

زبان دین

W. P. Alston. □ پی - آلستون

ترجمه: سعید عدالت‌نژاد

□

بحث از زبان دین و نسبت آن با واقعیت و چگونگی آزمون گزاره‌های دینی از مسائل جدید فلسفه دین است؛ یعنی از زمانی که معرفت‌شناسی جدید (از زمان کانت به بعد) راه جز مگرایی در عقل‌اندیشی و اعتماد بی‌حد و مرز به عقل را مورد سؤال قرار داد و حدود عقل بشر مورد بحث جدی قرار گرفت. فیلسوفان غربی سؤال از حدود فهم انسانی را به سؤال از حدود ناطقه بشری منتقل و پرسش از میزان نطق او را جایگزین پرسش از فهم او کردند. با طرح این سؤال در فلسفه علم که نسبت واقعیت با گزاره‌های طبیعی، نسبت تأیید است یا ابطال؟ نسبت اثبات است یا تحکیم؟ این سؤالها نیز جای طرح پیدا کرد که مدعیات دینی آیا قابل آزمون هستند یا نه؟ آیا واقعیت تاریخی می‌تواند صحنه بررسی و آزمون حقایق ادیان باشد؟ گزاره‌های دینی با معنا هستند یا بی‌معنا؟ و معناداری آنها به چه معناست؟ برای پاسخ به این سئوالات، مسأله زبان دین مطرح شد. مقاله حاضر که از دائرةالمعارف فلسفی Paul Edwards برگزیده شده است، توسط آقای آلستون که خود یک فیلسوف زبان است به نگارش درآمده است. او از میان مسائل مختلف زبان دین، به این مسأله پرداخته است که آیا دین، زبانی غیر از زبان علم دارد؟ او از کسانی است که زبان دین را زبانی معقول و البته غیر از زبان علم می‌داند و دیدگاههای مختلف در باب چگونگی معناداری گزاره‌های دینی را در قالب ارتباط انسان با خدا مطرح و نقد و بررسی می‌کند.

□

وجود دارد. بحثهای فلسفی در باب زبان دین بر پایه‌ای محدود از این گوناگونی عظیم متمرکز است؛ یعنی، عبارتهای الهیاتی، به معنای بیانات ناظر به هستی، طبیعت و اعمال موجودات متشخص فوق طبیعی. دو دلیل برای این تأکید وجود دارد. نخست آنکه مسائل حیاتی درباره زبان دین در خالص ترین شکل

گفته‌های موجود در بافتهای دینی بسیار متنوع‌اند. به هنگام انجام عبادتهای دسته جمعی و فردی آدمیان به کار ستایش^۱، عرضحال^۲، سپاس، اعتراف و درخواست مشغولند. در متون مقدس به اسناد تاریخی، قصه‌های شگفت، بیان احکام، پیشگوییها، هشدارها^۳، ارزیابیها، نظرپردازیهای کیهان‌شناختی و بیانیتهای الهیاتی برمی‌خوریم. در منابع دینی، دستورالعملها، شرح حال و توصیفهای درون‌نگرانه از تجربه دینی نیز

1 - Praise

2 - Petition

3 - Admonitions

خود، در عبارتهای الهیاتی نمود پیدا می‌کند. اگر ما به عرضحال یا اعتراف توجه کنیم، آنچه حیرت‌آور است، خود اعتراف یا عرضحال نیست بلکه خطاب آن به خدا و پاسخگویی خدا به آن حیرت‌آور است. آنچه علی‌الظاهر مبهم است، مفهوم ارتباط با شخص غیر مادی فوق طبیعی است و این عدم وضوح در این عبارت که خدایی وجود دارد که با آدمیان به طرق مختلف ارتباط برقرار می‌کند، بیشترین نمود را دارد. می‌توان گفت مشکلات موجود در فهم شکل‌های دیگر زبان دین، همگی ناشی از ابهاماتی است که در عبارتهای دربارهٔ خدا وجود دارد.

دلیل دوم، توجه انحصاری فلسفه به عبارتهای الهیاتی بر این واقعیت مبتنی است که فلسفه دین اولاً و بالذات با مسائل توجیه‌پذیری (حقانیت)، معنا داری و اعتبار^۱ سر و کار دارد و معمولاً اینگونه تصور می‌شده است؛ اینکه دین شکل قابل توجیه فعالیت انسانی باشد یا نه به شکل وسیعی مبتنی بر این است که آیا زمینه‌های کافی برای پذیرش عبارتهای الهیاتی [کلامی] که دین بر آنها مبتنی است وجود دارد یا ندارد. مسیحیت یک وضع و حال توجیه‌پذیر است اگر و فقط اگر ما مجاز باشیم که این قضیه را بپذیریم که جهان، مخلوق و تحت سیطرهٔ خدای متشخصی است که دارای قدرت مطلقه و خیرخواهی علی‌الاطلاق است که خود را در کتاب مقدس بر انسانها مکشوف ساخته است. از این رو فلسفهٔ دین عمدتاً با آزمون ادله موجود بر گزاره‌های دینی کار خود را شروع می‌کند. وقتی ما چنین کنیم به صورت بسیار دقیق از جنبه‌های حیرت‌زای^۲ زبان دین آگاه می‌شویم؛ و اگر تلاش مؤثری را برای فیصله دادن به این مسأله که «آیا واقعیت دارد که خداوند جهان مادی را خلق کرده است؟» انجام دهیم، آنگاه دوری از فهم اینکه چقدر

گفته ما مبهم است، این گفته چه لوازمی دارد و به طور منطقی چه چیزی را نفی می‌کند و چه چیزی موافق یا مخالف با آن محسوب می‌شود، مشکل خواهد بود. بنابراین، تحقیقات فلسفی دربارهٔ زبان دین حول این ابهاماتی است که در عبارات الهیاتی، مانع از تلاشهایی برای یافتن ادلهٔ عقلی پذیرش یا رد هستند.

