



A Reflection on the Linguistic Argument for the Idea of “Prophetic Reading of the World” Concerning the Quran Announcer

Mohammad Kazem Shaker¹
Seyyed Rouhollah Shafiei²

(Received: 15 August 2016 - Accepted: 26 December 2016)

Abstract

As commonly accepted and believed by Muslims, the noble Quran is Allah's words (“kalāmullā”) retelling those facts Allah have created within the terminological framework of what have been revealed to Prophet Muhammad (pbuh). As human knowledge (esp. philosophy of language and linguistics) was gradually taking steps in progress along with the expansion of some theoretical and practical scholarships in the contemporary Islam world, there gradually was a proliferative tendency for different views on the topic in question. The prophetic reading of world constitutes the general title of sequential writings whose attitudes recline in a distinctive way toward Quranic revelation. One the questions to which this view endeavors to respond in a distinctive way than the aforementioned one is “who is the announcer of Quran?” According to this view, Prophet Muhammad (pbuh) is the announcer of Quran. The aim of this article is to illustrate the arguments for the abovementioned idea brought forth by this view: For their purpose here, the authors have chosen one of the arguments entitled linguistic argument as their main objective. Therefore, this article firstly formulates the mentioned argument, and finally makes an evaluation of its linguistic major premises. Exact deliberations portray the fact that the argument is faced with severe insufficiencies to the extent that one cannot easily accept it.

Keywords: Speaker of Quran, Language, A. Keller, Wittgenstein, R. Jakobson, F. de Saussure, Mujtahed Shabestari

1. Full Professor, Allameh Tabataba'i University,
2. PhD Student, University of Qom,

mkshaker@atu.ac.ir
srooh_sh@yahoo.com



تأملی بر استدلال زبان‌شناختی مدّعی انگارهٔ «قرائت نبوی از جهان» دربارهٔ گویندهٔ قرآن

محمدکاظم شاکر*

سید روح‌اله شفیعی**

(تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۶)

چکیده

بر اساس باور رایج در میان مسلمانان؛ قرآن کریم، سخن خدا (= کلام‌الله) و بازگوکنندهٔ حقایقی است که خداوند آن‌ها را در چارچوب واژگانی که متنی به نام قرآن را پدید می‌آورند، بر پیامبر اسلام^(ص) فرو فرستاده است. با پیشرفت دانش بشری در حوزه‌های فلسفهٔ 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 دربارهٔ وحی قرآنی پی می‌گیرد. یکی از پرسش‌هایی که این انگاره می‌کوشد بدان پاسخی متفاوت با باور رایج پیش گفته دهد، کیستی گویندهٔ قرآن است. از نگاه این انگاره؛ این گوینده، پیامبر^(ص) است. این انگاره، برای مدّعی‌یادشده، استدلال‌هایی اقامه می‌کند که موضوع نوشتار پیش روی، تأمل دربارهٔ یکی از آن‌ها -استدلال زبان‌شناختی^۱- است. به‌همین دلیل؛ این نوشتار، نخست استدلال یادشده را صورت‌بندی می‌کند و سپس مقدمات کبروی فلسفهٔ زبانی و زبان‌شناختی آن را می‌سنجد. تأمل‌ها نشان می‌دهند؛ استدلال یادشده، با نارسایی‌هایی روبه‌روست که پذیرش آن را دشوار می‌سازند.

کلیدواژه: گویندهٔ قرآن، زبان، کلر، ویتگنشتاین، یاکوبسن، سوسور، مجتهدشبه‌ستری.

بیان مسئله

قرائت‌نبوی از جهان (زین پس به اختصار: «قن‌ج»)، عنوان رشته‌نوشتارهایی از استاد محمد مجتهدشبه‌ستری است، که انگاره 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 تازگی 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، هر یک 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 «به‌تنهایی»، «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

می‌گیرد که؛ در این میان، بر نبوی بودن واژگان قرآن، تأکید می‌شود (همان، نوشتار ۱، بخش ۱ و نوشتار ۱۲، بند ۵). بدین سان؛ مدّعی یکم «قن‌ج» روشن می‌شود: گوینده‌ی قرآن، نخست پیامبر^(ص) است و آنگاه خدا. پس؛ قرآن، نخست سخن پیامبر^(ص) است. نقطه‌ی عزیمت استدلال زبان‌شناختی این انگاره، به دست‌دادن تعریفی نوین از «زبان» است: زبان، یک سیستم از شکل‌های اظهارات است، که به وسیله‌ی انسان پدید آمده، و تکامل یافته است. انسان این سیستم را پیش می‌کشد، تا با آن خود را اظهار کند؛ خود را برای دیگران و آن‌ها را برای خود مفهوم سازد؛ شناخت‌های 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 ادامه‌ی این تعریف - که به گفته‌ی «قن‌ج»؛ برگرفته از کلیر^۱ فیلسوف زبان آلمانی است (همان) - به چارچوب کلی (= سیستم اظهارات)، پدیدآورنده (= انسان)، کارکرد (= اظهار) و ارکان (= گوینده، شنونده، زمینه، جامعه، و محتوا) زبان، اشاره می‌شود. این انگاره، در گام دوم، بدین نکته تأکید می‌ورزد که؛ زبان پدیده‌ای «سراپا انسانی» است، بدین معنا که هیچ «غیرانسان»ی را بدان راه نیست. زبان نمی‌تواند در جهان غیرانسانی پدید آید، معنی دهد و فهمیده شود؛ بل که همه‌ی اینها، تنها در روند زندگی انسان‌ها و در جهان بین‌الذهانی ایشان، امکان تحقق می‌یابند:

زبان، یک پدیده‌ی انسانی^۲ جمعی... است و تنها در جایی تحقق پیدا می‌کند که همه‌ی آن ارکان و مقومات^۳ موجود باشند و با فقدان بعضی از آن‌ها، زبان به کلی منتفی می‌شود (همان).

کلام معنادار - آن‌طور که ما انسان‌ها می‌توانیم آن را تصور کنیم - همان چیزی است که در عالم انسان‌ها، به وسیله‌ی انسان‌ها و در بطن و متن زندگی اجتماعی - تاریخی انسان‌ها پدید می‌آید و نه هیچ چیز دیگر (همان، نوشتار ۳، بند ۹).

«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. سوئه ایجابی این برآیند، بایستگی انسان‌بودن همه مؤلفه‌های زبان و سوئه 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، «انسان‌مرکزگرایی زبانی»^۵ نامید. 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 (مجتهدشبه‌ستری، بی‌تا، 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^۱ بدان اشاره می‌کند:

1. L. Wittgenstein

2. Sprachspiele

3. 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، ص. ۳۹۳). اما جمله اصلی آلمانی و نیز ترجمه 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).

5. Linguistic anthropocentrism

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

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).

«قن‌ج» حتی می‌کوشد تأکید بر نقش و جایگاه گوینده‌ی انسانی در زبان را به سوسور^۲ نیز نسبت دهد. دستمایه‌ی این انتساب، تفکیک سوسور میان «زبان»^۳ و «گفتار»^۴ است (نک: ادامه).

«قن‌ج» منظور سوسور را این‌گونه 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 بی‌واسطه - 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 گوینده‌ی انسانی - بی‌واسطه یا با واسطه - در معنادهی آن، مفروض نیست (همان).

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

اگر قرار باشد [که] مثلاً متن قرآن، به عنوان سخن خدا یا پیامبر^(ص) تفسیر شود، پس گریزی از بحث درباره‌ی ماتن قرآن نیست. باید پرسیم؛ ماتن قرآن کیست؟ واقعیت این

1. R. Jakobson
2. F. De Saussure
3. Longue
4. Parole

است که هر متن مقدس را، یک انسان، به مثابه متن، بنیان می‌نهد. آن شخص که متنی را 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).

بدین سان؛ 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:

استنادات	گزاره
تعریف کلر از زبان مفهوم بازی‌های زبانی و گونه‌های زندگی ویتگنشتاین	(۱) زبان، پدیداری سراپا انسانی است.
	↔ (۲) اگر زبان دارای اجزا و عناصری باشد؛ همه آن‌ها هم انسانی هستند.

استنادات	گزاره
تعریف کلر از زبان الگوی شش‌بخشی یا کوبسن تفکیک سوسور میان زبان و گفتار	(۳) زبان، دارای اجزا و عناصری است، که یکی از آن‌ها گوینده است.
صورت استدلال	(۴) ← گوینده زبان، تنها می‌تواند انسان باشد.

نارسایی استناد به «تعریف» یادشده برای زبان

«قن‌ج» استدلال زبان‌شناختی خود را با به‌دست‌دادن یک «تعریف» از زبان، آغاز می‌کند. اما این تعریف، به‌تنهایی کارساز نیست و استناد بدان دست‌کم با دو نارسایی منطقی روبه‌رو است. نخستین نارسایی منطقی «رهان‌کردن پیش‌فرض»^۱ است. همچنان‌که آمد، نقطه عزیمت استدلال زبان‌شناختی «قن‌ج» تعریف ارایه‌شده از زبان، و فرجام آن بایستگی انسان‌بودن گوینده است. اما بایستگی انسانی‌بودن زبان و انسان‌بودن گوینده، پیش‌فرض مندرج در تعریف یادشده است. پیش‌فرضی که به‌خودی‌خود تنها در حد یک مدعا باقی می‌ماند، و بدون افزودن مقدمه دیگر منسوب به ویتگنشتاین، اثبات نمی‌شود. می‌توان فرآیند منطقی استدلال یادشده را چنین بازسازی کرد:

(۱) چرا قرآن باید گوینده‌ای انسانی داشته باشد؟

(۲) چون قرآن یک متن زبانی است،

و

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

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

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

و

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

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

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

1. Apriorism

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

همچنین در تعریف یادشده، از همان آغاز «انسان» به عنوان پدیدآورنده و تکامل‌دهنده زبان و اظهار کردن و مفهوم ساختن انسان‌ها، به عنوان کارکردهای زبان بازشناخته می‌شوند. روشن است که بدین سان، در پایان فرآیند استدلال نیز، گوینده زبان - به عنوان جزیی از آن - انسان خواهد بود. اما پیش فرض انسانی بودن زبان، «استقرایی-تجربی»^۱ است. اینجاست که نارسایی منطقی «مصادره به مطلوب»^۲ نیز سربرمی‌آورد. به ویژه که در تعریف یادشده، از این که زبان «نمی‌تواند» گوینده غیرانسان داشته باشد نیز سخنی به میان نیامده است. از این رو برابر قاعده «اثبات شیء، نفی ما عدی نمی‌کند»، نمی‌توان از تعریف یادشده، به بایستگی انسان بودن گوینده رسید. اگر «قن ج» می‌توانست نخست تعریفی فلسفی و فراگیر از زبان به دست دهد، سپس آن را به یک اعتبار به دو گونه انسانی و غیرانسانی تقسیم کند و سرانجام ناممکن بودن گونه دوم را نشان دهد، آنگاه نارسایی‌های منطقی یادشده برطرف می‌شدند.

اشاره بدین نکته می‌تواند در آمدی برای بخش بعدی این نوشتار باشد که بر پایه دیدگاه برگزیده «قن ج» (فلسفه زبان پسین ویتگنشتاین)، در به دست دادن چارچوبی کلی برای تعریف یا سرشت زبان، باید به دیده تردید نگریست (قس: ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بخش ۱، بندهای ۳ و ۶۵؛ ۱۳۸۵، ۵۷-۶۰، ۶۸ و ۶۹). ویتگنشتاین، به جای کوشش برای تعریف کردن زبان، آن را مجموعه‌ای از بازی‌هایی به شمار می‌آورد که با هم «شبهات خانوادگی»^۳ دارند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بخش ۱، بند ۶۷) و هریک نیز به خودی خود کامل‌اند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بخش ۱، بند ۲؛ ۱۳۸۵، ۱۴۹). از همین روی برخی مفسران بر آنند که به باور ویتگنشتاین، اساساً نمی‌توان تعریفی از پدیده زبان به دست داد (آدیس، ۱۳۹۳، صص. ۱۰۵ و ۱۲۲؛ هریس، ۱۳۸۱، ص. ۷۷؛ Smith, 2015. p. 25).

1. inductive-empirical

2. Petitio principii/Begging the question

3. Familienähnlichkeit

هیچ نقطه‌ی ارشمیدسی بیرون از زبان نیست، تا به یاری آن بتوان زبان را تعریف کرد (سرل، ۱۳۹۰، ص. ۵۴۸). همچنین؛ نباید فراموش کرد چالش ویتگنشتاین با نگرش آگوستین^۱ به زبان در سرآغاز پژوهش‌ها، افزون بر محتوای نگرش او، به رهیافتش نیز وارد است (همان، صص. ۱۰۰-۱۰۲). همچنین؛ نک: مک‌گین، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۲؛ گرلینگ، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۰). رویکرد درمان‌گرایانه ویتگنشتاین به فلسفه‌ورزی نیز، گرایشی انضمامی به بررسی زبان معمولی و روزمره^۲ را در او می‌پروراند، تابداً آنجا 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، ص. ۱۰۵). او با پرهیز از هرگونه جزم‌اندیشی در این باره، پیشنهاد می‌کند به بازی‌های زبانی، تنها به چشم ابزارهایی برای مقایسه نگریسته شود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، بخش ۱، بند ۱۳۱) تا زمینه‌ای برای محدود‌پنداشتن کارکردهای گوناگون زبان، پیش نیاید (Baker, 2002, p. 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»^۳ 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 – تاچه‌اندازه با سخنان ویتگنشتاین و تفسیرهای آن همخوانی دارد؟ همچنین؛ به فرض درستی برداشت یادشده، این استناد تاچه‌اندازه برای نشان‌دادن درستی مدّعی «قن‌ج» کارآیی دارد؟ آیا استناد به مفهوم‌های «گونه‌های زندگی» و «بازی‌های زبانی» برای نشان‌دادن بایستگی انسان بودن سرپای مؤلفه‌های زبان، استناد به

1. St. Augustine
2. Ordinary language
3. Internal inconsistency

جایی است؟ از اینها گذشته، آیا مفهوم‌های «بازی‌های زبانی» و «گونه‌های زندگی» از هر نقدی به دور هستند؟ پاسخ واپسین پرسش، آشکارا منفی است.^۱ آنچه در پی می‌آید، گزیده‌ای است از زمینه‌های پدید آمدن این دو مفهوم در اندیشه ویتگنشتاین و نیز برخی چالش‌های فراروی آن‌ها. بر «قن‌ج» است تا هم نسبت خود با آن زمینه‌ها را باز گوید و هم از پاسخ‌های احتمالی خود بدان چالش‌ها، پرده بردارد.

ویتگنشتاین، در روزگار پسین اندیشه‌اش از باز نمودی پنداشتن زبان دست می‌شوید و آن را گونه‌ای بازی پیوندخورده با گونه 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»^۲ 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»^۳ ای می‌داند، که یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های آن، برخورداری از «گونه زندگی»^۴ مشترک است (Harris, 2002, p. 132). دوم، تلاش برای درمان‌گری فلسفه‌ورزی (مروارید، ۱۳۸۳، ص. 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؛ ۱۳۸۱الف، بخش ۲، بند ۱۱ و بخش ۳، بند ۴۳؛ ۱۳۹۳، بندهای ۴.۱۱۲، ۶.۵۲۱ و ۶.۵۴ و ۱۳۸۱ب، صص. 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 آن‌که درک‌شان کرده باشد، به کار می‌برد و آگاهی از قواعد حاکم بر

۱. برای آگاهی از یک داوری کلی منفی نسبت به ژرف‌پنداشتن تأثیر نگاه کاربردگرایانه ویتگنشتاین به زبان، برای نمونه؛ نک: گریلینگ، ۱۳۸۸، صص. ۱۸۵ و ۱۸۶.

2. Private language argument
3. Context
4. Form of life

پاره‌گفتارهایی که در آینده به کار می‌روند و هنوز قراردادی برای‌شان وضع نشده‌است، بازمی‌ماند (لایکن، ۱۳۹۱، صص. ۱۸۳-۱۸۵). از دیگر سوی، مقایسه‌ی زبان با بازی نیز مقایسه‌ی 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 می‌توان به کسی که هرگز بازی‌ای انجام نداده‌است و با این مفهوم هیچ‌گونه آشنایی‌ای ندارد، معنی بازی را با توصیف بازی‌های گوناگون آموزش داد. اما نمی‌توان به کسی که هرگز سخن نگفته‌است و مفهوم سخن گفتن را هم نمی‌داند، معنی سخن گفتن را با توصیف سخن گفتن‌های گوناگون آموزش داد. برای بازگویی معنی بازی، این فرض که توضیح یادشده خود نیز گونه‌ای بازی است، بایسته نیست. افزون بر اینها، دانستن چیستی بازی به معنی دانستن این است که بازی‌کنندگان، هنگام بازی سرگرم چه کاری هستند. اما برای دانستن چیستی سخن گفتن، نمی‌توان به دانستن این که گویندگان هنگام سخن گفتن چه می‌کند، بسنده کرد (Smith, 2015, pp. 31-32). همچنین ویژگی مهم «تعین»^۱ قاعده‌ی بازی‌ها نظیری در زبان ندارد. به‌دیگر سخن، بسیاری از قاعده‌های زبان می‌توانند در بستر تاریخ دستخوش دگردیسی شوند، اما قاعده‌های بازی‌هایی مانند شطرنج، هرگز در بستر تاریخ دستخوش دگردیسی نمی‌شوند (هریس، ۱۳۸۱، صص. 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، درمی‌ماند (Nicholson, 1996, p. 629).

چالش‌هایی از این دست، هیچ بازتابی در «قن‌ج» ندارند. بی‌گمان نه تنها اهداف پیش‌گفته ویتگنشتاین در پیش کشیدن این مفهوم، به گونه‌ی ویژه در قلمرو اهداف این انگاره جایی ندارند، بل که برپایه‌ی رویکرد درمان‌گرایانه‌ی وی، اساساً پرداختن به مسئله‌ای که «قن‌ج» در پی آن است، «منحل»^۲ می‌شود. از همین رو پذیرش یکی از مهم‌ترین مبانی استدلال زبان‌شناختی این انگاره، با دشواری‌های جدی روبه‌روست.

1. Determinacy
2. Dissolved

درباره مفهوم «گونه‌های زندگی»، مسئله کمی پیچیده‌تر است. گرلینگ، مراد ویتگنشتاین از این اصطلاح را چنین بازمی‌گوید:

اجماع ضمنی رفتارهای زبانی و غیرزبانی، فرض‌ها، رویه‌ها، سنن، و تمایلات طبیعی [ای است] که انسان‌ها - به‌مثابه موجوداتی اجتماعی - در آن‌ها با هم سهیم‌اند و بنابراین در زبانی که به کار می‌برند، به‌مثابه پیش‌فرض تلقی می‌شود (گرلینگ، ۱۳۸۸، ص. 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، ص. ۵۴۳؛ Hacker, 2015, p. 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 این انگاره، ارجاع مستقیمی به ویتگنشتاین دیده نمی‌شود. در واقع تنها ارجاع روشن این انگاره، 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، ص. ۳۱؛ سرل، ۱۳۹۰، صص. ۵۶۳-۵۶۵). از همین روی بازار شرح و تفسیر اندیشه‌های او، بسیار گرم و گاه حتی بسی آشفته است. یکی از روشن‌ترین نمونه‌های این آشفتگی را می‌توان در خوانش‌های متکثر/انحصاری از مفهوم گونه‌های زندگی مشاهده کرد (cf.: Boncompagni, 2015,)

1. B. Russell

2. G. Frege

3. Philosophische Untersuchungen

157-166 pp). اهمیت بررسی این دو خوانش، به‌خاطر تأثیر به‌سزایی است که در انسان‌مرکزگرایی «قن‌ج» دارد. این انگاره، به خوانش‌های مختلف از مفهوم گونه‌های زندگی و دلیل درستی خوانش برگزیده‌ی خود، اشاره‌ای نمی‌کند. این خاموشی، به‌خودی‌خود یک نارسایی به‌شمار می‌رود؛ زیرا بدین پندار ناروا دامن می‌زند که این تنها خوانش ممکن از مفهوم یادشده است.

