

## بررسی زبان دینی از دیدگاه مک‌کلندان بر مبنای افعال گفتاری آستین

منصور نصیری\*\*

کاظم راغبی\*

### چکیده

معناداری زبان دین یکی از مسائل مهم فلسفه‌ی دین است که با طرح دیدگاه بازی‌های زبانی در اوایل قرن بیستم وارد مرحله‌ی نوینی شد. دیدگاه افعال گفتاری آستین، با تکیه بر دیدگاه ویتگنشتاین متأخر و با نگاه کارکردگرایانه، ماهیت زبان را فعل و کنش می‌داند و معنا را از رهگذر متن و بستر، قابل فهم می‌داند. این صورت‌بندی از نظریه‌ی معنا، راه را برای معناداری غنی‌تر زبان دینی هموار می‌سازد. جیمز مک‌کلندان با بهره از این دیدگاه، معناداری زبان دینی را دارای مؤلفه‌های عرفی، عاطفی و توصیفی معرفی کرده و هر یک از آن‌ها را از شروط اصلی معناداری زبان می‌داند و با طرح این نظرگاه، اهمیت وجوه و جوانب مختلف یک گفتار دینی را حفظ می‌کند. در این نوشتار با بررسی دیدگاه افعال گفتاری و نظریه‌ی مک‌کلندان، موفقیت این دیدگاه در زبان دینی را ارزیابی کرده‌ایم.

**واژگان کلیدی:** ۱. نظریه‌ی بازی‌های زبانی، ۲. نظریه‌ی کاربردی معنا، ۳. افعال گفتاری، ۴. جان آستین، ۵. جیمز مک‌کلندان، ۶. زبان دینی.

### ۱. مقدمه

نظریه‌ی افعال گفتاری<sup>۱</sup> در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ توسط جان آستین<sup>۲</sup> تحت تأثیر نظریات ویتگنشتاین دوم که تحولی جدی در فلسفه‌ی زبان و به تبع آن، زبان دینی به حساب می‌آمد، شکل گرفت. ویتگنشتاین در *رساله‌ی منطقی-فلسفی*، نظریه‌ی تصویری معنا را با این ادعا سامان داد که زبان تصویر واقع است. در این نظرگاه، زبان متشکل از گزاره است و گزاره، یا

خود از گزاره‌های اولیه است، یعنی ترکیب ساده‌ای از نام‌هاست<sup>۳</sup> (ص: ۳۲، ۳۶) که به‌طور مستقیم به اعیان ارجاع دارد، یا قابل فروکاست به گزاره‌های اولیه است (همان) و در نتیجه، از لحاظ ارزشی تابع آن گزاره‌ی بنیادین است (همان، ص: ۴۳). از این‌رو نه‌تنها زبان از لحاظ ارزش صدق و کذب تابع ساختار جهان خواهد بود، (همان، ص: ۳۷) بلکه از آنجایی که گزاره‌ها تصویرهای واقعیت‌اند (همان، ص: ۲۹)، مرز زبان و جهان یکی خواهد بود (همان، ص: ۶۸). با این دیدگاه، معنا از انسان و شرایط انسانی مستقل است و به واسطه واقعیت‌های جهان تعیین یافته است و همه‌ی گزاره‌های صادق، گزاره‌های مربوط به علم تجربی است و گزاره‌های ریاضی (همان، ص: ۸۰) و منطقی (همان، ص: ۷۱) چیزی جز تکرار خود نیستند و گزاره‌های فلسفی نیز (همان، ص: ۲۲) بی‌معنا هستند.

نتیجه‌ی منطقی این سخن در دیدگاه پوزیتویسمی تبلور پیدا می‌کند که واژه و گزاره هنگامی معنا دار است که حاکی از شیء واقعی در جهان باشد و زبان واقع‌گو و حکایتگر<sup>۴</sup>، یگانه صورت زبان است. براساس دیدگاه پوزیتویسمی، هنگامی گزاره از نظر شناختاری معنا دار است که آزمون تحقیق‌پذیری را که معیار منطقی معناداری است، با موفقیت از سر بگذراند و تنها این گزاره‌های توصیفی تجربی هستند که می‌توانند چنین باشند (ص: ۶، ۳۵). اما گزاره‌های ارزشی و متافیزیکی، چون فاقد این کامروایی در مواجهه با اصل تحقیق‌پذیری هستند، از لحاظ شناختاری بی‌معنا خواهند بود<sup>۵</sup>.

با ظهور نتایج نظریه‌ی تصویری، ویتگنشتاین به نقد صریح دیدگاه پیشین خود پرداخت و با انکار نظریه‌ی تصویری، نظریه‌ی کاربردی زبان را معرفی کرده (ص: ۳۱، ۲) و به‌صراحت اعلام می‌کند: معنای یک واژه، کاربرد آن در زبان است (همان، ص: ۲۰). وی زبان را فعالیتی انسانی معرفی می‌کند (همان، ص: ۱۱) که ماهیت خود را در بافت اجتماعی، به‌صورت متغیر و پیچیده به‌دست می‌آورد (همان، ص: ۱۶۸). براساس این دیدگاه کارکردگرایانه، همان‌طور که تنها یک نوع بازی وجود ندارد، واژگان زبانی هم تنها یک نوع کاربرد ندارند. پس از آنجایی که کلمات در بافت‌ها و عرف‌های مختلف به‌کار برده می‌شوند، معانی متفاوتی خواهند داشت و این همان مفهومی است که ویتگنشتاین تحت عنوان بازی‌های زبانی معرفی می‌کند (همان، ص: ۱۱). براساس این دیدگاه، همان‌گونه که بازی یک فعالیت است و تابع قواعدی خارج از خود، زبان نیز یک فعالیت انسانی براساس قواعد اجتماعی است؛ به‌عبارت‌دیگر، هر فعالیت زبانی باید در حیطه‌ی نوعی از زندگی باشد؛ باید با شکلی از حیات همراه باشد. بنابراین برای فهم معنای هر واژه باید کاربرد آن را در صورتی از حیات<sup>۶</sup> فهمید و این امر مستلزم مشارکت در آن صورت از حیات است (همان، ص: ۳، صص: ۲۲۵-۲۲۷).

## ۲. افعال گفتاری

فیلسوفان زبان متعارف به این تحول در ماهیت زبان توجه ویژه داشتند. آستین یکی از این فیلسوفان بود که معتقدند معنا با کنش‌های انسانی در ارتباط است و آن را باید در قالب کاربردهای زبانی فهم کرد. اما زبان متعارف، کلام آخر نیست، بلکه ابتدای کلام است (۳، ص: ۱۸۵). آستین با بهره از مبانی زبان متعارف، راه را برای طرح دیدگاه خود، موسوم به افعال گفتاری باز کرد. تا پیش از این فرض فلاسفه بر این بود که گزاره، توصیف صادق یا کاذبی از یک وضعیت یا یک واقعیت می‌باشد. اما به باور آستین همه‌ی جملات، گزاره‌ی توصیفی نیستند و به صورت سنتی، در کنار این گزاره‌ها، سؤالات، نداها، و جملاتی که ابراز فرمان، آرزو یا اعتراف‌اند نیز وجود دارند (۴، ص: ۱). آستین دیدگاه انحصارطلبانه‌ی پوزتویست‌ها درباره‌ی معناداری گزاره و اصل تحقیق‌پذیری را نوعی مغالطه‌ی توصیفی<sup>۷</sup> معرفی می‌کند (۳، ص: ۱۰۳) و با تکیه بر بیانات انشائی<sup>۸</sup> که بدیل بیانات اخباری است<sup>۹</sup>، بر این نکته تأکید می‌کند که بسیاری از آنچه پوزتویست‌ها شبه‌گزاره<sup>۱۰</sup> و بی‌معنا می‌نامند، جملاتی هستند که به‌منظور ارائه‌ی اطلاعاتی درباره‌ی واقعیت یا وضعیتی بیان نشده‌اند و در نتیجه، به صورت مبنایی، ملاک تحقیق‌پذیری را نمی‌پذیرند، بلکه نوع متفاوت از بیان هستند.

### ۲.۱. نظریه‌ی خاص<sup>۱۱</sup> افعال گفتاری

آستین در مقابل گزاره‌های اخباری که بیان‌کننده‌ی امر واقع، به صورت کاذب یا صادق هستند، اظهاراتی را که گرچه غالباً ظاهر خبری دارند، اما از مقوله‌ی فعل‌اند، نه توصیف واقعی، و بیشتر از آنکه صدق و کذب پذیر باشند، به کامروا<sup>۱۲</sup> یا ناکامروا بودن موصوف می‌شوند، تحت عنوان بیانات انشائی معرفی می‌کند (همان، ص: ۵). هنگامی که زنی در مراسم عقد خود در پاسخ به این سؤال عاقد که «آیا وکیلیم شما را به عقد آقای فلان در بیاورم» می‌گوید «بله» یا «قبلت»، این بیان، توصیف وضعیتی نیست که در حال انجام‌دادن آن است، بلکه فرد، به‌واسطه‌ی خود بیان، در حال انجام‌دادن فعل است (۳۰، صص: ۳۶-۳۷). در واقع اظهار آن زن، کامل‌کننده‌ی فعل عقد ازدواج است و با گفتن بله، نوعی زوجیت حاصل می‌شود. در این موقعیت، گفتن اینکه «این سخن شما کاذب است، شما قبول نمی‌کنید» یا «این صادق است که شما قبول می‌کنید»، معقول به‌نظر نمی‌رسد. این نوع بیان بیش از آنکه صادق یا کاذب باشد، اگر مطابق با شرایط و قوانین خاص عرفی و اجتماعی باشد، کامرواست، وگرنه بیانی بی‌اثر و ناکامرواست که در تحقق عقد ازدواج بی‌اثر مانده است.<sup>۱۳</sup>

آستین برای تفکیک میان بیان انشائی و اخباری، به نحوی دیگری نیز تلاش‌هایی انجام می‌دهد<sup>۱۴</sup> و با تفکیک میان گزاره‌های اخباری و انشائی، این مطلب را بیان می‌کند که اگر تنها ملاک برای معناداری گزاره‌ها ملاک تحقیق‌پذیری باشد، بخش بزرگی از گزاره‌های زبانی

که قسمت عمده‌ای از گفتار زبانی را تشکیل می‌دهند، از حیطةی معناداری خارج خواهد شد. برای اجتناب از این امر، نظریه‌ی افعال گفتاری، یعنی توجه به گزاره‌هایی که به‌جای توصیف واقع، ماهیتی فعلی و کنشی دارند، مؤثرترین راه را پیش پای ما می‌گذارد (۴، ص: ۵۲).