□

معنای محمولات الهیاتی

بیشتر فلاسفه‌ای که با این مسأله سر و کار داشته‌اند، مشکلات زبان دین را در محمولات عبارتهای الهیاتی، نشان داده‌اند. (کلمه رحیم در این جمله که خداوند رحیم است به چه معناست؟). شاید به نظر برسد که باید از موضوع این عبارت بیاغازیم، یعنی با مفهوم خدا. اما در حقیقت هیچ قسم دیگری جز شروع با محمولات وجود ندارد. زیرا تنها راه برای ایضاح مفهوم مراد از «خدا» آنست که توصیفی روشن‌گر مانند اینکه «خالق جهان است» در اختیار نهیم؛ و برای فهم این عبارت باید این محمول [خالق جهان است] را وقتی که خدا اطلاق می‌شود، فهم کرد. محمولات الهیاتی به سلبی (بی‌نهایت، بی‌زمان و غیر مادی) و ایجابی تقسیم می‌شوند. محمولات ایجابی هم با صفات (خیر، حکیم و علیم علی‌الاطلاق) و هم با افعال (می‌سازد، می‌بخشاید، سخن می‌گوید، می‌بیند و...) سر و کار دارند. محمولات سلبی مشکل خاصی ندارند، اما فی حد نفسه برای ارائه برداشت مثبتی از خداوند به وضوح ناکافی‌اند. در باب صفات اثباتی، ما بر اسناد افعال متمرکز می‌شویم، تا حدودی به این دلیل که اصطلاحات دالّ بر فعل مشکلات بیشتری به وجود می‌آورند و تا حدودی هم به این

1 - value.

2 - The Puzzling aspects.

دلیل که صفات دیگر به آنها وابسته‌اند. (برای آنکه قائل شویم خدا حکیم است باید قائل شویم که او حکیمانه عمل می‌کند؛ اگر نتوان فهم کرد که انجام فلان یا بهمان فعل، در مورد او، یعنی چه، نمی‌توان انتساب حکمت را به او فهم کرد.)

□

اشتقاق و کاربرد

وقتی فردی بر استفاده از این محمولات در عبارتهای الهیاتی تأمل می‌کند، دو واقعیت اساسی را درک می‌کند: (۱) این استفاده لزوماً اشتقاقی است از کاربرد این محمولات نسبت به موجودات انسانی و سایر موجودات قابل مشاهده (۲) این استفاده الهیاتی از محمولات، به وضوح از کاربرد محمولات نسبت به موجودات انسانی متفاوت است.

محمولات الهیاتی در درجه اول اشتقاقی‌اند، زیرا ممکن نیست زبان دین را بدون زمینه قبلی آموزش داد. چگونه می‌توان به کودکی آموزش داد که این جمله به چه معناست «خدا با من سخن گفته است» بدون آنکه ابتدا اطمینان حاصل کنیم که کودک می‌داند چگونه برای موجود انسانی ممکن است که کسی با او سخن گوید؟ و بدین منظور فرد باید راهی قابل اعتماد از تعیین وقت سخن گفتن خدا با او داشته باشد، به نحوی که، وقتی این زمان واقع شد کسی بتواند به او بگوید، «سخن گفتن خدا یعنی این» و حتی اگر ما بپذیریم که خدا با انسانها گهگاه سخن می‌گوید، در این صورت، هیچ راهی برای شخصی نیست که بگوید کی خدا با دیگری سخن می‌گوید، مگر اینکه همان فرد دیگر، به او بگوید و لازمه‌اش این است که آن فرد دیگر قبلاً به کاربرد الهیاتی زبان مسلط شده باشد. از این رو، برای شیوه رایج آموزش کاربرد الهیاتی اصطلاحات از راه تعمیم کاربرد این اصطلاحات در

مورد واقعیات قابل مشاهده تجربی، جانشینی وجود ندارد. در باب تفاوت مورد استعمال محمولات، وقتی درباره خدا بکار می‌روند و وقتی درباره انسانها به راههای فراوانی می‌توان فهمید که این اصطلاحات نمی‌تواند کاملاً معنای واحدی را در این دو مورد داشته باشد. مثلاً در الهیات کلاسیک مسیحیت، اگر خدا به عنوان موجودی بی‌زمان تصور می‌شود، در این صورت، واضح است که در مورد خدا انجام افعالی نظیر سخن گفتن، ساختن یا تسلی دادن چیزی است که اساساً افعال موجودات انسانی که نسبت به یکدیگر تعاقب زمانی دارند، متفاوت است. توماس آکوئیناس قدیس در تحقیق مشهور خود از این مسأله، تمایز کاربرد محمولات نسبت به انسانها و کاربرد همین محمولات نسبت به خدا را مبتنی بر این اصل می‌داند که خدا واحد مطلق است و بنابراین، صفات و افعال متنوع او قابل تفکیک نیستند، آنگونه که در انسانها ممکن است. حتی اگر مجاز باشیم خدا را موجودی زمانمند و درست چند بعدی بدانیم، در عین حال، تفاوت جسمانی و غیر جسمانی برجای می‌ماند.

اگر خدا جسم نداشته باشد واضح است که سخن گفتن، بنا کردن و تسلی دادن نمی‌تواند در باب خدا به همان معنایی باشد که مورد انسان هست. این مطلب ما را با مشکل جدی‌ای مواجه می‌کند، ما باید نشان دهیم چگونه کاربرد کلامی این اصطلاحات از کاربرد غیرکلامی آن ناشی می‌شود. تا این کار را نکنیم، مبهم است که چه چیزی را، ما در چنین اظهاراتی نسبت به خدا بیان می‌کنیم. یک شیوه رایج در برخورد با این مسأله آن است که قسمتهای غیر قابل اطلاق معنای اصلی این اصطلاحات را از آنان جدا می‌کنند و مابقی معنا را برای اصطلاح کلامی می‌گذارند. در این صورت، از آنجا که خدا غیر جسمانی است، سخن

