



Metaphysics  
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276  
Vol. 15, Issue 2, No. 36, Autumn and Winter 2023

(Research Paper)

## The Spirit Theory of Meaning and The Idea of Family Resemblance

Gholamreza Hosseinpour \*

Assistant Professor in Mysticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution,  
Tehran, Iran  
reza\_hosseini\_pour@yahoo.com

### Abstract

According to the theory of the spirit of meaning, with the interpretation of Imam Khomeini, words have been established for common concepts; That is, they are not established for the concept bound to a certain reference, even if the establisher thinks that the concept is unique to one reference. Thus, there is a common component or spirit among all common words that are in a longitudinal relationship in different worlds. Therefore, from Imam Khomeini's point of view, in establishing the words for the spirits of meanings, what is comprehensive between people and the place of compatibility and sharing between them should be presupposed. But Wittgenstein expressed the idea of family resemblance when he abandoned his earlier essentialism and abandoned the determination of meaning. The concept of family resemblance is explained in the first place by reference to the concept of game. The late Wittgenstein argues that just as there is nothing unique in games that is common to all of them, there is nothing unique in the various uses of language that is common to all, but, just like games, there is a system of overlap and overlap of similarities. But the theory of the spirit of meaning, contrary to the idea of family resemblance, believes in the common essence or spirit that exists in words that have different meanings and are located in multiple worlds at the same time; The very thing that the idea of family resemblance seeks to abolish. Thus, criticizing the theory of the spirit of meaning based on the idea of family resemblance is the aim of this article.

**Keywords:** Theory of Spirit of Meaning, Imam Khomeini, Wittgenstein, Essentialism, Idea of Family Resemblance, Game.

---

\* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



: [10.22108/MPH.2023.135564.1453](https://doi.org/10.22108/MPH.2023.135564.1453)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



دوفصلنامه علمی متافیزیک

سال پانزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۶)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۶۴ - ۵۱

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۰۸/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴

(مقاله پژوهشی)

## نظریه روح معنا و ایده شباهت خانوادگی

غلامرضا حسین پور\*: استادیار، گروه عرفان، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

reza\_hossein\_pour@yahoo.com

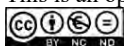
### چکیده

براساس نظریه روح معنا، با تقریر امام خمینی، الفاظ برای مفاهیم عامه وضع شده‌اند. یعنی برای مفهوم مقید به مصداق معین وضع نشده‌اند؛ گرچه واضح گمان کند که مفهوم منحصر در یک مصداق است. بدین‌سان، مؤلفه یا روح مشترکی در میان همه الفاظ مشترکی وجود دارد که در یک ارتباط طولی در عوالم مختلف با هم قرار دارند؛ بنابراین، از منظر امام خمینی، در وضع الفاظ برای ارواح معانی، باید آنچه را که جامع بین افراد و محل تناسب و مابه‌الاشتراک میان آنهاست، مطمح نظر قرار داد؛ اما ویتگنشتاین زمانی ایده شباهت خانوادگی را بیان کرد که ذات‌گرایی متقدم خود را کنار گذاشت و از تعیین معنا صرف‌نظر کرد. مفهوم شباهت خانوادگی در وهله اول با اشاره به مفهوم بازی ایضاح می‌شود. ویتگنشتاین متأخر معتقد است همان‌طور که هیچ چیز منحصربه‌فردی در بازی‌ها وجود ندارد که در همه آنها مشترک باشد، هیچ چیز منحصربه‌فردی در کاربردهای مختلف زبان نیز وجود ندارد که در همه آنها مشترک باشد؛ بلکه درست مانند بازی‌ها، نظامی از همپوشانی و تداخل شباهت‌ها وجود دارد؛ ولی نظریه روح معنا، برخلاف ایده شباهت خانوادگی، معتقد به ذات یا روح مشترکی است که در الفاظی وجود دارد که با معانی مختلف و در طول هم در عوالم متعدد قرار دارند؛ همان چیزی که ایده شباهت خانوادگی در پی الغای آن است. بدین‌سان، هدف این مقاله، نقد نظریه روح معنا براساس ایده شباهت خانوادگی است.

**واژگان کلیدی:** نظریه روح معنا، امام خمینی، ویتگنشتاین، ذات‌گرایی، ایده شباهت خانوادگی، بازی.

\* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



doi [10.22108/MPH.2023.135564.1453](https://doi.org/10.22108/MPH.2023.135564.1453)

## ۱- مقدمه

منطبق است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۴۱). به عبارت دیگر، از نظر امام، «ممکن است چیزی در حقیقت مصداق حقیقی لفظی باشد ولی آن مصداق در نظر واضع مغفول عنه بوده و اصلاً واضع آن را نمی دانسته است و یا می دانسته که آن مصداق لفظ نیست و ما چون می دانیم که آن، مصداق لفظ است او را تخطئه می نماییم» (همان: ۳۴۸).

بدین سان براساس قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» یا نظریه «روح معنا»، مؤلفه یا روح مشترکی در میان همه الفاظ مشترکی که در یک ارتباط طولی در عوالم مختلف با هم قرار دارند، وجود دارد؛ یعنی وجود ذاتی مشترک در معانی مختلف با لفظ مشترک در عوالم متعدد طولی.

افلاطون (۳۴۷ ق.م. - ۴۲۸ ق.م.) هم فکر می کرد صورت یا مثال الف عبارت از الف محض بودن است که با هیچ ترکیبی آمیخته نشده است. اما همه چیزهایی که الف هستند و به میزان بیشتر یا کمتر در صورت یا مثال الف سهم دارند، الف را به عنوان جزء سازنده آمیخته شده در ساختار خود دارند. ارسطو (۳۲۲ ق.م. - ۳۸۴ ق.م.) هم گرچه مفهوم افلاطونی مثل را رد می کرد، اما در روش شناسی او نیز مفهوم تعریف به مثابه تحقیق در ذوات حفظ شد؛ تعریف یک امر طبق نظر ارسطو، جنس و فصل آن را بیان می کند، چون توصیف کننده ذات آن است.

بر این اساس، یک تعریف صحیح، یک گزاره صادق درباره موجودی است که تعریف می شود. این تعریف به عنوان تعریف واقعی<sup>۱</sup> - تعریف اشیاء - شناخته می شد، و در مقابل تعریف اسمی<sup>۲</sup> - تعریف نامها - قرار می گرفت. این مفهوم در تفکر مدرسی

قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» یا به اختصار، نظریه «روح معنا»، قاعده یا نظریه ای تفسیری است که پایه گذاران و باورمندان به آن، آن را برای پرهیز از درافتادن در دام مجاز و نیز گریز از ابتلا به تأویل و همچنین مصونیت از خطا در تفسیر آیات متشابه بنیان نهاده اند. این قاعده تفسیری، مفسر را از تفسیر قشری و ظاهری آیات قرآن کریم بازمی دارد و نیز به گونه ای با گسترش معنای کلمات، گستره مفهومی آنها را افزایش داده، دریچه ای نو در فهم مراد جدی آیات به روی مفسر می گشاید. نخستین کسانی که این قاعده را مطرح کرده اند، عارفان مسلمان اند که به علم تفسیر روی آورده اند (خمینی، ۱۳۹۶: ۲۹).

بدین لحاظ، گروهی از اندیشمندان مسلمان با طرح قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» کوشیدند بی آنکه به حمل آیات متشابه بر مجاز دچار شوند یا بر ظواهر آیات جمود کنند و در نتیجه با فهم ظاهری الفاظ، به دامن باورهای تشبیهی یا تجسیمی فرو غلتند، با توسعه در معانی الفاظ و الغای خصوصیات آنها، به حقیقت گسترده ای از معانی راه یابند (همان: ۳۴).

