

ویتگنشتاین: معنا، کاربرد و باور دینی

محمدحسین مهدوی نژاد*

چکیده

ویتگنشتاین در دوره دوم حیات فلسفی خود، با توجه به کاربرد کلمات برای شناخت معنای آنها و با تأکید بر تنوع کاربردهای زبان و کثرت بازیهای زبانی، معتقد است که بازیهای مختلف زبانی از نحوه‌های حیات گوناگون نشیبت می‌گیرند و هر نحوه‌ای از حیات دارای زبان خاص خود است. گفتار دینی هم یک بازی زبانی مستقل با زبانی یکتاست که در نحوه‌ای از حیات حک شده است و قواعد و منطق خاص خود را دارد. بنابراین، مفاهیم و گزاره‌های دینی در درون بازی زبانی دین معنا می‌یابد و زبان دینی فقط برای کسانی که در نحوه حیات دینی شرکت دارند، قابل فهم است. از نظر ویتگنشتاین، کاربرد زبان در بیان باورهای دینی، به هیچ وجه، شباهتی با کاربرد آن در اظهار امر واقع ندارد. باور دینی، استفاده از یک «تصویر» است؛ تعهدی راسخ و تزلزل‌ناپذیر است که کل زندگی فرد را نظم و نسق می‌بخشد و مبتنی بر شواهد و دلایل نیست. از این رو نه از جانب علم و فلسفه مددی می‌یابد و نه هرگز گزندی می‌بیند.

در این مقاله با بیان ماهیت زبان در اندیشه فلسفی ویتگنشتاین و توضیح مفاهیم «نحوه‌های حیات» و «بازیهای زبانی»، و بیان رسالت فلسفه در این خصوص، بر معنای باور دینی و قیاس‌ناپذیری آن با باورهای دیگر و در نتیجه، بر یکتایی زبان دینی و استقلال گفتار دینی با بازی زبانی دین تأکید و برخی از مبانی فلسفی «ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی» معرفی شده است.

واژگان کلیدی

زبان؛ کاربرد؛ معنا؛ بازی زبانی (دین)؛ نحوه حیات (دینی)؛ گفتار دینی؛ باور دینی؛ زبان دینی؛ ویتگنشتاین.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)

۱. ماهیت زبان

ویتگنشتاین^۱ در دورهٔ نخست فلسفی اش که محصول آن در قالب «رسالهٔ منطقی - فلسفی»^۲ متبلور شد، بر این باور بود که زبان تصویری منطقی از جهان ارائه می‌کند. زبان یک ماهیت مشترک دارد و وظیفهٔ آن تنها تصویر واقع است. «جهان مجموعهٔ واقعیتها است» (Wittgenstein, 1969a, 1.1) که «برای خود تصویر می‌کنیم» (Ibid., 2.1). معنا یا مدلول گزاره همان یک یا چند امر واقع بسیطی است که گزاره تصویر می‌کند. به عبارت دیگر، چون «گزاره تصویر واقعیت است» (Ibid., 4.01)، دارای معنا و مدلول است و بر اساس نظریهٔ تصویری معنا،^۳ اگر گزاره ای تصویری از واقعیت نباشد، معنادار نخواهد بود. منطق زبان، فقط از چیزهای معین سخن می‌گوید و چیزهایی که فراسوی حد زبان است، به پهنهٔ چیزهای ناگفتنی یا به زبان نیامدنی تعلق دارد.

ویتگنشتاین در «رسالهٔ منطقی - فلسفی» بر این باور بود که «مرزهای زبان من، نشانگر مرزهای جهان من است» (Ibid., 5.6)؛ یعنی، محدودیت زبان ما موجب محدودیت جهان ما می‌شود. جهان تا جایی وجود دارد که می‌تواند در قالب زبان گنجانده شود. ویتگنشتاین بیان می‌کند که مباحث متافیزیک، مسألهٔ حیات، مباحث مربوط به خدا، اخلاق، زیبایی‌شناسی و دین، همگی فراتر از زبان هستند (Ibid., 6.53; 6.52; 6.4311; 6.4312; 6.432). بحث از این امور، یا حتی اندیشه در بارهٔ آنها بی‌معناست؛ زیرا به کار بردن زبان برای آنها در عقل و منطق، مقدور نیست. این امور، تماماً به حوزهٔ امور سرّی یا رازورزانه (the mystical) تعلق دارند. چنین چیزهایی با آنکه نشان‌دانی هستند، اما ناگفتنی اند (Ibid., 6.522). دستاورد فلسفهٔ متقدم ویتگنشتاین، تا آنجا که در ارتباط با فلسفهٔ دین است، تبیین این نظریه است که اخلاق و حقایق دینی را دقیقاً به این دلیل که بر نظریهٔ زبان مبتنی هستند، نمی‌توان در قالب واژگان صحیح و دقیق بیان کرد. اینها را فقط می‌توان از راه هنر، غیرمستقیم نشان داد و فرد، خود باید آنها را احساس کند و به کار بندد (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۲، ۱۱۵-۱۱۶).

در «پژوهشهای فلسفی»^۴ نیز، مانند رساله، ماهیت زبان به منزله یکی از مهم ترین پرسشها مطرح است. اما اینجا رابطه زبان با اندیشه و موقعیت ذهنی هم برجسته می شود. باز همچون رساله در پژوهشها نیز رابطه گزاره ها و تصویرهای ذهنی مطرح است، اما این بار به شکلی انتقادی.

در دهه ۱۹۳۰ میلادی، فلسفه زبانی ویتگنشتاین از اساس دگرگون شد و دیدگاه متقدم او در باره دین، از این دگرگونی بر جا نماند. او از درک زبان به عنوان تصویرگر واقعیت به شیوه ای عینی و تعیین کننده دست کشید و این دیدگاه را رها کرد که گزاره، تصویر منطقی است؛ مرکب از نامهایی که معانی شان اشیا^۵ است که محکی این نامهاست و استفاده معقول از زبان، همواره هدفی واحد، یعنی توصیف امر واقع است (Arrington & Addis, 2004, 4; Glock, 1996, 376). بدین ترتیب، در اندیشه ویتگنشتاین متأخر، معنای یک گزاره با مطابقت آن با واقعیتی که بیرون از بافت آن گزاره وجود دارد، پذیرفته نمی شود، بلکه «فقط در کاربرد است که گزاره م عنا دارد» (Wittgenstein, 1969b, 10). ما همواره یک گزاره را در «نظامی که در آن نتایج و مقدمات به نحو متقابل به یکدیگر متکی هستند» (Ibid., 142)، درمی یابیم. ویتگنشتاین در پژوهشهای فلسفی توجه خود را به کاربرد کلمات و جملات معطوف می سازد و می گوید که معنای یک جمله کاربرد آن،^۶ یا استعمال آن^۷ و یا به کار بستن آن است (Malcolm, 1967, 336; Hanfiling, 1988, 40).

۲. معنا و کاربرد

یکی از نخستین آثار فلسفه متأخر ویتگنشتاین، «کتاب آبی» (۱۹۳۳-۳۴) است که با این پوشش آغاز می شود: «معنای یک واژه چیست؟» و آن می تواند به طور یکسان این باشد که «معنای یک جمله چیست؟». ویتگنشتاین در واپسین اندیشه خود تأکید می کند: برای دسته بزرگی از موارد، گرچه نه برای تمام مواردی که در آنها واژه «معنا» را به کار می بریم، آن را می توان چنین تعریف کرد: معنای یک واژه، کاربرد آن در زبان است (Wittgenstein, 1973, 43).

ویتگنشتاین می‌گوید: «فهمیدن یک واژه ممکن است به معنای دانستن چگونگی کاربرد آن یا توانایی به کار بردن آن باشد» (Kenny, 1994, 63). همچنین، متذکر می‌شود که «فهمیدن معنای یک کلمه به معنای دانستن راههای ممکن کاربرد آن از نظر ساختمان دستوری است» (Ibid., 64). یکی از موضوعات مهم در پژوهش‌های فلسفی رابطهٔ میان مفاهیم «معنا» و «کاربرد» است. ویگنشتاین تنها از این سخن گفته است که دانستن چگونگی کاربرد یک کلمه یا عبارت شرط لازم^۸ برای دانستن معنای آن است. وی این نکته را مفروض دانسته است، اما در بند ۴۳ پژوهش‌ها گویی دانستن چگونگی کاربرد یک عبارت را هم شرط لازم و هم شرط کافی^۹ برای فهمیدن معنای آن عبارت می‌داند (Fogelin, 1987, 121). اساساً ویگنشتاین بر این پرسش که «معنای یک کلمه چیست؟» تأکید و اصرار ندارد بلکه در صدد جمع‌بندی پاسخی در خصوص معناداری کلی^{۱۰} کلمات است تا با آن عبارات معنادار از علائق و عبارات مرده و بی‌معنا متمایز شود (Sluga & Stern, 1987, 300). چون ویگنشتاین در حقیقت مراد خود را از مفهوم «کاربرد» بیان نکرده است (Fogelin, 1987, 122)، شعار «معنا همان کاربرد است»^{۱۱} به گونه‌های مختلف درک می‌شود که همهٔ آنها در فهم وی نگنشتاین راهگشا نیست.

اگر از کاربرد یک عبارت به عنوان نقش متمایز آن در تمام آن فعالیتهای انسانی یاد کنیم که آن عبارت در آنها به کار رفته یا احتمالاً به کار می‌رود، به فهم ویگنشتاین از «کاربرد» یک عبارت، نزدیک‌تر خواهیم بود (Sluga & Stern, 1996, 301). نورمن ملکوم^{۱۲} می‌نویسد: منظور ویگنشتاین از «کاربرد» یک عبارت، شرایط خاص، محیط و بافتی است که در آن گفته یا نوشته می‌شود؛ حال آن که برخی به غلط پنداشته‌اند که منظور ویگنشتاین از «کاربرد» یک عبارت، کاربرد صحیح و معمولی^{۱۳} آن است (Malcolm, 1967, 337). یک جمله یا عبارت تنها به عنوان «قسمتی از یک سیستم زبانی»^{۱۴} دارای حیات است. در پرتو همین مطلب است که بند ۱۹۹ پژوهش‌ها مبنی بر اینکه «فهم یک جمله به معنای فهم یک زبان است و فهم یک زبان هم به معنای احاطه بیک فن» قابل فهم می‌شود.

در مواجهه با سؤال از چیستی معنا، بهترین کار، توصیف موارد کاربرد واژه‌ها در شرایط و موقعیتهای گوناگون انسانی یا بازیهای زبانی است. کلمات را می‌توان در دامنه‌ای بی‌اندازه وسیع و ناهمگن از اهداف به کار گرفت و به این ترتیب، وظیفه فلسفه نه تحلیل منطقی، بلکه توصیف بازیهای زبانی گوناگون است. این اشتباه است که فکر کنیم در پشت این گوناگونی‌ها چیزی عمیق‌تر، اصلی‌تر یا تبیین و توضیحی وجود دارد (Hanfiling, 1988, 40).

از نظر ویتگنشتاین، «توضیح معنا، کاربرد کلمه را معلوم می‌سازد» و «کاربرد یک کلمه در زبان، معنای آن کلمه است». وی همچنین می‌نویسد: «من می‌خواهم بگویم که جایگاه یک کلمه در دستور زبان، معنای آن کلمه است» و «دستور زبان، کاربرد کلمات در زبان را توصیف می‌کند» (Glock, 2001, 102; Wittgenstein, 1974, 23). بر این اساس، توصیف کاربرد یک عبارت، توصیف دستور زبان آن عبارت خوانده می‌شود و در نتیجه، توصیف بازیهای زبانی همان توصیف دستور زبان است.

ویتگنشتاین بر این اعتقاد باقی ماند که مشکلات و مسائل فلسفی به سبب ویژگی پیشینی خود فقط به کمک قواعد زبان قابل حل است، اما دیگر تحلیل منطقی را مناسب نمی‌دانست و بر آن شد که برای دستیابی به شفافیت در باره مسائل مربوط به مفاهیم، باید رفتارهای زبانی که بازیهای زبانی گوناگون را تشکیل می‌دهد، توصیف شود (Glock, 2001, 14-15). رسالت فلسفه تبیین امور نیست بلکه روشنگری و توصیف آنهاست. به نظر ویتگنشتاین، فلسفه سنتی اسیر یک تصویر یا الگوی مفهومی است که به شیوه‌هایی غیرعلمی یا غیرتجربی می‌کوشد سرشت عالم و آدم را بفهمد. اما به گفته ویتگنشتاین، فلسفه یک فعالیت واقعیت‌یاب نیست؛ در واقع، هدف فلسفه یافتن دیدی روشن از وضع امور است؛ نه کسب معرفت بیشتر. به همین دلیل است که می‌گوید: کار فیلسوفی که از روش جدید بهره می‌گیرد، عبارت است از «گردآوری یادآوریها برای یک منظور خاص» (Wittgenstein, 1973, 127). بنابراین، هدف واپسین ویتگنشتاین «نشان دادن راه خروجی به مگس درون بطری» است (Ibid., 309). وی می‌کوشد که با تحلیل ویژه خود از زبان و کاربردهای مختلف واژه‌ها در شرایط و مقتضیات معین، یعنی با بازنمایی آشکار زبان و بازیهای کاربردهایی که از نظر فلسفی مسئله‌آفرین است،

ما را از درگیری با مسائلی که موجب ناآرامی و آشفتگی درونی ما می‌شوند، نجات دهد (رک: بوخنسکی، ۱۳۷۹، ۷۳-۳۷۵). ویتگنشتاین این روش جدید از فلسفه را از بند ۸۹ تا ۱۳۳ کتاب «پژوهشهای فلسفی» بسط می‌دهد.

ویتگنشتاین در صفحات آغازین پژوهشها، به طور غیرمستقیم، دیدگاهی را که خود پیشتر از آن دفاع می‌کرد، با نقد مفهوم آگوستینی زبان، نقد کرد. ویتگنشتاین خلاصه‌رویکرد آگوستین^{۱۵} را این چنین بیان می‌کند:

یکایک کلمات در زبان اشیاء را می‌نامند، جمله‌ها ترکیبهای این نامها هستند، در این تصویر از زبان، ریشه‌های اندیشه زیر را می‌یابیم: هر کلمه معنایی دارد. این معنا هم واسبقو متناظر با کلمه است. آن چیزی است که کلمه به جای آن می‌نشیند (Ibid., 1).

این دیدگاه، یادآور دیدگاه زبان در رساله منطقی - فلسفی و به طور کلی مبین الگوی سنتی زبان است. ویتگنشتاین با بیان مشکلات متعدّد این دیدگاه سنتی (رک: مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۲، ۱۱۷-۱۲۱)، معتقد شد که تسمیه یا نامگذاری تنها در یک متن و زمینه خاص معنا می‌یابد و به صرف برچسب زدن نمی‌توان معنا را فراگرفت. برای فهم معنای کلمات بهتر آن است که ببینیم آنها در واقع چگونه به کار می‌روند، نه آنکه به طور دلخواهی و با تأمل نظری در صدد تعریف آنها برآییم (Stiver, 1996, 60;) (Glock, 1996, 376-377).

به نظر ویتگنشتاین، معنای یک کلمه نه با تعریف اشاره‌ای^{۱۶} و تعریف نظری، بلکه لبدانستن چگونگی کاربرد کلمه یا توانایی به کار گرفتن آن فهمیده می‌شود. فهمیدن معنای یک کلمه در گرو کاربردهای مختلف آن است. گرچه «معنای کلمه، نوعی کاربرد آن است» (Wittgenstein, 1969b, 61)، هر جنبه از کاربرد، مناسب معنا نیست. معنا، کاربرد بر حسب قواعد دستور زبانی^{۱۷} است. به این دلیل است که میان مفاهیم «معنا» و «قاعده» تناظری برقرار است (Ibid., 61-62). ویتگنشتاین آن جنبه‌هایی از کاربرد یک کلمه را که معنای آن کلمه را معین می‌کند، نقش یا وظیفه آن می‌داند و در بند ۶۴ رساله «در باب یقین» می‌گوید: «معنای یک کلمه را با وظیفه یک کارمند مقایسه کن و معانی مختلف را با وظایف مختلف». در جای دیگر، معنای یک کلمه را با اهداف و مقاصد آن

پیوند می‌زند و کلمه را با ابزار مقایسه می‌کند. به نظر ویتگنشتاین یک کلمه، به وسیله استعمالش توصیف می‌شود؛ درست همان‌گونه که یک ابزار به وسیله کارکردش توصیف می‌گردد.^{۱۸} وی از ما می‌خواهد واژه‌های یک زبان را با ابزارهای یک جعبه ابزار مقایسه کنیم: «در باره واژه‌ها همچون ابزارهایی بیندیشید که به وسیله کاربردشان مشخص می‌شوند» (Wittgenstein, 1958, 67). کلمات نه‌ای ویتگنشتاین، در واپسین تحلیل، همانند «ابزار» هاست.

در باره ابزارهای یک جعبه ابزار بیندیشید: چکش، گزانبهر، اره، آچار پیچ‌گوشتی، خط‌کش، ظرف چسب، چسب، میخ و پیچ. همان‌گونه که کاربرد این اشیاء مختلف است، به همان سان کاربرد واژه‌ها نیز گوناگون است (Wittgenstein, 1973, 11).

این تمثیل به خوبی نشان می‌دهد که واژه‌ها برای مقاصد مختلفی استعمال می‌شود و دارای کاربردهای بی‌شمار است و کارکرد واحدی وجود ندارد که مشترک همه واژه‌ها و جملات باشد. بدین سان، زبان برای ویتگنشتاین مجموعه‌ای از ابزارهاست که برای مقاصد گوناگون به کار می‌رود.

۳. نحوه‌های حیات

مفهوم «نحوه حیات»^{۱۹} هرچند از مفاهیم کلیدی فلسفه ویتگنشتاین به شمار می‌رود، در آثار وی توضیحی سامان‌یافته و خالی از ابهام نیافته است. پیروان ویتگنشتاین، مانند ملکوم، فیلیس،^{۲۰} و وینچ^{۲۱} با تأکید بیشتر بر این اصطلاح، تفسیرهای متعددی از آن ارائه کرده‌اند (Cf. Arrington & Addis, 2004, 88-92). یک دیدگاه معتقد است که «نحوه حیات» کل یک فرهنگ را در بر می‌گیرد؛ در نتیجه، معنای نحوه‌های حیات همان فرهنگ‌های مختلف است. دیدگاه دیگر معتقد است که «نحوه حیات» به فعالیت‌های خاصی درون یک فرهنگ بر می‌گردد. در نتیجه فعالیت‌های جزئی که در درون فرهنگ‌ها جریان دارد، «نحوه‌های حیات» نامیده می‌شود و شاید بتوان بازی‌های زبانی را فعالیت‌های خاص‌تری درون این فعالیت‌های عام‌تر و بزرگ‌تر لحاظ کرد؛ برای مثال، فعالیت‌هایی نظیر

دعا و نیایش را می‌توان نمونه‌هایی از بازبهای زبانی تلقی کرد که درون نحوه حیات بزرگ‌تری قرار دارد (Stiver, 1996, 62).

در «پژوهش‌های فلسفی» زبانی را تصور کردن به معنای تصور کردن نحوه ای از حیات است (Wittgenstein, 1973, 19)، در «کتابهای آبی و قهوه‌ای»، زبانی را تصور کردن مساوی با تصور یک فرهنگ است (Wittgenstein, 1958, 134)؛ بنابراین، یک نحوه حیات، یک فرهنگ یا صورت‌بندی اجتماعی است؛ یعنی، کل فعالیتهای جمعی که در درون بازبهای زبانی جای می‌گیرد (Glock, 1996, 125). از این رو، «نحوه» در تعبیر «نحوه حیات» بیشتر به عمل شکل‌دهی سرشت زندگی ما اشاره دارد، تا به هر الگوی منطقی ثابت. با این بیان، یک نحوه حیات، فرآیندی است که به زندگی انسان شکل می‌بخشد. در تفکر و پی‌گشتتین متأخر، تحقق و هویت زبان در کاربرد است و زمانی می‌توان گفت که کسی زبان را آموخته است که بتواند با رعایت قواعد بازی‌های زبانی آن زبان را به کار ببرد. از دیدگاه و پی‌گشتتین، معنای واژه‌ها مبتنی بر زمینه‌های عملی متعددی است که در نحوه حیات فرد وجود دارد. بر این اساس، آنچه بر تعقل نیز تقدم دارد، نحوه عمل است و این عمل آدمی معیاری می‌خواهد. و پی‌گشتتین در پاسخ به این سؤال که قواعد از کجا برمی‌خیزند، یا چه قواعدی در عمل پذیرفته می‌شود، مفهوم «نحوه حیات» را مطرح می‌کند. در نظر او هر بازی زبانی از یک نحوه حیات خبر می‌دهد و به گونه جدایی‌ناپذیری در دل نوعی از فعالیت‌های عملی و هدفدار انسانی جای می‌گیرد. چون بازبهای زبانی بی‌شماری وجود دارد، نحوه‌های حیات بی‌شماری نیز وجود دارد که هر کدام قواعد و ملاکهای خاص خود را دارند.

دین نحوه‌ای از حیات و کاوش علمی کاملاً نحوه دیگری از حیات است. زبان دین یک بازی زبانی و زبان علم بازی زبانی دیگر است. هر یک دارای قواعد خاص خود است و هر کدام در چارچوب متن خاص خود آموخته می‌شود. برخی از واژگان مشترک ممکن است در هر دو یافت شود و لذا گزاره‌های یکی ممکن است به ظاهر در تعارض یا تأیید با گزاره‌های دیگری باشد. اما این واژگان از کاربردهای کاملاً متفاوت خود، در چارچوب دو متن متمایز از یکدیگر، معانی مقایسه‌ناپذیر کسب می‌کند و از این رو، ربط و

نسبت ظاهری آنها توهمی بیش نیست. گزاره‌ها یی مانند «خدا جهان را آفرید»، دارای کاربردی مشخص (گرچه پیچیده) در بازی زبانی دین است و هیچ گونه ربطی با گزاره‌های موجود در بازی زبانی علم، مانند گزاره‌های مربوط به تاریخ ستارگان یا تاریخ نوع بشر ندارد (Austin, 1976, 83-84).

بازیهای زبانی مختلف از نحوه‌های حیات گوناگون نشئت می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، هر نحوه خاص حیات، زبان متناسب با خود را دارد که با زبان دیگر نحوه‌های حیات متفاوت است. زبان جزئی جدایی‌ناپذیر از فعالیتهای انسانی است و تنها در چارچوب آشکار حیات و فرهنگ معنا می‌یابد. سؤال از اینکه یک کلمه در یک زبانه به چه معناست، تنها از راه بررسی آن در سیاقش و کاوش در نح وۀ کاربردش پاسخ می‌پذیرد. این مطلب تا حدی مستلزم آن است که باید با شرکت جستن یا دست کم همدلی داشتن با نحوه‌های خاصی از حیات، معنای زبان ویژه آن نحوه حیات خاص را درک کرد (Stiver, 1996, 61; Sherry, 1977, 3). با این بیان، نحوه حیات دینی مستلزم به کار بردن زبان خاص دینی است و زبان دینی بازتاب نحوه حیات دینی است. برای فهم زبان دینی باید نحوه حیات دینی یا دنیای متناسب با زبان دینی را شناخت و در دنیای متدینان وارد شد؛ چرا که یگانه راه فهم و شناخت باورهای دینی، حضور در نحوه حیات دینی و با چشم متدینان به خدا، انسان و جهان نگرستن است.

۴. بازیهای زبانی

ویتگنشتاین در بند هفتم کتاب «پژوهشهای فلسفی»، در تعریف «بازی زبانی»^{۲۲} می‌نویسد: «یک کل که مرکب است از زبان و افعالی که زبان با آنها در هم تنیده است». بازی زبانی، نوعی فعالیت اجتماعی قاعده‌مند است که در آن کاربرد زبان نقش اساسی دارد. بازی زبانی توصیف بخشی از فعالیت روزمره انسانی است که نه تنها فعالیتهای فردی، بلکه فعالیتهای جمعی را نیز در بر می‌گیرد. معانی کلمات، کاربرد آنها در حوزه عمل اجتماعی است؛ مفاهیم نیز که به وسیله کلمات بیان می‌شوند، در چارچوب بازیهای زبانی و ظرف تعامل اجتماعی، معنا و محتوای خاص خود را می‌یابند؛ مثلاً

معنای کلمهٔ «نیمه» را کاربردش در فعلیتی که بنا و کارگر در ساختمان سازی انجام می‌دهند، تعیین می‌کند (Cf. Black, 1986, 74-75).

توجه به کاربرد زبان، ویتگنشتاین را به کشف مفهوم بازی زبانی هدایت کرد. او به هنگام تماشای یک مسابقهٔ فوتبال، متوجه شد که ما با واژه‌ها همان کاری را می‌کنیم که بازیکنان با توپ می‌کنند. ما واژه‌ها را در قالب فعالیت خاصی، متناسب با قواعد و اهداف خاص خود، به یکدیگر پاس می‌دهیم و جلو و عقب می‌بریم. این نکته معلوم می‌سازد که چرا ویتگنشتاین از اصطلاح «بازی» استفاده کرده و زبان را با آن قیاس کرده است (هادسون، ۱۳۷۸، ۹۷-۹۸).

استفاده از کلمهٔ «بازی» یک تمثیل است. چنان که میان بازیهای مختلف مثل تنیس، شطرنج و فوتبال، بی‌آنکه دارای هیچ وجه اشتراک ذاتی باشند، پیوندها و مشابهتها بی وجود دارد؛ همین حالت نیز در کارکردهای مختلف زبان دیده می‌شود. شاید هیچ کلمهٔ دیگری به اندازهٔ کلمهٔ «بازی» نمی‌توانست نشان دهد که میان زبان حاکم بر نحوهٔ های مختلف حیات، هیچ گونه ماهیت مشترک وجود ندارد. دلیل دوم بر مقایسهٔ بازی با زبان، استفاده هر دو از قواعد است. بازی مجموعه‌ای از حرکات قاعده‌مند است؛ البته این قواعد تحکمی است، اما بازیکنان آنها را مثل قواعد طبیعی می‌پذیرند؛ زبان نیز یک فعالیت قاعده‌مند است (رک: لاکوست، ۱۳۷۶، ۱۰۷). ویتگنشتاین مثالهای متفاوتی از قاعده مانند قواعد حرکت مهره‌ها در شطرنج می‌آورد و واژه‌ها را نظیر مهره‌های شطرنج می‌داند. همان گونه که معنای یک مهره از نقش آن در بازی حاصل می‌شود، واژگان نیز معانی خود را از نقششان در فعالیتهای زبانی اخذ می‌کنند؛ یعنی معانی کلمات با قواعدی حاکم بر کاربرد آنها معین می‌شود. همان گونه که بازی شطرنج را با حرکت دادن مهره‌ها، و نه با مربوط ساختن آنها به اشیاء، یاد می‌گیریم. معنای کلمات را نیز در چگونگی کاربرد قاعده‌مند آنها می‌آموزیم. بازیهای زبانی از آن حیث که بخشی از نحوهٔ حیات طبیعی‌اند و این نحوه‌ها نیز با تألیف واژه‌های زبان و اعمال جمعی قوام یافته‌اند، بر اساس قواعدی، نه صرفاً قراردادی، وضع شده‌اند. از این رو، قواعد حاکم بر یک بازی زبانی به بازی زبانی دیگر خطاست. از دیگر مشابهتهای میان زبان و بازی این است که هر دو تنها در بافت فره‌نگ و نحوه‌های حیات انسانی رخ می‌دهند و معنا

می‌یابند (Arrington and Addis, 2004, 4; Glock, 1996, 193-194; Black, 1986, 82-83). زبان دارای انواع بازیهای مختلف است که هر یک از آنها در حد خود مستقل است. این بازیها پدیده‌هایی تحکمی و دلبخواهی نیست بلکه به سبب تعدد و تکثر تعلقات و علایق انسان به وجود می‌آید و خود سبب به وجود آمدن شماری از نهادهای اجتماعی می‌شود که از رهگذر آنها این گونه علایق، بیان و این گونه تعلقات دنبال می‌شود. برای کشف قواعد حاکم بر بازیها باید دقیقاً چگونگی به کار رفتن زبان را در موقعیت و زمینه طبیعی‌اش ملاحظه کرد. این زمینه که ممکن است آن را «نحوه حیات» بنامیم، بر این نکته تأکید دارد که شخص نمی‌تواند به درستی درک کند که زبان در یک موقعیت معین چگونه به کار برده می‌شود، مگر آنکه با به کار بردن زبان، در راستای علاقه مناسب خود، در برخی معانی مهم مشارکت جوید (Austin, 1976, 83). ویتگنشتاین مقاصد مختلف واژه‌ها، یا به طور کلی کثرت بازیهای زبانی را، در بند ۲۳ کتاب «پژوهشهای فلسفی»، در نمونه‌های زیر و مانند آن بر می‌شمارد:

- دستور دادن و پیروی از دستور؛

- وصف ظاهر یک شیء و یا ارائه اندازه‌های آن؛

- ساختن یک شیء از روی یک توصیف (ترسیم)؛

- گزارش یک رویداد؛ تأمل (نظورری) در باره یک رویداد؛

- فرضیه‌سازی و آزمون فرضیه؛

- ارائه نتایج یک آزمایش در جدولها و نمودارها؛

- داستان‌پردازی و خواندن آن؛

- بازی در نمایشنامه؛

- آوازخوانی؛

- حدس زدن جواب معما؛

- لطفیه‌پردازی و نقل لطفیه؛

- حل یک مسئله در حساب عملی؛

- ترجمه از زبانی به زبان دیگر؛

- پرسش؛ سپاسگزاری؛ لعن و نفرین و فحش؛ سلام و خوشامدگویی؛ دعا و نیایش.

هر یک از این نحوه‌های کاربرد واژه‌ها و زبان در گونه‌ای بازی زبانی جا دارد. از سوی دیگر، هر گونه بازی زبانی دارای قواعدی مختص به خود است. مفاهیم و جملات از پیش معنایی معین، پیش ساخته و یکسان ندارد. مفاهیم بسته به موقعیتها و شرایط گوناگون، کاربردهای متنوعی خواهد داشت و البته، هر جایی اقتضای یک نوع استعمال خاص از کلمات را می‌طلبد. در دیدگاه ویتگنشتاین متقدم، ساختار منطقی زبان مورد نظر بود، اما در مرحله دوم حیات فلسفی ویتگنشتاین، با روی آوردن به دیدگاه کاربردی یا ابزاری، زبان روزمره و عادی اهمیت می‌یابد و زبان صرفاً ردیفی از کلمات و علائم تلقی نمی‌شود. زبان واقعی زبانی است که به شبکه‌ای از کنشها و واکنشهای ما مربوط می‌شود و بخشی از نحوه حیات ما به حساب می‌آید. ما فقط حق داریم با نگرستن به نحوه‌های مختلف حیات، کاربرد زبان را توصیف کنیم. بر این اساس، معنای یک لفظ دارای پیشینه‌ای مبتنی بر کاربرد لفظ در یک نحوه حیات است.

بنا بر تفکر جدید ویتگنشتاین، یک جمله فقط در یک بازی زبانی خاص معنا دارد، بازیهای زبانی ذاتاً با فعالیتهای انسان، یا با نحوه‌های حیات مرتبط است. هر مشغله‌ای، هر تلاش و تکاپویی و هر انگیزه‌ای بیان خود را در زبان به دست می‌آورد. مشاهده و توصیف بازیهای زبانی، اگر با تأمل و ثبت جزئیات توأم باشد، در حقیقت مطالعه‌ای در حیات انسان خواهد بود. از نظر ویتگنشتاین، ملاک معناداری یک گزاره، قابلیت اثبات یا ابطال تجربی نیست. فیلسوفانی که استدلال کرده اند سخن گفتن در باب خدا بی‌معناست، چرا که تحقیق‌ناپذیر است و یا آنکه آموزه‌های دینی اساساً ناسازگار است، همگی تلاش کرده اند تا الهیات را با معیارهای برگرفته از بازی زبانی دیگر داوری کنند. ویتگنشتاین متأخر و پیروان او این بود که «از معنای یک گزاره نپرسید، از کاربرد آن پرسید» (Wittgenstein, 1996, 377). در این رهیافت نوین، ملاک معناداری گزاره کاربرد آن است و استعمال و کلورید را تنها در زمینه‌های زبانی و زمینه‌های اجتماعی می‌توان فهمید. بر این اساس، زبانی بی‌معناست که کاربرد خاصی در زمینه‌های زبانی نداشته باشد و با آن نتوان یک عمل گفتاری خاص را انجام داد.

ویتگنشتاین آنجا که در بارهٔ بازبازی زبانی به طور عام سخن می‌گوید، می‌نویسد: باید به خاطر داشته باشید که بازی زبانی به تعبیری چیزی غیرقابل پیش بینی است؛ منظورم این است که بازی زبانی مبتنی بر دلیل نیست، معقول یا (نامعقول) نیست. آن همچون حیات ما فقط هست (Wittgenstein, 1969b, 559).

بازبازی زبانی که در بخشی از نحوهٔ حیات جای می‌گیرد، در درون خود جایی برای توضیحات، دلایل و توجیحات فراهم می‌کند، اما برای وجود خود آنها، دیگر توضیحی متصور نیست. گرچه در درون بازبازی زبانی توجیه و عدم توجیه، دلیل و برهان، خطا و آراء و نظرهای بی‌دلیل، استدلال‌های قوی و ضعیف، و سنجش‌های صحیح و ناصحیح وجود دارد، خود بازبازی زبانی در معرض توجیه قرار نمی‌گیرد. بازی زبانی بی‌دلیل است؛ به این معنا که آنها را می‌پذیریم و با آنها زندگی می‌کنیم (Malcolm, 1994, 466; Arrington & Addis, 2004, 143-144).

۵. رسالت فلسفه

ویتگنشتاین به ما می‌آموزد که باید به بازبازی زبانی بنگریم که چگونه خود را به ما نمایان می‌کند و فقط آنچه را که هست و در برابر ما قرار می‌دهد، توصیف کنیم. وظیفهٔ فلسفه قرار دادن زبان در سیاق مناسب آن است. وظیفهٔ فیلسوف این نیست که تعیین کند شرکت‌کنندگان در یک نحوهٔ حیات معین، چگونه باید نقش خود را در بازی ایفا کنند بلکه وظیفهٔ او آن است که تا جایی که لازم است، با روش ساختن قواعد، فراقواعد و راهبردهای بازی، گره‌ها و ابهامات را رفع کند؛ به عبارت دیگر، فلسفه به جای اصول کلی برای استفادهٔ عام، به برطرف کردن اشتباهات و سرگردانی‌هایی که در اثر خطا در به کارگیری زبان حاصل شده است، می‌پردازد (Austin, 1976, 89).

ویتگنشتاین بر این رأی بود که وقتی از لحاظ فلسفی گیج و سرگردان می‌شویم، نیازی به اطلاعات بیشتر نیست بلکه آنچه بدان نیازمندیم، نگرشی روشن‌تر به چیزی است که پیش روی ماست. نیاز است بدانیم که چگونه در باب حوزه‌های گفتاری

گوناهگونی که بدانها وارد شده‌ام، دچار سرگشتگی شده‌ام. وی در سال ۱۹۳۱م. آرمان فلسفی خود را بدین صورت بیان کرد:

باید به جز آینه‌ای نباشم که خواننده آثار من بتواند تفکر خود را به همه عیب و نقص‌هایش در آن ببیند تا به یاری این دیدن، بتواند آن را بسامان کند (Wittgenstein, 1980, 18).

در گذشته فیلسوفان مکرر بیان می‌کردند که رسالت آنها آشکار کردن ویژگی‌های کلی واقعیت با سازوکارهای پنهان اندیشیدن و ادراک و چیزهایی از این قبیل است. اما از همان سال ۱۹۳۱م. ویتگنشتاین به دانستن این نکته نزدیک شده بود که هیچ چیز برای کشف کردن وجود ندارد. از نظر او، فلسفه نمی‌تواند مبنایی برای زبان ارائه دهد، فقط می‌تواند زبان را توصیف کند. فلسفه نمی‌تواند در کاربرد بالفعل زبان دخالت کند و مزاحم آن شود، فلسفه هر چیز در زبان را چنان که هست وامی نهد (Wittgenstein, 1873, 124)؛ یعنی، کاربردهای بالفعل کلمات و یا دستور زبان را دست‌نخورده نگه می‌دارد. فلسفه فقط می‌تواند به دنبال برطرف کردن آشفتگی‌هایی باشد که ما را احاطه کرده است؛ چرا که ما به واسطه شباهتهای سطحی عبارتهای زبانی خود دچار انحراف می‌شویم. کاربردهای بالفعل زبان، یعنی بازئی‌ای زبانی ما، چنان که هست، مبنایی است که فلسفه در کوشش خود برای نشان دادن تفاوت‌های مفهومی باید به آن بازگردد. این برای فلسفه یک فرض است. این جایی است که توضیح پایان می‌پذیرد (Malcolm, 1997, 81). فیلسوفان اکراه دارند از اینکه امور را به حال خود وانهند. اما ویتگنشتاین در عین حال که بازئی‌های زبانی را توصیف می‌کند، مزاحم آنها نمی‌شود؛ یعنی برای کاربردهای بالفعل زبان در چارچوب الگوهای پیش‌اندیشیده عقلانیت، مبنی‌ای دست و پا نمی‌کند و جستجوی این قبیل مبنایی را کاری آشفته می‌داند. آینه ویتگنشتاین نشان می‌دهد که او مدام در طلب وانهادن هر چیزی است، در همان جایی که هست. در تفکر ویتگنشتاین متأخر، وظیفه فلسفه توضیح ماهیت ذاتی مفاهیم و اندیشه نیست بلکه توصیف مفاهیم از طریق کاربرد آنهاست. ویتگنشتاین توصیف کاربرد یک عبارت را توصیف «بازی زبانی» یا توصیف «دستور زبان» آن عبارت

می‌خواند. گرچه این دو توصیف، چیزی یکسان است، به معنای ارائه‌ی بیانی در باره ساختار یا نحو جملات نیست. ویتگنشتاین در بند ۲۳ «پژوهش‌های فلسفی» می‌نویسد: آنچه در معنای اصطلاح «بازی زبانی» حائز اهمیت است، اینکه سخن گفتن به زبان، بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک نحوه‌ی حیات است.

ملکوم به درستی و بدون مناقشه این مطلب را توضیح می‌دهد و می‌گوید: «منظور این است که در توصیف بازی زبانی یا در توصیف بخش‌هایی از بازی زبانی یک کلمه، فرد توصیف می‌کند که چگونه آن کلمه به کنش‌ها و واکنش‌هایی در رفتار انسان مرتبط می‌شود» (Malcolm, 1997, 75). ویتگنشتاین تأکید می‌کند که بازی‌های زبانی ما ریشه در واکنش‌ها و فعالیتهای طبیعی ما دارد. «کلمات تنها در جریان اندیشه و حیات معنا می‌دهند» (Wittgenstein, 1967, 173). وی در بند ۲۲۹ «در باب یقین» می‌افزاید: «سخن ما معنای خود را از بقیه‌ی اعمال و کنش‌های ما به‌دست می‌آورد»؛ برای مثال، کلمه «تصمیم» به گونه‌ای خاص به فعالیت انسان مرتبط است. کاربرد کلمه «تصمیم» و الگوی فعالیتی که این کلمه در آن محصور شده، یکی از نحوه‌های حیات ما یا بخشی از فرهنگ ماست. نمی‌توان توضیح داد که چرا این کاربرد از زبان وجود دارد، تمام چیزی که می‌توان انجام داد، توصیف و نگریستن به آن است.

۶. باور دینی و تفاوت آن با فرضیه و پیش‌بینی‌های معمول در علم

یکی از موضوعات بنیادین فلسفه ویتگنشتاین متأخر آن است که کاربرد مفاهیم دینی را با ارجاع به واقعیت نمی‌توان موجه ساخت. بازی ما با الفاظ در حوزه دین بسیار متفاوت با بازی ما با همان الفاظ در حوزه علم است. «هدف اصلی ویتگنشتاین این است که توضیح دهد چگونه مفاهیمی مانند گناه، رهایی، کیفر، بخشایش الهی و کفاره می‌تواند جایگاهی حیاتی در شیوه زندگی فردی یا جمعی داشته باشد و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از همانندسازی کاربرد این مفاهیم با فرضیه‌ها، پیش‌بینی‌ها و تبیین نظری جلوگیری کرد» (Ibid., 5). از نظر ویتگنشتاین، در حوزه دین «در باره فرضیه‌ها یا احتمال زیاد و نیز در باره دانستن، سخن نمی‌گوییم. در گفتار دینی تعبیری چون «معتقدم فلان چیز رخ خواهد داد» را به معنایی متفاوت با معنای آنها به کار می‌بریم»

(Wittgenstein, 1966, 57). گزاره‌های دینی هیچ نوع واقعیتی تجربی را توصیف نمی‌کند و مدعی هیچ معرفی نیست (Ibid., 59-63)؛ گزاره‌های دینی و گزاره‌های علمی کارکرد یکسانی ندارد. گزاره‌های علمی، صرفاً یک پیش‌بینی است، حال آنکه باورهای دینی، همراه با گرایشها و امیال متناسب با آن باورهاست؛ فرد معتقد به روز جزاء دارای گرایشها و امیال متناسب با باور خود است و این تعبیر که «معتقدم زمانی روز جزا رخ خواهد داد» را به سان یک پیش‌بینی به کار نمی‌برد. این تعبیر بازگوکننده تعهد و التزام وی به یک نحوه حیات است (اکبری، ۱۳۷۸، ۱۷۸)؛ برای مثال، نحوه حیاتی که در آن فرد، پیوسته، به وسیله رضایت یا عدم رضایت خدا، احساس مخاطره می‌کند. باور به روز جزا به معنای یقینی یا متحمل دانستن این امر نیست که نوع خاصی از رویداد در آینده رخ خواهد داد. اگر باورهای دینی به صورت پیش‌بینیهای محتمل تاریخی درآید، در آن صورت، دیگر باور دینی نخواهد ماند بلکه بیشتر به سان فرضیه علمی یا حقایق ممکنی در می‌آید که شاید باطل باشد (Arrington and Addis, 2004, 5;) (Glock, 1996, 321; Wittgenstein, 1966, 6-58).

ملکوم منظور ویتگنشتاین از باور «به معنای باور دینی» را این چنین بیان می‌کند: به گمان من باور به این معناست که هیچ چیز غیرقطعی و موقتی در مورد آن وجود ندارد. باور به منزله فرضیه‌ای که بعدها ممکن است در پرتو شواهد تازه‌ای پس گرفته شود، اتخاذ نمی‌شود. این امر همچنین، ویژگی مهم فهم ویتگنشتاین از باور را به معنای «باور دینی» روشن می‌سازد؛ یعنی باوری که بر اساس شواهد و دلایل، شدت یا ضعف (صعود و نزول) نمی‌یابد، باور دینی بی‌دلیل است (Malcolm, 1994, 464).

در نگاه ویتگنشتاین، قوت شواهد تجربی و عقلی یک پیش‌بینی، نه شرط لازم باور دینی است و نه شرط کافی آن. ممکن است کسی ادله مؤید پیش‌بینی رویداد روز جزا را قاطع ببیند، اما مؤمن نباشد. ویتگنشتاین می‌گوید:

مثلاً فرض کنید کسانی را بشناسیم که آینده را پیش‌بینی می‌کنند، آن هم آینده بسیار دور را؛ و اینان نوعی روز جزا را توصیف کنند. شگفت آنکه حتی اگر چنین چیزی وجود می‌داشت و حتی اگر متقاعدکننده تر از آن

می بود که من وصف کردم، ایمان به این رویداد، به هیچ وجه، باوری دینی نمی بود (Wittgenstein, 1966, 56).

زیرا مؤیدی که بر آن آورده شده، صرفاً مناسب پیش بینی علمی است. هشدارهای علمی مبتنی بر پژوهشهای علمی است و این پژوهشها صرفاً متضمن حقایق محتمل است. حال اگر باور به روز جزا، صرفاً پیش بینی علمی باشد، در این صورت، شخص ممکن است بتواند از مجازات رهایی یابد. اما دین رهایی از روز جزا را تأیید نمی کند. باور به روز جزا به این معنا نیست که بسیار محقل بدانیم که رویداد خاصی در آینده رخ خواهد داد. ویتگنشتاین در پاسخ به این سؤال که باور دینی چگونه به کار می رود، می گوید:

در اینجا باور به وضوح، از نقش بسیار بیشتری برخوردار است. فرض کنید اگر بگوییم: تصویر خاصی این کار را می کند که همواره مرا تذکار می دهد، یا من همیشه به آن فکر می کنم. در اینجا تفاوت بسیار زیادی هست میان افرادی که این تصویر، همواره محل عنایتشان است و کسانی که تاکنون اصلاً از آن استفاده نکرده اند؛ (Ibid.)،

کسی که به حیات پس از مرگ باور دارد، ملتزم به اندیشه دکارتی در باب جوهر نفسانی نخواهد بود بلکه ملتزم به یک تصویر خاص است؛ هرچند ویتگنشتاین بعضاً می پذیرد که اندیشه روشنی در باره آنچه این تصویر با آن همسنگ است، ندارد (Glock, 1996, 321). باور دینی در نگاه فرد متدین، «نه از راه استدلال یا توسل به مبانی متعارف باور، بلکه از این طریق مکشوف می شود که همه چیز را در زندگی او نظم و نسق می بخشد و ضبط و مهار می کند (Wittgenstein, 1966, 53-54).

ویتگنشتاین داشتن باورهای دینی را با به کار گرفتن مفاهیم دینی و داشتن نگرشها و احساساتی که لازمه کاربرد آنهاست، برابر می داند. این بدان علت است که اظهار باور دینی در الفاظ، پیش بینی یا فرضیه نیست بلکه چیزی شبیه به اطاعت و تعهدی شورمندانه به نظام ارجاع^{۲۳} است. وی در کتاب «فرهنگ و ارزش» با پایبندی شدید به سنت کی یرگگور^{۲۴} می نویسد:

به نظر من، باور دینی تنها می‌تواند چیزی شبیه به تعهد شورمندانه به نوعی نظام ارجاع باشد؛ بنابراین، با آنکه باور است، در واقع گونه ای زیستن، یا طریقه‌ای برای ارزیابی زندگی است. نوعی فراچنگ آوردن شورمندانه این تفسیر و تعبیر است. بدین ترتیب، آموزش باور دینی باید به صورت تصویر، یا توصیف آن نظام ارجاع و در عین حال به صورت توسل به آن وجدان باشد (Wittgenstein, 1980, 64).

در فلسفه متأخر ویتگنشتاین، عقل در حوزه بلورهای دینی رنگ می‌بازد و جایگاه خود را به ایمان و اطاعت و تعهد شورمندان می‌دهد. ویتگنشتاین در سال ۱۹۴۷م. در میان یادداشتهای شخصی خود بر این نکته تأکید می‌کند که «خرد سرد و بی روح است (در مقابل، ایمان نوعی شورمندی است)، همچنین، می‌توان گفت که خرد فقط زندگی را از تو پنهان می‌دارد (خرد؛ مثل خاکستر، سرد و تیره است که شعله را می‌پوشاند)» (Ibid., 56). خرد، فاقد شورمندی و سراسر سردی است و آدمی با آن به همان میزان اندک، زندگی را نظم و نسق تواند داد که می‌تواند آهن را وقتی که سرد است، شکل دهد (Ibid., 53). در مقابل، ایمان دینی راهنمای زندگی است و مسیر زندگی را تعیین می‌کند.

۶-۱. عدم امکان نظریه‌پردازی در دین و تأکید بر امور عملی

در دیدگاه دینی ویتگنشتاین، تعهد شورمندانه به شیوه ای زیستن از اهمیت زیادی برخوردار است. وی بیش از هر چیز به نقشی که باورهای دینی در زندگی ما ایفا می‌کند، توجه دارد. منظور این است که رابطه ما با تعهدات دینی نه شناخت شناسانه، بلکه به صورت عملی است. با این نگرش ویتگنشتاین از ما می‌خواهد که توهمات متافیزیکی را کنار بگذاریم و تقدم امور عملی را در حیطه دین و اخلاق بپذیریم؛ چرا که در باب آنها نظریه‌پردازی ممکن نیست. از این رو، فرد خود باید باورهای دینی را احساس کند و به کار بندد (Arrington & Addis, 2004, 70). باور دینی به یک اعتبار باید راسخ‌ترین همه باورها خوانده شود؛ زیرا چنان در ذهن و جان آدمی رسوخ و نفوذ می‌یابد که به حکم آن، انسان چیزهایی را به مخاطره می‌افکند که بر

اساس باورهایی که به نظر او به مراتب اثبات شده ترند، به مخاطره نمی افکند (Wittgenstein, 1966, 54).

در نگاه ویتگنشتاین، باور دینی استفاده از یک تصویر است. این تصویر، بازتاب واقعیات نیست بلکه ساختار عاطفی و احساسی مؤمن است. این ساختار کمک می کند تا مؤمن هر چیزی را با نگاه خاص دینی ببیند. بدین ترتیب، گزاره‌های دینی را به مثابه آموزه‌هایی در باره واقعیها نمی داند؛ حتی واقعیتهای مربوط به انسان. وی در سال ۱۹۳۷م. در باره مسیحیت می نویسد:

مسیحیت یک آموزه نیست؛ مرادم این است که نظریه ای در باب آنچه بر نفس انسانی رفته و خواهد رفت، نیست بلکه توصیفی است از چیزی که واقعاً در حیات انسانی رخ می دهد؛ زیرا «معرفت به گناه» رویدادی واقعی است؛ چنان که نومییدی و نجات از طریق ایمان نیز رویدادهایی واقعی اند. کسانی که از چنین چیزهایی سخن می گویند، (مانند بونیان^{۲۵}) صرفاً چیزی را توصیف می کنند که بر آنان رفته است؛ فارغ از هر شرح و تفسیری که کسی بخواهد بر آن بیفزاید (Wittgenstein, 1980, 23).

برخی از فیلسوفان دین، نظیر فیلیپس و کیویت^{۲۶} متأثر از ویتگنشتاین، با ارج نهادن به جنبه عملی دین «معتقدند که فلسفه دین واقع گرایانه مبتنی بر این خطای مبنایی است که اساساً دین را مجموعه تصاویری از واقعیت می داند که می تواند صادق باشد یا نباشد» (تالیافرو، ۱۳۸۲، ۸۵). کیویت با تفسیر ناواقع گرایانه از الهیات ویتگنشتاین، معتقد است که هرچند ویتگنشتاین هیچ گاه احکام مسیحی را به طریق واقع گرایانه باور نداشت،^{۲۷} از نظر دینی بی مایه نبود؛ زیرا نه از راه نظرورزی، بلکه از راه عمل دل؛ یعنی از راه اراده و آتش درون و از طریق ایمان و عشق و یقین نهفته در آن، به باورهای دینی گرایش داشت (کیویت، ۱۳۸۰، ۲۸۵-۲۸۶). ویتگنشتاین در یادداشتی در سال ۱۹۳۷م. با بیانی پرشور می پرسد: «چه چیز حتی مرا بر آن می دارد تا رستاخیز مسیح را باور کنم؟» و تقریباً با صدای پاسکال^{۲۸} این گونه پاسخ می دهد: «فقط عشق می تواند به روز رستاخیز باور داشته باشد. یا این عشق است که رستاخیز را باور می کند...؛ چیزی که با شک در نبرد است» (Wittgenstein, 1980, 33).

در نگاه ویتگنشتاین، زبان دین، بر خلاف زبان علم و فلسفه، مربوط به عمل است و آنچه اصالت دارد، حالتها، عملها و تجربه‌های روح است؛ الهیات هم چیزی نیست مگر نوعی بیان زبانی آنها. اگر قرار است، نه ذهن انتزاعی ما، بلکه جان ما نجات یابد، باید به ایمان گروید و صدای خواسته‌های عملی دین را شنید. «دین می‌گوید: این کار را بکن! چنین فکر کن!» ولی قادر به مستدل ساختن آن نیست و اگر هم در این کار بکوشد، ایجاد دافعه خواهد کرد» (Ibid., 29). دین قواعد زندگی را به صورت تصاویر در اختیار مؤمن می‌گذارد و از او می‌خواهد زندگی خود را با استفاده از آنها نظم ببخشد.

از این رو، دین تنها تا جایی ارزشمند و مهم است که عملی در خور زندگی محسوب شود. ویتگنشتاین در گفتگویی به دوست خود، دروری^{۲۹} می‌گویند:

نگران این خواهم بود که بکوشی برای باورهای مسیحی توجیهاتی فلسفی ارائه دهی...؛ نمادگریهای مذهب کاتولیک به جهاتی، صرف نظر از کلمات، عالی است. اما هر کوششی که بخواهد آنها را در نظامی فلسفی سامان دهد، زیان‌آور خواهد بود. همه ادیان، حتی ادیان قبایل بسیار ابتدایی، عالی هستند (Malcolm, 1997, 11).

با اینکه ویتگنشتاین توجیهات علمی و فلسفی را در حوزه باورهای مسیحی و می‌نهد، واکنش عملی او به مسیحیت معمولاً سراسر است و از صمیم قلب است؛ به باور من، یکی از گفته‌های مسیحیت این است که همه آموزه‌های معقول بی‌فایده است. آدم باید زندگی خود (یا مسیر زندگی خود را) تغییر دهد (Wittgenstein 1980, 53).

ویتگنشتاین الهیات طبیعی^{۳۰} را به این دلیل که سعی می‌کند دین را وارد قلمرو استدلال‌پذیری کند و کار مدافعان و مخالفان دین را که با شواهد و دلایل موجود، سعی در اثبات یا ابطال باورهای دینی دارند، نه تنها اشتباه بلکه امری مضحک می‌داند؛ زیرا تعهدی که مؤمن در قبال باورهای دینی دارد از سنخ تعهدی نیست که از ملاحظه شواهد موجود حاصل می‌شود. متدینی که در صدد معقول جلوه دادن باورهای دینی است، در واقع، به جهت غفلت از شأن باورهای دینی، خود فردی غیر معقول است.

آموزه‌های علمی و فلسفی ربط و نسبتی با ایمان و باور دینی ندارد و کسی که در صدد ارزیابی عقلانی و تجربی باورهای دینی است، در واقع، یا از ماهیت باور دینی تصویر درستی ندارد و یا خودش فاقد باور دینی راستین است.

۲-۶. قیاس‌ناپذیری باور دینی و باورهای غیردینی

از آنچه پیشتر گفتیم، روشن می‌شود که باور دینی تعهدی راسخ و تزلزل‌ناپذیر است که کل زندگی فرد را نظم می‌بخشد و مبتنی بر شواهد و دلایل نیست و از این حیث، با باورهای غیردینی قیاس‌ناپذیر است. باور دینی نه از جانب علم و فلسفه مددی می‌یابد و نه هرگز گزند می‌بیند بلکه فقط از حیات دینی ارتزاق می‌کند. یکی از مواضع جالب و شگفت‌انگیز در «درس گفتارهایی در باب باور دینی» این مسئله است که باور دینی با آنکه معقول نیست، نامعقول هم نمی‌باشد. اگر معقولیت و عدم معقولیت، به ترتیب، به معنای توجیه‌پذیری و توجیه‌ناپذیری باورهای دینی تلقی شود، آن گاه باورهای دینی نه معقول خواهد بود و نه نامعقول و چون باور دینی چیزی شبیه تعهد شورمندانه به نظام ارجاع است، نه صادق خواهد بود و نه کاذب.

اینکه من می‌گویم: باورهای دینی یقیناً معقول نیستند، واضح است. «نامعقول» در نظر همه، تلویحاً دلالت بر ذم دارد. می‌خواهم بگویم: مردم باور دینی را امری مربوط به معقولیت تلقی نمی‌کنند. هر کس مسائل عده جدید را بخواند، می‌بیند که آنچه در آنها آمده است، نه تنها معقول نیست بلکه احمقانه است. باور دینی نه فقط معقول نیست بلکه مدعی معقول بودن هم نیست (Wittgenstein, 1966, 58)

باور دینی به کدام معنا نامعقول است و به کدام معنا نیست؟ از دیدگاه هادسون^{۳۱} مقصود از نامعقول بودن این است که مؤمنان، از این حیث که مؤمن هستند، در باره باورهایشان، به صورتی که عالمان علوم تجربی یا مورخان در باره نظریه‌هایشان استدلال می‌کنند، استدلال نمی‌کنند، یا دست‌کم همیشه چنین نمی‌کنند. مؤمنان ممکن است در تأیید باورهایشان به شواهد یا تجاری استناد کنند، ولی این شواهد و تجارب به هیچ وجه از سنخ تجارب علمی و تاریخی نیست (هادسون، ۱۳۷۸، ۱۰۶-۱۰۷). به

گفٹ ویتگنشتاین، آنچه در علوم تجربی یا تاریخی شواهد تشکیک ناپذیر محسوب می‌شود، در دین برای اینکه مرا به تغییر کل زندگی‌ام وا دارد، کافی نیست (Wittgenstein, 1966, 57)

ویتگنشتاین مدعی است که مسیحیت مبتنی بر دلیل تاریخی نیست و یادآور می‌شود که حقیقت دینی را نباید با حقیقت تاریخی خلط کرد. این ادعا نیز بر ماهیت باور دینی تأثیری شگرف دارد؛ وی می‌گوید:

مسیحیت بر یک حقیقت تاریخی مبتنی نیست بلکه یک روایت (تاریخی) به ما عرضه می‌کند و می‌گوید: حالا ایمان بیاورید! اما نباید به این روایت، همچون ایمانی که مناسب یک روایت تاریخی است، ایمان آورد بلکه می‌گوید: با وجود همهٔ مشکلات، در همه حال، ایمان بیاورید و شما چنین کاری را فقط به عنوان نتیجه یک زندگی می‌توانید انجام دهید، در اینجا شما روایتی پیش رو دارید، اما همان رویکردی را که در قبال دیگر روایتهای تاریخی به کار می‌برید، در بارهٔ این یک اتخاذ نکنید! جایگاهی کاملاً متفاوت در زندگی خود برای آن در نظر بگیرید و در این خصوص، چیزی متناقض‌نما وجود ندارد (Wittgenstein, 1980, 32).

نوع نگرشی که می‌توان به روایت دینی داشت، با نوع نگرشی که می‌توان به روایت تاریخی داشت، متفاوت است. دامنهٔ این بینش، که نتیجهٔ آن مصونیت روایتهای دینی از نقد عقلانی است، حتی به باورهای مسیحی در بارهٔ حضرت عیسی (ع) نیز کشیده شده است.

ممکن است گزارشهای تاریخی اناجیل، به لحاظ تاریخی، به وضوح نادرست باشند؛ با وجود این، ایمان از این رهگذر هیچ چیز را از دست ندهد...؛ چرا که برهان تاریخی (بازی برهانی تاریخی) ربطی به ایمان ندارد. این پیام (اناجیل) را انسانها به شیوه ای مؤمنانه (یعنی عاشقانه) دریافت می‌کنند. این است یقین مخصوص این صادق انگاشتن خاص، نه چیزی دیگر (Ibid.).

۶-۳. تمایز باور دینی و خرافه

از نظر ویتگنشتاین، باورهای دینی به یک اندازه، مصون از اثبات و ابطال است. وی می‌گوید: منتقدان و مدافعانی که باورهای دینی را به جای فرضیه‌ها اشتباه می‌گیرند و شواهدی را به سود یا زیان آنها فراهم می‌آورند، باور دینی و خرافه را خلط کرده اند (Arrington & Addis, 2004, 7).

ویتگنشتاین قطعاً تمییز دین از خرافه را مهم می‌داند: «ایمان دینی و خرافه یکسره از هم متمایزند. یکی از ترس برمی‌خیزد و نوعی علم کاذب است؛ دیگری نوعی اعتماد است» (Wittgenstein 1980, 72) مثلاً این عقیده خرافه آمیز است که نوعی ارتباط علی و معلولی عجیب و غریب میان گناه و کیفر دنیوی برقرار است. دورافتادگی از خدا از پیامدهای علی گناه نیست. گناه، عجب، و حسد، برای مثال، صرفاً از این حیث که همانند هستند موجب دوری از خدا می‌شوند؛ بنابراین، دعا برای اجتناب از غضب الهی، دعا برای اجتناب از پیامدها نیست بلکه دعا برای اجتناب از این است که به یک نوع شخص خاص تبدیل شویم (Cf. Ibid., 87).

ویتگنشتاین با آنکه «خرافه» را به عنوان نوعی باور یا علم کاذب به سازوکارهای علی فراطبیعی توصیف می‌کند، این مفهوم را به هر گونه تلاش برای توجیه باورهای دینی از طریق شواهد و ادله نیز اطلاق می‌کند (Glock, 1996, 322) از نظر او، باور دینی مبتنی بر شواهد و دلایل نیست و به این اعتبار با باور تجربی متعارف متفاوت است (Arrington & Addis, 2004, 32).

پدر روحانی اوهارا،^{۳۳} در مجموعه مقالاتی با عنوان «علم و دین» (۱۹۳۱م)، معتقد بود که باورهای دینی را می‌توان به نحوی معتبر بر شواهد علمی مبتنی ساخت و با روش علمی اثبات کرد (Gutting, 1982, 25). ویتگنشتاین با اشاره به سعی اوهارا برای ارائه براهین تجربی بر اثبات باورهای دینی، می‌گوید: «من با قاطعیت اوهارا را نامعقول می‌خوانم و می‌گویم: اگر باور دینی این است، چیزی جز خرافه نیست» (Wittgenstein, 1966, 59). برای ویتگنشتاین، باورهای دینی را به مثابه فرضیه‌های علمی دانستن و برای اثبات یا نفی آنها تلاش کردن، امری نامعقول و مضحک است. بر این اساس، می‌گوید: آنچه در باره اوهارا برای من مضحک است، آن است که او

خواسته است باورهای دینی را معقول جلوه دهد» (Ibid, 58). از نظر ویتگنشتاین، دین مبتنی بر تصور غلط، چیزی جز خرافه نیست و ارائۀ باورهای دینی به عنوان مدعیات معقول مبتنی بر شواهد علمی و فلسفی، مضحک شمرده می‌شود؛ زیرا شواهد و ادلۀ ربط و نسبتی با باورهای دینی ندارد. اوها را با برداشت نادرست از باورهای دینی (در واقع، برداشت غلط علمی)، خود را فریب می‌دهد و از معنای واقعی آنها دور مانده است. آنچه به باورهای ناب دینی و شعائر معنا می‌بخشد. باورهای متافیزیکی و تجربی نیست بلکه عمل و رفتار متدینان است که نقش و معنای آنها را روشن می‌سازد. به تعبیر ویتگنشتاین، «عمل است که به کلمات دینی معنای خاصشان را می‌دهد (Wittgenstein, 1980, 85)

برای ویتگنشتاین، تأکید بر باور دینی از طریق عمل (آنچه انجام می‌دهیم) صورت می‌گرفت؛ از طریق «اصلاح شیوه‌های زندگی فرد»؛ از طریق «برگشتن و تغییر مسیر دادن حیات فرد»؛ زیرا «یک نماد دینی بر هیچ عقیدۀ های متکی نیست» (Malcolm, 1997, 21). همین عمل و فعل مؤمنانه است که در واقع، مفاهیم دینی ما را تعیین می‌بخشد. مفهوم خدا به زندگی فرد معنا می‌بخشد و تأثیر خود را در عمل نشان می‌دهد؛ حال آنکه همین مفهوم برای شخص بی‌دین جز مفهومی بی‌محتوا نخواهد بود.

۶-۴. وجود خدا و بی‌دلیلی باور به آن

ویتگنشتاین، الهیات را نه تأمین‌کننده توجیه نظری تجارب و اعمال دینی، بلکه نوعی بیان زبانی آنها می‌داند (کیویت، ۱۳۸۰، ۲۸۷). الهیات دستور زبان کلمۀ «خدا» است (Arrington & Addis, 2004, 52). ویتگنشتاین متأخر، بیان زبانی دین را می‌بپذیرد، اما ما را از ابهامهای ممکن بر حذر می‌دارد. اگر بررسی دستور زبانی کلمات، وظیفۀ فیلسوف است، این وظیفه شامل کلمات دینی هم می‌شود. بررسی کلمۀ «خدا»، مانند سایر کلمات دیگر، متضمن این سؤال است که کاربرد آن چگونه به ما آموخته می‌شود؟ ویتگنشتاین می‌گوید: کلمۀ «خدا» در زمرۀ نخستین آموخته‌هاست. از طریق تصاویر و کتابهای شرعیات و امثال اینها. اما همان نتایجی که از تصاویر عمه و خاله عایح می‌شود، در این مورد حاصل نمی‌آید» (Wittgenstein, 1966, 59).

اگر بپنداریم همه کلمات کارکرد نامها را دارند و از اشیاء حکایت می کنند و در مواجهه با کلمه «خدا» در مقام جستجو از شیئی برآییم که این کلمه بر آن دلالت کند، در دام صورتی آشفته از باور دینی گرفتار می آییم. مفهوم خدا به وجودی در عالم خارج اشاره ندارد و قضیه «خدا وجود دارد»، بیانی در باره وجود یک موجود خاص نیست. فرض بر این است که ذات خدا وجود او را تضمین می کند، معنای این حرف در حقیقت آن است که در اینجا وجود چیزی مطرح نیست (Wittgenstein, 1980, 82).

یکی از اندیشه‌هایی که ویتگنشتاین با آن مخالفت می کرد، این اندیشه فلسفی بود که خدا نوعی شخص است؛ شخصی مانند من و شما، جز آنکه بسیار زیاد عالم تر و قادرتر است و جسم ندارد. بدین ترتیب، می نویسد:

این طور که شما کلمه «خدا» را به کار می برید، معلوم نمی کند که را، بلکه تا حدی، نشان می دهد چه را مدنظر دارید (Ibid., 50).

ممکن است بگوییم که از نظر ویتگنشتاین این طور که شما کلمه «خدا» را به کار می برید، متضمن طریقی است که با عمل و رفتار شما هماهنگ است. اگر «باور به خدا» وجهی از دین، و دین نوعی اعتماد است، آن گاه باور به وجود خدا با باورها و فرضیه‌های علمی یا تاریخی کاملاً قیاس ناپذیر و مغایر خواهد بود. از نظر ویتگنشتاین و پیروان او، باور به خدا تأیید این مطلب نیست که آن حاکی از واقعیتی بیرون از زبان و عمل دینی است؛ باور به یک گزاره دینی قبل از نحوه حیات دینی ایجاد نمی شود؛ دین نحوه‌ای از حیات است؛^{۳۴} زبانی است که در عمل حک شده است. از این رو، باور به خدا به هر درجه و میزانی، مستلزم نوعی عمل دینی و بیانگر نوعی تعهد و التزام به یک نظام راهنما یا یک نحوه حیات است؛ تعهدی که نه از طریق استدلال بلکه از راه تربیتی خاص یا تجارب خاصی پدید می آید (Malcolm, 1994, 468; Glock, 1996, 321).

ویتگنشتاین تلاش برای اثبات و تأیید وجود خدا را بر اساس فهم نادرست از باور دینی و برداشت غلط از نقش گزاره‌های مربوط به خدا در نحوه حیات متدنیان تفسیر می کند و معتقد است که اگر کسی با توسل به واقعیتی بیرون از حیات دینی اش، آن را به منزله دلیلی بر وجود خدا در نظر بگیرد، باور او یک باور دینی نخواهد بود؛ ممکن

است گفته شود که چ‌نین فردی با مقدّم دانستن روش و منطق حاکم بر علم، دین خود را قربانی علم کرده است. بنابراین، متدّیلان باید در بازی زبانی دین چیزی را مستقل از آن بازی مفروض بگیرند. بازی زبانی دین با کلمهٔ «خدا» شکل می‌گیرد و اظهارات دینی با آن پیش می‌رود؛ بی‌آنکه از وجود خدا سرؤال شود. گرچه جستجوی حقیقت ادعاهای اظهارشده در حوزهٔ گفتار علمی و فلسفی جایز است؛ چنین تفحصی در گفتار دینی کاملاً نامقبول و ناهجاست. باور دینی کاملاً متفاوت از آن نوع باوری است که به یک فرضیه مربوط است. باور به خدا، داشتن یک فرضیه در بارهٔ چگونگی به وجود آمدن جهان، یا وجود داشتن یک موجود خاص نیست. فرضیه‌ها ممکن است به نحو موقّتی در اختیار قرار گیرند، آزموده شوند و مطابق شواهد و ادلّه تأیید یا ردّ گردند. کلمهٔ «باور داشتن» را در بارهٔ خدا، به نحو متفاوتی به کار می‌بریم باور به خدا نقش کاملاً متفاوتی در زندگی یک فرد متدین ایفا می‌کند. خدا معنای زندگی و دعا تفکر در بارهٔ معنای زندگی است. ملکوم می‌نویسد:

اگر آدمی هرگز برای یاری جستن یا بخشش دست به دعا و نیایش بر نداشته باشد، یا هیچ‌گونه تمایلی به آن نداشته باشد، حتی هرگز احساس نکرده باشد که شکرگزاری خدا به خاطر نعمتهای الهی در این دنیا امر پسندیده و مسرت‌بخشی است؛ یا حتی هرگز دل نگران کوتاهی در امثال اوامر الهی نباشد، در این صورت به نظر من روشن می‌نماید که نمی‌توان گفت او به خدا باور دارد (Malcolm, 1994, 468).

بنابراین، هنگامی که فرد متدین در بارهٔ خدا سخن می‌گوید، به موجودی که واقعاً وجود داشته باشد، اشاره نمی‌کند بلکه او زبان را در نحوه‌ای از حیات وارد می‌سازد که در آن زبان دینی به نحوی شایسته و مطلوب به کار برده می‌شود. باور به خدا در نحوهٔ حیات دینی ریشه دارد و این نحوهٔ حیات، فرد را به سوی ایمان به خدا سوق می‌دهد؛ ویتگنشتاین می‌گوید:

شاید فرد بتواند کسی را از طرق نوعی تربیت، با شکل بخشیدن زندگی او در راهی خاص، به وجود خدا معتقد سازد. زندگی می‌تواند فرد را برای باور به خدا تربیت کند و تجاربی هم وجود دارد که همین کار را انجام می‌دهد.

اما مرادم رؤیاهای و دیگر صور تجربه حسی نیست که «وجود این موجود» را به ما نشان می‌دهد بلکه مثلاً رنجهایی از گونه‌های مختلف را در نظر دارم. این امور نه به شیوه‌ای که یک تأثر حسی، شیئی را اثبات می‌کند، خدا را اثبات می‌کند و نه باعث حدسهایی در باره او می‌شود. تجارب، اندیشه‌ها، در یک کلام، زندگی می‌تواند این مفهوم را بر ما تحمیل کند (Wittgenstein, 1980, 85-86).

از نظر ویتگنشتاین، دعاوی‌ای نظیر «خدا وجود دارد»، اساس زندگی و سلوک دینی است و هر تلاشی برای اثبات وجود خدا از طریق برهان بی‌حاصل است؛ زیرا براهین عقلی، حتی برای کسانی که آنها را مطرح می‌کنند، متقاعدکننده نیستند. در چنین دیدگاهی، ایمان به خدا در پرتو عمل در یک متن و زمینه دینی حاصل می‌شود. گویی در ارتباط وجودی با خداست که او را درمی‌یابیم. صرف توصیف خدا با الفاظی متعدد، شناختی دقیق از خدا در اختیار نمی‌دهد. «شناخت خدا، شبیه شناخت یک شخص یا یک شیء نیست. با دانستن چگونگی به کار بردن زبان دینی، باید خدا را شناخت» (Sherry, 1977, 29).

باورهای دینی بیانگر «تصاویر» هستند؛ مثلاً اصول عقاید مسیحی، شرحی مجمل از داستان نجات و رستگاری است. این تصاویر با آنکه درست یا نادرست نیست، اما می‌تواند ژرف و عمیق باشد و با فراهم آوردن شیوه‌های نو در نگاه به واقعیات تجربی متعارف، به زندگی معنا ببخشد. «قواعد زندگی، زندگی دینی، لباس مبدل تصاویر را پوشیده‌اند و این تصاویر فقط می‌توانند به عنوان توصیفگر آنچه باید انجام دهیم، استفاده شوند؛ نه به عنوان امر موجه‌کننده» (Kenny, 1994, 297).

تأکید ویتگنشتاین بر کنش دینی و نقش باورهای دینی در زندگی، بی‌رغبتی او به براهین علمی و فلسفی در باب دین، مخالفت با نظروورزی در حوزه گفتار دینی و به طور کلی، مخالفت او با نظام‌سازیهای کلامی، سبب پیدایش نظریه‌ای در باب دین شده است که به «ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی»^{۳۵} شهرت دارد. معرفی این نوع ایمان‌گرایی و نقد و بررسی آن را به مقالی دیگر وامی‌نهیم.

1. Wittgenstien , Ludwing Josef Johann (1889–1951)

۲. ویتگنشتاین نوشتن رسالهٔ منطقی - فلسفی را در سال ۱۹۱۸م. تمام کرد. متن آلمانی این اثر نخست در سال ۱۹۲۱م. در مجله «سالنامه‌های فلسفهٔ طبیعت (Annalen der Natur Philosophie) آلمانی "Logisch –Philosophische Abhandlung" منتشر شد. سپس در سال ۱۹۲۲م. همراه با ترجمه انگلیسی آن توسط آگدن (C.K. Ogden) و رمزی (F.P. Ramsey) با عنوان لاتین (tractatus logico – philosophicus)، که به پیشنهاد مور (Georg Edward Moore) بود، انتشار یافت.

رسالهٔ منطقی - فلسفی، که محصول دورهٔ اول فلسفی ویتگنشتاین است، به سنت تحلیل فلسفی باز می‌گردد. این کتاب، نظریهٔ اصیلی در بارهٔ ماهیت زبان، ماهیت اندیشه و واقعیت ارائه می‌کند و از ساختار زبان و نسبت آن با عالم خارج سخن می‌گوید. ویتگنشتاین در پرتو سؤال اصلی فرضیهٔ رساله، یعنی «چیستی ساختار زبان»، تلاش می‌کند که با شناسایی ساختار زبان، به شناسایی ساختار واقعیت نائل شود. تأثیر این اثر گران سنگ در میان فیلسوفان اتریشی، آلمانی و تا حدی انگلیسی زبان برجسته بوده است. جنبشی که بسیار مدیون رسالهٔ منطقی - فلسفی بود و تأثیری شگرف از آن پذیرفت، جنبش پوزیتیویسم منطقی (logical positivism) است که در دههٔ ۱۹۲۰م. توسط اعضای حلقه وین (Vienna Circle) به وجود آمد.

۳. در مورد انگیزه‌ای که ویتگنشتاین را به ارائهٔ نظریهٔ تصویری زبان (picture theory of language) برانگیخت، گفته‌اند که وی دادگاهی را در پاریس دید که در آن موضوع شکایت، یک تصادف رانندگی بود. دادستان به جای اینکه نطق بلندبالایی در توصیف صحنهٔ تصادف بکند، چند مجسمهٔ کوچک به صحنهٔ دادگاه آورد و با چیدن آنها بر اساس یک نظم خاص توضیح داد که صحنهٔ تصادف مورد بحث به چه صورت بوده است. در این موقع به اهمیت حکایتگری تصویرسازی گزاره‌های زبان پی برد و بر او آشکار شد که جوهر زبان حکایتگری است و کیفیت این حکایتگری تصویرسازی از واقعیت توسط جمله‌هاست.

۴. اثر شاخص و اصلی تفکر متأخر ویتگنشتاین، «پژوهشهای فلسفی (Philosophical Investigations)»، (Philosophische Untersuchungen) است که در ۱۹۴۹م. پایان یافت و دو سال پس از مرگش، در ۱۹۵۳م. منتشر شد.

5. use (gebrauch)

6. employment (verwendung)

7. application (anwendung)

8. necessary condition

9. sufficient condition

10. general meaningfulness

۱۱. ویتگنشتاین در اعتقادش به اینکه در موارد بسیار، معنای یک کلمه «کاربرد» آن است، دو واژه «معنا» و «کاربرد» را مترادفهای معمولی نمی‌داند و از «کاربرد» تنها به «کاربرد صحیح و معمولی» نظر ندارد. بنابراین، کاربرد داشتن یک عبارت را به وجود شرایطی تشریح کردن که تحت آن شرایط بتوان آن عبارت را به درستی (correctly) یا به گونه ای توجیه پذیر (justifiably) و مناسب (appropriately) به چیزی اطلاق کرد، در فهم ویتگنشتاین و درک شعار «معنا همان کاربرد است»، راهگشا نیست؛ زیرا وی هر کاربردی از زبان را اعم از واقعی و تخیلی که بتواند یک مشکل فلسفی را روشن سازد، مطالعه می‌کند، حتی بازیهای زبانی را که با هیچ کاربرد واقعی از زبان مطابق نمی‌افتاد، ابداع و به کرات استعمال می‌کرد (Sluga & Stern, 1996, 300-301, Malcolm, 1967, 337). با توجه به بند ۴۳ پژوهشها، ویتگنشتاین اعتقادی به کلیت «معنا همان کاربرد است»، ندارد؛ در واقع، او از تعمیمهای کلی بیزار بود و می‌گفت: اگر فلسفه در صدد تعمیمهای کلی باشد، آن گونه که فلسفه سنتی به دنبال این امر بود، نقص بزرگی را پذیرفته است؛ زیرا جهان واقعی همواره پیچیده تر از اینهاست (Lycan, 2000, 99)؛ از یک طرف، خود ویتگنشتاین مخالف نظریه پردازی نظام مند در فلسفه بود، و از سوی دیگر، پیروان او نیز با هر علوتی شبیه (نظریه ویتگنشتاین در باره ...) (Wittgenstein's theory of...) مخالفت می‌کردند (Ibid., 90).

حاصل آنکه در اندیشه واپسین ویتگنشتاین، معنای یک کلمه، چگونگی کاربرد آن به طور معنادار در یک زبان خاص است. «معنای کلمه، نوعی کاربرد آن است»

(Wittgenstein, 1969b, 61). «معنا عبارت از کاربرد بر حسب قواعد دستور زبانی است» (Glock, 1996, 378). در این دیدگاه، بیش از آنکه میان مفاهیم «معنا» و «کاربرد» تناظری باشد، میان مفاهیم «معنا» و «قاعده» تناظر بر قرار است (Wittgenstein, 1969b, 62). بر این اساس، گرچه معنا کاربرد را معین نمی‌سازد، به لحاظ منطقی، نه به طور علی، کاربرد معنا را مشخص می‌کند.

12. Malcolam, Norman (1911-1990)

13. ordinary or correct use

14. part of the system of language

15. Augustin, Aureius (354-450)

۱۶. تعریف اشاره‌ای (ostensive definition)، بیان معنا با معلول یک لفظ با نشان دادن مصادیق و نمونه‌های آن است؛ آن گونه که با اشاره به چیزی بگوییم: «آن قرمز است». در صورتی که کسی تعریف «میز» را از شما بپرسد و شما با اشارهٔ حسی به مصداقی از میز موجود در اطراف خود بگویید: «این میز است»، یک تعریف اشاره‌ای از میز ارائه کرده‌اید. البته این کار را می‌توان با نشان دادن عکس و تصویر میز نیز انجام داد. این روش همان کاری است که پدران و مادران برای آموختن الفاظ و مفاهیم جدید به کودکان خود از آن استفاده می‌کنند؛ مانند زمانی که ما معنای قرمز را با اشاره به یک شیء قرمز رنگ به کودک می‌آموزیم و با اشاره به هر آنچه لفظ قرمز بر آن دلالت می‌کند، می‌گوییم: «لفظ "قرمز" به معنای "این" (با اشاره حسی به یک شیء قرمز رنگ) است» (Cf. Glock, 2001, 75-80; Pitcher, 1985, 31; 1996, 271). از نظر ویتگنشتاین متأخر، چنین کاری هرگز تمام معنای یک کلمه را نمی‌تواند به دست دهد. کارآیی این روش تنها وقتی است که مبتدی (learner) قبلاً معلوماتی در بارهٔ معنا داشته باشد؛ مبتدی باید بداند لفظ مورد نظر یک اسم خاص (proper name) است یا اسم عام (common noun). او باید معنای خود عمل اشاره را هم بداند؛ مثلاً کلمه‌ای مانند «این» خود نمی‌تواند به روش اشاره‌ای آموزش داده شود؛ بر این اساس، هیچ راهی برای توضیح یا توجیه زبان (به طور خاص یا به طور عام) از طریق رجوع به یک واقعیت مستقل وجود ندارد و در نتیجه، علاقهٔ فیلسوفان «حلقهٔ وین» برای خروج از حصار تعاریف لفظی (verbal definitions)، آنچنان که واژه‌ها به واقعیت متصل شود، ناکام می‌ماند (Hanfling, 1988, 42-43).

۱۷. اصطلاح «دستور زبان» (grammar) در تفکر ویتگنشتاین، اصطلاح توصیفی است. ویتگنشتاین از مفهوم دستور زبان استفاده می‌کند تا کاربردهای زبان را توصیف کند، یا به واقعیات اجتماعی زیرساخت، که دستور زبان آنها را توصیف می‌کند، اشاره کند. در اندیشه او دستور زبان و قواعد آن به صورت واقعیات اجتماعی زیرساخت به ما «داده شده» اند و دستور یک زبان از پیش تعیین شده نیست و وجود نخواهد داشت؛ یعنی، یک زبان و دستور آن زبان نمی‌تواند مستقل از یکدیگر وجود داشته باشد؛ زیرا دستور زبان باید نشان دهد که گفتن چه چیزی در یک زبان معنای محصلی دارد؛ یا ندارد. دستور زبان که غالباً شامل قواعد کاربرد معنایی (semantic) و نحوی (syntactic) صحیح در نظر گرفته می‌شود، در فلسفه ویتگنشتاین معنای وسیع تری می‌یابد. آن، شبکه‌ای از قواعد است که معین می‌کند چه عمل زبانی (linguistic move) معنادار است و کدام بی‌معناست. دستور هر زبانی ساختار منطقی آن زبان را آشکار می‌کند و در مجموع، قواعد دستور زبان اصول و معیارهایی برای زبان معنادار بیان می‌کند. این قواعد می‌گویند: چگونه واژگان را هم جهت توجیه و هم برای نقد گرفتارهای خاص خود به کار ببریم (Biletzki & Matar, 2003, sec. 3.6).

دستور زبان در تفکر ویتگنشتاین، نه تنها برای توجیه بلکه با وجود توصیفی بودن، به مثابه یک وسیله انتقادی هم به کار می‌رود. ایده «دستور زبان» به واقعیتی توجه می‌دهد که سخن گفتن با زبان، پرداختن به فعالیتی قاعده مند است؛ دستور زبان، درون فعالیت قاعده مند قرار دارد که با آن بازیهای زبانی در هم تنیده می‌شوند (Wittgenstein, 1973, 23; Glock, 1996, 151). تأکید زیاد ویتگنشتاین بر زبان و دستور زبان به این دلیل بود که گمان می‌برد که مسائل دشوار و معضل آفرین فلسفی و اغتشاشات فکری ما به واسطه به کار بردن غلط و نابه جای زبان و رعایت نکردن قواعد دستور زبانی است و کار فیلسوف در پرتو حیرت فلسفی، اصلاح معانی و وضوح بخشیدن به اموری است که زبان ما را به درون توهمات نادرست گمراه می‌کند؛ بدین ترتیب، دستور زبان ویتگنشتاین از «نظام‌مندی» فاصله می‌گیرد و به عنوان امری انتزاعی تفسیر نمی‌شود.

۱۸. ویتگنشتاین در مقایسه واژگان با ابزار معتقد است که تفاوت‌های مهم منطقی واژگان، با شباهت در ظاهر یا شکل زبانی آنها مخفی می‌ماند («۲»، «درد» و «میز»، همگی اسم‌اند و «شنا کردن» و «معنا دادن»، فعل‌اند)، اما با نقش و کارکردشان آشکار می‌شود؛ همان گونه که تفاوت‌های میان چکش و قلم از طریق عملکرد آنها مشخص می‌گردد. در عین حال،

باید توجه داشت که ویتگنشتاین اعتقادی به برداشت و تفسیری ا برازانگارانۀ (instrumentalist) از معنا نداشت که بر طبق آن معنای یک واژه، همانند معنای یک ابزار، اثر و نتیجه آن باشد (Glock, 1996, 379).

۱۹. مفهوم نحوه حیات (form of life) که معادل آلمانی آن «lebens form» است، در فلسفه آلمانی سنتی دیرینه دارد و نزد فیلسوفان ی نظیر اشپنگلر (Oswald Spengler)، هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)، هامان (Hamann)، هردر (Herder) و فون هومبالت (Von Humboldt) مشاهده می‌شود. بی‌تردید اشپنگلر بر رویکرد ویتگنشتاین نسبت به زمانش تأثیر بسیار زیادی داشته است. ویتگنشتاین در «فرهنگ و ارزش» از کسانی که تحت تأثیر آنان بوده است، از جمله اشپنگلر یاد می‌کند (Wittgenstein, 1980, 19). اشپنگلر در کتاب «انحطاط غرب» (۱۹۱۸، ۲۲)، از ایده «نحوه حیات» بهره جسته است و احتمالاً ویتگنشتاین این مفهوم را از وی اقتباس کرده است (Glock, 1996, 124).

20. Philips, D.Z. (1934-)

21. Winch, Peter (1926-)

22. language game

23. passionate commitment to system of reference

24. Soren Kierkegaard (1813–1855)

25. John Bunyan (1628–1688)

26. Don Cupitt (1934-)

۲۷. واقع‌گرایی (realism) دیدگاهی است مبنی بر اینکه جملات خبری به صورت عینی، یعنی مستقل از نظامهای فکری و یا مستقل از همه زبانها و نحوه‌های حیات صادق اند و یا کاذب. با پذیرش واقع‌گرایی در حوزه الهیات و فلسفه دین، قضیه «خدا وجود دارد»، قضیه‌ای صادق است، اگر خدا به صورت عینی وجود داشته باشد؛ قطع نظر از اینکه اصولاً هیچ انسانی خدا را موجود بداند یا نداند، یا به آن نحوه‌های حیات که به وجود خدا باور دارند، عامل باشد، یا نباشد. اما با پذیرش ناواقع‌گرایی (non-realism)، بی‌آنکه این قضیه را بر حسب متن و زمینه اظهار آن فهمیده باشیم، معنا ندارد که آن در فضایی انتزاعی به‌عنوان ادعایی در باره نحوه وجود اشیاء بر زبان بیاوریم.

بنا بر نظر جان هیک (John Hick)، ناواقع‌گرایی دینی (theological non-realism)

دیدگاهی است که «زبان دینی را نه به گونه‌ای که حاکی از واقعیتی فراتجربی است ...

بلکه آن گونه که بیانگر احساسات و عواطف ما، یا بیانگر بینشها و مقاصد اصلی اخلاقی

ماست... یا آن گونه که به آرمانهای معنوی و اخلاقی ما مربوط می شود، تفسیر می کند « (Hick, 1993, 7). ناواقع گرایان، دین ستیز نیستند و به طور کلی، زبان و عمل دینی را به عنوان یک نحوه حیات مقدس حفظ می کنند، اما فهم سخن خدایا یا نجات را به نحو واقع گرایانه، «بی معنا و به کلی نامعقول» می دانند (Ibid., 9).

۲۸. پاسکال ((Blaise Pascal (1623-1662)، ریاضیدان، طبیعیان و فیلسوف فرانسوی، در طول زندگی به شدت تحت تأثیر شکاکیت مونتسکی مذهب رواقی اپیکتتوس (Epictetus) و آیین یانسن بود و می کوشید تا به نحوی این سه را با یکدیگر جمع کند . پاسکال نخستین کسی بود که تا اندازه ای به پیامد «فلسفه جدید» برای دین پی برد . او مردی بی نهایت پارسا و بیش از هر چیز در اندیشه خدا بود. به نظر او، رسیدن به خدا کار دل است و با پای چوبین عقل میسر نیست و سرانجام، راه عقل این است که یا انسان به الحاد می رسد و یا اینکه خدا باوری نامعتقد به ادیان آسمانی (deist) می گردد . او «یقین»، «شادی»، «آرامش» و به طور کلی، «احساس قلبی را نه از خدای فیلسوفان و دانشمندان، که از خدای ادیان می طلبید و معتقد بود که خدا را فقط از راههایی که انجیل می آموزد، می توان یافت.

29. Drury, Maurice

۳۰. الهیات را از نظر مقدمات و روش به دو قسم «الهیات طبیعی» و «الهیات وحیانی» تقسیم کرده اند؛ مراد از الهیات طبیعی (natural theology) (= الهیات عقلی یا تکوینی) مباحث مختلف در باره امور الهی با استمداد از صرف عقل و بدون اتکای به وحی است؛ اما الهیات وحیانی (reveald theology) الهیات ماورای عقل است و ملتزم به احکام تشریحی و نقلی است؛ چنان که مسائلی از قبیل تثلیث (trinity)، یا گناه اولیه (original sin) در معارف مسیحی، متکی به وحی است و فقط در مرتبه نقل می توان در باره آنها سخن گفت.

31. Hudson, William Donald

۳۲. گاهی ویتگنشتاین تمییز میان دین و خرافه (superstition) را با تمییز میان دو چیزی که خود او آنها را «مرتبه فراتر» و «مرتبه فروتر» بیان می خواند، معادل می گیرد . در سال ۱۹۳۷م. نوشت: «در دین، هر مرتبه از تدین باید صورت بیانی در خور خود را داشته باشد که در مرتبه ای فروتر معنایی ندارد. آموزه ای که در مرتبه ای فراتر معنایی دارد، در نظر کسی که هنوز در مرتبه فروتر است، باطل و بی اعتبار است؛ چنین کسی فقط می تواند

چنان آموزه‌ای را نادرست بفهمد و از این رو، این کلمات ب‌رای چنین شخصی اعتبار ندارند» (Wittgenstein, 1980, 32). ویتگنشتاین مذهب قضا و قدر را مثال می‌آورد و می‌گوید: در عین حال که تصویر پولس قدیس (Pauline منسوب به St. Paul) از قضا و قدر، در مرتبه‌ای که من در آنم، «سخن مهمل قبیحی» است. تصویر مذکور ممکن است در زندگی فرد دیگری بیان فراتری داشته باشد و «تصویری خوب و دیندارانه» باشد.

33. Father O'Hara

۳۴. گرچه ویتگنشتاین دعا و نیایش را به عنوان یک بازی زبانی معرفی می‌کند (Wittgenstein, 1973, 23) و بدین ترتیب مراسم دینی را هم جزو بازیهای زبانی می‌شمارد، اما در هیچ جایی دین را به عنوان یک نحوه حیات توصیف نکرده است (Glock, 1996, 322; Sherry, 1977, 22). در عین حال، هنگامی که بر سبیل استفهام تقریری و البته بدون انتظار پاسخ، این سؤال را که «چرا یک نحوه حیات به اظهار باور به روز جزاء نینجامد؟» (Wittgenstein, 1966, 58) پیش می‌کشد، به این مطلب ناگفته خود بسیار نزدیک شده است. ملکوم با بیان اینکه ویتگنشتاین از جهات بسیار زیادی به نحوه حیات دینی توجه داشته است، می‌گوید: «معتقدم که ویتگنشتاین دین را به عنوان نحوه‌ای از حیات می‌دید... که در آن نحوه حیات شرکت نداشت، اما با آن احساس همدلی داشت و توجه او را بسیار جلب کرده بود» (Malcolm, 1958, 72).

35. Wittgensteinian Fideism

کتابنامه

- اکبری، رضا (۱۳۷۸)، «از بازی زبانی تا باور ایمانی؛ از نزاکتاتوس تا درباره یقین»، نامه فلسفه، ش ۷.
- تالیا فرو، چارلز (۱۳۸۲)، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول.
- کیوییت، دان (۱۳۸۰)، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
- لاکوست، ژان (۱۳۷۶)، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران: انتشارات سمت، چاپ دوم.
- مهدوی‌نژاد، محمدحسین (۱۳۸۲)، «نظریه تصویری زبان با تأکید بر لوازم معرفت‌شناختی آن»، نامه حکمت، ش ۱.

- هادسون، ویلیام دانالد (۱۳۷۸)، لودویگ ویتگنشتاین: ربط فلسفه او به باور دینی، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات گروس، چاپ اول.

- Arrington, Robert L. and Addis, Mark (eds.) 2004), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, Lonon and New York: Routledge.
- Austin, William Harvey (1976), *The Relevance of Natural science to Theology*, New York: The Macmillan press Ltd.
- Biletzki, Anat and Matar, Anat (2003), "L Ludwig Wittgenstein", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Stanford, C A: CSLI, Stanford university.
- Black, Max (1986), "Wittgenstein's Language-games," in *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*, vol.2, ed. Stuart G. Shanker, Wolfeboro, New Hampshire: Croom helm.
- Davies, Brain (ed.) (2003), *Philosophy of Religion: A Guide to the subject*, London and New York: Continuum.
- Fogeling, Robert J. (1987), *Wittgenstein*, London and New York: Routledge & Kegan Paul.
- Glock, Hans- Johann (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Id. (ed.) (2001) , *Wittgenstein: A critical Reader*, Oxford: Blackwell.
- Gutting , Gary (1982), *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame: University of Notre Dame press.
- Hanfling, O. (1988), "Theories of Meaning: from Reference to use," in *An Encyclopaedia of Philosophy*, ed. G.H.R. Parkinson, Routledge.
- Hick, John (1993), "Religious Realism and Non-Realism", in *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, ed. John Hick, New Haven, Conn.: Yale university press.
- Kenny, Anthony (ed.) (1994) , *The Wittgenstein Reader*, Oxford: Blackwell.
- Lycan, William G. (2000), *Philosophy of Language: A contemporary Introduction*, London and New York: Routledge.
- Malcolm, Norman (1997), *Wittgenstein: A Religious Point of View*, London: Routledge.
- Id. (1958), *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London: Oxford university press.
- Id. (1994), "The Groundlessness of Belief," in *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis p. pojman, California: Wadsworth publishing company.

- Id. (1967), " Wittgenstein, Ludwig Josef Johann," in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7-8, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan publishing company.
- Pitcher, George (1985), *The Philosophy of Wittgenstein*, India: Prentice – Hall.
- Sherry, Patrick (1977), *Religion, Truth and Language – Games*, New York: The Macmillan press Ltd.
- Sluga, Hans and Stern, David G. (eds.) (1996), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge university press.
- Stiver, Dan R. (1996) , *The Philosophy of Religious language: sign, symbol and story*, Oxford: L. Blackewll.
- Wittgenstein , Ludwig (1958), *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell.
- Id. (1966), *Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barret, Oxford: Blackwell.
- Id. (1967), *Zettel*, ed. G.E.M Anscombe and G.H. Von wright, trans, G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell. (References and to sections).
- Id. (1969a), *Tractatus Logico – Philosophicus*, trans. D.f. pears and B.f. McGuinnes, London: Routledge & Kegan paul. (Refernces are to unumberad sections).
- Id. (1969b), *on Certainty*, ed. G.E.M. Anscombe and G.H. von wright, trans. D. Paul & G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell. (References and to sections).
- Id. (1973), *Philosophical Investigations*, 3rd edn, ed. G.E.M. Anscombe and R. Rhees, trans. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell.(References are to sections of part I).
- Id. (1974), *Philosophical Grammer*, ed. Rush Rhees, trans. Anthony Kenny, Oxford: Blackwell, (References are to sections).
- Id. (1980), *Culture and Value*, ed. G.H. von wright in collaboration with H. Hyman, trans. Peter Winch, Oxford: Blackwell.