

تأملی بر استدلال زبان‌شناختی مدعای انگاره «قرائت

نبوی از جهان» درباره گوینده قرآن^۱

محمدکاظم شاکر*

سید روح‌اله شفیعی**

چکیده

بر اساس باور رایج در میان مسلمانان؛ قرآن کریم، سخن خدا (= کلام‌الله) و بازگوکننده حقایقی است که خداوند آن‌ها را در چارچوب واژگانی که متنی به نام قرآن را پدید می‌آورد، بر پیامبر اسلام (ص) فرو فرستاده است. با پیشرفت دانش بشری در حوزه‌های فلسفه زبان و زبان‌شناسی، نیز پدید آمدن برخی زمینه‌های عملی و نظری در جهان معاصر اسلام، انگاره‌های متفاوتی در این باره رخ نموده‌اند. قرائت‌نبوی از جهان، عنوان رشته‌نوشتارهایی است که نگرش متفاوتی را درباره‌ی وحی قرآنی پی می‌گیرد. یکی از پرسش‌هایی که این انگاره می‌کوشد بدان پاسخی متفاوت با باور رایج پیش گفته دهد، کیستی گوینده‌ی قرآن است. از نگاه این انگاره؛ این گوینده، پیامبر (ص) است. این انگاره، برای مدعای یادشده، استدلال‌هایی اقامه می‌کند که موضوع نوشتار پیش روی، تأمل درباره یکی از آن‌ها - استدلال زبان‌شناختی^۲ - است. به همین دلیل؛ این نوشتار، نخست استدلال یادشده را صورت‌بندی می‌کند و سپس مقدمات کبروی فلسفه زبانی و زبان‌شناختی آن را می‌سنجد. تأمل‌ها نشان می‌دهند؛ استدلال یادشده، با نارسایی‌هایی روبه‌روست که پذیرش آن را دشوار می‌سازند.

کلیدواژه: گوینده قرآن، زبان، کلام، ویتگنشتاین، یاکوبسن، سوسور، مجتهد شیبستری.

^۱ تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۶

* استاد دانشگاه علامه طباطبائی

** دانشجوی دکتری دانشگاه قم، نویسنده مسئول

mkshaker@atu.ac.ir

stood_sh@yahoo.com

^۲ Linguistic

بیان مسئله

قرائت‌نبوی از جهان (زین پس به اختصار: «قن‌ج»)، عنوان رشته‌نوشتارهایی از استاد محمّد مجتهدشبه‌ستری است، که انگاره و ویژه و متفاوتی را درباره وحی قرآنی و نیز فرآیند فهم و تفسیر آن بازمی‌گوید. این انگاره، به دنبال پاسخ‌دادن به این دو پرسش است: (۱) «گوینده» قرآن کیست؟ (۲) آن گوینده، «چه» گفته است؟ گرچه هیچ‌یک از این دو پرسش تازه‌گی ندارند؛ اما هم پاسخ‌های «قن‌ج»، و هم روش رسیدن این انگاره به آن پاسخ‌ها، تازه و بی‌مانند است. یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های این انگاره، که آن را از دیگر انگاره‌های متفاوت و نوین در این باره متمایز می‌سازد؛ شالوده‌های علمی آن - به ویژه تکیه بر مسایل نوپدید در رشته‌های زبان‌شناسی، فلسفه زبان و هرمنوتیک فلسفی و ادبی - است. انگاره یادشده، دو مدعای ایجابی بنیادین درباره این پرسش‌ها دارد: (۱) «گوینده» قرآن، پیامبر^(ص) است. (۲) «جنس» سخن قرآن، قرائت و روایت است. برآیند این دو مدعا آن است که: «قرآن، قرائت و روایت پیامبر^(ص) از جهان است». این انگاره، برای نخستین مدعای خود، استدلال‌هایی چند اقامه می‌کند، که می‌توان آن‌ها را در سه دسته هستی‌شناختی^۱، زبان‌شناختی^۲، و فهم‌شناختی^۳ جای داد. نوشتار پیش‌روی، تنها به تأمل در دسته دوم می‌پردازد. بررسی و سنجش استدلال‌های دو دسته دیگر، و نیز ارزیابی مدعای دوم، هریک نیازمند مجال جداگانه‌ای هستند، که از گنجایش این نوشتار بیرون است.

تبیین مدعای انگاره و استدلال زبان‌شناختی آن

نخستین مدعای «قن‌ج» این است که گوینده قرآن، پیامبر^(ص) است. به دیگر سخن؛ قرآن، سخن پیامبر^(ص) است. از نگاه این انگاره؛ با استناد به دستاوردهای دانش‌های زبان‌شناسی^۴ و فلسفه زبان^۵، نمی‌توان قرآن را با قیودی مانند «به‌تهایی»، «مستقیماً»، و «بی‌واسطه»، سخن خدا دانست (مجتهدشبه‌ستری، بی‌تا: نوشتار ۲، بند ۱). کار هنگامی بالا

¹ Ontological

² Linguistic

³ Hermeneutical

⁴ Linguistics

⁵ Philosophy of language

می گیرد که؛ در این میان، بر نبوی بودن واژگان قرآن، تأکید می شود (همان: نوشتار ۱، بخش ۱ + نوشتار ۱۲، بند ۵). بدین سان؛ مدعای یکم «قن ج» روشن می شود: گوینده قرآن، نخست پیامبر^(ص) است و آنگاه خدا. پس؛ قرآن، نخست سخن پیامبر^(ص) است. نقطه عزیمت استدلال زبان شناختی این انگاره، به دست دادن تعریفی نوین از «زبان» است: زبان، یک سیستم از شکل های اظهارات است، که به وسیله انسان پدید آمده، و تکامل یافته است. انسان این سیستم را پیش می کشد، تا با آن خود را اظهار کند؛ خود را برای دیگران و آن ها را برای خود مفهوم سازد؛ شناخت های خود را با آن نظام ببخشد، دیگران را از آن آگاه سازد؛ و به انواع گوناگون با واقعیت چالش کند، [یا] با آن کنار آید (همان: نوشتار ۱، بخش ۱).

در ادامه این تعریف - که به گفته «قن ج»؛ برگرفته از کلر^۱ فیلسوف زبان آلمانی است (همان) - به چارچوب کلی (= سیستم اظهارات)، پدید آورنده (= انسان)، کارکرد (= اظهار) و ارکان (= گوینده، شنونده، زمینه، جامعه، و محتوا) زبان، اشاره می شود. این انگاره، در گام دوم، بدین نکته تأکید می ورزد که؛ زبان پدیده ای «سراپا انسانی» است، بدین معنا که هیچ «غیرانسان»ی را بدان راه نیست. زبان نمی تواند در جهان غیرانسانی پدید آید، معنی دهد و فهمیده شود؛ بل که همه اینها، تنها در روند زندگی انسان ها و در جهان بین الاذهانی ایشان، امکان تحقق می یابند:

زبان، یک پدیده انسانی^۲ جمعی... است و تنها در جایی تحقق پیدا می کند که همه آن ارکان و مقومات موجود باشند و با فقدان بعضی از آنها، زبان به کلی منتفی می شود (همان).

کلام معنادار - آن طور که ما انسان ها می توانیم آن را تصور کنیم - همان چیزی است که در عالم انسان ها، به وسیله انسان ها و در بطن و متن زندگی اجتماعی - تاریخی انسان ها پدید می آید و نه هیچ چیز دیگر (همان: نوشتار ۳، بند ۹).

^۱ A. Keller

^۲ Anthropologik

«قن‌ج»، در این بخش از استدلال، بر وامداری خود به اندیشه‌های ویتگنشتاین^۱، تصریح می‌کند:

تعمق بیشتر در این موضوع و کاویدن همه‌جانبه آن بود که ویتگنشتاین را در دوره فلسفی دوم خود، به این نتیجه رساند که سخن گفتن، بخشی از نحوه زندگی و رفتار آدمی است و تئوری بازی‌های زبانی را مطرح کرد (همان: نوشتار ۱، بخش ۱).
براین پایه؛ معنی و فهم زبان، سراپا وابسته به چگونگی کاربرد آن در بازی زبانی‌ای است، که خود در یک زمینه تاریخی-اجتماعی مشخص پدید می‌آید (همان: نوشتار ۱۲، پانویس ۵).

«قن‌ج» به برآیند مفهوم‌های «بازی‌های زبانی»^۲ و «گونه‌های زندگی»^۳ ویتگنشتاین، استناد می‌کند. سویه ایجابی این برآیند، بایستگی انسان بودن همه مؤلفه‌های زبان و سویه سلبی آن رد انسان‌نبودن یکی از آنهاست. در همین راستا؛ این انگاره، به جمله پراوازه ویتگنشتاین استناد می‌کند:

اگر یک شیر می‌توانست سخن بگوید؛ ما نمی‌توانستیم او را بفهمیم (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: بخش ۲، بند ۱۱).^۴

می‌توان این بخش از استدلال «قن‌ج» را، «انسان مرکز‌گرایی زبانی»^۵ نامید.^۶ از نگاه این انگاره؛ زبان یک بازی سراپا انسانی است و تنها در همان گونه از زندگی انسانی، که در آن به کار می‌رود، معنا می‌یابد (مجتهدشستری، بی تا: نوشتار ۷، پانویس ۱).

اما گام سوم، اشاره به یکی از عناصر زبان یعنی «گوینده» و یادآوری نقش آن در هر کنش ارتباطی زبانی است. نقشی که «قن‌ج» هم در استناد خود به تعریف کلر از زبان و هم در استنادهای دیگرش به الگوی ارتباط زبانی یا کوبسن^۷ بدان اشاره می‌کند:

^۱. L. Wittgenstein

^۲. Sprachspiele

^۳. Lebensformen

^۴. در برگردان فارسی این سخن، لغزشی آشکار دیده می‌شود: «اگر یک شیر می‌توانست حرف بزند، ما نمی‌توانستیم حرف او را بفهمیم» (نک: ۱۳۸۰: ۳۹۳). اما جمله‌ی اصلی آلمانی، و نیز ترجمه‌ی درست انگلیسی آن، چنین‌اند:

“Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen”. “If a lion could talk, we could not understand him” (cf.: Wittgenstein, 1999: 223).

