

# تأثیر ویتگنشتاین

## بر الهیات

دکتر رسول برجیسیان

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد میمه

### چکیده

در این مقاله با توجه به مفهوم «فضای منطقی» که اساس ارتباط ویتگنشتاین متقدم و متأخر را به دست می‌دهد به بررسی تأثیر وی بر الهیات پرداخته شده است.

این مقاله نشان می‌دهد مفاهیمی که بنیاد فلسفه متقدم و متأخر ویتگنشتاین را تشکیل می‌دهد، دارای تأثیرات بسیار زیاد بر الهیات هستند. بهمین جهت با تقسیم تأثیر فیلسوفان بر الهیات به بالقوه و بالفعل، ابعاد تأثیر بالقوه ویتگنشتاین بر الهیات مورد بحث قرار گرفته است.

فلسفه متقدم و متأخر ویتگنشتاین را برای ما روشن نماید. نشان دادن این ارتباط بر اساس مفهوم «فضای منطقی» بر دو نکته تأکید دارد: اول آنکه انسجام فکری و وحدت اندیشه ویتگنشتاین را در فلسفه متقدم و متأخر وی نشان دهد و دوم آنکه این ارتباط بر اساس مفهوم «فضای منطقی» یکی از موضوعات اساسی بحث درباره تأثیر ویتگنشتاین بر الهیات را فراهم می‌آورد.

ویتگنشتاین در بند ۲/۰۱۲ رساله منطقی-فلسفی آورده: «اگر چیزی بتواند از مقومات یک امر واقع شود یا در حالتی از امور وارد شود، امکان حصول آن امر یا امکان تحقق این حالت، ذاتی آن چیز است.»<sup>۱</sup> با توجه به این بند درمی‌یابیم که اعیان دارای شکلی منطقی بوده و در «فضای منطقی» قرار دارند. در

### کلیدواژگان

فضای منطقی  
شکل حیات  
زبان دینی  
دستور زبان مفهومی  
بازیهای زبانی  
زبان دین

### تأثیر ویتگنشتاین متأخر بر الهیات

برای آنکه بتوان تأثیر ویتگنشتاین متأخر را بر الهیات درک نمود، فهم فلسفه متأخر وی ضروری است و آنچه که از مفاهیم اساسی و کلیدی فهم این فلسفه به حساب می‌آید «فضای منطقی» است. این مفهوم یکی از مفاهیمی است که می‌تواند بدرستی رابطه

1. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D.F. Pears & B.F. McGuiness (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1963).

(لازم به ذکر است که در ترجمه بندهای رساله از کتاب آقای میرشمس‌الدین ادیب سلطانی استفاده شده و ترجمه بندهای رساله با مطابقت ترجمه ایشان انجام گرفته است. مشخصات این ترجمه عبارتست از: ویتگنشتاین، لودویگ، رساله منطقی-فلسفی، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، (۱۳۷۱).

نتیجه، رابطه میان یک گزاره و عالم، دیگر نمی‌تواند قراردادی باشد. هر گزاره، در زیر شکل گرامری خود، دارای شکل منطقی است و اگر بخواهیم شکل منطقی یک گزاره را درک نماییم، باید به قواعد کاربرد آن توجه داشته باشیم.

این قواعد در واقع بازتاب ساختار منطقی عالمند. پس اگر نشانه‌یی بخواهد معنیدار شود، باید مطابق قاعده‌یی باشد که بازتاب شکل منطقی عالم است و همین شکل منطقی است که به آن معنا می‌دهد. این شکل منطقی هم در ویتگنشتاین متقدم و هم در ویتگنشتاین متأخر اساس معناداری است. چرخش ویتگنشتاین در فلسفه متأخرش درباره قواعدی که شکل منطقی یک گزاره را نتیجه می‌دهند، چنین است: در ویتگنشتاین متقدم این قواعد بازتاب ساختار منطقی عالم است، اما در ویتگنشتاین متأخر دیگر بازتاب ساختار منطقی عالم نیست. این قواعد خود زبان است که مبتنی بر نحوه کاربرد زبان است و همین، ساختار منطقی عالم را مشخص می‌کند. شکل‌های مختلف بیانی، هرکدام دارای قواعدی هستند که فضایی منطقی را ایجاد می‌کنند تا گزاره‌ها در این فضا معنیدار گردند.

در رساله، شکل منطقی چنان معرفی می‌شود که گویی اساس قواعد زبانی است و کاربرد معقول زبان را تضمین می‌کند، ولی در پژوهشها، شکل منطقی را نوعی قالب‌ریزی قواعد زبان می‌انگارد، و این قواعد خودشان مبتنی بر نحوه کاربرد زبان است.<sup>۲</sup>

ویتگنشتاین اساس بحث معناداری گزاره‌ها را در پژوهشها نقد نکرده است. چه در تراکتاتوس و چه در پژوهشها، اساس، کاربردی است که قواعد تعیین می‌کنند، منتها این قواعد در رساله (تراکتاتوس)،

بازتاب ساختار منطقی عالم است، اما در ویتگنشتاین متأخر این امر چرخش پیدا می‌کند، یعنی ساختار منطقی عالم، بازتاب قواعدی است که در یک شکل بیانی خاص وجود دارد و این قواعد کاربردشان ساختار منطقی عالم را تعیین می‌کند. ویتگنشتاین نام این قواعد را دستور زبان عمقی (مفهومی) می‌نهد. ویتگنشتاین بر اساس این نوع فهم درباره دستور زبان عمقی، حاکمیت قوانین را در هر بازی زبانی بر کاربرد کلمات و مفاهیم متذکر می‌گردد. ما تنها از طریق نوع ارتباط خاصی که بین قوانین آن بازی و مفاهیم وجود دارد می‌توانیم به کاربردهای مختلف کلمات و مفاهیم پی ببریم و تا چنین تجربه معنایی‌یی پیدا نکنیم نمی‌توانیم درباره فهم یک مفهوم یا کلمه سخنی بگوییم.

اما بهر روی واژه‌ها اگر با معنا به زبان آیند نه فقط ظاهری دارند، دارای بعد عمق نیز هستند. بهر رو، درست چنین است که هنگامی که آنها با معنا بزبان می‌آیند، چیزی متفاوت صورت می‌پذیرد نسبت به هنگامی که صرفاً به زبان آیند.<sup>۳</sup>

کسانی که ویتگنشتاین متأخر را نقد ویتگنشتاین متقدم می‌دانند با توجه به این مبحث معناداری را بنحو پوزیتیویستی تفسیر نموده‌اند، راه را بغلط رفته‌اند وگرنه مبانی رساله و پژوهشها در بیشتر جاها مشترک است.

۲. ماونس، هاوارد، درآمدی به رساله ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۴۴.  
۳. ویتگنشتاین، لودویگ، پژوهشهای فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، بند ۵۹۴. (ترجمه بندهای پژوهشها از آقای فریدون فاطمی است. فقط در مواردی که در بعضی از آنها پیچیدگی ملاحظه نمودم از متن اصلی ترجمه نموده‌ام و یا ارجاع بصورت لاتین مشخص کرده‌ام).



■ اگر نشانه‌یی بخواهد معنیدار شود، باید مطابق قاعده‌یی باشد که بازتاب شکل منطقی عالم است و همین شکل منطقی است که به آن معنا می‌دهد. این شکل منطقی هم در ویتگنشتاین متقدم و هم در ویتگنشتاین متأخر اساس معناداری است.

\*\*\*



\*\*\*

شویم که ویتگنشتاین هیچگاه عبارت «اتمیس منطقی» را برای توصیف این نظریه استفاده ننمود. در واقع این واژه را راسل ابداع نموده است. اما ویتگنشتاین در رساله به آنچه که وی حقایق اتمی می‌نامید، مکرر ارجاع داده است و بسیاری از مفسرین نیز معتقدند که راسل این نام را از یادداشتهای رساله برگرفته است.<sup>۲</sup>

با توجه به آنچه از پژوهشها و رساله می‌توان ملاحظه کرد، می‌توانیم بروشنی ارتباط ویتگنشتاین متقدم و متأخر را باز نماییم. در هر دو، بنیادگرایی منطقی کاملاً مشترک است. در رساله هر گزاره برای معنادار شدن تنها یک تحلیل دارد و آن بنحو پیشینی معین شده و این نشان می‌دهد که صورت گزاره‌های بنیادین

۴. فن، ک.ت.، مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین، ترجمه کامران قره‌گزیلی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، ص ۱۸.
۵. گزاره بمانند تصویری است که می‌تواند واقعیت را نشان دهد، اما نمی‌تواند صورت بازنمایی خود را نشان دهد. یک تصویر (برای مثال یک نقاشی) موضوع خود را در بیرون نشان می‌دهد، اما نمی‌تواند از خودش بیرون رود تا صورت بازنمایی خود را نشان دهد. «باید چیزی یکسان در تصویر و آنچه که این تصویر نشان می‌دهد وجود داشته باشد، تا بدان وسیله یکی از آنها اساساً بتواند تصویر دیگری باشد.» (رساله، ۲/۱۶۱).
۶. همان، ص ۱۹.

7. Stroll, Avrum, Wittgenstein(Oxford: One World Publications, 2002), p. 47.

ویتگنشتاین در کل رساله به سه مسئله مهم توجه ویژه داشته است: منطق، زبان و جهان.<sup>۳</sup> از نظر او (در رساله) اگر جهان ساختاری ثابت دارد و اگر ما می‌توانیم درباره جهان بیندیشیم و اگر زبان از اندیشه جدا نیست، پس باید بین زبان و جهان چیزی مشترک باشد و این یعنی اساس نظریه تصویری زبان. پس اگر ساختار یکی را بتوانیم بشناسیم، می‌توانیم ساختار دیگری را نیز بشناسیم. از نظر وی با توجه به تمایز نشان دادن و بیان کردن،<sup>۴</sup> اگر منطق همان چیزی است که ساختار زبان را می‌نماید، پس باید که ساختار جهان را نیز باز نماید و آشکار کند. در نتیجه ما از ماهیت منطق به ماهیت زبان و از ماهیت زبان که در تضایف با جهان است به جهان پی می‌بریم. وی در رابطه بین زبان، منطق و جهان می‌گوید اثر من از بنیادهای منطق به ماهیت جهان گسترش یافته است.<sup>۵</sup>

در رساله، این هستی‌شناسی که مبنای متافیزیکی رساله است، چنین باز نموده می‌شود: اگر در زبان، گزاره‌های مرکب و ساده وجود دارد پس در هستی هم باید چنین باشد و بمانند گزاره‌ها، باید بین عناصر جهان هم روابط خاصی وجود داشته باشد، و همانطور که در بند ۲/۱۰۲ رساله ملاحظه شد از جمله ذاتیات هر چیز اینست که آن چیز امکان وقوع و وضع امور ممکن خاصی را داراست و این در واقع تشریح همان «فضای منطقی» است. پس در جهان، بین اشیاء نسبت‌هایی وجود دارد و گزاره می‌خواهد همین وضع امور، یعنی روابط بین عناصر عالم یا اشیاء را باز نماید. در جهان هم ما باید هستی‌های بسیطی داشته باشیم تا بتوانیم از ارتباط آنها به ترکیبی از امور واقع نایل گردیم. در این ترکیب و ارتباط است که امر واقع برای ما آشکار می‌گردد. در اینجا این مطلب را باید متذکر



بنحو پیشین در رساله معین گردیده است. اما در پژوهشها، گزاره‌ها نمی‌توانند یک تحلیل داشته باشند، چرا که شیوه پیشین رساله تبدیل به شیوه‌های پسینی پژوهشها می‌گردد؛<sup>۸</sup> یعنی از طریق پژوهشی منطقی در خود پدیده‌ها می‌توانیم به این تحلیل نایل آییم. بهمین جهت با توجه به قواعد کاربردی که در هر زبان هست می‌توانیم تحلیل گزاره‌های خود را انجام دهیم. اما اساس تحلیل بسیار مهم است، زیرا مبنای معناداری را چه در ویتگنشتاین متقدم و چه در ویتگنشتاین متأخر همین تحلیل تشکیل می‌دهد و در واقع راز اینکه چگونه در ویتگنشتاین متقدم زبان بازتاب ساختار منطقی عالم است و در ویتگنشتاین متأخر این قواعد کاربرد زبان هستند که ساختار منطقی عالم را نشان می‌دهند، مشخص می‌گردد.

در ویتگنشتاین متقدم، گزاره‌های مرکب با تحویل به گزاره‌های ساده توجیه می‌شوند اما این بنیادگرایی در ویتگنشتاین متأخر نیست. در ویتگنشتاین متأخر تنها بنیاد، بازی زبانی است. «به بازی زبانی بمثابة چیزی بنیادین نگاه کنید.»<sup>۹</sup> «مسئله آن نیست که یک بازی زبانی را بوسیله تجارب خود توضیح بدهیم، بلکه مسئله توجه کردن به آن بازی زبانی است.»<sup>۱۰</sup> ما نیاز داریم بازی زبانی هرروزه را بپذیریم.<sup>۱۱</sup> بند ۴۷ تا ۴۹ پژوهشها به نظر می‌رسد در نقد فرض مهمی باشد که در رساله مطرح گردیده است، یعنی این فرض که هر گزاره یا مرکب است یا ساده و گزاره‌های ساده از پیوند نامها تشکیل شده‌اند که وضع امور واقع را نشان می‌دهند و باین نحو تحلیل گزاره‌های مرکب مشخص می‌گردد. بنا بر رساله یک گزاره، یک و فقط یک تحلیل کامل دارد.<sup>۱۲</sup> و این نکته‌یی است که در بند ۴۷ به نقد کشیده می‌شود: «ما واژه مرکب و بنابراین واژه بسیط را به بشمار شیوه‌های

■ ویتگنشتاین در رساله متوجه یک جهان عینی بود که تنها یک زبان می‌توانست آنرا تصویر نماید اما در بازیهای زبانی متوجه جهانهای عینی شد، که «صورت‌های حیات» را برای ما حاصل می‌کنند.

متفاوت که رابطه‌های متفاوتی دارند، به کار می‌بریم.» چه در ویتگنشتاین متأخر و چه در ویتگنشتاین متقدم معنای واژه‌ها تنها در جمله و گزاره مشخص می‌گردد، منتها برای هر کدام پیشفرض خاصی است و بر این اساس، کاربرد کلمه تنها در زمینه جمله انجام می‌گیرد و از این طریق معنای آن مشخص می‌گردد. در رساله، وقتی به گزاره‌های بنیادی می‌رسیم که حاصل پیوند اسمهاست، در عالم خارج مابازاء آنها اشیاء وجود دارد. هیئت تألیفیه و نحوه ترکیبی که در عالم خارج هست، در گزاره هم همان نحوه ترکیب هویدا است، و از اینجا با توجه به صورت مشترک گزاره و هیئت تألیفیه اشیاء، معنای کلمه مشخص می‌گردد. اینجا هم کلمه در زمینه جمله معنا می‌دهد اما جمله‌یی که تصویر واقعیت است. ولی در ویتگنشتاین متأخر این معناداری ناظر به نوع کاربرد در زمینه جمله می‌باشد و جمله نیز بنوبه خود در زمینه یک بازی زبانی معنا پیدا می‌کند. در ویتگنشتاین متقدم زمینه معنا را همان تصور و همان

۸. فن، مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین، ص ۶۳.

9. *Philosophical Investigations*, p. 650.

10. *Ibid*, p. 655.

11. Wittgenstein, Ludwig, *philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: 1958), p. 200.

۱۲. ویتگنشتاین، رساله منطقی - فلسفی، ۳/۲۵.

نحو و صورت مشترک ایجاد می‌کند، اما در ویتگنشتاین متأخر این زمینه صورتی است که همان صورت زبان و نحو زبان را تشکیل می‌دهد. این بنیاد مبتنی بر واقعیت، حاصل یک معنا و بازتاب ساختار منطقی عالم نیست بلکه امری اجتماعی است. کسی نمی‌پرسد بنیاد فوتبال بر چیست. در بازیها کسی بدنبال بنیاد آن نمی‌گردد که مبتنی بر کدام واقعیت است. رابطه بین واقعیت و زبان در ویتگنشتاین متأخر به دو وجود مستقل تقسیم نمی‌گردند، بلکه واقعیت زاینده زبان است. این زبان دارای چهارچوب و دارای نحو و منطقی است که بدون آن نمی‌توانیم فهم و ارتباط با چیزی داشته باشیم. «برداشت از عالم در چهارچوب مفاهیمی است که بوسیله زبان برپا می‌شوند و ما هرگز نمی‌توانیم از این چهارچوب خارج شویم.»<sup>۱۳</sup> البته ما در اینجا به یک «اصالت معنا»ی زبانشناختی نمی‌رسیم، بلکه ما عالم واقع را از ورای ساختار بازی زبانی خود می‌نگریم. عالم واقع موجود است اما زبان، آن را نه آنچنانکه هست بلکه بر مبنای ساختار خود (زبان) ارائه می‌کند و ساختار آن بر اساس صورت زندگی است.

ویتگنشتاین در رساله متوجه یک جهان عینی بود که تنها یک زبان می‌توانست آنرا تصویر نماید اما در بازیهای زبانی متوجه جهانهای عینی شد، که «صورت‌های حیات» را برای ما حاصل می‌کنند. دین می‌تواند برای ما همانگونه که فیزیک جهان عینی را می‌سازد یک جهان عینی بسازد. در اینجا نیز قواعد روشن است، موافقتها براساس اصول و چهارچوب خاصی انجام می‌گیرد.

بیشک قواعدی که بر فهم و معنای مفاهیم حاکم است نمی‌تواند از فرضهای اساسی فیلسوفان در

وجود و معرفت جدا باشد و نمی‌تواند از تجربه‌های آنها، - چه این تجربه‌ها را معنایی بخوانید یا وجودی - جدا باشد. در تجربه معنایی، بر اساس قواعدی حرکت می‌کنیم و معنا را درمی‌یابیم. همه کسانی که ملتزم به این قواعد هستند، می‌توانند چنین تجربه معنایی را پیدا کنند. بهمین جهت این فیلسوفان در جهانی عینی که فراهم می‌آورند، می‌توانند زبان را تحت الشعاع خود قرار دهند و زبان در بیان کردن جهان، از هر نوع - دینی، فیزیکی، هنری، یا ... - براساس فرضهای معرفتشناختی و وجودشناختی فیلسوفان که جزء قواعد معناشناختی زبان به حساب می‌آیند، عمل می‌نماید.

ویتگنشتاین در کتاب پژوهشهای فلسفی دقیقاً همان بیانی را که نخست در رساله مطرح شده بود، ارائه می‌دهد: «این مفاهیم گزاره، زبان، اندیشه و جهان در یک خط و هر کدام در بین دیگری قرار دارند. هر یک با دیگری معادل است.»<sup>۱۴</sup> در یک گزاره باید دقیقاً همان اندازه تمیز و تشخیص انجام شود که وضعیتی که گزاره، تجسم آنست چنین کرده باشد. هر دو باید چندگانگی منطقی «ریاضی» یکسانی داشته باشند.<sup>۱۵</sup> اندیشه، یک تصور است و یک تصور مدلی است از واقعیت.<sup>۱۶</sup>

این مدل بودن واقعیت در پژوهشها نیز رعایت شده است. هر زبان مدلی از واقعیت ارائه می‌کند اما این مدل بنا بر منطق پیشینی آن زبان ارائه می‌گردد و شما را با وضعیتهای ممکن از امور مواجه خواهد کرد که شاید در زبان دیگر این امکان وجود نداشته باشد.

۱۳. علوی نیا، سهراب، معرفت‌شناسی ریاضی ویتگنشتاین و

کواپن، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۰، ص ۴۶.

۱۴. ویتگنشتاین، پژوهشهای فلسفی، بند ۹۶.

۱۵. همو، رساله منطقی - فلسفی، ۴/۰۶.

۱۶. همان، ۲/۱۲.



اما آیا عدم امکان بمثابه نوعی مقایسه نیست؟ و آیا در مقایسه نباید چیزی مشترک وجود داشته باشد؟ آنچه که این مقایسه را برای ما امکانپذیر خواهد کرد، اینست که امور در هر زبان، در فضای منطقی همان زبان معنادار خواهند بود و این معناداری خاص همان زبان است. این زبان از آنجا که در اجتماع شکل گرفته، پس دلالت‌های آن، درست و نادرست گزاره‌های آن، و در یک کلام فضای منطقی آن که تنها ترکیب خاصی از امور را امکانپذیر می‌سازد، فقط می‌تواند در یک اجتماع به وجود آید. این اجتماع ضامن بقای آنست، مثل جامعه روحانیون، متکلمین، جامعه‌شناسان و فیزیکدانان. در نتیجه شما با یک زبان خصوصی بهیچوجه نمی‌توانید روبرو شوید.

در پژوهشها و رساله، اشتراکات بسیار زیادی می‌توان یافت. ایندو اثر نسبت به یکدیگر اشراق متقابل دارند. در بحث بازیهای زبانی در هر بازی زبانی خاصی، با یک منطق پیشینی سروکار داریم که امکان تألیف نامها را بترتیب خاصی به ما خواهد داد، تصویری که مطابق تصویر جهانی همان زبان باشد. در اینجا کاملاً رد پای رساله در ویتگنشتاین متأخر (یا در پژوهشها) مشهود است. درست است که اگر بخواهیم به این منطق دست پیدا کنیم باید به توصیف آنچه که قواعد آن زبان درباره کاربرد واژه‌ها و ارتباط آنها در گزاره‌ها به ما ارائه می‌دهد توجهی پسینی داشته باشیم، اما در هر زبان، شما نمی‌توانید هر واژه را با واژه دیگر بهر نحو که می‌خواهید مرتبط سازید، مگر آنکه قواعد کاربرد در آن زبان به شما چنین اجازه را بدهد. در رساله فقط شما با یک اجازه و یا عبارت دیگر، یک ساختار منطقی، روبرو بودید، اما در اینجا (پژوهشها) با ساختارهای منطقی که اساس آنها از همان قواعد زبان برمی‌خیزند روبرو هستید.

قبل از اینکه بخواهیم تأثیر بازیهای زبانی ویتگنشتاین را بر الهیات بررسی کنیم، بهتر است بر اساس درس گفتارهای وی درباره باور دینی نکاتی را مشخص کنیم. در این درس گفتارها، مبانی پژوهشها کاملاً پذیرفته شده است.

ویتگنشتاین در قسمت اول سخنرانی (در درس گفتارها) مثال از ژنرالی می‌زند که به شخصی می‌گوید: «بعد از مرگ، تو را به یاد خواهم داشت، اگر که قرار است (بعد از مرگی) در کار باشد.»<sup>۱۷</sup> و پس از آن تفاوت باور شخصی را که اعتقاد به روز رستاخیز دارد با شخص ملحد بررسی می‌کند، و با توجه به بحث بازیهای زبانی می‌پرسد:

فرض کن کسی به روز رستاخیز باور داشته باشد و من بخلاف او چنین باوری نداشته باشم. آیا این باین معناست که من خلاف آنرا باور دارم یعنی اینکه چنین چیزی وجود نخواهد داشت؟ خواهم گفت، اصلاً و ابداً یا نه در هر صورت.<sup>۱۸</sup>

وقتی شخص مؤمنی اندیشه به روز جزا را اندیشه بنیادین زندگیش قرار دهد، بتعبیری این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم بدانیم یا بگویم که آیا او باور دارد یا نه. وی در ادامه متذکر می‌شود که اگر از او پرسید، احتمالاً می‌گوید برهان دارم، اما آنچه که او دارد چیزی است که می‌توان باور ترنزلناپذیر خواند.<sup>۱۹</sup> وی مشخص می‌کند که ما نمی‌توانیم این

۱۷. ویتگنشتاین، لودویگ، درس گفتارهای زیبایی‌شناسی، ترجمه امید مهرگان، تهران، مؤسسه فرهنگی گسترش هنر، ۱۳۸۱، ص ۸۳.

۱۸. همان، ص ۸۴.

۱۹. هادسن، ویلیام دانالد، لودویگ ویتگنشتاین و ربط فلسفه اوبه باور دینی، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷.



### ■ در بحث بازیهای زبانی

در هر بازی زبانی خاصی، با یک منطق پیشینی سروکار داریم که امکان تألیف نامها را بترتیب خاصی به ما خواهد داد، تصویری که مطابق تصویر جهانی همان زبان باشد.

با توجه به بحث بازیهای زبانی وی در پژوهشها، دو نفر که دارای دو صورت زندگی هستند، در باب خداوند نمی‌توانند گزاره‌های یکسانی داشته باشند تا بتوانند درباره این موضوع، گزاره‌های نقیض یکدیگر را پیدا کنند. قواعد دستور زبان مفهومی که براساس آنها گزاره‌ها معنی پیدا می‌کنند در دو شکل زبانی متفاوت است. پس نمی‌توان صورتبندی یکسان گزاره‌ها را در این دو شکل زبانی انتظار داشت. وقتی در ساده‌ترین گزاره‌ها، این دو شکل زبانی نتوانند بمعنایی یکسان برسند، چگونه گزاره‌هایی «مثل خداوند وجود دارد» و «خداوند وجود ندارد» (که هر کدام متعلق به شکلی از زبان هستند)، می‌توانند نقیض یکدیگر شوند؟ وقتی گزاره‌ها در دو زبان با همشکلی از نظر لفظی و گرامری مشاهده شوند، آنها نمی‌توانند بیک معنا بکار برده شوند، چه رسد به اینکه بتوان در این دو زبان گزاره‌های نقیض مقابل یکدیگر صورت داد. بهمین جهت اگر فیزیک بگوید «معجزه درست نیست» و دین بگوید «معجزه درست است» با توجه به دستور زبان مفهومی (یعنی

۲۰. همانجا.

۲۱. همانجا.

۲۲. همانجا.

۲۳. ویتگنشتاین، لودویگ، فرهنگ و ارزش، ترجمه امید

مهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۰، ص ۹۰.

موضوع را از طریق ادله عقلی یا رجوع به مبانی معرفت نشان دهیم:

این (یعنی باور دینی او) به یک اعتبار باید راسخترین همه باورها خوانده شود، زیرا او بحکم این باور چیزهایی را به مخاطره می‌افکند که براساس باورهایی که بنظر او بمراتب اثبات شده‌ترند به مخاطره نمی‌افکند.<sup>۲۰</sup>

ما در باب باور دینی از یکطرف مردم را منطقی و از طرفی غیرمنطقی می‌خوانیم، غیرمنطقی از این لحاظ که مؤمنان مانند عالمان تجربی درباره نظریه‌هاشان استدلال نمی‌آورند اگرچه استدلالهای آنها بیشتر متکی بر باور دیگران یا تجارب خود و دیگران است.

اما آنچه که آنها در ادله خود بسیار قوی قلمداد می‌کنند، برای یک عالم تجربی چنین قوتی ندارد.<sup>۲۱</sup> با توجه به بحث بازیهای زبانی ما نمی‌توانیم غیرمنطقی بودن باور دینی را بمعنای منفی کلمه بگیریم، جایی که ویتگنشتاین می‌پرسد: «چرا یک صورت زندگی، به باور به روز جزا می‌انجامد؟»<sup>۲۲</sup>

ویتگنشتاین در این درس گفتارها مشخص می‌کند که اگر بخواهیم باورهای دینی را با منطق باورهای علمی تبیین کنیم، خطی عظیم کرده‌ایم. وی در همین درس گفتارها از کسانی که بین منطق علم و منطقی که باورهای دینی دارند، خلط می‌کنند به ریشخند یاد می‌کند: «کسانی که این موضوع را مبدل به پرسش درباره علم کرده‌اند، در اینجا سروکار ما با آدمهایی است که بشیوه دیگری به این برهان می‌پردازند.»<sup>۲۳</sup>

توجه به این مطلب اهمیت دارد که ظاهراً ویتگنشتاین در درس گفتارهای خود رنج بسیار برده است تا روشن کند که تفسیر خود را از دین موجب بی‌اعتباری دین نمی‌داند.

قواعدی که در زیر نحو ظاهر، معناداری گزاره‌ها و نحو معنایی را متعین می‌کند)، معنای این دو گزاره یکسان نخواهد بود. قواعد دستور زبان مفهومی در فیزیک، فضایی منطقی را (بلحاظ فیزیک) ایجاد می‌کند که ارتباط بین «معجزه» و «درست» با تمامی نسبت‌هایی که این دو واژه می‌توانند در دین پیدا کنند، متفاوت خواهد بود.

### زبان دینی و ویتگنشتاین متأخر

قبل از اینکه وارد مبحث تأثیر بازبهای زبانی بر الهیات بخصوص مبحث زبان دینی شویم، بهتر است تاریخچه‌ی از بحث «زبان دینی» ارائه دهیم تا هم آنچه را که ویتگنشتاین در باب زبان دینی و زبان دین<sup>۲۴</sup> آورده، مشخص گردد و هم ابعاد تأثیر وی بر الهیات روشن شود.

از دیر باز کسانی بوده‌اند که متوجه شده‌اند بسیاری از مسائل اگر به وجود می‌آید، بدلیل زبان است یا این زبان توانایی ارائه مطالبی را ندارد و بسیار کوچکتر و کم‌ظرفیتتر از آن است که معانی بلند مثل الهیات در آن ریخته شود، یا اینکه این توانایی برای زبان وجود دارد اما ارتباط انسان با زبان و نحوه استفاده از زبان در این خصوص بیشتر ناصحیح بوده و همین امر مسائلی را ایجاد کرده است. با پذیرش نظر اول دیگر نمی‌توان زبان را در الهیات بنحو ایجابی به کار برد. با پذیرش نظریه دوم باید ارتباط صحیحی را با زبان پیدا کرد تا مسائل کلامی به وجود نیاید. در قرون وسطی در اینکه زبان از چه طریق می‌تواند حقایق دین را بر ما مکشوف سازد و یا اینکه چگونه آنها را معنادار گرداند، اختلاف‌های زیادی وجود داشت. توماس آکوئیناس در قرن سیزدهم میلادی زبان دینی را تمثیلی می‌دانست، نظریه‌ی که ریشه آنرا می‌توان در

بحث ذاتی و عرضی یا اتفاقی ارسطو یافت. طریقه دیگر از آن «دونس اسکوتوس» است که دیدگاه آکوئیناس را ناسازگار خوانده و تأکید کرده است برای زبان دین و زبان دو راه وجود دارد: واژه‌ها و گزاره‌ها در زبان دین یا به یک معنا اشاره دارند و یا چند معنا. ما می‌توانیم در بسیاری از الفاظ، براساس کاربردشان، معانی بسیار در نظر گیریم اما زبان دین دلالتش لفظی و تک‌معنایی است؛ یعنی باید مشخص نمود به کدام معنا اشاره دارد یا به این معنا یا به آن معنا و در اینجا راه سومی وجود ندارد.<sup>۲۵</sup>

متکلمان مسیحی معتقد بودند که گزاره‌ها در زبان دین معنادار هستند. پس زبان دین یا باید تمثیلی باشد یا تک‌معنا. البته باید توجه داشت وقتی که ما می‌خواهیم درباره زبان دین سخن بگوییم و معانی آنرا مشخص کنیم، ناچاریم به زبان دینی پناه ببریم. در این زبان دینی است که مشخص می‌کنیم آیا زبان دین باید تمثیلی باشد یا نمادی یا رمزی یا تک‌معنا یا سلبی و یا چیزی دیگر.

سومین سنت در معناداری زبان دین و زبان دینی طریقه سلبی است، رویکردی که در عرفان اسلامی و سنت شرقی سابقه بسیار دارد. در این سنت ما برای آنکه بتوانیم به حقیقت نایل گردیم و واقعیت نهایی را دریابیم، باید همه مفاهیم و کلمات را کنار بگذاریم. در این صورت تنها آنچه که بر ما نمودار می‌گردد در

۲۴. مقصود از زبان دینی تمام محمولاتی است که موضوع آن خداوند یا خدایان می‌باشند یا بقول پیتیر داناوان «زبانی دینی است، که اهداف دین را دنبال نماید و اعتقادات و باورهای گوناگون دینی را بیان کند.» زبان دینی در مورد خدا و صفات او بحث می‌کند و مقصود از زبان دین همان معناداری متون مقدس است. تمام متون در زبان دین ظهور می‌کنند.

۲۵. استیور، دان آر، فلسفه زبان دینی، ترجمه حسین نوروزی، تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی-انسانی دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰، ص ۳۲.





یک حضور و در یک اتصال با حقیقت است. این همان تجربه‌ی است که برای فهم حقیقی نیازمندیم. این سنت توسط مایستر اکهارت، عارف بزرگ آلمان و موسی بن میمون یهودی دنبال گردید. در این سنت کلمات بمانند رموزی هستند که یادآور تجربه‌های ناب در ارتباط با خداوند به حساب می‌آیند.<sup>۲۶</sup>

در طریقه سلبی، می‌توانیم «افلاطون» را اولین کسی بدانیم که زبان را باین نحو نگریست. وی

در پارمیندس سخن از احد و واحد می‌آورد.

### از دیر باز

وی واحد را مرکب از وجود و احدیت می‌داند اما احد فقط احد است **متوجه شده‌اند بسیاری از**

و هیچ کلمه و مفهومی **مسائل اگر به وجود می‌آید، بدلیل زبان**

نمی‌تواند از آن **است یا این زبان توانایی ارائه مطالبی را ندارد**

حکایت کند. **و بسیار کوچکتر و کم‌ظرفیتتر از آن است که معانی بلند**

او را هیچ کثرتی **مثل الهیات در آن ریخته شود، یا اینکه این توانایی**

نیست و حتی چنین **برای زبان وجود دارد اما ارتباط انسان با زبان و**

اوصافی شاید غبار ترکیب **نحوه استفاده از زبان در این خصوص**

را بر روی او نشانند. پس درباره او **بیشتر ناصحیح بوده و**

باید سخن را قطع نمود زیرا کلمات را یاری **همین امر مسائلی را**

آن نیست که بتواند از او حدی، رسمی، یا نشانی، **ایجاد کرده**

ارائه کند. احد فقط احد است حتی وجود هم **است.**

نمی‌تواند محمول آن گردد، زیرا دوئیت برای او ایجاد **تمثیل تنازلی از انسان، به یک صورت**

می‌کند. بهمین جهت افلاطون آنرا لا وجود می‌خواند. **ابتدایی‌تر حیات در نظر آوریم. در نتیجه می‌توان**

این طریقه سلبی برای ارائه واقعیت نهایی ممکن **نوعی نزول و صعود برای معنا در نظر گرفت؛ در قله**

است از افلاطون به افلوطن رسیده باشد. وی در **صعود مفاهیم و کلمات حسن خدا قرار دارد و انسانها،**

سلسله‌مراتب اَقنوم‌های خود از همین احد شروع **اگر آنها را دارا هستند، در دره نزول آن قرار دارند و**

می‌کند تا برسد به پایینترین اَقنوم. **البته معنای تشبه پیدا کردن به خداوند برای آکوئیناس**

پس کسی که بخواهد بسمت احد حرکت کند، در **باید چنین معنایی داشته باشد. پس صفات حسن**

هر مرتبه باید خود را از کثرتی تهی کند و در آخرین **اولاً و بالذات از آن خداست و به غیر از خدا ثانیاً و**

مرحله باید «کلمات و افکار ذهن را [کنار زند] تا به **بالعرض تعلق می‌گیرد.**

امکان ملاقات بیواسطه با احد دست یابد.»<sup>۲۷</sup>

آگوستین - که وارث سنت نوافلاطونی است - در مناجاتهای خود زبانی را برای وصف خدا به کار می‌برد که می‌توان از آن به سنت سلبی زبان دینی یاد کرد.

نظریه آکوئیناس در قرون وسطی از مهمترین نظریات درباره نحوه استفاده زبان در الهیات است.

آکوئیناس معتقد بود اگر مثلاً ما خیر را درباره خداوند و انسان به کار می‌بریم، باید بدانیم آنرا بهمان

معنایی که برای انسان به کار می‌بریم، برای

خدا به کار نمی‌بریم. اما از طرفی

متفاوت از معنایی هم که درباره

انسان به کار برده می‌شود

در مورد خداوند به

کار برده نمی‌شود،

بلکه آنرا برای

خدا بنحو تمثیلی به کار

می‌بریم. این معنا هنگامی

آشکار می‌گردد که ما نخست نوعی

تمثیل تنازلی از انسان، به یک صورت

ابتدایی‌تر حیات در نظر آوریم. در نتیجه می‌توان

نوعی نزول و صعود برای معنا در نظر گرفت؛ در قله

صعود مفاهیم و کلمات حسن خدا قرار دارد و انسانها،

اگر آنها را دارا هستند، در دره نزول آن قرار دارند و

البته معنای تشبه پیدا کردن به خداوند برای آکوئیناس

باید چنین معنایی داشته باشد. پس صفات حسن

اولاً و بالذات از آن خداست و به غیر از خدا ثانیاً و

بالعرض تعلق می‌گیرد.

از مباحثی که تأثیر بسزایی بر مبحث زبان دینی در

قرون وسطی داشت، نزاع بر سر کلیات بود. با توجه به

۲۶. همان، ص ۳۳.

۲۷. همان، ص ۳۴.



## ■ وقتی دین

امر و نهی می‌کند،

وقتی ما به کتاب مقدس

سوگند می‌خوریم یا وقتی آداب و

مناسکی را بر اساس دستور دین

انجام می‌دهیم، اینها همه دارای

نقشی عملی هستند و

شناختارانه به کار

نمی‌روند.



تأثیر افلاطون تا قبل از آکوئیناس مباحث افلاطونی نفوذ داشت، بویژه مُثُل وی که مجرد بودند و الفاظ می‌توانستند حکایتگر آن مُثُل - که دارای وجودی واقعی در عالم مُثُل بودند - باشند. اینکه کلیات دارای وجودی واقعی هستند، دیدگاهی را در قرون وسطی به وجود آورد که به اصالت واقع معروف شد.<sup>۲۸</sup>

آگوستینوس که از افلاطون مایه گرفته بود، معتقد بود تنها مُثُل هستند که اگر علم به آنها تعلق گیرد، یقین حاصل خواهد شد و هیچ شکی ما را تهدید نخواهد کرد. بنا بر نظر او اگر نفس بر اثر صعود به اشراقی دست یابد، آنگاه حقایق دینی بر او آشکار خواهد شد. با توجه به اینکه در عالم حس تغییر و دگرگونی وجود دارد پس اگر حقایق امور همان ظواهر اشیاء محسوس باشند، هیچگونه یقینی از این امور برای ما حاصل نخواهد شد.<sup>۲۹</sup> آگوستینوس مثل را بعنوان عالم علم در حضرت الوهیت در نظر گرفت و یقین را محتاج اشراق ربانی دانست، چراکه در عالم حس هیچ امر پایدار و ثابتی وجود ندارد. این رأی پس از آگوستینوس از طرف بوناوتورا و متی آگاسپارتایی و راجر مارستون دنبال و ترویج گردید.<sup>۳۰</sup> تمام دیدگاههایی که به آنها پرداختیم، علاوه بر مباحث الهیات همه سعی در تفسیر و توجیه آموزه

تثلیث، تبدل جوهری و ... داشتند و هرکدام با مسائل و مشکلاتی روبرو بودند. با توجه به اینکه اختلاف در تفسیر کتاب مقدس بالا گرفت، افرادی بر آن شدند که بشیوه‌های دیگری کتب مقدس را تفسیر کنند.

در قرون وسطی عده‌ی تفسیر لفظی را می‌پذیرفتند، عده‌ی بصورت تمثیلی و کنایی تفسیر می‌نمودند و عده‌ی هردو را در هم آمیختند. برای مثال در مکتب اسکندریه معنای لفظی کتاب مقدس نادیده انگاشته نمی‌شد بلکه غالباً معنای نازلتر و سطحیتر محسوب می‌گردید که باید با تفسیر و معنایی عالیتر و کنایی از آن فراتر رفت.<sup>۳۱</sup> اریگونوس از جمله افرادی بود که از این سنت در زبان دینی طرفداری نمود. بنظر وی همانطور که بدن انسان مرکب از جسم و روح و نفس است بهمین ترتیب کتاب مقدس هم دارای معنای لفظی و ظاهری و پس از آن اخلاقی و در آخر روحانی است.<sup>۳۲</sup> این نوع تفسیرهای لایه‌دار در قرون وسطی رواج یافت تا اینکه حتی تفسیرهای چهار لایه نیز ارائه گردید. با توجه به آنچه گذشت، متوجه می‌شویم که زبان دینی از دیر باز برای بشر اهمیت داشته است، چرا که انسان خواهان سعادت، بهشت و نجات بوده است و این بهشت بدون فهم و تفسیر صحیح از زبان دین به دست نمی‌آمد.

در قرن بیستم با نظریه‌هایی در باب زبان دینی روبرو می‌شویم که غیرشناختاری هستند. عده‌ی از فیلسوفان دین، نظریه بازیهای زبانی ویتگنشتاین را درباره زبان دینی نیز غیرشناختاری دانسته‌اند.

۲۸. ژیلسون، اتین، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، ص ۳۷۱.
۲۹. همان، ص ۳۷۲.
۳۰. استیور، فلسفه زبان دینی، ص ۵۲.
۳۱. همان، ص ۵۵.
۳۲. همانجا.



وقتیکه مبحث خود درباره ویتگنشتاین را به پایان رساندیم خواننده خود متوجه خواهد شد که آیا می توان بطور کامل این نظر را پذیرفت یا خیر.

برای تمیز شناختاری و غیرشناختاری بودن زبان دین باید بدانیم وقتی ما برای مثال می گوئیم «چیزی واقعیت دارد» یا «چیزی واقعیت ندارد»، زبان را شناختارانه بکار برده ایم. مثلاً وقتی می گوئیم «تهران پایتخت ایران است»، «جمعیت آن ۱۰ میلیون نفر است»، «من اینجا هستم» و «من در حال نوشتن هستم» همه اینها به واقعیاتی اشاره می کنند و می توان صدق و کذب آنها را مشخص نمود و اگر بتوان صدق و کذب آنها را مشخص نمود، معلوم می شود که این گزاره ها همه اخباری و بهمین جهت شناختاری هستند.

انواع دیگری نیز از کلام وجود دارد که نه می توان آنها را صادق دانست و نه کاذب. وقتی دین امر و نهی می کند، وقتی ما به کتاب مقدس سوگند می خوریم یا وقتی آداب و مناسکی را براساس دستور دین انجام می دهیم، اینها همه دارای نقشی عملی هستند و شناختارانه به کار نمی روند. سؤالی که می تواند ما را به یکی از مهمترین تأثیرات ویتگنشتاین راهبر شود و از طرفی هیچیک از نظامهای الهیاتی نمی توانند آنرا بدون پاسخ رها کنند، اینست که آیا آنچه خداوند در متون مقدس آورده و آنچه در زبان دینی وجود دارد بصورت شناختاری به کار می رود یا غیرشناختاری.

جان هیک در کتاب فلسفه دین خود ابتدا نظریه راندال<sup>۳۳</sup> را بعنوان یک نظریه غیرشناختاری در باب زبان دین طرح می کند. پس از آن نظریه غیرشناختاری بریثویت<sup>۳۴</sup> را (که بسیار از نظریه ویتگنشتاین متأثر بوده است) و در نهایت نظریه ویتگنشتاین را طرح می کند و آنرا دیدگاهی پرنفوذ در باب زبان دینی

می داند و کسانی مثل دی. زد. فیلیپس، جان ویزدم، ایان. تی. رامسی و ایان کرومبی را از زمره افرادی می داند که به بسط و تکامل نظریه وی پرداخته اند.

از کسانی که در بحث نظریه غیرشناختاری از ویتگنشتاین پیروی کرده اند، افرادی مثل بریثویت و دی. زد. فیلیپس را می توان نام برد. فرد اخیر استاد فلسفه در کالج دانشگاهی سونسی و استاد فلسفه دین در دانشگاه تحصیلات تکمیلی کلرمانت است. وی در مقاله خود با عنوان «دین در آینه ویتگنشتاین» از پنج بافت متفاوت سخن می گوید که بعقیده وی ویتگنشتاین در سراسر آثارش در آنها از ربط و نسبت فلسفه و دین بحث می کند.<sup>۳۵</sup>

فیلیپس با توجه به پژوهشها، فرهنگ و ارزش، و درس گفتارهای ویتگنشتاین، این پنج بافت را توضیح می دهد. در بافت اول از معناداری زبان دینی براساس نظرگاه بازیهای زبانی بحث می کند. در بافت دوم با توجه به دستور زبانی که در دین به کار می رود و اینکه این دستور زبان در موقع آشکار شدن می تواند ما را از تفاسیر دستور زبانی آشفته از باور دینی حفظ نماید، سخن از ربط دین و فلسفه به میان می آمد.<sup>۳۶</sup> در بافت سوم نشان می دهد که براساس نظریه ویتگنشتاین می توانیم بین خرافه و دین تمیز دهیم. فیلیپس با توجه به آنچه ویتگنشتاین در فرهنگ و ارزش نشان می دهد به انتقاد از خرافه برمی خیزد و چنین عنوان می کند:

اگرچه ویتگنشتاین دین و خرافه را از هم تمیز

33. J. Randall

34. B. Braithwaite

۳۵. فیلیپس، دی. زد، «دین در آینه ویتگنشتاین»، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله هفت آسمان، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۸۲، ص ۴۱.

۳۶. همان، ص ۴۷.



می دهد، نمی توان هرچه را که در معرض انتقاد است، خرافه خواند و با این کار دین را از انتقاد مصون داشت، دلیلش هم واضح است: خرافه گاهی شکل دینی بخود می گیرد؛ دین این استعداد را دارد که خدمت خاصی به اعمال خرافه آمیز بکند.<sup>۳۷</sup>

فیلیپس در چهارمین بافت، این بحث را عنوان می کند که کدامیک از اشکال دین را می توان فراتر یا فروتر نامید و آنرا براساس نظریات ویتگنشتاین امری شخصی به حساب می آورد.

قوت یک باور قابل قیاس با شدت یک درد نیست؛ قوت یک باور را تا اندازه ای با چیزی که شخص حاضر است بسبب آن باور به مخاطره افتد، و نحوه سيطرة آن باور بر زندگی او می سنجند. بنظر ویتگنشتاین این ملاحظات بر آنچه او می خواهد درباره سرشت باور بگوید، تأثیر دارند.<sup>۳۸</sup>

او در آخرین بافت، توجه ما را به این نکته جلب می کند که باید در واکنشهایمان نسبت به دین، عملگرا باشیم. این نظر آخر می تواند نظریه ویتگنشتاین در باب زبان دینی را غیرشناختاری جلوه دهد. به نظر می آید اصل کارآمد فیلیپس، جز درباره وجود خدا، معرفتبخشی هرگونه باور را که با روش شناسی علمی قابل توجیه نباشد، بدیده تردید می نگرد.<sup>۳۹</sup>

نتایجی را که فیلیپس از مباحث ویتگنشتاین می گیرد، براساس ارتباط ویتگنشتاین متقدم و متأخر است. بهمین جهت باز زبان علم را بر زبان دین برتری می دهد و همین امر سبب می شود که نقش توصیفی زبان علم را برتر بداند و غیرشناختاری بودن زبان دینی را نتیجه بگیرد.

### ■ ما قبل از نزول کتاب،

انسانهایی بوده ایم که سخن می گفته ایم  
و برای گزاره های خود قواعدی داشته ایم.

حال با توجه به این

ماهیت اجتماعی زبان،

وحیی صورت گرفته است،

کلامی از حق نازل شده است،

آیا خدا می خوهد ما آنرا بفهمیم

یا نمی خواهد؟



«جان ویزدم» با توجه به پیروی از این تأکید ویتگنشتاین که وجود خدا بدانگونه که هست موضوعی آزمایشی نیست و مؤمن در اثبات عقاید خود نیازی به ورود در حیطه علم ندارد، بگونه ای وارد بحث شناختاری زبان دینی می شود. اگرچه مباحث او در اینکه این مطالب را بطور کامل اثبات کند بسیار کم است، اما با توجه به همین تأثیر از ویتگنشتاین، دیدگاه بسیار ارزشمندی را از امکانات و برجستگی زبان دینی پیشنهاد کرده است.

براساس نظر ویتگنشتاین می توانیم سؤالاتی را درباره تفکیک زبان دینی و زبان دین ارائه کنیم و از این سؤالات بتوانیم بعنوان استدلالی درباره شناختاری بودن زبان دین استفاده نماییم: چه مرزی می توان بین زبان دین و زبان دینی کشید؟ آیا زبان دین چون صرفاً متون مقدس است بطور کامل از هرگونه تفسیر و هر نوع گزاره درباره خدا - بعنوان زبانی دینی - جدا خواهد گردید؟ آیا ما زبان دین را از ورای زبان دینی نمی فهمیم؟ آیا این زبان دین

۳۷. همان، ص ۵۲.

۳۸. همان، ص ۵۶.

۳۹. استیور، فلسفه زبان دینی، ص ۱۰۹.

خودبنیاد است؟ آیا می‌توان بدون وارد شدن در قلمرو زبان دینی وارد قلمرو زبان دین شد؟ آنگاه آیا سخن خدا معنی خواهد داشت؟ این سؤالات ما را واقف می‌کند بر اینکه تنها باین دلیل که متن، متن مقدس است و یا متنی از سوی متألهان و متکلمان برای تفسیر آنست یا گفتگو درباره خداست، نمی‌تواند مرز دقیقی بین زبان دین و زبان دینی بکشد. ما قبل از نزول کتاب، انسانهایی بوده‌ایم که سخن می‌گفته‌ایم و برای گزاره‌های خود قواعدی داشته‌ایم. حال با توجه به این ماهیت اجتماعی زبان، و حیوی صورت گرفته است، کلامی از حق نازل شده است، آیا خدا می‌خواهد ما آنرا بفهمیم یا نمی‌خواهد؟ اگر می‌خواهد آیا می‌تواند به قواعد دستور زبان مفهومی و عمقی ما بیتوجه باشد؟ آیا او می‌خواهد ما از کلامش به حقیقت واصل گردیم؟ همه این سؤالات براساس قواعدی است که مشترک در همه زبانهای ادیان الهی است و اگر این سؤالات می‌توانند ما را به صدق یا کذب در مورد گزاره‌های دین راهنمایی کنند، اگر این سؤالات معنادار هستند و اگر آنها را با توجه به پیش فرضهایی که در متن دین خود دارا هستیم درست می‌دانیم، آیا می‌توان نظریه ویتگنشتاین را درباره زبان دینی بعنوان یکی از انحاء زبان در کنار زبان فیزیک و علوم، یک زبان غیرشناختاری بدانیم؟ غالب متفکرین بین زبان دینی و زبان دین تفکیک به عمل نیاورده‌اند. شاید با توجه به مبحثی که ما ارائه کردیم، این امر مشکل می‌نماید.

برای فهم بهتر تأثیر ویتگنشتاین بر الهیات مسیحی بعنوان یک فیلسوف، می‌توان تأثیر یک فیلسوف را بر الهیات، به تأثیر بالقوه و بالفعل تقسیم نمود. در تأثیر بالفعل، باید حدود این تأثیر را در آثار فیلسوفان و متکلمان بعد از آن فیلسوف مشخص نماییم که کاری

است بسیار دشوار و وقتگیر. تأثیر بالقوه در واقع، حدود تأثیری است که می‌توان آنرا براساس نظرات فیلسوف و همه ربطها و مناسبتهایی که با الهیات پیدا می‌کند، ترسیم نمود. بررسی این نوع تأثیر می‌تواند شعاع تأثیر آن فیلسوف را در الهیات نشان دهد. پس لازم است خوب به آثار آن فیلسوف توجه شود و آنچه که از مناسبتهای بین فلسفه او و الهیات می‌توان یافت همه را ارائه نمود و از آن، حدود تأثیر فیلسوف را در الهیات بخوبی نشان داد و آنگاه هرکدام از الهیونی را که بدنبال هر یک از این سررشته‌ها نظامهای الهیاتی به وجود آورده‌اند، مشخص نموده و تأثیر فیلسوف مورد نظر را در وی بررسی نمود. تأثیر بالفعل، هم شامل نظامهای الهیاتی است که بر بنیاد فلسفه یک فیلسوف می‌تواند بوجود آید و هم شامل مباحث جدیدی است که از طرف آن فلسفه در الهیات موجب می‌گردد.

### الهیات بعنوان دستور زبان

«الهیات بعنوان گرامر یا دستور زبان» عنوان مقاله‌ی است از رابرت ال. ارینگتون در کتاب ویتگنشتاین و فلسفه دین. وی در این مقاله می‌کوشد بسیاری از مقالاتی را که در این کتاب درباره بحث ویتگنشتاین در رابطه با فلسفه دین عنوان شده مورد نقد و بررسی قرار دهد و بعد نظر خود را با توجه به آراء ویتگنشتاین ارائه نماید. او در همان ابتدا بیان می‌کند بسیاری از محققان که قصد داشتند از ویتگنشتاین متأخر پیروی کنند، از آنچه که وی درباره باور دینی و موضوعات مربوط به آن گفته بود ناراضی بودند. بنا بر نظر وی، ویتگنشتاین دین را از صورتهای رایج نقد عقلانی محافظت می‌کند و این برای بسیاری از فلاسفه که فکر می‌کنند دلایل خوبی برای رد کردن هر صورتی از



■ برای فهم بهتر تأثیر ویتگنشتاین بر الهیات مسیحی بعنوان یک فیلسوف، می‌توان تأثیر یک فیلسوف را بر الهیات، به تأثیر بالقوه و بالفعل تقسیم نمود. در تأثیر بالفعل، باید حدود این تأثیر را در آثار فیلسوفان و متکلمان بعد از آن فیلسوف مشخص نماییم که کاری است بسیار دشوار و وقتگیر.

خداپرستی دارند، غیرقابل قبول است.<sup>40</sup> وی در این مقاله به مقالاتی که تکذیب‌کننده تأثیر ویتگنشتاین بر فلسفه دین هستند، پاسخ می‌دهد و ثابت می‌کند که بسیاری از استدلال‌های آنها یا اشتباه است یا قانع‌کننده نیست. در واقع آنها لوازم پیشنهاد ویتگنشتاین را در پژوهش‌ها که الهیات به بیانی از نحو دینی فروکاسته می‌شود فراموش می‌کنند: «دستور زبان می‌گوید هر چیزی چگونه چیزی است. (الهیات بعنوان دستور زبان)»<sup>41</sup>

با توجه به آنچه گفته شد هرکس در دایره ایمان وارد می‌شود، باید وارد گونه‌یی از بازی زبانی گردد که در آن نمی‌تواند تماشاچی باشد، بلکه هر مؤمنی در این بازی زبانی، بجد مشارکت دارد. نحو پنهان این زبان، صورت حیات آنها را مشخص می‌کند. صورت زندگی آنها براساس همین دستور زبان که مبنای آن الهی یا توحیدی است مشخص می‌شود. پس الهیات برای کل باور دینی بمنزله دستور زبان مفهومی آن زبان است. این دستور زبان، فضایی منطقی ایجاد می‌کند که خاص الهیات توحیدی است و این در واقع همان ساختار منطقی است که در آن تنها گزاره‌هایی خاص، ظهور پیدا می‌کنند. در ویتگنشتاین

متقدم نشان دادیم که چگونه این فضای منطقی اساس معناداری زبان را تشکیل می‌دهد و اینکه در آنجا ساختار منطقی زبان ما در واقع بازتاب ساختار منطقی جهان بود و این ساختار به ما اجازه هر پیوندی را بین نامها و محمولها نمی‌داد اما در ویتگنشتاین متأخر، ساختار منطقی، بازتابی از قواعد زبانند و این قواعد خودشان متبنی بر نحوه کاربرد زبانند، در اینجا نیز اساس معناداری فضای منطقی خاص الهیات توحیدی است. در این فضای منطقی که نام آن الهیات است، نمی‌توان به هر باور دینی که در قالب گزاره ارائه می‌شود امکان ظهور داد. چه در ویتگنشتاین مقدم و چه در ویتگنشتاین متأخر تحصیل معنا در مورد گزاره‌ها و واژه‌های آن گزاره‌ها تنها براساس همان فضای منطقی است. در ویتگنشتاین متأخر این قواعد پنهان زبان است که ساختار منطقی و صورت زندگی را مشخص می‌کند و آنچه که به ما امکان این را می‌دهد تا از صورتهای ممکن و ناممکن بنابر یک گزاره سخن گوئیم، جهان خارج نیست بلکه آن فضای منطقی است و با توجه به همین فضای منطقی است که ما باورهای خود را صورتبندی می‌کنیم و آنها می‌توانند تصویری را ارائه کنند که نحو مشترک بین گزاره و آن فضای منطقی کاملاً مشخص گردد. وقتی ما با توجه به آنچه در متون مقدس و زبان دینی و آنچه که بعنوان داستانهای مقدس برای ما ارائه شده است از خداوند تصویر خالقی قدرتمند و مهربان و آمرزنده را در نظر

40. Arrington, Robert, "Theology as Grammer, Wittgenstein and some Critics" in *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Robert L. Arrington (London: Routledge, 2000), p. 167.

41. Ibid.



می‌گیریم، اگر نتوانیم آن فضای منطقی را که این گزاره‌ها در آن صورت می‌گیرند درک کنیم، امکان فهم هیچ گزاره الهیاتی را نخواهیم داشت. این فضای منطقی برحسب مشارکت ما در آن بازی زبانی مخصوص قابل نشان دادن است، وقتی ما می‌خواهیم از پس دستور زبان الهی بدلائل و چراهای اتفاقات جهان نائل شویم، نمی‌توانیم هر گزاره را بعنوان دلیل برای یک موضوع (مثل حوادث ناگوار عالم از قبیل زلزله، سیل و...) در ارتباط با عدل الهی قبول کنیم. فرض کنید براساس باور دینی ما که خداوند مهربان است، بگوییم خداوند آنقدر منزّه و بلندمرتبه است که نمی‌تواند به این انسانها بیندیشد. مسلماً چنین گزاره و چنین تصویری با تصویر خداوند مهربان، سازگار نیست. این ناسازگاری اگر برای ما کاملاً ملموس است، تنها بسبب همان فضای منطقی زبان دینی است که از جهت قواعد دستور زبان عمقی (مفهومی) این زبان برای ما حاصل شده است. در نتیجه هر تبیینی نمی‌تواند سازگار افتد؛ اگرچنین بود، در بین فلاسفه و متکلمان قرون وسطی این قدر سعی در سازگار کردن شرور عالم و مهربانی خداوند به وجود نمی‌آمد. از نظریه و پاسخی که آگوستین به مسئله شرّ داده که حول مفهوم هبوط انسان از پاکی و خلوص نخستین می‌گردد، تا پاسخ ایرنایی (ایرناوسی) که حول مفهوم خلق تدریجی انسانیت متکامل در طی حیات در جهان فوق العاده ناقص می‌گردد، و همچنین پاسخ الهیات جدید پویشی که بر پایه مفهوم خدایی استوار است که قادر مطلق نیست و در واقع قادر نیست از شرور که یا از دست انسان یا رخدادهای طبیعی صادر می‌گردد، جلوگیری کند»<sup>۴۲</sup> و پاسخهای بسیار دیگر، هرکدام بنوبه خود در صدد ارائه گزاره‌هایی در خور فضای منطقی الهیات توحیدی

بوده‌اند. اگر در هرکدام از آنها و تمام پاسخهایی که متألّهین داده‌اند خوب دقت کنیم می‌توانیم سازگاری آنها را با دستور زبان توحیدی - که اساس همه زبانهای دینی ادیان ابراهیمی را تشکیل می‌دهد - بازباییم. آیا تا به حال سؤال کرده‌اید چه چیزی پاسخ به این مسائل را برای ما خوشایندتر می‌کند، و یا ما را راضی و قانعتر می‌سازد. اگر چنین نبود این همه تلاش از سوی متلکمان برای پاسخ به مسئله شرّ در الهیات برای چیست؟

با توجه به آنچه که در فلسفه متأخر ویتگنشتاین درباره وظیفه فیلسوف و دستور زبان مفهومی مطرح است، برای از بین بردن مسائلی که در هر بازی زبانی به وجود می‌آید، باید به وظایف فیلسوف بدقت توجه کنیم. یعنی اول اینکه فیلسوف باید دستور زبان الهیات و آن فضای منطقی را که در آن تصویرهای سازگار با آن به ما داده می‌شود خوب بفهمد تا براساس چهارچوب به دست آمده بتواند گزاره‌های صادق و کاذب را مشخص گرداند. فیلسوف دین باید بتواند بگونه‌یی دستور زبان عمقی این زبان را آشکار گرداند تا اساس دستور زبان دینی را که گزاره‌های دینی مبتنی بر آنهاست ارائه کند و در وهله بعد وظیفه او نقشه‌برداری از مرزهای منطقی است.<sup>۴۳</sup>

در دستور زبان مفهومی (عمقی) همانطور که ویتگنشتاین هدف آنرا عنوان کرده، باید این دستور زبان به ما نشان دهد هرچیز چه نوع چیزی است. در ادیان توحیدی مفهوم خدا اساس و سازنده الهیات و باور توحیدی است. وقتی در مناجاتهای خود خدا

۴۲. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶، ص ۹۱.  
۴۳. هادسن، لودویگ ویتگنشتاین، و ربط فلسفه او به باور دینی، ص ۱۲۹.

را می خوانیم، آیا می توانیم از خدای ضعیف بخواهیم که بیماران ما را شفا دهد، گرفتاریهای ما را برطرف کند، یا دنیا را بسامان کند؟ و ... مسلماً شما در همه گزاره‌ها باید پیشفرضهایی در نظر بگیرید که اساس منطق این بازی هستند. این پیشفرضها همان کشف منطق درونی خدا باوری (توحیدی) است، همانکه نشان می‌دهد خدا چه نوع چیزی است.<sup>۳۳</sup> این پیشفرضها اهمیت بسیار اساسی دارند. اگر به آنها

خود جدا می‌نماید مابین خدا و پسر وی عیسی مسیح نیز موجود است.<sup>۳۶</sup> یوستینیوس در اینباره می‌نویسد:

وقتی با ورود قسطنطین جلسه رسمی شد و پیش از همه چیز قضیه آریوس برای مصالحه پیش آمد، از حضار مجلس فقط چند نفری تعالیم آریوس تأیید می‌نمودند و چند نفری هم با حرارت مخالف می‌کردند ولی اکثر حضار

### ■ با توجه به

#### آنچه که در فلسفه متأخر ویتگنشتاین

در باره وظیفه فیلسوف و دستور زبان مفهومی مطرح است،

برای از بین بردن مسائلی که در هر بازی زبانی به وجود می‌آید،

باید به وظایف فیلسوف بدقت توجه کنیم.

خوب دقت شود بسیاری از منازعه‌های متکلمان بسادگی رفع خواهد گشت. برای مثال ما می‌توانیم یکی از جدالهایی که در تاریخ مسیحیت به وجود آمد و منجر به شورای نیقیه<sup>۳۵</sup> (۳۲۵م) گردید در این مورد بررسی نماییم. در واقع بازخوانی تاریخ الهیات و دین براساس منظر ویتگنشتاین، روشنیهای زیادی به ما می‌دهد که به جاهایی نگاه کنیم که قبل از وی برای ما تیره و تاریک بوده‌اند حال حقایقی مکشوف شده‌اند و این از وضوحی است که فلسفه ویتگنشتاین برای مشاهده این نوع حقایق به ما می‌دهد.

وقتی آریوس در انتقاد به اسکندر، اسقف اسکندریه، اعتقاد خود را ارائه می‌نماید می‌گوید:

خدا از خلقت کاملاً جداست. پس ممکن نیست مسیحی را که بر زمین آمد و چون انسان تولد یافته است با خدایی که نمی‌شود شناخت یکی بشماریم، همان ورطه‌یی که انسان را از خالق

موضوع این بحث را نفهمیده، منتظر فرصت بودند.<sup>۳۷</sup>

شما در آراء دو طرف نقش زبان را در ارائه واقعیت بخوبی می‌توانید ملاحظه کنید. هر دو، اصولی را که در زبان خود از ورای آن واقعیت را درباره مسیح و خدا تبیین می‌کردند، به کار می‌بردند و هیچکدام از طرفین هم نتوانستند یکدیگر را قانع کنند. آریوس با پیروان کمش تبعید شدند. اگرچه پس از مدتی بخشیده و بنا شد آریوس بمقام خود در کلیسا باز گردد، ولی در اولین روز خدمت، بدون آنکه از

۴۴. همان، ص ۱۳۱.

۴۵. شوراهاى عمومى کلیساها، گردهمایی پاپها و نمایندگان کلیساهاست که بمنظور تنظیم اعتقادات و اعمال تشکیل می‌شد.

۴۶. میلر، تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، لایبزیک، ۱۹۳۱، ص ۱۲۴.

۴۷. همانجا.



عقایدش برگردد، بدرود حیات گفت.<sup>۴۸</sup>

چرا تمام متفکرین مسیحی حاضر در شورای نیقیه، نتوانستند آریوس را متقاعد کنند؟ زبان آریوس، قواعد بنیادی وجودی و معرفتی خود - یا، بزبان ویتگنشتاین، قواعد درونی خود - را که اساس منطق درونی زبان او بود از چه جاهایی می توانست اخذ کرده باشد که برای او زبانی را به وجود آورد که نمی توانست بدون این قواعد، و یا دستور زبان، به عالم دین و الهیات بنگردد؟ برآستی چرا بیشتر این نزاعها به متقاعد شدن یک طرف نینجامیده است؟ چرا آریوس تا پای جان از باور خود دفاع می کرد؟ چرا باورهای مسیحیان مخالف وی بهیچ وجه برایش پذیرفتنی نبود؟ اگر او برای شهرت و مقام این نظر را داد، چرا همه آبرو و مقام و شهرت خود را برای این باور فدا کرد؟

معلوم است که قواعد دستور زبان دینی آریوس، براساس ساختار منطقی خود نمی تواند هر باوری را بپذیرد و این یکی از نمونه های برجسته ای است که دیدگاه ویتگنشتاین، حقایق تازه ای را از این نزاع برای ما کشف می نماید. حال اگر به نقش زبان که ویتگنشتاین در فلسفه، آنرا برجسته ساخته، بنگریم به بسیاری از این سؤالات می توانیم پاسخ دهیم. زبان دینی آریوس نمی تواند حتی در جاهایی که در انجیل از خدا بعنوان پدر یاد شده است، معنای پدر را حقیقی بگیرد و یا اینکه حضرت عیسی را خدایی بداند که بر روی زمین آمده است. برای وی و پیروانش طرح تجسم خدا بر اساس آیات انجیل بد فهمیدن و بد تفسیر کردن انجیل است. اگر همیشه طرفین مجادله متوجه این مسئله می بودند که زبان چقدر در ترسیم واقعیت و تبیین آن مؤثر است، آیا همیشه می توانستند در عقاید خود جزمیت پیدا کنند و افراد بسیاری را

■  
**در گفتگوی دینی،  
وقتی سخن از قواعد  
مفهومی می گوئیم،  
این قواعد می توانند  
حقیقت هر مفهوم را  
بر ما آشکار کنند.**

در مقابل خود به کفر متهم نمایند؟ و آیا کافران در این موضع اگر اینگونه می نگریند، در عقیده خود تا پای جان پافشاری می کردند؟ ویتگنشتاین در این نزاعهای متکلمان، مشخص می کند که دین دارای زبانی است و آن زبان خصوصی نیست؛ ماهیت اجتماعی زبان در فهم دینی اهمیت بسیار دارد. اگر افراد مؤمن همه در عالم سخن و زبان هستند، پس این زبان برای خود اصولی دارد و دارای منطق خاص خود است. آنچه مهم است کشف این فضای منطقی براساس همه قواعد و اصولی است که در این زبان، منطق درونی آنرا می سازد. دستور زبان است که به ما امکان ساخت گزاره ها را می دهد. اگر این دستور زبان بخوبی آشکار نگردد ما را با مسائل بسیاری روبرو خواهد ساخت. براساس نظریه ویتگنشتاین هرکس بخواهد زبانی را فراگیرد باید به ماهیت اجتماعی زبان توجه داشته باشد، یعنی اینکه ما باید بتوانیم واقعیت را از منظر آن زبان مشاهده کنیم و این به دست نمی آید مگر اینکه ما با آن زبان، صورتی از زندگی یا شکلی از زندگی را تجربه کرده باشیم. در نتیجه فهم هر زبان با توجه به ماهیت اجتماعی زبان مانع از آنست که بتوانیم براحتی در دو زبان بدنبال قواعد دستور زبان مفهومی یکسان باشیم که بتوانند

۴۸. همان، ص ۱۲۵.



برای ما گزاره‌هایی یکسان و واحد از جهت معنا به وجود آورند.

در گفتگوی دینی، وقتی سخن از قواعد مفهومی می‌گوییم، این قواعد می‌توانند حقیقت هر مفهوم را بر ما آشکار کنند. این قواعد پیوندهای خود را با اندیشه‌های فلسفی، ریشه‌های عمیق اجتماعی، اقتصادی، اندیشه سیاسی، تاریخی، اجتماعی و ... مشخص می‌سازند و بر مفهوم، نگاهی یک وجهی نمی‌اندازند. در نتیجه جستجوی این قواعد مفهومی کاری است بس دشوار، اما از طرفی هم ما را در شناخت محل نزاع توانا می‌سازد و از نزاعهای بیحاصل در گفتگوی دینی ما را دور خواهد ساخت. پس بر اساس دیدگاه ویتگنشتاین اگر بدقت به آنچه در باطن هر مفهوم در هر دستگاه زبانی که باشد نگریسته شود، حقایقی را بر ما آشکار خواهد ساخت که دیگر حاضر نخواهیم شد وقت خود را با بحثهای بیحاصل سر کنیم. این منطق جدید به همه مفاهیم، نگاهی انضمامی دارد و این نگاه انضمامی از برای حیات انضمامی این مفاهیم در تاریخ بشر است. ما بدون آنکه این ریشه اساسی حیات انضمامی زبان را در هر دین در نظر بگیریم با گفتگوهایی که تنها حاصل عدم توجه به این قواعد مفهومی است، مرتب در تحریف کردن یکدیگر (خصوصاً در ادیان) می‌کوشیم. آیا دین هر جامعه مطابق شکل حیات آنها بر آنها نازل نگردیده است؟ اما خداوند چگونه مطابق شکل حیات آنها و براساس بازیهای زبانی آنها بازی زبانی جدیدی را آغاز می‌کند؟ چگونه شکل حیات جدیدی شروع می‌شود؟ آیا این بزرگترین معجزه از طرف انبیاء او نیست؟ اساساً براساس نظر ویتگنشتاین، ارسال رسل و انزال کتب بمعنی ایجاد زبان دینی جدید و همچنین شکل دادن فرهنگی

جدید است.

در این زبان، قواعد اساسی یا پیشفرضهای آن، هم می‌توانند وجودشناختی باشند و هم معرفتشناختی. چگونه یک زبان می‌تواند واقعیتی را ترسیم نماید و به این بنیادها بیتفاوت باشد؟ اگر واقعیتی در این زبان تصویر می‌گردد در مطابقت با اصول اولیه است که بمانند بافتی است که تکلیف هرگونه قضیه را از لحاظ معنا و صدق مشخص می‌نماید.

دیدگاه ویتگنشتاین در مواقعی مانند نزاع آریوس در شورای نیکیه به ما اجازه خواهد داد بمحل نزاع که در زیر زبان و نحو ظاهری آن پنهان است رفته و آن قاعده را که منجر به این مسئله شده است بیابیم. آنگاه اگر آن قاعده مشترک هر دو است، می‌توان سازگاری باورهای هر دو طرف را براساس آن سنجید و اگر قاعده‌بی است که نمی‌توان آنرا در قواعد زبانی دین پیدا کرد مسئله خودبخود منتفی و ناپدید خواهد گشت. یکی از وظایف فیلسوف دین، براساس دیدگاه متأخر ویتگنشتاین کشف قواعدی است که در زبانی وارد شده و مسئله ایجاد می‌کند. او باید مرزهای منطقی یک زبان را هم مشخص کند تا از ورود قواعد بیگانه در زبان خود جلوگیری به عمل آورد. برآستی هر موقع که پیامبری ظهور می‌کرد، اگر افرادی می‌بودند که از فضای منطقی ناب توحیدی مواظبت می‌نمودند، آیا دیگر نیاز به ارسال پیامبری دیگر بود؟

در نزاع آریوس، استدلالهای وی مبنایی غیرایمانی یعنی عقلی را طلب می‌کرد و حال آنکه مخالفین او متمسک به الهیات نقلی بودند نه الهیات طبیعی و معناداری زبان دین در نزد هر دو طرف با پذیرش این دو نوع الهیات متفاوت خواهد شد. در اینجا ما می‌توانیم الهیات عقلی را در برابر الهیات نقلی



مشاهده کنیم و چه مجاهدتهایی که از طرف آگوستینوس، آکوئیناس و دیگر چهره‌های قرون وسطی برای آشتی دادن ایندو انجام پذیرفته است. حال سؤال اینست که آیا در اینجا ما با دو بازی زبانی روبرو هستیم؛ و اگر متوجه ایندو نوع بازی زبانی شویم و قواعد پنهان آنرا که موجب این مسئله گردیده کشف نماییم - که در واقع فعالیت فلسفی ویتگنشتاین به ما چنین اجازه را خواهد داد - آیا باز هم ممکن است مسئله و نزاعی داشته باشیم. آیا اگر فیزیک بگوید «معجزه درست نیست» و دین بگوید «معجزه درست است» می‌توانیم اصلاً ایندو را از لحاظ معنایی یکی بشماریم؟ هرکدام از ایندو براساس چارچوب مفهومی، یعنی قواعدی که فضای منطقی خاصی را برای هرکدام به وجود می‌آورد شکل گرفته است. بنابراین هیچکدام از ایندو گزاره صورت و تصویر یکسانی نخواهند داشت. بعبارت دیگر معنای این دو گزاره در دو زبان مثل فیزیک و دین به چیزهای واحدی ارجاع داده نمی‌شوند تا بتوانند معنای مربوط به هم را داشته باشند، چه برسد به اینکه بتوانند با یکدیگر متناقض باشند. هرکدام از این بازیها (مثل دین و فیزیک) برای خود قواعدی دارد و هر واژه در هر گزاره بر اساس قواعد همان بازی که در درون آن قرار گرفته معنا خواهد شد. بهمین جهت در دو زبان که از بنیاد قواعدشان متفاوت است، شما حتی در یک گزاره ساده هم نمی‌توانید اشتراکی در معنا پیدا کنید. پس چگونه می‌توانید از تناقض گزاره‌های فیزیک با دین دم بزنید؟ یا از تناقض گزاره‌ها در الهیات عقلی و نقلی سخن بگویید که قواعد دستور زبان مفهومی هرکدام با دیگری متفاوت است؟ چگونه می‌توان مثلاً گفت بازی با دست در والیبال با بازی با پا در فوتبال متناقض است؟ نباید عبارت بازی را به

### ■ چگونه می‌توانید

#### از تناقض گزاره‌های فیزیک

با دین دم بزنید؟ یا از تناقض گزاره‌ها

در الهیات عقلی و نقلی سخن بگویید که

قواعد دستور زبان مفهومی هرکدام با

دیگری متفاوت است؟ چگونه

می‌توان مثلاً گفت بازی با دست در والیبال با

بازی با پا در فوتبال متناقض است؟

«امری غیرجدی» درباره این مباحث فرو بکاهید. البته لازم بذکر است که در دو نوع الهیات مثل الهیات نقلی و الهیات عقلی هر دو مدعی گزاره‌های صادق درباره حقایق یکسانی هستند که هیچکدام اصل واقعیت آنها را منکر نیستند. در اینجا نزاع بین فیزیک و دین نیست، بلکه نزاع بین دو نزاع الهیات است که هر دو مدعی صدق گزاره‌های خود و نجات انسانها هستند؛ رابطه هستها و بایدها در هر دو نظام غیر قابل انکار است. در اینجا براساس دیدگاه ویتگنشتاین باید دید از چه موقع قواعدی بیگانه در دستور زبان مفهومی الهیات ما وارد شده که بدنبال آن اینهمه نزاع صورت گرفته است.

مطلب از اینقرار است که وجود چهارچوبهای مفهومی جداگانه برای ما، عدم وجود مقایسه بین گزاره‌های فیزیک و دین را ایجاب می‌کند که اگر خوب به مرزهای منطقی آنها بنگریم، دیگر نه در ایندو قلمرو و نه در قلمروهای بسیار دیگر مثل الهیات عقلی و نقلی با مسائل متعدد روبرو نخواهیم شد. تأثیر مذکور که از دو ناحیه مطرح گردید یکی از مهمترین تأثیراتی است که ویتگنشتاین متأخر می‌تواند بر الهیات داشته باشد.

