



Research Article

Analysis and Evaluation of two Narrative Models in the Modern Age of Christian Theology

Sayyid Amir Reza Mazari¹

Jahangir Mas'oudi²

The postmodern world is a world of transition from macro-narratives; a world in which meta-narratives and micro-narratives have replaced macro-narratives. Christian theology has also been affected by this change and transition in the modern age. Philosophical and theological efforts in the Christian world are aimed at providing appropriate answers for contemporary man to confront fundamental issues in the modern age. These answers, which are rooted in the linguistic turn in the field of philosophy, have drawn the special attention of thinkers to important sources of language, including narratives. Theologians' attention to narrative is also influenced by the world of thought in this direction. This approach has led to attempts to produce new theological and philosophical models. In the present study, we first set forth two models derived from philosophical thought based on narrative form, i.e., Cupitt's textualism and Lindbeck's narrative theology, and then we will draw the conclusion that both models, although sharing a common intellectual root in the negation of narratives, are somehow entangled in what they themselves have negated.

Keywords: narrative theology, textualism, Lindbeck, Cupitt.

1. Ph.D. Student in Theology and Philosophy of Religion, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch of Islamic Azad University

2. Professor, Ferdowsi University of Mashhad Reza Akbari, Professor, Imam Sadeq University of Tehran



سیدامیررضا مزاری^۱ ID

جهانگیر مسعودی^۲ ID

رضا اکبری^۳

تحلیل و ارزیابی دو مدل روایی در عصر نوین الهیات مسیحی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۲ تاریخ اصلاح: ۱۳۹۹/۰۶/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳

چکیده

دنیای فرامردن، دنیای گذار از روایت‌های کلان است؛ دنیایی که در آن فراروایت‌ها و روایت‌های خرد، جای روایت‌های کلان را گرفته‌اند. الهیات مسیحی نیز متأثر از این تغییر و گذار در عصر جدید بوده است. تلاش‌های فلسفی و الهیاتی در دنیای مسیحی در راستای ارائه پاسخ‌های درخور برای مواجهه انسان معاصر با مسایل بنیادین در عصر جدید است. این پاسخ‌ها که در چرخش زبانی در حوزه فلسفه ریشه دارد، توجه ویژه متفکران را به منابع مهم زبان از جمله روایت، جلب نموده است. توجه متألهان به روایت نیز تحت تأثیر جهان اندیشه در همین راستا قرار دارد. این رویکرد به تلاش‌هایی برای تولید مدل‌های نوین الهیاتی و فلسفی انجامیده است. در پژوهش پیش‌رو ابتدا دو مدل برآمده از تفکر فلسفی مبتنی بر فرم روایی، یعنی متن‌گرایی کیوپیت و الهیات روایی لیندبک را تقریر می‌کنیم و سپس به این نتیجه خواهیم رسید که هر دو مدل، با اینکه ریشه فکری‌شان در نفی کلان روایت‌ها مشترک است، به‌نوعی در آنچه که خود نفی کرده‌اند، گرفتار می‌آیند.

واژگان کلیدی: الهیات روایی، متن‌گرایی، لیندبک، کیوپیت.

۱. دانشجوی دکتری کلام و فلسفه دین، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

Orcid: 0000-0003-0255-1386

Mazari.amir@gmail.com

Orcid: 0000-0002-6753-0693

ja_masoodi@yahoo.com

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد.

rezaa.akbari@gmail.com

۳. استاد دانشگاه امام صادق (ع).

استناد به این مقاله: خسروی، طیه؛ رامین، فرح (۱۴۰۳). «رابطه ایمان و اختیار از دیدگاه علامه طباطبایی و پل تبلیغ». فصلنامه علمی پژوهشی

doi 10.22081/nir.2022.62634.1341

پژوهش‌های عقلی نوین. ۱۷. صص ۷۵-۹۶.



مقدمه

رخدادهای دنیای فرامردن در همه عرصه‌های زندگی نمودی چشمگیر دارد و جهان فلسفه و الهیات نیز از این رخدادها مصون نمانده است. مکتب‌های نوینی که پس از انقلاب کوپرنیکی دوم با عنوان «چرخش زبانی» روی داد، از همین وقایع خاص نشان دارد. ریشه تشکیل مکاتب نوین الهیات را باید در نگاه ویژه متألهان و فیلسوفان به مقوله زبان دانست. بی‌شک یکی از مهم‌ترین فیلسوفان لودویگ ویتگنشتاین^۱ است که با نظریه «بازی زبانی» خود به یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های ایجاد مکاتب نوین در الهیات تبدیل شد. در فلسفه، رویکرد متن‌گرایی و در الهیات، برخی از رویکردهای الهیات روایی از انقلاب فلسفی و به‌ویژه فلسفه متأخر ویتگنشتاین تأثیر پذیرفته‌اند. یکی از نتایج آورده‌های مشترک در نگاه فیلسوف فرامردن به‌ویژه اندیشه متأخر ویتگنشتاین، رویکرد متن‌گرایی حاصل آمده و نیز الهیات روایی برآمده از دیدگاه‌های متأخر ویتگنشتاین، نفی روایت‌های کلان و به تعبیری فراروایت‌هاست. ما در این مقاله بر آن هستیم که نشان دهیم با وجود آنکه فیلسوفان و متألهان فرامردن در رویکرد متن‌گرا و الهیات روایی باید به نتیجه و برآیند فوق‌ملترم بمانند، در عمل آنها نیز در ارائه نتایج فلسفی و الهیاتی افکار به‌ناگزیر دچار کلان‌روایت می‌شوند و در نهایت، با ابزارهای فرامردن زبانی به نتایجی کاملاً خلاف رویکرد فرامردن می‌رسند.

این نکته ناشی از تناقض درونی این‌گونه نظریه‌های افراطی و هویت پارادوکسیکال آنهاست؛ پارادوکسی که از همان دوره‌های نخستین فلسفه، گریبان نظریه‌های نسبی‌گرا و شکاکیت‌های تمام‌عیار را رها نکرده است.

در این مقاله با بررسی دیدگاه‌های دو تن از برجسته‌ترین فیلسوفان و متألهان فرامردن، جورج لیندبک^۲ و دان کیوپیت^۳، که بر اساس خاستگاهی ویتگنشتاینی فراروایت‌ها را نفی می‌کنند، نشان می‌دهیم که هر دو سرانجام روایت بزرگ و فراگیر خود را ارائه و بر آن تأکید می‌کنند و نمی‌توانند از ناسازواری درونی رویکردهای فرامردن اجتناب کنند: یکی از آنها به فراروایتی نهیلیستی می‌رسد و دیگری به فراروایتی مسیحی.

۱. اهمیت روایت در دنیای امروز

1. Ludwig Josef Johann Wittgenstein
2. George Arthur Lindbeck
3. Don Cupitt



چنان‌که اشاره کردیم، انقلاب زبانی ویتگنشتاین در دنیای فرامردن در همه حوزه‌ها رخنه کرده است. در حوزه نقد ادبی، توجه متخصصان به نقش روایت به‌عنوان مهم‌ترین منبع زبانی نشان از همان توجه فزاینده آنان به چرخش زبانی در دنیای تفکر است.

ژان‌فرانسوا لیوتار^۱ آن‌چنان جذاب و در نقش فیلسوفی پسامردن از دانش روایی سخن می‌گوید که به‌نظر، ریشه این مباحث او با حوزه‌های نقد بی‌ارتباط نیست. لیوتار می‌کوشد در کتاب مهم خود وضعیت پسامردن^۲ با تقریر سرشت دانش روایی، گذر از روایت‌های کلان و جهان‌شمول را در عصر حاضر توصیف کند. توجه به ریشه‌یابی لغوی روایت نیز فتح بابی بر تغییر سرشت معرفت در عصر جدید است: واژه یونانی gnaras به‌معنای دانستن. بدین ترتیب، از نظر ریشه لغوی، روایت شکلی از دانش است و راوی عبارت است از کسی که می‌داند.

به بیان دیگر، به‌زعم لیوتار وقتی واژه دانش به کار می‌رود، به‌هیچ‌وجه مراد فقط مجموعه‌ای از گزاره‌های دلالت‌کننده نیست؛ بلکه مفاهیمی چون مهارت عملی، مهارت زیستن، مهارت گوش‌دادن و غیره نیز زیر لوای آن قرار می‌گیرد (لیوتار، ۱۳۸۰، ص ۹۰). اما نکته ظریفی که لیوتار می‌گوید این است که وضعیت کنونی دانش در گُنه خود، جایگاهی والا برای فرم روایی دارد. مشروعیت بخشی از دانش روایی به‌لحاظ ویژگی‌های خاص این فرم ایجاد می‌شود و از این‌رو روایت بر مسند فراشناخت تکیه می‌زند. پسامردن و داستانهایش در صدد تخریب داستانهای مدرن نیستند؛ بلکه در جهت نقد آنها در پرتویک امر فراشناخت به نام دانش روایی اند^۳ (لیوتار، ۱۳۸۰، ص ۹۸).

ویژگی بارز توصیف لیوتار از دغدغه پست‌مردن بابت روایت، تقابل روایت‌های خرد با روایت‌های کلان یا فراروایت‌هاست. به‌نظر لیوتار، روایت کلان مدعی داستانی است که می‌تواند معنای تمام داستانه‌ها را کشف و آشکار سازد. فراروایت آن نیز ناشی از این واقعیت است که درباره بسیاری از روایت‌های مربوط به فرهنگ صحبت می‌کند و بر آن است تا از این طریق، حقیقت یگانه ذاتی در آنها را کشف و آشکار کند. در ادامه، لیوتار می‌کوشد نشان دهد که روایت‌های خرد از ادغام‌شدن در تاریخ‌های کلیت‌بخش بازنمایی فرهنگی یا پروژه‌های فرهنگی خودداری می‌ورزند

1. Jean-François Lyotard

2. The Postmodern Condition : A Report on Knowledge

۳. منتقدان لیوتار دقیقاً به او نقد می‌کنند که او نیز با جهان‌شمول کردن روایت دچار تناقض شده است؛ چراکه تمام تلاش پسامردن درهم‌شکستن ضرورت جهان‌شمولی است.

(لیوتار، ۱۳۸۰، ص ۱۳).

به بیان ساده تر، در حالی که عصر روشنگری برای ما قواعد هنجاری راحتی از یک دنیای دارای نظم و ترتیب به همراه آورد، عصر حاضر که دوره فرامردن است، به ما می گوید که جهان چیز قطعه قطعه ای است. به عبارت دیگر، ما از دنیایی با روایتی شبیه پاراگراف زیر آمده ایم:

زمانی مردم روی کلک های شناور بر آب دریا زندگی می کردند. قایق ها از موادی تهیه شده بود که در خشکی پیدا می شد. در این زمین، یک فانوس دریایی بود که نگهبان فانوس دریایی در آن می زیست. بدون توجه به اینکه قایق ها کجا هستند، حتی اگر خود مردم نمی دانستند که کجا قرار دارند، نگهبان فانوس دریایی همیشه می دانست که حدوداً کجا هستند. حتی میان مردم و نگهبان ارتباطی هم وجود داشت؛ به گونه ای که اگر شرایط اضطراری پیش می آمد، نگهبان مردم را به سوی خانه هدایت می کرد.

و حالا در دنیایی هستیم که روایتش شبیه این است:

هیچ نگهبانی برای فانوس دریایی در کار نیست. هیچ فانوس دریایی وجود ندارد. هیچ زمین خشکی پیدا نمی شود. صرفاً مردمی وجود دارند که روی کلک هایی شناورند که ساخته تخیلات خودشان است. و فقط دریا وجود دارد (Lucie-Smith, 2007, p. 8,9).

۲. چرخش الهیاتی به روایت

روایت در این عصر جدید با ویژگی های خاص خود، در حوزه های دیگر از جمله الهیات نیز رسوخ کرده است. این همان چرخش زبانی است که در مهم ترین منبع خود یعنی روایت^۱ نمود پیدا کرده است. این فضا الهیات را هم تحت تأثیر خود قرار داده است. اینجاست که حضور الهیاتی شبیه روایت ضرورت پیدا می کند. از این رو ابتدا به اجمال، منظور خود را از الهیات روایی روشن می کنیم.

۱. زبان دو منبع بسیار مهم دارد: روایت و استعاره. در دنیای امروز، از فرم روایی به مثابه تنها معنابخش و هویت ده انسان معاصر سخن به میان می آید. این نگاه در مقابل دیگر رویکردها به روایت است که روایت را همچون امری زبانی در کنار استعاره می بیند. سخنی که اینجا کیویت از زبان می گوید، بیشتر به لحاظ اتوریته زبان در تأمل فلسفی در زمانی است که مطالب فوق را می نگاشته است و از این رو از مفهوم روایت کمتر بهره می گیرد.



الهیات روایت در ابتدا با یک مجموعه قواعد انتزاعی آغاز نمی‌شود؛ بلکه داستانی ویژه است و در نتیجه، به جای آنکه مبتنی بر استدلال قیاسی (کل به جزء) باشد، مبتنی بر استدلال استقرایی (جزء به کل) است. داستانی که الهیات روایت به سراغ آن می‌رود، آن داستانی است که در سنت اجتماعی یافت می‌شود و معمولاً از آن برای جمع‌بندی یا مرتب‌کردن باورهای جمعی دربارهٔ اجتماع، جهان و خدا استفاده می‌شود. به علاوه، داستان در تجربهٔ خاص جمعیت از خودش، جهان و خدا ریشه دارد. این کار برخلاف رویکردی است که با قواعد اولیهٔ انتزاعی آغاز می‌کند و فرض می‌شود این قواعد برای همهٔ زمانها و همهٔ مکانها درست هستند (Lucie-Smith, 2007, p.1).

حال باید پرسید: الهیات روایت چگونه یک الهیات متفاوت است؟ آیا الهیات روایی می‌تواند در عصر پسامدرن به نیازهای ایمانی انسان معاصر پاسخ درخوری دهد؟ آیا اگر از منظر روایت بنگریم، ضرورت جهان‌شمولی که میشل فوکو^۱ مدنظرش بود، خالی از استثنا نخواهد بود؟ آیا به جای اینکه الهیات اخلاقی معتبر و جهان‌شمولی داشته باشیم، باید خودمان را با مجموعه‌ای از الهیات بر پایهٔ روایت‌های رقیب روبه‌رو ببینیم که در سنت‌ها و جوامع خاص سر بر آورده‌اند و در خارج از آن زمینه‌های اجتماعی و سنت‌ها نامفهوم‌اند؟

بنابراین، صحنهٔ گفتگوی الهیات عملاً به سمت دانش روایی می‌رود. با ذکر این مقدمهٔ مبسوط، اکنون می‌توان به مسئلهٔ این مقاله رسید: در دنیای پسامدرن امروز، الهیات روایی چه حرفی برای گفتن دارد؟ آیا متألّهان مسیحی می‌توانند با ویژگی‌های فرم روایی در دنیای پسامدرن به مسائل انسان معاصر پاسخ دهند یا گونه‌ای از متن‌گرایی افراطی^۲ در بین متألّهان وجود دارد که از فضای پسامدرن سرچشمه گرفته و آنها را به سوی الحاد می‌کشاند؟ دو مدلی که در اینجا به مقایسه می‌گذاریم، اشاره ای به برخی از همین واکنش‌هاست. هر دوی این مدل‌ها برآمده از توجه دنیای اندیشه به روایت‌اند. هر دوی آنها ضمن پذیرش جهان‌شمول بودن روایت، تلاش می‌کنند تا نشان دهند چیزی خارج از متن وجود ندارد. در این مقاله، ابتدا تقریری از توجه امروز عالم الهیات به روایت را بیان می‌کنیم و سپس ضمن توصیف آرای دو اندیشمند، کیوپیت و لیندبک، و ارزیابی تحلیلی نظریه‌های آنان، به بحثی مهم خواهیم پرداخت: تفاوت عمدهٔ مدل لیندبک با کیوپیت این است که او همهٔ روایت‌ها را درون روایت کلان‌تری می‌بیند؛ اما هر دوی آنها

1. Paul Michel Foucault
2. Radicaltextuality

چنان شیفته فرم روایی شده‌اند که فراموش کرده‌اند روایت، عنصری ذاتی مبتنی بر مخاطب دارد.

این مقاله ضمن توصیف مطالب فوق، در پی این است که نشان دهد جامعه امروز دین‌ورزان با توجه عمیق به روایت، بازایی مناسب‌تری از ایمان در دنیای پسامدرن می‌توانند داشته باشند. این توجه یا حتی دقیق‌تر بگوییم، ریشه‌دواندن در روایت می‌تواند حفاظ بهتری در برابر نقدهای خداناباوران فراهم آورد.

الهیات روایی در اصل واکنشی است به گزاره‌های انتزاعی دنیای الهیات. ادعای اساسی الهیات مسیحی این است که ایمان، پاسخی انسانی به فیض الهی است و این پاسخ مستلزم تغییر و درنهایت رستگاری است. (Stroup, 1981, p. 100) از آنجاکه در طول تاریخ الهیات مسیحی، گزاره‌های انتزاعی به‌زعم بسیاری از متألّهان چنین پاسخی را به دست مؤمنان نداده است، برخی از متألّهان الهیات مسیحی روایت را به‌عنوان فرم مناسبی برای هویت انسانی در عصر امروز مورد توجه قرار داده است. اما روایت چه ویژگی‌هایی دارد که این متألّهان به آن توجه کرده‌اند؟ (Stroup, 1981, p. 100)

جهان ما انباشته از روایت‌هاست (و همین فرضیه بنیادین نظریه روایت است. نظریه اول این است که روایت مثل عشق، همه‌جا هست)، اما جهان‌شمولی روایت در درون مجموعه‌ای از گفتمانی‌هایی که با عنوان نظریه انتقادی و فرهنگی شناخته می‌شود، همچنان اعتقادی محکم باقی مانده است. تا آنجا که لیوتار در گزارش خود از موقعیت دانش در جامعه معاصر، یعنی کتاب وضعیت پسامدرن، به پیروی از رولان بارت^۱ اعلام می‌کند که چون روایت‌ها روش‌های جمعی‌اند که دانش و معرفت از طریق آنها ذخیره و مبادله می‌شود، بدین ترتیب روایت‌ها هستند که تعیین می‌کنند در فرهنگ موردنظر چه چیزهایی را می‌توان بر زبان آورد و انجام داد و از آنجاکه این روایت‌ها بخشی از آن فرهنگ‌اند، این واقعیت ساده به آنها مشروعیت می‌بخشد که همان کاری را بکنند که می‌کنند (لیوتار، ۱۳۸۰، ص ۹۸).

روایت پایه زندگی انسانی است. ورای فرهنگ، در ذات او ریشه‌دار است. استفان کریتز^۲ از نوعی دیدارشناسی روایی یاد می‌کند که در آن، وجدان انسانی از اعماق روایت برمی‌خیزد: آهنگ عمیق داستانهای مقدس که بیان‌شدنی نیست (Crites, 1971, p. 296). آدمی داستان مقدس را درک می‌کند و بیشتر داستانهای بارز دنیوی او با هدف

1. Roland Barthes
2. Stephen Crites



نقل شدن خلق می‌شود؛ هرچند که در این امر، موفقیتی به دست نیامده است. همه روایت‌ها برای متألّهان درخور تأمل‌اند: چه روایت‌هایی که تجربه انسانی، به‌ویژه تجربه دینی لزوماً تاریخی را بیان می‌کنند و چه روایت‌هایی که اهمیت‌شان در تاریخی بودن‌شان نیست، بلکه در واقعیتی است که به تصویر می‌کشند. ازاین جهت، این تأمل را باید بررسی کرد که به‌زعم کریتز، داستانهای مقدس مانند کتاب مقدس تمام‌برگیرنده هستند - به این معنی که آدمی در آن زیست می‌کند - ولذا بر همه متون و روایات واقعی مقدم‌اند. حتی اساطیر و حماسه‌ها، حتی متن کتاب‌های مقدس، داستانهای دنیوی‌اند. آنها بر آگاهی نیز مقدم‌اند. آگاهی انسان میان داستانهای مقدس و دنیوی واسطه‌ای است که خود داستانی نخستین و پایه است. قالب آگاهی که تجربه‌های منسجم را می‌سازد، در معنای مبنایی خود روایت به شمار می‌رود (Crites, 1971, p. 296).

شاه‌کلید فهم الهیات روایی در همین تمام‌برگیرندگی در زندگی انسان است. اینجاست که دو سؤال بسیار مهم در الهیات شکل می‌گیرد: اول اینکه آیا روایت صرفاً روشی تخیلی برای ورود به تأمل و تفکر الهیاتی است؟ ثانیاً امری درباره ماهیت انسان و ساختار تجربه انسانی وجود دارد که روایت را تبدیل به فرم الزامی برای تولید هویت شخصی در عصر حاضر می‌کند؟ (Stroup, 1981, p. 100).

اگر رابطه جدی میان روایت و تجربه انسانی وجود داشته باشد، آن‌گاه دو نگاه اساسی شکل می‌گیرد: اول اینکه فرم روایی است که تجارب را تولید می‌کند؛ یعنی یک رابطه یک طرفه‌ای است به این شکل که زبان و منابع آن یعنی روایت، تجربه را تولید می‌کنند و دوم اینکه رابطه‌ای دوسویه میان فرم روایی و تجربه وجود دارد. به بیان دیگر، میان زبان و به تبع آن روایت و تجربه، رابطه‌ای دوطرفه وجود دارد. ازجمله طرفداران و مبدعان نظریه‌ای که در آن، ساختار تجربه انسانی را فرم روایی شکل می‌دهد، لیندبک است. او در کتاب مهم خود، ماهیت آموزه¹ می‌کوشد ماهیت آموزه‌های مسیحی را مبتنی بر نگاه فوق تحلیل و بررسی کند. افزون بر طرفداران نظریه رابطه دوسویه تجربه و فرم روایی، گروهی دیگر معتقدند هیچ‌چیزی خارج از متن وجود ندارد و دنیای متألّهان عاری از خداست و خدا برساخته درون متنی انسان است. در این مقاله، عملاً نگاه اول را با نقد رادیکال الهیات روایی تحلیل می‌کنیم؛ به این معنا که

1. The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age



کیویت مدعی است که آنچه متألهان روایی در دنیای پسامدرن میگویند عملاً به دنیای تاریک و پوچ‌گونه‌ای منجر می‌شود که در هزارتوی زبان و روایت گم شده است. در ادامه تلاش می‌کنیم این ادعا را روشن‌تر بیان کنیم. اما جواب لیندبک به عنوان یکی از متألهان روایی بسیار متفاوت‌تر است.

۴. دان کیویت: متن‌گرایی افراطی، نقد رادیکال روایت در الهیات

دان کیویت فیلسوفی نام‌آشناست که تحت‌تأثیر فلاسفه زبان قرن هجدهم، ساختارگرایان، پساساختارگرایان و ساختارشکنان و افرادی چون سوسور،^۱ اشتراوس،^۲ بارت و دریدا،^۳ مکتبی را همراه مارک سی. تیلور^۴ خلق کرده است که می‌توان از آن با نام «متن‌گرایی افراطی» یاد کرد. دان کیویت که در سال ۱۹۸۰ به‌گفته خود، خدا را ترک می‌گفت، در پی آن بود که بیانیه‌ای باشکوه برای الهیات پسامدرن منتشر کند. او هم مانند تیلور معتقد است قطعیت‌های پیشین در سطح زبان پخش شده‌اند. در موقعیتی این‌چنین که ارزش‌های دینی در کنار دیگر ارزش‌ها باید از هیچ و ازطریق روایت و داستان خلق شوند، آنها با آغوش باز از پسامدرن استقبال کردند و آن‌را برگشت‌ناپذیر می‌خواندند. آنها پسامدرن را به متن‌گرایی افراطی مرتبط می‌دانند (Cupitt, 1992, p. 117).

طرفداران این مکتب معتقدند که ایمان و آداب مسیحیت باید درک پسامدرن شرایط انسان را در نظر بگیرد. کیویت چنین می‌گوید که ما خواهان دین نوینی هستیم که از جهان کنونی آزادی بسازد. دنیای حال حاضر، دنیای بی‌اعتقادی است و به‌حق نیز باید چنین باشد. در این دنیا، انسان نیازمند دینی فاقد اعتقاد و باور است (Cupitt, 1992, p. 117).

متن‌گرایی مدنظر کیویت درعمل منجر به گونه‌ای فرهنگ‌گرایی^۵ می‌شود. او مبنای فلسفی خود را در همان بازی زبانی ویتگنشتاینی می‌داند که در آن، زبان موجودی تشکیل‌یافته از مجموعه‌های وسیعی است از نشانه‌ها.^۶ این نشانه‌ها فرهنگ می‌سازند و از این‌رو متن‌گرایی درعمل، فرهنگ‌گرایی است.

1. Ferdinand de Saussure
2. Leo Strauss
3. Jacques Derrida
4. Mark C. Taylor
5. culturalism
6. signs



در توضیح بیشتر و دقیق‌تر می‌توان گفت که ترکیب زبان و دنیا به مثابه اقیانوسی از نشانه‌هاست که ما در آن وجود خود را می‌یابیم. معنا ماحصل تفاوت میان نشانه‌هاست. معنا به جز نشانه نیست. در واقع نشانه‌ها از معنا جدا نیستند. «گرچه»، نشانه‌ای است که معنای آن را می‌دانیم؛ چون از آن جدا نیست. «ایده»، نشانه‌ای است با معنایی که با آن است. معنای گربه با معنای «گویه» و «گریه» و دیگر کلمات مشابه متفاوت است؛ پس معنای آن را می‌شناسیم. این کلمه با دیگر کلمات جمله نیز معنای متفاوتی دارد. این رشته از نشانه‌ها معنا دارند؛ چون ما می‌دانیم با چه هدفی از آنها در جامعه زبانی خود استفاده کنیم. می‌توانیم بگوییم مثلاً «به‌خاطر گربه‌ای که گم شده، گریه نکن». در این حین است که به جای یافتن معنای کلمه موردنظر، کلمات و نشانه‌های دیگر را می‌یابیم. معنای کلمه، باز کلماتی دیگر هستند. معنا نه خارج از زبان، بلکه تماماً درون زبان یافت می‌شود، ولی این بدان معنا نیست که جز زبان در دنیا، موجودی نیست. زمانی که عضوی از بدن به جایی می‌خورد، کلمه باعث ایجاد درد نمی‌شود. اما «پا»، «سنگ» و «درد» همگی نشانه‌اند. دنیا تنها زمانی برای ما معنا خواهد داشت که به زبان درآید، به وجودی معنا دار. بدون زبان هم می‌شود درد را حس کرد؛ ولی نخواهیم دانست که درد را حس می‌کنیم. درد حس می‌شود، ولی معنا نمی‌دهد؛ زیرا زبانی وجود ندارد. کیویت چنین می‌نویسد: «وقتی رنگ قرمز را می‌بینیم، می‌توانیم آن را درک کنیم؛ چون می‌توانیم آن را طبقه‌بندی کنیم. رنگ را از مسیر کلمه می‌بینیم که در غیر این صورت، هرگز آن را نخواهیم دید.» (Cupitt, 1992, p. 56)

در زبان، ما هرگز شینی را در اختیار نداریم. از معنای یک نشانه به نشانه‌ای دیگر در حرکتیم و از مجموعه نشانه‌ای به مجموعه‌ای دیگر. این است شگفتی زبان: جابه‌جایی نشانه‌ها، چیدمان آنها، خلق مجموعه نشانه‌هایی نو، معنایی که در استعاره رخ می‌دهد یا مجموعه نشانه‌هایی موجود در شعر، مسیرهای نوینی برای حرکت. همواره معانی و در نتیجه معانی و فهم‌های جدید خلق می‌کنیم. کیویت بر این نکته اصرار می‌ورزد که خداوند فقط یک کلمه است؛ خدا نیز نشانه‌ای است که همانند دیگران، برای معنا دار بودن به دیگران وابسته است. او جایی خارج از زبان نیست؛ جایی که معنا و صدق خود مشهودند؛ زیرا چیزی خارج از زبان وجود ندارد. خدا در زبان است، همانند هر چیز دیگری. خدا زبان است. خدا نمایش نشانه‌ها روی خلأ و بی‌معنایی است. با خواندن جمله‌ای خواهیم توانست ضربان نبض خود را در برآمدن رجعت متناوب زندگی و معنا از خدا (پوچی) حس کنیم. این است دینی نوین؛ همان‌که باید

بیاموزیم تا به ضرورت بی‌ثباتی زندگی جواب مثبت دهیم. نشانه تنها متافیزیک است؛ صفت ناچیزی از تعالی ما (Cupitt, 1992, p. 95-61).

ایمان به مسیح، مسئله زندگی کردن در سیستمی از نشانه‌هاست؛ مسئله درون‌فرهنگی، درون دنیای داستان‌ها و اعمالی که عادات ذهن و قلب، دیدن و حس کردن را می‌پرورد. مسیحیت یک زندگی درون‌متنی است که درون یک ویژگی متنی مشخص کلیسایی، سپری شده و در آنجاست که واقعیت خودش را می‌شناساند. کیوپیت بر این باور است که ما افسانه‌های نشانه‌ای هستیم؛ جهان یک جریان مستمر برون‌ریز خودتجدید از انرژی‌هایی است که نشانه خوانده می‌شوند. «جهان به وسیله زبان به ما داده شده است و زبان ما تنها جهان واقعی موجود در آنجاست.»

نمونه عالی که می‌توان در آثار کیوپیت یافت، نگاه خاص او به عرفان، به ویژه بحث او در باب نوشته‌های عرفانی است. کیوپیت بر این نکته تأکید می‌کند که همه توصیف‌های برخاسته از تجارب عرفانی را بی‌ارزش و بی‌فایده و توأم با ترفندی کلامی عرضه می‌داریم؛ با این پنداشت که ما را درون این تفکر ساده‌انگارانه قرار می‌دهد که می‌توانیم درباره آنچه نمی‌شود گفت، سخن بگوییم. این مطلب کیوپیت را به سمت آشکارکردن این موضوع هدایت می‌کند که باید از نیندیشیدن در باب «خارج» زبان صرف‌نظر کنیم. او معتقد است که ما نمی‌توانیم در باب چیزی که از زبان خارج است، هیچ چیزی بدانیم. (Cupitt, 1992, p. 5)

منظور کیوپیت در اینجا این است که ما نمی‌توانیم درباره چیزی که از زبان فرار می‌کند، هیچ چیز بدانیم. در نگاه کیوپیت، چیزی را که درون زبان وارد نمی‌شود، نمی‌توان شناخت. او در نقد اندیشه نامنسجم ابراز وصف‌ناپذیری و اینکه هیچ تجربه‌ای با معنای غیرواسطه‌ای وجود ندارد، خود را محق می‌داند. بنابراین، آنچه کیوپیت در باب عرفان (شناخت خدا) می‌گوید، دقیقاً بر این که چیزی خارج از زبان قابل شناسایی نیست، صحنه می‌گذارد (Loughlin, 1996, p. 7).

او می‌گوید:

تعاریف عارفان به زبان عرفان، تعاریفی است که ابطال‌کننده خود است. آنها در پی بیان چیزی هستند که بیان‌ناپذیر است؛ در پی وصف چیزی هستند که مطلقاً وصف‌ناپذیر است: سخن از مواجهه مستقیم. به نظر می‌رسد، تأکید



می‌کنم به نظر می‌رسد. مقتضای مفهومی است که از بی‌نیازی از زبان فهمیده می‌شود؛ درحالی‌که همچنان به‌قوت در زبان جای گرفته است. باید از «خارج» زبان که امری تصوراتناپذیر و غیرمفهومی است، دست بشویم. (کیویت، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰).

با این همه، می‌توان حالتی را فرض کرد که از زبان فراتر می‌رود، اما چون هر اندیشه‌ای به نشانه‌ها وابسته است، ما نمی‌توانیم خود را طوری تصور کنیم که از زبان فاصله گرفته ایم. از این رو به‌زعم کیویت، تنها زبان است که می‌تواند یک رویداد را به تجربه‌ای از چیزی تبدیل کند: نگریستن همراه با کلام، مساوی است با دیدن چیز؛ گوش کردن همراه با کلام، مساوی است با شنیدن چیز. زبان شناسایی می‌کند؛ یعنی معنابخش است و چون همیشه در زبان هستیم، به ذات امر نمی‌رسیم (کیویت، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱). بنابراین از نظر کیویت، در بالاترین سطح خداشناسی یعنی عرفان، عارفان نویسندگانی هستند که آگاه به زبانند و پیام‌شان را می‌رسانند اما نه با اشاره به چیزی بیرون از زبان، بلکه به طریق بازی با زبان، یعنی با پیچ‌وتاب‌دادن و تغییر زبان، چون زبان آنها را تغییر می‌دهد و به پیچ‌وتاب وا می‌دارد. عارفان با قواعد زبانی رندانه عمل می‌کنند، قواعد را دور می‌زنند و از کنارشان می‌گذرند. آنچه عارفان می‌نویسند، به زعم کیویت نوعی تفسیر تا حدی مضحک و خرابکارانه از شکل‌های رسمی و تصویب شده کلماتی است که مناسب سخن گفتن درباره‌ی خداست (کیویت، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲). به بیان ساده‌تر، داستانی که عارفان بیان می‌کنند چنان از فرم روایی قدرتمندی برخوردار است که مخاطب تحت تأثیر حسی از فرم روایی قرار می‌گیرد و این سؤال که چگونه عارف مواجهه مستقیم دارد، به فراموشی سپرده می‌شود.

نزد کیویت، حقیقت به‌واقع در نوشته ظاهر می‌شود، یعنی در تصور و خیال ما از جهان. جهان در نوشتن به‌گونه‌ای ظاهر می‌شود که زبان را تقدم می‌بخشد. بنابراین تجارب عرفانی، تفکر در باب رابطه بین ذهن انسان و خداست؛ چراکه ذهن در واقع زبان است و از این رو نوشتن، فکرکردن است. اینکه عرفان باید نوعی نوشتن باشد، از آن روست که انسان فقط در نوشتن می‌تواند مسائل متعدد را باهم به‌طرز دلپذیر و آرام‌بخش گرد هم آورد. بالاترین و متعالی‌ترین نوع نوشتن، استعاره و روایت است؛ زیرا انسان می‌تواند در روایت، تجارب خود را به بهترین نحو عرضه کند. هر تجربه‌ای یک داستان است؛ یک روایت است. داستان‌ها امور مهم را خلق می‌کنند؛ اموری همچون تمایلات و آرزوها. روایات

احساسات ما را به سمت اشیایی سوق می‌دهند که قبلاً آنها را جذاب نمی‌یافتیم. داستان‌ها خالق واقعیت هستند؛ به‌گونه‌ای که نظم و روابط بین امور و بین انسانها را بنا می‌نهند. داستان‌ها ما را می‌آفرینند: حس دوران خود بودن را؛ حس بودن یک «من» که گذشته‌ای دارد و آینده‌ای. بنابراین، از منظر کیوپیت دین نیز همچون این امور محصول روایت است؛ دینی که تنها یک داستان است، اما داستانی بااهمیت؛ چون داستان‌های دینی به زندگی ما معنا می‌بخشند؛ آنها الهام‌بخش اخلاق هستند. و از این رو با ساخت روایت‌های دینی فقط تلاش کردیم تا از خطر بی‌معنایی‌های یابیم. همچنین توانستیم منبعی برای اخلاق پیدا کنیم.

از این رو بیشی که متن‌گرایی مدنظر کیوپیت ارائه می‌دهد، بیشی تاریک و پوچ‌گرایانه است. انسان‌ها همواره تا ابدیت در هزارتوی زبانی کیوپیت محاصره و سرگردان‌اند. او خانه‌ای را مثال می‌زند فاقد هرگونه در و پنجره. درون را راهی به بیرون نیست و هیچ راهی به درون نیز وجود ندارد: نه غروبی و نه طلوعی و نه نسیمی که بوزد. هیچ‌کدام احساس نمی‌شوند. این تشریح کیوپیت یادآور فضای حاکم بر شخصیت اصلی رمان قصر کافکا^۱ است. داستان کافکا نیز تاریک است و شخصیت اصلی در آن رها شده است؛ همچون انسان گمشده در میان هزارتوی‌های زبانی. روایت کافکا انتها ندارد و ما نمی‌دانیم که آیا به قصر می‌رسد یا نه. کیوپیت می‌گوید که منظورش تجسم زندان نبوده است، بلکه مکانی عاری از روشنایی و بدون روشنایی بوده که بقا و دوامی ندارد. از این رو کیوپیت باور دارد مقصود از نقل داستان دینی، دورنگه‌داشتن از خطر (تاریکی) است. متن‌گرایی مدنظر کیوپیت بیان می‌دارد که داستان‌هایی که نقل می‌شوند، علیه بی‌معنایی است. به عبارت دیگر، وقتی داستان مسیحی بیان می‌کند که وراي داستان خدا چیزی نیست و داستان غالب خداست، عملاً به‌زعم کیوپیت گونه‌ای از خطر بی‌معنایی دورنگه‌داشتن است.^۲ بنابراین باید این پرسش را مطرح کرد: آیا واقعاً داستان بهتری نمی‌توان نقل کرد؟ داستانی با محتوایی که کمتر نشان‌دهنده خرسندی ما از دنیای امروزه باشد؛ داستانی با بدبینی‌های کمتر نسبت به شرایط انسان و با امیدی بیشتر به تغییر (Loughlin, 1996, p. 17).

^۱ Franz Kafka

^۲. اینکه بیان می‌کنیم به گونه‌ای از خطر بی‌معنایی به دور نگه می‌دارد به این معناست که کیوپیت فرض را بر این قرار داده که دین تولیدکننده معناست و همچنین بی‌دینی یک نوع از بی‌معنایی و پوچی است.



۵. لیندبک: رویکرد زبانی فرهنگی، بازبازی روایت بزرگ در الهیات

عبارات متنی و درون‌متنی برای هرکسی که دربارهٔ نظریهٔ دینی زبانی فرهنگی جورج لیندبک مطلبی بداند، آشناست. داستان کلیسا که متألّهانی چون لیندبک و جان میلبانک^۱ نقل می‌کنند، شباهت‌های بسیاری به متن‌گرایی پوچ‌گرای کیوپیت دارد. آنها بر این باورند که گفتارهای ساختهٔ دست جوامع به درک ما از دنیا شکل می‌دهند. ما خود را در این گفتارها می‌یابیم و در ساخت آنها مشارکت می‌کنیم. ما در زبان موجودیم؛ همان‌گونه که زبان در ما موجود است. رابطه‌ای دوجانبه میان داستان و راوی وجود دارد: من داستان زندگی خود را نقل می‌کنم و داستان است که من راوی داستان را خلق می‌کند.

متألّهان روایت‌گری همچون لیندبک معتقدند داستان‌ها غالب هستند. درنهایت، عمیق‌ترین باورهای ما دربارهٔ خود و دنیا تنها در داستان‌ها شکل می‌گیرند. بدین‌گونه، داستان‌ها ساختارهای انسان هستند که در جامعه فعال می‌شوند. با تغییر داستان‌هایی که جامعه از خود نقل می‌کند، خود جامعه نیز متحول می‌شود. با نقل داستان‌های متفاوت با دنیا، آنها را می‌توان تغییر داد. لیندبک می‌گوید:

واقعیت عمدتاً در جامعه ساخته می‌شود و در طول زمان تغییر می‌کند. دنیای کهن خاور نزدیک با فلسفهٔ یونان و هردوی آنها با جهان مدرن امروز متفاوت‌اند. اسطورهٔ بابل^۲، روایت افلاطون از تیمائوس^۳ و تکامل علمی دنیا هر یک منشی متفاوت از وقایع را به تصویر می‌کشند (Lindbeck, 1984, p. 82).

لیندبک و میلبانک را باید متألّهانی خواند که هر دو بر این باورند که داستان مسیحی بر دیگر داستان‌ها ترجیح دارد. این همان داستانی است که باید با آن زیست. متون مقدس از چگونگی تصور کلیسا از دنیا و خود در دنیا روایت‌های اصلی ارائه می‌دهند. کلیسا خود را درون دنیای روایی کتاب مقدس به تصویر می‌کشد. مسیحیت به‌جای اینکه کتاب مقدس را در قالب دنیوی درک کند، دنیا را در قالبی مسیحی به ادراک می‌نشیند. مسیحیت روایت‌های کتاب مقدس را داستان اصلی در نظر می‌گیرد که دیگر داستان‌ها از جمله داستان خودش را به‌وسیلهٔ آن می‌توان درک

1. Alasdair John Milbank
2. Babylonian
3. Timaeus

کرد. تفکر لیندبک را می‌توان این‌گونه بسط داد که با ورود به داستان کتاب مقدس، انسان در واقع به شخصیت اصلی نمایش آن داستان مبدل می‌شود که توسط کلیسا کارگردانی می‌گردد. با این نگاه، و درحقیقت با این داستان رهبانیت، عیسی است که غسل داده می‌شود.

از منظر لیندبک، زبان و داستان در اولویت هستند و در پس آنها دنیا و تجربه قرار می‌گیرند. تنها به واسطه گفتن کلمه دنیاست که ما دنیا را می‌شناسیم. تجربه درون زبان حاصل می‌شود. هرچه داریم، در قالب کلمات ظاهر شده‌اند. این تقریباً همان متن‌گرایی است (Loughlin, 1996, p. 16).

رویکرد زبانی فرهنگی لیندبک، رویکردی پست‌لیبرال در الهیات مسیحی است که مبتنی بر توصیفی از ماهیت آموزه‌هاست. در این رویکرد، ویژگی درون‌متنی را به‌عنوان روشی در باب صحبت کردن از معنا دنبال می‌کنند. مثال معروف لیندبک، مثال قطار ساعت ۸:۰۲ است. به این شکل که ممکن است هیچ‌کدام از مسافران، خدمه و لوکوموتیوران همانند روز قبل نباشند، ولی این قطار با این شماره شناسایی می‌شود و به سمت مقصدی می‌رود. معنای ۸:۰۲ به مقصد نیویورک توسط متن آن در تابلوی ورود و خروج ارائه شده است. نمی‌توان قطار ساعت ۸:۲۰ به مقصد نیویورک را از طریق توصیف تاریخ یا سازنده این قطار و حتی مشخصات کامل واگن‌های آن و لوکوموتیورانی که در آن روز خاص هدایت آن را عهده‌دار است، شناسایی کرد. روز بعد نیز این قطار را با همان ساعت حرکت می‌شناسند و در عین اینکه مسافران، خدمه یا لوکوموتیوران آن تغییر کرده‌اند، معنای آن و واقعیت محض آن همان وظیفه و کاربردی است که این قطار در سیستم حمل‌ونقل معینی عهده‌دار آن است. در روشی مشابه ما معنای خدا را از طریق استفاده کلامی که درون دین وجود دارد، می‌آموزیم (Lindbeck, 1984, p. 114).

الهیات درون‌متنی ابزاری است که این امکان را برای الهیات فراهم می‌آورد تا صدق را درون چهارچوب کتاب مقدس بازتوصیف کند. لیندبک با بازتوصیف صدق درون‌متنی، امکان ارجاع صدق را به بیرون از متن می‌گیرد و از این‌رو علیه دیگر روایت‌ها یا بازی‌های زبانی که می‌خواهند متن مقدس را مجذوب خود کنند، ایستادگی می‌کند. او با احیای ماهیت آموزه‌ها و تأکید بر فرم روایی کتاب مقدس، تلاش می‌کند تا متن مولد دنیا باشد و جهان زیسته مؤمنان را ایجاد کند.



رویکرد زبانی فرهنگی لیندبک به دین بر این نکته تأکید می‌کند که متن است که دنیا را جذب (تعبیر) می‌کند و نه دنیا متن را (Corner, 1986, p. 112). دیدگاه زبانی فرهنگی از دین، احتمال تحریف دین را از طریق تطابق تفسیرهای مؤمنان با آنچه زبان به عنوان واقعیت ارائه می‌کند، تکذیب می‌نماید؛ زیرا شناخت جامعه از خود، فارغ از هر چیزی است که خارج از آن رخ می‌دهد. یعنی از بیرون جامعه چیزی را بر نمی‌تابد. بنابراین لیندبک، میلی به معتبر نشان دادن دین در مدرنیته ندارد. او بر این باور است که ما در دنیایی زیست می‌کنیم که نمی‌توان معیارهای جهانی یکسان را در آن به کار برد؛ زیرا در میان پلورالیسمی از هنجارها و معیارهای متناقض زندگی می‌کنیم (Lindbeck, 1984, p. 130).

سنجش عقلانیت یک دین در رویکرد لیندبک مبتنی بر آموزه‌هایی است که از طریق فرم روایی و به واسطه خوانش کلیسایی در دنیای امروز صورت می‌گیرد. بنابراین، منطق به باور رسیدن شبیه یادگیری زبان است و از طریق متنی است که جهان زیسته مؤمن را تولید می‌کند و چنان که گفتیم، این همان متن‌گرایی است. ولی تفاوت الهیات روایی مبتنی بر رویکرد فرهنگی زبانی مدنظر لیندبک در روایت بزرگ است. لیندبک آن را داستان مسیح و کلیسا می‌داند.

فرم روایی در رویکرد لیندبک برآمده از حسی است که مؤمن از شخصیت مسیح در داستان مقدس در زندگی خود جاری می‌کند. این فرم روایی است که مولد دنیاست و مؤمن در این دنیا تجربه همزیستی با مسیح را دارد. در اینجا همه چیز معنادار است؛ زیرا روایت بزرگی زندگی مؤمنان را می‌سازد و پیش‌برنده زیست آنهاست.

۶. مقایسه و ارزیابی

اکنون پس از توصیف آرای لیندبک و کیوپیت، می‌کوشیم تا ابتدا نقاط موردنقد کیوپیت و سپس لیندبک را مجزایان کنیم و سپس ارزیابی کلی از هر دو مدل به دست دهیم.

۶.۱. نقد آرای کیوپیت

یکی از نقدها این است که هر دوی این مدل‌ها بر این باورند که چیزی خارج از متن وجود ندارد. این همان جمله معروف ژاک دریدا است، اما منظور از وجود، صرف متن نیست، بلکه هرآنچه که می‌دانیم، در زبان و از طریق زبان می‌دانیم. اما یکی از مسائلی که درون زبان فهمیدیم، این است که چیزهایی خارج از زبان وجود دارند. درست است



که از کلمات استفاده می‌کنیم تا درباره چیزها حرف بزنیم، ولی می‌توانیم درباره چیزهایی به جز کلمات نیز حرف بزنیم. به نظر می‌رسد کیوپیت این موضوع را فراموش کرده و کلمات و چیزهایی که با استفاده از کلمات درباره آنها صحبت می‌کنیم را یکسان انگاشته است؛ بدین‌روی که نمی‌باید به این امر تظاهر کرد که صحبت از خدا (یا کلام خدا) سهل است و نه غیرممکن. صدا البته که خدا در کتاب مقدس شخصیتی است انسان‌گونه، ولی برداشت اینکه او انسان است، خطاست. داستان پیدایش از دیدگاهی غیرممکن نقل شده است که ماحصل تصورات است؛ ولی این بدان معنا نیست که این داستان تصویری ناصحیح، الهام‌ناشده و سطحی از خلقت دنیا ارائه می‌دهد (Loughlin, 1996, p. 23).

اما لیندبک گویا به همین غفلت کیوپیت دقت کرده است. از منظر لیندبک، زمانی داستان انسان درون داستان بزرگ جای می‌گیرد و چیزهای که با کلمات نمی‌توان از آن سخن گفت، در نشانه‌های از دنیای روایت بزرگ مسیحی معنا می‌یابند. ضمن اینکه لیندبک در تفکر خود به دنبال وحدت‌گرایی کلیسا^۱ در دنیای امروز است و عملاً استفاده وی از روایت به جهت همین معنایابی جهان‌شمول روایت است.

افزون بر این، عمده مشکل متن‌گرایی کیوپیت ناکافی بودن آن در متن‌گرا بودن آن یا خودشکن بودن متن‌گرایی است. به این معنا که از سویی در گوش ما می‌خواند که تنها داستان‌ها وجود دارند؛ ولی از سوی دیگر این حقیقت را کتمان می‌کند. اگر این‌گونه باشد، خود متن‌گرایی نیز فراتر از داستان نیست و از این‌رو این داستان پوچ‌گراست. به عبارت دیگر، نقد کیوپیت به داستان مسیحیت به دلیل اینکه چیزی فراتر از داستان نیست، خودشکن می‌شود. بدین‌گونه است که دنیا از منظر متألّهان همچنان داستانی عامه‌پسند شبیه دیگر داستان‌های نقل شده باقی می‌ماند؛ همان‌گونه که فراتر از داستان چیزی نیست جز بی‌نظمی. خود متن‌گرایی عملاً داستان بی‌نظمی است. در نظر متن‌گراها، داستان‌هایی که نقل می‌شوند، علیه بی‌معنایی است و از این‌رو چیزی جز هیاهوی تهی و رای داستان‌ها یافت نمی‌شود. این روایت بزرگ پایانی جز هیچی ندارد. تفاوت اساسی در این نکته است که داستان مسیحی بر این باور است که رای داستان خدا چیزی موجود نیست.

۱. نهضت وحدت‌گرایی کلیسا بر ارتباط بین فرقه‌های سنتی مسیحی مثل کاتولیک رومی، کلیسای لوتری، اصلاح شده و انگلیکن تمرکز دارد.



کیویت با شروع مبنای فکری خود در خاک اندیشه ویتگنشتاین، همه چیز را به فرهنگ‌گرایی تقلیل می‌دهد، اما گویی در انتها خود، بازی زبانی را رد می‌کند؛ به این صورت که با بیان رهاشدگی در هزارتوهای زبانی، در عمل پوچ‌گرایی را به ارمغان می‌آورد که چیزی جز تاریکی و دنیای که در آن نمی‌دانیم حد و مرزش کجاست، عایدمان نمی‌شود. روایت کیویت و نقد آن به متألّهان درواقع گونه‌ای از الحاد است و همچون خواننده‌ای که پس از رمان کافکا منتظر جلد بعدی هستیم، در انتظار نشسته‌ایم.

۶.۲. نقد آرای لیندبک

الهیات پسامدرن هم مشکلات خود را دارد. نخست این اشکال مطرح می‌شود که آیا امکان تصدیق واقعیت خدا وجود دارد؛ با توجه به اینکه چنین امری تنها درون داستان، داستان بزرگ غالب، رخ می‌دهد.

با توجه به آرای کیویت اگر خدا درون داستانی ظاهر شود، همانند اتفاقی که در کتاب مقدس افتاد، باید انسان‌گونه صحبت کند، جنسیت داشته باشد، افکار و فرضیاتی متناسب زمانه خود در سر پیوراند، احساسات داشته باشد و در مجموع چونان پادشاهی (سلطانی) پر قدرت (قادر) و سخت رفتار کند (Cupitt, 1991, p. 114) و انسان خواهد بود. لذا از منظر کیویت آیا عجیب نخواهد بود که انسانها درباره او بنویسند؛ چنان‌که گویی از دید خدا می‌نگرند؟ (Cupitt, 1991, p. 118-119) کیویت سؤال جدی می‌پرسد مبنی بر اینکه زمانی که خدا دنیا و آسمان‌ها را می‌آفرید، چه کسی حضور داشت تا این وقایع را نقل کند؟ و بنابراین همه این‌ها ساختگی است.

این در حالی است که از منظر لیندبک، چنان‌که گفتیم، دغدغه متألّه امروز ساختگی بودن روایت نیست؛ بلکه این روایت‌های مقدس هستند که می‌توانند تجارب ارزشمند دینی به ارمغان بیاورند. به بیان دیگر، همزیستی انسان معاصر با مسیح در روایت بزرگ، ایمان ازدست‌رفته مسیحیان را باز می‌گرداند و همچنین بازحلول مسیح در فرد امکان‌پذیر می‌شود و این فراتر از ساختگی بودن روایت است. درعین حال، سؤال کیویت به قوت خود باقی است.

اما نقد جدی‌تر به لیندبک رهاشدن صدق روایت‌هاست. چگونه می‌توان داستان‌هایی صادق یافت، درحالی‌که گفته می‌شود فقط داستان وجود دارد؟ چنین فرض می‌رود که داستان صادق، آن است که واقعیت داشته باشد و چیزها را همان‌گونه که هست نشان دهد. اما اگر همان‌گونه که چیزها هستند ناشناخته باشد، زیرا داستان‌ها همه چیز است



که ما می‌دانیم، آن‌گاه نمی‌توان داستان را بر اساس واقعیت سنجید؛ چراکه ملاک سنجش هر داستان، داستان دیگری است. بدین‌سان است که گفته می‌شود علم آن‌چنان‌که عامل مقایسه نظریه‌ها با داده‌های تجربی و مشاهداتی است که تا ابد به‌صورت نظریه باقی می‌مانند، قادر به اثبات نظریه‌های علمی با واقعیت نیست. علم سنجش داستان - نظریه‌ها بر اساس روایت - مشاهدات است.

از منظر لیندبک علم هرچه باشد، صدق مسیحیت به معنای هماهنگ کردن داستان‌ها بر اساس واقعیت نیست، بلکه یکسان‌سازی داستان‌واقعی بر اساس صدق زندگی عیسی مسیح است. به بیان دیگر صدق بر اساس مطابقت با واقعیت حاصل نمی‌شود، بلکه براساس صدق داستان تعیین می‌گردد و در اینجا به‌زعم لیندبک داستان مسیح است که صدق را مشخص می‌کند. معنای صدق در مسیحیت همین زندگی-داستان است. یک مسیحی مؤمن از دریچه لنز دوربین خود در خوانش انجیل گام می‌گذارد و در آنجا واقعیت را که همان صدق زندگی داستان مسیح است را می‌بیند.

این شاید پاسخی ناکافی برای نقد فوق باشد. لیندبک دقیقاً در همان نقدی گرفتار می‌آید که به ریشه فکری او یعنی ویتگنشتاین وارد است. صدق درون‌متنی ناشی از همان بازی زبانی ویتگنشتاین است که لیندبک می‌کوشد آن را بر اساس صدق زندگی عیسی مسیح پر کند.

۶.۳. ارزیابی و مقایسه

تفاوت الهیات روایی در داستان بزرگ است. این داستان در نزد پوچ‌گرایان متن‌گرا جابه‌جایی (حرکت) نشانه‌ها در سطح بی‌معنایی است؛ درحالی‌که لیندبک آن را داستان مسیح و کلیسا می‌داند. می‌توان چنین گفت که تفاوت این داستان‌ها، تفاوت میان هیچ‌چیز و همه‌چیز است؛ تفاوت میان تاریکی مطلق و طلوع منتظر. الهیات روایتی در تعیین داستان مسیح به‌عنوان روایتی بزرگ، انقلابی برخورد کرده است و آن را روایتی می‌داند که به رویکرد داستان‌ها جهت می‌بخشد. داستان مسیحیت هنوز به انتها نرسیده، همیشه قابل تغییر است. این امید در سراسر داستان موج می‌زند که شخصیت اصلی داستان خود باز خواهد گشت و داستان را روایت خواهد کرد. هنوز فصل الخطابی ایراد نشده است؛ ولی زمانی که ایراد گردد، کلیسا نیز خود جهت می‌گیرد و پایان داستان را تعیین می‌کند.

متألهان روایی، روایت پسامدرن صادق را محتمل می‌دانند؛ داستانی که نه ملحد است و نه مدرن، بلکه مسیحی



است. این داستان احتمال خلقت انسان برای اتحاد با خداست؛ اتحادی هماهنگ. این داستان کهن قطعاً پسامدرن است؛ چون داستان آینده را روایت می‌کند از آنچه پس از حال رخ خواهد داد. شاید این توصیف بتواند به زیبایی رجحان داستان کلیسا را نشان دهد:

کلمه خدا، کلمه‌ای است غیرذاتی که نشانه‌ای است از درک انسان؛ چیزی که به مثابه مفهوم الهی است. کلام در زبان است، که به آنی محو می‌شود؛ چونان ایده است در ذهن و زمان در ابدیت. ایده کلامی است درونی، که از طریق زبان آشکار می‌گردد. عقل الهی که پدر از ضمیر خود ارائه کرده و به خودی خود ناپیداست، از طریق و درون موجودات درک می‌شود. بدین گونه است که کتاب مقدس به عنوان منبع شناخت معرفی می‌گردد. از این طریق است که ما انسان‌ها از کلمه به مفهوم، از مفهوم به شیء، از شیء به خود ایده و از ایده به حقیقت میرسیم (Hugh of St Victor, 1991, p. 121-22).

اما چنان‌که در نقد هر دو مطرح شد، مدل‌های پیشنهادی آنها در دنیای امروز مسیحی، دچار ضعفی مشترک هستند. متن‌گرایی مدنظر هر دو گونه‌های افراطی و تفریطی آن‌اند. به عبارت دیگر، متن‌گرایی کیوپیت خودشکن است؛ یعنی از بازی زبانی ویتگنشتاین شروع می‌کند، درحالی‌که به قواعد بازی وفادار نمی‌ماند و هر بازی زبانی را رهاشدگی و پوچ می‌داند که حاصل این مجموعه‌های زبانی و تغییرهای نشانه‌ای چیزی جز بی‌معنایی در خارج نیست. درحالی‌که با این امر، استحکام بنای بازی زبانی در هم می‌شکند. کیوپیت با برداشتن دیوارهای هر بازی زبانی، در عمل، بازی‌های زبانی را فرو می‌ریزد. درعین حال، لیندبک با رویکرد خود، بازی زبانی را حفظ می‌کند، اما آن را در جای دیگری می‌نهد و دیوارهای بازی زبانی میسحی را به اندازه‌ای بالا می‌برد که امکان گفتگو عملاً گرفته می‌شود. چیزی که در واقعیت این گونه نیست و ما تجارب دینی خود را در گفتگو توسعه می‌دهیم.

فرم روایی (تغییر از زبان به روایت باید مورد توجه قرار گیرد) در هر دوی آنها به شدت در بالای هرم قرار می‌گیرد. در نظریه کیوپیت، فرم روایی رو به تهی بودن و تاریکی است؛ درحالی‌که در نظریه لیندبک، درون روایت مسیح است. غافل از اینکه فرم روایی ذاتاً گشوده است. این همان خاصیت ذاتی روایت است که هر دو از آن غفلت کرده‌اند. روایت در گروی بازتعریف داستان برای مخاطب است. لذا تجربه و زبان رابطه دوسویه دارند و نیز زبان خودبسنده نیست.

نتیجه گیری

در این مقاله، یکی از الگوهای الهیات معاصر که عموماً با نام الهیات پسا لیبیرالسم معرفی شده است را با گونه‌ای خدا باوری نقاب‌دار یا متن‌گرایی افراطی تحلیل کردیم و دیدیم که این متن‌گرایی در عمل، خارج از دسته‌بندی‌های متعارف الهیات معاصر است. (الگوهای دیگری نیز در الهیات معاصر معرفی می‌شوند؛ از جمله ارتباط متقابل تبلیغ^۱ یا اسطوره‌زدایی بولتمان.^۲)

لیندبک در صدد این است که نشان دهد هیچ چهارچوبی نباید بتواند چگونگی فهم مفاهیم عمده دین مسیحیت را دیکته کند. دیدگاه فرهنگی زبانی لیندبک دین را 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 می‌دهند. به عبارت دیگر، تفکر روایی مبنای مناسبی برای مدل الهیاتی پسا لیبیرال لیندبک فراهم می‌کند.

روایت مسیحی، مستقل از تجربه جامع انسانی است و صدق به صورت درون‌متنی تعریف می‌شود، نه به عنوان رابطه‌ای بین متن و جهان خارج از متن یا برخی تجربه‌های مشترک انسانی. از منظر لیندبک و پسا لیبیرال‌ها، صدق به صورت درون‌متنی تعریف می‌شود تا در قالب رابطه بین سنت و دیگر تجربه‌های انسانی. لیندبک صدق را درون چهارچوب مطابق با کتاب مقدس به گونه‌ای بازتوصیف می‌کند که متن جهان را فرا گیرد، به جای آنکه جهان، متن را فرا گیرد.

اما مدل لیندبک چنان‌که یاد شد، با قراردادن صدق درون زندگی عیسی مسیح عملاً به همان امری می‌رسد که نزد کیوپیت به گونه‌ای دیگر است؛ یعنی خارج از متن چیزی وجود ندارد، حال این متن می‌خواهد سیاه و تاریک باشد یا منتظر طلوعی نوین.

ایده کیوپیت نیز مبتنی بر اینکه چیزی خارج از متن وجود ندارد به این نتیجه می‌انجامد که خدا تماماً در زبان

1. Paul Johannes Tillich

2. Rudolf Karl Bultmann



است و همانند هر چیز دیگری خدا، زبان است. کیوپیت به این مطلب می رسد که خدا نمایش نشانه‌هاست روی خلأ و پوچی. یعنی امر متافیزیکی وجود ندارد. کیوپیت این بینش مثل افلاطونی را واژگون می کند که هیچ مسیری برای خروج از غار نیست و تنها راه پیش رو پرسه زدن به این سو و آن سو در تاریکی مطلق است. این بینش ضد افلاطونی به این معناست که مکان انتهایی برای قدم زدن افراد وجود ندارد. و حتی بینش متالهان مسیحیت که قرار است درون روایت بزرگی قرار بگیرد را هم رد می کند. او براین باور است که این تنگناهای انسان مدرن حاکی از ناتوانی ذهن انسان برای یافتن شبکه ارتباطی است که منتج به یک شبکه نابسامان می شود که پوچ گرایی اطلاق مناسبی برای این توصیف کیوپیت است.

هر دوی این متفکران به دلیل آنکه ریشه فکری شان در درون زمین بازی زبانی ویتگنشتاین است، به نوعی در آنچه خود نفی کرده اند، گرفتار می آیند.



منابع و مأخذ

۱. کیویت، دان (۱۳۸۷). عرفان پس از مدرنیته. مترجم الله‌کرم کرمی‌پور. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲. لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۰). وضعیت پست‌مدرن. مترجم حسینعلی نودری، تهران: گام نو.
3. Corner, Mark; (1986). "Review of The Nature of Doctrine by George Lindbeck". *Modern Theology*
4. Crites, S.(1971). "The narrative quality of experience". *Journal of the American academy of religion*. 39(3). 291- 3 11
5. Cupitt, D; (1991). *hat is a Story?*. London: SCM Press.
6. Cupitt, D;(1992). *The Time Being*. London: SCM Press.
7. Hugh of St Victor. *The Didascalicon of Hugh of St Victor: A Medieval Guide to the Arts*. Translated with an introduction by Jerome Taylor. Records of Western Civilization. New York: Columbia University Press, [۱۹۶۱]. ۱۹۹۱
8. Lindbeck, G. A; (1984). *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. London: SPCK.
9. Lucie-Smith, Alexander;(2007). *Narrative Theology and Moral Theology, The Infinite Horizon*. London: Ashgate Publishing Company
10. Loughlin, G; (1996). *Telling God's story: Bible, Church and narrative theology*. Cambridge University Press..
11. Stroup, G. W. (1981). *The promise of narrative theology: Recovering the gospel in the church*. Wipf and Stock Publishers.