## ۲.۲. تمایز در افعال گفتاری

اما تفکیک اخباری- انشائی و انحصار افعال گفتاری در گزاره‌های انشائی، تفکیک دقیقی نیست. آستین برای اثبات این ادعا سه کنش و فعلی را که هنگام سخن‌گفتن رخ می‌دهد، معرفی می‌کند. اولین فعلی که در سخن‌گفتن روی می‌دهد، خودِ گفتن چیزی است؛ یعنی بیان جمله‌ای با معنا و ارجاع مشخص (۱۵، ص: ۳۵۰).<sup>۱۵</sup> آستین گفتن چیزی با توجه به کاربرد مُجاز کلماتِ با معنا در یک زبان را اجرای «فعل تلفظی»<sup>۱۶</sup> می‌نامد (۴، ص: ۹۴).

اما در کنار نامفهوم و مهم‌نبودن کلام، در فعل گفتاری، نوعی فعل و کنش دیگر هم وجود دارد که «در<sup>۱۷</sup>» فعل تلفظی انجام می‌شود (۱۶، صص: ۱۸۹-۱۹۰). هر جمله که فعل گفتاری باشد، نیرو و بار خاصی دارد (۲، صص: ۱۳۲-۱۳۴) که متعلق قصد گوینده است و گوینده الفاظ معنادار را در آن موقعیت خاص، برای اظهار آن مقصود بیان کرده است؛ به عبارت دیگر، ما صرفاً سخن (به معنای پراکنده کردن کلمات) نمی‌گوییم، بلکه در حین بیان چیزی، کنشی را نیز انجام می‌دهیم. آستین این را «فعل مضمون در سخن<sup>۱۸</sup>» می‌نامد. این فعل مضمون در سخن مشخص می‌کند که اجرای فعل تلفظی برای چه مقصودی استفاده شده است؛ سؤال پرسیدن، پاسخ‌دادن به سؤال، هشدار دادن، اطمینان دادن، اعلام حکم کردن، اعلام نظر کردن، التماس کردن، انتصاب کردن، معین کردن، یا کنش‌هایی شبیه به این (۴، ص: ۹۸).

نوع سومی از افعال که «به واسطه‌ی» اظهار جملات انجام می‌شود، فعل ناشی از سخن<sup>۱۹</sup> است (همان، ص: ۹۹). تأثیرات ناشی از بیان جمله بر روی مخاطب را که با شرایط خاص بیان، متفاوت می‌شوند، فعل ناشی از سخن می‌نامند (۱۵، ص: ۳۵۰). ما گاهی با گفتن یک فعل تلفظی قصد داریم از فردی سؤالی کنیم؛ این یک فعل در مضمون سخن است و اگر این فعل مضمون در سخن، به تأمل و پاسخ‌دادن مخاطب منجر شود، فعلی به واسطه‌ی این پرسش حاصل شده است که همان فعل ناشی از سخن است.

آستین این سه را با یک مثال مشخص می‌کند:

– فعل «الف» یا فعل تلفظی:

او به من می‌گوید: «به او شلیک کن» و منظور از شلیک کن، شلیک کردن است، و او ارجاع دارد به او.

– فعل «ب» یا فعل مضمون در سخن:

او مرا ترغیب می‌کند (یا به من امر می‌کند، یا نصیحت می‌کند) که به او شلیک کنم.

- فعل «ج» یا فعل به واسطه‌ی سخن:

او مرا متقاعد به شلیک کردن به او می‌کند.

او باعث شلیک من به او می‌شود (۴، صص: ۱۰۱-۱۰۲).

### ۲.۳. نظریه‌ی عام<sup>۲۰</sup> افعال گفتاری

تفاوت این سه سطح فعل گفتاری، این توانایی را می‌دهد تا درباره‌ی تمایز میان بیان اخباری و انشائی تجدیدنظر کنیم. آیا توصیف و بیان صادقانه‌ی از واقعیت، در رده‌ی متفاوتی از نصیحت مناسب، سرزنش دارای توجیه یا حکم کردن منصفانه است؟ (همان، ص: ۱۴۱)، به‌واقع چنین نیست. همان قدر که قول دادن یا امر کردن، فعل است، اخبار و توصیف واقع نیز فعل است (۲۷، ص: ۴۰۶). درواقع بیان کردن و توصیف کردن، تنها دو نام در میان نام‌های گسترده‌ی افعال مضمون در سخن است (۴، صص: ۱۴۷-۱۴۸). می‌توان به راحتی گفت همان‌طور که ما با جمله‌ی «من قول می‌دهم فردا بیایم» فعل مضمون در سخن قول دادن را انجام می‌دهیم، با گفتن این جمله که «گربه روی حصیر است» فعل مضمون در سخن توصیف کردن را انجام می‌دهیم.

به‌علاوه، آستین به این نتیجه می‌رسد که بیانات انشائی نیز صادق یا کاذب هستند؛ مثلاً اگر «من معذرت می‌خواهم» یک بیان متناسب و کامروا باشد، یعنی با احساس شرمندگی یا پشیمانی من همراه باشد، پس جمله‌ای صادق خواهد بود (همان، ص: ۵۳). و اگر چنین نباشد و صرفاً جمله‌ای بدون احساسات لازم برای عذرخواهی باشد، در نتیجه، «من معذرت می‌خواهم» جمله‌ی کاذبی به حساب خواهد آمد. از سوی دیگر، برخی از جملات توصیفی و اخباری نیز می‌توانند با متناسب یا نامتناسب بودن ارزیابی شوند؛ مثلاً جمله‌ی «همه‌ی فرزندان جان خواب هستند» اگر جان فرزندی نداشته باشد، نامتناسب است (۲۷، ص: ۴۰۶)؛ یا جمله‌ی «پادشاه فرانسه کچل است» که جمله‌ای با ادعای توصیف واقع است، بیش از آنکه صادق یا کاذب باشد، جمله‌ای تهی، ملغی یا توصیفی ناهموار<sup>۲۱</sup> است (۴، صص: ۱۳۶ و ۱۴۱). آستین اصرار دارد که تناسب و تناسب‌نداشتن و کامروایی و ناکامی، مفاهیمی وسیع‌تر از صدق و کذب هستند و هر جمله‌ی اخباری که به صدق و کذب متصف می‌شود، تحت مفهوم تناسب‌داشتن و تناسب‌نداشتن نیز قرار می‌گیرد (همان، ص: ۱۳۶).

با این توضیحات، آستین با رد دیدگاه ابتدایی خود، همه‌ی انواع بیانات زبانی را نوعی فعل گفتاری می‌داند و با جمع جنبه‌ی اخباری و انشائی جملات و توجه به تلفظ که محمل و مبنای کنش مضمون در سخن است، همچنین لحاظ کردن فعل ناشی از سخن که اثر مستقیم

فعل مضمون در سخن است، تبیینی مناسب از معانی بیانات گفتاری به دست می‌آورد که می‌تواند در گفتار دینی نیز کاربرد داشته باشد.

### ۳. افعال گفتاری و زبان دینی

بنابر دیدگاه افعال گفتاری، برخلاف دیدگاه سنتی که زبان را نهادی مستقل از عمل به حساب می‌آورد، ارتباط مستقیمی میان عمل و زبان وجود دارد. زبان در این دیدگاه، وسیله‌ای است از جنس عمل و فعل که گوینده به واسطه‌ی آن، در جهان مشارکت کرده و واقعیت را تغییر می‌دهد. در نظریه‌ی آستین دوگانگی بین زبان و فکر از یک سو و فعل و واقعیت، از سوی دیگر، وجود ندارد، بلکه فرد، فکر، زبان، عمل و واقعیت، یک زنجیره‌ی به هم پیوسته در نظر گرفته می‌شود. از سوی دیگر، صدق و کذب نیز در این دیدگاه به گزاره‌های توصیفی منحصر نیست. در گزاره‌های غیرتوصیفی نیز با ملاحظه‌ی مقدمات و قواعدی که باعث کامروایی و ناکامی فعل گفتاری هستند، می‌توان صدق و کذب گزاره را لحاظ کرد (۱۱)، صص: ۳۲-۳۴).

اما مهم‌تر اینکه باید نقش نظریه‌ی بازی‌های زبانی و صور حیات در شکل‌گیری این دیدگاه را مدنظر داشت. توجه به این نظریه ما را به قواعد نظام‌بخش<sup>۲۲</sup> و قوام‌بخش<sup>۲۳</sup> می‌رساند. قواعدی که گرچه عمر کوتاه آستین به شرح و بسط آن کفایت نداد، اما جان سرل<sup>۲۴</sup>، از شاگردان وی، به صورت مفصل به آن پرداخته است. سخن‌گفتن فعلی قاعده‌مند است و هنگامی فعل گفتاری می‌تواند به صورت کامروا و متناسب محقق شود که تحت قواعد خاصی باشد. قواعد قوام‌بخش، قواعدی است که تحقق فعل زبانی و گفتاری، منطقاً به وجود آن‌ها وابسته است و عرف که اصلی‌ترین ویژگی بازی زبانی ویتگنشتاین است، یکی از ستون‌های قواعد قوام‌بخش محسوب می‌شود (۲ صص: ۱۳۷-۱۵۱). به طور مثال، وقتی کسی می‌گوید: «من قول می‌دهم که فردا بیایم»، تنها در بافت و عرف خاصی که نهاد قول و عهد وجود داشته باشد، التزام و تعهد به یک تکلیف به حساب می‌آید، اما اگر عرف، گفتن این جمله را التزام به یک تکلیف اعتبار نکرده باشد، فعل گفتاری مذکور تحقق نخواهد یافت (همان، صص: ۵۹-۶۰)؛ به عبارت دیگر، همان‌طور که در یک بازی فوتبال مجموعه قواعدی وجود دارد که حرکت چند فرد با یک توپ را بازی فوتبال می‌کند، به این معنا که اگر این قواعد در بازی فوتبال وجود نداشته باشد، رد شدن توپ از خط دروازه یا دویدن به دنبال یک توپ، کاملاً بی‌معنا خواهد بود، در زبان هم قواعد قوام‌بخش همین نقش را دارند. اما قواعد نظام‌بخش، چنان‌که خواهیم دید، گرچه به تحقق داشتن یا تحقق نداشتن اصل فعل گفتاری عنایتی ندارد، اما تحقق کامروا و موفقیت‌آمیز یک فعل گفتاری، به این قواعد وابسته خواهد بود. این قواعد

بیشتر به شرایط حاکوی و عاطفی یک فعل گفتاری توجه دارد؛ مثلاً فعل گفتاری قول دادن اگر همراه با نیت انجام تعهد نباشد، گرچه با توجه به وجود قرارداد عرفی قول دادن، یک فعل گفتاری تحقق یافته است، اما این یک فعل گفتاری ناکام محسوب می‌شود.

### ۱.۳. تفسیر مک کلندان از افعال گفتاری

با تثبیت دیدگاه آستین، تعدادی از متفکران، به خصوص الهی‌دانان و مفسران هرمنوتیکی کتاب مقدس، به به علت توانایی‌های خاص افعال گفتاری در پیشرفت تفسیری متون، به آن روی آوردند (۲۸، ص: ۱۴۵). اما این رویکردها بیشتر به مباحث تاریخی و هرمنوتیکی معطوف بود. ولترستوف<sup>۲۵</sup> این نظریه را برای تبیین سخن گفتن خدا<sup>۲۶</sup> (۳۳، صص: ۲-۵۷) استفاده می‌کند و تلاش دارد با به‌کاربردن نظریه‌ی تفسیر معنای متن ریکور<sup>۲۷</sup> که خود از افعال گفتاری متأثر است، گفتار الهی را تفسیری معنادار کند (همان، ص: ۱۵۲). ونهوزر<sup>۲۸</sup> با بهره از افعال گفتاری، دیدگاه خود در باب افق‌های گسترده و واقعی کنش ارتباطی<sup>۲۹</sup> را شکل می‌دهد (۲۹، صص: ۲۷۰-۳۵۲). نانسی مورفی<sup>۳۰</sup> نیز با محوریت افعال گفتاری و نظریه‌ی بازی‌های زبانی، سعی در تبیین و بازسازی الهیاتی پست‌مدرن داشته و افعال گفتاری را برای هماهنگی میان فرم‌های متفاوت متون دینی به کار می‌برد (۲۵، صص: ۱۱-۱۲۶). اما آنچه ما به دنبال آن هستیم، زبان دینی، یعنی سخن گفتن درباره‌ی خداست؛ اینکه چگونه گزاره‌هایی که درباره‌ی خدا، صفات او و افعال او به زبان می‌آوریم، معنادار می‌شوند.

جیمز مک کلندان<sup>۳۱</sup> از فلاسفه‌ای است که نظریه‌ی افعال گفتاری آستین را در خصوص سخن دینی به کار برده است. او این دیدگاه را در سال ۱۹۷۲ به همراه جیمز اسمیت، در مقاله‌ی «زبان دینی پس از جی. ال. آستین<sup>۳۲</sup>» مطرح کرد و سپس در سال ۱۹۹۴ در کتاب «اعتقادات: ردیه بر نسبت‌گرایی دینی<sup>۳۳</sup>»، تفصیلاً به آن پرداخت. وی بر این ادعاست که توانسته است معناداری گفتار دینی را با طرح این دیدگاه تبیین کند (۲۰، صص: ۱۳۴-۱۳۵). برای فهم سخن او درباره‌ی گفتار دینی، بهتر است قواعد نظام‌بخش و قوام‌بخش معناداری یک گفتار غیردینی را ملاحظه کنیم و سپس سراغ گفتار دینی رویم. مک کلندان فعل گفتاری «درخواست» را در قالب مثال «لطفاً نان را بدهید» بررسی می‌کند (۲۱، صص: ۵۵-۵۸). برای اینکه گفتار فردی (مثلاً به نام A) در سر میز شام، تنها یک «فعل تلفظی<sup>۳۴</sup>» نباشد و به یک فعل گفتاری تبدیل شود، چهار شرط را باید لحاظ کرد:<sup>۳۵</sup>

(۱-۲). پیش شرط‌ها<sup>۳۶</sup>

گوینده (A) و برخی از شنونده‌ها (H) زبان مشترکی<sup>۳۷</sup> (L) می‌دانند؛ هر دوی آن‌ها، در وضعیت خاص بیان، هوشیار و رها از محدودرات فیزیکی، مانند ناشنوایی و زبان‌پریشی و غیره

هستند و در آن وضعیت خاص، تولید صدای گوینده و شنیدن شنونده، طبیعی است (۲۱)، ص: ۵۶).

پیش‌شرطها شروط ثابت در این مجموعه است. اما در هر موقعیتی، تغییرپذیر است. ممکن است افعال گفتاری‌ای وجود داشته باشد که به هیچ شنونده‌ای احتیاج نداشته باشد، مثل نفرین کردن و دشنام دادن یا تمرین سخنرانی کردن، که هرچند فعل گفتاری محسوب می‌شوند، اما برای تحقق خود، وجود شنونده‌ای را ضروری نمی‌دانند. برخی از افعال گفتاری دینی، مانند دعا کردن هم شاید احتیاج به هیچ انسان شنونده‌ای (یا در نظر برخی، هیچ نوع شنونده‌ای)<sup>۳۸</sup> نداشته باشد. این واقعیت‌ها مشخص می‌کند که رابطه‌ی دقیق پیش‌شرطها و اجرای موفق یک فعل گفتاری خاص، باید موردبهمورد معین شود.

مک‌کلندان معتقد است نه‌تنها درباره‌ی پیش‌شرطها، بلکه درباره‌ی باقی شرطهایی که مطرح می‌شود، هیچ راه پیشینی برای گفتن اینکه کدام یک از آن‌ها باید لحاظ شود و کدام می‌تواند لحاظ نشود، وجود ندارد؛ ما باید بدانیم کدام فعل گفتاری مطرح است و چه شرایط دیگری لحاظ شده است. ما باید بپذیریم که ملاحظات غیرزبانی، اجتناب‌ناپذیرند و همان‌طور که آستین بیان کرد، جستجو برای امر زبانی محض، جدا از متن و بافت خاص، به شکست محکوم است (۲۲، صص: ۵۷-۵۸). درهرحال، دست‌کم درباره‌ی مورد «درخواست»، گفتن اینکه وجود شنوندگان و یک زبان مشترک، شرط ضروری وجود این فعل گفتاری است، درست به‌نظر می‌رسد.

۲(۱-۲). شرایط اولیه<sup>۳۹</sup>

۲,۱ A یک فعل تلفظی ( $S$ ) اجرا می‌کند؛ یعنی بیان او در زبان معمول ( $L$ ) برای A و H، جمله‌ی قابل‌شناسایی است.

۲,۲ یک عرفی<sup>۴۰</sup> ( $I/y$ ) از  $L$  وجود دارد تا این را در پی داشته باشد که اجرای  $S$  یک روش (اجراکردن فعل گفتاری) درخواست‌کردن است (۲۱، ص: ۵۶).

یک فعل تلفظی هنگامی می‌تواند به فعل گفتاری تبدیل شود که عرف و جامعه برای مابه‌ازای آن یک قرارداد یا توافق داشته باشد؛ به‌بیان‌دیگر، باید یک مرجع عرفی وجود داشته باشد. این شرط، تأکید مجدد بر نقش عرف و اجتماع در زبان است. فعل تلفظی اگر در جامعه برای انجام یک فعل گفتاری شناخته نشده باشد، تنها الفاظ و کلمات غیرواقعی خواهد بود؛ «تان را نابود کن» معمولاً یک درخواست محسوب نمی‌شود؛ چون این الفاظ در عرف به یک فعل گفتاری ارجاع ندارد و مخاطب بلافاصله خواهد پرسید «منظور تو از این جمله چیست؟» (۲۲، صص: ۵۷-۵۸).

منظور از وجود مرجع عرفی این است که:



۱.۲.۲ یک استدلال ضمنی یا تصریحی یا سنت قابل احترام در میان گروهی از افراد ( $V$ )  
{که جزء آن است} وجود دارد که اعضای  $V$ ، فعل  $X$  را هنگام  $K$  انجام می‌دهند.  
۲.۲.۲ اعضای  $V$  انتظار دارند که اعضای دیگر  $V$ ،  $X$  را وقتی و تنها وقتی  $K$  را انجام  
می‌دهند، انجام دهند.

۳.۲.۲ اعضای  $V$  واقعاً  $X$  را وقتی انجام می‌دهند که  $K$  را انجام می‌دهند (۱۴، ص: ۱۷۶).

(۲-۳). شرایط حاکوی<sup>۴۱</sup> یا توصیفی<sup>۴۲</sup>

در اجرای  $K$ ،  $A$  یک وضعیت ممکن آینده را با دقت کافی ای که  $H$  بتواند آن را یک  
وضعیت درخواست بشناسد، توصیف یا حکایت می‌کند (۲۱، ص: ۵۶).

