

هویت استعاری الهیات از دیدگاه ونسان برومر

مسعود رهبری * فروغ السادات رحیم پور ** قاسم کاکایی ***

چکیده

ونسان برومر معتقد است سخن گفتن از امر الوهی تنها در قالب بهره‌گیری از تماتیل، استعارات و الگوهای ذهنی صورت می‌پذیرد. هرکدام از این استعارات، زوایایی از امر بی‌صورت الوهی را منعکس می‌کنند و باید در کنار هم و در پرتو یکدیگر تفسیر و تعبیر شوند. هریک از این استعارات، دامنه‌ای از استلزامات معنایی دارند که به‌رغم بازتابانیدن جلوه‌هایی از حقیقت امر الوهی، پوشاننده‌ی سایر وجوه این حقیقت هستند. کارویژه‌ی اصلی دین‌شناسی و الهیات نظام‌مند، برجسته‌سازی یکی از این استعارات به‌مثابه‌ی کلان-الگوی الهیاتی و بازتفسیر دیگر استعارات در ذیل آن است. برومر برای یافتن آن کلان-الگو، ملاک‌های چهارگانه‌ی معرفی می‌کند که عبارت‌اند از: «سازگاری با سنت»، «انسجام فراگیر»، «کفایت برای اقتضانات عصر» و «اعتبار برای شخص». الهی‌دان بعد از کشف کلان-الگوی مزبور، آن را محور نظریه‌پردازی و تصویرسازی درباره‌ی خداوند قرار می‌دهد. به‌باور برومر، استفاده از کلان-الگوی «خدای شخص‌وار» نسبت به سایر الگوهای ذهنی، سازگاری بیشتری با متن مقدس دارد.

واژه‌های کلیدی: ۱. برومر، ۲. الهیات نظام‌مند، ۳. خدای شخص‌وار، ۴. امر الوهی، ۵. استعاره.

۱. مقدمه

ایضاح مفهومی امر الوهی و ارائه‌ی تصویری از آن که از زیرساخت استدلالی مستحکم و انسجام کافی برخوردار بوده، از کم‌ترین ابهام، ابهام و اغلاقی رنج ببرد، دغدغه‌ی دراز‌آهنگ تاریخ تأله بشر بوده است. در هر دوره‌ی فکری و با تولد هر پارادایم فراگیر معرفتی، الهی‌دانان

msd_rahbari@yahoo.com

fr.rahimpoor@gmail.com

gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱/۲۷

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

*** استاد گروه فلسفه دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۲

ناچار شده‌اند در سیمایی که سنت‌های دینی از امر الوهی به دست داده‌اند و زبانی که از آن سخن گفته‌اند بازاندیشی کنند.

امروز نیز در دنیای مدرن، یکی از دشوارترین مسائل دانش الهیات، وضوح‌بخشی به گزاره‌های ناظر به امر الوهی و فهم و تفسیر معنای نهفته در این گزاره‌هاست؛ تاجایی که به نظر می‌رسد در دست‌داشتن تصویری منسجم، سازوار و کارآمد از امر الوهی و تنقیح زبان‌شناختی و معناشناختی گزاره‌ها و مفاهیم ذهنی ناظر بر آن، بر هر مبحث دین‌شناسانه‌ی دیگر اولویت منطقی دارد. بدون در دست‌داشتن طرح‌واره‌ی منسجم مفهومی از حقیقتی که قرار است کلیت زیست و جهان آدمی را معنا ببخشد، معرفت دینی و سلوک مؤمنانه دچار آشفتگی و ناسازواری درونی خواهد شد.

از دیگر سو، ما برای سخن‌گفتن از امر متعال الوهی چاره‌ای جز تصویرسازی ذهنی به‌مدد تمثیلات، تشبیهات و استعارات نداریم. ذهن ناچار است برای گفت‌وگو از این ساحت متعال، دست به دامن استعاره و الگوپردازی ذهنی شود تا بتواند صورت ایجابی و ملموس بدان ببخشد؛ هرچند می‌دانیم که این ابزارها آن هدف را چنان‌که شایسته است تحقق نخواهد بخشید. حقیقت بی‌صورت و مجرد الوهی به‌تمام و کمال، به‌چنگ هیچ تصویر و الگویی در نمی‌آید، بنابراین در عین ناچاری در توسل به استعارات و الگوهای ادراکی، باید هم‌زمان، این‌همانی و عینیت او با آن استعارات را نفی کنیم (۱۰، صص: ۳۵-۳۶).

در میان الهی‌دانان غربی، ونسان برومر (۱۹۳۲ -) از جمله متفکرانی است که بازاندیشی در تصویر امر الوهی و ربط و نسبت این تصویر با آموزه‌های متون مقدس را در مرکز دغدغه‌های پژوهشی خود قرار است. وی الهی‌دانی پروتستان است که تحت تأثیر آرای نحله‌ای جدید از الهیات مسیحی، با نام «الهیات گشوده»^۱ قرار دارد. الهی‌دانان این نحله تلاش می‌کنند تا متون دینی و گزاره‌های ناظر به امر الوهی را از حصار تفسیرهای متأثر از فلسفه‌ی یونانی خارج کنند و امر الوهی را چنان تصویر کنند که بیشترین تطبیق را با ظواهر کتاب مقدس داشته باشد. ارائه‌ی تصویر شخص‌وار از خداوند، محور مشترک آرای الهی‌دانان این نحله است. برومر هرچند در آثار خود، به تأثیرپذیری از این نحله‌ی الهیاتی تصریح نمی‌کند، در ارجاعات و استشهادات خود در بسیاری از موضوعات، به آثار متفکران این نحله نظر دارد. ویژگی خاص برومر، تلاش برای ارائه‌ی پیکره‌ای نظام‌مند از الهیات و دین‌شناسی و بهره‌گیری از نظریات زبان‌شناختی برای فهم گزاره‌های دینی است. وی یکی از فیلسوفان دین است که شخصاً زیست‌متدینانه‌ای دارد و پژوهش‌های دین‌پژوهانه‌اش بازتابی از دغدغه‌های درونی الهیاتی‌اش است. آرای او به‌سبب جایگاه‌ها و سمت‌های مهم آکادمیکش در دانشگاه‌ها و مؤسسات علمی و پژوهشی غرب، حائز اهمیت است.

بازاندیشی درباره‌ی گزاره‌های ناظر به امر الوهی و به‌دست‌دادن تصویری از امر الوهی که هم برآمده از سنت دینی باشد و هم خردپذیر و متناسب با اقتضائات زمان، مهم‌ترین دغدغه‌ی الهیاتی برومر است. او زبان و سنت دینی را آکنده از استعارات ناظر به امر الوهی می‌داند و اساساً زبان دین را به‌ویژه در گزاره‌های ناظر به امر الوهی، زبانی استعاره‌ای می‌داند؛ از این رو معتقد است وظیفه‌ی الهیات آن است که در آن استعارات نظر کند، استلزامات مفهومی آن‌ها را بررسی و شناسایی کند، نظامی معنادار، منسجم و هندسی به آنها ببخشد و در نهایت، با استفاده از ملاک‌هایی روش‌شناسانه، یکی از آن‌ها را به‌عنوان «کلان-الگو»ی الهیاتی برکشد و دیگر استعارات را در ذیل آن کلان-الگو بازتفسیر نماید. وی حاصل این فرایند را پدیدآمدن سامانه‌ی منظم و منسجمی از معرفت دینی می‌داند که وی آن را «الهیات سیستماتیک» نام می‌گذارد.^۲

پرسش ما در این مقاله آن است که سیر استدلالی برومر برای تبیین ماهیت استعاره‌ی الهیات و معرفت دینی چیست؛ گام‌هایی که او برمی‌دارد تا این منطق دین‌شناختی را توضیح دهد کدام است؟ نتیجه‌ای که در پایان کار به آن می‌رسد کدام است و ضعف عمده‌ی روی‌کرد و روش او در کجاست.

۲. ماهیت استعاره‌ی تفکر بشر

۱. فهم جهان در گرو به‌کارگیری تشبیه، تمثیل و طبقه‌بندی

به‌باور برومر، انسان برای فهم جهان پیرامون خود، ناچار از تشبیه و مقایسه است. بدون مقایسه و شبیه‌سازی، ذهن انسان به انبانی از دریافت‌های آشفته و درهم تبدیل می‌شود که هیچ معنایی را برای او نخواهد ساخت. بدون مقایسه و همانندسازی چیزها با یکدیگر، تمام اندیشه‌ها و تجارب بشر ناممکن خواهد بود (۷، ص: ۵).

برومر در اینجا با کانت همسخن است که می‌گفت ادراک و شناخت ما از جهان پیرامون، صرفاً ثبت منفعلانه‌ی دریافت‌های حسی نیست؛ بلکه پردازش و نظام‌بخشی فعالانه به آن دریافت‌هاست. اگر ما بخواهیم بر بی‌نظمی دریافت‌های ادراکی حسی خود فائق آییم، باید به تفاوت‌ها و مشابهت‌های اشیای مدرک توجه کرده، آن‌ها را بر همین اساس طبقه‌بندی کنیم. ما در فرایند ادراک جهان، فقط دریافت‌کننده‌ی داده‌های بی‌نظم و آشفته‌ی حسی نیستیم و نیز امور تعریف‌ناشده‌ی تصادفی را ادراک نمی‌کنیم؛ ما همواره موجودات را در ظرف تعلقشان به یک نوع خاص (آدم‌ها، صندلی‌ها، میزها، خانه‌ها، درخت‌ها و...) ادراک کرده، آن‌ها را در قالب مشترکات و تمایزات قابل تشخیصشان درک می‌کنیم.

از سوی دیگر، هر تجربه‌ی حسی که انسان از جهان پیرامون خود کسب می‌کند، تعبیری را در بر دارد: من الف را ب تجربه می‌کنم (صدای پشت خط تلفن را صدای دوستم، تصویر تلویزیون را پاپ و...) چنین تعبیر و تفسیری همواره متوجه فهم ماست از آنچه تجربه می‌کنیم و همواره مستلزم صورتی از مقایسه است (۱، ص: ۲۲۱). بنابراین تمام تجارب ما «تجربه‌ی قیاسی»^۲ است که با مقایسه و تطبیق سروکار دارد. پس ما بدون قیاس و تشبیه، قادر به تجربه‌ی هیچ چیزی نیستیم. (۷، ص: ۶).

توجه به سه نکته‌ی مهم را در امر طبقه‌بندی ضروری است:

اول این که شباهت‌ها و تفاوت‌های اشیاء مسأله‌ای است که در حین تجربه‌ی آن‌ها بر ما معلوم می‌شود. ما نمی‌توانیم آن‌ها را از پیش خود جعل کنیم؛ دوم این که انتخاب مشخصه یا مشخصات خاصی که مبنای دسته‌بندی قرار می‌گیرد به دغدغه‌ها، نیازها و اهداف پژوهشگر بستگی دارد؛

سوم این که ما تنها زمانی می‌توانیم اشیاء را به طبقات گوناگون تقسیم کنیم که در مهارت درک شباهت‌ها و تفاوت‌هایی که مبنای طبقه‌بندی واقع می‌شود به رشد رسیده باشیم. ما با چنین مهارتی زاده نمی‌شویم؛ بلکه آن‌را چونان دیگر مهارت‌های مفهومی و ذهنی، باید در خلال تعامل با جهان خارج کسب کنیم.

این ویژگی‌های سه‌گانه در آنجا نیز که به‌نحو شهودی و از روی قریحه به تجاربان از جهان نظم‌ونسق می‌بخشیم صادق است. این بدان معناست که:

اولاً شباهت‌ها و تمایزات اشیا از خلال تجربه‌ی جهان خارج به ما منتقل می‌گردد و مصنوع ذهن ما نیست؛ به‌عبارت‌دیگر، ما صرفاً نظام‌دهنده به تجارب هستیم نه خالق آن‌ها. دوم این که ما به‌نحو شهودی، شباهت‌های معینی را به‌مثابه‌ی مبنای نظم‌دهی به تجاربان برمی‌گزینیم، اما در این گزینش، هیچ چیز مقدسی وجود ندارد؛ شباهت‌های دیگر را نیز می‌توان مبنای نظم‌دهی قرار داد. از این‌رو در موقعیت‌های فرهنگی یا تاریخی گوناگون، انسان‌ها بسته به دغدغه‌ها، علایق و نیازهای اجتماعی، فرهنگی و محیطی‌شان، به‌طرق مختلفی به تجاربشان نظم‌ونسق می‌بخشند.

سوم اینکه ما با این مبانی برای نظام‌بخشی به تجاربان زاده نمی‌شویم؛ بلکه باید مهارت به‌کارگرفتنشان برای نظم‌دهی به تجاربان را «کسب» کنیم. این مهارت در فرایند اجتماعی‌شدن کسب می‌شود. اجتماعی‌شدن فرایندی است که در آن، جامعه معیارها و استانداردهایش را در جریان رشدمان به ما منتقل می‌کند. این انتقال، هم می‌تواند آگاهانه و از طریق تعلیم و تربیت باشد و یا ناآگاهانه و از طریق زبان. زبانی که ما به‌واسطه‌ی آن از

تجاربمان سخن می‌گوییم نشان‌دهنده‌ی شیوه‌های نظم‌دهی ذهنی و مفهومی به آن تجارب است (۷، صص: ۴-۷).

آنچه تاکنون گفته شد، به‌باور برومر، نشان از «ماهیت استعاره‌ی» تفکر بشر دارد؛ چراکه توسل به استعاره، نحوه‌ی ظریفی از همان مهارت طبقه‌بندی برای فهم جهان و معنابخشی به آن است. پیش از توضیح بیشتر این مدعا، باید مراد از مفهوم «استعاره» در این بحث روشن شود.

۲.۲. معنای «استعاره» در آثار برومر

استعاره وسیله‌ای است که برای جابه‌جایی معنا از زمینه‌ی الف به زمینه‌ی ب به‌کار می‌رود. ما گاهی واژگانی را که معمولاً برای بیان چیزی در یک زمینه‌ی خاص به‌کار می‌بریم برای بیان چیزی در زمینه‌ی دیگر مورد استفاده قرار می‌دهیم. این انتقال معنا مبتنی است بر مشابهت میان کاری که در یک زمینه‌ی خاص می‌کنیم و کاری که در زمینه‌ی بسیار متفاوت انجام می‌دهیم و واضح است که این تشابه به‌معنای همانستی نیست. به‌دلیل اختلاف میان زمینه‌ها، فقط بخشی از سایه‌روشن معانی صریح و ضمنی کاربرد آن واژه در زمینه‌ی نخست، به زمینه‌ی دیگر منتقل می‌شود. فقط آن دسته از معانی صریح و ضمنی به زمینه‌ی دوم منتقل می‌شوند که با آن زمینه تناسب داشته، برای آن کارآمد باشند (۱، ص: ۲۸۳).

برومر در آثار خود، به‌دفعات از استعاره و نقش آن در علم و دین سخن می‌گوید. اما آنچه او از استعاره مراد می‌کند، گسترده‌تر از معنای ادبی این اصطلاح است. به‌باور برومر، چارچوب ادراکی انسان برای فهم جهان، متشکل از استعاره‌هایی است که امور را در قالب مشابهت‌هایشان با امور دیگر توصیف می‌کند. بنابراین در آثار او، اصطلاح «استعاره» تنها به یکی از آرایه‌های ادبی اطلاق نمی‌شود، بلکه از منظر این متفکر، استعاره ویژگی عمده‌ی تمام اندیشه‌های انسان است (۷، ص: ۸).

به‌طور کلی می‌توان گفت: استعاره یعنی دیدن چیزی همانند چیز دیگر و وانمودکردن اینکه «این» «آن» است؛ از آنجاکه به‌هردلیلی نمی‌دانیم چگونه درمورد «این» بیندیشیم و صحبت کنیم، با استفاده از «آن»، به‌نحوی چیزی درباره‌ی «این» می‌گوییم. استعاره‌ی اندیشیدن یعنی دیدن یک رشته همانندی‌ها بین دو شیء یا دو رویداد یا هر چیز دیگر، تا اگر یکی شناخته‌شده‌تر از دیگری است، از شیء شناخته‌شده‌تر برای توصیف شیء ناشناخته بهره‌گیریم (۸، ص: ۱۵).

۲.۳. دادوستد زبان، فرهنگ و استعاره

به‌باور برومر، واژه‌ها، اسامی عام و دیگر اجزای زبان، مانند صفت، قید و... ابزارهای استعاره‌ی ما برای اعمال رده‌بندی‌های ذهنی‌اند؛ ابزارهایی که درعین حال، محدودیت‌ها و ویژگی‌های

خود را دارند و گاه فهم ما از جهان متکثر و متغیر را در ذهنمان به صورت ایستا و متحجر بازنمایی می‌کنند. واژگان عام گاه موجب می‌شوند عالم را به گونه‌ی ترکیبی از تیپ‌های ایستا تصور کنیم (نه چیزهای متنوع و پویا) که هر کدامشان چنان به هم شبیه‌اند که گویی به همه‌ی آن‌ها نام واحدی می‌توان داد. زبان ما از یکسو و تصورات یا مفاهیم ذهنی ما از سوی دیگر، یکدیگر را تعیین می‌بخشند. از یکسو علایق و دغدغه‌های فرهنگی ما معین می‌کنند که تجاریمان را با چه هیأتی رده‌بندی کنیم و کدام واژه‌ها را برای این رده‌بندی به کار بگیریم و از سوی دیگر، واژگان موجود در زبان ما معین می‌کنند چه مفاهیمی را برای طبقه‌بندی می‌توانیم اتخاذ کنیم و چگونه تجربه‌مان از عالم را سازمان بدهیم، که این متقابلاً در علایق و دغدغه‌های فرهنگی ما تأثیرگذار است (۷، ص: ۹).

در این میان، مهم‌ترین خطر در به‌کارگیری استعاره‌ها مطلق و مقدس تلقی کردن آن‌ها است. استعاره‌ها در طول زمان، ممکن است به سبب تغییرات فرهنگی و محیطی منسوخ شوند و اگر چنین شدند، باید با استعاره‌هایی دیگر جای‌گزین شوند. استعاره‌ها عینیتی با واقعیت ندارند، بلکه تمثیلی موقت از واقعیت‌اند که تنها وجوهی از واقعیت (و نه تمام آن) را جلوه می‌دهند؛ زیرا چنان‌که گفتیم، در استعاره‌ها فقط بخشی از سایه‌روشن معانی صریح و ضمنی از یک زمینه به زمینه‌ای دیگر منتقل می‌شود.

۳. اهمیت استعاره در پژوهش‌های علمی

کشفیات علمی عموماً در لحظاتی رخ می‌دهند که دانشمندان می‌توانند از قالب‌ها و الگوهای سابق در نگاه به پدیده‌ها رها شوند. لحظه‌ای را که دانشمندان قالب مألوف شرطی شده را می‌شکنند، برخی «شوک تشخیص» نامیده‌اند. این شوک زمانی رخ می‌دهد که آدمی به یکباره به وجه شباهتی جدید در میان دو چیز، متفاوت با آنچه تاکنون می‌پنداشته پی می‌برد. استعاره‌های بدیع و سنت‌شکنانه در این موقعیت‌ها ساخته و پرداخته می‌شوند. وقتی ارشمیدس در وان حمام، فریاد «یافتیم» سر می‌دهد و یا نیوتون مشابَهتی مغفول‌مانده میان رفتار ماه و پدیده‌ی افتادن سیب را به یکباره تشخیص می‌دهد، در موقعیت شوک تشخیص قرار گرفته است.

تحولات الهیاتی نیز چنین است. تغییر پارادایم‌های الهیاتی نیز در موقعیت‌های شوک تشخیص برای الهی‌دانان رخ خواهد داد؛ آنجا که الهی‌دان می‌تواند قالب‌های ذهنی به‌ارثر رسیده از گذشتگان برای فهم و تبیین امر الوهی را در هم شکنند و از دریچه و زاویه‌ای دیگر به آن بنگرد.

اما استفاده‌ی علم از استعاره فراتر از لحظات شوک تشخیص است. گاهی در قیاس پدیده‌ها با یکدیگر، شبکه‌ای از قیاسات و تطبیقات به‌نحو پایدار و سامان‌مند میان پدیده‌ی الف و ب در نظر گرفته می‌شود و وجه‌شبه فقط به یک مورد محدود نمی‌گردد. در این صورت، استعاره‌ی مورد استفاده‌ی ما به «الگوی ادراکی» تبدیل می‌شود. الگوهای ادراکی در واقع، استعاراتی هستند که نه‌تنها بیانگر جوهری از مشابهت میان دو شیء هستند، بلکه می‌توان قانون‌مندی‌ها و مناسبات حاکم بر یکی از آن‌ها را مجرای برای فهم و تحلیل قانون‌مندی‌ها و قواعد حاکم بر دیگری قرار داد؛ به‌عنوان مثال، دانشمندان فیزیک، استعاره‌ی گوی‌های بازی بلیارد را به‌مثابه‌ی یک الگوی ادراکی، نه‌تنها برای بیان تشابه مولکول با گوی، بلکه برای توضیح احتمالات و قواعد حاکم بر برخوردها و تماس‌های مولکولی به‌کار می‌گیرند؛ به‌عبارت‌دیگر، مولکول‌های گاز را به‌سان توپ‌های بلیارد می‌بینند و سؤالاتی درباره‌ی آن‌ها مطرح می‌کنند که متناسب با وضعیت آشنای توپ‌های بلیارد است. آن‌ها می‌کوشند محاسبات ریاضی مختص به توپ‌های بلیارد را در مورد مولکول‌های گاز اعمال کنند (۶، ص: ۶۰).

در این میان، نباید از یاد برد که الگوهای ادراکی، هرچند ما را قادر می‌سازند تا مؤلفه‌هایی فراموش‌شده از جهان هستی را کشف کنیم، از جنبه‌های دیگری چونان فیلتر عمل می‌کنند و مانع دیدن می‌شوند. به‌همین دلیل، باید در مقابل مطلق‌سازی این الگوها مقاومت کنیم و دریچه‌ای را که آن‌ها برای دیدن جهان در اختیار ما می‌گذارند تنها دریچه‌ی رؤیت جهان نینگاریم. از این‌رو ما اغلب به الگوهای ادراکی مکمل نیاز داریم تا امکان دیدن چیزهایی را به ما دهد که در صورت استفاده از الگویی واحد، از آن غافل می‌مانیم (۷، ص: ۱۳).

کار الهی‌دان در بهره‌گیری از الگوهای ادراکی الهیاتی نیز نیازمند چنین ظرافت‌هایی است. هیچ الگوی الهیاتی نمی‌تواند امر الوهی را چنان‌که باید تصویر کند. استعارات و الگوهای الهیاتی باید در کنار هم و در تعامل با یکدیگر، چونان شبکه‌ای مفهومی و به‌هم‌پیوسته، امر الوهی را در حد توان خود بازتاب دهند. در بخش بعدی، این نکته را بیشتر خواهیم شکافت.

۴. نقش استعارات در الهیات

برومر معتقد است ماهیت دین ذاتاً با استعارات درآمیخته است (۶، ص: ۳). استعاره‌ها در دین و الهیات نیز همچون علم، نقشی اساسی ایفا می‌کنند؛ با این تفاوت که استعاره‌های دینی، برخلاف استعارات علمی، کمکی به کشف و توصیف دقیق چگونگی عملکرد پدیده‌های خارجی نمی‌کنند و برای چنین کاری ساخته نشده‌اند؛ بلکه در درک معنای زندگی و جهان

و رابطه‌ای که انسان مؤمن با جهان برقرار می‌سازد کارساز هستند. این استعارات نوع کردار و نگرشی را که مؤمن باید در زندگی انتخاب کند برای او رقم می‌زند (۱، ص: ۲۲۳).

چنان‌که در معنای اصطلاحی استعاره در نگاه برومر گفتیم، در اینجا نیز استعارات بستری برای قیاس و تشبیه امر رازآمیز و مبهم به امر محسوس فراهم می‌آورند تا مؤمن آنجا که برای سخن گفتن از امر الوهی و تصویرسازی از آن چیزی در دست ندارد، استعاره‌های دینی را چونان محملی برای حکایت از او و سخن گفتن از او به کار گیرد. سنت‌های مختلف دینی و جهان‌بینی‌های مذهبی برای پیروان خود، گنجینه‌ای از الگوها یا قالب‌های ادراکی فراهم می‌کنند که در چارچوب آن‌ها امر الوهی و زندگی و جهانی که بنابر باورهای مؤمنانه در ذیل اراده و مشیت اوست به‌نحو معناداری فهم می‌شود. در اینجا نیز همان‌گونه که درخصوص پژوهش‌های علمی گفته شد، برخی استعارات به‌نحوی پایدار و نظام‌مند توسعه یافته، به الگوهای ادراکی تبدیل می‌شوند. برای مثال، ما شاید بتوانیم از این مشابهت جزئی که هم به خدا و هم به صخره می‌توان تکیه کرد الهام گرفته، برای توصیف خداوند از واژه‌ی «صخره» استفاده کنیم؛ اما از آنجاکه قیاس خداوند به صخره چیزی بیش از آنچه ذکر شد نمی‌رساند، قابلیت ارتقای نظام‌مند و تبدیل‌شدن به الگوی ادراکی در الهیات را ندارد. اما در سنت مسیحی، از خداوند چونان «شخص» یا «کس»^۴ سخن گفته شده است. به‌باور برومر، این استعاره که از قیاس میان خداوند و اشخاص انسانی اخذ شده است از چنان غنایی برخوردار است که در این سنت، به اساسی‌ترین و شاخص‌ترین الگوی ذهنی و قالب ادراکی در سخن گفتن از خداوند تبدیل شده است. از این‌رو در بافتار مسیحیت، الهیات «شخص‌انگارانه» را می‌توان پذیرفت، اما الهیات «صخره‌انگارانه» را خیر! (۷، صص: ۱۳-۱۴).

۴.۱. ماهیت ارزشی و تجویزی استعارات الهیاتی

برومر در میان الگوهای ادراکی در علم و الهیات، یک تمایز مهم تشخیص می‌دهد و آن این است که الگوهای الهیاتی ماهیتی صرفاً وصفی و اخباری ندارند. به‌طور کلی، وقتی درباره‌ی چیزی سخن می‌گوییم، گاه مراد ما وصف و اخبار است، به‌این‌معنا که درحال توصیف ویژگی‌های آن چیز در قالب جملات و تعابیری وصفی و اخباری هستیم؛ و گاه مراد ما ارزش‌یابی و تجویز است. در این حالت، ما با استفاده از کلمات، تعابیر و استعارات، اتخاذ رویکرد و نگرشی منفی یا مثبت را نسبت به امری توصیه می‌کنیم. الگوهای الهیاتی را نمی‌توان تنها از نوع اول دانست. آن‌ها ساخته نشده‌اند تا چیزی از جهان بیرون به ذهن منعکس کنند و بس؛ بلکه با ساحت روانی و باطنی انسان پیوند می‌خورند و به زندگی و تجربه‌ی او از جهان رنگ و معنا و جهت می‌بخشند. هریک از جهان‌بینی‌ها و هرکدام از سنت‌های دینی،

زیرساختی از الگوهای ذهنی را برای پیروان خویش فراهم می‌آورند تا آنان بتوانند زندگی و زیست‌جهان خود را از دریچه و مجرای آن الگوها فهم و معنا کنند (۷، ص: ۱۴).

۴.۲. محدودیت سخن گفتن استعاری از امر الوهی

جیمز بتون بیکر، از متفکران دین‌پژوه مسیحی در اوایل قرن بیستم می‌گوید که تمام تلاش‌ها برای تبیین ذات خداوند و روابط او با جهان عمدتاً باید مبنای استعاری داشته باشد، اما هیچ استعاری منفردی نمی‌تواند از عهده‌ی انعکاس تمام این روابط برآید. هر استعاره می‌تواند تنها وجهی از امر الوهی را تبیین کند، چراکه گستره‌ی برداشت‌هایی که از آن می‌شود دایره‌ی محدودی دارد. این محدودیت‌ها زمانی نمایان می‌شوند که برداشت ما از یک استعاره، با برداشت‌های صحیح از استعارات دیگری که وجوه دیگری از امر الوهی را حکایت می‌کنند مقایسه شوند؛ به‌عنوان مثال، در سنت مسیحی، دو استعاره‌ی «پسر» و «کلمه» در توصیف رابطه‌ی مسیح با خداوند، یک‌دیگر را تعدیل می‌کنند. برداشت از استعاره‌ی پسر، آنجا که به توهم استقلال مسیح از خداوند و ثنویت و بینونت میان مسیح و خدا بینجامد، با استعاره‌ی «کلمه» قید می‌خورد که حاکی از سرمدیت توأمان و عینیت و اتحاد میان مسیح و خداست! (۳، ص: ۱۶۰).

بنابراین، هرچند هیچ راهی برای سخن گفتن از امر الوهی بدون بهره‌گیری از استعارات و الگوهای ذهنی وجود ندارد، باید در نظر داشت که هیچ استعاره‌ای قابلیت و ظرفیت نشان‌دادن تمام ابعاد و جنبه‌های امر الوهی را ندارد و تنها می‌تواند از عهده‌ی توصیف بُعدی از ابعاد آن برآید. از این‌رو برای پیش‌گیری از رهن بودن استعاره‌ها باید هر استعاره را با الگوها و استعارات دیگر سنجید تا در کنار هم دیده شوند و مرزهای مفهومی یک‌دیگر را تحدید کنند (۱، ص: ۲۸۵).

به‌باور برومر، یکی از مهم‌ترین وظایف الهیات نظام‌مند (سیستماتیک) همین است که دایره‌ی برداشت‌های معتبر و مقبول از الگوها و استعارات دینی موجود در سنت دینی را کشف نماید (۷، ص: ۱۵).

۴.۳. اهمیت استعارات الهیاتی در زیست مؤمنانه

از دیدگاه برومر، استعارات الهیاتی، چنان‌که گفتیم صرفاً ماهیتی اخباری و توصیفی ندارند. آن‌ها به‌وجود نیامده‌اند تا صرفاً چیزهایی را درباره‌ی امر الوهی برای ما روشن کنند؛ بلکه ساخته شده‌اند تا ما را با امر الوهی پیوند دهند. به‌عبارت‌دیگر، در دل هر استعاره‌ای راهی برای متصل شدن انسان با الوهیت نهفته است. بنابراین استعارات دینی در کنار ماهیت اخباری خود، مأموریت ایجاد تعهد و التزام به نوع خاصی از نگرش و سبک خاصی از زندگی

را نیز بر دوش دارند. استعارات و الگوهای الهیاتی از دو طریق، زیست مؤمنانه را سمت و سو می‌دهند:

اول اینکه مؤمنان با فهم خویشتن و حیات خود در پرتو این الگوها نقشی را که باید در زندگی این جهانی‌شان ایفا کنند درمی‌یابند.

دوم اینکه مؤمنان با تفسیر تجربه‌هایشان از جهان در چارچوب الگوهای مزبور، درمی‌یابند که چه نگرشی به جهان و چه رفتارهایی در موقعیت‌های مختلف، مورد سفارش و تأکید است (۷، ص: ۱۶).

به‌عنوان مثال، کاربرد دو نکته‌ی فوق در زیست مؤمنانه‌ی مسیحیان را می‌توان چنین توضیح داد:

۱) مسیحیان به زندگی خود، چونان «زیستن در محضر خدا» می‌نگرند و زیستن در محضر خدا مستلزم ارتباطی مستمر و فراگیر میان انسان با خداست. مسیحیان عموماً این ارتباط را در قالب استعارات و الگوهای «شخص‌وار» تفسیر کرده، نقش خود در زندگی را رفاقت شخص‌وار با خداوند می‌دانند. بنابراین خود را به رفتارهایی متعهد می‌کنند که اغراض و خواست‌های آن رفیق اعلی را در زندگی‌شان تحقق بخشد.

۲) مسیحیان، نه‌تنها زندگی خود، بلکه تمام عالم را «فعل الهی» دانسته، در ربط و نسبت با خداوند می‌بینند. آنها ارتباط عالم با خداوند را نیز در قالب استعارات و الگوهای شخص‌وار فهم کنند؛ یعنی جهان را به‌منزله‌ی فاعلیتِ قاصدانه و عامدانه‌ی خداوند (به‌مثابه‌ی یک شخص آگاه، قادر و صاحب اراده) تفسیر می‌کنند. پیامد این تفسیر آن است که مؤمنان مسیحی بسیاری از رخدادهایی را که در جهان تجربه می‌کنند، به‌مثابه‌ی محمل‌هایی برای ستایش یا سپاس از خدایی می‌بینند که آنها را به وجود آورده است.

از آنچه ذکر شد، معلوم می‌شود که الگوها و استعاراتی که مؤمنان خود و زیست‌جهانشان را در چارچوب آنها تفسیر می‌کنند حیثیتی تعهدزا دارند و صرفاً واجد حیثیت اخباری و وصفی نیستند؛ چراکه با پذیرش این تفسیر، آنها خود را به نگرش‌ها و کنش‌های خاصی متعهد می‌کنند (۷، ص: ۱۷).

۵. لزوم دستیابی به «کلان-الگوی الهیاتی» به‌مثابه‌ی زیربنای

دین‌شناسی

چنان‌که گفتیم، به‌باور برومر، ما برای سخن‌گفتن از خداوند و بیان شیوه‌ی ارتباط او با انسان و جهان، ناچار از توسل به استعارات و الگوهای ذهنی هستیم. این الگوها بیش از آن‌که به واقعیت متعالی خداوند بپردازند، به‌نحوه‌ی ارتباط انسان با او می‌پردازند. به‌بیان دیگر، این

الگوها بیش از آنکه بگویند خداوند در واقع چه هست و چه نیست، بیانگر آن هستند که انسان با او به‌مثابه‌ی چه نوع موجودی ارتباط برقرار کند. اما از آنجاکه انحاء ارتباط مؤمنان با خداوند متنوع و پیچیده است و درواقع، تمام سبک زندگی آن‌ها را پوشش می‌دهد، شگفت نیست که دامنه‌ی وسیعی از استعارات مورد نیاز باشد تا تمام ابعاد گوناگون این ارتباط را نشان دهد. از این‌روست که سنت‌های دینی ارتباط انسان با خداوند را چونان ارتباط با پدر، سلطان، مادر، قاضی، کوه، صخره، اقیانوس، دلبر، دوست، شبان، منجی، محافظ و... تعبیر کرده‌اند. اما هیچ‌کدام از این استعارات و الگوها برای بیان تمام جنبه‌های این ارتباط، کافی نیست و هرکدام باید با دیگری تکمیل و تقویت شود. از دیگر سو، مؤمنان برای «زیستن در محضر خداوند» به نظم و انسجامی ذهنی، زبانی و رفتاری نیاز دارند و با دردست‌داشتن صدها استعاره‌ی بی‌ربط و پراکنده نمی‌توانند به چنین انسجامی دست یابند. بنابراین ناچار برخی از این استعارات باید به‌نحوی نظام‌مند توسعه یابند تا به الگوهای ذهنی منسجم و کم‌وبیش فراگیر تبدیل شوند. طبیعتاً همه‌ی استعاره‌ها به الگو تبدیل نمی‌شوند و همه‌ی الگوها نیز فراگیری و شمول یکسانی ندارند. هر الگویی نیازمند تقویت و تکمیل از جانب الگوها و استعاره‌های دیگر است. هر الگو بیان‌کننده‌ی جنبه‌هایی از ارتباط با خداست که در الگوی دیگر مغفول مانده است یا بر جنبه‌هایی از این ارتباط تأکید می‌کند که در الگوی دیگر، چندان برجسته نشده است. بدین ترتیب، الگوهای ذهنی یکدیگر را تکمیل می‌کنند و هریک سامانه‌ای از استعارات تقویت‌کننده و حامی را زیر چتر خود می‌گیرند؛ به‌عنوان مثال، فهم رابطه‌ی انسان با خدا در ذیل الگوی «رفاقت»، استعاره‌ی «صخره» را به ذیل این الگو می‌کشاند تا بیانگر نحوه‌ی اعتماد و اتکا به آن رفیق باشد (اتکایی چونان اتکا به صخره) (۷، ص: ۲۰).

اما الهیات نظام‌مند باید گامی دیگر بردارد تا به یک الگوی کلیدی یا کلان-الگو دست یابد که بتوان کلیت فهم مؤمنانه از زندگی و جهان را به‌نحو منسجم در ذیل آن گنجاند. این الگو به شاکله‌ی مفهومی کلّ الهیات، انسجام می‌بخشد و بخش‌های مختلف آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. کلان-الگوها در واقع، مبنای تمایز سنت‌های الهیاتی از همدیگر و قالب‌های متفاوت فهم زندگی و جهان هستند. به‌عنوان مثال، اگر ما در سخن گفتن از خداوند، استعاره‌ی «پدر» را به کلان-الگو ارتقا دهیم، به الهیاتی پدرانه و فهمی پدرسالارانه از حیات و جهان خواهیم رسید؛ درحالی‌که اگر استعاره‌ی «پادشاه» را به این مقام برسانیم، راه را بر الهیاتی فاتحانه و فهمی سلسله‌مراتبی از حیات و جهان گشوده‌ایم. الهیات جبری و قدری نیز می‌تواند برآمده از کلان-الگویی باشد که رابطه‌ی جهان و خدا را صرفاً در قالب خشک علی می‌نگرد؛ این در حالی است که الهیات تاجرانه‌ی مبتنی بر تکلیف و پاداش، می‌تواند نتیجه‌ی کلان-

الگویی باشد که رابطه‌ی خدا و جهان را در قالب قرارداد مبتنی بر حقوق و تکالیف تفسیر می‌کند. برومر معتقد است گزینش یکی از این استعاره‌ها و توسعه‌اش تا حد کلان-الگو نباید منجر به بساخته‌شدن الهیاتی یک‌سونگرانه و نادیده‌نگاشتن و غربال کردن تمام استعارات دیگر باشد. از این رو الهی‌دانانی که در پی درافکندن الهیاتی سیستماتیک و نظام‌مندند، باید به‌منظور پرهیز از افتادن در دام یک‌سونگری الهیاتی، همواره دو نکته را مدنظر داشته باشند: اول اینکه هیچ‌گاه نباید از یاد ببرند آنچه به‌مثابه‌ی کلان-الگو برگزیده‌اند، در واقع، استعاره‌ای است که هنوز نجوای «و چنین نیست» را به‌همراه دارد و لذا واقعیت امر الوهی و شیوه‌ی ارتباط با او را تماماً و دقیقاً منعکس نمی‌کند. از این رو به‌جای نادیده‌گرفتن مدل‌ها و استعارات بسیار متنوعی که در سنت دینی وجود دارد، باید ببینند آیا می‌توان از آنها تفسیری عقلایی (و نه مصنوعی) به‌دست داد که به‌جای نفی و نقض کلان-الگوی منتخبشان، تقویت‌کننده‌ی آن باشد یا خیر. از آنجاکه این تأمل هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد، حساسیت و هوشیاری الهی‌دانان نسبت به دوام کارآمدی کلان-الگوهای الهیاتی هیچ‌گاه نباید به کنار نهاده شود. الهی‌دانان نظام‌مند هیچ‌گاه نباید ادعا کنند که به یک قالب ذهنی نهایی و چون‌وچراناپذیر برای فهم دین دست یافته‌اند. نظام‌های الهیاتی برپاشده از جانب آنان تنها باید چونان طرح‌واره‌های پیشنهادی تلقی شود که ارزش و دوام خود را در خلال زندگی‌های مؤمنانه نشان خواهند داد.

دوم این‌که گزینش یک استعاره و ارتقای آن به سطح کلان-الگو، باید از روی تأمل، مطالعه و استدلال کافی صورت گیرد نه به‌نحو شهودی و نقدناشده. الهی‌دانان قبل از برداشتن چنین گامی، باید به‌خوبی تحقیق کنند و با به‌کارگیری برخی ملاک‌ها به کلان-الگوی مطلوب دست یابند (۷، ص: ۲۲).

۶. معیارهای گزینش کلان-الگوهای الهیاتی

برومر برای تشخیص این‌که کدام استعاره قابلیت و صلاحیت بیشتری برای ارتقا و بهره‌گیری در جایگاه کلان-الگو را دارد، چهار معیار را معرفی می‌کند: ۱. سازگاری با سنت، ۲. انسجام‌بخشی فراگیر، ۳. کفایت برای اقتضانات عصر، و ۴. اعتبار برای شخص (همان). در اینجا هر کدام از این معیارها را توضیح می‌دهیم:

۶.۱. سازگاری با سنت

از نظر برومر، الهی‌دانان الگوهای ذهنی مربوط به خداوند را نمی‌توانند از پیش خود به وجود آورند؛ بلکه آن‌ها را از متن سنت دینی استخراج می‌کنند. در الهیات مسیحی، کتاب مقدس می‌تواند منبع استعارات و الگوهایی باشد که مسیحیان حیات و جهان را در قالب آن

تفسیر می‌کنند. این استعارات و الگوها در سنت ایمان مسیحی به وجود آمده‌اند، تفسیر و بازتفسیر شده‌اند، توسعه یافته‌اند و در طول اعصار، به بسیاری شیوه‌ها تصحیح گشته و به طرق گوناگون، از فردی به فرد دیگر و از نسلی به نسل بعد به ارث رسیده‌اند (۷، ص: ۲۳).

به بیان سالی مک‌فاگ، هیچ‌کس نمی‌تواند تصویری از خدا را از پیش خود ایجاد کند. نمادهای دینی در متن یک فرهنگ، به‌علل پیچیده‌ای متولد یا نابود می‌شوند. بیشترین کاری که فرد می‌تواند انجام دهد این است که سعی کند به‌نحو محتاطانه تصاویر بروز یافته در سنت را امتحان کند و به‌نحو خیالین، آن‌ها را تجربه کرده، استلزاماتشان برای زندگی با خدا و دیگران را مورد ارزیابی قرار دهد (۸، ص: ۲۰).

برومر دو دلیل برای این‌که چرا الهی‌دانان باید الگوهای الهیاتی خود را از «سنت انباشته‌ی»^۵ دینی اخذ کنند می‌آورد:

نخست این‌که دین نیز مانند علم، کنشی جمعی و مشارکتی است و دین‌داران همانند دانشمندان، تجربیات خود را در متن یک سنت عمومی^۶ تفسیر می‌کنند. در حوزه‌ی علم، دامنه‌ی الگوهای قابل‌پذیرش را پارادایم حاکم بر جامعه‌ی علمی مشخص می‌کند. اما در دین، سنت انباشته‌ی دینی است که دامنه‌ی الگوهای ذهنی درخوردپذیرش برای جامعه‌ی دین‌داران را مشخص می‌کند. البته این واقعیت دست الهی‌دانان را برای خلاقیت و بازتفسیر دین و گشودن راه‌هایی تازه برای توسعه‌بخشی به الگوهای موجود به‌کلی نمی‌بندد؛ اما اگر این نوآوری‌ها فاصله‌ی زیادی از سنت دینی بگیرد، برای مؤمنان فهم‌ناپذیر و در نتیجه، مشارکت‌ناپذیر خواهد شد (۷، ص: ۲۳).

البته برومر دامنه‌ی این خلاقیت را روشن نمی‌کند و مرزهای سنت انباشته در دین را معین نکرده است. گذشته‌ازاین، با توجه به تعدد مذاهب، فهم‌ها و نحله‌های موجود در هر دین، شاید نتوان از سنت انباشته‌ی واحد برای هر دین سخن گفت؛ بلکه در واقع با سنت‌های انباشته در نحله‌ها، مذاهب و فرقه‌های دین واحد مواجه هستیم، به‌گونه‌ای که گاه سنت انباشته در مذهبی از مذاهب یک دین با سنت انباشته در مذهب دیگری از همان دین، به‌کلی متفاوت است.

ابهام دیگر این است که اگر هیچ‌کدام از استعارات شایع در یک سنت دینی، به‌لحاظ کارآمدی یا حکایت‌گری از امر الوهی، قابلیت ارتقا به کلان-الگو نداشته باشند، معلوم نیست چه باید کرد. آیا الهی‌دانان مجازند که خود دست به ابتکار بزنند و استعارات نویی را که سابقه‌ای در سنت انباشته‌ی دینی ندارند خلق کنند یا خیر.

دلیل دوم برومر برای ضرورتِ نظر به سنت دینی به‌منظور بررسی ظرفیت استعارات و الگوهای الهیاتی این است که با این کار، الهی‌دانان امکان می‌یابند از تلاش‌ها و اشتباهات

اسلافشان درس بگیرند. الهی‌دانان منتسب به یک سنت دینی در طول اعصار، تلاش کرده‌اند بسیاری از استعارات را به‌نحو نظام‌مند به الگوها و کلان-الگوها ارتقا دهند. نگاه به این تطوّر الهیاتی، معلوم می‌کند که کدام‌یک از الگوهای ذهنی قوت، ماندگاری و توان لازم را برای توسعه‌ی نظام‌مند و تبدیل‌شدن به کلان-الگوهای الهیاتی داشته و از سوی جامعه‌ی دینی به رسمیت شناخته شده‌اند (۷، ص: ۲۴).

سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا خود الهی‌دان نیز سهمی در اقتناع جامعه‌ی دینی برای روی‌آوری به کلان-الگوی منتخب دارد یا خیر. چه‌بسا یک الگوی ذهنی در ابتدای امر برای جامعه‌ی دینی غریب بنماید و اکثریت مؤمنان یک عصر نتوانند با آن کنار آیند؛ اما با گذشت زمان و در پی تلاش مستمر الهی‌دانان طرف‌دار آن الگو برای توجیه و اقتناع جامعه‌ی دینی، رفته‌رفته جامعه‌ی دینی برتری آن الگو را بر الگوهای بدیل بپذیرد. بنابراین نمی‌توان گفت پرونده‌ی یک الگوی الهیاتی به‌محض برخورد با سد مقاومت جامعه‌ی دینی برای همیشه بسته می‌شود. در الهیات، هیچ پرونده‌ای بسته نیست!

در هر حال، برومر معتقد است مراجعه به سنت، هر چند دایره‌ی انتخاب الگوهای الهیاتی را محدود می‌کند، الهی‌دان را ناچار به گزینش الگوی واحدی نمی‌گرداند. هنوز الگوهای فراوانی است که می‌توان برگزید و الهیات نویی را سامان داد. وحدت اعتقادی سنت دینی با شناخت و پذیرش یک مسلک الهیاتی و بستن درهای دیگر به دست نمی‌آید؛ بلکه با تداوم و پایایی سنتی جمعی که دامنه‌ای از گزینه‌ها را در بر می‌گیرد کسب می‌شود (همان).

۶.۲. انسجام‌بخشی فراگیر

ملاک دوم برای گزینش کلان-الگوی الهیاتی، توان آن الگو برای انسجام‌بخشی فراگیر به دیگر استعارات و الگوهای موجود در سنت دینی است. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، الگوهای ذهنی در الهیات، ماهیتی گزینشی دارند، به‌این‌معنا که پاره‌هایی از آموزه‌های ایمانی را برجسته و برخی را نادیده می‌گیرند. توسعه‌ی هر کدام از الگوها و قرارگرفتنش در جایگاه کلان-الگو طبیعتاً مزایا و معایبی دارد و یکی از وظایف مهم الهیات نظام‌مند محاسبه و بررسی همین مزایا و معایب است. دانشمند الهیات برای انجام این محاسبه، باید یک الگوی ادراکی برآمده از سنت را به‌نحو منسجم و فراگیر بسط دهد تا ببیند چه ثمرات و تبعاتی برای کلیت شاکله‌ی مفهومی دین در بر دارد: کدام عناصر سنت برجسته و کدام نادیده گرفته خواهد شد؟ دیگر استعارات و الگوهای تکمیلی و تقویتی تا چه حدی می‌توانند ضعف‌ها و کاستی‌های آن را جبران کنند؟ آیا این استعارات و الگوها می‌توانند به‌نحوی بسط یابند که مؤید و مکمل (و نه نافی و ناقض) کلان-الگو باشند یا خیر؟

پژوهشی از این دست، مزایا و معایب هر کلان-الگو را برای الهی‌دان روشن کرده، او را مخیر می‌کند که آن را با لوازمش بپذیرد و یا کنار بگذارد (۷، ص: ۲۵).

۳.۶. کفایت برای اقتضائات عصر

برومر مدام تأکید می‌کند که نباید الگوها را چنان با حقیقتِ امر الوهی پیوند داد که موهم عینیت آن‌ها با امر الوهی باشد. الگوها هرچند نسبتی با واقعیت دارند و جوهری از واقعیت الوهی را متناسب با ظرف و قالب خود انعکاس می‌دهند، هیچ‌گاه ماهیت استعاره خود را از دست نمی‌دهند و همواره ندای «و چنین نیست» را با خود به همراه دارند. استعاره گونه‌ای از تمثیل است و هر تمثیلی هرچند از جهاتی مقرب باشد، از جهاتی نیز مبعد خواهد بود. اگر استعارات و الگوهای ذهنی خود را مفاهیمی مطلق و تغییرناپذیر بدانیم، با گذر زمان و تغییر پارادایم‌های فکری و اقتضائات عصری، ربط و نسبتشان را با واقعیات جاری و نیازهای کنونی زندگی از دست می‌دهند و نمی‌توانند در تطبیق ما با این اقتضائات، سودمند باشند. از آنجاکه اقتضائات زندگی مدام در حال تغییرند، قالب‌های ذهنی ما نمی‌توانند تا ابد کارآمد باقی بمانند. تحول در اقتضائات زندگی، مؤلفه‌ها و جوهری از دین را که برای معنابخشی به حیات و مواجهه معنادار با تجربه‌های جدید از جهان، مناسب و ضروری‌اند دچار تغییر و جابه‌جایی می‌کند. بنابراین در موقعیت‌های تاریخی و فرهنگی گوناگون، الهیات نظام‌مند به الگوهای مفهومی متفاوتی نیاز دارد تا جوهری از دین را که با موقعیت تاریخی و فرهنگی فعلی سازگار است برجسته کند و از جوهری که با اقتضائات فعلی زندگی مناسبت ندارد چشم‌پوشد (۷، ص: ۲۶).

اما باید در نظر داشت که چنین ملاکی هرچند در پویایی معرفت دینی و پیش‌گیری از انسداد و تصلب نظریه‌پردازی درباب امر الوهی راه‌گشا است، این خطر را نیز به دنبال دارد که نظریه‌پردازی دینی را از دغدغه‌ی صدق الگوها به کلی منصرف کند و کارآمدی و انطباق با اقتضائات عصر را در پذیرش الگوها کافی بیندارد. آنچه مؤمن در درجه‌ی اول در پی آن است، کسب تصویری حتی‌الامکان منطبق بر واقعیت از امر الوهی است که مبنای جهان‌بینی و معنابخشی به زندگی قرار گیرد. اگر تغییر این تصویر در طول زمان، به‌این معنا باشد که در هر عصری، متناسب با نیازها، معارف و اقتضائات آن عصر، جلوه و بُعد جدید از آن واقعیتِ بسیط الوهی برای مؤمن منکشف می‌شود، سخن صحیحی است؛ اما اگر رابطه‌ی الگوهای ذهنی و استعارات ما با واقعیتِ عینی امر الوهی به کلی منقطع گردد و این الگوها صرفاً تابعی از نیازهای عصری باشند، بعید است هدف اصلی از این الگوها و اساساً هدف اصلی تدین، که پیمودن راه سعادت بر مبنای باورهای حق درباب امر الوهی است، محقق شود.

۶.۴. اعتبار برای شخص

برومر بعد از ذکر سه معیار فوق، وضعیت معرفت‌شناختی و روان‌شناختی شخص مؤمن را نیز در عرض این معیارها قرار می‌دهد و معتقد است در نهایت، این خود مؤمن است که تصمیم می‌گیرد با کدام الگوی اداری و الهیاتی همراه و همدل گردد. به‌باور او، همان‌گونه که زمانه و فرهنگ‌های مختلف اقتضائات خاصی را بر حیات آدمی تحمیل می‌کنند و الگوهای الهیاتی ناچار باید با این اقتضائات سازگار باشند، انسان‌های حاضر در یک فرهنگ یا زمانه‌ی واحد نیز در مواجهه با اقتضائات حیات، یکسان عمل نمی‌کنند. الگوهای الهیاتی در یک زمان و مکان واحد، چه‌بسا برای گروهی از مؤمنان بسندگی و کفایت لازم را داشته باشند اما برای گروهی دیگر چنین نباشند. این‌که فردی کلان-الگوی خاصی را پذیرا باشد و با الهیات برآمده از آن همراه گردد، در نهایت به این بستگی دارد که آیا می‌تواند بدون خلل در هویت یکپارچه‌ی دینی، روانی و معرفتی‌اش آن را بپذیرد یا خیر. بنابراین در نهایت، این خود فرد است که تصمیم می‌گیرد آیا با اتخاذ یک الگوی الهیاتی با دیگر اعضای جامعه‌ی دینی سهیم شود یا خیر. این تصمیم را فقط با عقل نمی‌توان گرفت، ساحت درونی و عاطفی انسان هم در اتخاذ آن نقش دارد (۶، ص: ۱۵۸).

۷. بهره‌گیری از کلان-الگوی «خدای شخص‌وار»

برومر در این مسیری که طی شد، در واقع، در پی زمینه‌سازی برای ارائه‌ی کلان-الگویی است که وجود حیرت‌زای امر الوهی و شیوه‌ی ارتباط انسان با او را در چارچوب آن حتی‌الامکان ملموس کند. او بر این گمان است که استعاره‌ی «خدا چونان شخص» در میان تمام استعارات ناظر به امر الوهی، قابلیت بیشتری برای تبدیل شدن به کلان-الگوی مطلوب دارد. به‌باور او، اگر خداوند را چونان شخص در نظر بگیریم، تفسیر عقلانی‌تر و منسجم‌تری از اعمال و آداب دینی می‌توان به دست داد. به‌عنوان مثال، نیایش با خدا فقط در قالب ارتباط شخص‌وار با خداوند قابل توجیه است (۱، ص: ۱۳۵).

باین‌حال، او روشن نمی‌کند ما تا کجا می‌توانیم به استلزامات مفهومی الگوی «شخص» پای‌بند بمانیم. مثلاً یکی از لوازم رابطه بین دو شخص، وجود عواطفی چون عشق، امید، اعتماد، حسن‌ظن، بدگمانی، خشم، نفرت، شوق و... است. ما تا کجا می‌توانیم چنین مفاهیمی را به خداوند نسبت دهیم؟ دقیقاً چه احتیاطات معرفتی را باید در پیش بگیریم تا در اطلاق این مفاهیم به خداوند، در دام تشبیه و تجسیم گرفتار نشویم؟

به‌طور کلی، وقتی که یک لفظ در دو یا چند زمینه‌ی متفاوت به‌کار می‌رود، کاربرد این لفظ از سه حالت خارج نیست:

۱. در همه‌ی زمینه‌ها دقیقاً به معنای واحد و یکسان به کار رفته است، به طوری که علاوه بر وحدت لفظ، وحدت معنا نیز حکم فرماست. در این صورت، آن لفظ به طور «مشترک معنوی» در سیاق‌های گوناگون استفاده شده است.

۲. در هر سیاق و زمینه‌ای به معنایی کاملاً متفاوت و متغایر استعمال شده است، به طوری که این معانی هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. در این صورت، اشتراک حاکم در این بین، صرفاً «اشتراک لفظی» است.

۳. معانی آن لفظ در سیاق‌های مختلف، نه کاملاً متفاوت و متغایر است و نه کاملاً یکسان؛ بلکه از بعضی جهات با یکدیگر شباهت دارند و از بعضی جهات اختلاف.

درباره‌ی نحوه‌ی اطلاق مفاهیم شخصانی بر خداوند، فرض اول مستلزم تشبیه و فرض دوم مستلزم تعطیل است. برخی الهی‌دانان غربی تلاش کرده‌اند راه‌های دیگری را بیازمایند، اما در نهایت، آن راه‌ها نیز به یکی از این دو بازمی‌گردد؛ مثلاً الهی‌دانان مکتب «الهیات گشوده»، با بازنگری در نحوه‌ی اتصاف ذات الهی به صفاتی چون تغییرناپذیری، علم مطلق، قدرت مطلق و... تفسیری از آن‌ها به دست داده‌اند که حاصلش اذعان به نبود کمال مطلق در ذات الوهی است. گاه از برخی فرازهای آثار برومر هم چنین باوری به مشام می‌رسد (۷، صص: ۸۰ - ۱۰۰). اگر چنین استنباطی صحیح باشد، باید گفت آنچه برومر خدای شخص‌وار می‌خواند، با آنچه ما واجب‌الوجود می‌نامیم مناسبتی ندارد و دیدگاه او به شدت آمیخته با تشبیه است.

۸. الگوهای الهیاتی و مسأله‌ی صدق و حکایت‌گری

پرسش مهمی که برای برومر در خصوص الگوهای الهیاتی مطرح است، میزان واقع‌نمایی، حکایت‌گری و صدق آن‌هاست. آیا این الگوها صرفاً قالب‌هایی برای بیان احساسات، عواطف و سوگیری‌های انسان‌اند یا از واقعیتی بیرون از ذهن نیز خبر می‌دهند؟ آیا این الگوها از حیثیت اخباری نیز برخوردارند؟ آیا می‌شود ادعا کرد که آن‌ها در عالم واقع نیز صادق هستند، یا این که صرفاً تمثیلاتی تخیلی هستند که مؤمنان با توسل به آن‌ها حیاتشان را نظام می‌بخشند، بدون این که مدعی هیچ‌گونه صدقی برای آن‌ها باشند؟

بر اساس نظر فیلسوفی چون آر. بی. بریت ویت، باورهای دینی قصه‌هایی هستند که مؤمنان در قالب آن‌ها نگرش‌ها و تعهدات اخلاقی خود را ابراز می‌کنند. همچنین این قصه‌ها آنها را برمی‌انگیزاند که چنین نگرش‌ها و تعهداتی را اتخاذ کنند. برای ایفای چنین نقشی، لازم نیست که به صدق خارجی آن‌ها باور داشته باشیم (۴، صص: ۲۲۹-۲۵۲).

برومر با چنین دیدگاهی مخالف است و آن را به نقد می‌کشد. به‌باور او، مشکل اینجاست که اگر واقع‌نمایی گزاره‌های اعتقادی را انکار کنیم، کنش‌ها و نگرش‌هایی که مؤمنان در پرتو ایمان دینی بدان متعهد شده‌اند، دچار آشفتگی خواهد شد. این‌که من زندگی خود را زندگی در محضر خدا بدانم و در همان حال، انکار کنم که در واقعیت خدایی هست که در محضر او زندگی می‌کنم، سخنی آشفته و بی‌معنا است. پیش‌فرض تعیین‌کننده و مهم چنان سبکی از زندگی، صدق چنین باوری است. بنابراین انکار صدق وجود خدا، آن سبک از زندگی را آشفته و بی‌معنا می‌کند (۷، ص: ۱۸).

اینکه چیزی واقعیت خارجی داشته باشد یا نه، از آن‌رو مهم است که چیزها و موقعیت‌هایی که جهان خارج را تشکیل می‌دهند، تعیین‌کننده‌ی امکان‌ها و گزینه‌های ما برای عمل هستند. ما در این جهان ناچار به عمل هستیم و برای آن‌که عمل کنیم، باید حوزه‌ی عمل ما را مؤلفه‌های بیرونی روشن کنند. دایره‌ی امکان‌ها و گزینه‌های ما را فقط موجودات واقع در خارج تعیین می‌کنند نه تصاویر خیالی! (۵، ص: ۲۳۶).

بنابراین از دیدگاه برومر، استعارات و الگوهای ذهنی مربوط به امر الوهی، اگر هیچ حکایتی از خارج نداشته باشند، منطقاً نمی‌توانند به کنش‌های انسانی در این جهان، سمت‌وسو داده، آن‌ها را تعیین‌بخشند. لذا برای آن‌که سبک زندگی دینی معنا‌دار باشد، باید وجود واقعی امر الوهی را مفروض گرفت. در این شیوه از زندگی، آموزه‌هایی چون شکر، عشق به خداوند و ستایش و پرستش، در محور زندگی قرار دارند و معنا ندارد که انسان، آگاهانه نسبت به چیزی که وجود ندارد، شاکر، عاشق یا عابد باشد (۵، ص: ۲۸۰).

با این حال، برومر در جای دیگر، اذعان می‌کند که چنین نیست که تمام استعارات و الگوهای الهیاتی بازتاب‌دهنده‌ی واقعیت باشند. به‌باور او، کتاب مقدس گنجینه‌ای عظیم از حکایات را در اختیار مؤمنان می‌گذارد که فقط برخی از این حکایات (و نه همه‌ی آن‌ها)، با تفاوت درجات، مبنایی تاریخی (صادق) دارند. به‌عنوان مثال، پاره‌ای از داستان‌ها و حکایات موجود در کتاب مقدس، مانند آیات سفر پیدایش، سفر خروج یا کتاب ایوب، گزارش‌هایی تاریخی نیستند، بلکه ترسیم‌کننده‌ی موقعیت‌ها یا رویدادهایی قصه‌گون و آمیزه‌ای از تاریخ و اسطوره هستند که مؤمنان در قالب آن‌ها می‌توانند معنا یا اهمیت موقعیت‌ها و رویدادهایی را که خود در زندگی خویش با آن‌ها روبه‌رو می‌شوند بفهمند. «این روایت‌ها نه صرفاً گزارش‌هایی تاریخی‌اند و نه صرفاً بیاناتی اسطوره‌ای از فهم دین، و همیشه روشن نیست که کجا یکی به پایان می‌رسد و دیگری آغاز می‌شود» (۱، ص: ۲۸۶).

نقشی که این حکایت‌ها فارغ از صدق و کذب منطقی‌شان ایفا می‌کنند این است که رهیافت مناسب در تعامل و ارتباط با امر الوهی را به انسان می‌آموزند. تمثیل‌های به‌کاررفته

درباره‌ی امر الوهی بیش از آنکه نمایش‌گر واقعیتِ فی‌نفسه آن باشند، بیان‌گر جلوه‌هایی از واقعیتِ آن‌اند که برای ساختن یک زندگی ایمانی و سلوک به سمت خدا لازم است (۶، صص: ۵۶-۵۹).

تنها راهی که از نظر برومر پیش پای الهی‌دانان قرار دارد تا مرزهای واقع‌نمایی الگوهای الهیاتی را روشن کنند، مقایسه و تطبیق الگوها با یکدیگر و رفع تناقضات آن‌هاست. به‌عنوان مثال، در کتاب مقدس، از خداوند با تعابیر و اوصافی «انسانی» یاد شده است؛ اما این بدان معنا نیست که هرچه از آن تعابیر در عالم انسانی فهمیده می‌شود بر خداوند نیز اطلاق شدنی است؛ شوکت، اقتدار، صداقت و... در خداوند، بر خلاف انسان‌ها، نامحدود و نامشروط است و بدیهی است که چنین صفاتی در باب خداوند، ماهیت تمثیلی دارد. این تمثیل‌ها در کنار هم، مجموعه‌ای را می‌سازند که همدیگر را تفسیر و مرزهای معنایی یکدیگر را محدود می‌کنند. ما برای اینکه بدانیم کدام‌یک از مدلول‌های ضمنی یک مفهوم خاص شخصانی به‌هنگام کاربردش درباره‌ی خداوند، همچنان حفظ می‌شود می‌باید آن تمثیل را در کنار تمثیلات دیگر بگذاریم و ببینیم آیا سرایت یک مدلول خاص را از سیاق انسانی به سیاق الوهی اجازه می‌دهند یا خیر (۶، ص: ۵۷).

به‌نظر می‌رسد برومر نتوانسته است در این مسأله به رأیی قاطع برسد. از یک‌سو انکار حکایت‌گری و واقع‌نمایی مفاهیم دینی را به‌منزله‌ی آشفتنگی منطقی و از میان رفتن انسجام در زیست مؤمنانه می‌داند و از سوی دیگر بر ماهیت تمثیلی، اسطوره‌ای و ناواقع‌نمای برخی از الگوهای الهیاتی موجود در سنت دین صحه می‌گذارد. راهکاری هم که برای برون‌رفت از این سرگردانی معرفی می‌کند، چندان وافی به مقصود نیست؛ چراکه با مقایسه‌ی تمثیل‌ها و استعارات با یکدیگر، آنچه به دست می‌آید صرفاً میزان سازگاری یا تناقض آن‌ها با یکدیگر است و نهایت چیزی که می‌توان فهمید همین است که هیچ‌کدام از آنها دقیق نیست. اما سنجش این که کدام استعاره و تمثیل یا الگوی ادراکی چه‌میزان از واقعیت الوهی را به انسان منعکس می‌کند، نیازمند ملاکی عقلی یا خارجی است که در آثار برومر مفقود است.

۱۰. جمع‌بندی و نتیجه

در این مقال، نگاه ونسان برومر به ماهیت استعاری گزاره‌های دینی به معرض تبیین و واکاوی گذاشته شد. این متفکر با ارائه‌ی تعریفی فراخ از استعاره، اساس اندیشه‌ی بشری را مبتنی بر استعاره می‌داند و پیش‌رفت بشر در دانش‌های گوناگون را حاصل دگرگونی در قالب‌های استعاری ذهن دانشمندان می‌پندارد. او نقش استعاره را در دین، اساسی و بنیادین می‌انگارد و معتقد است از امر الوهی جز با ابزار تمثیل و استعاره نمی‌توان سخن گفت. در این

میان، وظیفه‌ی الهیات نظام‌مند این است که از میان استعارات موجود در سنت انباشته‌ی دینی، آن‌هایی را که قابلیت توسعه و ارتقا دارند در جایگاه کلان-استعاره بنشانند و دیگر استعارات را در ذیل چتر آن‌ها بازتعریف و بازتفسیر نماید؛ به بیان دیگر، الهیات نظام‌مند این استعارات کلیدی یا همان کلان-الگوهای ذهنی را به دریچه‌ی اصلی فهم شاکله‌ی کلی دین تبدیل می‌کند. به‌باور برومر، این کار باید با توسل به معیارهای چهارگانه‌ی صورت گیرد که عبارتند از: سازگاری با سنت، انسجام فراگیر، کفایت برای اقتضائات عصر و اعتبار برای شخص. التزام به هر کدام از این ملاک‌ها تنگناهایی برای الهی‌دانان پیش می‌آورد، اما به‌باور برومر، این تنگناها دست‌وبال‌آنان را برای نوآوری‌های الهیاتی به‌کلی نمی‌بندد. باین‌حال، به‌کارگیری این ملاک‌ها در نگاه دقی با دشواری‌هایی روبه‌روست. نامعلوم بودن مرزهای سنت، ابهام در شیوه‌ی سنجش کارآمدی و واقع‌نمایی استعارات موجود در سنت، نادیده‌گرفتن نقش الهی‌دان در سمت‌وسو دادن به سنت، و ناروشن بودن ربط‌ونسبت اقتضائات عصر با واقع‌نمایی استعارات، از جمله ایراداتی است که کاربست ملاک‌های چهارگانه‌ی برومر را با دشواری مواجه می‌کند.

برومر از میان الگوهای موجود در سنت، الگوی «شخص» را مناسب‌ترین الگو برای سخن‌گفتن از خداوند و تبیین فعل او در جهان و نیز توضیح رابطه‌ی انسان با او می‌داند و در آثار خود، از این کلان-الگو دفاع می‌کند، اما خاطرنشان می‌سازد که هیچ الگویی را نباید بازتاب‌دهنده‌ی تمام وجوه امر الوهی پنداشت؛ باین‌حال، او روشن نمی‌کند که دقیقاً چه تفاوتی میان کاربرد صفات شخص‌وار درباره‌ی امر الوهی با کاربرد معمول و روزمره‌ی آن‌ها در زبان انسانی وجود دارد. مشکلی که نظریه‌ی برومر دارد این است که هیچ معرفتی درخصوص ذات خداوند نمی‌دهد و فقط می‌گوید اگر خداوند را چونان شخص ببینیم چه لوازم سلوکی و معرفتی در پی دارد. البته از اساس، ادعای برومر این نیست که می‌توان با توسل به استعارات و کلان-الگوها به حقیقت امر الوهی پی برد؛ اما مسأله این است که اگر یکی از اجزای الهیات را به‌دست‌دادن تصویری واقع‌نما از امر الوهی در حد درک بشری بدانیم، نظام الهیاتی برومر پاسخ روشنی به این دغدغه در چنته ندارد. برومر درخصوص میزان واقع‌نمایی الگوهای الهیاتی، رأی قاطع و مقبولی را عرضه نمی‌کند؛ چون از یک‌سو دین‌شناسان ناواقع‌گرا را به‌نقد می‌کشد و نفی واقع‌نمایی الگوها را مایه‌ی آشفتنگی ذهنی جامعه‌ی دین‌داران می‌شمارد، اما از سوی دیگر، وجود تمثیل‌ها و استعارات قصه‌گون و اسطوره‌ای را در متون دینی و کتاب مقدس نفی نمی‌کند. بنابراین مرزهای واقع‌نمایی الگوهای دینی در اندیشه‌ی برومر با ابهام و ابهام مواجه است. نتیجه این‌که اگر هدف برومر از نگاه استعاری به گزاره‌های ناظر به امر الوهی، تصویرسازی معقول و حیرت‌زدایی از امر الوهی باشد، به‌نظر می‌رسد در پایان کار، در رسیدن به آن هدف چندان کامیاب نبوده است؛ چراکه نه ملاک‌هایی که برای گزینش

استعارات کلیدی و کلان-الگوها به دست می‌دهد بی‌نقص‌اند و نه کلان-الگوی انتخابی خود او چیزی از حقیقت امر الوهی را بازتاب می‌دهد. بنابراین به‌نظر می‌رسد برومر بعد از طی مسیری طولانی، دوباره ما را به همان نقطه‌ی آغاز رسانده است!

یادداشت‌ها

1. Open Theism

۲. عنوان «الهیات سیستماتیک» در بادی نظر، کتاب مهم پل تیلیخ متکلم نامدار آلمانی را تداعی می‌کند. ونسان برومر هرچند همانند تیلیخ، متکلمی پروتستان است و چه‌بسا تأثیراتی از او پذیرفته باشد، در مسائل اصلی پژوهش‌های الهیاتی‌اش دنباله‌رو تیلیخ نیست. بنابراین «الهیات سیستماتیک» در بیان برومر، صرفاً به‌معنای لزوم انسجام و ارتباط معنادار اجزای الهیات است.

3. Experience as

4. Person

5. Cumulative tradition

6. Communal tradition

منابع

۱. برومر، ونسان، (۱۳۹۲)، *هنگام نیایش چه می‌کنیم؟ (دریاب نیایش و سرشت ایمان)*، ترجمه‌ی اشکان بحرانی و مسعود رهبری، با مقدم و تعلیقات قاسم کاکایی، تهران: انتشارات هرمس.

۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، *مجموعه‌ی آثار*، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا.

3. Bethune-Baker, J. F., (1958), *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, London.

4. Braithwaite, R. B., (1964), "An empiricist's view of the nature of religious belief", in J. Hick, *The Existence of God*, New York.

5. Brummer, Vincent, (1981), *Theology and Philosophical Inquiry: An Introduction*, London: Macmillan.

6. Brummer, Vincent, (1992), *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology*, London: Cambridge University Press.

7. Brummer, Vincent, (1993), *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, London: Cambridge University Press.

8. McFague, Sallie, (1987), *Models of God*, London.

9. McFague, Sallie, (1982), *Metaphorical Theology*, London: Macmillan.

10. Owen, H. P ,(1971), *Concepts of Diety*, London: Macmillan.

