

دین در آینه ویتگنشتاین

دی. زد. فیلیپس

مصطفی ملکیان

اشاره

دی. زد. فیلیپس، استاد فلسفه در کالج دانشگاهی شوونسی (Swansea) و استاد فلسفه دین در دانشگاه تحصیلات تکمیلی کلیرمانت (Claremont)، در این مقاله، در ضمن پنج بخش، پنج بافت متفاوتی را که، به عقیده خودش، تقریباً یگانه بافت‌هایی‌اند که ویتگنشتاین، در سرتاسر آثارش، در آنها از ربط و نسبت فلسفه و دین بحث می‌کند شرح می‌دهد. در بافت اول، ویتگنشتاین فیلسوفانی را که قائلند به اینکه همه اشکال باور دینی بی‌معنایند نقد می‌کند. در بافت دوم، تفاسیر دستور زبانی آشفته از باور دینی را نقد می‌کند. در بافت سوم، تمایز میان دین و خرافه را مورد بحث قرار می‌دهد. در بافت چهارم، از واکنش‌های گوناگون نسبت به اشکال مختلف دین بحث می‌کند و بر این نکته انگشت تأکید می‌نهد که اینکه کدامیک از آنها «فراتر» یا «فروتتر» نامیده می‌شود باید امری شخصی باشد. و در بافت پنجم، به این مطلب توجه می‌دهد که ما باید در واکنش‌هایمان نسبت به دین عملگرا باشیم. در هر پنج بافت، ویتگنشتاین دستور زبان اعمال ما را توضیح می‌دهد. برای انجام این کار، آنچه محل حاجت است اطلاعات بیشتر نیست، بلکه وضوحی است در باب آنچه پیش‌روی ماست.

در تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین اظهار نظر مشهوری آمده است که حتی بعضی ا فیلسوفانِ همدل با آثار او نیز پذیرش آن را بسیار دشوار دیده‌اند. آن نکته این است: فلسفه، به هیچ وجه، نمی‌تواند مزاحم کاربرد بالفعل زبان شود؛ مآلاً فقط می‌تواند آن را وصف کند.

چون نمی‌تواند به آن مبنایی نیز بدهد.

فلسفه هر چیز را چنانکه هست وامی‌نهد. (PI, I, para. 24)^(۱)

گفته‌اند که مطمئناً در این اظهار نظر مبالغه شده است؛ و مبالغه ویتگنشتاین را باید، به عنوان یک آرایه بی‌ضرر مربوط به سبک نگارش، معذور داشت.

این واکنش به آثار ویتگنشتاین، چه با آنها همدل باشیم و چه نباشیم، آسیبی بزرگ می‌رساند و ماهیت مسأله فلسفی به نظر ویتگنشتاین را دستخوش ابهام می‌کند، یا حتی نادیده می‌گیرد. ویتگنشتاین بر این رأی بود که وقتی که از لحاظ فلسفی گیج و سرگردا می‌شویم آنچه بدان نیازمندیم اطلاعات افزون‌تر نیست، بلکه نگرشی روشن‌تر به چیزی است که پیش روی ماست. نیازمندیم که آگاه شویم از اینکه چگونه در باب حوزه‌ها؛ گفتاری گوناگونی که بدان‌ها وارد شده‌ایم دچار سرگشتگی شده‌ایم. به همین جهت است که ویتگنشتاین می‌گوید که سعی ندارد که ما را به باور آوردن به چیزی که به آن باور نداریم بکشانند، بلکه می‌کوشد تا ما را به کردن کاری که نمی‌کنیم سوق دهد.^(۲) وقتی طالب وضوح باشیم دشوار است که هر چیز را چنانکه هست وانسیم. ویتگنشتاین، د ۱۹۳۱، آرمان فلسفی خود را بدین صورت بیان کرد: «باید چیزی نباشم بیش از آنچه؛ که در آن خواننده [آثار] من بتواند تفکر خود را با همه نقص و عیب‌هایش ببیند تا به یاره این دیدن بتواند آن را بسامان کند.» (CV, p.18).

این آرمان تا آخر عمر همچنان آرمان ویتگنشتاین بود؛ و در هر حوزه از تحقیق فلسفی که بدان وارد می‌شد در طلب آن بود. در ۱۹۵۰، یک سال پیش از مرگ، درباره باور دینی نوشت:

در واقع، می‌خواهم بگویم که در این مورد نیز کلماتی که اداء می‌کنید یا آنچه به هنگ اداء آنها در ذهن دارید به اندازه تفاوتی که این کلمات در مقاطع گوناگون زندگی تا ایجاد می‌کنند اهمیت ندارند. از کجا بدانم که دو شخص، وقتی که هر یک از آنها می‌گوید که به خدا ایمان دارد، مراد واحدی دارند؟ و دقیقاً همین نکته در مورد ایما به تثلیث نیز صادق است. الاهیاتی که بر استعمال کلمات و عبارات خاصی پا می‌فشرد، و کلمات و عبارات دیگر را ممنوع می‌کند، چیزی را روشن‌تر نمی‌سازد؛

(کارل بارت).^(۲) به تعبیری، با کلمات [فقط] سر و دست تکان می‌دهد [و سخنی نمی‌گوید]، زیرا می‌خواهد چیزی بگوید ولی نمی‌داند چگونه بیانش کند. عمل به کلمات معنا می‌دهد. (CV, p.85)

توسل ویتگنشتاین به عمل، در فلسفه دین روزگار ما، دستخوش سوءفهم واقع شده است. نمی‌توان از آن تفسیر واحدی عرضه کرد، چرا که در بافت‌های مختلف سخنان مختلفی باید گفت. این گفته به چه معناست که، به عنوان یک فیلسوف، چیزی بیش از آینه‌ای نقاد نباشیم و، از این طریق حق عمل را اداء کنیم؟ در این جستار به بررسی پنج بافتی می‌پردازم که این پرسش را باید در آنها پاسخ گفت.

I

نخستین بافتی که باید بررسی شود بافتی است که در آن چه بسا به وسوسه این تصور دچار آیم که همه صور باور دینی آشفته‌اند. بدین جهت از اداء حق عمل دینی فرومی‌مانیم که تصورات قبلی‌ای را در این باب که کلمات باید چه معانی‌ای داشته باشند بر عمل دینی تحمیل می‌کنیم. مثلاً، چه بسا بیندازیم که همه کلمات کارکرد نام‌ها را دارند و از اشیاء حکایت می‌کنند. از این رو، وقتی به کلمه «خدا» بر می‌خوریم، در مقام جست‌وجو از شیئی بر می‌آییم که این کلمه بر آن دلالت دارد. چه بسا حتی گمان کنیم که می‌توانیم با تصاویری، از قبیل نقاشی‌های میکلائل^(۳) از خدا در کار خلقت آدم، یا روز قیامت، روبه‌رو شویم که در آنها، واقع، تصاویری از محکمی‌های دو نام «انسان» و «خدا» را در اختیار داریم. اما، البته، همه می‌دانند که این پیرمرد خلقت آدم میکلائل حداکثر به اندازه انسان ساکن ماه از وجود بهره‌مند است.

ویتگنشتاین، وقتی که درباره نقاشی میکلائل می‌گوید: «ما قطعاً این را خدا نمی‌دانیم. اگر بخواهیم این مرد را با آن پوشش عجیب و غریب «خدا» و چه و چه بدانیم باید از تصویر به نحوی کاملاً متفاوت استفاده کنیم» (LC, P.63)، بیش از حد خوشبینانه سخن می‌گوید. جی. ال. مکی^(۴) فیلسوف دقیقاً از تصویر به همان نحو استفاده کرد که ویتگنشتاین آشکارا اشتباه می‌دانست. به گمان او، اگرچه مؤمن لزوماً به یکایک جزئیات و تفصیل نقاشی روز قیامت ملتزم نیست، در عین حال اگر قرار باشد که مفهوم روز قیامت معنایی داشته باشد، پاره‌ای از این دست جزئیات و تفصیل باید شباهتی با وصف یک واقعه تجربی داشته باشند. مکی می‌گوید: «من فقط می‌گویم که گفت‌وگو درباره روز

قیامت را می‌توان به معنای حقیقی [و نه مجازی] اخذ کرد» (Mackie, 1982, p.3) اما اگر مراد از استعمال «حقیقی» استعمال «متعارف» است، چرا باید بپذیریم که امر حقیقی همیشه همان امر تجربی یا واقعی است؟ وقتی که از خلقت یا روز قیامت دم می‌زنیم، به نحوی استعاری، یا به معنایی غیر حقیقی، سخن نمی‌گوییم. به نظر مکی، نقاشی میکلائل نوعی تقرب بی‌حاصل به دقت تجربی تلقی می‌شود؛ و به تعبیر مضحک ویتگنشتاین، نمونه‌ای از «نهایت سعی» میکلائل (LC, p.63)؛ پس، می‌توانیم بگوییم: «البته، چیز واقعی را نمی‌توانم نشان بدهم، فقط تصویر را می‌توانم نشان دهم.» ویتگنشتاین با تندی جواب می‌دهد که: «بی‌معنایی این گفته به این است که من هرگز شیوه استفاده از این تصویر را به او یاد نداده‌ام» (LC)، شیوه‌ای که در مورد عمه و خاله و گیاهان کاربرد دارد. ویتگنشتاین می‌گوید: «می‌توانم تصویر یک گیاه استوایی را به مور نشان دهم. شیوه‌ای برای مقایسه میان تصویر و گیاه وجود دارد» (LC) اما در جایی که با استعمال کلمه «خدا» سر و کار داریم به این راه و رسم نمی‌توان توسل جست: «کلمه «خدا» در زمره نخستین آموخته‌هاست – [از طریق] تصاویر و کتاب‌های شرعیات، و امثال اینها. اما همان نتایجی که از تصاویر عمه و خاله عائد می‌شود [در این مورد] حاصل نمی‌آید. [آنچه را تصویر ارائه می‌کرد] به من نشان ندادند.» (LC, p.59).

حتی اگر با دین همدلی داشته باشیم، می‌توانیم اظهارات ویتگنشتاین را به صورتی ویرانگر تفسیر کنیم. می‌توانیم او را کسی تلقی کنیم که نارسایی‌ای را در تصاویر دینی خاطر نشان می‌کند؛ توگویی این تصاویر می‌کوشند که به خدا اشاره کنند، اما نمی‌توانند. چرا که خدا متعالی است.^(۶) این تفسیر از این واقعیت غفلت می‌ورزد که ویتگنشتاین سعی دارد تا روشن کند که این تصویر چه نوع تصویری از خداست. و این در استفاده‌ای که از آن می‌شود نشان داده می‌شود؛ استفاده‌ای که معنای «تعالی الاهی» را تثبیت خواهد کرد. معنای «متعالی»، مثل معنای هر کلمه دیگری، از استعمال آن فرا 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 این گمان، ما از اعمالی که لازم است که از آنها تصور روشنی داشته باشیم روی می‌گردانیم. ویتگنشتاین بر این نکته بدین وجه تأکید می‌کند:

دین تعلیم می‌کند که هنگامی که بدن از هم پاشیده است نفس می‌تواند وجود داشته باشد. حال آیا من این تعلیم را فهم می‌کنم؟ - البته فهم می‌کنم - چیزهای فراوانی

پیوند با آن می‌توانم تصور کنم. و آیا تصویرهایی از این چیزها نقاشی نشده‌اند؟ و چرا چنین تصویری باید صرفاً برگردان ناقصی از آموزه ملفوظ باشد؟ چرا باید همان خدمتی را که کلمات می‌کنند نکنند؟ و خدمت است که لب مطلب است. (PI, II, p.178)

اگر می‌خواستیم آنچه را نقاشی میکلائل درباره خلقت نشان می‌دهد فهم کنیم، می‌بایست به عریانی اشخاصی که در آن نقاشی به چشم می‌خورند توجه می‌کردیم: «عریان از زهدان مادرم بیرون آمدم؛ «عریان به جهان دیگر باز خواهم گشت» در روایت سقراط^(۷) از داوری الاهی در [رساله] گرگیس^(۸)، هم داوری شدگان و هم داوران عریانند. به وقت زادن عریانیم، و آنچه نصیب ما می‌شود از جانب خداست. به وقت مردن عریانیم، و وضع و حال نفسانی ماست که حاکی از پاکی یا شرمساری است. پوشش، [یعنی] شأن و مکانت دنیوی، همان چیزی است که می‌گیرند که این واقعیات معنوی را پوشیده می‌دارد.

اگر به تصاویر دینی به همان چشم بنگریم که مکی می‌نگریست، جای شگفتی نیست که ببینیم که توصیف به تبیین جای می‌سپرد. این دقیقاً همان چیزی است که در تفکر پسا-روشنی‌یابی^(۹) پیش آمد. چگونه انسان‌ها اصلاً می‌توانسته‌اند به چنین اموری باور آورند؟ نظر انسان‌شناسان، جامعه‌شناسان، و روانکاوان این بود که این باور فرآورده خرافه‌آمیز نگرشی ابتدایی و، در آن مرحله از تطور بشری، گریزناپذیر بوده است. ویتگشتاین نشان داد که این قبیل متفکران، خود، گرفتار خرافه‌پرستی ابتدائی‌اند: «به عبارت دیگر، خطای محض است که بگوییم: البته، این انسان‌های ابتدائی به ناچار از هر چیزی در حیرت می‌شدند. هر چند شاید این سخن صواب باشد که این انسان‌ها از همه چیزهایی که در پیرامونشان بود در حیرت می‌شدند - [در عین حال] این پندار که به ناچار از همه چیز در حیرت می‌شدند خرافه‌ای ابتدائی است» (CV, p.5) توسل به ضرورت، که در صدد است که تبیین‌گری کند، بیهوده است. ما نیازمند آنیم که به چیزی پردازیم که در زندگی انسان‌ها همسنگ حیرت بوده است؛ باید به عمل پردازیم.

به همین نحو، این ادعای گرافه‌ای است که انسان‌ها در یک فرهنگ علمی نمی‌توانند بیم و امیدهای دینی در سر پیورانند. ویتگشتاین تأکید دارد که: «نمی‌توانیم این امکان را منتفی بدانیم که انسان‌های بسیار متمدن دوباره در معرض همین بیم واقع شوند؛ نه تمدنشان می‌تواند از این بیم مصونشان دارد، و نه معرفت علمی» (CV, p.5) این سخن بدین معنا نیست که علم نمی‌تواند دین را تهدید کند. ویتگشتاین در ۱۹۳۰ اذعان دارد

که: «با این همه، کمابیش راست است که روحیه‌ای که امروزه با آن روحیه به علم می‌پردازند با بیمی از این دست سازگار نیست» (CV, p.5) اما، به طور کلی، نمی‌توان گفت که این ناسازگاری ناسازگاری‌ای است میان یک نحوه پیشرفته فهم و خرافه پرستی ابتدائی؛ بلکه، ناسازگاری‌ای است میان ارزش‌ها، علائق، و روحیه دو طرز تفکر بسیار متفاوت.

اگر بگوییم که باور دینی ضرورتاً آشفته است، از لحاظ فلسفی، از منعکس کردن [و نشان دادن] اعمال این باور فرومانده‌ایم. ویتگنشتاین، با تأکید بر این نکته، این پندار روشنفکر مآبانه را که دین طرز تفکری از رواج افتاده است مورد مناقشه قرار می‌دهد. او با پیش داوری‌ای که حاکی از این است که «علم فرهنگ ذاتاً علم اصلاحگران است» (Tylor, 1920, p.433) می‌ستیزد.

II

حتی اگر باور دینی را ضرورتاً آشفته ندانیم، باز چه بسا در تفسیرهای فلسفی خود از منعکس کردن عمل این باور فرومانیم. امکان دارد که در اعمال دینی شرکت جویم ولی باز تفسیرهایی از این اعمال عرضه کنیم که از لحاظ مفهومی و نظری آشفته باشند. و این دومین بافتی است که باید به حساب آوریم. در ۱۹۵۰ ویتگنشتاین نوشت:

اگر کسی که به خدا ایمان دارد دُوروبر خود را نگاه کند و بپرسد: «همه چیزهایی که می‌بینم از کجا آمده‌اند؟» نیازمند یک تبیین (علی) نیست، و پرسشش از این طریق کسب معنا می‌کند که بیان آرزویی است؛ یعنی، چنین کسی طرز تلقی‌ای را نسبت به همه تبیین‌ها بیان می‌کند. اما این طرز تلقی در زندگی او چه جلوه‌ای دارد؟

به نظر ویتگنشتاین مسأله حیاتی همین است. در ادامه، می‌گوید:

طرز تلقی‌ای که مورد بحث است این است که مطلبی را به‌جَد بگیریم و آنگاه، از جایی به بعد، دیگر آن را جدی نگیریم. بلکه قائل شویم که چیز دیگری حتی از آن نیز مهم‌تر است. برای مثال، چه بسا کسی بگوید: امر بسیار مهمی است که فلان کس قبل از اینکه توانسته باشد کار خاصی را به اتمام برساند از دنیا رفته است؛ و با این همه، به یک معنای دیگر، این امر مهمی نیست. در اینجا، از تعبیر «به معنایی عمیق‌تر» استفاده می‌کنیم. (CV, p.85)

کسی که قوای عقلی‌اش، در سنین کهولت، رو به نقصان نهاده است چه بسا، به عنوان امری مهم، افسوس کاری را بخورد که به اتمام نرسانده است. اما چه بسا به جایی برسد

که به کهولت و عوارض آن به چشم چیزی بنگرد که از جانب خداست. پذیرش این معنا بر نحوه تلقی او از قوایی که قبلاً داشت اثر می‌نهد. نرم‌رمک به جایی می‌رسد که آن قوا را مواهبی ناشی از فیض و لطف الاهی می‌بیند که پروردگار عطا کرده و خود او نیز باز پس گرفته است.

این پرسش که «همه چیزها از کجا آمده‌اند؟» چه بسا به این تأمل دینی رهنمون شود. با این همه، وقتی که کسی درباره این تأمل فلسفه می‌ورزد ممکن است این کار را در چهارچوب یک اُبرتیین^(۱۰) انجام دهد. ممکن است احساس کند که جز با این کار نمی‌تواند حق باور دینی خود را اداء کند. گرایش‌های فلسفی غالب چه بسا بر او اثر نهند. به همین جهت است که ویتگنشتاین در ۱۹۴۷ نوشت: «بادا که خدا به فیلسوف بصیرتی دهد تا به آنچه در پیش چشم همگان است درنگرد» (CV, p.63) فیلسوف، در مقام ایضاح این بصیرت، نه بر آنچه باید درک شود چیزی می‌افزاید و نه از آن چیزی می‌کاهد. نظریات خود را به جای عمل نمی‌نهد. ویتگنشتاین هشدار می‌دهد: «خود را مشغول چیزی مدار که، احتمالاً، کسی جز خودت در نمی‌یابد» (CV, p.63) در عوض، تأکید می‌کند: «هر چه را خواننده‌ات می‌تواند خود انجام دهد به او واگذار» (CV, p.77).

با توسل ویتگنشتاین به عمل با فریاد ناشکیبایی مواجه شده‌اند. در فلسفه، مناقشاتی در می‌گیرد در این باره که آیا تفاسیر فلسفی خاصی از دین اعمال دینی را قلب و تحریف می‌کنند یا حششان را اداء می‌کنند. چه بسا وفاقی حاصل نیارد. در نتیجه، بسیاری نرم‌رمک به این احساس دست می‌یابند که این بحث‌های فلسفی بی‌فایده‌اند. مثلاً، استیوارت ساذرلند^(۱۱) می‌نویسد:

انگیزانندگی بسیاری برای ورود به بحث فلسفی راجع به باور دینی در نوشته‌های دی. زد. فیلیپس^(۱۲) به چشم می‌خورد، اما مناقشات بی‌ثمر بسیاری نیز حاصل آمده است، زیرا هم فیلیپس و هم مخالفانش گاهی چنان استدلال کرده‌اند که گویی یک ملاک در خور برای مقبولیت تفسیر وی از، مثلاً، دعا^(۱۳) یا ایمان به حیات ابدی این است که آیا این تفسیر همان چیزی است که مسیحیان واقعاً به آن باور دارند یا نه. فیلیپس اعتبار این رأی را با تفسیر و به کارگیری این قول ویتگنشتاین که «فلسفه هر چیز را چنانکه هست و می‌نهد» افزایش داده است. اینجا مجال بحثی مفصل راجع به نظرات فیلیپس نیست. کافی است که موضع خودم را در مقابل موضع او (و مخالفانش) بدین شیوه مشخص کنم که خاطر نشان سازم که من از تفسیر او از دعا و ایمان به حیات ابدی استقبال می‌کنم؛ اما از این تفاسیر به این عنوان استقبال می‌کنم

که برداشت‌های جالبی از، یا بازنگری‌های جالبی در، سنت مسیحی‌اند، نه به این عنوان که توصیف‌هایی‌اند از ضروری‌ترین یا مستمترترین مؤلفه‌های این سنت، و حال آنکه ظاهراً به عنوان توصیف عرضه می‌شوند. معلوم نیست که فیلیپس تأکید مرا بر الفاظ «برداشت» و «بازنگری» قبول داشته باشد. (Sutherland, 1984, p.7)

باید معلوم باشد که من این تأکید را قبول ندارم، اما نه بدین جهت که می‌خواهم نشان دهم که تفسیرم از این باورها درست است و تفسیری که مخالفانم عرضه کرده‌اند نادرست. من بدین جهت تأکید سازدلند را رد می‌کنم که این تأکید مراد ویتگنشتاین از مسأله فلسفی را درنیافته است.

سازدلند خود را اصلاح‌گر دینی می‌نامد. او از خود من، و از دیگران، می‌خواهد که قبول کنیم که ما نیز توصیه‌گریم، نه توصیف‌گر. من با اصلاح‌گری دینی مخالفتی ندارم، اما اصلاح‌گری دینی با تأمل فلسفی‌ای که دلمشغولی من است فرق دارد. زبانی که ما در اعمال دینی به کار می‌بریم چه بسا ما را گیج و سردرگم کند. قبلاً دیدیم که چگونه امکان دارد که وسوسه شویم تا در جست‌وجوی شیئی برآییم که کلمه «خدا» بر آن دلالت دارد برای رهایی از این گیجی و سردرگمی‌ها باید گرایش‌هایی را که به آنها منجر می‌شوند کشف کنیم؛ و این نه کاری است خرد. بخشی از کار مستلزم کوششی است در جهت ارائه تصاویری روشن از عملی که به قلب و تحریف آن وسوسه می‌شویم. ویتگنشتاین تصریحاً این نوع بحث را با میل به اصلاح عمل در تقابل می‌نهد. در همان اوائل، یعنی در ۱۹۳۱، می‌نویسد: «می‌توانم بگویم: اگر به جایی که می‌خواهم بروم فقط از طریق نردبان می‌توان رسید. از کوشش برای رفتن به آنجا دست می‌کشم. زیرا جایی که واقعاً باید برو، جایی است که باید هم اکنون در آن باشم. چیزی که با بالا رفتن از نردبان به آن می‌توان رسید چنگی به دلم نمی‌زند» (CV, p.7). آنچه برای رُفَع تحیر فلسفی مان بدان نیازمند واقعیت‌های بیشتر یا اصلاحاتی که به ما می‌گویند که چگونه باید بیندیشیم نیست، بلکه روشن‌اندیشی درباره شیوه‌های اندیشیدن بالفعل ماست. ویتگنشتاین می‌نویسد: «یک حرکت افکار را در یک رشته به هم می‌پیوندند؛ مقصد حرکت دیگر مدام همان نقطه است. یکی سازنده است و سنگ‌ها را یکی پس از دیگری بر می‌دارد؛ دیگری همچنان همان چیز را در قبضه می‌گیرد» (CV, p.7). سازدلند چه بسا بخواهد اعمال را اصلاح کند ویتگنشتاین می‌خواهد دستور زبان اعمال را منعکس کند. (۱۴)

ناشکیبایی دینی سازدلند با ناشکیبایی فلسفی دیگران دمساز است. در عین حال ک

او می‌خواهد عمل دینی را اصلاح کند، آنان خواستار روشی‌اند که به‌مَدَدِ آن بتوان در باب سرشت عمل دینی، یک بار برای همیشه، به توافق رسید. در مقام جواب به آثار من، گفته‌اند که اگر مؤمنان تفاسیری را که من از باور آنان عرضه می‌کنم رد کنند، ردشان فصل الخطاب است. تفسیر مؤمنان تفسیر نهایی است. ویتگنشتاین قطعاً با این قول موافق نیست. می‌نویسد:

مسیحیت یک آموزه نیست؛ مرادم این است که نظریه‌ای نیست راجع به آنچه بر نفس انسانی رفته و خواهد رفت، بلکه توصیفی است از چیزی که واقعاً در حیات انسانی رخ می‌دهد. زیرا «آگاهی از گناه» رویدادی واقعی است؛ نوامیدی و نجات از طریق ایمان نیز رویدادهایی واقعی‌اند. کسانی که از چنین چیزهایی سخن می‌گویند (برای نمونه بائین^(۱۵)) صرفاً چیزی را توصیف می‌کنند که بر آنان رفته است، فارغ از هر شرح و تفسیری که کسی بخواهد بر آن بنویسد. (CV, p.28، تأکید از من است)

بر طبق قول فیلسوفان ناشکیبا، ما باید شرح و تفسیر مؤمنان را بپذیریم. این نظر بهت‌آور است. این فیلسوفان خوابش را هم نمی‌بینند که جایی در فلسفه از این رویه دفاع کنند. در هر روز از روزهای هفته امکان دارد که کسی، در پیاله‌فروشی محلّه‌ام، به من بگوید که تفکر از حالات آگاهی است. آیا این گفته موضوع را فیصله می‌دهد؟ نیز امکان دارد که کسی به من بگوید که تفکر از حالات مغزی است. آیا این گفته نیز موضوع را فیصله می‌دهد؟ هیچ فیلسوفی این رویه‌ها را نمی‌پذیرد. پس، چرا در فلسفه دین از آنها دفاع کنیم؟ بر اساس این نظر، هیچ فیلسوفی نمی‌تواند نقص و عیب‌های فکری را در آینه فلسفی‌اش درک کند، زیرا اگر هر شرح و تفسیری را باید پذیرفت، در آینه هیچ عیب و نقصی نیست.

ویتگنشتاین، به عنوان نمونه‌ای از شرح و تفسیر دینی گمراه‌کننده، به شأن تاریخی روایت‌های انجیل اشاره می‌کند و می‌نویسد:

خدا و امی دارد که چهار شخص حیات پسر متجسدش [= عیسی مسیح] را بازگویند، هر یک به شیوه‌ای متفاوت و همراه با ناسازگاری‌هایی - اما آیا نمی‌توانیم بگوییم: مهم این است که این روایت چیزی نباشد جز روایتی که به نحوی کاملاً عادی دارای اعتبار تاریخی است، درست به این جهت که چیز ضروری و سرنوشت‌ساز تلقی نشود؟ تا به ظاهر^(۱۶) [روایت] بیش از آنچه می‌سزد اعتقاد نورزند و باطن^(۱۷) [روایت] حقیقتش اداء شود. (CV, p.31)

بعضی از الاهی‌دانان تفاوت‌ها و ناسازگاری‌ها را نشانه‌چیزی می‌دانند که در انجیل جنبه

ضروری دارد، و حال آنکه ویتگنشتاین آنها را نشانه چیزی غیر ضروری می‌داند: «برهان تاریخی (بازی برهانی)^(۱۸) تاریخی) به ایمان ربطی ندارد. این پیام (انجیل‌ها) را انسان‌ها مؤمنانه (یعنی عاشقانه) درک می‌کنند. این است یقین مخصوص این صادق‌انگاشتن خاص، نه چیزی دیگر» (CV, p.32). ما بر اساس یک گزارش دست دوم ایمان نمی‌آوریم. آنچه برای ایمان ضرورت دارد پوشیده نیست: «روح القدس آنچه را ضروری، برای زندگی تو ضروری، است در این کلمات می‌نهد. نکته دقیقاً اینجاست که فقط بنابراین است که تو آنچه را که حتی در این تصویر به وضوح نمایان است به وضوح بینی» (CV, p.32) در مقام مناقشه در شرح و تفسیری که چه بسا الهی‌دانان، مؤمنان یا فیلسوفان از باورهای دینی عرضه کنند، تلقی ویتگنشتاین این نیست که، به هیچ وجه، در این باورها دستکاری کرده باشد. محک او چیزی است که در عمل بروز می‌یابد. درباره مؤمن می‌گوید: «اگر می‌گویم که او از تصویری استفاده کرده است، نمی‌خواهم چیزی بگویم که خود او نگفته است. می‌خواهم بگویم که او این نتایج را می‌گیرد» (LC, p.71) این نتایج در عمل یک مؤمن به چشم می‌آیند، نه در فلسفه‌پردازی‌هایی که درباره آنها دارد. ویتگنشتاین اذعان دارد که فیلسوف، اگر ببیند که مؤمنی نتایجی می‌گیرد که او انتظار نداشته است، باید در تفسیر خود بازنگری کند: «می‌خواهم شیوه استفاده خاصی را خاطر نشان کنم. اگر او [=مؤمن] از شیوه‌ای استفاده می‌کند که من انتظار نداشته‌ام، ما باید مخالفت کنیم» (LC, p.71). به محض اینکه شیوه‌ای که انتظارش نمی‌رفت آفتابی شود، عمل آن فصل الخطاب است: «آنچه می‌خواستم مشخص کنم چیزی نبود جز قراردادهایی که او می‌خواست تنظیم کند. اگر می‌خواستم چیزی بیش از این بگویم صرفاً دارای نخوت فلسفی می‌بودم» (LC, p.72). فلسفه عمل را منعکس می‌کند [و نشان می‌دهد]؛ تغییرش نمی‌دهد.

III

بر اثر نتایجی که تا به حال گرفتیم، چه بسا تصور شود که نمی‌توانیم هیچ عمل دینی‌ای را نقد کنیم.^(۱۹) نوعی محافظه‌کاری نامعقول به ویتگنشتاین نسبت داده‌اند.^(۲۰) ولی، در بافت سوم، می‌خواهم به این نکته پردازم که تأمل فلسفی آشفته‌گی‌هایی را در اعمال دینی برملا می‌سازد. ممکن است سؤال شود که چگونه چنین چیزی امکان‌پذیر

است وقتی که توسل نهایی ویتگنشتاین به عمل است. [اما باید دانست که] فقط در صورتی که عمل را به نحوی زیاده از حدّ صوری یا محدود تصور کنیم [چنین] اشکالاتی پدید می‌آیند. اگر گمان کنیم که «عمل» باید حاکی از چیزی باشد که، به اندازه آیین‌های دینی، صوری است، و بگوییم که توسل به عمل فصل الخطاب است، آنگاه به این نتیجه نامطلوب می‌رسیم که هیچ آیین دینی‌ای نمی‌تواند آشفته باشد. اما استفاده ویتگنشتاین از [لفظ] 'practice' = «عمل» [منحصر به این معانی صوری نیست. مراد او از «practice» = «عمل»] چیزی نیست جز «آنچه انجام می‌دهیم». اگر پاره‌ای از چیزهایی که ما انجام می‌دهیم آشفته باشند، جز با رجوع به چیزهای دیگری که انجام می‌دهیم، چگونه می‌توان این آشفتگی‌ها را نشان داد؟ آنچه معنای محصلی ندارد این نظر است که همه اعمال ما ممکن است آشفته باشند. ویتگنشتاین می‌گوید: «درست است که می‌توانیم تصویری را که در ما رسوخ تمام دارد به یک خرافه قیاس کنیم؛ اما این نیز درست است که ما همیشه سرانجام باید به پایه استواری دست یابیم، خواه یک تصویر باشد و خواه چیزی دیگر، به طوری که باید یک تصویر را که در بن و بنیاد کل تفکر ما جای دارد حرمت نهیم و با او معامله‌ای را که با یک خرافه می‌کنیم نکنیم» (CV, p.83). این مطالب در ۱۹۴۹ نوشته شده‌اند، اما در ۱۹۳۰ نیز ویتگنشتاین به امکان وجود اعمال و آیین‌های دینی آشفته اذعان داشت: «البته بوسه نیز یک آیین است و پوسیده هم نیست، اما آیین دینی فقط تا جایی مجاز است که به اندازه یک بوسه طبیعی باشد» (CV, p.8). اینکه یک آیین دینی خرافی است یا نه در عمل آن آیین معلوم می‌شود. فلسفه، از این حیث که این مطلب را آشکار می‌کند، توصیه‌گر نیست.

ویتگنشتاین قطعاً تمییز دین از خرافه را مهم می‌دانست: «ایمان دینی و خرافه فرق فاحش دارند. یکی از آنها از ترس نشأت می‌پذیرد و نوعی علم کاذب است. دیگری نوعی اعتماد است» (CV, p.72). مثلاً، این عقیده خرافه آمیز است که نوعی ارتباط علی و معلولی عجیب و غریب میان گناه و کیفر دنیوی برقرار است. دور افتادگی از خدا از پیامدهای علی گناه نیست. گناه، عجب، و حسد، مثلاً، صرفاً از این حیث که همانند هستند موجب دوری [از خدا] می‌شوند. بنابراین، دعا برای اجتناب از غضب الاهی دعا برای اجتناب از پیامدها نیست، بلکه دعا برای اجتناب از این است که به یک نوع شخص خاص تبدیل شویم. ویتگنشتاین می‌نویسد: «ممکن است خدا به من بگوید: درباره تو بر اساس آنچه

خودت گفته‌ای حکم می‌کنم. اعمال خودت، وقتی که می‌دیده‌ای که دیگران مرتکبشان می‌شوند، موجب شده‌اند که از شدت نفرت و انزجار به خود بلرزی». (CV, p.87) اگر فقط از پیامدهای گناه ترسان باشیم، نفرت و انزجاری در کار نخواهد بود.

ممکن است شخصی مصیبت طبیعی‌ای را که برایش پیش آمده است کیفر تلقی کند. چنین شخصی به دو شیوه متفاوت می‌تواند درباره این مصیبت فکر کند. «اگر بیمار است، ممکن است فکر کند: «چه کرده‌ام که مستحق این بیماری شده‌ام؟» این یک طرز تفکر درباره کیفر است. شیوه دیگر این است که هر وقت که از خودش شرمنده است به نحوی کلی فکر می‌کند که: «این را کیفر خواهند داد»» (LC, pp. 54-55) به گمان ویتگنشتاین، طرز تفکر اول خرافه‌آمیز است. این عقیده که، در واقعه‌ای در آینده، کیفرهایی نهایی از این دست مقرر خواهند شد، به نظر ویتگنشتاین، روایتی آشفته از ایمان به روز قیامت است. می‌گوید: «شگفت آنکه، حتی اگر چنین چیزی وجود می‌داشت، و حتی اگر متقاعدکننده‌تر از آن بود که من وصف کردم، ایمان به این رویداد، به هیچ وجه، عقیده‌ای دینی نمی‌بود» (LC, p.56) او نمی‌تواند بفهمد که چگونه اشکال خاصی از مذهب قضاء و قدر می‌خواهند این تصور از نتیجه داورى الهی را ایضاح و تبیین کنند. در این اشکال از مذهب قضاء و قدر، انسان «چنان آفریده شده است که تأثیر و تأثر متقابل قوا او را غالب یا مغلوب خواهد کرد. و این فکرت اصلاً فکرتی دینی نیست، بلکه بیشتر به فرضیه‌ای علمی می‌ماند» (CV, p.86). این ایضاح و تبیین پیش‌نهاده فکرت‌های اخلاقی را بی‌معنا می‌کند: «به حکم خیرخواهی‌اش آنان را برگزیده است و تو را کیفر خواهد داد» معنای محصلی ندارد. دو نیمه این قضیه به طرز نگرش‌های متفاوتی تعلق دارند. نیمه دوم اخلاقی است، و نیمه اول نیست. و نیمه دوم، اگر منضم به نیمه اول لحاظ شود، نامعقول است» (CV, p.81).

گاهی ویتگنشتاین تمییز میان دین و خرافه را با تمییز میان دو چیزی که خود او آنها را مرتبه فراتر و مرتبه فروتر بیان می‌خواند معادل می‌گیرد. در ۱۹۳۷ نوشت:

در دین، هر مرتبه از تدین باید صورت بیانی درخور خود را داشته باشد، که در مرتبه‌ای فروتر معنایی ندارد. آموزه‌ای که در مرتبه‌ای فراتر معنایی دارد، در نظر کسی که هنوز در مرتبه فروتر است باطل و بی‌اعتبار است، چنین کسی فقط می‌تواند چنان آموزه‌ای را نادرست بفهمد و، از این رو، این کلمات برای چنین شخصی اعتبار ندارند (CV, p.32).

ویتگنشتاین مذهب قضاء و قدر را مثال می آورد و می گوید:

در مرتبه‌ای که من در آتم آموزهٔ قضاء و قدر پولس^(۳۱) سخن مُهْمَل قبیحی است، بی دینی است. از این رو، برای من مناسب نیست، زیرا یگانه استفاده‌ای که از این تصویر، که بر من عرضه کرده‌اند، می توانم بکنم استفاده‌ای است نادرست. اگر این تصویر تصویری خوب و دیندارانه باشد برای کسی چنین است که در مرتبه‌ای یکسره متفاوت قرار دارد و باید از آن تصویر در زندگی خود به شیوه‌ای استفاده کند کاملاً متفاوت با آنچه برای من امکان‌پذیر است (CV, p.32).

آیا بر طبق نظر ویتگنشتاین، مرتبه‌ای را که تصاویر دینی خاصی بدان تعلق دارند چگونه می شناسیم؟ پیتر وینچ^(۳۲) می نویسد:

طرز تلقی او نسبت به پذیرش تصاویری که باور دینی حاوی آنهاست طرز تلقی‌ای ثابت نبود؛ و اینکه آنچه را می گوید یک نظریه به حساب نمی آورند یک جهتش همین است. با موارد متفاوت معاملهٔ متفاوت می کند و واکنش‌هایش به مواردی خاص، گاهی، به اقرار خودش، بسیار شخصی‌اند. (به یاد این گفتهٔ او، در Lecture on Ethics [=درس گفتار در باب اخلاق]، می‌افتم که در باب بعضی از مطالب باید «از طرف خودش سخن بگوید».)^(۳۳)

به چه اعتبار می توان گفت که تمییز میان دین و خرافه تمییزی شخصی است؟ پاسخ این است که یک تصویر دینی واحد، یک صورت واحد از کلمات، ممکن است در یک بافت عملی خرافه‌آمیز باشد، اما در بافت عملی دیگری خرافه‌آمیز نباشد. پس، اگر پرسیم که آیا یک تصویر دینی معین آشفته است یا نه، چنانکه وینچ می گوید، «این پرسشی است که قوت آن فقط در محدودهٔ زندگی شخص مؤمن ظاهر خواهد شد، پرسشی نیست که فیلسوف بتواند پاسخ نظری کلی بدان بدهد» (1987, p.74). از سوی دیگر اینکه آیا یک باور دینی خرافه‌آمیز است یا نه فیصله‌دادنش در اختیار فردی نیست که با آن سر و کار یافته است. در همان حال که خود این فرد باور خود را خرافه‌آمیز نمی‌داند، ممکن است کس دیگری آن را خرافه‌آمیز تشخیص دهد. بعداً ممکن است شخصی که گرفتار خرافه بوده است به این تشخیص برسد؛ «امکان دارد که کسی که روزگاری بدون شک و دودلی تصویر را به کار می‌گرفته است بعدها به این فکر بیفتد که فقط بدین جهت این کار برایش ممکن بوده است که نتوانسته است دربارهٔ بعضی از مطالب با باریک‌بینی و موشکافی کافی بیندیشد» (1987, p.73). بنا به این جهات، من گمان ندارم که برای درک آن دسته از واکنش‌ها نسبت به باورهای دینی که در آنها هر شخص باید «از طرف خودش سخن بگوید» باید به تمییز میان دین و خرافه متوسل شویم.

IV

اگر بخواهیم معنایی را که بدان معنا واکنش‌های نسبت به باورهای دینی باید شخصی باشند درک کنیم باید به بافت چهارم روی آوریم. در اینجا، نیز، می‌توانیم از مراتب فراتر و فروتر بیان دم‌زینم، اما در این بافت چهارم این تمییز با تمییز میان دین و خرافه مطابقت ندارد. مثلاً، قبلاً دیدیم که در عین حال که تصویر پولس از قضاء و قدر، به نظر ویتگنشتاین، «سخن مهمل قبیحی» است، وی اذعان دارد که تصویر مذکور ممکن است در زندگی کسی دیگری بیان فراتری داشته باشد و «تصویری خوب و دیندارانه» باشد. پرسش بعدی‌ای که اکنون باید طرح شود این است: آیا، به نظر ویتگنشتاین، نوعی بیانات فروتر باور وجود دارند که او آنها را بی‌معنا یا خرافه‌آمیز نینگارد؟ روشن است که بلی. او چه بسا این قبیل باورها را پیش‌پا افتاده، عامیانه، کهنه یا ملال‌آور تلقی کند؛ و اگر چنین کند، ضرورتاً، از طرف خودش سخن می‌گوید. برای ایضاح این نکته باید به مثال‌هایی عطف توجه کنیم.

واکنش‌های ویتگنشتاین را به معجزات در نظر بگیرید. گاهی، گزارش‌هایی را که شنیده است مطلقاً باور نمی‌کند. «یک نمونه‌اش این می‌تواند بود که وقتی که قدیسی سخن گفته است درختان گرداگرد او، گویی به نشانه احترام، خم شده‌اند. - حُب، آیا من باوردارم که چنین چیزی رخ می‌دهد؟ نه» (CV, p.45). از سوی دیگر، چه بسا به این شیوه جنبش درختان، پس از سخن گفتن آن قدیس، واکنش نشان دهد ولی باور نداشته باشد که ارتباط علی - معلولی عجیب و غریبی میان سخن قدیس و جنبش درختان وجود داشته است: «برای من یگانه راه باور آوردن به یک معجزه، بدین معنا، این است که از واقعه‌ای به این نحو خاص متأثر شوم» (CV, p.45). اما شوقِ سومی نیز در کار است: «و می‌توانم تصور کنم که صرف گزارش سخنان و زندگی یک قدیس می‌تواند موجب شود که کسی گزارش‌هایی را که دلالت دارند بر اینکه درختان خم شده‌اند باور کند» (CV, p.45). این باور ابهام دارد، و باوری نیست که هیچ‌گونه ارتباط علی - معلولی متبادر به ذهن کند. به نظر می‌رسد که تعمیم تأثیری است که سخنان قدیس بر شخص داشته‌اند. ولی، ویتگنشتاین از طرف خود سخن می‌گوید و می‌افزاید: «اما من تا بدین حد متأثر نشده‌ام» (CV, p.45). مثالی از نوعی دیگر را در نظر بگیرید. به یاد دارم که بیوه‌زنی پابه‌سن گذاشته از من

پرسید که چرا خدا دو پسر او را قبل از خودش از دنیا برده است. پس از این پرسش، پاسخ خودش را ارائه کرد و گفت که اگر خودش برای چیدن گل به باغچه‌ای می‌رفت علف‌های هرز را انتخاب نمی‌کرد، بلکه بهترین گلها را برمی‌گزید؛ خدا هم پسران او را به پیش خود برده و، با این کار، بهترین گلها را چیده است. آیا لازمه این تصویر این است که آدمی هر چه بیشتر زندگی کند در نظر خدا بی‌مقدارتر است؟ واضح است که نه. آن بیوه‌زن تصویر مذکور را به این سمت و سو نمی‌کشاند. پسران خود را حرمت می‌نهد؛ همین و بس. عمل او تعیین‌کننده است؛ و لزوماً آشفته یا خرافه‌آمیز نیست. از سوی دیگر، من این تصویر را چندان سودمند نمی‌بینم. او را زنده می‌داشت، اما مرا زنده نمی‌دارد. در اینجا، او و من باید از طرف خودمان سخن بگوییم.

در مثال‌های دیگر، تعیین اینکه آیا عملِ باور خرافه‌آمیز است یا نه چه بسا دشوار باشد. ویتگشتاین می‌پرسد:

اگر چیزی از مسیح نشنیده باشیم چه احساسی داریم؟

آیا باید احساس کنیم که در ظلمات تنها مانده‌ایم؟

آیا از این احساس تنهایی صرفاً به همان شیوه‌ای رهایی می‌یابیم که کودک وقتی که می‌فهمد که کسی در اتاق با او هست از احساس تنهایی رهایی می‌یابد؟ (CV, p.45)

وقتی که معنایی را که حضور مسیح برای شخص خاصی دارد بررسی می‌کنم، چه بسا وسوسه شوم که این باور را خرافه‌آمیز بخوانم: «هیچ ضرر عظیمی نمی‌تواند به من برسد. او همیشه حضور دارد، اگرچه نه خودش دیده می‌شود، و نه آوایش شنیده. اما اگر وارد به استخوانم برسد، مداخله خواهد کرد تا بتوانم مصیبت را تحمل کنم.»^(۳۴) چه اندک است وجه اشتراک این سخن با این گفته که «پروردگار عطا فرمود؛ پروردگار بازپس گرفته است. خجسته باد نام پروردگار.» از سوی دیگر، باور دینی می‌تواند از کتاب ایوب^(۳۵) فاصله بسیار داشته باشد و، در عین حال، خرافه‌آمیز نباشد.

یک شخص چه بسا زندگی را تاب آورَد و فشار چندانی نبیند و تصور «یار باوفا»ی صمیم تسلّش بخشد. بانویی را به یاد می‌آورم که این فکر که همیشه می‌تواند در آغوش خدا بخوابد تسلّی بخش او بود. حتی وقتی که مصائب و بلیات رخ می‌نمایند در چهارچوب نوعی شور و احساس دینی ادراک می‌شوند. این قبیل کلمات در مراسم خاکسپاری غالباً کلماتی عالی و بی‌ظنیر تلقّی می‌شوند. ممکن است این واکنش‌ها را، پیش‌پا افتاده و کهنه ببینیم، اما در زندگی کسانی که این واکنش‌ها زنده‌شان می‌دارند

الگوهای ثابت و سامانبخشند. این تصاویر، که فراورده‌های عامیانه و پیش‌پا افتاده دینند، در آسمان ذخیره شده‌اند و جایگاه دستور زبانی‌ای را اشغال کرده‌اند که دیگران آن را به خدایی کاملاً از نوعی دیگر اختصاص می‌دهند. این قبیل تصاویرند که دنیس پاتر^(۳۶) نمایشنامه‌نویس را به این سخن رهنمون شده‌اند: «رؤیای بشری تصویری از «کمال»، چیزی مانند صهیون^(۳۷) یا بهشت عدن^(۳۸) یا شهر زرین^(۳۹)، پدیدار خواهد شد و همه اوضاع و احوال موجود را قبضه خواهد کرد. هر چه قدر مضحک باشد گو باش. حتی در خطه آینده موزک [= Muzak، موسیقی‌ای که با صدای ملایم در فروروشگاه‌ها و جاهای دیگر پخش می‌شود]، مونسدیم گلو تامات^(۴۰) و مواجهه‌های پر از روی و ریا رؤیاهای برگشت‌پذیر کهن بر استعاره‌سازی و اشراق‌یابی در بطن و متن تفاله‌ها و آشغال‌های محیط تأکید خواهند ورزید. پس، جایی نیست که «خدا» نتواند به آنجا برسد» (Potter, 1983, Introduction, p.3) اینکه چه خدایی ظهور می‌کند و نیز واکنش ما نسبت به او مطالب دیگری‌اند. در اینجا هر کسی باید از طرف خودش سخن بگوید.

زیربنای بحث راجع به همه این مثال‌ها این پرسش ویتگنشتاین است: «چگونه باید باورها را با یکدیگر مقایسه کنیم؟ مقایسه آنها چه معنایی دارد؟... قوت یک باور قابل قیاس با شدت یک درد نیست» (LC, p.54) قوت یک باور را، تا اندازه‌ای، با چیزی که شخص حاضر است به خاطر آن باور به مخاطره افکند، و با نحوه سیطره آن باور بر زندگی او، می‌سنجند. به نظر ویتگنشتاین، این ملاحظات بر آنچه او می‌خواهد درباره سرشت باور بگوید تأثیر دارند.

این مطلب در اشارات ویتگنشتاین در خصوص احضار ارواح به وضوح می‌پیوندد: «رجوع کنید به گل‌های برجسب‌دار در جلسه احضار ارواح. مردم گفتند: «بله، گل‌ها با برجسب ظاهر می‌شوند.» چه نوع اوضاع و احوالی باید تحقق یابد تا این نوع ماجرا را غیر مضحک سازد؟» (LC, p.61) اگر تبیین‌های گوناگون برای شرکت‌کنندگان اهمیتی نداشته باشند چه کنیم؟ اگر شرکت‌کنندگان مساعی در جهت تبیین را کفرآمیز بدانند چه کنیم؟ به نظر ویتگنشتاین، اینکه شرکت‌کنندگان چنین تلقی‌ای داشته باشند بر سرشت عملشان تأثیر می‌نهد. او اصرار ندارد بر اینکه ما باید بپذیریم که این احضارکنندگان ارواح در حال بازی ارائه تبیینند. طرز تلقی ویتگنشتاین حتی به مواردی تسری می‌یابد که در آنها نیرنگی در کار است: «من مجسمه‌ای دارم که در فلان روز سال از آن خون می‌چکد.

من جوهر قرمز دارم، و غیره. تو یک حقه بازی؛ اما، با این همه، خدا از تو استفاده می کند. به یک اعتبار، جوهر قرمز است، اما به یک اعتبار، جوهر قرمز نیست» (LC, p.61) ممکن است از این واقعیت متأثر بشویم یا نشویم که پدیده ای که اساسش بر حقه بازی است به تدبیری منجر می شود که این قبیل حقه بازی هرگز نمی توانسته پیش بینی کند. بعضی ممکن است بگویند که این ساده لوحی است؛ در عین حال، دیگران می گویند: «بین، خدا حتی از حقه بازان استفاده می کند». من در کلیساهایی بوده ام که در آنها مجسمه «خون چکان است». به نظر بعضی، در دسترس بودن یک تبیین تأثیر آن را از میان می برد، و حال آنکه به نظر دیگران از میان نمی برد. در اوقات دیگر، واکنش ها به مجسمه مورد بحث بستگی دارند.

ویتگنشتاین باورهای موجود در مثال هایی را که بررسی کردیم خرافه آمیز یا آشفته نمی خواند، اما آنها را مؤثر نیز نمی داند. به زعم من، او بیشتر آنها را بیانات فروتر باور می خواند. ولی اینکه او یا ما بیانات خاصی از باور را عالی یا دانی بدانند یا بدانیم از سنخ واکنش شخصی است؛ واکنش هایی که در آنها همه ما از طرف خودمان سخن می گوئیم. این چیزی است که فیلسوف دین باید خاطر نشان کند؛ بدین معنا که ما، در مقام بررسی واکنش هایی که نسبت به باورهای دینی نشان داده می شود، نمی توانیم آنها را به صورتی شسته و رفته تقسیم کنیم به واکنش ها نسبت به باورهایی که آنها را از لحاظ معنوی مؤثر می بینیم، و واکنش ها نسبت به باورهایی که آنها را خرافه آمیز یا آشفته می یابیم. فیلسوفان باید برای قبیح ها، پیش پا افتاده ها، و عامیانه ها نیز جایی بیابند، زیرا اینها هم چه بسا صورت هایی از باور دینی باشند.

V

در پنجمین و آخرین بافتی که می خواهم بررسی کنم، ربط و نسبت های فیلسوفان با اعمال بسیار عملگرایانه تر از آنچه غالباً خود آنان گمان می برند قلمداد می شوند. ذکر طرز تلقی عملگرایانه به بدگمانی هایی که بسیاری از فیلسوفان قبلاً در باب نتایج حاصل از این جستار داشته اند دامن خواهد زد. این فیلسوفان بیم آن دارند که سخن گفتن از عملگرایی چیزی نباشد جز بهانه ای برای شلختگی یا حتی دغل بازی فکری. به گفته اینان، نتیجه عملگرایی این است که بگذاریم که انسان ها، بدون اینکه مورد نقد واقع

شوند، از مُجازاتِ جمیع اصنافِ اعمالِ آشفته و، احتمالاً، خطرناکِ خود در امان بمانند. قصد من این است که نشان دهم که بدگمانی‌هایی از این دست مبنایی ندارند. البته، بدگمانی‌هایی که ذکر کردم ناگزیر دامنگیر کسانی می‌شوند که گمان می‌کنند که همهٔ صُورِ باورِ دینی ضرورتاً آشفته‌اند. اما، در این صورت، چنانکه در نخستین بافتی که بررسی کردیم نشان داده شد، ویتگنشتاین این مدّعی کلی را از لحاظ فلسفی محل شک و شبهه می‌بیند.

اِتْخَاذِ طَرزِ تَلْقَیِ ای عملگرایانه نسبت به عمل دینی، چنانکه در دومین بافتی که بررسی کردیم دیدیم، بدین معنا نیست که ویتگنشتاین اجازه دهد که کسانی، و از جمله شرکت‌کنندگان، خواه فیلسوف باشند و خواه نباشند، از تَبَعَاتِ تَفاسیرِ آشفته‌ای که از عمل دینی عرضه می‌کنند در امان بمانند. مثلاً باورِ دینی‌ای را در نظر بگیرید که ویتگنشتاین، به گفتهٔ خودش، آن را فهم می‌کند: «فرض کنید که کسی پیش از رفتن با چین، وقتی که امکان دارد که دیگر هرگز مرا نبیند، به من بگوید: «ممکن است پس از مرگ یکدیگر را ببینیم» - آیا من لزوماً خواهم گفت که مقصود او را فهم نمی‌کنم؟ ممکن است صرفاً بگویم [بخواهم بگویم]: «بلی، مقصود او را کاملاً فهم می‌کنم.» وقتی که لوی^(۱) می‌گوید که ممکن است مراد ویتگنشتاین فقط این باشد که آن مسافر طرزِ تَلْقَیِ خَاصِّی را بیان کرده است، ویتگنشتاین در پاسخ می‌گوید: «من می‌گویم: «نه، این عین این سخن نیست که من خیلی به تو علاقه دارم» - و ممکن است عین هیچ سخن دیگری هم نباشد مفاد این سخن همان است که هست. چرا باید بتوانی چیز دیگری را جانشین آن کنی؟ (LC) اما در نقد تفاسیر فلسفی خَاصِّی از این قبیل دیدارها درنگ نمی‌کند: «فیلسوفانی که می‌گویند: «پس از مرگ نوعی وضع و حال پایدار و جاودانی آغاز خواهد شد.» یا «ب وقت مرگ نوعی وضع و حال پایدار و جاودانی آغاز می‌شود»، توجه نمی‌کنند که کلمات «پس از» و «به وقت» و «آغاز می‌شود» را به معنایی زمانی استعمال کرده‌اند و زمانی بود در دستور زبانشان لانه کرده است» (CV, p.22)

در سومین بافتی که بررسی کردیم، روشن است که اِتْخَاذِ طَرزِ تَلْقَیِ ای عملگرایانه نسبت به عمل دینی از خرافه چشم نمی‌پوشد، هر وقت که تأمل نشان دهد که در اعمال خرافه حضور دارد، ویتگنشتاین در خاطر نشان ساختن آن خرافه درنگ نمی‌کند. اگرچه ویتگنشتاین دین و خرافه را از هم تمیز می‌دهد، نمی‌توان هر چه را که در معرض انتقا

است «خرافه» خواند و، با این کار، دین را از انتقاد مصون داشت. دلیلش هم واضح است: خرافه گاهی شکل دینی‌ای به خود می‌گیرد. دین این استعداد را دارد که خدمت خاصی به اعمال خرافه آمیز بکند.

اگر از طرز تلقی‌ای عملگرایانه نسبت به چیزی که چه بسا جلوه‌های فروتر باور دینی قلمداد شود دم‌زنیم، بافت چهارم احتمالاً بیشترین دل‌نگرانی را موجب می‌شود. [چرا که] ممکن است چنین به نظر آید که هر جا با این قبیل باورهای دینی سروکار داریم، طرفداران آنها می‌توانند هر چه بخواهند بگویند. اما آیا این نظر درست است؟

اگر مؤمنی بگوید که دیداری که پس از مرگ مشتاق آن است مانند دیداری است که انسان‌ها بر روی زمین با یکدیگر دارند چه می‌شود؟ اشکالات بی‌شماری به ذهن خطور می‌کند. چگونه می‌توان پس از مرگ، علی‌رغم توقف اوضاع و احوالی که به ارتباطاتی از قبیل پدری و فرزندی و زنی و شوهری معنا می‌دهند، با پدر یا زن خود دیدار کرد؟ چگونه من که در سن نود و یک سالگی می‌میرم می‌توانم دوستی را که در ده سالگی در آب غرق شده است دوباره دیدار کنم؟ و صدها سؤال دیگر از این دست. فرض کنید که کسی جواب دهد: «حتی اگر این اوضاع و احوال واقعی مفقود شوند مقصود خودم را می‌فهمم»؛ در این صورت، چه باید گفت؟ ماجرای خنده‌داری که نورمن ملکم^(۳۲) در باب ویتگنشتاین، نقل کرده است نشان می‌دهد که جواب ما چه باید باشد. ملکم می‌نویسد: «در طی یک گردش، هر درختی را که از کنارش ردّ می‌شدیم به من «می‌بخشید»، به این شرط که آن را قطع نکنم، با آن کاری نداشته باشم، و صاحبان قبلی را از اینکه با آن هر کاری که می‌خواهند بکنند بازندارم: با این شروط آن درخت از آن به بعد مال من می‌شد.» (Malcolm, 1958) بدون عمل در خور، چنین «هدیه» ای اصلاً هدیه نیست. به همین نحو، می‌توان گفت که، بدون عمل در خور، «امید یک دیدار» اصلاً امید یک دیدار نیست. همان‌طور که ای. جی. ان. فلو،^(۳۳) در جایی، گفته است، «امید» «فاتحه‌اش با هزار قید و شرط خوانده می‌شود» (Flew, 1955, p.96). فایده‌ای ندارد که بگوییم: این یک امید عادی است، اما شخص از جزئیات خبر ندارد؛ زیرا جزئیات است که امید را امیدی عادی می‌کند.

اگر مؤمنی چنین ادعاهایی می‌کرد، ویتگنشتاین با اشکالات فلسفی‌ای که بر این قبیل ادعاها وارد کرده‌اند موافق می‌بود. اما چرا ما باید فرض را بر این بگذاریم که مؤمنان

چنین ادّعاهایی دارند؟ عمل آنان چه بسا نشان دهد که چنین ادّعاهایی ندارند، امید ب دیدار معشوق، پس از مرگ، چه بسا بر زندگی ای سایه افکنده باشد، اما عاشقی که ایر امید را در دل می‌پرورد غم نوع جزئیاتی را که ما از آنها بحث کردیم نخورد. بدین اعتبار این امید آمیدی مبهم و سرگشته است. کسی می‌گوید که دوست در گذشته‌اش را دوبار خواهد دید. ویتگنشتاین اظهار نظر می‌کند که: «همیشه همین را می‌گوید، اما جست‌وجویی نمی‌کند. تبسم مشکوکی بر لب می‌آورد. «داستان او این وضع و حال رؤیامانند را داشت» در این مورد، پاسخ من مثبت خواهد بود، به همراه توضیحی خاص (L.C, p.63). به نظر فلو، ابهامی که این داستان را در خود فرورده است از آن سلب صلاحیت می‌کند. به نظر ویتگنشتاین، ابهام صلاحیت لازم را به داستان می‌دهد؛ و به ما نشاء می‌دهد که چه نوع داستانی است؛ داستانی است «ذخیره شده در آسمان»؛ انگاره‌ای ثابت که بر زندگی شخص حاکم است.

در چنین داستانی، می‌توان از تشبیهات «خواب» و «بیداری» استفاده کرد. آیا باید بگوییم که خلط مبحثی پیش آمده است؟ آیا باید بگوییم که مرگ با خوابی درازمدت خلط شده است؟ اما وقتی شخصی از بیدار شدن از خواب مرگ سخن می‌گوید «ایه سخن او را از این اعتراف وحشتناک باز نمی‌دارد که برادرش خفته نیست، بلکه مرد است: نمی‌کوشد که نعش را بیدار کند، و می‌داند که سخن گفتن از بیدار کردن نعش معنا؛ مُحصَلی ندارد. نیازی نیست که از او پرسیم: «نمی‌دانی مرگ چیست؟ نمی‌دانی که وقتی کسی می‌میرد چه می‌شود؟» وقتی برادرش می‌خفت او را دفن نمی‌کرد یا نمی‌سوزاند. با این همه ممکن است همچنان از این تشبیه استفاده کند.»^(۳۴) چنانکه دیدیم، این بدا معنا نیست که کسی که از تشبیه استفاده می‌کند امکان ندارد که دستخوش خلط مبحث شود:

می‌توانیم از کسانی که مرده‌اند با عنوان «درگذشتگان» یاد کنیم، چرا که در این نیستند؛ و دیگر در میان ما به‌سر نمی‌برند. وقتی که برادر من مرده باشد واضح است - و پر واضح است - که در میان ما نیست. اما اگر گمان کنم که دم زدن از «جایی که در آنجاست» یا گفتن اینکه «او باید در جایی باشد» باید معنای مُحصَلی داشته باشد این گمان حاکی از نوعی خلط دستور زبانی است. و این خلط چه بسا ناشی از این باشد که دستور زبان نام‌های شخصی و ضمائر شخصی بر من معلوم نیست. (did)

مؤمنان ممکن است از دیدار دوباره معشوقان خود در پایان زمان، یا از دیداری که «»

خارج از قلمرو زمان روی می‌دهد» سخن گویند. ریز^(۳۵) چنین اظهار نظر می‌کند: در این سخنان تشبیهاتی به چشم می‌آیند که باید، به عنوان تشبیه، به کنارشان نهاد. می‌توانیم پاره‌ای از آنها را عمیق و پاره دیگر را پیش پا افتاده بدانیم؛ همین و بس. اما این بدان معنا نیست که تفکیک میان آنچه وجود دارد و آنچه وجود خواهد داشت تفکیک بی‌اهمیتی است؛ یا می‌توانیم همین باور را به صورتی بیان کنیم که همان معنا را بدهد ولی در آن تفاوت «اکنون» و «بعداً» از میان رفته باشد. (Ibid)

در جایی از درس‌گفتارها و گفت‌وگوها، نقل شده که ویتگنشتاین گفته است که خود او از دیدار دوستان، پس از مرگ، دم نمی‌زند (LC, p.63) اما تلقی او از خودش همیشه این نیست که منکر یا مخالف سخنان کسانی است که به دیدار مذکور قائلند. او طرز تلقی‌ای اتخاذ می‌کند بسی عملگرایانه‌تر از آنکه بسیاری از فیلسوفان با آن موافق باشند. وقتی عمل از خَلَطِ مبحث و خرافه‌پرستی پرده برمی‌دارد، به هر وسیله‌ای که شده، متذکر شو. با این همه، اوقاتی هست که ما، فیلسوفان، با باورهایی مواجه می‌شویم که در زندگی آدمیان اهمیت آشکاری دارند و چه بسا احساس می‌کنیم که درباره آنها سخن چندان نمی‌توانیم گفت یا حتی از آنها چندان سردر نمی‌توانیم آورد. در این گونه موارد، اگر بخواهیم سخن بیشتری بگوییم، دستخوش نخوت فلسفی نشده‌ایم؟ تمثیلات دینی ممکن است موجب خَلَطِ مبحث بشوند و ممکن است نشوند. [اما] حتی وقتی که موجب خَلَطِ مبحث نمی‌شوند بعضی می‌توانند از آنها استفاده کنند و بعضی نمی‌توانند. ویتگنشتاین درباره The Pilgrim's Progress [= سیر و سلوک زائر] با این همین قدر می‌گوید که: «اگر کسی از این تمثیل نگران شود، می‌توان به او گفت: به صورت دیگری از آن استفاده کن، و در غیر این صورت به حال خود رهاش کن!» (اما هستند کسانی که این تمثیل، بسی بیشتر از آنکه بتواند سودشان رساند، آشفته‌شان می‌کند)» (CV, p.77)

فیلسوفان اکراه دارند از اینکه امور را به حال خود وانهند؛ و سوسه دائمشان این است که امور را مرتب و منظم‌تر کنند. اما، همان‌طور که در پنج بافتی که بررسی کردیم دیدیم، ربط و نسبت با عمل دینی را نمی‌توان یک بار برای همیشه ارزیابی کرد. خود اعمال را نیز نمی‌توان بدین نحو ارزیابی کرد. اینها همان چیزهایی‌اند که ویتگنشتاین در آینه فلسفی خود نشان می‌دهد. اگر شیوه نشان‌دادن او را بفهمیم، درمی‌یابیم که ویتگنشتاین، در عین حال که کاربردهای بالفعل زبان را وصف می‌کند، مزاحم آنها نمی‌شود. نمی‌کوشد تا، در چهارچوب الگوهای پیش‌اندیشیده عقلانیت نیز، برای این

کاربردها مبانی‌ای دست و پا کند. در واقع، نشان می‌دهد که چگونه جست‌وجوی این قبیل مبانی کاری آشفته است. آینه ویتگنشتاین نشان می‌دهد که او مدام در طلب آن غایتی است که نیل به آن فوق‌العاده دشوار است - و آن وانهادن هر چیزی است در همان جایی که هست. در فرهنگ و ارزش، کل کار بدین صورت خلاصه شده است: «آرمان من نوعی خونسردی و آرامش است. معبدی که برای شورمندی‌ها جایی فراهم می‌آورد اما به آنها دست نمی‌زند» (CV, p.2)^(۳۶)

مراجع

- Flew, A.G.N. (1955) "Theology and Falsification" in *New Essays in Philosophical theology*, ed. Flew, A. and A. MacIntyre (London: SCM Press)
- Mackie, J.L. (1982) *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press).
- Malcolm, N. (1958) *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (London: Oxford University Press).
- Phillips, D.Z. (1970) *Death and Immortality* (London: Macmillan).
- Phillips, D.Z. (1986) *Belief, Change and Forms of Life* (London: Macmillan).
- Phillips, D.Z. (1988a) *Faith after Foundationalism* (London: Routledge).
- Phillips, D.Z. (1988b) "Grammatians and Guardians" in *The Logic of the Heart*, ed. Bell, R. (London, Harper and Row).
- Potter, Dennis (1983) *Brimstone and Treacle* (London: Methuen).
- Rhees (1970) *Discussions of Wittgenstein* (London: Routledge).
- Sutherland, S. (1984) *God, Jesus and Belief* (Oxford: Blackwell).
- Tlor, E.B. (1920) *Primitive Culture* (London: Murray).
- Winch, Peter (1987) *Trying to Make Sense* (Oxford: Blackwell).

پی‌نوشت‌ها

مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله چنین است:

"Religion in Wittgenstein's Mirror" in Phillips, D.Z. *Wittgenstein and Religion* (London: Macmillan, 1993), pp. 237-55.

پی‌نوشت‌هایی که از آن مترجم‌اند با کوتاه‌نوشت «م.» مشخص شده‌اند.

کوتاه‌نوشت‌هایی که در متن اصلی مقاله آمده‌اند صورت اختصاری پاره‌ای از آثار خود ویتگنشتاین هستند که نویسنده از آنها نقل قول و بدانها ارجاع کرده است. صورت کامل عناوین این آثار بدین قرارند:

CV Culture and Value فرهنگ و ارزش

LC Lectures and Conversations On Aesthetics, Psychology and Religious Beliefs

درس‌گفتارها و گفت‌وگوها در باب زیبایی‌شناسی، روانشناسی، و باورهای دینی

PI Philosophical Investigations تحقیقات فلسفی

۱. 24 نادرست است، و 124 درست. م.

2. Quoted in Rush Rhees, 'The Philosophy of Wittgenstein' (Rhees, 1970, p.43).

۳. Karl Barth، الاهی‌دان سوییسی (۱۹۶۸-۱۸۸۶) که الاهیات دیالکتیکی را تأیید می‌کرد و با عقل‌گرایی لیبرال مخالفت داشت. م.

۴. Michelangelo، پیکرتراش، نقاش، معمار، و شاعر ایتالیایی (۱۵۶۴-۱۴۷۵). م.

5. J. L. Mackie

5. See "On Really Believing" in Phillips, D. Z. *Wittgenstein and Religion* (London: Macmillan, 1993), pp. 33-55.

۷. Socrates فیلسوف یونانی (۳۹۹ ق.م. - در حدود ۴۷۰ ق.م.). م.

۸. Gorgias نام یکی از گفت‌وگوهای افلاطونی که در آن گرگیاس، سوفسطایی پرواوزه یونانی (در حدود ۳۸۰ ق.م. - در حدود ۴۸۵ ق.م.)، با سقراط بحث و گفت‌وگو دارد. م.

9. Post-Enlightenment

10. Super-explanation

11. Stewart Sutherland

12. D. Z. Phillips

13. Petitionary prayer

۱۴. برای اطلاع بر بحثی بیشتر درباره این تمایز به مقاله من بنگرید. با این مشخصات:

'Grammarians and Guardians' (Phillips, 1988b)

در کتاب زیر، این مقاله در یافت گسترده تری قرار گرفته است:

Faith After Foundationalism (Phillips, 1988a)

۱۵. [John] Bunyan واعظ و نویسنده انگلیسی (۱۶۸۸-۱۶۲۸) و مصنف قصه رمزی و دینی بسیار معروف Pilgrim's Progress [=سیر و سلوک زائر]. م.

16. Letter

17. Spirit

18. Proof-game

19. See Wittgenstein's Full Stop and "Primitive Reactions and the Reactions of Primitives: the 1983 Marett Lecture" in Phillips, D.Z. *Wittgenstein and Religion*, op. cit., pp. 79-102 and 103-122.

۲۰. این اتهام، همراه با اتهاماتی دیگر، که به همین اندازه بی اساسند، چیزی را بر می سازد که «ایمان‌گروی ویتگنشتاینی» نام گرفته است. من در کتاب (Phillips, *Belief, Change and Forms of Life* 1986)، با استناد به قرائن و شواهد متنی، به این اتهام اعتراض کرده‌ام. تا آنجا که من خبر دارم، منتقدانی که به مدت بیست سال در ایراد این قبیل اتهامات ید طولاً داشته‌اند به این اعتراض جواب نداده‌اند. بعضی سعی دارند که فراموش کنند که اصلاً این نقدها وارد آمده‌اند!

۲۱. Pauline منسوب به St. Paul (=پولس قدیس) که بزرگ‌ترین مبلغ دینی صدر مسیحیت بود (متوفاً در فاصله میان سال‌های ۶۲ و ۶۸ میلادی). م.

22. Peter Winch

23. Peter Winch, 'Wittgenstein, Picture and Representation' (Winch, 1987, pp. 71-2).

۲۴. از این داستان خوشم می‌آید که کوهنوردی، وقتی متوجه شد که طنابش به هنگام بالا رفتن از یک قسمت پرشیب کوه دارد پاره می‌شود، از شدت استیصال، رو به آسمان فریاد زد: «آنجا کسی هست؟» صدایی جواب داد: «پسرم، من اینجا هستم. من همیشه با توام. بگذار طناب پاره شود. دست‌های

فناناپذیر من زیر پاهای توست.» کوهنورد مکئی کرد و سپس داد زد: «کس دیگری آنجا هست؟»
 ۲۵. the Book of Job یکی از کُتُب عهد عتیق که راجع به ایوب است و او را مردی معرّفی می‌کند
 علی‌رغم درد و رنج‌های فراوانی که به او رسید، ایمانش را به خدا از کف نداد. موضوع اصلی این
 مسأله درد و رنج بیگناهان است.

Dennis Potter

۲۷. Zion، که در اصل نام دژی در اورشلیم بوده است که داوود آن را گشود و در کتاب مقدّس «شهر دا
 خوانده شده است، بعدها بر تپه‌ای در اورشلیم اطلاع شد که هیکل سلیمان بر آن بنا گردید و، از
 تاریخی، یهودیان آن را رمزی برای کانون زندگی قوم یهود تلقی کرده‌اند. این لفظ بر خود اورشلیم
 سرزمین بنی اسرائیل، بر قوم یهود، بر ملکوت و مدینه ملکوتی، و بر حکومت خدا نیز اطلاق شده است.
 ۲۸. Eden، که در کتاب مقدّس نام باغی است که آدم و حوّا نخست در آن می‌زیستند، بر هر مکان یا سر
 روح افزا و دل‌انگیزی نیز اطلاق می‌شود.

۲۹. Golden City کنایه از هر سرزمین یا جامعه آرمانی.

۳۰. monosodium glutamate نوعی چاشنی که به صورت گسترده‌ای به عنوان ماده افزودنی غذا به
 می‌رود.

Lewy

Norman Malcolm

A. G. N. Flew

۳۴. به نقل از نامه‌ای که راش ریز، در پاسخ به کتاب من (Phillips, 1970) *Death and Immortality* نوشت:
 است (به تاریخ ۴ اوت ۱۹۷۰).

Rhees

۳۶. بنگرید به:

authorship and Authenticity: Kierkegaard and Wittgenstein" in Phillips, D. Z.
 Wittgenstein and Religion, *op. cit.*, pp. 200-219.

روایتی قدیم‌تر از این مقاله در همایشی در باب «ویتگنشتاین و فلسفه فرهنگ» در «مرکز میان‌دانشگاه
 دو بروونیک [= Dubrovnik]، در مه ۱۹۸۹ و برای «انجمن فلسفی» کالج دانشگاهی سوئسی [= wansean]،
 قرائت شده است. از بحث‌هایی که در آن دو فرصت درگرفت سود برده‌ام.