

## ارزیابی مؤلفه‌های ایمان از نگاه ویتگنشتاین

رضا شیخه\*

سیدحسن میردیلیمی\*\*

قاسمعلی کابلی\*\*\*

### چکیده

نگرش ویتگنشتاین به باورهای دینی به ایمان‌گرایی معروف است. از نگاه او خاستگاه واقعی ایمان، عواطف آدمی است و ایمان دینی را نوعی دلدادگی به شکلی از زندگی می‌داند. ویتگنشتاین، اصل اساسی در یک زندگی دینی را نه پذیرش آموزه‌ها یا اصول و عقائد بلکه اعمال فرد می‌داند. باورهای دینی از این‌رو که نقش تنظیمی در حیات مؤمنین دارند تزلزل ناپذیر هستند. چنین نگرش‌های متفاوتی به دین و باورهای دینی در دو دوره فکری ویتگنشتاین باعث شده که نگاه‌ها را به سوی خود معطوف بدارد. این نوشتار تحقیقی کیفی است که با روش توصیفی - تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به بررسی مباحثی همچون: ایمان دینی، واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی دینی، نقش عمل در باورهای دینی، متعلق ایمان و ... از نگاه ویتگنشتاین می‌پردازد. و در حاصل این پژوهش پس از نقد و بررسی می‌توان ادعا نمود که زمینه پیدایش تفکر ایمان‌گرایی در مغرب زمین وجود ناسازگاری میان ایمان و عقل در برخی از آموزه‌های بنیادین آیین تحریف شده مسیحیت بوده و این مشکل در آموزه‌های دین اسلام مشاهده نمی‌گردد، لذا بنظر می‌رسد تقابل ایمان و عقل توجیه ندارد.

### واژگان کلیدی

ایمان دینی، ویتگنشتاین متاخر، واقع‌گرایی، ناواقع‌گرایی، بازی دینی.

reza.sheykhe@gmail.com

mir.seyyed@yahoo.com

kabulighasemali@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۲۲

\*. دانشجوی دکترای فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شهید چمران اهواز.

\*\* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، مدرس دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

\*\*\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۲۵

## طرح مسئله

ایمان از محوری‌ترین مفاهیم در فرهنگ دینی است. از آغاز ظهور هر دینی، مسئله ایمان محوری‌ترین اصل آن دین بوده و هم‌زمان با ظهور هر پیامبر الهی، اولین پرسش در مورد ایمان و متعلقات آن بوده است. (افضلی، ۱۳۹۱:۱۳۸) در طول تاریخ، بین مسلک‌های مختلف فکری و حتی در درون یک مسلک خاص درباره ماهیت ایمان، نزاع‌ها و اختلاف‌نظرهایی وجود داشته است. از مهم‌ترین این اختلاف‌ها می‌توان به تعریف ایمان، مؤلفه‌های ایمان از جمله جایگاه عاطفه و دلدادگی در ایمان فرد، نسبت میان ایمان و عقل و ارتباط بین ایمان و عمل اشاره نمود. برای نمونه، برخی از متکلمان اسلامی، ایمان را صرفاً امری قلبی و برخی دیگر آن را پذیرش قلبی و اقرار زبانی، دسته‌ای آن را صرفاً پذیرش قلبی، گروهی دیگر آن را شناخت و معرفت عقلی، و برخی دیگر آن را عمل به ارکان دینی دانسته‌اند.

در جهان معاصر غرب، موضوع ایمان صورت دیگری به خود می‌گیرد. در بین متفکران مسیحی، مسئله ایمان و ماهیت آن اغلب بر محور رابطه عقل و ایمان شکل گرفته است. در نگاه برخی از این متفکران، اگر باب ایمان شخص بر مذاقه‌های عقلی گشوده شود، ایمان سست و متزلزل خواهد شد. عده‌ای از متفکران مسیحی با بدبینی به عقل می‌نگریستند و میان عقل و ایمان هیچ‌گونه سازگاری نمی‌دیدند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶:۳۳)

از این دسته متفکران می‌توان به «ایمان‌گرایان» یاد کرد. ایمان‌گرایی در دو شکل عمده افراطی و اعتدالی تقسیم شده است. ایمان‌گرایی به مجموعه دیدگاه‌هایی گفته می‌شود که مدعی است مؤمنان درستی و حقانیت باورهای دینی خود را براساس خود ایمان می‌پذیرند، نه براساس عقل و استدلال. (جوادی، ۱۳۸۱:۱۲۴)

از جمله متفکرانی که از آثارش، روایتی خاص از ایمان‌گرایی نمودار می‌شود، لودویگ ویتگنشتاین است. ایشان به دلیل سپری کردن دو دوره فکری متفاوت، به ویتگنشتاین متقدم و متأخر معروف شده است. نگرش‌های متفاوت او به دین و باورهای دینی در این دو دوره فکری، نگاه‌ها را به او معطوف داشته است. تفسیر ایمان‌گرایانه ویتگنشتاین در نظریات فلسفی دوره متأخر او ریشه دارد؛ چنان‌که باورهای دینی با آمدن اصطلاحاتی همچون «بازی‌های زبانی»، در اندیشه او جایگاه خاصی به دست می‌آورند. ویتگنشتاین در دوره دوم فکری خویش بر مبنای نظریه بازی‌های زبانی‌اش آشکارا دین را مانند بازی‌های زبانی دیگر، شکلی از زندگی می‌داند که ملاک و ویژگی‌های خاص خود را دارد. این نگرش او به باورهای دینی، ذیل عنوان «ایمان‌گرایی معتدل» جای می‌گیرد. پژوهش پیش‌رو در پی ارائه تعریف ایمان دینی و مؤلفه‌های آن، از منظر ویتگنشتاین و سپس بیان پاره‌ای از انتقادات بر این دیدگاه اوست.

## الف) تعریف ایمان<sup>۱</sup>

ایمان از واژه‌های کلیدی در حوزه معرفت دینی است که اساس معیار و میزان در دینداری و بی‌دینی منشاء

1. Faith.

سعادت و رستگاری و مایه ارزش و اعمال آدمی قلمداد می‌گردد. لفظ ایمان و مترادفات گوناگون آن در سنت‌های دینی همچون اسلام، مسیحیت، ادیان یونانی، آیین بودا و آیین هندو بر معانی و مفاهیم متفاوتی دلالت دارد. (حاجی اسماعیلی، مطیع و کمالوند، ۱۳۹۲: ۵۴) ایمان مصدر باب افعال و از ریشه امن (امنیت یافتن) است که به معنای جای گیر شدن در قلب یا تصدیق چیزی با اطمینان و نیز وثوق به چیزی یا کسی است و در هر دو معنا، مفهوم ایمنی در کار است. شخص با ایمان، چنان دلگرمی و اطمینان دارد که هرگز در اعتقاد خویش شک و تردید نمی‌کند. (سبحانی و محمد رضایی ۱۳۸۵: ۱۴)

اما ایمان از نگاه ویتگنشتاین چیست؟ از نگاه او ایمان دینی، نوعی دلدادگی به شکلی از زندگی است که بازی زبانی خاص خود را دارد و آدمی باید در این شکل مشارکت داشته باشد تا بتواند آن را بفهمد. کسانی که این شیوه زندگی را ندارند، زبان آن را هم درک نمی‌کنند.

## ب) مؤلفه‌های ایمان از نگاه ویتگنشتاین

### یک. ایمان به مثابه تصمیم شوریده‌سرانه

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های ایمان دینی از دید ویتگنشتاین، تصمیم شوریده‌سرانه و نوعی گردن نهادن و اعتماد کردن به نفع یک مبنای سنجش است. او در این باره می‌نویسد:

به نظرم می‌رسد که انگار باور دینی فقط ممکن است چیزی مثل تصمیم شوریده‌سرانه به نفع یک مبنای سنجش باشد؛ یعنی اگرچه باور است، یک جور زندگی، یک جور دآوری درباره زندگی هم هست. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۶۱ - ۶۰)

### دو. یقینی بودن ایمان

از ویژگی‌های ایمان، یقینی بودن آن است. ایمان متضمن التزام بی‌چون‌وچرا به ارکان ایمانی است؛ به دیگر سخن، ایمان عزمی برای بی‌اعتنایی به شواهد معارض با آن ارکان است. بدین لحاظ، ایمان حالتی نفسانی شبیه معرفت است. چه بسا در مورد ایمان هم مانند معرفت، نوعی دلایل علمی یا عامیانه در جهت بررسی گواه معارض با آن وجود داشته باشد؛ اما برای یک باورمند صادق، این مسئله هرگز نمی‌تواند مطرح باشد که بخواهد گواه معارض با ایمان خود را بررسی کند؛ مگر در التزامش به ارکان ایمانی بازنگری کند. (کنی، ۱۳۸۸: ۶۷) ویتگنشتاین ایمان دینی را امری یقینی، راسخ و پایدار می‌داند:

اگر قرار است واقعاً نجات بیابم، پس - یقین نیاز دارم - نه حکمت، رؤیا، نظرورزی - و این یقین ایمان است. و ایمان چیزی است که قلب من، جان من نیاز دارد، نه عقل و نظرم. چون روان من، با شوریدگی‌هایش، گویی با گوشت و خونسش باید نجات یابد، نه روح انتزاع من. شاید بتوان گفت: فقط عشق می‌تواند رستاخیز را باور کند. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۷۲)

ویتگنشتاین ایمان دینی را حالتی درونی و شورمانده تلقی می‌کند. او در جای دیگر می‌گوید:

باور داشتن یعنی به مرجعیتی گردن نهادن. اگر به آن گردن نهاده‌ای، بعد دیگر نمی‌توانی بدون اینکه علیه‌اش قد علم کنی، دوباره به سؤالش بگیری و از نو آن را باور کردنی بیایی. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۷۶)

از نگاه ویتگنشتاین، باور دینی مانند سایر باورهای ما نیست که اگر به آن معتقد شدیم، و بعد از مدتی دلایلی علیه آن پیدا شد، آن را به نفع دلایل مخالف کنار بگذاریم؛ بلکه از ویژگی‌های باور دینی، تزلزل‌ناپذیری آن است:

ایمان تزلزل‌ناپذیر (مثلاً ایمان به یک وعده) آیا به نسبت اعتقاد به حقیقتی ریاضیاتی، از اطمینان کمتری برخوردار است؟ فرد به باور دینی التزام کامل دارد. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۴۴)

در واقع، باور دینی از نگاه ویتگنشتاین، مبتنی بر تحقیقات علمی نیست که بتوان در آینده با پیدا شدن دلایل، احتمال تجدیدنظر در آنها را داد. او ایمان را چونان دل‌بستگی بی‌حد و حصر و به مرجعیتی گردن نهادن می‌داند. دین در نگاه ویتگنشتاین به تعبیری، «ژرف‌ترین قعر آرام دریا است که آرام می‌ماند؛ هر قدر هم که امواج اوج بگیرند». (همان: ۱۰۸) به نظر می‌رسد منظور از اوج گرفتن امواج دریا، پیدا شدن شواهد علیه دین و باور دینی است که فرد با وجود این دلایل، باور خویش را راسخ و تزلزل‌ناپذیر می‌داند. تعهدی که مؤمن در برابر باورهای دینی دارد، از سنخ تعهدی نیست که از ملاحظه شواهد در دسترس حاصل شود. انسانی که طبق شواهد به قضاوت می‌پردازد، انسانی بدون شور و حرارت است و به محض اینکه وزنه شواهد به سمت دیگر بچرخد، تغییر عقیده خواهد داد.

ویتگنشتاین معتقد است باورهای دینی راسخ‌ترین باورها هستند که شخص، این باورها را نه از رهگذر استدلال عقلی یا توسل به میناهای معمول باور، که به این طریق آشکار می‌سازد که سامان‌بخش کل زندگی اوست. ویتگنشتاین صریحاً به این موضوع اشاره دارد:

«این واقعیت بسیار قوی‌تری است - ترک لذت‌ها با رجوع مدام به این تصویر. به معنایی باید آن را راسخ‌ترین باورها خواند؛ زیرا شخص به خاطر آن چیزهایی را به خطر می‌اندازد که به خاطر چیزهایی که برای او به مراتب تثبیت‌شده‌تر است، این کار را نمی‌کند؛ با اینکه میان امور تثبیت‌شده و اموری که تثبیت‌شده نیستند، تمایز می‌گذارد.» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۷۳)

در حقیقت از نظر ویتگنشتاین جنس باور دینی متفاوت از خیلی باورهایی دیگر است که چه بسا ما به آنها اعتقاد راسخ داریم یا از دلایل عقلانی محکمی نیز به نفع آنها برخورداریم. ویتگنشتاین با این عبارت

می‌خواهد کیفیت باور دینی را از سایر باورهای دیگر، بویژه باورهای عقلانی متمایز سازد. این نوع نگاه همچنین تداعی کننده ایمان شرومندانه کرکگور است.

از نگاه ویتگنشتاین، باور دینی استفاده از یک تصویر است؛ بدین معنا که کل زندگی را نظم و نسق بخشد و ضبط و مهار کند و فرد همواره آن را در پیش‌زمینه تفکر خود داشته باشد. (هادسون، ۱۳۸۸: ۷۳)

ایمان امری معنوی و حالتی روحی است که جایگاه آن قلب آدمی است. خاستگاه واقعی ایمان، عواطف آدمی است. ویتگنشتاین باور دینی را نوعی اعتماد و عشق می‌داند:

باور دینی و باور خرافی کاملاً با هم فرق دارند. یکی از ترس سرچشمه می‌گیرد و نوعی علم کاذب است و دیگری یک جور اعتماد است. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۶۱)

او در جای دیگری می‌گوید: «... شاید بتوان گفت فقط عشق می‌تواند رستاخیز را باور کند». (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۷۲)

«اعتماد» به حالتی روحی و منشی خاص گفته می‌شود که گاهی انسان نسبت به دیگری می‌یابد؛ ولی «ایمان» اعتماد قوی و دل‌بستگی بی‌حد و حصر به مرجعیتی خاص است. (جوادی، ۱۳۸۱: ۱۲۸)

### سه. متمایز بودن باور دینی از خرافه

ویتگنشتاین میان باور دینی و خرافه تمایز می‌نهد. او خرافه را اعتقاد نادرست و نوعی علم کاذب به نظام علی فوق طبیعی توصیف می‌کند. همچنین او معتقد است نقادان و مدافعانی که اعتقادات دینی را با فرضیه‌ها درمی‌آمیزند و دلایلی له یا علیه آنها اقامه می‌کنند، ایمان دینی و خرافه را با یکدیگر خلط می‌کنند. همان‌گونه که مابعدالطبیعه، فلسفه را به بیراهه کشانده است، خرافه نیز دین را منحرف کرده است. در هر دو (مابعدالطبیعه و خرافه) قضایای غیرواقعی را به منزله قضایای واقعی فراتجربی تعبیر می‌کنند. (اکوان، ۱۳۸۵: ۳۲)

### چهار. ایمان دینی و خطر کردن

یکی از ویژگی‌های ایمان دینی نزد ایمان‌گرایان، خطر کردن (ریسک) است. از دیدگاه کی‌یرکگارد، «خطر کردن» جوهر ایمان است و معنای آن پذیرش ایمان در حالی است که اصلاً روشنایی حتی اندکی از ناحیه عقل در کار نیست. وی می‌گوید:

بدون خطر کردن، ایمان در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکران روح و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم؛ دیگر ایمان ندارم؛ اما دقیقاً از آن‌رو که بدین کار قادر نیستم، باید ایمان بیآورم. (پترسون و دیگران،

۱۳۷۶: ۸۰)

بر اساس دیدگاه ویتگنشتاین، ایمان متضمن نوعی خطر کردن و راه رفتن در تاریکی است که با وضوح عقلانی و اثبات منطقی سازش ندارد و اگر خدا مانند سایر پدیده‌ها قابل اثبات بود، ایمان به او غیرممکن بود؛ زیرا در ماهیت ایمان، نوعی خطر کردن است. از نظر ایمان‌گرایان، بدون ارتباط با تعقل یا حتی در ضدیت با تعقل هم ایمان ممکن است؛ یعنی دین‌دار اگر هیچ دلیلی نداشته باشد، باز هم متدین می‌ماند. (لنگهاوزن، ۱۳۷۹: ۱۵۹)

