

# ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی

دکتر محسن جوادی\*

## چکیده

این مقاله پس از معرفی ویتگنشتاین به شرح اجمالی ایمان‌گرایی و انواع آن می‌پردازد. تقریرهای گوناگون ایمان‌گرایی در قالب دو دسته کلی ایمان‌گرایی حاد و معتدل بررسی؛ سپس به توضیح ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی پرداخته شده است. در ضمن توضیح انواع ایمان‌گرایی، به برخی از اشکال‌های آن‌ها و نیز رابطه ایمان‌گرایی و شکاکیت اشاره شده است. ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی بر خصلت غیرشناختی زبان دینی تأکید دارد و باورهای دینی را بی‌دلیل می‌داند. ضمن تأکید بر درستی تفسیر ایمان‌گرایانه از ویتگنشتاین، دربارهٔ ناواقع‌گرا بودن وی تردید شده است.

واژگان کلیدی: باور دینی، ایمان‌گرایی حاد و معتدل، ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی، شکاکیت و زبان دینی.

## مقدمه

لودویک ویتگنشتاین در سال ۱۸۸۹ میلادی در وین متولد شد. دوران کودکی وی در محیط فرهنگی «وین» به‌ویژه تحت مراقبت پدرش که با تکیه بر ثروت انبوهش منزل خود را مرکز فعالیت‌های هنری کرده بود، سپری شد. وی ابتدا در دانشگاه منچستر و در رشته مهندسی هوانوردی به تحصیل پرداخت؛ اما دروس ریاضی مهندسی، وی را دل‌مشغول مبانی ریاضیات ساخت. او از خود پرسید: آیا کسی تحقیق کرده است که ماهیت صدق ریاضی چیست؟ جست‌وجوی پاسخ به این پرسش وی را به پای درس‌های برتراند راسل در کیمبریج کشاند. پس از دو سال شرکت در کلاس درس راسل، خود را از کیمبریج بی‌نیاز یافت و در جست‌وجوی مکان خلوتی برای نگارش کتابش برآمد؛ اما برافروختن آتش جنگ، تدوین کتاب را عقب انداخت و ویتگنشتاین به خدمت ارتش درآمد.

در سال ۱۹۱۹ ارتش را رها کرد و پس از تعلیم آموزگاری در جایگاه آموزگار و مدیر مدرسه روستایی در جنوب اتریش به کار پرداخت. در سال ۱۹۲۱ متن آلمانی رسالهٔ منطقی - فلسفی و در سال ۱۹۲۲ ترجمهٔ آن به

انگلیسی منتشر شد. این کتاب شهرت فراوانی را برای وی داشت؛ اما ویتگنشتاین با تصور این‌که دیگر کاری در فلسفه نمانده است، برای مدتی طولانی تأمل فلسفی را کنار گذاشت. پس از مدتی کش و قوس روحی و فکری، با تدبیر خواهرش، دوباره در سال ۱۹۲۹ به کیمبریج برگشت و پس از طی مراحل قانونی در جایگاه استاد آن دانشگاه به کار پرداخت. بازگشت وی به کیمبریج تقریباً مصادف با برگشت وی از آرای اولیه‌ای بود که در رساله آورده بود. وی تا زمان مرگش در ۱۹۵۱ چیزی منتشر نکرد؛ اما دستاوردهای دوران فکری اخیرش که تقریباً بیست سال به درازا کشید، در تحقیقات فلسفی که پس از مرگ وی چاپ شد، نمایان است.<sup>۱</sup>

ملکم شاگرد معروف ویتگنشتاین، گزارش مختصر، ولی گویایی از رساله که نمایانگر دورهٔ اول فکری ویتگنشتاین است و نیز تحقیقات فلسفی که نمایانگر دورهٔ دوم فکری او است، آورده است.<sup>۲</sup>

تاکنون بیش از دوازده جلد از مجموعه متنوع و پر حجم یادداشت‌های وی با عناوین گوناگون چاپ شده است.<sup>۳</sup> ویتگنشتاین، کتاب یا مقاله مستقلی دربارهٔ دین و الاهیات ندارد و آنچه به‌طور معمول به صورت دیدگاه‌های وی در این باره طرح می‌شود، بیشتر برگرفته از یادداشت‌های وی یا شاگردانش از درس‌گفتارهای او است؛ البته قطعه‌های کوتاهی از رساله یا تحقیقات فلسفی هم به مباحث دین و الاهیات مربوط است؛ اما اهمیت و نفوذ همین نکات اندکی که ویتگنشتاین دربارهٔ دین و الاهیات گفته، چنان است که به‌طور معمول حتی کتاب‌های مقدماتی فلسفه دین هم به طرح و بررسی آن‌ها

\* استادیار فلسفه دانشگاه قم.

می‌پردازند.<sup>۴</sup> اهمّیت ویتگنشتاین در فلسفه دین و کلام جدید به حدّی است که وی را یکی از پدیدآورندگان کلام جدید می‌دانند. هادسون، مؤلف کتاب لودویک ویتگنشتاین از مجموعه پدیدآورندگان کلام جدید می‌گوید:

به گمان من، ویتگنشتاین اگر خود را مندرج در مجموعه‌ای با عنوان پدیدآورندگان کلام جدید می‌دید، دستخوش شگفتی و شاید وحشت می‌شد. او الاهی‌دان نبود؛ بلکه فیلسوف بود. قطعاتی که در مکتوبات نشر یافته‌اش، اشاره صریح به الاهیات دارند، سهم ناچیزی از کل این مکتوباتند. با این همه، هرکس که بخواهد از الاهیات، فهمی امروزی کسب کند، باید از آثار وی اطلاع داشته باشد.<sup>۵</sup>

جان هیمن در این باره می‌گوید:

نفوذ ویتگنشتاین در فلسفه دین برای نکات و اظهارنظرهای پراکنده و حاشیه‌ای وی در این باره است؛ افزون بر یادداشت‌های دانشجویانش. او هرگز نمی‌خواست چیزی درباره دین منتشر کند و اصولاً نوشته منظمی هم در این خصوص ندارد.<sup>۶</sup>

درباره زندگی شخصی و دینداری ویتگنشتاین حرف و حدیث، بسیار است. خود وی گفته است:

من یک فرد دیندار نیستم؛ اما ناچارم به هر چیزی از منظر دینی<sup>۷</sup> بنگرم.<sup>۸</sup>

وی به هیچ مذهب و آیین رسمی مسیحی تعلق خاطر نداشت<sup>۹</sup> و حتی در دوره‌ای از زندگی خود در ضدیت با مسیحیت جازم بود؛ اما بی‌تردید از این رویکرد خصمانه به مسیحیت رویگردان شد و احتمالاً این موضوع در خلال جنگ جهانی و پس از مطالعه کتابی از تولستوی درباره اناجیل رخ داد.<sup>۱۰</sup>

به هر حال، وقتی دو تن از شاگردانش به صورت رسمی به آیین کاتولیک رومی درآمدند، با اشاره به آن‌ها گفت: به هیچ روی نمی‌توانم خود را به آستانه باور به همه چیزهایی که آنان باور دارند بکشانم.

