

سکوت در تراکتاتوس

سروش دیباغ

تاریخ دریافت: ۸۶/۰۶/۱۹

عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تاریخ تایید: ۸۶/۰۸/۱۵

چکیده

ویتگنشتاین در دوران نخست فلسفی خویش به تئوری تصویری معنا قائل بود. مطابق با این آموزه دلالت‌شناسانه، تنها درباره جهان پیرامون و هر آنچه متعلق به حوزه علوم تجربی است می‌توان سخنان معنادار گفت. بیرون از این قلمرو که مشتمل بر اخلاق، فلسفه، دین و ریاضیات و... می‌باشد نمی‌توان سخن معناداری بر زبان جاری ساخت؛ چرا که این امور متعلق به حوزه ناگفتنی‌هاست. بنابر رأی او، مسئله اصلی فلسفه عبارت است از نشان دادن مرز میان امور گفتنی و ناگفتنی؛ از آنچه نمی‌توان دوباره‌اش سخن گفت باید به سکوت گذشت.

در این مقاله نظریه در ابتدا تصویری معنا توضیح داده شده است. در ادامه، با مد نظر قرار دادن فقرة پایانی رساله منطقی - فلسفی، چهار تلقی از مفهوم سکوت که در این فقرة مورد بحث قرار گرفته، تحت عناوین سکوت خنثی، سکوت سلبی، سکوت عرفانی و سکوت درمانی مورد بحث واقع شده است.

واژگان کلیدی: سکوت، نظریه تصویری معنا، ویتگنشتاین، رساله منطقی - فلسفی

اینکه اشیاء چگونه در جهان واقع شده‌اند، به حال آنچه برتر است

تفاوتی نمی‌کند، خداوند خود را در جهان آشکار نمی‌سازد.

لودویگ ویتگنشتاین

فقره پایانی رساله منطقی - فلسفی (از این پس آن را به اختصار رساله خواهم خواند) بسیار

مشهور است: از آنچه نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت، باید به سکوت گذشت.^۱

شارحان رساله، در باب معنای این گزاره و نسبت آن با سایر فقرات رساله، آراء گوناگون و متفاوتی

را اختیار کرده‌اند. برخی معتقدند که این سکوت، شبیه به سکوتی است که عرفا از آن سخن گفته‌اند و اشاره

به ساحت رازآلود هستی و بیکرانگی آن دارد که تجربه کردن آن در حاق ساحت قدسی برای سالک طریق

میسر می‌گردد و سخن گفتن از آن برای او ناممکن؛ به طوری که وی می‌تواند صرفاً بدان اشاره کند و بس.

از سوی دیگر، برخی از شارحان بر این باورند که این سکوت حکایت از این دارد که صرفاً درباره

«وضعیت‌های امور»^۲ می‌توان به نحو معنادار سخن گفت و آنها را در زبان صورتبندی نمود.

1. Wittgenstein, L. (1961) Tractatus Logico - Philosophicus, translated by Pears, D. and McGuinness, B. (London and New York: Routledge and Kegan Paul), Revised edition 1974, p.89.

کلیه ارجاعات به رساله در طول مقاله از این منبع است.

2. states of affairs

و از این امور که بگذریم، به ملتقای میان امور گفتنی و ناگفتنی می‌رسیم. در اینجاست که چون از وضعیت‌های ممکن عبور کردیم و ورای امور گفتنی چیزی یافت نمی‌شود که بتوان آن را در فضای منطقی بازسازی نمود و تصویری از آن به دست داد، لاجرم باید سکوت پیشه کنیم؛ سکوتی که بیش از هر چیز صیغهٔ سلبی دارد و از نبود چیزهایی خبر می‌دهد. در این نوشته می‌کوشم چهار تلقی از مفهوم سکوت را که در فقره پایانی مورد بحث قرار گرفته و نسبت وثیقی با امر رازآلود^۱ دارد، مورد بحث قرار دهم. در ابتدا مؤلفه‌ها و مقومات تئوری معنای ویتگنشتاین در رساله را به اختصار مورد بحث قرار خواهیم داد. در ادامه با عطف نظر به منزلت منطق و ریاضیات و اخلاق در رساله و منظور کردن کلیهٔ فقرات رساله که در آنها به امر رازآلود اشارت رفته است، قرائت‌های متفاوت از سکوت در رساله بررسی می‌شود.

ویتگنشتاین در رساله ملاک و محکی برای معناداری و چگونگی تکون معنا ارائه می‌کند.^۲ مطابق با این معیار، حد و مرز مشخص و قاطعی میان امور معنادار و بی‌معنا می‌توان ترسیم کرد. جهان متشکل از «امور واقع»^۳ است که همان نسبت‌های اشیاء با یکدیگر در جهان خارج هستند. به عنوان مثال، در جهان پیرامون با اموری مواجه می‌شویم مانند اینکه، کتابی روی میز است یا درختی در کنار گل و پروانه‌ای در یک باغ قرار دارد و ... کاربرد زبان می‌تواند متناظر با امور واقع در عالم خارج، واژگان مختلف را به کار گیرد و گزاره‌هایی بسازد. اگر گزاره‌های ساخته شده ناظر به وضعیت ممکن در عالم خارج باشند، به نحوی که بتوان آن را در فضای منطقی نمایش داد، گزارهٔ ساخته‌شده واجد معناست. بنابر آنچه که در رساله آمده، همان‌گونه که ترکیب اشیاء با یکدیگر امور واقع را تشکیل می‌دهد، ترکیب نام‌ها در زبان گزاره می‌سازد که کوچک‌ترین واحد معناداری است.^۴ ویتگنشتاین برای ایضاح مراد خویش دربارهٔ حدود و ثغور معنا از تصویر و عمل

رتال جامع علوم انسانی

1. The mystical

۲. برای آشنایی بیشتر با امهات آموزه‌های رساله، نگاه کنید به: هاوارد ماونس، درآمدی بر رسالهٔ ویتگنشتاین، ترجمهٔ سهراب علوی‌نیا، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹. همچنین نگاه کنید به: ویلهلم فسنکول، گفتنی‌ها-ناگفتنی‌ها، ترجمهٔ مالک حسینی، هرمس، تهران، ۱۳۸۵. همچنین نگاه کنید به: نورمن ملکم و دیگران، ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم، ترجمهٔ ناصر زعفرانچی، هرمس، تهران، ۱۳۸۴. همچنین نگاه کنید به:

- Kenny, A. (1973) Wittgenstein (Oxford: Blackwell), Revised edition 2006. Ricketts, T. (1996) 'Pictures, Logic, and the Limits of Sense in Wittgenstein's Tractatus' in The Cambridge Companion to Wittgenstein, in Sluga, H. and Stern, D. (eds.), (Cambridge: Cambridge University Press)

3. facts

۴. همان‌طور که برخی از شارحان رساله یادآور شده‌اند، ویتگنشتاین در به حساب آوردن گزاره به عنوان کوچک‌ترین واحد معناداری تحت تأثیر اصل بافت (Context Principle) فرگه بوده است. به عنوان مثال نگاه کنید به: ضیاء موحد، «گوتلوب فرگه و تحلیل منطقی زبان» در از ارسطو تا گودل: مجموعه مقاله‌های فلسفی - منطقی، هرمس، تهران، ۱۳۸۲، صص. ۲۱ - ۳۹. همچنین نگاه کنید به رضا مشمر، «نقش محوری اصل بافت فرگه در فهم رسالهٔ منطقی-فلسفی»، در دست‌انشار، همچنین نگاه کنید به:

- White, R. Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus (Continuum: York and London 2006), p.146.
- Kremer, M. (1997) 'Contextualism and Holism in the Early Wittgenstein: From Protractatus to Tractatus, Philosophical Topics, 25(2), pp.87-12.

تصویرسازی^۱ مدد می‌گیرد. بنابر آموزه‌های رساله، مطابق با فهم متعارف، معنای یک تصویر نقاشی شده (به عنوان مثال، تصویر فایقی که گرفتار دریای متلاطم و توفانی شده است) به نحو مستقیم و غیراستنتاجی درک می‌شود، به طوری که ما برای فهم معنای آن حاجتی به مراجعه به تصاویر دیگر نداریم، چرا که در غیر این صورت با تسلسلی بی‌پایان مواجه خواهیم شد و هیچ‌گاه معنای یک تصویر را در نخواهیم یافت. در واقع، مؤلفه‌های متعدد یک تصویر به نحوی مشخص با یکدیگر ترکیب می‌شوند و بر اثر این تعامل و تألیف، مخاطب تصویر، معنایی را در آن درک می‌کند (می‌بیند). به همین ترتیب، مؤلفه‌های مختلف یک گزاره نیز با یکدیگر ترکیب می‌شوند و کاربران زبانی که مخاطب این گزاره هستند، به همان نحوی که معنای یک تصویر را درمی‌یابند، معنای گزاره تألیف شده از مؤلفه‌های مختلف را درمی‌یابند. مشروط بر اینکه گزاره مذکور ناظر به وضعیت ممکنس در عالم خارج باشد. به تعبیر دیگر، معنای یک گزاره در درون خود گزاره منعقد می‌شود و نباید آن را بیرون از گزاره جست.^۲

بسیاری از مؤلفه‌های گزاره‌های معنادار نظیر کتاب، در، پنجره، دریا، درخت، دیوار، تخت و... مدلول‌ها و مصادیقی در عالم خارج دارند، اما معنای گزاره‌ای که از تألیف این مؤلفه‌ها ساخته می‌شود، امری درون - گزاره‌ای است و آن را نباید بیرون از گزاره جست. مدلول کلام فوق این نیست که تمامی مؤلفه‌های گزاره‌های معنادار، در عالم خارج مدلول و ماب‌اژاتی دارند. به عنوان مثال، در گزاره معنادار «کتاب روی میز است»، مفهوم «روی چیزی قرار گرفتن»، که از آن به «فوقیت» تعبیر می‌شود، مدلولی در عالم خارج ندارد، هر چند واژگان «کتاب» و «میز» اشاره به مدلول‌هایی در عالم خارج می‌کنند. لب سخن رساله در این باب این است که اگر کل گزاره ناظر به وضعیت ممکنس در عالم خارج باشد، واجد تصویر و در نتیجه معنادار، خواهد بود؛ نه اینکه لزوماً تک تک مؤلفه‌های یک گزاره در عالم خارج مدلولی داشته باشند. در همین راستا، ویتگنشتاین مفاهیمی نظیر عدد، همه و ... را در رساله مفهوم صوری^۳ می‌نامد. در مقابل مفاهیم واقعی - نظیر مفهوم درخت، در، پنجره و ... مفاهیم صوری

1. depiction

۲. برخی از شارحان رساله بر این باورند که مؤلفه تصویر در «نظریه تصویری معنا» شان استعاری دارد؛ بدین معنا که ویتگنشتاین این مفهوم را به عاریت می‌گیرد تا فرایند تکون معنا را توضیح دهد. در این تلقی، تصویر شأن وجودشناختی ندارد، بلکه صرفاً تمثیلی است که ما را به چگونگی بروز و ظهور معنا به نحو مستقیم و غیراستنتاجی دلالت می‌کند. همان‌گونه که معنای یک تصویر به نحو مستقیم ادراک می‌شود. از سوی دیگر، برخی دیگر از شارحان رساله بر این رأیند که مؤلفه تصویر در «نظریه تصویری معنا» نوعی تصویر ذهنی (mental image) است و از این رو شأن وجودشناختی دارد. در واقع، وقتی گزاره‌ای نظیر «گره روی پادری است» را در نظر می‌گیریم، ظهور معنای آن منوط به تشکیل تصویری ذهنی از این گزاره در ذهن کاربر زبان است. گزاره‌هایی که تصویر ذهنی ندارند، فاقد معنایند. برای آشنایی بیشتر با دو تلقی یادشده، نگاه کنید به:

- Anscombe, G. (1959) *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, (London: Hutchinson).
 - Schwyzer, H. (1995) 'Wittgenstein's Picture-Theory of Language' in Copi, I. and Beard, R. (eds.) *Essays on Wittgenstein's Tractatus* (London and New York: Routledge), pp. 271-288
 3. formal concept

مفاهیمی هستند که گرچه می‌توان آنها را در زبان طبیعی به کار گرفت و با آنها جملات معنا دار ساخت، اما مدلولی در عالم خارج ندارند. در واقع، چون تکون معنا منوط به وجود تصویر است و تصویر به کل گزاره مربوط می‌شود، گزاره‌هایی که مشتمل بر مفاهیم صوری هستند نیز می‌توانند معنا دار باشند. گزاره زیر را در نظر بگیرید: «سه عدد خودکار در جاقلمی قرار دارد». «عدد»، یک مفهوم صوری است و مطابق آموزه‌های رساله، مدلولی در عالم خارج ندارد؛ اما این مانع از این نمی‌شود که گزاره فوق معنا دار باشد، چرا که کل گزاره ناظر به وضعیت ممکن در عالم خارج است و واجد تصویر.

در این تلقی، صدق و کذب گزاره فرع بر معناست، به نحوی که اگر امر واقع محقق یافت شود که متناظر با گزاره مورد نظر باشد، گزاره صادق می‌شود و در غیر این صورت کاذب. به عنوان مثال، گزاره «قناری در قفس آواز می‌خواند» واجد تصویر است و معنا دار، اما صدق آن متوقف بر تحقق چنین امر واقعی در عالم خارج است. به تعبیر رساله، اگر هم‌ریختی^۱ میان این گزاره و امر واقع که متناظر آن در عالم خارج است وجود داشته باشد، گزاره صادق می‌شود، در غیر این صورت کاذب.^۲ این گزاره را نیز در نظر بگیرید: «پلنگ‌های وحشی پرواز می‌کنند». چون گزاره مذکور از نسبت میان پلنگ بودن و پرواز کردن خبر می‌دهد و می‌توان از چنین رابطه‌ای سراغ گرفت، این گزاره واجد تصویر و در نتیجه معنا دار است؛ گرچه کاذب است چون امر واقع مطابق با آن را نمی‌توان در جهان خارج سراغ گرفت. به تعبیر دیگر، می‌توان این رابطه را در فضای منطقی تصور کرد و به صورت نمادین نشان داد. اما از آنجایی که این تصویر، مطابق و مدلولی در عالم خارج ندارد، گزاره کاذبی است.

بنابر آنچه آمد، در رساله گزاره‌های معنا دار، منحصر به گزاره‌های علوم طبیعی و تجربی است؛ چرا که صرفاً این چنین از کلمات در قالب گزاره‌هاست که معطوف به اشیاء عالم خارج و ربط و نسبت آنها با یکدیگر است. به تعبیر دیگر، گزاره‌هایی که ناظر به امور واقع و محتوای عالم خارج صورت‌بندی نشده‌اند، چون نمی‌توان آنها را در فضای منطقی نشان داد، فاقد تصویرند و بی‌معنا. در میان گزاره‌های فاقد تصویر می‌توان به گزاره‌های منطقی، ریاضیاتی، اخلاقی و فلسفی اشاره کرد. گزاره‌های منطقی نسبتی با عالم خارج ندارند و ناظر به محتوای عالم خارج اتخاذ موضع نمی‌کنند. بر همین سیاق، گزاره‌های ریاضیاتی سخنی در باب عالم خارج نمی‌گویند. ویتگنشتاین در حالی که گزاره‌های منطقی - ریاضیاتی را بی‌معنا^۳ می‌داند، آنها را یاوه و مزخرف^۴ نمی‌انگارد. در فضای

1. isomorphism

۲. درباره اینکه تئوری صدق مختار ویتگنشتاین در رساله چیست، شارحان آراء مختلفی دارند. برخی از شارحان تئوری صدق مطابقتی را به رساله نسبت می‌دهند و برخی دیگر تئوری صدق زائد بودن را. البته از آنجا که اکثر شارحان رساله، اتمیسم منطقی را ذیل آموزه‌های راسل فهم کرده‌اند، بر این رأیند که تئوری صدق مختار ویتگنشتاین در رساله، مطابقت با واقع است.

3. nonsensical

4. gibberish

رساله، این گزاره‌ها واجد کارکرد هستند، هرچند معنایی ندارند. گزاره‌های منطقی مشتعل بر همانگویی (نظیر $P \vee \sim P$ و $P \rightarrow P$) و تناقض (نظیر $P \wedge \sim P$) می‌باشند که ضرورتاً یا صادقند یا کاذب. ویتگنشتاین به صراحت چندین جا در رساله می‌گوید تنها ضرورت ممکن ضرورت منطقی است؛ چرا که گزاره‌های منطقی پیشینی هستند و برای احراز صدق و کذبشان نیازی به رجوع به عالم خارج نیست.^۱ در عین حال باید به خاطر داشت که به کار بستن واژه‌های صادق و کاذب برای گزاره‌های منطقی و در وادی منطق، تعبیری مسامحه‌آمیز است چرا که در رساله، صدق و کذب فرع بر معناست؛ و گزاره‌های منطقی چون تصویر ندارند، معنادار نیستند. در واقع، صدق و کذب که در منطق از آن سخن به میان می‌آید، صدق و کذب است دلالت‌شناسانه و صرفاً بر نحوه کار بست علائم منطقی در ترکیبات منطقی مختلف مترتب می‌شود. همین و بس.

