

فلسفه دین، دوره ۱۵، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷

صفحات ۷۷۱-۷۹۲

متدولوژی ویتگنشتاین در خصلت غیر شناختی زبان دینی

سیده معصومه علیزاده^۱، محمدرسول آهانگران^{۲*}

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد، واحد تهران شمال، تهران، ایران

۲. استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۲۳)

چکیده

مقاله پیش‌رو با تعریف ایمان و ایمان‌گرایی مؤمنان (مسلمان، مسیحی و یهودی) و تقسیم آن به حاد و معتدل و بررسی رابطه ایمان‌گرایی و شکاکیت، به تحلیل دین‌گرایی ویتگنشتاین پرداخته است. نگاه دینی ویتگنشتاین بر خصلت غیرشناختی زبان دینی اذعان دارد و در عین حال باورهای دینی را اغلب بی‌دلیل می‌داند. فلاسفه‌ای که به‌نوعی تحت تأثیر افکار وی قرار گرفته‌اند، با عنایت به درستی تفسیر ایمان‌گرایانه یا زبان دینی ویتگنشتاین، درباره ناواقع‌گرا بودن وی تردید دارند. به‌منظور سهولت، ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی را در سه نکته خلاصه می‌کنیم: ۱. بی‌دلیل بودن باورهای دینی؛ ۲. تفسیر غیرشناختی از آنها و ۳. تفسیر ناواقع‌گرایانه از دین.

واژگان کلیدی

ایمان‌گروی حاد و معتدل، زبان دینی، ویتگنشتاین.

مقدمه

ویتگنشتاین، کتاب یا مقاله مستقلی در باب دین و الهیات منتشر نکرده و آنچه درباره دیدگاه‌های او مطرح شده و در دسترس است، بیشتر برگرفته از یادداشت‌های او یا نوشته‌های شاگردانش از مطالب درسی او هستند؛ البته قسمت‌های مختصری از رساله منطقی فلسفی او هم به مباحث دین و الهیات مربوط است؛ ولی با توجه به اهمیت و نفوذ همین نکات اندک درباره دین و الهیات، حتی کتاب‌های مقدماتی فلسفه دین هم به طرح و بررسی آنها می‌پردازند (آدیس، ۲۰۰۱: ۱). اهمیت ویتگنشتاین در فلسفه دین و کلام جدید به حدی است که وی را یکی از مؤسسان کلام جدید می‌دانند. هادسون، مؤلف کتاب «لودویک ویتگنشتاین از مجموعه پدیدآورندگان کلام جدید» می‌گوید:

به گمان من، ویتگنشتاین اگر خود را در مجموعه‌ای با عنوان یکی از مؤسسان کلام جدید می‌دید، شگفت‌زده و حتی وحشت‌زده می‌شد. او از مباحث الهیات بی‌بهره؛ ولی در باب فلسفه قدرتمند بود. مطالب مختصری که از نظریات و آرا و عقایدش منتشر شده است، اشاره صریح به الهیات دارد، با این‌همه، هر کس که بخواهد از الهیات، چیزی دریافت کند، باید از آثار وی اطلاع داشته باشد (هادسون، بی تا: ۷).

جان هیمن درباره لودویک ویتگنشتاین می‌گوید: نفوذ ویتگنشتاین در فلسفه دین مربوط به نکات و اظهارنظرهای پراکنده و حاشیه‌ای او در این زمینه است؛ گرچه در این زمینه اطلاعات و انتقادهای زیادی دارد، ولی هرگز قصد نداشته است چیزی درباره دین منتشر کند و لذا نوشته مدون و منظمی هم در این زمینه ندارد (هیمن، ۱۹۹۷: ۱۵۶).

درباره زندگی شخصی و دینداری ویتگنشتاین سخنان و تحلیل‌های زیادی وجود دارد. ولی خود وی گفته است: من یک فرد دیندار نیستم؛ اما ناچارم به هر چیزی از پنجره دین نگاه کنم (ویتگنشتاین، ۱۹۸۹: ۷۹؛ ملکم، ۱۹۹۳: ۸۷).

او هرگز به هیچ مذهب و حتی آیین‌های رسمی مسیحیت علاقه نشان نمی‌داد (هادسون، بی تا: ۱۷) و حتی در دوره‌ای از زندگی خود در عناد و دشمنی با مسیحیت پافشاری می‌کرد؛ اما در جنگ جهانی با مطالعه کتاب تولستوی که درباره اناجیل نوشته شده

بود، تغییر رویه داد (هادسون، بی تا: ۱۹) به طوری که، وقتی دو تن از شاگردانش کاتولیک می شوند، با اشاره به آنها می گوید: به هیچ وجه نمی توانم به همه چیزهایی که آنها باور دارند، باور داشته باشم.

ملکم، شاگرد ویتگنشتاین با نقل این سخن، چنین تفسیر می کند: اظهار تأسف ویتگنشتاین از این است که چرا نمی تواند مانند شاگردانش دیندار باشد (هادسون، بی تا: ۱۷).

نورمن ملکم که کاملاً به عقاید ویتگنشتاین آشناست، در این زمینه می گوید:

«نمی خواهم بگویم که ویتگنشتاین، شخص متدینی بود یا ایمان دینی را پذیرفته بود که یقیناً آن را نپذیرفته بود؛ اما تصور می کنم که دین در او وجود داشت. من معتقدم: او دین را نوعی معیشت می دید که در آن هیچ سهمی نداشت؛ اما با آن همراهی و همزیستی داشت و سخت مجذوب آن بود» (هادسون، بی تا: ۲۲).

اینکه ویتگنشتاین درباره دین کمتر بحث کرده است، به معنای کم اهمیت بودن جایگاه دین در فلسفه او نیست. برعکس، به راحتی می توان فهمید که نگرش دینی در فلسفه او به ویژه در دوره دوم فکری او مشهود است. زیرا ویتگنشتاین دین را موضوع مجزایی نمی دانست تا درباره آن در مبحثی مجزا بحث کند؛ بلکه آن را در همه چیز نافذ و ساری می دانست و به راحتی در نظریاتش می توان نگرش وی را به دین دید (وینچ، ۱۹۸۷: ۴۲۸).

ایمان در کلام جدید

در کلام جدید دو نظریه مشهور درباره ماهیت ایمان مطرح شده است، که یکی بر عاطفی بودن ایمان و دیگری بر ویژگی عقلانی بودن ایمان تأکید دارد. نظریه اول به ایمان گروی^۱ مشهور شده است. طرفداران آن بیشتر از میان متکلمان مسیحی هستند. این نظریه به دلایل مختلفی، میان متکلمان و فلاسفه اسلامی طرفداران زیادی پیدا نکرده است.

ایمان گرایان به نسبت خاصی میان عقل و ایمان اعتقاد دارند. از آن جمله لودویک ویتگنشتاین (فیلسوف اتریشی) و کی یرگگور (فیلسوف دانمارکی) را می توان از ایمان گرایان

به‌شمار آورد. فرض اساسی و بنیادی در ایمان‌گروی این است که برای اینکه یک زندگی مؤمنانه داشته باشیم، به دلایل عقلی هیچ نیازی نداریم. به عبارت دیگر نیازی نیست که حتماً برای باور آموزه‌های دینی، از پشتوانه عقلی برخوردار باشیم.

این باور همسو با همه مکاتبی است که بر این باورند که آنچه نیاز بشری را تشکیل می‌دهد، اصل داشتن اعتقاد به معنویت است. بر پایه این دیدگاه، اصل چنین نیازی را نمی‌توان انکار کرد و این در حالی است که صاحب‌نظران، به‌ویژه روانشناسان، بر ضرورت پذیرش معنویت به‌عنوان عاملی تسکین‌بخش و آرامش‌زا تأکید کرده‌اند، لیک اینکه معنویت مورد باور، حتماً درست است یا خیر؟ حتماً بر پایه عقلانی صحیح استوار است یا خیر؟ اهمیتی ندارد. در اسلام ضمن تأکید فراوان بر اصل این نیاز، تصریح شده است که ایمان و باور به معنویت باید بر پایه علمی و معقول شکل بگیرد و اصلاً ارزشگذاری رفتار انسان‌ها بر معیار علم و عقل است و همین‌طور ایمان و باور تنها در صورتی نجات‌بخش و سبب سعادت و در عین حال موجب آرامش خواهد بود که شالوده آن را اصول مسلم عقلی و علمی تشکیل دهد (آهنگران، ۱۳۹۵: ۱ - ۲۳)؛ چرا که در غیر این صورت برای ایمان دوام و قراری نخواهد بود و بسان ساختمانی است که بر پایه سستی استوار شده و هر آن، احتمال فروریختن و در هم شکستن آن وجود دارد؛ پس نقدهایی جدی متوجه این دیدگاه خواهد بود که طرح آن در این مختصر نمی‌گنجد.

البته نظریه فوق در برخی از قرائت‌های رادیکال‌تر می‌گوید: نه تنها ایمان به دلایل عقلی نیازی ندارد، بلکه توجیه گزاره‌های دینی و به تبع آن، ایمان، امر غیرممکنی است. برای مثال: سورن کی‌یرکگور معتقد بود که ایمان با تعقل قیاس‌شدنی نیست، زیرا نه تنها برتر و عمیق‌تر از تعقل، بلکه در تضاد با آن است. به اعتقاد او، چون ایمان از عالی‌ترین فضایل انسانی محسوب می‌شود، شاید انسان را به بالاترین مقام انسانیت برساند، ولی به این معنا نیست که ماهیت باورهای دینی با معیارهای عقلی سازگار باشد. از نظر او، ایمان و تدین مستلزم خطر کردن است و «خطر کردن»^۱ جوهره ایمان به حساب می‌آید. بدون خطر کردن،

ایمانی وجود ندارد و اشتیاقی حاصل نمی‌شود؛ زیرا اشتیاق و خطر کردن تنها معلول علتی به نام ناامیدی هستند و هر چقدر احتمال واقعی میان عمل و هدفی بیشتر باشد، میزان خطرپذیری و شورمندی کاهش می‌پذیرد (نراقی، ۱۳۷۶: ۷۴).

کی‌یرگگور اعتقاد دارد که ایمان بر عقل رجحان دارد و بالاترین فضیلت انسان و عمیق‌ترین آرزو و امید او محسوب می‌شود، زیرا ذات آدمی با ایمان محقق خواهد شد. نه تنها هیچ استدلال عقلی برای تأیید دین معتبر نیست، بلکه موجب تخریب روح ایمان و شور و نشاط دینی نیز می‌شود، زیرا ایمان مقوله‌ای درونی و انفسی و تعقل، مقوله‌ای بیرونی و آفاقی است که در دو سوی مقابل هم قرار دارند. بنابراین سعی در ساختن ایمان بر تعقل و استدلال در واقع از بین بردن جوهر درونی ایمان است (ملکیان، ۱۳۷۵: ۶۸).

به اعتقاد کی‌یرگگور ایمان عالی‌ترین شور و اشتیاق انسانی است که بازخورد آن خطر کردن و تصمیم‌گیری بدون تعقل و استدلال خواهد بود. ممکن نیست که باور دینی بدون خطر کردن باشد و این خطر کردن تنها زمانی محقق می‌شود که انسان به اعتقاد خود یقین داشته باشد و احتمال خلاف آن را ندهد. بنابراین اگر قادر بودیم که خدا را با دلایل محکم ثابت کنیم، دیگر نوبت به ایمان و باور دینی نمی‌رسید (جوادی، ۱۳۸۱: ۱۳۸).

ویتگنشتاین، برخلاف کی‌یرگگور به ایمان‌گرایی معتدل^۱ اعتقاد داشت. هر چند آنها ایمان را محتاج تعقل و استدلال فرض نمی‌کردند، توجیه گزاره‌های دینی از طریق عقل را نیز غیرممکن نمی‌دانستند. به اعتقاد آنها، هرگز ایمان به محال تعلق نمی‌گیرد، زیرا ایمان از جنس اعتماد است، ولی این به این معنا نیست که باور دینی استدلال‌پذیر نیست. ویتگنشتاین در زمینه باورهای دینی هیچ ارزشی برای برهان‌های عقلی و به‌طور کلی نظام‌های کلامی قائل نیست. او در مورد مسیحیت (به‌ویژه) بر این باور است که: مسیحیت اساساً یک نظریه نیست؛ بلکه در صدد است که حیات فرد و شیوه زندگی او را تغییر و کمک به دیگران را سرلوحه حیات خود قرار دهد. به این ترتیب، می‌توان این‌گونه استدلال

کرد که ایمان در تصور ایمان‌گرایان، اصولاً شبیه حالت روحی «اعتماد»^۱ است. ایمان، اعتماد قوی به خداوند محسوب می‌شود. آنچه مانع اصلی ایمان است، نادانی یا ناتوانی عقلی انسان نیست؛ بلکه آلودگی روحی و گناه است که اعتماد او به خداوند را سلب می‌کند.

ایمان‌گرایی در کلام جدید

با توجه به توضیحات بالا درباره ایمان، باید گفت: ایمان‌گرایی یعنی اعتقاد به اینکه عقل معیار مناسبی برای توجیه اعتقادات دینی نیست و اعتقاد دینی نمی‌تواند و نباید بر مبنای عقل استوار باشد (نراقی، ۱۳۷۶: ۷۸). ایمان‌گرایان معتقدند که اگر ما ایمان به خدا را در ترازوی منطقی یا علم قرار دهیم، در واقع علم و منطق را پرستش کرده‌ایم، نه خدا را، زیرا در این صورت هر برهانی بر برهانی دیگر استوار است، لذا با این تفسیر هیچ برهانی ایمان مؤمن به خدا را پایه فرضیات قرار نمی‌دهد.

ایمان‌گرایان دو دیدگاه بنیادی دارند. دیدگاه اول می‌گوید: چون عقل در درجه پایین‌تر از ایمان قرار دارد، نه تنها صلاحیت بررسی اعتقاد دینی را ندارد، بلکه در مقابل آن قرار می‌گیرد، بنابراین با معیار عقل نمی‌توان به سنجش دین رفت؛ اما دیدگاه دوم که ملایم‌تر است، بیان می‌کند که شاید تضاد بین ایمان و عقل نباشد، اما ایمان از فعل انسان نشأت می‌گیرد که معیارهای عقل نظری صلاحیت سنجش آن را ندارند. ترتولین (از متألهان سده سوم میلادی) و کی‌یرکگور (شخصیت مشهور اگزیستانسیالیسم) از طرفداران دیدگاه اول و ویتگنشتاین از مدافعان دیدگاه دوم هستند.

بنابراین ایمان‌گرایی^۲ به مجموعه دیدگاه‌هایی گفته می‌شود که درستی و حقانیت باورهای دینی دینداران را نشان می‌دهند؛ از این‌رو باورهای دینی را بر اساس خود ایمان می‌پذیرند، نه تعقل و استدلال (چارلز، بی‌تا: ۳۷۶).

در مقابل، فیلسوفان و متکلمان دینی کوشش بسیاری کرده‌اند که نشان دهند نه تنها

1. trust

2. Fideism

دیدگاه‌های آنها هیچ تعارضی با اصول عقلی ندارد، بلکه با آنها انسجام و سازگاری لازم را دارد؛ فیلسوفان و متکلمان معتقد به الهیات طبیعی، تمام سعی خود را مبذول داشتند تا باورهای دینی مردم را بر مبنای اصول عقلی یا تجربی مبرهن کنند (سعیدی، ۱۳۷۶: ۱۳۷)؛ اما ایمان‌گرایان، چنین تلاش‌هایی را در مورد باورهای دینی بیهوده می‌دانند؛ زیرا معتقدند که باورهای دینی حاصل اراده خضوع و خشوع انسان در برابر خداوند است و در این اراده، به تأیید عقل و برهان هیچ نیازی نیست (پنهام، بی‌تا: ۳۷۶).

در حقیقت ایمان‌گرایی، تفسیر خاصی از نسبت بین عقل و ایمان است که در برابر الهیات طبیعی و دیگر تفسیرهای روشن از رابطه عقل و ایمان قرار دارد (جوادی، ۱۳۸۱: ۱۳۷). اما نکته ظریف اما مبهمی که در معنای عقل در دیدگاه ایمان‌گرایان وجود دارد، منشأ ابهام در ایمان‌گرایی شده است. نیکولاس ولترستوف می‌گوید:

«همان‌گونه که پیروان لاک می‌گویند، اگر عقل که در نقطه مقابل ایمان است، دلیل و برهان قرار گیرد، در آن صورت یا دیدگاه الهیات اصلاح شده یا نظریه ویتگنشتاین درباره نسبت عقل و ایمان، در مجموعه روایت‌های ایمان‌گرایان قرار می‌گیرد؛ اما اگر منظور از عقل، تصمیم‌گیری معقولانه و در واقع، موضوع عقلانیت باشد، در آن صورت، حتی به سختی می‌توان کسانی چون کی‌یرکگور را که نمونه بارز ایمان‌گرایی شناخته می‌شود، جزو ایمان‌گرایان به حساب آورد» (ولترستوف، بی‌تا: ۵۳۴).

در تأیید نظریه ولترستوف می‌توان سخنان محی‌الدین بن عربی را شاهد مثال قرار داد که با قبول بی‌نیازی ایمان از آنچه خود «عقل مفکره» می‌نامد، هرگز نمی‌پذیرد که ایمان کلاً از دایره عقل بیرون باشد و آن را تصمیم و اراده مربوط به «عقل پذیرنده» می‌داند (محی‌الدین عربی، ج ۱: ۱۸۷).

در هر صورت، غور کردن در همه آرا و اندیشه‌های ایمان‌گرایی در این مقاله، نه مقدور و نه مطلوب ماست. فقط به عنوان مقدمه بحث ایمان‌گرایی ویتگنشتاین، به یک تقسیم کلی درباره انواع گوناگون ایمان‌گرایی اکتفا می‌کنیم: ایمان‌گرایی افراطی و ایمان‌گرایی معتدل.

ایمان‌گرایی افراطی

هر کس که با «ایمان» دین مسیحیت را می‌پذیرد، درون خود روشنایی یا معجزه‌ای می‌یابد که همه اصول فهم وی را معلق و او را به پذیرش چیزی وادار می‌کند که بیشترین تعارض را با تجربه و فهم متعارف وی دارد (پوپکین، بی‌تا: ۲۰۱).

اما نکته جالب و مهم این است که ایمان‌گرایان حادی مانند سورن کی‌یرکگور، تمسخر و طعنه دیوید هیوم را بهترین تفسیر درباره سرشت ایمان مسیحیان می‌دانند (پوپکین، بی‌تا: ۲۰۱). به اعتقاد ایمان‌گرایان حاد، ایمان جز با تعلیق اصول عقلی حاصل نمی‌شود؛ زیرا ایمان دینی اگر درست استنباط و فهمیده شود، به قبول محالات ختم خواهد شد. ترتولیان به صراحت اعلام می‌کند: من به چیزی ایمان می‌آورم که محال است.

سورن کی‌یرکگور معتقد است: سرشت آدمی در باورهای دینی به گونه‌ای است که با معیارهای عقلی نه تنها ثابت نیستند؛ بلکه حتی ممکن هم نیستند. آموزه تجسد، مثال روشنی برای ایمان به محال محسوب می‌شود؛ زیرا چه چیزی متناقض‌تر از ایمان به «خدای ابدی و ازلی است که در زمان خاصی نیست». به اعتقاد کی‌یرکگور، ایمان نه فقط با اصول عقل نظری در تعارض قرار دارد، بلکه حتی اگر با معیارهای مصلحت‌اندیشی یا اخلاقی سنجیده شود، کار احمقانه‌ای است (پنلهم، بی‌تا: ۳۷۷).

ماحصل دیدگاه کی‌یرکگور و ایمان‌گرایان حاد این است که تحول آدمی از الحاد و شکاکیت به ایمان، اصولاً تحول عقلی نیست و از رهگذر بحث و بررسی‌های عقلی حاصل نمی‌شود. ایمان در واقع تحول در شیوه حیات آدمی است و به گفته کی‌یرکگور، جهش^۱ است که می‌توان آن را تولدی دیگر دانست؛ بنابراین هیچ‌گاه ایمان محتاج برهان نیست؛ یعنی، ایمان باید برهان را دشمن خود بداند (کی‌یرکگور، ۱۳۸۰: ۶۸).

ایمان‌گرایی حاد، امروزه چندان مطرح نیست؛ اما برخی از متکلمان مسیحی ارتودوکسی هنوز از آن دفاع می‌کنند. شستو^۲ می‌گوید:

-
1. Leap
 2. Shestow

فقط کسانی آمادگی پذیرش باورهای دینی را دارند که آمادگی باور این قضیه را که $2+2=5$ داشته باشند؛ یعنی فقط آنها که آمادگی روحی و ذهنی پذیرش محالات را دارند، از لحاظ شخصیت می‌توانند دیندار باشند (پوپکین، بی‌تا: ۲۰۱).

تا حدی که برخی از پیروان ایمان‌گرایی حاد، حتی راهکارهایی را پیشنهاد می‌کنند تا آدمی بتواند با تمرین آنها به محالات ایمان پیدا کند و آنها را ممکن بداند (پوپکین، بی‌تا: ۲۰۱).

ایمان‌گرایی معتدل یا حداقلی

بنا بر اعتقاد برخی از صاحبان این تفکر، هیچ‌گاه دلیل و برهان به‌تنهایی قادر نیست شخص ملحد یا شکاک را به‌سوی ایمان سوق دهد؛ زیرا دلیل و برهان فقط با شرط ایمان بر انسان تأثیرگذار خواهد بود، چون انسان با ورود به حیات دینی قادر است با چراغ عقل، صدق و درستی باورهای دینی خود را پیدا کند (پوپکین، بی‌تا: ۲۰۱).

گروه دیگری از ایمان‌گرایان معتدل اعتقاد دارند که استدلال و برهان قبل از ایمان هم باورهای دینی را اثبات می‌کند؛ اما نکته مهم این است که ایمان به چنین تلاش و کوششی نیاز ندارد و حتی نباید از این طریق آن را تحلیل و بررسی کرد.

امروزه نظریه جدیدی از معرفت‌شناسی اصلاح‌شده مطرح است که اندیشمندانی چون الوین پلتنینگا از آن دفاع می‌کنند و می‌توان آن را زیرمجموعه ایمان‌گرایی معتدل دانست (پنهام، بی‌تا: ۳۷۶). باورهای دینی در این نظریه، باورهای اولیه‌ای هستند که به‌راحتی و بدون دلیل و برهان پذیرفته می‌شوند؛ البته با پذیرش این نظریه دقیقاً برخلاف نظریه قبلی، عقل قادر است حتی قبل از پذیرش ایمان، به بیان و دفاع از باورهای دینی بپردازد (جوادی، ۱۳۷۹: ۲۶).

پنهام بر این باور است:

«نظریاتی که به نام ایمان‌گرایی ویتگنشتاین عنوان شده و دانشمندانی مثل دیود فیلیپس از آن دفاع می‌کنند، تعریف خاص از ایمان‌گرایی معتدل است» (پنهام، بی‌تا: ۳۷۶).

نسبت ایمان‌گرایی با شکاکیت

شکاکیت نظریه‌ای است که اصولاً عقل را قادر به شناخت حقایق دینی نمی‌داند و تمام سعی و تلاش خود را صرف این می‌کند که نقاط ضعف آن را در حصول حقیقت نشان دهد نه خود حقیقت. از طرفی، ایمان‌گرایان عموماً به شکاکیت (در حوزه دین) خوشبین هستند و تلاش شکاکان را برای تأیید دیدگاه‌های خود می‌دانند؛ البته شک و تردید در توانایی عقل در درک حقایق دینی، گاهی به صورت شک و تردید در خود واقعیت دینی ظهور می‌کند، زیرا این افراد اصولاً باورهای دینی را به صورت نوعی میراث فرهنگی می‌پذیرند و اصلاً آن را دارای مضمون واقعی نمی‌دانند. در نظر این افراد اعتبار باورهای دینی در حد اعتبار میراث تاریخی و فرهنگی است. به این افراد «ایمان‌گرایان محافظه‌کار»^۱ گفته می‌شود و از چهره‌های برجسته این نگرش می‌توان پیر بایل^۲ را نام برد.

در این نوع نگرش از ایمان‌گرایی، اصالت و اعتبار ایمان به بهای از دست دادن مضمون و محتوای عینی آن حفظ می‌شود. در حقیقت این دیدگاه با قبول تردید در توانایی عقل برای تحصیل حقایق واقعی، در خود اصل قبول واقعیت دینی شک کرده است و از این جنبه برای اعتبار باور دینی، تفسیر و تحلیل دیگری ارائه می‌دهند؛ اما ایمان‌گرایان دیگری همچون کی‌یرکگور و پاسکال بر این باورند که تردید در توان عقل برای حصول معرفت دینی، هرگز به معنای تردید در اصل واقعیت دینی نیست. به همین دلیل است که گاهی از آنها به عنوان ایمان‌گرایان انجیلی تعبیر می‌شود و همان‌گونه که از نامی که بر آنها گذاشته‌اند، استنباط می‌شود، به تبعیت از انجیل، تفسیر واقع‌گرایانه‌ای از باورهای دینی دارند، بنابراین شکاکیت برای آنها تا آنجایی درست است که ناتوانی عقل را در حصول معرفت دینی نشان دهد؛ نه اینکه اصولاً آدمی را از رسیدن به حقایق دینی بازدارد (پنلهم، بی‌تا: ۳۷۷).

بنابراین ایمان‌گرایی که عقل را از رسیدن به حقیقت دینی ناتوان می‌داند، در اصل دو دسته‌اند: گروهی اصلاً اعتقادی به دین و واقعیت دینی ندارند، لذا باورهای دینی را با

1. Conformist Fideism

2. Pierre Bayle

تعبیری همچون غیرواقع‌گرایانه بودن تفسیر می‌کنند و گروهی آن را قبول دارند، ولی معتقدند فقط به وسیله ایمان، می‌توان به آن دست یافت؛ حتی اگر عقل درباره آن واقعیت تردید یا حتی انکار داشته باشد؛ اما این شک یا انکار عقلی اصلاً به آن حقیقت اساسی ضرری نمی‌زند.

ویژگی‌های ایمان از منظر ویتگنشتاین

ویتگنشتاین معتقد است که باور دینی و خرافات با هم تفاوت زیادی دارند، چون یکی برخاسته از وحشت است و اگر چنین چیزی را علم بدانیم، علم غلطی محسوب می‌شود و دیگری برخاسته از اعتماد است (مهرگان، ۱۳۸۱: ۱۴۱). اعتماد، یک حالت روحی و منش خاصی است که گاهی انسان به کسی پیدا می‌کند. با این تعبیر باید گفت که ایمان، اعتماد قوی به خداوند است. از این جنبه، جوهر ایمان، ارتباط بدون واسطه انسان با خداوند محسوب می‌شود. بنابراین نمی‌توان گفت که ایمان از جنس تصدیقات عقلی همچون قضیه «خدا وجود دارد» نیست. زیرا چنین قضیه‌ای حتی مورد تأیید شیطان هم هست؛ اگرچه او هرگز به خداوند ایمان نداشت. ایمان‌گرایان می‌گویند آنچه مانع اصلی ایمان است، نادانی یا ناتوانی عقلی انسان نیست؛ بلکه آلودگی روحی و گناهکاری اوست که اعتماد او به خداوند را از وی می‌گیرد؛ حتی اگر به وجود خداوند ایمان داشته باشد. چنین کسی حتی علایم روشن وجود خداوند را هم نادیده می‌گیرد و ایمان نخواهد آورد (پنهام، بی‌تا: ۳۷۸).

واقعیت ایمان، عواطف و احساسات آدمی است؛ زیرا علاقه او به خداوند، منشأ اعتماد و ایمان قرار می‌گیرد. انسان به واسطه ایمان به حقیقت‌های دینی می‌رسد. لذا در تأیید ایمان‌گرایی بر این نکته تأکید می‌شود که راه ایمان، از بحث و استدلال عقلی جداست؛ زیرا ایمان از آغاز بر پایه دلدادگی و علاقه به معبود استوار می‌شود؛ در حالی که در بحث و استدلال عقلی دلدادگی، آفت روش عقلی است. لذا کسی که می‌خواهد خداوند را از راه عقل بشناسد، باید خود را از علاقه و اعتماد به خداوند رها کند؛ تا قادر به بحث و استدلال باشد که چنین روشی با ایمان منافات دارد.

پنلهام معتقد است که این نحو استدلال، دلیل توجیه ایمان‌گرایی نیست. او پزشکی را که با توجه به علاقه شدید به بیمارش در صدد معاینه اوست، مثال می‌زند و علاقه و مهر به بیمار را مانع معاینه درباره آن نمی‌داند؛ بلکه قائل است به اینکه همین علاقه سبب معاینه دقیق‌تر بیمار می‌شود (پنلهام، بی تا: ۴۱). اصولاً ما وقتی شناخت کامل از کسی پیدا می‌کنیم، به او علاقه‌مند می‌شویم؛ بنابراین، صرف اینکه ایمان از نوع اعتماد است، نمی‌توان گفت که باور دینی امکان یا حتی نیازی به استدلال عقلی ندارد؛ ولی می‌توان گفت که تصدیق عقلی محض، نمی‌تواند ایمان باشد و این غیر از چیزی است که ایمان‌گرایان ادعا می‌کنند. در نظریه کی‌یرکگور «خطر کردن» جوهر ایمان محسوب می‌شود؛ وی در این رابطه می‌گوید:

«بدون خطر کردن، ایمانی به وجود نمی‌آید. ایمان دقیقاً نقطه مقابل شور بیکران روح آدمی و عدم یقین عینی او است. اگر من قدرت داشته باشم که خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمانی ندارم؛ لذا با توجه به اینکه در این کار قدرت ندارم، باید ایمان بیاورم» (نراقی، ۱۳۷۶: ۸۰).

کی‌یرکگور علاوه بر سرشت شورمندانه ایمان (که آن را از فعالیت‌های معمول و عقلی آدمی متمایز می‌کند) به دو ویژگی مهم دیگر در روش‌های عقلی اشاره دارد که متأسفانه آنها هم با ذات ایمان منافات دارد: یکی سرشت تخمینی پژوهش‌های معمول علمی و عقلی است که آدمی به وسیله آن هرگز نمی‌تواند به یقین که مؤلفه اصلی ذات ایمان است، برسد و دیگری سرشت تعلیقی دستاورهای عقلی که با اطلاق ذاتی ایمان منافات دارد (جوادی، ۱۳۷۹: ۱۴۰).

ایده‌الیسم معرفتی

درباره اینکه آیا دیدگاه ویتگنشتاین مستلزم ایده‌الیسم و نسبییت‌گرایی است یا خیر، نظریات متفاوتی وجود دارد. گروهی مانند آلستون بر نسبییت‌گرایی و غیرواقع‌گرا بودن ویتگنشتاین تأکید دارد و دیدگاه او را مستلزم چنین لوازمی می‌داند؛ در حالی که گروه دیگری مانند

سرل، منکر این امر هستند. ولی از آنجایی که در کلام ویتگنشتاین نکات مبهم زیادی وجود دارد، بیشتر دیدگاه گروه اول یعنی نسبیّت‌گرایی را تقویت می‌کند. توضیحات استیور در مورد ویتگنشتاین نشان می‌دهد که آرای او در معرفت‌شناسی، مستلزم انکار مبنای گروهی و وجود پاره‌ای گزاره‌های بدیهی و منطبق با واقعیت است. زیرا او در توجیه باورهای خود، آنها را بر پیش‌فرض‌هایی مبتنی می‌داند که از شکل زندگی فردی یعنی نحوه معیشتی گرفته شده‌اند. به عقیده او ما درون ساختاری فکری قرار گرفته‌ایم که نمی‌توانیم پا را از آن فراتر بگذاریم و گزاره‌ای را بی‌طرفانه اثبات کنیم. وی در توجیه باورهای مبنایی در معرفت‌شناسی می‌گوید: در واقع شاید بتوان گفت که این دیوارهای پایه به‌واسطه کل خانه نگه داشته می‌شوند (ویتگنشتاین، ۱۹۶۹: ۲۴۸).

ویلارد کواین در این زمینه، استعاره شبکه باور را مطرح می‌کند که در آن، برخی از عقاید، محوری‌تر از سایر عقاید هستند؛ اما تمام عقاید کاملاً مرتبط و مورد حمایت یکدیگرند و خلاصه آنکه هیچ گزاره بدیهی اولیه‌ای (که مبنای سایر باورهای بشری قرار گیرد) وجود خارجی ندارد؛ بلکه در واقع همان باورهای به‌ظاهر پایه‌ای، بر سایر باورها مبتنی هستند. اگر هیچ باور بدیهی و منطبق با واقعی وجود نداشته باشد که مبنای سایر باورها باشد، پس هیچ گزاره یقینی هم وجود نخواهد داشت و تمام ادعاهای ویتگنشتاین هم اعتمادناپذیر خواهد بود که این تعبیر همان ایده آلیسم معرفتی است.

ایمان‌گرایی ویتگنشتاین

ویتگنشتاین در تحلیل نظریه خود از دین، فردی را مثال می‌زند که همه اعمال و رفتار زندگی خود را در پرتو تصویری مسیحی‌گونه، به داوری نهایی در قیامت وامی‌گذارد؛ سپس تصور می‌کند که این فرد کوشش می‌کند که این باور را به اثبات برساند. به نظر او، تلاش برای اثبات این باور مانند یک باور تجربی و واقعی نابجاست؛ زیرا بازی زبانی متفاوتی در این امر جریان دارد. در این رابطه ویتگنشتاین مثال دیگری می‌زند و می‌گوید: فرض کنید فردی بیمار شده است و استدلال می‌کند که این بیماری برای من یک

تنبیه است و من [ویتگنشتاین] می‌گویم: اگر من بیمار باشم، هرگز به تنبیه فکر نمی‌کنم. اگر شما پرسید: آیا برخلاف این فکر می‌کنی؟ می‌توانید آن را اعتقاد به چیز مخالف بنامید؛ اما این امر کاملاً متفاوت و متمایز از آن چیزی است که ما اغلب آن را اعتقاد به امر متضاد تعریف می‌کنیم (ملکم، ۱۹۹۴: ۵۵).

واژه «ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی» را برای اولین بار شخصی به نام «کای نیلسون» به کار برد. او این اصطلاح را برای توجیه نظریه ویتگنشتاین درباره ناممکن بودن نقد باورهای دینی بر اساس اصول فلسفی یا دستاوردهای علمی استفاده کرد (نیلسون، ۱۹۶۷: ۴۲). البته خود نیلسون، این نظریه را قبول ندارد و معتقد است که معیارهای کلی عقلی می‌تواند باورهای دینی را هم نقد کند (نیلسون، ۱۹۸۳: ۵۷).

در تعریف معاصر از فلسفه دین، اصطلاح ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی، برای توجیه تفسیر خاص و احیاناً مناقشه‌پذیری است که برخی از شاگردان و پیروان ویتگنشتاین از سخنان او درباره باورهای دینی دارند (جوادی، ۱۳۷۹: ۳۲).

استن تأکید می‌کند که نباید این تفسیر را به صورت قطعی، دیدگاه خود ویتگنشتاین دانست و فقط با ظن و احتمال می‌توان ویتگنشتاین را مدافع این نوع ایمان‌گرایی دانست که ملکم و فیلیپس دارند (جوادی، ۱۳۷۹: ۴۱). مارک آدیس، ویتگنشتاین را آینه‌ای می‌داند که فیلیپس، ایمان‌گرایی خود را در آن می‌بیند و روایت می‌کند (آدیس، ۲۰۰۱: ۳۲).

ابتدا به صورت مختصر، تعبیر فیلیپس و ملکم از دیدگاه ویتگنشتاین را درباره باورهای دینی می‌آوریم؛ سپس به نقد و بررسی اجمالی آنها از جنبه درستی تفسیرشان از ویتگنشتاین و نیز درستی اصل نظریه می‌پردازیم.

یکی از نکات کلیدی و اساسی که فیلیپس با استناد به آن، تفسیر ایمان‌گرایانه‌ای از دیدگاه ویتگنشتاین درباره باور دینی ارائه می‌دهد، نظریه «بازی زبانی»^۱ است. زیرا ویتگنشتاین توانسته بود به مشابهت‌هایی در پدیده زبان با بازی‌های کودکان دست یابد. لذا برای اشاره به این مشابهت از واژه «بازی زبانی» استفاده می‌کند.

زیرا زبان مانند بازی، فعالیت قانونمندی دارد و در صورت وجود یک نظام قانونی که به آن دستور زبان می‌گویند، تحقق پیدا می‌کند (هانس، ۱۹۹۶: ۱۶۳).

نوع و چگونگی قواعد هر بازی زبانی، به نحوه معیشتی^۱ مربوط است که آن بازی زبانی در متن آن صورت می‌گیرد.

نحوه معیشت‌ها بیشتر مقوله‌ای عملی، و در واقع مرکب از جنبه‌های مختلفی هستند (هانس، ۱۹۹۶: ۱۲۵). نحوه معیشت علمی نوعی فعالیت خاص است که چگونگی عمل عالمان و پژوهشگران در طبیعت را نشان می‌دهد. دغدغه‌ها، روش‌ها و اهداف خاص، سازنده چگونگی معیشت علمی است. به این ترتیب در چارچوب این نحوه معیشت، بازی زبانی علم هم صورت می‌گیرد که مؤلفه اساسی آن، وصف و تبیین واقعیت‌های طبیعی خواهد بود. نقشی که قواعد بازی علمی به جمله‌ها و گزاره‌های علمی داده، شناختی است.

نحوه معیشت اخلاقی، فعالیت دیگری است که در آن، توصیف و بیان پدیده‌ها نقشی ندارد. قواعد زبان اخلاقی برای جملات اخلاقی نقش توصیه‌ای در نظر گرفته است، نه توصیفی. اگر کسی سعی کند با معنا کردن جمله‌های اخلاقی و با قواعد بازی زبانی آنها را وصف‌کننده چیزی در عالم بداند، خطای بزرگی کرده است.

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

فیلیپس، توصیفات گسترده‌ای از ویژگی‌های بازی زبانی دین دارد که خلاصه آنها معرف این است که زبان دین، برای توصیف واقعیت نیست. معیشت دینی که اساس زبان دین است، اصولاً نوعی مشارکت در اعمال و مناسک خاص محسوب می‌شود، نه فعالیت ذهنی و ادراکی؛ البته بیشتر مؤمنان زبان دینی را برای توصیف واقعیت‌های غایی به کار می‌برند؛ اما به نظر فیلیپس، این طرز تفکر خطاست؛ زیرا آنها در واقع از قواعد زبان علم یا فلسفه، درباره دین استفاده می‌کنند (هیگ، بی تا: ۱۹۸).

بنابراین وقتی فرد با ایمان می‌گوید: «انسان پس از مرگ زنده شده و حیات جاودانی خواهد یافت» این را نباید با سخن عالم که از واقعه‌ای در آینده خبر می‌دهد و برای مثال از کسوف یا خسوف در سده آینده سخن می‌گوید، دارای ساختار واحد دانست.

باور به حیات آخرتی و سخن گفتن از آنها، فقط در چارچوب فعالیت دینی معنا می‌شود و به توصیف واقعیت عالم هیچ اشاره‌ای ندارد. معنای این سخن در حقیقت از نقشی که در چگونگی معیشت دینی دارد، روشن می‌شود. اعتقاد به ابدیت مضمونی اخلاقی دارد و برای رهایی آدمی از دلمشغولی به خود و آینده خود اوست.

ابدیت، با حیات فعلی کاملاً تفاوت دارد؛ شاید در بعضی موارد مانند حیات فعلی توصیف شود، اما واقعیت این است که ما سعی می‌کنیم همین حیات را که تحت تأثیر برخی نظام‌های فکری و اخلاقی خودمان است، تحت عنوان ابدیت درباره آن داوری کنیم. پرسش در باب جاودانگی روح، پرسش در باب حیات انسان، به‌ویژه در باب اینکه آیا آن حیات به پس از مرگ امتداد می‌یابد، تلقی نمی‌شود؛ بلکه به پرسش فرد در باب نوع حیاتش در آخرت بستگی دارد (هیک، ۱۹۸۹: ۱۹۷).

فیلیس و کسانی چون بریث ویث و دان کیوپیت معتقدند که در دنیای پست‌مدرن، جایی برای اعتقاد به وجود خداوند به‌صورت واقعیت نیست؛ هرچند جا برای باور دینی به خداوند به‌صورت یک آرمان اخلاقی باقی است (هیک، ۱۹۸۹: ۲۰۰).

با توضیحات بالا روشن شد که عموماً اندیشمندان، زبان دین را به دو دسته شناختی و غیرشناختی تقسیم می‌کنند. دیدگاه شناختی معتقد است که زبان دین هم مثل زبان علم و فلسفه برای توصیف واقعیت به‌کار رود و از این جنبه صادق یا کاذب است؛ اما بر اساس دیدگاه غیرشناختی، جمله‌های دینی اصولاً برای توصیف واقعیت‌ها نیستند و نقش‌های دیگری دارند و به همین دلیل صدق و کذب ندارند؛ با این تعبیر، فیلیس با توسل به مفهوم «بازی زبانی» ویتگنشتاینی، تفسیری غیرشناختی از زبان دینی ارائه می‌دهد.

جان هیک غیرواقع‌گرایی در دین را چنین عنوان می‌کند:

نظریه‌ای است که زبان دینی را چیزی نمی‌داند که به واقعیت متعالی اشاره داشته

باشد؛ بلکه آن را اظهارکننده عواطف ما یا بصیرت‌ها و نیات اخلاقی آدمی می‌داند (هیک، ۱۹۹۳: ۷).

بنا به نظر جان هیک، هر نوع دیدگاه غیرشناختی درباره زبان دینی، لزوماً به معنای پذیرش غیرواقع‌گرایی است؛ بنابراین نظریه فیلیپس دیدگاه غیرواقع‌گرایانه‌ای از باورهای دینی محسوب می‌شود (هیک، ۱۹۹۳: ۱۱) اما به نظر می‌رسد این احتمال وجود دارد که کسی در معیشت دینی و بر اساس بازی زبانی دین، ادعای واقع‌گرایانه نداشته باشد و وقتی درباره خداوند صحبت می‌کند، مضمون اخلاقی را در نظر داشته باشد؛ ولی همین شخص خارج از معیشت دینی، طرز تفکر دیگری دارد. برای مثال بر اساس قواعد بازی زبانی علم یا فلسفه به وقوع حیات آخرتی یا دیگر موضوعات دینی اعتقاد داشته باشد و آنها را واقعیت بداند. در این صورت، چنین کسی ناخواسته و با وجود اعتقاد به غیرشناختی بودن زبان دینی، واقع‌گراست.

نورمن ملکم این احتمال را منتفی می‌داند؛ زیرا می‌گوید:

«کسی که به صورت واقعیت تاریخی و بر اساس ملاحظات تاریخی، مطمئن است فلان معجزه رخ داده یا بر اساس ادله فلسفی به وجود خداوند مطمئن است، دیندار نیست و واقعیاتی که به آنها معتقد است، واقعیت دینی ندارد؛ زیرا دیندار کسی است که در بازی زبانی دین مشارکت می‌کند و چنین کسی البته در متن این نوع زندگی درباره واقعیتی مستقل از زبانی که آموخته است، صحبت نمی‌کند» (ملکم، ۱۹۷۷: ۹۸).

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

باید یادت باشد که بازی زبانی به تعبیری، چیزی پیش‌بینی‌ناپذیر است. منظورم این است: بازی زبانی مبتنی بر دلیل نیست. معقول (یا نامعقول) نیست. فقط هست، مثل زندگی ما (حسینی، ۱۳۷۹: ۱۵۸).

ملکم در توضیح این سخن ویتگنشتاین می‌گوید:

«در "درون" بازی زبانی، توجیه و عدم توجیه، دلیل و برهان، خطا و آرا و نظرهای بی‌دلیل، استدلال‌های قوی و ضعیف و سنجش‌های صحیح و ناصحیح وجود دارد؛ اما نمی‌توان به‌طور شایسته، این اصطلاحات را بر خود بازی زبانی اطلاق کرد؛ بنابراین می‌توان گفت: بازی زبانی «بی‌دلیل» است، نه به معنای رأیی بی‌دلیل؛ بلکه به این معنا که آن را می‌پذیریم و با آن زندگی می‌کنیم. ... به این معنا، دین بی‌دلیل است و شیمی هم همین‌طور است ... در چارچوب هر نظام، انتقاد، تبیین و توجیه وجود دارد؛ اما نباید انتظار داشته باشیم که نوعی توجیه عقلانی در مورد خود چارچوب در میان باشد» (جلیلی، ۱۳۷۹: ۱۱۲).

هادسون درباره اهمیت بازی زبانی دین می‌گوید:

«ممکن است انسان روزی بازی زبانی دین را کنار بگذارد، و اگر چنین کاری انجام دهد، دیگر انسان نخواهد بود؛ البته درست است افرادی هستند که هیچ باور دینی ندارند و به‌هیچ‌وجه در این مطلب مناقشه ندارم که بسیاری از آنها انسان‌های تحسین‌برانگیزی‌اند؛ اما آیا می‌توان قائل شد که زبان دینی بُعدی از ابعاد انسانیت است؟ بله زیرا آن بُعد را به زندگی آدمی افزوده‌اند و اگر این بُعد مفقود شود، انسانیت انسان زیر سؤال می‌رود. محال است انسان، من حیث هو انسان، از گفت‌وگو درباره خدا دست بکشد. "این بازی انجام می‌گیرد"؛ اما از این نیز بالاتر، "انجام دادن این بازی جزو طبیعت آدمی است" (هادسون، بی‌تا: ۱۵۲).

چارلز تالیافرو دو دلیل عمده تفسیر ناواقع‌گرایانه فیلیپس از باورهای دینی را عبارت از اهمیت عمل در نحوه معیشت دینی و این موضوع می‌داند که دین برای تصویر واقعیت‌ها نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای زندگی است و دیگر اینکه رویکرد واقع‌گرایانه نتیجه‌ای سلبی دارد؛ زیرا به‌طور معمول دلیلی برای قبول واقعیت دینی نیست و از این‌روی به تعلیق فعالیت دینی می‌انجامد؛ در حالی که ناواقع‌گرایان، دین را حتی به بهای از دست دادن مضمون واقعی آن حفظ می‌کنند، زیرا آن را به چگونگی عمل مربوط می‌دانند (کارلز،

۱۹۹۸: ۴۰). پیتر وینچ تفسیر ناواقع‌گرایانه را برای کسانی موهبت می‌داند که اگر دین، بیان واقعیت‌ها بود، هرگز به آن تن نمی‌دادند (ملکم، بی‌تا: ۱۱۵).

نتیجه‌گیری

در این مقاله روش‌شناسی ویتگنشتاین در خصلت غیرشناختی زبان دینی را از دو جنبه ارزیابی کردیم: یکی از جنبه‌ی درستی تعبیری که از سخنان ویتگنشتاین برداشت می‌شود و دیگری از نظر درستی خودش. ویتگنشتاین دعاوی دینی را یکی از انواع بازی‌های زبانی برشمرده و داوری‌هایی را که در تبیین اصول فوق‌درباره‌ی بازی‌های زبانی مطرح کرده است، شامل بازی زبانی دین هم می‌داند. به‌منظور سهولت، ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی را در سه نکته خلاصه می‌کنیم: ۱. بی‌دلیل بودن باورهای دینی؛ ۲. تفسیر غیرشناختی از آنها و ۳. تفسیر ناواقع‌گرایانه از دین.

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

باور دیگر او این است که دین و مسیحیت برخلاف باورهای معمول تاریخی، بر ادله و شواهد تاریخی مبتنی نیست و اصولاً باورهای دینی را بر دلیلی مبتنی نمی‌داند.

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

آیا اندیشمندان درست تشخیص داده‌اند که ویتگنشتاین ناواقع‌گراست؟

این‌گونه به‌نظر می‌رسد که ویتگنشتاین زبان دینی را برای وصف حقایق غایی نارسا می‌بیند و معنای آن را در همان کارکرد روحی و عاطفی آن می‌بیند؛ اما اصلاً واقعیت الوهی یعنی خداوند را انکار نمی‌کند. فقط زبان را برای سخن گفتن از خداوند مناسب نمی‌داند.

کتابنامه

۱. آلستون، ویلیام پی (۱۳۸۰). *دشنام‌زدایی از بازی زبان دینی*، تهران، مجله حوزه و دانشگاه.
۲. _____ (۱۳۷۵). *زبان دین*، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، مجله حوزه و دانشگاه شماره ۸.
۳. آملی لاریجانی، صادق (۱۳۷۷). *زبان دین و زبان علم ویتگنشتاین*، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۱۶ و ۱۷.
۴. آنسکوم. جی. ای. ام (۱۳۴۹). *مقدمه‌ای بر تراکتاتوس*، ترجمه همایون کاکاسلطانی، تهران: نشر گام نو.
۵. آهنگران، محمد رسول (۱۳۹۵). *عقلانیت و علم معیار تمایز معنویت در اسلام از معنویت در سایر مکاتب*، فصلنامه علم و دین، دوره ۷، شماره ۱۳.
۶. احمدی، بابک (۱۳۸۵). *تردید*، تهران: نشر مرکز.
۷. استیور، دان (۱۳۸۴). *ایمان‌گرایی و فلسفه ویتگنشتاین*، ترجمه و نقد ابوالفضل ساجدی، قیسات، شماره ۳۵، بهار.
۸. اکبری، رضا (۱۳۸۴). *ایمان‌گروی*، بی‌جا: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. _____ (۱۳۷۸). *از بازی زبانی تا باور ایمانی از تراکتاتوس تا درباره یقین*، نامه فلسفه، شماره پاییز.
۱۰. _____ (۱۳۸۰). *ویتگنشتاین، بازی‌های زبانی و ایمان‌گروی*، پیام صادق، شماره ۳۹، بهمن و اسفند.
۱۱. اکوان، محمد (۱۳۸۶). *ایمان‌گرایی، خاستگاه و رویکرد آن در تفکر ویتگنشتاین*، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۲۰۲، دانشگاه تبریز، پاییز و زمستان.
۱۲. الیاده، میرچا (۱۳۷۹). *دین‌پرویی*، جلد ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. برجسیان، رسول (۱۳۸۵). *تأثیر ویتگنشتاین متأخر بر الهیات*، مجله علمی - پژوهشی دانشگاه اصفهان، شماره ۴۶، پاییز.

۱۴. پاپکین، ریچاردو آروم استرول (۱۳۸۰)، *کلیات فلسفه*، انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۵. پاسمور، جان (۱۳۸۲). *ویتگنشتاین و فلسفه زبان عرفی*، ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم، بی جا: نشر هرمس.
۱۶. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ ششم، تهران: طرح نو.
۱۷. پرز، دیوید و دیگران (۱۳۸۲). *ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم*، تهران: نشر هرمس.
۱۸. پلانتینگا، الوین (۱۳۸۱). *عقل و ایمان: دانشگاه قم و انجمن معارف اسلامی ایران*.
۱۹. پیلین، دیوید. ای (۱۳۸۳). *مبانی فلسفه دین: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی*.
۲۰. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲). *فلسفه دین در قرن بیستم: نشر سهروردی*.
۲۱. تیلمن، بی. آر (۱۳۸۲). *ویتگنشتاین، اخلاق و زیبایی شناسی*، بی جا: انتشارات حکمت.
۲۲. جان، استراهان؛ دایان نایت، جان؛ سدلاسک، ای (۱۳۸۴). *طرح پرسشنامه و سنجش نگرش دینی*، مشهد: نشر مرنندیز.
۲۳. جان، هایمان (۱۹۹۲). *فلسفه دین ویتگنشتاین، هفت آسمان*، شماره ۱.
۲۴. جمعی از اندیشمندان (۱۳۸۸). *زندگی و بس*، بی جا: انتشارات اطلاعات.
۲۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱). *فرهنگ واژه‌ها*، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۲۶. جوادی، محسن (۱۳۸۱). *ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی*، قیسات، شماره ۲۶، زمستان.
۲۷. _____ (۱۳۸۵). *تقد و بررسی کتاب ایمان‌گرایی*، حکمت و فلسفه ۳، پاییز.
۲۸. حقیقت، لاله (۱۳۸۰). *ایمان‌گرایی ویتگنشتاین، اندیشه دینی*، شماره ۷، دانشگاه شیراز، بهار.
۲۹. خاتمی، محمود (۱۳۷۹). *ویتگنشتاین و دین*، فلسفه، شماره ۱، دانشگاه تهران.
۳۰. دانالد، هادسون (۱۳۷۸). *ویلیام لودویگ ویتگنشتاین*، ربط فلسفه او به باور دینی، بی جا: انتشارات گروس.

۳۱. رحیمیان جبار (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی برخی از مسائل مرتبط با ایمان از دیدگاه مولانا و کرگارد، فلسفه دین، سال ۶، شماره ۲.
۳۲. زندیه، عطیه (۱۳۸۶). دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین: نشر نگاه معاصر.
۳۳. سیرل، بارت (۱۳۷۴). خدا در فلسفه ویتگنشتاین متقدم، ترجمه هدایت علوی تبار، ارغنون، شماره ۷، پاییز و زمستان.
۳۴. عباسی، ولی الله (۱۳۸۲). فدئیسیم، نگاهی به ایمان گرایی افراطی و اعتدالی، معرفت، شماره ۶۷.
۳۵. علیزمانی، امیر عباس (۱۳۸۷). سخن گفتن از خدا، چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۶. فسنگول، ویلهلم (۱۳۸۵). گفتنی‌ها، ناگفتنی‌ها، تهران: نشر هرمس.
۳۷. فعالی، محمد تقی (۱۳۷۹). درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، تهران: نشر معارف.
۳۸. _____ (۱۳۸۵). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۹. _____ (۱۳۸۸). فلسفه، کتاب ماه، ویژه‌نامه / ویتگنشتاین، سال ۲، شماره ۲۲.
۴۰. فیلیپس، دی. زد (۱۳۸۲). دین در آینه ویتگنشتاین، هفت آسمان، شماره ۱۸.
۴۱. _____ (بی تا). وجود متعالی، پژوهشنامه متین، شماره‌های ۲۳ و ۲۴.
۴۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۴). فلسفه معاصر، تهران: انتشارات زوار.
۴۳. کاشفی، محمد رضا (۱۳۸۰). فرهنگ و مسیحیت در غرب، تهران: دانش و اندیشه معاصر.
۴۴. کیوپیت، دان (۱۳۸۵). دریای ایمان، چ اول، تهران: طرح نو.
۴۵. لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۹). گناه ایمان‌گرایی ویتگنشتاین، مجله نقد و نظر، مترجم: سید محمود موسوی، سال هفتم شماره ۱ و ۲.
۴۶. ملک، نورمن (۱۳۸۳). دیدگاه دینی ویتگنشتاین، تهران: نشر گام نو.
۴۷. _____ (۱۳۸۲). شرح احوال و آرای ویتگنشتاین، تهران: نشر هرمس.