

## نسبی‌گرایی زبانی

احمد واعظی\*

### چکیده

قرن بیستم درآمیخته با پیدایش نگرش‌های گونه‌گون نسبی‌گرایانه در حوزه‌های مختلف است. مطالعات مردم‌شناسانه و زبان‌شناسانه پاره‌ای عالمان نظیر ساپیر و وُرف موجب شکل‌گیری نسبی‌گرایی زبانی گردید. بر اساس این نسبی‌گرایی، زبان نه تنها نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری تفکر و اندیشه و جهان‌بینی ما دارد، بلکه اساساً زبان‌ها سنجش‌ناپذیر و غیر قابل ترجمه به یک‌دیگراند. در مقاله حاضر کوشش شده تا ضمن واکاوی نسبی‌گرایی و متغیرهای دخیل در آن روشن شود که اولاً، نسبی‌گرایی زبانی در چه سطح و عرصه‌ای ورود پیدا می‌کند و زبان چارچوب مرجع و عامل نسبیّت چه اموری می‌شود و ثانیاً، میزان قوت و اعتبار این نسبی‌گرایی تا چه حدی است و آیا شواهد و ادله اقامه شده توان آن را دارند که نسبی‌گرایی زبانی را به کرسی قبول بنشانند. این نوشته ضمن تفکیک جبر‌گرایی زبانی از نسبی‌گرایی زبانی و نسبیّت زبان نشان می‌دهد که تز ضعیف جبر‌گرایی زبانی و اذعان به نقش اجمالی زبان در سهولت تفکر و اندیشه - و نه تعیین محدوده و هدایت و مهار تفکر - قابل پذیرش است.

### کلیدواژه‌ها

نسبی‌گرایی، متغیرهای نسبی‌گرایی، نسبی‌گرایی زبانی، فرضیه وُرف و ساپیر، جبر زبانی.

ahmadvaezi01@hotmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۲۷

\* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم 7

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۰۲



## مقدمه

بسط و گسترش گونه‌های مختلف نسبی‌گرایی در قرن بیستم پدیده‌ای است که از ابعاد و جوانب مختلف قابل مطالعه و بررسی است. پیروان و مدافعان شکاکیت و یا نسبی‌گرایی اگر در گذشته جمع‌اندکی از فیلسوفان را تشکیل می‌دادند، امروزه در حوزه‌های مختلفی از علم و تفکر شاهد حضور دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه هستیم. در میان فرهنگ‌شناسان و انسان‌شناسان اجتماعی، فیلسوفان علم، روان‌شناسان و زبان‌شناسان و معرفت‌شناسان و دیگر عرصه‌های علمی و فکری گونه‌های مختلف نسبی‌گرایی تقریر و توجیه داشته است. برخی از این منابع و مناشی از جنس گشوده شدن فضاهاى جدید تفکر و تأمل است، برای مثال، چرخشی که کانت در حوزه فلسفه ایجاد کرد و به جای تمرکز بر ارزش معلومات، بر اساس سنجش درستی و نادرستی معلومات فلسفی و رهاوردهای فکری فیلسوفان و عالمان، بر خود عالم متمرکز شد و سهم و نقش عالم را در قالب بررسی تأثیر مقولات فاهمه و نقش فاعل شناسا در شکل‌گیری درک و فهم از جهان را به تفکر نشست. کانت یک نسبی‌گرا نبود اما توجه وی به نقش سوژه و فاعل شناسا به عنوان یک رویکرد جدید فضایی را گشود که در سایه پرننگ کردن این نقش و تحلیل خاص از تفاوت‌های موجود در نحوه ایفای این نقش، زمینه‌گرایش به نسبی‌گرایی تسهیل شد، همان‌طور که در حوزه هرمنوتیک و نظریه‌پردازی درباره فهم و تفسیر متن، چرخش از تمرکز بر «متن چه می‌گوید» به «متن چگونه و با چه ساز و کاری می‌گوید» و تفتن به نقش فعال خواننده و مفسر، قول به نسبی‌گرایی فهم و تفسیر را آسان کرد.

اما برخی منابع رواج نسبی‌گرایی از جنس ارائه محتوای جدید و نظریه‌پردازی کاملاً نو و به چالش کشیدن پارادایم غالب و مسلط در یک حوزه معرفتی خاص است. برای نمونه، در عرصه زبان‌شناسی برخی دیدگاه‌های زبان‌شناس سوئیسی فردیناند سوسور را می‌توان از منابع رواج نسبی‌گرایی در قرن بیستم دانست. سوسور تحلیل سنتی از زبان را دچار تحول اساسی کرد. در تحلیل سه ضلعی سنتی از زبان، الفاظ ابزاری برای نمایندگی کردن از معانی و حکایت از خارج به واسطه معانی هستند. در کنار عالم خارج که «محکی» (referent) الفاظ است عالم معانی (concepts) قرار می‌گیرد که «مدلول» الفاظ است. هر لفظ برای یک یا چند معنا وضع شده است و بر آنها دلالت می‌کند و لفظ از طریق معنای خود حاکی از اشیاء و امور خارجی است. در این تحلیل سنتی عناصر عالم معنا اموری انتزاعی و ثابت‌اند و تفاوت زبان‌ها در غنا و عدم غنای آنها در وضع الفاظ به ازاء این معانی است.





برخی زبان‌ها با انعطاف، ظرافت و گسترش بیشتری این معانی را پوشش می‌دهند و برای آنها الفاظ و عبارات وضع می‌کنند و زبانی دیگر از این جهت فقیرتر است. اما سوسور در یک انقلاب آشکار بر آن شد که معانی اموری انتزاعی و مستقل و منفک از یکدیگر نیستند، بلکه در هر زبان، معنا محصول تقابل‌هایی است که در آن زبان میان معانی برقرار شده است، بنابراین زبان و معانی آن باید بر حسب مجموعه دوگانه‌های مقابل (زن/مرد، بالا/پایین، بلندی/کوتاه و ...) فهم شود (Saussure, 1974: 120).

او با استمداد از دوگانه «parol/Language» بر این نکته محوری تأکید می‌کند که زبان‌های گوناگون ضرورتاً مجموعه‌هایی مشابه از تقابل‌ها و دوگانه‌ها را ندارند، پس نمی‌توانند معانی یکسانی را افاده کنند. توجیه ناهمگرا (non-convergent) بودن زبان توسط سوسور مبدأ الهامی شد که ساختارگرایی فرانسوی لئو اشتراوس ادعای سوسور را به جوامع انسانی و دعاوی صدق و حقیقت تعمیم دهد و همه را سنجش‌ناپذیر (incommensurable) و ناهم‌گرا اعلام کند و بر طبل نسبی‌گرایی در عرصه وسیعی بکوبد.

مطالعات تجربی و زبان‌شناختی ادوارد ساپیر (۱۸۸۴-۱۹۳۹م) و شاگردش بنجامین لی وُرف (۱۸۹۷-۱۹۴۱م) و تحلیل‌های خاص آنان از نقش و تأثیر زبان بر تفکر و شناخت جهان موجب شد که نسبی‌گرایی زبانی (linguistic relativism) به جمع مجموعه نسبی‌گرایی افزوده شود و در کنار نسبی‌گرایی اخلاقی، نسبی‌گرایی فرهنگی، نسبی‌گرایی معرفتی (cognitive)، نسبی‌گرایی مفهومی (conceptual) و نسبی‌گرایی صدق (truth)، از نسبی‌گرایی زبانی نیز یاد شود.

مقاله حاضر معطوف به بررسی نسبی‌گرایی زبانی با تأکید بر مطالعات تجربی حوزه زبان است و می‌کوشد نشان دهد که تفاوت‌های زبانی و تأثیرات زبان در حوزه شناخت و اندیشه آیا به میزانی هست که به پذیرش نسبی‌گرایی زبانی بیانجامد؟ آیا هر ربط و نسبت و تأثیری می‌تواند سر از نسبی‌گرایی درآورد؟ پرسش اخیر ایجاب می‌کند که پیش از ورود تفصیلی در محتوای نسبی‌گرایی زبانی و کارهای ساپیر و وُرف تحلیلی از ماهیت نسبی‌گرایی و متغیرهای تأثیرگذاری در آن ارائه شود.

## نسبی‌گرایی و متغیرهای آن

لوئیس پویمن نسبی‌گرایی را چنین تعریف می‌کند: «انکار این که حقایق عامی وجود دارد». وی نسبی‌گرایی را به دو قسم اصلی «اخلاقی» و «معرفتی» تقسیم می‌نماید (Pojman, 1999: 790). رونز (Runes) نیز نسبی‌گرایی را دیدگاهی می‌داند که حقیقت را نسبت به فرد تا فرد، گروه

تا گروه و زمان تا زمان قابل تغییر می‌داند و حقیقت و صدق را فاقد معیار عینی تصور می‌کند (Runes, 1968: 269).

حقیقت آن است که ارائه تعریفی یک یا چند سطری از نسبی‌گرایی دشوار است؛ زیرا متغیرهای متعددی در نسبی‌گرایی باید لحاظ شود که به حسب هر یک از آنها گونه‌ای نسبی‌گرایی رقم می‌خورد و اقسام مختلف نسبی‌گرایی که در زمانه ما دامن گستر شده است، مرهون اتخاذ موضع در باب این متغیرهاست. برای مثال، یکی از این متغیرها، عرصه و قلمرو نسبی‌گرایی است. عرصه شناخت و معرفت، موضوع «نسبی‌گرایی معرفتی» است و عرصه زیباشناسی فضای دیگری برای نسبی‌گرایی فراهم می‌آورد که نسبی‌گرایی زیباشناختی (aesthetic relativism) نام دارد و عرصه اخلاق بسترساز نسبی‌گرایی اخلاقی است.

صرف نظر از متغیر عرصه و میدان، متغیرهای دیگری نیز در نسبی‌گرایی نقش ایفا می‌کنند. هر قسم نسبی‌گرایی به ناچار حاوی عنصری به نام «چارچوب مرجع» (reference frame) است به این معنا که به عامل یا عنصری نقش محوری می‌دهد و تغییر آن را موجب حصول تغییر در چیزی می‌داند که به آن چارچوب مرجع (آن عنصر محوری) گره و پیوند خورده است. برای مثال، فرهنگ می‌تواند به عنوان یک چارچوب مرجع ایفای نقش کند، اگر کسی معتقد شود که اخلاق تابع فرهنگ است و تغییر و تفاوت فرهنگ‌ها موجب تغییر و تفاوت درون‌مایه نظام اخلاقی جوامع می‌شود. بنابراین، در این دیدگاه نسبی‌گرایانه، اخلاق به عنوان یکی از عرصه‌های نسبی‌گرایی در پیوند با چارچوب مرجعی به نام فرهنگ، فهم و تفسیر شده است. چارچوب مرجع می‌تواند تاریخ، زبان، فرهنگ، افق ذهنی، طرح مفهومی، پارادایم یا هر چیز دیگری باشد. از این‌رو، گونه‌های مختلف نسبی‌گرایی، نظیر «نسبی‌گرایی تاریخی»، «نسبی‌گرایی زبانی»، «نسبی‌گرایی مفهومی» و «نسبی‌گرایی فرهنگی» بر اساس تأکیدی که بر چارچوب مرجع خاص صورت گرفته است، به منصفه ظهور برسد.

بنابراین، چارچوب مرجع گونه‌های بسیار متنوعی دارد و طیف وسیعی از نظام‌های فکری و ارزشی و دیدگاه‌ها و جهت‌گیری‌ها را شامل می‌شود و هر گونه «زمینه» (Context) و «موقعیت» ظرفیت آن را دارند که به عنوان چارچوب مرجع ایفای نقش نمایند. از این‌رو فرهنگ‌ها، قبیله‌ها، جوامع، سنت‌ها، دوره‌های تاریخی، مذاهب، ادیان، نژادها، جنسیت‌ها، پارادایم‌های نظری، افراد و گروه‌ها همگی می‌توانند از مصادیق چارچوب مرجع باشند (Krausz, 2011: 72).





عنصر و متغیر دیگر سهم در نسبی‌گرایی، آن ارزش و مقوله‌ای است که نسبی‌گرا آن را تابع چارچوب مرجع خاص می‌داند. اموری نظیر صدق (Truth)، «توجیه» (Justification)، «اخلاق»، «نرم‌ها»، «زیبایی» هر یک به عنوان یک ارزش (value) می‌توانند به چارچوب مرجع خاصی گره و پیوند بخورند و محتوا و هستی آن ارزش تابع آن چارچوب مرجع قلمداد شود. برای مثال، اخلاق به سبب پیوند با نژاد و قوم (چارچوب مرجع) امری نسبی فرض شود.

