

پیتر وینچ ترجمه: ابوالفضل رجبی

(۱)

امروزه، مباحث مربوط به معنا در زبان دینی، عموماً با اظهاراتی آغاز می‌شوند که در آموزه‌های دینی و کلامی ادیان پیشرفته و امروزین، بنیادی به نظر می‌رسند. در نوشته‌های آنگلو ساکسون، این نمونه‌ها طبیعتاً از ادیانی اخذ می‌شوند که در نگاه مؤلفان آشنا تر می‌آیند، یعنی همان ادیان مسیحی - یهودی. علاوه بر این فلاسفه، امروزه همچون همیشه به مسایلی دربارهٔ ارجاع^۱ واژه‌ها توجه دارند. همچنین ایشان شیوهٔ انتساب محمولات را به این ارجاعات یا واژگان شبه ارجاعی مورد بررسی قرار می‌دهند. یعنی با این پرسشها مواجهند: آیا رابطهٔ این موضوع و محمول ضروری است یا امکانی؟ به علاوه، کدام نوع از ضرورت یا امکان مورد بحث است؟ و...

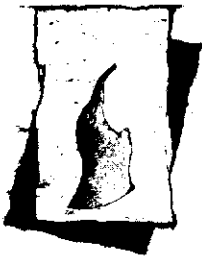
من در جریان این مقاله، به جنبه‌هایی از پرسشهای فوق خواهم پرداخت. اما به دلیلی که اکنون خواهم گفت، این جنبه‌ها را نقطهٔ آغاز بحث قرار نداده‌ام؛ دغدغهٔ من، زبان دینی^۲ و معناست نه زبانی که مشخصاً در فلان یا بهمان دین به کار می‌رود. من اساساً می‌خواهم به پرسش ذیل پردازم: در وهلهٔ اول، ما چگونه کاربردی از زبان را دینی می‌انگاریم؟ فرض کنید که مابحث را با چنین پرسشی راجع به واژگانی نظیر «خدا» و عباراتی نظیر «خداوند قادر و خیر نامتناهی است» بیاغازیم. در آن صورت می‌توان چنین انتقاد کرد که این عبارات، در تمام ادیان یکسان نیستند. بر این اساس گفته‌های ما فاقد



وضوح هستند. به علاوه، اظهارات ما و شما برای رسیدن به توصیفی از زبان دینی، به نحو نامطلوبی کلی است. البته شاید هرگز نتوان به تبیینی کلی دست یافت، اما در هیافت مورد نظر من امکان مزبور [دستیابی به تبیینی کلی] به دلیل همان شرایطی منتفی می شود که در آن، پرسش فوق بروز می یابد.

دلیل دیگر برای اتخاذ رهیافتی متفاوت به شرح ذیل است؛ در فلسفه آنگلو ساکسون، بحث از مسایلی درباره معنا، ارجاع، حمل^۴، ضرورت^۵ و... عمدتاً بر اعمال چنین واژگانی در مباحث تجربی، نظریات علمی و ریاضیات تمرکز یافته است. اما شاید این امور، الگوهای گمراه کننده را موجب شوند. البته این واژگان منطقی در مباحث دینی به کار می روند، اما احتمالاً کاربرد آنها [در این حوزه] از دیدگاهی متفاوت قابل فهم تر است. در واقع، بسیاری شدیداً تمایل دارند که واژه «خدا» را همچون ترکیبات توصیفی و نامهایی در مباحث تجربی تعبیر کنند و برای عباراتی نظیر «خداوند قدرت و عشق نامتناهی است» در همین حوزه [یعنی قلمرو تجربی] همانندهایی بیابند. ممکن است وجود چنین همانندهایی تأیید شود، اما نباید از همان آغاز مبنا را بر حتمیت این تأیید بگذاریم. به نظر من، میان جنبه هایی خاص از هندسه و برخی مباحث دینی مشابهتهایی در کار است، اما نمی خواهم بحث خود را با این موضوع آغاز کنم. کارآمدی چنین مشابهتی به بسیاری ملاحظات پیشینی بستگی دارد که من به پروراندن آنها می کوشم. بحث مزبور بسیار مفصلتر از آنست که در این مجال بدان پردازم. گذشته از این، مباحثی نظیر ارجاع، معنا، صدق^۷ و... نیز اختلافات عمیق و فلسفی بسیاری را برانگیخته اند.

همه ما در جریان آشنایی با سنتی دینی (یا مجموعه ای محدود از این سنتها) ابتدا با کاربردهای دینی زبان آشنا می شویم، اما با اینکار برخی مفاهیم را به دست می آوریم و چنین احساس می کنیم که می توانیم این مفاهیم را در خارج از بستر سنتهای مزبور به کار ببریم. منظور من مفاهیمی نظیر عبادت^۸، تقدیس^۹، خوف دینی^{۱۰} و زهد^{۱۱} است. ما این مفاهیم را در مورد ابعاد خاصی از زندگی، سلوک و عمل انسانها به کار می بریم و به آنها همچون مشخصاتی برای توصیف ابعاد دینی (یا فقدان این ابعاد) در زندگی مردمان می نگریم. در اینجا باید به نکته ای شایان توجه اشاره کنم؛ من می توانم میان زاهدی مسیحی و شخصی که چنین نیست، تمایز قایل شوم. اما وقتی چنین تمایزی را در چارچوب دین بودا می شنوم، دچار حیرت نمی شوم، حتی اگر درباره آموزه بودا، مطلب چندانی ندانم.^{۱۲} از طرف دیگر، تا زمانی که آموزه بودا را به خوبی و به طور دقیق نیاموزم،



مسلماناً واژه‌ای مثل «نیروانا»^{۱۳} هیچ معنایی برای من نخواهد داشت. این واقعیت که من - حتی به رغم ناآشنایی با آموزه بودا - می‌توانم تمایز بین زاهد و غیر زاهد بودایی را تا حدودی بفهمم، از شناخت من نسبت به بودیسم، به عنوان یک دین نشاءت می‌گیرد. البته مادامیکه درباره سنت بودایی، انواع آیین‌های دینی و آموزه‌هایش، اطلاعات بیشتری به دست نیآورم، مسلماً نمی‌توانم زهد مربوط به یک بودایی را به طور کامل دریابم. اما اگر به کاربرد این مفهوم درباره فردی مسیحی قادر باشم، از پیش کاربرد آن را نسبت به یک بودایی نیز تا حدود بسیاری می‌شناسم.

در اینجا باید به نکته‌ای اشاره کنم؛ مفاهیم فوق‌الذکر، از نوعی هستند که در مورد زندگی و اعمال انسانها به کار می‌روند. این نکته، پرسشی مهم را درباره رابطه عمل^{۱۴} و باور^{۱۵} در بسترهای دینی موجب می‌شود.^{۱۶} نقل قول ذیل از ویتگنشتاین را ملاحظه کنید:

او [یعنی فراتسر^{۱۷}] چنین شرح می‌دهد که برای مثال، شاه می‌بایست در عنوان جوانی کشته می‌شد، زیرا بنا به تصور بربرها، روح وی فقط به این شرط تازه می‌ماند. در این صورت تنها می‌توان چنین گفت: جاییکه آن عمل و آن نظریات در کنار هم پذیرفته می‌شوند، عمل از نظر، نشاءت نمی‌گیرد، بلکه هر دو آنها در آنجا هستند.

ممکن است شخصی عملی را، با بی بردن به خطایی در مبنای آن کنار بگذارد - همانطور که امروزه این اتفاق به کرات رخ می‌دهد. اما این رخداد تنها در مواردی صورت می‌پذیرد که بتوان شخص را صرفاً با آگاهانیدن از خطای وی، به تغییر در شیوه انجام امور فراخواند. این خطا به اعمال دینی یک قوم ربطی ندارد و در اینجا اساساً خطایی در کار نیست.^{۱۸}

«عمل از نظر نشاءت نمی‌گیرد، بلکه هر دو آنها در آنجا هستند»؛ البته ویتگنشتاین در اینجا مدعی تقدم عمل بر نظر نیست. اما من می‌خواهم این امکان را به شیوه‌ای که در بخشهای دیگری از آثار وی به چشم می‌خورد، بررسی کنم. دلیل اصلی من برای این اعتقاد از مباحثی درباره مفهوم‌سازی^{۱۹} نشاءت می‌گیرد. از نظر من، علت «دینی» بودن باوری خاص را می‌توان به بهترین نحو با پژوهش در کارکرد دینی مفاهیمی فهمید که در باورهای دینی رواج دارند. ظاهراً امکان این کار منوط به آن است که بتوانیم مجموعه‌ای از اعمال را - مستقل از باورهای مطابقشان - «دینی» تلقی کنیم. من اکنون می‌خواهم به این موضوع پردازم.

اما به منظور شرح نظر خویش درباره مفهوم‌سازی اجازه بدهید که به اظهار نظری از ویتگنشتاین - البته در حوزه‌ای متفاوت - اشاره کنم:

کلمات چگونه به احساسات راجعند؟... این پرسش را می‌توان به صورت ذیل

نیز طرح کرد: انسانها چگونه معنای اسامی، احساسات - و برای مثال واژه «درد» را می آموزند؟ در اینجا یک احتمال وجود دارد؛ کلمات تجلیات طبیعی و اولیه احساس را نداعی می کنند و به جای آنها به کار می روند. کودکی به خود آسیب زده، می گرید. بزرگترها با او سخن می گویند و به وی هشدارها و سپس محکومیتها را می آموزند. آنها به کودک رفتار دردآمیز جدیدی یاد می دهند.

«بنابراین به اعتقاد شما واژه (درد) واقعاً به معنای گریستن است؟»

- برعکس؛ اظهار شفاهی درد، جای گریستن را می گیرد و آن را توصیف نمی کند.»^{۲۰}

البته موضوع سخن ویتگنشتاین در اینجا، جامعه‌ای دارای زبانی پیچیده و متشکل در احساسات و نیز انتقال این زبان از بزرگترها به کودکان است. اما باید این امکان را نیز از نظر دور نداریم که در آغاز پیدایی زبان، «زبان احساسات» به تدریج، از طریق تجلیات «اولیه» (و غیر زبانی) احساسات رشد می کند و پرورش می یابد. ما می توانستیم (و در واقع می توانیم) تصور کنیم که مردمان - یا نوزادان - و نیز حیوانات به دردی دچار هستند، حتی اگر مفهومی از درد نداشته باشند؛ به عبارت دیگر آنها «زبان درد» و یا باورهایی درباره درد ندارند. آیا این مورد درباره دین نیز قابل صدق است؟ برای مثال قبیله‌ای خاص را با مشخصات ذیل تصور کنید: در گویش این قبیله، هیچ نشانه‌ای از آنچه ما می خواهیم تجلی «باورهای دینی» تلقی کنیم، وجود ندارد. اما افراد این قبیله اعمال شگفت‌انگیزی انجام می دهند. فرض کنید که ایشان در میان کوهها زندگی می کنند. وقتی یکی از افراد می میرد، با مراسمی خاص دفن یا سوزانده می شود. شاید بخشی از این مراسم، به تماشای خاموش کوهها و یا به خاک افتادن در پیشگاه کوهها اختصاص داشته باشد. افراد قبیله در دیگر لحظات عمده زندگی یعنی ازدواج، لحظه تولد و هنگام ورود نوجوانان به بزرگسالی نیز مراسمی مشابه انجام می دهند.

