

موضع ویتگنشتاین در باب دوگانه واقع گرایی - ناواقع - گرایی در زبان دین (بر اساس تفسیر دی. زد. فیلیپس)

سید مهدی پاک نهاد^۱

چکیده

موضوع پژوهش حاضر مطالعه موضع ویتگنشتاین در باب ماهیت واقع گرا یا ناواقع گرای زبان دین است. به همین منظور تفسیر دی. زد. فیلیپس از ویتگنشتاین متاخر مبنای بحث قرار گرفته و تلاش شده است تا مسئله زبان دین، در چارچوب الگوی واقع گرایی - ناواقع گرایی مورد بررسی قرار گیرد. پرسش اصلی تحقیق این است که آیا مواضع ویتگنشتاین (به ویژه بر اساس شرحی که فیلیپس ارائه می دهد) را می توان در حکم یک موضع سوم در تقابل با دوگانه واقع گرایی - ناواقع گرایی دانست؟ بر همین مبنا ابتدا شرح مختصری از دو موضع واقع گرایانه و ناواقع گرایانه نسبت به باورهای دینی ارائه شده و سپس موضع ویتگنشتاین در این زمینه (مطابق تفسیر فیلیپس) مطرح شده است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که به زعم فیلیپس و در چارچوب الگوی نظری ویتگنشتاین، واقع گرایی و ناواقع گرایی مفاهیمی مبهم و نارسا به شمار می‌روند که ضروری است بر پایه الگوی کارکردی معنا مورد بازسنجی قرار گیرند. فیلیپس به تبعیت از ویتگنشتاین، دوگانه واقع گرایی - ناواقع گرایی را دوگانه‌ای کاذب دانسته و بر این باور است که زبان دین، نه زبانی واقع گراست و نه زبانی ناواقع گرا؛ بلکه زبان ماهیتی توصیفی دارد نه تجویزی که معنایی خاص را بر اساس عمل فرد افاده کرده و لذا ضروری است متعلق و معنای آن نیز بر پایه عمل فرد مومن در بازی زبانی دین و نحوه زندگی دینی مورد تحلیل قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: واقع گرایی، ناواقع گرایی، ویتگنشتاین، فیلیپس، بازی زبانی، صور حیات

مقدمه

نگاه «واقع‌گرایانه»^۱ به دین و زبان دین، قدمتی به اندازه تاریخ دین دارد؛ زیرا بر پایه پذیرش پیش فرض مطابقت ذهن و عین استوار شده که بدون آن اساساً امکان فهم باورها، آموزه‌ها، آیین‌ها و مناسک دینی وجود نخواهد داشت (استیور، ۱۴۸، ۱۳۸۴).

مبنای نگاه واقع‌گرایانه به دین این است که آنچه به عنوان متعلق دین می‌شناسیم حاکی از نوعی حقیقت خارجی است (حتی اگر قادر نباشیم ماهیت این حقیقت خارجی را دریابیم). بنابراین، با تکیه بر همین اعتماد به مطابقت باور فرد مومن با متعلق دینی، می‌توان برای درک و فهم حقیقت دینی تلاش کرد. اما در برابر موضع واقع‌گرایانه به دین، رویکرد «ناواقع‌گرا»^۲ شکل گرفت که بر محوریت «سوژه یا ذهنیت انسانی»^۳ در درک و تفسیر باور دینی تاکید دارد. به این معنا که آنچه را «باور دینی»^۴ می‌خوانیم، در واقع از صافی یا شاخص ذهن بشری عبور کرده و لذا نمی‌توان ادعای مطابقت کامل آن با حقیقت دینی را داشت. ناواقع‌گرایی در قرائت‌های افراطی‌اش، همین مطابقت نسبی و ناپایدار را نیز حذف کرده و تمام متعلق دینی را بر ساخته انسان می‌داند (Hick, 1993, 145).

بر این اساس در طول قرن بیستم نوعی نزاع میان این دو جریان شکل گرفت که بخش گسترده‌ای از فلسفه دین معاصر را به خود اختصاص داده است. اهمیت این بحث ریشه در نتایج حاصل از آن دارد. در واقع، نزاع میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در زبان دینی، هنگامی اهمیت می‌یابد که قصد داوری در باب ارزش معرفتی گزاره‌های کلامی، به طور عام، و گزاره‌های ناظر به خدا و اوصاف او، به طور خاص را داشته باشیم (علی‌زمانی و قائمی‌نیک، ۴۳، ۱۳۹۰). به بیان دیگر، اهمیت توجه به واقع-

1- Realism

2- Non-Realism

3- Subjectivity

4- Religious Belief

گرایی و ناواقع گرایی در زبان دینی، چنان که چارلز تالیافرو نیز اشاره می کند، به این دلیل است که مهم ترین گزاره های دینی گزاره های کلامی اند و در میان گزاره های کلامی، گزاره های ناظر به خداوند و اوصاف او در درجه اول اهمیت قرار دارند (تالیافرو، ۶۸، ۱۳۸۲). مناقشه میان واقع گرایی و ناواقع گرایی به دلیل چنین جایگاهی است که یکی از مهم ترین مسایل فلسفه زبان دینی تعریف و شناخته می شود.

یکی از مهم ترین فیلسوفانی که نظریه هایش به شدت در شکل دهی به نزاع واقع - گرایی - ناواقع گرایی موثر بوده، ویتگنشتاین است. شارحان ویتگنشتاین (به ویژه ویتگنشتاین متاخر) مباحثی که این فیلسوف در ماهیت معنا و زبان داشته (به ویژه نظریه های شباهت خانوادگی، بازی های زبانی، و صور حیات) را به حوزه زبان دین تسری داده و تلاش کرده اند از این منظر شناختاری بودن یا غیرشناختاری بودن زبان دین را مورد بررسی قرار دهند. لذا این تفاسیر خود عاملی در تعمیق شکاف میان دو گانه واقع گرایی - ناواقع گرایی شد. با وجود این، دی. زد. فیلیپس^۱ که بسیاری او را در طیف ناواقع گرایان قلمداد می کنند، اقدام به نقد مبانی نظری هر دو جریان واقع - گرایی - ناواقع گرایی نمود و این ادعا را به بحث گذاشت که درک صحیح دیدگاه ویتگنشتاین متضمن رد و گذر از هر دو طیف واقع گرایی - ناواقع گرایی است.

فیلیپس در مقاله «در باب باور واقعی»^۲ ضمن اشاره به دو جریان واقع گرایی و ناواقع - گرایی در فلسفه دین معاصر و الزام فیلسوفان به پذیرش یکی از این شقوق دو گانه، آن را نوعی «دو گانه کاذب» دانسته و معتقد است فلسفه متاخر ویتگنشتاین در بحث از واقع گرایی و لوازم آن، در واقع پاسخی به این دو گانه کاذب و تلاشی برای فراروی از آن است.

1- D. Z. Phillips

2- On Really Believing

بر این اساس، در مقاله حاضر تلاش شده که این پرسش به بحث بگذاشته شود که آیا مواضع ویتگنشتاین (به ویژه بر اساس شرحی که فیلیپس ارائه می‌دهد) را می‌توان در حکم یک موضع سوم در تقابل با دو گانه واقع‌گرایی - ناواقع‌گرایی دانست؟ لذا هدف پژوهش حاضر، بررسی موضع ویتگنشتاین در این زمینه است. موضعی که در قالب قرائت فیلیپس از زبان دین قابل پی‌جویی می‌باشد. بر همین اساس، ابتدا شرح مختصری از دو موضع واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه نسبت به باورهای دینی ارائه می‌شود و سپس موضع ویتگنشتاین در این زمینه (مطابق تفسیر فیلیپس) مطرح خواهد شد.

۱. واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی

۱-۱. واقع‌گرایی دینی و مبانی معرفت‌شناختی آن: نگرش واقع‌گرایی بیانگر آن است که یک واقعیت حسی قابل دریافت از طریق حواس، مستقل از تمامی ادراک کنندگان وجود دارد (مهدوی و قائمی‌نیا، ۱۳۹۲: ۳). به بیان دیگر، فارغ از حضور یا عدم حضور ما به عنوان ادراک کنندگان، یک واقعیت عینی و مستقل، در خارج از دستگاه ادراکی ما وجود دارد. از این رو، معرفت بنا بر واقع‌گرایی، تصویری از عالم واقع است و ما به عنوان سوژه‌های ادراک کننده، دقیقاً آنچه در واقعیت عینی هست را بدون هیچ گونه دخل و تصرفی و به شکلی آینه‌وار و منفعل، دریافت می‌کنیم. از این نگرش، به «واقع‌گرایی خام»^۱ نیز تعبیر می‌شود. واقع‌گرایی بر دو اصل اساسی استوار است: (الف) عالم خارج مستقل از معرفت بشری وجود دارد و معرفت ما توصیفی از آن عالم است. (ب) بشر می‌تواند بیرون از شرایط اجتماعی - سیاسی فارغ از پیش‌داوری و پیش‌فهم‌ها، به معرفتی مطمئن از عالم دست پیدا کند (Trigg, 1973, 47). بر همین اساس، واقع‌گرایی دینی، همین شروط واقع‌گرایانه را

در مباحث معرفت‌شناسی دین دنبال می‌کند. به بیان دیگر، در مسایلی همچون نحوه شکل‌گیری زبان دینی، صدق و توجیه باور دینی، نقش عوامل روانی و شناختی در تجارب دینی، ناظر به واقع بودن گزاره‌های دینی، تجربه دینی و نسبت آن با ادراک حسی و غیره، فرد واقع‌گرا، دارای مواضعی است که اصلاً و اساساً از اصول معرفتی واقع‌گرایی اخذ شده‌اند.