برخی از افعال گفتاری به عالم واقع ارجاع دارند یا توصیف و بازنمایی از عالم واقع دارند؛  
مثلاً تشکر کردن هنگامی معنا دارد که مقتضای خاصی در عالم واقع داشته باشد که ما را  
مجاب به قدردانی کرده است. درخواست کردن هم مانند تشکر کردن، معذرت‌خواستن یا  
آگاهی‌دادن، ارجاع و حکایتی از عالم واقع دارد. برای درخواست کردن، لازم است که  $A$   
به صورت معقول روشن سازد که چه چیزی را درخواست می‌کند و وضعیت درخواست (در  
مثال ما دادن نان) یک وضعیت ممکن باشد که این یعنی علاوه بر اینکه باید نانی در دسترس  
باشد، کسی هم باید باشد که بتواند نان را بدهد (مثلاً  $H$  نباید یک فلج بینوا باشد). علاوه بر  
این، نان نباید قبلاً در دستان درخواست‌کننده باشد (۲۲، ص: ۵۹). اگر این شرایط وجود  
نداشته باشد، یعنی نانی نباشد، یا کسی برای دادن نان وجود نداشته باشد یا نان از قبل در  
دستان  $A$  باشد، شنونده باتوجه به آنچه در عالم واقع می‌بیند، این سؤال را می‌پرسد که  
«منظور تو از این حرف چیست؟ نانی وجود ندارد یا نان قبلاً در دستان خودت هست؟» پس  
می‌بینیم که درخواست، یک درخواست کامروا نیست.

(۲-۴). شرایط عاطفی<sup>۴۳</sup> یا روانی

۴.۱.  $A$  می‌خواهد وضعیت آینده‌ای محقق شود که با  $K$  نشان داده است.

۴.۲.  $A$  قصد استفاده از قرارداد عرفی درخواست کردن ( $V$ ) در  $L$  را دارد و او می‌خواهد  
 $H$  بفهمد که او این قرارداد عرفی درخواست را به کار برده است.

۴.۳.  $H$  می‌فهمد که  $A$  خواسته‌های ضروری دارد و آنچه را در بالا فهرست شد، می‌خواهد  
(۲۱، ص: ۵۶).

همان‌طور که اگر کسی بگوید: معذرت می‌خواهم، اما هیچ‌گونه پشیمانی احساس نکند و  
حتی به تکرار عمل آزاردهنده‌ی خود تمایل داشته باشد، ما این عذرخواهی را غیرصادقانه یا  
ناکام می‌دانیم، در درخواست کردن هم برای موفق و متناسب بودن درخواست، شرایطی وجود  
دارد که گوینده و شنونده هنگام فعل تلفظی باید در نظر داشته باشند. شرایط عاطفی به این

توجه دارد که گوینده از بیان الفاظ قصد و نیتی دارد که برای شنونده‌ی این مقاصد، باتوجه‌به عرف قابل‌شناسایی است. A باید بخواهد نان به او داده شود (شرط ۱، ۴)، او نباید صرفاً با گفتن S، در حال تمرین کردن دیالوگ‌هایش در یک نمایش‌نامه باشد یا نباید صرفاً اصواتی از میان لب‌هایش خارج کند (شرط ۲، ۴). باید به اندازه‌ی کافی در او تمایل وجود داشته باشد که اگر نان به دست او داده شد، برایش غیرمنتظره نباشد و آن را پس ندهد.

همچنین شرایط عاطفی، فهم و درک H از خواست و قصد A را هم دربرمی‌گیرد (شرط ۳، ۴). یعنی شنونده باتوجه‌به زبان مشترک و قراردادی که از پیش در عرف وجود دارد، این را متوجه می‌شود که A واقعاً به گرفتن نان تمایل دارد (۲۲، صص: ۵۹-۶۰).

چنان‌که ملاحظه شد، پیش‌شرط‌ها و شرایط اولیه، یعنی وجود زبان و عرف زبانی، همان شرایط قوام‌بخش هستند که بدون وجود آن‌ها، فعل گفتاری درخواست کردن محقق نمی‌شود. اما شرایط حاکوی و عاطفی، شرایطی هستند که کامروایی و موفقیت یک فعل گفتاری، به وجود آن‌ها وابسته است. اگر شرایط عاطفی و حاکوی نباشند، فعل گفتاری محقق می‌شود اما به صورت ناقص و ناکامروا.

اگر این شرایط مطرح‌شده پذیرفتنی باشد، آنگاه ساختار لغوی و نحوی زبان، در کنار عرف که مرجع زبان است و جنبه‌ی توصیفی و حاکوی که جنبه‌ی شناختاری زبان است و قصد و نیت گوینده و شنونده که جنبه‌ی غیرتوصیفی و غیرشناختاری زبان است، همه در یک مجموعه، جامعیتی برای نظریه‌ی افعال گفتاری به وجود آورده است که از نظریه‌های معناداری دیگر گسترده‌تر است.<sup>۴۴</sup>

### ۲.۳. تطبیق نظریه‌ی افعال گفتاری با مورد بیان دینی

باتوجه‌به شرایط بیان‌شده، اکنون می‌توانیم معناداری یک بیان دینی را مورد ملاحظه قرار دهیم. مک‌کلندان این مثال را تحت عنوان سخن G بیان می‌کند:

G. خدا قوم اسرائیل را به سوی دریای سرخ هدایت کرد.<sup>۴۵</sup>

این سخن فی‌نفسه یک بیان دینی محسوب نمی‌شود. اینکه چه نوع بیانی است یا چه معنایی می‌دهد یا چه کاری انجام می‌دهد، بستگی به موقعیتی دارد که در آن بیان می‌شود. یک تاریخ‌نگار دینی می‌تواند این جملات را درباره‌ی باورهای سنتی یهودیت به کار برد بدون آنکه مضمونی دینی به آن بدهد یا بار دینی آن را لحاظ کند؛ به عبارت دیگر، این جمله می‌تواند تنها، گزارشی از این باور دینی باشد، بدون آنکه گوینده خود به آن باوری داشته باشد. اما گاهی این کلام از زبان موسی خطاب به قوم خود بیان می‌شود. کلامی که مملو از بار دینی است. ما تصور می‌کنیم این جمله را یک مؤمن که نام‌اش (α) آلفاست، بیان کرده است و او قصد دارد با بیان G، به ایمان خود به مشیت الهی اعتراف کند.

در قدم اول، اگر بخواهیم مطابق مثال درخواست کردن پیش رویم، با عبور از پیش شرطها که در تطابق کامل با مورد درخواست است، باید شرایط اولیه‌ی صدور  $G$  را بررسی کنیم:

۲,۱. گوینده‌ی ( $\alpha$ ) یک فعل تلفظی ( $SG$ ) را اجرا می‌کند؛ یعنی بیان او یک جمله‌ی قابل فهم در  $L$ ، زبان مشترک میان  $\alpha$  و  $H$  است.

۲,۲. عرفی ( $VG$ ) از  $L$  وجود دارد که اجرای  $SG$  یک راه انشای یک فعل گفتاری ( $CG$ )، یعنی اعتراف کردن است.

۲,۲,۱. در اجرای  $CG$ ،  $\alpha$  موضع معین ( $NG$ ) را که به وسیله‌ی آن،  $\{CG\}$  متعهد شده است، اخذ می‌کند.

۲,۲,۲. در اجرای  $CG$ ،  $\alpha$  موضع معین  $NG$  را نشان می‌دهد (گواهی می‌دهد) و این توسط  $H$  فهمیده می‌شود (۲۱، ص: ۶۱).

در بیان دینی، مانند مورد درخواست، وجود زبان مشترک و وجود مرجع عرفی برای فعل تلفظی، لازم و ضروری است، اما اولین قدم این است که بدانیم بیان دینی یک بیان اعترافی است. بیان دینی یک بیان توصیفی صرف، یا سؤال یا درخواست یا فرضیه نیست. زبان دینی، زبان عقیده‌ی راسخ است. «من به خدا، خالق جهان باور دارم»، «خداوند پروردگار یگانه است»، «خدا بخشنده و مهربان است» یا «خداوند هدایتگر مؤمنان است»، جملاتی هستند که عقاید عمیقاً متفاوت از گزاره‌های دیگر را بیان می‌کنند. این عقاید باورهای راسخی هستند که به زندگی فرد شکل می‌دهند، برای شخص هدف می‌سازند و به زندگی او معنا می‌دهند. پس فرد هنگام بیان این جملات، به دنبال این است که پایبندی خود به این گزاره‌ها را اذعان کرده و با تمام وجود به آن‌ها اقرار کند و این را برای دیگران نیز نمایان سازد (۲۲، ص: ۸۶-۸۸).

مک کلندان برای توضیح اعتراف، دو شرط ۲,۲,۱ و ۲,۲,۲ را مطرح کرده است. اعتراف، اتخاذ موضعی برای بیان و نمایش اعتقاد است. موضع گرفتن یعنی قرار گرفتن در چشم‌انداز و موقعیتی که در آن موقعیت، واقعیت‌های خاصی، امور صادق و مهمی تلقی می‌شوند و نظریه‌های معین و گسترده‌ای درباره‌ی زندگی فرد را با اهمیت جلوه می‌دهند. منظور از موضع‌داشتن، امیدواری به برخی از امیدها، پذیرفتن قوانین معینی در جوامع معین و در نهایت، قبول کردن طریق مشخصی از رفتار با در نظر گرفتن آن واقعیت‌ها، امیدها، و قوانین است (۲۲، ص: ۶۳). به عبارت دیگر، موضع‌داشتن یعنی باور صادقانه داشتن و عمل کردن. موضع آلفا مانند موضع کسی است که از دریای سرخ عبور کرده و آن را به یاد می‌آورد. آلفا این موضع را به ارث برده است و این مشیت خدا را درک کرده و به آن گردن می‌نهد. او

رابطه‌ی میان خدا و بنی‌اسرائیل هنگام عبور از دریا را می‌فهمد و در زندگی، به آن متعهد است.

پس اگر آلفا هنگام ادای فعل تلفظی، به دنبال اعتراف کردن نباشد، بیان دینی نخواهد بود. شاید یک تاریخ‌شناس یا یک محقق بتواند جملاتی شبیه به جملات  $G$  را بدون اقرار و اعتراف و به صورت گزارشی تاریخی از یک واقعه، به طور معناداری بیان کند، اما بیان آن‌ها بیان دینی نیست. حتی اگر بیان او اعتراف و اقرار هم باشد، اما کنش و رفتارش به مؤمنان شبیه نباشد و مدعی باشد که «مهم نیست چگونه زندگی می‌کنم، من تنها چیزی را می‌گویم که باور دارم»، از لحاظ زبانی مشکلی وجود دارد. مک‌کلندان اصرار دارد که این یک بحث فلسفی است، نه الهیاتی. این مثل موقعیتی است که وقتی به  $A$  که نانی خواسته است، گفته می‌شود «نانی وجود ندارد»، با عصبانیت پاسخ دهد که «که چه؟، می‌گویم نان را بده». در اینجا بحث درباره‌ی رفتار معترف نیست، بلکه بحث درباره‌ی معناداری بیان او در آن موقعیت است. ما سخن  $A$  را غیرمعقول می‌دانیم. در اینجا نیز بیان دینی به معنای اعتراف است و اعتراف یعنی موضع‌داشتن، و موضع‌داشتن یعنی متعهدبودن؛ هم تعهد باوری و هم عملی (۲۲، ص: ۶۴) و اگر بیان دینی این شرایط را نداشته باشد، درباب عقلانیت آن گفتار شک می‌کنیم.

به‌علاوه، در شرط ۲،۲،۲ به جنبه‌ی دیگری از اعتراف توجه می‌شود و آن این است که اعتراف کردن، شهادت و گواهی کردن به‌همراه دارد؛ یعنی فرد با بیان دینی تعهد خود به موضع مذکور را آشکارا نمایش داده و به آن شهادت می‌دهد (همان).

شرایط حاکوی  $G$  از این قرار است:

۳،۱. یک رویداد ( $EC$ ) برای مردم ( $P$ ) در قالب تاریخی ( $M$ ) باید رخ داده باشد.

۳،۲.  $EC$  باید به خدای  $M$  نسبت داده شود.

جمله‌ی آخر، ما را قادر می‌سازد تا به طرز جالب‌توجهی اضافه کنیم که:

۳،۳ این خدا وجود دارد (او وجود داشته) (۲۱، ص: ۶۰).

در جمله‌ی  $G$ ،  $P$  قوم بنی‌اسرائیل است و  $M$  سنت عبری یا سنت کتاب مقدس است و  $EC$  گذر از دریای سرخ (یا رود نیل) در این سنت است. چنین نیست که زبان دینی هیچ عنصر بازنمایی نداشته باشد. کامروایی یک بیان دینی، مستلزم شرایط بازنمایی هم هست. باید باوری در یک بافت دینی یا قومی درباب واقعه‌ی عبور از دریا یا رودخانه وجود داشته باشد و این واقعه باید در روایتی گسترده‌تر مانند روایت متون مقدس وجود داشته باشد. خدایی که مرجع فعل عبور از رودخانه است و کسی است که در سراسر تاریخ دینی آن قوم

وجود دارد و در رأس آن روایت، حضوری اغماض‌ناپذیر دارد، باید وجود داشته باشد (۲۲، ص: ۶۵).

(۳،۱)، پرسش‌هایی را مطرح می‌کند درباب وجود یک مردم تاریخی، یعنی قوم اسرائیل، و سؤال از وقوع یک رویداد تاریخی و نقشی که آن رویداد در تحول حقیقی آن مردم به وجود آورده است. این شرط می‌گوید اگر EC وجود نداشته باشد، اعتراف به G، در نظر اول، ناکامرواست. در (۳،۲) اگر خدا بازیگر مهم این رویداد لحاظ نشود و تاثیرش در تحول تاریخ بنی‌اسرائیل دیده نشود، باز هم این بیان، یک بیان موفق نخواهد بود و در (۳،۳) وجود خدا یکی از شرایط اصلی حکایتگری و بازنمایی لحاظ شده است. آستین بارها به این مطلب اشاره داشته است که ارجاع به واقع، یکی از شروط مهم تحقق فعل گفتاری است. چنان‌که آستین بیان کرد، از شروط اصلی کامیابی بیان، ارجاع به واقع است؛ مثلاً اگر گفته شود «همه‌ی فرزندان جان تاس هستند» یا «پادشاه فرانسه کچل است» اما جان هیچ فرزندی نداشته باشد و فرانسه پادشاهی نداشته باشد، این کلام یک بیان پوچ و تهی است (۴، صص: ۵۰-۵۱ و ۱۳۷). درباره‌ی مثال درخواست نیز اگر نانی وجود نداشته باشد، و درخصوص اعتراف دینی نیز اگر خدایی وجود نداشته باشد، بیان همین‌گونه خواهد بود. اما چگونه می‌توانیم برآورده‌شدن این شرایط در دنیای امروز را به‌دست آوریم؟

مک‌کلندان در پاسخ به این سؤال دچار مشکل خواهد شد. شاید در انتهای همه‌ی بحث‌هایی که بتوانیم درباره‌ی شرایط بازنمایی انجام دهیم، به مسأله‌ی صدق و وجود خدا برسیم. اینکه آیا «خدا وجود دارد»، با واقع مطابقت دارد؟ به‌عبارت‌دیگر کسی می‌تواند بگوید: «بگذارید این مزخرفات درباب زبان، شرایط و... را کنار بگذاریم و به اصل مطلب بپردازیم. خدا وجود دارد یا وجود ندارد؟ اگر دلیلی برای وجود او داری، به من بده، وگرنه این دکان را تعطیل کن»، اگر خدا وجود داشته باشد، می‌توان شرط حاکوی را به‌نوعی برآورده ساخت، اما اگر نتوانیم وجود خدا را اثبات کنیم، باید بپذیریم که زبان دینی بی‌معنا خواهد بود (۲۱، ص: ۶۰).

مک‌کلندان، براهین اثبات یا رد وجود خدا را غیرقانع‌کننده و ناکافی می‌داند؛ از این رو برای پاسخ به سؤال «آیا خدا وجود دارد»، از این براهین استفاده نمی‌کند، اما این سؤال را مطرح می‌سازد که کسی که از ما می‌خواهد این صحبت‌های درباره‌ی معناداری را کنار بگذارد و مستقیماً درباب وجود خدا دلیل اقامه کنیم، دقیقاً از ما چه می‌خواهد؟ آیا او می‌خواهد از زبان شناختی، یعنی از انسان، فهم، شرایط و زبان، فراروی کنیم؟ آیا می‌توانیم شروع به سخنی کنیم که به شرایط سخن‌گفتن محدود نباشد، یا به‌گونه‌ای دیگر، آیا می‌توان درباره‌ی هر چیزی بدون توجه به ماهیت آن چیز و موقعیت ما نسبت به آن، سخن گفت؟ آیا پاسخ به

«آیا خدا وجود دارد» خارج از عرف و موقعیت فرد گوینده، از اموری است که می‌توان آن را بیان کرد؟ آستین بارها این مطلب را بیان کرده بود که همه‌چیز را نمی‌توان بیان کرد. توصیف احساسات انسان‌ها، اذهان دیگران، یا آینده، از اموری هستند که نمی‌توانند در هر زمان و هر مکان بیان شود. موقعیت بیان، یک اصل تعیین‌کننده در گفتار است (۳، ص: ۲۴۹؛ ۴، ص: ۱۳۷). اگر این مطلب را از آستین بپذیریم، این را نیز می‌توانیم بپذیریم که برخی چیزها وجود دارند که هیچ انسانی، هرگز در موقعیت صدور جمله‌ای درباره‌ی آن قرار نمی‌گیرد. آیا خدا، جدا از آنچه من می‌دانم، جدا از آنچه می‌فهمم، جدا از عرف و بافتی که در آن تنفس می‌کنم، وجود دارد؟ این پرسشی است که از لحاظ معرفت‌شناسی، پاسخ به آن ممکن نیست. مک‌کلندان معتقد است تنها چیزهایی که می‌توان درباره‌ی وجود خدا بیان کرد، در حیطه‌ی یک عرف معنا دارد. وجود مرجعیت عرف، شرط مقدماتی و اصلی هر بیان است. انسان محدود به شرایط و زبان است و چاره‌ای نیست جز اینکه امور غیرزبانی، مثل عرف و متن و سیاق صدور جمله، در بناگذاری افعال گفتاری، موردلحاظ جدی قرار گیرند (۲۱، ص: ۶۱).

شرط چهارم، طبق تعریف مک‌کلندان، شرط عاطفی است. اینکه گفتار دینی یک گفتار عاطفی است، به توضیح احتیاج ندارد. اما احساس عاطفی لازم و معمول برای چنین اعترافی چیست؟ مک‌کلندان معتقد است که این احساس، یک احساس قدردانی فروتنانه یا قدردانی آمیخته با ترس و احترام نسبت به خداست:

۴،۱. گوینده ( $\alpha$ ) یک حس عاطفی ( $FG$ ) دارد؛ یعنی قدردانی آمیخته با ترس و احترام، و ( $FG$ ) به  $H$ ، به‌وسیله‌ی فعل تلفظی  $SG$  منتقل می‌شود.  
۴،۱-۵.  $H$ ،  $\alpha$  را در داشتن  $FG$  درک می‌کند و می‌فهمد که  $\alpha$ ،  $FG$  را به‌واسطه‌ی  $SG$  منتقل می‌کند.

۴،۲.  $\alpha$  در نظر دارد یک قرارداد عرفی ( $VG$ ) را برای اعتراف کردن به کار برد و او می‌خواهد (با این به کار بردن)  $H$  بفهمد که او قرارداد عرفی را به کار برده است.

۴،۳.  $H$  می‌فهمد که  $\alpha$  قصد تصریح به ۴،۲ را دارد (۲۱، ص: ۵۹).

بیان شد که در افعال گفتاری دیگر نیز حس عاطفی برای تحقق معنا لازم است. درخصوص درخواست کردن، تمایل و خواستن تحقق یک وضعیت، حس عاطفی لازم محسوب می‌شد. در فعل گفتاری هشداردادن، هشداردهنده باید خیرخواه مخاطب خود باشد؛ در تشکر، گوینده نسبت به مخاطب احساس سپاس‌گزاری یا قدردانی دارد؛ در تبریک‌گفتن، گوینده از وقوع حادثه‌ای برای مخاطب خود خوشحال است (۲، صص: ۱۸۵-۱۸۷). بیان دینی نیز بیانی از روی قدردانی صمیمانه محسوب می‌شود که همراه با خضوع و احترام به پروردگار است.

بررسی زبان دینی از دیدگاه جیمز مک کلندان بر مبنای افعال گفتاری آستین ۶۷

پیش از این بیان شد که کسی که جمله‌ی G را به زبان می‌آورد و به آن اعتراف می‌کند، خود را شریک در سرنوشت افرادی می‌داند که در رویداد اصلی حضور داشته‌اند. او در جامعه‌ای زندگی می‌کند که خروج قوم بنی‌اسرائیل، نشانه‌ای از مشیت الهی است. اعتراف به G نیز اعتراف به این مشیت الهی در راهنمایی مؤمنان است. او خود را از مؤمنانی می‌داند که تحت مشیت الهی‌اند و با بیان G آن را اعتراف می‌کند. پس این اعتراف باید با احساسی از قدردانی نسبت به خداوند همراه باشد.

اگر آلفا به واسطه‌ی رفتار ملازم با G یا طرز بیان G نشان دهد (یا شنوندگان متوجه شوند) که رویکردش نسبت به خداوند، رویکرد قدردانی نیست، G به این واسطه، بیانی ناکام محسوب می‌شود (۲۱، صص: ۵۹-۶۰).

مک کلندان سعی دارد بنابر نظریه‌ی افعال گفتاری، اهمیت سه شرط کلاسیک عاطفی، توصیفی و ابتدایی را نشان دهد. وجود مرجع عرفی، شرط ابتدایی است؛ زیرا آنچه زبان را زبان می‌کند، وجود همین بافت زبانی است. شرایط حاکوی ادعای توصیف جهان را دارد و شرایط عاطفی تمایلات و مقاصد گوینده را در کانون اهمیت قرار می‌دهد. ارتباط درونی بین همه‌ی این موارد است که معنا را پدید می‌آورد یا بیان را شایسته و کامروا می‌سازد. در نمونه‌ای که مک کلندان بررسی می‌کند، مقتضای فعل گفتاری اعتراف کردن این است که اوضاع و روابط خاصی وجود داشته باشد. قوم اسرائیل باید از دریای سرخ عبور کرده باشد، خدا باید خدای بنی‌اسرائیل باشد و گرایش، مقاصد، خلوص آلفا در صدور G، باید چیزهایی باشند که موضعی را که آلفا هنگام بیان G فرض کرده است، صورت می‌دهند. بنابر دیدگاه مک کلندان، فرد باید موضع شخص ذی‌نفع و موضع وارث رستگاری الهی قوم بنی‌اسرائیل در دریای سرخ را داشته باشد؛ و چه گرایش و رویکردی یک تصور درست از نقش ذی‌نفع بودن را صورت می‌دهد؟ مطمئناً قدردانی؛ و از آنجایی که خدا نیکوکار است، یک قدردانی همراه با تواضع و احترام (۲۱، صص: ۶۲-۶۳).

#### ۴. نقد و بررسی

برای بررسی دیدگاه مک کلندان در باب زبان دینی، می‌توان ابتدا نگاه خود را به نظریه‌ی آستین معطوف کرد که شاکله‌ی دیدگاه مک کلندان را تشکیل می‌دهد. آستین با طرح این ادعا که تفاوتی میان گزاره‌های انشائی و اخباری وجود ندارد، دیدگاه افعال گفتاری را بنا کرد. اما آیا واقعاً تفاوتی میان گزاره‌های انشائی و اخباری وجود ندارد؟ بسیاری از زبان‌شناسان این ادعا را رد کرده‌اند. کیت گراهام از این افراد است که ادعای آستین درباره‌ی اینکه باید تقسیم میان اخباری و انشائی را کنار گذاشت، ادعایی اشتباه می‌داند و مدعی است گزاره‌های انشائی،

گزاره‌هایی هستند که نسبت به گزاره‌های اخباری شاخصه‌ی خاصی دارند و آن شاخصه، ادعای حقیقت و صدق نکردن است (۱۳، صص: ۸۲-۸۳). اگر یک گزاره با به زبان آوردنش، بلافاصله صدقش را به همراه بیاورد، این کافی است که گزاره‌ای انشائی نباشد (همان، ص: ۸۲). باتوجه به مسأله‌ی صدق در گزاره‌های گوناگون، می‌توان تفاوت گزاره‌ها از یکدیگر را فهم کرد، اما آستین در همان ابتدا، از مسأله‌ی صدق گذر کرده و توجه خود را به تناسب کلام معطوف می‌دارد. همین توجه نکردن به مسأله‌ی صدق، نگاه فرعی داشتن به آن و تبدیل صدق از ویژگی محتوای گزاره به فعل گزاره (همان، ص: ۱۹۸-۲۰۰)، از نقدهای جدی دیگری است که بر نظریه‌ی افعال گفتاری وارد شده است.

گراهام معتقد است گرچه آستین دیدگاه افعال گفتاری را به‌عنوان یک نظریه‌ی معناشناختی سامان داد که یک نظریه در چهارچوب فلسفه‌ی زبان<sup>۴۶</sup> محسوب می‌شود، اما به‌عنوان یک نظریه‌ی زبان متعارف، نتیجه‌ی کار، تبدیل به یک نظریه‌ی فلسفه‌ی زبانی<sup>۴۷</sup> می‌شود که به دنبال منحل کردن مسائل مهم فلسفی است. صدق، از این معضلات فلسفی است که به‌واسطه‌ی فروکاست و تحویل به برخی از زمینه‌های غیرفلسفی، به‌جای پاسخ‌گویی مناسب، صورت مسأله پاک می‌شود<sup>۴۸</sup>. درواقع آستین با توسل به تحلیل زبانی خود، تمام معضلات فلسفی، ذهنی، اخلاقی و معرفت‌شناسی را ویران می‌کند (همان، ص: ۲۶۳-۲۶۵). ازسوی دیگر توجه به مسأله‌ی عرف که شرط قوام‌بخش افعال گفتاری است و در دیدگاه مک‌کلندان، توجه شایانی بر آن شده است، از محورهای اصلی نقدهایی است که بر زبان مبتنی بر عرف وارد شده است. آستین زبان را محصولی عرفی و یک پدیده‌ی اجتماعی می‌داند (۴، صص: ۱۴-۲۶) براین‌اساس، زبان و معانی واژگان، هر دو بر فهم برآمده از عرف و قراردادهای نانوشته مبتنی است؛ به‌عبارت‌دیگر، عرف نه‌تنها محدوده‌ی زبانی را مشخص می‌کند، بلکه در شکل‌گیری زبان نیز نقش محوری دارد. این ادعا در افعال گفتاری نقشی اساسی دارد (۲، صص: ۱۳۸-۱۴۱). اما درسوی دیگر، دیدگاه ضدقراردادگرایی<sup>۴۹</sup> قرار دارد که شکل‌گیری زبان، ارتباط، و به‌تبع آن، معنا را امری پیش از عرف می‌داند. براساس این دیدگاه، برای اینکه یک نهاد اجتماعی یا عرف‌های پیچیده‌ی دیگر تأسیس شوند، اعضای آن عرف، از پیش، باید توانایی ارتباط با یکدیگر را داشته باشند (۱۲، ص: ۱۱۳) و این ارتباط، یک ارتباط زبانی است. کلام طعنه‌آمیز راسل<sup>۵۰</sup> نیز از مخالفت با ابتدای زبان، معنا و کارکرد آن بر عرف حکایت دارد: به‌سختی می‌توان یک مجلس از بزرگانی را که تاکنون سخنی نگفته‌اند تصور کرد که همدیگر را ملاقات کرده‌اند و موافقت کرده‌اند که گاو را گاو و گرگ را گرگ بنامند (۲۶، ص: ۱۹۰). کوآین در مقدمه‌ای که بر کتاب عرف<sup>۵۱</sup> دیوید لوئیس<sup>۵۲</sup> نوشته است، با این سؤال که «عرف چیست هنگامی که هیچ تصویری از آن وجود ندارد» (۱۵، ص: Xi)، بر این



مطلب اشاره می‌کند که تقدم عرف و قراردادهای عرفی بر زبان، غیرمعقول است و اگر این تقدم وجود نداشته باشد، این قرارداد عرفی شکل نخواهد گرفت. براین اساس می‌توان گفت اگر قلمروی نظریه‌ی افعال گفتاری عرف‌های زبانی باشد، این نظریه نمی‌تواند یک تبیین کامل از زبان ارائه دهد.

ازسوی دیگر باید به این نکته اشاره کرد که در مفهوم عرف در نظریه‌ی آستین و مک‌کلندان، ابهام‌های جدی وجود دارد. منظور از عرف چیست؟ مرزهای عرفی چگونه مشخص می‌شود؟ آیا دو دین از ادیان ابراهیمی عرف‌هایی متفاوت محسوب می‌شوند، یا مذاهب درون دینی، مانند مسیحیت کاتولیک، با مسیحیت پروتستان دو عرف جداگانه دارند؟ آیا دو شاخه‌ی درون دیدگاه پروتستان نیز عرف‌های جداگانه محسوب می‌شوند؟ آیا دو کلیسای متفاوت در درون یک شاخه‌ی پروتستان را نمی‌توان دارای عرف‌های متفاوت دانست؟ تعیین مرزهای عرف و روشن‌ساختن مفهوم آن، از ابتدایی‌ترین نقدهایی است که می‌توان به مک‌کلندان و آستین وارد دانست. اما با روشن‌ساختن مفهوم عرف و قراردادهای عرفی، نقدهای فراوان دیگری بر این نظریه وارد خواهد آمد.

نظریه‌ی افعال گفتاری مک‌کلندان با فهم مؤمن از زبان دینی تعارض جدی دارد. این دیدگاه، توصیف، ارجاع و در نتیجه، مسأله‌ی صدق را درون‌عرفی و مبتنی بر قراردادهای نانوشته‌ی اجتماع می‌داند، اما فهم مؤمن از گفتار دینی، فهم مطابق با واقع است. مؤمنان گفتار دینی خود را بدون در نظر گرفتن عرف و سنتی که در آن نفس می‌کشند، دارای واقعیت می‌دانند. تفاوت یک روایت دینی با روایت افسانه‌ای، در همین مطابقت با واقع و ادعای صدق است. مؤمن فقط باور [به گفتار دینی] ندارد، بلکه ادعای صدق دارد، هم صدق تاریخی و هم صدق وجودی (۱۰، ص: ۷۰۴) و این صدق، با مطابقت گفتار با سنت و عرف، متفاوت است. مؤمن بر این باور نیست که گزاره‌ی «خدا وجود دارد»، حقیقتی منبعث از عرف دینی است، بلکه معتقد است خدا حقیقتاً وجود دارد، وجودی ورای هر جامعه و عرفی.

اما اگر تمام پاسخ‌هایی را که مک‌کلندان می‌تواند به این پرسش بدهد، بپذیریم، باز نقدهای جدی و مهمی بر این دیدگاه وارد است. محدود کردن معنای زبان به قراردادهای عرفی، هیچ مفردی باقی نمی‌گذارد مگر آنکه زبان‌هایی متفاوت و سنجش‌ناپذیر داشته باشیم (۸، ص: ۷۹). در واقع با تکیه بر بازی‌های زبانی، جامعه و عرف بر گفتار فرد تقدم داشته و آن است که نشان می‌دهد چه می‌توان و چه نمی‌توان گفت (۲۳، ص: ۲۹۸) و این به معنای بسته‌بودن افق‌های مشترک فهم بشری است؛ به گونه‌ای که گفتارهای زبانی هر جامعه برای جامعه‌ی دیگر فهم‌پذیر نیست؛ به عبارت دیگر، برای یک گفتار دینی هنگامی که نتوان ارجاعی فرامتنی داشت، خودبه‌خود معضل توجیه، نسبیت و عقلانیت گزاره‌های دینی نیز رخ می‌نماید.

آنچه یک مؤمن به دنبال آن است همزیستی با حقیقت است. به چنگ آوردن حقیقت، مستلزم یک ملاک عینی خواهد بود؛ ملاکی جدا از ذهنیت انسانی یا عرفی و اجتماعی. ملاکی که بتوان با تأسی به آن، حقیقت را از وهم تمایز داد. اما دیدگاه مک‌کلندان اگر منکر وجود این حقیقت نباشد، هیچ‌گاه ملاکی برای شناخت آن نمی‌دهد. به این ترتیب، هیچ گزاره‌ی دینی‌ای توجیه مناسب نداشته و ملاکی برای گفتگوی بین‌ادیانی نخواهد بود. گرچه مک‌کلندان با بیان اینکه هیچ موقعیتی وجود ندارد که از عقیده [ی عرفی] رها باشد تا بتوان در آن ادعاهای دینی را ارزش‌گذاری کرد، باین حال، گفتگوی میان‌عرفی و توجیه، هنوز ممکن است (۲۴، ص: ۱۹۷). وی بسیار تلاش می‌کند از این نتایج دوری کند، اما راهکاری برای حل مسأله ارائه نمی‌دهد. به این ترتیب، نه نقد برون‌دینی ممکن خواهد بود و نه ملاکی برای پذیرفتن یا رد یک دین. یک دین مبتنی بر نژادپرستی همان مقدار صادق است که یک دین برآمده از تعالیم اخلاقی؛ چون هر دو مرجعی برای گزاره‌های دینی در درون عرف خود دارند که قیاس‌ناپذیر خواهند بود.

از سوی دیگر، بر مبنای دیدگاه افعال‌گفتاری و دیدگاه مک‌کلندان (و هر دیدگاه متکی بر بازی‌های زبانی) نسبیت عقلانی روا خواهد بود. اگر یک بودایی بر اساس تعالیم سنت دینی خود قائل باشد خدای ادیان ابراهیمی وجود ندارد و یک مسیحی یا مسلمان بر اساس تعالیم خود قائل باشد خدای ادیان ابراهیمی وجود دارد، هیچ‌یک در گفتار خود کاذب نخواهند بود. بر این مبنای هر دو گزاره‌ای مبتنی بر تعالیم عرفی خود بیان کرده‌اند که با تکیه بر آن عرف صادق است و ملاک بین‌ادیانی نیز وجود ندارد؛ پس یا باید تعارض را پذیرفت یا نسبیت را. به این ترتیب هیچ‌گاه نمی‌توان در باب حقیقت نهایی سخن گفت و هیچ‌گاه نمی‌توان اطمینان داشت آنچه بیان شده است یک گزاره‌ی قطعی است. این همان چیزی است که آستین نیز به آن باور دارد. وی معتقد است مسلماً زبان متعارف هیچ ادعایی (اگر ادعایی وجود داشته باشد) برای سخن نهایی ندارد. اساساً سخن نهایی زبان متعارف می‌تواند در هر جایی تغییر کند، بهبود یابد و جایگزین شود (۳، ص: ۱۳۵).

مک‌کلندان سعی دارد برای این اشکالات، پاسخ‌هایی بیان کند، اما این پاسخ‌ها از مرتبه‌ی ادعا فراتر نمی‌روند. توجه به تمایز دادن میان الهیات مدرن و پست‌مدرن و برجسته‌کردن ویژگی‌های الهیات پسامدرن که در آن، توجه به کارکرد زبان بر بحث ارجاع غلبه دارد (۱۹، ص: ۲۰۱)، یا ورود بحث‌های هرمنوتیکی به این عرصه که برای ایجاد فهمی مشترک است، یا پذیرش کثرت به جای نسبیت، یا پافشاری بر اینکه ماهیت گفتار دینی چیزی غیر از این نیست، پاسخ‌هایی است که سعی شده است به این نقدها داده شود (همان، ص: ۲۰۵-۲۱۲).

## ۵. نتیجه‌گیری

آستین با بهره‌گیری از دیدگاه بازی‌های زبانی ویتگنشتان، برای توجه به جنبه‌های مغفول زبان، نظریه‌ی افعال گفتاری را سامان داد. بیان شد که آستین با تکیه بر نفی تمایز میان زبان اخباری و انشائی، به دنبال ایجاد ملاکی مشترک در معناداری زبان است. او با شرح سه نوع فعل که در حین اظهارات زبانی انجام می‌شود، موفق شد این تمایز را کمرنگ کند. در هنگام بیان هر گزاره، اولین فعل و کنش، فعل تلفظی است. در فعل تلفظی اظهار کلمات معنادار در کنار یکدیگر و به‌صورت صحیح توجه می‌شود. کنش بعدی، فعل مضمون در سخن است. در این کنش، به بار گزاره‌ی بیان شده با توجه به قصد گوینده توجه می‌شود. اینکه آن فعل تلفظی ابتدایی امر می‌کند یا نهی می‌کند یا قول می‌دهد و...، فعل مضمون در سخن را می‌سازد. فعل و کنش سومی که به‌واسطه‌ی این اظهار رخ می‌نماید، فعل به‌واسطه‌ی سخن نام‌گرفت که به کنشی اشاره دارد که در مخاطب به واسطه‌ی بیان گزاره روی می‌دهد.

آستین قلب زبان را فعل مضمون در سخن می‌داند. گفتار برای انجام این فعل شکل می‌گیرند. وظیفه‌ی اصلی زبان، انجام کنش و فعل است و فعل مضمون در سخن، بخش اصلی یک فعل گفتاری است. در این راستا برای معناداری یک گزاره باید فعل مضمون در سخن آن را ملاحظه کرد و این بدون توجه به عرف که بنیان سازنده‌ی مضمون است، امکان ندارد؛ به‌عبارت‌دیگر تمام تلاش‌های زبانی برای انتقال قصد، نیت و بار ذهنی گوینده است که در عرف شناخته شده و قابل فهم است. با داشتن این تفکیک می‌توان دید که در بیانات اخباری نیز گوینده برای انتقال همین قصد و نیت، گزاره را بیان کرده است. نیتی مانند اخبار و توصیف واقع. پس با این بیان می‌توان معنای تمام گزاره‌های زبانی را در چهارچوبی واحد فهم کرد.

مک کلندان توانست با بهره از گفته‌های آستین، به تبیین گفتار دینی پرداخته و شرایط معناداری زبان دینی را معین سازد. او به عرف که یک قاعده‌ی قوام‌بخش زبان است و دو قاعده‌ی نظام‌بخش شرایط توصیفی (حاکوی یا ارجاعی) و عاطفی (روانی) توجه می‌کند و معناداری زبان دینی را تبیین می‌کند. براساس این دیدگاه، زیربنای زبان، عرف است. هر گزاره هنگامی معنادار است که در بستر یک جامعه قابل‌شناسایی باشد. گفتار دینی نیز همین‌گونه است. هنگامی می‌توان یک گزاره را دینی دانست که در جامعه‌ی دینی خاصی بیان شود که آن گزاره را معنادار بداند و آن را فهم کند؛ یعنی جامعه‌ای دینی باید وجود داشته باشد که فعل تلفظی بیان شده را برابر با فعل مضمون در سخنی بداند که جلوه‌ی دینی دارد. ازسوی دیگر برای بیان هر گزاره، با توجه به فعل مضمون در آن، باید شرایط عاطفی و روانی خاصی وجود داشته باشد که هم گوینده و هم شنونده آن را درک کنند. در گفتار

دینی، توجه به جنبه‌ی اعترافی، همراه با قدردانی همراه با احترام از خداوند و داشتن موضع دینی و اظهار آن موضع خاص، شاکله‌ی شرایط خاص دینی را می‌سازد که هر گفتار دینی باید در قالب آن باشد. اما در کنار تمام این امور، گفتار دینی هنگامی شکل می‌پذیرد که شرط توصیفی و حاکی را برآورده سازد. این شرط، نقطه‌ضعف دیدگاه مک‌کلندان است. مک‌کلندان بیان می‌کنند که اگر گفته می‌شود که خدا مهربان است، این گزاره هنگامی معنادار است که خدایی وجود داشته باشد. اگر خدایی وجود نداشته باشد، مانند گزاره‌ی «پادشاه فرانسه کچل است»، این گزاره نیز مهمل خواهد بود.

اما چگونه می‌توان گفت خدا وجود دارد؟ مک‌کلندان با انکار براهین اثبات وجود خدا، عرف را مرجع واقعیت‌های دینی معرفی می‌کند. صادق بودن وجود خدا، منوط به سنت جاری در عرف دینی مذکور است. عرف و تاریخ درونی هر جامعه نشان‌دهنده‌ی واقعیت‌های آن دین است.

