

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۸/۲،
بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۸۸-۶۵

تحلیل معناداری زبان دین از دیدگاه فرایزیتویستی*

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shahrudi@um.ac.ir

دکتر وحیده فخار

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: fakhar@um.ac.ir

چکیده

تحلیل معناداری زبان دین یکی از مسائل مهم در حوزه زبان دین است. به رغم تعدد و تنوع دیدگاه‌های رایج در این زمینه، وجه مشترک غالب در این دیدگاه‌ها پذیرش ضمنی معیارهای پوزیتویستی معناداری زبان است. وجود ایرادات اساسی در این معیارها و فروپاشی مکتب پوزیتویسم منطقی، زمینه طرح این پرسش اساسی را فراهم می‌سازد که تحلیل معناداری زبان دین چگونه و بر اساس چه پرسش‌هایی قابل بررسی است؟ در این نوشتار ضمن مرور اجمالی نظریات معناداری زبان دین، ابتدا تعریفی از معناداری زبان مطرح شده و پس از آن بر اساس تعریف یاد شده، معناداری زبان دین در سه محور امکان معناداری زبان دین، امکان گنجایش معانی و حیانی در قالب الفاظ و گزاره‌های بشری و امکان درک معانی و حیانی از سوی مخاطب مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: زبان دین، معناداری، پوزیتویسم منطقی، معناداری در سطح گوینده، معناداری در سطح مخاطب.

* . تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۱۰/۲۶؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۶/۱۲.

۱ - نویسنده مسئول.

یکی از پرسش‌های اساسی که در تحلیل ساختار زبان دین باید بدان پرداخت، معناداری زبان دین است. در پرسش از معناداری زبان دین این مسئله مورد بررسی قرار می‌گیرد که معیار معنادار بودن زبان دین کدام است؟ در پاسخ به این پرسش نظریات گوناگونی از سوی فیلسوفان دین و متألهان مطرح شده است. به رغم تعدد و تنوع دیدگاه‌های رایج در این زمینه، وجه مشترکی که در همه این نظریات می‌توان بدان اشاره نمود این است که در این نظریات معیار پوزیتویستی معناداری به عنوان اصل و مبنا پذیرفته شده و بر اساس این مبنا، معناداری زبان دین مورد سنجش و ارزیابی قرار گرفته است. به تعبیر دیگر همه این نظریات مبتنی بر اصول معناداری پوزیتویستی است.

اگرچه ایرادات اساسی در پوزیتویسم منطقی باعث شد متفکران دینی این مکتب و روایت‌های آن را مورد تردید جدی قرار دهند و به تدریج با افول و فروپاشی آن، از آن به عنوان مکتبی مرده یاد کنند (رک: خرمشاهی، ۲۲)، مسئله معناداری زبان دین همچنان بر مبنای پذیرش ضمنی معیار معناداری پوزیتویستی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد؛ حال این پرسش مطرح می‌شود با فروپاشی این مکتب مسئله معناداری در حوزه زبان دین چگونه و بر مبنای چه پرسش‌های اساسی قابل طرح و بررسی خواهد بود؟ ریرا تحلیل و بررسی معناداری زبان دین بر مبنای اصول مورد پذیرش نظریه پوزیتویسم منطقی در صورتی امکان‌پذیر خواهد بود که معیارهای این مکتب در حوزه معناداری زبان، معیارهایی متقن و غیرقابل تردید باشد، اما چنانکه گذشت معیارهای پوزیتویستی معناداری زبان مورد تردیدهای جدی واقع شده است.

در این نوشتار ضمن مروری اجمالی بر نظریات پوزیتویسم منطقی و روایت‌های آن و همچنین دیدگاه‌هایی که در خصوص معناداری زبان دین با تکیه بر نگرش‌های پوزیتویستی مطرح شده‌اند و نقدهای مطرح شده بر آن‌ها، سعی خواهد شد تا مسئله معناداری زبان دین از زاویه‌ای جدید و متفاوت با دیدگاه‌هایی که تاکنون در این زمینه مطرح شده است، مورد بررسی قرار گیرد. لازم به ذکر است که این نظریات و نقدهای وارد بر آن‌ها از آن جهت بسیار مختصر و گذرا مطرح می‌شود که اولاً این مسئله در پژوهش‌های متعددی مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است و ثانیاً دغدغه اصلی این نوشتار نقد این نظریات و طرح ایرادات وارد بر آن‌ها نیست بلکه چنانکه گذشت هدف اصلی طرح مسئله معناداری زبان دین بر مبنای پرسش‌هایی جدید در این زمینه است.

بدین منظور پس از نقد و بررسی اجمالی نظریات مطرح شده در این زمینه، ابتدا تعریفی

خاص از معناداری زبان مطرح می‌شود و پس از آن بر مبنای تعریف یاد شده، پرسش‌های جدیدی در حوزه معناداری زبان دین مطرح خواهد شد.

مروری اجمالی بر نظریه پوزیتویسم منطقی و نظریات مبتنی بر آن

مکتب پوزیتویسم منطقی که از پرآوازه‌ترین مکتب‌های فلسفی سده اخیر بوده است، مسئله معناداری را به منظور ارائه ساختار جدیدی برای معرفت‌های بشری مطرح نمود. به اعتقاد پیروان این مکتب، ثبوت هر امری بیرون از تجربه غیرممکن است و معرفت و شناخت تنها در حوزه امور تجربی تحقق می‌یابد (رک: فولکیه، ص: ۱۵۷). مبنای اصلی چنین تفکری ریشه در تجربه‌گرایی هیوم دارد (cf. simon, p:214).

پوزیتویسم منطقی بر اساس ملاک معناداری قضایا حداقل از سه روایت مختلف برخوردار است: اثبات پذیری یا تحقیق‌پذیری، تأییدپذیری و ابطال‌پذیری.

بر مبنای اصل اثبات‌پذیری، زبان تنها در صورتی واجد معنای معرفت بخش خواهد بود که بتوان برای موضوعات آن شواهد تجربی اقامه کرد. چنین زبانی را می‌توان زبان آگاهی‌بخش^۱، راجع به امر واقع^۲ و یا معنادار به شمار آورد (cf. Peterson, p:141). بر این اساس بر مبنای اصل اثبات‌پذیری، قضایای معنادار دو دسته‌اند: نخست قضایای تجربی حسی که معیار معناداری آن‌ها داشتن شواهد تجربی است. دوم قضایای منطقی و ریاضی که معیار معناداری آن‌ها تحلیلی بودن است. سایر قضایا مانند گزاره‌های فلسفی، کلامی، دینی، عرفانی و اخلاقی به دلیل این که جزء هیچ‌کدام از دو دسته فوق نیستند قضایای بی‌معنا و مهمل محسوب می‌شوند. آیر تصریح می‌کند که در حوزه‌های مذکور، جملات و گزاره‌های مورد بحث اصلاً چیزی درباره عالم نمی‌گویند تا بتوان راجع به صدق و کذب آن سخن گفت (رک: آیر، ۱۹).

نکته قابل توجه در خصوص این روایت از پوزیتویسم منطقی این است که به رغم این که در این روایت از پوزیتویسم منطقی تفکیک و تمایز دقیقی میان مسئله معناداری زبان و شناختاری بودن و یا به تعبیر دیگر ناظر به واقع بودن آن صورت پذیرفته است در عین حال در تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که در این دیدگاه از قضایا ارائه شده است به نوعی مسئله معناداری

- 1- verifiability
- 2- confirmability
- 3- falsifiability
- 4- informative
- 5- factual

قضایا از مسئله ناظر به واقع بودن و یا به تعبیری شناختاری بودن قضایا قابل تفکیک است. توضیح بیشتر این که بر اساس اصل اثبات‌پذیری، گزاره‌های معنادار یا از نوع علمی تجربی هستند و یا از نوع تحلیلی، اما تبیین معناداری قضایای دسته اول و دسته دوم با یکدیگر متفاوت است. معناداری گزاره‌های علمی تجربی بر اساس معیار مشاهده‌پذیری و تحقیق‌پذیری تبیین می‌شود اما معناداری قضایای دسته دوم بر اساس اعتبار یا قرارداد و یا تحلیل مفهوم موضوع. بر این اساس مسئله معناداری یک گزاره جدا از ناظر به واقع بودن و معرفت‌بخشی آن خواهد بود هر چند که مدافعان پوزیتویسم منطقی این دو مسئله را یکسان پنداشته‌اند. در واقع با توجه به این تقسیم‌بندی «ناظر به واقع بودن» و نیز «تحلیل‌پذیری» موضوع یک قضیه و اندراج معنا و مفهوم محمول در آن، دو معیار متفاوت برای معناداری گزاره‌ها خواهد بود که البته تفاوت ساختار این دو گزاره باعث شده است تا معیار معناداری در مورد هر کدام متفاوت از دیگری باشد. بدین‌سان معیار معناداری قضایا تنها منحصر در اثبات‌پذیری آن‌ها نخواهد بود. بر اساس اصل تایید‌پذیری که بیان معتدل‌تری از اصل اثبات‌پذیری است یک گزاره زمانی تحقیق‌پذیر و به تبع آن معنادار خواهد بود که بتوان احتمال صحت آن را با تجربه اثبات کرد (ر.ک: آیر، ۲۲). به تعبیر دیگر گزاره‌هایی را می‌توان قابل تحقیق و معنادار شمرد که بر اساس برخی از داده‌های حسی و شواهد تجربی محتمل الصدق به نظر آید (cf. Carnap, pp32-37). این شواهد تجربی هرگز یک گزاره را به مقام اثبات نمی‌رساند بلکه تنها زمینه تایید‌پذیری آن گزاره را فراهم می‌سازد.

تغییر ملاک اثبات‌پذیری به تایید‌پذیری هیچ‌گونه تغییر نظری را در معناداری گزاره‌های متافیزیکی، دینی و اخلاقی ایجاد نکرد. برآیندهای غیرقابل پذیرش این اصل باعث شد تا برخی از ایشان فقط تا حدودی از مواضع خود عقب‌نشینی کردند. به عنوان نمونه کارناپ اعلام کرد که مابعدالطبیعه دارای نوعی محتوا و مضمون است اما نه از نوع محتوای معرفتی و نظری، بلکه این گزاره‌ها در حکم بیان نوعی نظر نسبت به زندگی است. فیلسوف ما بعدالطبیعی همانند هنرمندی است که تنها حالتی را بیان داشته است نه این که حقیقتاً چیزی را بگوید (رک نائس، ۷۱). اما چنین توجیهی نیز کافی نبوده، زیرا حتی اندیشه‌های یک هنرمند نیز که تحت تأثیر قوه خیال اوست، بهره‌ای از عینیت و واقعیت دارد و در واقع خیال او بازتاب واقعیت، هر چند بطور مبهم است. پس بر اساس این تشبیه نیز نمی‌توان اندیشه‌های متافیزیکی را بی‌بهره از عینیت و واقعیت دانست (ر.ک: حسینی شاهرودی، ۱۵۴).

مبنای دیگری که بر اساس آن برخی زبان دین را بی‌معنا دانسته‌اند، نظریه ابطال‌پذیری پوپر

است که معیاری برای تفکیک گزاره‌های علمی از غیر علمی محسوب می‌گردد. به اعتقاد پوپر یک گزاره برای آن که معنا داشته باشد باید با وضع برخی از امور سازگار و با برخی دیگر ناسازگار باشد. اگر یک فرضیه قرار است آزموده شود، باید شواهد قابل تصویری وجود داشته باشد که تحقق آن‌ها بتواند آن فرضیه را تکذیب کند یا حداقل مخالف آن به نظر آید (رک: باربور، ۲۸۸) اما اگر هیچ شرايطی را نتوان برای بطلان یک گزاره فرض کرد، آن گزاره بی‌معنا خواهد بود (رک: پوپر، ۱۶-۱۸). چالمرز در نقد این دیدگاه بیان می‌کند که اگر قرار بود هر نظریه علمی در مراحل اولیه با مشاهده موارد نقض و ابطال تجربی کنار گذاشته شود، هیچ‌گاه تحولاتی در زمینه نظریات علمی حاصل نمی‌شد (رک: چالمرز، ۷۹). در نقدی دیگر باربور این ناهمخوانی‌های تجربی را نقطه ضعفی برای یک نظریه علمی می‌داند که از آن‌ها با عنوان «ناسازیها» یا انحرافات تبیین نشده تعبیر می‌کند و معتقد است این‌گونه موارد نمی‌تواند دلیلی قطعی برای تکذیب یک نظریه باشد (رک: باربور، ۱۸۱).

دیدگاه‌های مذکور با وجود ایرادات و نقدهای فراوانی که فیلسوفان دین بر آن‌ها وارد کردند، به عنوان مبنایی برای توجیه معناداری و یا بی‌معنایی گزاره‌های زبان دین مورد پذیرش قرار گرفت. به عنوان نمونه جان ویزدم در مقاله‌ای با عنوان «خدایان» مبانی پوزیتویسم منطقی را برای بی‌معنا دانستن گزاره‌های دینی بکار گرفت (cf. Flew, p:13). وی منشاء اختلاف نظر میان فرد مؤمن و ملحد را به نوع نگاه و تفسیر هر کدام از عالم واقع باز می‌گرداند. فرد مؤمن نسبت به عالم دید موحدانه دارد و کافر ملحدانه به واقعیات عالم نظر می‌کند در حالی که واقعیات عالم نسبت به طرز تلقی هر دو کاملاً یکسان است. آنتونی فلو با مبنا قرار دادن اصل ابطال‌پذیری در معناداری گزاره‌ها، گزاره‌های دینی را ابطال‌ناپذیر می‌داند. از نظر وی متدینان با تقیید و یا تعدیل پیوسته اعتقاداتشان اجازه نمی‌دهند تا چیزی ادعایشان را نقض کند و با این کار باعث می‌شوند تا گزاره‌های دینی، گزاره‌هایی ابطال‌ناپذیر شوند. اما این تقییدها تنها به صورت ظاهری، باور دینی را از خطر ابطال نجات می‌دهد زیرا با این کار باور دینی، باوری ابطال‌ناپذیر و در نتیجه بی‌معنا می‌شود (cf. ibid, p:15). هیر بر این باور است که آموزه‌های دینی معنای معرفت‌بخشی ندارند، اما آن‌ها بیانگر نوعی تفسیر عمیق از جهان هستند که مشاهدات تجربی نمی‌توانند ناقض آن‌ها باشند. وی نام بلیک را برای این تفسیرها انتخاب می‌کند. بلیک‌های دینی معنای معرفت‌بخشی را ندارند اما تفسیرهای دینی که از جهان ارائه

می دهند در مقام عمل بسیار مفیدتر از نگرش های غیر دینی است زیرا بر اساس نگرش دینی می توان بسیاری از امور را راحت تر تبیین کرد. به عنوان نمونه اعتقاد به نظام علی و معلولی هیچ گونه مزیتی بر نگرش مقابل آن، که همه چیز را بر اساس صدفه و اتفاق تبیین می کند، ندارد چرا که هر کدام قادرند شواهدی را به نفع خود از جهان خارج مطرح کنند اما نگرش علی از لحاظ کارآمدی مفیدتر است زیرا بر اساس آن می توان بسیاری از پدیده های این عالم را تفسیر و تبیین کرد. بر همین اساس مدعیات دینی نیز از جهت ابطال ناپذیری، معنای معرفت بخشی ندارند اما این بیانات تفسیر عمیقی را از جهان مطرح می کنند که در مقام عمل فواید بسیاری دارد (cf. ibid, p:20).

برخلاف نظر فلو و هیر که باورهای دینی را باورهایی ابطال ناپذیر و در نتیجه فاقد معنای معرفت بخش می دانند، بازل میچل معتقد است که مدعیات دینی دارای معنای معرفت بخش و ناظر به واقع هستند. به نظر وی اموری مانند درد و رنج با برخی از باورهای دینی مانند عدالت، حکمت و محبت خداوند ناسازگار است و از این رو می توان این باورها را باورهایی ابطال پذیر و در نتیجه واجد معنای معرفت بخش دانست (cf. Peterson, p:143). ایان کرمبی نیز در شیوه ای مشابه، وجود درد و رنج را در جهان نشان ابطال پذیری باورهای دینی می داند (cf. Crombie, p:23-53). جان هیک با پذیرش مبنای تحقیق پذیری، راه حل تحقیق پذیری اخروی را برای معنادار بودن گزاره های دینی ارائه می کند. به نظر وی باورهای دینی در این جهان قابلیت تحقیق پذیری را ندارند اما می توان در جهان دیگر تحقیق پذیری آن ها را توجیه نمود. اعتقاد به زندگی پس از مرگ از جمله قضایایی است که صدق آن قابل تحقیق است ولی نمی توان آن را ابطال نمود. در باور مذکور این قضیه مطرح می شود که «انسان ها بعد از مرگ جسمانی تجربه آگاهانه ای از زندگی خواهند داشت که حتی مرگ جسمانی را نیز در برمی گیرد». این قضیه بالقوه قابل اثبات است، زیرا می توان شرایطی را تصور کرد که انسان ها از چنین وضعیتی برخوردار باشند اما این قضیه اگر نادرست باشد، ابطال پذیر نیست، زیرا در چنین فرضی دیگر انسانی وجود ندارد تا آن را ابطال کند (ر.ک: هیک، ۲۴۸).

نقد و بررسی نظریات مطرح شده

این دسته از نظریات که بر اساس مبانی پوزیتیویستی در حوزه معناداری زبان دین مطرح شده است از چند جهت قابل نقد است:
 نخست: نقد تجربه گرایی هیوم که مهم ترین مبنای دیدگاه پوزیتیویسم منطقی است.

دوم: نقد روایت‌های گوناگون پوزیتویسم منطقی.

سوم: نقد نظریاتی که بر اساس مبانی مذکور درباره معناداری زبان دین مطرح شده است.

الف) نقد تجربه‌گرایی هیوم

بر اساس دیدگاه اصالت تجربه هیوم تنها معرفت مطمئن بشری، مبتنی بر تأثرات حسی است و از آنجا که منشاء پیدایش مفاهیم و اصول عقلی مانند علیت و ضرورت، تنها تداعی نفسانیات است چنین اصول و مفاهیمی موهوم و بی‌اساس است. اما نکته جالب توجه این که هیوم با ارائه دلایل و شواهدی به نفع مدعای خویش، عملاً چنین اصول و مفاهیمی را مورد تایید قرار داده است و از این جهت می‌توان این دیدگاه را دیدگاهی خودبرانداز دانست. هم‌چنین این دیدگاه حتی در حوزه علم تجربی کارآیی لازم را ندارد. به نظر باربور این دیدگاه حتی به عنوان توصیف زمینه علم نارساست، (رک: باربور، ۹۱) زیرا نقش مهم تخیل خلاق انسان را در ابداع مفاهیم و نظریه‌هایی که داده‌های تجربی در پرتو آنها تعبیر و تفسیر می‌شوند، نادیده گرفته است.

ب) نقد پوزیتویسم منطقی

بر این مکتب انتقادات اساسی از سوی متفکران وارد شده است. برخی از این ایرادات عبارتند از متافیزیکی بودن اصل اثبات‌پذیری بر خلاف ادعای نفی متافیزیک در این مکتب (رک: باربور، ۲۸۰)، خود برانداز بودن (رک: ادیب سلطانی، ۹۸)، ابتناء بر اصالت تجربه افراطی (رک: فعالی، ۳۲۵)، عدم توانایی و قابلیت تجربه در نفی وجود جهان‌های فیزیکی دیگر (رک: حسینی شاهرودی، ۱۷۱)، عدم توانایی و قابلیت تجربه در تعیین صدق و کذب گزاره‌های علمی به دلیل ماهیت تغییرپذیر این گزاره‌ها (رک: ادیب سلطانی، ۹۶) و بالاخره عدم ابتناء کشفیات تجربی بر داده‌های حسی صرف و دخالت امور دیگری فراتر از تجربه مانند حدس و الهام و فراست در این کشفیات (رک: نائس، ۱۴). علاوه بر این محدودیت، عدم تحرک و عدم پیشرفت علوم فیزیکی بر اساس پذیرش معیارهای پوزیتویستی (رک: ادیب سلطانی، ۱۰۲)، فاقد بودن نیروی لازم برای رهبری در تحقیق (رک: فولکیه، ۱۵۸) و بالاخره نادیده گرفتن پرسش‌های بزرگ سرنوشت انسانی و سکوت در برابر مسائل انسانی مانند رنج، اخلاق و مذهب (رک: ادیب سلطانی، ۱۷۱) را می‌توان از برآیندهای غیرقابل پذیرش این اصل به شمار آورد. این ایرادات به گونه‌ای باعث فروپاشی مکتب پوزیتویسم منطقی شد که برخی از این مکتب به عنوان مکتب مرده (رک: خرماهی، ۲۲) تعبیر می‌کنند.

ج (نقد نظریات مطرح شده در حوزه معناداری زبان دین

از آن جایی که این نظریات بر اصول معناداری پوزیتویستی مبتنی است، نقدهای مطرح شده بر نظریه پوزیتویسم منطقی و روایت‌های گوناگون آن باعث می‌شود تا این نظریات نیز مورد نقد قرار گیرد. نقدهای مطرح شده بر نظریه پوزیتویست منطقی حاکی از این مطلب مهم است که معیارهای پوزیتویستی برای سنجش معناداری بیش از حد محدودکننده و به تعبیری تنگ‌نظرانه است به گونه‌ای که این معیار در مواردی حتی توجیه‌کننده معناداری گزاره‌های علمی نیز نمی‌تواند باشد (رک: وین، ۱۱۲). البته در هر کدام از نظریات مذکور نیز نقاط تناقض‌آمیزی وجود دارد که به دلیل رعایت اختصار مطالب در حد بیان مقدمات از ذکر تفصیلی آن خودداری می‌شود.

فلسفه تحلیل زبانی و نگرش‌های کارکردی به زبان دین

بر خلاف پوزیتویسم منطقی، پیروان فلسفه تحلیل زبانی به جای تاکید بر شروط معناداری زبان دین و تبیین ارتباط این زبان با جهان خارج، بر جنبه کارکردهای زبان دین متمرکز شدند. غالب این نظریات، زبان دین را زبانی غیرشناختاری معرفی می‌کنند. زبان غیرشناختاری زبانی است که نه صادق است و نه کاذب و اصولاً وظیفه چنین زبانی، توصیف واقعیت نیست. (رک: هیک، ۲۱۱). به نظر راندال موضوع دین مجموعه‌ای از نمادها و اساطیر غیر شناختاری است. منظور از نمادهای غیرشناختاری این است که این نمادها، نماد نوعی شیء خارجی که بتوان به آن اشاره کرد، نیستند بلکه آنچه که این نمادها در واقع به آن اشاره دارد فعل و تأثیر و عملکرد آن‌ها در فرهنگ انسانی است. (cf. Randall, pp:124-129). به نظر بریث‌ویت کارکرد زبان دین مشابه کارکرد گزاره‌های اخلاقی است. هم‌چنان‌که احکام اخلاقی بیانگر قصد گوینده برای عمل کردن به شیوه‌ای خاص است، احکام دینی نیز شیوه خاصی از زندگی را توصیه می‌کنند. به عنوان نمونه در مسیحیت زمانی که از محبت خدا سخن به میان می‌آید، این امر دلالت بر توصیه به زندگی توأم با محبت‌ورزی به دیگران است (cf. Brithwaite, pp: 72-92). استیسی که از دیگر فلاسفه تحلیل زبانی است، زبان دین را «زبان تحریکی» معرفی می‌کند. به نظر وی زبان دارای سه نقش توصیفی، تحریکی، و عاطفی یا احساسی است. زبان در حوزه علوم تجربی، علوم نقلی و علوم فلسفی و برهانی توصیفی بوده و در ساحت شعر،

- 1- Descriptive
- 2- Vocative
- 3- Emotive

عاطفی یا احساسی است. وی کارکرد زبان دین را در سه مورد بیان می‌کند. اول تفسیر و تعبیر وجدانیات آدمی، دوم تحریک تجارب عرفانی در انسان‌ها و سوم دادن موضوعات برای تأملات عرفانی (رک: استیس، ۱۳۴). فیلیپس معتقد است کارکرد اصلی باورهای دینی ایجاد تغییر و تحول در زندگی فرد است. به عنوان نمونه اعتقاد به زندگی پس از مرگ بدین معنا نیست که فرد پس از مرگ خویش از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شود بلکه بدین معناست که در این زندگی، فروتنانه و با روحیه زهد و بلند نظری نسبت به دیگران زندگی کنیم. همچنین دعا کردن به درگاه خداوند به معنای تلاش برای تغییر وضعیت موجود تأثیرگذاری بر اراده الهی نیست بلکه معنای دعا کردن را باید در کارکرد اصلی آن که عبارت از ایجاد روحیه صبر و بردباری است، جست (cf. Philips, 1970, p:71 & 1981, p:120).

نقد و بررسی

۱- در نظریات مطرح شده نوعی تغییر نگرش به دین ملاحظه می‌شود که عبارتست از تاکید بر نقش کارکردی زبان دین به جای نقش معرفتی. اما از نظر برخی چنین تغییر نگرشی مطلوب نیست چرا که دین زمانی فایده بخش خواهد بود که از حقیقت برخوردار باشد و زمانی که انسان‌ها تعالیم دین خود را به عنوان واقعیاتی مسلم پذیرفته باشند، نیازی نیست که درباره فایده اعتقاد به آن سخن بگویند. چنین روشی برای افرادی که نتوانسته‌اند اعتقادشان را از راه براهین محکم بدست آورند و نیز برای کسانی که از طرح هر نوع شک و شبهه‌ای درباره اعتقادات دینی پرهیز دارند، مفید است اما این گونه نظام اعتقادی ارکان متزلزلی دارد که به اشاره‌ای فرو می‌ریزد (رک: هیک، ۲۱۹).

۲- علاوه بر این در نقد و بررسی نظریات اخیر می‌توان گفت، هر چند که در این نظریات ساحت‌های متنوعی از زبان مورد توجه قرار گرفته و بر این اساس نقش‌ها و کارکردهای گوناگونی برای زبان دین مطرح شده است در برخی از موارد تاکید بر کارکرد دین و تبیین معناداری زبان دین بر اساس کارکردی خاص موجب فرو کاهش و تحویل دین به حوزه‌ای خاص شده که نتیجه آن بی‌توجهی و غفلت از سایر ابعاد دین خواهد بود. به عنوان نمونه در نظریه بریث ویت همه ابعاد دین منحصر در کارکرد اخلاقی می‌شود و هیچ بعد دیگری از دین مورد توجه قرار نمی‌گیرد در حالی که دین از ابعاد گوناگونی برخوردار است.

با توجه به نقدهای وارد شده بر نظریه پوزیتویسم منطقی و نیز نظریات اخیر، به نظر می‌رسد که اثبات و یا تبیین معناداری زبان دین بر مبنای معیارهای مذکور قابل پذیرش نیست.

بر این اساس برای طرح مسئله معناداری در حوزه زبان دین شایسته است تا معیار دیگری برای معناداری زبان دین مدنظر قرار گیرد. بدین منظور در بررسی معناداری زبان دین ابتدا لازم است تا معنای «معنا» مشخص شده و بر اساس ارائه تعریفی از آن به بررسی مسئله معناداری زبان دین پرداخته شود.

چیستی «معنا»

در مباحث فلسفه زبان تعاریف متعددی از «معنا» ارائه شده است. برخی از رایج‌ترین نظریاتی که در خصوص چیستی معنا مطرح شده‌اند عبارت است از نظریه مصداقی، نظریه تصویری، نظریه رفتاری و نظریه کاربردی. تأمل در تعاریف ارائه شده در باب چیستی معنا بیان‌گر این مطلب است که این تعاریف، تعاریفی اعتباری است بدین معنا که هر کدام از این تعاریف با در نظر گرفتن بعد خاصی از معنا مطرح شده‌اند. مثلاً در نظریه مصداقی و نظریه تصویری جنبه حکایت‌گری معنا مدنظر قرار دارد. نظریه مصداقی معنای یک لفظ را بر مبنای آن چیزی که لفظ به آن اشاره دارد و یا بر مبنای ارتباط مصداقی مشخص می‌کند و نظریه تصویری معنای یک لفظ را بر اساس تصوراتی که از آن در ذهن تداعی می‌شود تعریف می‌کند. در مقابل در نظریه رفتاری، معنای یک لفظ از طریق محرک‌هایی که باعث ادای آن لفظ می‌شوند و واکنش‌هایی که آن لفظ متعاقباً برمی‌انگیزد، مشخص می‌گردد (رک: آلستون، ۶۷).

البته تعاریف دیگری نیز با در نظر گرفتن ابعاد دیگری از معنا مطرح شده است. به عنوان نمونه آلستون پس از نقد و بررسی هر کدام از این نظریات مذکور، نسبت به مسئله چیستی معنا رویکردی کاملاً زبانی اتخاذ می‌کند. به نظر وی معنای یک لفظ عبارتست از لفظ معادل آن که کاربرد یکسانی را با آن داشته باشد. به تعبیر دیگر وقتی گفته می‌شود «لفظ (الف) به معنای (ب) است» بدین معناست که لفظ (الف) کاربرد کاملاً یکسانی را با لفظ (ب) دارد (رک: آلستون، ۶۴ و ۹۱). در مقابل این تعریف از معنا برخی دیگر معتقدند که چنین نظریه‌ای معناشناسی را محدود به روابط مفهومی ساخته و در نتیجه رابطه میان زبان و جهان خارج که یکی از جنبه‌های اصلی در معناداری است، کنار گذاشته می‌شود (رک: پالمر، ۶۵). به نظر آن‌ها یک نظریه معنایی که صرفاً بر مبنای مفهوم و روابط درون‌زبانی استوار باشد حتی در اصول نیز نمی‌تواند معناداری اصطلاحاتی مانند ضمائر یا صفات اشاره یا قیود زمانی را تبیین کند (رک: صفوی، ص ۵۸)، بنابراین چنین معیاری همه سطوح زبانی را در برنخواهد گرفت. نظریات دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که ذکر آن‌ها ضرورتی ندارد. آنچه از تعاریف مذکور و

نقدهای وارد بر هر کدام بدست می‌آید این است که با توجه به اعتباری بودن تعاریف ارائه شده، می‌توان جنبه‌های مختلفی را برای تعریف معنا مدنظر قرار داد. یکی از این جنبه‌ها، مراجعه به فهم مشترک است. منظور از مراجعه به فهم مشترک در تعریف «معنا» این است که تعریف «معنا» بر مبنای فهم عرف از کاربرد لفظ «معنا» یا مشتقات آن صورت پذیرد. تعریف «معنا» بر مبنای فهم عرف بدین سبب است که پرسش از چیستی معنا و معناداری زبان در همه سطوح زبانی اعم از مرتبه زبان عرفی و سایر مراتب زبان‌های فنی و تخصصی که برگرفته از مرتبه زبان عرفی است قابل طرح است و از آنجا که اساساً مبنای همه مراتب زبانی، مرتبه زبان عرفی است بهتر است تا این مسئله با در نظر قرار دادن مرتبه زبان عرفی مورد بررسی قرار گیرد.

در مرتبه زبان عرفی سخن معنادار سخنی است که از طریق آن حقیقتی از سوی گوینده به مخاطب منتقل شود و بر این اساس «معنا» حقیقتی است که گوینده کلام قصد دارد آن را از طریق الفاظ و عبارات زبانی به مخاطب خویش منتقل سازد.

توضیح بیشتر این که زبان وسیله برقراری ارتباط میان انسان‌هاست. یک فرد زمانی قصد تلاش برای برقراری ارتباط با سایر هم‌نوعان خود را دارد که بخواهد آنچه را که از مراتب مختلف واقعیت ادراک کرده است به دیگران انتقال دهد. یکی از راه‌های این انتقال از طریق زبان و برقراری ارتباط کلامی محقق می‌گردد. به تعبیر دیگر «معنا» حقیقتی است که پس از ادراک مراتب و یا ظهورات واقعیت در ذهن شخص، محقق می‌گردد و شخص در مرحله ارتباط کلامی قصد می‌کند که آن را به مخاطب خویش منتقل کند.

در مقابل معنا، «مفهوم» قرار دارد. «مفهوم» حقیقتی است که مورد فهم مخاطب واقع شده و مخاطب آن را از کلام گوینده درک می‌کند. باید توجه داشت که بر اساس تحلیل یاد شده هر چند که مفهوم مرتبه دیگری از معنا محسوب می‌گردد اما این بدان معنا نیست که همواره مفهومی که مخاطب از سخن گوینده درک می‌کند عیناً مطابق با معنا و مقصودی باشد که گوینده کلام قصد انتقال آن را به مخاطب داشته است. عینیت معنا و مفهوم به عوامل مهمی مانند یکسان بودن مرتبه ادراکی گوینده و مخاطب و نیز گنجایش قالب‌های زبانی برای انتقال معنا بستگی دارد که در بخش‌های بعدی این نوشتار مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در مقابل معنا و مفهوم، «مصدق» و به تعبیر دیگر محکی یا مابه‌ازاء معنا و مفهوم قرار دارد که حلقه اتصال و ارتباط میان معنا و مفهوم است.

بر اساس تحلیل یاد شده از چیستی معنا، معناداری جملات و گزاره‌ها در گستره بسیار

وسیع‌تری قابل تبیین است. به تعبیر دیگر بر اساس این تحلیل از معنا، سطح بسیار وسیع‌تری از گزاره‌ها قابلیت معناداری پیدا خواهند کرد و بر خلاف معیار پوزیتویسم منطقی که تنها معناداری را در گرو حکایت از امور تجربی قلمداد کرده و بر این اساس بسیاری از حوزه‌های زبانی را مانند متافیزیک، دین و اخلاق، فاقد معنا قلمداد می‌کند، بی‌معنا بودن زبان و گزاره‌های زبانی محال بوده و جز در موارد بسیار نادر و استثنائی نمی‌توان سخنی را بی‌معنا دانست. در عرف عام و در سطح ارتباطات کلامی، گوینده، سخن را به قصد بیان معنای مدنظر خویش مطرح می‌کند و مخاطب نیز از سخن وی مفهومی را درک می‌کند. حتی اگر آنچه را که مخاطب درک می‌کند، دقیقاً مطابق با معنای مدنظر گوینده نباشد باز هم برای مخاطب، این سخن سخنی معنادار است. توضیح بیشتر در این خصوص در بخش بررسی معناداری زبان دین مطرح خواهد شد.

بررسی معناداری زبان دین

در بررسی معناداری زبان دین ابتدا لازم است این پرسش اساسی را مطرح کرد که آیا ارائه یک زبان بی‌معنا امری امکان‌پذیر است؟ به تعبیر دیگر با توجه به تحلیل یاد شده از چیستی معنا، آیا می‌توان مرتبه‌ای از زبان را که شامل گزاره‌های فراوانی است تصور کرد که گوینده آن هیچ قصدی از ادای الفاظ، عبارات و گزاره‌ها نداشته باشد؟ هم‌چنین آیا می‌توان مرتبه‌ای از زبان را تصور کرد که مخاطب هیچ معنا و مفهومی را از سخنان گوینده درک نکند؟ آیا این امر قابل تصور است که بتوان بی‌معنا بودن را از طریق جملات و گزاره‌های زبانی که اصلاً به قصد انتقال معنا منعقد می‌شوند، انتقال داد؟ به تعبیر دیگر آیا این امری قابل تصور است که زبان که اصالتاً و بالذات وسیله انتقال معانی است، به گونه‌ای باشد که معنایی را منتقل نکند؟ هم‌چنان که پیش از این گذشت، اساساً زبان به قصد انتقال معنا تحقق یافته است و از همین رو معناداری لازمه زبان و گزاره‌های زبانی خواهد بود. به تعبیر دیگر اصل در زبان، معنادار بودن آن است و بدین سبب اثبات معناداری برای زبان امری نامأنوس و غریب است؛ و اساساً تصور زبان بی‌معنا با در نظر گرفتن تحلیل یاد شده تا حدودی غیر قابل پذیرش است. تأمل در برخی از مثال‌هایی که به قصد ارائه نمونه‌هایی از گزاره‌های بی‌معنا مطرح شده‌اند تا حدودی مؤید این ادعاست. توضیح این که در برخی از مباحث فلسفه زبان، فیلسوفان زبانی برای نقد و بررسی معیارهای تجربه‌گرایانه در باب معناداری گزاره‌های متافیزیکی ابتدا نمونه‌هایی از جملات بی‌معنا را در سطح زبان عرف مطرح می‌کنند. به نظر ایشان جملاتی

مانند «شنبه در رختخواب خوابیده است» و یا «رؤیای من سه برابر بزرگ‌تر از رؤیای شما بود» جملاتی بی‌معنا هستند (رک: آلستون، ۱۵۵) هرچند که همه کلمات آن معنادار بوده و هیچ یک از این جملات قاعده دستوری پذیرفته‌شده‌ای را نقض نمی‌کنند.

در مثال‌های یادشده تعدادی از کلمات در قالب یک جمله در کنار هم قرار گرفته‌اند که اتفاقاً در سطح کلمات و واژگان معنادار هستند چرا که جدای از عبارت‌های یادشده هر کدام می‌تواند حقیقتی را به ذهن مخاطب منتقل کند. اما از دیدگاه زبان‌شناسان چینش کلمات در کنار یکدیگر هر چند مطابق با ساختارهای دستوری زبان باشد، موجب تحقق یک جمله معنادار و یا یک گزاره نمی‌شود، زیرا چنان‌که گذشت جملات معنادار به قصد بیان و انتقال معنا اظهار می‌شوند در حالی که در مثال‌های مذکور، گوینده جملات از همان ابتدا بر این قصد بوده که این کلمات را به گونه‌ای مطابق با ساختارهای زبانی در کنار یکدیگر قرار دهد که بی‌معنا بودن آن‌ها را به مخاطب منتقل کند.

اما در برابر نمونه‌های یادشده، این پرسش اساسی را می‌توان مطرح کرد که بر مبنای تحلیل یادشده از معنا، آیا جملات مذکور را می‌توان جملاتی فاقد معنا قلمداد کرد؟ آیا مخاطب در مواجهه با این مثال‌ها هیچ مفهومی را از آن‌ها درک نمی‌کند؟

تأمل در مثال‌های مذکور و معانی احتمالی که از این مثال‌ها به ذهن متبادر می‌شود بیانگر این مطلب است که هر چند در جملات مذکور، کلمات از ابتدا در ذهن گوینده به قصد بی‌معنا شدن یک جمله در کنار یکدیگر قرار داده شده است اما باز هم ممکن است که مخاطبان ناآگاه از قصد گوینده از همین جملات بی‌معنا، معانی و مفاهیمی را درک کنند. علاوه بر این حتی مطابق تحلیل یاد شده چنین مثال‌هایی به نوعی منتقل‌کننده این معنا به ذهن مخاطب است که این کلمات از ابتدا در ذهن گوینده به قصد بی‌معنا شدن یک جمله در کنار یکدیگر قرار داده شده است. به همین خاطر می‌توان گفت که اساساً زبان بی‌معنا امری محال است زیرا انسان در حالت عادی زبان را به قصد بیان حقایق و معانی مورد نظر خویش به کار می‌گیرد و اگر بخواهد خلاف آن عمل کند - یعنی بی‌معنایی را از طریق زبان منتقل کند - دچار سختی و تکلف شده و حتی شاید بتوان گفت که این کار جز در مواردی مانند سهو، عادت، بی‌هدفی، هذیان و ... تا حدی محال است چرا که زبان ملازم با معناداری - یعنی انتقال حقایق از یک ذهن به ذهنی دیگر - است و اساساً پیدایش زبان به قصد بیان معنا بوده است. علاوه بر این حتی اگر بپذیریم که مثال‌های یادشده جملات و گزاره‌هایی بی‌معنا هستند و امکان ساختن جملات بی‌معنا وجود دارد، باز هم این امر - یعنی امکان تحقق جملات بی‌معنا - در حد چند

جمله و نهایتاً یک یا چند پاراگراف قابل قبول است. به تعبیر دیگر صرف نظر از تحلیل یادشده - مبنی بر عدم امکان انتقال بی معنایی از طریق زبان - می توان پذیرفت که شخص با فکر و تلاش، کلمات و واژگان را طوری در کنار یکدیگر قرار دهد که در عین رعایت ساختار ظاهری دستور زبان هیچ معنایی به خواننده منتقل نشود اما چنین امری در مورد یک حوزه زبانی غیرقابل قبول می نماید و در واقع عقل سلیم نمی تواند این مسئله را بپذیرد که کل جملات و گزاره هایی که در یک حوزه زبانی وجود دارد، جملاتی بی معنا هستند که هیچ معنایی را از سوی متکلم به دیگران منتقل نکرده و مخاطب نیز هیچ مفهومی را از آن درک نکند.

همچنین ممکن است مجموعه ای از الفاظ و گزاره ها به گونه ای باشند که برای مخاطب خاص بی معنا باشد به طوری که مخاطب هیچ معنا و مفهومی را از آن درک نکند. به عنوان نمونه برای کسی که با مفاهیم فیزیکی آشنایی ندارد زبان فیزیک زبانی بی معنا قلمداد می شود اما این بی معنایی، امری نسبی خواهد بود چرا که مخاطب آشنا با زبان فیزیک آن متن را به راحتی فهمیده و معنای آن را درک می کند.

بر اساس تحلیل های یادشده در مواجهه با جملاتی که مخاطب از آن مفهومی را درک نمی کند دو حالت قابل تصور است. نخست این که گوینده از ابتدا قصد بیان یک گزاره بی معنا را داشته است که مطابق تحلیل گذشته چنین چیزی اصولاً محال است. یعنی گزاره بی معنا را باید یک امر پارادوکسیکال یا خودبرانداز محسوب کرد. گزاره بی معنا یعنی چیزی که از یک طرف گزارش و بیان حقایق باشد و از طرف دیگر وصف آن عدم گزارش یا عدم انتقال معنا باشد.

اما حالت دیگر این که گوینده واقعاً قصد و منظوری را در ذهن داشته است اما در انتقال معنا الفاظ صحیح یا احیاناً مناسبی را در سطح زبان عرف برای بیان مقصود خویش نیافته و ناگزیر از به کارگیری معادل هایی غریب و احیاناً نامأنوس برای مخاطب بوده است. ضمن این که احتمال این نیز وجود دارد که گوینده متناسب با معنای مدنظر خویش معادلی مناسب از حوزه الفاظ زبان عرف انتخاب کرده باشد اما خواننده به دلایلی از جمله آشنا نبودن با حوزه معنایی مدنظر گوینده و ادراکات وی آن ها را پوچ و بی معنا قلمداد کند.

حاصل آن که اولاً، نمی توان جملات و گزاره ها را در یک حوزه زبانی به طور کامل بی معنا دانست، زیرا چنان که گذشت ممکن است بتوان با تلاش و فکر، الفاظ را به گونه ای در کنار

1- self-contradictory

یکدیگر قرار داد که در عین رعایت ساختار دستوری زبان، معنایی را به ذهن خواننده منتقل نکند، اما این کار در یک حوزه زبانی وسیع و گسترده، غیرقابل تصور است. ثانیاً معناداری یک جمله یا گزاره در دو سطح گوینده و مخاطب قابل تحلیل و بررسی است. معناداری کلام در سطح گوینده به این امر بستگی دارد که گوینده بتواند معانی مدنظر خویش را در قالب الفاظ بیان کند و یا از منظری دیگر الفاظ و واژگان قابلیت این انتقال را داشته باشند. اما معناداری کلام در سطح مخاطب نیز از این حیث قابل بررسی است که مخاطب بتواند معنای مورد نظر گوینده را که از رهگذر الفاظ و عبارات و در قالب جملات و گزاره‌ها بیان شده است، درک کند.

با توجه به آنچه گذشت پرسش‌های جدیدی در حوزه معناداری زبان دین قابل طرح خواهد بود که در سه محور کلی می‌توان آن‌ها را بیان کرد:

الف - پرسش از معناداری زبان دین بر اساس تعریف یادشده از معنا.

ب - امکان گنجایش معانی لطیف و حیانی در قالب الفاظ و گزاره‌های فهم پذیر بشری (تحلیل معناداری زبان دین در سطح گوینده).

ج - امکان درک معانی لطیف و حیانی از سوی مخاطب که در قالب‌های زبانی متناسب با فهم وی بیان شده است. (تحلیل معناداری زبان دین در سطح مخاطب).

نکته‌ای که پیش از ورود به بحث باید مورد توجه قرار گیرد این است که محورهای یاد شده در همه ساحت‌های زبان دین قابل بررسی است و تأکید بر نمونه‌هایی خاص از برخی از ساحت‌ها مانند گزاره‌هایی که در توصیف مرتبه ذات و صفات و اسماء خدای متعال بیان شده است به معنای انحصار زبان دین در ساحت‌های یاد شده نبوده بلکه این تأکید بدین علت است که در ساحت‌های یاد شده امکان گنجایش حقایق و حیانی در قالب الفاظ و گزاره‌های فهم پذیر بشری و نیز امکان درک این معانی لطیف نسبت به سایر ساحت‌ها از دشواری بیشتری برخوردار است. به بیان دیگر در زبان دین علاوه بر موارد ذکر شده از ساحت‌های دیگری مانند اخلاق، احکام، توصیف طبیعت، حوادث و رویدادهای تاریخی و ... نیز سخن به میان آمده است اما تحلیل معناداری زبان دین در ساحت‌های اخیر به دلیل مأنوس بودن مخاطب با این ساحت‌ها از دشواری و پیچیدگی کمتری نسبت به گزاره‌هایی که در توصیف خدای متعال و یا مراتب فراتر از طبیعت بیان شده است، برخوردار است.

الف - پرسش از معناداری زبان دین

بر اساس نتایجی که در بحث گذشته مطرح شد، بی‌معنا بودن جملات و گزاره‌ها در یک

حوزه زبانی به طور کامل غیرقابل پذیرش است. زبان دین نیز از این قاعده مستثنی نیست. این زبان همانند سایر مراتب زبانی، زبانی معنادار است که به واسطه آن حقایق و معارف لطیف و حیانی به مرتبه فهم و ادراک بشری تنزل می‌یابد. توضیح بیشتر این که وحی ارتباط مستقیمی با هدایت انسان دارد و این هدایت زمانی تحقق می‌یابد که انسان در تکامل ادراکی و فکری خویش قابلیت ادراک معانی لطیف و نیز قابلیت انتقال این معانی را پیدا کرده باشد. بنابراین معنادار بودن زبان دین از منظر یادشده امری مسلم و غیرقابل انکار است. در واقع آنچه که در حوزه معناداری زبان دین شائبه بی‌معنا بودن گزاره‌های و حیانی را فراهم می‌سازد یا ناشی از محدودیت زبان در توصیف حقایق ماوراء طبیعی است و یا ناشی از محدودیت مرتبه ادراکی مخاطبان و نامأنوس بودن حقایق و حیانی برای ایشان است که در محورهای دوم و سوم بحث یعنی تحلیل معناداری زبان دین در سطح گوینده و تحلیل معناداری این زبان در سطح مخاطب باید مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تأکید بر معناداری زبان دین بر مبنای این اصل که معناداری لازمه زبان است باعث می‌شود تا ابعاد جدیدی در معناداری زبان دین مورد توجه قرار گیرد. به تعبیر دیگر با مسلم دانستن معناداری زبان دین بر مبنای اصل مذکور می‌توان در مواجهه با ساحت‌هایی که معناداری آن برای مخاطب مورد تردید است مسائلی همچون گنجایش زبان در بیان حقایق و حیانی و امکان درک حقایق و حیانی را از سوی مخاطب مورد توجه قرار داد در حالی که در بررسی معناداری زبان دین بر مبنای سایر نظریاتی که در حوزه چیستی معنا مطرح شده است چنین ابعادی مد نظر نخواهد بود.

ب - امکان گنجایش حقایق و حیانی در قالب الفاظ و گزاره‌های فهم پذیر بشری

پیش از این گذشت که معنا حقیقتی است که گوینده کلام قصد انتقال آن را به مخاطب خویش از طریق الفاظ و عبارات دارد. بدیهی است که در مرتبه ارتباط زبانی انتقال معنا به مخاطب زمانی میسر خواهد بود که در زبان، الفاظ و عبارات مناسبی برای حکایت از معانی مورد نظر گوینده وجود داشته باشد. توجه به این مسئله در معناداری زبان از اهمیت بسزایی برخوردار است. در حوزه ارتباط زبانی و در خلال انتقال معانی چنانچه معادل‌های مناسبی از الفاظ و عبارات برای معانی مورد نظر گوینده وجود نداشته باشد، می‌توان گفت که گزاره‌های زبانی نسبت به معنای مورد نظر گوینده بی‌معنا هستند. این مسئله در برخی از مراتب زبانی مانند زبان دین و یا زبان فلسفه که در آن‌ها معانی فراتر از حس و تجربه بیان می‌گردد نمود بیشتری دارد.

توضیح این که فهم پذیر بودن حقایق و حیانی مستلزم بیان آن حقایق به زبانی آشنا و مأنوس برای مخاطبان آن است چنانکه احادیثی مانند «انا معاشر الأنبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم» (رک: ملاصدرا، ۱۳۸ / ۲) بطور ضمنی به این امر اشاره می‌کند. در حقیقت مبنای سخن گفتن خدا با بشر زبان عرف عقلا است که برگرفته از تجارب حسی و مشترک میان انسان‌هاست. شارع در انتقال معانی و حقایق و حیانی همان زبانی را به کار می‌گیرد که عموم انسان‌ها برای انتقال معانی و مقاصد مدنظر خویش در مرتبه زبان عرفی به کار می‌گیرند. اما در برابر این نظر این پرسش اساسی را می‌توان مطرح کرد که با توجه به این که اغلب حقایق و حیانی، حقایقی مربوط به امور فراتر از طبیعت است، آیا می‌توان چنین اموری را در قالب‌های زبانی که برگرفته از امور محدود و مقید است، بیان نمود؟ به تعبیر دیگر آیا الفاظ و عبارات برگرفته از تجارب حسی و مشترک میان انسان‌ها گنجایش بیان حقایقی را که مربوط به ساحت‌هایی فراتر از امور حسی و تجربی است دارد؟ در صورتی که گنجایش زبان در بیان برخی از مراتب فراتر از طبیعت مورد تردید واقع گردد معنادار بودن زبان دین را در ساحت‌های مذکور چگونه می‌توان تبیین نمود؟

به عنوان نمونه مرتبه ذات خدای متعال که از آن به هویت مطلقه، غیب مطلق و با ذات احدیت تعبیر می‌شود مرتبه وجود صرف است که مقید به هیچ قیدی نبوده و از هیچ اسم و صفتی برخوردار نیست. بدیهی است که قالب‌های مقید گزاره‌ای گنجایش حقیقت مطلق و معرای از هر گونه قیدی را ندارد. علاوه بر این مرتبه صفات خدای متعال همانند مرتبه ذات به نوعی بیان‌ناپذیر است. به نظر برخی شدت ظهور و علو مرتبه وجودی صفات و انحطاط و پستی الفاظ و عبارات، مانع از دلالت الفاظ بر کنه حقیقت صفات الهی است و در واقع الفاظ به نوعی برای دلالت بر صفات الهی از مرتبه زبان عرفی به عاریت گرفته شده‌اند. (رک: ملاصدرا، ۱ / ۱۴۵)

به تعبیر دیگر بر مبنای پذیرش عینیت صفات الهی با ذات حضرت حق، صفات خدای متعال همانند مرتبه ذات از همان شدت وجودی برخوردار می‌باشند و هیچ لفظ و یا عبارتی را نمی‌توان یافت که گنجایش بیان این مرتبه از شدت وجود را داشته باشد. سایر مراتب عالم هستی که مراتبی فراتر از عالم طبیعت هستند، گرچه به درجه بساطت و صرافت مرتبه وجود مطلق نیستند اما توصیف دقیق این عوالم به دلیل احاطه و شمول و گستردگی آن‌ها نسبت به عالم طبیعت امکان‌پذیر نیست. در برخی از روایات محدودیت هر مرتبه فروتر از عالم هستی به مرتبه فراتر از آن به نسبت حلقه انگشتی در بیابانی لایتناهی تشبیه شده است. (رک:

مجلسی، ۳۸۶/۲۵

بدینسان ملاحظه می‌گردد که الفاظ و عبارات در بیان برخی از مراتب هستی قاصر و ناتوان است و هر چند که در زبان دین از این مراتب سخن به میان آمده است اما به دلیل برخی از ویژگی‌های خاص این مراتب و عدم وجود الفاظ و عبارات دال بر آن در مرتبه زبان طبیعی، باید آن‌ها را جزء حوزه‌های بیان‌ناپذیر محسوب نمود.

با توجه به این امر که قالب‌های زبانی گنجایش تعبیر و توصیف و تعریف بخش قابل توجهی از مراتب متافیزیک را ندارد، معنادار بودن زبان دین را در ساحت‌های مذکور چگونه می‌توان تبیین نمود؟

به نظر می‌رسد که در پرتو نظریه گسترش دلالتی الفاظ امکان تبیین معناداری زبان دین در ساحت‌های مذکور فراهم گردد. بر مبنای نظریه مذکور دلالت الفاظ و عبارات منحصر در معانی موضوعه و رایج آن‌ها نبوده و به طور پیوسته این دلالت رو به گسترش است. در این دیدگاه دلالت الفاظ بر معانی از یک وضع ثابت برخوردار نبوده و به صورت یک فرآیند دائماً در حال تغییر و گسترش است.

نظریه گسترش دلالتی الفاظ این امکان را برای کاربر زبان فراهم می‌سازد که مراتب و ظهورات جدیدی از واقعیت را که پیش از این ناشناخته بوده با الفاظ و عباراتی که بر معانی معهود و شناخته شده دلالت می‌کنند در قالب معانی جدید آن‌ها توصیف و تعبیر کند. در واقع الفاظ و عبارات از این قابلیت برخوردار هستند که به طور پیوسته دلالت‌های جدیدی را در حوزه معانی و به تبع آن مصادیق پیدا کنند.

بر مبنای پذیرش این نظریه، این دیدگاه که الفاظ و عبارات از آن جهت که در مرتبه زبان عرفی برگرفته از مصادیق حسی و امور محدود بوده و بنابراین گنجایش بیان حقایق و حیاتی را ندارند تا حدودی مورد تردید واقع خواهد شد. شائبه بی‌معنا بودن گزاره‌های زبانی نسبت به معانی و حقایق و حیاتی ناشی از انحصار دلالت الفاظ و عبارات بر معانی معهود و شناخته شده حسی آن‌هاست. نظریه گسترش دلالتی الفاظ با پذیرش این اصل که دلالت الفاظ بر معانی به طور پیوسته در حال تغییر است دیدگاه فوق را مورد تردید قرار می‌دهد. در واقع بر مبنای پذیرش این نظریه ظرفیت الفاظ برای دلالت بر معانی جدید دائماً در حال گسترش بوده و تنگنای زبانی در دلالت بر برخی از مراتب هستی تا حدودی مرتفع خواهد شد.

در تکمیل این بحث ذکر دو نکته اساسی حائز اهمیت است. نخست این که این نظریه شائبه بی‌معنا بودن گزاره‌های و حیاتی را با توجه به تنگنای زبانی مرتفع می‌سازد اما این

مطلب که آیا مخاطب کلام قادر است تا به معنای مورد نظر گوینده که از طریق دلالت‌های جدید زبانی بیان می‌شود دست یابد یا خیر مطلب دیگری است که در محور سوم بحث از معناداری زبان مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نکته دیگر این که اندیشمندان دینی این نظریه را بر اساس مبانی متفاوتی تبیین کرده‌اند. به عنوان نمونه ملاصدرا گسترش معانی الفاظ را بر مبنای تجرید لفظ از عوارض و خصوصیات معانی حسی و دست یافتن به حقیقت معنا تبیین کرده است. علامه طباطبائی گسترش معانی الفاظ را ناشی از گسترش در مصادیق دانسته و با در نظر گرفتن کارکرد مصادیق و ثابت ماندن آن در مصادیق جدید به توضیح این مسئله پرداخته است. به نظر ایزوتسو معانی کلمات به واسطه قرار گرفتن در یک نظام فکری جدید و یا به تعبیر دیگر در یک حوزه جهان‌بینی خاص تغییر می‌کند. بر مبنای این دیدگاه الفاظ از یک معنای اساسی و یک معنای نسبی برخوردار هستند. معنای اساسی در واقع معنایی است که یک لفظ خارج از هر زمینه معنایی از آن برخوردار است و پیوسته ثابت است اما معنای نسبی در نتیجه قرار گرفتن یک لفظ در زمینه معنایی خاصی برای لفظ حاصل می‌شود و این معنا پیوسته در حال تغییر است. (رک: ایزوتسو، صص ۱۴-۱۵)

بر این اساس با توجه به نظریه گسترش دلالتی الفاظ و عدم انحصار دلالت الفاظ بر معانی معهود حسی و تجربی می‌توان گزاره‌های وحیانی را در حوزه بیان و توصیف ماوراء طبیعت گزاره‌هایی معنادار محسوب کرد.

ج - امکان درک معانی لطیف و وحیانی از سوی مخاطبان

محور سوم بحث معناداری زبان دین، تحلیل و بررسی معناداری گزاره‌های وحیانی در سطح مخاطب است. نمانطور که گذشت معنا حقیقتی است که گوینده زبان قصد انتقال آن را به مخاطب دارد. بدیهی است که علاوه بر گنجایش زبان در انتقال معنا، همسان بودن مرتبه ادراکی گوینده و مخاطب نیز از اهمیت بسزایی برخوردار است. اگر گوینده و مخاطب هر دو در یک سطح از ادراک باشند، گوینده در انتقال معنا و مخاطب در فهم آن دچار تکلف و سختی نمی‌شوند و معنا تا حدودی به طور کامل منتقل می‌شود. اما هرچه سطح معنا بالاتر از سطح فهم و درک مخاطب باشد قطعاً این انتقال دشوارتر بوده و مخاطب همه آن‌چه را که مدنظر گوینده است درک نخواهد کرد. عدم همسانی مرتبه ادراکی گوینده و مخاطب باعث می‌شود تا مخاطب سطح پایین‌تری از معنا را درک کند. اما نکته مهم‌تری که در بحث معناداری زبان در سطح مخاطب باید بدان توجه کرد، امکان درک معانی گوناگون و متعدد بر اساس

سطوح مختلف ادراکی مخاطبان است. در حقیقت معنایی که گوینده در صدد انتقال آن از طریق الفاظ و عبارات زبانی است، معنایی واحد است اما وجود سطوح مختلف فهم در مخاطبان باعث می‌شود تا معانی متنوعی از کلام گوینده برداشت شود. معانی متعدد و متنوعی که حاصل فهم‌های مختلف است همانند تصاویر گوناگونی است که از زوایای مختلف یک شیء واحد به تصویر کشیده شده است. بر این اساس می‌توان دو پرسش اساسی را در حوزه زبان دین مطرح کرد.

۱- با توجه به آنچه بیان شد آیا مخاطب می‌تواند حقایق و معانی و حیانی را که در قالب‌های زبانی بیان شده است به طور کامل درک کند؟

۲- آیا امکان فهم‌های متعدد و متنوع از زبان دین وجود دارد؟

با توجه به تحلیل‌های یادشده پاسخ به این دو پرسش تا حدی واضح است. برخی از مراتب معارف الهی به گونه‌ای است که ویژه مرتبه وجودی انسان کامل است و از چنان راز و رمز و پیچیدگی برخوردار است که در قالب‌های مفهومی و زبانی نمی‌گنجد تا برای دیگران بیان شود و یا دیگران آن را فهم کنند. در واقع بیان‌ناپذیری این معارف، فهم‌ناپذیری آن‌ها را نیز به دنبال دارد. به عنوان نمونه در بحث پیش اشاره شد که حقیقت مطلق و معرایی از هر گونه قیدی که همان مرتبه ذات احدی خدای متعال و فراتر از هرگونه کشف و شهود است در قالب‌های محدود زبانی و گزاره‌ای نمی‌گنجد (رک: حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵). مراتب دیگری از معارف الهی نیز به گونه‌ای است که در عین حال که در قالب‌های زبانی فهم پذیر بشری بیان شده‌اند اما ناآشنا بودن مخاطب با مراتب مذکور مانع بزرگی برای فهم صحیح معانی حقیقی گزاره‌های و حیانی از سوی مخاطب است.

