

# ایمان شورمندانه؛ ایمان آرزومندانه\*

سروش دباغ



درآمد

۱ بعد بحث درباره ایمان بسیار گسترده است و در باب نسبت میان ایمان‌ورزی و خردورزی بسیار می‌توان سخن گفت. بحث من بیشتر صبغه فلسفی و تا حدی کلامی دارد، بدین معنا که مطالبی را مطرح می‌کنم که در فلسفه دین یا کلام در باب ایمان آمده است. برای این منظور، ابتدا امهات مطلب را درباره نسبت میان این دو مفهوم ذکر می‌کنم. وقتی اصطلاح «خردورزی» را به کار می‌بریم، چه معنایی را از آن مراد می‌کنیم؟ همان‌طور که می‌دانید مفهوم «خرد»، «عقل» یا «عقلانیت» در مکاتب فلسفی مختلف در معانی متعددی به کار رفته است. از افلاطون، ارسطو و فیلسوفان پیشاسقراطی گرفته تا آگوستین و آکویناس و سپس عصر جدید، که با دکارت شروع می‌شود، و بعد هیوم، کانت، ویتگنشتاین، هایدگر و سایر فیلسوفان بزرگ تاریخ فلسفه هر

یک عقل و عقلانیت را به معنایی خاص به کار برده‌اند. نزد کسی مثل افلاطون، عقل اتصال با عالم مُثُل بود و نزد فیلسوفان مسلمان مشایی، اتصال با عقل فعال. اما نزد دکارت، مراد از عقلانیت سوژه‌محوری یا خردمحوری<sup>۱</sup> است. کانت میان عقل نظری و عقل عملی تفکیک قائل می‌شود و بر این رأی است که تعلق معرفت ما به عالم خارج متوقف بر مفروض گرفتن شروط پیشینی چندی نظیر من استعلایی، مقولات فاهمه و... است. نزد هایدگر، سوژه‌محوری و تفکیک میان سوژه و ابژه، در معنای دکارتی - کانتی کلمه، رخت بر می‌بندد. به هر حال، معنای متعددی را می‌توان از واژه عقل یا عقلانیت یا خردورزی مراد کرد، اما مراد من از خردورزی بیشتر مبتنی است بر آنچه که فیلسوفان تحلیلی از این واژه در نظر دارند و آن عبارت است از قوه فاهمه یا قوه استدلال‌ورزی؛ یعنی قوه‌ای که دو کار انجام می‌دهد، یکی این‌که برای مدعیات استدلال اقامه می‌کند و دیگری این‌که دغدغه حجیت معرفت‌شناختی و صدق و کذب دعاوی را دارد. مطابق با این تلقی، موجه انگاشتن یک مدعا باید متناسب با میزان دلایلی باشد که برای تأیید آن در دست داریم. فرض کنید کسی ادعا می‌کند که خدا وجود دارد و یا، به‌عنوان مثالی ساده‌تر، مجموع زاویه‌های داخلی یک مثلث در هندسه اقلیدسی ۱۸۰ درجه است و له این مدعا دلیلی اقامه می‌کند. بررسی تناسب میان ادعا و دلیل کار قوه عاقله است. همین معنا از عقل هم در این‌جا مدنظر است.

نکته دومی که در بحث کنونی ما باید در نظر گرفته شود این است که موضع معرفت‌شناسانه در این بحث انسجام‌گرایی<sup>۲</sup> است، بدون این‌که در مقام موجه ساختن این موضع معرفت‌شناختی باشیم. به ایجاز و اختصار هر چه تمامتر، در بحث از ساختار توجیه<sup>۴</sup> در معرفت‌شناسی دو مکتب مهم داریم: مکتب اول مبنای‌گرایی<sup>۵</sup> است. بنابر آموزه‌های این مکتب، معرفت ما دو لایه دارد: یک لایه، لایه مبنا یا بنیادی است. گزاره‌های این لایه گزاره‌های بدیهی هستند، که کف ساختمان معرفت را تشکیل می‌دهند و سایر گزاره‌های معرفت ما روی این‌ها بنا می‌شوند. کسی مثل راس، فیلسوف اخلاق قرن بیستمی، به این معنا مبنای‌گرا بود. در ادبیات مربوط، از این مبنای‌گرایان تحت عنوان مبنای‌گرایان کلاسیک یاد می‌شود. در مقابل، مکتب دیگری، با نام انسجام‌گرایی وجود دارد که در آن از دو لایه‌ای بودن معرفت و این‌که برخی از آن‌ها پایه‌ای‌ترند و بقیه اجزای معرفت روی آن‌ها سوار می‌شوند، بحث نمی‌شود؛ بلکه سخن بر سر این است که مسیر توجیه، برخلاف موضع مبنای‌گرایی، دوسویه است و تمامی گزاره‌ها به یک میزان پایه‌اند و به یک میزان غیر پایه. در این تلقی آنچه مهم است تلازم و انسجام میان باورهای متعددی است

