

بررسی تحلیلی نسبت زبان و امر متعالی در مسئله تنوع دینی

مهدی اخوان*

چکیده

نسبت زبان و امر واقع در فلسفه، به طور کلی، و در فلسفه زبان، به طور خاص، مباحث معناشناسی و نظریه دلالت را پیش می‌کشد. هر رویکرد فلسفی به پدیده تنوع و کثرت ادیان باید به این مباحث زبان‌شناسانه نظر داشته باشد. نظریه‌های دلالت و معنایی که در باب امر متعالی در خصوص مسئله تنوع دینی برگرفته می‌شوند، باید به گونه‌ای باشند که تمامیت و سازگاری آن نظریه را مخدوش نسازد. تعارض گزاره‌های ادیان و زبان متفاوت در سخن گفتن از امر متعالی در پدیده تنوع دینی یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی است که دیدگاه‌های گوناگون سعی در تبیین معقول آن دارند، به نحوی که بتوانند هم از وجود اصل امر متعالی و هم وحدت آن و هم امکان گفتارهای متفاوت و بلکه متعارض از آن واقعیت دفاع کند. در این مقاله می‌کوشیم با تحلیل پیش‌فرض‌های زبانی در باب امر متعالی در موضوع تنوع دینی، به بررسی مقایسه‌ای دو روایت اسطوره‌ای هیک و استعاری برن از کثرت‌گرایان معاصر پردازیم.

کلیدواژه‌ها: زبان دین، کثرت ادیان، تعارض مدعیات صدق و کذب‌بردار دینی، هیک، برن.

۱. مقدمه

اگر قائل به کثرت‌گرایی دینی تمامی مفروضات زیر را بپذیرد، برای تدارک نظریه‌ای زبانی تلاش بسیاری را باید انجام دهد:

۱. زبان دینی معنادار است (که لاقلاً بخشی از زبان دینی معنادار، ناظر به واقع (factual)

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (makhavan77@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۱۶

و معرفت‌بخش (cognitive) است؛

۲. گزاره‌های واقع‌نما، بخش مهمی از گفتار دینی است و نمی‌توان تمام گفتار دینی را تحلیل کارکردی کرد؛

۳. ادیان گوناگون در برخی سطوح سخنان متفاوت و بلکه متعارضی دارند؛

۴. گفتار راجع به امر متعالی در همه ادیان ناظر به یک امر متعالی است نه واقعیت‌های غایی گوناگون؛

۵. علاوه بر گفتار و توصیف غیرحقیقی یا سلبی و اضافی می‌توان سخنان ایجابی و حقیقی راجع به امر متعالی بیان کرد.

اولاً، تعهد هستی‌شناختی (ontological commitment) کثرت‌گرای دینی سبب دفاع از بند ۱ و ۲ و ۴ می‌شود. کثرت‌گرا نه مانند پوزیتیویست‌های منطقی زبان دینی را فاقد معنای حقیقی و معرفت‌بخش می‌داند و نه مانند ناواقع‌گرایان دینی و نسبی‌گرایان گزاره‌های ناظر به واقع دین را به گزاره‌های انشایی و غیر قابل صدق و کذب تحویل می‌کند و هم‌چون آن‌ها از این بخش از گفتار دینی تنها تحلیل کارکردی به دست نمی‌دهد. و همچنین بدون پذیرش تعدد و تکثر امر متعالی در تلاش برای تبیین ارتباط معنایی گفتارهای دینی با یک امر متعالی است؛

ثانیاً، کثرت‌گرا با اصالت دادن به کثرت و تنوع، خواستار تحویل کثرت اوصاف دینی در سطوح گوناگون به امری واحد نیست و تعارض و تکثر بیان‌ها و گفتارها و تمامی نشانه‌های زبانی در ادیان را می‌پذیرد (پذیرش بند ۳)؛

ثالثاً، بدون تن دادن به الاهیات سلبی یا نمادگرا، شمار محدودی توصیفات حقیقی و ایجابی ناظر به امر متعالی را می‌پذیرد؛

مسئله گشوده در مقابل کثرت‌گرا در نظریه زبانی را می‌توان در دو سطح و دو زاویه متفاوت مطرح کرد:

الف) در سطح زبانی، اگر بخش اعظمی از گفتار دینی را گزاره‌هایی واقع‌نما بدانیم مسئله این است که چگونه می‌توان با پذیرش توفیق معرفتی و نجات‌بخشی حداقلی برای ادیان، همه این گزاره‌های متفاوت و حتی متعارض را ناظر به یک امر متعالی دانست. کثرت‌گرا علاوه بر روبه‌رو شدن با مسئله سنتی نحوه حمل و اسناد صفات مختلف در مورد امر متعالی (که آیا باید معنای حقیقی این اوصاف و محمولات را بر امر قدسی حمل کرد یا

معنای مجازی را؟) با مسئله‌ای خاص روبه‌رو است و آن حمل اوصاف متعدد و متعارض بر یک واقعیت غایی است. چه نظریهٔ زبانی‌ای می‌تواند بهترین تبیین این گوناگونی و تفاوت صفات اسنادشده به امر قدسی باشد؟

ب) در سطح واقعیت دینی، مسئلهٔ محوری این است که واقعیت غایی ادیان به لحاظ هستی‌شناختی چه سرشت و ماهیتی را داراست، به‌طوری‌که همهٔ ادیان توفیق معرفتی حداقلی در شناخت اوصاف او دارند. چه الگویی راجع به امر قدسی در عین حال که وحدت امر قدسی را خدشه‌دار نمی‌کند و به تکثر امور متعالی (polytheism) منتهی نمی‌شود، می‌تواند گفتارهای متفاوت زبانی راجع به امر متعالی را مجاز بشمرد.

با توجه به این مفروضات به گزارشی از راه‌های موجود یا ممکن که کثرت‌گرایان برای برگرفتن دیدگاهی جامع و مانع دربارهٔ زبان دینی رفته‌اند یا باید بروند می‌پردازیم. در هر یک از این راه‌ها لازم است در جست‌وجوی آن باشیم که کدام‌یک از این مفروضات معقول یا کم‌اهمیت بوده است.

از میان راه‌حل‌ها و آرای مختلف در این مبحث به روایت‌های جان هیک و پیتربرن اشاره می‌شود و می‌توان راه‌حل آن‌ها را در دو سطح واقعیت دینی و نظریهٔ زبانی متمایز و مقایسه کرد. از آن‌جا که روایت برن در مقایسه با روایت هیک، هم جنبهٔ سلبی دارد و هم انتقادی، ابتدا به روایت هیک می‌پردازیم.

۲. روایت کانتی جان هیک

جان هیک در کتاب‌ها و مقالات بسیاری که در این زمینه تألیف کرده است با ارایهٔ فرضیه‌ای به اصطلاح کانتی در باب پدیدهٔ تنوع دینی مدعی است این فرضیه پدیدهٔ تنوع دینی را در سطوح مختلف تجربه‌های دینی، اعمال و مناسک دینی و زبان دینی تبیین می‌کند. در این بخش ابتدا راه‌حل او را از زاویهٔ هستی‌شناختی و سپس در سطح گفتار و زبان دینی گزارش می‌کنیم.

۲.۱ الگوی معرفت‌شناسانه کانت در مورد امر متعالی

بر اساس تحولی که کانت نام انقلاب کپرنیکی در معرفت‌شناسی تجربهٔ حسی به آن داد، واقعیت فی‌نفسه را باید از واقعیت آن‌چنان که وارد تجربهٔ انسانی می‌شود، متمایز کرد.

شناخت ما تنها قدرت دست‌یابی به بخش پدیداری جهان واقعی را دارد و این از آن روست که واقعیت ناگزیر باید از صور حسی زمان و مکان و مقولات فاهمه ذهن انسانی گذشته و تجربه شود. ساختار ذهنی ما باعث می‌شود جهان واقعی را آن‌طور که این ساختار ممکن می‌داند تجربه کنیم.

هیچ این معرفت‌شناسی را در مورد تجربه‌های دینی از امر قدسی و ذات حق به‌کار می‌گیرد. او معتقد است امر قدسی در ذات خود خارج از دسترس تجربه انسانی است و با زبان بشری بیان‌پذیر نیست. آنچه تجربه می‌کنیم و بر زبان می‌آوریم ناظر به پدیدارها و نمودهای امر متعالی فی‌نفسه است. هیچ در به‌کار گرفتن معرفت‌شناسی کانت، به جای مقولات فاهمه دو مفهوم بنیادی الوهیت و مطلق (تلقی مشخص و نامتشخص از امر متعالی) را می‌نشانند و معتقد است ما تنها با عینک این مقولات امر متعالی را تجربه می‌کنیم. با تنوع تجربه‌ها و پس از بیان آن در قالب زبان، گفتار راجع به امر متعالی در سطح پدیداری متکثر می‌شود. تنوع پدیدارها نیز بر اساس مقولات مختلف سنت‌های دینی از امر متعالی است. تفکیک نومن-فنومن در واقعیت غایی در دیدگاه هیچ تا حدی پیش می‌رود که او مدعی است ما می‌توانیم امر غایی فی‌نفسه را صرفاً اصل موضوع تجربه‌های دینی انسان‌ها بدانیم (هم‌چون کانت).

رابطه بود و نمود واقعیت غایی در جدال هیچ با جرج ماورودس می‌تواند روشن‌گر باشد (Hick, 2001: 34). ماورودس با اشاره بر دو مدل نقابی (disguise model) و تفسیری (constructive model) برای توضیح فرضیه هیچ، از او می‌خواهد بیان کند فرضیه‌اش به کدام یک نزدیک‌تر است. بر اساس مدل نقابی یک امر متعالی خود را به هیأت‌های گوناگونی بر پیروان ادیان مختلف متجلی می‌کند و مدل تفسیری ادیان را هم‌چون چشم‌اندازهای متفاوت نسبت به امر متعالی می‌داند که قوای خلاقه تجربه‌کنندگان از آن تصورات متفاوتی ایجاد می‌کنند (در اولین مدل تنوع از ناحیه خود امر متعالی و در مدل دوم تنوع از ناحیه تجربه‌کنندگان است). هیچ هر یک از این مدل‌ها را بیان‌کننده بُعدی از فرضیه‌اش می‌داند، اما درعین حال هر دو را ناتمام می‌داند. او معتقد است هر تمثیل و الگویی برای بیان نحوه ارتباط این دو سطح ناکافی است. لیکن هیچ در طرح کلی فرضیه‌اش بارها اشاره دارد که حق فی‌نفسه زمینه پدیدارهای حق است (Hick, 1989: 246).

۲.۲ تفسیر اسطوره‌ای از زبان دینی ناظر به امر متعالی

اگر مفروضات آغازین مقاله را مدنظر داشته باشیم باید گفت هیک در برابر پوزیتیویست‌های منطقی در نزاع معناداری زبان دینی موضعی برمی‌گیرد که در واقع پذیرفتن اصل ۱ و ۲ در فهرست این مفروضات است. واکنش هیک به مدعای پوزیتیویست‌ها راجع به معنا به گونه‌ای صورت می‌گیرد که با قبول اصل تحقیق‌پذیری مدعی است باید در معنای اثبات و تجربه توسعه داد به طوری که اثبات را شامل عالم معاد (جهانی فرجامین) و تجربه‌های آن جهان کرد (تحقیق‌پذیری فرجام شناختی) (eschatological verification). هیک اختلاف میان دین‌دار و خداناباور را هم‌چون دو مسافری می‌داند که در راهی قدم نهاده‌اند، یکی معتقد است راه به شهری آسمانی ختم می‌شود و دیگری معتقد است راه به جایی نمی‌رسد. آن‌ها طی سفر شادی‌ها و سختی‌هایی را تجربه می‌کنند، اما مدعای آن‌ها ناظر به واقعیت محسوس نیست تا بتواند در هنگام سفر صدق مشخص شود (هرچند مدعایی ناظر به واقع و عینی است). پس از آخرین گام مشخص می‌شود کدام برحق بوده است و کدام برخاطا. او مدعی است باید ابهام دینی (religious ambiguous) حیات فعلی را پذیرفت (بدین معنا که تفسیر دینی و غیردینی به نحوی یکسان امکان دارد) اما گزاره‌های دینی معنادار و واقع‌نما هستند و اثبات آن‌ها به جهانی دیگر واگذار می‌شود (Hick, 1985: 28).

انتقاد رایج بر هیک آن است که این‌گونه التزام به معناداری گزاره‌های دینی مسئله را یک گام عقب‌تر می‌برد؛ اگر حیات پس از مرگ وجود نداشته باشد، مدعیات دینی هم اثبات نمی‌شود چنان‌چه فرض کنیم سفر آن دو مسافر به فرجام نرسد. مسئله محل نزاع، معناداری و اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری گزاره‌های دینی در حال حاضر و حیات فعلی است، نه حیات پس از مرگ.

این موضع هیک در معناداری زبان دینی در واقع در مقابل ناواقع‌گرایان دینی‌ای هم‌چون دان کیوپیت و فیلیپس و نیز بریثویت و رتدال است که زبان دینی را نمادهایی دارای کارکرد اخلاقی صرف و بدون دلالت واقعی به امری مستقل از ذهن و زبان انسان می‌دانند و غیر معرفت‌بخش بودن گزاره‌های دینی را پذیرفته‌اند. هیک معتقد است باورهای دینی و جملات دینی اموری ناظر به واقع و معرفت‌بخش هستند. اما هیک از زاویه دیگر و به عنوان تمهیدی برای حل مسئله کثرت‌گرایی دینی در مقام تعارض گزاره‌های دینی ادیان

مختلف، کاربرد دیگری از معنا را پیش می‌نهد و عنوان معنای عملی (pragmatic meaning) را به آن می‌دهد. وی این معنای غیرزبانی را بر پایه بحث ویتگنشتاین در کتاب پژوهش‌های فلسفی از مفهوم «دیدن به عنوان» قرار می‌دهد. ویتگنشتاین معتقد است برخی دیدن‌های ما آن طور است که تفسیر می‌کنیم. مثال خود ویتگنشتاین تصاویر دوپهلویی (ambiguous pictures) همچون تصویر اردک-خرگوش است که هربار به یک عنوان می‌توان آن را دید. هیک از دو جهت دیدگاه ویتگنشتاین را گسترش می‌دهد. نخست آن‌که تفکیک «دیدن طبیعی» و «دیدن به عنوان» را رد می‌کند. ویتگنشتاین مایل بود «دیدن به عنوان» را به تصاویر دوپهلوی و وضعیت‌های مبهم محدود کند، و معتقد است معنا ندارد در مقابل کارد و چنگال «دیدن به عنوان» را مطرح کنیم. اما از نظر هیک در همین مثال اگر انسان دوران پارینه‌سنگی را به عصر ما بیاوریم و وی با کارد و چنگال روی میز غذا روبه‌رو شود، آن چیزهایی که می‌بیند متفاوت با ماست. چون مفاهیمی هم‌چون «سرویس غذاخوری»، «کارد و چنگال»، «غذا خوردن سر میز» و «استفاده از ابزارهایی برای خوردن غذا» در ذهن و ضمیر او و فرهنگ‌اش وجود ندارد، شاید آن‌ها را به عنوان امری حیرت‌آور یا سحرآمیز ببیند. اما در فرهنگ ما این امور کاملاً عادی و طبیعی هستند و هیچ ابهامی ندارند. باین حال در فرهنگ دیگری در زمان و مکان دیگر ممکن است تفاوت معنایی داشته باشد (Hick, 2001: 105).

از نظر هیک معنای مناسب در این جا هنگامی تحقق می‌یابد که شیء مورد نظر حالت گرایشی (dispositional state) را در ما برانگیزاند که رفتار مناسب در مقابل آن شیء را انجام دهیم.

گسترش دیگری که هیک به دیدگاه ویتگنشتاین می‌دهد این است که مفهوم «دیدن به عنوان» را در مورد هر تجربه‌ای و نه فقط دیدن به کار می‌گیرد. او معتقد است تمام تجربه‌های ما وابسته به مفاهیمی است که از پیش در ذهن داریم و اگر این مفاهیم متفاوت باشد معنای متفاوتی برای ما ایجاد می‌شود. این تجربه‌ها وقتی معنای مناسب و واقعی پیدا می‌کنند که رفتار متناسب را در تجربه‌کننده برانگیزاند. در مورد تجربه‌های دینی و در نتیجه معنای دینی نیز این مطلب صادق است. اماکن، صداها، موقعیت‌ها در طول تاریخ برای بسیاری از افراد معنای دینی داشته‌اند و آن‌ها رفتار متناسب با آن را انجام داده‌اند، چیزهایی که برای افراد خداناباور به گونه‌ای دیگر تجربه شده است و معنای متفاوتی را داشته‌اند (Hick, 1993: 201). تنوع معنایی به ادیان هم سرایت می‌کند.

بحث از معنای عملی به صورتی دیگر هم در آن جا که هیک به بحث نحوه سخن گفتن از امر متعالی و همچنین تعارضات مدعیات صدق ادیان می پردازد مطرح می شود.

با توجه به اهمیتی که هیک به بخش عملی و مقام نجات بخشی دین می دهد در عین حال که تعارض های میان باورهای تاریخی و فراتاریخی (متافیزیکی) را می پذیرد معتقد است این باورها اهمیت نجات بخشی ندارند و هریک از ادیان دلایلی به یک اندازه موجه مطرح می کنند. اگرچه سنخ باورها به گونه ای است که علی الاصول قابل تحقیق و حل و فصل است، اما از جهت عملی نمی توان امیدی به پایان یافتن این نزاعها داشت (Hick, 1989: 362).

هیک با پیش کشاندن مفهوم اسطوره معتقد است زبان دینی شأن اسطوره شناختی دارد، خصوصاً هنگامی که گزاره هایی راجع به امر متعالی به کار می روند. اسطوره از نظر هیک داستان یا توصیفی است که به معنای حقیقی واقعی نیست بلکه دارای تداعی ها و معانی ای است که یک حالت یا رفتار را برمی انگیزد. این رفتار یا عمل یا تصویر می تواند بسته به معنای مناسب یا نامناسبی که از اسطوره فهمیده شده است مناسب یا نامناسب باشد.

هیک معتقد است اسطوره ها شیوه های بیان اموری هستند که به نحو حقیقی نمی توانند بیان شوند. مثلاً اگر گفته شود: «رئیس، دستور جلسه را زیر و رو کرد» می تواند تصویر رئیس جلسه ای را در حال پیش بردن سرسختانه مباحثات را تداعی و تشریح کند، اما زیر و رو کردن بیانی است که نمی توان تداعی معانی همراه با آن را ترجمه کرد.

گسترده گی شبکه تداعی ها مانع از این می شود که استعاره ها و اسطوره ها به وضوح به صورتی حقیقی بیان شوند، لذا آن ها فاقد مرزهای معنایی ثابت هستند. پس اسطوره های دینی اولاً غالباً به بیان حقیقی قابل ترجمه نیستند و اگر ترجمه شوند معنای آن ها محدود می شود و ثانیاً قابلیت انتقال معناها ی گوناگون و در نتیجه رفتارهای متفاوتی را در شنونده آن ها دارند. داستان های شناخته شده دینی نظیر آفرینش جهان در هفت روز، هبوط آدم و حوا و طرد و اخراج آن ها از بهشت به معنای حقیقی کلمه واقعی نیستند، بلکه اسطوره ای برای توصیف انسان هستند به عنوان موجودی ناقص که در جهانی بسیار ناقص زندگی می کند. معنا و اهمیت اساطیر در قدرت نمایش و بازنمایی آن ها و در نتیجه قدرت انگیزانندگی آن هاست. اما صدق (درستی) و کذب (نادرستی) یک اسطوره در مناسب بودن و نامناسب بودن عملی است که می انگیزاند. اگر اسطوره ای به درستی فهمیده شود عمل اخلاقی مناسبی را ایجاد می کند و اگر نامناسب فهم شود خطرناک است و به فجایع بسیاری می انجامد. اسطوره یهودی عهد عتیق که رهایی بنی اسرائیل از اسارت در مصر و آوارگی

طولانی آن‌ها در صحرا و استقرار نهایی‌شان در ارض موعود را بیان می‌کند، واقعیتی تاریخی درباره گروه نسبتاً کوچکی از عبرانیان است که از مصر بیرون آمدند و در فلسطین ساکن شدند و به تدریج خود را با آمیزه‌ای از جنگ‌ها و پیمان‌ها تثبیت کردند و سرانجام با قبایل عبری دیگری که قبلاً در آن‌جا سکونت داشتند درآمیختند. این اسطوره که نسل‌های متوالی داستان‌سرایان روحانی در بسط و گسترش آن نقش داشته‌اند، به اسطوره وحدت‌بخش این قوم تبدیل شده‌اند که بیان‌گر ایمان آن‌ها به خدا بوده است. اما اگر این اسطوره به شیوه ظاهری و نادرست فهم شود می‌تواند به اسرائیلی‌ها فرصت بیش‌تری دهد تا دشمنان خود را به راحتی قتل عام کنند و به نظر هیک کل جنبش سلطه طلبانه یهودی در اسرائیل جدید از تفسیر ظاهری «قوم برگزیده» و «ارض موعود» الهام می‌گیرد.

اسطوره مسیحیت در مورد «فرزند خدا» اگر فهم مناسبی از آن شود عیسی را انسانی ناسوتی و البته بنده خاص و استثنایی خدا می‌داند که مُلهم از روح خداوند و واجد آگاهی‌های عمیقی از حضور خداوند بوده است و دلالت بر این دارد که خداوند انسان‌ها را چنان دوست داشته است که فرزند خود را برای نجات آن‌ها فرستاده است ولی فهم ظاهری آن می‌تواند مدلولات ضمنی خطرناکی داشته باشد، اگر عیسی واقعاً خدا و شخص دوم ذات الوهیت باشد که به شکل بشری متجسد شده است پس تنها مسیحیت در میان ادیان جهان دین برگزیده خداوند است و این اعتقاد، تصرف بخش اعظم کشورهایی که امروزه جهان سوم می‌نامیم را موجه می‌کند و به نابودی فرهنگشان می‌انجامد (هیک، ۱۳۸۲: ۴۰۳). هیک معتقد است که اسطوره‌ها باید متناسب با عقلانیت جدید فهم شوند. او اسطوره‌ای را صادق می‌داند که انگیزاننده انسان در جهت حرکت از خودمحوری به حق‌محوری باشد که محصول این حرکت شفقت و مهرورزی به همه انسان‌هاست. به این ترتیب او مفهوم صدق عملی و وجودی را در کنار معنای عملی برای گزاره‌های دینی (که از نظر او اسطوره هستند) مطرح می‌کند.

تعارض بنیادین و اساسی سومی که هیک به تبیین و توضیح آن می‌پردازد تعارض گزاره‌های ناظر به امر غایی در ادیان است. دو دسته کلی این توصیفات همان تلقی مشخص (شخص‌انگار) و نامتشخص از امر غایی است. او در این بخش نیز معتقد است چون امر متعالی فی‌نفسه واقعیتی فرازبانی و فراانسانی است در مورد ذات نامحدود او نمی‌توان به صورتی حقیقی سخن گفت. همه اوصاف شخصی و غیرشخصی در قالب‌های مختلف دینی باید به نحوی اسطوره‌ای فهمیده و به حق فی‌نفسه اسناد داده شود، درعین حال

که این گزاره‌ها و اوصاف می‌تواند انگیزاننده اعمال مناسب و محرک به سمت حق محوری باشد. این جا صدق اسطوره نه به معنای انطباق با واقع بلکه انگیزاننده عمل مناسب است؛ یعنی اگر گزاره‌ای صادق باشد باید وضعیت و حالتی را در انسان ایجاد کند که بتواند او را به حق محوری بکشاند (Hick, 1989: 348).

هیک صدق حقیقی محمولات و اوصاف شخصی و غیرشخصی را ناظر به پدیدارهای حق می‌داند (به این ترتیب تفکیک و شکاف هستی‌شناختی نومن و فنومن دینی را بیش‌تر می‌کند).

البته هیک معتقد است که به امر غایی فی‌نفسه می‌توان صفات صوری و منطقی محض نظیر «مدلول یک لفظ بودن»، «آنچه به تجربه ما نمی‌آید» حمل کرد، اما او تمایز دقیق و روشنی میان صفات صوری محض و صفات غیرصوری بیان نمی‌کند (Ward, 1990: 10). به‌رحال هیک مدعی است همه ادیان زمینه‌های گوناگون مواجهه و تجربه امر متعالی را تدارک دیده‌اند و آنچه در واقع در قالب گزاره‌های دینی بیان می‌شود محصول چنین تجربه‌هایی است. اشاره‌های ضمنی و صریح هیک، ارزش معرفتی و واقع‌نمایی این گزاره‌ها را نادیده می‌گیرد و در واقع با تفکیک و شکاف بین پدیدارها و ذات امر متعالی التزام هستی‌شناسانه خود را رها می‌کند. هیک با تقسیمی که در مورد اسطوره‌ها مطرح می‌کند، بخشی از آن‌ها را اسطوره‌های بازنماینده (expository) و بخشی دیگر را راز (mystery) می‌داند. اسطوره‌های بازنماینده را می‌توان به صورتی حقیقی بیان کرد اما در مورد ذات امر متعالی صرفاً می‌توان با بیانی رازآلود و غیر قابل تأویل سخن گفت، رازهایی که نقش تحریکی و انگیزانندگی آن‌ها بیش از نقش معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی است. او معتقد است در مورد برخی سؤالات غیر قابل پاسخ در متافیزیک باید به نوعی اصل گودل (Godel principle) باور داشت؛ یعنی در مورد هر قلمرویی سؤال از تمامیت آن همیشه بی‌پاسخ می‌ماند. در مورد هستی، سرچشمه حیات، چرایی حیات، این سؤال و پاسخ را فقط با اسطوره‌های رازآمیز می‌توان بیان کرد (Hick, 1989: 354).

بدین ترتیب هیک در واکنش به مسئله کثرت دینی در قلمرو زبان معتقد است به علت سرشت خاص حق که دارای ذات فرامقوله‌ای و بیان‌ناپذیر است، تجربه‌ها و گفتارهای ناظر به او فقط در سطح پدیداری حقیقی است ولی فراتر از آن به نحو اسطوره‌شناسانه صادق است و مراد هیک از صدق اسطوره‌ای نیز قدرت انگیزانندگی یک اسطوره در جهت عمل مناسب است. به همین معنا نیز گزاره‌های دینی همه ادیان معنادار هستند. پذیرش واقع‌نما

بودن زبان را در سطح پدیدارهای امر غایی، مستلزم التزام به این امر است که گفتار دینی در ادیان گوناگون به غایت‌های متفاوتی ارجاع دارند. به نظر می‌رسد روایت هیک در قرائت رایج‌اش نمی‌تواند به تمامی اصول آغاز این مقاله به طور قانع‌کننده پای‌بند باشد.

۳. نقد و بررسی روایت هیک

چه کاستی‌هایی در روایت هیک می‌توان یافت که زمینه‌ای برای روایتی قوی‌تر، که این کاستی‌ها را نداشته باشد، ایجاد می‌کند؟
در نگاهی به مقدمات و مبادی و اصل نظریه هیک می‌توان از چند جهت ملاحظاتی را در باب دیدگاه هیک داشت:

۳.۱. زبان اسطوره‌ای و ناواقع‌گرایی دینی

هرچند هیک سعی دارد موضعی میانه در بین واقع‌گرایی خام (که به نظر او امر متعالی را بدون تفسیر و تعبیر می‌جوید) و ناواقع‌گرایی (که هیچ‌گونه دسترسی معرفتی و زبانی به امر متعالی را ممکن نمی‌داند) اتخاذ کند اما با آرای که در زبان ناظر به امر متعالی اتخاذ می‌کند، ناخواسته به سمت ناواقع‌گرایانه این طیف میل می‌کند. وجود زبان متعارض در ادیان اولاً او را به تفکیک نومن/فنونم واقعیت دینی سوق می‌دهد و ثانیاً امکان زبان غیراسطوره‌ای را در مورد آن واقعیت منتفی می‌کند. این دیدگاه به شدت او را به سویه ناواقع‌گرایانی هم‌چون کیوبیت نزدیک می‌کند.

از این رو به نظر هیک همه ادیان به نحوی برخفا هستند چرا هیچ‌کدام با خود واقعیت مطلق رابطه‌ای زبانی/معرفتی ندارند. در این صورت تفاوت آن با ناواقع‌گرایی دینی و پاسخ طبیعت‌انگارانه به واقعیت دینی چیست؟ آن‌ها هم به تعبیر هیک معتقدند که نظام‌های عقیدتی دینی نظام‌هایی واقعاً خطا هستند.

اسطوره به لحاظ فلسفی پرده‌برداری از سرشت واقعیت نیست بلکه واکنشی انسانی به اوضاع و احوالی است که در جهان درک می‌کند. از این جهت نسبت واقعیت و زبان را در تلقی اسطوره‌ای از زبان ناظر به امر متعالی مبهم رها می‌کند. خود هیک هم صریحاً تصدیق می‌کند که زبان اسطوره‌ای کارکرد شناختی نسبت به صفات امر متعالی ندارد.

۳.۲ دلالت و ارجاع به امر متعالی؛ شکاف زبان و واقعیت

با ذکر چند نکته می‌توان پرده از اشکال مهمی در نظریهٔ هیک برداشت.

الف) اهمیت التفاتی بودن پاسخ‌های آدمیان به حقیقت غایی. به زعم هیک پرستش، دعا و مسائلی از این دست مقولاتی التفاتی ارجاعی به حساب می‌آیند. یعنی در این فعالیت‌ها ذهن یا زبان معطوف به موردی می‌شود که به امری ارجاع و دلالت دارد.

ب) او در جایی (و تا آن‌جا که بررسی کردم فقط در یک‌جا) نظریهٔ توصیفی ارجاع (فرگه/راسلی) را می‌پذیرد (Hick, 1985: 106-7). بر طبق این نظریه، ارجاع به اسامی خاص از طریق اوصاف انجام می‌شود. فرگه این نظریه را با تفکیکی که بین sense و reference ایجاد می‌کند می‌پذیرد. وی معتقد است نام‌های متفاوت حامل انواع متفاوت اطلاعات (و حتی متعارض)، می‌تواند در عین حال به شیء واحدی ارجاع دهد چون شیء واحد ممکن است به طرق مختلف شناخته شود. نمونه آن «ستارهٔ صبحگاهی» و «ستارهٔ شامگاهی» است که هر دو به طور موفق به سیارهٔ دوم منظومهٔ شمسی یعنی زهره ارجاع می‌دهند. هیک در یک اثر متقدم خود توصیفات ناظر تعالی را این‌گونه می‌داند، آن‌ها با این‌که طرق متفاوتی برای توصیف و ارجاع به امر متعالی هستند اما به امر واحدی ارجاع می‌دهند.

اما تطبیق این مثال بر امر متعالی به دو دلیل کمک نمی‌کند؛ اولاً ما با ردهٔ سومی از اطلاعات مواجه‌ایم که روابط بین دو دستهٔ مختلف توصیفات را به واسطهٔ آن ردهٔ سوم درمی‌یابیم. این ردهٔ سوم اطلاعات در مثال مذکور همان تحقیقات علمی نجومی است که اگر وجود نداشت نمی‌توانستیم این‌همانی بین آن دو را متوجه شویم. اما در مورد دینی مطمئناً نمی‌توانیم ردهٔ سوم را ردگیری کنیم. ثانیاً در مورد ادیان ارجاع به مرجع مشترک با نام‌ها و توصیفات متعارض، و نه صرفاً متفاوت، انجام می‌شود. باین‌حال هیک به راحتی عقب نمی‌نشیند، بلکه درصدد است با تفکیک امر قدسی فی‌نفسه و پدیداری، این مسئله را حل کند. این واقعیت که ادیان در سطح پدیداری امر قدسی توصیفات سازگاری دارند باعث نمی‌شود ارجاع مشترکی به امر قدسی فی‌نفسه انجام نگیرد.

هیک هرچند در برابر ناواقع‌گرایان از رئالیسم دینی دفاع می‌کند اما رئالیسم فقط جنبهٔ هستی‌شناسانه (اذعان به واقعیت غایی آن‌هم به صورت اصل موضوع قرار گرفتن آن) ندارد، بلکه جنبه‌های معرفت‌شناسانه و دلالت‌شناسانه نیز دارد.

گرچه در رئالیسم هستی‌شناختی، وجود اشیایی مستقل از ذهن و زبان پذیرفته می‌شود و

به وجود آن‌ها ملتزم می‌شود، برای شناخت و ارجاع به آن اشیاء لازم است پیوندی معرفتی-دلالتی بین ذهن و عین برقرار و شکاف بین آن‌ها را به نحوی پر کنیم. هرچند هیک به بُعد هستی‌شناسانه رئالیسم تعهد و التزام دارد، یعنی قائل به ابژه مستقل از ذهن و زبان و تجربه انسانی است که همه ادیان پاسخ‌های معرفتی به آن‌اند. اما معرفت‌شناسی کانتی هیک تماس معرفتی با امر متعالی را فقط در سطح پدیداری ممکن می‌سازد چراکه هیک ادیان را در حکم صافی‌های معرفتی می‌داند و بدین ترتیب شکافی که بین سوژه و ابژه دینی در التزام هستی‌شناسانه وجود دارد، همچنان باز باقی می‌ماند. هیک دین را به مثابه فیلتری معرفتی میان آدمی و حقیقت متعالی می‌داند که هیچ‌گاه اجازه تماس مستقیم معرفتی با آن را نمی‌دهد. بلکه واقعیت دینی فی‌نفسه همیشه خود را در پس ابژه‌های فرهنگی-تاریخی و مقولات سنن مختلف پرنه‌نشین نگه می‌دارد.

تمثیل فیل و کوران نیز در مورد ادیان تمثیل نارسایی است و بیش‌تر موجب نقض تعهد وجودشناسانه هیک می‌شود؛ چراکه از منظر کورانی که فیل را لمس می‌کنند، واقعاً نمی‌توان گفت «فیل» وجود دارد.

۳.۳ کم‌رنگ شدن مرز خرافه و اسطوره و نسبی‌انگاری دینی

اگر از نقدی که بر هیک در بحث تعریف دین و استفاده از مفهوم شباهت خانوادگی در تعریف مؤلفه‌های ادیان گوناگون دارد بگذریم (که مرز ادیان حقیقی و ناحقیقی را رقیق می‌کند)، هیک مفهوم اسطوره را در تبیین تعارض‌های زبان ادیان وارد می‌کند و معتقد است این زبان اسطوره‌ای لزوماً امر متعالی را به طور حقیقی توصیف نمی‌کند و درواقع از واقعیت خبر نمی‌دهد و لذا صدق و کذب بردار نیست. اگر از این ایراد بگذریم که این نظریه مدعای خود ادیان (که مدعی‌اند خبر از امر متعالی می‌دهند) را درنظر نمی‌گیرد، با چه ملاکی می‌توان اسطوره‌ها را به‌گونه‌ای مناسب ترجمه کرد (اگر اساساً بتوان به زبان حقیقی ترجمه کرد). البته هیک ملاکی برای تشخیص اسطوره‌های مناسب ارائه می‌دهد (تحول از خودمحوری به حق‌محوری) اما بحث بر سر برابری این ملاک در ادیان گوناگون است و اگر قرائن علیه برابری باشد، اصل فرضیه کثرت‌گرایی هیک مخدوش می‌شود (بیسینگر، ۱۳۹۴: ۵۸-۵۷).

اما تفسیر اسطوره‌های دینی ادیان گوناگون اگر ملاکی انحصارگرایانه نداشته باشد،

باید مجال را برای نسبیّت در این زمینه فراخ بدانیم. یافتن ملاکی مقبول همه ادیان دشوار بلکه محال است. چگونگی در نگاه اسطوره‌ای، خرافه‌های ادیان موهوم و نامعتبر را (بگذریم از این که هیک از به‌کاربردن اصطلاح «ادیان ناواقعی و خرافی» پرهیز می‌کند)، حتی اگر فرض کنیم تحول از خودمحوری به حق محوری مورد نظر هیک را برآورده کند، از نظریه و تبیین مان در باب زبان ناظر به امر متعالی بیرون کنیم، امری که بعید است هیک به آن ملتزم باشد. کم‌رنگ شدن مرز خرافه و اسطوره، شبیه همان مسئله‌ای است که هیک را متهم به کثرت‌گرایی گزینشی (selective pluralism) کرده‌اند. چرا فقط طرّقی که ادیان بزرگ جهان عرضه می‌کنند را به عنوان راه‌های نجات برگزینیم. چرا شیطان‌پرستی و نازیسم و فرقه معبد خورشید در تبیین و فرضیه هیک جایی ندارد و به تعبیر مارک هیم کثرت‌گرایی هیک، شمول‌گرایی در لباس مبدل است چراکه تنها از یک طریقه نجات دفاع می‌کنند (همان: ۶۵-۶۶)؛ مطلبی که هیک در سخنرانی دانشگاه تربیت مدرس در سال ۱۳۸۳ التزام به آن را پذیرفت.

۴. روایت وجه‌نگر (aspectival Theory) پیتر برن

پیتر برن در کتاب جامع خود (Byrne, 1995) سعی دارد از روایتی فلسفی، از کثرت‌گرایی دینی دفاع کند تا بتواند واقع‌گرایی درباره گزاره‌های همه ادیان را بپذیرد. این پژوهش او به نحوی هم جنبه انتقادی به مشهورترین فرضیه مطرح در باب تنوع دینی یعنی روایت جان هیک دارد. برن به فرضیه دیگری متوسل می‌شود تا هم معرفت‌بخش بودن و واقع‌نما بودن گزاره‌های دینی را حفظ کند و هم تبیینی راجع به تنوع گفتار دینی ارائه دهد، بنابراین نظر برن: واقعیت غایی امری ذوووجه و چندچهره است که سنت‌های دینی مختلف هر یک به طور استعاری از جنبه‌ها و چهره‌های گوناگون آن گزارش‌های ناقص و خطاپذیری می‌دهند.

به این ترتیب او راه‌حل خود را بر مبنای منظر هستی‌شناختی و زبان‌شناختی خاصی راجع به واقعیت دینی ارائه می‌دهد. در سطح واقعیت دینی، امر غایی دارای چهره‌ها و وجوه گوناگونی است و در سطح زبان، گفتارهای متنوع از گزارش‌ها و منظرهای گوناگون به جنبه‌های مختلف امر غایی حکایت می‌کند.

۱.۴ تفسیر استعاری زبان دینی

از آن جا که برن جنبه معرفت‌بخش و واقع‌نمای بخش گزاره‌ای مقال و گفتار دینی را دارای اهمیت می‌داند، مسئله آن است که اگر همه ادیان حداقل توفیق معرفتی را در مواجهه معرفتی با امر متعالی دارند و گزاره‌های دینی گوناگون این تماس را برقرار می‌کنند چگونه می‌توان اسناد این صفات گوناگون و بلکه متعارض را به یک امر متعالی تبیین کرد.

برن معتقد است روایت کثرت‌گرایانه او می‌تواند قیاس جدلی‌الطرفینی را که در مورد زبان و گفتار دینی مطرح است، حل کند یعنی هم دیدگاه گزاره‌ای و واقع‌نگرانه در مورد زبان دینی را بپذیرد و هم چنان آن را محدود کند که تعالی ساحت امر قدسی و هم‌چنین توفیق معرفتی همه ادیان در مورد آن تضمین شود. از این مؤلفه‌هایی از هر یک از رقبای کثرت‌گرایی دینی (یعنی انحصارگرایی و طبیعی‌گرایی) در آن حضور دارد (Byrne, 2004). برن مدعی است تفسیر استعاری از اوصاف مختلف امر متعالی می‌تواند دیدگاه گزاره‌ای را جرح و تعدیل کرده و تعارض اوصاف امر متعالی را کم‌رنگ کند. برن توصیف حقیقی را فقط در سطح اوصاف سلبی و اضافی می‌پذیرد.

پیش از آن‌که دیدگاه برن را به تفصیل بررسی کنیم برای فهم بهتر جایگاه نظر برن، که بر استعاری بودن گزاره‌های دینی تأکید دارد، به اجمال آرای مختلف در مورد معنای استعاری و مکانیسم انتقال معنای استعاری در فلسفه زبان معاصر را بررسی می‌کنیم (Lycan, 2000, ch.14).

جدا از گرایش فلسفی‌ای که ریشه در برخی عبارات و اندیشه‌های افلاطون یا ارسطو دارد و صرف‌نظر از بی‌مهری و تحقیر پوزیتیویست‌های منطقی که مطابق اصل تحقیق‌پذیری معتقد بودند به روش تجربی متداول نمی‌توان استعاره و مجاز را قابل تحقیق دانست و به این جهت بی‌معنا هستند، گرایش غالب در سنت فلسفی، استعاره را نه نوعی اختلال و ناهنجاری زبانی بلکه آن را جزء لاینفک بیان و گفتار انسانی می‌داند که بدون آن زبان به لکنت می‌افتد.

شیوع عبارات استعاری در یک زبان به حدی است که عباراتی که ابتدا به صورت مجازی و استعاری به کار می‌رفته‌اند، ممکن است بعدها دچار سخت‌شدگی شوند و به صورت اصطلاحات و عبارات کلیشه‌ای درآیند (مانند «دهانه رودخانه»، «پایه میز»، «برگ کتاب»). این استعاره‌ها در اثر کثرت استعمال نسل‌های متوالی بدون نیاز به تفکیک معنای

استعاره/حقیقی فهمیده می‌شوند. این استعاره‌ها را «استعاره‌های مرده» (dead metaphors) می‌نامند. تیلیش در مورد زبان نمادین معتقد است نمادها زندگی می‌کنند و می‌میرند فرایندی که بیش‌تر در ضمیر ناخودآگاه انجام می‌شود و لذا تحت ضابطه معینی نیست (Stiver, 1996: 121).

سؤالاتی که در فلسفه زبان راجع به استعاره مطرح می‌شود چنین است: معنای استعاره به عام‌ترین معنای آن چیست؟ چه مکانیسمی برای انتقال این معنا وجود دارد (با فرض آن‌که شنونده می‌داند معنای متفاوتی از معنای حقیقی دارد)؟ دلیل منطقی این‌که به جای گفتار مستقیم از استعاره استفاده می‌شود چیست؟ تأثیرات متمایز استعاره به عنوان شکلی از گفتار چیست؟

۱.۱.۴ نظریه‌های تشبیه‌محور

روایت خام این دیدگاه می‌گوید که استعاره نوعی تشبیه مختصرشده (abbreviated simile) است. این نظریه، استعاره را به نوعی تشبیه بازمی‌گرداند. جمله «سیمین، آفتاب است» در واقع «سیمین، هم‌چون آفتاب است» بوده است. به دلیل برخی اشکالات وارد بر این روایت، روایت‌های عالمانه‌تری از این دیدگاه ارائه شده است.

سِرل در مقاله مشهور خود (Searl, 1979) معتقد است تبیین استعاره بر اساس ترادف آن با تشبیه، چیزی را روشن نمی‌کند. صرف تشبیه دو امر بی‌محتوا و غیرمعرفت‌بخش است، هر دو شیء از لحاظی می‌تواند مشابه هم باشند. در مثال فوق می‌توان پرسید مشابهت سیمین و خورشید از چه جهتی است. آیا سیمین در صفات برجسته خورشید نظیر «گوی عظیمی از گاز آتشین»، «دارای فاصله ۹۳ میلیون مایلی از زمین» مشابه خورشید است. مسلماً شباهت او با خورشید در این صفات نیست. روایت خام دیدگاه تشبیه‌محور توضیح نمی‌دهد که چرا این استعاره ویژگی‌ها و معانی متفاوتی را غیر از آن‌چه در خورشید برجستگی دارد منتقل می‌کند. این روایت نمی‌تواند مکانیسم انتقال معنای استعاره را توصیف کند.

شکل دیگر روایت خام بر آن است که خود تشبیه غالباً دارای جنبه‌های استعاره‌ای است که برای توضیح آن باید به استعاره‌های دیگری متوسل شد و امید آن نیست که بتواند توانایی استعاره اولی را در انتقال معنا داشته باشد. مثلاً اگر فردی بگوید: «سعید یک قطعه یخ است» بر اساس منظر تشبیه‌محور می‌توان منظور او را این‌گونه بیان کرد که «سعید

(همچون قطعه‌ای یخ) سرد و سخت است». اما سرد و سخت به چه معنایی؟ تداعی‌های زبانی که همراه سرد و سخت می‌آید معنای حقیقی سرد و سخت را منظور نمی‌کند. آیا این ویژگی بی‌عاطفگی را آتش نمی‌تواند منتقل کند [«سعید آتش است»]. این روایت مدعی شباهت حقیقی بین دو امر می‌شود اما هیچ دلیلی برای این ادعا ارائه نمی‌دهد.

این اشکالات روایت‌های دیگری از دیدگاه تشبیه‌محور را پیش می‌نهد. فاگالین (Fogelin, 1988) معتقد است استعاره‌ها تشبیه‌های مختصر شده‌ای هستند که خود آن‌ها مجازی‌اند. بنابر روایت خام هنگامی که «A حقیقتاً مشابه B است ضرورتاً باید B هم به طور حقیقی شبیه A باشد» اما در مثال مذکور نه قطعه یخ به طور حقیقی شبیه سعید است و نه خورشید شبیه سیمین. اما اگر استعاره تنها نوعی تشبیه مجازی باشد، باید سؤال ناظر به معنای استعاره را یک گام عقب‌تر ببریم و در مورد مجاز مطرح کنیم که چه معنایی دارد و با چه مکانیسمی منتقل می‌شود؟

فاگالین معتقد است در یک تشبیه مجازگونه A شبیه B است تنها در صورتی که A تعداد کافی از ویژگی‌های برجسته B را داشته باشد یعنی A با B در شمار کافی از ویژگی‌ها سهمیم باشد، بدون این که B ویژگی‌های برجسته A را داشته باشد، چون لزومی ندارد ویژگی‌های خاص B که A در آن‌ها با B مشابه است در A برجسته باشند و به عبارت فنی در استعاره یک رابطه نامتقارن ریاضی بین دو امر برقرار است.

اما در مقابل این روایت باید پرسید در استعاره «چرچیل، بالداگ [نوعی سگ] است» ویژگی‌های برجسته بالداگ که چرچیل شبیه آن‌هاست چیست؟

سرل معتقد است در استعاره‌ها لزوماً ما به شباهت‌های بین امور اشاره نمی‌کنیم. وقتی گفته می‌شود «زمان در حال پرواز است» یا «زمان به سرعت می‌رود» یا «زمان به کندی می‌رود» هیچ تشبیه حقیقی میان اوصاف مکانی و زمانی وجود ندارد. یا وقتی مزه‌های مختلف در مورد رفتارها و حالت‌های مطبوع و نامطبوع یک فرد به کار می‌رود (ترش‌رو، نمکین)، در اسناد این محمول‌ها بدون آن‌که تشبیهی مورد نظر باشد شبکه‌ای از تداعی‌ها را به همراه می‌آورد، اما لزوماً به معنای عرضه مشابه‌های معین و دقیق نیست.

۲.۱.۴ دیدگاه علی و عمل‌گرا (causal & pragmatic theory)

دیویدسن و سرل بیش از توجه به معنای استعاره، به کارکرد این شیوه گفتاری توجه دارند. با این تفاوت که دیویدسن به چیزی به نام معنای استعاره‌ای قائل نیست و معتقد است

استعاره استفاده ماهرانه از زبان حقیقی است که فقط کارکرد عملی دارد؛ نوعی کاربرد زبان که نمی‌توان آن را قانون‌مند تلقی کرد و فهم و درک ما از استعاره کفایت می‌کند. ارزش یک استعاره در تأثیر عاطفی و تحریکی‌ای است که دارد. استعاره‌ها مانند عباراتی هستند که از چند لفظ با معنای حقیقی تشکیل شده‌اند و هیچ رابطه زمانی با هم ندارند اما ترکیب آن‌ها افاده تأثیری دارد (Lycan, 2000, ch.14).

اما اگر نظر دیویدسن صحیح باشد هیچ‌کس نباید در تعبیر و فهم استعاره خطا کند و هم‌چنین چون زبان پر از اظهارات استعاری است باید غالب عبارات زبان کاذب باشند که مطلبی است مخالف شهود زبانی ما.

سرل بر اساس نظریه افعال گفتاری خود و با توجه به تفکیک گرایس بین «معنای مُراد گوینده» (speaker meaning) و «معنای جمله» (sentence meaning)، معتقد است متکلم با بیان خود یک فعل گفتاری انجام می‌دهد و در مورد استعاره هم متکلم تلاش می‌کند چیزی بیش از معنای حقیقی جمله را از طریق بار روانی-عاطفی‌ای که بر مخاطب می‌گذارد منتقل کند.

نظریه دیگری هم استعاره را معنایی در کنار معانی دیگر می‌داند نه معنای غیرحقیقی. چون معتقد است غالباً کلمات در یک زمینه متفاوت، معنایی متفاوت می‌یابند و تنوع اصطلاحات از همین کاربردها ایجاد می‌شود گرچه بین تمام استعمالات گوناگون یک واژه، رشته‌ای معنایی ارتباط برقرار می‌کند. این دیدگاه با عنوان «چندمعنایی نامحدود» (infinite polysemy) مثلاً در مورد کلمه «dead» معتقد است این واژه در ترکیب‌های مختلف معنایی کاملاً متفاوتی را خلق می‌کند که البته می‌تواند رشته معنایی مشترکی برای آن‌ها یافت؛ dead duck (شکست حتمی)، dead silence (سکوت محض)، dead of winter (چله زمستان)، dead end (بن‌بست)، dead eye (چشمان بسته) و ...

۳.۱.۴ دیدگاه استعاری برن

برن پس از نقل جدال آلستن و مخالفانش که در مورد لزوم یا عدم لزوم شباهت بین موضوع استعاره (چیزی که درباره‌اش استعاره به‌کار می‌رود) و الگوی استعاره (آن‌چه که تعبیر مورد بحث به طور حقیقی در مورد آن به‌کار می‌رود) با اردوگاه مخالفان آلستن همراه می‌شود. یعنی مدعی است کار اصلی استعاره آن است که ما را به تأمل درباره امری در نسبت آن با دیگری وادارد و این کار حتی بدون آن‌که میان الگو و موضوع استعاره

مشابهت‌های حقیقی برقرار باشد نیز میسر است. این موضوع به‌خصوص در قلمرو علم و الهیات کاراست چراکه موضوع مورد نظر آن همیشه قلمروی ناشناخته باقی می‌ماند و نمی‌توان الگویی را با قطعیت در مورد دو قلمرو به‌کار برد. اما کارکرد استعاره آن است که به واسطه تداعی‌ها و توصیفات ناقص و کلی که به همراه دارد در ارجاع به هویت علمی یا امر قدسی موفق است (Byrne, 1995: 145).

از نظر نلسون گودمن (Nelson Goodman) نقش استعاره در علم آن است که علی‌رغم غرابت زمینه‌های الگو و موضوع، شما یا چارچوب، برچسب‌هایی را از قلمرو آشنا و قابل فهم الگو به قلمرو بیگانه و ناآشنای موضوع منتقل می‌کند (4-71: 1976). هویت علمی در ابتدای تحقیق اموری ناپیدا و مخفی و ناآشنا هستند و در ساختن یک نظریه می‌توان از استعاره‌هایی کمک گرفت تا شناخت تقریبی و مبهمی از هویت مورد نظر ارائه دهند، استعاره‌هایی که ریچارد بوید (Richard Boyd) بر آن‌ها نام نظریه‌ساز (theory-constitutive) می‌نهد (357: 1979)، آن‌ها الگوهایی هستند که می‌توانند عامل ایجاد و پیشبرد نظریه‌های علمی موفق شوند و در ایجاد و حفظ دلالت موفق در هنگام پژوهش در مورد هویت علمی نقش داشته باشد. از این نظر آنچه در توفیق استعاره‌ها اهمیت دارد نه تشابهات حقیقی و دقیق میان امر معلوم و نامعلوم بلکه ارجاع مناسب در شرایط جهل است. مثلاً وقتی با استعاره «یارانه» از مغز یاد می‌شود الگویی برای تأسیس یک نظریه به‌کار گرفته‌ایم و این الگوها راه‌های بیش‌تری در اختیار ما قرار می‌دهد تا بتوان در قالب این استعاره مطالب بیش‌تری از کارکرد مغز بیان کرد، به‌طوری‌که در همین مورد می‌توان از برنامه‌نویسی مغز سخن گفت (Wynn, 1995).

برن با بهره‌گیری از تناظری که مارتین ساسکیس در کاربرد الگوهای موجود در دین و علم برقرار می‌کند، معتقد است در دین هم الگوهای خطاپذیر و متغیر می‌تواند بهترین راه برای توصیف و ارجاع به واقعیتهای نامحدود و مخفی و ناپیدا باشد. اظهارات دینی بدون این‌که توصیفات دقیق و تفصیلی از امر قدسی باشند با استعاره‌هایی، پیوندهای علی (causal contact) و ارجاعی موفقی را به امر غایی ایجاد و حفظ می‌کنند. و از آن‌جا که برای ارجاع موفق طبق مبانی بحث‌شده برن در مبانی دلالت‌شناختی این‌همانی توصیفات مختلف لازم نیست، می‌توان با استعاره‌های گوناگون از ارجاع موفق به امر متعالی مطمئن بود.

برن هم مانند سیرل بدون پذیرش نظریه تشبیه‌محور در مورد استعاره معتقد است استعاره تنها محرک فهم موضوع برحسب الگو است. از آن‌جا که گفتار حقیقی (literal

(discourse) نمی‌تواند به نحو متعارض و متفاوت یک امر را توصیف کند، توسل به تفسیر استعاری در مورد زبان دینی می‌تواند مسئله کثرت‌گرا در این قسمت را حل کند. لادری‌گری معتدلی که کثرت‌گرایی در مورد ماهیت امر متعالی به آن نیازمند است نیز می‌تواند با داشتن یک نظریه استعاری در مورد گفتار راجع به امر متعالی تأمین شود. زبان حقیقی نمی‌تواند بیان‌کننده و دارای دلالت کافی بر قلمرو نامحدود امر متعالی باشد، تنها با استعاره‌ها که سرشار از معانی اضافی است می‌توان امر متعالی را توصیفی ایجابی کرد. برن با راه‌حل الهیات فلسفی آنگلو ساکسن (و ریشه در نظریه تمثیلی آکویناس دارد) که با جرح و تعدیل صفات در معنای حقیقی‌شان می‌خواهند آن صفات را در مورد امر متعالی به کار برند موافق نیست. او معتقد است جرح و تعدیل منحصر اوصاف شخصی بی‌فایده است و تفسیر استعاری بهترین راه است. اما سؤال برن آن است که آیا تمام سخن‌گفتن از امر متعالی مجازی و استعاری است یا استعاره‌ها باید نهایتاً بر تفسیری غیراستعاری مبتنی باشند؟ او معتقد است تمامی گفتارهای ناظر به امر متعالی در معرض تفسیر استعاری است مگر صفات سلبی و اضافی (Byrne, 1995: 140). حتی تیلیش که تمام گفتار دینی را نماد می‌داند معتقد است خود وجود دیگر نماد نیست. پرسش دیگری که برن مطرح می‌کند این است که معیار تفکیک گفتار ایجابی و سلبی-اضافی چیست؟ به اعتقاد برن سؤال مشابهی در مورد تفکیک هیکن میان ویژگی‌های جوهری و ویژگی‌های صوری-منطقی محض مطرح می‌شود.

به‌هر حال برن معتقد است ارجاع به امر متعالی به عنوان کمال مطلق و ارزش‌غایی، بیان‌گر ویژگی سلبی اضافی است و به این معنا در معرض تفسیر استعاری نیست. لادری‌گری و شکاکیت پلورالیسم در مورد امر متعالی با پذیرش نوعی نظریه تمثیل در این‌گونه صفات تعدیل می‌شود. به نظر برن می‌توان این قبیل اوصاف را تأمل بر تجربه‌های دینی انسان‌ها در فرهنگ‌ها و سنن دینی گوناگون به‌دست آورد در حدی که ذخیره مناسبی برای ارجاع موفق به امر متعالی فراهم آورد.

نظریه برن در مورد نحوه ارجاع به امر قدسی نیز در این‌جا اهمیت دارد او ابتدا نظریه‌ای را که ترکیبی از دیدگاه علی ارجاع (منسوب به پاتنم و کریکی) و نظریه توصیفی ارجاع (که از طرف راسل و فرگه مطرح شده است) اتخاذ می‌کند و سپس آن را در مورد امر قدسی به کار می‌برد. مبانی‌ای که برن نظر خود را بر آن‌ها بنا می‌کند به‌اختصار از این قرارند:

۱. ارجاع می‌تواند مواجهه با واقعیت‌هایی که با آن روبه‌رو می‌شود را پیش‌بینی کند،

چون مدلول توسط sense (به اصطلاح فرگه‌ای) و پیوندهای علی غیرمستقیم هدف‌گیری می‌شود؛

۲. ارجاع وابسته به بنیان نهادن پیوندی علی-معلولی بین متکلم و مدلول (referent) است؛

۳. توصیفات مدلول در پرتو بافت‌های گفتاری، تفسیر و ارزیابی می‌شود، بافت‌ها نیز تا حدودی توسط اعمال مادی (material practices) معین می‌شوند (اعمالی از قبیل مشاهده‌کردن، تجربه‌کردن و طلب‌کردن)؛

۴. برای ارجاع موفق، این‌همانی توصیفاتی که دو فرد به صدق آن‌ها معتقد است نیاز نیست چون مدلول‌ها از طریق دسته‌بندی دم‌دستی و تقریبی تماس مشخص می‌شوند و هم‌چنین پیوستگی اعمال مادی، واگرایی در صفات را نادیده می‌گیرد؛

۵. واگرایی بیش‌ازحد توصیفات مانع از این می‌شود که دو وصف به مدلول واحدی اشاره کنند؛

برن با این نظریه ارجاعی که آن را بافت‌گرایی (contextualism) می‌نامد معتقد است مشابهت‌های زبانی و مناسکی ادیان ارجاع مشترک به امر متعالی را تضمین می‌کند. برن ارجاع توصیفات و محمولات مشابه و هم‌خانواده را به وسیله کاربردی اسنادی (attributive use) و توصیفات غیرمشابه را به وسیله کاربردی ارجاعی (referential use) به امر قدسی می‌داند (تفکیک مطرح‌شده توسط دانلان) (Byrne, 1995: 52).

برن در مورد سنت بودیسم (که تصورش از امر غایی خلأ محض یا تهی است) معتقد است در این سنت با مفهوم (sense) نادرستی، ارجاع موفقی به امر متعالی انجام می‌دهند.^۱ اما از نظر برن این عقیده را که سخن ایجابی در مورد امر متعالی ناممکن است را باید تعدیل و مقید به «تا حد زیاد» کرد. او معتقد است شمار معدودی توصیفات ایجابی که از طریق تأمل در زمینه‌های تجربه دینی انسان‌ها در سنن دینی مختلف به دست آمده‌اند می‌توانند در مورد امر متعالی به کار روند و به این ترتیب لادری‌گری در مورد سرشت امر متعالی تعدیل شود.

تداعی‌های همراه الگوی مناسب به ما اجازه نمی‌دهد در مورد امر متعالی بگوییم: «هیترلی بزرگ در آسمان است». توصیفات ایجابی غایت شناختی/هستی شناختی/ارزش شناختی که در ذهن انسان‌هایی که به امر متعالی ارجاع می‌دهند وجود دارند، تداعی‌های

خاصی را در اسناد استعاره‌ها به امر متعالی می‌طلبند و از این جهت می‌توان در مورد استعاره‌های موفق و مناسب داوری کرد (Byrne, 1995: 149).

همچنین نتایج معرفتی که استعاره دارد می‌تواند زمینه‌ای برای داوری در مورد این‌که چه استعاره و الگویی ارجاع بهتری دارد، باشد.

با تفسیری استعاری راجع به گفتار دینی هم می‌توان سرشت نامحدود و دست‌نیافتنی امر متعالی را تأیید کرد و هم به فهم تنوع گزارش‌های ادیان از یک امر قدسی کمک کرد (Mcfagu, 1983).

۲.۴ امر متعالی چندچهره (multi-faced sacred) (جنبه‌ها و وجوه امر متعالی)

در سطح واقعیت دینی فرضیه‌ای که برن تدارک می‌بیند توسل به نظریه‌ای است که جان لاک فیلسوف انگلیسی در سطح هستی‌شناسانه در مورد تفکیک ذات واقعی (real essence) و ذات اسمی (nominal essence) مطرح می‌کند (Locke, 1937). لاک نظریه‌سنتی راجع به انواع طبیعی که برای هر موجودی یک ماهیت و ذات در نظر می‌گیرد و در مقام تحقیق نیز هر موجودی را متعلق به یک نوع طبیعی می‌داند، دیدگاهی ناکافی می‌داند، چون نمی‌تواند پدیدآمدن موجودات عجیب‌الخلقه یا موجودات میانگین را توجیه کند. لاک معتقد است خصوصاً در جواهر مرکب باید میان ذات اسمی که همان ویژگی‌های مشهود و مشترک در چیزهایی است که در یک رده جا می‌گیرد و در شرایط مختلف ممکن است تفاوت بکند و ذات واقعی که همه ویژگی‌های ظاهری و محسوس از قبیل رنگ، وزن، قابلیت ذوب به آن قائم هستند تمایز بگذاریم. یک نوع طبیعی مانند طلا در شرایط معمولی ویژگی‌هایی چون زردبودن، درخشان‌بودن، چکش‌خواری را از خود نشان می‌دهد اما در شرایط دمایی بالا، ویژگی‌های کاملاً متفاوتی را از خود آشکار می‌سازد، اما فراسوی این ذات، ساختاری وجود دارد که عامل این ویژگی‌های ظاهری است اما به نظر لاک هر دو ذات به یک اندازه واقعی هستند.

سنور (Senor, 1991) با تناظری که بین نوع طبیعی و نوع فراطبیعی (Supernatural Kind) (یعنی امر متعالی) می‌کند بر آن است که امر قدسی به عنوان یک نوع فراطبیعی دارای ذات واقعی و ذات اسمی است. جنبه‌ها و جلوه‌های گوناگونی که ادیان آن‌ها را گزارش می‌کنند وابسته به اوضاع و احوال گوناگون است و ذات اسمی را تشکیل می‌دهند

اما امر قدسی دارای ذات واقعی فراتر از دسترسی ذهن بشری است.

به نظر برن تمثیل نوع طبیعی در مورد امر متعالی در عین حال که محدودیت‌های یک تمثیل را دارد (از جمله آن که اگر امر متعالی را جوهری غایی بدانیم نمی‌تواند از سنخ جواهر دیگر باشد که در حضورش در این یا آن محیط تأثیر و تأثر علی دارد) می‌تواند نشان دهد که بدون پذیرش ایدالیسم معرفتی در باب تماس با امر متعالی، ذات مشترک با جلوه‌های متکثر را می‌توان پذیرفت. از این منظر می‌توان ذات واقعی واحد و جلوه‌های متعدد را به شخص انسانی که در ارتباطاتش با افراد و محیط‌های گوناگون، ویژگی‌ها و شخصیت‌های مختلفی از خود نشان می‌دهد یا آفتاب پرستی که در تعامل با محیط، جلوه‌های متفاوتی می‌یابد (اما ذات واقعی آن‌ها که در پس این جلوه‌های ظاهری است متفاوت است) تشبیه کرد.

در صورتی که این تصویر جنبه‌نما (aspectivalism) در مورد واقعیت غایی پذیرفته شود می‌توان گفت گزاره‌های متفاوت در سنن دینی هر یک جنبه و ساحتی از امر متعالی را که جنبه‌ها و چهره‌های گوناگونی (pluriform religious reality) دارد توصیف می‌کند و در عین حال هیچ‌یک به ذات واقعی آن واقعیت دسترسی ندارد (لاادری‌گری مورد نظر کثرت‌گرایی).

برن معتقد است با کنار هم نهادن تصاویر ناقص و جنبه‌نمای هریک از سنن دینی می‌توان تصویری کامل‌تر از امر متعالی به دست آورد (تلفیق‌گرایی (syncretism)).

برن برای تأیید دیدگاه خود راجع به امر متعالی ذوجوه، به دیدگاه‌های متفکرانی از سنت‌های مختلف دینی اشاره می‌کند که در عین حال که ویژگی‌های خاصی در سنت آن‌ها در مورد امر متعالی برجسته است به جنبه‌های دیگر امر متعالی توجه کرده‌اند. اوتو و وارد (Ward)، در سنت خداابوری شخصی از جنبه‌های «به کلی دیگر» و نامتشخص و مطلق واقعیت غایی یاد کرده‌اند. شانکارا در سنت دینی هندو معتقد است برهمن در سطح پایین‌تری از واقعیت می‌تواند متعلق پرستش و تقدیس شخص‌گرایانه قرار گیرد.

۴.۳. نقد و بررسی روایت برن

روایت کثرت‌گرایانه برن از دو زاویه زبانی و هستی‌شناختی با داشتن دغدغه ارجاع و واقع‌گرایی (که اصرار او بر این دو از عنوان فرعی کتاب او روشن می‌شود: ارجاع و

واقع‌گرایی در دین تبیین نسبتاً قانع‌کننده‌ای برای مسئله گوناگونی و تفاوت گفتار دینی ناظر به امر متعالی می‌دهد (هرچند برن به جنبه‌های دیگر گفتار دینی، همچون تاریخ دین، نمی‌پردازد). او امر متعالی را واقعیتی چندچهره می‌داند که ذات واقعی او قابل توصیف نیست اما هیچ‌گاه به تفکیک هستی‌شناختی نومن/فنومن واقعیت دینی نمی‌پردازد (چنان‌که هیک انجام می‌دهد) تا در دام ایدالیسمی بیافتد که کثرت‌گرا باید از آن اجتناب می‌کند.

استعاره‌ها و الگوها و توصیفات گوناگونی که در گفتار ادیان از آن‌ها استفاده می‌شود، گزارش‌های محدود و ناقصی از وجوه گوناگون این واقعیت متعالی است و از آن‌جا که هر استعاره نامحدودیت و انعطاف معنایی دارد می‌تواند جنبه‌های مختلف را نشان دهد و در عین حال بر ناشناختی بودن سرشت واقعی امر متعالی تأکید کند. در این تصویر ارجاع مستقیم به جلوه‌های امر متعالی و ارجاع غیرمستقیم به ذات واقعی امر متعالی انجام می‌گیرد. الگوها توانایی کشف ابعادی از امر غایی را دارند که به طرز دیگری قابل کشف نبوده‌اند.^۲

با توجه به مفروضات آغازین مقاله که برای تمهیدات زبانی کثرت‌گرایی دینی لازم بود، می‌توان گفت روایت کثرت‌گرایانه برن (برخلاف روایت هیک) تقریباً تمامی این مفروضات را برآورده می‌کند؛ چراکه این روایت اولاً زبان دین را معنادار و واقع‌نما می‌داند (در مقابل طبیعی‌گرایی) و ثانیاً به تقلیل آن‌ها به معنایی که صرفاً عملی و کاربردی باشد اکتفا نمی‌کند (چنان‌که هیک این کار را انجام می‌دهد). و ثالثاً با قبول تعارض و تفاوت گفتار دینی ادیان گوناگون این تفاوت را به معنای عدم توفیق در ارجاع به یک امر متعالی نمی‌داند. اما روایت هیک با اتکا به تفکیک هستی‌شناختی نومن/فنومن، التزام واقع‌گرایانه‌ای را که کثرت‌گرا باید بپذیرد را رها می‌کند. هیک هرچند در مقابل پوزیتیویست‌های منطقی که زبان دینی را بی‌معنا می‌دانند و نیز ناواقع‌گرایان دینی که زبان دینی را تحلیلی کارکردی افسانه‌ای می‌کنند موضع می‌گیرد و در چالش با آن‌ها از واقع‌گرایی انتقادی دفاع می‌کند اما در عمل وقتی به تمهیدات زبانی روایت کثرت‌گرایانه خود می‌پردازد برای رفع تعارض‌های گزاره‌های دینی ادیان گوناگون به معنای عملی و اسطوره‌ای (با تفسیری که اصولاً در آن واقع‌نمایی به گونه‌ای عملی تفسیر می‌شود) متوسل می‌شود. از این جهت علی‌رغم این‌که هیک خود از التزام به ایدالیسم در ارجاع به امر متعالی تحاشی دارد و خود را از این اتهام تبرئه می‌کند اما در واقع او با چنین نظریه زبانی‌ای، هم ارجاع به امر متعالی را نفی می‌کند و هم ارجاع به یک امر متعالی را. او ذهن و زبان متدینان را تنها متوجه و مواجه با فنومن‌های امر متعالی می‌داند و حتی مانند برن به مسئله ارجاع غیرمستقیم هم اشاره نمی‌کند بلکه نومن امر متعالی

را اصل موضوع تجربه و زبان دینی می‌داند (هم‌چون کانت). برن به ناشناختنی بودن ذات واقعی امر متعالی اذعان دارد اما این امر را به معنای عدم توانایی ارجاع به آن نمی‌داند. نقد و بررسی بیشتر روایت برن و این‌که تا چه حد با محتوای درون زبان تمامی (و مؤکداً تمامی) ادیان سازگار است، جستاری دیگر را می‌طلبد.

پی‌نوشت

۱. در صورتی که مانند جان هیک تصور آن‌ها از امر غایی را به شکلی از باور به امر مطلق نامتشخص برنگردانیم.
۲. البته محدودیت استعاره و الگو همیشه باید مدنظر باشد. گاهی تفاوت‌ها الگو و موضوع در استعاره معقول می‌داند خصوصاً هرچه موضوع انتزاعی‌تر باشد. در استعاره همیشه اموری بیشتر معقول و برجسته می‌شود. اما باید از مطلق ساختن الگوها و منحصر دانستن تماشای واقعیت غایی از طریق آن‌ها برحذر بود چون الگو به هر حال ساختی انسانی برای فهم واقعیت متعالی است و نه بیشتر و از این جهت در معرض خطا و محدودیت زبان بشری است.

منابع

- بیسینگر، دیوید (۱۳۹۴). تنوع دینی، ترجمه مهدی اخوان، تهران: ققنوس.
- هیک، جان (۱۳۸۲). *تجمیع پنجم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: قصیده‌سرا.
- Boyd, R. (1979). 'Metaphor' and Theory Change, what is 'Metaphor' a metaphor for? In *Metaphor and Thought*, Ortony, A. (ed), Cambridge: Cambridge University Press.
- Byrne, Peter (1995). *Prolegomena to Religious Pluralism*, London: Macmillan.
- Byrne, Peter (2004). It Is Not Reasonable to Believe that Only One Religion Is True, in *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Michael Peterson & Raymond. J. Vanarragon (eds.), USA: Blackwell.
- Hick, John (1989). *An Interpretation of Religion*, London: Macmillan.
- Hick, John (1989) (1993). *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University Press.
- Hick, John (2001). *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave.
- Hick, John (1985). *Problems of Religious Pluralism*, London, Macmillan,
- Fogelin, R. (1988). *Figuratively Speaking*, New Haven: Yale University.
- Goodman (1976). *The Language of Art*, Indianapolis: Hackett.

- Lycan, William (2000). *Philosophy of Language, A Contemporary Introduction*, Routledge: London.
- Locke, John (1937). *An Essay Concerning Human Understanding*, Book III, 16 in *Great Books of the Western World*, London: William Benton Publisher.
- Searl, J.R. (1979). 'Metaphor' in J. Searle, *Expression and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stiver, Dan (1996). *The Philosophy of Religious Language, sign, Symbol, and Story*, USA: Blackwell.
- Ward, Keith (1990). 'Truth and the Diversity of Religions', *Religious Studies*, 26.
- Wynn, Mark (1995). 'Religious Language' in *Companion Encyclopedia of Theology*, Byrne, P. and Houlden, L. (eds.). London: Routledge.