

تفسیر سنتی از ویتگنشتاین اول و خوانش آن بر مبنای الهیات سلبی

علی صادقی*

رضا اکبری**

چکیده

مفهوم «بی معنا» در تراکتاتوس و سایر آثار منسوب به دوره اول فکری ویتگنشتاین، همچون یادداشت‌ها و سخنرانی درباره اخلاق، مفهومی محوری است که تفاسیر مختلفی از آن ارائه شده است. تفسیر سنتی (یا متافیزیکی) یکی از باسابقه‌ترین تفاسیر این مفهوم است که پیتر هکر، الیزابت آنسکوم، هانس-یوهان گلاک ارائه کرده‌اند؛ بر اساس این تفسیر، ویتگنشتاین به دسته‌ای از حقایق «بیان‌ناپذیر» قائل است. بر اساس این تفسیر و بر مبنای این نوع از حقایق، خوانشی از ویتگنشتاین شکل گرفته که او را در امتداد سنت الهیات سلبی قرار می‌دهد. در این مقاله، ابتدا این تفسیر سنتی از فلسفه ویتگنشتاین اول تبیین می‌گردد، سپس به ارتباطی که برخی شارحان بین ویتگنشتاین اول و سنت الهیات سلبی برقرار کرده‌اند، پرداخته می‌شود و در پایان، ضمن بیان چند ملاحظه انتقادی، روشن می‌گردد که علی‌رغم وجود برخی شباهت‌های اولیه، فلسفه متقدم ویتگنشتاین نه تنها سنخیتی با الهیات سلبی ندارد بلکه می‌تواند کاملاً در برابر آن قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: ویتگنشتاین اول، بی معنا، تفسیر سنتی، حقایق بیان‌ناپذیر، الهیات سلبی.

* دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)،

a.sadeghi61@gmail.com

** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، rezaa.akbari@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۹

۱. مقدمه

با گذشت حدود صد سال از انتشار *تراکتاتوس*، این کتاب همچنان مورد اقبال اندیشمندان است و به بررسی زوایا و ابعاد مختلف آن می‌پردازند. یکی از بنیادهای این کتاب، تقسیم‌بندی‌ای است که از گزاره‌ها ارائه کرده است. این تقسیم‌بندی و ماهیت آن، از مهم‌ترین موضوعات مورد مناقشه در میان شارحان و مفسران ویتگنشتاین است؛ آنها به انحاء گوناگون، کوشیده‌اند مراد ویتگنشتاین از «بامعنا» یا «بی‌معنا» بودن گزاره‌ها را توضیح دهند.

یکی از این تفاسیر، تفسیر سنتی (یا متافیزیکی) از این مفاهیم است که کسانی همچون پیتر هکر، الیزابت آنسکوم و هانس-یوهان گلاک ارائه کرده‌اند. بر اساس این تفسیر، بی‌معنایی برخی گزاره‌ها بدین معناست که این گزاره‌ها درباره حقایقی هستند که «بیان‌ناپذیر»ند. عده‌ای این نوع از حقایق را دست‌مایه خوانشی از ویتگنشتاین قرار داده‌اند که مطابق آن، ویتگنشتاین در امتداد سنت الهیات سلبی قرار می‌گیرد و به جدایی میان امور زمینی و تجربی و امور دینی و الهی حکم می‌کند. در این مقاله، تفسیر سنتی از فلسفه ویتگنشتاین اول و نسبتی که برخی شارحین بین دیدگاه‌های ویتگنشتاین اول و سنت الهیات سلبی برقرار کرده‌اند، خواهم پرداخت.

۲. تفسیر سنتی (متافیزیکی) از *تراکتاتوس*

مطابق این تفسیر، طبقه‌بندی ویتگنشتاین از گزاره‌ها، آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند. دسته اول، گزاره‌های معنادار هستند و بدین سبب معنادار خوانده می‌شوند که تصویری ممکن از واقعیت را بازنمایی می‌کنند. دو دسته دیگر، یعنی گزاره‌های منطقی و اخلاقی و دینی و متافیزیکی، از جمله گزاره‌های خود *تراکتاتوس*، به این دلیل که بیانگر وضعیت ممکن از امور نیستند، همگی در برابر گزاره‌های بامعنا قرار دارند و مهم‌شمرده می‌شوند. اما از نظر این دسته از مفسرین «اگر منظور این باشد که [همه] این‌ها واقعاً بی‌معنا هستند، پاسخ منفی است» (Hacker, 2001: 26; qtd. Conant, 2005). در حقیقت مسئله این است که آیا گزاره‌هایی همچون «هر چیزی خودش خودش است»، «خیانت در امانت بد است»، «خداوند قادر مطلق است»، «تابلوی نقاشی مونا لیزا یا فیلم رستگاری در شائوشنگ زیباست»، «جهان همه آن چیزی است که وضع واقع است»، و «افلاطون را با می‌نشیند»،

علی صادقی و رضا اکبری ۶۵

که همگی بی‌معنا نام گرفته‌اند، از تمام جهات در یک رده و دسته قرار دارند یا فقط در اینکه فاقد تصویری از جهان هستند، مشترکند و از جهات دیگر، با یکدیگر فرق داشته و در میان خودشان نیز دسته‌بندی‌هایی برقرار است؟ تفسیر سستی شقّ دوم را برمی‌گزینند.

۲-۱ دیدگاه پیتر هکر

هکر (P.M.S. Hacker) یکی از مهم‌ترین چهره‌های حامی تفسیر سستی از ویتگنشتاین است. از نظر او، تراکتاتوس حاوی یک تقسیم‌بندی سه‌گانه از گزاره‌هاست:

الف) گزاره‌های بامعنا، که حاوی تصویری ممکن از واقعیت هستند؛

ب) گزاره‌های فاقد معنا (senseless)، که شامل گزاره‌های منطقی هستند و ساختار منطقی جهان را منعکس می‌کنند؛

ج) گزاره‌های بی‌معنا (nonsense)، که هیچ چیزی درباره‌ی جهان نشان نمی‌دهند.

بر این اساس، تنها اشتراک گزاره‌های فاقد معنا و گزاره‌های بی‌معنا، تقابلهایشان با گزاره‌های معنادار است. از این ویژگی وحدت‌بخش اگر بگذریم، این گزاره‌ها با هم متمایزند. گزاره‌های فاقد معنا، که مصداقشان گزاره‌های منطقی هستند، اگرچه به‌نحو ایجابی یا سلبی چیزی در مورد چگونگی اشیاء در جهان نمی‌گویند، اما «ساختار منطقی جهان» (Hacker, 1986: 18) و «داربست جهان» (Ibid: 25) را نشان می‌دهند. به همین دلیل، آنچه در جهان رخ می‌دهد، نه این گزاره‌ها را تأیید می‌کند و نه رد. این گزاره‌ها، اگرچه خالی از معنا (lack [of] sense) هستند و ویتگنشتاین آنها را فاقد معنا نامیده، اما بی‌معنا نیستند.

گزاره‌های بی‌معنا، «شبه-گزاره»‌هایی (pseudo-propositions) هستند که از زیر پا گذاشتن قواعد نحو منطقی (rules of logical syntax) ناشی می‌شوند. این گزاره‌ها اگرچه از جهت اینکه چیزی نمی‌گویند، با گزاره‌های فاقد معنا مشترکند، اما برخلاف گزاره‌های فاقد معنا، نشان‌دهنده‌ی چیزی درباره‌ی جهان نیستند؛ «نه در مورد فرم آن، و نه در مورد محتوایش» (Ibid: 18).

در میان گزاره‌های بی‌معنا، بی‌معنایی برخی از آنها آشکار (overt) است، اما بیشتر گزاره‌های فلسفی بی‌معنا، بی‌معنایی‌شان پوشیده و پنهان (covert) است و قواعد نحو منطقی را آشکارا نقض نمی‌کنند. با این حال، هکر اذعان دارد که در میان همین گزاره‌های فلسفی‌ای که بی‌معنایی‌شان پنهان است نیز باید بی‌معناهای روشنگر (Illuminating)

nonsense) را از بی‌معناهای گمراه‌کننده (Misleading nonsense) جدا کرد؛^۲ اگرچه تصریح می‌کند که «به‌یقین، ویتگنشتاین عبارت «بی‌معنای روشنگر» را به کار نبرده...» (Ibid: 26).^۳ مصداق گزاره‌های بی‌معنای روشنگر، گزاره‌های اخلاقی، دینی و زیبایی‌شناختی هستند که اگرچه دربردارنده تصویری از جهان نیستند، اما هر کدامشان نردبانی را می‌مانند که بالا رفتن از آنها سبب دیدن حقایق ناگفتنی درباره جهان شده و بصیرتی در مورد جهان به‌دست می‌دهد. این حقایق ناگفتنی تن به قالب زبان نمی‌دهند و تنها می‌توانند نشان داده شوند؛ چنانکه گزاره‌های منطقی (که فاقد معنا هستند)، مشخصه‌های منطقی واقعیت را نشان می‌دهند، گزاره‌های اخلاقی «امر برتر» را نشان می‌دهند. هدف تراکتاتوس این است که خواننده را به چنین دیدی درباره جهان برساند؛ «وقتی زاویه دید منطقی درست به‌دست آمد، وقتی به جهان به‌درستی نگاه شد، وظیفه تراکتاتوس به پایان رسیده است» (Hacker, 2005: 12).

مطابق این تفسیر، دسته مهمی از گزاره‌های بی‌معنا وجود دارد که با حقایق بی‌ناپذیر (Ineffable) متناظر بوده و این حقایق را نشان می‌دهند. آن «امر رازآلود»ی که ویتگنشتاین در *یادداشت‌ها* و *تراکتاتوس* از آن حرف می‌زند، مهم‌ترین این حقایق است. به گفته پل انگلمان، ویتگنشتاین در اینکه باید میان آنچه که می‌توان درباره اش سخن گفت، با آنچه که باید درباره اش سکوت کرد، تمایز نهاد، با پوزیتیویست‌ها اشتراک داشت؛ با این تفاوت که پوزیتیویست‌ها هیچ چیزی نداشتند که در موردش سکوت کنند، زیرا این جزء جوهره پوزیتیویسم است که تنها چیزهایی که در زندگی اهمیت دارند، آن چیزهایی هستند که می‌توانیم در موردشان سخن بگوییم، درحالی‌که ویتگنشتاین شورمندانه بر این باور بود که همه آنچه واقعاً در زندگی انسان اهمیت دارد، دقیقاً آن چیزهایی هستند که، از نظر او، باید در موردشان سکوت کرد (Engelmann, 1967: 96-97; qtd. Schönbaumsfeld, 2007: 98). هکر برای تثبیت این مدعا که ویتگنشتاین به حقایق بی‌ناپذیر باور داشته است، شش دسته شواهد ارائه می‌کند:

- ۱- نوشته‌های پیش‌تراکتاتوسی ویتگنشتاین؛ همچون یادداشت‌هایی در باب منطق - که در ضمیمه شماره ۱ کتاب یادداشت‌های ۱۹۱۶-۱۹۱۴ منتشر شد. یادداشت‌های دیکته‌شده به مور در نروژ و فقراتی از یادداشت‌های ۱۹۱۶-۱۹۱۴.
- ۲- نامه‌هایی که در زمان تنظیم و آماده‌سازی *تراکتاتوس* نوشته بود، نظیر برخی نامه‌های او به انگلمان و راسل.

علی صادقی و رضا اکبری ۶۷

۳- گفتگوهای او با برخی دوستانش. به عنوان نمونه، هکر به گفتگوی ویتگنشتاین و راسل در ۱۹۱۹ اشاره می‌کند. آنها یک هفته را با هم گذراندند و طی آن، به بحث درباره‌ی تراکتاتوس پرداختند؛ راسل در گزارشی که برای اتولاین مورل از این هم‌نشینی نوشته است، از اینکه ویتگنشتاین به یک عارف تمام عیار بدل شده، اظهار شگفتی می‌کند. هکر این برداشت راسل را در کنار این نکته قرار می‌دهد که یکی از مشخصه‌های عرفا، قول به حقایق بی‌انپذیر است؛ همچنین دیدارهای ویتگنشتاین با رمزی در ۱۹۲۳ و ۱۹۲۹ و گزارش رمزی از این دیدارها.

۴- مقاله «ملاحظاتی درباره‌ی فرم منطقی» که ویتگنشتاین در ۱۹۲۹ به انجمن ارسطوئیان ارائه کرد.

۵- درس گفتارها و گفتگوهای او.

۶- دست‌نوشته‌های او بعد از ۱۹۲۹ (Hacker, 2003: 371-379).

هکر معتقد است شواهد فراوانی در دست داریم که بتوانیم ویتگنشتاین را قائل به «حقایق بی‌انپذیر» بدانیم. هر نظریه‌ای که به بیان‌ناپذیری بینش‌های عرفانی به ماهیت جهان، یا متعالی بودن همه‌ی امور برتر (the higher) از جهان ممکنات، باور دارد، ناگزیر باید به این تلقی ویتگنشتاینی درباره‌ی حقایق بی‌انپذیر توجه کرده و از آن بهره‌برد. از دید هکر، هنگامی که کسی نردبان را پس از صعود به دور انداخت، به یک زاویه دید منطقی درست می‌رسد که از آن زاویه می‌تواند بفهمد «چرا» جوهره‌ی جهان و ماهیت امر والا (the sublime) و ارزش مطلق (absolute value)، بیان‌ناپذیرند. هر تلاشی برای شرح این بینش‌ها در مورد جهان، ناگزیر به دیواره‌های زبان برخورد می‌کند. آنچه فرد از این تلاش مراد می‌کند کاملاً درست است، اگرچه این تلاش به شکلی اجتناب‌ناپذیر به شکست می‌انجامد، زیرا امر بیان‌ناپذیر خود را نشان می‌دهد اما نمی‌تواند بیان شود. آنگاه که ویتگنشتاین دریافت که این موضع را نمی‌تواند حفظ کند، آنچه رها کرد استعاره‌ی نردبان بود نه بینش‌های فلسفی تراکتاتوس؛ او تمایل داشت این بینش‌ها را حفظ کرده و بازتفسیر کند (Ibid: 381-382).

۲-۲ دیدگاه آنسکوم

آنسکوم (G.E.M. Anscombe) نیز مانند هکر، معتقد است تراکتاتوس گزاره‌ها را به سه دسته تقسیم کرده است:

دسته اول، گزاره‌های معنادار، گزاره‌هایی هستند که نقیضشان نیز بیانگر امری ممکن است و تعیین اینکه کدام یک از دو امر ممکن محقق شده است، نه به صورت پیشینی (تراکتاتوس، بند ۲۲۵.۲) بلکه از طریق مقایسه با واقعیت (بند ۲۲۳.۲) مشخص می‌شود (Anscombe, 1959: 161).

دسته دوم، گزاره‌های منطقی، توتولوژی‌ها و تناقض‌ها هستند که فاقد معنا بوده و «منطق جهان» یا «منطق واقعیت‌ها» (logic of the facts) را نشان می‌دهند (Ibid: 163). منطق نمی‌تواند توصیف‌گر هیچ واقعیتی (facts) باشد، زیرا هیچ واقعیت منطقی‌ای وجود ندارد که این گزاره‌ها بیانگر آن باشند (Ibid: 165). البته منطق را نمی‌توان کاملاً مستقل از جهان تصور کرد. آنجا که در تراکتاتوس گفته می‌شود «منطق ترنسندنال است»، منظور این نیست که گزاره‌های منطقی بیانگر حقایق ترنسندنال هستند، بلکه بدین معناست که این گزاره‌ها نشانگر چیزی هستند که در همه گفتنی‌ها رسوخ دارد و با این حال خود ناگفتنی است (Ibid: 166).^۴

دسته سوم، یعنی گزاره‌های بی‌معنا، متناظر با بی‌معناهای روشن‌گر از نظر هکر هستند. آنسکوم می‌گوید دسته‌ای از گزاره‌های نشان‌دانی وجود دارند که اگر می‌توانستیم، به فرض محال، بیانشان کنیم، صادق می‌بودند؛ و این‌ها اموری بسیار مهم هستند. در طرف دیگر و متناظر با بی‌معناهای گمراه‌کننده از نظر هکر، گزاره‌هایی قرار دارند که کاملاً نامنسجم و مغشوشند. آنسکوم در ادامه می‌افزاید: احتمالاً این بدین خاطر است که ویتگنشتاین جملات تراکتاتوس را، علی‌رغم اینکه مطابق نظریه‌ای که خود این گزاره‌ها مطرح می‌کنند، اکیداً بی‌معنا هستند، مهم و مفید تلقی می‌کرد. کسی که این گزاره‌های تراکتاتوس را همچون پله‌هایی به کار برد تا از آنها بالا رود، می‌تواند جهان را به درستی ببیند، یعنی آنچه که نشان داده می‌شود را ببیند (Ibid: 162).

به گفته آنسکوم، تراکتاتوس حاوی این مدعاست که به یاری منطق می‌توان از نردبان ناگفتنی‌ها صعود کرد و جهان را به درستی دید (Ibid: 172). او این نکته را در قالب دیگری نیز بیان کرده است؛ از منظر او، ویتگنشتاین به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی جهان چهره‌ای دارد و با آن چهره به او می‌نگرد و منطق کمک می‌کند که این چهره آشکار شود، چهره‌ای که می‌تواند با حالتی غمگین یا شاد نگاه کند. اما منظور از این عبارت اخیر چیست؟

برای پاسخ به این پرسش، آنسکوم به بخش‌های دیگری از آراء ویتگنشتاین، به‌طور

مشخص آنجا که او از «دیدن جهان از منظر ابدی» (sub specie aeterni)، یا دیدن جهان به عنوان «یک کل محدود» (a limited whole) که آن را امر رازآلود (the mystical) نیز می نامد، (Wittgenstein, 2002: 88) می پردازد. ما برای به دست آوردن تصویری روشن تر از این بخش از آراء ویتگنشتاین، مقداری با تفصیل بیشتر نسبت به آنسکوم، به توضیح آنها می پردازیم.

۱- ویتگنشتاین در یادداشت‌ها می گوید: «رویدادهای عالم را من به اراده خودم نمی توانم هدایت کنم بلکه من کاملاً ناتوان هستم»، و «... وقتی همه چیزهایی که ما آرزو می کنیم، اتفاق می افتد، در این صورت، این صرفاً یک لطف از سرنوشت [یا تقدیر] است، زیرا هیچ ارتباط منطقی‌ای میان اراده و عالم وجود ندارد که آن را تضمین کند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵: ۱۳۶-۱۳۵)؛ زیرا «تنها ضرورتی که وجود دارد، ضرورت منطقی است» (Wittgenstein, 2002: 84-85). از آنجا که «این جهان مستقل از اراده من است» (Wittgenstein, 1961: 73e) و به عبارت دیگر، «جهان به من داده شده است، یعنی اراده من کاملاً از بیرون وارد جهان می شود» (Ibid: 74e)، من «صرفاً این گونه می توانم خود را از عالم مستقل سازم - و همچنین از این طریق به معنای حتمی بر آن مسلط شوم - که از تأثیرگذاری بر رویدادها صرف نظر کنم» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵: ۱۳۵).

۲- جهان و رخدادهای آن، و نیز خود ما، همگی متکی به اراده بیگانه‌ای (alien will) هستیم^۱ که همان خداست (Wittgenstein, 1961: 74e).

۳- خیر و شر صفاتی هستند که ویتگنشتاین نه به اشیاء و چیزها، بلکه به اراده نسبت می دهد: «[این] اراده من [است که] خیر یا شر است» (Ibid: 73e). او در جایی دیگر از اراده به عنوان اولین و بهترین حامل خیر و شر یاد می کند (Ibid: 76e).

۴- برای توضیح خیر و شر، آن را در تناظر با شاد بودن و شاد نبودن و برآوردن یا برنیاوردن هدف زندگی قرار می دهد و می گوید: «به منظور شاد زیستن، من باید در توافق با جهان باشم و این است معنای «شاد بودن»» (Ibid: 75e)، «زندگی شاد خیر است و زندگی ناشاد شر... زندگی شاد به نظر می رسد که به خودی خود، موجه است و... تنها [نوع] زندگی صحیح» (Ibid: 78e)، «ما می توانیم بگوییم انسانی که در حال برآوردن هدف زندگی است... انسانی است که [به تقدیر، یعنی به هر آنچه رخ می دهد] راضی است» (Ibid: 73e). از این لحاظ، او با داستایوفسکی موافق است که انسان شاد، انسانی است که در حال برآوردن هدف زندگی است. در نتیجه، وقتی می گوید «من هستم که شاد یا ناشادم، هم،

سخن این است. می‌توان گفت: خیر یا شر وجود ندارد» (Ibid: 74e)، مقصود این است که خیر و شر مصداق عینی ندارد، بلکه متعلق آن اراده است؛ رضایت یا عدم رضایت از هر آنچه در جهان رخ می‌دهد، اراده را خیر یا شر می‌سازد.^۷ به شکلی مشابه، منظور از جمل، «اراده من در جهان رسوخ می‌کند» (Ibid: 73e) این است که نگرش ما به رخدادهای جهان، یعنی رضایت یا عدم رضایت ما از آنها، نشانگر شاد یا ناشاد بودن ماست و این نگرش به تمام رخدادهای جهان تسری می‌یابد.

۵- پس می‌توان نتیجه گرفت که راضی یا ناراضی بودن انسان، یعنی خیر یا شر بودن اراده او، تغییری در واقعیت‌های جهان ایجاد نمی‌کند (زیرا او کاملاً ناتوان است و توان دخل و تصرف در جهان را ندارد)، چراکه «شادی یا ناشادی نمی‌تواند بخشی از جهان باشد» (Ibid: 79e). اراده خیر یا شر «تنها می‌تواند مرزهای جهان را تغییر دهد، نه واقعیت‌های آن را» (Wittgenstein, 2002: 87).

متأثر از چنان اراده‌ای، جهان یکسره دگرگون می‌شود؛ رضایت یا عدم رضایت از رخدادهای جهان سبب می‌شود «جهان به‌مثابه یک کل، قبض یا بسط یابد» (Wittgenstein, 1961: 73e; Wittgenstein, 2002: 87). از این جهت «... روشن است که جهان انسان شاد، متفاوت است از جهان انسان ناشاد» (Wittgenstein, 1961: 77e-78e; Wittgenstein, 2002: 87). اما باید توجه داشت که این شادی یا ناشادی نشانه‌ای عینی و قابل مشاهده ندارد: «نشانه عینی زندگی شاد و هماهنگ چیست؟ در اینجا باز روشن است که هیچ نشانه این‌چنینی‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد، که بتواند توصیف شود. این نشانه نمی‌تواند فیزیکی باشد، بلکه تنها می‌تواند متافیزیکی باشد، یک نشانه ترنسندنتال» (Ibid: 78e).

به طور خلاصه، در واقع ویتگنشتاین توافق با جهان و رضایت از رخدادهای آن را موافقت با اراده بیگانه‌ای می‌داند که ما به آن متکی و وابسته هستیم؛ این اراده بیگانه‌ای که بدان متکی هستیم، همان خداست. آن که به رخدادهای جهان راضی است، در حقیقت، در حال تحقق اراده خداوند است و آن که از جهان و اتفاقات آن ناراضی است، زندگی ناشادی دارد و وجدانی معذب. این نکته، گویای حقیقتی مهم است: «وجدان صدای خداست» (Ibid: 75e). مطابق چنین تصویری، خدا همان معنای زندگی است و باور به خدا یعنی همانا فهمیدن اینکه زندگی معنا دارد. خدا همان تقدیر و همان جهانی است که مستقل از اراده ماست (Ibid: 74e).

اکنون با این توضیحات، گفته آنسکوم آنجا که به نقش منطقی در درست‌دیدن جهان

اشاره می‌کند و آن را عاملی می‌داند برای اینکه جهان چهره شاد یا ناشاد خود را آشکار سازد و به‌مثابه یک کل قبض و بسط یابد، احتمالاً معنای روشن‌تری می‌یابد. دیدن جهان به‌مثابه یک «کل محدود» که متکی بر اراده‌ای بیگانه و مستقل از ماست، نزد ویتگنشتاین «دیدن جهان از منظر ابدی» نام گرفته است. به همین دلیل، ویتگنشتاین می‌گوید: «حتی وقتی تمام سؤالات علمی ممکن پاسخ داده شوند، مسائل زندگی دست‌نخورده باقی می‌ماند. البته در این صورت دیگر سؤالی باقی نمی‌ماند، و خود این پاسخ است» (Wittgenstein, 2002: 88). زیرا تنها هنگامی می‌توان راه حلی ارائه کرد که اساساً مسئله‌ای در میان باشد، یعنی بتوان مسئله را به قالب کلمات درآورد و صورت‌بندی کرد. راه حل مسئله زندگی را باید در انحلال این مسئله جستجو کرد (Wittgenstein, 1961: 74e).

چنانکه از انگلیمان نقل شد، برداشت پوزیتیویست‌هایی همچون ایر از نشان‌دادنی‌های تراکتاتوس این بود که در عرصه نشان‌دادنی‌ها اصولاً چیزی وجود ندارد که کسی بخواهد درباره آن سخن بگوید. اما آنسکوم این برداشت ایر را نادرست می‌داند. او اشاره می‌کند که ویتگنشتاین از کسانی سخن می‌گوید که «معنای زندگی برایشان روشن شده است»، اما این افراد در بیان آنچه که تمایل به بیانش دارند، ناکام می‌مانند، چراکه بیان این امور ممکن نیست.^۸ از این سخن نمی‌توان به این نتیجه رسید که امور نشان‌دادنی وجود ندارند (Anscombe, 1959: 170).

بدین صورت، آنسکوم ضمن مخالفت با تفسیر پوزیتیویستی از گزاره‌های بی‌معنا، معتقد است چیزهایی «وجود دارند» که نمی‌توانند در قالب زبان بیان شوند. به تعبیر استفن مال‌هال، مفسرین سنتی ویتگنشتاین معتقدند از منظر تراکتاتوس، انواعی از گزاره‌ها، از جمله گزاره‌های ارزشی (evaluative) اخلاقی، دینی و زیبایی‌شناختی، وجود دارند که اگرچه از مرزهای معنا فراتر می‌روند و در نتیجه بی‌معنا هستند، اما به حقایقی بیان‌ناپذیر اشاره می‌کنند (Mulhall, 2015: 5).

به طور خلاصه، مطابق این تفسیر، همان‌طور که چیزهایی در درون جهان وجود دارد که سخن گفتن از آنها ممکن است، «چیزی» یا «چیزهایی» نیز وجود دارد که بیرون از جهان قرار دارند و در قالب زبان نمی‌گنجند. در مورد آنها، مطابق بند ۷ تراکتاتوس، فقط باید سکوت کرد. به تعبیر دیگر، دو دسته واقعیت وجود دارد: واقعیتی درون جهان که در محدوده گفتنی‌ها می‌گنجد و واقعیتی بیرون از جهان که فراتر از مرزهای زبان قرار دارد و

۷۲ تفسیر سنتی از ویتگنشتاین اول و...

لذا نیندیشیدنی و صرفاً نشان‌دانی است. این واقعیت‌های بیرونی «حقایق بیان‌ناپذیر» (Ineffable Truth) نامیده می‌شوند.

۳. ویتگنشتاین اول و الهیات سلبی

هکر در جایی اشاره می‌کند که هر نظریه‌ای که به بیان‌ناپذیری بینش‌های عرفانی به ماهیت جهان یا متعالی بودن همه امور برتر (the higher) از جهان ممکنات باور دارد، ناگزیر باید به این تلقی ویتگنشتاینی در مورد حقایق بیان‌ناپذیر توجه کرده و از آن بهره‌بردار (Hacker, 2003: 381). برخی شارحان و مفسران ویتگنشتاین از همین زاویه وارد شده‌اند و تفکیک میان حقایق گفتنی و ناگفتنی را دست‌مایه‌ای قرار داده‌اند تا ویتگنشتاین را به برخی سنت‌های عرفانی متصل کنند.

در ادامه به شرح دیدگاه‌های استنلی فروندا (Earl Stanley B. Fronda) و راسل نی‌یلی (Russell Nieli) می‌پردازیم^۹ که معتقدند دیدگاه الهیاتی ویتگنشتاین اول در راستای الهیات سلبی قرار می‌گیرد. این خوانش الهیاتی، به‌تلویح یا به‌تصریح، متکی بر تفسیر سنتی از ویتگنشتاین اول است.

۳-۱ الهیات سلبی ویتگنشتاین به‌روایت استنلی فروندا

استنلی فروندا با اتکا به این فرض که تراکتاتوس به دو نوع حقیقت اشاره دارد، ویتگنشتاین اول را در زمره ایمان‌گرایان قرار داده است. بدین منظور، فروندا برخی از خاطراتی که دوستان نزدیک ویتگنشتاین همچون دروری (M. O'C. Drury) و پل انگلمان نقل کرده‌اند، یا نامه‌هایی که میان آنها رد و بدل شده است، را در کنار تراکتاتوس قرار می‌دهد و نتایجی از آن می‌گیرد.

ویتگنشتاین در نامه‌ای به انگلمان نوشته بود که نکته اصلی تراکتاتوس نکته‌ای اخلاقی است. اگرچه در نامه او به انگلمان اشاره مستقیمی به ادیان رایج نشده است، اما انگلمان معتقد است در پس آراء ویتگنشتاین یک «نگرش عرفانی بنیادین به زندگی و جهان» (fundamental mystical attitude to life and the world) نهفته است. فروندا می‌افزاید: به‌نظر، این نگرش برای ویتگنشتاین همچون نیرویی پیش‌ران بوده که او را به تحدید منطق واداشت و همین حد‌گذاری سبب شد در برابر آنچه که نمی‌تواند به کلام درآید، الزام

اخلاقی به سکوت را قرار دهد. این نگرش بنیادین ویتگنشتاین، از نظر فروندا، نوعی نگرش دینی بوده و این نگرش دینی همان منظری است که ویتگنشتاین از خلال آن به مسائل فلسفی می‌نگرد. فروندا این تلقی را با قولی که درووری از ویتگنشتاین نقل می‌کند، مرتبط می‌داند؛ «من انسانی دیندار نیستم، اما نمی‌توانم به مسائل از منظر دینی نگاه نکنم».

به‌گفته فروندا، اگرچه ویتگنشتاین این جمله را سال‌ها بعد از انتشار *تراکتاتوس* به زبان آورده و مربوط به دورانی است که نگرشی انتقادی به بخش مهمی از دیدگاه‌های خود در *تراکتاتوس* داشته است، با این حال این منظر دینی او جزو عناصر ثابتی است که در تمام دوران زندگی ویتگنشتاین حضور داشته است. فروندا اشاره می‌کند که ویتگنشتاین در جایی به درووری گفته بود ایده‌های بنیادین‌اش را از همان دوران آغازین زندگی‌اش باور داشته است، و از اینجا نتیجه می‌گیرد که حضور پایدار این منظر دینی در آثار ویتگنشتاین، نشانگر این است که میان ادوار فکری او پیوستگی‌هایی وجود داشته است.

نکته مهم در گفته‌های فروندا این است که خوانش او از ویتگنشتاین به‌صورتی است که آراء فلسفی ویتگنشتاین را تابع دیدگاه دینی و تلقی عرفانی او در مورد زندگی و جهان دانسته و در واقع دیدگاه‌های فلسفی او را خادم آن نگرش بنیادین می‌شمارد. از نظر فروندا، منظور ویتگنشتاین از «منظر دینی» (در آن جمله‌ای که او خطاب به درووری اظهار داشته) همان نگاه عرفان‌گرایانه بوده است (Fronda, 2010: 17-21).

به‌طور خلاصه، فروندا معتقد است نکته اخلاقی‌ای که ویتگنشتاین از آن به‌عنوان نکته اصلی *تراکتاتوس* نام می‌برد، در پیوند با جمله‌ای است که او خطاب به درووری بیان کرده است («من انسانی دیندار نیستم، اما نمی‌توانم به مسائل از منظر دینی نگاه نکنم»)، و بر نگرشی دینی‌ای دلالت می‌کند که در سراسر زندگی ویتگنشتاین جریان داشته است.

فروندا این نگرش دینی ویتگنشتاین را در تداوم سنت‌های دینی و الهیاتی خاصی قرار می‌دهد. البته این تلقی اختصاصی به فروندا ندارد و دیگران نیز کوشیده‌اند چنین ارتباطی میان اندیشه ویتگنشتاین و برخی سنت‌های الهیاتی بیابند. تیم لابرِن (Tim Laborn) اندیشه متأخر ویتگنشتاین را در ارتباط با سنت خاصی در الهیات یهودی می‌داند. فیلیپ شیلدز (Philip Shields) نیز او را در تداوم سنت الهیاتی‌ای می‌داند که در چهره‌هایی همچون آگوستین، پاسکال، لوتر و کرکگور متبلور شده است (Ibid: 22-23). اما فروندا با هیچ‌یک از این دو انتساب ویتگنشتاین به سنت‌های الهیاتی موافق نیست (Ibid: 22-25). به زعم او، ویتگنشتاین در تداوم سنت الهیات سلبی قرار می‌گیرد.

برای توضیح این مدعا، فروندا دو گام برمی‌دارد. در گام اول سراغ آن دسته از شواهدی می‌رود که به‌زعم او نشان می‌دهند ویتگنشتاین واجد تجربه‌های عرفانی بوده است. او آن سه تجربه‌ای که خود ویتگنشتاین به آنها اشاره کرده را ذکر می‌کند و دلالت‌های عرفانی هر یک را توضیح می‌دهد. ویتگنشتاین در سخنرانی دربارهٔ اخلاق به «تجربهٔ شگفتی از وجود جهان، تجربهٔ احساس ایمنی مطلق و تجربهٔ احساس گناه» اشاره می‌کند و در بندهای ۴۴.۶ و ۴۵.۶ تراکتاتوس جهان را امری رازآمیز دانسته و نگرستن به جهان به‌مثابه یک کل محدود را دیدن آن از منظر ابدی می‌نامد و احساس جهان به‌مثابه یک کل محدود را رازآمیز می‌شمارد.

تجربهٔ شگفتی از وجود جهان برای ویتگنشتاین بسیار حائز اهمیت است،^{۱۰} به‌ویژه اگر فقرهٔ مربوط به ۱۹۱۶/۷/۸ از یادداشت‌ها را به آن ضمیمه کنیم؛ آنجا که جهان به‌عنوان امری مستقل از ارادهٔ ما را همان خدا می‌نامد. اما فروندا خاطر نشان می‌سازد که ویتگنشتاین چنین تجربه‌ای را به جهان به‌عنوان یک کل محدود معطوف می‌کند و این محدودیت، دلالت بر چیزی نامحدود دارد؛ امر ابدی (the eternal). در برابر عظمت این جهان، سوژهٔ انسانی محدود به جهان (world-bound) قرار دارد که کوچک و حقیر است و باید با جهانی که «از قبل وجود دارد» (that is already there) زندگی کند و «احساس وابستگی به یک ارادهٔ بیگانه» داشته باشد. این سوژه در برابر رخدادهای جهان احساس ناتوانی می‌کند و باید بپذیرد که «حتی اگر همهٔ آنچه آرزو می‌کنیم رخ دهد، این ناشی از لطف تقدیر خواهد بود». در برابر این امر ابدی و تمایزناپذیر (indistinctness)، سوژه محو می‌شود؛ به تعبیر فروندا، همچون عروسکی از جنس نمک که در اثر تماس با اقیانوس در آن حل می‌گردد (Fronda, 2010: 34-35).

تجربهٔ احساس امنیت مطلق در سنت مسیحی، عنصری ذاتی در تجربهٔ امر الهی است و تجربهٔ کسی است که مشمول عشق الهی قرار می‌گیرد. این تجربه اقرار عمیقی است به وابستگی مطلق به چیزی اعلی (supreme) و مهرورز. طبیعی است انسانی که مورد عشق و لطف چنان موجودی قرار بگیرد، در برابر هر رخدادی که آن هم محصول ارادهٔ آن امر اعلی است احساس امنیت می‌کند. به‌گفتهٔ فروندا، این همان نگرشی است که سنت پل نیز علی‌رغم تفاوت در جهان‌بینی با ویتگنشتاین، از آن سخن گفته است (Ibid: 35-36).

تجربهٔ احساس گناه نیز از نظر فروندا، دال بر آگاهی از چیزی است که منزه و مقدس و به نحو اعلی، اخلاقی است. این احساس ویتگنشتاین را می‌توان همچون مستغرق‌بودن

(being overwhelmed) در چیزی که به نحو اعلی اخلاقی است، دانست (Ibid: 36).
فروندا به دیدگاه راسل نی پلی و انگلمان اشاره می کند و همسو با آنان معتقد است در پس مخالفت ویتگنشتاین با متافیزیک، تجربیات عرفانی او، صرف نظر از ماهیتشان، قرار داشته و نیروی پیش‌ران او در کندوکاوهای منطقی گسترده‌اش بوده است. فروندا در گام دوم می گوید: این تجربیات سبب شده ویتگنشتاین، آنگونه که در سخنرانی درباره اخلاق گفته، به دیدگاهی در مورد امور بیان‌ناپذیر دست پیدا کند؛ «تجربه شگفتی از وجود جهان] تجربه دیدن جهان به عنوان یک معجزه است... ما نمی توانیم آنچه که می خواهیم بیان کنیم را بیان کنیم و همه آنچه در مورد امر مطلقاً معجزه‌آسا می گوئیم، بی معنا باقی خواهد ماند» (Wittgenstein, 1974: 11). او در برابر این تجربیات رازآمیز دعوت به «سکوت» می کند و این خود یکی از مولفه‌های مهم عرفان‌گرایی است.

حد زبان این است که درباره اشیاء سخن بگوئید و بر آنها صفاتی حمل کند و گزاره‌هایی برای توصیف واقعیت‌ها بسازد. اما آنچنان‌که از مفاد الهیاتی تراکتاتوس برمی آید، خدا امری متعالی است و در نتیجه نمی تواند نامیده شود یا به صفتی متصف گردد. مطابق این توضیح، فروندا بر این باور است که جنبه‌های سلبی الهیات ویتگنشتاین بر جنبه‌های ایجابی آن غلبه دارد و سخن متناسب در مورد خدا این است که بگوئیم خدا چنین و چنان نیست. به تعبیر او، تصور ویتگنشتاین از خدا، در گذار از یادداشت‌ها به تراکتاتوس، دستخوش تغییر گردید و خدای درون‌ماندگار (Immanent) یادداشت‌ها، جای خود را به خدای متعالی تراکتاتوس داد؛ از این رو، گزاره‌های الهیاتی ایجابی یادداشت‌ها به تک‌گزاره سلبی تراکتاتوس بدل شدند.

تنها گزاره الهیاتی مندرج در تراکتاتوس، گزاره‌ای سلبی است: «خدا خود را در جهان آشکار نمی‌سازد» (Wittgenstein, 2002: 88). به همین دلیل است که ویتگنشتاین در برابر گزاره‌های الهیاتی امر به سکوت می کند و این از ناتوانی زبان در سخن گفتن از خدا نشئت می گیرد (Fronda, 2010: 38-42). فروندا، این نگاه سلبی به الهیات را برترین دستاورد ویتگنشتاین می‌شمارد.

در ادامه، فروندا بحث را به الهیات دیونیسوس مجعول، (Pseudo-Dionysian) به‌عنوان نمونه‌ای از الهیات سلبی، منتقل می کند و می‌افزاید: اگرچه پدیدآورنده حقیقی متون اولیه مربوط به آن مشخص نیست، اما این الهیات راه را برای کسانی چون اسکات اریگن (John Scotus Eriugena)، توماس آکویناس (Thomas Aquinas) و نیکولای کوزایی (Nicholas

(of Cusa) هموار کرد و به معبری الهیاتی برای ایمان شرقی ارتدوکس بدل گردید. فروندا این دستگاه الهیاتی را واجد مولفه‌های زیر می‌داند:

۱. **خدا کاملاً فراتر از وجود است:** متعالی بودن خداوند، از نظر فروندا، امری است که در همه انواع الهیات خداپاورانه وجود دارد. در الهیات متعارف، متعالی بودن خدا به این معناست که او به لحاظ وجودشناختی، کاملاً متفاوت از جهان است؛ یعنی حالت وجود و درجه وجود او تماماً متمایز از جهان است، چراکه خدا امری تماماً روحانی است، درحالی که جهان امری مادی است. همچنین خدا واجد همه کمالات و فارغ از هر گونه محدودیتی است، درحالی که سایر موجودات چنین نیستند.

اما از منظر الهیات دیونیسوس مجعول، خدا نوعی موجود نیست. در این الهیات، نه تنها هرگز به خداوند، به عنوان یک موجود، اشاره نمی‌شود بلکه در مورد ماهیت یا وجود او، حتی سخن هم گفته نمی‌شود. خداوند اساساً در دوگانه وجود/عدم نمی‌گنجد و قابل دسته‌بندی نیست. او فراتر از وجود و مقدم بر وجود، ماهیت و ابدیت است. چنین خدایی فراتر از ذهن و زبان قرار گرفته و از دسترس هر فرآیند عقلانی‌ای خارج است، چراکه نمی‌توان نامحدود را در قالب‌های محدود ذهنی و زبانی ریخت. به همین دلیل، هر جمله سلبی در مورد خداوند قطعاً صادق است، درحالی که جملات ایجابی در مورد او، در بهترین حالت، صدق مشروط دارند.

۲. **زبان تنها می‌تواند در مورد موجودات به کار گرفته شود:** نامیدن یک چیز، مستلزم بیان ویژگی‌ها و معین کردن تفاوت‌های مدلول آن نام با سایر چیزها، و در واقع قرار دادن آن چیز تحت مقولات است. چگونه می‌توان بر خدا که علت‌العلل و فراتر از همه ذوات و جواهر است، نامی نهاد؟ اگر کسی زبان را برای توصیف خدا به کار برد، نمی‌توان معنایی بیش از نوعی تمثیل از آن مراد کرد و فهمید. اگرچه، به تعبیر آکویناس، غیر از این زبانی که با آن درباره مخلوقات سخن می‌گوییم، وسیله دیگری برای سخن گفتن از خداوند نداریم، اما باید توجه کرد که صفات و کمالات موجودات، که در زبان منعکس می‌شود، با صفات و کمالات مطلق خداوند قابل قیاس نبوده و زبانی که در اینجا به کار می‌رود، صرفاً وجه تمثیلی دارد.

۳. **منزلگاه نهایی الهیات، سکوت است:** خدای الهیات سلبی، فراتر از اظهار و انکار است. غایت الهیات، رسیدن به نوعی اتحاد با خداوند است و لازمه این امر، نوعی فراروی و تعالی‌جویی است. شخص، هر چه بیشتر به سمت خدا برود و تعالی یابد، بیشتر به

علی صادقی و رضا اکبری ۷۷

محدودیت الفاظ و مفاهیم خود پی می‌برد، بنابراین چیزی برای گفتن باقی نمی‌ماند و تنها باید سکوت کند (Ibid: 44-52).

فروندا، پس از این توضیحات تفصیلی در مورد ویتگنشتاین و دیونیسوس مجعول، نتیجه می‌گیرد که الهیات ویتگنشتاین، در تمام مظاهرش، نوعی از الهیات سلبی است.

۲-۳ الهیات سلبی ویتگنشتاین به روایت راسل نی‌یلی

دیدگاه راسل نی‌یلی بر این فرض استوار است که در تراکتاتوس دو دسته حقیقت قابل توجه است: امور زمینی و کفرآمیز (profane) و امور متعالی و مقدس. نی‌یلی معتقد است تراکتاتوس در کلیتش، در واقع تبیین و تفسیری از یک تجربه رازآلود است و ویتگنشتاین تماماً درگیر چنین پروژه‌ای است؛ همین سبب گردیده تا با تمییز میان بامعنا و بی‌معنا، امور ارزشی را درون حریم امنی قرار دهد که در برابر هجمه‌های ناشی از شیوع جهان‌بینی روشنگری در دوران وی، محفوظ بماند. نی‌یلی با ذکر فقراتی از زندگینامه خودنگاشت کارنپ، شگفتی او و همفکرانش را از این جنبه فکری ویتگنشتاین نشان می‌دهد. برای حلقه وین عجیب بود که نگارنده کتابی همچون تراکتاتوس، که به چشم آنها اثری ضد‌متافیزیکی می‌آمد، گرایشات دینی و اخلاقی پررنگی داشته باشد، درحالی که از نظر نی‌یلی، هیچ چیزی بیگانه‌تر از روح پرومته‌ای پیشرفت‌گرایی علمی با تراکتاتوس نیست (Nieli, 1987: 135).

از نظر نی‌یلی، هدف از سیستم منطقی تراکتاتوس این است که حدود این جهان کفرآمیز را معین کند؛ جهانی که فرد پس از مواجهه‌ای متعالی با امر مقدس، آن را پشت سر می‌گذارد. از این زاویه، می‌توان بند ۴۳۲.۶ تراکتاتوس را مخلص کلام کتاب دانست: «خدا خود را در جهان آشکار نمی‌سازد» (Ibid: 129).

نی‌یلی تفکیک ویتگنشتاین میان امر مقدس و امر زمینی و کفرآمیز را متأثر از تمایز شوپنهاوری میان درون و بیرون می‌شمارد. شوپنهاور معتقد است در برابر جهان بیرونی که جهان بازنمایی‌هاست و به زمان و مکان محدود بوده و تابع اصل علیت است، جهان درون قرار دارد که فارغ از این قید و بندهاست و این همان جهان اراده است. البته ویتگنشتاین با نتیجه نهایی شوپنهاور، یعنی وحدت بیرون و درون، موافق نیست بلکه به جدایی مطلق میان آنها قائل است.

مطابق جهان‌بینی تراکتاتوس، خدا که در مواجهه عرفانی و به صورتی معجزه‌گون آشکار

می‌شود، به‌نحو بنیادین، در غیریت (otherness) با جهان است و جهان به‌مثابه قلمروی کفرآمیز، دقیقاً همان چیزی است که خدا غیر از آن است. تنها هنگام عروج عرفانی (mystic flight) است که این جدایی بنیادین میان امر کفرآمیز و امر مقدس، میان «جهان» و قلمرو الهی، میان یک شهر زمینی و شهر الهی (به‌تعبیر آگوستین)، آشکار می‌شود. بنابراین، تقدس خدا از طریق تقدس‌زدایی (de-sanctification) از همه چیزهای غیر خدا تثبیت می‌شود و در حقیقت، امر مقدس در خلوص محضش، در تعالی بنیادینش از جهان (radicalness of its world-transcendence) است که آشکار می‌شود (Ibid: 107-108).

نی‌یلی در قدم بعد، ضمن توضیح دیدگاه دیونیسوس مجعول، ویتگنشتاین را جزو قائلین به الهیات سلبی قرار می‌دهد. به‌گفته نی‌یلی، دیونیسوس مجعول معتقد بود در مورد امر برتر تنها می‌توان مطلقاً سکوت کرد؛ در مسیر عروج به‌سمت امر برتر، کلام ما قدم به قدم محدودتر می‌شود و آنگاه که به عروج نهایی برسیم، کاملاً بی‌صدا می‌شویم. به‌زعم نی‌یلی، اگرچه ویتگنشتاین برخلاف دیونیسوس مجعول قائل به سلسله‌مراتبی از وجود نیست، اما این دو در اینکه زبان برای سخن گفتن از امر برتر محدود و مضیق است، مشترکند (Ibid: 109).

مطابق توضیح نی‌یلی، ویتگنشتاین معتقد بود اشتراک زبان با واقعیتی که زبان آن را تصویر می‌کند، ساختار درون‌جهانی آن است و میان ساختار جهان و ساختار زبان نوعی تناظر و هم‌ریختی وجود دارد. نتیجه تناظر و هم‌ریختی ساختار زبان با واقعیت (که امری کفرآمیز است) آن خواهد بود که زبان از توصیف آن واقعیتی که در تجربه عرفانی آشکار می‌شود، ناتوان گردد. مسئله اصلی ویتگنشتاین آن واقعیتی است که در تجربه عرفانی آشکار می‌شود و توصیف آن به‌شیوه‌ای غیرکفرآمیز و به‌وسیله زبانی که مستخرج از جهان و دارای ساختار منطقی مشترک با آن است، ناممکن است. بدین سبب، نقد زبان و تعیین حدود آن در تراکتاتوس تلاشی است برای نشان دادن اینکه زبان در ذات خود با امر کفرآمیز آمیخته است و در نتیجه نمی‌توان به‌وسیله آن پیامی که مقدس است را صورت‌بندی کرد (Ibid: 109-115).

اینکه زبان نمی‌تواند وارد قلمرو فراتر از جهان شود بدین سبب است که زبان محصول اعمال انسان است، درحالی‌که تجربه عرفانی فراجهان، محصول عمل الهی است (Ibid: 130). به همین دلیل، تمثیل نردبان در بند ۵۴.۶ تراکتاتوس و توصیه به بالارفتن از نردبان، توصیه به عروج عرفانی تعبیر می‌شود و فرارفتن از این گزاره‌ها و دور انداختن نردبان،

کارکرد گزاره‌های تراکتاتوس به‌عنوان امری سلبی را تثبیت می‌کند. در نهایت، تراکتاتوس با دعوت به سکوت پایان می‌پذیرد که مهم‌ترین گزاره تراکتاتوس بوده و یادآور احترام و خشیت یک انسان پارسا در محضر الهی است (Ibid: 118).

آنجا که در تراکتاتوس گفته می‌شود «جهان، جهان من است»، منظور این است که سولیپسیسم تنها راه برای گفتن این است که مواجهه با امر الهی، خصوص‌ترین تجربه است (Ibid: 121). به همین دلیل، ویتگنشتاین معتقد است آنچه که «مسائل» الهیاتی نامیده می‌شود، در حقیقت «مسئله» نیستند، چراکه نمی‌توان بر اساس ساختار «مسئله‌پاسخ» به تجربه امر غایب متعالی پرداخت. در اینجا فقط باید با سکوت از این شبه‌مسائل عبور کرد. ساختار «مسئله‌پاسخ» فقط برای پرسش‌هایی مناسب است که در علوم طبیعی مطرح می‌شوند. مسئله زندگی پاسخ ندارد. نه تنها پرسش‌های درباره معنای زندگی، بلکه پرسش از وجود یا عدم وجود خدا نیز بلا موضوع است، زیرا ساختار درون‌جهانی (مکانی-زمانی) زبان تناسبی با عروج عرفانی بیرون‌جهانی ندارد (Ibid: 126-127).

دعوت ویتگنشتاین به سکوت را نباید فقط نوعی بیان در مورد تقدس خداوند دید، بلکه هم‌زمان ادعای نام‌های است علیه کوچک‌شمردن اجتماعی-تاریخی آن تقدس، توسط سیستم‌های متافیزیکی و الهیاتی رقیب (Ibid: 133).

۴. آیا ویتگنشتاین اول با الهیات سلبی هم‌راستا است؟

تا اینجا گفته شد که مطابق تفسیر سنتی، ویتگنشتاین اول به دو دسته از حقایق معتقد بوده است: حقایق بیان‌پذیر و تجربی که در قالب اظهارات معنادار قابل بیان هستند و حقایق بیان‌ناپذیر که فراتر از مرزهای زبان بوده و تلاش برای بیان آنها، به شکل‌گیری گزاره‌های بی‌معنا می‌انجامد. همچنین، توضیح داده شد که مطابق خوانش کسانی چون فروندا و نی‌یلی، این تمایز میان دو دسته از حقایق و جدایی میان حقایق این‌جهانی و حقایق معطوف به امر الهی، همان سخنی است که قائلین به الهیات سلبی بدان معتقد بوده‌اند و ویتگنشتاین اول پای در مسیر آنان نهاده است.

در بخش پایانی از این مقاله، نکاتی انتقادی درباره موارد مطرح‌شده ارائه خواهد شد تا نشان داده شود که اگرچه خوانش فروندا و نی‌یلی از ویتگنشتاین اول «تماماً» بی‌راه و بی‌ربط به فلسفه ویتگنشتاین اول نیست و مولفه‌هایی در این فلسفه هست که دستاویز چنین

خوانشی قرار گرفته است، با این حال، با نگاهی جامع‌تر و دقیق‌تر به ویتگنشتاین اول می‌توان به جدایی راه او از راه الهیات سلبی حکم کرد و شباهت‌های مدنظر فروندا و نی‌یلی میان دیدگاه ویتگنشتاین اول و الهیات سلبی را شباهت‌های ظاهری و فرعی تلقی نمود. در این‌باره دو نکته اصلی و مهم‌تر را مدنظر قرار خواهیم داد:

۱-۴. همان‌طور که در گزارش آراء فروندا و نی‌یلی نیز دیدیم، مطابق الهیات سلبی، میان امر الهی و امر زمینی جدایی قطعی و بنیادین وجود دارد و ساحت امر الهی منزّه و متعالی از امر زمینی قلمداد می‌شود. بر اساس این تلقی، زبان نیز امری معطوف به امور زمینی و این جهانی بوده و از آنجا که برگرفته از اشیاء این جهانی و درباره آنهاست، مشمول همین قاعده بوده و اساساً «امکان» توصیف امر الهی را ندارد و نمی‌تواند در یک رابطه ارجاعی با امر مقدس و فرازمینی قرار گیرد.

اما ویتگنشتاین اگرچه میان گفتنی‌ها و نشان‌دادنی‌ها تفکیک می‌کند، ولی قائل به انفکاک و جدایی آنها نیست. او میان این دو تفکیک می‌کند تا نشان دهد که باید متوجه تفاوت‌های این دو دسته بود و از یکسان‌پنداری آنها، که سبب خطاهای منطقی دیگری نیز می‌شود، اجتناب کرد. اما این تفکیک لزوماً به معنای جدایی مطلق این دو دسته نیست و نه تنها این، بلکه قائل به درهم‌تنیدگی این گفتنی‌ها و نشان‌دادنی‌هاست.

به‌عنوان مثال، سخن او در مورد منطق، به‌عنوان یکی از امور نشان‌دادنی، صراحت بیشتری دارد و او در بند ۶۱.۵ تراکتاتوس، صراحتاً می‌گوید که منطق در همه امور رسوخ دارد. چنانکه ذکر شد، معناداری گزاره‌های معنادار بدین سبب است که حاوی تصویری ممکن از امور هستند. «ممکن بودن» یک تصویر به آن است که پیوند میان اجزای آن تصویر، پیوندی «ممکن» باشد، و این امر همان بُعد «منطقی» گزاره‌های معنادار است. به دیگر سخن، یک گزاره معنادار حاوی دو وجه است: یک وجه منطقی (نشان‌دادنی) و یک وجه سنجش‌پذیر تجربی (که همان صدق و کذب گزاره بوده و در نسبت با عالم واقع مشخص می‌شود). در نتیجه، به‌جای جدایی میان گزاره‌های گفتنی (تجربی) و منطقی (نشان‌دادنی)، با پیوستگی میان آنها طرف هستیم و در واقع، گزاره‌های «معنادار»، گزاره‌های گفتنی‌نشان‌دادنی‌اند.

سایر نشان‌دادنی‌ها نیز همین‌طورند. اصولاً امر نشان‌دادنی برای آنکه خود را «نشان دهد» نیازمند محمل است، یعنی باید چیزی باشد که امر نشان‌دادنی خود را در قالب آن نشان دهد. بدین جهت امر نشان‌دادنی نمی‌تواند مستقل از امور گفتنی باشد. ویتگنشتاین در جایی

می‌گوید: «امر ناگفتنی - به‌شکلی ناگفتنی - در درون آنچه که گفته می‌شود، قرار دارد» (Engelmann, 1967: 7; qtd. Moyal-Sharrock, 2017: 96).

باید افزود که تفکیک گفتنی‌ها و نشان‌دادنی‌ها توسط ویتگنشتاین اول، ماهیتی روش‌شناختی دارد و ناظر به این است که سخن گفتن از گفتنی‌ها (یا ارزیابی و نقد ادعاهای ناظر به امور گفتنی) روشی متفاوت از سخن گفتن در مورد ناگفتنی‌ها و نشان‌دادنی‌ها (یا ارزیابی و نقد ادعاهای ناظر به امور نشان‌دادنی) دارد و نباید این دو را درهم آمیخت؛ خلط میان این دو خطایی روش‌شناختی است. به بیان دیگر، سخن ویتگنشتاین این است که اگر به‌سراغ امر نشان‌دادنی می‌روید، باید متوجه باشید که نباید همان «روش»ی که در مورد امور تجربی به کار می‌گیرید را مورد استفاده قرار دهید، چراکه با روش تجربی نمی‌توان به چیزی جز امر تجربی رسید.^{۱۱} اما این تفکیک روش‌شناختی را نباید به معنای انفکاک و استقلال وجودشناختی گفتنی‌ها و نشان‌دادنی‌ها در نظر گرفت. منظور ویتگنشتاین از این تفکیک، آن نیست که بگویید در عالم واقع نیز میان گفتنی‌ها و نشان‌دادنی‌ها فاصله و تمایز وجود دارد، بلکه صراحتاً از پیوستگی و درهم‌تنیدگی گفتنی‌ها و نشان‌دادنی‌ها سخن می‌گوید. با در نظر آوردن این نکته، می‌توان دید که راهی که ویتگنشتاین در پیش گرفته «تماماً» از مسیر الهیات سلبی جداست و شباهت‌هایی که امثال فروندا و نی‌یلی میان این دو دیدگاه دیده‌اند، حداقلی و ظاهری است.

۲-۴. ادعای اصلی در الهیات سلبی این است که در مورد خداوند نمی‌توان به‌نحو ایجابی سخن گفت و او را توصیف کرد و تنها کاربرد مقبول زبان در مورد امر الهی آن است که به‌نحو سلبی به کار برده شود و صفات را، در آن معنا که در مورد امور زمینی به کار می‌رود، از خدا سلب کند. در واقع، در الهیات سلبی نوعی عدم تقارن میان سلب و ایجاب وجود دارد و وجه ایجابی زبان راهی به الهیات ندارد بلکه تنها وجه سلبی زبان است که در الهیات به کار می‌آید. اما ویتگنشتاین اول این‌گونه نمی‌اندیشد. همان‌طور که توضیح داده شد، از نظر ویتگنشتاین اول اگر گزاره‌ای معنادار باشد، حاوی نسبتی ممکن میان امور است و در نتیجه نقیض آن نیز امری «ممکن» بوده و معنادار خواهد بود (مثلاً، هم گزاره «انار ساوه شیرین است» معنادار است و هم گزاره «انار ساوه شیرین نیست») و سلب و ایجاب تأثیری در معناداری گزاره ندارد. بر همین قیاس، هنگامی که یک گزاره بی‌معناست، نقیض آن نیز بی‌معناست. از این‌رو، اینکه نمی‌توان در مورد امور نشان‌دادنی، از جمله خدا و امور دینی، به‌نحو معنادار سخن گفت، دال بر این است که در مورد نشان‌دادنی‌ها، نه به‌نحو

ایجابی و نه به نحو سلبی، نمی توان سخن گفت. در نتیجه نزد ویتگنشتاین اول، برخلاف الهیات سلبی، عدم تقارنی میان سلب و ایجاب وجود ندارد و اگر نمی توان در مورد نشان دادنی ها سخن گفت، این حکم هم در مورد سخن ایجابی صادق است و هم سخن سلبی.

اما لازم است به نکته مهم تری نیز اشاره کنیم و آن اینکه بی معنایی مورد اشاره ویتگنشتاین، یک بی معنایی مطلق و نامشروط نیست. سخن ویتگنشتاین این نیست که نشان دادنی ها بی معنا (در معنای مطلق کلمه) هستند و در مورد آنها «هیچ» سخنی نمی توان گفت، بلکه بی معنایی مدنظر او، یک بی معنایی مشروط و مقید است. بی معنا خواندن نشان دادنی ها توسط ویتگنشتاین مقید و مشروط به تعریفی است که او از معناداری ارائه می کند. در واقع او می گوید: «اگر» ضابطه معناداری گزاره آن باشد که گزاره حاوی نسبتی ممکن میان امور باشد، آنگاه، از آنجا که گزاره های دینی و اخلاقی و زیبایی شناختی حاوی چنین نسبتی نیستند، بی معنا هستند. به تعبیر بهتر (و در ادامه نکته ای که در بند پیشین گفته شد)، هدف اصلی ویتگنشتاین این است که بر تفاوت منطق گفتنی ها و منطق نشان دادنی ها تأکید نماید. در نتیجه، می توان ویتگنشتاین اول را گشاینده مسیری دانست که امکان ترسیم ضابطه معناداری خاصی برای نشان دادنی ها و سخن گفتن از آنها را فراهم می سازد.^{۱۲} این نکته ای است که از نگاه مفسرین سنتی مغفول مانده است؛ آنها با اطلاق عبارت «بیان ناپذیر» بر حقایق نشان دادنی، علاوه بر فروندا و نی یلی، راه را بر دیگرانی نیز گشودند تا ویتگنشتاین را به سنت عرفانی گره بزدند.

البته نمی توان انکار کرد که توصیه به «سکوت» در برابر نشان دادنی ها، چنانکه در بند پایانی *تراکتاتوس تجویز شده*، می تواند موهم این باشد که ویتگنشتاین نیز مهر تأیید و هم سوئی بر چنین خوانش هایی از فلسفه نخستین خود زده است. اما با در نظر گرفتن نکاتی که ذکر شد، می توان دریافت که این سکوت، علی رغم شباهت ظاهری، همان سکوت عارفانه نیست. سکوت مدنظر او توصیه ای است که بر تحلیلی از ماهیت زبان و منطق به کارگیری آن استوار است و بر اساس معیاری که او برای سخن معنادار ارائه داده بنا شده است. سکوتی که او توصیه می کند نیز معنایی مشروط دارد و بدین معناست که: اگر با همان زبانی که در مورد گفتنی ها استفاده می کنی وارد حوزه نشان دادنی ها شوی، پای در مسیری ناممکن نهاده ای، و باید سکوت کنی، چراکه در آنجا نمی توان با «این» زبان به نحو معنادار سخن گفت. اما این «امکان» وجود دارد که بتوان با تغییر در ضوابط معناداری، به

علی صادقی و رضا اکبری ۸۳

ضابطه‌ای مختص گزاره‌های نشان‌دانی رسید و به این معنا، در این عرصه‌ها نیز می‌توان به نحو معنادار سخن گفت. به همین جهت، این سکوت مشروط، برخلاف توصیه‌های عارفانه، این امکان را دارد که مورد نقد و بررسی انتقادی قرار گیرد. با لحاظ این نکته، می‌توان مرز پرننگی میان فلسفه ویتگنشتاین و نگرش‌های عرفانی ترسیم کرد.

۵. جمع‌بندی

این مقاله با بررسی تفسیر سنتی از ویتگنشتاین اول آغاز گردید و با شرح دیدگاه پیتر هکر و الیزابت آنسکوم ادامه یافت. سپس به یکی از خوانش‌های الهیاتی پرداخته شد که مطابق آن ویتگنشتاین جزو قائلین به الهیات سلبی قرار می‌گرفت. در انتها، کوشش شد با طرح چند نکته انتقادی نشان داده شود که این خوانش پیوند محکمی با فلسفه متقدم ویتگنشتاین ندارد و علی‌رغم برخی شباهت‌های اولیه، این دو به مسیرهایی کاملاً متفاوت و بلکه نامتجانس، رفته‌اند.

پی‌نوشت

۱. این گزاره اول تراکتاتوس است.
۲. گلاک نیز از همین عبارت «بی‌معنای روشنگر» استفاده کرده است (Glock, 1996: 259).
۳. بدین شکل، با موضع رمزی و کارنپ که معناداری و مفید بودن را مساوق می‌دانستند (یعنی معتقد بودند گزاره‌ها یا معنادارند و مفید یا بی‌معنا و بی‌فایده)، مخالفت می‌کند (Hacker, 1986: 26).
۴. در ادبیات فلسفی فارسی، برای کلمه «ترنسندنتال» معمولاً از دو معادل استفاده می‌شود: «استعلایی» در متون مربوط به کانت و «متعالی» در متون دینی و الهیاتی. اما در اینجا «ترنسندنتال» معنایی غیر از آن دارد که بتوان یکی از این دو معادل را برای آن انتخاب کرد (آنسکوم خود نیز در اینجا توضیحی درباره این مفهوم ارائه داده است). به همین سبب، در اینجا از خود این واژه استفاده شده است.
۵. عبارتی مشابه در تراکتاتوس نیز وجود دارد (Wittgenstein, 2002: 85).
۶. به نظر، منظور او از اراده «بیگانه»، اراده‌ای است خارج از اختیار و کنترل ما که هر آنچه بخواهد انجام می‌دهد و ما توان تأثیرگذاری در افعال آن را نداریم. آن‌چنانکه از بندهایی (مثل ۳۰۳۱ و ۵۰۱۲۳) تراکتاتوس برمی‌آید، تنها چیزی که این اراده بیگانه، یعنی خدا، را محدود می‌سازد، منطق

- است. اما به لحاظ علی قاعده‌ای بر جهان حکمفرما نیست و خدا قادر است هر آنچه را اراده کند، رقم بزند (Wittgenstein, 1961: 79e).
۷. از این منظر است که ویتگنشتاین، برخلاف کسی مثل هیوم، خودکشی را نشانه نارضایتی از رخدادهای جهان می‌داند و آن را همچون «گناه اولیه» شمرده و اخلاقاً آن را غیرمجاز و ناموجه تلقی می‌کند (Ibid: 91e).
۸. آنسکوم در اینجا به تأثیرپذیری ویتگنشتاین از تولستوی اشاره می‌کند.
۹. آراء فروندا و نیلی نمونه‌هایی از چنین خوانش‌هایی از ویتگنشتاین هستند که به دلیل پرداختن سرراست به موضوع مورد بحث انتخاب شده‌اند. در منابع متعدد دیگری نیز به این خوانش پرداخته شده که به سبب محدودیت مجال، در این مقاله مورد بررسی قرار نگرفتند. از میان آنها می‌توان به کتاب *The Mysticals in Early Wittgenstein's Writing* نوشته جیمز اتکینسون اشاره کرد.
۱۰. ویتگنشتاین در بند ۵۵۲.۵ تراکتاتوس می‌گوید: ما برای فهم منطق، نیازمند تجربه‌ای در مورد اینکه «چیزی هست»، هستیم، نه اینکه «چیزها چگونه هستند». مک‌گینس در مقاله «The *Mysticism of Tractatus*»، این بند را در واقع همان «تجربه شگفتی از وجود جهان» می‌داند و می‌گوید این تجربه‌ای که برای فهم منطق لازم است جزئی از آن چیزی است که در عرفان با آن مواجهیم (McGuinness, 1996).
۱۱. البته باید متوجه بود که ویتگنشتاین این مسیر را تا به انتها نپیموده و سخن جامعی در معنای «روش» در امور نشان‌دانی نگفته است. اما همین گام اولیه بسیار مهم و مغتنم بوده و مانع بسیاری از خطاهایی که حاصل از غفلت از این نکته در تاریخ فلسفه بوده می‌شود. براهین اثبات وجود خدا یکی از زمینه‌هایی است که توجه به این نکته تأثیر مهمی در آن ایجاد خواهد کرد. تفصیل این نکته نیازمند مجال دیگری است. سیریل بارت در فصل پنجم کتاب *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief* اشاراتی به این مسئله کرده است. ترجمه‌ای از این فصل، در شماره ۷ و ۸ مجله ارغنون منتشر شده است (بارت، ۱۳۷۴).
۱۲. چنانکه خود او این مسیر را ادامه داد و در پژوهش‌های فلسفی به بررسی منطق حوزه‌های دیگری غیر از علوم تجربی پرداخت.

منابع

- بارت، سیل (۱۳۷۴). «خدا در فلسفه ویتگنشتاین متقدم». ترجمه هدایت علوی تبار. ارغنون. شماره ۷ و ۸، ص ۳۸۵-۳۵۷.

علی صادقی و رضا اکبری ۸۵

لودویگ، ویتگنشتاین (۱۳۸۵). یادداشت‌ها ۱۹۱۶-۱۹۱۷. ترجمه موسی دیباج و مریم حیات‌شاهی. تهران: انتشارات سعاد.

- Anscombe, G. E. M. (1959). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. New York: Harper and Row Publishers.
- Conant, James (2005). "What 'Ethics' in the *Tractatus* is Not". in Dewi Zephaniah Phillips and Mario von der Ruhr. *Religion and Wittgenstein's Legacy*. London: Ashgate.
- Engelmann, Paul (1967). *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*. Blackwell.
- Fronda, Earl Stanley B. (2010). *Wittgenstein's (Misunderstood) Religious Thought*. Tuta Sub Aegide Pallas, Brill.
- Glock, Hans-Johann (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. Wiley- Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1986). *Insight and Illusion, Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press.
- Hacker, P. M. S. (2001). "Interview with Edward Kanterian". *Information-Philosophie*. November-December; <http://www.information-philosophie.de/philosophie/kanterian.html>.
- Hacker, P. M. S. (2003). "Was He Trying to Wistle It?". in Alice Crary and & Rupert Read. *The New Wittgenstein*. London: Taylor and Francis e-Library.
- Hacker, P. M. S. (2005). *Wittgenstein, Connections and Controversies*. Oxford Scholarship Online.
- McGuinness, Brian F. (1996). "The Mysticism of the *Tractatus*". *The Philosophical Review*, Vol.75, No.3.
- Moyal-Sharrock, Danièle (2017). "Too Cavellian a Wittgenstein: Wittgenstein's Certainty, Cavell's Scepticism". in Anat Matar. *Understanding Wittgenstein, Understanding Modernism*. Bloomsbury Publishing Inc.
- Mulhall, Stephen (2015). *The Great Riddle, Wittgenstein and Nonsense, Theology and Philosophy*. Oxford University Press.
- Nieli, Russell (1987). *Wittgenstein, From Mysticism to Ordinary Language, a Study of Viennese Positivism and the Thought of Ludwig Wittgenstein*. State University of New York Press.
- Schönbaumsfeld, Genia (2007). *A Confusion of the Spheres, Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1961). *Notebooks 1914-1916*. translated by G. E. M. Anscombe. New York: Harper and Brothers Publishers.
- Wittgenstein, Ludwig (1974). "A Lecture on Ethics". *The Philosophical Review*. Vol. 74, No. 1, pp.3-12
- Wittgenstein, Ludwig (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*. translated by David Pears and Brian F. McGuinness. London: Taylor and Francis e-Library.