

استعاره، نماد و قیاس

دان ر. استایور^۱

روزبه فقیرزاده - مسعود مظاهری

از دهه‌ی ۱۹۶۰ استعاره‌ی منزوی به خطّ مقدم مباحثات زبان‌شناختی برجهیده است. مارک جانسون در ۱۹۸۱ چنین نوشت: «اما در روزگار استعاره‌پرستی هستیم. همین سه دهه قبل اوضاع علیه شاعرانی بود که استعاره را خلق می‌کردند یا هر کس دیگری که استعاره را به کار می‌گرفت. فیلسوفان (زبان‌شناسان، روان‌شناسان و...) از [اهمیت] آن غافل بودند. امروزه به نظر می‌رسد ما در تملک استعاره هستیم.» اهمیت فزاینده‌ی فلسفی استعاره به موازات اهمیت دینی رو به رشد آن قرار دارد... برای یافتن پاسخی جدید به این مسئله و فهمی جدید از قیاس و نماد، بازنگری استعاره در سده‌ی بیستم نقشی محوری داشته است.

نقطه ضعف تاریخی فلسفه و دین در درک اهمیت استعاره، خانه‌نشینی استعاره به عنوان یک ابزار کلامی یا زیوری زبانی بود که در سخن‌وری و بوطیقا، و نه در فلسفه، اهمیت داشت. این شرایط به سرعت و از بنیاد عوض شده و چشم‌انداز فلسفی نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم را دگرگون کرده است. برای ترسیم گوشه‌هایی از این چشم‌انداز، نخست به فرصت‌های تاریخی استعاره - که پشت پرده‌ی اهمیت تاریخی آن است - نگاهی می‌اندازیم و آن‌گاه تحولات نمادگرایی و قیاس را می‌کاویم.

استعاره چون زیور

برخورد تاریخی با استعاره به ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) برمی گردد. پل ریکور خاطر نشان می کند که ارسطو بنیان گذار بررسی استعاره به عنوان انحرافی از کلام هنجار و جایگزین زبان رایج است. ارسطو استعاره را تک لغاتی می دانست که به دلایل شعری یا بلاغی جانشین دیگر لغات رایج می شود. نمود خاص این منظر، زیور دانستن استعاره است، زیوری که به دانسته هایمان چیزی نمی افزاید، بل که آن را شاخ و برگ می دهد. ارسطو گوشزد می کند که دلالت استعاره بیش تر از این هاست، یعنی «عظیم ترین کار، استادی استعاره است، همان که نمی توان از دیگری آموخت و نشانه ی نبوغ است، چون استعاره ی خوب ادراکی شهودی از شباهت در بی شباهتی است. این جا هم، در کنار این بصیرت که استعاره تماماً قاعده پذیر نیست و بر قضاوت شخصی استوار است، ارسطو، استعاره را بر بنیاد شباهتی زیربنایی و عملی قرار می دهد. چنین تأکیدی، توأم با فهم استعاره به عنوان جانشین لغت مناسب به این جا ختم شد که استعاره را با تقلیل عوامانه ی معنای آن شرح دهند. به سخن دیگر، استعاره تا حدّ زبان رایج تقلیل یافت. پس اگر آشیل را شیر بخوانیم، عملاً می گوئیم آشیل شجاع است و نه چیزی دیگر.

برخورد سخنوران لاتینی با استعاره - (سیسرو^۲ (ق ۱۰۶-۴۳ ق.م) و کوینتیلیان^۳ (۳۵-۹۶ ب.م) - ، دلالت استعاره را بیش از پیش از فلسفه دور کرد و به سمت مصالح سبکی راند. تأکید بر استعاره به عنوان معنایی مجازی (یا ابزاری بیانی) و تأکید بر طبقه بندی کاربردهای متنوع سبکی آن تا سده ی نوزدهم ادامه یافت.

به رغم کثرت استعاره در کتاب مقدس و کاربرد گسترده ی تفسیر تمثیلی در قرون وسطی، «ارزش شناختی»^۴ استعاره مجال خودنمایی نیافت. آکویناس^۵ استعاره را در برابر قیاس خوار می شمرد و تمثیل زبان مجازی را برجسته می ساخت، اما در قالبی جانشین پذیر که در آن تمثیل با زبانی غیر مجازی تشریح می شد. گاهی، کاربرد استعاره را خطرناک می پنداشتند. استعاره در کتاب مقدس (که به قول آنها از جانب خدا نازل شده بود) مجاز بود، اما آدم باید نسبت به توانایی های بالقوه ی استعاره برای گمراهی بشر احتیاط کند. می توان بدبینی افلاتون نسبت به هنرمندان را به یاد آورد

که به خاطر نیروی تحریک‌کننده و شاید اغواگر استعاره بود. دو گرایش عصر جدید، استعاره را در برابر تأکیدی فزاینده بر ارزش صریح و یک‌سویه‌ی زبان آسیب‌پذیر کرد. نخست، بازگشت به مدلی ریاضی برای فلسفه بود که دقت و قطعیت را مقدم می‌شمرد و دومی، گرایش دیرینه‌ی بررسی استعاره بر حسب سخن‌وری و سبک‌شناسی بود. در آغاز عصر جدید، توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) و جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) استعاره را با انگ عاملی خطرناک برای مبدأ حقیقت کنار گذاشتند. هابز می‌گفت که «وقتی مردم لغات استعاری را به کار می‌برند، یعنی مفهومی سوای مفهوم مقدر آن لغات، به کلام آسیب می‌رسانند و دیگران را می‌فریبند».

به رغم این که فیلسوفان متأخر، بسیاری از دیدگاه‌های خردگرایان و تجربه‌گرایان اولیه را دگرگون کردند، در کل، این وجه اندیشه‌ی آن‌ها را کنار نگذاشتند و در نتیجه متفکران هم‌چنان کاربرد استعاره را زیر سؤال برده، به آن ظنین بودند. بی‌شک، استعاره در مقام صنعتی بلاغی یا ادبی مجاز بود، اما در برخورد با حقیقت قابل اطمینان نبود. مظهر رد اهمیت فلسفی استعاره را می‌توان در رد آن توسط جنبش اثبات‌گرایی^۶ منطقی دید. تمایز میان زبان «عاطفی»^۷ و زبان «شناختی»، میان آن‌چه می‌تواند واضح گفته شود و آن‌چه نمی‌تواند، به روشنی زبان مجازی را با انگ این که فاقد اهمیت «شناختی» است، خوار شمرد.

استعاره چون شناخت

آثار آی.ای. ریچاردز در ۱۹۳۶ و ماکس بلاک در سال‌های ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۵ چشم‌انداز جدیدی برای بررسی استعاره گشود که تنها پس از فرونشستن موج اثبات‌گرایی رواج یافت. عجیب این که سنت تحلیلی انگلیسی که هم‌دست اثبات‌گرایی منطقی بود، برخی از بهترین توضیحات دیدگاه شناختی از استعاره را فراهم آورده است. صلاحیت تحلیلی بلاک قطعاً به این دیدگاه اعتبار بخشید. ریچاردز پیش‌نهاد کرد که استعاره برعکس یک جای‌گزین، جانشین‌ناپذیر است. استعاره گاه چیزی می‌گوید که قبلاً گفته نشده است و به هیچ روش دیگر هم نمی‌تواند گفته شود. به سخن دیگر، غالباً استعاره به زبان رایج تقلیل‌پذیر نیست. در واقع بلاک در پیش‌نهادی عجولانه ادعا کرد

استعاره در تشخیص واقعیت به ما یاری نمی‌رساند، بل که واقعیت را خلق می‌کند. چرخش برای دیدن استعاره در قلب زبان شناختی آغاز شده بود.

در این جا، با کمال میل این دیدگاه جدید به استعاره را که اثر عظیمی بر حوزه‌ی زبان دینی داشته، شرح می‌دهم. آشکارا میان پیش‌گامان این دیدگاه تفاوت‌هایی وجود دارد که بر جزئیات این نظریه انگشت می‌گذارند، اما می‌توانیم بر خطوط کلی اجماع متفکران تمرکز کنیم تا بدیلی نیرومند برای دیدگاه سنتی استعاره فراهم آوریم.

ریچاردز و بلاک، برخلاف ارسطو، خاطر نشان کردند که استعاره نه در سطح لغت، بل که در سطح یک جمله اتفاق می‌افتد. استعاره، عملاً برخورد قالب‌های متفاوت معنایی در بافتی بزرگ‌تر است. استعاره، گفتن یک چیز و معنادهی چیزی دیگر تعریف شده است، اما به بیان دقیق‌تر، استعاره در باره‌ی یک چیز با «عباراتی» سخن می‌گوید که یادآور چیزی دیگر است. استعاره یک لغت نیست، هم‌کاری لغات است. در این گفته‌ی مسیح، «شما نمک زمین هستید»، دو شبکه‌ی معنایی «مؤمنین» و «نمک» با هم احضار می‌شوند.

بلاک در نظریه‌ی تعاملی خود استعاره را فراخوان وجوه مشترک متداعی آن لغات متفاوت می‌داند، به گونه‌ای که یک لغت شمایل استانده‌ی لغت دیگر را تصفیه و متحول می‌کند. ریچاردز از این دو عرصه با عنوان «محموله» و «ارابه»، و بلاک با عنوان «قالب» و «مرکز» یاد می‌کند. در عبارت «پروردگار شبان من است» محموله و مرکز «پروردگار» است، در حالی که ارابه و قالب «شبان» می‌باشد. ریچاردز و بلاک بارها تأکید می‌کنند که هر دو اصطلاح و اندیشه‌های مرتبط با آن‌ها و تعامل میان آن‌ها حیاتی هستند. ریکور در تفسیری جانانه که در میانه‌ی سنت بلاک و ریچاردز است، معضل تفاسیر سنتی را تأکید آن‌ها بر سطح واژگانی می‌داند، در حالی که برای فهم استعاره باید سطح جمله را در نظر گرفت. پس آنچه مهم است، تعامل لغات در یک عبارت، یک جمله یا یک بافت بزرگ‌تر است. به‌ویژه، ریکور استدلال می‌کند که در یک سطح، یک نوع «بی‌تناسبی معناشناختی»^۸ ما را از یک «تناسب معناشناختی» جدید باخبر می‌کند. این عناد معنای رایج لغات مانند «همه‌ی گوشت‌ها علف هستند» سرنخی است تا ورای تنش این دو قالب معنایی، معنای جدیدی بسازیم. به قول

ریکور، یک «بهت معناشناختی»^۹ با هدایت تعامل میان این دو اصطلاح ما را به سمت یک نوآوری معناشناختی می‌راند. پس این ساختمان جدید «بر ویرانه‌های ساختمان قدیمی» بنا می‌شود. ماری گرهارت^{۱۰} و آلن راسل تصویری از هم‌پوشانی این دو عرصه ارائه کرده‌اند که معمولاً برای خلق یک گشتالت یا شمایلی جدید تداعی نمی‌شوند. مونرو بردزلی^{۱۱} پیش‌نهاد کرد آنچه معمولاً رخ می‌دهد، سرکوب تداعی‌های اولیه است تا تداعی‌های مهجور مجال خودنمایی بیابند. برای مثال، تنها برخی از وجوه علف را می‌توان درباره‌ی گوشت یا بشر به کار برد. بلاک از مثال خود، «انسان یک گرگ است»، چنین سخن می‌گوید: «هر خصیصه‌ی انسانی که بی‌افراط و تفریط بتوان آن را در زبان گرگی به کار برد، برجسته خواهد شد و خصایص دیگر به پس‌زمینه رانده می‌شود. استعاره‌ی گرگ بر برخی جزئیات تأکید کرده، بقیه را سرکوب می‌کند - سخن کوتاه، دیدگاه‌های موجود به انسان را سامان می‌بخشد.» با وجود این، برای گردآوری خاصیت‌های مناسب هنوز به قضاوت خلاقانه نیاز هست. ارتباط حوزه‌های معنایی ناهم‌خوان چالشی خلاقانه به‌بار می‌آورد که نتیجه‌ی آن، قالب‌بندی دوباره‌ی هر دو جناح است. گرگ‌ها احتمالاً انسان‌وارتر از قبل به نظر می‌رسند و احتمالاً شبان‌ها پس از مربوط شدن به خدا با تأمل بیش‌تری نگریسته می‌شوند. در عین حال، این دو قالب معنایی در یک‌دیگر مچاله نمی‌شوند و به‌متمايز بودن ادامه می‌دهند. در این معنا، استعاره‌ها باید هم تأیید و هم تکذیب شوند. باید گفت که همه‌ی گوشت‌ها علف هستند و نیستند. ریکور و دیگران این ظرفیت دیدن هم‌زمان چیزهای متفاوت را «بصیرت استروسکویی»^{۱۲} می‌نامند. با فرض پیچیدگی این فرآیند، نکته‌ی جالب توجه کاربرد موفق و دائمی استعاره توسط عوام است که به معنای تداوم تقلاها درباره‌ی استعاره خواهد بود.

این فرآیند متضمن چند نکته درباره‌ی خلاقیت استعاره‌هاست. نخست، خلق و فهم استعاره‌ابداعی بوده که به سادگی به قاعده در نمی‌آید. ریکور به‌ویژه بر وجه زاینده و مولد استعاره تأکید می‌کند. استعاره مدت‌ها صنعتی ادبی شناخته شده است که به ما رخصت می‌دهد چیزها را به شیوه‌ای مؤکد و جالب توجه تصویر کنیم. به سخن دیگر، استعاره آن‌چه را از پیش می‌دانیم، با جامه‌های جدید و زیبا می‌آراید. اما به سخن

فلسفی، نکته‌ی مهم این است که استعاره عملی فراتر از شاخ و برگ دادن انجام می‌دهد. استعاره ما را به آن‌چه پیش‌تر ندیده‌ایم، راهنمایی می‌کند. ارجاع نخستین تنها به این دلیل نفی می‌شود که ارجاعی در سطحی دیگر بگشاید: «قدرت دیگری از صحبت درباره‌ی جهان» ریکور ذکر می‌کند که استعاره تب‌وتابی هستان‌شناختی^{۱۳} دارد که ما را به بازتوصیف واقعیت سوق می‌دهد. فهم پروردگار به‌عنوان یک شبان، بصیرتی مقطعی است که بر هر توضیح تحت‌اللفظی معنای آن مقدم می‌باشد و بیان دانسته‌های قبلی ما نیست.

معنای ضمنی دوم این است که نمی‌توان همواره تفاسیر یک‌سویه را جای‌گزین متون غنی و به‌یادماندنی کرد. به‌سخن دیگر، استعاره‌های نیرومند یک باروری تقریباً تمام‌نشدنی دارند. باید بارها و بارها به متن برگشت. در بهترین حالت، توصیف تحت‌اللفظی و سراسر است در خدمت اجتناب از سوءتعبیر و کاویدن [خستگی‌ناپذیر] معنای ضمنی استعاره است. یکی از عواقب آن این است که بهترین تعبیر استعاره به جای توصیفی تحت‌اللفظی، خود استعاره‌ای دیگر باشد. در سراسر این بحث، به بازگشت‌های مکرر ما به استعاره توجه کنید. سوّم این‌که، باید به تداوم «هست و نیست» مداوم استعاره حساس باشیم تا استعاره‌ای غنی به معنایی یک‌سویه و سطحی فرو کاسته نشود. این خاصیت استعاره است که با کاربرد مکرر سطحی می‌شود. «خدا چون پدر»، در این معنا که خدا تر باشد، نمونه‌ای قابل توجه است.

این بی‌دقتی، دقیقاً همان چیزی است که اغلب فیلسوفان را به درد سر انداخته و آنان را به ترجیح زبان یک‌سویه سوق داده است. انتقاد عمده‌ی آن‌ها این است که نمی‌توان استعاره را در قیاس‌صوری^{۱۴} به کار برد، زیرا چنین کاربردی به مغالطه‌ای مبهم می‌انجامد. اما با آثار اخیر ویتگنشتاین و دیگران، که وضوح و تمایز زبان یک‌سویه را زیر سؤال بردند، راه باز می‌شود تا استعاره را چون شناخت بینگاریم، هرچند بی‌دقت و نادقیق باشد. شاید استعاره خلاق باشد اما بی‌سروته نیست. بهانه‌ی زندگی با عدم قطعیت استعاره شبیه میل ویتگنشتاین به ناموزون گذاشتن چیز ناموزون است، حتی وقتی با زبان به اصطلاح رایج سروکار داریم. با وجود این، بر سر چگونگی دقیق قاعده‌ی حاکم بر استعاره منازعات بسیاری وجود دارد. برخی مانند دونالد دیویدسون