بنابراین دیدگاه، متعلق باورهای دینی، به نحوی از انحاء در خارج مابه‌ازایی دارند، از باورهای ما مستقلند و ما می‌توانیم صدق گزاره‌های دینی را به دست آوریم (Ibid). بنابراین، واقع‌گرایی در معرفت دینی مدعی است که معرفت دینی، توصیف قابل اطمینانی از یک حقیقت دینی است. باورهای دینی، حاکی از یک واقعیت عینی‌اند و مدلول‌ها و متعلقات این باورها به لحاظ معرفتی «ناظر به واقع‌اند» (Hick, 1993, 5). بنابراین، آداب و مناسک و آموزه‌های دینی، بازتاب حقیقتی عینی‌اند و مفاهیمی از قبیل خدا، نفس، آخرت و ... که از مفاهیم دینی‌اند، دارای حقیقت زمانی - مکانی هستند. بر همین مبنا فرد دین‌دار و عالم دین می‌تواند فارغ از پیش‌داوری‌ها و پیش‌فهم‌ها و بیرون از شرایط اجتماعی و سیاسی، به معرفتی مطمئن از واقع دین دست یابد. معرفتی که در حالت ایده‌آل، توصیف کامل واقع دین است. البته باید تاکید کرد که واقع‌گرایان در بحث از نحوه تعیین متعلقات دینی در خارج، نظرات گوناگونی دارند؛ از جمله این رویکردها می‌توان به رویکرد «طبیعت‌گرایی»^۱ (متعلق باور دینی دقیقاً به همان‌سان که اعیان خارجی وجود دارند، در عالم خارج وجود دارد)، «ناطبیعت‌گرایی»^۲ (متعلق باور دینی در خارج تعیین ندارد، بلکه امری است غیر طبیعی که تنها به نحو شهودی می‌توان آن را درک نمود)؛

1- Naturalism

2- Non-naturalism

«فراطبیعت‌گرایی»^۱ (متعلق باور دینی عینیتی از جنس مثل افلاطونی دارد، در عالم طبیعی خارجی نیست، اما به هر حال یک نوع تقرر و تعین دارد) اشاره کرد.

۱-۲. **ناواقع‌گرایی دینی و مبانی معرفت‌شناختی آن:** در تقابل با واقع‌گرایی دینی، برخی به ناواقع‌گرایی قایل هستند. ناواقع‌گرایان، هر دو پیش‌فرض واقع‌گرایی را رد می‌کنند؛ به این صورت که (الف) جهانی عینی و یگانه، مستقل از معرفت بشری وجود ندارد و آنچه به عنوان جهان خارج می‌شناسیم، برساخته‌ی قوای شناختی و فاهمه‌ی بشری ما است. (ب) بشر نمی‌تواند بیرون از شرایط اجتماعی - سیاسی و فارغ از پیش‌داوری و پیش‌فهم‌های معرفتی و تاریخی، به معرفتی یگانه و مطمئن از جهان دست پیدا کند (Trigg, 1973, 51).

در واقع، ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه است که همه‌ی جملات خبری درباره‌ی عالم به صورت عینی نه صادقند و نه کاذب. عینی، به معنی مستقل از همه‌ی زبان‌ها، شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است (مهدوی و قائمی‌نیا، ۱۳۹۲: ۸). اگر ناواقع‌گرایی را بپذیریم معنا ندارد که این قول را که «خدا وجود دارد» در فضایی انتزاعی به عنوان ادعایی درباره‌ی نحوه‌ی وجود اشیاء بر زبان آوریم، بدون این که آن را بر حسب متن و زمینه‌ی اظهار و ابراز آن فهمیده باشیم. (تالیا فرو، ۱۳۸۲: ۸۳). ناواقع‌گرایی روایت‌های گوناگونی دارد؛ بنا بر شکل افراطی آن، واقعیت امری کاملاً زبانی است و هیچ جایی برای عالم مستقل از زبان و فرهنگ بشری وجود ندارد. در چنین دیدگاهی زبان خالق همه چیز است و تنها انسان و زبان اوست که در این میان نقش آفرینی کرده و تکلیف همه چیز را مشخص می‌سازد. اما بنا بر روایت معتدل‌تر از ناواقع‌گرایی، باید نگاه ما به حقیقت، اول از همه و قبل از هر چیز، متکی به تحقیق

در ساحت و زمینه اجتماعی باشد و معنای اصطلاحات را باید اساساً در کاربرد آن‌ها یافت. (زندیه، ۱۳۸۶:۴۱۹)

بر این اساس در بحث از دین، ناواقع گرایی، زبان دینی را نه به عنوان توصیف واقعیات متعال، بلکه به عنوان توصیف کننده احساسات ما، بصیرت‌های اخلاقی ما، روش‌ها و مقاصد تجربی ما در مشاهده امور، و ایده‌آل‌های اخلاقی و معنوی ما تفسیر می‌کند. این مسئله، همان طور که جان هیک تصریح دارد، حاکی از وجود یک پیش فرض قوی طبیعت گرایانه است (Hick, 1997, 8). ناواقع گرایان، چه آشکار بیان کنند و چه ضمنی، در حوزه فهم دینی، تنها به یک باور [یا حتی ایمان] طبیعت-گرایانه قایل‌اند؛ با این مضمون که قلمرو امور مادی و ارگانسیم‌های زنده، «تنها» قلمرو موجود است. از همین رو، آنچه به عنوان خدا یا امر مطلق یا واقعیت برتر می-شناسیم، صرفاً به مثابه یک «ایده» در ذهن/مغز انسان وجود دارد، نه در واقعیت. همان طور که فویرباخ می‌گوید: «خدا در ذهن است نه در واقعیت» خدا فرافکندن تصویر ما از عالم مبتنی بر عشق است (Ibid). بر همین اساس ناواقع گرایان، در بحث از دین و باورهای دینی، اصول زیر را مورد توجه قرار می‌دهند:

الف) ناشناخت گرایی دینی و تقدم زبان بر واقعیت: دغدغه ناواقع گرایان ریشه‌ای معرفت شناسانه دارد. ناواقع گرایی به عنوان جریانی پساکانتی، تاکید فراوانی بر شناخت لوازم و شروط معرفت شناختی باورها و معارف انسانی دارند و به نقش ذهنیت و شناخت انسانی در شکل دهی به واقعیت تاکید فراوانی می‌کنند. از منظر ناواقع گرایان، واقعیت امری کاملاً زبانی است و هیچ جایی برای عالم مستقل از زبان و فرهنگ بشری وجود ندارد. در چنین دیدگاهی زبان خالق همه چیز است و تنها انسان و زبان اوست که در این میان نقش آفرینی کرده و تکلیف همه چیز را مشخص می‌سازد (دباغ، ۱۳۸۶:۱۱۸). بنابراین، از دیدگاه ناواقع گرایان، متعلقات باور

دینی (از جمله خداوند) بر ساخته‌های زبان هستند نه اعیانی در خارج، و معنای دین را باید در درون آن جستجو کرد نه در بیرون آن.

بنابراین، ناواقع‌گرایی، با نقد مهم‌ترین مبانی معرفتی واقع‌گرایی، یعنی امکان شناخت عینی و توصیف‌گر واقعیت، هر نوع حقیقت عینی متعلقات باور دینی را نفی می‌کند. آن‌ها بحث خود را با انکار وجه «ناظر به واقع بودن» باورهای دینی و شأن معرفت بخش آن‌ها آغاز می‌کنند و بر همین اساس باور به عینیت گزاره‌های دینی را کنار می‌گذارد. گزاره‌های دینی را از این منظر باید به مثابه گزاره‌هایی که بیانگر و حاکی از یک حالت یا وضعیت یا تجربه درونی است فهمید، نه به عنوان گزاره‌هایی که حکایت از واقع می‌کنند. این بحث در قالب تمایز «بیانگر بودن»^۱ گزاره‌های دینی، به جای «توصیفی بودن»^۲ آن‌ها نیز مطرح می‌شود.

ب) تاکید بر نسبت تاریخی - فرهنگی دین: بنا به دیدگاه ناواقع‌گرایانه، تاریخ تاثیر بسیار مهمی در شکل دهی به تنوع‌ها و تفاوت‌های میان اقوام و ملل داشته و متن تاریخ، بستر ایجاد بسیاری از باورهای بوده که امروزه به عنوان باورهای فرهنگی و دینی می‌شناسیم. حتی بسیاری از ناواقع‌گرایان رادیکال، تعقل و فهم بشری را نیز ماحصل حیات تاریخی انسان می‌دانند. بر همین اساس، ادیان و باورهای دینی نیز فرآورد ای تاریخی‌اند و در جریان تحول و تطور تاریخی اقوام و ملل ساخته شده‌اند. بنابراین، هیچ قطعیت و عینیتی در باورهای دینی نمی‌توان یافت و این باورها نیز در کنار دیگر باورهای بشری، ماهیتی زبانی - تاریخی داشته و حاکی از حقیقتی درون سیستمی‌اند نه حقیقتی خارجی و معطوف به امر واقع. پس این رأی را که هر ایمانی معطوف به واقعیتی مابعدالطبیعی است، نمی‌توان جدی گرفت (علی‌زمانی و قائمی - نیک، ۱۳۹۰: ۵۱).

ج) خدا به مثابه متعلق ایده‌آل‌های روحانی انسان (و نه حقیقتی متعال): ناواقع - گرایانی چون دن کیوییت تاکید دارند که خدا یک تصور شخصی‌سازی شده از ایده‌آل‌های روحانی ماست. این ایده‌آل‌ها، واجد ارزش و اعتبار درونی‌اند و با همه توان و خواست درونی ما به کار گرفته می‌شوند. البته نه برای امری واقعاً بیرونی، بلکه به خاطر خودشان. این شخصی‌سازی درونی خدا، بازتابی از مکانیسم‌های روانی و درونی ماست که در عین حال بازتاب دهنده نیازها و خواست‌های درونی ماست (مهدوی و قائمی‌نیا، ۸: ۱۳۹۲). به عنوان مثال، اعمال دینی مانند نماز و نیایش و دعا، واجد ارزش‌اند نه به این دلیل که معطوف به یک حقیقت غایی متافیزیکی به نام خداوند هستند، بلکه به این خاطر که این اعمال و باورها به تعالی آرمان‌های بشر و تأمین و حفظ وجوه انسانی و ارزش‌های درونی انسان کمک شایانی می‌کنند و ارزش‌هایی چون امید و کمال طلبی را پرورش داده و باعث افزایش قدرت درونی فرد و بردباری‌اش در مقابل مشکلات و شاداید زندگی و میل او نسبت به زیبایی و عمق بخشیدن به حیات درونی و روانی فرد می‌شوند.

د) ابزارانگاری: بنا بر نظریه «ابزارانگاری»،^۱ تئورهای علمی صرفاً ابزارهایی مفید هستند که دانشمندان آن‌ها را برای اهداف علمی خاصی ساخته‌اند. این نظریه‌ها در پی توصیف عالم خارج نیستند، بلکه تنها یک الگوی منظم و قابل دفاع را برای درک واقعیت عرضه می‌کنند (مهدوی و قائمی‌نیا، ۱۰: ۱۳۹۲). در حقیقت ابزارانگاری با «توصیفی بودن» نظریه‌های علمی و ویژگی «انطباق با واقع داشتن» این نظریه‌ها مخالفت دارد. به نظر ابزارانگاران، دانشمند نباید به دنبال مطابقت نظریه‌ها با عالم واقع باشد؛ زیرا آن‌ها عالم را توصیف نمی‌کنند؛ بلکه صرفاً ابزارهای مفیدی هستند که اهداف خاصی را تأمین می‌کنند. همین موضوع در باب گزاره‌های علمی، در حوزه

گزاره‌های دینی نیز مطرح می‌شود. به این صورت که گزاره‌های دینی ابزار مناسب و خوبی جهت تامین نیازهای روانی و روحانی انسان‌اند. بنابراین، باور دینی نه یک باور معرفت بخش، بلکه یک باور «مفید» است (Hick, 1993, 9). برخی از ابزارانگاران کلامی مانند دان کیویت، برای تأیید دیدگاه شان، به رد واقع گرایی در باب نظریه های علمی روی آورده و آن را شاهدهی برای نظر خود می‌دانند.

۲. ویتگنشتاین و فلسفه زبان دین

ویتگنشتاین متقدم با «نظریه تصویری معنا»^۱ عملاً جای چندانی برای بحث درباره دین و باورهای دینی باقی نگذاشت. اما در دوره دوم و با طرح ایده‌هایی همچون «بازی‌های زبانی»^۲ و «شیوه‌های زندگی»،^۳ امکان جدیدی برای بحث از دین شکل گرفت. این امکان جدید به ویژه از سوی مفسران و شارحان ویتگنشتاین همچون ویزدم،^۴ رمزی،^۵ کرامبی،^۶ نیلسون،^۷ مالکوم،^۸ وینچ^۹ و فیلیپس به جد دنبال شد. در ادامه بحث، ابتدا تلاش خواهیم کرد مهم‌ترین نظریات ویتگنشتاین متاخر که مشخصاً به دین و باورهای دینی مرتبط می‌شوند را مطرح ساخته و پس از آن تفسیر فیلیپس درباره دوگانه واقع گرایی - ناواقع گرایی و موضع ویتگنشتاین در این زمینه را ارائه نماییم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

-
- 1- the picture theory of meaning
 - 2- Language games
 - 3- forms of life
 - 4- Wisdom
 - 5- Ramsey
 - 6- Cramby
 - 7- Nielson
 - 8- Malcolm
 - 9- Winch

۱-۲. معنا به مثابه کاربرد: ویتگنشتاین، با تصویری از زبان که در آن واژه‌ها و جمله-جمله‌ها به معناهای خاص خود (تصورهای ذهنی) پیوند پیدا می‌کنند و این معناها شیوه کاربرد زبان را معین می‌کنند، مخالف بود (نظریه ایده‌ای معنا) (علی-زمانی، ۱۳۷۴:۱۶۸). در مقابل، ویتگنشتاین اعتقاد داشت که الگوهای مورد اعتقاد جامعه درباره کاربرد زبان، در واقع به مثابه یگانه «معنایی» است که از زبان وجود دارد. این نگاه به مسئله زبان، تاکید بر ماهیت کارکردی زبان است و ویتگنشتاین با به کارگیری اصطلاح «بازی زبانی» به دنبال آن بود که همین تعبیر را القا کند، یعنی این معنا را که سخن گفتن با زبان، نوعی «فعالیت» یا به تعبیر دقیق‌تر، بخشی از «نحوه زندگی» است (حیاوی، ۱۳۸۶:۶۴).

ویتگنشتاین همچنین با رویکرد مطرح شده در رساله در مورد معنا نیز مخالفت کرد، یعنی نظریه «تصویری معنا». او در دوره متقدم بر این باور بود که هر جمله، تنها یک معنا دارد و آن معنا نیز عبارت است از تصویر صورت خاصی از امور واقع، اما در «پژوهش‌ها» او برخلاف دوره قبل، این نظریه را مطرح می‌کند که هر واژه یا جمله، کاربردهایی گوناگون دارد و این کاربردها هستند که معنای آن واژه یا جمله را می‌سازند. بنابراین، معنای هر واژه، کاربرد آن واژه در سیاق مناسب است.

۲-۲. دین به مثابه یک بازی زبانی: بازی زبانی، چیزی همچون الگوی عادت‌های زبانی‌ای است که در پیدایش شیوه‌های زندگی دخیل‌اند و در درون آن معنا دارند. اساساً ویتگنشتاین، هر گونه مبنای علمی یا متافیزیکی را آشکارا کنار گذاشته و این دیدگاه که گونه‌ای زبان یا مدلول معنایی وجود دارد که معیار و متعلق حقیقی همه بازی‌های زبانی و صور زندگی است رد می‌کند (Labron, 2009). بدین سان ما با نظام‌های زبانی گوناگونی مواجهیم که هر کدام از یک اعتبار درونی برخوردارند.

به جای یک بازی، بازی‌های زبانی گوناگون برجا هستند؛ بازی زبانی علم، بازی زبانی دین، و حتی بازی زبانی جادوگری و این بازی‌های زبانی عبارتند از کردارها، رفتارها و شیوه‌های زندگی که بسته به هر جامعه‌ای که بازی زبانی در آن اتفاق می‌افتد فرق می‌کنند.

به‌زعم ویتگنشتاین، زبان، نه یک دستگاه نظری و شناختی و منطقی، بلکه یک نظام به‌خودبسنده است که قواعدش در داخل خودش تعیین می‌شود (Ibid). زبان همچون یک بازی است؛ همان‌طور که بازی نیز یک رفتار همراه با قانون و قاعده درونی است که بر اساس رفتار بازیکنان تعریف می‌شود، زبان نیز همین خصلت را دارد. بدین ترتیب ما بازی‌های زبانی مختلفی داریم که صرفاً از جهت زبان بودن، با یکدیگر نوعی «شبهت خانوادگی»^۱ دارند.

نکته قابل توجهی که از این دیدگاه ویتگنشتاین نتیجه می‌شود این است که هر بازی زبانی، منطق و معیار و ساختار موجه‌سازی^۲ خاص خود را دارد که بر اساس آن هر توجیه و عدم توجیهی، یا هر عقیده و نظر و برهان و استدلالی، در درون بافت خود آن زبان معنادار و موجه خواهد بود. با وجود این، این نکته دربارهٔ خود بازی‌های زبانی (یعنی بازی‌های زبانی در مقام یک کل) جاری و ساری نیست. چرا که اساساً چیزی به‌مثابه یک کلیت یا مجموعه بازی‌های زبانی وجود ندارد که بتواند با ملاحظهٔ آن به قضاوت و داوری دربارهٔ نسبت میان بازی‌های زبانی مختلف پرداخت (مالکوم، ۱۳۸۳: ۶۶). از همین روست که ویتگنشتاین تأکید دارد که بازی‌های زبانی صرفاً بر اساس منطق و ساختار معنایی درونی‌شان قابل داوری‌اند، و از همین منظر است که به‌عنوان نمونه، گزاره‌های مرتبط با خدا باوری را دارای منطق متمایز خاص خود می‌داند. از منظر ویتگنشتاین، توجیه گزارهٔ «خدا وجود دارد» در زبان دین -

1- Family Resemblance

2- Justification

داران، نه وابسته به «حقیقت وجود خدا در عالم خارج»، بلکه وابسته به جایگاه و کاربرد این گزاره در بازی زبانی دینی است (مالکوم، همان). خدا تا آنجایی وجود دارد که در ساختار بازی‌های زبانی دین‌داران دارای کارکرد بوده و عمل و باور مومنان را جهت می‌بخشد.^۱

ویتگنشتاین، دین را نیز یکی از همین بازی‌های زبانی می‌خواند. او تلاش مومنی که به دنبال اثبات علمی یا عقلانی ایمانش است تلاشی عبث و بیهوده می‌داند و هرگونه ارتباطی میان بازی زبانی دین با دیگر بازی‌های زبانی همچون علم را نفی می‌کند. لذا از دیدگاه او، مومن، آن شخصی است که زندگی‌اش بر پایه یک تصویر بزرگ ایمانی بنا شده، تصویری که به تمام ابعاد زندگی مومن معنا و مفهوم مشخصی می‌بخشد و ملاکی برای انتخاب‌ها و داوری‌ها و ارزش‌گذاری‌ها و رفتارهای مومن است. ویتگنشتاین معتقد است دین با نحو زیستن در پرتو چنین تصویری پیوند خورده است (Diamond, 2005, 105). این تصویر به بازی زبانی دین معنا می‌بخشد. اما نکته در اینجا است که فهم و دریافت و تجربه مومن از حضور در چنین بازی زبانی را نه می‌توان مورد تحلیل عقلانی قرار داد و نه نمی‌توان داوری کرد. در بیرون از بازی زبانی دین، نمی‌توان هیچ سخنی بر له یا علیه دین گفت. ویتگنشتاین در مثال معروفی، با اشاره به اعتقاد به بیماری به مثاب یک کیفر می‌گوید: «[هنگام بیماری] من به گون دیگری و به روش متفاوتی می‌اندیشم. چیزهای دیگری می‌گویم و تصویر متفاوتی دارم... اگر کسی بگوید: ویتگنشتاین تو بیماری را یک تنبیه نمی‌دانی، پس در باره آن چه اعتقادی داری؟ خواهم گفت: «من هیچ تصویری درباره کیفر ندارم» (Wittgenstein, 1984, 55).

۱- چه بسا چنین رویکردی در ویتگنشتاین بوده که برخی فیلسوفان و شارحان برجسته همچون کرییکی و پاتنم را بر آن داشته که ویتگنشتاین را نسبیست گرا بدانند.

۲-۳. دین به مثابه یک شیوه زندگی: شیوه زندگی در نظر ویتگنشتاین عبارت است از مجموعه رفتارها، تصمیمات و عملکردهای ساده و مشخصی که در یک چرخه معین از زندگی فردی یا اجتماعی محقق می‌شود. شیوه‌های زندگی تصویر یا برساخته‌ای از مجموعه کردارها و اعمال ما همراه با باورها و ارزش‌های متناظرشان است که مجموعاً در درون یک نحوه زندگی خاص واجد معنا می‌شوند. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۱۶۲). نحوه‌های زندگی در واقع شیوه‌های گوناگون زندگی فردی و گروهی مردم است. «نحوه زندگی» تنها شیوه زندگی گروهی از مردم است. البته لازم است مد نظر داشته باشیم که ویتگنشتاین، به آن نوع تنوع زیستی و فرهنگی‌ای که فرهنگ‌شناسان و جامعه‌شناسان در مطالعات قوم‌نگارانه یا مردم‌شناسانه‌شان مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد علاقه‌ای نداشت، بلکه آنچه مد نظر ویتگنشتاین بود، در حقیقت افقی از جهان زبانی بود که افراد مشترک در یک جامعه زبانی فرهنگی در آن مشارکت دارند (Diamond, 2005, 107).

شارحان ویتگنشتاین همچون فیلیپس و وینچ معتقدند که از دید ویتگنشتاین، دین، یک نوع شیوه زندگی به شمار می‌آید، اما باید در عین حال توجه داشت که خود ویتگنشتاین مستقیماً چنین سخنی را در آثارش به زبان نیاورده است. اما بر پایه توضیح و تبیینی که خود او از زبان دین به مثابه یک بازی زبانی مستقل دارد و نیز بر اساس توضیحاتی که درباره نحوه فهم مومنان مومن از جهان و زیست مومنان دیگر برادران دینی‌اش ارائه می‌دهد، دور از ذهن نخواهد بود که چنین موضعی را به او نسبت دهیم. بر این اساس می‌توان گفت که اسلام، یهودیت، مسیحیت، آیین بودا و هندوئیسم، همگی شیوه‌های زیست‌اند. همان سخنانی که درباره بازی زبانی گفتیم، در مورد شیوه زیست هم صدق می‌کند. بدین سان می‌توان از شیوه زیست مؤمنانه، شیوه زیست ملحدانه، شیوه زیست اخلاقی، شیوه زیست عرفانی و غیره نام برد (مقربى، ۱۳۹۳: ۲۸). تأکید ویتگنشتاین بر روی واژه «زندگی» ناشی از آن است که ما،

بازی زبانی را با نظرورزی به دست نمی آوریم؛ بلکه با مشارکت در یک زندگی جمعی یا شیوۀ زیست اجتماعی به دست می آوریم (هادسون، ۱۳۷۸:۹۹). در واقع، می توان گفت که شیوۀ زیست، گونه ای روش تربیت است. در شیوۀ زیست دینی، مجموعه ای از رفتارها به فرد یا به افراد هر جامعه دینی آموزش داده می شود. این آموزش بیشتر عملی است تا نظری؛ چنین نیست که با بحث های نظری و استدلال های عقلی، کسی بتواند شیوۀ زیست ویژه ای را بپذیرد؛ بلکه برای فهم هر شیوۀ زیست، باید به درون آن پانهاد و قواعد و ضوابط خاص آن شیوۀ زیست را عملاً آموخت و به کار بست.

۲-۴. **دین به مثابه یک تصویر:** همان طور که پیش از این اشاره شد، از نظر ویتگنشتاین، کاربرد زبان در بیان باورهای دینی، استفاده از یک «تصویر»^۱ است؛ باور دینی مبتنی بر تعهدی راسخ و تزلزل ناپذیر است که در قالب یک تصویر، کل زندگی فرد را نظم و نسق می بخشد. البته باید توجه داشت که این تعهد درونی، یک امر مبتنی بر شواهد و دلایل نیست، یعنی بنا نیست فرد برای باور به آن، دلایل و قرائنی را به نحو اثبات آمیز ارائه کند، از این رو، این دسته باورها نه از جانب علم و فلسفه مددی می یابند و نه هرگز گزندی به آنها می رسد.

«ریچارد هر» این تصویر را «بلیک»^۲ می نامد. «بلیک» به معنای تفسیری عمیق از جهان است که با مشاهده های تجربی باطل شدنی نیست (پترسون- و دیگران، ۱۳۸۷:۲۶۴). خدا، زندگی پس از مرگ، بهشت و دوزخ، روز رستاخیز، لطف و غضب الهی، همگی تصویرهایی هستند که زندگی مومنان را نظم بخشیده و مهار می کنند. باور به روز رستاخیز به این معنا نیست که رویداد ویژه ای در آینده روی

1- Picture

2- Blik

خواهد داد؛ بلکه به معنای این است که تصویری وجود دارد که مؤمن بدان می تواند آن را راهنمای کار و کردار و زندگی خود قرار دهد. بنابراین، باور دینی استفاده از یک تصویر است. این تصویر، سراسر زندگی مؤمن را نظم و نسق می بخشد و همواره در پیش زمینه قرار دارد (Burley, 2012, 155). اختلاف میان مؤمن و ملحد تنها در تصویری است که هر یک زندگی خود را بر پایه آن تنظیم و تنسيق می کنند. مؤمن، از آنجا که مؤمن است، تصویر خود یا تصاویر خود و شیوه نگرش خود را به جهان دارد. برای نمونه، اگر به روز رستاخیز باور دارد، تبیین او از هر کاری که می کند یا هر کاری که آدمیان می کنند، بر پایه این امر استوار است که داوری الهی وجود دارد که در پیشگاه او، هیچ عملی، خوب یا بد، پوشیده نیست (مقربى، ۲۸: ۱۳۹۳). نمونه‌ای از کاربرد درست و موثر تصویر دریافت دین این است: «خدا همه چیز را می بیند». یا بگوییم: «عالم محضر خداست». این بی گمان تصویری است که تأثیری را القا می کند. ولی اگر بگوییم: «آیا ابروان خدا پرپشت است؟» یا «خدا با ابروان پرپشت جهان را می بیند»، سراسر آن تأثیر از میان می رود (wittgenstien, 1984, 57). بنابراین، کاربرد تصویر نیز حد و مرزهایی دارد. این حد و مرزها در چارچوب یا قواعد بازی زبانی دین معین می شوند.

۲-۵. **الهیات به مثابه دستور زبان:** در کتاب «پژوهش‌های فلسفی» قطعه‌ای وجود دارد که در آن ویتگنشتاین تعبیر مورد نظر خود از الهیات را ارائه کرده است. او در این بخش می نویسد: «دستور زبان به ما می گوید که هر چیز، چه نوع شیء ای است (الهیات به مثابه دستور زب (wittgenstien, 1984, 373). گرامر هر زبانی ساختار منطقی آن زبان را آشکار می کند. یک زبان و گرامر آن زبان، نمی توانند مستقل و جدا از یکدیگر وجود داشته باشند. اما ساختن و پرداختن گرامر زبان، یا یاد گرفتن آن، متمایز است از به کارگیری آن است (همچون تمایز مشارکت مومن در نحوه زندگی دینی که متمایز است از آموختن الهیات و سخن گفتن از مبانی الهیاتی آن

دین). تقریباً به همین نحو اگر باور دینی وجود نمی‌داشت، الهیات هدف و فایده‌ای نداشت (Clack, 1999, 204). اما این دو عین هم نیستند. همان طور که گرامر باید نشان دهد که گفتن چه چیزی در یک زبان معنای محصلی دارد یا ندارد، الهیات نیز باید نشان دهد که گفتن چه چیزی در یک دین معنای محصلی دارد یا ندارد. (هادسون، ۱۳۷۸: ۱۲۴). بنابراین، «نسبت الهیات به باور دینی، مثل نسبت دستور یک زبان (گرامر) به خود آن زبان است» (همان: ۱۲۳).

حال می‌توانیم بگوییم که کار عالم الهیات یا فیلسوف دین این است که دستور زبان یا شکل منطقی واقعی گزاره‌های دینی را از شکل ظاهری و دستور زبان سطحی آن باز شناسد. دین‌داران و متدینان، در بازی زبانی دین مشارکت دارند. آنان لازم نیست دستور زبان این بازی یا قواعد بازی را نیز بدانند؛ ولی عالم الهیات باید قواعد یا دستور زبان این بازی را بداند. متدینان بازیگران واقعی این میدان‌اند، ولی عالمان الهیات لازم نیست بازیگر باشند، هر چند غالباً خود نیز بازیگرند، بلکه باید تماشاگران خوبی باشند؛ به این معنا که باید از بیرون به بازی نظر کنند و قواعد کار بست جمله‌ها در آن را کشف کنند. وظیفه عمده فیلسوف دین، فهم و کشف صورت منطقی واقعی گزاره‌های دینی است. برای این کار، او باید دو کار انجام دهد: نخست: کشف پیش-فرض‌های تلویحی باور دینی؛ دوم، تعیین حدود و ثغور منطقی باور دینی (مقرب، ۱۳۹۳: ۲۸). از سوی دیگر، مقصود از تعیین حدود و ثغور منطقی باور دینی، تفکیک پرسش‌ها و پاسخ‌های باور دینی از گونه‌های دیگر پرسش‌ها و پاسخ‌ها است. یکی از این خلط مبحث‌ها، یکی گرفتن باورهای دینی با فرضیه‌های علمی و حمله به دین یا دفاع از آن بر پایه چنین فرضیه‌هایی است.

۳. فیلیپس و تفسیر نزاع واقع‌گرایی - ناواقع‌گرایی

ناواقع‌گرایی اغلب در قالب دو صورت بندی اصلی، شناخته شده است: یک رویکردی که مستقیماً و با شدت بیشتری از نگاه ویتگنشتاین تاثیر گرفته، خدا را به عنوان یک عنصر زبانی تفسیر می‌کند و یک تبیین «توصیفی»^۱ از دین به عنوان امری ناواقع‌گرایانه ارائه می‌دهد. رویکرد دوم که نمونه برجسته آن *دان کیوپیت*^۲ است، خدا را به مثابه یک ایده‌آل روحانی انسان باز می‌شناسد و یک تبیین «تجویزی»^۳ را پیشنهاد می‌دهد؛ بدین تعبیر که لازم است به جای فهم خدا به مثابه یک موجود متعال، خدا را همچون متعلق امیدهای بشری، ایده‌آل‌ها و الهامات انسانی بفهمیم.

علی‌رغم آن‌که فیلیپس اغلب در گروه اول (ویتگنشتاینی‌ها) قرار گرفته و به عنوان یک ناواقع‌گرا شناخته می‌شود، اما خود اعتقاد دارد که با تکیه بر تفسیر خاصی از ویتگنشتاین، در بحث باور دینی، از دوگانه کاذب واقع‌گرایی - ناواقع‌گرایی عبور کرده است. از نظر فیلیپس، واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی، هر دو مبهم و نارسا هستند (Phillips, 1993, 127). به اعتقاد وی، همان‌طور که از رویکرد ویتگنشتاین متاخر در باب معنا و زبان دین می‌توان آموخت، دوگانه واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی، کاذب است. به بیان دیگر، او معتقد است زبان دین، نه زبانی واقع‌گرا است و نه زبانی ناواقع‌گرا؛ بلکه زبان خاصی است که معنایی خاص نیز افاده می‌کند و در تمام رنگ‌های اندام آن، خون عمل جاری است. بنابراین، او ویتگنشتاین را نه واقع‌گرا می‌داند و نه ناواقع‌گرا. در نتیجه، رد کردن دیدگاه واقع‌گرایانه، فرد را ملزم به پذیرش دیدگاه مقابل (ناواقع‌گرایانه) نخواهد کرد. از دیدگاه فیلیپس فهم باور به خدا (در واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی) بر یک «گرامر» نادرست مبتنی شده است.

1- descriptive
2- Don Cupitt
3- Prescriptive

۳-۱. **نقدهای فیلیپس به واقع گرایی و ناواقع گرایی:** فیلیپس در یکی از مقالات مشهورش با عنوان «در باب باور واقعی» بحث از دوگانۀ واقع گرایی - ناواقع گرایی را پیش کشیده و سپس آن را مورد نقد قرار می‌دهد. او تلاش می‌کند با تکیه بر نظریۀ کاربردی معنا، تلقی واقع گرایان و ناواقع گرایان از «معنا» و «باور دینی» را به چالش کشیده و اشکالات آن‌ها را روشن سازد.

۳-۱-۱. **نقد فیلیپس بر واقع گرایی:** فیلیپس با استناد به سخن ویتگنشتاین می‌گوید: «مسئله این نیست که واقع گرایی در باب باورهای روزمره، تحلیلی درست است و در باب باورهای دینی تحلیلی نادرست؛ بلکه واقع گرایی در باب هر نوع باور؛ به طور مثال، این باور که «برادر من در آمریکا است» یا این باور که «آتش مرا می‌سوزاند» نیز نگرشی نادرست و مبهم است» فیلیپس اضافه می‌کند که بر اساس اندیشۀ ویتگنشتاین، واقع گرایی یک «بیان سازگار و منسجم» به حساب نمی‌آید (Phillips, 1993, 86).

فیلیپس در نقد واقع گرایی دینی، دیدگاه‌های دو نظریه پرداز واقع گرا، یعنی «ترنس پنلهم»^۱ و «راجر تریگ»^۲ را مد نظر قرار می‌دهد و می‌گوید: «این نظریه پردازان معتقداند که هر «باور دینی»، «باور به یک گزاره» است که از واقعیتی خارجی حکایت می‌کند و صدق و کذب این گزاره را می‌توان با مقایسه با همان واقعیت خارجی مشخص و معین نمود. از دیدگاه ایشان گزاره‌های دینی علاوه بر آن که صدق و کذب پذیرند، قابل اثبات و توجیه‌اند. از دیدگاه ایشان برای توجیه باور دینی باید دلایل و شواهدی مستدل و مستقل از زندگی مومنان فراهم کرد. تنها در این صورت است که می‌توان صدق متعلق باورهای دینی را توجیه نمود. آنان معتقداند که

1- Penelhum

2- Roger Trigg

هر کس به این دو اصل (الف) باور به گزاره صدق و کذب پذیر؛ و (ب) توجیه پذیری باورهای دینی با دلایلی مستقل از زندگی مومنان به آن باورها) اعتقاد نداشته باشد، یک ناواقع گرا است» (Ibid,85).

فیلیپس معتقد است که آنان دچار همان معضل واقع گرایی الهیاتی شده‌اند که خود را متعهد به «صدق گرایی»^۱ می‌دانند و با تشبیه ایشان به کلیفورد می‌گوید آنان معتقداند که «ما نمی‌توانیم به خدا باور داشته باشیم مگر این که باور داشته باشیم که خدایی برای باور داشتن وجود دارد و اگر چنین چیزی وجود نداشته باشد، باوری مسروقه شکل گرفته است» (Ibid,88). فیلیپس نقد خود بر واقع‌گرایان را بر سه مسئله محوری متمرکز می‌سازد:

الف) تعریف واقع‌گرایان از باور و معنا و ماهیتی که برای آن در نظر می‌گیرند، مبهم و نادرست است: فیلیپس این دیدگاه تریگ که «باور داشتن» را «یک وضعیت ذهنی»^۲ و «مستقل از متعلق باور» می‌داند مورد نقد قرار می‌دهد. او به نقل از ویتگنشتاین می‌گوید که تفکیک میان باور و متعلق باور، و نیز پذیرفتن این مسئله که «باور داشتن» نوعی حالت یا وضعیت ذهنی است (و مستقل از محتوای باور وجود دارد) که می‌توان آن را همچون ظرف در برگیرنده متعلق باور پنداشت، مستلزم «تسلسل» خواهد بود؛ زیرا در آن صورت باید بپذیریم که خود باور مجدداً متعلق باوری دیگر خواهد شد و نیاز به یک ظرف ذهنی دارد که متمایز از خود باور است و آن دومی نیز به نوبه خود نیازمند ظرف دیگری است و این روند تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. فیلیپس چنین نتیجه می‌گیرد که «من باور دارم» یک گزارش یا توصیف از یک وضعیت ذهنی نیست، بلکه به معنای انجام دادن یا اذعان کردن است؛ به بیان دیگر، باور، نوعی عمل است نه نظر.

1- truism

2- mental state

ب) این تفکر واقع‌گرایان که خداوند همچون یک «متعلق» برای باور است، تفکری نادرست است: فیلیپس این تفکر واقع‌گرایان را که می‌پندارند خداوند را نیز همچون یک ابژه می‌توان متعلق یک باور دانست به چالش می‌کشد. او می‌نویسد ویتگنشتاین کاملاً مخالف این تفکر است که بتوان از حیث «وجود شناختی» خداوند را به عنوان شی‌ای یا ابژه‌ای در میان ابژه‌های دیگر در نظر گرفت. چرا که خداوند را نمی‌توان همچون موجودات دیگر در قلمروهای دیگری چون فیزیک در نظر گرفت و پس از ارزیابی وی در آن قلمرو، آن را به قلمروی دین ترانهاد^۱ نمود.

فیلیپس همچنین تصریح می‌کند که نمی‌توان از خداوند به عنوان یک امر واقع^۲ سخن گفت، و اگر چنین کنیم و خداوند را همچون ابژه یا متعلق عینی یک باور، همچون دیگر ابژه‌ها، در نظر بگیریم، قواعد زبانی (یا گرامر عمیق) سخن گفتن از خداوند را رعایت نکرده‌ایم (Ibid,88). وی همچنین معتقد است که واقع‌گرایانی که خداوند را همچون عینی در ردیف دیگر اعیان قرار می‌دهند و او را همچون موجودی توصیف‌پذیر و تجربه‌پذیر در نظر می‌گیرند، دچار «تحویل‌گرایی»^۳ می‌شوند و به این ترتیب حقیقت خداوند بر اثر این تحویل‌گرایی یا تقلیل‌گرایی پوشیده خواهد شد.

ج) واقع‌گرایان در باب رابطه میان باور و متعلق باور، تفکر واضحی ندارند و نمی‌دانند از چه روشی باید برای توضیح صدق متعلق باور یا اثبات آن استفاده نمود: در این مورد فیلیپس نگرش واقع‌گرایان را در باب رابطه میان باور و متعلق باور مورد پرسش قرار می‌دهد و می‌کوشد ثابت کند که «نظریه صدق مبتنی بر مطابقت»^۴ نمی‌تواند نظریه مناسبی برای صدق گزاره‌ها، و به ویژه گزاره‌های دینی باشد. فیلیپس به

1- transpose

2- matter of fact

3- reductionism

4- correspondence theory of truth

نقل از ویتگنشتاین می‌پرسد واقع‌گرایان هنگامی که از باورهایی چون «خدا وجود دارد» سخن می‌گویند چگونه میان این باور و متعلق آن در خارج از باور رابطه یا نسبت برقرار می‌کنند و برای نشان دادن این رابطه یا نسبت از چه روش بازنمایی^۱ استفاده می‌کنند. فیلیپس معتقد است که واقع‌گرایان هنگامی که از رابطه میان باور و متعلق همان باور سخن می‌گویند از «روش بازنمایی» که نشان دهنده این رابطه است و آن را محقق می‌کند، چیزی نمی‌گویند و تفاوت‌های روش‌های بازنمایی را در نظر نمی‌گیرند. بنابراین آن چه که امثال تریگ و پنلهام از رابطه میان باور و متعلق باور در نظر دارند، کاملاً مبهم باقی می‌ماند.

فیلیپس همچون ویتگنشتاین معتقد است که واقع‌گرایان معمولاً به شیوه‌ای ساده-اندیشانه می‌پندارند که مطابقت از طریق مقایسه میان اصل و تصویر یا تصور آن اصل می‌تواند موجد ارتباط میان باور و متعلق باور در عالم واقعیت گردد و این روش را در تمام قلمروها ساری و جاری می‌دانند (Phillips, 1970, 66). از دیدگاه فیلیپس، وظیفه فیلسوف آن است که نخست تمایز و تفاوت این روش‌های ارائه یا بازنمایی را در نظر بگیرد و در قلمروهای متفاوت، با مشاهده و درک روش‌های بازنمایی، به درک درست باور نایل شود (Ibid, 68). فیلیپس تاکید می‌کند که ما مادامی که به «روش مناسب و درخور بازنمایی» در هر باور بی‌توجه هستیم، نمی‌توانیم رابطه و نسبت میان باور و متعلق باور را درک کنیم، و سپس اضافه می‌کند که روش‌های بازنمایی متفاوت‌اند، همان طور که باورها متفاوت‌اند و تنها از طریق درک این روش‌های بازنمایی است که باورها معنا پیدا می‌کند. فیلیپس می‌گوید: اگرچه ممکن است که در باورهای دینی هم تصویری در کار باشد، اما امکان دسترسی به آن

تصویر و ارزیابی شباهت آن تصویر با اصل خود، وجود ندارد. پس در این جا باید از روش دیگری از بازنمایی استفاده کرد (Phillips, 1993, 95).

۳-۱-۲. نقد فیلیپس بر ناواقع گرایی: فیلیپس همان گونه که واقع گرایی را مورد نقد قرار می دهد، مبانی ناواقع گرایان را نیز به پرسش می کشد. فیلیپس می گوشت نشان دهد نقد واقع گرایی به معنای پذیرش ناواقع گرایی نیست و می نویسد: «نقد ما از واقع گرایی بدین معنا نیست که باید ناواقع گرایی را در آغوش بگیریم؛ الهیات ناواقع گرا هم به همان اندازه الهیات واقع گرا، تهی دست است. در ادعاهای این هر دو گروه علیه یکدیگر چیزی بیش از رجزخوانی های هنگام نبرد دیده نمی شود» (Ibid, 101). فیلیپس می گوشت نشان دهد که اساساً طرح ناواقع گرایی درباره خداوند نیز همچون طرح واقع گرایی، از آن جا که خداوند با هیچ چیز دیگر شباهت ندارد، نادرست است؛ از دیدگاه او واقعیت خداوند هم مترادف الوهیت خداوند است؛ «همان طور که الوهیت خداوند یگانه و بی نظیر است، واقعیت او هم یگانه و بی نظیر است؛ خداوند به نحوی الوهی واقعی است» (Ibid, 103). او اضافه می کند که به هنگام بحث در باب واقعیت خداوند، ما از نحوی (خاص) از واقعیت سخن می گوئیم. و هنگامی که پرسیده شود آیا خداوند واقعیت دارد، ما، فارغ از این که به خدا باور داشته باشیم یا نداشته باشیم، به سادگی نمی توانیم روشن سازیم که واقعیت در این زمینه خاص چه معنایی دارد. در چنین موقعیتی، ما همواره نیازمند توضیح بیشتر و دقیق تر خواهیم بود.

فیلیپس برای خداوند یک «واقعیت منحصر به فرد» در نظر می گیرد که البته از سوی مومن قابل درک است؛ این واقعیت منحصر به فرد را مومن چه در زمانی که ایمان دارد و حتی زمانی که شک می کند یا حتی زمانی که از ایمان و طریق الهی دور می شود، به خوبی درک می کند. از نظر فیلیپس به کار بستن واژه «واقعیت»

مبتنی بر مفروضاتی است و سخنگویی که زبان را به کار می‌گیرد، سخنان خود را بر پایه آن مفروضات که واقعیت هم یکی از آنها است، ارائه می‌کند. حال آن که واقعیت در قلمروهای مختلف زبانی یا بازی‌های متفاوت زبان، متفاوت خواهد بود، و سخنگو باید آگاه باشد که در کدام قلمرو زبانی و از چه واقعیتی سخن می‌گوید. قلمروهای مختلف زبان به شیوه‌های مختلف زندگی وابسته‌اند و این شیوه‌های مختلف زندگی و ساختارهای متفاوت زبانی واقعیت‌های مختلف را ارائه می‌کنند. فیلیپس سپس نتیجه می‌گیرد که سخن گفتن از خدا و واقعیت داشتن یا نداشتن خدا در قلمروهای زبانی دیگری به جز قلمرو دین، اساساً کاری نادرست است، چرا که وقتی موضوع بحث امری «به کلی دیگر» است نمی‌توان درباره واقعیت آن امر به شیوه‌های بازنمایی معمول سخن گفت (ibid,105).

۲-۳. **موضع جایگزین فیلیپس در برابر دوگانه واقع‌گرایی - ناواقع‌گرایی:** فیلیپس اساساً معتقد است که فلسفه توانایی اثبات یا رد ایمان یا باور دینی را ندارد، بلکه تنها می‌تواند گرامر ایمان یا کاربرد زبانی ایمان را شناسایی کند (Kroesbergen, 2014, 197). بنابراین، آن چه فیلیپس در باب باور دینی می‌گوید، کوشش برای اثبات یا رد باورهای خاص دینی نیست، بلکه تلاشی فلسفی برای نشان دادن راه درست ورود به بحث در باب باورهای دینی (به طور کلی) است.

بر خلاف نظر پیروان «الهیات واقع‌گرا»، فیلیپس معتقد نیست که باور یک «وضعیت ذهنی» است که ما باورمندان قبل از تعهد و التزام عملی به آن، ناچار به دست‌یابی به آن و یا پذیرش آن باشیم، بلکه او معتقد است که باور خود نحوی عمل است که در یک زمینه خاص به وقوع می‌پیوندد. فیلیپس می‌نویسد: «واقع‌گرا، ناواقع‌گرا را متهم می‌کند که «باور کردن» را با «ثمرات باور داشتن» تلفیق یا مخدوش می‌کند. این نوع از واقع‌گرایی معتقد است که ثمرات باور داشتن یا نقشی که باور در زندگی انسانی بر عهده دارد، از عواقب و نتایج باور داشتن است و با خود

باور تفاوت دارد» (Phillips, 1993, 105). او تصریح می‌کند که «باور داشتن» یا «باور کردن»^۱ یک روند دو مرحله‌ای نیست که در وهله نخست صرفاً نظری باشد و پس از تکمیل مرحله نظری آن، مرحله عملی آن، یعنی تعهد به آن آغاز شود. فیلیپس می‌گوید این مطلب که باورها را نمی‌توان از نتایج آن‌ها تفکیک نمود، به ویژه درباره باورهای دینی صادق است. او در کتاب «مفهوم نیایش»^۲ نوشته است: «باور به این که خداوند حقیقت دارد به معنای باور داشتن به او و پرستیدن اوست» (Phillips, 1981, 25). او برای نشان دادن تفاوت میان باور به خدا و باور به یک گزاره غیر دینی می‌نویسد: «من می‌توانم بگویم که یک تئوری (علمی) صادق است، اما من به آن اهمیتی نمی‌دهم» و لازم هم نیست که چیز دیگری به آن اضافه کنم. اما اگر بگویم «خدا حقیقت دارد، اما من به آن اهمیت نمی‌دهم» یک جمله بی معنا یا متناقضی را بیان کرده‌ام؛ چرا که نمی‌توان درباره باور به خدای حقیقی مثل باور به یک نظریه صادق (علمی) سخن گفت، زیرا آن دو شباهتی با هم (از حیث تاثیر) ندارند» (Phillips, 1993, 107).

فیلیپس توضیح می‌دهد که متألهان واقع‌گرا، معتقدند که باید میان دو بخش متفاوت در التزام دینی تمایز قایل شد؛ بخش اول، پذیرش «صدق» گزاره‌های خاص دینی است؛ و بخش دوم یک «واکنش دینی» که خودش را در پرستش و عمل به تکالیف دینی متجلی می‌کند. اما فیلیپس همچون ویتگنشتاین تاکید می‌کند که در جایی که با استعمال کلمه «خدا» سروکار داریم به این راه و رسم نمی‌توان توسل جست. کلمه خدا با کلماتی چون عمه و خاله کاملاً متفاوت است و تاثیری که باور

1- Believing

2- The Concept of Prayer

به خدا در هستی و زندگی انسان دارد با تاثیر باور به امور دیگر کاملاً متفاوت است»
(Ibid).

فیلیپس می گوید متألهان واقع گرا معتقدند که مهم ترین چیز هنگام سخن گفتن از خدا این است که آن سخن دربار «خدا»ست؛ آنان خدا را همچون یک شیء یا یک ابژه در نظر می گیرند و از متن آن سخن یا باور، شیوه زندگی باورمند را جدا می کنند و تاثیری که این امر (سخن گفتن از خدا) در زندگی یک فرد انسانی ایجاد می کند را در درجه دوم اهمیت قرار می دهند. فیلیپس اما با چنین نگرشی مخالفت می کند و می نویسد: «ما با این نوع نگاه نمی توانیم یک گزارش سازگار درباره باور به خداوند ارائه کنیم. علاوه بر این هیچ راهی وجود ندارد تا تعیین کنیم که آیا دو فرد مختلف خدای واحدی را می پرستند یا خیر؟ به همین دلیل است که آنچه ما بدان ارجاع می دهیم، آن باوری است که در زندگی باورمند نقش بازی می کند؛ یعنی آن مقدار تاثیر معنوی است که این باور برای باورمند دارد» (Ibid, 108-9).

در دیدگاه ویژه فیلیپس، اثبات باورهای دینی مبتنی بر نقش جدایی ناپذیر آنها در حوزه عمل^۱ است (Kroesbergen, 2014, 200)؛ به عنوان مثال، برای یک شخص ممکن است خدا معنایی نداشته باشد تا زمانی که خودش را در حضور خدا حاضر بداند و آنگاه ناگهان خداوند برای او در زندگی واقعیت می یابد. فیلیپس همچنین در جای دیگری توضیح می دهد که خداوند برای مومن در زمان ستایش^۲، شکرگزاری^۳، اعتراف^۴، نیاز و حاجت و غیره واقعیت می یابد. در چنین زمینه ها و موافقی است که ما به ایمان به خداوند اعتراف می کنیم. به بیان دیگر، ایمان یا باور ایمانی ما، در قالب این رفتارها و کنش ها و مناسک دینی متجلی شده و بروز پیدا

1- practices

2- praise

3- thanksiving

4- confessing

می‌کند. همین‌ها واقعیت ایمان و باور دینی را می‌سازند. دین و باور دینی در همین‌ها است که تقویم و بازنمایی می‌شود. بنابراین، ایمان نه یک امر پیشینی و از قبل حاضر، بلکه یک رخداد شکل گرفته در پرتو تعهد و التزام عملی مومن است (Burley, 2012, 92). ایمان دقیقاً در مواقف و مواقع عمل دینی است که بازتولید می‌شود.

در نهایت این که به‌زعم فیلیس، تنها راه مناسب سخن گفتن یا پرسیدن از وجود خدا، سخن گفتن از طریق یک درک همدلانه و ستایش‌گرایانه است که از درون یک نحوه زندگی دین‌دارانه شکل می‌گیرد؛ نحوه‌ای از زندگی که در آن، مفهوم خداوند کارایی دارد. او بر این باور است که عقاید دینی از جمله باور به وجود خداوند را نمی‌توان خارج از سبک زندگی دین‌دارانه و با براهین فلسفی توجیه و اثبات نمود. از نگاه او معیار معقولیت موضوعات دینی در خود دین نهفته است. او تصریح می‌کند که معقولیت باورهای دینی از طریق به عمل درآمدن آن‌ها و تاثیر آن‌ها بر مصادیقی از زندگی تأیید و تعمیق می‌شود.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر تلاش شد تا مسئله زبان دین، در چارچوب الگوی واقع‌گرایی - ناواقع‌گرایی مورد بحث قرار گرفته و سپس بر اساس موضوع ویتگنشتاین - فیلیس، به موضعی متفاوت در این زمینه رسید. همان‌طور که در مباحث مقدماتی پژوهش حاضر اشاره شد، بحث از تفاسیر واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه از دین و زبان دینی، یکی از موضوعات مهم و اساسی فلسفه دین در دهه‌های اخیر بوده است که در واقع می‌توان آن را برگرفته از یک نزاع عمیق‌تر و گسترده‌تر در واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی فلسفی دانست. در مقاله حاضر تلاش شد این مسئله مورد بحث قرار گیرد که

ریشه‌ها و علل این اختلاف چه بوده و در میانه این نزاع فکری، ویتگنشتاین در کدام سمت قرار می‌گیرد. همان‌طور که اشاره شد واقع‌گرایان بر این باورند که زبان دین، در گزاره‌های معطوف به خداوند و امور مقدس، همواره به متعلقی مستقل از ذهن آدمی دلالت دارد، در حالی که گروه دوم (یعنی ناواقع‌گرایان)، زبان دینی را صرفاً نشانه و بیانگر احساسات، نیات یا آرمان‌های معنوی انسان می‌دانند و لذا وجودی مستقل از ضمیر آدمی برای آن‌ها قایل نیستند.

همان‌طور که در این پژوهش نشان داده شد، فیلیپس به پیروی از ویتگنشتاین واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی را مفاهیمی مبهم و نارسا دانسته و هر دو جریان را مورد نقد قرار می‌دهد. فیلیپس که در آراء فلسفی خود به شدت متأثر از دیدگاه‌های ویتگنشتاین است، اعتقاد دارد که دو گانه واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی، از اساس دو گانه‌ای کاذب است و زبان دین را نه می‌توان زبانی واقع‌گرا دانست و نه زبانی ناواقع‌گرا؛ بلکه، زبان دین زبان خاصی است که معنایی خاص نیز افاده می‌کند و به تعبیر خود فیلیپس، در تمام رگ‌های اندام آن، «خون عمل» جاری است.

فیلیپس این دیدگاه واقع‌گرایانه که باورها نیازمند یک «متعلق» هستند که مستقل از اعمال است، را مورد نقد قرار می‌دهد. از دید او، واقع‌گرایی که مداوم ناواقع-گرایان را متهم به تقلیل‌گرایی می‌کنند، خودشان دچار تقلیل‌گرایی می‌شوند؛ زیرا وقتی باور را از خدا جدا می‌کنند، باور به خدا را از عمل دینی جدا کرده‌اند. از این رو، باور واقعی به خدا، در واقع با انجام اعمال دینی همچون اقرار، عمل و ثمرات باور تحقق می‌یابد و لذا موضوع واقع‌گرایی علیه ناواقع‌گرایی عملاً به بحثی «درست‌نما» تبدیل می‌شود.

فیلیپس به پیروی از ویتگنشتاین، بر ماهیت کاربردی یا کارکردی زبان تاکید داشته و باور دینی را نیز نوعی «عمل» بر پایه ایمان می‌داند. او بر اعمال دینی به عنوان مظهر دریافت حقیقت دینی تاکید داشته و جنبه عملی دین را ارج می‌نهد. بر همین

اساس است که فیلیپس، همان‌طور که ویتگنشتاین نیز در نظریهٔ بازی‌های زبانی و شیوه‌های تاکید داشت، بر وجه کارکردی و اثربخشی اعمال و مناسک و باورهای دینی تاکید داشته و از جمله عقایدی همچون عقیده به عالم آخرت و اعتقاد به حیات پس از مرگ را نشانه‌ای از یک نوع حیات فردی مبتنی بر پذیرش و فروتنی و همراه با روحیه زهد و زیست فروتنانه می‌داند که در خدمت به دیگران و همراه شدن با جریان حیات اجتماعی مومنانه معنا می‌یابد. یا از سوی دیگر، به باور فیلیپس، دعا نیز در واقع یک کنش یا رفتار فردی و درونی انسان مومن است که فرد را یاری می‌دهد تا در راستای صبر و محبت پیشه کردن و مقاومت نشان دادن در برابر ناکامی‌های زندگی و یأس ناشی از شکست‌ها و سرخوردگی‌ها، عزم خود را جزم و اراده‌اش را استوار سازد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- استیور، دان، آر. (۱۳۸۴). *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: نشر ادیان.
- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۷). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات طرح نو.
- تالیافرو، چارلز. (۱۳۸۲). *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروری.
- حیاوی، فهد. (۱۳۸۶). *از زبان تصویری تا بازی‌های زبانی*، مجله فرهنگ و اندیشه، شماره ۳۶۲۷.
- دباغ، سروش. (۱۳۸۶). *سکوت و معنا*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- زندیه، عطیه. (۱۳۸۶). *دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- علی‌زمانی، امیرعباس و قائم نیک، محمدرضا. (۱۳۹۰). *واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی زبان دینی با تأکید بر آرای د.ز. فیلیپس و راجر تریگ*، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، تابستان، پیاپی ۳۹، صص ۴۳-۶۸.
- علی‌زمانی، امیرعباس. (۱۳۷۴). *زبان دین*، قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیلیپس، دی. زد. (۱۳۸۲). *دین در آینه ویتگنشتاین*، ترجمه مصطفی ملکیان، فصلنامه هفت آسمان، شماره
- مقرب، نواب. (۱۳۹۳). *دین و باور دینی در اندیشه متأخر ویتگنشتاین*، نشریه اطلاعات حکمت و معرفت، تیر، سال نهم، شماره ۴.
- ملکم، نورمن. (۱۳۸۳). *ویتگنشتاین: دیدگاهی دینی*، ترجمه محمد هادی طلعتی، قم: دانشگاه مفید.
- مهدوی‌نژاد، محمدحسین. (۱۳۸۴). *ویتگنشتاین: معنا، کاربرد و باور دینی*، فصلنامه نامه-حکمت، شماره ۵.
- مهدوی، عباس، و قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۲). *نقد و بررسی ناواقع‌گرایی در باب خدا، در اندیشه دین کیوبیت*، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۳، شماره ۱۳، پاییز، پیاپی ۴۸، صص ۲۴-۱.

هادسون، ویلیام دانالد. (۱۳۷۸). *لودویک ویتگنشتاین: ربط فلسفه او به باور دینی*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات گروس.

ویتگنشتاین، لودویک. (۱۳۸۰). *پژوهش های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

-Burley, M. (2012). *Contemplating Religious Forms of Life. Wittgenstein and D. Z. Phillips*. New York: Continuum.

-Clack, Brain. (1999). *An Introduction to Wittgenstein Philosophy of Religion*, Edinburgh university Press

-Diamond, C. (2005). *Wittgenstein on Religious Belief. The Gulfs Between Us*. In D. Z. Phillips & M. von der Ruhr (eds.), *Religion and Wittgenstein's Legacy*. Aldershot: Ashgate, pp. 99-138.

-Hick, John. (1993). "*Religious realism and non-realism: Defining the Issue*", published in: Runzo Joseph, (1993), *Is God Real?* New York: St. Martin's Press.

-Hick, John. (1993). *Disputed Questions in Theology and the philosophy of religion*, published by MACMILLAN PRESS LTD. First edition, reprinted (with alterations, 1997)

-Kroesbergen, Hermen. (2014). *Beyond realism and non-realism: Religious language-games and reality*, NGTT DEEL 55, NO 1, pp. 189-204

-Labron, Tim. (2009). *Wittgenstein and Theology*, London, T&T Clark

-Pandey. KC. (2009). *Religious beliefs, superstitions and Wittgenstein* (Study on the religious thoughts of Ludwig Wittgenstein). Readworthy Publications (P) Ltd.

-Phillips, D. Z. (1981). *the Concept of Prayer*, Oxford: Basil Blackwell.

----- (1993). *On Really Believing*, published in: Runzo Joseph. (1993). *Is God Real?* New York: St. Martin's Press, pp. 55-109

----- (1970). *Faith and Philosophical Inquiry*, London: R & K.P.

----- (1993). *Wittgenstein and Religion*. Basingstoke: Macmillan.

-Trigg, Rogr (1973). *Reason and Commitment*, Cambridge: Cambridge University Press

-Wittgenstein, Ludwig. (1958). *Philosophical Investigations*. Third Edition. G. E. M. Anscombe (trans.). Eaglewood Cliffs: Prentice Hall

-Wittgenstein, Ludwig. (1984). *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett. Basil BlackWell.

