

A Comparative Analysis of the Signified of “God” in the Critique of Pure Reason and the Tractatus Logico-Philosophicus

Ali Mahjoor¹
Haniyeh Aliasghari²

(Received: 2025-11-18; Accepted: 2026-2-9)

Abstract

This paper undertakes a comparative analysis of the signified of “God” in Immanuel Kant’s Critique of Pure Reason and Ludwig Wittgenstein’s Tractatus Logico-Philosophicus. On the one hand, within his epistemological framework, Kant deems any theoretical cognition of God impossible, yet posits God as a “Transcendental Idea” that delineates humanity’s telos toward the unconditioned. On the other hand, through establishing an isomorphic relation between the logical form of language and the structure of the world, Wittgenstein excludes God from the realm of propositional discourse, situating God outside the world as that which cannot be said (sayable), but only shown (showable). Providing an overview of the philosophical systems developed in these seminal works, this study scrutinizes each philosopher’s conception of God: in both frameworks, God remains distinct from and transcendent to the empirical world, residing beyond conceptual cognition or rational demonstration. For Kant, God is a transcendental idea of pure reason—an entity that can merely be thought, not known. For Wittgenstein, God is the mystical (das Mystische), ineffable in language yet manifest in experience. The crucial divergence lies in the fact that while Kant denies any cognitive or theoretical access, Wittgenstein leaves open the possibility of a non-discursive, intuitive encounter with the mystical.

Keywords: God, Transcendental Idea, The Mystical, Saying and Showing, Critique of Pure Reason, Tractatus Logico-Philosophicus, Immanuel Kant, Ludwig Wittgenstein.

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (*Corresponding Author*) Email: alimahjour@gmail.com

2. Ph.D. Candidate in Ethics (Moral Philosophy), Faculty of Literature and Humanities, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: haniehaliasghari4@gmail.com

خدا: از ایده استعلایی تا امر رازآمیز بررسی مقایسه‌ای مدلول «خدا» در دو کتاب «سنجش خرد ناب» و «رساله منطقی-فلسفی»

علی مهجور^۱
هانیه علی اصغری^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰]

چکیده

این جستار به مقایسه مدلول «خدا» در دو کتاب سنجش خرد ناب ایمانوئل کانت و رساله منطقی فلسفی لودویک ویتگنشتاین می‌پردازد. از یک سو، کانت در نظام معرفتی‌اش، شناخت خدا را ناممکن می‌داند، اما خدا را به عنوان ایده استعلایی، مشخص‌کننده هدف آدمی برای رسیدن به امر مطلق می‌داند؛ از سوی دیگر، ویتگنشتاین با رابطه‌ای که بین شکل زبان و شکل جهان، سامان می‌دهد، خدا را در شمار اشیایی که در زبان می‌گنجند، قرار نمی‌دهد؛ بلکه خدا را بیرون از این جهان و به مثابه امری نشان‌دانی و نه بیان‌کردنی می‌داند. در این مقاله با مروری اجمالی بر نظام فلسفی‌ای که هریک از دو فیلسوف در دو کتاب نام‌برده آن را سامان داده‌اند، تلقی هر یک از خدا بررسی می‌شود؛ در هر دو اندیشه، خدا از جهان متمایز و متعالی است و موضوع شناخت مفهومی یا اثبات عقلانی قرار نمی‌گیرد. نزد کانت، خدا ایده استعلایی عقل محض است که تنها اندیشیده می‌شود، نه شناخته. نزد ویتگنشتاین، خدا امر رازآمیزی است که به زبان در نمی‌آید اما خود را نشان می‌دهد. تفاوت اصلی در این است که کانت هرگونه دسترسی شناختی را ناممکن می‌داند، اما ویتگنشتاین نوعی مواجهه پیش‌زبانی و شهودی با امر رازآمیز را ممکن می‌شمرد.

کلیدواژه‌ها: خدا، کانت، ویتگنشتاین، ایده استعلایی، امر مطلق، امر رازآمیز.

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. alimahjour@gmail.com (نویسنده مسئول)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. haniehaliasghari4@gmail.com

۱- درآمد

الهیات، پس از کانت^۱، همچون بسیاری از حوزه‌های فلسفی دیگر دستخوش تحولات جدی شد و پذیرای بحث‌هایی شد که اگرچه به لحاظ موضوع بی سابقه نبودند، اما شیوه پرداختن به آن‌ها و واکاوی آن موضوعات در چهارچوب متافیزیک کانتی بی بدیل بود. محدودیت عقل در مواجهه با وجود خدا و ناتوانی آن در اثبات وجود خدا یکی از مهم‌ترین موضوعات در فلسفه کانت بود. به طور خلاصه می‌توان نظر کانت درباره خدا را بر اساس کتاب سنجش خرد ناب این گونه تقریر کرد که ما وقتی از خدا سخن می‌گوییم خدا را موجودی متشخص در نظر می‌گیریم که تمامی کمالات ممکن را دارد؛ علت‌العلل همه اشیای جهان است و دارای وجودی نامحدود. چنین تصویری از خدا نمی‌تواند در یک گزاره، به عنوان موضوع برای یک محمول تجربی واقع شود. ازاین رو، هر کمالی که برای خدا در نظر گرفته شود - چون نمی‌توان آن را به صورت یک محمول تجربه‌پذیر بر خدا حمل کرد - تنها از طریق تشبیه یا تمثیل می‌توان آن را فهمید. کانت درباره این چنین فهمی از خدا نوشت: «ایده‌ها [مانند ایده خدا] دارای گونه‌ای کمال هستند که هیچ شناخت تجربی ممکن بدان دست نمی‌یابد» (کانت ۱۳۸۳، B595).

کانت ضمن تأکید بر اینکه خدا از مقولات فاهمه متعالی است، خدا را جوهر نمی‌دانست و ازاین رو، شناخت عینی خدا به نظر او ناممکن بود. به عبارت دقیق‌تر، خدایی که در تصور آدمی است، خدایی است که صفات غیرپدیداری آدمی، در چنین خدایی به عالی‌ترین درجه رسیده‌اند؛ زیرا مفهوم خدا مفهومی است که از آرزواندیشی کمال جویانه آدمی نشأت گرفته و مطلوب استعلایی انسان شده است. به عنوان نمونه، اراده آزاد داشتن که از ویژگی‌های انسان است همیشه با محدودیت همراه است؛ اما در خدایی که متصور آدمی است، چنین اراده‌ای بدون محدودیت است و خدا مطلقاً آزاد است. (کاپلستون ۱۳۷۵، ۳۹۱). کانت چنین مفهومی از خدا را محصول عقل محض می‌دانست. (کانت ۱۳۸۳، B598/ A570)

1. Immanuel Kant (1724-1804)

یکی از کسانی که خواه‌ناخواه به شعله‌الهیات مدرن در قرن بیستم فروغ بیشتری بخشید ویتگنشتاین^۱ بود. ویتگنشتاین که بنابر تفسیر متعارف از اندیشه‌اش،^۱ دو فلسفه را بر پایه کتاب‌های رساله منطقی‌فلسفی و پژوهش‌های فلسفی پی ریخت، با تمرکز بر دیدگاه‌های فلسفی‌ای که محور آن‌ها برسازی نظریه‌ای برای زبان بودند، تلاش کرد تا تبعات نظریه‌هایش را در متافیزیک، فلسفه، منطق، اخلاق، الهیات و زیبایی‌شناسی بررسی و بازشناسی کند. بر اساس تفسیر رایج از اندیشه‌های ویتگنشتاین، نظریه‌ای که رساله منطقی فلسفی حاوی آن بود، پس از مرگ فیلسوف و انتشار کتاب پژوهش‌های فلسفی، به کلی دستخوش تحول شد و ویتگنشتاین در کتاب دوم خود به نقد دیدگاه اولش پرداخت. بدین‌روی، فلسفه ویتگنشتاین به ویتگنشتاین نخست و ویتگنشتاین دوم تقسیم شد (Tyler 2011, 31-32).