ملکم، شاگرد ویتگنشتاین که این سخن را نقل می‌کند، آن را نوعی اظهار تأسّف ویتگنشتاین از این می‌داند که چرا نمی‌تواند مانند شاگردانش دیندار باشد.<sup>۱۱</sup>

به هر حال، ملکم که به دیدگاه‌های ویتگنشتاین آشنا است در این باره می‌گوید:

نمی‌خواهم این فکر را القا کنم که ویتگنشتاین، ایمان دینی‌ای را پذیرا شده بود که یقیناً نشده بود یا شخص متدینی بود؛ اما گمان می‌کنم که در وی، به یک معنا، امکان دین وجود داشت. من

معتقدم: او دین را «نحوه معیشت» می‌دید که خودش در آن مشارکتی نداشت؛ اما با آن هم‌دلی داشت و سخت مجذوب آن بود.<sup>۱۲</sup>

این نکته که ویتگنشتاین درباره دین کم‌تر بحث کرده است، هرگز نباید به معنای کم‌اهمّیت بودن جایگاه دین در فلسفه وی تلقی شود. برعکس، روح دینی در فلسفه او به‌ویژه در دوره اخیر جاری است. وی دین را به مثابه موضوع مجزا تلقی نمی‌کرد تا درباره آن بحث کند؛ بلکه آن را در هر چیزی نافذ و ساری می‌دانست و از این روی در عمق بسیاری از مباحث فلسفی وی می‌توان نگرش دینی را دریافت.<sup>۱۳</sup>

### ایمان‌گرایی

ایمان‌گرایی<sup>۱۴</sup> به مجموعه دیدگاه‌هایی گفته می‌شود که درستی و حقانیت باورهای دینی را براساس خود ایمان می‌پذیرند نه عقل و استدلال.<sup>۱۵</sup> در طول تاریخ طولانی تعامل دین و عقل، فیلسوفان و متکلمان کوشیده‌اند نشان دهند که باورهای دینی، هیچ تعارضی با اصول عقلی ندارد؛ و بلکه با آن‌ها منسجم و سازگار است. فیلسوفان و متکلمان معتقد به الاهیات طبیعی،<sup>۱۶</sup> پیش‌تر رفته و کوشیده‌اند تا باورهای دینی را بر مبنای اصول عقلی یا تجربی مبرهن سازند؛ اما ایمان‌گرایی، چنین تلاش‌هایی را بی‌حاصل می‌داند؛ زیرا اصولاً باورهای دینی را نشأت گرفته از اراده خضوع و خشوع آدمی در برابر خداوند می‌داند و در این تصمیم، به تأیید عقل و برهان نیازی نمی‌بیند.<sup>۱۷</sup>

ایمان‌گرایی، روایتی خاص از نسبت عقل و ایمان است که در برابر الاهیات طبیعی و دیگر تفسیرهای بدیل از رابطه عقل و ایمان قرار دارد؛<sup>۱۸</sup> اما ابهامی که در معنای عقل وجود دارد، منشأ ابهام در ایمان‌گرایی شده است. نیکولاس ولترستوف می‌گوید:

اگر منظور از عقل که ظرف نسبت ایمان است، دلیل و برهان باشد - چنان‌که بیرون لاک می‌گویند - در آن صورت دیدگاه الاهیات اصلاح شده یا نظریه ویتگنشتاین درباره نسبت عقل و ایمان، در مجموعه روایت‌های ایمان‌گرایی قرار می‌گیرند؛ اما اگر منظور از عقل، تصمیم‌گیری عاقلانه و در واقع، موضوع عقلانیت باشد، در آن صورت، حتی به دشواری می‌توان کسانی چون کسی یوگگور را که نمونه بارز ایمان‌گرایی شناخته می‌شود، جزو ایمان‌گرایان دانست.<sup>۱۹</sup>

در تأیید نظر ولترستوف می‌توان به سخنان محیی‌الدین بن عربی اشاره کرد که ضمن قبول بی‌نیازی ایمان از آنچه خود «عقل مفکره» می‌نامد، هرگز روا نمی‌دارد که ایمان کلاً از قلمرو عقل بیرون باشد و آن را تصمیمی مربوط به «عقل

پذیرنده<sup>۲۰</sup> می‌داند.

به هر حال، پرداختن به همه روایت‌های ایمان‌گرایی در این مقاله، نه مقدور و نه مطلوب است. فقط به یک تقسیم کلی درباره انواع گوناگون ایمان‌گرایی بسنده کرده، آن را مقدمه‌ای برای بحث از ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی می‌سازیم.

## انواع ایمان‌گرایی

به‌طور معمول کلیه تقریرهای ایمان‌گرایی را به دو دسته افراطی (extrem) یا حاد (radical) و معتدل (moderate) تقسیم می‌کنند؛ البته افراطی یا معتدل بودن هر روایت ممکن است از لحاظ درجه با روایت دیگر متفاوت باشد.<sup>۲۱</sup>

### ایمان‌گرایی حاد یا افراطی: باور به محال

ما به‌طور معمول وقتی می‌خواهیم دلیل مناسبی برای عدم باور به چیزی بیاوریم، می‌گوییم آن چیز محال است؛ اما پیروان ایمان‌گرایی حاد، قبول محالات را در حوزه امور دینی نه فقط مجاز می‌دانند، بلکه آن را یگانه راه رسیدن به حقیقت‌های دینی برمی‌شمرند. دیوید هیوم در وصف مؤمنان، به طعن و استهزا آن‌ها را کسانی می‌داند که به محال دل سپرده‌اند:

دین مسیح نه فقط در آغاز با معجزه پذیرفته شد؛ بلکه امروز هم فرد عاقل نمی‌تواند بدون معجزه آن را بپذیرد. عقل محض نمی‌تواند آدمی را به صدق آن معترف سازد. هرکس که با «ایمان» به پذیرش مسیحیت می‌پردازد، درون خود معجزه‌ای می‌یابد که همه اصول فهم وی را معلق می‌سازد و او را به پذیرش چیزی وامی‌دارد که بیش‌ترین تعارض را با تجربه و فهم متعارف وی دارد؛<sup>۲۲</sup>

اما جالب است که ایمان‌گرایان حادی چون سورن کی‌یرکگور، این طعن و استهزای هیوم را بهترین تفسیر درباره سرشت ایمان مسیحی می‌دانند.<sup>۲۳</sup> از دیدگاه آن‌ها، ایمان جز با تعلیق اصول عقلی حاصل نمی‌شود؛ زیرا ایمان دینی اگر به درستی فهمیده شود، به قبول محالات می‌انجامد. نرتولیان به صراحت اعلام می‌دارد: وی به چیزی ایمان می‌آورد که محال است.

کسی‌یرکگور معتقد است: سرشت باورهای دینی به گونه‌ای است که با معیارهای عقلی نه فقط ثابت نیستند؛ بلکه حتی ممکن هم نیستند. آموزه تجسد، مثال روشن ایمان به محال است؛ زیرا چه چیزی متناقض‌تر از ایمان به «خدای ابدی و ازلی است که در زمان خاصی زیست». از

دیدگاه کی‌یرکگور، ایمان نه فقط با اصول عقل نظری در تعارض است، بلکه حتی اگر با معیارهای مصلحت‌اندیشی یا اخلاقی سنجیده شود، کاری احمقانه است؛<sup>۲۴</sup> البته باید در نظر داشت که کسانی مانند کی‌یرکگور به رغم اعتقاد به ضدیت ایمان با اصول عقلی، از عقل در تبیین مدعای خود و حتی دفاع از آن کمک می‌گیرند.<sup>۲۵</sup> به عبارت دیگر، آنچه وی در تقابل با اصول عقلی می‌داند، خود باور دینی است و از این روی جایی برای بحث عقلی در خصوص اثبات یا توجیه آن نیست؛ اما این امکان را که خود این دیدگاه به صورت نظریه به صورت عقلی تبیین شود، رد نمی‌کند. باز به بیان دیگری می‌توان گفت: کی‌یرکگور و ایمان‌گرایان حاد هرچند در خصوص باور دینی به صورت فعالیت درجه اول، ضدیت با عقل را می‌یابند، در خصوص مطالعه باور دینی به صورت فعالیت درجه دوم از عقل بهره می‌گیرند.

نتیجه مشخص دیدگاه کی‌یرکگور و ایمان‌گرایان حاد این است که تحول آدمی از الحاد و شکاکیت به ایمان، اصولاً تحول عقلی نیست و از رهگذر بحث و بررسی‌های عقلی حاصل نمی‌شود. ایمان در واقع تحول در شیوه حیات آدمی است و به گفته کی‌یرکگور، جهش (Leap) است که می‌توان آن را تولدی دیگر دانست:

ایمان محتاج برهان نیست. آری، ایمان باید برهان را خصم خود بداند.<sup>۲۶</sup>

ایمان‌گرایی حاد، امروزه چندان رواجی ندارد؛ اما برخی از متکلمان ارتودوکسی هنوز از آن دفاع می‌کنند. شستو (Shestow) می‌گوید:

فقط کسانی آمادگی پذیرش باورهای دینی را دارند که آمادگی قبول این قضیه را که  $(2+2=5)$  داشته باشند؛ یعنی فقط آن‌ها که آمادگی روحی و ذهنی قبول محالات را دارند، از لحاظ شخصیت می‌توانند دیندار باشند.<sup>۲۷</sup>

برخی از پیروان ایمان‌گرایی حاد، حتی راهکارهایی سفارش می‌کنند تا آدمی بتواند با تمرین آن‌ها به محالات باور داشته باشد و آن‌ها را ممکن بداند.<sup>۲۸</sup>

### ایمان‌گرایی معتدل

وجه مشترک روایت‌های معتدل ایمان‌گرایی این است که ایمان را نیازمند دلیل و برهان نمی‌دانند؛ یعنی شرط بودن استدلال برای اعتبار باور دینی را انکار می‌کنند. انسان می‌تواند و حق دارد بدون دلیل و برهان، باورهای دینی را بپذیرد. آنچه این دیدگاه را از قرینه‌گرایی (الاهیات طبیعی)

ممتاز و سزاوار نام ایمان‌گرایی می‌کند، صرفاً انکار لزوم دلیل و برهان برای اعتبار ایمان است. از طرف دیگر، آنچه این دیدگاه را از ایمان‌گرایی حادّ ممتاز می‌کند، این است که در این دیدگاه، ضدّیت ایمان با اصول عقل پذیرفته نیست. ایمان هرگز به محال تعلق نمی‌گیرد و برخلاف گفته‌ی کی‌یرکگور برای ایمان نیازی به تعلیق اصول عقل نیست. روایت‌های گوناگون از ایمان‌گرایی معتدل وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

یکی از رایج‌ترین صورت‌های این نوع ایمان‌گرایی که در سنت آگوستینی ریشه دارد، معتقد است: چون عقل آدمی در اثر گناه اولیّه تیره و تار شده است نمی‌تواند شرط ایمان باشد. عقل آدمی فقط پس از ایمان و زدودن برخی از تبعات آن گناه اولیه می‌تواند به روشننگری بپردازد؛ پس ایفای نقش عقل در تبیین و حتّی دفاع از باورهای دینی در صورتی است که آدمی، اوّل ایمان داشته باشد. آگوستین می‌گوید: «من ایمان می‌آورم تا بفهمم».



نمی‌دانند. اعتبار باورهای دینی برای این‌ها در حد اعتبار میراث تاریخی و فرهنگی است. این‌ها «ایمان‌گرایان محافظه‌کار»<sup>۳۳</sup> شناخته می‌شود و از چهره‌های برجسته این نگرش پیره‌بایل<sup>۳۴</sup> است.

در این نوع ایمان‌گرایی، اصالت و اعتبار ایمان به بهای دست دادن مضمون و محتوای عینی آن حفظ می‌شود. در واقع این‌ها با پذیرش تردید در توانایی عقل برای تحصیل حقایق واقعی، در اصل قبول واقعیت دینی شک کرده، برای اعتبار باور دینی تفسیر و تحلیل دیگری ارائه می‌دهند؛ اما ایمان‌گرایان دیگری مانند کی‌یرکگور و پاسکال هرچند به تردید در توانش عقل برای حصول معرفت دینی خوشامد گفته‌اند، هرگز این شکاکیت را به معنای تردید در اصل واقعیت دینی نگرفته‌اند. آن‌ها که گاهی به نام ایمان‌گرایان انجیلی<sup>۳۵</sup> موسومند، و چنان‌که نامشان اشاره دارد، به تبع انجیل، تفسیری واقع‌گرایانه از باورهای دینی دارند، شکاکیت برایشان فقط تا آن‌جا می‌تواند درست باشد که ناتوانی عقل را در حصول معرفت دینی نشان دهد؛ اما نه این‌که اصولاً آدمی را از رسیدن به حقایق دینی بازدارد.<sup>۳۶</sup>

در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت: ایمان‌گرایانی که عقل را از رسیدن به حقیقت دینی محروم می‌دانند، دو دسته‌اند: گروهی از اساس اعتقادی به واقعیت دینی ندارند و باورهای دینی را به صورت‌های غیر واقع‌گرایانه تفسیر می‌کنند و گروهی ضمن قبول واقعیت دینی، آن را به وسیله ایمان، دست‌یافتنی می‌دانند؛ هرچند عقل درباره آن واقعیت تردید یا حتی انکار داشته باشد؛ اما این شک یا انکار عقلی اصلاً به آن حقیقت اساسی ضرری نمی‌زند.

### ادله ایمان‌گرایان

ایمان در نظر ایمان‌گرایان، اصل و اساس اعتبار باورهای دینی است؛ اما خود ایمان چیست؟ ایمان در تصور ایمان‌گرایان، اصولاً شبیه حالت روحی اعتماد<sup>۳۷</sup> است. ویتگنشتاین می‌گوید:

باور دینی و خرافات یکسز متفاوتند. یکی از وحشت برمی‌خیزد و گونه‌ای علم غلط است. دیگری در حکم اعتماد است.<sup>۳۸</sup>

اعتماد، حالت روحی و منشی خاص است که گاهی انسان به کسی می‌یابد. ایمان اعتماد قوی به خداوند است. بدین ترتیب، جوهر ایمان، ارتباط مستقیم آدمی با خداوند

بلز پاسکال هم از چنین روایتی از ایمان‌گرایی دفاع می‌کند. وی معتقد است:

دلیل و برهان نمی‌تواند ملحد یا شکاک را به سوی ایمان فراخواند؛ زیرا کارایی دلیل و برهان مشروط و مسبوق به ایمان است. انسان پس از آن‌که وارد حیات دینی شد می‌تواند با چراغ عقل، صدق و درستی باورهای دینی خود را بیابد.<sup>۲۹</sup>

روایت دیگری از ایمان‌گرایی معتدل حتی می‌پذیرد که استدلال و برهان پیش از ایمان هم بتواند باورهای دینی را ثابت کند؛ اما نکته مهم این است که ایمان به چنین کوششی نیاز ندارد و حتی ترجیحاً نباید از این طریق جست‌وجو شود. دیدگاهی که امروزه معرفت‌شناسی اصلاح شده نامیده می‌شود و کسانی چون الوین پلتنینگا از آن دفاع می‌کنند، در ذیل این روایت از ایمان‌گرایی معتدل جای می‌گیرند.<sup>۳۰</sup> باورهای دینی در این دیدگاه، باورهای پایه‌اند و بدون دلیل و برهان پذیرفته شوند؛ البته برخلاف روایت پیشین، عقل حتی قبل از ایمان می‌تواند به تبیین و احتمالاً دفاع از باورهای دینی بپردازد؛ هرچند باورهای دینی از این دفاعیه مستغنی‌اند.<sup>۳۱</sup>

پنلهام معتقد است:

آن‌چه به نام ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی معروف است و کسانی چون دی‌زد فیلیپس از آن دفاع می‌کنند، روایت خاص از ایمان‌گرایی معتدل است؛<sup>۳۲</sup>

اما پیش از توضیح ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی، نکاتی را به اختصار درباره رابطه ایمان‌گرایی و شکاکیت و ادله ایمان‌گرایان می‌آوریم.

### ایمان‌گرایی و شکاکیت

ایمان‌گرایان به طور عام در این‌که عقل بتواند حقایق دینی را درک کند، تردید دارند؛ از این روی می‌توان دیدگاه آن‌ها را شبیه شکاکیت (Scepticism) دانست.

شکاکیت دیدگاهی است که اصولاً عقل را به شناخت حقایق قادر نمی‌داند و می‌کوشد تا نقاط ضعف آن را در تحصیل حقیقت نشان دهد بدین ترتیب، ایمان‌گرایان به طور عام به شکاکیت (در حوزه دین) خوشبینند و تلاش شکاکان را در جهت تأیید دیدگاه خود می‌دانند؛ البته تشکیک در توانایی عقل در ادراک حقایق دینی گاهی به صورت تردید در خود واقعیت دینی درمی‌آید. چنین کسانی هرچند باورهای دینی را به صورت میراث فرهنگی خود می‌پذیرند، اصولاً آن را دارای مضمون واقعی

است. ایمان از سنخ تصدیق عقلی به قضیه «خدا وجود دارد» نیست. چنین قضیه‌ای حتی مورد تأیید شیطان هم هست؛ اما او هرگز به خداوند ایمان نداشت. در تصور ایمان‌گرایان آن‌چه مانع اصلی ایمان است، نادانی یا ناتوانی عقلی انسان نیست؛ بلکه آلودگی روحی و گناهکاری او است که قدرت اعتماد به خداوند را از وی می‌گیرد؛ حتی اگر وجود خداوند برایش به‌طور کامل معلوم و آشکار باشد. چنین کسی حتی علایم روشن وجود خداوند را هم نادیده گرفته، ایمان نخواهد آورد.<sup>۳۹</sup>

خاستگاه واقعی ایمان، عواطف آدمی است؛ زیرا علاقه او به خداوند، منشأ اعتماد و ایمان قرار می‌گیرد. انسان از طریق ایمان به حقیقت‌های دینی می‌رسد. به‌طور معمول در تأیید ایمان‌گرایی بر این نکته تأکید می‌شود که راه ایمان از بحث و فحص عقلی جدا است؛ زیرا ایمان از آغاز بر دلدادگی و مهر به متعلق خود استوار است؛ در حالی که بحث و فحص عقلی با بی‌طرفی درباره متعلق خود آغاز می‌شود و دلدادگی، آفت روش عقلی است. کسی که می‌خواهد خداوند را از راه عقل بشناسد، باید خود را از مهر وی رها سازد؛ آن‌گاه به بحث و فحص پردازد و چنین شیوه‌ای با ایمان منافات دارد.

پنلهم به درستی تأکید می‌کند که این استدلال نمی‌تواند دلیل توجیه ایمان‌گرایی باشد. وی به پزشکی که به رغم علاقه شدید به بیمارش درصدد تحقیق عینی درباره او است، اشاره می‌کند و دلدادگی و مهر به چیزی را مانع پژوهش عینی درباره آن نمی‌داند؛ بلکه این دلدادگی گاهی انگیزه دقت‌های عینی بیش‌تر درباره موضوع مورد بحث است.<sup>۴۰</sup> علاقه و دلدادگی، گاهی حتی حاصل پژوهش عینی است و آدمی پس از شناخت عقلی کسی به وی دل می‌دهد؛ بنابراین، صرفاً از این‌که ایمان از نوع اعتماد است، بر نمی‌آید که باور دینی قابل استدلال عقلی نیست یا حتی به استدلال نیازی ندارد؛ بلکه فقط این نکته روشن می‌شود که تصدیق عقلی محض ایمان نیست و این غیر از مدعای ایمان‌گرایان است.

بلز پاسکال در دفاع از ایمان‌گرایی بر مسأله خفای خداوند تأکید دارد و می‌گوید: خدا هرگز چنان مکشوف و معلوم نیست که هر عاقلی بتواند از وجودش مطمئن شود. وی البته می‌پذیرد که وقتی انسان با تهذیب روح خود ایمان آورد، ممکن است عقل وی هم از وجود خداوند

مطمئن شود؛ اما به هرحال این ایمان است که مقدم بر عقل، اعتبار دارد. سورن کی‌یرکگور هم خفای خداوند را می‌پذیرد؛ ولی بر خلاف پاسکال، عقل آدمی را حتی پس از ایمان، برای شناخت خداوند مناسب نمی‌داند. خفای خداوند برای عقل همیشه است و خداوند هرگز در حیطة ادراک عقلی در نمی‌آید. ایمان نه فقط دلدادگی شورمندانه به خداوند است، بلکه نکته مهم این است که این دلدادگی به رغم آن صورت می‌گیرد که عقل عینی درباره خدا، با تردید باقی می‌ماند.

در دیدگاه کی‌یرکگور «خطرکردن»<sup>۴۱</sup> جوهر ایمان، و معنای آن عبارت است از پذیرش ایمان در حالی که اصلاً روشنایی حتی اندکی از ناحیه عقل در کار نیست. این خطر کردن برای ایمان لازم است؛ زیرا شورمندی و درگیری عاطفی جزو ذات ایمان است. اگر وجود خداوند به الزام عقل پذیرفته شود، مانند باورهای عقلی ریاضی یا طبیعی خواهد بود که هیچ شور و نشاطی نخواهد داشت. شورمندی ایمان به همان جهش در تاریکی مربوط است و اصولاً هرچه متعلق ایمان آدمی بیش‌تر مورد تأیید عقلی باشد، از شورمندی آن کاسته خواهد شد. کسی که به زور برهان وجود خداوند را می‌پذیرد، چگونه می‌تواند سزاوار فضیلتی باشد که از آن فضیلت برتر نیست. چنین کسی چه تصمیم سرنوشت‌سازی گرفته است که سزاوار حیات شکوهمند دینی باشد؟

کی‌یرکگور می‌گوید:

بدون خطرکردن، ایمان در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکران روح و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم؛ اما دقیقاً از آن‌رو که بدین کار قادر نیستم، باید ایمان بیارم.<sup>۴۲</sup>

کی‌یرکگور افزون بر سرشت شورمندانه ایمان که آن را از فعالیت‌های معمول و عقلی آدمی ممتاز می‌کند، به دو ویژگی مهم روش عقلی اشاره می‌کند که آن‌ها هم با ذات ایمان منافات دارد: یکی سرشت تخمینی پژوهش‌های معمول علمی و عقلی است که آدمی به‌وسیله آن هرگز نمی‌تواند به یقین که مؤلفه اصلی ذات ایمان است برسد و دیگری سرشت تعلیقی دستاورهای عقلی است که با اطلاق ذاتی ایمان منافات دارد.<sup>۴۳</sup>

## ایمان‌گرایی و یتگنشتائینی

عبارت «ایمان‌گرایی و یتگنشتائینی» را برای نخستین بار کای نیلسون به کار برد. وی این اصطلاح را برای اشاره به نظریه و یتگنشتائین درباره ناممکن بودن نقد باورهای دینی براساس اصول فلسفی یا دستاوردهای علمی، به کار گرفت؛<sup>۴۴</sup> البته خود نیلسون، این نظریه را نمی‌پذیرد و معتقد است که معیارهای کلی عقلی می‌تواند باورهای دینی را هم نقد کند.<sup>۴۵</sup>

در فلسفه دین معاصر، اصطلاح ایمان‌گرایی و یتگنشتائینی، برای اشاره به تفسیر خاص و احیاناً قابل مناقشه‌ای است که برخی از شاگردان و پیروان و یتگنشتائین از سخنان وی درباره باورهای دینی دارند.<sup>۴۶</sup>

اِشْتِن تأکید دارد نباید این تفسیر را به صورت قطعی، دیدگاه و یتگنشتائین دانست و فقط با ظن و احتمال می‌توان و یتگنشتائین را مدافع روایتی از ایمان‌گرایی دانست که **مَلْکُم و فیلیپس** دارند.<sup>۴۷</sup> مارک آدیس، و یتگنشتائین را آینه‌ای می‌داند که فیلیپس، ایمان‌گرایی خود را در آن می‌یابد و روایت می‌کند.<sup>۴۸</sup>

در این جا نخست به اختصار، روایت **فیلیپس و مَلْکُم** از دیدگاه و یتگنشتائین را درباره باورهای دینی خواهیم آوریم؛ سپس به نقد و بررسی اجمالی آن‌ها از جهت درستی تفسیرشان از و یتگنشتائین و نیز درستی اصل دیدگاه می‌پردازیم.

یکی از نکات اصلی که فیلیپس با استناد به آن، تفسیری ایمان‌گرایانه از دیدگاه و یتگنشتائین درباره باور دینی می‌دهد، نظریه «بازی زبانی»<sup>۴۹</sup> است. و یتگنشتائین با بررسی مشابهت‌های پدیده زبان با بازی‌هایی که کودکان انجام می‌دهند به نکات مهمی دست می‌یابد و برای اشاره به این جهات مشابهت از واژه «بازی زبانی» استفاده می‌کند.

زبان مانند بازی، فعالیت قانونمند است و در صورت وجود نظام قانونی که نحو یا دستور زبان خوانده می‌شود، تحقق می‌یابد. معناداری زبان در پرتو این قواعد نحوی است؛ همان‌طور که معناداری بازی برای مثال فوتبال در صورت وجود قوانین خاص است. افزون بر این، معنای یک واژه، صرفاً یک شیء عینی نیست که مابازای این کلمه قرار داشته باشد؛ بلکه به وسیله همین قواعدی که بر استعمال آن واژه حاکم است، تعیین می‌شود؛ در نتیجه، ما معنای واژه‌ها را در اثر یادگرفتن چگونگی کاربرد آن‌ها در می‌یابیم؛ چنان‌که به‌طور مثال، بازی شطرنج را از رهگذر

یادگرفتن چگونگی حرکات مهره‌ها می‌آموزیم، نه با کنار هم نهادن مهره‌ها و اشیاء، و سرانجام یک گزاره و قضیه، حرکتی در داخل یک بازی زبانی است، و اگر بدون توجه به نظامی که این گزاره، جزئی از آن است، ساخته شود، بی‌معنا خواهد بود. در واقع معنای هر گزاره، همان نقشی است که در داخل نظام مذکور دارد.<sup>۵۰</sup>

نوع و چگونگی قواعد هر بازی زبانی به نحوه معیشتی (Form of life) مربوط است که آن بازی زبانی در متن آن صورت می‌گیرد.

نحوه معیشت‌ها بیش‌تر مقوله‌ای عملی، و در واقع مرکب از جنبه‌های مختلفند.<sup>۵۱</sup> نحوه معیشت علمی نوعی فعالیت خاص است که نحوه عمل عالمان و پژوهشگران در طبیعت را نشان می‌دهد. دغدغه‌ها، روش‌ها و اهداف خاص، سازنده چگونگی معیشت علمی است. بدین ترتیب در چارچوب این نحوه معیشت، بازی زبانی علم صورت می‌گیرد که مؤلفه اساسی آن، وصف و تبیین واقعه‌های طبیعی است. نقشی که قواعد بازی علمی به جمله‌ها و گزاره‌های علمی داده، شناختی است.

چگونگی معیشت اخلاقی، فعالیت دیگری است که در آن، وصف و تبیین پدیده‌ها نقش ندارد. قواعد زبان اخلاقی برای جملات اخلاقی نقش توصیه‌ای در نظر گرفته است، نه وصفی. اگر کسی درصدد معناکردن جمله‌های اخلاقی با قواعد بازی زبانی علم باشد و بخواهد آن‌ها را وصف‌کننده چیزی در عالم بداند، خطا کرده است.

در واقع، حیات دینی هم چگونگی معیشت خاص است که بازی زبانی مخصوصی دارد. درک درست سرشت باورهای دینی جز در صورت شناخت ماهیت بازی زبانی دین و چارچوب معیشتی آن مقدور نیست.

**فیلیپس**، وصف گسترده‌ای از ویژگی‌های بازی زبانی دین دارد که خلاصه آن‌ها این است که زبان دین برای وصف واقعیت نیست. معیشت دینی که اساس زبان دین است، اصولاً نوعی مشارکت در اعمال و مناسک خاص است، نه فعالیت ذهنی و ادراکی؛ البته بیش‌تر مؤمنان (و طرفداران حتی آورندگان دین) زبان دینی را برای وصف واقعیت‌های غایی به کار می‌برند؛ اما به نظر فیلیپس، این خطا است؛ زیرا آن‌ها از قواعد زبان علم یا فلسفه درباره دین استفاده می‌کنند؛<sup>۵۲</sup> بنابراین وقتی مؤمن می‌گوید «انسان پس از مرگ زنده خواهد شد و حیات جاودانی خواهد یافت»، این

را نباید با سخن عالم که از واقعه‌ای در آینده خبر می‌دهد و برای مثال از کسوف یا خسوف در قرن آینده سخن می‌گوید، دارای ساختار واحد دانست.

باور به حیات آخرتی و سخن گفتن از آن فقط در چارچوب فعالیت دینی معنا دارد و هیچ ارجاع و اشاره‌ای به وصف واقعیت عالم ندارد. معنای این سخن در واقع از نقشی که در چگونگی معیشت دینی دارد، روشن می‌شود. اعتقاد به ابدیت مضمون اخلاقی دارد و برای رهایی آدمی از دلمشغولی به خود و آینده خود او است.

ابدیت، نوعی امتداد حیات کنونی نیست؛ بلکه به گونه‌ای داوری کردن درباره آن است. ابدیت حیات بیش‌تر نیست؛ بلکه همین حیات است که تحت تأثیر برخی نظام‌های فکری و اخلاقی درباره آن داوری می‌کنیم. پرسش در باب جاودانگی روح پرسش در باب گستره حیات انسان به‌ویژه در باب این‌که آیا آن حیات می‌تواند به پس از مرگ امتداد یابد، تلقی نمی‌شود؛ بلکه پرسش‌هایی درباره نوع حیاتی که یک فرد دارد شناخته می‌شود.<sup>۵۳</sup>

فیلیپس و کسانی چون بریث ویت، و دان‌کیوییت معتقدند:

در دنیای پُست‌مدرن، جایی برای اعتقاد به وجود خداوند به صورت واقعیت نیست؛ هرچند جا برای باور دینی به خداوند به صورت آرمان اخلاقی باقی است.<sup>۵۴</sup>

به‌طور معمول دیدگاه‌های مربوط به زبان دین را به دو دسته شناختی و غیرشناختی تقسیم می‌کنند. دیدگاه شناختی می‌پذیرد که زبان دین هم می‌تواند مثل زبان علم و فلسفه برای وصف واقعیت به کار رود و از این روی صادق یا کاذب باشد؛ اما براساس دیدگاه غیرشناختی، جمله‌های دینی اصولاً برای وصف واقعیت‌ها نیستند و نقش‌های دیگری دارند و هم از این روی صدق و کذب ندارند؛ البته ممکن است با معیارهای دیگری مانند مفید بودن یا بی‌فایده‌گی درباره جمله‌های دینی داوری کرد. بدین ترتیب، فیلیپس با توسل به مفهوم «بازی زبانی» ویتگنشتاینی، تفسیری غیرشناختی از زبان دینی می‌دهد. آیا التزام به غیرشناختی بودن زبان دینی، لزوماً به معنای قبول نظریه غیرواقع‌گرا (non-realist) از گفتار دینی است؟ آیا کسانی که می‌گویند جمله‌های دینی مضمون خبری و وصفی ندارد، لزوماً منکر وجود متعلق آن جملات در عالم خارج هستند؟

این موضوع پیچیده‌ای است؛ زیرا صرفاً با قبول غیرشناختی بودن زبان دینی به انکار واقعیت دینی نمی‌رسیم؛ هرچند تقریباً راه را برای آن هموار کرده‌ایم. جان هیک غیرواقع‌گرایی در دین را چنین وصف می‌کند:

دیدگاهی که زبان دینی را چیزی که به واقعیت متعالی اشاره دارد نمی‌داند؛ بلکه آن را اظهارکننده عواطف ما یا بصیرت‌ها و نیات اخلاقی آدمی می‌داند.<sup>۵۵</sup>

بنا به تفسیر جان هیک، هر نوع دیدگاه غیرشناختی درباره زبان دینی، لزوماً به معنای پذیرش غیر واقع‌گرایی است؛ بنابراین نظریه فیلیپس دیدگاهی غیر واقع‌گرایانه از باورهای دینی است؛<sup>۵۶</sup> اما به نظر می‌رسد این احتمال وجود دارد که کسی در معیشت دینی و براساس بازی زبانی دین دعاوی واقع‌گرایانه نداشته باشد و وقتی درباره خداوند صحبت می‌کند، مضمون اخلاقی را در نظر داشته باشد؛ ولی همین شخص خارج از معیشت دینی برای مثال براساس قواعد بازی زبانی علم یا فلسفه به وقوع حیات آخرتی یا دیگر موضوعات دینی اعتقاد داشته باشد و آن‌ها را واقعیت بدانند. در این صورت، چنین کسی به رغم اعتقاد به غیرشناختی بودن زبان دینی، واقع‌گرا است.

نورمن ملکم این احتمال را منتفی می‌داند؛ زیرا می‌گوید:

کسی که به صورت واقعیت تاریخی و براساس ملاحظات تاریخی، مطمئن است فلان معجزه رخ داده یا براساس ادله فلسفی به وجود خداوند مطمئن است، دیندار نیست و واقعیتی که به آن‌ها معتقد است، واقعیت دینی ندارد؛ زیرا دیندار کسی است که در بازی زبانی دین مشارکت می‌کند و چنین کسی البته در متن این نوع زندگی درباره واقعیتی مستقل از زبانی که آموخته است، صحبت نمی‌کند.<sup>۵۷</sup>

نورمن ملکم با شرح و تحلیل مفهوم بازی‌های زبانی نتیجه می‌گیرد که بازی‌های زبانی در نهایت بی‌دلیلند. آن‌ها برای انسجام و اعتبار خود به توجیه بیرونی نیاز ندارند. اِشْتِن در توضیح دیدگاه ملکم می‌گوید:

براساس این نظریه بیش‌تر فعالیت‌هایی که نمایانگر حیات عقلانی ما هستند، به معنایی که ملکم مراد می‌کند، بی‌دلیلند؛ بنابراین، فعالیت‌های مربوط به علوم طبیعی به همان اندازه بی‌دلیلند که اعمال دینی، پس نحوه معیشت دینی درست به اندازه هر نحوه معیشت دیگر معقول است و اعتقاد دینی برای تحلیل تفاوتی که از انواع دیگر اعتقاد دارد، نیاز به توجیه اضافی ندارد.<sup>۵۸</sup>



ویتگشتاین می‌گوید:

باید یادت باشد که بازی زبانی به تعبیری، چیزی پیش‌بینی‌ناپذیر است. منظورم این است: بازی زبانی مبتنی بر دلیل نیست. معقول (یا نامعقول) نیست. فقط هست، مثل زندگی ما.<sup>۵۹</sup>

ملکم در توضیح این سخن ویتگشتاین می‌گوید:

در «درون» بازی زبانی، توجیه و عدم توجیه، دلیل و برهان، خطا و آرا و نظرهای بی‌دلیل، استدلال‌های قوی و ضعیف، و سنجش‌های صحیح و ناصحیح وجود دارد؛ اما نمی‌توان به طور شایسته، این اصطلاحات را بر خود بازی زبانی اطلاق کرد؛ بنابراین می‌توان گفت: بازی زبانی «بی‌دلیل» است، نه به معنای رأیی بی‌دلیل؛ بلکه به این معنا که آن را می‌پذیریم و با آن زندگی می‌کنیم. ... به این معنا، دین بی‌دلیل است و شیمی هم همین‌طور است... در چارچوب هر نظام، انتقاد، تبیین و توجیه وجود دارد؛ اما نباید انتظار داشته باشیم که نوعی توجیه عقلانی در مورد خود چارچوب در میان باشد.<sup>۶۰</sup>

به تعبیر دیگر، ما درون چارچوبی رشد می‌کنیم؛ اما درباره آن نمی‌پرسیم؛ البته روشن است که در متن چارچوب دینی و در بازی زبانی دین، گاهی برای باور خاص، دلیلی از مستون مقدس می‌آوریم؛ ولی هرگز نمی‌توانیم برای اصل بازی زبانی دین و این‌که چرا من باید وارد این بازی بشوم، دلیلی بیاوریم. ما حداکثر می‌توانیم در این باره بحث کنیم که آیا بازی زبانی خاص، برای مثال، بازی زبانی اخلاق یا دین برای انسان حیاتی است یا این‌که می‌توان تصور کرد آدمی بدون آن‌ها هم زندگی مناسبی داشته باشد.

هادسون درباره اهمیت بازی زبانی دین می‌گوید:

اگرچه ممکن است آدمی روزی بازی زبانی دین را کنار بگذارد، در آن صورت از چیزی محروم خواهد شد که برای آنچه همیشه از «انسانیت» انسان مراد می‌کرده‌ایم، ضرورت دارد؛ یعنی به معنای واقعی، وی دیگر انسان نخواهد بود؛ البته درست است افرادی هستند که هیچ باور دینی ندارند و به هیچ روی در این مطلب مناقشه ندارم که بسیاری از آنان انسان‌های تحسین‌برانگیزی‌اند؛ اما آیا می‌توان قائل شد که بُغدی هست، در عین حال هم رازآمیز و هم شکوهمند که زبان دینی و آن نوع تجربه‌ای که هم عثمان آن است. آن بُعْد را به زندگی آدمی افزوده‌اند و اگر این بُعْد مفقود شود، چیزی از کف خواهد رفت که برای آنچه از «انسانی» خواندن زندگی‌مان مراد می‌کنیم،

ضرورت دارد... محال است انسان، من حیث هو انسان، از

گفت و گو درباره خدا دست بکشد. «این بازی انجام می‌گیرد»؛ اما از این نیز بالاتر، «انجام دادن این بازی جزء طبیعت آدمی است».<sup>۶۱</sup>

**چارلز تالیافرو** دو دلیل عمده تفسیر ناواقع‌گرایانه

**فیلیس** از باورهای دینی را عبارت می‌داند از اهمیت عمل در نحوه معیشت دینی و این‌که دین برای تصویر واقعیت‌ها نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای زندگی است و دیگر این‌که رویکرد واقع‌گرایانه نتیجه‌ای سلبی دارد؛ زیرا به‌طور معمول دلیلی برای قبول واقعیت دینی نیست و از این روی به تعلیق فعالیت دینی می‌انجامد؛ در حالی که ناواقع‌گرایان، دین را حتی به بهای از دست دادن مضمون واقعی آن حفظ می‌کنند، زیرا آن را به چگونگی عمل مربوط می‌دانند.<sup>۶۲</sup> **پتروینچ** تفسیر ناواقع‌گرایانه را برای کسانی موهبت می‌داند که اگر دین، بیان واقعیت‌ها بود، هرگز بدان تن نمی‌دادند.<sup>۶۳</sup>

### نقد و بررسی

ایمان‌گرایی ویتگشتاینی را از دو جهت می‌توان بررسی کرد: یکی از جهت درستی تفسیری که از سخنان ویتگشتاین می‌دهد و دیگری از جهت درستی خودش، صرف‌نظر از این‌که تفسیری از سخنان ویتگشتاین است. به منظور سهولت، ایمان‌گرایی ویتگشتاینی را در سه نکته خلاصه، و به اجمال فقط از جهت اول بررسی می‌کنیم: یکی بی‌دلیلی باورهای دینی، و دوم تفسیر غیرشناختی از آن‌ها و سرانجام تفسیر ناواقع‌گرایانه از دین.

به نظر می‌آید ویتگشتاین در موارد متعددی چنان صحبت می‌کند که جمله‌های دینی بار معنایی خبری و وصفی ندارند. آن‌ها بیان حال و وضع امور نیستند. آنچه ما به نام باورهای دینی می‌شناسیم، بازتاب واقعیت‌ها نیست؛ بلکه محصول چگونگی زندگی کردن آدمی است.

**هادسون** به درستی می‌گوید که ویتگشتاین بر سبیل استفهام تقریری می‌پرسد: «چرا یک نحوه معیشت به اظهار باور به روز جزا نینجامد».<sup>۶۴</sup>

باور دینی در نظر ویتگشتاین، استفاده از یک تصویر است؛ تصویری که کل زندگی را نظم و نسق می‌دهد. این تصویر بیان واقع نیست؛ بلکه ساختار عاطفی و احساسی مؤمن است. این ساختار کمک می‌کند تا مؤمن هر چیزی را با نگاه خاص دینی ببیند. وی می‌گوید:

به نظر من، اعتقاد دینی فقط می‌تواند چیزی شبیه به تعهد آتشین به نوعی نظام راهنما باشد. بدین ترتیب، با آن که اعتقاد است، در حقیقت شیوه‌ای زیستن و طریقه‌آرزوایی زندگی است. با شور و حرارت دو دستی به این تعبیر و تفسیر چسبیدن است.<sup>۶۵</sup>

بدین ترتیب، شکی نیست که وی جمله‌های دینی را به مثابه آموزه‌هایی درباره‌ی واقعیت‌ها نمی‌داند؛ حتی واقعیت‌های مربوط به انسان. «مسیحیت، هیچ نوع آموزه‌ای نیست. منظور این‌که هیچ نظریه‌ای در این باره نیست که بر سر روح انسان چه آمده است یا خواهد آمد.»<sup>۶۶</sup>

زبان دین بر خلاف زبان علم و فلسفه، مربوط به عمل است و مسیحیت حکمت نیست. «اگر قرار است واقعاً نجات یابم، پس احتیاج به یقین دارم، نه حکمت... ایمان چیزی است که قلب من، جان من نیازمند آن است و نه فاهمه نظر پردازم»؛<sup>۶۷</sup> پس فیلیپس حق دارد که دیدگاه ویتگنشتاین درباره‌ی زبان دین را غیرشناختی معرفی کند.

ملکم هم که بر بی‌دلیلی باور دینی تأکید دارد، تفسیری درست از ویتگنشتاین ارائه داده است؛ زیرا افزون بر آن‌که خود غیرشناختی بودن باورهای دینی دلیلی بر بی‌دلیلی باورهای دینی است، تصریح‌های فراوانی از ویتگنشتاین در این خصوص وجود دارد که برای نمونه به دو مورد اشاره می‌کنیم.

ویتگنشتاین درباره‌ی اختلاف مؤمن و ملحد می‌گوید که تناقض یا تضادی بین آن‌ها نیست و اصولاً فقط تغایر نظرگاه یا تصویر است که براساس آن، به همه چیز می‌نگرند. مسأله این است که اگر پای ادله و شواهد به میان آید، کل موضوع (ایمان و الحاد) از بین می‌رود.<sup>۶۸</sup> وی می‌گوید:

اگر فرضاً کسی براساس پیش‌بینی، حوادث آخرت را بداند، باور به این حوادث وجه دینی ندارد؛ زیرا براساس شواهد و مدارک صورت گرفته است.<sup>۶۹</sup>

مسیحیت برخلاف باورهای معمول تاریخی مبتنی بر ادله و شواهد تاریخی نیست.<sup>۷۰</sup>

نیازی به توضیح بیش‌تر درباره‌ی این‌که ویتگنشتاین باورهای دینی را بی‌دلیل می‌داند نیست و در این جهت، حق با ملکم است؛

اما نکته سوم این‌که آیا ویتگنشتاین که زبان دین را فاقد وجه حکایی، و باورهای دینی را بی‌دلیل می‌داند، سرانجام می‌پذیرد خدایی در عالم واقع وجود دارد؟

آیا فیلیپس و کیویت و دیگران درست می‌گویند که ویتگنشتاین ناواقع‌گرا است؟

به نظر می‌رسد ویتگنشتاین زبان دینی را برای وصف حقایق غایی نارسا می‌بیند و معنای آن را در همان کارکرد روحی و عاطفی آن می‌بیند؛ اما اصلاً واقعیت الوهی را انکار نمی‌کند. وی زبان را برای سخن‌گفتن از خداوند مناسب نمی‌داند؛ اما با این همه درباره‌ی او مطالبی را می‌گوید که جز با اذعان به وجود واقعی خداوند قابل قبول نیست:

معنای زندگی، یعنی معنای جهان را می‌توانیم خدا بنامیم و این را مرتبط کنید با تشبیه خدا به پدر. دعا، تفکر درباره‌ی معنای زندگی است.<sup>۷۱</sup>

در سنت دینی، کسانی که به الاهیات سلبی معتقدند می‌گویند: با زبان معمول آدمی نمی‌توان درباره‌ی خداوند سخنی ایجابی گفت. در واقع جملات دینی اطلاعی ایجابی از خداوند نمی‌دهند و اگر این مسأله را حتی درباره‌ی محمول وجود بگوییم، در آن صورت هیچ اطلاعی از خداوند نداریم؛ حتی این‌که او موجود است؛ ولی با این همه، الاهیات سلبی به معنای پذیرش ناواقع‌گرایی نیست؛ زیرا فقط امکان وصف خداوند در زبان معمول را انکار می‌کند؛ اما چه بسا در تجربه‌های خاص خود به صورت آشکاری حضور خداوند و حتی اوصاف او را می‌یابد.

من نمی‌خواهم بگویم ویتگنشتاین حضور خداوند را در چنین تجربه‌هایی احساس کرده است؛ هرچند خود وی گاهی چنین صحبت می‌کند و از نوعی احساس ایمنی مطلق سخن می‌گوید؛ بلکه آن‌چه می‌گویم، این است که صرفاً از این‌که وی غیرشناختی است نمی‌توان نتیجه گرفت ناواقع‌گرا است، مگر آن‌که از پیش پذیرفته باشیم هرچیزی که به زبان نیاید، واقعیت نیست.

در پایان شایان ذکر است که اصل نظریه‌ی غیرشناختی بودن زبان دین، افزون بر آن‌که برخلاف فهم متعارف مردم از این زبان است، اشکالات عدیده‌ای دارد و همین‌طور ادعای بی‌دلیلی باور دینی دلیل موجهی ندارد؛ اما برای رعایت اختصار از طرح آن‌ها می‌گذریم.

17. Penelhum, Fideism, P. 376.

۱۸. برای آشنایی با روایت‌های معروف و مهم از نسبت عقل و ایمان، ر.ک: محسن جوادی: «ایمان و عقلانیت» در جستارهایی در کلام جدید، انتشارات دانشگاه قم و سازمان سمت، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹-۱۵۵.

19. Nichola Wolterstorff, Faith, in Routledge Encyclopedia of philosophy, Edward Craig (ed), V.3, P.534.

۲۰. محیی‌الدین بن عربی: الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی، هیئة المصریه العامه للکتاب، ج ۱، ص ۱۸۷.

21. penelhum, P. 376.

22. Richard Popkin, Fideism, in the Encyclopedia of philosophy Paul Edwards (ed), Macmilan, V. 3, P. 201.

23. Ibid.

24. penelhum, P.377.

25. Ibid.

۲۶. سورن کی‌برکگور: «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، سال اول، ش ۳ و ۴، ص ۶۸.

27. Richard Popkin, Fideism, P. 201.

28. Ibid.

29. Ibid.

30. penelhum, P. 376.

۳۱. برای آشنایی اجمالی با دیدگاه الوین پلنتینگا که نماینده برجسته الاهیات اصلاح شده است، ر.ک: محسن جوادی: «الوین پلنتینگا و معرفت‌شناسی اصلاح شده» در پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال سوم، ش ۳ و ۴، ۱۳۸۱، ص ۲۶-۴۱.

32. penelhum, P. 376.

33. Conformist Fideism.

34. Pierre Bayle.

35. Evangelical Fideism.

36. penelhume, P. 377.

37. trust.

۳۸. لودویگ ویتگنشتاین: فرهنگ و ارزش، ترجمه امید مهرگان، تهران، انتشارات گام نو، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱.

39. penelhume, P. 378.

40. Ibid.

41. Risk.

۴۲. به نقل از مایکل پترسون و دیگران: عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۸۰.

۴۳. ر.ک: محسن جوادی، «ایمان و عقلانیت» در جستارهای کلامی، ص ۱۴۰-۱۴۳.

44. Kai Nielsen, wittgensteinian Fidesim, philosophy,

## پی‌نوشت‌ها:

۱. برای گزارش مختصر زندگی ویتگنشتاین ر.ک: دان کیویت: دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۲۶۶-۲۸۸ و ویلیام دانالد هادسون: لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه مصطفی ملکیان، انتشارات گروس، ۱۳۷۸، ص ۱۱-۱۶.

۲. نورمن ملک: ویتگنشتاین، ترجمه رضا بخشایش، مجله پژوهش‌های فلسفی-کلام، سال سوم، شماره اول و دوم، ۱۳۸۰، ص ۱۰۰-۱۳۵.

۳. دان کیویت، ص ۲۷۵.

4. Robert L.Arrington and mark Addis, (eds.) Wittgenstein and Philosophy of Religion, (London: Routledge, 2001), P.IX.

۵. هادسون، ص ۷.

6. John Hyman, wittgensteinianism, in Philip L.Quinn and charles Taliaferro (eds), A Companion to Philosophy of Religion, (Oxford: Blackwell, 1997), P.156.

7. from a religious point of veiw.

مُلکُم در توضیح این اصطلاح، کتابی نگاشته که دوست گرامی جناب آقای طلعتی آن را ترجمه و آماده چاپ کرده است.

Norman Malcom, wittgenstein: A Religious Piont of veiw (London: Routledge, 1993).

8. Rush Rhees (ed.) Ludwig wittgenstein: Personal Recollections (Oxford: Oxford university press, 1984), P.79.

۹. هادسون، ص ۱۷.

۱۰. همان، ص ۱۹.

۱۱. همان، ص ۱۷ و ۱۸.

۱۲. همان، ص ۲۲.

13. Henry Finch, Wittgenstein, in Mircea Eliade (ed), The Encylopedia of Religion, Macmillan, 1987, V.15, P.428.

۱۴. (Fideism) این اصطلاح، اسم عام است و اسم خاص برای دیدگاه مشخصی نیست.

15. Terence penelhum, Fideism, in Phillip L.Quinn and charles Taliaferro (eds), P.376.

16. Natural Theology

این اصطلاح که به معنای بهره‌گیری از روش معمول عقلی در اثبات دعاوی دینی است، به مجموعه تلاش‌های نظام‌مندی گفته می‌شود که بدین منظور سامان گرفته است. برای نمونه، ر.ک: الوین پلنتینگا: فلسفه دین: خدا، اختیار و شر، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، انتشارات ضه، ۱۳۷۶، ص ۱۳۷-۱۹۳.

63. Peter Winch, Discussion of Malcolm's Essay, in Malcolm. Wittgenstein: from a Religious point of view, P. 115.
- ص ۱۴۰-۱۴۳.
۶۴. به نقل از هادسون، ص ۱۰۷.
۶۵. به نقل از دان کیویت: دریای ایمان، ص ۱۸۱.
۶۶. ویتگنشتاین: فرهنگ و ارزش، ص ۶۱.
۶۷. همان، ص ۷۲.
68. Ludwig Wittgenstein, A Lecture on Religious Belief, in Louis Pojman. (ed) Philosophy of Religion: An Anthology, 1987, 420. Wadsworth Publishing, P.
۴۴. محسن جوادی، «معرفت‌شناسی دینی» در فصلنامه اندیشه دینی، دوره اول، ش ۳ و ۴، ۱۳۷۹، ص ۳۲.
۴۷. همان، ص ۴۱.
69. Ibid.
70. opcit P. 421.
۷۱. به نقل از سیرل بارت «خدا در فلسفه ویتگنشتاین مقدم»، ترجمه هدایت علوی تبار، در ارغنون، سال دوم، ش ۷ و ۸، ۱۳۷۴، ص ۳۶۴.
44. Kai Nielsen, Wittgensteinian Fideism, Philosophy, Vol. 42, 1967, 191-209.
45. Kai Nielsen, An Introduction to the Philosophy of Religion, (New York: St. Martin's Press, 1983), P. 57.
48. Mark Addis, D.Z. Phillips' Fideism in Wittgenstein's mirror, in Wittgenstein, Robert L. Arrington and Mark Addis (London: Routledge), 2001, P. 85. (eds.).
49. Language game.
50. Hans-Johann Glock, A Wittgenstein Dictionary, Blackwell, 1996, P. 163.
51. opcit, P. 125.
۵۲. جان هیک از این‌که فیلیس به این سادگی برداشت واقع‌گرایانه و شناختی عده بی‌شماری از مؤمنان و مهم‌تر از همه، خود پیامبران را تخطئه می‌کند، شگفت‌زده است. ر.ک: جان هیک: فلسفه دین، ترجمه بهرام‌راد، انتشارات الهدی، ص ۱۹۷.
۵۳. جان هیک، ص ۱۹۸.
54. John Hick, An Interpretation of Religion, (London: Yale University Press, 1989) P. 200.
55. John Hick, "Religious Realism and Non-Realism" in John Hick, Disputed Questions in Theology and The Philosophy of Religion (New Haven, Conn: Yale University Press, 1993) P. 7.
۵۶. جان هیک به تفصیل درباره ناواقع‌گرا بودن فیلیس بحث می‌کند. ر.ک: John Hick, An Interpretation, P. 198.
57. Norman Malcolm, Postscript, in Reason and Religion Stuart C. Brown (ed.), (London: Cornell University Press, 1977), P. 187.
۵۸. اِشْتَن، همان، ص ۳۳.
۵۹. لودویگ ویتگنشتاین: در باب یقین، ترجمه مالک حسینی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹، ص ۱۵۸، فقرة ۵۵۹.
۶۰. نورمن ملکوم: بی‌دلیلی باور، ترجمه احمدرضا جلیلی، در نقد و نظر، سال هفتم، شماره یک و دوم، زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.
۶۱. هادسون، ص ۱۵۲.
62. Charles Taliaferro, contemporary philosophy of Religion, Blackwell, 1998. P. 40-45.