گزاره‌های ریاضیاتی نیز در رساله گزاره‌هایی همانگونه هستند و برای احراز صدق و کذبشان نیازی به رجوع به عالم خارج نیست. به عنوان مثال، گزاره‌ای نظیر $4+5=9$ را در نظر بگیرید. در رساله، برخلاف آموزه‌های کانت که این گزاره را «ترکیبی پیشینی»^۲ می‌انگارد، گزاره فوق‌الذکر «تحلیلی پیشینی»^۳ است که با صرف تأمل در نحوه به کار بستن علائم ریاضیاتی می‌توان معنا و ارزش صدق آن را بدست آورد. پس به مانند گزاره‌های منطقی، گزاره‌های ریاضیاتی بی معنا و در عین حال واجد کارکرد هستند. در معادله ریاضیاتی $2+4=6$ مطابق با آموزه‌های رساله، به صرف دانستن معنای واژه ۲ که عبارت است از $(1+1)$ و معنای واژه ۴ که عبارت است از $(1+1+1+1)$ می‌توان به آن سویی تساوی که ۶ باشد و عبارت است از $(1+1+1+1+1+1)$ ، رسید. در رساله، عدد عبارت است از «توان یک عمل». کافی است عملگری مثل بعلاوه (+) و عدد صحیحی نظیر ۱ را فرض کنیم و با ملحوظ داشتن این دو، سایر اعداد (نظیر ۲، ۴ و ۶ و ...) و معادلات ریاضیاتی را بدست آوریم. مطابق با این تحلیل، تمامی گزاره‌های ریاضیاتی تحلیلی هستند و معرفت‌بخش نمی‌باشند. در عین حال، ویتگنشتاین بر این رأی است که این نگاه به گزاره‌های منطقی - ریاضیاتی در تلامذ و سازگاری با «قاعده آکام» است که می‌گوید برای تبیین پدیده‌ها باید از کمترین مؤلفه‌های متافیزیکیال مدد گرفت و بی‌جهت به تعداد موجودات نیفزود. به تعبیر دیگر، برخلاف کانت و فرگه که برای هر یک از اعداد هویت وجودشناختی مستقلی در نظر می‌گرفتند و بر تعداد موجودات ریاضیاتی می‌افزودند، ویتگنشتاین برای اعداد، هویت مستقلی در نظر نمی‌گیرد و بر تعداد موجودات انتزاعی ریاضیاتی نمی‌افزاید.

۱. به عنوان نمونه، نگاه کنید به فقرات ۶/۳۷ و ۶/۳۷۵ رساله.

در مقابل، می‌کوشد با مفروض گرفتن موجودات ریاضیاتی - منطقی حادقلی، پدیده‌هایی را که در ریاضیات و منطق اتفاق می‌افتد، تبیین نماید.

حال بپرسیم درباب اخلاق و گزاره‌های اخلاقی در فضای رساله چه می‌توان گفت؟ ویتگنشتاین به صراحت وجود ارزش‌های اخلاقی در جهان پیرامون را انکار می‌کند. مدلول کلام فوق این است که گزاره‌های اخلاقی ضروری هستند چرا که متضمن اخبار از جهان پیرامون و ناظر به اوضاع ممکن نیستند. در عین حال، گزاره‌های اخلاقی نظیر گزاره‌های منطقی - ریاضیاتی، استعلایی^۱ هستند و واجد کارکرد^۲ به تعبیر دیگر، هرچند مفاهیم اخلاقی نمی‌توانند در قالب گزاره ریخته شوند و گزاره اخلاقی معنا دار بسازند، اما در عین حال حاکی از نگرش فرد به عالم هستند. قرار نیست گزاره‌های اخلاقی، در باب جهان پیرامون و حوادث آن اتخاذ موضع محتوایی کنند؛ بلکه باید صرفاً از چگونگی نگاه اخلاقی کاربر زبان به جهان پیرامون خبر دهند. مثالی که ویتگنشتاین در رساله در این باب می‌زند، ما را به یاد اخلاق کانتی می‌اندازد. در فقره ۶/۴۲۲ می‌گوید احکامی اخلاقی را که در قالب «تو نباید دزدی کنی»، «تو نباید مرتکب قتل شوی» و ... صورتبندی می‌شود در نظر بگیرید. اگر کسی که مخاطب این احکام است بپرسد: اگر من به این گزاره‌های اخلاقی عمل نکنم چه می‌شود؟ اگر در مقام پاسخ و برای تبیین خوبی و بدی آنها، به آثار و نتایج مترتب بر این افعال اشاره شود و از آنها مدد گرفته شود، از وادی اخلاق خارج شده‌ایم زیرا، به داخل جهان قدم نهاده‌ایم و معطوف به عواقب و نتایج این اعمال در جهان خارج اتخاذ موضع کرده‌ایم؛ در حالی که چون نمی‌توان ارزش‌ها را در جهان پیرامون جست، پس نمی‌توان سخن محصل ایجابی در این باب گفت. در واقع، مطابق با آموزه‌های رساله، چیزی تحت عنوان ثواب و عقاب اخلاقی در معنای متعارف کلمه نداریم، چرا که لازمه این امر نظر کردن به چگونگی تحقق فعل در عالم خارج است. مدلول کلام فوق این است که احکام اخلاقی کاملاً غیر تجربی هستند و صدور آنها از فاعل اخلاقی هیچ نسبتی با جهان پیرامون ندارد.^۳ همان‌طور که کانت نیز وقتی از اخلاق و اصول اخلاقی سخن می‌گفت، آنها را برآمده از اراده متعین شده می‌دانست؛ اراده‌ای که از مؤلفه‌ها و مقومات انسان به عنوان یک موجود عاقل و واجد قوه عاقله است. به تعبیر دیگر، بنا بر آموزه‌های کانت، احکام اخلاقی بر انسان انضمامی واجد گوشت و پوست و خون که در این جهان می‌زید بار نمی‌شود؛

1. analytic a-priori

۲. نگاه کنید به فقرات ۶/۴۱ و ۶/۴۲۱ رساله.

۳. برای آشنایی بیشتر با رأی ویتگنشتاین در باب اخلاق در دوران نخست فلسفی، علاوه بر فقرات ۶/۴ به بعد رساله، منابع ذیل نیز سودمند است:

- لودویگ ویتگنشتاین، «خطابه‌ای در باب اخلاق»، ترجمه مالک حسینی، فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، شماره ۱۶، تابستان ۱۳۷۹، صص. ۳۲۵-۳۳۳.

- Barrett, C. (1991) Wittgenstein on Ethics and Religious Belief (Oxford & Cambridge: Blackwell), pp. 27-70.

بلکه بر موجودی مترتب می‌شود که واجد قوه عاقله است و چنین احکامی هنجاری از اقتضانات عاقل بودن اوست. به همین دلیل، تمسک جستن به مؤلفه‌ها و مفاهیمی نظیر خوشبختی، سعادت، میل، نتیجه و ... برای موجه‌سازی فعل اخلاقی، نزد کانت ناموجه است. چرا که تمامی این مؤلفه‌ها نسبتی با عالم واقع دارند و برای به چنگ آوردن آنها لاجرم باید به عالم خارج مراجعه کرد. در حالی که اخلاق با جهان پدیداری^۱ در معنای کانتی کلمه، نسبتی ندارد و ناظر به نومن است. امر مطلق،^۲ که نقشی محوری در اخلاق کانتی دارد و بر آمده از اراده متعین شده است، نسبتی با جهان پیرامون ندارد.^۳

بنابر آنچه آمد، ویتگنشتاین به پیروی کانت از بی‌نسبت بودن خصوصیات اخلاقی و گزاره‌های اخلاقی با جهان پیرامون سخن می‌گوید؛ هرچند صورتبندی مسئله نزد کانت معرفت‌شناختی است و نزد ویتگنشتاین دلالت‌شناختی (معناشناسانه). در فضای رساله، در باب اخلاق و گزاره‌های اخلاقی نمی‌توان سخن معنادار گفت چرا که فاقد مؤلفه اصلی معناداری یعنی، داشتن تصویر هستند. مطابق با آموزه‌های ویتگنشتاین، این گزاره‌های فاقد تصویر صرفاً خود را نشان می‌دهند و هیچ سخن محصلی دربارهٔ آنها نمی‌توان گفت. همان‌طور که وی در نامه‌ای به راسل می‌نویسد، مهمترین مسئله فلسفه عبارت است از تفکیک و تمییز میان گفتن و نشان دادن، فیلسوف از آن حیث که فیلسوف است باید مرز میان امور گفتنی و ناگفتنی را معین سازد. در فضای رساله، مقولاتی فلسفی نظیر معنای زندگی، مرگ، خدا و ... و مقولاتی اخلاقی نظیر حدود و ثغور مفهوم خوبی، بد بودن اضرار به غیر و ... متعلق به مساحت ناگفتنی‌هایند و بیان‌ناپذیر. ویتگنشتاین در رساله، امور ناگفتنی را که خود را نشان می‌دهند، «امر راز آلود» نامیده است. روشن است که عنوان راز آلودگی که مورد اشاره ویتگنشتاین است، بیش از اینکه متضمن مؤلفه‌های ایجابی باشد، حاوی مؤلفه‌های سلبی است. فقرات ذیل را در نظر بگیرید:

به راستی چیزهایی هستند که نمی‌توان آنها را با کلمات بیان کرد. آنها خود را می‌نمایانند، آنها همان امور راز آلودند (۶/۵۲۲). نفس بودن این جهان راز آلود است؛ نه اینکه اشیاء چگونه در این جهان واقع شده‌اند (۶/۴۴).

نگاه کردن به عالم از وجه سرمدی آن عبارت است از نظر کردن در آن به مثابه یک کل - ولی کل کرانمند، تجربه کردن عالم به مثابه یک کل کرانمند - آنچه راز آلود است این است (۶/۴۵).^۴

1. phenomenal

2. Categorical Imperative

۳. مقایسه مبسوط میان اخلاق کانتی و اخلاق ویتگنشتاینی (دوران نخست فلسفی) که در جای خود تأمل‌برانگیز و آموزنده است، در این مجال نمی‌گنجد. طی مقاله‌ای تحت عنوان «کانت، ویتگنشتاین متقدم و نقد اخلاق تجربی» بدان پرداخته‌ام که در آینده نزدیک به چاپ خواهد رسید.

۴. در یافتن معادل برای اصطلاحات این فقره، از ترجمه ادیب سلطانی بهره بردم.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، امر راز آلود صرفاً اشاره به اموری دارد که مطابق با آموزه‌های رساله نگفتنی‌اند چرا که زبان ماهیت گزاره‌ای دارد و گزاره ماهیت تصویری؛ حال آنکه مقولات فلسفی - اخلاقی چون فاقد تصویرند، نمی‌توانند در قالب کلمات ریخته شوند. در واقع، از حیطة علوم تجربی که خارج شویم، قواعد بازی تغییر می‌کند و دیگر نمی‌توان سخن معنادار بر زبان جاری ساخت. امر راز آلود در رساله بیش از هر چیز بدین نکته اشارت می‌کند. ویتگنشتاین در فقرات ۶/۴۲ و ۶/۵۲۲ تلویحاً از ساحات دیگری از وجود پرده برمی‌دارد، ساحاتی که نمی‌توان در قالب زبان و گزاره‌های زبانی راجع به آنها سخن معنادار گفت. در فقره ۶/۴۳۲ به صراحت بر این امر تأکید می‌کند: اینک اشیاء چگونه در جهان واقع شده‌اند، به حال آنچه برتر است تفاوتی نمی‌کند. خداوند خود را در جهان آشکار نمی‌سازد.

باید به خاطر داشت که فقرات فوق‌الذکر متعلق به ساحت نگفتنی‌ها و امور راز آلودند و نمی‌توان بر روی آنها چندان تأکید کرد. به تعبیر دیگر، آموزه اصلی وجودشناختی رساله، مفروض گرفتن عالمی است که مشتمل است بر امور واقع و اوضاع ممکنه که از کنار هم قرار گرفتن اشیاء تشکیل یافته‌اند. درباره همین عالم است که می‌توان سخن معنادار گفت و بس. از این مرتبه که درگذریم، باقی متعلق به امور راز آلود و نگفتنی هستند که باید در آنجا سکوت اختیار کرد.

فقره ۶/۴۳۲ را در نظر بگیرید، در ابتدا به نظر می‌رسد این فقره متضمن مؤلفه‌ای معرفتی است: «خداوند خود را در جهان آشکار نمی‌سازد». اگر این گزاره صادق باشد، لاجرم نقیض این گزاره، که عبارت است از، چنین نیست که خداوند خود را در جهان آشکار نمی‌کند - یا خداوند خود را در جهان آشکار می‌کند - کاذب است. حال آنکه، در فضای رساله، از آن رو که این دو گزاره بدون تصویرند، فاقد معنایند و صدق و کذب برده‌ا نیستند، چرا که صدق و کذب فرع بر معناست. مطابق با آموزه‌های رساله، این دو گزاره متعلق به قلمرو نشان‌دانی‌ها هستند.

حال بپرسیم فقراتی نظیر ۶/۴۲ و ۶/۵۲۲ و ۶/۴۳۲. و به طور کلی فقرات ۶/۴ به بعد، چه شأنی در رساله دارند. در مقام پاسخ به این سؤال به نظر می‌رسد باید دو مقام را از یکدیگر تفکیک کرد. یک‌بار ما با رساله مواجهیم، به عنوان اثری کلاسیک و تأثیرگذار در حوزه فلسفه زبان که متضمن مؤلفه‌های مختلف تنوری تصویری معناداری و فرقی فارق میان امور معنادار و بی‌معناست؛ یک‌بار هم با ویتگنشتاینی سروکار داریم که نویسنده این اثر فلسفی است با پیشینه تربیتی - اعتقادی مشخص و معین. اگر آموزه‌های رساله را مدنظر قرار دهیم، به نظر می‌رسد از فقره ۶/۴ به بعد، رساله وارد ساحاتی شده است که در آنجا «نمی‌توان سخن گفت»، همان تعبیری که روزگاری ویتگنشتاین در باب دیگر کتاب مهم و کلاسیک فلسفی قرن بیستم، وجود و زمان

هایدگر، به کار برده بود. این کتاب به اتمام کوشیده است در باب اموری سخن بگوید که اصولاً ناگفتنی هستند. از این رو اگر به لوازم دلالت‌شناختی رساله ملتزم باشیم، نفیاً و اثباتاً در باب این فقرات نمی‌توان چیزی گفت. تمامی این امور نشان‌دانی هستند و صرفاً خود را می‌نمایانند. از سوی دیگر، بنابر آنچه که پاره‌ای از شارحان آورده‌اند، ویتگنشتاین در تقریر فقرات پایانی رساله، که صیغه معنوی-عرفانی دارند، تحت تأثیر شوپنهاور، عرفان مسیحی و تربیت اولیه خویش بوده است.^۱ با این توصیف می‌توان فهمید که بروز و ظهور این فقرات با احوال شخصی ویتگنشتاین مناسب تام دارند. هر چند لزوماً منطبق بر اقتضائات و لوازم دلالت‌شناختی تئوری تصویری نمی‌باشد. کاربرد زبان درباره معنای زندگی، آشکار شدن خداوند در عالم، و ... نفیاً و اثباتاً نمی‌تواند اتخاذ موضع کند و سخن معناداری بگوید.

در عین حال، ذکر یک نکته در اینجا ضروری می‌نماید. با توجه به اینکه فقرات پایانی رساله بیشتر متناسب با احوال ویتگنشتاین است تا اقوال وی در رساله، به نظر می‌رسد قرائت برخی از اعضای حلقه وین نظیر کارناپ و اثر از رساله و لوازم دلالت‌شناختی آن، موجه نباشد. به بیان دیگر، اگر به رساله و آموزه‌های آن ملتزم باشیم، نفیاً و اثباتاً در باب وجود یا عدم وجود ساحات برتر یا درباره هر آنچه در قالب گزاره‌های متافیزیکیال صورت‌بندی می‌شود، نمی‌توانیم اتخاذ موضع کنیم. درست است که رساله از این حیث که سخن گفتن معنادار در باب ساحاتی فراتر از جهان پیرامون را ممکن نمی‌داند اثری است یکسره در نقد متافیزیک سنتی؛ اما مدلول ادعای فوق این نیست که جهان‌عاری از ساحات برتر است و کندوکاو متافیزیکی یکسره بر نهج باطل است. لب ادعای رساله در این باب این است که تنها و تنها در باب جهان پیرامون می‌توان سخن معنادار گفت. از اینکه عبور کنیم، به یک معنا زبان ما بند می‌آید و نفیاً و اثباتاً نمی‌توانیم سخن محصلی بگوییم، چرا که پا در وادی نشان‌دانی‌ها گذاشته‌ایم. این ادعای رساله قاعده‌تأکسانی را که می‌خواهند در باب ساحاتی فراتر از جهان پیرامون، اندیشه کنند و متافیزیکی‌اندیشی پیشه نمایند، خوش نمی‌آید. اما در عین حال با فتوای صریح و ایجابی اعضای حلقه وین مبنی بر عدم وجود ساحات برتر، و پوچ و یاوه قلمداد کردن گزاره‌های متافیزیکی نیز سازگار نیست.

به نظر می‌رسد حق با ویتگنشتاین است که با قرائت حلقه وین از رساله موافقتی ندارد و آن را ناموجه می‌انگارد. شاید دغدغه‌های اجتماعی-سیاسی و فضای فلسفی اروپای آن ایام، اعضای حلقه وین را واداشته بود تا برای صدور اعلامیه خویش و بر مسند تصویب نشانیدن ایده اثبات‌پذیری^۲، رساله را بدان

۱. به عنوان مثال، تأثیر شوپنهاور بر ویتگنشتاین در منبع ذیل مورد بحث واقع شده است:

- Stroll, A. (2002) Wittgenstein (Oxford: One World), chap. 1
2. verifiability

نحو قرائت کنند.^۱ جالب است که کارناپ در زندگی‌نامه فکری خود نوشت خویش اختلاف نظر میان حلقه وین و ویتگنشتاین را صرفاً به تعارضات درونی ویتگنشتاین تحویل می‌کند و مؤلفه‌ای معرفتی در آن نمی‌بیند. ویتگنشتاینی که از سویی دل در گرو منطق، علم و فلسفه جدید دارد و از سویی دیگر عمیقاً تحت تأثیر دین، عرفان و احوال وجودی انسان‌های متدین و معنوی است. کارناپ می‌نویسد:

«یک بار که ویتگنشتاین راجع به دین صحبت می‌کرد، اختلاف موضع او و مورس شلیک (یکی دیگر از اعضای حلقه وین) به طور چشمگیری آشکار شد. البته هر دو موافق این بودند که آموزه‌های دینی در اشکال متنوعشان هیچ محتوای نظری ندارند، اما ویتگنشتاین این نظر شلیک را رد می‌کرد که دین به دوره کودکی بشریت تعلق دارد و در مسیر تکامل فرهنگی، کم‌کم محو خواهد شد ...»

این ماجرا و اتفاقات مشابه در مباحثات ما نشان داد که درون ویتگنشتاین تعارض قوی میان زندگی عاطفی و تفکرات عقلی او وجود دارد. عقلش، که با قوت بسیار و توانی نافذ کار می‌کرد، دریافته بود که بسیاری از گزاره‌های دین و مابعدالطبیعه به بیان دقیق اصلاً سخنی نمی‌گویند، او که مطلقاً با خود صادق بود، نمی‌کوشید دیده به این بصیرت ببندد. اما این نتیجه برای او رنج روحی شدیدی داشت، چرا که مجبور بود بپذیرد که در وجود معشوقش نقص هست. برعکس، من و شلیک هیچ عشقی نسبت به مابعدالطبیعه یا الهیات مابعدالطبیعه نداشتیم. بنابراین می‌توانستیم بی تعارض درونی یا افسوسی، کنارش نهم. پیشتر وقتی که در حلقه، کتاب ویتگنشتاین را می‌خواندیم، به خطا فکر می‌کردم که نگرش او به مابعدالطبیعه شبیه نگرش ما است. من به گزاره‌های کتابش راجع به امور عرفانی توجه کافی نکرده بودم ... برداشت من این بود که ابهام منزلت مابعدالطبیعه در نزد او تنها وجه خاصی از تعارض اساسی تری در شخصیت اوست که از آن عمیقاً و شدیداً رنج می‌برد».^۲

اما به‌رغم نظر کارناپ، به نظر می‌رسد رساله، نقیاً و اثباتاً در باب ساحتی فراتر از ساحتی که علوم تجربی درباره آن سخن می‌گوید، اتخاذ موضع نمی‌کند. مطابق با آنچه که دیدیم، این قرائت از رساله به نظر موجه نمی‌رسد، چرا که امر رازآلود و سکوتی که در رساله بدان اشاره شده است، بیش از هر چیز از تغییر قواعد بازی سخن گفتن معنا دار پرده برمی‌دارد و در باب وجود یا عدم وجود ساحت برتر اتخاذ موضع نمی‌کند؛ که مطابق با آموزه‌های رساله اصلاً نمی‌تواند در این وادی چنین کند. این وادی، وادی نشان دادن و نمایاندن است و بس. از آن انتظاری بیش از این نباید داشت.

۱. برای آشنایی تفصیلی با آراء فیلسوفان حلقه وین، نگاه کنید به:

1. Ayer, A. (1982) *Philosophy in the Twentieth Century* (London: Weidenfeld and Nicolson), chapter 4. - همچنین نگاه کنید به: ای. جی. اثر، زبان، منطق، حقیقت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، امیرکبیر، تهران: برایان مگی، مردان اندیشه: پدید آورندگان فلسفه معاصر، ترجمه عزت‌الله فولادوند، طرح نو، تهران، ۱۳۸۳، صص. ۲۰۱ - ۲۲۸، و دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی، رساله وین، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، تهران، ۱۳۵۹.

۲. نقل از داتالد گیلیس، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاننداری، سمت، تهران، ۱۳۸۱، صص ۲۰۸ - ۲۰۹.

سکوتی که در پی امر راز آلود در رساله می‌آید، آموزه‌ای است دلالت‌شناختی و بیش از هر چیز بر مرز میان امور گفتنی و ناگفتنی تأکید می‌کند.

بنابر آنچه تاکنون آمد، می‌توان دو تلقی از سکوت در رساله را از یکدیگر باز شناخت. آنچه در ذیل می‌آید، علاوه بر صورتبندی موجز دو تلقی یادشده از سکوت، مشتمل بر دو تلقی دیگر از سکوت در رساله نیز می‌باشد.

مطابق با تلقی نخست که می‌توان آن را «سکوت خشی» نامید، سکوت رساله بیش از هر چیز بر مرز میان امور گفتنی و ناگفتنی تأکید می‌کند. تنها معطوف به جهان پیرامون و انواع نسب میان مؤلفه‌های آن می‌توان سخن معنادار گفت، از آنکه درگذریم، قواعد بازی تغییر می‌یابد و زبان به تعطیلات می‌رود. در باب اموری نظیر دین، فلسفه و اخلاق نفیاً و اثباتاً نمی‌توان سخن محصلی گفت. گویی وارد فضای مه‌آلودی می‌شویم که هیچ چیز در آن دیده نمی‌شود. این سخن از سکوت، بیش از آنکه در مقام القاء نکاتی چند درباره‌ی اموری نظیر عرفان، فلسفه و ... باشد، حکم به تعلیق حکم می‌کند و بر تغییر اساسی قواعد سخن گفتن معنادار در وادی عرفان و دین و ... تأکید می‌کند.

مطابق با تلقی دوم که آن را «سکوت سلبی» می‌نامیم، (صورتبندی شده بر اساس آموزه‌های حلقه وین) سکوت در رساله قویاً جنبه‌ی سلبی دارد و از نبود چیزهایی خبر می‌دهد. این قرائت از سکوت، تئوری تصویری رساله را به نحوی قرائت می‌کند که مدلولش نفی هر آن چیزی است که از جنس مابعدالطبیعه (متافیزیک) است. تنها درباره‌ی اموری می‌توان سخن محصل معنادار گفت که معناداری ایشان در مقام عمل آزموده شود و به محک تجربه اثبات گردد. بیرون از این حوزه، هر آنچه در قالب واژگان و جملات بر زبان جاری می‌شود مهمل و باوه است و حظی از معنا و معرفت‌بخشی ندارد. ویتگنشتاین در سراسر رساله برای بحث پیرامون امور بی‌معنا هیچگاه از تعبیر gibberish استفاده نمی‌کند (بر خلاف حلقه وین)، بلکه از تعابیری نظیر nonsensical و senseless استفاده می‌کند.^۱ همین عدم به کار بسته شدن تعبیر gibberish در کل کتاب می‌تواند نشان‌دهنده‌ی صلب بودن قرائت سلبی حلقه وین از سکوت رساله درباره‌ی هر آن چیزی که متعلق به حوزه مابعدالطبیعه است، باشد.

پس از سکوت خشی و سکوت سلبی می‌رسیم به تلقی عرفانی از سکوت در رساله. یعنی آن نوع از سکوت که در ادبیات عرفانی مورد بحث عارفان واقع شده است. این تلقی در رساله را

۱. برخی از مفسران رساله قائل به تفکیک میان nonsensical و senseless هستند. مطابق با این تفکیک، گزاره‌های ریاضیاتی‌منطقی که مشتمل بر همانگویی و تناقضند، senseless محسوب می‌شوند؛ گزاره‌هایی که در عین بی‌معنایی مفیدند، از سوی دیگر، گزاره‌های فلسفی - متافیزیکی nonsensical هستند؛ گزاره‌هایی که هم بی‌معنایند و هم مهمل و غیرمفید، برای آشنایی بیشتر با این تفکیک، نگاه کنید به:

- Brockhaus, R. (1991) Pulling up the Ladder: The Metaphysical Roots of Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus, (Open Court: Publishing Company)
 - Carruthers, P. (1990) The Metaphysics of The Tractatus, (London: London University Press)

«سکوت عرفانی» می‌نامیم. برای تقریر این تلقی از سکوت، خوب است ابتداً دربارهٔ سکوت عرفانی، آن‌گونه که نزد عرفا مورد بحث قرار گرفته، نکاتی چند ذکر گردد. آن‌گونه که از نوشته‌ها و گفته‌های عرفا برمی‌آید، می‌توان میان دو نوع سکوت نزد ایشان تفکیک قائل شد.^۱

اول، هنگامی است که شخص عارف در حال از سر گذراندن تجربهٔ عرفانی - وجودی است. در این حالت، عارف از اعداد و اضداد و کثرات که از مقومات تجارب روزمرهٔ این‌جهانی است عبور می‌کند و با بیکرانگی و بی‌صورتی مواجه می‌شود. تجربه‌ای که در آن سالک، مستحیل در بی‌صورتی می‌شود. در این حالت دیگر خودی در میان نیست. در واقع سالک دیگر خودی در میان نمی‌بیند و استحاله در امر مهیب و عظیمی را تجربه می‌کند؛ نظیر آهویی که در مصاف با شیر درنده، هستی‌اش در هستی او مندرج می‌گردد و چیزی از وی بر جای نمی‌ماند. در ادبیات عرفانی، از این مقام تحت عنوان مقام فنا یاد شده است. روشن است که در این مقام مدهوشی و بی‌خودی، سالک و کاربر زبانی در میان نیست تا بتواند سخنی بگوید. این نوع از سکوت، سکوتی است وجودشناختی، که حاکی از اتحاد و یگانگی سالک با مبدأ هستی است.

در وهلهٔ بعدی، سالک از مقام مدهوشی به در می‌آید و هشیار می‌شود. حال، در مقام گزارش‌دهی و صورت‌بندی زبانی آن چیزی است که ترجمان احوال خوش عرفانی و روحانی وی است. در اینجا است که سالک طریق درمی‌یابد که نمی‌تواند تمامی اذواق و مواجید خویش را چنانکه اتفاق افتاده است در قالب زبان بریزد و دیگران را از آن بهره‌مند سازد. تمامی آنچه که تحت عنوان شکوهٔ عرفا از تنگنای زبان عنوان شده متعلق به این مقام است. کمیت زبان در اینجا تنگ می‌شود، چرا که تاب کشیدن این حقایق معنوی بلند را ندارد و در انتقال آنها کامیاب نیست.^۲

رتال جامع علوم انسانی

۱. البته نوع سومی از سکوت نیز در نوشته‌های عرفا به چشم می‌خورد که محل کلام من نیست. این نوع از سکوت، سکوتی است که سالک طریق طی در نور دیدن مراتب سلوک، آن را در مقام عمل به کار می‌گیرد. عرفا، سالکان را قویاً به قلت در خفتن و گفتن و خوردن توصیه می‌کردند. این سخن از سکوت، صبغهٔ عملی - اخلاقی دارد؛ همان که در متون عرفانی تحت عنوان «فضیلت خاموشی» از آن یاد می‌شود. این نوع از سکوت کمتر صبغهٔ فلسفی - نظری دارد و در مقام عمل از شخص سالک دستگیری می‌کند. برای آشنایی بیشتر با این تلقی از سکوت که در مبحث آفات زبان از آن یاد می‌شود، به عنوان نمونه، نگاه کنید به: ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ربع مهلکات، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، صص ۲۲۵ - ۳۳۳. همچنین نگاه کنید به: آلدوس هاکسلی، «سکوت»، در: سیری در سپهر جهان: مقالات و مقولاتی در معنویت، ترجمه مصطفی ملکیان، نگاه معاصر، تهران، صص ۱۴۵ - ۱۵۲.

۲. مولوی می‌گوید: *گر بریزی بحر را در کسوزه‌ای / چند گنجد قسمت یک روزه‌ای*
کاشکی هستی زبانی داشتی / تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن / پردهٔ دیگر بسر او بستی بدان
آفت ادراک آن قال است و حال / خون به خون شستن محال است و محال

(مثنوی معنوی، جلال الدین بلخی، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴، دفتر اول، بیت ۲۰ و دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۴-۴۷۲۶).

مطابق با رأی عرفا، تأملی چند در این وادی به ما نشان می‌دهد که اساس مشکل در تلاش برای صورت‌بندی آن تجارب عرفانی در قالب زبان است؛ هرچند گریز و گزیری از بکارگیری زبان برای انتقال مراد نداریم. در اینجا با پارادوکسی مواجهیم، از یک‌سو چاره‌ای نداریم جز اینکه زبان را به استخدام گیریم برای تخاطب و انتقال معنا به سایر کاربران زبان؛ از سوی دیگر صورت‌بندی زبانی آن تجارب وجودی عین پرده کشیدن بر آن و دور شدن از مراد و مقصود است. چه باید کرد؟ مطابق با رأی عرفا باید خاموشی و سکوت اختیار کرد؛ سکوتی که از فرط پُری است و شخص به سبب عجز از پرده‌برداری از مواجهه با بیکرانگی هستی و احياناً سوءفهم مخاطبان، لب فرو می‌بندد و سکوت اختیار می‌کند. از همین روست که عرفا در این مقام ترجیح می‌دهند بیشتر به شیوهٔ سلبی دربارهٔ مواجهه‌ها و تجارب عرفانی خویش سخن بگویند. به نحو ایجابی نمی‌توان در این باب سخن گفت، چرا که سالک نمی‌تواند بر آن احاطه یابد و از آن پرده بردارد. لذا ترجیح می‌دهد به شیوهٔ تنزیهی و سلبی بدان اشاره کند و آن را توصیف کند، شیوه‌ای که بر آن نهایی متصور نیست. مایستر اکهارت، عارف آلمانی سدهٔ چهارده میلادی، می‌گفت شبیه‌ترین چیز به خداوند سکوت است؛ می‌توان آن را این‌گونه فهمید که به نحو ایجابی نمی‌توان مواجهه با هستی بیکرانه را صورت‌بندی کرد و دربارهٔ آن سخن گفت. تشبیه خداوند به سکوت، در این تلقی، بیش از هر چیز متضمن این معناست که آن امر متعالی و بیکرانه فراچنگ نمی‌آید و کاربران زبان از صورت‌بندی زبانی آن عاجزند و ناتوان^۱ به تعبیر دیگر، بیش از اینکه این

۱. غزل نیکوی ذیل از مولوی متضمن چنین دغدغه‌هایی عرفانی می‌باشد:

آه چه برنگ و بنسی نشان که منم / کسی ببینی مشرا چنان که منم؟!
گفتی «اسرار در میان آور» / کو میان اندر این میان که منم؟
بحر من غرقه گشت هم در خورش / بوالعجب بحر بیکران که منم!
این جهان وان جهان مشرا مطلب / کاین دو گم شد در آن جهان که منم
گفتم: «ای جان! تو عین مایی» گفت: / «عین چپو درین عیان که منم»
گفتم: «آئی» بگفت: «های! خموش / در زبان نامدست آن که منم»
گفتم: «اندر زبان چو در نامد / اینست گویای بی‌زبان که منم»
می‌شدم در فنا چو مه بی‌پا / اینست بسی پای پادوان که منم!

مولانا جلال‌الدین بلخی، گزیدهٔ غزلیات شمس، به کوشش دکتر محمدرضا شقیمی کدکنی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷، غزل ۲۸۱.

همچنین شعر bodhi در «شرق آندوه» در هشت کتاب سهراب سپهری پرده از چنین احوالی برمی‌دارد:

آنی بود، درها و شده بود، / برگی نه، شاخی نه، باغ فنا پیدا شده بود. / مرغ مکان خاموش، این خاموش، آن خاموش. خاموشی گویا شده بود. / آن پهنه چه بود: با میشی گرگی همپا شده بود. / نقش صدا کم‌رنگ، نقش ندا کم‌رنگ. پرده مگر تا شده بود؟ / من رفته، او رفته، ما بی‌ما شده بود / زیبایی تنها شده بود. / هر رودی، دریا، / هر بودی، بودا شده بود.

سهراب سپهری، هشت کتاب، تهران، طهوری، ۱۳۸۱، صص. ۲۳۹-۲۴۰، نویسندهٔ مقاله زیر نیز کوشیده است تا تلقی عرفانی - مبتنی بر آموزه‌های ادیان شرقی - از سکوت رساله به دست دهد: الن واتس، «فلسفه در فراسوی کلمات»، در فلسفه به روایت فیلسوفان، گردآورندگان: چارلز جی. بونتمپو و اس. جک اودل، ترجمهٔ مسعود علیا، ققنوس، تهران،

این آموزه، آموزه‌ای دلالت‌شناسانه باشد، آموزه‌ای هستی‌شناسانه و از ساحاتی از هستی پرده برمی‌دارد که به صید کسی نمی‌افتد و بیکرانه است، هرچند دیگر ساحات هستی از او نشأت می‌گیرند و به لحاظ وجودی بدان متکی هستند. صور متعددی که بهره‌ای از هستی دارند و به صورت دریا، درخت، کوه، پنجره و ... در این عالم پدید آمده‌اند، بدان امر بی‌صورت و بیکران وابسته هستند و از آن نشأت می‌گیرند. در عین حال، باید به خاطر داشت که این سکوت وجودشناختی، لوازم و نتایج معرفت‌شناختی نیز دارد. در واقع چون حقیقت غائی بیکرانه است و ما، کاربران زبان، در آن محاط شده‌ایم، احاطه معرفتی بدان نخواهیم داشت و سکوتی از این دست، حاکی از این است که کاربرد زبان آن را فراچنگ نیاورده است. پس، سوئے وجودشناختی سکوت عرفانی، ناظر به بیکرانگی و بی‌صورتی هستی است، و سوئے معرفت‌شناختی آن معطوف به امتناع تکون معرفت‌عارف از عالم بیکران و بی‌چون. قائلین به سکوت عرفانی در رساله با مدنظر قرار دادن احوال عرفانی ویتگنشتاین خصوصاً در محدودهٔ زمانی نگارش یادداشت‌ها^۱ و رساله، تأثیری معنوی که ویتگنشتاین از نویسندگان و فلاسفه‌ای نظیر داستایفسکی، تولستوی، شوپنهاور و کانت گرفته و تأکید بر فقراتی از رساله که در آن به امر برتر اشارت رفته، بر این باورند که غایت قصوای ویتگنشتاین در رساله باز کردن جایی برای ساحت پر رمز و راز قدسی در این هستی است. مطابق با نظر ایشان، دربارهٔ ساحت بیکران هستی نمی‌توان سخن گفت و به همین سبب باید به سکوت از آن عبور کرد. این سکوت، سکوتی است سرشار از ناگفته‌ها، و کاربرد زبان در اینجا از فرط پُری لب فرو می‌بندد و خاموشی اختیار می‌کند. به تعبیر دیگر، ویتگنشتاین در رساله می‌کوشد با روشن کردن حد و مرز ساحت پدیداری این عالم و زبانی که صرفاً می‌تواند ناظر بدین ساحت سخن معنادار بگوید، فضا را برای ساحت برتر و فراخ‌تری باز کند که اساساً نمی‌توان دربارهٔ آن سخن ایجابی یا معنایی بیان کرد. مطابق با این تلقی، رساله با مشخص نمودن حدود و ثغور امور گفتنی می‌خواهد وجود ساحت قدسی در این عالم را توجیه کند - ساحتی که البته سخن گفتن دربارهٔ آن به مدد زبان ممکن نیست.^۲

۱. منظور کتابی است تحت عنوان *Notebooks* که دربردارندهٔ نوشته‌های ویتگنشتاین در محدودهٔ زمانی (۱۹۱۴ - ۱۹۱۶) است. بسیاری از شارحان رساله بر این باورند که خواندن یادداشت‌ها در فهم و درک آموزه‌های رساله بسیار مفید است. بسیاری از تأملات و بصیرت‌های دوران نخست فلسفی ویتگنشتاین در این کتاب صورت‌بندی شده است.

۲. برای آشنایی بیشتر با این تلقی از رساله و قرائت عرفانی از نوشته‌های ویتگنشتاین در یادداشت‌ها و رساله، نگاه کنید به:

سیرل بارت، «خدا در فلسفه ویتگنشتاین متقدم»، ترجمهٔ هدایت علوی تبار، فصلنامهٔ فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، شماره ۷ و ۸، صص. ۳۵۷-۳۸۵. همچنین نگاه کنید به: دانالد گیلیس، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمهٔ حسن میان‌داری، مؤسسه فرهنگی طه، تهران، ۱۳۸۱، صص. ۱۸۳-۲۲۱. طی گفتگویی با هییک، فیلسوف دین نامبردار معاصر، دریافتیم که ایشان نیز با قرائت عرفانی از سکوت رساله همدلی دارد؛ سکوتی که اشاره به خدای تنزیهی دارد و ناتوانی ابدی کاربران زبان در به‌دست دادن صورت‌بندی موجهی از چگونگی نسبت او با ما. چرا که او فوق مقوله (transcategorical) است و به زبان در نمی‌آید. سکوتی تنزیهی از این دست به چگونگی بودن او در این عالم بهتر اشاره می‌کند.

می‌رسیم به تلقی چهارم از سکوت در رساله که می‌توان آن را «سکوت درمانی»^۱ نامید. مطابق با این تلقی از سکوت، فقره محوری و کلیدی برای درک لب سخن رساله، فقره ۶/۵۴ است. ویتگنشتاین تمام رساله را نوشت تا به این فقره رسد؛ فقره‌ای که بر هر آنچه نگاشته بود قلم بطلان کشید.^۲ تا پیش از این فقره، که فقره ماقبل آخر رساله است، تصور خواننده بر این است که می‌توان مرز امور گفتنی و امور ناگفتنی را مشخص کرد و با تأکید بر ماهیت گزاره‌ای زبان و ماهیت تصویری گزاره، هر آنچه را فاقد تصویر است بی‌معنا خواند. در واقع تفکیک میان امور گفتنی - امور نشان‌دادنی یک معنایش این بود که هستی دو ساحت دارد: ساحتی که همان عالم پدیداری در معنای کانتی کلمه است و می‌توان ناظر بدان سخنان معناداری در قالب گزاره‌ها ارائه کرده، و ساحتی که نشان‌دادنی و بیان‌ناپذیر است. قائلین به این قرائت بر این باورند که فقره ۶/۵۴ رساله متضمن نقد و نفی این قرائت است. پس از تقریر تمامی فقرات رساله تا ۶/۵۴ متوجه می‌شویم که باید فلسفه را به سان نردبانی که پس از رسیدن به بام به کناری می‌نیمیم، کنار بنهیم:

«گزاره‌های من [در رساله] بدین طریق روشن‌گری می‌کنند: هرکس سخنان مرا درک کند، وقتی که آنها را به مثابه پله‌هایی به کار می‌گیرد تا از آنها بالا برود و به ورای آنها برسد درمی‌یابد که این گزاره‌ها بی‌معنی هستند، (به یک تعبیر، پس از بالا رفتن از نردبان، باید نردبان را به دور افکند). او باید از این گزاره‌ها فراتر رود؛ در این صورت عالم را به درستی خواهد دید (۶/۵۴)».

قسمت آخر این فقره متضمن این معناست که شخص باید از این گزاره‌ها عبور کند تا عالم را به درستی ببیند، در واقع، اشتغال به فلسفه است که به کاربران زبان نشان می‌دهد که فلسفیدن ممکن نیست. در کل رساله، مخاطب ویتگنشتاین با به پای او پیش می‌آید تا در نهایت درمی‌یابد که فایده‌ی بر فلسفیدن مترتب نیست و نمی‌توان جهان پیرامون را در ذیل مقولات فلسفی فهمید. در واقع، کاربران زبانی باید فلسفه پیشه کنند و وارد بحث و فحص فلسفی شوند تا دریابند فلسفه پیشه کردن ممکن نیست. ویتگنشتاین از ابتدای نگارش رساله تا فقره ۶/۵۴ به چنین کاری اشتغال داشت. این فقره به ما نشان می‌دهد که فلسفیدن در معنای نظریه‌پردازی کردن - یعنی مدد جستن از مفاهیم فلسفی برای قابل فهم کردن جهان پیرامون - اساساً ناصواب است. حتی تفکیک میان گفتن / نشان‌دادن هم نوعی تفکیک فلسفی است که مطابق با فحوای این فقره، تفکیکی موجه و سودمند نمی‌باشد. مطابق با این تلقی، به دور انداختن نردبان^۳ در معنای ویتگنشتاینی کلمه، متضمن نفی و

1. therapeutic

۲. برای آشنایی بیشتر با این خوانش از رساله که از آن تحت عنوان قرائت «ویتگنشتاینی نو» یاد می‌شود، نگاه کنید به:

- White, R. (2006) Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus (York and London: Continuum), pp. 118-134.

- Cray, A. & Read, R. (eds.) (2000) The New Wittgenstein (London: Routledge).

3. throwing away the ladder

ناممکن بودن فلسفیدن است. باید دوباره به زبان عرفی بازگشت و معانی متعارف واژگان را جدی گرفت. می‌دانیم که ویتگنشتاین در دوران دوم فلسفی خویش از نگاه درمانگرانه به فلسفه سخن می‌گفت و مشتغلین به فلسفه را از رهنی‌ها و کژتابی‌های زبان زنه‌ار می‌داد. وی بر این باور بود که به کار بسته شدن نابجا و ناروای واژگان در سیاق‌های مختلف توسط فیلسوفان، مشکلات بسیاری به بار آورده است و مسئله‌ها را شبه‌مسئله و شبه‌مسئله‌ها را مسئله کرده است. به همین سبب می‌گفت، فلسفیدن متضمن نورافشانی بر قلعه هزارتوی زبان و پالایش مداوم آن است. مدلول کلام فوق این است که فیلسوف، از آن حیث که فیلسوف است، تئوری‌پردازی نمی‌کند و به جای آن، به درمان این زبان آماشیده و ورم‌کرده از کاربست‌های نابجای واژگان می‌پردازد.^۱

بر همین قیاس. رهیافت درمانگرانه به رساله، فلسفیدن در معنای نظریه‌پردازی را ناممکن می‌داند و کوشش اساسی ویتگنشتاین را معطوف به نشان دادن این مطلب مهم در انتهای رساله می‌داند؛ هرچند مانند دوران دوم فلسفی، تأکیدی بر مفهوم ورزیدن^۲ نمی‌کند و درمانگری را بر آن بنا نمی‌کند. بنابراین، مطابق با این تلقی، نه تنها در باب اموری نظیر دین، اخلاق، عرفان و ... باید سکوت کرد، که پیرامون فلسفیدن به طور کلی چنین باید کرد. باید به زبان عرفی اکتفا کرد و در نحوه به کار بسته شدن واژگان در سیاق‌های مختلف به دیده‌ عنایت نگریست. فلسفیدنی که متضمن تئوری‌پردازی باشد از بیخ و بن نارواست و معرفت‌بخش نمی‌باشد. سکوت رساله، وفق این تلقی، معنایش عدم استفاده از واژگان زبان طبیعی برای پی‌افکندن بنیانی فلسفی و نیز عدم استعمال غیر طبیعی واژگان است. واژه‌ها را صرفاً باید در معانی که در زبان طبیعی از آنها مراد می‌شود، به کار بست.

مطابق با آنچه که آمد، شارحان رساله، مفهوم سکوت را که در فقره پایانی کتاب مورد بحث قرار گرفته، با مد نظر قرار دادن امهات آموزه‌های رساله، به چهار نحو مختلف فهمیده‌اند: سکوت خنثی، سکوت سلبی، سکوت عرفانی، سکوت درمانی؛ و هم‌اصلی من در این نوشته معطوف به شرح و بسط این تلقی‌های چهارگانه بود. شخصاً بر این باورم که تلقی سکوت خنثی به متن وفادارتر است و با فضای کل کتاب تناسب بیشتری دارد. به تعبیر دیگر، محتوای صدق این قرائت بیش از سایرین است. اما این مدعا بر مسند تصویب نمی‌نشیند مگر اینکه سکوت سلبی و سکوت عرفانی و سکوت درمانی نیز مستقلاً مورد نقد واقع شوند. این مهم را به مجال دیگری وامی‌گذارم.

۱. برای آشنایی بیشتر با نگاه درمانگرانه به فلسفه در ویتگنشتاین متأخر، نگاه کنید به:

منابع

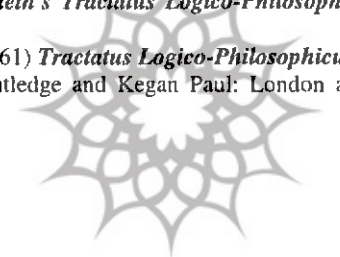
الف- فارسی

- ۱- ای. جی. زیان، *منطق، حقیقت، منوچهر بزرگمهر، دانشگاه صنعتی، تهران، ۱۳۵۶.*
- ۲- ادیب سلطانی، *میرشمس‌الدین، رساله وین، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، تهران، ۱۳۵۹.*
- ۳- بارت، سیول، «*خدا در فلسفه ویتگنشتاین متقدم*»، هدایت علوی تبار، فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، شماره ۸ و ۷.
- ۴- سپهری، سهراب، *هشت کتاب، تهران، طهوری، ۱۳۸۱.*
- ۵- غزالی، ابوحماد، *احیاء علوم الدین، ربع مهلکات، مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی*
- ۶- فسنکول، ویلهلم، *گفتنی‌ها - ناگفتنی‌ها، مالک حسینی، هرمس، تهران، ۱۳۸۵.*
- ۷- شفیعی کدکنی، محمد رضا، *گزیده غزلیات شمس، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.*
- ۸- گیلیس، دانالد، *فلسفه علم در قرن بیستم، حسن میاندااری، سمت، تهران، ۱۳۸۱.*
- ۹- مگی، بریاین، *مردان اندیشه: پدید آوردندگان فلسفه معاصر، عزت‌الله فولادوند، طرح نو، تهران، ۱۳۸۳.*
- ۱۰- موحد، ضیاء، *از ارسطو تا گودل: مجموعه مقاله‌های فلسفی - منطقی، هرمس، تهران، ۱۳۸۲.*
- ۱۱- مولانا جلال‌الدین بلخی، *مثنوی معنوی، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکفریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.*
- ۱۲- نورمن ملکم و دیگران، *ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم، ناصر غفرانچی، هرمس، تهران، ۱۳۸۴.*
- ۱۳- واتس، آلن، *فلسفه در فراسوی کلمات، در فلسفه به روایت فیلسوفان، گردآورندگان: چارلز جی. یونتیمپر و اس. جک اودل، ترجمه مسعود علیا، ققنوس، تهران، ۱۳۸۵.*
- ۱۴- ویتگنشتاین، لودویگ، *رساله منطقی - فلسفی، دکتر میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.*
- ۱۵- ویتگنشتاین، لودویگ، *خطابه‌ای در باب اخلاق، مالک حسینی، فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، شماره ۱۶، تابستان ۱۳۷۹.*
- ۱۶- هاکسلی، آلدوس، *سکوت، در سیری در سپهر جهان: مقالات و مقولاتی در معنویت، ترجمه مصطفی ملکیان، نگاه، معاصر، تهران، ۱۳۸۱.*

ب- لاتین

- 17- Anscombe, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (London: Hutchinson), 1959.
- 18- Ayer, A. *Philosophy in the Twentieth Century* (Weidenfeld and Nicolson: London), 1982.
- 19- Barrett, C. *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief* (UK & USA: Blackwell), 1991.
- 20- Brockhaus, R. *Pulling up the Ladder: The Metaphysical Roots of Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus* (Open Court: Publishing Company), 1991.

- 21- Carruthers, P. *The Metaphysics of The Tractatus*, (London: London University Press);1990.
- 22- Crary, A. & Read, R. (eds); *The New Wittgenstein* (London: Routledge);2000.
- 23- Hacker, P. M. S. '*The Rise and Fall of the Picture Theory*', in Shanker, S. (ed.) *Critical Assessments: Ludwig Wittgenstein* (Croom Helm); 1686.
- 24- Hacker, P. M. S. *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers); 1997.
- 25- Kenny, A. (1973) *Wittgenstein* (Blackwell: Oxford), Revised edition 2006.
- 26- Kremer, M. '*Contextualism and Holism in the early Wittgenstein: From Protractatus to Tractatus*', *Philosophical Topics*, 25(2); 1997.
- 27- Proops, I. '*Wittgenstein on the Substance of the World*', *European Journal of Philosophy*, 12(1); 2004, pp. 106-26.
- 28- Ricketts, T. '*Pictures, Logic, and the Limits of Sense in Wittgenstein's Tractatus*' in Sluga, H. and Stern, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, (Cambridge University Press: Cambridge);1996.
- 29- Schwyzer, H. '*Wittgenstein's Picture-Theory of Language*' in Copi, I. and Beard, R. (eds.) *Essays on Wittgenstein's Tractatus* (London and Newyork: Routledge); 1995.
- 30- Stroll, A. *Wittgenstein* (One World: Oxford); 2002.
- 31- Thornton, T. John McDowell (Chesham: Acumen); 2004.
- 32- White, R. *Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus* (York and London: Continuum); 2006.
- 33- Wittgenstein, L. (1961) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by Pears, D. and McGuinness, B. (Routledge and Kegan Paul: London and New York), Revised edition 1974.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی