



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

**Journal of Comparative Theology**

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 12, Issue 2, No.26, Autumn & Winter 2020-2021 pp.11-12

Receive: 22/08/2021 Accepted:25/12/2021

## **God-Talk: Complementarity of Tashkiki Religious Language and Metaphorism**

**Hassan Ali Shiravi**

M.A. Graduate of Philosophy of Religion, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran  
shiravi64@gmail.com

**Mahdi Ghiasvand\***

Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran  
Mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir

### **Extended Abstract**

In the present study, the possibility of complementarity of the Tashkiki religious language and the cognitive account of Metaphorism in response to the God-Talk problem in the philosophy of religious language has been proposed and defended as a suggestion. At first, the article starts with addressing two primary and paradoxical responses to the problem, namely, assenting cognitivism on the one hand, and God's transcendence on the other hand. Then, it explains and formulates what might be called the Tashkiki religious language response of Sadr al-Muta'allehin to this paradoxical situation. In Sadra's response, which is based on his modulation of the Being Idea (Tashkik al-wujud), the two basics, 'univocality' and 'plurality and difference', are simultaneously preserved. Theological and anthropological predications are univocal and common in meaning, but the way these predications are applied to examples is different.

In the next step, we point out an explanatory defect (in terms of philosophical linguistics) in this answer. Although Sadra's answer seems ontologically perfect, it does not offer a precise solution to transmitting propositions from a purely epistemological human context to the divine context. However, Sadra himself offered some supernatural solutions in order to immediately understand the facts. However, this solution is not purely epistemological, as not all human beings can do it and therefore do not understand the intended meanings.

The specific suggestion of the study for solving the mentioned defect is that by using contemporary metaphorical studies that emphasize the cognitive character of metaphors, steps can be taken to eliminate this

\*Corresponding author

Shiravi, H., ghiasvand, M. (2021). God-Talk: Complementarity of Tashkiki Religious Language and Metaphorism. *Comparative Theology*, 12(26), 57-68.



2322-3421 / © 2021 The Authors. Published by University of Isfahan

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2021.110647.1630>



<https://dori.net/dor/20.1001.1.20089651.1400.12.26.40>

defect. To do this, first, cognitive metaphors have been formulated according to Paul Ricoeur. According to Ricoeur's view, metaphors are cognitive. Secondly, contrary to the first perception of metaphors, they are not limited to words; rather, they are creative issues, and new knowledge will be gained through semantic shaking and tension.

In the next step, we have argued that, despite what may seem in the wind, these two views are compatible and consistent, and the commonalities of the two views have been stated as two incompatible views can never be complementary. Secondly, it suggests that we can look at complementary views in response to the God-talk problem. Then, we have suggested that in these two ideas (i.e. Ricoeur's view and Sadra's view), one can look at two complementary things in response to the God-Talk problem. Finally, we discuss some of the consequences of this proposal.

**Keywords:** God-talk, the Tashkiki Religious Language, Cognitive Account of Metaphorism, Complementarity.

### References

- Aquinas, T. (1955). *On the Truth of the Catholic Faith, Book One: God*. Translated by Anton C. Pegis. New York: Image Books.
- Aquinas, T. (2012). *The Power of God*. Translated by Richard J. Regan. Oxford University Press.
- Cross, R. (2008). Idolatry and Religious Language. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 25(2), 6.
- Motahari, M. (2006). *Usul-i falsafeh va ravesh-e-realism (The Principles of Philosophy and the Method of Realism)*. Tehran: Sadra publication.
- Ricoeur, P. (1988). The Metaphorical Use of Language. In: *Exploring the philosophy of religion*. Edited by David Stewart. Prentice-Hall.
- Ricoeur, P. (2003). *The Rule of Metaphor: The creation of meaning in language*. Translated by Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, Routledge.
- Sadr al-din Shirazi, M. (n.d). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: House of Arab Heritage Revival.
- Sadr al-din Shirazi, M. (n.d). *Sharh Usul al-kafi (Commentary upon the Usul al-kafi)*. First Edition. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research (Institute of Humanities and Cultural Studies).
- Sadr al-din Shirazi, M. (1354). *Al-Mabda' wa'l-ma'ad*. Tehran: Iranian Philosophical Society.
- Sadr al-din Shirazi, M. (1363). *Mafatih al-ghayb*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Iranian Philosophical Society, Institute of Cultural Studies and Research (Institute of Humanities and Cultural Studies).
- Scotus, D. (1963). *Philosophical Writings*. Translated by Allan Wolter. Nelson and sons Publisher.
- Stiver, D. (2012). *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*. Blackwell Publishers.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دوازدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

ص ۵۷-۶۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۴ تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۵/۳۱

## سخن گفتن از خداوند: مکملیت زبان دین تشکیکی و استعاره‌گرایی به روایت ریکور

حسن شیروی، دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه خوارزمی،

تهران، ایران

shiravi64@gmail.com

مهدی غیاثوند\*، استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir

### چکیده

در این مقاله، امکان مکملیت زبان دین تشکیکی و استعاره‌گرایی در پاسخ به مسئله سخن گفتن از خداوند در فلسفه زبان دینی، به عنوان یک پیشنهاد، مطرح و از آن دفاع شده است. نخست، به یک متناقض‌نما در بحث سخن گفتن از خداوند، اشاره و سپس تلاش شد آنچه شاید بتوان پاسخ صدرالمآلهین به این متناقض‌نما نامید، صورتبندی شود. در گام بعدی، به یک نقص تبیینی (از نظر زبان‌شناسی فلسفی) در این پاسخ اشاره شد. پیشنهاد مشخص این مقاله این است که می‌توان برای رفع این نقص از مطالعات استعاره‌شناختی معاصر کمک گرفت که بر معرفت‌بخشی استعاره‌ها تأکید دارند و در پی تبیین چگونگی کشف معنا در کاربری استعاره‌ی زبان‌اند. برای این منظور، استعاره‌گرایی شناختی به روایت پل ریکور صورت‌بندی شد. سپس استدلال شد نخست، با وجود آنچه ممکن است در آغاز به نظر بیاید، این دو نظر، سازگار و جمع‌پذیرند. دوم، پیشنهاد می‌شود در این دو ایده، به دیده‌ی دو امر مکمل در پاسخ به مسئله سخن گفتن از خداوند نگریسته شود. در پایان نیز به برخی پیامدهای طرح این پیشنهاد پرداخته شده است.

### واژه‌های کلیدی

سخن گفتن از خداوند، زبان دین تشکیکی، استعاره‌گرایی شناختی، مکملیت

\*مسئول مکاتبات

شیروی، حسن، غیاثوند، مهدی. (۱۴۰۰). سخن گفتن از خداوند: مکملیت زبان دین تشکیکی و استعاره‌گرایی. *الهیات تطبیقی*. ۱۲ (۲۶). ۵۷-۶۸.

