

مواضع سکوت در آرای ویتگنشتاین در مقایسه با فرهنگ اسلامی (با تأکید بر آرای امام خمینی)

عطیه زندیه^۱

چکیده: نویسنده در این مقاله درصدد برآمده است تا مبحث «سکوت» را از دو منظر متفاوت – ویتگنشتاین و فرهنگ اسلامی – مورد مقایسه قرار دهد. در این مقاله که از سه قسمت تشکیل شده است، ابتدا چکیده‌ای از آرای ویتگنشتاین ارائه شده است تا نشان داده شود که چگونه ویتگنشتاین کار خود را به عنوان منطق‌دان آغاز کرد، در مسیر تفکر خود حوزه امور بامعنا و بی‌معنا را مشخص نمود و آن را از گستره تنگ منطق به امور دیگر سرایت داد. در قسمت دوم، با استفاده از احادیث و روایات، نظر متفکران اسلامی در مورد «سکوت» مطرح شده و در پایان نیز نتیجه گرفته شده است که آیا میان این دو نظر شباهتی وجود دارد یا خیر.

کلیدواژگان: سکوت، صمت، گفتنی، ناگفتنی، ویتگنشتاین، دین، اخلاق، عرفان.

مقدمه

مبحث سکوت هنگامی قابل طرح است که گفتنی‌هایی برای گفتن و بیان کردن وجود داشته باشد. سخن گفتن از پدیده‌هایی است که ظاهراً مختص انسان است. ارسطو انسان را حیوان ناطق تعریف کرده است. نطق در درجه اول شامل نطق زبانی می‌شود و در مراتب بعد نطق عقلانی، قلبانی و ...

e-mail: Azandieh@yahoo.com

۱. استادیار پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۵/۷/۴ دریافت شد و در تاریخ ۱۳۸۵/۸/۲۰ مورد تأیید قرار گرفت.

را در برمی گیرد. زبان بیانگر فکر و اندیشه آدمی است و به دلیل معنایی که القا می کند از ابتدا مورد توجه بشر بوده است.

به طور کلی، زبان از چنان قابلیت برخوردار است که می توان به شیوه های مختلف و از مواضع گوناگون بدان نگریست که در اینجا تنها دو شیوه آن خاطر نشان می گردد:

۱- اگر در پی آن باشیم که یک امر واقع (مانند یک جمله) با امر واقع دیگر چه نسبتی دارد تا بتواند به عنوان نماد و سمبل آن باشد به صورت «منطقی» به زبان نگاه شده است.

۲- اگر به زبان به عنوان وسیله، آلت و ابزاری نگریسته شود که اعمالی توسط آن شکل می گیرد که دارای آثاری است، زبان به نحو «عملی» مورد لحاظ قرار گرفته است.

شیوه اول، بنا بر گفته راسل^۱ دلمشغولی اصلی ویتگنشتاین است، زیرا که او با شروط دقیق نماد گذاری سر و کار دارد تا جمله چیزی کاملاً معین باشد [Wittgenstein 1992: 7-8] و شیوه دوم نگرشی دینی به زبان است که در این مقاله به طور ویژه از نظر دین اسلام مورد بررسی قرار می گیرد.

آنچه فضای مناسب برای طرح این دو مقایسه را ایجاد می کند نظریه ای است که ویتگنشتاین در مورد رابطه زبان و معنا با اخلاق، دین و عرفان مطرح ساخته است. او برخورد همسانی در مورد گفتنی یا ناگفتنی بودن این سه عرصه ابراز داشته است که با آنچه در ادیان الهی، به ویژه دین اسلام مطرح می شود به نحوی شباهت دارد، به خصوص که اخلاق و عرفان اسلامی از درون مایه های اصیل این دین نشأت گرفته اند. از نظر ویتگنشتاین اخلاق، دین و عرفان از جمله امور ناگفتنی هستند و او در مورد همه امور ناگفتنی بر این باور است که می بایست در مورد آنها «سکوت و خاموشی» را چراغ راه گردانید و سرمشق قرار داد. این در حالی است که در فرهنگ اسلامی نیز «صمت» که به معنای سکوت و خاموشی است در دین و اخلاق و عرفان جایگاه ویژه ای دارد و اهداف و غایات خاصی برای آن در نظر گرفته شده است. در این مقاله به بررسی و مقایسه این دو رأی و نحوه شباهت آنها پرداخته خواهد شد و روشن خواهد گشت که آیا پیوند و ارتباطی در مبانی، روش، غایات، اهداف و اغراض این دو شیوه تفکر در خصوص سکوت وجود دارد یا خیر. لازمه دستیابی به این غایت آن است که ابتدا چکیده ای از نظریات ویتگنشتاین در این

۱. William Russel (۱۹۷۰-۱۸۲۷) فیلسوف، ریاضیدان، منطقی و مصلح اجتماعی انگلیسی.

خصوص بیان گردد. این چکیده مشخص می‌کند که ویتگنشتاین چه مبانی برای نظر خود تدارک دیده و توجهش به سوی کدام هدف جلب شده است. همچنین، لازم است پس از آن به جایگاه زبان و کلام در فرهنگ اسلامی اشاره شود که در این خصوص به آرای حضرت امام خمینی هم تمسک خواهد گردید. این قسمت را با ذکر نقلیاتی که در مورد سکوت بیان گردیده به اتمام رسانده و در پایان در ضمن نتیجه‌گیری به داوری در مورد این شباهت خواهیم نشست.

۱) چکیده‌ای از آرای ویتگنشتاین

لودویگ یوزف یوهان ویتگنشتاین^۱ (۱۸۸۹-۱۹۵۱) اتریشی از بنیان و پیش‌تازان فلسفه تحلیلی در قرن بیستم به شمار می‌آید. اظهار آرای بدیع و انقلابی از سوی او سبب شد که مورد توجه متفکران این قرن قرار گیرد. در بیان اهمیت آرای او همین بس که فلسفه تحلیلی که رایج‌ترین سنت فلسفی در غرب معاصر است، به طور عمده تحت تأثیر عقاید او شکل گرفته است. او سبب چرخش و تحولی در فلسفه غرب شد که تقریباً می‌توان گفت همسنگ با تحولی است که کانت^۲ در این فلسفه پدید آورد. کانت با طرح انقلاب کپرنیکی توجه فلسفه را از جهان یا متعلق‌شناسایی^۳ به انسان یا فاعل‌شناسایی^۴ معطوف گردانید. ویتگنشتاین، یک قرن و اندی پس از او، توجه فلسفه را از فاعل‌شناسا به جانب «زبان» منعطف ساخت. بدین سان، او تأملات «هستی‌شناسانه»^۵ و «شناخت‌شناسانه»^۶ را به کناری نهاد و از تأملات «معنا‌شناسانه»^۷ سخن گفت. ویتگنشتاین با این وجهه نگرش در آثار خود به موضوعاتی همچون منطق، معنا، گزاره، فهم، اندیشه، متافیزیک، علم، زیبایی‌شناسی، روان‌شناسی، ریاضیات، ... و سرانجام دین، اخلاق و عرفان پرداخت و همه این موضوعات را از منظر زبان مورد کنکاش قرار داد.

ذکر این نکته اهمیت دارد که ویتگنشتاین صاحب دو فلسفه است که بر بستری واحد گسترانیده شده‌اند. موضوع مورد بحث او در دو کتاب اصلی‌اش - یعنی رساله^۸ که متعلق به فلسفه

1. Ludwig Josef Johan Wittgenstein

۲. Immanuel Kant: (۱۷۲۴-۱۸۰۴) فیلسوف شهیر آلمانی.

3. object

4. subject

5. ontologic

6. epistemologic

7. semantics

8. Tractatus

اول اوست و پژوهشهای فلسفی^۱ که به فلسفه دوم او مربوط است - از حوزه «زبان» و «معنا» خارج نمی‌شود. طرح بحث در مورد امور گفتنی و ناگفتنی و خاموشی گزیدن در خصوص امور ناگفتنی از جمله مباحث مربوط به فلسفه اول اوست. در نتیجه، در این مقاله تنها آرای ویتگنشتاین در فلسفه اول او مطرح خواهد گشت.

الف) نظریه تصویری معنا^۲

منظور ویتگنشتاین از زبان، سخنان، بیانات، گفتارها و عباراتی است که به لفظ درمی‌آید و شامل بیان لفظی، اندیشه‌ها و مکتوبات می‌شود. ویتگنشتاین از دیدگاه منطقی - فلسفی به زبان نگاه می‌کند و نظامی فلسفی بنیان می‌گذارد که بنابر آن رابطه میان زبان و معنای آن را مشخص سازد. از نظر او مسأله این است که معنای کلماتی که بیان می‌کنیم، می‌اندیشیم، یا می‌نویسیم چیست و این واژگان چگونه با جهانی که خود را در آن می‌یابیم، پیوند برقرار می‌کنند.

بخش معظمی از فلسفه اول ویتگنشتاین به بیان رابطه زبان و جهان اختصاص می‌یابد که آن را در «نظریه تصویری» که در حکم قلب فلسفه اول اوست، پاسخ می‌گوید. این نظریه بنیانی عقلانی و اصولی است که برای تعیین حدود فلسفه مطرح گشته است. او این نظریه را در رساله عنوان می‌کند که در آن طبیعت و کارکرد زبان و نحوه ارتباط زبان و جهان مورد بحث قرار گرفته است.

مطابق «نظریه تصویری» زبان انعکاسی از جهان است. جهان در حالت منطقی در زبان منعکس می‌شود. زبان موقعیتهای واقعی (ممکن یا بالفعل) جهان را به تصویر می‌کشد: «تصویر منطقی می‌تواند جهان را بازنمایی کند» [Wittgenstein 1992: 2/19]. زبان خصلتاً و ذاتاً امری تصویری است. ویتگنشتاین در رابطه با نسبت تصویر و معنای آن می‌گوید، آنچه را تصویر باز می‌نماید معنای آن است [Wittgenstein 1992: 2/221; 1979: 19]. بدین ترتیب به زعم او، جهان، معنای زبان است، و واژگان زبان در جهان مابه‌ازای دارند. بدین سان، ویتگنشتاین در نظریه تصویری، میان «جهان» که ویژگی آن به تصویر در آمدن و «زبان» که ویژگی آن به تصویر در آوردن است، ارتباط برقرار می‌کند. او جهان را معنای زبان و زبان را تصویر جهان می‌خواند.

1. *Philosophical Investigations*

2. *The Picture Theory of Meaning*

ب) گزاره‌های بامعنا و بی‌معنا

گزاره‌های فراوانی در زبان به بیان درمی‌آید که از نظر صوری و ظاهری تفاوتی با یکدیگر ندارند و به هم شبیه هستند، اما در بطن این گزاره‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد که آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازد. بحث بامعنایی و بی‌معنایی بر اساس این تفاوت‌ها شکل می‌گیرد. از آنجا که گزاره‌ها به زبان اختصاص دارند، از میان مؤلفه‌های نظریه تصویری - زبان و جهان - تنها با زبان سر و کار داریم. زیرا معناداری و بی‌معنایی بر گزاره‌های زبان قابل اطلاق است.

۱. گزاره‌های بامعنا

از نظر ویتگنشتاین گزاره‌هایی که بنابر ضوابط نظریه تصویری بیان می‌شوند، یعنی گزاره‌هایی که حالت ممکن از جهان را به تصویر می‌کشند و منعکس می‌کنند، و به جهان خارج - یعنی امور واقع^۱ - ارجاع دارند، دارای «معنا» هستند. صدق و کذب، وصف چنین گزاره‌هایی است. اگر گزاره به طور بالفعل با امر واقع مطابقت داشته باشد، صادق است و در غیر این صورت کاذب خواهد بود. به این ترتیب، بحث معنا داری محدوده‌ای کاملاً مشخص را به خود اختصاص می‌دهد. چرا که محدوده‌های زبان، محدوده‌های جهانند [Wittgenstein 1992: 5/6]. این محدوده فقط شامل علوم طبیعی و تجربی می‌شود. «مجموع گزاره‌های صادق، علم طبیعی تام و کامل (یا مجموع علوم طبیعی) را تشکیل می‌دهد» [Wittgenstein 1992: 4/11]. این گزاره‌ها دارای دو ویژگی هستند: هم به بیان درمی‌آیند و هم نشان داده می‌شوند، یعنی هم گفتنی هستند و هم نشان دادنی. ویتگنشتاین می‌گوید: «هر گزاره واقعی، علاوه بر آنچه درباره جهان می‌گوید، چیزی را در مورد جهان نشان می‌دهد» [Wittgenstein 1979: 108]. او منظور خود را بدین نحو مطرح می‌کند:

گزاره معنای خود را نشان می‌دهد، اگر گزاره‌ای صادق باشد، نشان

می‌دهد که اشیاء در چه وضعیتی هستند و می‌گوید که آنها در چنین

وضعیتی قرار دارند [Wittgenstein 1992: 4/022].

1 . facts

2 . sense/sinn

۲. گزاره‌های بی‌معنا

اگر حوزهٔ زبان را به حوزهٔ داخلی و خارجی مرزهای زبان تقسیم کنیم، بنابر نظریهٔ تصویری حوزهٔ داخلی زبان با حوزهٔ داخلی جهان کاملاً همپوشانی دارد و این امر هیچ ابهامی را در مورد گزاره‌های معنادار باقی نمی‌گذارد. اما مواردی نیز وجود دارد که زبان پای خود را از این محدوده فراتر می‌گذارد. در اینجا است که بحث گزاره‌های «بی‌معنا» آغاز می‌شود. گزاره‌های بی‌معنا نیز دو ویژگی دارند: ویژگی اول آنها در مقابل ویژگیهای گزاره‌های بامعنا قرار می‌گیرد. بدان معنا که این گزاره‌ها ناگفتنی هستند. اما در ویژگی دوم یعنی «نشان دانی» بودن با گزاره‌های بامعنا شباهت دارند. او در مورد این گزاره‌ها می‌گوید: «آنچه را می‌توان نشان داد، نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت [Wittgenstein 1992: 4/1212] و برای درک منظور ویتگنشتاین از نشان دادن، ذکر مثالی به فهم مطلب کمک می‌کند. یک هنرمند نقاش می‌تواند تصاویری از جهان پیرامون خود را با سبک خاص خود نقاشی کند، به طوری که نقاشیهای او را بدون امضا و با تشخیص سبک نقاشی‌اش می‌توان شناخت. حال اگر از این نقاش بخواهیم سبک نقاشی خود را نقاشی کند، برایش مقدور نخواهد بود. هیچ هنرمندی هر قدر هم سبک انتزاعی داشته باشد، نمی‌تواند این تقاضا را برآورده سازد. سبک نقاشی در تصویر «نشان داده می‌شود» اما نمی‌تواند موضوع هیچ تصویری قرار گیرد. از نظر ویتگنشتاین گزاره‌های بی‌معنا، دو دسته‌اند: فاقد معنا^۱ و مهمل^۲.

الف. گزاره‌های فاقد معنا

نقطهٔ اشتراک گزاره‌های بی‌معنا در این است که این گزاره‌ها تصویرگر و منعکس‌کنندهٔ جهان نیستند، چیزی را بازنمایی نمی‌کنند و خبری از عالم عینی نمی‌دهند. به این معنا که ما به ازاء مستقیم در خارج، یعنی در جهان، ندارند. به طور خلاصه، چون مربوط به حوزهٔ داخلی زبان نیستند، قابل بیان کردن نیستند و ناگفتنی^۳ می‌باشند و فقط می‌توان آنها را نشان داد.^۴ اما تمایزشان

1. lacking sense / senseless / sinnlos

2. nonsensical/unsinnig

3. unspeakable

4. show

در این است که گزاره‌های فاقد معنا متعلق به مرز زبان هستند و دارای سمبلیسم و نشانه‌گذاری می‌باشند. گرچه این گزاره‌ها در مورد واقعیت نیستند، اما امکان بازنمایی واقعیت را فراهم می‌کنند. در حالی که گزاره‌های مهمل این ویژگی را نیز ندارند و به ورای مرزهای زبان تعلق دارند. ویتگنشتاین انواع گزاره‌های بی‌معنا را بدین ترتیب ذکر می‌کند:

۱- گزاره‌های منطق: از نظر ویتگنشتاین — بر خلاف راسل — گزاره‌های منطق واقعیت را بازنمایی نمی‌کنند، بلکه امکان این بازنمایی را فراهم می‌آورند. به بیان دیگر، منطق این امکان را فراهم می‌آورد که گزاره‌های تجربی توانایی بازنمایی امور را داشته باشند. منطق را می‌توان در یک نمادپردازی جامع نشان داد که بیان کردنی و گفتنی نیست و خودش را در عمل نمادها نشان می‌دهد. او بر این باور است که گزاره‌های منطق هیچ اطلاع جدیدی در اختیار ما نمی‌گذارند [Wittgenstein 1992: 6/11, 6/1] و فاقد معنا هستند [Wittgenstein 1992: 4/461]. گرچه این گزاره‌ها فاقد معنا هستند، اما «داربست منطقی» جهان را نشان می‌دهند [Wittgenstein 1992: 3/42, 1972: 31-32].

۲- گزاره‌های ریاضی: این گزاره‌ها نیز چیزی را بازنمایی نمی‌کنند، از جهان عینی خبر نمی‌دهند و بازنمایی و تصویر جهان نیستند. آنها مراحل مختلف اجرای یک عمل صوری را بازنمایی می‌کنند و با یکدیگر رابطه درونی^۱ دارند. از این جهت، نظر ویتگنشتاین در مقابل فرگه^۲ قرار دارد که گزاره‌های ریاضی را بازنمایی واقعیت عینی می‌داند.

۳- اصول علم طبیعی: قوانین ماتقدم و پیش‌فرضهای علم که علوم طبیعی بدون آنها ممکن نیست، دسته‌ای دیگر از گزاره‌های فاقد معنا را تشکیل می‌دهند. با اینکه گزاره‌های علوم طبیعی بیان کردنی و گفتنی هستند، پیش‌فرضهایی که این علوم بر آنها ابتدا دارند، ناگفتنی‌اند. او می‌گوید: قانون علیت قانون نیست بلکه صورت قانون است [Wittgenstein 1992: 6/32; 1972: 41]. منظور او این است که قانون علیت ما به ازای خارجی در جهان ندارد. اینکه هر چیزی علتی دارد، صورت قانون است ولی از مضمون عینی آن چیزی نمی‌گوید.