بر اساس فلسفه نخست ویتگنشتاین، شکل زبان و شکل جهان بازتاب یکدیگر بودند. او با ارائه نظریه‌ای منسجم، ساختار زبان را به مثابه آینه‌ای برای جهان ترسیم کرد که در آن هریک از اجزای جهان با جزئی در زبان، تناظر یک‌به‌یک دارند. درعین حال، برخی از گزاره‌های زبان در جهان تجربی مابه‌ازایی ندارند و از جمله این گزاره‌ها، گزاره‌هایی هستند که درباره خدا سخن می‌گویند. ویتگنشتاین ضمن تأکید بر بی‌معنایی جملاتی که موضوع آن‌ها خداست، را‌آزمیز بودن و فراتر بودن خدا از جهان تجربه را موجب ناممکن ساختن سخن گفتن در باب خدا می‌داند. او سپس با تقسیم امور به گفتنی‌ها و نشان‌دادنی‌ها، خدا را در شمار اموری آورد که هرچند سخن گفتن از او ناممکن است، اما رؤیت و نیز نشان دادن خدا چه بسا ناممکن نباشد. این نوشتار، تلاش می‌کند تا به این پرسش پاسخ گوید که آیا ممکن است مدلول «خدا» در این دو کتاب را یکی دانست و اگر پاسخ به این پرسش مثبت است، این مدلول واحد چه ویژگی‌هایی دارد؟ از آنجاکه نه تبیین کانت از خدا و نه تبیین ویتگنشتاین از خدا را نمی‌توان به عنوان جزئی از یک گزاره یا مفهومی در زبان

1. Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

تلقی نمود، در این مقاله از مدلول لفظ «خدا» سخن گفته می‌شود تا بدین وسیله بتوان از موضوع اصلی این نوشتار دقیق‌تر سخن گفت.

۲- فاهمه و عقل در سنجش خرد ناب

سخن گفتن با تفصیل بیشتری درباره «خدا» به عنوان یکی از ایده‌های استعلایی کانت، نیازمند فهم تمایز بین فاهمه^۱ و عقل^۲ و نیز کارکرد این دو است. کانت تمام کارکرد فاهمه را صدور حکم^۳ می‌داند و می‌نویسد: «ما می‌توانیم همه کنش‌های فهم را به داوری‌ها برگردانیم چنان‌که فهم بسان کلی می‌تواند همچون قوه داوری کردن تصویر شود» (کانت ۱۳۸۳، A69/ B94)؛ اما او در فرازی دیگر، شناخت هرگونه فهم انسانی را شناخت به وسیله مفهوم‌ها که شناختی برهانی است توصیف می‌کند و در عین حال، تأکید می‌کند که این مفهوم‌ها تنها به کار صدور حکم می‌آیند؛ اما خود مفهوم، چگونه با اعیان^۴ ارتباط پیدا می‌کند؟ او می‌گوید یک مفهوم با یک امر عینی جز به واسطه یک مفهوم دیگر یا یک نگرش حسی نمی‌تواند پیوند خورده باشد. کار فاهمه این است که فرایند شناخت را با میانجی گرفتن یک مفهوم دیگر یا یک نگرش حسی به انجام برساند و علاوه بر آن، نگرش‌ها یا مفاهیم واسطه را تحت یک عنوان واحد جمع کند. از این رو می‌نویسد: «در هر داوری یک مفهوم برجاست که برای بسیاری تصورها معتبر است و زیر این تصورها بسیار تصور داده شده‌ای مشمول می‌شود که سپس بی میانجی به برابر ایستا (امر عینی) مرتبط می‌گردد» (کانت ۱۳۸۳، A68/B93).

کاریکی سازی تحت یک مفهوم واحد، کاری است که کانت آن را در بحث صورت‌های احکام تبیین می‌کند. او می‌گوید اگر ما تمام محتوای یک حکم را به صورت فهم محض برگیریم، درمی‌یابیم

1. understanding

2. reason

3. judgment

4. objects

که کارکرد اندیشیدن در صدور حکم، تحت چهار عنوان گنجانده می‌شود: کمیت^۱، کیفیت^۲، اضافه^۳ و جهت^۴. از آنجاکه به نظر او شناخت، ایجاد پیوند بین کثرات تحت یک مفهوم واحد است، تلاش می‌کند تا منشأ این یکی سازی را نیز روشن کند. او می‌گوید منشأ این فرایند که در خود فاعل شناساست، «خودانگیختگی شناخت»^۵ است. فهم، «خودانگیختگی شناخت است همچون قوه‌ای برای اندیشیدن یا قوه‌ای برای مفهوم‌ها، یا همچنین قوه‌ی داوری‌ها... اکنون می‌توانیم فهم را همچون قوه‌ی قاعده‌ها مشخص سازیم» (کانت ۱۳۸۳A، ۱۲۶). فاهمه در بین پدیدارها جستجو می‌کند تا در آن‌ها قاعده‌ای را کشف کند. این کشف بدان معنا نیست که فاهمه صرفاً قوه‌ای باشد و یک قانون را در جهان تجربه بیابد بلکه کانت تصریح می‌کند که «فهم خود قانون‌گذار است برای طبیعت» (کانت ۱۳۸۳A، ۱۲۶). به عبارت بهتر، بدون فاهمه تنها مقداری از داده‌های حسی وجود دارند که هیچ ارتباطی بین آن‌ها نیست. پدیدار بماهو پدیدار تنها در حاسه وجود دارد و زمانی به مثابه یک حکم درمی‌آید که تحت مقولات فاهمه بگنجد.

کانت در نهایت، فرایند یکی سازی در فاهمه را که منشأ آن خودانگیختگی شناخت بود، به یک شناخت ترکیبی بالاتر در آدمی بازمی‌گرداند. از آنجاکه خودانگیختگی در تمامی شناخت‌های ما وجود دارد، باید نحوه‌ای ادراک بالاتر وجود داشته باشد که کانت آن را وحدت استعلایی خودآگاهی^۶ نام می‌نهد (کانت ۱۳۸۳B، ۱۳۲). برای نمونه اگر من به این آگاهی داشته باشم که الان مشغول نگارش مقاله‌ای با موضوع خدا هستم و نام این آگاهی را C بگذارم، علاوه بر C آگاهی دیگری نیز دارم که عبارت است از اینکه من به C آگاهی دارم. این آگاهی دوم که آن را C' می‌نامم، آگاهی برتری است که اولاً در تمامی آگاهی‌های من وجود دارد و ثانیاً امکان پیوند یافتن داده‌های حسی با یکدیگر و نیز ارتباط احکام برساخته فاهمه را با یکدیگر فراهم می‌سازد و کانت آن را

1. quantity

2. quality

3. relation

4. modality

5. spontaneity of knowledge

6. transcendental unity of apperception

به عنوان شرط شناخت اعیان معرفی می‌کند (Caygill 1995, 406). نکته مهمی که در مورد فاهمه نباید فراموش کرد این است که معرفت به اعیان، صرفاً از طریق مقولات فاهمه تحصیل نمی‌شود، بلکه شناخت تجربی به کمک مقولات به دست می‌آید. بدین روی، مقولات فاهمه تنها در جایی به کار می‌آیند که گستره تجربه است؛ بنابراین کارکرد فاهمه و مقولات آن صرفاً محدود به امور تجربی است (کانت ۱۳۸۳B، ۲۹۴). در ادامه، به عقل و تفاوت آن با فاهمه پرداخته می‌شود. کانت همچنان که فهم را به عنوان «قوه قاعده‌ها» تعریف کرد، عقل را به عنوان «قوه اصل‌ها» تعریف می‌کند (کانت ۱۳۸۳B، ۳۵۶). بر این اساس، «اصل» نیز عبارت است از شناختی که در آن «به وسیله مفهوم‌ها امر جزئی را در امر کلی بر می‌شناسیم». او در ادامه، متذکر می‌شود که قیاس عقلی همان صورت اشتقاق یک شناخت از یک اصل است و می‌نویسد «فهم می‌تواند قوه‌ای برای یگانگی پدیدارها به میانجی قاعده‌ها باشد؛ به همین سان، «خرد» عبارت است از قوه‌ای برای یگانگی قاعده‌های فهم هم خواند با اصل‌ها» (کانت ۱۳۸۳B، ۳۵۹). با این تعریف از عقل، نمی‌توان تجربه را بی‌واسطه فاهمه، در دسترس عقل دانست و کارکرد عقل را بدون میانجی‌گری فاهمه نمی‌توان در نظر گرفت.

کارکرد عقل از نظر کانت استنتاج است، بدین معنا که عقل احکام فاهمه را اخذ می‌کند و آن‌ها را تحت یک اصل بالاتر متحد می‌سازد. این فرایند با سه شیوه قیاس اقترانی، قیاس استثنایی متصل و قیاس استثنایی منفصل به انجام می‌رسد که در هر سه شیوه، این روند طی می‌شود: نخست یک قاعده به وسیله فاهمه اندیشیده می‌شود؛ سپس از طریق میانجی‌گری قوه حکم شناخت دیگری زیر شرط آن قاعده قرار می‌گیرد و نهایتاً شناخت از راه محمول قاعده و به نحو پیشینی به وسیله عقل تعیین می‌شود (کانت ۱۳۸۳، B361/A305). ادعای بعدی کانت درباره عقل این است که عقل صرفاً به یکی سازی احکام فاهمه و فرایند استنتاج بین این مفاهیم اکتفا نمی‌کند. عقل، متحد ساختن قاعده‌ها تحت اصل را متوقف نمی‌کند و به هیچ امر مشروطی رضایت نمی‌دهد. این فرایند تا بدان جا ادامه می‌یابد که عقل به امر نامشروط یا ایده استعلایی برسد.

1. faculty of rules

2. faculty of principles

۳- خدا به مثابه ایده استعلایی

به نظر کانت امر واحد نامشروط^۱ یا ایده استعلایی^۲ هرچند اندیشیدنی است اما در گستره شناخت آدمی نیست. او بر این باور است که هدف عقل، رسیدن به ایده است. ایده‌های استعلایی فرآورده‌های طبیعت عقل هستند که ضرورتاً با گستره کاربرد فاهمه ارتباط دارند. در عین حال، از مرزهای تجربه فراتر هستند چراکه هیچ‌یک از اعیان را نمی‌توان یافت که در ذیل امری نامشروط بگنجد؛ بلکه در گستره تجربه همه چیز مشروط است. از آنجاکه امر نامشروط در واقع کل مطلق همه پدیدارها^۳ است، عقل آن را می‌اندیشد اما از شناخت آن ناتوان است؛ زیرا شناخت عقل در گستره احکامی است که از فاهمه در ارتباط با نگرش‌ها و مفاهیم به دست آمده است (کانت ۱۳۸۳، B383/A328).

او متافیزیک را دارای سه ایده استعلایی می‌داند: نخست ایده نامیرایی که برسانده معنای روح است. این ایده محصول استعلای همه شرط‌هایی است که انسان در قید آن‌هاست؛ ایده روح همه این شرط‌ها را متحد ساخته است. دوم ایده اختیار مطلق که برسانده معنای آزادی است. این ایده از استعلای همه شرط‌هایی سامان یافته که جهان در چنبره آن‌ها گرفتار است؛ در آزادی تمامی این شرط‌ها به اتحاد رسیده‌اند. سوم ایده ذات ضروری خداست که فرآورده استعلای همه شرط‌هایی است که اندیشیدن را مقید ساخته‌اند؛ ایده خدا همه این شرط‌ها را به اتحاد رسانده است (کانت ۱۳۸۳، B291/A334).

عقل محض نمی‌خواهد خود را به جهان تجربه‌ها محدود سازد و در تلاش است تا احکامی را از نزد خود صادر کند که فرآورده ایده‌هاست. ایده‌ها چنانکه گذشت منتزع از تمامی شرایط تجربی اند و رنگ و بوی مفاهیم را نیز ندارند. در واقع، عقل می‌خواهد از طریق ایده‌ها، جهان را بشناسد، اما این تلاش به گستره امور تجربه‌ناپذیر نیز تسری می‌یابد. به عبارت دقیق‌تر عقل که تنها توانایی شناخت

1. unconditional unity

2. transcendental idea

3. absolute whole of phenomena

جهان را به مدد تجربه، شهود و مفاهیم دارد، با برساختن ایده‌ها و به‌کارگیری آن‌ها در پی شناخت جهان غیرتجربی نیز برمی‌آید. به عنوان مثال، به این جمله کانت توجه کنید: «کایوس فانی است» (کانت ۱۳۸۳، A322). برخلاف فاهمه، عقل به این حکم رضایت نمی‌دهد که «کایوس فانی است». و می‌پرسد چرا فانی است؟ پاسخ به این چرا حکم دیگری را می‌طلبد که محتوای آن غیر از فانی بودن کایوس باشد؛ مثلاً چون «هر انسانی فانی است». روشن است که این پاسخ درواقع جمله قبل را در گزاره‌ای کلی‌تر گنجانده است و کایوس را در فانی بودن با سایر انسان‌ها متحد ساخته است. عقل برای این پرسش نیز که چرا هر انسانی فانی است، پاسخی کلی‌تر تدارک خواهد دید و این روند ادامه خواهد یافت.

کانت می‌گوید اقیانوسی را در نظر بگیرید که جزیره‌ای در میان آن است. فرض کنید که ما تنها ابزار شناخت همین جزیره را داریم. فراتر از جزیره بر اقیانوس، توده‌هایی از مه متراکم شده‌اند که مشخص نیست در زیر آن‌ها چیست! آب یا تکه‌های یخ یا هر چیز دیگری؛ اما درعین حال، ما چون دریانوردی هستیم که ندایی به دروغ سرزمین‌های نویی را در زیر مه‌های متراکم به ما نوید می‌دهد. او می‌گوید آن جزیره جهان «پدیده‌ها» یا «نمودها» است و آنچه بیرون جزیره است دنیای «اشیای فی‌نفسه» یا «بودها»^۲ است. اندیشیدن اشیای فی‌نفسه ممکن است و حتی ضروری است اما شناخت آن‌ها ناممکن است. فاهمه ما ابزارهای لازم برای شناخت آنچه را که بیرون از جزیره قرار دارد، ندارد و از این رو، شناخت فراتر از جزیره ناممکن است (کانت ۱۳۸۳، B294/A237).

ادعای کانت این است: متافیزیک سنتی، جهان اشیای فی‌نفسه را چنان پرداخته که گویا درباره جهان پدیده‌ها سخن می‌گوید. از آنجا که موضوع بحث ما خداست، روشن است که مواجهه الهیات طبیعی با خدا به چالش کشیده می‌شود. بر این اساس، در مورد خدا مغالطه‌ای استعلایی برای عقل رخ می‌دهد؛ خدا غایت هر تفکر است و درعین حال، نمی‌تواند موضوع تفکر واقع شود. این بدان دلیل است که خدا یک ایده است و متعلق به عالم تجربه نیست تا بتوان از او مفهومی

1. phenomena

2. noumena

همانند مفاهیم تجربی ساخت. ایده خدا به یک کمال اشاره می‌کند که دست نیافتنی است و به کار مرزبندی فهم می‌آید. کانت هر سه برهان وجودشناختی، کیهان‌شناختی و غایت‌شناختی را تلاش نافرجام عقل برای اثبات وجود خدا می‌داند.

برهان وجودشناختی؛ برهان وجودشناختی چیزی جز همان ایده خدا را به دست نمی‌دهد و از اثبات وجود خدا ناتوان است؛ چراکه از ضرورت مشروط اثبات محمول برای موضوع نمی‌توان به ضرورت وجود یک شیء رسید. به عبارت روشن‌تر، از اینکه تواناترین و عالم‌ترین موجود در ذهن من قابل تصور است، نمی‌توان نتیجه گرفت که او در بیرون از ذهن من نیز وجود دارد. کانت در اینجا متوسل به مثال زوایای مثلث می‌شود. گزاره «هر مثلثی دارای سه زاویه است» برای هر مثلثی وجود سه زاویه را ضروری ذکر می‌کند؛ اما این غیرازآن است که وجود خود مثلث را در بیرون از ذهن اثبات کند (کانت ۱۳۸۳، A594/B622). برهان وجودشناسی نیز با چنین مشکلی مواجه است.

برهان کیهان‌شناختی؛ برهان کیهان‌شناختی نیز از نظر کانت در نهایت، به امر نامشروطی می‌رسد که تمامی امور حادث را آفریده آن علت‌العلل می‌داند؛ یا با تقریری دیگر، تمام متحرک‌ها را به یک محرک نخستین که امر نامشروطی است، می‌رساند. اینکه عقل در برهان کیهان‌شناختی به یک امر غیرتجربی نامشروط می‌رسد، بدین معناست که هیچ‌یک از امور تجربه‌پذیر واجد ضرورت مطلق نیستند و امر ضروری مطلق را چه محرک نخستین باشد چه علت‌العلل، باید در بیرون از جهان تجربه در نظر گرفت. در این صورت نمی‌توان علیت را که از جمله مقولات فاهمه است و در جهان تجربه کاربرد دارد، در بیرون از این جهان به کار برد. به نظر کانت مغالطه‌ای که عقل در الهیات طبیعی بدان گرفتار شده این است که علیت را در مورد خدا - که امری نامشروط است و به جهان اشیای فی‌نفسه تعلق دارد - چنان به کار برده که برای پدیدارها به کار می‌برد (کانت ۱۳۸۳، A620/B648).

برهان غایت‌شناختی؛ اما سومین برهان خداشناسی یعنی برهان غایت‌شناختی که معمولاً با عنوان برهان نظم می‌شناسیم‌اش، به نظر کانت از اهمیت بیشتر و جایگاه برتری نسبت به

خدا: از ایده استعلایی تا امر را آزمیز بررسی مقایسه‌ای مدلول «خدا» در ... / ۲۰۳

دو برهان دیگر برخورددار است. به اذعان کانت هرچند این برهان به مطالعه طبیعت نشاط می‌بخشد اما درعین حال، بازهم بر ایده ایجادکننده اش اثر می‌گذارد و «گروش به یک برترین آفریننده را به حد اعتقادی مقاومت‌ناپذیر افزایش می‌دهد» (کانت ۱۳۸۳، B651-B652/ A623- A624). به نظر کانت بالا و بالاتر رفتن عقل از نظم‌های موجود در طبیعت با تمسک به دلایلی که همه تجربی هستند، سرانجام بازهم عقل را به امر نامشروط می‌رساند؛ اما به نظر کانت این برهان وجود خدا را اثبات نمی‌کند. فرایند این برهان چنین است که از طریق شبیه‌سازی مصنوعات انسانی با جهان که لاجرم این مصنوعات باید علتی صاحب فهم و اراده داشته باشند، علیت همانندی را برای جهان برمی‌سازد (کانت ۱۳۸۳، A626/B654)؛ اما «این برهان حداکثر می‌تواند معماری را برای این جهان اثبات کند که به وسیله قابلیت مصالحی که با آن عمل می‌کند همیشه محدود خواهد بود، ولی نه یک جهان‌آفرین را که همه چیز تابع ایده اوست» (کانت ۱۳۸۳، B655/ A627).

با این همه، نباید فراموش کرد که خدا همچون دو ایده استعلایی دیگر به عنوان هدف برای نیل به امر مطلق است و با بهره‌گیری از آن می‌توان به شناخت خود وحدت بخشید؛ بنابراین اولاً باید همواره در نظر داشت که ایده خدا در جهان پدیداری جای ندارد و از این رو نمی‌توان بسان پدیدار آن را شناسایی کرد و ثانیاً ایده‌ها از جمله ایده خدا نیز برای عقل نقش مهمی را ایفا می‌کنند که عبارت است از مشخص ساختن هدف و راهی که برای رسیدن به امر مطلق بدان نیاز است (کانت ۱۳۸۳، B708/ A680).

۴- نظریه تصویری زبان در رساله منطقی-فلسفی

در نظریه تصویری زبان هفت گزاره اصلی به عنوان استخوان‌بندی اصلی این نظریه ارائه می‌شود و در ذیل هر گزاره، گزاره‌های فرعی و فرعی‌تر محتوای گزاره اصلی را توضیح می‌دهند. این هفت گزاره عبارت‌اند از:

جهان تمامی آنچه است که وضع واقع^۱ است.
آنچه وضع واقع است، یعنی یک بوده^۲، وجود وضعیت‌های چیزها^۳ است.
(تصویر) نگاره منطقی بوده‌ها اندیشه^۴ است.
اندیشه گزاره معنادار است.
گزاره، یک تابع ارزش گزاره‌های بن‌پاری^۵ است.
صورت کلی تابع ارزش، این است: $[p, \xi, N(\xi)]$ [یعنی (هر گزاره‌ای نتیجه عملکرد تابع $N(\xi)$ بر گزاره‌های بنیادین است).
آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت می‌باید درباره‌اش خاموش ماند.
با این هفت گزاره، ویتگنشتاین فلسفه‌ای را برای زبان پرداخت که براساس آن معین می‌شد چه مفاهیم و محتوایی قابلیت زبانی شدن دارند. به عبارت دقیق‌تر، زبان آنچه را که ویتگنشتاین «وضع واقع» می‌نامید، تصویر می‌کرد و آنچه نمی‌توانست تصویری شود، به نظر او نمی‌توانست به قالب زبان ریخته شود.
او در رساله‌اش جهان را وضع واقع می‌دانست و بر این باور بود که وضع واقع با اشیا فرق دارد (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۹: ۱۱). ویتگنشتاین معتقد بود که جهان عبارت است از امور واقع در فضای منطقی (ماونس ۱۳۷۹، ۳۰) مثلاً منطقی نیست که یک لکه روی لباس صدای بدی داشته باشد یا نت موسیقی خیلی مرتفع باشد. علاوه بر این، «در وضعیت چیزها، اعیان مانند حلقه‌های یک زنجیر به هم متصل اند.» (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۴: ۳۲). روشن است که جهان براساس این نظریه عبارت است از امور واقعی‌ای که در فضایی منطقی وجود دارند. در این فضای منطقی اعیان خاصی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و مانند حلقه‌های یک زنجیر به هم متصل هستند.

1. the case

2. a fact

3. states of affairs

4. thought

5. truth-function of elementary propositions

اعیان در نظر ویتگنشتاین، مطلقاً بسیط هستند. اگرچه او هیچ‌گاه نتوانست برای اعیانی که مدنظرش بود مثالی ارائه کند (ماونس ۱۳۷۹، ۳۳)، معتقد بود که اگر اعیان بسیط وجود نداشته باشند، ما نمی‌توانیم معنای گزاره‌ها را بفهمیم. شاید اگر به این ادعا یک جمله دیگر بیفزاییم، یعنی «اما ما معنای گزاره‌ها را می‌فهمیم»، بتوانیم نتیجه بگیریم که به‌رحال اعیان بسیطی به‌عنوان اشیای موجود در وضعیت واقع وجود دارند که در کنار یکدیگرند و جهان را ساخته‌اند. این استنتاج را می‌توان به استناد اذعان ویتگنشتاین به اینکه او تنها به نحو پیشینی به وجود بسائط شناخت دارد و نمی‌تواند مثال‌هایی از آن‌ها بزند، معتبر دانست (کنی ۱۳۹۲، ۱۴۶).

سپس او به این مسئله می‌پردازد که ما در ذهن خود از واقعیت، تصویرسازی می‌کنیم. این تصاویر نمایانگر وضعی از امور به شکلی منطقی در ذهن ماست. اجزای یک گزاره نیز به‌اشیایی در واقعیت دلالت دارند و اتصال آن‌ها چونان زنجیره‌ای که حلقه‌های آن در هم قرار گرفته‌اند نیز، برگرفته از کنارهم قرارگیری اشیاء و شکلی منطقی از وضعیتی واقعی در جهان است. شیوه و نحوه‌ای که بر اساس آن، اعیان در وضعیت چیزها به یکدیگر متصل شده‌اند، ساختار وضعیت چیزهاست (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۴: ۳۲، ۲). این ساختار حتماً شکلی منطقی دارد و شرط معنادار بودن یک گزاره این است که بر ساختار ممکن دلالت داشته باشد؛ اما هر ساختار ممکن در واقعیت وجود ندارد و تنها برخی از آن‌ها موجود هستند. اگر تصویری که یک گزاره بر آن دلالت دارد، ساختاری باشد که در وضع واقع نیز موجود است، آن گزاره صادق خواهد بود و در غیر این صورت کاذب. «راست و دروغ‌نگاره (معنای تصویر) در همخوانی یا ناهمخوانی معنای نگاره با واقعیت نهفته است» (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۷: ۲۲۲، ۲)؛ بنابراین، گزاره «کتاب تراکتاتوس روی میز است» گزاره‌ای معنادار است چراکه اجزای آن به شکلی منطقی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ اما اگر کتاب تراکتاتوس روی میز نباشد، این گزاره در عین حال که معنادار است، کاذب خواهد بود؛ بنابراین، معناداری فرع بر صدق و کذب گزاره است (دباغ ۱۳۹۳، ۱۶۸).

آنچه بر اساس رسالهٔ منطقی-فلسفی به لحاظ منطقی ممکن است، در وضع واقع هم می‌تواند رخ دهد. این نتیجه‌ای است که ویتگنشتاین خودش بدان اذعان دارد: «به همان سان که فقط یک ضرورت منطقی یافته می‌شود، پس همچنین یک ناممکنی منطقی وجود دارد» (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۱۱: ۶۳۷۵). این بدان معناست که تنها چیزی که وقوعش در جهان واقعیت ناممکن است، چیزی است که به لحاظ منطقی ناممکن باشد. از این رو، تمامی تصاویری که گزاره‌ها عرضه می‌کنند به سبب آنکه این تصاویر، منطقی و معنادار هستند، ممکن الوقوع هم خواهند بود (Cook 1994, 176).

روشن است که در نظریهٔ تصویری زبان سه سطح از نظریه‌پردازی وجود دارد. سطح نخست واقعیت است که فارغ از ذهن یا زبان وجود دارد. سطح دوم، ذهن است که تصویرسازی می‌کند. این تصاویر ساختارهایی را برمی‌سازند که به لحاظ منطقی ممکن هستند و شاید با قدری تسامح بتوان آن‌ها را معنا خواند. سطح سوم، زبان است که گزاره‌ها را در قالب واژگان و جملات می‌ریزد. ویتگنشتاین گزاره را و تصویری را که گزاره بر آن دلالت دارد، به یک جسم تشبیه می‌کند و می‌گوید همان طور که یک جسم فیزیکی بخشی از فضایی را که در آن قرار گرفته به خود اختصاص داده و اشغال کرده است، گزاره نیز بخشی از واقعیت را به خود اختصاص داده و آن را متصلب ساخته. همچنین همان طور که وقتی یک جسم فیزیکی درجایی قرار دارد، مانع از قرارگیری هر جسم فیزیکی دیگری در همان فضا است، هر گزاره یا هر تصویری که گزاره بر آن دلالت دارد نیز، مانع از شکل‌گیری سایر تصاویر دیگری است که محتوایی غیر از این گزاره را ارائه می‌کنند (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۵۶: ۴۶۳).

با توجه به این مسئله می‌توان گفت که هر گزارهٔ صادقی که واقعیت را توصیف می‌کند، نشان می‌دهد که وضع چیزها در واقع چگونه است و نیز نشان می‌دهد که وضع چیزها به گونه‌های دیگر نیست. این خصوصیت تصویری است که یک گزاره بر آن دلالت می‌کند. چنین خصوصیتی در گزاره برآمده از تناظر یک به یکی است که هر یک از اجزای گزاره با اجزای تصویر دارند. البته نباید فراموش کنیم که به لحاظ منطقی هر وضعیتی از چیزها ایجاب می‌کند که وضعیتی دیگر در

بین همان چیزها مدلول یک گزاره واحد یا یک تصویر واحد نباشد و همین منطقی بودن ساختار وضعیت چیزها در یک گزاره است که هم بر سازنده معناست و هم دو معنای ایجابی و سلبی را برای گزاره یا تصویر به وجود می‌آورد (انسکوم، ۱۳۸۷، ۹۵). نکته مهم دیگری که باید بر آن تأکید کرد این است که گزاره به نظر ویتگنشتاین تصویری از واقعیت است. از این رو گزاره، معنای خود را نشان می‌دهد. او می‌گوید گزاره یک داربست منطقی برپا می‌کند و بدین سان قابل فهم و معنادار می‌شود. بدین سان او کارکرد گزاره را بازنمایی موقعیت اشیا می‌داند و می‌نویسد: «به جای گفتن اینکه: این گزاره فلان و بهمان معنا را دارد، می‌توان به سادگی گفت: این گزاره فلان و بهمان موقعیت چیزها را باز می‌نماید» (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۳۶: ۴، ۳۱۰).

روشن است که تبیین فوق از گزاره و محتوای تصویری آن، تنها درباره گزاره‌های تجربی است. آنچه درباره صدق و کذب، معناداری و تصویر ذهن از واقعیت بیان شد معطوف به گزاره‌های تجربی بود. ویتگنشتاین مجبور بود تا تکلیف نظریه خود را نسبت به سایر گزاره‌های غیر تجربی نیز روشن کند. قوانین استنتاج و صدق‌های منطقی، گزاره‌هایی که درباره گزاره دیگرند، گزاره‌های کلی، گزاره‌های ریاضی و بیانگر قوانین حاکم بر ریاضیات، گزاره‌های دال بر قوانین طبیعی، برخی از گزاره‌های فلسفی که بیانگر امکان و ضرورت و قطعیت هستند، گزاره‌های درباره زیبایی، گزاره‌های درباره زمان و مکان، گزاره‌های شخصی، گزاره‌های درباره جهان به مثابه یک کل، گزاره‌های درباره معنای زندگی و گزاره‌های درباره خدا (انسکوم ۱۳۸۷، ۱۰۵-۱۰۶).

از آنجاکه بحث این جستار در باب خداست، تلاش می‌شود تا پس از مروری مختصر بر چند و چون معناداری گزاره‌های پیش گفته به معناداری گزاره‌هایی پرداخته شود که درباره خدا هستند. به نظر نگارنده تراکتاتوس، گزاره‌های منطقی، گزاره‌های این «همان‌گو» هستند. در اینجا روشن ساختن دو نکته اهمیت دارد. نخست آنکه این همان‌گویی در نظریه ویتگنشتاین چه جایگاهی دارد؟ و دیگر اینکه چنین گزاره‌هایی به چه کار می‌آیند؟

چنانکه پیش‌تر گذشت او گزاره را به یک جسم فیزیکی تشبیه کرد که فضایی را به خود اختصاص داده و بر این اساس، دو معنای منفی و مثبت برای گزاره و تصویر در نظر گرفت. در ادامه همان فراز از تراکتاتوس او می‌گوید «همان‌گویی برای واقعیت، - تمامی بی‌پایان - فضای منطقی را باز می‌گذارد؛ تناقض تمامی فضای منطقی را پر می‌کند و برای واقعیت هیچ نقطه‌ای هم باز نمی‌گذارد. از این رو هیچ یک از آن‌ها نمی‌تواند واقعیت را به‌گونه‌ای تعیین کند» (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۵۶-۵۷: ۴۶۳، ۴). جایگاهی چنین برای گزاره‌های منطقی، هرچند آن‌ها را بسان گزاره‌های تجربی معنادار نمی‌کند، اما به عنوان گزاره‌هایی همواره صادق معرفی می‌کند که «نشانگر خصیصه‌های صوری- خصیصه‌های منطقی- زبان و جهان» هستند.

توضیح بیشتر آنکه این گزاره‌ها تصویری از واقعیت و موقعیت ممکن اشیا را عرضه نمی‌کنند بلکه مانند صفر که یک نماد حساب است، گزاره‌های منطق نیز نمادگذاری اند (ویتگنشتاین، ۱۳۷۹، ۵۶: ۴۶۱، ۴ و ۴۶۲، ۴). این نمادگذاری، بیرون از منطق زبان است و نه تنها نمی‌توان به وسیلهٔ هیچ گزارهٔ منطقی و هیچ تجربهٔ ممکن گزاره‌های منطق را تصدیق کرد بلکه این گزاره‌ها، خصیصه‌های منطقی سایر گزاره‌ها را با برهان ثابت می‌کنند. این گزاره‌ها به توصیف استخوان بندی جهان می‌پردازند و آن را بازمی‌نمایانند تا به وسیلهٔ آن‌ها بتوان برهانی برای معنادار بودن گزاره‌های معنادار اقامه کرد (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۰۱: ۱۲۶۴، ۶). ویتگنشتاین گزاره‌های ریاضیات را نیز گزاره‌های نمادگذارانه می‌داند و معتقد است این سنخ از گزاره‌ها نیز با قدری تفاوت که در این جستار مجال پرداختن بدان نیست وضعیتی شبیه به وضعیت گزاره‌های منطقی را دارند (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۰۵: ۲۳۴، ۶-۲۴۱، ۶).

علاوه بر گزاره‌های منطقی و ریاضی، یک گروه مهم دیگر از گزاره‌ها گزاره‌هایی هستند که حاکم بر علوم طبیعی اند و بیانگر قوانینی هستند که در خود علوم طبیعی اثبات نمی‌شوند اما به کار می‌روند؛ مانند قانون علیت. وقتی می‌گوییم هر چیز علتی دارد، با بیان این گزاره، ما تصویری از موقعیت اشیا را ارائه نمی‌دهیم. بلکه این گزاره به ما می‌گوید چگونه گزاره‌هایی را که تصویری از

موقعیت اشیا ارائه می‌دهند، بازنمایی کنیم. این جمله خودش بازنمایی واقعیت نیست بلکه قاعده‌ای برای بازنمایی واقعیات است (ماونس ۱۳۷۹، ۹۹). او می‌نویسد: «اینکه جهان می‌تواند به وسیله مکانیک نیوتنی توصیف شود، اطلاعی درباره جهان به ما نمی‌دهد؛ بل همانا... به ما اطلاع می‌دهد... که جهان می‌تواند بدین گونه... توصیف گردد.» (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۰۸: ۳۴۲/۶).

۵- خدا، امر رازآمیز و گزاره‌های بی‌معنا

اما گزاره‌های بی‌معنا، منحصر در گزاره‌های منطقی، ریاضی و گزاره‌های حاکم بر علوم طبیعی نیست. پس از این‌ها نوبت به گزاره‌های دیگر می‌رسد؛ گزاره‌های فلسفی، گزاره‌های ارزشی و گزاره‌هایی که درباره معنای زندگی، خدا و جهان به مثابه یک کل سخن می‌گویند نیز بی‌معنا هستند. ویتگنشتاین اذعان می‌کند که اکثر گزاره‌های فلسفی کاذب نیستند بلکه بی‌معنا هستند. به نظر او پرسش‌های فلسفی‌ای که نمی‌توان بدان‌ها هیچ پاسخی داد از درک نادرست فیلسوفان نسبت به زبان نشأت می‌گیرند (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۳۲: ۳۴/۴۰).

به باور او، روش صحیح فلسفه‌ورزی، این بود که غیر از آنچه می‌توان گفت، چیز دیگری نگوییم؛ و مسلماً به نظر او آنچه می‌توان گفت چیزی به جز گزاره‌های تجربی و حداکثر گزاره‌های منطقی، ریاضی و قوانین حاکم بر علوم نخواهد بود. بر این اساس، او معتقد بود که روشنگری کتاب تراکتاتوس بدین شکل خواهد بود که هرکس جملات آن را بفهمد، مانند کسی خواهد بود که از نردبانی برای صعود به یک ارتفاع بالا رفته و حالا که بر فراز آن ارتفاع قرار گرفته، فهمیده است که این گزاره‌ها بی‌معنا بوده‌اند و باید آن‌ها را چونان نردبانی که دیگر به کار نمی‌آید دور انداخت (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۱۵-۱۱۶: ۵۴/۶).

نگارنده تراکتاتوس برای تبیین معنا و رابطه معنای گزاره با جهان، به برخی از مهم‌ترین مباحث فلسفی اشاره می‌کند. از جمله آنکه او جایگاه ارزش را بیرون از جهان می‌داند. به نظر ویتگنشتاین ارزش باید بیرون از هرگونه شرایط رخ‌دادنی باشد. از آنجاکه این جهان جایگاه رخ‌دادنی‌ها و امور

تصادفی است، هیچ‌یک از این رخ‌دادنی‌ها نمی‌توانند محملی برای ارزش باشد. ارزش است که چیزی را غیرتصادفی می‌سازد و از این رو، جایگاه آن نمی‌تواند در درون جهانی باشد که رخ‌دادنی و تصادفی‌ها را دربر گرفته است (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۱۲: ۴۱، ۶). به همین سان او تأکید می‌کند نه تنها هیچ‌گزاره اخلاقی‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد، - چراکه گزاره لاجرم باید معنادار باشد و گزاره‌ای که بر اشیای در این دنیا دلالت نکند اصلاً معنادار نیست تا گزاره باشد - بلکه اصلاً «گزاره‌ها نمی‌توانند هیچ چیز برتر را بیان کنند» (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۱۲: ۴۲، ۶).

بر اساس این نگرش، او معتقد بود که خدا، خود را در جهان عیان نمی‌سازد و «اینکه جهان چگونه باشد برای امر برتر به کلی بی تفاوت است» (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۱۴: ۴۳۲، ۶). موضوع خدا در نظریه تصویری زبان، موضوعی بسیار حاشیه‌ای است. اینکه در تمامی این رساله تنها چهار بار، آن هم به عنوان موضوعی فرعی از خدا سخن به میان آمده (بارت ۱۳۷۴، ۳۵۷). نشان می‌دهد که مباحث مطرح شده در تراکتاتوس، به ظاهر چندان ارتباطی با خدا ندارند و این کتاب تنها در پی ارائه نظریه‌ای فلسفی درباره زبان است. ویتگنشتاین در فرازهای پایانی رساله اش از امر رازآمیز سخن می‌گوید. هستی جهان و نه چیستی آن، احساس جهان به مثابه کل کران مند و معنای زندگی در شمار امور رازآمیزند. در اندیشه او همه اموری که نمی‌توان گفت، هرچند نمی‌توان آن‌ها را در قالب واژگان ریخت و اموری رازآمیزند؛ اما خود را نشان می‌دهند (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۱۵: ۵۲۲، ۶). بنابراین، خدا نیز امری رازآمیز خواهد بود. با مقایسه اینکه از یک سو امر برتر خود را در جهان آشکار نمی‌کند و از سوی دیگر در شمار اموری است که خود را نشان می‌دهد، ممکن است تناقضی به نظر برسد؛ اما تناقضی در کار نیست؛ زیرا فرازی که می‌گوید امر برتر خود را در این جهان آشکار نمی‌کند، این معنا را در بردارد که امر برتر در جهان به عنوان یک واقعیت یا رویداد یا وضعیتی از اشیاء، خود را آشکار نمی‌کند. خدا همچون ارزش، امری بیرون از جهان است (بارت ۱۳۷۴، ۳۶۲).

نکته درخور تأمل این است که براساس نظریه تصویری زبان، برهان‌های خداشناسی چه جایگاهی پیدا می‌کنند؟ اگر برهان‌های خداشناسی به برهان‌های لمی^۱ و انی^۲ تقسیم و برهان‌های وجودشناختی و کیهان‌شناختی به عنوان برهان‌های لمی و برهان غایت‌شناختی را به عنوان برهانانی شناخته شود، با نظریه تصویری زبان هیچ‌یک از این دودسته از براهین نمی‌توانند موجب اثبات خدا شوند. برهان‌های وجودشناختی و کیهان‌شناختی هر دو از خدا مفهوم‌سازی می‌کنند، درحالی‌که به اذعان ویتگنشتاین امر برتر در این جهان نیست تا بتوان بسان یک شیء موجود در این جهان از او مفهومی ساخت و آن را در گزاره‌ای گنجانده و درباره‌اش سخن گفت؛ بنابراین، هر برهان‌انی‌ای که لاجرم با مفهوم‌سازی از امر برتر در پی اثبات وجود آن است، راه به بیراهه می‌برد (بارت ۱۳۷۴، ۳۶۳).

در مقابل، برهان غایت‌شناختی نیز نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند. این برهان هرچند با ابتنا به واقعیت‌های این جهان و استناد به امور طبیعی، به دنبال اثبات ناظمی برای این جهان است، اما درنهایت، باید به این پرسش پاسخ گوید که آیا این ناظم در این جهان است یا در بیرون آن. اگر این ناظم در این جهان باشد، بنا به آنچه تراکتاتوس می‌گوید، دیگر نمی‌تواند امر برتر و خدایی باشد که در پی اثبات آن هستیم و اگر در این جهان نباشد، هیچ چیز درباره آن نمی‌توان گفت؛ چراکه در شمار امور تجربی نیست. بدین ترتیب هیچ‌یک از براهین خداشناسی برای اثبات خدا به کار نخواهد آمد. ویتگنشتاین در آخرین جمله تراکتاتوس که هفتمین و آخرین گزاره اصلی این کتاب نیز هست می‌گوید: «آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت، می‌باید درباره‌اش خاموش ماند» (ویتگنشتاین ۱۳۷۹، ۱۱۶: ۷).

او پس از مقدمه‌ای که راسل بر کتابش نوشت و تراکتاتوس را با طنینی پوزیتیویستی تفسیر کرد، نامه‌ای به راسل نوشت. محتوای این نامه از آن رو حائز اهمیت است که راسل نکات منطقی و نگرش فلسفی ویتگنشتاین به زبان را به خوبی فهمیده و در مقدمه‌ای که بر کتاب

1. a priori

2. a posteriori

نوشته با نثری دقیق و روان آن را توضیح داده است؛ اما ویتگنشتاین در نامه‌اش نوشته که راسل متوجه مضمون اصلی تراکتاتوس نشده است: «اکنون متأسفم که فی الواقع منظور اصلی‌ام را متوجه نشده‌اید که بدان وسیله کل مشغله گزاره‌های منطقی، صرفاً نتیجه فرعی است. نکته عمده این است: نظریه‌ای درباره آنچه می‌توان به واسطه گزاره‌ها بیان کرد، یعنی به واسطه زبان (و آنچه به ذهن خطور می‌کند، آنچه می‌تواند به اندیشه درآید) و آنچه را که نمی‌توان با گزاره‌ها بیان کرد، بلکه فقط نشان داده می‌شود که به اعتقاد من مسئله اساسی فلسفه است» (انسکوم ۱۳۸۷، ۲۱۳).

روشن است که از این نامه می‌توان به درستی نتیجه گرفت که بخش عمده هدف ویتگنشتاین از نگارش رساله، جلب توجه مخاطبان رساله به اموری است که تنها قابل نشان دادن هستند و نمی‌توان آن‌ها را به کمند گزاره‌ها صید کرد؛ بنابراین خدا به عنوان امر رازآمیز، یکی از مهم‌ترین مباحثی است که ویتگنشتاین در سطرهای نانوشتنی رساله آن را مدنظر داشته؛ هرچند چاره‌ای نداشته جز اینکه درباره آن خاموشی پیشه کند. آنچه باعث شده او به راسل بنویسد که منظور اصلی رساله را متوجه نشده این است که راسل با دیدگاه پوزیتیویستی‌اش بی‌معنایی گزاره‌هایی را که درباره امور نشان‌دانی هستند، متوجه نشده است و آن‌ها را چنان فهمیده که بعدها پوزیتیویست‌های حلقه وین می‌فهمیدند؛ اما این بی‌معنایی متفاوت است با بی‌معنایی پوزیتیویست‌ها که معتقد بودند جملات درباره زیبایی، اخلاق و الهیات با صدای حاصل از کشیدن یک شیء تیز روی یک سطح صاف فرقی ندارد.

ویتگنشتاین با نگارش رساله یکی از چیزهایی که نشان داده، خدا است. خدا به مثابه مهم‌ترین امر رازآمیزی است که نتوانسته از آن سخن بگوید اما به خوبی نشانش داده است. امر رازآمیز اولاً به لحاظ منطقی قابل زبانی شدن نیست و ناگفتنی است. ثانیاً باید درباره آن سکوت کرد و ثالثاً این باید اخلاقی است چراکه به نظر برخی از شارحان آثار ویتگنشتاین زبان، قدرت فساد دارد و

تلاش انسان‌ها برای زبانی ساختن اموری همچون خدا که رازآمیزند و ناگفتنی، سبب می‌شود تا از اهمیت امر رازآمیز کاسته شود (زندیه ۱۳۸۶، ۱۸۳-۱۸۴).

۶- مقایسه و نتیجه‌گیری

در مقایسه «خدا به مثابه ایده استعلایی کانتی» با «خدا به عنوان امر رازآمیز ویتگنشتاینی»، نخستین وجه اشتراک، تمایز خدا و جهان است. خدا در هر دو نگرش، خدایی است جدا از جهانی که ما می‌شناسیم. در کانت تکیه بر قابلیت عقل محض در فهم و تعقل جهان، سبب می‌شود تا او عقل آدمی را ناتوان از شناخت خدا توصیف کند و خدا را به عنوان یکی از ایده‌های استعلایی برشمرد؛ اما ویتگنشتاین با تمرکز بر تصاویر برساخته ذهن که به عنوان محتوای گزاره‌ها معرفی می‌شوند، امر برتر را به عنوان امری رازآمیز، تلویحاً فاقد صورتی می‌داند که سایر اشیای واقعی در جهان از آن برخوردارند.

درعین حال، لازم است تا به یک تفاوت مهم بین این دو نگرش اشاره شود. به نظر ویتگنشتاین هرچند امر رازآمیز - که خدا یکی از مصادیق آن است - ناگفتنی است، اما درعین حال، خود را نشان می‌دهد. تفاوت ظریفی بین در دسترس نبودن خدای کانتی با در دسترس نبودن خدای ویتگنشتاینی وجود دارد. کانت هرگونه شناسایی ایده را برای عقل ناممکن می‌دانست؛ اما ویتگنشتاین گویا نحوه‌ای از شناخت را درباره امر رازآمیز قائل است و آن شناختی است که از راه دیدن امر رازآمیز حاصل می‌شود. اگر امر رازآمیز خود را نشان می‌دهد، لاجرم شاهدهی هم باید باشد که او را ببیند و نتواند او را در قالب گزاره‌ها وصف کند؛ بلکه تلاش کند تا او را نشان دهد.

ویتگنشتاین در یک اثر دیگرش به گونه‌ای از خدا سخن می‌گوید که گویا قائل به نحوه‌ای حضور جدی برای خدا در این جهان است: «بادا که خدا به فیلسوف بصیرتی دهد برای درنگریستن در آنچه پیش چشم همگان است» (ویتگنشتاین ۱۳۸۱، ۱۲۵). او در این فراز واژه خدا را نه

به عنوان اساس هستی به کار می‌برد و نه به مثابه یک ضمانت برای معرفت - چنانکه برخی از فیلسوفان همچون لاک، بارکلی و دکارت خدا را به این عناوین تلقی می‌کردند - بلکه این فراز به سادگی می‌خواهد بر فهم متعارف و همگانی از خدا تأکید کند (Labron 2009, 43). دومین وجه اشتراک این دو دیدگاه این است که اگر ویتگنشتاین چنین فهمی از خدا را که نگفتنی اما نشان‌دادنی است، ممکن می‌شمرد، خدا در سنجش خرد ناب نیز - هرچند متعلق شناخت واقع نمی‌شود - به عنوان ایده عقل محض، متعلق اندیشه واقع می‌شود. خدا به عنوان یک تصور عقلی، ایده‌ای است که دست‌کم، حاکی از واقعیتی بیرون از جهان پدیدارهاست (اوینگ ۱۳۸۸، ۲۳۳).

سومین وجه مشترک، فرض تعالی و برتر بودن خداست. هر دو کتاب دست‌نیافتن به خدا را ناشی از برتر بودن او می‌دانند. اگر در سنجش خرد ناب نمی‌توان از ایده استعلایی خدا مفهوم‌سازی کرد به دلیل آن است که ایده از سطح مقوله‌بندی و یگانه‌سازی عقل تا بدان‌ها استعلا جسته است که مفهوم‌سازی از آن به عنوان یک پدیدار در دسترس عقل ناممکن گشته است. در رساله منطقی - فلسفی نیز به عنوان امر برتر، جایی در میان متعلق گزاره‌ها ندارد. او اگر قرار است که برتر باشد، همچون ارزش‌ها که نمی‌توانند در جهان باشند، نمی‌تواند در جهان باشد.

چهارمین تشابه میان خدای سنجش خرد ناب با خدای رساله منطقی - فلسفی، این است که مفهومی با عنوان خدا برای آدمی قابل‌شناسایی نیست. این نکته را کانت به وضوح توضیح می‌دهد و هرگونه مفهوم‌سازی از خدا را مغالطه می‌خواند. او هنگامی که از عدم کفایت براهین سه‌گانه در اثبات وجود خدا سخن می‌گوید، صرفاً در پی آن نیست که بگوید با این براهین خدا اثبات نمی‌شود؛ بلکه مهم‌تر از این مقصود، تأکید او بر غیرقابل فهم بودن ویژگی‌ها و ذات خداست (Rossi & Pasterck 2014). چراکه به نظر او خدا متعلق به جهان پدیدارها نیست تا بتوان او را شناخت. ویتگنشتاین نیز معتقد است خدا، خود را درون جهان آشکار نمی‌کند و

از این رو، نمی‌تواند چونان اشیای این جهان در لابه‌لای شکل منطقی گزاره‌ها به مثابه جزئی از یک تصویر که با گزاره شکل می‌گیرد، عرضه شود. از این رو تصویرسازی و توصیف خدا همچون سایر اشیایی که در واقعیت هستند، ناممکن است.

پنجمین شباهت این دو نظرگاه، اثبات ناپذیری وجود خدا از طریق براهین خداشناسی است. در کانت، برهان وجودشناسانه به دلیل اینکه از ایده خدا نمی‌تواند فراتر برود، چیزی را اثبات نمی‌کند؛ برهان کیهان‌شناختی، علیت را که به مفاهیم اختصاص دارد، به امر مطلق که از سنخ پدیدارها نیست، نسبت می‌دهد و برهان غایت‌شناختی نیز یک ناظم را در همین جهان با ویژگی‌های این جهانی به اثبات می‌رساند، نه خدایی که ناظم باشد. همچنین در ویتگنشتاین هرگونه برساختن گزاره که درباره امر برتر باشد، بی‌معناست. امر برتری که در این جهان نیست و بیرون از آن است و نیز سخن گفتن درباره او ناممکن است، چگونه می‌توان آن را در چهارچوب یک استدلال مرکب از گزاره‌ها به اثبات رساند؟!

به باور برخی از نویسندگان، معرفت به وجود خدا در فلسفه‌ای که ویتگنشتاین در رساله پی‌ریزی می‌کند، یک معرفت «پیش‌زبانی»^۱ است؛ بنابراین تفسیر، خدا که متعال از مرتبه معرفت انسانی است، نمی‌تواند در زبان بگنجد و در عین حال، چنین نیست که اگر خدا ذاتی فرازبانی باشد، وجود خدا و یا برتری الهی مورد انکار واقع شود (Klein 2003, 190). باور به تعالی خدا در عین اثبات ناپذیری آن، مسلماً بستر مناسبی را برای ایمان‌گروی فراهم خواهد ساخت. به نظر جان سرل^۲ ویتگنشتاین مشتاق خدا است اما او را نمی‌توان یک معتقد مؤمن خواند.^۳ این دیدگاه سرل به خوبی نشان‌دهنده وضعیت دینی ویتگنشتاین است؛ و البته می‌توان وضعیت دینی برآمده از تراکتاتوس را نیز برای هر فاعل شناسایی که با تکیه بر این کتاب، الهیات خود را پی‌ریزی کند، حدس زد. میوه درخت الهیات مبتنی بر خدای رازآمیز تراکتاتوس، ایمان‌گروی است؛ درست به

1. prelinguistic knowledge

2. John Searle 1932-2025

همان دلیلی که هرکس ساکن جزیره فاهمه کانتی باشد و درعین حال، در جستجوی خدا برآید، در الهیات، گریزی جز برگزیدن ایمان‌گروی ندارد. خدا بر اساس الهیات مبتنی بر سنجش خرد ناب، به مدد براهین و استدلال‌ها اثبات ناپذیر است و ازاین‌رو، تنها در گستره ایمان می‌توان بدان گروید. هرچند ایمان‌گروی ویتگنشتاینی با استناد به کتاب پژوهش‌های فلسفی و دیگر آثار این فیلسوف مشهودتر است (Philips 1993, 30)، اما شالوده آن در تراکتاتوس ریخته شده است.

آخرین شباهت اختصاص به نتیجه‌ای دارد که برآمده از این دو دیدگاه است و آن امکان شکل‌گیری «الهیات سلبی»^۱ بر پایه خدای ناشناختنی و رازآمیز است. بر اساس الهیات سلبی، شناخت ذات خدا ناممکن است و تنها می‌توان از طریق سلب صفاتی که از آن‌ها نیست، درباره او سخن گفت (کاکایی و بحرانی ۱۳۸۷، ۱۲۸). هم خدای سنجش خرد ناب و هم خدای رساله منطقی-فلسفی، با محال شمردن معرفت نسبت به خدا و سخن گفتن از خدا، شالوده شکل‌گیری الهیات سلبی را ریخته‌اند؛ اما رسیدن به چنین مقصدی از مسیری یکسان میسر نشده است. کانت از شناخت جهان تجربی به فاهمه و از آنجا به عقل و سرانجام به ایده استعلایی خدا رسید؛ اما ویتگنشتاین از کاوش در شناخت ماهیت زبان و رابطه آن با جهان خارج به نظریه تصویری زبان دست یافت و از آنجا به امر رازآلود نائل آمد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه در باب تفسیرهای بدیل از اندیشه‌های ویتگنشتاین نگاه کنید به:
Tyler, Peter, *The Return to the Mystical*, (London & New York, 2011, The Continuum International Publishing Press), pp. 27-35

۲. به نقل از:

Z. Phillips, D, *Wittgenstein and Religion*, (London, 1993, Macmillan), p. 30

1. negative theology

کتاب‌نامه

انسکوم، گ. ا. ۱۳۸۷. مقدمه‌ای بر تراکتاتوس ویتگنشتاین. ترجمه همایون کاکاسلطانی. تهران: انتشارات گام نو.

اوینگ، ه. س. ۱۳۸۸. شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت. ترجمه ا. س. خمه. تهران: انتشارات هرمس.
بارت، س. ۱۳۷۴. «خدا در فلسفه ویتگنشتاین متقدم». ترجمه ه. علوی تبار. فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، شماره‌های ۷ و ۸: ۳۵۷-۳۸۶. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

دباغ، س. ۱۳۹۳. «شرح رساله منطقی-فلسفی». درل. ویتگنشتاین، رساله منطقی-فلسفی. ترجمه س. دباغ، ۱۳-۲۸۵. تهران: انتشارات هرمس و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

زندیه، ع. ۱۳۸۶. دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین. تهران: نشر نگاه معاصر.
کاپلستون، ف. ۱۳۷۵. تاریخ فلسفه. جلد ۶. ترجمه ا. سعادت و م. بزرگمهر. تهران: انتشارات سروش و انتشارات علمی و فرهنگی.

کاکایی، ق. و بحرانی، ا. ۱۳۸۷. «مبانی نظری الهیات سلبی». نامه مفید، شماره ۶۸: ۱۲۳-۱۴۰. قم: دانشگاه مفید.

کانت، ا. ۱۳۸۳. سنجش خرد ناب. ترجمه م. ا. سلطانی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
کنی، آ. ۱۳۹۲. معماری زبان و ذهن در فلسفه ویتگنشتاین. ترجمه م. اسمخانی. تهران: انتشارات ققنوس.
ماونس، ه. ۱۳۷۹. درآمدی بر رساله ویتگنشتاین. ترجمه س. علوی نیا. تهران: انتشارات طرح نو.
ویتگنشتاین، ل. ۱۳۷۹. رساله منطقی-فلسفی. ویراست دوم. ترجمه م. ا. سلطانی. تهران: انتشارات امیرکبیر.

ویتگنشتاین، ل. ۱۳۸۱. فرهنگ و ارزش. ترجمه ا. مهرگان. تهران: انتشارات گام نو.

Caygill, H. 1995. *A Kant Dictionary*. Oxford and Massachusetts: Blackwell.

Cook, J. W. 1994. *Wittgenstein's Metaphysics*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Klein, T. W. 2003. *How Things Are in the World*. Milwaukee: Marquette University Press.

- Labron, T. 2009. *Wittgenstein and Theology*. New York: T&T Clark.
- Pasternack, L. and Rossi, P. 2014. *Kant's Philosophy of Religion*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed October 27, 2015. <http://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/#GodCriPurReaTraDia>.
- Phillips, D. Z. 1993. *Wittgenstein and Religion*. London: Macmillan Press.
- Tyler, P. 2011. *The Return to the Mystical*. London and New York: The Continuum International Publishing Group.