

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,

J_peekani@pnu.ac.ir

** Ph.D. in philosophy of religion, Graduate Studies Center of Payame Noor University of Iran (Corresponding

Author), skaweys@pnu.ac.ir

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, M. J. (2013), *Proof of religious experience*, Qom: University of Religions and Religions Publications. [in Persian]
- Edward, P. (1967), *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, New Youk.
- Feldman, E. G. J. and S. Narayanan (2004), *Embodied meaning in a Neural Theor of Language, Brain and Language*, vol. 89, no. 2, 385-392.
- Geivett, R. D. and S. Brendan (1396), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, trans. Hashem Morvarid, Tehran: Ney Publishing. [in Persian]
- Ghaemini, A.a (2017), *Conceptual metaphors and spaces of the Qur'an*, Tehran: Publications of the Institute of Islamic Culture and Thought. [in Persian]
- Hich, J. (1989), *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, New Haven and London: Yale University Press.

- Jurjani, S. (2015), *Definitions*, trans. Hasan Seyed Arab and Sima Noorbakhsh, Tehran: Forozan Rooz Publishing. [in Persian]
- Kovecses, Z. (2017), *Metaphor A Practical Introduction*, New York: oxford University.
- Lakoff, G. (2003), *Metaphors We Live by*, Mark Johnson (ed.), Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. and M. Johnson (1999), *Philosophy in the Flesh; The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.
- Molly, K. (2004), *Freud-Lacan's Basics of Psychoanalysis*, Tehran: Ney Publishing. [in Persian]
- Nilipour, R. (2018), *The Third Revolution in Linguistics*, Tehran: Hermes Publications. [in Persian]
- Otto, R. (1957), *The Idea of the Holy*, trans. W. Horvey Gohn, London.
- Qasim Zadeh, H. (2018), *An introduction to the study of metaphor/ drop in Nahar Khaneh Sadaf*, Tehran: Arjamand Publishing. [in Persian]

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

جلال پیکانی*

کاویس سوره**

چکیده

تبیین‌های علمی از تجربه دینی چالش جدی برای تجربه دینی است. در این جهت در نیمه دوم قرن بیستم علوم شناختی نیز خود را با مسئله دین درگیر کرده است. در بین رویکردهای این دانش رویکرد استعاره‌های مفهومی لیکاف و جانسون از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ بالأخص ادعای اندیشمندان این حوزه مبنی بر این که ذهن اساساً جسمانی است و مفاهیم انتزاعی عمدتاً استعاری هستند چالشی بسیار جدی برای تجربه دینی است. در بررسی نگاه انتقادی رویکرد استعاره‌های مفهومی متوجه نتایجی خواهیم شد که به نفع رویکرد تجربه دینی است؛ به واسطه تجربه دینی تعمیم و هم‌گرایی استعاره‌محوری تنزل پیدا می‌کند. از طرفی، تجربه دینی باعث می‌شود باور داشته باشیم که حتی با وجود تجربه زیسته، امر دینی از مقوله سطح پایه یا مقولات عینی نیست که به استعاره‌سازی نیاز نداشته باشد. از طرف دیگر، با بررسی تجربه دینی متقاعد می‌شویم باور داشته باشیم که انسان، به عنوان موجودی که توانایی ادراک امور متافیزیکی را دارد، ناگزیر دارای ذات غیرجسمانی است، چراکه درک امور متافیزیکی به ابعادی فراتر از بُعد جسمانی نیاز دارد. در این پژوهش، هدف بررسی نگاه این رویکرد به تجربه دینی و درمقابل دفاع قائلان به تجربه دینی است.

کلیدواژه‌ها: استعاره‌های مفهومی، علوم شناختی، بدن‌مندی، تجربه دینی.

* استاد تمام، فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، ایران، J_peykani@pnu.ac.ir

** دکترای فلسفه دین، مرکز تحصیلات تکمیلی، دانشگاه پیام نور، ایران (نویسنده مسئول)، skaweys@pnu.ac.ir

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 غیرحسی باشد، ناگزیر به واسطه یک استعاره فهم می‌شود و نتیجه این که هرآنچه با زبان استعاری بیان می‌شود امر غیرحسی است و حقیقی نخواهد بود. این حکم بدون شک منتهی به فیزیکالیسم 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 درمقابل زبان غیرحقیقی. با این توضیح مشخصاً رویکرد استعاره‌های مفهومی غیرمستقیم با اندیشه تجربه دینی در تضاد قرار می‌گیرد، چراکه قائلان به تجربه دینی ازسویی تجربه خود را حقیقی می‌پندارند و ازسوی دیگر، زبان تعبیر از این تجربه نزد آن‌ها عمده‌تأ استعاری است. اکنون اگر زبان اندیشمندان رویکرد تجربه دینی استعاری باشد، باید بتوانند توجیه لازم را درجهت تأیید حقیقت تجربه دینی ارائه دهند که دراین‌صورت، چالشی جدی برای رویکرد استعاره‌های مفهومی خواهد بود. درصورت عدم امکان آوردن شرط لازم و کافی از سوی قائلان به رویکرد تجربه دینی زبان این حوزه مجازی و تجربه دینی غیرحقیقی و مآلاً نامعتبر خواهد بود. در این پژوهش، تلاش شده است تا نشان داده شود که متعلق تجربه 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 واردشده از سوی رویکرد مذکور را به‌چالش گرفت، اما ازطرفی محدودیت‌هایی در خود رویکرد استعاره‌های مفهومی وجود دارد که به این منجر می‌شود که نتوانیم ادعای رویکرد مذکور مبنی بر حقیقی‌بودن و غیرحقیقی‌بودن زبان تجربه دینی درصورت استعاری‌بودن و یا نبودن را بپذیریم، چراکه موارد استثنا در این رویکرد وجود دارند. ازاین‌رو، در این پژوهش، ضمن ایرادهای واردشده به رویکرد استعاره‌های مفهومی، در اصولی که از سوی نمایندگان آن ارائه شده است به این مسئله هم پرداخته می‌شود که این‌گونه نیست که هر زبان استعاری ضرورتاً به غیرحقیقی‌بودن منتهی شود. ساختار این پژوهش به این ترتیب است که ابتدا به تعریف رویکرد استعاره‌های مفهومی پرداخته می‌شود؛ سپس، به مهم‌ترین تعاریف رویکرد تجربه‌های دینی بررسی می‌شود؛ درادامه، نگاه انتقادی قائلان رویکرد استعاره‌های مفهومی به تجربه دینی تحلیل و تبیین می‌شود؛ در انتهای مقاله نیز نتایج این نگاه انتقادی و درمقابل پاسخ‌های قائلان به تجربه دینی ذکر می‌شود.

۲. رویکرد استعاره‌محور یا استعاره‌های مفهومی چیست؟

در جهت تلاش‌های اندیشمندان حوزه علوم شناختی در اواخر سده بیستم، رویکردی به نام استعاره‌های مفهومی (conceptual metaphor) شکل گرفت. شکل‌گیری رویکرد مذکور بیش‌تر مدیون تلاش‌های جورج لیکاف (George Lakoff, 1950) و مارک جانسون (Mark Johnson, 1960-) است. در ادامه، پیروان این اندیشه توانستند هم‌سو 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 علوم شناختی در ذیل معناشناسی شناختی (cognitive semantics) تقسیم‌بندی می‌شود.

وقتی لیکاف نظریه «استعاره‌های مفهومی» را مطرح کرد نقطه قوتی شد تا فلاسفه تجربی‌باور علوم شناختی، با تمسک به ارائه تبیین‌های علمی و موثق در زبان‌شناسی، درمقابل فطری‌گرایی چامسکی و عقل‌گرایی فلسفه قاره‌ای بایستند. لیکاف و همکارش، مارک جانسون، در کتاب *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*^۱ گامی مؤثر در زبان‌شناسی شناختی را ارائه دادند، به‌طوری‌که آن را دومین انقلاب معرفت‌شناسی در زبان‌شناسی نامیدند.

