

ایمان گرایی، خاستگاه و رویکرد آن در تفکر ویتگنشتاین*

دکتر محمد اکوان**

چکیده

ایمان گرایی دیدگاهی است که براساس آن، آموزه‌ها و اعتقادات دینی موضوع ارزیابی عقلانی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه مستقل و متمایز از هرگونه نظام معرفتی به شمار می‌آید. ایمان-گرایی در جهان معاصر به دو صورت ظهور پیدا کرده است؛ ایمان گرایی افراطی و معتدل. براساس ایمان گرایی افراطی، ایمان نه تنها برتر و فراتر از قلمرو عقل قرار دارد، بلکه میان آن دو هیچ نسبتی وجود ندارد. اما برطبق ایمان گرایی معتدل ایمان منطق و معقولیت خاص خودش را دارد و لزوماً میان عقل و ایمان تعارضی نیست. ویتگنشتاین جزء ایمان گرایان افراطی به شمار می‌رود. در این مقاله تلاش شده است تا خاستگاه و رویکرد دیدگاه و اندیشه دینی ویتگنشتاین مورد تحلیل قرار گیرد و در برخی موارد با افکار و آرای دیگر متکلمین و فیلسوفان دین سنجیده شود، تا نقاط قوت و ضعف آن برجسته تر گردد.

واژه‌های کلیدی: ایمان گرایی، بازی‌های زبانی، شیوه‌های زندگی، تجربه دینی، زبان دینی

*- تاریخ وصول: ۸۵/۰۲/۰۵ تأیید نهایی: ۸۶/۴/۶

** - استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

مقدمه

الف: فلسفه به معنای روشن سازی

برای آشنایی با تفکر دینی ویتگنشتاین لازم است درباره تفکر فلسفی او اندکی بدانیم. زیرا اندیشه‌های دینی او مبتنی بر آرای فلسفی‌اش است. ویتگنشتاین متقدم^۱ می‌کوشید تا اساس فلسفه متداول را متزلزل کند اما نه با روش فیلسوفان گذشته؛ بلکه با شیوه کاملاً جدید نقادی زبان و تعیین حدود آن. او در «رساله منطقی - فلسفی»^۲ دیدگاه خویش را درباره فلسفه این‌گونه بیان می‌کند که «فلسفه، سراسر نقادی زبان است» (Wittgenstein, 1995, 40031)؛ به اعتقاد او مسایل مابعدالطبیعه حاصل کژفهمی ما از زبان و کاربرد نابه‌جای آن است. زبان صرفاً می‌تواند گفتنی‌ها را بیان کند و آنچه ناگفتنی است باید درباره آن خاموش ماند. آنچه واقعی است، قابل بیان است و آنچه قابل بیان نباشد واقعیت ندارد. عالم تا آنجایی واقعیت دارد که در قالب زبان ما بگنجد و هر آنچه بیرون از قالب زبان ماباشد بیان نشدنی و در نتیجه غیر واقعی است.^۳ عالم مجموعه‌ای از امور واقع یا واقعیت‌هاست و زبان به منزله تصویر آن واقعیت‌ها یا امور واقع است؛ «حدود زبان من همان حدود عالم من است» (ibid, 605). کار فلسفه، توضیح منطقی اندیشه‌هاست؛ یعنی فلسفه می‌کوشد تا اندیشه‌ها را آشکار سازد و حدود آنها را تعیین نماید و گفتنی‌ها را از ناگفتنی‌ها متمایز سازد؛ از این رو غایت فلسفه آن است که اندیشه‌ها را روشن سازد و حدود آنها را دقیقاً نشان دهد (ibid, 4. 112). در نتیجه از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم، فلسفه یک نظریه نیست بلکه نوعی فعالیت است که مقصد آن دست یافتن به دیدگاهی منطقی درست درباره گفتنی‌ها است.

ب: فلسفه به معنای درمانگری

فلسفه در نظر ویتگنشتاین متأخر نوعی درمانگری است و فیلسوف، درمانگری است که بیماری‌های فهم انسان را علاج می‌کند و یا ابهام‌های موجود در زبان را مرتفع می‌سازد. «فلسفه نبرد علیه افسون عقل به وسیله زبان است» (Wittgenstein, 1997, p. 41). در حقیقت وظیفه و کارکرد فلسفه این است که راه خروج از ابهامات و معضلاتی را که از طریق زبان برای انسان به وجود آمده به وی نشان دهد و او را از حیرت رها سازد. «نحوه برخورد فیلسوف با یک مسئله، مانند نحوه برخورد با یک بیماری است» (Hacker, 1997, p. 110).

ویتگنشتاین در «پژوهش‌های فلسفی»^۴ این پرسش را مطرح می‌کند که اصولاً فلسفه ورزیدن عبارت از چیست؟ در پاسخ به این پرسش به این نتیجه می‌رسد که فیلسوفان معمولاً در کارشان ناشیانه عمل می‌کنند؛ بدین معنا که مانند مردم عادی که اصطلاحات و عبارات افراد فرهیخته را می‌شنوند و به غلط تعبیر و تفسیر می‌کنند آنگاه مضحک‌ترین نتیجه‌ها را از آن می‌گیرند (Ibid, p, 78)؛ آنان نیز چنان شیفته استدلال‌های خود می‌شوند که گویی جهان یکسره تابع تبیین‌های منطقی آنان است و وقتی تسلیم نوعی خودفریبی می‌شوند، می‌بینند در دام سلسله مشکلاتی به ظاهر حل‌نشده گرفتار شده‌اند.

به نظر او کسی که به آشفته‌فکری در فلسفه مبتلاست، مانند کسی است که در اتافی گرفتار شده است و می‌خواهد از این اتاق بیرون برود، ولی نمی‌داند چگونه این کار را انجام دهد. پنجره اتاق را امتحان می‌کند، اما می‌بیند که ارتفاع آن از زمین زیاد است. لوله بخاری را امتحان می‌کند؛ ولی متوجه می‌شود که سوراخ آن زیادی تنگ است. او می‌گوید کاش آن شخص فقط برمی‌گشت و به سوی در نگاه می‌کرد، آن گاه می‌دید که در اتاق تمام مدت باز بوده است؛ «یک مسئله فلسفی این‌گونه است، نمی‌دانم از چه راهی باید بروم. هدف شما در فلسفه چیست؟ نشان دادن راه گریز مگس از شیشه مگس‌گیر» (ibid, 49, 103). تلاش ویتگنشتاین برای حل مسایل فلسفی نیست بلکه در جهت تحلیل آنهاست. او خود معترف است که گفتار فلسفی بیشتر عهده‌دار جنبه توصیفی امور است تا جنبه توضیحی آنها. نقش اصلی فلسفه، تحلیل و توصیف شرایط ضروری امور است که زمینه را برای افقی تازه از فهم و درک مهیا می‌سازد. او در صدد است تا شیوه‌ای جدید به وجود آورد که مستلزم فهم طبیعت فلسفه و متافیزیک است.

برخی فلسفه دوره دوم ویتگنشتاین را با «روانکاری» (psychoanalysis) فروید مقایسه می‌کنند. به نظر فروید علت «روان رنجوری» (psychoanalysis) ممکن است رفتاری‌هایی در روان بیمار باشد که خود او از آنها آگاه نیست. در این باره وظیفه «درمانگر» (therapist) آن است که علت پنهانی رفتاری و اختلال روانی شخص را پیگیری و مشخص نماید. همین که بیمار از علت مشکلی که داشته، کاملاً آگاه شود دیگر مشکلی نمی‌ماند و بیمار درمان می‌شود. به اعتقاد ویتگنشتاین علت مشکلات فلسفی ما اشتباهاتی است که در زمینه مفاهیم مرتکب می‌شویم. این مشکلات از بد به کاربردن زبان ناشی می‌شوند. وظیفه فیلسوف آن است که علت این اشتباهات راجست وجو و مشخص کند که منشأ این اشتباهات کجاست؟ درمانگری ویتگنشتاین از این جهت شبیه روانکاری

است. به عقیده او پریشان‌اندیشی‌هایی که در نتیجه بدفهمی منطق زبان گریبان‌گیر ما می‌گردد، ریشه‌های عمیق دارد و عمدتاً ناخودآگاه است. فیلسوف موظف است با درمان‌های گوناگون و با آگاه کردن ما از ویژگیهای حقیقی امور واقع، گریبانمان را از چنگ پریشان‌اندیشی برهاند. همان‌گونه که فروید تصور می‌کند که شخص روان‌رنجور با آگاه شدن از انگیزه‌های سرکوفته‌ای که منجر به بعضی عوارض در او شده است بر روان‌رنجوری خود چیره می‌گردد، ویتگنشتاین هم معتقد بود که با آگاه شدن از ویژگی‌های حقیقی زبان گرفتاری‌هایی که از عدم درک کارکرد واقعی آن ناشی می‌شود، برطرف می‌گردد. مسایل فلسفی هنگامی که زبان در تعطیلی است ما را از پیش در ابهام خود گرفتار می‌سازند. وقتی زبان مانند دستگاهی از کار افتاده عمل نمی‌کند و یا عمل آن بیهوده است مسایل فلسفی آغاز می‌شوند. فیلسوف تمایل دارد تا واژه‌ها را از گرفتاری در بازی زبان رها سازد و آنها را همان‌گونه که هستند مورد بررسی قرار دهد.

به نظر ویتگنشتاین متأخر مشکلات فلسفی از این نشئت می‌گیرد که مردم از شیوه‌های عادی گفتار سوء استفاده می‌کنند. قاعده و دستوری را که در حوزه خودش کاملاً درست است در حوزه دیگری به کار می‌برند و در نتیجه پریشان و گیج می‌شوند. آنچه می‌تواند این پریشانی را برطرف سازد، این است که به آنها گفته شود تا زبان عادی و معمولی را به شیوه غلط به کار نبرند. وظیفه فیلسوف یافتن قواعد بازی زبانی است. اما این قواعد زبانی ماهیت واقعیت را تبیین نمی‌کند، بلکه آن را توصیف می‌کند. بنابراین فلسفه جز توصیف واقعیت وظیفه دیگری ندارد؛ «فیلسوف نباید خود را برای تبیین هیچ چیز به مخاطره اندازد. فلسفه در واقع صرفاً توصیف است» (Wittgenstein, 1960, pp. 18 and 125). فیلسوفان باید به بازی زبانی توصیفی بپردازند و نحوه کاربرد واقعی کلمات را تشریح کنند تا بدین وسیله مشکلات و معضلات فلسفی برای همیشه مرتفع شود.

۱- ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی

ایمان‌گرایی (fideism) دیدگاهی است که براساس آن دین و باورهای دینی، مستقل و متمایز از دیگر حوزه‌های معرفتی، اعم از علم و فلسفه، به حیات خود ادامه می‌دهد. به بیان دیگر، دینداران و مؤمنان برای پذیرش آموزه‌های دینی خود به دیگر حوزه‌های معرفتی نیازمند نیستند و مبانی توجیه و تبیین باورهای دینی خود را از بیرون از دین جستجو نمی‌کنند بلکه پایه تعالیم دینی و معیار قابل پذیرش بودن آنها را ایمان و اعتقاد درونی

می‌دانند؛ به تعبیر دیگر، ایمان‌گرایی دیدگاهی است که باورهای دینی را از هر گونه نقد و تعدی بیرونی محفوظ و در امان می‌داند. ایمان‌گرایی به دو صورت بیان شده است: یکی ایمان‌گرایی افراطی (radical) است که براساس آن ایمان نه تنها برتر و فراتر از قلمرو عقل قرار دارد، بلکه بر این نکته تأکید می‌کند که میان عقل و ایمان هیچ نسبت و پیوندی نیست. کی یرکه گور و ویتگنشتاین از مدافعان این نوع ایمان‌گرایی به شمار می‌آیند، اما نوع دیگر، ایمان‌گرایی معتدل است که بر طبق آن ایمان منطقی و معقولیت خاص خود را دارد و لزوماً میان عقل و ایمان تعارض نیست، بلکه ساحت ایمان فراتر از ساحت عقل است و عقل از دستیابی به حوزه ایمان ناتوان است، اما اگر عقل بتواند به حوزه ایمان دست یابد، معقولیت آن را تصدیق خواهد کرد. پاسکال از مدافعان این نوع تقریر از ایمان‌گرایی است.

ایمان‌گرایی یا اصالت ایمان در برابر عقل‌گرایی در خصوص آموزه‌های دینی پیشینه‌ای طولانی در تاریخ اندیشه بشری دارد. آگوستین و پاسکال از بنیانگذاران و مدافعان این شیوه تفکر محسوب می‌شوند. اما ایمان‌گرایی جدید با صورت‌بندی تازه با کی یرکه گور فیلسوف و متاله دانمارکی در قرن نوزدهم میلادی آغاز گردید. او معتقد بود که ایمان، نیازی به استدلال عقلانی یا تجربه عرفانی ندارد. هر گونه دلیل برای اثبات هستی خدا نوعی کفر و ناسپاسی است؛ زیرا اثبات هستی کسی که حی و حاضر است، آیا متضمن این مطلب نیست که می‌توان او را نادیده هم گرفت؟ شک کردن در کلام خدا یک عمل نافرمانی است که حتی به میان آوردن دلیل نشانه تردید در ایمان است (وال، ۱۳۵۷، ۱۶).

بنابراین در قلمرو ایمان دینی انسان باید حقیقت معجزه‌ها را تصدیق کند؛ هرچند ناقض عقل و استدلال و علم باشد؛ چرا که خاستگاه باورهای دینی استدلال عقلی و یا معرفت تجربی و علمی نیست بلکه ایمان است؛ «ایمان یک نوع شناسایی نیست؛ حرکت با شور و شوق اراده است به طرف سعادت ابدی که همواره انسان خواستار آن است. این شور و شوق بر هر تردید و دودلی ناشی از خارج، فایق می‌آید و در اموری خلاف عرف و اجماع یا غیر منطقی و محال قرار می‌گیرد؛ زیرا وحی و الهام برتر از عقل نیست بلکه خلاف عقل است» (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ۱۲۸).

ایمان‌گرایی کی یرکه گور، در واقع، شورش علیه عقل‌گرایی مطلق هگلی است. به نظر کی یرکه گور روش دیالکتیکی هگل تلاش می‌کند تا میان انسان و خدا پیوند برقرار نماید، ولی هگل سرانجام ما را نه با خدا و نه با انسان مواجه می‌سازد بلکه با یک شیخ

کمرنگ و بی‌رمق یک تفکر قالب‌ریزی شده که به نام روح مطلق نامیده شده است، آشنا می‌کند. از دید کی‌یر که گور مسایل مهم و حقیقی‌ای که برای انسان به عنوان فرد مطرح است با فکر و اندیشه و تأمل نظری قابل حل نیست بلکه با عمل و انتخاب و اختیار امکان‌پذیر می‌باشد. دیالکتیک هگل وجودی نیست بلکه مفهومی است در صورتی که در دیالکتیک کی‌یر که گور گذر از یک مرحله به مرحله دیگر با عقل و مفهوم انجام نمی‌گیرد بلکه عمل اراده با گونه‌ای جهش صورت می‌پذیرد که مرحله پایانی آن جهش ایمانی است.

دومین مدافع ایمان‌گرایی جدید در آغاز قرن بیستم، ویتگنشتاین فیلسوف اتریشی است. ویتگنشتاین ایمان دینی را مانند بازی مستقلی ملاحظه می‌کند که از اثبات عقلانی بی‌نیاز است. ایمان مقوله‌ای است که با وضوح عقلانی و اثبات منطقی سرسازش ندارد. ایمان بدون تعقل و حتی در ضدیت تعقل هم امکان‌پذیر است.

ویتگنشتاین تحت تأثیر کی‌یر که گور هیچ گونه تبیین عقلانی و علمی از ایمان دینی را نمی‌پذیرد و کسانی را که می‌کوشند تا ایمان دینی را به روش علمی و یا برهان و استدلال توجیه و تبیین کنند، شایسته ستایش نمی‌داند. از دیدگاه او علم و دین دو بازی زبانی متمایز و هر کدام دارای قواعد مخصوص به خودند. وی این موضوع را از طریق تصویربخشی دین به زندگی یک دیندار بیان کرده است. مراد او از تصویر همان شیوه و صورت زندگی خاص یک دیندار و بازی زبانی موجود در این صورت و شیوه زندگی است. او شیوه نگرش علم و دین را نسبت به امری واحد متمایز می‌داند و معتقد است که هر کدام دارای بازی زبانی خاص خود است. تمایز و تفاوت این دو بازی زبانی و قواعد حاکم بر آنها موجب می‌شود که کسی که دیندار نیست و با بازی زبانی دین سروکار ندارد، سخن و باور کسی را که دیندار است و با بازی زبانی دین درگیر است، فهم نکند؛ چرا که کاربرد زبان برای بیان باورهای دینی هیچ گونه شباهتی با کاربرد آن برای بیان حقایق دیگر ندارد.

برای ویتگنشتاین ایمان نوعی اعتماد (Trust) است که با عقل و تجربه قابل اثبات و ابطال نیست. مؤمنان از آن حیث که مؤمن‌اند درباره باورهایشان به صورتی که عالمان یا مورخان در خصوص نظریه‌هایشان استدلال می‌کنند، عمل نمی‌کنند. وی دیانت را یکی از صورت‌های زندگی تلقی می‌کند و معتقد است که این ادعا که انسان‌ها در فرهنگ علمی نمی‌توانند بیم و امیدهای دینی را بپذیرند، ادعایی بیهوده و بی‌معناست و آنهایی که معتقدند ایمان دینی نتیجه نوعی نگرش ابتدایی و خرافی به دین است خود گرفتار خرافه

ابتدایی شده‌اند. ایمان دینی یک نظریه نیست بلکه نوعی تعهد و نگرش خاص به جهان و زندگی است. اعتقادات دینی جزء هیچ کدام از باورهایی که مردم در زندگی روزمره و عالمان در پژوهش‌های علمی خود دارند، نیست بلکه حوزه آنها کاملاً مستقل و مجزاست و همین دیدگاه مورد تأیید و قبول مؤمنان حقیقی است. کسانی که در ایمان خود پافشاری می‌کنند و حاضر نیستند به هیچ عنوان از آن دست بردارند، خود دلیل محکمی است بر اینکه نمی‌توان ایمان را با دلایل عقلی و شواهد تاریخی یا علمی در شخص ایجاد کرد یا از شخص مومن آن را گرفت. او تأکید می‌ورزد که قوی‌ترین دلایل مخالفان دینی نمی‌تواند هیچ گونه تزلزلی در ایمان مؤمنان به وجود آورد؛ چرا که اعتقاد دینی از سنخ هیچ اعتقاد دیگری نیست. اعتقاد دینی شکلی از زندگی است که با دیگر شکل‌های زندگی متفاوت است. همین امر سبب می‌شود که انسان برای رسیدن به آن اعتقادات از هیچ فداکاری‌ای دریغ نوزد. به تعبیر دیگر، ثبات و استحکام باور دینی از عقل و استدلال نشئت نمی‌گیرد تا مبتنی بر دلیل و مدرک باشد. بلکه باور دینی مبتنی بر تصویری است که با آن تصویر زندگی و حیات دینی انسانها شکل می‌گیرد. او در مقاله «درس‌ها و گفتگوهای درباره زیبایی‌شناسی، روان‌شناسی و باور دینی» شخصی را فرض می‌کند که به روز جزا و داوری باور دارد و همین اعتقاد را راهنمای زندگی خود قرار می‌دهد. به نظر او آنچه او دارد می‌توان آن را ایمان راسخ نامید. آن شخص با عقل و استدلال و یا با توسل به دلایل، اعتقادات خود را بیان نمی‌کند. بلکه با شیوه زندگی خود باورهای دینی را نشان می‌دهد؛ یعنی این اعتقاد که روز جزایی خواهد بود می‌تواند همه چیز را در زندگی او نظم دهد (Wittgenstein, 1978, p.53). بنابراین، برای فهم باور دینی باید آن را در درون خود بازی زبانی دینی در نظر گرفت. یعنی انسان باید وارد شیوه زندگی دینی و انجام اعمال آن شود. از این رو تلاش برای وارد کردن قواعدی از بازی‌های زبانی دیگر مانند علم و فلسفه در حوزه باورهای دینی کاملاً نابه‌جاست؛ به همین دلیل از نظر ویتگنشتاین بازی زبانی دین برخلاف بازی زبانی علم و فلسفه به صورت تجربه قابل آزمایش و با استدلال قابل بررسی نیست. بنابراین مؤمن تصویری از باورهای دینی دارد که این تصویر به شکلی از زندگی منجر می‌شود و او در این شیوه زندگی آن باورها را به گونه‌ای توجیه و تبیین می‌کند که در دیگر شیوه‌های زندگی نمی‌توان آن را توجیه و تبیین کرد. اعتقاد به روز جزا که مبتنی بر کیفر و پاداش الهی است حاصل نحوه نگرش و تصویری است که مؤمن از جهان دارد. به نظر او اعتقادات دینی فرا - عقلی و فرا - منطقی هستند و

اشخاصی که تلاش می‌کنند باورهای دینی را با استدلال و منطق اثبات کنند یا می‌کوشند تا براساس استدلال و منطق از باورهای دینی دفاع یا آن را انکار و رد کنند، قابل نکوهش و مذمت‌اند؛ زیرا عمل آنان بر این فرض بی‌معنا مبتنی است که اعتقادات دینی مانند یک فرضیه علمی یا یک مسئله عقلی است و به شدت با آنان که سعی می‌کنند اعتقادات دینی را با روش علمی اثبات کنند مخالفت می‌کند و اعتقاداتی را که به شیوه علمی به اثبات رسیده باشد نه تنها اعتقاد نمی‌داند بلکه جزء خرافات به شمار می‌آورد، از این رو درباره کشیشی به نام «پدر اوهارا» (Father of . Hara) که می‌کوشید تا باورهای دینی را با دلایل علمی اثبات کند، می‌گفت: «من با قاطعیت اوهارا را غیرمنطقی می‌نامم و باید بگویم که اگر ایمان دینی این است پس همه آن خرافات (Superstitions) است» (ibid . p. 57).

از دیدگاه ویتگنشتاین ایمان دینی موضوع و متعلق تفکر عقلانی قرار نمی‌گیرد، بلکه حاصل شهود قلبی و عشق و اعتماد است. ایمان دینی فی‌نفسه نوعی ارتقا و تعالی است؛ نه اینکه نتیجه ارتقا و تعالی باشد. ویتگنشتاین در کتاب «فرهنگ و ارزش» می‌نویسد: «یک متفکر دینی صادق و درستکار مانند یک «بندباز» است گویی او تقریباً بر روی چیزی جز هوا قدم نمی‌گذارد. تکیه‌گاه او کمتر قابل تصور است، اما او واقعاً بر روی آن راه می‌رود (Wittgenstein, 1989, p.73). در این تمثیل ایمان دینی به عمل بند بازی تشبیه شده است که جایگاه مستحکمی ندارد. اما چه چیزی موجب می‌شود که در ایمان دینی مؤمنان تزلزلی ایجاد نشود؟ عشق و اعتماد! او چنین اعتقادی را «ایمان راسخ» می‌نامد و در همین کتاب ایمان دینی را به حرکت بر روی لبه پرتگاه تعبیر می‌کند. اما مؤمن چون اعتماد دارد هرگز از لبه پرتگاه سقوط نمی‌کند.

ویتگنشتاین سه ویژگی برای ایمان دینی بیان می‌کند: ۱- ایمان دینی امری مخاطره-آمیز است. ۲- تکیه‌گاه ایمان دینی، عشق اعتماد و تعهد است. ۳- ایمان دینی امری یقینی، راسخ و پایدار است. مخصوصاً بر روی ویژگی سوم بسیار اصرار می‌ورزد (ibid, p. 29). در نتیجه نیاز نداشتن اعتقادات دینی به هرگونه شواهد و مدارک برای پذیرش و موجه شدن، ایمان‌گرایی به معنای ویتگنشتاین نامیده می‌شود.

۲- تبیین تجربه دینی

ویتگنشتاین جوان دربارهٔ دین و باورهای دینی چندان خوشبین نبود؛ اما تجربه‌های او در جنگ جهانی اول تحول عمیقی در نگاه او به دین و اعتقادات دینی به وجود آورد. به دنبال این تحول و تغییر نگرش، وی پیوسته تلاش می‌کرد که با تسلیم به ارادهٔ خدا، مانع «گم شدن خود» (losing himself) شود. در مقالهٔ «درس‌ها و گفتگوهای دربارهٔ زیبایی‌شناسی، روان‌شناسی و باور دینی»^۵ تصویری از دین عرضه می‌کند که بسیار تأثیرگذار بوده است و همین امر سبب شده است تا وی به عنوان فردی ایمان‌گرا (fideist) شناخته شود. ویتگنشتاین در این مقاله تلاش می‌کند تا روشن نماید که تفسیر او از دین موجب بی‌اعتباری دین نیست؛ «نمی‌خواهم مؤمن را تحقیر کنم و یا سخنی بگویم که او خود نمی‌گوید» (Wittgenstein, 1978, p. 19). بنابراین او بر این عقیده است که از آنچه گفته است، نتیجه نمی‌شود که دین امری دروغین، کودکانه و نامعقول است. وی برخلاف مؤمنانی چون پاسکال یا کی‌یرکه‌گور مدافع (apologist) مسیحیت نیست و خود را شخصی دیندار معرفی نمی‌کند. اما کسی است که درد دین دارد و فکر او درگیر مسایل دینی است. چنانکه ملکم از او نقل می‌کند که گفته است: «من آدم متدینی نیستم اما چاره‌ای ندارم جز آنکه به هر مسئله‌ای از نظر دینی بنگرم» (Malcolm, 1999, p. ۱).

اما در باب نگرش دینی ویتگنشتاین، ملکم چنین خاطر نشان می‌کند که «نمی‌خواهم این فکر را القا کنم که ویتگنشتاین ایمان دینی‌ای را پذیرا شده بود - که یقیناً نشده بود - یا شخص متدینی بود. اما گمان می‌کنم که در وی، به یک معنا، امکان دین وجود داشت. من معتقدم که او دین را گونه‌ای زندگی می‌دید که خودش در آن مشارکتی نداشت؛ اما با آن همدلی داشت و سخت مجذوبش بود» (هادسون، ۱۳۷۸، ص ۲۲). به اعتقاد ویتگنشتاین دین ما را به فراسوی حد و مرز زبان فرا می‌خواند و مقصود او از حد و مرز زبان همان گفتنی‌هایی هستند که در قالب قضایای زبانی بیان می‌شوند. اما دین چون به قلمرو ناگفتنی‌ها و ارزشها تعلق دارد، در چارچوب قضایای زبانی نمی‌گنجد. در همین رابطه در کتاب «ملاحظات دربارهٔ رنگ»^۶ این پرسش را پیش می‌کشد که هرچیزی از کجا آمده است. وی خاطر نشان می‌کند که این پرسشی است که علم کلام با آن درگیر است و هرگونه پاسخ به آن مستلزم تبیین علی (causal explanation) دربارهٔ جهان است. اما ماهیت دین با چنین تبیین علی منافات دارد. زیرا هرگونه تبیین علی یا جزء فعالیت عقلانی است و یا علمی است؛ بنابراین به قلمرو گفتنی‌ها و حدود زبان تعلق دارد.

درحالی که دین انسان را به فراسوی حدود زبان و گفتنی‌ها دعوت می‌کند. یعنی آنجایی که زبان کاربردی ندارد. این نظریه ویتگنشتاین درباره دین، درست در برابر دیدگاه فیلسوفان تحصیلی مذهب قرار دارد. رودلف کارناب عضو حلقه وین معتقد بود که شیوه نگرش ویتگنشتاین نسبت به دین به طور کامل با شیوه نگرش اعضای حلقه وین متفاوت بود. این تفاوت راپل انگلمان این‌گونه بیان می‌کند: «پوزیتیویست‌های منطقی برآن بودند که آنچه می‌توان درباره آن سخن گفت، همه مسایلی است که در زندگی انسان اهمیت دارد؛ یعنی آنچه در زندگی روزمره انسان مفید است و کاربرد واقعی دارد، می‌توان آن را آشکارا بیان کرد. اما ویتگنشتاین معتقد بود که آنچه در واقع مهم است و از اهمیت و ارزش ویژه‌ای برخوردار است، بایستی درباره آن سکوت کرد» (Hudson, 1981, p. 142). بنابراین از نظر تحصیلی مذهب‌ها منطقی تنها معیار درست برای بیان قضایای معنا دار، زبان واقع‌گوست. اما به نظر ویتگنشتاین، زبان واقع‌گو نمی‌تواند معیار بیان قضایای دینی و اخلاقی باشد، دین فراسوی زبان واقع‌گوست و به قلمرو ارزش تعلق دارد؛ اما زبان واقع‌گو در قلمرو ارزش هیچ کاربردی ندارد، بلکه کاربرد آن تنها درحوزه علوم تجربی است. به اعتقاد ویتگنشتاین دین امری رازآمیز است و به همین جهت در زبان نمی‌گنجد. مؤید این باور او گفتاری است که در پایان رساله بیان شده است: «در واقع اموری که ناگفتنی است، آنها خودشان را نشان می‌دهند، آنها اموری رازآمیزند» (Wittgenstein, 1995, 5226, 6).

همه کسانی که درباره تجربه دینی تحقیق می‌کنند و صاحب نظر هستند، براین نکته اذعان دارند که جستجو برای تعریفی مشتمل بر حقیقت تجربه دینی، تلاشی بی‌حاصل است و تنها می‌توان شرایط یا ویژگی‌های تجربه دینی را از دیگر تجارب انسانی آشکار ساخت. ویلیام جیمز احساس را منشا تجربه دینی به شمار آورده و معتقد است که احساس دینی از نظر روان‌شناختی احساسی خاص نیست؛ بلکه همان احساس عشق طبیعی است که متعلق آن دین است. تجربه دینی، تجربه‌ای بی‌واسطه است و خاستگاه دین در احساس نهفته است نه در عقل و استدلال عقلانی. ویلیام جیمز برای تأیید این دیدگاه که خاستگاه دین در احساس جای دارد نه در عقل، به سه نکته اشاره می‌کند: « اول اینکه تجربه دینی کیفیتی محسوس است و برای فاعل امری بی‌واسطه به نظر می‌رسد؛ نه نتیجه استنباط و تذکر آگاهانه؛ دوم: اعتبار تجربه است. مردم غالباً متأثر از براهین عقلی در باب دین نیستند. عقاید و آموزه‌های دینی نشان دهنده خاستگاه‌های عمیق‌تری در احساس و تجربه است. اگر تجربه دینی نتواند اعتبار کافی برای آن عقاید فراهم نماید، براهین عقلی

محتملاً قانع‌کننده نیستند؛ سوم این که، جیمز مدعی است که مروری برسنن دینی گوناگون، عقاید و مفاهیم دینی بسیار متنوعی را نشان می‌دهد؛ در حالی که احساسات و سلوکی که منشاء و مبنای چنین تنوع عقلانی است، ثابت است» (براودفوت، ۱۳۷۷، ص ۲۱۸). بنابراین احساس و سلوک ثابت‌ترین عناصر دین محسوب می‌شوند.

«احساس واقعیت نامرئی» یا احساس «چیزی بیشتر»، شالوده تجربه دینی را تشکیل می‌دهد و همین وصف مشترک همه تجربه‌های دینی است. به عبارت دیگر، جیمز معتقد است که همه تجربه‌های دینی هسته مشترکی دارند که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. و آن عبارت است از احساس واقعیت نامرئی یا احساس چیزی بیشتر در جهان.

بسیاری از فیلسوفان دین تلاش کرده‌اند تا از طریق تجربه دینی، واقعیت فوق طبیعی یا قدسی را به اثبات رسانند. جان هیک، کیث یندل و ریچارد سوئین برن از مدافعان تجربه دینی معتقدند که «درست همان‌طور که تجربه ادراکی توجیه‌کننده عقاید ما درباره عالم مادی پیرامون خویش است، تجربه دینی هم می‌تواند توجیه‌کننده عقیده به امر الهی یا قدسی باشد» (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۴۳۹)

شلایر ماخر تجربه دینی را تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که تجربه دینی احساس وابستگی و اتکای مطلق و یکپارچه به مبداء یا قدرتی متمایز از جهان است. این تجربه، تجربه‌ای شهودی است که اعتبار آن قایم به خود و از هرگونه مفاهیم و تصورات، مستقل است. تجربه دینی چون تجربه‌ای از نوع احساس است و از حد تمایزات مفهومی فراتر است، قابل توصیف نیست (پترسون و...، ۱۳۷۶، ص ۴۱). ویلیام آلستون تجربه دینی را نوعی تجربه مبتنی بر ادراک حسی می‌داند و بر آن است که تجربه دینی همان ساخت تجربه حسی را دارد. تجربه حسی از سه جزء تشکیل شده است که عبارت است از مدرک، شیء مدرک و جلوه و ظاهر و پدیدار شیء مدرک. بر همین قیاس تجربه دینی هم دارای سه جزء است؛ یعنی کسی که تجربه دینی دارد؛ خدا که به تجربه در می‌آید و ظهور و تجلی خدا بر شخص تجربه‌گر (پترسون و...، ۱۳۷۶، صص ۴۱ و ۴۴).

تفاوت دیدگاه شلایر ماخر با ویلیام آلستون در این است که برای شلایر ماخر تجربه دینی معرفت بخش نیست؛ اما برای آلستون تجربه دینی چون از سنخ تجربه حسی است، معرفت بخش می‌باشد؛ زیرا همه، این ویژگی تجربه حسی را پذیرفته‌اند که در تجربه حسی اعیان و واقعیات خودشان را به گونه‌ای به ما نشان می‌دهند که بتوانیم آنها را بشناسیم. بر همین قیاس در تجربه دینی هم خدا خودش را به گونه‌ای برای ما آشکار می‌-

سازد که بتوانیم او و افعالش را بشناسیم. آلستون به همین دلیل تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی می داند و معرفت بخشی را جزء ویژگی های هر دو تجربه به شمار می آورد. ویتگنشتاین تحت تأثیر آرای شلایر ماخر و اوتو درباره تجربه دینی قرار دارد؛ با این تفاوت که ویتگنشتاین و شلایر ماخر تجربه دینی را معرفت بخش نمی دانند، اما «اوتو» معتقد است که در تجربه دینی درباره خدا جهاتی وجود دارد که عقل می تواند به نحو تمثیلی آنها را دریابد؛ اما در نهایت خدا را نمی توان با عقل شناخت.

ویتگنشتاین تجربه دینی را به عنوان تجربه «احساس ایمنی مطلق» یا تجربه «احساس مطلقاً ایمن» (feeling absolutely safe) توصیف می کند و آن را در مقاله «گفتار درباره اخلاق» این گونه توضیح می دهد که «منظور من از احساس ایمنی مطلق آن حالت روحی و روانی است که در آن حالت انسان تمایل دارد بگوید من در امانم، هر چیزی که رخ دهد، هیچ چیزی نمی تواند به من آسیبی برساند» (cahoone, 1999, p. 195).

به نظر ویتگنشتاین، تجربه هایی که از طریق ایمان دینی برای انسان به وجود می آید، بیان ناپذیر است و امری ورای ادراک آدمی است و مسئله ای اسرارآمیز است که با روش کلامی قابل توجه و تبیین نیست. این برداشت او از تجربه دینی با آنچه برخی از عرفای بزرگ گفته اند و نیز تصور «اوتو» از امر قدسی به عنوان ذاتی ورای ادراک آدمی موافق است. به اعتقاد او در واقع امری بیان ناپذیر وجود دارد که خود را نشان می دهد، این مسئله ای اسرارآمیز است و علم کلام از پاسخ دادن به این مسئله عاجز و ناتوان است (مک کواری، ۱۳۷۸، ص ۴۵۴).

ویتگنشتاین دو نمونه از تجربه هایی که باورهای دینی بر آن مبتنی است، عرضه می کند: الف. حیرت در برابر وجود جهان ب. احساس امنیت در برابر آنچه رخ می دهد. به نظر او این گونه تجربه از این باور مردم که خدا خالق جهان است و ما در پناه او هستیم نشئت می گیرد و چنین تجربه ای به قلمرو ارزش و ناگفتنی ها مربوط است و با معیار مورد قبول فیلسوفان تحصلی مذهب و یا هر معیار دیگر علمی و فلسفی نمی تواند مورد ارزیابی قرار گیرد. بلکه در رفتار و اعمال دینداران نمایان می شود. حیرت در برابر وجود جهان، حیرت برخاسته از عقل نیست و با حیرت عالمان در برابر شگفتی های پدیده های طبیعی نیز سنخیت ندارد؛ بلکه حیرت در برابر عظمت وجود است. به این جهت قابل توصیف و

تیین نیست. تنها خود را نشان می‌دهد. در پناه چنین حیرتی است که انسان احساس امنیت می‌کند و از حوادث و رخداد‌های طبیعت هراس ندارد. ویتگنشتاین چنین احساسی را احساس ایمنی مطلق می‌نامد.

۳- نقد و بررسی تجربه دینی

برخی دیدگاه تجربه دینی را مورد نقد قرار داده، معتقدند که تجربه دینی نمی‌تواند به گونه‌ای جامع، اعتقاد به خدا را توجیه و تبیین نماید و برخی نیز در مقابل، از نظریه تجربه دینی دفاع نموده و آن را برای توجیه باور به خدا معتبر دانسته‌اند. اشکال بنیادی این است که اگر تجربه دینی نوعی احساس است و اگر تجربه دینی امری بیان‌ناپذیر باشد، در این صورت نمی‌توان آن را مبنای باورهای دینی قرار داد. چون که در این نوع تجربه هیچ‌گونه مضمون عقلی یافت نمی‌شود تا مبنای باورهای دینی را فراهم نماید. اما اگر تجربه دینی که نوعی احساس است، قابل بیان باشد و در واقع مضمون و محتوای مفهومی داشته باشد. در این صورت نمی‌توان آن را مستقل از تعابیر مفهومی و یا از هرگونه نقاد عقلانی ایمن دانست. اوتو، تلاش می‌کند تا به این اشکال پاسخی مناسب دهد و یا به گونه‌ای آن را توجیه نماید «او معتقد است که توصیفات مفهومی‌ای که از امر مینوی یا قدسی به دست داده می‌شود، مفاهیم عقلی حقیقی نیستند، بلکه صرفاً نوعی بدل روشن‌گر برای مفاهیم می‌باشند. وی مفاهیمی را که برای توصیف آن تجربه به کار می‌روند، «ایده‌نگار» (ideogram) می‌نامد» (پترسون و... ۱۳۷۶، ص ۶۰). او برای توصیف و بیان امر مینوی یا قدسی مفاهیم خاص و معینی را مناسب می‌داند و اگر بخواهیم برای توصیف امر مینوی و قدسی میان مفاهیم مناسب و نامناسب تفکیک قایل شویم، باید نظامی مفهومی داشته باشیم که بتوانیم به کمک آن امر مینوی و قدسی را دریافت کنیم. از این رو، تجربه امر مینوی و قدسی باید مضمون و محتوای عقلانی داشته باشد. اما سوئین برن درباره اینکه آیا تجربه دینی می‌تواند خطاپذیر باشد یا خیر، راه حل دیگری را پیشنهاد می‌کند که از آن به اصل آسان‌باوری (principle credulity) تعبیر می‌کند. وی معتقد است که اگر شخصی به نظرش می‌رسد که چیزی وجود دارد، احتمالاً آن چیز وجود دارد؛ مگر آنکه ملاحظات خاصی آن ادعا را تضعیف نماید. به بیان دیگر، اگر اشیا به گونه‌ای خاص و معین به نظر می‌رسند، همین امر مبنای خوبی برای این اعتقاد است که آن اشیا، واقعاً به

همان نحوه خاص و معین وجود دارند و ما می توانیم آن باور را قبول کنیم؛ مگر اینکه ملاحظاتی در نفی و انکار آن باور به ما عرضه شود. «یکی از اصول عقلانیت این است که اگر (درغیاب ملاحظات خاص) برای فاعل شناسا (به لحاظ معرفتی) این گونه بنماید که «الف» حضور دارد، در آن صورت به احتمال قوی «الف» حضور دارد. آنچه آدمی به ظاهر ادراک می کند، به احتمال قوی به واقع هم، همان گونه است» (تالیافرو، چارلز، ۱۳۸۲، ص ۴۴۹).

۴- مقایسه نظر ویتگنشتاین و فریزر درباره آموزه های دینی

فریزر (Frazer) کتابی دارد به نام شاخه زرین^۷ که ویتگنشتاین و دوستش دروری (Drury) در سال ۱۹۳۰ این کتاب را با یکدیگر مطالعه می کردند. حاصل مباحثه و مطالعه ویتگنشتاین و دروری درباره کتاب شاخه زرین فریزر بعد از مرگ ویتگنشتاین با عنوان «ملاحظاتی درباره شاخه زرین فریزر»^۸ انتشار یافت. در این کتاب فریزر تاریخ تفکر انسان را به سه مرحله تقسیم می کند: ۱- مرحله سحر و جادو ۲- مرحله دین ۳- مرحله علم. به اعتقاد فریزر انسان ها در مرحله سحر و جادو معتقد بودند که نظامی بر طبیعت حاکم است که آنها می توانند آن را برای مقاصد و اهدافشان به کار گیرند. به بیان دیگر، هدف آنان غلبه بر محیط بیرونی از طریق قوای بشری بوده است. اما نهایتاً متوجه شدند که بر همه مشکلات و خطراتی که آنها را در بر گرفته است، نمی توان با سحر و جادو غلبه کرد؛ به همین دلیل به دین روی آوردند. انسان ها در این دوره بر این باور بودند که دین بر این عقیده مبتنی است که پدیده های طبیعی صرفاً از طریق «اراده خدایان» (the will of gods) اداره می شود و انسان ها نمی توانند از وقوع حوادث طبیعی جلوگیری کنند یا آنها را در مهار و کنترل خود در آوردند. بلکه انسان ها صرفاً می توانند به «رحمت و شفقت» (mercy) این موجودات روحانی توانمند امیدوار باشند. اما انسان ها هر چه بیشتر درباره عالم طبیعت پژوهش و بررسی می کردند، متوجه می شدند که نظامی هماهنگ و یکنواخت بر عالم طبیعت حاکم است که انسان می تواند به کمک عقل خودش آن را بشناسد و بر آن چیره شود. این شروع مرحله علم است. فریزر درباره مرحله جادو در مقایسه با مرحله علم می گوید: آنچه جادو تلویحاً بیان می کرد، علم به صراحت بیان می کند. یعنی این برداشت که قانون ثابتی در نظام پدیده های طبیعی وجود دارد که اگر به دقت بررسی شود ما را قادر می سازد تا وقوع حوادث طبیعی را پیشگویی کنیم یا آنها را در کنترل خود در آوریم. به بیان ساده تر، ارتباطات نامنسجم ناشی از نگرش جادویی جای

خود را به پیوندهای مستحکم این پدیده‌های طبیعی که نتیجه پژوهش علمی بود، داد. فریزر جادو را به علم تشبیه می‌کند؛ زیرا معتقد است که هم جادو و هم علم تکنیک‌هایی را به کار می‌برند که مبتنی بر جهان‌بینی منسجم (آگاهانه یا غیرآگاهانه) در جهت نیل به اهداف انسانی است. بر اساس نظر فریزر، تفاوت آنها در مقدمات وهمی و خیالی جادو است (ر. ک. خرمشاهی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳). بنابراین فریزر، اعمال جادویی و دینی انسان‌های اولیه را به عنوان نتایج منطقی اعتقاداتی که آنها درباره طبیعت اشیا داشتند، توجیه می‌کند. به نظر او، مردم ابتدایی مانند خودمان می‌خواستند محیط پیرامون خود را در کنترل خود در آوردند تا به این وسیله برخی نیازهایشان را مرتفع نمایند، یا بعضی مقاصدشان را تحقق بخشند. ما نیز چون در برخی از نیازها و اهداف آنان شریک هستیم، انجام اعمال جادویی آنها کاملاً برای ما قابل فهم و شناخت است. به نظر فریزر، عیب تفکر جادویی و دینی انسان‌های ابتدایی از استدلال آنها ناشی نمی‌شود؛ بلکه از مقدماتی که برای استدلالشان فراهم کرده‌اند نشئت می‌گیرد. فریزر تفسیر انسان‌های ابتدایی از عالم را شکل‌های فرودست تعقل معرفی می‌کند (Hudson, 1987, 11 . 9 , 168).

به نظر ویتگنشتاین، همه توجیحات فریزر درباره باورهای انسان‌های ابتدایی نادرست و غیرمنطقی است. او در پاسخ به فریزر می‌گوید: نمی‌توان اعتقادات جادویی انسان‌های ابتدایی را فرضیات صرف یا اعمال صرفاً سودجویانه برای نیل به اهدافشان دانست. ویتگنشتاین با توجه به مثالی که فریزر بیان می‌کند تا نشان دهد که اعمال جادویی انسان‌های ابتدایی سودجویانه است، سعی می‌کند بیان نماید که اعمال جادویی و دینی انسان‌های ابتدایی به هیچ وجه سودجویانه نبوده است. فریزر برای تأیید دیدگاه خود از اعمال جادویی انسان‌های ابتدایی نمونه‌ای را ذکر می‌کند. مثلاً اقوام آفریقایی در آغاز فصل بارندگی به «فرشته‌های باران» (Rain Kings) هدیه می‌دادند. او بر این باور است که این عمل کاملاً قابل فهم، بر این فرض مبتنی است که به اعتقاد انسان‌های ابتدایی فرشته‌های باران می‌توانند آن هدیه را به باران تبدیل کنند.

ویتگنشتاین این تبیین فریزر را نمی‌پذیرد؛ زیرا معتقد است که بر طبق نظر فریزر اعمال هدیه دادن به فرشته‌های باران اگر صرفاً ابزاری سودجویانه است و اگر بر این فرض مبتنی است که آن فرشته‌ها می‌توانند باران را از آسمان به زمین بیاورند، پس چرا انسان‌های ابتدایی صرفاً در فصل بارندگی این عمل را انجام می‌داده‌اند. ویتگنشتاین معتقد

است که اگر واقعاً انسان‌های ابتدایی فکر می‌کردند که فرشته‌های باران با هدیه دادن می‌توانستند باران را از آسمان به زمین بیاورند، باید در فصل خشکی نیز به چنین کاری اقدام می‌کردند؛ در حالی که آنان در فصل خشکی چنین نمی‌کردند. از نظر ویتگنشتاین انسان‌های ابتدایی واقعاً چنین نمی‌اندیشیدند که هدیه دادن می‌تواند فرشته‌های باران را وادار کند تا باران ایجاد کنند. بنابراین اعمال جادویی آنان صرفاً سودجویانه نبوده است. ویتگنشتاین، فریزر را سرزنش می‌کند که گستره زندگی و حیات معنوی، (spiritual life) را چنان تنگ و نامحدود می‌کند که دیدگاه او ابتدایی‌تر از دیدگاه انسان‌های ابتدایی به نظر می‌رسد (Ibid. p. 170).

او اضافه می‌کند که هرگاه از دین مردمان یاد می‌کنیم - هر دینی که باشد - از این نکته یاد می‌کنیم که آنان به سرچشمه‌ای فراطبیعی - هر سرچشمه‌ای که باشد؛ از این رو باور دارند - نمی‌توانیم بگوییم که آنان اشتباه می‌کنند؛ زیرا به قول او یک نماد دینی مبتنی بر عقیده نیست و اشتباه در قلمرو عقاید رخ می‌دهد. مثلاً مادری که کودکی را به فرزند می‌پذیرد و او را با مهر مادرانه در آغوش می‌گیرد و می‌فشارد، اشتباه نمی‌کند. او عقیده ندارد که آن کودک فرزند اوست، اینجا چیزی مهم‌تر از عقیده در کار است، «زندگی با کودک در جهان» و کودکی که اکنون «مال اوست»، بارها مهم‌تر از این واقعیت است که کودک نسبت خونی با او ندارد. عقیده به این واقعیت در اینجا جای خود را به «راه تازه در جهان بودن» داده است. کاری ناپسند خواهد بود که بگوییم او اشتباه می‌کند، یا می‌اندیشد که کودک را خود به دنیا آورده است. به همین اندازه ناپسند خواهد بود که به او هشدار دهیم که به واقعیت پشت کرده و کودک به راستی «بچه او نیست». بنابراین آنچه برای یک مؤمن اهمیت دارد، این واقعیت است که او «زندگی با خداوند» یا نیروی فراطبیعی را برتر از هر نوع زندگی دیگری می‌داند و همین امر کار او را فراتر از عقیده می‌برد و هیچ کس نمی‌تواند بگوید او اشتباه می‌کند.

ویتگنشتاین فریزر را به این دلیل که آیین «انسان دیگر» را عقب مانده می‌داند، متهم می‌کند به اینکه او بارها ابتدایی‌تر از انسان‌های ابتدایی‌ای که توصیفشان می‌کند، می‌اندیشد! ایمان دینی براساس عقیده به چیزی شکل نمی‌گیرد، بلکه برگزیده می‌شود تا «نگاهی دیگر به جهان از منظر دیگر» را شکل دهد. تجربه دینی، تجربه‌ای عادی و معمولی نیست. ما تجربه‌ای دیگر از جهان داریم که آن را در قالب اصطلاحاتی چون روح و امر قدسی بیان می‌کنیم. همه انسان‌ها ایمان خود را نه بر پایه عقیده، بلکه بر اساس «مکاشفه

جهان دیگر» بنا می‌کنند و همین مکاشفه است که تجربه دینی و درونی نامیده می‌شود (احمدی، ۱۳۷۵، صص ۷۶-۷۸).

۵- نقش زبان در تبیین باورهای دینی

زبان در دوره اول به تصویر و در دوره دوم به ابزار تشبیه شده است. این تفاوت، اهمیت قابل ملاحظه‌ای در فلسفه او دارد. تصویر به حکم ماهیتی که دارد وضع خاصی را نمایش می‌دهد؛ اما ابزار ماهیتاً ممکن است برای اعمال مختلف به کار گرفته شود. در دوره اول تنها سخن با معنا، زبان واقع‌گو است؛ اما در دوره دوم زبان واقع‌گو تنها یکی از انواع زبان‌ها محسوب می‌شود. یعنی زبان واقع‌گو، صرفاً یکی از انواع «بازی زبانی» در میان تعداد نامحدودی از بازی‌های زبانی دیگر است. در این مرحله دیگر وجود زبان واحد معنایی ندارد، بلکه انواع زبان‌ها وجود دارد. این انواع زبان‌ها «بازی‌های زبانی» (language – games) نامیده می‌شوند.

هر ابزاری کار ویژه‌ای انجام می‌دهد. کلمات نیز هر کدام وظیفه خاصی دارند. اما همان گونه که میان ابزارها نوعی شباهت هست، میان کلمات نیز گونه‌ای همانندی وجود دارد و این مشابهت سبب بی‌اثر شدن وظایف هر کدام از ابزارها و کلمات نمی‌شود. «همان‌طور که کارکرد ابزارها متفاوت است، به همان سان کارکرد کلمات نیز متفاوت است. زبان یک ابزار است، مفاهیم آن نیز ابزارهای آن‌اند» (Wittgenstein) مانند مهره‌های شطرنج که هر یک را باید بر اساس قاعده معینی به حرکت در آورد، چنان‌که هیچ یک از مهره‌های شطرنج نمی‌توانند کار دیگری را انجام دهند، هیچ یک از انواع زبان‌ها نیز نمی‌توانند به جای دیگری استعمال شوند. در نتیجه اگر شیوه‌های مختلف زبان، درست و بر اساس قواعد معین به کار برده نشوند، مشکلات فلسفی بروز خواهند کرد، به همین دلیل ویتگنشتاین در دوره دوم «نظریه تصویری معنا» (picture theory of meaning) را رها کرد و به جای آن به دیدگاه «کاربرد یا ابزاری زبان» (instrument) روی آورد. مطابق با این دیدگاه برای دستیابی به تلقی درستی از زبان، کافی است که به کارکرد آن در زندگی مردم توجه کنیم.

در دوره دوم زبان به نحو نامحدودی گسترش‌پذیر و قابل بسط است و هیچ ماهیت یگانه‌ای نیست که تمامی کاربردهای زبان را به هم پیوند دهد. معنای یک کلمه، کاربرد آن در زبان است. «به یک جمله به عنوان یک ابزار نگاه کن و به معنای آن به عنوان کاربرد». چنانکه گفته شد ویتگنشتاین در دوره دوم از تنوع کاربردهای زبان به «بازی‌های زبانی»

تعبیر می‌کند و مقصود او از آن تشبیه، این است که: اولاً هم استعمال الفاظ و هم شرکت در بازی‌ها، هر دو، فعالیت‌های انسانی و هر دو تابع نظم‌اند و قواعد خاصی بر آنها حاکم است. ثانیاً ما نباید در جست‌وجوی بنیادهای زبان باشیم. بلکه بایستی هر یک از اینها را نوعی فعالیت انسانی تلقی کنیم؛ نه امری صوری و انتزاعی.

ویتگنشتاین در مرحله اول از نظام فلسفی خود زبان را به قلمروی محدود و مقید می‌کند که امکان ندارد بسیاری از مفاهیم در آن قلمرو بگنجد. اما در مرحله دوم دامنه زبان را چنان گسترده و فراخ لحاظ می‌کند که دیگر مفاهیم را نیز دربرمی‌گیرد. او در مرحله دوم از تفکر خود به جای زبان صوری به زبان متعارف و معمولی توجه می‌کند؛ یعنی زبانی که مردم در گفت‌وگوی روزمره خود در حوزه‌های گوناگون زندگی از آن استفاده می‌کنند؛ به این معنا که برای فهم معنای یک واژه باید به کاربرد آن در زبان عرفی و نه صوری توجه کرد. توجه به کاربرد کلمات بهترین راه شناخت معنای آنها است. وی در کتاب «دستور زبان فلسفی»^{۱۰} و کتاب‌های «آبی» و «قهوه‌ای»^{۱۱} خاطر نشان می‌کند که «فهمیدن یک کلمه یعنی توانایی به کارگیری آن و فهمیدن یک جمله به معنای فهمیدن زبان است» (Wittgenstein, 1990, p. 6, 1960, p. 5)؛ بنابراین اگر زبان به درستی فهمیده نشود و کاربرد کلمات به طور واقعی دانسته نشود، مسایل و مشکلات فلسفی بروز می‌کند.

با در نظر گرفتن این نکته‌هاست که ویتگنشتاین اصطلاح «صورت و شیوه زندگی» (form of life) را مطرح می‌کند. به این معنا که هر بازی زبانی، صورت و شیوه-ای از زندگی است یا هر شیوه و صورتی از زندگی، بازی زبانی ویژه‌ای دارد که با دیگر صورت‌های زندگی متفاوت و متمایز است. «تصور یک زبان به معنای تصور صورتی از زندگی است» (Wittgenstein, 1997, p. 8). از این رو کاربرد کلمات را باید در صورت و شیوه زندگی فهمید. به این معنا که هر کلمه‌ای صرفاً در متن زندگی یا «صورت‌های زندگی» دارای معناست نه به صورت انفرادی و مستقل از شیوه‌های زندگی. به نظر ویتگنشتاین وقتی صورتی از زندگی شکل می‌گیرد که انسان‌ها در یک بازی با یکدیگر توافق داشته باشد.

به بیان ساده‌تر، یک صورت زندگی نتیجه توافق انسان‌ها در آرا و اندیشه‌ها با یکدیگر نیست؛ بلکه هنگامی یک صورت و شیوه‌ای از زندگی شکل می‌گیرد که افراد در به-کاربردن و استعمال زبان با یکدیگر توافق داشته باشند. در نتیجه نظریه صورت‌های زندگی ویتگنشتاین با نظریه بازی‌های زبانی او نسبت تنگاتنگی دارد. تعداد معنای یک کلمه به تعداد بازی‌های زبانی است. در این صورت تنها زبان معنادار دیگر زبان علم یا تجربه

نیست؛ بلکه زبان علم و تجربه یکی از بازی‌های زبانی و در نتیجه یک صورت و شیوه زندگی است در کنار صورت‌های گوناگون زندگی. بنابراین ویتگنشتاین در دوره دوم کار فلسفه را توصیف بازی‌های مختلف زبانی و شناخت قوانین حاکم بر هر یک می‌داند. از این رو، نه تنها قضایای تجربی قابل بیان و معنادار هستند، بلکه صورت‌های دیگر زندگی مانند اخلاق، زیبایی‌شناسی و دین هم دارای بازی زبانی خاص خود و معنادار است. با این توضیح که قوانین حاکم بر هر یک از بازی‌های زبانی متفاوت از دیدگاه دیگری است. یکی از موضوعات مهم در فلسفه دین آن است که زبان دین چه نوع زبانی است؟ به بیان دیگر، آیا زبان دین همان زبان رایج میان مردم است؟ یا زبان دیگری است که با سایر حوزه‌ها متفاوت است، درباره این که زبان دین، زبان خاصی است، میان فیلسوفان دین و متکلمین، اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند که زبان دین زبانی نمادین است و برخی آن را زبان تمثیلی می‌دانند و گروهی نیز به جنبه کارکردی زبان دین نظر دارند. اینها اعتقاد داشتند که گفتگو در مورد معنای ناظر به واقع زبان دینی چندان اهمیت ندارد. از این رو، چارچوب فیلسوفان تحصیلی مذهب درباره زبان دینی را مورد نقد جدی قرار دادند و با تبعیت از ویتگنشتاین به کارکردهای مهم و متنوعی برای زبان دست یافتند. از دیدگاه فیلسوفان تحلیل کارکردی زبان پدیده‌ای اجتماعی و بسیار پیچیده است که می‌تواند خودش را با مقاصد و اهداف متغیر و متنوع انسانی هماهنگ نماید. لذا زبان دینی هم در خدمت پاره‌ای از اهداف خاص انسانی قرار می‌گیرد. بریث ویت (Braith Waite) یکی از بنیان‌گذاران این نوع رویکرد به زبان دینی است. به نظر او کارکرد مدعیات دینی اصولاً مانند کارکرد قضایای اخلاقی است. یکی از وجوه متمایز زبان دینی این است که مشتمل بر حکایاتی است که تصویری از زندگی اخلاقی، عرضه و انسان‌ها را به آن نوع زندگی ترغیب می‌کند. از دیدگاه بریث ویت برای آنکه این حکایات به هدف اصلی خود برسند، لازم نیست که صادق باشند یا دیگران آن را صادق بدانند. بنابراین از نظر او یکی از کارکردهای اصلی زبان دینی، بیان مقاصد اخلاقی و ترغیب انسان‌ها به رفتار اخلاقی است. تلاش او برای تحلیل کارکردی زبان دینی، آن را به زبانی صرفاً اخلاقی در رابطه با حکایات مبدل می‌سازد. این تحلیل بریث ویت او را به سوی همان اشتباهی که فیلسوفان تحصیلی مذهب مرتکب شدند، می‌کشاند. یعنی تحویل قضایای دینی به واقعیت‌های تجربی (پترسون، ... ۱۳۷۶، صص ۲۶۹-۲۷۰). دیدگاه دیگر این است که درباره زبان دینی نمی‌توان حکم کلی صادر کرد و گفت مثلاً زبان دین نمادین یا تمثیلی است؛ بلکه معتقدند که

زبان دین زبانی مختلط است به این معنا که دین از زبان و شیوه‌های مختلف برای بیان قضایای خود استفاده می‌کند. بنابراین به نوعی تفصیل قابل شده‌اند.

ویتگنشتاین و عده دیگری از فیلسوفان دین که زیر نفوذ ویتگنشتاین هستند، معتقدند که زبان دین زبانی خاص و ممتاز است و با زبان دیگر حوزه‌ها نباید اشتباه شود. به بیان دیگر، زبان دینی مانند زبان علمی و فلسفی، برای دقت و معناداری، معیارهای درونی خاص خود را دارد و معیارهای علمی برتر از معیارهای دین نیستند.

چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، ویتگنشتاین متأخر، از نظریه «تصویری معنا» صرف‌نظر می‌کند و به نظریه «بازی‌های زبانی» معتقد می‌شود. برای ویتگنشتاین متقدم تنها زبان بامعنا، زبان تصویری است که برطبق آن، زبان عالم را متمثل می‌سازد. ولی در دوره دوم از تفکر خود، زبان را مانند بازی‌های گوناگون می‌داند که هیچ امر مشترکی در میان آنها نمی‌توان یافت. او توصیه می‌کند که در جست‌وجوی معنا نباید بود؛ بلکه باید توجه خود را به کاربردهای زبان معطوف کرد. هر یک از بازی‌های زبانی معیار خاص خود را دارد. این بازی‌های زبانی در هر شکل زندگی معنای مخصوصی دارند. بنابراین، شکل زندگی دینی، زبان خاص خود را اقتضا می‌کند. بر اساس دیدگاه ویتگنشتاین اگر ما در شکل زندگی دینی وارد نشویم، و نگرش دینی پیدا نکنیم و در عالم مؤمنان شریک نشویم به هیچ وجه قضایا و حقایق دینی را نمی‌توانیم بفهمیم. او معتقد است که ملحد نمی‌تواند زبان مؤمن را درک کند. برای این که فهم زبان دینی مستلزم داشتن احوال دینی است و چون ملحد دارای احوال دینی نیست، در نتیجه از درک زبان دینداران عاجز و ناتوان است.

به اعتقاد ویتگنشتاین آنچه سبب پیدایش منازعات، میان دینداران و متفکران دیگر حوزه‌ها شده، این است که هر دو گروه از زبانی واحد استفاده می‌کنند و این اشتباه بزرگی است. اشتباه کسانی که بازی‌های زبان دینی را مانند بازی فلسفی یا علمی لحاظ و در نتیجه تلاش می‌کنند تا حقایق دینی را ارزیابی عقلانی یا تجربی کنند و چنین تلاشی در واقع نادیده گرفتن خصوصیات زبان دینی است. حاصل این که ویتگنشتاین زبان دین را زبانی مستقل از دیگر حوزه‌ها می‌داند.

مبنای این دیدگاه ویتگنشتاین نظریه اصالت ایمان یا ایمان‌گرایی (fideism) است که برطبق آن هر نوع استدلال به پیش‌فرض‌های خاصی مبتنی است و کسی که به هیچ نوع پیش‌فرضی پایبند نیست، بحث برهانی و استدلالی با او غیرممکن است و آنچه به عنوان پیش‌فرض یک برهان پذیرفته شده است ممکن است خود نتیجه استدلال و برهان دیگری باشد. اما این روند نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد. بلکه باید به پیش‌فرض‌هایی بنیادی برسیم که بدون استدلال عقلی پذیرفته‌ایم. بنابراین از دیدگاه ویتگنشتاین دینداران معتقدند که این پیش‌فرض‌های بنیادی در خود نظام اعتقاد دینی است و از بیرون بر آن

نظام تحمیل نمی‌شود. بر این اساس ویتگنشتاین عقیده دارد که زبان دینی مستقل از زبان دیگر حوزه‌های فکری و معرفتی است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- در تاریخ فلسفه غرب، تفکر فلسفی ویتگنشتاین را به دو دوره تقسیم می‌کنند دوره اول با تألیف رساله منطقی - فلسفی او آغاز می‌شود و دوره دوم به تألیف کتاب پژوهش‌های فلسفی مربوط است.
- ۲- *Tractatus Logico-Philosophicus*، متن آلمانی رساله منطقی - فلسفی در سال ۱۹۲۱ و ترجمه انگلیسی آن در سال ۱۹۲۲ منتشر شد در سال ۱۹۲۹ مور وراسل داوران برگزیده دانشگاه کمبریج آن را به عنوان پایان‌نامه دکتری ویتگنشتاین پذیرفتند. آرای ویتگنشتاین متقدم بیشتر در این رساله بیان شده است. از این رساله دو ترجمه به زبان فارسی وجود دارد: یکی ترجمه دکتر محمود عبادیان است که در سال ۱۳۶۹ انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران به چاپ آن اقدام نموده است. دوم ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی است که در سال ۱۳۷۱ انتشارات امیرکبیر آن را به چاپ رسانده است. در این مقاله از این پس رساله منطقی - فلسفی با نام کوتاه شده رساله آورده می‌شود.
- ۳- مقصود ویتگنشتاین متقدم از واقعیت آن چیزی است که با روش علمی قابل اثبات یا ابطال است.
- ۴- *Philosophical Investigations* با تألیف پژوهش‌های فلسفی دوره دوم تفکر فلسفی ویتگنشتاین آغاز می‌شود. این کتاب را با ترجمه خانم انسکوم Anscombe در سال ۱۹۵۳ انتشارات Blackwell به چاپ رساند، آقای فریدون فاطمی آن را به زبان فارسی برگردانده و در سال ۱۳۸۰ نشر مرکز آن را منتشر کرده است.
- ۵- *Lecturers and conversation on Aesthetics, psycholog and Religious*.
- ۶- *Remarks on Colour* خانم لیلی گلستان این کتاب را با عنوان درباره رنگ‌ها به زبان فارسی برگردانده است که در سال ۱۳۷۸ نشر مرکز آن را منتشر کرده است
- ۷- *The Golden Bough*
- ۸- *Remarks on Frazer's Golden Bough*
- ۹- زبان واقع‌گو، زبانی است که با واقعیت به معنایی که در علوم طبیعی مطرح است، سر و کار دارد.
- ۱۰- *Philosophical Grammar*
- ۱۱- *The Blue and Brown books*

منابع

- ۱- اکبری، رضا. «از بازی زبانی تا باور دینی»، *نامه فلسفه*، سال سوم، شماره اول، پاییز ۱۳۷۸
- ۲- احمدی، بابک. *کتاب تردید*، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۵
- ۳- الیاده، میرچا. *دین پژوهی*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ج ۲، ۱۳۷۹
- ۴- بارت، سیرل. *خدا در فلسفه ویتگنشتاین متقدم*، ترجمه هدایت علوی تبار، ارغنون، سال دوم، شماره ۸ و ۷ پاییز و زمستان ۱۳۷۴
- ۵- پترسون، مایکل و..... *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمدنراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ دوم، طرح نو، ۱۳۷۷
- ۶- براودفوت، وین. *تجربه دینی*، ترجمه و توضیح عباسی یزدانی، چاپ اول، طه ۱۳۷۷
- ۷- تالیافرو، چارلز. *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، سهروردی، ۱۳۸۲
- ۸- دیویس، براین. *درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸
- ۹- لاکوست، ژان. *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه رضا داوری اردکانی، سمت، چاپ سوم، ۱۳۸۴
- ۱۰- کیوپیت، اندره. *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، چاپ اول، طرح نو، ۱۳۷۶
- ۱۱- مک کواری، جان. *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ اول، امیرکبیر، ۱۳۷۸
- ۱۲- ویتگنشتاین، لودویک. *پژوهش های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، چاپ اول، نشر مرکز، ۱۳۸۰
- ۱۳- ورنو، روژه و وال، ژان. *نگاهی بر پدیدار شناسی و فلسفه های هست بودن*، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، چاپ اول، خوارزمی، ۱۳۷۲
- ۱۴- هادسون، ویلیام دانالد. *لودویک ویتگنشتاین*. ترجمه مصطفی ملکیان، گروس، چاپ اول، ۱۳۷۸

- 15- Arrington. Robert & Addis. Mark *Wittgenstein and philosophy of Religion* . Routledge . 2001
- 16 -Cahoone. L. *From modernism to post modernism. Wittgensteins Lecture on Ethies* . Blackwell 1999
- 17- Clack, Brain. R. Wittgenstein. *Frazer and Religion*. Macmillan press Ltd .1999
- 18- Genova. J. Wittgenstein. *Away of Seeing*. Routledge . 1995
- 19- Hacker. P. M. S *Wittgenstein's place in twentieth-century Analytic philosophy*. Blackwell . 1991
- 20- Hudson. W. D. "the Light Wittgenstein sheds on Religion". in *Ludwig Wittgenstein critical assessment* . vol . 4 . Creen Helm . 1981
- 21- Kerr. Fergus. *Theology Afrer Wittgenst.spck*. 1997
- 22- Malcolm. Norman. Wittgenstein: *A Religious point of view*. Routledge. 1999
- 23- Philips, D. Z. *Wittgenstein and Religion*. Macmillan press LTD. 1993
- 24- Wittgenstein. Ludwig. *Tractatus logico-Philiosophicus*. tr. D. F. Pears and B. F mcguinness. Routledge. 1995
- 25- Wittgestein. Ludwig. *philosophical Investigations*. tr.G. E. M. Anscombe. Black well. 1997
- 26- Wittgenstein. Ludwig. *philosophical Grammar*. tr. Kenny. Blackwell. 1990
- 27- Wittgenstein. Ludwig. *the Blue and Brown books*. tr. Rhees. Rush. Black well. 1960
- 28- Wittgenstein. Ludwig. *Lectures and Conversations and Aesthetics Phuchology and Religious Belief*. ed. Barrerr Cyril . Blackwell. 1978
- 29- Wittgenstein. Ludwig. *Culture and Value*. tr. P. Winch. Blackwell . 1989
- 30- Wittgenstein. Ludwig. *Notebooks (1914-1916)*. ed. G. H.