اما ریشه‌ی خوانش‌های ناهمگون از مفهوم گونه‌های زندگی چیست؟ افزون‌بر سبک پیچیده‌ی اندیشه و نگارش ویتگنشتاین؛ او در روزگار پسین اندیشه‌اش، حدود بیست‌وپنج بار، این اصطلاح را به دو گونه‌ی مفرد و جمع «گونه/گونه‌های زندگی»^۱ می‌آورد (Moyal-Sharrock, 2015, p. 23)؛ بی‌آن‌که هرگز منظور خود از آن را به‌روشنی بازگوید (Boncompagni, 2015, p. 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 فلسفه‌ی تحلیلی نیز با پیشینه و واژگان هم‌ریشه‌ی اصطلاح آلمانی - اتریشی "Lebensform" آشنا نبوده‌اند (Hacker, 2015, p. 15). گویی کژتابی‌هایی مانند انحصاری‌پنداشتن گونه‌ی زندگی انسان بر پایه‌ی معیار زیست‌شناختی، نامفهوم‌پنداشتن دیگر گونه‌های زندگی - از جمله؛ شیر سخن‌گو - برای انسان، تصوّرناپذیر پنداشتن دیگر گونه‌های زندگی و نیز موجوداتی که مفاهیم ویژه‌ی زندگی خود را می‌سازند و نیز دانستن گونه‌های زندگی به‌معنی واکنش‌های طبیعی، عملی و پیشاقراردادی‌ای که شالوده‌ی انسان‌بودن انسان‌اند - که بیشتر نزد فیلسوفان امریکایی تبار یافت می‌شوند - از همین روی سربرآورده‌اند (ibid, pp. 15-16).

ویتگنشتاین پژوهان، مفهوم گونه‌های زندگی را با سه گونه‌ی معیار «زیست‌شناختی»^۲، «فرهنگی»^۳ و «رفتاری»^۴ سنجیده‌اند (Gier, 1980, p. 244). کول^۵، معیار زیست‌شناختی را «عمودی» و معیار فرهنگی را «افقی» می‌خواند (Moyal-Sharrock, 2015, p. 26).

1. Lebensform/Lebensformen
2. Biological
3. Cultural
4. Behavioural
5. S. Cavell

به‌اعتبار معیار زیست‌شناختی/عمودی، گونه‌زندگی انسان از «غیرانسان» جدا می‌شود، اما به‌اعتبار معیار فرهنگی/افقی، گونه‌های زندگی انسان‌ها از «هم» جدا می‌شوند. برپایه نخستین معیار، ویتگنشتاین زبان و فهم را منحصر به گونه‌ای از جانداران به نام انسان می‌داند. برپایه 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 فهم متعلق رفتارهایی ویژه‌اند. اکنون باید دید انسان‌مرکزگرایی «قن‌ج»، برخاسته از کدام معیار است؟

هرچند برون‌داد انحصاری معیار زیست‌شناختی/عمودی روشن است؛ اما انسان‌مرکزگرایی «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, p. 28). اما این خوانش، برخلاف دیگر بخش‌های اندیشه ویتگنشتاین (نک: ۱۳۸۷)، بندهای (۲۳۴، ۲۳۷ و ۲۸۲)؛ جهانی که گونه‌زندگی و رفتارهای مشترک انسان در آن پدیدار می‌شود را از دیدرس بیرون می‌دارد. همچنین مهم‌ترین مؤلفه زبان - به‌مثابه وجه ممیز مفهوم گونه‌زندگی - یعنی مؤلفه فرهنگی را انکار می‌کند (ibid, pp. 28-29).

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

1. N. Graver
2. P. Hacker
3. G. Baker

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

هکیر تأکید می‌کند که ویتگنشتاین، تفاوت گونه‌زندگی زبان کاربر با دیگر گونه‌های زندگی را می‌پذیرد، اما هرگز تنها به یک گونه‌زندگی واحد باور ندارد و زبان‌های گوناگون را به‌مثابه گونه‌های زندگی متفاوت به‌شمار می‌آورد. از همین رو گونه‌زندگی یکسانی در میان انسان‌ها وجود ندارد، بل که باید گونه‌های زندگی بی‌شمار را به رسمیت شناخت (2015, pp. 16-18). بر این پایه نیز گونه‌های زندگی غیرانسان، بیرون از محدوده مفهوم یادشده جای می‌گیرند (Moyal-Sharrock, 2015, p. 29). گویی انسان، یک گونه زیست‌شناختی انحصاری با پوشش لایه‌ای فرهنگی است (ibid, p. 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، پیش‌زبانی هستند (Moyal-Sharrock, 2015, p. 30). منظور دقیق ویتگنشتاین از اصطلاح «گونه‌های زندگی» همین دسته است (ibid, p. 35). هنگامی که او واکنش‌های طبیعی را ماده اولیه زبان (۱۳۸۴، بند ۵۴۵) و انسان را آفریده‌ای پیش‌زبانی 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- انسان‌مرکز‌گرایی آن نیز هست.

1. Second nature

اما این همه سخن نیست. «قن‌ج»، با استناد به خوانش پیچر^۱ 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 خوش اقبالی او را نشان می‌دهد. یا این که فرض کنید شیر بگوید: ای وای! 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 - به استثنای این که او توانایی خیره‌کننده‌ای در بیان جملات دارد - نمی‌توانیم بگوییم که شیر اظهار داشته یا بیان کرده است که ساعت ۳ است. هر چند که [او] کلمات مناسب را تلفظ کرده است، نمی‌توانیم بگوییم که او چه مطلبی اظهار داشته است؛ زیرا نوع رفتاری که کاربرد کلمات او در آن بافته می‌شود، به نحو 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، صص. ۲۳ و ۲۴).

روشن است که پیچر، سخن ویتگنشتاین را با رویکردی رفتاری-قراردادی تفسیر می‌کند. چرا انسان نمی‌تواند سخن شیر را دریابد؟ او پاسخ می‌دهد؛ زیرا گونه‌زندگی آن‌ها (= رفتارها و قراردادها) قیاس‌ناپذیرند (Hilmy, 1992, p. 112). در درستی انتساب معیار رفتاری به ویتگنشتاین، 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 ویتگنشتاین بر پنهان نبودن احساسات انسان‌ها از یکدیگر، تأکید می‌ورزد (cf.: Hilmy, 1992, pp. 112-113; Churchill, 2002, p. 290). از همین رو تفسیر پیچر گونه‌ای «تفسیر به‌رأی»^۲ به‌شمار می‌آید.

