
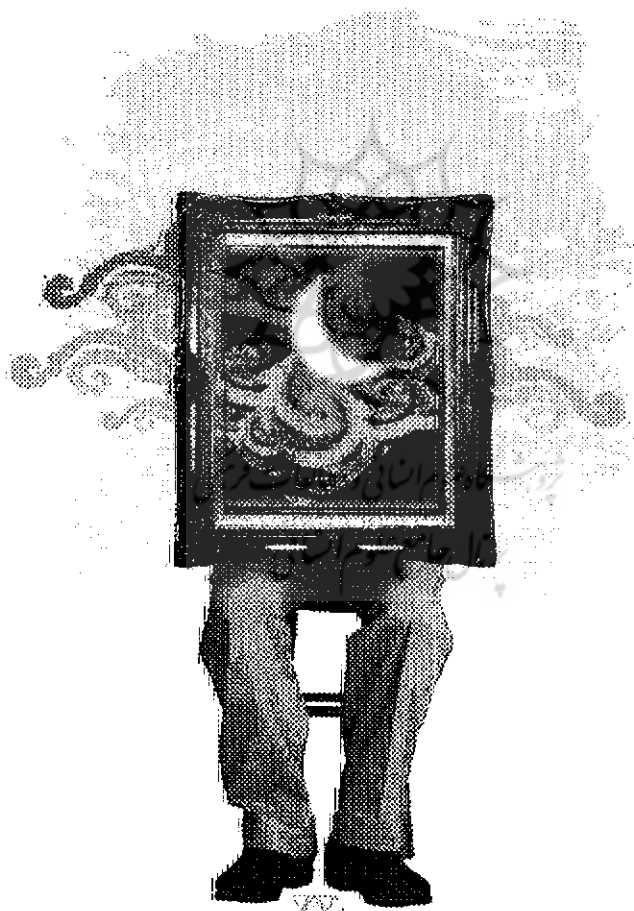


معناداری زبان دین

(نقد نظریه‌های شناختاری و غیر شناختاری زبان دین)

رضا حق پناه 



شاید مهمترین آغازگران مباحث مربوط به زبان دین، اثبات گرایان منطقی باشند که خود متأثر از افکار ویتگنشتاین بودند. آنان در آغاز قرن بیستم برای اولین بار با مطرح کردن «اصل تحقیق‌پذیری معنا» در بی‌اعتبار ساختن قضایای مابعدالطبیعی، بویژه قضایای دینی، تلاش گسترده‌ای کردند. مفاد این اصل خودساخته آنها این بود که گزاره‌ها و عباراتی که قابل تحقیق تجربی نباشند، تنها در صورتی معنا دارند که تحلیلی باشند و عبارات دینی و متافیزیکی تحلیلی نیستند، تحقیق تجربی آنها نیز ممکن نیست؛ بنابراین به نظر آنها این گزاره‌ها فاقد معنا می‌باشند و از آنجا بود که بحثهای دامن گستر و سؤالات فراوان و نزاع‌های زیادی دربارهٔ زبان دین و مکانیسم فهم و تحلیل آن مطرح گردید، از قبیل این که آیا زبان دین معنادار است یا بی معنی، با همان ابزار علمی و تجربی قابل اثبات، ابطال و تأیید است یا خیر، چه نسبتی با زبان علم و اخلاق و فلسفه و هنر دارد، تک ساحتی است یا دارای ساحت‌های مختلف، و...

اینها از جمله سؤالات و ابهام‌هایی است که در این سیر نه چندان بلند تاریخی

سر برآورده و علی‌رغم شکست اثبات‌گرایی منطقی پاسخ در خور می‌طلبد و هر گونه عدم التفات متکلمان به تبیین این مسایل، دشواریهایی را پدید خواهد آورد. در این مجال تنها به بررسی برخی از این سؤالات - که مربوط به معناداری زبان دین است - می‌پردازیم.

نگاهی به زمینه و پیشینه بحث

در کلام سنتی، تبیین و توجیه گزاره‌های دینی محل اصلی مناقشه بود. هیچ کس در معناداری گزاره‌های دینی تردید روا نمی‌داشت. تصور عمومی بر این بود که قضیه یا حکم، برای اینکه به عنوان قضیه یا حکم واقعی پذیرفته شود، تنها به یک آزمون نیاز دارد و آن آزمون «صدق و کذب» است. اما در ابتدای قرن بیستم، گروهی از فیلسوفان که «پوزیتیویست‌های منطقی»^۱ خوانده می‌شدند، این اطمینان را مورد تردید جدی قرار دادند و نظریه‌ای را بسط دادند که پیش از هر گونه سخن از صدق و کذب، باید از «معناداری» گزاره‌ها اطمینان حاصل کرد و معنی از طریق مشاهده تجربی اثبات می‌شود. از این رهگذر اصل معناداری گزاره‌های غیر علمی از جمله گزاره‌های

دینی را مورد تردید و مناقشه قرار دادند. این گروه در اوائل دهه ۱۹۲۰، تحت رهبری «مورتیس شلیک»^۲ شکل گرفته و بعدها به نام «حلقه وین» معروف شد.^۳ این نهضت در دهه ۱۹۲۰، اوج گرفت و در طی دهه بعد - که از پاسخگویی به اشکالات وارده بر آن عاجز مانده بود - روبه افول نهاد.

پوزیتیویسم منطقی تا حدودی، احیای سنت «اصالت تجربه» بود.^۴ سررشته این نهضت و این سنت به بحث هیوم باز می‌گردد که می‌گفت آنچه ما از واقعیت می‌توانیم بدانیم، محسوسات یا داده‌های حسی جسته و گریخته لغزان است. به گفته پوزیتیویستها، نظریه علمی، باز نمود جهان نیست، بلکه طرحی برای تلخیص داده‌های حسی است؛ یعنی برای صرفه جویی یا اقتصاد فکر در سر و سامان بخشیدن به مشاهدات و انجام پیش‌بینی، مفید است.^۵

عامل موثر دیگر در تشکیل پوزیتیویسم منطقی انقلاب فیزیکی در اوایل قرن بیستم بود. که طول یک شیء و زمان بین دو واقعه را از خواص ذاتی شیء نمی‌دانست، بلکه نتایج جریانهای اندازه‌گیری را خاص دانسته و بر طبق

دستگاه یا مبنای سنجش مشاهده‌گر متفاوت انگاشت. پوزیتیویستها از این نتیجه گرفتند که دانشمندان باید فقط مفاهیمی را به کار برند که بتوانند برای آن تعریف یا حد و رسم عملی مطابق با مشاهدات به دست دهند.

سومین جنبه بارز پوزیتیویسم منطقی در اعتنای بی‌سابقه‌ای بود که به ساحت منطقی زبان داشت. در نوشته‌های اصحاب حلقه وین، در دهه ۱۹۳۰ و در کتاب «آیر»^۶، منطق مفاوضه علمی، قرار و قاعده اصلی همه قضایا تلقی شد. از این رو، اصل اصیل و مهمترین آموزه اثبات‌گرایان منطقی، «اصل تحقیق‌پذیری»^۷ است. طبق این اصل فقط گزاره و قضیه‌ای معنادار است که به وسیله تجربه حسی، تحقیق‌پذیر باشند (البته تعاریف رسمی یا همانگویی‌ها^۸ معنا دارند ولی اطلاع محصلی در بر ندارند). به اعتقاد آنان، «زبان علم» نمونه بارز زبان دقیق و آزمون‌پذیر بوده و معیاری برای تمیز گزاره‌های معنادار معرفت‌بخش از غیر آن می‌باشد. بنابراین زبان تنها در صورتی معنای معرفت‌بخش دارد که به موضوعاتی بپردازد که علی‌الاصول بتواند برای آن موضوعات، شواهد تجربی اقامه

کرد. آیر می‌گوید:

معیار ما برای تعیین اصالت گزاره‌هایی که ظاهراً راجع به امر واقع هستند، معیار تحقیق پذیری است. به اعتقاد ما یک جمله تنها در صورتی برای یک شخص خاص معنای واقعی دارد که آن شخص بداند قضیه ادعا شده در آن جمله را چگونه مورد تحقیق قرار دهد، یعنی بداند چه مشاهداتی و تحت چه شرایطی باعث می‌شوند که ما آن قضیه را به عنوان یک قضیه صادق بپذیریم یا به عنوان یک قضیه کاذب کنار بگذاریم.^۹

به قول اینان و بر طبق این اصل، اغلب عبارات معهود در فلسفه و همه گزاره‌ها و قضیه‌های متداول در متافیزیک، اخلاق، دین و الهیات نه صادق‌اند و نه کاذب، بلکه مهمل و فاقد معنا (یعنی شبه قضیه فارغ و تهی از هر گونه دلالت حقیقی) هستند و هیچ نوع محتوای واقعی و معنای محصل ندارند. اینها چیزی بیان نمی‌کنند و صرفاً بیانگر عواطف و هیجانات و یا احساسات گوینده هستند. هدف عمده آنان پیراستن فلسفه از همه احکام مابعدالطبیعه بود. و از این رو فلسفه باید از بحث‌های متافیزیک که طبق معیار

آنها بی‌معنا است - پالایش شود. پوزیتیویسم منطقی بر آن است که وظیفه فیلسوف این نیست که حکمی درباره هیچ چیز از جهان صادر کند (که این فقط کار دانشمندان است)، بلکه وظیفه او پالودن زبان و مفاهیمی است که در علوم مختلف به کار می‌رود.^{۱۰}

اگر این رای درست باشد، تلاش برای دفاع از اعتقاد به خدا و همه گونه مدعیات دینی و اخلاقی کاملاً عبث است و باید آن را کنار نهاد، زیرا زبانی که محمل این قبیل مدعیات است، اساساً بی‌معنا و غیرشناختاری است.