1. internal relation

۲. Gottlob Ferge (۱۸۴۸-۱۹۲۵): ریاضیدان و فیلسوف آلمانی و بنیانگذار منطق ریاضی نوین.

ب. گزاره‌های مهمل^۱

این دسته از گزاره‌ها نه تصویرگری و بازنمایی دارند و نه سمبل چیزی هستند و نه امکان بازنمایی واقعیت را فراهم می‌کنند. اینها نیز ناگفتنی هستند و نشان دادنی، با این تفاوت که به ورای مرزهای جهان و زبان تعلق دارند. انواع این گزاره‌ها عبارتند از:

۱- گزاره‌های فلسفی یا متافیزیکی: گزاره‌های فلسفی از جمله گزاره‌های مهمل هستند که ویتگنشتاین در مورد آنها می‌گوید:

بیشتر گزاره‌ها و پرسشهایی که درباره موضوعات فلسفی نوشته شده است، کاذب نیست، بلکه مهمل است. بنابراین، اصلاً نمی‌توانیم به این نوع پرسشها پاسخ دهیم، بلکه فقط می‌توانیم مهمل بودن آنها را متذکر شویم
[Wittgenstein 1992: 4/003]

ویتگنشتاین رأی نهایی خود را درباره فلسفه بدینگونه اعلام می‌کند:

روش درست فلسفه چنین است: هیچ چیز را نگوییم، مگر آنچه را می‌توان گفت، یعنی چیزی جز گزاره‌های علم طبیعی - چیزی که هیچ ارتباطی با فلسفه ندارد - نگوییم
[Wittgenstein 1992: 6/53; 1979:91]

از نظر ویتگنشتاین گزاره‌های فلسفی همچون نردبان وسیله‌ای برای صعود هستند. نردبانی که پس از صعود از آن باید دور انداخته شود تا بدین وسیله جهان به درستی دیده شود
[Wittgenstein 1992: 6/54]

بدین ترتیب، گرچه گزاره‌های فلسفی مهمل هستند، اما وسیله‌ای برای درست دیدن جهان، زبان و منطق نیز هستند. با آنکه فلسفه همچون منطق، داربست جهان نیست، و همچون اصول علم طبیعی، شبکه‌ای نیست که واقعیت به دام آن بیفتد، اما نردبانی است که با بالا رفتن از آن می‌توان جهان را به درستی نظاره کرد.

۲- گزاره‌های ارزشی: گزاره‌های ارزشی دسته‌ای دیگر از این گزاره‌ها هستند که ناگفتنی و نشان‌دادنی‌اند. از نظر ویتگنشتاین گزاره‌های ارزشی شامل سه دسته می‌شوند: گزاره‌های اخلاق، زیبایی‌شناسی و دین. آنچه در میان این سه در درجه اول اهمیت دارد اخلاق است و در پرتو آن ابتدا زیبایی‌شناسی و سپس دین مطرح می‌شود.

1. nonsensical/unsinning

ویتگنشتاین در پایان رساله و به صورت مختصر از عبارات ارزشی سخن می‌گوید و موضوعات ذیل را در آن مطرح می‌سازد: جهان و معنای آن، زیبایی‌شناسی، اخلاق، اراده، مرگ، جاودانگی، معنای زندگی، مسأله زندگی و راه حل آن، امر استعلایی، خداوند، خیر و شر، تقدیر و سرنوشت، کیفر و پاداش، سعادت و شقاوت، امر برتر و امر رازآمیز [Wittgenstein 1992: 6/373 – 6/522]. بدین ترتیب بحث از «امر رازآمیز» نیز زیرمجموعه امور ارزشی قرار می‌گیرد.

دیر زمانی است که انسان با عرفان^۱، رازآمیزی یا رازورزی آشناست. در عرفان سنتی، اتحاد با امر سرّی، حق، وجود و واقعیت نهایی غایت قصوی است. ویتگنشتاین در انتهای رساله، میهمانی را به آن دعوت می‌کند که کاملاً با دیگران و با جوّ عمومی و حال و هوای کلی آن ناآشناست، اما بوی غربت آن را احساس نمی‌کند و همچون آشنایی قدیمی پذیرای آن است. این واژه چیزی جز امر رازآمیز^۲ نیست که او تنها در فلسفه اول خود از آن استقبال و پذیرایی می‌کند. امر رازآمیز پیکره اصلی رساله نیست. پیکره اصلی رساله منطق است که به کلام در نمی‌آید و تنها خود را نشان می‌دهد و جلوه گر می‌سازد، اما این خصلت که ابتدا به منطق تعلق دارد، سپس به موارد دیگر – از جمله امر رازآمیز – توسعه می‌یابد. بدین ترتیب امر رازآمیز با همه اهمیتی که در نظر ویتگنشتاین دارد شاخه‌ای است که به این پیکره منطقی پیوند زده شده است.

آندرو ویکز^۳ در کتاب *عرفان آلمانی*^۴ که در آن بحث خود را از هیلدگارد بینگنی^۵ آغاز کرده، در نهایت، در بخش نتیجه‌گیری کتاب، پس از ذکر فرازهای نهایی رساله، از ویتگنشتاین و رساله به عنوان نتیجه و ثمره نهایی عرفان آلمان یاد می‌کند [Weeks 1993: 235]. از نظر او جایگاهی که عرفان ویتگنشتاین در عرفان آلمان به خود اختصاص داده عرفان «جهان» است. وی معتقد است که نسبت میان برون^۶ و درون^۷، که سراسر عرفان آلمانی را در بر گرفته، شالوده اصلی فلسفه ویتگنشتاین را نیز تشکیل می‌دهد [Weeks 1993: 237]. کار اساسی ویتگنشتاین مشخص کردن محدوده‌های درون و برون جهان است. امر رازآمیز به برون جهان تعلق دارد و به همین سبب ناگفتنی است. ویتگنشتاین

1. mysticism
2. the mystical / das mystisch
3. Andrew Weeks
4. German Mysticism
5. Hildegard of Bingen
6. transcendence
7. immanence

در مورد ناگفتنی بودن امر رازآمیز می‌گوید: «البته که امر ناگفتنی وجود دارد، این امر خود را نشان می‌دهد و امری رازآمیز است» [Wittgenstein 1992: 6/522]. با اینکه امر رازآمیز ناگفتنی است اما آدمیان اصرار دارند که از آن بپرسند و آرزو دارند که پاسخهایی در مورد آن بشنوند اما نه پرسش آنان بامعناست و نه پاسخی که در مورد آن می‌شنوند [Wittgenstein 1992: 6/5].

ج) سکوت و خاموشی

موضوعی که ویتگنشتاین در پایان رساله به طور قاطع در مورد آنچه ناگفتنی است اعلام می‌کند و در حکم نتیجه و غایت فلسفه اول اوست و اصلی‌ترین پند رساله و حکم نهایی آن محسوب می‌شود، به این صورت مطرح می‌شود:

آنچه درباره آن نمی‌توان سخن گفت باید درباره‌اش خاموش ماند

[Wittgenstein 1992: 7]

او پیش از این در آغاز رساله نیز بر این نکته تأکید کرده بود که:

آنچه را اصلاً بتوان گفت، می‌توان به روشنی بیان نمود و آنچه درباره‌اش

نتوان سخن گفت باید درباره آن خاموش ماند [Wittgenstein 1992: 27].

بدین ترتیب، او در سراسر رساله یک هدف را دنبال می‌کند و آن معرفی حوزه گفتنی‌ها و ناگفتنی‌هاست. معنای آخرین فراز رساله که ویتگنشتاین پس از آن به حق سکوت می‌کند و هیچ نمی‌گوید این است که فقط سخن گفتن در حوزه علوم طبیعی و بیان گزاره‌های آن است که مجاز و بامعناست. سخن گفتن در زمینه‌های دیگر غیر از علوم طبیعی، غیر مجاز و بی‌معناست. بدین سان سخن گفتن در حوزه اخلاق، دین و امر رازآمیز غیرموجه و غیرمجاز است و به طور کلی در مورد این حوزه‌ها نمی‌توان سخنی بامعنا بر زبان آورد. این مبنايي است که ویتگنشتاین تدارک می‌بیند تا آنچه را در قلمرو ارزش قرار می‌گیرد به وادی سکوت بسپارد.

اعتقاد او این است که نباید به ورای محدوده زبان رفت و نسبت به کسانی که چنین تلاشی دارند با اعتراض برخورد می‌کند، چون آنان می‌خواهند چیزی بگویند که باید در برابر آن سکوت کرد. این یک جنبه از برخورد با اموری است که به درون جهان تعلق ندارند و می‌توان آن را «جنبه منطقی» ناگفتنی‌ها نامید.

علاوه بر جنبه منطقی برای ناگفتنی بودن امر رازآمیز در دین و اخلاق، از سخنان ویتگنشتاین جنبه دیگری نیز استنباط می‌شود که آن را «جنبه اخلاقی» ناگفتنی نام نهاده‌اند. این جنبه از توجهی که ویتگنشتاین به قلمرو ارزش و اهمیت آن نشان می‌دهد قابل استنباط است.

اما، اگر ویتگنشتاین برای قلمرو ارزش و اهمیت ویژه‌ای قائل است و بدان احترام می‌گذارد، چرا نباید در مورد آن سخن گفت و به دلیل اهمیت آن، زیاد هم سخن گفت؟ با توجه به جنبه اخلاقی، پاسخی که از زبان او می‌توان داد این است که این سخنان تنها از اهمیت امر رازآمیز می‌کاهند. ویتگنشتاین اعتقاد دارد که از زبان سوء استفاده می‌شود و کلمات قدرت فساد دارند. از لحظه‌ای که سخن گفتن درباره امر رازآمیز آغاز می‌شود، این مفاسد جان می‌گیرد. پس باید با سکوت از امر رازآمیز محافظت کرد [Hudson 1975: 105] و با خاموشی از امر مقدس در مقابل تحریف زبانی حمایت کرد [Clack 1999: 47]. همچنین باید آن را از تعرض و تجاوز علم مصون داشت، چون علم مربوط به حوزه درونی جهان است. ویتگنشتاین در نامه‌ای که به فون فیکر^۱ نوشت بر این نکته تأکید کرد که با سکوت همه چیز محکم در جای خود قرار می‌گیرد (انگلمن ۱۳۸۱: ۱۰۳). یکی از مقاصد اصلی ویتگنشتاین در نظریه تصویری این است که دین و اخلاق را به قلمرو سکوت بکشاند تا آنچه را برتر است از تعدیات زبان انسان دور بدارد. برای او حفظ این قلمرو اهمیت دارد و برای حفظ آن تاوان آن را که سکوت درباره آن است، می‌پردازد. همانطور که کانت با تثبیت حدود شناخت، حوزه عقل نظری را تنگ کرد تا جایی برای دین و ایمان باز کند، ویتگنشتاین هم حوزه واقعیات و گفتنی‌ها را محدود کرد تا با سکوت از دین و اخلاق و امر رازآمیز محافظت نماید.