من می خواهم شباهتی را میان این امور (از حیث نسبتشان با باور دینی) و رفتار اولیه ناشی از درد (از جهت رابطه با گفتگو درباره درد) برقرار کنم. به اعتقاد من در شرایطی خاص باید گفت که اعضای قبیله، چیزی شبیه تقدیس یا حتی خوف دینی را ابراز می کنند. علاوه بر این، به نظر من، باید بتوان تفاوتهایی را میان فرد فرد اعضای قبیله، از حیث زهد [و پابندی] نسبت به انجام این آیینها تشخیص داد. به همین دلیل من چنین رفتارهایی را، اعمال اولیه دینی^{۲۱} می خوانم.

البته میان این مثال خیالی و رفتار اولیه ناشی از درد، تفاوتهای فاحشی وجود دارد و شاید این تفاوتها به کارگیری واژه «اولیه» را در هر دو مورد، انتقادآمیز جلوه دهد. بنابراین، باید



نکته‌ای را خاطر نشان کنم؛ من با به کارگیری واژه مزبور، در هر دو مورد فوق، می‌خواسته‌ام بر شباهت رابطه چنین مواردی که در آن زبان درد تکامل یافته یا زبان دینی پیشرفته وجود دارد، تأکید کنم. اما میان این دو مورد، تفاوت مهمی وجود دارد: در مورد مناسکی که من «دینی» می‌خوانم، ما از پیش با عمل اجتماعی تثبیت یافته‌ای سر و کار داریم و با رفتار افرادی مجزا از یکدیگر. سایر تفاوتها [میان این دو مورد] از همین نکته نشأت می‌گیرند. برای مثال، واکنشهای اولیه انسانها نسبت به درد، از حیث صورت تقریباً یکسانند. اما به هیچ روی نمی‌توان گفت که مناسک اولیه دینی نیز باید چنین باشند (یا هستند). من، در مثالی که ذکر کردم، اهمیت و شکوه خاصی را برای مناسک قایل شده‌ام، اما این مناسک باید خصلتی شادورزانه و نشاط‌انگیز هم داشته باشند. به اعتقاد من، برای آنکه بتوان رفتاری را آیینی برشمرد، فهم نکته ذیل ضروری است: رفتار مزبور، از جهاتی، با رفتارهای مربوط به دلمشغولیهای عملی و روزمره تفاوت دارد. این نکته بدان معنی نیست که رفتار دینی، هیچ پیوندی با آن دلمشغولیها ندارد (ابداً). معنای این نکته در واقع آنست که [رفتارهای دینی] به واسطه صورتهای قراردادی مشخص و مقرر می‌شوند و شاید نشأت گرفته از سنتهای دیرینه به حساب آیند. همچنین، به اعتقاد من، این آیینها با نوعی حیرت و خوف از عظمت و زیبایی پیرامون قبیله همراهند و به بخشهایی از آن محیط معطوفند که در حیات قبیله اهمیتی اساسی دارند (مثلاً کوهها، دریا، حیوانات. در این مورد می‌توان نقاشیهای غار کرو - ماگنون^{۲۲} را ذکر کرد) این نکته به برقراری پیوندهایی میان مراسم آیینی و دیگر ابعاد حیات قبیله کمک می‌کند و بی تردید با نگرشهای متفاوتی که در موارد دیگر نسبت به متعلقات تقدیس آیینی و موضوعات مشابه (نظیر توتماها^{۲۳}) ابراز می‌شود، قابل انطباق است. در نهایت، از حیث میزان جدیتی که افراد مختلف قبیله برای مناسک قایل هستند، می‌توان تفاوتهایی را در نظر آورد: در واقع، این نکته به کار یافتن کاربردی برای اصطلاحاتی نظیر «زهد» می‌آید.

بدینسان، از نظر من، این زمینه رفتاری، حتی در غیاب هرگونه گفتار یا باور دینی، از پیش ما را به استفاده از وصف «دینی» وامی‌دارد. اما فرض کنید که ما چنین گفتاری را به آن تصویر اولیه بیفزاییم. فرض کنید چنین گفتاری، از همان مراسم آیینی اولیه نشأت گرفته باشد. برای مثال می‌توان در مورد «خدایانی» سخن گفت که در آن کوهها زندگی می‌کنند. می‌توان [این خدایان را] با هر نوع جزئیات قابل تصویری توصیف کرد. در این صورت مراسم و مناسک، صراحتاً به منزله ابراز تقدیس در پیشگاه خدایان کوههاست و از آن پس

داستانهای دیگری درباره آنها گفته می شود و نسل به نسل به دیگران انتقال می یابد. در اینجا لازم است که به نکته ای مهم توجه کنیم: ما نباید آشنایی با اصطلاحاتی را که از واژه «خدایان» تعبیر می کنیم، از پیش مسلم بدانیم. به اعتقاد من، آنچه این تعبیر را مناسب می نمایاند، همانا پیوند گفتار حاوی آن، با مناسک است. معنای این اصطلاح، به واسطه پیوند با مناسک حاصل می شود (این معنا، با امکان توصیفات بیشتر از گفتاری که در آن پیوند با مناسک، صریح یا آشکار نیست، منافاتی ندارد).

شاید نتوان نقش چنین گفتاری را «تبیین» چرایی مناسک دانست. مقایسه [آیینها] با درد، به روشنتر شدن بحث کمک می کند. ممکن است در مورد فردی چنین اظهار نظر کنیم: «وی می لنگد چون در پایش دردی احساس می کند». این سخن، در حکم تبیینی است برای لنگیدن فرد. اما فرض کنید که ما حکم ذیل را اظهار بداریم: «مردمان، مستعد لنگیدن هستند، زیرا در پای خویش دردی احساس می کنند»، در مورد اخیر، مسأله به کلی متفاوت است. در اینجا ما چیزی بیش از مشاهده ای مفهومی^{۲۴} یا «دستوری»^{۲۵}، درباره پیوند لنگیدن و کاربرد واژه «درد» در اختیار داریم. به سختی می توان تصور کرد که فردی واژه «درد» را بفهمد، اما از پیش امکان لنگیدن را در هنگام درد پا، تأیید نکند؛ و البته اگر وی از پیش اصطلاح درد را نفهمد، این قول که «مردمان، در هنگام درد پا، مستعد لنگیدن هستند» به کار تبیین چیزی نمی آید.

حال به این مطلب درباره افراد قبیله توجه کنید: «آنها به کوهها می نگرند تا تقدیس خدایان خویش را نشان دهند». این سخن، چرایی نگرستن افراد را به کوهها تبیین نمی کند. بلکه نشانگر پیوندی مفهومی است میان درک آنها از خدایان خویش و عمل آیینی ایشان. (البته این نکته بدان معنا نیست که درک ایشان از خدایان، پیوندهای مفهومی دیگری ندارد.) ما در اینجا اصطلاح خدایان را به دلیل پیوند با مناسک ایشان، به کار می بریم. سخن مزبور، با مطلب ذیل کاملاً تفاوت دارد: «آنها به جانب کوهها می نگرند تا حیواناتی را برای شکار بیابند». این مطلب، تبیینی است، زیرا واژه «حیوانات» صرف نظر از عادت افراد قبیله، یعنی نگرستن به جانب کوهها، معنا دارد.

اما مطالبی که من در پی بیان آنها هستم، چه جایگاهی دارند؟^{۲۶} من، صد البته این مطالب را گونه ای سرگذشت پیشینی برای منشاء و پیدایی باور دینی نمی دانم. من با این مطالب، پیوندهایی مفهومی را در نظر دارم، این پیوندها همانند نظریاتی است که در آن حکومت، رهاورد قراردادی اجتماعی^{۲۷} تلقی می شود. شاید (همانند سیدنی شومیکر^{۲۸}) برای شما



نیز پرسش ذیل طرح شود: چرا نباید فرض کنیم که ابتدا این گفتار و داستانها رخ داده‌اند و مناسک تقدیس و عبادت سپس با آن همراه شده‌اند؟ در پاسخ باید بگوییم که چنین امکانی منفی نیست، اما پیش از پیوند چنین گفتاری با عبادت و نظایر آن، هیچ دلیلی وجود ندارد که جهتی دینی به آن ببخشیم و بنابراین، گفتار مزبور را راجع به «خدایان» تلقی کنیم. این سخن بدان معنا نیست که گفتار مزبور با پرستش همراه نمی‌شود. اما به اعتقاد من، معنا (یا دستور) آن، در معرض تحولی بنیادین قرار می‌گیرد.

در اینجا می‌خواهم به ماهیت «ارجاع» در عباراتی دینی بپردازم که در آغاز این بخش، اهمیت آنها را برای فلاسفه متذکر شدم؛ همچنین این پرسش مرتبط را به بحث خواهیم گذارد: آیا می‌توان برای آنچه این عبارات بدان راجعند (یا ظاهراً چنینند) «وجود» قایل شد؟ در این مقطع صرفاً می‌خواهم موضوع ذیل را خاطر نشان کنم: یک واژه ارجاعی باید با توجه به کاربرد واقعی آن و در زمینه زندگی کسانی فهم شود که آنرا به کار می‌برند. من بر کلمه «واقعی» تأکید کردم، زیرا می‌خواستم نشان دهم که این کاربرد از «کاربرد» ایده‌آل و مورد نظر فلاسفه متفاوت است و با آنچه کاربران واژه مزبور، در پاسخ به پرسش از نوع کاربرد آن می‌گویند نیز تفاوت دارد. (برای مثال چگونگی استفاده مردمان را از فعل «اندیشیدن» مقایسه کنید با آنچه فلاسفه و غیر فلاسفه در پاسخ به پرسش «اندیشیدن چیست؟» اظهار می‌دارند.) البته باید نکته‌ای را متذکر شوم: دلیل من در اثبات «وجود» برای امور مذکور، صرفاً توسل به این نکته نیست که مردمان به طریقی معین سخن می‌گویند. من در واقع این موضوع را در نظر دارم که «وجود» هر چیزی، در شیوه استفاده مردمان از زبان تجلی یافته است (یا خود را نشان می‌دهد).^{۲۹}

پرتال جامع علوم انسانی

(۲)

در زمینه بحث فوق، اکنون می‌خواهم بیشتر به موضوعاتی توجه کنم که در فلسفه دین معاصر، پیوسته رخ می‌نمایند. در این قلمرو بر تمایز مسایل مربوط به صدق و مباحث معنا بسیار تأکید می‌شود. متأسفانه این تمایز، هرگز به درک مناسبی از روابط مسایل مزبور راه نبرده است. عموماً، مسایل مربوط به معنا در زبان دینی با موضوعات راجع به امکان تأیید^{۳۰} یا ابطال^{۳۱} اظهاراتی کلامی در هم آمیخته‌اند. همچنین مباحث مربوط به عقلانیت باورهای دینی^{۳۲} را به تأییدپذیری یا ابطال‌پذیری اظهاراتی کلامی^{۳۳} وابسته دانسته‌اند که با صورتهایی خاص از باور دینی مرتبطند.

بدینسان ما با چنین تصویری روبرو هستیم: استفاده از زبان دینی، بواسطه معنای

واژگانش، همانا تعهد مؤمنان است به اظهاراتی «وجودی»؛ این اظهارات در کلام تشریح می‌شوند. اصولاً به هیچ وجه نمی‌توان این پیش فرضهای وجودی را تضمین شده دانست، مگر آنکه کلام مزبور تأییدپذیر یا دست کم ابطال‌پذیر باشد. بدینسان زبان مؤمنان هیچ معنای ماحصلی ندارد و باور ایشان فاقد عقلانیت است.

من می‌خواهم نادرستی موضع فوق را نشان دهم. می‌توان انسانی را در نظر آورد که بسیار مؤمن و زاهد است، اما نسبت به آموزه‌ها و مباحث پیچیده متکلمان درک یا علاقه چندانی ندارد. شاید وی در پیشگاه عیسی مسیح برای شفاعت نزد خدای پدر، به استغاثه بنشیند یا فیض روح القدس را به دعا طلب کند. اما شاید هم مباحث مربوط به تثلیث^{۳۴} و کیفیت یگانگی پدر، پسر و روح القدس را به خوبی درنیابد. آیا بر این اساس می‌توان گفت که ایمان وی، از حیث دینی، در مرتبه‌ای پایین‌تر از باور یک متکلم قرار دارد؟ تصور کنید که یک متخصص فنی آزمایشگاه، بدون آگاهی چندانی، به آزمایشی دست می‌زند و دانشمندی به راهنمایی وی می‌پردازد. تفاوت میان آن انسان عامی و متکلمان، از نوع نسبت این متخصص آزمایشگاه و دانشمند نیست. به عبارت دیگر فعالیت شخص متخصص، از حیث مرتبه علمی، با کار دانشمند تفاوت دارد. اما دلیلی وجود ندارد که ایمان غیر عالمانه را از جهت دینی، نسبت به باور متکلمان عمیق‌تر ندانیم.

البته، مباحث متکلمان، بر تعالیم کلیسا تأثیر می‌گذارد؛ و مؤمنان بر اساس همان تعالیمی رشد می‌یابند که به نوبه خود، صورتهای عبادت را در نزد پیروان کلیسا تحت تأثیر قرار می‌دهد. بدینسان، آموزه‌های کلامی کاتر^{۳۵} مبنی بر اینکه جهان مادی، بر ساخته شیطان است، به نفی شعایر دینی [شامل هفت آیین قربانی مقدس، تعمید، تأیید و...] در عبادت کلیسای کاتری می‌انجامد.^{۳۶} البته این تبادل یکطرفه نیست. آموزه‌های کلامی نیز مستقل از امکانات کاربردشان در عبادات و زندگی دینی مؤمنان بسط نمی‌یابند و امور اخیر از نوعی استقلال - هر چند نه به طور کامل - برخوردارند. منظور من آنست که اگر مؤمنان، آموزه‌ای را با دعاها و عبادات خویش در تعارض ببینند، آموزه کلامی، خود با مشکلاتی مواجه خواهد شد. تأکید می‌کنم که این مبادله دو جانبه است و میان هر دو طرف دادوستدی وجود دارد. برای مثال، ممکن است نگرش مؤمنان نسبت به عبادت، بواسطه کشیشانی تغییر یابد که خود از آموزه‌های کلامی حاکم بر کلیسای خویش تأثیر پذیرفته‌اند. اما ممکن است نگرش کشیشان به آموزه‌های کلامی، بواسطه دیدگاه پیروانشان نسبت به عبادت نیز با واکنشهایی مواجه شود و بدین طریق تغییر یابد. البته، همه مؤمنان (یا



کشیشان) به طریقی یکسان واکنش نشان نمی دهند و به همین دلیل شقوق و بدعتهای مختلفی امکانپذیر است.

من نمی خواهم با این بیانات خشک و بی روح، صرفاً نوشته ای بیهوده درباره تاریخ کلیسا یا جامعه شناسی دین^{۳۷} به دست دهم. هدف من از این اظهارات، نشان دادن نکاتی مفهومی و پیچیده در مورد نسبت کلام، زبان و اعمال دینی است. بویژه می خواهم دیدگاهی رایج در مورد این نسبت را مورد انتقاد قرار دهم. بر اساس این دیدگاه، اعمال مؤمنان، در بنیادی ترین سطح، بواسطه «باور» ایشان به صدق آموزه های کلامی توجیه می شود. همانطور که بیشتر نیز اظهار داشتم، عبادت (با صورتهای طبیعتاً متفاوتش) واکنش اولیه انسان است به موقعیتهای و گرفتاریهای ذاتاً بشری. این موقعیتهای، به قول ویتگنشتاین، بخشی از تاریخ طبیعی انسان هستند. این اعمال، مستلزم کاربردهای خاصی از زبان است (در اینجا نیز باید صورتهای متفاوت را تصور کنید که در عین حال شباهتهایی قابل تشخیص دارند). با فرض وجود این کاربردها و استفاده های زبان، می توان دریافت که آموزه های کلامی خود، از اعمال و زبان مؤمنان تأثیر می پذیرند. برای آنکه دلالت این آموزه ها (یعنی «رابطه» آنها «با واقعیت») معلوم شود، باید مصادیق آنها را بشناسیم. این مصادیق، در بسترهایی نظیر دعا^{۳۸} و عبادت وجود دارند که در آنها زبان، مطابق با دستوری خاص به کار می رود. این دستور، خود بر آموزه کلامی مقبول، محدودیتهایی را تحمیل می کند، هر چند (چنانکه پیشتر نیز گفتم) یک آموزه خود، احتمالاً به تغییراتی در دستور زبانی می انجامد که در آن باور به صورت عبادت بیان می شود.

وسوسه ای که در دیگر حوزه های فلسفه وجود دارد، ما را در فلسفه ورزی راجع به دین و کلام نیز تهدید می کند؛ یعنی تمایل به اینکه نسبت کاملاً متفاوت (و آشکارا صریحتری) میان زبان و واقعیت قایل شویم. علت این تمایل، غفلت از پیچیدگیهایی است که در کاربرد واقعی آن زبان وجود دارد. فرض کنید که ما به این وسوسه تن در دهیم. در آن صورت باید این نظریه را بپذیریم که با به کارگیری زبان دینی به نگرشی درباره ماهیت جهان قایل می شویم. اما اگر این نظریه را نپذیریم - چنانکه من نیز نمی پذیرم - قضیه ذیل نفی نمی شود: جهان بینی شخصی که افکارش را به زبان دینی بیان کرده است، با نگرش دیگران نسبت به جهان کاملاً تفاوت دارد. اما نمی توان این تفاوت را صرفاً به نظریات متعارض انسانها مربوط دانست.

من از کاربردهای زبان دینی در حیات مؤمنان سخن گفتم. مسلماً بستر باور برای [تعیین] دلالتی که این زبان دارد، بنیادی است. من میان انسانهایی که افکارشان را به زبان دینی بیان می کنند و سایرین تفکیک قایل شدم. اما این تفکیک، از نوع تفاوتی نیست که میان

شخصی با ایمان و سایرین برقرار است. دشواری این سخن از آنجا نشأت می‌گیرد که عبارت اخیر [یعنی شخص با ایمان] ممکن است مبین تفاوت‌های بسیاری باشد. پدر سرجیوس^{۳۹} در اوج داستان تولستوی^{۴۰}، ایمان^{۴۱} خویش را از دست می‌دهد. اما این فقدان، توسط وی -یا تولستوی یا ما- تنها و تنها به زبان دین قابل بیان است. این مورد مثلاً با وضعیت کی نیلسن^{۴۲} کاملاً تفاوت دارد، همچنین از موقعیت «استادی جوان و شکاک» متفاوت است که با سرجیوس به بحث می‌نشیند و «همچون شخصی کودن، در همه چیز با وی توافق دارد. پدر سرجیوس می‌داند که این مرد جوان اعتقاد ندارد، اما با اینحال خشنود، فارغ‌البال و آرام است و اکنون خاطره آن گفتگو وی [سرجیوس] را عذاب می‌دهد.»^{۴۳} می‌توان تفاوت ایندو را با بیان اختلاف میان دو وضعیت ذیل توضیح داد: در یک موقعیت دو دوستدار موسیقی بر سر برتری برامس^{۴۴} و واگنر^{۴۵} با یکدیگر بحث می‌کنند. اما در موقعیتی دیگر، فردی دوستدار موسیقی با شخصی طرف صحبت است که موسیقی (و نیز سخنان طرف مقابل) را «بی‌معنا» می‌داند. از نظر بسیاری زبان دین، بی‌معناست. برای آنکه نگرش ایشان را نسبت به زندگی توصیف کنیم، به استفاده از زبان دین نیازی نداریم. مسلماً این نکته درباره همه کسانی که «باور ندارند» یا «ایمان خویش را از دست داده‌اند» صدق نمی‌کند.

برای بحث از مسأله معنادر دین، تمایز بین زبان و نظریه^{۴۶} اهمیتی اساسی دارد. شاید یک نظریه به درستی با این انتقاد مواجه شود که بواسطه فرضیه‌ای فرعی، ابطال‌ناپذیر گردیده است («مرگ با هزار قید») شاید گاهی نظریه‌ای را که مصداق این مطلب است، «بی‌معنا» بخوانیم.