بررسی اجمالی آراء پوزیتیویستها

الف) متافیزیک: چون هیچ راه تجربی برای اثبات احکام و مدعیات متافیزیک نمی‌توان یافت، لذا «فاقد مضمون معرفتی» هستند و در بردارنده هیچ خبر یا معنایی درباره جهان خارج نیستند. لذا اینها از هیوم که متافیزیک را سفسطه می‌دانست، گامی فراتر نهاده و با اتکاء به «رساله فلسفی - منطقی ویتگنشتاین» آن را مهمل و یاوه و فاقد معنا شمردند.

ب) اخلاق: آنها هر گونه اخلاق متعالی را که برتر از عالم تجربه باشد تخطئه و

طرد می‌کردند و احکام ارزشی را در قلمرو مابعدالطبیعه قرار داده، فاقد معنا می‌دانستند. مثلاً «دزدی بد است» را ناشی از ابراز احساس ما نسبت به دزدی یا کوشش برای بازداشتن دیگران از آن می‌شمردند. احکام اخلاقی و متافیزیکی چون فحوای عاطفی دارند با لقلقه لسان و بیهوده‌گویی فرق دارند، اما متضمن و در بردارندهٔ اطلاع و حکمی نیستند.

ج) الهیات: آیر در کتاب «زبان، حقیقت و منطق»، که منشور اصلی پوزیتیویسم بود، درباره گزاره‌های کلامی می‌گوید:

باید دانست که نظر ما دربارهٔ اخبار و قضایای دینی با نظر ملحدان و منکران وجود خدا، لادریسون و شکاکان فرق دارد. زیرا ویژگی شکاکان این است که می‌گویند: وجود خدا امر ممکن است که دلیلی بر له یا علیه آن وجود ندارد و ملحدان می‌گویند: لااقل محتمل است که خدایی نیست ولی نظر ما که می‌گوئیم «هرگونه اظهاری در این باره مهمل و بی‌معنا است، با نظر آنان یکی نیست و این دو عقیده مشهور را تأیید نمی‌کند، بلکه متنافی با آنهاست، زیرا اگر قول به این که خدایی هست مهمل خوانده

می‌شود، قول مخالف آن هم که خدایی نیست نیز مهمل خواهد بود...^{۱۱}

بنابراین رأی، نه تنها اغلب عبارات فلسفه، بلکه همه گزاره‌های متداول در متافیزیک، اخلاق و الهیات، نه صادقند و نه کاذب بلکه بی‌معنا بوده و هیچ‌گونه فحوای واقعی و معنای محصلی در بر ندارند.^{۱۲}

د) تقسیم قضایا به تحلیلی و تألیفی مقتضای اصل تحقیق‌پذیری این است که هر گزاره معنادار باید یا تحلیلی باشد یا تألیفی (تحقیق‌پذیر).^{۱۳} قضیه تحلیلی (Analytic) آن است که صدق و کذب آن فقط با توسل به تعاریف، نشانه‌ها یا الفاظی که در آن به کار رفته، مشخص می‌شود. یعنی گزاره‌های منطقاً صادق که نیازی به تجربه خارجی ندارند (مانند منطق و ریاضیات و همانگویی‌ها و قرار دادهای زبانی)، مثلاً یک مثلث سه ضلع دارد. احکام تحلیلی اگر صادق باشند، همان‌گویی‌اند و اگر کاذب باشند، تناقضگویی.^{۱۴}

اما قضایای تألیفی آن است که تصدیق و تأیید آنها مستلزم نوعی تحقیق و پژوهش تجربی و حسی است. لذا هر

قضیه تألیفی، تجربی است؛ یعنی بر پایه داده‌های حسی و امور واقع قرار دارد و صدق و کذب آن با مراجعه به عالم خارج معلوم می‌شود. در نتیجه این تقسیم، گزاره‌های دینی، اخلاقی و متافیزیکی که به هیچ یک از این دو روش قابل تصدیق یا ابطال نیست بی‌معنا است.^{۱۵}

پاره‌ای از اشکالات این دیدگاه

الف) مخدوش بودن شأن منطقی خود اصل تحقیق‌پذیری

مهمترین اشکال این مکتب این است که خود این قضیه که: «فقط قضایای تحقیق‌پذیر از طریق تجربه حسی معنا دارند» چه شأن منطقی دارد، آیا خود این اصل معنا دار است؟ آیا ملاک تجربی معنا داری در مورد خود این اصل نیز صادق است؟ مسلماً این قضیه کلی به مدد داده‌های حسی، تحقیق‌پذیری ندارد. پس اصل تحقیق‌پذیری معنا با این مشکل جدی مواجه است که خودش به استناد خود، بی‌معنا و مهمل است.

برای فرار از اشکال گفته‌اند: این اصل توصیه و پیشنهادی بیش نیست، توصیه‌ای که می‌گوید گزاره‌ها را نباید جز در صورتی که تحقیق‌پذیر تجربی‌اند،

معنادار دانست. اما متألّهان و فیلسوفان می‌توانند از پذیرش این توصیه سرباز زنند و پرسند ضابطه معنادار بودن خود این اصل چیست؟ بدون ضابطه این اصل پذیرفته نیست.^{۱۶}

ب) صدق و کذب فرع بر معنا داری است در عین اینکه صدق و کذب گزاره‌ای جدای از معنا داشتن و یا نداشتن است، اما متفرع و مبتنی بر معنا داری است. قبل از احراز معنا به کمک منطق یا تجربه، نمی‌توان صدق و کذب قضیه‌ای را دانست یا تحقیق کرد. اصرار بر اینکه «فقط قضایایی که محمول تجربی دارند، صادق و معنا دارند»، مثلاً این ماهی قرمز است، زیرا قرمزی خاصیتی عینی و قابل مشاهده و تجربه است، به شکل همسان گرفتن ویژگی‌های یک تجربه با معنای جمله دچار می‌شود که خالی از مسامحه منطقی نیست. زیرا معنای یک جمله دارای زمان، مکان، شدت و کیفیت خاصی نیست، ولی تجربه جزئی ضرورتاً این محدودیتها را دارد.^{۱۷}

ج) بی‌اعتبار شدن قانونهای علمی و کلی بر اساس مبنای پوزیتیویستها نه تنها دین، اخلاق و متافیزیک، بلکه علم نیز که محبوب آنها بود، با این معیار بی‌معنا و از

صحنه خارج می‌شود، زیرا صدق قوانین علمی و منطقی را با تجربه نمی‌شود نشان داد. لذا، تمام تعمیم‌های علمی بی‌اساس گشته و ما قانون علمی نخواهیم داشت. در حالی که این مسأله بدیهی البطلان است. در همه علوم، قانون و قضایای فراوانی وجود دارد که معنا دارند، ولی راهی تجربی برای اثبات آنها نیست. مانند ماده، انرژی، الکترون و پروتون، میدان مغناطیسی و... و نیز گزاره‌های دینی صرف اینکه نتوانیم با دلیل حسی این امور را اثبات یا نفی کنیم، دلیل بر بی‌معنایی آنها نیست. ایان باربور می‌گوید:

نظریه‌های علمی به هیچ وجه «ملخص داده‌های حسی» نیستند، بلکه در پیدایش آنها همکنشی پیچیده‌ای بین تجربه و تعبیر و استفاده از برساخته‌های انتزاعی که بسی دور از مشاهده‌اند به چشم می‌خورد.

نه تنها دین و فلسفه و اخلاق، بلکه خود نظریات علمی نیز تجربتاً تحقیق‌پذیر نیستند، بلکه یک هیأت خوشه‌وار از مفاهیم و داده‌ها در زمینه مشترکی و در شبکه در هم تنیده‌ای که همزمان از معیارهای عقلی و

فلسفی استفاده می‌کند، آزموده می‌شود.^{۱۸}

از این گذشته، از تجربه فقط می‌توان اعتبار تجربه‌ها را بیرون آورد، نه بی‌اعتباری جز تجربه‌ها و ناآزموده‌ها یا آزمودنی‌ها را پوزیتیویسم تنها می‌تواند مدعی شود که آنچه تجربی است معنای محصل دارد. اما نمی‌تواند بگوید هر چه فراتر از تجربه است حقیقت و معنی ندارد. هر چه معنادار است لزوماً نباید و نمی‌تواند به تحقیق تجربی برسد. یعنی از هیچ علم فلسفی و فلسفه علمی بر نمی‌آید که هر آنچه صدق یا مصداق یا معنا دارد باید قابلیت تجربه و تحقیق هم داشته باشد.^{۱۹} مانند وجود خداوند و عالم غیب، که راه اثبات آن عقل است، نه حس و تجربه.

د) تأکید زیاد از حد بر داده‌های حسی اتکاء اصلی پوزیتیویستها در معیار تحقیق‌پذیری بر ادراک حسی قرار دارد، با اینکه شناخت و تجربه حسی لرزان و بی‌اعتبارترین نقطه‌ها در شناخت است و چون بیش از هر شناختی در معرض خطا است، نمی‌تواند آغازگاه یک یقین‌تشدیک‌ناپذیر باشد. تجربه حسی موردی و جزئی است. هر جا معروض تجربه قرار گرفت، می‌توان همان مورد را پذیرفت و

هر جا تجربه حسی انجام نگیرد باید سکوت کرد و مطلقاً از نفی و اثبات خودداری نمود. گذشته از این چون شناخت حسی در واقع در درون انسان تحقق می‌یابد، پوزیتیویستها راه را برای اثبات منطقی جهان خارج، بر خود مسدود ساخته‌اند و نمی‌توانند هیچگونه پاسخ صحیحی به شبهات ایده‌آلیستی بدهند.^{۲۰}

ه) مخدوش بودن تقسیم دو گانه قضا یا

اثبات گرایان با حصر قضا یا در تحلیلی و تألیفی نتیجه گرفتند که گزاره‌های دینی بی‌معنا و غیرشناختاری هستند. اما اصل این تقسیم نادرست است. مثلاً قضیه «انسان کلی است» طبق گفته آنان نه تحلیلی است و نه تألیفی. تحلیلی نیست، زیرا کلیت جزء مفهوم انسان نیست، بلکه صفتی است که در ذهن عارض بر انسان می‌شود و چون تجربی نیست باید تألیفی هم نباشد (زیرا به اعتقاد آنان هر قضیه تألیفی تجربی است)، حال آنکه بدون شک این قضیه تألیفی است ولو تجربی نباشد. قضایای تألیفی غیر تجربی زیادند، مثل قضایای ریاضی و بسیاری از قضایای فلسفی مثل «تسلسل محال است» یا «دور محال است»، محال بودن جزء مفهوم تسلسل و دور نیست پس تحلیلی

نیست، واضح است که تجربی هم نیست. قضیه «دور محال است» مربوط به منطق صوری هم نیست، زیرا در همه علوم و در فلسفه جاری است و از مسایل فلسفه است، نه منطق.^{۲۱}

برخی از نظریه‌های غیر شناختاری زبان دین

درست است که آموزه اصلی پوزیتیویسم منطقی اعلام غیرمعناداری و در نتیجه غیر شناختاری بودن زبان دین است و با انتقادهای جدی که بر این مکتب وارد است اصل با معنا بودن و شناختاری بودن زبان و گزاره‌های دینی اثبات می‌شود، اما اگر بخواهیم به نمونه‌هایی در این بحث اشاره کنیم از قرار زیر خواهند بود:

الهیات و ابطال‌پذیری نظریه آنتونی فلو
Antony flew:

فلو، فیلسوف تحلیلی مشرب انگلستان، تقریر خاصی از اصل تحقیق‌پذیری ارائه داد و آن را در قالب «اصل ابطال‌پذیری» بیان کرد، این اصل محصول تلاش مداوم برای بیان دقیق و مدون لب دیدگاه پوزیتیویستها درباره «معنای معرفت‌بخش» است. او مناظره

معروف خود را با نقل داستانی از جان ویزدام، تحت عنوان «خدایان» (باغبان نامری) آغاز می‌کند.^{۲۲} و خلاصه دیدگاه وی را می‌توان این گونه صورت بندی کرد:

۱) از نظر دینداران مدعیات دینی نظیر اینکه «خداوند بندگان را دوست می‌دارد»، احکام عام جهان‌شناختی‌اند و از امری واقع حکایت می‌کنند.

۲) احکامی که ناظر به امور واقع‌اند، احکام تجربی هستند.

۳) تمامی احکام تجربی مشمول اصل ابطال‌پذیری‌اند. به بیان دیگر در نسبت با هر حکم تجربی می‌توان شرایط و واقعیات مشاهده‌پذیری را در عالم واقع معلوم کرد که به فرض تحقق، آن حکم را به نحو قطعی ابطال نماید.

۴) اما دینداران معتقدند که وقوع هیچ امر واقعی نمی‌تواند گزاره‌های دینی را به طور قطع باطل و نقض کند.

۵) بنابراین مدعیات دینی واجد هیچ ادعای راستین و واقعی نیستند؛ یعنی شبه گزاره‌هایی فاقد مضمون و معنای معرفت بخش هستند. وی تصریح دارد که وجود شرور در عالم، نقض قضیه «خدا بندگان را دوست می‌دارد»، است. اینکه متدینان

بگویند: «سنخ مهربانی خداوند با مهربانی ما آدمیان فرق می‌کند» و او دارای نوعی از مهربانی است که با همه درد و رنج‌ها سازگار است، و چه بسا این دردها و رنج‌ها مایه تکامل روحی شخص بیمار است و مصلحت او در این است که این رنج‌ها را تحمل کند، مشکل را حل نمی‌کند. توجیه موارد نقض یا افزودن قیده‌های متعدد، باعث می‌شود حکم اولیه «مثلاً خداوند مهربان است»، عملاً تهی و بی‌معنا و بدون مصداق باشد.

نقد و بررسی

اولاً اصل مبنای فلو که «معیار ابطال‌پذیری» است، مورد اشکال است. براساس این مبنا ملاک معنا داری یک گزاره آن است که آن گزاره قابل ابطال باشد، یعنی این که بتوان شرایطی را تصور کرد که در آن شرایط این گزاره صادق نباشد. ایده ابطال‌پذیری توسط پوپر عرضه شد و آن را معیاری برای تعیین مرز بین گزاره‌های علمی از غیر علمی می‌دانست نه معیاری برای گزاره‌های بامعنا و بی‌معنا. فلو می‌خواهد با این معیار، مرز گزاره معنادار و بی‌معنا را مشخص کند، بدون اینکه دلیلی بر مدعای خود اقامه

کند. بنابراین هیچ دلیل منطقی وجود ندارد که بگوئیم تمام گزاره‌های معنادار باید با ترازوی ابطال‌پذیری سنجیده شوند.

ثانیاً با فرض قبول مبنای ابطال‌پذیری، می‌توان گفت بسیاری از قضایای دینی ابطال‌پذیرند، یعنی می‌توان شرایطی را فرض کرد که در آن، پارهای از گزاره‌های دینی کاذب یا ابطال‌پذیر باشند. مثلاً در مورد وجود خدا می‌توان اوضاعی را «تصور و فرض» کرد که در آن اوضاع اگر خداوند وجود نداشته باشد، چه خواهد شد. در این صورت همه چیز هیچ و پوچ خواهد بود و جهان در کام نیستی محض فرو خواهد رفت. کرومبی (Ian Crombie) پاسخ انتقاد فلو را این گونه می‌دهد که عقاید دینی در اصل تکذیب‌پذیرند و این نشان می‌دهد که این احکام تهی نیست، هر چند در عمل شواهد مناسب و مربوطی موجود نباشد. وی می‌گوید:

آیا چیزی هست که مخالف این حکم باشد که خداوند مهربان است؟ آری، رنج. آیا چیزی هست که قاطعانه نقطه مقابل رنج و نافی آن باشد؟ نه، چرا که رنج واقعیت دارد، باری چیزی هست که قاطعانه مخالف با آن حکم

باشد؟ آری رنج که به کلی و تا ابد به نحوی چاره‌ناپذیر بی‌جهت است. حال آیا می‌توان یک امتحان قاطع و تعیین کننده کرد؟ نه، چرا که ما هرگز همه آنچه را که در پس پرده نهان است، کل تصویر را، نمی‌بینیم لاقلاً دو چیز از ما پنهان است: یکی آنچه در کنه ضمیر و شخصیت رنجور یعنی صاحب یک رنج نهفته است و دیگر آنچه از این پی فرا راه او و ما خواهد آمد^{۲۳}

در جای دیگر گزاره‌های کلامی را راز آلود و مرموز می‌دانند، و لازمه مرموز بودن این موضوعات، ابهام و تناقض و عدم وضوح است و نباید انتظار داشت که ما به وضوح هر چه تامتری از آن‌ها برسیم. با این وصف، راز آلود بودن آنها مانع از معناداری و داشتن درجه‌ای از شناخت نسبت به آنها نیست^{۲۴}

برخلاف «فلو»، کرومبی معتقد است که اندیشه دینی، ما را در شناخت جهان یاری می‌دهد. از این رو عقاید دینی نقش معرفت بخش دارند و لاقلاً معروض یک آزمون عملی و نیز نظری واقع می‌شوند. بنابراین مبنای فلو مقبول است و نه نتیجه و استنباط وی.