از نگاه ویتگنشتاین، با اینکه ایمان دینی جایگاه مستحکمی ندارد، فرد دین‌دار به آن اعتماد می‌کند. او در جایی ایمان دینی را به عمل «بندبازی» تشبیه می‌کند؛ اما عشق و اعتماد سبب می‌شود مؤمن این خطر کردن را با دل و جان خویش بپذیرد. تمثیل‌های ویتگنشتاین در این زمینه به‌خوبی این مطلب را روشن می‌کند:

متفکر دینی صادق مانند بندباز است. انگار فقط روی هوا راه می‌رود. زمین او باریک‌ترین زمینی است که می‌شود تصور کرد و با این حال می‌شود روی آن راه رفت. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۷۳)

او در جای دیگر درباره تمثیل‌های دینی می‌گوید:

درباره تمثیل‌های دینی می‌توان گفت که آنها بر لبه پرتگاه در حرکت‌اند. آدم می‌تواند مبارزه کند، امید بندد و همچنین باور داشته باشد؛ بی‌آنکه واجد باوری علمی باشد. (همان: ۲۹)

از نگاه ویتگنشتاین، باورهای دینی نه به این دلیل که شواهد محکمی دارند، که به دلیل نقش تنظیمی آنها در حیات مؤمنین تزلزل‌ناپذیر هستند.

### پنج. ارادی بودن ایمان

یکی از مولفه‌های ایمان، ارادی بودن آن است؛ ارادی بودن ایمان، یعنی هیچ ضرورت طبیعی و هیچ چیزی در منطق یا ساختار ذهن آدمی وجود ندارد که او را مجبور به اعتقاد آوردن کند یا مانع از اعتقاد نیاوردن او شود. (کنی، ۱۳۸۸: ۶۷) آیا آدمی از سر اختیار، به خدا ایمان می‌آورد یا کفر می‌ورزد؟ آیا ایمان همانند علم است که گاه بدون اختیار، تصور و علمی در انسان پدید می‌آید؟ از سخنان ویتگنشتاین چنین برمی‌آید که او ایمان را امری ارادی می‌دانست. او در توصیف تعلیم دینی می‌گوید:

گویی که باور دینی صرفاً چیزی شبیه یک تعهد شورمندانه نسبت به یک نظام ارجاع باشد. (ویتگنشتاین، ۱۹۶۶: ۶۴)

فرد هنگامی می‌تواند تصمیم بگیرد که اختیار و آزادی عمل داشته باشد؛ در صورت مجبور بودن، او از خود اختیاری ندارد که بخواهد قدرت تصمیم‌گیری داشته باشد. وی در جای دیگری در توصیف باور دینی این مطلب را به‌خوبی بیان می‌کند:

... پس تعلیم یک باور دینی باید معرفی یا توصیف آن مبنای سنجش باشد و در عین حال، مخاطب قرار دادن وجدان و این دو باید در نهایت این اثر را داشته باشند که تعلیم‌گیرنده، خود به انتخاب خویش، آن مبنای سنجش را شوریده‌سرانه بپذیرد. انگار کسی باعث شود من از طرفی موقعیت ناامیدکننده‌ام را ببینم و از طرفی دیگر، وسیله نجات را برایم توصیف کند تا من به انتخاب خویش، یا دست‌کم نه این‌طور که تعلیم‌دهنده دستم را بگیرد، به آن رو بیاورم و چنگ زنم. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۲۷)

### شش. نقش عمل در باورهای دینی

پرسش این است که نحوه زندگی دینی از نگاه ویتگنشتاین چگونه است؟ سخنان وی نشان می‌دهد که آنچه در یک نگاه دینی و نحوه زندگی دینی وجود دارد و باعث تمایز این شکل از دیگر اشکال زندگی می‌شود، گرایش‌ها و امیال و به بیان دیگر، عمل است. شخص معتقد به روز جزا دارای گرایش‌ها و امیال متناسب با باور خود است؛ او باور دینی را شبیه اطاعتی شورمندانه می‌داند. مالکوم معتقد است حتی استفاده ویتگنشتاین از کلمه «بازی»، نشانه دغدغه او نسبت به عمل است. این نشانه بارز فلسفه ویتگنشتاین در دیگر بخش‌های فلسفه او نیز مشاهده می‌شود. تأکید او بر «مبتنی بودن معنا بر کاربرد لفظ» نشانه اهمیت عمل در فلسفه اوست. (اکبری، ۱۳۸۵: ۱۴۹)

این میزان تأکید ویتگنشتاین بر عمل، دیدگاه او را از رویکردهای معرفت‌شناسی رایج متمایز می‌سازد. از نظر او دانش بر عمل مبتنی است و نه بر عکس. ویتگنشتاین منشاء معرفت را عمل می‌داند. او در بند ۲۰۴ کتاب در باب یقین در این زمینه می‌نویسد: «هرچند عرضه دلایل، یعنی توجیه شواهد، به پایان می‌رسد؛ ولی آن پایان این نیست که برخی از گزاره‌ها بی‌واسطه در نظر ما صادق جلوه کنند؛ یعنی نوعی نظر کردن از جانب ما نیست، بلکه عمل کردن ماست که در بن بازی زبانی واقع است» (به نقل از بهجت ۱۳۸۱).

او در جای دیگر می‌گوید: «این پایان یک پیشفرض نامدلل نیست بلکه یک نحوه عمل نامدلل است» (همان). همچنین بیان می‌دارد که: «سخن ما معنایش را از بقیه اعمال ما کسب می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۱۱۹). ویتگنشتاین بر این موضوع تأکید دارد که آن چیزی که سایر کلمات معانیشان را از آن می‌گیرند همان عمل است. یکی از این شکل‌های زندگی، زندگی دینی است. روش فهم کلی - روشی که با آن به زبان دینی می‌نگریم و سعی می‌کنیم چگونگی کارکرد زبانی دینی را در حیات دینی به روشنی بفهمیم

نشان می‌دهد که ایمان دینی همچون نوعی نظام رهنما عمل می‌کند. این روش مثنی تصویر، معیار ارزیابی و هدف در اختیار ما می‌گذارد و می‌توان آنها را مانند خط سیر به کار برد و راه خود را در وادی حیات پیدا کرد. فهم کلی چشم‌اندازی از قلمرو آسمانی یا تمامی متافیزیک دینی در اختیار ما نمی‌گذارد؛ ما را فقط به عمل دینی باز می‌گرداند.

وقتی ویتگنشتاین می‌گوید دیانت آینده باید بی‌اندازه مرتاضانه باشد، منظورش این است که دین باید بیاموزد که تنها به عمل بسنده کند؛ چون هر زمینه‌ای را که در نظر بگیریم، این همه آن چیزی است که در آنها در دستمان باقی می‌ماند. (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۸۸ - ۲۶۶) در نگاه ویتگنشتاین، اصل اساسی در یک زندگی دینی، پذیرش آموزه‌ها یا اصول عقائد نیست؛ بلکه اعمال است. او به یکی از دوستانش می‌گوید:

تنها اگر بکوشی همیار انسان‌ها باشی، در نهایت راحت را به خدا خواهی یافت. (مالکوم،

۱۳۸۳: ۳۹)