در انقلاب اول شناختی، نوام چامسکی پیش‌تاز تحول در مطالعات زبان‌شناسی با تکیه به تحلیل‌های صوری از ساخت نحوی زبان بود،^۲ ولی در انقلاب دوم شناختی جورج لیکاف این پیش‌تازی را با تکیه به شیوه معنی‌دار شدن زبان و شناخت به‌عهده گرفت. جورج لیکاف، که در دامان انقلاب زبان‌شناسی چامسکیایی پرورش یافته بود، پس از مدتی تعمق در اصول انقلاب زبان‌شناسی، شیوه تحلیل صوری و مبانی فلسفه 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 (نیلی‌پور ۱۳۹۸: ۲).

پرسشی که شاید بسیار مناسب است در این جا مطرح شود این است: «ارتباط زبان‌شناسی و علوم اعصاب در علوم شناختی چه زمانی مطرح شد؟». در علوم شناختی، در همان زمان که رویکرد زبان‌شناسی شناختی کار خود را بر مبنای «ذهن بدن‌مند»^۳ آغاز می‌کند، مسئله مغز، کارکرد مغز، و ساختار مغز در دست بررسی است. در همین زمان، لیکاف در کتاب *قلمرو تازه علوم شناختی*^۴ مسئله بدن‌مندی را، که در کارکرد و حتی ساختار مغز تأثیرگذار است، مطرح می‌کند. لیکاف و «جری فلدمن» (Jerome A. Feldman)، درحالی‌که بر روی طرح تحقیقاتی «پیوندگرایی ساختارمند» (construction connectionism) کار می‌کنند، متوجه این نکته می‌شوند که

آن‌چه آن‌ها و البته «سوینی نارایانان» (Sunny Narayanan) روی آن کار می‌کنند همان پدیده «نمود» (aspect) است که در زبان‌های طبیعی وجود دارد؛ «ویژگی نوروئی نمود در زبان‌های طبیعی به معنی روی‌دادها و اعمالی که در خارج انجام می‌دهیم مربوط می‌شود» (نیلی‌پور ۱۳۹۸: 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 به‌هم‌راه شواهد مربوط به قالب‌های معنایی و استعاره‌های مفهومی که لیکاف و همکارانش در مطالعات خود پیش کشیدند، همه، پشتوانه بدن‌مندی داشتند (نیلی‌پور ۱۳۹۸).

کار اصلی لیکاف و مارک جانسون با کتاب *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم* آغاز شد. در این کتاب، لیکاف و جانسون حضور فراگیر استعاره را در زندگی روزمره آشکار می‌کنند. آن‌ها استدلال می‌کنند که استعاره‌ها تنها ابزاری برای زیبایی‌آفرینی ادبی نیستند، بلکه علت تجربه ما هستند. بعد از لیکاف و جانسون، دیگر پژوهش‌گران این حوزه پروژه‌های تحقیقاتی خود را برای یافتن شواهدی در جهت تأیید 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 *فلسفه جسمانی*، با عنوان کوتاه *Philosophy in the Flesh* ادعا می‌کنند که ما به ساختارشکنی و بازسازی دوباره فلسفه غرب نیاز داریم، زیرا مفروضات پیشینی آن با یافته‌های اخیر نظریه استعاره‌های مفهومی نشان می‌دهد که فیلسوفان پیشین به دلیل در نظر نگرفتن این نکته که استعاره‌ها چه‌میزان تأثیرگذارند راه ۲۵۰۰ ساله فلسفه را بی‌راهه پیموده‌اند. احتمالاً بتوان به‌طور عمده استدلال کرد که آن‌ها معتقدند افکاری که توسط فلاسفه در کتاب‌های مختلف تألیف 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 علوم شناختی پشتیبانی می‌شود (critical review of embodied realism: disruption, continuity, and rhetoric responsibility). از آن زمان تا حال حاضر تحقیقات و نتایج روی نظریه استعاره‌های مفهومی روزبه‌روز وسعت بیش‌تری داشته است و اگرچه انتقاداتی در بین بوده است، اما در مجموع نتایج نظریه استعاره‌های مفهومی خیره‌کننده بوده است.

نگاه انتقادی به تجربه دینی از منظر رویکرد ... (جلال پیکانی و کاویس سوره) ۷۳

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

تا پیش از مکس بلک (Max Black 1962-1993) تمام بلاغیون و فلاسفه‌ای که در باب استعاره سخن گفته‌اند از دو زاویه و با دو مقیاس به مسئله نگریسته‌اند: یا استعاره را جانشینی کلمه‌ای به جای کلمه دیگر می‌دانند که به آن نظریه جانشینی (substitution theory) می‌گویند یا استعاره را مقایسه بین دو عنصر براساس شباهت بین آن‌ها می‌دانند که به آن نظریه مقایسه‌ای (comparison theory) می‌گویند (به نقل از قاسم‌زاده ۱۳۹۸: ۳۴-۳۵). از این رو، با کاوش در سیر تاریخی ماهیت استعاره احتمالاً تا زمان مکس بلک به این دو نظریه برسیم، اما بلک نظریه دیگری را مطرح می‌کند که به نوعی جمع‌بندی 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 زمینه، متن، یا بافتی ظاهر می‌شود که او آن را چهارچوب می‌نامد و بر اثر تعاملی که در این چهارچوب بین کلمه موردنظر و سایر کلمات وجود دارد، معنای جدیدی آفریده می‌شود (همان: 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 نگاهی شناختی نمی‌شود، اما آنچه از قرن بیستم در باب استعاره آغاز می‌شود نگاهی شناختی است. چنانچه دقت داشته باشیم، نکته مهم در تعریف بلک نیز همین جنبه شناختی آن است. نتیجه استدلال این دیدگاه اگرچه با دیدگاه لیکاف و جانسون متفاوت است، اما به نوعی دو دیدگاه شناختی هستند که از دو فرایند منطقی جداگانه حاصل می‌آیند.

در نیمه دوم قرن بیستم، استعاره با اندیشه فلاسفه علوم شناختی جدا از جنبه بلاغی و زیبایی‌شناسی وارد حوزه مفهومی و شناختی شد. استعاره مفهومی اصطلاحی است در زبان‌شناسی شناختی که به فهمیدن یک ایده یا یک حوزه مفهومی براساس ایده یا حوزه مفهومی دیگر اشاره می‌کند. به عنوان مثال، هنگامی که می‌گوییم «قیمت‌ها بالا می‌رود»، از مفهوم «بالارفتن» در حوزه مفهومی «جهت‌ها» برای درک «کمیت‌ها» استفاده می‌کنیم. یک حوزه 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». به نظر می‌آید دلیل این امر وجود پایه‌های مفهومی مشترک بین انسان‌ها باشد. این موضوع خود به فرضیه‌ای منجر شده است که براساس آن می‌گویند امکان دارد تناظری بین حوزه‌های ادراکی و شبکه‌های نورونی مغز وجود داشته باشد (Feldman 2004: 385-392). جورج لیکاف و مارک جانسون در کتاب *Metaphors We Live By* اولین بار بررسی این ایده و فرایندهایی را که زیرساخت‌های آن را تشکیل می‌دهند مطرح کرده‌اند. این مفاهیم تحت عناوین «آمیزش مفهومی» یا «قیاس» نیز مطالعه شده‌اند.