نظریه برای آنکه بیان شود، به زبانی نیاز دارد. یک نظریه ممکن است با دیگری در تعارض باشد. گاهی تعارض بین نظریات به زبانی بیان می‌شود که هر دو در آن مشترکند، اما شاید چنین چیزی در حالتی که تعارض، بسیار اساسی است، امکانپذیر نباشد، زیرا تفاوت‌های میان نظریات، مستلزم اختلافاتی کاملاً بنیادی میان برخی مفاهیم است که با اصطلاحات ظاهراً مشترکی بیان می‌شوند. به عبارت دیگر این تفاوت‌ها به اختلافاتی اساسی میان «دستورها»، یعنی انواع کاربرد این اصطلاحات بازمی‌گردد. در چنین مواردی، ممکن است تعارض بین نظریات به خوبی قابل بیان نباشد، اما می‌توان آن را در تفاوت‌های میان این کاربردها ملاحظه کرد.^{۴۷}

فلاسفه غالباً چنین می‌اندیشند که استفاده از انواع اصطلاحات زبانی، خود، گوینده را به



قبول نظریه‌ای درباره ماهیت اشیاء رهنمون می‌شود.^{۴۸} مسلماً می‌توان انتقاد ذیل را بر گفته‌های پیشین من وارد دانست: باورها و اعمال دینی بدون پیش فرضهای کلامی و نظری پیروانشان، هیچ معنایی ندارند. «پیش فرض دعا در پیشگاه خداوند»، آنست که خدایی شایسته دعا وجود دارد. بدین طریق، ترکیب «دعا در پیشگاه خداوند» شاءنی همانند ترکیب ذیل می‌یابد: «نامه نگاری برای سفیر یوگسلاوی در دربار سن جیمز». اگر من آگاه شده باشم که یوگسلاوی روابط خویش را با بریتانیای کبیر بر هم زده است، مسلماً نامه نگاری برای سفیر یوگسلاوی، نشان بلاهت خواهد بود، زیرا می‌دانم که چنین شخصی وجود ندارد.

عبارت فوق را با وضعیت ذیل مقایسه کنید: شخصی می‌گوید: «من انتظار دارم که سه ضربه به در وارد آید» من چنین پرسشی را طرح می‌کنم: «از کجا می‌دانی که سه ضربه وجود دارد؟» حال فرض کنید که شخصی چنین اظهار دارد: «به اعتقاد من، قد فلانی ۱۸۰ سانتی متر است». من وی را با این پرسش روبرو می‌کنم: «از کجا می‌دانی که ۱۸۰ سانتی متر وجود دارد؟» آیا نمی‌توان گفت که این دو پرسش من، کاملاً شبیه هم هستند؟^{۴۹} پیش از مقایسه این موارد با «دعا در پیشگاه خداوند»، اجازه بدهید تفاوت‌های آنها را با یکدیگر بررسی کنیم. اولین و مشخصترین تفاوت به صورت ذیل قابل بیان است: در این پرسش که «آیا الف وجود دارد؟» اگر به جای الف، سفیر یوگسلاوی را بگذاریم، عبارتی با معنا بیان کرده‌ایم. اما اگر در ازای الف، سه ضربه یا ۱۸۰ سانتی متر را تصور کنیم، جمله‌ای فاقد معنا حاصل خواهد شد. دست کم، به نظر من^{۵۰} چنین است، هر چند برخی از فلاسفه ریاضی به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی بحث از وجود یا عدم ۱۸۰ سانتی متر بامعناست. اما اکنون نمی‌توانم به این موضوع بپردازم.

تفاوت دوم میان موارد فوق نیز به صورت ذیل قابل بیان است: اگر شخصی وجود سفیر یوگسلاوی را مورد سؤال قرار دهد، در واقع راجع به مقصد نامه من که به این صورت خاص فرستاده‌ام پرسیده است. نامه من به سایرین، مثلاً همسر یا سفیر فرانسه، مورد تردید نیست. اگر قرار باشد [نامه نگاری] مورد تردید قرار گیرد، قطعاً به دلایل دیگری [صرف نظر از خود این امر] نیاز است.

به عبارت دیگر، در عقلانیت عمل^{۵۱} نامه نگاری برای مردمان، تردیدی نیست. مابقی معنایی نامه نگاری برای شخصی ناموجود را دقیقاً به این دلیل درک می‌کنیم که به هدف نامه نگاری آگاهی داریم. در آغاز مثالهای ویتگنشتاین می‌توان حالتی مشابه را در نظر

آورد. مثلاً در مورد نخست چنین انتقادی قابل طرح است: شخصی که من منتظرم به در بکوبد، وجود ندارد یا در دسترس نیست؛ در چنین انتقادی هم، ضربه زدن به در مورد انتقاد قرار نمی‌گیرد، بلکه پیش فرض واقع می‌شود. اما این نکته مورد نظر ویتگنشتاین نیست و چندان هم ارتباطی به بحث ندارد. یکبار دیگر پرسش ذیل را در نظر بگیرید: «از کجا می‌دانی که سه ضربه وجود دارد؟» ما برای آنکه این پرسش معنادار باشد آنرا باید چنین تعبیر کنیم: عمل ضربه زدن به در (یا سه بار ضربه زدن به در) دیگر مهجور و متروک شده و به دلایلی جهت خویش را از دست داده است. این سخن در مورد مثال دوم بهتر فهم می‌شود؛ یعنی شاید در این سرزمین واحدهای متری از بین رفته باشند و دیگر هیچ کس در مورد «سانتی متر» سخنی نگوید.

ظاهراً فلاسفه‌ای که دعا در پیشگاه خدا را تنها به شرط وجود خدا با معنا می‌پندارند، شرح ذیل را در پیش می‌گیرند: عمل گفتگو با مردم و طلب کردن از آنها وجود دارد و در عقلانیت این عمل تردیدی نیست. شاید مصادیق جزئی این عمل با انتقاد مواجه شوند، زیرا برای مثال ممکن است شخص طرف گفتگو وجود نداشته باشد یا سخن ما را نشنود یا نتواند طلب ما را برآورده کند. دعا، مصداقی جزئی از این عمل است و بنابراین می‌توان از آن، به همین طریق بحث کرد. شاید روش اثبات وجود یا عدم خداوند، یا تواناییهای وی متفاوت باشد. اما این موضوع در حال حاضر مورد بحث ما نیست.

من در مقابل شرح فوق، باید مطلبی را خاطر نشان کنم: «طلب چیزی از خداوند» با «طلب چیزی از سفیر یوگسلاوی» تفاوتی دستوری دارد. به عبارت دیگر، تفاوت این دو تنها به روش مناسب کاربردشان یا ماهیت خواسته‌هایی که از ایشان صورت می‌گیرد، راجع نیست (هر چند این تفاوتها نیز میان آنها در کار است). این دو بیشتر به لحاظ ماهیت طلب (و نیز اجابت آن) با هم تفاوت دارند. به دیگر سخن، جهت دعا (که در بحث از عقلانیت هرگونه داعی مفروض واقع می‌شود) تنها در بستر دینی خویش، قابل توضیح است. یعنی این جهت، صرفاً با ارایه تابع «خواستن از الف»، جایگزینی «الف» با «خدا» و سپس پی‌جویی تفاوت‌های خدا با سایر مصادیق الف فهم نمی‌شود. به عبارت دیگر، «خواستن از الف» تابعی نیست که در آن بتوان به یکسان و بدون تفاوت در معنا، «خداوند» را مانند هر اسم یا توصیفی از انسانها، جایگزین «الف» کرد.

مسلماً تفاوت بین این دو [طلب] به فرض وجود مخاطب در یکی از آنها و عدم این فرض در دیگری ربطی ندارد. اما این سخن بدان معنا نیست که وجود مخاطب در هر دو مورد،



پیش فرض واقع می‌شود. بهتر است که در توضیح بحث چنین بگوییم: پرسش از «وجود» در یکی از این موارد، به شیوه‌ای که در مورد دیگر طرح می‌شود، قابل ارایه نیست. دقیقاً به همین نحو، بحث از وجود ۱۸۰ سانتی متر نیز در مثال پیشین ما امکان طرح ندارد (و البته وجود ۱۸۰ سانتی متر در اینجا «مفروض» هم واقع نشده است). مسلماً شخصی که مدعی دعا در پیشگاه خداست نمی‌تواند به وجود خداوند باور نداشته باشد. اما آیا همین اشتباه را می‌توان به شخصی هم نسبت داد که برای سفیر یوگسلاوی نامه می‌نویسد و در عین حال به وجود چنین کسی باور ندارد؟

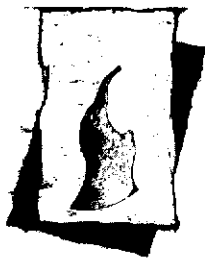
به اعتقاد من، در مورد اخیر، بی‌جهت دانستن نامه‌نگاری، پیامد عدم اعتقاد به وجود سفیر است، اما بی‌جهت دانستن دعا، [تنها] بُعدی از بی‌اعتقادی نسبت به خداوند به نظر می‌رسد.^{۵۲} به دیگر سخن، میان بی‌اعتقادی به وجود سفیر و بی‌جهت دانستن دعا پیوندی خاص برقرار است. این پیوند میان بی‌اعتقادی به وجود سفیر و بی‌جهت دانستن نامه‌نگاری به وی به چشم نمی‌خورد. این نکته بدان معنا نیست که بی‌جهت دانستن دعا، با بی‌اعتقادی به وجود خدا یکی است؛ اولاً، اعتقاد به خدا ابعاد دیگری نیز دارد: برای مثال، معطوف دانستن زندگی انسانها به اراده الهی و یا ملاحظه همه آدمیان، به مثابه مخلوقات خداوند. ثانیاً، ممکن است شخصی (برای مثال کلا دیوس^{۵۳} در هملت^{۵۴}) دعا (یا دست کم دعای خویش) را بی‌جهت بداند، بدون آنکه از اعتقاد به خداوند دست شوید. اما بی‌جهت دانستن دعا یکی از صورتهایی است که بی‌اعتقادی به خداوند به خود می‌گیرد. شخصی را تصور کنید که تربیتی دینی داشته است و مرتباً و به شیوه‌ای که در کودکی آموخته است، به عبادت می‌پردازد، اما روزی به ناگاه درمی‌یابد که تا به حال عملی ماشین وارانجام می‌داده است و اکنون این عمل «هیچ معنایی برای وی ندارد.» وی ممکن است این درک خویش را به صورت ذیل بیان کند: «من به وجود خداوند اعتقادی ندارم». اما این سخن ضرورتاً بدان معنا نیست که نگرش وی نسبت به دعا، محصول بی‌اعتقادی اوست.

اما شاید بگویید که اعتقاد فرد به عدم وجود سفیر، از طریق ذیل نیز آشکار می‌شود: وی دیگر برای سفیر نامه نمی‌نویسد. بر این اساس، آیا نمی‌توان نگرش وی را نیز نسبت به نامه‌نگاری، «بُعدی» از بی‌اعتقادی به وجود سفیر برشمرد؟ پاسخ مثبت است. می‌توان گفت که در اینجا نیز پیوندهای خاصی برقرار است. اما در این مورد، امری وجود دارد که می‌توانیم «کشف ناموجودی سفیر» بخوانیم. این کشف، خود به نگرشهای متغیر درباره نامه‌نگاری و نظایر آن وابسته نیست. نگرشهای مزبور خود، پیامد این کشف هستند، هر

چند می توان گفت که این کشف در دل صورت پذیرفته است. از طرف دیگر، اندیشه به وجود خداوند در دین ممکن است به از دست رفتن باور منجر شود، اما در آن صورت این اندیشه با تأمل در دعا، عبادت و نظایر آن همراه خواهد بود. این تأمل، صورتی است که اندیشه به وجود خداوند به خود می پذیرد.

میکلائز^{۵۵} آفرینش آدم ابوالبشر را به تصویر کشیده است. اما آیا می توان این کار را فرض یا حدس و قوع چنین رویدادی دانست؟ هنگامی که در نقاشی وی، اندیشه هایی دینی را ملاحظه می کنیم، چه موضوعاتی باید در نظر گرفته شوند؟ در اینجا می توان از این نکته سخن به میان آورد که قدرت خدای پدر و نیاز آدم، هر دو با عشق، آمیختگی تفکیک ناپذیری دارند. قدرت خداوند صرفاً با عشق وی ترکیب نشده، بلکه همانا خود عشق است. همچنین نیاز آدم و عشق وی به آفریدگارش یکی هستند. باید ویژگی این تصور را در شیوه پیوند عبادت و عشق با زندگی مؤمنان ملاحظه کرد. تصویر مزبور در اینجا، «با واقعیت مواجه می شود.» صورت این تصور - یعنی نوع پیوندش با واقعیت - از نقشه تصادفی که برای یک شرکت بیمه، آرایه می شود کاملاً متفاوت است. تفاوت این دو، بدین گونه آشکار می شود که پرسشهای مناسب در هر کدام از آنها با دیگری در تعارض است. ما باید مجموعه ای از اعمال و باورها را که مطلقاً ربطی به زندگی یا برداشتمان نسبت به جهان ندارند، کنار بگذاریم، زیرا در غیر این صورت فلاسفه ای که من در مقابلشان موضع گرفته ام، به درستی، اهمیت توانایی به مواجهه باورهای دینی با واقعیت را مورد تأکید قرار خواهند داد. گاهی فلاسفه هر دو جبهه به موضع ذیل روی می آورند (و من خود شاید گاهی نسبت به این مسأله چندان توجهی نداشته باشم): گویی دین امری است که مردمان در مقطعی از زمان به آن می پردازند و مترصد آنند که مبادا این امر فعالیتها و اندیشه های دیگر روزهای هفته را نیز متأثر سازد؛ آنها به اصطلاح راه معبد را به آزمایشگاه می بندند تا بخور با سولفید هیدروژن در نیامیزد. البته این نگرش، همچو آمیز است. اگر در زندگی برخی مؤمنان چنین نگرشی وجود داشته باشد، انتقاد مهمی بر آنها محسوب می شود. این انتقاد، به همان اندازه که عمق و خلوص باورهای دینیشان را زیر سؤال می برد، به طور کلی بر صداقت فکری ایشان نیز وارد است.

البته منظور من آن نیست که نمی توان یا نباید میان اعتقادات دینی^{۵۶} و برداشت فرد از جهان در سایر زمینه ها مواجهه ای قایل بود. اما صورتی که «مواجهه با واقعیت» به خود می پذیرد، به نحوی بسیار گمراه کننده در عبارت ذیل نمود می یابد: «بینه برای وجود یا



عدم خدا.» این بحث، مشابه استدلالی از ویتگنشتاین است؛ وی فقدان کاربرد برای واژه‌هایی همچون «سبز مایل به سرخ» را به واسطه این قول توجیه می‌کند که «چنین رنگی وجود ندارد.» (وی چنین می‌پرسد: «شما از کجا می‌دانید؟») «درست است، اما آیا طبیعت چیزی در این مورد می‌گوید؟» او [طبیعت] در واقع چنین می‌کند، اما سخن خود را از طریق دیگری به گوش می‌رساند «شما مسلماً با وجود یا عدم امور مواجه خواهید شد.» اما این مواجهه در واقع با امور واقع^{۵۷} است و نه مفاهیم.^{۵۸} «طبیعت» هم در بحث ویتگنشتاین و هم در مورد زبان دینی، سخن خود را از طریق اوضاع و احوالی واقعی به گوش می‌رساند که زبان، در آن به کار می‌رود. این اوضاع و احوال انواعی گوناگون دارند: یکی از آنها، واقعیات عمومی در زندگی انسان است - همچون شرایط پیچیده‌ای که بر وابستگی انسان به سایر اجزای طبیعت و برعکس سیطره دارد و شرح آن را به خوبی در آثار اسپینوزا^{۵۹} می‌توان یافت. یکی دیگر از انواع این اوضاع و احوال، واقعیتهایی «درونی‌تر» در نهاد انسان است، نظیر واکنشهایی گوناگون و پربار در مواقعی که زبان دینی برای مثال در مواجهه با پریشانیها به کار می‌رود (این نوع در آثار سیمون وایل^{۶۰}، تجلی یافته است). این سخن بدان معنا نیست که اصطلاح «خدا» حقیقتاً به چنین امور واقعی ارجاع دارد؛ در واقع، معنای این سخن چنین قابل توصیف است: واقعیتهایی که این اصطلاح [خدا] بیان می‌کند، در شرایط کاربردش فهم می‌شود. سیمون وایل، این مطلب را به طریق ذیل توضیح می‌دهد: «انجیل حاوی برداشتی از زندگی انسان است و نه کلام» و نیز در این گفته شگفت‌انگیز به آن اشاره می‌کند: «اشیای زمینی، معیار امور روحانی هستند... تنها امور روحانی ارزشمندند، اما فقط اشیای فیزیکی وجودی تأییدپذیر دارند. بنابراین، ارزش امور نخست [روحانی]، تنها به مثابه پرتوی که بر دومی [اشیای فیزیکی] افکنده می‌شود، قابل تأیید هستند.»^{۶۱}

«اشیای زمینی، معیار امور روحانی هستند.» بر اساس این سخن، دو قلمرو فوق، به همان اندازه با هم یکی هستند که ویتگنشتاین «فرایندهای درونی»^{۶۲} را با «معیارهای خارجی» آنها یکی می‌داند. اگر جز این بیندیشیم، تفاوت دستوری بین شیوه سخن گفتن از معیارها و آنچه را که معیارها به آن تعلق دارند، در نظر نیاورده‌ایم.

اصطلاحات گوناگون مطابق با دستورهای متفاوتی به کار می‌روند؛ به عبارت دیگر ملاحظاتی که له یا علیه یک کاربرد مورد توجه قرار می‌گیرند، در مورد کاربردی دیگر صدق نمی‌کنند. البته این سخن بدان معنا نیست که هیچ رابطه‌ای میان این دو وجود

ندارد یا حتی یکی صرفنظر از دیگری قابل تصور است (این مطلب را با سخن ذیل مقایسه کنید: «من او را کشتم» یک بار به عنوان گزارشی از آنچه من انجام داده‌ام و یک بار هم در مقام گزارش از خواب خودم). بنابراین اگر در تابع «الف به فرزندانش عشق می‌ورزد»، به جای الف، متوالیاً «برادر من» یا «خدا» را بگذاریم، دستور تابع مزبور تغییر می‌یابد. آنچه دلالت یکی از اینها را تبیین می‌کند، با عامل تبیین دیگری تفاوت دارد. همچنین، منشاء تردید در این دو نوعاً متفاوت است. این قول صحت دارد، هر چند برای «عشق ورزیدن» دو معنا قابل شویم. به عبارت دیگر، اگر نتوان از عشق پدر به فرزندان، در میان انسانها سخن گفت، بحث از عشق خداوند به فرزندانش نیز ممکن نخواهد بود؛ و برعکس، اگر مفهوم خدا به مثابه پدری عاشق در مرکز اندیشه ما واقع باشد، شیوه تفکر درباره عشق انسان نیز متفاوت خواهد بود.

این وضعیت با رابطه‌ای قابل مقایسه است که در توصیفات هندسی، میان شیوه استفاده از اصطلاحاتی نظیر «مثلث»، «دایره» و... وجود دارد. اگر در هنگام مشاهده اشکالی مربعی یا مثلثی، قادر به تشخیص آنها نباشیم، نمی‌توانیم برهان قضیه فیثاغورث را نیز دریابیم. اما با فهم این برهان، اشکال مزبور را به طریقی متفاوت درک می‌کنیم. من بعدها به این قیاس برخوردیم گشت. اما ابتدا می‌خواهم به اظهاراتی از مایکل دورانت^{۶۳} بپردازم. این اظهارات به گمان من، مبین خلط و خبطهایی هستند که البته صرفاً به دورانت اختصاص ندارند. وی اموری را که بحث از «تفاوتهای دستوری» در کاربردهای اصطلاحات مستلزم آنهاست، در دین و سایر حوزه‌ها خلط می‌کند.