در میان معاصران، امام خمینی (۱۳۶۸ - ۱۲۸۱)، در بکارگیری این قاعده برای حل شبهات کلامی، تفسیری و عرفانی، از سرآمدان است؛ غزالی، صدرالمآلهین شیرازی و فیض کاشانی از اسلاف امام خمینی در پذیرش این قاعده اند.

براساس قرائت امام خمینی، الفاظ برای مفاهیم عامه وضع شده اند؛ یعنی برای مفهوم مقید به مصداق معین وضع نشده اند، گرچه واضع گمان کند که مفهوم منحصر در یک مصداق است و تنها بر آن مصداق

<sup>۱</sup> real definition

<sup>۲</sup> nominal definition

را در همه مصادیق یک مفهوم به چالش می‌کشد و حتی زمانی که حداقلی‌ترین تفسیر در این باب ارائه می‌شود، ملاحظات مربوط به شباهت خانوادگی چالشی برای ایده مرسوم تعریف به عنوان تحلیل هستند. این ملاحظات به تضعیف برداشت سنتی افلاطونی درباره تعریف در فلسفه به عنوان جست‌وجویی عالی برای فهم ماهیت و ذات اشیاء کمک می‌کنند (Baker & Hacker, 2005: 216).

بدین‌سان در این مقاله برآنم تا ابتدا تبیینی از نظریه روح معنا را براساس دیدگاه امام خمینی - اعم از آثار گفتاری و نوشتاری - ارائه کرده، و سپس با بیان ایده شباهت خانوادگی ویتگنشتاین، آن نظریه را با این ایده مورد نقد و ارزیابی قرار دهم.

## ۲. تبیین نظریه روح معنا در بیان و بنان امام خمینی

قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» یا نظریه «روح معنا»، نقطه کلیدی گرایش تفسیری امام خمینی و راه حل بسیاری از شبهات کلامی و تفسیری و عرفانی است. امام خمینی مشکل قضا و قدر و جبر را از همین طریق حل می‌کند (ایازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۶۰).

اساساً یکی از مبانی تفسیری امام خمینی، به ویژه در تفسیر جملاتی که واژه‌های آن در معانی محسوس و مادی به کار رفته، توسعه آن‌ها به اعم از آن معانی ظاهری است. در تفسیر عرفانی، زمانی می‌توان آیات قرآن را از فهم عرفی فراتر برد که معانی طولی حقیقی برای کلام فرض شود. به عبارت دیگر، هر واژه می‌تواند لایه‌هایی از معنا را در خود جای دهد که در عرف آن معنای ظاهر بیشتر متداول است. در مرتبه‌ای بالاتر، معانی مثالی و مجرد وجود دارد که اصل و روح آن کلام را تشکیل می‌دهد (همان: ۳۵۵).

امام خمینی، نظریه روح معنا را کلید کلیدهای معرفت و اصل اصول فهم اسرار قرآنی می‌داند

بسیار تأثیرگذار بود و تا اوایل دوران مدرن باقی ماند. این منطق، تعریف واقعی را تعیین ماهیت یک چیز از طریق تعیین ویژگی‌های ذاتی آن توصیف می‌کرد و لذا این کار یا باید با مشخص کردن جنس و فصل انجام می‌شد یا با برشمردن اجزای لاینفک، مانند ترکیب انسان از نفس و بدن. لازمه یک تعریف واقعی این بود که ما را قادر سازد ماهیت هر مصداقی از واژه تعریف شده را برای توضیح ویژگی‌های اصلی آن مصداق بفهمیم.

در مقابل، تصور می‌شد تعاریف اسمی، یا تصریحاتی هستند که نمی‌توانند مورد تردید قرار گیرند، یا توصیفات کاربرد متعارفی هستند که چیزی بیش از گزارش‌های واقعی در مورد عادات گفتاری نمی‌گویند. اسپینوزا (۱۶۷۷ - ۱۶۳۲) معتقد بود یک تعریف، اگر بخواهد کامل باشد، باید عمیق‌ترین لایه‌های ذات یک چیز را تبیین کند، و لایب نیتمس (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶) نیز روایتی از تمایز میان تعریف واقعی و اسمی را پذیرفت که می‌گوید تعاریف واقعی، برخلاف تعاریف تصریحی، دلخواهی نیستند (Baker & Hacker, 2005: 201-202).

اما از نظر لودویگ ویتگنشتاین<sup>۱</sup> (۱۹۵۱ - ۱۸۸۹)، معنای کلمات با ویژگی، یا مجموعه‌ای از ویژگی‌های ذاتی، که همه مصادیق در آن مشترک‌اند، تعیین نمی‌شود (هنفلینگ، ۱۳۹۷: ۱۰۰). بدین‌سان ایده «شباهت خانوادگی»<sup>۲</sup> به دلیل نقد ویتگنشتاین بر ذات‌گرایی<sup>۳</sup> بسیار مهم است؛ بر مبنای ذات‌گرایی، باید امر مشترکی در همه مصادیق یک مفهوم وجود داشته باشد تا تبیین کند که چرا این مصادیق تحت آن مفهوم قرار گرفتند (Glock, 1996: 120). ایده شباهت خانوادگی ویتگنشتاین وجود این امر مشترک

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein

<sup>2</sup> family resemblance

<sup>3</sup> essentialism

چیزهایی که عقلِ واضع هم به آن نرسیده، مصداق آن لفظ است. مثلاً واضع لفظ نور را برای «ظاهر بنفسه و مظهر لغیره» وضع کرده است؛ گرچه او فقط نور خورشید را دیده اما محدودیت نور و ممکن بودن او و واجب نبودنش را مد نظر قرار نداده است اما اگر حقیقتی مانند واجب الوجود، «ظاهر بنفسه و مظهر لغیره» باشد، آن هم نور است، گرچه عقل واضع به آن نرسیده باشد. از نظر امام، ما در اینجا با عرف کاری نداریم بلکه با حقیقت امر سر و کار داریم و لو عرف نتواند مصداق حقیقی را تشخیص دهد (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۴۷ - ۳۴۶).

به عبارت دیگر، از منظر امام، واضعی که مثلاً لفظ «آتش» را وضع کرده، در هنگام وضع، فقط آتش‌های دنیایی مد نظرش بوده و از آتش آخرت غافل بوده است، خصوصاً اگر واضع معتقد به عالم دیگر نبوده باشد اما این وسیله انتقال، اسباب تقیید در حقیقت نمی‌شود بلکه آتش در ازای همان جهت آتش بودن واقع شده است. بنابراین، الفاظ در مقابل همان جهات معانی - بدون تقیید به قید - واقع شده‌اند و هر چه معنا از «غرائب و اجانب» - به تعبیر امام - خالی باشد، به حقیقت نزدیک‌تر و از شائبه مجاز بودن دورتر است (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۵۰).

امام، در باب وضع لفظ مشترک در معانی متعدد، در عوالم طولی و با ذاتی واحد، می‌گوید گرچه اطلاق لفظ «نور» - که موضوع برای ظاهریت بالذات و مظهریت للغیر است - بر انوار عرضی دنیایی به این دلیل خالی از حقیقت نیست که در اطلاق، جهت محدودیت و اختلاط به ظلمت مد نظر نیست و منظور همان ظهور ذاتی و مظهریت است، ولی اطلاق لفظ نور بر انوار ملکوتی، که ظهورشان کامل‌تر و به افق ذاتیت نزدیک‌تر و مظهریتشان از لحاظ کمی و کیفی بیشتر و اختلاطشان به ظلمت و نقص کمتر

(خمینی، ۱۳۸۱: ۳۹) و پذیرش اصل روح معنا را توسط سالک الی الله نیز بهترین هدیه خداوند از عوالم جبروت و ملکوت بر او برمی‌شمارد (همو، ۱۳۸۶: ۳۷).

### الف. معنای وضع الفاظ برای ارواح معانی

امام، با تدقیق قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» در عوالم متعدد و چگونگی این وضع، می‌گوید الفاظ، موضوع معانی عامه و حقایق مطلقه هستند. بنابراین، در موضوع له لفظ مثلاً «رحمت»، تقید به عطف و رقت، وجود ندارد؛ یعنی این تقید در اصل این وضع دخالتی ندارد، زیرا واضع این لفظ، معانی مجرده و حقایق مطلقه را در حین وضع در نظر نگرفته است.

امام معتقد است گرچه واضع لغات، در هنگام وضع، معانی مطلقه مجرده را در نظر نگرفته است، ولی آنچه که از الفاظ در ازای آن وضع شده، همان معانی مجرده مطلقه است. مثلاً واضع، هنگام وضع لفظ «نور»، چون فقط همین انوار حسی را درک می‌کرده، آنچه که مد نظر او در باب انوار بوده، همین انوار حسی عرضی بوده ولی آنچه را که لفظ نور در ازای آن واقع شده، همان جهت نور بودن آن بوده نه جهت اختلاط نور با ظلمت، زیرا اگر از واضع سؤال می‌شد حال که این انوار عرضی محدود نور صرف نیستند بلکه نور مختلط به ظلمت هستند، آیا لفظ نور در ازای همان جهت نور بودن آن است یا در ازای نور بودن و ظلمانی بودن آن؟، ضرورتاً پاسخ او این بود که لفظ نور در مقابل همان جهت نور بودن است و جهت ظلمت به هیچ وجه دخیل در موضوع له نیست (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۴۹).

از منظر امام، براساس قاعده «وضع الفاظ برای عناوین عامه»، موضوع له لفظ سعه دارد؛ یعنی

مفهوم به طور کامل تر در او تجلی دارد، صادق تر خواهد بود (همان: ۱۱۸).

### ب. روح معنای زمان و علم

اساساً در وضع الفاظ برای ارواح معانی، مفاهیم انتزاع شده آن‌ها مد نظر است که یکی از این مفاهیم از منظر امام، زمان است؛ یعنی چیزی که به تعبیر امام، حاصل حرکت فلک الافلاک است اما در طبیعت، متصرم بودن از خصوصیات زمان است؛ بدین معنی که چیزی از آن، منعدم و جزئی نیز موجود می‌شود. نمونه این امر در غیر عالم طبیعت، عالم دهر است که از تصرم و خصوصیات طبیعت عاری شده و روح این زمان است، همان‌طور که فرد برزخی انسان، روح افراد انسان در عالم طبیعت است. پس اگر در عالمی غیر از عالم طبیعت زمانی فرض کردیم، می‌توانیم نسبت به موجودات آن عالم هم به حدوث زمانی قائل شویم، همان‌طور که برای عالم طبیعت قائل شدیم، البته با توجه به این نکات که غیر از افراد، موجودی جدا به ازای عالم وجود ندارد و لفظ نیز بر فرد کامل تر به طریق اولی صادق است.

بنابراین، امام معتقد است اگر مثل نورانی و افراد طولی عقلانی در عالم عقل ثابت شود، حدوث زمانی آن‌ها را نیز می‌توانیم اثبات کنیم؛ لذا باید حدوث را از این معنا که برای مصداق طبیعی و از خصوصیات فرد است، خارج کنیم. به عبارت دیگر، باید خصوصیات و مشخصات زمان را - که منوط به فرد واحدی است که حاصل حرکت فلک الافلاک و «متصرم الوجود و منقطع الاجزاء» است؛ یعنی جزئی از آن معدوم و جزء دیگری از آن موجود می‌شود - از آن تجرید نموده و لب لباب معنا را اخذ و به نحوی در زمان تصرف کنیم؛ یعنی روح زمان را که در عالم دهر هست، برگیریم (همان: ۱۱۹).

است، به حقیقت نزدیک تر است. به همین بیان، اطلاق لفظ نور بر انوار جبروتی نزدیک تر به حقیقت است، و اطلاق این لفظ بر ذات مقدس حق که نورالانوار و خالص از همه جهات ظلمت و صرف نور و نور صرف است، حقیقت محض و خالص است. بلکه می‌توان گفت که اگر لفظ نور برای «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» وضع شده باشد، اطلاق آن بر غیر حق تعالی، در نظر عقول جزئی، حقیقت است اما نزد اصحاب معرفت، مجاز است، و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است و همین‌طور، همه الفاظی که برای معانی کمالی؛ یعنی اموری که از سنخ وجود و کمال است، موضوع است (همان).

بنابراین، از منظر امام، الفاظ برای مفاهیم عامه وضع شده‌اند، گرچه مصادیق الفاظ نزد واضع، معلوم و مد نظر او نبوده باشد؛ یعنی مصادیق الفاظ در زمان واضع نبوده یا واضع آن‌ها را به مصداق بودن قبول نداشته است، مثلاً واضع لفظ وجود برای هستی، اصلاً قائل به وجود مبدأ نبوده است اما از نظر ما - اهل توحید - او مشمول این لفظ بوده و از مصادیق موضوع له آن است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۱۷).

پس از نظر امام، در وضع الفاظ برای ارواح معانی، مشخصات خارج از موضوع له هستند و لذا باید آنچه را که جامع بین افراد و محل تناسب و مابۀ الاشتراک میان آن‌هاست، مطمح نظر قرار داد، مثلاً در مفهوم کلی انسان که ذاتی صاحب اراده و حی و مجرد از خصوصیات فردی است، اندازه و شکل و وزن و رنگ و... اخذ نشده است؛ لذا اگر دارای هر رنگ و قد و وزنی باشد، انسان است. پس اگر یک فرد نورانی از انسان در عالم برزخ یافت شود که مفهوم انسان؛ یعنی ذاتی که دارای اراده و حی است، در او کامل تر باشد، اطلاق لفظ انسان بر چنین فردی که این

پس در عالم دهر باید این زمان عرضی را که برای هر فردی از افراد جوهری زمان و موجود به حرکت جوهری فرد است، رها کنیم، مثلاً من به طور مستقل زمانی دارم که حرکت من است و من با جوهرم دائماً در تبدل بوده، وجودی از من معدوم و وجودی موجود می‌شود و این حرکت من است که عین زمان من است. بنابراین، باید زمان و عالم و حدوث و مفاهیم دیگری مانند انسان و علم و حیوان و... را از قالب‌هایشان؛ یعنی مصادیق طبیعی، خارج کرده و آن‌ها را از لباس عالم طبیعت که بر این معانی پوشیده شده، بیرون آورده و خصوصیات را که مربوط به عالم طبیعت است، بیرون ریخته و اصل و لب و مغز را برداریم و از عالم ماسوی‌الله را که روح معنای عالم است، اخذ نماییم. پس عالم؛ یعنی همه وجود غیر از حق تعالی، حادث زمانی است (همان: ۱۲۰).

امام معتقد است حقیقت علم نیز عبارت است از انکشاف اشیاء نزد عالم، و اگر تمام اشیاء نزد حقیقتی حاضر باشند، آن حقیقت، حقیقت علم بوده و تمام آن حقیقت، علم خواهد بود. به عبارت دیگر، علم عبارت از کشف است بدون اینکه در نظر بگیریم که این کشف در چه محلی بوده و به چه ذاتی قائم بوده و به چه چیزی تعلق می‌گیرد؛ لذا به خداوند متعال، عالم گفته می‌شود. پس اطلاق علم بر آن کشفی که اتم است، صادق‌تر است.

بنابراین، وقتی حقیقتی را دیدیم که اشیاء - به تمام ذات - نزد او مکشوف هستند، آن حقیقت، حقیقت علم است، همان‌طور که مفهوم نور، «ظاهر فی نفسه» است، و اگرچه مظهریت هم هست اما در حقیقت نور دخیل نیست، پس اگر حقیقتی را دیدیم که به تمام ذات ظاهر و هویداست، آن حقیقت، حقیقت نور است. پس اگر وجود صرفی را دیدیم که اشیاء نزد او حاضرند، می‌توانیم بگوییم که او عالم

است، و اگر وجود صرفی را دیدیم که به نفس خود ظاهر است، آن وجود صرف، حقیقت نور خواهد بود. قدرت نیز که عبارت از توانایی است، لازم نیست به واسطه آلتی باشد، بلکه اگر با اراده چیزی را منقلب کرد، توانا و قادر خواهد بود (همان، ج ۲: ۱۳۱ - ۱۳۰).

### ج. معنای متکلم بودن خدا

از منظر قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، تکلم نیز «اظهار ما فی الضمیر» است و به تعبیر امام، «تکلم از غیبت به شهادت آوردن چیزی است و لو با دو لب نباشد» (همان: ۱۴۲). امام معتقد است حق تعالی جلوه خود را به ذات خود و از ذات خود اظهار کرده و ذات او به تمام معنا از ذاتش هویدا و ظاهر بوده و ذات او از ذات خود مستشعر ذات خویش است و این معنای تکلم ذاتی است و اینکه حق، حقایق وجودات عالم را به واسطه فیض منبسط «و وجود پهناور در صبحگاه از پس پرده افق عالم امکان، اظهار می‌فرماید، تکلم فعلی است». پس لفظ متکلم بر حق تعالی اطلاق می‌شود (همان).

پس حق تعالی حقیقتاً متکلم است، زیرا تکلم برای «اظهار ما فی الضمیر» وضع شده است؛ ضمیر هم به معنای دل نیست بلکه به معنای غیب است، قاعده وضع الفاظ در خود ضمیر هم جاری است و لذا اگر از ابتدا با اشاره حرف زدن، متعارف بوده است، همان کلام بود، چنان‌که اکنون هم از مصادیق کلام است. چون وجودات، «معرب و مظهر مکنون غیبی هستند کلمات حق می‌باشند. چنان‌که بعضی از حضرات معصومین (ع) فرموده‌اند: «نحن الکلمات التامات» و به همین جهت حضرت حق متکلم حقیقی است، گرچه از این جهت که موجد صوت است نیز متکلم است» (همان: ۳۴۷).



داد؛ وضع قوانین برای آنها غیرممکن است. نه تنها هر مفهومی باید با یک مرز بسته که توسط علائم مشخصی تعیین می‌شود، محدود شود، بلکه علاوه بر این، این مرز باید دقیق باشد به استثنای موارد بینابینی در همه شرایط ممکن (Baker & Hacker, 2005: 203-204).

فرگه در فلسفه تحلیلی پیشگام بود اما بنیانگذاران این فلسفه، مور (۱۹۵۸ - ۱۸۷۳) و راسل (۱۹۷۰ - ۱۸۷۲) بودند، و دیدن اینکه آنها تا چه حد در تارهایی که بیش از دو هزار سال قبل بافته شده بود، گرفتار شده‌اند، قابل توجه است. مور در اصول اخلاق این پرسش را مطرح کرد که خوب چگونه باید تعریف شود. او تصریح کرد که یک تعریف لفظی صرفاً از نظر واژگان‌نگاری ارزش دارد. اما یک تعریف فلسفی از چیزی فقط به شیء یا ایده‌ای ارتباط دارد که این واژه عموماً برای نشان دادن آن استفاده می‌شود. او نوشت آنچه می‌خواهم روشن کنم، ماهیت آن شیء یا ایده است. تعاریفی از این نوع که او به دنبال آن بود، تعاریفی هستند که ماهیت واقعی شیء یا مفهوم مدلول واژه را توصیف می‌کنند و صرفاً به ما نمی‌گویند که این واژه در چه معنایی به کار رفته، بلکه تنها زمانی ممکن‌اند که شیء یا مفهوم مورد نظر مرکب باشد. مهم‌ترین معنای تعریف، معنایی است که بدان معنا یک تعریف اجزای ثابت تشکیل دهنده یک کل معین را بیان می‌کند (Ibid: 205-206).

راسل نیز برداشت مشابهی داشت. از نظر راسل، تعریف در فلسفه، تحلیل یک ایده به ایده‌های سازنده آن است؛ کشف اجزای سازنده و شیوه ترکیب یک مجموعه معین است؛ به تحلیل درست باید مانند یک فرضیه علمی به عنوان ته‌مانده تئوریک که از مقایسه داده‌ها باقی می‌ماند، دست یافت. راسل در اعتراض به

امام معتقد است از این جهت به ما نیز متکلم می‌گویند که کلمات به ما قیام صدوری دارند، در حالی که قیام صدوری موجودات به حق، بالاتر از قیام صدوری کلمات به ماست، پس حق به این اعتبار که کلام را ایجاد می‌نماید، متکلم است. پس ملاک کلام بودن چیزی، در وجود قوی‌تر است، گرچه وجود موجودات با کلام عرفی در خصوصیات که خارج از ملاک کلام بودن شیء است، تفاوت دارد اما ملاک در وجود قوی‌تر است و قوی‌تر بودن ملاک کلام بودن آن است، زیرا در کلام لفظی، دلالت، عرضی و به واسطه وضع است و دلالت به واسطه وضع بر آن عارض شده و چون عارضی است، قابل زوال است، البته خود کلام لفظی هم عرضی است که بر مدلول عرضی، دلالت عرضی دارد و بالعرض زایل می‌شود. البته واضع موجودات خداست و موجودات وضع الهی دارند (همان: ۳۴۹ - ۳۴۸).

### ۳. ایده شباهت خانوادگی ویتگنشتاین

از زمان افلاطون تا به امروز، تبیین یک مفهوم تقریباً همیشه به معنای تعریف آن بوده است. اگر در یک سیاق فلسفی، از ما بپرسند که منظور ما از یک واژه یا عبارت چیست، باز هم انتظار این است که شرط لازم و کافی را برای کاربرد آن فراهم کنیم تا ماهیت مشترکی را که در همه مصادیق آن شرکت دارد، مشخص کنیم (Ben-Yami, 2017: 408).

فرگه (۱۹۲۵ - ۱۸۴۸) استدلال می‌کرد که مفاهیم باید مرز دقیقی داشته باشند. همه ابهامات باید برطرف شود. باید برای هر چیزی کاملاً تعیین شود که آیا تحت هر مفهوم معینی قرار می‌گیرد یا نه. مفهومی که به طور دقیق تعریف نمی‌شود، به اشتباه مفهوم نامیده می‌شود. چنین ساختارهای شبه مفهومی را نمی‌توان از طریق منطق به عنوان مفاهیم تشخیص

حمل‌های ذاتی و غیرذاتی یا عرضی وجود دارد. اما مسائل مختلفی هم در مباحثات مربوط به ذوات و حمل ذاتی در دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه محوریت داشته است (Audi, 1999: 281).

ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی برداشت مشخصی از ذات زبان - یعنی گزاره‌های آن - داشت. ذات یک گزاره این است که وضعیت را توصیف می‌کند. حال گفتن اینکه وضعیت به نحو مشخصی است، اتخاذ روش ممکن است که در آن، وضعیت می‌تواند از این قرار باشد؛ بنابراین، دو گزاره اگر روش‌های ممکن یکسانی را که در آن روش‌ها وضعیت می‌تواند از این قرار باشد، انتخاب کنند، یک چیز را می‌گویند؛ یعنی ما می‌توانیم معانی گزاره‌های الف و ب را در صورتی که در شرایط یکسان، صادق و در شرایط یکسان، کاذب باشند، تعیین کنیم (Ahmed, 2010: 40-41).

با این حال، فیلسوفانی هم بودند که به ذات‌گرایی افلاطونی روی خوش نشان ندادند و دریافتند که بسیاری از واژه‌ها بر ویژگی‌های مشترکی دلالت نمی‌کنند، و لذا همه چیزهایی که یک واژه به آن‌ها اطلاق می‌شود، لزوماً ویژگی‌های مشترکی ندارند. عرضه ایده شباهت خانوادگی توسط ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی، بازگشتی به ذات‌گرایی رساله منطقی - فلسفی است. ویتگنشتاین می‌نویسد می‌توان به کل مفاد تحقیقات اعتراض کرد که چرا هیچ‌جا ذات بازی زبانی یا زبان را مشخص نکرده است. او ذکر نکرده است که چه چیزی در همه این کارها مشترک است، و چه چیزی آن‌ها را به زبان یا بخش‌های زبان تبدیل می‌کند. بنابراین، او در واقع خودش را از آن مسائلی که رساله منطقی - فلسفی را وقف آن‌ها کرده بود، معاف می‌کند؛ یعنی تحقیق در

هگل‌گرایی دوران جوانی خود، تصریح کرد که ذات فلسفه، تحلیل است نه تألیف. تحلیل به خوبی می‌تواند با نتایج کاملاً پیش‌بینی نشده همراه شود؛ کشفیات ناب درباره طبایع زیرین اشیاء (Ibid).

## الف. ذات‌گرایی

ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی معتقد بود روش فروکاهشی او، روشی مناسب برای تحلیل فلسفی است، گرچه در تحقیقات فلسفی این روش را مورد تردید و نقد خود قرار داد (Blair, 2006: 106). تحلیل در رساله منطقی - فلسفی ویتگنشتاین عبارت است از نام‌های بسیط که معانی آن‌ها اشیای بسیطی هستند که جوهر جهان را تشکیل می‌دهند. این نام‌ها به دنبال گزاره‌های بدوی می‌آیند که منطقیاً مستقل هستند. آن‌ها فضای منطقی را دقیقاً به دو قسم تقسیم می‌کنند. در واقع لازمه نام‌های بسیط شکلی از لازمه تعیین معناست. نام‌های بسیط بنیادهای زبان هستند. بنابراین، تحلیل، ماهیت زبان و ذات جهان را آشکار می‌کند. سنت افلاطونی با این ذات‌گرایی در این عقیده مشترک است که همه چیزهایی که یک واژه به آن‌ها اطلاق می‌شود، باید ویژگی‌های مشترکی داشته باشند. بنا بر این برداشت ذات‌گرایانه، واژه‌ای که این شرط را محقق نمی‌کند، یک واژه حقیقی نیست. نتیجه این برداشت افلاطونی این است که برای داشتن مهارت در استفاده از یک واژه، لازم نیست تحلیل آن یا ویژگی‌های مشترک اشیاء را در مصداق آن بدانیم. اگر بدین‌سان استدلال کنیم، یا فهم را از توانایی گفتن آنچه می‌فهمیم، جدا می‌کنیم، یا نمی‌فهمیم چه می‌گوییم (Baker & Hacker, 2005: 206).

در واقع ذات‌گرایی نظریه‌ای متافیزیکی است که می‌گوید اشیاء ذواتی دارند و لذا تفاوتی میان

آن‌ها را با متغیرها، مفاهیم روان‌شناختی و شاید مفاهیمی در اخلاق و زیبایی‌شناسی - خصوصاً مفاهیم خوب و زیبا - مقایسه کرده بود (Ibid: 209-210).

#### ب. علیه ذات‌گرایی

ویتگنشتاین متأخر، ذات‌گرایی متقدم خود را کنار گذاشت، و از تعیین معنا صرف نظر کرد، و ایده شباهت خانوادگی در ذهنش ایجاد شد؛ «و ما: واژه‌ها را از کاربرد متافیزیکی‌شان دوباره به کاربرد روزمره‌شان بازمی‌گردانیم» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۹: فقره ۱۱۶). ویتگنشتاین ایده شباهت خانوادگی را در فقرات ۶۵ تا ۷۱ تحقیقات فلسفی عرضه می‌کند. مفهوم شباهت خانوادگی در وهله اول با اشاره به مفهوم بازی ایضاح می‌شود. ویتگنشتاین معتقد است همان‌طور که هیچ چیز منحصر به فردی در بازی‌ها وجود ندارد که در همه آن‌ها مشترک باشد، هیچ چیز منحصر به فردی در کاربردهای مختلف زبان نیز وجود ندارد که در همه آن‌ها مشترک باشد. مسئله این است که ویتگنشتاین از چیزی که زمانی آن را مشکل فلسفی می‌پنداشت، دست برداشته است؛ یعنی گفتن اینکه ذات زبان چیست، یا همه پدیده‌های زبانی در چه چیزی مشترک هستند (Stern, 2004: 109).

ویتگنشتاین، در فقرات ۶۶ و ۶۷ تحقیقات فلسفی، ایده شباهت خانوادگی را با در نظر گرفتن مفهوم بازی تقویت می‌کند؛

کارهایی را بررسی کن که ما «بازی» می‌نامیم. منظورم این‌هاست: بازی‌های تخته‌ای، بازی‌های ورق، بازی‌های توپی، بازی‌های رقابتی، و... چه چیزی در همه این‌ها مشترک است؟ - نگو: «باید چیزی در آن‌ها مشترک باشد، وگرنه اسم آن‌ها بازی نمی‌بود» - بلکه نگاه کن تا ببینی آیا در همه آن‌ها چیزی مشترک هست یا نه. - زیرا وقتی به آن‌ها نگاه

باب صورت کلی گزاره و صورت کلی زبان ( Baker & Hacker, 2005: 208).

ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی انکار می‌کند که چیزهای مختلفی که ما زبان یا گزاره می‌نامیم، اصلاً امر مشترکی در آن‌ها باشد که به دلیل آن همه آن‌ها را زبان یا گزاره بنامیم. او برای تأیید موضع خود باید نشان دهد که لازم نیست همه چیزهایی که تحت یک مفهوم معین قرار می‌گیرند، ویژگی‌های مشترکی داشته باشند، چرا که ممکن است مفاهیم مشخصی وحدت و انسجامی داشته باشند که مبتنی بر داشتن علائم مخصوص آن‌ها نیست. برای نیل به این هدف، او مفهوم بازی را به عنوان یک مثال انتخاب می‌کند. مقایسه میان سخن گفتن به یک زبان و بازی کردن کمک غیرمستقیمی به این فکر است که مفهوم زبان یک مفهوم شباهت خانوادگی است. نه این ایده اساسی، بدیع است و نه اصطلاح شباهت خانوادگی. آنچه بدیع است، استفاده‌ای است که ویتگنشتاین از آن می‌کند.

توجه به شباهت‌های خانوادگی میان زبان‌های مختلف و گروه‌بندی زبان‌های مختلف به خانواده‌هایی براساس خاستگاهشان یک چیز است. با این حال، بسط تصور شباهت خانوادگی به مفاهیم - از جمله مفهوم یک زبان - امر کاملاً متفاوتی است؛ یعنی استدلال بر اینکه ممکن است گستره مفهوم موجب وحدت اعضا شود البته نه با ویژگی‌های مشترک بلکه با شباهت‌های میان اعضا که با یکدیگر همپوشانی و تداخل دارند. ویتگنشتاین برداشت خود را از طریق مقابله با استدلال‌هایی علیه آن توضیح داده است، و آن را اولاً برای تضعیف ذات‌گرایی مندرج در رساله منطقی - فلسفی به کار گرفت، و ثانیاً برای روشن‌تر کردن مفاهیم کلیدی در فلسفه، به ویژه مفاهیم صوری مانند زبان، گزاره و عدد که زمانی

کنی، البته چیزی نخواهی دید که در همه مشترک باشد، ولی شباهت‌هایی، خویشاوندی‌هایی، خواهی دید، آن هم چه تعداد زیادی (فقره ۶۶).

بهترین تعبیری که می‌توانم برای معرفی مشخصه‌های این شباهت‌ها بیاورم، «شباهت خانوادگی» است؛ زیرا به همین نحو تداخل و تقاطع دارند. شباهت‌های گوناگونی که میان اعضای یک خانواده برقرار است: هیکل، خطوط چهره، رنگ چشم‌ها، طرز راه رفتن، خلق و خو، و غیره و غیره. - و خواهم گفت: بازی‌ها خانواده‌ای را تشکیل می‌دهند.

و به همین سان مثلاً انواع عدد، خانواده‌ای را تشکیل می‌دهند. چرا چیزی را «عدد» می‌نامیم؟ خوب شاید چون خویشاوندی - مستقیم - دارد با برخی چیزهایی که تاکنون عدد نامیده شده‌اند؛ و، می‌توان گفت، از این طریق خویشاوندی غیرمستقیمی پیدا می‌کند با چیزهای دیگری که آن‌ها را نیز / این‌طور می‌نامیم. و ما مفهوم خود را از عدد بسط می‌دهیم، چنان‌که در رسیدن نخ رشته‌ای را بر رشته‌ای می‌پیچیم. و محکمی نخ به این نیست که یکی از رشته‌ها در کل طول آن ادامه داشته باشد؛ به این است که رشته‌های بسیاری با یکدیگر تداخل داشته باشند.

ولی اگر فردی خواست بگوید: «پس در همه این ساخت‌ها چیز مشترکی هست - یعنی انفصال همه این وجوه اشتراک» - پاسخ خواهم داد: فقط داری با واژه‌ای بازی می‌کنی. به همین سان می‌شود گفت: یک «چیزی» در کل نخ ادامه دارد - یعنی تداخل نامقطع این رشته‌ها (فقره ۶۷).

اساساً روایت ویتگنشتاین از ماهیت مفاهیم شباهت خانوادگی دارای یک بعد سلبی قوی است؛ یعنی برخلاف مفاهیم کلی که بر مصادیق خود به دلیل وجود ویژگی مشترک واحدی اطلاق می‌شوند که همه

آن مصادیق در آن سهیم‌اند و می‌توانند در یک تعریف گنجانده شوند، برخی از مفاهیم کلی، مثل مفهوم بازی، بر مصادیق خود به دلیل وجود ویژگی‌های متعددی اطلاق می‌شوند که همه مصادیق در آن ویژگی‌ها سهیم نیستند و در یک تعریف گنجانده نمی‌شوند (Forster, 2010: 67).

نیاز به طبقه‌بندی یا مقوله‌بندی اشیاء برای زبان ضروری است، اما یافتن مبنایی برای مقوله‌بندی که ظرافت‌های فلسفه زبان ویتگنشتاین را در خود جای دهد، دشوار است. دیدگاه غالب مقوله‌بندی، به‌ویژه در علوم، در زمان ویتگنشتاین اساساً ارسطویی بود؛ یعنی اینکه اقلام در مقولات یکسان دارای ویژگی‌های مشخص مشترک هستند. سگ‌ها سگ بودند، زیرا دارای ویژگی‌هایی بودند که همه سگ‌ها داشتند، و این ویژگی‌ها در بیشتر موارد با سایر پستانداران متفاوت بود. این روش تجزیه و تحلیل دارای سنتی طولانی است (Blair, 2006: 105).

اما ویتگنشتاین متأخر می‌گوید زبان یا کاربرد آن، ذات ندارد. هیچ چیز مشترکی در همه کاربردهای زبان وجود ندارد؛ یعنی یک الگو وجود ندارد که با همه مطابقت داشته باشد بلکه، درست مانند بازی‌ها، نظامی از همپوشانی و تداخل شباهت‌ها وجود دارد. برای فهم کاربرد خاص زبان، باید آن را براساس شرایط خاص خود بررسی کرد، نه اینکه از قبل فرض کنیم که باید با برخی برداشت‌های از پیش تعیین شده از معنا مطابقت داشته باشد.

ویتگنشتاین در فقرات ۶۹ و ۷۰ تحقیقات تأکید می‌کند که مفهوم بازی، مانند بسیاری از مفاهیم دیگر، مبهم است اما نه اینکه ناقص باشد یا نیاز به تدقیق داشته باشد، آن هم با تحلیل فلسفی. مفهوم زبان، مبهم است اما این بدان معنا نیست که این مفهوم اشکالی داشته باشد؛ همچنین به این معنا نیست که

در اینجا ابهام مطرح نیست. اعداد اصلی، اعداد گویا، اعداد واقعی و...، هر کدام به خوبی تعریف شده‌اند؛ یعنی هر مصداقی از نظام اعداد با دقت پیاده می‌شود. آنچه به خوبی تعریف نمی‌شود، یا بهتر بگوییم، آنچه اصلاً موضوع تعریف نیست، گستره مفهومی است که ممکن است در آینده رخ دهد. ویتگنشتاین این نکته را در دستور زبان فلسفی بیان می‌کند؛

مفهوم عدد را از یک سو و مفهوم عدد اصلی را از سوی دیگر با مفهوم گزاره مقایسه کنید. ما اعداد اصلی، اعداد گویا، اعداد غیرمنطقی و اعداد مختلط را به عنوان اعداد در نظر می‌گیریم؛ اینکه آیا ساختارهای دیگر را هم به دلیل شباهت آن‌ها با اعداد مختلف، اعداد بنامیم یا نه، یا بخواهیم مرز دقیقی در اینجا یا جای دیگر ترسیم کنیم، به ما بستگی دارد. به این ترتیب، مفهوم عدد با مفهوم گزاره مشابه است. در مقابل، مفهوم عدد اصلی ... را کاملاً تعریف شده می‌نامیم؛ یعنی به معنای دیگری از واژه، یک مفهوم است (Wittgenstein, 1974: § 70).

