

واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی زبان دینی با تأکید بر آرای د.ز. فیلیپس و راجر تریگ

دکتر امیرعباس علی‌زمانی* محمدرضا قائمی‌نیک**

چکیده

نزاع میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در زبان دینی، هنگامی اهمیت می‌یابد که قصد داوری معرفتی در باب ارزش معرفتی گزاره‌های کلامی، به طور عام، و گزاره‌های ناظر به خدا و اوصاف او، به طور خاص، را داشته باشیم. در این مقاله، با توجه به آغاز این نزاع که در فلسفه متأخر لودویک ویتگنشتاین است، پس از مروری بر فلسفه‌ی تحلیل زبانی، به تشریح دیدگاه‌های او در فلسفه‌ی متقدم و متأخر او پرداخته شده است؛ پس از آن، به بررسی دیدگاه‌های فیلسوفان دینی می‌پردازیم که با تأثیر از فلسفه‌ی متأخر ویتگنشتاین، معنای حقیقی گزاره‌های دینی را در کاربردی می‌جویند که این باورها، به طور پسینی، در عرف خداپاوران در جامعه‌ی دینی دارند (نه لزوماً معنایی پیشینی، از پیش معلوم و فرازبانی). آرای دی. زد فیلیپس را به عنوان اصلی‌ترین نماینده‌ی این دسته از فیلسوفان که مشهور به ناواقع‌گرایان‌اند، در مقابل آرای راجر تریگ به عنوان نماینده‌ی اصلی واقع‌گرایان قرار داده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: ۱. واقع‌گرایی ۲. ناواقع‌گرایی ۳. زبان دینی ۴. تریگ ۵. د.ز.د. فیلیپس

۱. طرح مسأله

واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در زبان دینی با نسبت میان فلسفه، دین و زبان در ارتباط است. گستردگی بحث در باب هر یک از این مقولات، ما را بر این می‌دارد تا این مقاله را از جهات عدیده‌ای محدود کنیم. اولین تحدید مربوط به دین است. آنچه در این‌جا از آن بحث می‌شود نه تمام زوایای دین، اعم از مناسک، امر قدسی، تنوع عقاید دینی و نظایر آن، بلکه باورها و عقاید دینداران و البته پیروان ادیان ابراهیمی است که در فلسفه‌ی دین، با

e-mail: amirabbas.alizamani@yahoo.com

e-mail: ghaeminik@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۰/۷

* دانشیار دانشگاه تهران

** کارشناس ارشد فلسفه‌ی دین دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲۲

عنوان «خداباوری سنتی»^۱ تعریف و شناخته می‌شود. محدودیت دیگر متوجه فلسفه است. مراد نگارنده از فلسفه در این مقاله، فلسفه‌ی اولی یا نظام‌های فلسفی هر یک از فلاسفی بزرگ تاریخ اندیشه نیست، بلکه خود را محدود و معطوف به نوع خاصی از فلسفه‌ی زبان در سنت تحلیلی خواهیم نمود که در قرن بیستم رواج یافته است. در نهایت، مراد ما از زبان نیز پرداختن به آن چه رشته‌هایی مانند زبان‌شناسی، علم بلاغت، صرف و نحو و نظایر آن‌ها متکفل آن هستند نخواهد بود، بلکه زبانی است که معطوف به بیان باورهای دینی و گزاره‌های کلامی است و درصدد بررسی معنای آن‌ها است.

در این مقاله، محدودیت دیگری را - که موضوع این مقاله را از حالت صرفاً توصیفی خارج نموده و به حالت مناقشه‌ای و تحلیلی خواهد کشاند - نیز پیش‌رو داریم. این محدودیت مربوط به توجه ما به مسأله‌ی ناواقع‌گرایی زبان دینی در آرای متأثران از ویتگنشتاین^۲ متأخر، با تأکید بر آرای دی. زد فیلیپس^۳ و مناقشه‌ی آن‌ها با واقع‌گرایانی مانند راجر تریگ^۴ است. اهمیت توجه به واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی^۵ چنان‌که چارلز تالیافرو نیز اشاره می‌کند، در زبان دینی به این دلیل است که مهم‌ترین گزاره‌هایی دینی گزاره‌های کلامی‌اند و در میان گزاره‌های کلامی، گزاره‌های ناظر به خداوند و اوصاف او در درجه‌ی اول اهمیت قرار دارند. مناقشه‌ی میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی به دلیل چنین جایگاهی است که یکی از مهم‌ترین مسایل فلسفه‌ی زبان دینی تعریف و شناخته می‌شود (۷، ص: ۸۷).

بنابراین سؤالاتی که در این مقاله در پی پاسخ به آن‌ها هستیم به دو دسته تقسیم می‌شوند: اول این‌که آیا زبان انسانی، با تمام محدودیت‌های معرفتی که دارد، می‌تواند از ذات متعالی احدیت سخن بگوید؟ آیا سخن گفتن از خدا و اوصاف او، با زبان محدود بشری، به معنای محدود کردن باری تعالی نیست؟ و از آن سو، اگر معنای زبان را به کاربرد در بازی زبانی دین تحویل بریم و هر زبانی را در چارچوب مفهومی خودش به کار بگیریم، آیا بازی زبانی دین - که متفاوت از بازی زبانی علم خواهد بود - حاکی از امر واقع بوده و مؤدی به معرفت خواهد شد؟ آیا این خود زبان نیست که متعلق‌های باور دینی، مانند خدا و اوصاف او، را هر آن‌گونه که دینداران معتقدند، فارغ از مطابق بودن با واقع یا نامطابق بودن با آن، تعریف و مشخص می‌کند؟ این دو دسته سؤال، دو سوی این مناقشه‌اند.

از این‌رو، آن‌چه در پی می‌آید متکفل پرداختن به دو مسأله است: نخست، جستاری در جایگاه زبان در سنت فلسفه‌ی تحلیلی غرب، اهمیت معنا و تعاریف معنا در آن و ارائه‌ی روایتی تاریخی از زبان با عطف به مسأله‌ی معنا است. پرداختن به مسأله‌ی معنا به مثابه‌ی کاربرد^۶ و ارتباط آن با واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی و بررسی مناقشات برآمده از آن، مسأله‌ی دوم این مقاله خواهد بود.

۲. معنا و زبان (رویکرد تاریخی به رهیافت‌ها)

بررسی تشریحی سیر تاریخی رابطه‌ی میان زبان دینی و معنا در این مقال نمی‌گنجد. اما به طور کلی، دو رهیافت به زبان دینی در سنت فلسفی غرب وجود دارد:

۱. ۲. چيستی زبان دینی

تبار بحث از زبان در فلسفه را به سخنان از لسان افلاطون^۵ بیان‌شده‌ی سقراط برمی‌گردانند. نزاع‌های زبانی سقراط با گزنفون روایتی است از تلاش او برای اقناع مخاطب و پی‌بردن او به اشتباهاتش (۲، ص: ۶۴). آن‌چه سقراط را با سوفسطائیان در یک کاسه قرار می‌دهد همین مجادلات زبانی است؛ اگرچه سقراط از پس این مجادلات زبانی، دغدغه‌ی حقیقت را داشت و سوفسطائیان صرفاً به دنبال منافع مادی خویش بودند. استیور با برشمردن دو خصیصه برای این نحوه‌ی مواجهه با زبان، آن را به لحاظ روشی، سنتی می‌داند:

نخست، معنای کلمات اولاً و بالذات، حقیقی یا تک‌معنا هستند و این امر مستلزم آن است که برای فهم زبان مجازی، باید آن‌را به زبان حقیقی ترجمه کرد. زبان شأنی «اقتناعی» می‌یابد و به بیان ارسطویی، معنای زبان مجازی فقط زمانی فهم‌شدنی است که تبدیل یا تحویل‌پذیر به زبان حقیقی باشد.

دوم، زبان ابزاری برای تفکر است. این نکته برتری اندیشه را تصدیق می‌کند. ایده‌ی این نکته این است که فرایند فکر از جهاتی، از تکلم جدا است. از نتایج این اندیشه آن بود که زبان را از نظر فلسفی به امری ثانوی و کم‌اهمیت فروکاست (همان).^۶

چنین خصایصی جملگی در خور صدق بر الاهیات سلبی ابن میمون، نظریه‌ی تمثیل توماس آکویناس و روش تک‌معنای دنزاسکوتوس و دیگر نظراتی از این قبیل است.^۸ آن‌چه این روایت‌ها را، که استیور سنتی می‌داند، همسان و مشابه می‌سازد نه تفاوت‌ها و مجادلات درونی آن‌ها، بلکه پرسشی مشترک است که در قیاس با پرسش مابعد چرخش زبان‌شناختی،^۹ تفاوت ماهوی دارد. در این‌جا، بحث بر سر این نیست که آیا گزاره‌های زبانی او در این‌جا گزاره‌های دینی [معنا دارند یا فاقد معنا، بلکه نزاع‌ها به این نکته معطوف است که معنای این گزاره‌ها چگونه معنایی است؛ معناداری این گزاره‌ها از پیش مفروض و مسلم گرفته شده‌اند (۱۷، ص: ۴۱۳). جان هیک نیز به شیوه‌ای مشابه، در مورد زبان دینی، در بحث از واقع‌گرایی و نواقع‌گرایی، میان واقع‌گرایی قرن بیستم و آن‌چه در قرون وسطی مورد بحث بوده است، تمایز می‌نهد. از دیدگاه هیک، واقع‌گرایی قرن بیستم در مقابل نواقع‌گرایی قرار می‌گیرد که قائل به عینی نبودن متعلق باروهای دینی است، در حالی که در قرون وسطی، واقع‌گرایی در مقابل نام‌نگاری^{۱۰} قرار داشت که نسبت به عینی بودن مثل

افلاطونی و نیز ذوات ریاضیاتی و منطقی تردید می‌کرد (۲۷، ص: ۴). با این حال، از آنجا که موضوع اصلی این مقاله در این سنت تعریف نشده است، از تشریح عقاید گوناگون در درون سنت قرون وسطایی صرف نظر می‌کنیم.

۲.۲. معناداری یا بی‌معنایی زبان دینی

۲.۲.۱. نظریه‌ی تصویری زبان: تغییر روایت سنتی از زبان دینی زمانی رخ داد که چرخش زبان‌شناختی در فلسفه قدم به صحنه‌ی مجادلات فکری قرن بیستم نهاد و دل‌مشغولی فلسفه را دگرگون ساخت و بسته‌ی نظری جدیدی را برای تفکر فلسفی به ارمغان آورد. توافقی عمومی در مورد بحث رابطه‌ی میان معنا، زبان و واقعیت، در سنت فلسفی غرب وجود دارد که بر پایه‌ی آن، از اوایل قرن بیستم، شأن معرفت‌شناختی فلسفه تغییر کرده است. بنا بر آنچه به سنت چرخش زبان‌شناختی معروف است، وظیفه‌ی فلسفه واکاوی و تحقیق در زبان است. برای فهم بهتر این تغییر، بایستی به سراغ تغییر و تحولات گذشته رفت. در قرن هجدهم، «ایمانوئل کانت با طرح انقلاب کوپرنیکی، توجه فلسفه را از جهان یا متعلق‌شناسایی^{۱۱} به انسان یا فاعل شناسا^{۱۲} معطوف گردانید. ویتگنشتاین نیز توجه فلسفه را از فاعل شناسا به زبان آورد ... او تأملات معناشناسانه را جایگزین تأملات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه گرداند» (۱۴، ص: ۱۵).^{۱۳} آن‌چه در این چرخش زبان‌شناختی، در فلسفه مهم است تغییر جایگاه همین منبع معنا است. استیور این اهمیت را این‌گونه متذکر می‌شود: «این سنت جدید را، چنان‌که چرخش زبان‌شناختی نامیده‌اند، [مستلزم آن است که] همراه با این چرخش و مرتبط با آن، نوعی تمرکز مضایف بر معرفت‌شناسی پدید آمده است» (۲، ص: ۵۷).

همان‌طور که گفته شد، لودویک ویتگنشتاین در فلسفه‌ی متقدم خود نیز بر این نکته تأکید می‌کند و معنا را در زبان قرار می‌دهد. این موضع ویتگنشتاین به نظریه‌ی «تصویری معنا^{۱۴}» اشاره دارد. «اگرچه نظریه‌ی تصویری معنا یادگار ج. ادوارد مور و برتراند راسل از کتاب *اصول ریاضیات* و قبل از آن‌ها فرگه و متافیزیک اتمیسم منطقی است، اما صورت منقح آن را در *رساله‌ی منطقی - فلسفی ویتگنشتاین می‌بینیم*» (۱۱، ص: ۵۴). در این‌جا و بنا به موضوع مقاله، مجال تشریح نظریه‌ی تصویری معنا نیست و تنها به صورت منقحی از آن در قالب سه فقره از رساله اشاره می‌کنیم:

۱. «مرزهای زبان من به معنای مرزهای جهان من است» (۲۱، ص: ۸۹)؛

۲. «گزاره تصویر واقعیت است، زیرا که در صورت فهمیدن معنی گزاره، می‌توان وضعی را که مجسم می‌کند به جا آورد و گزاره را می‌فهمیم، بی آن‌که معنی‌اش را به ما توضیح داده باشند» (۲۱، ص: ۳۴)؛

۳. «تطابق یا عدم تطابق معنای تصویر با واقعیت صدق یا کذب تصویر را تعیین می‌کند» (همان، ص: ۱۷).

روشن است که در این سه گزاره، دو نکته مورد تأکید قرار می‌گیرد: اول این‌که زبان بیانگر واقعیت جهان ما است و برای شناخت جهان، باید زبان را شناخت و دوم این‌که صدق/کذب گزاره‌ها در تطابق با جهان و با توجه به آزمون تجربی تعیین می‌شود. از تفاسیر مطرح در باب رساله و امر رازآمیز یا ناگفتنی^{۱۵} که بگذریم، تفسیر پوزیتیویسم منطقی از رساله بیانگر چند نکته است:

نخستین وجه این نظریه معطوف به این است که زبان ما روایت‌گر جهان ماست و شناخت ما از جهان، وابسته به شناخت زبان ماست؛

دوم این است که گزاره‌هایی که نتوان به لحاظ تجربی آزمود معنادار/صادق نیستند؛ حال یا به بیان رساله، راز آمیزند و یا به عقیدی پوزیتیویست‌های منطقی، مهمل و بی‌معنایند. ریشه‌های آن‌چه به اصل تحقیق‌پذیری شهرت دارد، در غلبه‌ی علم تجربی در میان اعضای حلقه‌ی وین است. این اصل معناداری/صدق هر گزاره را منوط به قابلیت آزمون تجربی آن گزاره می‌کند. «خدا وجود دارد» گزاره‌ای بی‌معناست و به سبب بی‌معنایی‌اش، نمی‌توان در باب صدق/کذب آن هیچ‌گونه داوری‌ای داشت.

سوم نظریه‌ی تصویری معناست که آغازگر تمایزی درون زبانی بود. روشن است که این نظریه سعی در بازسازی زبانی منطقی/صوری^{۱۶} دارد که با اصول علم تجربی سازگار باشد و هر آن‌چه در این دایره نگنجد، بی‌معنا قلمداد می‌شود.

اما در درون سنت زبانی، سنتی دیگر شکل گرفت که وظیفه‌ی فلسفه را روشن ساختن ابهام‌ها و پیچیدگی‌های زبان روزمره و متعارف^{۱۷} می‌دانست. به بیان دانلان، «زبان متعارف غالباً قواعد منطق نمادی را نقض می‌کند» (۱۱، ص: ۴۶). ملخص آن‌که بنا بر تفسیر پوزیتیویسم منطقی از گزاره‌های دینی، این گزاره‌ها به دلیل این‌که تحقیق‌پذیر به روش تجربی نیستند، گزاره‌هایی بی‌معنایند و از این رو، در خور صدق/کذب نخواهند بود. این نظریه در زبان دینی، به نظریه‌ی بی‌معنایی مشهور است.

پرسش معرفتی ما در باب گزاره‌های دینی، اکنون تغییر کرده است و باید پرسید آیا گزاره‌های دینی معنادارند یا بی‌معنا؟ (۱۷، ص: ۴۱۳). پرسش از معناداری/بی‌معنایی باور دینی، آن‌گونه که پوزیتیویسم منطقی مطرح کرد، پاسخ درخور نیافت. تجربه‌گرایی و علم‌گرایی وِبنی‌ها بر اصلی مبتنی بود که خود را نقض می‌کرد. آغازگر این نقدها و ارائه‌ی روایتی دیگر از معناداری زبان، خود ویتگنشتاین بود.^{۱۸}

۲.۲.۲. نظریه‌ی بازی‌های زبانی: ویتگنشتاین در دوره‌ی متأخر فلسفه خود، آغازگر راهی جدید در فلسفه‌ی تحلیلی و فلسفه‌ی زبان بود. او در پژوهش‌های فلسفی، معنا را در کاربرد الفاظ جست‌وجو می‌کرد. چنان‌که هادسون نیز اشاره می‌کند، معروف است که او با دیدن بازی فوتبال، به این فکر افتاد که معنای الفاظ در فضایی که به کار می‌روند فهم‌شدنی است (۲۴، ص: ۹۷). اگر از منظری بالاتر بنگریم، فلسفه‌ی تحلیلی در قرن بیستم به لحاظ روش‌شناسی، دو رهیافت اصلی را دنبال کرده است؛ در رهیافتی که با راسل و ویتگنشتاین متقدم، کارنپ، کواین و دیویدسون پی‌گیری شده است، به رابطی زبان و واقعیت^{۱۹} پرداخته می‌شود و در رهیافت دوم، ویتگنشتاین متأخر، آستین، گرایس، سرل و استراوسن به رابطه‌ی میان ذهن (فرد) و زبان می‌پردازند (۱۶، ص: ۱۷). پرسش اصلی در رهیافت دوم این است که نسبت میان معنا و کاربرد یا معنای الفاظ و مقاصد گوینده چیست؟

ویتگنشتاین متأخر صورت مسأله را به گونه‌ای دیگر طرح کرد و معنا را از تصویرگری جهان واقع، به کاربرد در زبان روزمره برگرداند. این تغییر موضع زبان را از جهان مستقل کرد و معناداری و بی‌معنایی آن را به فهم کسانی پیوند زد که آن را به کار می‌گرفتند. به‌رغم این‌که این تغییر موضع در ابتدا امری ساده تصور می‌شد، پیامدهای مهمی داشت که ویتگنشتاین به آن‌ها واقف بود و اصطلاحات جدیدی را جای‌نشین زبان تصویری ساخت. برخی از این اصطلاحات را می‌توان به شرح زیر توضیح داد:

۱. بازی‌های زبانی^{۲۰}: ویتگنشتاین معتقد است که واژه‌ها مانند مهره‌های شطرنج‌اند. «بگذارید بگویم معنای یک مهره نقش آن در بازی است» (۲۲، ص: ۵۶۳). بنابراین معنای واژه‌ها وابسته به کارکردی است که برای آن‌ها در هر بازی تعریف شده است. او می‌گوید: «گویی در کاربرد همان واژه یا همان مهره، اگر این‌همانی^{۲۱} غرضی و غیر اساسی نباشد، مقصودی هست. گویی مقصود این بوده که شخص بتواند مهره را تشخیص دهد و بداند که چگونه با آن بازی کند. آیا این‌جا درباره‌ی یک امکان فیزیکی صحبت می‌کنیم یا منطقی؟ اگر دومی باشد، پس هویت این‌همانی چیزی است که با بازی ربط دارد» (همان، ۵۶۶).

اما اصطلاح بازی، بیش از هر چیز، بیانگر وجود قواعدی است که بر آن حاکم است. این قواعد خصایصی دارند: اول این‌که این قواعد دل‌بخواهی است و واضعین آن می‌توانند آن را تعیین کنند؛ دوم این‌که قضاوت در مورد قواعد هیچ‌یک از این زبان‌ها بیرون از آن‌ها میسر نیست؛ سوم این‌که قواعد بازی‌ها تغییرپذیرند و چهارم این‌که قواعد هیچ یک از بازی‌ها هیچ نوع شباهتی با یک‌دیگر ندارد. تنها شباهتی که میان زبان‌ها برقرار است شباهتی خانوادگی است، به این معنا که همگی آن‌ها زبان‌اند. او بیان می‌دارد: «به جای پیدا کردن چیزی که

در همه‌ی آن‌چه زبان خواننده می‌شود مشترک است، می‌گوییم این پدیده‌ها یک چیز مشترک ندارند که ما را وادارد برای همه‌شان یک واژه را به کار گیریم، اما به بسیاری طرق متفاوت، با یک‌دیگر مربوطاند و به دلیل این رابطه یا این روابط است که همه‌شان را زبان می‌نامیم» (۲۲، ص: ۶۵).