کارایی عملی زبان دین (نظریه آر.ام هیر ۱۹۱۹)

هیر معیار فلو را می‌پذیرد و بنا بر آن تصدیق می‌کند که زبان دینی معنای معرفت بخشی ندارد. با این وصف معتقد است که گزاره‌های دینی بیانگر نوعی تفسیر ژرف از عالم هستند و به آدمی بینش و بصیرتی می‌بخشند که سرپای حیات وی را در بر می‌گیرد و به آن جهت ویژه می‌بخشد. از این رو اگر چه هیچ مشاهده تجربی‌ای ناقض این تفسیر و بینش ژرف نیست، اما این امر از اهمیت اعتقادات دینی و نقش تعیین کننده آنها در حیات بشری نمی‌کاهد. به اعتقاد وی بیانات دینی از یک «بلیک» حکایت می‌کنند (بلیک دلالت بر نوعی تفسیر عمیق از جهان می‌کند که مشاهده تجربی نمی‌تواند آن را دگرگون کند). او به این تمثیل می‌پردازد که شخص دیوانه‌ای معتقد است تمام استادان آکسفورد می‌خواهند او را به قتل برسانند.

آشنایی و مواجهه او با استادان فراوانی که بی آزار هستند و حتی رفتاری دوستانه دارند نیز اعتقاد او را متزلزل نمی‌کند، به نظر او همه انسانها «بلیک‌هایی» دارند که از جنس مدعیات راجع به امر واقع نیستند

و لذا توسط واقعیت‌های ناقص، نقض نمی‌شوند، بلکه این بلیک‌ها، راه‌هایی برای تفسیر واقعیتها هستند. به اعتقاد او، دینداران واجد این بلیک هستند که خدا وجود دارد و نیز راه درست زیستن، دیندارانه زیستن است^{۲۵} و هیچ چیز این اعتقاد را نمی‌تواند تفسیر دهد. هر چند گزاره‌های دینی از قبیل اینکه «جهان آفریننده‌ای دارد» و «جهان بدون هدف نیست»، به لحاظ منطقی و نظری راهی برای اثبات آنها وجود ندارد و از این رو، بر طبق معیار «اثبات پذیری» بی‌معنا است، ولی به لحاظ عملی شخصی که چنین دیدی به جهان داشته باشد، دارای امید و آرامش و اطمینان نسبت به آینده است و جهان در نظر او دارای فروغی جاودان است، در حالی که شخص ملحد از چنین آرامش و اطمینان و امید برخوردار نیست. لذا مدعیات دینی - گرچه ذاتاً فاقد معنایند، اما به دلیل معنادار کردن زندگی و ایجاد آرامش و امید در جان معتقدان به آن نسبت به نقیضشان برتری دارند.^{۲۶}

نقد

هیر که گویا خواسته جواب فلو را مبنی بر معنادار نبودن گزاره‌های دینی بدهد، عملاً مدعای فلو را پذیرفته و تحقیق ناپذیر

بودن و در نتیجه معنادار نبودن گزاره‌های دینی را پذیرفته است. از این رو، اشکالاتی که بر فلو وارد بود، بر سخن هیر نیز وارد است.

اشکال دیگر این است که به اعتقاد هیر:

گزاره‌های دینی تحقیق‌پذیر نیستند، ولی کارآیی و فایده عملی دارند و لذا نسبت به نقیضشان متناسب‌تر و سالم‌تر می‌باشند.^{۲۷}

سؤال اصلی این است که مقصود از مناسب‌تر بودن یک احساس یا اندیشه یا گفتار با جهان چیست؟ به چه دلیل برخی رفتارها نسبت به بعضی دیگر متناسب‌ترند؟ ملاک رفتار متناسب‌تر چیست؟ آیا این ملاک، که احساس آرامش از احساس ناآرامی بهتر است، خود گزاره‌ای تحقیق‌ناپذیر نیست؟^{۲۸}

بنابراین، دیدگاه هیر، با توجه به اصل معناداری، که خود بدان معتقد است، بی‌معنا و خود ویرانگر است.

نظریه بازی زبانی ویتگنشتاین

یکی از دیدگاه‌های غیر شناختاری در باب زبان دینی، از فلسفه اخیر لودویک ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) نشأت

می‌گیرد. این نظریه طرفداران زیادی دارد و در این جمله خلاصه می‌شود:

از معنی یک گزاره نپرس، کارکرد آن را دریاب.^{۲۹}

در فلسفه اولی او، تنها زبان معنی‌دار، زبان توصیفی و واقع‌گراست. اما در فلسفه دوم او، زبان، مانند بازی، تنوع و گونه‌های متفاوتی دارد و مابه‌الاشتراکی در بین تمام آنها نمی‌توان ارائه کرد. مثلاً زبان علمی و زبان دینی، هر یک حیطه، حیات و کارهای خاص خود را دارند و باید بر اساس همین کارها و نقشی که بر عهده دارند مورد داوری قرارگیرند، نه به لحاظ صدق و کذبشان.^{۳۰}

معیار معناداری اثبات یا ابطال تجربی، تنها معیار و ملاک یکی از انواع بازیهای زبانی می‌باشد (زبان علمی)، در حالی که ما بازیهای زبانی دیگری (مانند زبان هنر، زبان دین و زبان فلسفه) داریم که هر یک معیار و ملاک خاص خود را دارد. یک الگوی زبانی را نمی‌توان الگوی معتبر و همگانی برای همه زبانها شمرد. زبان تابع حیات و دنیای آدمی است، دنیای عالم تجربی با دنیای فیلسوف یا عارف متفاوت است و لذا زبان علم تجربی با زبان فلسفه و عرفان متمایز است. در علوم تجربی،

دانشمند با مشاهده و آزمایش حسی پدیده‌ها مواجه است، لذا زبان او باید توصیفی، دقیق و قابل آزمون باشد. اما دنیای عارف در لحظات کشف و شهود، خالی از ماده و بی‌زمان است و لذا عارف برای تعبیر از آنها چاره‌ای جز استفاده از کنایات و استعارات ندارد. از این رو عارف زبانی متناسب را که دارای ابهام و تناقض و تحریک و... است برمی‌گزیند. نحوه معیشت عارفانه مستلزم استفاده از زبان عرفانی است، نحوه معیشت علمی مستلزم استفاده از زبان علمی و نحوه معیشت دینی نیز مستلزم بکار بردن زبان خاص دینی است.

به اعتقاد او، برای فهم هر زبانی باید نحوه معیشت یا دنیای متناسب با آن را شناخت و به آن دنیا وارد شد. لذا تا نظرگاه دینی پیدا نکنیم و به دنیای مؤمنان و متدینان وارد نشویم، نمی‌توانیم مدعیات دینی را درک کنیم. به اعتقاد وی «غیر مؤمن نمی‌تواند زبان مؤمنان و دین باوران را بفهمد»، زیرا فهم زبان دینی، نیازمند داشتن تجربه دینی است که غیر مومن از آن محروم است. همچنین مدعیات یک زبان را نمی‌توان با معیارهای حاکم بر زبان دیگر سنجید، از این رو تعارض بین علم و

دین و به راه انداختن بحثهای دامنه‌دار کلامی در این باره، به کلی اشتباه است، زیرا تصور می‌شده علم و دین با زبان و معیاری واحد درباره امور سخن می‌گویند و با معیارهای حاکم بر زبان علمی سعی در نقد و بررسی زبان دینی می‌نموده‌اند و دچار مشکلات حل ناشدنی شده‌اند. در حالی که هیچ‌گاه با معیارهای حاکم بر یک بازی زبانی خاص نمی‌توان بازی زبانی دیگر را نقد نمود. بر این اساس ربط دادن دین به حقایق غیر دینی (علمی، فلسفی و...) و این انتظار که حقایق دینی با این حقایق سازگار و قابل انطباق باشند، نادرست و غیر دینی است.^{۳۱}

یکی از مبانی دیدگاه ویتگنشتاین، «استقلال زبان دین» است که از آن به «فدئیسم: Fideism» تعبیر می‌شود. فدئیسم ظاهراً از ریشه لاتینی «Fides» به معنای «ایمان» مشتق شده است^{۳۲} و مقصود از آن نظریه‌ای است که حیات ایمانی را مستقل از دیگر ساحت‌های حیات انسانی و خصوصاً عقلانیت وی می‌داند و در نتیجه زبان دین را مستقل از دیگر زبانها می‌بیند.

ایمان‌گرایی بر این اساس استوار است که: «نظامهای باور دینی در معرض

ارزیابی‌های عقلانی نیستند»، بنابراین وقتی می‌گوئیم: «به وجود خدا ایمان دارم» یا ایمان دارم که خدا ما را دوست دارد، به معنای این است که ما این امور را بدون تکیه و اعتماد بر هیچ شاهد تجربی یا استدلال عقلانی پذیرفته‌ایم. از این رو علم و دین دو ساحت کاملاً مختلف را تشکیل می‌دهند؛ با ضوابط و منطقی خاص خودش و هیچ یک نمی‌تواند از منظر خود به نقد و ارزیابی دیگری بپردازد. ۳۳ مثلاً سیستم‌های باور دینی (که دارای پیش فرضها و مبادی بنیادین در خود نظام باورهای دینی هستند)، خود مختار و مستقلند و ما نباید با باورهای دینی به منزله تئوریهای علمی یا مدعیات فلسفی برخورد نماییم و آنها را به محک آزمون تجربی یا عقلانی بزنییم. کسی که در صدد ارزیابی عقلانی یا تجربی باورهای دینی برآید یا از ماهیت ایمان دینی تصویر درستی ندارد و یا خود، فاقد ایمان راستین است. ۳۴

ویتگنشتاین در اتخاذ این نظریه، چنانکه فون رایت (Vonwright) گفته است شدیداً تحت تأثیر کی‌یرکگارد و داستایوفسکی بوده است. کی‌یرکگارد (بنیان‌گذار آگزیستانسیالیسم) از نوعی

استدلال ایمانی دفاع می‌کرد و معتقد بود نباید به دنبال عقلانی ساختن دین از طریق برهان باشیم، زیرا دین امری غیر عقلانی است. ویتگنشتاین هم با چنین نگرشی می‌گوید: کاربرد لفظ «خدا» در زبان، کاربرد خاصی است و مربوط می‌شود به معنایی از حیات که انسان‌ها درک می‌کنند. دین را نباید با استدلال، مبرهن ساخت یا با عقلانیت فلسفی آن را موجه ساخت، دین صرفاً نوعی زندگی است؛ باید آن را زیست، یا نزیست و این زیستن یا نزیستن تا حدی وابسته به فرهنگی است که شخص در آن واقع شده و تا حدی هم مربوط به تعهدات و تصمیمات خود شخص است. ۳۵

شاگردان ویتگنشتاین و تابعین وی مثل نورمن مالکم (N.Malcom)، پیتر وینچ (P.winch) و فیلیپس (P.Z.philips)، هر یک به نوعی به دفاع و تبیین فدیسم پرداخته‌اند.

این نظریه البته باب طبع بسیاری از مؤمنان و متدینانی است که خواستار حفظ اصالت ایمان خویش هستند و از طعن و نفی‌های علم‌گرایانه می‌گریزند. ۳۶ چنانکه می‌دانیم، دانشمندان دائماً در دین طعن زده و گاه کل آن را بی‌معنا تلقی کرده‌اند و

یا مدعی شده‌اند که دین را باید در پرتو علم فهمید؛ فدئیسیم این سخنان را از اساس نادرست می‌دانند و برای علم حقی در قضاوت و ارزیابی ساحت‌های دیگر حیات بشری قائل نیست. به این ترتیب تعارضی هم بین علم و دین وجود نمی‌گیرد زیرا این دو به ساحت واحدی بر نمی‌گردند و حتی نفی و اثبات‌های به ظاهر متعارضشان در واقع متعارض نیست.

نقد و بررسی رأی ویتگنشتاین

۱) این نظریه به نظریه هیر نزدیک است. این نظریه هرچند گزاره‌های دینی را معنادار فرض می‌کند، اما نقش معرفت بخش آن را انکار می‌کند و در نتیجه بین زمینه‌های کاربرد زبان دین و زبان علم خط فاصلی به وجود می‌آورد و هر یک را نسبت به دیگری بی‌ارتباط می‌داند، زیرا هیچ وجه اشتراکی بین دو زبان نیست، تا هر یک دیگری را شرح دهد. اشکال این است که برخی گزاره‌های دینی ناظر به واقع هستند و نقش حکایت‌گری و معرفت بخشی دارند و از این حیث با زبان علم وجه اشتراک داشته، و در این صورت بحث تعارض علم و دین نیز مطرح می‌شود.

۲) «نحوه حیات» یکی از اساسی‌ترین مفاهیم به کار رفته در نظریه ویتگنشتاین

است، اما دقیقاً روشن نیست که مقصود از این تعبیر چیست. وی در سراسر کتاب «تحقیقات فلسفی» (philosophical investigation) پنج بار این تعبیر را به کار برده و هیچ جا آن را به روشنی توضیح نداده است. پیروان وی نیز بر فهم واحدی از آن اجماع ندارند. برخی آن را با بازی زبانی یکی دانسته‌اند. اما شواهد نشان می‌دهد که این دو تعبیر در کلمات او لااقل معادل نیستند و برخی آن را صرفاً بخشی از نحوه عمل و رفتار یک موجود زنده دانسته‌اند. بنابراین مفهوم نحوه حیات دقیقاً روشن نیست، پس چگونه آن همه مسایل مهم درباب تفکر و زبان را بر آن حمل می‌شود؟

۳) طرفداران رأی مذکور اینکه می‌گویند: «اگر غیر مؤمن بخواهد ایمان را بفهمد باید وارد دنیای مؤمنان شود، و به تعبیر کی‌یرکگارد به درون ایمان جست بزنند»، سؤال این است که به درون کدام ایمان؟ این امر برای کسی که از پیش تعهدی سپرده است، مشکل به نظر نمی‌رسد، اما در مورد کسی که در جستجوی ایمان است و با چندین شق بدیل - که برحسب ظاهر از مقبولیت یکسانی برخوردارند - روبرو است، چه

می‌توان گفت؟

به نظر می‌رسد که مواجهه معقول این باشد که شقوق بدیل را به دقت و با روش عقلانی بررسی کنیم و ببینیم که احتمال صدق کدام یک بیشتر است. البته این دقیقاً همان کاری است که «ایمان‌گرا» نشدنی می‌داند، چون دنیای عالم و دنیای دیندار را متمایز می‌داند. بدون شک ضروری است پاره‌ای از روشهای معقول و خردپسند در اختیار داشته باشیم تا برمبنای آنها بتوانیم نظامهای اعتقادی رقیب را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم.^{۳۷} در حالی که طبق مبنای ویتگنشتاین ما حتی برای مردود دانستن آیین‌های صد در صد موهوم، مبنا و روش معقولی نداریم. بسیار دشوار بتوان از ارزیابی عقلانی نظامهای اعتقادی اجتناب کرد. حتی اگر ایمان‌گرایان برای اثبات صحت ایمان خود هیچ‌گونه جهدی نوززند، اما به احتمال زیاد می‌کوشند به طریقی عقلانی خلله‌ها، نقصانها و تناقضات نظامهای اعتقادات دینی رقیب را نشان دهند و به انتقاداتی که بر عقاید مقبولشان وارد می‌شود پاسخ گویند. این کار چیزی نیست جز ارزیابی عقلانی نظامهای اعتقادات دینی، یعنی همان کاری که ایمان‌گرا نشدنی می‌داند.^{۳۸}

۴) فدئیسیم ویتگنشتاین سر از نوعی نسبی‌گرایی تمام عیار در می‌آورد که باب هر نوع ارزیابی مستقل را می‌بندد. زیرا به اعتقاد او، نحوه‌های حیات متفاوت است، لذا فهم‌ها در این نحوه‌های حیات مختلف است. اگر این اختلاف نحوه‌های حیات و اختلاف فهم‌ها به اطلاق مقصود باشد، ظاهراً گریزی از نسبییت کامل نیست. اگر نحوه‌های حیات به طور مطلق متفاوت نباشند و پاره‌ای از معیارهای عقلانیت ثابت باشد، بنابراین امکان نقادی نحوه‌های حیات از بیرون هم ممکن می‌شود. لذا اینکه با معیارهای علمی و عقلی نمی‌توان نظامهای اعتقادی را ارزیابی کرد، مخدوش است.

۵) این ادعای کلی که «شخص نمی‌تواند بدون نفی ایمان، آن را با معیارهای عقلی مورد ارزیابی قرار دهد»^{۳۹} و به تعبیر دیگر هر گونه ارزیابی عقلانی و علمی باورهای دینی با از دست دادن باورهای دینی و ایمان، همراه است درست به نظر نمی‌رسد زیرا در بسیاری از موارد ارزیابی عقلانی از ایمان شده و ایمان هم محفوظ مانده است.

مثلاً کی‌یرکگارد و سایر ایمان‌گرایان مدرن گفته‌اند: پذیرش ستاره‌شناسی جدید،

ضرری به ایمان شخص وارد نمی‌کند. البته گاه این ارزیابی‌های علمی و عقلانی تا اندازه‌ای ایمان متدینان را تعدیل می‌کند، اما این تعدیل به معنای «از دست دادن ایمان» نیست که فدئیست‌ها مدعی آن بودند.^{۴۰}

از همینجا می‌توان یک گام فراتر نهاد و مدعی شد عقاید دینی باید در معرض ارزیابی عقلانی قرار گیرند و سازگاری منطقی و نیز مطابق بودن آنها با واقع اثبات شود. اشکالات دیگری نیز بر نظریه ویتگنشتاین وارد است،^{۴۱} اما همین مقدار که ذکر شد دو نتیجه مشخص دارد: ضمن مخدوش ساختن نظریه ویتگنشتاین، معناداری گزاره‌های دینی و صحت ارزیابی عقلانی آنها را از بیرون اثبات می‌کند.

نظریه بازل میچل (Basil Mitchell)

بازیل میچل (۱۹۱۷) با اینکه گزاره‌های دینی را تحقیق‌ناپذیر می‌داند، مدعی است که در عالم واقع زبان دین به نحوی ناظر و راجع به امور واقع و واجد مضمون و معنای معرفت بخش است. وی می‌گوید: در عالم واقع پاره‌ای امور مشاهده‌پذیر وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد که می‌توان آنها را ناقص

اعتقادات دینی به شمار آورد. برای مثال وجود شرور در عالم از این نوع امورند. از نظر او، یک فرد دیندار و خردپیشه در رویارویی با شرور دستخوش تشویش خاطر می‌شود و خود را با شاهدی علیه اعتقادات دینی خود در باب عدل و محبت الهی مواجه می‌یابد. اما به رغم «فلو» این گونه امور هرگز موارد نقض قطعی محسوب نمی‌شوند (و از این حیث به گزاره‌های تاریخی شبیه‌اند که سخنان معناداری راجع به واقعیات می‌گویند).

به بیان دیگر، میچل اگر چه اصل ابطال‌پذیری را می‌پذیرد، اما قاطعیت ابطال را شرط نمی‌داند. از نظر وی مدعیات دینی، فرضیه‌هایی آزمایشی و موقت نیستند که دینداران به محض مشاهده پاره‌ای موارد نقض از آنها دست بردارند. مقتضای منطق و نیز ایمان دینی آن است که فرد در رویارویی با موارد نقض بی‌درنگ به نقض اصول اعتقادی خود فتوا ندهد، بلکه در تبیین و تفسیر آن شواهد نقض بکوشد. او این رأی فلسفی خود را در قالب داستانی تمثیلی بیان می‌کند که پارتیزانی با بیگانه‌ای در یک نهضت مقاومت دوست می‌شود و مطمئن می‌شود که بیگانه وفادار به آنها است اما بعداً

رفتاری مشکوک و ابهام‌آمیز از او می‌بیند (مثلاً با دشمن گرم می‌گیرد)، در برابر این رفتار مشکوک دو کار می‌تواند بکند:

الف) او هوادار نهضت مقاومت نیست.
ب) حرکت مشکوک او توجیه شده و برای آن دلایلی دیگری که پنهان است قایل شود.

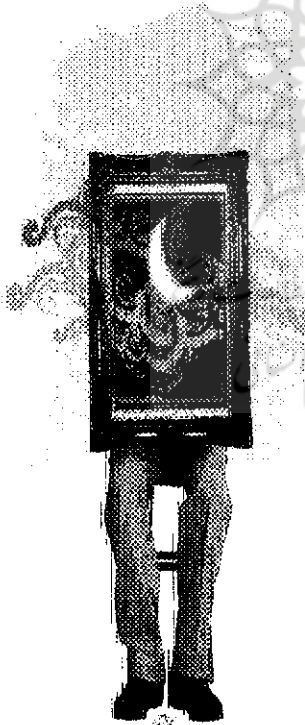
به نظر می‌چل این دو حالت رفتار پارتیزان با فرد بیگانه، همچون حالت‌های شخص متدینی است که در مواجهه با شرور و مصیبت‌های هولناک با آرامش خاطر می‌گوید:

خواست خدا چنین است و چه بسا مصالحی در کار است که از ما مخفی است.^{۴۲}

نقدی که به گفته فلو بر می‌چل وارد است این است که مثال شما با تمثلتان نمی‌سازد. رفتارهای دو پهلو و ابهام‌آمیز فرد بیگانه را چون بشر است می‌توان توجیه کرد که مثلاً می‌خواهد به ما کمک کند اما نمی‌تواند. اما اگر آن بیگانه خدا باشد، نمی‌توان گفت خداوند می‌خواهد کمک کند اما نمی‌تواند. چون خداوند خیرخواه مطلق و قادر مطلق است، او چرا از خود رفتار ابهام‌آمیز نشان دهد؟^{۴۳}

البته تحلیل فلو در مسأله شر موجه

نیست. زیرا موجودات ممکنه هستی دارای قابلیت خاص و ظرف وجودی محدودی هستند و بسیاری از فقدانها و شرور و... ناشی از همین معلولیت و نقصی است که در ناحیه قابلیت قابل وجود دارد، به طوری که اگر این مانع نبود، فیض حق به طور نامتناهی شامل حال همه موجودات و ممکنات می‌شد. به عبارت بهتر، برای تحقق فیض از ناحیه فاعل، علاوه بر تمامیت فاعل، قابلیت قابل نیز شرط است



و در مورد عالم ماده و موجودات امکانی، قابل نقص دارد نه فاعل.^{۴۴}

تحقیق پذیری اخروی (نظریه جان هیک)

جان هیک (۱۹۲۲) نیز به شیوه‌ای کمابیش مشابه میچل در حل مسأله می‌کوشد. هیک برای آنکه نشان دهد مدعیات دینی واجد معنای واقعی هستند، نظریه‌ای تحت عنوان «اثبات پذیری در حیات واپسین» مطرح می‌کند.^{۴۵} از نظر هیک اثبات حقانیت یک مدعا همانا «زدودن شک معقول» درباب حقیقت آن مدعا است. بنابراین اگر مدعیات دینی واقعیت داشته باشند، آدمیان می‌توانند در حیات پس از مرگ آن واقعیت را چنان بیازمایند که هر گونه تردید معقول در باب حقانیت آن مدعیات از میان برود. بنابراین حتی اگر آزمون گزاره‌های دینی بر مبنای تجربه‌های دسترس‌پذیر آدمی در حیات زمانمند ممکن نباشد، امکان آزمونهای اثبات‌گر در حیات واپسین وجود دارد، و همین امکان کافی است تا مدعیات دینی، بنا بر اصل تحقیق‌پذیری، واجد معنای واقعی و معرفت بخش دانسته شوند. هیک می‌کوشد تا با پیشنهاد این نظریه، دست

کم مسأله را از دید منطقی محض حل نماید.

او ابتدا دو قید برای تحقیق‌پذیری ذکر می‌کند: یکی این که باید همگانی باشد. لذا اگر قضیه‌ای تنها برای عده خاصی قابل تحقیق و اثبات باشد نه برای همه، آن قضیه تحقیق‌پذیر نیست. مانند احوال شخصی که قابلیت آزمون‌پذیری بین الازدهانی را ندارد. دیگر اینکه تحقیق‌پذیری امری بالقوه است، نه تحقیق و اثبات بالفعل. مثلاً «در عمق ده کیلومتری اقیانوس آرام فلان موجود آبزی زندگی می‌کند»، این قضیه تحقیق‌پذیر است ولو این که هیچ انسانی، بالفعل آن را اثبات نکرده باشد.