این کنایه به تعریف ویتگنشتاین متقدم از عدد اصلی، تفاوت‌های میان دیدگاه‌های متقدم و متأخر ویتگنشتاین را به خوبی نشان می‌دهد. از منظر فاگلین، ویتگنشتاین متقدم روایت خود را از زبان، یعنی روایتش را از صورت گزاره‌ای، براساس تعریف عدد اصلی الگوبرداری کرد. در واقع قالب تعریف او از صورت کلی گزاره‌ای، تقلیدی از قالب تعریف اعداد اصلی است. در نوشته‌های متأخر او، این مفهوم غیر فنی از عدد است که قابل انعطاف است، و به وضوح تعریف نمی‌شود و الگویی از بیشترین نحوه کاربردهای زبان ما می‌شود. ویتگنشتاین معتقد بود برای اینکه یک مفهوم قابل استفاده باشد، باید دقیقاً توسط نظامی از قواعد تعیین شود. از نظر

شیوه فهم زبان روزمره باید توصیف رابطه‌ای باشد که یک امر ایده‌آل کاملاً دقیق منطقی با خود دارد. فقرات ۷۱ تا ۷۵ تحقیقات نیز به چگونگی مهارت یافتن بر یک واژه یا مفهوم مبهم روزمره مربوط می‌شوند. مهارت یافتن، فهمیدن امر مشترک در همه نمونه‌های آن نیست؛ چنین چیزی وجود ندارد. بلکه مهارت یافتن بر یک واژه مبهم، توانایی به کار بردن آن در توافق با دیگران است. ایده به کار بردن یک واژه در توافق با دیگران، در رویکرد کلی ویتگنشتاین به معنا و فهم محوریت دارد، و چیزی است که او بارها و بارها به آن بازمی‌گردد (Soames, 2003: 16-17). با این اوصاف، می‌توان ایده شباهت خانوادگی ویتگنشتاین را به صورت زیر نشان داد:

۱	۲	۳	۴	۵	۶
الف	ب	ج	د	هـ	و
ب	ج	د	هـ	و	الف
ج	د	هـ	و	الف	ب
د	هـ	و	الف	ب	ج

اعداد فوق مجموعه‌ای از اشیاء را، و حروف نیز ویژگی‌هایی را که این اشیاء دارند، نشان می‌دهند. در اینجا هر شیئی در سه ویژگی با شیء دیگر در گروه سهمیم است اما هیچ ویژگی واحدی وجود ندارد که در همه اشیاء باشد. این چیزی است که ویتگنشتاین در ذهن خود داشت؛ یعنی «شبکه‌ای پیچیده از شباهت‌ها که با همپوشانی و تداخل آن‌ها، انسجام شباهت‌ها در کل و در جزء حفظ می‌شود» (فقره ۶۶) (Fogelin, 1987: 133).

می‌توانیم کسی را تصور کنیم که معتقد است مفهوم بازی به روش‌هایی که ویتگنشتاین نشان می‌دهد، مبهم و نامشخص است و دلیلی برای توجه بیش از حد بدان وجود ندارد. اما باید توجه داشت که

توانستن، دانستن - و مفاهیم اخلاقی و زیبایی‌شناختی مانند خوب و زیبا (Forster, 2010: 68).

۳. بازی‌ها خانواده واحدی را تشکیل می‌دهند. چیزی که آن‌ها را کنار هم نگه می‌دارد و به آن‌ها وحدتی می‌بخشد، همپوشانی بسیاری از شباهت‌ها در میان بازی‌هاست؛ شباهت‌هایی که ما آن‌ها را به حساب می‌آوریم، و قابل توجه‌اند. با توجه به این وحدت، شایسته است از مفهوم بازی، مفهوم عدد و... صحبت کنیم. مفاهیم شباهت خانوادگی با افزایش اعضای جدید در خانواده، قابل گسترش هستند. گسترش خانواده به معنای تغییر معنای اصطلاح شباهت خانوادگی نیست. مطمئناً مفهوم هنر گسترش یافته و شامل اقوام جدیدی مانند فیلم، عکاسی و...

شده، بدون اینکه تغییری در معنای هنر ایجاد شده باشد، و مفهوم عدد نیز در طول قرن‌ها گسترش یافته و شامل اعضای جدیدی مانند اعداد فرضی یا عوامل چهارتایی شده است (Baker & Hacker, 2005: 213).

۴. شباهت خانوادگی به عنوان ویژگی مفاهیم، اغلب با ویژگی‌های مختلف دیگر خلط شده است. چنین خلط‌هایی به راحتی می‌توانند اهمیت واقعی این پدیده را پنهان کنند. مثلاً به رغم ادعای برخی از مفسران، ویتگنشتاین انکار نمی‌کند که یک مفهوم دارای مصادیقی است که همه آن مصادیق در ویژگی مشترکی سهیم‌اند. آنچه او انکار می‌کند، این است که ویژگی مشترک این‌چنینی به تنهایی کاربست این مفهوم را در همه مصادیق آن توجیه کند. به عبارت دقیق او در فقره ۶۵ تحقیقات فلسفی توجه کنیم که می‌گوید: «در این پدیدارها اصلاً یک چیز مشترک وجود ندارد که به دلیل آن، برای همه واژه یکسانی به کار می‌بریم». یا در برخی درس‌گفتارهای خود در کمبریج می‌گوید: «آیا ما واژه بازی را به کار می‌بریم

ویتگنشتاین، حتی نام‌های خاص نیز می‌توانند فاقد معنای مشخص باشند؛

طبق نظر راسل می‌توانیم بگوییم: نام «موسی» را می‌توان با توصیف‌های مختلفی تعریف کرد. مثلاً: «مردی که بنی‌اسرائیل را در عبور از صحرا رهبری کرد»، «مردی که در این زمان و مکان زندگی می‌کرد و در آن موقع او را موسی می‌نامیدند»، «مردی که دختر فرعون او را در کودکی از نیل گرفت»، و... و بسته به اینکه ما این یا آن تعریف را بپذیریم، جمله «موسی وجود داشت» معنای دیگری کسب می‌کند، و همین‌طور است هر جمله دیگری درباره موسی (فقره ۷۹) (Fogelin, 1987: 134).

### ج. نکاتی در باب تبیین مفهوم بازی

۱. توضیح اینکه بازی چیست، عبارت است از ارائه مثال‌های ایده‌آل و مناسب؛ یعنی توصیف بازی‌ها و سپس می‌گوییم: این‌ها و چیزهایی شبیه به این‌ها را بازی می‌نامند، یا شاید بحثی در این باب که چگونه می‌توان انواع دیگر بازی‌ها را براساس قیاس با این بازی‌ها ساخت، یا مشخصه‌ای از کارهای خاصی را که در میان بازی‌ها گنجانده نمی‌شوند. تو گویی مثال‌ها مراکز تنوع‌اند. نکته مهم این است که مثال‌ها باید به شیوه‌ای خاص در نظر گرفته شوند و به کار روند؛ یعنی به عنوان مثال‌های ایده‌آل با کارکردی هنجاری (Baker & Hacker, 2005: 212).

۲. بسیاری از مفاهیم کلی با مدل شباهت خانوادگی مطابقت دارند. از جمله مثال‌هایی که ویتگنشتاین در آثار خود به صراحت بیان می‌کند، عبارتند از: بازی، گزاره، زبان، عدد، بسیاری از مفاهیم روان‌شناختی - مانند فهمیدن، خواندن، راهنمایی شدن، درد داشتن، تظاهر کردن، آرزو کردن، منظور داشتن، انتظار داشتن، سعی کردن، استنتاج کردن،

از موضوع له هستند و لذا باید مطابق با این نظریه، روح و ذاتی را که جامع بین افراد و محل تناسب و مابه‌الاشتراک میان آنهاست، مطمح نظر قرار داد.

براساس نظریه روح معنا، الفاظ برای مفاهیم عامه وضع شده‌اند، گرچه مصادیق الفاظ نزد واضع، معلوم و مد نظر او نبوده باشد؛ یعنی مصادیق الفاظ در زمان واضع نبوده یا واضع آنها را به مصداق بودن قبول نداشته است. اما بر مبنای ایده شباهت خانوادگی، برای فهم کاربرد خاص زبان، باید آن را براساس شرایط خاص خود بررسی کرد، نه اینکه از قبل فرض کنیم که باید با برخی برداشته‌های از پیش تعیین شده از معنا مطابقت داشته باشد.

براساس ایده شباهت خانوادگی، اینکه بگوییم باید چیزی در انوار مشترک باشد، وگرنه همه آنها را نور نمی‌نامیدیم، نادرست است. زیرا اگر به طیف وسیعی از انوار نگاه کنیم، تنها شبکه‌ای از روابط و شباهت‌ها را می‌بینیم که با یکدیگر همپوشانی و تداخل دارند و با این حال، همه آنها را نور می‌نامیم؛ یعنی برخلاف مفاهیم کلی که بر مصادیق خود به دلیل وجود ویژگی مشترک واحدی اطلاق می‌شوند که همه آن مصادیق در آن سهیم‌اند و می‌توانند در یک تعریف گنجانده شوند، برخی از مفاهیم کلی، بر مصادیق خود به دلیل وجود ویژگی‌های متعددی اطلاق می‌شوند که همه مصادیق در آن ویژگی‌ها سهیم نیستند و در یک تعریف گنجانده نمی‌شوند.

بدین‌سان الفاظ مختلفی که نور یا علم یا زمان نامیده می‌شوند، به دلیل شبکه‌ای پیچیده از شباهت‌ها چنین نامیده می‌شوند. چنین مفاهیمی شبیه طناب بلندی است که از رشته‌های کوتاه‌تر پیچیده شده به هم درست شده است. با همپوشانی و تداخل بسیاری از شباهت‌ها، انسجام شباهت‌ها در کل و در جزء حفظ می‌شود.

تا آنچه را که همه بازی‌ها به طور مشترک دارند، مراد کنیم؟ حتی اگر می‌خواستیم وجه اشتراک آنها را پیدا کنیم، ضرورتاً چنین کاری نمی‌کردیم». این نکته برای پایداری مدل ویتگنشتاین مهم است. در غیر این صورت، می‌توان به آن اعتراض کرد که مثلاً همه بازی‌ها دست‌کم فعالیت هستند. در واقع این نوع اعتراض را می‌توان درباره هر مفهوم احتمالی شباهت خانوادگی مطرح کرد، زیرا همیشه می‌توان پایین‌ترین مخرج مشترک را پیدا کرد که همه مصادیق مفهوم در آن سهیم باشند (Forster, 2010: 69).

#### ۴. نتیجه‌گیری و ارزیابی

ویتگنشتاین می‌گوید زبان یا کاربرد آن، ذات ندارد. هیچ چیز مشترکی در همه کاربردهای زبان وجود ندارد؛ یعنی یک الگو وجود ندارد که با همه مطابقت داشته باشد بلکه، درست مانند بازی‌ها، نظامی از همپوشانی و تداخل شباهت‌ها وجود دارد. اما نظریه روح معنا معتقد به ذات یا روح مشترکی است که در الفاظی که با معانی مختلف و در طول هم در عوالم متعدد قرار دارند، وجود دارد.

در واقع می‌توان گفت نظریه روح معنا دچار ذات‌گرایی است؛ یعنی این عقیده که همه چیزهایی که یک واژه به آنها اطلاق می‌شود، باید ویژگی‌های مشترکی داشته باشند. بنا بر این برداشت ذات‌گرایانه، واژه‌ای که این شرط را محقق نمی‌کند، یک واژه حقیقی نیست؛ ذات‌گرایی نظریه‌ای متافیزیکی است که اشیاء را دارای ذات می‌داند؛ همان چیزی که ایده شباهت خانوادگی در پی الغای آن است. از این منظر، چون در نظریه روح معنا سخن از وضع لفظ مشترک در معانی متعدد در عوالم طولی و با ذاتی واحد است، این نظریه مبتلا به ذات‌گرایی است. به عبارت دیگر، در وضع الفاظ برای ارواح معانی، مشخصات خارج

خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۱). *مصباح‌الهدایه الی الخلفاء و الولایه*. مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). *آداب الصلوة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۹). *تحقیقات فلسفی*. ترجمه مالک حسینی. تهران: هرمس.

هنفلینگ، اوسوالد (۱۳۹۷). *فلسفه پسین ویتگنشتاین*. ترجمه مینو حجت. تهران: هرمس.

Ahmed, Arif (2010). *Wittgenstein's Philosophical Investigations. A Reader's Guide*, London: Continuum Publishing.

Audi, Robert (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baker, G. and Hacker, P. M. S (2005). *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Volume 1 of *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Part I: Essays, second, extensively revised edition by P. M. S. Hacker, Oxford: Blackwell.

Ben-Yami, Hanoch (2017). "Vagueness and Family Resemblance". in Hans-Johann Glock and John Hyman (ed), *A Companion to Wittgenstein*. Oxford: Wiley Blackwell.

Blair, David (2006). *Wittgenstein, Language and Information*. Netherlands: Springer.

Fogelin, J. Robert (1987). *Wittgenstein*. London: Routledge & Kegan Paul.

Forster, Michael (2010). "Wittgenstein on family resemblance concepts". in Arif Ahmed (ed), *Wittgenstein's Philosophical Investigations. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Glock, Hans-Johann (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. London: Blackwell Publishing.

Soames, Scott (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, vol. 2. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Stern, G. David (2004). *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1974). *Philosophical Grammar*. translated by Anthony Kenny. Oxford: Basil Blackwell.

اساساً وقتی عبارت شباهت خانوادگی به کار می‌رود، طبیعتاً با استعاره‌ای روبه‌رو هستیم؛ یعنی شبکه‌ای از شباهت‌ها که با یکدیگر همپوشانی و تداخل دارند و با شباهت‌هایی مقایسه می‌شوند که میان اعضای یک خانواده وجود دارد. به دلیل داشتن مجموعه‌ای از ویژگی‌های مشترک در همه آن‌ها نیست که ما اعضای یک خانواده گسترده را با یک نام توصیف می‌کنیم.

اما باید توجه داشت که به رغم ادعای برخی از مفسران، ویتگنشتاین انکار نمی‌کند که یک مفهوم دارای مصادیقی است که همه آن مصادیق در ویژگی مشترکی سهیم‌اند. آنچه او انکار می‌کند، این است که ویژگی مشترک این‌چنینی به تنهایی کاربست این مفهوم را در همه مصادیق آن توجیه کند.

## منابع

اردبیلی، سیدعبدالغنی (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۶). *تفسیر قرآن مجید*، برگرفته از آثار امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

خمینی، سیدحسن (۱۳۹۶). *گوه‌ر معنا، بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی*. به کوشش سیدمحمدحسن مخبر و سیدمحمد صادقی. تهران: اطلاعات.

خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۶). *شرح دعاء السحر*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).