### هفت. جایگاه عقل در باورهای دینی

کاربرد عقل از تشخیص محتوای آن بسیار آسان‌تر است. مدت‌ها پیش در سال ۱۷۲۹، شخصی به‌نام دکتر هیلدروپ شکوه کرد که مشاجرات رایج در باب معقولیت اعتقاد به «بدفهمی، سردرگمی و ابهام» مبتلا است؛ زیرا مردم الفاظ خویش را تعریف نکرده‌اند و به‌ویژه روشن ننموده‌اند که منظورشان از «کلمه بسیار تحریف‌شده و محور سوء استفاده قرار گرفته عقل» چیست. این شکایتی است که از آن زمان تا کنون بارها شنیده شده و اکنون حادث‌تر شده است؛ زیرا چنان‌که جی. وارنوک، فیلسوف اخلاق، خاطرنشان می‌سازد، هیچ معنای مورد توافق عمومی یا منحصراً صحیحی برای عقل وجود ندارد. (پیلین، ۱۳۸۳: ۹۱) مفهوم خرد، عقل و عقلانیت در مکاتب فلسفی مختلف در معانی متعددی به کار گرفته شده است. از افلاطون، ارسطو و فیلسوفان پیش‌سقراتی گرفته تا آگوستین و آکویناس و سپس دکارت، هیوم،<sup>۲</sup> هایدگر<sup>۳</sup> و سایر فیلسوفان بزرگ تاریخ فلسفه از جمله فیلسوفان تحلیلی زبان، هر کدام عقل و عقلانیت را به معنایی خاص به کار برده‌اند؛ برای نمونه، نزد کسی چون افلاطون، عقل اتصال به عالم مُثُل و در نگاه فیلسوفان مسلمان مشائی، اتصال با عقل فعال بود؛ اما دکارت مراد از عقلانیت را ذهن محوری یا خردمحوری می‌دانست. کانت میان عقل نظری و عقل عملی تفکیک می‌کند. نزد هایدگر، ذهن محوری و تفکیک میان ذهن و عین، در معنای دکارتی - کانتی آن رخت می‌بندد. (دباغ، ۱۳۸۷: ۹۱)

حاصل آنکه، معانی متعددی را می‌توان از واژه عقل یا عقلانیت یا خردورزی اراده کرد؛ اما هنگامی که

1. Rene Descartes.
2. David Hume.
3. Martin Heidegger.



عقل‌گرایی در برابر ایمان‌گرایی به کار برده می‌شود، بیشتر مبتنی بر آن چیزی است که فیسوفان تحلیلی از آن در نظر دارند: قوه فاهمه یا قوه استدلال‌ورزی؛ یعنی قوه‌ای که دو عمل را انجام می‌دهد؛ یکی برای مدعاها استدلال می‌آورد و دیگر آنکه دغدغه حجیت معرفت‌شناختی و صدق و کذب دعاوی را دارد. مطابق این تلقی، موجه انگاشتن یک مدعا باید با میزان دلایلی که برای تأیید آن در دست داریم، متناسب باشد (همان: ۹۱) جایگاه عقل در الهیات، نیازمند مذاقه و بررسی است؛ زیرا گاهی این بدگمانی وجود دارد که عقل و پروسی خطرناک است که می‌خواهد در تن سالم ایمان رخنه کند تا آن را از پای درآورد. اگر باب ایمان شخص بر مذاقه‌های عقلی گشوده شود، ایمان سست و متزلزل خواهد شد؛ اما مراد از آنچه در اینجا از آن به عقل تعبیر می‌شود، معقولیت یا استدلال و تبیین عقلانی است.

با توجه به آنچه درباره ماهیت عقل گفته شد، اکنون به جایگاه آن در باورهای دینی پرداخته می‌شود. از نگاه ویتگنشتاین، حکمت خاکستری است؛ ولی زندگی و دین رنگارنگ. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۲۴) او می‌گوید:

حکمت چیزی سرد است و از این حیث احمقانه. (در مقابل، ایمان نوعی شوریدگی) همچنان می‌توان گفت: حکمت فقط زندگی را از تو پنهان می‌کند. حکمت مثل خاکستر سردی است که گل آتش را می‌پوشاند. (همان: ۱۱)

ویتگنشتاین در پاسخ به این سؤال که چرا باید عقل به علوم و روش‌های علمی محدود باشد و اینکه چرا وی دین را خارج از قلمرو مباحث عقلی می‌داند، دلایلی را مطرح ساخته است. نخست اینکه، تعهدی که مؤمن در برابر باورهای دینی دارد، از سنخ تعهدی نیست که از ملاحظه شواهد در دسترس حاصل شود. انسانی که بر طبق شواهد به قضاوت می‌پردازد، انسانی بی‌شور و حرارت است و به محض اینکه وزنه شواهد به سمت دیگر بچرخد، تغییر عقیده خواهد داد؛ اما مؤمن مثل کسی می‌ماند که در برابر افرادی که می‌خواهند او را در آتش اندازند، با شور و حرارت از خود مقاومت نشان می‌دهد. «در چنین موقعیتی جا برای استدلال نیست، سراسر وحشت است»، شور و حرارت ایمان هنگامی است که انسان مستقیماً حقایق ایمان را درک کند و این شور و هیجان نمی‌تواند حاصل استدلال قیاسی باشد که در ریاضیات و نظایر آن به کار می‌رود یا نتیجه استقرایی باشد که در علوم تجربی به کار گرفته می‌شود. (لنگهاوزن، ۱۳۷۹: ۱۶۰)

ویتگنشتاین در سال ۱۹۴۶ درباره ناچیزی عقل می‌نویسد:

از چیزهایی که مسیحیت می‌گوید، گمان می‌کنم یکی این است که هیچ‌یک از آموزه‌های معقول فایده‌ای ندارد. اینکه باید زندگی خود را دگرگون سازی یا مسیر آن را تغییر دهی و نیز می‌گویی عقل یکپارچه، سخت و خشک است و فرد نه بیشتر از آنکه بتواند بر آهن سرد کار کند، خواهد توانست عقل را در به سامان آوردن حیات خویش به کار گیرد. یک آموزه معقول لازم نیست فرد را گرفتار خود کند. فرد می‌تواند همچون

نسخه پزشک آن را به کار بندد؛ اما اینجا چیزی باید فرد را گرفته و جهتش را عوض کند. (این چیزی است که می‌فهمم) فردی که جهتش عوض شده است، باید این چنین باقی بماند. عقل شوری ندارد؛ برخلاف ایمان که کی‌یرگور آن را یک شوریدگی می‌نامد. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۲۴)

ویتگنشتاین می‌گوید: فرض کند کسی باور داشتن به روز جزا را راهنمای زندگی‌اش قرار داده باشد و در هر کاری که می‌کند، این باور را در نظر دارد. حال از کجا بدانیم او باور دارد که چنین چیزی اتفاق خواهد افتاد یا نه. پرسیدن از خود او کافی نیست؛ چراکه او احتمالاً خواهد گفت برای باورش برهان دارد؛ اما چیزی را که او دارد، می‌توان «باور راسخ» نامید. این باور نه از رهگذر استدلال عقلی یا توسل به مبناهای معمول باور، که از این طریق آشکار می‌شود که سامان‌بخش کل زندگی اوست. (همان: ۵۳)

ویتگنشتاین در سال ۱۹۵۰ مطالب زیر را در مورد براهین اثبات وجود خدا نوشت:

برهان وجود خدا باید یقیناً چنان باشد که فرد بتواند با آن، دیگری را به وجود خدا معتقد کند؛ اما فکر کنم خدا باورانی که چنین براهینی اقامه کرده‌اند، خواسته‌اند به باورشان تحلیل و مبنایی عقلی بخشند؛ اگرچه خود از طریق این براهین به باور نرسیده‌اند. شاید فرد بتواند شخص را از طریق گونه‌ای تربیت، با شکل دادن به حیات او به چنین و چنان شیوه به وجود خداوند معتقد کند. زندگی و تجارب نیز می‌توانند چنین کاری انجام دهند؛ اما مشاهدات و دیگر صور تجربه حسی که «وجود این شیء خاص» را به ما نشان می‌دهند، از این کار ناتوان‌اند. اینها نمی‌توانند به شیوه‌ای که انطباق حسی یک شیء را نشان می‌دهد، خدا را به ما نشان دهند و ناتوان‌اند از اینکه حدس‌هایی درباره او ایجاد کنند. این مفهوم را تجارب، اندیشه‌ها و زندگی می‌توانند بر ما تحمیل کنند. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۸۴ - ۸۳)

او الهیات عقلی را به این دلیل که سعی می‌کند دین را در قلمرو استدلال‌پذیری وارد کند، امری مُضحک می‌داند؛ زیرا شأن دین از نگاه ویتگنشتاین، والاتر از این سخنان است. او عمل شخصی به‌نام «اھارا»<sup>۱</sup> را که برای باورهای دینی دلیل و مدرک ارائه می‌دهد و آن را به‌مثابه یک مسئله علمی تلقی می‌کند، به استهزا می‌گیرد و می‌گوید:

پدر اھارا از کسانی است که موضوع (باور دینی) را به مسئله علمی تبدیل می‌کند. چیزی که در موضع اھارا به نظرم مضحک می‌آید، این است که ایمان را معقول جلوه بدهد. می‌گویم اگر باور دینی این است، پس سراسر خرافات است. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۷۸ - ۷۶)

1. Ohara.

ویتگنشتاین معتقد است:

باوری که بر مبنای دلایل و شواهد عرضه شد، صرفاً محصولی است که آخر کار به دست آمده؛ یعنی حاصل تبلور و کنار هم قرار گرفتن یک دسته اندیشه و رفتار است؛ اما آدم تمام عمر جان می‌کند تا گرفتار آتش جهنم نشود. استقرایی در کار نیست. وحشت است. می‌شود گفت این بخشی از جوهره باور دینی است. (همان، ۸۰)

برای ویتگنشتاین تأکید بر باور دینی باید از طریق عمل، «اصلاح شیوه‌های زندگی فرد»، «تغییر جهت دادن به زندگی او» صورت می‌گیرد و هیچ نظریه‌ای قدرت انجام دادن چنین کاری را ندارد و مهم نیست چقدر معقول باشد. (مالکوم، ۱۳۸۳: ۳۸)

از نظر ویتگنشتاین، زمانی که افراد سروکارشان با باور دینی می‌افتد، به یک معنا غیرمنطقی‌اند؛ یعنی عقل و منطق را کنار می‌گذارند و به معنای دیگر نه. «من می‌گویم یقیناً منطقی نیستند؛ و این واضح است. «غیر منطقی» در نظر همه، تلویحاً دلالت بر ذم دارد. می‌خواهم بگویم مردم باور دینی را امری مربوط به منطقی بودن تلقی نمی‌کنند. هر کس رسائل عهد عتیق را بخواند، می‌بیند که در آنها آمده است: نه تنها منطقی نیست، بلکه احمقانه است. باور دینی نه تنها منطقی نیست، بلکه مدعی منطقی بودن نیز نیست». (ویتگنشتاین، ۱۹۶۶: ۵۵)

اما باور دینی به چه معنا منطقی نیست؟ هادسون این مسئله را بدین نحو شرح می‌دهد: غیرمنطقی است؛ بدین معنا که مؤمنان از این حیث که مؤمن‌اند، درباره باورهایشان به صورتی که عالمان علوم تجربی یا مورخان درباره نظریه‌هایشان استدلال می‌کنند، استدلال نمی‌کنند یا دست کم همیشه استدلال نمی‌کنند. البته درست است که متدینان در تأیید اعتقاداتشان، غالباً به تجارب خودشان یا دیگران استناد می‌کنند یا رویدادی را که تاریخی و واقعی قلمداد می‌شود، گواه می‌گیرند؛ اما شواهدی را که اینان در اینجا گه‌گاه قوی تلقی می‌کنند، کسی در علوم تجربی یا تاریخ قوی نمی‌داند. ویتگنشتاین مردی را مثال می‌زند که گفته بود: من می‌دانم که روز جزا خواهد آمد و می‌دانم چگونه خواهد آمد؛ چون همه را در خواب دیده‌ام. اگر چیزی از این دست را بتوان شاهدهی بر اینکه او می‌داند، محسوب داشت، آنگاه باید «دانستن» در دین، معنایی کاملاً متفاوت با معنای آن در علوم تجربی یا تاریخ داشته باشد.

از این مطلب نمی‌شود نتیجه گرفت که باور دینی، باوری غیرمنطقی به معنای منفی آن است. ویتگنشتاین به شیوه استفهام تقریری می‌پرسد: «چرا یک نحوه معیشت به اظهار باور به روز جزا نینجامد؟» کسانی که او، به معنایی مشعر به ذم، غیرمنطقی می‌داند، کسانی هستند که در مقام دفاع از دین یا حمله به آن، این فرض «مضحک» را دارند که باورهای دینی را می‌توانیم اثبات یا نفی کنیم. (هادسون، ۱۳۸۸: ۷۱ و ۷۲) در واقع او نتیجه می‌گیرد که باور دینی به این معنا غیرمنطقی است که مؤمنان، از این حیث که مؤمن‌اند، درباره باورهایشان، مانند عالمان تجربی استدلال نمی‌کنند یا دست کم همیشه چنین نمی‌کنند.

## ج) واقع‌گرایی<sup>۱</sup> و ناواقع‌گرایی دینی<sup>۲</sup>

به طور معمول، دیدگاه‌های مربوط به زبان دین را به دو شکل واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی تقسیم می‌کنند:

### یک. واقع‌گرایی دینی

واقع‌گرایی یعنی آنکه میان عالم و معلوم، تمایز وجود دارد و بیرون از ذهن عالم، واقعیاتی وجود دارد که بود و نبود ما انسان‌ها به حال واقعیت آنها هیچ تأثیری ندارد و البته این صرف‌نظر از آن است که در برخی از تقریرهای واقع‌گرایی، مانند واقع‌گرایی انتقادی، اعتقاد بر این است که ممکن است معلوم برای عالم، متناسب با فرهنگ و سنت او باشد و در حقیقت رنگ و لعاب آن فرهنگ و سنت را بپذیرد. به هر حال، در همه تقریرهای واقع‌گرایی، اعتقاد بر این است که معلوم به هر شیوه‌ای مستقل از عالم است. واقع‌گرا در مورد مفاهیم یا مفاهیم خاصی (هرچه باشد) سخن از صدق یا کذب یا مطابقت و عدم مطابقت با واقع را روا می‌دارد. (تریگ، ۱۳۹۰: ۵۲ - ۴۸) دیدگاه شناختی می‌پذیرد که زبان دین هم می‌تواند مثل زبان علم و فلسفه، برای وصف واقعیت به کار رود و از این‌رو صادق یا کاذب باشد.

### دو. ناواقع‌گرایی یا ضدواقع‌گرایی<sup>۳</sup> دینی

بر مبنای ضدواقع‌گرایی، به‌طور کلی واقعیت، مستقل از فکر و فرهنگ عالم نیست؛ به‌گونه‌ای که اگر عالم نباشد، واقعیت معلوم در میان نیست. بنابراین باورهای بشر درباره واقعیت، منوط به سیاق فرهنگی آنها یا به عبارت دقیق‌تر، منوط به زبان، شیوه زندگی و نظام فکری آنهاست. معمولاً چنین نیست که همه افراد درباره همه چیز واقع‌گرا یا ناواقع‌گرا باشند. با این همه، واقع‌گرا در مورد مفاهیم یا مفاهیم خاصی (هرچه باشد)، سخن از صدق یا کذب یا مطابقت و عدم مطابقت با واقع را روا می‌دارد؛ اما ناواقع‌گرا چنین چیزی را ناروا می‌شمارد. درحقیقت همواره تقابل این دو نظریه در حوزه‌های خاص مطرح می‌شود. برای مثال، ممکن است دو متفکری که درباره بسیاری از موجودات عالم موضعی واقع‌گرایانه دارند، در خصوص مفاهیم نظری علم تجربی، با هم اختلاف پیدا کنند؛ بدین نحو که یکی از آن مفاهیم را واقع‌گرایانه تفسیر کند و دیگری را ناواقع‌گرایانه. ضدواقع‌گرایی علاقه‌مند است برداشت‌های ما از واقعیت را به نوع پیوند زبان بشری با شیوه‌ای خاص از عمل کردن محدود کند؛ بنابراین همیشه تمایل خواهد داشت که به قابلیت‌ها و محدودیت‌های بشری استناد کند و تصورات ما از واقعیت را به شرایط خاصی که ممکن است این تصورات در ساحت آنها شکل بگیرد، مرتبط سازد. (همان)

1. Realism.
2. non - realism.
3. Antirealism.

بسیاری از ضدواقع‌گرایان از این تصور که خدا یک موجود مطلق و موجودی در میان موجودات متعددی است که امکان وجود یا عدم برای آنها وجود دارد، اکراه دارند و معتقدند مشغله دین، تفکر درباره امور واقع نیست. اگر بپذیریم که ممکن یا حتی محتمل است که خدا موجود باشد، قبول این معنا چه چیزی به حال زندگی ما خواهد داشت؟ آنها استدلال می‌کنند که صرف تصدیق به وجود یک موجود، یقیناً چیزی نیست که دین حقیقی ناظر به آن باشد. (همان)

براساس این دیدگاه، جمله‌های دینی برای وصف واقعیت‌ها نیستند و نقش دیگری دارند و هم از این‌رو صدق و کذب ندارند؛ البته ممکن است با معیارهای دیگری مانند مفید بودن یا بی‌فایده‌گی درباره جمله‌های دینی داوری کرد. جان هیک غیرواقع‌گرایی در دین را چنین توصیف می‌کند:

دیدگاهی که زبان دینی را چیزی که به واقعیت دینی اشاره دارد، نمی‌داند؛ بلکه آن را اظهارکننده عواطف ما یا بصیرت‌ها و نیات اخلاقی آدمی می‌انگارد. از نگاه جان هیک، نواقح‌گرایان ضدمذهبی نیستند؛ بلکه به طور کلی مایل‌اند زبان و عمل مذهبی را به‌عنوان یک شکل مقدسی حفظ نمایند؛ اما آنها مناجات با خدا یا مفهوم رستگاری به نحوه واقع‌گرایانه را عملی بیهوده یا کاملاً نامعقول می‌پندارند. (هیک، ۱۳۷۶: ۹)

بنا بر تفسیر جان هیک،<sup>۱</sup> هر نوع دیدگاه درباره زبان دین، لزوماً به‌معنای پذیرش نواقح‌گرایی است. از برجسته‌ترین چهره‌های غیرشناخت‌گرایانه که از پیروان ویتگنشتاین نیز شمرده می‌شود، فیلیپس<sup>۲</sup> است. وی ادعا می‌کند که دین یک نحوه مستقل از حیات است که نه به حمایت بیرونی نیاز دارد و نه به پاسخ‌گویی به ایرادات؛ زیرا دین از عالم واقع خبر نمی‌دهد. خبر دادن از عالم واقع کار علم است. از دیدگاه الهیات مبتنی بر غیرشناخت‌گرایی، دین چیزی جز تبلور و انعکاس عواطف (یک نوع ابراز احساسات) و حالات درونی فرد نیست؛ از این‌رو تمام متفکران دینی که در طول تاریخ ادعا کرده‌اند که دین سروکارش با عالم خارج است، کاملاً در اشتباه بوده‌اند. از منظر طرفداران الهیات غیرشناخت‌گرایانه، دین هیچ‌گونه مضمونی که مربوط به عالم واقع باشد، دربر ندارد. حتی واقعیت خدا را می‌توان به پذیرش حرکات خاص در یک بازی زبانی تحویل برد. فیلیپس می‌نویسد:

آنچه (یک مؤمن) فرا می‌گیرد، همان زبان دینی است؛ زبانی که دیگر مؤمنان نیز در آن سهیم‌اند. آنچه را که من می‌خواهم بیان کنم، این است که برای شناخت خدا باید نحوه کاربرد این زبان را فرا گرفت.

فیلیپس باورهای مربوط به عالم واقع را که از ظاهر بیانات دینی برمی‌آید، اموری صرفاً خرافی می‌داند و

---

1. John Hick.  
2. D.Z. Philips.

باطن آنها را به هیچ وجه حاکی از وجود امور متعالی نمی‌داند. تنها عواطف، سرسپردگی و تعهد بازی‌های زبانی و صور حیات می‌ماند که کل وجود انسان را تشکیل می‌دهد. او با توسل به مفهوم بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، تفسیری غیرشناختی از زبان دینی می‌دهد.

البته فیلیپس در جانب‌داری از الهیات غیرشناخت‌گرایانه تنها نیست. چهره‌هایی چون نورمن مالکوم، پیتر وینچ<sup>۱</sup> و جمعی دیگر در حمایت از الهیات غیرشناخت‌گرایانه با وی هم‌صدا هستند. (لنگه‌اوزن، ۱۳۷۹: ۱۶۳) از نگاه کیوبیت ویتگنشتاین در الهیات آشکارا ناواقع‌گرا است:

این طور که شما کلمه خدا را به کار می‌برید معلوم نمی‌کند که را بلکه بیشتر می‌گوید چه را مدنظر دارید. فرض بر این است که ذات خدا وجود او را تضمین می‌کند. معنی این حرف در حقیقت آن است که در اینجا وجود چیزی مطرح نیست. (کیوبیت، ۱۳۷۶: ۲۸۸ - ۲۶۶)

ایمان به خدا می‌تواند زندگی ما را شکل دهد؛ بی‌آنکه لازم باشد گمان بریم که خدایی عینی در آن بالا وجود دارد. (همان) ویتگنشتاین در مراحل از زندگی خود فراوان عبادت می‌کرد و احساس شگرفی نسبت به قداست و هیبت اندیشه خدا داشت: «هیچ‌گاه به خود اجازه نده زیادی به چیزهای مقدس نزدیک شوی!» به همین سبب، خدا را نباید عینیت داد یا به نوعی موجود واقعی تبدیل کرد؛ چون این کفر و بی‌حرمتی است؛ بلکه اندیشه خدا را باید مقدس داشت و در امر مراقبت از نفس به کار برد؛ مثلاً هنگامی که خدا را داور می‌پنداریم؛ دآوری که دیدگانش همه‌چیز را می‌بیند و با این استعاره خود را ارزیابی می‌کنیم. (همان)

از نظر ویتگنشتاین، مهم نگرش و احساسات افراد است، نه واقعیت اشیا. اینکه جهان حقیقتاً وجود دارد یا خیر، اهمیتی ندارد؛ بلکه مهم بیان‌ها و مراد انسان‌ها است. نقش مفاهیم در زندگی انسان‌ها، در کانون توجه ویتگنشتاین قرار دارد. او که از نظریه تصویری معنای خویش صرف‌نظر کرده است، در عوض بر اهمیت نحوه استعمال کلمات - و به تبع آن، مفاهیم - در زبان انسان‌ها و نقش کلمات در زندگی وسیع‌تر آنها تأکید می‌ورزد. این بدان معنا است که بر نقش عمومی و اجتماعی مفاهیم تأکید می‌کند؛ به طوری که آنچه اهمیت دارد، زندگی مشترک ما با دیگران و نیز آن نظام فکری است که از قضا بدان تعلق یافته‌ایم. آنچه به مفاهیم معنا می‌بخشد، نوع استفاده انسان‌ها از مفاهیم خود در زندگی اجتماعی است، نه آن موجودی که مدلول یا مُسمای یک مفهوم قرار می‌گیرد.

ویتگنشتاین بازی‌های زبانی یا شیوه‌های زندگی را چیزی نمی‌داند که بتوان در مقام توجیه آن برآمد. فحوای هر دو مفهوم، که خاص او نیز هستند، تأکید بر این است که تکلم ما به یک زبان، با اعمال اجتماعی مان درهم تنیده است؛ مثلاً می‌تواند درباره یک بازی زبانی بگوید:

1. Peter winch.

این (بازی زبانی) مبتنی بر دلایل نیست. معقول یا نامعقول نیست. این بازی - همانند زندگی ما - موجود است.

