

مقدمه

یکی از مقولاتی که باید در تنقیح رابطه علم و دین، مورد بررسی قرار گیرد، زبان دین و زبان علم است. هر یک از این دو مقوله، خود ساحتی عظیم برای تحقیق است و مسائل متنوعی را دربرمی گیرد، که اینجا مجال ذکر آن نیست، ولی یکی از نظریات موجود در زبان دین، نظریه استقلال زبان دین است که گاه از آن به عنوان «فدئیسیم» [fideism] تعبیر می شود. فدئیسیم ظاهراً از ریشه لاتینی "fides" به معنای «ایمان» مشتق شده است.^۱ و مقصود از آن نظریه ای است که حیات ایمانی را مستقل از دیگر ساحت های حیات انسانی و خصوصاً عقلانیت وی می داند و در نتیجه زبان دین را مستقل از دیگر زبان های بیند.^۲ کسان بسیاری به گونه ای از فدئیسیم قائل بوده اند، امادو تن از افراطی ترین مدافعان آن در قرن حاضر، سورن کی-یرکگارد (S.Kirkegard) و ویتگنشتاین (Wittgenstein) بوده اند که هر یک از طریق خاص خود به این نظریه رسیده اند. در آنچه به دنبال می آید، فدئیسیم ویتگنشتاین را در حد اجمال مورد بررسی قرار می دهیم، اما قبل از آن ذکر نکاتی لازم است.

۱. به فرهنگ بزرگ وبستر مراجعه شود.

2. Kai Nielson, *Philosophy of Religion*, P.66.

زبان دین

و

زبان علم

فدئیسیم ویتگنشتاین

صادق لاریجانی

استاد حوزه علمیه قم

اول، شاگردان ویتگنشتاین و تابعین وی هر یک به نوعی به دفاع و تبیین فدئیسیم پرداخته‌اند. مثل نورمن مالکم (N.Malcom) و پیتروینچ (P.Winch) و فیلیس (D.Z.Philips). بررسی و تحلیل این آراء در چنین مختصری ممکن نیست، در جای دیگری به این مهم پرداخته‌ام (سلسله بحث‌های زبان دین که در دست تدوین است). اما در عین حال در حد مقدور به برخی از آنها اشاره خواهم کرد، چون در روشن شدن نظریه ویتگنشتاین مؤثرند.

دوم، در بحث‌های آتی عمدتاً نظر معطوف به زبان دین است، ولی چنانکه از تقریر ویتگنشتاین روشن خواهد شد، فدئیسیم به عینه در زبان علم هم قابل جریان است، لذا زبان علم را نیز زبانی مستقل می‌بیند که قابل داد و ستد با بیرون آن زبان نیست.

سوم، در باب فدئیسیم مطالب مستقل زیادی از ویتگنشتاین در دست نیست. آنچه هست تذکرات و اندیشه‌های جسته گریخته اوست که در پاره‌ای مکتوباتش وجود دارد، به علاوه یادداشتهای یکی از شاگردان وی (Y.Smythies) در باب فلسفه دین که تحت عنوان «درسهایی در باب اعتقاد دین» (Lectures on Religious Belief) به چاپ رسیده است.

زبانی یکتا

ویتگنشتاین معتقد است زبان دین، زبانی یکتاست (Sui generis) که فهم و ارزیابی آن باید فقط بر اساس معیارهای یک زبان مستقل دینی صورت گیرد.

وقتی درباره خدا معتقد می‌شویم خدا وجود دارد، این اعتقاد شبیه اعتقاد به وجود اشیاء دیگر نیست. اعتقاد نداشتن به خدا نوعی وهن است، اما اعتقاد نداشتن به وجود اشیاء دیگر چنین نیست.^۱

زبان دین را نمی‌توان صرفاً بیانگر احساسات گوینده یا برانگیزنده احساسات مخاطب دانست. التزام به چنین نظر نامعرفتی (non - Cognitivist) در باب گفته‌های

دینی، نمی‌تواند با واقعیت این گفته‌ها منطبق باشد، اما ویتگنشتاین اضافه می‌کند «زبان دینی مشابه هیچ گفته دیگری هم نیست. مفاد آن همان است که هست. اصلاً چرا باید بتوان چیز دیگری را جانشین آن ساخت؟^۲» از نظر ویتگنشتاین، وقتی یک مؤمن معتقد می‌گوید «من به قیامت اعتقاد دارم» و یک غیرمعتقد می‌گوید «من به قیامت اعتقاد ندارم»، اینها همدیگر را نفی نمی‌کنند. چون سخنان دارای یک مفاد و یک نقش نیست. اینها در دو عالم یا دو سیستم مختلف سخن می‌گویند و لذا نفی یکدیگر نمی‌کنند. به همین جهت آوردن شواهد و استدلال بر صحت یک گفته وجهی ندارد. این گفته‌ها، صرفاً تجربی نیستند. یک معتقد ممکن است کاملاً مطلع باشد که شواهد بسیاری علیه وجود قیامت اقامه شده است، ولی در عین حال هنوز در اعتقاد خود پابرجا باشد. اعتقاد در اینجا شبیه تصمیم گرفتن راجع به یک نحوه زندگی است تا بیان یک مفاد تجربی و یاپیش‌بینی خاصی در باب عالم.^۳

نحوه‌های حیات (Forms of Life)

زبان دینی نوعی بازی خاص است که به نحوه حیات مؤمنان وابسته است. انسان دارای نحوه‌های حیات (Forms of Life) متعددی است و هر انسانی تصمیم می‌گیرد چه نحوه‌ای از حیات را برگزیند.

ویتگنشتاین، چنانکه فون رایت (Von Wright) گفته است شدیداً تحت تأثیر کی‌یرکگارد و داستایوفسکی بوده است. کی‌یرکگارد از نوعی استدلال ایمان دفاع می‌کرد و معتقد بود نباید به دنبال عقلانی ساختن دین از طریق استدلال و برهان باشیم، دین امری غیرعقلانی است. ویتگنشتاین هم با چنین نگرشی می‌گوید کاربرد لفظ «خدا» در زبان کاربرد خاصی است و مربوط می‌شود به

1. Wittgenstein, *Lectures on Religious Belief*. P.59.

2. Ibid. P.71.

3. Kai Nielson, *Philosophy of Religion*, PP.48-49.

که این نحوه حیات را پذیرفته‌اند، از معیارهای مفاهیم دینی و خدایی آگاه می‌شویم.

در ساحتی فراختر: فهم واقعیت

آنچه در باب فهم زبان دین و اعتقادات دینی گفتیم، در ساحتی فراتر، در فهم دیگر مفاهیم بیگانه از فرهنگ فهمنده هم قابل طرح است. پیتر وینچ در مقاله‌ای که کمی پیشتر نام بردیم، به نقادی گفته‌های محقق انسانشناس ایوانس - پریکارد (Evans-Pritchard) در این زمینه می‌پردازد. موضوع بحث، شناختن تصورات قبیله‌ای بدوی چون آزند (Azande) در باب جادو است. ایوانس - پریکارد می‌پذیرد که شناختن تصورات آنها، باید از طریق برداشتهای خود آزندها صورت گیرد و این فقط با مراجعه به بافت اجتماعی و نحوه‌های حیات آنها ممکن است. اما اضافه می‌کند که ما بر اساس داده‌های علمی زمان خود می‌دانیم که جادوی آزندها، تخیلی بیش نیست. تبیین‌های علمی ما از این امور مطابق با واقعیت عینی است، ولی اعتقادات جادوگرانه آزندها نه^۱.

این گفته ایوانس - پریکارد مورد نقادی دقیق و موشکافانه وینچ قرار می‌گیرد. چه کسی گفته است در حالی که تصورات آزندها از واقعیت غیر از تصورات ما است، تصورات علمی ما مطابق با واقعیت بالفعل است و تصورات آنها نه؟ علوم تجربی چهارچوبی نیستند که صدق و مفهوم‌داری همه گفتارهای انسانی با آن سنجیده شود^۲. وینچ دو تقریر مختلف برای تأیید نکته فوق دارد که هر یک می‌تواند دفاعی برای فدنیسم ویتگنشتاین تلقی شود.

تقریر اول، «واقعیت» و «لا واقعیت» مفاهیمی نیستند

معنایی از حیات که انسانها درک می‌کنند. دین را نباید با استدلال مبرهن ساخت یا با عقلانیت فلسفی آن را موجه ساخت؛ دین صرفاً نوعی زندگی است: باید آن را زیست یا نزیست! و این زیستن یا نزیستن تا حدی وابسته به فرهنگی است که شخص در آن واقع شده و تا حدی هم مربوط به تعهدات و تصمیمات خود شخص است.^۱

فیلسوفانی که از فدنیسم ویتگنشتاین دفاع می‌کنند و زبان دین را به نحوه‌های حیات برمی‌گردانند اجمالاً، سخنشان این است که فهم مفاهیم دینی (Religious Concepts) صرفاً از طریق شرکت جستن در این نوع حیات خاص (یعنی حیات دینی) ممکن است. زبان دین بخشی اساسی از این حیات دینی است که در ظرف و بستر آن صورت می‌پذیرد. به این ترتیب مفهوم «خدا» و «بخشندگی» و «عطوفت خدا» و... همه از طریق دریافت درونی دین ممکن است: یعنی دریافت مؤمنی که در حیات دینی شرکت جسته و الا از منظر یک انسان بیرونی، این الفاظ دلخواهی و خیالی خواهد بود.

پیتر وینچ (P. Winch) همین نکته را به صورتی تمام‌تر در مقاله «فهم جامعه بدوی» (Understanding A Primitive Society) مطرح می‌کند. ما اگر بخواهیم از دشواریها و ناسازگاریهای موجود در انجام پاره‌ای اعمال در یک جامعه، سخن به میان آوریم، این فقط در رابطه با مسائل مطرح‌ه در انجام آن اعمال، قابل فهم خواهد بود. در خارج آن بستر خاص، ما نمی‌توانیم بفهمیم که چه چیزی مسئله‌دار بوده است.^۲

این سخن وینچ در واقع تکرار همان ادعا است که هر گونه فهم، نقد و ارزیابی یک نحوه حیات یا فرهنگ یا اعتقادات دینی خاص، فقط از درون آن ممکن است؛ مسأله‌ای که بعداً بیشتر به آن خواهیم پرداخت. در اینجا فقط به این لازمه آن اشاره می‌کنیم که فهم مفاهیم دینی فقط با شرکت جستن در نحوه‌ای از حیات که مختص به مؤمنان است، ممکن می‌شود. ما با شرکت جستن در این نحوه حیات، از طریق رسوم و عادات و روش‌های کسانی

1. Ibid, P.60.

2. P. Winch, "Understanding A Primitive Society" in: P. Winch, *Ethics and Action*, P.35.

3. Ibid, P.9.

4. Ibid. P.12.

که دارای محکی ثابت و مستقل از زمینه‌های خاص باشند. اینکه چه چیزی واقعی است یا اینکه واقعیت چیست اگر به صورتی کاملاً کلی مطرح شود، دارای معنایی معین نیست. ما از واقعیت یک شیء فقط در نحوه‌ای خاص از حیات، می‌توانیم سخن بگوییم. هیچ تصور فرا زبانی یا مستقل از زمینه در مورد «واقعیت» وجود ندارد که بر اساس آن بتوان به ارزیابی و سنجش نحوه‌های حیات پرداخت.

«واقعیت نیست که به زبان معنا می‌بخشد. آنچه واقعی است و آنچه غیر واقعی، خود را در معنایی که زبان دارد، نشان می‌دهد. به علاوه هم تفکیک میان واقعی و غیر واقعی و هم مفهوم مطابقت با واقع، خود به زبان ما متعلق‌اند»^۱.

تفکیک میان واقعی و غیر واقعی، بخشی از هر زبانی را تشکیل می‌دهد. این تفکیک همچون مفهوم «تری» (مقابل خشکی) نیست. انسان می‌تواند تصور کند که زبانی متضمن چنین مفهومی نباشد، اما به سختی می‌توان تصور کرد که «زبانی»، تفکیک میان واقعی و غیر واقعی را متضمن نباشد. با این وجود، ما نمی‌توانیم میان واقعی و غیر واقعی تفکیک قائل شویم، مگر بفهمیم که این تفکیک در زبان چگونه عمل می‌کند. بنابراین، اگر بخواهیم معنای این دو لفظ را بفهمیم، باید کاربردهای بالفعل آنها را در زبان مورد بررسی قرار دهیم.

وقتی ایوانس - پریکارد تصورات آینده در باب جادو را غیر واقعی می‌خواند همچون کسی که کل گفتگوهای دینی در باب خدا را غیر قابل فهم و ناسازگار می‌داند، ناخود آگاه، خود سخنانی نامفهوم گفته است. چون تصورات خاص آنها از «واقعیت» از ناحیه کاربرد بالفعل و واقعی لفظ «واقعیت» حاصل نشده است، و آنها به خطا گمان می‌کنند که کاربرد خاص خودشان از «واقعیت» معیاری است که همه نحوه‌های حیات را می‌توانند با آن ارزیابی کنند.

این گفته ایوانس - پریکارد که «معیارهای به کار گرفته شده در آزمایشات علمی رابطه درست میان ایده‌های ما و

یک واقعیت مستقل را تشکیل می‌دهد» خود نه یک فرضیه علمی است و نه یک گفته تجربی.

«واقعیت مستقل» و «رابطه واقعی» با آن، مفاهیمی هستند که کاربرد ثابت و معین ندارند و فقط با اشاره به زمینه‌ای خاص معنا پیدامی‌کنند.

تقریر دوم

وینچ در کتاب «ایده یک علم اجتماعی» [The Idea of a Social Science] تقریر دیگری از مطلب بالا به دست می‌دهد. منطبق به عنوان یک تئوری صوری از ترتب، به طور سیستماتیک، نحوه‌های ترتبی را که در حیات اجتماعی یافت می‌شود، آشکار می‌سازد. چه می‌توان گفت و چه نمی‌توان گفت، چه خبری از چه خبری استنتاج می‌شود، همه از لوازم معیارهای «معقولیتی» است که در نحوه‌های حیات اجتماعی نهفته است، لذا نمی‌توان معیارهای منطق را در مورد نفس نحوه‌های حیات اجتماعی، به کار بندیم.

«علم» یک چنین نحوه حیات اجتماعی است و «دین» نحوه دیگر و هر یک معیار معقولیت مختص به خود را دارد. فقط در داخل علم یا دین یک فعل می‌تواند منطقی یا غیر منطقی باشد، اما بیرون از آن نه. به عنوان مثال می‌توان گفت برای یک عالم تجربی این غیر منطقی است که نتایج یک آزمایش خاص تجربی را که به نحو صحیحی انجام شده است، نپذیرد و همین طور این برای یک دیندار غیر منطقی است که قدرت خود را علیه خدا به کار گیرد، اما این بی‌معناست که بگوییم «دین» یا «علم» در کل غیر منطقی است، همان قدر که اگر بگوییم موسیقی خوش رنگ است یا بدرنگ یا بگوییم سنگها یا ازدواج کرده یا طلاق گرفته‌اند!

این بیان وینچ اولاً، نوعی استقلال مفهومی برای نحوه‌های حیات اجتماعی مثل دین و علم و اخلاق قائل

1. Ibid, P.12.

است. ثانیاً، نوعی تفکیک میان نحوه‌های حیات را دربردارد، به طوری که با معیارهای یک نحوه حیات اجتماعی نمی‌توان درباره نحوه دیگر حیات اجتماعی سخن گفت. وینچ در اینجا مثل ویتگنشتاین و دیگر فدئیست‌ها می‌گوید: هر نحوه گفتار را باید بر حسب خودش فهمید و نمی‌توان یک نحوه گفتار را از بیرون مورد نقادی قرار داد. هرگاه شکل خاصی در علم یا دین رخ دهد، این نقادی باید از درون یک گفتار خاص صورت گیرد.^۱

بازی‌های زبانی

در این تردیدی نیست که مفهوم «نحوه‌های حیات» در مکتوبات ویتگنشتاین و تابعین او، پیوندی وثیق با مفهوم «بازی‌های زبانی» دارد؛ گرچه ماهیت این پیوند، گاه در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد. مفهوم «بازی‌های زبانی» هم چندان روشن و دقیق نیست. ویتگنشتاین در جایی خود این مفهوم را توضیح می‌دهد:

«در بحث‌های آتی بارها و بارها، توجه مخاطب را به آنچه که بازی زبانی می‌نامم، جلب می‌کنم. بازی‌های زبانی، نحوه‌های به کار بردن علائم‌اند، بسیط‌تر از به کار بردن علائم زبان پیچیده روزمره. بازهای زبانی اشکالی از زبانند که یک کودک با آن شکل از آن، شروع به به کار بردن کلمات می‌کند. بررسی بازی‌های زبانی، بررسی اشکال ابتدایی یا زبانهای ابتدایی است.»^۲

اهمیت توجه به بازی‌های زبانی از آن جاست که از نظر ویتگنشتاین معنای کلام از طریق کاربردش در ظرف زبانی و غیرزبانی به دست می‌آید نه از رابطه‌ای منطقی بین اسم و محکی آن.

بازی‌های زبانی که واحدهای اصلی معناوند به هیچ وجه محدود نیستند. «بازی‌های زبانی» ظرف زبانی خاصی رامعین می‌کند که کلمه‌ها و قضیه‌ها در آن حرکت می‌کنند. کلمات نمی‌توانند از متن و ظرف کاربردی خود جدا شوند و در عین حال معنادار باشند.

جملات معنای خویش را از سیستمی از علائم، یعنی زبانی که به آنها مربوط می‌شود، دریافت می‌کند، لذا برای فهم یک کلمه و یک جمله باید ظرفهای مناسب مربوط به آن را دریافت.

تبیین معنا از قبیل قضایای تجربی نیست، از قبیل تبیین‌های علی هم نیست، بلکه یک قاعده و یک قرارداد است.^۳ معنای الفاظ از طریق قواعد گرامری حاکم بر کاربردشان معین می‌شوند.

در اینجا به شعار معروف ویتگنشتاین می‌رسیم که معنای وجودات اسرارآمیز ذهنی نیستند، بلکه کاربردهای قاعده‌مندند و اینها اموری عینی‌اند.

زبان به خاطر ساختار قاعده‌ای آن، پدیده‌ای اجتماعی است. زبان دارای قواعد ساختاری است که کاربرد مناسب کلمات و جملات را تعیین می‌کند. البته این قواعد ساختاری ممکن است به نحو تفصیلی برای شخص روشن نباشد. ما در کاربردهایمان از قواعد کاربرد، تبعیت می‌کنیم، ولی درست نمی‌توانیم آنها رامعین کنیم. این قواعد ارتکازی‌اند و در بسیاری اوقات نمی‌توانیم آنها را به تفصیل در آوریم.^۴ قواعد زبانی در طول زمان بتدریج رشد می‌کنند. زبان حسابی ثابت ندارد، بلکه انجام افعالی به نحو پویاست و قواعد زبانی موقتی‌اند.

البته باید توجه کرد که قواعد زبانی و متابعت از آنها فردی و شخصی نیست. معنای یک کلمه بر حسب کاربرد آزادانه شخص به دست نمی‌آید، بلکه بالاتر از این، برخی ادعا کرده‌اند که اصلاً متابعت از یک قاعده بنحو فردی معنا ندارد.^۵

نکته مهمی که باید در نظر داشت، این است که از نظر ویتگنشتاین، بازی‌های زبانی صرفاً قواعد قراردادی

1. Kai Nielson, *Philosophy of Religion*, pp.82-83.

2. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, p.17.

3. Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, p.68.

4. G. Conway, *Wittgenstein on foundations*, p.36.

5. *Ibid*, p.38.

نیستند. ریشهٔ زبان در نحوه‌های حیات است. حرکات در بازی زبانی به زمینهٔ وسیع تر انسانی مرتبط می‌شود. مفاهیم و معانی زبانی، محصول مستقیم عالم خارج و حاکی از آن نیست، محصول نحوهٔ زندگی است. در نهایت، یک بازی زبانی، قائم به یک قضیه نیست که ما آن را درک می‌کنیم، بلکه منتهی به یک محل می‌شود.^۱

بازگشت به فدئیسم: ثمرهٔ بحث

در صفحات گذشته، فدئیسم ویتگنشتاین در حد اجمال (و شاید ناقص) تکرار شد و پاره‌ای مبانی و توجیحات آن (از طریق کلمات شاگردان و تابعین وی) مطرح شد. به نظر می‌رسد اینگونه فدئیسم نوعی از نسبی‌گرایی را به دنبال دارد و با آراء هایدگر در باب فهم و چارچوب‌های کوهنی در فلسفهٔ علم قرابت بسیار دارد.

فدئیسم نظریه‌ای است که در باب ارتباط زبان دین و زبان علم و نسبت میان علم و دین و کیفیت حل تعارضات آن دو، ثمرات روشنی دارد. از آنچه گذشت روشن شد که بر اساس این نظریه، علم و دین دو ساحت کاملاً مختلف را تشکیل می‌دهند با ضوابط و منطق خاص خودش. هیچ یک نمی‌تواند از منظر خود به نقد و ارزیابی دیگری بپردازد. این نظریه البته باب طبع بسیاری از مؤمنان و متدینانی است که خواستار حفظ اصالت ایمان خویش‌اند و از طعن‌ها و نفی‌های علم‌گرایانه می‌گریزند. همه به خاطر داریم که چگونه علم و رزان، دائماً در دین طعن زده‌اند و گاه کل آن را بی‌معنا تلقی کرده‌اند و یا مدعی شده‌اند که دین را در پرتو علم باید فهمید. فدئیسم این سخنان را از بیخ و بن نادرست می‌داند و برای علم حقی در قضاوت و ارزیابی ساحت‌های دیگر حیات بشری قائل نیست. به این ترتیب تعارضی هم بین علم و دین وجود نمی‌گیرد: این دو به ساحت واحدی بر نمی‌گردند و حتی نفی و اثبات‌های به ظاهر متعارضشان در واقع متعارض نیست.

با این همه باید به خاطر داشت که گاه یک نظریه

گرچه از جهتی جالب توجه و مؤید آراء مطلوب ما است، ولی چه بسا، بسیاری جهات دیگر را دستخوش اضطراب و زلزله می‌کند و فدئیسم از همانهاست. فدئیسم با مبانی خود در باب حقیقت زبان و حقیقت فهم و نحوه‌های حیات، تلقی خاصی از دین عرضه می‌کند، کما اینکه تلقی خاصی از علم و اخلاق و... عرضه می‌کند و باید دید این تلقی‌های خاص هم همواره مطلوب‌اند یا نه؟ و لاف‌آیا با تفکر برخاسته از متون دینی سازگارند؟ ما در این مقاله فقط به عرضهٔ دیدهٔ «فدئیسم ویتگنشتاین»، آن هم در حد اجمالی و ناقص پرداخته‌ایم و ام‌انقادی مبانی آن نیازمند بحث‌های بسیار دیگر، آن هم با تعمیقی بیشتر است که در اینجا مجال آن نیست.

در ذیل فقط به پاره‌ای پرسش‌ها که در باب فدئیسم مطرح شده یا قابل طرحند، اشاره می‌کنیم. این پرسش‌ها هر یک شایسته تحقیقی مستقل و دراز دامن است که ما را به اساسی‌ترین ایده‌ها در باب نحوهٔ تفکر، زبان و ارتباط با عالم واقع می‌کشاند.

پرسش‌ها

□ ۱. «نحوهٔ حیات» یکی از اساسی‌ترین مفاهیم به کار گرفته شده توسط ویتگنشتاین است. در اینکه این مفهوم نقش مهمی در فهم آراء ویتگنشتاین بازی می‌کند، تردیدی نیست.

استراوسن (P.F Strawson)، مالکم (N. Malcom)، هنتیکا (J. Hintikka) و... همگی بر این نکته متفق‌اند. اما مسئله اساسی این است که دقیقاً مقصود از این تعبیر چیست؟ بنا به گفتهٔ پاره‌ای از نویسندگان که در آثار ویتگنشتاین در خصوص این مورد فحص کرده‌اند، وی در سرتاسر کتاب تحقیقات فلسفی (*Philosophical Investigation*)، فقط در پنج مورد این تعبیر را به کار برده است و در هیچ یک از فقرات مذکور آن را به روشنی توضیح نداده است. در میان محق

1. Ibid. pp.41-42.

قان و نویسندگان فلسفی غرب، هیچ اجماعی بر فهم واحدی از آن نیست. کای نیلسن (Kai Nielsen) آن را عبارتی مبهم و مشغول کننده و هوس انگیز می‌داند (tantalizingly vague phrase) ولی برخی دیگر معتقدند باید بین مفهوم «مبهم» و مجمل از یک طرف و مفهوم «دشوار» قابل تبیین از طرف دیگر فرق گذاشت و «نحوه‌های حیات» از این قسم دوم است.^۱

در هر حال کسانی که این مفهوم را قابل تبیین و تفسیر دانسته‌اند، تفسیرهای متعددی از آن ارائه کرده‌اند.

برخی آن را با «بازی‌های زبانی» (Language games) یکی دانسته‌اند، ولی شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد این دو تعبیر در کلمات ویتگنشتاین لاقط معادل نیستند.^۲

برخی دیگر آنها را «صرفاً» بخشی از نحوه عمل و رفتار یک موجود زنده دانسته‌اند.^۳

دسته سومی هم آن را مرتبط با یک سیستم یا چارچوب فرهنگی دانسته‌اند. وینچ، مالکم و فیلپس از زمره اینانند.^۴ و هنوز هم تفاسیر دیگری برای آن وجود دارد. در چنین وضعیتی، پرسش این است که بالاخره مفهوم «نحوه حیات» دقیقاً به چه حقیقتی اشاره دارد؟ آیا دقت در اینجا اصلاً ممکن است و بر فرض امکان آیا چنین دقتی مطلوب است؟ اگر این مفهوم دقیقاً روشن نباشد، چگونه می‌توان آن همه مسائل مهم در باب تفکر و زبان را بر آن حمل کرد؟

۲. پرسش دوم، مسأله نسبی‌گرایی است. آیا فدیسم ویتگنشتاین سر از نوعی نسبی‌گرایی تمام‌عیار در نمی‌آورد؟

نویسندگان متعددی قایل به این نتیجه نسبی‌گرایانه هستند. آنها معتقدند که مفهوم «نحوه‌های حیات» و «بازی زبانی» ویتگنشتاین، در نهایت به نوعی نسبی‌گرایی مطلق می‌انجامد که باب هر گونه ارزیابی مستقل را می‌بندد. نسبی‌گرایی (Relativism) و قراردادگرایی (Conventionalism) افراطی، از طعن‌هایی هستند که

درباره نظریات ویتگنشتاین غالباً طرح می‌شوند، اما آراء ویتگنشتاین در این باره بسیار دیرباب و دشوارفهم است. تلقی اولی از آراء او این است که نحوه‌های حیات چون مختلفند، لذا فهم‌ها در این نحوه‌های حیات متفاوت است. اگر این اختلاف نحوه‌های حیات و اختلاف فهم‌ها به اطلاق مقصود باشد، ظاهراً گزیری از پذیرش نسبییت نیست، اما برخی از نویسندگان، عباراتی از ویتگنشتاین را شاهد می‌آورند که وی به پاره‌ای زمینه‌های مشترک انسانی و فرهنگی اعتراف می‌کند.^۵

بنابراین، پرسش قابل طرح این است که بالاخره در نهایت رأی ویتگنشتاین چیست؟ آیا نحوه‌های حیات در نهایت از هم بیگانه‌اند یا لاقط پاره‌ای مشترکات دارند؟

آیا معیارهای عقلانیت تماماً درونی است و در هر نحوه حیات می‌تواند به شکلی باشد، یا اینکه لاقط پاره‌ای از معیارهای عقلانیت ثابت است؟ اگر اولی درست باشد، این عیناً التزام به نسبی‌گرایی مطلق است و اگر دومی، در این صورت سنگ زیرین برای پرسش وجود دارد و امکان نقادی نحوه‌های حیات از بیرون هم ممکن می‌شود...

مسأله این است که بالاخره ویتگنشتاین کدام طرف را پذیرفته است؟ و اصلاً آیا لازم است فقط یک طرف را بپذیرد؟ آیا نمی‌توان بین طرفین این نزاع آشتی و صلحی برقرار کرد؟

۳. پرسش سوم که با پرسش دوم کاملاً مرتبط است، مفهوم «واقعیت» و «لاواقعیت» است. وینچ گفته بود که «واقعیت» و «آنچه واقعی است» هم، بسته به زمانی است که به کار گرفته می‌شود؛ یعنی تفکیک واقعیت از غیرواقعیت خود تابع نحوه حیات اجتماعی ما است و بلکه کل قواعد منطق و ارزیابی منطقی چنین است. ما هیچ

1. G. Conway, *Wittgenstein on Foundations*, P.31.

2. Ibid, P.44.

3. Ibid. P.45.

4. Ibid. P.47.

5. Ibid. P.99.

معیار مستقلی برای ارزیابی کل یک نحوه حیات اجتماعی نداریم. آیا این سخن خود سر از نوعی نسبی‌گرایی مطلق در نمی‌آورد؟ آیا حتی اساسی‌ترین بنیادهای منطقی زبان مثل «محال بودن اجتماع نقیضین» می‌توانست در نحوه حیات دیگری به شکل دیگری باشد؟ البته این یکی از اساسی‌ترین تزه‌های ویتگنشتاین است که ما «فرم منطقی بنیانی» برای زبان نداریم. «فرم منطقی زبان» که اصیل باشد و از عالم خارج حکایت کند هدف نهایی رساله منطقی فلسفی (Tractatus) ویتگنشتاین بود که بعدها به کلی از آن برگشت و آن راه‌دلی نامعقول خواند، چون چنین فرم منطقی بنیانی برای زبان وجود ندارد. ما در زبان، بازی‌های مختلفی انجام می‌دهیم که هر یک تابع قواعد مختص به خودش است.

در اینکه ما با زبان کارهای بسیار متفاوتی انجام می‌دهیم، سخن درستی است. اما آیا این مانع از وجود «فرم منطقی بنیانی» برای بخشی از زبان مثل «زبان اخباری» و حکایی می‌شود؟

آیا واقعاً مفهوم «واقعیت» و «لاواقعیت» در همه دایره مفهومی‌اش وابسته به زبانی خاص و نحوه حیاتی خاص است؟ قبول این سخن به نحو اطلاق بسیار دشوار است و پذیرفتن آن پذیرفتن نوعی نسبی‌گرایی مطلق است؟ و عجیب است که وینچ در مقاله «فهم یک جامعه بدوی» قبول می‌کند که نسبی‌گرایی پرتاگوراس، پارادکسیکال است. آیا می‌توان بین قبول سخن وینچ و نفی نسبی‌گرایی مطلق آشتی داد؟ مسأله بسیار دشوار است.

□ ۴. پرسش چهارم این است که معیار اختلاف «نحوه‌های حیات» و تفکیک آنها چیست؟

این پرسش در بحث فدئسم سرنوشت‌ساز است. ما علم را یک نحوه حیات می‌دانیم و دین را نحوه دیگر. آیا معیار تمیز و تفکیک نحوه‌های حیات عام‌تر یا خاص‌تر نیست؟ مثلاً در نحوه حیات دینی، آیا همه ادیان یک نحوه حیات را تشکیل می‌دهند یا نحوه‌های متفاوت حیات؟ در صورت دوم ارزیابی هر یک نسبت به دیگری

بی‌معناست. در درون یک دین آیا مذاهب مختلف نحوه‌های حیات مختلف را تشکیل می‌دهند؟ این پرسشها از آن روحیاتی است که ویتگنشتاین و تابعین وی، نقادی از درون را می‌پذیرند و نقادی از بیرون را نه. چه چیزی درونی و چه چیزی بیرونی محسوب می‌شود؟

اینها پاره‌ای از پرسشهای اساسی در باب فدئسم ویتگنشتاین است. امید است در فرصتی دیگر هم تقریر نظریه و هم این پرسشها و پاسخهای محتمل آن را بسط درخور فراهم آورم. والحمدلله رب العالمین.