گفتن او مستلزم تولید صداهایی نیست که هو را از تارهای صوتی خارج کرده باشد. آنچه باقی می ماند آنست که خدا «کاری» کرده است که در مخاطب این اثر را داشته که دارای تجربه ای شده است از آنگونه که اگر موجود انسانی هم با او سخن می گفت، این تجربه را می داشت. ماهیت این «کار» به صورت آگاهانه ای مبهم می ماند. از آنجا که خدا روح محض است، احتمالاً عملی آگاهانه و روحی خواهد داشت و شاید عملی از روی اراده و خواست که نتیجه اش این است که مخاطب احساس کند به او فلان یا بهمان سخن را گفته اند. به صورت کلی تر، برای نسبت دادن هر عمل بین فردی به خدا، عمل روحی محضی را به او نسبت می دهند که این عمل تجربه خاصی را به عنوان اثر عمدی اش به دنبال دارد، مانند تجربه ای که فردی از خلال چنین عملی نسبت به انسان دیگری حاصل می کند. این تفسیر ممکن است در باب محتوای گزاره هایی که درباره خداست روشنگری داشته باشد، اما دانشمندان دینی به طور فزاینده ای از آن نا خرسندند. به دلیل آنکه این تفسیر، گزاره های الهیاتی را نظر پردازهای متافیزیکی معرفی می کند و در جهت ایضاح شیوه قرار گرفتن آنها در فعالیتهای دینی تقریباً کاری نمی کند. با این اصل موضوع که جوهر غیر مادی محض، عملکردی غیر مادی (روحی) خواهد داشت که به طور معجزه آسایی، نتایجی در تجربه انسانی دارد، چگونه می توان به ادامه ارتباط با این جوهر غیر مادی دل بست؟ چرا باید اصلاً او را عبادت کرد؟ و اگر باید، چرا یک راه بر راه دیگر ترجیح دارد؟ به علاوه این شیوه استدلال در کوشش ما نسبت به اثبات گزاره های کلامی مفید نیست. این سبک استدلال هیچ خط و نشانی در اختیار ما نمی گذارد که چگونه می توان تعیین کرد آیا گزاره های ما درست اند؟ یا حتی

آیا چنین موجودی که افعال مورد بحث را انجام می دهد، وجود دارد یا نه؟

□

اثبات پذیری گزاره های کلامی

تحقیقات جدید بر مسأله اثبات پذیری متمرکز شده است. در چند دهه گذشته بسیاری از فیلسوفان بزرگ، شکلی از «نظریه اثبات پذیری معنایی»^۱ را پذیرفته اند. طبق این نظریه، فرد یک حکم واقعی یا یک ادعای واقعی را نسبت به نحوه وجود این جهان می کند فقط مشروط بر آنکه، بتوان راهی را تصور کرد که از آن راه صدق و کذب گفته های او با مشاهدات تجربی قابل ارائه باشد. با کاربست این نظریه در مورد الهیات، استدلال کرده اند که چون انجام آزمون تجربی نظراً در باب گزاره های ناظر به خدای مشخص فوق طبیعی ممکن نیست، این گزاره ها را نمی توان به عنوان احکام واقعی و قابل فهم، تلقی کرد، بلکه باید آنها را به شیوه ای دیگر تفسیر کرد.

جان ویزدم^۲ در رساله با نفوذ خود «خدایان^۳» کارکرد الهیات را به اوضاع و احوال زیر تشبیه می کند. دو نفر به باغی می روند که دیرزمانی است فراموش شده است و شاخه هایی از گل پژمرده را که هنوز در بین علف هرزه ها طراوتی دارند، پیدا می کنند. یکی اظهار می کند که باغبانی، از باغچه مراقبت می کند و دیگری در این باره اظهار شک می کند. در تحقیقات، معلوم می شود در آن حول و حوش کسی متوجه کارکردن فردی در باغ نشده است. به علاوه، آنها در می یابند که غالباً باغبانی که به حال خود رها شده اند به این شکل و شمایل در می آیند. اما نفر اول از فرضیه

1 - Verifiability theory of meaning.

2 - John Wisdom.

3 - Gods.

خود دست بر نمی‌دارد و در عوض باور خود را بیان می‌کند که کسی که با حواس درک نمی‌شود، می‌آید و از باغ مراقبت می‌کند و اقدام به گذاشتن علائمی کرده است که او و دوستش آنها را خوب در نمی‌یابند. در این حال، نفر اول فرضیه «باغبان» خود را چنان تعدیل کرده است، که این فرضیه به هیچ وجه قابل اثبات یارَد تجربی نیست؛ و او به این باور معتقد است، بدون اینکه در نظر او اهمیت داشته باشد که چه چیزی قابل کشف تجربی هست و چه چیزی نیست. در این مورد، معقول به نظر می‌رسد که بگوییم او هیچ اظهار عقیده‌ای در باب حوادث عینی واقعی نکرده است و الا می‌توانست، ولو به طور ناقص، تصور کند که از چه طریقی وجود یا عدم این حوادث، در تجارب ما مکشوف می‌شود. او تقریباً یک «صورت ترجیحی^۱» را بیان می‌کند. این صورت به او امکان می‌دهد که این موقعیت را چنین تصور کند که گویا باغبانی مراقب گلهاست. اگر باورهای درباره خدا به یک نسبت در برابر آزمون تجربی مقاوم می‌بودند، به نظر می‌رسد که نتیجه‌اش این می‌شد که آنها نیز باید به صورتی تفسیر شوند، غیر از اینکه اموری ناظر به واقع و قابل فهم‌اند. (گرچه ویزدم فی نفسه، این نتیجه‌گیری را به عهده نمی‌گیرد.) با توجه به معارضه «طرفداران اثبات پذیری» با الهیات، ما باید هر دو مقدمه استدلال را کاملاً بیازماییم (۱) گزاره‌های الهیاتی قابل آزمون تجربی نیستند. (۲) اگر این گزاره‌ها به لحاظ تجربی آزمودنی نیستند، نمی‌توان از آنها به مثابه احکام واقعی که درستی و نادرستی آنها قابل ارزیابی باشد، تعبیر کرد.

□

آیا آنها به لحاظ تجربی قابل آزمونند؟

پرسش از اینکه گزاره‌های الهیاتی موضوعاتی قابل تجربه‌اند، کاملاً امری پیچیده است. اگر ما تجربه

عرفانی را به عنوان وسیله مشاهده نفی کنیم، در این صورت، واضح است که گزاره‌های درباره خدا به طور مستقیم قابل آزمون نیست. اما علم پُر است از فرضیه‌هایی درباره موجودات غیر قابل مشاهده - میدانهای الکترومغناطیس، ساختارهای اجتماعی، غرایز - که طرفداران اثبات پذیری، معنا داری آنها را پذیرفته‌اند، به دلیل آنکه آنها را به طور غیر مستقیم می‌توان آزمون کرد. یعنی از این فرضیه‌ها، می‌توان لوازمی استنتاج کرد که قابل آزمون تجربی باشند. مسأله اینست که آیا می‌توان پیامدهای قابل آزمون را مستقیم از گزاره‌های الهیاتی استنتاج کرد؟ می‌توان این مسأله را اینگونه بیان کرد: آیا می‌توان مشاهدات احتمالی را در نظر گرفت که بسته به اینکه خدا وجود داشته باشد یا نه تفاوت کنند؟ بسیار روشن است که این درخواست از متکلم (دانشمند الهیات) غیر معقول است که به مجموعه‌ای از مشاهداتی که به طور قطع احکام او را ردّ یا اثبات می‌کنند، تصریح کند. تعداد کمی، اگر این مقدار هم باشد، از فرضیه‌های علمی می‌توانند این خواست را برآورده کنند. بیشترین چیزی که به طور معقول از او می‌توان خواست، همانست که او به برخی موقعیتهای قابل مشاهده امور که به سود یا به زیان احکام او محسوب می‌شوند، تصریح کند.