انتقاد دورانت به ادعای ذیل بازمی‌گردد: عباراتی نظیر «خداوند الف است» (برای مثال، «خداوند خیر نامتناهی است») «به کار تعیین اموری می‌آیند که در درون این نظام گفتاری^{۶۴} [مثلاً مسیحی] امکان‌پذیر هستند.» دورانت به ویژه، ادعای ذیل را مورد بحث قرار می‌دهد: خیر نامتناهی بودن خداوند اولاً، به منزله اصرار بر بی‌معنایی این سخن است که خیر خداوند گاهی «عملی نمی‌شود» و ثانیاً بر این اساس، تقابلی را میان دستور «خیر» آنگونه که به خداوند و عوامل انسانی نسبت داده می‌دهد، آشکار می‌سازد. وی استدلالی را از ای. جی. ان فلو^{۶۵} اخذ می‌کند (که بخشی از مجادله فلو است علیه «مرگ به هزار قید» و آن را می‌پرواند. این استدلال، بر قول ذیل مبتنی است: اگر در بستری مفروض، بحث از عملی نشدن خوبی «الف» بی‌معنا باشد، در آن بستر، سخن گفتن از «اعمال» خوبی الف نیز معنایی نخواهد داشت. به گفته دورانت، مؤمنانی که می‌خواهند از خیر خداوند سخن



بگویند، نباید استنتاج بی تردید درست [فلو] را بپذیرند.

این برهان، به شکل نظریه‌ای منطقی و کلی عرضه می‌شود. نظریه مزبور - مستقل از ویژگی‌های فردی بستری که در آن اظهارات مورد بحث به کار می‌روند - باید پذیرفته شود. محتوای این نظریه به صورت ذیل قابل بیان است: اصطلاحاتی نظیر «اعمال» یا «عملی نشدن»، صرفنظر از بسترشان، «ضرورتاً لازم و ملزوم» یکدیگرند و انکار این [رابطه]:

تنها به قیمت غفلت از نکته‌ای مهم میسر است؛ فرض کنید که در جهانهای گفتار (یعنی در بازیهای زبانی) مختلف، اجزای بر سازنده «اعمال» یا «عملی نشدن الف»، همانند خود بازیهای زبانی متفاوت باشند. اما این فرض، در مقابل [همان] استدلال فوق تخفیف نمی‌یابد - بر اساس این فرض [تصور می‌شود که تمایز بین «اعمال» و «عملی نشدن» در چنین حوزه‌هایی، در خود عمل است. این تمایز باید در ساختار «خداوند الف نامتناهی است» به مثابه نقل قولی دستوری درباره خدا نفی شود. ۶۶

دورانت در اینجا به خطایی دچار می‌شود که خود، برخی فلاسفه را به واسطه آن مورد انتقاد قرار می‌دهد: یعنی به گونه‌ای از اصطلاحات دینی بحث می‌کند که گویی هیچ ارتباطی با سایر کاربردهایشان در حوزه‌های دیگر ندارند. خطای مزبور، موجب می‌شود تا وی، امکان ذیل را در نظر نیاورد: فرض کنید که شخصی معتقد، از اعمال خیر خدا در جهان سخن بگوید. در این صورت وی احتمالاً تقابلی را با مواردی که خیر در جهان عملی نمی‌شود، مفروض گرفته است (نمونه‌ای از این موارد، وقتی است که انسان از معیارهای متعالی خویش باز می‌ماند). اما در این حالت تقابلی فی نفسه دستوری است. این تقابل، در کاربردهای گوناگونی که افراد مختلف از واژه «خیر» دارند، رخ می‌نمایاند: برخی، از خیر انسانی سخن می‌گویند و شخصی مؤمن، نیز از خیر خداوند. شاید بگویید که شرح من از عبارت «خداوند خیر نامتناهی است» حاوی هیچ نکته‌ای درباره جهان نیست. من در پاسخ چنین خواهم گفت: این سخن تنها در صورتی درست است که عبارتی همچون «من فرانسیس انسان خوبی است» الگوی ما واقع شود. آیا با این قول که «سرخ» تیره‌تر از صورتی است» نکته‌ای درباره جهان بازگو می‌شود؟ قول مزبور، حاوی نکته‌ای درباره جهان نیست، برخلاف این سخن که فلان جسم تیره‌تر از دیگری است (برای مثال، این قول درباره دو قطعه از یک ماده گفته می‌شود که یکی سرخ و دیگری صورتی است). در عبارت «سرخ» تیره‌تر از صورتی است» ما به نسبت‌هایی میان شیوه‌هایی توجه داریم که به ترتیب، تمایزهای «سرخ/صورتی» و «تیره/روشن» را به کار می‌بریم. به

همین شکل، در این قول که «خداوند خیر نامتناهی است» به تفاوت کاربرد «خیر» در مورد خداوند و انسانها توجه می‌یابیم. این تفاوت - چنانکه در بخش ۳ از مبحث حاضر توضیح خواهم داد - شیوه سخن گفتن ما از اشیاء، مردمان و رویدادها را در جهان متاثر می‌سازد. بدینسان، عبارت «خداوند خیر نامتناهی است» نکاتی مهم را درباره نگرش ما نسبت به جهان بازمی‌نمایاند. اگر عبارت مزبور را اظهار نظری «دستوری» تلقی کنیم، باز هم نسبت آن با جهان واقعی گسسته نشده است.^{۶۷}

شخصی مؤمن که خیر خداوند را در همه جا عملی می‌داند، نمی‌تواند برای «عملی نشدن خیر» دلالتی قایل شود. در واقع، قدرت سخن گفتن از خیر نامتناهی خداوند منوط به فهم این نکته است که (در مورد انسانها) خیر احتمالاً - و غالباً - عملی نمی‌شود. چنین سخنی [خیر نامتناهی خداوند] عمدتاً واکنش فهم مزبور است - این واکنش، خود به دیدگاهی راه می‌یابد که در آن عملی نشدن مکرر خیر، در مورد انسانها، به طریقی متفاوت از قبل فهم و بحث می‌شود. به همین طریق، قدرت سخن گفتن از زوایای داخلی در مثلث اقلیدسی که مجموعشان دو قائمه است، به شیوه بحث از مثلثهای تجربی نیاز دارد - [اما] در این مثلثها، مجموع زوایای داخلی دو قائمه نیست.

نقل قول ذیل، از صفحه ۴۲ در کتاب دورانست اقتباس شده است. در این نقل قول، من به جای ارجاعات اصلی به خدا و خیر او، اصطلاحاتی هندسی گذارده‌ام:

اگر ضرورت دو قائمه بودن در زوایای داخلی مثلث، جزء یا نتیجه «دستور» آنها باشد بنابراین، از همان دستور نتیجه می‌شود که هیچ چیز نمی‌تواند موجب دو قائمه بودن در آنها شود. اگر هیچ چیز نتواند موجب دو قائمه بودن در زوایای داخلی شود، در آن صورت تصور قائمه بودن در زوایای داخلی، خود مهمل^{۶۸} خواهد بود. زیرا معنای «برابر بودن با دو قائمه» مستلزم معنای «برابر نبودن با دو قائمه» است؛ این دو عبارت لازم و ملزوم یکدیگرند.

دو قول ذیل را در نظر بگیرید: «خداوند خیر نامتناهی است» و «زوایای داخلی مثلث، مجموعاً دو قائمه هستند» چرا استدلال دورانست، راجع به ساختار دستوری نخستین قول اعتبار دارد، اما در مورد قول دوم چنین نیست؟ تا آنجا که من می‌دانم، دورانست به این پرسش پاسخی نگفته است. البته شاید وی منکر وجود چنین ساختاری در هندسه نیز باشد - و من نمی‌توانم اکنون از این نظر دفاع کنم. اما در نگاه اول آشکار است که نحوه استدلال دورانست، وی را به انجام تکلیفی سنگین وامی‌دارد: وی باید نشان دهد که می‌توان اندیشه دو قائمه نبودن زوایا در مثلثی اقلیدسی را با معنا دانست.



(۳)

همانطور که پیشتر توضیح دادم، همدسه به کار توصیف خصوصیات از ساختارهای تجربی نمی‌آید، اما با این حال در چنین توصیفاتی کاربرد دارد. به علاوه، همدسه راههای اندیشه و ابزارهایی را (برای مثال در اندازه‌گیری) در بحث از این توصیفات امکانپذیر می‌سازد که به صورت دیگری ممکن نخواهند بود. این [کاربرد] «رابطه» همدسه با «واقعیت» است. در رابطه مزبور، همدسه - صرف نظر از حوزه‌ای که ساختارهای تجربی به آن تعلق دارند - توصیف «حوزه واقعی»^{۶۹} دیگر نیست. (اصطلاح «حوزه واقعی» بسیار پیچیده است و من بعدها به آن بازخواهم گشت.) به اعتقاد من، کاربردهای دینی زبان نیز، توصیفات «نظمی از واقعیت» نیست که از زندگی زمینی و آشنای ما جدا باشد. (این سخن را با قولی از سیمون وایل مقایسه کنید که در بخش ۲ ذکر شد.) اما این کاربردهای زبان، در آنچه افراد دیندار، در زندگی زمینشان می‌گویند و انجام می‌دهند، کاربرد دارد؛ یعنی در جایی که «رابطه» آنها را «با واقعیت» جست‌وجو می‌کنیم.

پیشتر به تصویر میکالانز از آفرینش آدم ابوالبشر شده کردم و توضیح دادم که در این تصویر، عشق و قدرت خداوند به صورت کلی واحد، در هم ترکیب شده‌اند؛ به عبارت دیگر، قدرت خداوند همانا عشق اوست. همین نکته را در مورد نیاز و عشق آدم به آفریدگارش نیز توضیح دادم. در رساله مهمانی^{۷۰} افلاطون از قول آکاتون^{۷۱} چنین می‌گوید: رنج عشق، به هر اندازه که باشد، یا خشونت همراه نخواهد بود و در واقع حتی قابل لمس هم نیست؛ ولی [عشق] به اجبار نیز نیازی ندارد، زیرا این جهان هیچ زوری نمی‌طلبد، بلکه با شادمانی به خدمت او درمی‌آید. «الگوی قدرت خداوند در تصویر میکالانز، عشقی است که قلب انسان را با رضامندی به حرکت درمی‌آورد (این الگو، بارشته‌ای مستحکم به باور دینی مسیحی - و نه فقط مسیحی - پیوسته است و آن را نیرو می‌بخشد.) این عشق، نزد کسانی که آن را درمی‌یابند، پذیرشی ارادی و شادورزانه است و نه اطاعتی صرفاً خارجی.

ما گاهی بدون ارجاع صریح به اندیشه‌های دینی از مرزهای قدرتی سخن می‌گوییم که به اجبار اعمال می‌شود. شاید انسان را صاحب چیزی بدانیم که دست اجبار بدان نمی‌رسد. اگر چنین سخن بگوییم، قولی را به زبان آورده‌ایم که ویتگنشتاین احتمالاً «دستوری» می‌خواند. باید رضامندی (و بویژه از نوع عاشقانه) را مفروض بگیریم. اگر آن را با تحمیل تصور کنیم، دچار توهم شده‌ایم؛ آنچه با تحمیل حاصل می‌شود، از نوعی دیگر است.