^۵. Linguistic anthropocentrism

^۶. برای آگاهی بیشتر در این باره؛ نک: هکر، ۱۳۸۹: ۹۵.

^۷. R. Jakobson

تحقق یک متن به زبان انسانی، بدون یک گوینده - که انسان است - ممکن نیست... در هر حال؛ تحقق زبان انسانی، موقوف به گویندگی یک انسان است (همان: نوشتار ۲، بند ۲). «قن ج» حتی می‌کوشد تأکید بر نقش و جایگاه گوینده انسانی در زبان را به سوسور^۱ نیز نسبت دهد. دستمایه این انتساب، تفکیک سوسور میان «زبان»^۲ و «گفتار»^۳ است (نک: ادامه).

«قن ج» منظور سوسور را این گونه بازمی‌گوید:

چنانچه سوسور می‌گوید؛ زبان، بدون گفتار به وجود نمی‌آید، و می‌دانیم که؛ گفتار، همیشه گفتار یک گوینده است. پس باید بگوییم؛ زبان، بدون گوینده به وجود نمی‌آید. در این صورت؛ هر جا با یک متن زبانی روبه‌رو شویم - با واسطه یا بی واسطه - با گفتار هم روبه‌رو شده‌ایم. در هر حال ما نمی‌توانیم فکر کنیم که با یک متن زبانی مواجه شده‌ایم که ساختار دارد، ولی گفتار انسانی و گوینده انسانی - بی واسطه یا با واسطه - در معنادهی آن، مفروض نیست (همان).

تا بدین جا، مقدمات کلی و کبروی استدلال زبان‌شناختی‌ای که «قن ج» برای مدعای نخست خود اقامه می‌کند، بازگو شد. اکنون هنگام آن است که این انگاره، به مقدمات جزئی و صغروی بپردازد و از سخنان خود، به گونه ویژه درباره «قرآن» نتیجه‌گیری کند. نخستین گام آن است که بی‌گمان قرآن نیز متنی زبانی است. پس به‌عنوان یک متن زبانی، نمی‌تواند از هر آنچه تا کنون گفته شد، مستثنا باشد (همان: نوشتار ۱۱، بند ۱۴ + نوشتار ۱۴، بند ۲). اکنون که قرآن نیز پدیداری زبانی است، پس هر آنچه تا بدین جا درباره دیگر پدیدارهای زبانی و متنی گفته شد، درباره آن نیز صادق است. آنچه «قن ج» بدان تأکید می‌کند، داشتن گوینده انسانی قرآن است:

اگر قرار باشد [که] مثلاً متن قرآن، به‌عنوان سخن خدا یا پیامبر^(ص) تفسیر شود، پس گریزی از بحث درباره ماتن قرآن نیست. باید پرسیم؛ ماتن قرآن کیست؟ واقعیت این است که هر متن مقدس را، یک انسان، به‌مثابه متن، بنیان می‌نهد. آن شخص که متنی را

^۱ F. De Saussure

^۲ Longue

^۳ Parole

می‌خواند و می‌گوید آن را از فرشته شنیده یا از خدا شنیده یا خدا او را به گفتن این متن توانا ساخته یا خدا این متن را در دهان او گذاشته و مانند این‌ها، آن شخص با آن دعاوی فهمی، آن متن را در جامعه و تاریخ چون صورتی از فهم خود بنیان می‌نهد و آن را آن می‌کند که هست (همان: نوشتار ۱۱، بند ۷).

بدین‌سان؛ قرآن هم، چونان یک متن زبانی مشخص، همچون هر متن زبانی دیگری، باید گوینده‌ای انسان داشته باشد (همان: نوشتار ۲، بند ۳). چنین است که بایستگی انتساب حقیقی قرآن به یک انسان گوینده آن، روشن می‌شود (همان: نوشتار ۱۱، بند ۱۱). پس قرآن نیز همچون هر متن دیگری، گوینده‌ای دارد که انسان است و باید آن را بدو نسبت داد. اگر قرآن به مثابه یک متن زبانی، باید گوینده‌ای داشته باشد و آن گوینده هم باید انسان باشد؛ پس باید از انسان گوینده آن سراغ گرفت. اما در تاریخ، تنها انسانی که قرآن بدو منتسب است، پیامبر^(ص) است؛ پس قرآن سخن اوست:

چون در نظر مسلمانان، انتساب تاریخی متن قرآن به پیامبر اسلام^(ص)، از مسلمات و ضروریات است... [پس] فرض معقول -بل اجتناب‌ناپذیر- این است که بگوییم این متن، کلام یک [انسان] است، یعنی کلامی است که پیامبر^(ص)... آن را ادا کرده است (همان: نوشتار ۷، بند ۷).

سنجش و ارزیابی

نوشتار حاضر، تنها به تأمل در مقدمات کبروی استدلال یادشده می‌پردازد. نمودار زیر، دربردارنده چکیده‌ای از این مقدمات است:

گزاره	استنادات
(۱) زبان، پدیداری سراپا انسانی است.	تعریف کلر از زبان مفهوم بازی‌های زبانی و گونه‌های زندگی ویتگنشتاین
(۲) اگر زبان دارای اجزا و عناصری باشد؛ همه آن‌ها هم انسانی هستند.	تعریف کلر از زبان
(۳) زبان، دارای اجزا و عناصری است، که یکی از آن‌ها گوینده است.	الگوی شش‌بخشی یا کوپسن تفکیک سوسور میان زبان و گفتار

نارسایی استناد به «تعریف» یادشده برای زبان

«قن ج» استدلال زبان شناختی خود را با به دست دادن یک «تعریف» از زبان، آغاز می کند. اما این تعریف، به تنهایی کارساز نیست و استناد بدان دست کم با دو نارسایی منطقی روبه رو است. نخستین نارسایی منطقی «رهان کردن پیش فرض»^۱ است. همچنان که آمد، نقطه عزیمت استدلال زبان شناختی «قن ج» تعریف ارایه شده از زبان، و فرجام آن بایستگی انسان بودن گوینده است. اما بایستگی انسانی بودن زبان و انسان بودن گوینده، پیش فرض مندرج در تعریف یادشده است. پیش فرضی که به خودی خود تنها در حد یک مدعا باقی می ماند، و بدون افزودن مقدمه دیگر منسوب به ویتگنشتاین، اثبات نمی شود. می توان فرآیند منطقی استدلال یادشده را چنین بازسازی کرد:

(۱) چرا قرآن باید گوینده ای انسانی داشته باشد؟

(۲) چون قرآن یک متن زبانی است،

و

(۳) هر متن زبانی، باید گوینده ای انسانی داشته باشد.

(۴) چرا هر متن زبانی باید گوینده ای انسانی داشته باشد؟

(۵) چون در تعریف زبان چنین آمده که زبان، پدیده ای انسانی است،

و

(۶) گوینده نیز، یکی از ارکان پدید آورنده زبان است.

(۷) چرا در تعریف زبان، چنین آمده که زبان، پدیده ای انسانی است؟

(۸) چون اندیشه های ویتگنشتاین چنین چیزی را نشان داده است.

اگر بند (۸) از فرآیند بالا حذف شود، استدلال به نارسایی منطقی دچار خواهد شد. اما با افزوده شدن آن، نارسایی یادشده برطرف می شود. پس بند (۵) نقش تأثیرگذاری در استدلال این انگاره ندارد.

^۱. Apriorism

همچنین در تعریف یادشده، از همان آغاز «انسان» به‌عنوان پدیدآورنده و تکامل‌دهنده زبان و اظهار کردن و مفهوم‌ساختن انسان‌ها، به‌عنوان کارکردهای زبان بازشناخته می‌شوند. روشن است که بدین‌سان، در پایان فرآیند استدلال نیز، گوینده زبان - به‌عنوان جزئی از آن- انسان خواهد بود. اما پیش‌فرض انسانی‌بودن زبان، «استقرایی-تجربی»^۱ است. اینجاست که نارسایی منطقی «مصادره به مطلوب»^۲ نیز سربرمی‌آورد. به‌ویژه که در تعریف یادشده، از این‌که زبان «نمی‌تواند» گوینده غیرانسان داشته باشد نیز سخنی به‌میان نیامده است. از این‌رو برابر قاعده «اثبات شیء، نفی ما عدی نمی‌کند»، نمی‌توان از تعریف یادشده، به بایستگی انسان‌بودن گوینده رسید. اگر «قن‌ج» می‌توانست نخست تعریفی فلسفی و فراگیر از زبان به‌دست دهد، سپس آن را به یک اعتبار به دو گونه انسانی و غیرانسانی تقسیم کند و سرانجام ناممکن‌بودن گونه دوم را نشان دهد، آنگاه نارسایی‌های منطقی یادشده برطرف می‌شدند.

اشاره بدین نکته می‌تواند در آمدی برای بخش بعدی این نوشتار باشد که برپایه دیدگاه برگزیده «قن‌ج» (فلسفه زبان پسین ویتگنشتاین)، در به‌دست‌دادن چارچوبی کلی برای تعریف یا سرشت زبان، باید به‌دیده تردید نگرست (قس: ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: بخش ۱، بندهای ۳ و ۶۵ + ۱۳۸۵: ۵۷ تا ۶۰، ۶۸ و ۶۹). ویتگنشتاین، به‌جای کوشش برای تعریف کردن زبان، آن را مجموعه‌ای از بازی‌هایی به‌شمار می‌آورد که با هم «شبهت خانوادگی»^۳ دارند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: بخش ۱، بند ۶۷) و هریک نیز به‌خودی‌خود کامل‌اند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: بخش ۱، بند ۲ + ۱۳۸۵: ۱۴۹). از همین‌روی برخی مفسران برآنند که به‌باور ویتگنشتاین، اساساً نمی‌توان تعریفی از پدیده زبان به‌دست داد (آدیس، ۱۳۹۳: ۱۰۵ و ۱۲۲ + هریس، ۱۳۸۱: ۷۷ + ۲۵: Smith, 2015). هیچ نقطه ارضمیدسی بیرون از زبان نیست، تا به یاری آن بتوان زبان را تعریف کرد (سرل، ۱۳۹۰: ۵۴۸). همچنین؛ نباید فراموش کرد چالش ویتگنشتاین با نگرش آگوستین^۴ به زبان در سرآغاز پژوهش‌ها، افزون

^۱ inductive-empirical

^۲ Petitio principii/Begging the question

^۳ Familienähnlichkeit

^۴ St. Augustine

بر محتوای نگرش او، به رهیافتش نیز وارد است (همان: ۱۰۰ تا ۱۰۲). همچنین؛ نک: مک گین، ۱۳۸۹: ۱۰۲ + گریلینگ، ۱۳۸۸: ۱۶۰). رویکرد درمان‌گرایانه ویتگنشتاین به فلسفه‌ورزی نیز، گرایشی انضمامی به بررسی زبان معمولی و روزمره^۱ را در او می‌پروراند، تابدانجا که از هرگونه پرداختن به زبان با رویکردهای کلی و انتزاعی می‌پرهیزد، و از همین روی جستجوی هرگونه سرشتی برای آن را نابه‌جا می‌داند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: بخش ۱، بند ۱۱۶). همچنین؛ نک: آدیس، ۱۳۹۳: ۱۰۵). او با پرهیز از هرگونه جزم‌اندیشی در این باره، پیشنهاد می‌کند به بازی‌های زبانی، تنها به چشم ابزارهایی برای مقایسه‌نگریسته شود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: بخش ۱، بند ۱۳۱) تا زمینه‌ای برای محدود‌پنداشتن کارکردهای گوناگون زبان، پیش نیاید (Baker, 2002: 92). بر این پایه؛ گویی با استناد هم‌زمان «ق‌ن‌ج» به تعریف برگزیده از پدیده‌ی زبان و بهره‌گیری از فلسفه‌ی زبان پسین ویتگنشتاین، چارچوب استدلال زبان‌شناختی آن دستخوش گونه‌ای «ناسازگاری درونی»^۲ می‌شود.

نارسایی استناد به مفهوم «بازی‌های زبانی» و «گونه‌های زندگی» ویتگنشتاین

اهمیت فراوان بهره‌گیری «ق‌ن‌ج» از اندیشه‌های ویتگنشتاین، در بخش پیشین خاطر نشان و روشن شد که جان سخن این انگاره درباره‌ی بایستگی انسانی بودن سرپای زبان، همین اندیشه‌هاست. اما به‌راستی برداشت «ق‌ن‌ج» از این اندیشه‌ها - به‌ویژه رویکرد سلبی برگزیده این انگاره - تا چه اندازه با سخنان ویتگنشتاین و تفسیرهای آن همخوانی دارد؟ همچنین؛ به فرض درستی برداشت یادشده، این استناد تا چه اندازه برای نشان‌دادن درستی مدعای «ق‌ن‌ج» کارآیی دارد؟ آیا استناد به مفهوم‌های «گونه‌های زندگی» و «بازی‌های زبانی» برای نشان‌دادن بایستگی انسان بودن سرپای مؤلفه‌های زبان، استناد به جایی است؟ از اینها گذشته، آیا مفهوم‌های «بازی‌های زبانی» و «گونه‌های زندگی» از هر نقدی به‌دور هستند؟ پاسخ واپسین پرسش، آشکارا منفی است.^۳ آنچه در پی می‌آید، گزیده‌ای است از زمینه‌های پدید آمدن این دو مفهوم در اندیشه ویتگنشتاین و نیز برخی

^۱. Ordinary language

^۲. Internal inconsistency

^۳. برای آگاهی از یک داوری کلی منفی نسبت به ژرف‌پنداشتن تأثیر نگاه کاربردگرایانه ویتگنشتاین به زبان، برای نمونه؛ نک:

چالش‌های فراوی آن‌ها. بر «قن‌ج» است تا هم نسبت خود با آن زمینه‌ها را بازگوید و هم از پاسخ‌های احتمالی خود بدان چالش‌ها، پرده بردارد.

ویتگنشتاین، در روزگار پسین اندیشه‌اش از بازنمودی پنداشتن زبان دست می‌شویید و آن را گونه‌ای بازی پیوندخورده با گونه‌ی زندگی به‌شمار می‌آورد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: بخش ۱، بند ۲۳). او از پیش کشیدن مفهوم «بازی‌های زبانی»، دست کم دو هدف توأمان را پی می‌گیرد. نخست، تأکید بر پیوند معنی واژه با کاربرد آن (همان: بخش ۱، بند ۲۳ + ۱۳۸۵: ۵۶). وی با «استدلال علیه زبان خصوصی»^۱ قاعده‌هایی را ملاک راستی آزمایی کاربرد زبان می‌داند که خود برخاسته از گونه‌های زندگی هستند (همان: بخش ۱، بند ۲۳). همچنین معنی را در گرو فهم «زمینه»^۲ ای می‌داند، که یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های آن، برخورداری از «گونه‌ی زندگی»^۳ مشترک است (Harris, 2002: 132). دوم، تلاش برای درمان‌گری فلسفه‌ورزی (مروارید، ۱۳۸۳: ۷۴) که از برجسته‌ترین ویژگی‌های سراسر اندیشه‌های پیشین و پسین اوست (نک: ۱۳۸۰: بخش ۱، بندهای ۱۳۳ و ۲۵۵ + ۱۳۸۷: بندهای ۳۱، ۳۳ و ۳۴۷ + ۱۳۸۱ الف: بخش ۲، بند ۱۱ و بخش ۳، بند ۴۳ + ۱۳۹۳: بندهای ۴، ۱۱۲، ۵۲۱ و ۵۴۴ + ۱۳۸۱ ب: ۴۵ و ۱۲۵).

باین‌همه، مفهوم بازی‌های زبانی با چالش‌هایی نیز روبه‌روست که شاید ناآگاهی از آن‌ها و نپرداختن به آن‌ها، پندار نادرست پذیرش همگانی آن‌ها را در پی داشته باشد. برای نمونه نظریه کاربرد (به گونه عام) و بازی‌های زبانی (به گونه خاص)، به تنهایی از بازگویی چگونگی ارجاع به نام‌های خاص، معنادهی جمله‌هایی که گوینده آن‌ها را تنها به حافظه می‌سپرد یا بی آن که درک‌شان کرده باشد، به کار می‌برد و آگاهی از قواعد حاکم بر پاره‌گفتارهایی که در آینده به کار می‌روند و هنوز قراردادی برای‌شان وضع نشده‌است، بازمی‌ماند (لایکن، ۱۳۹۱: ۱۸۳ تا ۱۸۵). از دیگر سوی، مقایسه زبان با بازی نیز مقایسه درستی نیست. زیرا می‌توان زبان را برای بازگویی و روایت کردن از چیزهای بی‌مصدق (مانند اسب شاخ‌دار) هم به کار گرفت، اما در بازی، نمی‌توان کاری بیرون از قاعده انجام داد. همچنین

^۱. Private language argument

^۲. Context

^۳. Form of life

می توان به کسی که هرگز بازی ای انجام نداده است و با این مفهوم هیچ گونه آشنایی ای ندارد، معنی بازی را با توصیف بازی های گوناگون آموزاند. اما نمی توان به کسی که هرگز سخن نگفته است و مفهوم سخن گفتن را هم نمی داند، معنی سخن گفتن را با توصیف سخن گفتن های گوناگون آموزاند. برای بازگویی معنی بازی، این فرض که توضیح یادشده خود نیز گونه ای بازی است، بایسته نیست. افزون بر اینها، دانستن چستی بازی به معنی دانستن این است که بازی کنندگان، هنگام بازی سرگرم چه کاری هستند. اما برای دانستن چستی سخن گفتن، نمی توان به دانستن این که گویندگان هنگام سخن گفتن چه می کند، بسنده کرد (Smith, 2015: 31-2). همچنین ویژگی مهم «تعیین»^۱ قاعده بازی ها نظیری در زبان ندارد. به دیگر سخن، بسیاری از قاعده های زبان می توانند در بستر تاریخ دستخوش دگردیسی شوند، اما قاعده های بازی هایی مانند شطرنج، هرگز در بستر تاریخ دستخوش دگردیسی نمی شوند (هریس، ۱۳۸۱: ۱۵۳ تا ۱۶۱). سرانجام چنین برداشتی، از توجیه توانایی زبان برای ارجاع به فراسوی خود و نیز توانایی افراد و جوامع بشری برای تعالی دادن و نقد کردن خود، درمی ماند (Nicholson, 1996: 629).

چالش هایی از این دست، هیچ بازتابی در «قن ج» ندارند. بی گمان نه تنها اهداف پیش گفته ویتگنشتاین در پیش کشیدن این مفهوم، به گونه ویژه در قلمرو اهداف این انگاره جایی ندارند، بل که برپایه رویکرد درمان گرایانه وی، اساساً پرداختن به مسئله ای که «قن ج» در پی آن است، «منحل»^۲ می شود. از همین رو پذیرش یکی از مهم ترین مبانی استدلال زبان شناختی این انگاره، با دشواری های جدی روبه روست.

درباره مفهوم «گونه های زندگی»، مسئله کمی پیچیده تر است. گرلینگک، مراد ویتگنشتاین از این اصطلاح را چنین باز می گوید:

اجماع ضمنی رفتارهای زبانی و غیرزبانی، فرض ها، رویه ها، سنن، و تمایلات طبیعی [ای است] که انسان ها - به مثابه موجوداتی اجتماعی - در آن ها با هم سهیم اند و

^۱. Determinacy
^۲. Dissolved

بنابراین در زبانی که به کار می‌برند، به‌مثابه پیش‌فرض تلقی می‌شود (گریلینگ، ۱۳۸۸: ۱۴۰).

اما هدف ویتگنشتاین، از پیش کشیدن این مفهوم، چیست؟ به‌اختصار می‌توان گفت؛ او با پردازش مفهوم گونه‌های زندگی، بر پارادایم حاکم بر فلسفه زبان روزگارش، که مهم‌ترین مؤلفه‌های آن -جدایی تمام‌عیار میان زبان‌های علمی و عرفی، ریاضیاتی پنداشتن زبان و بازنمایی زبانی، محاسباتی پنداشتن اندیشه و فهم زبانی، ارجاعی پنداشتن معنی واژه و نیز مفهوم شرایط صدق جمله‌ها- همگی در اندیشه‌های پیشین خود ویتگنشتاین و نزد راسل^۱ و فرگه^۲ یافت‌شدنی بودند، می‌شورد(قس: سرل، ۱۳۹۰: ۵۴۳ + Hacker, 2015: 4).

پیش از پرداختن به سویه‌های دیگر این مفهوم، یادآوری دو نکته بایسته است. یکی آن‌که؛ به‌رغم اهمیت فراوان اندیشه‌های ویتگنشتاین در استدلال «قن‌ج» و نیز برخلاف دیگر نمونه‌ها(کلر، سوسور، یا کوبسن)، در سراسر متن این‌انگاره، ارجاع مستقیمی به ویتگنشتاین دیده نمی‌شود. در واقع تنها ارجاع روشن این‌انگاره، به تفسیری از بند ۱۱ بخش ۲ پژوهش‌های فلسفی بازمی‌گردد(نک: ادامه). دیگر آن‌که سبک نگارش ویتگنشتاین، در روزگار پسین اندیشه‌اش، به‌ویژه در کتاب «پژوهش‌های فلسفی»^۳، بسی شگفتی‌ساز و سردرگم‌کننده است(مک‌گین، ۱۳۸۹: ۳۱ + سرل، ۱۳۹۰: ۵۶۳ تا ۵۶۵). از همین روی بازار شرح و تفسیر اندیشه‌های او، بسیار گرم و گاه حتی بسی آشفته است. یکی از روشن‌ترین نمونه‌های این آشفستگی را می‌توان در خوانش‌های متکثر/انحصاری از مفهوم گونه‌های زندگی مشاهده کرد(cf.: Boncompagni, 2015: 157-66). اهمیت بررسی این دو خوانش، به‌خاطر تأثیر به‌سزایی است که در انسان‌مرکزگرایی «قن‌ج» دارد. این‌انگاره، به خوانش‌های مختلف از مفهوم گونه‌های زندگی و دلیل درستی خوانش برگزیده خود، اشاره‌ای نمی‌کند. این خاموشی، به‌خودی‌خود یک نارسایی به‌شمار می‌رود؛ زیرا بدین‌پندار ناروا دامن می‌زند که این تنها خوانش ممکن از مفهوم یادشده است.

¹. B. Russell

². G. Frege

³. Philosophische Untersuchungen

اما ریشه خوانش‌های ناهمگون از مفهوم گونه‌های زندگی چیست؟ افزون‌بر سبک پیچیده اندیشه و نگارش ویتگنشتاین؛ او در روزگار پسین اندیشه‌اش، حدود بیست و پنج بار، این اصطلاح را به دو گونه مفرد و جمع «گونه/گونه‌های زندگی»^۱ می‌آورد (Moyal-Sharrock, 2015: 23)؛ بی آن‌که هرگز منظور خود از آن را به روشنی بازگوید (Boncompagni, 2015: 157). این ناهمگونی، ریشه‌ای تاریخی نیز دارد. بیشتر مخاطبان پژوهش‌ها - کتابی که دو سال پس از مرگ ویتگنشتاین (۱۹۵۳م) منتشر شد - در فضای انگلیسی‌زبان سنت فلسفه تحلیلی نیز با پیشینه و واژگان هم‌ریشه اصطلاح آلمانی - اتریشی "Lebensform" آشنا نبوده‌اند (Hacker, 2015: 15). گویی کژتابی‌هایی مانند انحصاری پنداشتن گونه‌زندگی انسان بر پایه معیار زیست‌شناختی، نامفهوم پنداشتن دیگر گونه‌های زندگی - از جمله؛ شیر سخن‌گو - برای انسان، تصورناپذیر پنداشتن دیگر گونه‌های زندگی و نیز موجوداتی که مفاهیم ویژه زندگی خود را می‌سازند و نیز دانستن گونه‌های زندگی به معنی واکنش‌های طبیعی، عملی و پیشاقراردادی‌ای که شالوده انسان بودن انسان‌اند - که بیشتر نزد فیلسوفان امریکایی تبار یافت می‌شوند - از همین روی سربر آورده‌اند (ibid; 15-6).

ویتگنشتاین پژوهان، مفهوم گونه‌های زندگی را با سه گونه معیار «زیست‌شناختی»^۲، «فرهنگی»^۳ و «رفتاری»^۴ سنجیده‌اند (Gier, 1980: 244). کول^۵، معیار زیست‌شناختی را «عمودی» و معیار فرهنگی را «افقی» می‌خواند (Moyal-Sharrock, 2015: 26). به‌اعتبار معیار زیست‌شناختی/عمودی، گونه‌زندگی انسان از «غیرانسان» جدا می‌شود، اما به‌اعتبار معیار فرهنگی/افقی، گونه‌های زندگی انسان‌ها از «هم» جدا می‌شوند. بر پایه نخستین معیار ویتگنشتاین زبان و فهم را منحصر به گونه‌ای از جانداران به نام انسان می‌داند. بر پایه معیار دوم، ویتگنشتاین زبان و فهم را پدیدارهایی متکثر در میان انسان‌ها می‌داند، بی آن‌که بخواهد به‌داوری درباره دیگر گونه‌های موجودات بپردازد. اما به‌اعتبار معیار سوم، زبان و

¹. Lebensform/Lebensformen

². Biological

³. Cultural

⁴. Behavioural

⁵. S. Cavell

فهم متعلق رفتارهایی ویژه‌اند. اکنون باید دید انسان مرکزگرایی «قن‌ج»، برخاسته از کدام معیار است؟

هرچند برون‌داد انحصاری معیار زیست‌شناختی/عمودی روشن است؛ اما انسان مرکزگرایی «قن‌ج» بر این پایه استوار نیست، و در سراسر آن نشانه‌ای از گرایش بدان دیده نمی‌شود. این معیار، با چالش‌های فراوانی نیز دست‌به‌گریبان است. در میان ویتگنشتاین پژوهان؛ گرور^۱، با نگاه به شش بند از پژوهش‌ها به معیار زیست‌شناختی و در نتیجه، انحصاری بودن گونه‌ی زندگی انسان، باور دارد (Moyal-Sharrock, 2015: 28). اما این خوانش، برخلاف دیگر بخش‌های اندیشه ویتگنشتاین (نک: ۱۳۸۷: بندهای ۲۳۴، ۲۳۷ و ۲۸۲)؛ جهانی که گونه‌ی زندگی و رفتارهای مشترک انسان در آن پدیدار می‌شود را از دیدرس بیرون می‌دارد. همچنین مهم‌ترین مؤلفه زبان - به‌مثابه وجه ممیز مفهوم گونه‌ی زندگی - یعنی مؤلفه فرهنگی را انکار می‌کند (ibid; 28-9).

در میان ویتگنشتاین پژوهان، هَکِر^۲ و پیکر^۳، از کنار مختصر اشاره‌های ویتگنشتاین به معیار زیست‌شناختی - که توجه گرور را به خود جلب کرد - می‌گذرند (Baker/Hacker, 2009b: 220)، گونه‌های زندگی را با معیار فرهنگی ارزیابی کرده و آن را متکثر به‌شمار می‌آورند (Moyal-Sharrock, 2015: 29). این خوانش نیز، زبان و فهم را به انسان محدود می‌سازد، هرچند بر پایه معیار فرهنگی، بر متکثر بودن آن در میان انسان‌ها تأکید می‌کند. در این خوانش، زبانی بودن مفهوم گونه‌های زندگی، چنین توصیف می‌شود:

الگوی از فعالیت‌ها، احساس‌ها و کنش‌ها و واکنش‌ها، بافته شده در تاروپود کاربرد زبان، متکی بر واقعیت‌های فراگیر طبیعت و مشتمل بر واکنش‌های طبیعی و زبانی مشترک، توافق‌های گسترده در تعریف‌ها، داوری‌ها، و رفتارهای متناظر (Baker/Hacker, 2009a: 74).

هَکِر تأکید می‌کند که ویتگنشتاین، تفاوت گونه‌ی زندگی زبان‌کاربر با دیگر گونه‌های زندگی را می‌پذیرد، اما هرگز تنها به یک گونه‌ی زندگی واحد باور ندارد و

^۱. N. Graver

^۲. P. Hacker

^۳. G. Baker

زبان‌های گوناگون را به مثابه گونه‌های زندگی متفاوت به‌شمار می‌آورد. از همین رو گونه‌زندی یکسانی در میان انسان‌ها وجود ندارد، بل که باید گونه‌های زندگی بی‌شمار را به رسمیت شناخت (8-16: 2015). بر این پایه نیز گونه‌های زندگی غیرانسان، بیرون از محدوده مفهوم یادشده جای می‌گیرند (Moyal-Sharrock, 2015: 29). گویی انسان، یک گونه زیست‌شناختی انحصاری با پوشش لایه‌ای فرهنگی است (ibid: 31). نارسایی این برداشت در آمیختن دو گونه «سرشت ثانوی»^۱ انسان است که یکی میان همه انسان‌ها مشترک است، اما دیگری نیست. از نگاه ویتگنشتاین:

در آغاز عمل بود... برخی گونه‌های زندگی، نخستینی‌اند و برخی پیشرفته. دسته‌ی دوّم، تنها در بستر دسته‌ی نخست می‌توانند پدید آیند. دسته‌ی نخست، پیش از دسته‌ی دوّم نیز وجود داشته‌اند (Wittgenstein, 1993: §§395&7).

دسته نخست گونه‌های زندگی، پیش‌ازبانی هستند (Moyal-Sharrock, 2015: 30). منظور دقیق ویتگنشتاین از اصطلاح «گونه‌های زندگی» همین دسته است (ibid: 35). هنگامی که او واکنش‌های طبیعی را ماده اولیه زبان (۱۳۸۴: بند ۵۴۵) و انسان را آفریده‌ای پیش‌ازبانی به‌شمار می‌آورد (۱۳۸۷: بند ۴۷۵)، همین منظور را دارد. اما معیار فرهنگی پیشنهادی هکیر و بیکر به دسته دوم اشاره می‌کند. این نارسایی، گریبان‌گیر نگرش تاریخی - اجتماعی «قن‌ج» به پدیده‌های زبان و فهم و -در نتیجه- انسان مرکز‌گرایی آن نیز هست. اما این همه سخن نیست. «قن‌ج»، با استناد به خوانش پیچر^۲ از جمله «اگر یک شیر...» ویتگنشتاین نشان می‌دهد که به معیار رفتاری نیز گرایش دارد:

فرض کنید که شیری بگوید: اکنون ساعت ۳ است؛ اما به ساعتی نگاه نکند. ما چنین تصور می‌کنیم که اگر سخن او واقعاً درست باشد، این تنها خوش‌اقبالی او را نشان می‌دهد. یا این که فرض کنید شیر بگوید: ای‌وای! الآن ساعت ۳ است، من باید بشتابم تا به قراری که دارم برسم، اما او همچنان آنجا لم دهد و خمیازه بکشد و کوششی برای حرکت نکند... بنا بر این فرض که رفتار کلی این شیر از هر جهت دقیقاً مانند یک شیر عادی است - به‌استثنای

^۱. Second nature
^۲. G. Pitcher

این که او توانایی خیره‌کننده‌ای در بیان جملات دارد- نمی‌توانیم بگوییم که شیر اظهار داشته یا بیان کرده‌است که ساعت ۳ است. هرچند که [او] کلمات مناسب را تلفظ کرده‌است، نمی‌توانیم بگوییم که او چه مطلبی اظهار داشته‌است؛ زیرا نوع رفتاری که کاربرد کلمات او در آن بافته می‌شود، به‌نحو اساسی با نوع رفتار ما متفاوت است. ما نمی‌توانیم او را بفهمیم؛ زیرا او با ما در نوع زندگی شریک نیست (به نقل از: برومر، ۱۳۸۳: ۲۳ و ۲۴).

روشن است که پیچر، سخن‌ویتگشتاین را با رویکردی رفتاری-قراردادی تفسیر می‌کند. چرا انسان نمی‌تواند سخن شیر را دریابد؟ او پاسخ می‌دهد؛ زیرا گونه‌زندگی آن‌ها (= رفتارها و قراردادها) قیاس‌ناپذیرند (Himly, 1992: 112). در درستی انتساب معیار رفتاری به ویتگشتاین، نمی‌توان تردید کرد (نک: ۱۳۸۴: بند ۵۸۹ + ۱۳۸۰: بخش ۱، بندهای ۲۰۶، ۲۸۱، ۲۸۳، ۶۴۷ و بخش ۲، بند ۱۱). اما این لزوماً به معنی درستی خوانش پیچر نیست، دو دسته چالش استنادی و محتوایی، فراروی آن قرار دارند. مهم‌ترین چالش استنادی به فراموشی سپردن زمینه متن پژوهش‌هاست، که در آن ویتگشتاین بر پنهان بودن احساسات انسان‌ها از یکدیگر، تأکید می‌ورزد (cf.: Churchill, + Hilmy, 1992: 112-3; 2002: 290). از همین رو تفسیر پیچر گونه‌ای «تفسیر به‌رأی»^۱ به‌شمار می‌آید.

اما دامنه نقد‌های محتوایی، بسی فراخ‌تر است. پیش‌ازهرچیز معیار رفتاری، هنگامی که رفتار و سخن هماهنگی ندارند -برای نمونه؛ رفتارهای تظاهرآمیز یا سخنان کنایه‌دار- کارآیی ندارد (Gier, 1980: 247). به‌دیگرسخن همواره نمی‌توان یک گونه‌زندگی را به رفتاری آشکار و صریح فروکاست (نک: ویتگشتاین، ۱۳۸۴: بند ۴۸۷). از همین رو برخی مفسران بر نادرستی انتساب «رفتارگرایی» به او، تأکید می‌کنند (e.g.: Baker, 2002: 98-9). همچنین خوانش پیچر تنها هنگامی درست است که باور به جدایی کامل رفتارهای انسان از غیرانسان در اندیشه ویتگشتاین، نشان داده شود. زیرا اگر او به برخی رفتارهای مشترک میان انسان و غیرانسان باور داشته باشد و دست‌برقضا همان رفتارها هم از شیر سر بزند، فهمیده نشدن آن از سوی انسان پذیرفتنی نیست. نباید فراموش کرد که در این نمونه

^۱. Eisegesis

فرضی، شرط سخن گفتن، برآورده شده پنداشته می شود.^۱ اما آیا می توان چنان باوری را به ویتگنشتاین نسبت داد؟ آیا از نگاه او، نبودن ویژگی های مشترک میان انسان ها و حیوانات، مایه چنان گسستی است که به جدایی کامل گونه های زندگی ایشان و -در نتیجه- عدم امکان هر گونه فهم متقابل میان آن ها می انجامد؟ پاسخ، منفی است. ویتگنشتاین، این بایستگی را به «انسان بودن» وابسته نمی داند. برای نمونه، او می نویسد:

کاملاً خسته و کوفته/م. اگر کسی این را بگوید، ولی به همان سرحالی همیشگی رفتار کند، او را نخواهیم فهمید (۱۳۸۴: بند ۵۸۹).

براین پایه حتی اگر یک انسان هم سخن بگوید، اما رفتار ملازم با سخن خود را بروز ندهد، باز هم نمی توان سخن اش را فهمید. به دیگر سخن اگر انسانی جایگزین شیر پیچر می شد که می گفت: «اکنون ساعت ۳ است، شاید به قرارم نرسم»، اما به ساعت خود نمی نگریست و از جای بر نمی خاست، باز هم نمی شد او را فهمید. پس آنچه از سخن ویتگنشتاین بر می آید، بایستگی باهم آیی زبان و رفتار برای پدید آمدن فهم است، نه انسان مرکز گرایی. نکته در اینجا است که او هر دو مؤلفه زبان و رفتار مشترک را برای پدید آمدن فهم بایسته می داند. با این همه تا برداشت انسان مرکز گرایانه از آن، یک گام باقی است: رفتار انسانی، تنها از انسان سر می زند. به دیگر سخن هیچ رفتار مشترکی میان انسان و غیرانسان ممکن نیست. اما ویتگنشتاین این یک گام را بر نمی دارد. او در صدد انکار هر گونه ویژگی مشترک میان انسان و حیوان و پذیرش گسستی تمام عیار میان این گونه های زندگی نیست. او گرچه در نسبت دادن «امید» و «ندامت» به حیوانات، تردید دارد (۱۳۸۴: بند ۵۱۸ + Wittgenstein, 1980; v1, §1&314; v2, §16&168&308)، اما رفتارهای مشترکی مانند «قصد»، «مهربانی»، «شادی»، «خشم»، «اندوه» و نیز واکنش همسان هنگام شنیدن نام را، بدیشان نسبت می دهد (۱۳۸۴: بندهای ۵۰۶ و ۵۲۶ + ۱۳۸۰: بخش ۱، بند ۶۴۷ + ۱۳۸۱: ب ۱۳۳ + Wittgenstein, 1980: v1, §1 + از نگاه چرچیل^۲ در اینجا نیز شباهتی خانوادگی در کار

^۱ هر چند بر پایه برخی تفسیرها اساساً تفاوت میان رفتارهای زبانی و غیرزبانی از گونه تفاوت در «درجه» است، نه در «نوع». نک: گرلینگ، ۱۳۸۸: ۱۵۱.

^۲ J. Churchill

است (Churchill, 2002: 299). براین پایه اگر شیر پیچر در حال غرشی از سر خشم، می‌گفت: «من خشمگین هستم»، دلیلی برای نفهمیدن‌اش در دست نمی‌بود. نباید فراموش کرد که سخن شیر فرضی پیچر، چنان طراحی شده‌است که بدون آگاهی از قرارداد انسانی دربارهٔ زمان و نیز رفتارهای انسانی وابسته به آن، فهمیدنی نباشد. اگر شیر پیچر به جای سخن گفتن از زمان، گزاره‌ای ریاضی ($2 \times 2 = 4$) یا منطقی ($[p \Rightarrow q] \wedge p \Rightarrow q$) را باز می‌گفت، ناتوانی انسان‌ها در فهم آن، تابدین اندازه باورپذیر نمی‌بود.

ازدیگرسوی، آیا انسان بودن، به خودی‌خود، رفتار انسانی را تضمین می‌کند؟ پاسخ ویتگنشتاین بدین پرسش نیز منفی است. او در درستی انتساب «امید» به یک نوزاد نیز - همچون انتساب آن به یک سگ - تردید می‌ورزد (۱۳۸۴: بند ۴۶۹) و نیز اعتراف می‌کند که هنگام شنیدن سخن یک چینی‌زبان نمی‌تواند چیزی دریابد، تابدانجا که گویی حتی نمی‌تواند انسان بودن او را باز شناسد (۱۳۸۱: ب: ۱۵). همچنین او دربارهٔ اعضای قبیله‌ای فرضی که احساسات خود را بیان نمی‌کنند، می‌نویسد:

احتمالاً ما حتی به همان اندازه که می‌توانیم خود را به یک سگ بفهمانیم هم نخواهیم توانست خود را بدیشان بفهمانیم (Wittgenstein, 1980: v2, §700).

در اینجا ویتگنشتاین از امکان فهم متقابل میان انسان و سگ سخن می‌گوید درحالی‌که بر پایهٔ مفهوم مخالف تفسیر پیچر، انسان نباید بتواند خود را به شیر بفهماند. اما این، همهٔ سخن نیست. می‌توان شرایطی را فرض کرد که انسان‌هایی با زبان و رفتار مشترک، باز هم از فهم یکدیگر بازمانند. هکیر برای فهم برخاسته از گونه‌های زندگی، افزون بر دو شرط سخن و رفتار، شرط فرهنگ مشترک را نیز می‌افزاید. گویی اگر انسانی می‌توانست در گردونهٔ روزگار تا بدانجا به عقب بازگردد که در شرایط گسست فرهنگی با انسان‌های هم‌زبان‌اش قرار گیرد، باز هم نمی‌توانست به فهم سخن ایشان دست یابد:

آیا مردمان روزگار الیزابت، با ما در گونه‌زندگی مشترک هستند؟ با وجود این واقعیت که آن‌ها به همان‌زبانی صحبت می‌کردند که ما می‌کنیم، اما باز هم پاسخ منفی

است! آیا همه انگلیسی زبانان، در گونه زندگی شان، با هم مشترک اند؟ آیا مردم دوزبانه، در گونه زندگی شان با هم مشترک هستند؟ برای این پرسش ها هیچ پاسخ بیرون از زمینه ای در کار نیست (Hacker, 2015: 11).

نکته اصلی در واپسین جمله هکیر نهفته است. آنچه معیار اصلی فهم را فراهم می سازد، زمینه است. این زمینه، عادتاً تنها در جهان انسانی رخ می نماید، اما مطلق پنداشتن این سخن، دست کم از زاویه نگاه پسین ویتگنشتاین، پذیرفته نیست. اینچنین است که گیر^۱، با نگاهی به بند ۵۵۴ در باب یقین، بر آن است که خداوند نیز تنها درون زمینه ای مناسب - یعنی همان بازی زبانی و گونه زندگی ویژه دینی - می تواند با انسان سخن بگوید (1980: 257). به هر روی، منظور ویتگنشتاین از «اگر یک شیر...» هر چه باشد، راه درازی تا برداشت انسان مرکز پندارانه «قن ج» از اندیشه های پسین وی، باقی است. به گفته چرچیل:

موضع ویتگنشتاین را نمی توان یک انسان مرکز گرایی تمام عیار و تنگ نظرانه دانست. [زیرا] فهم، امری مدرج است؛ همان سان که همانندی رفتاری و ظاهری نیز، امری مدرج است (2002: 298).

نارسایی استناد به «الگوی شش بخشی» یا کوبسن

یا کوبسن^۲، از آن دست زبان شناسانی است که «ارتباط»^۳ را برجسته ترین کارکرد زبان می دانند (Waugh, 2005: 549). او دیدگاه اش را با فراهم آوردن الگویی شش بخشی بازمی گوید. این الگو، رایج ترین الگوی ارتباط زبانی در تحلیل های ادبی است (مکاریک، ۱۳۸۳: ۳۰). پیش از یا کوبسن، بولر^۴، در کتاب نظریه زبان^۵، الگویی سه بخشی موسوم به «ارغنون»^۶ را پیشنهاد می کند که تنها سه بخش گیرنده، فرستنده، و موضوع/پیام را برای هر کنش ارتباطی زبانی برمی شمارد (Rathert, 2005: 158&159). با نگاهی صرفاً زبان شناختی به ارتباط زبانی انسانی، می توان به الگوی ارغنون بولر، بسنده کرد. اما

¹. N.F. Gier

². R. Jakobson

³. Communication

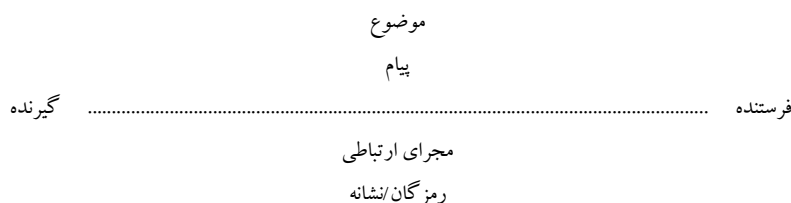
⁴. K. Bühler

⁵. Sprachtheorie

⁶. Organon

یاکوبسن یک گام جلوتر می‌گذارد و برای رسیدن به هدف ویژه‌اش، آن الگو را گسترش می‌دهد، هدفی که با شناخت درست آن، می‌توان به دریافت بهتر دیدگاه یاکوبسن، امیدوار بود.

یاکوبسن در نوشتار *زبان‌شناسی و شعرشناسی*^۱ به پیوند میان زبان‌شناسی و شعرشناسی می‌پردازد (قس: یاکوبسن، ۱۳۸۸: ۹۳). گم‌شده او در این نوشتار، «بوطیقا»ست (مکاریک، ۱۳۸۳: ۶۵ تا ۷۲). او در نخستین گام، الگوی ساده بولر - به ویژه بخش میانی آن؛ موضوع/پیام - را می‌شکافد (یاکوبسن، ۱۳۸۸: ۹۷ و ۱۰۴)، تا بتواند همه کارکردهای زبان را برشمارد و از این رهگذر کارکرد «شعری» زبان را روشن سازد (همان: ۹۴). از همین روی؛ او شش بخش «فرستنده»، «گیرنده»، «پیام»، «موضوع»، «رمزگان/نشانه» و «مجرای ارتباطی» را برای هر ارتباط زبانی برمی‌شمارد و آن‌ها را در نمودار زیر به نمایش درمی‌آورد:



سپس کارویژه زبانی هر یک از این بخش‌ها را برمی‌رسد (به ترتیب: عاطفی، ترغیبی، ارجاعی، شعری، همدلی، و فرازبانی)، تا بتواند در این میان، کارکرد شعری زبان را - که بر «پیام» متمرکز است - روشن کند (همان: ۹۹) و زبان‌شناسان را از منحصرپنداشتن کارکرد زبان به «ارجاع»، بازدارد (همان: ۹۵ و ۹۶). سرانجام، او تأکید می‌کند:

جهت‌گیری به سمت پیام؛ یعنی وقتی خود پیام در کانون توجه قرار گیرد، نقش شعری زبان را مطرح خواهد کرد (همان: ۹۸).

بدین سان شاید هدف نوشتار یاکوبسن، تا اندازه‌ای روشن شده باشد. در یک کلام؛ این نوشتار، تلاشی است نقش‌گرایانه، برای پاسخ به این دو پرسش: شعر چیست؟ ادبیات چیست؟

^۱. Linguistics and Poetics

اکنون که زمینه الگوی یا کوبسن روشن شد، باید به دو نکته دیگر نیز اشاره شود. نخستین نکته، درباره واژه «فرستنده» است. یا کوبسن، در متن اصلی نوشتار یادشده، برای بازگویی منظورش از «فرستنده»، واژه انگلیسی کم کاربرد “addresser” را به کار می‌برد (1960: 353). کلان‌واژه‌نامه انگلیسی آکسفورد، معنی «فرستنده» را برای این واژه، می‌آورد (Simpson/Weiner, 1991: 147). کلان‌واژه‌نامه انگلیسی وبستر نیز یکی از معانی صورت مصدری این واژه (“Address”) در متن‌های انگلیسی کهن و رسمی را “Send” (فرستادن) می‌داند (Merriam-Webster, 2004: 14). نکته در اینجاست که هر چند یا کوبسن در بخش‌های دیگر نوشتار خود، پنج‌بار واژه‌ی “Speaker” را می‌آورد؛ اما هنگام بازگویی عناصر ارتباط زبانی و کارکردهای گوناگون هر کدام، چنین نمی‌کند.^۱ باین‌همه؛ برخی از شارحان، به سادگی واژه “Speaker” (یا برگردان فارسی آن: «گوینده») را جایگزین واژه برگزیده خود او می‌کنند (برای نمونه؛ نک: یا کوبسن و دیگران، ۱۳۶۹: ۷۸ + 550; Waugh, 2006). اما برخی دیگر، هنگام برگردان و بازگویی این دیدگاه یا کوبسن، ترجیح می‌دهند به جای واژه «گوینده»، از واژه عمومی‌تر «فرستنده» بهره‌برداری کنند (برای نمونه؛ نک: یا کوبسن، ۱۳۸۸: ۹۴ + مکاریک، ۱۳۸۳: ۴۰). عملکرد این مترجمان وفادارانه‌تر و به خواست یا کوبسن نزدیک‌تر است.

دیگر آن که رویکرد یا کوبسن در این نوشتار، اثباتی است؛ نه نفیی. به‌دیگر سخن او در هیچ‌کجای نوشتارش، به کاستی‌ها یا نادرستی‌های مدلهای ارتباطی دیگر که - به‌هردلیلی - در آنها نقش گوینده کاهش می‌یابد یا نادیده گرفته می‌شود، نمی‌پردازد. هدف وی، روشن کردن مرزهایی است که زبان ادبی - به‌ویژه شعر - را از زبان روزمره و همگانی، جدا می‌کنند (مکاریک، ۱۳۸۳: ۲۰۰). در همین راستاست که او، بر کارویژه عاطفی گوینده، در یک ارتباط زبانی انسانی، تأکید می‌ورزد (نک: یا کوبسن، ۱۳۸۸: ۹۶). شاید اکنون روشن شود که الگوی پیشنهادی یا کوبسن، نمی‌تواند تکیه‌گاه مناسبی برای تأکیدهای فراوان «قن‌ج» بر نقش عنصر گوینده در کنش ارتباطی زبانی - که برپایه‌ی

۱. عین سخن یا کوبسن، چنین است:

“The so-called EMOTIVE or “expressive” function, focused on the addresser, aims at a direct expression of the speaker’s attitude toward what he is speaking about” (1960: 354).

«مفهوم مخالف»^۱ الگوی پیشنهادی یا کوبسن استوار است^۲ - باشد. اگر به زبان منطق گزاره‌ای، هریک از شش عنصر برشمرده شده از سوی یا کوبسن را یک «شرط» منطقی به‌شمار آوریم، این پرسش به‌جاست که آیا «عملگر»های منطقی میان همه این شش شرط، لزوماً باید «و»^۳ باشند، یا گاه نیز برخی از آنها می‌تواند «یا»^۴ باشد؟ خود یا کوبسن در این باره چیزی نمی‌گوید، اما آیا نمی‌توان بدان اندیشید؟! برای نمونه، آیا نمی‌توان شرایطی را فرض کرد که فرستنده - دست کم بخش‌هایی از - نقش ارتباطی خود را از دست بدهد و خواننده جایگزین او شود؟!^۵ در چنین شرایطی، آیا نمی‌توان - به‌زبان ویتگنشتاین - به گونه‌ای «شبهت خانوادگی» باور داشت؟! تردیدها هنگامی بیشتر می‌شوند که برخی ویژگی‌های یا کوبسن - مانند روشن و ساده‌بودن زبان‌اش و نیز علاقمندی‌اش به نظریه‌پردازی در چارچوب نوشتارهای علمی کوتاه (حق‌شناس، ۱۳۸۵: ۸۴ و ۸۵) - را نیز در نظر آوریم. شاید از همین روی در سراسر پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه‌هایی مانند زبان‌شناسی، فلسفه‌ی زبان، نشانه‌شناسی، اسطوره‌شناسی و...، چندان‌سخنی از شالوده‌های اندیشه یا کوبسن، به‌میان نمی‌آید (همان: ۸۵ و ۸۶). چنین است که گویی تکیه «قن‌ج» بر دیدگاه یا کوبسن، برای تأکید فزاینده بر نقش‌گوینده در فرآیند ارتباط زبانی، چندان بهره‌ای ندارد.

نارسایی استناد به تفکیک سوسور میان «زبان» و «گفتار»

دیگر نارسایی «قن‌ج»، برداشت یا بهره‌گیری نادرست از یکی از برجسته‌ترین دیدگاه‌های سوسور است. سوسور در بخش چهارم دوره زبان‌شناسی عمومی^۶، به تفکیک «زبان» از «گفتار» می‌پردازد. درونمایه این بخش - که تنها چهار صفحه دارد (سوسور،

^۱. argumentum contrario

^۲. یا کوبسن می‌گوید: این شش عنصر، در هر کنش ارتباطی زبانی حاضرند. اما قن‌ج نتیجه می‌گیرد: اگر هریک از آن عناصر انسانی نباشند؛ پس یک کنش ارتباطی زبانی شکل نمی‌گیرد، یا فهم نمی‌شود.

^۳. And

^۴. Or

^۵. برای نمونه؛ پورنامداریان، به نوشته‌هایی اشاره می‌کند، که در نبود شنونده پدید می‌آیند (۱۳۸۷: ۱۲). وی، حتی «بلاغت» متن - ویژگی‌ای که همواره با «گوینده» پیوند می‌خورد - را نیز به شنونده بازمی‌گرداند (همان: ۱۱، ۲۶ و ۳۴).

^۶. Cours de linguistique générale

۱۳۷۸: ۲۷ تا ۳۰) - روشن ساختن «موضوع» دانش نوپای زبان شناسی است (کالر، ۱۳۹۰: ۳۲). به باور کالر^۱، سوسور بر آن است تا بدین سان راه را برای بررسی و پژوهش «روشمند» زبان، هموار کند (همان: ۱۷). از همین روی او باید نخست منظور از «زبان» در عنوان «زبان شناسی» را روشن سازد (همان: ۲۷). به دیگر سخن، سوسور در پی پاسخ دادن به این پرسش است که دانش نوین زبان شناسی می خواهد «کدام زبان» را بشناسد؟ امری مجرد و انتزاعی مانند توانایی سخن گفتن (= قوة نطق)^۲؟ پدیداری همگانی و شخصی که هر فرد در سراسر روزگار زندگی خویش از آن برای رساندن منظور خود و برقراری ارتباط با دیگران، بهره می گیرد؟ یا چیز دیگری در میانه این دو؟ گویا همین سومی، چیزی است که او بدان می اندیشد:

زبان، در عین مشترک بودن میان همگان و خارج بودن از اراده آنان، در هر فرد وجود دارد... (اما) در گفتار، هیچ عامل همگانی ای وجود ندارد. تظاهرات آن، فردی و گذراست... تمایز میان زبان و گفتار و وابستگی گفتار به زبان، تمام مسائل را روشن می سازد (سوسور، ۱۳۷۸: ۲۸ و ۲۹ [با اندک تصرفی در ترجمه]).

او، در پایان این بخش کوتاه، از سخنان اش چنین نتیجه می گیرد:

ما منحصراً به زبان شناسی زبان خواهیم پرداخت و اگر در استدلال های خود برای روشن شدن مطلب، از بررسی گفتار نیز یاری گیریم، سعی بر این خواهیم داشت تا مرز میان این دو قلمرو را همیشه مشخص نگه داریم (همان: ۳۰).

سخن سوسور، به اندازه ی کافی روشن است. از همین روی در میان مفسران اندیشه های او نیز، ناسازگاری چندانی در این باره دیده نمی شود. بر پایه تفسیر کالر؛ می توان تفکیک زبان از گفتار را متناظر با تفکیک میان پدیده های اصلی از فرعی و وابسته، چیزی جمعی از چیزی صرفاً فردی و پدیده ای روانی-ذهنی از پدیده ای مادی دانست (کالر، ۱۳۹۰: ۹۳). او نسبت زبان و گفتار را همانند نسبت میان نهاد^۳ و رویداد^۴ به شمار می آورد (همان: ۳۶). این

^۱. J. Culler

^۲. درباره «قوة نطق» نک: صفوی، ۱۳۸۳: ۳۵ و ۳۶.

^۳. Institution

^۴. Event

تفسیر مکاریک^۱ که: «گفتار پیام را شکل می‌دهد و زبان آن را می‌فهمد یا تعبیر می‌کند» (مکاریک، ۱۳۸۳: ۱۶۰) نیز، در همین راستاست. صفوی نیز زبان را به‌مثابه یک نظام و گفتار را تحقق‌صوری آن می‌داند (صفوی، ۱۳۸۳: ۳۵ و ۳۶).

بدین‌سان می‌توان دریافت بهتری از تفکیک سوسور میان زبان و گفتار داشت و پذیرفت که سوسور با این جداسازی هرگز در پی اثبات بایستگی انسان‌بودن گوینده یا انسانی‌بودن مؤلفه‌های زبان نیست. در چارچوب اندیشه وی هم زبان و هم گفتار - حتی قوه ناطقه نیز - پدیده‌هایی انسانی‌اند. نظر به کارویژه‌ای که سوسور با بنیان‌گذاری زبان‌شناسی به‌مثابه یک دانش تجربی (هریس، ۱۳۸۱: ۲۱۲) برای خود تعیین کرده است، بیش از این نیز در دستور کار وی نمی‌گنجد. به تعبیری ویتگنشتاینی، سوسور به‌درستی از در آمیختن دو بازی‌زبانی فلسفه و دانش تجربی می‌پرهیزد. نکته راهگشای دیگر آن‌که اندیشه سوسور، سخت پایبند علمی‌بودن و روشمندبودن است و حتی تصور این‌که وی شرایطی را در نظر داشته که بهره‌برداران از زبان انسان نباشند، دشوار است (صفوی، ۱۳۸۳: ۳۹ و ۴۰). بدین‌سان گرچه شاید سوسور، همچون هر دانشمند دیگری که به شالوده‌های علمی کار خود پایبند است، به بایستگی انسان‌بودن گوینده یک گفتار یا بهره‌بردار از یک زبان - به‌عنوان یکی از صدها پیش‌فرض تجربی چنین بررسی‌هایی - باور داشته‌است، اما اندیشه‌هایش نمی‌توانند تکیه‌گاه مناسبی برای استنتاج انسان‌مرکز گرایانه‌ی «قن‌ج» باشند.

جمع‌بندی

از آنچه در این نوشتار آمد، می‌توان بر موارد زیر به‌عنوان نتایج این پژوهش تأکید کرد:

الف) استدلال زبان‌شناختی «قن‌ج» را می‌توان بدین‌گونه بازسازی کرد:

۱. زبان، پدیداری سراپا انسانی است. بنابراین اگر دارای اجزا و عناصری باشد، هریک از آن‌ها هم انسانی هستند.

^۱. I. R. Makaryk

۲. یکی از اجزا و عناصر زبان، گوینده است. بنابراین گوینده زبان تنها می تواند انسان باشد.

ب) گرچه این استدلال از نظر صوری معتبر است، اما از نظر مادی و محتوایی با نارسایی هایی روبه روست.

پ) از نظر محتوایی (ماده برهان) این استدلال مستند به موارد زیر است:

۱. تعریف کلر از پدیده زبان؛
 ۲. فلسفه زبان پسین ویتگنشتاین مبنی بر بایستگی انسانی بودن سرپای اجزا و عناصر زبان و -در نتیجه- امتناع غیرانسانی بودن هر یک از اجزا و عناصر آن؛
 ۳. الگوی شش بخشی یا کویسن همراه با تأکید بر تفکیک ناپذیری جایگاه گوینده در فرآیند ارتباط زبانی انسانی؛
 ۴. تفکیک سوسور میان زبان و گفتار و تأکید بر جایگاه گوینده.
- در این میان، بند (۲) گرانیگاه استدلال یادشده برای نشان دادن درستی مدعی این انگاره -انسان بودن گوینده قرآن- است.

ت) چکیده نارسایی های محتوایی این استدلال، چنین است:

۱. بهره گیری از تعریفی خاص برای پدیده زبان به ویژه هنگامی که به خدمت استنتاج پایانی آن درمی آید با دو نارسایی منطقی «رها نکردن پیش فرض» و «مصادره به مطلوب» روبه روست.
۲. همچنین استناد هم زمان به تعریف یادشده و بهره گیری از فلسفه زبان پسین ویتگنشتاین، چارچوب استدلال را به نارسایی ساختاری «ناسازگاری درونی» دچار می سازد.
۳. با یادآوری خوانش های ناهمسان و چالش های فراروی نگرش کاربردی ویتگنشتاین به زبان در چارچوب دو مفهوم «بازی های زبانی» و «گونه های زندگی» بسنده کردن «قن ج» به برخی از این خوانش ها هنگامی که با خاموشی در برابر چالش های یادشده همراه می شود بر دامنه تردیدها پیرامون چنین شیوه استنادجویی ای می افزاید. بدین سان پذیرش انسان مرکز گرایی آشکار انگاره یادشده، با دشواری های فراوانی همراه می شود.

۲۰ پژوهش‌های فلسفی-کلامی: سال چهارم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۵، شماره پانزدهم

۴. استناد این انگاره به «الگوی شش‌بخشی» یا کوبسن و تفکیک سوسور میان «زبان» و «گفتار» برای تأکید بر بایستگی انسان بودن اجزا و عناصر زبان نیز، از این رو کارآیی ندارد که با دلالت، هدف و پیش‌زمینه آن‌ها، سازگار نمی‌افتد.

۵. باری؛ کلیر، ویتگنشتاین، یا کوبسن، و سوسور، هر یک برای خود گم‌شده‌ای داشته‌اند که نمی‌توان از برهم‌کنش یافته‌ها و پیشنهادهای‌شان، بدانچه «قن‌ج» در پی‌اش است، رسید.

کتاب‌شناسی

۱. آدیس، مارک (۱۳۹۳). **ویتگنشتاین؛ راهنمایی برای سرگشتگان**، ترجمه‌ی همایون کاکاسلطانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۲. برومر، وینسنت (۱۳۸۳). **دین در دنیای مدرن**، به کوشش سیدمصطفی شهرآیینی، ترجمه‌ی امیر اکرمی (و دیگران)، تهران: پژوهاک کیهان/مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
۳. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۷). «بلاغت مخاطب و گفتگوی با متن»، در: **نقد ادبی**، شماره‌ی یکم.
۴. حق‌شناس، علی محمد (۱۳۸۵). «یا کوبسن؛ وجودی حاضر و غایب»، در: **نامه‌ی فرهنگستان**، شماره‌ی سی‌ام.
۵. سرل، جان (۱۳۹۰). «ویتگنشتاین»، در: مگی، براین، **فلاسفه‌ی بزرگ؛ آشنایی با فلسفه‌ی غرب**، ترجمه‌ی عزت‌اله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۶. سوسور، فردینان دو (۱۳۷۸). **دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی**، ترجمه‌ی کورش صفوی، تهران: هرمس.
۷. صفوی، کورش (۱۳۸۳). «فردینان دو سوسور»، در: **زبان و ادب**، شماره‌ی بیست و دوّم.
۸. کالر، جانانان (۱۳۹۰). **فردینان دو سوسور**، ترجمه‌ی کورش صفوی، تهران: هرمس.
۹. گرلینگ، ای. سی. (۱۳۸۸). **ویتگنشتاین**، ترجمه‌ی ابوالفضل حقیری، تهران: بصیرت.
۱۰. لایکن، ویلیام جی. (۱۳۹۱). **درآمدی تازه بر فلسفه‌ی زبان**، ترجمه‌ی کورش صفوی، تهران: علمی.
۱۱. مجتهدشبه‌ستری، محمد (بی‌تا). **نظریه‌ی «قرانت نبوی از جهان»**، وب‌سایت رسمی محمد مجتهدشبه‌ستری (بخش مقالات)، به‌نشانی:
www.mohammadmojtahedshabestari.com
۱۲. مروارید، جعفر (۱۳۸۳). «فلسفه از نظر ویتگنشتاین دوّم»، در: **پژوهش‌های فلسفی کلامی**، شماره‌ی نوزدهم.
۱۳. مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۳). **دانش‌نامه‌ی نظریه‌های ادبی معاصر**، ترجمه‌ی مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
۱۴. مک‌گین، ماری (۱۳۸۹). **ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی**، ترجمه‌ی ایرج قانونی، تهران: علم.
۱۵. ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰). **پژوهش‌های فلسفی**، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
۱۶. _____ (۱۳۸۱ الف). **درباره‌ی رنگ‌ها**، ترجمه‌ی لیلی گلستان، با پی‌گفتاری از بابک احمدی، تهران: مرکز.
۱۷. _____ (۱۳۸۱ ب). **فرهنگ و ارزش**، ترجمه‌ی امید مهرگان، تهران: گام نو.
۱۸. _____ (۱۳۸۴). **برگه‌ها**، ترجمه‌ی مالک حسینی، تهران: هرمس.
۱۹. _____ (۱۳۸۵). **کتاب‌های آبی و قهوه‌ای**، ترجمه‌ی ایرج قانونی، تهران: نی.
۲۰. _____ (۱۳۸۷). **درباب یقین**، ترجمه‌ی مالک حسینی، تهران: هرمس.
۲۱. _____ (۱۳۹۳). **رساله‌ی منطقی-فلسفی**، ترجمه و شرح سروش دباغ، تهران: هرمس.
۲۲. هریس، روی (۱۳۸۱). **زبان، سوسور، و ویتگنشتاین؛ چگونه می‌توان با واژه‌ها بازی کرد؟**، ترجمه‌ی اسماعیل فقیه، تهران: مرکز.

۲۳. هکیر، پیتر (۱۳۸۹). «ویتگنشتاین و استقلال درک انسانی»، در: آلن/تروی، ریچارد/ملکم (به کوشش)، **ویتگنشتاین؛ نظریه و هنر**، ترجمه‌ی فرزانه سجودی، تهران: فرهنگستان هنر.

۲۴. یاکوبسن، رومن (۱۳۸۸). «زبان‌شناسی و شعرشناسی»، ترجمه‌ی کورش صفوی، در: سجودی، فرزانه (به کوشش)، **ساخت‌گرایی، بسا ساخت‌گرایی، و مطالعات ادبی**، تهران: سوره مهر.

۲۵. یاکوبسن (و دیگران)، رومن (۱۳۶۹). **زبان‌شناسی و نقد ادبی**، ترجمه‌ی مریم خوزان و حسین پاینده، تهران: نی.

26. Baker, Gordon (2002). "The private language argument", in: Shanker/Kilfoyle, Stuart/David, *Ludwig Wittgenstein; Critical Assessment of Leading Philosophers* (Second Series), London/New York: Routledge, v3.

27. Baker/Hacker (2009a), G.P.P.M.S., *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity; An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, 2nd edition, extensively revised by P.M.S. Hacker, Oxford: Wiley-Blackwell.

28. _____ (2009b), *Wittgenstein: Understanding and Meaning; An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, 2nd edition, extensively revised by P.M.S. Hacker, Oxford: Wiley-Blackwell.

29. Boncompagni, Anna (2015). "Elucidating Forms of life; the evolution of philosophical tool", *Nordic Wittgenstein Review* (Special Issue 2015; *Wittgenstein and Forms of Life*).

30. Churchill, John (2002). "If a lion could talk...", in: Shanker/Kilfoyle, Stuart/David, *Ludwig Wittgenstein; Critical Assessment of Leading Philosophers* (Second Series), London/New York: Routledge, v4.

31. Gier, Nicholas F. (1980). "Wittgenstein and Forms of life", in: *Philosophy of the Social Sciences*, N3.

32. Hacker, Peter (2015). "Forms of life", *Nordic Wittgenstein Review* (Special Issue 2015; *Wittgenstein and Forms of Life*).

33. Harris, James F. (2002). "Language, language-games, and ostensive definition", in: Shanker/Kilfoyle, Stuart/David, *Ludwig Wittgenstein; Critical Assessment of Leading Philosophers* (Second Series), London/New York: Routledge, v2.

34. Hilmy, S. Stephen (1992). "Tormenting questions in Philosophical Investigations section 133", in: Arrington/Glock, Robert L./Hans-Johann, *Wittgenstein's Philosophical Investigations; Text and Context*, London/New York: Routledge.

35. Jakobson, Roman (1960). "Linguistics and Poetics", in: Sebeok, Thomas (ed.), *Style in Language*, Massachusetts: M.I.T Press.

36. *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary* (2004). Massachusetts: Springfield.

37. Moyal-Sharrock, Danièle (2015). "Wittgenstein in Forms of life, Patterns of life, and Ways of life", *Nordic Wittgenstein Review* (Special Issue 2015; *Wittgenstein and Forms of Life*).

38. Nicholson, Michael W. (1996). "Abusing Wittgenstein: The misuse of the concept of language-games in contemporary theology", *Journal of the Evangelical Theological Society*, N39.

39. Rathert, Monika (2005). "Bühler, Karl", in: Strazny, Philipp (editor), *Encyclopedia of Linguistics*, New York: Fitzroy Dearborn, v1.

40. Simpson/Weiner, J. A./S. C. (1991). *The Oxford English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, v1.

41. Smith, Cam (2015). "I'm Not Playing Games: Why Wittgenstein's Language-Games Fail to Defeat the Unity of Language", *Marist Undergraduate Philosophy Journal*, V2.

42. Waugh, Linda R. (2005). "Jakobson, Roman", in: Strazny, Philipp (editor), *Encyclopedia of Linguistics*, New York: Fitzroy Dearborn, v1.

43. Wittgenstein, Ludwig (1993). "Cause and Effect: Intuitive Awareness", in: *Philosophical Occasions: 1912-1951*, Edited by: J. C. Klage and A. Nordman, Indianapolis: Hackett Publishing.

44. _____ (1999). *Philosophical Investigations* (Second edition), Translated by G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell.

45. _____ (1980). *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Translated by G. E. M. Anscombe, G.E.M. Anscombe, Heikki Nyman, and Georg Henrik von Wright (Editors), Oxford: Basil Blackwell.