

ویتگنشتاین: خدا باور یا ملحد؟

سیداکبر حسینی قلعه بهمن*

چکیده

ویتگنشتاین یکی از چهره‌های علمی قرن بیستم است که نگرش‌های او به طور معمول و مشخص، بازتاب‌های گوناگون و گسترده‌ای در میان اندیشمندان دیگر داشته است. دیدگاه ویتگنشتاین درباره خدا، و واقع‌گرایی یا غیرواقع‌گرایی این فیلسوف نیز از قاعده یادشده مستثنا نبوده و حتی مبنای نظری بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته است.

در نوشتار حاضر، می‌کوشیم تا به تبیین نگاه ویتگنشتاین در این باره بپردازیم و بگوییم که بر اساس رساله منطقی و فلسفی، به نظر می‌رسد که وی برای ماورای عالم طبیعت، حقیقتی قائل نبوده؛ زیرا بر آن بوده است که زبان بدان عالم راه ندارد. بدین ترتیب، ویتگنشتاین را می‌توان ملحدی نسبت به ماورا تلقی کرد، نه غیرواقع‌گرا. اما از عبارات‌های ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی‌اش (با این مضمون که: «الهیات از بازی زبانی منحصر به فردی برخوردار است»)، تاحدودی چنین برمی‌آید که او در عرصه هستی‌شناسی امر الوهی، واقع‌گرا می‌باشد و برای خدا، امر الوهی، و اعتقادات دینی، وجهه‌ای مستقل از اذهان قائل است.

کلیدواژه‌ها: واقع‌گرایی دینی، غیرواقع‌گرایی دینی، نظریه تصویری معنا، بازی‌های زبانی، متعالی، معناداری، ویتگنشتاین.

مقدمه

واقع‌گرایان دینی در نگاه هستی‌شناختی معتقدند: موجود یا موجوداتی الوهی در عالم به سر می‌برند که هستی مستقل از اذهان آدمیان دارند؛ همچنین، در منظری معرفت‌شناختی بر این اعتقادند که: گزاره‌های دینی صدق و توجیه خویش را به شکل مستقل از اذهان آدمیان به دست می‌آورند. آنان در تفسیری معناشناختی می‌گویند: مفاهیم دینی، و زبان دینی، معنایی حقیقی دارند و زبان دینی، یک زبان حقیقی است. در مقابل، غیرواقع‌گرایان دینی، از منظر هستی‌شناختی، وجود حقایق دینی را وابسته به اذهان آدمیان می‌دانند و از منظر معرفت‌شناختی، صدق و توجیه گزاره‌های دینی را وابسته به اذهان انسان‌ها برمی‌شمارند؛ در نهایت، غیرواقع‌گرایان معناشناختی می‌گویند که مفاهیم دینی، و زبان دینی، معنایی حقیقی ندارند و زبان دینی، یک زبان حقیقی نیست.

البته روشن است که ضرورتاً هر اندیشمندی که در هستی‌شناسی حقایق دینی واقع‌گرا باشد، در عرصه معرفت‌شناسی یا معناشناسی، این موضع را نخواهد داشت. همچنین، هرکس که در معناشناسی یا معرفت‌شناسی به غیرواقع‌گرایی متمایل باشد، ضرورتاً در هستی‌شناسی نیز غیرواقع‌گرا نخواهد بود. به هر روی، در مقاله حاضر، به دنبال پاسخ این پرسش مهم هستیم که آیا ویتگنشتاین، به ویژه در هستی‌شناسی حقایق دینی (و امر الوهی)، واقع‌گرا شمرده می‌شود یا غیرواقع‌گرا؟

سرگذشت ویتگنشتاین

بی‌تردید، لودویگ ویتگنشتاین^(۱) از تأثیرگذارترین فیلسوفان قرن بیستم در عرصه الهیات و مباحث فلسفه دین به شمار می‌رود. اندیشه‌های گوناگون او در این عرصه، درجه بسیار متفاوتی را بر روی الهیدانان و فیلسوفان دین گشوده است تا آنجا که در مبنایی‌ترین گفتارها، به طور قطع، یاد و نامی از او و آثارش به میان می‌آید. بر این اساس، شایسته

است که به افکار وی بیشتر توجه کنیم تا تأثیر او بر مباحث مختلف بهتر آشکار شود. این مهم را با مروری کوتاه بر زندگی اش آغاز می‌کنیم:

لودویگ جوزف یوهان ویتگنشتاین، در ۲۶ آوریل ۱۸۸۹ میلادی، در وین اتریش به دنیا آمد. او دارای شخصیت و منش ویژه‌ای بود: همواره از شهرت دوری می‌جست و حتی زمانی، در یکی از مناطق دورافتاده نروژ، کلبه‌ای برای خود ساخت تا در آنجا در انزوای کامل زندگی کند. از نظر برخی، به احتمال زیاد، همجنس‌گرا بوده است. به نظر می‌رسد که نوعی وسواس فکری، بر سرتاسر زندگی او سایه انداخته بوده است و همین امر باعث شد که او در برهه‌ای از زمان، به گناهان خود نزد دیگران اعتراف کند. بدین ترتیب، دیگران از میزان عقیده او به دین یهود آگاهی یافتند. پدرش، کارل ویتگنشتاین، در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمده بود، ولی بعدها به آیین پروتستان روی آورد؛ اما مادرش، لیوپولدین، کاتولیک بود. خود ویتگنشتاین در کلیسای کاتولیک‌ها غسل تعمید داده، و به آیین آنان به خاک سپرده شد؛ اما در فاصله میان غسل تعمید و تدفین، هیچ‌گاه به مثابه کاتولیکی عابد یا معتقد عمل نکرد.

ویتگنشتاین خانواده‌ای بزرگ و ثروتمند داشت. پدرش از موفق‌ترین تاجران امپراتوری اتریش - مجارستان بود که به بازرگانی در صنعت فولاد و آهن اشتغال داشت. منزل او محل رفت و آمد اهالی فرهنگ و هنر بود. خانواده ویتگنشتاین دارای هشت فرزند بوده که لودویگ کوچک‌ترین آنان به حساب می‌آمده است. نکته جالب توجه این است که از چهار برادر او، سه تن خودکشی کردند.

لودویگ ویتگنشتاین تحصیلات عالی خود را در رشته مهندسی مکانیک در برلین آغاز کرد و در سال ۱۹۰۸ میلادی، برای انجام بعضی از تحقیقات در زمینه هوانوردی، به منچستر انگلیس رفت و در آنجا، به آزمایش روی کاپت‌ها مشغول شد. علاقه‌اش به مهندسی میل وی را به ریاضیات برانگیخت و باعث شد که به پرسش‌های فلسفی درباره

اساس ریاضیات بیندیشند. در ملاقات با گوتلب فرگه، ریاضیدان و فیلسوف بزرگ، به وی پیشنهاد شد که در کمبریج زیر نظر برتراند راسل، به تحصیل پردازد. در کمبریج، او عمدتاً تحت تأثیر راسل و ج. ای. مور قرار گرفت و شروع به کار روی منطق کرد. هنگامی که در سال ۱۹۱۳م. پدرش مرد، ثروت زیادی به او رسید؛ اما وی به سرعت همه آن ثروت‌ها را رها کرد و در سال بعد، با آغاز جنگ جهانی اول، داوطلبانه به ارتش اتریش پیوست. ویتگنشتاین در طول جنگ، مدال‌های شجاعت بسیاری دریافت کرد؛ اما از پروراندن افکار فلسفی خود دست نکشید و نتایج آن را در کتاب *رساله منطقی-فلسفی منعکس ساخت*، کتابی که در سال ۱۹۲۲م. در انگلستان و با کمک راسل منتشر شد. این کتاب، تنها اثر انتشار یافته ویتگنشتاین در طول زندگی‌اش بوده است.

از آنجا که او معتقد بود که تمام مسائل فلسفه را در کتاب یادشده حل کرده است، در مدرسه‌ای ابتدایی در روستایی واقع در اتریش، به تدریس مشغول شد. وی سال‌های ۱۹۲۶-۱۹۲۸م. را به طراحی و ساخت خانه‌ای در وین برای خواهرش گرتل گذراند. او که متوجه شده بود که می‌تواند کارهای بیشتری در زمینه فلسفه انجام دهد، در سال ۱۹۲۹م. برای تدریس در کالج ترینیتی به کمبریج بازگشت و تا سال ۱۹۳۹ به کار استادی پرداخت. در طول جنگ جهانی دوم، مدتی به عنوان باربر و مدتی به عنوان تکنیسین در بیمارستانی در نیوکاسل کار می‌کرد. بعد از جنگ، تدریس در دانشگاه را از سر گرفت؛ اما پس از مدتی، از سمت استادی استعفا کرد تا حواس خود را بر نوشته‌هایش متمرکز سازد. به همین منظور، در روستایی دورافتاده واقع در ایرلند اقامت گزید و به نگارش قسمت اعظم کارهای خود پرداخت. در سال ۱۹۴۹، اثر جدید ویتگنشتاین به پایان رسید که بعد از مرگ وی، تحت عنوان *پژوهش‌های فلسفی* منتشر شد. گفتنی است که این اثر شاید یکی از مهم‌ترین آثار ویتگنشتاین باشد. او دو سال آخر زندگی خود را در وین، آکسفورد، و کمبریج گذراند و سرانجام در آوریل ۱۹۵۱، به علت ابتلا به سرطان

پروستات، در کمبریج مرد.^(۲) واپسین کلماتی که او به زبان آورده خواندنی است: «به آنها بگویند که من زندگی شگرفی داشتم.»

ویتگنشتاین: ملحد یا خدا باور؟

هنگامی که از نگرش دینی ویتگنشتاین سخن به میان می‌آوریم، با انبوهی از مطالب وی و مفسرانش رویه‌رو می‌شویم. این مطالب گاه انسان را به این سمت سوق می‌دهند که ویتگنشتاین دیندار بوده است و گاه انسان را به این سمت سوق می‌دهند که او هیچ دینی نداشته است. به نظر می‌رسد که عبارت‌های چندپهلوی، دیدگاه‌های متناقض، و بازی‌های لفظی، کلام او را بسیار دیرپاب کرده است. اما بی‌تردید، وقتی از واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی در عرصه دین سخن گفته می‌شود، دیدگاه ویتگنشتاین یکی از اصلی‌ترین دیدگاه‌های موجود به شمار می‌رود. بررسی موضوع مذکور، محور مباحث ما در این بخش را تشکیل خواهد داد؛ نخست می‌کوشیم تحلیل برخی از مفسران آثار وی را ارائه دهیم (سپس به بیان برداشت خودمان می‌پردازیم):

نورمن مالکوم، نویسنده کتاب دیدگاه دینی ویتگنشتاین، او را مؤمن معرفی می‌کند و درباره وی، چنین بیان می‌دارد: ویتگنشتاین در سراسر زندگی خود، با آموزه‌های دینی سروکار داشته است. مالکوم معتقد است که اگر عبارتی از ویتگنشتاین نقل شود که دلالت بر بی‌دینی وی داشته باشد، چنین توجیه خواهد شد: اگر اهتمام و تمرکز او را بر مباحث فلسفی در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که وی کمتر به امور دینی پرداخته و در مقایسه با آگوستین، فرانسیس، و قَدیسان، از ایمان دینی ناچیزی برخوردار است. این مفسر پس از بیان شواهد گوناگون، در تبیین این مطلب، چنین می‌نویسد:

اکنون دانسته‌های خود را از افکار، احساسات، و کردار ویتگنشتاین که معانی دینی

داشته‌اند، در اینجا خلاصه می‌کنیم: احساس «ایمنی مطلق» که نخست در سن ۲۱

سالگی به سراغ او آمد و در بیشترین مدت ایام حیات به او آرامش می‌داد؛ تمایلش برای آنکه «انسانی شرافتمند» شود که این خواسته او در دعاهایی که در جنگ جهانی اول خوانده است و نیز در داوطلب شدنش برای پست‌های خطرناک به وضوح نمایان است؛ چشم‌پوشی از ثروت موروثی که احتمالاً تا حدی انگیزه‌ای دینی در پس آن بوده است؛ پس از جنگ، نخستین انتخاب او برای شغل این بود که کشیش شود؛ گفت‌وگوهایش با دوری مشتمل بر تأملات بسیاری حول موضوعات دینی بود؛ «اعتراف» او به امید «یک زندگی جدید» صورت می‌گرفت؛ داوری واپسین را انتظار می‌کشید و از آن هراس داشت؛ اناجیل را می‌خواند و بازخوانی می‌کرد و کاملاً بر آنها اشراف داشت؛ برای پیشرفت کار فلسفی خود، خواست خدا را ضروری می‌دانست؛ فکر می‌کرد ارزش هنگامی از ارزش برخوردار خواهد بود که «نوری از بالا» دریافت کرده باشد.^(۳)

به عقیده مالکوم، با ملاحظه شواهد گوناگونی که ارائه شده است، به این نتیجه می‌رسیم که یقیناً ویتگنشتاین دوران بزرگسالی خود را با فکر و احساس دینی سپری کرده است. او بر این کلام خویش پافشاری می‌کند و تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «دوست دارم بپذیرم که او از بسیاری از آنها که خود را دین‌باور می‌دانند، حس دینی بیشتر و عمیق‌تری داشته است.»^(۴) اما، این مفسر - در همین مقطع - با پرسشی مهم و اساسی روبه‌روست: اگر مطلب از این قرار است، آنگاه جمله «من مرد دینداری نیستم»^(۵) را چگونه باید تعبیر کنیم؟ شاید بخشی از معنای موردنظر او این است که متعلق به هیچ کلیسا یا درگیر هیچ نهاد دینی مرسوم نیست که حقیقتاً فکر می‌کنم چنین چیزی برایش غیرممکن بود؛ اما در نهایت این فقط بخشی از منظور اوست.^(۶)

مالکوم در توجیه این مطلب، معتقد است که ویتگنشتاین، در نقادی معیارهای سختی داشته است. این نکته در آرای او درباره موسیقی، هنر، ادبیات، معماری، شعر، و فلسفه

نمایان است. وی به قدری سختگیر بوده که قطعاً کار فلسفی خود را چندان بزرگ یا حتی چندان خوب در نظر نمی‌گرفته است. با این فرض، ویتگنشتاین راجع به «زندگی دیندارانه» نیز همان معیارهای سخت را داشته است. از این رو، با معیارهای او، افراد اندکی دیندار شمرده می‌شده‌اند؛ به طور مثال، او اعتقاد داشته است که آگوستین، جان بونیان، فرانسیس، و جرج فاکس نمونه‌های واقعی مردان دین به حساب می‌آیند. بدین ترتیب، در مقایسه با این شخصیت‌های بزرگ دینی، او خویش را فردی معمولی می‌دانسته است؛ فردی پوچ، لذت‌جوی، بی‌اعتنا به دیگران، و زودخشم که در زندگی «تغییر جهت» نداده و قلب خود را نگشوده است.^(۷)

نورمن مالکوم در توجیه دیگری می‌افزاید: ممکن است ویتگنشتاین به این علت که در زندگی‌اش زمان کافی را به نیایش و تأمل دینی اختصاص نداده است، خود را دیندار ندانسته باشد. در واقع، او به سبب انضباط شدید - و تمرکز بیش از اندازه بر مسائل و مباحث فلسفی - حتی فرصت استراحت نیز نداشته است. شاهد بر این موضوع، مجموعه و سیمی از نوشته‌های به‌جامانده از او است که لبریز از چرخش‌های بی‌نظیر اندیشه و تشبیهات عالی می‌باشد. مالکوم می‌نویسد: از یکی از سخنرانی‌های پروفیسور رای هاند، نظری اخذ کرده‌ام (که امیدوارم آن را درست فهمیده باشم)؛ چراکه می‌تواند معنای احتمالی برای این مطلب باشد. ویتگنشتاین به گونه‌ای زندگی می‌کرده که گویی کار فلسفی به طور کامل او را مجذوب نموده است. از این رو، فلسفه سرتاسر زندگی وی را فراگرفته بوده و او در این باره، احساس وظیفه می‌کرده است. ویتگنشتاین برای انجام دادن کار فلسفی خود، در تنش دائمی به سر می‌برده و اجازه نمی‌داده است که هیچ مسئله‌ای از نظرش دور بماند. او پیوسته می‌کوشیده است تا تشبیهاتی جدید و مقایسه‌ای تازه را مطرح کند.^(۸) مالکوم مدعی می‌شود که اکنون شاید بتوانیم معنای این سخن ویتگنشتاین در سال ۱۹۴۶ را دریابیم: «نمی‌توانم برای دعا خواندن زانو بزنم؛ چراکه

پنداری زانوهایم خشک هستند. اگر نرم می شدم، در آن حال، نگران متلاشی شدن (متلاشی شدن خود) می بودم.»^(۹)

آری، شاید فکر می کرده است که اگر با شدت و حدت سرگرم دعا و نیایش شود. که این شدت و حدت ویژگی هر کاری بوده که می پذیرفته است. در آن صورت «متلاشی می شود»؛ بدین معنا که تمرکز فلسفی اش از بین می رود. تعبیر «زانوهای خشک» می تواند استعاره ای برای حالت او هنگام درگیری سخت در پژوهش های فلسفی باشد؛ از طرف دیگر، «نرم شدن» ممکن است که به معنای زدوده شدن سرسختی، و از دست دادن آن هوشیاری باشد که او در ستیزه های بی وقفه خود علیه حقه های زسانی به آن نیازمند بوده است. مالکوم می افزاید: فهم من از عبارت بالای ویتگنشتاین این است که او میلی به زانو زدن و نیایش کردن داشته؛ اما، در برابر این میل، مقاومت می کرده است تا بتواند تمرکز ذهنی خود را بر کار فلسفی اش حفظ کند. این دو نیرو در او به نقطه ای حاد و بحرانی می انجامید.

با این حال، به نظر می رسد که اساساً دیدگاه دینی ویتگنشتاین با دیگر دینداران متفاوت باشد، و صرف این مطلب که او فرصت کافی برای اندیشیدن در باب آموزه های دینی یا عبادات را نداشته است توجیه مناسبی نیست؛ زیرا مسئله وجود خدا، دست کم، موضوعی هستی شناختی می باشد که در حوزه مباحث فلسفی قرار گرفته و او نیز بدان پرداخته است. ویتگنشتاین در سال ۱۹۳۱ نوشته است:

اگر من، منی که باور ندارم اینجا یا آنجا یا هیچ جا موجودات انسانی - آبرانسانی وجود داشته باشد که بتوان آنها را خدایان نامید، اگر من بگویم: «از خشم خدایان می ترسم»، این نشان می دهد که مقصودم از این کلمات چه بسا چیزی یا بیان احساسی است که به آن باور، ربطی ندارد.^(۱۰)

بنابراین، او به وجود خدایی که برتر از انسان است اعتقادی ندارد و حتی اگر قرار باشد از

خدا خوف داشته باشد، این خوف هرگز به معنای اعتقاد او به وجود خدایی در خارج نیست. از نظر وی، ایمان به خدا می‌تواند به زندگی ما شکل دهد؛ بی‌آنکه لازم باشد گمان بریم خدای عینی در «آن بالا» وجود دارد. در حقیقت، ویتگنشتاین بر آن بود که چنین تصویری حتی خطاست. او در سال ۱۹۳۰ گفته است:

یکی از احکام کلیسای کاتولیکی این است که وجود خدا را می‌توان با دلایل طبیعی ثابت کرد. همین حکم است که کاتولیک رومی شدن را برایم ناممکن می‌سازد. اگر من خدا را موجودی دیگر، موجودی مانند خودم، برون خودم، منتها بی‌نهایت نیرومندتر بیندارم، آن وقت وظیفه خود می‌دانم که در برابر او بایستم. (۱۱)

دان کیویت، کشیش انگلیسی، دیدگاه منحصر به فردی درباره‌ی آرای ویتگنشتاین دارد. به نظر وی، ویتگنشتاین در مراحلی از زندگی خود فراوان عبادت می‌کرده و احساس شگرفی نسبت به قداست و هیبت اندیشه‌ی خدا داشته، و لذا آورده است که: «هیچ‌گاه به خود اجازه نده زیادی به چیزهای مقدس نزدیک شوی!» کیویت به تفسیر دیدگاه ویتگنشتاین می‌پردازد و می‌گوید:

به همین سبب، خدا را نباید عینیت داد یا تبدیل به نوهی موجود واقعی کرد؛ چون این، کفر و بی‌حرمتی است؛ بلکه اندیشه‌ی خدا را باید مقدس داشت و در امر مراقبت از نفس به کار برد. ... مثلاً هنگامی که خدا را داور می‌پنداریم، داوری که دیدگانش همه چیز را می‌بیند، و با این استعاره خود را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. (۱۲)

این مفسر می‌کوشد تا عینیت داشتن خدا را از اعتقاد ویتگنشتاین به خدا بردارد و بدین ترتیب، وی را یکی از غیرواقع‌گرایان قرن بیستم معرفی کند.

سیرل بارت تفسیری قابل توجه از دیدگاه ویتگنشتاین ارائه می‌کند. او می‌گوید: خدا، از نظر ویتگنشتاین، پدر آسمانی مسیحیت یا حتی خدای رحیم یهودیت نیست. خدای

مسلمانان، یعنی الله، از هر خدایی به خدای ویتگنشتاین نزدیک‌تر است؛ البته نه از آن جهت که رحمان است، بلکه از این جهت که تقدیر را در دست دارد و دلیل هر امری است که روی می‌دهد. شاید ساده‌تر و درست‌تر این باشد که بگوییم: خدای او، خدای یک فیلسوف است و به تعبیر پاسکال، هیچ ربطی به خدای ابراهیم، اسحاق، و یعقوب ندارد؛ اما این نظر، چندان مناسب نیست، زیرا نمی‌تواند «تشبیه خدا به پدر» را که در عبارت‌های ویتگنشتاین دیده می‌شود تبیین کند. بارت برخلاف کیروپیت می‌گوید که خدای ویتگنشتاین، خدایی دینی است: خدای وی - برخلاف خدای اسپینوزا - به خوبی در یک زمینه دینی جای می‌گیرد و معنا پیدا می‌کند. بارت برای اثبات این مطلب، از عبارت‌های خود ویتگنشتاین کمک می‌گیرد و می‌گوید: یکی از عبارت‌های ویتگنشتاین در یادداشت‌ها این مطلب را تأیید می‌کند: «دعا تفکر درباره‌ی معنای زندگی است.» بارت ادامه می‌دهد: اگر نام خدا از پیش مقدس نباشد، پس او دیگر خدا نیست؛ مگر اینکه همان‌طور که احتمال داده‌اند، از «تقدیس کردن»، معنای «گرامی داشتن» اراده شده باشد؛ ولی حتی در این صورت نیز درخواست از خدا برای اینکه «نامش گرامی باشد، خواسته‌اش به اجرا درآید، و ملکوتش برقرار گردد» با درخواست از او برای «نان روزانه» فرق دارد. کسانی که در زمینه‌ی دعا خبره‌اند، تفکر و تعمق عرفانی را عالی‌ترین نوع دعا می‌دانند. در این نوع دعا، نظر کردن به ذات خدا و متحد شدن با او مطرح است و هیچ احتیاجی به درخواست نیست. اما اگر خدا معنای زندگی و معنای جهان است، چرا تفکر درباره‌ی معنای زندگی نباید دعا باشد؟

در این تحلیل، سیرل بارت همچون دیگر اندیشمندان - ناگهان - با عباراتی روبه‌رو می‌شود که برخلاف تفسیر اوست؛ بدین جهت می‌کوشد که تفسیری مناسب از آن عبارات ارائه کند. او می‌گوید:

در فقره‌ای که در ۸ ژوئیه ۱۹۱۶، یعنی تقریباً یک ماه پس از مناجات ۱۱ ژوئن

۱۹۱۶، نوشته شده است (یادداشت‌ها، ص ۷۴ و ۷۵)، شاهد مناجات دیگری هستیم که شامل فهرستی از نتایج ایمان به خداست. بیشتر مطالب این فهرست، تکرار مطالب فقره پیشین است؛ با این تفاوت که آنها را کامل‌تر بیان می‌کند و مطالبی نیز به آنها می‌افزاید. در این فهرست، آنچه ویتگشتاین درباره رابطه میان خدا و معنای زندگی گفته بود، تکرار می‌شود: «ایمان به یک خدا، به معنای درک مسئله معنای زندگی است» و «ایمان به خدا، به معنای فهمیدن این حقیقت است که زندگی دارای معنایی است.» در اینجا، ویتگشتاین «یک خدا» و «خدا» را بدون آنکه بینشان فرقی بگذارد، به کار می‌برد. وی در تفسیر این عبارات می‌آورد که این مسئله هیچ اهمیتی ندارد، زیرا او صرفاً در حال سخن گفتن از ایمان و معنای ایمان داشتن به موجودی الهی است؛ بنابراین، هیچ الزامی ندارد که در این خصوص، مؤمن باشد یا ملحد، لادری باشد یا شکاک. او از آنچه به آن ایمان دارد سخن نمی‌گوید، بلکه از معنایی سخن می‌گوید که در ایمان به خدا یا ایمان به یک خدا نهفته است. (۱۳)

به بیانی دیگر، بارت در مواجهه با عبارتی که به نوعی وجود عینی خداوند را انکار می‌کند («ایمان به خدا، درک معنای زندگی است»)، می‌گوید: این عبارت تنها می‌خواهد از آثار ایمان صحبت کند، آثاری که زندگی انسان را معنادار می‌سازد؛ نه اینکه خدا وجودی عینی ندارد.

به هر روی، با توجه به برداشت‌های متفاوتی که صورت گرفته است، باید گفت که نگاه ویتگشتاین به امر الوهی، و واقع‌گرایا غیرواقع‌گرا بودن این فیلسوف، مسئله‌ای مبهم است که ما می‌کوشیم اندکی از ابهام آن را برطرف کنیم. روشن است که در این بررسی، ما نخست رویکرد ویتگشتاین در رساله منطقی و فلسفی و برخی دیگر از آثار او را مطرح خواهیم ساخت و سپس به پژوهش‌های فلسفی وی، که نقدی بر رساله است، خواهیم پرداخت.

بررسی نگرش‌های ویتگنشتاین راجع به امر الوهی

همان‌گونه که در قسمت قبل اشاره کردیم، برداشت‌های متفاوتی از نگرش ویتگنشتاین راجع به امر الوهی صورت گرفته است؛ از این رو، در حال حاضر، نگاه ویتگنشتاین به امر الوهی تا حد زیادی مبهم می‌نماید، و چندان واضح نیست که او واقع‌گراست یا غیرواقع‌گرا. بر این اساس، در این قسمت، خواهیم کوشید تا با بررسی دیدگاه‌های ویتگنشتاین متقدم و متأخر، نخست اندکی از این ابهام بکاهیم و سپس به ارزیابی تلقی وی از امر الوهی بپردازیم.

تبیین دیدگاه ویتگنشتاین متقدم راجع به امر الوهی

در این بخش، با بررسی گام به گام دیدگاه‌های ویتگنشتاین، می‌کوشیم تا شمایی از رویکرد او به دین را ارائه کنیم. بدین منظور، در آغاز، به دیدگاه او دربارهٔ زبان می‌پردازیم و در پایان، دیدگاه وی راجع به الهیات و اخلاق را عرضه می‌کنیم. سیر این مباحث به قرار ذیل است:

۱. معنای زبان، چیزی است که زبان از آن حکایت می‌کند. این معنا می‌تواند از راه لفظ یا اشاره، به دیگران منتقل شود.

۲. در حقیقت، معنایی که در هر گزاره مورد اشاره قرار می‌گیرند، شبیهی هستند که عنوان «نام»^(۱۴) بر آنها اطلاق می‌شود.^(۱۵)

۳. هر زمان معناداری، در تحلیل نهایی، باید به گزاره ساده^(۱۶) (گزاره بنیادین) تحویل‌پذیر باشد.^(۱۷)

۴. «گزاره ساده» زنجیره‌ای^(۱۸) از نام‌هاست.^(۱۹) «نام»، یا «نشانهٔ بسیط»^(۲۰) لفظی است که مسمای خود را وصف نکند؛ بلکه آن را مشخص سازد یا بر آن دلالت داشته باشد و از این رو، بتواند حاکی از آن و فقط حاکی از آن باشد.^(۲۱) به بیان خود ویتگنشتاین، «فرض امکان داشتن نشانه‌های بسیط، همان فرض معین بودن مدلول

است.»^(۲۲) پس، بر اساس نظر او راجع به معنا، منطقاً به این نتیجه می‌رسیم که مؤلفه‌های نهایی زبان، باید «گزاره‌های ساده» و «نام‌ها» باشند.^(۲۳)

۵. جهان یا واقعیت، در تحلیل نهایی، باید مرکب از «اشیای بسیط» باشد. این اشیا «بسیط» هستند، بدین معنا که تنها شیوه‌ای که با آن می‌توانیم زبان را برای حکایت از آنها استعمال کنیم، نامیدن آنهاست؛ یعنی این اشیا را نمی‌توانیم وصف کنیم، زیرا وصف آنها تنها در صورتی امکان‌پذیر است که خود آنها به برخی مؤلفه‌ها یا خاصه‌ها تحلیل‌پذیر باشند. کلام ویتگنشتاین را می‌توان چنین تفریر کرد: اگر معنا همان محکی و معین باشد، برای اینکه معنایی در کار باشد، لازم است که اشیای بسیطی وجود داشته باشند که زبان بتواند از آنها حکایت کند.

۶. به عقیده ویتگنشتاین، «اشیا "جوهر جهان" را می‌سازند و بدین سان، نمی‌توانند مرکب باشند.»^(۲۴) گویا، منظور وی از «شیء» همان است که ارسطو از «جوهر نخستین» اراده می‌کرده است. بر اساس این نظر، جوهر ضرورتی منطقی است، و جوهر هر چیز، همان است که همه اوصاف عارض آن هستند.^(۲۵)

۷. از نظر ویتگنشتاین، اشیا در حالت انعزال از یکدیگر وجود ندارند. وی می‌نویسد: «جهان به امور واقع تجزیه می‌شود.»^(۲۶) او همچنین از *sachverhalten* (وضعیت‌ها: امور واقع ملکولی)^(۲۷) سخن می‌گوید و به *sachlagen* (وضع امور):^(۲۸) امور واقع اتمی که امور واقع ملکولی را می‌توان به آنها تحلیل کرد) اشاره می‌نماید.

هر امر واقع اتمی «ترکیبی از اشیا» است.^(۲۹) پس، آنچه ویتگنشتاین - بر اساس نظر خویش راجع به معنا - در باب جهان استنتاج می‌کند، شبیه نتیجه‌ای است که او، بر اساس همان نظر، در باب زبان می‌گیرد. گفتنی است که ویتگنشتاین زبان را به «گزاره‌های ساده» ای فرومی‌کاهد که مرکب از «نام‌ها» هستند؛ همچنین، جهان را به «وضع امورها» بی فرومی‌کاهد که مرکب از «اشیا» هستند.^(۳۰) زبان جهان را تصویر می‌کند، به

قالب می‌ریزد، یا باز می‌نماید.^(۳۱) بی. آر. تیلمن در وصف این مسیر می‌نویسد:

رساله، جهان را کلیت امور واقع یا وضع و حال‌هایی توصیف می‌کند که عبارت از ترکیب اشیای بسیط هستند. زبان، با تصویر یا الگوبرداری از امور واقع، جهان را شرح می‌دهد. در زبان، نام‌ها نماینده اشیای بسیط و جمله‌ها ترکیب نام‌ها هستند. می‌گویند: ترتیب نام‌ها در یک جمله، منعکس‌کننده ترتیب ممکن اشیایی است که می‌توانند سازنده وضع و حال‌هایی باشند. بنابراین، جمله دارای شکلی منطقی، همانند آن وضع و حال‌های ممکن است و در این هنگام، به صورت تصویری از کیفیت وقوع اشیاء، یا امکان وقوعشان در جهان درمی‌آید.^(۳۲)

نورمن مالکوم در تبیین این مطلب می‌نویسد:

بنابر رساله، سلسله‌ای از ساختارهای منظم وجود دارد. یک وضع و امور در جهان، عبارت است از ساختاری از: اشیای بسیط. یک اندیشه، ساختاری از عناصر ذهنی است. یک گزاره زبانی، ساختاری است از نشانه‌ها. هنگامی که یک گزاره بخصوص درست باشد، ما سه ساختار خواهیم داشت که در یک معنا با هم معادل هستند: نخست، هیئت تألیفیه‌ای از اشیای بسیط وجود دارد که یک وضع امور را تشکیل می‌دهد؛ دوم، هیئت تألیفیه‌ای از عناصر ذهنی وجود دارد که وضع امور را به تصویر می‌کشد و سوم، هیئت تألیفیه‌ای از نشانه‌ها وجود دارد که آن نیز وضع امور را به تصویر می‌کشد. پس در اینجا سه ساختار موازی در سه حوزه متفاوت داریم؛ یعنی حوزه واقعیت، حوزه اندیشه و حوزه زبان. ساختار دوم و سوم، ساختار نخست را تصویر می‌کنند.^(۳۳)

۸. ویتگنشتاین می‌پرسد: چه شرایطی باید فراهم آید تا گزاره‌ای بتواند به نحوی که او هر گزاره‌ای را تصویر منطقی یک وضعیت می‌دانست، تصویر منطقی وضعیتی (وضعیت اموری) شود؟ او می‌گوید: در این خصوص، می‌توان به سه شرط اشاره کرد:

شرط اول اینکه اجزای گزاره باید با اجزای «وضع امور»، یا امور واقع اتمی‌ای که

بازنمود شده‌اند، تناظر یک به یک داشته باشند؛ در هر گزاره، باید دقیقاً به همان تعداد اجزای قابل تمایز وجود داشته باشد که در وضعیت اموری که آن گزاره بازمی‌نماید، وجود دارد.^(۳۴)

شرط دوم اینکه ویژگی‌های ساختار یا هیئت تألیفیه و یا به عبارت دیگر، «صورت» گزاره، باید با ویژگی‌های ساختار یا صورت «وضع امور» تناظر یک به یک داشته باشد. هیئت تألیفیه اشیا در یک وضعیت امور، با هیئت تألیفیه نشانه‌های بسیط در نشانه گزاره‌ای^(۳۵) تطابق دارد.^(۳۶)

سوم اینکه گزاره، به حکم قانون فرافکنی^(۳۷) (یا تصویر)، باید با «وضع امور»ی که گزاره نمایانگر آن است همبستگی داشته باشد؛ زیرا، گزاره از حیث ارتباط فرافکنانه (یا تصویری) اش با جهان، همان نشانه گزاره‌ای است.^(۳۸)

۹. نخستین اظهارنظری که از ویتگنشتاین ثبت و ضبط گشته، به نظریه «تصویری» مشهور شده است. وی در این نظریه می‌گوید: در گزاره، توگویی، جهانی به طور آزمایشی ساخته شده است (مانند زمانی که در دادگاه‌های پاریس، تصادف اتومبیل را با چند عروسک و غیره نشان می‌دهند). او، همچنین، گزاره را تصویری از واقعیت می‌داند و چنین می‌نویسد: گزاره الگویی از واقعیت است، آن‌گونه که ما آن را تصوّر می‌کنیم.^(۳۹) این اظهارنظر نشان می‌دهد که گزاره چگونه می‌تواند به رغم اینکه کاذب است، معنادار باشد. از نگاه ویتگنشتاین، هر گزاره یک «آزمایش» است. از آنجا که در گزاره «تصویری»ی ارائه می‌شود، گزاره دارای معناست. اما اینکه گزاره صادق یا کاذب است - یعنی آزمایش موفقیت‌آمیز است یا نه - فقط از راه مقایسه تصویر با واقعیت معلوم می‌شود. برای اینکه گزاره‌ای معنادار باشد، باید دانست که صادق یا کاذب بودن گزاره چگونه چیزی است؛ ولی لزومی ندارد که دانسته شود گزاره صادق است یا کاذب.^(۴۰)

۱۰. از نظر ویتگنشتاین، معنادار بودن هر گزاره منوط به این است که بدانیم صدق و

کذب آن گزاره چگونه به دست می‌آید. وی در این باره می‌نویسد: فهم هر گزاره، یعنی دانستن اینکه وضع از چه قرار خواهد بود؛ اگر آن گزاره صادق باشد. (۴۱) به عبارت دیگر، فهم هر گزاره فهم این نکته است که آن گزاره چه چیزی را به تصویر می‌کشد. بنابراین، گزاره‌ای قابل فهم است (یعنی معنا دارد) که ما بدانیم چه چیزی آن را اثبات می‌کند. به بیان ویتگنشتاین، برای آنکه بتوانیم بگوییم که 'p' صادق است (یا کاذب)، باید معین کرده باشیم که آن را در چه وضع و حالی صادق می‌خوانیم؛ با این کار، مدلول گزاره را تعیین می‌کنیم. (۴۲) برای آنکه 'p' را در معرض تحقیق آوریم، باید آن را با واقعیت بسنجیم. (۴۳) این اصل در باب معناداری، بسیار شبیه به اصل معناداری پوزیتیویست‌های منطقی است؛ (۴۴) اما در باب اینکه آیا شباهت میان ویتگنشتاین و پوزیتیویست‌های منطقی تا بدان پایه که می‌نماید هست یا نه، شک و شبهه‌ای می‌توان داشت. (۴۵)

۱۱. اما به هر تقدیر، پوزیتیویست‌های منطقی مدعی بودند که احکام مابعدالطبیعی - از جمله الهیات و اخلاق - بی‌معنا هستند؛ زیرا اولاً، دعوی تحلیلی بودن ندارند، ثانیاً با تجربه حسی اثبات یا نفی نمی‌شوند. برای مثال، حکم «خدا هست» را در نظر بگیرید. بیشتر خداباوران تمایلی ندارند که این حکم را تحلیلی، و صرفاً بر اساس تعریف «خدا» (به عنوان «کسی که هست») صادق بدانند. حتی اگر این حکم را به مدد چنین تعریفی از «خدا» صادق سازیم، باز جای این پرسش هست که آیا در عالم واقع، مصداقی برای واژه «خدا» وجود دارد یا خیر؟ اما اگر «خدا هست» را چیزی بیش از یک حکم تحلیلی تلقی کنیم، قابل آزمون تجربی خواهد بود یا نه؟ اگر خداباوران «خدا» را به عنوان کسی تعریف کنند که فراتر از عالم تجارب ماست، تا زمانی که همین خدا را مدنظر داشته باشند، ما منطقی نمی‌توانیم «خدا هست» را به مدد تجاریمان اثبات یا نفی کنیم. پس، به حکم اصل تحقیق، «خدا هست» حقیقتاً بی‌معنا می‌نماید. (۴۶)

۱۲. البته، در رساله، نگرش ویتگنشتاین به مسئله الهیات و اخلاق تا این اندازه روشن

نیست. با این حال، تردیدی وجود ندارد که او مابعدالطبیعه، الهیات، و اخلاق را به دیار «آنچه نمی‌توان گفت» و سرزمین سکوت رهسپار می‌کند؛ اما فهم دقیق لوازم این قبول چندان ساده نیست. باید بکوشیم تا دلیل وی را گام به گام تحلیل کنیم.

۱۳. نویسنده کتاب پدیدآورندگان کلام جدید در این زمینه می‌آورد:

اولاً مبانی او [یعنی ویتگنشتاین] در دفاع از بی‌معنا نامیدن گزاره‌های مابعدالطبیعی کدام‌اند؟ به گمان من، وی دست‌کم دو مبنا داشت: الف. نخست اصلی بود که دلالت می‌کرد برای صادق انگاشتن یک گزاره، باید بتوان آن را نیز کاذب انگاشت؛ یا به دیگر سخن، «گزاره معنادار است؛ اگر، و فقط اگر، نقیض یا تکذیب آن نیز معنادار باشد. ... ب. مبانی دوم ویتگنشتاین برای ردّ مابعدالطبیعه، اصلی بود که می‌گوید حد و مرزهای زبان ما، حد و مرزهای جهان ماست، و بالعکس. ... من برای تشخیص وضعی که اگر گزاره صادق است برقرار است، باید بتوانم میان این وضع و وضعی که اگر گزاره صادق نباشد برقرار است، فرق بگذارم. بنابراین باید بتوانم کذب آن را تصور کنم؛ یعنی باید نقیضش، به آن معنا، معنادار باشد. به نظر من، ویتگنشتاین وقتی که در دفتر یادداشت خود می‌نوشت: «برای اینکه گزاره‌ای بتواند صادق باشد، باید بتواند کاذب هم باشد» و زمانی که در رساله می‌نوشت: «گزاره ایجابی بالضروره مستلزم وجود گزاره سلبی است، و بالعکس»،^(۴۷) مرادش همین بوده است. با توجه به این مطلب، اشکال احکام مابعدالطبیعه این است که آنها را نمی‌توان، بدین شیوه، به نحوی معنادار انکار کرد.^(۴۸)

۱۴. در تحلیل اصل اول، باید گفت: فرض کنید که درباره واقعیت نهایی (آنچه ویتگنشتاین «اشیا» می‌خواند)، حکمی مابعدالطبیعی کنیم؛ مانند این حکم که «اشیای a، b، و c وجود دارند.» در مقابل، نقیض این حکم این است که «چنین نیست که اشیای a، b، و c وجود دارند.» این نقیض، اگر معنادار باشد، می‌تواند صادق یا کاذب باشد؛ به

عبارتی دیگر، قابل صدق و کذب است. اما اگر نقیض مذکور صادق باشد، الفاظی که در آن به کار رفته‌اند (a, b, c)، نمی‌توانند از اشیا حکایت کنند؛ زیرا صدق گزاره یادشده در گرو این است که چنین اشیا بی وجود نداشته باشند. بنابراین، طبق دیدگاه ویتگنشتاین درباره معنا، این الفاظ (a, b, c)، همچون گزاره‌ای که حاوی آنهاست، بی معنا قلمداد می‌شوند. پس به حکم اصل اول (اصل «انکارپذیری معنادار»)، که ویتگنشتاین مابعدالطبیعه را بر مبنای آن رد می‌کرد، گزاره‌ای هم که این گزاره بی معنا (اشیای a, b, c و c وجود ندارند) نقیض آن است (اشیای a, b, c وجود دارند) گزاره‌ای بی معنا خواهد بود؛ زیرا اگر نتواند به نحو معناداری انکار شود، معنادار نیست. اما مسئله این است که هر یک از گزاره‌های مابعدالطبیعی مدعی‌اند که درباره واقعیت، نهایی هستند (یعنی به چیزهایی اشاره دارند که ویتگنشتاین آنها را اشیا می‌خواند)؛ از این رو، با این اشکال روبه‌رو می‌شوند. (۴۹)

۱۵. اما در تحلیل اصل و مبنای دوم، در انکار مابعدالطبیعه، به این اصل می‌پردازیم که حدّ و مرزهای جهان است که حدّ و مرزهای زبان را تشکیل می‌دهد. (۵۰) زبان فقط تا زمانی که واقعیت را تصویر می‌کند، معنادار است؛ از این رو، به تعبیری، نمی‌تواند به آن سوی واقعیت برسد؛ زیرا، بیرون از واقعیت، چیزی وجود ندارد که زبان بخواهد از آن حکایت کند. به قول ویتگنشتاین، در منطق، نمی‌توانیم بگوییم: جهان حاوی این هست، اما حاوی آن نیست؛ (۵۱) زیرا ظاهراً پیش‌فرض این گفته این است که ما پاره‌ای از امکان‌ها (یا ممکنات) را نمی‌کنیم، حال آنکه چنین نمی‌تواند بود؛ چراکه در آن صورت، منطق از حدّ و مرزهای جهان درمی‌گذرد (زیرا فقط بدین نحو می‌تواند آن حدّ و مرزها را از سوی دیگر نیز ببیند). (۵۲)

۱۶. تحلیلی که گذشت، به مابعدالطبیعه اشاره داشت؛ اما موضع ویتگنشتاین در قبال اخلاق و الهیات چه بوده است؟ او در باب اخلاق گفته است: اگر ارزشی به واقع ارزش

در کار باشد، آن ارزش باید بیرون از سرتاسر قلمرو آنچه روی می دهد (یعنی وضع مطلوب) و آنچه برقرار است (یعنی وضع موجود) جا داشته باشد.^(۵۳)

به این اعتبار، در کلام وی، «اخلاق متعالی است.»^(۵۴) اگر قرار است که اخلاق با چیزی سروکار داشته باشد، آن چیز - به طور طبیعی - ارزش اخلاقی خواهد بود؛ یعنی اخلاق با آنچه باید برقرار باشد (وضع مطلوب)، و نه با آنچه هست، سروکار دارد. اما بر اساس نظریه تصویری، که ویتگشتاین به ارائه آن پرداخت، «زیان معنادار» از هست‌ها (آنچه برقرار است) حکایت می‌کند. بر همین اساس، به لحاظ منطقی، آنچه برقرار است با آنچه باید برقرار باشد کاملاً فرق دارد. پس، جایگاه اخلاق در فراسوی زیان معنادار است. به عبارتی دیگر، از نگاه ویتگشتاین، اخلاق واقعی در عالم ندارد. در این تحلیل، وی اخلاق را متعالی فرض می‌کند؛ اما پرسش این است که تعالی یادشده به چه معناست؟ آیا خروج از دایره هستی است یا خروج از حیطة امور مادی و قابل مشاهده؟ باید درباره این مطلب تأمل بیشتری کرد تا در صورت امکان، موضع وی آشکار شود.

۱۷. اما دیدگاه او در باب الهیات، و آنچه نوشتار حاضر به دنبال بررسی آن است، چیست؟ وی در رساله، در این باب، چنین آورده است: چگونگی چیزها در جهان، برای امر برتر، کاملاً بی اهمیت است؛ خدا خود را در جهان عیان نمی‌سازد.^(۵۵)

البته، این سخن اعلام اعتقاد به خدایی نیست که دغدغه جهان را ندارد یا خود را در آن عیان نمی‌سازد. جان کلام این است که خدا از این حیث که موجودی متعالی تلقی می‌شود، نمی‌تواند دغدغه جهان را داشته باشد یا خود را در آن عیان سازد. جهان همه آن چیزی می‌باشد که برقرار است؛ پس، گزاره‌های راجع به خدایی که از جهان فراتر است، نمی‌توانند تصاویری از آنچه برقرار است باشند. بنابراین، گزاره‌های یادشده باید فراسوی چیزی باشند که می‌توان راجع به آن به نحو معناداری سخن گفت. پرسش مهم این است که آیا آنچه نمی‌توان به شکل معناداری از آن سخن گفت، وجودی عینی دارد یا

خیر؟ به عبارت دیگر، رویکرد ویتگنشتاین رویکردی واقع‌گرایانه است یا غیرواقع‌گرایانه؟ آیا موجودات عینی اموری‌اند که به بیان ویتگنشتاین، می‌توان از آنها به شکلی معنا دار سخن گفت یا اینکه دایره موجودات عینی، وسیع‌تر از این طرز تلقی است؟ بحث واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی در همین محور قرار می‌گیرد.

۱۸. همه این سخنان به رغم اینکه پیچیده و دشوار می‌نمایند، در واقع کاملاً ساده و منطقی‌اند. اخلاق درباره چیزی است که باید باشد؛ و چیزی که باید باشد، چیزی نیست که هست. همچنین، چون خدا متعالی است، فراسوی جهان است؛ و چیزی که فراسوی جهان است، جهان نیست. بر اساس نظریه تصویری، اگر زبان فقط جهانی را که هست نشان دهد، معنا دار خواهد بود. اما این شرط منطقی نمی‌تواند در زبانی تحقق یابد که یا با چیزی سروکار دارد که جهان نیست (چون خدای متعالی جهان نیست) یا با چیزی سروکار دارد که چیزی نیست که هست (چون چیزی که باید باشد، چیزی نیست که هست). (۵۶)

۱۹. حرف آخر ویتگنشتاین در این زمینه این است: «آنچه که درباره اش سخن نمی‌توانیم گفت، باید خاموش از کنارش بگذریم.» (۵۷)

پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بررسی دیدگاه ویتگنشتاین

اکنون، به منظور بررسی دیدگاه کلی ویتگنشتاین، هریک از عبارات‌های او را قدم به قدم از نظر می‌گذرانیم تا ببینیم سرانجام چه چیزی از کلام وی برمی‌آید:

۱. قطعاً باید میان معنا و مدلول تفکیک قائل شد. هنگام به کار بردن عبارات‌ها و واژه‌ها برای انتقال پیام، دست‌کم، با سه موضوع روبرو می‌شویم: الف) شیئی که ما درصدد اخبار از آن هستیم؛ ب) مفاهیمی که از آن شیء در ذهن ما نقش بسته است؛ ج) علائم، نوشتارها، و واژه‌هایی که مفاهیم یادشده را به قالب شکل، واژه مکتوب، و صوت درمی‌آورند و سبب انتقال آن مفاهیم به اذهان دیگران می‌شوند. به دیگر سخن،

آنچه به وسیله نشانه‌ها، واژگان مکتوب، و الفاظ منتقل می‌شود همان مفاهیم و ارتباط میان مفاهیم در ذهن است؛ وگرنه شیء مورد اخبار، غالباً، خود به ذهن مخاطب منتقل نمی‌شود. بدین ترتیب، بر اساس بند اول از اظهارات ویتگنشتاین، معنا چیزی است که به وسیله زبان منتقل می‌شود و در واقع، همان تصویر ذهنی از عین خارجی است و نه خود عین خارجی. به بیانی دیگر، به طور طبیعی، انعکاس شیء خارجی در ذهن و انتقال آن از ذهن به اذهان دیگر، به ترتیب - مهم و اساسی هستند. به دیگر سخن، مانخست شیء خارجی، و پس از آن، مفهوم و واژه‌ها و نشانه را داریم؛ حال آنکه ویتگنشتاین در ادامه به خلاف این مطلب اشاره می‌کند.

۲. به نظر می‌رسد، برای بیان دقیق دیدگاه ویتگنشتاین، لازم است به این نکته اشاره کنیم که: نام‌ها همان مفاهیم ذهنی‌اند که به وسیله نشانه‌ها، واژگان مکتوب، و الفاظ به قالب انتقال‌پذیر درآمده‌اند و شاید بهتر بود که به آنها عنوان «اشیا» اطلاق نمی‌شد، زیرا این عنوان شائبه امر عینی و خارجی بودن را به ذهن متبادر می‌کند. روشن است که همین مطلب، نقطه آغازی برای مشکلات پدیدآمده تلقی می‌شود.

۳. گویا هنوز ترسیم دقیقی از معناداری ارائه نشده است. همان‌طور که گفتیم، «معنا» عبارت از مفهومی ذهنی است که لفظ از آن حکایت می‌کند. بر این اساس، گزاره معنادار عبارت است از: مجموعه الفاظی که ورای آنها مفاهیمی قرار گرفته باشند و بتوان با تکیه بر آنها به مفاهیم یادشده انتقال پیدا کرد. نکته دیگر این است که هر زبان، به طور طبیعی، از مجموعه‌ای از گزاره‌ها تشکیل شده است؛ این کل اگر بخواهد معنادار باشد، لازم است که اجزای آن معنادار باشند. در واقع، حکم کل یا مجموعه جدای از احکام اجزا نیست. البته، ممکن است، کسی برای زبان هویتی مستقل از اجزا (گزاره‌ها) در نظر بگیرد و آن را چیزی بداند که وجودی متمایز از اجزای خود کسب کرده است و آثاری مستقل از مجموع آثار اجزایش دارد؛ همانند بحثی که در علوم اجتماعی، راجع به اصالت فرد و

اصالت جامعه مطرح است.

۴. هر گزاره ساده از دو یا چند مفهوم مرتبط تشکیل می‌شود. این مفاهیم، یا مفاهیمی وصفی‌اند (که هم از وجود یک شیء حکایت می‌کنند و هم وصفی را به آن نسبت می‌دهند) و یا صرفاً از مدلول خود حکایت می‌کنند و چیزی را به آن نسبت نمی‌دهند. هنگامی که لفظی فقط مدلول خبری را مطرح سازد، آن لفظ حاکی از معنای بسیطی است که ویتگنشتاین از آن به «نام یا نشانه بسیط» تعبیر می‌کند. پس، لازم است که زبان از گزاره‌های ساده تشکیل شده باشد و گزاره‌های ساده نیز از نام‌های بسیط شکل گرفته باشند.

۵. به عقیده ویتگنشتاین، جهان یا واقعیت از اشیای بسیط تشکیل شده است. به عبارت دیگر، جهان یک کل متشکل از اجزای در نهایت بسیط است (دیدگاه اتمی). البته، طرح این پرسش بجاست که دقیقاً منظور از «شیء» چیست؟ آیا ویتگنشتاین اشیای مادی با ابعاد چهارگانه را در نظر داشته یا اینکه اشیاء، در نگاه وی، از دایره‌ای گسترده‌تر برخوردار بوده و امور غیر مادی و ماورایی را نیز تحت پوشش قرار می‌داده است؟ پاسخ این پرسش بسیار مهم است: به نظر می‌رسد که مقصود وی، همان اشیای مادی بوده است؛ زیرا وقتی می‌گوید که جهان در نهایت از اشیای بسیط تشکیل شده است، اولین چیزی که به ذهن می‌آید همان مادیت است. شایان ذکر است که دقت نکردن در اطلاق عنوان «شیء» به مفاهیم، رفته رفته، مباحث ویتگنشتاین را به انحراف می‌کشاند.

۶. دیدگاه ویتگنشتاین در این عرصه، که وی را تا حد زیادی به عنوان فیلسوفی ماتریالیست معرفی می‌کند، این است که او شیء را مساوی با جوهر مادی می‌داند و اشیاء را تنها در این حیظه مورد ملاحظه قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، او دایره هستی را به جهان مادی منحصر می‌کند و برای ماورای جهان وجودی در نظر نمی‌گیرد؛ چه اینکه از نگاه وی، امور ماورایی، خارج از جهان قرار دارند.

نکته مهم دیگر اینکه ویتگنشتاین از مقدمات صرفاً زبانی، نتایج مابعدالطبیعی گرفته

است؛ به این بیان که: «این قاعده دستوری جاری در نحو زبان‌های ما، که جمله‌ای که بیانگر گزاره‌ای است باید مسندالیه داشته باشد، واقعیتی درباره خود عالم واقع تلقی شده است، و آن اینکه هر حکمی باید در تحلیل نهایی، درباره جوهری باشد.»^(۵۸)

۷. اگر مقصود ویتگنشتاین از اشیا را امور مادی در نظر بگیریم، وی عملاً امور غیرمادی را خارج از جهان می‌داند و جایگاهی برای امور ماورایی در جهان قائل نمی‌شود.

۸. او در این قسمت، بی‌معنایی گزاره‌های ماورایی را بنیان نهاد؛ زیرا، برای معناداری، شرط تناظر را مطرح کرد؛ آن‌هم تناظر با اشیای مادی عالم. به عبارت دیگر، برای آنکه هر گزاره معنا داشته باشد، باید در جهان تشکیل شده از جواهر بسیط چیزی وجود داشته باشد که در برابر آن گزاره قرار گیرد.

۹. در این قسمت، باید گفت که:

خشت اول چون نهد معمار کج تا شریا می‌رود دیوار کج.

بدون تردید، پس از پذیرش اصول پیشین، به ناچار باید این مطالب را نیز پذیرفت و به آنها ایمان آورد.

۱۰. آیا معنادار نبودن هر گزاره به نبود محتوای آن می‌انجامد؟ به عبارت دیگر، آیا باید بتوان از هر چیزی که وجود دارد به شکل معناداری صحبت کرد؟ و اگر نتوان از موجودی به طرز معناداری سخن گفت، آیا وجودی ندارد؟ یکی از راه‌حل‌های این مسئله این است که بپذیریم راجع به ابطال‌پذیری گزاره‌های الهیاتی نیز می‌توان با تکیه بر مشاهده به میدان وارد شد، و گفت که ممکن است در مرحله‌ای به این موضوع دست یافت و صدق و کذب آن را تعیین کرد. عده‌ای اثبات در حیات واپسین را مطرح ساخته‌اند؛ ما نیز می‌توانیم اثبات برخی امور با مشاهده در این عالم را ارائه دهیم (از جمله اثبات وجود خدا از راه وقوع معجزات، یا ادراک وجود موجودی متعالی از راه یافت درونی و با کمک حواس باطنی).

۱۱. ویتگنشتاین، در این بخش، عملاً وجود و عینیت ماورا را نفی می‌کند و ضربه نهایی را به الهیات و واقع‌گرایی در عرصه امر الوهی وارد می‌سازد؛ زیرا، به عقیده وی، واقعیت چیزی است که می‌توان راجع به آن سخن گفت. بدین ترتیب، او با این عبارت در زمره غیرواقع‌گرایان قرار می‌گیرد و اندیشه‌اش غیرواقع‌گرایانه تعبیر و تفسیر می‌شود؛ اما آیا ماورای طبیعت، ماورای واقعیت است؟ اینجاست که خلط میان ماورای طبیعت و ماورای واقعیت، به وضوح، خودنمایی می‌کند؛ اما اگر واقع‌گرا باشیم، می‌بایم که زبان می‌تواند در عرصه الهیات عباراتی معنا دار داشته باشد.

۱۲. گویا ویتگنشتاین به خلطی دچار آمده است. او از یک سو، خدا را امری برتر از جهان - و متعالی - معرفی می‌کند؛ اما از سوی دیگر، می‌گوید: جهان از امور هست تشکیل شده است. به عبارت دیگر، او دایره موجودات و هست‌ها را به امور واقع در جهان - آن هم جهان مشهود و قابل بیان به زبان معنا دار - محدود ساخته و در عین حال، خدا را نیز به عنوان هستی معرفی کرده که متعالی است و خارج از دایره جهان قرار دارد. بدیهی است که به هر حال، خدا یا هست یا نیست؛ اگر نیست، متعالی بودن آن معنا ندارد، چون چیزی نیست که بخواهد متعالی باشد؛ اگر هست، و در دایره موجودات قرار می‌گیرد، دیگر نباید دایره موجودات را به جهان مشهود محدود کرد و امور ماورایی را از آن خارج ساخت.

۱۳. اما آیا نمی‌توان راجع به خدا و اخلاق به شکلی معنا دار سخن گفت؟ آیا خود این سخن، سخنی راجع به خدا نیست؟ به نظر می‌رسد، ویتگنشتاین به لوازم کلام خویش پایبند نیست.

بر این اساس، در مجموع، می‌توان گفت که ویتگنشتاین متقدم، دست‌کم در عرصه هستی‌شناسی امر الوهی، فردی غیرواقع‌گرا است. البته، به عقیده ما، او برای برگزیدن این نگرش به ادله قوی‌تر و تبیین کامل‌تری نیازمند است.

تبیین دیدگاه ویتگنشتاین متأخر راجع به امر الوهی

ویتگنشتاین متأخر به نقد مبانی ویتگنشتاین متقدم در رساله پرداخته است. در این رویکرد، معنای هر واژه عبارت از کاربردی است که واژه دارد و عرف آن را می‌فهمد. برای اینکه متوجه شویم هر واژه یا جمله چه معنایی دارد، باید ببینیم که آن واژه یا جمله چه کاری انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، با آنچه این واژه یا جمله به تصویر می‌کشد کاری نداریم؛ بلکه به دنبال آن هستیم که بدانیم واژه یا جمله از خود، در چه ساختاری، چه اثری بر جای می‌گذارد. برای مثال، وقتی یک بنا به کارگر خود می‌گوید: «چارک» بده، واژه «چارک» در ساختار یادشده نقشی را بر عهده دارد که میان آن دو نفر مشخص است و کارگر آن بنا، برای درک آن کاربرد، باید دوره‌ای را برای کارآموزی طی کند.^(۵۹)

در هر شاخه‌ای، شخص باید زبان و ادبیات آن شاخه را بیاموزد و هر واژه را مطابق کارکردی که در شاخه دارد معنا کند. به بیانی بهتر، باید به «بازی زبانی» هر شاخه توجه شود. «بازی زبانی»، یک کل است که در آن زبان و افعالی که زبان در آن نفوذ کرده تنیده است.^(۶۰) در این نگاه، واژه‌ها همانند مهره‌های بازی‌اند که در میدان مسابقه چیده می‌شوند و هر مهره همان معنایی را دارد که در بازی به آن داده شده است. در هر بازی زبانی، برای درک معنای خاص واژگان، باید با چیره‌دستی وارد شد و با بررسی دقیق، معنای واژه را تحصیل کرد. با این بیان، در حقیقت، زبان نوعی زندگی است که فهم آن به درک آن معیشت نیاز دارد.

با این تفسیر، تفاوتی که میان ملحد و خدا باور وجود دارد، تفاوت در نحوه زندگی آنهاست. این تفاوت باعث می‌شود که آنان زبان همدیگر را درک نکنند؛ چون آنان به دو نوع زندگی متفاوت تعلق دارند. اگر ملحد می‌خواهد درک دقیقی از منظور خدا باور داشته باشد، باید به بازی زبانی او و نحوه زندگی‌اش وارد شود؛ وگرنه زبان او را درک نخواهد کرد. بنابراین:

الف) زبان از بازی‌ها، کارکردها، و نقش‌های گوناگونی برخوردار است؛ از این‌رو، ما نمی‌توانیم تنها یک کارکرد را برای زبان تعریف کنیم و کارکردهای دیگر آن را نادیده بگیریم.

ب) هر نوع زندگی و معیشتی، زبان منحصر به فردی دارد و هر بازی زبانی را باید در قالب خاص زندگی و معیشت مربوط به آن درک کرد.

ج) برای درک هر بازی زبانی، باید در محیط آن بازی قرار گرفت. بر این اساس، در فهم بازی‌های زبانی، تنها فهم واژگان و دستور زبان کفایت نمی‌کند؛ بلکه ضروری است که به محیط آن زبان رفت و درکی درونی از آن پیدا کرد.

د) دین، به منزله یک زندگی، دارای بازی زبانی ویژه‌ای است؛ از این‌رو، نباید انتظار داشت که بازی زبانی دین، همانند بازی زبانی فیزیک یا شیمی باشد. به دیگر سخن، برای درک و فهم بازی زبانی دین، لازم است که به نحوه خاصی از زندگی وارد شد و در آن به فهم پرداخت.

هـ) بدین ترتیب، تا زمانی که شخص به عرصه ایمان دینی وارد نشده باشد، نمی‌تواند سخن مؤمنان را درک کند و به موافقت یا مخالفت با آن برخیزد.^(۶۱) اساساً تحلیل مفاهیم زبان دینی با زبان غیردین، و بازی‌های زبانی دیگر، خطاست.

نتیجه‌گیری

بر اساس عبارات ویتگنشتاین در رساله، به نظر می‌رسد که وی برای ماورای عالم طبیعی، حقیقتی قائل نیست؛ زیرا زبان بدان‌جا راه ندارد. از این‌رو، او را می‌توان یک ملحد نسبت به ماورا تلقی کرد، نه غیرواقع‌گرا. اما از عبارات‌های وی در پژوهش‌های فلسفی (مبنی بر اینکه «الهیات دارای بازی زبانی خاصی است»)، تا حدودی به دست می‌آید که او واقع‌گرایی در عرصه هستی‌شناسی امر الوهی است و برای خدا، امر الوهی، و اعتقادات دینی، وجهه‌ای مستقل از اذهان قائل است. تنها مسئله قابل توجه در نگرش وی، این

واقعیت است که زبان دین و الهیات، زبانی دیگرگونه تلقی می‌شود.

سیر اندیشه ویتگنشتاین آشکارا به رهیافت هیر دلالت دارد. ایمان، چیزی مانند blik است و فرایند ایمان آوردن یا از دست دادن ایمان، در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است. خلاصه این رهیافت از نوصی رهیافت ایمان‌گرایانه به ایمان مسیحی حکایت می‌کند، رهیافتی که براهین مدافعات و ادله در آن جایی ندارد. بنابراین، ویتگنشتاین و برخی از مفسران او، سالیان زیادی به «ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی» متهم بودند. (۶۲)

تالیافرو، در کتاب فلسفه دین در قرن بیستم، دیدگاه ویتگنشتاین را این‌گونه بیان می‌کند:

زبان ناظر به خداوند، چیزی است که در ساختار کلی «شیوه زندگی خلاق» جای گرفته است. مفاهیمی مانند خدا، نیایش، عالم آخرت، و مانند آن، به عنوان اجزای یک رویت دینی معنا می‌دهند؛ ولی هیچ وظیفه‌ای از نوع وظیفه مفاهیم مورد استفاده در علم فیزیک برای توصیف و تبیین موجودات ندارند. ویتگنشتاین اصطلاح «بازی زبانی» را برای تعیین برخی حوزه‌های کاربرد معنا دار [زبان] به کار برده است. بر طبق این دیدگاه، بازی زبانی دین - از بنیاد - متفاوت با بازی زبانی فیزیک است. ویتگنشتاین بر تغییرپذیری پیچیده شیوه‌های زندگی و بازی‌های زبانی تأکید ورزیده است. زبان مانند «یک شهر قدیمی است با هزارتویی از خیابان‌ها و میدان‌های کوچک، خانه‌هایی کهنه و نو، با افزوده‌هایی از دوران‌های مختلف». (۶۳) در حالی که ویتگنشتاین هرگز نگفت: «خدا وجود دارد»، ممکن است برای افراد معتقد به آن صادق و برای افراد بی‌اعتقاد به آن کاذب باشد؛ ولی می‌پذیرفت که گزاره‌های راجع به خداوند ممکن است معنا دار باشند؛ یعنی ممکن است در برخی شیوه‌های زندگی کاربرد حقیقی داشته، در عین حال، در دیگر شیوه‌های زندگی فاقد چنین کاربردی باشند. (۶۴)

گویا تمام تلاش ویتگنشتاین معطوف به این امر بوده است که به گونه‌ای با نظر رایج مسیحیت در باب حقیقت غایی به مخالفت برخیزد. براساس دیدگاه مسیحیت - که در ادامه به توضیح آن خواهیم پرداخت - خدا جوهر دارد و به گونه‌ای با موجودات عالم طبیعت هم شکل است؛ از این رو، او را می‌توان با ابزارهای طبیعی شناخت. در مقابل، ویتگنشتاین که خدا را متعالی می‌داند، میان حقایق متعارف عالم طبیعت و ذات باری تعالی، فرق می‌نهد. از نظر وی، خدا موجودی متعالی است که نباید به او همانند اشیای طبیعی نگریسته شود. همین نگرش در عالم اسلام نیز رایج است: خدا امری مجرد از ماده، و موجودی برتر از موجودات عالم دانسته می‌شود. گفتنی است که سیرل بارت در مقاله خویش، به این نکته اشاره کرده است.

راجر تریگ، در کتاب عقلانیت و دین، دیدگاه مسیحیت را این چنین بازگو می‌کند که: هرچه خدا از عالم مادی دورتر در نظر گرفته شود، احتمال آگاهی ما از او کمتر می‌شود؛ از این رو، اگر هستی خدا به طور کامل جدای از عالم مادی در نظر گرفته شود، این آگاهی برای ما ناممکن می‌شود.^(۶۵) از منظر تریگ، خدای مسیحی این ویژگی را دارد که هم از عالم متعالی است و هم در جهان هست. این مسئله در دو آموزه تثلیث و تجسد بیان شده است: به جهت این استدلال‌هاست که یک خدای متعالی باید همچنین در عالم حاضر باشد و در ارکان آن ساری و جاری شود. او باید در عالم حاضر باشد، به همان شکلی که از عالم متمایز است. این نکته در آموزه مسیحی تثلیث^(۶۶) بروز پیدا کرده است: تثلیثی که خودش می‌پذیرد که یک خدای کاملاً متعالی - در همان حال - خدایی است که خودش را در زمان و مکان خاص و مشخصی در عالم مکشوف کرده است و از طریق روحش، در این عالم، عمل می‌کند. این مطلب بیانگر این واقعیت است که تفسیری صرفاً فلسفی از وجود خدا ناکافی خواهد بود و باید با اشکالی از وحی مورد تأیید و تقویت قرار گیرد.^(۶۷)

بر این اساس، آموزهٔ تجسّد مسیحی^(۶۸) چنین دیدگاهی را به روشنی تبیین می‌کند. خدا با توجه به این نظریه، هم کاملاً جدای از عالم است و هم، از طریق آموزهٔ تجسّد در زمان و مکان، خویش را مکشوف ساخته و در حقیقت، به شرایط زمانی و مکانی مقید نموده است.^(۶۹) با توجه به این مطلب است که به نظر می‌رسد ویتگنشتاین با اتخاذ رویکردی فلسفی، وجود خدا را متعالی و فارغ از زمان تلقی، و او را جدای از عالم طبیعت فرض می‌کند. به هر روی، در عرصهٔ هستی‌شناسی امر الوهی، ویتگنشتاین متقدّم غیرواقعی‌گرایا حتی ملحد می‌باشد؛ اما ویتگنشتاین متأخّر واقع‌گراست. نکتهٔ بس مهم در باب ویتگنشتاین این است که او در این زمینه، فیلسوفی تأثیرگذار است و تأثیر افکارش در اندیشه‌های دیگر فیلسوفان دین را می‌توان به وضوح مشاهده کرد.

پی‌نوشت‌ها

1. Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

2. See: "Wittgenstein, Ludwig Josef Johann", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*

۳- نورمن مالکوم، دیدگاه دینی ویتگنشتاین، ترجمه علی زاهد، ص ۴۰-۴۳.

۴- همان.

5. Rush Rhees (e). *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections* p. 94.

۶- نورمن مالکوم، دیدگاه دینی ویتگنشتاین، ص ۴۰-۴۳.

۷- ر.ک: همان.

۸- ر.ک: همان.

۹- همان، به نقل از:

Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* p. 56.

۱۰- به نقل از: دان کیویت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، ص ۲۷۳.

۱۱- همان.

۱۲- همان، ص ۲۷۳ و ۲۷۴.

۱۳- ر.ک: سیرل بارت، «خدا در فلسفه ویتگنشتاین متقدم»، ترجمه هدایت علوی تبار، ارغنون، ش ۸۷

14. Name.

15. Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus* 3. 22.

16. Elementary Proposition.

17. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 4. 221.

18. Concatenation.

19. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 4. 22.

20. Simple Signs.

۲۱- جمعی از نویسندگان، پدیدآورندگان کلام جدید (۶): لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه سعید حنایی کاشانی،

ص ۲۸.

22. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 3. 23.

۲۲- جمعی از نویسندگان، پدیدآورندگان کلام جدید (۶): لودویگ ویتگنشتاین، ص ۲۹.

24. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 2. 021.

۲۵. جمعی از نویسندگان، پدیدآورندگان کلام جدید (۶): لودویگ ویتگنشتاین، ص ۳۰.

26. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 1. 2.

27. Atomic Fact.

28. States of Affairs.

29. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 2. 01.

۳۰. «بین شیء و امر واقع، فرق است؛ شیء با امر واقع ارتباط دارد، اما عین آن نیست؛ قرار داشتن ساعت من بر روی میز، امر واقع است، اما خود ساعت یا میز، امر واقع نیست. ساعت شیء است، میز هم شیء است؛ اما قرار داشتن ساعت بر روی میز، امر واقع است. و همین است مراد از اینکه عالم عبارت از امور واقع است، نه از اشیا.» (یوستوس هارتناک، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۴۶).

۳۱. جمعی از نویسندگان، پدیدآورندگان کلام جدید (۶): لودویگ ویتگنشتاین، ص ۳۱-۳۲.

۳۲. بی. آر. تیلمن، ویتگنشتاین، اخلاق و زیبایی شناسی، ترجمه بهزاد سبزی، ص ۹۶.

۳۳. نورمن مالکوم، دیدگاه دینی ویتگنشتاین، ص ۵۸.

34. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 4. 04.

35. Propositional Sign.

36. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 4. 04.

37. Law of Projection. See: Ibid, 4. 0141.

38. Ibid, 3.12.

39. Ibid, 4. 01.

۴۰. ر.ک: جمعی از نویسندگان، پدیدآورندگان کلام جدید (۶): لودویگ ویتگنشتاین، ص ۳۸-۳۹.

41. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 4. 024.

42. Ibid, 4.063.

43. Ibid, 2. 223.

۴۴. اصل اصیل پوزیتیویست‌های منطقی، به «اصل تحقیق» مشهور بود. طبق نخستین تقریرات این اصل، معنای هر گفته همان روش تحقیق آن است؛ اما مؤذای این اصل را شاید از تقریری که استاد ای. جی. ایر (شارح و مبلغ پیشواز بریتانیایی پوزیتیویسم منطقی) در مورد آن به دست داده است، بهتر بتوان دریافت: «یک حکم اگر، و فقط اگر، یا تحلیلی باشد یا قابل تحقیق تجربی، حقیقتاً (یا به معنای حقیقی کلمه) معنادار تلقی می‌شود.» مقصود او از «حقیقتاً معنادار» این است که حکم چنان باشد که فقط با توسل به تعاریف نشانه‌ها یا

الفاظی که در آن به کار رفته‌اند، بتوان صادق یا کاذب بودنش را نشان داد؛ مثلاً «برادر، همشیر مذکر است». احکام تحلیلی، اگر صادق باشند، همان‌گویی شمرده می‌شوند؛ و اگر کاذب باشند، تناقض‌گویی به شمار می‌روند. به اعتقاد پوزیتیویست‌های منطقی، همه احکام ریاضی و منطقی، تحلیلی‌اند؛ و از این حیث، از عالم واقع خیر نمی‌دهند. اگر صادق و همان‌گویی باشند، با هر «وضع امری» سازگارند؛ ولی اگر کاذب و تناقض‌گویی باشند، با هیچ «وضع امری» نمی‌سازند. مفاد عمده اصلی تحقیق این بود که آزمون‌پذیری از راه مشاهده حسی، شرط لازم و کافی معناداری در همه احکام غیر از احکام تحلیلی است. پوزیتیویست‌های منطقی معتقد بودند که همه گزاره‌های ناظر به واقع معنادار را برای کشف صدق و کذبشان، می‌توان نظراً - اگرچه نه همیشه عملاً - به نحو تجربی (با کمک گرفتن از شواهد حاصل از حواس جسمانی) آزمود. (ر.ک: جمعی از نویسندگان، پدیدآورندگان کلام جدید: لودویگ ویتگنشتاین، ص ۳۸ و ۳۹).

۴۵. اما آیا شباهت میان ویتگنشتاین و پوزیتیویست‌های منطقی تا بدان پایه و مایه که می‌نماید هست یا نه؟ در این باره، شک و شبهه وجود دارد. آیا ویتگنشتاین وقتی از سنجش با واقعیت سخن می‌گوید، بدین نکته اشاره دارد که اجزای واقعیت باید قابل مشاهده حسی باشند؟ بعضی گفته‌اند: آری، و بعضی گفته‌اند: نه. البته، امکان دارد که مقصود او این بوده باشد که ملاک خود وی برای معناداری (کاملاً صوری است تا بتوان از آن دفاع کرد؛ خواه واقعیتی را که در زبان تصویر می‌شود قابل مشاهده حسی بدانیم و خواه ندانیم. پوزیتیویست‌های منطقی نظریه‌ای تجربه‌گرایانه راجع به معرفت را به تحلیل منطقی ویتگنشتاین از معنا افزودند؛ اما تجربه‌گرایی، لازمه ضروری تحلیل خود او نیست.

۴۶. جمعی از نویسندگان، پدیدآورندگان کلام جدید: لودویگ ویتگنشتاین، ص ۴۹ و ۵۰.

47. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 5. 5151.

۴۸. جمعی از نویسندگان، پدیدآورندگان کلام جدید: لودویگ ویتگنشتاین، ص ۵۲ و ۵۳.

49. See: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 4. 1272.

50. Ibid, 5. 6.

51. Ibid, 5. 61.

52. Ibid.

53. Ibid, 6. 41.

54. Ibid, 6. 421.

55. Ibid, 6. 432.

۵۶. جمعی از نویسندگان، پدیدآورندگان کلام جدید: لودویگ ویتگنشتاین، ص ۵۸-۶۰.

۵۷- همان، ص ۶۲ و ۶۳.

۵۸- همان، ص ۳۰.

59. See: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, translated by: G. E. Anscomb, para. 2.

60. Ibid, para. 7.

۶۱- ر.ک: امیرعباس علیزمانی، خدا، زبان و معنا، ص ۲۱۷-۲۲۷.

۶۲- دان استیور، فلسفه زبان دین، ترجمه ابوالفضل ساجدی، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.

۶۳- لودویگ ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۳۸.

۶۴- چارلز تالیافرو، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۸۲-۸۰.

65. See: Roger Trigg, "Does Religion Need a Transcendent God?", in *Rationality and Religion*, p.

196.

66. The Christian Doctrine of the Trinity.

67. Roger Trigg, "Does Religion Need a Transcendent God?", p. 197 & 198.

68. The Christian Doctrine of the Incarnation.

69. See: Roger Trigg, "Does Religion Need a Transcendent God?", p. 198.

منابع

- استیور، دان، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم، ادیان، ۱۳۸۴.
- بارت، سیرل، «خدا در فلسفه ویتگنشتاین متقدم»، ترجمه هدایت علوی تبار، ارغنون، ش ۸۷ (پاییز و زمستان ۱۳۷۴)، ص ۱۷۸-۱۹۴.
- تالیافرو، چارلز، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
- تیلمن، بی. آر.، *ویتگنشتاین، اخلاق و زیبایی شناسی*، ترجمه بهزاد سبزی، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.
- جمعی از نویسندگان، *پدیده‌آورانندگان کلام جدید (۶): لودویگ ویتگنشتاین*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، گروس، ۱۳۷۶.
- علیزمانی، امیرعباس، *خدا، زبان و معنا*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱.
- کیویت، دان، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- مالکوم، نورم، *دیدگاه دینی ویتگنشتاین*، ترجمه علی زاهد، تهران، گام نو، ۱۳۸۳.
- ویتگنشتاین، لودویگ، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
- هارت‌ناک، یوستوس، *ویتگنشتاین*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶.
- Heal, Jane, "Wittgenstein Ludwig Josef Johann", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, Routledge Inc, 1998, v. 9.
- Rhees, Rush, *Ludwing Wittgenstein, Personal Recollections* Oxford, Oxford University Press, 1984.
- Trigg, Roger, "Does Religion Need a Transcendent God?", in *Rationality and Religion: Does Faith Need Reason?*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, translated by: G. E. Anscomb, Oxford, 1953.
- ----, *Tractatus Logico-Philosophicus* London, Routledge, 1974.
- ----, *Vermischte Bemerkungen*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.