شاید نمونه‌ای از کاربرد این نظریه دستوری، در پایان اثری از جورج اورول ۷۲ به سال ۸۴

و از طرف وینستون اسمیت قابل مشاهده باشد؛ در آن فقره، پیروزی نهایی حزب، با این سخن آشکار می‌شود که وینستون به برادر بزرگ «عشق می‌ورزد» و البته این قول در اوج بی‌حرمتی ابراز می‌شود؛ یعنی خشمی که گویی نسبت به هیچ امر مورد باور برای ما، حاصل نخواهد شد. مردمان احتمالاً واکنشهای مختلفی نسبت به این بخش از داستان نشان می‌دهند. شاید این تفاوتها با پذیرش یا نفی دستوری «عشق» یا «رضامندی» مطابقت داشته باشند که من در بند پیشین بدانها پرداختم. من نسبت به طرف «برحق» در این مجادله هیچ قضاوتی نخواهم داشت. در واقع مطمئن نیستم که این پرسش پاسخی دارد یا نه. اما مسلماً پرسش مزبور، در آثار نویسندگان مختلف و از آن جمله سیمون وایل به پژوهش در «ماهیت شرایط انسان» منجر خواهد شد. این خصوصیت، به نوعی از پرسش دستوری راجع است که ضرورت می‌یابد و در واقع توجه فلاسفه را برمی‌انگیزد.

می‌توان همانند اورول، ناامیدانه سخن گفت: اما همچنین ممکن است (و این امکان به معنای سهولت نیست) که مرزهای مفهومی خود را حفظ کنیم. شاید بگوییم وینستون، «واقعاً» راضی نبوده است. به نظر من کمتر کسی - دست کم بدون احساس پشیمانی - اعتقاد دارد که حس وینستون نسبت به برادر بزرگ، عشقی واقعی است. می‌توان اینگونه اعتراض کرد که «عشق چنین چیزی نیست». شاید بدین گونه اعتراضمان را ادامه دهیم که اگر برادر بزرگ قدرت بر شکستن این محدوده مفهومی را در خود تصور کند، خوددرفیبی کرده است.

اندیشه‌های ما از انسانی که حاکم و در عین حال رئوف است، هم به عنوان قادر و هم در مقام عاشق به هم پیوسته است. اما این قول که «خداوند عشق است» و در عین حال «قادر مطلق» بودن وی، به هیچ روی مستلزم این به هم پیوستگی و بنابراین افزایش کیفیات عشق و قدرت به بی‌نهایت درجه نیست. دقیقاً به همین نحو، ما در تصور کره‌ای کامل، گویی را در نظر می‌آوریم که با دقتی کامل ساخته شده است و کوچکترین خطای دقتی در کرویت آن احتمال ندارد. در هر دو حالت، ما تصور روشنی از معنای این امور نداریم. در بحث از قدرت و عشق خداوند، ما اقدامی مفهومی یا دستوری صورت می‌دهیم؛ همچنین، وقتی که از تصور کرویت سخن می‌گوییم، در نظامی همچون هندسه اقلیدسی، فعالیتی مفهومی یا دستوری انجام می‌دهیم (شاید این فعالیت اصلاً، در پیوند با مشاهده ما از اشیایی نظیر گویها شکل گرفته باشد). این اقدامات و فعالیتها در گفته‌های ما و نیز در عملکرد ما نسبت به قدرت انسانها یا کرویت گویها انعکاس می‌یابد. اما البته اقدامات و



فعالیت‌های مزبور، صرفاً استنتاجاتی از این موارد نیستند. با شیوه تعریف مفاهیمی همچون نامتناهی و کمال، اساساً تصور استنتاج صرف [در این موارد] نامعقول خواهد بود. من تنها می‌توانم انعکاسی را که امتزاج مفهومی عشق و قدرت به عنوان توصیف خداوند، در گفتار و کردار حاکم بر زندگی ما دارد، به شیوه‌ای نه چندان کامل شرح دهم. تصور خداوند به مثابه قادر و خیر مطلق، مستلزم این اعتقاد است که ما باید فرمانبردار مطلق وی باشیم. واژه «مطلق» در اینجا صرفاً مبین اجباری خارجی نیست و مهمتر از آن، نشانگر منشی است که شخص به واسطه آن، به فرمانبرداری [خداوند] می‌پردازد. این فرمانبرداری، با عشقی دوسویه همراه است که میکلائل در آدم ابوالبشر به تصویر می‌کشد. در بحث از حاکمی رؤوف که مثلاً می‌توان وی را دوک اُمنیوم^{۷۳} خطاب کرد - پرسشهای ذیل طرح می‌شوند: «آیا وی به همان قدر تمندی است که ما فکر می‌کنیم؟» و «آیا وی همان اندازه خوب است که ما می‌اندیشیم؟» همچنین پرسش مرتبط دیگری نیز می‌توان طرح کرد: «آیا ما واقعاً باید فرمانبردار مطلق وی باشیم؟»، شاید وی به آن خوبی که ما می‌اندیشیم نباشد. شاید اعمالی را از ما طلب کند که مجاز به انجامشان نیستیم؛ شاید هم وی - به رغم قدرت بسیار - گاهی از تشخیص یا تنبیه نافرمانیها ناتوان باشد. چنین تردیدهایی، بر تصمیم در مورد نافرمانی یا فرمانبرداری از وی تأثیر می‌گذارد. در این حالت نیز، ممکن است تردید نسبت به قدرت دوک یا در مورد خیر وی، کاملاً از هم مستقل باشند. اما، خداوند همانا عشق است. به علاوه در مورد وی، عشق از قدرت، تفکیک پذیر نیست. به همین دلیل، این حالت کاملاً [با مثال دوک] تفاوت دارد. ما نمی‌توانیم بپرسیم که آیا عشق وی گاهی با ناکامی مواجه نمی‌شود. (چگونه ممکن است که قدرت عاشقانه عشق با ناکامی مواجه شود؟) فرض کنید که ما به اجبار با چنین پرسشی مواجه شویم. در این صورت پرسش مزبور با آنچه در مورد دوک اُمنیوم طرح کردیم، تفاوت دارد؛ اساساً شاید در این حوزه، اندیشیدن به روال پیشین ممکن نباشد. به اعتقاد من، تنها مؤمنی کوتاه‌اندیش، یا شخصی که زندگی بی‌اندازه اطمینان‌بخشی داشته است، هرگز با این تردیدها مواجه نمی‌شود. همچنین، به واسطه پیوستگی قدرت و عشق در خداوند از حیث مفهومی، نمی‌توان پرسید که آیا لغزشهای ما نسبت به فرمانبرداری وی گاهی از چشم او دور می‌ماند یا آیا همیشه وی به انتقام جویی و تقاص گرفتن می‌پردازد. زیرا اگر ما بر حسب این اصطلاحات بیندیشیم، خود و زندگی ما را با تصویری معین از قدرت عشق سنجیده‌ایم (در این مقطع، من به مسائلی می‌پردازم که جنبه‌هایی از آن را بیشتر در مقاله «پاداش و

مجازات اخلاقی»^{۷۴} باز نموده ام. ^{۷۵} در اینجا نیز، اگر ما ضرورتاً با این واژگان پرسش‌هایی صورت دهیم، دیگر آنچه را که در مورد دوک اُمنیوم طرح شد، به میان نمی‌آوریم؛ پرسش‌های ما به این موضوع بازمی‌گردند که آیا اساساً می‌توان در اینجا نیز به روال پیشین [یعنی همانند مورد دوک] اندیشید.

این شیوه‌های اندیشه، چگونه در مورد وضعیت‌های زمینی به کار می‌روند؟ فرض کنید که فرمانبرداری مطلق را صرفاً نتیجهٔ عشق مطلق بدانیم. در این صورت ما معیاری خواهیم داشت که می‌توانیم بر حسب آن میزان فرمانبرداری حاصل از منابع زمینی را بسنجیم (البته منظور من آن نیست که این وضعیت‌ها، یگانه منشأ چنین معیاری هستند، این معیار با عمل و اندیشهٔ ما به دیگر جنبه‌های زندگی مان وابستگی دارد و بر همین اساس، از معیارهایی که مستلزم تصور چنین خدایی نیستند، به انحای گوناگون متفاوت است) برای مثال می‌توان چنین گفت: «من از ارادهٔ دوک اُمنیوم فرمانبرداری می‌کنم، تنها از این حیث که خواست خداوند بر این فرمانبرداری قرار گرفته است». این سخن راهی یگانه است برای آنکه ارادهٔ دوک اُمنیوم با معیاری بالاتر سنجیده شود.

اما تصور فرمانبرداری از خواست خداوند، خارج از قلمرو مباحثی قرار دارد که به نگرش ما نسبت به ارادهٔ منابع زمینی مربوطند (این تصور، همچنین، مباحث مزبور را به طریقی ویژه، با مسایلی دیگر پیوند می‌دهد). مردمان دیندار هنگامی «فرمانبرداری از خواست خداوند» را به زیان می‌آورند که اساساً مسألهٔ فرمانبرداری یا نافرمانی از مراجع دنیوی در کار نباشد. اگر چنین بیندیشیم، رهیافت ما نسبت به مسایل اخلاقی، کاملاً با - برای مثال - نگرش سودانگاران^{۷۶} تفاوت دارد؛ در دیدگاه اخیر، کنش‌های فردی به واسطهٔ توفیقی ارزیابی می‌شود که شخص به آن دست می‌یابد، یا حداقل امید دست‌یابی به آن را دارد. اما در بحث از کنشی با خصوصیت «فرمانبرداری» مسؤولیت خیر، با ارادهٔ کسی است که فرمان می‌دهد و نه شخص فرمانبردار. این موضوع، وقتی که ارادهٔ مرجعی دنیوی مورد بحث باشد، کناره‌گیری نابجا از مسؤولیت اخلاقی به نظر می‌رسد. اما در حالتی که فرمانبرداری، همانا عشق است، مسألهٔ بدین روشنی نیست. معنای چنین نگرشی به مسایل اخلاقی در پیوندش با جنبه‌هایی گوناگون از وجود انسان قرار دارد. برای مثال، یک فرد انسانی، غالباً قادر به آگاهی از این نکته نیست که آیا شرایط مطلوب یا توان انجام و تحقق خیری مطلوب را دارد یا نه. همچنین می‌توان در دفاع از ادعای ذیل نیز استدلال کرد: وی [انسان] هرگز در موضعی نیست که با اطمینان بتواند نتیجهٔ کنش خود را به شیوهٔ دلخواهش



خوب بدانند. حتی در غیر این صورت نیز، هرگز نمی‌تواند مطمئن باشد که نتیجه کارش در شرایطی دیگر بهتر نخواهد بود. این شرایط اساساً از دسترس مشاهده یا ارزیابی وی به دور است. در نقد اخلاقیات سودانگاران، چنین ملاحظاتی کاملاً قابل مشاهده‌اند. اما معنا و ارزش عملی با خصوصیت «فرمانبرداری» همچنان حفظ می‌شود.

در اینجا مثالی ساده را ذکر می‌کنم که در نوشته‌های سودانگاران به چشم می‌خورد؛ انسانی در معرض مرگی فجیع قرار دارد و من می‌توانم مانع وقوع آن شوم. می‌دانم که این انسان بسیار شریر است. به علاوه هر اندازه هم که مرگ وی فجیع باشد، ادامه حیاتش، به بدیهای بیشتری در جهان منجر می‌شود (هر چند این پرسش قابل طرح است که از کجا می‌توان چنین اموری را ارزیابی کرد). اما من شاید چنین بیندیشم که نمی‌توان وی را به حال خود رها کرد؛ به علاوه اگر شخصی دیندار باشم، این امر را چنین توضیح می‌دهم که اراده خداوند بر نجات وی توسط من قرار گرفته است. در مقابل این نگرش، می‌توان چنین گفت که ارزیابی احتمالات خوب و بد در هر یک از شقوق مسأله، از دسترس ما خارج است. «این امور تنها و تنها در اختیار خداوند قرار دارند.»

البته، من ادعا نمی‌کنم که هیچ انتقادی بر این تفکر ممکن نیست، یا تمام دلایل، کاملاً به نفع مؤمنان و علیه - مثلاً - سودانگاران است. من مدافع نگرش مؤمنان نیستم، بلکه می‌خواهم چستی آن را دریابم. هدف من از این کار به طور خلاصه اثبات ادعای ذیل است: تنها با بحث از اینگونه مسایل - یعنی کاربرد مفاهیمی همچون خیر و قدرت نامتناهی خداوند - می‌توان خصوصیت «ضرورت» این مفاهیم را برای خدا دریافت. ما باید هدف از ضروری دانستن چنین صفاتی را بفهمیم. این هدف تنها با ملاحظه کاربرد آنها به دست می‌آید و نه با تلاش برای گنجاندن طبقه بندی‌هایی که از پیش توسط منطقدانان تعیین شده‌اند.

سرانجام باید همانگونه که پیشتر وعده دادم، به «قلمروهای گوناگون واقعیت» بپردازم. خط مشی من در سراسر این بحث بر نکته ذیل مبتنی بود: اگر بخواهیم به شیوه ارتباط نظامی از اندیشه‌ها با واقعیت پی ببریم، به جای تمرکز بر ماهیتی که این اندیشه‌ها «به آن ارجاع دارند»، باید کاربرد واقعی آنها را در زندگی دریابیم. غالب فلاسفه مخالف یا موافق با «واقعیت‌های گوناگون»، ظاهراً به گونه‌ای این موضوع را طرح می‌کنند که گویی درباره اختلاف سیارات سخن می‌گویند. اما وقتی که «واقعیت‌های گوناگون» به بحث فلسفی وارد می‌شوند، موضوع غالباً به تفاوت‌های دستوری و انواع کاربردها در شیوه‌های مختلف

سخن بازمی گردد. اگر ما این مسأله را به تفاوت‌های موجود در ماهیت یا خصوصیات اموری بازگردانیم که [واقعیت‌های مزبور] بدانها راجعند، به خطا دچار آمده ایم.

من تنها در این مقطع، عبارت «به بحث فلسفی» را مورد تاءکید قرار دادم، زیرا به اعتقاد من مؤمنان می‌توانند از اصطلاحاتی همچون «واقعیتی متفاوت» یا «نظم بالاتر» کاملاً و بدون دچار شدن به خطا استفاده کنند. همچنین، به اعتقاد من اگر شخصی از تصور زن محبوبش نسبت به خود آگاه نباشد و این سخن را به صورت ذیل بیان کند، دچار اشتباه نشده است: «من نمی‌دانم که در سر او چه می‌گذرد.» اما اگر شخصی، در هنگام فلسفه‌ورزی راجع به ماهیت تفکر، آن را «چیزی» توصیف کند که «در سر (یا در هر کجای دیگری) می‌گذرد» خطا کرده است. مسأله مطرح برای فیلسوف در همه موارد، فهم دستور - یا همان کاربرد مناسب - چنین اصطلاحاتی است در گفتاری که به آن تعلق دارند. به نظر من، جنبه‌هایی از عمل یا باور دینی موجب می‌شود تا مؤمنان - و نه فقط مؤمنان مسیحی - برای اصطلاحاتی همچون «غیر این - جهانی»^{۷۷} کاربردی بیابند. این موضوع با آن چیزی مرتبط است که پیشتر راجع به اهمیت اعمال آیینی در فهم ما از باور دینی بیان کردم. یکی از جنبه‌های چنین اعمالی آن است که مستلزم کرداری ویژه هستند و به موجب این کردار، آنها، از رفتارهای علمی و روزانه تفکیک می‌شوند. من امیدوارم که این بحث به اثبات مطلب ذیل کمک کرده باشد: منظور من به هیچ وجه آن نیست که این اعمال آیینی، (و «باورهای» ملازم با آنها) با سخنان یا اعمال - مثلاً - پزشکان، در دیگر مقاطع زندگی پیوندی ندارد. برعکس، فکر می‌کنم که در این صورت به سختی می‌توان آیینهای مزبور را واجد شأنی دینی به حساب آورد. اما به اعتقاد من، چنین آیینهای، تقابلی را با نظم (یا فقدان نظم) در زندگی انسانها آشکار می‌سازند. همچنین، [تقابل مزبور] از نظر من، با تفاوت‌هایی دستوری و کاربردی پیوسته است که میان اصطلاحاتی خاص در بسترهای دینی و غیر دینی وجود دارد. این موضوع با شیوه‌هایی نیز در ارتباط است که اصطلاحات به کار رفته با تأکید دینی، معیاری ویژه را تشریح می‌سازند؛ بر اساس این معیار، آشفتگی و فلاکتی که عمدتاً مشخصه بنیادی‌ترین وجوه در زندگی انسانهاست، تشخیص داده می‌شود و تحمل‌پذیر می‌گردد. اما من مجال و نیز درک لازم را برای توصیف این «تحمل‌پذیری» ندارم.^{۷۸}



این مقاله، ترجمه فصلی است با عنوان

Meaning and Religious Language

از کتاب ذیل:

Winch, Peter. *Trying to Make Sense*, Basil Blackwell, 1987.

1. reference
2. religious language
3. meaning
4. predication
5. necessity
6. sense
7. truth
8. worship
9. reverence
10. religious awe
11. dovoutness
۱۲. من این ملاحظات مهم را مرهون بحثهایی از راش (Rhees) ریس (Rush) کالج کینگ لندن هستم.
13. Nirvana
14. practice
15. belief
۱۶. بحث بعدی نیز، در پرتو سخنرانی راش ریس، راجع به مناسک در کالج کینگ لندن شکل گرفته است. اما البته جهت بحث من با نظر راش ریس تفاوت دارد.
17. Frazer
18. L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer's "The Golden"*
19. concept - formation
20. *Philosophical Investigations*, Part I. no. 244
21. primitive religious practice
22. Cro Magnon
23. totems
24. conceptual
25. grammatical
26. grammatical
27. social contract

28. Sydney Shoemaker

۲۹. در این بنده، بیشتر مباحث را برای پاسخ به تفاسیری از جان هیک (John Hick) طرح کرده‌ام.

30. verify

31. falsify

32. rationality of religious beliefs

33. theological

34. the Trinity

35. Cather

36. See Fernand Niel, *Albigois et cathers*

37. sociology of religion

38. prayer

39. Father Sergius

40. Tolstoy

41. faith

42. Kai Nielsen

43. Leo Tolstoy, *The Kreutzer Sonata and Other Stories*, p.

44. Brahms

45. Wagner

46. theory

۴۷. صورت بندی این نکته مرهون انتقاداتی گرانمایه است که متوجه نسخهٔ

پیشین از این متن بود و من به واسطهٔ آن از کورا (سپاسگزارم. دایموند (Diamond)

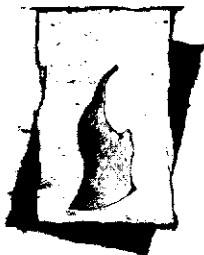
۴۸. این فرض، یکی از مباحث انتقادآمیز در آثار ویتگنشتاین است...

49. *Philosophical Remarks*, III, no. 36

۵۰. تأکید از مترجم فارسی است.

51. rationality of practice

۵۲. شایان ذکر است که طبیعتاً با این اصطلاح «بی اعتقادی به خدا»، در اینجا، بیش از بی اعتقادی نسبت به وجود خدا به ذهن متبادر می شود. اما این اظهار و بحث از تردیدهای دینی گاهی احتمالاً به «پرسشهایی در باب وجود خدا» نیز وابسته است. اما، آنچه در این پرسشها طرح می شود، با مسائلی مربوط به وجود یک انسان کاملاً تفاوت دارد. محتوای این پرسشها تنها به عنوان جنبه ای از آنچه به طور کلی مستلزم «تردیدهای» دینی است، فهم می پذیرد.



53. Claudius
54. Hamlet
55. Michelangelo
56. religious convictions
57. facts
58. Zettel, no. 369
59. Spinoza
60. Simone Weil
61. First and Last Notebooks, p. 147
62. inner processes
63. Michael Durrant, The Logical States of "God", ch. 4.
64. system of discourse
65. A.G.N.Flew
66. The Logical Status of "God", p. 83.

۶۷. من بحث اولیه دربارهٔ این نکته را [به گونهٔ حاضر] در مباحثه با مایکل دورانت بسط دادم.

67. nonsensical
68. realm of reality
69. Symposium
70. Agathon
71. George Orwell
72. Duke of Dmniun
73. Ethical Reward and Punishment
74. Ethics and Action, p. 210
75. utilitarian
76. "not of this world"
77. "not of this world"

۷۸. من از استوارت براوان (Stuart Brown)، به واسطهٔ نظریات مفیدش دربارهٔ پیش‌نویس این مقاله، بسیار بسیار سپاسگزارم. این نظریات مرا به بیان بهتر آنچه در نظر داشتم، یاری رساندند.