

## خدا در فلسفه ویتگنشتاین متقدم<sup>۱</sup>

نوشته سیرل بارت

ترجمه هدایت علوی تبار

ویتگنشتاین در رساله<sup>۲</sup> چهار بار از خدا نام می‌برد؛ اما در هر چهار مورد، بحث او فقط به نحو فرعی و جنبی به فلسفه دین مربوط می‌شود، مگر احتمالاً فقره<sup>۳</sup> ۶.۴۳۲ که در آن می‌گوید: «خدا خود را در جهان آشکار نمی‌کند.» به این مطلب باز خواهیم گشت.

با این حال، این چهار فقره ما را با شیوه تفکر ویتگنشتاین درباره خدا در هنگام نگارش رساله آشنا می‌کند. وی در این فقره‌ها از (الف) حدود قدرت خدا در عمل خلقت؛ (ب) استلزامات منطقی عمل (یا اعمال) خلقت؛ و (ج) ارتباط خدا و تقدیر<sup>۴</sup> با قوانین طبیعت، بحث می‌کند. در فقره اول (۳.۰۳۱) می‌گوید:

گفته‌اند که خدا می‌تواند هر چیزی را بیافریند، مگر آنچه مغایر با قوانین منطقی باشد. زیرا ما نمی‌توانیم بگوییم که یک جهان «غیرمنطقی» چگونه به نظر می‌رسد.

من فکر نمی‌کنم کلمه «گفته‌اند» در اینجا نقش مهمی داشته باشد. حداکثر چیزی که می‌توان پرسید این است که: آیا اکنون نیز می‌گویند؟ تصور نمی‌کنم ویتگنشتاین نظر مذکور را به عنوان نظری منسوخ و بی اعتبار نقل کرده باشد. به عقیده من، معنای عبارت او چنین است: «نمی‌دانم که آیا هنوز به این نظر معتقدند یا نه اما می‌دانم که زمانی به آن معتقد بوده‌اند. به هر حال اعتقاد یا عدم اعتقاد آنان به نظر مذکور ربطی به آنچه باید بگویم ندارد. من از آن نظر فقط برای بیان نکته‌ای فلسفی - منطقی استفاده می‌کنم.» آن نکته این بود که ما نمی‌توانیم هیچ چیز غیرمنطقی را بگوییم یا به آن بیندیشیم و این چیز غیرمنطقی هیچ ارتباط مستقیمی با خلقت ندارد. روشن

است که ویتگنشتاین در اینجا خود را درگیر مسائل مربوط به الهیات نمی‌کند. چرا باید چنین کند؟ او نه در این فقره و نه در هیچ بخش دیگری از رساله به الهیات نمی‌پردازد، پس حق دارد که نظریات خود را دربارهٔ خلقت الهی بیان نکند. شاید فکر می‌کرد که اگر خود را درگیر مسائل الهی کند ممکن است الهیات نکتهٔ فلسفی - منطقی‌اش را دچار ابهام سازد؛ از این رو ترجیح داد از این مسائل دوری کند.

ویتگنشتاین در فقرهٔ دوم (۵.۱۲۳) دوباره به مسألهٔ خلقت بازمی‌گردد. او در این فقره کمی از فقرهٔ ۳.۰۳۱ فراتر می‌رود، تا آنجا که به نظر می‌رسد به این نظریه معتقد بوده است که خدا نمی‌تواند چیزی را که مغایر با قوانین منطقی است خلق کند.

اگر خدایی جهانی بیافریند که در آن بعضی قضا یا صادق باشند با این کار جهانی می‌آفریند که در آن همهٔ نتایج آن قضا یا نیز صادق هستند. به همین ترتیب، او نمی‌توانست جهانی بیافریند که در آن قضیهٔ "P" صادق باشد بدون آنکه مجموع مصادیق آن را بیافریند.

در اینجا بار دیگر فقره‌ای داریم که بر نکته‌ای منطقی تأکید می‌کند. این نکته به مبانی صدق (*Wahrheitsgründe*) و ارتباط موجود میان قضایایی مربوط می‌شود که از یکدیگر نتیجه می‌شوند یا با یکدیگر در تناقض هستند. حضور خدا در این متن عجیب به نظر می‌رسد. او، به بیان دقیق، هیچ چیز به استدلال مذکور نمی‌افزاید بلکه برعکس، آنچه درباره‌اش گفته شده نتیجهٔ استدلال است، دست‌کم به آن نحوی که بیان شده تقریباً یک جملهٔ معترضه است. اگر ویتگنشتاین یک «حتی» اضافه کرده بود این فقره به صورت روشنتری بنا بقیهٔ متن ارتباط می‌یافت. در آن صورت استدلال چنین ادامه پیدا می‌کرد: حتی خدا تابع این قوانین منطقی است؛ یعنی او نمی‌توانست جهانی بیافریند که در آن قضیهٔ "P" صادق باشد اما نتایج آن، همراه با مصادیقشان، صادق نباشند.

اگر این مطلب را همراه با آنچه ویتگنشتاین در فقرهٔ ۵.۱۲۴۱ دربارهٔ قضایای متناقض می‌گوید در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که از نظر او خدا نمی‌توانست جهانی بیافریند که با قوانین منطقی مغایر باشد. فقرهٔ ۵.۱۲۴۱ می‌گوید: «هر قضیه‌ای که قضیهٔ دیگری را نقض کند آن را نفی می‌کند». حال اگر خدا جهانی بیافریند که در آن قضیهٔ "P"، و همچنین همهٔ نتایج این قضیه و مصادیقشان صادق باشند، و اگر قضیه‌ای که قضیهٔ دیگری را نقض می‌کند آن را نفی کند (*verneint*) پس نتیجه می‌گیریم که خدا نمی‌تواند جهانی بیافریند که در آن هر دو قضیهٔ مذکور صادق باشند. بنابراین، حتی او نیز تابع قوانین منطقی است. خدا باید میان جهانی که در آن "P"

صادق است و جهانی که در آن «نه P» صادق است یکی را برگزیند و نمی‌تواند جهانی بیافریند که در آن هر دو صادق باشند.

سومین فقره از رساله که در آن از خدا نام برده شده فقره ۶.۳۷۲ است. در اینجا نیز نام خدا در متنی آمده که در آن از نکته‌ای فلسفی - منطقی بحث می‌شود. اما این بار بحث بر سر علیت و قوانین طبیعی است. ویتگنشتاین به تبع اکامیها<sup>۴</sup>، قائلان به مذهب تقارن<sup>۵</sup> هیوم<sup>۶</sup> و فیگنران معتقد است که هیچ مبنای منطقی برای استقرا و قوانین طبیعی منتج از آن وجود ندارد، زیرا ضرورت علی، که این قوانین مبتنی بر آن هستند، مبنای منطقی ندارد.

ضرورتی (Zwang) که بر طبق آن، چیزی باید روی دهد چون چیز دیگری روی داده است وجود ندارد. فقط ضرورتی منطقی وجود دارد. (رساله ۶.۳۷۷)<sup>۷</sup>

اما از نظر ویتگنشتاین:

تمام جهان‌بینی (Weltanschauung) جدید مبتنی بر این توهم است که آنچه به اصطلاح قوانین طبیعی نامیده می‌شود تبیین پدیدارهای طبیعی است. (رساله ۶.۳۷۱)

در اینجا خدا و در واقع معتقدان به او وارد صحنه می‌شوند. آنان هر رویدادی را در جهان به اراده و خواست خدا نسبت می‌دهند و نه به قوانین طبیعی.

بدینسان انسان عصر جدید در برابر قوانین طبیعی، همچون چیزی که نباید به آن دست بخورد<sup>۸</sup>، متوقف می‌شود، چنانکه پیشینیان در برابر خدا و تقدیر (متوقف می‌شدند).

و در واقع هر دو هم حق دارند و هم حق ندارند. اما پیشینیان از این جهت که مسأله را به پایان (Anschluss) مشخصی می‌رسانند بی‌گمان نظر روشنتری دارند. در حالی که نظام جدید می‌خواهد چنین نشان دهد که گویی همه چیز تبیین شده است. (رساله ۶.۳۷۲)<sup>۹</sup>

معلوم نیست «پیشینیان»<sup>۱۰</sup> چه کسانی هستند. ممکن است کسانی باشند که پیش از مسیحیت یا پیش از اسلام می‌زیسته‌اند، و احتمالاً همینطور هم هست. اما این مسأله اهمیتی ندارد؛ آنچه مهم است فهمیدن معنا و مفهوم این عبارت‌هاست.

نکته‌ای که ویتگنشتاین می‌خواهد بیان کند این است که معتقدان به تقدیر (خواه مجرد باشد خواه تشخیص‌یافته) و به اراده خدا، در تبیین پدیدارهای طبیعی یک نقطه پایان<sup>۱۱</sup> داشتند، هرچند که این نقطه پایان ممکن است ناکافی و نامناسب بوده باشد. اما کسانی که معتقدند

قوانین طبیعی می‌توانند هر چیزی را تبیین کنند هیچ نقطه پایانی ندارند؛ از این رو هیچ چیز را نمی‌توانند تبیین کنند.

اگر بگوییم که رویداد B واقع شده است زیرا خدا آن را اراده کرده یا تقدیر آن را مقدر نموده است تبیینی برای وقوع این رویداد ارائه داده‌ایم، خواه رویداد A که مقدم بر رویداد B است علت وقوع آن باشد یا نباشد. خدا می‌توانست اراده کند یا تقدیر می‌توانست مقدر نماید که A علت وقوع B باشد اما در این صورت نیز وقوع B معلول حکم خدا یا خواست تقدیر است. چه این تبیین کامل و کسافی باشد و چه نباشد، دست‌کم دارای یک «پایانه» (terminus) است. (terminus) کلمه‌ای است که بعضی از مترجمان آن را به جای کلمه آلمانی Anschluss به کار برده‌اند.) سؤالات دیگری را نیز می‌توان مطرح کرد. برای مثال چرا خدا اراده کرده است که همه اجسامی که بار مغناطیسی دارند اجسامی را که دارای بار مخالف‌اند جذب و اجسامی را که دارای بار مشابه‌اند (مثبت یا منفی) دفع کنند. ما نمی‌توانیم به این سؤال پاسخ دهیم، اما این چیزی از قدرت تبیین‌کنندگی تبیین الهی مذکور نمی‌کاهد؛ همچنانکه اگر کسی نتواند تبیین کند که چرا اجسامی که از پنجره به بیرون پرتاب می‌شوند به سمت زمین سقوط می‌کنند این چیزی از قدرت تبیین‌کنندگی تبیین پرتاب جسم به خارج از پنجره کم نمی‌کند. این تبیین به همان صورت خود تبیینی کامل است.

اما از نظر ویتگنشتاین این مطلب در مورد تبیین‌های علمی صادق نیست. به عقیده او حتی اگر آنها چیزی را تبیین کنند همه چیزها را تبیین نمی‌کنند و اصولاً نمی‌توانند چنین کنند. با وجود این از نظر او اینکه علوم می‌توانند همه چیزها را تبیین کنند بخشی از اعتقاد رایج در نظام جدید است. (از لحاظ زمانی مشخص نیست که دوره کهن چه موقع به پایان رسیده و دوره جدید چه هنگام آغاز شده است.) زیرا آنان معتقدند که هنگامی یک مسأله به پایان می‌رسد که برای آن تبیینی علی‌ارائه شود. اما این مطلب درست نیست. گفتن اینکه سقوط جسم از پنجره معلول یکی از قوانین طبیعت است این پدیده را به طور کامل تبیین نمی‌کند زیرا هیچ ضرورت منطقی وجود ندارد که باعث شود اجسام به جای آنکه بالا روند یا ارتفاع و مسیر خود را حفظ کنند (آنگونه که اگر از یک فضاپیما به خارج پرتاب شوند احتمالاً چنین خواهند کرد) به سمت پایین سقوط کنند. گفتن اینکه خدا اراده کرده است که اجسام یکدیگر را جذب کنند، بر فرض صحت، تبیین می‌کند که چرا جسم پس از پرتاب شدن از پنجره به جای بالا رفتن و یا ادامه حرکت در یک خط مستقیم، به پایین سقوط می‌کند ولی تبیین نمی‌کند که چرا خدا چنین اراده کرده است؛ اما این مسأله دیگری است.<sup>۱۲</sup>

این فقره احتیاج به چند توضیح دیگر دارد. اولین مسأله، کنار هم آمدن خدا و تقدیر است. گاهی تقریباً به نظر می‌رسد که ویتگنشتاین این دو را یکی می‌داند. من از این مسأله در فصل یازدهم که دربارهٔ سرنوشت است به نحو کاملتری بحث خواهم کرد. مسأله دوم این است که گویی خدا به مقام قبلی خود بازگشته است<sup>۱۳</sup> زیرا دیگر از خدایی<sup>۱۴</sup> صحبت نمی‌شود. دلیلش هم روشن است. اگر کثرتی از خدایان وجود داشت که هر یک برای خود می‌آفرید و برای خود اراده می‌کرد، همانطور که ویتگنشتاین مجسم می‌کند، وضعیتی ناممکن پیش می‌آمد. در این وضعیت کوشش برای تبیین پدیدارهای طبیعی با توسل به ارادهٔ خدا بی‌معناست زیرا می‌توان پرسید کدام خدا؟ و اگر گفته شود «خدایی»<sup>۱۵</sup>، پاسخی رضایت‌بخش نخواهد بود. چرا که در این وضعیت یا هر خدایی قلمرو خاص خود را دارد و در آن می‌آفریند و اراده می‌کند، آن‌گونه که خدایان در بین‌النهرین، یونان، روم (و به نحو نسبتاً متفاوتی در مصر) چنین می‌کردند، و یا به قلمرو یکدیگر تجاوز می‌کنند. اگر حالت دوم را بپذیریم پس دیگر از این حقیقت که تاکنون هر روز صبح خورشید طلوع کرده است نمی‌توانیم بدانیم که آیا فردا صبح نیز طلوع خواهد کرد یا نه. زیرا ممکن است یکی از خدایان به دلیلی مخالف طلوع خورشید باشد و با فرمان خویش بساط طلوع و غروب خورشید را برچیند. در نتیجه جهان از این پس یا در تاریکی دائم خواهد بود و یا در روشنایی دائم. در چنین وضعیتی پیشگوییهای ما درست به همان اندازه فرضی خواهد بود که پیشگوییهای قائلان به نظام جدید از نظر ویتگنشتاین؛ و ما، همانند کسانی که معتقد به قوانین طبیعی هستند، دلیلی برای اعتقاد به اینکه خورشید فردا طلوع خواهد کرد یا نه نخواهیم داشت. بنابراین ویتگنشتاین کاری خردمندانه کرد که از خدا سخن گفت و نه از خدایی.

مسألهٔ سوم، که مهمترین مسأله نیز هست، این است که این فقره نحوهٔ تفکر ویتگنشتاین را دربارهٔ اراده خدا روشن می‌سازد. همان‌طور که از آنچه دربارهٔ خدا و اخلاق می‌گوید آشکار است (ر.ک. به فصل دوم) ظاهراً او خدا را دارای اراده‌ای همه‌توان می‌داند و مایل است بپذیرد که ارادهٔ خدا بر درستی هر چیزی تعلق بگیرد آن چیز درست است. اما در اینجا ظاهراً می‌پذیرد که حتی قوانین طبیعت نیز می‌توانند تابع ارادهٔ خدا باشند. اگر کسی تحلیل هیوم را از قوانین طبیعت قبول کند توسل به ارادهٔ خدا برایش بسیار وسوسه‌انگیز خواهد بود.

آخرین فقره از رساله که در آن از خدا نام برده شده فقرهٔ ۶.۴۳۲ است. در این فقره سرانجام ویتگنشتاین در نظام فکری خود نقش مشخصی برای الهیات فلسفی قائل می‌شود، هر چند که نقشی منفی است.

اینکه جهان چگونه است برای امر برتر (the higher) هیچ فرقی نمی‌کند. خدا خود را در جهان آشکار نمی‌سازد. (رساله ۶.۴۳۲)

به میان آمدن نام خدا در این فقره به منظور استحکام بخشیدن به نکته‌ای فلسفی - منطقی درباره چیزی است که ویتگنشتاین آن را «امر برتر» می‌نامد. ارزشهای اخلاقی، زیبایی‌شناختی و دینی به این امر برتر تعلق می‌گیرد. اما این بار نکته‌ای در خصوص نحوه وجود خدا بیان شده است یعنی اینکه او در جهان نیست. در تفکر ویتگنشتاین این بدان معناست که خدا واقعیتی مانند دیگر واقعیتهای نیست چه برسد به اینکه شیئی در میان دیگر اشیاء باشد. خدا مانند هر چیز «برتری» متعالی است. باید متذکر شد (گر چه نباید به این مسأله اهمیت خیلی زیادی داد) که رهیافت غیر قطعی، شرطی و بعید به خدا - یعنی «گفته‌اند»، «اگر خدایی ...»، «پیشینیان معتقد بودند که ...» - در اینجا وجود ندارد؛ در عوض ما با عبارتی صریح و روشن درباره خدا مواجهیم. اما از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت که ویتگنشتاین به خدا معتقد بود زیرا عبارت مذکور را می‌توان بدون تغییر در معنا به این صورت بیان کرد: «اگر خدایی وجود داشت، خود را در جهان آشکار نمی‌ساخت.»

عبارت ویتگنشتاین را به هر نحوی تفسیر کنیم باز به نظر می‌رسد که مضمونش مخالف با تعالیم تقریباً هر دینی است. از نظر همه خداانگاران ۱۶ خدا، جهان یا طبیعت است. از نظر یهودیان خدا خود را در رویدادهای تاریخی آشکار می‌کند. از نظر مسیحیان خدا خود را به طور کلی در رویدادهای تاریخی و به طور خاص در حیات عیسی مسیح آشکار می‌سازد. از نظر مسلمانان خدا خود را در جهان به عنوان قسمت (Kismet) یا تقدیر آشکار می‌کند.

ویتگنشتاین هیچ‌کدام از این تعالیم را نقض نمی‌کند. او نمی‌گوید که خدا خود را در جهان آشکار نمی‌کند بلکه می‌گوید او خود را در جهان به عنوان یک واقعیت یا رویداد یا وضعیتی که بخشی از جهان را تشکیل می‌دهد، آشکار نمی‌کند. از این رو خدا، مانند ارزش، بخشی از جهان نیست بلکه «بیرون از جهان» است. او، مانند ارزش، به آنچه برتر است تعلق دارد. بنابراین، خدا از آن جهت که خود را آشکار می‌کند بخشی از جهان وقایع یا جهان داده‌های علمی نیست. حتی همه خداانگاری مانند اسپینوزا<sup>۱۷</sup> نیز این را می‌پذیرد. حتی اگر جهان (Natura Naturata)<sup>۱۸</sup> خدا (Natura Naturans)<sup>۱۸</sup> باشد باز خدا از این جهت که از طبیعت یا ماهیت خودش ناشی می‌شود به نحوی متمایز از جهان و «بیرون» از آن است.<sup>۱۹</sup>

من بعداً خواهم گفت که چگونه می‌توان این نظر را بانظریه مسیحیت جمع کرد، اما اکنون

می‌خواهم مطلبی را بیان کنم که به براهین وجود خدا مربوط می‌شود. به طور کلی ما دو نوع برهان داریم: یکی برهان لمّی (*a priori*) که از مفهوم خدا ناشی می‌شود و دیگری برهان ائی (*a posteriori*) که مبتنی بر حقایق دنیای جهان و اصل علیت است. معمولاً گفته‌اند - آکوئیناس<sup>۲۰</sup> و پیروانش گفته‌اند؛ کانت<sup>۲۱</sup> گفته است؛ افراد بی‌شماری هنوز می‌گویند - که نمی‌توان از طریق مفهوم چیزی بر وجود آن استدلال کرد. بنابراین اگر بخواهیم برهانی بر وجود خدا بیاوریم این برهان باید ائی باشد. اما با توجه به آنچه ویتگنشتاین گفته است این برهان خدا را یکی از واقعتهای جهان می‌کند یعنی یک محرک اول<sup>۲۲</sup>، یک علت نامعلول اول<sup>۲۳</sup>، چیزی که همه چیز قائم به اوست اما او قائم به چیزی نیست<sup>۲۴</sup>، یک علت مثالی<sup>۲۵</sup> یا یک عقل حاکم<sup>۲۶</sup> یا ترکیبی از هر پنج تا. درست است که خدا، به معنایی بسیار عالیتر و کاملاً متفاوت، بخشی از نظام جهان است (درست همان‌طور که حاکم مستبدی که بر کشوری حکم می‌راند بخشی از آن کشور و مدیری که شرکت صنعتی بزرگی را اداره می‌کند بخشی از آن شرکت است) اما این دقیقاً تصویری نیست که ما از خدا داریم.

منظور من این نیست که برهان لمّی، به عنوان یک برهان، برتر از برهان ائی است. احتمالاً درسی که از مطلب مذکور می‌توان آموخت این است که فکر اثبات وجود خدا، همان‌طور که ویتگنشتاین بعدها ثابت کرد (ر.ک. به فصل هشتم)، یک پندار باطل است. اما رهیافت لمّی خصوصیتی دارد که آن را توصیه می‌کند: این رهیافت خدا را حلقه‌ای از یک زنجیره علی نمی‌سازد. در واقع واجب‌الوجود<sup>۲۷</sup>، که در مقابل موجودات ممکن قرار دارد، کاندیدی بسیار خوبی برای احراز مقام خدایی در فلسفه ویتگنشتاین است. هر چه که در مورد واجب‌الوجود به عنوان خدا گفته شود، دست‌کم او این خصوصیت را دارد که خود را در جهان آشکار نمی‌کند، به این معنا که واقعیتی در جهان نیست. افزون بر این، چون ممکن‌الوجود نیست پس، همانگونه که شایسته «امر برتر» است، از جهان فراتر می‌رود.

اما مشخص نیست که آیا ویتگنشتاین واجب‌الوجود را به عنوان خدای خود می‌پذیرفت یا نه. او با پیروی از خط مشی منطقی و شکاکانه می‌گوید فقط ضرورت منطقی وجود دارد. علیت مسلماً فاقد این ضرورت است، اما آیا مفهوم موجودی که عدم وجودش غیرقابل تصور و از این‌رو غیرممکن است هم فاقد ضرورت منطقی است؟ پاسخ این سؤال روشن نیست. درک این مسأله آسان است که چرا منطق‌دانان در جایی که میان رویداد A و B استلزامی وجود ندارد، حتی اگر رویداد B همواره در پی رویداد A آمده و مورد خلاقی مشاهده نشده باشد، مایل نیستند بگویند رویداد B ضرورتاً از رویداد A نتیجه می‌شود. امکان وجود مورد خلاف دست‌کم یک

امکان منطقی است، اما چنین امکانی در مورد واجب‌الوجود، که ضرورت وجودش از ذاتش ناشی می‌شود، وجود ندارد. به نظر می‌رسد که ضرورت واجب‌الوجود ضرورتی منطقی است زیرا اگر کوچکترین نشانی از امکان عدم در او وجود داشته باشد دیگر خدا نخواهد بود.

در *یاده‌اشتها*<sup>۲۸</sup> چهره کاملاً برجسته‌ای از خدا به نمایش گذاشته شده است. اما باید با این مسأله با احتیاط برخورد کرد. گفته‌اند که ویتگنشتاین دستور داده بود *یاده‌اشتها* را از بین ببرند و خود او هم از مطالب مندرج در آنها فقط مقدار بسیار اندکی را در رساله آورده است. با وجود این، آنچه جای تردید ندارد این است که حتی اگر او بعدها نظریات مذکور در *یاده‌اشتها* را بی‌اعتبار دانسته باشد به هر حال زمانی به آنها معتقد بوده است. بنابراین کاملاً درست است که از آنها به عنوان نظریات او بحث کنیم. در عین حال باید از خود پرسیم که چرا ویتگنشتاین این نظریات را در رساله نیاورده است. من بعداً پاسخی به این سؤال خواهم داد.

فقره‌هایی از *یاده‌اشتها* که به خدا مربوط می‌شود در تاریخ ۱۱ ژوئن و ۸ ژوئیه ۱۹۱۶ نوشته شده است (*یاده‌اشتها* صص ۳ - ۷۲ و ۵ - ۷۴). این تاریخ‌ها ممکن است جالب توجه باشد اما ربطی به آنچه ویتگنشتاین در *یاده‌اشتها* نوشته است ندارد.<sup>۲۹</sup>

او در فقرة اول فهرستی - من مایلم آن را «مناجات»<sup>۳۰</sup> بنامم - ارائه می‌دهد از چیزهایی که مدعی است درباره خدا و هدف زندگی می‌داند. در مجموع سیزده قضیه در این فقرة هست که فقط پنج قضیه آخر مستقیماً به خدا مربوط می‌شود. من ابتدا این پنج قضیه را بررسی می‌کنم. آنها عبارت‌اند از:

معنای (*Sinn*) زندگی یعنی معنای جهان را می‌توانیم خدا بنامیم.

و این را مرتبط کنید (*daran knüpfen*) با تشبیه خدا به پدر.

دعا، تفکر درباره معنای زندگی است.

من نمی‌توانم کاری کنم که رویدادهای جهان مطابق خواست من روی دهند؛ من کاملاً ناتوان هستم.

من فقط می‌توانم خودم را مستقل از جهان - و بدینسان، به یک معنا، مسلط بر آن - کنم، آن هم فقط تا

آنجا که از هرگونه تأثیرگذاری در رویدادهای جهان صرف‌نظر نمایم.<sup>۳۱</sup>

این عبارتها ظاهراً از لحاظ کلامی آشفته هستند. زیرا در آنها از خدا، معنا و هدف زندگی، دعا، تسلط (یا عدم تسلط) من بر جهان و، افزون بر اینها، از خدا به عنوان پدر سخن گفته شده است. اما اینها در قاموس ویتگنشتاین دارای معنا هستند، هر چند که مشخص کردن معنایشان چندان آسان نیست.



من از این نظر او که خدا معنای زندگی یا معنای جهان است آغاز می‌کنم. ما باید این مسأله را با احتیاط کامل بررسی کنیم. مسأله مذکور دارای سه بخش است: اول، منظور ویتگنشتاین از «معنای زندگی» چیست؟ دوم، منظور او از «معنای جهان» چیست و چرا باید این دو را مترادف دانست؟ سوم، که از همه عجیبتر است، اینکه چرا باید این دو را «خدا» بنامیم؟

تصور می‌کنم که منظور ویتگنشتاین از «معنای زندگی» هدف و نتیجه آن نیست و فکر می‌کنم که از نظر او اگر مقصود از معنا، هدف و نتیجه باشد زندگی انسان معنایی ندارد چه رسد به زندگی یک گربه و لگورد<sup>۲۲</sup>. سؤال ویتگنشتاین این نیست که «چرا ما اینجا هستیم و چه باید بکنیم؟» همچنین او سؤال مذکور را به صورتی که معمولاً آن را مطرح می‌کنند نیز مطرح نمی‌کند یعنی «سرنوشت ما چیست؟ از اینجا به کجا خواهیم رفت و چگونه باید برویم؟» از سوی دیگر، «معنای زندگی» هیچ ارتباطی با تبیینهای علمی از قبیل تبیین فیزیکی، شیمیایی، زیست‌شناختی، تاریخی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی ندارد. «معنای زندگی» صرفاً همان چیزی است که خود ویتگنشتاین می‌گوید یعنی معنای جهان. زندگی و جهان یک چیز واحدند.<sup>۲۳</sup> معنای جهان آن چیزی است که جهان را معقول می‌کند. اما واقعیهایی که جهان را شکل داده‌اند فی‌نفسه معقول نیستند؛ آنها فقط هستند یا تصادفاً هستند. این واقعیتها نمی‌توانند خود را تبیین کنند و به وسیله علوم و تاریخ نیز نمی‌توان آنها را تبیین کرد و اگر هم بتوان چنین کرد صرفاً تبیینی جزئی و ناقص خواهد بود. اگر جهان اصلاً معنایی داشته باشد این معنا باید بیرون از جهان باشد نه درون آن.

اما چیزهای بسیاری بیرون از جهان قرار دارد مانند اخلاق، زیبایی‌شناسی، مابعدالطبیعه، منطق و خود زبان. چرا یکی از اینها معنای جهان نباشد؟ فکر می‌کنم از نظر ویتگنشتاین اینها به شیوه‌های خاص خود معنای جهان هستند زیرا هرکدامشان به جهان معنا می‌بخشند. من در جایی دیگر کوشیده‌ام تا نحوه معنا بخشیدن آنها را به جهان توضیح دهم. اما اگر نظر ویتگنشتاین را درست فهمیده باشم، ارزش تبیین‌کنندگی آنها جامع و کامل نیست؛ پس برای تبیین کامل جهان نیاز به چیز دیگری است که ما آن را خدا می‌نامیم. بنابراین، خدا به جهان معنا می‌بخشد و، به تعبیر خود ویتگنشتاین، خدا معنای جهان و معنای زندگی است.

اما منظور از این تعبیر چیست؟ ممکن است منظور این باشد که خدا یک موجود نیست، بلکه نامی است که ما به تبیین واقعیهایی جهان در مرتبه‌ای عالیتر می‌دهیم. «خدا» کلمه‌ای است مرکب<sup>۲۴</sup> یا آمیخته<sup>۲۵</sup> که به ارزشهای اخلاقی، زیبایی‌شناختی و غیره، که ما با آنها جهان را زینت

می‌بخشیم، اطلاق می‌گردد.

فقره‌های دیگری که در روز سرنوشت‌ساز ۱۱ ژوئن ۱۹۱۶ نوشته شده است ظاهراً این نظر را تأیید می‌کند. اما ما ابتدا باید در مورد خدا به عنوان پدر و همچنین در مورد دعا بحث کنیم. اگر بگوییم سخن ویتگنشتاین مبنی بر اینکه معنای زندگی و جهان ارتباط تنگاتنگی با تشبیه خدا به پدر دارد و دعا تفکر درباره معنای زندگی است سخنی شگفت‌آور است می‌الغه نکرده‌ایم.

منظور ویتگنشتاین از خدا به عنوان پدر می‌تواند بسیار جالب باشد. روشترین معنای «خدای پدر»<sup>۳۶</sup> این است که او به هنگام آفریدن جهان ما را، بی‌واسطه یا با واسطه، آفریده است؛ و ما همانطور که به پدر طبیعی خود وابسته هستیم به او نیز وابسته‌ایم؛ و او خواهان رفاه و خوشبختی ماست. معلوم نیست ویتگنشتاین، اگر بود، این تفاسیر را می‌پذیرفت یا رد می‌کرد. آنچه او واقعاً می‌گوید این است که مفهوم خدا به عنوان پدر با مفهوم خدا به عنوان معنای زندگی و جهان مرتبط است. تبیینی که من از این گفته ارائه می‌دهم صرفاً از روی حدس و گمان است زیرا هیچ دلیل آشکاری در تأیید آن وجود ندارد. تبیین من چنین است: یکی از چیزهایی که پدر می‌تواند ایجاد کند حس اعتماد به نفس و پایداری است. او ممکن است فردی مستبد باشد؛ اما حتی اگر چنین باشد و شاید به دلیل اینکه مستبد است، حس پایداری و همچنین، به طریقی غیرعادی و تحکمی، این احساس را ایجاد می‌کند که حتی در این رفتار پدرانانه معنا و معقولیتی وجود دارد، هر چند که ممکن است رفتارش تا اندازه‌ای نامعقول به نظر برسد.

این مفهوم از خدا نمی‌تواند تسلی بخش<sup>۳۷</sup> باشد؛ اما اگر نظر ویتگنشتاین را درست فهمیده باشم او احتمالاً آخرین فردی است که آن را تسلی بخش می‌داند. از نظر او خدا، پدر آسمانی مسیحیت<sup>۳۸</sup> یا حتی خدای رحیم یهودیت<sup>۳۹</sup> نیست. خدای مسلمانان، یعنی الله، البته نه از این جهت که رحمان<sup>۴۰</sup> است بلکه از این جهت که تقدیر را در دست دارد و دلیل هر چیزی است که روی می‌دهد، از هر خدایی به خدای ویتگنشتاین نزدیکتر است. شاید ساده‌تر و صحیحتر باشد که بگوییم خدای او خدای یک فیلسوف است و، به تعبیر پاسکال<sup>۴۱</sup>، هیچ ربطی به خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب ندارد. اما این نظر، چندان خوب و مناسب نیست زیرا نمی‌تواند «تشبیه خدا به پدر» را تبیین کند. خدای ویتگنشتاین خدایی دینی است؛ به این معنا که، برخلاف خدای اسپینوزا، در یک زمینه و بافت دینی به خوبی جای می‌گیرد.

این مطلب را یکی از عبارتهای فقره بعد یعنی «دعا تفکر درباره معنای زندگی است» تأیید می‌کند. البته دعا در اینجا به معنای معمولی آن یعنی درخواست<sup>۴۲</sup> نیست، اما به هر حال هرگونه

دعایی یک عمل دینی است. به علاوه، گرچه درخواست یا تصریح<sup>۴۳</sup>، چه جنبه دینی داشته باشد و چه جنبه غیردینی (برای مثال در یک مجلس قانونگذاری)، معنای اصلی دعاست اما به هیچ وجه عالیترین نوع دعا نیست. در واقع بعضی از محافل این نوع دعا را خرافی می‌دانند. نباید متذکر شد که در دعای ربّانی<sup>۴۴</sup>، که الگو و سرمشق ادعیه است، نیمی از دعاها به معنای معمولی کلمه درخواست نیستند و اگر آنها را به طور تحت‌اللفظی در نظر بگیریم بی‌معنا خواهند بود. اگر نام خدا از پیش مقدس نباشد پس او دیگر خدا نیست، مگر اینکه، همان‌طور که احتمال داده‌اند، از «تقدیس کردن»<sup>۴۵</sup> معنای «گرامی داشتن»<sup>۴۶</sup> اِزاده شده باشد. اما حتی در این صورت نیز درخواست از خدا برای اینکه نامش گرامی باشد و خواستش به اجرا درآید و ملکوتش برقرار گردد با درخواست از او برای نان روزانه فرق دارد. کسانی که در زمینه دعا خیره هستند نظر کردن عرفانی (mystical contemplation) را عالیترین نوع دعا می‌دانند، و در این نوع دعا هیچ احتیاجی به درخواست نیست. این دعا عبارت است از نظر کردن به ذات خدا و متحد شدن با او. اما اگر خدا معنای زندگی و معنای جهان است چرا نباید تفکر درباره معنای زندگی دعا باشد؟ در فقره‌ای که در ۸ ژوئیه ۱۹۱۶، یعنی تقریباً یک ماه پس از مناجات ۱۱ ژوئن ۱۹۱۶، نوشته شده است (یادداشتها صص ۵ - ۷۴) 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 ویتگنشتاین درباره رابطه میان خدا و معنای زندگی گفته بود تکرار می‌شود: «ایمان به یک خدا به معنای درک مسأله معنای زندگی است» و «ایمان به خدا به معنای فهمیدن این حقیقت است که زندگی دارای معنایی است». در اینجا ویتگنشتاین «یک خدا» و «خدا» را بدون آنکه بینشان فرقی بگذارد به کار می‌برد. اما این مسأله 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، لا الهی<sup>۴۷</sup> باشد یا شکل<sup>۴۸</sup>. 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.

مسأله دیگر رابطه ما با خدا به عنوان یک «اراده بیگانه»<sup>۴۹</sup> است. ویتگنشتاین این را در فقره پیشین مطرح کرده بود:

من نمی‌توانم کاری کنم که رویدادهای جهان مطابق خواست من روی دهند؛ من کاملاً ناتوان هستم. من فقط می‌توانم خودم را مستقل از جهان - و بدینسان، به یک معنا، مسلط بر آن - کنم، آن هم نا آنجا که

از هرگونه تأثیرگذاری در رویدادهای جهان صرف‌نظر نمایم. (یادداشتها ص ۷۳)

در فقرة ۸ ژوئیه می‌افزاید:

جهان به من داده شده است، یعنی اراده من کاملاً از بیرون وارد جهان، که از پیش وجود دارد، می‌شود ... از اینرو ما احساس می‌کنیم که متکی به یک اراده بیگانه هستیم. این‌گونه باشد یا نباشد، به هر حال ما، به یک معنا، متکی هستیم، و آنچه را به آن متکی هستیم می‌توانیم خدا بنامیم. خدا، به این معنا، باید صرفاً تقدیر و به عبارت دیگر، جهانی باشد که مستقل از اراده ماست.

این عبارتها در واقع بسط عبارتی است که در فقرة پیشین آمده بود یعنی «من نمی‌توانم کاری کنم که رویدادهای جهان مطابق خواست من روی دهند؛ من کاملاً ناتوان هستم.» در این عبارتها، اجزا و ارکان زیر وجود دارد:

۱. «داده‌شدگی» ۵۰ جهان. گویی مرا به این جهان پرتاب کرده‌اند زیرا جهان، مستقل از من وجود داشته و دارد. (می‌توانیم این مطلب را با اشاره به پدر و مادر، بستگان، نهادهای مختلف، قبیله، طبقه یا کشور، نهادهای اجتماعی یا پیشینه تاریخی توضیح دهیم.) من این جهان را انتخاب نکرده‌ام همچنانکه نامم را خودم برگزیده‌ام.

اما این سخنان تا اندازه‌ای روان‌شناختی و حداکثر استعاری است. من کاملاً از بیرون وارد جهان نشده‌ام بلکه در این جهان به وجود آمده‌ام و هیچ وجود پیشینی هم نداشته‌ام. با این حال توصیف مذکور در مورد احساسی که بچه هنگام بزرگ‌شدن دارد درست است. واردشدن به این جهان مانند رفتن به کلاس اول دبستان است؛ در این حالت انسان وارد جهانی می‌شود که از پیش وجود دارد و دیگران وظیفه خود می‌دانند که به تازه واردها تفهیم کنند که آنان تازه‌وارد هستند.

۲. احساس ناتوانی انسان در جهان. این حقیقتی تردیدناپذیر است زیرا حتی قدرتمندترین دیکتاتور، که سرنوشت میلیونها نفر به فرمان او بستگی دارد، نمی‌تواند نیروهای طبیعت را مهار کند و حتی نمی‌تواند مطمئن باشد که زیردستانش آن‌گونه که او می‌خواهد عمل می‌کنند؛ چه رسد به اینکه بتواند فعالیت‌های مخالفانش را تحت اختیار خویش درآورد. هر دیکتاتور یا انسان مستبدی باید این گفته ویتگنشتاین را مدنظر داشته باشد که: «من نمی‌توانم کاری کنم که رویدادهای جهان مطابق خواست من روی دهند.»

اما درباره «من کاملاً ناتوان هستم» چه باید گفت؟ بی تردید این مبالغه است زیرا اگر من کاملاً ناتوان بودم نمی توانستم در حال نوشتن این کتاب باشم. در غیر این صورت آیا می توان گفت که نیرویی برتر، که رابطه اش با من مانند رابطه من با ماشین تحریر است (و به گمان بعضی، رابطه نویسندگان کتاب مقدس و روح القدس<sup>۵۱</sup> نیز این گونه است) در حال نوشتن این کتاب است؟ فکر نمی کنم منظور ویتگنشتاین این بوده باشد. بنابراین می توانیم «کاملاً ناتوان» (*vollkommen machtlos*) را به عنوان بیانی مبالغه آمیز کنار بگذاریم. با این حال، این عبارت بیان کننده این احساس است که بیشتر کارهایی که من می توانم انجام دهم نسبتاً جزئی و کم اهمیت است و من هیچ قدرتی بر چیزهای مهمی که در زندگی ما تأثیر می گذارند ندارم.

۳. *اتکا* به *اراده ای بیگانه*. این را باید در دو بخش بررسی کرد: (الف) *اتکا* به چیزی و (ب) *اراده ای بیگانه*.

تصور می کنم آنچه ویتگنشتاین درباره *اتکا* به خدا در فقره ۸ ژوئیه می گوید از آنچه درباره احساس ناتوانی در جهان در فقره ۱۱ ژوئن گفته ناشی می شود و توضیح آن است. او درباره *اتکا* چهار مطلب را متذکر می شود: اول، ما دارای احساس (*Gefühl*) *اتکا* هستیم؛ دوم، ما، به یک معنا، متکی هستیم (و بر «هستیم» تأکید می کند)؛ سوم، آنچه را به آن متکی هستیم می توانیم «خدا» بنامیم؛ و چهارم، به این معنا خدا باید تقدیر یا جهانی باشد که مستقل از اراده ماست.

اینکه ما احساس *اتکا* می کنیم از نظر هرکس جز فردی که جنون خود بزرگ بینی دارد مسلم و قطعی است. اما متکی به چه هستیم؟ ما می دانیم که به پدر و مادرمان، دوستانمان، کارفرماهایمان، هوا و هزاران چیز دیگر متکی هستیم. اما آنچه مشکل ساز است این جمله است که ما «به یک معنا» متکی هستیم (با تأکید بر هستیم). این «معنا» چیست؟ آیا منظور این است که ما، به یک معنا، مستقل هستیم؟ من فکر می کنم منظور ویتگنشتاین همین است و این مطلب را آنچه در ادامه بحث خواهد آمد تأیید می کند.

اینکه آنچه به آن متکی هستیم خداست جزئی از الهیات سنتی است، گرچه از این حقیقت که ما متکی هستیم نمی توان مستقیماً نتیجه گرفت که متکی به خدا هستیم. ما می توانیم «آنچه را به آن متکی هستیم» پدر و مادرمان یا هوا یا اجتماع بدانیم و می توانیم محدوده *اتکا* را وسیعتر کنیم تا شامل دولت (به ویژه کسانی که متکی به امنیت اجتماعی هستند) یا جامعه یا طبیعت یا حتی شامل چیزهایی مانند زیربنای اقتصادی<sup>۵۲</sup> یا تاریخ شود. گرچه اینها اموری انتزاعی هستند اما می توانیم به مظاهر واقعیشان متکی باشیم. ما مطمئناً حاکم بر سرنوشت خود نیستیم و اگر هم باشیم میزان آن بسیار محدود است. ما قربانی بوالهوسیهای طبیعت (خشکسالی، زلزله، سیل) و

قربانی سیاستمداران و کارکنان دستگاههای دولتی و قربانی وراثت‌مان (ثروت یا فقر، زبان، فرهنگ) و قربانی چیزهای دیگری مانند آن هستیم. اما چگونه از این اتکاها به اتکا به آنچه «خدا» می‌نامیم می‌رسیم؟

می‌توانیم بگوییم که همه آن چیزهایی که آشکارا به آن متکی هستیم خودشان به چیزهای دیگری اتکا دارند. آنها نیز مانند ما نمی‌توانند سرنوشت خود را تعیین کنند. خشکسالی یا باران بیش از اندازه می‌تواند مانع اجرای برنامه پنجمساله کشاورزی شود. «روند تاریخ» به خودش تعیین نمی‌بخشد، همچنانکه طبیعت نیز نمی‌تواند چنین کند. این باعث می‌شود که ما به چیزی بیندیشیم که هر چیزی به آن متکی است. می‌توان آن را تقدیر نامید اما تنها چیزی که تقدیر به ما می‌گوید این است که آنچه روی خواهد داد، روی خواهد داد. ویتگنشتاین مواظب است که چنین چیزی نگوید. در عوض می‌گوید: «خدا، به این معنا، باید صرفاً تقدیر باشد» و «این معنا» چیزی است که ما به آن متکی هستیم و مستقل از اراده ماست. این تا اندازه‌ای همان طرز تفکر الهیات سنتی است یعنی الهیات مبتنی بر «اراده خدا». این چیزی بیش از تقدیر (به معنای آنچه به طور حتم روی خواهد داد) است زیرا نتیجه اراده یا حتی خودرأیی است. البته خواه عملی اراده شده باشد و خواه صرفاً روی داده باشد در هر دو صورت نتیجه یکی است. زیرا این عمل آن چیزی است که روی می‌دهد و ما نمی‌توانیم آن را تغییر دهیم.

بخش دوم از (۳) به مفهوم یک «اراده بیگانه» (alien will) مربوط می‌شود. چندان روشن نیست که اراده به چه معنا بیگانه است. ممکن است منظور از بیگانه، خصمانه باشد. اما کلمه آلمانی fremde (معادل کلمه انگلیسی foreign به معنای بیگانه، غریبه، خارجی) چنین معنای ناخوشایندی ندارد. کلمه "foreign" به مقصود ویتگنشتاین نزدیکتر است، اما "foreign will" در زبان انگلیسی نامأنوس به نظر می‌رسد. شاید «اراده یک غریبه» (will of a stranger) بهتر باشد. در هر صورت "alien will" در زبان انگلیسی فلسفی جا افتاده است و به شرطی که آن را به معنای بیگانه و غریبه در نظر بگیریم و نه به معنای ناسازگار و خصمانه به کاربردنش اشکالی ندارد.

اما آنچه تفسیرش مشکلتر است عبارتست از آن آمده و با حروف کج نوشته شده است یعنی: «اینگونه باشد یا نباشد»<sup>۵۳</sup>. منظور از «اینگونه» چیست؟ آیا «بیگانه»، که صفت است، منظور است یا «اراده»، که اسم است، و یا هر دو؟ من فکر می‌کنم آنچه در این عبارت مورد تردید قرار گرفته بیگانه دانستن اراده است. فقره بعد را می‌توان اینگونه تفسیر کرد که به هر حال چیزی وجود دارد که مستقل از اراده ماست و ما به آن متکی هستیم. ما می‌توانیم آن را تقدیر یا خدا یا جهان بنامیم.

ویتگنشتاین در فقره‌های بعدی، که در همان روز نوشته است، به این موضوع بازمی‌گردد. در این فقره‌ها از زندگی سعادت‌مند و وجدان<sup>۵۴</sup> سخن گفته می‌شود. او می‌گوید سعادت‌مندان زیستن یعنی (الف) «هماهنگ با جهان» بودن؛ (ب) «پس‌گویی من با اراده‌ای بیگانه که ظاهراً به آن متکی هستم هماهنگ می‌باشم»؛ و (ج) «یعنی من در حال به اجرا درآوردن اراده خدا هستم». بنابراین ما در اینجا سه رکنی را که قبلاً با آنها مواجه شدیم داریم، یعنی: (۱) جهان (۲) اراده بیگانه و (۳) اتکا به چیزی. به این سه رکن، اراده خدا افزوده شده است. (مفهوم هماهنگ‌بودن (*Übereinstimmung*) با چهار مورد مذکور نیز در اینجا وجود دارد.) اما از تقدیر ذکری به میان نیامده است. از این‌رو اگر نتیجه بگیریم که تقدیر باید بیشتر به معنای قسمت فهمیده شود و نه به معنای نیروی کور طبیعت یا به معنای «آنچه روی خواهد داد روی خواهد داد»، آیا نتیجه‌ای دور از واقع گرفته‌ایم؟ پاسخ منفی است. پس ما به این نتیجه سوق داده می‌شویم که خدا را یک اراده بدانیم، خواه اراده‌ای خیرخواهانه باشد و یا اراده‌ای خصمانه. او اراده‌ای است مستقل از اراده ما و ما، به یک معنا، نمی‌توانیم اهدافش را تحت تأثیر قرار دهیم و یا از آنها منحرف شویم و تا این اندازه اراده‌ای است بیگانه با اراده ما.

ویتگنشتاین به اختصار از وجدان پریشان<sup>۵۵</sup> بحث می‌کند و آن را «هماهنگ با چیزی» نبودن توصیف می‌نماید (انسکوم<sup>۵۶</sup> «چیزی» را با حرف بزرگ و به صورت *Something* ترجمه کرده است). بحث مذکور او را به سوی این پرسش می‌کشاند که این «چیزی» (چه آن را با حرف کوچک بنویسیم چه با حرف بزرگ) چیست. وی می‌پرسد: آن چیست؟ آیا جهان است؟ و در پاسخی ناتمام می‌گوید: «مطمئناً درست است که بگوییم وجدان، ندای خدا<sup>۵۷</sup> است». بنابراین ما اکنون رکن دیگری (ندای خدا) داریم که باید آن را به اراده خدا بیفزاییم.

به نظر می‌رسد که ویتگنشتاین در زمان جنگ نو می‌دانه می‌کوشد تا معنای تعابیر دینی سنتی را دریابد. (ما هرگز نباید فراموش کنیم که او این یادداشتها را به قصد چاپ کردن نوشت و افزون بر این، بنابر آنچه گفته‌اند، دستور داد که آنها را از بین ببرند.) از این‌رو او «به اجرا درآوردن اراده خدا» را به هماهنگی با جهان تعبیر می‌کند و «ندای خدا» را ندایی می‌داند که به ما گوشزد می‌کند که با چیزی، یعنی جهان، هماهنگ نیستیم. ویتگنشتاین در اینجا آشکارا از وجدان بد سخن می‌گوید. اما وجدان خوب مستلزم به اجراء آوردن اراده خدا و هماهنگ‌بودن با جهان است. بدین ترتیب ما فقط هنگامی ندای خدا را می‌شنویم که از صراط مستقیم خارج شویم. کتاب مقدس نیز این مطلب را تأیید می‌کند. ما ندای خدا را به ندرت در ستایش از آنچه انجام می‌دهیم می‌شنویم اما هرگاه عمل بدی انجام دهیم ندای خدا را در محکومیت آن خواهیم شنید.

۴. استقلال اراده من. گرچه جهان مستقل از اراده من است، من به یک معنا می‌توانم خودم را مستقل از جهان و مسلط بر آن کنم. اما این فقط در صورتی ممکن است که از هرگونه تأثیرگذاری در رویدادهای جهان صرف‌نظر کنیم. ممکن است گفتن این مطلب از سوی ویتگنشتاین عجیب به نظر برسد زیرا از نظر او ما در هر صورت نمی‌توانیم تأثیری در رویدادهای جهان بگذاریم. ما از فقره‌های ۶.۳۷ و ۶.۳۷۲ رساله به نحوی مرتبط با هم بحث کردیم. ویتگنشتاین در فقره ۶.۳۷۲ از خدا و تقدیر در ارتباط با قوانین طبیعی سخن گفته و به این ارتباط در فقره ۶.۳۷۴ رساله تصریح کرده است. (این فقره به استثنای یک کلمه - خود - دقیقاً همان فقره ۵.۷.۱۶ از یادداشتهاست):

حتی اگر همه آنچه آرزو می‌کنیم روی می‌داد این فقط به اصطلاح، لطف تقدیر<sup>۵۸</sup> بود، زیرا هیچ ارتباط منطقی میان اراده و جهان وجود ندارد تا وقوع آنچه را آرزو می‌کنیم تضمین کند، و رابطه فیزیکی فرضی، خود مطمئناً چیزی است که نمی‌توانیم آن را نیز اراده کنیم. (یادداشتها ص ۷۳) <sup>۵۹</sup>

پس از چه باید صرف‌نظر کنیم؟ روشن است که باید از هرگونه کوشش یا تمایل برای تأثیرگذاری در آنچه مستقل از اراده ماست صرف‌نظر کنیم. اگر فکر کنیم که می‌توانیم در جهان تأثیر بگذاریم و بکوشیم تا بر رویدادهای آن مسلط شویم با شکست مواجه می‌شویم. در واقع گویی سر خود را به دیواری آجری می‌کوبیم و بدینسان به خود صدمه می‌زنیم بدون اینکه به استقلالی دست یابیم. اما چگونه صرف‌نظر کردن به ما استقلال می‌بخشد؟

صرف‌نظر کردن یک طرف قضیه و هماهنگی با جهان و اراده بیگانه طرف دیگر آن است. به عبارت دیگر، صرف‌نظر کردن شرط منفی برای هماهنگی و لازمه هماهنگ بودن با جهان و همچنین لازمه به اجراء آوردن اراده خدا و پاسخ‌دادن به ندای الهی است. اما انسان نمی‌تواند از هرگونه تمایل و کوشش برای تأثیرگذاری در جهان (اراده بیگانه) صرف‌نظر کند بدون آنکه در عین حال با جهان هماهنگ باشد. بنابراین، این دو مستلزم یکدیگرند.

ما با فراترفتن از تحولات یا رویدادهای جهان بر جهان مسلط می‌شویم و از آن استقلال می‌یابیم. البته این رویدادها، به یک معنا، در ما تأثیر می‌گذارند. برای مثال ما درگیر جنگی احتمالی می‌شویم؛ و شاید مأموران نالایق، فضول و مغرض ما را تهدید کنند؛ و امکان دارد همسرمان ما را به خاطر مردی دیگر ترک گوید؛ یا شرکتمان ورشکست شود و ما بیکار شویم؛ یا به بیماری لاعلاجی دچار گردیم. در مواجهه با این رویدادها ما سه راه در پیش داریم: (الف) با آنها وارد جنگی بی‌حاصل شویم؛ (ب) آنها را منفعلانه بپذیریم؛ (ج) آنها را فعالانه بپذیریم؛ یعنی قبول کنیم که قربانی تقدیر و قربانی نیروهایی هستیم که هیچ اختیاری بر آنها نداریم و



بپذیریم که رویدادهای جهان این‌گونه هستند و کاری نمی‌توان کرد. اگر با آنها با نگرش اخیر برخورد کنیم هیچ تأثیری در ما نخواهند داشت. در این صورت ما از آنها فراتر می‌رویم تقریباً همان‌طور که یک فدایی<sup>۶۰</sup> یا زندانی سیاسی و یا زندانی جنگی از شکنجه و مرگ دردناک فراتر می‌رود. او شکنجه و مرگ را می‌پذیرد و در نتیجه آنها را خنثی می‌کند. شکنجه‌گران می‌خواهند او را به زانو درآورند و تحت اختیار خویش بگیرند و وادارش کنند تا اظهار پشیمانی نماید، اعتراف کند، مطیع آنان گردد و اطلاعات بدهد. در یک مرتبه اینجانبانی<sup>۶۱</sup> کسانی قرار دارند که این حقیقت را که نمی‌توانند در باران، برف یا گرمای شدید تأثیری بگذارند می‌پذیرند. آنان گرچه تحت تأثیر این تغییرات جوی هستند اما اجازه نمی‌دهند که این تغییرات از لحاظ روحی تأثیری در ایشان بگذارد. پس تا این اندازه مستقل از این تغییرات و مسلط بر آنها می‌شوند، هر چند که نمی‌توانند باران، برف یا گرمای شدید را متوقف کنند. این افراد با مسلط شدن بر تغییرات مذکور و مستقل شدن از آنها، به یک معنا، با آنها هماهنگ می‌شوند.

این همان چیزی است که نویسندگان اهل معنا<sup>۶۲</sup> و عرفا (چه شرقی و چه غربی) قرن‌هاست می‌گویند. برای مثال هنگامی که می‌خواستند چشم قدیس فرانسیس<sup>۶۳</sup> را داغ کنند او آتش را «برادر آتش» خطاب می‌کرد.<sup>۶۴</sup>

از نظر ویتگنشتاین این هدفی است که فقط در محدوده جهان می‌توان به آن دست یافت. اراده، خوب یا بد، نمی‌تواند واقعیت‌های جهان را تغییر دهد. من این مطلب را این‌گونه تفسیر می‌کنم که هدف مذکور به معنای نحوه برداشت و شیوه نگرشی به واقعیت‌های جهان است. ما به جای آنکه بکوشیم تا در برابر این واقعیتها واکنش نشان دهیم یا تسلیمشان گردیم و در نتیجه به استقلال دست نیابیم، به برداشتی صحیح از آنها می‌رسیم و بدین طریق از آنها فراتر می‌رویم. بدینسان از نظر ویتگنشتاین میان خدا، جهان، تقدیر، معنا یا هدف زندگی و اراده بیگانه، که ما همه به آن وابسته هستیم، رابطه‌ای وجود دارد. اینکه آیا آنها مترادف‌اند یا جنبه‌هایی از یک حقیقت واحد، فعلاً مورد بحث ما نیست، اما به هر حال دارای ارتباط تنگاتنگی هستند. آنچه اکنون مورد توجه ماست مطلبی است که از شماره (۴) ناشی می‌شود و عبارت است از «من» مستقل (یعنی اراده من به عنوان چیزی مستقل از جهان) و رابطه آن با خدا.

اگر من می‌توانم، به یک معنا، مستقل از جهان یا تقدیر باشم پس نیرویی هستم که باید آن را به حساب آورد. این مسأله باعث شد تا ویتگنشتاین در عبارتی استثنایی بگوید: «دو موجود الهی (deities) وجود دارد: جهان و «من» مستقل». (انسکوم *Gottheit* را «Godhead» [لوهیت] و *Ich* را

"I" [من] ترجمه می‌کند. درست است که "Godhead" را می‌توان به جای "deity" به کار برد اما این کلمه معمولاً به ماهیت الهی اشاره دارد و به هر حال به کارگیری آن در اینجا نامأنوس است. نامأنوس بودن آن باعث می‌شود تا همچون کلمه‌ای فنی به نظر برسد، در حالی که "Gottheit" نامأنوس‌تر از "deity" نیست. من تصور می‌کنم ویتگنشتاین این کلمه را به کلمهٔ "Gott" [خدا] ترجیح داد تا «من» مستقل را به طور کامل همتراز با خدا قرار ندهد.

هرچند عبارت ویتگنشتاین عجیب به نظر می‌رسد اما شبیه آن را کاردینال نیومن<sup>۶۵</sup> نیز گفته است. او می‌گوید در نهایت فقط دو موجود با اهمیت در جهان وجود دارد: خدا و خودم<sup>۶۶</sup>. هرکس و هر چیز دیگری فقط تا آنجا که به این دو موجود مرتبط است دارای اهمیت است. ما خودمان باید باعث رستگاری خویش شویم؛ هیچ‌کس، حتی خدا، نمی‌تواند این کار را برای ما انجام دهد. سارتر<sup>۶۷</sup> همین نظر را به طور نمایشی در مگسها<sup>۶۸</sup> بیان کرده است. در جایی از این نمایشنامه اورلینس<sup>۶۹</sup> با زلوس<sup>۷۰</sup> مواجه می‌شود و به او طعنه می‌زند که مرا آزاد ساخته‌ای و بنابراین، تا این اندازه، به من استقلال داده‌ای. مادامی که ارادهٔ او آزاد است نیروهایی که در تعقیبش هستند، حتی اگر نیروهای الهی باشند، نمی‌توانند گزندی به او برسانند. شبیه این نظر را در افکار اگزیستانسیالیستها و پدیدارشناسهای دیگر و همچنین در افکار نیچه<sup>۷۱</sup> و شوپنهاور<sup>۷۲</sup> نیز می‌بینیم. اما این بدان معنا نیست که تفکر ویتگنشتاین دقیقاً مانند تفکر آنان است بلکه صرفاً گویای این مطلب است که تفکر او، برخلاف آنچه ظاهر عبارت کوتاهش نشان می‌دهد، غیرعادی و نامتداول نیست.

پس عبارت او را به چه معنا باید فهمید؟ «من» مستقل و جهان چه وجه اشتراکی با هم دارند که اجازه می‌دهد آنها را موجود الهی یا الوهیت بنامیم؟ اشتراک آنها در سه چیز است:

الف. هر دو اراده هستند یعنی ارادهٔ بیگانه و ارادهٔ مستقل من؛

ب. آنها از جهان فراتر می‌روند؛ آنها واقعیهایی در جهان نیستند بلکه بیرون از جهان قرار دارند؛

ج. آنها به جهان معنا می‌بخشند.

اینکه «من» یک اراده است از فقرةٔ ۵.۸.۱۶ روشن می‌شود. (این فقره می‌گوید: «اگر اراده نبود محور و مرکز جهان که ما آن را «من» می‌نامیم نیز نبود.») (یادداشتها، ص ۸۰) به عبارت بهتر، فاعل است که اراده می‌کند. ارادهٔ من از این جهت که مستقل از ارادهٔ بیگانه است در برابر آن قرار دارد؛ بنابراین، به یک معنا می‌توان گفت که یک موجود الهی یا الوهیت در برابر موجود الهی یا

الوهیتی دیگر قرار گرفته است.

آشکار است که جهان، واقعیتی در جهان نیست. «من» مستقل که اراده می‌کند نیز یکی از واقعیت‌های جهان نیست. زیرا بر طبق فقره ۴.۱۱.۱۶ (یاده/شتها، ص ۸۷) اراده، طرز تلقی یا شیوه نگرشی به جهان است. کسی که می‌خواهد شیوه نگرشی نسبت به چیزی داشته باشد نمی‌تواند بخشی از آن باشد. زیرا در این حالت او می‌خواهد نسبت به آن چیز نگرشی اتخاذ کند پس باید بتواند به نحوی خود را از آن جدا سازد.

بیشتر ثابت کردم که جهان یا خدا به خود معنا می‌دهد یا اصلاً معنای خویش است. اما «من» نیز به جهان معنا می‌دهد، زیرا «من» به جهان و آنچه در آن است ارزش می‌دهد، ارزشهایی مانند ارزش اخلاقی، زیبایی‌شناختی و دینی. این مطلب از فقره ۱۵.۱۰.۱۶ روشن می‌شود: «چیزها فقط (erst) از طریق ارتباطشان با اراده من معنا می‌یابند.» (یاده/شتها، ص ۸۴) اما این عبارت به ویژه در خصوص ارزش، که در فقره ۵.۸.۱۶ از آن ذکری به میان آمده، بیان شده است. ویتگنشتاین در این فقره، که بخشی از آن قبلاً آورده شد، «من» را «پیک اخلاق»<sup>۲۴</sup> توصیف می‌کند.

سرانجام، اینکه هر دو «من» مستقل و جهان [بیرون از جهان] هستند از اینجا معلوم می‌شود که آنها واقعیت‌هایی در این جهان نیستند. توصیف «من مستقل» به پیک اخلاق نیز دلیل دیگری بر این مطلب است زیرا اخلاق، مانند همه ارزش‌های دیگر، بیرون از جهان قرار دارد.

آیا این تبیین، همان چیزی است که ویتگنشتاین هنگام نوشتن عبارت مذکور در ذهن داشت؟ پاسخ‌دادن به این سؤال نیاز به تأمل دارد. اما دست‌کم این تبیین بنا تفکر او سازگار است و چارچوبی برای تفسیر عبارت مورد بحث ارائه می‌دهد. ممکن است ویتگنشتاین این عبارت را به آن اندازه که من فرض کرده‌ام با قطع و یقین نگفته باشد؛ به عبارت دیگر، امکان دارد آن را صرفاً از روی حدس و گمان بیان کرده باشد. او این عبارت را هرگز در جای دیگری تکرار نکرده است، هر چند که ممکن است آن را به سادگی و به نحوی تأشکار در رساله جای داده باشد. شاید بتوان گفت که عبارت مذکور عبارتی استعاری است و کلمه «مانند» گویی در آن پنهان است؛ در حقیقت ویتگنشتاین می‌خواسته بگوید: «تا آنجا که من مستقل از تقدیرم مانند خدا هستم.» اگر چنین باشد پس استعاره فوق باید بسیار قوی باشد زیرا، همانطور که دیدیم، ویتگنشتاین در آن هنگام با این نظر شوپنهاوری که اراده‌اش اراده جهان است سروکار داشته است (یاده/شتها، ص ۸۵). در این صورت او در واقع باید خدا باشد زیرا هیچ جایی برای اراده بیگانه باقی نمی‌گذارد. بنابراین، «خداگونه» (godlike) احتمالاً بهترین تفسیری است که می‌توان از عبارت مذکور ارائه

داد، گرچه ممکن است با سبک ویتگنشتاین متناسب نباشد. به هر حال این نظر که «من مستقل»، الهی یا خداگونه است تبیین ویتگنشتاین را از رابطه ما با خدا به نحو مطلوبی کامل می‌کند. خدا عبارت است از جهان، اراده بیگانه و معنای زندگی. او به عنوان معنای زندگی چیزی است که باید درباره‌اش تأمل و تفکر کرد (یعنی متعلق دعا و خدا به منزله پدر است). او به عنوان اراده بیگانه چیزی است که ما می‌توانیم خود را با آن هماهنگ کنیم و با انجام این کار به نحوی متناقض‌نما<sup>۷۴</sup> مستقل از آن شویم؛ و با مستقل شدن از آن در برابرش قرار گیریم و، بسته به مورد، ممکن است اراده ما موافق با اراده او و یا مخالف با آن باشد. البته این ما را هم‌تراز با اراده بیگانه نمی‌کند زیرا ما هیچ تسلطی بر آن نداریم. اراده بیگانه تا اندازه زیادی بر ما تسلط دارد اما فقط تا آنجا که ما اراده ما بعدالطبیعی خود را به کار نگرفته‌ایم. بنابراین، تسلط کامل بر ما ندارد و ما تا این اندازه مستقل و خداگونه هستیم.

آخرین مسأله‌ای که به آن می‌پردازم این است که چگونه می‌توان خدای ویتگنشتاین را در میان خدایان فلسفی جای داد. باید بگویم که این کار تقریباً به خوبی امکان‌پذیر است زیرا او همه صفات ذاتی یک خدای بیگانه<sup>۷۵</sup> را دارد. او متعالی است؛ همه چیز قائم به اوست و به این معنا خالق است؛ داور خیر و شر و حق و باطل است؛ و به سبب داشتن این ویژگیها تا اندازه‌ای (البته نه به طور کامل) پدری است که می‌توان به درگاهش دعا کرد، هر چند که دعا را باید به معنای تأمل و تفکر فہید نه درخواست و تضرع؛ چنین تفکری به زندگی معنا می‌بخشد.

نیازی به تأکید نیست که ما نظریات ویتگنشتاین را درباره خدا خارج از متن با هم تألیف کردیم. فقره‌هایی که برگزیدیم بیشتر از *یادداشتهاست*؛ البته ویتگنشتاین در رساله هم از خدا نام برده اما این موارد، به استثنای یک مورد، جنبه فرعی و اتفاقی دارد. مهمتر اینکه آنها بیشتر مابعدالطبیعی است تا توصیفی، گرچه کاملاً هم مابعدالطبیعی نیست. منابع اصلی ما فقره‌هایی از *یادداشتهاست* که در تاریخ ۱۱ ژوئن و ۸ ژوئیه ۱۹۱۶ نوشته شده است. در این فقره‌ها ویتگنشتاین نمی‌پرسد *خدا چیست؟* بلکه یا می‌پرسد: «من درباره خدا ... چه می‌دانم؟ (*یادداشتها*)، ص ۷۲) و یا می‌گوید: «ایمان داشتن به خدا یعنی ...» (*یادداشتها*)، ص ۷۴). پس، تا این اندازه، نظریاتش جنبه توصیفی دارد. مطالب مندرج در این فقره‌ها به ما می‌گوید که ویتگنشتاین در مورد خدا چگونه می‌اندیشید و تنها به همین دلیل باید آنها را شرح و توضیح داد. افزون بر این، اگر سخنرانی درباره اخلاق<sup>۷۶</sup> را به حساب آوریم<sup>۷۷</sup>، می‌توانیم نظریات ویتگنشتاین را درباره اخلاق در مورد خدا نیز صادق بدانیم. او در این سخنرانی می‌گوید: «من معتقدم همه کسانی که

تاکنون کوشیده‌اند تا دربارهٔ اخلاق یا دین چیزی بگویند یا بنویسند تمایل داشته‌اند که مرزهای زبان را درنوردند. «۷۸ کوتاه سخن اینکه، ما نیز در این فصل کوشیدیم تا آنچه را نمی‌توان بیان کرد، بیان کنیم و آنچه را نمی‌توان گفت، بگوییم و بنابراین، مرزهای زبان را درنوردیم.

---

\* این مقاله ترجمهٔ فصل پنجم از کتاب زیر است :

*Wittgenstein on Ethics and Religious Belief* by Cyril Barrett 1991 pp. 91 -107.

---



## پی‌نوشتها:

۱. ویتگنشتاین (۱۹۵۱ - ۱۸۸۹) دارای دو نظام فلسفی است که هر یک محصول دوره‌ای از حیات فلسفی اوست. افکار او را در دوره اول بیشتر در کتاب رساله منطقی - فلسفی و در دوره دوم بیشتر در کتاب پژوهشهای فلسفی، که پس از مرگش به چاپ رسید، می‌توان یافت. «ویتگنشتاین متقدم» به دوره اول حیات فلسفی او اشاره دارد. - م.
۲. *Tractatus*؛ نام کامل آن رساله منطقی - فلسفی (*Tractatus Logico - Philosophicus*) است. ویتگنشتاین این کتاب را پس از چند سال یادداشت‌برداری در آگوست ۱۹۱۸، یعنی هنگامی که در ارتش اتریش خدمت می‌کرد، به پایان رساند و در نوامبر همان سال که به اسارت نیروهای ایتالیایی درآمد دستنویس آن را همراه خود به اردوگاه اسرا برد و بعداً از آنجا برای راسل فرستاد. متن آلمانی رساله در سال ۱۹۲۱ و ترجمه انگلیسی آن، که به پیشنهاد مور نام لاتینی بر آن نهادند، در سال ۱۹۲۲ به چاپ رسید. ویتگنشتاین معتقد بود که این کتاب همه مسائل فلسفه را حل کرده است. نظریه تصویری زبان (*picture theory of language*) که براساس آن، زبان تصویر واقعیت است و واقعیات در زبان منعکس می‌شوند نظریه اصلی کتاب است. در مورد انگیزه‌ای که ویتگنشتاین را به نوشتن این کتاب برانگیخت گفته‌اند که در یکی از روزهای پاییز ۱۹۱۴ که وی در جبهه شرقی مشغول خواندن روزنامه‌ای بود توجهش به کרוکی یک تصادف رانندگی جلب می‌شود و این اندیشه به ذهنش خطور می‌کند که اجزای تشکیل دهنده کروکی مانند طرح خانه‌ها و اتومبیلها مطابق با خانه‌ها و اتومبیلهای واقعی و در واقع تصویر آنها هستند؛ به همین ترتیب ممکن است اجزای تشکیل دهنده یک قضیه، که ساختار قضیه را تشکیل می‌دهند، نیز مطابق با واقعیات موجود در جهان و تصویر آنها باشند. - م.
۳. Fate
۴. *Occamites*؛ پیروان ویلیام اکامی (۱۳۴۹ - حدود ۱۲۸۵). وی در یکی از روستاهای انگلستان به نام اکام به دنیا آمد، در آکسفورد تحصیل کرد و در همان ایام تحصیل به فرقه فرانسوسی پیوست. سپس به تدریس در دانشگاه آکسفورد پرداخت اما رئیس دانشگاه عقاید او را کفرآمیز دانست و نه تنها مانع رسیدنش به مقام استادی الهیات شد، بلکه باعث شد تا دادگاه پاپ یوحنا بیست و دوم در سال ۱۳۲۴ او را برای بررسی عقایدش فراخواند. این بررسی چند سال به طول انجامید و در نهایت ۵۱ رأی از آراء او را محکوم کردند اما حکم رسمی در این خصوص صادر نشد. ویلیام دست از عقایدش برنداشت و در نتیجه در سال ۱۳۲۸ به مونیخ رفت و به امپراتور لویی باواریایی پناهنده شد. پاپ او را تکفیر کرد و او نیز تا آخر عمر به مخالفت با یوحنا بیست و دوم و جانشینانش پرداخت و جزوه‌هایی در رد عقاید آنان نوشت. از جمله آثار مهم او شرحی است که بر کتاب عقاید (*Sentences*) پیتر لومبارد نوشته است. ویلیام معتقد بود که علم به نتایج ضروری علت و معلول وقتی ممکن است که فرض شود طبیعت در حین آن علم در همه جا یکسان عمل می‌کند، اما چنین فرضی منبای درستی ندارد پس باید نتایج علت و معلول را به اراده مستقیم خدا نسبت داد. نام‌گرایی (*nominalism*) ویلیام اکامی و توجه بسیار او به منطق و ماهیت زبان و همچنین نظریه‌اش در خصوص انتزاع (*abstraction*) باعث شده است تا او را از پیشگامان تجربه‌گرایی بعدی انگلستان به شمار آورند. - م.
۵. *Occasionalists*؛ قائلان به نظریه‌ای که در قرن ۱۷ به وسیله گولینکس و مالبرانش برای تبیین رابطه میان نفس و بدن و در مقابل نظریه دکارت ارائه شد. براساس این نظریه از آنجا که نفس و بدن دو جوهر کاملاً

تمایز و از دو سنخ کاملاً متفاوت اند نمی‌توانند در یکدیگر تأثیر بگذارند و رابطه‌ی علی داشته باشند. بنابراین میان اراده‌ی نفس و حرکت بدن و همچنین میان تأثرات بدن و آگاهی نفس صرفاً تقارن وجود دارد. علت واقعی فقط خداست و او در همان هنگام که نفس اراده می‌کند، بدن را حرکت می‌دهد و در همان لحظه که بدن از عوامل بیرونی متأثر می‌شود نفس را آگاه می‌سازد. باید توجه داشت که این نظریه را اشاعره قرن‌ها قبل (قرن نهم میلادی) به صورت عامتری مطرح کرده بودند. از نظر آنان نه تنها میان نفس و بدن بلکه میان امور دیگر نیز رابطه‌ی علی برقرار نیست و چیزهایی که ما علت و معلول می‌نامیم در واقع فقط با هم مقارن هستند و علت و وقوعشان خداست. اشاعره به این وسیله می‌خواستند معجزات و خارق‌عادات را که به انبیا نسبت می‌دادند توجیه کنند. این نظریه به وسیله‌ی غزالی به قرون وسطی منتقل شد و مورد مخالفت کسانی چون قدیس توماس آکوئیناس قرار گرفت. - م.

۶. Hume؛ دیوید هیوم (۱۷۷۶ - ۱۷۱۱) فیلسوف اسکاتلندی. - م.

۷. ترجمه از من است.

#### 8. untouchable

۹. ترجمه از من است. پیرز و مک‌گینس *unantastbar* را "invioleable" (نقض‌نشدنی) ترجمه کرده‌اند درحالی‌که معنای معمولی آن "unimpeachable" (غیرقابل تردید) است. "invioleable" ترجمه "unverletzlich" است، هر چند که احتمالاً تفاوت چندانی میان آنها نیست.

#### 10. the ancients

#### 11. cutting - off point

۱۲. ر.ک. به کتابهای ک. پوپر مانند حدسها و ابطالها و منطق اکتشاف علمی. در دوره‌ی کنونی فلسفه‌ی علم که دوره‌ی پس - پوپری (post - Popperian) است، نظریاتی که ویتگنشتاین در فقرة ۶.۳۷۲ از رساله بیان کرده تا اندازه‌ای قدیمی و منسوخ به نظر می‌رسد، گرچه هنوز هم منعکس‌کننده‌ی نظریه‌ای پرتطرفدار است. بلک (Black) در صفحه ۳۶۶ از کتاب خود به نام راهنمای رساله ویتگنشتاین (۱۹۶۴) می‌گوید: «ظاهراً مفهومی که ویتگنشتاین از تبیین علمی مسلم فرض می‌کند تا اندازه‌ای دور از واقع است.» این مطلب بی‌تردید درست است اما باید توجه داشت که شیوه‌ی نگرش او به آنچه آن را علم می‌دانست بخشی جدایی‌ناپذیر از همه جنبه‌های دیگر تفکر اوست.

۱۳. ویتگنشتاین در فقرة اول از کلمه «خدا» استفاده کرد اما در فقرة دوم کلمه «خدایی» را جایگزین آن نمود؛ بنابراین، در فقرة سوم که دوباره کلمه «خدا» را به کار می‌برد گویی خدا را به مقام قبلیش بازگردانده است. - م.

#### 14. a god

#### 15. Some god

۱۶. Pantheist از کلمه‌ی یونانی pan به معنای «همه» و theos به معنای «خدا» گرفته شده است. براساس نظریه‌ی همه‌خداانگاری (pantheism)، که سابقه‌ای طولانی هم در تفکر غربی و هم در تفکر شرقی دارد، خدا و جهان یکی هستند. کلمه‌ی pantheist اولین بار در سال ۱۷۰۵ به وسیله‌ی جان تولند به کار برده شد اما سابقه این نظریه در سنت غربی به فیلسوفان پیش از سقراط بازمی‌گردد. پس از آنان نیز بعضی از متفکران مسیحی مانند اریگنا و نیکولاس کوزایی و عرفایی همچون اکهارت و یاکوب بویمه دارای چنین نظریه‌ای بوده‌اند. در فلسفه‌ی جدید غرب فلسفه‌ی اسپینوزا با عبارت مشهور «خدا یا طبیعت» (Deus sive Natura) آشکارا فلسفه‌ای همه‌خداانگار است. در قرن ۱۹ نیز ایدئالیستهایی مانند شلینگ و برادلی به این نظریه گرایش داشته‌اند. به طور کلی مکاتب عرفانی، از جمله عرفان اسلامی، که خدا را در هر

- جزئی از طبیعت می‌بینند و در واقع او را جدای از طبیعت نمی‌دانند از معتقدان به این نظریه هستند. -م.
۱۷. Spinoza؛ باروخ (بندیکت) اسپینوزا (۱۶۷۷ - ۱۶۳۲) فیلسوف هلندی. -م.
۱۸. این دو اصطلاح اولین بار در ترجمه لاتینی شرح ابن رشد بر کتاب درباره آسمان (*De Caelo*) ارسطو به کار برده شدند. پس از آن جان اسکاتس اریگنا، برونو، اسپینوزا و شلینگ نیز آنها را به کار بردند. در فلسفه یگانه‌انگار اسپینوزا که در آن خدا و طبیعت یکی دانسته شده است، طبیعت را باید به دو طریق فهمید: یکی *Natura Naturata* یا به انگلیسی *Nature Natured* (طبیعتِ طبیعت پذیرفته، طبیعت مخلوق) یعنی واقعی که بالضروره از طبیعت خدا ناشی می‌شود و دیگری *Natura Naturans* یا به انگلیسی *Nature Naturing* (طبیعتِ طبیعت‌دهنده، طبیعت خلّاق) یعنی خدا از این حیث که علت آزاد و ذات سرمدی و نامتناهی است. طریق دوم، اصل و منشأ طریق اول است؛ از اینو طریق اول را می‌توان در طریق دوم یافت. -م.
۱۹. به نظر می‌رسد که این نظریه مخالف نظریه مسیحی (با هر آیین دیگری) در خصوص تجسد الهی (*divine incarnation*) است. زیرا خدا یا در جهان است و خود را در جهان آشکار می‌سازد و یا تجسد نیافته است. مطلبی که ویتگنشتاین می‌خواهد بگوید این است که یک جسم ممکن است در جهان و در زمان و مکان باشد و رابطه نزدیکی هم با الوهیت داشته باشد اما به عنوان موجودی الهی، نمی‌تواند مانند واقعیتها و رویدادهای دیگر در جهان باشد و مانند یک واقعیت یا رویداد خود را در جهان آشکار سازد.
۲۰. Aquinas؛ قدیس توماس آکوئیناس (۱۲۷۴ - ۱۲۲۵) فیلسوف و متاله ایتالیایی و بزرگترین شخصیت فلسفه مدرسی. -م.
۲۱. Kant؛ ایمانوئل کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) فیلسوف آلمانی. -م.
۲۲. *a prime mover* اشاره است به برهان اول توماس برای اثبات وجود خدا. براساس این برهان، ما در جهان چیزهایی را مشاهده می‌کنیم که باید به وسیله چیز دیگری به حرکت درآمده باشند زیرا حرکت یعنی تبدیل قوه به فعل و فقط چیزی که دارای فعلیت است می‌تواند باعث حرکت شود. اما هیچ چیز نمی‌تواند در یک زمان و از یک جهت هم محرک باشد و هم متحرک، پس هیچ چیز نمی‌تواند خودش را به حرکت درآورد؛ در نتیجه، هر متحرکی نیازمند محرک دیگری است. حال این محرک هم اگر متحرک باشد باز نیازمند محرک است و چون تسلسل باطل است پس باید در نهایت به محرک نامتحرکی برسیم که همان خداست. -م.
۲۳. *a first uncaused cause* اشاره است به برهان دوم توماس برای اثبات وجود خدا. براساس این برهان، ما در جهان چیزهایی را می‌بینیم که معلول هستند. این معلولها نمی‌توانند علت خودشان باشند زیرا در این صورت لازم می‌آید که مقدم بر خود باشند، پس هرکدام علت دیگری دارند. اما آن علتها نیز معلولند و دارای علت دیگری هستند؛ در نتیجه، از آنجا که تسلسل باطل است، این سلسله علل و معالیل نمی‌تواند تا بینهایت ادامه یابد و ما باید سرانجام به علتی برسیم که معلول نباشد و این همان خداست. -م.
۲۴. اشاره است به برهان سوم توماس برای اثبات وجود خدا. براساس این برهان، ما در جهان چیزهایی را مشاهده می‌کنیم که می‌توانند باشند یا نباشند، اینها زمانی به وجود آمده‌اند و زمانی نیز از میان خواهند رفت. ما آنها را موجودات ممکن می‌نامیم. اما اگر همه موجودات، ممکن باشند لازم می‌آید که زمانی هیچ چیز در جهان نبوده باشد و در این صورت هم اکنون نیز نباید هیچ چیز وجود داشته باشد زیرا برای اینکه چیزی به وجود آید باید چیز دیگری پیش از آن موجود باشد تا آن را به وجود آورد. با توجه به اینکه هم‌اکنون چیزهایی در جهان وجود دارد پس همه موجودات، ممکن نیستند. از اینجا نتیجه می‌گیریم که موجودی ضروری و واجب وجود دارد که وجوب وجودش از خودش است نه از چیزی دیگر. این موجود همان



خداست. - م.

۲۵. **an exemplar cause** اشاره است به برهان چهارم توماس برای اثبات وجود خدا. این برهان مبتنی بر درجات کمال است. ما به تجربه درمی‌یابیم که بعضی چیزها کم و بیش خوب‌اند یا کم‌وبیش درست‌اند و مانند آن. اما فقط وقتی می‌توانیم چیزی را کم و بیش خوب یا درست بدانیم که آن را با چیز دیگری که بیشترین درجه خوبی یا درستی را دارد مقایسه کنیم؛ بنابراین باید چیزی وجود داشته باشد که خوبترین و درست‌ترین باشد. همچنین ما چیزها را از لحاظ بهره‌ای که از وجود دارند نیز با هم مقایسه می‌کنیم. برای مثال می‌گوییم بهره انسان از وجود بیشتر از بهره سنگ است؛ از این رو باید چیزی وجود داشته باشد که دارای بیشترین بهره از وجود باشد. از طرفی آنچه دارای بالاترین درجه است علت چیزهایی است که در درجات پایین‌تر قرار دارند، پس نتیجه می‌گیریم که باید چیزی وجود داشته باشد که علت وجود، خوبی، درستی، و هر کمال دیگری باشد و این موجود همان خداست. گرایش افلاطونی در بخش اول این برهان کاملاً هویداست. - م.

۲۶. **a governing intelligence** اشاره است به برهان پنجم توماس برای اثبات وجود خدا. براساس این برهان ما در جهان چیزهایی را مشاهده می‌کنیم که فاقد عقل و شعورند اما با این حال به سوی غایتی حرکت می‌کنند. این مطلب از اینجا معلوم می‌شود که آنها همیشه، یا تقریباً همیشه، به یک نحو واحد و برای رسیدن به بهترین نتیجه عمل می‌کنند. چنین چیزی نمی‌تواند اتفاقی باشد، پس نتیجه می‌گیریم که باید موجود عاقلی وجود داشته باشد که آنها را به سوی غایاتشان راهنمایی کند و این موجود همان خداست. - م.

## 27. Necessary Being

۲۸. **Notebooks** کتابی است شامل یادداشت‌های ویتگنشتاین در بین سالهای ۱۶ - ۱۹۱۴ که برای اولین بار در سال ۱۹۶۱ به چاپ رسید. بنابراین گفته فون رایت، ویتگنشتاین در این یادداشتها تا اندازه زیادی تحت تأثیر شوپنهاور و در بعضی موارد تحت تأثیر اسپینوزا است. - م.

۲۹. ر.ک. به صفحات ۴ - ۲۶۲ از کتاب مک‌گینس به نام زندگی لودویگ جوان ۱۹۲۱ - ۱۹۰۷ (۱۹۸۸).

۳۰. **litany** در اصل به معنای مناجات یا دعایی است که کشیش می‌خواند و جماعت تهلیل آن را پاسخ می‌دهند. - م.

۳۱. ترجمه از من است و فقط شامل تغییرات جزئی است.

32. barn - cat

34. composite

35. portmanteau

36. God the Father

37. consoling

38. the Christian Heavenly Father

39. the Hebrew god of compassion

40. all - merciful

۴۱. **Pascal**؛ بلز پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳) ریاضی‌دان، طبیعی‌دان و فیلسوف فرانسوی. او در ابتدا به ریاضیات و طبیعیات پرداخت و با نوبی که داشت در یازده سالگی بعضی از قضایای هندسه اقلیدسی را ثابت کرد. در شانزده سالگی رساله‌ای در باب مقاطع مخروطی نوشت و چندی بعد نخستین ماشین حسابگرش را اختراع کرد. در طبیعیات کارهای مهمی در زمینه فشار جو انجام داد و قانونی در مورد انتقال فشار مایعات وضع کرد.

۳۳. ر.ک. به رساله فقره ۵.۶۲۱: «جهان و زندگی یکی هستند».

که به نام خود او معروف است. پاسکال در سال ۱۶۵۴ بر اثر یک تجربه دینی عمیق به الهیات روی آورد و پیرو آیین یانسن شد. سپس در دیر پور - رویال، که مرکز یانسنیها بود، استقرار یافت و کتاب نامه‌های ولایتی را به منظور دفاع از آرنو در برابر مخالفان یسوعی اش نوشت. اما توفیقی نصیبش نشد زیرا آرنو را در سال ۱۶۵۶ از سوربون اخراج کردند و دیر را نیز در سال ۱۶۶۱ بستند. اثر مهم دیگر او اندیشه‌ها نام دارد. پاسکال در طول زندگی به شدت تحت تأثیر شکاکیت مونتینی، مذهب رواقی اپیکتئوس و آیین یانسن بود و می‌کوشید تا به نحوی این سه را با یکدیگر جمع کند. -م.

#### 42. petition

#### 43. supplication

۴۴. Lord's Prayer دعایی است که عیسی به حواریونش تعلیم داد. در کتاب مقدس دو روایت از این دعا آمده که کمی با هم تفاوت دارند. روایت اول، که طولانیتر است و مسیحیان معمولاً آن را به کار می‌برند، در انجیل متی باب ۶ آیات ۱۳ - ۹ و روایت دوم در انجیل لوقا باب ۱۱ آیات ۴ - ۲ آمده است. این دعا، بنابر روایت انجیل متی، چنین است: (م.)

ای پدر ما که در آسمانی،  
نام مقدس تو گرامی باد.  
ملکوت تو برقرار گردد.  
خواست تو آنچنان که در آسمان مورد اجواست،  
بر زمین نیز اجرا شود.  
نان روزانه ما را امروز نیز به ما ارزانی دار.  
خطاهای ما را بیامرز چنانکه ما نیز آنان را که به ما بدی کرده‌اند، می‌بخشیم.  
ما را از وسوسه‌ها دور نگاه دار و از شیطان حفظ فرما؛  
زیرا ملکوت و قدرت و جلال تا ابد از آن نوست. آمین.

(برگرفته از ترجمه جدید کتاب مقدس به زبان فارسی، ص ۱۲۲۶)

#### 45. hallow

#### 46. reverence

۴۷. agnostic از پیشوند یونانی a به معنای not (نه، لا) و مصدر gignoskein به معنای to know (دانستن، شناختن) گرفته شده است. کلمه agnosticism را اولین بار توماس هنری هاگسلی در سال ۱۸۶۹ و براساس آیه‌ای از کتاب مقدس وضع کرد. آیه مزبور چنین است: «چون وقتی در شهر گردش می‌کردم بسیاری از قربانگاههای شما را دیدم. در ضمن روی یکی از آنها نوشته شده بود: و تقدیم به خدایی که هنوز شناخته نشده است، معلوم می‌شود که مدنهایست او را می‌پرستید بی‌آنکه بدانید کیست. حالاً من [پولس] می‌خواهم با شما درباره او سخن بگویم.» (اعمال رسولان، باب ۱۷، آیه ۲۳) هاگسلی این کلمه را برای بیان تعلیق اعتقاد به هرگونه نظریه‌ای که هنوز شواهد کافی برای تأیید آن وجود ندارد ابداع کرد. امروزه نیز در معنای عام همین دلالت را دارد و بر هر نوع شکاکیتی اطلاق می‌شود اما در معنای خاص، نظریه‌ای است که براساس آن فقط پدیده‌های مادی می‌توانند متعلق علم واقعی قرار گیرند و علم به وجود خدا، فناپذیری نفس و وجود جهانی فراطبیعی ناممکن است. گرچه کلمه agnosticism سابقه‌ای طولانی ندارد اما مفهوم آن دارای سابقه‌ای بسیار طولانی است و به یونان باستان بازمی‌گردد. برای مثال پروتاگوراس، که از سوفسطاییان بود، می‌گفت من هیچ‌راهی نمی‌شناسم که از طریق آن بتوان به وجود یا عدم وجود خدايان علم

پیدا کرد. -م.

۴۸. **sceptical** از ریشه یونانی **skepsis** به معنای «بررسی و تحقیق» گرفته شده است. شکاکیت (**scepticism** یا **skepticism**) مکتبی است که معتقدان به آن، معرفت یقینی کامل را برای انسان ممکن نمی‌دانند و در همه اصول و مبادی تردید می‌کنند و یا دست‌کم معرفت به بعضی از امور (از قبیل امور غیر محسوس و بعضی عقاید دینی) را نفی می‌کنند و در قطعیت و کلیت ارزشهای اخلاقی شک دارند. شکاکیت سابقه‌ای طولانی دارد. شکاکان قدیم بیشتر پیروان پورون بودند که معتقد بود از دو حکم متناقض نمی‌توان گفت کدام یک درست است و در واقع هیچ چیز نه درست است و نه نادرست. تیمون، شاگرد پورون، اعتقاد داشت که انسان با تعلیق حکم، از قید و بند هرگونه حکمی آزاد می‌گردد و در نتیجه، به نوعی آرامش باطنی یا آناراکسیا (سعادت) دست می‌یابد. شکاکیت پس از دوره یونان نیز کم و بیش به حیات خود ادامه داد اما در فلسفه جدید و به ویژه در فلسفه معاصر اهمیت زیادی پیدا کرده و دوباره احیا شده است. -م.

49. alien will

50. givenness

۵۱. **Holy Spirit** شخص سوم در تثلیث مسیحیت. غالباً همچون جنبه‌ای از خدا توصیف می‌شود که در جهان ساکن است و منشأ ایمان و تسلی است. آن را روح گویند زیرا مبدأ حیات است و مقدس گویند زیرا از کارهای مخصوصش این است که قلوب مؤمنان را تقدیس فرماید و به واسطه علاقه‌ای که به خدا و مسیح دارد او را روح الله و روح المسیح نیز می‌گویند. در نخستین عید پنجاهم (پنطیکاست) بر رسولان نازل شد و به آنان موهبت سخن‌گفتن به «زبانها» را داد. شرح این واقعه در باب دوم از کتاب اعمال رسولان آمده است. (برگرفته از قاموس کتاب مقدس با افزایش)

52. Economic Infrastructure

53. *Be that as it may (Wie dem auch sei)*

54. conscience

55. troubled conscience

۵۶. **Anscombe**؛ الیزابت انسکوم ( ۱۹۱۹- ) فیلسوف انگلیسی که شاگرد و دوست ویتگنشتاین بود و به شدت تحت تأثیر او قرار داشت. وی پس از مرگ ویتگنشتاین به همراه جمعی دیگر به گردآوری نوشته‌های او پرداخت و مترجم اصلی این نوشته‌ها به زبان انگلیسی است. انسکوم ابتدا مدرس و سپس عضو کالج سامرویل (**Somerville**) در دانشگاه آکسفورد بود اما بعداً به مقام استادی فلسفه در دانشگاه کمبریج نائل شد. وی مقاله‌های زیادی در زمینه تاریخ فلسفه، مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی و به ویژه فلسفه اخلاق، فلسفه ذهن و فلسفه دین نوشته است. مجموعه مقالات او در سه جلد در سال ۱۹۸۱ به چاپ رسید. دو کتاب زیر از آثار دیگر اوست. -م.

*Intention* (1957)

*An Introduction to Wittgenstein's "Tractatus"* (1959)

57. the voice of God

58. grace of fate

۵۹. ترجمه از من است. بار دیگر تفاوت در اینجاست که من *wünschen* را *wish* (آرزو کردن) ترجمه کرده‌ام و نه *want* (خواستن).

60. martyr

61. more mundane

## 62. spiritual writers

۶۳. St. Francois؛ فرانسیس قدیس یا فرانسیس آسیزی (۱۲۲۶ - ۱۱۸۲) مؤسس فرقهٔ فرانسیسیان و یکی از بزرگترین قدیسان مسیحی؛ متولد آسیزی ایتالیا. او ابتدا سرباز بود اما در ۲۲ سالگی از دنیا اعراض کرد و در پی دین رفت. از ۱۲۰۹ به موعظه پرداخت و از آغاز کار با فروتنی و استغنا و فداکاری دل مردم را به دست آورد. وی برای دستهٔ کوچک پیروانش قواعد رهبانیت نوینی وضع کرد. اینان به رم رفتند و پس از کسب اجازه از پاپ، در ایتالیا پراکنده شدند و کمی بعد برای موعظه به کشورهای بیگانه رفتند. فرانسیس نیز به مسافرت پرداخت و مدتی را در فلسطین گذرانید. سپس به ایتالیا بازگشت و در مجمعی که در ۱۲۲۱ تشکیل داد با کمال از خودگذشتگی از ریاست فرقه استعفا داد ولی موعظه و تدوین قوانین فرقه را ادامه داد. (برگرفته به اختصار از دایرةالمعارف فارسی)

۶۴. قدیس فرانسیس در سال ۱۲۲۵ دچار ضعف بسیار شدید قوهٔ بینایی شد و پزشکان تجویز کردند که باید چشمش را با میله‌ای از آهن گذاخته داغ کنند. می‌گویند فرانسیس دست به دامان «برادر آتش» شد و گفت: «تو از تمام مخلوقات زیباتری، در این ساعت روی موافق به من بنما، تو می‌دانی که من همواره چقدر دوست داشته‌ام.» بعد از عمل، اظهار داشت که هیچ‌گونه دردی احساس نکرده است و قوهٔ بیناییش آن قدر عودت کرد که توانست سفر دیگری برای موعظهٔ خلق در پیش گیرد. (برگرفته از تاریخ تمدن نوشتهٔ ویل دورانت، ج ۴، ص ۱۰۷۸ با دخل و تصرف)

۶۵. Cardinal Newman؛ جان هنری نیومن (۱۸۹۰ - ۱۸۰۱) روحانی انگلیسی که در لندن به دنیا آمد، در دانشگاه آکسفورد تحصیل کرد و در سال ۱۸۲۴ وارد سلک روحانیون کلیسای انگلستان شد. او در نهضت آکسفورد که هدفش افزودن بر قدرت دین مسیحیت بود شرکت داشت و فعالیت در همین نهضت بود که باعث شد در مورد کارآیی کلیسای انگلستان دچار تردید شود و در سال ۱۸۴۵ به کلیسای کاتولیک رومی پیوندد. نیومن در دههٔ ۱۸۵۰ رئیس دانشگاه کاتولیکی ایرلند بود و در سال ۱۸۷۹ به مقام کاردینالی رسید. - م.

66. *Apologia pro Vita Sua*, Everyman, London, 1864

کاردینال نیومن در صفحهٔ ۳۱ از کتاب فوق از: «این تفکر که فقط دو موجود عالی و کاملاً بدیهی وجود دارد یعنی خودم و خالق» سخن می‌گوید.

۶۷. Sartre؛ ژان پل سارتر (۱۹۸۰ - ۱۹۰۵) فیلسوف، نمایشنامه‌نویس، رمان‌نویس، منتقد و روزنامه‌نگار فرانسوی؛ متولد پاریس. وی از نمایندگان برجستهٔ فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم است. تا آغاز جنگ جهانی دوم به تدریس اشتغال داشت. در ژوئن ۱۹۴۰ اسیر آلمانها شد ولی سال بعد آزاد گردید و از اعضای فعال نهضت مقاومت شد. در ۱۹۴۶ مجلهٔ زمانهای جدید را تأسیس کرد و از تدریس کناره گرفت و بسیار مسافرت کرد. از ۱۹۵۰ گرایش او به مارکسیسم فزونی یافت و کتاب نقد عقل دیالکتیک (۱۹۶۰) را در توفیق دادن مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم نوشت ولی موضوع عمدهٔ آن تنازع احترام‌ناپذیر بین آدمیان است. سارتر معتقد بود که زندگی آدمی هیچ هدفی ندارد و انسان چیزی جز «شور و شهوتی بیهوده» نیست. (برگرفته به اختصار از دایرةالمعارف فارسی)

۶۸. *Les Mouches (The Flies)* نمایشنامه‌ای که سارتر در سال ۱۹۴۳ نوشت و در سال ۱۹۴۶ به انگلیسی ترجمه شد. - م.

۶۹. Orestes در اساطیر یونان باستان یگانه پسر آگاممنون و کلوتایمنسترا و برادر الکترا است. در دورهٔ کودکی او، کلوتایمنسترا و محبوبش آگاممنون را کشتند و از ترس انتقامجویی اورستس او را به سرزمین دوری فرستادند. ولی وقتی که اورستس بزرگ شد بازگشت و به کمک الکترا، مادر خود و محبوبش را کشت. به

این جهت الاهگان انتقام به تعقیب او پرداختند تا به آتن رسید. در آنجا آریوپاگوس او را محاکمه و تبرئه کرد. (برگرفته به اختصار از دایرةالمعارف فارسی)

۷۰. Zeus در اساطیر یونان باستان خدای خدایان و پسر کروئوس و رئا است. او با تیتانها، از جمله با پدرش، جنگید و بر آنان پیروز شد. سپس با برادرانش، پوسیدون و هادس، براساس قرعه عالم را میان خود تقسیم کردند که فرمانروایی آسمان و زمین به زئوس رسید. او با خواهر خود، هرا، ازدواج کرد و همخوابه‌های بسیاری از میان الاهگان، زنان و پریان داشت. -م.

۷۱. Nietzsche؛ فریدریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) فیلسوف آلمانی. -م.

۷۲. Schopenhauer؛ آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) فیلسوف آلمانی. -م.

73. the bearer of ethics

74. paradoxically

75. a monotheistic God

۷۶. "Lecture on Ethics"؛ ویتگنشتاین این سخنرانی را که موضوع اصلیش بحث دربارهٔ ارزش مطلق است در دانشگاه کمبریج ایراد کرد. بنا بر گفتهٔ دزموند لی تاریخ سخنرانی هفدهم نوامبر ۱۹۲۹ بوده است. وی در این سخنرانی نظریاتی را که دربارهٔ اخلاق و ایمان دینی در رساله و یادداشتها آورده است شرح و بسط می‌دهد. سخنرانی مذکور در ژانویهٔ ۱۹۶۵ در مجلهٔ *Philosophical Review* به چاپ رسید. -م.

۷۷. نویسنده در مقدمهٔ کتاب (ص ۱۲) از سه منبع به عنوان منابع موجود در خصوص دورهٔ اول حیات فلسفی ویتگنشتاین نام می‌برد: (الف) یادداشتها ۱۹۱۶ - ۱۹۱۴ (ب) رسالهٔ منطقی - فلسفی (ج) سخنرانی دربارهٔ اخلاق. -م.

78. *Philosophical Review*, January 1965, pp. 11 - 12.



پښتونستان د علومو او مطالعاتو فریښی  
پرتال جامع علومو انسانی