

نوومن مالکوم
ترجمه احمد رضا جلیلی
* بی دلیلی باور *

بخش یکم
ویتگنشتاین در آخرین دفتر یادداشتهای خود
نوشت که «درک بی دلیلی باورهای ما» دشوار
است.^۱ او به این می اندیشید که پذیرش
صرف براساس هیچ شاهدهی، چقدر از
زندگی ما را تشکیل می دهد. این قضیه
در مورد کودکان کم سن و سال روشن
است: بزرگ ترها اسامی اشیاء را به
کودکان می گویند و آنان گفته های
بزرگ ترها را می پذیرند. کودک
مطالبه دلیل نمی کند که چرا آن
شخصی که به او غذا
می دهد «مامان» نام دارد.
یا باید تصور کنیم که
کودک به نحو زیر برای
خود دلیل می آورد:
«افراد دیگری که
در اینجا
حاضرند،

ظاهراً این شخص را که به من غذا می دهد می شناسند و چون که آنان او را «مامان» صدا می زنند، احتمالاً اسم او مامان است. پس از اندکی تأمل روشن می شود که کودک نمی تواند شاهدهی در نظر بگیرد یا حتی در چیزی شک کند، مگر آن که قبلاً مطالب زیادی آموخته باشد. به تعبیر ویتگنشتاین، «کودک با باور داشتن به حرفهای بزرگ ترها چیز یاد می گیرد. شک پس از باور می آید». (در باب یقین، ۱۶۰)

آنچه درک آن دشوارتر است این است که زندگی بزرگسالان تحصیل کرده و با تجربه نیز براساس باورهای بی دلیل شکل می گیرد. منظور من باورهای نامتعارفی که در حاشیة زندگی آنان است، نیست، بلکه باورهای بنیادین است. مثلاً، این باور را در نظر بگیرید که اشیاء مادی آشنا (ساعت مچی، کفش، صندلی) بدون تبیین مادی نابود نمی شوند. اشیاء مادی «دود نمی شوند به هوا بروند». جالب است که ما به کرات، همین تعبیر را به کار می بریم: «من می دانم که کلیدها را درست روی همین میز گذاشتم. لابد دود شده و به هوا رفته است!» اما این جمله تعجبی مبالغه آمیز است. ما چندان جدی گفتگو نمی کنیم. من هیچ فرد بزرگسالی را سراغ ندارم که با «جدیت تمام»

تصور کند که آن کلیدها به نحوی بیان ناشدنی معدوم شده باشند.

با این همه، می توان جامعه ای را تصور کرد که در آن، مردم پذیرفته اند که اشیاء مادی گاهی، بی آن که به نحوی درهم شکسته شوند، ذوب شوند، فرسایش یابند، تکه تکه شوند، بسوزند و خورده شوند، از هستی ساقط می شوند. فرق بین آن افراد و ما در این نیست که آنان چیزی می گویند که ما نمی گوئیم («دود شد و به هوا رفت»); چرا که ما نیز آن گفته را بر زبان می آوریم. من این افراد را کسانی تصور می کنم که به گونه های مختلفی نظیر آنچه در زیر می آید، متفاوت از ما عمل می کنند و می اندیشند: اگر یکی از آنان کیف خود را پیدا نکند، زودتر از من یا شما دست از جستجو برمی دارد؛ وانگهی، کمتر به دلش این گمان را راه می دهد که شاید آن کیف را دزدیده باشند. به طور کلی، آنها آنچه را که ما شاهد ضمنی متقاعدکننده ای بر دزدی تلقی می کنیم، شاهدهی نه چندان متقاعدکننده می دانند. آنان نسبت به ما، اقدامات احتیاطی کمتری برای حفاظت از داراییهای خود در برابر گم شدن یا سرقت به عمل می آورند و تمایل چندانی به پول جمع کردن ندارند؛ چرا که پول هم به همین ترتیب، از

میان رفتنی است. آنان مایل نیستند که به اشیاء مادی، چارپایان یا افراد دیگر تعلق خاطر داشته باشند. به طور کلی، ارتباط آنان با دنیا از ما سست تر و ضعیف تر است. آنان بیشتر مایلند ناپدید شدن شیء مورد نظر را، که ما را دیوانه وار به جستجو برمی انگیزد، با بی اعتنایی قبول کنند. البته نظریه های علمی آنان متفاوت از نظریه های ما خواهد بود؛ حتی طرز تلقی آنان نسبت به آزمایش و نتیجه گیری از آن، با عجله همراه است. اگر تکرار یک آزمایش شیمیایی معمولی نتایج مورد انتظار را به بار نیاورد، این امر ممکن است به این علت باشد که یکی از مواد شیمیایی نیست و نابود شده است.

ممکن است [برخی] چنین گمان کنند که این نگرشی که به اجمال مطرح کرده ام، از بیخ و بن متنافر و فاقد ضبط و ربط^۲ است. من آن را این گونه تلقی نمی کنم. هر چند آن افراد احتمال می دهند که کیف پول بی جهت نابود شده باشد، تلقی آنان از این قضیه به منزله امری نامحتمل نیز صواب است. زیرا اشیائی که گم می شوند، معمولاً اندک زمانی بعد پیدا می شوند؛ یا اگر پیدا نشوند سرنوشت آنها غالباً [به نحوی] توجیه و تعلیل می شود. این دسته از افراد دقیقاً همان

معیارهای این همانی را که ما به کار می بریم به کار می برند؛ استدلال آنان بسیار به استدلال ما شباهت دارد. طرز فکر آنان فاقد ضبط و ربط نیست، بلکه متفاوت از طرز فکر ماست؛ چرا که آنان برای برخی از احتمالاتی که ما نادیده می گیریم، جایی باز می گذارند.

اگر این دیدگاه آنان را که اشیاء مادی گاهی بی جهت معدوم می شوند، با نفی آن دیدگاه از طرف خود ما مقایسه کنیم، به نظرم نمی آید که یک موضع با شاهد بهتری تأیید می شود، تا موضع دیگر. از یک سو، درست است که اشیاء آشنا (ساعت مچی، کیف پول) گاه و بیگاه ناپدید می شوند، بی آن که هیچ تبیین مناسبی بر این ناپدید شدنشان در میان باشد. از سوی دیگر، چه بسا به کرات اتفاق می افتد که تبیین قانع کننده ای از ناپدید شدن شیئی یافت می شود.

طرز تلقی ما در این موضوع درخور توجه است. ما حاضر نیستیم حتی این قضیه را که صندلی چمن زار^۳ گم شده «اندکی پیش معدوم شد»، نامحتمل بدانیم. چنین نظری را نمی پذیریم. گفتن این که این طرز تلقی جزئی از مبانی تفکر ماست، اغراق آمیز

نیست. نمی‌خواهم بگویم که این طرز تلقی، نامعقول است؛ بلکه بیشتر می‌خواهم بگویم که این طرز تلقی چیزی است که ما تلاش نمی‌کنیم تا به یاری ادله تأییدش کنیم. می‌توان گفت که این طرز تلقی به «چارچوب» تفکر ما دربارهٔ اشیاء مادی تعلق دارد.

ویتگنشتاین می‌پرسد: «هیچ‌گاه کسی آزمایش می‌کند که آیا این میز هنگامی که هیچ‌کس بدان توجهی نمی‌کند موجود باقی می‌ماند؟» (در باب یقین، ۱۶۳) پاسخ این است: البته که نه. آیا این امر بدین علت است که اگر آزمایش انجام می‌شد ما آن را «میز» نمی‌نامیدیم؟ ولی ما به طور حتم، آن را میز می‌نامیم و هیچ‌یک از ما آن آزمایش را انجام نمی‌دهد. آیا این نشان نمی‌دهد که ما آن واقعه را یک امر ممکن تلقی نمی‌کنیم؟ افرادی که آن را یک امر ممکن تلقی می‌کنند در نظر ما خنده‌دار می‌نمایند. ممکن است تصور کنیم که آنان آزمایش ساده‌ای را انجام می‌دهند تا آن مسئله را فیصله دهند؛ اما این تحقیق ما را به خنده می‌اندازد. آیا این قضیه به این سبب است که آن آزمایشها را نیاکان ما به انجام رسانده‌اند تا موضوع را یک بار و برای همیشه فیصله داده باشند؟ من که باور نمی‌کنم. این اصل که اشیاء مادی بدون

علتی مادی نابود نمی‌شوند، جزء نااندیشیده‌ای^۴ از چارچوبی است که در آن، پژوهشهای فیزیکی (مادی) انجام می‌گیرند و تبیین‌های مادی به دست می‌آیند. به نظر ویتگنشتاین، همین قضیه دربارهٔ آنچه می‌توان «اصل تداوم طبیعت»^۵ نامید، صدق می‌کند:

پژوهشهای شیمیایی را در نظر بگیرید؛ لاوازیه^۶ در آزمایشگاه خود آزمایشهایی را روی مواد به عمل می‌آورد. و آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که در اثر حرارت، فلان و بهمان چیز رخ می‌دهد. او نمی‌گوید که ممکن است آن واقعه دفعهٔ دیگر به گونه‌ای دیگر روی دهد. وی نوعی جهان‌نگری^۷ در اختیار دارد. که البته ابداع او نیست، بلکه در کودکی آموخته است. می‌گویم جهان‌نگری و نه فرضیه؛ زیرا این جهان‌نگری شالوده‌عادی (selbstverständliche) پژوهش اوست و به همین دلیل، ناگفته نیز می‌ماند (در باب یقین، ۱۶۷).

اصول مبنایی^۸‌ای نظیر اصل تداوم طبیعت یا این فرض که اشیاء مادی بدون علت مادی نابود نمی‌شوند، به آنچه

ویتگنشتاین از آن به عنوان «نظام»^۹ نام می برد، تعلق دارد. او سخنی به شرح زیر دارد، که به نظر من صواب می نماید: «هر آزمونی، هر تأیید^{۱۰} و تکذیب^{۱۱} فرضیه ای از ابتدا در درون یک نظام واقع می شود و این نظام نقطه عزیمت (شروع) کم و بیش من عندی و تردیدآمیز همه استدلالهای ما نیست. اصلاً و ابداً؛ بلکه به ماهیت آنچه ما استدلال می نامیم، تعلق دارد. نظام بیش از آن که نقطه عزیمت باشد، عنصر حیاتی استدلالهاست.» (در باب یقین، ۱۰۵)

«نظام» حد و مرزهایی فراهم می آورد که در درون آنها پرسش می کنیم، تحقیقاتمان را به انجام می رسانیم و داوری می کنیم. فرضیه ها در درون نظام مطرح می شوند و مورد تردید قرار می گیرند. تحقیق ورزی،^{۱۲} توجیه^{۱۳} و مطالبه دلیل در درون نظام رخ می دهد. قضایای مبنایی نظام محک زده نمی شوند و با هیچ شاهدهی^{۱۴} تأیید نمی گردند. این همان چیزی است که ویتگنشتاین مراد می کند، هنگامی که می گوید: «آیا آزمون پایان ندارد؟» و هنگامی که اظهار نظر می کند: «اگر ما چیزی را واری و آزمایش می کنیم، پیشاپیش چیزی را که به آزمون در نمی آید، مفروض گرفته ایم.» (در باب یقین، ۱۶۳)

این که قضیه بدین گونه است، نباید به ضعف بشر نسبت داده شود. لازمه مفهومی آن این است که تحقیقات و براهین^{۱۵} ما در درون حد و مرزها باقی بمانند. مثلاً، عمل محاسبه یک عدد را در نظر بگیرید. برای حصول اطمینان از درستی محاسبه، چند مرحله از آن را واری می کنیم، اما مراحل دیگر را نه. مثلاً، واری این که ۴+۴ برابر است با ۸. به تعبیر دقیق تر، ممکن است برخی از مبتدیان آن محاسبه را واری کنند، اما آدمهای بالغ این کار را نخواهند کرد. به همین سان، برخی از بزرگسالان در صد در صد برمی آیند تا با محاسبه تعیین کنند که آیا ۲۵×۲۵ برابر است با ۶۲۵ یا نه، در حالی که افراد دیگری چنین محاسبه ای را خنده دار تلقی می کنند. از این رو، حدود و ثغور نظامی که شما در آن به محاسبه می پردازید، ممکن است دقیقاً با حدود و ثغور نظام من یکسان نباشد. با این همه، به محاسبه می پردازیم و همان گونه که ویتگنشتاین اظهار نظر می کند، «ما در پاره ای از شرایط محاسبه ای را به قدر کافی واری شده تلقی می کنیم؛ چه چیزی به ما حق چنین کاری را می دهد؟ ... باید در جایی توجیه را خاتمه دهیم، و آن گاه این گزاره می ماند که: ما این گونه محاسبه می کنیم.» (در باب یقین،

(۲۱۲) اگر کسی هیچ حد و مرزی را برای محاسبه نپذیرد، معنایش این است که آن بازی زبانی^{۱۶} را نیاموخته است: «اگر کسی تصور می‌کرد که همه محاسبه‌های ما محاسبه‌هایی غیر قطعی است و ما نمی‌توانیم به هیچ یک از آنها تکیه کنیم (با گفتن این که اشتباه همیشه اتفاق می‌افتد خود را توجیه کنیم)، چه بسا می‌گفتیم که او دیوانه است. ولی آیا می‌توانیم بگوییم که او بر خطاست؟ آیا او فقط به نحوی متفاوت واکنش نشان نمی‌دهد: ما به محاسبات اعتماد می‌کنیم، او نمی‌کند؛ ما خاطر جمعیم، او نیست.» (در باب یقین، ۲۱۷) آن نظام‌هایی را که درون آن شک و تردید می‌کنیم، تحقیق و کاوش می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم، به ما آموخته‌اند یا خود فراگرفته‌ایم. به مرور زمان، چارچوبی را کسب می‌کنیم؛ آن را به زیر سؤال نمی‌بریم؛ آن را از روی اعتماد می‌پذیریم. اما این پذیرش، نتیجه و پیامد تأمل نیست. تصمیم نمی‌گیریم که قضایای مبنایی را بپذیریم، تصمیم نمی‌گیریم که بر روی زمین زندگی کنیم، همان‌گونه که تصمیم نمی‌گیریم که زبان مادری خود را یاد بگیریم. سرانجام، به جایی می‌رسیم که به قضیه مبنایی بچسبیم؛ به این معنا که آن قضیه نحوه تفکر ما را شکل دهد. قضایای

مبنایی ای که می‌پذیریم، به مرور زمان به دست می‌آیند؛ آنها سلیقه ورزیهای شخصی^{۱۷} نیستند، بلکه شیوه‌های تفکر و گفتگوی متعارفی هستند که از اجتماع بشری به ما منتقل شده‌اند. تعلیق این پذیرشها از سوی ما به این معناست که ما یاد نگرفته‌ایم چگونه شمارش کنیم، اندازه‌گیری کنیم، اسامی را به کار ببریم، قواعد بازی را رعایت کنیم، یا حتی چگونه گفتگو کنیم. ویتگنشتاین اظهار می‌کند که «بازی زبانی تنها هنگامی امکان‌پذیر است که به چیزی اعتماد کنیم». نگفتم «بتوانیم به چیزی اعتماد کنیم» (در باب یقین، ۵۰۹). به گمانم منظور او از این اعتماد یا پذیرش، آن چیزی باشد که او باور «به معنای باور دینی» می‌نامد. (در باب یقین، ۴۵۹) منظور او از باور «به معنای باور دینی» چیست؟ او به تصریح، این باور را از حدس^{۱۸} (Vermutung) (همان‌جا) تفاوت می‌گذارد. به گمان من، باور به این معناست که هیچ چیز غیر قطعی در خصوص آن وجود ندارد. باور به منزله فرضیه‌ای که بعدها ممکن است در پرتو شواهد تازه‌ای پس گرفته شود، اتخاذ نمی‌شود. این امر همچنین ویژگی مهم برداشت ویتگنشتاین از باور را به معنای «باور دینی»، یعنی باوری که بر اساس شواهد یا ادله، شدت یا ضعف پیدا

نمی‌کند، روشن می‌سازد: باور «بی دلیل» است.

اظهار کند که تصور او از چه چیزی است؟ از کجا می‌داند؟

بخش دوم

باور دینی در فلسفه آکادمیک ما در غرب، عموماً به منزله امری نامعقول تلقی می‌شود و به آن به دیده خواری یا حتی تنفر می‌نگرند. می‌گویند دین مآمن و پناهگاهی است برای کسانی که، به سبب ضعف قوه عاقله^{۱۹} یا شخصیت، نمی‌توانند با واقعیات محکم جهان مواجه شوند؛ طرز تلقی عینی، دقیق و محکم باید باورها را تنها بر اساس شواهد بپذیرد.

به نظر من، تفکر فلسفی به شدت از این حرمت‌گذاری به شواهد، متأثر است. ما نسبت به گزاره‌ها، گزارشها، اظهارها و باورهایی که مبتنی بر ادله نیستند، تنفر می‌ورزیم. موارد و نمونه‌های متعددی از این تمایل فلسفی وجود دارد.

برای مثال، در مورد گزارش فردی که تصویری از برج ایفل دارد، ما مایلیم که گمان کنیم تصور او باید با برج ایفل شباهت داشته باشد. پس چطور آن شخص می‌تواند با چنان اطمینانی،

مثالی دیگر: به گمان ما گزارش حافظه‌ای^{۲۰} یا باور حافظه‌ای^{۲۱} باید مبتنی بر نوعی داده^{۲۲} ذهنی باشد که به ویژگیهای

گوناگونی برای انطباق با ویژگیهای متناظر باور حافظه ای مجهز است. این داده تصویری را شامل می شود که محتوای^{۲۳} آن باور را فراهم می سازد و شامل احساس خاصی است که شخص را وامی دارد تا آن تصور را به واقعه ای در گذشته نسبت دهد، و نیز شامل احساس دیگری است که باعث می شود شخص باور کند که آن تصور، تصویر دقیقی از آن واقعه در گذشته است و با این همه، احساس دیگری را هم در بر می گیرد که شخص را خبردار می سازد که خود آن شخص بوده که آن واقعه را در گذشته شاهد بوده است. وجود این ویژگیهای گوناگون، باورهای حافظه ای را کاملاً معقول می سازد. شاهد و مثالی دیگر: اگر سخن ما به هنگام گفتگو قطع شود، اندک زمانی پس از آن معمولاً می توانیم درباره آنچه در شرف گفتن آن بودیم، توضیح قابل اعتمادی بدهیم. چگونه چنین امری امکان پذیر است؟ آیا نباید احساس تمایل به گفتن دقیق همان کلمات را به خاطر داشته باشیم؟ این است مبنای دانستن آنچه در شرف گفتن آن بودیم. این مبنا توضیح ما را موجه می سازد.

مثال دیگری می آوریم: پس از صرف شام در منزل یکی از دوستان، قصد خود را از رفتن به خانه اعلام می کنید. چگونه از

قصد خود اطلاع دارید؟ یک نظریه مطرح می کند که شما در حال حاضر به یک حالت ذهنی^{۲۴} یا احساس جسمانی خاص آگاهی دارید که، وقتی آن را از تجارب گذشته خود به یاد می آورید، با رفتار ناظر به خانه رفتن شما به شدت همبستگی دارد؛ پس استنباط می کنید که آن کار همان کاری است که اکنون می خواهید انجام دهید. نظریه دوم معتقد است که شما باید از نوعی حالت یا واقعه ذهنی قطعی که، نه در اثر تجربه، بلکه به طور غریزی^{۲۵} (ذاتی) به صورت قصد به خانه رفتن متجلی می شود، آگاه باشید. آگاهی شما از آن مورد ذهنی، شما را از این که چه اقدامی خواهید کرد مطلع می سازد. باز هم شاهد و مثالی دیگر: این شاهد و مثال وصف حال آموزنده ای از آن مردی است که از بدو تولد فاقد احساسات مربوط به درد جسمی بوده است. در سی امین سالروز تولدش ضربه ای به ساق پای او می خورد و برای اولین بار به این ضربه، با داد و فریاد کشیدن و روی یک پا به این طرف و آن طرف جستن و پای خود را در دست گرفتن و آه و ناله سردادن که «عجب درد شدیدی دارد!» واکنش نشان می دهد. ما به شدت متمایل می شویم که از خود پرسیم: «از کجا می توانست این بار اول، به ما بگوید

که آنچه او احساس کرده، درد بوده است؟ البته معنای ضمنی این پرسش این است که پس از بار اول هیچ مشکلی در کار نخواهد بود. چرا مشکلی در کار نخواهد بود؟ زیرا تجربه تلخ اول او از درد، نمونه‌ای به دست او می‌دهد که در خاطره‌اش باقی خواهد ماند؛ از آن پس او آماده است معین کند که آیا هرگونه احساسی که متوجه می‌شود، احساس درد است یا نه؟ یعنی صرفاً آن احساس را با نمونه به حافظه سپرده خود مقایسه می‌کند تا ببیند آیا آن دو با هم مطابقت دارند یا نه! بنابراین، وی بر این باور که آنچه احساس می‌کند، درد است، توجیه و تعلیلی دارد. ولی بار اول چنین توجیه و تعلیلی نخواهد داشت. به همین سبب است که این مورد تا بدین حد، گسیج‌کننده است. آیا ممکن است که وی همین بار اول، از رفتار خودش استنباط کند که درد دارد؟

شاهد و مثال آخر: این واقعیت را در نظر بگیرید که پس از ارائه چند مثال نسبتاً محدود و اندکی راهنمایی، شخصی بتواند به انجام کاری ادامه دهد، کلمه‌ای را به طور صحیح در آینده به کار ببرد، یک رشته اعداد را از یک بخش ابتدایی ادامه دهد، ساختهای غیردستوری را از ساختهای دستوری باز شناسد، مسائل ریاضی را حل کند و مانند

آن. این عملکردهای صحیح با مثالها، موقعیتها، و تلفیقهای جدید و گوناگونی سرو کار خواهد داشت. برونداد عملکردی^{۲۶} به مراتب متنوع تر از درونداد آموزشی^{۲۷} است. چگونه چنین چیزی امکان پذیر است؟ چه چیزی آن شخص را از [مرحله] آموزش نابسنده به [مرحله] عملکردی غنی هدایت می‌کند؟ تبیین آن باید این باشد که اثر آموزش او این بود که به وی امکان داد «مثال»^{۲۸} را انتزاع کند، «ماهیت مشترك»^{۲۹} را دریابد، «قاعدده»^{۳۰} را درونی کند و «ساختار»^{۳۱} را درک کند. چه چیز دیگری می‌توانست شکاف میان فقر آموزش و غنای عملکرد را پر کند. از این رو، عمل یا حالت ذهنی بینایی‌ای را که عدم توازن (نابرابری) را از میان برمی‌دارد و از نو، توازن و تعادل را برقرار می‌کند، به عنوان اصل موضوع می‌پذیریم.

شواهد و مثالهای من به آنچه می‌توان از آن به آسیب شناسی^{۳۲} فلسفه نام برد، تعلق دارند. ویتگنشتاین از «بیماری عمومی تفکر» سخن به میان می‌آورد که با اصل قرار دادن حالات یا فرآیندهای ذهنی‌ای که «به منزله منبع» رویدادهایی نظیر بصیرت،^{۳۳} تشخیص^{۳۴} یا درک^{۳۵} از آنها نشأت می‌گیرد، تلاش می‌کند تا به تبیین این رویدادها بپردازد. (کتابهای آبی و قهوه‌ای، ۱۴۳) تصور

می شود که این مراحل
یا حالات بینابینی
ذهنی در علت یابی^{۳۶}
عملکردهای شناختی
گوناگون مؤثر است.

مهم تر این که، به
خاطر هدف کنونی من

تصور می شود که این حالات

بینابینی ذهنی این عملکردها را توجیه و

تعلیل می کنند. آنها ادله ای را برای گفتن یا
انجام دادن فلان کار به جای بهمان کار در
اختیار ما می نهند. این حالات بینابینی
چگونه دانستن ما را تبیین می کنند. «صورت
ذهنی»^{۳۷} یا «حالت شناختی»^{۳۸} یا «احساس»^{۳۹}
یا «مثال»، یا «نمونه»^{۴۰} یا «قاعده» یا
«ساختار»، اطلاعاتی به ما می دهند. هر
کدام مانند نقشه راهها و جاده ها و تابلوهای
علامت است. هر کدام مسیر ما را مشخص
می کند.

«عیب و آفت» این تعبیرهای تبیینی^{۴۱} و
استنباطهای شبه علمی در کجاست؟
دست کم، دو عیب و آفت وجود دارد.
نخست، حرکت فکری ای که مستلزم این
مراحل بینابینی است، حرکتی دوری و
بی معناست، مگر این که معیارهایی برای
وجود و ماهیت این مراحل و حالات بینابینی

غیر از وقوع آن پدیده‌هایی
که فرض بر این است
که این مراحل بینابینی
آنها را تبیین می کنند،
فراهم سازد. و البته
هیچ معیاری از این
دست، در دسترس نیست.

دوم، ویتگنشتاین انتقاد بزرگی

به این حرکت تفکر فلسفی وارد کرده
است. یعنی، مقصود او از این که اهمیتی
ندارد که چه نوع حالت، فرآیند،
سرمشق،^{۴۲} نمونه، ساختار یا قاعده‌ای
به منزله ارائه دهنده راهنمایی لازم تلقی
می شود، آن را می توان نشانگر مسیر
متفاوتی نسبت به آن مسیری که در واقع در آن
حرکت می کردیم، پذیرفت یا تلقی کرد. آن
«مثال»، «ساختار» و یا «قاعده» بینابینی
مفروض نشان نمی دهد یا نمی تواند نشان
دهد که به سبب هر کدام از آنها ما در آن تنها
مسیری حرکت می کردیم که حرکت ما در آن
معقول بود. بنابراین، آن حالت یا مرحله
بینابینی درونی شده‌ای که ترغیب می شویم به
یاری فراخوانیم تا بر روی شکاف بین
آموزش و عملکرد پل بزنیم، در حکم چیزی
که به ما نشان می دهد چه باید انجام بدهیم یا
بگوییم، در صورتی که بنا داشته باشیم

موجوداتی معقول باشیم، نمی تواند آن کاری را که برای انجام دادنش ساخته شده است، به انجام برساند. این مراحل بینایی نمی تواند شکاف معرفت شناختی را پر کند. نمی تواند پل توجیه را فراهم سازد. نمی تواند برای پرسش «چگونه می دانیم؟» راه حلی فراهم سازد. چرا نمی تواند؟ زیرا نمی تواند به ما بگوید که چگونه خود آن مرحله بینایی را بپذیریم، به فهم درآوریم و به کار بندیم. ویتگنشتاین این نکته را به اختصار و به طوری مؤثر، این گونه مطرح می کند: «همیشه گمان مکنید که سخنان خود را از روی واقعیات تعبیر و تفسیر می کنید؛ شما این واقعیات را براساس قواعد در قالب کلمات تصویر می کنید. حتی در این صورت، مجبورید آن قاعده را بدون راهنمایی در موردی خاص به کار ببرید.» (پژوهشهای فلسفی، ۲۹۲) بدون راهنمای همان طور که پیکان تابلو راهنمای ویتگنشتاین نمی تواند به ما بگوید که آیا در جهت نوك پیکان حرکت کنیم یا در جهت عکس آن، «صورت‌های ذهنی»، «مثالها»، «ساختارهای شناختی» یا «قواعد» هم که فیلسوفان آنها را وسایلی برای راهنمایی تصور می کنند، نمی توانند خودشان را برای ما تعبیر کنند. تابلو راهنما در جاده به مسافر

نمی گوید که آن را چگونه باید تعبیر کند. تابلو راهنمای دوم ممکن است به او بگوید که چگونه باید تابلو اول را تعبیر کند؛ می توانیم چنین موردی را به تصور درآوریم، اما تداوم این کار ممکن نیست. اگر مسافر در صدد است که به سفر خود ادامه دهد، مجبور است که بدون استمداد از دیگران، یعنی بدون راهنمایی، کاری انجام دهد.

حکایت این مسافر به نفع همه بازیهای زبانی ای که یاد می گیریم و به کار می بندیم، حتی بازیهای زبانی ای که در آن منضبط ترین آموزش و دقیق ترین معیارهای انطباق و هماهنگی وجود دارد، شهادت می دهد. فرض کنید که شاگردی در نوعی رویه، آموزش تام و تمامی دیده باشد، خواه آن رویه کشیدن الگو و ساختن نرده باشد و خواه اثبات کردن قضایا. لکن در این صورت، ناگزیر است که در موقعیتهای جدید به تنهایی کار خود را به پیش ببرد. ولی از کجا می داند که چه کاری باید انجام بدهد؟ ویتگنشتاین گفتگوی زیر را ارائه می دهد: «هرچند شما از سرگیری رسم الگویی را به او یاد می دهید. از کجا می داند که چگونه آن کار را باید به تنهایی ادامه دهد؟» - خوب، من از کجا می دانم؟ - اگر این گفته به این معناست که «آیا دلایلی دارم؟»، پاسخ این

است که: دلایل به زودی عرضه خواهد شد. و آن گاه من بدون ادله عمل خواهم کرد. « (پژوهشهای فلسفی، ۲۱۱) ادله به پایان می‌رسند. پاسخ به پرسشهای «از کجا می‌دانیم؟» به پایان می‌رسند. شواهد به پایان می‌رسند. باید بدون شاهد، گفتگو و عمل و زندگی کنیم؛ و قضیه، نه فقط در فروعات زندگی و زبان، بلکه در کانون منظم‌ترین فعالیت‌های ما از همین قرار است. ما بدون شک، قواعد را می‌آموزیم و پیروی از آنها را یاد می‌گیریم. لیکن آموزش ما در زمان گذشته انجام گرفته است! مجبور بودیم آنها را پشت سر گذاریم و به تنهایی کار خود را به پیش ببریم.

واقعیت طبیعی بسیار مهم

این است که همان گونه که افراد فعالیتی را انجام می‌دهند که در آن آموزش عمومی دیده‌اند، به طور حتم، این افراد عمدتاً با یکدیگر اتفاق نظر دارند و در نتیجه، مثالها و قیاسهای مشابه را می‌پذیرند و اقداماتی یکسان انجام می‌دهند. ما در آنچه باید بگوییم و در چگونگی کاربرد زبان، اتفاق نظر داریم. در پاسخ‌هایمان به موارد خاص همداستانیم.

همان گونه که ویتگنشتاین می‌گوید:

«توافق در آراء و نظرها نیست، بلکه در نحوه زیست^{۴۳} است.» (پژوهشهای فلسفی، ۲۴۱) این اتفاق نظر را نمی‌توان با این گفته توضیح داد که ما فقط کاری را انجام می‌دهیم که قواعد به ما نشان می‌دهند - زیرا اتفاق نظر در مقام کاربرد قواعد، فرمول‌ها، و تابلوهای علائم، همان چیزی است که به آنها معنای خاص خودشان را می‌بخشد.

یکی از آسیب‌شناسی‌های اولیه فلسفه این احساس است که ما باید بازیهای زبانی مان را توجیه کنیم. مایلیم که آنها را به منزله بازیهای زبانی مستند به اثبات برسانیم. اما باید در اینجا این اظهار نظر ویتگنشتاین را مد نظر قرار دهیم که بازی زبانی مبتنی بر دلیل نیست. فقط هست - مثل

زندگی ما. (در باب یقین، ۵۵۹)

در درون بازی زبانی توجیه و عدم توجیه، دلیل و برهان، خطا و آراء و نظرها، بی‌دلیل، استدلال‌های قوی و ضعیف، و سنجشهای صحیح و ناصحیح وجود دارد. نمی‌توان به طور شایسته، این اصطلاحات را بر خود بازی زبانی اطلاق کرد. اما می‌توان گفت که بازی زبانی «بی‌دلیل» است؛ نه به معنای رأی بی‌دلیل، بلکه به این معنا که آن را می‌پذیریم و با آن زندگی می‌کنیم.

می‌توانیم بگوییم «این همان کاری است که انجام می‌دهیم. وضع و حال ما این گونه است».

به این معنا، دین بی‌دلیل است؛ و شیمی هم همین‌طور است. در درون هر یک از این دو نظام فکری و عملی، مجادله و محاجّه وجود دارد. در درون هر یک از این دو، پیشروها و پسرویهای بصیرت به درون رمز و رازهای سرشت یا شرایط روحی (معنوی) نوع بشر و مطالبات «خالق»، «منجی»^{۴۴}، «قاضی»^{۴۵} و «مبدأ»^{۴۶} هست. 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.

شیمیدان گاهی روش استقرایی به کار می‌برد. آیا او برای اصل (قانون) استقرا^{۴۷}، شاهی در اختیار دارد؟ ویتگنشتاین اظهار می‌دارد گفتن این که «من می‌دانم که اصل استقرا درست است» به نظر مهمل می‌نماید. («تصور کنید چنین سخنی در دادگاه بیان شود.») باز هم درست‌تر این است که بگوییم «من به اصل استقرا باور دارم». (در باب یقین، ۵۰۰) این نحوه بیان بهتر است؛ زیرا نشان می‌دهد که طرز تلقی نسبت به استقرا، باور به معنای باور «دینی» است

- یعنی پذیرشی که حدس یا فرض^{۴۸} نیست و به نفع آن هیچ دلیلی وجود ندارد- پذیرشی بی‌دلیل است.

تصور این که کل نظام فکری ممکن است بی‌دلیل باشد، و ممکن است هیچ توجیه خردپذیری نداشته باشد، از نظر عقلانی برای ما ناراحت‌کننده است. اما به سهولت تمام درمی‌یابیم که ادله به زودی عرضه می‌شوند- ادله‌ای مبنی بر این که ما نمی‌توانیم به اقامه دلایل برای دلایلیمان ادامه دهیم. از این دریافت، مفهوم دلیلی که خود توجیه‌گر^{۴۹} است، به دست می‌آید- دلیلی که در مستنداتش^{۵۰} نمی‌توان شک و تردید کرد. این مفهوم مابعدطبیعی حضور خود را در بسیاری از نکات یادآور می‌شود. مثلاً به عنوان تبیین این که چگونه شخص می‌تواند درباره ماهیت تصور (صورت) ذهنی اش اطلاعاتی به دست بدهد. به گمان ما، اظهارنظرهای زیر که ویتگنشتاین در ذهن خود مجسم کرده است دقیقاً صوابند: «صورت ذهنی باید با مدلولش^{۵۱} شباهت بیشتری داشته باشد تا هر تصویر^{۵۲} دیگری. زیرا هر قدر هم که آن تصویر را با آنچه آن تصویر بنا بر فرض، معرف آن است، شبیه هم قلمداد کنم، آن تصویر همیشه تصویر چیز دیگری می‌تواند بود. لیکن لازمه آن

صورت ذهنی این است که صورت ذهنی همان مدلول باشد و نه صورت ذهنی چیز دیگری. « پژوهشهای فلسفی، ۳۸۹) یک نقاشی سیاه قلم نمایانگر برج ایفل است؛ در عین حال ممکن است نمایانگر برجک حفاری یا نوع جدیدی از جک اتومبیل باشد. چیزی مانع از این نمی شود که این نقاشی را باز نمود (مظهر) چیز دیگری جز برج ایفل قلمداد کنیم. اما صورت ذهنی من از برج ایفل لزوماً صورت ذهنی خود برج ایفل است. بنابراین، آن صورت ذهنی باید تصویری از نوع «استثنایی» باشد. همان گونه که ویتگنشتاین اظهار می کند، «از این رو به جایی می رسیم که این صورت ذهنی را یک تصویر برتر^{۵۳} قلمداد کنیم». (همان جا) با این همه، هیچ مفهوم معقولی از چگونگی اختلاف یک تصویر برتر از یک تصویر معمولی در دست نداریم. به نظر می رسد که آن باید همانندی برتر^{۵۴} باشد. لیکن همانندی برتر به چه معناست؟

نوعی کاربرد زبان شناختی شناخته شده وجود دارد که در آن یک شخص می تواند به دیگری بگوید صورت ذهنی او از چیست (یا قصد انجام دادن چه کاری را در سر دارد، یا در شرف گفتن چه مطلبی بوده است) و هیچ پرسشی نیز به میان نیاید که شخص اولی از

کجا می داند که آنچه او می گوید درست است. این پرسش به طور ساختگی از بیرون در اثر میل شدید فلسفی به توجیه به میان می آید. در اینجا می توانیم به اعتبار و اهمیت این اظهارنظرها پی ببریم: «مسئله، مسئله، تبیین بازی زبانی به یاری تجارب ما نیست، بلکه مسئله توجیه به بازی زبانی است.» (پژوهشهای فلسفی، ۶۵۵)

«به بازی زبانی به دیده یک امر اساسی بنگرید.» (پژوهشهای فلسفی، ۶۵۶) در درون یک نظام فکری و عملی تا حدی پژوهش و نقد و بررسی دلایل و توجیهاتی که در آن نظام به کار گرفته می شوند، وجود دارد. تحقیق در این باب که آیا دلیلی قوی یا کافی هست یا نه، چنانکه گفته می شود، نمی تواند به طرز بی پایانی ادامه یابد. دست از آن برمی داریم و به آن خاتمه می بخشیم. به چیزی برمی خوریم که ما را اقناع می کند. چنان به نظر می رسد که گویی تصمیمی اتخاذ و حکمی صادر کرده ایم: «این یک دلیل کافی است» (یا تبیین یا توجیه کافی است). و بدین وسیله حد و مرز بازی زبانی مان را تعیین می کنیم.

در این مطلب نقصی در کار نیست. پس چطور می توانیم ضوابط، نظامها و بازیها را در اختیار داشته باشیم؟ ولی هراس ما از

بی دلیلی ما را به این فکر می اندازد که ما تحت نوعی جبر منطقی قرار داریم که در آن توقعگاههای خاص به کار خود خاتمه دهیم. تصور می کنیم که با دلیلی بدیهی، تبیینی خود توجیه گر، تصویر یا رمزی^{۵۵} مواجه شده ایم که در معنای آنها نمی توان شک و تردید کرد. این قضیه آن جنبه انسانی مفاهیم ما را - این واقعیت که آنچه ما «دلیل»، «شاهد»، «تبیین» و «توجیه» می نامیم همانا آن چیزی است که خوشایند ماست و ما را اقناع می کند - از ما پنهان می دارد.

بخش سوم

میل به فراهم سازی مبنایی عقلانی برای نحوه زیست در فلسفه دین، که در آن دلمشغولی شدیدی به براهین ادعایی در باب وجود خدا وجود دارد، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. در دانشگاههای آمریکا لابد صدها رشته تحصیلی وجود دارد که در آنها این براهین موضوع اصلی به شمار می روند. می توان خاطر جمع بود که تقریباً حکم انتقادی این است که این براهین بی اعتبارند و در نتیجه، دست کم تا عصر حاضر، باور دینی هیچ توجیه خردپذیری بر نداشته است. خوب، البته که توجیه خردپذیری بر نداشته است! دغدغه و سواس گونه نسبت به

این دلایل پرده از این فرض برمی دارد که اگر باوری دینی بخواهد از نظر عقلی درخور احترام و اعتنا باشد، باید توجیه خردپذیر داشته باشد؛ این مطلب سوء برداشت است. این گفته به این نظر شبیه است که ما در مقام تکیه بر حافظه موجه و حق به جانب نیستیم، مگر این که اثبات کنیم حافظه امری معتبر است.

راجر تریگ^{۵۶} به شرح زیر اظهار می کند: «گفتن این که شخصی به سبب باور داشتن خدا به نحو خاصی عمل می کند چیزی بیش از توصیف مجدد، عمل او نیست... به معنای اقسامه دلیل بر آن است. آن باور از آن التزامی^{۵۷} که به دنبال آن می آید، متمایز است و توجیهی به نفع آن به دست می دهد.»^{۵۸} از اظهار نظرهای دیگر او معلوم می شود که مراد تریگ از «باور داشتن خدا» «باور به وجود خدا» است یا «باور به این که خدا وجود دارد». و از قرار معلوم منظور او از اعمال^{۵۹} و التزامات یک فرد دیندار، اموری نظیر نماز و نیایش،^{۶۰} پرستش،^{۶۱} شهادت دادن به ایمان،^{۶۲} شکرگزاری^{۶۳} شرکت در شعایر و مناسک^{۶۴} (دینی) و سهمیم شدن در فعالیتهای یک جماعت دینی است.

تا آنجا که به خود من مربوط می شود، من نسبت به مفهوم باور به وجود خدا دچار

مشکل بزرگی هستم، حال آن که اندیشه باور به خدا در نظر من اندیشه ای معقول است. اگر آدمی هرگز برای یاری جستن یا بخشش دست به دعا و نیایش برنداشته باشد، یا هیچ گونه تمایلی به آن نداشته باشد؛ حتی هرگز احساس نکرده باشد که شکرگزاری

خدا به خاطر نعمتهای الهی در این دنیا «امر پسندیده و مسرت بخشی» است؛ یا حتی هرگز دل نگران کوتاهی در امتثال اوامر الهی نباشد. در این صورت به نظر من روشن می نماید که نمی توان گفت او به خدا باور دارد. باور به خدا همه چیز یا هیچ چیز نیست. می تواند باور کمتر یا باور بیشتر باشد. می تواند اوج و حضيض داشته باشد. ولی باور به خدا به هر درجه و میزانی، به نحوی که از این عبارت می فهمم، مستلزم نوعی عمل دینی، نوعی تعهد و التزام، یا در غیر این صورت،

دست کم مستلزم عذاب وجدان^{۶۵} است. به گفته تریگ، اگر منظور او را بدرستی درک کرده باشم، انسانی که از هر تمایلی به عمل یا وجدان دینی بی بهره باشد، ممکن است به وجود خدا باور داشته باشد. نشانه های این باور کدامند؟ آیا نشانه آن این است که آن شخص به نوعی خداشناسی شناخت دارد، می تواند «اصول عقاید»^{۶۶} را از بر بخواند و اهل مطالعه کتاب مقدس است؟ یا باور او به خدا چیزی متفاوت از این است؟ در این صورت، کدام چیز؟ تفاوت بین انسانی که برخی از ارکان دین،^{۶۷} بدعتها^{۶۸} و نوشته های مربوط به کتابهای مقدس را می شناسد و افزون بر این، به وجود خدا باور دارد، با کسی که از این امور اطلاع دارد اما به وجود خدا باور ندارد، چیست؟ به گمان من، آنان هر دو نسبت به اعمال و التزامات حیات دینی بی قید و بی تفاوتند.

من این مفهوم باور به وجود خدا را که متمایز از باور به خدا انگاشته می شود، درک نمی کنم. به نظر من می رسد که این تمایز یکی از ساخته و پرداخته های ساختگی فلسفه، یعنی شاهد و مثال دیگری از اشتیاق به توجیه باشد. دین یک شیوه زیست است. زبانی است که در عمل حک شده است. همان چیزی است که ویتگنشتاین «بازی زبانی» می نامد.

علم نیز شیوه زیست دیگری است. هیچ کدام نیازمند توجیه نیستند و از این، حیث هر دو یکسانند.

فیلسوفان آکادمیک عصر حاضر به مراتب آمادگی بیشتری دارند تا مستندات دین را، احتمالاً به دلایل متعددی، مورد تردید قرار دهند، تا مستندات علم را. یکی از این دلایل ممکن است این توهم باشد که علم می تواند چارچوب (مبنای) خود را توجیه و تعلیل کند. دلیل دیگر، این واقعیت است که علم در فرهنگ ما نیروی به شدت قوی تری است. و با این همه، دلیل دیگر ممکن است این واقعیت باشد که دین، روی هم رفته، در نظر دانشگاهیان نوعی شیوه زیست عجیب و غریب است. [از این رو] در آن شرکت نمی جویند و سردر نمی آورند که دین به طور کلی درباره چیست.

عدم فهم آنان از دین ماهیتی جالب دارد و، دست کم تا حدودی، از این تمایل دانشگاهیان، سرچشمه می گیرد که تصور می کنند پیشه آنان به عنوان محقق اقتضا می کند که آنان در کار خود به شدیدترین وجه، عینیت گرا و بی طرف باشند. در نظر یک فیلسوف آکادمیک، متدین بودن یعنی خدشه دار شدن شایستگیهای حرفه ای او! در اینجا قطعه ای را از نیچه نقل می کنم. کسی که در باب ارتباط و نسبت پژوهشگر آلمانی زمانه او با

باور دینی تفسیری نوشته است؛ با این همه، اظهارنظرهای او به خوبی فراخور حال محققان آمریکایی و بریتانیایی عصر خود ماست:

مردم دیندار یا حتی اهل کلیسا کمتر پی برده اند که چه اندازه خیرخواهی - یا بهتر است بگوییم، خودرایی - لازم است تا این روزها یک دانشمند آلمانی مسئله دین را جدی بگیرد؛ پیشه او یکسره ... سرور و شادی غرورآمیز و تا حدودی رافت انگیز او را نسبت به دین برمی انگیزد؛ سرور و شادی ای که گاه آمیخته با حالت تحقیر ملایمی معطوف به ناپاکی روح است که او در هر جا که فردی هنوز با کلیسا سر و کاری دارد، مسلم فرض می کند. دانشمند تنها به یاری تاریخ (و از این رو، نه با تجربه شخصی خویش) می تواند نسبت به دین جدیت احترام آمیز و توجه فروتنانه نشان دهد؛ لیکن اگر او شور و احساسات خود را نسبت به دین به پایه قدردانی از دین شدت ببخشد، باز به آنچه هنوز از کلیسا و دینداری برجای مانده، نه تنها گامی نزدیک تر نشده، بلکه برعکس، آن بی تفاوتی عملی در برابر امور دینی، که او در

"Cornell University press"

1. Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright. English translation by D. Paul and G.E.M. Anscombe (Oxford, 1969) Paragraph 166.
2. incoherent
3. Lawn chair
4. unreflective
5. the principle of the continuity of nature
6. Lavoisier
7. World-picture
8. framework principles
9. system
10. confirmation
11. disconfirmation
12. verification
13. Justification
14. evidence
15. proofs
16. Language-game
17. idiosyncrasies
18. conjecture
19. intellect
20. memory-report

دامانش زاده و پرورده شده، علی القاعده در وجود او به چنان پایه ای از پروا و پیراستگی تعالی یافته است که او را از نشست و برخاست با متدینان و ارتباط با امور دینی بر حذر می دارد. . . . هر عصری نوعی ساده لوحی الهی خاص خود دارد که اعصار و زمانه های دیگر به خاطر ابداع آن بر آن رشک می برند. و چقدر ساده لوحی، چقدر ساده لوحی احترام آمیز و کودکانه و بی نهایت خام در باور این دانشمند به برتری خود، در آسودگی وجدان رواداری و در اطمینان بی پیرایه و خوش بینانه او نهفته است که غریزه او به یاری آن با انسان متدین همچون نوعی فرومایه و دون مرتبه رفتار می کند؛ چنانکه گویی از او بر گذشته و فراتر رفته است. ۶۹

پی نوشتها:

* تجدید چاپ از:

Norman Malcolm, "The Groundlessness of Belief," in **Reason and Religion**, edited by Stuart C. Brown. Copyright © 1977 by the Royal Institute of Philosophy.

تجدید چاپ با کسب اجازه از ناشر

47. Law of Induction
48. surmise
49. self-justifying
50. credentials
51. object
52. picture
53. super-picture
54. super-likeness
55. symbol
56. Roger Trigg
57. commitment
58. **Reason and Commitment** (Cambridge, 1973), P.75.
59. acts
60. prayer
- 61 worship
62. confession
63. thanks giving
64. sacraments
65. bad conscience
66. the Creeds
67. articles of Faith
68. heresies
69. Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil, trans. R. J. Hollingdale, para.58.
21. memory-belief
22. datum
23. content
24. mental state
25. intrinsically
26. performance output
27. instruction input
28. Idea
29. Common Nature
30. Rule
31. Structure
32. pathology
33. discernment
34. recognition
35. understanding
36. causation
37. Image
38. Cognitive State
39. Feeling
40. Sample
41. explanatory constructions
42. paradigm
43. form of life
44. Savior
45. Judge
46. Source