متغیر دیگری که در بحث نسبت باید لحاظ شود، تعیین سطح (level) پیوند میان یک ارزش با چارچوب مرجع است. گاه نسبت میان دو چیز در سطح معرفت‌شناختی برقرار می‌شود و گاه نسبی‌گرایی در سطح هستی‌شناختی مورد تصدیق قرار می‌گیرد. برای نمونه بحث در مورد اخلاق عرصه گسترده‌ای دارد و نظریه اخلاقی (moral theory) به دو بخش رئیسی؛ اخلاق محتوایی (substantive ethics) و فرا اخلاق (Meta ethics) تقسیم می‌شود و هر یک از این دو بخش، تقسیماتی دارد. برای مثال، مباحث فرا اخلاق را می‌توان در شش محور خلاصه کرد به گونه‌ای که مباحث «روان‌شناسی اخلاق» که از منشأ و ریشه پدید آمدن باورها و احساسات اخلاقی بحث می‌کند و متفاوت از مباحث «معرفت‌شناسی اخلاق» (moral epistemology) است که به امکان و نحوه حصول معرفت به قضایای اخلاقی می‌پردازد و این دو متفاوت با «متافیزیک اخلاق» هستند که از این مسئله بحث می‌کند که آیا ویژگی‌ها و گزاره‌های اخلاقی از اموری واقعی (factual) و وجودی حکایت می‌کنند و اگر آنها اموری وجودی‌اند، نحوه وجودیت آنها چگونه است؟ (Armstrong, 2006: 6) حال تصور کنید که کسی معتقد به نسبت اخلاقی است، بی‌درنگ باید پرسید شما این نسبت اخلاق را در چه سطحی مطرح می‌کنید آیا در سطح هستی‌شناسی و متافیزیک اخلاق قائل به نسبت هستید یا آن‌که در سطح معرفت‌شناختی و یا روان‌شناختی، اخلاق را نسبی می‌دانید.

از دیگر متغیرهای سهم در نسبی‌گرایی تعیین این جهت است که نسبی‌گرا کدام یک از دعاوی اساسی غیرنسبی‌گرایان در آن عرصه و یا آن ارزش را هدف قرار داده و آیا با تأکید بر نسبی‌گرایی در صدد نفی «مطلق‌گرایی» است یا «عام‌گرایان» نفی می‌کند یا آن‌که در پی نفی «مبنای‌گرایی» است.

بنابراین، در تعریف نسبی‌گرایی باید به وجهی به این متغیرها و جهات مختلف بحث نسبی‌گرایی عطف توجه شود. برای نمونه، کروز در تعریف خود از نسبی‌گرایی سعی

می‌کند به جهات و متغیرهای دخیل در نسبی‌گرایی اشاره داشته باشد. از نظر وی نسبی‌گرایی ادعا دارد که اموری نظیر صدق، خیر، «زیبایی» به چارچوب مرجع وابستگی دارند و هیچ معیار و ضابطه جامع و مطلق وجود ندارد که بتوان به کمک آنها دربارهٔ این چارچوب‌های مرجع رقیب به داوری پرداخت (Kruausz, 2011: 70).

صرف نظر از درستی و یا جامعیت این تعریف باید اذعان کرد که در مقایسه با دو تعریفی که در صدر این بند به آنها اشاره شد، این تعریف از پختگی، اتقان و شمول بیشتری برخوردار است.

واقعیت این است که نسبی‌گرایی را باید به طور نسبی تعریف کرد؛ زیرا ممکن است کسی در مورد ارزشی یا عرصه‌ای نسبی‌گرا باشد و نسبت به عرصه و یا ارزش دیگر نسبی‌گرا نباشد، حتی ممکن است چیزی را نسبت به یک چارچوب مرجع نسبی بداند و همان چیز را نسبت به یک چارچوب مرجع دیگر مطلق و غیرنسبی بداند (Kolbel, 2011: 15-19). این نکته ارائه تعریف جامع و همه‌جانبه از نسبی‌گرایی را دشوار می‌کند و چاره آن است که در هر عرصه و نسبت به هر ارزش با توجه به متغیرهای دخیل در آن، نسبی‌گرایی مورد نظر تعریف شود.

در بحث از نسبی‌گرایی زبانی نیز توجه به متغیرهای نسبی‌گرایی باید ملحوظ شود؛ به این معنا که باید روشن شود که دقیقاً کدام ارزش نسبی است. این نسبت وابسته به کدام چارچوب مرجع است و اساساً نسبت مفروض در مقوله زبان به چه سطحی تعلق دارد و کدامین عرصه را پوشش می‌دهد.

## فرضیهٔ ورف و ساپیر

نسبی‌گرایی زبانی تا حد زیادی مرهون دیدگاه‌ها و تلاش‌های تجربی و زبان‌شناختی ادوارد ساپیر (E. Sapir) (۱۸۸۴-۱۹۳۹) و شاگردش بنجامین لی وُرف (B. L. Whorf) (۱۸۹۷-۱۹۴۱) است. آنچه بعد از این دو به عنوان «فرضیه ورف و ساپیر» (Sapir-whorf Hypothesis) معروف شد این ادعاست که احساس، اندیشه و رفتار یک فرد تحت تأثیر زبان اوست. بر حسب در نظر گرفتن درجات و میزان تأثیر زبان در این امور می‌توان نسخه‌های متفاوتی از این ادعا را از هم تمییز داد. رادیکال‌ترین تقریر این ادعا بر آن است که واقعیت یک شخص بر حسب زبان او ساخته می‌شود و زبان‌ها دارای ساختار متفاوت، منشأ و حصول واقعیت‌های متفاوتی می‌شوند که با یک‌دیگر سنجش‌ناپذیرند (Yagisava, 1999: 812).





سایپیر پس از اخذ دکترای مردم‌شناسی در سال ۱۹۰۹م به مطالعات زبان‌شناختی علاقه‌مند شد و تحقیقات خود را درباره فرهنگ و زبان متمرکز ساخت و مطالعات گسترده‌ای بر روی فرهنگ و زبان سرخپوستان آمریکا صورت داد، همچنان که شاگردش بنجامین لی وُرف نیز تحت نظارت استاد با نگاهی مردم‌شناسانه و روان‌شناسانه زبان‌های سرخپوستی را مطالعه و با زبان‌های اروپایی مقایسه کرد. نکته محوری تحقیقات این دو تفطن به این نکته است که هر زبان تصویری متفاوت از واقعیت جهان به دست می‌دهد و جهان ما و درک ما از جهان، ساخته و پرداخته زبان ماست.

وُرف بر آن بود که مؤثرترین و مستقیم‌ترین راه درک افکار بشر از طریق زبان فراهم می‌آید، این مطالعه نشان می‌دهد که اشکال و گونه‌های تفکر یک فرد از طریق قوانین سخت و انعطاف‌ناپذیر حاکم بر الگوهای زبانی‌ای که او به آنها ناآگاه است کنترل می‌شود. این الگوها نظام‌ها و سیستم‌های پیچیده و بغرنج موجود در زبان ما هستند که با یک مقایسه و تقابل ساده با دیگر زبان‌ها و به ویژه زبان‌های موجود در خانواده‌های زبانی متفاوت با خانواده زبانی ما، قابل نشان دادن هستند (Whorf, 1956: 252).

سیستم زبانی از نظر وُرف و سایپیر صرفاً یک ابزار و وسیله‌ای برای به صدا درآوردن و بازتولید مفاهیم و ایده‌ها نیست، بلکه جهان‌بینی ما را قالب می‌زند و شکل می‌دهد. سایپیر می‌نویسد:

این خطاست که تصور کنیم که یک فرد بدون استفاده از زبان با حقیقت سازگار می‌شود و آن زبان صرفاً یک وسیله‌ای برای حل مشکلات خاص ارتباطی اوست. حقیقت موضوع این است که جهان واقعی به ناخودآگاه بر حسب عادات زبانی یک گروه ساخته شده است. هیچ دو زبانی آنقدر شبیه به هم نیستند که یک حقیقت اجتماعی را به طور یکسان نمایش دهند. جهان‌هایی که جوامع مختلف در آنها زندگی می‌کنند جهان‌هایی مجزاً هستند نه صرفاً یک جهان با برچسب‌های مختلف که بر آن الصاق شده است (Supir, [1949]1985: 162).

«وُرف» نیز معتقد است که ما طبیعت و جهان را به واسطه خطوط و جهت‌گیری‌هایی که زبان طبیعی در اختیار ما می‌نهد پاره پاره و تشریح می‌کنیم. جهان به گونه یک جریان متغیر و شهر فرنگی خود را به ما عرضه می‌کند که باید توسط ذهن ما سامان‌دهی و سازمان یابد و این سامان‌دهی به واسطه سیستم‌های زبانی در ذهن ما انجام می‌پذیرد. ما جهان و طبیعت را خُرد می‌کنیم و آن را به مفاهیم و معانی سامان می‌دهیم، عمدتاً به دلیل این که ما افراد

پیوسته به یک توافق هستیم؛ توافق بر این که به چه طریق سازماندهی و پاره پاره کردن جهان را صورت دهیم؛ توافقی که در جامعهٔ زبانی و الگوهای زبانی ما جای گرفته است (Whorf: 1956: 213).

«وُرف» تحت تأثیر اصل نسبیت انیشتین معتقد می‌شود که تفاوت زبان‌ها به تفاوت نحوهٔ مشاهده جهان می‌انجامد. اصل نسبیت (the principle of relativity) در زبان مبتنی بر این است که همهٔ مشاهده‌گران پدیده فیزیکی واحد، به کسب تصویری واحد از جهان کشیده نمی‌شوند، مگر آن که زمینه زبانی مشابهی داشته باشند. اصل نسبیت در زبان یعنی این که کاربران گرامرهای مختلف به سوی گونه‌های متفاوتی از مشاهده و ارزیابی متفاوتی از مشاهدات بیرونی شبیه هم رهنمون می‌شوند. بنابراین، به عنوان مشاهده‌گر، معادل و هم‌ارز نیستند و لزوماً به دیدگاه‌های متفاوتی از جهان نائل می‌شوند (Whorf: 1956: 221).

همان‌طور که اشاره شد مستند و شاهد اصلی ساپیر و وُرف بر دعاوی خویش نسبت به نسبیت زبانی و نقش بی‌بدیل زبان در شکل‌دهی واقعیت و جهان‌شناسی افراد، متکی بر مطالعات تجربی آنان بر روی زبان‌های غیراروپایی به ویژه سرخپوستان با تمرکز بر قبیله هوپی (Hopi) است. بر اساس تحلیل این دو، مردمان این قبایل به گونه‌ای متفاوت با مردمان اروپایی، پدیده‌ها را درک می‌کنند و به گونه‌ای متفاوت آنها را تشریح، خُرد و تجربه می‌کنند. برای نمونه، سرخپوستان هوپی آریزونا ادراکشان از جهان با ادراک افراد انگلیسی‌زبان متفاوت است؛ زیرا در دستور زبان هوپی بین جاندار و بی‌جان فرق می‌گذارند و در میان چیزهایی که به عنوان جاندار طبقه‌بندی شده‌اند، ابرها و سنگ‌ها نیز وجود دارند. زبان آنها موجب تحقق این باور شده است که ابرها و سنگ‌ها جاندار هستند. در حالی که در گرامر انگلیسی ابرها و سنگ‌ها جاندار نیستند. این شاهدی بر گفته وُرف می‌شود که ما طبیعت را بنا بر خطوطی که زبان طبیعی ما ترسیم می‌کند، طبقه‌بندی می‌کنیم (بول، ۱۳۷۴: ۲۸۹).

شاهد تجربی دیگر وُرف و ساپیر آن است که قبیله هوپی جهان را بر حسب حوادث، صورت‌بندی می‌کند نه بر حسب اشیاء بنابراین، زمان را برخلاف انگلیسی‌زبانان بر حسب مدت فهم نمی‌کند، بلکه به عنوان ارتباطات میان حوادث می‌بیند. برای نمونه آنها اموری نظیر موج، شعله، شهاب، صاعقه را که برای انگلیسی‌زبانان و دیگر زبان‌های اروپایی معانی اسمی دارند، فعل می‌فهمند، حوادثی تهی شده از زمان و مدت. آنها جهان را بدون توسل به بُعد زمانی درک می‌کنند (Baghramian, 2004: 70).

توجه به تأثیر گذاری زبان بر تجربه و فهم جهان که رهاورد وُرف و ساپیر است محور





نسبی‌گرایی زبانی است، از این‌رو، برخی نسبی‌گرایی زبانی را بر اساس همین نکته تعریف کرده‌اند. برای مثال، تیلور بر آن است که نسبی‌گرایی زبانی آن است که متکلمان به زبان‌های مختلف و متمایز ممکن است در تجربه جهان به درک‌های متفاوتی برسند. این تفاوت مرهون و نتیجه مستقیم تفاوت آن زبان‌ها در فرهنگ لغت، واژگان و ساختارهای آن زبان‌هاست (Taylor, 2011: 160).

آیا صرف پذیرش تأثیرگذاری زبان بر درک جهان برای معرفی ماهیت نسبی‌گرایی زبانی و توجیه آن کفایت می‌کند؟

### مقومات و پیامدهای نسبی‌گرایی زبانی

صرف پذیرش تأثیرگذاری فی‌الجملة زبان بر درک و فهم ما از جهان نمی‌تواند گونه‌ای نسبی‌گرایی به نام «نسبی‌گرایی زبانی» را رقم زند، بلکه این نسبی‌گرایی مقوم به عناصری است که باید باور به تأثیرگذاری زبان را همراهی کند.

اولین مقوم نسبی‌گرایی زبانی آن است که بایستی زبان به عنوان چارچوب مرجع برای فهم و درک جهان پذیرفته شود به این معنا که پذیرفته شود فهم جهان تابعی از متغیر زبان است و یگانه عامل شکل‌دهنده و قالب بخش احساس و ادراک جهان، زبان است و تفاوت زبان‌ها موجب تفاوت درک جهان می‌شود هر چند دیگر ابزار و عوامل مشاهده و تجربه جهان (نظیر قوا و اعضای طبیعی احساس و ادراک آدمیان) مشترک و یکسان باشد.

دومین مقوم نسبی‌گرایی زبانی آن است که بپذیریم که زبان‌های طبیعی به عنوان چارچوب مرجع تفاوت فهم و درک جهان، اموری اشتراک ناپذیر و ناهم‌ارز و «سنجش‌ناپذیر» (incommensurable) هستند. اگر این سنجش‌ناپذیری زبان‌ها مورد تصدیق قرار نگیرد و امکان اشتراکات زبانی در قلمرو واژگان و ساختارهای زبانی به رسمیت شناخته شود، چنین نتیجه نمی‌شود که تفاوت زبان‌ها موجب تفاوت جهان‌بینی‌هاست؛ زیرا امکان وصول آدمیان به درک‌های مشترک از جهان در سایه نفی سنجش‌ناپذیری زبان‌ها مورد تصدیق قرار نمی‌گیرد.

یکی از نتایج مستقیم نسبی‌گرایی زبانی و سنجش‌ناپذیری آن، اعتقاد به ترجمه‌ناپذیری زبان‌ها و عدم امکان ترجمه و فروکاهش جهان‌بینی نهفته در پس یک زبان به زبان دیگر است. سّر این ترجمه‌ناپذیری آن است که از نظر نسبی‌گرایی زبانی، زبان و واژگان پرده شفاف میان ذهن و واقعیت هستند و موضع ذهنی خاصی نسبت به جهان و واقعیت را به



کاربران آن زبان تحمیل می کنند. به تعبیر دیگر، زبان های مختلف قادرند که متکلمان به آن زبان را به جهت خاصی از طرز تفکر و جهان بینی هدایت کنند و بر اندیشه و ادراک سخنوران تأثیر بگذارند. بنابراین، موضع ذهنی و جهت خاص نهفته در پس هر زبان اختصاصی آن زبان است و به زبان دیگر که خود موضع ذهنی خاصی را همراه دارد، قابل ترجمه نخواهد بود. ترجمه ناپذیری به عنوان یک نتیجه محتوم نسبی گرای زبانی مورد تأکید ایزوتسو است (4 : 2002, Izutsu).

از دیگر پیش فرض ها و مقومات نسبی گرای زبانی آن است که «تفکر» را زبانی بدانیم؛ به این معنا که تفکر و اندیشیدن بدون زبان میسر نباشد. به تعبیر دقیق تر بر آن باشیم که مفاهیمی که به لحاظ زبانی رمزدار نشده اند (linguistically unencoded) قابل فکر کردن نباشند. این پیش فرض - در واقع - تز قوی «جبر گرای زبانی» (linguistic determinism) است. تز «جبر زبانی» عبارت است از این که انسان ها در نظام تفکر و طبقه بندی اشیاء و امور موجود در جهان نه تنها تحت تأثیر زبان خود هستند، بلکه این تفکرات و طبقه بندی ها توسط زبان «تعیین» می شود. ساختارهای زبان و نظام واژگان زبان و صورت بندی های زبانی، جنبه های غیر زبانی بشر نظیر حافظه، احساس، معرفت و شناخت را تعیین می کند. از این رو، مفاهیمی که در ساختار زبانی و فضای واژگانی یک زبان وارد نشده و رمز گذاری زبانی نشده اند، موضوع تفکر قرار نمی گیرند. نکته دقیق آن است که «جبر گرای زبانی» معادل و عبارت دیگری از «نسبی گرای زبانی» نیست، بلکه شرط لازم آن است، جبر گرای زبانی اگر با «اصل نسبیّت زبانی» (که مستبطن سنجش ناپذیری است) همراه شود، نسبی گرای زبانی و فرضیه وُرف و ساپیر را نتیجه می دهد (Wilson, 1999: 505).

تأمل در کلمات نسبی گرایان زبانی نشان می دهد که آنان گاه نسبیّت زبانی را در سطح معرفت شناسی مطرح می کنند و فکر و اندیشه و طبقه بندی مفاهیم و تلقی و بینش افراد نسبت به جهان و حوادث و موضوعات خارجی و اجتماعی را تابع زبان و نظام واژگان و ساختارهای آن می دانند و گاه این نسبی گرای به سطح هستی شناختی معطوف می شود و چنین وانمود می شود که زبان، واقعیت جهان و واقعیت فرد را می سازد و جهان واقعی بر حسب زبان و اقتضائات و درون مایه آن طبقه بندی می شود. تقریر رادیکال نسبی گرای زبانی بر آن بود که واقعیت یک فرد بر حسب زبان او ساخته می شود (Yagisava, 1999: 812).

وُرف بر این نکته تأکید می کرد که ما طبیعت و جهان را به واسطه خطوط و جهت گیری هایی که زبان طبیعی در اختیار می نهد، خرد و تشریح می کنیم (Whorf, 1956: 213) و اساس اصل نسبیّت زبان که مورد تأکید ساپیر و وُرف بود بر دو اصل استوار است،





نخست آن که زبان انعکاس واقعیت جهان نیست و تصویر درستی از واقعیت جهان به دست نمی‌دهد و دوم آن که هر زبان تصویری متفاوت از واقعیت جهان به دست می‌دهد و واقعیت جهان را بر حسب مواضع نهفته در پس زبان طبقه‌بندی و صورت‌بندی می‌کند. این‌گونه عبارات گویای تأثیر تعیین‌کننده و انحصاری زبان در شکل‌گیری واقعیت ما و تصویر واقعیت جهان و طبقه‌بندی حوادث و اشیاء است، یعنی نسبی‌گرایی زبانی می‌تواند سطح هستی‌شناختی را نیز پوشش دهد نه صرفاً سطح اندیشه، تفکر و احساس را.

### نقد و ارزیابی نسبی‌گرایی زبانی

بی‌گمان زبان‌ها در غنای واژگانی با هم تفاوت دارند. در زبان هویی - همان‌طور که ژورف اشاره می‌کند - برای اشیای پرنده یک واژه وجود دارد، یعنی برای حشره، هواپیما و خلبان از یک کلمه استفاده می‌شود؛ در حالی که در برخی گویش‌های زبان عربی برای شتر و حالات وی گاه تا صد کلمه وجود دارد و یا اسکیموها برای برف واژگان متعددی دارند. ساختارهای دستور زبانی زبان‌ها به لحاظ افعال و زمان‌ها تفاوت‌های روشنی دارند. به سبب این‌گونه تفاوت‌ها کاملاً معقول و منطقی است که بپنداریم انعطاف و توانایی زبان‌ها در افاده مقاصد مختلف است و در برخی زبان‌ها با سهولت و توانایی بیشتری می‌توان معانی، نیت و افکار را منتقل ساخت. اما از این‌گونه واقعیات زبانی نظیر عدم شمول هر زبان بر مفرداتی از کلمات که در زبان دیگر نیست و یا تفاوت زبان‌ها در برخی ساختارهای دستور زبانی هرگز نباید نتیجه گرفت که برخی مضامین، افکار و مطالب در زبان‌های دیگر قابل افاده نیست. فقدان واژه مناسب و مستقیم برای یک ایده و تصور و حادثه به معنای عدم امکان سخن گفتن از آن مضمون و حادثه در زبان فاقد کلمه مستقیم برای آن امر نیست (Taylor, 2011: 175).

همان‌طور که اشاره شد عمده دلایل مدافعان نسبی‌گرایی زبانی معطوف به ذکر تفاوت‌های زبان‌های بدوی با زبان‌های اروپایی است. تأکید بر آن است که اولاً، زبان‌های طبیعی در جوهر خود متفاوت و فاقد عناصر اشتراک‌پذیر و مشابه هستند و ثانیاً، واژگان و ساختارهای هر زبان مشحون از مفاهیم، معانی، باورها و اندیشه‌های خاص است که سخنوران آن زبان را جهت‌دهی و هدایت می‌کند. اما در نقطه مقابل، تحقیقات گسترده زبان‌شناسانه محققانی نظیر نوآم چامسکی نشان داد که زبان‌های گوناگون به‌رغم تفاوت‌های ظاهری دارای وجوه مشترک و همگانی هستند. وی با تمرکز بر ژرف ساخت، روساخت و همگانی‌های زبانی نشان داد که نکته محوری نسبی‌گرایی زبانی مبنی بر تفاوت

جوهری و اشتراک‌ناپذیر زبان‌ها تا چه حد باطل است.

چامسکی بر آن است که زبان دارای یک ماهیت کاملاً واحد است و همهٔ زبان‌ها از یک منطق پیروی می‌کنند، از این رو برخلاف سایپر و ورف که بر طبل اختلاف زبانی می‌کوفتند، وی بر اشتراکات و تشابهات زبانی اصرار می‌ورزد. نتیجه‌ای که چامسکی از مباحث خود می‌گیرد آن است که افراد انسانی به طور وراثتی و به سبب ویژگی‌های ذهنی، از موهبت استعداد زبان که استعدادی خاص است، برخوردارند و همین استعداد تعیین‌کننده آن ویژگی‌ها مشترک است (لایتر، ۱۳۷۶: ۱۳۰-۱۳۲).

درست برخلاف نسبی‌گرایی زبانی که بر ترجمه‌ناپذیری زبان‌ها تأکید داشت، تحقیقات چامسکی و عطف توجه او به اشتراکات و همگانی‌های زبانی مبنای تولید ماشین‌های ترجمه قرار گرفت و نشان داد که چگونه این اشتراکات خصلت ترجمه‌پذیری را به همهٔ زبان‌ها عطا کرده است.

تأکید نسبی‌گرایان زبانی بر این که اندیشه و تفکر بدون زبان میسر نیست و این زبان است که تفکر و اندیشه را هدایت می‌کند، ادعایی ضعیف و بی‌پشتوانه است. تحقیقات برخی زبان‌شناسان نظیر استیون پینکر (Pinker) نشان می‌دهد که زبان و تفکر دو پدیده مستقل از یکدیگرند. وی با تحقیق بر روی نوزادان انسانی و برخی فرایندهای ذهنی نظیر یادآوری و استدلال کردن نشان داد که تفکر بدون زبان وجود دارد. از نظر وی شواهد غیرقابل انکار اثبات می‌کند که آدمیان در روش استدلال و بسیاری از فرایندهای فکری و اندیشه‌ای شبیه هم هستند، با این که به جوامع زبانی متفاوتی تعلق دارند، پس چنین نیست که زبان سازنده تفکر و جهت‌دهنده و هدایت‌گر مسیر اندیشه و فهم باشد. واقعیت این است که دامنه فهم و اندیشه ما وسیع‌تر از زبان و توانایی‌های آن است. زبان تنها توان آن را دارد که کلیتاتی از مفاهیم ذهن آدمی را بیان کند و همه آنچه انسان در ذهن دارد از طریق زبان به طور کامل قابل بیان نیست (پالمر، ۱۳۶۶: ۸۷-۸۸).

ضعف دیگر نسبی‌گرایی زبان آن است که عمده مستند آنها تحقیقات تجربی و مطالعات مردم‌شناسانه نسبت به زبان‌های خاص، مثل اقوام سرخپوستی و به ویژه قوم هوپی است، اما مشکل آن است که ما تا چه اندازه می‌توانیم به گزارش کسانی چون سایپر و ورف و صحت فهم آنان از زبان هوپی و دیگر زبان‌های غیر اروپایی مطمئن باشیم؟ ورف ادعا دارد که قوم هوپی فاقد کلمات، گرامر و عبارات دال بر زمان هستند و در این زبان نمی‌توان میان گذشته و حال و آینده تمیز داد و زمان قابل شمارش را تصور نمی‌کنند و چیزی به نام تقویم ندارند (Pinker, 1994: 63).





اما اِکهارت مالوتکی (Malotki) دربارهٔ درستی و معقولیت اطلاعات زبانی که ورف دربارهٔ زبان هوپی می‌گوید، تردید جدی دارد. طبق نظر مالوتکی این قوم از واحدهای زمانی استفاده کرده‌اند، برای مثال، واژگانی برای روزها، هفته‌ها، ماه‌ها و فصل‌ها دارند و کلماتی برای دیروز و فردا دارند و از تقویم خورشیدی برخوردارند، وی برای اثبات تفتن هوپی‌ها به زمان برخی اشعار آنها را ترجمه می‌کند (Malotki, 1983 in Pinker, 1994: 63).

به نظر می‌رسد انسان‌شناسان فرهنگی و زبان‌شناسانی که به مطالعات تجربی روی می‌آورند و بر اساس آن به نسبی‌گرایی زبانی یا فرهنگی (cultural relativism) می‌گروند، دربارهٔ تفاوت‌های بیولوژیک، زبانی و فرهنگی جوامع مورد مطالعه خویش اغراق می‌کنند. این در حالی است که برخی همچون دونالد براون (Brown, 1991) ادعا دارند که بر اساس اطلاعات فراهم آمده از انسان‌شناسان حجم بالایی از ارزش‌های فرهنگی و رفتارهای فرهنگی میان جوامع بشری یکسان و مشابه است. برای نمونه، همهٔ زبان‌ها و اقوام بشری واژه‌هایی برای اجزای بدن، احساسات، سال‌ها و روزها، اعداد و وضع هوا دارند، همچنان که در سطح رفتاری، همه جوامع لبخند را نشانهٔ دوستی و اشک و ناله را نشان غم و اندوه می‌دانند. همان‌طور که در سطح روانی و سطح اجتماعی نیز شواهد شباهت میان جوامع و اقوام فراوان است. برای مثال، همه دوست دارند که به صورت گروهی زندگی کنند و این که در زندگی افرادی متمایز باشند (Baghrmian, 2004: 71-72).