2322-3421 / © 2021 The Authors. Published by University of Isfahan

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2021.110647.1630>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1400.12.26.4.0>



مقدمه: مسئلهٔ زبان دینی در حوزهٔ سخن گفتن از خداوند

و یک متناقض نما

چرا سخن گفتن از خداوند و حمل واژه‌هایی چون مهربان، عالم، قادر، سمیع و بصیر یا حتی وجود بر خداوند مسئله‌آفرین است؟ دو گزارهٔ «مادر مهربان است» و «خداوند مهربان است» را در نظر بگیرید. فرض کنید محمول مهربان در گزارهٔ نخست با مهربان<sup>۱</sup> و محمول مهربان در گزارهٔ دوم با مهربان<sup>۲</sup> نشان داده شود. ما آدم‌های معمولی یا به تعبیر مرحوم مطهری، ما نفوس عادی (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۵: ۱۴۲)، نه پیامبران و خواص (در این زمینه به هنگام صورت‌بندی پاسخ حکمت‌متعالیه به تفصیل سخن خواهیم گفت)، معمولاً در درک مهربان<sup>۱</sup> با مشکل چندانی روبه‌رو نیستیم. محضر مادر و رفتار و گفتار او را تجربه می‌کنیم و در کنار محضر مادر، محضر پدر و خانواده و دوستان و آشنایان را هم درک و کم‌کم درکی از مهربانی پیدا می‌کنیم که به مدد آن، معنای مهربانی یک رئیس اداره یا مهربانی هر چیز ناسوتی یا در مرتبهٔ ماده و حس دیگری را نیز کمابیش درک می‌کنیم؛ اما آیا به مدد آن، می‌توان مهربانی<sup>۲</sup> را هم درک کرد. به‌ندرت آدم‌های معمولی خدا باور، مدعی درک خودِ خداوندند؛ البته آنچنان که می‌توانند مدعی درک خودِ مادر یا پدر باشند یا دستکم تجربهٔ خودِ خداوند، آن‌سان که تجربهٔ خودِ مادر میسر است، همیشه و برای همه‌کس میسر نیست. بیشتر آدم‌های معمولی خدا باور هیچ تجربه‌ای از خودِ خداوند ندارند. جلوه‌هایی از مهربانی خداوند، از توانایی‌اش یا از دانایی‌اش درک می‌کنند؛ اما خود او را همسان محسوسات تجربه نمی‌کنند. خداوند، متعالی، برتر و دیگر است. خداوند آنچنان متعالی است و آنچنان با متعلقات تجربه‌های روزمره متفاوت است که و صف‌ناپذیر و فراتر از هر خیال و وهم و گمان دانسته می‌شود.

هم‌زمان، هنگامی که ما آدم‌های معمولی، گزارهٔ

«خداوند مهربان است» را می‌شنویم، این‌طور نیست که هیچ درکی، به هیچ روی، از معنای این گزاره نداشته باشیم. این گزاره و گزاره‌های مانند آن، مکرر در زبان دین و زبان روزمرهٔ مردمان متدین به کار می‌روند و البته رسانای معنا است. کافی است در نظر بگیرید توانا به تشخیص تفاوت دو دسته گزارهٔ «خداوند مهربان است»، «مادر مهربان است» و «خداوند دانا است» و «مادر دانا است» هستیم یا نه. از همین شاهد، تصدیق می‌شود که دست‌کم در زبان روزمره دو محمول دانا و مهربان به هنگام حمل بر موضوعی همچون خداوند، برای ما مهمل جلوه نمی‌کنند؛ زیرا می‌توانیم تفاوت‌شان را تشخیص دهیم؛ هم تفاوت دو دسته گزاره دریافتنی است و هم شباهت درونی اعضای هر دسته (برگرفته از استدلال ملاصدرا در دفاع از اشتراک معنوی وجود: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۵) و این یعنی خداوند و صف‌پذیر است و گزاره‌های الهیاتی معنادار و شناختی‌اند.

آنچه مسئلهٔ سخن گفتن از خداوند را پدید می‌آورد، پذیرش هم‌زمان دو مدعا است. ظاهراً تنها دستمایهٔ ما انسان‌های معمولی برای دریافتن معنای مهربانی<sup>۲</sup>، در بهترین حالت، مجموعهٔ آرمانی، شامل و کاملی از مصادیق و تجربه‌هایمان از مهربانی است (برای پرهیز از درازگویی و به‌منظور کوتاه‌نویسی گویا از این پس برای اشاره به این معنا، مهربانی<sup>۳</sup> را به کار خواهیم برد)؛ چنانکه برای دریافتن معنای مهربانی رئیس اداره‌ای که ما هرگز او را ندیده‌ایم و دوستی از او با این جمله که «رئیس ادارهٔ ما بسیار مهربان است»، یاد کرده است. مهربانی<sup>۳</sup> یا عضو یا مجموعه‌ای از زیرمجموعهٔ آن، برای نمونه، مهربانی مادر یا مهربانی پدر و در هر حال، یک یا انباشتی از مهربانی‌هایی که تا کنون تجربه کرده‌ایم، تنها دستمایهٔ ما است؛ اما یک رئیس اداره از نظر هستی‌شناختی تفاوت چندانی با مادر یا پدر و به‌طور کلی عالم تجربه‌های روزمره و معمول و پیشین ما ندارد؛ بنابراین، ظاهراً مشکلی در انتقال از چیزی همچون

Cross, 2008)، تعبیری است که مکرر در ادبیات موضوع محل بحث ما برای برجسته‌ساختن مشکل اصلی رویکردهایی به کار می‌رود که به نوعی بر وحدت تام و تمام در معنای محمول‌های الهیاتی و محمول‌های انسانی و نحوه دلالت آنها در دو حالت تأکید دارند. در فلسفه غربی کلاسیک، احتمالاً دانس اسکوتوس مشهورترین مدافع این جنس نگاه است (برای آشنایی با موضع اسکوتوس بنگرید به: Scotus, 1963, 13-33) و در سنت، مسلمانان اهل تشبیه یا مشبهه در همین موقعیت‌اند. صدرا ضمن یادکردن از این موضع، به صراحت مخالفت خود را با آن اعلام می‌کند. به تعبیر صدرا «... اطلاق اسماء مشترک میان خداوند و خلق او بر هر دو (خدا و خلق) به یک معنی نیست تا لازم‌اش مماثلت و تشبیه خداوند به خلق باشد؛ زیرا تشبیه آن است که یک صفت با همان ویژگی نوع یا جنس خاص خود، در دو شیء مختلف موجود باشد؛ اما اگر این صفت در یکی از این دو شیء به یک معنی و در شیء دوم به معنی دیگر باشد یا در یکی از آن دو شدیدتر و کامل‌تر و در دیگری به صورت ضعیف‌تر و ناقص‌تر باشد، دیگر تشبیه میان آن دو وجود ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۳: ۲۸۹). نباید برای پرهیز از تعطیل، روی به تشبیه یا هر موضعی آورد که به تشبیه منجر می‌شود. قائل شدن به تک‌معناییِ مهربانی و مهربانی (univocality) یکی از همین مواضع است. به تعبیر صدرالمتألهین، این‌طور نیست که اطلاق مهربانی بر خداوند و مادر، به نحو متواطی باشد؛ بدون اینکه در آن معنای مشترک، از نظر کمال و شدت تفاوت داشته باشند (همان).

همچنین، ملاصدرا به صراحت از هرگونه مجازی‌شمردن و غیرحقیقی به شمار آوردن گزاره‌های الهیاتی بالمعنی‌الخص ایجابی هم رویگردان است. از نگاه ملاصدرا، درست است که در مهربانی و مهربانی معنای مشترک است، اما نحوه دلالت یکی نیست. مفاهیمی همچون مهربانی، شنوایی، توانایی و از این دست، به یکسان بر خداوند و بر انسان‌ها دلالت نمی‌کنند. او در

مهربانی ۱ به مهربانی رئیس اداره نداریم؛ اما درباره خداوند ماجرا کاملاً متفاوت است. انتقال از مهربانی ۱ و حتی مهربانی ۲ به مهربانی ۳ ظاهراً تناقض‌آمیز است؛ زیرا بر تعالی و نیز شناخت‌پذیری تأکید کرده‌ایم. از دیرباز در واکنش به این مسئله و مشخص‌ساختن نسبت دقیق مهربانی ۲ و مهربانی ۳ واکنش‌هایی صورت گرفته است (برای مشاهده گزارشی نسبتاً مفصل و گویا از این واکنش‌ها، بنگرید به: Stiver 1996, 14-37). در این میان، به اجمال می‌توان گفت موضعی همچون موضع توماس آکوینسی (برای مشاهده نظر توماس آکوینسی، بنگرید به: Aquinas 1955, 147-180; 2012, 213-216) و همچنین ملاصدرا به یکدیگر نزدیک‌ترند و در آنها تناقضی در کار نیست و این دو مدعاً جمع‌پذیرند؛ زیرا شناخت‌پذیری، درحقیقت، مستلزم نفی تعالی نیست؛ مفاهیمی کلی همچون مهربانی را باید آنالوژیک یا تشکیکی دانست؛ بنابراین، از اشتراک معنوی مهربانی ۲ و مهربانی ۳ نمی‌توان یکسانی دلالت و نفی تعالی را نتیجه گرفت. فرضیه این مقاله، این است که در مکملیت زبان دین تشکیکی و استعاره‌گرایی شناختی در پاسخ به مسئله سخن گفتن از خداوند، می‌توان به دیده یک امکان معقول نگریست.

### پاسخ حکمت متعالیه: جمع شناخت‌پذیری و تعالی به مدد ایده تشکیک

صدرالمتألهین، ضمن یادکردن از گزینه‌های گوناگون پاسخگویی به این مسئله، با ذکر دلایلی همه را مردود می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۴-۸۷). درحقیقت، پاسخ حکمت متعالیه به مسئله سخن گفتن از خداوند را از نظر سلبی، برآیند دو اصل پرهیزی در این فلسفه است. یکی از این دو اصل، پرهیز از آن چیزی است که در ادبیات امروزی فلسفه زبان دین به بت‌پرستی زبانی (idolatry) یا انسان‌وارانگاری خداوند و دیگری پرهیز از ناشناخت‌گرایی تعبیر می‌شود. بت‌پرستی زبانی (برای مشاهده بحثی مفصل در زمینه رابطه زبان دین و بت‌پرستی یا انسان‌وارانگاری، رک:

بندی که با نقل اش می‌توان به بخش ایجابی پاسخ حکمت متعالیه پل زد، نوشته است:

بسیاری گمان می‌کنند اسم به دو گونه بر اشیا اطلاق می‌شود: ۱. به صورت مشترک لفظی بر افراد زیادی اطلاق شود؛ مانند واژه عین که برای اشیا متغایر و مختلف، به نحو حقیقت و مجاز به کار می‌رود یا واژه شیر که برای شخص شجاع و حیوان درنده استفاده می‌شود؛ ۲. به صورت متواپی و به یک معنا بر همه افراد خود اطلاق شود؛ بدون اینکه در آن معنای مشترک، از نظر کمال و شدت تفاوت داشته باشند؛ در حالی که متوجه نیستند یک قسم دیگر از الفاظ کلی مشترک نیز هست؛ مانند لفظ «وجود» برای وجودها و «نور» برای نورها و «علم» برای علوم (همان).

از نظر ایجابی، صدرا بر اشتراک معنوی مهربانی<sup>۲</sup> و مهربانی<sup>۳</sup> و نیز بر تفاوت نحوه دلالت تأکید می‌کند. در این نوع نگاه، که کاملاً مایه‌ور از هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی و تشکیکی حکمت متعالیه است، هم‌زمان که بر اشتراک معنایی تأکید می‌شود، بر کثرت و تفاوت نیز تأکید می‌شود. لفظی کلی همچون مهربانی، متواپی یا مشکک است. صدرا معتقد است چنین مفاهیمی بر مصادیق خود به نحو تشکیکی صدق می‌کنند. مهربانی در یک موجود شدیدتر است یا مشخصاً درباره خداوند اقوی و اتم است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶).

نکته مهم در تشکیک آن است که میان مفهوم و مصداق تمایز قائل شود و آنها با هم خلط نشوند. صفاتی که درباره مخلوقات و خالق به کار می‌روند، در معنا مشترک‌اند و اختلاف آنها تنها در شدت و ضعف و تقدم و تأخر یا استقلال و وابستگی است. اگر ما خداوند را مهربان می‌نامیم و نیز مادر را به مهربان بودن توصیف می‌کنیم و پرنده‌ای را نسبت به جوجه خود مهربان می‌خوانیم، این مهربانی‌ها همگی در معنا اشتراک دارند. مهربانی خداوند به‌طور کلی با مهربانی انسان و پرنده تباین ندارد؛ اما این مهربانی‌ها به نحو تشکیکی بر مصادیق خود صدق می‌کنند و از شدت و ضعف و تقدم و تأخر برخوردارند.

مهربانی در هر سه موجود به یک معنا به کار می‌رود و با هم تباین ندارند؛ اما باید توجه داشت همه آنچه در خالق وجود دارد، در دیگر مخلوقات وجود ندارد. پس به نحو تشکیکی می‌توان این صفت و برخی دیگر از صفات را درباره هر موجودی اعم از خالق و مخلوق به کار برد؛ بنابراین، بر اساس نظریه تشکیک، از مفاهیمی که هم در باره خداوند و هم در باره مخلوقات به کار برده می‌شوند، معنایی مشترک اما دارای مراتب دریافته می‌شود. سرانجام، اگر نگاه سلسله‌مراتبی صدرا به بحث اضافه شود، باید گفت آنچه نزد خداست حقایق بنیادین صفات وجودی مانند مهربانی و دانایی و توانایی است و آنچه نزد خلق است سایه و وابستگی و رشحه (آن حقایق) است. مهربانی خداوند متعال، اصل حقیقت مهربانی و مهربانی مادر و دیگر مخلوقات، رشحه و فیضی از مهربانی اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۴۲؛ ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۹۲). در این میان، مدلول اولیه یا مدلول ظاهری واژه مهربانی - در برابر مدلول حقیقی - که ما آن را در بهترین حالت با آنچه از مهربانی<sup>۳</sup> فهمیدنی است نشان دادیم، همانی است که نزد خلق است. مدلول حقیقی هم همانی است که دال مهربانی<sup>۲</sup> از او می‌گوید.

#### نقص پاسخ صدرا

حکمت متعالیه در واکنش به مسئله سخن گفتن از خداوند، پاسخی به دست می‌دهد که در آن نه از تعالی عدول می‌شود و نه گام در راه تعطیل گذاشته می‌شود؛ زیرا بر اختلاف و نیز بر اشتراک تأکید می‌شود. در این فلسفه، معنای حقیقی مهربانی، همانی است که نزد خداوند یافتنی است و به لحاظ هستی‌شناختی، تقدم با مهربانی<sup>۲</sup> است. مهربانی<sup>۲</sup> زومراتب است و مرتبه‌ی اعلی و اقوی همان مهربانی<sup>۲</sup> است و مهربانی<sup>۳</sup> سایه است. به نظر می‌رسد این پاسخ، در برابر شکلی از مسئله زبان دین که در این مقاله پیش‌تر مطرح شد، پاسخی پذیرفتنی اما ناقص است؛ زیرا هنوز تا تحقق هدف نهایی طرح مسئله اصلی فاصله دارد.

مهربانی داریم، به دریافت معنای مهربانی خداوند به دست نمی‌دهند و کمکی برای فهم این فرایند نمی‌کنند - عبارت است از بقا بر مفاهیم اولیه یا به تعبیر خود وی مفاهیم اصلیه و سپس زدودن آن از امور زائد است که همانا خصوصیات مصادیق واژه مهربانی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۱). مطهری نیز در یکی از پاورقی‌هایشان به اصول فلسفه و روش رئالیسم، کاملاً به این نکته توجه و تلاش کرده است به آن پاسخ دهد؛ البته این نقص، در نسبت با شکلی از مسئله که در این نوشته مدنظر ما است، مطرح است. او ضمن پذیرش مشکل، اصرار داشته است که لزومی ندارد تمامی مفاهیم ما به صورت مستقیم به دست آیند، مفاهیم ناظر به مراتب بالاتر به صورت غیرمستقیم به دست می‌آیند:

«اشکال بیشتر در تصور ذات واجب از این ناحیه است که ذات واجب، مطلق و لایتنهای است و ذهن، او را «ذات مطلق و لایتنهای» تصور می‌کند؛ در صورتی که ذهن قادر به تصور "مطلق" و غیرمتناهی نیست. ... سخن در این است که ما اطلاق وجودی ذات حق را در ذهن خود چگونه تصور می‌کنیم. تصور این اطلاق مستلزم این نیست که واقعیت این اطلاق در ذهن منعکس شود یا ذهن ما خارجاً با آن متحد شود؛ بلکه ما این اطلاق را با کمک "نفی" تصور می‌کنیم؛ به این طرز که مفهوم وجود مشترک را تصور می‌کنیم و سپس شباهت و مماثلت وجود حق را با سایر وجودات در محدودیت و بعضی جهات یگر از ذات حق سلب می‌کنیم و به این ترتیب، از ذات حق که وجود مطلق است، تصویری در ذهن خود می‌آوریم. تصور لایتنهای نیز همین طور است. ... پس ذهن به طور مستقیم قادر نیست غیرمتناهی را تصور کند؛ ولی به طور غیرمستقیم قادر است و به تعبیر دیگر، ذهن قادر نیست غیرمتناهی را تخیل کند؛ یعنی در قوه خیال که قوه‌ای نیمه‌مجرد است و خود و مدرکاتش ذی‌بعدند، آن را بگنجاند؛ زیرا مستلزم این است که ذهن در آن واحد بعدی غیرمتناهی در خود جای دهد و این غیرممکن است و دست‌کم برای نفوس

هدف نهایی این بود که دانسته شود چطور ما آدم‌های معمولی یا نفوس عادی درکی از مهربانی پیدا می‌کنیم. برای ما آدم‌های معمولی، آنچه به لحاظ هستی‌شناسی صدراپی مقدم است، به لحاظ معرفت‌شناختی مؤخر است. ما آدم‌های معمولی در کار فهم معنای مهربانی، با چیزی همچون مهربانی ۱ و چنانکه پیش‌تر گفته شد، حداکثر با مهربانی ۲ آغاز می‌کنیم؛ بنابراین، مسئله برای ما این است که از این آغازگاه چطور به مهربانی ۲ منتقل می‌شویم؛ هر چند به لحاظ هستی‌شناختی تقدم با مهربانی ۲ باشد.

بر بستر پاسخ حکمت‌معالیه، عقلاً دو راه برای دست‌یابی به این هدف پیش روی ما است؛ یکی اینکه به نحوی از این وضعیت معمولی بودن درآییم و آغازگاه معرفت‌شناختی‌مان منطبق بر آغازگاه هستی‌شناختی‌مان شود و سایه را بر اساس اصل دریابیم نه اصل را بر اساس سایه. این نکته، نکته‌ای نیست که از چشم صدرالمتألهین دور مانده باشد. او به صراحت اشاره کرده است که دستیابی به معنای حقیقی مهربانی به این شیوه، یعنی بی‌واسطه مهربانی ۳، ممکن است؛ اما تنها برای خواصی در ردیف پیامبران و اولیاء خاص (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۶). خواص می‌توانند مستقیم متصل به سرچشمه شوند و بدین ترتیب، بی‌واسطه به توفیق درک و دریافت معنای مهربانی ۲ برسند. این نفوس از لحاظ عقل و حس و در قوه خیال آنچنان بهترند که امکان دریافت بالاترین و عمیق‌ترین معانی را دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۰-۴۸۲). اما چنین فرضی بیرون از مسئله این مقاله است.

راه دوم این است که به نحوی وارد گود پاسخ‌گویی شویم و دست به توضیح فرایند ببریم. صدرالمتألهین الگوی کلی این فرایند را هم پیشنهاد کرده‌اند. این راه در کنار مجموعه‌ای از توصیه‌ها و تمهیدات برای مخاطب عام (مانند حضور قلب و دوری از اشتغالات دنیایی، در این زمینه، بنگرید به، همان: ۴۲۹) - اما اگر همه این تمهیدات، درست و کارآمد باشند یا نباشند، از نظر عقلی توضیحی برای فرایند انتقال ما آدم‌های معمولی از تجربه‌هایی که از

معناشناسی محمول‌های الهیاتی بالمعنی الاخص ایجابی است (بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۳ و نیز ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۳۰)؛ اما نکته اینجا است که میان استعاره‌ای که صدرا مدنظر دارد و آن تفسیری از استعاره که از آثار مکس بلک (Black) و ریچاردز (Richards) آغاز شده (برای آشنایی با تاریخچه تحولات استعاره‌شناسی، بنگرید به: Ricoeur, 2003) و امروز در آثار کسانانی چون ساسکیس (Soskice)، جانسن (Johnson) و لکاف (Lakoff)، مک‌فیگ (McFague) و البته ریکور مشاهده می‌کنیم، فاصله بسیار است (در این زمینه و برای آشنایی اولیه با آرای این فیلسوفان بنگرید به: Stiver, 1996: 112-134)؛ بنابراین، می‌توان رخت خود از این تناقض یا مانع اولیه برکشید؛ به این اعتبار که در این مقاله، سخن از هم‌نشینی و مکملیت استعاره‌ای دیگر است؛ استعاره‌ای که مجاز و زینت و آرایه نیست و معرفت‌بخش یا چنانکه گاه گفته می‌شود، شناختی (cognitive) است (ما از این پس از چنین استعاره‌هایی که کارکرد یا نقش شناختی دارند و در کشف یا شناخت نقش‌آفرین‌اند، به استعاره شناختی تعبیر خواهیم کرد)؛ ضمن اینکه صدرالمتألهین هم در بندی در شرح اصول کافی، از نکته‌ای سخن به میان آورده است که بسیار به تلقی‌های شناختی از استعاره نزدیک است و می‌تواند مؤیدی بر امکان‌پذیری طرح پیشنهاد نگارندگان مقاله باشد:

«ما در عرف مشاهده می‌کنیم که «شیر» و الفاظ دیگری که در ابتدا برای معانی دیگری وضع شده‌اند، برای یک انسان به کار می‌رود و به سبب مناسبت و ارتباطی که میان آن شخص و آن معانی اصلی (این الفاظ) به دلیل وجود ویژگی‌های مختلف برقرار است، آن الفاظ برای او استفاده می‌شود. اگر چنین چیزی در عرف بین مردم جایز و مباح و شایع است، پس جایز است اسم (لفظ) بین خداوند و خلق مشترک باشد، اما معنی آن متفاوت باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۹۲).

خلاصه آنکه آنچه تناقض‌آمیز است، پذیرش هم‌زمان

عادی غیرممکن است؛ اما مانعی نیست که ذهن «غیرمتناهی» را تعقل کند؛ یعنی با ترکیب یک سلسله مفاهیم کلی، تصویری که البته از نوع ماهیت نخواهد بود و از نوع مفاهیم انتزاعی خواهد بود برای خود بسازد» (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۴۳ و ۱۴۵).

به نظر می‌رسد این پاسخ پذیرفتنی باشد. به هر روی، نگارندگان این مقاله دلیل خوب و معقولی برای رد این پاسخ ندارند؛ اما با این حال، هنوز این پاسخ را دچار فقر تبیینی می‌دانند. به بیان دیگر، هنوز مشخص نیست چرا چنین الگو یا رویه‌ای، رویه‌ای که صدرا و مطهری پیشنهاد می‌کنند، منجر و منتهی به فهم و اطلاعی جدید می‌شود. غیرمستقیم بودن می‌تواند یک دورنما از چگونگی فرایند انتقال به دست دهد و بازگوکننده ویژگی سازوکار مطلوب باشد و نه خود آن؛ زیرا مسئله این است که این تعمیم غیرمستقیم چگونه و با چه سازوکاری صورت می‌گیرد و چطور ایجاد تصویر می‌کند؛ البته این فقر تبیینی، هرگز به معنای فقر تبیینی هستی‌شناختی نیست؛ زیرا نظام هستی‌شناسی صدرا، چه پذیرفتنی باشد یا نباشد، غنی است و از قضا پاسخگوی چرایی امکان انتقال ما به مهربانی ۲ است؛ بدین معنا که با ترسیم نسبتاً دقیق یک سلسله‌مراتب هستی‌شناختی، بستری هستی‌شناختی فراهم آورده و بدین ترتیب امکان انتقال را معقول می‌سازد. آنچه در این فلسفه غایب است، تبیین چرایی و چگونگی رخدادی زبان‌شناختی - روان‌شناختی است. مدعای نگارندگان این مقاله این است که تلاش‌های معاصر در باب تعبیر فلسفی استعاره، به رفع این معضل کمک می‌کند.

### نکته‌ای در باب سازگاری زبان دین‌تشکیکی و استعاره‌گرایی

هنگامی که از کنار هم قرار دادن استعاره و تشکیک سخن به میان می‌آید، یک اشکال یا مانع اساسی پیش روی ما قرار می‌گیرد و آن مخالفت صریح صدرا با مجازی‌دانستن زبان دین و نقش‌آفرینی استعاره در



نقطه اتصال اصلی زبان دین تشکیکی و استعاره‌شناسی باشد. از دیرباز و به‌طور سنتی، گمان‌ها بر این بوده که نقطه آغاز ورود به یک فرایند استعاری، واژه‌ها هستند؛ یعنی واحد کارکرد استعاری زبان، واژه است (برای مطالعه تاریخچه‌ای در این زمینه، بنگرید به: Ricoeur, 2003: 3-1)؛ اما در روایت ریکور از سرشت استعاره و کارکرد شناختی آن، واحد کارکرد استعاری زبان، گزاره است نه واژه یا یک اصطلاح. در این نگاه، نقطه آغاز ورود به فرایند و جریانی استعاری که سرانجام به کشف می‌انجامد، گزاره است نه آنچه عموماً پنداشته می‌شود؛ یعنی واژه‌ها و اصطلاحات؛ از این‌روست که در بحث ما نیز گزاره «خداوند مهربان است»، سرآغاز ورود ما به فرایند است نه سه واژه مهربانی ۱، مهربانی ۲ یا مهربانی ۳. در واحدهای همچون گزاره است که کنش متقابل واژه‌ها و عبارات رخ داده و آن ناسازگاری‌ای پدید می‌آید که به گمان ریکور، خاستگاه رخداد یک فرایند استعاری است. درحقیقت و به تعبیر ریکور، «استعاره از عوارض حمل است» (Ricoeur, 1988, 239).

اینک باید دید در این حمل، یعنی حمل مهربانی بر خداوند، چه پیش می‌آید و چه فعل و انفعالی رخ می‌دهد که سرانجام به بسط معنای مهربانی ۳ منجر می‌شود. نکته اساسی بیان‌شده ریکور این است که برخلاف آنچه تا کنون در باب استعاره‌ها تصور می‌شد، بستر شکل‌گیری یک فرایند استعاری، جابجایی (substitution) نیست؛ بلکه گونه‌ای تنش (tension) است؛ تنشی که ناشی از گونه‌ای ناسازگاری یا به تعبیر دقیق‌تر، گونه‌ای نابجایی (impertinence) است (ibid, 240). این تنش، خاستگاه همان فعل و انفعالی است که به بسط معنای مهربانی ۳ منجر می‌شود؛ تنشی که از عوارض حمل است و به هنگام حمل مهربانی ۳ بر موضوعی کاملاً دیگرگون و متعالی پدید می‌آید. مهربانی ۲ بر خداوند حمل می‌شود؛ در حالی که این مهربانی ۲، همان مهربانی ۳ است و در عین حال نیست. به دیگر سخن، خداوند به آن معنایی از مهربانی، شنوایی

دو ایده شناختی و ناشناختی زبان است. در این میان، اگر استعاری‌دانستن زبان، به معنای مجازی بودن و این مجازی بودن به معنای «کاملاً بی‌بهره از بازنمایی یا نشان دادن واقعیت» باشد، آنگاه بی‌تردید باید نتیجه گرفت امکان مکملیت زبان دین تشکیکی و استعاره‌گرایی به هیچ روی میسر نیست؛ اما نکته اینجاست که در این مقاله، روایت‌ها یا تلقی‌هایی از استعاره مدنظرند که اساساً استعاره را شناختی یا معرفت‌بخش می‌دانند و گاه تا به آنجا پیش می‌روند که حتی زبان اصطلاحاً حقیقی یا معنای تحت‌اللفظی واژه‌ها و عبارات (literal) را هم شکلی از زبان استعاری بدانند؛ زبان حقیقی، زبان استعاره‌های مرده است؛ زبان حقیقی زبانی است که کارکرد استعاری خود را از دست داده است (در این زمینه بنگرید به: Stiver, 1996: 121). پس از توضیح بیشتر استعاره‌گرایی شناختی و در بخش «مکملیت زبان دین تشکیکی و استعاره‌گرایی شناختی» دوباره این بحث مطرح خواهد شد؛ اما در پایان، دیگر بار تکرار می‌شود که هنگامی که از شناختی بودن استعاره‌ای سخن در میان است، مقصود این است که کاربست این استعاره‌ها در سخن گفتن از خداوند، به هدف زیباسازی سخن نبوده و نیست و چنین کاربست‌هایی، کشف معنا به دنبال دارند و به نحوی شناخت را می‌افزایند.

### استعاره‌گرایی شناختی

برای پرهیز از آشفتگی در پی‌شبرد ایده اصلی مقاله و برای دورماندن از درازگویی، عمده بحث بر روایت پل ریکور متمرکز می‌شود که از معتبرترین‌ها و پرکارترین‌ها است. مسئله برای ما آدم‌های معمولی این است که از آغازگاه معرفت شناختی خود، یعنی معنای مهربانی ۳ چطور می‌شود به مهربانی ۲ منتقل می‌شویم؛ هرچند به لحاظ هستی‌شناختی تقدم با مهربانی ۲ باشد. دیدگاه‌هایی که علاوه بر کارکرد آرایه‌ای استعاره، بر کارکرد شناختی و کاشف از واقع استعاره‌ها هم تأکید دارند، دقیقاً در استعاره به چشم یک فرایند انتقال می‌نگرند. این ویژگی می‌تواند

ریکور، با ورود به فرایند استعاره و در پی این تنش، شباهت‌هایی (resemblance) نیز هویدا می‌شوند؛ شباهت‌هایی که کمک می‌کنند معنای جدید در قالب «چنانکه گویی» درک شود. مهربانی خداوند چنان دیده و دریافت شده که گویی مهربانی مادر است. استعاره‌های خوب، خوبی‌شان را و امادار این‌اند که تا چه پایه در این بُعد زایشی خوب و موفق‌اند؛ اما این هم‌نشینی تفاوت و شباهت، هنوز به روشنی نحوه حکایت و دلالت مهربانی را بر ما روشن نساخته است. این بار می‌توان پرسید به هنگام سخن گفتن از خداوند، رابطه معنای زایش یافته با واقعیت چگونه است. دو اینکه این زایش بر چه قاعده‌ای رخ می‌دهد، اصلاً قاعده‌مند است یا نه.

پاسخ ریکور به پرسش نخست این است که برای ورود به پاسخ، معنا و مرجع یک گزاره از یکدیگر جدا می‌شود. «آنچه گزاره می‌گوید معنای آن است و مرجع هم آن چیزی است که این گفته درباره آن است. معنای گزاره حال در گزاره است؛ آرایش درونی آن است و مرجع امری است برون‌زبانی» (ibid, 243)؛ یعنی گزاره «خداوند مهربان است» نخست، یک چیزی می‌گوید که این گفته امری است درون‌زبانی و به چینه‌های گزاره باز می‌گردد و ریکور از ما می‌خواهد آن را معنای گزاره در نظر بگیریم. دوم اینکه این گزاره، درباره یک چیز برون‌زبانی است. ریکور با تعمیم این تفکیک به کل زبان، از ما می‌خواهد که با «حرکت ساختار درونی گزاره به سوی مرجع‌اش، به سوی عالمی که گزاره پیش‌ساروی ما می‌گشاید» (ibid, 243) همراه شویم؛ بنابراین، گزاره، نظر به این مبنای فلسفه زبانی‌اش، همواره راهی به سوی مرجع‌اش باز می‌کند و این یعنی گزاره‌ای همچون «خداوند مهربان است»، حتی در صورت استعاری بودن، صدق‌پذیر است؛ بنابراین، معرفت‌بخش و شناخت‌آور است. در این فرایند، کشف رخ می‌دهد؛ گونه‌ای آشکارگی پویای یک امر رازآلود. و اما پرسش دوم، آیا زایش و تولد معنای یادشده، با این مبنای ذکر شده در بند پیشین، قاعده مشخصی هم دارد. حقیقت این است که ریکور دائماً بر خلاقانه بودن این

یا بینایی که ما نفوس عادی درکی از آن داریم یا می‌توانیم درکی از آن داشته باشیم، بینا و شنوا است و نیست و این ناسازگاری و تنش بر می‌گردد به نحوه وجود خاص خداوند. بدین ترتیب، با فرض نحوه وجود خداوند، اگر قرار باشد مهربانی ۳ بر خداوند حمل شود، یا مهربانی ۲ و مهربانی ۳ به لحاظ معنا این‌همانی داشته باشند، تشخیص اینکه با یک ترکیب نامعقول یا نابجا (impertinent) روبه‌رو خواهیم شد، چندان دشوار نیست. اگر به جای مهربانی، از صفاتی چون شنوایی یا بینایی سخن در میان بود، این نابجایی و نامعقولیت مشهودتر بود؛ به هر روی، گونه‌ای نابجایی در رابطه میان موضوع و محمول هویدا است.

و وضعیت تنش، صرفاً در سطح واژگان یک گزاره رخ نمی‌دهد؛ بلکه در سطح دو تفسیر کامل از گزاره هم رخ می‌دهد (ibid, 240). این تنش از آنجاست که گونه‌ای نابجایی و بلکه مهم‌بودن (absurdity) تفسیر حقیقی یا تحت‌اللفظی از گزاره «خداوند مهربان است» را به ذهن متبادر می‌کند. همین تنش است که ذهن آدمی را به سوی معنایی جدید و بجا سوق می‌دهد؛ تنش به پدید آمدن چیزی منجر می‌شود که معمولاً از آن به تکان معنایی تعبیر می‌شود. ریکور این تنش‌آفرینی در سخن گفتن از خداوند را محصول خطایی می‌بیند که عالمانه و حساب شده است (ibid, 241)؛ خطایی که ارتکاب به آن از سر ناگزیری و نیاز است تا درباره چیزی سخن بگوییم که واژه و اصطلاح لازم و متناسب با شأن و نحوه وجودش را در اختیار نداریم. اساساً ارزش کاربست استعاری زبان، در چنین موقعیت‌هایی خودش را نمایان می‌کند؛ یعنی در رفع نیازی از ما که به گونه دیگری میسر نیست و گفتن از چیزی که راه زبانی دیگری برای گفتنش نداریم. به تعبیر ریکور، «پیش‌فرض تفسیر استعاری، تفسیر حقیقی ویران شده است» (ibid, 241).

اما هنوز جای این پرسش باقی است که این تنش، چگونه به پدید آمدن معنایی جدید می‌انجامد. از نگاه

فرایندها، هم در مقام آفرینش استعاره‌ها و هم در مقام فهم آنها تأکید دارد (Ricoeur, 2003: 114) و این به گمان او، یعنی به سادگی قاعده‌مندی تأیید نمی‌شود؛ استعاره‌ها یا قاعده‌مند نیستند یا اینکه دست‌کم همیشه این‌طور نیست (ibid, 252).

مکملیت زبان دین تشکیکی و استعاره‌گرایی شناختی در این بخش نخست تلاش می‌شود تصویری از مکملیت زبان تشکیکی و استعاره‌گرایی شناختی به دست آید. مسئله اصلی ما که بنا است مکملیت زبان دین تشکیکی و استعاره‌گرایی شناختی، در پاسخ به آن مطرح شود، سخن گفتن از خداوند است. پاسخ صدرالمتهلین این بود که در این زمینه نه می‌توان به تعطیل رضایت داد نه به راه سلب (درباره صفات ایجابی) و نه راه اهل تشبیه و تجسیم. این پاسخ به نوعی دچار نقص تبیینی است؛ به این معنا که مشخص نیست چرا رویه‌ای همچون رویه‌ای که صدرا و مطهری پیشنهاد می‌کنند، به کشف به نزد مخاطب عام و نفوس عادی می‌انجامد و دورنمایی از چگونگی فرایند انتقال به دست دهد؛ اما چرایی را پاسخ نمی‌دهد.

پیشنهاد مشخص این پژوهش این است که می‌توان از مطالعات استعاره‌شناختی معاصر استفاده کرد که بر شناخت‌آوری استعاره‌ها تأکید دارند و از ترکیب این دو، پاسخی کامل‌تر و جامع‌تر به دست آورد. برای این منظور، شرط اول قدم آن است که این دو نظر، یعنی استعاره‌گرایی شناختی و فلسفه زبان دین تشکیکی، نا سازگار نباشند. استدلال شد که به نظر می‌رسد می‌توان این دو نظر را کنار هم قرار داد. موضع صدرا بی‌جایی میان تک‌معنایی و اشتراک لفظی قرار می‌گیرد و استعاره‌گرایی شناختی هم نه مستلزم تک‌معنایی است نه مستلزم اشتراک لفظی. موضع صدرا بی‌جایی بر شناخت‌گرایی و نفی مجازی بودن گزاره‌ها به هنگام سخن گفتن از خداوند تأکید دارد. استعاره‌گرایی شناختی هم بر شناخت‌آوری تأکید دارد و بنابراین، نمی‌توان در زمره قائلان به زبان مجازی جایش داد. در

استعاره‌گرایی شناختی، استعاره‌ها مجازی‌اند (figurative)؛ به این معنا که واژه figurative در برابر واژه literal قرار می‌گیرد؛ بنابراین، با نظر به محتوای نظریه‌های شناخت‌گرا در باب استعاره‌ها، درست‌تر این است که واژه figurative به جای مجازی، به غیرتحت‌اللفظی ترجمه شود. در این صورت، پریشانی زبانی و واژگانی ناشی از به‌کارگیری اصطلاح‌های زبان حقیقی - زبان مجازی از میان خواهد رفت. ملاصدرا هم از تفکیک ظاهر - باطن استفاده می‌کند که بسیار نزدیک به تفکیک تحت‌اللفظی - غیرتحت‌اللفظی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۷-۸۸). هر دو موضع، یعنی هم موضع صدرا بی‌جایی و هم موضع ریکوری، قائل به فراروی از معنای ظاهری - تحت‌اللفظی به سوی معنای باطنی - غیرتحت‌اللفظی‌اند. به دیگر سخن، آنچه در ادبیات ریکوری، دلالت حقیقی خوانده می‌شود، همان چیزی است که صدرا آن را دلالت غیرحقیقی یا دلالت اولیه یا دلالت ظاهری می‌خواند؛ اما نکته اینجاست که این تفاوت صرفاً در سطح الفاظ است؛ به این دلیل که این دو، یعنی حقیقی در نظام واژگانی ریکور و غیرحقیقی در نظام واژگانی صدرا، در هر دو فلسفه محکوم به یک حکم واحدند؛ هر دو، یعنی حقیقی ریکوری و غیرحقیقی صدرا بی‌جایی، در باب صفتی همچون مهربانی، همان مهربانی ۳ هستند که باید از آنها به مهربانی ۲ گذر کرد.

اینک مسئله این است که این انتقال چگونه صورت می‌پذیرد. اینجاست که استعاره‌شناختی در نظر گرفتن گزاره‌های الهیاتی بالمعنی‌الاصح ایجابی و سپس به‌کارگیری آنچه در مطالعات معاصر درباره سازوکار و تبیین چگونگی عملکرد این استعاره‌ها در دست است، می‌تواند به تکمیل تصویر مدنظر ما کمک کند. در این تصویر، نه استعاره‌گرایی جایگزین تشکیک‌گرایی می‌شود و نه بالعکس. این دو مکمل یکدیگر دیده می‌شوند؛ البته ناگفته نماند که مکملیت رابطه‌ای دو سویه است؛ یعنی گاهی می‌توان از تکمیل الف باب سخن گفت و گاهی از

است که فهم ما از مهربانی خداوند بر همه کس به یکسان رخ نمی‌دهد و مؤلفه‌های فردی بسیار در این زمینه مؤثرند. پس ملاصدرا هم در این زمینه موضع متناقضی ندارد. چنانکه اشاره شد از تمهیداتی برای راه یافتن به باطن سخن به میان آورده است؛ اما یک نکته را در این زمینه نباید از دیده دور داشت. هر دو نظر، به نوعی، بر پای بندگی به دلالیت اولیة لفظ تأکید دارند. درحقیقت هر دو نظر، هم‌زمان بر این تأکید دارند که مهربانی ۲ همان مهربانی ۳ است و مهربان ۲ همان مهربانی ۳ نیست. پس امکان تفاسیر متعددی، بی‌اعتنائی کامل به ظاهر یا دلالیت اولیه و نسبی‌انگاری افسارگسیخته را نمی‌توان نتیجه گرفت.

۲) نکته دیگری که باید به‌عنوان یک پیامد پذیرش پیشنهاد مکملیت از آن یاد کرد این است که برآیند این مکملیت، شناخت است؛ اما شناختی غیر گزاره‌ای. استعاره‌ها درست همانجایی کارکرد شناختی خود را نشان می‌دهند که زبان حقیقی از کار می‌افتد؛ بنابراین، چنانکه گاه گفته می‌شود استعاره‌ها معمولاً به زبان حقیقی تحویل‌پذیر نیستند، از این‌روست که معمولاً شکل گزاره‌ای به خود نمی‌گیرند و اگر بگیرند، نشانی از مرگ کارکرد استعاری در آنها بروز پیدا کرده است.

۳) نکته دیگری در زمینه پیامدها به خلافاً نه‌بودن استعاره‌های شناختی، به‌ویژه در استعاره‌های از این نظر خوب، به زایش بسیار و بلکه بی‌کران آنها باز می‌گردد. پیامد این نکته، دشوارساختن به دست دادن چیزی همچون روش به معنای علمی کلمه برای کشف معنا است. این هم پیامدی است که در عین تأکید بر اینکه نباید به معنای هرج و مرج معنایی در نظر گرفته شود، چنانکه در بند نخست همین بخش بر آن تأکید شد، می‌توان بر آن صحنه گذاشت؛ بدین معنا که خلافاً نه‌بودن، وجود یک روش ثابت و تغییرناپذیر را منتفی می‌سازد و نیز از این بی‌ثباتی نمی‌توان هر تغییر و گونه‌ای افسارگسیختگی در تفسیر را نتیجه گرفت.

۴) نکته پایانی اینکه، آنچه در این مقاله ارائه شد،

تکمیل ب با الف. بدین ترتیب که برای نمونه با پذیرش الف کار را آغاز کرد و آنگاه، به شرط سازگاری، از ب برای تکمیل ب و نوشتن خطوط نانو شده ب استفاده کرد. آنچه در این مقاله انجام شد چنین مسیری بود با فرض پذیرش نظریه صدرایی. راه وارونه، پژوهش و نوشته مستقل و مفصل دیگری را طلب می‌کند. بدین ترتیب که ابتدا استعاره‌گرایی شناختی یا نسخه خاصی از آن، از ابعاد مختلف و به‌ویژه مبانی هستی‌شناختی بررسی شوند و سپس نقایص تشخیص داده شده و مسیر در صورت امکان به سرانجام رسند.

#### نتیجه

در این بخش، به‌منظور پرهیز از تکرار، از مرور و جمع‌بندی صرف‌نظر می‌شود و بر ذکر برخی نتایج و پیامدهای ایده اصلی مقاله، یعنی همان پیشنهاد مکملیت تمرکز می‌شود. با این منطقی که فرض شود پیشنهاد مقاله با همه ایرادات و اشکالات احتمالی‌اش پذیرفتنی باشد، ثم ماذا؟ پیامدهای این پیشنهاد کدام‌اند؟

۱) یکی از پیامدهای پذیرش پیشنهاد مکملیت که می‌تواند در قالب یک اعتراض به این پیشنهاد نیز مطرح باشد، تصدیق نقش پررنگ عناصر و مؤلفه‌ها و ویژگی‌های شخصی مخاطب در زایش و کشف معنای محمول‌های الهیاتی است. درحقیقت یکی بازتاب‌های لزوماً یا کاملاً قاعده‌مند نبودن فرایندهای کشف از طریق استعاره، همین است؛ یعنی در این صورت، سوژه یا فاعل فعل شناخت، نقشی پررنگ در فعل خلاق کشف خواهد داشت و این به‌نوبه خود یعنی پذیرش امکان فهم‌های مختلف از مهربانی ۲ و تفاسیر استعاری از گزاره «خداوند مهربان است». این اعتراض وارد است؛ اما نه از این نظر که ناسازگاری درونی را در مکملیت آشکار کند؛ بلکه از این نظر که به هر روی به پیامدی اشاره می‌کند که مکملیت را از آن گریزی نیست. ناسازگاری درونی ایجاد نمی‌کند؛ چون صدرالمألهین به این نکته اذعان و بلکه تأکید کرده

- Use of Language", in: *Exploring the philosophy of religion*. Edited by David Stewart, Prentice-Hall.
- 10- Ricoeur, Paul, 2003. *The Rule of Metaphor: The creation of meaning in language*. Translated by Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, Routledge.
- 11- Scotus, Duns, 1963. *Philosophical Writings*. Translated by Allan Wolter, Nelson and sons Publisher.
- 12- Stiver, Dan, 2012. *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*. Blackwell Publishers.

تنها یک پیشنهاد است و اگر به هر دلیلی، اساساً فرض طرح مسئله، یعنی قرارداد شستن نفوس عادی ما در موقعیتی که شرح‌اش به تفصیل رفت، پذیرفته نشود، مسئله و پیشنهاد این مقاله، توأمان از موضوعیت خواهند افتاد؛ یعنی اگر به هر دلیل و ترتیبی، پیشاپیش فرض گرفته شود ما نفوس عادی، هرگز در فرایند انتقال از مهربانی ۱ و حداکثر مهربانی ۲ به مهربانی ۳ قرار نداریم و یا قرار نمی‌گیریم، یا اینکه هیچ احساس نیازی به تبیین زبان‌شناختی - روان‌شناختی فرایند یادشده نداشته باشیم، موضوع نقص و پیشنهاد مکملیت از اساس طرح‌پذیر نخواهد بود.

#### منابع

- ۱- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ۲- -----، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۳- -----، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۴- -----، (۱۳۸۳ش)، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- ۵- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دهم.
- 6- Aquinas, saint Thomas, 1955. *On the Truth of the Catholic Faith, Book One: God*. Translated, with an Introduction and Notes, by Anton C. Pegis, Image books, New York.
- 7- Aquinas, saint Thomas, 2012. *The Power of God*. Translated by Richard J. Regan, Oxford University Press.
- 8- Cross, Richard, 2008. "Idolatry and Religious Language," *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*: Vol. 25: Iss. 2, Article 6.
- 9- Ricoeur, Paul, 1988. "The Metaphorical



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی