

مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

دوره دوم، شماره چهل و ششم

پاییز ۱۳۸۵، صص ۴۳-۱۹

تأثیر ویتگنشتاین متأخر بر الهیات با تکیه بر مفهوم فضای منطقی

دکتر رسول برجسیان *

چکیده

در این مقاله پس از توضیح مفهوم اساسی فضای منطقی به بیان مبحث زبان دینی پرداخته شده است. فلسفه متأخر ویتگنشتاین بیشترین تأثیر را در قرن بیستم بر زبان دینی گذاشته و باعث مسایل جدیدی در خصوص زبان دین گردیده است. در این مقاله، علاوه بر بحث درباره تأثیر ویتگنشتاین، بازخوانی تاریخ مسیحیت نیز به بحث گذاشته شده است.

واژه‌های کلیدی

فضای منطقی، دستور زبان مفهومی، شکل حیات، بازبهای زبانی، زبان دینی، زبان دین.

* - استادیار گروه فلسفه دانشگاه اسلامی واحد میمه.

ویتگنشتاین یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان قرن بیستم به شمار می‌رود (23: p.1) وی دو سر طیف دو فلسفه مهم در قرن بیستم است: یکی از آنها اثبات‌گرایی منطقی (positivism) و دومی فلسفه تحلیلی (analytic philosophy) است (20: p.337). ویتگنشتاین در فلسفه متقدم خود، سه موضوع اساسی را محور اصلی فلسفه خود قرار می‌دهد: جهان، زبان و منطق. در این فلسفه ساختار منطقی زبان، بازتاب ساختار منطقی جهان است (20: pp.5/61).^(۱) در نتیجه از خصوصیات یکی از آنها به خصوصیات دیگری نیز می‌توان پی برد (۷ صص ۱۸ و ۱۹).

دومین فلسفه ویتگنشتاین که طرح اصلی آن در کتاب پژوهشها آمده، دیگر ساختار منطقی زبان را ساختار منطقی عالم نمی‌داند، بلکه این زبان است که می‌تواند در اشکال مختلف خود منطق‌های متفاوتی را برای نگاه به عالم به وجود آورد. در فلسفه متأخر ویتگنشتاین، نقش زبان نسبت به فلسفه متقدم وی بسیار برجسته‌تر است، چون ما از ورای زبان به عالم می‌نگریم و از آنجا که اشکال مختلف زبان و بازیهای زبانی مختلفی داریم، می‌توان در مجموع گفت که هر زبانی شکلی از زندگی را نمایان می‌سازد (۱۵: بند ۲۳).^(۲) بنابراین، در این فلسفه جایگاهی ویژه برای الهیات پیدا می‌شود، زیرا بازی زبانی الهیات، خود مستلزم شکلی از زندگی است و این بازی از بنیاد با بازیهای زبانی دیگر متفاوت است. این تفاوت نه تنها اجازه صورت‌بندی دو گزاره یکسان را (از جهت معنا) در علم و دین نمی‌دهد، بلکه حتی آن دو، گزاره‌های متناقضی نیز نسبت به یکدیگر پیدا نمی‌کنند.

برای آن که بتوان تأثیر ویتگنشتاین متأخر را بر الهیات درک نمود، فهم فلسفه متأخر وی ضروری است و آنچه در این میان از جمله مفاهیم اساسی و کلیدی به حساب می‌آید، مفهوم فضای منطقی (logical space) است؛ مفهومی که می‌تواند بدرستی رابطه فلسفه متقدم و متأخر ویتگنشتاین را برای ما روشن نماید. نشان دادن این ارتباط بر اساس مفهوم فضای منطقی بر دو نکته تأکید دارد: اول آنکه انسجام فکری و وحدت اندیشه ویتگنشتاین را در فلسفه متقدم و متأخر وی نشان می‌دهد و دوم آنکه این ارتباط یکی از موضوعات اساسی راه گشا بر بحث تأثیر ویتگنشتاین بر الهیات است. مفهوم فضای منطقی مهمترین حلقه اتصال و اساس ارتباط ویتگنشتاین متقدم و متأخر است. اگر این مفهوم بدرستی درک شود، آنگاه خطوط تأثیر ویتگنشتاین متأخر بر الهیات نیز برجسته خواهد شد. درک صحیح این مفهوم و

رابطه آن با دیگر مفاهیم اساسی فلسفه متقدم و متأخر ویتگنشتاین، ما را در پرداختن به ابعاد گسترده تأثیر ویتگنشتاین بر الهیات بیش از پیش توانا خواهد ساخت.

ویتگنشتاین در بند ۲/۰۱۲ (رساله) آورده: «اگر چیزی بتواند از مقومات یک امر واقع شود یا در حالتی از امور وارد شود، امکان حصول آن امر یا امکان تحقق این حالت، ذاتی آن چیز است» (24: pp.2/012). از این بند در می‌یابیم که اعیان دارای شکلی منطقی بوده، در فضای منطقی قرار دارند. در نتیجه رابطه میان یک گزاره و عالم دیگر نمی‌تواند قراردادی باشد. هر گزاره، در زیر شکل گرامری خود دارای شکلی منطقی است و اگر بخواهیم شکل منطقی یک گزاره را درک نماییم، باید به قواعد کاربرد آن توجه داشته باشیم؛ قواعدی که اساس فضای منطقی است.

این قواعد (در ویتگنشتاین متقدم) در واقع بازتاب ساختار منطقی عالمند. «جهان عبارت از واقعیتها در جهان منطقی است» (24: pp.1/13). این قواعد به شما اجازه نخواهند داد تا شاهد هر پیوند دلخواه بین موضوعات و محمولات باشید. پس اگر نشانه‌ای بخواهد معنادار شود، باید مطابق قاعده‌ای باشد که بازتاب شکل منطقی عالم است؛ و همین شکل منطقی است که به آن معنا می‌دهد. این شکل منطقی هم در ویتگنشتاین متقدم و هم در ویتگنشتاین متأخر اساس معناداری است. چرخش ویتگنشتاین در فلسفه متأخر در خصوص قواعدی است که شکل منطقی یک گزاره را نتیجه می‌دهند: در فلسفه متقدم، این قواعد بازتاب ساختار منطقی عالم است، اما در فلسفه متأخر این قواعد خود زبان است که ساختار منطقی عالم را مشخص می‌کند و قواعد زبان نیز مبتنی بر نحوه کاربرد زبان است.

هر کدام از شکل‌های مختلف بیانی دارای قواعدی هستند که فضایی منطقی ایجاد می‌کنند و گزاره‌ها در این فضا معنادار می‌گردند. «در رساله شکل منطقی چنان معرفی می‌شود که گویی اساس قواعد زبانی است و کاربرد معقول زبان را تضمین می‌کند، ولی در پژوهشها، شکل منطقی را نوعی قالب‌ریزی قواعد زبان می‌انگارد، و این قواعد خودشان مبتنی بر نحوه کاربرد زبانند» (۹: ص ۴۴). ویتگنشتاین این قواعد را دستور زبان عمقی (مفهومی) (depth grammar) می‌نامد. ویتگنشتاین براساس طرح دستور زبان عمقی، حاکمیت قوانینی را در هر بازی زبانی بر کاربرد کلمات و مفاهیم متذکر می‌گردد. ما تنها از طریق نوع ارتباط خاصی که بین قوانین آن بازی و مفاهیم برقرار است، می‌توانیم به کاربردهای مختلف کلمات و مفاهیم

پی‌بریم و تا چنین تجربه معنایی تحقق پیدا نکند، نمی‌توانیم در مورد فهم یک مفهوم یا کلمه سخنی بگوییم. «اما به هر رو، واژه‌ها اگر با معنا به زبان آیند، نه فقط ظاهری دارند، دارای بعد عمق نیز هستند. به هر رو، درست چنین است که هنگامی که آنها با معنا به زبان آیند، چیزی متفاوت صورت می‌پذیرد، نسبت به هنگامی که صرفاً به زبان آیند» (۱۵: بند ۵۹۴). کسانی که ویتگنشتاین متأخر را نقد ویتگنشتاین متقدم می‌پندارند میحث معناداری را به نحو پوزیتیویستی تفسیر نموده‌اند، و از این رو به اشتباه افتاده‌اند که مبانی رساله (تراکتاتوس) و پژوهشها در اغلب مواضع یکسان است.

همان طور که قبلاً ذکر شد، ویتگنشتاین در کل رساله به سه مسأله مهم توجه ویژه داشته است: منطق، زبان و جهان. از نظر او (در رساله) اگر جهان ساختاری ثابت دارد و اگر ما می‌توانیم درباره جهان بیندیشیم و اگر زبان از اندیشه جدا نیست، پس باید بین زبان و جهان چیزی مشترک باشد؛ و این یعنی اساس نظریه تصویری زبان. پس اگر ساختار یکی را بتوانیم بشناسیم، می‌توانیم ساختار دیگری را نیز بشناسیم. از نظر وی، با توجه به تمایز نشان دادن و بیان کردن^(۳)، اگر منطق همان چیزی است که ساختار زبان را می‌نماید، پس باید که ساختار جهان را نیز باز نماید و آشکار کند. در نتیجه، ما از ماهیت منطق به ماهیت زبان و از ماهیت زبان که در تضایف با جهان است، به جهان پی می‌بریم (۱۳: صص ۶۹-۱۰۱). او در کتابچه‌ها مطلب رابطه بین زبان، منطق و جهان را ارائه می‌کند، و آن اینکه: «اثر من از بنیادهای منطق به ماهیت جهان گسترش یافته است» (۹: ص ۱۹).

در رساله، هستی‌شناسی که مبنای متافیزیکی آن است، چنین باز نموده می‌شود: اگر در زبان گزاره‌های مرکب و ساده هستند، پس در هستی هم باید چنین باشد و جهان هم به مانند گزاره‌ها باید بین عناصر آن روابط خاصی باشد، و همان‌طور که در بند ۲/۰۱۲ (رساله) ملاحظه شد: از جمله ذاتیات هر چیز این است که آن چیز امکان وقوع و وضع امور ممکن خاصی را داراست و این در واقع تشریح همان فضای منطقی است. پس در جهان، بین اشیا ارتباطهایی وجود دارد و گزاره می‌خواهد همین وضع امور؛ یعنی روابط بین عناصر عالم یا اشیا را باز نماید. در جهان هم باید هستی‌های بسیطی داشته باشیم تا بتوانیم از ارتباط آنها به ترکیبی از امور واقع نایل گردیم.

با توجه به آنچه از پژوهشها و رساله ملاحظه نمودیم، می‌توانیم به روشنی ارتباط ویتگنشتاین متقدم و متأخر را باز نماییم. در پژوهشها و رساله، بنیادگرایی منطقی کاملاً مشترک است. در رساله هر گزاره برای معنادار شدن تنها یک تحلیل دارد و آن به نحو پیشینی معین شده است، اما در پژوهشها گزاره‌ها نمی‌توانند یک تحلیل داشته باشند، چرا که شیوه پیشین رساله تبدیل به شیوه‌های پسینی پژوهشها می‌گردد؛ یعنی از طریق پژوهشی منطقی در خود پدیده‌ها یا در واقع از طریق همان قواعد کاربردی که در هر زبان هست، می‌توانیم به این تحلیل نایل گردیم (۷: ص ۶۳). پس همین تحلیل مبنای معناداری را چه در متقدم و چه در متأخر تشکیل می‌دهد. فضای منطقی در هر دو رکن، اساسی برای تحلیل و معنا به شمار می‌رود؛ چرا که امکان ارتباط گزاره‌ها جهت انجام هر تحلیلی مشروط به وجود فضای منطقی است که تنها در چنین فضایی می‌توان تحلیل را انجام داد.

در ویتگنشتاین متقدم، گزاره‌های مرکب با تحویل به گزاره‌های ساده توجیه می‌شوند، اما چنین بنیادگرایی در ویتگنشتاین متأخر نیست. در ویتگنشتاین متأخر تنها بنیاد، بازی زبانی است. «به بازی زبانی به مثابه چیزی بنیادین نگاه کنید» (25: p.650).^(۴) «مسأله آن نیست که یک بازی زبانی را به وسیله تجارب خود توضیح بدهیم، بلکه مسأله توجه کردن به آن بازی زبانی است» (25: p.655). ما نیاز داریم بازی زبانی هر روزه را بپذیریم (25: p.200).

از بند ۴۷ تا ۴۹ (پژوهشها) به نظر می‌رسد نقد رساله در باب فرض مهمی است که در آن مطرح گردیده؛ یعنی اینکه هر گزاره یا مرکب است یا ساده و گزاره‌های ساده از پیوند نامها تشکیل شده‌اند که وضع اموری را ممثل می‌کنند. اما اینکه تنها یک تحلیل وجود دارد و بنا بر رساله، یک گزاره، یک و فقط یک تحلیل کامل دارد (24: pp.3/25)، امری است که در بند ۴۷ (پژوهشها) به نقد کشیده می‌شود: «ما واژه مرکب و بنابراین، واژه بسیط را به بشمار شیوه‌های متفاوت که رابطه‌های متفاوتی دارند، به کار می‌بریم».

چه در ویتگنشتاین متأخر و چه در متقدم، معنای واژه‌ها تنها در جمله و گزاره مشخص می‌گردد. در رساله وقتی به گزاره‌های بنیادی می‌رسیم که حاصل پیوند نامهاست و در عالم خارج به ازای آنها اشیاء وجود دارد. همان هیأت تألیفی و نحوه ترکیبی که در عالم خارج هست، در گزاره هم هویدا است. از اینجا با توجه به صورت مشترک گزاره و هیأت تألیفی اشیاء، معنای کلمه مشخص می‌گردد. اینجا نیز کلمه در زمینه جمله معنا می‌دهد، جمله‌ای که تصویر

واقعیت است، ولی در متأخر این معنا داری ناظر به نوع کاربرد در زمینه جمله است و جمله نیز به نوبه خود در زمینه یک بازی زبانی معنا پیدا می‌کند.

در ویتگنشتاین متقدم زمینه معنا را همان تصویر و نحوه مشترک ایجاد می‌کند، اما در متأخر این زمینه نحوه زبان است. این بنیاد مبتنی بر واقعیت، بازتاب ساختار منطقی عالم نیست، بلکه امری اجتماعی است. در بازیها کسی به دنبال بنیاد آن نمی‌گردد که مبتنی بر کدام واقعیت است. رابطه بین واقعیت و زبان در ویتگنشتاین متأخر به دو وجود مستقل تقسیم نمی‌گردند؛ بلکه واقعیت زاینده زبان است. زبان دارای چارچوبی خاص و نحوه و منطقی است که ما بدون این چارچوب نمی‌توانیم با چیزی ارتباط داشته باشیم و آن را درک کنیم.

ویتگنشتاین در رساله تنها متوجه یک جهان عینی بود که تنها یک زبان می‌توانست آن را تصویر نماید، اما در بازیهای زبانی متوجه جهانهای عینی شد، که صورتهای حیات را برای ما آشکار می‌سازد. دین می‌تواند برای ما همان‌گونه که فیزیک جهان عینی را می‌سازد، یک جهان عینی بسازد.

ویتگنشتاین در کتاب پژوهشهای فلسفی دقیقاً همان بیانی را که نخست در رساله مطرح شده بود، ارائه می‌دهد: «این مفاهیم، گزاره، زبان، اندیشه و جهان در یک خط و هر کدام در بین دیگری قرار دارند، هر یک با دیگری معادل است» (۱۵: بند ۹۶). «در یک گزاره باید دقیقاً همان اندازه تمیز و تشخیص انجام شود که وضعیتی که گزاره تجسم آن است چنین کرده است. هر دو باید چندگانگی منطقی «ریاضی» یکسانی داشته باشند» (24: p.4/04). یک اندیشه، یک تصور است و یک تصور، مدلی از واقعیت است (24: p.2/12).

این مدل بودن واقعیت در پژوهشها نیز رعایت شده است. هر زبان مدلی از واقعیت ارائه می‌کند، اما این مدل بنابر منطق پیشینی آن زبان ارائه می‌گردد و شما را با وضعیتهای ممکن از امور مواجه خواهد کرد که شاید در زبانی دیگر این امکان وجود نداشته باشد. اما آیا این عدم امکان، به مثابه نوعی مقایسه بیست؟ آیا در مقایسه نباید چیزی مشترک باشد؟ آنچه که این مقایسه را برای ما امکان پذیر خواهد کرد، این است که امور در هر زبانی، در فضای منطقی همان زبان معنادار خواهند بود و این معناداری خاص همان زبان است. این زبان از آنجا که در اجتماع شکل گرفته، پس دلالتها و گزاره‌های آن، درست یا نادرست شکل می‌گیرند. و در یک کلام فضای منطقی که تنها ترکیبهای خاصی از امور را امکان‌پذیر می‌سازد، تنها می‌تواند

در اجتماع به وجود آید و اجتماع ضامن بقای آن است، مانند جامعه روحانیون، جامعه‌شناسان و فیزیکدانان.

پژوهشها و رساله نسبت به یکدیگر اشراق متقابل دارند. در بحث بازیهای زبانی، ما در هر بازی زبانی خاص، با منطقی پیشینی سر و کار داریم که امکان تألیف نامها را به ترتیبی خاص به ما خواهد داد؛ تصویری که مطابق تصویر جهان زبان است. در این جا کاملاً پای رساله در ویتگنشتاین متأخر مشهود است. درست است که ما اگر بخواهیم به این منطق دست پیدا کنیم، باید به توصیف قواعد زبان بر اساس کاربرد واژه‌ها و ارتباط آنها در گزاره‌ها به طور پسینی پردازیم، اما در هر زبان، شما نمی‌توانید هر واژه‌ای را با واژه دیگری به نحو دلخواه مرتبط سازید، مگر آنکه قواعد کاربرد آن زبان به شما چنین اجازه‌ای بدهد. فقط تفاوت در این است که در رساله، شما با یک اجازه و یا به عبارت دیگر، ساختاری منطقی روبه‌رو بودید، اما در پژوهشها با ساختارهای منطقی که اساس آنها از قواعد زبان بر می‌خیزد، روبه‌رو هستید.

قبل از پرداختن به تأثیر بازیهای زبانی ویتگنشتاین بر الهیات، بهتر است بر اساس «درس گفتارها»ی وی دربارهٔ باور دینی نکاتی را مشخص کنیم؛ با این توضیح که در این «درس گفتارها» مبانی پژوهشها کاملاً پذیرفته شده است.

ویتگنشتاین در قسمت اول درس گفتارها مثالی از ژنرالی می‌زند که به شخصی می‌گوید: «بعد از مرگ تو را به یاد خواهم داشت، اگر که قرار است بعد از مرگی در کار باشد» (۱۷: ص ۸۳). وی پس از آن، تفاوت باور شخصی را که به روز رستاخیر اعتقاد دارد، با شخص ملحد بررسی می‌کند، و با توجه به بحث بازیهای زبانی می‌پرسد: «فرض کن کسی به روز رستاخیر باور داشته باشد و من بر خلاف او باور نداشته باشم، آیا بدین معناست که من خلاف آن را باور دارم؟ یعنی این که چنین چیزی وجود نخواهد داشت؟ خواهم گفت، اصلاً و ابداً یا نه در هر صورت» (۱۷: ص ۸۴). وقتی شخص مؤمنی اندیشه به روز جزا را اندیشه بنیادین زندگی‌اش قرار دهد، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم بدانیم یا بگوییم که او باور دارد یا نه؟ وی در ادامه، متذکر می‌شود که اگر از او پرسید، احتمالاً می‌گوید برهان دارم، اما آنچه که او دارد چیزی است که می‌توان باور تزلزل‌ناپذیر خواند (۱۱: ص ۱۰۷). حال آن که ما نمی‌توانیم این موضوع را از طریق ادلهٔ عقلی یا رجوع به مبانی معرفت‌نشان دهیم: «این (یعنی باور دینی او) به یک اعتبار باید راسخترین همهٔ باورها خوانده شود، زیرا او به حکم این باور

چیزهایی را به مخاطره می‌افکند که بر اساس باورهایی که به نظر او بمراتب اثبات شده ترند، به مخاطره نمی‌افکند» (۱۷: ص ۸۴).

در باب باور دینی، ما از یک طرف مردم را منطقی و از طرفی غیر منطقی می‌خوانیم؛ غیر منطقی از این لحاظ که مؤمنان مانند عالمان تجربی درباره نظریه‌هاشان استدلال نمی‌آورند و آنچه که آنها در ادله خود بسیار قوی قلمداد می‌کنند، برای یک عالم تجربی چنین نیست (۱۷: ص ۹۰). هرچند استدلالهای آنها بیشتر متکی بر باور دیگران یا تجارب خود و دیگران است.

با توجه به بحث بازیهای زبانی ما نمی‌توانیم غیر منطقی بودن باور دینی را به معنای منفی کلمه بگیریم. ویتگنشتاین در این درس گفتارها مشخص می‌کند که اگر بخواهیم باورهای دینی را با منطق باورهای علمی تبیین کنیم، خبطی عظیم است. توجه به این مطلب اهمیت دارد که ظاهراً ویتگنشتاین در «درس گفتارها»ی خود رنج بسیار برده است تا روشن کند که تفسیر خود را از دین موجب بی‌اعتباری دین نمی‌داند.

وی در مورد پدر اوهارا^(۵) می‌گوید: «آنچه در مورد اوهارا به نظرم مضحک می‌آید، این است که ایمان را وا می‌دارد منطقی جلوه کند، چرا یک شکل زندگی نباید به اظهار باوری به روز رستاخیر انجامد؟ ولی من نمی‌توانستم در مقابل این مدعا که چیزی از این دست وجود خواهد داشت، نه «آری» بگویم و نه «خیر»، حتی نه «شاید» و حتی نه «مطمئن نیستم» (۱۷: ص ۹۱).

با توجه به بحث بازیهای زبانی وی در پژوهشها، دو نفر که دارای دو صورت زندگی هستند، در باب خداوند نمی‌توانند گزاره‌های یکسانی داشته باشند، چه رسد به این که بتوانند در خصوص این موضوع گزاره‌های نقیض یکدیگر پیدا کنند. قواعد دستور زبان مفهومی که بر اساس آنها گزاره‌ها معنی پیدا می‌کنند، در دو شکل زبانی متفاوت، با یکدیگر از بنیاد متفاوتند، پس نمی‌توان صورتبندی یکسان گزاره‌ها را در این دو شکل زبانی انتظار داشته باشیم. وقتی در ساده‌ترین گزاره‌ها این دو شکل زبانی نتوانند به معنایی یکسان برسند، چگونه گزاره‌هایی، مثل «خداوند وجود دارد» و «خداوند وجود ندارد» (که هر کدام متعلق به شکلی از زبان هستند)، می‌توانند نقیض یکدیگر محسوب گردند؟ به همین جهت، اگر فیزیک بگوید: «معجزه درست نیست» و دین بگوید: «معجزه درست است»، با توجه به دستور زبان مفهومی (یعنی قواعدی که در زیر نحو ظاهر، معناداری گزاره‌ها را امکان پذیر می‌سازد) معنای این دو گزاره یکسان

نخواهد بود. قواعد دستور زبان مفهومی در فیزیک، فضایی منطقی را (به لحاظ فیزیک) ایجاد می‌کند که ارتباط بین «معجزه» و «درست» با تمامی ارتباط‌هایی که این دو واژه می‌توانند در دین پیدا کنند، متفاوت خواهد بود.

با توجه به آنچه که در خصوص ویتگنشتاین متأخر مورد ملاحظه قرار گرفت، ما می‌توانیم تأثیر ویتگنشتاین بر الهیات را از زاویه تأثیر وی بر زبان دینی^(۶) نیز مورد بررسی قرار دهیم.

در قرون وسطی در این مورد که زبان از چه طریق می‌تواند حقایق دین را بر ما مکشوف سازد و یا اینکه چگونه آنها را معنادار گرداند، اختلاف‌های زیادی وجود داشت. در قرن سیزدهم میلادی آکوئیناس زبان دینی را تمثیلی می‌دانست؛ نظریه‌ای که ریشه آن را می‌توان در بحث ذاتی و عرضی یا اتفاقی ارسطو یافت (4: p.351). آکوئیناس معتقد بود اگر ما در مورد خداوند کلمه خیر را به کار می‌بریم و در مورد انسان هم آن را به کار می‌بریم، باید بدانیم که آن را به همان معنایی که برای انسان به کار می‌بریم، برای خدا به کار نمی‌بریم، اما از طرفی متفاوت از معنایی هم که در مورد انسان به کار برده می‌شود در مورد خدا به کار برده نمی‌شود، بلکه ما به نحو تمثیلی آن را برای خدا به کار می‌بریم. این معنا هنگامی آشکار می‌گردد که ما نخست نوعی تمثیل تنازلی از انسان به یک صورت ابتدایی تر حیات را در نظر آوریم (۱۳: ص ۱۷۲).

طریقه دیگر از آن دونس اسکوتوس است. وی قایل بود زبان دین دلالتش لفظی و تک معنایی است؛ یعنی یا به این معنا یا به آن معنا دلالت دارد و در این جا دیگر راه سومی وجود ندارد (۱: ص ۳۲).

سومین سنت در معناداری زبان دین و زبان دینی طریقه سلبی است. این سنت توسط مایستراکهارت، عارف بزرگ آلمان و موسی بن میمون، فیلسوف یهودی دنبال گردید. در این سنت کلمات به مانند رموزی هستند که یادآور تجربه‌های ناب در ارتباط با خداوند به حساب می‌آیند (۱: ص ۳۳).

با توجه به آنچه گذشت، متوجه می‌شویم که زبان دینی از دیر باز برای بشر اهمیت داشته است، چرا که انسان خواهان سعادت، بهشت و نجات بوده است و این بهشت بدون فهم و تفسیر صحیح از زبان دین که توسط زبان دینی انجام می‌گرفت، به دست نمی‌آمد.

در قرن بیستم با نظریه‌هایی در باب زبان دینی آشنا می‌شویم که غیر شناختاری هستند و عده‌ای از فیلسوفان دین نیز نظریه‌بازیه‌های زبانی ویتگنشتاین را در خصوص زبان دینی غیر شناختاری دانسته‌اند.

برای تمایز شناختاری (cognitive) و غیر شناختاری (non-cognitive) بودن زبان دین باید بدانیم وقتی برای مثال می‌گوییم «چیزی واقعیت دارد» یا «چیزی واقعیت ندارد»، زبان را شناختارانه به کار برده‌ایم. مثلاً وقتی می‌گوییم «تهران پایتخت ایران است»، «جمعیت آن ۱۰ میلیون نفر است»، «من اینجا هستم» و «من در حال نوشتن هستم»؛ همه اینها به واقعیاتی اشاره می‌کنند و می‌توان صدق و کذب آنها را مشخص نمود و اگر بتوان صدق و کذب آنها را مشخص نمود، معلوم است که این گزاره‌ها اخباری هستند. به همین جهت همه آنها را باید شناختاری به حساب آورد.

انواع دیگری از کلام نیز وجود دارد که نه می‌توان آنها را صادق دانست و نه کاذب. وقتی دین امر و نهی می‌کند، یا به کتاب مقدس سوگند می‌خوریم و یا وقتی آداب و مناسکی را بر اساس دستور دین انجام می‌دهیم، اینها همه دارای نقشی عملی هستند و شناختارانه به کار نمی‌روند.

سؤالی که می‌تواند ما را به یکی از مهمترین تأثیرات ویتگنشتاین راهبر شود و از طرفی، هیچ یک از نظام‌های الهیاتی نمی‌توانند آن را بدون پاسخ رها کنند، چنین است: آیا آنچه که خداوند در متون مقدس آورده و آنچه که در زبان دینی وجود دارد، به صورت شناختاری به کار می‌رود یا غیر شناختاری؟

جان هیک در کتاب فلسفه دین خود ابتدا نظریه راندال^(۷) را به عنوان یک نظریه غیر شناختاری در باب زبان دین طرح می‌کند، پس از آن نظریه غیر شناختاری بریث ویت^(۸) را (البته، بریث ویت بسیار از نظریه ویتگنشتاین متأثر بوده است) و در نهایت، نظریه ویتگنشتاین را طرح می‌کند و آن را دیدگاهی پر نفوذ در باب زبان دینی می‌داند و کسانی مثل دی.زد.فیلیپس، جان ویزدم، ایان.تی.رامسی و ایان کرومبی را از زمره افرادی می‌داند که به بسط و تکامل نظریه وی پرداخته‌اند.

از کسانی که در بحث نظریه غیر شناختاری از ویتگنشتاین پیروی کرده‌اند، افرادی مثل بریث ویت و دی.زد.فیلیپس هستند. فیلیپس^(۹) در مقاله‌ای با عنوان «دین در آینه ویتگنشتاین»،

از پنج بافت متفاوتی سخن به میان می‌آورد که به عقیده وی، ویتگنشتاین در سرتاسر آثارش در آنها از ربط و نسبت فلسفه و دین بحث می‌کند (۶:ص ۴۱).

فیلیپس با توجه به پژوهشها، فرهنگ و ارزش و درس گفتارهای ویتگنشتاین این پنج بافت را توضیح می‌دهد. در بافت اول از معناداری زبان دینی بر اساس نظرگاه بازیهای زبانی بحث می‌کند. در بافت دوم، در خصوص دستور زبانی که در دین به کار می‌رود و اینکه این دستور زبان در موقع آشکار شدن می‌تواند ما را از تفاسیر دستور زبانی آشفته از باور دینی حفظ نماید، بحث می‌شود (۶: ص ۴۷). در بافت سوم نشان می‌دهد که بر اساس نظریه ویتگنشتاین می‌توانیم بین خرافه و دین تمیز دهیم. وی با توجه به آنچه ویتگنشتاین در فرهنگ و ارزش نشان می‌دهد، به انتقاد از خرافه برمی‌خیزد و چنین عنوان می‌کند: «اگر چه ویتگنشتاین دین و خرافه را از هم تمیز می‌دهد، نمی‌توان هر چه را که در معرض انتقاد است، خرافه خواند، و با این کار دین را از انتقاد مصون داشت. دلیلش هم واضح است: خرافه گاهی شکل دینی به خود می‌گیرد، دین این استعداد را دارد که خدمت خاصی به اعمال خرافه آمیز بکند» (۶: ص ۵۲). فیلیپس در چهارمین بافت این بحث را عنوان می‌کند که کدام یک از اشکال دین را می‌توان فراتر یا فروتر نامید و آن را بر اساس نظریات ویتگنشتاین امری شخصی به حساب می‌آورد: «قوت یک باور، قابل قیاس با شدت یک درد نیست. قوت یک باور را تا اندازه‌ای با چیزی که شخص حاضر است به خاطر آن باور به مخاطره افتد، و [یا] با نحوه سیطره آن باور بر زندگی او می‌سنجند. به نظر ویتگنشتاین، این ملاحظات بر آنچه او می‌خواهد درباره سرشت باور بگوید، تأثیر دارند» (۶: ص ۵۶).

فیلیپس در آخرین بافت توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که ما باید در واکنش‌هایمان نسبت به دین عمل‌گرا باشیم. این نظر آخر می‌تواند نظرگاه ویتگنشتاین را در باب زبان دینی غیر شناختاری جلوه دهد. نتایجی را که فیلیپس از مباحث ویتگنشتاین می‌گیرد، بر اساس ارتباط ویتگنشتاین متقدم و متأخر است، به همین جهت، باز زبان علم را بر زبان دین برتری می‌دهد و همین امر سبب می‌شود که نقش توصیفی زبان علم را برتر بدانند و غیر شناختاری بودن زبان دینی را نتیجه بگیرد. «به نظر می‌آید اصل کارآمد فیلیپس، جز در مورد وجود خدا، معرفت بخشی هر گونه باوری را که با روش شناسی علمی قابل توجیه نباشد، به دیده تردید می‌نگرد» (۱: ص ۱۰۹).

بر اساس نظرگاه ویتگنشتاین می‌توانیم سؤالهایی را در مورد تفکیک زبان دینی و زبان دین ارائه کنیم و از این سؤالها بتوانیم به عنوان استدلالی درباره شناختاری بودن زبان دین استفاده نماییم: چه مرزی می‌توان بین زبان دین و زبان دینی کشید؟ آیا زبان دین چون صرفاً متون مقدس است، به طور کامل از هر گونه تفسیر و هر نوع گزاره‌ای درباره خدا به عنوان زبانی دینی جدا خواهد گردید؟ آیا ما زبان دین را از ورای زبان دینی نمی‌فهمیم؟ آیا زبان دین خود بنیاد است؟ آیا می‌توان بدون وارد شدن در قلمرو زبان دینی وارد قلمرو زبان دین شد؟ آنگاه آیا سخن خدا معنی خواهد داشت؟ این سؤالها ما را واقف می‌کند بر اینکه تنها به این دلیل که متن، متن مقدس است و یا متنی از سوی متألهان و متکلمان برای تفسیر آن است، یا گفتگو درباره خداست، نمی‌تواند مرز دقیقی بین زبان دین و زبان دینی بکشد. ما قبل از نزول کتاب، انسانهایی بوده‌ایم که سخن می‌گفته‌ایم و برای گزاره‌های خود قواعدی داشته‌ایم، حال با توجه به ماهیت اجتماعی زبان وحی صورت گرفته است، کلامی از حق نازل شده است، آیا خدا می‌خواهد ما آن را بفهمیم یا نمی‌خواهد؟ اگر می‌خواهد، آیا می‌تواند به قواعد دستور زبان مفهومی و عمقی ما بی‌توجه باشد؟ آیا او می‌خواهد ما از کلام او به حقیقت واصل گردیم؟ همه این سؤالها بر اساس قواعدی است که مشترک در همه زبانهای ادیان الهی است. اکنون آیا می‌توانیم نظریه ویتگنشتاین را در خصوص زبان دینی به عنوان یکی از انحای زبان بر خلاف زبان فیزیک و علوم، یک زبان غیر شناختاری بدانیم؟

برای فهم بهتر تأثیر ویتگنشتاین بر الهیات به عنوان یک فیلسوف می‌توان تأثیر یک فیلسوف را بر الهیات، به تأثیر بالقوه و بالفعل تقسیم نمود. در تأثیر بالفعل، ما باید حدود این تأثیر را در آثار فیلسوفان و متکلمان بعد از آن فیلسوف مشخص نماییم که کاری بسیار دشوار و وقت گیر است. در واقع، تأثیر بالقوه حدود امکان تأثیری است که می‌توان آن را بر اساس نظریات فیلسوف و همه ربطها و مناسبتهایی که با الهیات پیدا می‌کند، ترسیم نمود. بررسی این نوع تأثیر می‌تواند شعاع تأثیر آن فیلسوف را در الهیات نشان دهد. پس لازم است خوب به آثار آن فیلسوف توجه شود و آنچه که از مناسبتهای بین فلسفه او و الهیات می‌توان دریافت، همه را در نظر گرفت و بر همین اساس، دامنه تأثیر فیلسوف را در الهیات بخوبی نشان داد و آنگاه هر کدام از الهیونی که به دنبال هر یک از این سر رشته‌ها، نظامهای الهیاتی خاصی را به وجود آورده‌اند، مشخص نمود. تأثیر بالقوه شامل نظامهای الهیاتی است که بر بنیاد فلسفه یک

فیلسوف می‌تواند به وجود آید و تأثیر بالفعل آن را هم می‌توان در نظامهای الهیاتی موجود نگریست و هم در مباحث جدیدی که از طرف آن فلسفه در الهیات به وجود آمده است.

با توجه به مباحثی که در خصوص بازیه‌های زبانی و زبان دینی طرح نمودیم، می‌توانیم الهیات را به عنوان نوعی دستور زبان مورد ملاحظه قرار دهیم. رابرت. ال. ارینگتون نیز در کتاب *ویتگنشتاین و فلسفه دین*، در گفتاری با همین عنوان می‌کوشد تا این موضوع را بر اساس آرای ویتگنشتاین مورد بحث قرار دهد. وی در این مقاله می‌کوشد بسیاری از مقالاتی را که در این کتاب در مورد بحث ویتگنشتاین در رابطه با فلسفه دین عنوان شده، نقد و بررسی کند و بعد دیدگاه خود را با توجه به آرای ویتگنشتاین ارائه نماید. وی در همان ابتدا عنوان می‌کند: «بسیاری از محققان که قصد داشتند از ویتگنشتاین متأخر پیروی کنند، از آنچه که وی دربارهٔ باور دینی و موضوعات مربوط به آن گفته بود، ناراضی بودند. بنابر نظر وی، ویتگنشتاین دین را از صورتهای رایج نقد عقلانی محافظت می‌کند و این برای بسیاری از فلاسفه که فکر می‌کنند آنها دلایل خوبی برای رد کردن هر صورتی از خداپرستی دارند، غیر قابل قبول است» (18: p.167). وی به مقالاتی که تکذیب‌کننده تأثیر ویتگنشتاین بر فلسفه دین است، پاسخ می‌دهد و ثابت می‌کند که بسیاری از استدلالهای آنها یا اشتباه است یا قانع‌کننده نیست. در واقع، آنها لوازم پیشنهاد ویتگنشتاین را در پژوهشها که الهیات به بیانی، از نحو دینی فروگاسته می‌شود، فراموش می‌کنند: «دستور زبان می‌گوید هر چیزی چگونه چیزی است (الهیات به عنوان دستور زبان)» (25: p.373).

طبق نظر ویتگنشتاین هر کس در دایرهٔ ایمان وارد می‌شود، وارد گونه‌ای از بازی زبانی می‌گردد که در آن نمی‌تواند تماشاچی باشد، بلکه هر مؤمنی در این بازی زبانی به جد مشارکت دارد. نحو پنهان این زبان، صورت حیات آنها را مشخص می‌کند، صورت زندگی آنها بر اساس همین دستور زبان که مبنای آن الهی یا توحیدی است، مشخص می‌گردد. پس الهیات برای کل باور دینی به منزلهٔ دستور زبان مفهومی آن زبان است. این دستور زبان فضایی منطقی را ایجاد می‌کند که خاص الهیات توحیدی است و این در واقع همان ساختار منطقی است که در آن تنها گزاره‌هایی خاص ظهور پیدا می‌کنند. همان‌طور که در ویتگنشتاین متقدم نشان دادیم که چگونه این فضای منطقی اساس معناداری زبان را تشکیل می‌دهد، در این جا نیز اساس

معناداری، فضای منطقی خاص الهیات توحیدی است. در این فضای منطقی که نام آن الهیات است، نمی‌توان به هر باور دینی که در قالب گزاره‌ای ارائه می‌شود، امکان ظهور داد.

چه در ویتگنشتاین متقدم و چه در ویتگنشتاین متأخر، تحصیل معنا در مورد گزاره‌ها و واژه‌های آن گزاره‌ها تنها بر اساس فضای منطقی است. در ویتگنشتاین متأخر، این قواعد پنهان زبان است که ساختار منطقی و صورت زندگی را مشخص می‌کند و آنچه که به ما امکان این را می‌دهد تا از صورتهای ممکن و ناممکن یک گزاره سخن بگوییم، جهان خارج نیست، بلکه فضای منطقی است و باتوجه به همین فضای منطقی است که ما باورهای خود را صورت بندی می‌کنیم. وقتی ما با توجه به آنچه در متون مقدس و زبان دینی و آنچه که به عنوان داستانهای مقدس برای ما ارائه شده است، از خداوند تصویر خالقی قدرتمند، مهربان و آمرزنده را در نظر می‌گیریم، اگر نتوانیم آن فضای منطقی را که این گزاره‌ها در آن صورت می‌گیرند درک کنیم، امکان فهم هیچ گزاره الهیاتی را نخواهیم داشت.

این فضای منطقی برحسب مشارکت ما در آن بازی زبانی خاص قابل نشان دادن است. وقتی ما در مورد اتفاقات جهان از پس دستور زبان الهی می‌خواهیم به دلایل و چراهای آن نایل شویم، نمی‌توانیم هر گزاره‌ای را به عنوان دلیل برای یک موضوع، مثل حوادث ناگوار عالم از قبیل زلزله، سیل و ... در ارتباط با عدل الهی قبول نماییم.

فرض کنید بر اساس باور دینی ما که خداوند مهربان است، بگوییم: «خداوند آن قدر منزه و بلند مرتبه است که نمی‌تواند به این انسانها بیندیشد»، مسلماً چنین گزاره‌ای و چنین تصویری با تصویر خداوند مهربان پذیرفتنی نیست. این ناسازگاری اگر برای ما کاملاً ملموس است، تنها به سبب همان فضای منطقی زبان دینی است، که از جهت قواعد دستور زبان عمقی (مفهومی) این زبان برای ما حاصل شده است. در نتیجه، هر تبیینی نمی‌تواند سازگار افتد. اگر چنین بود، در بین فلاسفه قرون وسطی و متکلمان این قدر سعی در سازگار کردن شرور عالم و مهربانی خداوند به وجود نمی‌آمد.^(۱۰) به نظر ویتگنشتاین متأخر، فیلسوف دین باید بتواند به گونه‌ای دستور زبان عمقی این زبان را آشکار گرداند، تا اساس دستور زبان دینی را که گزاره‌های دینی مبتنی بر آنهاست، ارایه کند و در وهله بعد وظیفه او نقشه‌برداری از مرزهای منطقی است (۱۱: ص ۱۲۹).

در دستور زبان عمقی (مفهومی) همان‌طور که ویتگنشتاین هدف آن را عنوان کرده، باید این دستور زبان به ما نشان دهد هر چیزی چه نوع چیزی است. در ادیان توحیدی مفهوم خدا اساس و سازنده الهیات و باور توحیدی است. وقتی در مناجاتهای خود خدا را می‌خوانیم، آیا می‌توانیم از خدای ضعیف بخواهیم که بیماران ما را شفا دهد؟ گرفتاریهای ما را برطرف کند؟ یا دنیا را به سامان کند؟ و ... مسلماً شما در همه گزاره‌ها باید پیش فرضهایی را که اساس منطق این بازی است، در نظر بگیرید. این پیش فرضها همان کشف منطق درونی خدا باوری (توحیدی) است؛ همان که نشان می‌دهد خدا چه نوع چیزی است (۱۱: ص ۱۳۱). این پیش فرضها اهمیت بسیار اساسی دارند؛ به طوری که اگر خوب مورد توجه قرار گیرند، بسیاری از منازعه‌های متکلمان بسادگی برطرف خواهد شد.

یکی دیگر از تأثیرات ویتگنشتاین متأخر بر الهیات، بازخوانی تاریخ الهیات و دین بر اساس منظر وی است که روشنیهای زیادی به ما می‌دهد تا به جاهایی نگاه کنیم که قبل از وی برای ما تیره و تاریک بوده‌اند. حال حقایقی مکشوف شده‌اند و این از وضوحی است که فلسفه ویتگنشتاین برای مشاهده این نوع حقایق به ما می‌دهد. برای مثال، ما می‌توانیم در این مورد یکی از جدالهایی را که در تاریخ مسیحیت به وجود آمد و به شورای نیقیه^(۱۱) (۳۲۵ م) منجر گردید بررسی نماییم:

وقتی آریوس در انتقاد به اسکندر، اسقف اسکندریه اعتقاد خود را ارایه می‌نماید، در این مورد که «خدا از خلقت کاملاً جداست، پس ممکن نیست مسیحی را که بر زمین آمد و چون انسان تولد یافته است، با خدایی که نمی‌شود شناخت، یکی بشماریم. همان ورطه‌ای که انسان را از خالق خود جدا می‌نماید، مابین خدا و پسر وی، عیسی مسیح نیز موجود است» (۱۰: ص ۱۲۴)، جدال بزرگی را در تاریخ مسیحیت به وجود می‌آورد. یوستینیوس در این مورد می‌نویسد: وقتی با ورود قسطنطین جلسه رسمی شد و پیش از همه چیز قضیه آریوس برای مصالحه پیش آمد، از حضار مجلس فقط چند نفری تعالیم آریوس را تأیید می‌نمودند و چند نفری هم با حرارت مخالفت می‌کردند، ولی اکثر حضار موضوع این بحث را نفهمیده، منتظر فرصت بودند (۱۰: ص ۱۲۴). شما در آرای دو طرف نقش زبان را در ارایه واقعیت به خوبی می‌توانید ملاحظه کنید. هر دو اصولی را در زبان خود که از ورای آن واقعه را در مورد مسیح و خدا تبیین می‌کردند، به کار می‌گرفتند و هیچ کدام از طرفین نتوانستند یکدیگر را قانع کنند.

آریوس با پیروان کمش تبعید شدند، اگر چه پس از مدتی بخشیده گردیدند و بنا گردید که آریوس به مقام خود در کلیسا نایل گردد، ولی در اولین روز خدمت خود، بدون آنکه از عقاید خود برگردد، بدرود حیات گفت (۱۰: ص ۱۲۵).

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

معلوم است که قواعد دستور زبان دینی آریوس، بر اساس ساختار منطقی خود نمی‌تواند هر باوری را بپذیرد و این یکی از نمونه‌های برجسته‌ای است که دیدگاه ویتگنشتاین حقایق تازه‌ای را از این نزاع برای ما کشف می‌نماید. حال اگر به نقش زبان که ویتگنشتاین در فلسفه متأخر خود آن را برجسته ساخته بنگریم، به بسیاری از این سؤالا می‌توانیم پاسخ دهیم. زبان دینی آریوس نمی‌تواند حتی در جاهایی که در انجیل از خدا به عنوان پدر یاد شده است، معنای پدر را حقیقی بگیرد و یا اینکه حضرت عیسی را خدایی بدانند که بر روی زمین آمده است؛ برای وی و پیروانش طرح تجسم خدا بر اساس آیات انجیل بد فهمیدن و بد تفسیر کردن انجیل است. زبان دینی آریوس در معنا کردن گزاره‌های زبان دین طریقی را در معناداری آن به دست می‌دهد که می‌تواند به ما نشان دهد چگونه دستور زبان عمقی زبان دینی اساس معناداری زبان دین است.

اگر در طول تاریخ همیشه طرفین مجادله‌های دینی متوجه این مسأله بودند که زبان چه قدر در ترسیم واقعیت و تبیین آن مؤثر است، آیا همیشه می‌توانستند در عقاید خود جزمیت پیدا کنند و افراد مقابل خود را به کفر متهم نمایند؟ آیا کافران مذکور در این مواضع، اگر این‌گونه می‌نگریستند، در عقیده خود تا پای جان پافشاری می‌کردند؟ ویتگنشتاین در نزاعهای متکلمان مشخص می‌کند که دین دارای زبانی است و آن زبان خصوصی نیست، و ماهیت

اجتماعی زبان در فهم دین اهمیت بسیار دارد. مؤمنان همه عالم، واجد سخن و زبانی هستند که این زبان برای خود اصولی دارد و دارای منطق خاص خود است. آنچه مهم است، کشف این فضای منطقی بر اساس همه قواعد و اصولی است که در این زبان، منطق درونی آن را می‌سازد. در واقع، این دستور زبان است که به ما امکان ساخت گزاره‌ها را می‌دهد، پس اگر این دستور زبان بخوبی آشکار نگردد، ما را با مسایل و مجادلات بسیار روبه‌رو خواهد ساخت. اگر دین هر جامعه‌ای مطابق شکل حیات آنها بر آنها نازل گردیده است، خداوند چگونه مطابق شکل حیات آنها و بر اساس بازیهای زبانی آنها، بازی زبانی جدیدی را آغاز می‌کند؟ چگونه شکل حیات جدیدی شروع می‌شود؟ آیا این بزرگترین معجزه از طرف انبیای او نیست؟ بنا بر نظر ویتگنشتاین، ارسال رسل و انزال کتب به معنی ایجاد زبان دینی جدید و همچنین شکل دادن فرهنگی جدید است.

بر اساس نظریه ویتگنشتاین هر کس بخواهد زبانی را فرا گیرد، باید به ماهیت اجتماعی زبان توجه داشته باشد؛ یعنی اینکه ما باید بتوانیم واقعیت را از منظر آن زبان مشاهده کنیم و این به دست نمی‌آید، مگر اینکه ما با آن زبان صورتی از زندگی یا شکلی از زندگی را تجربه کنیم. در نتیجه، فهم هر زبان با توجه به ماهیت اجتماعی زبان مانع از آن است که ما بتوانیم براحتی در دو زبان به دنبال قواعد دستور زبان مفهومی یکسان باشیم که بتوانند برای ما گزاره‌هایی یکسان و واحد از جهت معنا به وجود آورند.

دیدگاه ویتگنشتاین در مجادلات بین متکلمان مانند نزاع آریوس در شورای نیقیه به ما اجازه خواهد داد که در این مجادلات به محل نزاع که در زیر زبان و نحو ظاهری زبان پنهان است، برویم و قاعده‌ای را که منجر به این مسأله شده است، بیابیم. آنگاه اگر آن قاعده مشترک هر دو طرف است، می‌توان سازگاری باورهای هر دو طرف را بر اساس آن سنجش کرد و اگر قاعده‌ای است که نمی‌توان آن را در قواعد زبانی دین پیدا کرد، مسأله خود به خود منتفی و ناپدید خواهد گشت.

در نزاع آریوس، استدلالهای وی مبنایی غیر ایمانی؛ یعنی عقلی را طلب می‌کرد و حال آن که مخالفان او متمسک به الهیات نقلی بودند نه الهیات طبیعی.^(۱۲) بر این اساس، معناداری زبان دین در نزد هر دو طرف با پذیرش این دو نوع الهیات متفاوت خواهد شد. در این جا ما می‌توانیم الهیات عقلی را در برابر الهیات نقلی مشاهده کنیم و چه مجاهدتهایی که از طرف

آگوستینوس، آکویناس و دیگر چهره‌های بزرگ قرون وسطی برای آشتی این دو انجام نپذیرفته است. حال سؤال این است که آیا این جا ما با دو بازی زبانی روبه‌رو هستیم؟ و اگر ما متوجه این دونوع بازی زبانی شویم و قواعد پنهان آن را که موجب این مسأله گردیده، کشف نماییم - که در واقع فعالیت فلسفی ویتگنشتاین به ما چنین اجازه‌ای را خواهد داد - آیا باز هم ممکن است مسأله و نزاعی داشته باشیم؟

اگر فیزیک بگوید: «معجزه درست نیست» و دین بگوید: «معجزه درست است» آیا می‌توانیم اصلاً این دو را از لحاظ معنایی یکی بشماریم؟ هر کدام از این دو بر اساس چارچوب مفهومی، یعنی قواعدی که فضای منطقی خاصی را برای هر کدام به وجود می‌آورد، شکل گرفته است، بنابراین، هیچ کدام از این دو گزاره صورت و تصویر یکسانی نخواهند داشت. به عبارت دیگر، معانی این دو گزاره در دو زبان مثل فیزیک و دین به چیزهای واحدی ارجاع داده نمی‌شوند تا بتوانند معنای مربوط به هم را داشته باشند؛ چه برسد به اینکه بتوانند با یکدیگر متناقض باشند. هر کدام از این بازیها (مثل دین و فیزیک) برای خود قواعدی دارد و هر واژه در هر گزاره بر اساس قواعد همان بازی که در درون آن قرار گرفته، معنا خواهد شد. به همین جهت، در دو زبان که از بنیاد قواعدشان متفاوت است، شما حتی در یک گزاره ساده هم نمی‌توانید اشتراکی در معنا پیدا کنید. پس چگونه می‌توانید از تناقض گزاره‌های فیزیک با دین دم بزنید؟ یا از تناقض گزاره‌ها در الهیات عقلی و نقلی سخن بگویید که قواعد دستور زبان مفهومی هر کدام با دیگری متفاوت است؟ چگونه می‌توان مثلاً گفت بازی با دست در والیبال متناقض است با بازی پا در فوتبال؟ نباید عبارت بازی را به امری غیر جدی در مورد این مباحث فروکاست. البته، شایان ذکر است که در دو نوع الهیات مثل الهیات نقلی و الهیات عقلی هر دو مدعی گزاره‌های صادق در مورد حقایق یکسانی هستند که هیچ کدام اصل واقعیت آنها را منکر نیستند. در این جا نزاع بین فیزیک و دین نیست، بلکه نزاع بین دو نوع الهیات است که هر دو مدعی صدق گزاره‌های خود و نجات انسانها هستند؛ رابطه هست‌ها و پایدها در هر دو نظام غیر قابل انکار است. در این جا بر اساس دیدگاه ویتگنشتاین باید دید از چه موقف قواعدی بیگانه در دستور زبان مفهومی الهیات ما وارد شده که به دنبال آن این همه نزاع صورت گرفته است.

وجود چارچوبهای مفهومی جداگانه برای ما، عدم وجود مقایسه بین گزاره‌های فیزیک و دین را ایجاب می‌کند که اگر خوب به مرزهای منطقی آنها بنگریم، در این دو قلمرو و همچنین در قلمروهای بسیار دیگر مثل الهیات عقلی و نقلی بسیاری از مسایل متفی خواهد شد. تأثیر بالقوه مذکور، یکی از مهمترین تأثیراتی است که ویتگنشتاین متأخر بر الهیات می‌تواند داشته باشد.

برجسته کردن زبان با رویکردی فلسفی به آن، مسایل جدیدی را در مورد الهیات رقم خواهد زد. ویتگنشتاین در بحث زبان دینی تحولات بسیاری را در دیدگاههای متکلمان و فیلسوفان دین ایجاد کرده است. الهیات ناواقع‌گرا (nonrealism) و الهیات روایی (narrative theology) مکتب ییل^(۱۳) در خصوص زبان تأثیرات بسیار زیادی را از ویتگنشتاین گرفته‌اند و اگر تعلیمات او از این دو مکتب حذف شود، چیزی از این دو مکتب باقی نمی‌ماند.

رویکرد ویتگنشتاین در مباحث الهیاتی، متکلمان متأثر از وی را به زبان خود حساس کرده است. آنها سعی کرده‌اند که زبان خود را به صورت انضمامی بنگرند و سعی در تبیین و توضیح آن نداشته باشند و بیشتر به توصیف روی بیاورند. در توصیف، شما ابتدا باید دستور زبان مفهومی حاکم بر زبان دین را کشف کنید و پس از آن، بر اساس این دستور زبان به توصیف گزاره‌ها بپردازید؛ به دنبال آن، معانی کلمات و گزاره‌ها بر اساس کاربردی که این دستور زبان مفهومی به دست خواهد داد روشن می‌گردند. به دست دادن قواعد مفهومی که نوعی دستور زبان مفهومی را برای ما به دست خواهد داد، ما را به این مهم نزدیک می‌کند که در اشکال مختلف دین کدام قواعد دارای معنای یکسان و مشترک بین همه است و از طریق آن قواعد شاید به منطقی جامع در دین دست یابیم؛ هرچند آرمانی دور دست می‌نماید. این مسأله مهم است که آیا می‌توان در ادیان گزاره‌ای را پیدا کرد که صورتبندی آن بر اساس قواعدی مشترک در ادیان انجام گرفته باشد و بتواند معنایی واحد از آن گزاره برای ادیان به دست دهد؟ تحقیق در این مسأله بسیار دشوار است. تحلیل قواعد دستور زبان مفهومی (عمقی) باید از طریق فهم زبان هر دین صورت بگیرد.

بر اساس دیدگاه ویتگنشتاین، اگر به آنچه که در باطن هر مفهوم در هر دستگاه زبانی موجود است، بدقت بنگریم، حقایقی را بر ما آشکار خواهد ساخت که دیگر حاضر نخواهیم

شد وقت خود را با بحثهای بی‌حاصل تلف کنیم. ظهور این منطق جدید به همه مفاهیم نگاهی انضمامی دارد و این نگاه انضمامی، نگاه به حیات انضمامی این مفاهیم در تاریخ بشر است. ما بدون آن که حیات انضمامی زبان را در هر دین در نظر بگیریم، با گفتگوهایی که تنها حاصل عدم توجه به این قواعد مفهومی است، همواره در تحریف کردن یکدیگر - بخصوص در ادیان - می‌کوشیم.

در تمامی مناقشه‌هایی که متکلمان بر سر ایمان و عقل، علم و دین و سایر مباحث چه بین خود و چه با متفکران دیگر داشته‌اند، اگر از منظر ویتگنشتاین به بازیهای زبانی به عنوان مشخص کننده صورتی از زندگی بنگریم و این بازیها را آخرین مرحله توجیه بدانیم، خواهیم دید که بسیاری از این مناقشه‌ها بر طرف خواهد شد. کار متکلم آن خواهد بود که از مرزهای طبیعی زبان خود محافظت کند و از ورود قواعد بیگانه برای معنا داری یا توجیه حقایق خود، خود داری نماید. از این طریق عالمان دیگر هم وظیفه خود را می‌شناسند و بیشتر این مسائل که امروز شاهد آن هستیم، از میان خواهد رفت.

با توجه به اینکه فلسفه است که می‌تواند به دستور زبان مفهومی خاص هر مفهوم در یک بازی زبانی اشراف و اشراق داشته باشد، پس این گره‌ها به دست او باز خواهد شد. به کمک فلسفه است که حدود کلمات در زمینه خاصی که در آن به کار می‌روند، مشخص می‌گردد و اگر از آن زمینه به زمینه خاص دیگری نقل مکان کنند، فلسفه می‌تواند با توصیف دقیق کاربرد یک کلمه این تمایز را واضح نموده، از درگیریها و بدفهمی‌ها جلوگیری نماید. به همین جهت است که توصیف جای توضیح می‌نشیند، و این توصیف بر مبنای شکلی از حیات است که وجود دارد. پس باید به آن خوب نگاه کرد، به همین جهت ویتگنشتاین می‌گوید: «فکر نکنید، نگاه کنید» (۱۵: بند ۶۶). او از این طریق توصیف را جایگزین توضیح در فلسفه می‌کند. در توضیح، ما سعی می‌کنیم از طریق تحمیل فرضیات خود به عنوان قواعد دستور زبان مفهومی، گزاره‌ها را معنادار کنیم و این بر خلاف آن بازی زبانی است که گزاره تنها در آن بازی می‌تواند معنای صحیح خود را باز یابد. به همین جهت، ویتگنشتاین بر توصیف تأکید می‌کند. در توصیف ما فقط باید بر اساس قواعد همان بازی زبانی که کاربرد یا معنای گزاره‌ها را مشخص می‌کند، به معنا داری و توجیه پردازیم.

در جوامع مختلف می‌توان بازبهای زبانی گوناگونی را فرض کرد که هر کدام شکلی از حیات است و نمی‌توان اعتراض کرد که مثلاً چرا امر و دستور در جامعه‌ای وجود دارد و در جامعه دیگر وجود ندارد. هر انسان در هر جایی متولد گردد، قدم در اجتماعی می‌گذارد که از قبل دارای زبان است و این زبان دارای قواعد دستور زبان مفهومی است که بدون این قواعد معنادار شدن هیچ گزاره‌ای برای او امکان پذیر نخواهد شد. بخش مهمی از این قواعد ناظر بر پیش فرض‌های معرفتی و وجودی است. شما تا در مورد معرفت و وجود دارای پیش فرض‌هایی نباشید، کلمات دارای معنا نخواهند بود. هر کلمه و هر جمله به گونه‌ای با واقعیت ارتباط پیدا می‌کند، حال چگونه شما می‌توانید بدون پیش فرض‌های وجود شناختی و معرفت شناختی کلماتی را که در مورد واقعیت به کار می‌رود، دارای معنا بدانید؟ هر دین وقتی با بشر صحبت می‌کند و او را به کارهایی فرا می‌خواند، بناچار از ورای فرضیاتی که او به واقعیت نگاه می‌کند، کلمات خود را وضع می‌نماید، و گزاره‌هایی را - چه انشایی و چه وصفی - ارایه می‌نماید. بشر اگر دارای فرضیاتی در مورد واقعیت - که اعم از وجودی و معرفتی است - نباشد، نمی‌تواند معانی را دریابد و به آنها عمل نماید و در مسأله ایمان و اعتقاد راهنمایی گردد. هر عصری تعیین خود را به واسطه طراحان این فرضها به دست می‌آورد؛ حال این طراحان خواه پیامبران باشند، خواه فلاسفه. مهم این است که بدانیم ارائه چنین فرضهایی در شأن کیست. خلقت در مراحل اولیه خود بی‌نیاز از این فیلسوفان و پیامبران نبوده است. اصلاً ساختن زبان بدون فلسفه امکان پذیر نبوده و اگر می‌توان زبانی داشت، باید دید در آن زبان چه فرضهای فلسفی‌یی در مورد واقعیت مستتر است که زبان بر اساس آن توانسته توسعه و گسترش پیدا کند.

نتیجه

بر اساس فلسفه متأخر ویتگنشتاین، متکلمان و فیلسوفان دین بر اساس پژوهش دستور زبانی وی می‌توانند دست به نوعی اصلاح در زبان دینی خود بزنند و از آشفتگیهای بسیار در این زبان بپرهیزند. ویتگنشتاین در پژوهشهای فلسفی خود راه مواجهه با زبان دینی را بر اساس روش خاص خود در آن کتاب شرح داده است، پس می‌توان بدین شیوه، زبانی دینی به وجود

آورد که از مسائلی که برآمده از بدفهمی‌های معمول است، جلوگیری نماید. نزاعهای متکلمان نیز بر اساس مواجهه مذکور با زبان دینی منحل خواهد شد. زبان دین در اندیشه ویتگنشتاین متأخر را بر خلاف بسیاری از متکلمان و فیلسوفان دین تحت تأثیر وی که آن را غیر شناختارانه تلقی می‌کردند، می‌توان شناختارانه تلقی کرد.

پی‌نوشتها

۱- شایان ذکر است که ترجمه بندهای رساله با مطابقت ترجمه آقای میر شمس‌الدین ادیب سلطانی انجام گرفته است. این منبع در فهرست منابع آورده شده است. تمامی ارجاعات به رساله با حرف P که در واقع بیانگر قضیه‌ها (propositions) یا بندهای رساله است، انجام گرفته است.

۲- برای مشخص کردن دقیق بندهای پژوهشها شماره بند در پرانتز آورده شده است.

۳- گزاره مانند تصویری است که می‌تواند واقعیت را نشان دهد، اما نمی‌تواند صورت بازنمایی خود را نشان دهد. یک تصویر (برای مثال یک نقاشی) موضوع خود را در بیرون نشان می‌دهد، اما نمی‌تواند از خودش بیرون رود تا صورت بازنمایی خود را نشان دهد. «باید چیزی یکسان در تصویر و آنچه که این تصویر نشان می‌دهد وجود داشته باشد، تا بدان وسیله یکی از آنها اساسا بتواند تصویر دیگری باشد» (۲/۱۶۱، رساله).

۴- تمامی ارجاعات به نسخه انگلیسی پژوهشها با حرف P که در واقع بیانگر قضیه‌ها (propositions) یا بندهای آن است، انجام گرفته است.

شایان ذکر است که ترجمه بندهای پژوهشها از آقای فریدون فاطمی است، فقط در مواردی که در بعضی از آنها پیچیدگی ملاحظه نمودم، از متن اصلی ترجمه نموده و با ارجاع به صورت لاتین مشخص کرده‌ام.

۵- پدر روحانی اهل لندن در مجموعه مقالاتی زیر عنوان Science and Religion (علم و دین،

سال ۱۹۳۱) سعی کرده است نشان دهد که باورهای دینی را می‌توان به روش علمی اثبات کرد.

۶- مقصود از زبان دینی تمام محمولاتی است که موضوع آن خداوند یا خدایان هستند یا به قول پیتر دانائوان «زبانی دینی است، که اهداف دین را دنبال نماید و اعتقادات و باورهای گوناگون دینی را بیان کند». زبان دینی در مورد خدا و صفات او بحث می‌کند. مقصود از زبان دین همان معناداری متون مقدس است. تمام متون مقدس در زبان دین ظهور می‌کنند (1/2/p).

7- J. Randall

8- B. Braithwaite

۹- D.Z. Phillips استاد فلسفه در کالج دانشگاهی سونسی و استاد فلسفه دین در دانشگاه تحصیلات تکمیلی کلرمانت است.

۱۰- نک: منبع شماره ۱۲، فصل چهارم و همچنین منبع شماره ۳، فصلهای ۶ و ۱۶.

۱۱- شوراهاى عمومى کلیساها، گردهمایی پاپها و نمایندگان کلیساهاست که به منظور تنظیم اعتقادات و اعمال تشکیل می‌شود.

۱۲- «الهیات را از نظر مقدمات و روش به دو قسم *natural theology* و *revealed theology* تقسیم کرده‌اند. مراد از *natural*، تکوینی و عقلی [است] و بدون استمداد از وحی، دربارهٔ امور الهی بحث می‌کند. اما در قسم دوم، کلمهٔ *revealed* به معنای مبتنی و ملتزم به احکام تشریحی و نقلی است» (۴: ص ۱).

۱۳- از چهره‌های معروف در الهیات ناواقعگرا می‌توانیم به دی. زد. فیلیپس (D.Z. Phillips) فیلسوف دین و دان کیوپیت (Don Cupitt) اسقف دوره‌م اشاره کنیم که هر دو به تأثیرپذیری از جانب فلسفه متأخر ویتگنشتاین معترفند و از چهره‌های معرف مکتب ییل می‌توان به هانس فرای (Hans Frei) متکلم آمریکایی، زادهٔ آلمان، جرج لیندبک (George Lindbeck) متکلم و استاد الهیات در دانشگاه ییل و رونالد تیمان (Ronald Thieman) استاد الهیات و دین در دانشگاه هاروارد اشاره نمود (۸: فصل ۷ و ۱: فصل ۷).

منابع

- ۱- استیور، دان. آر: فلسفهٔ زبان دینی، ترجمهٔ حسین نوروزی، مؤسسهٔ تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰.
- ۲- بارت، سیرل: خدا در فلسفهٔ ویتگنشتاین متقدم، ترجمهٔ هدایت علوی تبار، در مجلهٔ ارغنون شمارهٔ ۷ و ۸، زمستان ۷۴.
- ۳- ژیلسون، اتین: روح فلسفی قرون وسطی، ترجمهٔ علی مراد داوودی، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ۴- ژیلسون، اتین: خدا و فلسفه، ترجمهٔ شهرام پازوکی، حقیقت، ۱۳۷۴.
- ۵- علوی نیا، سهراب: معرفت‌شناسی ریاضی ویتگنشتاین و کواین، نیلوفر، ۱۳۸۰.

- ۶- فیلیس، دی. زد. «دین در آینه ویتگنشتاین»، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله هفت آسمان، شماره ۱۸، تابستان، ۱۳۸۲.
- ۷- فن.ک.ت: مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین، ترجمه کامران قره گزلی، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- ۸- کیویت، دان: دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، طرح نو، ۱۳۸۰.
- ۹- مونس، هاوارد: درآمدی به رساله ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی نیا، طرح نو، ۱۳۷۹.
- ۱۰- میلر: تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، لایپزیک، ۱۳۰۰.
- ۱۱- هادسن، ویلیام دانالد: لودویگ ویتگنشتاین وربط فلسفه او به باور دینی، ترجمه ملکیان مصطفی، گروس، ۱۳۷۸.
- ۱۲- هیک، جان: فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، بین المللی الهدی، ۱۳۷۶.
- ۱۳- واله، حسین: متافیزیک و فلسفه زبان (ویتگنشتاین متقدم و علوم عقلی اسلامی)، گام نو، ۱۳۸۲.
- ۱۴- ویتگنشتاین، لودویگ: رساله منطقی- فلسفی، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- ۱۵- _____: پژوهشهای فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- ۱۶- _____: فرهنگ و ارزش، ترجمه امید مهرگان، گام نو، ۱۳۸۰.
- ۱۷- _____: درس گفتارهای زیبایی شناسی، ترجمه امید مهرگان، مؤسسه فرهنگی گسترش هنر، ۱۳۸۱.
- 18 - Arrington, R, L. (2000). *Theology as grammar: Wittgenstein and some critics in Wittgenstein and philosophy of religion*, Ed: Robert. L. Arrington. London: Routledge.
- 19- Donovan, P. (1985). *Religious language* (Fifth Impression). London: Shidon.
- 20- Levi, A., W. (1959). *Philosophy and the modern world*. Indiana University.
- 21- Peterson, M. (1996). *Philosophy of religion*. Oxford University Press.
- 22- Stroll, A. (2002). *Wittgenstein*. Oxford: One World Publications.
- 23- Weitz, M. (1966). *Twentieth-century philosophy: The analytic tradition*. New York: The Free Press.

- 24- Wittgenstein, L. (1963). *Tractatus logico-philosophicus*, Translated by D. F. Pears & B. F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- 25- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford.





شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی