



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۴

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 20, No. 2, Summer, 2015

گرامر دینی از منظر فیلیپس و نقد آن

* شهاب شهیدی

** منصور نصیری

۱۲۹



گرامر دینی از منظر فیلیپس و نقد آن

چکیده

مبحث زبان دینی که در واکنش به آرای پوزیتیویست‌ها پدید آمد، از مسائل مهم فلسفه دین است. در این میان، یکی از رویکردها در معناشناسی زبان دین، رویکرد غیرشناختی است که گزاره‌های دینی را توصیف امر خارج نمی‌داند. دی. زد. فیلیپس از مهم‌ترین فیلسوفان غیرشناختی است که با اعتقاد به تفکیک ساحت‌های مختلف انسان، بر آن است که هر یک از این ساحت‌ها را باید در بافت خود آن فهم کرد. از این‌رو، کارکرد فلسفه دین اثبات گزاره‌های دینی نیست، بلکه صرفاً روشن‌گری مفاهیم دینی است. به باور وی، سخن‌گفتن از واقعیت خارجی خدا امری خطاست و خدا صرفاً تصویر ذهنی است. مهم‌ترین نقد بر دیدگاه غیرشناختی وی، تناقض نهفته در آن است و نیز اینکه تحلیل فیلیپس از گزاره‌های دینی جنبه تحمیلی دارد و در ارائه تفسیری از نظریه دین‌داران از گزاره‌های دینی ناکام است. همچنین تلاش وی اگرچه با هدف رهانیدن گزاره‌های دینی از معیار پوزیتیویست‌هاست، در نهایت همچنان در دام پوزیتیویست‌ها گرفتار می‌شود.

کلیدواژه‌ها

گزاره‌های دینی، زبان دین، گرامر دینی، رویکرد غیرشناختی، فیلیپس.

shahab.shahidi@ut.ac.ir

nasirimansour4@gmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، پردیس فارابی (نویسنده مسئول)

** استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی

مقدمه

یکی از مباحث مهم در فلسفه دین معاصر، مبحث زبان دینی است. این بحث در پی نظریه پردازی‌ها و نزاع‌های پوزیتیویست‌های منطقی پدید آمد. پوزیتیویست‌های منطقی نظریه‌ای را در باب معناداری گزاره‌ها بیان کردند که به موجب آن تمام گزاره‌های الهیاتی و مابعد طبیعی بی‌معنا می‌گشت. معیار معناداری از نظر آنها چنین بود: «هر جمله‌ای فقط وقتی نسبت به شخص معینی دارای معناست که شخص بتواند صحت و سقم قضیه مندرج در آن جمله را اثبات کند؛ یعنی بداند چه مشاهداتی در تحت چه شرایطی مؤدی به این می‌شود که قضیه مذکور را به عنوان حقیقت، تصدیق یا به عنوان بطلان، رد نماید» (آیر، ۱۳۸۴: ۱۸).

با توجه به این معیار، باور به وجود خداوند از آنجا که بر حسب ظهورات تجربی قابل تعریف و اثبات نیست، جزو گزاره‌های ما بعد طبیعی محسوب می‌شود و بنابراین بی‌معناست؛ یعنی گزاره «خدا وجود دارد»، نه صادق است و نه کاذب (همان: ۱۳۸ - ۱۳۹). به تعبیر کارناپ، این گونه گزاره‌ها کارکرد باز نمودی ندارند، بلکه تنها کارکرد بیانی دارند. کارناپ در بیان این نکته بر لزوم تفکیک میان دو نوع کارکرد زبانی تأکید می‌کند: ۱. کارکرد بیانی؛ ۲. کارکرد باز نمودی. مقصود از کارکرد بیانی، آن است که تقریباً در همه امور آگاهانه یا ناآگاهانه انسان از جمله در اظهارات زبانی، یک نوع بیان مطرح می‌شود؛ بیان یک احساس، بیان اوضاع روحی و واکنش‌های انسان. از این رو، می‌توان بیشتر رفتارها و واژه‌های انسان را نشانه‌هایی دانست که بیانگر احساس یا شخصیت فرد هستند، اما کارکرد باز نمودی، آن است که اظهارات و گزاره‌ها وضع امور (state of affairs) را باز نمود کنند و محمولی را به موضوعی نسبت دهند و حکمی صادر کنند. گزاره‌ها در کارکرد دوم، محتوای نظری دارند، اما در کارکرد اول، فاقد محتوای نظری‌اند و تنها کارکردشان، کارکرد اظهاری یا بیانی است؛ نظیر کارکردی که ناله‌ها یا اشعار غنایی دارند.

این گونه کارکردها، از چیزی خبر نمی‌دهند. اساساً کارکرد یک شعر غنایی که مثلاً از واژه‌های «ابر»، «باریدن»، «طلوع» و مانند آن استفاده کرده، آگاه کردن ما از رویدادها و اوضاع و احوال جوی نیست، بلکه اظهار احساسات شاعر و برانگیختن احساس مشابه در مخاطب است. یک شعر غنایی از هر گونه معنای خبری تهی است و هیچ گونه محتوای



شناختی ندارد (کارناپ، ۱۳۸۵: ۲۳-۲۴). گزاره‌های متافیزیکی همانند اشعار غنایی تنها کارکرد اظهاری (بیانی) دارند و فاقد کارکرد بازنمودی هستند. کارناپ این شبهه را چنین توجیه می‌کند که متافیزیک در واقع محتوا دارد، ولی محتوایش نظری نیست؛ به این معنا که (شبه) قضایای متافیزیک به توصیف واقعیت‌ها و امور نمی‌پردازند، بلکه تنها به این کار می‌آیند که رهیافت کلی یک شخص نسبت به زندگی را بیان و اظهار کنند (خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۵۰). از همین رو، این گزاره‌ها، همانند اشعار غنایی، نه صادق‌اند و نه کاذب. این گزاره‌ها، بیشتر اظهار و بیان گرایش‌های عاطفی یا ارادی پایدار هستند.

متفکران دینی در مواجهه با این دیدگاه گرایش‌های متفاوتی دارند. برخی مانند جان‌هیک معیار پوزیتیویستی را پذیرفته، اما اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی را به حیات اخروی موکول کرده، بر آن شدند که گزاره‌های دینی ناظر به واقع و معنادار هستند. این نظریه به واقع‌گرایی یا نظریه‌شناختی معروف است. واقع‌گرایی نظریه‌ای است مبنی بر اینکه جملات خبری، مستقل از نظام‌های فکری بشری و یا مستقل از علم و اعتقاد انسان‌ها، نسبت به صدق یا کذب آنها صادق یا کاذب‌اند.

حقیقت این گفته که «سیاره‌ها وجود دارند»، به وجود هیچ انسان یا زبانی وابسته نیست. واقع‌گرایان بر سر جزئیات و ظرایف تعریف حقیقت اختلاف نظر دارند، ولی در این حقیقت که صدق و کذب وابسته به زبان بشری به طور عام یا بازی‌های زبانی، نظام‌های فکری یا مقاطع تاریخی خاص نسبی نیست، هم داستان‌اند. یک فرد واقع‌گرا درباره خداباوری معتقد است که اگر خدا وجود داشته باشد، قضیه «خدا موجود است»، قضیه‌ای صادق است، قطع نظر از اینکه اصولاً کسی خدا را موجود بداند یا نداند یا به آن شیوه‌های زندگی که به وجود خدا باور دارند، عامل باشد یا نباشد (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۸۳).

اما گرایش دیگر در زبان دینی، گرایش ناواقع‌گرایی یا غیرشناختی بودن زبان دینی است. بر اساس این گرایش، گزاره‌های دینی، توصیف‌گر امر واقع نیستند و کارکردهای دیگری دارند. ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه است که همه جملات خبری درباره عالم، به صورت عینی^۱ نه صادق‌اند و نه کاذب. اگر ناواقع‌گروی را بپذیریم، معنا ندارد که قضیه

۱. در اینجا عینی به معنای مستقل از همه زبان‌ها، شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است.





«خدا وجود دارد» در فضایی انتزاعی به عنوان ادعایی درباره چگونگی وجود اشیا تفسیر شود، بلکه باید آن را بر حسب متن و در بستر اظهار و ابراز آن، یعنی در بستر بازی زبانی دین تفسیر کرد (همان).

ریشه‌های این گرایش را می‌توان در کتاب پژوهش‌های فلسفی لودویگ ویتگنشتاین جست‌وجو کرد. وی با طرح نظریه بازی‌های زبانی بر آن بود که معنای یک واژه یا جمله را باید در کاربرد آن واژه یا جمله در عرف جست‌وجو کرد. از این‌رو، برای دانستن معنا نباید پرسید که فلان واژه یا جمله چه چیزی را تصویر می‌کند، بلکه باید پرسید که فلان واژه یا جمله چه کارکردی دارد. برای فهم این نظریه می‌توان واژه‌ها را به مهره‌های شطرنج تشبیه کرد. همان‌گونه که معنای مهره‌های شطرنج در نقش آنها در بازی شطرنج مشخص می‌شود و نمی‌توان خارج از سیاق آن به تعیین معنا یا نقش مهره‌ها پرداخت، به همان شیوه واژه‌ها را باید در سیاق کاربرد خودشان فهمید و در خارج از آن سیاق، هرگونه تلاش برای فهم معنای آن واژه امری بیهوده است (هادسون، ۱۳۹۳: ۹۲-۹۴).

البته بی‌شک افراد متدین در طول تاریخ همواره گزاره‌های دینی را شناختی می‌دانسته‌اند (هیک، ۱۳۹۰: ۱۹۸)، اما امروزه برخی از فیلسوفان رویکرد غیرشناختی را برگزیده‌اند. فیلیپس که در این مقاله عهده‌دار بررسی و نقد آرای وی هستیم، یکی از مشهورترین فیلسوفان غیرشناختی در حوزه زبان دینی است. وی که به نحوی شارح ویتگنشتاین به‌شمار می‌رود، به‌شدت تحت تأثیر ویتگنشتاین و نظریه بازی زبانی وی بوده است و از این‌رو، با تمسک به مبحث گرامر دینی، فهم دین را در سیاق دین میسر می‌داند.

تعریف گرامر در زبان

از آنجا که بحث درباره بررسی گرامر دینی از منظر فیلیپس است، در آغاز لازم است توضیحی درباره واژه گرامر در زبان آورده شود. این واژه، اصطلاحی است که در فلسفه ویتگنشتاین معنایی فلسفی یافته است. ویتگنشتاین از واژه گرامر دو معنا را در نظر دارد: معنای اول گرامر، به دستور زبان و نحوه ساختار لغات و جملات اشاره دارد. بررسی این نوع از گرامر به عهده عالمان نحو و ادیبان هر زبان است، اما گرامر در نظام فلسفی متأخر وی معنایی دیگر دارد. مطابق این معنا، گرامر نحوه کاربرد واژه‌ها و کلمات در بازی زبانی

و به‌طور کلی در صورت حیات است (زندیه، ۱۳۸۶: ۱۱۴). بررسی این نوع گرامر به عهده فیلسوف است؛ یعنی فیلسوف باید تلاش کند تا پژوهش‌های گرامری را ترتیب دهد و در پرتو آن بتواند زبان هر ساحت را به‌خوبی بررسی کند. ویتگنشتاین معنای اول گرامر را گرامر سطحی و معنای دوم را گرامر عمقی می‌نامد. وی در کتاب پژوهش‌های فلسفی می‌گوید:

در استفاده از کلمات، می‌توان بین گرامر سطحی و عمیق تمایز نهاد. آنچه که در استفاده از کلمات ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد، روش به‌کاررفته در ساختار یک جمله است. می‌توان گفت بخشی از کاربرد واژه که قابل شنیدن است، بر ما تأثیر می‌گذارد. حال گرامر عمیق واژه‌ای مانند «معنادادن» را با گرامر سطحی این کلمه که ما را به تصویری از آن سوق می‌دهد، مقایسه کنید. عجیب نیست که یافتن راه خود، امری دشوار باشد (Wittgenstein, 2009, No. 664).

ویتگنشتاین در بند ۳۷۱ و ۳۷۳ از کتاب پژوهش‌های فلسفی می‌گوید که ماهیت هر چیزی از طریق گرامر دینی روشن می‌شود و گرامر است که به ما می‌گوید هر چیزی چه نوع شیئی است. وی بر این باور است که الهیات نیز گونه‌ای گرامر است. البته باید دانست که فهم الهیات تنها از طریق بررسی واژه‌ها امکان‌پذیر نمی‌باشد، بلکه برای فهم الهیات و دین باید به آنچه پیرامون آن قرار دارد نیز توجه کرد. بنابراین، توجه به چارچوب و سیاقی که دین در آن واقع می‌شود، کمک زیادی به فهم ما از دین می‌کند. حال که می‌خواهیم گرامر دینی را از نظر فیلیپس بررسی کنیم، در واقع می‌خواهیم بدانیم که ماهیت دین از نظر فیلیپس چیست و الهیات و دین در سیاقی که در آن واقع می‌شود، چه معنایی می‌یابد و آن بافت و سیاق چه چیزی است که ما را در فهم دین کمک می‌کند؟ حال که معنای گرامر آشکار گشت، در ادامه به بحث گرامر دینی از منظر فیلیپس می‌پردازیم.

فیلیپس و گرامر دینی

فیلیپس نیز بسان ویتگنشتاین بر گرامر دینی تأکید دارد. از نظر وی نیز قواعد گرامری در واقع بیانگر معیارهای کاربرد صحیح بیان می‌باشند. این قواعد با بیان معیارهای کاربرد درست بیان، معنای آن را معین می‌کنند، اما نکته مهم این است که این معیارها بسته به حوزه‌های مختلف زندگی تفاوت می‌یابند و با توجه به اینکه فعالیت‌های انسانی دارای





حوزه‌های گوناگونی همانند اخلاق، سیاست، علم، هنر، دین و... می‌باشند، هر کدام از اینها از زبان ویژه و در نتیجه از گرامر ویژه‌ای برخوردارند و بازی‌های زبانی متفاوتی را ارائه می‌دهند. از این رو، نمی‌توان مدعی شد که تنها یک پارادایم معقول وجود دارد و تمام حوزه‌های مختلف فعالیت انسانی را باید با آن پارادایم سنجید و معقولیت و عدم معقولیت آن را مشخص کرد (Phillips, 1976: 7).

پیش‌تر پوزیتیویست‌ها معیار بسیار سخت‌گیرانه‌ای درباره معناداری گزاره‌ها ارائه کرده بودند، اما امروزه در میان فیلسوفان سخن از فراتر رفتن و گذار از این معیار است. از نظر فیلیپس جمله «معنای هر واژه باید مطابق نحوه کاربرد آن فهمیده شود»، به صورت شعار درآمده است، اما دین از این امتیاز و شعار بهره کمی برده است و همچنان عده‌ای از متفکران قصد دارند با معیارهای خارج از دین به بررسی معقولیت دین پردازند. علت مردود بودن سخن دین‌داران نزد این عده از متفکران آن است که اینان سخن دین‌داران را استفاده بد از زبان تلقی می‌کنند و معتقدند که علت بروز خطا در گزاره‌های دینی آن است که واژه‌گان و مفاهیم به کاررفته در آن، خارج از استفاده معمول زبان می‌باشد. بین گزاره‌های دینی و معانی واژه‌گان، شکافی وجود دارد. البته این شکاف در آغاز چندان روشن نیست و از همین رو، دین‌داران متوجه خطای خود نمی‌شوند و بنابراین، سیر حرکت گزاره‌های دینی به سمت بی‌معنایی سیری تدریجی است.

آنتونی فلو (Antony Flew) و هپ برن (Hepburn) جزو این دسته از فیلسوفان هستند (Phillips, 1981: 4-5). این فیلسوفان مدعی‌اند معیاری برای معناداری یافته‌اند که می‌توان با آن اعتبار گزاره‌های دینی را سنجید. این معیار چیزی جز زبان معمولی نیست. دیدگاه آنان بر این فرض مبتنی است که یک سیاق اصلی و پایه از کاربردهای معمولی وجود دارد که می‌توان آن را به عنوان پارادایم و معیاری برای بررسی معقولیت و عدم معقولیت دیگر سیاق‌ها به کار گرفت (ibid.:7).

فیلیپس در مخالفت با رویکرد پیش‌گفته می‌گوید هرگاه کسی بخواهد به محتوای سخن دین‌داران پی ببرد، باید به نهاد دین رجوع کند (Phillips, 1970: 231). هر کدام از حوزه‌های فعالیت انسانی دارای بازی زبانی خاصی هستند و هر یک را باید با ورود در همان حوزه فهم کرد. فیلیپس معتقد است که ویتگنشتاین نیز گزاره‌هایی را پایه می‌داند. البته باید

توجه داشت که پایه‌بودن آنها به دلیل وجود ویژگی‌های معرفت‌شناختی آنها نیست، بلکه به سبب جایگاهی است که آنها در زندگی انسان‌ها اشغال می‌کنند (Phillips, 1993: 232-233)؛ یعنی همان‌گونه که برخی گزاره‌ها مثل گزاره‌های مربوط به اشیای فیزیکی تردیدناپذیر هستند، به همان شکل برخی گزاره‌ها و باورهای دینی نیز تردیدناپذیرند (Phillips, 1976: X)؛ یعنی دین‌داران به هیچ وجه به گزاره‌های دینی به عنوان فرضیه‌های قابل آزمایش و بررسی نگاه نمی‌کنند. بدین قرار، فیلیپس اساساً گزاره‌های دینی را تبیین‌گر امور واقع نمی‌داند و هم از این رو، تأکید می‌کند که نمی‌توان با تمسک به برهان‌های فلسفی ثابت کرد که اعتقاد به وجود خارجی خداوند برای تبیین این جهان، امری معقول است. برای فهم دیدگاه فیلیپس درباره عدم تبیین‌گری گزاره‌های دینی، نخست باید به این پرسش پاسخ دهیم که اگر دین را نتوان با معیارهای عقلی و فلسفی سنجید، پس جایگاه فلسفه و عقلانیت نزد فیلیپس چیست؟

کارکرد فلسفه نزد فیلیپس

فیلسوفانی که گزاره‌های دینی را بی‌معنا تلقی می‌کردند معتقد بودند که چون دین‌داران در گزاره‌های دینی از کاربرد معمولی الفاظ تخطی می‌کنند، وظیفه فلسفه آن است که اشتباه‌های زبان‌شناسی گزاره‌های دینی را نشان دهد و در صورت امکان به تصحیح آنها بپردازد، اما پیش‌تر مطرح شد که فیلیپس معتقد است حوزه‌های فعالیت انسان متعدد است و هر کدام از این حوزه‌ها زبان خاصی دارد که باید برای فهم آن به سیاق مربوط رجوع کرد. اگر در یک سیاق خاص - مثل دین یا علم - بگوییم که فلان امر باید دارای فلان معنا باشد، در این صورت معنای باید به آن سیاق تعلق خواهد داشت و می‌بایست آن را در همان سیاق فهم کرد، اما اگر فیلسوف بدون ارجاع و مشخص کردن سیاق بگوید که فلان امر باید دارای فلان معنا باشد، آن‌گاه واژه باید در جمله وی به صورت دل‌خواهانه به کار رفته است و تنها نشان تمایلات شخص فیلسوف است که به طور آگاهانه یا ناآگاهانه واژه باید را به تمام سیاق‌ها سرایت داده است (Phillips, 1981:10).

بدین ترتیب، فیلیپس تأکید می‌کند که نمی‌توان ایمان دینی را با معیارهای خارج از ایمان ارزیابی کرد؛ به بیان دیگر، هیچ منظر کلی‌ای که بتوان بر اساس آن، بازی‌های زبانی





را ارزیابی کرد وجود ندارد. پرداختن به چنین کاری، به ضرورت دین را به مقوله‌ای همچون علم یا فلسفه تنزل می‌دهد (Stiver, 1996: 70). پس دانستیم که فیلیپس معتقد است نمی‌توان با معیارهای فلسفی به بررسی صحت و سقم گزاره‌های دینی پرداخت، حال وی باید به دو پرسش پاسخ دهد:

الف) آیا فلسفه در میان فعالیت‌های بشری جایگاهی دارد؟ اگر دارد پس چگونه ایفای نقش می‌کند؟ به عبارت دیگر، کارکرد فلسفه چیست؟

ب) آیا در حوزه دین، معقولیت و عدم معقولیت قابل تصور است؟

در پاسخ به پرسش اول، فیلیپس به پیروی از ویتگنشتاین معتقد است نقش فلسفه، صرفاً روشن‌سازی است و در مورد باورهای دینی، نقش اصلی آن، روشن‌ساختن گرامر (عمقی) آنهاست. فلسفه نه موافق باورهای دینی و نه مخالف آن است. کار فلسفه پس از تبیین گرامر یا دستور زبان باورهای دینی به پایان می‌رسد (Phillips, 1993: 177). اگر وظیفه فلسفه تنها روشن‌سازی، یعنی تبیین زبان به کاررفته در باورهای دینی است، پس فلسفه را نه می‌توان له و نه علیه دین خواند. فلسفه وظیفه اثبات وجود خداوند و بررسی معقولیت باور به خدا را عهده‌دار نیست، بلکه صرفاً باید توصیف کند که معنای باور به وجود خداوند یا عدم باور به وجود وی چیست؟ از نظر فیلیپس، موضع بی‌طرفانه فلسفه درباره دین سبب تمایز آن از دفاعیات می‌شود (Phillips, 1981: 10)، زیرا همان‌گونه که از ماهیت دفاعیات برمی‌آید، این علم همواره در پی اثبات و توجیه معقولیت باورهای دینی بوده است و کوشیده است به شبهات مخالفان پاسخ دهد، اما فلسفه و معقولیت فلسفی از دین و سیاق دینی مستقل است و تنها در پی ایضاح مفهومی است. در واقع، هنگامی که فیلسوف در پی ایضاح مفهومی اموری مانند باور به خداست، به این امر رهنمون می‌شود که فلسفه نمی‌تواند صدق آنها را مشخص کند (Phillips, 1993: 233).

در اینجا است که فیلیپس به پاسخ پرسش دوم پرداخته، می‌گوید: از آنجا که پژوهش‌های فلسفی به معنای ایضاح فعالیت‌هایی است که در حیات انسانی اهمیت دارند، برای رسیدن به چنین تبیین‌هایی باید میان حوزه‌های مختلف فعالیت انسانی تفاوت نهاد و توجه کرد که آنچه در یک حوزه معنا دار است، لازم نیست که به ضرورت در حوزه دیگر نیز معنا دار باشد (Phillips, 1976: 8). پس باید گفت که تمایز میان سخن معقول و نامعقول،

واقعی و غیر واقعی بسیار مهم است، اما این بدان معنا نیست که تمایز میان آنها در همه سیاق‌ها به یکسان قابل اعمال است. اشکال فلو و هپ‌برن نیز در همین نکته است که آنها به گونه‌ای سخن می‌گفتند که گویا معیاری برای تمایز واقعی از غیر واقعی وجود دارد که در همه سیاق‌ها قابل اعمال است (Phillips, 1981: 9).

حال که از معقولیت فلسفی نمی‌توان برای تبیین گزاره‌های دینی درباره امر واقع بهره برد، پس چگونه می‌توان مهم‌ترین رکن دین، یعنی باور به وجود خداوند را فهم کرد؟ در ادامه به پاسخ این پرسش می‌پردازیم.

فیلیس و وجود خدا

«آیا خدا وجود دارد؟»، «آیا خدا واقعیت دارد؟» از نظر فیلیس، پرسش از واقعیت خداوند نیز جزو آن دسته از پرسش‌هایی است که بد فهمیده شده و اغلب پنداشته می‌شود که نزاع و اختلاف معتقدان و غیرمعتقدان بر سر امر واقع است. بنابراین، بیشتر افراد می‌پندارند که پژوهش فلسفی در این باب به عنوان پژوهش از امر واقع است، اما به نظر فیلیس چنین نگرشی بازنمایی خطا از مفهوم دینی خداوند است.

برای فهم خداشناسی فیلیس نخست باید ریشه‌های تفکر او را بررسی کرد. از نظر وی دیوید هیوم در تاریخ فلسفه نقشی بسیار مهم دارد و اندیشه‌های او بر متفکران پس از وی تأثیر ژرفی گذاشته است. اهمیت هیوم نزد فیلیس چنان است که وی از اندیشه‌های هیوم به عنوان میراث هیوم یاد می‌کند. مهم‌ترین ویژگی میراث هیوم این بود که چگونه می‌توانیم از طریق ویژگی‌های جهانی که در آن زندگی می‌کنیم وجود خداوند را اثبات کنیم؟ (Phillips, 1976: 10). هیوم اشکال‌های بسیار مهمی بر برهان‌های خداشناسی وارد ساخت. این برهان‌ها در سه مرحله قابل بررسی هستند:

مرحله اول: در این مرحله هیوم در نقد برهان نظم می‌گوید در قرائن ارائه‌شده و موجودی که قصد اثبات آن را داریم، وجود دارد. ابهام اساسی در این استدلال که از وجود جهان مشهود به استنتاج خدا می‌رسیم، هیچ راهی برای بررسی تناسب این استنتاج وجود ندارد. همان‌گونه که در جهان نظم و امور خیر می‌بینیم، به همان شکل نیز بی‌نظمی و شرّ می‌بینیم و از این‌رو، باید گفت که مبدأ آفرینش ذاتی مرکب از خیر و شرّ دارد.





مرحله دوم: هیوم در این مرحله می‌گوید آیا می‌توان به‌درستی از نظم در طبیعت سخن گفت؟ از نظر وی، سخن گفتن از طرح و نظم درباره ماهیت جهان، گزینشی عمل کردن است. وقتی به اطراف می‌نگریم تنها طرح و تدبیر نمی‌بینیم، بلکه تأثیر و تأثرات سرما و گرما و هزاران پدیده طبیعی دیگر را در جهان می‌بینیم. پس چرا باید طرح و نظم عاقلانه را به عنوان تبیینی برای کل جهان بپذیریم؟ به نظر می‌رسد چنین گرایشی به دلیل میل به تشبیه است؛ یعنی ما مثلاً به طبیعت می‌نگریم و آن را به باغی تشبیه می‌کنیم که باغبانی دارد، اما در واقع تشبیه بین پدیده‌های طبیعی و ساخته‌های بشری محکوم به شکست است. از این‌رو، هیوم می‌گوید قرینه‌های دال بر نظم و طرح نه تنها به نتیجه نمی‌انجامند، بلکه سخن از نظم در این سیاق‌ها بسیار گمراه‌کننده است. البته چه‌بسا کسی بگوید که سخن هیوم تنها ناظر به وضع امرهای این جهان است، اما هیوم درباره برهان جهان‌شناختی سخنی نمی‌گوید؛ یعنی نمی‌تواند تبیین کند که چرا جهان هست؟

با بررسی برهان جهان‌شناختی به مرحله سوم سخن هیوم وارد می‌شویم. وی می‌گوید وقتی چیزی را از چیز دیگری استنتاج می‌کنیم، این استنتاج مبنی بر تجربیات گذشته است؛ برای مثال، وقتی می‌گوییم «x آن گاه y»، این قضیه به تجربه گذشته منوط است و البته x و y می‌تواند طبقه یا نوع خاص باشد، نه صرفاً امر جزئی. خدا باور می‌خواهد جهان را با ماشین مقایسه کند، ولی پرسش هیوم این است که آیا چنین مقایسه‌ای مجاز است؟ وی می‌گوید زمانی استنتاج صحیح است که اشیا یا امور در طبقه یا نوع خاصی باشند؛ مثلاً از گردش خون چند انسان می‌توان در مورد چگونگی گردش خون دیگر انسان‌ها سخن گفت، اما نمی‌توان در مورد گردش خون قورباغه نظر داد. از نظر هیوم بین پرسش‌های زیر تفاوت هست:

الف) چه کسی این خانه را ساخت؟

ب) چه کسی این جهان را ساخت؟

می‌توانیم از وجود خانه به سازنده آن پی ببریم، زیرا تصویری از خانه داریم و می‌توانیم بین خانه ناتمام و تمام‌شده تمایز بگذاریم، اما نمی‌توانیم بگوییم که جهان سازنده دارد، زیرا هیچ تجربه‌ای از جهان‌های دیگر نداریم و از این‌رو، نمی‌توانیم بین جهان ناتمام و تمام‌شده تمایز بگذاریم (ibid.:17-19).

فیلیپس می‌گوید تأملات هیوم نشان آن است که هرگونه تلاش برای بنیان نهادن الهیات طبیعی به منظور توجیه دین محکوم به شکست است، اما در ادامه می‌گوید هرگز نباید از سخن هیوم به بی‌معنایی گزاره‌های دینی حکم کنیم و مثلاً بگوییم که سخن گفتن از خداوند بی‌معناست، بلکه پس از مواجهه با سخنان هیوم باید در پی آن باشیم که گزاره‌های دینی چگونه معنادار هستند؟ (Phillips, 1981: 11). از این‌رو، فیلیپس سخن گفتن از خدا را بی‌معنا نمی‌داند، بلکه معتقد است برای پاسخ به واقعیت الهی باید گرامر این مفهوم را بررسی کرد. او پرسش از واقعی بودن خداوند را یک پرسش خطا می‌پندارد و می‌گوید: در دو مورد می‌توان از امر واقع پرسش کرد:

(الف) زمانی که درباره چیزی یقین نداشته باشیم، آن‌گاه پرسش از امر واقع می‌کنیم؛ برای مثال، گفته می‌شود که فلان مجرم در فلان منطقه دورافتاده کشته شده است. در این هنگام، پلیس در پی بررسی این امر بر می‌آید.

(ب) زمانی که بخواهیم دیگر احتمال‌ها را ابطال کنیم؛ برای مثال، دانشجویی می‌پرسد که آیا استاد می‌آید؟ در پاسخ می‌شنود که استاد شنبه‌ها به دانشگاه نمی‌آید.

یکی از ویژگی‌های امر واقع آن است که چه‌بسا بر خلاف چیزی باشد که ما بدان دست یافته‌ایم؛ مثلاً ممکن است مرد جنایتکار در نقطه دوردست کشته نشده باشد یا استاد شنبه‌ها در دانشگاه حضور داشته باشد، اما دین‌دار هرگز خدا را به این معنا واقعی نمی‌داند؛ یعنی هرگز تصور نمی‌کند که ممکن است خدا وجود نداشته باشد (Phillips, 1993: 1-2). به بیان دیگر، اگر بخواهیم خدا را امر واقعی تلقی کنیم، باید تمام احکام امر واقعی را بر وی حمل کنیم. یکی از ویژگی‌های امر واقع آن است که ممکن است خطا باشد و آنچه را که ما واقعی تلقی می‌کنیم، چه‌بسا حظی از واقعیت نداشته باشد. بر این اساس، امور واقع همیشه در معرض ابطال‌پذیری هستند، اما اگر ما اعتقاد دین‌داران را نسبت به خداوند بررسی کنیم، می‌بینیم که خداوند در نظر دین‌داران هرگز دارای ویژگی‌های امر واقع نمی‌باشد؛ یعنی آنها هرگز خداوند را به عنوان فرضیه‌ای ناظر به واقع تلقی نمی‌کنند، زیرا اگر چنین دیدگاهی درباره خداوند داشته باشند، باید بپذیرند که مفهوم خدا مفهومی است که ممکن است روزی ابطال شود. برای آشکار شدن منظور باید سه پرسش را مطرح کنیم:

(الف) خداوند دارای چه نوع واقعیتی است؟





(ب) جهان فیزیکی دارای چه نوع واقعیتی است؟

(ج) آیا اسب شاخ دار واقعیت دارد؟

پرسش (ج) قابل فهم است و می توان صدق و کذب آن را به کمک تجربه روشن کرد، اما چگونه باید فهمید که جهان فیزیکی دارای واقعیت است یا خیر؟ همان گونه که روشن است این پرسش قابلیت بررسی تجربی ندارد. هنگامی که از واقعیت جهان فیزیکی می پرسیم، منظورمان اثبات وجود آن نیست، بلکه در پی وضوح مفهومی واقعیت مورد بحث هستیم. بنابراین، باید گفت که پرسش (ب) با پرسش (ج) بسیار متفاوت است و نباید به صرف اینکه در هر دو پرسش، بحث واقعیت مطرح است، آنها را یکسان پنداشت. پرسش (الف) نیز همانند پرسش (ب) است؛ یعنی پرسش (الف) نیز دارای ماهیت تجربی نیست، بلکه این پرسش درباره ایضاح مفهومی خداوند است؛ به بیان دیگر، فیلسوف باید در صدد باشد تا بفهمد که منظور از واقعی بودن یا وجود خدا چیست؟ اگر وجود خدا را همانند وجود اشیای فیزیکی بپنداریم، در واقع پذیرفته ایم که مفهوم خدا در چارچوب مفاهیم فیزیکی می گنجد و از این رو، قابلیت ابطال هم خواهد داشت؛ در حالی که هیچ دین داری به امکان ابطال واقعیت خداوند تن در نمی دهد (Phillips, 1981: 22-23 & 1993: 2-3).

حتی برخی بر این باورند که وقتی فیلیپس شیء بودن یا موجود خارجی بودن خدا را رد می کند، در واقع مقصودش این است که نگاه طبیعت گرایانه به خدا نادرست است و منظور واقعی فیلیپس آن است که نباید به خدا نگاه انسان گرایانه داشت (Davies, 2007: 223-224). از نظر برایان دیویس این گونه سخن گفتن از خدا اگرچه ممکن است ایرادهای منطقی نیز داشته باشد، به راحتی می توان آن را چکیده ای از دیدگاه های انجیل و عهد عتیق دانست (ibid.: 224-225).

حال که فیلیپس خدا را امر واقعی نمی داند، پس اعتقاد و عدم اعتقاد به خدا چه تفاوتی دارد؟ به بیان دیگر، چگونه می توان بین یک دین دار و غیر دین دار تمایز معتقد شد؟ فیلیپس خودش نیز به این پرسش توجه دارد و در پاسخ بدان می گوید: تفاوت بین دین دار و غیر دین دار در این است که دین دار به تصویر خداوند معتقد است، ولی غیر دین دار به چنین تصویری اعتقاد ندارد. اعتقاد به تصویر خداوند به معنای اعتماد و توکل کردن بر او، نظم بخشیدن به زندگی و معنادار کردن زندگی از طریق باور به این تصویر است، ولی فرد

غیر معتقد چنین کار کردی را در تصویر خدا نمی‌بیند و معتقد است که بدون اعتقاد به تصویر خدا نیز می‌توان زندگی معنادار همراه با نظم و انضباط داشت. بنابراین، هیچ نیازی نیست که به تصویر خداوند معتقد باشیم (Phillips, 1993: 64-65).

همان‌گونه که از این تفسیر فیلیپس درباره واقعیت خدا آشکار می‌گردد، اختلاف‌های موجود در میان ادیان و اختلاف‌ها در فهم از معنای خدا هیچ‌کدام اختلاف‌های نظری و فلسفی نیستند، بلکه تنها بیانگر آن هستند که پیروان هر دین در سایه تفسیر خود از خدا و گزاره‌های دینی می‌توانند به زندگی مطلوب دست یابند؛ به عبارت دیگر، یک مسلمان تحت تأثیر آموزه‌های دینی خود می‌تواند زندگی خوبی داشته باشد همان‌طور که یک بودایی یا مسیحی نیز تحت تأثیر آموزه‌های دین خود دارای زندگی معناداری است و هرگز نباید پنداشت که آموزه‌های آنها تفسیری از وضع امر خارجی است. بنابراین، با توجه به اینکه معرفت به خدا معرفتی ناظر به خارج نیست، پس اساساً حصول معرفت درباره خدا نمی‌تواند پایه غیر دینی داشته باشد. تبیینی از واقعیت خدا که مبتنی بر دین نباشد، همانند تبیینی غیر علمی از واقعیت علم و تبیینی غیر موسیقایی از واقعیت موسیقی است (Richards, 1978: 289). برای وضوح بیشتر باورهای دینی می‌توان به ریاضیات تمسک کرد و گفت که برای بررسی صحت و سقم عملیات ریاضی به چیزی جز قواعد و قوانین ریاضی رجوع نمی‌کنیم؛ به همان شکل برای صحت باورهای دینی نباید به چیزی جز دین توجه کنیم (ibid.: 295).

نقد دیدگاه غیر شناختی فیلیپس

نقدهای متعددی بر دیدگاه فیلیپس وارد است. در اینجا به برخی از نقدها و تفسیرهایی اشاره خواهیم کرد که خود فیلیپس متعرض آنها شده و درصدد پاسخ برآمده است. اولین نقد بر دیدگاه فیلیپس آن است که مطابق نظر وی، دین به عنوان یک بازی زبانی خاص است که تنها در ساحت خودش معنا دارد. این نظریه مستلزم آن است که باورهای دینی از همه جنبه‌های حیات انسانی جدا هستند و هیچ پیوندی با دیگر ابعاد زندگی ندارند، درحالی که پذیرفتن چنین مطلبی معقول نیست و نمی‌توان بدان تن داد (Phillips, 1986: 5). فیلیپس در گفت‌وگویی با جی. آر. جونز به صراحت می‌گوید که اگر کسی از نظریه





بازی زبانی بودنِ باورهای دینی چنین تفسیری ارائه دهد که گویا آن باورها از هر فعالیت دیگری مجزا هستند، تفسیری گمراهانه ارائه داده است. هرگونه دگرگونی فرهنگی می‌تواند بر پرستش مردم و تصویر آنها از باورهای مربوط تأثیرگذار باشد. از این‌رو، وی معتقد است یک باور ممکن است در یک فرهنگ رو به زوال و نابودی برود و باور جدیدی جایگزین آن شود (Phillips, 1993:129). از نظر فیلیپس، دین سخنانی درباره جنبه‌هایی از وجود انسان مثل مرگ، تولد، امید، بخت و اقبال و... دارد و این ابعاد حتی بدون ارجاع به دین نیز کاملاً قابل فهم و معقول هستند.

بسیاری از باورهای دینی را اگر بدون لحاظ با امور خارج از دین در نظر بگیریم، باورهایی تهی می‌شوند و در آن صورت، باورهای دینی نمی‌توانند اهمیت کنونی نزد دین‌داران را داشته باشند. پس نیروی باورهای دینی تا حدی به امور خارج از دین وابسته است (ibid.: 69). برای مثال، دعا و نیایش یکی از آداب و اعمال دینی است، اما شخص دعاکننده همواره در ارتباط با امور خارج از دین دست به دعا بر می‌دارد؛ مثلاً وقتی یک فرد دین‌دار صاحب فرزند می‌شود، به‌شکرانه این موهبت الهی دست به دعا بر می‌دارد و مراتب تشکر خود را نسبت به خداوند ابراز می‌کند. همان‌گونه که در این مثال می‌بینیم، اگرچه دعا یک عمل دینی است، ولی این دعا ناظر به امر خارج از دین - یعنی تولد فرزند - رخ داده است. بنابراین، هرگز نباید پنداشت که ایده بازی زبانی بودن دین به معنای جدایی دین از همه ساحت‌های وجودی انسان است، بلکه حق مطلب این است که بگوییم نه تنها باورهای دینی با ابعاد دیگر وجود انسان مرتبط هستند، بلکه بدون ارتباط با دیگر ابعاد انسانی معنایی ندارند.

دومین نقد و تفسیر ارائه‌شده از نظام فلسفی فیلیپس آن است که مطابق دیدگاه وی باید گفت باورهای دینی تنها برای معتقدان دینی قابل فهم است. البته فیلیپس می‌گوید که دیدگاهش کاملاً برضد چنین تفسیری است. از نظر او زبان دینی یک زبان فنی و تخصصی نیست که تنها متکلمان و فیلسوفان آن را بفهمند، زیرا اگر زبان دینی زبانی فنی بود، آن‌گاه نمی‌توانست اهمیت کنونی را نزد مردم داشته باشد؛ برای مثال، می‌توانیم دوباره پدیده دعا را در نظر بگیریم. هنگامی که یک دین‌دار با هدف استغفار و عفو دست به دعا می‌گشاید، درواقع این استغفار ناظر به مشکلی از مشکلات زندگی است و اگر چنین نباشد، استغفار

بی معنا و بی ارزش می شود و از آنجا که این مشکلات نزد دین دار و غیردین دار قابل فهم است، پس می توان گفت که باورهای دینی نیز برای ناآشنایان قابل توضیح و فهم است (Phillips, 1986: 10-11).

سومین تفسیر و نقد بر نظام فکری وی آن است که آنچه زبان دینی خوانده می شود، تعیین کننده معناداری و بی معنایی در دین است و باورهای دینی را نمی توان نقد کرد، چون طبق تفسیر فیلیپس، نظام دینی قابل نقد نیست، از این رو نمی توان تفسیر وی را پذیرفت. فیلیپس با این تفسیر نیز مخالف است و نمی پذیرد که دیدگاه های دینی قابل نقد نباشند. وی می گوید بی شک دین داران در تفسیر خود از باورهای دینی دچار خطا می شوند، اما مسئله این است که نباید خطاهای دینی را با هنجارهای فلسفی بررسی کرد، بلکه معیار برای رفع خطا سیاق دینی است؛ یعنی می توان با مراجعه به سیاق دینی به خطاها و خرافات دینی پی برد. این سخن هرگز نباید به عنوان نقدناپذیری دین تفسیر شود، بلکه اصل سخن این است که خرافات و خطاهای دینی به وسیله فلسفه قابل تشخیص نیست و این هرگز بدان معنا نیست که هیچ دین داری در تفسیر باورهایش خطا نمی کند و این خطاها هرگز قابل نقد و اصلاح نیست (ibid.: 12-13).

تفسیر و نقد دیگری از فلسفه فیلیپس بر آن است که مطابق دیدگاه فیلیپس باید گفت چون باورهای دینی بازی های زبانی مجزایی هستند، تحت تأثیر وقایع فردی، اجتماعی و فرهنگی قرار نمی گیرد (ibid.: 15). با توجه به آنچه تاکنون در پاسخ به نقدهای پیشین بیان شد می توان به راحتی فهمید که فیلیپس هرگز چنین نظری ندارد. افزون بر این، وی با توجه به باوری که به تأثیر فرهنگ و دیگر عوامل بر باورهای دینی دارد، معتقد است سه برداشت و تصویر باید از دین زدوده شود:

تصویر اول

نخستین تصویر از دین که به باور فیلیپس باید زدوده شود، فردگرایی دینی است. بنابر این دیدگاه، مسیحیت متعلق به جهان زمان مند نیست، بلکه به جهان ازلی تعلق دارد. امری که ازلی باشد، نمی تواند به جهان زمان مند وابسته باشد. بنابراین، هر آنچه که در جهان زمان مند سکولار رخ دهد، نمی تواند بر مسیحیت تأثیر بگذارد.



اما فیلیپس معتقد است چنین تصویری از مسیحیت باید کنار گذاشته شود، زیرا هیچ ضرورتی در تداوم وجود مسیحیت نیست. هیچ قرینه‌ای در ذات جهان وجود ندارد که تضمین‌کننده بقای مسیحیت باشد و همان‌گونه که روزگاری مسیحیت بر روی زمین ظهور نیافته بود، ممکن است بار دیگر روزگاری فرارسد که هیچ اثری از مسیحیت نباشد (ibid.: 84-86).

تصویر دوم

دومین تصویر، عقل‌گرایی دینی است. بنابر این دیدگاه، چون باورهای دینی با برهان‌هایی همچون برهان وجودشناسی، جهان‌شناسی و برهان نظم مُبرهن گشته‌اند، از این‌رو، دگرگونی‌پذیری و نسبیت فرهنگی نمی‌تواند بر باورهای دینی اثر بگذارد. در مقابل این دیدگاه، فیلیپس معتقد است چنین تصویری از دین نیز باید کنار گذاشته شود، زیرا همان‌گونه که پیش‌تر گذشت اشکال‌هایی بر برهان نظم و برهان جهان‌شناختی مطرح شده است که نمی‌تواند از ادعاهای دین‌داران پشتیبانی کند. بنابراین، تمسک به برهان‌های اثبات وجود خدا به منظور اثبات پایداری دین کاری خطاست (ibid: 90-91).

تصویر سوم

سومین تصویر از دین، تطبیق دینی است. این دیدگاه می‌گوید پیوند نزدیکی میان دین و فرهنگ وجود دارد و بدون وجود چنین ارتباطی، باورهای دینی تنها اعمال صوری بی‌اهمیت خواهند بود. از این‌رو، نباید در پی مسیحیت خالص و بدون ارتباط با فرهنگ بود. مسیحیت از آغاز به فرهنگ‌های پیرامونی‌اش واکنش نشان می‌داده است. بنابراین، هرگونه تغییری که در فرهنگ رخ دهد، مسیحیت خود را با آن دگرگونی‌های فرهنگی تطبیق می‌دهد. در واقع، نسبت فرهنگ و مسیحیت همانند نسبت لباس و بدن است و مسیحیت، فرهنگ‌های مختلف را همچون لباسی به تن می‌کند و پس از مدتی آنها را از تن در می‌آورد.

در مقابل، فیلیپس معتقد است تشبیه مسیحیت و فرهنگ به بدن و لباس تشبیه مناسبی نیست، زیرا هرچند لباس را می‌توان از تن درآورد و عوض کرد، هویت بدن همواره ثابت می‌ماند، ولی مسیحیت، فرهنگ را همچون لباس بر تن نمی‌کند، بلکه مسیحیت بخشی از



۱۴۴

نظر
صدر

سال بیستم، شماره ۷۸، تابستان ۱۳۹۴

فرهنگ است و حتی می توان گفت گاه مهم ترین بخش فرهنگ می باشد. پس نباید میان مسیحیت و فرهنگ تفکیک قائل شد و پنداشت که مسیحیت به عنوان یک امر مجزاً، خود را با فرهنگ تطبیق می دهد (ibid.: 93-94).

تا کنون به برخی از نقدهایی اشاره شد که خود فیلیپس به آنها پاسخ داده است و در ادامه، به نقدهای اساسی تری می پردازیم که به نظر می رسد بر دیدگاه فیلیپس وارد هستند:

نقد اول: در دیدگاهی که فیلیپس ارائه می دهد، باورهای دینی از شأن واقعی تهی شده اند. چنین امری اگرچه دین را از حملات کاوش های فلسفی و چالش های علم می رهاند، پایبندی به این دیدگاه با مؤمن بودن و دین دار بودن ناسازگار است؛ یعنی نمی توان به معنای واقعی، مسیحی یا مسلمان بود و در عین حال به دیدگاه های فیلیپس نیز معتقد بود. اگر خداوند حظی از وجود واقعی نداشته باشد و تنها یک تصویر ذهنی باشد، آن گاه چگونه یک دین دار می تواند در برقراری ارتباط با یک تصویر ذهنی تلاش کند؟ همان گونه که برقراری ارتباط با یک موجود افسانه ای غیرممکن است، برقراری ارتباط با خدایی که تنها تصویر ذهنی است و هیچ واقعیت خارجی ندارد غیر ممکن است (وین رایت، ۱۳۹۰: ۳۳۸). این نکته مستلزم آن است که بین دو امر زیر تمایز قائل شویم:

الف) سخن گفتن درباره اشیا و اشخاص؛

ب) سخن گفتن با اشخاص.

شخص می تواند درباره اشیا و حتی اشخاص افسانه ای سخن بگوید، بدون اینکه ضرورتاً وجود مستقل آنها را پیش فرض بگیرد؛ برای مثال، می توان به تفصیل درباره ماجراهای رستم و سهراب سخن گفت، بدون اینکه وجود مستقلی برای آنها قائل شد، اما هنگامی که بخواهیم شخصی را مورد خطاب قرار دهیم، پیش فرض قطعی آن است که شخص مورد خطاب، وجودی مستقل و خارجی دارد. بنابراین، زبان خطاب شخصی چیزی بیش از صرف نظام گرامری یا مفهومی را اقتضا دارد. بنابراین، خداوند زمانی می تواند مورد خطاب مؤمنان واقع شود و به زندگی آنها معنا و جهت بدهد که حظی از وجود واقعی داشته باشد. اگر بنا به ادعای فیلیپس خداوند واقعیت خارجی ندارد و تنها تصویری ذهنی است، در این صورت ارتباط واقعی با چنین موجودی میسر نخواهد بود و دین داران تنها می توانند به ارتباط با وی تظاهر کنند (Henderson, 1979: 33-35).





البته رندی رامال (Randy Ramal) - یکی از پیروان اندیشه فیلیپس - با توجه به اشکال فوق می‌گوید بیشتر منتقدان فیلیپس یک جنبه از سخنان فیلیپس درباره نوع واقعیت خداوند را نادیده می‌گیرند. از نظر رامال، فیلیپس به واقعیت معنوی خدا معتقد است. بنابراین، خداوند در اعمال معنوی عبادت‌گران پیوسته مورد خطاب و ارجاع است (Ramal, 2000: 46). از نظر وی، یکی از دلایلی که فیلیپس واقعیت خدا را امری معنوی دانسته، نه یک امر عینی، بلکه این است که مردم نسبت به امور عینی به یکسان واکنش نشان می‌دهند، ولی واکنش آنها به خدا همانند دیگر اشیای برخوردار از عینیت نمی‌باشد.

از این رو، باید نتیجه گرفت که نوع واقعیت خدا با دیگر موجودات متفاوت است (ibid.: 53)، اما به هر روی، این اشکال همچنان باقی است که تفسیر وی از باور دینی برخلاف واقعیت است، زیرا او از یک سو تأکید می‌کند که وظیفه فیلسوف در باب باور دینی ایضاً باور دینی و روشن ساختن حقیقت آن - آن گونه که هست - می‌باشد و از سوی دیگر، تفسیری که وی از خدا باوری و اعتقاد دین‌داران به خدا ارائه می‌دهد، با واقعیت خارجی سازگار نیست. بنابراین، همچنان که در ادامه خواهد آمد می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه فیلیپس در تفسیر باور دینی، در واقع، نه تفسیر، بلکه تحمیل ایده مورد نظر خود است.

نقد دوم: تلقی غیرشناختی فیلیپس از زبان دینی دلالت دارد که انسان‌ها نمی‌توانند درباره هیچ قلمروی سخن واحد و فراگیری مطرح کنند و هیچ کس نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن سیاق بحث مورد نظر و شرکت کنندگان در آن بازی زبانی، به فهم آن سیاق پردازد، اما به نظر می‌رسد این رویکرد از منظر جامعه‌شناسانه دو نقطه ضعف دارد:

الف) امروزه متفکران ملی مختلف به بررسی و مطالعه درباره فرهنگ و دین دیگر ملت‌ها می‌پردازند و می‌کوشند فرهنگ و دین ملت‌های دیگر را فهم کنند، اما اگر چنین اشتراک فراگیری وجود نداشته باشد، فهم فرهنگ و دین دیگر ملت‌ها به واسطه اقوام دیگر امکان‌پذیر نخواهد بود.

ب) می‌توان ادعا کرد که نظام‌های اعتقادی برخلاف دیدگاه فیلیپس بی‌ارتباط و جدا از هم نیستند. میان نظام‌های گوناگون اعتقاد مذهبی و نیز باورهای دینی و نظام‌های فکری دیگر، تداخل‌های چشم‌گیری وجود دارد. این واقعیت که یک مکتب فکری ممکن است

به جای مکتب قبلی بنشیند، گواه بر این ادعاست، زیرا جانشینی یک مکتب فکری به جای مکتب دیگر، مستلزم فهم مکتب فکری پیشین و رد آن است (همیلتون، ۱۳۹۲: ۱۲).

نقد سوم: تحلیل و بررسی عمیق درباره فلسفه فیلیپس بیانگر آن است که دیدگاه وی درباره گزاره‌های دینی همانند گزاره «خدا وجود دارد» در واقع نگاهی از منظر درون‌دینی نیست و به هیچ وجه به توصیف گزاره‌های دینی نپرداخته است، بلکه در واقع تحلیل و ارزیابی خود را بر زبان دینی تحمیل می‌کند. تحمیلی بودن نظر وی از آن روی است که تفسیرهایی از گزاره‌های دینی ارائه می‌دهد که هیچ‌یک از دین‌داران به آن معتقد نیستند. بنابراین، دیدگاه وی درباره توصیف زبان دینی با شکست مواجه است، زیرا نتوانسته است گزاره‌های دینی را آن گونه که در سیاق دین معنا دارد توصیف کند. این اشکال بر فیلیپس هنگامی دوچندان می‌شود که خود وی در مواضع متعددی در آثارش گفته است که وظیفه فلسفه صرفاً روشن‌گری است و فیلسوف باید از سیاق دین در صدد فهم دین باشد، اما تفسیر تحمیلی وی بر گزاره‌های دینی بیانگر آن است که نتوانسته است در ایضاح گزاره‌های دینی موفق باشد.

جان هیک این نقد را انتقادی بنیادین بر نظریه فوق قلمداد کرده، می‌نویسد: «این نظریه، گزارشی از کاربرد متداول و معمول زبان دینی نیست، بلکه بیشتر پیشنهادی برای تفسیری جدید و ریشه‌ای از احکام و اقوال دینی است. در این تفسیر جدید، تعبیرها و اصطلاح‌های دینی به گونه‌ای منظم و گام به گام از فحوا و معانی کیهانی که پیوسته از آنها برخوردار بوده‌اند، محروم شده‌اند. در دیدگاه فیلیپس، نه تنها جاودانگی نفس به‌عنوان کیفیتی از حیات اخلاقی کنونی تفسیر گردیده، بلکه مهم‌تر از آن، خداوند هم به‌عنوان واقعیتی که مستقل از اعتقاد انسان وجود دارد، مورد غفلت قرار گرفته است» (هیک، ۱۳۹۰: ۲۱۷).

نقد چهارم: به‌نظر می‌رسد نقد چهارم را می‌توان بر اصولی وارد ساخت که در واقع تکیه‌گاه و مبنای اساسی دیدگاه فیلیپس هستند. با توجه به آنچه در این مقاله بیان شد، می‌توان دو اصل زیر را از اصول اساسی انگاره‌های او قلمداد کرد: ۱. در وهله اول نظام فکری او تحت تأثیر نقدهای دیوید هیوم بر برهان‌های خداشناسی است. از نظر او، نقدهای هیوم چنان متقن و استوار است که دیگر نمی‌توان با تمسک به برهان‌های خداشناسی به توجیه عقلانی باور به خداوند پرداخت. از این‌رو، وی با مردود دانستن الهیات طبیعی معتقد





است که نمی‌توان باورهای دینی را به کمک الهیات طبیعی مستدل کرد؛ ۲. دومین اصل از نظام فلسفی فیلیپس، تحت تأثیر نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین است و از این‌رو، معتقد است گزاره‌های دینی کارکرد و معنای خاص خود را دارند.

بدین قرار، اگر بتوانیم هر یک از اصول دوگانه فیلیپس را مخدوش کنیم، آن‌گاه می‌توانیم ادعا کنیم که نظام فلسفی فیلیپس دچار خدشه است و در اجرای طرح خود با شکست مواجه است. بی‌گمان بررسی جداگانه هر یک از اصول فوق، مجال جداگانه و مفصلی می‌طلبد و از این‌رو، در اینجا تنها به برخی از نقدهای مطرح بر آنها اشاره می‌کنیم.

در مورد اصل اول، یعنی نقدهای هیوم بر برهان‌های خداشناسی، پاسخ‌های بسیاری مطرح شده است که در بیشتر منابع مربوط به فلسفه دین و در مبحث ادله اثبات خدا مطرح شده‌اند. در اینجا، تنها به یک نکته درباره نقد وی بر برهان نظم اشاره می‌کنیم و آن اینکه با بررسی سخنان هیوم در باب برهان نظم در می‌یابیم که محور اصلی سخنان وی در ردّ برهان نظم بر این نکته مبتنی است که ثابت کند تشبیه مصنوع‌های بشری به طبیعت، امری نامعقول است. حتی اگر نقدهای هیوم را وارد بدانیم و بپذیریم که راهی برای پاسخ به آنها وجود ندارد، باز هم نمی‌توانیم به بی‌اعتباری برهان نظم حکم کنیم، زیرا برهان نظم دارای سه تقریر متفاوت به نام‌های «استنتاج تمثیلی»، «استنتاج مبتنی بر بهترین تبیین» و «استدلال مبتنی بر احتمال» می‌باشد و نقدهای هیوم در صورت صحت تنها می‌تواند استنتاج تمثیلی را باطل نماید، اما دو تبیین دیگر را نمی‌تواند رد کند. در واقع، دو تبیین دیگر از برهان نظم می‌توانند وجود صناعی را در جهان به اثبات برسانند و از این‌رو، به نظر می‌رسد ردّ الهیات طبیعی در آرای فیلیپس امری خطا بوده است و وی در ارزیابی برهان نظم تنها به تبیین نوع اول نظر داشته و دو تبیین دیگر را رها کرده است. به همین منوال، نگرش فیلیپس به الهیات طبیعی، نگرشی محدود است و به نظر می‌رسد که وی به تمام تقریرهای برهان‌های خداشناسی توجه نداشته است.

اما دومین اصل از اصولی که نظام فلسفه فیلیپس بر آن استوار است، نظریه بازی‌های زبانی است. این نظریه نیز از جهاتی اشکال دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) اگر بپذیریم که معانی واژه‌ها را باید در کاربرد آنها جست‌وجو کرد و معنا مساوی با کاربرد باشد، آن‌گاه باید گفت که نظریه بازی‌های زبانی در مورد اسامی خاص

دچار مشکل می‌شود. برای نمونه، چگونه می‌توان کاربردی را برای نام سعدی پیدا کرد؟ بی‌شک این واژه از نظر فارسی‌زبانان دارای معناست، اما مشخص نیست که چگونه می‌توان قاعده‌ای برای کاربرد این نام وضع کرد؟ در ضمن باید توجه داشت که قاعده باید به گونه‌ای باشد که هر کس که با زبان خاصی آشنایی دارد، بتواند بدون استثنا آن را به کار گیرد. بنابراین، نظریه بازی زبانی در خصوص اسامی خاص دچار مشکل می‌شود (Lycan, 2000: 94).

ب) این نظریه درباره جملات بلندی که به صورت بدیع ادا می‌شوند، نمی‌تواند هیچ تبیینی ارائه دهد. همان‌گونه که در ابتدای مقاله گذشت این نظریه، زبان را به مهره‌های شطرنج تشبیه می‌کند، اما می‌دانیم که مهره‌های شطرنج و امثال آن اشیایی هستند که تکراری‌اند و قواعد کاربردشان به صورت یک‌به‌یک مشخص می‌شود، ولی کاربران یک زبان خاص، توانایی دارند جملاتی را که برای دفعه اول صورت‌بندی شده و کاملاً بدیع هستند درک کنند. اگر معنا تنها در کاربرد منحصر باشد، آن‌گاه چگونه ممکن بود که افراد جملاتی را که هیچ قراردادی درباره اظهار آنها وضع نشده است متوجه شوند و درک کنند؟ جمله بدیعی که برای نخستین بار ادا می‌شود و مورد فهم قرار می‌گیرد، هرگز دارای پیشینه کاربردی نیست؛ یعنی تاکنون کاربردش برای اهل آن زبان مشخص نشده است، ولی به‌رغم این مسئله اهل آن زبان می‌توانند به درک آن نائل شوند. بنابراین، می‌توان گفت فهم معنای زبان در کاربرد آن نمی‌باشد (ibid.).

ج) لازمه نظریه بازی‌های زبانی آن است که بین گروه‌های مختلفی که در قلمروهای مختلف در حال بررسی و مطالعه هستند، فهم مشترکی حاصل نشود؛ بدین قرار باید نتیجه گرفت که متخصصان علوم مختلف نمی‌توانند زبان یکدیگر را بفهمند. در واقع، انسان‌ها ساکنان جزیره‌های مختلفی خواهند بود و هم‌زبانی در میان آنها و گفت‌وگو برای درک یکدیگر امکان‌پذیر نخواهد بود؛ بنابراین، اساساً دعوت به ایمان آوردن انسان‌های ساکن در جزیره الحاد بی‌معنا خواهد شد. این همان نوع ایمان‌گرایی است که از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر تولید می‌شود و بر اساس آن، استدلال برای ایمان و خدا‌باوری بی‌معنا خواهد شد، اما پرسش این است که در این صورت آیا نباید در همه قلمرو، همین لازمه را پذیرفت و برای مثال، در علوم تجربی نیز بدون استدلال، تجربه و آزمایش یافته‌های آن را پذیرفت؟





د) بر اساس نظریه بازی‌های زبانی و ایمان‌گرایی منتج از آن، نمی‌توان به نقد و بررسی برون‌دینی ادیان پرداخت، زیرا برای نقد دین باید نخست آن را فهم کرد و برای فهم دین باید به آن ایمان آورد. نتیجه‌ای که از این مضمون بر می‌آید آن است که هر کس می‌تواند به هر چیزی که آن را تشخیص داده، به عنوان یک دین ایمان آورد و چنان‌که پیداست بررسی ادیان مختلف و ترجیح یکی از آنها بر دیگری بی‌معنا خواهد شد. در نتیجه، اساساً حق‌بودن یک گرایش دینی یا باطل‌بودن آن بی‌معنا خواهد بود و نوعی نسبی‌گرایی تمام‌عیار در روابط دینی حاکم خواهد شد.

همان‌گونه که ملاحظه شد هر دو اصل از اصول نظام فلسفی فیلیپس اشکال‌های اساسی دارد. بنابراین، مبانی فلسفه وی خدشه‌پذیر است و از این‌رو، مباحث مصداقی او همانند بحث بر سر وجود خداوند که بر این سه اصل مبتنی است نیز دچار تزلزل است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله آرای فیلیپس از دو حیث بررسی شد: از حیث کلی، دیدگاه وی را درباره زبان دینی بررسی کردیم و از حیث جزئی به تأثیر این دیدگاه بر خداشناسی پرداختیم. با توجه به آنچه گذشت به نظر می‌رسد حیثیت کلی و جزئی نظر فیلیپس مورد خدشه است؛ اما از حیث جزئی، یعنی دیدگاه وی درباره واقعیت خارجی نداشتن خداوند باید گفت که دیدگاه وی از لحاظ عملی و تبیین رفتار دین‌داران محکوم به شکست است؛ یعنی در عمل یک دین‌دار نمی‌تواند به تصویری بودن خداوند معتقد شود و درعین حال، با او ارتباط معنوی برقرار کند و او را پرستش نماید، زیرا ارتباط واقعی در گرو آن است که طرف مقابل ما حظی از وجود خارجی داشته باشد، و گرنه چنین ارتباطی میسر نخواهد شد.

از حیث کلی نیز می‌توان گفت دغدغه اصلی فیلیپس مواجهه با معیار بسیار سخت‌گیرانه پوزیتیویست‌ها درباره معناداری گزاره‌های دینی است. او در موارد بسیاری در برابر دیدگاه آنان مخالفت می‌کند و می‌کوشد گزاره‌های دینی را از بند این معیار سخت‌گیرانه برهاند، اما آیا واقعاً فیلیپس از معیار پوزیتیویست‌ها فراتر می‌رود و قادر است گزاره‌های دینی را از قید معیار آنان برهاند؟ در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که وی با بیان نظریه غیرشناختی خود و ارائه این نظر که زبان دینی را باید در سیاق خود دین فهمید، به انجام دادن چنین

کاری موفق شده است، اما به نظر می‌رسد به‌رغم تلاش‌های فراوان او همچنان در دام معیار سخت‌گیرانه پوزیتیویست‌ها گرفتار است، زیرا از نوشته‌های وی چنین بر می‌آید که تنها زبانی که می‌تواند به بیان حقیقت و توصیف امر خارج پردازد، زبان علم است و اگر گزاره‌ای امکان اثبات‌پذیری یا ابطال‌پذیری نداشته باشد، حظی از حقیقت ندارد. از همین‌رو، وی کوشیده است واقعیت خارجی خدا را انکار کند و خدا را در حدّ یک تصویر ذهنی فرو کاهد. بنابراین، به نظر می‌رسد طرح فیلیپس از زبان دینی و کوشش وی جهت رهانیدن زبان دینی از معیار معناداری پوزیتیویست‌ها ناموفق بوده است و او نتوانسته از دام پوزیتیویسم رهایی یابد.



کتابنامه

۱. آیر، آلفرد جونز (۱۳۸۴)، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات شفیعی.
۲. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲)، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء الله رحمتی، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۳. خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۸)، پوزیتیویسم منطقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. زندیه، عطیه (۱۳۸۶)، دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین، تهران: نگاه معاصر.
۵. کارناپ، رودلف (۱۳۸۵)، فلسفه و نحو منطقی، ترجمه رضا مثمر، تهران: نشر مرکز.
۶. وین رایت، ویلیام جی (۱۳۹۰)، فلسفه دین، ترجمه علیرضا کرمانی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. هادسون، ویلیام دونالد (۱۳۹۳)، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: هرمس.
۸. همیلتون، ملکوم (۱۳۹۲)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
۹. هیک، جان (۱۳۸۱)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
10. Davies, Brian (2007), "D. Z. Phillips on Belief in God," *Philosophical Investigations*, No. 30.
11. Henderson, Edward (1979), "Reductionism and Practice of Worship," *International Journal for Philosophy of Religion*, No. 10.
12. Lycan, William, G. (2000), *Philosophy of Language*, New York and London: Routledge.
13. Phillips, D. Z. (1981), *Concept of Prayer*, New York: the Seabury Press.
14. _____ (1970), *Faith and Philosophical Enquiry*, Routledge & Kegan Paul.
15. _____ (1976), *Religion without Explanation*, Oxford: Blackwell.



16. _____ (1993), *Wittgenstein and Religion*, Basingstoke: Macmillan.
17. Ramal, Randy (2000), "Reference to D. Z. Phillips", *International Journal for Philosophy of Religion*, No. 48.
18. Richards, Glyn (1978), "A Wittgensteinian Approach to the Philosophy of Religion: A Critical Evaluation of D. Z. Phillips," *The Journal of Religion*, No. 58.
19. Stiver, Dan R. (1996), *the Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*, Oxford: Blackwell.
20. Wittgenstein, Ludwig (2009), *Philosophical Investigations*, trans. Anscombe, G. E. M., Oxford: Wiley-Blackwell.