چیزی که این مسأله را مشکل می‌کند، این واقعیت است که در این نکته، باور دینی در زمانها و مکانهای متفاوت، فرق می‌کند. خدایان فوق طبیعی غالباً به عنوان موجوداتی با رفتار نسبتاً پیش‌بینی پذیر، در برابر حوادث دنیای طبیعی و جامعه انسانی، تلقی شده‌اند. از این رو در بسیاری از ادیان بدوی بر این اعتقاد بوده‌اند که اگر به خدایان به شیوه‌هایی خاص از راه نماز و مناسک دینی نزدیک شوند، خدایان محصولات

1 - Picture Preference.

فراوان، یا پیروزی در جنگ، برای آنها به ارمغان می‌آورند. حتی در سنت دینی پیشرفته‌تر مانند سنت یهودی - مسیحی بر این اعتقادند که خداوند عنایات ثابت و قطعی دارد که به استجابت دعای نمازگزاران منجر می‌شود (وقتی نماز با حضور قلب^۱ و تحت اوضاع و احوال مناسبی اقامه شود) و نیز به پیروزی نهایی کلیسا بر روی زمین.

به نظر می‌رسد، چنین انتظاراتی، مبنایی برای آزمون تجربی پدید می‌آورند و تا حدی که این انتظارات برآورده شده، الهیات تأیید شده است و تا آن حد که آنها نا کام مانده‌اند، الهیات تکذیب شده است. اما همه چیز به این سادگی نیست. حتی در جوامع ابتدایی، چنین آزمونهایی به ندرت بی‌چون و چرا تلقی می‌شوند؛ لوازم تجربه‌گرایانه با انواع تشبیهات محفوظ مانده‌اند. اگر رقصهای آیینی مانده‌اند و با وجود این مزارع بی‌حاصل‌اند، چندین بدیل و جانشین برای دست برداشتن از اعتقادات سنتی دربارهٔ خدایان وجود دارد. شاید اشتباه سهوی^۲ در این مناسک [عبادات] وجود داشته است و شاید شیاطین آیینهای مخالف این آیینها به جای آورده‌اند. تبیین‌های عالمانه‌تر در بسیاری از ادیان پیشرفته‌تر به کار گرفته شده‌اند. مثلاً، خدا نمازگزار را اجابت می‌کند، اما فقط وقتی چنین می‌کند که استجابت نمازگزار واقعاً به خیر و صلاح او باشد. به علاوه، همپای پیشرفت علم، دین با زندگی شخصی عابد سر و کار بیشتری پیدا کرده است و کمتر به پیشگویی و کنترل جریان حوادث می‌پردازد.

امروزه، در میان روشنفکران دینی چنین پیشگویی‌هایی هنوز وجود دارد با اینکه به طور روشن به دلیل عدم دقت، در عمل قابل آزمون نیستند؛ (همه اشیاء در جهت خیر و صلاح کسانی که عاشق خدایند،

درکارند)، یا به دلیل حوزه وسیع آنها (هر چیزی در عالم در رشد شخصیت اخلاقی مؤثر است)، یا به دلیل عدم دسترسی (بعد از مرگ، همه ما خدا را رو در رو می‌بینیم).

با این همه، به نظر می‌رسد در درون دین موانع جدی در راه جدایی کامل اعتقاد به خدا از انتظار داشتن بعضی حوادث وجود دارد و تا وقتی چنین پیوندی میان این اعتقاد و پیش‌بینی‌های آزمون پذیر هرچند کم‌اهمیت باشد، وجود دارد، این گمان نسبت به گزاره‌های دینی که کاملاً به صورت نظری غیر قابل اثبات‌اند، خطاست.

□

آیا گزاره‌های دینی احکام ناظر به واقع‌اند؟

و اما در باب اینکه آیا گزاره‌ای که به لحاظ تجربی قابل آزمون نیست باید به عنوان یک حکم ناظر به واقع تعبیر نشود، یک متکلم ممکن است با کاربرد نظریهٔ اثبات‌پذیری در الهیات، به طور جدی، به مبارزه برخیزد. اگر خدا موجودی فوق طبیعی است، ما نباید انتظار داشته باشیم که رفتارش محکوم قانونی یا تنظیماتی باشد که ما امید به کشف آنها داریم. اما در این صورت، مثلاً هرگز نمی‌توان مطمئن بود که این گزاره که «خدا مخلوقات خود را دوست می‌دارد» مستلزم این است که جنگی پیامدی خاص داشته باشد. این بدان معناست که طبق نظریه اثبات‌پذیری برای ما محال است که هر گزاره‌ای را ولو غلط دربارهٔ چنین موجودی بسازیم. اما یک نظریه که ما را از فهم هستی نوع خاصی از موجود، اگر وجود داشته باشد، منع می‌کند، ناگزیر نظریه‌ای غیر معقول خواهد بود.

1 - In the right spirit.

2 - Unnoticed slip.

تفسیرهای غیر اخباری^۱

به هر تقدیر، تعدادی از فیلسوفان، آنچنان تحت تأثیر مشکلات پیرامون اثبات پذیری واقع شده‌اند که کوشیده‌اند گفته‌های الهیاتی را به مثابه چیزی غیر از احکام واقعی و روشن تعبیر کنند. تعلق خاطر به نظریه اثبات پذیری، تنها انگیزش پیدایش چنین نظریاتی نیست. کسانی، چون جورج سانتیانا^۲ بدون اعتقاد به اینکه احکام الهیاتی به لحاظ واقع بی معنایند، متقاعد شده‌اند که احکام الهیاتی، به عنوان احکام واقعی، غلط‌اند، اما باز نمی‌خواهند که دست از گفته‌های دینی سنتی بردارند. این افراد احساس می‌کنند که احکام دینی دارای کارکرد ارزشمندی در زندگی انسان‌اند و به منظور پاسداری از آنها، مجبورند که آنها را چنان تفسیر کنند که ادعاهای ناظر به واقع بی‌دلیل حذف شوند. با وجود این، انگیزش دیگر، این امیدواری است که این کار، در حلّ مسأله سابق‌الذکر، یعنی مسأله تعیین شیوه کاربرد محمولاتی که بر خدا اطلاق می‌شود، مؤثر خواهد بود. همانطور که دیدیم، تلاشهایی که در جهت ارائه تعریف روشنی از محمولات الهیاتی شده بالجملة موفقیت آمیز نبوده است و همین مطلب دالّ بر این است که به رهیافت دیگری نیاز است.

رشته‌ای از تحقیقات، جملات را به مثابه واحدهای مورد تحقیق تلقی می‌کند، نه کلمات را؛ این خطّ فکری بر آن نوع کار زبانی تأکید دارد که وقتی جملات کلامی گفته می‌شوند، انجام می‌گیرد، بر معنای کلمات در بافت دینی آنها تأکید شود؛ به جای پرسش از اینکه «می‌آمرزد» یعنی وقتی به خدا نسبت داده می‌شود، به چه معناست. از این [نکته] سؤال می‌کنیم که وقتی فردی این جمله را به کار می‌برد

«خداوند گناه کسانی را می‌آمرزد که صادقانه به سوی او بازگردند»، چه کنش زبان شناختی در اینجا به وقوع می‌پیوندد. وقتی کسی می‌پرسد که آیا جملات دینی، احکام واقعی درست می‌کنند؟ و اگر نه به چه کار می‌آیند، همین نوع سؤال را کرده است. اگر ما بتوانیم به این سؤال پاسخ گوئیم، آنگاه خواهیم توانست، به طور بسنده‌ای، روشن کنیم چگونه کلمات در جملات دینی به کار می‌رود بدون اینکه مجبور باشیم معنای مشخص و معینی برای کلمات سازنده جملات تعیین کنیم.

تفسیرهای غیر اخباری بر چهار دسته تقسیم می‌شوند. گزاره‌های درباره خدا به مثابه امور زیر تفسیر شده‌اند: ۱ - بیانهایی از انواع مختلف احساسات ۲ - بیانات سمبلیک از انواع جنبه‌های حیاتی تجربه، از واقعیت‌های طبیعی تا آرمانهای اخلاقی ۳ - عناصر مکمل در پرستش دینی ۴ - نوع منحصر به فردی از بیان «اسطوره‌ای^۳» یا «نمادینه^۴» که به دیگر کاربردهای زبان قابل ارجاع و تحویل نیست.

بیان احساس

گفته‌های الهیاتی به مثابه بیانهایی احساسی که در زمینه باور و فعالیت دینی به منصفه ظهور می‌رسد، تفسیر شده‌اند. مثلاً، ممکن است این که «خدا آسمان و زمین را خلق کرده است» بیان احساس خشیت و رازی تصور کنیم که عظمت طبیعت آن را ایجاد می‌کند و «خداست که هر انسانی را محکوم به رستگاری یا عذاب ابدی می‌کند» بیانی از یک احساس رایج در باب در ماندگی تصور کنیم و «خدا

1 - Nonassertive Interpretations.

2 - George Santayana.

3 - Mythical.

4 - Symbolic.

نظاره گر امور همه انسانهاست» بیانی از یک احساس آرامش، امنیت و انس در دنیا به تصور آوریم. این بیانی است «شاعرانه» نه بیانی که حاوی الفاظ زاید باشد. این بیان همانند بیان احساس پوچی است از طریق گفتن اینکه «زندگی رؤیایی گذراست» در برابر این بیان از احساس پوچی که «حیف» یعنی، این احساس با توصیف موقعیتی که به طور طبیعی ممکن است آن را برانگیزد، بیان شده است. مثلاً احساس امنیت با مراقبت شخص قدرتمندی که مواظب آدمی است، برانگیخته می شود.

□

بیانات سمبلیک

تفسیرهای سمبلیک از آموزه‌های دینی از دیر زمان رایج بوده است. قصه نوح و توفان نوح را بسیاری از دانشمندان مسیحی نه به عنوان تفسیر حوادث واقعی تاریخی بلکه به عنوان شیوه‌ای سمبلیک از بیان نکته‌های خاصی که به لحاظ دینی مهم‌اند، تلقی کرده‌اند. یعنی، خداوند انسانهای شرور را تنبیه خواهد کرد و البته تحت شرایطی هم رحم می‌کند. بسیاری از شیوه‌های سنتی سخن گفتن درباره خدا، باید سمبلیک تلقی شوند. خداوند را نمی‌توان به معنای حقیقی کلمه چوپان یا صخره‌ای دانست. چوپان به مثابه سمبل مشیت الهی به کار رفته و صخره به مثابه سمبلی است برای نقش خدا به عنوان پناه و حفاظی در وقت مصائب. سمبل در این معنا شیئی ای، موقعیتی یا فعالیتی است (نسبتاً) عینی و ملموس که می‌توان آن را نماینده مقصود غایی از سخن تلقی کرد که از خلال نوعی تداعی و معمولاً بر اساس همانندی و مشابهت بوجود می‌آید. وقتی چیزی که به معنای حقیقی کلمه به آن اشاره می‌کنیم کارکردهای سمبلیک دارد، ما سخن نمادی گفته‌ایم.

قطعاً در کاربرد سنتی تفسیر سمبلیک، فقط بخشی از بحثهای الهیاتی، سمبلیک تلقی می‌شوند. به دلیل آنکه اگر ما معتقد باشیم که گفته‌های سمبلیک، مظهر واقعیتی دربارۀ خداوند هستند، آنگاه باید راهی برای این قول که این واقعیت‌ها کدامند داشته باشیم و نمی‌توان آن واقعیتها را از طریق رمزی، تعیین کرد، چراکه به تسلسل می‌انجامد. اما، اینک ما دیدگاههایی را در نظر می‌گیریم که همه مباحث کلامی را سمبلیک می‌داند؛ یعنی، اگر ما از چیزی سخن می‌گوئیم که سمبلیک شده است، آن باید همان چیزی باشد که در دنیای طبیعی بر حسب اصطلاحات غیر کلامی می‌توان آن را تشخیص داد.

رایجترین برداشت از چنین دیدگاهی، آنست که گفته‌های کلامی بیانات سمبلیکی هستند از آرمانها، انگاره‌ها، طرز تلقیها یا ارزشهای اخلاقی. این موضع، به کاملترین و متقاعدکننده‌ترین وجهی توسط جورج سانتیانارا ارایه شده بود و توسط آر. بی بریث ویت^۱ به شکل امروزی تر در آمده است. طبق نظر سانتیانارا، هر آموزه دینی شامل دو مؤلفه می‌شود؛ هسته مرکزی‌ای شامل دیدگاه ارزشی یا اخلاقی و برگردان مجازی یا شاعرانه از آن، مثلاً، این آموزه که جهان فیزیکی (جسمانی) مخلوق خدای مشخص و بسیار خیر است؛ برگردانی است مجازی از این دیدگاه که هر چیزی در عالم بالقوه برای بی نیازسازی (استغناء) زندگی انسانی، قابل استفاده است. داستان مسیحیت از تجسد^۲، مرگ اینثارگرانه^۳ و تجدید حیات مسیح^۴ راهی است برای تذکار این نکته که قربانی کردن خود برای دیگران یک ارزش فوق‌العاده اخلاقی است،

1 - R.B.Brith Waite.

2 - Incarnation.

3 - Sacrificial death.

4 - Resurrection of Jesus Christ.

تجسس این دیدگاه‌های اخلاقی در آموزه کلامی ارزشمند است، زیرا این معرفی پر شور همراه با پرورش نظام‌مند احساسات و نگرشهایی که آن را همراهی می‌کند، راه چشمگیرتری است برای وصول به این دیدگاه‌ها تا ارائه یک گزاره صاف و پوست‌کنده. شیوه‌ای که این دو نوع، یعنی، تفسیر کاربرد کلامی محمولات را روشن می‌کنند، مانند شیوه‌ای است که کسی کاربرد کلمات را در استعاره‌های شاعرانه تبیین می‌کند. اگر استعاره موجود در «خوابی که آستین فرسوده و نخ‌نمای هشیاری را می‌بافد» مورد توجه قرار دهیم، به وضوح می‌بینیم که «بافتن» صرفاً برای دلالت بر عمل جسمانی خاصی به کار نرفته است. این گفته معانی ضمنی‌ای دارد کاملاً متفاوت با معانی ضمنی «او برای من ژاکتی بافت» که در این جمله «بافتن» معنای متعارف خود را دارد. در بیان استعاری مذکور «بافتن» به معنای متعارف خود استعمال شده است تا اوضاع و احوال خاصی را تصویر کند که من حیث المجموع شبیه اثر خواب بر هشیاری است. تنها راه برای فهم درست کارکرد واژه «بافتن» این است که ببینیم چگونه کل عبارت «آستین فرسوده و نخ‌نما را می‌بافد» به کار رفته تا چیزی غیر مستقیم درباره خواب بگوید. در دو نوع اول از چهار نوع تفسیر غیر اخباری که در کار بررسی آنهایم، گزاره‌های الهیات ذاتاً استعاری‌اند. اگر آنها دقیقاً این گونه مورد توجه قرار گیرند، اگر ما کلمه «ساختن» را از این جمله «خداوند آسمان و زمین را ساخته است» استخراج کنیم و بکشیم معنای بنفسه آن را بگوییم، به هیچ کجا نخواهیم رسید. کاری که باید بکنیم آنست که تصویر کل جمله را در نظر بگیریم و به چگونگی کارکرد آن به عنوان شیوه‌ای از بیان احساس امنیت یا به مثابه شیوه‌ای از ارائه این دیدگاه که از هر چیزی، در جهان می‌توان در جهت

غنی‌سازی زندگی انسانی استفاده کرد، توجه کنیم.

□

تفسیر عبادی

تفسیر عبادی از بحث‌های کلامی را با نقل پاسخ عالمانه و بسیار دقیق عضو عالی کلیسای انگلستان به سؤالی از یک دوست لادری به بهترین وجه می‌توان معرفی کرد. سؤال این بود که «چگونه شما می‌توانید به کلیسا بروید و همه چیزهایی را که مربوط به آیین عبادت است، بگویید؟» پاسخ: «من اینها را نمی‌گویم، به سرود می‌خوانم»، در این نظری که در مقام بررسی آنیم، عمل جمعی عبادی یک بستر طبیعی است که از سخن گفتن درباره خدا از درون آن سر برمی‌آورد. سخن درباره خصائل، کارها و تمایلات موجود شخصی فوق طبیعی، دارای معنایی است، به مثابه بخشی از عمل عبادی و تنها زمانی معنایی است که از بافت خود خارج شود. اگر ما این گفته را «خدا آسمان و زمین را خلق کرده است» بیانی بدانیم از یک باور درباره شیوه پیدایش اشیاء در واقع و آنگاه از خود بیرسیم این درست است یا نه؟ ما دچار گمراهی شده‌ایم. برای فهم این گفته باید آن را (یا نظیر آن را به صیغه دوم شخص مانند تو که آسمانها و زمین را آفریدی) به زمینه‌ای که این گفته در آن کاربرد دارد، بازگردانیم در این زمینه، (بافت) این کلمات برای تعیین هر چیزی به کار نمی‌روند، بلکه برای انجام کاری کاملاً متفاوت به کار می‌رود.

متأسفانه [نظر] حامیان این دیدگاه درباره اینکه این «کار متفاوت» چیست، هرگز کاملاً روشن نبوده است. واضحترین پیشنهادی که ارائه داده‌اند، آنست که سخن درباره خدا در راستای در اختیار نهادن چارچوبی تخیلی برای عبادت به ماکمک می‌کند. این سخن به صراحت این احساس فرد را بیان می‌کند که

کاری مهم در جریان است و به ماکمک می‌کند تا متناسب بودن یک پاسخ را در برابر پاسخ دیگر نشان دهیم. در بحث راجع به مراسم عشای ربّانی، به مثابه اجرای مکرر از خودگذشتگی یک خدای متشخص قادر متعال که شکل انسانی به خود گرفت و در مقام تصور آن به مثابه اتحاد خالص و تجدید [حیات] یافته جوهر چنین خدایی، شخص چارچوب مصوری از این عمل در اختیار می‌نهد که سنگینی محسوس موقعیت و نگرشها و امیدهایی را که به واسطه این مراسم بروز کرده است، ثبت کند و پرورش دهد. برخلاف این دیدگاه رایج، پیشفرض این موقعیت آنست که پرستش آیینی یک ارزش مستقلی جدای از ساختار کلامی دارد. معمولاً اینگونه تصور می‌شود که هر آیین مفروضی، حاوی نکته‌ای است، فقط اگر آموزه‌های کلامی خاصی، به شکل عینی درست باشند. اما در تفسیر عبادی، آموزه‌های کلامی به عنوان گزاره‌هایی که درباره آنها مسائل ناظر به درستی یا نادرستی به شکل صحیح مطرح شده باشند، قابل توجه نیستند. چون این آموزه‌ها به اهمیتشان در عبادت وابسته‌اند، گمان بر اینست که امر عبادی دارای ارزشی ذاتی در تشکیل و ارائه عواطف، احساسات و نگرشهای ارزشمند است.

□

اسطوره‌ها^۱

ارنست کاسیرر^۲ متوجه این نکته شده است که بنیاد مباحث دینی بر «شکل سمبلیکی» منحصر به فرد است که او آن را «اسطوره‌ای»^۳ اصطلاح می‌کند. او خاطر نشان می‌کند که اسطوره به خالصترین وجه در اسطوره‌های انسانهای بدوی شکل گرفت و بر شیوه‌ای از فهم و تفکر درباره جهان که اساساً با شیوهٔ رسوم ما متفاوت است، مبتنی است.

در این «آگاهی اسطوره‌ای» هیچ تفاوت دقیقی میان امور آفاقی (عینی) و امور انفسی (ذهنی) نیست. هیچ خط روشنی میان نماد و واقعیت^۴، میان آرزو و [انجام] عمل، میان فهم و خیال پردازی ترسیم نشده است. و نیز هیچ تفاوت دقیقی میان شیئی فی نفسه و واکنش عاطفی‌ای که آن شیئی برمی‌انگیزد، ایجاد نشده است؛ پاسخ عاطفی جزء لاینفک محیط تلقی می‌شود. در نتیجه، هیچیک از معیارهای متعارف ما دربارهٔ حقیقت یا عینیت به کار نمی‌آید. واقعی‌تر هر چیز دیگر آنست که چه چیزی شدیدترین واکنش عاطفی را برمی‌انگیزد و علی‌الخصوص چه امری مقدس‌تر از هر امر دیگری احساس می‌شود؟ (تقابل اساسی تفاوت مذهبی، غیر مذهبی است) آگاهی اسطوره‌ای، سازماندهی خاص خود را در باب زمان و مکان دارد. به طور مثال، هیچ تمایزی بین موقعیت و آنچه این موقعیت را به خود اختصاص داده، نمی‌گذارد، به هر موقعیت فضایی، ویژگی کیفی‌ای اعطا شده است و نفوذ خود را به این اعتبار اعمال می‌کند. در دیدگاه کاسیرر و پیروان او مثل خانم سوزان لنگر^۵، الهیات مدققانه، نمایانگر توافقی غیر آسان بین شیوهٔ تفکر علمی و اسطوره‌ای است و به همین اعتبار، بدون توجه به اینکه چگونه از مبادی خویش ایجاد شده است، قابل فهم نیست. این الهیات اساساً برای جهان‌بینی اسطوره‌ای است که تلاش مذبح‌خانه‌ای کرده‌اند تا به آن «پرداخت ثانوی» ای دهند تا برای انسانهای عقلگرا مقبول افتد و به قضاوت معیارهای خریدگرایانه، این دیدگاه نه فقط بی دلیل است که بی معناست.

1 - Myths.

2 - Ernst cassirer.

3 - Mythical.

4 - object.

5 - Susanne Langer.

عرفان^۱

فیلسوفان و متکلمان در سنت عرفانی، روایت‌هایی از این نوع چهارم تفسیر را پیشنهاد کرده‌اند که کلام را تجلی تأخیر فرهنگی نمی‌داند. در نظر عارف، تنها راه ارتباط با خدا، [از راه] تجربه عرفانی است و این تجربه از خدا به عنوان واحدی وصف‌ناپذیر پرده برمی‌دارد. عارف در تجربه عرفانی مستقیماً می‌تواند خدا را شهود کند، اما از آنجاکه در وجود واحد مطلق تمایز وجود ندارد و از آنجاکه در هر گزاره‌ای که ما می‌توانیم بیان کنیم چیز خاصی بر او حمل می‌شود، مثلاً حکمت نه قدرت [از این رو] هیچ گزاره‌ای درباره او صدق نمی‌کند. نهایت کاری که ما در زبان می‌توانیم بکنیم، آن است که مخاطبان خود را به روش تجربه‌ای که شیوه منحصر به فرد دستیابی است. هدایت کنیم. حامیان این دیدگاه، گاهی از زبان الهیاتی به عنوان [زبان] «سمبلیک» سخن می‌رانند، اما این با نوع دوم نظریه‌ای که ما در اینجا داشتیم متفاوت است، از این حیث که، در اینجا هیچ راه روشنی برای تعیین اینکه گفته‌های الهیاتی رمز چه چیزی‌اند، وجود ندارد و لذا جای این سؤال هست که آیا باید اصطلاح «سمبل» را بکار برد؟ یک سمبل، معمولاً نمادی از چیزی است. در واقع، در این دیدگاه به زحمت می‌توان به وضوح مشخص کرد که انتظار چه عملی از گفته‌های دینی می‌رود. می‌گویند که این گزاره‌ها به واقعیت الوهی وصف‌ناپذیر «اشاره دارند»، «شمایی از آن را نشان می‌دهند» یا «بر آن دلالت دارند». اما همه این تعابیر مبهم باقی می‌ماند.

در سال‌های اخیر دو تلاش چشمگیر در جهت توسعه بیشتر این دیدگاه شده است. دلبلیو. تی. استیث^۲ در کتابش *زمان و جاودانگی* (۱۹۵۲) کارکرد اصلی

زبان دینی را تجدید خاطرۀ تجربه دینی یا تجدید پژوهش‌های بی‌رمق ناشی از تجربه، دانست. ابتدا، این تعبیر، یک تعبیر ذهنی به نظر می‌آید، که خدا از آن حذف شده است. اما، همانگونه که دقیقاً استیث خاطر نشان می‌کند در سنت عرفانی این، یک اصل موضوع است که هیچ تفاوتی در تجربه عرفانی بین ذهن و عین نمی‌توان یافت و بنا به این ادله او نیز از اینکه تفاوتی ایجاد کند ابا دارد. گرچه استیث در توجه به تجربه عرفانی به عنوان امری وصف‌ناپذیر با سنت عرفانی هم‌معنا می‌شود، [اما] او از چنین موضع رسمی عدول می‌کند به حدی که نشانه‌هایی از ابعاد این تجربه را که گفته‌های الهیاتی مختلف پدید می‌آورند، ارائه می‌کند. «خدا حقیقت است» برانگیزنده احساس الهامی است، «خدا بی‌نهایت است» برانگیزنده احساس کلیت و شمولیت اوست، «خدا دوست داشتنی است» برانگیزنده سرشت لذت‌بخش و پرشور تجربه [باطنی] است و «خدا واحد است» برانگیزنده وحدت مطلق تجربه و احساس اضمحلال همه تفاوت‌هاست.

پل تیلیخ^۳، گرچه نه به صورت مستقیم در سنت عرفانی جای نمی‌گیرد، با مسائلی مشابه اینها در تفسیرش از زبان دین مواجه شده است. او معتقد است که آموزه‌های الهیاتی «نماد» یک واقعیت نهایی‌اند، «وجود فی حدنفسه» که درباره آن به معنای حقیقی چیزی نمی‌توان گفت جز اینکه به لحاظ فلسفی، امر نهایی است. در تلاش برای ایضاح کارکرد زبان دین، تیلیخ، این اندیشه را می‌آورد که زبان دینی بیان «دلبستگی فرجامین» است؛ ترکیبی از شیفتگی، تعهد

1 - Mysticism.

2 - W. T. Stace.

3 - Paul Tillich.

و جهت یابی که بر چیز غیر نهایی [غایی] متمرکز شده است، یک موجود انسانی، یک ملت یا یک خدای فوق طبیعی. عبارات دینی که به معنای حقیقی به چنین متعلق نسبتاً ملموس «دلبستگی فرجامین» اشاره دارد، بیانگر احساس تقدسی است که چنین موضوعاتی به مثابه «تجلی» وجود فی نفسه واجدند. اما اینکه دقیقاً چه می شود که چنین موضوعی «تجلی» یا «سمبل» وجود فی نفسه تلقی می شود، تیلیخ هرگز آن را واضح نمی کند. دقیقاً چه چیزی برای چنین موضوعی «تجلی» یا «سمبل» وجود فی نفسه تلقی می شود، تیلیخ هرگز آن را واضح نمی کند.

ضعف اساسی این تفاسیر عرفانی و اسطوره‌ای، ناکامی در ارائه فرضیه واضحی درباره کارکرد زبان دین است. حتی تصور کاسیرر از «تفکر اسطوره‌ای» آنقدر بسط نیافته است که روشن کند متدینان معاصر وقتی سخن از خدا می گویند، مرادشان چیست. موضوعهای دیگر بیشتر معقولند و همه آنها مبتنی بر جنبه‌های مهم کاربرد زبان در دین اند. اما به نظر می رسد هر کدام با رساندن جنبه منتخب شان به مقام مرجعیت مطلق، غازی را که تخم طلایی می گذارد، کشته اند. شکی نیست که در صحبت از خدا، انسانهای متدین احساسات مختلفی ابراز می کنند، آرمانهای اخلاقی ارائه می دهند و به شرح و تفصیل چیزی می پردازند که در مراسم عبادت جریان دارد. اما اصلاً روشن نیست که همه آنها این نوع زبان را به کار می بردند، اگر از حقیقت عباراتی که می گویند، مطمئن نمی بودند. چرا باید احساس امنیت را با این گفته بیان کنم که «خداوند آسمان و زمین را خلق کرد» مگر آنکه معتقد باشم یا حداقل اندک تمایلی به این اعتقاد داشته باشم که جهان فیزیکی، به عنوان یک واقعیت عینی، هستی اش در گرو فعالیت خلاقانه یک خدای شخصی

فوق طبیعی است. بعلاوه، چرا باید من ملتزم به نگرشها و اعمالی باشم که با چنین ادعایی همعنان است؟ مگر اینکه به حقیقت آن معتقد باشم.

کارکرد عبارت سازی، سنگ بنایی است که همه کارکردهای دیگر بر آن مبتنی می شوند و اگر کسی مطمئن باشد که عبارتهای الهیاتی غلط یابی معنایند و هنوز هم بخواهد به بیانات سنتی دینی معتقد باشد، می تواند تفسیر نوینی را از گفته های دینی به مثابه بیان احساسات یا نمادسازی واقعیات طبیعی پیشنهاد کند. اما پیشنهاد گزینش یک تفسیر خاص باید از این ادعا که تفسیر پیشنهاد شده، به درستی شیوه فهم متعارف آموزه ها را نشان می دهد، تفکیک گردد.

به نظر می رسد، سخن از خدا پیچیده تر از آن است که هر یک از نظریه های موجود بدان اعتراف کرده اند. بحث اجمالی فوق درباره لوازم، به لحاظ تجربی قابل آزمون، این نکته را روشن می سازد. احکام الهیاتی، کارکردهای زبانی بسیار عدیده ای را که با یکدیگر ارتباط وثیق دارند، به انجام می رسانند. با این گفته که «خدا که جهان را خلق کرد، ناظر به همه امور انسانهاست» مؤمن به دیدگاه کلی خاصی درباره اساس نهایی جهان التزام می ورزد، توقعات خاصی را در باب وضع نهایی امور جهان به زبان می آورد که شاید بسیار مبهم باشد. احساس اساسی امنیت در زندگی را بیان می کند و ملتزم می شود که برای تقرب به خدا به عبادات و مناسک خاصی دست یازد و این کارکردها ذاتاً به یکدیگر وابسته اند. آنچه مورد نیاز است، توصیف روابط میان این کارکردهاست، توصیفی که به اندازه پیچیدگی خود موضوع بحث، پیچیده باشد.