

۱. مقدمه

نقد اصلی وارد بر تفکر نوویتگنشتاینی در حوزه دین نامعقولیت این دیدگاه است. مدل‌هایی که از دل این تفکر برآمده‌اند به ناواقع‌گرایی نیز متهم شده‌اند. ولی معمولاً فرض منتقدان بر نامعقولیت چنین دیدگاه‌هایی است. با قدری مسامحه در تأثیر آراء ویتگنشتاین بر چنین مدل‌هایی، می‌توان گفت که دو مدل مورد بررسی در این مقاله نیز به شدت از دید منتقدان بر نامعقولیت و بعضاً از ناواقع‌گرایی رنج می‌برند.

بنابراین در ابتدا لازم است تا مدل فرهنگی-زبانی لیندبک^۱ را در حوزه دین به طور مختصر شرح دهیم. سپس با نقدی کوتاه بر مدل لیندبک، آراء فیلیپس^۲ را، ضمن تشریح، از منظر منتقدان ارزیابی خواهیم کرد و در پایان به این نتیجه خواهیم رسید که ظاهراً مدل لیندبک توانسته در برابر منتقدان قوی‌تر عمل کند.

۲. نظریه زبانی-فرهنگی لیندبک

کتاب ماهیت آموزه لیندبک مدل الهیات پسالیبرال را تنظیم و ارائه کرد. لیندبک نمی‌خواهد با تجربه دنیای ما آغاز کند. هدف او این است که چگونگی عملکرد زبان را نشان دهد که اظهارات حقیقی در باب موضوعات واقعی است. نکته مرکزی این بحث رابطه بین تجربه و زبان است (Placher 1987, 37).

به زعم لیندبک، از میان سه رویکردی که در ادیان وجود دارد، تفوق و برتری رویکرد فرهنگی-زبانی بر رویکردهای گزاره‌ای-شناختی و تجربی-بیانی محسوس و ملموس است. رویکرد گزاره‌ای-شناختی در ادیان می‌گوید آموزه‌های کلیسایی، به مثابه ادعاهای صادق گزاره‌ای، به طور عینی به واقعیت اشاره دارد؛ رویکرد تجربی-بیانی مدرن بیان می‌کند که آموزه‌ها بیان‌هایی غیراستدلالی از تجارب درونی یا گرایش‌هایی وجودی هستند (Wainwright 1988, 121).

مدل لیبرال، یا بهتر بگوییم، مدل تجربی-بیانی، این گونه می‌اندیشد که دین با تجربه‌های پیش‌زبانی شروع می‌شود که ما برای بیان آن به دنبال زبان می‌گردیم. لیندبک معتقد است این نوع جای‌گذاری پدیده اصلی و مبنایی دین بسیاری از مطالب را به عقب

برمی‌گرداند. او معتقد است که زبان احتمال تجربه دینی را به وجود می‌آورد و همچنین در هر تجربه انسانی ابداع و تکوین زبان‌شناسانه کلام در ابتدای مطلب می‌آید. در مدل فرهنگی-زبانی، لیندبک به دنبال تحلیل آموزه‌ها است - بیش از آنچه یک انسان‌شناس می‌تواند. آموزه‌ها و اصول مربوطه، گرامر سیستم زبان‌شناسی را تعریف می‌کنند، به طوری که بحث دینی و تجربه را ممکن سازد (Placher 1987, 37).

از این رو، ادیان مختلف بیان متفاوتی از تجربه مشابه را نشان نمی‌دهند. همچنان که بیان می‌شود، ادیان مشابه زبان‌ها و فرهنگ‌ها هستند، پس نمی‌توانند با ابزار ترجمه مثل زبان چینی یا فرانسوی تدریس شوند. به عبارت دیگر، ادیان بیان‌های متفاوت یک تجربه یکسان نیستند. قواعد دین، مثل قواعد زبان، نمی‌توانند به وسیله تحلیل تجربه، توضیح و تفسیر یا آموخته شوند، بلکه تنها می‌توانند به وسیله تمرین (عمل) یاد گرفته شوند (Lindbeck 1984, 129).

لذا ادیان می‌توانند خودشان را کاملاً متفاوت در نظر بگیرند، در عین حال که توافق‌ها و تفاوت‌های یکدیگر را کشف می‌کنند، بدون آن که درگیر مباحث انزجارآمیز از یکدیگر شوند، که معمولاً این مجادلات مبتنی بر یک هسته تجربی متعارف و یکسان هستند.

لذا برای الهیات پسالیرال، تفسیر متون دینی، درون‌متنی می‌شود. ذکر این نکته خالی از لطف نیست که تحلیل لیندبک درباره جوامع دینی با تفسیر متون انجیلی هانس فرای^۳ به عنوان طلعه‌دار مکتب بیبل در الهیات روایی گره می‌خورد. انجیل یک جهان‌شناسانه را به وجود می‌آورد و یک فرد آن را نه با دنبال کردن مرجع آن نسبت به تجربه دینی و با وقایع تاریخی، بلکه با مشاهده قوانین زبانی‌ای که تنظیم می‌کند و با مثال نشان می‌دهد، می‌فهمد و درک می‌کند (Placher 1987, 38).

تحلیل فیلسوفانه لیندبک این بیان را به وجود آورد که تنها یک بافت و متن زبان‌شناسانه که با روایات انجیلی به وجود آمده برای ارائه یک جهان دینی کافی است:

برای کسانی که در آنها فرورفته‌اند، هیچ دنیایی واقعی‌تر از مواردی که به وجود آورده‌اند نیست. جهانی که مطابق متون کتاب مقدس است، بدین سان قادر است که جهان و کائنات را فراگیرد. چنین دنیایی چهارچوب تفسیری و شرحی در داخل عرضه می‌دارد. به طوری که معتقدان به دنبال زندگی و فهمیدن واقعیت هستند. (Lindbeck 1984, 117)

به طور خلاصه، الهیات پسالیرال، در الهیات روایی، بر جهان انجیلی و زبان‌شناسی فرهنگی متمرکز است.

دیدگاه فرهنگی-زبانی او دین را در چهارچوب تفسیری جامعی نشان می‌دهد که در آن انواع خاصی از تجربه پرورش می‌یابد و انواع خاصی از صدق‌ها صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب، دین در درجه اول، نه مجموعه‌ای از عقاید گزاره‌ای درباره واقعیت است و نه بیان نمادین احساسات درونی، بلکه نوعی چهارچوب یا رسانه فرهنگی یا زبان‌شناختی است که هر دو تمامیت زندگی و اندیشه را شکل می‌دهد (Lindbeck 1984, 33).

لیندبک در توضیح می‌گوید: دین، مانند فرهنگ یا زبان، پدیده‌ای اشتراکی است که به جای این که در ابتدا تجلی ذهنیت‌های افراد باشد، ذهنیت‌های آنها را شکل می‌دهد. دین متشکل از دایره لغاتی از نمادهای استدلالی و غیراستدلالی به همراه منطق یا دستور زبانی تمایزبخش است که آن دایره لغات را می‌توان برحسب این منطق یا دستور زبان گسترش داد. نکته آخر این که درست همچنان که زبان - یا عبارت ویتگنشتاینی «بازی زبانی» - با نحوه‌ای از زندگی رابطه‌ای دوطرفه دارد، و درست همچنان که فرهنگ، هر دو بُعد شناختی و رفتاری را داراست، سنت دینی نیز چنین است. عقاید، سنگ‌های کیهانی یا اساطیر و رهنمودهای اخلاق دینی مجموعاً به آیین‌هایی مرتبط است که اجرا می‌شود، عواطفی که برمی‌انگیزد، اعمالی که توصیه می‌کند، اشکال نهادی‌ای که توسعه می‌دهد (Lindbeck 1984, 33).

بنابراین آنچه در چهارچوب تفسیری مسیحیت ثابت است، نه محتوای مفهومی و نه محتوای تجربی آن (که تغییر آن در گذر زمان اجتناب‌ناپذیر است)، بلکه ذره‌بین فراهم آمده به دست همان داستان مسیحی است که بافت‌های فرهنگی نو را جذب کرده و آنها را مطابق قوانین اعتقادی پایدار همسو می‌کند (Stell 1993, 680).

زبان و داستان در دیدگاه پسالیرال لیندبک در اولویت هستند و دنیا و تجربه در پس آنها قرار می‌گیرد. تنها به واسطه گفتن کلمه دنیا است که دنیا را به نام دنیا می‌شناسیم. تجربه درون زبان حاصل می‌شود. هر آنچه داریم در قالب کلمات ظاهر می‌شود. داستان کهن کلیسا توسط روایتگری چون لیندبک نقل می‌شود. چون او به زبان فراگیر معتقد است. او بر این باور است که گفتارهای ساخته دست جوامع به درک ما از دنیا شکل می‌دهند. ما خود را

در این گفتارها می‌یابیم و در ساخت آن مشارکت می‌ورزیم. یکی از نقدهای نظریه لیندبک را مارک کُرَنر^۴ ارائه کرده است. او لیندبک را به باطل اعلام کردن نوعی نقد از دین مسیحیت متهم می‌کند که عدم کفایت ادعاهای صدق آن را مشهود می‌سازد (Corner 1986, 112). این گونه به نظر می‌رسد که کُرَنر معتقد است دین باید در مقابل دنیای مدرن عقلانی باشد، دین همواره باید در معرض سنجش عقلانی قرار بگیرد.

نزد او رویکرد فرهنگی-زبان‌شناختی لیندبک نسبت به دین که بر این نکته تأکید دارد که این متن است که دنیا را تعبیر می‌کند نه دنیا متن را، به میزان زیادی محافظه‌کارانه و یا حتی تمامیت‌خواهانه است (Corner 1986, 112). کُرَنر معتقد است که کتاب لیندبک، با مفهوم عدم تطابق واقعیت و تفسیر آن درون جامعه دینی، همه درها را برای نقد دین می‌بندد، زیرا شناخت جامعه از خود فارغ از هر چیزی است که خارج از آن رخ می‌دهد (Corner 1986, 113).

دغدغه کُرَنر این است که لیندبک روحیه پیامبرانه^۵ را از دین سلب کرده، تلقین فکری را ترویج داده، کلیسا را درون پوشش تاریخی ارتدوکس که تا ابد در مرجعیت سنت فرورفته محبوس می‌کند (Corner 1986, 113).

۳. نظریه نوویتگنشتاینی فیلیپس

اکنون بررسی فردی دیگر مانند لیندبک که مورد اتهام نامعقولیت بوده می‌تواند کمک شایانی به فهم چنین نقدهایی بکند. در اینجا با ارائه مختصری از آراء فیلیپس و نقدهای وارد بر آن نشان خواهیم داد که پاسخ لیندبک به نظر عمق بیشتری نسبت به پاسخ‌های فیلیپس دارد. و شاید لیندبک بتواند از اتهام ناواقع‌گرایی توأم با نامعقولیت مد نظر منتقدان رهایی یابد. دی. زد. فیلیپس در مقاله «باور دینی و بازی‌های زبانی»^۶ در سال ۱۹۷۰ می‌گوید باورهای دینی را می‌توان همان بازی‌های زبانی ویتگنشتاین نامید (Phillips 1970, 78). او خود باور دارد که این مسئله به این ظن منجر می‌شود که باورهای دینی در معرض هیچ‌گونه نقدی قرار ندارند (Loughlin 1996, 93). دلیل این ظن نیز به عقیده او این است که ملاک‌هایی که ما برای معنادار بودن و یا نبودن در نظر داریم درون متن دین واقع‌اند (درون

متن‌گرایی). اما عقل‌گرایان بر این باورند که ملاک‌های معنادار بودن یا عقلانیت باید هم درون و هم خارج از دین صدق کنند.

آنچه ما به وسیله آن ارزش گزاره‌ای را می‌سنجیم باید در تمامی بافت‌ها قابل اعمال باشد. فیلیپس این فرض را این گونه زیر سؤال می‌برد: «نه این که عقلانیت هم درون و هم خارج از دین اعمال می‌شود، بلکه همان معیاری از عقلانیت که درون دین اعمال می‌شود هر جای دیگر نیز صدق می‌کند. این که آنچه عقلانی محسوب می‌شود، در تمامی زمینه‌ها یکی است.» فیلیپس برای رسیدن به این نتیجه که ممکن است معیارهای عقلانیت درون دین متفاوت باشند، منطقی خاص را در نظر می‌گیرد که در گفتار الهیاتی صدق می‌کند. به عبارت دیگر، فیلیپس دیدگاه دینی را به عنوان یک بازی زبانی خاص در مورد دو موضوع معین به کار می‌برد: دعا و نیایش، و بقای نفس.

در مورد نیایش، وقتی از خدا سخن می‌گوییم، عملاً با چیزهای دیگری که در مورد آنها بحث می‌کنیم متفاوت است. همان گونه که او خود می‌گوید واقعیت خدا منحصر به فرد نیست، او موجودی میان دیگر موجودات نیست. کلمه خدا اسمی نیست که به شیئی اطلاق شود. بنابراین واقعیت خدا را نمی‌توان به وسیله همان مقیاسی که بر چیزهایی غیر از خدا نیز اعمال می‌شود سنجید (Phillips 1970, 85).

توجه به این موضوع حائز اهمیت است که فیلیپس واقعیت خدا را منکر نمی‌شود؛ تنها این مسئله را که واقعیت خدا و واقعیت چیزها یکی هستند انکار می‌کند. این دو گزاره که خدا چیز نیست و خدا هیچ است، با یکدیگر متفاوت اند (Phillips 1988a, 203-5).

همین تفاوت میان چیز/شیء نبودن و هیچ چیز بودن است که به بروز منطقی خاص از الهیات منجر می‌شود. این که ملاک‌های یکسانی اعمال نمی‌شوند، از این حقیقت نشئت می‌گیرد که پرسش یکسان از خدا و اشیاء امری غیرمنطقی است. برای مثال، پرسش از زمان آغاز و پایان وجود خدا کاملاً بی‌معناست.

دلیل بی‌منطق بودن این نکته ندانستن پاسخ آن نیست، بلکه پرسیدن چنین سؤال‌هایی با واقعیتی به نام خدا نامتناسب است. این پرسش‌ها از این لحاظ نادرست^۷ هستند که خدا را شیء تصور می‌کنند که گویی هستی و خواصش را همانند شیء مفروض^۸ در دنیا از لحاظ مادی می‌توانیم بررسی کنیم. به زعم او، این امر کاملاً غیرمنطقی است (Phillips)

(1988a, 203).

عقل‌گرایان بر این باورند که بدون شاهد و دلیل خوب نباید باور داشته باشیم. ولی سؤال اینجاست که چه شواهدی برای رسیدن به باور خدا لازم است؟ آیا این شواهد با شواهدی که برای باور به وجود هوایی طوفانی لازم است، یکسان‌اند؟ آیا باید به باور به خدا، به حالتی خاص از آب‌وهوا، بر اساس تجربیاتی حسی رسید؟

فیلیپس معتقد است ما نه از طریق نگریستن در امور دنیا که با آموختن داستان‌های خاص به باور به خدا می‌رسیم و چنین باوری به خدا همانند باور به چنین داستان‌هایی است. همان طور که او می‌گوید وقتی از کسی می‌پرسیم که آیا این عقاید را صادق می‌دانی؟ این گونه نیست که از او بخواهیم شواهدی بر اثبات آنها اقامه کند، بلکه می‌خواهیم از او بپرسیم آیا می‌توانی بر طبق آنها زندگی کنی؟ آیا می‌توانی آنها را هضم کنی؟ آیا آنها را غذای روحی مناسبی برای خود می‌دانی؟ اگر پاسخ او مثبت بود، بی‌گمان این عقاید پیامدهایی واقعی برای او خواهند داشت (Phillips 1970, 71).

به عبارت دیگر، فیلیپس با آموختن چنین داستان‌هایی به دنبال این است که نشان دهد برای مثال در دعا برای نجات جان یک کودک فکر نکنیم این دعا تلاشی است برای واداشتن خدا برای عمل به نفع کودک، بلکه معنای دینی ژرف دعا این است که آدمی را یاری می‌دهد تا عزم خویش را برای مهر و محبت پیشه کردن، برای مقاومت در برابر یأس و ناخشنودی جزم کند (Phillips 1981, 120). با توجه به همین مطلب، دعا برای استمداد از خداوند مبتنی بر خرافه نیست. در عوض ممکن است چنین دعایی بیانگر عزم جزم انسانی باشد که در عین وقوف کامل به آسیب‌پذیری خواهان حیاتی باعظمت است.

فیلیپس جهانی بودن معیارهای عقلانیت، فهم‌پذیری و معناداری را غیرعقلانی نمی‌داند. اگر درک این موضوع امکان‌پذیر نباشد، ماهیت باور دینی غیرقابل درک نخواهد بود. عقل‌گرایانی که شواهد یکسانی برای خدا و نوع آب‌وهوا قائل‌اند، بر این عقیده‌اند که باور به خدا مانند باور به وجود چیزی مانند آب‌وهوایی خاص است. این هنگام است که فیلیپس با هر گونه تمایل به کلیت مخالفت می‌کند - یعنی پافشاری بر این که شاکله هر حرکت قابل درکی در یک متن باید در تمامی متون یکی باشد (Phillips 1970, 87). کلمات در متون مختلف به صورت متفاوت به کار گرفته می‌شوند و در هر زمینه‌ای

معیارهای متفاوتی از معناداری اعمال می‌شود.

چه معیارهایی درون دین اعمال می‌شوند؟ به باور فیلیپس، این معیارها تنها باورهای اساسی هر دین هستند: آموزه‌های هنجاری و مرجع‌گونه. باورها یا آموزه‌های اساسی، بازی‌های زبانی دینی، که تشکیل دهنده دین هستند، چهارچوبی را ارائه می‌دهند که در قالب آن سؤالات صحیح و غلط، مناسب و نامناسب مطرح و پاسخ داده می‌شوند، اما خود مورد سنجش قرار نمی‌گیرند.

و همین‌جاست که عقل‌گرایان این ادعا را مطرح می‌کنند که انتقاد را راهی بر دین نیست. آیا فیلیپس چیزی جز این حقیقت را بیان می‌کند که معتقدان دینی می‌توانند هر آنچه تمایل دارند بیان کنند؟ (Phillips 1970, 92).

در پاسخ به این پرسش، فیلیپس این نکته را گوشزد می‌کند که باور دینی از دیگر باورها جدا نیست، آنها با دیگر بازی‌های زبانی در رقابت‌اند، که اگر این‌گونه نبود، دین چنین برای انسان‌ها اهمیت نداشت. ما مجبوریم که در کنار بازی دینی در بازی‌های زبانی دیگر نیز زندگی کنیم. برای مثال، اگر انسان نمی‌فهمید که صحبت کردن از دنیا به چه معناست، نمی‌توانست این ادعای دینی را نیز درک کند که ملکوت خدا خارج از این دنیاست. در واقع معنای ملکوت خدا تا حدی از طریق تضاد با دانش دنیوی ما شکل می‌گیرد. بنابراین باید روابطی معتبر میان آنچه در گفتمان دینی و دیگر زمینه‌ها بیان می‌کنیم وجود داشته باشد. به بیانی قاطعانه‌تر، باورهای دینی نباید دانسته‌های ما را نادیده بپندارند یا تغییر دهند (Phillips 1970, 98). باورهای ما، دینی یا غیردینی، از طریق آنچه آنها را محاط کرده پابرجا می‌مانند (Phillips 1988a, 112).

چنین است که انسان همواره به دنبال ثبات میان باورهای خویش است. به هنگام تنش میان باورهای دنیوی و مقدس باید باورهای مقدس را اولی دانست، زیرا این احتمال به درستی متصور است که آنچه می‌پنداریم که می‌دانیم اشتباه باشد. به هر حال، همان‌گونه که حقایق دنیوی ممکن است باورهای دینی را به چالش بکشند، بسیاری از باورهای دینی نیز می‌توانند دانش دنیوی را با چالش روبه‌رو سازند (Loughlin 1996, 96).

مرگ به مثابه پایان ظاهری بر همه چیز با این ادعا که انسان پس از مرگ به مثابه ذهنی خارج از کالبد به زیستن ادامه می‌دهد تناقض دارد. اما این ادعا که مرگ نه نابودی در

ظلمات که فناء فی الله به مثابه نوری ابدی است، با این باور و ترس که مرگ پایان ماجراست در یک جا جمع نمی‌شود (Loughlin 1996, 96).

در واقع انتقاد بنیادینی که بر نظریه نوویتگنشتاینی زبان دینی وارد شده این است که این نظریه گزارشی از کاربرد متداول یا معمول زبانی دینی نیست، بلکه عمدتاً پیشنهادی برای تفسیری جدید و ریشه‌ای از احکام و اقوال دینی است. در این تفسیر جدید، تعبیر و اصطلاحات دینی به گونه‌ای منظم و گام به گام از فحوا و معانی کیهانی که پیوسته از آنها برخوردار بوده‌اند محروم می‌شوند. نه تنها جاودانگی انسان به عنوان کیفیتی از حیات اخلاقی کنونی از نو تفسیر می‌شود، بلکه مهم‌تر از آن دیگر خداوند به عنوان واقعیتهایی که مستقل از اعتقاد یا بی‌اعتقادی انسان وجود دارد تصور نمی‌شود. بنابراین مهم‌ترین نقد بر چنین دیدگاهی، از حیث نامعقول بودنش، این است که این نظریه بیان می‌کند اگر انسان تصویری از خدا داشته باشد و در زبان توحیدی شرکت جوید موحد است، حتی اگر خدایی وجود نداشته باشد (هیگ ۱۳۸۱، ۱۱۸-۱۱۷).

۴. مقایسه دو مدل

عبارات متنی و درون‌متنی برای هر کسی که درباره نظریه دینی و زبانی-فرهنگی جورج لیندبک مطلبی بداند آشناست. در ابتدای کتاب ماهیت آموزه، لیندبک به خوانندگان قول می‌دهد که این کتاب پیش‌درآمدی از تحقیقی وسیع در مورد توافرها و اختلاف نظریه‌های مسیحیان در باب عقاید خواهد بود. لیندبک ما را از طرح پسالیرالش آگاه می‌سازد که بر روی موضوعات عام و دینی درون مسیحیت تمرکز دارد. به عبارت دیگر، آنچه برای لیندبک حائز اهمیت است این موضوع است که باورهای دنیای مسیحی درون داستان‌هایی شکل می‌گیرد که در فرهنگ و جامعه جاری‌اند.

از منظر لیندبک الگوهای مسیحی از زندگی کاملاً به مثابه تفاسیر زندگی شده از کتاب مقدس درک و فهمیده می‌شوند. در تقریر لیندبک، نکته اساسی این است که متن کتاب مقدس یک هدیه بی‌اختیار خداوند است. لذا از آنانی که متون مقدس را به مثابه متن متحد روایی با محوریت مسیح می‌خوانند خواسته شده است که داستان مشیت الهی برای قوم خدا و جهان خدا را به گونه‌ای روایت کنند که قابل کشف و اجرا در زمان حال باشد (Lindbeck).

(1989, 203).

به شکلی مشابه، فیلیپس واقعیت خدا و شأن شناختی باورهای دینی را انکار و در عین حال بر شکست‌ناپذیری دیدگاه جهانی دینی صحنه می‌گذارد. همان طور که در توصیف مدل وی نیز شرح داده شد، ملاک‌های معناداری درون متن دین واقع‌اند. به عبارت دیگر، نزد فیلیپس قرار گرفتن در یک فرم زندگی و درک داستان‌های خاص، باور به خدا در ما را شکل می‌دهد.

در حقیقت، تفکر مشترک این دو متفکر، اعتقاد به این است که باور و اعمال دینی پاسخی است به کلامی گفته‌شده، نه استنباطی از آن. به عبارت دیگر، این باور و اعمال دینی واکنش به دستی است که از آستین بیرون آمده تا انسان را نجات دهد. هدیه‌ای ناب از سمت اوست که عملی باوقار می‌طلبد.

اما آنچه که در اینجا قابل ذکر است توجه لیندبک به هویت روایی اعمال‌شده بر وجود انسانی زیست‌شده در درون چنین دنیایی است. به طور مبسوط‌تر، در بخش بعدی به این مهم خواهیم پرداخت که چنین توجهی از سوی لیندبک اتفاقاً باعث قدرت پاسخ وی به نقدهای منتقدان مبتنی بر عقلانیت جهانی است.

این همان نکته‌ای است که لیندبک از همکار دانشگاهی خود هانس فرای می‌آموزد و بر آن صحنه می‌گذارد. روایت‌های کتاب مقدس داستانی می‌شوند که دنیای آینده را می‌سازند. لیندبک در عمل و در بسط نظریه خود از روایت به عنوان محملی مناسب برای گذر از استنتاج‌های نظری استفاده می‌کند و لذا گامی مهم در جهت نپذیرفتن معیار عقلانیت جهانی برمی‌دارد. عنایت او به دنیای پسامدرن کمک شایانی به درک وی از معیار عقلانیت جهانی می‌کند.

در مقابل، فیلیپس به گونه‌ای در عقلانیت برآمده از دل ساختارگرایی مبتنی بر دنیای مدرن رها شده و تلاشی برای درک دنیای پسامدرن نمی‌کند. شاید اگر وی نیم‌نگاهی به روایت‌ها و فراروایت‌های دنیای پسامدرن می‌کرد، می‌توانست از پذیرش عقلانیت جهانی همچون لیندبک سرباز زند. ایده فیلیپس در پاسخ به نقد بیرون از دنیای دینی و غافل شدن او از ظهور الهیات روایی در دنیای پسامدرن است. در ادامه این وجوه را بیشتر توضیح خواهیم داد.

۵. پاسخ قوی‌تر لیندبک

اتهاماتی که بر فیلیپس وارد است، این که او واقعیت خدا و شأن شناختی باورهای دینی را انکار و در عین حال بر شکست‌ناپذیری دیدگاه جهانی دینی صحنه می‌گذارد، اغلب گریبان متألهان روایی چون لیندبک را نیز می‌گیرد.

اما پاسخ لیندبک قدری متفاوت است. ابتدا با این استدلال که لیندبک میلی به معتبر نشان دادن دین در مدرنیته ندارد، چگونه می‌توان منطقی بودن دین را سنجید؟ لیندبک نه ایده عقلانیت جهانی، که احتمال قاعده‌مندسازی معیارها یا هنجارهای معقولیت آن را زیر سؤال می‌برد. دلیل این که او معتقد نیست که ما در دنیایی با معیارهای جهانی یکسان زندگی می‌کنیم احتمالاً این است که ما در میان کثرت‌گرایی هنجارها و استانداردهایی متناقض زندگی می‌کنیم (Lindbeck 1984, 130).

در عین حال، به این مسئله اذعان دارد که ما بر اساس هنجارهای تعیین‌شده قضاوت می‌کنیم و تصمیم می‌گیریم. اما این قضاوت‌ها و تصمیم‌گیری‌ها مختص به شرایط چهارچوب‌های خاص است، مانند شرایطی که در قالب سنت‌های دینی ایجاد شده‌اند. نکته دیگر این که انسان‌ها قادرند میان این شرایط و چهارچوب‌ها نیز قضاوت کنند و تصمیم بگیرند، اما از توضیح اساسی و تحلیلی چگونگی انجام آن عاجزند.

خرد هم برای دین و هم بر تصمیمات علمی محدودیت ایجاد می‌کند. حتی اگر این محدودیت‌ها چنان منعطف و بی‌قاعده باشند که نتوان آنها را چه در الهیات بنیادی یا فرضیه‌ای عام از علم توضیح داد. چنین است که لیندبک این گونه ابراز می‌دارد که عقلانیت یک دین عمدتاً تابعی از قدرت‌های هم‌راستای آن است، تعبیری روشن و قابل درک از شرایط متنوع و واقعیت‌های آن که پیروان آن دین با آنها مواجه می‌شوند (Lindbeck 1984, 131).

عقلانیت یک دین در گذر زمان وقتی که آن دین با حقایق و ایده‌های جدید درمی‌آمیزد سنجیده می‌شود و این سنجش تا افول آخرین جوامع از معتقدان، اگر الهیاتی بر جای مانده باشد تا آن زمان تا پایان تاریخ، ادامه می‌یابد (Lindbeck 1984, 131).

لذا کلیسا عقلانیت ایمان خود را از طریق موعظه و آداب و اعمال ترقی و توسعه خواهد داد. بیگانگان را فرامی‌خواند و به آنها زبان و روش زندگی خود را می‌آموزد تا از آنها

نوآموزانی برای تعالیم مسیحی تربیت کند. چون منطق به باور رسیدن شبیه یادگیری زبان است، جایی برای مباحثه ندارد، اما پس از فراگیری زبان ایمان راه برای مباحثه هموار می‌شود (Lindbeck 1984, 132).

متألهان روایی چون لیندبک معتقدند در نهایت فقط زبان موجود است. آنها بر این باورند که گفتارهای ساخته دست جوامع به درک ما از دنیا شکل می‌دهند. ما خود را در این گفتارها می‌بایم و در ساخت آن مشارکت می‌ورزیم. ما در زبان موجودیم و زبان در ما موجود است. رابطه‌ای دوجانبه میان روایت و راوی وجود دارد. من داستان زندگی خود را نقل می‌کنم و این داستان است که من را به مثابه راوی داستان خلق می‌کند. من همان داستانی را که شنیده‌ام بازگو می‌کنم و از آنجا که من بخشی از جامعه‌ای بزرگ‌تر هستم که در آن من و دیگران داستان یکدیگر را روایت می‌کنیم، همچون روایت‌های درهم‌تنیده‌ایم. لذا عمیق‌ترین باورهای ما درباره خود و دنیا در داستان‌ها شکل می‌گیرند. بدین گونه داستان‌ها ساختارهای انسان‌اند که در فرهنگ و جامعه فعال می‌شوند.

همان طور که پیش‌تر بیان شد، لیندبک در کتاب ماهیت آموزه تلاش کرد چهارچوبی برای نظریه وحدت‌گرایی مبتنی بر آموزه‌ها به مثابه ساختاری بی‌طرف برای گفتارهای متفاوت مسیحیت ارائه کند. آموزه‌ها صرفاً قواعدی هستند برای تشبیه خدا و دنیا در داستان‌سرایی‌های زندگی روزمره. اگرچه آنها را با ورود و یا خروج ادعاهای صدق نظام می‌بخشند. ولی منطق این آموزه‌ها حکم می‌کند که جامعه عامل تصدیق باشد (Lindbeck 1984, 19). لذا برای نظام‌بخشی علاوه بر قوانین مسیحیت به مجموعه اصطلاحات داستان‌های تشبیهی نیز نیازمندیم، داستان‌هایی که حاوی زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها هستند.

برای مثال، صلیب دیگر نمادی از رنج مسیح نیست، بلکه رنج باید در قالب صلیب درآید، به مثابه امیدهایی برای مسیح‌های آینده (Lindbeck 1984, 118). به عبارت دیگر، روایت‌های مسیح و کلیسا که در قالب کتاب مقدس شکل یافته‌اند داستانی می‌شوند که دنیا را می‌سازند.

لیندبک بر این باور است که تمامی داستان‌ها خود را روی صحنه زندگی می‌برند. بدین معنا که آنها برای خود بافتی تصور می‌کنند و این که دنیا چگونه باشد تا داستان معقول واقع

گردد. از دید لیندبک، باور یعنی آموختن زبان، پذیرفتن یک فرهنگ و ورود به دنیای متن‌گرا. باور سنجیدن شواهد و نتیجه‌گیری بر اساس عقل نیست که بازجویی قلوب است. از طریق زندگی روحانی، «بازجویی قلوب»، و بندگی عاشقانه در عمل است که انسان به درک واقعی از نشانه‌های تعالی می‌رسد، که همانند تجربیات حسی به عنوان نقاط آغازین مسیحی محسوب می‌شوند. گونه‌ای از عقلانیت که متناسب چنین درکی است، در تجرد و پیچیدگی تقلیل نیافتنی خود به دانش شخصی یا شناخت ادبی و زیباشناختی نزدیک‌تر است تا به خصوصیت عقلانیت خطی استنتاج نظری (Loughlin 1996, 94). به عبارت دیگر، متألهان روایی چون لیندبک معتقدند که در دنیای امروز این باور غالب است که هر فرد راوی داستان خویش است و خود منشأ به رسمیت شناختن خود است. و این موضوع مبنای این تفکر است که ایمان بر خرد جهانی و خودآگاهی استوار نیست بلکه از طریق داستان نمود پیدا می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

مدل‌های ارائه‌شده در این مقاله دو مدل بارز متأثر از آراء ویتگنشتاین هستند. همان طور که ملاحظه شد، منتقدان بر نامعقولیت چنین مدل‌هایی تأکید ورزیده‌اند. پاسخ فیلیپس، علی‌رغم توجه‌اش به نقد عقل‌گرایان، به نظر ناکافی می‌رسد. اما لیندبک توانسته پاسخ محکم‌تری بدهد. مبنای پاسخ لیندبک عملاً در گذر از دنیای مدرن است و تأکید وی بر هنجارها و معیارهای متناقض اما استاندارد برای هر فرهنگی گامی به سمت الهیات پسالیبرال مد نظر خودش است.

برای همین، عقلانیت را برابر با استنتاج نظری نمی‌داند و خصیصه تعالی‌بخش از رهگذر ایمان را مبتنی بر زیباشناسی و همچنین الهیات روایی می‌داند. الهیات روایی با عنایت به مباحث ادبی خود را فراتر از عقل‌ورزی نشان می‌دهد. همچنان که همکار لیندبک در دانشگاه ییل، الهیات روایی را برآمده از عدم توجه دیگر متألهان به روایات عیسی ناصری می‌داند و بیان می‌کند انتزاعی شدن آموزه‌ها و مفاهیم الهیاتی مانع ایمان‌ورزی صحیح و تعالی انسان می‌شود.

به عبارت دیگر، لیندبک به عنوان یک متأله روایی با تأکید بر بُعد زیباشناختی روایت

به گذر از استنتاج نظری می‌رسد. در حالی که فیلیپس همچون یک ساختارگرا در حوزه نقد ادبی، عقلانیت جهانی را قبول نمی‌کند، اما ایده‌ای برای دفاع از این نقد عقلانیت نیز دارد. لیندبک علاوه بر عدم پذیرش عقلانیت جهانی به عنوان یک معیار سنجش بر رابطه‌ی راوی و روایت در بازسازی بازی زبانی جدید تأکید می‌کند. او معتقد است که این راوی است که پس از قرار گرفتن در دنیای متن، متن جدید را بازتولید می‌کند. به نظر می‌رسد این روایت محل مناسبی برای پاسخ به معیار عقلانیت جهانی از سوی لیندبک باشد.

کتاب‌نامه

- هیگ، جان. ۱۳۸۱. فلسفه دین. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- Corner, Mark. 1988. "Review of *The Nature of Doctrine* by George Lindbeck." *Modern Theology* 3.
- Lindbeck, George. 1984. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. London: stick.
- Lindbeck, George. 1989. "Scripture, Consensus and Community." in *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, edited by Richard John Neuhaus and Grand Rapids. MI: Eerdmans.
- Loughlin, Gerard. 1996. *Telling God's Story, Bible, Church and Narrative Theology*. Cambridge University Press.
- Philips, D. Z. 1970. *Faith and Philosophical Enquiry*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Philips, D. Z. 1981. *The Concept of Prayer*. Oxford, Basil: Blackwell.
- Philips, D. Z. 1988a. *Faith after Foundationalism*. London: Routledge.
- Philips, D. Z. 1988b. "Lindbeck's Audience." *Modern Theology* 4(2): 133-154.
- Placher, William C. 1987. "Paul Ricouer and Postliberal Theology: A conflict of Interpretations?" *Modern Theology* 4(1).
- Stell, Stephen L. 1993. "Hermeneutics in Theology and the Theology of Hermeneutics, beyond Lindbeck and Tracy." *Journal of the American Academy of religion* 61(4): 679-703.
- Wainright, Geoffrey. 1988. "Ecumenical Dimensions of Lindbeck's 'The Nature of Doctrine.'" *Modern Theology* 4(2).

یادداشت‌ها

1. George Lindbeck
2. D. Z. Phillips
3. Hans Wilhelm Frei
4. Mark Corner
5. prophetic
6. Religious Belief and Language Games
7. ungrammatical
8. a putative object