به نظر می‌رسد که صورت تعدیل‌شدهٔ نظریهٔ تأثیرگذاری زبان بر تفکر و جهان‌بینی (جبر زبانی) که سنجش‌ناپذیری زبان و عدم امکان ترجمه را یدک نمی‌کشد تا اندازه‌ای قابل پذیرش باشد. بر اساس این تز ضعیف از جبر‌گرایی زبانی، مفاهیم رمزدار شده توسط زبان قابل دسترس‌تر برای اندیشه و فکر هستند و با سهولت بیشتری به خاطر آورده می‌شوند در مقایسه با آن مفاهیمی که کدگذاری زبانی نشده‌اند. اما تز قوی جبر‌گرایی زبانی بر آن است که هیچ دانشمندی آزادی آن را ندارد که با کمال بی‌طرفی راجع به طبیعت سخن بگوید؛ زیرا همه ما محدود به گونه‌هایی از تفسیر هستیم که زبان ما تعیین می‌کند و ما نمی‌توانیم فراتر از محدوده و طریقه‌ای که زبان تعیین می‌کند دربارهٔ جهان بیندیشیم.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چکیده مباحث و نتایج مقاله را می‌توان در قالب گزاره‌های ذیل بیان کرد:  
الف) تفاوت‌های موجود در زبان‌های طبیعی به لحاظ غنای واژگانی، ساختار گرامری و انعطاف‌پذیری زبانی یک واقعیت است.

ب) زبان‌های طبیعی به رغم تفاوت‌ها وجوه اشتراک‌پذیری نیز دارند و قول به ترجمه‌ناپذیری زبان‌ها مردود است.

ج) تز قوی در جبر‌گرایی زبانی که زبان را عنصر تعیین‌گر نحوه تفکر و اندیشه دانسته و تفکر را بدون زبان امکان‌پذیر نمی‌داند و زبان را هادی و قالب‌بخش جهان‌بینی و شناخت می‌داند، غیرمستدل و فاقد شواهد کافی است، بلکه شواهدی بر رد آن وجود دارد.

د) جبر زبانی فی حد ذاته مرادف و مستلزم نسبیّت زبانی نیست. ضمیمه شدن سنجش‌ناپذیری زبان و ترجمه‌ناپذیری آنها به جبر زبانی، به نسبی‌گرایی زبانی می‌انجامد. (ه) در مطالعات تجربی مربوط به تفاوت‌های زبانی مبالغه صورت پذیرفته است. در جبر زبانی و تأثیرگذاری زبان بر تفکر و اندیشه نباید اغراق کرد و تز ضعیف جبر‌گرایی زبانی قابل پذیرش است.

و) اگر جبر زبانی و تأثیرگذاری زبان بر اندیشه و فکر و شناخت جهان مورد انکار قرار گیرد، صرف نسبیّت زبانی و سنجش‌ناپذیری زبان‌ها به خودی خود نسبیّت را در مقولات غیرزبانی نظیر معرفت و شناخت عالم و یا نسبیّت هستی‌شناختی به همراه نخواهد آورد. نسبیّت زبانی به تقریری که این نسبیّت و سنجش‌ناپذیری را در قلمرو زبان محدود نکرده و شناخت و معرفت و دیگر امور غیرزبانی را متوقف بر زبان می‌داند، با چالش جدی روبه‌رو می‌شود؛ زیرا نسبیّت را هم در سطح معرفت‌شناختی و هم هستی‌شناختی در پی خواهد داشت.



## کتاب‌نامه

۱. لاینز، جان (۱۳۷۶)، چامسکی، ترجمه: احمد سمیعی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. یول، جورج (۱۳۷۴)، نگاهی به زبان، ترجمه: نسرین حیدری، تهران: انتشارات سمت.
۳. پالمر، فرانک (۱۳۶۶)، نگاه تازه به معناشناسی، ترجمه: کورش صفوی، تهران: نشر مرکز.
4. Armstrong, Walter Sinnott (2006), *Moral Skepticism*, London, Oxford University Press.
5. Baghramian, Maria (2004), *Relativism*, London, Routledge.
6. Izutsu, Toshihiko (2002), "*Ethico-Religious Concepts in The Quran*" McGill 'Queen University Press.
7. Kolbel, Max (2011), "Global Relativism and Self Refutation" in *A Companion to Relativism* ed. by Steven Hales, Blackwell.
8. Krausz Michael, (2011) "Varieties of Relativism and The Reach of Reasons" in *A companion to Relativism* ed. by Steven Hales , Blackwell.
9. Malotki, Ekhart (1983), *Hopi Time: A Linguistic Analysis of The Temporal Categories in Hopi Language*, Berlin, Mouton.
10. Pinker, S. (1994), *The Language In stinct*, London, Penguin.
11. Pojman, Louis (1999), "Relativism" in *The cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. by Robert Audi. Cambridge University Press.
12. Sapir, Edward, [1999], (1985), "*Selected Writings in Language, Culture and Personality*" ed by D. G. Mandelbaum, Berkeley University California Press.
13. Saussure, Ferdinan de. (1974), *course in General Linguistics*, London: Fantana.
14. Taylor, Keneth, "Conceptual= Relativism" in *A Companion to Relativism*, ed by Steven Hales.
15. Whorf, Benjamin, Lee (1956), *Thought and Reality*" Edited by J. B. Carol, MIT Press.
16. Wilson, Kent, "Linguistic Relativity" in the *Cambridge Dictionary of Philosophy*" ed. by Robert.
17. Yagisava Takashi, "sapir-whorf hypothesis" in *The Cambridge Dictionary of Philosophy* ed. by Robert Audi.



۱۶

سال هفدهم، شماره ۶۸، زمستان ۱۳۹۱

## معنا به مثابه تجربه

مجتبی فاضلی\*



۱۷  
معنا به مثابه تجربه

### چکیده

در این مقاله در صددام تا با نقد نظریه‌های معنایی مختلف، این پیش فرض را به چالش بکشم که معنا، بخشی از زبان است و در نتیجه برای برقراری ارتباط زبانی میان انسان‌ها، اشتراک معنایی میان آنها ضروری است. در این مقاله ضمن نقد سه دسته از نظریه‌های ارجاعی، ساختاری و کاربردی نشان خواهم داد که هیچ یک از این نظریه‌ها نمی‌توانند ثابت کنند که برداشت آنها از معنا، «اشتراک‌پذیری» آن را ثابت می‌کند. سپس با تکیه بر تفسیر تازه‌ای از نظریه معنایی ویتگنشتاین متأخر، نشان خواهم داد که معنا امری شخصی و مبتنی بر تجربه‌های فردی است. همچنین برقراری ارتباط میان انسان‌ها نه اشتراک‌گذاری معنا، بلکه هماهنگی زیستی-رفتاری میان آنها است.

### کلیدواژه‌ها

معنا، کاربرد، اشتراک معنایی، ویتگنشتاین، هماهنگی زیستی-رفتاری.

\* fazeli.mojtaba@gmail.com





## ۱. مقدمه

تا پیش از سال‌های پایانی سده نوزدهم، عمده نظریه‌ها در فلسفه زبان بر اساس یک اصل مهم طرح شدند و آن این که تنها کارکرد زبان یا اصلی‌ترین کارکرد آن «برقراری ارتباط» است. خود مفهوم ارتباط در اینجا بر اساس مفهوم «انتقال» توضیح داده می‌شود. بنا بر این تعریف، زبان ابزاری برای انتقال (بازنمایی) واقعیت‌های بیرونی، نظرات، خواسته‌ها، احساسات و... است.

حال اگر زبان را ابزار ارتباط بدانیم، پرسشی که طرح می‌شود آن است که محتوای این عمل ارتباطی چیست؟ به عبارت دیگر، با کنش زبانی چه چیزی را منتقل می‌کنیم؟ ساده‌ترین پاسخ به این پرسش «معنا» است. معنا آن چیزی است که به هنگام کاربرد زبان در میان افراد منتقل می‌شود. به این ترتیب، زبان مجموعه نشانه‌های فیزیکی (صوتی یا دیداری) به اضافه معنایی است که هر یک از این نشانه‌ها منتقل می‌کنند. تا پیش از سده نوزدهم اندیشمندان زبان‌پژوه معنا را مربوط به امری خارج از زبان می‌دانستند؛ این امر فrazبانی و خارج از زبان از نظر برخی، خود واقعیت بود (نظریه مصداقی) و از نظر برخی تصورات ذهنی زبان‌وران (نظریه تصویری). اما در هر صورت اتفاق نظر بر آن بود که معنا به چیزی خارج از زبان ارجاع می‌یابد. به همین جهت، این دیدگاه به زبان را می‌توان دیدگاه «ارجاعی» نامید.

از اواخر سده نوزدهم و نخستین سال‌های سده بیستم نگاه جدیدی به زبان مطرح شد و آن این که زبان افزون بر کارکرد ارتباط، ساختار اندیشه و نحوه شناخت ما از جهان را نیز شکل می‌دهد. این نگاه جدید، به تبع آن که تعریف جدیدی از زبان ارائه می‌داد، نگاه متفاوتی نیز به معنا داشت. از نظر قائلان به این دیدگاه، زبان یک نظام درخودبسته و خودمختار، متشکل از دال‌ها و مدلول‌هایی است که ارتباطی درون زبانی با یکدیگر دارند. این زبان است که با تحمیل یک چارچوب مفهومی بر ذهن ما، واقعیت را برای ما معنادار می‌سازد. بنابراین، معنادار بودن مترادف با ارجاع به واقعیتی ورای زبان نیست؛ بلکه خود واقعیت هم در درون زبان ساخته می‌شود. با این نگاه ساختاری به زبان، تعریف معنا نیز تغییر کرد. از آن جا که زبان یک ساختار درخودبسته است، معنا در درون همین ساختار تعیین می‌شود، نه با ارجاع به اموری فrazبانی. این دیدگاه به واقع نقدی بر دیدگاه «ارجاعی» است. در دیدگاه ارجاعی واژگان نماینده اموری خارج از زبان هستند؛ در حالی که در نگاه ساختاری، معنا در درون خود ساختار زبان شکل می‌گیرد و هیچ ارجاعی به خارج از زبان ندارد. این دیدگاه بنا به تعریفی که از ماهیت زبان، به عنوان یک ساختار درخودبسته و

مشمول بر مجموعه‌ای از دال‌ها و مدلول‌ها دارد، «ساختارگرایی» نام گرفته است. «ساختارگرایی» در سال‌های پایانی سده نوزدهم در اندیشه‌های فردیناند دوسوسور، زبان‌شناس فرانسوی، نضح گرفت. گرچه چند دهه بعد و مستقل از او، یک زبان‌شناس آمریکایی به نام ادوارد ساپیر، نیز دیدگاه مشابهی درباره زبان طرح کرد.

در دهه ۱۹۳۰م لودویگ ویتگنشتاین در دومین دوره از زندگی فکری خود، دیدگاه دیگری درباره زبان پیش نهاد. به اعتقاد ویتگنشتاین، زبان افزون بر کارکرد انتقال معنا یا واقع‌گویی، کارکردهای دیگری نیز دارد که از آن جمله می‌توان به قول دادن، فرمان دادن، هشدار دادن، دلگرم کردن، تشکر کردن و... اشاره کرد. در این دیدگاه اگرچه زبان همچنان یک ابزار تلقی می‌شد، کارکردهای دیگری نیز افزون بر واقع‌گویی و بیان‌گری به آن اضافه گشت و در نتیجه «معنا» از حیطه تنگ ارجاع خارج شد. از این منظر، معنای واژه‌ها، کاربردی بود که در زبان روزمره داشتند. به همین جهت این دیدگاه به نام دیدگاه «کاربردی» مشهور شد. باید اشاره کرد که پس از ویتگنشتاین، دو فیلسوف زبان دیگر به نام‌های جان ال. آستین و جان آر. سرل میراث‌دار اندیشه او شدند و به تحقیق بیشتر در کنش‌های زبانی پرداختند.

به‌رغم اختلافاتی که میان این سه دیدگاه وجود دارد، در هر سه بر این باور تأکید می‌شود که چون «معنا» امری غیرروان‌شناختی است، اشتراک‌پذیر است. در اینجا مراد از اشتراک‌پذیری آن است که «معنا» یک «امر کلی» است که حال یا همه به یکسان به آن دسترسی دارند (یکسانی معنا) یا آن که در میزان دست‌رسی و شناخت آن میان افراد اختلافات جزئی به چشم می‌خورد (شباهت معنا). در هر صورت این امر کلی، امری اشتراک‌پذیر است نه آن‌که ماهیتی فردی داشته باشد. به این ترتیب، «معنا» ماهیتی مستقل از افراد می‌یابد. در دیدگاه ارجاعی، این باور ضمن تلاش برای تعیین ماهیتی فرازبانی برای معنا که تمام واژه به آن ارجاع می‌دهند، خود را نشان می‌دهد؛ در دیدگاه کاربردی، با اشاره به این که معنا حاصل اجماعی است که در مورد کاربرد واژه‌ها وجود دارد، بر این باور صحه می‌گذارد؛ و در نظریه‌های ساختاری، با تلقی معنا به عنوان امری درون‌زبانی که در دسترس همه است، اشتراک‌پذیر بودن آن تضمین می‌شود. بخشی از این مقاله به نقد این باور معطوف است. از دیدگاه این مقاله، معنا امری روان‌شناختی است و در نتیجه نه تنها اشتراک‌پذیر نیست، بلکه اصولاً بخشی از زبان به حساب نمی‌آید. زبان تنها مشتمل بر واژه‌ها، چه در شکل نوشتاری و چه در شکل گفتاری، است.

حال پرسش این است که آیا اگر بگوییم معنا را نمی‌توان آن مبنای مشترکی دانست که





میان انسان‌ها وجود دارد، آیا به سولپسیسم خواهیم گرایید، یا آنکه گزینه دیگری نیز متصور است. به عبارت دیگر، آیا صرفاً از طریق اشتراک‌پذیری معناست که عمل ارتباط میسر می‌شود، یا اگر معنا را امری خصوصی و غیراشتراکی قلمداد کنیم، باز امکان ارتباط میان انسان‌ها وجود خواهد داشت. مدعای این مقاله آن است که می‌توان با رد این فرض که «معنا» مبنای مشترک میان انسان‌هاست، شیوه دیگری برای ارتباط میان انسان‌ها تصور کرد که مبتنی بر هماهنگی زیستی-رفتاری است.

باید اشاره کرد که این برداشت از معنا با نظریه کارکردی زبان قرابت‌های چندی دارد؛ چون از یک سو بیان می‌کند که معنا در پیوند با تجربه‌ها شخصی است و در نتیجه خود معنا هم امری شخصی است؛ و از سوی دیگر معتقد است که این تجربه‌ها ماهیتی کاربردی دارند. به این معنا که تجربه‌ای که در ذهن شکل می‌گیرد، تصویر یک واقعیت نیست؛ بلکه این تجربه همان نقش یا کاربردی است که واژه مرتبط با آن در زندگی روزمره ما بازی می‌کند.

کاربرد یک واژه نزد انسان‌های مختلف، متفاوت است؛ چرا که ما در جریان تجربه است که با کاربرد واژه‌ها آشنا می‌شویم، تجربه‌ای که خود حاصل برخورد ما به عنوان یک موجود درگیر با عالم است، نه به عنوان فاعل شناسا. اگر انسان را فاعل شناسا قلمداد کنیم، دیگر تجربه‌ها تنوع نخواهند داشت. اما اگر انسان را موجودی در بند و درگیر با جهان بدانیم، آن گاه هر کس تجربه‌های خاص خود را از این جهان اخذ می‌کند. از آن‌جا که هر کس در این جهان منحصر به فرد است، بنابراین نحوه درگیری انسان‌ها با عالم متفاوت است؛ در نتیجه هر کس تجربه‌ها خاص خود را در این مسیر کسب می‌کند. بنابراین، برخلاف نظریه کاربردی، فرضیه این مقاله آن است که کاربرد یک واژه اگرچه در زمان مراد و ارتباط با دیگران تعیین می‌شود، اما ماهیتی کاملاً شخصی دارد. به همین دلیل گاهی پیش می‌آید که میان انسان‌هایی که در محیط یکسانی زندگی می‌کنند، سوء تفاهم پیش می‌آید. نفس وجود سوء تفاهم نشان می‌دهد که افراد تجربه‌های متفاوتی از کاربرد واژه‌ها دارند و در نتیجه، می‌توان گفت که کاربرد واژه‌ها به طور شخصی در ذهن شکل می‌گیرند و چون کاملاً میان افراد یکسان نیستند، گاهی سوء تفاهم‌ها پدیدار می‌شوند.

روشن است که این نگاه به زبان مستلزم تعریف دیگری از ماهیت زبان است که در پایان این مقاله، پس از نقد این دیدگاه‌ها به تفصیل آن را شرح خواهم داد.

پیش از بسط دیدگاه مختار این مقاله درباره زبان، شایسته است نخست نشان دهم که چرا این سه دیدگاه زبانی، نادرست‌اند. چنان که گفتم هر سه آنها متضمن این دعوی‌اند که در

کنش زبانی چیزی که همان «معنا» است به اشتراک گذارده می‌شود. عمده اختلاف نظر پیروان فیلسوفان زبان بر سر چیستی معناست. بنابراین، برای نقد این دیدگاه‌ها باید ثابت کنیم که هیچ یک از نظریه‌هایی که در پاسخ به این مسئله شکل گرفته‌اند نتوانسته‌اند گزارش قانع‌کننده‌ای درباره چیستی معنا ارائه دهند و اشتراک‌پذیر بودن آن را ثابت کنند. البته، باید اشاره کرد که نقد این مقاله بر نظریه‌های معنایی پیش گفته، هم فلسفی و هم زبان‌شناختی است.

## ۲. نقد اشتراک‌پذیری معنا

در مقدمه اشاره شد که جامعه مبتنی بر ارتباط میان افراد است و این ارتباط عمدتاً از طریق زبان صورت می‌گیرد. حال این فرایند ارتباطی به چه صورت است؟ ظاهر قضیه آن است که هر کس اصواتی را که از دهان کس دیگری خارج می‌شود، می‌فهمد و نسبت به آن واکنش رفتاری و کلامی مناسب نشان می‌دهد. بنابراین، باید میان این دو نفر وجه اشتراکی وجود داشته باشد. این اشتراک بنا به باور رایج، اشتراک معنایی است. به بیان ساده‌تر، زبان دربردارنده دو مؤلفه واژگان (یا نمادها و دال‌ها) و معانی (یا مدلول‌ها) است و هر دو مؤلفه در میان افرادی که با یک‌دیگر در ارتباطند مشترک است. برای برقراری یک ارتباط مؤثر، باید افراد هم الفاظ مشترک و هم معانی مشترکی برای آن الفاظ در ذهن داشته باشند. بنابراین اساس ارتباط زبانی بر یکسانی لفظ و معنا مبتنی است.

درباره ماهیت معنا، نظریه‌های گوناگونی ارائه شده است که می‌توان این نظریه‌ها را در سه دسته جای داد: الف) نظریه‌های ارجاعی؛ ب) نظریه‌های ساختارگرا و ج) نظریه‌های کاربردی. هر سه دسته بر جنبه اشتراک‌پذیری معنا تأکید دارند. در ادامه تلاش می‌کنم که این نظریه‌ها را تنها از این جنبه نقد کنم، گرچه هر یک از آنها هدف انتقادات دیگری نیز بوده و هستند.

## ۲.۱. نقد نظریه‌های ارجاعی

در نظریه‌های ارجاعی، معنا چیزی است که نماد به آن ارجاع می‌دهد. نماد همچون فلش یا پیکانی عمل می‌کند که ذهن را به سوی چیز دیگری معطوف می‌سازد. این چیز دیگر که همان معنای نماد است، به اعتقاد برخی - یک شیء عینی است (نظریه ارجاع مستقیم) و به اعتقاد برخی دیگر، تصویری از شیء عینی (نظریه تصویری).

بنابر نظریه ارجاع مستقیم، واژه‌ها به چیزهایی در جهان خارج ارجاع می‌دهند و در نتیجه





معنای واژه‌ها همان عین‌ها یا وضع اموری هستند که در جهان خارج وجود دارند. برای مثال، واژه «سگ» به چیز خاصی در جهان خارج که چهار دست و پا دارد و پشمالو و کوتاه قد است اشاره دارد. بنابراین معنای واژه «سگ» همین شیئی است که عینیت دارد. این دیدگاه که در نیمه دوم سده نوزدهم مورد حمایت فیلسوفی چون جان استوارت میل قرار داشت، مبنای تعریف «معنا» در میان معناشناسان منطقی به ویژه تارسکی قرار گرفت و شکل جامع‌تری از آن، اساس دیدگاه کریپکه را به خود اختصاص داد. (صفوی، ۱۳۸۲: ۸۶).

شاید اولین فیلسوفی که به نظریه ارجاع مستقیم قائل شد، افلاطون بود که مرجع هر یک از کلمات را یک مثال یا یک نمونه آرمانی می‌دانست که در جهانی‌سوی این جهان وجود دارد. البته، این تقریر خاصی از نظریه ارجاعی است. چون در نظریه ارجاعی عقیده بر آن است که مرجع کلمات قابل لمس‌اند. اما در نظریه افلاطون، مُثُل غیر ملموس‌اند و بنابراین تعلقی به این جهان ندارند. به هر حال، از آن‌جا که افلاطون نیز مرجع و معنای کلمات را امری خارج از ذهن می‌دانست، می‌توان وی را ذیل نظریه پردازان این مکتب قلمداد کرد. از جمله نظریه پردازان دیگر مکتب ارجاع مستقیم، جان استوارت میل بود. وی معتقد بود که هر گاه ما از واژه‌ها برای بیان مطلبی استفاده می‌کنیم، به واقع درباره خود آن چیزهای مادی صحبت می‌کنیم نه درباره تصوراتی از آنها.

اگر معنا را خود اشیایی بدانیم که نماد به آنها ارجاع می‌دهد (نظریه ارجاع مستقیم)، بسیاری از کلماتی که به اعیان خارجی ارجاع نمی‌دهند مثل صفات، کیفیات و افعال و اسامی انتزاعی، بی‌معنا خواهند بود. حتی کلماتی که معادل عینی دارند، تا زمانی که آن عین نزد سخن‌گویان حاضر نباشد، بی‌معنا خواهند بود. به این ترتیب، اشتراک‌پذیری معنا در این نظریه کاملاً مردود است (Lycan, 2000, ch: 1). نسخه اصلاحی نظریه ارجاعی آن است که معنا را معادل تصویری بدانیم که از یک چیز در ذهن داریم. در مقابل نظریه ارجاع مستقیم - که اولین تقریر آن به افلاطون باز می‌گردد - ارسطو معتقد بود که معنای واژه تصویری است که ما از آنها در ذهن داریم. به عبارت دیگر، معنای یک واژه تصویری است که در ذهن نقش می‌بندد. برای مثال، معنای واژه «سگ» نه خود سگ به طور عینی، بلکه تصویری است که ما از سگ داریم. در نتیجه، واژه‌ها به جای آن که نام صورت‌های آرمانی مجرد (نظریه افلاطون) یا حتی نام اشیای ملموس (نظریه میل) باشند، نماینده

۱. این نقد از جمله انتقادات رایجی است که به این نظریه وارد شده است.

تصویراتی هستند که به کمک حواسمان دریافت می‌کنیم. او دریافت‌های ذهنی‌ای را که ما از محیط داریم، انگاره (idea) می‌نامد. انگاره بر خلاف مُثُل افلاطونی، امری کاملاً ذهنی است که در اثر تجربه محیط برای فرد حاصل می‌شود. با این همه او معتقد است که این انگاره‌ها در ذهن تمام افراد یکسان هستند و در نتیجه میان آنها مشترکند. ارسطو در کتابی با عنوان تعبیر به بحث درباره این انگاره‌ها می‌پردازد و می‌گوید که اگرچه نشانه‌ها در میان مردمان مختلف متفاوتند، انگاره‌ها نزد آنها یکسان هستند:

آواهای گفتاری نشانه‌های تأثیرات روح [ذهن] (انگاره‌ها) هستند... همان‌گونه که دست‌نوشته‌های افراد مختلف یکسان نیستند، آواهای گفتاری نیز یکی نیستند. اما اینها نشانه‌های تأثیرات روح هستند که [این تأثیرات] برای همه یکسانند؛ همچنین آنچه این تأثیرات به آنها شبیه‌اند - اجسام واقعی - نیز برای همه یکسان هستند (Aristotle, 1991: 16a4-16a9).

پس از ارسطو، شاخص‌ترین فیلسوفانی که نظریه تصویری معنا را پذیرفتند، تجربه‌گرایان انگلیسی بودند. در میان آنها لاک در رساله جستاری در باب ادراک بشر به تفصیل به بحث درباره نحوه شکل‌گیری معنا نزد بشر می‌پردازد. به عقیده لاک، ما تنها به افکارمان دسترسی داریم و به کمک ادراک‌مان به آنها می‌اندیشیم و همین افکار هستند که با استفاده از واژه‌ها درباره‌شان صحبت می‌کنیم. به اعتقاد او انسان از واژه‌ها بهره می‌گیرد تا افکارش را با دیگران در میان گذارد. بنابراین واژه‌ها به افکار و تصورات ارجاع می‌دهند. او منشأ کلمات را تصورات محسوسه می‌داند. او در فصل اول از کتاب سوم در این باره می‌نویسد:

کلمات در اصل از تصورات محسوسه مشتق شده‌اند، اگر ملاحظه کنیم کلمات ما تا چه پایه محتاج تصورات مشترک محسوس هستند، تا حدی به منشأ افکار و علم خود پی می‌بریم. حتی کلماتی که استعمال می‌شوند و از اعمال و عقایدی تعبیر می‌کنند که ظاهراً از حس دورند، از محسوس نشأت می‌گیرند و از تصورات محسوس به معانی عمیق منتقل می‌گردند تا این که از مفاهیمی حکایت کنند که تحت شناسایی حواس ما نمی‌آیند؛ برای مثال، کلماتی نظیر تخیل، فهم، درک، گوش، اندریافت، تلقین، تفرغ، تخدیش و آرامش الخ همگی از تأثیر اشیاء محسوس گرفته شده‌اند و بعد به حالات تفکر اطلاق شده‌اند... من تردید ندارم اگر به مبادی این کلمات برسیم در کلیه زبان‌ها مشاهده خواهیم نمود که کلیه نام‌هایی که الان به اشیاء





غیر محسوس اطلاق می‌شوند (یعنی اسم معنا هستند) یک وقتی از تصورهای محسوس (از محسوسات) برخاسته‌اند (لاک، ۱۳۸۰: ۲۸۷).

در نظریهٔ تصویری، اشکال دومی که به نظریه ارجاع مستقیم گرفتیم تا حدودی مرتفع خواهد شد؛ یعنی برای آن که زبان‌وران سخن معناداری بگویند، نیاز به حضور خود اعیان خارجی نیست و تصور آنها در ذهن سخن‌گویان کافی است. اما اشکال نخست که به نظریه ارجاع مستقیم وارد شد، همچنان وارد است؛ چرا که باز بسیاری از نمادها هستند که هیچ تصور خاصی از آنها در ذهن نقش نمی‌بندد، واژه‌ها و نام‌های انتزاعی‌ای همچون آزادی، عدالت چنین حالتی دارند. برای آن که بدانیم حتی در میان آن دسته از نمادهایی که به چیزی تصورپذیر ارجاع می‌دهند، این تصورات اشتراک‌پذیر هستند یا نه، باید ببینیم که این تصورات چگونه شکل می‌گیرند؛ دو پاسخ به این پرسش می‌توان داد: نخست آن که بگوییم «تصورات» حاصل رویارویی صرف افراد و اعیان‌اند. به این ترتیب، ادعای اشتراک معنایی میان انسان‌ها بر این باور مبتنی است که این رویارویی‌ها و در نتیجه تصورات حاصل از آنها نزد همه یکسان هستند.

در این برداشت رویارویی چیزی شبیه به عکس‌برداری است. به عبارت دیگر، تصور یک عین، تصویری است که از ظاهر آن در ذهن نقش می‌بندد. از آن‌جا که نظام بینایی انسان‌ها یکسان است، بنابراین باید توقع داشته باشیم که تصورات یکسانی از اعیان نزد ما حاضر شود. حال نماد «کتاب» را در نظر بگیرید. این نماد در صورتی میان من و شما واجد اشتراک معنایی است که من دقیقاً همان کتابی را دیده باشم که شما دیده‌اید. اگر ما دو کتاب مختلف را دیده باشیم، نماد «کتاب» نزد من و شما معنای مشترکی نخواهد داشت؛ چون هر یک تصویر مختلفی از کتاب در ذهن داریم. به این ترتیب، برای آن که اشتراک معنایی شکل بگیرد، باید هر موجود خاصی در این دنیا صاحب نامی باشد، یا به عبارت دیگر هیچ اسم کلی‌ای، معنادار نخواهد بود.

پاسخ دوم آن است که بگوییم تصور محصول عملکرد ذهن بر برداشت‌های انسان پس از رویارویی است. در این صورت، «تصور» همان تعمیمی است که ذهن از تجربه‌ها مختلف از یک عین واحد به دست می‌دهد. از آن‌جا که حواس پنج‌گانه و عملکرد ذهنی انسان‌های عادی یکسان است، بنابراین تصورات یکسانی نزد آنها شکل می‌گیرد و همین پایه اشتراک معنایی میان آنهاست. اما تعمیمات ذهنی زمانی می‌توانند مبنای اشتراک معنایی قرار گیرند که هیچ‌گاه تغییر نکنند. ما برای آن که تصویری از گربه داشته باشیم و بتوانیم آن را «گربه» بنامیم، صبر نمی‌کنیم تا ذهن ما با همه گربه‌های خاص رویارو شود. بنابراین، تعمیم ذهنی

یک «عملکرد در جریان» است و محصول آن نیز دائماً تغییر می‌کند. اگر این تغییرات نزد همه در آن واحد انجام می‌شد، تصورات نیز همزمان تغییر می‌کرد و باز اشتراک معنایی میان انسان‌ها برقرار بود. اما مسئله این است که این تعمیم در ذهن همه به طور همزمان انجام نمی‌گیرد. بنابراین، پیوسته تصویری که افراد از اعیان مختلف دارند، به طور غیرهمزمان تغییر می‌کند و نمی‌توان مدعی اشتراک معنایی میان افراد شد (Lycan, 2000, ch. 5).

## ۲.۲. نقد نظریه‌های ساختارگرا

اگرچه نظریه ساختارگرایی را نمی‌توان از جمله نظریه‌های معرفت‌شناختی معنا دانست، با این حال به سبب تعریف تازه‌ای که از معنا به دست می‌دهد، به جاست که در اینجا بدان اشاره شود. اساس دیدگاه ساختاری این نظر است که واژگان معنای خود را در ارجاع به چیزی خارج از زبان به دست نمی‌آورند، بلکه معنای واژه‌ها در نسبت و تمایزی که با دیگر واژه‌ها در ساختار زبان دارند، تعیین می‌شود. به تعبیر هاوکس: «این عقیده که جهان متشکل از نسبت‌ها است نه چیزها، اصل اول مکتب فکری است که به آن «ساختارگرایی» می‌گویند» (Hawkes, 1977: 17-18).

سوسور دو شکل از نسبت یا رابطه را میان واژه‌ها تشخیص داد. یکی رابطه هم‌نشینی (syntagmatic) و دیگری رابطه جانشینی (paradigmatic/ associative). رابطه هم‌نشینی میان کلمات تعیین می‌کند که چه کلماتی می‌توانند در یک جمله کنار هم قرار گیرند. برای مثال، واژه «این»، «مداد»، «قرمز» و «است» در جمله «این مداد قرمز است» رابطه هم‌نشینی با یک‌دیگر دارند؛ یعنی از کنار هم نهادن آنها یک جمله درست ساخته می‌شود. رابطه جانشینی میان واژه‌هایی برقرار است که می‌توانند در یک جمله به جای هم قرار گیرند. برای مثال، در جمله «این مداد قرمز است» می‌توانیم به جای واژه «قرمز» واژه «سبز» را به کار گیریم. در این صورت، میان دو واژه «سبز» و «قرمز» رابطه جانشینی برقرار است.

بر اساس دیدگاه ساختاری، دو رابطه هم‌نشینی و جانشینی سازنده معنای یک کلمه هستند. معنا کاملاً به واسطه نقشی که یک عبارت در یک زبان بازی می‌کند، تعیین می‌شود. به گفته کالر معنای واژه «قهوه‌ای» چیزی جز این روابط نیست. مفهومی که ما از رنگ‌ها داریم «چیزی جز نتیجه این نظام تمایزات نیست» (Culler, 1976: 25). به گفته خود سوسور: «زبان نظامی از عبارت‌های به هم وابسته است که در آن ارزش هر عبارت تنها به واسطه وجود عبارت‌های دیگر تعیین می‌شود...» (Saussure, 1966: 114).

بنابراین، در دیدگاه ساختاری - برخلاف دیدگاه ارجاعی - هیچ جایی برای «ارجاع»







وجود ندارد. واژه‌ها به چیزی خارج از زبان ارجاع نمی‌دهند، بلکه معنای آنها حاصل جایگاهی است که در نظام زبانی دارند. این جایگاه خود محصول نسبت میان عناصر آن نظام است. بر همین اساس است که ساختارگرایی نگاهی کل‌گرا (holistic) به زبان دارد. با این نگاه، اگر واژه جدیدی به نظام زبان اضافه شود، معنای تمام واژه‌های موجود در آن تغییر می‌کند. نمی‌توان واژه‌ای را جعل کرد و به آن معنا داد و خیلی ساده به مجموعه لغات یک زبان اضافه کرد. به همین دلیل نمی‌توان یک واژه خارجی را با معنای آن وام گرفت و وارد یک زبان کرد؛ چرا که همین که آن واژه وارد زبان غیربومی خود شود، معنایش عوض می‌شود (Devitt & Sterenly, 1999: 263).

حال نشان خواهیم داد که حتی «معنا» در نظریه ساختارگرایی نیز نمی‌تواند چیز مشترکی باشد. گفتیم که ساختارگرایان زبان را یک ساختار می‌دانند و کسی که می‌خواهد زبانی را بیاموزد باید وارد این ساختار شود. اما از آنجا که این ساختار یک کل یکپارچه است، برای آن که معنای درست کلمات را دریابد، باید کل آن را به یکباره در ذهن آورد و این امر ممکن نیست. پس تنها یک راه می‌ماند و آن این که به تدریج بر تمام این ساختار احاطه پیدا کند،<sup>۱</sup> اما شیوه آشنایی افراد با زبان متفاوت است و هرکس از موضع خاصی با این ساختار روبرو می‌شود. از آنجا که بنابر نظریه ساختارگرایی معنای نمادها، در ارتباط با دیگر معانی شکل می‌گیرند، معنا هر نماد تا آن مقداری که فرد بر ساختار احاطه یافته است، بر او آشکار می‌شود. بنابراین چون میزان آشنایی افراد با ساختار زبان متفاوت است، نمادها نیز معانی متفاوتی برای آنها خواهند داشت. هرچه ما بیشتر بر ساختار زبان اشراف و احاطه یابیم، نمادها معنای کامل‌تری خواهند یافت و از آنجا که ما در طول زندگی خود نمی‌توانیم تمام واژه‌های یک زبان را بیاموزیم و همواره در حال یادگیری واژه‌های تازه‌ایم، معانی همواره برای ما در حال تغییرند و چون نوع برخورد و میزان آشنایی افراد با این ساختار متفاوت است، معانی نیز برای آنها متفاوت خواهند شد. بنابراین در نظریه ساختارگرایی نیز نمی‌توان ثابت کرد که میان زبان‌وران اشتراک معنایی وجود دارد.

### ۳.۲. نقد نظریه‌های کاربردی

نظریه کاربردی معنا نخستین بار از سوی ویتگنشتاین مطرح شد و پس از او اندیشمندان دیگری مثل آستین و سرل هم به تبیین بیشتر این نظریه پرداختند. البته، در اینجا تنها به آرای

۱. منظور از احاطه در اینجا آن است که فرد با ساختار آشنا شود و آن را درونی سازد، نه آن که بر آن تأثیر گذار شود؛ چیزی که خلاف باور ساختارگرایان است.

ویتگنشتاین متأخر می پردازیم. ویتگنشتاین در تفکر دوره نخست خود زبان را به «تصویر» و در دوره دوم به «ابزار» تشبیه می کند. تصویر به حکم ماهیتی که دارد وضع ویژه‌ای را نمایش می دهد، در حالی که ابزار ماهیتاً ممکن است برای اعمال مختلف به کار رود. ویتگنشتاین برای آن که تنوع بی شمار کاربردها و تغییرپذیری آنها را نشان دهد و ثابت کند که آنها «بخشی از یک فعالیت» هستند، از مفهوم «بازی زبانی» استفاده می کند. برخلاف مفهوم «تصویر» در تراکتوس، او هیچگاه این مفهوم را به صراحت تعریف نمی کند. او در کتاب پژوهش‌های فلسفی بارها و بارها از مفهوم «بازی زبانی» استفاده می کند تا دیدگاه‌هایش را درباره زبان توضیح دهد. او بازی‌های زبانی ابتدایی را معرفی می کند تا نشان دهد که هر یک کدام ویژگی زبان را به نمایش می گذارند. برای مثال - چنان که پیشتر اشاره شد - او از بازی زبانی بنا بهره می گیرد تا تصویری را که آگوستین از زبان دارد توضیح دهد. بازی‌های زبانی روزمره، مثل آنهایی که او در بند ۲۳ فهرست کرده است (شامل گزارش یک واقعه، تأمل درباره یک واقعه، فرضیه‌پردازی و آزمایش آن، خلق یک داستان، خواندن آن، بازیگری، لطیفه‌گویی، ترجمه، پرسش، سپاس‌گذاری و...)، به ما نشان می دهد که زبان چه کاربردهای متنوع و بی‌شماری دارد.

برخی ویژگی‌های بازی‌های زبانی را از مثال‌های متعدد ویتگنشتاین می توان دریافت. نخست آن که آنها بخشی از یک زمینه گسترده تر هستند که ویتگنشتاین آن را طرز زندگی (form of life) می نامد. دوم آن که مفهوم بازی زبان به ویژگی قاعده‌مند (rule-governed) زبان اشاره دارد. این قاعده‌مندی به معنای وجود یک مجموعه مشخص و دقیق از قواعد برای هر بازی زبانی نیست، بلکه به معنای آن است که این بخش از فعالیت انسانی، ماهیتی عرفی دارد. در نهایت، باید گفت که گزینش واژه «بازی» از سوی ویتگنشتاین بر وجه شباهتی مبتنی است که به اعتقاد او میان بازی و زبان وجود دارد. اما از آن جا که ما نمی توانیم تعریف مشخصی از «بازی» ارائه دهیم، نمی توانیم بفهمیم که «وجه مشترک میان همه این فعالیت‌ها چیست و چه چیزی سبب می شود که آنها بخشی از زبان باشند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۶۵).

در این جا می توان دید که ویتگنشتاین از فیلسوفان سنتی که در پی قانون‌پردازی و تعمیم بخشی و ارائه تعاریف جهان‌شمول هستند، فاصله می گیرد و برای بیان آرا درباره یک مفهوم، از اصطلاح «شباهت خانوادگی» کمک می گیرد. به اعتقاد او برای آن که بدانیم کاربردهای یک واژه چه ارتباطی با هم دارند، باید بگوییم که شباهت آنها همانند شباهت اعضای یک خانواده است. هیچ چیزی مشترکی میان اعضای یک خانواده وجود ندارد،





بلکه هر جفت از آنها از جهتی به هم شبیه‌اند. کاربردهای مختلف یک واژه نیز چنین هستند. هیچ هسته مرکزی و مشترکی در آنها وجود ندارد. اصطلاح شباهت خانوادگی همچنین از آن جهت مفید است که نشان می‌دهد حد و مرز مشخصی میان کاربردهای یک واژه وجود ندارد. این حد و مرزگذاری ویژگی معرف «صورت» است. چه صور افلاطونی، چه صور ارسطویی، چه صورت کلی گزاره که در تراکتاتوس معرفی شده است. از این صورتهاست که کاربرد مفاهیم استنباط می‌شود و این دقیقاً همان سخنی است که ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی نقد می‌کند.

با این توصیف از نظریه کاربرد، ادعای نگارنده آن است که در اینجا نیز نمی‌توان اشتراک‌پذیری معنا را ثابت کرد. دقت کنید که ویتگنشتاین می‌گوید در جریان یک بازی زبانی و به هنگام کاربرد نمادهاست که ما معنای آنها را درمی‌یابیم. به همین دلیل او بازی زبانی را «شکلی از زندگی» (a form of life) می‌داند. مراد او آن است که یادگیری زبان و کاربرد آن بخشی از جریان روزمره زندگی است.

حال اگر مفهوم «کاربرد» را تحلیل کنیم، در می‌یابیم که در این نظریه نیز اشتراک‌پذیری معنا اثبات‌پذیر نیست. دانستن کاربرد یک نماد به معنای آن است که ما می‌دانیم چگونه از آن استفاده کنیم. این دانش، عملی است نه نظری؛ به عبارت دیگر ما در استفاده از کلمات مهارت می‌یابیم. از آن‌جا که «کاربرد» یک مهارت است، بنابراین به‌هنگام عمل باید آموخته شود. معنای واژه‌ها را نمی‌توان صرفاً با تعریف لغت‌نامه‌ای یاد داد. همان‌گونه که ویتگنشتاین در نقد «تعریف اشاری» بیان می‌کند، حتی معنای واژه‌ها را با تعریف اشاری نیز نمی‌توان آموزش داد. کلمات در حین استفاده در موارد جزئی آموخته می‌شوند. به همین خاطر یک واژه می‌تواند در بازی‌های زبانی مختلف، کاربردهای مختلفی داشته باشد و برای آموختن این کاربردهای مختلف باید در تمام این بازی‌های زبانی درگیر شد.

حال که دانستن معنای نمادها نیازمند شرکت در بازی‌های زبانی مختلف است، اگر قرار باشد که اشتراک زبانی میان زبان‌وران برقرار باشد، باید همگی به‌طور همزمان در این بازی‌های زبانی شرکت کنند. اگر کسی در یک یا چند بازی زبانی شرکت داشته باشد و در چند بازی زبانی دیگر شرکت نکند، از درک معنای واژه‌های یک زبان در می‌ماند یا تمام معنا را در نمی‌یابد. روشن است که وضعیت افراد در جامعه به همین صورت است. به بیان دیگر، افراد امکان حضور در بازی‌های زبانی مختلف را ندارند و همواره در یک یا چند بازی زبانی شرکت می‌کنند. در نتیجه دریافت آنها از معانی مختلف است.

اشتراک معنایی حتی میان افراد حاضر در یک بازی زبانی نیز یکسان نیست؛ چون

هیچ کس با ذهن خالی وارد این بازی نمی‌شود. هر کس میراثی از حضور خود در بازی‌های زبانی پیشین دارد و بنابراین، با فهم متفاوتی از معنای نمادها در بازی شرکت می‌کند. بر اساس نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر، این پیشینه متفاوت، سبب می‌شود که افراد فهم جدیدی از نمادهایی که در فرایند ارتباط مبادله می‌شوند، داشته باشند. به این ترتیب، اگر نظریه کاربردی زبان را هم بپذیریم، باز اشتراک معنایی میان افراد شکل نمی‌گیرد.

### ۳. معنا به مثابه تجربه

چنان که گفتیم دیدگاهی که این مقاله درباره معنا به دست می‌دهد، قرابت‌هایی با دیدگاه کاربردی ویتگنشتاین دارد. به نظر نگارنده، معنا عبارت است از مجموعه تجربه‌هایی که به هنگام کاربرد یک واژه در ذهن انسان نقش می‌بندد. تجربه در اینجا نه به معنای باور است و نه به معنای مجموعه ادراکاتی که از حواس فیزیکی حاصل می‌شود. مراد از تجربه مجموعه رخدادها و حوادثی است که هر یک از افراد در آن حضور دارند و به واقع تاریخ زندگی او را تشکیل می‌دهند. به بیانی کوتاه، تجربه «گذشته» هر فرد است. وقتی از تجربه یک فرد از یک واژه سخن می‌گوییم، مراد گذشته مشترکی است که آن فرد و آن واژه با هم داشته‌اند. به بیان دیگر، مراد من مجموعه موقعیت‌هایی است که فرد و واژه در آن حضور داشته‌اند.

هر کس گذشته منحصر به فردی دارد و در نتیجه تجربه‌های منحصر به فردی را نیز از سر گذرانده است. از آن‌جا که این تجربه‌ها منحصر به فرد هستند، بنابراین معنایی که در ذهن هر فرد نقش می‌بندد، منحصر به فرد است. به عبارت دیگر، هیچ‌گاه میان انسان‌ها اشتراک معنایی شکل نمی‌گیرد، بلکه همواره در جاتی از اختلاف میان آنها وجود دارد. هر چه از واژه انضمامی به سوی واژه انتزاعی پیش می‌رویم، یا به عبارتی هر چه تجربه‌های ما غیر محسوس‌تر می‌شود، اختلاف معنایی بیشتر می‌شود. در مورد واژه انضمامی مثل میز، صندلی، دوچرخه و... که هستی محسوسی دارند، هیچ‌گاه این اختلاف معنایی به اندازه‌ای نیست که ما را ناتوان از برقراری ارتباط کند. اما باز از آن‌جا که تجربه‌های انسان‌ها از هر یک از این چیزها متفاوت است و معنا نیز بر اساس تجربه حاصل می‌شود، اختلاف معنایی اندکی میان آنها شکل می‌گیرد. در مورد واژه انتزاعی این اختلافات بیشتر می‌شود. برای مثال، می‌توان به اختلافی که بر سر معنای «آزادی» میان دو گروه سیاسی رقیب وجود دارد، اشاره کرد.

بنابراین، تجربه نقشی اساسی در شکل‌گیری معنا بازی می‌کند. در نظریه ویتگنشتاین نیز





می‌توان ردپای تجربه را در شکل‌گیری معنا دید و چنان‌که دیدیم او معنا را حاصل بازی‌های زبانی و بازی‌های زبانی را بخشی از طرز زندگی می‌داند. به نظر من در همین مفهوم طرز زندگی است که باید دید چگونه تجربه می‌تواند معنا را شکل دهد. کاربرد زبان بخشی از فعالیت‌های روزمره یا به عبارت دیگر بخشی از طرز زندگی ماست. همان‌طور که راه رفتن، دویدن، خوردن، خوابیدن و... بخشی از طرز زندگی ماست، سخن گفتن نیز بخشی از آن است. ما از طریق سخن گفتن بخشی از فعالیت‌های روزمره خود را انجام می‌دهیم. اما خود فعالیت‌های روزمره چه هستند؟ ما چرا غذا می‌خوریم، چرا می‌خوابیم، چرا می‌دویم، چرا اخم می‌کنیم، چرا لبخند می‌زنیم؟ همه این فعالیت‌ها برای آن است که ما در حال زندگی کردن هستیم و در مسیر زندگی به موقعیت‌هایی می‌رسیم که یکی از این فعالیت‌ها را از ما طلب می‌کند. اما این که در کدام موقعیت چه واکنشی نشان دهیم، بخشی غریزی است و بخشی تجربی. جدای از گزینه‌ها که محدود به طیف خاصی از رفتارهای ماست، این تجربه‌های ما هستند که به ما می‌گویند که در یک موقعیت خاص چه واکنشی مناسب است. «مناسب» بودن یک رفتار، امر مطلق نیست؛ بلکه بر اساس تجربه و انتظارات فردی تعیین می‌شود. فرض کنید کسی به من لبخند می‌زند، این که من در این حالت چه واکنشی نشان دهم، کاملاً به تجربه‌های پیشین من و واکنشی که پس از واکنش خودم از طرف مقابل انتظار دارم، وابسته است. من می‌توانم با لبخند پاسخ او را بدهم؛ چون دیده‌ام اگر لبخندی را با لبخند پاسخ بدهم، ایجاد دوستی می‌کند و یا می‌توانم برای ایجاد سلطه یا ممانعت از برقراری ارتباط بیشتر - بی‌آن‌که لبخند بزنم - حالت خشکی از خود نشان دهم. هر واکنشی که من در اینجا نشان دهم، بر اساس تجربه‌های پیشین من انتخاب شده است. بنابراین، فعالیت‌های روزمره، عمدتاً بر اساس تجربه‌های پیشین انجام می‌شوند. فعالیت‌های روزمره کلامی نیز همین‌گونه هستند؛ یعنی ریشه در تجربه‌های فرد دارند. این تجربه‌های من از کاربرد واژه‌ها و جمله‌هاست که به من می‌گوید چه واژه یا جمله‌ای را در چه موقعیتی انتخاب کنم. ویتگنشتاین به درستی معتقد بود که معنای واژه همان کاربرد آن است. اما به نظر می‌رسد بخشی از ماجرا از دید او پوشیده مانده است و آن این که کاربرد یک واژه بخشی از تجربه‌های فردی است. به عبارت دیگر هر کسی تجربه منحصر به فردی از کاربرد یک واژه دارد. در نتیجه معنایی که هر فرد از یک واژه مراد می‌کند، ریشه در تجربه‌های شخصی او دارد. حال چنان‌که گفتیم هرچه این تجربه‌ها نقاط اشتراک بیشتری داشته باشند، معنای واژه‌ها به هم نزدیک‌تر خواهد بود و هر چه این تجربه‌ها - که حاصل

طرز زندگی هستند - متفاوت تر باشند، اختلاف میان معانی نیز بیشتر خواهد شد. با این توصیف می توان گفت که زبان بخشی از رفتارهای روزمره ماست. از آن جا که رفتارهای روزمره خصلتی اجتماعی دارند، یعنی رفتارهای ما بر اساس هماهنگی با رفتارهای دیگران انجام می شوند، زبان تنها شامل بخش هایی می شود که خصلت رفتاری و اجتماعی داشته باشند. به بیان دیگر، زبان تنها شامل اصوات و نشانه هاست و معانی نمی توانند بخشی از زبان باشند؛ چرا که ریشه در تجربه های شخصی و منحصر به فرد هر فرد دارند.

افرادی که در فرهنگ نسبتاً مشابهی زندگی می کنند، محیط های شخصی شان، بسیار شبیه به یک دیگر و در نتیجه تجربه های خاص شان شبیه به یک دیگر است. آنچه نمادها و نشانه ها انجام می دهند، ارجاع همزمان افراد به تجربه های شبیه شان است. بنابراین، طی فرآیند گفت و گو یا هر شکلی از ارتباط زبانی، هیچگاه محتوای ذهنی فرد منتقل نمی شود. به واقع، کارکرد واژه آن است که تجربه خاصی را در ذهن افراد حاضر می کند. هرچه چیزی بیشتر به طور جمعی تجربه شود (جمعی یعنی آنکه افراد زیادی در آن واحد صاحب تجربه خاصی شوند)، تجربه های ذهنی خاص آنان نیز به یک دیگر شبیه تر می شوند. به همین دلیل، هنگامی که درباره موضوعات روزمره سخن می گوئیم، هیچ گاه منظور یک دیگر را اشتباه نمی فهمیم. برای مثال، هنگامی که واژه «گربه» را می شنوم، هیچ گاه در تعیین مصداق دچار اشتباه نمی شوم. چون تجربه من و گوینده از «گربه» بسیار به هم نزدیک است. اما به هنگام استفاده از کلماتی که کاربرد روزمره ندارند و بیشتر غیر انضمامی هستند، همواره به این دلیل که تجربه های شخصی از آنها داریم و این تجربه ها همسان نیستند، بدفهمی به اندازه های مختلف وجود خواهد داشت.

آنچه موجب ایجاد تفاهم و هماهنگی میان انسان هاست، چیزی نیست جز تشابه (نه یکسانی) همان تجربه هایی که سازنده معنایند. «زبان» صرفاً یک ابزار تجربی است که برای ایجاد ارتباط و برانگیختن واکنش در دیگران به کار گرفته می شود. بهتر است قدمی بیشتر بگذاریم و بگوئیم که ما از طریق زبان (به معنایی که گفتیم)، دیگران را شرطی می کنیم.

بهتر است خلاصه منقح تری از آنچه در نظر دارم عرضه کنم: بر اساس این نظریه، هدف از کاربرد زبان هماهنگی زیستی-رفتاری میان انسان هاست. ارتباط میان انسان ها به معنای ایجاد این نوع هماهنگی میان آنهاست. زبان تنها یکی از ابزارهای ایجاد این هماهنگی است. ابزارهای دیگری مثل حرکات بدن، تابلوها و... نظام های نشانه ای دیگر هم همگی ابزارهای ایجاد هماهنگی زیستی-رفتاری هستند. نظام های نشانه ای از جمله زبان، خارج از





ایجاد هماهنگی زیستی-رفتاری، هیچ کارکرد دیگری ندارند. این هماهنگی به واسطه زبان، از طریق واژه‌ها صورت می‌گیرد. بنابراین، در زبان آنچه مشترک است، صرفاً همین واژه‌ها هستند؛ در پس واژه‌ها چیزی به نام معنای مشترک، وجود ندارد. معنا امری کاملاً شخصی است و به هیچ وجه حوزه‌ای مستقل از ذهن فرد نیست که اشتراک‌پذیر باشد. تنها اتفاقی که به هنگام کاربرد زبان رخ می‌دهد، ایجاد هماهنگی میان انسان‌هاست. نقش معنا در این فرآیند آن است که به هر شخص می‌گوید اگر فلان منظور (معنا) را در ذهن داری، باید فلان نشانه‌ها را به کار بگیری، اما این به معنای آن نیست که با کاربرد یک نشانه خاص، همان معنایی که در ذهن من است، در ذهن مخاطبم نیز نقش می‌بندد.

اگر از سر دیگر ماجرا نگاه کنیم، باید بگوییم که واژه‌ها کارکرد ویژه‌ای دارند. کارکرد واژه‌ها آن است که در ذهن هر فرد تجربه‌های خاصی را حاضر کنند. این تجربه‌های خاص محصول زندگی در زمینه خاصی است. این زمینه خاص است که در عین حال که به هر یک از افراد حاضر در آن زمینه تجربه‌های خاصی می‌دهد، آنها را از طریق نشانه‌ها با یکدیگر هماهنگ می‌کند. حال باید دید که چگونه میان این نشانه‌ها و رفتارهای هماهنگ ارتباط برقرار می‌شود.

وضعیت به این صورت است: من به ازای هر نشانه تجربه‌های خاصی را در ذهن خود دارم و همیشه به این تجربه‌ها اضافه می‌کنم. اما هیچ‌گاه به محتوای ذهنی افراد دیگر دسترسی ندارم. تنها به تجربه حسی دریافته‌ام که هر کدام از نشانه‌ها «رفتار مشهود» خاصی را از جانب مخاطب من به دنبال دارد. بنابراین نوعی هماهنگی میان زبان و رفتار به وجود آمده است. با بیان نشانه «آب بده» من انتظار دارم که مخاطب من با ظرفی از آب پیش من ظاهر شود. اما نمی‌دانم که با گفتن این جمله چه تجربه‌های خاصی در ذهن او حاضر شده است. در اینجا معنایی رد و بدل نشده است، بلکه نوع زیست ما به گونه‌ای بوده است که هر دو تجربه کرده‌ایم که این نشانه متناظر با رفتار آب آوردن است. ما با نشانه‌ها تنها افراد را به کنش برمی‌انگیزیم. هر چه کنش‌ها مشاهده کردنی‌تر و آنی‌تر باشند، تصوراتی که متناظر با این نشانه‌ها هستند، به یکدیگر شبیه‌ترند. هر چه از حوزه محسوسات و رفتارهای آنی دور شویم، تصورات متناظر با نشانه‌های اختلاف بیشتری پیدا می‌کنند. برای مثال، من با بیان این جمله که «دمکراسی بهترین شکل حکومت است» انتظار ایجاد کنشی آنی را در مخاطبم ندارم؛ اما می‌خواهم در درازمدت او را به همسویی با این شکل از حکومت برانگیزم. پس باز هم من در پی انجام کنشی هستم، اما نمی‌توانم انتظار داشته باشم که این کنش مطابق با

انتظار من باشد؛ چرا که از نشانه‌هایی بهره گرفته‌ام که تصورات مختلفی در من و مخاطبم ایجاد می‌کند. نشانه دمکراسی در ذهن می‌تواند با آزادی بیان همراه باشد و در نتیجه از مخاطبم انتظار دارم که رفتاری در راستای آزادی بیان از خود نشان دهد، اما این واژه در ذهن مخاطب من می‌تواند با شورایی کردن حکومت همراه باشد و در نتیجه رفتارهایش همه در جهت تحقق این هدف باشد. بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که با بهره‌گیری از نشانه‌ها و بی‌توجه به تجربه‌های متناظر با آنها به هماهنگی زیستی-رفتاری رسید.

این جا پرسش مهمی طرح می‌شود و آن این است که من چگونه می‌دانم که فلان واژه می‌تواند فلان تجربه را در ذهن مخاطب من زنده کند. برای پاسخ به این پرسش باید از نظریه ویتگنشتاین متأخر کمک گرفت. من در جریان همزیستی با دیگران، که البته خود این همزیستی به بخشی از تجربه بدل می‌شود، می‌آموزم که فلان واژه می‌تواند فلان پاسخ را در شکل بیانی یا رفتاری برانگیزد. بنابراین تجربه‌ای که از رویارویی با این واژه دارم، شیوه کاربرد آن را به من می‌آموزد. اما نکته اینجاست که کاربرد این واژه نزد من با کاربرد همان واژه نزد دیگری یکسان نیست؛ چرا که تجربه‌های ما از آن یکسان نبوده است. فرض کنید که من کاربرد واژه «سیب» را در موقعیت «الف» در تعامل با چند نفر دیگر بیاموزم. هر یک از ما که در این موقعیت حضور داریم، همین واژه را من در موقعیت‌های دیگری هم تجربه می‌کنم که هیچ یک یا برخی از حاضران در موقعیت «الف» در آنها حضور ندارند. بنابراین تجربه ما از کاربرد این واژه با یکدیگر متفاوت می‌شود. درست است که من در تعامل و همزیستی با دیگران کاربرد این واژه را می‌آموزم، اما از آن جا که این دیگران همواره یکسان نیستند و موقعیت یادگیری یک واژه نیز همواره یکی نیست، من تجربه متفاوتی از دیگران درباره کاربرد این واژه به دست می‌آورم. به دلیل همین اختلاف در تجربه معنای واژه نیز برای من منحصر به فرد و متمایز از معنای آن نزد دیگران می‌شود. این همان نقطه افتراق نظریه زبانی این مقاله با ویتگنشتاین است. به بیان دیگر، اگرچه در این مقاله معنای یک واژه با کاربرد آن پیوند دارد، این کاربردها در نزد همه یکسان نیست. گرچه شباهت میان تجربه‌ها باعث می‌شود که کاربرد این واژه‌ها در حدی که افراد از یکدیگر پاسخ‌های مناسبی دریافت کنند به هم شبیه شود.

با این حال، این شباهت دلیل بر یکسانی نیست، همانطور که خود این شباهت هم در مورد واژه‌های مختلف شدت و ضعف می‌یابد.

نکته دیگری نیز درباره زبان وجود دارد که در نگاه نخست، شاید گونه‌ای همنوایی با







دیدگاه ساختارگرا داشته باشد. ساختارگرایان معتقدند که انسان‌ها به واسطه زبان می‌اندیشند. بدون زبان، اندیشه یک توده بی‌شکل است و به هیچ حکمی منتج نمی‌شود. به گفته سوسور:

اندیشه ما... سوای بیان آن در قالب کلمات... تنها توده بی‌شکل و نامتمایزی است... بدون کمک نشانه‌ها ما نمی‌توانستیم میان دو اندیشه تمایز روشن و استواری ایجاد کنیم. بدون زبان، اندیشه یک توده مبهم و سر بسته است. هیچ اندیشه از پیش موجودی وجود ندارد و هیچ چیز پیش از ظهور زبان، قابل تشخیص نیست (Saussur, 1966: 111-12).

برخی فیلسوفان زبان مثل جری فودور (Fodor, 1975) برخلاف نظر ساختارگرایان معتقدند که اندیشه زبان خاص خود را دارد که متفاوت از زبانی است که انسان‌ها بدان صحبت می‌کنند. جدای از این ردیه، باید اشاره کرد که اگر فرضیه ساختارگرایان درباره هژمونی زبان بر اندیشه درست بود، تمام کسانی که به یک زبان تکلم می‌کردند، باید دست کم اندیشه‌هایی شبیه به هم در سر می‌پروردند؛ در حالی که برای مثال، سوفیست‌ها و سقراط که هر دو به زبان یونانی سخن می‌گفتند، یا دریدا و دکارت که زبان هردویشان فرانسه بود، افکار کاملاً متفاوت و متضادی تولید کرده‌اند.

با این همه، نمی‌توان منکر شد که زبان به نوعی بر اندیشه تأثیر گذار است. اگر با دیدگاهی که این مقاله به زبان دارد به مسئله نگاه کنیم، می‌توان گفت که زبان به جای آن که ساختار باشد، گونه‌ای «اعتیاد» است. زبان ما را به تکرار شکل خاصی از تجربه معتاد می‌کند. این اعتیاد هم به واسطه مجموعه‌ی واژه‌های یک زبان اعمال می‌شود و هم به واسطه قواعد نحوی آن. برای مثال، در زبان فارسی ما واژه‌های بسیار بیشتری برای تعریف نسبت‌های خانوادگی همانند: دایی، خاله، عمو، عمه، شوهرخاله، شوهرعمه و... داریم؛ در حالی که در زبان انگلیسی تمام این نسبت‌ها در قالب دو واژه aunt و uncle بیان می‌شوند. یا از سوی دیگر در گرامر زبان انگلیسی زمان‌هایی وجود دارد که در دستور زبان فارسی وجود ندارد. مسلماً ویژگی‌های ممتاز هر زبان بر نحوه اندیشه و تجربه افراد متکلم به آن زبان تأثیر گذار است، اما نمی‌توان گفت آنها مانعی بر سر راه تجربه‌های جدید هستند. البته، این خطر وجود دارد که ما به جای آن که چیزهای جدید را تجربه کنیم، همواره [یا تنها] «ببندیشیم» و این گونه به دنیای محدودی که زبان به ما می‌نماید، معتاد شویم. ساحت تجربه وسیع تر از زبان است و در نتیجه هیچ‌گاه به وسیله زبان محدود نمی‌شود. زبان تنها می‌تواند

زبان‌وران را به تکرار تجربه‌های خاصی که از پیش داشته‌اند معتاد کند؛ اما نمی‌تواند چنان بر آنان سیطره یابد که باب تجربه‌های جدید را ببندد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردم تا با نقد پیش‌فرض «اشتراک‌پذیری معنا» در نظریه‌های معنایی گوناگون نشان دهم که امکان برقراری ارتباط میان انسان‌ها نیاز به چنین پیش‌فرضی ندارد. به عقیده من، از آن‌جا که معنا اشتراک‌پذیر نیست، زبان تنها از نمادها تشکیل شده است و معانی بخشی از زبان نیستند؛ چون معنای امری کاملاً شخصی و اشتراک‌ناپذیر است. در این مقاله تلاش کردم تا این فرضیه جدید را درباره زبان با تکیه بر نظریه معنایی ویتگنشتاین و ارائه تفسیری جدیدی از آن تبیین کنم. با این فرض، به جای اشتراک‌پذیری معنا، آنچه به هنگام برقراری ارتباط میان انسان‌ها رخ می‌دهد، هماهنگی زیستی-رفتاری است.



## کتابنامه

۱. صفوی، کوروش (۱۳۸۲)، «نگاهی به آرای فیلسوفان زبان در طرح نظریه‌های معنایی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی. ش ۱۸۶.
۲. لاک، جان (۱۳۸۰)، جستاری در فهم بشر، تلخیص: پرینگل پتیسون، ترجمه: رضازاده شفق، تهران: انتشارات شفیع.
۳. ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۰)، پژوهشهای فلسفی، ترجمه: فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
4. Aristotle (1991), *de Interpretatione*, Trans: J. L. Ackrill. in Barnes.
5. Barnes, Jonathan, ed. (1991) *The Complete Works of Aristotle*, The revised Oxford Translation. 4th Edition. Princeton University Press.
6. Culler, Jonathan (1976), *Ferdinand de Saussure*. Cornell University Press.
7. Devitt, Michael & Sterenly, Kim. (1999), *Language and Reality*. Oxford: Blackwell.
8. Fodor, Jerry A. (1975), *The Language Of Thought*, Crowell Press.
9. Hawkes, Terence. (1977), *Structuralism and Semiotics*, University of California Press.
10. Lycan, William G. (2000), *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, Routledge.
11. Saussur, Ferdinand de. (1966), *Course in General Linguistic*. Eds. Charles Bally and Albert Sechehaye, tr. Wade Baskin, New York: McGraw-Hill.
12. Wittgenstein, L (1953), *Philosophical Investigations*. trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.



فکر

سال هفدهم، شماره ۶۸، زمستان ۱۳۹۱