

تمهیدات زبانی کثرت‌گرایی دینی بر اساس روایت جان هیک و پیتر برن

مهدی اخوان*

چکیده

هر رویکرد فلسفی پلورالیستی به پدیده‌ی تنوع و کثرت ادیان باید مبانی و مبادی زبان‌شناسانه‌ی لازم را هم تدارک ببیند. این تمهیدات باید به گونه‌ای باشد که تمامیت و سازگاری آن نظریه‌ی کثرت‌گرایانه را مخدوش نسازد. مؤلفه‌هایی هم چون صدق، معناداری و واقع‌نمایی رئالیسم دینی را حفظ کند، تعارض گزاره‌های ادیان را به صورتی معقول حل نماید و به التزام به کثرت امر متعالی نینجامد. در این مقاله، چنین مؤلفه‌هایی را با مقایسه‌ی دو روایت جان هیک و پیتر برن از پلورالیست‌های دینی معاصر بررسی می‌کنیم.

واژه‌های کلیدی: ۱- کثرت‌گرایی دینی ۲- واقع‌گرایی دینی ۳- نظریه‌ی زبانی ۴- جان هیک ۵- پیتر برن

۱. مقدمه

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

۱. زبان دینی معنادار است (که دست کم بخشی از زبان دینی معنادار، ناظر به واقع^۱ و معرفت‌بخش^۲ است)؛
۲. بخش مهمی از گفتار دینی، گزاره‌های واقع‌نما می‌باشد 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 همه‌ی 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 التزام هستی‌شناختی کثرت‌گرایی 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 غیرقابل صدق و کذب تحویل می‌کند و هم‌چون آن‌ها از این بخش از گفتار دینی تنها تحلیل کارکردی به دست می‌دهد. هم‌چنین او 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 مختلف به امری واحد نبوده، 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.

مسأله‌ی گشوده در مقابل کثرت‌گرا در نظریه‌ی زبانی را می‌توان در دو سطح و دو زاویه مختلف مطرح کرد:

الف) در سطح زبانی، اگر بخش اعظمی از گفتار دینی را گزاره‌هایی واقع‌نما بدانیم، مسأله این است که چگونه می‌توان با پذیرش توفیق معرفتی و نجات‌بخشی حداقلی برای ادیان، همه‌ی این گزاره‌های متفاوت و حتی متعارض را ناظر به یک امر متعالی دانست. کثرت‌گرا علاوه بر رو به رو شدن با مسأله‌ی سنتی نحوه‌ی 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 مسأله‌ای خاص رو به رو است و آن حمل اوصاف متعدد و متعارض بر یک واقعیت غایی است. چه نظریه‌ی زبانی بهترین تبیین را از این گوناگونی و تفاوت صفات اسناد شده به امر قدسی به دست می‌دهد.

ب) در سطح واقعیت دینی، مسأله‌ی محوری این است که واقعیت غایی ادیان به لحاظ هستی‌شناختی چه سرشت و ماهیتی را داراست، به طوری که همه‌ی 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^۳ 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 اتخاذ دیدگاهی جامع و مانع درباره‌ی زبان دینی رفته 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 پیتر برن اشاره می‌شود و می‌توان راه حل آن‌ها را در دو سطح واقعیت دینی و نظریه‌ی زبانی متمایز و مقایسه کرد.

۲. روایت کانتی جان هیک

جان هیک در کتاب‌ها و مقالات بسیاری که در این زمینه تألیف کرده است با ارایه‌ی فرضیه‌ای مدعی است این فرضیه پدیده‌ی تنوع دینی را در سطوح مختلف تجربه‌های دینی، اعمال و مناسک دینی و زبان دینی تبیین می‌کند. در این بخش، ابتدا راه حل او را از زاویه‌ی هستی‌شناختی و سپس در سطح گفتار و زبان دینی گزارش می‌کنیم.

۲.۱. الگوی معرفت‌شناسانه‌ی کانت در مورد امر قدسی

تحولی که کانت نام انقلاب کپرنیکی در معرفت‌شناسی تجربه‌ی حسی به آن داد، مدعی بود، واقعیت فی‌نفسه را باید از واقعیت آن‌چنان که در تجربه‌ی انسانی وارد می‌شود، متمایز کرد. شناخت ما تنها قدرت دست‌یابی به بخش پدیداری جهان واقعی را دارد و این از آن‌رو است که واقعیت ناگزیر باید از صور حسی زمان و مکان و مقولات فاهمه‌ی ذهن انسانی گذشته و تجربه شود. ساختار ذهنی ما باعث می‌شود جهان واقعی را آن‌طور که این ساختار ممکن می‌داند تجربه کنیم.

هیک این معرفت‌شناسی را در مورد تجربه‌های دینی از امر قدسی و ذات حق به کار می‌گیرد. او معتقد است امر قدسی در ذات خود به هیچ وجه در دسترس تجربه‌ی انسانی نبوده، توسط زبان بشری بیان‌پذیر نیست. آن‌چه تجربه می‌کنیم و بر زبان می‌آوریم، ناظر به پدیدارها و نمودهای امر متعالی فی‌نفسه می‌باشد. هیک در به کار گرفتن معرفت‌شناسی کانت، به جای مقولات فاهمه، دو مفهوم بنیادی الوهیت و مطلق (تلقی متشخص 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 هیک تا حدی پیش می‌رود که او مدعی است ما می‌توانیم امر غایی فی‌نفسه را صرفاً اصل موضوع تجربه‌های دینی انسان‌ها بدانیم (هم‌چون کانت).

رابطه‌ی بود و نمود واقعیت غایی در مناظره‌ی هیک با جرج ماورودس می‌تواند روشن‌گر باشد (۹، ص: ۳۴). ماورودس با اشاره بر دو مدل نقابی^۴ و تفسیری^۵ برای توضیح فرضیه‌ی هیک، از او می‌خواهد بیان کند فرضیه‌اش به کدام‌یک نزدیک‌تر است. بر اساس مدل نقابی، یک امر متعالی خود را به هیأت‌های مختلفی بر پیروان ادیان مختلف متجلی می‌کند؛ و مدل تفسیری، ادیان را هم‌چون چشم‌اندازهای متفاوت نسبت به امر متعالی می‌داند که قوای خلاقه‌ی تجربه‌کنندگان از آن تصورات متفاوتی ایجاد می‌کنند (در مدل نخست، تنوع از ناحیه‌ی خود امر متعالی است و در مدل دوم، از ناحیه‌ی تجربه‌کنندگان). هیک هر یک از این مدل‌ها را بیان‌کننده‌ی بُعدی از فرضیه‌اش می‌داند، اما در عین حال، هر دو را ناتمام می‌داند. او معتقد است هر تمثیل و الگویی برای بیان نحوه‌ی ارتباط این دو سطح ناکافی است. لیکن هیک در طرح کلی فرضیه‌اش، بارها اشاره می‌کند که حق فی‌نفسه زمینه‌ی پدیدارهای حق است (۷، ص: ۲۴۶).

۲.۲ تفسیر اسطوره‌ای از گفتار دینی

اگر مفروضات آغازین مقاله را مدنظر داشته باشیم باید گفت هیک در برابر پوزیتیویست‌های منطقی، در نزاع معناداری زبان دینی، موضعی اتخاذ می‌کند که در واقع، پذیرفتن اصل ۱ و ۲ در فهرست 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 گستره‌ی زمانی اثبات را به عالم معاد (جهانی فرجامین) و تجربه‌های آن جهان نیز کشاند (تحقیق‌پذیری فرجام‌شناختی)^۶. 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 آن مشخص شود (هر چند مدعایی ناظر به واقع و عینی است). پس از آخرین گام مشخص می‌شود کدام بر حق بوده و کدام بر خطا بوده است. او مدعی است باید ایهام دینی^۷ حیات فعلی را پذیرفت (بدین معنا که تفسیر دینی و غیردینی به نحوی یکسان امکان دارد)؛ اما گزاره‌های دینی معنادار و واقع‌نما بوده و اثبات آن‌ها به جهانی دیگر واگذار می‌شود (۱۰، ص: ۲۸).

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

این موضع هیک در معناداری زبان دینی، فی الواقع در مقابل ناواقع‌گرایان دینی هم‌چون دان کیوییت و فیلیپس و هم‌چنین بریث‌ویت و رندال است که زبان دینی را سمبل‌های 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 است. اما هیک از زاویه‌ای دیگر و به عنوان تمهیدی برای حل مسأله‌ی کثرت‌گرایی دینی در مقام تعارض گزاره‌های دینی ادیان مختلف، کاربرد دیگری از معنا را پیش می‌نهد و عنوان «معنای عملی»^۸ را به آن می‌دهد. وی این معنای غیرزبانی را بر پایه‌ی 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^۹ هم‌چون تصویر اردک-خرگوش است که هر بار به یک عنوان می‌توان آن را دید. هیک از دو جهت دیدگاه ویتگنشتاین را توسعه می‌دهد: نخست آن که 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 رو به رو 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 فرهنگش وجود ندارد. شاید او آن‌ها را به عنوان امری حیرت‌آور یا سحرآمیز ببیند. در فرهنگ ما این امور کاملاً عادی و طبیعی است و هیچ ابهامی ندارد، اما در فرهنگی دیگر، در زمان و مکان دیگر، ممکن است تفاوت معنایی داشته باشد (۹، ص: ۱۰۵). از نظر هیک، معنای مناسب در این جا هنگامی تحقق می‌یابد که شیء مورد نظر حالت گرایشی^{۱۰} را در ما برانگیزاند که رفتار مناسب در مقابل آن شیء را انجام دهیم.

اما توسعه‌ی دیگر هیک در دیدگاه ویتگنشتاین، آن 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، معانی 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 آن‌را انجام داده‌اند؛ چیزهایی که برای افراد خداناباور، به گونه‌ای دیگر تجربه شده و معنای متفاوتی را داشته‌اند (۸، ص: ۲۰۱). این تنوع معنایی به ادیان هم سرایت می‌کند.

بحث از معنای عملی به صورتی دیگر، هم در آن‌جا که هیک به نحوه‌ی سخن گفتن از امر متعالی و هم‌چنین تعارضات مدعیات صدق ادیان می‌پردازد نیز مطرح می‌شود. با توجه به اهمیتی که هیک به بخش عملی و مقام نجات‌بخشی دین می‌دهد، در عین حال که تعارض‌های میان باورهای تاریخی و فراتاریخی (متافیزیکی) را می‌پذیرد، معتقد است این باورها اهمیت نجات‌بخشی نداشته و هر یک از ادیان دلایلی به یک اندازه موجه مطرح می‌کنند. اگرچه سنخ باورها به گونه‌ای است که علی‌الاصول قابل تحقیق و حل و فصل است، اما از جهت عملی نمی‌توان امیدی به پایان یافتن این نزاع‌ها داشت (۷، ص: ۳۶۲).

هیک با پیش کشاندن مفهوم اسطوره، معتقد است زبان دینی شأن اسطوره‌شناختی دارد، خصوصاً هنگامی که گزاره‌هایی را راجع به امر متعالی به کار می‌برد. اسطوره از نظر هیک، داستان یا توصیفی است که به معنای حقیقی، واقعی نیست، بلکه دارای تداعی‌ها و معنایی است که یک حالت یا رفتار را برمی‌انگیزد. این رفتار یا عمل یا تصویر می‌تواند بسته به معنای مناسب یا نامناسبی که از اسطوره فهمیده شده است مناسب یا نامناسب باشد.

هیک معتقد است اسطوره‌ها شیوه‌های بیان اموری هستند که به نحو حقیقی نمی‌توانند بیان شوند. مثلاً اگر گفته شود: «رئیس، دستور جلسه را زیر و رو کرد»، می‌تواند تصویر رئیس جلسه‌ای را در حال پیش بردن سرسختانه‌ی مباحثات تداعی و تشریح کند، اما زیر و رو کردن بیانی است که نمی‌توان تداعی معنایی همراه با آن‌را ترجمه کرد.

گسترده‌ی شبکه‌ی تداعی‌ها مانع از این می‌شود که استعاره‌ها و اسطوره‌ها به وضوح، به صورتی حقیقی بیان شوند و از این‌رو آن‌ها فاقد مرزهای معنایی ثابت هستند. پس اولاً اسطوره‌های دینی غالباً به بیان حقیقی قابل ترجمه نیستند و اگر ترجمه شوند، معنای آن‌ها محدود می‌شود و ثانیاً قابلیت انتقال معنای گوناگون و در نتیجه، رفتارهای متفاوتی را در شنونده دارند. داستان‌های شناخته شده‌ی دینی، نظیر آفرینش جهان در هفت روز،

هیوط آدم و حوا و طرد و اخراج آن‌ها از بهشت، به معنای حقیقی کلمه، واقعی نیستند، بلکه اسطوره‌هایی برای توصیف انسان‌اند، به عنوان موجودی ناقص که در جهانی بسیار ناقص زندگی می‌کند. معنا و اهمیت اساطیر در قدرت نمایش و بازنمایی آن‌ها و در نتیجه، قدرت انگیزانندگی آن‌ها است. اما صدق (درستی) و کذب (نادرستی) یک اسطوره در مناسب بودن و نامناسب بودن عملی است که می‌انگیزاند. اگر اسطوره‌ای به درستی فهمیده شود، عمل اخلاقی مناسبی را ایجاد می‌کند و اگر نامناسب فهم شود خطرناک بوده، به فجایع بسیاری می‌انجامد. اسطوره‌ی یهودی عهد عتیق که رهایی بنی‌اسرائیل از اسارت در مصر و آوارگی طولانی آن‌ها در صحرا و استقرار نهایی‌شان در ارض موعود را بیان می‌کند، واقعیتی تاریخی درباره‌ی گروه نسبتاً کوچکی از عبرانیان است که از مصر بیرون آمده 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 اسطوره‌ی وحدت‌بخش این قوم تبدیل شده که بیانگر ایمان آن‌ها به خدا بوده است. اما اگر این اسطوره به شیوه‌ی ظاهری و نادرست فهم شود، می‌تواند به اسرائیلی‌ها فرصت بیشتری دهد تا دشمنان خود را به راحتی قتل‌عام کنند و به نظر هیک، کل جنبش سلطه‌طلبانه‌ی یهودی در اسرائیل جدید از تفسیر ظاهری قوم برگزیده و ارض موعود الهام می‌گیرد.

هم‌چنین اگر فهم مناسبی از اسطوره‌ی مسیحیت در مورد «فرزند خدا» شود، عیسی را انسانی خاکی و بنده‌ی 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 که فرزند خود را برای نجات آن‌ها فرستاده است؛ ولی فهم ظاهری آن می‌تواند مدلولات ضمنی خطرناکی داشته باشد، مثلاً این که اگر عیسی واقعاً خدا و شخص دوم ذات الوهیت باشد، که به شکل بشری متجسد شده است، پس در میان ادیان جهان، تنها مسیحیت دین برگزیده‌ی خداوند است و این اعتقاد، تصرفِ بخش اعظم کشورهای را که امروزه جهان سوم می‌نامیم، موجّه کرده و به نابودی فرهنگ‌شان می‌انجامد (۱، ص: ۴۰۳).

هیک معتقد است اسطوره‌ها باید متناسب با عقلانیت جدید فهم شوند. او اسطوره‌ای را صادق می‌داند که انگیزاننده‌ی انسان در جهت حرکت از خودمحوری به حق‌محوری باشد و محصول این حرکت، شفقت و مهرورزی به همه‌ی انسان‌ها است. 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 دسته‌ی کلی این توصیفات همان تلقی متشخص (شخص‌انگار) و نامتشخص از امر غایی است. او در این بخش هم معتقد است چون امر متعالی فی‌نفسه واقعیتی فرازبانی و فراانسانی است، در مورد ذات نامحدود او نمی‌توان به صورتی حقیقی سخن گفت. همه‌ی اوصاف شخصی و غیرشخصی در قالب‌های مختلف دینی باید به نحوی اسطوره‌ای فهمیده و به حق فی‌نفسه اسناد داده شود، در عین حال که این گزاره‌ها و اوصاف می‌تواند انگیزاننده‌ی اعمال مناسب و محرک به سمت حق محوری باشد. این‌جا صدق اسطوره نه به معنای انطباق با واقع، بلکه به معنای انگیزاننده‌ی عمل مناسب می‌باشد؛ یعنی اگر گزاره‌ای صادق باشد باید وضعیت و حالتی را در انسان ایجاد کند که بتواند او را به حق محوری بکشانند (۷، ص: ۳۴۸).

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 به امر غایی فی‌نفسه می‌توان صفات صوری و منطقی محض نظیر «مدلول یک لفظ بودن»، «آن‌چه به تجربه‌ی ما نمی‌آید» را حمل کرد؛ اما او تمایز دقیق و روشنی میان صفات صوری محض و صفات غیرصوری بیان نمی‌کند (۱۹، ص: ۱۰).

به هر حال هیک مدعی است همه‌ی ادیان زمینه‌های گوناگون مواجهه و تجربه‌ی امر متعالی را تدارک دیده‌اند و آن‌چه 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 هستی‌شناسانه‌ی خود را رها می‌کند. هیک با تقسیمی که در مورد اسطوره‌ها مطرح می‌کند، بخشی از آن‌ها را اسطوره‌های بازنماینده^{۱۱} و بخشی دیگر را راز^{۱۲} می‌داند. اسطوره‌های بازنماینده را می‌توان به صورتی حقیقی بیان کرد، اما در مورد ذات امر متعالی تنها می‌توان با بیانی رازآلود و غیرقابل تأویل سخن گفت؛ رازهایی که نقش تحریکی و انگیزانندگی آن‌ها بیش از نقش معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی است. او معتقد است در مورد برخی سؤالات غیرقابل پاسخ در متافیزیک، باید به گونه‌ای به اصل گودل^{۱۳} باور داشت؛ یعنی در مورد هر قلمروی، سؤال از تمامیت آن همیشه بی‌پاسخ می‌ماند. در مورد هستی، سرچشمه‌ی حیات، چرایی حیات، سؤال و پاسخ را تنها با اسطوره‌های رازآمیز می‌توان بیان کرد (۷، ص: ۳۵۴).

بدین ترتیب، هیک در واکنش به مسأله‌ی کثرت دینی در قلمرو زبان معتقد است به دلیل سرشت خاص حق که دارای ذات فرا مقوله‌ای و بیان‌ناپذیر است، تجربه‌ها و گفتارهای ناظر به او تنها در سطح پدیداری حقیقی است، ولی فراتر از آن، به نحو اسطوره‌شناسانه صادق بوده و مراد هیک از صدق اسطوره‌ای نیز قدرت انگیزانندگی یک اسطوره در جهت عمل مناسب می‌باشد. به همین معنا هم گزاره‌های دینی همه‌ی ادیان معنادار هستند. پذیرش واقع‌نما بودن زبان را در سطح پدیدارهای امر غایی، مستلزم التزام به این امر است که گفتار دینی در ادیان مختلف 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. روایت جنبه‌نمای^{۱۴} پیتر برن

پیتر برن در کتاب جامع خود (۳) سعی دارد از روایتی فلسفی در مورد کثرت‌گرایی دینی دفاع کند که در عین حال، بتواند واقع‌گرایی درباره‌ی گزاره‌های همه‌ی ادیان را بپذیرد. او به فرضیه‌ی 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. بنابر نظر برن: «واقعیت غایی امری ذووچوه و چندچهره است که سنت‌های دینی مختلف هر یک به طور استعاری از جنبه‌ها و چهره‌های مختلف آن گزارش‌های ناقص و خطاپذیری می‌دهند». به این ترتیب، او راه حل 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 نشان از گزارش‌ها و منظرهای گوناگون به جنبه‌های مختلف امر غایی است.

۳.۱. تفسیر استعاری زبان دینی

از آن‌جا که برن جنبه‌ی معرفت‌بخش و واقع‌نمای بخش گزاره‌ای مقال و گفتار دینی را دارای اهمیت می‌داند، مسأله آن است که اگر همه‌ی ادیان حداقل توفیق معرفتی را در مواجهه‌ی 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 کثرت‌گرایانه‌ی او می‌تواند قیاس جدلی‌الطرفینی را که در مورد زبان و گفتار دینی مطرح است، حل نماید؛ 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 همه‌ی ادیان در مورد آن تضمین شود. 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 تنها در سطح اوصاف سلبی و اضافی می‌پذیرد (۴).

پیش از آن که 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 فلسفه‌ی زبان معاصر را بررسی می‌کنیم (۱۲، فصل: ۱۴).

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

شیوع عبارات استعاری در یک زبان به حدی است که عبارات مجازی و استعاری، ممکن است بعدها دچار سخت‌شدگی شوند و به صورت اصطلاحات و عبارات کلیشه‌ای درآیند (مانند «دهانه‌ی رودخانه»، «پایه‌ی میز»، «برگ کتاب» و ...). این استعاره‌ها در اثر کثرت استعمال نسل‌های متوالی، بدون نیاز به تفکیک معنای استعاری - حقیقی فهمیده می‌شوند. این استعاره‌ها را «استعاره‌های مرده»^{۱۵} می‌نامند. تیلیش در مورد زبان نمادین معتقد است نمادها زندگی می‌کنند و می‌میرند؛ فرایندی که بیشتر در ضمیر ناخودآگاه انجام می‌شود و لذا تحت ضابطه‌ی معینی نیست (۱۸، ص: ۱۲۱).

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

مهم‌ترین پاسخ‌هایی که به این سؤالات داده شده است چنین است:

۳.۱.۱. نظریه‌های تشبیه محور: روایت خام این دیدگاه بر این عقیده است که استعاره نوعی تشبیه مختصرشده^{۱۶} است. این نظریه استعاره را به نوعی تشبیه باز می‌گرداند. جمله‌ی «سیمین آفتاب است» در واقع، «سیمین چون آفتاب است» می‌باشد. به

دلیل برخی اشکالات وارد بر این روایت، روایت‌های عالمانه‌تری از این دیدگاه ارائه شده است.

سرل در مقاله‌ی مشهور خود (۱۶) معتقد است تبیین استعاره بر اساس مترادف آن با تشبیه، چیزی را روشن نمی‌کند. صرف تشبیه دو امر بی‌محتوا و غیر معرفت‌بخش 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 برجسته‌ی 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 چرا این استعاره ویژگی‌ها و معانی متفاوتی را غیر از آن‌چه در خورشید برجستگی دارد منتقل می‌کند. این روایت نمی‌تواند مکانیسم انتقال معنای استعاری را توصیف کند. شکل دیگر روایت خام بر آن است که خود تشبیه غالباً دارای جنبه‌های استعاری است که برای توضیح آن باید به استعاره‌های دیگری متوسل شد و امیدی نیست که بتواند توانایی استعاره‌ی اولی را در انتقال معنا داشته باشد. مثلاً اگر فردی بگوید: «سعید یک قطعه‌ی 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 نمی‌کنند. 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. فاگلین (۵) معتقد است استعاره‌ها تشبیه‌های مختصرشده‌ای هستند که خود آن‌ها مجازی می‌باشند. 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 قطعه‌ی 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؟

فاگلین معتقد است در یک تشبیه مجازگونه، A شبیه B است تنها در صورتی که A تعداد کافی از ویژگی‌های برجسته‌ی B را داشته باشد؛ یعنی A با B در شمار کافی از ویژگی‌ها سهیم 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. به عبارت فنی، در استعاره، رابطه‌ای نامتقارن ریاضی بین دو امر برقرار است.

اما در مقابل این روایت باید پرسید در استعاره‌ی «چرچیل، بالداگ (نوعی سگ) است» ویژگی‌های برجسته‌ی 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 کنده 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 عرضی مشابهت‌های معین و دقیق نیست.

۳.۱.۲. دیدگاه علی و عمل‌گرا: دیویدسون و سرل بیش از توجه به معنای استعاره، به کارکرد این شیوه‌ی گفتاری توجه دارند؛ با این تفاوت که دیویدسون قائل به چیزی به نام معنای استعاری نیست و معتقد است استعاره استفاده‌ی ماهرانه از زبان حقیقی است که فقط دارای کارکرد عملی است؛ نوعی کاربرد زبان که نمی‌توان آن‌را قانون‌مند تلقی کرد. ارزش یک استعاره در تأثیر عاطفی و تحریکی‌ای است که دارد. استعاره‌ها مانند عباراتی هستند که از چند لفظ با معنای حقیقی تشکیل شده و هیچ رابطه‌ی زمانی با هم ندارند، اما ترکیب آن‌ها افاده‌ی تأثیری دارد.

اما اگر نظر دیویدسون 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 براساس نظریه‌ی افعال گفتاری خود و با توجه به تفکیک گرایس بین «معنای مُراد متکلم»^{۱۸} و «معنای جمله»^{۱۹}، 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.

نظریه‌ی دیگری هم استعاره را معنایی در کنار معنایی دیگر می‌داند نه معنای غیرحقیقی؛ چون معتقد است غالباً کلمات در یک زمینه‌ی 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 «چند معنایی نامحدود»^{۲۰} مثلاً در مورد کلمه‌ی «dead» معتقد است این واژه در ترکیب‌های مختلف معانی کاملاً متفاوتی را خلق می‌کند که البته می‌تواند رشته‌ی معنایی مشترکی برای آن‌ها

یافت. dead duck (شکست حتمی)، dead silence (سکوت محض)، dead of winter (چله‌ی زمستان)، dead end (بن‌بست)، dead eye (چشمان بسته) و ...

۳.۱.۳ دیدگاه استعاره‌ی برن: برن پس از نقل مناظره آلاستون و مخالفانش که در مورد لزوم یا عدم لزوم شباهت بین موضوع استعاره (چیزی که درباره‌اش استعاره به کار می‌رود) و الگوی استعاره (آنچه که تعبیر مورد بحث به طور حقیقی در مورد آن به کار می‌رود) با اردوگاه مخالفان آلاستون همراه می‌شود؛ یعنی مدعی است کار اصلی استعاره آن است که ما را به تأمل درباره‌ی امری در نسبت آن با دیگری وادارد و این کار حتی بدون آن که میان الگو و موضوع استعاره مشابهت‌های حقیقی برقرار باشد نیز میسر است. این موضوع به خصوص در قلمرو علم و الاهیات کاراست، چرا که موضوع مورد نظر آن همیشه قلمروی ناشناخته باقی می‌ماند و نمی‌توان الگویی را با قطعیت در مورد دو قلمرو به کار برد. اما مهم این است که به واسطه‌ی تداعی‌ها و توصیفات ناقص و کلی‌اش در ارجاع به هویت علمی یا امر قدسی موفق است.

نقش استعاره در علم، از نظر نلسون گودمن^{۲۱} (۶، صص: ۴-۷۱) 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. 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^{۲۲} بر آن‌ها نام نظریه‌ساز^{۲۳} می‌نهد (۲، ص: ۳۵۷). آن‌ها الگو‌هایی هستند که می‌توانند در ایجاد و پیش‌برد نظریه‌های علمی موفق شوند و هنگام پژوهش، در ایجاد و حفظ دلالت موفق 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 استعاره‌ی «یارانه» از مغز یاد می‌شود، الگویی برای تأسیس یک نظریه به کار گرفته‌ایم و این الگوها راه‌های بیشتری در اختیار ما قرار می‌دهد تا بتوان در قالب این استعاره، مطالب بیشتری از کارکرد مغز بیان کرد؛ به طوری که در همین مورد، می‌توان از برنامه‌نویسی مغز سخن گفت (۲۰).

برن با بهره‌گیری از تناظری که مارتین ساکیس (۱۹۸۵ و ۱۹۸۷) 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 واقعیتی نامحدود و مخفی و ناپیدا باشد. اظهارات دینی بدون این که توصیفات دقیق و تفصیلی از امر قدسی باشند، با استعاره‌هایی پیوندهای علی^{۲۴} و ارجاعی موفقی را به امر غایی ایجاد و حفظ می‌کنند. از آن جا که برای

ارجاع موفق، طبق مبانی بحث‌شده‌ی برن در مبانی دلالت‌شناختی، این‌همانی توصیفات مختلف لازم نیست، می‌توان با استعاره‌های مختلف از ارجاع موفق به امر متعالی مطمئن بود.

برن هم مانند سِرل بدون پذیرش نظریه‌ی تشبیه‌محور در مورد استعاره، معتقد است استعاره تنها محرک فهم موضوع برحسب الگو است. از آن‌جا که گفتار حقیقی^{۲۵} نمی‌تواند به نحو متعارض و متفاوت یک امر را توصیف کند، توسل به تفسیر استعاری در مورد زبان دینی می‌تواند مسأله‌ی 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 نظریه‌ی 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 به طور ایجابی توصیف کرد. برن با راه حل الاهیات فلسفی آنگلو‌ساکسون، که ریشه در نظریه‌ی تمثیلی آکویناس دارد، و در صدد است با جرح و تعدیل صفات در معنای حقیقی‌شان، آن صفات را در مورد امر متعالی به کار برد 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 سخن از امر متعالی مجازی و استعاری است یا استعاره‌ها باید در نهایت بر تفسیری غیراستعاری مبتنی باشند؟ او معتقد است تمامی گفتارهای ناظر به امر متعالی در معرض تفسیر استعاری است، مگر صفات سلبی و اضافی (۳، ص: ۱۴۰). حتی تیلش که تمام گفتار دینی را نماد می‌داند، معتقد است خود وجود دیگر نماد نیست. سؤالی دیگر که برن مطرح می‌کند این است که معیار تفکیک گفتار ایجابی و سلبی - اضافی چیست؟ به اعتقاد برن سؤال مشابهی در مورد تفکیک هیک میان ویژگی‌های جوهری و ویژگی‌های صوری - منطقی محض مطرح می‌شود.

به هر حال، برن معتقد است ارجاع به امر متعالی به عنوان کمال مطلق و ارزش غایی، بیانگر ویژگی سلبی - اضافی بوده و به این معنا در معرض تفسیر استعاری نمی‌باشد. لادری‌گری و شکاکیت پلورالیسم در مورد امر متعالی با پذیرش نوعی نظریه‌ی تمثیل در این‌گونه صفات تعدیل می‌شود. به نظر برن می‌توان این قبیل اوصاف را در تأمل بر تجربه‌های دینی انسان‌ها در فرهنگ‌ها و سنن دینی مختلف به دست آورد، در حدی که ذخیره‌ی مناسبی برای ارجاع موفق به امر متعالی فراهم آورد.

نظریه‌ی برن در مورد نحوه‌ی ارجاع به امر قدسی نیز در این‌جا اهمیت دارد. او ابتدا نظریه‌ای را که ترکیبی از دیدگاه علی ارجاع (منسوب به پاتنم و کرپیک) و نظریه‌ی

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 به اختصار چنین است:

۱. ارجاع می‌تواند مواجهه با واقعیت‌هایی را که با آن رو به رو می‌شود 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^{۲۶} می‌باشد.

۳. توصیفات مدلول در پرتو بافت‌های گفتاری، تفسیر و ارزیابی می‌شود، بافت‌ها نیز تا حدودی توسط اعمال مادی^{۲۷} معین می‌شوند (اعمالی از قبیل مشاهده کردن، تجربه کردن و طلب).

۴. برای ارجاع موفق، این‌همانی توصیفات که دو فرد به صدق آن‌ها معتقداند 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 بیش از حد توصیفات، مانع از این می‌شود که دو وصف به مدلول واحدی اشاره کنند.

برن معتقد است این نظریه‌ی ارجاعی، که آن را بافت‌گرایی^{۲۸} می‌نامد، مشابهت‌های زبانی و مناسکی ادیان، ارجاع مشترک به امر متعالی را تضمین می‌کند. وی ارجاع توصیفات و محمولات مشابه و هم‌خانواده را به وسیله‌ی کاربردی اسنادی^{۲۹} و توصیفات غیرمشابه را به وسیله‌ی کاربردی ارجاعی^{۳۰} به امر قدسی می‌داند (تفکیک مطرح شده توسط دانلان) (۳، ص: ۵۲).

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 موفق به امر متعالی انجام می‌دهند^{۳۱}.

اما از نظر برن این عقیده را که سخن ایجابی در مورد امر متعالی ناممکن است، باید تعدیل و مقید به «تا حد زیاد» نمود. او معتقد است شمار معدودی توصیفات ایجابی که از طریق تأمل در زمینه‌های تجربه‌ی دینی انسان‌ها در سنن دینی مختلف به دست آمده است می‌تواند در مورد امر متعالی به کار رود و به این ترتیب، لادری‌گری در مورد سرشت امر متعالی تعدیل گردد.

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 دارد، تداعی‌های خاصی را در اسناد استعاره‌ها به امر متعالی می‌طلبد و از این جهت، می‌توان در مورد استعاره‌های موفق و مناسب داوری کرد (۳، ص: ۱۴۹). 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 دست نیافتنی امر متعالی را تأیید کرد و هم به فهم تنوع گزارش‌های ادیان از یک امر قدسی کمک نمود (۱۳).

۲.۳. امر قدسی چند چهره^{۳۲} (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^{۳۳} و ذات اسمی^{۳۴} مطرح می‌کند (۱۱). لاک نظریه‌ی سنتی 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 پدید آمدن 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 هم‌چون زرد بودن، متلاً بودن، چکش خواری 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 (۱۷) با تنظیری که بین نوع طبیعی و نوع فراطبیعی^{۳۵} (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 مختلف بوده و ذات اسمی را تشکیل می‌دهد، 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 آن‌که 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 بدون پذیرش ایدئالیسم 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 اتباطاتش با افراد و محیط‌های مختلف، ویژگی‌ها و شخصیت‌های مختلفی از خود نشان می‌دهد یا آفتاب‌پرستی 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^{۳۴} 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 گوناگون^{۳۷} 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 هر یک از سنن دینی، می‌توان تصویری کامل‌تر از امر متعالی به دست آورد (تلفیق‌گرایی^{۳۸}).

برن برای تأیید دیدگاه خود راجع به امر متعالی ذو وجوه، به دیدگاه‌های متفکرینی از سنت‌های مختلف دینی اشاره می‌کند که در عین حال که ویژگی‌های خاصی در سنت آن‌ها در مورد امر متعالی برجسته می‌باشد، به جنبه‌های دیگر امر متعالی توجه کرده‌اند. او تو و وارد در سنت خداباوری 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. داوری و نتیجه‌گیری

روایت کثرت‌گرایانه‌ی برن از دو زاویه‌ی زبانی و هستی‌شناختی با داشتن دغدغه‌ی 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 مسأله‌ی 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 درباره‌ی واقعیت دینی (چنان‌که هیک انجام می‌دهد) نمی‌پردازد تا در دام ایدئالیسمی بیفتد که کثرت‌گرا باید از آن اجتناب کند.

استعاره‌ها و الگوها و توصیفات مختلفی 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، در باور به ناشناختی بودن سرشت واقعی امر متعالی خلل ایجاد نکند. 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.^{۳۹}

با توجه به مفروضات آغازین مقاله که برای تمهیدات زبانی کثرت‌گرایی دینی لازم بود، می‌توان گفت روایت کثرت‌گرایانه‌ی برن تقریباً تمامی این مفروضات را برآورده می‌کند، چراکه این روایت اولاً زبان دین را معنادار و واقع‌نما می‌داند (در مقابل طبیعی‌گرایی)، 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/فنون، التزام واقع‌گرایانه‌ای را که کثرت‌گرا باید بپذیرد، رها می‌کند. هیک هرچند در تقابل با پوزیتیویست‌های منطقی که زبان دینی را بی‌معنا می‌دانند و همین‌طور ناواقع‌گرایان دینی که زبان دینی را تحلیلی کارکردی-افسانه‌ای می‌کنند، موضع گرفته و در چالش با آن‌ها از واقع‌گرایی انتقادی دفاع می‌کند، در عمل وقتی به تمهیدات زبانی روایت کثرت‌گرایانه‌ی 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، به رغم این‌که هیک خود از التزام به ایدئالیسم در ارجاع به امر متعالی تحاشی دارد و خود را از این اتهام تبرئه می‌کند، در واقع، با چنین نظریه‌ی زبانی، 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 مسأله‌ی ارجاع غیرمستقیم هم اشاره نمی‌کند؛ بلکه نومن امر متعالی را اصل موضوع تجربه و زبان دینی می‌داند (هم‌چون کانت). برن با آن‌که به ناشناختنی بودن ذات واقعی امر متعالی اذعان دارد، این امر را به معنای عدم توانایی ارجاع به آن نمی‌داند.

یادداشت‌ها

- | | | |
|------------------------|-----------------------|--------------------------------|
| 1. factual | 2. cognitive | 3. polytheism |
| 4. disguise model | 5. constructive model | 6. eschatological verification |
| 7. Religious Ambiguous | 8. pragmatic meaning | 9. ambiguous pictures |

- | | | |
|------------------------|-------------------------------|-------------------------|
| 10. dispoitional state | 11. expository | 12. mystery |
| 13. godel principle | 14. aspectival theory | 15. dead metaphors |
| 16. abbreviated simile | 17. causal & pragmatic theory | 18. speaker meaning |
| 19. sentence meaning | 20. infinite polysemy | 21. nelson Goodman |
| 22. Richard Boyd | 23. theory- constitutive | 24. causal contact |
| 25. literal discourse | 26. referent | 27. material preactices |
| 28. contextualism | 29. attributive use | 30. referential use |

۳۱. در صورتی که مانند جان هیک تصور آن‌ها از امر غایی را به شکلی از باور به امر مطلق نامتشخص برنگردانیم.

- | | | |
|------------------------|-------------------|---------------------------------|
| 32. multi-faced sacred | 33. real essence | 34. nominal essence |
| 35. supernatural kind | 36. aspectivalism | 37. pluriform religious reality |
| 38. syncretism | | |

۳۹. 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

۱. هیک، جان، (۱۳۸۲)، *بعد پنجم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: نشر قصیده سرا.
2. Boyd, R., (1979), *Metapher and Thory Change, What is Metaphor a Metaphor for? In Ortony, A. ed. Metaphor and Thought* Cambridge: Cambridge University Press.
3. Byrne, P., (1995), *Prolegomena to Religious pluralism*, London: Macmilan.
4., (2004), *It is Not Reasonable to Believe that Only One Religion Is True, in Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed: Michael Peterson & Raimond. J. Vanarragon, USA: Blackwell.
5. Fogelin, R., (1988), *Figuratively Speaking*, New haven: Yale University.

6. Goodman, (1976), *The Language of Art*, Indianapolis: Hackett.
7. Hick, J., (1989), *An Interpretation of Religion*, London: Macmillan.
8., (1993), *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University Press.
9., (2001), *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave.
10., (1985), *Problem of Religious Pluralism, Theology and Verification*, London: Macmillan.
11. Locke, J., (1937), *An Essay Concerning Human Understanding*, Book III, 16 in *Great Books of the Western World*, London: William Benton Publisher.
12. Lycan, W., (2000), *Philosophy of Language, A Contemporary Introduction*, London: Routledge.
13. McFague, S., (1983), *Metaphorical Theology*, London: S.C.M. Press.
14. Sakice, M., (1985), *Metaphor and Religious Language*, Oxford: Clarendon Press.
15., (1987), "Theological Realism", in Abraham W. J. and Holtzer, S. W., Eds: *The Retionality of Religious Belife*, Oxford: Clarendon Press, pp. 105-19.
16. Searl, J. R., (1979), "Metaphor" in J. Searle, *Expression and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.
17. Senor, T.D., (1991), "God, Supernatural Kinds and the Incamation", *Religious Studies*, 27, pp. 353-70.
18. Stiver, D., (1996), *The Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol, and Story*, USA: Blackwell.
19. Ward, K., (1990), "Truth and the Diversity of Religions", *Religious Studies*, Vol. 26, pp. 1-18.
20. Wynn, M., (1995), "Religious Language" in Byrne. P. and Houlden. L. *Componian Encyclopedia of Theology*, London: Routledge.