نمی‌توان بیرون از یک چنین فعالیتی ایستاد و آن را نقد کرد یا حتی تأییدی بیرونی برای آن ارائه داد. آدمی یا در آن فعالیت شریک است و آن زندگی را تجربه و از آن زبان استفاده می‌کند یا از فهم حقیقی آنچه در آن زندگی جریان دارد یا در آن گفته می‌شود، ناتوان است. هیچ جایی برای اظهار ادعاهایی که در مورد هر کس صادق باشد - چه او آن را بفهمد و چه نفهمد - نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ یعنی ادعاهای مطرح شده در یک شکل از زندگی صرفاً در مورد شخصی که آن شکل از زندگی را تجربه کرده یا می‌کند، صدق خواهد کرد. این امر در مورد افراد دیگری که بیرون از آن شکل زندگی قرار دارند، صادق نیست. در نتیجه، نفس تصور یک واقعیت عینی که پیش‌رو همه قرار می‌گیرد، بی‌معنا است. (تریگ، ۱۳۹۰: ۵۲ - ۴۸) مراد این است که چون فرد بدون مشارکت و فعالیت در یک شکل از زندگی فهمی از آن ندارد و در نسبت با افرادی که در آن مشارکت می‌کند، معنا پیدا می‌کند، بنابراین تصور یک واقعیت عینی که مقابل همه افراد باشد، مهمل است. اگر قرار است که یک واقعیت عام پیش‌روی همه وجود داشته باشد و در مورد همه صدق کند، باید تمام افراد در آن شکل از زندگی یا بازی زبانی مشارکت نمایند. می‌توان گفت او سرتاسر عمر به خدا باور داشت؛ بدین معنا که فکر خدا پیوسته با او بود و او را هدایت می‌کرد و در زندگی‌اش تأثیر می‌گذاشت و با این حال، به زعم او خدا در معنای واقع‌گرایانه آن وجود نداشت. (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۲۶۲)

#### د) متعلق ایمان

یکی از مباحث مهم درباره ایمان، متعلق آن است. قرآن در باب متعلقات ایمان، مصداق‌های فراوانی ذکر می‌کند؛ ولی می‌توان همه آنها را به «توحید» و «ایمان به خدا» بازگرداند؛ یعنی اعتقاد به نبوت، معاد، امامت، قرآن، کتب الهی و ... از لوازم ایمان به خدا است. (سبحانی و محمدرضایی، ۱۳۸۵: ۲۱) در فرهنگ مسیحی، نه فقط خدا، که عیسی مسیح نیز متعلق شایسته ایمان تلقی می‌شود:

ما به عیسی مسیح ایمان آورده‌ایم تا از راه ایمان به مسیح، مورد قبول خدا واقع شویم. (کتاب مقدس، غلاطیان، ۱۶: ۲)

بولتمان درباره تعلق ایمان به خدا و مسیح می‌نویسد:

خدا و مسیح در نزد مؤمن، دو متعلق متفاوت ایمان نیستند که یا هم‌رتبه باشند و یا یکی از دیگری تبعیت کند. برعکس، خدا خود ما را به مسیح پیوند می‌دهد. (پلانتینگا، ۱۳۸۱: ۳۷)

اما متعلق ایمان نزد ویتگنشتاین چیست؟ با توجه به مطالبی که درباره واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی بیان شد، روشن می‌شود که نباید تصورمان از خداپاوران این باشد که مدعیاتی را درباره وجود ممکن چیزی اظهار می‌دارند و ممکن است آن مدعیات نیز با تردید مواجه شوند؛ بلکه خداپاوران کسانی هستند که التزام خویش را به شیوه‌ای زندگی ملزم می‌کنند؛ بنابراین همه گفته‌های دینی را باید از نو به شیوه‌ای تفسیر کرد که مفروض بگیرد این گفته‌ها دعوی حقانیت یک وضعیت عینی را ندارند؛ بنابراین پرسش مهم دیگر این نیست که «متعلق ایمان چیست؟»؛ بلکه این است که: «ایمان چه معنایی برای زندگی آدمی دارد؟» (تریگ، ۱۳۹۰: ۵۲ - ۴۸) از نگاه ویتگنشتاین، ایمان به خدا می‌تواند زندگی ما را شکل دهد؛ بی‌آنکه لازم باشد گمان بریم خدایی عینی در آن بالا وجود دارد. (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۸۸ - ۲۶۶)

## نقد و ارزیابی

با وجود پاره‌ای مزایا، از جمله ارادی دانستن ایمان و نقش عمل در باورهای دینی در نظریه ویتگنشتاین، انتقادات جدی بر این دیدگاه وارد است که به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم:

۱. انتقاد کلی و اساسی این است که به‌طور ضمنی، وجود نسبی واقعیت‌های دینی مانند خدا، روح و جاودانگی را پذیرفته‌ایم؛ به این معنا که وقتی می‌گوییم بیان‌های دینی، بازی زبانی و شکل زندگی خاص خود را دارد، زمینه‌ای وجود ندارد که ماهیت این واقعیات دینی را به‌صورت جهانی نشان دهیم و بیان‌های مذهبی فقط بر حوزه بیان مذهبی انسان دلالت منطقی دارد و از آن فراتر نمی‌رود؛ یعنی اینکه واقعیت‌های مطرح‌شده فقط در بافت دینی معنا داشته، در بافت‌های دیگری مثل علم، هیچ معنا و مفهومی ندارند. در نتیجه این واقعیت‌های جهانی به واقعیاتی مبدل می‌شوند که فقط در حوزه‌ای خاص معنا می‌یابند. به همین دلیل، جان هیک تصریح می‌کند که:

از ویژگی‌های نامقبول ایمان‌گرایی، دارا بودن زبان دینی با قواعد خاص خود همانند یک بازی زبانی می‌باشد، یک کارکرد گفتاری که در چهارچوب خود معنا دار است. (Hick, 1964: 191)

۲. او تنها بر عواطف آدمی تکیه می‌کند. از نگاه ویتگنشتاین و ایمان‌گرایان، خاستگاه واقعی ایمان، عواطف آدمی است و در تأیید ایمان بر این نکته تأکید می‌شود که راه ایمان از بحث و فحص عقلی جدا است؛ زیرا ایمان از آغاز بر دل‌دادگی و مهر به متعلق خود استوار است؛ درحالی‌که بحث و فحص عقلی با بی‌طرفی درباره متعلق خود آغاز می‌شود و دل‌دادگی، آفت روش عقلی است. کسی که می‌خواهد خداوند را از راه عقل بشناسد، باید راه خود را از مهر وی رها سازد؛ آنگاه به بحث و فحص بپردازد، که چنین شیوه‌ای با ایمان منافات دارد. برخی متفکران معتقدند این استدلال نمی‌تواند دلیل توجیه ایمان‌گرایی باشد. پنلهام به پزشکی که به‌رغم علاقه شدید به بیمارش، درصدد تحقیق عینی درباره اوست، اشاره می‌کند و دل‌دادگی و



مهر به چیزی را مانع پژوهش عینی درباره آن نمی‌داند؛ بلکه این امر، گاهی انگیزه برای دقت‌های بیشتر درباره موضوع مورد بحث است. علاقه و دل‌دادگی، گاهی حتی حاصل پژوهش عینی است و آدمی پس از شناخت عقلی کسی به وی دل می‌دهد؛ بنابراین صرفاً از اینکه ایمان از نوع اعتماد است، بر نمی‌آید که باور دینی قابل استدلال عقلی نیست یا حتی به استدلال نیاز ندارد؛ بلکه فقط این نکته روشن می‌شود که تصدیق عقلی محض ایمان نیست و این غیر از مدعای ایمان‌گرایان است. (جوادی، ۱۳۸۱: ۱۲۸)

۳. باورهای دینی، وصف واقعیت هستند که مردم با آن واقعیت زندگی می‌کنند، نه احساسات پوچ و عواطف و سرسپردگی در مورد صور حیات. باورهای دینی، وصف واقعیتی است که علم نیز به توصیف آن واقعیت می‌پردازد. گزاره‌های دینی ادعاهایی در این مورد دارند که واقعیت نهایتاً و عموماً از چه قرار است. به بیان دیگر، اینها اصول بنیادین شناخت چشم‌اندازها و دیدگاه‌ها را گزارش می‌کنند؛ نه اینکه آنها تبلور احساساتی پوچ و محصول خیال‌پردازی انسان‌ها باشند.

۴. این امر یقیناً درست است که برای فهم گفتار دینی باید دید این گفتار در زندگی مردم چه نقشی دارد؛ ولی تا توجه نشود که گفتار دینی بر چیزی فراسوی خود دلالت دارد، نقش آن در زندگی مردم فهمیده نخواهد شد. مردم به این دلیل نماز می‌خوانند و دعا می‌کنند که معتقدند آن بالا خدایی هست که می‌شنود. آنها به این دلیل در بازی زبانی شرکت می‌کنند که معتقدند خارج از بازی زبانی، چیز دیگری هست که به آن معنا و هدف می‌دهد. باید روشنفکر دینی بسیار لطیف‌طبعی باشید که بدانید خارج از حوزه زبان، خدایی نیست که به دعاهایتان گوش دهد و با وجود این، بازهم دعا کنید. (مکی، ۱۳۷۲: ۵۶۹ و ۵۷۰) ایمان مستلزم اعتقاد است و معقول نیست که ایمان به چیزی یا کسی داشته باشیم؛ اما چیزی که می‌خواهد متعلق ایمان قرار گیرد، وجود نداشته باشد. از منظر خدااباوری، خدا اساساً به موجودی واقعی اشاره دارد که وجودش مستقل از هرگونه شناخت و واکنش انسانی است. نکته آخر اینکه صرفاً وجود خدایی مستقل از ذهن انسان و صاحب صفاتی مطلق است که می‌تواند ناعدالتی‌هایی را که در این جهان بی‌پاسخ می‌مانند، تحمل‌پذیر کند. بسیاری از انسان‌های مظلوم به این امید که در جهان دیگری به حق خود خواهند رسید، ادامه حیات می‌دهند.