او آنگاه نظریه‌اش را در ضمن این تمثیل بیان می‌کند که: فرض کنید دو نفر فقط یک راه در پیش دارند و از سراضطرار باید آن را طی کنند، اما یکی معتقد است این جاده به شهری ملکوتی و خدایی ختم می‌شود و دیگری مدعی است این جاده به هیچ جا نمی‌رسد و مقصدی در کار نیست. در این سفر خوشیها و ناخوشیهای پیش می‌آید. هر دو نفر از خوشی‌ها استفاده می‌کنند و ناخوشی‌ها را تحمل. اما با این تفاوت که برای اولی تمام خوشیها و

ناخوشیها معنادار است و برای دومی بی‌معنا و تا زمانی که این راه را طی می‌کنند (یعنی در این دنیا)، هیچ یک نمی‌تواند ادعای خودش را اثبات و سخن دیگری را ابطال کند. پس در اصل برخورد با حوادث مشترکند، اما در تلقی آنها از امور تفاوت وجود دارد. از دیدگاه هیک، آن جاده بی‌برگشت و یک طرفه، زندگی ما انسانهاست و دو گروه مؤمن و ملحد آن را به ناچار طی می‌کنند، و مؤمن تا در دنیا است نمی‌تواند صدق و حقانیت مدعیات خود را اثبات کند. یعنی گزاره‌های دینی در این دنیا به لحاظ منطقی نه قابل اثباتند و نه قابل ابطال و تنها در جهان دیگر است که صدق آنها معلوم می‌شود. لذا در این دنیا به لحاظ نظری تفاوتی بین دیدگاه‌های موحد و ملحد نمی‌بینیم، فقط تفاوت عملی بین آنها وجود دارد. پذیرش گزاره‌های دینی زندگی انسان را شیرین‌تر و تحمل دردها و رنجها را برای او آسانتر می‌نماید. پس پذیرفتن گزاره‌های دینی که چنین مزیت عملی دارند، بسی بهتر از پذیرش نقایض آنهاست.^{۴۶}

نقد و بررسی

اولین اشکالی که بر هیک وارد است این است که اثبات و ابطال واقعی را به

حیات پس از مرگ حواله کردن (تجربه‌های که اکنون برای ما دست نمی‌دهد)، در حال حاضر چه فایده‌ای دارد؟^{۴۷} هیک در عین التزام به مبنای پوزیتیویسم در صدد توجیه و معنادار ساختن گزاره‌های دینی در آخرت است. جهانی که تجربه‌ای از آن در دست نداریم. اشکال دیگر اینکه تنها بخشی از گزاره‌های دینی در دنیا اثبات‌پذیر بالقوه هستند که در آخرت به فعلیت می‌رسد و آنها عبارتند از: قضایای درباره نفس و خلود و سعادت و شقاوت آن، پس این ادعای هیک که صدق و کذب همه گزاره‌های دینی در آخرت آشکار می‌شود قابل اثبات نبوده و دلیل عرضه شده تنها پاره‌ای از این گزاره‌ها را اثبات‌پذیر می‌گرداند. گذشته از اینها، گزاره‌های دینی اگر معنادار نبود و اثبات و ابطال آن برای موحد نیز امکان نداشت، فایده عملی نیز نمی‌داشت. تأثیر عملی مدعیات دینی بر تحمل‌پذیر ساختن زندگی و مصائب آن، فرع بر معناداری آنهاست. اموری که فعلاً مهم است و شاید در آینده معنادار شود، چه تأثیری می‌تواند در مسیر زندگی انسان داشته باشد. بدین جهت چنانکه - به گفته هیک - به لحاظ نظری بین مؤمن و ملحد فرقی نیست، باید از لحاظ عملی نیز تفاوتی نباشد. و اگر

تفاوت هست - که مسلماً هست - از لحاظ نظری است که به ساحت عمل نیز کشیده می‌شود.

زبان دین، افسانه‌ای مفید (دیدگاه بریثویت)

آخرین نظریه‌ای که در مورد غیر شناختاری بودن زبان دین ذکر می‌کنیم، از آن بریثویت، فیلسوف و فیزیکدان انگلیسی است. او در مقاله‌ای نسبتاً کوتاه، تحت عنوان «دیدگاه یک تجربه‌گرا درباره ماهیت باور دین»^{۴۸}، نظریه قابل توجهی در بحث زبان دین و معناداری ارائه کرد. سعی او بر این بود که «با حفظ موضع تجربه‌گرایانه» مشکلات معنی‌داری، ارتباط علم و دین و حضور دین در عمل فردی و اجتماعی را حل و تجربه‌گرایی را با ایمان دینی جمع نماید. بریثویت با توجه به اصل ویتگنشتاینی «کاربرد» زبان، به بررسی معناداری گزاره‌های دینی و اخلاقی می‌پردازد. رسالت تجربه‌گرا تعیین تجربی جمله دینی یا اخلاقی است که چه مصرف و کاربردی دارد؟ و اگر سخنی کاربردی نداشت - مانند پولی که تاریخ مصرفش گذشته - بی‌ارزش خواهد بود.

مبنای دیگر او این است که گزاره‌های دینی شبیه کاربرد و مصرف گزاره‌های اخلاقی‌اند: «اولین فایده احکام دینی اعلام اتحاد با مجموعه‌ای از اصول اخلاقی است»^{۴۹}، لذا نقش دین اخلاقی است، پس باید نخست ببینیم اظهارات اخلاقی چه نقشی ایفا می‌کنند تا کاربرد مدعیات دینی هم معلوم شود؟ به اعتقاد او، کاربرد اولیه اخلاق در اظهار قصد گوینده است به عمل کردن به نحوه‌ای خاص که در آن گفتار معین شده است. مثلاً معنای «دزدی بد است»، این است که «من به عنوان روشی کلی مصمم هستم دزدی نکنم»، یعنی این سخن بیانگر التزام به یک خط مشی و قاعده‌ای کلی در حیات متکلم است. گزاره‌های دینی از سنخ گزاره‌های اخلاقی بوده و بیانگر تعهد گوینده به گونه‌ای خاص از حیات و توصیه بدان می‌باشد. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «خداوند عشق است»، به معنای این است که قصد دارم در زندگی از مشی عاشقانه‌ای پیروی کنیم، و به شما هم توصیه می‌کنیم چنین رفتار کنید. یکی از لوازم آشکار این نظریه این است که از صدق و کذب گزاره‌های کلامی بحث نکنید. چه اینها کارکردی شبیه هنر و ادبیات دارند که مقصود اصلی آنها

«تحریک و سوق دادن انسانها به سوی جهتی خاص است، نه بیان حقیقتی علمی یا تاریخی. بنابراین تمام ادیان داستانهایی هستند که تصویری از زندگی را به دست می‌دهند و انسانها را به آن نوع زندگی ترغیب می‌کنند. نیز فرق میان گزاره‌های اخلاقی و دینی در این است که گزاره‌های دینی همان مطالب اخلاقی را به نحو شیرین‌تر و جذاب‌تر با استناد به داستانها، تمثیلهای و کنایه‌ها بیان می‌کنند. زیرا به اعتقاد او اغلب مردم اگر اعمالشان را از پاره‌ای حکایات الهام بگیرند، بالطبع آن اعمال را آسان‌تر انجام می‌دهند.^{۵۰} نتیجه اینکه دین صرفاً تأثیر روان‌ساختی دارد.

نقد و بررسی

اولاً، اینکه کارکرد زبان دینی را بیان مقاصد اخلاقی و ترغیب به رفتار اخلاقی قرار دادن، باعث می‌شود زبان دینی به زبانی صرفاً اخلاقی و مزین به حکایات، تبدیل شود.

ثانیاً، این تحلیل پیشاپیش یک نظریهٔ نارسا درباره زبان اخلاقی را مفروض می‌گیرد، چون براساس این نظریه، هنجارهای عینی (مثل «قتل عمد خطاست») به اظهاراتی درباره مقاصد و نیات ذهنی (مثل «من هرگز قصد کشتن

کسی را ندارم»)، ترجمه می‌شود. به این ترتیب هر نوع عملی که فرد قصد انجام آن را داشته باشد، اخلاقی می‌شود و جز آنها دیگر اخلاقی نیست. این نتیجه، آشکارا با تجربهٔ اخلاقی عموم ما تعارض دارد. چنانکه این نتیجه غلط در مورد پاره‌ای از گزاره‌های دینی هم به دست می‌آید. شاید بتوان عباراتی چون «خدا عشق است» را این چنین تحلیل نمود که: «عاشقانه زندگی کنید» ولی در مورد این گزاره که «خدا سرمدی است»، یا «خدا قادر علی الاطلاق است»، چگونه می‌توان قائل شد که اینها دلالت بر تعهد متکلم و توصیهٔ او به پیروی از مشی خاصی در زندگی دارند؟ ازلی و ابدی بودن مخاطب مقدور نیست تا بتوان بدان توصیه کرد. پس این تحلیل در مورد اوصاف متافیزیکیال خداوند و نیز در مورد گزاره‌های اخلاقی نارسا می‌باشد.

ثالثاً، بریثویت کارکرد و معنایی را که خود دینداران برای مدعیات و حکایات دینی قائل‌اند، یکسره مغفول می‌نهد. زیرا تحلیل گزاره‌های دینی و اعتقاد به آنها به عنوان داستانهایی مفید بدون دغدغه صدق با آنچه در جامعه دینی و عرف متدینان جاری است، تعارض دارد. دلیل این که اعتقادات دینی سبب عوض شدن نحوه

معیشت مردم می‌شود نه در «صرف تأثیر تخیلی و روان شناختی»، بلکه در اعتقاد به مطابقت با واقع داشتن آنها نهفته است. به طوری که اگر از خود آن‌ها بپرسیم چرا معیشت خود را بر اساس اعتقاد خاصی بنا نموده‌اند، آنها دلیل این امر را در حقایقی می‌دانند که اساس آن اعتقاد است.^{۵۱}

جان هیک^{۵۲} و دیگران نیز به نظریه بریث ویت انتقاداتی جدی وارد کرده‌اند.^{۵۳}

پی‌نوشتها

- شریف، ۱۳۵۶، ترجمه شده است.
- v. Verification Principle.
۸. Tautology یا تکرار موضوع، و تکرار معلوم و تحصیل حاصل، به قضایایی می‌گویند که صدق یا ضرورت و بداهت منطقی دارند و صدقشان را از خودشان بر می‌گیرند نه از عالم خارج و اطلاعات تجربی، قضایایی که دارای حمل هوو یا حمل اولیه ذاتی اند و اصولاً همه قضایای تحلیلی، همانگونه با تئولوژیک می‌باشند. درباره ریاضیات و منطق هم گفته‌اند که اساس آنها و رمز اتفاق آنها در همانگویی آنهاست. رک: بهاء‌الدین خرمشاهی، علم و دین، ص ۱۵۳، باورقی ۱.
۹. A.J.Aer. Languge, TruTh, and Logic, New York, DoverBooks. 1952.P.35.
۱۰. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نزاقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۲۶۱، اثبات‌گرایی منطقی چیست، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۳-۵؛ ایان باربور، پیشین، ص ۱۵۳-۱۵۱؛ پیروز فطورچی، دیدگاه‌های مختلف درباره ارتباط علم و دین، مجله ذهن، ش ۳، پائیز ۱۳۷۹، ص ۸۷ به بعد استاد مصباح یزدی، پیشین، ص ۲۱۳-۲۱۲.
۱۱. الف، ج، آیر، زبان حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۶۲، ص ۱۶۲.
۱۲. زبان دین، ص ۴۹-۴۸.
۱۳. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۴، ص ۲۷۸، و نیز:
- A.J.Aer. Languge, TruTh, and Logic, London, 1946. P. 9.
۱۴. ویلیام دانالدهادسون، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه مصطفی ملکیان، گروس، تهران ۱۳۷۸، ص ۴۴.

۱. Logical Positivists, این مکتب اثبات‌گرایی منطقی، مشرب تحصیل منطقی و تحصیل‌گروی منطقی ترجمه شده است. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۴، ص ۱۵۱.
۲. Moritz schlick، و سایر اعضا عبارت بودند از: رودلف کارناب، هربرت ناگل، فلیپ فرانک، کورت گودل، اوتونیرات، فریدریش وایزمن، هانس هان و دیگران.
۳. Vienna circle، انجمنی که پوزیتیویسم یا اصالت تجربه منطقی، فراورده و پرورده این حلقه بود.
۴. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱۳.
۵. تفصیل و نقد این مسأله: در «علم و دین»، ص ۱۸۲-۱۷۰.
۶. A.J.Aer, Languge, Truth and Logic. که به زبان فارسی، **زبان، حقیقت و منطق** توسط منوچهر بزرگمهر، دانشگاه صنعتی

۱۵. میرشمس الدین ادیب سلطانی، رسالهٔ وین، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ص ۷۴.
۱۶. ایان باربور، علم و دین، ص ۲۸۰، عقل و اعتقاد دین، ص ۲۶۷.
۱۷. خرماشاهی، بهاء الدین، پوزیتیویسم منطقی، ص ۲۶-۲۷.
۱۸. علم و دین، ص ۲۸۱.
۱۹. پوزیتیویسم منطقی، پیشین، ص ۵۸.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۱، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۲۱۴ و نیز ایان باربور «علم و دین»، ص ۲۸۱-۲۸۰ و «پوزیتیویسم منطقی»، ص ۶۲-۶۵.
۲۱. ریچارد پاپکین
۲۲. آروم استرول، «متافیزیک و فلسفه معاصر»، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبی، پاورقی مترجم، ص ۲۷۶.
۲۳. Antony flew. "Theology and falsification" in "New Essays in philosophy Theology" New York: Macmillan, 1955. P. 96.
- ترجمه این مقاله در «کلام فلسفی» مجموعه مقالات، ترجمه احمد نراقی - ابراهیم سلطانی، موسسه فرهنگی صراط ۱۳۷۴، ص ۷۳ به بعد.
۲۴. ایان باربور، علم و دین، ص ۲۸۹، به نقل از: Ian crombie, theology and fasification in flew and macintyre, new Essays. P. 124.
۲۵. I.M. crombie, Thepossibility of Theological statment in ed Basil Mitchell The philosophy of reliofion. (oxford university. 1971. P.P 23-53.
۲۶. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دین، ترجمه نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۶۴.
۲۷. احمد نراقی - ابراهیم سلطانی، کلام فلسفی، ص ۸۴-۷۸.
۲۸. گزاره سالم در مقابل گزاره ناسالم، گزاره‌ای است که پذیرش آن سبب بروز احساسات، اندیشه‌ها، گفته‌ها و کردارهای مطابقتی با جهان خارج باشد. مثلاً اعتقاد به اینکه در عالم، شرّ نیست، سبب بروز رفتار خاص «متناسب‌تری» می‌شود.
۲۹. علی زمانی، امیر عباس، زبان دین، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳-۱۲۲.
۳۰. ایان باربور، علم و دین، ص ۲۸۲.
۳۱. همان، ص ۲۸۳.
۳۲. جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، الهدی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۷؛ و
- Wittgenstien, Philosophical in vestigations Coxford: Blackwell. 1953. P.P: 340. 559.
۳۳. صادق لاریجانی، زبان دین و زبان علم، فدیسم و بتگشتانین، حوزه و دانشگاه، شماره ۱۶ و ۱۷، ص ۹۱.
۳۴. همان، ص ۹۶.
۳۵. علی زمانی، امیر عباس، زبان دین، ص ۱۸۱-۱۸۰.
۳۶. صادق لاریجانی، پیشین، ص ۹۳، و نیز عقل و اعتقاد دینی، ص ۷۸ به بعد.
۳۷. عقل و اعتقاد دینی، ص ۸۲-۸۱.
۳۸. عقل و اعتقاد دینی، ص ۸۲.
۳۹. همان، ص ۸۵.
۴۰. عقل و اعتقاد دینی، ص ۸۳.
۴۱. همان، و نیز علی زمانی، امیر عباس، زبان دین، ص ۱۸۴.
۴۲. صادق لاریجانی، پیشین، ص ۹۸؛ متافیزیک و فلسفه معاصر، پیشین، ص
- New Essaysin Philosophical Theology. ۴۳ edited by Antony flew and Alasdair Machtyer (New York: Macmillan, Theology ترجمه 1955.) P.P. 103-4 and flasification عنوان

نیز زبان دین، ص ۱۵۰ - ۱۴۱، و کلام فلسفی،
ص ۹۵-۱۲۶.

۴۸. R.B. Brit eaite, An Empricists' Vew
of The nature of Religious Belife in
ed Basil Mitchell, The Philosophy of
religion. 1971. PP. 72-91.

۴۹. همان.

۵۰. همان منبع، ص ۲۵۲-۲۲۹.

۵۱. زبان دین، ص ۱۶۷.

۵۲. فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ص ۱۹۶-۱۹۲.

۵۳. بارتلی، دین و اخلاق، ترجمه زهرا شجاعی،

ص ۳۱؛ عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۷۰ و ۲۸۴.

«ابطال پذیری گزاره‌های دینی» در «کلام
فلسفی» پیشین، ص ۹۳-۷۳، آمده است. و نیز
عقل و اعتقاد دینی، پیشین، ص ۲۶۴، ایان
باربور، پیشین، ص ۲۸۹، و نیز علی زمانی، امیر
عباس، پیشین، ص ۱۲۳ به بعد.

۴۴. منابع فوق.

۴۵. زبان دین، ص ۱۲۹.

۴۶. John H,Hick, Theogy and
veification, in ed Baisile Mitchell,
The philosophy of religion. Coxford,
1977) P. 53-72; faith and knowledge
P. 150-159.

۴۷. منابع پیشین، و نیز جان هیک، فلسفه دین،
ترجمه بهرام راد، (الهدی)، ۱۳۷۲، ص ۲۱۵ و



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی