

بررسی رویکردهای استعاری در معناداری گزاره‌های دینی

مرتضی مرگی شراد*
معصومه مرادی**

تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۰۳/۰۸

تاریخ دریافت ۱۳۹۹/۰۵/۰۱

۱۷۷
پیش

سال یست و هفتم / شماره ۱۰۴ / تابستان ۱۴۰۱

چکیده

بحث از زبان دین و چیستی آن، یکی از مسائل مهم در حوزه فلسفه دین به شمار می‌آید. در این پژوهش مقصود از گزاره‌های دینی تمام مقولات دینی است که موضوع و محمول قضیه قرار می‌گیرد. برخی، گزاره‌های دینی را فاقد معنا و گروهی معنادار می‌دانند، گرچه در نوع ارائه معنا نیز دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. کسانی که زبان دین را معنادار می‌دانند، گاهی کل زبان دین و گاهی بخشی از آن را نمادین و استعاری قلمداد می‌کنند. از این رو مبحث استعاره، تأثیر مستقیمی در فهم آیات قرآن و تفسیر آنها دارد که با توجه به آن، بسیاری از مشکلات به صورت معناداری برطرف خواهد شد. روش این پژوهش توصیفی - تحلیلی است. ابتدا با روشی توصیفی، مهم‌ترین رویکردهای استعاری در معناداری گزاره‌های دینی بررسی می‌گردد و در نهایت با روشی تحلیلی به این ارزیابی کلی خواهیم رسید که در این رویکردهای استعاری به معناداری ملاک روشن و دقیقی برای تمایز بخش‌های استعاری از غیر استعاری گزاره‌های دینی ارائه نشده است.

واژگان کلیدی: استعاره، معناداری، گزاره‌های دینی، تمثیل، نماد.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه بیرجند. mezzinejad@birjand.ac.ir

** دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام دانشگاه بیرجند. m.moradi6461@gmail.com

بیان مسئله

زبان دین (The language of Religion) دارای ویژگی‌های پیچیده‌ای است که آن را از بقیه زبان‌ها متفاوت می‌سازد. از طرفی معنا و فهم بسیاری از مسائل مهم در دین و فلسفه دین در گرو چگونگی فهم ما از زبان دین است. برخی گزاره‌های دینی را فاقد معنا می‌دانند و گروهی قایل به معناداری (Meaningfulness) گزاره‌های دینی‌اند، گرچه در نوع ارائه معنا نیز تفاوت وجود دارد؛ برای نمونه رویکردهایی که به معناداری زبان دین باور دارد، گاهی کل زبان دینی را نمادین و استعاری قلمداد می‌کنند. در این پژوهش مهم‌ترین نظریات مطرح در خصوص استعاری بودن گزاره‌های دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد. هدف اصلی بازبایی نظرگاه‌های گوناگون در خصوص رویکرد استعاری به گزاره‌های دینی، شناخت قابلیت‌ها و نقص چنین رویکردی خواهد بود. این هدف با بررسی و گزارشی از نظریه‌های معناداری مبتنی بر استعاره تحقق خواهد پذیرفت. در نهایت مشخص خواهد شد چه رویکردهای استعاری به معناداری گزاره‌های دینی وجود دارد؛ همچنین قابلیت‌های رویکرد استعاری بررسی خواهند شد. در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی - تحلیلی تلاش شده است مهم‌ترین نظریات مبتنی بر استعاره در معناداری گزاره‌های دینی بررسی و تحلیل گردد. دو مسئله اصلی این پژوهش عبارت‌اند از: کدام نظریه‌های معناداری، زبان دین را استعاری می‌دانند؟ تا چه اندازه رویکرد استعاری، در حل معضلات معناداری گزاره‌های دینی موفق است؟

پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه نگاه استعاری به زبان دین خود یک پژوهش مستقل می‌طلبد؛ اما با وجود این در اینجا به اختصار به برخی موارد اشاره می‌شود. قدیمی‌ترین کتاب‌ها درباره مجاز در قرآن کتاب مجاز القرآن ابوعبیده معمر بن مثنی‌واضع علم بیان است. پس از وی جاحظ در کتاب البیان و التبيين به مسئله استعاره اشاره کرده است. بعد از جاحظ، ابن وهب در کتاب البرهان، کتاب وی را بررسی نمود و برخی ویژگی‌های عبارت همچون استعاره را نقد و بررسی کرد. در قرن دهم میلادی همزمان با قرن چهارم قمری، با پیشرفت و توسعه علم بیان و آشکارشدن آثار پرارزش در

این حوزه، استعاره به عنوان یکی از مسئله‌های مهم علم بیان مورد استقبال فراوانی قرار گرفت (دادبه، فرزانه، ۱۳۶۷). در میان متفکران مسیحی قرون وسطی به صورت خاص می‌توان در کتاب *آموزه‌های مسیحیت* آگوستین مطالب بدیعی از استعاره خصوصاً نمادها و نشانه‌ها یافت (Augustine, 1999, pp.10-25).

پژوهشگران معاصر نیز با توجه به ادبیات مفصلی که در غرب در خصوص زبان دین شکل یافته، به بررسی این موضوع پرداخته‌اند. از کتاب‌های فارسی می‌توان به ترجمه کتاب مایکل پترسون و همکارانش با عنوان *عقل و اعتقاد دینی* اشاره کرد. در فصل هشتم این کتاب مسئله زبان دینی به اختصار مطرح شده است. آنچه محور اصلی این فصل است، پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان واژگان بشری را به نحو معناداری بر خداوند اطلاق نمود. علی‌زمانی در کتاب زبان دین (۱۳۷۵) در فصل سوم به رویکرد تمثیلی آکوئیناس و در فصل چهارم این کتاب به رویکرد نمادین پل تیلیش پرداخته است. ساجدی نیز در کتاب *فلسفه زبان دینی* (۱۳۹۳) در فصل ششم، استعاره، تمثیل و نماد را محور سخن قرار داده است و اهمیت این فصل بیشتر به جهت رویکرد تاریخی مؤلف به بحث زبان دین است. علیرضا قائمی‌نیا در دو کتاب *نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن* (۱۳۹۳) و *زبان استعاره‌ای و استعاره‌های مفهومی* (۱۳۹۳) به مسئله استعاره و نماد در زبان قرآن اشاره داشته است؛ به‌ویژه در کتاب دوم نظریه استعاره‌های مفهومی که یکی از نظریه‌های مهم در علوم شناختی به طور عام و زبان‌شناسی است، مورد توجه قرار گرفته است. وی این نظریه را در تحلیل‌های قرآنی به کار برده است.

کاکایی در مقاله «بررسی تطبیقی نظریه تمثیل آکوئیناس و نظریه تشکیک ملاصدرا» (۱۳۹۰) به نظریه تمثیلی توماس آکوئیناس پرداخته است. از آن جهت که توماس با نفی اشتراک لفظی محض و اشتراک معنوی متواطی و طرح نظریه تمثیل، خود را از افتادن در دام تشبیه و تنزیه می‌رهاند، دارای شباهت‌های و تمایزهایی با نظریه ملاصدرا و علامه است. نظریه‌های پل تیلیش، ریکور، آکوئیناس و دیگر نظریه‌پردازان زبان دین نیز در مقالاتی به صورت مستقل بررسی شده است؛ برای نمونه عسکری یزدی در مقاله «تبیین و نقد نظریه نمادین پل تیلیش در زبان» (۱۳۹۳) و برکاتی در مقاله «بررسی رابطه مفهوم نماد و استعاره در اندیشه ریکور» (۱۳۹۴) به بررسی و تحلیل دیدگاه نقش نماد در زبان دین از منظر این دو نظریه‌پرداز پرداخته‌اند. تمایز پژوهش حاضر با

مفهوم‌شناسی

تحقیقات انجام‌شده در این است که در این پژوهش سعی شده تمرکز، فقط بر رویکرد استعاری در معناداری گزاره‌های دینی باشد و مهم‌ترین رویکردهای استعاری در معناداری گزاره‌های دینی بررسی گردد. آنچه جای خالی آن در دیگر پژوهش‌ها دیده می‌شد، مقایسه رویکردهای استعاری به معناداری گزاره‌های دینی و استخراج نقاط عطفی است که می‌تواند آشکارکننده رموز پنهان بخشی از گزاره‌های دینی باشد. بدین جهت در این پژوهش قابلیت‌های مهم رویکردهای استعاری استخراج شده است؛ علاوه بر اینکه نقاط ضعف این رویکردها نیز مشخص گردیده است.

استعاره: استعاره (Metaphor) در لغت از عاریه گرفته‌شده و به معنای قرض گرفتن و امانت گرفتن است. استعاره در اصطلاح به معنای به‌کاربردن یک لفظ است در غیر آنچه برایش وضع شده است به جهت علاقه مشابَهت؛ مشابَهتی که بین معنای حقیقی و مجازی وجود دارد. البته باید یک قرینه صارفه یا مانعه از اراده معنای اصلی وجود داشته باشد؛ مانند «رأیت اسداً یرمی» که به جای «رأیت رجلاً شجاعاً کالاسد» آمده است (سجادی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۳). بنابراین در استعاره میان معنای حقیقی و مجازی، علاقه مشابَهت وجود دارد و یکی از دو طرف تشبیه (مشبه و مشبه‌به) حذف شده است. استعاره همراه با قرینه است که از اراده معنای حقیقی جلوگیری می‌کند (محمدی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۴).

تمثیل: کلمه تمثیل (Allegory) از ریشه مثل می‌باشد؛ پس از جهت تناسبِ بابِ تفعیل، به معنای تشبیه کردن یک چیز به چیزی دیگر است (نصیری، ۱۳۷۹، ص ۲۶). تمثیل در لغت به معنای مَثَل آوردن، تشبیه کردن و مانند کردن است (سجادی، ۱۳۷۳، ص ۵۸۶)؛ همچنین دهخدا بیان می‌کند که تمثیل، داستانی یا حدیثی را با مثال بیان کردن و داستان آوردن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه «تمثیل» / معین، ۱۳۸۲، ص ۸۰۳).

نماد: نماد (Symbol) بر وزن سَواد در لغت به معنای ایما، اشاره و علامت «ظاهرشده و نمایان‌گردیده» و به معنای فاعلی «ظاهرکننده» و به معنای «ظاهر کرد و نمایان گرداند» نیز آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه «نماد»). سمبل را به معنای نشانه، علامت، مظهر و هر نشانه

قراردادی اختصاصی تعریف کرده‌اند. در اصطلاح، الفاظ در زبان نمادین، همانند پلی هستند که انتقال‌دهنده معنای ظاهری به امری ماورای خودشان‌اند (همان). به عبارتی می‌شود گفت نماد یک شیء یا چیزی است که تداعی‌کننده چیز دیگر است.

- | | |
|--|----------------------------------|
| <ol style="list-style-type: none"> ۱. در استعاره قرینه‌ای برای رساندن معانی مجازی وجود دارد؛ ولی در نماد قرینه‌ای وجود ندارد. ۲. در استعاره لفظ به جای لفظ دیگر می‌نشیند؛ ولی در نماد الفاظ جانشین مفهوم می‌شوند. ۳. قلمرو معنا در تمثیل محدودتر از نماد است. ۴. تمثیل متشکل از زنجیره‌ای از نماد است. ۵. تمثیل با برقراری قیاس به آگاهی شکل می‌دهد و آن را به ما منتقل می‌کند؛ اما نماد سرچشمه آگاهی تازه است. ۶. در استعاره یک اسم به علاقه شباهت جانشین اسمی دیگر می‌شود؛ ولی در تمثیل مجموعه متشکل از اجزا جانشین یک مفهوم می‌شوند. ۷. تمثیل زیرمجموعه استعاره است. | تمایز نماد با
استعاره و تمثیل |
|--|----------------------------------|

همان گونه که این تعاریف نشان می‌دهد، میان استعاره، تمثیل، تشبیه و نماد تمایز وجود دارد؛ اما در بسیاری از نظریات زبان دین این موارد به یک معنا به کار رفته است. در این پژوهش نیز با این نگاه عام به بررسی رویکردهای استعاری می‌پردازیم. در ذیل تمایز میان استعاره، نماد و تمثیل به صورت خلاصه ذکر شده است.

۱. نظریه تمثیلی (Analogical predication) آکوئیناس

آیا الفاظ و واژگانی که در توصیف خداوند متعال به کار می‌روند، با معنای همان واژه در کاربرد زبان عرفی یکسان‌اند؟ این پرسش در قرون وسطی مورد توجه بسیاری از متکلمان مسیحی قرار گرفت. در پاسخ به این پرسش سه رویکرد اشتراک لفظی، اشتراک معنوی (تک معنایی) و تمثیلی در قرون وسطی شکل گرفت. مایستر اکهارت (Meister Eckhart) (۱۲۶۰-۱۳۲۷م) و موسی بن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴م) رویکرد اشتراک لفظی را مورد توجه قرار دادند. بنا بر این رویکرد اوصاف الهی به همان معنایی که به صورت متداول استفاده می‌شود،

نیست؛ صرفاً این اوصاف در اسم مشترک‌اند؛ اما در معنا متفاوت‌اند. بهترین کار ممکن تفسیر سلبی از صفات ثبوتی است (Siorvanes, 1998, p.78). رویکرد تک‌معنایی، رویکرد متداول در خصوص گزاره‌های دینی و خصوصاً اوصاف الهی بوده است. در این رویکرد معنای آن واژه در زبان عرفی و الهیات یکسان است. اگر معنای واژه‌ای را در زبان عرفی بدانیم، می‌توانیم معنای آن واژه را در عرصه الهیات نیز درک کنیم.

آکوئیناس (Thomas Aquinas) در جهان مسیحیت راه حلی متفاوتی برای فهم معنای صفات الهی ارائه داد. طبق دیدگاه آکوئیناس ویژگی متمایزی که گزاره‌های دینی دارند، این است که با موضوعات و حوادثی سروکار دارند که از قلمرو مشاهده و تجربه مستقیم بیرون است؛ ولی ما با الفاظی که از مشاهدات مستقیم گرفته شده، از این امور حکایت می‌کنیم؛ لذا نمی‌توانیم آنها را بر معانی اصلی‌شان حمل نماییم. عالم‌بودن و حکیم‌بودن خداوند مسلماً به همان معنایی که به انسان‌ها عالم و حکیم گفته می‌شود، نیست. به باور آکوئیناس اشتراک لفظی به معنای سلبی کشیده می‌شود که در نهایت منجر به عدم شناخت اوصاف الهی می‌گردد (Aquinas, 2021, 33-35). او رویکرد تک‌معنایی را نیز نمی‌توانست بپذیرد، از آن جهت که واژگانی که برای خداوند و اوصاف استفاده شده، متعالی‌تر از کاربرد عرفی آن است و این گونه واژگان را منزله از همسانی با کاربرد عرفی می‌دانست. وی روش تمثیلی را ارائه داد که به‌نوعی حدّ وسط میان دو روش سلبی و تک‌معنایی است.

برخی صفات به نحو تمثیلی بر خدا و مخلوقات اطلاق می‌شود و دقیقاً این حمل نه به اشتراک لفظی است و نه به اشتراک معنوی؛ زیرا ما تنها از طریق مخلوقات است که بر خدا نام می‌نهیم؛ از این رو هرچه هم در مورد خدا و هم در مورد مخلوقات گفته می‌شود، طبق نسبتی است که مخلوقات با خدا یعنی مبدأ و علتشان دارند؛ چه اینکه همه کمالات اشیا از قبل به نحو کامل‌تری در خدا موجود بوده است (Aquinas, 1998, 1-3-5).

آکوئیناس در جامع الهیات می‌گوید خداوند واجد همه کمالات مخلوقات است و مخلوقات نیز تا آنجا که واجد کمالی هستند، نمایانگر ذات اویند؛ از این رو آنچه را در انسان یا دیگر موجودات خیر می‌نامیم، پیش از این در علت هستی‌بخش به وجه عالی و خالی از همه نقص‌ها و محدودیت‌ها وجود داشته است (Aquinas, 1998, 1. 13. 2). وقتی در زبان روزمره می‌گوییم

سقراط باهوش است و می‌گوییم اسپانیایی‌ها، باهوش هستند، یقیناً باهوش در این دو مورد به یک معنا نیست؛ علاوه بر اینکه به دو معنای کاملاً متفاوت هم نیستند. باهوش در این دو جمله به نحو تمثیلی (Analogically) به کار رفته است (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۴). او از دو مفهوم تمثیل اسنادی و تناسب برای تبیین ایده خود بهره برده است.

تمثیل اسنادی (Attribution)

یک لفظ ممکن است به دو صورت حقیقی و غیر حقیقی به کار رود:

الف) زید سالم است: موضوع حقیقتاً در معنای خود به کار رفته است و محمول نیز در معنای حقیقی خود بر آن حمل می‌شود.

ب) رنگ چهره زید سالم است: رنگ چهره خودش حقیقتاً نمی‌تواند سالم باشد و نسبت دادن سلامت به رنگ چهره مجازی و از باب علاقه علیت است (Aquinas, 1957, 34). در اینجا سلامتی علت یا دلیل (علاقه علیت) تغییر رنگ چهره است. گفتنی است آکوئیناس بیان کرده که وصف «سلامت» گزاره «ب» نوعی تمثیل اسنادی است و برخی از اوصافی که مستقیماً به خدا نسبت داده نمی‌شود، از این موارد به شمار می‌آید. گاهی خداوند این گونه توصیف می‌شود «خدا حیات ماست». این توصیف را با توجه به نکته بالا می‌توان این گونه فهمید: از آن جهت که خداوند حیات‌بخش است، خود واجد صفت حیات است.

عده دیگری معتقدند وقتی اوصاف [خیر، برکت و...] برای خدا استفاده می‌شود، درواقع نشان‌دهنده ارتباط او با مخلوقاتش است. پس وقتی می‌گوییم خدا خیر است، یعنی خداوند علت خیر برای مخلوقات است. با توجه به این قاعده، دیگر اوصاف و اسمای الهی را باید تفسیر نمود (Aquinas, 1998, 1. 13. 6).

ولی در مورد صفاتی که خداوند ذاتاً آنها را داراست و به صورت مستقیم به خداوند نسبت داده می‌شود مانند عقل، وجود، قدرت و... نمی‌توان گفت اطلاق آنها بر خداوند به این لحاظ است که خداوند علت و منشأ عقل، وجود، قدرت است (Aquinas, 1998, 1. 13. 6).

تمثیل تناسب (proportion)

در این نوع تمثیل، میان نسبت خدا با افعال بالفعل یا ممکنش از یک سو و نسبت انسان با

افعال بالفعل یا ممکنش تناسب وجود دارد. در این نوع تمثیل سعی می‌شود هم تنزیه و دیگر بودن خدا حفظ شود و هم به معرفت تازه‌ای درباره خدا و اوصاف او دست یابیم. اوصاف خدا نسبتی با ذات نامتناهی او دارد؛ پس اوصاف او نیز متناسب با این ذات است. اوصاف انسان هم با ذات محدود و متناهی انسان نسبتی دارد؛ پس اوصاف او نیز متناسب با ذاتش، متناهی و محدود خواهد بود (ساجدی، ۱۳۹۳، ص ۸۵). در اینجا تشابه میان اوصاف نیست، بلکه تشابه میان دو نسبت می‌باشد؛ یعنی نسبت اوصاف الهی با ذات الهی از یک طرف و نسبتی که اوصاف انسان با ذات انسان دارد. جالب‌ترین مثال در این زمینه تمثیل به کلمه وجود است؛ زیرا هنگامی که می‌گوییم سقراط، کلمه و عدد وجود دارد، واژه وجود در همه این موارد به معنای واحد حمل نشده بلکه در هر مورد، وجود متناسب با موضوع خودش می‌باشد و دارای نحوه خاصی از معناست. این اختلاف منوط به نحوه وجود هر یک از موضوعات است (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۳). نظریه «تمثیل تناسب» آکویناس را می‌توان نخست با «تمثیل تنازلی» و سپس با «تمثیل استعلایی» به تصویر کشید.

تمثیل تنازلی: وقتی می‌گوییم سگ حیوان وفاداری است، چگونه صفت وفادار بودن را به سگ نسبت می‌دهیم؟ ما انسان‌ها حالتی نفسانی را در درون خود احساس می‌کنیم که آن را وفاداری می‌نامیم. این حالت بر نفس انسان عارض شده است، هر چند آثار آن در بیرون نمایان می‌شود؛ مانند غم که اثرش را در گریه نشان می‌دهد. در مورد حالت نفسانی وفاداری هم وضع به همین منوال است. انسان وقتی در مورد خودش چنین رابطه علی را بین آن حالت درونی و آثار و عوارض آن مشاهده کرد، در مورد دیگران نیز با دیدن آثار و شواهد، به وجود علت آنها حکم می‌کند؛ ولی با این تفاوت که در مورد دیگران، نخست آثار جسمانی را در فرد می‌بیند، سپس به وجود حالت نفسانی حکم می‌کند. این فرایند را نه تنها در مورد انسان جاری می‌کنیم، بلکه در مورد حیوانات هم این کار را انجام می‌دهیم؛ مثلاً در مورد سگ آثار جسمانی وفاداری را مشاهده می‌کنیم، سپس به وجود حالات نفسانی در درون سگ حکم می‌کنیم و می‌گوییم سگ نیز وفادار است (حسینی، ۱۳۸۵، ص ۴۸). بنابراین اگر در مورد انسان و حیوانی مانند سگ وصف مشترکی به کار برده می‌شود، به علت شباهت در رفتار انسان و سگ است؛ از این رو واژه وفاداری برای سگ و انسان به دو معنای کاملاً مغایر نیست، گرچه به معنای کاملاً یکسانی نیز نیست، بلکه به نحو تمثیلی

وفاداری بر سگ حمل شده است که از مشترک لفظی (Equivocal) بالاتر و از مشترک معنوی (Univocal) پایین‌تر است. این گونه تمثیل که در آن وصفی از موجود عالی‌تر به موجود نازل‌تری نسبت داده می‌شود، تمثیل تنازلی می‌گویند (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۵).