با بررسی مبانی و ملزومات این دیدگاه، نقاط تأمل‌برانگیزی را خواهیم یافت. نظریه‌ی افعال گفتاری و فلسفه‌ی زبان متعارف چالش‌های بی‌پاسخی دارد که باید به آن‌ها توجه کرد. از سویی گرچه دیدگاه مک‌کلندان درباره‌ی معنای گفتار دینی، زبان را به شکل فهم‌پذیری توصیف می‌کند و استفاده‌ی از آن، در درک بهتر از گفتار مؤمنان درباره‌ی خداوند کمک فراوانی می‌کند، اما توقعات روانی مؤمنان را بی‌پاسخ می‌گذارد. مؤمنان گفتارهای دینی خود را فارغ از عرف و سنت خود، گفتارهایی حقیقی، منطبق بر واقع و صادق و موجه می‌دانند. آن‌ها برای گفتار خود دلیل می‌آورند و تمایل دارند باورهای خود را نسبت به گزاره‌های رقیب، موجه‌تر بدانند. اما دیدگاه مک‌کلندان در نهایت، صدق، توجیه و تبیین گزاره‌های دینی را درون‌متنی دانسته و هرگونه فراروی از متن را منکر می‌شود. چون زبان به عرف منوط است و انسان در حیطه‌ی شرایط فهم و زبان است. هنگامی که زبان از فراروی از متن منع شود، هر آنچه می‌تواند بگوید، در همان محیط عرفی خواهد بود، پس هرچه فراتر از زبان باشد، از دسترس انسان خارج است. بنابراین باید ناگزیر، فهم، صدق، توجیه و عقلانیت را در همین چهارچوب پذیرفت.

تعارض تبیینی که مک‌کلندان از زبان دینی می‌دهد و شهودی که مؤمنان از گفتارهای دینی خود دارند، به‌نظر لاینحل باقی خواهد ماند و این امر از ارزش نظریه‌ی مک‌کلندان خواهد کاست.

## یادداشت‌ها

1. speech-acts.

2. John L. Austin.

۳. به‌جای شماره‌گذاری استاندارد، به صفحات کتب ویتگنشتاین ارجاع داده شده است.

4. representation.

۵. آستین در مجموعه گفتارهای خود در کتاب *Sense and Sensibilia* درباره‌ی داده‌های حسی، نقد مفصلی بر دیدگاه پوزتویست‌ها، مشخصاً آیر دارد. او در این کتاب به‌صراحت صدق و کذب را تابع شرایط، از جمله شرایط بیان یا شرایط معرفتی می‌داند (۵، ص: ۱۱۱).

6. form of life.

7. descriptive fallacy.

8. performative utterance.

9. constative utterance.

10. pseudo-statements.

11. special theory.

۱۲. آستین برای بیان این مفهوم، از کلمات متفاوتی مانند متناسب (felicitous) یا هموار (smooth)، در مقابل نامتناسب و ناهموار استفاده می‌کند، اما در اکثر مواقع، از واژه‌ی Happy و

Unhappy استفاده می‌کند. من به مناسبت این دیدگاه، آن را کامروا و ناکامروا ترجمه می‌کنم.

۱۳. در مباحث اصول فقه نظراتی شبیه به این دیدگاه وجود دارد که مخصوصاً در بخش معاملات فقهی (عقود و ایقاعات) بسیار پرکاربرد است.

۱۴. از جمله مطرح کردن ملاک «بدین وسیله» (hereby) که در بیانات انشائی مندرج است (۴، ص: ۵۷-۵۸).

۱۵. خود این فعل و کنش از سه کنش متشکل است که آستین آن‌ها را phonetic, phatic and

rhetic acts می‌نامد که به سه تمایز بیان آواهای لسانی، بیان طبق قواعد نحوی و صرفی و بیان طبق قواعد معناداری اشاره دارد (۴، ص: ۹۵-۹۷).

16. locutionary act.

17. in.

18. illocutionary act.

19. Perlocutionary act.

20. the general theory.

21. rough.

22. regulative.

23. constitutive.

24. John Searle.

25. Nicholas Wolterstorff.

26. God-speaking.

27. Paul Ricœur.

28. Kevin Vanhoozer.

29. communicative action.

30. Nancey Murphy.

31. James Wm. McClendon Jr.

32. *Religious Language after J. L. Austin*

33. *Convictions: Defusing Religious Relativism*

۳۴. مک کلندان به‌جای اصطلاح «locutionary act»، از اصطلاح «sentential act» استفاده می‌کند.

۳۵. سرل این شرایط را تحت عناوین قواعد ناظر به محتوای قضیه (propositional content)،

تمهیدی (preparatory)، ناظر به صداقت (sincerity) و ذاتی (essential) مطرح کرده است (۲، ص: ۱۸۵).

36. precondition.

37. common language.

۳۸. غیرواقع‌گرایی از این دست نظریات است که وجود خدا را برای اعمال دینی و زبان دینی لازم نمی‌دانند و زبان دینی را براساس کارکردها و ثمراتی بررسی می‌کند که در ساحت اجتماعی به‌همراه دارد (۷، ص: ۳۱۰-۳۱۱).

39. primary conditions. 40. *convention*.  
 41. representative. 42. *descriptive*.  
 43. affective.
۴۴. این شروط نه تنها در بحث گفتار دینی، بلکه در بررسی انواع متون و گفتارها قابل طرح است. مک کلندان در کتاب دیگر خود تحت عنوان *زندگی نامه به مثابه الهیات* نیز با بهره از این شرایط ابتدایی، عاطفی و واقع‌نمایی، تلاش دارد با تحلیل فلسفی از متن زندگی مؤمنان، الهیات موردنظرش را شکل دهد (۱۸).
۴۵. این مثال در آیه‌ی شریفه‌ی «وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَىٰ (۱، طه، ۷۷)» آمده است.
46. Philosophy of language. 47. linguistic Philosophy.  
 ۴۸. نقدی شبیه به این نقد را چیزلم (Roderick Chisholm) بر فلسفه‌ی زبان متعارف، در باب یقین (۹، صص: ۳۱۷-۳۲۸) ارائه داده است.
49. Anticonventionalism. 50. Bertrand Russell.  
 51. Donald Davidson. 52. *Convention*.  
 53. David Lewis.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. سرل، جان، (۱۳۸۵) *افعال گفتاری*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
3. Austin, J. L., (1961), *Philosophical Papers*, edited by J. Urmson and G. Warnock, London: Oxford University Press.
4. \_\_\_\_\_, (1962), *How to Do Things with Words*, London: Oxford University Press.
5. \_\_\_\_\_, (1964), *Sense & Sensibilia*, edited by G. Warnock, London: Oxford University Press.
6. Ayer, A. J., (1952), *Language, Truth, and Logic*, New York: Dover Publication.
7. Bell, H., (1975), *Theology as Grammar: Is God an Object of Understanding?*, in "Religious Studies", Vol. 11, Issue 3.
8. Brugger, N., (2001), *What about the Postmodern? The Concept of the Postmodern in the Work of Lyotard* in "Yale French Studies", No. 99.

9. Chisholm, R., (1951), "Philosophers and Ordinary Language", in *The Philosophical Review*, Vol. 60, No. 3.
10. Comstock, G., (1987), "Two Types of Narrative Theology", in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 55, No. 4.
11. Gill, J., (1969), "J. L. Austin and the Religious Use of Language", *Sophia*, Vol. 8, No. 2.
12. Gorman, D., (1999), "The Use and Abuse of Speech-Act Theory", in *Criticism in Poetics Today*, Vol. 20, No. 1.
13. Graham, K., (1978), *J. L. Austin. A Critique of Ordinary Language Philosophy*, Atlantic Highlands: Humanities Press.
14. Harris, J., (1980), "Speech Acts and God Talk", in *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 11, No. 3.
15. Holdcroft, D., (1994), "Indirect Speech Acts and Propositional Content", in *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*, edited by S. Tsohatzidis, New York: Taylor & Francis Routledge.
16. Hornsby, J., (1994), "Illocution and its Significance", in *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*, edited by S. Tsohatzidis, New York: Taylor & Francis Routledge.
17. Lewis, D., (1969), *Convention*, Cambridge: Harvard University Press.
18. McClendon, J., (2002), *Biography as Theology: How Life Stories Can Remake Today's Theology*, Oregon: Wipf & Stock Publishers.
19. McClendon, J; Murphy, N., (1989), "Distinguishing Modern and Postmodern Theologies" in *Modern Theology*, Vol. 5, No. 3.
20. McClendon, J; Murphy, N., (2000), *Systematic Theology: Witness*, Virginia: Abingdon Press.
21. McClendon, J; Smith, J., (1972), "Religious Language after J. L. Austin", in *Religious Studies*, Vol. 8, No. 1.
22. McClendon, J; Smith, J., (2002), *Convictions: Defusing Religious Relativism*, Oregon: Wipf & Stock Publishers.
23. Murphy, N., (1990), "Scientific Realism and Postmodern Philosophy" in *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 41, No. 3.

- 
24. Murphy, N., (2002), "James Wm. McClendon, J.R." in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol.75, No.5.
25. Murphy, N., (2007), *Beyond Liberalism and Fundamentalism*, Pennsylvania: Trinity Press International.
26. Russell, B., (1921), *The Analysis of Mind*, London: Unwin Brothers Ltd.
27. Searl, J., (1968), "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts", in *The Philosophical Review*, Vol. 77, No. 4.
28. Stiver, D., (2007), "Felicity and Fusion: Speech Act The and Hermeneutical Philosophy" in *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology*, edited by K. Vanhoozer and M. Warner, Ashgate Publishing Company.
29. Vanhoozer, K., (1998), *Is there a Meaning in this Text?*, Michigan: Zondervan.
30. Westphal, M., (2009), *Whose Community? Which Interpretation?*, Michigan: Baker Publishing Group.
31. Wittgenstein, L., (1999), *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell Publishers.
32. Wittgenstein, L., (2001), *Tractatus Logico-Philosophical*, London and New York: Routledge.
33. Wolterstorff, N., (1995), *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, New York: Cambridge University Press.