1. G. Pitcher
2. Eisegesis

اما دامنه‌ی 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, p. 247). به‌دیگرسخن همواره نمی‌توان یک گونه‌زندگی را به رفتاری آشکار و صریح فروکاست (نک: ویتگنشتاین، ۱۳۸۴، بند ۴۸۷). ازهمین‌رو برخی مفسران بر نادرستی انتساب «رفتارگرایی» به او، تأکید می‌کنند (e.g.: Baker, 2002, pp. 98-99). همچنین خوانش پیچر تنها هنگامی درست است که باور به جدایی کامل رفتارهای انسان از غیرانسان در اندیشه‌ی ویتگنشتاین، 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 فرضی، شرط سخن گفتن، برآورده شده پنداشته می‌شود.^۱ اما آیا می‌توان چنان باوری را به ویتگنشتاین نسبت داد؟ آیا از نگاه او، نبودن ویژگی‌های مشترک میان انسان‌ها و حیوانات، مایه‌ی چنان گسستی است که به جدایی کامل گونه‌های زندگی ایشان و - در نتیجه - عدم امکان هرگونه فهم متقابل میان آن‌ها می‌انجامد؟ پاسخ، منفی است. ویتگنشتاین، این بایستگی را به «انسان‌بودن» وابسته نمی‌داند. برای نمونه، او می‌نویسد:

کاملاً خسته و کوفته‌ام. 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، بازهم نمی‌توان سخن‌اش را فهمید. به‌دیگرسخن اگر انسانی جایگزین شیر پیچر می‌شد که می‌گفت: «اکنون ساعت ۳ است، شاید به قرارم نرسم»، اما به ساعت خود نمی‌نگریست و از جای بر نمی‌خاست، بازهم نمی‌شد او را فهمید. پس آنچه از سخن ویتگنشتاین برمی‌آید، بایستگی باهم‌آیی زبان و رفتار برای پدیدآمدن فهم است، نه انسان‌مرکزگرایی. نکته در اینجا است که او هر دو مؤلفه‌ی زبان و رفتار مشترک را برای پدیدآمدن فهم بایسته می‌داند. باین همه تا برداشت انسان‌مرکزگرایانه از آن، یک گام باقی

۱. هرچند برپایه‌ی برخی تفسیرها اساساً تفاوت میان رفتارهای زبانی و غیرزبانی از گونه‌ی تفاوت در «درجه» است، نه در «نوع». نک: گرلینگ، ۱۳۸۸، ص. ۱۵۱.

است: رفتار انسانی، تنها از انسان سر می‌زند. به‌دیگر سخن هیچ رفتار مشترکی میان انسان و غیرانسان ممکن نیست. اما ویتگنشتاین این یک گام را بر نمی‌دارد. او در صدد انکار هر گونه ویژگی مشترک میان انسان و حیوان و پذیرش گسستی تمام‌عیار میان این گونه‌های زندگی نیست. او گرچه در نسبت‌دادن «امید» و «ندامت» به حیوانات، تردید دارد (۱۳۸۴، بند ۵۱۸؛ Wittgenstein, 1980, v1, §1&314; v2, §16&168&308)، اما رفتارهای مشترکی مانند «قصده»، «مهربانی»، «شادی»، «خشم»، «اندوه» و نیز واکنش همسان هنگام شنیدن نام را، بدیشان نسبت می‌دهد (۱۳۸۴، بندهای ۵۰۶ و ۵۲۶؛ ۱۳۸۰، بخش ۱، بند ۶۴۷؛ ۱۳۸۱، ص. ۱۳۳؛ Wittgenstein, 1980, v1, §1). از نگاه چرچیل^۱ در اینجا نیز شباهتی خانوادگی در کار است (Churchill, 2002, p. 299). بر این 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 به‌جای سخن گفتن از زمان، گزاره‌ای ریاضی (۲×۲=۴) یا منطقی ($p \Rightarrow q \wedge p \Rightarrow q$) را باز می‌گفت، ناتوانی انسان‌ها در فهم آن، تاب‌دین‌اندازه باورپذیر نمی‌بود.

از دیدگرسوی، آیا انسان بودن، به‌خودی‌خود، 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 به‌همان‌اندازه 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 ۷سگ سخن می‌گوید درحالی‌که برپایه‌ی مفهوم مخالف تفسیر پیچر، انسان نباید بتواند خود را به شیر بفهماند. اما این، همه‌ی سخن نیست. می‌توان شرایطی را فرض کرد که انسان‌هایی با زبان و رفتار مشترک، بازهم 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 گردونه‌ی روزگار تا بدانجا به عقب بازگردد که در شرایط گسست فرهنگی با انسان‌های هم‌زبان‌اش قرار گیرد، بازهم نمی‌توانست به فهم سخن ایشان دست یابد:

آیا مردمان روزگار الیزابت، با ما در گونه‌ی زندگی مشترک هستند؟ با وجود این واقعیت که آن‌ها به همان‌زبانی صحبت می‌کردند که ما می‌کنیم، اما بازهم پاسخ منفی است! آیا همه‌ی انگلیسی‌زبانان، در گونه‌ی زندگی‌شان، با هم مشترک‌اند؟ آیا مردم دوزبانه، در گونه‌ی زندگی‌شان با هم مشترک هستند؟ برای این پرسش‌ها هیچ پاسخ بیرون از زمینه‌ای در کار نیست (Hacker, 2015, p. 11).

نکته‌ی اصلی در واپسین جمله‌ی هکیر نهفته است. آنچه معیار اصلی فهم را فراهم می‌سازد، زمینه است. این زمینه، عادتاً تنها در جهان انسانی رخ می‌نماید، اما مطلق‌پنداشتن این سخن، دست‌کم از زاویه‌ی نگاه پسین ویتگنشتاین، پذیرفته نیست. اینچنین است که گِیر^۱، با نگاهی به بند ۵۵۴ درباب یقین، بر آن است که خداوند نیز تنها درون زمینه‌ای مناسب - یعنی همان بازی‌زبانی و گونه‌ی زندگی ویژه‌ی دینی - می‌تواند با انسان سخن بگوید (1980, p. 257). به هرروی، منظور ویتگنشتاین از «اگر یک شیر...» هرچه باشد، راه درازی تا برداشت انسان‌مرکزپندارانه «قن‌ج» از اندیشه‌های پسین وی، باقی است. به گفته‌ی چرچیل: موضع ویتگنشتاین را نمی‌توان یک انسان‌مرکزگرایی تمام‌عیار و تنگ‌نظرانه دانست. [زیرا] فهم، امری مدرج است؛ همان‌سان که همانندی رفتاری و ظاهری نیز، امری مدرج است (2002, p. 298).

نارسی استناد به «الگوی شش‌بخشی» یا کوبسن

یا کوبسن^۱، از آن دست زبان‌شناسانی است که «ارتباط»^۲ را برجسته‌ترین کارکرد زبان می‌دانند (Waugh, 2005, p. 549). او دیدگاه‌اش را با فراهم آوردن الگویی شش‌بخشی بازمی‌گوید. این الگو، رایج‌ترین الگوی ارتباط زبانی در تحلیل‌های ادبی است (مکاریک، ۱۳۸۳، ص. ۳۰). پیش از یا کوبسن، بولر^۳، در کتاب *نظریه زبان*^۴، الگویی سه‌بخشی موسوم به «ارغنون»^۵ را پیشنهاد می‌کند که تنها سه بخش گیرنده، فرستنده، و موضوع/پیام را برای هر کنش ارتباطی زبانی برمی‌شمارد (Rathert, 2005, pp. 158,159). با نگاهی صرفاً زبان‌شناختی به ارتباط زبانی انسانی، می‌توان به الگوی ارغنون بولر، بسنده کرد. اما یا کوبسن 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 یا کوبسن، امیدوار بود.

یا کوبسن در نوشتار *زبان‌شناسی و شعرشناسی*^۶ به پیوند میان زبان‌شناسی و شعرشناسی می‌پردازد (قس: یا کوبسن، ۱۳۸۸، ص. ۹۳). گم‌شده او در این نوشتار، «بوطیقا» است (مکاریک، ۱۳۸۳، صص. ۶۵-۷۲). او در نخستین گام، الگوی ساده بولر - به‌ویژه بخش میانی آن؛ موضوع/پیام - را می‌شکافد (یا کوبسن، ۱۳۸۸، صص. ۹۷ و ۱۰۴)، تا بتواند همه کارکردهای زبان را برشمارد و از این رهگذر کارکرد «شعری» زبان را روشن سازد (همان، ص. 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 به‌نمایش درمی‌آورد:

موضوع

پیام

فرستنده گیرنده

مجرای ارتباطی

رمزگان/نشانه

1. R. Jakobson
2. Communication
3. K. Bühler
4. Sprachtheorie
5. Organon
6. Linguistics and Poetics

سپس کارویژه‌ی زبانی هریک 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، ص. ۹۹) و زبان‌شناسان را از منحصرپنداشتن کارکرد زبان به «ارجاع»، بازدارد (همان، صص. ۹۵ و ۹۶). سرانجام، او تأکید می‌کند: جهت‌گیری به سمت پیام؛ یعنی وقتی خودِ پیام در کانون توجه قرار گیرد، نقش شعری زبان را مطرح خواهد کرد (همان، ص. ۹۸).

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

اکنون که زمینه‌ی الگوی یا کوپسن روشن شد، باید به دو نکته‌ی دیگر نیز اشاره شود. نخستین نکته، درباره‌ی واژه «فرستنده» است. یا کوپسن، در متن اصلی نوشتار یادشده، برای بازگویی منظورش از «فرستنده»، واژه انگلیسی کم‌کاربرد "addresser" را به کار می‌برد (1960, p. 353). کلان‌واژه‌نامه انگلیسی آکسفورد، معنی «فرستنده» را برای این واژه، می‌آورد (Simpson/Weiner, 1991, p. 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, p. 14). نکته در اینجاست که هرچند یا کوپسن 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، به‌سادگی واژه "Speaker" (یا برگردان فارسی آن: «گوینده») را جایگزین واژه برگزیده خود او می‌کنند (برای نمونه؛ نک: یا کوپسن و دیگران، ۱۳۶۹، ۷۸؛ Waugh, 2006, p. 550). اما برخی دیگر، هنگام برگردان و بازگویی این دیدگاه یا کوپسن، ترجیح می‌دهند به جای واژه «گوینده»، از واژه عمومی‌تر «فرستنده» بهره‌برداری

^۱ عین سخن یا کوپسن، 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, p. 354).

کنند (برای نمونه؛ نک: یا کوبسن، ۱۳۸۸، ص. ۹۴؛ مکاریک، ۱۳۸۳، ص. ۴۰). عملکرد این مترجمان و فاداران‌تر و به خواست یا کوبسن نزدیک‌تر است. دیگر آن که رویکرد یا کوبسن در این نوشتار، اثباتی است؛ نه نفیی. به‌دیگر سخن او در هیچ کجای نوشتارش، به کاستی‌ها یا نادرستی‌های مدل‌های ارتباطی دیگر که - به‌هردلیلی - در آن‌ها نقش‌گوینده کاهش می‌یابد یا نادیده گرفته می‌شود، نمی‌پردازد. همگانی، جدا می‌کنند (مکاریک، ۱۳۸۳، ص. ۲۰۰). در همین راستاست که او، بر کارویژه عاطفی‌گوینده، در یک ارتباط زبانی انسانی، تأکید می‌ورزد (نک: یا کوبسن، ۱۳۸۸، ص. 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 بر پایه‌ی «مفهوم‌مخالف»^۱ الگوی پیشنهادی یا کوبسن استوار است^۲ - باشد. اگر به زبان منطق گزاره‌ای، هر یک 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 - دست‌کم بخش‌هایی از - نقش ارتباطی خود را از دست بدهد و خواننده جایگزین او شود؟!^۵ در چنین شرایطی، آیا نمی‌توان - به‌زبان ویتگنشتاین - به گونه‌ای «شبهت‌خانوادگی» باور داشت؟! تردیدها هنگامی بیشتر می‌شوند که برخی ویژگی‌های یا کوبسن - مانند روشن و ساده‌بودن زبان‌اش و نیز علاقمندی‌اش به

1. argumentum contrario

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

3. And

4. Or

۵. برای نمونه؛ پورنامداریان، به نوشته‌هایی اشاره می‌کند، که در نبود شنونده پدید می‌آیند (۱۳۸۷، ص. ۱۲). وی، حتی متن - ویژگی‌ای که همواره با «گوینده» پیوند می‌خورد - را نیز به شنونده بازمی‌گرداند (همان، صص. ۱۱، ۳۶ و ۳۴).

نظریه‌پردازی در چارچوب نوشتارهای علمی کوتاه (حقّ‌شناس، ۱۳۸۵، صص. 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 اندیشه‌ی یا کوبسن، به‌میان نمی‌آید (همان، صص. ۸۵ و ۸۶). چنین است که گویی تکیه «قن‌ج» بر دیدگاه یا کوبسن، برای تأکید فزاینده بر نقش گوینده 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 دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی^۱، به تفکیک «زبان» از «گفتار» می‌پردازد. درونمایه‌ی این بخش - که تنها چهار صفحه دارد (سوسور، ۱۳۷۸، صص. ۲۷-۳۰) - روشن‌ساختن «موضوع» دانش نوپای زبان‌شناسی است (کالر، ۱۳۹۰، ص. ۳۲). به‌باور کالر^۲، سوسور بر آن است تا بدین‌سان راه را برای بررسی و پژوهش «روشمند» زبان، هموار کند (همان، ص. ۱۷). از همین روی او باید نخست منظور از «زبان» در عنوان «زبان‌شناسی» را روشن سازد (همان، ص. ۲۷). به‌دیگرسخن، سوسور در پی پاسخ‌دادن به این پرسش است که دانش نوین زبان‌شناسی می‌خواهد «کدام زبان» را بشناسد؟ امری مجرد و انتزاعی مانند توانایی سخن‌گفتن (= قوه‌ی نطق)^۳؟ پدیداری همگانی و شخصی که هر فرد در سراسر روزگار زندگی خویش از آن برای رساندن منظور خود و برقراری ارتباط با دیگران، بهره می‌گیرد؟ یا چیز دیگری در میانه‌ی این دو؟ گویا همین سومی، چیزی است که او بدان می‌اندیشد:

زبان، درعین‌مشرک‌بودن میان همگان و خارج‌بودن از اراده‌ی آنان، در هر فرد وجود دارد... (اما) در گفتار، هیچ عامل همگانی‌ای وجود ندارد. تظاهرات آن، فردی و

1. Cours de linguistique générale

2. J. Culler

۳. درباره‌ی «قوه‌ی نطق» نک: صفوی، ۱۳۸۳، صص. ۳۵ و ۳۶.

گذراست... تمایز میان زبان و گفتار و وابستگی گفتار به زبان، تمام مسائل را روشن می‌سازد (سوسور، ۱۳۷۸، صص. ۲۸ و ۲۹ [با اندک تصرّفی در ترجمه]).

او، در پایان این بخش کوتاه، از سخنان‌اش چنین نتیجه می‌گیرد:

ما منحصرأ به زبان‌شناسی زبان خواهیم پرداخت و اگر در استدلال‌های 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، ص. ۳۰).

سخن سوسور، به اندازه‌ی کافی روشن است. از همین روی در میان مفسران اندیشه‌های او نیز، ناسازگاری چندانی در این باره دیده نمی‌شود. بر پایه‌ی تفسیر کالر؛ می‌توان تفکیک زبان از گفتار را متناظر با تفکیک میان پدیده‌های اصلی از فرعی و وابسته، چیزی جمعی از چیزی صرفاً فردی و پدیده‌ای روانی-ذهنی از پدیده‌ای مادی دانست (کالر، ۱۳۹۰، ص. ۹۳). او نسبت زبان و گفتار را همانند نسبت میان نهاد^۱ و رویداد^۲ به‌شمار می‌آورد (همان، ص. ۳۶). این تفسیر مکاریک^۳ که: «گفتار پیام را شکل می‌دهد و زبان آن را می‌فهمد یا تعبیر می‌کند» (مکاریک، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۰) نیز، در همین راستاست. صفوی نیز زبان را به‌مثابه‌ی یک نظام و گفتار را تحقق‌صوری آن می‌داند (صفوی، ۱۳۸۳، صص. ۳۵ و ۳۶).

بدین سان 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 اندیشه‌ی وی هم زبان و هم گفتار - حتی قوه‌ی ناطقه نیز - پدیده‌هایی انسانی‌اند. نظر به کارویژه‌ای که سوسور با بنیان‌گذاری زبان‌شناسی به‌مثابه‌ی یک دانش تجربی (هریس، ۱۳۸۱، ص. ۲۱۲) برای خود تعیین کرده است، بیش از این نیز در دستور کار وی نمی‌گنجد. به تعبیری ویتگنشتاینی، سوسور به‌درستی از درآمیختن دو بازی زبانی فلسفه و دانش تجربی می‌پرهیزد. نکته‌ی راهگشای دیگر آن که اندیشه‌ی سوسور، سخت پایبند علمی بودن و روشمند بودن است و حتی تصور این که وی شرایطی را در نظر داشته که بهره‌برداران از زبان انسان نباشند، دشوار است (صفوی، ۱۳۸۳، صص. ۳۹ و ۴۰).

1. Institution
2. Event
3. I. R. Makaryk

بدین‌سان گرچه شاید سوسور، همچون هر دانشمند دیگری که به شالوده‌های علمی کار خود پایبند است، به بایستگی انسان‌بودن گوینده‌ی 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.
۲. یکی از اجزا و عناصر زبان، گوینده است. بنابراین گوینده‌ی زبان تنها می‌تواند انسان باشد.

ب) گرچه این استدلال از نظر صوری معتبر است، اما از نظر مادی و محتوایی با نارسایی‌هایی روبه‌روست.

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

۱. تعریف کلی از پدیده‌ی زبان؛
 ۲. فلسفه‌ی زبان پسین ویتگنشتاین مبنی بر بایستگی انسانی‌بودن سراپای اجزا و عناصر زبان و -در نتیجه- امتناع غیرانسانی بودن هریک از اجزا و عناصر آن؛
 ۳. الگوی شش‌بخشی یا کوبسن همراه با تأکید بر تفکیک‌ناپذیری 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 نشان‌دادن درستی مدّعی این انگاره -انسان‌بودن گوینده‌ی قرآن- است.

ت) چکیده‌ی نارسایی‌های محتوایی این استدلال، چنین است:

۱. بهره‌گیری از تعریفی خاص برای پدیده‌ی زبان به‌ویژه هنگامی که به‌خدمت استنتاج پایانی آن درمی‌آید با دو نارسایی منطقی «رها نکردن پیش‌فرض» و «مصادره به‌مطلوب» روبه‌روست.

۲. همچنین استناد هم‌زمان به تعریف یادشده و بهره‌گیری از فلسفه‌ی زبان پسین ویتگنشتاین، چارچوب استدلال را به نارسایی ساختاری «ناسازگاری درونی» دچار می‌سازد.

۳. با یادآوری خوانش‌های ناهمسان و چالش‌های فراروی نگرش کاربردی ویتگنشتاین به زبان در چارچوب دو مفهوم «بازی‌های زبانی» و «گونه‌های زندگی» بسنده کردن «قن‌ج» به برخی از این خوانش‌ها هنگامی که با خاموشی در برابر چالش‌های یادشده همراه می‌شود بر دامنه‌ی تردیدها پیرامون چنین شیوه‌ی استنادجویی‌ای می‌افزاید. بدین‌سان پذیرش انسان‌مرکزگرایی آشکار انگاره‌ی یادشده، با دشواری‌های فراوانی همراه می‌شود.

۴. استناد این انگاره به «الگوی شش‌بخشی» یا کوبسن و تفکیک سوسور میان «زبان» و «گفتار» برای تأکید بر بایستگی انسان‌بودن اجزا و عناصر زبان نیز، از این‌رو کارآیی ندارد که با دلالت، هدف و پیش‌زمینه‌ی 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.

منابع

- آدیس، مارک. (۱۳۹۳). *ویتگنشتاین؛ راهنمایی برای سرگشتگان*. ترجمه‌ی همایون کاسلستانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- برومر، وینسنت. (۱۳۸۳). *دین در دنیای مدرن، به کوشش سیدمصطفی شهرآیینی*، ترجمه‌ی امیر اکرمی و دیگران. تهران: پژوهش‌های مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۷). *بلاغت مخاطب و گفتگوی با متن*. نقد ادبی. (۱)، ۱۱-۲۷.
- حق‌شناس، علی محمد. (۱۳۸۵). *یاکوبسن؛ وجودی حاضر و غایب*. نامه فرهنگستان. ۸ (۳۰)، ۹۴-۸۴.
- سرل، جان. (۱۳۹۰). «ویتگنشتاین». *مگی*، برایین. *فلاسفه بزرگ؛ آشنایی با فلسفه غرب*. ترجمه‌ی عزت‌اله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- سوسور، فردینان دو. (۱۳۷۸). *دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی*. ترجمه‌ی کورش صفوی. تهران: هرمس.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۳). *فردینان دو سوسور*. متن پژوهی ادبی. ۸ (۲۲)، ۴۲-۲۴.
- کالر، جانان‌تان. (۱۳۹۰). *فردینان دو سوسور*. ترجمه‌ی کورش صفوی. تهران: هرمس.
- گریلینگ، ای. سی. (۱۳۸۸). *ویتگنشتاین*. ترجمه‌ی ابوالفضل حقیری. تهران: بصیرت.
- لایکن، ویلیام جی. (۱۳۹۱). *درآمدی تازه بر فلسفه‌ی زبان*. ترجمه‌ی کورش صفوی. تهران: علمی.
- مجتهدشبه‌ستری، محمد. (بی تا). *نظریه «قرائت نبوی از جهان»*. وب‌سایت رسمی محمد مجتهدشبه‌ستری (بخش مقالات). به نشانی:
www.mohammadmojtahedshabestari.com
- مروارید، جعفر. (۱۳۸۳). *فلسفه از نظر ویتگنشتاین دوم*. پژوهش‌های فلسفی کلامی. قم. ۵ (۱۹)، ۷۶-۶۰.
- مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۳). *دانش نامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه‌ی مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه.
- مک گین، ماری. (۱۳۸۹). *ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی*. ترجمه‌ی ایرج قانونی. تهران: علم.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۰). *پژوهش‌های فلسفی*. ترجمه‌ی فریدون فاطمی. تهران: مرکز.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۱ الف). *درباره رنگ‌ها*. ترجمه‌ی لیلی گلستان. تهران: مرکز.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۱ ب). *فرهنگ و ارزش*. ترجمه‌ی امید مهرگان. تهران: گام نو.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۴). *برگه‌ها*. ترجمه‌ی مالک حسینی. تهران: هرمس.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۵). *کتاب‌های آبی و قهوه‌ای*. ترجمه‌ی ایرج قانونی. تهران: نی.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۷). *درباب یقین*. ترجمه‌ی مالک حسینی. تهران: هرمس.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۹۳). *رساله منطقی-فلسفی*. ترجمه‌ی سروش دباغ. تهران: هرمس.
- هریس، روی. (۱۳۸۱). *زبان، سوسور، و ویتگنشتاین؛ چگونه می‌توان با واژه‌ها بازی کرد؟*. ترجمه‌ی اسماعیل فقیه. تهران: مرکز.
- هکر، پیتر. (۱۳۸۹). «ویتگنشتاین و استقلال درک انسانی». *آلن/تروی، ریچارد/ملکم (به کوشش)*. *ویتگنشتاین؛ نظریه و هنر*. ترجمه‌ی فرزانه سجودی. تهران: فرهنگستان هنر.
- یاکوبسن، رومن. (۱۳۸۸). «زبان‌شناسی و شعرشناسی». ترجمه‌ی کورش صفوی. *ساخت‌گرایی، پاسا ساخت‌گرایی، و مطالعات ادبی*. تهران: سوره‌مهر.
- یاکوبسن (و دیگران)، رومن. (۱۳۶۹). *زبان‌شناسی و نقد ادبی*. ترجمه‌ی مریم خوزان و حسین پاینده. تهران: نی.

- Baker, Gordon. (2002). The private language argument. In Shanker, Kilfoyle. Stuart, David(eds.). *Ludwig Wittgenstein; Critical Assessment of Leading Philosophers* (Second Series). London/New York: Routledge.
- Baker, G.P ; Hacker, P.M.S. (2009a). *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity; An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Vol.2 2nd edition. extensively revised by P.M.S. Hacker. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Baker, G.P ; Hacker, P.M.S. (2009b). *Wittgenstein: Understanding and Meaning; An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, vol.1. 2nd edition. extensively revised by P.M.S. Hacker. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Boncompagni, Anna. (2015). Elucidating Forms of life; the Evolution of Philosophical Tool. *Nordic Wittgenstein Review (Special Issue 2015; Wittgenstein and Forms of Life)*, 155-175.
- Churchill, John. (2002). If a lion could talk.... In Shanker, Kilfoyle. Stuart, David (Eds.). *Ludwig Wittgenstein; Critical Assessment of Leading Philosophers, vol.4.* (Second Series). London/New York: Routledge.
- Gier, Nicholas F. (1980). Wittgenstein and Forms of life. *Philosophy of the Social Sciences*. 10 (3), 241-258
- Hacker, Peter. (2015). Forms of life. *Nordic Wittgenstein Review. (Special Issue 2015; Wittgenstein and Forms of Life)*, pp.1-20.
- Harris, James F. (2002). Language, language-games, and ostensive definition. In Shanker, Kilfoyle. Stuart, David (Eds.). *Ludwig Wittgenstein; Critical Assessment of Leading Philosophers* (Second Series). London/New York: Routledge.
- Hilmy, S. Stephen. (1992). Tormenting questions in Philosophical Investigations section 133. In Arrington, Glock. Robert L.,Hans-Johann (Eds.). *Wittgenstein's Philosophical Investigations; Text and Context*. London/New York: Routledge.
- Jakobson, Roman. (1960). Linguistics and Poetics. Sebeok, Thomas (ed.). *Style in Language*. Massachusetts: M.I.T Press.
- Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*. (2004). Massachusetts: Springfield.
- 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)*, pp.21-42.
- Nicholson, Michael W. (1996). Abusing Wittgenstein: The misuse of the concept of language-games in contemporary theology. *Journal of the Evangelical Theological Society*. 39(4), pp.617-629.
- Rathert, Monika. (2005). Bühler, Karl. *Encyclopedia of Linguistics*. 1. New York: Fitzroy Dearborn.
- Simpson, J.a.; Weiner, E.S. C. (1991). *The Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, Cam. (2015). I'm Not Playing Games: Why Wittgenstein's Language-Games Fail to Defeat the Unity of Language. *Marist Undergraduate Philosophy Journal*. 2, 24-33.
- Waugh, Linda R. (2005). Jakobson, Roman. *Encyclopedia of Linguistics*. 1. New York: Fitzroy Dearborn.
- Wittgenstein, Ludwig. (1993). Cause and Effect: Intuitive Awareness. *Philosophical Occasions: 1912-1951*. J. C. Klagge and A. Nordman (Eds.). Indianapolis: Hackett Publishing.
- Wittgenstein, Ludwig. (1999). *Philosophical Investigations(Second edition)*, (Translated by G. E. M. Anscombe). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. (1980). *Remarks on the Philosophy of Psychology*. (Translated by G. E. M. Anscombe, Heikki Nyman and Georg Henrik von Wright). Oxford: Basil Blackwell.