

A critical look at religious experience from the perspective of Lakoff and Johnson's conceptual metaphors approach

Jalal Paykani*

Kaweys Sure**

Abstract

Scientific explanations of religious experience are a serious challenge for religious experience. In the second half of the 20th century, cognitive science has involved itself with the issue of religion. Among the approaches of this knowledge, the conceptual metaphor approach of Lakoff and Johnson has a special place; Especially the claim of the thinkers of this field that the mind is basically physical and abstract concepts are mostly metaphorical is a very serious challenge for religious experience. In examining the critical view of the approach of conceptual metaphors, we will notice the results that are in favor of the approach of religious experience; Due to the religious experience, the generalization and convergence of the central metaphor is degraded. On the other hand, religious experience makes us believe that even with lived experience, religious matters are not basic or objective categories that do not require metaphors. On the other hand, by examining the religious experience, we are convinced to believe that man, as a being who has the ability to perceive metaphysical matters, inevitably has a non-physical essence; Because the understanding of metaphysical matters requires dimensions beyond the physical dimension. In this research, the aim is to examine the view of this approach to religious experience and against those who defend religious experience.

Keywords: Conceptual metaphors, cognitive science, physicality, religious experience.

* Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payame Noor University, Iran,
jpaykani@yahoo.com

** Ph.D. in philosophy of religion, Graduate Studies Center of Payame Noor University of Iran (Corresponding
Author), skaweys@yahoo.com

Date received: 27/03/2024, Date of acceptance: 18/07/2024



Introduction

Scientific explanations of religious experience are a serious challenge for religious experience. In the second half of the 20th century, cognitive science has involved itself with the issue of religion. Among the approaches of this knowledge, the conceptual metaphor approach of Lakoff and Johnson has a special place; Especially the claim of the thinkers of this field that the mind is basically physical and abstract concepts are mostly metaphorical is a very serious challenge for religious experience. In examining the critical view of the approach of conceptual metaphors, we will notice the results that are in favor of the approach of religious experience; Due to the religious experience, the generalization and convergence of the central metaphor is degraded. On the other hand, religious experience makes us believe that even with lived experience, religious matters are not basic or objective categories that do not require metaphors. On the other hand, by examining the religious experience, we are convinced to believe that man, as a being who has the ability to perceive metaphysical matters, inevitably has a non-physical essence; Because the understanding of metaphysical matters requires dimensions beyond the physical dimension. In this research, the aim is to examine the view of this approach to religious experience and against those who defend religious experience.

Method and material

The research was done with descriptive research method. First, conceptual metaphors have been examined with the approach of George Lakoff and Mark Johnson, and then known religious experiences have been discussed. In the next step, a critical look at conceptual metaphors for religious experience and possible answers from philosophers of religion is included.

The view of the metaphor-oriented approach in science or cognitive sciences is an experimental view, the aim of which is to deal with the cognitive aspect of language. The mentioned approach in cognitive linguistics is also called empirical realism. The study course of this linguistic approach is interdisciplinary; In this way, by studying the language, he intends to respond to the ontological and epistemological developments in dealing with the relationship between religious experience and language. If the basis of this approach is the above view, this view in dealing with religious experience will lead to a multi-directional interaction, which in the view of philosophers and thinkers, the metaphor-oriented approach will end in physical experience and physicality view. In this chapter, while dealing with the main and secondary issues, the author's main goal,

which is to investigate the role of conceptual metaphors in explaining religious knowledge, is clarified.

Result and Discussion

The results of this research indicate that conceptual metaphors are not 100% applicable to the issue of experience and religious experiences and the language of reporting the aforementioned experiences, and since there are possibilities of disconfirming the rule of metaphorical language, it cannot be accepted. Although the main representatives of conceptual metaphors approach believe that this approach (metaphor-based approach) has self-evident principles, but on the other hand, they do not know it completely and without exception that this self-sewing issue is self-evident and indisputable.

Conclusion

It does not seem that the philosophers of the metaphor-oriented approach are in the direction of developing a better interaction between science and religion, or that they want to consider the interaction between conceptual metaphors in scientific knowledge and the problem of religious experience. ; Rather, with the attitude that especially the philosophers of the metaphor-oriented approach have taken, they intend to show that the examples of knowledge of religious experience are abstract things that the human mind simulates on the basis of empirical and tangible things. And in a sense, religious experiences are made from empirical facts, and for this purpose, the mind attributes imaginary schemas from physical objects to metaphysical and extrasensory matters; At the same time, this relationship is completely virtual and metaphorical. Based on the ontological results of this approach, it cannot be assumed that the religious experience indicates and observes the truth in recognizing the examples of religion, and hence the language that is used to give meaning to religious propositions. It has been purely unreal and virtual.

Bibliography

- Asghari, Mohammad Javad (2013) Proof of religious experience, Qom, University of Religions and Religions Publications. [in Persian]
- Jurjani, Sharif (2015) Definitions, translated by Hasan Seyed Arab, Sima Noorbakhsh, Tehran, Forozan Rooz Publishing. [in Persian]
- Qasim Zadeh, Habibullah (2018) An introduction to the study of metaphor/drop in Nahaneh Khaneh Sadaf, Tehran, Arjamand Publishing. [in Persian]

- Ghaemina, Alireza (2017) *Conceptual metaphors and spaces of the Qur'an*, Tehran, Publications of the Institute of Islamic Culture and Thought. [in Persian]
- Geivett R. Douglas and Sweetman Brendan, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, (1396) *roykardehaye moaser dar maraft shenasi dini*, tarjimeh cpehesham marvarid, taharan, neshar ni. [in Persian]
- Molly, Karamet (2004) *Freud-Lacan's Basics of Psychoanalysis*, Tehran, Ney Publishing. [in Persian]
- Nilipour, Reza (2018) *The Third Revolution in Linguistics*, Tehran, Hermes Publications. [in Persian]
- e.g. Feldman, J. and Narayanan, S. (2004). Embodied meaning in a neural theory of language. *Brain and Language*, 89(2): 385–392
- Kovecses, Zoltan (2017), *Metaphor a practical introduction*, New York, oxford University.
- Lakoff, George (1980; Afterword 2003), *Metaphors we live by*, Mark Johnson (2 ed.), University of Chicago Press, p. p. 3,
- Lakoff, George and Johnson, Mark (1999) *Philosophy in the Flesh; The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, basic books, New York.
- Hich, John (1989) *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, New Haven and London: Yale University Press.
- Otto, Rudolf (1957), *The Idea of the Holy*, translated by gohn, w. Horvey, London.

نگاه انتقادی به تجربه دینی از منظر رویکرد استعاره‌های مفهومی لیکاف و جانسون

جلال پیکانی*

کاویس سوره**

چکیده

تبیین‌های علمی از تجربه‌ی دینی چالش جدی برای تجربه‌ی دینی است. در این راستا در نیمه‌ی دوم قرن بیستم علوم‌شناختی نیز خود را با مسئله‌ی دین درگیر کرده‌است. در بین رویکردهای این دانش رویکرد استعاره‌های مفهومی لیکاف و جانسون از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ بالاخص ادعای اندیشمندان این حوزه مبنی بر این‌که ذهن اساساً جسمانی است و مفاهیم انتزاعی عمدتاً استعاری هستند چالشی بسیار جدی برای تجربه‌ی دینی است. در بررسی نگاه انتقادی رویکرد استعاره‌های مفهومی متوجه نتایجی خواهیم شد که به نفع رویکرد تجربه‌ی دینی است؛ بواسطه‌ی تجربه‌ی دینی تعمیم و همگرایی استعاره محوری تنزل پیدا می‌کند. از طرفی تجربه‌ی دینی باعث می‌گردد که باور داشته باشیم که حتی با وجود تجربه‌ی زیسته، امر دینی از مقوله‌ی سطح پایه و یا مقولات عینی نیستند که نیازی به استعاره سازی نداشته باشد. از طرفی با بررسی تجربه‌ی دینی متقاعد می‌شویم که باور داشته باشیم که انسان به عنوان موجودی که توانایی ادراک امور متافیزیکی را دارد ناگزیر دارای ذات غیر جسمانی است؛ چرا که درک امور متافیزیکی به ابعادی فراتر از بعد جسمانی نیاز دارد. در این پژوهش هدف بررسی نگاه این رویکرد به تجربه‌ی دینی و در مقابل دفاع قائلین به تجربه‌ی دینی است.

کلیدواژه‌ها: استعاره‌های مفهومی، علوم‌شناختی، بدنمندی، تجربه‌ی دینی.

* استاد تمام، فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، ایران، jpaykani@yahoo.com

** دکترای، فلسفه دین، مرکز تحصیلات تکمیلی، دانشگاه پیام نور، ایران (نویسنده مسئول)، skaweys@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۸



۱. مقدمه

قائلان به رویکرد استعاره‌های مفهومی بر این باورند که در معرفت‌شناسی هرگاه متعلق باور امری غیر حسی باشد، ناگزیر بواسطه‌ی یک استعاره فهم می‌شود و نتیجه این که هر آنچه با زبان استعاری بیان می‌شود، امر غیر حسی است و حقیقی نخواهد بود. این حکم بدون شک منتهی به فیزیکیالیسم خواهد شد. مفاهیم در نگاه این رویکرد به دو قسمت تقسیم می‌شود: مفاهیم برگرفته از تجربه‌های حسی که با زبان حقیقی از آن‌ها تعبیر می‌شود و مفاهیم تجربه‌های غیرحسی و توصیف‌ناپذیر و در مقابل زبان غیرحقیقی. با این توضیح مشخصاً رویکرد استعاره‌های مفهومی غیر مستقیم در تضاد با اندیشه‌ی تجربه‌ی دینی قرار می‌گیرد؛ چرا که قائلین به تجربه‌دینی از سویی تجربه‌ی خود را حقیقی می‌پندارند و از سوی دیگر زبان تعبیر از این تجربه نزد آن‌ها عمدتاً استعاری است. اکنون اگر زبان اندیشمندان رویکرد تجربه‌ی دینی استعاری باشد، باید بتوانند توجیه لازم را در راستای تایید حقیقت تجربه‌ی دینی ارائه دهند، که در این صورت چالشی جدی برای رویکرد استعاره‌های مفهومی خواهد بود. در صورت عدم امکان آوردن شرط لازم و کافی از سوی قائلین به رویکرد تجربه‌ی دینی زبان این حوزه مجازی و تجربه‌ی دینی غیر حقیقی و مالا نامعتبر خواهد بود. در این پژوهش تلاش شده تا نشان داده شود که متعلق تجربه‌ی دینی خود از سنخ امور متافیزیکی است که ناگزیر زبان تعبیر از آن نیز نمی‌تواند با مصداق‌های رویکرد استعاره‌های مفهومی مطابقت داشته باشد. از این لحاظ نمی‌توان ایراد وارده از سوی رویکرد مذکور را به چالش گرفت. اما از طرفی محدودیت‌هایی در خود رویکرد استعاره‌های مفهومی وجود دارد که منجر به این می‌شود نتوانیم ادعای رویکرد مذکور مبنی بر حقیقی بودن و غیر حقیقی بودن زبان تجربه‌ی دینی در صورت استعاری بودن و یا نبودن را بپذیریم چرا که موارد استثنا در این رویکرد وجود دارد. از این رو در این پژوهش ضمن ایرادهای وارده به رویکرد استعاره‌های مفهومی در اصولی که از سوی نمایندگان آن ارائه شده است به این مسئله هم می‌پردازد که این‌گونه نیست که هر زبان استعاری ضرورتاً منتهی به غیرحقیقی بودن شود. ساختار این پژوهش به ترتیب عبارت است از: در بخش اول به تعریف رویکرد استعاره‌های مفهومی پرداخته شده است. سپس در ادامه به مهم‌ترین تعاریف رویکرد تجربه‌های دینی پرداخته شده است. در قسمت سوم نگاه انتقادی قائلین رویکرد استعاره‌های مفهومی به تجربه‌ی دینی تحلیل و تبیین می‌شود. در انتهای مقاله نیز نتایج این نگاه انتقادی و در مقابل پاسخ‌های قائلین به تجربه‌ی دینی ذکر می‌گردد.