اما در پاسخ به پرسش دوم در خصوص امکان فهم‌های متعدد و متنوع در زبان دین باید گفت که نه تنها امکان فهم معانی متعدد و متنوع از گزاره‌های زبان دین وجود دارد بلکه این مسئله در زبان دین نسبت به سایر حوزه‌های زبانی از اهمیت بیشتری برخوردار است. به تعبیر دیگر در عین حال که به دلیل عدم همسانی مرتبه ادراکی گوینده و مخاطب، امکان انتقال همه معنا در زبان دین وجود ندارد، اما دریافت مراتب و سطوحی از معنا با توجه به سطوح ادراکی مخاطبان نه تنها امکان‌پذیر بوده بلکه رواست. روایی فهم‌های متعدد در حوزه زبان دین را می‌توان بر اساس برخی از مقدمات و مبانی تبیین کرد. نخست این که دین مخاطب عام دارد. هدفمندی بعثت انبیاء، نزول دین و انزال کتب آسمانی هر کدام به نوعی مؤید این ادعاست. علاوه بر این برخی از شواهد درون دینی نیز بر فهم همگانی از زبان دین تأکید دارد. در قرآن

کریم برخی از آیات وجود دارد که از آن همگانی بودن فهم قرآن قابل استنباط است. به عنوان نمونه آن‌جا که خدای متعال با عبارت ﴿یا ایها الناس﴾ و ﴿یا ایها الذین امنوا﴾ انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد و یا همگان را به تدبیر در قرآن فرا می‌خواند شاهدی بر این امر است. همچنین بنا به نظر برخی از اندیشمندان، آیاتی که قرآن را به صفاتی همچون «نور»، «کتاب مبین» و «برهان» متصف می‌نماید کنایه از این مطلب دارد که گرچه نور درجات مختلفی دارد و مشاهده مراتب شدید آن برای برخی امکان‌پذیر نیست، مراتب ضعیف‌تر آن به تناسب و فراخور حال افراد قابل رؤیت است (ر.ک: جوادی آملی، ۸۱). بنابراین مخاطب دین همه انسان‌ها هستند و از آن‌جایی که سطوح مختلفی از فهم و ادراک در میان افراد انسان وجود دارد، وجود معانی متعدد در حوزه زبان دین امری غیر قابل انکار است.

مراتب معنایی گزاره‌های زبان دین را می‌توان در دو ساحت معانی طولی و عرضی تبیین کرد. به بیانی دیگر الفاظ و عبارات زبان دین هم از معانی طولی و هم از معانی عرضی برخوردار هستند. از آن‌جا که حقایق و حیاتی فراتر از مرتبه ادراکی عموم انسان‌هاست، این حقایق به جهت نزدیک شدن به افق فکری مخاطبان در مراتب متعددی نازل گردیده و به دنبال هر مرتبه از نزول معنا، تحقق یک مرتبه از معانی طولی زبان دین قابل تصور است. تعدد معانی الفاظ و گزاره‌های زبان دین تنها منحصر به معانی طولی نیست، بلکه حقایق و حیاتی پس از نزول به آخرین مرحله تنزل که جهان طبیعت است و قرار گرفتن در قالب‌های زبانی و گزاره‌ای، قابلیت برخوردار از معانی عرضی را نیز پیدا می‌کنند. به تعبیر دیگر می‌توان کثرت حقایق و معانی و حیاتی را در دو ساحت طولی و عرضی، مشابه با تبیین دانست که فیلسوفان در کیفیت پیدایش کثرت از وحدت مطرح کرده‌اند. بر اساس مبانی فلسفی، کثرت وجود در دو مرتبه تحقق می‌یابد. نخست در سلسله طولی مراتب وجود که شامل عقول طولی است و پس از آن زمانی که وجود به آخرین مرحله از مراحل نزول رسیده، کثرت عرضی در آن رخ می‌دهد. حقایق و حیاتی نیز پس از پایان سیر نزولی و ظهور در قالب‌های زبانی و گزاره‌ای قابلیت کثرت عرضی را پیدا می‌کنند. ظهور کثرت عرضی در معانی و حیاتی می‌تواند معلول عوامل متعددی مانند پیش‌فرض‌های مختلف فکری مخاطبان، قراردادهای و تنگناهای زبانی و نیز فرآیندی بودن زبان طبیعی و گسترش دلالت‌های زبانی باشد.

مروری بر نتایج بحث

حاصل بحث‌های گذشته در خصوص معناداری زبان دین را در چند نکته اساسی می‌توان

مطرح کرد:

- ۱- نخست این که بی معنا بودن الفاظ و گزاره‌ها در یک حوزه زبانی به طور کامل غیرقابل پذیرش است و زبان دین نیز همانند سایر مراتب زبانی، زبانی معنادار است که به واسطه آن حقایق و معارف لطیف و حیانی به مرتبه فهم و ادراک بشری تنزل می‌یابد.
- ۲- معنادار بودن گزاره‌های زبان دین با عدم گنجایش ساختار مقید زبانی نسبت به حقیقت مطلق و مراتب ماوراء طبیعت سازگار است و این سازگاری در پرتو نظریه «گسترش دلالتی الفاظ» تبیین پذیر است.
- ۳- عدم همسانی مرتبه ادراکی گوینده و مخاطب باعث می‌شود تا بخشی از معنا بر مخاطب پوشیده و پنهان گردد اما با وجود این از آن‌جا که دین از مخاطب عام برخوردار است امکان درک معانی گوناگون و متعدد بر اساس سطوح مختلف ادراکی مخاطبان وجود دارد.
- ۴- گزاره‌های و حیانی علاوه بر معانی طولی از معانی عرضی نیز برخوردار هستند.

منابع

- ادیب سلطانی، میر شمس‌الدین؛ رساله وین، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹.
- استیس، والتر ترنس؛ زمان و سرمدیت: جستاری در فلسفه دین، ترجمه احمد رضا جلیلی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
- ایزوتسو، توشیهیکو؛ خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم، ۱۳۸۱.
- آلستون، ویلیام؛ فلسفه زبان، ترجمه احمد ایران‌منش و احمد رضا جلیلی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
- آیر، ا. ج؛ زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی دانشگاه صنعتی، بی‌تا.
- باربور، ایان؛ علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- پالمر، فرانک؛ نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کورش صفوی، چاپ اول، ۱۳۶۶.
- پوپر، کارل ریموند؛ شناخت عینی برداشتی تکاملی، ترجمه احمد آرام، اندیشه‌های عصر نو، ۱۳۷۴.
- جوادی آملی، عبدالله؛ دین‌شناسی، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
- چالمرز، آلن. اف؛ چیستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ *مجله الهیات و حقوق*، «معرفی و نقد پوزیتویسم منطقی»، شماره ۷ و ۸، ۱۳۸۲؛ صص: ۱۲۷-۱۴۷.

_____؛ *کیهان فرهنگی*، «مراتب معارف الهی»، شماره ۲۰۶، آذر ۱۳۸۲؛ صص: ۴۳-۴۹.
خرمشاهی، بهاء‌الدین، نظری اجمالی و انتقادی به پوزیتویسم منطقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *تفسیرالقرآن‌الکریم*، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
_____؛ *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۶.

صفوی، کوروش؛ *درآمدی بر معناشناسی*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
طباطبائی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

فرو، تالیا؛ *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.

فعالی، محمدتقی؛ *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، چاپ اول، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۷.

فولکیه، پل؛ *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ *بحارالانوار: الجامعه‌الدرر اخبار الاثمه الاطهار*، تهران، اسلامیه.

نائس، آرن، کارناب؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۲.
وین، مارک؛ *مجله هفت آسمان*، «زبان دینی»، ترجمه علی موحدیان عطار، شماره ۲۸، ۱۳۸۴؛ صص: ۱۰۷-۱۳۶.

هیگ، جان؛ *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، الهدی، ۱۳۸۱.

Carnap, R. Logical, (1932) "Foundation of Probability" (London: Routledge and Kegan Paul,

Corombie, I.M, (1971) "The Possibility of Theological Statement", in The Philosophy of religion, Oxford, university Press,

Flew, Antony and others, (1971) "Theological Falsification", in The Philosophy of religion, Oxford, university Press,

Braith wait, R.M, (1971) "*An Empiricist's View of the Nature of Religion Belief*", in *The Philosophy of religion*, Oxford, university Press

Peterson, Michel and Others, (1991) "*Reason and Religious Belief*", New York, Oxford University Press,

Philips. Dewi Zephania , (1981) "*The Concept of Prayer*", Oxford, Basil Blackwell,

Philips. D.Z, (1970) "*Death and Immorality*", New York, st. Martin's Press,

Randall. J.H. (1958) "*The Role of Knowledge in Western Religion*", Boston, Beacon Press,

Simon, Walter Michael, (1963) "*European Positivism in the Nineteen Century*", Ithaca, Cornell University Press,

Archive of SID