۲. نحوه‌ی معیشت^{۲۲}: اصطلاح دیگری که ویتگنشتاین با عنوان «نحوه‌ی معیشت» به کار می‌گیرد، بیان‌گر مفهومی است که به منظور فراهم آوردن بستری برای زبان‌ها وضع و تعریف شده است. معنای هر زبانی در بستر و زمینه^{۲۳}ی مختص خود، معنا می‌یابد. به عبارت دیگر، «هریک از این بازی‌های زبانی متفاوت و متنوع بخشی از یک نحوه‌ی معیشت مختلفاند» (۱۷، ص: ۴۷۵) و فهم هر بازی زبانی مستلزم فهم آن نحوه‌ی معیشت است. تنها عالم است که زبان علم را می‌فهمد و تنها عارف است که قادر به فهم زبان عرفان است. مهم‌ترین خصایصی که ویتگنشتاین برای این اصطلاح بر می‌شمارد «غیرقابل توضیح» و «تبیین‌ناپذیر بودن» آن است. نحوه‌ی معیشت امری است که بیش از آن که تبیین‌شونده باشد، به بیان خود او، داده شده است. آن‌چه هر نحوه‌ی معیشت یا شیوه‌ی زیست را موجه می‌کند، استدلال‌ورزی نیست، بلکه عمل است. او بیان می‌دارد که «پایان این نیست که با برخی از گزاره‌ها به نحوی بی‌واسطه به عنوان گزاره‌های صادق مواجه شویم، یعنی پایان کار نوعی دیدن از جانب ما نیست، بلکه عمل کردن ماست که در کنه بازی زبانی جای دارد» (۲۰، ص: ۲۰۴). ویتگنشتاین مثال می‌زند که ارتباط کارگر با سرکارگر در هنگام کار، در مورد تشخیص استفاده از سنگی مسطح، به واسطه‌ی عملی است که آن دو در یک بازی زبانی انجام می‌دهند. هادسون می‌گوید کارگر برای فهم مراد سرکارگر دست‌کم نیازمند دانستن سه چیز است: ۱- این که نامیدن چیست؟ ۲- باید بداند مسمای نام سنگ مسطح چیست؟ ۳- باید بداند وقتی که سرکارگر به استفاده از سنگ مسطح اشاره می‌کند، جان کلام او چیست؟ هادسون ادامه می‌دهد که نکته‌ی مهم در هر سه مورد، این است که کارگر نیازمند چیزی است که ویتگنشتاین آن را کارآموزی می‌نامد (۲۴، ص: ۹۶). در واقع، «نحوه» در نحوه‌ی معیشت، «بیشتر به عمل شکل‌دهی سرشت زندگی ما اشاره دارد تا به هر الگوی منطقی رقابت. با این بیان، یک نحوه‌ی معیشت فرایندی است که به زندگی انسان شکل می‌بخشد. ... بر این اساس، آن‌چه بر تعقل نیز تقدم دارد، نحوه‌ی عمل است و این عمل آدمی معیاری می‌خواهد. ویتگنشتاین در پاسخ به این سؤال که قواعد از کجا برمی‌خیزند یا چه قواعدی در عمل پذیرفته می‌شود، مفهوم نحوه‌ی معیشت را مطرح می‌کند. در نظر او، هر بازی زبانی از یک نحوه‌ی معیشت خبر می‌دهد و به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر در دل نوعی از فعالیت‌های عملی و هدف‌دار انسانی جای می‌گیرد. چون

بازی‌های زبانی بی‌شماری وجود دارد، نحوه‌های معیشت بی‌شماری نیز وجود دارد» (۱۹)، ص: (۷۰).^{۲۴}

کی نیسلون^{۲۵} در ۱۹۶۷، در مقاله‌ای با عنوان «ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی»، حلقه‌ی وصل میان ویتگنشتاین و فیلسوفان دین متأثر از او را مشخص می‌کند. او به دو مؤلفه‌ی اساسی باورهای دینی، یعنی صورت‌های زندگی و بازی‌های زبانی، از نظر فلاسفه‌ی ویتگنشتاینی اشاره می‌کند و هشت ویژگی مشترک را برای آن‌ها برمی‌شمارد که سه ویژگی از دیگر ویژگی‌ها مهم‌ترند:

۱- اولین وفاق عمومی در میان آن‌ها بر این است نحوه‌های مختلف زندگی هر یک منطق خاص خود را دارند؛

۲- هر نحوه‌ی زندگی ملاک خود را برای نقد قبول می‌کند و دایره‌ی نقدها محدود به هر نحوه‌ی زیست است؛

۳- نقطه‌ای ارضمیدسی وجود ندارد که فردی بیرون از بازی‌های زبانی بر آن بایستد و بازی‌ها را نقد کند، زیرا هر شکلی از گفتار معیار خاصی برای خردپذیری/خردگریزی، فهم‌پذیری/فهم‌گریزی و واقعیت/غیر واقعیت دارد» (۲۹، ص: ۱۹۲).^{۲۶}

خصایصی این چنینی علاوه بر این که بر ناواقع‌گرا بودن زبان دینی دلالت می‌کنند، مترادف با ناشناختاری^{۲۷} بودن آن نیز خواهند بود. در حقیقت، ناواقع‌گرایی و ناشناختاری بودن زبان دین دو روی یک سکه‌اند و هر دو به معنای این است که «گزاره‌های دینی به حقیقتی متعالی ارجاع نمی‌یابد» (۳، ص: ۱۷۴).

۳. تعریف و تبیین مفاهیم

پیش از پرداختن به دیدگاه‌های ناواقع‌گرایان و واقع‌گرایان، تشریح و تبیین مفاهیم اساسی این دو روی‌کرد خواننده را با جایگاه و زمینه‌ی بحث آشناتر خواهد نمود.

۱- واقع‌گرایی: «نظریه‌ای است مبنی بر این که جملات خبری مستقل از نظام‌های فکری بشری و یا مستقل از علم و اعتقاد انسان‌ها نسبت به صدق یا کذب آن‌ها، یا صادق‌اند یا کاذب. واقع‌گرایان بر سر جزییات و ظرایف تعریف حقیقت، اختلاف نظر دارند، اما در این حقیقت که صدق و کذب نسبت به زبان بشری، به طور عام، نسبی نیست، هم‌داستان‌اند ... به عنوان مثال، قضیه‌ی «خدا موجود است» قضیه‌ای صادق است، قطع نظر از این که اصولاً هیچ انسانی خدا را موجود بداند یا نداند، یا به آن شیوه‌های زندگی که به وجود خدا باور دارند عامل باشد یا نباشد» (۷، ص: ۸۳). اختلاف نظر واقع‌گرایان در دو صورت واقع‌گرایی خام و واقع‌گرایی انتقادی بروز و ظهور می‌یابد.

۲- ناواقع گرایابی: «ناظر به این دیدگاه است که همه‌ی جملات خبری درباره‌ی عالم، به صورت عینی، نه صادق‌اند و نه کاذب. در این جا، عینی به معنای مستقل از همه‌ی زبان‌ها، شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است» (همان). دیدگاه ناواقع گرایابی در سنت فلسفه‌ی تحلیلی، برخاسته از تعریف معنا در کاربرد زبان و الفاظ است. در حقیقت، با تعریف معنا به صرف کاربرد، زبان این امکان را می‌یابد تا با متعلق و محکی خود قطع ارتباط نماید و مستقل از آن شکل بگیرد. افراطی‌ترین شکل ناواقع گرایابی هیچ جایی برای عالمی مستقل از زبان و فرهنگ بشری موجود، باقی نمی‌گذارد.

۳- ایمان گرایابی: به رغم آن که ارائه‌ی تعریفی دقیق از ایمان گرایابی دشوار است، با تسامح می‌توان بیان داشت که «ایمان گرایابی نظریه‌ای است که بر اساس آن، باورهای دینی نیازمند توجیه معرفت‌شناختی نیستند» (۳، ص: ۱۴). ایمان‌گرایان، به جز آنان که در سنت ویتگنشتاینی در این مقاله مورد بررسی قرار خواهند گرفت، مشتمل بر متفکرینی هم‌چون پاسکال، کی‌یرکگور و پلانتینگا نیز هستند که بررسی آرای آنان در این مجال نمی‌گنجد.

۴- واقع گرایابی خام^{۲۸}: آرتور پیکاک^{۲۹} معتقد است واقع گرایابی خام «مفاهیم علمی، نظریه‌ها و سازوکارها را توصیفات حقیقی دنیای طبیعی تلقی می‌کند» (۳۰، ص: ۹). این تعریف به این مسأله اشاره دارد که مطابق با این دیدگاه، سخن گفتن از حضور عوامل دخیل در تفسیر مشاهده‌گر از واقعیت، معنایی ندارد و واقعیت به طور مستقیم و بی‌واسطه، در نظر مشاهده‌گر نمودار می‌شود.

۴. تقریری از ناواقع گرایابی

وصف و شرح دقیق راهی که فیلیپس به عنوان برجسته‌ترین ایمان‌گرای ویتگنشتاینی^{۳۰} می‌پیماید می‌تواند ما را در فهم نقدهای واقع‌گرایان به او یاری رساند. از این رو، قصد آن دارم که گام به گام، راه او را تشریح کنم. با این حال، برای فهم بهتر دیدگاه‌های او، نگاهی مختصر به آرای بریث‌ویت نیز خواهیم داشت. آغاز استدلال ناواقع‌گرایان را از ویتگنشتاین متأخر آغاز می‌کنم. ویتگنشتاین متأخر در بیان فلسفه‌اش، علاوه بر اصطلاحات نحوی معیشت و بازی زبانی، از دو اصطلاح دیگر نیز بهره برده است: دستور زبان و جهان - تصویر^{۳۱} (۱۴، صص: ۹۴ - ۱۱۴). «دستور زبان می‌گوید هر چیزی چه نوع شیئی است (الاهیات به عنوان دستور زبان)» (۲۲، ص: ۳۷۳). در نظر ویتگنشتاین، ماهیات، پدیدارهای زبانی‌ای‌اند که مقوم جهان‌اند و از طریق اشکال متمایز کاربرد - و نه تبیین - زبانی ظاهر می‌شوند. بنا بر این روایت، دست‌یابی به گُنه ماهیات، دیگر در گرو واکاوی فلسفی به گونه‌ای که در سنت فلسفی گذشته رایج بود نیست، بلکه اکنون در «کاربرد» روزمره‌ی

آن‌ها جست‌وجو می‌شود. در حقیقت، این کاربرد روزمره‌ی زبان است که ماهیات را تعریف و مشخص می‌کند و به تعبیر خود او، «ماهیت به وسیله‌ی دستور زبان تعیین می‌شود» (۲۲، ص: ۳۷۱).

دستور زبان و رابطه‌ی آن با الاهیات، سویه‌ی دیگر این مَعَمّا را روشن می‌کند. ویتگنشتاین در جای دیگر، بر این عقیده است که «چگونگی فهم واژه‌ها را تنها واژه‌ها نمی‌گویند (الاهیات)» (۲۳، ص: ۱۴۴). عبارت «تنها به وسیله‌ی واژه‌ها بیان نمی‌شوند» به این معناست که معنای واژه‌ها وابسته است به آنچه در اطراف و پیرامون آن قرار دارد. در حقیقت، از آن‌جا که الاهیات دستور زبان است، باید به زمینه‌ها و چارچوب کاربرد آن توجه کرد. نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است اگر دستور زبان می‌گوید که هر چیزی چه نوع شیئی است، پس دستور زبان می‌گوید که انواع مفاهیم الاهیاتی چه نوع ماهیاتی هستند. در این‌جا باورهای دینی با توجه به کاربردی که نزد دین‌باوران دارند تعیین می‌شوند. با این حال، باید میان دستور زبان سطحی و عمیق تفاوت گذاشت. دستور زبان سطحی نحوه‌ی کاربرد کلمات در زبان عُرف را بیان می‌کند و دستور زبان عمیق است که معنای حقیقی باورهای دینی را تعیین می‌نماید، هرچند با ظاهر متون مقدس دینی هم‌خوانی نداشته باشد (۱۴، صص: ۴۱۰ - ۴۱۳).^{۳۲}

از سوی، فیلسوف اتریشی در دوره‌ی دوم فلسفه‌ی خود، بر خلاف دوره‌ی اول - که زبان را تصویر جهان می‌دانست - جهان را تصویر زبان [ها] می‌داند. از این رو، اصطلاح «جهان - تصویر» بیان‌گر این است که باورهای بنیادین ما در بستری خاص معنا و مفهوم دارند. «جهان - تصویر شامل باورهای بنیادین می‌شود و از طریق آن است که می‌توان به توصیف نحوه‌ی معیشت و بازی‌های زبانی پرداخت. این جهان - تصویر اولاً زمینه‌ی «موروثی» صدق و کذب باورها را اعطا می‌کند، نه به صورتی مدلل، ثانیاً خود آن نیز صدق/کذب‌بردار نیست و در نهایت، این‌که پایانی‌ترین بخش این تصویر - جهان‌ها بر اساس عمل است که توجیه می‌شود، نه نظرورزی مدلل» (همان، صص: ۱۰۶ - ۱۰۷).^{۳۳}

فیلیپس از رهگذر ایده‌ی «راش ریز» است که در زمره‌ی ایمان‌گرایان ویتگنشتاینی قرار می‌گیرد. «ریز» بر این باور است که پس از ویتگنشتاین، وظیفه‌ی ما این است که با بهره‌گیری از دستور زبان دینی، محتوا و مفاهیم خاص زبان دینی را روشن کنیم. این وضوح‌بخشی، که منجر به مشخص شدن بیشتر زبان دینی از دیگر زبان‌ها خواهد شد، وظیفه‌ای است که فیلیپس عهده‌دار آن شده است (همان، ص: ۴۴۶). فیلیپس با پرداختن به رابطه‌ی میان جهان - تصویر و دستور زبان، دین خود را به ویتگنشتاین ادا می‌کند. «او ابتدا با ارائه‌ی تصویری خاص، توضیحی از دستور زبان دینی عرضه می‌کند که حدود زبان

دینی را مشخص می‌نماید. از نظر فیلیپس، شیوه‌ی زندگی افراد است که به مفاهیم دینی معنا می‌دهد. او به کاربرد این مفاهیم در زندگی دینی توجه دارد. او تأکید دارد که تصویر، خودش، امری اساسی است که نمی‌توان به چیزی دیگر تحویل داده شود» (۱۴، ص: ۳۷۲). فیلیپس در ادامه و در پیوند وثیقی که میان تصویر و دستور زبان برقرار می‌سازد، دستور زبان را توضیح‌گر «محتوای» متمایز باورهای دینی می‌داند که بر اساس اعمال و مناسک دینی تعریف می‌شوند. این دستور زبان است که آموزه‌ی دینی‌ای مانند جاودانگی نفس و عبادت و دعا را به گونه‌ای خاص، تشریح می‌کند. اکنون پس از بیان رابطه‌ی فلسفه‌ی متأخر ویتگنشتاین و آرای فیلیپس، به تشریح دیدگاه‌های خود او می‌پردازیم.

مفهوم دعا و مرگ و فساد،^{۳۴} دو اثر عمده‌ی فیلیپس، مدعی این نکته‌اند که اگر باورهای دینی را فرضیات تجربی آزمون‌پذیری درباره‌ی حوادث ممکن و محتمل بدانیم و با آن‌ها به عنوان پیش‌بینی‌های علمی و تجربی برخورد نماییم، آن‌گاه آن‌ها خرافاتی غیرعقلانی خواهند بود (۱۷، ص: ۴۸۵). فیلیپس معتقد است مضمون باورهای دینی را نه در امری بیرون از خود باورها و گفتارهای دینی، بلکه در درون آن‌ها باید جست. این مناسک و اعمال دینی هستند که مضمون باورهای دینی را تعیین می‌کنند. اگر بخواهیم دیدگاه او را در زبان دینی پی‌گیری کنیم، باید بگوییم معنای گزاره‌های دینی در ساخت‌های زبانی‌ای شکل می‌گیرند که در کاربرد روزمره‌ی دین‌باوران ساخته می‌شوند و به امری مابعدالطبیعی ارجاع نمی‌دهند. او می‌گوید: «جایی که مناسک، آرزویی را بیان می‌کنند، برای دانستن آن که به چه معنایی آن آرزو را نمایش می‌دهند، باید به نقشی توجه کنیم که آن مناسک در جزییات زندگی مردمی بازی می‌کند که آن را گرامی می‌دارند» (۱۸، ص: ۱۸، به نقل از ۸، ص: ۱۶۱).

او این دیدگاه را به اغلب باورهای دینی تعمیم می‌دهد، اما آن‌چه بیشتر بر آن تأکید می‌کند دو آموزه‌ی «جاودانگی نفس» و «دعا و عبادت» است. فیلیپس جاودانگی و حیات پس از مرگ را امری واقعی نمی‌داند و در مقابل، تفسیری دیگر از آن ارائه می‌دهد که بیش از هر چیز به زندگی دین‌داران معنا می‌بخشد. به نظر او، اعتقاد به حیات پس از مرگ در میان دین‌داران، نه به معنای اقامه‌ی شاهده‌ی بر رفتن انسان به مکان دیگری است، بلکه به این معنی است که در این زندگی، فروتنانه و با روحیه‌ی زهد و بلندنظری نسبت به دیگران زندگی کنیم. در حقیقت، او جاودانگی را با عمل اخلاقی پیوند می‌زند که حتی مرگ هم نمی‌تواند آن را محو کند. او بیان می‌دارد: «ابدیت نه گسترش زندگی کنونی، که شیوه‌ی قضاوت کردن درباره‌ی آن است. ابدیت زندگی بیشتر نیست، بلکه نظاره‌ی این زندگی تحت

حالات اندیشه‌ی اخلاقی و دینی است. این دقیقاً همان است که به دیدن این زندگی از جنبه‌ی سرمدی منجر می‌شود» (۱۸، ص: ۴۹).

به طور مشابه، دعا و عبادات نه وسیله‌ای که باعث شود خدا کاری انجام دهد یا به متعلقی عینی و واقعی برگردد، بلکه ابزاری است که انسان را در برابر یأس و ناخشنودی مقاوم می‌کند و انسان را یاری می‌دهد تا عزم خود را برای صبر و محبت پیشه‌کردن، جزم کند. او تفسیر اول را تفسیری خرافی و برخاسته از دستور زبان سطحی می‌پندارد، حال آن‌که تفسیر دوم تفسیری حقیقی و برآمده از دستور زبان عمیق دینی است. او می‌گوید: «اگر کسی دعا را تلاش برای واداشتن خدا به نجات کودک بداند، به والدین بی‌دینی که دعا می‌کنند خدایا فرزند ما را نجات بده نزدیک‌تر است. تصویری که در پس این دعا قرار دارد این است که خدا اگر بخواهد، می‌تواند کودک را نجات دهد و این دعا تلاشی برای تأثیر نهادن بر اراده‌ی الهی است. با چنین تصویری، در یک کلام به وادی خرافه افتاده‌ایم» (همان، ص: ۱۲۰).^{۳۵} فیلیپس بهشت و جهنم، دور شدن از خدا، مورد محبت یا لعن و نفرین او قرار گرفتن، اشتیاق به تواضع یا ترک دنیا و نظایر آن‌ها را به همین صورت تحلیل می‌کند. آنچه در این تقریر از باورها و مناسک دینی مشهود است بی‌نیازی یا مستلزم نبودن باورهای دینی به امری مابعدالطبیعی است. در حقیقت، فیلیپس امر مابعدالطبیعه و از پیش موجود را در باورها و زبان دینی نفی نمی‌کند، بلکه کارکردی جدید برای آن تعریف می‌نماید. این تفسیر او از این دیدگاه ویتگنشتاینی بهره برده است که امری واقعی نه در حقیقتی بیرون از زبان، بلکه توسط زبان ساخته می‌شود. اما به یاد داریم که مبنای تحلیل نهایی باورهای دینی در ویتگنشتاین متأخر، عمل بود و از این رو، این مناسک‌اند که باورهای دینی را می‌سازند و اعتقاد به امری ورای این مناسک، تنها تا جایی سودمند است که با همین مناسک فهم شود و پیامد فرض وجود عینی آن خرافه شدن باورهای دینی است.

بریثویت نیز به شیوه‌ای مشابه فیلیپس، معتقد است احکام دینی قبل از هر چیزی، دارای نقش و عمل کرد اخلاقی‌اند و غایت احکام اخلاقی بیان‌داری و پیروی گوینده از نوعی شیوه‌ی خاص در زمینه‌ی رفتار است. به بیان خود او «این احکام بیان‌گر قصد گوینده است برای عمل کردن به شیوه‌ای خاص که در حکم مشخص گردیده است. هنگامی که شخصی می‌گوید باید فلان کار را انجام داد، مقصود او این است که بگوید او مصمم است تا آن‌جا که بتواند فلان کار را انجام دهد» (۲۶، ص: ۱۲، به نقل از ۲۵، ص: ۲۲۲). بریثویت با مقایسه‌ی مسیحیت و آیین بودا، نشان می‌دهد که این دو دین شیوه‌های یکسان زیست را نشان می‌دهند. این یکسانی در شیوه‌های زیست و احکام اخلاقی، که او آن‌ها را احکام

اخلاقی عام می‌داند، حاکی از آن است که آموزه‌های ادیان ارتباط زیادی با واقعیتی فراتر از شیوهی رفتار متدینین ندارند (۲۵، صص: ۲۲۲ - ۲۲۴). تأکید بریثویت بر احکام اخلاقی به عنوان مبنای باورهای دینی در ارتباط با تأکید او بر شیوهی زندگی، دیدگاه او را روشن‌تر خواهد کرد. او نیز مانند دیگر نواقع‌گرایان، بر این نکته تأکید دارد که معنای باورهای دینی در زندگی و رفتار تعیین و مشخص می‌شوند. بررسی مختصری که از دیدگاه فیلیپس و بریثویت ارائه شد نشان می‌دهد که تعریف تالیافرو از نواقع‌گرایی تعریفی کامل و جامع است.

۵. تقریری از واقع‌گرایی

گستره‌ی بحث از واقع‌گرایی به فراتر از زبان دینی برمی‌گردد. روی باسکار^{۳۶} مدعی‌ترین واقع‌گرایی است که دیدگاه‌هایش در مورد واقع‌گرایی در علوم انسانی طرح شده است.^{۳۷} او در میانه‌ی تقابل دیدگاه‌های هرمنوتیکی/زبانی از علم انسانی (اجتماعی) و منظرهای پوزیتیویستی از آن، با طرح واقع‌گرایی انتقادی، سعی در رسیدن به حقیقت اشیا دارد (۱۳، ص: ۲۰۳). او از سویی در مقابل دیدگاه‌های هرمنوتیکی/زبانی، بر این عقیده است «که هدف از علم رسیدن به نظمی علی در واقعیت است که با سازوکارهایی در کار است که از آگاهی انسان پیش می‌افتند؛ و اگر قرار بر این است که این واقعیت‌ها تأثیری علی بر آگاهی ما داشته باشند، باید مقدم بر آن باشند. این واقعیت‌ها نمی‌توانند محصول فهم، دانش یا زبان ما باشد [تأکید از من است]» (۸، ص: ۳۵۵). از سویی دیگر، در برابر دیدگاه‌های پوزیتیویستی از علم، باسکار مدعی است «این قوانین علی بر خلاف پوزیتیویست‌ها، قوانین کلی و جبری نیستند، بلکه احتمالی‌اند. افزون بر این، هم مکانیزم علی و هم رویدادهایی که آن‌ها را پدید می‌آورند به ضرورت، در تجربه منعکس نمی‌شوند» (همان، ص: ۲۰۴).

با این حال، در قرن بیستم، میان واقع‌گرایی خام و واقع‌گرایی انتقادی^{۳۸} تمایز قائل می‌شوند. ما این دیدگاه را از نگاه جان هیک و راجر تریگ تشریح خواهیم کرد. جان هیک این تمایز را این‌گونه بیان داشته است: «واقع‌گرایی انتقادی دینی بیان می‌دارد که یک واقعیت متعالی الهی وجود دارد که ادیان خداپرستانه از آن با عنوان خدا یاد می‌کنند. این دیدگاه نیز معتقد است که این واقعیت به گونه‌ای پیوسته، توسط ما مورد تجربه و اندیشه قرار می‌گیرد که مفاهیم و تخیلات ما آن واقعیت را شکل می‌دهند» (۲۸، ص: ۷). هیک تصریح می‌کند که واقع‌گرایی انتقادی، بر خلاف واقع‌گرایی خام، به عنصر تفسیر^{۳۹} و ذهنیت^{۴۰} فرد در درک واقعیت، اهمیت زیادی قائل است، اما این تفسیر تا بدان حد در فهم

ما از واقعیت تأثیر نخواهد گذاشت که هم‌چون ناواقع‌گرایان، در دام نفی واقعیت فراتر از زبان و باورهای دینی گرفتار شویم (۲۷، ص: ۱۷۳).

راجر تریگ نیز به نوعی بسط‌دهنده‌ی دیدگاه‌های واقع‌گرایی انتقادی است. همان‌طور که فیلیپس و بریث‌ویت از دیدگاه‌های ویتگنشتاین متأخر تأثیر پذیرفته‌اند، تریگ نیز از روی باسکار متأثر است. استدلال‌های تریگ در باب واقع‌گرایی زبان و باورهای دینی را می‌توان در قالب توضیح مهم‌ترین مفاهیمی که او به کار گرفته است نشان داد:

۱- عقل و التزام^{۴۱}: تریگ ماهیت التزام را در این می‌داند که به سوی واقعیتی بیرون از خود باشد. او بیان می‌دارد: «التزام باید مبتنی بر باورهایی باشد که نسبت به نظام [مفاهیم]، بیرونی باشند. آن‌ها نمی‌توانند در درون آن نظام مفهومی باشند، مگر آن که در دوری فاسد گرفتار آیند. من نمی‌توانم التزامی فی‌نفسه داشته باشم، بلکه بایستی به چیزی یا کسی متعهد یا ملتزم باشم» (۳۵، ص: ۴۳). او در ادامه، بیان می‌دارد که این تعهد جهت‌دار به معنای آن است که از پیش، حقیقتی بیرونی را مفروض گرفته‌ام. این حقیقت بیرونی نباید امری ناچیز و نامطلوب باشد. «من نمی‌توانم به آن چه برایم ناخوشایند است التزامی داشته باشم» (همان، ص: ۴۴). تریگ معتقد است عنصر اصلی هرگونه التزامی باورهایی است که آن را ایجاد می‌کنند و تغییر این باورها است که معنای التزام را تغییر می‌دهد. او در مورد باورهای دینی، ایده‌ی التزام خود را به بیانی دیگر تشریح می‌کند. او در قبال دیدگاه‌های فیلیپس، مثالی می‌زند: تصور کنید فردی در جامعه‌ای مسیحی، مدعی مسیحی بودن است، در حالی که اعمال و عقاید او با باور عمومی مسیحیان سازگار نیست. تریگ مدعی است که همین موضع‌گیری ما در برابر این فرد، خود، نوعی از التزام به باورهایی را نشان می‌دهد که متعلق‌ی عینی دارند. او نتیجه می‌گیرد که حتی در میان دین‌داران نیز نوعی از التزام به صدق/کذب واقعیتی عینی دیده می‌شود. او تأکید می‌کند هرگونه عقلانیتی ضرورتاً نیازمند نوعی التزام به امری واقعی است (همان، ص: ۵۰).

۲- واقع‌گرایی مابعدالطبیعی: تریگ تعریف خود از واقع‌گرایی را در نسبت با دیگر روایت‌های واقع‌گرایی، مانند روایت ایان باربور^{۴۲} تعریف می‌کند. باربور به نوعی رئالیسم انتقادی در رابطه‌ی علم و دین معتقد است که در آن، الگوهای دینی را هم‌چون الگوهای علم، «نه توصیفات حقیقی واقعیت و نه افسانه‌های مفید، بلکه ساخت‌های انسانی می‌داند که به ما کمک می‌کنند تا با تخیل امور غیر قابل مشاهده، تجربه را تفسیر کنیم» (۵، ص: ۴). از دیدگاه باربور می‌توان نتیجه گرفت که «علم و دین [زبان علم و زبان دین] کاملاً متمایز نیستند؛ حتی نمی‌توان آن‌ها را مکمل یک‌دیگر دانست؛ بلکه هر دو در تبیین حقایق می‌کوشند و معرفت‌آوردند. اما در عین حال، هر دو، یعنی هم معرفت دینی و هم معرفت

علمی، حاصل تجربه و تفسیر بوده و در هر دو حوزه، باید ملتزم به نوعی رئالیسم انتقادی بود» (۱، ص: ۳۱۰).

شاهد هستیم که رئالیسم انتقادی تعاریف و صورت‌های متعددی دارد. در این میان، دیدگاه هیک و باربور مورد اشاره قرار گرفت و اکنون به دیدگاه راجر تریگ می‌پردازیم. تریگ در تقابل با موضع واقع‌گرایی انتقادی ایان باربور، متذکر می‌شود که «مسئله این است که ما در مورد برداشت از واقعیت، چه‌قدر حالت انتقادی داریم» (۹، ص: ۱۵۶). او اشاره می‌کند که «خودِ واقع‌گرایی انتقادی در اشتیاق برای رهایی از خامی، در خطر تبدیل شدن به شکاکیت قرار دارد. بنابراین هیچ فهم ثابتی درباره‌ی مفهوم واقعیت در اختیار ندارد. این روست که تنها با اتخاذ یک موضع واقع‌گرایانه‌ی مابعدالطبیعی است که ما دلایلی برای به رسمیت شناختن خطاپذیری خود [در نسبت با واقعیت] و در نتیجه، دلیلی برای نقد نظریه‌های مورد اعتقاد خود داریم» (همان).

۳- تمایز عقل و واقعیت: تریگ از سویی سعی دارد تا موضع خود را در مورد اتهام عقل روشنگری روشن سازد. او امکان خطا در شناخت را بنا بر وجه انتقادی این مفهوم، معتبر می‌داند. تریگ معتقد است واقعیت امری فراتر از معرفت یا زبان در دسترس ما است و تطبیق این دو به یک‌دیگر، به هر نحوی که صورت بگیرد، منتهی به تعطیل شدن تلاش نظری برای فهم واقعیت خواهد شد. این روی‌کردی است که هیچ واقع‌گرایی نمی‌تواند از آن دفاع کند. (۸، ص: ۳۶۰). آنچه در مجموع، واقع‌گرایان در مورد باورها و زبان دینی، بر آن اجماع دارند وجود متعلقی و رای معرفت یا زبان ماست که باید نسبت به آن شناختی واقع‌گرایانه داشت.

۶. مقایسه‌ی دیدگاه‌ها

اکنون می‌توان به مقایسه و تضارب آرای واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در باب زبان دینی با تأکید بر آرای فیلیپس و تریگ و نیز با اشاره‌ای مختصر به نقد هیک به آرای بریث ویت پرداخت. در این‌جا ما بیشتر به تضارب آرا میان تریگ و فیلیپس می‌پردازیم و نقد هیک بر بریث ویت را از این جهت خواهیم آورد تا نشان دهیم که این مباحثات گسترده‌ی بیشتری از این مقاله را می‌طلبد. مهم‌ترین مسأله‌ی چنین مقایسه‌ای حکایت داشتن یا نداشتن زبان دینی از امری واقع یا همان محکمی مستقل است. اگر مهم‌ترین گزاره‌های دینی را گزاره‌های ناظر به خدا بدانیم، مهم‌ترین سؤال این خواهد بود که آیا خدایی که متعلق باورها، دعاها، مناسک و زبان دینی است خدایی واقعی و مستقل است یا ساخته‌ی زبان و فهم دین‌داران

می‌باشد؟ به منظور روشن شدن این مقایسه، برخی نمونه‌های خاصی که از سوی واقع‌گرایان و ناواقع‌گرایان، تفسیرهای متفاوتی یافته است مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۱- زندگی پس از مرگ: بحث نخست بر سر حیات پس از مرگ است. فیلیپس بر این باور است که حیات پس از مرگ می‌تواند هر کاری در زندگی کنونی ما انجام دهد، اما خارج از این دایره، جایگاهی حقیقی ندارد و لذا «معنای جاودانگی به هیچ وجه، تداوم زندگی در آن سوی مرگ یا آغاز مجدد زندگی پس از مرگ نیست. به نظر او، لازم است جاودانگی را با توجه به زندگی و تجربه‌ی کنونی خویش تفسیر نماییم» (۶، ص: ۳۲۳). تریگ در تکمیل نگاه فیلیپس، بیان می‌کند: «این اظهارات او معنایی جز این ندارد که حتی فرض استقلال نفس یا خدا نیز باید با رویه‌های زبانی ما پیوند داشته باشد. او هر تصویری از جاودانگی را ملزم به معنابخشی به زندگی ما می‌داند و هیچ اعتباری برای حیات پس از مرگ قائل نیست. در چنین رویه‌ای که فیلیپس دنبال می‌کند، ادراکات و باورهای ما باید با راه‌های عمل ما پیوند یابند، چراکه معنای خود را از راه عمل کسب می‌کنند. فیلیپس به جای آن که زمین را در پرتو آسمان ببیند، آسمان را در پرتو زمین می‌نگرد» (۹، ص: ۲۴۴).

در مقابل، تریگ مدعی است که این ادعای فیلیپس خود زبان و گزاره‌های ناظر به جاودانگی را بی‌معنا می‌کند. «اگر زبان به نحوی به کار گرفته شود که آن را از بنیان خود جدا سازد، خود و ادراکاتمان را در امور ناشناخته و غیر قابل شناخت می‌اندازیم و زبان معنای خود را از دست می‌دهد. به نظر می‌رسد به محض این که عقیده و رویه از هم جدا شوند، باور ما نامعقول می‌گردد. پس باور به این که چیزی حقیقت است به چه معناست؟» (همان).

۲- التزام و معنای مناسک و آداب دینی: پیش‌تر گفتیم فیلیپس مدعی است که معنای باورها و مناسک دینی، از جمله عبادات و دعا، حاکی از معنایی مابعدالطبیعی، مانند درخواست از خدا، نیست. از این رو، می‌توان گفت «اگر مردم باورشان به خدا را از دست بدهند، باور به او نه تنها ناموجه، بلکه نامعقول است. از این پس، باور به خدا باوری در میان دیگر باورها نخواهد بود، بلکه از هر حیث، بی‌معنا است» (به نقل از ۳۵، ص: ۵۱). پیش‌تر گفتیم که فیلیپس معتقد است هرگاه دعا و عبادت را به منزله‌ی درخواستی از خدا و با فرض وجود متعلقی عینی برای آن قلمداد کنیم، آن را به وادی خرافه نزدیک ساخته‌ایم.

تریگ میان داشتن تصور دعا و انجام عمل دعا تفاوت قائل می‌شود. آیا این امکان وجود ندارد که فردی بدون انجام دعا مفهومی از آن داشته باشد؟ البته تریگ می‌پذیرد فردی که تا کنون دعایی نکرده در انجام دعا ناتوان باشد، اما این بدان معنا نیست که او هیچ تصویری از دعا ندارد. این تمایز نشان می‌دهد که مناسک و اعمال دینی، چنان که فیلیپس مدعی

است، وابسته به عمل و زبان دینی نیست و وجود نوعی التزام به امری فرازبانی و مستقل از باور دین‌داران - که برای دیگران نیز قابل فهم باشد - ضروری است (۳۵، ص: ۵۲).

۳- امر متعالی: می‌توان این بحث را این‌بار از سوی تریگ آغاز کرد. تریگ، فیلیپس را به دلیل درگیری زیادی که با معنا دارد، در این موضع قرار می‌دهد که منظور او از مابعدالطبیعه و حقیقت متعالی، متفاوت با عالمان مابعدالطبیعی است. «او منکر وجود خدا یا خدای مابعدالطبیعی نیست، بلکه تصویری از آن ارائه می‌دهد که تنها به کاربردی اخلاقی تنزل یافته است» (۹، ص: ۲۴۵). تریگ معتقد است فیلیپس نمی‌پذیرد که مفهوم تعالی را از کاربرد آن فراتر ببریم و از این رو، به ناچار منکر امر متعالی خواهد شد.

فیلیپس این موضع را می‌پذیرد، اما پاسخ می‌دهد: «معنای متعالی، مثل معنای هر کلمه‌ی دیگری، از استعمال آن فراتر نمی‌رود. اگر ادعایی جز این معقول می‌بود، که نیست، می‌شد گفت که معنای مفاهیم دینی فراتر از اعمال ماست، یعنی فراتر از آنچه با آن‌ها می‌کنیم. با قبول این فرض، ما از اعمالی که لازم است که از آن‌ها تصور روشنی داشته باشیم روی می‌گردانیم» (۱۸، ص: ۴۵).

۴- مبنای‌گرایی و واقع‌گرایی: فیلیپس در جایی واقع‌گرایی را هم‌چون مبنای‌گرایی، مدعی داشتن معیاری عقلانی که با آن همه‌ی رویه‌ها، زبان‌ها و باورها باید ارزیابی شوند می‌داند. او اشتراک این دو را در این می‌بیند که هر دو عقیده‌ها را هرگز یقین‌آور نمی‌دانند و نمی‌توانند به یقینی که لازمه‌ی ایمان است برسند. وی اظهار می‌دارد که «ترنس پنلهوم^{۴۳} و راجر تریگ به همراه دیگر مبنای‌گرایان، قطع را به صرف احتمال برمی‌گردانند» (۳۴، ص: ۳۵).

تریگ در پاسخ به مغالطه‌ی او میان مسأله‌ای معرفت‌شناختی^{۴۴} و مابعدالطبیعی اشاره می‌کند. واقع‌گرایی در پی بینشی مابعدالطبیعی از واقعیت به عنوان معیار نهایی و فراتر از دست‌رس ماست، در حالی که مبنای‌گرایی جست‌وجویی معرفت‌شناختی برای یافتن بنیانی معین در چارچوب آنچه ما آن را معرفت تلقی می‌کنیم است. تریگ بر این عقیده است که این دو دیدگاه می‌تواند با یک‌دیگر تقابل هم داشته باشند (۹، ص: ۲۴۶).^{۴۵} تریگ معتقد است «مبنای‌گرایی نظریه‌ای است در معرفت‌شناسی و بنابراین شاید تعجب‌آور نباشد که هنگام مواجهه با ادعاهای مابعدالطبیعه‌ی دین، دیدگاهی نامناسب تلقی شود. دیگر بحث از وجود شیء نیست، بلکه نحوه‌ی تحصیل معرفت از آن مدنظر است» (همان، ص: ۲۰۱). بنابراین نباید ادعاهای مبنای‌گرایی هم‌چون آلوین پلانینگا^{۴۶} در مورد داشتن بنیان مناسب برای شناخت را با تأکید واقع‌گرایی هم‌چون تریگ بر وجود یک واقعیت عینی مستقل از شناخت انسانی یکی دانست. تریگ معتقد است فیلیپس دچار چنین التقاطی شده است.

۵- سایه‌ی نظریه‌ی تحقیق‌پذیری: ویتگنشتاین در فلسفه‌ی متأخر خود، زبان خصوصی را انکار می‌کند. تریگ به مثالی از ویتگنشتاین اشاره می‌کند که او در آن، مفهومی هم‌چون درد را تنها زمانی معنادار می‌دانست که از زبان خصوصی فاصله گرفته و به زبانی عمومی بیان شود که برای دیگران نیز قابل فهم باشد. «هنگامی که می‌گویم درد می‌کشم، به هر صورت، پیش خودم، موجه هستم» (۲۲، ص: ۲۸۹). تریگ ادامه می‌دهد که فیلیپس نیز معنای امر مابعدالطبیعی را به دلیل این‌که فراتر از زبان عموم دین‌داران است، مفهومی بی‌معنا می‌داند. بنابراین نتیجه می‌گیرد که هم ویتگنشتاین و هم فیلیپس هر آن‌چه در جایی غیر از «زبان عمومی» تعریف شود بی‌معنا می‌دانند. به بیان خود او، «هر دو واژه دارند که شیء ممکن است به امری ورای دست‌رسی ما فروکاسته شود. نادیده گرفتن مابعدالطبیعه و تأکید بر این‌که معنا با کاربرد زبان معین می‌شود بدین معنا است که می‌توان از معیارهای عمومی معنا حمایت کرد». اما سؤال اصلی تریگ در همین جا است که چرا باید معناداری لزوماً با کاربرد در زبان عمومی و نفی زبان مابعدالطبیعی، یا خصوصی تحقق یابد؟

تریگ بر این باور است که «سایه‌ی اصل تحقیق‌پذیری به گونه‌ای دیگر در این‌جا حاکم است. این تلقی از معنا حاصل این است که خدا را در میان دیگر اعیان مادی قرار داده‌ایم و از مابعدالطبیعه دیدن آن، به دلیل ورای فهم زبان عادی بودنش، چشم پوشیده‌ایم. او می‌پرسد چرا باید تنها اعیانی معنادار باشند که بیرون از دست‌رس زبانی ما و به عبارتی، بین‌الانفسی هستند؟» (۹، ص: ۲۴۸). او استدلال می‌کند که «بنابر این فرض، معنا به اوضاع و احوال ما مقید می‌شود و تلاش برای درک امری مابعدالطبیعی هرگز به نتیجه نمی‌رسد و نمی‌تواند هیچ واقعیت مابعدالطبیعی را توصیف کند. معنای زبان باید در این اوضاع و احوال حاصل شود و قواعد عمومی کاربرد زبان باید قابل ارزیابی عمومی باشند. او نتیجه می‌گیرد که نظریه‌ی تحقیق‌پذیری بسیار جلوتر رفته و هستی‌های مابعدالطبیعی و حتی تجربه‌های درونی شخصی را نیز نفی می‌کند ... واقعیت‌های مابعدالطبیعی و قواعد خصوصی به نحو یکسان از دست‌رس زبان خارج می‌شوند» (همان، ص: ۲۵۰).

در مقابل، فیلیپس استدلال می‌کند که فیلسوفان اغلب تلاش دارند تا نهایی‌ترین و منظم‌ترین شکل باور دینی را منقح کرده، سامان دهند، اما «ربط و نسبت با عمل دینی را نمی‌توان یک بار برای همیشه ارزیابی کرد. خود اعمال را نیز نمی‌توان بدین نحو ارزیابی نمود. این‌ها همان چیزهایی‌اند که ویتگنشتاین در آینده‌ی فلسفی خود نشان می‌دهد. اگر شیوه‌ی نشان دادن او را بفهمیم، درمی‌یابیم که ویتگنشتاین، در عین حال که کاربردهای بالفعل زبان را وصف می‌کند، مزاحم آن‌ها نمی‌شود. نمی‌کوشد تا در چهارچوب الگوهای

پيش‌انديشيدۀ عقلانيت نيز براي اين کاربردها مباني‌اي دست و پا کند. در واقع، نشان مي‌دهد که چگونه جست‌وجوي اين قبيل مباني کاري آشفته است. آينه‌ي ويتگنشتاين نشان مي‌دهد که او مدام در طلب آن غايتي است که نيل به آن فوق‌العاده دشوار است و آن هادن هر چيزي است در همان جايي که هست» (۸، ص: ۶۰).

۶- زبان و عمل پيوندخورده با آن: فيليپس با اشاره به ويتگنشتاين، معتقد است در فلسفۀ‌اي که به نظريه‌پردازي در باب عقايد دين‌داران مي‌پردازد، فايده‌اي نمي‌بيند. با اين حال، او خود را اصلاح‌گر زبان دين مي‌داند و مدعي است «من با اصلاح‌گري ديني مخالفتي ندارم، اما اصلاح‌گري ديني با تأمل فلسفي‌اي که [ردّ آن] دل‌مشغولي من است فرق دارد» (همان، ص: ۴۸). او فيلسوفان واقع‌گرا و مابعدالطبيعه‌گرا را در سر دو راهي قرار مي‌دهد: آن‌ها از سويي در مورد باورهاي ديني که در متون مقدس آمده، قائل‌اند که نبايد معنای آن‌ها تغيير يابد و از سويي، چنين شأني (يعني تفسير زبان) براي فلسفه قائل شدن براي آن‌ها خوشايند نيست. او مراد خود را با مثالي روشن‌تر تبیین مي‌کند: «در هر روز از روزهاي هفته، امکان دارد که کسی در پياله‌فروشي محلّه‌ام به من بگويد که تفکر از حالات آگاهي است. آيا اين گفته موضوع را فيصله مي‌دهد؟ نيز امکان دارد که کسی به من بگويد که تفکر از حالات مغزي است. آيا اين گفته نيز موضوع را فيصله مي‌دهد؟ هيچ فيلسوفي اين رويه‌ها را نمي‌پذيرد» (همان، ۴۹). او از اين‌گونه استدلال، که شبیه استدلال‌هاي کانت در مورد قضاياي مابعدالطبيعي است، نتيجه مي‌گيرد که باور ديني تنها با عمل پيوند مي‌خورد و از هرگونه تبیین مابعدالطبيعي براي زبان و باورها ناتوان است.

تريگ بر اين باور است که ويتگنشتاين و فيليپس بر اين نکته توافق دارند که خود زبان معيار صحت معناست. او ميان کاربرد زبان در زندگي روزمره و زبان ديني تمايز مي‌نهد. در زبان روزمره، مسأله اين نيست که «آيا بايد با کاربرد اين زبان ادامه دهيم يا خير؟ تغيير عقیده از واقع‌گرايي به ايدئاليسم يا بر عکس باعث نمي‌شود که مردم درباره‌ي جهان روزمره و مشترک، با يکديگر سخن نگويند. با اين حال، زبان ديني آشکارا متفاوت است. پرسش مهم همواره اين است که چرا انسان بايد در ابتدا آن را بپذيرد يا به استفاده از آن ادامه دهد. چه اتفاقي خواهد افتاد اگر ديده‌گاي واقع‌گرا و مابعدالطبيعي جاي‌نشين ديده‌گاه ويتگنشتاين [و فيليپس] شود که بر طبق آن، ما بايد به استفاده از زبان ادامه دهيم، هرچند درباره‌ي آن در اشتباه باشيم؟ آيا اعتقاد ورزیدن به چنين خدائي با عقايد سنتي دين‌داران سازگار است و اگر نيست، پس خدا چگونه موجودي است؟ ... مسأله اين است که چگونه مي‌توانيم هم به استفاده از زبان سنتي [ديني] بپردازيم و هم آن را انکار کنيم؟» (۹، ص: ۲۵۴ - ۲۵۵).

۷- فاصله‌ی میان ذهن و عین: فیلیپس بر این باور است که واقع‌گرایان میان ذهن و عین فاصله‌ای عمیق قرار می‌دهند و معتقد است این فاصله امکان معرفت دینی را از میان می‌برد. ما نمی‌توانیم به حقیقت دست یابیم، چون حقیقت در زبان و عملِ گره خورده با آن تجلی یافته است.

در مقابل، تریگ بر این عقیده است موضوع فراتر از موضوعی الاهیاتی و مربوط به خداست و به بحث بر سر امکان خود عقلانیت مربوط می‌شود. در تصور سنتی، خدا مظهر عقلانیت تلقی می‌شود. اگر تصور چنین موجودی به دلیل جدا شدن از اوضاع و احوالی که باید به آن معنا ببخشد، بی‌معنا است، پس باید به همین دلیل، تصور عقلانیت هم به خطر افتد. «ما [حتی در ضمن استدلال بر معناداری یا بی‌معنایی زبان نیز] دچار گرفتاری نظام‌های مفهومی هستیم، با این حال، توسل به بی‌معنا دانستن سخن گفتن در چنین شرایطی قانع‌کننده نخواهد بود. از این رو، دست‌کم امکان این‌که چنین خدایی وجود داشته باشد ارتباط تنگاتنگی با این امکان دارد که نفوس انسانی می‌توانند به حقیقت برسند. باید دانست که التزام به امکان عقلانیت به نحو تفکیک‌ناپذیری با امکان وجود خدا در هم تنیده‌اند» (۹، صص: ۲۵۸ - ۲۵۹).

۸- نقد جان هیک بر بریتویت: پیش‌تر گفتیم که بریتویت عمل انسانی را به عنوان مبنای عقاید دینی برجسته می‌کند و بر اساس آن، روایتی از مسیحیت به دست می‌دهد که در آن، احکام دینی در عمل انسان‌ها تعریف می‌شود. او معتقد است لازم نیست روایات دینی روایاتی حقیقی باشند، بلکه «ارتباط میان روایات دینی و شیوه‌ی زندگی، یک ارتباط روان‌شناختی و علت و معلولی است. این یک حقیقت روان‌شناختی تجربی است که بسیاری از افراد تصمیم گرفتن بر اساس یک شیوه‌ی رفتار را که مخالف تمایلات طبیعی آن‌هاست، به شرط آن‌که این شیوه و سیاست در اذهان آن‌ها با برخی روایات و داستان‌ها همراه و مرتبط باشد، به انجام رسانده، آن را آسان‌تر می‌یابند» (۲۵، ص: ۲۲۲). جان هیک در پاسخ به چنین دیدگاهی، بیان می‌دارد: «مسیح بر این باور بود که ماهیت واقعی جهانی را که بنی نوع انسان در آن زندگی می‌کنند بر آن‌ها آشکار می‌گرداند و در پرتو این، شیوه‌ای را که در آن، عمیق‌ترین آمال آن‌ها ممکن است تحقق یابد نشان می‌دهد. بنابراین به معنایی ژرف، عیسی مسیح هیچ نوع دستورالعملی را برای عمل پیشنهاد نمی‌کند» (همان، ص: ۲۲۵). در واقع، بریتویت تأکید زیادی بر منشأ عقیده و حقیقت دین در عمل دارد، در حالی که هیک دین و مشخصاً مسیحیت را تنها روشنگر حقیقت ژرف دین می‌داند و با استناد به این نکته که مسیحیت دینی شریعت‌مدار نیست، جست‌وجوی منشأ عقیده و حقیقت دین در عمل دین‌دارانه را بیهوده می‌پندارد.

۷. نتیجه‌گیری

دیدگاه ما بر این است که، همان‌گونه که تالیافرو هم اشاره دارد (۷، ص: ۱۰۵)، ماحصل این بحث باید به صورت نوعی تعامل میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی درآید. ناواقع‌گرایان بر تأثیر زبان و زندگی ما بر باورهای دینی و ناتوانی فراتر رفتن از آن‌ها تأکید می‌ورزند و واقع‌گرایان در شکل افراطی‌اش، زندگی و باور دینی را قربانی امر مابعدالطبیعی می‌کنند. اگرچه این بحث هم‌چنان ادامه دارد، دیدگاه غالب در فلسفه‌ی دین، در دنیای امروز انگلیسی‌زبان (دیدگاه‌های تحلیلی) از آن واقع‌گرایان انتقادی است (همان، ص: ۱۰۸). به نظر می‌رسد وارد کردن عنصر تفسیر در واقع‌گرایی انتقادی راه‌گشای این بحث باشد. به بیان روشن‌تر، گزاره‌های دینی می‌توانند با قبول تفسیرهای مختلف، هم‌چنان به واقعیت امر متعالی، مانند خداوند، پای‌بند بمانند، منوط به این‌که این تفسیر منتهی به فهم واقعیت شود. در مورد گزاره‌های ناظر به خداوند و اوصاف او، می‌توان مطابق دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی، چنین تشریح کرد که هنگامی که دین‌داران از خداوند سخن می‌گویند، وجود واقعی او را مفروض می‌گیرند و تلاش می‌کنند با شناخت بیشتر او، حقیقت او را به نحو اکمل و اتم، درک کنند، هرچند زبان بندگان انسانی توانایی درک کامل او و بیان صفات او به نحوی کامل را ندارد و لذا تفسیر متفاوتی از او در میان انسان‌ها وجود دارد.

به طور خلاصه، می‌توان یافته‌های معرفتی این مقاله را چنین دسته‌بندی نمود:

۱- مسأله‌ی اصلی در سخن گفتن از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در زبان دینی مسأله‌ی مابعدالطبیعی، و نه صرفاً معرفت‌شناسانه، است که خود را درگیر وجود یا عدم متعلق باورهای دینی می‌نماید.

۲- زبان دینی از آن جهت که با باورهای دینی و معناداری آن‌ها پیوند می‌خورد، با آداب و مناسک دینی، نظیر دعا و عبادت، ارتباط وثیقی دارد. از این رو، بحث بر سر دو تلقی مذکور در باب زبان دینی بحث بر سر معناداری و بی‌معنایی یکی از مهم‌ترین ساحات زندگی انسان‌ها، یعنی آداب و مناسک دینی است. روشن است که وجود یا عدم متعلق این آداب و مناسک تا چه اندازه بر زندگی و دین‌داری انسان و حتی حیات اجتماعی او مؤثر خواهد بود.

۳- واقع‌گرایی خام، که مدعی برداشت انسان از واقعیت امر دینی، بدون در نظر گرفتن هرگونه تفسیر انسانی از آن است، همان‌قدر باورهای دینی را نامنعطف و سخت‌گیرانه می‌سازد، که ناواقع‌گرایی افراطی با قطع ارتباط تفسیرهای انسان از امر دینی، مناسک و آداب دینی را خودساخته و بیهوده می‌نماید.

۴- واقع‌گرایی انتقادی راهی است که هم جایی برای تفسیر انسانی از امر دینی فراهم می‌آورد و هم با پای‌بندی به وجود واقعیت امر دینی به شیوه‌ای مستقل و از پیش‌حاضر در بیرون از نظام معنایی و زبان دینی، فراهم آورنده‌ی نوعی التزام به ایمان به امر دینی است.

۵- سخن آخر و مسأله‌ای که می‌توان در تلاش‌های بعدی آن را پی‌گیری نمود تأمل در باب میزان تفسیر ما از واقعیت به صورت انتقادی است. واقع‌گرایی انتقادی بر سر میزان تفسیر از واقعیت، با ناواقع‌گرایی و واقع‌گرایی خام در کشاکشی قرار دارد که تعیین حدود آن معنای بسیاری از باورهای دینی و آداب و مناسک دین‌داران را تعیین خواهد نمود.

یادداشت‌ها

1. classical theism

2. Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951)

3. Dewi Zephaniah Phillips (1934 - 2006)

فیلیپس دارای تألیفاتی نظیر مفهوم دعا (۱۹۸۱)، مرگ و بی‌اخلاقی (۱۹۷۱)، دین بدون تبیین (۱۹۷۸)، از تخیل به ایمان (۱۹۹۱)، ویتگنشتاین و دین (۱۹۹۳)، ایمان و جست‌وجوی فلسفی (۱۹۷۰)، تحقیقی در اخلاق (۱۹۹۱) و نظایر آن‌ها است که هیچ‌کدام از کارهای او به فارسی ترجمه نشده‌اند. او استاد فلسفه در کالج دانشگاهی سوانسی (Swansea) و استاد فلسفه‌ی دین در دانشگاه تحصیلات تکمیلی کلیرمانت (Claremont) و نیز ویراستار انتشارات بلکول بوده است.

4. Roger Trigg (1945 -)

راجر تریگ رئیس کمیسیون ملی فلسفه و استاد فلسفه در دانشگاه وارویک (Warwick) انگلستان است. او صاحب تألیفاتی هم‌چون عقل و التزام (۱۹۷۳)، فهم علم اجتماعی (۱۹۸۵)، دیدگاه‌هایی درباره‌ی سرشت آدمی (۱۹۸۸)، واقعیت در خطر (۱۹۸۹)، عقلانیت و علم (۱۹۹۳)، در باب اهمیت فلسفه (۲۰۰۲) و در باب اهمیت اخلاق (۲۰۰۴) است که برخی از آن‌ها به فارسی ترجمه شده‌اند.

5. realism & non-realism

6. usage

۷. البته استیور سه شرط دیگر را نیز بیان می‌کند که بر ویتگنشتاین اول و پوزیتیویست‌های منطقی نیز صدق می‌کند و از این رو ذکر نشدند (۲، ص: ۶۴).

۸. به عنوان مثال، هنگامی که ابن میمون این دلیل معرفت‌شناختی را در الاهیات سلبی، در رد امکان هرگونه شناختی از خداوند ارائه می‌کند، در این سنت قرار دارد. او بیان می‌دارد «انس ما با اشیایی که ماهیتی دارند و اوصافی زائد بر آن باعث شده در حق خدا نیز چنین گمان کنیم، پس نه‌تنها فهم ما از اوصاف، بلکه برداشت ما از موصوفین دارای وصف نیز برداشتی است این‌جهانی» (ابن‌میمون، به نقل از ۱۰، ص: ۱۰۱). در واقع، استدلال ابن میمون در ناتوانی ما در وصف خداوند، ناشی از محدودیتی معرفت‌شناختی مربوط به جهان مادی و خداوند متعالی است، نه مشکلی در زبان و معرفت زبانی. به همین جهت است که می‌توان گفت در ابن میمون، هم‌چون دیگر

روی کرده‌های این سنت، «همه‌ی مقولاتی که انسان به کمک آن‌ها می‌اندیشد، برگرفته از این جهان‌اند»، در حالی که به عنوان مثال، مقولات شناختی در سنت چرخش زبانی، در درون زبان جای گرفته‌اند. بنابراین ناتوانی ما در شناخت خدا و سخن گفتن از او «اگر مشکل محدودیت فهم را هم نمی‌داشتیم» به این دلیل است که «حق نداشتیم مفاهیم این‌دنیایی را به او نسبت دهیم» (۱۰، ص: ۱۰۱). در این رویکرد، به وضوح می‌توان درک کرد که معنا امری برون‌زبانی تصور شده است.

9. linguistic turn 10. nominalism 11. object 12. subject

۳. هم‌چنین بنگرید به (۱۱، ص: ۴۲)، (۱۲، ص: ۲۷)، (۱۹، ص: ؟) و (۱۳، ص: ۹۳)، اگرچه دلالتی در آن‌جا این سنت را عام‌تر از سنت تحلیلی می‌داند و آن را در هایدگر و گادامر و ریکور نیز پی می‌گیرد.

14. the word-picture theory

۱۵. در این مورد بنگرید به: ۱۲؛ ۱۷، ص: ۴۲۴ و ۱۴، صص: ۴۷ - ۵۰. زنده در این‌جا اشتراک میان ویتگنشتاین اول و پوزیتیویست‌های منطقی را در گزاره‌های معنادار می‌داند و اختلاف آن‌ها را در گزاره‌های بی‌معنا.

16. formal language 17. ordinary language

۱۸. البته در فروپاشی اصول پوزیتیویسم منطقی، فارغ از خودمتناقض بودن اصل تحقیق‌پذیری و نیز ارائه‌ی روایت کاربردی از زبان در ویتگنشتاین دوم، «و. کواین» نیز مؤثر بود. او از دریچه‌ی نقدهای منطقی، معتقد بود که تمایز میان قضایای تحلیلی و ترکیبی، که از اصول موضوعه‌ی حلقه‌ی وینی‌ها بود، تمایزی نابجا است. او گزاره‌هایی را بیان می‌داشت که نه تحلیلی و نه ترکیبی بودند. با این حال، بنا به اقتضای این مقاله و اهمیت ویتگنشتاین دوم و تأثیر او بر فیلیپس و نیز این‌که نقدهای کواین نقدهایی منطقی‌اند، از تشریح دیدگاه‌های او صرف نظر می‌کنیم. بنگرید به: ۴ و ۱۵.

19. reality 20. language games 21. identity

22. form of life 23. context

۲۴. این مقاله شرحی روان و سودمند از فلسفه‌ی متأخر ویتگنشتاین و نسبت معنا، زبان و فلسفه به دست داده است و می‌تواند به عنوان پیش‌درآمدی بر این بخش از مقاله‌ی ما مورد استفاده قرار گیرد.

25. Kai Nielsen

۲۶. دیگر مواردی که نلسون به آن‌ها اشاره می‌کند عبارت‌اند از: ۴- شکل‌های زبان صورت‌های زندگی (نحوه‌ی معیشت)‌اند؛ ۵- نحوه‌های معیشت چیزی داده‌شده‌اند؛ ۶- زبان متعارف همان‌گونه که هست صحیح است؛ ۷- وظیفه‌ی فیلسوف ارزیابی یا انتقاد به زبان یا صورت‌های زندگی نیست، بلکه توصیف آن‌ها است؛ ۸- مفاهیمی نظیر معقولیت، واقعیت و عقلانیت به طور نظام‌مند مبهم‌اند؛ معنای دقیق آن‌ها را فقط در چارچوب راه معین زندگی می‌توان تعیین بخشید (۲۹، ص: ۱۶۱؛ ۲، ص: ۱۵۲؛ ۳، ص: ۱۵۵ و ۱۴، ص: ۲۹۰).

27. non_cognitive 28. naive realism 29. Arthur peacocke

۳۰. استیور فیلیس را برجسته‌ترین ایمان‌گرای ویتگنشتاینی می‌داند (۲، ص: ۱۵۲)؛ با این حال، اگر چه قائلین به ناشناختاری بودن زبان دین را افرادی مانند مالکم، هِر، وینچ، دن کیوپیت، بریث ویت، ج. اچ راندال می‌دانند، کسی که غالباً در کتاب‌های مختلف، مورد توجه قرار می‌گیرد نیز دی. زد فیلیس است. بنگرید به (۳، ص: ۱۵۶؛ ۷، ص: ۸۸؛ ۱۲، ص: ۱۵۱؛ ۱۷، ص: ۴۸۵؛ ۲۵، ص: ۲۱۳ و نظایر آن).

31. grammer & world-picture

۳۲. هادسون وظیفه فیلسوف در بیان دستور زبان عمیق را مستلزم اولاً کشف پیش‌فرض‌های تلویحی باور دینی و ثانیاً نقشه‌برداری از مرزهای منطقی آن می‌داند (۲۴، ص: ۱۲۹).

۳۳. بحث در باب این‌که ویتگنشتاین متأخر نیز واقع‌گرا بوده است بحثی است خارج از دایره‌ی این مقاله، اما برخی او را ناواقع‌گرای معتدل می‌دانند و برخی معتقدند سخن گفتن از ناواقع‌گرایی او چندان صحیح نیست. بنگرید به ۱۴، ص: ۴۳۳؛ ۱۲، صص: ۴۵ - ۶۱ و ۷، ص: ۱۵۶

34. D.Z.Philips: *The concept of prayer, and Death and immortality.*

۳۵. به دلیل در دست‌رس نبودن متن این اثر، این مطلب از ۱۴، ص: ۴۳۲ ذکر شده است.

36. Roy Bhaskar

۳۷. دیگر واقع‌گرایان انتقادی را افرادی مانند کیت، یوری، اندرو سایر، هار، آوثویت و آرچر می‌دانند (۱۳، ص: ۲۰۴). از اندرو سایر کتابی با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: سایر، اندرو (۱۳۸۵)، *روش در علوم اجتماعی*، ترجمه‌ی عماد افروغ، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

38. critical realism

39. interpretation

40. subjectivity

41. reason and commitment

42. Ian Barbour

43. Terence Penelhum

44. epistemological

۴۵. تریگ مناقشاتی را با میناگرایان نیز دارد. او نقدهایی را به دیدگاه‌های آلوین پلانینگا و حتی ویلیام آلتون نیز مطرح کرده است. بنگرید به: ۹، صص: ۱۹۷ - ۲۳۰.

46. Alvin Polantinga

منابع

۱. احمدی، محمدامین، (۱۳۸۵)، *انتظار بشر از دین*، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۲. استیور، دان، (۱۳۸۴)، *فلسفه‌ی زبان دینی*، ترجمه‌ی ابوالفضل ساجدی، قم: نشر ادیان.
۳. اکبری، رضا، (۱۳۸۶)، *ایمان‌گرایی*، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۴. اورام، استرول، (۱۳۸۳)، *فلسفه‌ی تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

۵. باربور، ایان، (۱۳۸۸)، علم و دین، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ هشتم.
۶. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۷)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ پنجم.
۷. تالیافرو، چارلز، (۱۳۸۲)، فلسفه‌ی دین در قرن بیستم، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۸. تریگ، راجر، (۱۳۸۴)، فهم علم/اجتماعی، ترجمه‌ی شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر نی.
۹. _____، (۱۳۸۵)، عقلانیت و دین، ترجمه‌ی حسن قنبری، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. توکلی، غلامحسین، (۱۳۸۰)، «الهیات سلبی»، فصلنامه‌ی نامه‌ی حکمت، شماره‌ی ۹.
۱۱. دانلان، ک. س، (۱۳۸۶)، «فلسفه‌ی تحلیلی و فلسفه‌ی زبان»، ترجمه‌ی شاپور اعتماد و مراد فرهادپور، نشریه‌ی ارغنون، شماره‌ی ۷ و ۸.
۱۲. دباغ، سروش، (۱۳۸۶)، سکوت و معنا، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
۱۳. دلانتی، گراد، (۱۳۸۴)، علم/اجتماعی، ترجمه‌ی محمدعزیز بختیاری، مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر.
۱۴. زندیه، عطیه، (۱۳۸۶)، دین و باور دینی در اندیشه‌ی ویتگنشتاین، تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۵. سرل، جان، آر، (۱۳۸۰)، «فلسفه‌ی تحلیلی»، منتشرشده در کتاب نگرش‌های نوین در فلسفه، ترجمه‌ی محمد سعیدی‌مهر، قم: مؤسسه‌ی فرهنگی طه.
۱۶. عبدالهی، محمدعلی، (۱۳۸۵)، «مقدمه بر کتاب افعال گفتاری»، نوشته‌ی جان. آر. سرل، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۷. علی‌زمانی، امیرعباس، (۱۳۸۷)، سخن گفتن از خدا، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، چاپ دوم.
۱۸. فیلیپس، دی. زد، (۱۳۸۲)، «دین در آینده‌ی ویتگنشتاین»، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان، فصلنامه‌ی هفت آسمان، شماره‌ی ۱۸.
۱۹. مهدوی‌نژاد، محمدحسین، (۱۳۸۴) «ویتگنشتاین: معنا، کاربرد و باور دینی»، فصلنامه‌ی نامه حکمت، شماره‌ی ۵.
۲۰. ویتگنشتاین، لودویک، (۱۳۷۹)، درباره‌ی یقین، ترجمه‌ی مالک حسینی، تهران: انتشارات هرمس.

۲۱. ویتگنشتاین، لودویک، (۱۳۸۶)، *رساله‌ی منطقی - فلسفی*، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.

۲۲. ویتگنشتاین، لودویک، (۱۳۸۰)، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

۲۳. ویتگنشتاین، لودویک، (۱۳۸۴)، *برگه‌ها*، ترجمه‌ی مالک حسینی، تهران: انتشارات هرمس.

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

۲۵. هیک، جان، (۱۳۸۱)، *فلسفه‌ی دین*، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ سوم.

26. Braithwaite, R., (1955), *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge: Cambridge University Press.

27. Hick, John, (1989), *An Interpretation of Religion*, United Kingdom: Yale university Press.

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

29. Nielsen, kai, (1967), "Wittgenstein Fideism", *Philosophy*, 42, pp191-209.

30. Peacocke, A., (1993), *Theory for a Scientific Age*, 2nd edn, London: SCM Press.

31. Philips, D. Z., (1970), *Faith and Philosophical Inquiry*, London: R & K.P.

32. _____, (1981), *The Concept of Prayer*, Oxford: Basil Blackwell.

33. _____, (1983), *Primitive Reaction and the Reactions of Preimitives*, Marett lecture, Oxford: Exetere College.

34. _____, (1993), *Wittgenstein and Religion*, London: Macmilan.

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