



Kharazmi University

Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.3, No. 6, Autumn & Winter 2022-2023

The Nature of Faith from a Metaphorical Point of View in Cognitive Sciences¹

Jalal Peykani,² Kaweys Sure,³ AbdolrezaSafari,⁴

Abstract

While faith has been the subject of discussion of theology and philosophy of religion, recently, cognitive science has also entered into this issue. In this research, which is conducted in an interdisciplinary manner in cognitive sciences and philosophy of religion and based on a metaphorical approach, an attempt has been made to show that in the cognitive sciences, in general, and in the conceptual metaphorical approach, in particular, faith is a productive and sensory phenomenon. The ancients considered faith to be a heartfelt acknowledgment and therefore a presence and were not bound by its epistemological definition. But referring to the arguments of this approach, faith, as a metaphor, is a term for things like trust and confidence that is projected and generalized by neurons in the human brain and so in this trend of cognitive sciences, faith is a metaphor that as a result of refinement, a special kind of biological and physical experience is obtained. This research, while explaining the view of metaphorical approach in cognitive sciences to the concept of faith, and analysis of the results, to provide the ground for the interaction between the literature of philosophy of religion and the literature of cognitive sciences in the category of faith.

¹ . **Research Paper**, Received: 4/11/2022; Confirmed: 16/11/2022.

² . Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran, (JPeykani@pnu.ac.ir).

³ . PhD student in Philosophy of Religion Graduate Studies Center of Payame Noor University, Tehran, Iran, (skaweys@pnu.ac.ir).

⁴ . Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran, (a.safari@pnu.ac.ir).

Keywords: Faith, Metaphor, Mind, Embodiment, Directionality

Introduction

Philosophers of cognitive science and the metaphor-axis approach believe that thought and abstract concepts have empirical and physical roots. George Lakoff (-1941) and Mark Johnson (-1949), philosophers of science, believe that the mind is basically physical (Lakoff & Johnson, 2015). In this view, abstract concepts, thought, language, intelligence, and perhaps our seemingly intuitive experiences are not immaterial in nature and all of them are in some way the born of human Emotional-Movement and Emotional-spatial force. With this definition, faith will not be immaterial, cognitive science and the metaphor-based approach that is intended in this research explains faith through emotional experiences. A more important point that is examined in this research is the problem that the definition of faith with what is proposed in the cognitive sciences and the metaphor-axis approach is a contradiction with the definition of faith from the perspective of religions and holy texts, including Islam and The Qur'an does not have it, and perhaps the discussions and controversies surrounding the nature of the heart and the outward confession that existed among the ancients of the people of Kalam will be relatively less.

In cognitive science, faith or religious belief is derived from metaphor. George Lakoff and Mark Johnson believe that the reason why they focus on metaphor is that "metaphor unites wisdom and imagination, that wisdom at least includes categorization of consequence and inference, and imagination in one of its many aspects involves seeing a kind of thing on it is according to another type of thing, what we call metaphorical thought" (Lakoff and Johnson, 2018, p. 229). With this explanation, if we consider faith or religious belief to be a kind of intuitive or spiritual awareness within man, it is subject to the same rule. It will be a metaphorical thought, according to the definition presented in the Lakoff-Johnson metaphor approach, there is neither absolute truth nor absolute intention, but in other words, human beings with their sensory-motor capabilities, which are derived from the physics of the universe, it categorizes and shapes and uses metaphors for rationalization. In a way, in this view, each of subjectivism and objectivism are rejected and a new approach called mixed empiricism emerges. According to this new formulation, faith or religious belief is the construction of Emotional-Movement perception with the help of metaphors that are used in this field. In cognitive science, faith is a construct that is unconscious and essentially physical.

Conclusion

In relation to this issue, two challenges can be mentioned. First: The consequences of this theory will be that there is an extracorporeal truth for faith and belief, if it exists, because in this approach, humans will understand the concepts through the body. It cannot understand these concepts because the body will not understand the non-material matter unless the metaphysical matters themselves are physical, which of course is ruled out. However, because cognitive science does not claim the ontological non-existence of metaphysical matters, it cannot be claimed that metaphor-axis reasons are in opposition to religious epistemological beliefs, and this conclusion can never be made. In this related approach, faith is not an opinion, but the concept of faith has been reconstructed, and therefore, any claim about the epistemological belief of this approach is merely an opinion. Faith has been transcended only through metaphor, and on the surface it seems that faith is in something transcendental and non-physical. Of course, the necessity of this type of view, which the above-mentioned approach in cognitive sciences will have to this issue, makes any rational justification and philosophical arguments to prove the immateriality of faith and belonging to faith unjustified, but it does not consider it impossible. Secondly: The next point is the denial of the essence of belief. The beliefs of this approach may be unintentional, but indirectly, it is a very serious challenge to essentialism, because, for example, in this particular case, which is faith, it will lead to this problem. From the metamaterial world, it is a kind of projection of physical things and their generalization to turn it into a mechanism to satisfy transcendental needs that are out of reach by means of metaphor. Certainly, what is challenged in this view is the issue of innate faith, which generally falls under essentialism. In other words, what we consider as faith is born of a cognitive process that is named by metaphors, and in fact, something called faith is born of the mind and is not considered a real thing.

Resources

- Izutsu, Toshi Heiko (1999), *The Concept of Faith in Islamic Theology*, translated by Zahra Poursina, Tehran, Soroush Publications, (in Persian).
- Poyman, Lewis P. (2017), *Epistemology, an introduction to the theory of cognition*, translated by Reza Mohammadzadeh, Tehran, Imam Sadeq University Press, (in Persian).
- Johnson, Mark (2017), *the Body in the Mind: The bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, translated by Jahanshah Mirza Beigi, Tehran, Agah Publishing, (in Persian).

- Jorjani, Sharif (2016), Definitions, translated by Hassan Seyed Arab, Sima Nourbakhsh, Tehran, Forouzan Rooz Publishing. (in Persian)
- Halabi, Ali Asghar (2013), History of Theology in Iran and the Islamic World, Tehran, Asatir Publications, (in Persian).
- Qasemzadeh, Habibaullah (1398), Introduction to the study of metaphor / drop in the oyster of Sadaf's house, Tehran, Arjmand Publishing. (in Persian)
- Ghaemina, Alireza (2018) Conceptual metaphors and spaces of the Qur'an, Tehran, Publications of the Research Institute of Islamic Culture and Thought, (in Persian).



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

ماهیت ایمان از نگاه رویکرد استعاره‌محور در علوم شناختی^۱

جلال پیکانی،^۲ کاویس سوره،^۳ عبدالرضا صفری^۴

چکیده

غالب فلاسفه و الهیدانان در باب ماهیت ایمان وارد گفتگویی پرمناقشه گردیده‌اند، بالاخص قدمای اهل کلام اسلامی، که اتفاقاً ماهیت ایمان برای آنها گاه به‌عنوان معیار مرزبندی فرقه‌ای مطرح بوده است. در این پژوهش که به شکل میان رشته‌ای در علوم شناختی و بر مبنای رویکرد استعاره‌محور صورت می‌گیرد، از قرائتی که در باب معرفت‌شناسی صحبت شده است، می‌توان دریافت که در علوم شناختی در مجموع و در رویکرد استعاره‌های مفهومی به‌طور خاص، ایمان پدیده‌ای حصولی و حسی است. قدا ایمان را تصدیق قلبی و بنابراین حضوری می‌دانستند و لذا در بند تعریف معرفتی آن نبودند. اما با مراجعه به استدلال‌های این رویکرد، ایمان به‌عنوان یک مستعاره‌منه، وام‌واژه‌ای برای اموری مانند اعتماد، وثاقت و اطمینان است که توسط نورون‌های مغز انسان فرافکنی و تعمیم داده شده است. لذا در این گرایش علوم شناختی، تعریف ایمان و صحبت از ایمان به‌عنوان معرفت حصولی است و به‌عنوان امری حضوری مطرح نیست. در این پژوهش سعی بر این است که به کاوش در مرزهای استعاره پردازیم تا بتوانیم ماهیت مبهم ایمان را تعریف کنیم.