۲. رویکرد استعاره‌محور یا استعاره‌های مفهومی (Conceptual metaphor) چیست؟

در راستای تلاش‌های اندیشمندان حوزه‌ی علوم‌شناختی در اواخر سده‌ی بیستم، رویکردی به نام استعاره‌های مفهومی شکل گرفت. شکل‌گیری رویکرد مذکور بیشتر مدیون تلاش‌های جورج لیکاف (۱۹۵۰-) و مارک جانسون (۱۹۶۰-) بود؛ در ادامه پیروان این اندیشه توانستند همراستا با لیکاف و جانسون موفقیت‌های زیادی کسب کنند. تلاش اندیشمندان این حوزه عمدتاً صرف رسیدن به شمولیت فراگیر این رویکرد در تمام حوزه‌های فهم بشری بوده است. ضمناً اشاره به این نکته مهم است که رویکرد استعاره‌محور در علوم‌شناختی در ذیل معناشناسی شناختی (Cognitive semantics) تقسیم‌بندی می‌شود.

وقتی لیکاف نظریه‌ی «استعاره‌های مفهومی» را مطرح کرد نقطه‌ی قوتی شد تا فلاسفه‌ی تجربی‌باور علوم‌شناختی با تمسک به ارائه‌ی تبیین‌های علمی و موثق در زبان‌شناسی، در مقابل فطری‌گرایی چامسکی و عقل‌گرایی فلسفه‌ی قاره‌ای بایستند. لیکاف و همکارش مارک‌جانسون در کتاب «استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم»^۱ گامی موثر در زبان‌شناسی شناختی ارائه دادند به نوعی که آن را دومین انقلاب معرفت‌شناسی در زبان‌شناسی نامیدند.

در انقلاب اول شناختی، نوام چامسکی پیشنهاد تحول در مطالعات زبان‌شناسی با تکیه به تحلیل‌های صوری از ساخت نحوی زبان بود^۲، ولی در انقلاب دوم شناختی جورج لیکاف این پیشنهاد را با تکیه به شیوه‌ی معنی‌دار شدن زبان و شناخت به عهده گرفت. جورج لیکاف که در دامان انقلاب زبان‌شناسی چامسکیایی پرورش یافته بود، پس از مدتی تعمق در اصول انقلاب زبان‌شناسی، شیوه‌ی تحلیل صوری و مبانی فلسفه‌ی تحلیلی برای دسترسی به قانونمندی‌های نحوی جمله‌های زبان انسان را ناکارآمد یافت و با گروهی از همفکران خود علیه بی‌توجهی به هویت معنایی زبان عَلم اعتراض برافراشت. (نیلی پور، ۱۳۹۸: ص ۲)

پرسشی که شاید بسیار مناسب است در اینجا مطرح گردد این است که ارتباط زبان‌شناسی و علوم اعصاب در علوم‌شناختی چه زمانی مطرح شد؟ در علوم‌شناختی در همان زمان که رویکرد زبان‌شناسی شناختی کار خود را بر مبنای «ذهن بدنمند»^۳ آغاز می‌کند، مسئله‌ی مغز، کارکرد مغز و ساختار مغز در دست بررسی است. در همین زمان لیکاف در کتاب «قلمرو تازه‌ی علوم شناختی»^۴ مسئله‌ی بدنمندی را که بر روی کارکرد و حتی ساختار مغز تاثیر گذار است مطرح می‌کند. لیکاف و «جری فلدمن» (Jerome A. Feldman) در حالیکه بر روی طرح تحقیقاتی «پیوندگرایی ساختارمند» (Construction connectionism) کار می‌کنند متوجه این نکته

می‌شوند که آنچه را که آنها و البته «سوینی نارایانان» (sunny Narayanan) روی آن کار می‌کنند همان پدیده‌ی «نمود» (Aspect) است که در زبان‌های طبیعی وجود دارد. «ویژگی نورونی نمود در زبان‌های طبیعی به معنی رویدادها و اعمالی که در خارج انجام می‌دهیم مربوط می‌شود» (نیلی پور، ۱۳۹۸: ص ۲۷). لیکاف این پدیده را همان بدنمندی در حرکت و برنامه‌ریزی حرکتی می‌داند. بدنمندی در برنامه‌ریزی حرکتی و پی‌بردن به منطق بدنمندی که تقریباً اساس استعاره‌های مفهومی را شکل می‌دهد. این شواهد در مطالعات مغز و «نوروساینس» (Neuroscience) شکل گرفت و به همراه شواهد مربوط به قالب‌های معنایی و استعاره‌های مفهومی که لیکاف و همکارانش در مطالعات خود پیش کشیدند همه پشتوانه‌ی بدنمندی داشتند (نیلی پور، ۱۳۹۸).

کار اصلی لیکاف و مارک جانسون با کتاب «استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم» آغاز گردید. در این کتاب، لیکاف و جانسون حضور فراگیر استعاره را در زندگی روزمره آشکار می‌کنند. آن‌ها استدلال می‌کنند که استعاره‌ها تنها ابزاری برای زیبایی آفرینی ادبی نیستند، بلکه (استعاره‌ها) علت تجربه‌ی ما هستند. بعد از لیکاف و جانسون، دیگر پژوهشگران این حوزه پروژه‌های تحقیقاتی خود را برای یافتن شواهدی در راستای تایید گفته‌های لیکاف و جانسون دنبال کردند. این فعالیت‌ها در چهارچوب زبان‌شناسی شناختی صورت گرفت. در سال ۱۹۹۹، لیکاف و جانسون یافته‌های خود را به فلسفه نیز تعمیم دادند و در نهایت در کتاب فلسفه‌ی جسمانی با عنوان کوتاه «Philosophy in the Flesh» ادعا می‌کنند که ما نیاز به ساختار شکنی و بازسازی دوباره‌ی فلسفه‌ی غرب داریم زیرا مفروضات پیشینی آن با یافته‌های اخیر نظریه‌ی استعاره‌های مفهومی نشان می‌دهد که فیلسوفان پیشین به دلیل در نظر نگرفتن این نکته که استعاره‌ها چه میزان تاثیر گذارند، راه ۲۵۰۰ ساله‌ی فلسفه را بیراه پیموده‌اند. احتمالاً بتوان به طور عمده استدلال کرد که آن‌ها معتقدند افکاری که توسط فلاسفه در کتاب‌های مختلف تالیف و تدوین شده است همگی این حقیقت را نادیده گرفته‌اند که آن یافته‌هایی که در ذهن تجسم یافته است، بیشتر افکار ناخودآگاه هستند و مفاهیم انتزاعی تا حد زیادی استعاری هستند. جایی که ادعای آنها در سال ۱۹۸۰ تا حد زیادی توسط شواهد زبان‌شناختی اثبات می‌شود و این ادعای اخیر آن‌ها نیز در سال ۱۹۹۹ با شواهد تجربی همگرا توسط دیگر دانشمندان علوم‌شناختی پشتیبانی می‌شود (critical review of embodied realism: disruption, continuity, and rhetoric responsibility) از آن زمان تا حال حاضر تحقیقات و نتایج روی نظریه‌ی

نگاه انتقادی به تجربه دینی از منظر رویکرد ... (جلال پیکانی و کاویس سوره) ۱۶۱

استعاره‌های مفهومی روزبروز وسعت بیشتری داشته است و اگر چه انتقاداتی در بین بوده است اما در مجموع نتایج نظریه‌ی استعاره‌های مفهومی خیره کننده بوده است.

مسیری که استعاره در غرب پیموده است عمدتاً با آرای ارسطو آغاز گردید. ارسطو استعاره را امری در حوزه‌ی زیبایی‌شناسی قلمداد می‌کند (ارسطو، فن شعر) اما در دوره‌های اخیر تقسیم بندی دیگری به میان آمده است که احتمالاً زودتر ما را به هدف بررسی تاریخی استعاره‌محوری نزدیک کند.

تا پیش از مکس بلک (Max black) (۱۹۹۳-۱۹۶۲) تمام بلاغیون و فلاسفه‌ای که در باب استعاره سخن گفته‌اند از دو زاویه و با دو مقیاس به مسئله نگریسته و پرداخته‌اند؛ یا استعاره را جانشینی کلمه‌ای بجای کلمه‌ی دیگر می‌دانند که به آن نظریه جانشینی (Substitution theory) می‌گویند و یا استعاره را مقایسه‌ی بین دو عنصر بر اساس شباهت بین آنها می‌دانند که به آن نظریه مقایسه‌ای (Comparison theory) می‌گویند (به نقل از قاسم‌زاده، ۱۳۹۸: صص ۳۵، ۳۴). از این رو با کاوش در سیر تاریخی ماهیت استعاره احتمالاً تا زمان مکس بلک به این دو نظریه برسیم. اما بلک نظریه‌ی دیگری را مطرح می‌کند که به نوعی جمع‌بندی بین این دو نگرش است و آن نگرش تعاملی (Interaction view) است. از نظر بلک استعاره از تعامل دو موضوع مشخص و جدا از هم حاصل می‌شود. در جریان این تعامل، کلمه‌ای که در نقش هسته یا کانون عمل می‌کند، در یک زمینه، متن یا بافت که او آن را چهارچوب می‌نامد، ظاهر می‌شود... بر اثر تعاملی که در این چهارچوب بین کلمه مورد نظر و سایر کلمات وجود دارد معنای جدیدی آفریده می‌شود (همان، ص ۳۹). بر مبنای یافته‌های موجود مسلماً می‌توان گفت که تا پیش از دیدگاه بلک نگاه بلاغیون و فلاسفه عمدتاً از زاویه زیبایی‌شناسی بوده است که در مواقع بسیار زیادی منتهی به شناختی نمی‌شود. اما آنچه که از قرن بیستم در باب استعاره آغاز می‌گردد نگاهی شناختی است. چنانچه اگر دقت داشته باشیم نکته‌ی مهم در تعریف بلک نیز همین جنبه‌ی شناختی آن است. نتیجه‌ی استدلال این دیدگاه اگر چه با دیدگاه لیکاف و جانسون متفاوت است اما به نوعی دو دیدگاه شناختی هستند که از دو فرایند منطقی جداگانه حاصل می‌آیند.

در نیمه‌ی دوم قرن بیستم استعاره با اندیشه‌ی فلاسفه‌ی علوم شناختی جدا از جنبه‌ی بلاغی و زیبایی‌شناسی وارد حوزه‌ی مفهومی و شناختی گردید. استعاره‌ی مفهومی اصطلاحی است در زبان‌شناسی شناختی که به فهمیدن یک ایده یا یک حوزه‌ی مفهومی بر اساس ایده یا حوزه‌ی مفهومی دیگر اشاره می‌کند. به‌عنوان مثال، هنگامی که می‌گوییم «قیمت‌ها بالا می‌رود»، از مفهوم

«بالا رفتن» در حوزه‌ی مفهومی «جهت‌ها» برای درک «کمیت‌ها» استفاده می‌کنیم. یک حوزه‌ی مفهومی می‌تواند متشکل از هرگونه سازمان‌دهی منظم تجربیات انسانی باشد. زبان‌های مختلف به شکل منظمی از استعاره‌های یکسانی استفاده می‌کنند؛ مثلاً در زبان انگلیسی نیز گفته می‌شود (The prices are rising) «قیمت‌ها بالا می‌رود». به نظر می‌آید دلیل این امر وجود پایه‌های مفهومی مشترک بین انسان‌ها باشد. این موضوع خود به فرضیه‌ای منجر شده که بر اساس آن می‌گویند امکان دارد تناظری بین حوزه‌های ادراکی و شبکه‌های نورونی مغز وجود داشته باشد (Feldman, 2004: pp. 385-392). بررسی این ایده و فرایندهایی که زیرساخت‌های آن را تشکیل می‌دهند نیز اولین بار به صورت گسترده‌ای توسط جورج لیکاف و مارک جانسون در کتاب (Metaphors We Live By)، مطرح شده است. این مفاهیم تحت عنوان «آمیزش مفهومی» یا «قیاس» نیز مطالعه شده‌اند.

لیکاف و جانسون دیدگاه رایج در مورد استعاره را، که آن را خصیصه‌ای مختص زبان، ابزار تخیل شاعرانه و آرایه‌ای بلاغی و گونه‌ای از کارکرد غیر معمول زبان می‌دانند، زیر سؤال می‌برند. به گفته‌ی لیکاف و جانسون، استعاره به حوزه‌ی زبانی محدود نیست و سرتاسر زندگی روزمره، از جمله حوزه‌ی اندیشه و عمل انسان‌ها را دربر گرفته است: «نظام مفهومی هر روزی ما، که بر اساس آن فکر و عمل می‌کنیم، ماهیتی اساساً مبتنی بر استعاره دارد» (Lakoff, 2003: p3). در استعاره‌های مفهومی «حوزه مفهومی‌ای که ما برای فهم حوزه مفهومی دیگر عبارات‌های استعاری را از آن استخراج می‌کنیم حوزه مبدا نامیده می‌شود و حوزه مفهومی‌ای که به این ترتیب فهمیده می‌شود حوزه هدف است» (Kovecses, 2017: 20).

استعاره‌های مفهومی تاریخ استعاره را به دو بخش تقسیم کرده است: ۱. استعاره در تعریف کلاسیک و ۲. استعاره در تعریف فلاسفه‌ی شناختی. در مورد تعاریف این دو می‌توان به طور کلی گفت که شاخه‌ی کلاسیک معتقدند:

أ. استعاره مسئله‌ی واژگان است، نه اندیشه. استعاره زمانی است که واژه در معنای اصلی خود به کار نمی‌رود؛

ب. زبان استعاری بخشی از زبان متعارف معمولی نیست. در عوض، زبان جدیدی است که نوعاً در شعر، در تلاش‌های بلاغی و خطابه‌ها برای ترغیب و در کشفیات علمی به کار می‌رود؛

ج. زبان استعاری انحرافی است. در استعاره واژه‌ها با مضمون‌های خاص خود به کار نمی‌روند؛

نگاه انتقادی به تجربه دینی از منظر رویکرد ... (جلال پیکانی و کاویس سوره) ۱۶۳

د. عبارت‌های استعاری متعارف در زبان روزمره «استعاره‌های مرده» هستند، یعنی عبارت‌هایی که زمانی استعاری بوده‌اند اما اکنون به عبارت‌های لفظی تبدیل شده‌اند؛ ه. استعاره‌ها بیان‌گر شباهت‌ها هستند. یعنی، میان آنچه واژه‌ها معمولاً بیان می‌کنند و آنچه در کاربرد استعاری به آن اشاره دارند، شباهت‌های از پیشی وجود دارد (لیکاف و جانسون، ۲۰۱۵: ص ۱۸۴).

لیکاف و جانسون در کتاب مهم فلسفه‌ی جسمانی دلایلی در رد این اندیشه‌های کلاسیک (در بالا با شماره گذاری مطرح گردید) در سرتاسر کتاب ذکر می‌کنند؛ آنها معتقدند که با مثال‌های مختلف می‌توان در رد این الگوهای کلاسیک دلیل آورد. لیکاف و جانسون به کمک نگاهت استعاره‌ی مفهومی «عشق مسافرت است» در رد این الگوی استعاره‌های کلاسیک دلیل می‌آورند: اولاً در نمونه‌های «داریم در جا می‌زنیم» و «بر سر دوراهی قرار گرفتیم» قاعدتاً اگر استعاره در واژه‌ها، به تعبیری که در الگو و شماره‌ی ۱ آمده است، باشد؛ باید استعاره در دو نمونه‌ی آمده هر دو متفاوت باشد، اما این دو از نگاهت یکسان عشق مسافرت است تبعیت می‌کنند. دوماً این مسئله که زبان استعاری زبان معمولی نیست کاملاً اشتباه است. در همان مثال لیکاف و جانسون «داریم در جا می‌زنیم» و بر سر دو راهی قرار گرفتیم» مشاهده می‌کنیم که زبان کاملاً عادی و روزمره است. سوماً در همین مثال باز اگر دقت داشته باشیم زبان انحرافی نیست بلکه «زبان استعاری عادی و بهنجار است و نه انحرافی» (همان، ۱۹۱) در نمونه‌ی الگوی شماره‌ی ۴ استعاره‌ی مرده باید اشاره کرد که فقط در شکل بلاغی، استعاره گاهی از فرط تکرار ارزش معنابخشی و ارزش زیبایی‌آفرینی کم می‌شود اما نمی‌توان آن را استعاره مرده نامید چرا که همین استعاره که در نظریه‌ی کلاسیک آن را مرده به حساب می‌آورند در صورت هنجارگریزی ارزش زیبایی‌آفرینی دوباره پیدا می‌کند. برای نمونه در چهارچوب همان نگاهت عشق مسافرت است ممکن است در مثال راه عشق طولانی است استعاره‌ای کلیشه‌ای و البته نه مرده باشد اما در همان نگاهت «بز رو عشق طریقی راهزن است» ارزش معنایی دوباره پیدا می‌کند و لذا این مورد نیز از نگاه لیکاف و جانسون ناکام است. در رد الگوی شماره ۵ نیز که مبنای نظریه کلاسیک شباهت است اشاره به این مطلب ضروری است که لیکاف و جانسون منکر این نیستند که شباهت وجود دارد بالاخص که نگاهت‌ها مانند قالب‌هایی عمل می‌کنند که استعاره‌ها را بر قالب‌بندی استوار می‌دارند، اما صرفاً شباهت نیست. چنانکه در مثال ما «بز رو عشق طریقی راهزن است» هیچ عنصر مشترکی بین بز و عاشق نیست. اما در این مثال بز رو اشاره به راهی می‌کند که در مسیر عشق هموار گردیده‌است اما عاشق ضرورتاً بز نیست. با ذکر

مثال‌های مختلف البته می‌توان در باب تعریف استعاره بنا بر مبنای استعاره‌های مفهومی دلایلی
موجه ارائه کرد.

از این زمان به بعد با مطرح شدن نظریه‌ی استعاره‌های مفهومی کاملاً متفاوت‌تر به جنبه‌ی
زیبایی‌شناسانه‌ی استعاره نگاه گردید.

لیکاف و جانسون برخلاف بسیاری که معتقد بودند استعاره صرفاً ابزار تخیل شاعرانه یا
صنایع بلاغی است و از این رو به زبانی غیر از زبان عادی تعلق دارد، آنان بر این باور
بودند که استعاره نه تنها در زندگی روزمره و در زبان، بلکه در اندیشه و عمل ما نیز جاری
است. به عبارتی نظام مفهومی که ما در چهارچوب آن می‌اندیشیم و عمل می‌کنیم، ماهیتی
استعاری دارد (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ص ۱۳).

آنچه را که در باب تفاوت جنبه‌ی شناختی و ادراکی استعاره با جنبه‌ی زیبایی‌شناسانه‌ی آن
وجود دارد، این است که بدانیم در حوزه‌ی شناخت استعاره و کاربرد آن امری ناگزیر است ولی
در حوزه‌ی بلاغت صرفاً برای زیبایی‌آفرینی است و لذا گریز از آن ممکن است به خلاف
جنبه‌ی شناختی که البته لیکاف و جانسون و همکارانشان معتقدند در مقابل‌گیری از کاربرد
استعاره‌های مفهومی وجود ندارد. یعنی اگر بخواهیم از استعاره خود را تبرا کنیم به زبان و منطق
کاربرد قیاسی زبان لطمه وارد می‌گردد. چرا که انسان در چهارچوب زبان می‌تواند به خلق
مفاهیم پردازد و از آنجا که زبان نیز برای حکایت از امر واقع نیاز به قرینه‌ای دارد این قرینه
توسط ساختار مجازی زبان مهیا می‌گردد و می‌تواند به امر واقع به صورت نمادین وضوح
بخشد. اگر انسان بخواهد روایتی از مفهوم «عشق» ارائه دهد ناگزیر از کاربرد زبان به شکل
استعاری است. زبان خود به خود نمی‌تواند بدون تجربه‌ای ملموس و حسی به ساخت و
پرداخت کلمات پردازد و ناگزیر باید با مقایسه‌ای که با امور واقع انجام می‌دهد به اختراع و
خلق کلمه‌ای قرین با مفهوم مثلاً عشق پردازد هم از این رو به واژه‌ی «آتش» پناه می‌برد از این
رو برای خلق مفاهیم بالاخص انتزاعی ناگزیر از کاربرد مجازی و استعاری زبان هست. البته
پیش از لیکاف و جانسون نیز ژاک مری لاکان (Jacques Lacan) (۱۹۰۱-۱۹۸۱) به صراحت به
این مسئله اشاره کرده است که رویاها خود را با زبان استعاری و مجازی نشان می‌دهند (موللی،
۱۳۸۳)، ضمن آنکه این رویا در ناخودآگاه ما شکل می‌گیرد؛ اتفاقاً لیکاف و جانسون نیز در
کتاب فلسفه جسمانی ادعا می‌کنند که اندیشه عمدتاً ناخودآگاهانه است (لیکاف و جانسون،
۲۰۱۵). اما نکته‌ی مهمی که در تعاریف فوق مشهود است این است که این ادعا که اندیشه و

نگاه انتقادی به تجربه دینی از منظر رویکرد ... (جلال پیکانی و کاویس سوره) ۱۶۵

چه بسا رویا زبانشان استعاری است ما را سوق می‌دهد به طرف این نتیجه که نمی‌توان صرفاً با نگاه زیبایی‌شناسانه به استعاره پردازییم.

۳. تجربه دینی چیست؟

شاخه‌ای از مطالعات معرفت‌شناسی است که ذیل عنوان مستقل معرفت‌شناسی دینی (Religious Epistemology) صحبت می‌شود. در واقع در معرفت‌شناسی دینی یک نوع نگاه کاربردی به معرفت مد نظر است که حوزه‌ی مسائل آن پرسش‌های دینی است. «در معرفت‌شناسی از ویژگی‌های معرفت‌شناختی باورها از قبیل توجیه، معقولیت، تجویز، استحقاق و مانند آن بحث می‌شود و [البته] این ویژگی‌ها به طور خاص در مورد باورهای دینی مطرح می‌شوند» (گایوت و اسویتمن، ۱۳۹۶: ص ۱۳) منظور از کاربردی بودن معرفت در باور دینی این است که معرفت‌شناسی دینی نشان می‌دهد که جنبه‌های مختلف تعریف معرفت به طور کاربردی در دین می‌تواند چگونه ارزیابی گردد (پویمن، ۱۳۹۶: ص ۶۱۴). رابرت آئودی گزاره‌های مطروحه در معرفت دینی را گزاره‌های ناظر به وجود خدا می‌داند که «به سادگی از دامنه‌ی معرفت بشری فراتر می‌روند» (آئودی، ۱۳۹۸: ص ۵۴۰) و از این رو با همان مقیاس سه جزئی که دلیل‌گرایان از آن یاد می‌کنند نمی‌توان در مورد باور صادق موجه در نسبت با تعریف معرفت‌شناسانه از خدا صحبت کرد.

رویکردهایی که در معرفت‌دینی وجود دارند هدفشان ارائه کردن استدلال‌های معتبری است که در جهت اثبات مدعای وجود خدا و یا واقعیتی روحانی در مقابل دلایل دلیل‌گرایان است. این رویکردهای مختلف استلزامات دلیل‌گرایان را برای قبول تعریف «معرفت» نمی‌پذیرند. در این بین یکی از مهم‌ترین انواع معرفت‌دینی «تجربه‌دینی» (Religious experience) است. غالباً فلاسفه‌ی حوزه معرفت دینی بر این باورند که تعریف کامل از تجربه‌ی دینی بی‌فایده است (دیویس، ۱۳۹۱: ص ۵۱).

به طور کلی می‌توان قائل به این بود که تجربه‌ی دینی عبارت است از تجربه‌ی خدا در سنت‌های دینی مختلف (دیویس، ۱۳۹۱ و قائمی‌نیا، ۱۳۸۱). از نیمه دوم قرن بیستم به بعد یکی از رویکردهای توجیه عقلانی باور دینی «تجربه‌ی دینی» بود. به نظر طرفداران این رویکرد تجربه دینی می‌تواند عبادات را برای شخص دارای تجربه و همچنین برای سایرین موجه و معقول نشان دهد. «شماری از خداباوران استدلال کرده‌اند که تجربه‌ی دینی انسان می‌تواند باور

وی را به خدا عقلانی کند» (گایوت و استیومن، ۱۳۹۶:ص ۵۸) تجربه‌گرایان دینی به سه رویکرد مهم اشاره دارند: الف. رویکرد اتو ب. رویکرد آلتون ج. رویکرد جان هیک. ویلیام آلتون (William Payne Alston) (1921-2009) تلاش می‌کند در پژوهش‌های خود تجربه دینی و تجربه حسی را با هم مقایسه کند. آلتون در صدد اثبات این مدعاست که این‌ها شبیه هم هستند و میان تجربه دینی و تجربه حسی تفاوتی وجود ندارد. هرچند تجربیات دینی محدود هستند ولی دلیلی بر نامعتبر بودن آنها نیست. این سه رویکرد، رویکردهای معرفتی هستند. رفتار معرفتی متدینان، رفتار عقلانی با تکیه بر قواعد و اصول و اصطلاحات صرفاً معرفتی است. از نظر آلتون تجربه‌ی دینی نیز مانند تجربه‌ی حسی می‌تواند منبعی برای معرفت یا توجیه معرفتی باشد گرچه هیچ‌کدام از این دو همیشه خالی از خطا و اشتباه نیست. به نظر او اختلافات بین این دو گونه تجربه، نشانگر اعتبار تجربه‌ی حسی و بی‌اعتباری تجربه‌ی دینی نیست؛ بلکه تنها نشانگر دوگونه‌ی مختلف از تجربه است. همچنان که تجربه‌ی دینی موجب معرفت برای خود شخص می‌شود، گزارش آن نیز می‌تواند موجب ایجاد معرفت برای دیگران باشد. به نظر آلتون ما برای اعتماد به منابع تجربی باورها هیچ دلیل کافی نمی‌توانیم داشته باشیم مگر آنکه برای همه‌ی آنها اعتباری اولیه قائل باشیم و تنها اگر دلایلی برای بی‌اعتباری آنها به دست آوریم آنها را کنار بگذاریم در غیر این صورت گرفتار شک‌گرایی تمام‌عیار خواهیم شد. به نظر او هر عمل شناختی که به لحاظ اجتماعی تثبیت شده باشد باید آن را به عنوان منبعی برای باور صادق پذیرفت مگر آن‌که دلایل کافی برای رد آن در دست باشد. آلتون می‌کوشد با تکیه بر هم ساختاری تجربه‌های دینی با تجربه‌های حسی نشان دهد که باورهای برآمده از تجربه‌های دینی هم درست به اندازه باورهای برآمده از تجربه‌های حسی موجه هستند. از نظر او تجربه‌دینی نیز مانند تجربه حسی می‌تواند منبعی برای معرفت یا توجیه معرفتی باشد. این تجربه می‌تواند در اثبات و ادراک خداوند یاری برساند. او با ارائه‌ی نظریه‌ای در باب تجربه‌ی دینی کوشیده است از طریق اعتباربخشی به معرفت تجربی خداوند، که وی آن را تجربه‌ی عرفانی می‌نامد، مبنایی معرفتی برای توجیه و عقلانیت ایمان و باور به خدا فراهم آورد.

آلتون در تبیین نظریه‌ی خود، ابتدا با طرح نظریه‌ی نمود و از طریق ادراکی دانستن تجربه‌ی دینی و احاله‌ی توجیه باورهای دینی به ادراکات عرفانی و سپس با توسل به رویکرد «رویه‌ی باورساز» و مبتنی کردن توجیه معرفتی باورهای دینی بر رویه‌ی باورساز عرفانی می‌کوشد که نشان دهد تجربه‌ی دینی منبعی برای توجیه اعتقادات دینی است.

نگاه انتقادی به تجربه دینی از منظر رویکرد ... (جلال پیکانی و کاویس سوره) ۱۶۷

آلستون استدلال می‌کند که انواع خاصی از تجربه دینی را می‌توان با ادراک به دست آورد (گراوند، ۱۳۸۴: صص ۲۳۵ تا ۲۶۴)..

رودلف اتو (Rudolf Otto) (1869- 1937) کار خود را با ایراد وارد کردن به نظریه‌ی تجربه‌ی دینی شلایرماخر آغاز می‌کند. اتو به نظریه‌ی شلایر ماخر (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) (1768-1834) در تجربه‌ی دینی دو ایراد وارد می‌کند؛

طبق نظر شلایرماخر در تجربه‌ی دینی، فرد، مغلوب «احساس وابستگی مطلق» می‌گردد. عنصر اصلی در تجربه‌ی دینی احساس وابستگی «مطلق» و آگاهی از خود به عنوان موجود وابسته‌ی مطلق می‌باشد.

اتو برای این عنصر، که شلایرماخر درصدد توصیف آن به آگاهی از خود به عنوان موجود وابسته‌ی مطلق بود، نام «احساس مخلوق بودن» را پیشنهاد می‌کند. ایراد اساسی او به شلایرماخر آن نیست که او نتوانسته اصلی مهم را در تجربه‌ی دینی تشخیص دهد، زیرا اتو به آسانی می‌پذیرد که احساس خود به عنوان «مخلوق» در تجربه‌ی دینی یک اصل است، بلکه ایرادش آن است که «احساس مخلوق بودن» اساسی‌ترین اصل در تجربه‌ی دینی نیست، و شلایرماخر با «اصل اساسی» تلقی کردن آن، مرتکب دو خطا گشته است: خطای نخست ذهن‌گرایی یعنی ذات تجربه‌ی دینی را آگاهی تلقی کردن است. البته آگاهی از «خود» به عنوان مطلقاً وابسته، نه آگاهی از دیگری؛ خطای دوم آن که مطابق تبیین شلایرماخر تنها با استدلال می‌توان به خدا رسید. زیرا او با تعریف تجربه‌ی دینی به آگاهی از خود، به این نتیجه رسید که خدا را نه به عنوان موجودی که انسان بی‌واسطه از آن آگاه است، بلکه به عنوان موجودی که باید در نتیجه‌ی استدلال به او رسید، محسوب نماید، و او را همچون علت وابستگی مطلق فرد دانست که به تنهایی به طور مستقیم قابل تجربه است (گراوند، ۱۳۸۴: صص ۲۳۵ تا ۲۶۴).

در این بین اتو به جای تعریف شلایرماخر از ذات تجربه‌ی دینی به معنی آگاهی از خود همچون موجود وابسته‌ی مطلق، اظهار داشت که اصل اساسی همان آگاهی از «موجودی دیگر»، به عنوان مقدس یا خدا، می‌باشد. از این رو به نظر اتو آگاهی مستقیم از خدا واقعاً اصل اساسی است، و احساس خود به عنوان موجود وابسته‌ی مطلق (احساس مخلوق بودن)، نتیجه‌ی مستقیم آن اصل اساسی، یعنی آگاهی از دیگری که مقدس است، خواهد بود.

با توجه به گفته‌ی اتو می‌توان تجربه‌ی دینی را این گونه تعریف کرد: «تجربه‌ای که در آن فرد مستقیماً از وجود «موجودی» دیگر (موجودی بیرون از خود) به عنوان مقدس (خدا) آگاه است». شاید این تعریف از تجربه‌ی دینی مناسب باشد، اما اشکالی نیز دارد. به بیان اتو فرد از

وجود «موجودی دیگری» آگاه است که «متمايز و خارج» از خود است. بی‌شک بسیاری از تجربه‌های دینی این گونه‌اند. اما گویا عالی‌ترین شکل تجربه‌ی دینی تجربه‌ای است که در آن هیچ نوع آگاهی از موجود دیگری متمایز از خود نباشد. به نظر می‌رسد آنچه عارفان دینی درصدد نیل به آن هستند تجربه‌ای است که در آن آگاهی فرد از خود، به عنوان موجودی که متمایز و جدا از موضوع تجربه است محو و فانی شده باشد. عالی‌ترین شکل تجربه‌ی دینی عبارت از اتحاد مطلق با خداست، تجربه‌ای که در آن فرد در خدا فانی شده، با او یکی می‌شود، تا آنجا که در هنگام تجربه ابتداً هیچ نوع آگاهی از «غیر» (چیزی متمایز از خود) باقی نمی‌ماند. اتو تصدیق می‌کند که در خداوند وجه و حیثیتی وجود دارد که عقل می‌تواند آن را دریابد.

ما به نحو تمثیلی می‌توانیم اوصافی نظیر روح‌مندی، غایت‌مندی، اراده‌ی خیر داشتن و صاحب هویت بودن را به خداوند نسبت می‌دهیم. تمام این اوصاف از مفاهیمی واضح و مشخص تشکیل شده‌اند. عقل می‌تواند این مفاهیم را دریابد، تفکر می‌تواند آنها را تحلیل کند؛ حتی می‌توان از آنها تعریفی به دست داد (گراوند، ۱۳۸۴: صص ۲۳۵ تا ۲۶۴).

تجربه‌ی دینی نوعی احساس است، یا به بیان بهتر، مجموعه‌ی پیچیده‌ای از احساسات است. این احساس به اشکال متعددی در می‌آید. اتو امر مینوی را در سه نوع احساس خاص متجلی می‌یابد. نوع اول، احساس وابستگی و تعلق؛ نوع دوم، احساس خوف دینی یا خشیت و مغلوبیت در برابر «راز هیبت‌انگیز» است؛ نوع سوم، احساس شوق ما نسبت به آن موجود متعالی است؛ که مجذوبمان می‌کند. (Edwards, 1967, p 13).

یکی دیگر از نظریه‌های مهمی که در تحلیل تجربه‌ی دینی مناسب است تا مورد بحث قرار گیرد نظریه‌ی جان هیک (John Harwood Hick) (۲۰۱۲-۱۹۲۲) است. بعضی از تجربه‌گرایان دینی مثل جان هیک معتقدند بعضی از دلایل، بینه‌گرا هستند و دلایل دیگر اینگونه نیستند تا رفتار ما را عقلانی کنند و ما به وجود خدا اعتقاد پیدا کنیم چون در کنار آنها (دلایل) دلایل دیگری وجود دارند که نافی صدق اعتقاد به وجود خدا هستند مانند برهان شر. اکنون جان هیک سوال می‌پرسد وظیفه ما چیست؟ یک دسته از دلایل اثبات‌کننده وجود خدا و عقلانیت ما هستند و دسته دیگر اثبات‌کننده ناموجه بودن اعتقادات دینی ما هستند. جان هیک و پیروان او می‌گویند باید تلاش کنیم تا دلیل دیگری در حمایت از اعتقادات دینی پیدا کنیم.

به باور هیک دسته‌ای دیگر از دلایل وجود دارند که اثبات‌کننده عقلانیت دینی هستند که آنها همان تجارب دینی هستند. اگر بتوانیم از استعاره‌ی معمول ترازو بهره ببریم می‌توان گفت که تجربه‌ی دینی متالهامان دینی را در تقابل با غیرباورمندان سنگین می‌کند. مشکل الهی‌دانان

نگاه انتقادی به تجربه دینی از منظر رویکرد ... (جلال پیکانی و کاویس سوره) ۱۶۹

طبیعی این بود که از این دلایل غافل بودند. متالهانی که واجد تجربه دینی هستند تجربیات آنها منبع سنت‌های الهی مثل ادیان شده است. به باور هیک بسیاری از عرفا در اسلام و مسیحیت ادعای داشتن تجربه دینی را دارند که افراد، آنها را انسان‌های صادق و درستکاری می‌دانسته‌اند.

از نظر جان هیک ما باید به تجربیات دینی تمسک بکنیم به شرط آنکه معارضی در این تجربیات وجود نداشته باشد. جان هیک معتقد است شرط معتبر بودن تجربه دینی این است که با تجربیات دیگر در تعارض قرار نگیرد. همان طور که برخی از تجربیات حسی خطا هستند و گمراه کننده برخی از تجربیات دینی ما هم خطا هستند و گمراه کننده هستند.

همانگونه که اشاره کردیم در اواخر قرن بیستم علوم شناختی (Cognitive Science) مطرح گردید. پیروان علوم شناختی عمدتاً شناخت را مسئله‌ای مربوط به مطالعات ذهن و مغز می‌دانند. اگر چه اتفاق نظری پیرامون همه‌ی رویکردهای این شاخه‌ی معرفت بشری وجود ندارد اما عمدتاً به شناخت حسی بسیار بها می‌دهند تا جایی که در بعضی از رویکردهای آن فیزیکیسم یا ادراک صرفاً حسی از جهان فیزیکی بیشترین جایگاه را دارد. در این بین رویکرد استعاره‌های مفهومی با مبنا قرار دادن سه اصل مهم^۵ غیر مستقیم تجربه دینی را نیز هدف قرار می‌دهند و آن را با معیار مورد نظر خود منتهی به داشتن زبانی غیر حقیقی و ناگزیر ادراکی استعاری و تا حدودی غیرقابل شناخت حسی می‌دانند. اما پرسش اصلی این است که این مسئله می‌تواند چه شکافی در تعاریف بالا توسط قائلین به رویکردهای مختلف تجربه دینی بوجود آورد. در ادامه به این مسئله اشاره خواهد شد.

۴. نگاه انتقادی پیروان استعاره‌های مفهومی به تجربه دینی

تجربه‌های دینی این باور را در ما بوجود می‌آورد که ایمان ما نسبت به امر متعالی گاه از ناحیه‌ی فیض قدسیت موجه می‌شود. این فیض همراه با تجربه‌های گوناگونی است که به نسبت هر شخص ممکن است متفاوت باشد اما در این امر مشترک‌اند که نتیجه‌ی احساس‌های خوف، اشتیاق و بهجت را در ما بوجود می‌آورد (گایوت و اسویتمن، ۱۳۹۶). در واقع تا اینجا مسئله‌ای که چالش تلقی گردد از سوی پیروان رویکرد استعاره‌های مفهومی متوجه پیروان تجربه دینی نمی‌شود. هر تجربه‌ای که منجر به حالت یا رفتارهای مختلف عاطفی مانند ترس یا شوق بشود، دارای کانون احساس مخصوص به آن تجربه است. این متعلق اگر چه باید خود غیر قابل وصف باشد چرا که ویژگی بارز آن غیرمادی بودن است اما باید بتواند زبانی برای بیان از خود باقی بگذارد که نشان‌دهنده‌ی وصف احساس بروز داده شده است. قائلین به تجربه دینی

معتقدند که ویژگی بارز تجربه‌های دینی وصف‌ناپذیری (Ineffability) آن است (دیویس، ۱۳۹۱: ص ۳۲) به نوعی که «ویلیام جیمز تا آن‌جا پیش می‌رود که وصف‌ناپذیری را سراسرترین نشانه‌ای می‌داند که به کمک آن حالتی نفسانی را در طبقه‌ی حالت‌های عرفانی (که یکی از انواع تجربه‌ی دینی است) تعریف کنیم» (همان، ص ۳۳). ویژگی دومی که قائلین به تجربه‌ی دینی آن را در راستای توجیه وصف‌ناپذیری و تبیین تجربه‌ی دینی برمی‌شمارند این واقعیت است که «توصیف لفظی نمی‌تواند این تجربه را چنان که باید و شاید به کسی که آن را فاقد بوده است بفهماند» (همان، ص ۳۴). دو خصیصه‌ی وصف‌ناپذیری و قابل بیان نبودن بواسطه‌ی الفاظ حقیقی یکی از مهم‌ترین مشخصه‌هایی است که به باور اندیشمندان رویکرد استعاره‌های مفهومی هر علمی را وارد حیطه‌ای به نام علم استعاری می‌کند. علم استعاری یعنی این که دانش ما نسبت به یک شیء غیر حقیقی است و از این رو صرفاً بر مبنای تصوراتی عاریه‌ای است که آن را از نسبت فلان شیء خاص به شیئی که تجربه‌ی حسی از آن مقدور بوده است، انجام می‌دهیم. برای مثال وقتی برای ما مقدور نیست ساهچاله را با عبارات لفظی بیان و یا تعریف بکنیم ناگزیر از زبان استعاری مدد می‌جوییم. همین نکته در مورد تجربه‌های دینی نیز صادق است. اما چالش اصلی رویکرد استعاره‌های مفهومی نیز از همین جا آغاز می‌گردد. چرا که پیروان استعاره‌های مفهومی معتقدند این اوصاف استعاری باعث می‌شود که استدلال کنیم که مستعارمنه یعنی آن شیئی که با استعاره در مورد آن صحبت می‌کنیم، غیر حقیقی باشد؛ چه اگر که قابل تجربه‌ی حسی نیست یعنی در واقع قابل وصف هم نیست و لذا حقیقی هم نیست. البته این نکته ضرورتاً باید عنوان گردد که پیروان اندیشه‌ی مذکور معتقدند آن‌چه باعث می‌شود که امری قابل وصف باشد این است که قابل تجربه‌ی بدنمند باشد، چرا که بدنمندی مهم‌ترین ویژگی اندیشه‌ی انسان است. ذهن انسان تنها می‌تواند تجربه‌های جسمانی و بدنمند را در مغز ثبت و ضبط کند. لیکاف و جانسون در آثار خود به طور صریح هر گونه تجربه‌ی بدنمند امر غیر جسمانی را رد می‌کنند. آن‌ها معتقدند «آن‌گونه که برخی سنت‌های مکاشفه و مراقبه ادعا می‌کنند، نمی‌توانیم از مرز مقوله‌ها فراتر برویم و به تجربه‌های ناب مقوله‌بندی نشده و مفهوم‌سازی نشده دسترسی داشته باشیم. [چرا که] موجودات نرونی یک چنین توانایی ندارند» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۶: ص ۱۶۸).

نقد جدی که از سوی اندیشمندان استعاره‌های مفهومی مطرح می‌گردد عبارت است از این پیش‌فرض است که در رویکرد استعاره‌های مفهومی انسان بواسطه‌ی مقولات می‌تواند جهان خارج از ذهن را بشناسد. مقولات همان ابزارهای شناسایی هستند که توسط نیروی جسمانی

دیگری به نام مغز و فعالیت‌های مغز سازماندهی می‌شوند. به عبارتی این توانایی سلول‌های مغز موجود زنده هستند که به او این امکان را می‌دهند که بتواند متناسب با قابلیت‌های حسی احساس‌های پنج‌گانه به ادراک پردازد. نتیجه اینکه احساس‌های انسان به عنوان مدرک امر ادراک شده یا مدرک را به کمک مدل‌سازی نورونی ادراک می‌نماید و اگر این احساس قابل تجربه‌ی بدنمند نباشد ناگزیر قابل توصیف حسی هم نخواهد بود نتیجتاً آنچه را که قائلین به تجربه‌ی دینی وصف می‌کنند صرفاً با زبان استعاری مقدر خواهد بود. این مسئله منجر خواهد شد به اینکه از ظرف استعاره‌های مختلف حسی - حرکتی و یا حسی - فضایی سود ببریم. پرسش این است که مفهوم سازی از طریق استعاره‌های مفهومی چه لطمه‌ای به تجربه‌ی دینی وارد می‌کند؟ مسلماً معرفت‌هایی از این دست که بواسطه‌ی امری استعاری توصیف می‌شوند عبارتند از آن نوع معرفت‌هایی که متعلق معرفت غیر حقیقی است چرا که اگر تجربه‌ای حقیقتاً ملاک یا ملاکهای تجربی بودن را داشته باشد باید بتواند اولاً برای همه قابل تجربه باشد و دوماً تکرار پذیر باشد. این دو نکته در تجربه‌های دینی محل مناقشه است.

اما آنچه را که فلاسفه‌ی دین ذکر می‌کنند دقیقاً عکس مسئله‌ی مذکور است. عدم امکان توصیف پدیدارهای تجربه‌ی دینی بیشتر به این دلیل است که در تجربه‌ی دینی فاعل تجربه متعلق تجربه را نه بواسطه‌ی ذهن که بواسطه‌ی احساس درک می‌کند. این در نوع خودش اولین دلیلی است که پیروان رویکرد استعاره محور آن را رد می‌کنند؛ چرا که بر این باورند شناخت باید پیش از هر چیز بواسطه‌ی مقولات که آن هم در ذهن بصورت جسمانی درک می‌گردد میسر باشد. این نکته زمانی ما را متقاعد می‌کند که در باور اندیشمندان استعاره‌محور زمانی که شخصی شیء مشخص و در مجموع پدیده‌ای را ادراک می‌کند توانایی توصیف آن را بصورت حسی دارد چرا که پیشتر ذهن متعلق احساس را از صافی مقولات گذر داده است و همین باعث می‌گردد که ادراک آن پدیدار برای همه تکرارپذیر و قابل درک باشد. لذا وقتی دیگران بخواهند از پدیدار مذکور توصیفی ارائه دهند همه آن را به راحتی تداعی می‌کنند. اما در مقابل تجربه‌های دینی، همان‌گونه که ذکر کردیم تجربه‌های توصیف ناپذیری هستند که ناگزیر باید برای توصیف آن‌ها از زبان استعاری مدد گرفت. این کاربرد از آنجاست که تجربه‌ی دینی غیر قابل ملموس برای دیگران و به عبارتی تنها در صورتی قابل ادراک است که بتوانیم آن را در جهان خارج به پدیده‌ای حسی تشبیه کنیم. به عبارتی تشبیه معقول به محسوس انجام دهیم و این تنها برای سهولت تداعی انجام می‌گیرد.

اما در تقابل با اندیشه‌ی انتقادی استعاره‌های مفهومی تبیین قائلین به تجربه‌ی دینی این است که شرط لازم و کافی برای این که بتوان تجربه‌ای را تجربه‌ی دینی دانست این است که تجربه‌کننده بتواند دلایل موجه در تجربه‌ی خود ارائه دهد. به عبارتی اگر تجربه‌کننده برای تجربه‌ی خود بر حق باشد باید بتواند دلایل موجه داشته باشد، به تعبیری عدم دلیل لازم و کافی برای موجه جلوه دادن تجربه‌ی دینی به معنای عدم صدق تجربه‌کننده است. مثال زیبای جغرافی دان در کتاب شاهزاده کوچولو نوشته‌ی آنتوان دو سنت اگزوپری مناسب این حال است؛ جغرافی دان در جواب پرسش شاهزاده کوچولو مبنی بر این که آیا اگر کسی ادعا کند که کوهی را کشف کرده است کافی است؟ و در مقابل جغرافی دان به او جواب می‌دهد که خیر کاشف باید که سنگ‌های گنده‌ای از آن کوه را بکند... ادعای فلاسفه و اندیشمندان رویکرد استعاره‌های مفهومی در آوردن زبان قابل توصیف حسی برای امر تجربه دقیقاً شبیه همین مثال است که بعد از تجربه‌ی امر متعالی فردی بخواهد توصیف خود را از تجربه‌ی دینی به زبان حسی بیان کند. این امر به همان اندازه جای شگفتی خواهد بود که فردی صرفاً بخواهد با نشان دادن تکه‌هایی از یک سنگ بزرگ ادعای کشف یک کوه را داشته باشد. امر متعالی ممکن است نیاز به توصیف حسی نداشته باشد چرا که ممکن است تجربه‌ی آن به صورت تجربه‌ی یک «جریان» باشد. اکنون می‌توان برای تجربه‌های دینی مختلف توصیفات متفاوتی به کار برد. فلاسفه‌ی دین برای این منظور تجربه‌های دینی را تقسیم‌بندی کرده‌اند. دیویس این تجربه‌ها را به تجربه‌های تفسیری، شبه‌حسی، تجربه‌های وحیانی، احیاگر، مینوی و تجارب عرفانی تقسیم می‌کند (دیویس، ۱۳۹۱: صص ۸۰-۵۶). در هر کدام از این تجربه‌ها فاعل تجربه قائل به این است که فراتر از تجربه‌های زندگی روزانه امری را ادراک کرده است که به اشکال مختلف تجربه‌ی پدیده‌ای فرامادی و عمدتاً متعالی را برای تجربه‌کننده میسر کرده است. این تجربه گاه در حالت بیداری و گاهی در خواب یا رویا بوده است. اما مسلماً امر تجربه شده حتی اگر یک شیء واحد بوده باشد فراتر از تجربه‌های حسی و امور ساده‌ی روزانه بوده است. از این رو ادعای وصف آن به صورت امری مادی یا فیزیکی معقول به نظر نمی‌رسد. این قضیه منتهی به همان چالش معروف قضایای جدل الطرفین می‌شود. در این جا هدف این نیست که بتوانیم تجربه‌ی دینی را امری محسوس و قابل توصیف بدانیم بلکه سعی بر این است که نشان دهیم همیشه الفاظ استعاری نشان‌دهنده‌ی غیرحقیقی بودن امر تجربه شده نیست. اگر ما آبخاری دیده باشیم و بخواهیم تجربه‌ی حسی خود را برای دیگران توصیف و بازگویی کنیم می‌توانیم از الفاظی مانند آب، و صخره استفاده کنیم اما لزوماً این قضیه به معنای وصف آبخار نیست. بلکه ناگزیر

نگاه انتقادی به تجربه دینی از منظر رویکرد ... (جلال پیکانی و کاویس سوره) ۱۷۳

باید از یک جریان شدید آب که سرازیر می‌شود در تعبیر خود استفاده کنیم. این نکته در مورد تمام تجربه‌های دینی نیز می‌تواند در صورت صدق تجربه لحاظ شود. تجربه‌های دینی که در بالا اشاره شد عمدتاً یک جریان هستند. چه در بیداری و چه در رویا و خواب به صورت مفاهیمی که جریان دارند تجربه می‌شوند و این قضیه ضرورتاً لازم می‌دارد که در توصیف آن گاهی از واژه‌های حسی-حرکتی سود ببریم. از این رو تجربه‌ی دینی می‌تواند واقعی باشد اما لزوماً به زبان حقیقی قابل بیان نباشد.

انتقاد دومی که از سوی پیروان استعاره‌های مفهومی متوجه تجربه‌ی دینی خواهد شد این مسئله است که از دید آنها - استعاره‌های مفهومی - اندیشه عمدتاً ناآگاهانه است. به عبارتی ما «کنترل کامل و آگاهانه‌ای بر نحوه‌ی مقوله‌بندی خود نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴: ص ۴۱). بنا به استدلال‌های بیشماری که از ناحیه‌ی رویکرد مذکور مطرح می‌گردد اندیشه‌ی انسان پیرامون جهان اطراف خود بواسطه‌ی نیروی اجتناب‌ناپذیری صورت می‌گیرد که به صورت تکاملی در مغز انسان تعبیه شده است. «درصد اندکی از مقوله‌های ما بر اثر کنش‌های آگاهانه تشکیل می‌شوند و بخش عمده‌ای از آنها به صورت خودکار، ناآگاهانه و در جریان کنش‌های ما در زندگی روزمره شکل می‌گیرند» (همان، ص ۴۰) شاخص مهم ناآگاهانه بودن در این رویکرد نقدی به مراتب جدی‌تر از نقد قبلی بر تجربه‌ی دینی وارد می‌کند. چرا که تجربه‌ی دینی بنا به شواهد بسیار زیادی که وجود دارد تجربه‌ی آگاهانه است اگر چه ممکن است آنی و لحظه‌ای اتفاق بیفتد. سوپین برن «تجربه را یک رخداد ذهنی آگانه می‌داند» (اصغری، ۱۳۹۳: ص ۴۹) تجربه‌ی دینی تجربه‌ی آگاهانه است و این گونه نیست که فرد تجربه‌کننده از آن بی‌خبر باشد. در مقابل نقد مذکور ذکر این نکته مهم است که دقت داشته باشیم اولاً از دیدگاه اندیشمندان استعاره‌های مفهومی اندیشه عمدتاً ناآگاهانه است. به قید «عمدتاً» توجه داشته باشیم. به عبارتی در این قاعده استثنا وجود دارد. احتمال وجود شناخت و اندیشه‌ای که آگاهانه باشد در این دیدگاه وجود دارد. لذا مطابق قاعده‌ی «اذا جاء الاحتمال بطل استدلال» به عبارتی زمانی که احتمال در استدلالی وارد شد آن استدلال باطل می‌گردد. این قاعده در این مورد نیز جاری است.

در انتها ذکر این نکته مناسب است که استعاری بودن زبان تجربه‌ی دینی «بدان معنا نیست که زبان دین یکپارچه استعاری است و هر توصیفی از تجارب دینی این گونه است. [گاهی] واژه‌ها غالباً به شیوه‌ای روشن و سرراست به کار می‌روند مانند من حضوری آرامش بخش را احساس کردم ...» (دیویس، ۱۳۹۱: ص ۳۲)

۵. نتیجه‌گیری

به نظر نمی‌رسد که فلاسفه‌ی رویکرد استعاره محور در راستای بسط تعامل بهتر بین علم و دین باشند و یا این‌که بخواهند بین استعاره‌های مفهومی در علم‌شناختی و مسئله‌ی تجربه‌ی دینی قائل به تعامل باشند؛ بلکه با نگرشی که بالاخص فلاسفه‌ی مذکور در پیش گرفته‌اند قصد دارند نشان دهند مصادیق معرفت‌های تجربه‌ی دینی اموری انتزاعی هستند که ذهن انسان آن‌ها را بر مبنای امور تجربی و محسوس شبیه‌سازی می‌کند و به تعبیری تجربه‌های دینی از روی واقعیات تجربی ساخته می‌شوند و برای این‌کار ذهن طرحواره‌های تصویری را از روی اشیاء فیزیکی به امور متافیزیکی و فراحسی نسبت می‌دهد؛ ضمن آن‌که این نسبت کاملاً مجازی و با زبان استعاری صورت می‌گیرد. بر مبنای نتایج هستی‌شناسانه‌ی این رویکرد نمی‌توان قائل به این شد که تجربه‌ی دینی حاکی و ناظر به حقیقت در شناخت مصداق‌های دین باشد، و از این رو زبانی هم که برای معنابخشی به گزاره‌های دینی وضع شده است صرفاً غیرحقیقی و مجازی است. با مطالعه‌ی کتاب‌ها و مقالاتی که توسط طرفداران رویکرد استعاره‌محور در علوم‌شناختی نوشته شده‌اند پی می‌بریم که برخورد آن‌ها با مسائل متافیزیکی و دینی حذف‌گرایانه است. هر آنچه نمی‌تواند در معرفت احساسی و تجربی ذهن جسمانی انسان بگنجد، از دایره زبان حقیقی خارج است و ناگزیر باید با زبان غیرحقیقی از آن تعبیر کرد. چرا چون زبان انسان از محیط اجتماعی و طبیعی خود فراتر نخواهد رفت و اگر چنان‌که بخواهد در باب امور فراواقعی صحبت کند باید با نشانه‌های زبانی جدیدی این کار را انجام دهد. البته در نگاه لیکاف و جانسون این مسئله مشهود است که آن‌ها به هیچ عنوان قائل به تقلیل‌گرایی هم نیستند اما می‌توان با اندک تسامحی این نگاه را تقلیل داد. با نگاه علم‌شناختی و بالاخص رویکرد مورد بحث در این پژوهش یعنی رویکرد استعاره‌محور به تجربه‌ی دینی، به صراحت متوجه این نکته خواهیم شد که این نگاه ختم به فیزیکیالیسم است. فلاسفه‌ی علوم‌شناختی اگر بخواهند تبیینی برای معرفت‌دینی ارائه دهند تنها از زاویه‌ی معنابخشی دین به عنوان یک الگوی غیرمتافیزیکی برای زندگی انسان‌هاست. به عبارتی تبیین رویکرد مذکور این تلقی را در ما بوجود می‌آورد که دین از بنیاد امری انتزاعی است که انسان برای معنادهی به گزاره‌های آن ناگزیر از استعاره‌ها وام می‌گیرد. این نوع نگاه هر چند برای فلاسفه‌ی دین‌تازگی ندارد چرا که نگاه علم‌تجربی در همین چهارچوب بوده است اما به هر تقدیر برای آن‌که بتوان پاسخی مناسب به نتایج هستی‌شناسانه‌ی این رویکرد داد، مسلماً یا باید نتایج و یافته‌های این رویکرد را همسو با هستی‌شناسی معرفت‌دینی تبیین کرد یا آن‌که باید در مقدمات و نتایج این رویکرد شکاف ایجاد

کرد. با ایراد وارد کردن به چهارچوب و بنیان‌های این رویکرد که به دلیل این که تجربه‌ی دینی در دایره‌ی اموری حسی - حرکتی نمی‌گنجد، چاره‌ای غیر از این نیست که آن را به عنوان یک الگوی غیر تحقیق‌پذیر و غیراثباتی در نظر بگیریم که تنها راه حکایت‌گری در مورد آن به کار بردن استعاره‌هاست. با این نگاه فیزیکی‌الیستی که رویکرد استعاره‌های مفهومی دارند و تبیینی هم که قائلین به رویکرد تجربه‌ی دینی در معرفت‌شناسی دینی دارند به نتایجی خواهیم رسید که این نتایج می‌توانند در تغییر نگرش منتقدان تجربه‌ی دینی از سوی اندیشمندان حوزه‌ی استعاره‌های مفهومی موثر واقع گردد.

فلاسفه‌ی رویکرد استعاره‌محور در علوم‌شناختی برای دین تبیین‌غیرواقع‌گرایانه ارائه می‌دهند. دین در حوزه‌ی مسائل تحقیق‌پذیر نیست تا بتوان با زبان حقیقی از آن تعبیر کرد. به عبارتی محکی‌های زبان دین تنها از راه استعاره معنا می‌یابند. در این راستا پذیرش دین و ملازم با آن تجربه‌ی دینی منوط به پذیرش چهارچوب الگوی استعاری است. لذا برخورد لیکاف و جانسون به عنوان نماینده‌های اصلی رویکرد استعاره‌محور در علوم‌شناختی به مسئله‌ی تجربه‌ی دینی به‌طور واضح غیر واقع‌گرایانه است. لیکاف و جانسون در دو کتاب «زنان، آتش و چیزهای خطرناک» و «فلسفه‌ی جسمانی؛ ذهن جسمانی و چالش آن با اندیشه‌ی غرب» به مناسبت‌های مختلف امور عقلانی غیرجسمانی را که الگوی آن منطق قیاسی - صوری است همان کاربرد استعاره‌های جسمانی می‌دانند (بنگرید به لیکاف، ۱۳۹۸: ص ۲۹ و لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: صص ۷۱ تا ۸۰). در همین راستا تبیین آن‌ها از تجربه‌ی دینی نیز مشمول این الگو می‌باشد. الگویی که بیان می‌دارد دین برای آن‌ها که بتواند در مقوله‌بندی انسانی قابل فهم باشد باید با یک عنصر جسمانی خود را در فهم ما انسان‌ها بنماید. به عبارتی فهم ما از محتوای دین که همان معرفت ما نسبت به مسائل دینی است منوط به آن است که دین نیز مقوله‌بندی شود و در صورتی که در مقوله‌بندی انسان که عمدتاً بدنمند است، جای نگیرد، ناگزیر خود را در قالب استعاره‌ها نشان می‌دهد. از این رو نگاه این فلاسفه در علوم‌شناختی به معرفت‌دینی نیز استعاری و غیر واقع‌گرایانه است. لیکاف و جانسون به صراحت در هیچ کدام از آثارشان به طور اختصاصی به معرفت‌دینی نپرداخته‌اند اما در لابه‌لای مباحثی که در باب امور متافیزیک آورده‌اند این مسئله مشهود است که نگاه آن‌ها به دین استعاری و انتزاعی است. این نکته نیز به معنای استدلال به سود غیرواقع‌گرایانه بودن زبان دین است.

در باب انتقاداتی که متوجه این رویکرد خواهد شد قبلاً به طور مبسوط صحبت شد اما مهم‌ترین ایرادی که متوجه این رویکرد می‌شود نقد درون‌ماندگار است. نقدی که بنیان‌های

اساسی این رویکرد را نشانه می‌گیرد. همان‌گونه که قبلاً در انتقادات وارد شده به این رویکرد اشاره کردیم، نکته‌های ظریف علمی در رویکرد استعاره محور بالاخص در بحث بدنمندی و مقوله‌بندی وجود دارد که پرداختن به آن در فلسفه‌های مضاف می‌تواند بسیار مفید واقع گردد. اما ایرادهای وارد شده به این رویکرد را نمی‌توان نادیده گرفت. یکی از ایرادهای جدی این بود که در این رویکرد زبان را اگر به عنوان عنصری فطری نپذیریم، عناصر حرف، کلمه و جمله را در دستور زبان چگونه می‌توان تعبیر کرد؟ این سه عنصر که قابل تجربه نیستند لزوماً باید استعاری باشند و اگر استعاری باشند ناگزیر با عنصرهای غیر حقیقی از یک قاعده‌ی حقیقی نمی‌توان دفاع کرد.

در این رویکرد خاص سعی بر این است که مفاهیم بواسطه‌ی کاربرد استعاره تبیین گردند و در این بین اندیشمندان و دانشمندان علوم شناختی در صدد اثبات و یا انکار و ابطال برنیامده‌اند اما اینکه نتایج و پیامدهای این فرضیه و چه بسا به اعتقاد خودشان نظریه را چگونه استنتاج کنیم، هم مهم است و هم ضروری است. از این رو می‌توان به دو مسئله و چالش به طور کلی و در سطح کلان این فرضیه، در نتیجه‌گیری اشاره کرد: اولاً: پیامدهای این نظریه این خواهد بود که حقیقت فراجسمانی برای معرفت‌های دینی اگر وجود داشته باشد بدلیل آنکه در این رویکرد انسان از راه جسم مفاهیم را درک خواهد کرد نمی‌تواند این مفاهیم را درک کند چرا که جسم امر غیر مادی را درک نخواهد کرد مگر آنکه امور متافیزیک خود جسمانی باشند که البته و صد البته این مسئله منتفی است. فلاسفه‌ی رویکرد استعاره‌محور در علوم‌شناختی به اتفاق آراء بر این باور هستند که مفاهیم ماهوی اگر مابه‌ازای خارجی داشته باشند، می‌توانند با لفظ حقیقی خود محل صحبت باشند؛ اما اگر مابه‌ازای خارجی نداشته باشند، ناگزیر لفظی که برای اشاره به آنها به کار می‌رود، لفظی مجازی و استعاری خواهد بود. برای این ادعای فلاسفه‌ی مورد اشاره دلایلی ذکر کردیم. آوردن استعاره برای اتخاذ زبانی است که در زندگی روزمره بتوانیم آن‌ها را بنامیم و مورد اشاره قرار دهیم و هرگز به معنای این نیست، که این تصورات ماهوی و ذهنی، مصداق واقعی داشته باشند. این گفته به معنای آن نیست که هر لفظی که استعاری باشد، لزوماً و ضرورتاً غیر حقیقی و صرفاً ذهنی و اعتباری است، بلکه گاه لفظ استعاره برای ایضاح بیشتر در شرح لفظ آمده‌است. اما در مورد مفاهیم ذهنی که مصداق واقعی و خارجی ندارند، این نکته به معنای آن است که بدون لفظ استعاری قادر به اشاره به آن‌ها نیستیم. چنان‌که در مورد مفاهیم ذهنی مانند کلی‌ها این نکته صدق می‌کند. اما در بحث معرفت‌دینی این مسئله چه جایگاهی پیدا می‌کند؟ واضح است که عمده‌ی فلاسفه‌ی

رویکردهای مختلف معرفت‌دینی، بر این باور متفق‌اند که متعلق باور آن‌ها قابل شناخت است و تعدادی نیز بر این باورند که متعلق شناخت هم واقعی است و هم شناختاری است. محکی لفظ «خدا» در تعابیر مختلف رویکردهای مختلف در معرفت‌دینی، معنادار است. مطابق با دیدگاه فلاسفه‌ی رویکردهای معرفت‌دینی، خدا اگر چه قابل اشاره نیست، اما از طرفی لفظی استعاری هم نیست. انسان برای شناخت خدا، تجربه‌ی بدنمند ندارد، اما بدون شک، وقتی انسان مومن لفظ خدا را استعمال می‌کند، برای او واقعیت خارجی و نه مادی قائل است. این دو دیدگاه در تقابل با هم قرار گرفتند. فلاسفه‌ی رویکرد استعاره‌محور معتقدند که اساساً مفاهیم غیر جسمانی فاقد تجربه‌ی بدنمند، فاقد لفظ حقیقی و از این رو آگاهانه و با هدف خاصی در زبان به‌کار می‌روند. لفظی که با این هدف خاص مورد استعمال باشد، اگر مصداق خارجی نداشته‌باشد، فاقد ارزش شناختی است. این نکته چالشی است که پیشتر فلاسفه‌ی رویکرد اثبات‌گرایی آن را با مقدماتی متفاوت مطرح کرده بودند و در مقابل فلاسفه‌ی رویکردهای معرفت‌دینی نیز در رد ادعای آن‌ها استدلال کرده بودند. مهمترین این استدلال‌ها نیز همان تقسیم‌بندی گزاره‌های واقعی و شناختاری و غیر واقعی و در همان حال شناختاری بودند.

احتمالاً بهترین مورد برای اثبات معرفت‌دینی با معیارهای استعاره‌محوری تجربه‌ی دینی است. اگر در فلسفه جسمانی لیکاف و جانسون دقیق شویم متوجه این نکته خواهیم شد که تجربه مقولات سطح پایه و عینی منجر به این می‌شود که لزومی برای پرداخت استعاری در بین نباشد. اما در این مورد که تجربه‌ی دینی است نقض این استدلال به چشم می‌خورد. تجربه‌ی دینی مانند یک شکاف در پذیرش استعاره‌محوری عمل می‌کند. بواسطه‌ی تجربه‌ی دینی تعمیم و همگرایی استعاره محوری تنزل پیدا می‌کند. از طرفی تجربه‌ی دینی باعث می‌گردد که باور داشته باشیم که حتی با وجود تجربه‌ی زیسته، امر دینی از مقوله‌ی سطح پایه و یا مقولات عینی نیستند که نیازی به استعاره سازی نداشته باشد و دوم اینکه تجربه‌ی دینی منجر می‌گردد که باور داشته باشیم که انسان به عنوان موجودی که توانایی ادراک امور متافیزیکی را دارد ناگزیر دارای ذات غیر جسمانی است؛ چرا که درک امور متافیزیکی به ابعادی فراتر از بعد جسمانی نیاز دارد. پس اگر چه در تعریف ایمان، رویکرد استعاره محور هم می‌تواند راهبر باشد و هم توجیه معرفتی آن بسیار موثر است اما به همان میزان در تعریف تجربه‌ی دینی، تعریف معرفت دینی را با مشکل مواجه می‌کند و این مشکل نیز ناقض رویکرد استعاره محوری خواهد بود.

اگر چه نمایندگان اصلی رویکرد استعاره‌های مفهومی قائل به این هستند که این رویکرد (رویکرد استعاره‌محور) دارای اصولی بدیهی است اما از طرفی آن را به طور کامل و

بدون استثنا نمی‌دانند که این مسئله خود درزی در بدیهی بودن و غیر قابل مناقشه بودن آن است. مهمترین پرسشی که در حوزه استعاره‌های مفهومی و حوزه‌ی زبان مطرح می‌شود این است که اگر زبان امری تکاملی باشد چنان‌که نمایندگان رویکرد استعاره‌محور ادعا می‌کنند، قائلین به تجربه‌ی دینی در مقابل فرض مذکور چه راهکار و یا پاسخی خواهند داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. کتاب مشترک جورج لیکاف و مارک جانسون به نام *Metaphors we live by* که برای اولین بار سال ۱۹۸۰ منتشر شد.
۲. «ابتکار عمل نوام چامسکی این بود که با استفاده از اصول ریاضی و منطق صوری برای زبان مدل‌سازی کرد، و با نظریه‌پردازی خود زبان‌شناسی را به عنوان یک علم مطرح ساخت.» (نیلی‌پور، ۱۳۹۸: ص ۱۰)
۳. اصطلاح ذهن بدنمند (*embodied mind*) یا بدنمندی یا شناخت تجسم‌یافته نظریه‌ای است مبنی بر اینکه بسیاری از ویژگی‌های شناخت، چه در انسان و چه در غیر آن، توسط جنبه‌هایی از کل بدن یک موجود زنده شکل می‌گیرد. سیستم‌های حسی و حرکتی اساساً با پردازش شناختی ادغام شده‌اند. ویژگی‌های شناختی شامل سازه‌های ذهنی سطح بالا (مانند مفاهیم و مقوله‌ها) و عملکرد در کارهای مختلف شناختی (مانند استدلال یا قضاوت) است. جنبه‌های بدنی شامل سیستم حرکتی، سیستم ادراکی، تعاملات بدنی با محیط (موقعیت) و مفروضات مربوط به جهان است که در ساختار عملکردی ارگانیزم ساخته شده است (Wikipedia, appendix the word Embodied cognition).
۴. این کتاب در اصل با دو عنوان اصلی «زنان، آتش و چیزهای خطرناک» توسط جورج لیکاف نوشته شده است اما در ترجمه فارسی کتاب با این عنوان فارسی چاپ شده است. (بنگرید به مقدمه کتاب قلمرو تازه علوم شناختی)
۵. سه اصل: ۱. ذهن اساساً جسمانی است ۲. اندیشه عمدتاً ناآگاهانه است ۳. مفاهیم انتزاعی عمدتاً استعاری هستند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ص ۲۰).

کتاب‌نامه

قرآن.

آثودی، رابرت (۱۳۹۸) *معرفت‌شناسی*، ترجمه علی اکبر احمدی، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

اصغری، محمد جواد (۱۳۹۳) *برهان تجربه دینی*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

جرجانی، شریف (۱۳۹۵) *تعریفات*، ترجمه حسن سیدعرب، سیما نوربخش، تهران، نشر فروزان روز.

نگاه انتقادی به تجربه دینی از منظر رویکرد ... (جلال پیکانی و کاویس سوره) ۱۷۹

دیویس، سی اف (۱۳۹۱) *ارزش معرفت‌شناسی تجربه دینی*، ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

قاسم‌زاده، حبیب‌الله (۱۳۹۸) *مقدمه‌ای بر شناخت پژوهی استعاره/قطره در نهران خانه صدف*، تهران، نشر ارجمند.

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۹۷) *استعاره‌های مفهومی و فضاهای قرآن*، تهران، انتشارات سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

گایوت، آر داگلاس و اسویتمن، برندن (۱۳۹۶) *رویکردهای معاصر در معرفت‌شناسی دینی*، ترجمه هاشم مروارید، تهران، نشر نی.

لیکاف، جورج و جانسون، مارک (۱۳۹۵) *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم*، ترجمه هاجر آقا ابراهیمی، تهران، نشر علم.

لیکاف، جورج و جانسون، مارک (۱۳۹۶) *فلسفه جسمانی: ذهن جسمانی و چالش‌های آن با اندیشه‌ی غرب (جلد اول)*، ترجمه جها نشان میرزاییگی، تهران، نشر آگاه.

لیکاف، جورج و جانسون، مارک (۱۳۹۷) *فلسفه جسمانی: ذهن جسمانی و چالش‌های آن با اندیشه‌ی غرب (جلد دوم)*، ترجمه جها نشان میرزاییگی، تهران، نشر آگاه.

لیکاف، جورج (۱۳۹۸) *قلمرو تازه علوم شناختی: (جلد اول) آنچه مقوله‌ها درباره ذهن فاش می‌کنند*، جلد اول، ترجمه جهان‌نشان میرزاییگی، تهران، نشر آگاه.

لیکاف، جورج (۱۳۹۸) *قلمرو تازه علوم شناختی: آنچه مقوله‌ها درباره ذهن فاش می‌کنند (جلد دوم)*، ترجمه جهان‌نشان میرزاییگی، تهران، نشر آگاه.

موللی، کرامت (۱۳۸۳) *مبانی روانکاوی فروید-لکان*، تهران، نشر نی.

نیلی‌پور، رضا (۱۳۹۸) *سومین انقلاب زبان‌شناسی*، تهران، انتشارات هرمس.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۶) *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، نشر ققنوس.

عباسپور، علی اکبر، *انواع استعاره از دیدگاه عبدالقاهر آغاز مقاله پنجم و بلاغت دانان برجسته بعد از او* زمخشری، خطیب قزوینی و تفتازانی، دوفصلنامه علمی - پژوهشی صحیفه مبین، شماره ۵۴، سال نوزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۱۳۲-۱۰۳.

گراوند، سعید، *تجربه‌ی دینی براساس نظریه‌ی رودلف اتو و ریچارد سوئین‌برن*، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی فروردین - تیر ۱۳۸۴ - شماره ۵۱ و ۵۲.

Kovecses, Zoltan (2017), *Metaphor a practical introduction*, New York, oxford University.

e.g. Feldman, J. and Narayanan, S. (2004). *Embodied meaning in a neural theor of language*. *Brain and Language*, 89(2): 385-392

- Lakoff, George (1980; Afterword 2003), *Metaphors we live by*, Mark Johnson (2 ed.), University of Chicago Press, p. p. 3,
- Lakoff, George and Johnson, Mark (1999) *Philosophy in the Flesh; The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, basic books, New York.
- Hich, John (1989) *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, New Haven and London: Yale University Press.
- Otto, Rudolf (1957), *The Idea of the Holy*, translated by John W. Horvey, London.
- Edward, Paul (1967), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol 6, New York
- Rakova, Marina, *The Philosophy of Embodied Realism: A High Price to Pay? A High price to pay?* *Cognitive Linguistics*, 13: 215- 44.