

مقایسه دیدگاه‌های ویتگنشتاین و علامه طباطبایی در مسئله معناداری گزاره‌های دینی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳

آرزو زارعزاده*
بابک عباسی**
علیرضا دارابی***

۱۵۵

پیش

سال بیست و هشتم / شماره ۱۰۲ / زمستان ۱۴۰۰

چکیده

مسئله معناداری گزاره‌های دینی مورد توجه متفکران دینی و حتی دین‌داران است. برخی فیلسوفان دین بر بی‌معنایی گزاره‌های دینی تأکید دارند؛ در حالی که عده‌ای گزاره‌های دینی را معنادار می‌دانند. ویتگنشتاین متقدم گزاره‌های دینی را فاقد معنا قلمداد کرد؛ اما در فلسفه متأخر به معناداری گزاره‌های دینی به روش خاصی پرداخته است. بر این اساس گزاره‌های دینی فقط در حوزه خاص و توسط کاربران همان محدوده معنادار تلقی می‌شوند. از منظر طباطبایی گزاره‌های دینی دارای خصوصیتی است که برای عموم مردم معنادار و معرفت‌بخش است؛ از این رو روش ویتگنشتاین در توصیف معناداری گزاره‌های دینی با نگرش طباطبایی متفاوت است. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به دو پرسش اصلی درباره موضوع پاسخ می‌دهد: از منظر ویتگنشتاین و طباطبایی گزاره‌های دینی با چه معیاری معنادار محسوب می‌شود؟ با مقایسه نظرات دو فیلسوف به چه نتایج دست خواهیم یافت؟ از این رو پس از بررسی نظرات دو

* دانشجوی دکتری رشته کلام - فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. rarezu@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) babbaasi@gmail.com

*** استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. darabiar@yahoo.com

فلسوف در باب معناداری گزاره‌های دینی، به مقایسه نظرات آنها پرداخته و نتایج آن بیان می‌شود. در پایان برخی نظرات ویتگنشتاین را در باب معناداری گزاره‌های دینی نقد می‌کنیم.

واژگان کلیدی: گزاره‌های دینی، معناداری، معرفت‌بخشی، طباطبایی، ویتگنشتاین.

مقدمه

گزاره‌های دینی به دو شکل ظهور می‌کنند: الف) زبان وحی؛ ب) زبانی که مردم درباره امور دینی به کار می‌برند. منظور از معناداری گزاره‌های دینی، هر دو شکل موجود است. مباحث زبان دین در میان فیلسوفان متقدم نیز مطرح بوده است؛ اما اصل معناداری گزاره‌های دینی مسلم فرض می‌شد و تنها سؤالاتی از این قبیل مطرح می‌شد که چگونه با زبان مشتمل بر مفاهیم حسی می‌توان درباره موجودات نامحسوس سخن گفت و چگونه معنا از زمینه‌ای که الفاظ برای محسوسات وضع شده‌اند، به زمینه دینی منتقل می‌شود؟ در اوایل قرن بیستم با شهرت پوزیتیویست‌های منطقی که تحت تأثیر ویتگنشتاین متقدم بودند، نظریه‌ای گسترش یافت که در امتداد با آرای تجربه‌گرایانه دیوید هیوم بود. بر این اساس زبان با معیارهای آزمون‌پذیری تجربی معنادار یا بی‌معنا محسوب می‌شد که ارزیابی زبان دین هم از این قاعده مستثنا نبود.

در این نوشتار به طور خاص به مقایسه معناداری زبان دین از منظر ویتگنشتاین و طباطبایی پرداخته می‌شود. ویتگنشتاین متقدم زبان را تا محدوده‌ای که واقعیت را به تصویر می‌کشد، معنادار می‌دانست* (TLP. 5. 69. 2001). تفاوت ویتگنشتاین با پوزیتیویست‌ها در این بود که او امور رازآلود و متعالی را قبول داشت و با روشی سلبی به دنبال نشان دادن چیزی فرای چیزهایی است که گفته می‌شود و این، غیر مستقیم سخن گفتن از حقایق، برگرفته از فرهنگ دینی ویتگنشتاین است که حتی افرادی مانند راسل را که فرهنگی بریتانیایی دارند، به اشتباه می‌اندازد (استیور، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱). در فلسفه متأخر ویتگنشتاین توجه را باید به کاربرد لفظ معطوف کرد. ویتگنشتاین با تأکید بر کاربرد واژگان در سیاق‌های درست و تمایز «بازی‌های زبانی» (Language games) و «شکل‌های زندگی»

* TLP مخفف کتاب «Tractatus Logico-philosophicus» است.

(forms of life)، معناداری را توجیه کرد. زبانی که آزمون‌پذیر باشد، تنها یک بازی زبانی معنادار است؛ زبان دین یک بازی زبانی معنادار دیگر محسوب می‌شود. البته این معناداری لزوماً به معنای مطابقت با واقع نیست؛ بنابراین با معیارهای فلسفی یا علمی قابل اثبات یا انکار نمی‌باشد؛ همچنین افرادی که شکل زندگی متفاوت دارند، قادر به درک سخنان یکدیگر نیستند؛ زیرا واژگان به ظاهر یکسان در بازی‌های زبانی متفاوت، معانی متفاوت دارند؛ در حالی که علامه طباطبائی معتقد است مخاطب گزاره‌های دینی عموم مردم هستند و بر اساس حکمت الهی انسان قادر به فهم زبان دین است. بنابراین گزاره‌های دینی برای همگان معنادار محسوب می‌شوند.

درباره زبان دین کتاب‌های* زیادی نگارش شده است؛ همچنین مقالاتی** درباره زبان دین از منظر ویتگنشتاین یا علامه طباطبائی وجود دارد. با وجود این جنبه نوآوری این نوشتار در آن است که نظرات دو فیلسوف در باب معناداری با هم مقایسه شده است. با دستیابی به نقاط افتراق در این دو نگرش متفاوت درباره معناداری زبان دین، به فهم عمیق‌تری از زبان دین نزد دو فیلسوف نایل می‌شویم. بر این اساس در این پژوهش پس از بررسی معناداری گزاره‌های دینی از منظر ویتگنشتاین و علامه طباطبائی به مقایسه نظرات دو فیلسوف پرداخته می‌شود.

۱. معناداری گزاره‌های دینی از منظر ویتگنشتاین

نظرات ویتگنشتاین درباره منطق زبان در دو مرحله متقدم و متأخر شکل می‌گیرد. او در دوره متأخر برخی از اصلی‌ترین قواعد مرحله متقدم را نفی می‌کند؛ ولی «فهم منطق زبان» مسئله غالب در تمام فلسفه ویتگنشتاین است (گریلینگ، ۱۳۹۴، ص ۳۶). در ادامه به تفکیک معناداری در فلسفه متقدم و متأخر پرداخته می‌شود.

* (۱) امیرعباس علیزمانی؛ سخن گفتن از خدا و زبان دین. محمدباقر سعیدی روشن؛ زبان قرآن و مسائل آن. ۲) ابوالفضل ساجدی؛ زبان دین و قرآن. قاسم پورحسن؛ زبان دین و باور به خدا.
 ** (۱) محمدحسین مهدوی‌نژاد؛ «ویتگنشتاین: معنا، کاربرد و باور دینی»، نامه حکمت؛ ش ۵، ۱۳۸۴. ۲) همو، «ارتباط زبان و معنا در سنت فلسفه تحلیلی: با تأکید بر آرای ویتگنشتاین»، پژوهش‌های فلسفی؛ ش ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۴. ۳) امیررضا اشرفی؛ «معناداری و معرفت‌بخشی زبان قرآن از نگاه علامه طباطبائی»، قرآن شناخت؛ س ۱۰، پیاپی ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۶.

الف) معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی در فلسفه متقدم

رساله منطقی - فلسفی (Tractatus Logico-philosophicus) محصول نظرات فلسفی متقدم ویتگنشتاین است. ایده اصلی ویتگنشتاین متقدم به «نظریه تصویری معنا» معروف است. این نظریه توضیح می‌دهد که زبان و جهان چگونه ارتباط دارند و معنا چگونه به زبان می‌پیوندد. از نظر او شأن زبان به تصویر درآوردن امور واقع (Facts) است و زبانی، شناختی محسوب می‌شود که واقعیت‌ها را به تصویر کشد. با این تحلیل ساختار زبان و ساختار واقعیت یکی است و وظیفه فیلسوف نشان دادن ساختار منطقی و واقعی آن است. او باید از گزاره‌های مرکب عبور کند و به گزاره‌های بسیط برسد که در عالم خارج مابازای معین و معلوم دارد (گریلینگ، ۱۳۹۴، ص ۶۰-۶۲).

از منظر ویتگنشتاین درباره هرچه قابل فکر است، می‌توان به وضوح اندیشید و هر آنچه را که می‌توان اندیشید، می‌توان به وضوح بیان کرد (TLP. 4. 116). آنچه را نمی‌توان درباره آن سخن گفت، بهتر است درباره‌اش خاموش بمانیم (7. TLP). او به طور واضح با ارائه آنچه می‌توان گفت، آنچه را نمی‌توان گفت، نشان می‌دهد (115. 4. TLP). ویتگنشتاین تأکید می‌کند: «مرزهای زبان من، بیانگر مرزهای جهان من است» (6. 5. TLP)؛ لذا زبان برای معناداری نباید از مرز جهان عبور کند. گزاره‌های دینی فراسوی حد زبان و فاقد معنا هستند؛ اما به مثابه اموری مهم حذف نمی‌شوند. ویتگنشتاین قضایای مابعدالطبیعی را حاصل بدفهمیدن منطق زبان دانست و سپس آن را به سکوت حواله کرد* (ویتگنشتاین، ۱۳۹۸، ب، ص ۱).

جمع‌بندی دیدگاه ویتگنشتاین متقدم در باب معناداری گزاره‌های دینی

۱) باید بین گفتنی‌ها و ناگفتنی‌ها تفکیک قابل شویم.

۲) فقط درباره گفتنی‌ها می‌توان معنادار سخن گفت.

۳) امور ناگفتنی واقعیت دارند؛ اما در قالب زبان نمی‌گنجند.

* از منظر ویتگنشتاین ما درباره چیزهای مهم، قادر به حرف زدن نیستیم (ادموندز و آیدینو، ۱۳۹۶، ص ۱۷۰). نانوشته‌های مهم او مربوط به همین بخش است. (Pears, 1996, p. 689) ویتگنشتاین منکر قضایای فراطبیعی نیست؛ بلکه اینها در قالب زبان بیان‌شدنی نیستند (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷). ویتگنشتاین در یادداشت‌هایش درباره خدا و معنای زندگی مطلب دارد (Wittgenstein, 1961, p. 73). بنا بر گفته‌های کارناپ، ویتگنشتاین با دیدگاه شلیک که اعتقاد داشت دین متعلق به دوران طفولیت است و به‌زودی از بین می‌رود، مخالفت می‌کرد.

((Carnap, 1963, p. 26

۴) امور دینی ناگفتنی اند و ساحتی فرای ذهن و زبان دارند؛ لذا نمی‌توان به نحو معنادار درباره آنها سخن گفت.

فلسفه متقدم با اشکالاتی مواجه بود و ویتگنشتاین را ترغیب کرد به دنبال ارائه فلسفه دیگری از زبان باشد (علیزمانی، ۱۳۹۵، ص ۴۲۲).

ب) معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی در فلسفه متأخر

در فلسفه متأخر، زبان مانند بازی متنوع است و کاربران خاصی دارد و در همان حیطه معنادار است؛ در نتیجه نمی‌توانیم بگوییم گزاره‌ها باید واقع‌نما باشند تا معنادار شوند. وقتی زبان دین در میان کاربران همراه با فهم مشترک باشد، معنادار تلقی می‌شود و بررسی واقع‌نمایی گزاره‌ها ضرورتی ندارد.* واژگان در سیاق دینی معنای متفاوت از سیاق‌های دیگر دارند؛ لذا باید دقت شود کاربرد عبارات را جدای از زمینه‌هایی که در آن فعالیت می‌کنند، به کار نگیریم (گریلینگ، ۱۳۹۴، ص ۱۱۸). کاربرد زبان دین وقتی در شکل زندگی دینی با «پیروی از قواعد» (Rule Following) و موازین اصولی آن توسط کاربران همان حوزه به کار رود، ارتباط زبانی معناداری بین اعضای آن برقرار خواهد شد و همین کافی است (**PI. 199). با این مقدمه به شرح مسائل کلیدی در فلسفه متأخر می‌پردازیم:

۱) نقد نظریه دلالتی معنا، مقدمه‌ای برای شرح معناداری در فلسفه متأخر

ویتگنشتاین در ابتدای پژوهش‌های فلسفی (Philosophical Investigation) با نقل قولی از آگوستین به ایرادهای نظریه دلالتی معنا که در رساله هم موجود بود، اشاره می‌کند (PI. 1). اصل برهان آگوستین آن است که اگر معنای کلمات پیوند دلالتی با اشیا باشد، آن پیوند باید با تعریف اشاره‌ای مطرح شود؛ در حالی که اشاره نمی‌تواند مبنای فراگیری زبان باشد. مخاطب باید بر بخشی

* طبق معیارهای ویتگنشتاین باید به گرامر واژه «واقعیت» و کاربست آن در بازی زبانی توجه شود؛ نه اینکه معنای واقعیت را جدا از سیاق مربوطه بررسی کنیم. از منظر ویتگنشتاین «واقعیت» را نباید مفروض پیش‌زبانی یا بیرون زبانی تلقی کرد. واقعیت می‌تواند داخل در یک بازی زبانی باشد و مطابق با آن معنا یابد (دباغ و صبرآمیز، ۱۳۹۰).

** P.I مخفف کتاب تحقیقات فلسفی (Philosophical Investigation) است.

از زبان یعنی بازی زبانی نامیدن اشیا مسلط باشد؛ اما کسی که برای نخستین بار این را فرا می‌گیرد، به‌خوبی نمی‌تواند تشخیص دهد که بازی زبانی مورد بحث، بازی زبانی نامیدن اشیاست. با فقدان این معرفت، اگر معنا دلالت باشد و به تعاریف اشاری وابسته باشد، فراگیری زبان را نمی‌توان آغاز کرد. با این توضیحات او با مقدمه‌ای نظرات متأخرش را معرفی می‌کند:

معنا پیوندی نیست که ذهن بین کلمه و آن چیز مورد نظر برقرار می‌کند و این پیوند حاوی همه کاربردهای یک کلمه نیست. معنا رابطه دلالتی میان کلمات و چیزها یا رابطه تصویب‌گری میان گزاره‌ها و امور واقع نیست؛ بلکه معنای عبارت، کاربرد آن در روش‌های متعددی است که زبان را تشکیل می‌دهد و نمی‌توان آن را به طور مستقل بررسی کرد. بنابراین اگر عبارات جدای از زمینه‌هایی که معمولاً در آن نقش ایفا می‌کنند، بررسی شوند، به دنبال آن مستعد آشفتگی می‌شویم (PI. 132). از منظر ویتگنشتاین ریشه تمام مشکلات ما عدم درک منطق زبان است (PI. 93). راه حل او برای دریافت درست از سازوکار زبان، طرد تبیینی است که سازوکار زبان را بر اساس مدل نظری واحدی توضیح می‌دهد؛ لذا در پژوهش‌های فلسفی با زبان به مثابه کثرتی از فعالیت‌های متفاوت مواجه هستیم (PI. 23) که ویتگنشتاین تمام این فعالیت‌های زبانی را «بازی‌های زبانی» می‌نامد.

۲) نام‌گرایی در فلسفه ویتگنشتاین

در دیدگاه ویتگنشتاین موجودات عالم ذات مشترکی ندارند که به واسطه آن ذات تعریف شوند. وجه اطلاق یک واژه کلی بر موارد متعدد تنها به دلیل شباهت آنهاست که باعث می‌شود در ذیل یک نام قرارگیرند. بر این اساس او به نوعی نام‌گرایی ((Nominalism معتقد است. واژه‌ها معانی متفاوت دارند؛ لذا نمی‌توان میان کاربردهای گسترده کلمه وجه مشترکی یافت و تنها شباهت‌هایی میان برخی بازی‌ها وجود دارد (مگی، ۱۳۷۲، ص ۵۴۴). فهمیدن یک لغت به معنای دانستن چگونگی کاربرد لفظ یا توانایی به‌کارگرفتن آن است. (Wittgenstein, 1969, sec. 10) از منظر ویتگنشتاین زبان، زنده و پویاست؛ لذا تغییرات تدریجی در استفاده از فرهنگ لغات یک زبان رخ می‌دهد و بازی زبانی و مفاهیم و معانی هم تغییر می‌کنند (ویتگنشتاین، ۱۳۹۷، ب، ص ۱۴). بازی زبانی اصطلاحی غیر قابل پیش‌بینی است؛ یعنی عقلانی یا مبتنی بر دلایل نیست (همان، ص ۱۰۷). این نتایج نشان می‌دهد ویتگنشتاین با ذات‌گرایی (Essentialism) مخالف است؛ زیرا در مصادیق

یک لفظ نیز مانند آنچه درباره واژه بازی گفته شد، وجه اشتراک ذاتی وجود ندارد (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵).

نام‌گرایی انواعی* دارد و نام‌گرایی ویتگنشتاین از نوع شباهت است. وقتی لفظی به صورت مشترک بر موارد کثیر اطلاق می‌شود، به سبب شباهت بین آنهاست که ویتگنشتاین آن را شباهت خانوادگی (Family Resemblance) می‌نامد؛ لذا برای مواردی که شباهت خانوادگی دارند، یک نام مشترک به کار می‌بریم (Butchvarov, 1966, p. 11). نام‌گرایی ویتگنشتاین بیشتر در مقابل ذات‌گرایی است؛ لذا وی خودش را از قایلان به اصالت تسمیه محسوب نمی‌کرد. او جهت رفع سوء تفاهم می‌گوید: «ما نه پندارها را [مثلاً فکرکردن] بلکه مفهوم‌ها را [مثلاً مفهوم فکرکردن] تحلیل می‌کنیم و بنابراین کاربریست واژه‌ها را. به این ترتیب ممکن است چنین بنماید که انگار داریم دم از اصالت تسمیه می‌زنیم. قایلان به اصالت تسمیه مرتکب این خطا می‌شوند که همه واژه‌ها را نام تفسیر می‌کنند؛ یعنی کاربرد آنها را واقعاً توصیف نمی‌کنند، بلکه برای چنین توصیفی فقط به قول معروف حواله‌ای کاغذی می‌دهند» (PI. 383). زبان صرفاً مشتمل بر نام چیزها نیست، بلکه تنوع گسترده عبارات است که هر یک به نحوی متفاوت عمل می‌کنند (مک‌گین ۱۳۸۹، ص ۷۶). منظور ویتگنشتاین این است که ایده برخی نام‌گرایان کامل نیست نه اینکه اساساً اشتباه باشد.

۳) معنا در نظریه اشتراک لفظی

ویتگنشتاین بر اساس مقولات سنتی، زبان عمومی را تک‌معنا و زبان دین را مشترک لفظی تلقی می‌کرد (استیور، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱). او اعلام می‌کند یک واژه را می‌توان به نحو معناداری برای معانی مختلف به کار برد؛ در حالی که هیچ کدام از معانی استعاری نیستند و فقط «شباهت خانوادگی» دارند (دیویس، ۱۳۹۲، ص ۷۴). او با استفاده از استعاره «بازی‌های زبانی» توضیح می‌دهد که زبان مانند بازی هیچ صورت مشترک و واحدی ندارد (PI. 23)؛ بنابراین وجه اشتراک معنایی بین واژگان یکسان در زبان وجود ندارد.

* انواع نومینالیسم: نومینالیسم سخت، نومینالیسم فرازبانی، تحلیل زبانی، نومینالیسم داستان‌گرایانه، نومینالیسم طبقه‌ای، نومینالیسم روش شناختی و نومینالیسم اجتماعی. هر کدام از این انواع با رویکرد خاصی به حل مسائلی مانند کلیات یا ماهیات در موجودات می‌پردازند (اردکانی و مصباح، ۱۳۹۴).

۴) تفکیک معنای الفاظ در زبان دین و علوم دیگر و طرد تبیین

ویتگنشتاین معتقد است ما گزاره‌های تجربی و گزاره‌های متافیزیکی را تفکیک نمی‌کنیم و برای توصیف امور غیر مادی از عباراتی استفاده می‌کنیم که دقیقاً در مسائل تجربی هم از همان عبارات با همان دستور زبان استفاده کنیم؛ در نتیجه باعث سردرگمی متافیزیکی می‌شویم (ویتگنشتاین، ۱۳۹۸، ج، ص ۱۱۳). بر این اساس در فلسفه ویتگنشتاین باور دینی هم‌سنخ باور علمی نیست و نمی‌توان با روش علمی دین را فهمید. بنابراین در اثبات باورهای دینی نمی‌توان از دلیل و قرینه یا قیاس و استدلال استفاده کرد. باور دینی به نوعی است که احتیاج به تبیین ندارد و هر کاری در این راستا صورت پذیرد، خرافه است. (Wittgenstein, 1980, p. 72) تبیین روشی علمی است؛ لذا او با تبیین گزاره‌های دینی مخالف است و از توصیف سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که قصد ندارد چیزی بگوید که شخص دین‌دار نخواهد گفت (ویتگنشتاین، ۱۳۹۵، ص ۷۳). استدلال‌آوری برای اثبات ایمان روشی علمی است و باعث تباهی ایمان می‌شود (Wittgenstein, 1978, p. 56). در واقع شأن گزاره‌های دینی این است که انسان درست‌کارتر بشود (ویتگنشتاین، ۱۳۹۵، ص ۵۱). عقلانی بودن گزاره‌های دینی نیز در منظر ویتگنشتاین جایگاهی ندارد. ممکن است تصور شود عباراتی معنادار هستند که معقول هم باشند؛ در حالی که باور دینی نه معقول است نه نامعقول؛ آنچه نامعقول است کار کسانی است که می‌خواهند دین را به منزله علم یا هر آموزه و نظریه دیگری بفهمند (همان، ص ۸۳).

۵) مصونیت ادیان از انتقاد

زبان دین مناسبات درونی خود را دارد؛ بنابراین احکام دینی در برابر نظریه‌های غیر دینی مقاوم هستند (هیک، ۱۳۸۱، ص ۲۱۴). ناسازگاری دین با حقایق علمی و غیر دینی اهمیتی ندارد؛ زیرا دین یک «شکل زندگی» است که بازی زبانی مستقل دارد و نیاز به تأیید و حمایت جنبه‌های غیر دینی ندارد (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۴). هر چند ویتگنشتاین به هیچ کیش و آیین خاصی تعلق نداشت و خود را متعلق به هیچ مذهبی و از جمله مسیحیت نمی‌انگاشت (هادسون، ۱۳۷۸، ص ۱۷) به نظر می‌رسد طرح نظریه «شکل زندگی» بیانگر دغدغه دینی اوست تا راهی برای حفظ دین در شرایط بحرانی جامعه ارائه دهد.

جمع‌بندی دیدگاه ویتگنشتاین متأخر در باب معناداری گزاره‌های دینی

- ۱) ویتگنشتاین به زمینه‌گرایی (Contextualism) معتقد است؛ زیرا الفاظ به ظاهر یکسان در هر بافت و زمینه‌ای معنای متناسب با همان زمینه را در بر خواهند داشت.
- ۲) معیار معرفت‌بخشی زبان دین تأثیرگذاری بر عمل شخص دین‌دار است، نه بررسی نظری گزاره‌های دینی. اینکه گزاره‌ای در عالم خارج با واقعیت مطابق است یا عقلانی محسوب شود، اهمیت معنایی ندارد؛ همین که باعث رستگاری شود کافی است.
- ۳) معناداری گزاره‌های دینی با معیارهای غیر دینی قابل ارزیابی نیست؛ لذا گزاره‌های دینی قابل انتقاد، اثبات یا تکذیب به نحو علمی یا فلسفی نیستند.
- ۴) باور دینی با نوعی نگرش که حاصل فعالیت در زندگی دینی است، حاصل می‌شود. در این رویکرد بازی زبانی دین تنها در میان کاربران دینی معنادار است و این معناداری لزوماً مطابقت با واقع نیست.
- ۵) از منظر ویتگنشتاین الفاظ در زبان ذات ندارند. لفظ بر بیش از یک معنا دلالت دارد و الفاظ به ظاهر یکسان فقط اشتراک لفظی دارند.

۲. معناداری گزاره‌های دینی از منظر علامه طباطبایی

از منظر طباطبایی دین گزاره‌های مربوط به عقاید و اعمال دینی و اخلاقی را در بر دارد و رعایت مجموع این مسائل سعادت انسان را در دو جهان تضمین می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۴). دین به نحو معنادار با مردم سخن می‌گوید و قشر خاصی را مورد خطاب قرار نمی‌دهد (همو، ۱۳۶۲، ص ۶۳). دین فاقد گزاره‌هایی است که نتوان مدلول آنها را تشخیص داد. حتی ماهیت آیات متشابه نیز این گونه نیست که راهی برای فهم مدلول آن در دسترس نباشد (همو، ۱۳۸۷، ب، ص ۵۷). در نتیجه فردی که به زبان عرف آشنا باشد، مدلول‌ها را تشخیص می‌دهد. البته این طور نیست که تمام افراد همه مقاصد دینی را بفهمند؛ بلکه برخی گروه‌ها بر اساس دانشی که در علوم دارند، می‌توانند بهره بیشتری داشته باشند (همو، ۱۳۷۸، ص ۸۶). گزاره‌های دینی از منظر طباطبایی معنادار و واقع‌نماست. معارف الهی از حقایق و واقعیات محض نشئت

گرفته است و جدا سازنده بین حق و باطل است (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۰۰). گزاره‌های دینی از منظر طباطبایی ویژگی‌های دیگری هم دارد:

الف) ذات‌گرایی در اندیشه علامه طباطبایی

در فلسفه طباطبایی یک ماهیت کامل از آن جهت که تام است و می‌توان آثار خاص واقعی را بر آن مرتب کرد، «نوع» نام دارد. اجزای ذاتی یک «نوع» به «جنس» و «فصل» تقسیم می‌شوند. معانی ذاتی مشترک بین چند نوع، «جنس» نام دارد؛ مانند «حیوان» که مشترک بین انسان و اسب است؛ اما معانی ذاتی مختص به یک نوع مانند «ناطق» تنها به انسان اختصاص دارد و «فصل» نامیده می‌شود (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۵). طباطبایی می‌گوید: «ادراکات حقیقی متکی به این است که ما پاره‌ای از صور ذهنیه خود را ماهیات بدانیم - از قبیل صورت ذهنی انسان و اسب و درخت و غیره - و آن ماهیات را با یکدیگر مختلف بالذات - و نماینده انواع خارجیه متباین بالذات بدانیم» (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۷). بر این اساس طباطبایی ماهیات و ذوات را به شکل مبسوط مورد بررسی قرار می‌دهد.

ب) معنا در نظریه اشتراک معنوی

طباطبایی معتقد است تمام معانی لفظ به یک معنا باز می‌گردد؛ حتی اگر مصابیح لفظی در طول سالیان دچار تحول شود، روح معنا که همان اصالت لفظ است، همچنان در تمام معانی جدید وجود دارد. نظریه «روح معانی» در وضع الفاظ مطرح شد که منشأ آن اشتراک معنوی از قسم کلی مشکک بود (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۶). الفاظی مانند «لوح»، «قلم»، «کرسی» و «عرش» و صفاتی مانند «سمیع» یا «بصیر» گرچه به ظاهر معنای مادی دارد و در زبان عرف هم استعمال می‌شود، در مورد خداوند و عالم ملکوت مجرد از معنای مادی و متناسب با ساحت الهی تفسیر می‌شوند. طباطبایی استدلال می‌کند اسما و صفاتی که به صورت مشترک بین ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود استعمال می‌شود، در حقیقت متعلق به خداوند است و دیگران به صورت تبعی از آن برخوردار می‌شوند (همان، ج ۸، ص ۴۴)؛ در حالی که اشتراک معنایی نیز برقرار است.

ج) معناداری زبان دین در علوم تجربی و بالعکس

دین با ماهیت الهی و هدف متعالی بر فراز تمام علوم گسترده شده و رابطه تنگاتنگی با مقولات معرفتی دیگر دارد. زبان دین در تمام حوزه‌های معرفتی معنادار تلقی می‌شود و تشریح کامل این مقاصد را به عهده دارد (همو، ۱۳۸۷، ب، ص ۳۹). در نتیجه دین جامع و کامل است (همو، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۱۵). علوم مختلف در بطن دین قرار دارند و به شکل مبسوط در دین آمده است؛ حتی مسائل جزئی هم مطرح شده است که همه این علوم بر پایه توحید و فطرت است (همو، ۱۳۶۲، ص ۶۸). در نتیجه دین فقط دغدغه آخرت ندارد؛ بلکه به امور دنیایی نیز پرداخته است. بنابراین دین این موضوع را فرض گرفته است که مخاطب قرآن به جز زبان دین می‌تواند مسلط به زبان علم هم باشد. البته از منظر طباطبایی علم کامل نیست (همو، ۱۳۸۷، د، ص ۵۳۱). دلیل این نقصان هم ماهیت مادی عالم است. در تعارض علم و دین، اگر علم، دین را تأیید کرد که به مراد خود دست یافتیم و اگر آن را نفی کرد، نیازی به اعتماد به علوم طبیعی نیست؛ زیرا علوم تجربی قابلیت دستیابی به مسائل و حیاتی را ندارد و منحصر به محسوسات است (اوسی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۲). در واقع ردّ یا اثبات حقایق معنوی در شأن علوم طبیعی و اجتماعی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۵۳). البته اطلاعات علمی در فهم مقاصد دینی به کار می‌رود تا برای دستیابی به اسرار کائنات روشنایی بیشتری حاصل شود و به دنبال آن موجب تکامل فکر بشر گردد.

د) معناداری گزاره‌های دینی در حوزه عقل و فلسفه

انسان به صورت مجمل حقایق ماورای ماده را از طریق فطرت پاک و گرایش به توحید دریافت کرده است؛ اما برای سعادت‌مندشدن به جز نیروها و استعداد‌های درونی‌اش به دین و برنامه الهی احتیاج دارد (همو، ۱۳۸۷، الف، ص ۱۴۰). استدلال‌های عقلی، معارف و حیانی را می‌پذیرد و در تحکیم آنها نقش دارد. ممکن است در مواردی هم تعارض ظاهری وجود داشته باشد که علت، فساد و تباهی ذهن بشر است که در فضای سالم پرورش نیافته است. انگیزه طباطبایی در نقل مباحث فلسفی روشن است؛ زیرا ناچار است تا حدودی از اندیشه‌های بشری و قواعد فلسفی کمک بگیرد تا مباحث روشن‌تر شود (شمس، ۱۳۸۷، ص ۳۱۱). دین، مردم را به تفکر دعوت می‌کند

یا به برهانی برای اثبات حق یا رد باطل اشاره دارد (اوسی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷). بررسی عقلی در دین اهمیت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۱۹). هر چند قرآن بشر را به اطاعت مطلق از خدا و رسول امر می‌کند، تنها به این راضی نیست؛ بلکه باید تفکر هم باشد، تا حقیقت کشف شود (همان، ج ۲، ص ۲۹۵). بنابراین ایمان حقیقی بر اساس عقل و علم شکل می‌گیرد.

ه) مجاز بودن انتقادهای دینی

زبان دین برای عموم معنادار است؛ لذا بیرون از حوزه می‌توان به اشکالات موجود در برخی ادیان انتقاد کرد؛ همچنین امر به معروف و نهی از منکر وظیفه شرعی هر انسان مؤمنی است (همان، ج ۳، ص ۵۷۷). بر مؤمنان با بصیرت واجب است مردم را به راه حق دعوت نمایند (همان، ج ۶، ص ۲۴۲). انحرافات موجود در بعضی ادیان و مذاهب به لحاظ عقلی و فطری قابل تشخیص است (همان، ج ۱، ص ۷۱ و ج ۱۰، ص ۴۳۳)؛ مانند خرافات که هیچ ریشه الهی و منطقی ندارند. در این مواقع لازم است انسان عقاید و رفتار اشتباه را نقد کند. این گونه نیست که هر جماعتی به بهانه اینکه دیگران آنها را درک نمی‌کنند، بخواهند مسیر هر گونه انتقاد را مسدود کنند.

جمع‌بندی دیدگاه طباطبایی در باب معناداری گزاره‌های دینی

- ۱) دین مجموعه‌ای از عقاید، اعمال و اخلاق است و با فرض نقصان هر کدام از این سه مؤلفه، مقصود دین کامل نمی‌شود و نهایتاً به سعادت منجر نخواهد شد.
- ۲) دین متناسب با فطرت انسان نازل شده و مجموعه‌ای جامع، کامل و جهانی از برنامه زندگی است.
- ۳) گزاره‌های دینی، معنادار و مطابق با حقیقت عینی در عالم واقع هستند و دین خارج از اذهان بشر واقعیتی جاودانه و تغییرناپذیر است.
- ۴) مخاطب دین تمام بشر است؛ بنابراین عموم مردم با درجات متفاوت قادر به فهم گزاره‌های دینی هستند.
- ۵) قلمرو دین گسترده است و با علوم دیگر رابطه دارد. بنابراین گزاره‌های دینی در نگاه علوم

متفاوت معنادار بوده و با روش‌های عقلی و علمی قابل اثبات‌اند.

۶) در تعارض میان علم و دین، تکیه به دین قابل اعتمادتر است؛ زیرا علوم تکیه بر محسوسات خطاپذیر دارد؛ اما دین از حقایق الهی و غیر قابل خدشه نشئت گرفته است. البته به نظر می‌رسد در دوران طباطبایی تعارض بین علم و دین در جامعه به صورت جدی مطرح نبوده است.

۷) ایمان مبتنی بر عقل و علم است؛ بنابراین ایمان بدون عقلانیت و تقلید کورورانه، نکوهیده است.

۸) امر به معروف و نهی از منکر از واجبات دین است و عالمان جامعه ملزم به ارائه انتقادهای در برابر انحرافات دینی و اجتماعی هستند.

۹) علامه طباطبایی در زمره ذات‌گرایان قرار دارد و در باب معناداری معتقد به نظریه اشتراک معنوی است.

۳. مقایسه نظرات ویتگنشتاین و علامه طباطبایی

در ارزیابی نظرات ویتگنشتاین و طباطبایی به نظر می‌رسد بدنه اصلی بحث که نوعی خوانش از زبان است، قابل مقایسه باشد. درک کلی ویتگنشتاین از زبان مبتنی بر گونه‌ای نومیالیسم است؛ اما برداشت کلی از ساختار زبان در منظومه فکری طباطبایی ذات‌گرایی است. تقابل این دو رویکرد تقابل سنتی در تاریخ فلسفه است. بر این اساس می‌توان تفاوت‌ها و شباهت‌های آرای فلسفی آنها را کاوید. مسائلی مانند اشتراک معنوی یا لفظی بین واژگان در سیاق‌های متفاوت نیز مسئله مورد بحث هر دو فیلسوف است که می‌تواند مورد مقایسه قرار گیرد. حساسیت ویتگنشتاین در خصوص کاربست صحیح واژگان و توجه به پژوهش‌های دستور زبانی در سیاق‌های مختلف و اتهام توهم فلسفی به فلاسفه سنتی به دلیل رعایت نکردن این موازین نیز از مسائلی است که می‌تواند با توجه به سویه‌های ایجابی یا سلبی فلسفه ویتگنشتاین بررسی شود. ویتگنشتاین با تبیین گزاره‌های دینی مخالف است؛ در حالی که طباطبایی به تبیین گزاره‌های دینی علاقه دارد. این موارد معناداری گزاره‌های دینی را از منظر دو فیلسوف در تقابل با هم قرار می‌دهند.

الف) نام‌گرایی ویتگنشتاینی در مقابل ذات‌گرایی طباطبایی

نام‌گرایی متضمن باورنداشتن کلیات است. ویتگنشتاین به لحاظ دلالت شناختی معتقد به مفروض‌گرفتن کلیات نبود تا مصادیق ارجاع داده شده، افاده معنا کند. لازم نیست کلی مثل «انسان»، «سفیدی» یا «قرمزی» وجود داشته باشد تا معنای واژگان دریافت شوند. او مانند طباطبایی قایل به الگوهای ازپیش‌موجود نیست؛ لذا نمی‌پذیرد که می‌توانیم حد تام به دست آوریم و جنس و فصل از مفاهیم و واژگان اخذ کنیم. ویتگنشتاین به نقد فیلسوفانی مانند طباطبایی می‌پردازد: «فیلسوفان چه بسیار از پژوهش و تحلیل معنای لغات می‌گویند؛ اما فراموش نکنیم که یک کلمه معنایی را ندارد که بتوان گفت نیرویی مستقل از ما به آن داده باشد تا امکان نوعی پژوهش علمی درباره آنچه به راستی معنای آن کلمه است، وجود داشته باشد. یک کلمه دارای معنایی است که کسی به آن داده است» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۸، ج، ص ۷۲). ویتگنشتاین تحلیل و تعریف واژگان را کار بیهوده‌ای می‌داند؛ زیرا «ما نمی‌توانیم قواعد دقیقی برای کاربرد آنها برشماریم» (همان)؛ یعنی فیلسوفان گمان می‌کنند کاربرد کلمه‌ای عام را دریافته‌اند و با ساختن یک زبان ایدنال سعی می‌کنند تنگناهای ذهنی‌شان را مرتفع سازند؛ در حالی که روش ویتگنشتاین فقط برشمردن کاربردهای واقعی واژگان نیست؛ بلکه ابداع کاربردهای جدید را هم شامل می‌شود (همان، ص ۷۳). او در رساله درباره یک زبان آرمانی و انتزاعی سخن می‌گوید و در تحقیقات فلسفی آن را به چالش می‌کشد و شرح می‌دهد که ما دچار این توهم هستیم که حتماً باید «ذات زبان» را درک کنیم. فکر می‌کنیم نظمی میان گزاره‌ها، واژه‌ها با استنتاج، صدق و تجربه برقرار است و این نظم ابرنظمی است میان به اصطلاح ابرمفاهیم؛ در حالی که واژگان «زبان»، «تجربه»، «جهان» باید به اندازه واژگانی مثل «میز»، «لامپ» و «در» معمولی باشند؛ یعنی کاربرد واژگان به ظاهر ثقیل فلسفی به نظر آن‌چنان هم پراهمیت نیست (PI. 91). زبان روزمره قابل قبول است؛ لذا لازم نیست به دنبال یک زبان ایدنال بگردیم (ویتگنشتاین، ۱۳۹۸، ج، ص ۷۲). وجه تمایز آثار طباطبایی و ویتگنشتاین در همین است. ویتگنشتاین مفاهیم ثقیل فلسفی را با زبان عرف و شهودهای عرفی زبانی در قالب مثال و تکرار تفهیم می‌کند و روش نظام‌مندی ندارد و از نظریه‌پردازی هم دوری می‌کند؛ اما آثار فلسفی طباطبایی نظام‌مند و زبانی تخصصی دارد.

طباطبایی به ماهیت و مفهوم کلی اذعان دارد: «ماهوی به آسانی در ذهن تشکیل می‌شوند؛ همین که ذهن از طریق یکی از حواس با یک یا چند مصداق از یک ماهیت خاص مواجه شد، ماهیت کلی آن را برای خود فراهم می‌آورد؛ مثلاً با دیدن چند شیء سفید، مفهوم کلی سفیدی را در می‌یابد» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۶)؛ ولی نظر ویتگنشتاین همان درک تمایزها یعنی «شکل‌های زندگی» است و هیچ ربطی به امور انتزاعی و کلی ندارد. با ادای واژگان، ذاتی که تعیین کند این کلمات به چه معنایی هستند، وجود ندارد. کلی و ماهیت، وجود عینی ندارند؛ مثلاً «قرمز» در دنیا نیست؛ اما چیزهایی در عالم وجود دارند که قرمزند؛ لذا «قرمز وجود دارد» معنایی ندارد. اگر عبارت «X وجود دارد» فقط می‌گوید (X) معنا دارد؛ این گزاره‌ای نیست که به (X) می‌پردازد، بلکه گزاره‌ای درباره کاربرد واژه (X) است. (PI. 58) در اصل گزاره قرار است چیزی درباره کاربرد واژه «قرمز» بگوید؛ اما اینکه چیزی در جایی به عنوان ماهیت «قرمز» وجود داشته باشد و به عنوان معیار، قرمزها را با آن بسنجند، درست نیست. طلب جست و جوی چیزی مشترک در میان موجودات که ما آن را کلی (Universals) می‌نامیم، حاصل پاره‌ای تمایلات است که منشأ اشتباهات فلسفی است (ویتگنشتاین، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۵۷). ویتگنشتاین معتقد است ذهن تصویری از کلی ندارد و الفاظی که برای معانی کلی وضع شده‌اند، معنایی ندارند. طباطبایی معتقد است با توجه به تکرر در حقایق خارجی، ما در ادراک خود نیز تکرر را داریم. این تکرر بالذات مربوط به واقعیت‌های خارجی است و بالتبع مربوط به ادراکات است. این تکرر، ذاتی است که اعیان خارجی را تمایز می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۶). بسیاری از مسائل منطق و فلسفه اساس این مسئله به شمار می‌رود و مباحث مربوط به تعریف‌های جنسی و فصلی نیز از این مسئله ناشی است.

انتقاد ویتگنشتاین به فیلسوفان ذات‌گرا آن است که در کاربرد واژگان سعی می‌کنند ذات چیزها را در آن ضبط کنند؛ لذا واژگان از کاربرد روزمره جدا می‌شوند؛ در حالی که باید به زبان روزمره حرف زد. (PI. 122) بنابراین نباید از ذات واژگان سؤال کرد؛ بلکه باید پرسید آن واژه چطور به کار می‌رود؛ مثلاً نباید پرسید «تصورات» چه هستند؟ بلکه باید سؤال کرد واژه «تصور» چطور به کار می‌رود؟ (PI. 370) ماهیت یا ذات در دستور زبان بیان شده است (PI. 371) و می‌گوید هر چیزی چگونه شیئی است. او از این نگرش به الهیات به عنوان دستور زبان یاد می‌کند. (PI. 373) طباطبایی

معتقد است نام‌گرایان با انکار جواهر با چالشی اساسی مواجه می‌شوند؛ زیرا اعراض وابسته به جواهرند و با انکار جواهر موجودیت خود را از دست می‌دهند و درنهایت به نفی ماهیت منجر می‌شود (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۵۵).

ب) تقابل معنا در آیین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی

از منظر طباطبایی الفاظ در سیاق‌های متفاوت با اشتراک معنوی در رابطه هستند؛ لذا کاربرد لفظ وسیع می‌شود و با گذر زمان کهنه نمی‌گردد (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۸). از منظر ویتگنشتاین ارتباطی میان مصادیق یک لفظ وجود ندارد و با تغییر بازی، مفهوم تغییر می‌کند و با تغییر مفاهیم، کلمات دگرگون می‌شوند (ویتگنشتاین، ۱۳۹۷، ب، ص ۱۴). در فلسفه متأخر تنوع واژگان و معانی آنها ثابت نیست؛ بلکه ممکن است گونه‌هایی نو از زبان پدید آیند و گونه‌های دیگر کهنه و فراموش شوند (PI. 23).

ویتگنشتاین به مطابقت زبان با بافت بیرونی که لفظ در آن منعقد شده است، اهمیت می‌دهد. این بدان معنا نیست که طباطبایی جوانب مربوط به بافت‌های مختلف را در نظر نگرفته باشد. تأکید طباطبایی بر «روح معنا» به عنوان اصالت و ریشه لفظ است که در بافت‌های گوناگون به اشکال متفاوت ظهور می‌کند؛ اما هسته مرکزی معنا تغییر نمی‌کند؛ برای مثال لفظ «هدایت» دارای معنای مرکزی «دلالت و راهنمایی همراه با لطف و مهربانی» است؛ ولی در بافت‌های گوناگون «هدایت» به معنای «تبیین در آیات»، «ولایت»، «شناختن»، «تثبیت» و «ایصال به مطلوب» آمده است (پرچم، ۱۳۸۴). همه این معانی دارای یک روح هستند که همان دلالت و راهنمایی همراه با لطف و مهربانی را شامل می‌شوند. از منظر طباطبایی نیز بافت در تعیین معنا مؤثر است و الفاظ مانند زنجیره به هم مرتبط‌اند که همین ارتباط باعث کشف معنا در بطون گزاره‌های دینی می‌شود و دستیابی به معانی و مقاصد آن را مهیا می‌کند.

از منظر طباطبایی معتقدان به اشتراک لفظی، اسما و صفات مشترک بین واجب و ممکن را به یک معنا تلقی نمی‌کنند. اگر طبق موازین افرادی مانند ویتگنشتاین لفظ واحد در سیاق‌های متفاوت به معنای متفاوت باشد، لوازمی در پی خواهد داشت. وقتی می‌گوییم خداوند دارای صفتی است،

اگر همان معنایی فهمیده شود که در مورد ممکنات می‌فهمیم، همان اشتراک معنوی است که طباطبائی قبول دارد و اگر معنای دیگری داشته باشد و ما از آن هیچ نفهمیم، با مشکل بزرگ‌تری مواجه می‌شویم که همان تعطیل و در ماندگی از شناخت خداوند است و این بالضروره خلاف وجدان است (طباطبائی، ۱۳۷۶، ص ۲۴). طباطبائی معتقد به اشتراک معنوی است و ذات‌گرا هم محسوب می‌شود. این نگرش در تقابل با نظرات ویتگنشتاین در خصوص تحلیل معانی واژگان است؛ برای نمونه واژه «حب» در نظر طباطبائی دارای ذات مشترک در تمام مصادیق است. بنابراین قابل تعریف (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۲۰) و دارای معنای مشترک بین مصادیق است؛* زیرا جمع میان معانی لفظ مشترک در تعریف واحد ممکن است. طباطبائی معتقد به اشتراک معنوی از قسم مشکک است. در این نگرش مفهوم کلی و عام بر بعضی مصادیق قوی‌تر و بر برخی ضعیف‌تر است (همان، ص ۶۱۸)؛ در حالی که ویتگنشتاین حتی در تفهیم معنای «خوب»، مستقل از جهان تردید دارد (PI. 77). در فلسفه متقدم این گزاره‌ها فاقد تصویر بودند و بی معنا تلقی می‌شدند؛ اما در فلسفه متأخر «خوبی» در بازی‌های زبانی متفاوت متضمن معانی مختلف است؛ مانند: «اتفاق خوب»، «غذای خوب»، «کار خوب» یا «فیلسوف خوب». نظریه وضع الفاظ برای «روح معانی» با نظرات ویتگنشتاین ناسازگار است. مهم‌ترین اشکال، عدم توجه به «گرامر عمیق» و مشغولیت ذهن به «گرامر سطحی» است؛ زیرا زمینه‌های الهیاتی و ادبی دارای دو بازی متفاوت و دو شکل زندگی خاص است که به اشتباه با هم آمیخته شده‌اند.

طباطبائی معتقد است در مفاهمه باید اشتراک معنوی بین مفاهیم وجود داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۸۷، د، ص ۲۸) تا متکلم بتواند به خوبی مقاصدش را به مخاطب انتقال دهد. اگر بین شکل‌های زندگی ارتباطی وجود نداشت، مفاهمه ممکن نبود؛ در حالی که افراد در حوزه‌های متفاوت قادر به فهم سخنان یکدیگر هستند. از منظر طباطبائی واژگان مستعمل در دین با واژگان به‌ظاهر یکسان در مقولات دیگر، اشتراک معنوی دارند. مخاطب دین تنها مؤمنان نیستند؛ بلکه دین، تمام بشر را مورد خطاب قرار داده است؛ بنابراین مردم زبان دین را می‌فهمند. اگر قلمرو زبان دین از سایر زبان‌ها تفکیک شود، هرچند به نظر موجه جلوه کند، معناداری و فهم‌پذیری زبان دین ناممکن می‌شود و

* حب غذا، زنان، مال، جاه و حب علم، پنج مصداق از مصادیق حب هستند که در لفظ واحد در پنج مصداق به یک معنا و به صورت اشتراک معنوی استعمال می‌شود نه اشتراک لفظی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۲۰).

این اعتقاد فاصله چندانی با بی‌ایمانی یا شکاکیت ندارد (علیزمانی، ۱۳۹۵، ص ۷۱). وقتی مفاهیم شکل گیرد، امکان انتقاد خارج از حوزه نیز فراهم می‌شود. اما از منظر ویتگنشتاین در صورتی می‌توان دین خاصی را نقد کرد که ابتدا آن دین را پذیرفت و متدین شد و در آن دین زیست مؤمنانه داشت و سپس نقد کرد. اما حتی اگر انسان مطالعات دینی یا قدرت کلامی در نقد یک آیین نداشته باشد، می‌تواند برخی اشکالات را به‌وضوح درک کند و به نقد بکشد.

ج) مسائل فلسفی یا توهم فلسفی

از منظر طباطبایی فلسفه علمی است که در آن درباره احوال و احکام «موجود از آن جهت که موجود است»، بحث و بررسی می‌شود. بنابراین «وجود» که هم از لحاظ تصور و هم از لحاظ تصدیق بدیهی است، موضوع فلسفه قرار می‌گیرد و عوارض ذاتی آن مطالعه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۹)؛ در حالی که ویتگنشتاین پژوهش پیرامون مسائلی مانند «وجود» را بی‌معنا می‌داند (هکر، ۱۳۹۹، ص ۱۰). پیتز هکر از زبان ویتگنشتاین می‌گوید: «مسائل فلسفی اصولاً از وجوه گمراه‌کننده زبان ناشی می‌شوند؛ زیرا زبان مفاهیم کاملاً متفاوتی را به‌صورت مشابهی عرضه می‌کند» (هکر، ۱۳۹۹، ص ۱۰) و باعث طرح سوالاتی می‌شود که به مقوله دیگر متعلق است؛ لذا در سیاق به کار رفته بی‌معناست یا معنای کاملاً متفاوت دارد (همان، ص ۱۱).

طباطبایی گزاره‌های دینی را حاکی از امور واقع می‌داند؛ حتی مواردی که به‌صورت زبان اعتباری در متن دین ارائه شده، از پشتوانه حقیقی برخوردار است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۰). به نظر می‌رسد معنای واژه «واقعیت» از منظر طباطبایی چیزی مشابه همین معنا در علوم دیگر باشد. اما از نظر ویتگنشتاین واژگانی مانند «واقعیت» یا «معقولیت» در هر سیاقی متفاوت از زمینه‌های دیگر است. در سخنرانی‌هایی در مورد مبانی ریاضیات (Lectures on the Foundations of Mathematics) ویتگنشتاین به مقاله هاردی (Hardy) و اظهارات او درباره مطابقت گزاره‌های ریاضی را نقد می‌کند؛ زیرا هاردی به اشتباه ریاضی را مانند واقعیات فیزیکی بررسی کرده بود. سؤال اصلی ویتگنشتاین این است: «واقعیت چیست؟» او می‌گوید: «ما واقعیت را چیزی می‌دانیم که می‌توانیم به آن اشاره کنیم. این همان چیزی است که پرفسور هاردی گزاره‌های ریاضی را با گزاره‌های فیزیکی مقایسه

می‌کند. این مقایسه بسیار گمراه‌کننده است» (Bangu, 2018). ویتگنشتاین معتقد است هاردی دچار خطای گرامری شده است؛ زیرا دو سیاق متفاوت را با هم مقایسه کرده است. مشکلات فلسفی هم ناشی از آمیختگی مفاهیم در شبکه زبانی هستند. اهمیت استدلالی ویتگنشتاین در این است که این بحث چه آثار و نتایجی در حوزه دین و اخلاق دارد. نظرات ویتگنشتاین نقش در مانگرایانه دارد. (PI. 255) از منظر ویتگنشتاین فیلسوفانی که بدون توجه به گرامر واژگان فلسفه‌ورزی می‌کنند، دچار توهم فلسفی هستند (هکر، ۱۳۹۹، ص ۱۹).

یکی از مفروضات واقع‌گرایان، تفکیک میان زبان و جهان است. ویتگنشتاین با این مفروضات همدلی چندانی ندارد. در فلسفه طباطبائی تفکیک میان زبان و جهان به چشم می‌خورد. طباطبائی به جهان پیش‌از‌زبانی باور دارد که زبان، معطوف به آن سخن می‌گوید و ارجاع می‌دهد. موجودات یا اشیایی بیرون از ذهن و مستقل از فکر وجود دارند که منشأ آثار تلقی می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۸۶). پیشنهاد طباطبائی این است که برای شناخت جهان خارج باید ماهیت حقیقی اشیا را به دست آورد. بر این اساس به پژوهش درباره «وجود» پرداخته است (همان، ص ۸۷). اگر ویتگنشتاین متقدم کمابیش چنین درکی داشته است، در دوران متأخر از دهلیز زبان وارد جهان می‌شویم نه اینکه از جهان وارد زبان شود.

از منظر ویتگنشتاین زبان و معنا امری زنده است که غالب بر جهان است. زبان الگوهای از پیش تعیین شده در جهان پیش‌از‌زبانی ندارد که مانند امری تمام‌شده بتوان تمام ابعاد آن را تحلیل و بررسی کرد؛ بلکه زبان و معنا مانند کودکی رو به رشد در حال تغییر و تطور است و الگوی ثابتی ندارد. از نگاه ویتگنشتاین زبان و معنا در دستان فیلسوفانی مانند طباطبائی همچون مردگانی است که مورد تشریح واقع می‌شوند.

د) تبیین گزاره‌های دینی

در اصطلاح ویتگنشتاین تبیین به معنای چیزی را به چیزی برگرداندن و در پی علت و دلیل گشتن است (حسینی، ۱۳۹۴، ص ۷۷). از منظر ویتگنشتاین هر گونه تبیین در فلسفه (PI. 109) یا دین (ویتگنشتاین، ۱۳۹۵، ص ۸۷) باید کنار گذاشته شود؛ زیرا نوعی اشتباه است که فیلسوفان را به

خود مشغول کرده است. از مهم‌ترین دلایل ویتگنشتاین در طرد تبیین‌های دینی و فلسفی این است که نمی‌توان پدیده‌های دینی را به شکل واحدی تبیین کرد؛ همچنین شواهد محکمی که پشتوانه تبیین‌های ما باشد، وجود ندارد (همان، ص ۸۷-۸۹)؛ در حالی که طباطبایی در تعامل با گزاره‌های دینی رویکردی تبیینی دارد؛ هم در ایضاح معنایی و هم در پی علت و دلیل بودن برای پدیده‌هایی دینی مانند معجزه (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۴). علم ماهیتی دارد که با توجه به قوانین طبیعت و اتفاقاتی که در عالم ماده رخ می‌دهد، به شکل واحدی تبیین می‌شود؛ مثلاً علت باریدن باران را می‌توان به شکل واحدی تبیین علمی کرد؛ اما برای تبیین دینی قانون و قاعده وجود ندارد. ویتگنشتاین معتقد است ما به اشتباه با یک پدیده دینی دقیقاً مانند یک آزمایش در آزمایشگاه برخورد می‌کنیم (ویتگنشتاین، ۱۳۹۵، ص ۸۷). در واقع شواهد دینی مانند شواهد علمی نیست؛ لذا اگر کسی در تبیین مسئله‌ای دینی شاهد بیاورد، می‌توانیم شواهد او را غیر قابل قبول یا ناکافی تلقی کنیم (همان، ص ۸۶). از منظر ویتگنشتاین این شباهت ظاهری زبان موجب فریب فیلسوفان سنتی شده است که دست به تبیین گزاره‌های دینی زده‌اند. از آثار علامه طباطبایی چنین استنباط می‌شود که دین از روش مفاهمه به شکلی که در ارائه و انتقال پیام بین عموم مردم متعارف است، مقاصد خود را بیان کرده است. ایشان معتقد است زبان دین معنادار و واقع‌نماست؛ لذا قابلیت تبیین و انتقال معنا را هم دارد. تجربه متدینان نه تنها سرشار از احساس و عواطف دینی است، بلکه همراه با معنا و حقیقت است. در این رویکرد عالم ملکوت نسبت به عالم دنیا از حقیقت اعلی برخوردار است و این درجه از حقیقت با عالم تجربی قابل قیاس نیست. بنابراین اگر مبنای قابل قبولی برای ماورا باشد و بتوان به نحو معقولی از آن سخن گفت، اشکالی برای معناداری زبان دین باقی نمی‌ماند. وقتی لفظ بر معنایی حقیقی دلالت می‌کند، معنای محمول لفظ قابل انتقال خواهد بود. بر اساس عقاید طباطبایی وقتی متکلمی حکیم و عالم است، حکیمانه و عالمانه سخن می‌گوید. این سخنان با این شرایط، سازوار و هماهنگ و قابل فهم بیان می‌شوند نه متناقض و ناهماهنگ؛ در نتیجه هر گزاره‌ای با گزاره‌ای دیگر قابل تبیین یا تقیید است. طباطبایی ممنوعیت تبیین را نمی‌پسندد؛ لذا آزادانه در تبیین مفاهیم دینی تلاش کرده و از روش‌های علمی و عقلی نیز در این زمینه بهره برده است. این روش از منظر ویتگنشتاین نوعی خلط مقولات محسوب می‌شود؛ اما از منظر طباطبایی هدف دین شناخت ماورای طبیعت است که با استعانت از استدلال و منطق و روش‌های برهانی که انسان به

طور فطری به آن مجهز است، می‌توان به آن دست یافت (طباطبایی، ۱۳۸۸ ج، ص ۱۸)؛ یعنی در دین برای رسیدن به فهم بهتر می‌توان از روش‌های دیگری نیز استفاده کرد.

ه) گزاره‌های دینی: معنادار یا بی‌معنا؟

بر اساس نظرات ویتگنشتاین گزاره‌های دینی در کاربرد معنادار یا بی‌معنا تلقی می‌شوند؛ اما از منظر طباطبایی «معناداری» وابسته به سوژه تجربی و مستقل از حقایق عالم نیست، بلکه نوعی ویژگی است. مخاطب دین عموم مردم هستند و خداوند حکیم متکلمی است که برای هدایت مردم کار بیهوده نمی‌کند و آیینی ارائه می‌دهد که متضمن سعادت بشر است؛ لذا همه گزاره‌های دینی معنادار تلقی می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۲). گوینده سخن علائم را به جای مقاصد قرار می‌دهد که قابل انتقال است و هنگامی که گزاره‌ای بیان می‌شود، مراد و مقصود به مخاطب انتقال داده می‌شود (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۹۵)؛ یعنی معنای متن معادل قصد متکلم است که با نشانه‌ها و علائم زبانی که برای مخاطب شناخته شده است، آن را تفهیم می‌کند. انتقال معنا در صورتی امکان‌پذیر است که عموم مردم آشنا به زبان دین باشند؛ بنابراین زبان دین در عین معناداری نوعی سازگاری با زبان رایج بین مردم دارد؛ در نتیجه آنچه از نظرات متفکران در باب بی‌معنایی زبان دین مطرح شده است، هماهنگ با واقعیت نیست؛ همچنین نمی‌توان پذیرفت این زبان تنها برای قشر خاصی از جامعه معنادار باشد.

از منظر طباطبایی معنای واژه در گرو کاربرد نیست؛ بلکه معنا را از امر واقع می‌گیرد و هیچ حقیقتی بالاتر از دین نیست که بتواند حقایق را منعکس کند (همان، ج ۱۳، ص ۳۰۰). اما ویتگنشتاین معنا را همان کاربرد می‌داند. مشکل این دیدگاه آن است که بین علم و معلوم قابلیت تطابق وجود ندارد؛ زیرا گزاره‌های دینی نمی‌توانند جهان را همان گونه که هست، توصیف کنند. بنابراین حقایق دینی مستقل از فهم انسان وجود ندارد و این دیدگاه ناشی از رویکرد ناواقع‌گرایانه او به گزاره‌های دینی است که حتی ممکن است به حذف متافیزیک منجر گردد. از منظر طباطبایی حقیقت واحد است؛ اما در دیدگاه ویتگنشتاین توافق جماعت مهم است که متکثر و نامحدود است. پذیرش این امر هم با معیارهای عقلی قابل مناقشه است؛ زیرا واقعیات عالم از جمله حقایق

عینی نیست، بلکه به اذهان جماعت بستگی دارد.

۴. نقدی بر آرا ویتگنشتاین در باب معناداری گزاره‌های دینی

علامه طباطبایی و ویتگنشتاین در باب معناداری گزاره‌های دینی نظرات متفاوتی ارائه کرده‌اند که در قسمت پیشین مورد بررسی قرار گرفت. در این قسمت به اختصار به انتقادهایی که می‌توان به طور کلی بر نظرات ویتگنشتاین وارد کرد، پرداخته می‌شود. در کنار نتایج ثمربخش فلسفه ویتگنشتاین به نظر می‌رسد برخی نظرات او در باب معناداری گزاره‌های دینی دچار اشکالاتی است. البته نقد کامل نظرات ویتگنشتاین پژوهش دیگری را می‌طلبد که در مجال این مقاله نیست؛ لذا به نحو مختصر به آنها اشاره می‌شود.

در فلسفه ویتگنشتاین گویا معنایی وجود ندارد و ما با مجموعه‌ای از کاربردها مواجه هستیم و نسبت دادن اینکه چیزی به اسم معنا وجود دارد یا جست‌وجوی معنا در فلسفه ویتگنشتاین درست نیست. فلسفه متأخر بر این محور استوار است که معنا از کاربرد حاصل می‌شود؛ در حالی که می‌توان معنای یک عبارت را بدون کاربرد آن فهمید؛ مثلاً به ما بگویند فلان چیز نوعی «ماشین» است، ولی کاربرد دقیق آن را ندانیم یا کاربرد عباراتی را دانست، ولی معنای آن را نفهمید؛ مثلاً واژه «آمین» در شکل زندگی دینی بعد از دعا استعمال می‌شود؛ اما ممکن است حتی مؤمنان معنای دقیق آن را ندانند. شبیه چنین نقدی را گرلینگ وارد کرده است (گرلینگ، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳).

ویتگنشتاین بین «عقل و دین» و همچنین بین «علم و دین» دیوار محکمی بنا می‌کند. از منظر ویتگنشتاین تأثیرات عقل و علم بر دین به تحریف دین می‌انجامد و خروجی آن چیزی جز خرافه نیست (Wittgenstein, 1980, p. 72). ویتگنشتاین برای دین ماهیتی مستقل و متفاوت با مقولات دیگر قایل است؛ لذا تلاش می‌کند بین دین و مقولات معرفتی دیگر را تفکیک کند. هرچند ظاهراً ممکن است این جدایی به نفع دین باشد و التزام به پاسخگویی دین در مقابل سوالات عقلی و علمی منتفی شود؛ اما در واقع مباحثی که متکی به عقل یا علم نباشد، ارزش یا فضیلت محسوب نمی‌شود و پذیرش چنین امری با شهود ما در تعارض است. این نظر ویتگنشتاین در کنار بقیه مسائل مربوط به «بازی‌های زبانی» و «شکل‌های زندگی» مانند عدم جواز صدور انتقاد به عملکرد

حوزه‌های دینی از سوی حوزه‌های دیگر باعث بروز مشکلاتی می‌شود. بر این اساس هر مکتب و آیینی بدون مزاحمت و به بهانه اینکه دیگران شناختی از مسائل درون‌دینی ما ندارند و اشتراکاتی وجود ندارد، می‌توانند دست به هر اقدامی زنند. در صورتی که حتی اگر منتقدان و دین‌پژوهان در شکل زندگی خاص از آن دین زیست نکرده باشند، می‌توانند با محوریت عقل یا فطرت که مشترک بین تمام انسان‌هاست، اشکالاتی را مشاهده کنند و انتقادهای عادلانه‌ای در جهت توسعه یک جامعه سالم ارائه دهند.

از منظر ویتگنشتاین «زبان دین» چیزی شبیه به «زبان هنر» است. اخلاق و دین از منظر ویتگنشتاین گفتمانی نیستند، بلکه باید خود را نشان دهند (حسینی، ۱۳۹۴، ص ۳۶)؛ مانند آثار هنری که خود را به نمایش می‌گذارند. ویتگنشتاین با هنر مانوس بود و از جهتی نیز چاره‌ای نداشت که هر چیزی را از منظر دینی بنگرد (ملکم، ۱۳۸۳، ص ۵۵)؛ لذا در فلسفه ویتگنشتاین بین هنر و دین نوعی رابطه برقرار است؛ به طوری که در آثارش نیز منعکس شده است. زندگی قطعه‌قطعه ویتگنشتاین در کنار نوشته‌های قطعه‌قطعه‌اش (Aphorism) چیزی شبیه قطعات هنری است. کارناپ درباره او می‌گوید: «دیدگاه او، تلقی‌اش از مردم و برخوردش با مسائل، حتی مسائل نظری، بیشتر شبیه هنرمندی آفریننده بود تا یک دانشمند» (ادموندز و آیدینو، ۱۳۹۶، ص ۱۰۰). او از واژگانی مانند «تصویر»، «نقاشی» یا «نوت موسیقی» استفاده می‌کند. گزاره‌های دینی از منظر ویتگنشتاین تصاویری هستند که شخص دین دار واجد آن و بقیه فاقد آن هستند. در واقع لزومی ندارد این تصاویر وجود خارجی داشته باشد. او به یک تصویر از انسان‌ها اشاره می‌کند که لازم نیست جست‌وجو کنیم انسان‌های داخل تصویر واقعی هستند یا خیر، بلکه باید سؤال کنیم: «خب تصویر چه چیزی را به من می‌گوید؟» (PI. 522) در واقع ویتگنشتاین گزاره‌های دینی را به تصاویری هنری تشبیه می‌کند تا این مطلب را روشن کند که به قول گودمن شاخص‌ترین ویژگی هنر می‌تواند این باشد که «هنر رونوشتی از واقعیت نیست» (Good man, 1976, p. 3)؛ مانند میکس آنز که وقتی خدا و پیامبران را به تصویر می‌کشیده، هیچ‌گاه تصور نمی‌کرد که واقعاً خدا را کشیده است یا حضرت نوح در کشتی‌اش این‌گونه بوده است (ویتگنشتاین، ۱۳۹۵، ص ۹۱).

بر این اساس از منظر ویتگنشتاین متأخر گزاره‌های دینی مانند قطعات هنری وظیفه ندارند واقعیات را به تصویر کشند؛ بلکه باید احساس و عواطفی را منتقل کنند که مخاطب را به سوی

اعمال نیک ترغیب کند. چیزی که ویتگنشتاین بر آن تأکید دارد، این است که لزومی ندارد گزاره‌های دینی مطابقی در عالم خارج داشته باشند و صرف انرژی پیرامون اثبات صدق این گزاره‌ها بیهوده است؛ در عوض انسان دیندار باید بکوشد اخلاقی زندگی کند؛ در حالی که برخی فواید دین در اعتقاد به وجود واقعیاتی خارجی نهفته است و همین اعتقاد ضمانت اجرایی دارد و انسان را به انجام نیکی سوق می‌دهد و از بدی باز می‌دارد. همچنین اگر اخلاق، مرجع موثقی نداشته باشد، ممکن است در میان برخی کاربران زبان، امور غیر اخلاقی نیز اخلاقی تلقی شود. گسترش این امر به نسبی‌گرایی و تکثرگرایی هم می‌انجامد؛ زیرا ارزش‌ها و فضایل اخلاقی و دینی مقولاتی ثابت محسوب نمی‌شوند؛ بلکه در میان امت‌های متفاوت ممکن است چیزی ارزش یا فضیلت یا امر خوب تلقی شود که در میان امتی دیگر این گونه نباشد.

ویتگنشتاین معتقد است افراد در شکل‌های مختلف زندگی قادر به فهم بازی زبانی یگدیگر نیستند. بر این اساس فقط دین‌داران گزاره‌های دینی را می‌فهمند و حتی ادیان متفاوت نیز قادر به فهم سخنان یگدیگر نیستند. در صورتی که در عالم واقع شاهد هستیم افراد از ادیان متفاوت تغییر جهت داده و به دین دیگری گرویده‌اند. این واقعیت نشان می‌دهد افراد خارج از حوزه یک دین خاص در مواجهه با برخی گزاره‌های آن دین ممکن است متقلب شوند و به فهمی دست یابند که سبب شود به سوی آن دین مایل شوند؛ لذا به نظر نمی‌رسد فهم گزاره‌های دینی تنها در انحصار افراد داخل همان شکل زندگی دینی باشد. همچنین از اهداف مهم دین هدایت بشر به سوی سعادت و خوب‌زیستن است. بر این اساس این معارف باید به گونه‌ای بیان شود که عموم مردم قادر به فهم آن باشند.

نتیجه‌گیری

از مقایسه دیدگاه‌های ویتگنشتاین و علامه طباطبایی درباره مسئله معناداری می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

از منظر ویتگنشتاین متقدم گزاره‌های دینی مهمل و بی‌معناست؛ اما در فلسفه متأخر زبان دین تنها برای جامعه دین‌داران در همان حوزه معنادار است؛ در حالی که طباطبایی معتقد است گزاره‌های دینی به منظور هدایت انسان نازل شده است و برای عموم مردم معنادار تلقی می‌شود و شامل

گزاره‌های اعتقادی، دستورهای شرعی و اخلاقی است و انسان با رعایت تمام این موارد سعادت‌مند می‌شود؛ اما ویتگنشتاین تنها بر جنبه‌های عملی و کاربردی گزاره‌های دینی تأکید دارد و آن را موجب رستگاری می‌داند. از منظر ویتگنشتاین گزاره‌های دینی لزوماً واقع‌نما نیست؛ ولی طباطبایی معتقد است، دین حاکی از امور واقع است و حتی در زبان اعتبار نیز پشتوانه حقیقی وجود دارد. وقتی گزاره‌های دینی واقع‌نما تلقی شوند، موجب کسب معرفت حقیقی می‌شوند؛ اما در تلقی ویتگنشتاین این گزاره‌ها با ایجاد احساسات و عواطف انسان را به رستگاری ترغیب می‌کنند و به حقایقی فرامادی اشاره ندارند. از منظر طباطبایی واژه برای «روح معنا» و غایت مصداق وضع شده است و با گذر زمان کهنه نمی‌شود؛ اما در فلسفه متأخر معنای واژه در گرو کاربرد است و با گذر زمان تغییر می‌کند یا حتی فراموش می‌شود. طباطبایی فیلسوفی ذات‌گراست و نظریه اشتراک معنوی را می‌پذیرد؛ اما ویتگنشتاین در زمره نام‌گرایان است و به نظریه اشتراک لفظی اعتقاد دارد. بر این اساس طباطبایی معتقد است در سیاق‌های متفاوت مفاهمه برقرار می‌شود و افراد می‌توانند تعامل معنادار داشته باشند و حتی یکدیگر را نقادی کنند؛ در حالی که ویتگنشتاین با رد امکان مفاهمه، سیاق‌ها را از هم تفکیک می‌کند و ارتباط معنایی را منکر می‌شود. طباطبایی تبیین گزاره‌های دینی را می‌پسندد؛ اما ویتگنشتاین با تبیین مخالف است و آن را تحریف قلمداد می‌کند. ویتگنشتاین ایمانگراست و باورهای دینی را اساساً معقول یا نامعقول نمی‌داند؛ اما طباطبایی فیلسوفی عقلگرا محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد دو فیلسوف در باب معناداری گزاره‌های دینی دارای اختلافات مبنایی هستند و نظرات قابل تطبیق بر هم نیستند. هرچند ممکن است ویتگنشتاین جهت‌رهایی دین از پاس‌خگویی به سؤالات عقلی و علمی نظراتی در باره محدوده معناداری گزاره‌های دینی صادر کرده باشد و این دغدغه دینی تا حدودی در آن شرایطی که پوزیتیویست‌ها برای نابودی دین ایجاد کرده بودند، قابل ستایش باشد؛ اما در کل برخی از این نظرات دچار اشکالاتی است که با شهود ما در تعارض است.

منابع و مآخذ

۱. آلستون، ویلیام؛ فلسفه زبان؛ ترجمه احمد ایران منش و احمدرضا جلیلی؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
۲. ادموندز، دیوید و جان آیدینو؛ **ویتگنشتاین - پوپر و ماجرای سیخ بخاری**؛ ترجمه حسن کامشاد؛ تهران: نشر نی، ۱۳۹۶.
۳. استیور، دان آر؛ **فلسفه زبان دینی**؛ ترجمه ابوالفضل ساجدی؛ قم: نشر ادیان، ۱۳۹۳.
۴. اشرفی، امیررضا؛ «معناداری و معرفت بخشی زبان قرآن از نگاه علامه طباطبایی»، **قرآن شناخت**؛ س ۱۰، ش ۱، پیاپی ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۶.
۵. اکبری، رضا؛ **ایمان گروهی: نظریات کرکگور، ویتگنشتاین و پلانتینگا**؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۶. اوسی، علی رمضان؛ **روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان**؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱.
۷. پرچم، اعظم؛ «نقش و کارکرد اشتراک معنوی و بافت در نگاه تفسیری علامه طباطبایی»، **مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث**؛ دوره ۲، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، ص ۲۷-۴۴.
۸. حسینی، مالک؛ **ویتگنشتاین و حکمت**؛ تهران: هرمس، ۱۳۹۴.
۹. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ «تحلیل معناداری زبان دین از دیدگاه فراپوزیتیویستی»، **فلسفه و کلام**؛ ش ۸۸، بهار و تابستان ۱۳۹۱.
۱۰. دباغ، سروش و ابوالفضل صبرآمیز؛ «واقع گرایی و ضد واقع گرایی اخلاقی در ویتگنشتاین»، **متافیزیک**؛ س ۳، ش ۹-۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۰.
۱۱. دیویس، برایان؛ **درآمدی بر فلسفه دین**؛ ترجمه ملیحه صابری نجف آبادی؛ تهران: سمت، ۱۳۹۲.
۱۲. شمس، مراد علی؛ **سیری در سیره علمی و عملی علامه طباطبایی**؛ از نگاه فرزندان؛ قم: اسوه، ۱۳۸۷.

۱۳. طالعی اردکانی، محمد و علی مصباح؛ «نقد و بررسی انواع نومینالیسم با بهره‌گیری از دیدگاه‌های علامه طباطبائی»، معرفت فلسفی؛ س ۱۲، ش ۳، ۱۳۹۴.
۱۴. طباطبائی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ شرح مرتضی مطهری؛ قم: صدرا، ۱۳۶۴.
۱۵. —؛ اعجاز قرآن؛ تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۲.
۱۶. —؛ طباطبائی، محمدحسین؛ بدایة الحکمه؛ ترجمه محمدباقر سعیدی روشن؛ قم: دار الفکر، ۱۳۷۶.
۱۷. —؛ شرح و ترجمه بدایة الحکمه؛ ترجمه علی شیروانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۸، الف.
۱۸. —؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۴.
۱۹. —؛ خلاصه تعالیم اسلامی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۰.
۲۰. —؛ روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۷، الف.
۲۱. —؛ شیعه در اسلام؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۸، ب.
۲۲. —؛ مجموعه رسائل؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۷، ج.
۲۳. —؛ نهایة الحکمه؛ ترجمه مهدی تدین؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۷، د.
۲۴. —؛ شیعه: مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کربن (خسروشاهی)؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۸، ب.
۲۵. —؛ علی ﷺ و فلسفه الهی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۸، ج.
۲۶. عزیزمانی، امیرعباس؛ سخن گفتن از خدا؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
۲۷. گریلینگ، ای سی؛ ویتگنشتاین؛ ترجمه ابوالفضل حقیری؛ تهران: بصیرت، ۱۳۹۴.
۲۸. ملکم، نورمن؛ ویتگنشتاین: دیدگاهی دینی؛ ترجمه محمدهادی طلعتی؛ قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۳.

۲۹. مک‌گین، ماری؛ راهنمایی بر پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین؛ ترجمه ایرج قانونی؛ تهران: علم، ۱۳۸۹.
۳۰. مگی، برایان؛ فلاسفه بزرگ؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲.
۳۱. مهدوی نژاد، محمدحسین؛ «ویتگنشتاین: معنا، کاربرد و باور دینی»، نامه حکمت؛ ش ۵، سال ۱۳۸۴.
۳۲. ویتگنشتاین، لودویگ؛ تحقیقات فلسفی؛ ترجمه مالک حسینی؛ تهران: هرمس، ۱۳۹۸، الف.
۳۳. —؛ درباره اخلاق و دین؛ ترجمه مالک حسینی و بابک عباسی؛ تهران: هرمس، ۱۳۹۵.
۳۴. —؛ درباره یقین؛ ترجمه سیدموسی دیباج؛ تهران: مولی، ۱۳۹۷، ب.
۳۵. —؛ رساله منطقی - فلسفی؛ ترجمه مالک حسینی؛ تهران: کرگدن، ۱۳۹۸، ب.
۳۶. —؛ کتاب‌های آبی و قهوه‌ای؛ ترجمه ایرج قانونی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۹۸، ج.
۳۷. هادسون، ویلیام دانالد؛ ویتگنشتاین، فلسفه او به باور دینی؛ ترجمه مصطفی ملکیان؛ تهران: انتشارات گروس، ۱۳۷۸.
۳۸. هکر، پیتر؛ ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین؛ ترجمه سهراب علوی نیا؛ تهران: هرمس، ۱۳۹۹.
۳۹. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱.
40. Butchvarov, Panayot; Resemblance and Identity: an Examination of the Problem of Universals; Bloomington: Indiana University Press, 1966.
41. Bangu, Sorin; Ludwig Wittgenstein: Later Philosophy of Mathematics; Norway: University of Bergen, 2018.
42. Carnap, R. ; "The Development of my Thinking", in The Philosophy of Rudolf Carnap; ed. By P. Schilpp; London, 1963.
43. Good man, N. ; Language of Art, USA: Hackett Pub Co Inc, 1976.
44. Pears, D. ; "Wittgenstein", in The Blackwell Companion to Philosophy; ed. By Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-James; Oxford: Blackwell, 1996.
45. Wittgenstein, L. ; Culture and Value; ed. G. H. Von Wright in Collaboration with H. Nyman, tr. P. Winch; Oxford: Black well, 1980.

46. _____ ; Tractatus Logico-philosophicus. Trans D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge, 2001.
47. _____ ; Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief; ed. Cyril Barrett; USA: University of California Press, 1978.
48. _____; Notebooks 1914-1916; ed. by G. H. Von Wright and G. E. M. Anscombe; trans. By G. E. M. Anscombe; Oxford: Blackwell, 1961.
49. _____; Philosophical Grammar; ed. by R. Rhee, trans. A. Kenny; Oxford: Blackwell, 1969.
50. _____; Philosophical Investigation; Trans G. E. M. Anscombe; New York: Macmillan, 1958.

