانی بسیار مشکل‌تر از اوصاف فعلی است. لذا، موفقیت در اوصاف روانی به طریق اولی، موفقیت در تبیین کارکردی محمولات فعلی را نیز در پی خواهد داشت.

۶- حرکتی که در فلسفه نفس معاصر، تحت عنوان کارکردگرایی، مطرح است کمک شایانی به بحث انتزاع مفاهیم مشترک از امور متغایر می‌کند. گرچه این مسلک هم تحلیلی کارکردی از ماهیت حالات روانی و هم معنای اصطلاحات روانی را، که در زبان متعارف کاربرد دارد (مانند علم، قدرت، قصد، میل، باور، اعتقاد)، ارائه می‌دهد، اما در قسم اخیر، مباحثات آنها مورد نظر است؛ زیرا مفهوم این اصطلاحات مطلوب ماست، نه ماهیت و نحوه وجود این اوصاف.

بر اساس این نظریه، می‌توان معنای اصطلاحاتی همانند اراده، علم و میل را بر اساس عملکرد و رفتاری که با فرض وجود شرایط خاص محقق می‌شود، تبیین کرد. به عبارت دیگر، مفهومی که از این الفاظ در ذهن ما شکل می‌گیرد مفهومی روانی نیست، بلکه بر اساس کارکرد و رفتاری که این حالات در پی دارند چنان مفهومی پیدا می‌کنند.

اساس این نظریه بر این اصل استوار است که «کار اصلی روان آدمی تنظیم رفتار است». لذا، رابطه‌ای عمیق میان روان و رفتار خارجی وجود دارد. میل‌ها، نفرت‌ها و آرزوها برای رفتار انسان اهدافی پدید می‌آورند و علم، احساس و باور، زمینه‌ها و اطلاعات لازم برای پی‌گیری آن اهداف را در اختیار ما قرار می‌دهند. اینکه معنی و مفهوم یک اصطلاح بر

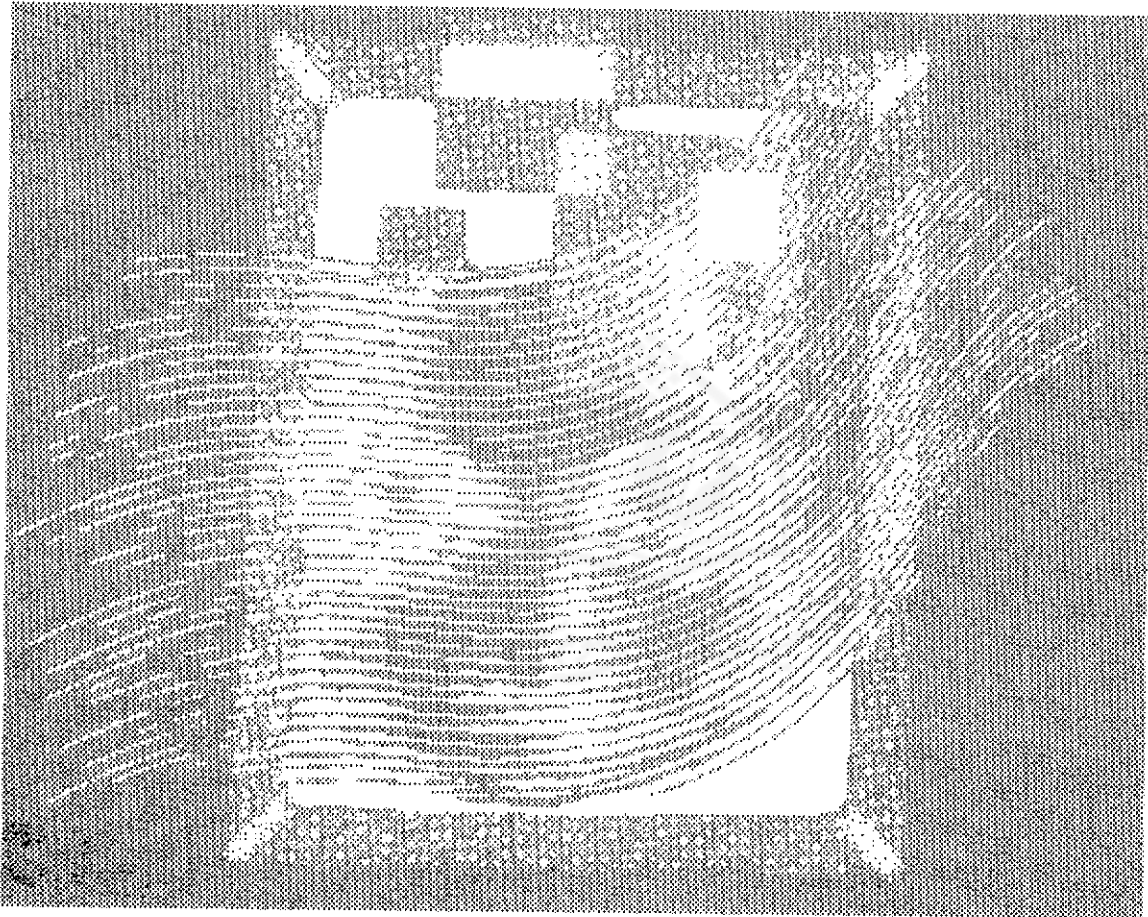
اساس کارکرد تعیین گردد امر غریبی نیست؛ زیرا در زبان متعارف ما، نمونه‌هایی از این دست وجود دارد؛ مثلاً اسامی برخی آلات و ابزار چنین است. بلندگو، تله موش نمونه‌هایی هستند که صرف‌نظر از شکل، جنس و نحوه عمل، کارکردهایی مطابق با معنی و مفهوم خود دارند؛ مثلاً، به هر وسیله‌ای که موجب ازدیاد صدای متکلم شود، بلندگو می‌گویند.

۷- کارکردگرایی، شکل اصلاح شده رفتارگرایی (behaviourism) است. رفتارگراها

مرادشان استعداد تکوینی نفس بر انجام کار است؛ مانند استعداد شکر برای حل شدن در آب. رفتارگرایی وجود سایر حالات روانی را نادیده می‌گیرد و بین یک حالت روانی و فعل خارجی یا استعداد انجام آن فعل مستقیماً ارتباط برقرار می‌کند. اما کارکردگرایی معتقد است که در صدور یک فعل خارجی تنها یک حالت روانی مؤثر نیست، بلکه در انسان حالات روانی متعددی وجود دارد که با هم در تعامل و تعارض اند و اگر سایر حالات روانی

بارانی و کلاه را کافی نداند، قصد بیرون رفتن از محلی داشته باشد و سایر شرایط. بر اساس کارکردگرایی، هر حالت روانی در ظرف حصول برخی حالات روانی دیگر تعیین‌کننده رفتاری خاص می‌شود و بدون در نظر گرفتن سایر حالات، قابل تعریف نیست. در این تحلیل، برای تعریف هر حالت روانی از دو عنصر مدد گرفته می‌شود:

۱- معلولهای آن حالت روانی که عبارت باشند از رفتار خارجی یا استعداد آن؛



به نحو خاصی بین حالات روانی و رفتار خارجی ارتباط برقرار می‌کردند، به گونه‌ای که معنای «باور به باریدن باران» را با عباراتی همچون لباس گرم به تن کردن یا چتر با خود داشتن در هنگام بیرون رفتن بیان می‌نمودند. برخی رفتارگراها این امر را قدری تعدیل می‌کردند و اعتقاد و سایر حالات روانی را بر اساس فعل خارجی تعریف نمی‌نمودند، بلکه بر اساس استعداد و وضعیت نفس (disposition)، آن را در انجام اموری مانند چتر با خود داشتن و لباس گرم به تن کردن (در مثال فوق) تعریف می‌کردند.

مراد رفتارگراها و کارکردگراها از disposition یک امر روانی نیست، بلکه

مساعد وجود نداشته باشد یک حالت روانی نمی‌تواند به تنهایی منجر به فعل خارجی یا استعداد انجام آن شود. بنابراین، برای تحقق فعل خارجی، زمینه کامل روانی لازم است. کارکردگرایی مجبور است که در تبیین مفهوم هر اصطلاح روانی سایر حالات روانی را به شکلی دخالت دهد و نمی‌تواند به شکل بسیط، حالت روانی «الف» را بر اساس رفتار «ب» یا استعداد تکوینی نفس در انجام «ب» تعریف کند. در مثال اعتقاد به باریدن باران، وقتی می‌توان این اعتقاد را به رفتار یا استعداد رفتار تبیین کرد که سایر شرایط روانی مهیا باشد؛ یعنی شخص از چتر به دست گرفتن متنفر نباشد، حاضر به خیس شدن نباشد،

۲- سایر حالات روانی به عنوان شرط و زمینه. برخی از کارکردگراها عنصر سوم را نیز در نظر می‌گیرند و تحلیل کارکردی این حالات را با سلسله علل پیدایش آن حالات روانی مرتبط می‌دانند در نتیجه، مفهوم کارکردی حالت «الف» عبارت خواهد بود از مفهوم ارتباطات علی «الف» با علل و معالیل خود (in put - out put) و سایر حالات روانی.

رفتارگرایی، یک نظریه تحویل‌گر (reductive) است؛ زیرا حالت روانی را به رفتار یا استعداد انجام رفتار تبدیل می‌کند، برخلاف نظریه کارکردگرایی. نظریه اخیر در تعریف هر حالت روانی، از سایر حالات به

عنوان شرط استفاده می‌کند. پس اگرچه به رفتار نظر دارد، لکن حالت روانی را هم نادیده نمی‌گیرد و آن را به غیر روانی تعریف نمی‌کند تا نظریه‌ای تحویل‌گر باشد.

۸- برای هدفی که ما در نظر داریم، نیازی به بحث درباره ماهیت و حقیقت حالات روانی نیست. پس می‌توانیم دیدگاه کارکردگراها درباره ماهیت حالات روانی را نادیده بگیریم. آنان وجود پدیداری (Phenomenal) و روانی این حالات را منکرند و به استعداد انجام افعال خاص درباره این حالات معتقدند.

بحث ما در هستی‌شناسی این حالات روانی نیست، بلکه صرفاً می‌خواهیم از این حالات تصور و مفهومی بر اساس کارکرد آنها عرضه کنیم که در نتیجه، ما را قادر سازد که این تصور مفهوم را بر هر موجودی که این حالت روانی را دارد انطباق دهیم، گرچه در نحوه وجود با هم یکسان نباشند.

۹- همان‌گونه که در بند چهار ذکر شد، اساس این نظریه بر این نکته استوار است که تفاوت‌های وجودی مصادیق مانع از صدق مفهوم واحد انتزاعی بر آن مصادیق نمی‌گردد؛ زیرا این‌گونه مفاهیم از عملکرد آنها انتزاع می‌شود، نه از نحوه وجود و ساختمان داخلی و نحوه عمل آنها. لذا، می‌توانیم مفهوم حافظه و تذکر را هم به انسان و هم به کامپیوتر نسبت دهیم، با اینکه نحوه ذخیره اطلاعات در این دو و مکانیسم دست‌یابی و آگاهی به آن ذخایر با یکدیگر کاملاً مغایر و متفاوت است.

آیا همین مقدار از بحث به ما این اجازه را می‌دهد که بدون هیچ مزاحمتی، اوصاف روانی انسان را به صورتی کارکردی تحلیل کنیم و این مفاهیم را به خداوند نیز نسبت دهیم؟ واقعیت این است که ما هنوز یک احتمال را نادیده گرفته‌ایم؛ این احتمال وجود دارد که تفاوت وجودی خداوند با انسان به‌گونه‌ای باشد که عملاً وجود مفهوم کارکردی مشترک در میان آنها ممکن نباشد. به عبارت دیگر، ممکن است خداوند عملکردی (function) مشابه انسان نداشته باشد و در نتیجه، عمل انسان و عمل خداوند منشأ انتزاع مفهوم واحد مشترک نشوند.

### امکان تطبیق این نظریه بر زبان الهیات

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

بدین منظور، باید مشخص شود که ویژگی‌ها و خصوصیتی که موجب تغایر وجودی خداوند از انسان می‌شوند مانع داشتن عملکرد مشابه نیستند. از آنجا که آلتون به سه وجه از پنج وجه تغایر مذکور در بند یک معتقد است، می‌کوشد که موانع نبودن این سه خصوصیت را مدلل سازد.

اولین وجه تمایز این است که خداوند فاقد بدن و ماده (Incorporeality) می‌باشد. فقدان جسم و بدن ممکن است این اشکال را به وجود آورد که اساساً مفهوم «کار» را نمی‌توان به خداوند نسبت داد؛ زیرا «کار» عبارت است از حرکت دادن بدن و اگر بنا باشد که اوصاف روانی نظیر علم، اراده، قدرت و قصد را به عنوان هدایتگر عمل تلقی کنیم و معنی و مفهوم آنها را بر اساس اعمالی که به دنبال می‌آورند، تفسیر نماییم (البته به شرط وجود حالات روانی متناسب با آن) هرگز به این معنی قابل تطبیق بر خداوند نیستند؛ چون او کاری ندارد (به دلیل آنکه بدن ندارد).

این اشکال قابل رفع است؛ زیرا «کار» عبارت از حرکت دادن بدن نیست، بلکه به پدید آوردن چیزی در جهان خارج، با اراده و قصد، «کار» می‌گویند و تفاوتی نمی‌کند که این پدید آوردن به وسیله بدن باشد یا بدون آن. این تعریف از «عمل» و «کار» بر موجود مجزود بدون بدن نیز صادق است؛ چون او به اراده خودش و بدون وساطت بدن در عالم خارج تصرف می‌کند.

دومین وجه تمایز خدا از انسان منفک بودن او از زمان (timeless) است. به نظر می‌رسد که این افکاک از زمان مانع از انتزاع مفاهیم کارکردی از اوست؛ زیرا عمل و کار اموری هستند که در بستر زمان و به نحو تدریجی، واقع می‌شوند. لذا، هر موجود بی‌زمانی قابل انتساب نیست.

این اشکال نیز رفع می‌شود؛ زیرا گرچه مفهوم عرفی «عمل» مشتمل بر استمرار زمان است و زمان به عنوان ظرف تحقق عمل تلقی می‌شود، لکن با قدری توسعه در معنای عمل، می‌توان آن را به موجود مجزود از زمان نیز نسبت داد.

همان‌گونه که در بند ۷ اشاره شد، برخی کارکردگراها در مفهوم کارکردی اوصاف روانی توسعه قابل شده‌اند و مفهوم کارکردی حالت «الف» را بر اساس مفهوم ناشی از روابط علی «الف» با سلسله معلول و علل او از یک سو و وجود برخی حالات روانی به عنوان شرط از سوی دیگر، تحلیل می‌کنند. مطرح شدن روابط علی در تعریف یک حالت، موجب می‌شود که شبهه جدیدی به وجود بیاید؛ به این بیان که

مفهوم کارکردی، که از روابط علی یک حالت روانی انتزاع می‌شود، عرفاً مستلزم توالی زمانی است؛ چون تأثیرات علی و معلولی در بستر زمان واقع می‌شود. پس این‌گونه مفاهیم قابل استناد به موجود منفک از زمان نیست.

در جواب، آلتون نشان می‌دهد که عمل و کاری که بر اساس رابطه علی و معلولی واقع می‌شود در همه موارد، مستلزم توالی زمان نیست، بلکه در مواردی، بین آنها معیت (co existence) وجود دارد. به عنوان مثال، اگر شخصی خواسته باشد بفهمد که انجام عمل A ضرورتاً او را به X می‌رساند یا نه و انجام عمل A را برای خود ممکن ببیند، به انجام آن تمایل پیدا می‌کند. در این مثال، بین برخی حالات (خواست) و میل به انجام A، رابطه علی برقرار است. همچنین برخی حالات روانی مانند علم به رابطه A با X و علم به امکان انجام A نقش شرط را به عهده دارند؛ اما همه اینها به شکل معیت موجودند، نه در توالی و تعاقب زمانی.

پس در مواردی که توالی زمانی در کار نباشد، این مفاهیم به همان معنای عرفی خود بر خداوند قابل صدق‌اند و در مواردی که رابطه علی مستلزم تعاقب زمانی است، با توسعه‌ای که ایجاد می‌کنیم، می‌توانیم مفهوم کارکردی را بر خداوند نیز انطباق دهیم.

باید مطمئن باشیم توسعه‌ای که در معنای عرفی ایجاد می‌کنیم خللی به هدف ما نمی‌رساند؛ زیرا ما در صدد ساخت زبانی هستیم که بتواند در قبال خلق و خالق به نحو غیرمجازی به کار رود و چنین نیست که لزوماً اجزای این زبان با معنای عرفی این الفاظ مطابقت تام داشته باشد.

سومین وجه تمایز خدا از انسان بی‌نهایت بودن اوست. بی‌نهایت بودن به معنای فقدان جهات نقص و واجد همه کمالات بودن است؛ کمالاتی مانند علم مطلق، قدرت مطلق و خیر کامل. برای تبیین این مطلب، که آیا بی‌نهایت بودن مانع داشتن اوصاف مشترک کارکردی می‌باشد یا نه، آلتون ابتدا تبیینی کارکردی از دو وصف «خواست» و «علم» عرضه می‌کند و امکان تطبیق این مفاهیم را با وجود بی‌نهایت بررسی می‌نماید. این دو وصف به عنوان دو نمونه هستند و امکان این دو وصف نیز مستلزم امکان سایر اوصاف روانی است.

### تحلیل کارکردی وصف «خواست» و «علم»

یکی از تحلیل‌هایی که از «خواست» ارائه شده این است که وقتی امری مطلوب کسی است و آن را می‌خواهد و در عین حال، می‌داند که عمل «الف» منتهی به این مطلوب می‌شود

نسبت به انجام «الف» اراده (will) پیدا می‌کند. پس می‌توان «خواست» را بر اساس اراده انجام فعلی که مولد مطلوب است تحلیل کرد.

این تحلیل غیرقابل دفاع و ساده‌انگارانه است، از آن‌رو که موارد فراوانی وجود دارد که در عین حال که «خواست» وجود دارد، ولی به دلایلی، مانند وجود موانع، تنفر از انجام کار و مشکلاتی که انجام چنین کاری برای شخص فاعل در پی دارد، اراده انجام فعل در کار نیست. تحلیل دیگر این است که در تعریف فوق، به جای «اراده انجام "الف"» کلمه «تمایل (tendency) انجام "الف"» را قرار دهیم. آیا با این تغییر، می‌توان از این تعریف دفاع کرد و آن را به خدا نسبت داد؟

صرف نظر از امکان یا عدم امکان ارائه تحلیلی کارکردگرایانه از «خواست»، به نظر می‌رسد که اساساً نمی‌توان وصف خواستن (به هر معنی) را به خداوند نسبت داد، به دلیل آنکه خواستن یک شیء مستلزم آن است که خواهان، نقص و کمبودی دارد که با نیل به مطلوب و خواسته خود، در صدد جبران آن است و چون خداوند وجودی بی‌نهایت و کمال مطلق است، لذا نمی‌تواند خواهان چیزی باشد.

آلستون معتقد است که این اشکال چندان جدی نیست. به فرض آنکه بپذیریم معنای عرفی «خواست» مستلزم نقصان و کمبود است، با اندک تغییری در معنای «خواست»، می‌توان آن را به گونه‌ای معنی کرد که متضمن نقص نباشد؛ زیرا می‌توان تصور کرد که خواهان خواستی داشته باشد که نفع و نتیجه آن عاید شخص او نشود.

این تغییر به این شکل است که مدعی می‌شویم نکته اساسی در «خواستن»، حالت هدفداری (goal setting) شخص خواهنده است. هر فاعلی که در فعلش هدفی دارد، «خواست» دارد، هر چند آن هدف دارای نفعی نباشد که عاید او گردد. خدای بی‌نهایت و کامل مطلق، به این معنی، می‌تواند «خواست» داشته باشد؛ زیرا در افعالش هدفدار است.

این توسعه با تعریف دومی که از «خواست» ذکر شد، سازگار است؛ یعنی «خواست» بر اساس تمایل به انجام «الف» در ظرفی که شخص می‌داند «الف» به هدف و مقصود مشخصی منتهی می‌شود، قابل تفسیر است. باید به این نکته توجه کرد که در انسان امور و حالات عدیده‌ای وجود دارد که همگی هدفدارند؛ مانند آرزوها، شوق‌ها، نفرت‌ها و خواست‌های اخلاقی. در نتیجه، کلمه «خواست» به معنای وسیعی بر همه آنها قابل انطباق است. پس انسان همواره خواست‌های

متنوعی دارد که بعضاً با یکدیگر در تعارض‌اند. اما به این علت که خداوند موجودی کامل است و دارای امیال و شهوات متعارض نیست، چنین تنوع مصداقی‌ای در او تصور نمی‌شود. او در مورد یک امر، دارای تعدد «خواست» نیست (که در نتیجه تعارض آنها، یکی بر دیگران غلبه کند)، بلکه او فقط یک «خواست» دارد. آنچه که او در مرتبه علم خود بهترین و خیر می‌بیند همان مورد خواست اوست.

با توجه به نکته اخیر، می‌توانیم به جای تفسیر «خواست» خداوند، بر اساس هدفمندی، آن را بر اساس شناخت خیر و شناخت خوبی‌ها تحلیل کنیم؛ یعنی بگوییم «خواست خدا عبارت است از انجام فعلی که او خیر دانسته است». طبق این تفسیر، خواست خدا به علم او به خیر بازگشت می‌کند.

برگرداندن خواست خدا به علم او به خیرات موجب می‌شود که فعل او را تابع علم او به خیر بودن بدانیم و در نتیجه، نظام ارزشی را مستقل از فعل الهی و بلکه متقدم بر او تلقی کنیم. برخی از متکلمان معتقد به استقلال اراده الهی (Voluntarists) این نظر را قبول ندارند و آن را مستلزم محدود دانستن فعل الهی می‌دانند. طبق نظر آنها، نظام ارزشی، فوق افعال الهی نیست، بلکه خود، مخلوق خداوند است و ارزشها به واسطه فعل الهی و اراده او ایجاد می‌شوند. پس اراده خدا و فعل او به واسطه علم او به ارزشها و خیرات هدایت نمی‌شود یا دست کم، یک فعل وجود دارد که چنین نیست و آن فعل عبارت از «ایجاد ارزشها» است؛ زیرا ورای این فعل خوبی و ارزشی وجود ندارد که علم به آن از مبادی تحقق آن فعل باشد.

آلستون معتقد است که مسلک کلامی اخیر نیز برای تحلیل خواست (برگرداندن آن به علم به خیر بودن فعل) مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ چون این متکلمان در نهایت می‌پذیرند که برخی افعال منطبق بر علم به خیر بودن هستند و فقط درباره یک فعل، مضرانه این انطباق و تبعیت را منکرند. پس هر کدام از این دو مسلک کلامی را اختیار کنیم خللی در این بحث (ارائه تحلیلی کارکردی از خواست) ایجاد نمی‌کند.

ممکن است به ذهن خطور کند که چنین تحلیلی از خواست خدا قابل انطباق بر خواست انسان نیست؛ چون این حالت، که عمل خارجی انسان مستند به علم او به خیر بودن آن عمل باشد، همیشه وجود ندارد. از آنجا که نظیر این اشکال در تحلیل کارکردی از علم نیز وجود دارد، ابتدا تحلیل آلستون از علم

رایان می‌کنیم، سپس به بررسی این اشکال مشترک می‌پردازیم.

پیش از پرداختن به تحلیل مفهوم علم، باید به این نکته اشاره کنیم که در انسانها، باور و اعتقاد (belief) با علم (knowledge) تفاوت دارد؛ زیرا گاهی اعتقاد داریم ولی علم نداریم؛ یعنی نسبت به مسأله جهل مرکب داریم. لذا، مفهوم باور و اعتقاد غیر از مفهوم علم است.

اما به دلیل اینکه درباره خداوند جهل مرکب تصور نمی‌شود و باور او با علم‌اش منطبق است، ما با دو مفهوم سر و کار نداریم و علم خدا همان باور و اعتقاد اوست. لذا، فقط از مفهوم علم بحث می‌کنیم و می‌خواهیم کارکرد علم را در خداوند پیدا کنیم؛ یعنی بررسی کنیم که آیا این حالت روانی (علم) نقش هدایتگری رفتاری خاصی دارد یا نه.

علم انسانی دارای دو کارکرد است:

۱- علم به یک حالت و وضعیت که اگر با خواست انسان توأم باشد موجب ایجاد فعل خارجی خاص یا دست‌کم تمایل به انجام آن می‌شود.

۲- ترکیب این علم با سایر علمها که موجب به وجود آمدن علم جدیدی می‌شود و از آن به «استنتاج» تعبیر می‌کنیم.

آلستون می‌گوید: تصویر این دو کارکرد برای علم الهی مشکل ایجاد می‌کند؛ اگر معتقد باشیم که خداوند وجودی بی‌زمان است و دایره اراده الهی را آن قدر توسعه دهیم که شامل افعال ارادی نیز بشود، یعنی تمامی امور عالم، از جمله افعال انسان مخلوق خداوند باشد، در این صورت، ناچاریم که تمام آفرینش را یک فعل واحد پیچیده بدانیم که به اراده‌ای ازلی و خارج از اقل زمان و تدریجیات موجود شده‌اند. بنابراین، آن تدرج و توالی که در بستر زمان در میان موجودات مادی مشاهده می‌کنیم به معنای تعدد فعل و خلقت الهی نیست. خداوند یک خلقت بیشتر نداشته، نه اینکه در هر زمانی، خلقتی داشته است. لذا، علم جزئی او به حادثه‌ای موجب صدور خلقتی جدید از خداوند نمی‌شود. پس علم او به تفصیلات عالم نقشی در فاعلیت او ندارد و در نتیجه، رفتار او بر اساس شناخت و علم به جزئیات تنظیم و تعیین نمی‌شود (برخلاف رفتار انسانی)، بلکه تنها بر اساس نظام ارزشی و علم به خیر بودن تعیین می‌گردد.

اگر بخواهیم برای علم خداوند نقشی کارکردی تصور کنیم باید از این ادعا، که اراده الهی حاکم بر افعال انسانی نیز می‌باشد، دست برداریم و معتقد شویم که افعال موجودات صاحب اراده آزاد، مخلوق خداوند نیست. در نتیجه، تا زمانی که انسان کاری را انجام نداده

است خداوند بدان علم ندارد. با این مقدمه، می‌توان دوگونه فعل برای خداوند در نظر گرفت: الف- فعل ابداعی ازلی که علم به تفصیلات و امور خارجی از مبادی تحقق آن نیست.

ب- فعلی که بازتاب علم او به افعال انسانهاست (یعنی افعال ارادی انسانها که مخلوق خود آنها می‌باشد)، نه آنکه خداوند وضعیت جدیدی را به وجود می‌آورد و در قبال آن، عکس‌العمل نشان می‌دهد. بنابراین، در حیطه انسانی، علم او راهنمای عملی اوست؛ مانند نقشی که علم انسان در قبال عمل او ایفا می‌کند.

همچنین کارکرد دوم علم در انسان به خداوند قابل استناد نیست؛ زیرا استنتاج عملی است که در بستر زمان واقع می‌شود و خداوند وجودی بی‌زمان است. ولی می‌توان به‌گونه‌ای شبهه استنتاج درباره‌ی لوازم را عملکردی برای علم تلقی کرد که چون مستلزم تدرج زمانی نیست به خداوند قابل استناد است.

### اشتراک خدا و انسان در مفهوم کارکردی «خواست» و «علم»

بر اساس مطالب اخیر، برای «خواست» یک تعریف کارکردی و برای «علم»، بر اساس دو عملکردش، می‌توان دو تعریف عرضه کرد. مفهوم خواست خدا را به علم به حُسن و خیر بودن فعل برگردانیم. بنابراین، علم به حُسن «الف» عبارت است از حسالت و وضعیتی (state) که منجر به تحقق فعلی می‌شود که به دنبال آورنده‌ی خیر و حُسن است، به شرط آنکه موانعی در کار نباشد؛ مثلاً، اگر انجام این عمل با اموری که در جهات حسن، معادل و یا مقدم بر آن فعل است ناسازگار باشد آن را انجام نمی‌دهد.

همچنین تحلیل کارکردی از علم خداوند چنین می‌شود: «حالت و وضعیتی که به واسطه‌ی آن، علم به لوازم منطقی شیء حاصل می‌شود» و یا اینکه «علم به "الف" حالت و وضعیتی است که منجر به عملی متناسب با "الف" می‌شود، مشروط بر اینکه آن عمل دارای حسن و خیر باشد؛ یعنی خیر برتر یا معادل آن فعل با انجام آن فعل مغایرت و منافرت نداشته باشد.» آیا این دو تحلیل از خواست و علم الهی بر علم و خواست انسان قابل تطبیق است؟ اگر این انطباق صورت نگیرد این نظریه مردود است؛ چون غرض اصلی ما ساخت زبان مشترک است، نه زبان مختص به خداوند.

اشکالی که وجود دارد این است که نمی‌توان خواست انسان را بر اساس علم او به خیر بودن تفسیر کرد؛ زیرا بسیار اتفاق می‌افتد

که انسان به خیر بودن کاری علم دارد ولی نسبت به انجام آن خواستی ندارد و آن را انجام نمی‌دهد.

درباره‌ی علم نیز، می‌توان گفت: گاهی انسان به چیزی علم دارد ولی به لوازم منطقی آن منتقل نمی‌شود؛ همچنین همیشه این‌گونه نیست که علم به شیء منجر به صدور افعال مناسب آن شیء شود.

آلستون برای حل این اشکال، پیشنهاد می‌کند که در تعاریف فوق، واژه «تمایل» (tendency) را وارد سازیم. این مطلب موجب می‌شود که آنها بر انسان نیز قابل تطبیق باشند. بنابراین، در تعریف «خواست»، علم به خیر بودن عبارت از وضعیت و شأنی در فاعل است که تمایل به ایجاد فعل به آن خیر منتهی می‌گردد. این تمایل با عدم ایجاد فعل در برخی از موارد ناسازگاری ندارد؛ زیرا ممکن است برخی تمایلات دیگر سد راه تأثیر این تمایل شوند.

درباره‌ی علم انسان نیز می‌توان گفت که تمایل به انتقال به لوازم یک علم دایماً وجود دارد و اگر موانعی پیش نیاید این انتقال فعلی می‌شود و به همین بیان، کارکرد دیگر علم نیز تصحیح می‌گردد. البته باید توجه کرد که مراد از «تمایل» در اینجا شوق و اشتیاق روانی نیست، بلکه استعداد تکوینی نفس و شأن و وضعیت انسانی برای صدور افعال از او مورد نظر می‌باشد؛ زیرا در غیر این صورت، حالت روانی (علم) را به حالت روانی (میل) تعریف کرده‌ایم، نه تعریفی بر اساس عملکرد.

به منظور ایجاد همسویی در تعریف کارکردی خواست و علم، واژه «تمایل» را در تعریف علم و خواست الهی می‌گنجانیم؛ یعنی به جای آنکه به طور غیرمشرط، بگوییم «خواست او علم به خیر بودن فعلی است و این علم به انجام فعل منتهی می‌شود»، می‌گوییم: «این علم تمایل به انجام آن فعل را ایجاد می‌کند و اگر موانع و تمایلات وجود نداشته باشد به انجام فعل منتهی می‌شود.»

اما باید دانست که این اشتراط، صوری است؛ زیرا برای خداوند موانعی وجود ندارد (اگر در واقع مانعی برای تحقق فعل وجود داشته باشد؛ یعنی آن شیء استعداد و قابلیت ایجاد را نداشته باشد خواست او به تحقق آن شیء پیدا نمی‌شود، نه اینکه او می‌خواهد ولی مانعی برای ایجادش وجود دارد) و اگر به خیر بودن فعلی علمی داشته باشد تمایلات دیگری معارض با آن هرگز موجود نمی‌شود. (خداوند بسیط است) پس این اشتراط صرفاً به دلیل ایجاد هم‌معنایی تمام عبار میان تحلیل کارکردی علم و خواست در انسان و خدا

صورت پذیرفته است.

با این تلاشها، این نکته روشن می‌شود که می‌توان اوصاف روانی را بر اساس کارکرد تحلیل کرد و در نتیجه، زبانی مشترک ساخت که به استعمالی غیرمجازی بر خدا و انسان صدق کند. اگر این ادعا درباره‌ی اوصاف روانی صدق کند در بخش دوم اوصاف شخصی (Personal)، یعنی اوصاف فعلی (act predicate)، به طریق اولی اثبات می‌شود؛ زیرا نیازی به توسع نیست و به راحتی. می‌توان اوصاف مربوط به عمل و فعل را بر اساس کارکرد و عملکرد تعریف نمود.

این نظریه به ما کمک می‌کند که بتوانیم قضایای مربوط به خداوند را به‌گونه‌ای تحلیل کنیم که اولاً، تا حدی از عالم ربوبی به ما شناخت عرضه کند. (اینکه گفتیم تا حدی به دلیل این است که ذات اوصاف را به ما نمی‌فهماند، بلکه اوصاف او را به لحاظ عملکردشان می‌نمایند). ثانیاً، حاوی ارزش صدق باشند و لزومی ندارد که به گرداب رمزی کردن و یا مجاز غیرقابل تحویل دانستن زبان الهیات در غلطیم یا آنها را قضایایی غیرواقعی و غیرشناختی (Uncognitive) بدانیم که صرفاً بیانگر احساسات متکلم‌اند.

### اشکالات وارد بر طرح آلستون

طرح پیشنهادی آلستون برای حل مشکل زبان الهیات توأم با اشکالاتی است که در ذیل بدانها اشاره می‌شود:

۱- این طرح محدود است و همه‌ی اوصاف الهی را شامل نمی‌شود؛ یعنی به فرض آنکه بپذیریم تحلیل کارکردی شامل همه‌ی اوصاف روانی می‌شود، آلستون فقط دو وصف «علم» و «خواست» را بررسی کرده است. همچنین در قبال تمام اوصاف فعلی نیز مشکلی وجود ندارد. (آلستون هرگز متعرض اوصاف فعل نشده است تا ببینیم که آیا در قالب تحلیل کارکردی می‌گنجند یا نه). اوصافی وجود دارند که نه روانی‌اند و نه فعلی؛ مانند وصف «حیات» و «وجود». وقتی می‌گوییم «خدا موجود است» یا «خداوند حَیّ است» به چه دلیل حیات و وجود را به همان معنای انسانی آنها حمل کنیم؟ و چگونه تحلیلی کارکردی از آنها عرضه کنیم؟ نظریه‌ی کارکردی ایشان در زبان دین هیچ پاسخی برای این‌گونه اوصاف ندارد.

۲- این نظریه کمکی به حل مشکل ما در زبان الهیات نمی‌کند. نزاع اصلی در این است که اوصافی که درباره‌ی خداوند به کار می‌بریم چه معنایی دارند؟ آیا دقیقاً همان معنای اوصاف انسانی را دارند؟ آیا در معنایی مجازی به کار می‌روند؟ آیا زبانی نمادین و سمبلیک دارند؟

این نظریه در این نزاع اصلی، حتی یک قدم، ما را به جلو نمی‌برد و ما همچنان در حیرت پیش از عرضه آن هستیم.

بلی. اگر بحث در این باشد که آیا می‌توان زبانی مشترک (هر چند تصنعی و به دور از آنچه که به کاربرندگان این اوصاف قصد می‌کنند) درست کرد، که حقیقتاً بر خدا و انسان صدق کند، این نظریه پاسخ خوبی به این پرسش خواهد بود، در حالی که مطلوب واقعی ما چیز دیگری است. به عبارت دیگر، تعاریف کارکردی خلاف واقع است؛ زیرا اوصافی مانند علم، عشق و اراده برای خودمحتوی و مضمونی دارند. مضمون و محتوای آنها وقتی که در قبال انسان به کار می‌روند، روشن است؛ اما بحث اصلی در این است که مضمون آنها وقتی که در قبال خداوند به کار می‌روند چیست؛ آیا همان مضمون انسانی است یا مغایر با آن؟

این نظریه هیچ کوششی در نشان دادن این مضمون به خرج نمی‌دهد، بلکه سعی می‌کند که به لحاظ عملکرد این اوصاف، به مفهوم مشترکی برسد که به نحو تصنعی و قراردادی، آنها را به عنوان مفهوم و معنای این اوصاف قرار دهد.

۳- از جمله مقدمات بحث در زبان الهیات، این است که خدا وجودی مغایر با ما دارد و ما نمی‌دانیم که آیا اوصافی که از محیط انسانی و امکانی خود گرفته‌ایم، به همان معنی، بر این وجود متعالی حمل می‌شود یا نه؟ به طور کلی، این شک و تردید درباره هر وصفی پدید می‌آید، نه فقط در خصوص برخی اوصاف. اگر کسی بپذیرد که این شک و تردید در کلیه مفاهیم زبان طبیعی و متداول وجود دارد و بخواهد زبان مشترک تصنعی بسازد منطقاً حق ندارد که از مفاهیم زبان طبیعی در بازسازی این زبان کمک بگیرد؛ به این معنی که نباید از برخی مفاهیم زبان عادی (که صدق‌شان بر خداوند مشکوک است) استفاده کند و بدون توسع و تغییر در معنی، آنها را در قبال خداوند به کار ببرد، در حالی که می‌بینیم در این نظریه، چنین عملی صورت پذیرفته است.

در نهایت، ایشان برای همسویی معنای کارکردی «علم» و «خواست» پیشنهاد کرده است که از واژه «تمایل» مدد گرفته شود، با وجود آنکه جایی برای این سؤال وجود ندارد که «به چه دلیل تمایل در انسان به همان معنای تمایل در خداوند است؟» شاید مغایرت کامل وجودی خداوند با انسان موجب شود که این کلمه در قبال خداوند مضمونی کاملاً متفاوت داشته باشد.

اگر آلتون در مقام پاسخ بگوید که ما وجود اشتراک معنای عرفی و متداول برخی

اوصاف و کلمات را بین زبان عرفی و زبان الهیات می‌پذیریم و این شک و حیرت را به برخی اوصاف سرایت می‌دهیم، نه همه آنها می‌گوییم: اگر قرار است که چنین فرضی را بپذیریم چرا راه خود را دور کنیم و به جای اینکه هم‌معنایی را در «تمایل» بپذیریم، در خود علم و خواست مدعی هم‌معنایی شویم تا نیازی به تحمل، تکلف و تمسک به نظریه کارکردگرایی نباشد؟ به چه دلیل، بکسره اوصاف روانی را مضموناً مغایر معنای عرفی آنها می‌دانید، ولی در مثل «تمایل»، معتقد به اشتراک معنوی هستید؟ خلاصه آنکه در این نظریه، برای ساخت زبان مشترک کارکردی، از اوصاف مشترک و هم‌معنی استفاده شده که ایشان هیچ شاهد و دلیلی بر هم‌معنی بودن آنها اقامه نکرده است.

۴- اشکال چهارم نقدی نیست که مستقیماً متوجه این طرح باشد، بلکه ادعایی است مبنی بر اینکه ما می‌توانیم مشکل زبان الهیات را به گونه‌ای حل کنیم که مضمون این اوصاف را مشخص کند (و نزاع اصلی را پاسخ بگوید) و طبیعتاً جایی برای رویکرد به نظریه کارکردگرایی باقی نگذارد.

تحلیل ما این است که اوصافی که در قبال خداوند به کار می‌روند به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند:

الف - اوصافی که کاملاً هم‌معنای استعمال عرفی و انسانی آنها هستند؛ مانند وجود، واحد و علم. این اوصاف مشترک معنوی هستند و دارای مصادیق تشکیکی‌اند، نه متواطی. وقتی می‌گوییم «زید موجود است» یا «خدا موجود است» کلمه «موجود» در هر دو مورد، دقیقاً به یک معنی به کار رفته است. اگر اختلافی وجود دارد در مصادیق این مفهوم است؛ تشکیک در مصداق وجود است، نه در مفهوم آن. وصف موجودیت، معقول ثانی فلسفی است که در معنایی واحد، بر مصادیقی متفاوت و متغایر حمل می‌شود.

در علم نیز، مدعی هستیم که مضمون حقیقی آن، حضور شیء، نزد عالم است (اعم از حضور خودش که علم حضوری باشد یا حضور صورت‌اش که علم حصولی به حساب آید). هر جا این حضور وجود داشته باشد علم و وصف عالمیت نیز هست و سعه و ضیق این علم و تغایر مصادیقی آن در مفهوم واحد بودن آن خللی ایجاد نمی‌کند.

ب - اوصافی که در معنای عرفی و متداول‌شان قابل انتساب به خدا نیستند؛ مانند وصف تکلم. تکلم به معنای ایجاد صوت به واسطه ابزار (زبان) به منظور القای معنایی به مخاطب است و چون خداوند فاقد آلات و ابزار

ایجاد صوت است این معنی بر او صدق نمی‌کند.

در اینجا لازم است تصرفی صورت پذیرد که در هر حال، معنایی مغایر این معنی برای لفظ متکلم در نظر گرفته شود. به جای اینکه راه آلتون پیموده شود و این معنی از عملکرد این وصف ساخته شود، می‌توان مستقیماً از درون معنای عرفی تکلم معنایی بیرون کشید که بر خداوند قابل انتساب باشد؛ مثلاً، القای معنی به مخاطب.

القای معنی به مخاطب نتیجه تکلم است. وقتی می‌گوییم «خدا متکلم است» منظور واقعی ما همین مطلب است. پس از مجاز استفاده کرده‌ایم. (اگر مستعمل فیه را نتیجه قرار دهیم از مجاز لفظی استفاده نموده‌ایم و اگر مستعمل فیه را همان عرضی بگیریم و القای معنی را منظور اصلی قرار دهیم از مجاز معنوی بهره گرفته‌ایم.

طبق این نظریه، تعطیل پیش نمی‌آید. قضایای کلامی برای ما نسبت به عالم ربوبی شناخت ایجاد می‌کنند و قضایای صدق و کذب بردارند.

مزیت راه پیشنهادی مزبور در قبال بند «ب» نسبت به نظریه آلتون این است که به ارتکاز ما در زمانی که این اوصاف را بر خدا منطبق می‌کنیم نزدیکتر است. مفاهیم کارکردی آلتون کاملاً تصنعی و دور از متفاهم عرفی استعمال این الفاظ در قبال خداوند است. ■