لیکاف و جانسون دیدگاه رایج درمورد استعاره را زیر سؤال می‌برند که آن را خصیصه‌ای مختص زبان، ابزار تخیل شاعرانه و آرایه‌ای بلاغی، و گونه‌ای از کارکرد غیرمعمول زبان می‌دانند. به گفته لیکاف و جانسون، استعاره به حوزه زبانی محدود نیست و سراسر زندگی روزمره، از جمله حوزه اندیشه و عمل انسان‌ها، را در بر گرفته است: «نظام مفهومی هرروزه ما، که براساس آن فکر و عمل می‌کنیم، ماهیتی اساساً مبتنی بر استعاره دارد» (Lakoff 2003: 3). در استعاره‌های مفهومی، «حوزه مفهومی‌ای که ما برای فهم حوزه مفهومی دیگر عبارت‌های استعاری را از آن استخراج می‌کنیم حوزه مبدأ 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، ۲. استعاره در تعریف فلاسفه شناختی. درمورد تعاریف این دو، می‌توان به‌طور کلی گفت که شاخه کلاسیک معتقدند:

الف) استعاره مسئله‌واژگان است، نه اندیشه. استعاره زمانی است که واژه در معنای اصلی خود به‌کار نمی‌رود؛

ب) زبان استعاری بخشی از زبان متعارف معمولی نیست. درعوض، زبان جدیدی است که به‌نوعی در شعر، تلاش‌های بلاغی، و خطابه‌ها برای ترغیب، و در کشفیات علمی به‌کار می‌رود؛

ج) زبان استعاری انحرافی است. در استعاره، واژه‌ها با مضمون‌های خاص خود به‌کار نمی‌روند؛

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 (Lakoff and Johnson 2015: 184).

لیکاف و جانسون، در کتاب مهم *فلسفه جسمانی*، دلایلی در رد این اندیشه‌های کلاسیک (در بالا با شماره‌گذاری مطرح شد) در سراسر کتاب ذکر می‌کنند؛ آن‌ها معتقدند که با مثال‌های مختلف می‌توان در رد این الگوهای کلاسیک دلیل آورد. لیکاف و جانسون به کمک نگاشت استعاره مفهومی «عشق مسافرت است» در رد این پنج الگوی استعاره‌های کلاسیک دلیل می‌آورند: اول، در نمونه‌های «داریم در جا می‌زنیم» و «بر سر دوراهی قرار گرفتیم» قاعدتاً اگر استعاره در واژه‌ها (به تعبیری که در الگوی ۱ آمده است) باشد، باید استعاره در دو نمونه آمده هر دو متفاوت باشد، اما این دو از نگاشت یک‌سان «عشق مسافرت است» تبعیت می‌کنند؛ دوم، 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؛ سوم، در همین مثال باز اگر دقت کنیم، زبان انحرافی نیست، بلکه «زبان استعاری عادی و بهنجار است و نه انحرافی» (ibid.: 191). در الگوی ۴ استعاره مرده باید اشاره کرد که فقط در شکل بلاغی، گاهی از فرط تکرار ارزش معنابخشی و ارزش زیبایی‌آفرینی استعاره کم می‌شود، اما نمی‌توان آن را استعاره مرده نامید، چراکه همین استعاره که در نظریه کلاسیک آن را مرده به حساب می‌آورند در صورت هنجارگریزی ارزش زیبایی‌آفرینی دوباره پیدا می‌کند. برای نمونه، در چهارچوب همان نگاشت «عشق مسافرت است» ممکن است در مثال راه عشق طولانی است، استعاره‌های کلیشه‌ای و البته نه مرده باشد، اما در همان نگاشت «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 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، بالأخص که نگاشت‌ها 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 به راهی اشاره می‌کند که در مسیر عشق هموار شده است، اما عاشق ضرورتاً بز نیست. با ذکر مثال‌های مختلف البته می‌توان در باب تعریف استعاره بنابر مبنای استعاره‌های مفهومی دلایلی موجه را ارائه کرد.

از این زمان به بعد، با مطرح‌شدن نظریه استعاره‌های مفهومی، به جنبه زیبایی‌شناسانه استعاره کاملاً متفاوت‌تر نگاه شد. 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، 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: ۱۳).

آنچه در باب تفاوت جنبه شناختی و ادراکی استعاره با جنبه زیبایی‌شناسانه آن وجود دارد این است که بدانیم در حوزه شناخت استعاره و کاربرد آن امری ناگزیر است، ولی در حوزه بلاغت صرفاً برای زیبایی‌آفرینی است و لذا گریز از آن ممکن است، برخلاف جنبه شناختی که البته لیکاف و جانسون و همکارانشان معتقدند درمقابل گریزی از کاربرد استعاره‌های مفهومی وجود ندارد. یعنی اگر بخواهیم خود را از استعاره مبرا کنیم، به زبان و منطق کاربرد قیاسی زبان لطمه وارد می‌شود، چراکه انسان در چهارچوب زبان می‌تواند به خلق مفاهیم پردازد و از آن‌جاکه زبان نیز برای حکایت از امر واقع به قرینه‌ای نیاز دارد، این قرینه توسط ساختار مجازی زبان مهیا می‌شود و می‌تواند به امر واقع به صورت نمادین وضوح ببخشد. اگر انسان بخواهد روایتی از مفهوم «عشق» ارائه دهد، ناگزیر از کاربرد زبان به شکل استعاری است. زبان خودبه‌خود 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؛ از این‌رو، به واژه «آتش» پناه می‌برد و از این‌رو، برای خلق مفاهیم بالآخر انتزاعی ناگزیر از کاربرد مجازی و استعاری زبان است. البته پیش از لیکاف و جانسون نیز ژاک مری لاکان (Jacques Lacan 1901-1981) به صراحت به این مسئله اشاره کرده است که رؤیاها خود را با زبان استعاری و مجازی نشان می‌دهند (موللی ۱۳۸۳)، ضمن آن‌که این رؤیا در ناخودآگاه ما شکل می‌گیرد. اتفاقاً لیکاف و جانسون نیز در کتاب *فلسفه جسمانی* ادعا می‌کنند که اندیشه عمدتاً ناخودآگاهانه است (Lakoff and Johnson 2015)، اما نکته مهمی که در تعاریف فوق مشهود است این است که این ادعا که اندیشه و چه‌بسا رؤیا زبان‌شان استعاری است ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که نمی‌توان صرفاً با نگاه زیبایی‌شناسانه به استعاره پردازیم.

۳. تجربه دینی چیست؟

شاخه‌ای از مطالعات معرفت‌شناسی است که ذیل عنوان مستقل معرفت‌شناسی دینی (religious epistemology) درباره‌اش صحبت می‌شود. درواقع، در معرفت‌شناسی دینی یک نوع نگاه کاربردی به معرفت مدنظر است که حوزه 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 به‌طور خاص درمورد باورهای دینی مطرح

می‌شوند» (گایوت و اسویتمن ۱۳۹۶: ۱۳). منظور از کاربردی بودن معرفت در باور دینی این است که معرفت‌شناسی دینی نشان می‌دهد که جنبه‌های مختلف تعریف معرفت به‌طور کاربردی در دین می‌تواند چگونه ارزیابی شود (پویمن ۱۳۹۶: ۶۱۴). رابرت آئودی گزاره‌های مطرح‌شده در معرفت دینی را گزاره‌های ناظر به وجود خدا می‌داند که «به‌سادگی از دامنه معرفت بشری فراتر می‌روند» (آئودی ۱۳۹۸: ۵۴۰) و از این‌رو، با همان مقیاس سه‌جزئی که دلیل‌گرایان از آن یاد می‌کنند نمی‌توان درمورد باور صادق موجه در نسبت با تعریف معرفت‌شناسانه از خدا صحبت کرد.

رویکردهایی که در معرفت دینی وجود دارند هدفشان ارائه‌کردن استدلال‌های معتبری است که در جهت اثبات مدعای وجود خدا و یا واقعیتهای روحانی درمقابل دلایل دلیل‌گرایان است. این رویکردهای مختلف استلزامات دلیل‌گرایان را برای قبول تعریف «معرفت» نمی‌پذیرند. در این بین، یکی از مهم‌ترین انواع معرفت دینی «تجربه دینی» (religious experience) است. غالباً فلاسفه حوزه معرفت دینی بر این باورند که تعریف کامل از تجربه دینی بی‌فایده است (دیویس ۱۳۹۱: ۵۱).

به‌طور کلی می‌توان قائل به این بود که تجربه دینی عبارت است از تجربه خدا در سنت‌های دینی مختلف (دیویس ۱۳۹۱؛ قائمی‌نیا ۱۳۸۱). از نیمه دوم قرن بیستم به بعد یکی از رویکردهای توجیه عقلانی باور دینی «تجربه دینی» بود. به‌نظر طرف‌داران این رویکرد، تجربه دینی می‌تواند عبادات را برای شخص دارای تجربه و همچنین برای دیگران موجه و معقول نشان دهد. «شماری از خدا‌باوران استدلال کرده‌اند که تجربه دینی انسان می‌تواند باور وی را به خدا عقلانی کند» (گایوت و استیومن ۱۳۹۶: ۵۸). تجربه‌گرایان دینی به سه رویکرد مهم اشاره دارند: الف) رویکرد اتو؛ ب) رویکرد آلستون؛ ج) رویکرد جان هیک.

ویلیام آلستون (William Payne Alston 1921-2009) تلاش می‌کند در پژوهش‌های خود تجربه دینی و تجربه حسی را با هم مقایسه کند. آلستون درصدد اثبات این مدعاست که این‌ها شبیه هم هستند و میان تجربه دینی و تجربه حسی تفاوتی وجود ندارد. هرچند تجربیات دینی محدودند، 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 آلستون تجربه دینی نیز مانند تجربه حسی می‌تواند منبعی برای معرفت یا توجیه معرفتی باشد، اگرچه هیچ‌کدام از این دو همیشه خالی از خطا و اشتباه نیست. به‌نظر او اختلافات بین این دو گونه تجربه نشان‌دهنده اعتبار تجربه حسی و بی‌اعتباری تجربه دینی نیست، بلکه تنها

نشان دهنده دو گونه مختلف از تجربه است. هم‌چنان‌که تجربه دینی موجب معرفت برای خود شخص می‌شود، گزارش آن نیز می‌تواند موجب ایجاد معرفت برای دیگران باشد. به نظر آلستون ما برای اعتماد به منابع تجربی باورها هیچ دلیل کافی نمی‌توانیم داشته باشیم، مگر آن‌که برای همه 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 شناختی‌ای 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. آلستون می‌کوشد، با تکیه بر هم‌ساختاری 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، تجربه دینی نیز مانند تجربه حسی می‌تواند منبعی برای معرفت یا توجیه معرفتی باشد. این تجربه می‌تواند در اثبات و ادراک خداوند یاری برساند. او با ارائه نظریه‌ای درباره تجربه دینی کوشیده است تا از طریق اعتباربخشی به معرفت تجربی خداوند، که وی آن را تجربه عرفانی می‌نامد، مبنایی معرفتی را برای توجیه و عقلانیت ایمان و باور به خدا فراهم آورد. آلستون در تبیین نظریه خود ابتدا با طرح نظریه نمود و از طریق ادراکی دانستن تجربه دینی و احاله توجیه باورهای دینی به ادراکات عرفانی و سپس با توسل به رویکرد «رویه باورساز» و مبتنی کردن توجیه معرفتی باورهای دینی بر رویه باورساز عرفانی می‌کوشد که نشان دهد تجربه دینی منبعی برای توجیه اعتقادات دینی است. آلستون استدلال می‌کند که انواع خاصی از تجربه دینی را می‌توان با ادراک به دست آورد (گراوند ۱۳۸۴: ۲۳۵-۲۶۴).

رودلف اتو (Rudolf Otto 1869-1937) کار خود را با ایراد وارد کردن به نظریه تجربه دینی شلایرماخر آغاز می‌کند. اتو به نظریه شلایرماخر (-Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 1768) در تجربه دینی دو ایراد وارد می‌کند. طبق نظر شلایرماخر در تجربه دینی، فرد مغلوب «احساس وابستگی مطلق» می‌شود. عنصر اصلی در تجربه دینی احساس وابستگی «مطلق» و آگاهی از خود به عنوان موجود وابسته مطلق می‌باشد. اتو برای این عنصر، که شلایرماخر درصدد توصیف آن به آگاهی از خود به عنوان موجود وابسته مطلق بود، نام «احساس مخلوق بودن» را پیش نهاد می‌کند. ایراد اساسی او به شلایرماخر آن نیست که او نتوانسته اصلی مهم را در تجربه دینی تشخیص دهد، زیرا اتو به آسانی می‌پذیرد که احساس خود به عنوان «مخلوق» در تجربه دینی یک اصل است، بلکه ایرادش آن است که «احساس مخلوق بودن» اساسی‌ترین اصل در تجربه دینی نیست و شلایرماخر با «اصل اساسی» تلقی کردن آن مرتکب

دو خطا شده است: خطای نخست ذهن‌گرایی، یعنی ذات تجربه دینی را آگاهی تلقی کردن است. البته آگاهی از «خود» به عنوان مطلقاً وابسته، نه آگاهی از دیگری؛ خطای دوم آن‌که مطابق تبیین شلایرماخر تنها با استدلال می‌توان به خدا رسید، زیرا او با تعریف تجربه 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 نتیجه استدلال به او رسید محسوب کند و او را هم‌چون علت وابستگی مطلق فرد دانست که به‌تنهایی به‌طور مستقیم قابل تجربه است (همان).

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

باتوجه به گفته اتو، می‌توان تجربه دینی را این‌گونه 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 تجربه دینی مناسب باشد، اما اشکالی نیز دارد. به بیان اتو، فرد از وجود «موجودی دیگری» آگاه است که «متمایز و خارج» از خود است. بی‌شک بسیاری از تجربه‌های دینی این‌گونه‌اند، اما گویا عالی‌ترین شکل تجربه 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 تجربه دینی عبارت از اتحاد مطلق با خداست؛ تجربه‌ای که در آن فرد در خدا فانی و با او یکی می‌شود، تا آن‌جاکه در هنگام تجربه ابداً 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 به‌نحو تمثیلی می‌توانیم اوصافی نظیر روح‌مندی، غایت‌مندی، اراده خیر داشتن، و صاحب هویت بودن را به خداوند نسبت دهیم. 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 به‌دست داد (همان).

تجربه دینی نوعی احساس است یا به بیان بهتر، مجموعه پیچیده‌ای از احساسات است. این احساس به اشکال متعددی درمی‌آید. 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»؛ نوع سوم، احساس شوق ما به آن موجود متعالی که مجذوبمان می‌کند (Edwards 1967: 13).

یکی دیگر از نظریه‌های مهمی که در تحلیل تجربه دینی مناسب است مورد بحث قرار گیرد نظریه جان هیک (John Harwood Hick 1912-2012) است. بعضی از تجربه‌گرایان دینی، مثل جان هیک، معتقدند بعضی از دلایل بینه‌گرایی 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 خداوند، مانند برهان شر. اکنون جان هیک می‌پرسد که وظیفه ما چیست؟ یک دسته از دلایل اثبات‌کننده وجود خدا و عقلانیت ما 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.

به‌باور هیک دسته‌ای دیگر از دلایل وجود دارند که اثبات‌کننده عقلانیت دینی هستند که آن‌ها همان تجارب دینی هستند. اگر بتوانیم از استعاره معمول ترازو بهره ببریم، می‌توان گفت که تجربه دینی کفه متألّهان دینی را در تقابل با غیرباورمندان سنگین می‌کند. مشکل الاهی‌دانان طبیعی این بود که از این دلایل غافل بودند. متألّهانی که واجد تجربه دینی هستند تجربیات آن‌ها منبع سنت‌های الاهی مثل ادیان شده است. به‌باور 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 کنیم، به‌شرط 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. همان‌طور که برخی از تجربیات حسی خطا و گمراه‌کننده‌اند، برخی از تجربیات دینی ما هم خطا و گمراه‌کننده هستند.

همان‌گونه که اشاره کردیم، در اواخر قرن بیستم علوم شناختی (cognitive science) مطرح شد. پیروان علوم شناختی عمدتاً شناخت را مسئله‌ای مربوط به مطالعات ذهن و مغز می‌دانند. درباره همه رویکردهای این شاخه معرفت بشری اتفاق نظر وجود ندارد، اما عمدتاً به شناخت حسی بسیار بها می‌دهند، تاجایی 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 تجربه دینی را نیز غیرمستقیم هدف قرار می‌دهند و آن را با معیار مورد نظر خود به داشتن زبانی غیرحقیقی و ناگزیر ادراکی استعاری و تاحدودی غیرقابل شناخت

نگاه انتقادی به تجربه دینی از منظر رویکرد ... (جلال پیکانی و کاویس سوره) ۸۱

حسی منتهی می‌دانند، اما پرسش اصلی این است که این مسئله می‌تواند چه شکافی در تعاریف بالا توسط قائلان به رویکردهای مختلف تجربه دینی به وجود 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 به وجود می‌آورند که ایمان ما نسبت به امر متعالی گاه از ناحیه فیض قدسیّت موجه می‌شود. این فیض همراه با تجربه‌های گوناگونی است که به نسبت هر شخص ممکن است متفاوت باشد، اما در این امر مشترک است که نتیجه احساس‌های خوف، اشتیاق، و بهجت را در ما به وجود می‌آورد (گایوت و اسویتمن ۱۳۹۶). درواقع، تا این‌جا مسئله‌ای که چالش تلقی شود از سوی پیروان رویکرد استعاره‌های مفهومی متوجه پیروان تجربه دینی نمی‌شود. هر تجربه‌ای که به حالت یا رفتارهای مختلف عاطفی مانند ترس یا شوق منجر شود دارای کانون احساس مخصوص به آن تجربه است. این متعلق باید خود غیرقابل‌وصف باشد، چراکه ویژگی بارز آن غیرمادی بودن است، اما باید بتواند زبانی برای بیان از خود باقی بگذارد که نشان‌دهنده وصف احساس بروز داده شده است. قائلان به تجربه دینی معتقدند که ویژگی بارز تجربه‌های دینی وصف‌ناپذیری (ineffability) است (دیویس ۱۳۹۱: ۳۲)، به طوری که «ویلیام جیمز تا آن‌جا پیش می‌رود که وصف‌ناپذیری را سراسرترین نشانه‌ای می‌داند که به کمک آن حالتی نفسانی را در طبقه حالت‌های عرفانی (که یکی از انواع تجربه دینی است) تعریف کنیم» (همان: ۳۳). ویژگی دومی که قائلان به تجربه دینی آن را درجهت توجیه وصف‌ناپذیری و تبیین تجربه دینی برمی‌شمارند این واقعیت است که «توصیف لفظی نمی‌تواند این تجربه را چنان‌که باید و شاید به کسی که فاقد آن بوده است بفهماند» (همان: ۳۴). دو خصیصه وصف‌ناپذیری و قابل‌بیان‌نبودن به واسطه الفاظ حقیقی از مهم‌ترین مشخصه‌هایی هستند که به‌باور اندیشمندان رویکرد استعاره‌های مفهومی هر علمی را وارد حیطه‌ای به نام علم استعاری می‌کنند. علم استعاری یعنی این‌که دانش ما درباره یک شیء غیرحقیقی است و از این‌رو، صرفاً بر مبنای تصوراتی عاریه‌ای است که آن را از نسبت فلان شیء خاص به شیئی که تجربه حسی از آن مقدور بوده است انجام می‌دهیم. برای مثال، وقتی برای ما مقدور نیست سیاه‌چاله را با عبارات لفظی بیان و یا تعریف کنیم، ناگزیر از زبان استعاری مدد می‌جوییم. همین نکته در مورد تجربه‌های دینی نیز صادق است، اما چالش اصلی رویکرد استعاره‌های مفهومی نیز از همین‌جا آغاز می‌شود؛ چراکه پیروان استعاره‌های مفهومی معتقدند این اوصاف

استعارای باعث می‌شود استدلال کنیم که مستعارمنه، یعنی آن شیئی که با استعاره درمورد آن صحبت می‌کنیم، غیرحقیقی باشد، چه اگر قابل تجربه حسی نیست، یعنی درواقع قابل وصف هم نیست و لذا حقیقی هم نیست. البته این نکته ضرورتاً باید بیان شود که پیروان اندیشه مذکور معتقدند آن چه باعث می‌شود که امری قابل وصف باشد این است که قابل تجربه بدن‌مند باشد، چراکه بدن‌مندی مهم‌ترین ویژگی اندیشه انسان است. ذهن انسان تنها می‌تواند تجربه‌های جسمانی و بدن‌مند را در مغز ثبت و ضبط کند. لیکاف و جانسون در آثار خود به‌طور صریح هرگونه تجربه بدن‌مند امر غیرجسمانی را رد می‌کنند. آن‌ها معتقدند: «آن‌گونه که برخی سنت‌های مکاشفه و مراقبه ادعا می‌کنند، نمی‌توانیم از مرز مقوله‌ها فراتر برویم و به تجربه‌های ناب مقوله‌بندی‌نشده و مفهوم‌سازی‌نشده دست رسی داشته باشیم؛ [چراکه] موجودات نوروئی یک چنین توانایی‌ای ندارند» (لیکاف و جانسون ۱۳۹۶: ۱۶۸).

نقد جدی‌ای که از سوی اندیشمندان استعاره‌های مفهومی مطرح می‌شود عبارت از این پیش‌فرض است که در رویکرد استعاره‌های مفهومی انسان به واسطه مقولات می‌تواند جهان خارج از ذهن را بشناسد. مقولات همان ابزارهای شناسایی‌ای هستند که توسط نیروی جسمانی دیگری به نام مغز و فعالیت‌های مغز سازمان‌دهی می‌شوند. به عبارتی، این توانایی سلول‌های مغز موجود زنده است که به او این امکان را می‌دهد که بتواند متناسب با قابلیت‌های حسی احساس‌های پنج‌گانه به ادراک بپردازد. نتیجه این که احساس‌های انسان به‌عنوان مُدرک امر ادراک‌شده یا مدرک را به کمک مدل‌سازی نوروئی ادراک می‌کند و اگر این احساس قابل تجربه بدن‌مند نباشد، ناگزیر قابل توصیف حسی هم نخواهد بود، در نتیجه آن چه قائلان به تجربه دینی وصف می‌کنند صرفاً با زبان استعاری مقدور خواهد بود. این مسئله منجر خواهد شد به این که از ظرف استعاره‌های مختلف حسی - حرکتی و یا حسی - فضایی سود ببریم. پرسش این است که مفهوم‌سازی از طریق استعاره‌های مفهومی چه لطمه‌ای به تجربه دینی وارد می‌کند؟ مسلماً معرفت‌هایی از این دست که به واسطه امری استعاری توصیف می‌شوند عبارت‌اند از آن نوع معرفت‌هایی که متعلق معرفت غیرحقیقی است، چراکه اگر تجربه‌ای حقیقتاً ملاک یا ملاک‌های تجربی بودن را داشته باشد، باید بتواند اول برای همه قابل تجربه باشد و دوم تکرارپذیر باشد. این دو نکته در تجربه‌های دینی محل مناقشه است.

اما آن چه فلاسفه دین ذکر می‌کنند دقیقاً خلاف مسئله مذکور است. عدم امکان توصیف پدیدارهای تجربه دینی بیش‌تر به این دلیل است که در تجربه دینی فاعل تجربه متعلق تجربه را نه به واسطه ذهن که به واسطه احساس درک می‌کند. این در نوع خودش اولین دلیلی است که

پیروان رویکرد استعاره‌محور آن را رد می‌کنند، چراکه بر این باورند که شناخت باید پیش از هرچیز به واسطه مقولات، که آن هم در ذهن به صورت جسمانی درک می‌شود، میسر باشد. این نکته زمانی ما را متقاعد می‌کند که در باور اندیشمندان استعاره‌محور، زمانی که شخصی شیء مشخص و درمجموع پدیده‌ای را ادراک می‌کند توانایی توصیف آن را به صورت حسی دارد، چراکه پیش‌تر ذهن متعلق احساس را از صافی مقولات گذر داده است و همین باعث می‌شود 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 درمقابل تجربه‌های دینی، همان‌گونه که ذکر کردیم، تجربه‌های توصیف‌ناپذیری هستند که ناگزیر باید برای توصیف آن‌ها از زبان استعاره مدد گرفت. این کاربرد از آنجاست که تجربه دینی ملموس ناشدنی 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.

در تقابل با اندیشه انتقادی استعاره‌های مفهومی تبیین قائلان به تجربه دینی این است که شرط لازم و کافی برای این که بتوان تجربه‌ای را تجربه دینی دانست این است که تجربه‌کننده بتواند دلایل موجه را در تجربه خود ارائه دهد. به عبارتی، اگر تجربه‌کننده برای تجربه خود بر حق باشد، باید بتواند دلایل موجه داشته باشد؛ به تعبیری، نبود دلیل لازم و کافی برای موجه جلوه دادن تجربه دینی به معنای نبود صدق تجربه‌کننده است. مثال زیبایی جغرافی‌دان در کتاب شاه‌زاده کوچولو، نوشته آنتوان دوست اگزوپری، مناسب این حال است؛ جغرافی‌دان در جواب پرسش شاه‌زاده کوچولو (مبنی بر این که آیا اگر کسی ادعا کند که کوهی را کشف کرده است کافی است؟) می‌گوید 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 تجربه امر متعالی فردی بخواهد توصیف خود را از تجربه دینی به زبان حسی بیان کند. این امر به همان اندازه جای شگفتی خواهد داشت که فردی صرفاً بخواهد با نشان دادن تکه‌هایی از یک سنگ بزرگ ادعای کشف یک کوه را داشته باشد. امر متعالی ممکن است به توصیف حسی نیاز نداشته باشد، چراکه ممکن است تجربه آن به صورت تجربه یک «جریان» باشد. اکنون می‌توان برای تجربه‌های دینی مختلف توصیفات متفاوتی را به کار برد. فلاسفه دین برای این منظور تجربه‌های دینی را تقسیم‌بندی کرده‌اند. دیویس این تجربه‌ها را به تجربه‌های تفسیری، شبه‌حسی، وحیانی، احیاگر، و مینوی و تجارب

عرفانی تقسیم می‌کند (دیویس ۱۳۹۱: ۵۶-۸۰). در هرکدام از این تجربه‌ها فاعل تجربه قائل به این است که فراتر از تجربه‌های زندگی روزانه امری را ادراک کرده است که به‌اشکال مختلف تجربه پدیده‌ای فرامادی و عمدتاً متعالی را برای تجربه‌کننده میسر کرده است. این تجربه گاه در حالت بیداری و گاهی در خواب یا رؤیا بوده است، اما مسلماً امر تجربه‌شده، حتی اگر یک شیء واحد بوده باشد، فراتر از تجربه‌های حسی و امور ساده روزانه بوده است. ازاین‌رو، ادعای وصف آن به‌صورت امری مادی یا فیزیکی معقول به‌نظر نمی‌رسد. این قضیه به همان چالش معروف قضایای جدل‌الطرفین منتهی می‌شود. در این جا هدف این نیست که بتوانیم تجربه دینی را امری محسوس و قابل‌توصیف بدانیم، بلکه سعی بر این است که نشان دهیم همیشه الفاظ استعاری نشان‌دهنده غیرحقیقی بودن امر تجربه‌شده نیستند. اگر ما آبشاری دیده باشیم و بخواهیم تجربه حسی خود را برای دیگران توصیف و بازگو کنیم، می‌توانیم از الفاظی مانند آب و صخره استفاده کنیم، اما لزوماً این قضیه به‌معنای وصف آبشار نیست، بلکه ناگزیر باید از یک جریان شدید آب که سرازیر می‌شود در تعبیر خود استفاده کنیم. این نکته درمورد تمام تجربه‌های دینی نیز می‌تواند درصورت صدق تجربه لحاظ شود. تجربه‌های دینی‌ای که در بالا اشاره شدند عمدتاً یک جریان هستند؛ چه در بیداری و چه در رؤیا و خواب به‌صورت مفاهیمی که جریان دارند تجربه می‌شوند و این قضیه ضرورتاً لازم می‌دارد که در توصیف آن گاهی از واژه‌های حسی - حرکتی سود ببریم. ازاین‌رو، تجربه دینی می‌تواند واقعی باشد، اما لزوماً به‌زبان حقیقی قابل بیان نباشد.

انتقاد دومی که از سوی پیروان استعاره‌های مفهومی متوجه تجربه دینی خواهد شد این مسئله است که از دید اندیشمندان استعاره‌های مفهومی اندیشه عمدتاً ناآگاهانه است. به‌عبارتی، ما «کنترل کامل و آگاهانه‌ای بر نحوه مقوله‌بندی خود نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم» (لیکاف و جانسون ۱۳۹۴: ۴۱). بنابر استدلال‌های بی‌شماری که از ناحیه رویکرد مذکور مطرح می‌شود، اندیشه انسان درباره جهان اطراف خود به‌واسطه نیروی اجتناب‌ناپذیری صورت می‌گیرد که به‌صورت تکاملی در مغز انسان تعبیه شده است. «درصد اندکی از مقوله‌های ما بر اثر کنش‌های آگاهانه تشکیل می‌شوند و بخش عمده‌ای از آن‌ها به‌صورت خودکار، ناآگاهانه، و در جریان کنش‌های ما در زندگی روزمره شکل می‌گیرند» (همان: ۴۰). شاخص مهم ناآگاهانه‌بودن در این رویکرد نقدی به‌مراتب جدی‌تر از نقد قبلی بر تجربه دینی وارد می‌کند، چراکه تجربه دینی بنابر شواهد بسیار زیادی که وجود دارد تجربه‌ای آگاهانه است، اگرچه ممکن است آنی و لحظه‌ای اتفاق بیفتد. سویین برن «تجربه را یک رخداد ذهنی آگاهانه می‌داند» (اصغری ۱۳۹۳: ۴۹). تجربه

دینی تجربه‌ای آگاهانه است و این گونه نیست که فرد تجربه‌کننده از آن بی‌خبر باشد. درمقابل 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 قاعده «اذا جاء الاحتمال بطل استدلال» به عبارتی، زمانی که احتمال در استدلالی وارد شد، آن استدلال باطل می‌شود. این قاعده در این مورد نیز جاری است.

درانتهای ذکر این نکته مناسب است که استعاری بودن زبان تجربه دینی «بدان معنا نیست که زبان دین یک پارچه استعاری است و هر توصیفی از تجارب دینی این گونه است. [گاهی] واژه‌ها غالباً به شیوه‌ای روشن و سراسرست به کار می‌روند، مانند من حضوری آرامش‌بخش را احساس کردم ...» (دیویس ۱۳۹۱: ۳۲).

۵. نتیجه‌گیری

به نظر نمی‌رسد که فلاسفه رویکرد استعاره‌محور در جهت بسط تعامل بهتر بین علم و دین باشند و یا این که بخواهند بین استعاره‌های مفهومی در علوم شناختی و مسئله تجربه دینی قائل به تعامل باشند، بلکه با نگرشی که بالأخص فلاسفه مذکور در پیش گرفته‌اند، قصد دارند نشان دهند که مصادیق معرفت‌های تجربه 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 این کار ذهن طرحواره‌های تصویری را از روی اشیای فیزیکی به امور متافیزیکی و فراحسی نسبت می‌دهد، ضمن آن که این نسبت کاملاً مجازی و با زبان استعاری صورت می‌گیرد. بر مبنای نتایج هستی‌شناسانه این رویکرد نمی‌توان به این قائل شد که تجربه دینی حاکی و ناظر به حقیقت در شناخت مصادق‌های دین باشد و از این رو، زبانی هم که برای معنابخشی به گزاره‌های دینی وضع شده است صرفاً غیرحقیقی و مجازی است. با مطالعه کتاب‌ها و مقالات نوشته‌شده طرفداران رویکرد استعاره‌محور در علوم شناختی پی می‌بریم که برخورد آن‌ها با مسائل متافیزیکی و دینی حذف‌گرایانه است. هرآنچه نمی‌تواند در معرفت احساسی و تجربی ذهن جسمانی انسان بگنجد از دایره زبان حقیقی خارج است و ناگزیر باید با زبان غیرحقیقی تعبیر شود. چرا؟ چون زبان انسان از محیط اجتماعی و طبیعی خود فراتر نخواهد رفت و چنانچه 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 وجه به تقلیل گرایی هم قائل نیستند، اما می‌توان با اندک تسامحی این نگاه را تقلیل داد. با نگاه علوم شناختی و بالأخص رویکرد مورد بحث در این پژوهش، یعنی رویکرد استعاره محور به تجربه دینی، به صراحت متوجه این نکته خواهیم شد که این نگاه به فیزیکالیسم ختم می‌شود. فلاسفه علوم شناختی اگر بخواهند تبیینی را برای معرفت دینی ارائه دهند، تنها از زاویه معنابخشی دین به عنوان یک الگوی غیرمتافیزیکی برای زندگی انسان‌هاست. به عبارتی، تبیین رویکرد مذکور این تلقی را در ما به وجود 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 فلاسفه دین تازگی ندارد، چراکه نگاه علم تجربی در همین چهارچوب بوده است، اما به هر تقدیر برای آن‌که بتوان پاسخی مناسب به نتایج هستی‌شناسانه این رویکرد داد، مسلماً یا باید نتایج و یافته‌های این رویکرد را هم‌سو با هستی‌شناسی معرفت دینی تبیین کرد یا آن‌که در مقدمات و نتایج این رویکرد شکاف ایجاد کرد؛ با ایراد وارد کردن به چهارچوب و بنیان‌های این رویکرد، که به دلیل این‌که تجربه دینی در دایره امور حسی - حرکتی نمی‌گنجد، چاره‌ای غیر از این نیست که آن را به عنوان الگویی تحقیق‌ناپذیر و اثبات‌ناشدنی در نظر بگیریم که تنها راه حکایت‌گری در مورد آن به کار بردن استعاره‌هاست. با این نگاه فیزیکالیستی که رویکرد استعاره‌های مفهومی دارد و تبیینی هم که قائلان به رویکرد تجربه دینی در معرفت‌شناسی دینی دارند، به نتایجی خواهیم رسید که این نتایج می‌توانند در تغییر نگرش منتقدان تجربه دینی از سوی اندیشمندان حوزه استعاره‌های مفهومی مؤثر واقع شود.

فلاسفه رویکرد استعاره محور در علوم شناختی برای دین تبیین غیرواقع‌گرایانه ارائه می‌دهند. دین در حوزه مسائل تحقیق‌پذیر نیست تا بتواند با زبان حقیقی از آن تعبیر شود. به عبارتی، محک‌های زبان دین تنها از راه استعاره معنا می‌یابند. در این جهت، پذیرش دین و ملازم با آن تجربه دینی منوط به پذیرش چهارچوب الگوی استعاری است. لذا برخورد لیکاف و جانسون، به عنوان نماینده‌های اصلی رویکرد استعاره محور در علوم شناختی، با مسئله تجربه دینی به طور واضح غیرواقع‌گرایانه است. لیکاف و جانسون در دو کتاب *زنان، آتش و چیزهای خطرناک* و *فلسفه جسمانی؛ ذهن جسمانی و چالش آن با اندیشه غرب* به مناسبت‌های مختلف امور عقلانی غیرجسمانی را، که الگوی آن منطق قیاسی - صوری است، همان کاربرد استعاره‌های جسمانی می‌دانند (بنگرید به لیکاف ۱۳۹۸: ۲۹؛ لیکاف و جانسون ۱۳۹۷: ۷۱-۸۰). به همین منظور، تبیین آن‌ها از تجربه دینی نیز مشمول این الگوست. الگویی که بیان می‌دارد دین برای آن‌که بتواند در مقوله‌بندی انسانی قابل فهم باشد باید با یک عنصر

جسمانی خود را در فهم ما انسان‌ها بگنجانند. به عبارتی، فهم ما از محتوای دین، که همان معرفت ما درباره 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 علوم شناختی به معرفت دینی نیز استعاری و غیرواقع‌گرایانه است. لیکاف و جانسون به صراحت در هیچ‌کدام از آثارشان به طور اختصاصی به معرفت دینی 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 استعاره‌محور بالأخص در بحث بدن‌مندی و مقوله‌بندی وجود دارد که پرداختن به آن در فلسفه‌های مضاف می‌تواند بسیار مفید واقع شود، 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 قاعده حقیقی نمی‌توان دفاع کرد.

در این رویکرد خاص سعی بر این است که مفاهیم به واسطه کاربرد استعاره تبیین شوند و در این بین اندیشمندان و دانشمندان علوم شناختی در صدد اثبات، انکار، یا ابطال برنیامده‌اند، اما این که نتایج و پی‌آمدهای 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، پی‌آمدهای این نظریه این خواهد بود که حقیقت فراجسمانی برای معرفت‌های دینی اگر وجود داشته باشد (به دلیل آن که در این رویکرد انسان از راه جسم مفاهیم را درک خواهد کرد)، نمی‌تواند این مفاهیم را درک کند، چرا که جسم امر غیرمادی را درک نخواهد کرد، مگر آن که امور متافیزیک خود جسمانی باشند که البته و صداً البته این مسئله منتفی است. فلاسفه رویکرد استعاره‌محور در علوم شناختی به اتفاق آرا 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 فلاسفه 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 غیرحقیقی و صرفاً ذهنی و اعتباری است، بلکه گاه لفظ استعاره برای ایضاح بیش‌تر در شرح لفظ آمده است؛ 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 معرفت دینی این مسئله چه جایگاهی پیدا می‌کند؟ واضح است که عمده فلاسفه رویکردهای مختلف معرفت دینی 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 تعبیر مختلف رویکردهای مختلف در معرفت دینی معنادار است. مطابق با دیدگاه فلاسفه رویکردهای معرفت دینی، خدا اگرچه قابل اشاره نیست، اما از طرفی لفظی استعاری هم نیست. انسان برای شناخت خدا تجربه بدن‌مند ندارد، اما بدون شک وقتی انسان مؤمن لفظ خدا را استعمال می‌کند برای او واقعیت خارجی و نه مادی قائل است. این دو دیدگاه در تقابل با هم قرار گرفتند. فلاسفه رویکرد استعاره‌محور معتقدند که اساساً مفاهیم غیرجسمانی فاقد تجربه بدن‌مند فاقد لفظ حقیقی‌اند و از این رو، آگاهانه و با هدف خاصی در زبان به کار می‌روند. لفظی که با این هدف خاص مورد استعمال باشد، اگر مصداق خارجی نداشته باشد، فاقد ارزش شناختی است. این نکته چالشی است که پیش‌تر فلاسفه رویکرد اثبات‌گرایی آن را با مقدماتی متفاوت مطرح کرده بودند و در مقابل فلاسفه رویکردهای معرفت دینی نیز در رد ادعای آن‌ها استدلال کرده بودند. مهم‌ترین این استدلال‌ها نیز همان تقسیم‌بندی گزاره‌های واقعی و شناختاری و غیرواقعی و در همان حال شناختاری بودند.

احتمالاً بهترین مورد برای اثبات معرفت دینی با معیارهای استعاره‌محوری تجربه دینی است. اگر در فلسفه جسمانی لیکاف و جانسون دقیق شویم، متوجه این نکته خواهیم شد که تجربه مقولات سطح پایه و عینی به این منجر می‌شود که لزومی برای پرداخت استعاری در بین نباشد، اما در این مورد که تجربه دینی است نقض این استدلال به چشم می‌خورد. تجربه دینی مانند یک شکاف در پذیرش استعاره‌محوری عمل می‌کند. به واسطه تجربه دینی، تعمیم و هم‌گرایی استعاره‌محوری تنزل پیدا می‌کند. از طرفی، تجربه دینی باعث می‌شود باور داشته باشیم که حتی با وجود تجربه زیسته، امر دینی از مقوله سطح پایه و یا مقولات عینی نیست که به

استعاره‌سازی نیاز نداشته باشد؛ ثانیاً این که تجربه دینی منجر می‌شود به این که باور داشته باشیم که انسان به‌عنوان موجودی که توانایی ادراک امور متافیزیکی دارد ناگزیر دارای ذات غیر جسمانی است، چراکه درک امور متافیزیکی به ابعادی فراتر از بعد جسمانی نیاز دارد. پس، اگرچه در تعریف ایمان رویکرد استعاره‌محور هم می‌تواند راهبر باشد و هم توجیه معرفتی آن بسیار مؤثر است، اما به همان میزان، تعریف تجربه دینی تعریف معرفت دینی را با مشکل مواجه می‌کند و این مشکل نیز ناقض رویکرد استعاره‌محوری خواهد بود.

اگرچه نمایندگان اصلی رویکرد استعاره‌های مفهومی به این قائل هستند که این رویکرد (رویکرد استعاره‌محور) دارای اصولی بدیهی است، اما از طرفی آن را به‌طور کامل و بدون استثنا نمی‌دانند که این مسئله خود درزی در بدیهی‌بودن و مناقشه‌ناپذیربودن آن است. مهم‌ترین پرسشی که در حوزه استعاره‌های مفهومی و حوزه زبان مطرح می‌شود این است که اگر زبان امری تکاملی باشد، چنان که نمایندگان رویکرد استعاره‌محور ادعا می‌کنند، قائلان به تجربه دینی درمقابل فرض مذکور چه راهکار یا پاسخ‌هایی خواهند داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. کتاب مشترک جورج لیکاف و مارک جانسون به‌نام *Metaphors We Live by* که برای اولین بار در 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 به‌عنوان یک علم مطرح ساخت» (نیلی‌پور ۱۳۹۸: ۱۰).

۳. اصطلاح ذهن بدن‌مند (embodied mind) یا بدن‌مندی یا شناخت تجسم‌یافته نظریه‌ای است مبنی بر این که 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 ارگانیسم ساخته شده است (Wikipedia, appendix the word embodied cognition).

۴. این کتاب را جورج لیکاف دراصل با دو عنوان اصلی *زنان، آتش و چیزهای خطرناک* نوشته 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: ۲۰).

کتاب‌نامه

- آثودی، رابرت (۱۳۹۸)، معرفت‌شناسی، ترجمه علی‌اکبر احمدی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اصغری، محمدجواد (۱۳۹۳)، برهان تجربه دینی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- جرجانی، شریف (۱۳۹۵)، تعریفات، ترجمه حسن سیدعرب و سیما نوربخش، تهران: فروزان‌روز.
- دیویس، سی. اف. (۱۳۹۱)، ارزش معرفت‌شناسی تجربه دینی، ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عباسپور، علی‌اکبر (۱۳۹۲)، «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، دوره ۱۹، ش ۵۴، ۱۰۳-۱۳۳.
- قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۹۷)، استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن، تهران: سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قاسم‌زاده، حبیب‌الله (۱۳۹۸)، مقدمه‌ای بر شناخت پژوهی استعاره/قطره در نهان‌خانه صدف، تهران: ارجمند.
- قرآن کریم.
- گراوند، سعید (۱۳۸۴)، «تجربه دینی براساس نظریه رودلف اتو و ریچارد سوئین برن»، پژوهش‌های اجتماعی/اسلامی، ش پیاپی ۵۱ و ۵۲.
- گایوت، آر. داگلاس و برندن اسویتمن (۱۳۹۶)، رویکردهای معاصر در معرفت‌شناسی دینی، ترجمه هاشم مروارید، تهران: نشر نی.
- لیکاف، جورج و مارک جانسون (۱۳۹۷)، فلسفه جسمانی: ذهن جسمانی و چالش‌های آن با اندیشه غرب، ترجمه جهانسان میرزاییگی، ج ۲، تهران: آگاه.
- لیکاف، جورج (۱۳۹۸)، قلمرو تازه علوم شناختی: آنچه مقوله‌ها درباره ذهن فاش می‌کنند، ترجمه جهانسان میرزاییگی، ج ۱ و ۲، تهران: آگاه.
- لیکاف، جورج و مارک جانسون (۱۳۹۵)، استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم، ترجمه هاجر آقاابراهیمی، تهران: علم.
- لیکاف، جورج و مارک جانسون (۱۳۹۶)، فلسفه جسمانی: ذهن جسمانی و چالش‌های آن با اندیشه غرب، ترجمه جهانسان میرزاییگی، ج ۱، تهران: آگاه.
- موللی، کرامت (۱۳۸۳)، مبانی روان‌کاوی فروید-لکان، تهران: نشر نی.
- نیلی‌پور، رضا (۱۳۹۸)، سومین انقلاب زبان‌شناسی، تهران: هرمس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

- Edward, P. (1967), *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), vol. 6, New York: The Macmillan Company & The Free Press; London: Collier-Macmillan Limited.
- Feldman, E. G. J. and S. Narayanan (2004), *Embodied meaning in a Neural Theor of Language, Brain and Language*, vol. 89, no. 2, 385-392.
- Hich, J. (1989), *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, New Haven and London: Yale University Press.
- Kovecses, Z. (2017), *Metaphor A Practical Introduction*, New York: Oxford University Press.
- Lakoff, G. (2003), *Metaphors We Live by*, Mark Johnson (ed.), Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. and M. Johnson (1999), *Philosophy in the Flesh; The Embodeied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.
- Otto, R. (1957), *The Idea of the Holy*, trans. W. Horvey Gohn, London: Oxford University Press.