تمثیل تصاعدی: در این گونه تمثیل، وصفی را که به طور ناقص در موجود نازل‌تر وجود دارد، به موجود عالی‌تر و کامل‌تر سرایت می‌دهیم؛ مثلاً ما بدون واسطه با اوصاف خودمان از قبیل خیر، حکمت، عشق و... سروکار داریم؛ ولی از آنجا که کمالات و وجود ما معلول خداوند است و علت باید واجد کمالات معلول باشد، به خداوند هم این اوصاف را به نحو تمثیلی نسبت می‌دهیم. پس وقتی می‌گوییم خداوند خیر یا حکیم است، مقصود این است که این وصف در موجودی کامل و بسیط با آنچه در سطح انسانی آن را خیر می‌نامیم، نه عین او و نه متغایر با اوست. در این نوع تمثیل اوصاف نسبت داده شده در موجود عالی به نحو کامل و اتم وجود دارد؛ در حالی که در موجود نازل بازتابی ناقص و ضعیف از این اوصاف وجود دارد (هیگ، ۱۳۷۶، ص ۲۰۰).

از آنجا که عقل ما خدا را از طریق مخلوقات می‌شناسد، برای معرفت به خدا مفاهیمی متناسب با کمالات صادرشده از او برای مخلوقات را صورت می‌دهد؛ کمالاتی که سابق بر مخلوقات در خداوند به نحو واحد و بسیط موجودند؛ در حالی که در مخلوقات به صورت الحق و متکثر و غیر بسیط محقق‌اند (Aquinas, 1998, 1. 634).

ارزیابی

توماس آکوئیناس می‌کوشد بدون اینکه دیدگاهش به تشبیه یا تعطیل کشیده شود، به نوعی از معرفت نسبت به خداوند و صفات او دست یابد و او راه میانه‌ای را برگزید تا بر اساس آموزه تمثیل بتواند مشکل را برطرف کند؛ ولی نظریه تمثیلی او نتوانست کمکی به معرفت انسان به اسما و صفات الهی نماید. متکلمان و فلاسفه اسلامی نیز با این مشکل مواجه بودند؛ منتها آنها ملازمه‌ای بین اشتراک معنوی و نظریه تشبیه ندیده‌اند. به نظر می‌رسد مبنای این نظریه این است که قول به اشتراک لفظی صرف، این اوصاف را مستلزم تعطیل و قول به اشتراک معنوی این اوصاف را مستلزم تشبیه می‌داند؛ در حالی که اشتراک معنوی چنین لازمه‌ای را در پی ندارد. هر مفهومی از جنبه خاصی از مصداق خود حکایت می‌کند و دربردارنده همان حیث از مصداق خود است و به سایر

ویژگی‌ها و جهات آن مصداق کاری ندارد؛ برای نمونه خود مفهوم وجود این گونه است. این مفهوم بر مصادیق زیادی صدق می‌کند، مانند زید وجود دارد و درخت وجود دارد. این مفهوم در مرآت‌بودن خود از خارج، تمام ویژگی‌های مصداق یا مصادیق خود را حکایت نمی‌کند؛ فقط از جنبه طارد عدم‌بودن و منشأ‌اثربودن با صرف نظر از کیفیت آن اثر حکایت می‌کند؛ حتی از نحوه وجود موضوعاتش حکایتی نمی‌کند. لازمه رویکرد تمثیلی آکوئیناس این است که باید تمامی اوصاف الهی را به شکل تمثیلی فهمید. این رویکرد نمی‌تواند به‌روشنی بیان کند که مقصود وی از فهم تمثیلی صفاتی مانند حی، عالم‌بودن و... چیست. به عبارت دیگر گرچه رویکرد وی را می‌تواند نوعی دیدگاه شناختاری در خصوص اوصاف الهی دانست؛ اما به‌واقع بیانگر شناختی بسیار مبهم است؛ در حالی که با پذیرش مشترک معنوی‌بودن و تشکیکی‌بودن معنا، معنای محصلی از اوصاف الهی به دست می‌آید.

۲. پل تیلیش

تیلیش (Paul Tillich) در مورد سخن گفتن درباره خدا دو ادعای اصلی مطرح می‌کند: الف) تنها گزاره غیر نمادین درباره خدا این است که «خدا خود وجود (Being itself) است». ب) همه گزاره‌های دیگر درباره خدا نمادین‌اند. ویلیام هوردن (William Horden) در کتاب راهنمای الهیات پروتستان ادعای دوم تیلیش را با چند مثال این گونه توضیح می‌دهد: هنگامی که گفته می‌شود خداوند علت تحقق موجودات است، این بیانی نمادین است؛ زیرا خداوند علت‌العلل است و بدون او نه علتی وجود دارد و نه معلولی؛ اما خود علت‌العلل‌بودن هم بیانی نمادین است؛ زیرا خدا از جهان جدا نیست؛ زیرا دوام جهان وابسته به فعلیت لحظه به لحظه خداوند است (هوردن، ۱۳۶۷، ص ۱۵۱).

پل تیلیش نماد را زبان گفت‌وگو در باب خدا می‌داند؛ بلکه زبان تمام کتب مقدس را نمادین می‌شمرد و این نگرش نمادین را به گزاره‌های فلسفی بسط می‌دهد. وی بر این باور است که دین از طریق نمادهاست که می‌تواند خودش را به طور مستقیم آشکار کند. اگر معنای نمادهای دینی فهمیده شود، هیچ گونه نیازی به توجیه گزاره‌های دینی نیست، بلکه آنها

به‌روشنی بیانگر محتوای دینی خودند. نمادها به صورت مستقیمی دین را عرضه می‌کنند. این در حالی که کلام و فلسفه دین را به صورت غیر مستقیم در قالب اصطلاحات خاص خود نشان می‌دهند (Tillich, 1961, p.418). برای تبیین نظریه نمادین تیلش به توضیح ویژگی‌های نماد و تمایز آن با دیگر مفاهیم شبیه به آن می‌پردازیم.

ویژگی‌های مشترک نمادها

شاید ابتدا این گونه به نظر رسد که نماد همان نشانه است؛ اما تیلش با بیان وجوه متمایزکننده نماد تنها شباهت نشانه و نماد را در این می‌داند که هر دو به امری ورای خود اشاره می‌کنند (Tillich, 1996, p.358). در ادامه به مهم‌ترین ویژگی‌های نماد اشاره می‌شود.

الف) اشاره کردن به ماورای خود: تیلش برای این ویژگی توضیح می‌دهد که ماده نمادینی که در هر نماد وجود دارد و ما از آنها استفاده می‌کنیم، ممکن است معنای عادی یک کلمه یا اتفاق، چهره تاریخی، یک کار هنری ویژه یا یک واقعیت طبیعی و قابل لمس باشد که ما آنها را واسطه قرار دهیم که واقعیتهای فراتر از معنای عادی آنها را نشان دهیم. پس ما هنگام مواجه شدن با نمادها نباید هرگز آنها را بر معنای تجربی حمل کنیم و باید به این ویژگی نماد که به ماورای خود اشاره دارند و یکی از خصوصیات پایه و بنیادین نمادهاست، دقت کنیم؛ همچنان که پرچم کشوری بر قدرت و اقتدار ملی یک کشور اشاره دارد (Tillich, 1961, p.301).

ب) داشتن قدرت اصلاحی یا تخریبی: تیلش بر این باور است نمادها دارای اثرات سازنده یا تخریبی اند که تاریخ دین نظاره‌گر هر دو مورد بوده است (محمدرضایی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۹۹). وی از یک طرف از قدرت اصلاحی نمادها مانند یک پادشاه، یک رویداد تاریخی، شخصیت یا متن مقدسی نام می‌برد و از طرف دیگر از قدرت تخریبی و تفرقه‌افکنی آنها مانند الهه‌های ملوخی^۱ نام می‌برد (Tillich, 1961, p.301).

ج) پیدایش و مرگ نماد: نماد دارای ویژگی ضرورت و قدرت ذاتی‌اند. این ویژگی

۱. منشأ این فرقه‌های ملوکی یا ملوخی تمام این مکاتب بر اساس قربانی انسان بنا شده‌اند. در گزارش‌های قرن ۲۰ از فعالیت‌های این فرقه‌ها حداقل تشریفات شامل آشامیدن خون (قربانی کودکان) وحشی‌گری و ستایش ویرانی بوده است.

ضرورت و قدرت ذاتی سبب می‌شود که نمادها قابلیت جانشینی نداشته باشند. تبلیش این خصوصیت را مهم‌ترین ویژگی نماد می‌داند. وضعیت فرهنگی و اجتماعی جامعه در پیدایش و نابودی نمادها تأثیرگذار است. اگر زمینه و بستری برایشان وجود داشته باشد، رشد می‌کنند و اگر آن وضعیت تغییر یابد یا دگرگون شود، آنها نیز از بین می‌روند؛ مثلاً نماد پادشاه در یک عصری که بستر آن فراهم بود، رشد کرد؛ ولی این نماد در قسمت‌هایی از جهان معاصر از بین رفته است؛ زیرا وضعیت تاریخی تغییر کرده است. حیات و مرگ نمادها مطیع اشتیاق یا تنفر بشر نمی‌باشد و به علت انتقادهای مفید علمی نیز از بین نمی‌روند. مرگ نمادها هنگامی است که نتوانند جواب‌های تازه‌ای برای مخاطبان ارائه دهند (Tillich, 1957, p.45). درنهایت باید گفت هر نماد کارکرد خاص خود را دارد و هر گاه این کارکرد را از دست بدهد، قدرت درونی آن از بین می‌رود، اما نماد دیگری جانشین آن نمی‌شود (Idem, 1996, p.360).

د) نمادها دارای کارکرد واسطه‌گرانه‌اند، واسطه‌ای بین واقعیت نهایی و انسان. به این دلیل است که نمادها این قدرت را دارند تا وجوه و مراتبی از واقعیت را بر ما روشن کند که جز با کمک نمادها قادر به درک آنها نیستیم. مراتبی از واقعیت بدون نمادها هیچ گاه بر انسان آشکار نمی‌شد و همیشه و بدون یاری نمادها محو و پنهان باقی می‌مانند (Tillich, 1996, p.360).

نماد دینی

به باور تبلیش سیستم اعتقادات مسیحی مجموعه‌ای از نماده است و فهم مسیحیت نیز در گرو فهم معنای نهفته در نمادها خواهد بود. وی نماد دینی را نمادی می‌داند که بیان‌کننده غایت قصوا (دل‌بستگی فرجامین) باشد. ملاک و معیار دینی بودن در نگرش تبلیش داشتن غایت قصواست. منظور تبلیش از غایت قصوا روشن نیست که آیا یک امر روان‌شناختی است یا وجودشناختی یا روان‌شناختی - وجود شناختی؟ ابهام در کلام وی سبب به‌وجودآمدن برداشت‌های متناقض از افکار او شد. برخی با برداشت طبیعت‌گرایانه از آرای او به الحاد کشیده شدند؛ اما برخی دیگر برداشت عرفانی، مبتنی بر وحدت وجود از دل‌بستگی فرجامین او داشتند (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۵). به عبارت ساده «غایت قصوا» امری است که انسان حاضر است تمام هست و نیست خود را فدای آن کند. در مقابل آن، غایات م‌ش‌ت‌ت وجود دارد که سبب به‌وجودآمدن

دل‌نگرانی‌های مختلف در درون شخص می‌شود. تیلش معتقد است غایت قصوا را فقط با زبان نمادین (Symbolic language) می‌توان بیان کرد. «هر چیزی که متعلق دلبستگی مطلق است، به عنوان خدا تلقی می‌شود و آن را فقط از طریق نماد می‌توان بیان کرد. اگر ملیت غایت قصوای شخصی است، در این صورت نام ملیت نزد او نامی مقدس می‌شود و ملیت اوصاف قدسی را به خود می‌گیرد...» (Tillich, 1957, p.43).

هر آنچه متعلق دلبستگی فرجامین است مانند مال، خدا، ملیت و... صرفاً با نماد قابل بیان و تصور است. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا نمی‌توان این امور را به نحو غیر نمادین بیان کرد؟ تیلش در پاسخ به این پرسش به دو ویژگی غایی بودن (نامتناهی) و ذات ایمان (مقوله‌ای درونی و غیر قابل انتقال) اشاره می‌کند که تنها زبان نمادین قابلیت اظهار آنها را دارد (Ibid, p.45).

امر غایی (نامتناهی)

مقصود تیلش از غایی بودن خدا این است که خداوند ورای هستی و موقعیت وجودی قرار دارد. خداوند امری نامحدود و مطلق است؛ اما از آن جهت که بنیان و اساس هستی است، از طرفی همه چیز بر آن قائم است. لازمه نامحدود بودن خداوند این خواهد بود که اولاً هر آنچه انسان در خصوص نامتناهی می‌داند در باب خدا نیز جاری باشد، خصوصاً با توجه به این حقیقت که انسان ریشه در مبدأ خدایی دارد؛ ثانیاً هر آنچه انسان در مورد شیء متناهی می‌داند، بر خدا قابل اطلاق نباشد؛ از آن جهت که خدا مانند هیچ چیز دیگری نیست. شناخت خدا از طریق وحدت این دو امر کاملاً متمایز صورت می‌گردد که صرفاً از طریق نماد قابل اظهار خواهد بود؛ از این رو هر گزاره دین در باب خدا خصیصه نمادین خواهد داشت (تیلش، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۳).

ذات ایمان

تیلش برهان‌های مطرح شده در اثبات خدا مانند برهان‌های هستی‌شناختی، غایت‌شناختی و وجودی را ناکارآمد می‌داند. در نگاه وی اصولاً ایمان به خدا از طریق برهان و استدلال به دست نمی‌آید. انسان خدا را در درون خود به صورت پیشینی درک می‌کند. ایمان به خدا در درون دیندار با او یکی شده است و نتیجه چنین چیزی نیز یقینی بی‌واسطه و ایمان به وجود خدا خواهد بود

(Tillich, 1959, p.10). از این جهت ایمان صرفاً به معنای علم یا اعتقاد به موضوعی نیست، بلکه نوعی «دلبستگی نهایی» است. ویژگی این دلبستگی این است که مؤمن حاضر می‌شود تمام تعلقات خود را فدای آن دلبستگی نهایی کند (Ibid, p.4). چنین دلبستگی چارچوب مادی را می‌شکند و امری خالص و ناب می‌گردد. آنچه فاقد ماهیت مادی است و ماهیتی معنوی و ماورایی می‌یابد، صرفاً به صورت نمادین قابل اظهار خواهد بود.

معیار صدق و اعتبار نمادهای دینی

تیلش معیار اعتبار نمادهای دینی را «کفایت و رسایی نمادها، نسبت به تجربه‌های دینی» می‌داند (Ibid, p.57). اگر نمادهایی از این رسایی برخوردار نباشند و نتوانند تجربه‌های دینی را به نحو رسایی ابراز نمایند، آنها را نمادهای غیر موثق و نامعتبر می‌داند. بنابراین اصطلاح «صدق» که در اعتبار نمادهای دینی تیلش به کار می‌برد، معنای متداول آن یعنی مطابقت با واقع را ندارد، بلکه منظور میزان و مرتبه‌ای از حکایت‌گری است که این نماد، نسبت به محکی همه نمادهای دینی دارد.

تیلش از دو عنصر بیگانگی وجودی و قرابت درونی در شفافیت حکایت‌گری نماد نام می‌برد. اعتبار نماد در توانایی آشکار ساختن ورای خودش نهفته است؛ اما این آشکار سازی به گونه‌ای است که خود نماد نادیده گرفته می‌شود؛ برای نمونه در مسیحیت آب تعمیدی به واری خودش یعنی تطهیر و خلوص اشاره دارد و در این اشاره به امری قدسی، آب‌بودن نادیده گرفته می‌شود؛ از طرفی نماد باید با آنچه آشکار می‌سازد، قرابت درونی داشته باشد. هر چیزی می‌تواند بالقوه نمادی برای الوهیت باشد؛ اما مسیح نسبت به یک سنگ نماد مناسب‌تری برای الوهیت است؛ همان گونه که آب نماد بهتری برای تطهیر و خلوص است (Ibid, p.102).

ارزیابی

تیلش با نگاهی متفاوت به زبان دین و نمادین دانستن آن در عین عمق‌بخشی به آن، زبان دین را به شکلی غیر شناختار معرفی می‌کند، علاوه بر اینکه تحلیل وی از نماد خالی از اشکال نیست. او در تحلیل این مسئله که چرا دلبستگی‌های ما به صورت نماد در می‌آیند و به صورت غیر نمادین نمی‌توانند بیان شوند، پاسخی ارائه می‌دهد که نوعی مصادره به مطلوب (Beg the

(question) است؛ زیرا او بیان داشته است موضوع دل‌بستگی نهایی انسان به مانند ایمان است و امر ایمانی را نمی‌توان جز از طریق نماد بیان کرد. مسئله این است که چرا امر ایمانی را نمی‌توان از طریق نماد بیان کرد؟ بنابراین به نظر می‌رسد وجه اول پاسخ وی از دو حال بیرون نیست: یا پاسخی ناقص است یا نوعی مصادره به مطلوب است؛ زیرا این پاسخ که دل‌بستگی و وابستگی شدید به امری به مانند ایمان است و اگر بگوییم دل‌بستگی شدید را جزء با نماد نمی‌توان نشان داد و دلیل این امر این باشد که چون ایمان را نمی‌توان به شکل نمادین نشان داد، این پاسخ مصادره به مطلوب خواهد بود.

ابهام در کلام تیلش

دیدگاه‌های تیلش درباره زبان نمادین، سبب شده است دو برداشت کاملاً متفاوت از کلام او به وجود آید؛ برخی از کلمات تیلش نوعی الحاد را گرفتند و آن را بسط دادند و برخی دیگر دیدگاه وی را در مقوله اندیشه‌های ناب عرفانی قرار دادند. ریشه این اختلاف عدم وضوح و ابهامی است که در کلام وی وجود دارد که شارحان و مفسران کلام او را سرگردان نموده است. فارق از اشکالات مطرح‌شده، مسئله معناداری گزاره‌های دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. فرض کنیم آن گونه که تیلش گفته است، واژه خدا، مسیح و تجسد نماد باشند، اولاً این پرسش قابل طرح است که آیا این واژه‌ها دارای معنایند یا خیر؟ ثانیاً آیا معنای آنها بر مصداقی دلالت می‌کند یا خیر؟ از عبارات پل تیلش این گونه فهمیده می‌شود که همه این الفاظ بر مفهومی متعالی دلالت می‌کنند؛ مفهومی که در نهایت می‌تواند آشکارکننده مصداق آنها باشد؛ اما از آن رو که مصداق امری متعالی است و از مقوله ایمانی است، نمی‌توان رابطه دال و مدلولی را به مانند رابطه دال و مدلولی میان دیگر معانی و مصادیق دانست؛ به عبارت دیگر معانی به گونه‌ای‌اند که بر اساس فهم هر فردی ممکن است تصور و ایده خاص را به ذهن مخاطب القا کنند. خود الفاظ و معانی ظاهری آن از نظر تیلش نباید به عنوان معنای اصلی لحاظ شود. او این نگاه را به صورت جالبی، نگاه شرک‌آلود یا نوعی بت‌پرستی می‌داند؛ به مانند اینکه صلیب مقدس باشد از آن جهت که شیء خاصی است (Idem, 1961, p.11). مقدس بودن از آن جهت است که بر امر متعالی دلالت دارد. مسئله‌ای که در نظریه تیلش به نظر می‌رسد دچار ابهام است، این است که چگونه فهم مشترکی از معانی صورت

می‌گیرد؟ علاوه بر اینکه پل تیلیش بر این باور است که نمادها این قابلیت را دارند که فهم‌های متفاوتی از آنها صورت گیرد و لازمه این امر پذیرش همه فهم‌ها و عدم امکان ارزیابی آنها نخواهد بود؟ از طرفی همه فهم‌ها نمی‌تواند در خصوص نماد معتبر و درست باشد؛ برای نمونه پرچم را در نظر بگیرید. پرچم صرفاً پارچه، رنگ و چینش خاص اشکال در آن نیست، بلکه اعتبار، ارزش و اهمیت پرچم بدین علت است که به امری فراتر از خود اشاره دارد که همان هویت، وحدت و تمامی ویژگی‌های یک ملت است. در مثال پرچم معنای حاصل از آنکه بر مصداقی تطابقی (پرچم خارجی) اشاره می‌کند، مد نظر نیست، بلکه معنای التزامی پرچم هم مد نظر نیست؛ پرچم صرفاً یک نماد است؛ نمادی که بسیاری از مفاهیم را خود می‌سازد؛ مانند هویت و یکپارچگی تمام افرادی که در یک کشورند؛ اما روشن است که معنای پرچم هیچ یک از این موارد نیست، بلکه معنای پرچم، همان پرچم است و در صورتی می‌توانیم بگوییم که واژه پرچم را درست به کار برده‌ایم و عبارت «پرچم ایران سه رنگ دارد. صادق است که با واقع و آن شیء خارجی که دارای سه رنگ است، منطبق باشد؛ اما زمانی که به پرچم نگاه نمادین داریم، باید میان معنای ظاهری و نمادین تمایز گذاشت. معنای نمادین به اموری اشاره می‌کند که گرچه مانند رنگ، شکل و جنس امور خارجی و ظاهری نیستند، هویت‌هایی هستند که درواقع وجود دارند و امور کلی‌اند که به تبع مصداقی خود ساخته می‌شوند؛ مانند استقلال، یکپارچگی، هویت جمعی و... بنابراین پرچم زمانی که به صورت نماد به کار می‌رود، می‌تواند معانی و مفاهیم گوناگونی را به ذهن آورد و از آن اراده شود؛ مثلاً پرچم سفید نمادی از صلح است یا پرچم سیاه در برخی فرهنگ‌ها نماد عزاداری است؛ بنابراین می‌توان گفت اگر فردی، پرچم سیاه را به عنوان نماد صلح لحاظ کند، اشتباه کرده است و دقیق متوجه معنای نماد نشده است؛ به عبارت دیگر مصداق نمادها اگرچه امر خارجی نیست و مفهومی انتزاعی است، می‌تواند قابل بیان و توضیح باشد.

بنابراین می‌توان صدق و کذب را در خصوص نمادها به کار برد؛ حتی اگر معنای نماد، امری نامتناهی و از مقوله ایمان و عشق باشد. اگر مقوله صدق و کذب مطرح شد، مسئله صدق و کذب نمادهای دینی نیز قابل طرح خواهد بود. پل تیلیش صدق و کذب را در خصوص نماد این گونه بیان نکرد، بلکه او معیار صدق و کذب نماد را شفافیت آن می‌داند که امری کاملاً مبهم است. اولاً در چه صورت می‌توان گفت نمادی، ویژگی شفافیت را داراست؟ ثانیاً در چه صورتی می‌توان گفت

حقیقتاً فهم مشترکی در خصوص نماد صورت گرفته است؟

اگر مبنای اول پل تیلیش را بپذیریم، یعنی زبان دین در خصوص امر نامتناهی است و قابلیت بیان با الفاظ متعارف را ندارد؛ اما مبنای دوم، متزلزل‌کننده نظریه اوست؛ زیرا نمی‌تواند معیاری ارائه دهد که حقیقتاً نشان دهد نماد به‌درستی به کار رفته است. اصولاً در نظریه زبان دین تیلیش، درستی و اعتبار جای خود را به شفافیت و وضوح داده است. آن گونه که از عبارات مشخص می‌شود، مقصود از شفافیت نماد این است که نماد به گونه‌ای نباشد که جلوه‌گری کند و خود معنا شود، بلکه نماد به معنای شیشه‌ای شفاف باشد که بدون هر گونه ناپاکی، آنچه را ماورای خود است، به تصویر کشد. فرض کنیم صلیب، نمادی از امر تعالی و قدسی در دین مسیح به معنای فنا، قربانی شدن و تسلیم شدن باشد. حال اگر کسی نماد صلیب را به کار برد، اما به عنوان مثال صلیب را نمادی از دوزخ در ذهن داشته باشد، چگونه می‌توان گفت این فرد معانی الفاظ دینی و نماد دینی را به‌درستی فهمیده است؟ پل تیلیش در اینجا یا باید بگوید شفافیت در این نماد وجود ندارد که این گونه نیست آنچه سبب فهم شده معنا یا به عبارت خود تیلیش قصوایی است که از بیان آن نماد مورد انتظار بوده است و قطعاً نمی‌تواند هر دو قصوا و محتوای قصدشده درست باشد. درنهایت می‌توان نقاط قوت دیدگاه تیلیش را در این امر دانست که زبان دین را زبان نمادین می‌داند که رابطه لفظ یا معنا، التزامی، تطابقی و تضمنی نیست و از طرف دیگر تبیین وی در خصوص نظریه‌اش، جامع نیست. او به‌روشنی نمی‌تواند توضیح دهد در چه صورت نمادی به‌درستی به کار رفته و در چه صورتی نادرست استفاده شده است.

۳. ریچارد هیر و ریچاردز آی ای

هیر (Richards Mervin Hare) (۱۹۱۹-۲۰۰۲) مبانی بحث خود را بر تمثیل دیگری قرار می‌دهد. او با ارائه مثال زیر اصطلاح بلیک^۱ را توضیح می‌دهد:

دیوانه‌ای بر این باور است که همه استادان دانشگاه قصد دارند او را به قتل برسانند. دوستانش استادی مهربان را به او معرفی کردند. بعد از رفتن همه استادان، دوستانش به او

۱. «Blick» واژه آلمانی به معنای دیدن و رؤیت است و نزد هیر «پیش‌فرض‌های مقبول» می‌باشد.

گفتند، دیدی آن استاد مهربان واقعاً قصد کشتن تو را نداشت و دوستانه با تو رفتار کرد. دیوانه جواب داد: بله اما این رفتار استاد نقشه‌ای شیطانی بود. او مثل تمام استادان علیه من نقشه‌ای شیطانی می‌کشید، با این تفاوت که حرکت ظاهری‌اش منافقانه بود. به هر حال واکنش او در برابر این استاد نیز همان بود (Hare, 1998, p.37).

هیر وجه تفاوت ما را با دیوانه در بلیک‌های متفاوتی می‌داند؛ به دیگر سخن نگرش و طرز تلقی دیوانه را نسبت به جهان خارج، نامعقول و طرز تلقی ما را نسبت به آن، معقول می‌داند. درواقع طبق نظر هیر اگرچه از جهت منطقی و نظری روشی برای اثبات مدعیات دینی وجود ندارد، به لحاظ عملی، شخصی که از چنین دیدی درباره جهان برخوردار است، نسبت به آینده امید و اطمینان دارد؛ در صورتی که شخص ملحد چنین آرامشی ندارد؛ بنابراین مدعیات دینی به دلیل معنادارکردن زندگی و ایجاد آرامش در افراد، نسبت به نقیضشان برتری دارند. هیر مدعی است گزاره‌های دینی اثبات‌پذیر نیستند و ابطال‌پذیر هم نیستند؛ همچنین با امر واقعی نیز سروکاری ندارند؛ بلکه این گزاره‌ها بیانگر طرز تلقی و نگرش خاصی هستند؛ بیانگر واقع و حکایت‌گر آن نیستند و این همان چیزی است که از آن تحت عنوان «بلیک» یاد می‌کند (Flew & Hare, 1971, p.22). بنابراین گزاره‌های دینی را تحقیق‌ناپذیر می‌داند؛ ولی برای آنها فایده عملی قایل می‌شود.

ریچاردز (I. A. Richards) زبان دین را استعاری می‌داند. استعاره سبب غنای آن شده است؛ اما این غنای معنا، حاصل ابهام در زبان دین است. او به این نکته اشاره دارد که استعاره علاوه بر کلمه، در سطح جمله نیز رخ می‌دهد. او برای استعاره مدلی تعاملی ارائه می‌دهد. فرض کنید در استعاره دو جزء الف و ب وجود دارد. جزء اول که موضوع اولیه استعاره نامیده می‌شود، در معنای تحت‌اللفظی خود به کار می‌رود؛ ولی جزء دوم که موضوع ثانویه نامیده می‌شود، در معنای تحت‌اللفظی خود به کار نمی‌رود، بلکه به معنای استعاری به کار می‌رود؛ مانند جمله «انسان گرگ است». مقصود ما از گرگ معنای حقیقی آن نیست، بلکه معنای استعاری آن مورد توجه است. ریچاردز معتقد است استعاره باعث تعامل این دو موضوع با همدیگر می‌شود؛ یعنی ما خصوصیات و چیزهایی را از الف به ب نسبت می‌دهیم و چیزهایی دیگری را از ب به الف نسبت می‌دهیم که از طریق این فرایند به معانی جدیدی دست می‌یابیم که این معنا به‌تنهایی از الف یا ب فهمیده نمی‌شود. در این فرایند به فهم تازه و بدیعی دست می‌یابیم که پیدایش آن

وابسته به درکنارهم‌بودن و تعامل بین الف و ب است. در فلسفه و دین هر چقدر مسائل انتزاعی‌تر باشند، به همان اندازه بیشتر با استعاره‌ها ارتباط داریم؛ لذا «ابهام» معنای غنا می‌دهد؛ ابهام از خصوصیات پایه و اساسی زبان دین است.^۱ ریچاردز می‌گوید نظریه سنتی، کاربرد استعاره را به اندکی از استعاره‌ها اختصاص می‌دهد. بدین علت استعاره را موضوعی کلامی و تغییر، تبدیل و انتقال کلمه‌ها می‌داند؛ در حالی که استعاره عاریت‌گرفتن و معامله میان تصور و بافت‌هاست. وی به جای شباهت میان مستعارله و مستعارمنه، به تقابل آن دو عقیده دارد؛ به این معنا که استعاره، افکار متقابل را در مستعارله و مستعارمنه گردآوری کرده، جلوه هنری به آن می‌دهد (Ogden & Richards, 1923, pp.45-78).

نقد و ارزیابی

دو مبنای اساسی در معناداری گزاره‌های دینی بر اساس گفته‌های هیر و ریچاردز وجود دارد: الف) بلیک‌ها؛ ب) نگاه استعاره‌ای به زبان دین.

اولین مسئله‌ای که در این طرز تلقی وجود دارد، این است که از نظر هیر نمی‌توان در خصوص حقیقت دین جدا از فاعل شناسا سخن گفت؛ بلکه اساس دین‌داری به این بر می‌گردد که طرز تلقی و بینش فرد نسبت به دین چگونه باشد. نمی‌توان گزاره دینی را به صورت علمی اثبات کرد؛ اما طرز تلقی و نگرش دینی از آنجا که سبب آرامش می‌شود، امری مطلوب است و مدعیات دینی از آن جهت که سبب معناداری زندگی می‌شود، واجد معنایند؛ بنابراین حقیقتاً اینکه دین چیست و دین حقیقی چیست، در این نظریه جایگاهی ندارد؛ صرفاً از آن جهت دین پذیرفته شده است که سبب آرامش شده یا به طور خلاصه نتایج مشخص و معینی دارد. آیا هر آنچه سبب آرامش و اطمینان قلبی می‌شود، امری دینی است؟ به نظر می‌رسد، این گزاره -که هر آنچه سبب آرامش می‌شود- گزاره و امری دینی است و به عنوان مقدمه کلیدی استدلال‌های هیر است؛ زیرا از طرفی گزاره‌های دینی بی‌معناست، چون قابل تحقیق‌پذیری نیست و از جهتی معنادار است، چون سبب آرامش و اطمینان و معنادهی به زندگی می‌شود. این نگاه به گزاره دینی باعث فروکاستن این گزاره‌ها در سطح اسطوره، تخیل و اموری صرفاً حسی می‌شود؛ اموری که هیچ واقعیتی برای خود ندارند؛

۱. این دیدگاه پس از وی توسط ماکس بلک توسعه یافت.

برای نمونه فرض کنید در زمان‌های گذشته برای رسیدن به مقصود خود بسیاری از رویدادها را با اسطوره‌ها و افسانه‌ها توجیه می‌کردند؛ مثلاً برای رفع بیماری‌ها به جادوگرها و رمال‌ها اعتقاد داشتند و با اینکه این باور و اعتقاد درواقع هیچ فایده‌ای ندارد، برای مردم آن زمان آرامش‌بخش بوده است. از آن جهت که علت حقیقی قابل فهم نبود، این امور می‌توانستند تسلی‌بخش دردها و رنج‌های مردم باشند. آیا می‌توان همه این موارد را دینی دانست؟ با این گونه فروکاستن دین آیا چیزی از دین باقی می‌ماند؟

اما رویکرد ریچاردز در زبان دین ابداع تازه‌ای است. اصل تقابل معنایی در استعاره نگرشی تأمل‌برانگیز است. تقابل معنایی میان دو واژه در یک لفظ، بدین معناست که کاربرد دو واژه در لفظ در کنار هم از نظر ظاهری جمله را فاقد معنا می‌کند؛ اما با گذر از معنای ظاهری یک لفظ و حرکت به سمت معنای استعاری می‌توان به معنای عمیقی در خصوص آن لفظ دست یافت. اگر بخواهیم این نگاه را در خصوص گزاره‌های دینی توضیح دهیم، به نظر می‌رسد این مثال گویای مدعای ریچاردز باشد (دستان خدا بسته نیست). قرارگرفتن واژه دست‌ها در کنار خداوند در ظاهر سبب بی‌معنایی لفظ شده است؛ زیرا خداوند امری نامتناهی، نامتشخص و نامحدود است و این با پذیرش اینکه خداوند دست دارد که سبب تشخص و محدودیت و مثلث خداوند می‌شود، ناسازگار است. از این جهت این دو لفظ متقابل سبب می‌شود معنای دیگری به ذهن نزدیک شود که خداوند واجد قدرت است؛ از این رو می‌توان به نکته کلیدی که ریچاردز متوجه آن شده، اشاره نمود و آن اینکه در صورتی می‌توانیم گزاره‌ای را به صورت استعاری معنا کنیم و لفظی را در گزاره‌ای، استعاری بدانیم که الفاظ آن گزاره به گونه‌ای باشند که ظاهر آنها امری متناقض یا متقابل باشند و بر اساس ظاهر الفاظ نتوان تبیین روشنی از آن ارائه داد؛ از این رو گزاره‌هایی مانند تجسد خداوند یا حلول خداوند در جسم مسیح، تثلیث در عین وحدانیت که در درون خود نوعی تناقض دارند، باید به نحو استعاری فهم شوند. با وجود اینکه وی ملاکی برای زبان استعاری از غیر استعاری ارائه داده است، به دلیل پیچیدگی و تنوع گزاره‌های دینی این ملاک کافی نیست؛ برای نمونه در آیه‌ای از قرآن^۱ در خصوص ویژگی‌های بهشت صحبت

۱. مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ.

می‌شود؛ مثلاً به این شکل که در بهشت نه‌رهایی از شیر و عسل جاری است (محمد: ۱۵). آیا این زبان، استعاره‌ای است؟ یا چنین امری حقیقتاً روی خواهد داد؟ به‌روشنی نمی‌توان با توجه به این ملاک تشخیص داد که این گزاره حقیقی است و معنای حقیقی از آن فهم شود یا معنای استعاره‌ای، مگر اینکه پیش از آن بسیاری از مقدمات کاملاً شفاف باشد؛ مانند اینکه: ۱- آیا بهشت ویژگی ماده را دارد یا خیر؟ ۲- آیا می‌توان نه‌ری از شیر و عسل را بدون اینکه ماده‌ای وجود نداشته باشد، تصور کرد. ۳- آیا تمامی توصیفات قرآن از جهان آخرت باید صرفاً با تکیه بر معنای ظاهر آیات فهم شود؟ ۴- اگر این گونه نیست، در کدام بخش‌ها باید از معنای ظاهر دست برداشت و به معنای استعاره‌ای، نمادین یا تمثیلی متوسل شد؟

۴. والتر استیس

استیس (Walter Terence Stace) (۱۸۸۶-۱۹۶۷) معتقد است در شهود عرفانی، تجربه عرفانی را ذاتاً در قالب مفهوم نمی‌توان بیان کرد و همین مدعا علت تصور دو نظام زمانی یا طبیعی و سرمدی یا لازمانی است که ساحت زمانی، حوزه علم حصولی و با عقل متناهی و حواس درک می‌شود؛ ولی ساحت لازمانی، با شهود درک می‌شود و حوزه دین است که زبان مختص خود را دارد. در لمحّه اشراق عرفانی، این دو ساحت با یکدیگر تلاقی دارند. اگر لمحّه را از درون بنگریم، سرمدی است و اگر از بیرون بنگریم، لمحّه‌ای در زمان است. به باور استیس عارف در هر دو زمان زندگی می‌کند. از جایی که استیس، لمحّه سرمدی و خدا را یکی می‌داند، در مسئله ربط و نسبت خدا با جهان، معتقد است اگر خدا به عنوان موجودی در جهان فرض شود، به عنوان موجودی ساری و جاری، محل تلاقی دو ساحت است که ربط و نسبتی با جهان و موجودات دارد؛ ولی اگر فی‌نفسه لحاظ شود، به عنوان موجودی متعالی است که نسبتی با جهان و موجودات ندارد. بنابراین خداوند نه با جهان، ربط و نسبت دارد و نه بیرون از جهان است. استیس علت این تناقض را این گونه بیان می‌کند که کلمه‌هایی مانند «ربط، هست، نسبت» در عالم طبیعی دارای معناست. حتی وی خدا را یک عین، وجود و... نمی‌داند؛ چون معتقد است این مفاهیم نیز مربوط به عالم طبیعت‌اند و در همان جا نیز کارایی دارند و بر خداوند به معنای نمادین حمل می‌شوند (مهدوی‌نژاد

و سالاری‌راد، ۱۳۹۳، ص ۲۰۳-۲۰۵).

تمایز نمادپردازی دینی و نمادپردازی غیر دینی

استیس به تمایز نمادپردازی دینی با نمادپردازی غیر دینی اشاره می‌کند؛ به این صورت که در نمادپردازی دینی، قضیه نمادین را نمی‌توان به قضیه حقیقی تبدیل کرد؛ به دلیل اینکه به مسئله بیان ناپذیری زبان و احوالات عرفانی مربوط می‌شود؛ چون قضایای نمادین دینی نه از یک قضیه حقیقی بلکه از تجربیات و احوالات عرفانی حکایت می‌کنند. این مطلب، پوچی و بی‌معنایی این گزاره‌ها را نمی‌رساند، بلکه این گزاره‌ها کارکرد برانگیزاننده و تحریکی دارند. استیس می‌گوید زبان عرفان، استعاری نیست، استعاره و مجاز از صور خیالی حسی تشکیل شده‌اند. او این زبان را انتزاعی می‌داند. برای تبیین و تحلیل این مطلب می‌توان گفت برای نمونه گزاره «خداوند عادل است» را اگر بخواهیم به زبان حقیقی برگردانیم، باید به جای واژه عادل واژه‌ای دیگر را جایگزین کنیم؛ ولی به نظر می‌رسد گزاره حقیقی درباره خدا و اوصافش وجود ندارد. این تمایز در زبان نمادین دینی و غیر دینی از جایی نشئت می‌گیرد که معنا کاملاً یک مفهوم حساب می‌شود؛ در صورتی که در تجربه عرفانی اصلاً مفهوم می در کار نیست (استیس، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷).

کارکرد زبان دینی

استیس کارکرد زبان دین را علمی و آگاهی‌بخش نمی‌داند، بلکه آن را همچون زبان هنر تحریکی و برانگیزنده می‌پندارد. به عبارت دیگر زبان دین برانگیزنده احوال درونی است و اطلاعاتی راجع به هیچ شئی به ما نمی‌دهد. او معنای سخن پاسکال «دل برای خود دلایلی دارد که عقل از آن بی‌خبر است» را این گونه بیان می‌کند که باور دینی بر مبنای هیچ برهان منطقی نیست، بلکه بر پایه و اساس تجربه شهودی و بی‌واسطه است. استیس معتقد است برخی محمولات گزاره‌های دینی به صورت نمادین بر خداوند حمل می‌شوند و دارای معنای نمادین‌اند که وی آنها را آموزه‌های غیر ذاتی دین می‌داند؛ ولی برخی دیگر از محمولات گزاره‌های دینی به معنای حقیقی خودشان بر خداوند حمل می‌شوند که استیس آنها را آموزه‌های ذاتی دین می‌داند. وی آموزه‌های ذاتی دین را باور پایه می‌داند که بنیان و اساس توجیه آموزه‌های غیر ذاتی به حساب می‌آیند (همان، ص ۹).

نقد و ارزیابی

استیسی زبان دین را انتزاعی می‌داند. گرچه درباره اینکه چه تمایزی میان زبان انتزاعی و زبان استعاری وجود دارد، توضیح مکفی نمی‌بینیم، از آن جهت که دین را نوعی شهود عرفانی می‌داند، به شکل قاطع زبان دینی را غیر قابل بیان و ترجمه با مفاهیم زبان طبیعی می‌داند. واژه‌هایی که برای بیان مفاهیم دینی استفاده شده است، مربوط به عالم طبیعت‌اند و باید این مفاهیم بر خداوند به معنای نمادین حمل شوند. چنین زبان نمادین را نمی‌توان به قضیه حقیقی تبدیل کرد؛ از این رو مفاهیم چنین گزاره‌هایی قابل فهم و انتقال نیست، بلکه صرفاً می‌توان در تجربه‌ای عرفانی به شهودی عرفانی از آن دست یافت.

با این مقدمه مشخص می‌شود که اصولاً وی زبان دین را معرفت‌بخش و شناختاری نمی‌داند. این دیدگاه نه تنها مسئله معنای گزاره‌های دینی را حل نمی‌کند بلکه اصولاً زبان دین را فاقد معنای محصلی می‌داند و زبان دین را به زبانی هنری که صرفاً تحریک‌کننده و برانگیزنده است، تقلیل می‌دهد. او با نگاه ایمان‌گرایانه به دین، گرچه دین را امری واقعی می‌داند، از آنجا که تنها شهود را به عنوان آموزه ذاتی دین دانسته و با توجه به ویژگی شهود عرفانی، مفاهیم برآمده از آن را صرفاً انتزاعی می‌خواند.

۵. بریث ویت

بریث ویت (R. B. Braithwaite) فیلسوف و فیزیک‌دان معاصر انگلیسی در سال ۱۹۶۰ مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه یک تجربه‌گرا درباره ماهیت باور دینی» نوشت و نظریه‌ای قابل توجه در مبحث زبان دین و معناداری ارائه داد. وی معیار کاربرد را جایگزین معیار تحقیق‌پذیری تجربی کرده و بر مبنای آن، گزاره‌های اخلاقی و دینی را توجیه می‌کند. گرچه بریث ویت زبان دین را استعاری نمی‌داند، آن را زبانی اسطوره‌ای به شمار می‌آورد. نوع نگاه وی به معناداری دینی و نزدیکی به رویکرد استعاری سبب شد در این پژوهش به این دیدگاه نیز اشاره شود. طبق رویکرد بریث ویت گزاره‌های دینی، حکایت‌گر اسطوره‌هایی‌اند که هیچ بهره‌ای از حقیقت و معرفت بخشی ندارند؛ ولی این اسطوره‌ها می‌توانند برای بشر سودمند باشند. وی گزاره‌های دینی و اخلاقی را

اسطوره‌هایی قلمداد می‌کند که کارکرد مفیدی دارند، از آن جهت که این گونه داستان‌ها تأثیر روان‌شناختی عاطفی دارند؛ اما معرفت‌بخش، عقلانی و منطقی نیستند. به طور کلی بنا بر دیدگاه وی گرچه این گونه گزاره‌ها موجب تغییر رفتار در بشر می‌گردد، موجب نمی‌شود ما این گزاره‌ها را عقاید قطعی و مسلم بدانیم.

بریث ویت کارکرد گزاره‌های دینی را به‌مانند گزاره‌های اخلاقی می‌داند. دین مشتمل بر حکایت‌هایی است که درواقع تصویرگر نوعی زندگی اخلاقی است و هدف از بیان چنان حکایت‌هایی ترغیب انسان به زندگی اخلاقی است؛ از این رو گزاره‌های دینی قابلیت صدق و کذب ندارد، از آن جهت که ناظر به واقع نیستند؛ بلکه بیانگر نوعی توصیه و التزامند که در قالب داستان و حکایت آمده است.

دین فاقد هر گونه ادعای معرفت‌شناختی است؛ از این رو امکان مقایسه و ترجیح یک دین بر دین دیگر وجود ندارد (Braithwaite, 1971, p.72). برای مثال اگر با گزاره‌ای دینی مانند «خدا عشق است» روبه‌رو شدیم، استعاره‌ای از این معنا خواهد بود که «من قصد دارم در زندگی از مشی عاشقانه پیروی کنم و به شما توصیه می‌کنم، چنین رفتار کنید» و اگر در دین این گونه گزاره‌ای آمده است که «دروغ‌گویی زشت است» استعاره‌ای است از اینکه «من قصد دارم تا دروغ نگویم و به دیگران هم توصیه می‌کنم این شیوه سلوک را در پیش گیرند» (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰-۲۰۱).

چنین نگاهی به معناداری گزاره‌های دینی سبب وابستگی معنای گزاره‌های دینی به حیات دنیوی دین‌داران خواهد بود. درنتیجه با تغییر سبک زندگی انسان‌ها، نوع برداشت استعاره‌های دینی نیز تغییر خواهد کرد. حتی مفاهیمی بنیادین مانند خدا، شیطان، مؤمن، کافر، جهنم و بهشت نیز از این تغییر مصون نیست؛ زیرا فهم استعاره‌های حکایت‌ها و داستان‌های دینی برای دریافت التزام عملی و اخلاقی متأثر از تنوع دیدگاه‌های انسان‌ها و نحوه معیشت آنهاست (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۲۷۰).

ارزیابی

می‌توان مبانی دیدگاه بریث ویت را به موارد زیر خلاصه کرد:

۱. گزاره‌های اخلاقی و دینی را بر اساس معیار کاربرد توجیه می‌نماید. بر این اساس نباید از معنا پرسیم، بلکه باید از کاربرد پرسیده شود؛ یعنی اگر سخنی کاربردی نداشت، معنایی

ندارد؛ مانند پولی که نتوان با آن تجارت نمود که در این صورت بی‌ارزش خواهد بود (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۰).

۲. کاربرد گزاره‌های دینی شبیه کاربرد گزاره‌های اخلاقی است و اظهارات دینی به عنوان اظهارات اخلاقی همراه با داستان‌ها و قصص به کار می‌روند؛ پس باید دید اظهارات اخلاقی چگونه به کار می‌روند؟ ایفاکننده چه نقشی اند تا کاربرد گزاره‌های دینی مشخص شود؟ (همان). در مجموع باید گفت این دیدگاه نمی‌تواند راه حلی برای معناداری گزاره‌های دینی به شمار آید. معناداری گزاره‌های دینی مبتنی بر بعد معرفتی دین و مسائل مافوق طبیعی است، وگرنه فروکاستن دین به قلمروهای اخلاقی با اوصاف ویژه، مسئله معناداری را حل نمی‌کند و همچنان مشکل پا بر جاست. زبان دین را استوره‌ای‌پنداشتن، فروکاستن معرفت دینی به معرفتی اسطوره‌ای خالی از واقعیت است.

۶. ونسان برومر

ونسان برومر (Vincent Brummer) بر این باور است که سخن گفتن از امر الوهی فقط در سایه استعاره، تمثیل و الگوهای ذهنی امکان‌پذیر است. برای سخن گفتن از امر متعالی الوهی چاره‌ای جز کمک‌گرفتن از تمثیلات، تشبیهات و استعارات نداریم (Owen, 1971, p.34). دیدگاه وی متأثر از «الهیات گشوده» (Open Theism) نحله‌ای از الهیات مسیحی است. الهی‌دانان این نحله متون دینی را طوری تفسیر می‌کنند که با ظاهر کتاب مقدس مطابقت بیشتری داشته باشد. محور مشترک نظریات الهی‌دانان این نحله، نشان‌دادن تصویر شخص‌وار از خداوند است.

از نظر برومر ماهیت دین به گونه‌ای است که ذاتاً با استعاره عجین شده است. استعاره در الهیات، زمینه را برای قیاس و تشبیه امر مبهم به محسوس مهیا می‌کند. هنگامی که مؤمن برای سخن گفتن از خدا ناتوان است، از این استعاره‌ها برای حکایت و سخن گفتن از او بهره می‌جوید؛ ولی در این مسئله باید به این نکته توجه داشت که هیچ استعاره‌ای قابلیت همه ابعاد امر الوهی را ندارد و تنها می‌تواند بعدی از ابعاد امر الوهی را نشان دهد؛ بنابراین برای پیشگیری از رهن‌بودن استعاره‌ها، باید هر استعاره را با دیگر استعاره‌ها مقایسه کرد تا هر کدام با دیگری تکمیل گردند و

مرزهای مفهومی یکدیگر را مشخص و معین کنند (Brummer, 1993, pp.13-14).

مهم‌ترین کار الهیات نظام‌مند، شاخص‌قراردادن یکی از این استعاره‌ها به عنوان کلان‌الگوی الهیاتی می‌باشد که دیگر استعاره‌ها در ذیل آن تفسیر شوند. کلان‌الگوها درحقیقت اساس سنت‌های الهیاتی از یکدیگر و قالب‌های مختلف فهم زندگی و جهان‌اند. چنین فرایندی درنهایت به پدیدآمدن سامانه منظم و منسجمی از معرفت دینی خواهد انجامید که وی آن را «الهیات سیستماتیک» می‌نامد؛ برای مثال اگر ما استعاره «پدر» را برای سخن‌گفتن از خداوند، به عنوان کلان‌الگو ارتقا دهیم، به الهیات پدرانه و درک پدرسالاری از حیات و جهان می‌رسیم؛ ولی اگر استعاره پادشاه را ارتقا دهیم، به الهیاتی فاتحانه و فهمی سلسله‌مراتبی می‌رسیم و در این خصوص برومر می‌گوید: ارتقای یک استعاره به کلان‌الگو نباید منجر به این شود که یک استعاره برجسته شود و همه استعاره‌های دیگر نادیده گرفته شوند. برومر برای انتخاب این کلان‌الگو چهار ملاک و معیار را مد نظر قرار می‌دهد (رهبری، رحیم‌پور و کاکایی، ۱۳۹۷، ص ۷۱-۸۱).

ملاک‌های انتخاب کلان‌الگو

سازگاری با سنت

به باور برومر نباید الگوی ذهنی مربوط به خداوند، خودساخته باشد، بلکه الهی‌دانان باید آن را از متن سنت دینی یا همان کتاب مقدس کشف کنند. دین‌کنشی اجتماعی و مشارکتی است. سنت انباشته دینی، معین‌کننده دامنه الگوی ذهنی شایسته و درخور پذیرش برای جامعه دین‌داران است؛ ولی این، بدان معنا نیست که الهی‌دانان نتوانند به خلاقیت و نوآوری برای گسترش به الگوهای موجود دست یابند؛ اما این خلاقیت نباید منجر به این شود که از سنت دینی فاصله بگیرند که به سبب آن، برای مؤمنان قابل فهم نباشد (Brummer, 1993, p.24).

انسجام بخشی فراگیر

منظور از این تعبیر توان الگو برای انسجام بخشی فراگیر به الگوهای موجود در سنت دینی و دیگر استعاره هاست. باید استعاره ها و الگوها را بیابد که توسعه دهنده و مکمل دین باشند نه ناقض آن (Ibid, p.25).

کفایت برای اقتضائات عصر

اگر استعاره ها و الگوهای ذهنی مفاهیمی مطلق باشند، با تغییر پارادایم های فکری و اقتضائات عصر، رابطه و اتصال خود را با نیاز و احتیاج های فعلی زندگی از دست می دهند؛ لذا الهیات نظام مند در وضعیت های تاریخی و فرهنگی مختلف، نیازمند الگوهای مفهومی مختلف است تا جنبه ای از دین را که با وضعیت های تاریخی و فرهنگی کنونی، هماهنگ و موافق است، شاخص قرار دهد (Ibid, p.26).

اعتبار برای شخص

از آن جهت که الگوهای الهیاتی برای عده ای کفایت می کند، ولی برای عده ای دیگر، بسندگی لازم را ندارد، این خود فرد مؤمن است که مصمم می شود با کدام الگوی الهیاتی انس بگیرد و با اتخاذ آن با اعضای جامعه دینی سهمیم شود. در این نوع تصمیم فقط عقل دخالت ندارد، بلکه ساحت عاطفی و درونی انسان هم نقش دارد.

ارزیابی

دیدگاه برومر با دقت و ظرافت بیشتری به مسئله استعاری بودن زبان دینی پرداخته است. او نه تنها فهم استعاری از زبان دین را لازم می داند که برای چنین فهمی ملاک و دستور العمل هایی ارائه داده است. او برای سخن گفتن از خدا چاره ای جز استفاده از استعاره ها نمی بیند؛ برای نمونه

برومر قصد دارد وجود حیرت‌زای امر الوهی و روش ارتباط انسان با او را در قلمرو کلان الگوی الهیاتی تبیین کند. برومر می‌گوید استعاره «خدا چونان شخص» از بین همه استعاره‌های ناظر به امر الوهی، از ظرفیت و قابلیت بیشتری به عنوان کلان‌الگو برخوردار است. او معتقد است اگر ما خدا را مانند شخص لحاظ کنیم، تفسیر عقلانی‌تری از آداب و اعمال دینی می‌توان به دست آورد؛ مثلاً مناجات با خدا تنها در قالب ارتباط شخص‌وار با خداوند فهم می‌شود. البته او بر این نکته واقف است که هیچ استعاره‌ای قابلیت توصیف همه ابعاد امر الوهی را ندارد و تنها می‌تواند بعدی از ابعاد امر الوهی را نشان دهد. بنابراین نگرش استعاری به زبان دین، قطعاً فهمی کامل از متن دینی نیست، بلکه راهی برای فهم امری متعالی است که به سادگی قابل فهم و ادراک نیست. یکی از شرط‌های کاربردی وی در پذیرش رویکردی استعاری به معناداری این است که باید هر استعاره با دیگر استعاره‌ها مقایسه شود. این مقایسه سبب می‌شود هر کدام از استعاره‌ها با دیگری تکمیل گردند و مرزهای مفهومی یکدیگر را مشخص و معین کنند. علاوه بر این پیشنهاد استعاره کلان الگو در فهم متون دینی بسیار مؤثر است؛ زیرا دیگر استعاره‌ها در ذیل استعاره‌های کلان الگو تفسیر می‌شوند. با تحلیل، ارزیابی و توسعه شرط‌های ارائه‌شده برای کلان‌الگو این قابلیت وجود دارد که بتوان به ملاکی برای استعاری بودن یا نبودن متون دینی دست یافت.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش هدف از مطالعه و بررسی رویکردهای استعاری فیلسوفان، در بخش اول مشخص کردن رویکردهایی است که با نگاه استعاری یا شبیه به آن به فهم متون دینی پرداخته‌اند. بررسی انجام‌شده به هفت نظریه پرداز محدود شده است: آکوئیناس، پل تیلیش، ریچاردز مروین هیر، ریچاردز، والتر استیس، بریث ویت و ونسان برومر. در بخش دوم با تکیه بر یافته‌های حاصل از بررسی دیدگاه و روش این نظریه‌پردازان سعی شد ملاک گزاره‌های استعاری از غیر استعاری و روش فهم گزاره‌های استعاری استخراج شود. نتایج حاصل نشان می‌دهد در عین حال که برخی نظریه‌پردازان ملاک‌هایی را برای تمایز استعاره از غیر استعاره در زبان دین معرفی کرده‌اند، این ملاک‌ها دقیق نیستند؛ از این رو مهم‌ترین ضعف رویکردهای استعاری به زبان دین ارائه چنین

ملاکی است؛ ولی باید توجه نمود که این رویکردها واجد نکات ظریفی‌اند که می‌تواند بسیاری از معضلات معنایی را در فهم متون دینی حل کند و فهم دقیق‌تری از زبان دینی ارائه دهد. در نمودار زیر نتایج کاربردی حاصل از پژوهش نشان داده شده است:

فرض:	ملاک:
صادق بودن گزاره های دینی	ملاک استعاره‌ای بودن گزاره ها:
	۱. اصل تقابل معنایی: کاربرد دو واژه در لفظ در کنار هم از نظر ظاهری جمله را فاقد معنا می‌کند.
	۲. وجود جملات ظاهراً متناقض
	۳. گزاره‌هایی که محصول شهود عرفانی است.
۱- یافتن استعاره کلان الگو که دیگر استعاره‌ها در ذیل آن تفسیر می‌شوند.	۱- سازگاری با سنت ۲- انسجام بخشی فراگیر ۳- کفایت برای افشانات عصر ۴- اعتبار استعاره برای شخص
۲- فهم نمایی	تمثیل تصاعدی: وصفی را که به‌طور ناقص در موجود سازل‌تر وجود دارد به موجود عالی‌تر و کامل‌تر سرایت می‌دهیم. خدا و انسان در تحقق معنای استعاره دارای اهمیت ویژه است.
۳- نماد	تمثیل تناسبی: در این نوع از تمثیل، میان نسبت خدا با افعال بالفعل یا ممکنش از یکسو و نسبت انسان با افعال بالفعل یا ممکنش تناسب وجود دارد. مهم‌ترین ویژگی نماد این است که به ماورای خود اشاره دارد.
۴- فهم مبتنی بر کاربرد	گزاره‌های عینی همانند کاربرد گزاره‌های اخلاقی است.

روش های فهم جملات استعاره‌ای:

منابع

۱. استیس، والتر ترنس؛ زمان و سرمدیت؛ ترجمه احمدرضا جلیلی؛ تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
۲. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ چ ۳، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۳. حسینی، سیداکبر؛ «نظریه تمثیلی آکویناس در زبان دین»، معرفت؛ ش ۱۱۱، ۱۳۸۵.
۴. دادبه، فرزانه. دایره المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۱۳، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷.
۵. دهخدا، علی اکبر. لغت نامه دهخدا؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۶. رهبری، مسعود، فروغ السادات رحیم پور و قاسم کاکایی؛ «هویت استعاره الهیات از دیدگاه ونسان برومر»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز؛ ش ۲، ۱۳۹۷، ص ۷۱-۹۲.
۷. ساجدی، ابوالفضل؛ فلسفه زبان دینی؛ قم: نشر ادیان، ۱۳۹۳.
۸. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ معارف اسلامی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۹. عسکری یزدی، علی و مسلم احمدی؛ «تبیین و نقد نظریه نمادین پل تیلیش»، مجله تخصصی فلسفه دین؛ ش ۳، ۱۳۹۳، ص ۵۳۳-۵۶۶.
۱۰. علی زمانی، امیرعباس؛ زبان دین؛ قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۵.
۱۱. محمدرضایی، محمد و دیگران؛ «علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن؛ ش ۴، ۱۳۹۳، ص ۹۵-۱۱۴.
۱۲. محمدی، حمید؛ آشنایی با علوم بلاغی؛ چ ۷، قم: مرکز نشر هاجر، ۱۳۸۷.
۱۳. معین، محمد. فرهنگ فارسی معین؛ قم: نشر بهزاد، ۱۳۸۲.
۱۴. مهدوی نژاد، محمدحسین و معصومه سالاری راد؛ «زبان دینی از منظر استیس با تأکید بر مبانی معرفت شناختی آن»، پژوهش نامه فلسفه دین؛ ش ۲، ۱۳۹۳، ص ۲۰۰-۲۲۰.
۱۵. مهدوی نژاد، محمدحسین و دیگران؛ «نقش بلیک در فلسفه اخلاق هیر»، فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشنامه اخلاق؛ ۱۳۹۱، ص ۱۱۷-۱۳۲.

۱۶. نصیری، علی؛ «قرآن و زبان نمادین»، معرفت: ش ۳۵، ۱۳۷۹، ص ۲۵-۴۳.
۱۷. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ تهران: هدی، ۱۳۷۶.
18. Antony Flew, R. M. Hare, and Basil Mitchell; " Theology and Falsification", in Basil Michell (ed) ; **The Philosophy of Religion**; Oxford University Press, 1971, pp.13-22.
19. **Aquinas Saint Thomas**; Translate Pegis, A. C. , 2021, [https: //isidore.co/aquinas/ContraGentiles1. htm](https://isidore.co/aquinas/ContraGentiles1.htm).
20. Aquinas, St. Thomas; **Summa Contra Gentiles**; New York: Hanover House, Edited with English, especially Scriptural references, updated by Joseph Kenny, O. P, 1957.
21. Aquinas, T. ; **The Summa Theologica** (Benziger Bros. edition, 1947) ; Christian Classics Ethereal Library, 1998.
22. Augustine, S. ; **On Christian Teaching**; Oxford University Press, USA, 1999.
23. Braithwaite, Richard; "An Empiricist View of the Nature of Religious Beliefs", in **Philosophy of Religion**; ed by Basil Mitchell; Oxford University Press, 1971.
24. Brummer, Vincent; **The Model of Love: A Study in Philosophical Theology**; London: Cambridge University Press, 1993.
25. Hick, John; **The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralism**; London: SCM Press LTD, 1995.
26. Lucas Siorvanes; "Neoplatonism", in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**; London and NewYork, Routledge, 1998.
27. Ogden, C. K. , & Richards, I. A. ; **The meaning of meaning: A study of the influence of thought and of the science of symbolism**; 1923.
28. Owen, H. P. ; **Concepts of Diety**; London: Macmillan, 1971.

29. Tillich, P. ; “The meaning and justification of religious symbols”,
Volume 4/ Band 4 Writings, 1961, in **the Philosophy of Religion/**
Religionsphilosophische Schriften edited by John P. Clayton, Berlin,
Boston: De Gruyter, 2020, pp.415-420.
30. Tillich, Paul; **Theology of Culture**; Robert C. Kimball (ed.) ; New
York: Oxford University Press, 1959.
31. Tillich, Paul; ‘Religious Language as Symbolic’, in **Philosophy of
Religion**; Selected Readings, NewYork: Oxford University Press, 1996.
32. Tillich, Paul; ‘The Religious Symbol’, **Daedalus**; Vol. 87, No. 3, 1958..
33. Tillich, Paul; **Dynamics of faith**; New York university, 1957.
34. Tillich, Paul; “The religious symbol”, in **Sidney Hook ed "Religious
Experience and Trough"**; New York university, 1961, pp.301-303.