انگلمن در *نامه‌هایی از لودویگ ویتگنشتاین* با توجه به اصرار ویتگنشتاین به سکوت در دین و اخلاق عقیده او را نمونه بارز «ایمان بدون کلام»^۲ معرفی می‌کند. قلب ایمان بدون کلام احساس خداست، نه سخن گفتن از او [Clack 1999: 47]. او معتقد است که ویتگنشتاین با «رویکرد روحانی»^۳ روحانی جدید امکان آشتی برقرار کردن میان ایدئولوژیهای متضاد و متعارض را در دنیای جدید جدید فراهم آورده است [Clack 1999: 47; Hudson 1975: 104]. همچنین ویتگنشتاین توانسته با این

۱. Ludwig Von Ficker (۱۹۶۷ - ۱۸۸۰) دوست ویتگنشتاین که تقسیم کمکهای مالی ویتگنشتاین بین هنرمندان اتریشی توسط او صورت گرفت و در ماجرای چاپ *رساله* نیز دخیل بود.

2. wordless faith
3. spiritual attitude

رویکرد خود راه را بر تفاسیر نادرستی که مؤمنان و عالمان و نظریه‌پردازان و حامیان هر دینی ارائه می‌کنند، ببندد و از تفاسیر شخصی و نادرست جلوگیری به عمل آورد [Hudson 1975: 104].

۲) چکیده‌ای از آرای مسلمانان

برای شناختن مواضع سکوت در فرهنگ اسلامی، ابتدا لازم است تا مقام و جایگاه انسان و هدف از خلقت او در این دین مبین تشریح گردد تا مشخص شود اگر توصیه‌ای برای سکوت شده است این توصیه به کدامین منظور است.

الف) مقام انسان

دین اسلام، آخرین و کاملترین دین الهی است که هدف نهایی از خلقت انسان را وصول به حق و فناء ذاتی در او می‌داند، چرا که بنا بر آیه «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» [بقره: ۱۵۶] همه از خدایند و به سوی او بازمی‌گردند. تمام انبیا و اولیا آمدند تا انسان را از ظلمات و تاریکیها به سوی نور و قرب الهی هدایت کنند: انسانی را که اشرف مخلوقات در عوالم غیب و شهادت است، موجود جامعی را که گرچه محدود است، اما مسیرش در وصول به حق نامسدود است و قابلیت آن را دارد که مسجود فرشتگان مقرب الهی - نظیر جبرائیل - قرار گیرد. انسان خلیفه خدا بر روی زمین است، چرا که فرمود «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» [بقره: ۳۰]. انسان توانایی آن را دارد که از حجب نور درگذرد، به معدن عظمت حق متصل گردد [قمی، مناجات شعبانیه]، به مقام «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» [نجم: ۸] واصل شود و به سعادت ابدی دست یابد. انسان تنها موجودی است که توانایی آن را دارد که قُربین صعود و نزول را در تمام نشأت بییماید و از آدنی مراتب هستی که عالم ملک و دنیا است راه صعود را پیش گیرد و تا آنجا پیش رود که جبرائیل از همراهی با او بازماند و اقرار کند که: «لَوْ دَنُوتُ الْخَلَّةَ لَاحْتَرَقْتُ» [مجلسی ۱۴۰۳ ج ۱۸: ۳۸۲] و به مقام قرب نوافل و بالاتر از آن قرب فرایض برسد. از طرفی، او چشم و دست و گوش و زبان حق گردد و از طرف دیگر، حق، چشم دست و گوش و زبان وی گردد.

انسان موجودی است که وقتی چشم به کره ارض می‌گشاید، صاحب روحی الهی است که حضرت حق در او دمیده،^۱ و واجد فطرت الهی است که در او به ودیعت نهاده شده است.^۲ اما از طرف دیگر، موجودی است که از حیات حیوانی برخوردار است و قوای حیوانی او بر قوای انسانی‌اش غلبه دارد. شاهد این سخن آن است که بسیاری از قوای نفس حیوانی و نباتی انسان از ابتدای خلقت او به صورت بالفعل عمل می‌کنند، در حالی که نفس ناطقه انسانی تنها در حدّ عقل هیولانی است و انسان در آن دوران تنها واجد قوه عقل است. خداوند انسان را موجودی مختار آفریده است که با توجه به تواناییهای وجودیش یکی از دو راه فجور و تقوی^۳ را در پیش گیرد. او مختار است که یا با پرورش قوای الهی خود به اعلیٰ علین برسد یا با پرورش قوای حیوانی، گوی حیوانیت را از هر حیوانی بر باید و تا آنجا پیش رود که مصداق آیه «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» [اعراف: ۱۷۹] قرار گیرد.

حضرت حق - جلّ و علا - برای آنکه انسان را در این مسیر دشوار مدد رساند، انبیا و اولیا و رسولانی را با کتاب به سوی او گسیل داشت تا راه هدایت را به او نشان دهند. پیامبر اکرم (ص) هدف از بعثت خود را اتمام مکارم اخلاق^۴ معرفی کرد و بزرگترین مبارزه و جهاد انسان را جهاد با نفس دانست که تنها راه خودسازی و به کمال رسیدن انسان است. در نتیجه، اصلی‌ترین وظیفه یک مسلمان مؤمن، تزکیه و تطهیر نفس از دناعتها و زشتیها و دوری جستن از رذایل و تیرگیها و به عبارتی، تخلیه ناپاکیها و ظلمات است و آراستن نفس به زیور فضایل و گام نهادن در مسیر نور و تحلیه. انجام این کار با استفاده از کلیه نعمتهای الهی که خداوند بر انسان ارزانی داشته است میسر می‌باشد.

خداوند اعضا و جوارحی در اختیار انسان قرار داده که اعمالی را از طریق آن به انجام رساند. این اعمال آثاری دارند که شخصیت انسان بنابر آثار آنها شکل می‌گیرد. یکی از این اعضا، زبان است. بنابراین، زبان در فرهنگ اسلامی ابتدا به عنوان آلت و عضوی مطرح می‌شود که کنشها و

۱. «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» [حجر: ۲۹].

۲. «فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» [روم: ۳۰].

۳. «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوِيَهَا» [شمس: ۸].

۴. «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» [شیخ صدوق ۱۳۶۱، ۱۹۱: حدیث ۱].

افعالی از آن صادر می‌گردد. این کنشها و افعال چیزی جز گفتار و کلام و بیان نیست که سعادت و شقاوت انسان را رقم می‌زند و باعث ایجاد رذایل و فضایل اخلاقی در او می‌شود.^۱

ب) نقش زبان در شکل دادن به شخصیت انسان

زبان از نعمتهای بزرگ، ظریف و عجیب است که با حجم کوچکی که در میان اعضای دیگر دارد، آثار و نقش بزرگی را در شکل دادن شخصیت انسان به خود اختصاص داده و سهم عمده‌ای در به سعادت یا شقاوت رساندن او دارد، تا آنجا که آورده‌اند: «المرءُ مخبوءٌ تحت لسانه» [بیج/بلاغه حکمت ۱۴۸]. مطابق این بیان شخصیت انسان در زیر زبانش نهفته است و تا سخن نگویید شناخته نشود. حوزه وظایف اعضای دیگر، محدوده کوچتری را دربرمی‌گیرد. وظیفه چشم که عضوی بسیار مهم در میان اعضای آدمی است دیدن صورتها و شکلها و رنگهاست. گوش تنها با صداها و امواج صوتی در ارتباط است. اعضای دیگر هم در حد محدودی کنش و عمل دارند. اما زبان میدانی وسیع دارد که برای جولان آن حد و پایانی نیست. بخصوص که زبان در میان اعضای انسان و نسبت به سایر اعضا، به آسانی مورد استفاده قرار می‌گیرد و نیازی نیست که در موقعیت و وضعیت خاصی قرار گیرد تا امکان استفاده از آن حاصل شود. به حرکت درآوردن زبان سختی و زحمتی ندارد و رها ساختن آن نیز خرج و هزینه‌ای برنمی‌دارد.

زبان نه تنها در حوزه کنشهای خود فعال است، بلکه گاه در حوزه جوارح دیگر نیز دخالت می‌کند و آنها نیز از عملکرد زبان در امان نیستند. به این جهت گفته‌اند: «إذا أصبح ابن آدم اصحبت الاعضاء كلها تذكر اللسان بأن تقول: اتق الله فينا! فانك ان استقممت استقمنا، و ان اعوججت اعوججنا» [طوسی ۱۳۷۷: ۲۳۱]. چون فرزند آدم صبح کند، همه اعضا به زبان تذکر می‌دهند که از خدای در حق ما بترس که اگر تو استقامت کنی ما مستقیم خواهیم بود و اگر تو کژ شوی ما نیز کژ خواهیم شد.

۱. البته نطق و کلام در فرهنگ اسلامی معنای گسترده‌ای دارد و کلام الهی را نیز شامل می‌شود. بدین ترتیب، نطق نه تنها فصل منطقی انسان دانسته شده که یکی از امتهات صفات است که به حق نسبت داده شده است. خدای تعالی متصف به تکلم است و از جمله اوصاف جمیله حضرت حق «متکلم» است [امام خمینی ۱۳۸۲: ۳۸۵]. اما آنچه در اینجا مدنظر است تنها حوزه انسانی کلام است و نه حوزه ربانی آن.

بسیاری از خیرات و شرور توسط زبان به سوی انسان جلب یا از او دفع و رفع می‌گردد. زبان همچون سگی است که قلاده‌اش یا به دست نفس و شیطان است یا به دست عقل و رحمان. اگر نفس و شیطان راهبر زبان باشند، با وسعت بخشیدن به محدوده عمل، و با کثرت بخشیدن به استعمال آن، انسان را به وادی فواحش و ظلمات می‌کشانند و باعث سقوط او به دره هلاکت و خارج شدن او از صراط مستقیم می‌گردند. زبان یکی از سه شهوت (شکم، فرج و زبان) است که باعث هلاک آدمی می‌گردد. وظیفه انسان این است که قلاده زبان را از دست نفس و شیطان خارج ساخته و به دست عقل بسپارد تا با شلاق ریاضت و تمرین محدوده عملکرد و مقدار استعمال آن را محدود سازد و از طریق تربیت و خودسازی و مراقبه آن را کلب معلّم ساخته تا تنها در مواردی که مورد نیاز است به کار گرفته شود.

امیرالمؤمنین^(ع) زبان را به درنده‌ای تشبیه می‌فرماید که اگر آزاد گذارده شود، کاری جز دریدن ندارد: «اللسان سبع إن خلی عنه عقر» [نهج البلاغه حکمت ۶۰، ۷۱، ۳۴۹]. این دریدن و پرده‌داری تنها به دیگران آسیب نمی‌رساند. انسان قبل از اینکه بتواند به دیگری ضرر و زیان برساند به خود ضرر رسانده است. «لسانک سبع، فان خلیته و لم تحفظه أکلک» [همدانی ۱۳۷۰: ۱۲۱]: زبان درنده‌ای است که اگر رها باشد، نه تنها دیگران که خودت را نیز می‌خورد.

امام خمینی نیز زبان را به مار سرکشی تشبیه می‌کنند که در بند کردن آن کار هر کسی نیست و تنها هنرمندان بزرگ از عهده این کار برمی‌آیند. اگر کسی دارای چنین قدرتی باشد از آفات و خطرات بسیار آن محفوظ می‌ماند [۱۳۸۲: ۳۸۶].

اما، اگر زبان تحت فرمان عقل عمل کند با کلامی که ادا می‌کند باعث رشد و شکوفایی و بالندگی بسیاری از کمالات انسانی می‌شود. حضرت امام در کلام خود به این نکته اشاره دارند:

بالجمله، کلام با آن که از کمالات وجود است، و تکلم منشأ کمالات بسیاری است - که بدون آن باب معارف مسدود می‌شد، و خدای تعالی در قرآن کریم مدح شایان از آن فرموده در سوره رحمن که فرماید: الرَّحْمَنُ... خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْقَبِيَّانَ؛ تعلیم بیان را در این آیه، مقدم بر تمام نعمتها داشته در مقام امتنان بر نوع انسانی - با این وصف، چون اطمینان از سلامت آفات آن نمی‌شود پیدا کرد، و در تحت اختیار آوردن زبان از مشکلترین امور است، سکوت و صمت بر آن ترجیح دارد [۱۳۸۲: ۳۸۶].

ج) صمت و سکوت

در فرهنگ اسلامی، با توجه به نقشی که زبان در شکل دادن شخصیت انسان ایفا می‌کند و با توجه به اینکه عرفان و اخلاق اسلامی از دین اسلام و ضوابط آن نشأت گرفته‌اند، اصل و مبنای تفکر بر این قرار می‌گیرد که هرگاه سخن گفتن به نجات و سعادت انسان منجر می‌شود، می‌بایست که گفتنی‌ها را گفت، و آنجا که شر زبان انسان را به هلاکت و شقاوت می‌کشاند، باید با صمت و سکوت خود را از شر گفتنی‌ها حفظ کرد و از آفات زبان دور داشت.

پیامبر عزیز اسلام^(ص) در توصیف سکوت فرمود که خاموشی وسیله دستیابی به نجات و رستگاری است: «من صمت نجی. الصمت حکمة و قليل فاعله» [طوسی ۱۳۷۷: ۲۲۹]. هر که خاموشی گزیند نجات یابد. خاموشی حکمت است و فاعلان به آن اندکند. از آنجایی که زبان آفتیابی دارد که تنها راه سلامت به در بردن از آنها «سکوت» است، می‌توان این بیان رسول خدا^(ص) را فصل الخطاب دانست.

دعوت به سکوت در دین و اخلاق و عرفان سخن تازه‌ای نیست. این دعوت در دین توصیه‌ای اخلاقی برای مزین شدن به فضایل اخلاقی است و در عرفان پندی لازم الاجرا و از ارکان سلوک می‌باشد که بدون آن سیر و سلوک متحقق نمی‌شود. امام خمینی در مورد وجوب سکوت برای سائران و سالکان الی الله می‌فرماید: «اهل ریاضت سکوت را به خود حتم داشته‌اند» [۱۳۸۲: ۳۸۶]. اینطور نیست که کسی ادعای سلوک داشته باشد و زبان خود را در دام و سجن قرار ندهد. اگر کسی زبان را تحت کنترل نداشته باشد، سالک سیر الی الله نیست و تنها مدعی آن است. ایشان در تقسیم‌بندی سالکان در بدایات، میانات و نهایات، در خصوص وظایفشان چنین می‌گوید:

...این دستور کلی است برای صمت و سکوت و تکلم و ارشاد، که در اوائل امر که خود متعلم است باید به بحث و درس و تعلم اشتغال پیدا کند، و فقط از کلمات و اقوال لغو و باطل خودداری کند. و چون کامل شد، به تفکر و تدبر اشتغال پیدا کند، و زبان از کلام به غیر ذکر خدا و آنچه مربوط به اوست برنهد تا افاضات ملکوتی بر قلب او سرشار شود. و چون وجود او حقانی شد، و از گفتار و اقوال خود مطمئن شد، به سخن آید و به تربیت و تعلیم و دستگیری مردمان برخیزد و لحظه [ی] از خدمت آنان ننشیند تا خدای تعالی از او راضی شود، و در شمار پندگان مرئی او را قرار دهد و خلعت معلمی و مرشدی را به قامت او راست کند و اگر نقصی در این میان

داشته باشد، به واسطه این خدمت، خداوند تعالی جبران کند [۱۳۸۲: ۳۸۸-۳۸۷].

بنابراین اولین توصیه برای کسی که در بدایت راه گام برمی دارد سکوت از لغو و باطل است. در مرحله بعد وظیفه سالک است که از هر سخنی الا ذکر حق پرهیزد و سرانجام، آنگاه که از سفر سوم خویش بازگشت، تا در سفر چهارم دست خلاق را گرفته و آنها را با خود به سفر روحانی ببرد، در این مسیر کلامی را بر زبان آورد که مرید و شاگرد را در این سفر مدد رساند. جامی در *مثنوی هفت اورنگ*، آنجا که از مقام ابدال^۱ و چگونگی دستیابی به این مقام سخن می گوید، شرط وصول به آن مقام را برای ایشان مداومت بر چهار رکن معرفی می کند که دومین رکن آن، سکوت است:

عزالت و خاموشی و جوع و سهر / این بود عمده خصال و سیر
[۱۳۷۸: ۱۶۸]

عزالت و صمت و جوع و کم خوابی / پیشه کن تا مقامشان یابی
[۱۳۷۸: ۱۶۹]

مولی عبدالصمد همدانی^۲ صاحب *بحر المعارف* در این اثر گرانسنگ خود می فرماید: «اولیا را اتفاق است بر اینکه ابدال به چهار چیز ابدال شدند: جوع و سهر و عزالت و ذکر» [۱۳۷۰: ۳۰۲]. ایشان در حاشیه می افزاید، در واقع «ذکر» به جای «صمت» آورده شده است. اما، برای اینکه هیچ یک از موارد مذکور فوت نشود، به این بیت استناد می کند که:

صمت و جوع و سهر و عزالت و ذکر به دوام / ناتممان جهان را کند این پنج، تمام
[۱۳۷۰: ۳۰۲]

۱. کسانی که قدرت خرق جسد و ترک آن را دارا هستند.

۲. عالم ربانی و عارف معارف حقانی از پرچمداران علم و حکمت، فقیهی محقق، محدثی خبیر و ادیبی عقیده شناس که در همه رشته های علوم دینی و معارف اسلامی زیر دست بوده است. از تألیفات وی می توان *اللغة الکبیر، بحر الحقایق، شرح مختصر نافع، شرح معارج الاصول* را می توان نام برد. این عارف بزرگ در ۱۸ ذیحجه ۱۲۱۶ در حمله دوم وهابیون به حرمین شریفین - هنگامی که بیش از ۶۰ سال داشت - به شهادت رسید.

ایشان در توضیح «اربعیات»، قدم اول برای سالک را «خلوت و عزلت» معرفی می‌نماید، چرا که وصول به مقام یقین در راه دین از این طریق میسر می‌باشد [۱۳۷۰: ۲۹۹]. سپس می‌فرماید:

عزلت سبب صمت است، و صاحب آن از وعید «یکب الناس علی وجوههم و مناخرهم» در امان باشند [۱۳۷۰: ۳۰۶].

اقسام سکوت و کلام

از نظر جامی صمت بر دو قسم است:

صمت پیدای و صمت پنهانی	بر دو قسم است صمت اگر دانی
که بندی زبان زهمنفسان	هست قسم نخست صمت لسان
نکند در درونه نفس خبیث	و آن دگر صمت دل بود که حدیث

[۱۳۷۸: ۲۱۷۷-۲۱۷۵]

صمت لسان، خاموش بودن زبان است و صمت دل، نفی خواطر و حدیث نفس است که کنترل آن به مراتب صعب‌تر از حفظ لسان می‌باشد و خود مقوله‌ای مستقل است که بحثی جداگانه را می‌طلبد و از موضوع مورد بحث خارج است.

غزالی در *احیاء علوم الدین*، سخن را چهار قسم می‌داند:

قسم اول زیان محض؛ دوم سود محض؛ سوم آنچه در او سود و زیان هست؛ چهارم آنچه در او نه سود است و نه زیان.

اما آنچه زیان محض است، خاموش بودن از آن چاره نیست؛ و همچنین آنچه در آن زیان و سود است که سود آن کم از زیان آن است.

و اما آنچه در آن سود و زیان نیست آن فضول است، و مشغول شدن بدان تضییع روزگار و آن عین زیانکاری هست. پس نماند مگر قسم چهارم، و سه ربع سخن ساقط شد و یک ربع باقی ماند [۱۳۷۴: ۲۳۷-۲۳۶].

بدین ترتیب کلامی که یا زیان محض است، یا سود و زیان دارد و زیانش از سود آن بیشتر است، یا سود و زیان ندارد، ناگفتنی است و تنها سخنی ارزش گفتن دارد که سود محض باشد.

از نظر جامی نیز قول فاعل مختار - در رابطه با سامع و قائل - بر چهار گونه است:

[۱] یا بود خیر سامع و قائل که از آن قرب حق شود حاصل

[۶] ... یا گزارنده را بود نافع گرچه باشد و بیال بر سامع

[۷] ... یا بود خیر مستمع را لیک می گزارنده را نیفتد نیک

[۸] ... یا نه گوینده نی نیوشنده باشد از وی به خیر کوشنده

[۱۳۷۸: ۱۷۳]

نوع اول سخنی است که قائل را به رفعت درجات و سامع را به فوز نجات می‌رساند. نوع دوم سخنی همچون تبلیغ وحی از سوی پیامبر (ص) را شامل می‌شود که پیامبر (ص)، اجر تبلیغ خود را از حق دریافت می‌کند، ولی برای کفار چیزی جز افزایش کفر و جحود ندارد. سخن نوع سوم، سخن واعظانی است که خود به گفته خویش عمل نمی‌کنند، اما سامعان آنها را به کار می‌بندند و به پاداش آنها می‌رسند. نوع چهارم سخن هرزه و هذیان، غیبت و هزل و طیبت است که برای کسی خیر ندارد و حامل شر است. جامی دو نوع اول سخن را نیکو و پسندیده و گفتنی می‌داند و معتقد است در مقابل دو نوع دوم باید که زبان بست و خاموش شد.

تقسیم‌بندی دیگری را نیز می‌توان برای گفتنی‌ها و ناگفتنی‌ها در نظر گرفت و هر یک را با توجه به حُسن و قبحی که دارند در دو قسم گنجانید. بدینسان می‌توان چهار قسم برای آنچه گفتنی است و آنچه ناگفتنی است، برشمرد.

۱. سکوت ممدوح

سکوتی که از کمالات انسان محسوب می‌شود و مورد ستایش است، سکوت مطلق نیست، بلکه سکوتی است که آثار و نتایج مثبت به باور آورد. البته، سکوت، گاه خود از هر سخنی گویاتر است. زیرا که زبان حال صادق‌تر از زبان گفتار است. افزون بر این، سکوت گاه خاموشی در موردی است که در حوزه معرفت انسان نمی‌گنجد و انسان توانایی سخن گفتن از آن را ندارد و گاه متعلق به حوزه‌ای است که انسان توانایی سخن گفتن از آن را دارد، اما آن کلام یا نفعی برای کسی (گوینده و شنونده) ندارد یا اگر دارد ضررش بر نفع آن می‌چربد. در چنین مواردی سکوت کردن از کمالات انسان محسوب می‌شود.

درباره قسم اول (یعنی آنچه انسان توانایی سخن گفتن از آن را ندارد) می‌توان به حدیث شریف «لَا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ» [فیض کاشانی ج ۸: ۲۱۰ و ۱۹۳] تمسک کرد. برخی با توجه به این بیان، تفکر در ذات حق را به طور کلی نهی کرده‌اند. این در حالی است که بسیاری از عرفای شامخ این

نوع تفکر را به طور کلی منع نکرده و آن را میسر می‌دانند. برای مثال، امام خمینی در این خصوص می‌فرماید:

از برای بعضی از ارباب سلوک ممکن است حجاب نوری اسمائی و صفاتی نیز خرق گردد و به تجلیات ذاتی غیبی نائل شود و خود را متعلق و متدلی به ذات مقدس ببیند، و در این مشاهده، احاطه قیومی حق و فنای ذاتی خود را شهود کند [۱۳۷۱: ۴۵۴].

با آنکه این دسته از اهل الله تفکر در ذات را که برای برخی نتیجه‌اش فنای ذاتی است، مجاز شمرده‌اند، اما تفکر در کنه ذات حق و اکتنا ذات را ممنوع دانسته‌اند. به همین دلیل یکی از مواضع تحذیر و پرهیز از سخن گفتن در ادیان، سخن گفتن از ذات حق است. مؤمنان همواره از ادعای بلندپروازانه و طمع برای شناخت کنه ذات حق بر حذر داشته شده‌اند. در نتیجه، سکوت در مورد کنه ذات حق، سکوت عالمانه و تعمدی نیست که کسی بداند و نگوید، بلکه سکوت در این موضع سکوت جاهلی است که چیزی نمی‌داند که درصدد گفتن آن برآید. بدین ترتیب، سکوت در این موضع، یک اصل و مبنا در دین و عرفان است.

اما دربارهٔ قسم دوم می‌توان به بیان حضرت امام در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل استناد کرد. ایشان در این کتاب می‌فرماید:

«صمت» عبارت از سکوت است، لکن در این جا مقصود سکوت مطلق نیست؛ زیرا که سکوت مطلق از جنود عقل نیست و افضل از کلام نیست، بلکه کلام در موقع خود افضل از سکوت است... از این جهت، در مقابل صمت در این روایت تکلم را قرار نداده، بلکه هذر - به فتح‌تین - را، که عبارت از هذیان است و تکلم به چیزهای بی‌معنی لاطائل است قرار داده [۱۳۸۲: ۳۸۶-۳۸۵].

حضرت امام کمال بودن سکوت را لازمه فطری انسان می‌داند. از نظر ایشان سکوت هنگامی ممدوح است که لازمه فطرت مخموره باشد [۱۳۸۲: ۳۹۵]. امام در تفسیر آیه «فَطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» [روم: ۳۰] فطرت را به دو نوع فطرت مخموره و محجوبه تقسیم می‌کند و خیر را عبارت از فطرت مخموره و شر را عبارت از فطرت محجوبه می‌داند [۱۳۸۲: ۷۶]. فطرت مخموره محکوم به احکام طبیعت نیست و وجهه روحانیت و نورانیت آن باقی است. در حالی که فطرت محجوبه متوجه طبیعت و محکوم به احکام آن است و از روحانیت و عالم اصلی خود باز مانده

است. این فطرت مبدأ جمیع شرور و منشأ جمیع شقاوتها و بدبختیهای آدمی است [۱۳۸۲: ۷۷]. ایشان در توضیح بیشتر مطلب می‌فرمایند:

انسان دارای دو فطرت است که: یکی اصلی است و آن فطرت عشق به کمال مطلق است که آن حق — جلّ و علا — است. و دیگر تبعی، و آن فطرت تنفّر از نقص است و آن غیر حق است به جنبه سوائیت و غیریت. و آنچه او را اعانت کند در این دو مقصد، از لوازم فطرت و از تبعات آن است.

پس چون سکوت از باطل و لغو و خودداری از هذیان و هذر اعانت کند او را بر تفکر و اشتغال به باطن، و معین او شود در تصفیه و تنزیه از کدورات، و او را به مبدأ کمال که مورد عشق فطرت است - نزدیک کند، و خار طریقی را از میان بردارد، از این جهت «صمت» از لوازم فطرت مخموره و از جنود عقل و رحمان است [۱۳۸۲: ۳۹۶-۳۹۵].

حضرت امام در عبارات فوق برخی از آثار و نتایج سکوت را نیز مطرح می‌کند. غزالی نیز به دنبال این باور که فواید خاموشی بسیار است پاره‌ای از آنها را برمی‌شمارد که از آن جمله‌اند: «جمع همت»، «دوام وقار»، «فارغ شدن برای عبادت»، «ذکر»، «فکر»، «مسلم ماندن از تبعات سخن در دنیا» و «مسلم ماندن از حساب در آخرت» [غزالی: ۱۳۸۲: ۲۳۶].

علاوه بر این ثمرات، سکوت آثار دیگری نیز دارد که برخی از آنها عبارتند از:

۱- سلامتی: پیامبر اسلام (ص) فرمودند: «من سرّه ان یسلم فلیلزم الصمت» [غزالی: ۱۳۷۴: ۲۳۲]: هر که را خوش آید که سلامت یابد باید خاموشی گزیند.

امیر مؤمنان علی (ع) فرموده‌اند: «إلزم الصمت تسلّم» [تهج البلاغه حکمت ۲۲۴]: به خاموشی چنگ زن تا سالم مانی. یا فرمودند: «الصمت حکم، و السکوت سلامة» [مجلسی: ۱۴۶/۶۳/۷۸ و ۲۴/۲۸۰/۷۱]: خاموشی حکمت در پی دارد و سکوت سلامت.^۱

۲- تفکر: برای تفکر، فضایل بسیار برشمرده و آن را مفتاح ابواب معارف و کلید خزائن کمالات و علوم دانسته و از لوازم حتمیه سلوک الی الله دانسته‌اند [امام خمینی: ۱۳۷۱: ۱۹۱]. در حدیث یک ساعت تفکر را از یک شب، یا یکسال، یا هفتاد سال و حتی هزار سال عبادت

۱. همچنین رجوع کنید به: [تمیمی: ۱۳۶۰: ۳۷۱۴ و ۲۲۳۱].

برتر دانسته‌اند [امام خمینی ۱۳۷۱: ۱۹۱]. تفکر حوزه‌های مختلف آفاقی، انفسی و تفکر در مورد ذات حق را - که افضل مراتب تفکر است - شامل می‌شود.

احادیث و روایات فراوانی در مورد رابطه سکوت و تفکر آمده است که به بیان دو حدیث اکتفا می‌شود. امیرالمؤمنین علی^(ع) می‌فرماید: «الصمتُ روضةُ الفكر» [تمیمی ۱۳۶۰: ۵۴۶]: خاموشی، مرغزار اندیشه است. همچنین می‌فرماید: «إلزم الصمت یستر (یستر) فکرک» [تمیمی ۱۳۶۰: ۲۲۷۱]: ملازم خاموشی باش تا اندیشه‌ات روشنایی گیرد.^۱

۳- عبادت: رسول خدا^(ص) می‌فرماید: «اربع لا یصیبن الا المؤمن: الصمت و هو اول العباد...» [فیض کاشانی ۱۴۰۳ ج ۶: ۲۲۱]: چهار چیز است که تنها مؤمن به آن دست می‌یابد. سکوت که آغاز عبادت است... .

۴- حکمت و محبت: امام رضا^(ع) فرموده‌اند: «من علامات الفقه: الحلم و العلم و الصمت، إنَّ الصمت باب من ابواب الحکمه، ان الصمت یکسب المحبة، انه دلیل علی کل خیر» [کلینی ۱۳۸۸ ج ۲: ۱۱۶، ۱۱۳]: از نشانه‌های دانایی: بردباری و دانش و سکوت است. سکوت دری از درهای حکمت است، سکوت محبت می‌آورد، و راهنمای هر خیری است.

۵- شناخت خدا: «من عرف الله حق معرفته قل کلامه و سماعه و نظره فی غیر ذات الله سبحانه» [همدانی ۱۳۷۰: ۱۲۰]: هر کس خدا را چنانکه بایسته است شناخت، گفتن و شنیدن و دیدنش در غیر مورد خدای سبحان اندک شود.^۲

۶- استکمال ایمان: رسول خدا^(ص) می‌فرماید: «لا یستکمل احدکم حقیقة الايمان حتی یخزن لسانه» [کلینی ۱۳۸۸ ج ۲: ۱۱۴]. هیچ یک از شما به کمال حقیقت ایمان نرسد تا اینکه زبان خود را حبس کند.

۷- وقار و هیبت: امام حسن^(ع) فرمودند: «قد اکثر من الهیبة الصامت» [مجلسی ۱۴۰۳ ج ۷۸: ۱۱۳]: آدم خاموش پرهیبت است. امیر مؤمنان^(ع) می‌فرماید: «بکثرة الصمت تكون الهیبة [بصحة] بلاعه حکمت [۲۲۴]: سکوت بسیار هیبت می‌آورد.

۱. همچنین رجوع کنید به: [تمیمی ۱۳۶۰: ۳۷۲۵؛ حر عاملی ۱۴۰۲ ج ۸: ۵۳۸؛ مجلسی ۱۴۰۳ ج ۷۸: ۳۱۲].

۲. همچنین نگاه کنید به: [همدانی ۱۳۷۰: ۱۱۹].

۸- دور کردن شیطان: رسول خدا (ص) خطاب به ابوذر می‌فرماید: «علیک بطول الصمت فانه مطردة للشیطان و عون لک فی امر دینک» [کلینی ۱۳۸۸ ج ۲: ۱۱۳؛ مجلسی ۱۴۰۳ ج ۷۱: ۲۷۹]: بر تو باد خاموشی که موجب فرار شیطان است و در کار دین یاور توست.

۲. سکوت مذموم

با آنکه سکوت کردن در موارد بسیاری توصیه شده است، اما در برخی موارد سکوت کردن و سخن نگفتن مذموم است. از جمله آنجا که حق مظلومی پایمال می‌شود، یا آنجا که علم و معرفت و هدایتی به سرانجام نرسد. امیرمؤمنان (ع) می‌فرماید: «لاخیر فی الصمت عن الحکم، کما انه لاخیر فی القول بالجهل» [تهجد/بلاغه ۱۸۵۴]: در فرو بستن زبان از حکمت خیری نیست، همچنانکه در ندانسته سخن گفتن خیری نمی‌باشد. همچنین، آنجا که سکوت تنها نشانه گریز از مسئولیتی باشد یا آنجا که سکوت از روی ناچاری و درماندگی و ضعف باشد مذموم است. امام رضا (ع) می‌فرماید: «ما احسن الصمت لامن عی» [شیخ مفید ۱۴۱۴: ۲۳۲]: چه نیکوست خاموشی از روی درماندگی (در سخن گفتن) نباشد.

امام علی (ع): «کن صموتاً من غیر عی» [تمیمی ۱۳۶۰: ۷۱۷]: خاموش باش ولی نه از روی درماندگی.

۳. کلام ممدوح

در وصف سکوت بسیار گفته شده است، اگر سکوت چنین مورد ستایش است، پس نقش کلام چیست؟ امام خمینی می‌فرماید:

تکلم منشأ کمالات بسیاری است - که بدون آن باب معارف مسدود می‌شد... با این وصف، چون اطمینان از سلامت آفات آن نمی‌شود پیدا کرد، و در تحت اختیار آوردن زبان از مشکلترین امور است، سکوت و صمت بر آن ترجیح دارد [۱۳۸۲: ۳۸۶].

بدین ترتیب، آنچه اولاً و بالذات مورد نظر است کلام است، اما چون زبان و کلام در معرض آفات بسیارند، سکوت بر کلام ترجیح پیدا می‌کند.

امام سجاد (ع) در پاسخ به این پرسش که کدامیک از سکوت یا کلام افضل است، می‌فرماید:

لكل واحد منهما آفات فاذا سلما من الآفات فالكلام افضل من السكوت، قيل: وكيف ذلك يابن رسول الله (ص)؟ فقال: لأن الله عز وجل ما بعث الانبياء والاوصياء بالسكوت، إنما بعثهم بالكلام، ولا استحققت الجنة بالسكوت، ولا استوجبت ولاية الله بالسكوت، ولا توقيت النار بالسكوت، إنما ذلك كله بالكلام [حر عاملی ۱۴۰۲ ج ۵: ۵۳۲؛ مجلسی ۱۴۰۳ ج ۷۱: ۲۷۴].

هر یک از این دو را آفاتی است. اگر هر دو از آفات دور باشند، آنگاه سخن گفتن برتر از خاموشی گزیدن است. عرض شد: چگونه چنین است یابن رسول الله (ص)؟ فرمود: زیرا خداوند عز و جل انبیاء و اوصیا را با سکوت نفرستاده، بلکه آنان را با سخن و گفتار فرستاده است و بهشت با سکوت سزاوار کسی نشده است و ولایت و دوستی با خدا با سکوت بر کسی واجب نیامده و کسی با سکوت از آتش دور نشده است همه اینها از طریق سخن حاصل می شود.^۱ چنین کلامی تأثیرش از شمشیر نافذتر، از تیرها کارگرتتر و از یورش مؤثرتر است.^۲ امام باقر (ع) نیز فرمودند: «اعلم ان الله عز وجل لم يبعث رسلا حيث بعثها ومعها ذهب ولا فضة، ولكن بعثها بالكلام و انما عرف الله جل وعز نفسه الى خلقه بالكلام و الدلالات عليه و الاعلام [کلینی ۱۳۸۸ ج ۸: ۱۴۸]: بدان خداوند پیامبران را با سیم و زر نفرستاد بلکه با سخن فرستاد و از طریق سخن و دلایل و نشانه، خودش را به آفریدگانش شناساند.

۴. کلام مذموم

کلام مذموم همان هذر و هذیان است که از جنود ابلیس و از فطریات محجوبه می باشد و باعث قرب انسان به طبیعت و احکام آن و دوری او از کمال مطلق می شود. هنگامی که نفس از فطرت اصلی خود محجب شود و به طبیعت و آمال طبیعی بپیوندد، در این حال به لغو و باطل، حب کاذب پیدا می کند. امام خمینی چنین حالتی را به وجود اشتباه کاذب در مریض نسبت به طعام مضر

۱. همچنین نگاه کنید به: [کلینی ۱۳۸۸ ج ۸: ۱۴۸؛ مجلسی ۱۴۰۳ ج ۷۱: ۲۹۴].

۲. امیر مؤمنان (ع) می فرماید: «رب قول انفذ من صول» [تهجد البلاغه حکمت ۳۹۴]: چه بسا سخنی که از یورش مؤثرتر است. و فرمودند: «رب کلام کالحسام» [تمیمی ۱۳۶۰: ۵۲۷۳]: چه بسا سخنی همچون شمشیر بران است. همچنین: «رب کلام انفذ من سهام» [تمیمی ۱۳۶۰: ۵۳۲۲]: چه بسا که سخنی از تیرها کارگرتتر باشد..

تشبیه می‌کند. اشتغال به لغو و باطل مورد تنفر فطرت است، در حالی که ذکر و فکر و صمت، خلوت محبوب فطرت است [۱۳۸۲: ۳۹۶].

هذر و هذیان اشتغال به کلام باطل و لغو و سخنان بی‌فایده و مالایعنه است. اینگونه اعمال قبیح چون مطابق لذت و شهوت است و از روی حضور قلب و توجه نفس انجام می‌گیرد، شدیداً بر نفس تأثیر می‌گذارد و برای روح بسیار مضر است. امام خمینی، مضرات آن را بدین صورت عنوان می‌فرماید:

نفس را از صفا و صلاح و سلامت و وقار و طمأنینه و سکونت ساقط می‌کند، و جلالت و کدورت و قساوت و غفلت و ادبار آورد، و ذکر خدا را از نظر بیندازد، و حلاوت عبادت و ذکر الله را از ذائقه روح ببرد، و ایمان را ضعیف و ناچیز کند، و دل را بمیراند، و لغزش و خطا از آن زیاد شود، و پشیمانی بسیار بار آورد، و کدورت بین دوستان و دشمنی بین مردم ایجاد کند، و مردم را به انسان بدبین کند، و او را از نظر آنان بیندازد، و اطمینان و وثوق از او ساقط شود، و او را در نظر مردم بی‌مقدار و بی‌وزن کند، و اینها در صورتی است که بر کلام او مترتب نشود معصیتهای گوناگون
لسانی [۱۳۸۲: ۳۹۱].

غزالی در *احیاء علوم الدین*، بیست آفت برای زبان برمی‌شمارد و فیض کاشانی نیز در *محجة البیضاء* این آفات را دقیقاً همانگونه که غزالی مطرح کرده، تکرار می‌کند. این آفات عبارتند از:

- (۱) کلام در مالایعنه یا سخن گفتن در مورد چیزی که هیچ فایده‌ای جز اتلاف وقت ندارد؛
- (۲) فضول کلام یا سخن زاید که یا اصلاً به فرد مربوط نمی‌شود یا اگر می‌شود، زیاد درباره آن سخن می‌گوید؛
- (۳) خوض و فرو رفتن در باطل که سخن گفتن برای خنده و سرگرمی دیگران است؛
- (۴) مرأ و جدال که اعتراض به سخن دیگران از طریق ایراد لفظی و معنوی است؛
- (۵) خصومت و لجاجت در سخن؛
- (۶) حاشیه رفتن و تکلف سجع و فصاحت و تصنع در به کار بردن تشبیهات؛
- (۷) فحش و دشنام و پلیدی زبان؛
- (۸) لعنت کردن جماد یا حیوان یا انسان؛

۹) سرودن شعر؛

۱۰) مزاح که از آن نهی شده، مگر به مقدار اندک؛

۱۱) سخریه و استهزاء؛

۱۲) آشکار ساختن راز و سرّ و امانت دیگران؛

۱۳) وعده دروغ؛

۱۴) دروغ در سخن و سوگند؛

۱۵) غیبت؛

۱۶) نمایی و سخن چینی؛

۱۷) دو زبانی که بین دو نفر که دشمن یکدیگرند اختلاف اندازد و با هر یکی سخن به مراد وی گوید؛

۱۸) مدح و ستایش؛

۱۹) غفلت از دقایق خطا در مجاری سخن؛

۲۰) پرسیدن عوام از صفات حق تعالی [غزالی: ۱۳۷۴: ۱۶۴-۱۲۲؛ فیض کاشانی ج ۵: ۲۸۸-۱۹۰].^۱

بدین ترتیب، اکثر مکالمات و محاورات انسانها نه تنها ضرورت ندارد که اگر گناه و حرام نباشد، دست کم مضر است و باید از اینگونه سخنان پرهیز کرد. در حدیث معراج آمده است: یا احمد؟ بر تو باد خاموشی، زیرا آبادترین مجلس، دلهای پاکان و خاموشان است و ویرانترین مجلس، دلهای بیهوده گویان:

یا احمد، علیک بالصمت، فانّ أعمر مجلس قلوب الصالحین و الصامتین، و انّ أخطر مجلس قلوب المتکلمین بمالا یعنیهم [دبلمی ۱۳۹۸: ۲۰۳].

۳) نتیجه گیری

بحث درباره سکوت، گرچه در دو حوزه مذکور، وحدت موضوع دارد، اما چنانکه مشاهده می شود در دو فضای کاملاً متفاوت مطرح می گردد. ویتگنشتاین در دوره اول فکری خود، نظامی فلسفی بنیان نهاد که لازمه فکری، نظری و منطقی آن اعتقاد به سکوت در مورد مسائلی است که ورای حوزه زبان و جهان قرار دارد. این در حالی است که سکوت در فرهنگ اسلامی در بخش

۱. در دو کتاب مذکور احادیث فراوانی در توصیف هر یک از بیست آفت زبان ارائه گردیده است.

اخلاق و حکمت عملی جای می‌گیرد و گفتار جزئی از کردار محسوب می‌گردد. صرفنظر از آنکه مبانی این دو نوع نگرش کاملاً از یکدیگر متمایز است، هر کدام از این دو حوزه با دو رویکرد متفاوت نظری و عملی به مسأله سکوت توجه می‌کنند.

افزون بر این، از دیدگاه ویتگنشتاین هر کس تلاش کند از دین و اخلاق و عرفان که ناگفتنی هستند، سخن بگوید، آنها را به فساد و تباهی کشانده و موجب تحریف آنها شده است. گویا از نظر او می‌توان سخن گفتن در این مواضع را شاهی برای آیه «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» [مانده: ۱۳] دانست. گرچه این نظر در جای خود صحیح است، و توجه ویتگنشتاین نسبت به آن ستودنی است، اما او دیدگاهی کاملاً منفی گرایانه در مورد سخن گفتن در این حوزه‌ها اتخاذ کرده است. اگر اینطور است که هر کس از دین سخن گوید آن را به تحریف کشانده، در این صورت سخنان پیامبران الهی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ آیا واقعاً اینگونه است که هر نظریه‌ای در این حوزه‌ها ارائه شود، دچار سوء تفسیر می‌گردد؟ آیا واقعاً نتایج اینگونه سخنان همواره زیانبار بوده است؟ موضعی که در فرهنگ اسلامی اتخاذ شده است در مقابل نظر ویتگنشتاین قرار دارد. گرچه امکان تحریف و سوء تعبیر و تفسیر وجود دارد، اما اینطور نیست که بیان هر نظری در این حوزه‌ها به انحراف بینجامد. اعتقاد به چنین نظری، جزمی و اغراق‌آمیز است. در فرهنگ اسلامی، سخن گفتن از دین و اخلاق و عرفان در حوزه گفتنی‌ها قرار دارد و مجاز است. سخنی که در مکان، زمان و موقعیت مناسب به زبان درآید، ممدوح است. دعوت به سکوت از پندهای مؤکد است چون زیاده‌گویی و پرگویی، بیهوده و یاوه‌گویی و گفتار زشت و انواع آفات زبانی، موجب پریشانی فکر می‌شود، از صفای دل می‌کاهد. قلب را به قساوت می‌کشاند و انسان را از خدای رحمان دور می‌کند. در مقابل، سکوت دری از درهای رحمت است، دل را نورانی می‌کند، نشانه عقل کامل است و بسیاری از فضایل را در انسان تقویت می‌کند. سکوت هم عامل خودسازی فردی و هم عامل اصلاح اجتماعی است. بنابراین، هرچند سخن ویتگنشتاین با نظام فلسفی که تدارک دیده هماهنگی دارد، اما با آنچه عملاً در جوامع انسانی می‌گذرد در تعارض است. او تنها به تأثیرات منفی سخن گفتن توجه کرده و به سخنانی که در تاریخ زندگی بشر نقش مثبت در زندگی او داشته‌اند، التفاتی نکرده است.

ویتگنشتاین هیچ عناد و ناسازگاری با ادیان الهی ندارد، عیسی^(ع) را معلم بزرگ انسانیت می‌داند، علاقه وافری به مباحث دینی و اخلاقی نشان می‌دهد و بحق می‌گوید که در دین و عرفان

همه مطالب گفتنی نیست و ناگفتنی‌های زیادی وجود دارد، اما نگرش او نگرشی از داخل حوزه دین نیست. در حالی که در فرهنگ اسلامی مباحث مطروحه از درون دین و اخلاق مطرح می‌گردد. سخن نهایی، آن است که گرچه رأی ویتگنشتاین درباره سکوت رنگ و بوی اخلاقی، عرفانی و دینی دارد، اما هم از نظر مبانی و مبادی و هم از نظر غایات و اهداف با آنچه در عرفان و اخلاق و دین اسلامی مطرح شده، متفاوت است.

منابع فارسی

- امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۱). *چهل حدیث*. چاپ دوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۸۲). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*. چاپ هشتم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- انگلن، پائول و لودویگ فون فیکر. (۱۳۸۱). *لودویگ ویتگنشتاین: نامه‌هایی به پائول انگلن و لودویگ فون فیکر*. ترجمه امید مهرگان. تهران: فرهنگ کاوش.
- تمیمی، عبدالواحد الآمدی. (۱۳۶۰). *عمود الحکم*. تحقیق میر سید جلال الدین محدث، چاپ سوم. تهران.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۸). *مثنوی هفت اورنگ*. دفتر نشر میراث مکتوب، مرکز مطالعات ایرانی.
- حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۲ق.). *وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. چاپ پنجم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- دیلمی، محمد. (۱۳۹۸ق.). *ارشاد القلوب*. چاپ چهارم، بیروت: مؤسسه اعلمی.
- شیخ صدوق، علی بن حسین بن بابویه قمی. (۱۳۶۱). *معانی الاخبار*. چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- شیخ مفید. (۱۴۱۴ق.). *الاختصاص*. تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۷). *اخلاق محتشمی*. با دیباچه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۷۴). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی. چاپ سوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۴۰۳). *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*. چاپ دوم، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
- قمی، حاج شیخ عباس. *مفاتیح الجنان*.
- کلینی، محمدبن یعقوب اسحاق. (۱۳۸۸). *الکافی*. تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران: دارالکتب اسلامیة.

- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق.). *بحار الانوار الجامعة الدار أخیار الائمة الاطهار*. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- *نهج البلاغه*.
- همدانی، مولی عبدالصمد. (۱۳۷۰). *بحر المعارف*. ج ۱، تهران: انتشارات حکمت.

منابع لاتین

- Wittgenstein. (1992). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trans. c.k. Ogden, Routledge.
- _____. (1979). *Notebooks (1914-1916)*, ed. G.H. Von Wright and G.H. Von Wright and G.E.M. Anscombe, the University of Chicago Press.
- Weeks, Andrew, (1993). *German Mysticism: From Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein*, State University of New York Press.
- Hudson, W.D., (1975), *Wittgenstein and Religious Belief*, Macmillan Press Ltd.
- Clack, Brain (1999), *An Introduction to Wittgenstein Philosophy of Religion*, Edinburgh University Press.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.