۵. مراد ویتگنشتاین از اینکه می‌گوید «خداوند خود را در جهان آشکار نمی‌سازد»، آن تلقی از خدا است که مفارقتی با جهان پیرامون دارد و این تصور از خدا با تلقی رایج از خدای ادیان ابراهیمی فاصله دارد؛ زیرا خداوند در تلقی اسلامی، توانا و دانا است و در همه جا حضور دارد: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»؛ (ق / ۱۶) بنابراین وقتی گفته می‌شود خداوند خود را در جهان آشکار نمی‌سازد، این با درک متعارف دینی متفاوت است.

۶. برخی گمان می‌کنند ایمان از سنخ عطش و عشق است؛ لذا همانند عشق قابل استدلال نیست و قابل اثبات بودن آن هم دلیل بر نبودن نیست؛ چه اینکه می‌توان بدون آنکه بتوان کسی را اثبات کرد، عاشق او بود. شک نیست که این سخن باطل است؛ زیرا اگر کسی نتواند عطش یا عشق خود را اثبات کند، هرگز

نمی‌تواند به صادق بودن آن عطش یا حق بودن آن عشق پی ببرد و چون نتواند به صدق آن پی ببرد، به آن ایمان نیز نمی‌تواند بیاورد. آنچه برای او می‌ماند، تنها یک گرایش است؛ بدون آنکه با ایمان قرین باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۳:۱۳۷)

۷. ایمان شهودی و حضوری که از طریق تهذیب دل و شهود حاصل می‌شود، بالعیان همان مشاهده حقیقت غیبی و دل‌دادگی به آن است و از برهان بیگانه و بی‌بهره نیست؛ زیرا نزد مؤمنان خالص، حقیقت هر موجود امکانی، عین نیاز و ربط محض است و هرگز بدون مشاهده آن موجود غنی که نیاز همگان را پاسخ می‌گوید، دیده نمی‌شود؛ از این رو مقتضای فطرت آدمی این است که در چهره جان خود خداوند را مشاهده کند. (همان: ۱۳۶) به همین دلیل است که خداوند می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». (روم / ۳۰)

## نتیجه

ویتگنشتاین خاستگاه واقعی ایمان را عواطف آدمی می‌داند. ایمان شخص مؤمن از جنس عشق و اعتماد است. ایمان امری یقینی و تزلزل‌ناپذیر و نوعی دل‌دادگی به شکلی از زندگی است که بازی و قواعد خاص خود را دارد. باورهای دینی، نظام‌بخش کل زندگی انسان هستند. ویتگنشتاین معتقد است باورهای دینی نه تنها عقلانی نیستند، ادعای عقلانی بودن هم ندارند. از نظر ویتگنشتاین، با نوعی تربیت می‌توان فرد را دین‌دار کرد؛ ولی نه با اجبار؛ بلکه به اختیار خود. هنگامی که یاددهنده، دو موقعیت را برای او توصیف می‌کند، یادگیرنده به اختیار خود دست به انتخاب می‌زند.

دیدگاه ویتگنشتاین علی‌رغم پاره‌ای مزایا از جمله ارادی دانستن ایمان و جایگاهی که برای عمل در ایمان فرد در نظر می‌گیرد، برخی لوازم نادرست دارد؛ از جمله نسبی‌گرایی دینی، ناواقع‌گرایی دینی و اعتقاد به داشتن متعلق برای ایمان. زمینه ظهور و رویش تفکر ایمان‌گرایی در مغرب‌زمین را باید در خود آئین مسیحیت جستجو نمود و چنین مشکلی در آموزه‌های دینی و ایمانی اسلام وجود ندارد و لذا ناسازگاری میان ایمان و عقل توجیهی ندارد.

## منابع و مآخذ

۱. قرآن مجید.
۲. افضل‌ی، محمدیونس، ۱۳۹۱، «ماهیت ایمان از دیدگاه فرق اسلامی»، گاهنامه انجمن علمی - پژوهشی کلام اسلامی، س ۳، ش ۳.
۳. اکبری، رضا، ۱۳۸۵، ایمان‌گرایی: نظریات کیرک‌گور، ویتگنشتاین و پلاتینگا، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ ۱.

۴. اکوان، محمد، ۱۳۸۵، *ویتگنشتاین: ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی*، تهران، گام نو.
۵. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۶. پلاتینگا، آلوی، ۱۳۸۱، «عقل و ایمان»، ترجمه، بهناز صفری، قم، انتشارات دانشگاه قم و مؤسسه طه.
۷. پیلین، دیویدا، ۱۳۸۳، *مبانی فلسفه دین*، ترجمه گروه مترجمان، ویراسته سید محمود موسوی، قم، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه قم)، چ ۱.
۸. تریگ، راجر، ۱۳۹۰، «واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی الهیاتی»، ترجمه: انشاءالله رحمتی، *اطلاعات حکمت و معرفت*، س ۶، ش ۴.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۳، *شریعت در آینه معرفت*، تهران، پژمان، چ ۲.
۱۰. جوادی، محسن، ۱۳۸۱، «ایمان‌گرایی ویتگنشتاین»، *فصلنامه قیاسات*، ش ۲۶.
۱۱. حاجی اسماعیلی، محمدرضا؛ مطیع، مهدی؛ کمالوند پیمان (۱۳۹۲). «مفهوم‌شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، سال ۷، شماره ۱، بهار و تابستان، ص ۷۶-۵۳.
۱۲. دباغ، سروش، ۱۳۸۷، «ایمان شورمندانه، ایمان آرزومندانه»، *کتاب ماه دین*، ش ۱۳۵.
۱۳. سبحانی، جعفر، محمدرضایی، محمد، ۱۳۸۵، *اندیشه اسلامی*، چ ۱، دانشگاه پیام نور.
۱۴. کنی، آنتونی، ۱۳۸۸، *ایمان چیست؟*، ترجمه: اعظم پویا، تهران، هرمس، چ ۱.
۱۵. کیوپیت، دان، ۱۳۷۶، *دریای ایمان*، ترجمه، حسن کامشاد، تهران، طرح نو، چ ۱.
۱۶. کی‌یرکگور، سورن، ۱۳۷۴، «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، *نقدونظر*، ش ۳ و ۴.
۱۷. لنگهاوزن، محمد، ۱۳۷۹، «گناه ایمان‌گرایی ویتگنشتاین»، *نقدونظر*، ترجمه سید محمود موسوی، س ۷، ش ۱ و ۲.
۱۸. مالکوم، نورمن، ۱۳۸۳، *دیدگاه دینی ویتگنشتاین*، ترجمه علی زاهد، تهران، گام نو.
۱۹. مگی، برایان، ۱۳۷۲، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، چ ۲.
۲۰. هیک، جان، ۱۳۷۶، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
۲۱. ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۸۱، *فرهنگ و ارزش*، ترجمه: امید مهرگان، تهران، گام نو، چ ۱.
۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *در باب یقین*، ترجمه مالک حسینی، تهران، هرمس، چ ۱.
۲۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *در باره اخلاق و دین*، تدوین و ترجمه مالک حسینی و بابک عباسی، تهران، هرمس، چ ۱.
۲۴. هادسون، ویلیام دانالد، ۱۳۸۸، *لودویگ ویتگنشتاین: ربط فلسفه او به باور دینی*، ترجمه: مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر.

25. Hick, John, 1964, *Fith and the Philosophers*, London, Macmillan.

26. Wittgenstein, Ludwig Josef Johann, Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, ed. Cyril Barret, Oxford: Blackwell, 1966.