که مدرک تلقی به قبول کرده است. برای تقریر این موضع می‌توان از اصطلاحی که راولز، فیلسوف اخلاق و سیاست معاصر، در کتاب خود، با عنوان نظریه عدالت<sup>۶</sup> به کار برده استفاده کرد. او در این کتاب از reflective equilibrium سخن به میان می‌آورد، که به نظر می‌رسد «موازنه متأملاانه» معادل مناسبی برای این اصطلاح در زبان فارسی باشد. به دقایقی که او در این باب گفته وارد نمی‌شوم. صرفاً درباره روش معرفت‌شناسانه‌ای که در پی یک موازنه متأملاانه حاصل می‌شود، نکاتی را ذکر می‌کنم.

همان‌طور که در واکنش‌های شیمیایی داد و ستد و موازنه‌ای میان اجزاء واکنش برقرار است، به عنوان مثال وقتی ماده‌ای را به یک طرف اضافه می‌کنید، گرما می‌دهید، غلظت ماده‌ای را بالا می‌برید، فشار را کم و زیاد می‌کنید و... در کل واکنش اثر می‌گذارد و در خروجی و محصول واکنش مدخلیت تام دارد، مجموعه معتقدات مؤلف از مؤلفه‌های گوناگون هم این‌گونه‌اند؛ به این معنا که باید تعادلی بین مؤلفه‌های مختلف منظومه معرفتی برقرار باشد. در این تلقی، یک گزاره به شرطی واجد حجیت معرفت‌شناختی است که در تلازم با سایر گزاره‌ها باشد. این یک مدل تعادلی از چگونگی احراز حجیت معرفت‌شناختی است؛ تعادلی که با تأمل مداوم به‌دست می‌آید. موضع سومی هم تحت عنوان مبنای‌گرایی - انسجام‌گرایی وجود دارد که موضعی بینابین است. آئودی، فیلسوف معاصر، از قائلان به این مکتب است. او معتقد است اگر در انسجام‌گرایی دغدغه این را نداشته باشیم که هر بخشی از معرفت ما، خود، از کجا آمده است، معرفتی بسیار آسیب‌پذیر خواهیم داشت، از این‌رو باید آمیزه‌ای از دو مکتب یاد شده فراهم آورد. به تعبیر دیگر، هم باید دغدغه مبنا را داشت و هم دغدغه انسجام بین بخش‌های مختلف معرفت را. به این معنا، کسی مثل آئودی یک مبنای‌گرای انسجام‌گراست.<sup>۷</sup>

این مقدمه از این جهت بیان شد که اگر بخواهیم از موضع انسجام‌گرایی بحث از موجه ساختن مدعیات را پیش ببریم و در پی برقراری سازگاری بین آن‌ها باشیم، می‌توانیم از مدل موازنه متأملاانه بهره ببریم. ذکر مثال‌نویرات نیز به روشن‌تر شدن بحث کمک می‌کند. کشتی‌ای را در نظر بگیرید که در دریا یا اقیانوس در حال حرکت است. پس از مدتی قسمتی از این کشتی خراب می‌شود، مثلاً بخشی از بدنه یا سقف کابین آن. برای تعمیر بخش‌های مختلف کشتی شما چاره‌ای ندارید جز این‌که بر روی کف کشتی بایستید و بدنه را تعمیر کنید و یا با کمک گرفتن از بدنه سقف را تعمیر کنید. شما دائماً دغدغه سازگاری بین بخش‌های مختلف کشتی را دارید و در عین حال، هیچ مبنا و دستاویزی بیرون از خود کشتی، برای تعمیر آن، وجود ندارد. در مقام

تمثیل، انسجام‌گرایی به این معناست. بنابراین، من چه انسجام‌گرا باشم و چه مبنای‌گرای انسجام‌گرا و این دغدغه را داشته باشم که مدعیانم در تناسب با ادله اقامه شده باشند و در عین حال از عقلانیت هم مرادم قوه استدلال‌ورزی باشد، در این صورت وقتی از نسبت میان عقل و ایمان سراغ می‌گیرم و این‌که آیا این دو با هم متضادند یا متناقض و یا حتی ممد یکدیگرند، آن وقت باید بتوانم به این سؤال پاسخ دهم که چه معنایی از ایمان با معنایی از خرد که مطمح نظر است متناسب است. اگر هم تناسبی در کار نباشد و من به خردورزی، در معنایی که آمد، اعتقاد داشته باشم، باید اذعان کنم که چون انسجام‌گرا هستم، نمی‌توانم تلقی‌ای از ایمان به دست دهم که با خرد سازگار نباشد.

### ایمان شورمندانه

اکنون خوب است به مفهوم ایمان‌ورزی پردازیم و ببینیم چه معنایی از ایمان‌ورزی می‌تواند با خردورزی متناسب باشد. در ادبیات فلسفه دین، درباره ایمان‌ورزی و این‌که چه معنایی را می‌توان از آن مراد کرد، دست‌کم دو تلقی مختلف وجود دارد که وقتی از نسبت میان عقل و ایمان سخن می‌گوییم، باید آنها را در نظر داشته باشیم. یک نحوه از ایمان‌ورزی به ایمان شورمندانه مشهور است.<sup>۸</sup> ما در سنت خودمان رد پای این گونه ایمان‌ورزی را می‌توانیم در میان عرفا ببینیم. در این تلقی شورمندی و زیر و زبر شدن‌ها و تلاطم‌های وجودی محوریت دارند و شخصی که دچار این احوال وجودی است و قبض بسط‌های مداوم را تجربه می‌کند، مؤمن است. صدق و کذب و حجیت معرفت‌شناختی دعاوی ایمانی در این میان از اهمیت چندانی برخوردار نیستند؛ طوری که از دید فیلسوفی نظیر کیرکگور متعلق ایمان گزاره‌ای است که خردستیز است و نمی‌توان در تأیید آن دلیلی اقامه کرد. مفهوم جهش ایمانی هم نزد او متضمن این معنا است که هرچه گزاره‌ای خردستیزتر باشد، اسباب برای متعلق ایمان قرار دادن آن مهیاتر است.

گزاره‌ها بنا بر یک تقریر به سه دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول، گزاره‌های خردپذیرند؛ یعنی گزاره‌هایی که می‌توان در تأیید آنها ادله‌ای اقامه کرد. برخی از گزاره‌های علمی و ریاضیاتی از این دسته‌اند؛ مثل این‌که «زمین به دور خورشید می‌گردد» یا «مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است». دومین دسته گزاره‌هایی هستند که خردستیزند؛ یعنی گزاره‌هایی که محتوای صدق ندارند، نظیر اجتماع نقیضین؛ مثل این‌که من بگویم «الان هم شب است و هم روز است». این گزاره‌ها بدین معنا خردستیزند که نه تنها عقل نمی‌تواند دلیلی له آنها اقامه

کند، بلکه دلیلی هم علیه آنها دارد. کیرکگور معتقد است متعلق ایمان گزاره‌ای خردستیز است. نزد وی دقیقاً جایی ایمان‌ورزی اصیل<sup>۹</sup> شکل می‌گیرد و ما بیشتر در وادی ایمان پا می‌گذاریم و می‌توانیم آن جهش ایمانی را از سر بگذرانیم که مدعیان خردستیزتر باشند.<sup>۱۰</sup>

باید این مطلب را در نظر داشت که بسیاری از نکاتی که درباره مغایرت ایمان و عقل گفته می‌شود، ناظر به این درک و تلقی از دو مفهوم عقل و ایمان است. بدین معنا عقلی که دغدغه استدلال‌ورزی دارد و می‌خواهد بخش‌های مختلف معرفتش با یکدیگر سازگار باشند، نباید در اخلاق، کلام، دین و... چیزی را بگوید که در علم به آن باور ندارد. عقلی که معتقد است موجه انگاشتن یک عقیده باید به میزانی باشد که بتوان برای تأیید آن ادله‌ای اقامه کرد، با این تقریر از ایمان منافات دارد. تعبیر کیرکگور هم این است که پای ایمان جایی که شما یقین دارید، به میان نمی‌آید. فرض کنید، بنا بر آموزه‌های دینی، شما به وجود رستاخیز و روز جزا ایمان داشته باشید. بنا بر نظر کیرکگور، تعبیر ایمان در این باره تعبیری مسامحه‌آمیز است. آن‌جا که قرائن به شما حکم می‌کند که فلان گزاره صادق است، شما نهایتاً می‌توانید بگویید که به آن باور<sup>۱۱</sup> دارید، نه ایمان. در این گونه موارد اساساً ایمانی در کار نیست؛ چون اولاً، ایمان‌ورزی یک رویه<sup>۱۲</sup> و عمل<sup>۱۳</sup> است که من آن را به کار می‌گیرم و در آن ممارست می‌ورزم و ثانیاً، حاق ایمان‌ورزی جایی رخ می‌دهد که محتوای صدق یک گزاره کمتر باشد و یا اساساً محتوای صدقی نداشته باشد. از نظر کیرکگور، جهش ایمانی به معنای جهش داخل دره‌ای است که کاملاً تیره و تاریک است. انسان در این‌جا محک عقل نمی‌خواهد. البته نباید این‌گونه پنداشت که تمام سخنانی که عرفا در طعن و نقد عقل گفته‌اند بدین معناست؛ ولی در مواردی که آنها خصوصاً عقل جزئی را نقد کرده‌اند، دقیقاً همین معنا را در نظر داشته‌اند. آنها معتقد بودند که عشق، مانند ایمان نزد کیرکگور، دقیقاً در یک چنین شرایطی به میان می‌آید و در واقع با این رویکرد ایمان‌ورزی نوعی عشق‌ورزی به شمار می‌آید؛ نوعی بی‌مبالاتی پیشه کردن که پروای عقل نظری و دستاوردهای آن را ندارد. از این حیث، نگاه عرفانی به مقوله ایمان در تناسب و تلائم با نگاه کیرکگوری به ایمان است. باید توجه داشت که ایضاً مفهومی در این‌جا بسیار مهم است، چون ممکن است ایمان‌ورزی و خردورزی یا عقلانیت به گونه‌ای تعریف شوند که با یکدیگر منافاتی نداشته باشند؛ اما آن‌چه که امروزه، خصوصاً در فضای فلسفه تحلیلی، از عقلانیت مراد می‌شود با این تقریر از ایمان‌ورزی منافات دارد. به نظر من هیچ‌گونه کوششی برای جمع

این دو تقریر از عقلانیت و ایمان راه به جایی نمی‌برد.

### ایمان آرزومندانه

اما آیا نسبت میان عقلانیت و ایمان به همین جا ختم می‌شود؟ یعنی اگر ما به مدل شورمندانه از ایمان‌ورزی اعتقاد داشته باشیم، هیچ تقریر دیگری از ایمان نمی‌توانیم به دست دهیم که با عقلانیت سازگار باشد یا دست کم با آن ضدیتی نداشته باشد.

در تلقی دوم از ایمان‌ورزی، که در این نوشته مطرح نظر است. عقلانیت و ایمان کم و بیش قابل جمع‌اند. در این تلقی، که می‌توان آن را از ایمان‌ورزی آرزومندانه نامید، ایمان در مقابل یأس قرار می‌گیرد و حداقلی که برای ایمان‌ورزی و مؤمن انگاشته شدن ضروری است، عبارت است از دغدغه زیستن در ساحات قدسی را داشتن و یا در برخی موارد بین تجربه کور و کر دیدن عالم و معنادار دیدن آن در حال نوسان بودن. برای روشن‌تر شدن بحث، مفهوم ایمان یا سلوک ایمانی را نزد گذشتگان در نظر بگیرید؛ در سنت عرفانی وقتی کسانی مثل مولانا یا غزالی یا عطار دچار قبض و جودی می‌شدند، چه اتفاقی می‌افتاد؟ آن‌ها معتقد بودند که محبوبشان یا همان مبدأ هستی، که ایشان همیشه خویش را در محضر او حاضر می‌دیدند و با او به سر می‌بردند، از آن‌ها روی برگردانده است. قصه این نبود که این‌ها عالم را یکسره تیره و تاریک می‌دیدند و در آن لحظات عالمی کور و کر را تجربه می‌کردند، بلکه مبدأ بی‌کران هستی همچنان در تجلی بود، ولی از آن‌ها روی برگردانده بود.

در هنگام قبض، کسی که ایمان می‌ورزید، معتقد بود که به خاطر قصوری که مرتکب شده، این احوال ناخوش و سرد و زمستانی را نصیب برده است. در واقع محبوب واقع شدن او به دلیل روی برگرداندن محبوب از او بوده است. در معنای کلاسیک و سنتی ایمان، شخصی که مهجور واقع شده و دور افتاده، خود را مقصر می‌داند و مسبب این مهجوری را کوتاهی خویش می‌داند؛ قصوری که باعث شده از آن مبدأ هستی یا از آن ساحت آگاهی دور افتد. به تعبیر حافظ:

تو به تقصیر خود افتادی از این در محروم  
از که می‌نالی و فریاد چرا می‌داری

اما در جهان جدید، کسانی که دغدغه زیستن در ساحات قدسی را دارند لحظاتی بر آن‌ها می‌گذرد که عالم را پر و حی و زنده می‌بینند و زمانی دیگر خالی و کور و کر. در این جا وقتی فرد هستی را تهی می‌بیند، خود را مقصر نمی‌داند؛ یعنی معتقد نیست که خطایی از او سر زده، بلکه براین باور است که



Søren Kierkegaard

در این موقعیت وجودی تجربه‌اش از هستی تجربه کفرآلودی است. او بین این دو حالت پر و خالی دیدن عالم خود را در نوسان می‌بیند. در معنای موسع کلمه، در این نگاه، ایمان‌ورزی در مقابل یأس قرار می‌گیرد. یأس بنا بر تلقی دوم، اگر کمترین حد ایمان‌ورزی که همان دغدغه زیستن در ساحات قدسی است، در کسی باشد، می‌توان او را مؤمن دانست و حتی، کسی که زمانی مؤمن بوده و از این جرگه خارج شده، اما در حال حاضر بر زندگی مؤمنانه پیشین حسرت می‌خورد و آرزو می‌کند دوباره در موقعیت وجودی‌ای قرار گیرد که چنان تجربه‌های مؤمنانه‌ای را از سر بگذراند، هم می‌تواند مؤمن تلقی شود. به این ترتیب، شخصیتی نظیر لوس در ژان بارو، که اساساً دغدغه زیستن در ساحت قدسی را ندارد و نسبت به مقوله امر متعالی بی‌تفاوت است، غیر مؤمن قلمداد می‌شود و شخصیتی نظیر قدیس مانوئل در هایپل، که در معنای متعارف کلمه مسیحی نیست، اما دغدغه زیستن در ساحت قدسی را دارد و بین پر و خالی دیدن عالم در نوسان است، مؤمن انگاشته می‌شود.

به نظر می‌رسد مفهوم «حکمت سرد» در منظومه ویتگنشتاین در تناسب و تلائم با این تلقی از ایمان باشد. این جمله مشهور وی را در نظر آورید:

«من آدمی دیندار نیستم، اما نمی‌توانم از منظر دینی به پدیده‌ها نگاه نکنم.» آن‌گونه که برخی از شارحان ویتگنشتاین گفته‌اند، منظور وی در این‌جا این است که به آموزه‌های ارتدوکس کلیسای مسیحیت باور ندارد، نه این‌که هیچ‌گونه دغدغه‌ای برای زیستن در ساحت قدسی نداشته باشد. «حکمت سرد» هم کم و بیش بر چنین معنایی از ایمان‌ورزی دلالت می‌کند.<sup>۱۴</sup> او در فقراتی از فرهنگ و ارزش چنین گفته است:<sup>۱۵</sup>

«به باور من یکی از گفته‌های مسیحیت این است که همه آموزه‌های نیک به هیچ‌کاری نمی‌آیند. آدم باید زندگی را تغییر دهد (یا راستای زندگی را).

این‌که حکمت سراسر سرد است و این‌که آدم با آن به همان میزان اندک زندگی را سامان تواند داد که می‌تواند آهن را وقتی که سرد است، شکل دهد» (ص ۱۰۷).

«یک آموزه خوب نباید کسی را گرفتار سازد و آدم باید بتواند همان‌گونه پیرو آن باشد که از نسخه پزشک پیروی می‌کند. در اینجا باید چیزی تو را بگیرد و دگرت سازد (یعنی این‌طور من می‌فهمم). اگر دیگرگون شده‌ای پس باید دیگرگون باقی بمانی. حکمت فاقد شوریدگی است. در مقابل، کیرکگور ایمان را نوعی شوریدگی می‌داند» (ص ۱۰۸).

«گویی دین عمیق‌ترین بستر آرام دریاست که آرام باقی می‌ماند، حال امواج آن در بالا، هر اندازه هم که می‌خواهند اوج بگیرند» (همان‌جا).

«چه چیزی حتی من را، که به اصطلاح با اندیشه بازی می‌کنم، مایل به ایمان به رستاخیز مسیح می‌سازد؟ من به اصطلاح با اندیشه بازی می‌کنم. اگر رستاخیز نکرده، لاچرم در گور زوال یافته، مثل هر انسان دیگری او مرده و پوسیده است. در این صورت او آموزگاری است همچون هر آموزگار دیگری و کمک بیشتری نمی‌تواند بکند و ما بار دیگر یتیم و تنهایییم و با حکمت و نظرپردازی است که می‌توانیم خود را بسنده باشیم. به اصطلاح، در نوعی دوزخ به سر می‌بریم، جایی که فقط قادر به دیدن رؤیا هستیم. فراز ما سقفی کشیده شده و از بهشت دور مانده‌ایم. ولی اگر قرار است واقعا نجات یابیم، پس احتیاج به یقین داریم، نه حکمت، رؤیا و نظرپردازی، و این یقین همان ایمان است و ایمان چیزی است که قلب من، جان من نیازمند آن است، نه فاهمه نظرپردازم» (ص ۷۲).

از این مطالب، که متضمن نگاه معنوی ویتگنشتاین به هستی است، این نکته استنباط می‌شود که در حکمت عناصری از قبیل شوریدگی<sup>۱۶</sup> عشق و اراده مصمم یا اراده‌ای از جنس یقین وجود ندارد. تعبیر «گرم بودن» را، که در ادبیات عرفانی ما به‌کار رفته و نشان از همین شوریدگی دارد، در نظر بگیرید. آن‌جا که مولانا می‌گوید:

چه گرمیم، چه گرمیم از این عشق چو خورشید

چه پنهان و چه پنهان و چه پیداست خدایا

یا این تعبیر که:

چو غلام آفتابم، هم از آفتاب گویم

نه شبم، نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

چو رسول آفتابم، به طریق ترجمانی

پنهان از او بپرسم به شما جواب گویم

عنصر گرمابخشی در این‌جا به وضوح دیده می‌شود.

همان‌طور که در اشعار سپهری هم آمده:

«و آن وقت من مثل ایمانی از تابش «استوا» گرم

تو را در سر آغاز یک باغ خواهم نشانید»

یا این تعبیر:

«و عشق، تنها عشق، تو را به گرمی یک سیب می‌کند

مأنوس».

در این تلقی از ایمان عنصر شوریدگی و گرمابخشی موج می‌زند. در این‌جا شخص یک‌پارچه اراده می‌شود و ایمان می‌ورزد و، به تعبیر کیرکگور، جهش ایمانی را از سر می‌گذراند، اگرچه در گزاره‌هایی که متعلق ایمان او هستند محتوای صدقی نیابد. مقولات شوریدگی و گرمابخشی با یکدیگر هم‌عنان‌اند، ولی حکمت نزد ویتگنشتاین، همان‌گونه که خود او می‌گوید، فاقد شوریدگی است و سراسر سرد است. اما سرد بودن حکمت به چه معناست؟ برای این‌که مراد ویتگنشتاین از زیستن مبتنی بر حکمت روشن شود، ذکر نکاتی چند درباره «بازی‌های زیبایی»،<sup>۱۷</sup> که از ارکان فلسفه ویتگنشتاین متأخر است، در این‌جا ضروری می‌نماید. او در کتاب کاوش‌های فلسفی این پرسش را مطرح می‌کند که آیا می‌توان بازی را تعریف کرد و حدود و ثغوری برای آن به دست داد؟ نگوئید باید مؤلفه مشترکی بین همه این‌ها وجود داشته باشد، در غیر این صورت بازی نامیده نمی‌شوند. خوب نگاه کنید. فوتبال، بسکتبال، پینگ‌پونگ، اسنوکر، کریکت،

شطرنج و... همه بازی هستند. آیا می‌توان وجه مشترکی میان این بازی‌ها سراغ گرفت؟ پاسخ ویتگنشتاین منفی است. بنابر رأی وی، معنای واژه بازی هنگامی بهتر فهمیده می‌شود که کاربر زبان در فعالیت دیدن پدیده‌ها، به عنوان پدیده‌های مشابه، بیشتر ممارست بورزد و بازی‌های مختلف بیشتری را ببیند. به جای سخن گفتن و صورت‌بندی نظری کردن باید ممارست پیشه کرد. در واقع همه سخن ویتگنشتاین این است که دین، اخلاق، حکمت، فلسفه، سیاست و... بازی‌های مختلفی هستند که ما، به منزله یک کاربر زبان، وارد آن‌ها می‌شویم. به میزانی که در یک بازی ممارست می‌ورزید، آن را فرا می‌گیرید و در عداد کنشگران آن به شمار می‌آیید. همان‌طور که فوتبال بازی می‌کنید تا مهارتتان بیشتر شود، در به کار بردن آموزه‌های اخلاقی هم باید ممارست بورزید و وارد این بازی شوید تا بتوانید با اخلاق و آموزه‌های آن بیشتر آشنا شوید. هر چه مهارت در یک بازی بیشتر باشد، آگاهی و شناخت نسبت به آن بازی بیشتر خواهد بود. بنا بر نظر ویتگنشتاین، اگر می‌خواهید در بازی زبانی دین شرکت کنید و بفهمید که چگونه می‌توان مؤمن بود، باید ایمان بورزید و در این عمل ممارست داشته باشید. باید به جماعت دینداران نگاه کنید و ببینید که چگونه به بازی دین می‌پردازند. شما نیز وقتی مانند دینداران با ساحت ایمان درگیر شدید، در این صورت می‌توانید خودتان را مؤمن بدانید. باید مانند یک بازیگر به سراغ دین‌داران بروید. مدتی در میان آن‌ها بمانید و مراد آن‌ها را از آنچه که به آن «ساحت قدسی» می‌گویند دریابید. بدین معنا شما یک بازیگر دین خواهید بود. بر همین سیاق، بازی زبانی حکمت نیز، برخلاف بازی زبانی ایمان که با شورمندی توأم است، مبتنی بر نگاه شورمندانه نیست و کنشگران آن بیشتر واجد دغدغه‌های ایمانی‌اند تا این‌که واجد تجارب گرم ایمانی باشند. آنها بین پر و خالی دیدن عالم از ساحت قدسی در نوسان‌اند و یا حسرت زیستن مؤمنانه سابق خویش را می‌خورند. از سوی دیگر فردی مانند مولانا که بازیگر بازی زبانی ایمان شورمندانه است و سکوت خویش را بر اساس حکمت سرد نظم و نسق نبخشیده، به ساحت قدسی این‌گونه نمی‌نگرد؛ نزد او مؤمنانه زیستن توأم با از سرگذراندن تجربه شورمندانه است و زیر و زبر شدن‌های وجودی در این‌جا محوریت دارند. دچار قبض شدن به همان میزان در ایمان‌ورزی مداخلیت دارد که دچار بسط شدن؛ مؤمن آن باشد که اندر جز و مد

کافر از ایمان او حسرت خورد

۳۳۵۵/۵

البته لحظاتی نیز بر او می‌گذرد که از مرتبه کفر و ایمان هم فراتر می‌رود:

من شدم عریان ز تن او از خیال

می‌خرامم در نهایت الوصال

۴۶۱۹/۶

تا آمدی اندر برم، شد کفر و ایمان چاکرم

ای دیدن تو دین من، وی روی تو ایمان من

اما در ایمان آرزومندانه از این احوال وجودی خبری نیست.

حال پرسشی که در این میان مطرح می‌شود این است که آیا این تلقی از ایمان با آن نحوه از خردورزی که در ابتدا از آن سخن به میان آمد منافاتی دارد؟ به توضیحی که عرض کردم، ایمان شورمندانه با عقل مغایرت دارد و هر چه یک عقیده بیشتر مخالف عقل باشد، بهره بیشتری از ایمان دارد؛ اما ایمان آرزومندانه چگونه است؟ فرض کنید ما انسجام‌گرا باشیم و دغدغه سازگاری میان بخش‌های مختلف معرفت را داشته باشیم. بنابر ایمان آرزومندانه، باب گفتگوی عقلانی و نظری درباره گزاره‌های متافیزیکی ادیان و در باب ساحتی به نام ساحت قدسی مسدود است؛ بدین معنا که نمی‌توان دلیلی فیصله-بخش برای تأیید مدعیات دینی اقامه کرد. در این صورت، آیا می‌توان انسجام‌گرا بود و به عقلانیت و خردورزی در معنایی که آمد عقیده داشت، به‌گونه‌ای که با این معنای از ایمان منافاتی نداشته باشد؟ به نظر می‌رسد پاسخ مثبت است و بین این نحوه از ایمان‌ورزی با آن تلقی از خردورزی تعارض و تناقضی به چشم نمی‌خورد. در ایمان آرزومندانه، گزاره‌هایی که متعلق ایمان قرار گرفته‌اند خردگریزند و ادله له و علیه آن‌ها نزد مؤمن از قوت اقصای یک‌سانی برخوردارند. در عین حال، بازیگر این عرصه دغدغه زیستن در ساحت قدسی را دارد و از احوال گوناگون و متغیری برخوردار است. زیستن در عرصه ایمانی را به طور کامل رها نکرده و مدام می‌کوشد تا بین بخش‌های مختلف مجموعه معتقدات خویش سازگاری و تلائم برقرار کند.

اگر ایمان شورمندانه ایمان حداکتری است، ایمان آرزومندانه که در تلائم با زیستن مبتنی بر حکمت سرد در منظومه ویتگنشتاین

است، ایمان حداقلی است. در این نحوه از ایمان‌ورزی، نه از جهش ایمانی سخن به میان می‌آید و نه شخص مؤمن نسبت به دستاوردهای قوه عاقله بی‌مبالات و بی‌پروا است. از این رو، ایمان آرزومندانه می‌تواند با خردورزی جمع گردد. ۱.

\* متن حاضر یکی از مقالات مجموعه مقالات نویسنده است که با عنوان امر اخلاقی، امر متعالی به‌زودی منتشر خواهد شد.

مبنتی بر حکمت در مقابل بازی زبانی ایمان شورمندانه قرار می‌گیرد. برای آشنایی بیشتر با مفهوم «حکمت سرد» در فلسفه ویتگنشتاین، نگاه کنید به: لودویگ ویتگنشتاین، درباره اخلاق و دین، ترجمه مالک حسینی و بابک عباسی، تهران، هرمس، (در دست انتشار)؛ هم‌چنین نگاه کنید به: مالک حسینی، ویتگنشتاین و حکمت، تهران، هرمس، (در دست انتشار).

همچنین برای آشنایی بیشتر با فلسفه دین ویتگنشتاین، نگاه کنید به: Michael P. Hodges (2001) «Faith: Themes form Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche», in Arrington, R. and Addis, M. (eds) *Wittgenstein and Philosophy of Religion* (London and New York); Clack, B. (1991) *An Introduction to Wittgenstein Philosophy of Religion* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

۱۵. تمامی فقرات از منبع ذیل با قدری دخل و تصرف نقل شده است:

لودویگ ویتگنشتاین، فرهنگ و ارزش، ترجمه امید مهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۱.

16. passion

17 language games

- 1.subject - centeredness
2. faculty of reasoning
- 3 . Coherentism
- 4 . structure of justification
5. foundationalism
- 6 . reflective

۷. برای آشنایی بیشتر با مبناگرایی، انسجام‌گرایی و مبناگرایی - انسجام‌گرایی، نگاه کنید به:

Dancy, J.(1985) *An Introduction to Contemporary Epistemology*, (Oxford:Blackwell);

Audi, R. (2002) *Epistemology a Contemporary Intorduction to the Theory of Knowledge* ( London and New York: Routledge).

۸. برخی از متکلمان ایمان را از جنس عقیده می‌دانند و اساساً مؤلفه‌هایی نظیر شورمندی و اراده را در عداد مؤلفه‌های آن نمی‌انگارند و به حساب نمی‌آورند. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: سروش دباغ، «مجتهدشبه‌ستری و ایمان شورمندانه»، سکوت و معنا: ج ستاره‌های در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، صراط، صص ۱۷۲ - ۱۷۵.

#### 9. authentic

۱۰. برای آشنایی بیشتر با فلسفه کیرکگور و تلقی وی از ایمان، نگاه کنید به: سوزان‌لی اندرسون، فلسفه کیرکگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۵، صص ۱۰۹ - ۱۴۴؛ هم‌چنین نگاه کنید به: رضا اکبری، ایمان‌گرایی (نظریات کیرکگور، ویتگنشتاین، پلنتینگا)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴، صص 83 - 19

#### 11 . belief

#### 12 . praxis

#### 13. act

۱۴. در فلسفه دین ویتگنشتاین مفهوم حکمت سرد و بازی زبانی