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۳، تاریخ تایید: ۱۴۰۱/۸/۲۵.

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، (JPeykani@pnu.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری رشته فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، (skaweys@pnu.ac.ir).

۴. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (a.safari@pnu.ac.ir).

کلمات کلیدی: ایمان، استعاره، ذهن، بدن‌مندی، جهت‌مندی

۱. مقدمه

فلاسفه علوم شناختی و رویکرد استعاره‌محور معتقدند فکر و مفاهیم انتزاعی ریشه تجربی و جسمانی دارند. جورج لیکاف (George Lakoff) (۱۹۴۱) و مارک جانسون (Mark Johnson) (۱۹۴۹) از فلاسفه علوم شناختی، معتقدند که ذهن اساساً جسمانی است (لیکاف و جانسون، ۲۰۱۵). در این دیدگاه مفاهیم انتزاعی، اندیشه، زبان، هوش و چه بسا تجربه‌های به‌ظاهر شهودی ما ماهیت غیرمادی ندارند و همگی به نوعی مولد نیروی حسی - حرکتی و حسی - فضایی انسان هستند. با این تعریف، ایمان نیز امری غیرمادی نخواهد بود، علوم شناختی و رویکرد استعاره‌محور، که در این پژوهش مورد نظر است، ایمان را به‌واسطه تجربه‌های حسی تبیین می‌کند. نکته مهم‌تری که در این پژوهش بررسی می‌گردد این مسأله است که تعریف ایمان با آنچه که در علوم شناختی و رویکرد استعاره‌محور طرح می‌گردد، مغایرتی با تعریف ایمان از نگاه ادیان و متون مقدس از جمله اسلام و قرآن ندارد، و چه بسا بحث و مناقشه‌های پیرامون ماهیت قلبی و اقرار ظاهری، که در بین قدمای اهل کلام وجود داشت به نسبت کمتر گردد.

در علوم شناختی ایمان یا باور دینی برگرفته از استعاره است. جورج لیکاف و مارک جانسون معتقدند دلیل اینکه بر استعاره تمرکز کرده‌اند این است که «استعاره میان خرد و تخیل وحدت برقرار می‌کند، که خرد دست‌کم شامل مقوله‌بندی پیامد و استنباط است و تخیل در یکی از جنبه‌های فراوانش شامل دیدن یک نوع چیز بر حسب یک نوع چیز دیگر است، آنچه ما آن را اندیشه استعاری می‌نامیم» (لیکاف و جانسون، ۲۰۱۸، ص ۲۲۹). با این توضیح اگر ایمان یا باور دینی را عبارت از نوعی آگاهی شهودی یا معنوی درون انسان بدانیم، مشمول همان قاعده اندیشه استعاری خواهد شد، بنابه تعریفی که در رویکرد استعاره‌محور لیکاف - جانسون ارائه می‌گردد، نه حقیقت مطلق و نه نیت مطلق وجود ندارد، بلکه به

عبارتی انسان با توانایی‌های حسی - حرکتی خود، که برگرفته از فیزیک جهان هستی است، اقدام به مقوله‌بندی و شاکله‌بندی می‌کند و برای عقلانی کردن از استعاره بهره می‌برد. به‌نوعی در این دیدگاه هر کدام از ذهن‌گرایی و عین‌گرایی مطرود واقع می‌گردند و رویکرد جدیدی به نام آمیزه تجربه‌گرایی سربرمی آورد. طبق این فرمول‌بندی جدید ایمان یا باور دینی عبارت است از ساختن ادراک حسی - حرکتی به کمک استعاره‌هایی که در این ساحت به کار می‌روند. در علوم شناختی ایمان یک سازه است که ناخودآگاهانه و اساساً جسمانی است. با این توضیح وارد مباحث اصلی پژوهش می‌شویم.

۲. تعریف ایمان

«ایمان» یک اصطلاح گسترده است. ایمان را چه به‌صورت گزاره‌ای و چه به‌صورت غیر گزاره‌ای در نظر بگیریم، مسأله مهم این است که قابل تحویل به همدیگر هستند. اگر گزاره «من ایمان دارم که خدا وجود دارد» را بیان کنیم، می‌توان این گزاره را به ایمان واقعی فرد نسبت به خدا تحویل کرد، و عکس این قضیه نیز می‌تواند درست باشد. به‌عبارتی ایمان فردی نسبت به خدا می‌تواند تحویل و تأویل به گزاره شود. از این رو ایمان را هم می‌توان به‌صورت گزاره‌ای و هم غیر گزاره‌ای مشاهده کرد. از طرفی ایمان غیر گزاره‌ای و ایمان گزاره‌ای هر دو هم در متون دینی و هم در متون غیردینی قابل مشاهده است؛ از این روست که ایمان یک اصطلاح گسترده است و در مکان‌هایی ظاهر می‌شود که طیف وسیعی از مفاهیم مختلف را بیان می‌کنند. در کلی‌ترین حالت ایمان به معنای «اعتماد» است. در حالیکه در باب توجیه و پذیرش باور «مبناگروان کلاسیک معتقد بودند که اعتقادات یک شخص عاقل باید فقط متشکل از قضایایی باشند که یا دارای وضوح حسی‌اند، یا بدیهی‌اند یا در غیر این صورت از طریق فرایند استدلال از این گونه قضایا استنتاج شده‌اند» (کنی، ۱۹۹۲، ص ۲۵).

در مقابل، برخی ایمان‌گرایان معتقدند که «ایمان می‌آوریم چرا که غیرعقلانی است»^۱. از منظر ایمان‌گرایانه، تأمین مطالبه و انتظارات تعریفی که در بالا از مبنای‌گرایی ارائه کردیم، چندان آسان نیست و مناقشاتی حول آن شکل گرفته است. اما این به معنای مقبولیت ایمان‌گرایی نیست، چرا که ایمان‌گرایی نیز به نحوی خودشکن است.

در هر صورت، یک نظریه مبنای‌گرایانه مدام باید به مبنای مورد پذیرش و شالوده اولیه‌ای برگردد. یک نظریه مبنای‌گرایانه قوی درباره توجیه ممکن است بگوید که باورهایی که به طور غیرمستقیم موجه‌اند، همه توجیه خود را از باورهای بنیادی و مبنایی اخذ می‌کنند (آئودی، ۲۰۰۳، ص ۳۸۴). ایمان اگر حتی یک باور مستحکم هم باشد و یا آن‌چنان که پلانتینگا به آن معتقد است «ایمان عبارت از معرفت یقینی (Cogito) از خیرخواهی خداوند نسبت به ما انسانها باشد» (Plantinga, 2000, p168)، اما ناگزیر این مطلق بودن خیرخواهی انسان نسبت به امر متعالی از تجربه زیسته انسان حکایت دارد. لذا خود عبارتی که پلانتینگا بیان می‌کند در قالب یک گزاره‌ای و با واژگانی بیان می‌گردد که باید به دنبال معنای استعاری آن واژه رفت. «خیرخواهی» واژه‌ای ترکیبی و درباره خدا کاملاً استعاری است. با این نگاه، اگر به تعریف و ماهیت ایمان بنگریم و حتی اگر تصدیق قلبی را که اشاره خواهد شد بپذیریم باز باید مبدئی برای مرکز ثقل تعریف داشته باشیم. اما این تعریف که «ایمان عبارت است از تصدیق قلبی و اقرار زبانی است» (جرجانی، ۱۳۹۵، ذیل واژه ایمان؛ حلبی، ۱۳۹۲، ص ۹۶، ۶۸)، اگر دقت داشته باشیم در سراسر تعاریف کلام اسلامی و مسیحی مشهود است. از این رو این تعریف خالی از اشکال نیست، اگرچه با نگاه کلی می‌توان به درستی آن اقرار کرد. در حکمت اسلامی و در کلام اسلامی هر کدام از مکاتب کلامی در باب ایمان نظری متفاوت دارند. دو گروه معتزله و اشاعره بر مبنای دلایل عقلی و نقلی، هر کدام ایمان را یک باور

۱. این عبارت را از ترتولیان از آباء کلیسا روایت می‌کنند مراجعه شود به رساله لاتین De Carne Christi از ترتولیان.

معرفتی و یا شهودی می‌دانند. در خوشبینانه‌ترین حالت، تعریفی که مورد پذیرش هر کدام از فرقه‌های کلامی است، این است که ایمان تصدیق قلبی است (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۳۹). توشی هیکو ایزوتسو در کتاب «مفهوم ایمان در کلام اسلامی» بر این باور است که بیشتر فرق کلامی نهایتاً با درجه اختلافاتی که دارند، این گزاره را قبول دارند که «انسانی که تصدیق قلبی می‌کند ایمان دارد» (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰). در نظر داشته باشیم که اگر ایمان تصدیق قلبی باشد، آیا می‌تواند جزو امور حسی و جسمانی قرار بگیرد؟ ارتباط این بحث با مورد کاوش ما در اینجا صرفاً همین است. به هر تقدیر در اسلام شرط تصدیق قلبی را هم برای مومن بودن لازم می‌دانند. در کلام مسیحی نیز این مسأله مطمح نظر است. در مسیحیت ایمان به معنی تصدیق قلبی آمده است (انجیل) (ادواردز و بورچرت، ۱۳۹۹، ص ۳۷۰) و حتی نقل است که پوگس رسول گفته است که ما به واسطه ایمان می‌بینیم و نه به واسطه بینایی (ادواردز و بورچرت، ۱۳۹۹). در اینجا مشخصاً ایمان بسیار فراتر از امر دینی مورد پذیرش واقع می‌گردد.

نکته بعدی در باب مفهوم و ماهیت ایمان این است که ایمان از لحاظ معرفتی در چه جایگاهی قرار دارد؟ تا پیش از مطرح شدن ادعای اندیشمندان علوم شناختی، و بالاخص رویکرد استعاره محور، ایمان معرفتی قلبی است که نه مانند ظن و گمان است که ارزش معرفتی نداشته باشد و نه مانند علم است که بتوانیم ادله‌ای برای پذیرش کامل آن ارائه دهیم، بلکه در فاصله بین علم و گمان است، اما وقتی این مسأله با نگاه این رویکرد مطرح می‌گردد قضیه تعریف ایمان ماهیتی کاملاً دیگر پیدا می‌کند.

از این جا به بعد رای بین فلاسفه علوم شناختی و البته رویکرد استعاره محور و تعریفی که در فلسفه دین و حتی در کلام قدما کلام اسلامی و مسیحی مطرح گردیده است، می‌آید. رویکرد استعاره محور قرینه‌ای هستی‌شناسانه ارائه می‌دهد که می‌تواند بن بست ماهیت ایمان را بردارد. قبلاً اشاره شد که هم مبناگرایان و هم انسجام‌گرایان با مشکل تعریف معرفتی

روبرو بودند. انسجام‌گرایان ادله را در یک کل منسجم، اگر نگوییم معنادار، بلکه توجیه‌پذیر می‌دانند. مسلماً در استدلال فلسفی و مسأله معرفت‌بخشی یک باور، تبیین عقلانی ضروری است. نظریه افلاطون در مورد حقیقت نیز نمونه دیگری از انسجام‌گرایی فلسفی است. «در قرائت و روایتی حداکثری از نظریه انسجام، هر باور وقتی صادق است که لازمه هر باور یا گزاره دیگر در یک سیستم سازگار و منسجم باشد» (پویمن، ۱۹۹۵، ص ۲۶۹). متناسب با این دو الگو، اگر بخواهیم ایمان را به‌عنوان یکی از اشکال معرفت دینی تعریف کنیم، مسلماً با مشکل توجیه روبرو خواهیم شد، چرا که بر مبنای هیچ کدام از این دو الگو ایمان تبیین و توجیه نخواهد شد. اما متناسب با این تعریفی که در رویکرد استعاره‌محور عرضه می‌گردد، ایمان را می‌توان تعریف و تبیین کرد. ایمان عبارت از اطمینان و اعتماد نسبت به امر والا است؛ اگر ما تجربه اعتماد و اطمینان را نداشتیم، هرگز نمی‌توانستیم که تعمیمی استعلایی بدهیم و آن را نسبت به هر آنچه که قابل اطمینان است، تسری دهیم. این اطمینان که می‌تواند مأمنی برای وارد شدن در وادی آینده باشد، قابل تجربه است.

۳. استعاره‌های مفهومی

اگر به سیر تاریخی استعاره بنگریم، نقطه پایان ما همان موضوع فوق خواهد بود. استعاره در لغت به معنای به عاریه و قرض گرفتن واژه‌ای به جای واژه دیگر است. اگرچه اتفاق رایبی در این مسأله وجود ندارد، اما عده‌ای معتقدند که اولین بار ارسطو از استعاره صحبت کرده است (Derrida, 1982, p20). استعاره از دیدگاه ارسطو عبارت است از کاربرد نامی ناآشنا [برای نامی دیگر] که به صورت انتقال صورت می‌گیرد (Aristotle, 1974, p XXI). در جهان اسلام جاحظ در کتاب «البیان و التبیین» استعاره را «نامیدن چیزی به نامی جز نام اصلی‌اش، هنگامی که جای آن چیز را گرفته باشد» می‌داند (جاحظ، ۱۹۲۳، ص ۱۱۵). البته این تعریف با آن هدف علمای پیشین در فن بلاغت و با آن زمینه‌ای که در آن می‌کاویدند، مطابق است. عبدالقاهر جرجانی نیز در کتاب اسرار البلاغه در باب تعریف استعاره مطالبی افزون‌تر بر

قدمای پیش از خود آورده است، به نوعی که جرجانی را اگر چه مقدم تر در بحث استعاره نمی‌داند، اما او را به حق افضل تر می‌داند. جرجانی در اسرار البلاغه^۱ استعاره را این گونه تعریف می‌کند «استعاره در جمله این است که یک کلمه که در زبان منشأ شناخته شده‌ای دارد و در جایگاه خاصی [در جمله] قرار گرفته است، سپس شاعر یا غیر شاعر از آن [کلمه] در مکان متفاوتی استفاده می‌کند، و آن را به صورت ناسازگار به آن منتقل می‌کند، و در آنجا مانند یک قرض [قرار می‌گیرد]» (جرجانی، ۱۹۹۱، ص ۳۰). این تعاریف در بین بلاغیون چه در ادبیات فارسی و چه در ادبیات عربی با حفظ مفهوم و تغییر شکل استفاده گردیده است. تا قرن بیستم و تا پیش از مکس بلک (Max black) (۱۹۹۳-۱۹۶۲) تمام بلاغیون و فلاسفه‌ای که «در باب استعاره سخن گفته‌اند، از دو زاویه و با دو مقیاس به مسأله نگریسته و پرداخته‌اند؛ یا استعاره را جانشینی کلمه‌ای به جای کلمه دیگر می‌دانند که به آن نظریه جانشینی (Substitution theory) می‌گویند و یا استعاره را مقایسه بین دو عنصر بر اساس شباهت بین آنها می‌دانند، که به آن نظریه مقایسه‌ای می‌گویند» (به نقل از قاسم زاده، ۱۳۹۸، ص ۳۵، ۳۴). از این رو با کاوش در سیر تاریخی ماهیت استعاره احتمالاً تا زمان مکس بلک به این دو نظریه برسیم. اما بلک نظریه دیگری را مطرح می‌کند که به نوعی جمع‌بندی بین این دو نگرش است و آن نگرش تعاملی (Interaction view) است. از نظر بلک، استعاره از تعامل دو موضوع مشخص و جدا از هم حاصل می‌شود. در جریان این تعامل، کلمه‌ای که در نقش هسته یا کانون عمل می‌کند، در یک زمینه، متن یا بافت، که بلک آن را چهارچوب می‌نامد، ظاهر می‌شود... «بر اثر تعاملی که در این چهارچوب بین کلمه مورد نظر و سایر کلمات وجود دارد معنای جدیدی آفریده می‌شود» (به نقل از قاسم زاده، ۱۳۹۸، ص

۱. اعلم أن «الاستعاره» فی الجملة أن یکون کلفظ أصل فی الوضع اللغوی معروف تدلّ الشواهد علی أنه اختص به حین وضع، ثم یستعمله الشاعر أو غیر الشاعر فی غیر ذلك الأصل، و ینقله إلیه نقلًا غیر لازم، فیکون هناک کالعاریه» (جرجانی، ۱۹۹۱، ص ۳۰) در ترجمه فارسی تغییرات اندکی داده شد.

۳۹). بر مبنای یافته‌های موجود مسلماً می‌توان گفت که تا پیش از دیدگاه بلک، نگاه بلاغیون و فلاسفه عمدتاً از زاویه زیبایی‌شناسی بوده است که در مواقع بسیار زیادی منتهی به شناختی نمی‌شد. اما آنچه را که از قرن بیستم در باب استعاره آغاز می‌گردد، نگاهی شناختی است. چنانچه اگر دقت داشته باشیم نکته مهم در تعریف بلک نیز همین جنبه شناختی آن است. نتیجه استدلال این دیدگاه، اگرچه با دیدگاه لیکاف و جانسون متفاوت است، اما به نوعی دو دیدگاه شناختی هستند که از دو فرایند منطقی جداگانه حاصل می‌آیند.

اما در نیمه دوم قرن بیستم استعاره با اندیشه فلاسفه و فلاسفه علوم شناختی جدا از جنبه بلاغی و زیبایی‌شناسی وارد حوزه مفهومی و شناختی گردید. از این زمان به بعد با مطرح شدن نظریه استعاره‌های مفهومی، نگاه کاملاً متفاوت‌تری به جنبه زیبایی‌شناسانه استعاره گردید. «لیکاف و جانسون برخلاف بسیاری، که معتقد بودند استعاره صرفاً ابزار تخیل شاعرانه یا صنایع بلاغی است و از این رو به زبانی غیر از زبان عادی تعلق دارد، بر این باور بودند که استعاره نه تنها در زندگی روزمره و در زبان، بلکه در اندیشه و عمل ما نیز جاری است. به عبارتی نظام مفهومی که ما در چهارچوب آن می‌اندیشیم و عمل می‌کنیم، ماهیتی استعاری دارد» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵، ص ۱۳). اندیشمندان استعاره‌محور در علوم شناختی معتقدند آنچه را که بایستی در باب تفاوت جنبه شناختی و ادراکی استعاره با جنبه زیبایی‌شناسانه آن بدانیم، این است که در حوزه شناخت، استعاره و کاربرد آن امری ناگزیر است، ولی در حوزه بلاغت صرفاً برای زیبایی‌آفرینی است و لذا گریز از آن ممکن است، به خلاف جنبه شناختی، که گزیری از کاربرد استعاره وجود ندارد. یعنی اگر بخواهیم خود را از استعاره برائت جویم، به زبان و منطق کاربرد قیاسی زبان لطمه وارد می‌گردد. چرا که انسان در چهارچوب زبان می‌تواند به خلق مفاهیم پردازد و از آنجا که زبان نیز برای حکایت از امر واقع نیاز به قرینه‌ای دارد، این قرینه توسط ساختار مجازی زبان مهیا می‌گردد و می‌تواند به امر واقع به صورت نمادین وضوح ببخشد. اگر انسان بخواهد روایتی از مفهوم عشق ارائه

دهد، ناگزیر از کاربرد زبان است. زبان خود به خود نمی‌تواند بدون تجربه‌ای ملموس و حسی به ساخت و پرداخت کلمات پردازد و ناگزیر باید با مقایسه‌ای که با امور واقع انجام می‌دهد به اختراع و خلق کلمه‌ای قرین با مفهوم عشق پردازد؛ از این رو مثلاً به واژه آتش پناه می‌برد و نیز برای خلق مفاهیم بالاخص انتزاعی ناگزیر از کاربرد مجازی و استعاری زبان هست. البته پیش‌تر ژاک مری لاکان (۱۹۰۱-۱۹۸۱) به صراحت به این مسأله اشاره کرده است که رویاها، خود را با زبان استعاری و مجازی نشان می‌دهند (موللی، ۱۳۸۳، صص ۸۸ و ۸۹)، ضمن آنکه این رویا در ناخودآگاه ما شکل می‌گیرد. اتفاقاً لیکاف و جانسون نیز در کتاب فلسفه جسمانی ادعا می‌کنند که اندیشه عمدتاً ناخودآگاهانه است (لیکاف و جانسون، ۲۰۱۵، ص ۱۹). اما نکته‌ی مهمی که در تعاریف فوق مشهود است این است که این ادعا که اندیشه و چه بسا رویا زبانشان استعاری است ما را سوق می‌دهد به طرف این نتیجه که نمی‌توان صرفاً با نگاه زیبایی‌شناسانه به استعاره پردازیم. با این توضیح می‌توان گفت در استعاره‌های مفهومی «حوزه مفهومی‌ای که ما برای فهم حوزه مفهومی دیگر عبارت‌های استعاری را از آن استخراج می‌کنیم حوزه مبدا نامیده می‌شود و حوزه مفهومی‌ای که به این ترتیب فهمیده می‌شود حوزه هدف است» (Kovecses, 2017, p20).

بر مبنای یافته‌های اندیشمندان استعاره محور در علوم شناختی در باب ماهیت ایمان نیز قضیه به همین شکل خواهد بود. بر این مبنا اگر قرار بر این باشد که ایمان را امری قلبی محسوب کنیم، نتیجه آنکه قلب خود در اندیشه قدما استعاره از مرکز شهود است. مسلماً تصدیق قلبی امری استعاری است که اگر در آن اندیشه کنیم منجر به نوعی تناقض می‌گردد، چرا که تصدیق امری حسی است و قلب به‌عنوان استعاره‌ای از مرکز شهود نیازمند آن است که داده‌هایش غیرحسی باشند. اما ایمان به‌عنوان امری شهودی چگونه می‌تواند منجر به تصدیق قلبی گردد اگر تجربه نشود؟ مسلماً به‌عنوان یک تجربه دینی می‌توان قائل به این باشیم که ایمان به‌عنوان پدیده‌ای شهودی، یک بار یا چند بار تجربه گردد، اما نمی‌توان قائل به این

بود که ماندگار و پایدار باشد. از طرفی در تعریف ایمان ما شخص مومن را دارای ماهیتی ثابت و پابرجا می‌دانیم که دچار رکود ایمان نخواهد شد مگر آنکه از تصدیق قلبی تایید امر قدسی به تصدیق قلبی عدم امر قدسی منجر شود. این امر بدون تجربه‌ای جسمانی از وجود و عدم اطمینان و اعتماد، که منجر به باوری در راستای تایید قدسیت و عدم قدسیت امر متعالی می‌گردد و یا در راستای تایید وحدانیت امر متعالی می‌گردد، ممکن نیست. اما این مسأله صرفاً در صورت تجربه حسی مفاهیم فوق ممکن است.

۴. استعاره‌های مفهومی و ماهیت ایمان

اگر بخواهیم با ابزار علوم شناختی به تعریف ماهیت ایمان بپردازیم، لازمه‌اش آن است که حدود و ثغور ایمان را با روشی میان‌رشته‌ای مطالعه کنیم. هدف از این نوع مطالعه پرداختن به جوانب هر دو مسأله، یعنی ایمان و علوم‌شناختی است و نگاه هر دوی این مسائل را در قبال هم روشن کنیم. پرسش این است که در این مورد خاص، نگاه علوم شناختی به ایمان چگونه است و نتایج این پژوهش می‌تواند چه تحولی در تعریف ایمان و همزمان علوم شناختی ایجاد کند؟ گزاره‌ها و احکامی که هر کدام برای استدلال در مقابل طرف مقابل ارائه می‌دهند، محل مناقشه است. اما ضرورت دارد ابتدا به این مسأله اشاره شود نگاه درون دینی و بازی‌های زبانی درون دینی، که باب نقد هر دو طرف را به روی هم می‌بندد، باید برداشته شود. درست است که این مسأله بیشتر شامل معرفت‌های دینی و در این جا ایمان است. چرا که در این شرایط از همان ابتدا محل مناقشه بسته است. (اگر پیروان معرفت دینی ایمان را امری غیرواقع‌گرایانه و در عین حال معرفت بخش توصیف کنند که گزاره‌های آن صرفاً در بازی‌های زبانی خاص خود معنی‌بخش‌اند و به عبارتی ایمان معرفتی درون دینی است، محل نقد و مناقشه را بر روی طرف مقابل یعنی پیروان علوم‌شناختی بسته‌اند) اگر غیرشناختاری بودن معرفت دینی (ایمان) را بپذیریم و به عبارتی دلیل عقلی و حجیت علوم شناختی، که مبتنی بر عقل و تجربه است را قبول نداشته باشیم؛ لزوماً از همان ابتدا باید دفتر

حکایت را بست و کاسه نقد را شکست و هر یک عیار سیم و زر خود را در خلوت سنجید. از این رو در این پژوهش شناختاری بودن زبان دین و به تبع معرفت‌های دینی را فرض گرفته- ایم.

مطابق دیدگاه علوم شناختی، ایمان یک استعاره است. در رویکرد استعاره محور معنای لغوی واژه اهمیت ندارد، بلکه واژه همچون حامل یک مفهوم در متن و در گزاره‌های متفاوت بررسی می‌گردد. روش کار لیکاف و جانسون این گونه است که اصطلاحی خاص را جدا می‌کنند و آن را به عنوان استعاره می‌نمایانند. مسلماً در موارد بسیار زیادی این الفاظ مفاهیمی انتزاعی هستند و در تعریف متنی که در آن قرار دارند، معنای حسی-حرکتی و حسی-فضایی، که توسط ذهن انسان و به صورت ناخودآگاه و بر بنیاد کیفیات اولیه ساخته شده‌اند، به این مفاهیم داده می‌شود. این فرایند طی دو عمل بدن‌مندی و مقوله‌بندی شکل می‌گیرد، که در اولی منجر به تجربه حسی و جسمانی آن مفهوم می‌گردد (قائمی نیا، ۱۳۹۷، ص ۸۸)، و عمل دوم این است که ذهن این تجربه‌های حسی را مقوله‌بندی می‌کند و سپس به واسطه یک دسته از مفاهیم حسی آنها را نام‌گذاری می‌کند. این فرایند نام‌گذاری از دو مرحله بدن‌مندی و مقوله‌بندی می‌گذرد. این فرایند به طور ناخودآگاه توسط نوروهای مغز و در دستگاه عصبی موجودات صورت می‌گیرد. اینکه آمیب‌ها به واسطه بدن یا جسمی که دارند شرایطی برای مقوله‌بندی پیدا می‌کنند و همه موجودات در جهان خارج برای یک آمیب به غذا و غیر غذا تقسیم می‌شوند، به واسطه همین فرایند استعاری است (لیکاف و جانسون، ۲۰۱۵، ص ۳۹). در مورد انسان به دلیل اینکه دارای توانایی تکلم است، به این شکل عمل می‌شود که فرایند تشخیص جهان خارج برای او نیز طی همان فرایند شناختی توسط مغز صورت می‌گیرد. انسانها به دلیل ساختار خاص مغزی که از دو عمل بدن‌مندی (جسمانی بودن) و مقوله‌بندی برخوردار هستند، این فرایند در آنها فوراً موجب عمل نمی‌گردد، بلکه سبب شناخت واقع می‌گردد. ذهن انسان در این فرایند شناختی استعاره‌ها را برای شناخت

مفاهیمی به کار می‌گیرد که قابلیت تجربه حسی مستقیم ندارند و به عبارتی آنها را مانند واقعیت مستقل خارج از ذهن نمی‌شناسد و ناگزیر برای مقوله‌بندی آنها از مفاهیم حسی - حرکتی و حسی-فضایی قابل تجربه حسی مدد می‌جوید. البته این مفاهیم استعاری به منزله امکان - بودن - نداشتن نیست، بلکه قابل نام‌گذاری نیستند. می‌توان در اینجا (نه اینکه تا اینجا) گفت که علوم شناختی به موازات کانت حرکت می‌کند، با این تفاوت که کانت وارد حوزه استعاره نمی‌شود، بلکه معتقد است که با عقل نظری و تجربی، که در بند مقولات است نمی‌توان متافیزیک را شناخت (کانت، ۱۳۸۳، ص ۱۴). اما در رویکرد استعاره‌محور، لیکاف و جانسون متافیزیک خود را در استعاره‌ها مکنون کرده‌اند. از این رو الفاظ به دلیل آنکه در معنایی مجازی و در غیر حقیقت خودشان وضع می‌شوند، استعاره نامیده می‌شوند. به عبارتی استعاره‌ها اصطلاحاتی برای نام‌گذاری مفاهیم انتزاعی هستند چرا که در غیرمعنای حقیقی خودشان به کار می‌روند.

فرگه معتقد است که معنای یک سیستم یا ساختار زبان گاهی پیچیده است و این پیچیدگی و گاهی ابهام، به چگونگی ترکیب اجزای سازنده زبان بستگی دارد. وقتی محتوای یک ساختار پیچیده باشد، مفهوم شکل گرفته در این ساختار پیچیده خواهد بود، چرا که مفاهیم به نحوه شکل‌گیری محتوای آن بستگی دارد (کین، ۱۳۹۶، ص ۱۵۱). این نکته ما را متوجه این مسأله می‌کند که مفاهیم مانند محکی‌های شکل گرفته در ذهن هستند که تطابق آنها با واقع همان تطابق با محتواست، چنانکه فرگه اشاره کرده است. اگر حاکی و محکی در عالم واقع کاملاً بر هم متساوق باشند، ضرورتی به استعاره نیست و اتفاقاً اگر در زیبایی‌شناسی استعاره آورده می‌شود، هدف آن است که خواننده از فضایی متفاوت‌تر متوجه امر مورد اشاره، که همان مستعاره‌له است باشد؛ اما در استعاره‌های مفهومی آوردن استعاره نه برای هنجارشکنی است و نه برای زیبا جلوه دادن امر مورد اشاره است، بلکه آوردن استعاره اجتناب‌ناپذیر است. از طرفی اگر برای نام‌گذاری یک شیء و یک محکی، واژه به کار رفته

دقیقا بر آن شیء مطابقت داشته باشد و لفظ دقیقا به دلیل مطابقت با واقع بودن بر آن دلالت کند، آن لفظ استعاره نیست، اما در شرایطی که مطابقت لفظ با محکی مطابق با واقعیت و حقیقت آن شیء نباشد و محکی دیگری به ذهن متبادر شود این لفظ استعاره است. برای نمونه اگر بگوییم "دست او شکست"، شکستن می تواند در معنای حقیقی برای محکی دست به کار رفته باشد، اما اگر بگوییم "دل او شکست"، در این مورد کلمه «شکست» دقیقا در معنای حقیقی خودش به کار نرفته است، چرا که "دل" در این گزاره مفهومی انتزاعی و مبهم است که "شکست" در معنای حقیقی نمی تواند بر آن دلالت داشته باشد. ملکیان برای تعریف این نوع مفاهیم اصطلاح "الگوسازی" را پیشنهاد می کند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۵۸). الگوسازی البته امری کاملا آگاهانه و عقلی است و با استعاره این تفاوت را دارد که، همان گونه که قبلا اشاره شد، در علوم شناختی فرایند استعاره سازی امری ناخودآگاهانه است؛ همان گونه که لیکاف و جانسون معتقدند که فرایند خلق استعاره کاملا ناخودآگاهانه است که توسط ذهن ساخته می شود (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴، ص ۳۵).

اکنون اگر بخواهیم "ایمان" را با این نگاه مورد مطالعه قرار دهیم، همان گونه که قبلا اشاره شد، پیش از هر چیز لزوما باید توجه داشته باشیم که تعاریف ایمان را در متن گزاره ها و گاه در متن متون مقدس مورد ارزیابی قرار می دهیم. ایمان به معنای باور قلبی تعریف شده است؛ «ایمان باور به حقایق و حیاتی است» (ادواردز و بورچرت، ۱۳۹۹، ص ۳۸۷). این تعریف هم می تواند گزاره ای باشد مانند اینکه بگوییم من ایمان دارم که «خدا وجود دارد» و هم می تواند غیر گزاره ای باشد مثلا «من به خدا ایمان دارم». در رویکرد استعاره محور آنچه اهمیت دارد بیان گزاره ها نیست، بلکه کاربرد واژه ایمان است، اگرچه می توان هر دو دسته از عبارتهای فوق را به گزاره ها برگرداند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۶۷). اما «بیان گزاره ای به یک عبارت و جمله خاصی برمی گردد و بیان غیر گزاره ای به اعیان و اشیای خارجی تعلق می گیرد» (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۶۷). اما به هر صورت آنچه که در رویکرد استعاره محور مهم است

کاربرد ایمان است. ایمان چه به صورت یک وارد ذهنی و چه به صورت یک لفظ، که مومن با آن باور خود را بیان می‌کند، در همه موارد لزوماً فاعل انسان است و موضوع می‌تواند اعیان خارجی باشد، حال چه انسان و چه غیرانسان (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۶۸). در صورتی که تعریف «ایمان باور به حقایق و حیانی باشد، مالا موضوع ایمان خود خداوند است که به هر حال ذات بسیط الوهی اش معلوم ذهن بشر قرار نمی‌گیرد، بلکه فقط به شیوه بحثی و از طریق قضایا شناخته می‌شود» (ادواردز و بورچرت، ۱۳۹۹، ص ۳۸۷).

اکنون در ضمن تعاریفی که از ایمان می‌آید، مشخص می‌گردد که باور قلبی لزوماً به معنای باوری غیر معرفتی نیست. به عبارتی در نگاه فلاسفه رویکرد استعاره‌محور مشخص می‌گردد که ایمان باوری غیر تجربی نیست، بلکه امری قابل تجربه حسی است و لزوماً دیگر نمی‌توان گفت ایمان باور صادق ناموجه است. مطابق با تعاریفی که قدما ارائه می‌دادند ایمان باور صادق ناموجه است، چرا که قابل ثبوت است اما قابل اثبات نیست (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۷۰). با تامل در تعریفی که می‌آید، مشخص می‌گردد که ایمان امری اثباتی هم هست. اوصاف و صفت‌های متعلق ایمان دارای ضرورت ثبوت و اثبات‌اند. اکنون با تامل در این تعاریف و استعاره‌های موجود در آن، به قضاوت خواهیم پرداخت: اولاً ایمان داشتن استعاره از اطمینان داشتن است. خصوصیت انتخابی که در مومن وجود دارد، نشان دهنده امکان انتخاب اختیاری است، که نوعی توانایی حسی است. اگر انتخابی در ایمان نمی‌بود، از دایره امر جسمانی خارج می‌گردید. در صورتی که قوه اختیار در کسب اطمینان نشان دهنده نوعی تجربه است که ممکن است «الف آن را داشته باشد» چرا که تجربه می‌کند و «ب آن را نداشته باشد» چرا که توسط او تجربه نشده است. لذا ایمان امری تجربی است و می‌تواند نوعی معرفت تجربی و عقلانی محسوب گردد. ثانیاً ایمان داشتن استعاره از احساس امنیت کردن است. شخص مومن متعلقی دارد که با آن و در پناه آن احساس امنیت می‌کند. در مقابل این باور که زندگی بعد از مرگ به پایان می‌رسد، شخص باورمند به معاد ایمان دارد

که بعد از مرگ خدایی هست که او را دوباره زنده می‌کند و از این رو در مقابل این ترس از فنا شدن احساس امنیت پیدا می‌کند. به عبارتی ایمان استعاره از امنیت است. ثالثاً ایمان داشتن استعاره از وثاقت و اعتماد داشتن است. کودک نسبت به قول مادر و یا پدر خود احساسی از وثاقت و اعتماد را پیدا خواهد کرد. این مسأله در ذهن فرافکنی می‌شود و از این رو در ذهن ناخودآگاهانه استعاره ایمان اعتماد و وثاقت را تایید می‌کند. انسان تجربه‌ای از اعتماد پیدا می‌کند و سپس آن را فرافکنی می‌کند.

به هر تقدیر عمده بحث علوم شناختی و در این بین رویکرد استعاره محور این است که نه تنها کیفیات اولیه بلکه کیفیات ثانویه نیز مولود حس هستند. به تعبیری که در معرفت شناسی، در اندیشه فلاسفه جهان اسلام مطرح می‌گردد معقولات اولی و ثانویه فرآورده حس هستند و امری به نام امر عقلانی صرف جدا از حس، محلی برای تعریف نخواهد داشت. اما از اواخر قرن بیستم با مطرح شدن علوم شناختی، بسیاری از گزاره‌هایی را که قبلاً از ره گذر پوزیتیویسم و ابطال گرایی در فلسفه تحلیلی و قاره‌ای از دور خارج کرده بودند، و به عبارتی این گزاره‌ها را فاقد معناداری می‌دانستند در علوم شناختی با توجیه و تبیین دیگرگونه‌ای با آنها برخورد شد. در علوم شناختی و در رویکرد استعاره محور لیکاف و جانسون، شناخت امری ناآگاهانه است و همین نکته کافی است تا صعب و دشوار بودن رسیدن به شناخت را نشان دهد. در این رویکرد اعتقاد بر این است که شناخت یک فرایند ذهنی است که بدون آگاهی فاعل شناسا اتفاق می‌افتد. احتمالاً فعل اتفاق افتادن بسیار مناسب باشد؛ چرا که به فرایندی اشاره می‌کند که کاملاً تصادفی است. اما این تصادف این گونه نیست که از هیچ قانونی پیروی نکند، البته از فرایند عقلانی و آگاهانه صرف دکارتی پیروی نمی‌کند. این فرایند شناختی در ذهن صورت می‌گیرد و ناآگاهانه است (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵، ص ۱۹). این فرایند شناخت از قواعد زبان پیروی می‌کند و لذا خوشبختانه از آنجا که زبان دارای دستور خاصی است، می‌توان با پیگیری و کشف زوایای آن به فرایند شناختی در این

رویکرد خاص نیز پی برد. لیکاف و جانسون می‌گویند که «اصطلاح شناختی را در غنی‌ترین معنی برای توصیف عملیات و ساختارهای ذهنی‌ای به کار می‌بریم که شامل زبان، معنی، ادراک، نظام‌های مفهومی و خرد ما [می‌شود] که برخاسته از بدن‌های ماست؛ اصطلاح شناختی را برای جنبه‌هایی از نظام حسی - حرکتی خود به کار خواهیم برد که در توانایی ما برای مفهوم‌سازی و خرد موثرند. چون عملیات شناختی عمدتاً ناآگاهانه است، اصطلاح ناآگاه شناختی به‌دقت تمامی آن عملیات ذهنی ناآگاه را توصیف می‌کند که به نظام‌های مفهومی، معنی، استنباط و زبان مربوط می‌شوند» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵، ص ۳۲). بر همین مبنا اساسی‌ترین مفاهیم دست‌پنهان ذهن ناآگاه ما برای تعریف متافیزیکی از استعاره استفاده می‌کند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵، ص ۳۵). نکته مهم بعدی در استدلال اندیشمندان علوم شناختی این است که آنها معتقدند ذهن انسان به‌عنوان فاعل شناسا همواره در حال مقوله بندی است. انسان و دیگر حیواناتی که دارای سیستم عصبی و دارای نورو هستند همواره به‌واسطه مقوله‌بندی است که شناخت پیدا می‌کنند، «این مقوله‌بندی نتیجه چگونگی جسمانی بودن ماست» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵، ص ۳۹). مقوله‌ها مفاهیم را شکل می‌دهند و استعاره‌ها نیز این کمک را به ما می‌کنند که به‌واسطه آنها بتوانیم ادراک ذهن ناآگاه را با خود و با دیگران در میان بگذاریم.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا معرفت ما انسانها نسبت به حوزه‌های متافیزیکی نیز مشمول این قاعده می‌گردد؟ اگر در موضوعات و مفاهیمی که برگرفته از تجربیات روزانه ما انسانهاست قائل به این باشیم که تجربه‌های ما، به‌عنوان فاعل، شناسا برگرفته از تجربیات است و تجربه‌های ما نیز منشاء جسمانی دارند، بیراه نگفته‌ایم. حتی اگر فراتر برویم و معتقد باشیم که تجربه‌های روزانه ما انسانها توسط نوروهای مغز و اتصالات سیناپسی نوروها صورت می‌گیرد و سپس تعمیم و فرافکنی می‌شود، در هر صورت می‌تواند قابل توجیه باشد؛ در علوم شناختی و در این رویکرد خاص موضوع و مسائل متافیزیکی و غیرتجربی نیز

مشمول همین قاعده می‌شوند. لیکاف و جانسون بر این باورند که متعلق ایمان، چه امر تجربی باشد و چه امری غیر تجربی، در هر صورت متعلق ایمان آن را از تجربه مستقیم و یا غیر مستقیم حسی کسب می‌کند. اما همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، این تجربه به واسطه قوه خاص تکلم، که مفاهیم را نام‌گذاری می‌کند، حاصل می‌گردد. این مقوله‌بندی در ذهن و ناآگاهانه صورت می‌گرفت. بنابراین اعتقاد این رویکرد خاص این است که ایمان تجربه جسمانی انسان است و به عبارتی حصولی است و حضوری نیست.

از اینجا معلوم می‌گردد که "ایمان" به‌عنوان معرفتی دینی با تعاریف رویکرد استعاره‌محور از امور قابل تجربه حاصل می‌گردد. اگر انسان تجربه‌ای از باوری که منوط به امنیت، اعتماد و اطمینان نشود، نمی‌تواند در زبان معنایی برای ایمان خلق کند؛ و از آنجا که امنیت، اطمینان و اعتماد قابل ازدیاد و نقصان است ایمان نیز از همین ویژگی‌ها بهره‌مند است. از طرفی اگر این‌گونه نیست و ایمان تجربه جسمانی نیست و تصدیق قلبی است، چه تبیینی برای تصدیق قلبی باید ارائه داد؟ به عبارتی تصدیق قلبی چگونه حاصل خواهد شد؟ نکته مهم در ایمان این است که همه آدمیان مومن و متعلق ایمان نیستند و به عبارتی ایمان امری فطری نیست. اکنون این تصدیق قلبی اگر محصول تجربه نباشد چیست؟ اگر تمام انسانها از آن برخوردارند می‌توان گفت چرا همه انسانها ایمان ندارند. جان لاک معتقد است که در «در باب استدلال توافق همگانی، من با این مدافعان اصول فطری موافق‌ام که اگر اینها فطری باشند لاجرم توافق همگانی دارند» (لاک، ۱۳۹۹، ص ۶۰)، در حالیکه این توافق همگانی وجود ندارد. مسلماً این نکته محرز است که تصدیق قلبی حاصل شدنی است، چرا که در غیر این صورت باید تمام انسانها دارای آن می‌بودند؛ پس لازمه این مسأله این است که قائل به نوعی تجربه باشیم. اما ایمان چگونه می‌تواند تجربه گردد؟ آیا ممکن است ایمان تجربه غیر جسمانی باشد؟ اگر این‌گونه باشد و ایمان را به‌عنوان نوعی معرفت محسوب کنیم، باید آن را از زمره معرفت دینی، اما مغایر با تجربه دینی به حساب آوریم، که اگر این‌گونه نباشد ناگزیر همان

تجربه دینی است. اما در این شرایط نیز تمام ایرادها و نقدهایی که بر تجربه دینی وارد می‌گردد، مشمول ایمان نیز می‌گردد. از طرفی اگر ایمان تصدیق قلبی و حضوری باشد، به این معنی است که ایمان امری شهودپذیر است. شهود یعنی اینکه معرفتی استدلالی نیست، بلکه به واسطه مشاهده حاصل می‌گردد. البته این مشاهده از سنخ تجربه دینی است و لذا اگر قرار باشد برای دیگران قابل بازگویی و انتقال باشد باید وارد حیطه زبان گردد. در این شرایط، اولاً ایمان مغایرتی با بدن‌مندی و جسمانی بودن ندارد و ثانیاً باید فهم گردد تا بتواند قابل انتقال به دیگران باشد، چرا که تنها مفاهیم معرفتی و حصولی قابل انتقال به دیگران هستند. تا زمانی که معرفتی حاصل نشده باشد قابل انتقال نیست. از طرفی اگر ایمان امری فطری و در خوش‌بینانه‌ترین حالت تصدیقی حضوری باشد، باید دلالت‌هایی برای حضوری بودن در آن باشد. اولاً برای همه یکسان باشد و ثانیاً قابل افزایش و کاهش نباشد. اما لااقل ما می‌دانیم که همه آدمیان مومن نیستند چرا که دیوانگان و کودکان از دایره شمولیت این قاعده خارج می‌گردند (لاک، ۱۳۹۹، ص ۶۱). در باب نکته دوم اینکه ایمان فزونی و کاستی دارد، حتی اگر این فزونی و کاستی در شدت و ضعف باشد، اما به هر صورت امری مشکک است. این مسأله در بسیاری از متون مقدس و از جمله در قرآن نیز به صراحت اشاره شده است.^۱ نکته مهم دیگری که لازم است اشاره گردد این است که اگر ایمان غیرمعرفتی است و توجیه معرفتی ندارد. چه دلیلی وجود دارد که امر نقیض آن را صادق ندانیم؟ «به تعبیری اگر من برای باوری دلیل ندارم، چرا به آن باور معتقدم و چرا به نقیض آن باور اعتقاد ندارم؟» (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۷۲). علت ترجیح بلامرجح از کجا نشات می‌گیرد؟ اینجا لزوماً باید امری غیرمعرفتی باشد. اما اگر دقت داشته باشیم این امور غیرمعرفتی در واقع همان چیزی

۱. «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران/۱۷۳).

است که فلاسفه علوم شناختی و رویکرد استعاره محور آنها را فرافکنی ذهن برای امور متافیزیکی و از جمله معرفت‌های دینی می‌دانند.

۵. نتیجه

در این رویکرد خاص سعی بر این است که مفاهیم به‌واسطه کاربرد استعاره تبیین گردند و در این بین علوم شناختی در صدد اثبات و یا انکار و ابطال برنیامده‌اند، اما اینکه نتایج و پیامدهای این فرضیه و چه‌بسا به اعتقاد خودشان نظریه را چگونه استنتاج کنیم هم مهم است و هم ضروری. از این رو می‌توان به دو مسأله و چالش در نتیجه‌گیری اشاره کرد: اولاً: پیامدهای این نظریه این خواهد بود که اگر حقیقت فرا جسمانی برای ایمان و اعتقاد وجود داشته باشد، به دلیل آنکه در این رویکرد انسان از راه جسم مفاهیم را درک خواهد کرد، نمی‌تواند این مفاهیم را درک کند، چرا که جسم امر غیرمادی را درک نخواهد کرد مگر آنکه امور متافیزیکی خود جسمانی باشند، که البته و صد البته این مسأله منتفی است. اما علوم شناختی به دلیل آنکه ادعای عدم وجود هستی شناختی امور متافیزیکی را ندارند، نمی‌توان ادعا کرد که دلایل استعاره محوری در ضدیت با باورهای معرفتی دینی است و هرگز نمی‌توان این استنتاج را کرد. در این رویکرد متعلق ایمان مطمح نظر نیست، بلکه مفهوم ایمان بازسازی شده است و لذا هرگونه ادعایی در باب باور معرفتی این رویکرد صرفاً برداشت است. ایمان صرفاً به‌واسطه استعاره استعلا داده شده است و در ظاهر این گونه به نظر می‌رسد که ایمان به امری فرامادی و غیر جسمانی است. البته لوازم این نوع نگاه که رویکرد فوق‌الذکر در علوم شناختی به این مسأله خواهد داشت، هر توجیه عقلانی و ادله فلسفی برای اثبات غیرمادی بودن ایمان و متعلق ایمان را ناموجه می‌کند، اما آن را ناممکن نمی‌داند. ثانیاً: نکته بعدی بحث انکار ذات باوری است. باورهای این رویکرد شاید ناخواسته، اما به‌طور غیرمستقیم چالشی بسیار جدی برای ذات باوری است، چرا که مثلاً در این مورد خاص که ایمان است منجر به این مسأله خواهد شد، عملاً تعریف انسان از ایمان و باور به متعلق ایمان

و به امری معقول و توجیه‌پذیر از جهانی فرامادی به نوعی فرافکنی امور جسمانی و تعمیم آنها برای تبدیل کردن به مکانیزی می برای ارضای نیازهای استعلایی خارج از دسترس به واسطه استعاره است. مسلماً آنچه را که در این دیدگاه به چالش گرفته می‌شود موضوع ایمان ذاتی است که عموماً ذیل ذات‌باوری (Essentialism) قرار می‌گیرد. به عبارتی آنچه را که ایمان تلقی می‌کنیم، مولود یک فرایند شناختی است که به واسطه استعاره‌ها نام‌گذاری می‌گردد و در واقع امری به‌نام ایمان مولود ذهن است و امری واقعی محسوب نمی‌گردد.

منابع

- قرآن.
- انجیل.
- ابوادیب، کمال (۱۳۹۴)، صور خیال در نظریه جرجانی، ترجمه‌ی فرزانه سجودی و فرهاد ساسانی؛ تهران، نشر علم، چاپ اول.
- ادواردز، پل و بورچرت، دونالد (۱۳۹۹)، دانشنامه فلسفه دین، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سوفیا.
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۷۸)، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، تهران، انتشارات سروش.
- آثودی، رابرت (۱۳۹۸)، معرفت‌شناسی، ترجمه علی اکبر احمدی، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پویمن، لوئیس پی (۱۳۹۶)، معرفت‌شناسی، مقدمه‌ای بر نظریه شناخت، ترجمه رضا محمدزاده، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق.
- جاحظ، عمرو ابن بحر (۱۹۲۳)، البیان و التبیین، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، قاهره، الناشر مکتبه الخانجی.

ماهیت ایمان از نگاه رویکرد استعاره محور در علوم شناختی / پیکانی، سوره، صفری / ۱۵۹

- جانسون، مارک (۱۳۹۶)، بدن در ذهن: معنای جسمانی معنا، تخیل و استدلال، ترجمه جهان‌شاه میرزا بیگی، تهران، نشر آگاه.
- الجرجانی، ابوبکر عبدالقاهر بن عبد الرحمن بن محمد (۱۹۹۱)، أسرار البلاغۃ، المحقق محمود محمد شاکر، قاهره، الناشر مکتبه الخانجی.
- جرجانی، شریف (۱۳۹۵)، تعریفات، ترجمه حسن سیدعرب، سیما نوربخش، تهران، نشر فروزان روز.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۹۲)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران، انتشارات اساطیر.
- قاسم‌زاده، حبیب‌الله (۱۳۹۸)، مقدمه‌ای بر شناخت پژوهی استعاره/قطره در نهران خانه صدف، تهران، نشر ارجمند.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۷)، استعاره‌های مفهومی و فضاهای قرآن، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۵) نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر نورثقلین.
- کنی، آنتونی (۱۳۹۷)، ایمان چیست؟ جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه اعظم پویا، تهران، نشر هرمس.
- کین، ام، جی (۱۳۹۶)، فلسفه علم شناختی، ترجمه مصطفی تقوی، تهران، نشر ترجمان.
- لاک، جان (۱۳۹۹)، جستاری در خصوص فاهمه بشری، ترجمه کاوه لاجوردی، تهران، نشر مرکز.
- لیکاف، جرج و جانسون، مارک (۱۳۹۵)، استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم، ترجمه هاجر آقا ابراهیمی، تهران، نشر علم.
- لیکاف، جرج و جانسون، مارک (۱۳۹۶)، استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم، ترجمه جهان‌شاه میرزاییگی، تهران، نشر آگاه.

- لیکاف، جرج و جانسون، مارک (۱۳۹۶) فلسفه جسمانی؛ ذهن جسمانی و چالش آن با اندیشه غرب، ترجمه جهان‌نشان میرزاییگی، تهران، نشر آگاه.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷)، ایمان و تعقل، درس‌گفتارهای فلسفه دین، تهران، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- موللی، کرامت (۱۳۸۳)، مبانی روانکاوی فروید-لکان، تهران، نشر نی.

- Aristotle (1974), *Poetics*, Translator: S. H. Butcher, Gutenberg EBook.
- Derrida, Jacques (1982), «White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy» in *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, Chicago: The University of Chicago.
- Planting, Alvin (2000), *Warranted Christian Belief*, New York: oxford University press.
- Kovecses, Zoltan (2017), *Metaphor a practical introduction*, New York, Oxford University.
- Swinburne, Richard (2001), *Epistemic Justification*, Oxford, Clarendon press.
- Swinburne, Richard (2005), *Faith and Reason*, 2nd end, Oxford, Clarendon press.
- Audi, Robert (1398), *Epistemology*, translated by Ali Akbar Ahmadi, Tehran, Research Institute of Islamic Culture and Thought. (in Persian)
- Abu Adib, Kamal (2015), *Imaginations in Jorjani's theory*, translated by Farzan Sojudi and Farhad Sassani; Tehran: Aelm Publishing, first edition. (in Persian)
- Edwards, Paul and Burchert, Donald (1399), *Encyclopedia of Philosophy of Religion*, translated by Insha'Allah Rahmati, Tehran, Sophia Publishing. (in Persian)
- Izutsu, Toshi Heiko (1999), *The Concept of Faith in Islamic Theology*, translated by Zahra Poursina, Tehran, Soroush Publications. (in Persian)
- Poyman, Lewis P. (2017), *Epistemology, an introduction to the theory of cognition*, translated by Reza Mohammadzadeh, Tehran, Imam Sadegh University Press. (in Persian)

- Johnson, Mark (1396), *the Body in the Mind: The bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, translated by Jahanshah Mirza Beigi, Tehran, Agah Publishing. (in Persian)
- Jorjani, Sharif (2016), *Definitions*, translated by Hassan Seyed Arab, Sima Nourbakhsh, Tehran, Forouzan Rooz Publishing. (in Persian)
- Halabi, Ali Asghar (2013), *History of Theology in Iran and the Islamic World*, Tehran, Asatir Publications. (in Persian)
- Qasemzadeh, Habibaullah (1398), *Introduction to the study of metaphor / drop in the oyster of Sadaf's house*, Tehran, Arjmand Publishing. (in Persian)
- Ghaemini, Alireza (1397), *Conceptual metaphors and spaces of the Qur'an*, Tehran, Publications of the Research Institute of Islamic Culture and Thought. (in Persian)
- Kenny, Anthony (1397), *What is faith? Essays in the philosophy of religion*, translated by Azam Pouya, Tehran, Hermes Publishing. (in Persian)
- Kane, M., J. (1396), *Philosophy of Cognitive Science*, translated by Mostafa Taghavi, Tehran, translator. (in Persian)
- Locke, John (1399), *An Essay on Human Understanding*, translated by Kaveh Lajvardi, Tehran, Markaz Publishing. (in Persian)
- Likoff, George and Johnson, Mark (2016), *The metaphors we live with*, translated by Hajar Agha Ebrahimi, Tehran, Alam Publishing. (in Persian)
- Likoff, George and Johnson, Mark (1396), *The metaphors we live with*, translated by Jahanshan Mirzabeigi, Tehran, Agah Publishing. (in Persian)
- Malekian, Mostafa (2008), *Faith and Reason, Lectures on the Philosophy of Religion*, Tehran, University of Religions and Religions Publications. (in Persian)
- Mowellely, Keramat (2004), *Principles of Freud-Lacan Psychoanalysis*, Tehran, Ney Publishing. (in Persian).

۱۶۲ / دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی / سال سوم / شماره ۴ / پاییز و زمستان ۱۴۰۱