استدلال می کنند که استعاره کاربرد ماهرانه ی زبان رایج است که تنها یک کار ویژه ی ملاحظات برون زبانی و کاربرد زبان است و نمی توان آن را قاعده پذیر دانست. فقط کاف است ما بفهمیم. وقتی این تأکید ویتگنشتاینی بر کفایت فهم حیاتی باشد، دیگرانی چون سوسکیس^{۱۵} و اوافدرکیتی^{۱۶} این موضوع را کاویده اند که چگونه ما استعاره را متأثر از قاعده و نه در مهار قاعده می دانیم (موضوع معناشناختی و نیز ملاحظات برون زبانی). در غیر این صورت، فهم این که استعاره چه گونه معمولاً به خوبی فهمیده می شود دشوار خواهد بود. کلید این است که این فرآیند نه دقیق است نه قاراشمیش. در تقابل با دیدگاهی که استعاره را تماماً توضیح ناپذیر می داند کیتی استدلال می کند که زبان و بافت^{۱۷} معمولاً سر نخ هایی مفید برای پیش برد یک انطباق، یا به قول ارسطو، فهمی از یک استعاره فراهم می کنند. در یک سطح استعاره از چیزی مانند «اشتباه مقوله ای»^{۱۸} رایل^{۱۹} نمونه می آورد تا معنا را در سطحی دیگر ثبات بخشد. کیتی تأکید می کند:

«استعاره برخی قواعد زبان، قواعد حاکم بر مفاهیم و اصطلاحات قراردادی و رایج را می شکند. این قاعده شکنی نه دلبخواهی بل که به شیوه های خاص و مشخصی رخ می دهد. به همین خاطر می توانیم تفاوت استعاره ها و اشتباهات و تفاوت استعاره ها و کاربردهای فنی جدید را مطرح کنیم.»

هر چند آنچه در تمام این منازعات مشترک است، این تشخیص ساده است که استعاره امری شناختی است، که استعاره اغلب تقلیل ناپذیر است و این که استعاره فارغ از تحلیل واضح خود، فهمیده می شود. رویای افرادی چون ویتگنشتاین متقدم و اثبات گرایان این است که زبان برای شناختی بودن باید تحلیل پذیر باشد. اما سر مشقی^{۲۰} که در پس این رویکرد یک سویه است، زیر سوالات و جملات متعدد و فزاینده قرار دارد. تلاش آکویناس نهایتاً به تقلیل زبان قیاس به زبانی یک سویه منجر شد، چون ظاهراً متفکران از پذیرش این واقعیت عاجز بودند که قیاس^{۲۱} را می توان بدون توضیح مبسوط آن فهمید. دیدگاه تعامل گرایی استعاره با استلزامات اثر ویتگنشتاین درباره ی زبان رایج سازگار است که می کوشید نشان دهد چگونه معنا می تواند با اطمینان و بدون تصریح پذیری فراگیر رخ دهد.

سه تحول بعدی بر این نکته تأکید می‌کنند. نخست، کار ماری هس^{۲۲}، یان باربور^{۲۳} و دیگران در فلسفه‌ی علم بود و به این جا رسید که زبان علم با استعاره ساقط می‌شود. استعاره یک افزودنی انتخابی بر زبان یک‌سویه نیست و نه کلیدی برای پیشرفت خلاقه که بعداً زبان یک‌سویه به تدریج جایش را بگیرد، بل که این دو در تمام سطوح علم در هم تنیده می‌شوند. استعاره در این جا غالباً به مثابه‌ی مدلی به کار می‌رود که همان «استعاره‌های مبسوط»^{۲۴} است که فهم، سنجش و پیش‌بینی علمی را ساختار می‌بخشند. بلاک میان مدل‌های قیاسی و بدلی که زاینده نیستند و مدل‌های قیاسی که مانند استعاره‌ها کارکردهای جدید روشنگرانه دارند تمایز قابل می‌شود. تصور مغز به عنوان یک «برنامه‌ی کامپیوتری» نه تنها به فهم بل که به استنباط‌های جدیدی ختم می‌شود که می‌توانند آزموده شوند. ذره‌ای یا موجی دانستن نور، نه به معنای دقیق، به پیش‌رفت‌هایی در فهم منجر شد. در این معنا، چنین مدل‌های ثابتی نه تنها برای اکتشاف بل که برای تجمع اکتشافات و نیز کندوکاو انشعابات آن‌ها مهم هستند.

به همین ترتیب، برخی استدلال می‌کنند که فلسفه ذاتاً استعاره را به خاطر ظرفیتش در نوآوری و انتقال اندیشه‌های خود به کار می‌برد. این موضوع شبیه «فلسفه‌ی اختلاف نظر علم»^{۲۵} است. این متفکرین استدلال می‌کنند که استعاره نه صرفاً یک ارزش در بیان اندیشه‌ها است و نه فقط در اکتشاف مهم می‌باشد. در عوض، فلسفه با یک تعامل دائمی میان استعاره و تبیین تحت‌اللفظی کاسبی می‌کند. نمونه‌ی این امر، تکیه‌ی هانس گئورگ گادامر بر استعاره‌های بازی و تداخل افق‌هاست. اغلب، مدل‌های پس‌زمینه‌ای، گسترش یک فلسفه را ساختار می‌بخشند. نمونه‌ی آن، مدل ارگانیک فرایند فلسفی ارسطو و آلفرد نورث وایتهد است که در تقابل با مدل هندسی و ماشینی قرار می‌گیرد که بخش عمده‌ای از فلسفه‌ی روشنگری را دربر گرفته‌اند. عجیب است که ریکور که آن‌قدر بر استعاره تأکید می‌کند، ادعا می‌کند که فلسفه باید بکوشد به یک سویگی کامل دست یابد؛ اما اگر استعاره آن‌قدر مفید و فراگیر است که او و دیگران گفته‌اند، دلیلی وجود ندارد خود را از قدرت شناختی مداوم آن محروم کنیم. حتا اگر در صورت امکان انتفاع دقت متعاقب آن را بر خود روا داریم.

در سومین تحول، جورج لیکاف و مارک جانسون استدلال می‌کنند که زبان ما

فطرتاً با چنین استعاره‌های مدل‌گونه‌ای (مانند: استدلال مثل جنگ است) ساختار می‌یابد. ما پیش می‌رویم، عقب می‌نشینیم، می‌بریم، می‌بازیم، استدلال‌ها را دور می‌افکنیم یا حتاً آن‌ها را به زمین می‌زنیم. سوسکیس با بررسی سنت تحلیلی به نقطه نظر مشابهی می‌رسد. او کلید استعاره را فعال‌سازی مدلی درمی‌یابد که به ما مجال بسط بیش‌تری می‌دهد. به همین دلیل وقتی اندکی بهت معناشناختی باشد، استعاره خواهیم داشت. مثلاً وقتی که از شاعری سخن می‌گوییم که کلماتش «جریان» «آبشار» است یا «به نرمی روان» می‌شود، تقریباً به‌طور ناخودآگاه می‌دانیم که استعاره‌ی رودخانه در پس‌زمینه وجود دارد. او چنین تفسیر می‌کند: «ظرفیت استعاره‌ی بارور این است که با طرح مدل‌ها به ما توان «ادامه‌ی» چیزی را بدهد که سرنخی برای غنای توصیف استعاری باشد.» او و جانسون پیش‌نهاد می‌کنند که در پس‌بخش عمده‌ی زبان ما چنین استعاره‌های پس‌زمینه‌ای وجود دارد که حتاً مهیاگر قالبی برای زبان رایج است. به سخن دیگر، بدون استعاره اصلاً نمی‌توانیم حرف بزنیم. چنین مفهومی از استعاره‌ی ثابت اهمیت دارد، زیرا بسیاری از استعاره‌های دینی در این مقوله جای می‌گیرند. فهم خدا به‌عنوان شبان یا یک صخره دیگر بهت معناشناختی بر نمی‌انگیزاند، اما این‌ها معانی تحت‌اللفظی هم نیستند. در عوض چنین استعاره‌هایی به کارکردی مدلی ادامه می‌دهند که مصدق استنباط‌هایی درباره‌ی خداست، از قبیل «خدا مراقب است» یا «خدا تکیه‌گاه است.» به همین ترتیب، این استعاره‌های قراردادی یا ثابت گاه در کسوت استعاره‌های «ریشه‌ای» درمی‌آیند و استعاره‌های دیگر را در خوشه‌های معنایی گردآوری و سازمان‌بندی می‌کنند. مثلاً زندگی دینی را سفر انگاشتن، روشنگر این واقعیت است که این زندگی به چیزهایی چون استقامت و راه‌دانی نیاز دارد. در این راه چه بسا گم یا مجروح شویم. کتاب مقدس توشه‌ای می‌شود تا آدمی در این مسیر طاقت بیاورد و دیگر مؤمنین، زائران همراه می‌شوند و الی آخر.

این تحولات بر امکانات مختلف در زندگی یک استعاره تأکید می‌کنند. از یک سو، چیزی وجود دارد که ریکور «استعاره‌های زنده» می‌نامد و خلاق، نوآور و جالب‌توجه هستند. از سوی دیگر، استعاره‌هایی وجود دارند که به قول لیکاف و جانسون «ما به آن‌ها زنده‌ایم.»، استعاره‌هایی که رام و اهلی زبان رایج نشده‌اند و به

اعمال قدرت استعاری خود در روشی ملایم‌تر و در عین حال معنادار ادامه می‌دهند. در نهایت، زبان رایج وجود دارد که بخش عمده‌ی آن را می‌توان «استعاره‌های مرده»^{۲۶} دانست (مثل پایه‌های میز). از نظر علمی این نشانه که استعاره‌ها مرده‌اند به این معنا است که در فرهنگ لغت یافت می‌شوند، یا «لغت‌نامه‌ای» می‌شوند. بخش عمده‌ی زبان ما روزگاری استعاره‌هایی بودند که به مرور زمان استخوانی شده‌اند، اما استعاره‌های مرده غالباً این ظرفیت را دارند که با مفهوم استعاری نونواری دوباره سر برآورند. پل تیلیش^{۲۷} خاطر نشان کرد این که نمادها می‌زیند و می‌میرند، فرآیندی است که غالباً در ناخودآگاه ریشه دارد و در نتیجه تحت کنترل آشکاری نیستند. اغلب نمی‌توان به سادگی استعاره‌ها یا نمادهایی را برگزید که هنوز با ما ارتباط برقرار می‌کنند و همیشه نمی‌توان گفت چرا آن‌ها دیگر ارتباط برقرار نمی‌کنند. یک نمونه‌ی خوب، این است که استعاره‌های شاهانه‌ی یادآور اقتدار و سلسله مراتب، غالباً به زبان مردمان امروزی جاری نمی‌شوند، در حالی که استعاره‌های مربوط به روابط دوجانبه رایج هستند.

افراطی‌ترین ادعا درباره‌ی استعاره دقیقاً برعکس سنت است. سنت بر این باور است که زبان یک‌سویه مقدم است و در مقام شناخت، استعاره زیوری زائد است. فلسفه‌های استعاره‌ی جدید تقریباً همیشه این سلسله مراتب را به چالش می‌کشند یا دست‌کم اظهار می‌کنند که استعاره به اندازه‌ی زبان رایج حیاتی است. هرچند برخی چون فردریش نیچه و ژاک دریدا می‌گویند که استعاره مقدم است و کل زبان استعاری است. اما این حرف گمراه‌کننده است. اگر تمام زبان استعاری باشد، دیگر چنین تمایزی هیچ معنایی نخواهد داشت. نیز بدیهی است که استعاره بر زبان رایج متکی است. چه بسا درست باشد که هم‌صدا با ویتگنشتاین از مدل زبان یک‌سویه اسطوره‌زدایی کنیم تا دیگر به معنای زبانی دقیق و سلیس نباشد، بل که به‌عنوان زبانی آشنا، زبانی باشد که بدون برانگیختن بهت زیادی به کار می‌رود. استعاره برای عمل بر چنین زبانی متکی است. بالاخره مرز ظریفی میان زبان رایج گسترش یافته و استعاره وجود دارد. اما از ویتگنشتاین آموخته‌ایم که باید این حاشیه‌ها را دقیقاً مشخص کرد تا بتوان به تمایزی مهم دست یافت.

نماد و قیاس

از پیچیدگی های این عرصه، یکی این است که وجه اصطلاح شناسی آن گیج کننده است. در این ارتباط، سه سنت مهم عمدتاً به یک نقطه می رسند. نخست، سنت استعاره است که قبلاً گفته شد. دوم، سنت نماد و سوم سنت قیاس است. رابطه ی میان استعاره و نماد غالباً به صورت تفاوت پدیده های ادبی و غیر ادبی بیان می شود. گاه گاه، نماد و استعاره اساساً به یک چیز اشاره می کنند. آن ها آشکارا بر پویایی مشابهی استوارند که متضمن تصادم یک معنا بر سطحی تحت اللفظی و معنایی دیگر برخاسته از رابطه میان دو حوزه ی سخن است. تیلیش به ویژه بر روشی تأکید می کند که نمادها آن چه را که نمی تواند به روش دیگری بیان شود بیان می کنند - که البته چنین چیزی نشان دهنده ی تقلیل ناپذیری آن ها است. به رغم این واقعیت که در دیگر بافت ها تیلیش سنت یک سویه را باز می نمود، درک او از جانشین ناپذیری نمادگرایی دینی پیش آهنگ کسانی بود که ترجیح می دهند با نماد حرف بزنند (مثل لانگدون گیلکی). تیلیش استدلال می کند که «زبان نمادین به تنهایی قادر است غایت را بیان کند»، زیرا ظرفیت هر واقعیت متناهی را تعالی می بخشد تا آن را مستقیماً بیان کند. او این مقوله را در شش باب می گشاید. نخست باید «نماد» را از «نشانه» افتراق داد. هر دو به مافوق خود اشاره می کنند، اما رابطه ی نماد با آن که اشاره شده، فراتر از یک رابطه ی اختیاری یا قراردادی است. چراغ قرمز یا عدد هیچ رابطه ی درونی با آن چه باز می نمایند، ندارند، اما مطابق دومین نکته ی تیلیش، نماد در واقعیت اشاره شده شریک است. مثال او پرچم یک کشور است. سوم، یک نماد «سطوح واقعیتی را که در حالات دیگر برای ما بسته اند، باز می گشاید». چهارم، نماد نه فقط ابعاد واقعیت بیرون از ما را باز می گشاید، بل ابعاد خودمان را هم که در غیر این صورت نهفته می ماند آشکار می کند. پنجم، نمادها تماماً عمدی نیستند. آن ها از ناخود آگاه فردی یا جمعی برمی خیزند. در نتیجه، و ششم، «وقتی شرایط مساعد باشد نمادها می رویند و وقتی شرایط عوض شود، می میرند». گیلکی دقیقاً پشت سر تیلیش حرکت می کند، اما کمی گسترده تر (و با تسامح) از شکل یا ساختار نمادین سنت دینی سخن می راند. از تمام نمادهایی که یک گشتالت ویژه به تن دارند و خلقیات ویژه ی آن سنت را باز می تابند. او نه تنها چهره های محوری

چون عیسا مسیح یا حادثه‌ای محوری چون خروج از مصر را نماد می‌داند، بل نمادهای عقیدتی چون آفرینش، تجسد و آمرزش را هم نماد می‌انگارد. مقصود الهیات بازتاب این نظام نمادین است، اما چنین بازتابی نمی‌تواند جای نمادها را بگیرد یا معانی آنها را کاملاً بیان کند. گیلکی می‌گوید: «فرمول‌بندی دقیق عمق بخشی، دلالت و خصلت همه شمولی^{۲۸} این ساختارهای نمادین اصلاً ساده نیست. با وجود این، آنها برای حیات جامعه حیاتی هستند و بنابراین «هر کسی» معنا و اشاره‌ی آنها را کاملاً می‌داند.» کارهای اولیه‌ی ریکور درباره‌ی نمادگرایی اهریمن نیز بر جایگاه نمادها به‌عنوان موضوع مرکزی تفسیر دینی تأکید می‌کرد. او ادعا کرد که در فلسفه، الهیات یا حتا اسطوره‌ها، ما نماد را می‌بینیم. به‌ویژه او متقاعد شده بود که عمل «غیرمنطقی» اهریمن تنها با کاربرد زبان غیرمستقیم نمادگرایی بیان می‌شود. برای مثال، او در سنت عبری اولیه، نمادهای زنگ‌زدگی را نوعی آلودگی، نمادهای انحراف را تقلب یا تعدی و نمادهای وزنی را بار روح می‌دانست و می‌کاوید. او هم میان نشانه و نماد افتراق گذاشت: با نماد ما یک «قصیدت مضاعف» داریم. اگر تنها از قصد تحت‌اللفظی نخست استفاده شود، مفهوم قیاسی مفروض مبهم‌تر می‌شود. پس نماد معنای دینی اولیه را بیان می‌کند، اما خواه اسطوره‌ای باشد خواه فلسفی یا الهیاتی، اندیشه‌ی بیش‌تری برمی‌انگیزاند.

هر کدام از این رویکردها، فهم نسبتاً آزادانه‌تری از نمادها را ارائه می‌کنند. سوسکیس دقت بیش‌تری به خرج می‌دهد و خاطر نشان می‌کند که استعاره‌ها برخلاف نمادها ابزاری کلامی بوده، اما حوادث یا چیزها نیستند اگر چه نمادها می‌توانند کلمات هم باشند. با این تفسیر سخت‌گیرانه، صلیب چوبی استعاره نیست. به‌علاوه، تأکید تیلیش بر نمادی که شریک واقعیت اشاره شده است، بی‌شک بعدی از نمادهای دینی و سیاسی قدرت‌مند را برجسته می‌سازد، اما درباره‌ی رابطه‌ی ذاتی یا درونی نماد مبالغه می‌کند.

آیا نمی‌شود رابطه‌ای بعید آن‌قدر نیرو بگیرد که پیغمبری چون آموس در سبد میوه‌های رسیده‌ی تابستانی، علامت پایان قریب‌الوقوع بنی‌اسرائیل را ببیند؟ در واقع دیدن همان رابطه‌ی امر خلاقه و قراردادی استعاره در بافتی نمادین دشوار نیست.

ارتباط تنگاتنگ و درک‌شده‌ی نماد اغلب نتیجه‌ی کاربرد مکرر و ثبات آن است تا هرگونه ارتباط ضروری یا درونی، از طرف دیگر، حق با تیلش است که در برخی موارد نماد به علت گرفتار آمدن در یک تار معنایی بزرگ‌تر سر برمی‌آورد (مانند صلیب مسیحیت یا پرچم ملی). کارهای اخیر ریکور عیناً پیش‌نهاد می‌کند که نماد غالباً گره زیست‌شناختی محکم‌تری با مرجع خود دارد. او بر نقش نمادها در رؤیا تأکید می‌کند که مقدمات را از طریق hierophanies (تجلیات نمادین خدا مثل سنگ‌ها، درختان، خورشید و آسمان) انتقال می‌دهند. او اجمالاً می‌گوید: «این منش وابسته‌ی نمادها، کل تفاوت نماد و استعاره است. استعاره ابداع آزاد سخن است و نماد، وابسته به کیهان.» او تا آن‌جا پیش می‌رود که از رابطه‌ی تقابلی و جدلی^{۲۹} این دو سخن می‌گوید که در این رابطه نماد تنها از طریق استعاره روشن می‌شود، اما استعاره مدام از نماد صادر می‌شود. غفلت ریکور از مقوله‌ی استعاره‌های قراردادی باعث می‌شود او درباره‌ی تفاوت نماد پایدارتر و استعاره‌ی گذرا مبالغه کند. با این همه او بی‌شک بر تمایزی مهم انگشت می‌گذارد.

رویکرد دیگر از سنت تامیستیک^{۳۰} جوانه می‌زند و ترجیحاً به جای استعاره یا نماد، زبان قیاس را به کار می‌بندد. آکویناس قیاس را برتر از استعاره می‌داند. در این سنت، افرادی چون دیوید تریسی و دیوید بورل درباره‌ی قیاس بر همان نکاتی انگشت می‌گذارند که دیگران درباره‌ی استعاره بر آن‌ها پا می‌فشرده‌اند. مثلاً قیاس یک ابداع خلاقه است که با تعامل دو حوزه‌ی معنایی سروکار دارد. آنچه این تصویر را غبارآلود می‌کند، این است که اصحاب سنت استعاری چون سالی مک‌فاگ^{۳۱} یا جانث سوسکیس که عمیقاً در سنت ادبی ریشه دارند، در تقابلی مستقیم با سنت تامیستیک قیاس را زیر پای استعاره به خاک می‌افکنند. در نظر این نویسندگان، قیاس به زبان رایج نزدیک‌تر است و برخلاف ابداع نبوغی استعاره، اساساً یک گسترش معنایی غیرخلاقه است. از آن‌جا که اصحاب این سنت غالباً از اصطلاح‌شناسی سنت دیگر انتقاد می‌کنند، جای تعجبی ندارد که سردرگم شویم. بورل درباره‌ی قیاس به عنوان اصطلاحی مثبت استدلال می‌کند که تلاش برای توضیح قیاس (مانند برخی تامیست‌ها) اشتباه است، زیرا قیاس را اجباراً در زبان رایج مچاله می‌کند. در عوض

باید بفهمیم که گرچه قیاس تقلیل ناپذیر است، اما با اطمینان استفاده می‌شود. بورل قیاس را به فهم اخیر استعاره مرتبط و پیش‌نهاد می‌کند که نمی‌توان از ضرورت قضاوت شخصی در فهم و ارزیابی قیاس‌ها گریخت. او با ایجاد رابطه‌ای آشکار میان استعاره و قیاس چنین می‌گوید:

«با این حال درون محدوده‌ها می‌توان برخی «تقاطع‌ها»^{۳۲} را (دست‌کم برای متنی مفروض) مناسب‌تر از بقیه دانست. این نوع تناسب را می‌توان دوباره درون محدوده استدلال کرده و به تدریج آموخت. اما آنچه نمی‌تواند اکتسابی باشد و باید آن را بدیهی دانست، توانایی انتقادی و اندیشمندانه‌ای است که در بازشناخت‌هایی این‌چنینی جریان می‌یابد: این که استعاره فرصت را می‌قاپد.»

او هم‌چنین خاطر نشان می‌کند که چون ویتگنشتاین متأخر گفته زبان رایج عیناً از طریق اعمال قضاوتی گسترش می‌یابد که تماماً قاعده‌پذیر نیستند، ما نباید دل‌مشغول تجلیات بیش‌تر این فعالیت در قیاس باشیم.

دیوید تریسی هم برای پرهیز از تقلیل به زبان یک‌سویه ترجیح می‌دهد از قیاسی سخن بگوید که هنوز از فهم‌های استعاره‌ی معاصر منبعث می‌شود. او به جای بازگشت به تبیین تحت‌اللفظی قیاس، ترجیح می‌دهد با نیاتی الهیاتی قیاس را ادراکی از «مشابهت‌ها در تفاوت‌ها»ی تقلیل ناپذیر بینگارد که میان حادثه یا واقعیتی مشخص و واقعیت غایی برقرار می‌شود. با استفاده از قیاس، استعاره و نماد که به هم قابل تبدیل هستند، او بر وجه سلبی قیاس تأکید می‌کند: «اگر آن قدرت از دست برود، مفاهیم قیاسی صرفاً مقوله‌هایی از همانندی ساده‌ای می‌شوند که از موقعیت مشابهت‌ها در تفاوت‌ها به همانندی صرف فرو می‌غلتنند، و نهایتاً به درون عقیم شده‌ی نوعی یک‌سویگی و یک‌نواختی سهل‌الوصول فرو می‌افتند.»

از سوی دیگر، سوسکیس قیاس را گسترش ساده‌ی زبان یک‌سویه می‌انگارد تا نبوغ استعاره‌ی چشم‌اندازهای جدید. او می‌گوید: «قیاس به‌عنوان تمهیدی زبان‌شناختی با زبانی سروکار دارد که برای تطابق با کاربردهای جدید بسط یافته است. اما برای گویندگان بومی شرایط جدید را بی‌هیچ زنجیره‌ی تخیلی مطابقت می‌دهد.» مثلاً او «سوار دوچرخه» را ذکر می‌کند. به همین ترتیب مک‌فاگ اختلاف قیاس و استعاره

را تشدید می‌کند. او استعاره و قیاس را به جهان مقدس قرون وسطی گره می‌زند. از این منظر، چون تمام موجودات در منبع وجود شریک‌اند و در نتیجه یک مشابهت و رابطه‌ی بنیادین عمیق را نمایش می‌دهند، می‌توان از قیاس وجود صحبت کرد. اما استعاره تفاوتی ریشه‌دارتر را به میان می‌کشد. او می‌گوید: «یک تفاوت انتقادی که میان گزاره‌های نمادین و استعاری وجود دارد، این است که دومی همیشه همان زمزمه را دربردارد: هست و نیست.» او می‌گوید که معضل، رو به زوال رفتن حساسیتی تقدسی است. بنابراین، رویکردی استعاری نویدبخش‌ترین سبیل صحبت از خدا برای امروزی‌هاست.

اما مقوله‌ی استعاره‌ی ثابت، برای آنان که بر خلاقیت استعاره و روزمرگی قیاس تأکید می‌کنند، راهی برای پرهیز از بن‌بست ارائه می‌کند. پویایی عظیم استعاره، دیدن یک چیز از چشم‌انداز چیز دیگر است. هم‌چون استعاره، می‌توان این کیفیت را به سهولت به قیاس یا نماد مربوط کرد. خود سوسکیس از اهمیت مدل‌های استعاری شناخته‌شده از قبیل «قطار سرنوشت» در ساختن شیوه‌ی درک یک قلمرو سخن می‌گوید. اگرچه او درباره‌ی دست‌درازی و شاید شمول استعاره‌ی «مُرده» و در مقوله‌ی استعاره‌ی روزمره از جانسون و لیکوف انتقاد می‌کند، مدل‌های پیش‌نهادی خود او به‌خوبی با ایده‌های آنها از یک استعاره‌ی ثابت یا قراردادی که هنوز لغت‌نامه‌ای نشده، مطابقت می‌کند. مثال سوسکیس از «سوار دوچرخه» احتمالاً نمونه‌ای از استعاره‌ی مُرده است، اما «قطار سرنوشت» یا «خدا شبان من است» بیش‌تر روابط استعاری آشنا، معروف و با این همه هنوز زنده هستند. در این مقطع، احتمالاً نمی‌توان بر ناهم‌خوانی تعاریف فائق آمد. این نکته محل تردید است که استعاره، نماد و قیاس را می‌توان بسیار شبیه هم دید و از این رو، می‌توان بحث کرد که آنها بسیار متفاوت‌اند. آنچه همیشه مهم است، دقت در چگونگی کاربرد اصطلاحات نزد متفکرین است. به‌علاوه، مجال دادن به مقوله‌ی استعاره‌ی قراردادی و نیز خلاقه، بازدارنده‌ی برخی دوراهی‌های کاذب^{۳۳} و نیز یک جاده صاف‌کن مهم در فهم زبان دینی است. در بازنگری، از نظر فهم استعاره انقلابی رخ داده است و آن را از نظر فلسفی، مهم و در بسیاری از حوزه‌ها واجد پی‌آمدهایی ساخته است.

پی نوشت ها:

- 1- Dan R. Stiver.
- 2- Cicero.
- 3- Quintilian.
- 4- Cognitive Value.
- 5- Aquinas.
- 6- Logical Positivism.
- 7- Emotive.
- 8- Semantic Impertinence.
- 9- Semantic Shock.
- 10- Mary Gerhart.
- 11- Monroe C. Beardsley.
- 12- Stereoscopic Vision.
- 13- Ontological Vehemence.
- 14- Syllogism.
- 15- Soskice.
- 16- Eva Feder Kittay.
- 17- Context.
- 18- Category Mistake.
- 19- Ryle.
- 20- Paradigm.
- 21- Analogy.
- 22- Mary Hesse.
- 23- Ian Barbour.
- 24- Extended Metaphors.
- 25- Philosophy of Science Dispute.
- 26- Dead Metaphors.
- 27- Paul Tillich.
- 28- All-encompassing.
- 29- Dialectic.
- 30- Themistic.
- 31- Sallie McFague.
- 32- Sort-Crossings.
- 33- False Dilemmas.



ژوئیه شکاره علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی