

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



عضویت در خبرنامه



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛
شبکه های توجه گرافی
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از
وب آو ساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی

بررسی کتاب اندیشه‌ی اسلامی ۱ از دید تحلیل گفتمان انتقادی

علی رضا کسائی* جلال رحیمیان**

چکیده

این مقاله در صدد است به تحلیل انتقادی متن کتاب اندیشه‌ی اسلامی ۱ پرداخته، مشخص کند که آیا نویسندگان اصل بی‌طرفی را در ارائه‌ی مطالب رعایت کرده‌اند یا خیر. بدین منظور، چارچوب ون دایک (۲۰۰۳) مورد استفاده قرار گرفته است. از آن جا که امکان بررسی کل محتوای کتاب میسر نمی‌باشد، دو بخش از آن (بخش ۲، تحت عنوان وجود خدا و بخش ۴ مسأله‌ی شر) جهت انجام پژوهش انتخاب شده‌اند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که مشکلاتی از قبیل ارائه‌ی استدلال ناقص، استفاده از روش‌های ناصحیح استدلال، بهره‌جویی از مثال‌های نامربوط، تلاش در راستای برتر نشان دادن ایده‌های موافق در مقایسه با ایده‌های مخالف، عدم معرفی نظرهای ناهمسو، بهره گرفتن از کلمات و یا عبارات دارای بار منفی جهت کوچک جلوه دادن منتقدان و استفاده از اغراق، در متن کتاب به چشم می‌خورد و بایسته است که نویسندگان در ویرایش‌های بعد، نسبت به برطرف نمودن این ایرادها اقدام نمایند.

واژه‌های کلیدی: ۱- تحلیل گفتمان انتقادی، ۲- چارچوب ون دایک (۲۰۰۳)، ۳- کتاب اندیشه‌ی اسلامی ۱.

۱. مقدمه

پیشرفت خیره‌کننده‌ی تکنولوژی در سال‌های اخیر، این امکان را برای عامه‌ی مردم فراهم آورده است که از طریق اینترنت و دیگر رسانه‌ها در کوتاه‌ترین زمان ممکن، به حجم وسیعی از اطلاعات دسترسی داشته باشند. این موضوع شرایط را چنین مهیا ساخته است که هر فرد می‌تواند آنچه را می‌خواهد به سرعت بیابد و از آن مهم‌تر، به مقایسه‌ی اطلاعات ارائه شده بپردازد. خوشبختانه به نظر می‌رسد که در ایران نیز فرهنگ تحقیق و تلاش در

reza.kassaei@yahoo.com
jrahimian@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۲۰

* دانشجوی دکتری زبان‌شناسی دانشگاه اصفهان
** استاد زبان‌شناسی دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۶

راستای کسب صحیح‌ترین و معتبرترین اطلاعات در حال رخنه در اقشار مختلف مردم است و جامعه به سرعت به واژه‌ی تحلیل علاقمند می‌گردد. بدیهی است که دانشگاهیان پیش‌فراوان این تغییرند.

همچون هر رَوند دیگر، این مسیر جدید نیز در کنار تمام مزایا، خالی از چالش‌های نو نیست. با عنایت به این نکته که ایران کشوری مذهبی است و دین در زندگی مردم نقش مهمی ایفا می‌نماید، به سادگی می‌توان حدس زد که آموزش مسائل دینی دیگر به مانند گذشته آسان نخواهد بود. امروز ذخیره‌ی بی‌پایانی از اطلاعات همسو یا ناهمسو با دین در کنار هر دانش‌آموز و دانشجو وجود دارد که وی می‌تواند مطالبی که به او آموزش داده می‌شود را با آن‌ها مقایسه کند. لذا چنین می‌نماید که آموزش سنتی مسائل دینی به همان روش کهنه و بعضاً غیر علمی در جهان امروز اگر ناکارآمد نباشد، چون گذشته موجز نیز نخواهد بود.

بنابر آنچه آمد، وضعیت کنونی چنین می‌طلبد که در صورت نیاز، سبک ارائه‌ی مطالب دینی تغییر یافته و با طرز فکر قشر مخاطب همگونی بیشتری یابد. البته روشن است که قبل از ایجاد هر تغییر، می‌بایست وضعیت موجود با دقت و موشکافی بررسی شود و عیوب احتمالی استخراج گردند تا بتوان به بهترین شکل نسبت به برطرف کردن آن‌ها اهتمام ورزید. پژوهش حاضر تلاشی است در همین راستا. در این مقاله، سعی داریم با تحلیل انتقادی گفتمان استفاده شده در کتاب *اندیشه‌ی اسلامی ۱* دریابیم که آیا نویسندگان کتاب مطالب را چنان که شایسته است به صورت علمی و خالی از سوگیری‌های شخصی ارائه نموده‌اند یا خیر. کتاب فوق در مقطع کارشناسی به کلیه‌ی دانش‌آموزان تعلیم داده می‌شود و ناگفته پیداست که وجود هر گونه اشکال در نحوه‌ی بیان مطالب آن می‌تواند دانشجویان را نسبت به دین حساس و شاید دل‌سرد کند.

۲. روش تحقیق

این پژوهش از نوع کیفی بوده و با استفاده از چارچوب ون دایک (۲۰۰۳) صورت گرفته است. ون دایک (۲۰۰۳) ایدئولوژی را بنیانی برای بازنمایی‌های اجتماعی مشترک^۱ در یک گروه خاص می‌داند. طبق این تعریف، او سیستم‌های عقیدتی را مشترک بین اعضای گروه‌های اجتماعی می‌داند، بدان معنی که ایدئولوژی‌ها ذاتاً اجتماعی‌اند. وی بر این باور است که از دید گفتمان‌مدار، با تمرکز بر «نکات مثبت ما» و «نکات منفی آن‌ها» و کم اهمیت جلوه دادن بدی‌های ما و خوبی‌های آن‌ها، می‌توان در سیستم فکری افراد رخنه کرد و اندک اندک در آن تغییراتی به وجود آورد (۱۹، ص: ۳۵۹).

ون دایک در قالب چهار اصل کلی، یک چهارضلعی ذهنی را شکل داده، آن را «مربع عقیدتی»^۲ می‌نامد. وی این چهار اصل را این‌طور برمی‌شمرد:

- در مورد «ها» به تأکید نکات مثبت پرداز؛

- نکات منفی «ها» را کم اهمیت جلوه ده؛

- در مورد «آن‌ها» به تأکید نکات منفی پرداز؛

- نکات مثبت «آن‌ها» را کم اهمیت جلوه ده (۱۹، صص: ۴۳-۴۴).

ون دایک در ادامه بیان می‌دارد که این مربع از لحاظ محتوایی می‌تواند به تحلیل معنایی و یا واژگانی پردازد. از نظر ساختی، استفاده از مفاهیم مکمل «تأکید کردن» و «کم اهمیت جلوه دادن» می‌تواند تنوعات گوناگونی را نمایان سازد: می‌توانیم در مورد مَحَسَنَات «خود» و یا عیوب «آن‌ها» مفصل سخن گوئیم یا که کوتاه، مطالب را برجسته کنیم یا نکنیم، به صراحت بگوئیم یا تلویحی، با مبالغه یا حسن تعبیر، با تیتیر درشت یا کوچک، و غیره.

به باور ون دایک، «گفتمان برای تأکید کردن بر، و یا کم اهمیت نشان دادن معنی، راه‌های زیادی دارد. اگر این راه‌ها ریشه در ایدئولوژی داشته باشند، می‌توان نحوه‌ی بروز آن را در سطوح مختلف بررسی نمود» (۱۹، ص: ۴۴). ون دایک سپس به معرفی هشت سطح می‌پردازد:

معنی، صورت‌های گفتمان، ساخت‌های گزاره‌ای، استدلال، ساخت‌های صوری، بلاغت، نحو جمله، عمل و عکس‌العمل.

در مقاله‌ی حاضر، متن کتاب/اندیشه‌ی اسلامی ۱ در سطوح بالا (به استثنای سطح آخر که به گفتمان شفاهی اختصاص دارد) بررسی شده است. از آن‌جا که حجم محتوای کتاب زیاد است و امکان بررسی کل متن آن وجود ندارد، از این کتاب، بخش دوم وجود خدا و بخش چهارم مسأله‌ی شر جهت بررسی انتخاب شده‌اند که در مجموع ۴۵ صفحه از ۲۲۱ صفحه را در بر می‌گیرد.

معیار انتخاب بخش‌های فوق‌الذکر بحث‌برانگیزتر بودن محتوای آن‌ها در مقایسه با سایر بخش‌هاست. موضوعات این چند بخش به لحاظ ماهیت، این امکان را برای نویسندگان فراهم می‌آورند که در صورت تمایل، افکار شخصی خود را به بحث وارد کنند و یا در ارائه‌ی مطالب، نگاهی جانبدارانه داشته باشند.

از دیگر دلایل انتخاب این بخش‌ها می‌توان به حجم مناسب و جذابیت محتوای آن‌ها نیز اشاره کرد. به علاوه، اگر نتایج پژوهش نشان دهد که نویسندگان در بیان مطالب در این بخش‌ها (که بحث‌برانگیزترین، حساس‌ترین و مهم‌ترین بخش‌های این کتاب‌اند) دیدی

بی‌طرفانه داشته‌اند، با اطمینان بالایی می‌توان ادعا کرد که همین دید در سایر بخش‌ها نیز به کار بسته شده است.

۳. بحث

۳.۱. وجود خدا

۳.۱.۱. دیدگاه کلان: این بخش شامل یک مقدمه و سه فصل است. نویسندگان در قسمت مقدمه به طور خلاصه، به چند دیدگاه مختلف در باب لزوم اثبات خدا اشاره کرده^۲، در ادامه، در هر یک از سه فصل، برهانی در این باره آورده‌اند. فصل اول به برهان فطرت، فصل دوم به برهان علی، و فصل سوم به برهان نظم اشاره دارد.

۳.۱.۲. دیدگاه خرد: «بی‌گمان از موضوعات بنیادی و بسیار مهمی که اندیشه‌ی بشر را همواره به خود مشغول داشته و نیز موضوع محوری همه‌ی ادیان وجود خدا است». این بخش با استفاده از قید بی‌گمان آغاز می‌شود که نمایانگر علم نویسنده به آنچه در ادامه خواهد آمد (محوری بودن مسأله‌ی وجود خدا) است. دو صفت بنیادی و بسیار مهم نیز در همین خصوص استفاده شده‌اند و عبارت وجود خدا به انتهای جمله رانده شده است.^۴ در قالب چارچوب ون دایک (۲۰۰۳)، در این قسمت از استراتژی تأکید استفاده شده است.

در ادامه نویسندگان به این نکته اشاره می‌نمایند که «در باب اثبات وجود خدا، نظریات مختلفی وجود دارد» و این نکته را که در باب وجود نداشتن خدا (نعوذ بالله)، نیز نظریات متنوعی عنوان شده است را به کل ندیده گرفته، عنوان نشده رها می‌کنند.^۵ آنان در ادامه می‌نویسند که «برخی فیلسوفان و متکلمان مسلمان وجود خدا را بدیهی و بی‌نیاز از دلیل و به تعبیری فطری می‌دانند و بر این عقیده به قرآن و روایات معصومین تمسک می‌کنند». در ادامه نیز به چند مثال از این آیات و احادیث اشاره می‌کنند. مسأله‌ی نخست این که عبارت «برخی فیلسوفان و متکلمان مسلمان از عاملان گزاره به صورت مبهم و کلی یاد می‌کند» که این امر امکان پیگیری بیشتر را از مخاطب سلب می‌نماید.^۶ نکته‌ی درخور توجه دوم در این جا این است اگر هدف نویسندگان در این بخش، «اثبات» وجود خدا است، اشاره به نظریاتی که آن را بدیهی و بی‌نیاز از اثبات می‌دانند به نظر به دور از منطق می‌آید. به علاوه، نگاهی به این نکته نیز خالی از لطف نیست که دو کلمه‌ی «فیلسوفان» و «متکلمان»، که بار مثبت معنایی دارند، به خواننده این حس را القا می‌نمایند که نظر ارائه شده چه بسا درست باشد؛ در حالی که اگر به منطق پشت این استدلال بیاندیشیم، می‌بینیم که خالی از اشکال نیز نیست. چطور می‌توان برای اثبات چیزی از دلیلی استفاده

کرد که خود آن دلیل برای وجودش به صورت مسأله احتیاج دارد؟ در اصطلاح به این نوع استدلال «استدلال چرخه‌ای»^۷ می‌گویند. در این نوع ارائه‌ی دلیل، در حقیقت فرض مسأله را صحیح تصور می‌کنند و سپس نتیجه می‌گیرند که فرض درست بوده است! مثلاً در مکالمه‌ی زیر:

رضا: خدا حتماً وجود دارد.

علی: از کجا معلوم است؟

رضا: چون در قرآن آمده است.

علی: از کجا معلوم قرآن درست بگوید؟

رضا: مگر نمی‌دانی قرآن را خدا فرستاده است؟

سپس نویسندگان به این نکته اشاره کرده‌اند که برخی نویسندگان غربی نیز در این راستا با مسلمانان همسو و بر این باورند که وجود خدا نیازی به اثبات نداشته، «هرگونه عقل‌ورزی و استدلال فلسفی در باب خدا کاملاً بی‌فایده و بلکه زیان‌بار و موجب هدر رفتن توانایی و فرصت عبودیت خداست». در این قسمت نیز، با استفاده از صفت‌های «بی‌فایده» و «زیان‌بار»، دیدگاه مخالف (لزوم استدلال در مورد وجود خدا) کوچک شمرده شده و دیدگاه‌هایی که قائل به وجود خدا نیستند نیز به کلی ندیده گرفته شده‌اند. در پایان قسمت مقدمه نیز، نویسندگان به این امر اشاره دارند که «برخی دیگر از فیلسوفان و متکلمان برآن‌اند که وجود خدا بدیهی نیست و نیاز به استدلال و برهان دارد و برخی دیگر علی‌رغم این‌که به بداهت وجود خدا اذعان دارند، وجود برهان و استدلال را مایه‌ی تنبّه و توجه به این امر بدیهی می‌دانند».

سبحانی و محمدرضایی فصل اول این بخش (برهان فطرت بر وجود خدا) را با تقسیم «راه شناخت وجود خدا» به دو دسته‌ی «سیر در آفاق» و «سیر در انفس» آغاز می‌کنند. توجه کنید که چون سخن از «راه شناخت وجود خدا» و انواع آن به میان می‌آید، فرض بر آن است که شناخت خدا راه دارد و این به نوبه‌ی خود این نکته را به ذهن تداعی می‌کند که خدا وجود دارد؛ همان‌گونه که «راه شناخت قوانین رانندگی» بیانگر این است که مفهومی به نام «رانندگی» وجود دارد و دارای «قوانینی» است که اکنون می‌خواهیم در مورد راه شناخت آن‌ها صحبت کنیم. شاید به عنوان اولین عبارت در فصلی که برای اثبات وجود خدا نگاشته شده است، «راه اثبات وجود خدا» مناسب‌تر باشد.^۸ در ادامه برای اثبات این مسأله، به آیه‌ای از قرآن استناد شده است. همان‌طور که گفتیم، اگر بنا بر یک بحث علمی و مرحله به مرحله باشد، تا آن هنگام که وجود خدا اثبات نشده است، حق استفاده از قرآن یا حدیث را در دلیل‌های ارائه شده نخواهیم داشت. در سایر علوم (مثلاً هندسه) نیز

چنین استدلال‌هایی اگر باطل نباشند، چندان پرطرفدار نیز نیستند؛ چنانکه پس از تعریف «خط» به تعریف مثلث پرداخته می‌شود و نه بالعکس. پس این قسمت در بخش ساخت گزاره‌ای خود، از منظر سندیت دچار اشکال است.

در ادامه، به تمایز راه سیر در آفاق و سیر در انفس اشاره شده، سپس عنوان شده است که راه دوم را راه «فطرت» نیز می‌توان نامید. نکته‌ای که در این قسمت نظر را جلب می‌کند استفاده از جملات تأثیرگذاری همچون «... به وجود خالق و مدبری دانا و توانا پی می‌برد» و «... در برابر چنین خدایی که کمال مطلق است سر تعظیم فرود می‌آورد» است. کلمات اکثراً بار معنایی مثبت دارند و در زمره‌ی کلمات رسمی زبان فارسی قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد که این کلمات و عبارات در راستای تأثیرگذاری بیشتر بر خواننده استفاده شده باشند. به دیگر سخن، چنین می‌نماید که نویسندگان بر تأثیرگذاری نوشته‌ی خود مدیریت کافی ندارند و حرکت متن در این قسمت به سمت یک متن ادبی است تا یک متن علمی. البته از دید منطق، ایرادی نیز بر استفاده از این کلمات وارد است و آن این‌که، تا این‌جای کار، ما در تلاش برای اثبات وجود خدا هستیم و اثبات این مسأله که او دارای چه صفاتی است و یا ما در مقابل قدرت لایزال وی چه وظیفه‌ای داریم می‌بایست به جایی دیگر موقوف گردد. نویسندگان ارائه‌ی توضیح بیشتر در خصوص برهان فطرت را مستلزم بیان معنای فطرت می‌دانند، که بجاست، ولی از نظر انسجام موضعی، شاید بیان معنای فطرت در ابتدای فصل و سپس پرداختن به برهان فطرت کمی بهتر به نظر می‌رسد.

در تعریف فطرت نویسندگان می‌آورند که «ماده‌ی فطَر در اصل به معنای آغاز و شروع است و به همین دلیل به معنای خلق نیز به کار می‌رود، چون خلق چیزی به معنای ایجاد آن و آغاز و شروع وجود و تحقق شیء است. بر این اساس می‌توان گفت، فطرت به معنای حالت خاصی از شروع و آغاز و به بیان دیگر نوعی از آفرینش است. اموری را می‌توان فطری دانست که آفرینش موجود اقتضای آن‌ها را دارد و دارای سه ویژگی‌اند «... و سپس به معرفی آن سه ویژگی می‌پردازند. حال سؤال این‌جاست که اگر فطَر به معنای شروع است و نه «نوعی» از شروع، و به معنی خلق است و نه «نوعی» از خلق، چگونه است که فطرت ناگهان به معنای «نوعی» از آفرینش می‌شود و امور فطری دارای سه شرط می‌گردند؟ به دیگر سخن، نویسندگان از عبارت «بر این اساس» جایی استفاده کرده‌اند که فی‌الواقع در بازگو کردن دقیق رابطه‌ی علت و معلولی ناتوان است؛ لذا به تعبیر ون دایک (۲۰۰۳)، مطلب ارائه شده از نظر استدلال خالی از اشکال نیست.

پس از توضیح آن سه شرط، نویسندگان امور فطری انسان را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

- شناخت‌های فطری که هر انسانی بدون نیاز به آموزش از آن‌ها برخوردار است، و
- امیال و گرایش‌های فطری که مقتضای آفرینش هر فردی است.

سپس بر این اساس نتیجه می‌گیرند که «اگر نوعی شناخت خدا برای هر فردی ثابت باشد که نیازی به آموزش و فراگیری ندارد، می‌توان آن را خدانشناسی فطری نامید». در ادامه، نویسندگان ادعان می‌دارند که بر فطری بودن خدانشناسی دلیل نقلی^۹ و عقلی وجود دارد.

بعد از ذکر آیه‌ای از قرآن کریم و یک روایت از امام علی(ع)، سبحانی و محمدرضایی ادعا می‌کنند که از آنچه گفته شد «به خوبی بر می‌آید که خداوند انسان را بر فطرت خدانشناسی خلق کرده است». قید «به خوبی» در جهت تأکید بر استحکام استدلال نویسندگان استفاده شده است و به خواننده این حس را القا می‌کند که ادعای نویسنده‌های کتاب متین و پذیرفتنی است. در ادامه، آن‌ها بیان می‌دارند که «ممکن است انسان‌ها متعلق مناسب فطرت خود را نشناسند و یا در مصداق خطا کنند».

سپس دو راه شکوفایی فطرت برشمرده می‌شوند که یکی «رو آوردن انسان به خدا در صورت قطع امید از همه‌جا» و دیگری «توجه به مخلوقات و نظم حاکم بر آن‌ها» است. در مورد دلیل اول می‌توان به نکته‌ی ظریفی اشاره کرد و آن این‌که، ادعایی صورت گرفته (رو آوردن انسان به خدا) و به تمامی انسان‌ها نسبت داده شده است؛ حال این‌که هیچ راهی برای اثبات این مسأله وجود ندارد. به بیان دیگر، نویسندگان مدعی‌اند از آن‌جا که تمام انسان‌ها در مواقع خاص به خدا متوسل می‌شوند، پس گرایش به خدا فطری است و لذا خدا وجود دارد. اما هیچ راهی برای امتحان این پیش‌فرض که همه‌ی انسان‌ها در هنگام اضطراب به خدا توسل می‌جویند وجود ندارد و این نکته بسیار حائز اهمیت است، چرا که اگر فقط برخی از انسان‌ها این‌گونه باشند، نتیجه‌ی فوق حاصل نگشته، برهان فطرت‌کارایی خود را در اثبات وجود خدا از دست خواهد داد.

نکته‌ی مشابهی نیز در قسمت «برای مطالعه» در صفحه‌ی ۶۵ دیده می‌شود. نویسندگان چنین عنوان می‌دارند که «انسان به گونه‌ای آفریده شده است که در اعماق قلب خویش رابطه‌ای وجودی با خدا دارد. اگر قلب و دل خود را صیقل دهد و به اعماق جان خویش راه یابد، این رابطه را پیدا می‌کند و خدا را به شهود می‌آورد». در این‌جا نیز اساس بحث بر ادعایی است که امتحان‌ناپذیر است، چرا که اگر کسی بگوید درون خود رابطه‌ای با خدا حس نمی‌کند، نویسندگان مدعی می‌شوند که وی به اعماق جان خویش راه نیافته است و از طرفی، راهی نیز برای اطمینان از سخنان افرادی که می‌گویند «به عمق جان خویش راه یافته‌اند» وجود ندارد. برای ملموس‌تر شدن موضوع مثالی می‌آوریم. فرض

کنید شخصی ادعا کند ارواح وجود خارجی دارند و او می‌تواند با آن‌ها ارتباط برقرار نماید و بگوید هر شخص دیگری نیز این توانایی را خواهد داشت، به شرط آن‌که بتواند به درون خود دسترسی یابد و بر ذهن خود مسلط شود. حال شخصی را در نظر بگیرید که می‌خواهد از وجود ارواح اطمینان حاصل نماید. از یک طرف، وی خود توانایی ارتباط با ارواح را ندارد، لذا نمی‌تواند خود به وجود آن‌ها معتقد شود. از طرف دیگر، نمی‌تواند به گفته‌های نفر اول اطمینان کند، چون آزمایش‌ناپذیرند و از طرفی نمی‌تواند گفته‌های او را رد کند، چون مطمئناً با این پاسخ روبه‌رو خواهد شد که او این توانایی را ندارد، چون هنوز موفق به نفوذ به عمق وجود خود نگشته است. لذا استفاده از این روش برای اثبات وجود ارواح چندان کارآمد نمی‌نماید.

نویسندگان در صفحات ۶۵ و ۶۶، به فطری بودن خداجویی و خداپرستی اشاره می‌کنند و مانند گذشته از آیات قرآن نیز برای اثبات این مطلب بهره می‌جویند. یکی از آیاتی که در این‌جا استفاده شده آیه‌ی شریفه‌ی ۱۵ از سوره‌ی رعد است که در آن خداوند متعال می‌فرماید «تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین‌اند از روی اطاعت... برای خدا سجده می‌کنند». در این‌جا نیز، نویسندگان آن روی سکه (کفار و افرادی که چه اکنون و چه در طی تاریخ به وجود خدا اعتقاد نداشته‌اند (نعوذ بالله)) را به کل نادیده گرفته، پای آنان را به بحث باز نمی‌کنند؛ یعنی نه تنها این نکات تیترا سازی یا خلاصه‌سازی نشده‌اند، بلکه حتی حاشیه‌سازی نیز در مورد آن‌ها صورت نگرفته است. به نظر می‌رسد این روش تا حدی به جذابیت مطالب کتاب و غنای علمی محتوای آن لطمه وارد کرده است.

فصل دوم به برهان علی اختصاص دارد. سبحانی و محمدرضایی این برهان را به اختصار چنین بیان می‌کنند: «جهان معلول است و هر معلولی نیازمند علت است. بنابراین جهان نیازمند علتی است که آن علت یا خدا است، یا در نهایت به خدا می‌رسد. از این‌رو خدا وجود دارد». پیش از ارائه‌ی توضیح بیشتر، به استدلال زیر که مشابه با استدلال بالا ساخته شده است دقت کنید: الف خانه است و هر خانه‌ای نیازمند سازنده است، که آن سازنده یا آقای ب است و یا در نهایت تحت تأثیر آقای ب است. پس آقای ب وجود دارد. برای صحیح بودن استدلال بالا کلیه‌ی موارد زیر باید صحیح باشند:

- الف خانه باشد و
- تمام خانه‌ها نیازمند سازنده باشند و
- سازنده‌ی تمام خانه‌ها آقای ب باشد و
- اگر سازنده‌ی خانه‌ای آقای ب نیست، باید در نهایت تحت تأثیر آقای ب باشد و
- آقای ب دقیقاً همان نوع چیزی باشد که ما می‌خواهیم، نه چیزی دیگر.

فرض کنید الف ماشین باشد (یعنی خانه نباشد) و یا این که ثابت شود که هر خانه‌ای نیازمند سازنده نیست. در این صورت، استدلال بالا مردود خواهد بود. همچنین اگر بتوان خانه‌ای را یافت که توسط آقای پ ساخته شده است (نه آقای ب) و بتوان نشان داد که آقای پ و آقای ب یک نفر نیستند و آقای ب بر آقای پ تأثیری ندارد نیز استدلال باطل است. در نهایت، اگر معلوم شود که آقای ب چیزی جز یکی از مفاد قانون که به همه‌ی مردم حکم می‌کند خانه بسازند نیست، درست است که آقای ب وجود دارد، ولی آن آقای ب‌ای که مد نظر ما است، نیست.

حال به برهان علی بازگردیم. نویسندگان در قسمت اول، معلول بودن را به جهان نسبت می‌دهند، ولی دلیلی برای آن ذکر نمی‌کنند. سپس هر معلول را نیازمند علت می‌دانند، که در این جا نیز دلیلی ارائه نمی‌شود. سپس ادعا می‌کنند که آن علت یا خداست یا به او منتهی می‌شود، که این نکته نیز در صورت ناصحیح بودن قسمت قبل غلط خواهد بود. به علاوه، دلیلی نیز مبنی بر این که این علت همان خدا (با همان ویژگی‌هایی که ما می‌خواهیم) است گفته نمی‌شود^۱. بنابراین تا این جا به نظر می‌رسد که نویسندگان در متقاعد کردن خواننده آن طور که باید و شاید موفق نبوده‌اند.

این فصل با تعریف علت و معلول دنبال می‌شود و مفاهیمی چون علت تامه، علت ناقصه و علت فاعلی نیز توضیح داده می‌شوند. سپس به رفع یکی از ایراداتی که در قسمت قبل ذکر شد (این که از کجا معلوم است که هر معلولی علت دارد) پرداخته می‌شود. نویسندگان پاسخ را «اصل علیت» می‌دانند که می‌گوید: «هر معلولی نیازمند علت است». کلمه‌ی «اصل» از لحاظ معنایی، مفهوم بدیهی بودن را با خود دارد و بیانگر این است که این مسأله نیاز به هیچ گونه توضیح ندارد. به بیان ون دایک (۲۰۰۳)، در این جا نویسندگان در حقیقت ادعایی انجام می‌دهند و سپس از مخاطب به صورت غیرمستقیم می‌خواهند که اثبات کند ادعا اشتباه است. اما نکته‌ای که به نظر می‌رسد نیازمند شفاف‌سازی بیشتر باشد قسمت دوم اظهارات نویسندگان است: «... [اصل علیت] بر همه‌ی موجودات وابسته (اعم از مادی و مجرد) صادق است». در این جا هیچ گونه دلیلی برای ذکر شرط «وابسته بودن» عنوان نمی‌شود و این دقیقاً همان نکته‌ی کلیدی بحث است، چرا که بعداً از این شرط استفاده خواهد شد تا اثبات شود که اصل علیت در مورد خدا صادق نیست. در ادامه، سبحانی و محمدرضایی این نکته را نیز ذکر می‌کنند که «برخی فیلسوفان غربی، که مفاد اصل علیت را درست در نیافته‌اند، پنداشته‌اند که مفاد اصل علیت این است که هر موجودی نیازمند علت است. از این رو، به گمان آنان، خدا نیز که موجود است، باید علت و آفریننده داشته باشد». در این جا با استفاده از عبارت منفی «که مفاد اصل علیت را درست در نیافته‌اند»،

«فلاسفهی غربی» مخالف در جایگاهی پایین نمایش داده شده‌اند و ذهن خواننده به این سمت هدایت می‌شود که «آنان» در مقایسه با «ما» (فلاسفهی مسلمان) در اشتباه‌اند. در این قسمت از کلمه‌ی گنگی چون «برخی» نیز استفاده شده است، که امکان مطالعه‌ی بیشتر را از مخاطب می‌گیرد. نویسندگان به ذکر نقل قولی از جان هاسپرز در این خصوص بسنده کرده‌اند، در حالی که به نظر می‌رسد نیاز به بیان چندین عقیده‌ی «غربی» و سپس رد آن‌ها انکارناپذیر باشد. در ادامه، سبحانی و محمدرضایی با بیان این‌که «هاسپرز غافل از آن بوده است که موضوع اصل علیت موجود به طور مطلق نیست... بلکه موضوع علیت موجود معلول و وابسته است»، نظر خود را توجیه می‌کنند. لازم به یادآوری است که نویسندگان در تعریف اصل علیت، هیچ دلیلی برای مستثنی شدن خدا از آن ذکر نکردند. فعل «غافل بودن» نیز بار دیگر جایگاه هاسپرز را تنزل می‌بخشد و خواننده را ترغیب به باور نظرهای نویسندگان می‌کند. آن‌ها سپس می‌نویسند: «چون خدای متعال معلول و وابسته نیست، نیازی به علت و آفریننده نخواهد داشت». در این‌جا نیز استدلال آنان را می‌توان به این صورت خلاصه کرد که «خدا علت نمی‌خواهد، چون خدا معلول نیست و خدا معلول نیست چون فرض ما چنین است» (!) نکته‌ی جالب دیگر آن‌که در مورد سخنان هاسپرز هیچ موشکافی صورت نگرفته و در حقیقت از کل مطالب ذکر شده در این فصل (حدود ۶ صفحه)، فقط ۳ بند به آن اختصاص یافته است و نظریات وی کاملاً حاشیه‌سازی شده‌اند. از دید صورت‌های گفتمانی نیز، نظریات هاسپرز، که با عقاید نویسندگان ناهمسو هستند، در اواخر فصل گنجانده شده‌اند، که در تأیید نظریات ون دایک (۲۰۰۳) است.

قسمت بعد در این فصل به اثبات معلولیت عالم می‌پردازد و ملاک احتیاج معلول به علت را «ضعف وجودی» می‌داند. محدودیت زمانی و مکانی، محدودیت آثار، وابستگی به غیر، تغییرپذیری و فناپذیری نیز به عنوان مثال ذکر می‌شوند. سپس استدلال می‌شود که «موجود دارای نقص و کمبود خود نمی‌تواند کمبود خویش را برطرف سازد؛ بلکه محتاج علتی است که آن را از قوه و استعداد به فعلیت برساند». در این‌جا نیز فرضیات دیگر (مثلاً این‌که دو موجود که مکمل یکدیگرند همدیگر را کامل کنند، بدون این‌که نیاز به علت ثالثی باشد (نعوذ بالله)) ذکر نمی‌شوند و خواننده صرفاً در معرض نظریات موافق با نویسندگان کتاب قرار می‌گیرد.

در این فصل، قسمتی نیز به دور و تسلسل در علل اختصاص یافته است. در این بخش، ابتدا بدون ذکر نام فردی خاص^{۱۱}، نویسندگان عنوان می‌دارند که «برخی معترضان برهان علی می‌گویند که چه اشکالی دارد که سلسله‌ی علل تا بی‌نهایت ادامه یابد، یا جهان خود علت خود باشد؟» و سپس با تمایز گذاشتن بین «ما» و «آن‌ها» به پاسخ این سؤال

می‌پردازند. سبحانی و محمدرضایی طی یک نقل قول غیرمستقیم از «فلاسفه» (که نامی از آن‌ها برده نشده است) چنین می‌گویند که «امتناع تسلسل بدیهی یا دست‌کم قریب به بداهت است». در این‌جا نیز سعی بر آن است که به خواننده این ایده منتقل شود که اگر در این باب شک دارد، مشکل از اوست، و گرنه هر شخص «عاقل» این مسأله را درک می‌کند، چرا که «بدیهی» است. در توضیح این نکته، نویسندگان می‌آورند که «مجموع بی‌نهایت محتاج و وابسته هرگز غیرمحتاج و مستقل و غنی نخواهد شد. همچنان‌که مجموع بی‌نهایت صفر، عدد صحیح نخواهد شد». این نکته نیاز به توضیح بیشتر دارد، چرا که می‌توان مجموعه‌ای را متصور شد که در آن هیچ‌یک از اعضا کامل نباشد، اما شرایط هر عضو به نحوی باشد که نیازی از سایر اعضا برطرف کند. در مجموع می‌توان چنین مجموعه‌ای را کامل نامید. خالی از لطف نیست که بدانیم در هندسه، نقطه را چیزی تعریف می‌کنند که نه طول دارد و نه عرض. سپس بی‌نهایت نقطه‌ی کنار هم را خط می‌نامند که عرض ندارد ولی طول دارد. به بیان دیگر، از نقطه‌ی صفر بعدی، به خط که یک بعدی است می‌رسند. سپس بی‌نهایت خط را کنار هم می‌گذارند و آن را صفحه نام می‌دهند. صفحه مفهومی دو بعدی است که از مفهومی یک بعدی پدید می‌آید. در نهایت نیز از بی‌نهایت صفحه‌ی روی هم فضا می‌سازند که سه بعدی است. یعنی از نقطه‌ای که هیچ است، فضای سه بعدی را به وجود می‌آورند. پس این نکته که از بی‌نهایت صفر نمی‌توان به وجود یا کمال رسید جای بحث و موشکافی بیشتر دارد.

در ادامه، به مفهوم دور -چیزی علت خودش باشد- پرداخته شده است و نویسندگان آن را با این استدلال، که منجر به اجتماع نقیضین می‌شود، چنین رد می‌کنند که اگر چیزی هم علت باشد و هم معلول، باید هم قبل و هم بعد خودش وجود داشته باشد، که این محال است. جای توضیح این نکته خالی است که این مسأله را در مورد خدا چگونه می‌توان توضیح داد.

چنانکه ون دایک می‌گوید، از نظر صورت گفتمان، اکثر ایده‌های موافق با نظریات نویسندگان در ابتدای متن و نظریات مخالف یا غیرهمسو در آخر متن آمده‌اند. در آخر نیز، باز به قرآن استناد می‌شود، که تلاشی بر این است که «ضربه‌ی نهایی به خواننده وارد شود» و موافقت او با عقاید نویسندگان به دست آید.

فصل سوم این بخش، که به برهان نظم می‌پردازد، با این نکته آغاز می‌شود که بشر همواره از خود پرسیده است که «این نظم و هماهنگی معلول چیست؟ آیا خود اجزا با همکاری یکدیگر این نظم را پدید آورده‌اند، یا ناظمی حکیم و با تدبیر آن‌ها را منظم کرده است؟»

نویسندگان در ادامه ذکر می‌کنند که هر دو نظریه پیروانی داشته‌اند، اما «بیشتر آدمیان بر آن بوده‌اند که از مطالعه‌ی پدیده‌ها و نظم جهان می‌توان دست توانای خداوند را ورای آن دید». در این جا قید «بیشتر» تلاش می‌کند به نظر دوم سندیت بالاتری ببخشد، اما دو نکته را نباید نادیده گرفت. اول این که دقیقاً طبق چه منبع یا آمارگیری مشخص است که اکثر مردم از مشاهده‌ی نظم چنین برداشتی دارند و دوم حتی اگر این ادعا درست باشد، تاریخ بارها به ما تذکر می‌دهد که توافق عده‌ی کثیری از مردم بر نکته‌ای، لزوماً به معنای صحت آن نیست. به عنوان مثال، در زمان گالیله، اکثریت جامعه به مرکزیت زمین اعتقاد داشتند، اما امروز می‌دانیم که اعتقاد اکثریت مردم آن زمان درست نبوده است.^{۱۲} لذا استفاده از چنین جمله‌ای به عنوان دلیل، چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. پس به طور مختصر، دو ایراد عمده در این قسمت را می‌توان مبالغه و استفاده از دلیل نامربوط در استدلال دانست.

سپس به این نکته اشاره می‌شود که انبیای الهی نیز بر برهان نظم تأکید داشته‌اند و در قرآن کریم نیز به آن بسیار بها داده شده است. چنانکه آمد، اگر بخواهیم به بحث به‌منزله‌ی یک استدلال علمی بر وجود خدا نگاه کنیم، از آن جا که هنوز وجود خدا اثبات نشده است، نمی‌توانیم از پیامبران و کتب آسمانی به عنوان سند استفاده کنیم و ایرادی که در مباحث قبل مطرح بود کماکان بر قوت خود در این قسمت نیز باقی است. در ادامه، نویسندگان عنوان می‌دارند که «انسان‌ها با کمترین توجهی - اگر بخواهند - می‌توانند دست توانای خداوند علیم و حکیم را مشاهده کنند». در این قسمت نیز، عبارت «اگر بخواهند» تمامی بار اثبات را بر دوش مخاطب می‌اندازد^{۱۳}، چرا که اگر کسی ادعا کند که (استغفر الله) پس از مشاهده‌ی نظم جهان هنوز نیز فکر می‌کند خدایی وجود ندارد، نویسندگان پاسخ او را این‌گونه می‌دهند که او خودش نمی‌خواهد! در حالی که اگر نویسندگان سعی در اثبات نکته‌ای دارند، نمی‌توانند مخاطب را در اثبات دخیل بدانند. فرض کنید شخصی بخواهد به شما اثبات کند در جیب خود پول دارد. به شما بگوید به برآمدگی جیبش نگاه کنید و نتیجه بگیرید که بر اثر پول است و اگر به او بگویید از کجا معلوم پول باشد، پاسخ دهد شما خود نمی‌خواهید باور کنید، و گرنه دلیل کافی است!

ادامه‌ی مطلب به صورت‌های مختلف برهان نظم اختصاص یافته است. به گفته‌ی نویسندگان، هسته‌ی مشترک صورت‌های مختلف برهان نظم را می‌توان در قالب دو نکته بیان نمود. اول این که «عالم طبیعت پدیده‌ای منظم است، یا در عالم طبیعت پدیده‌های منظم وجود دارد». و دوم «هر نظمی بر اساس بداهت عقلی، از ناظمی حکیم و با شعور ناشی می‌شود که از روی علم و آگاهی، اجزای پدیده‌ی منظم را با هماهنگی و آرایش

خاصی و برای وصول به هدف مشخصی کنار هم نهاده است.» «بر اساس بدهت عقلی» بار دیگر زحمت اثبات را از دوش نویسندگان برداشته، تمام و کمال به خواننده واگذار می‌کند. به علاوه، حتی اگر بدهت عقلی بتواند در مورد وجود ناظم قانع‌کننده باشد، به نظر نمی‌رسد بتوان از آن برای اثبات هدفمند بودن مجموعه‌ی منظم استفاده کرد. اگر کودکی ۱۰ سنگ را از کوچک به بزرگ پشت هم ردیف کند، مجموعه‌ای که ساخته است منظم است، اما هدفی ندارد.

صورت اول برهان نظم، که نویسندگان از آن سخن به میان می‌آورند، برهان هدفمندی است. در ابتدا، آنان عنوان می‌دارند که «پدیده‌های منظم همواره به سوی غایتی در حرکت‌اند». در این‌جا به تعبیر ون لیوون، عامل‌زدایی رخ داده است و اشاره‌ای به «حرکت‌دهنده‌ی پدیده‌ها» نشده است؛ سپس استدلال شده است که آنچه خود علم ندارد نمی‌تواند به سوی غایتی حرکت کند، مگر آن‌که توسط موجودی هوشمند و مدبّر هدایت شود. سپس با استناد به آیه‌ی ۹۹ سوره‌ی مبارکه‌ی انعام، آن هدایت‌کننده را خدا معرفی کرده‌اند. در این قسمت، می‌توان به دو ایراد در نحوه‌ی استدلال اشاره کرد. اول این‌که فرض اصلی مسأله (حرکت پدیده‌های منظم به سمت غایت) خود نیاز به اثبات دارد. اگر کودکی اتومبیلی را به سمت پرتگاه براند، آیا می‌توان ادعا کرد که مجموعه‌ی منظم (اتومبیل) به سمت غایتی در حرکت است؟ ایراد دوم آن‌که مجدداً از قرآن برای اثبات کلیدی‌ترین نکته‌ی بحث استفاده شده است، در حالی که همان‌گونه که آمد، سندیت قرآن پس از اثبات وجود خدا استنادشده است. جالب این‌که در انتها، نویسندگان بحث را این‌گونه به اتمام می‌رسانند: «از این آیات و روایات، به خوبی بر می‌آید که هدایتگر حکیم و عالمی در پس موجودات این عالم وجود دارد که آن‌ها را به سوی هدف راه می‌نماید؛ یعنی نهایتاً سند آن‌ها برای اثبات وجود خدا، آیات قرآن و احادیث است، که جای تأمل دارد.

در قسمت دوم (برهان نظم از موارد جزئی)، سبحانی و محمدرضایی عنوان می‌دارند که «هنگامی که به موجودات این عالم می‌نگریم، سازمانده‌ی حساب‌شده و برنامه‌ریزی دقیق را احساس می‌کنیم. چنین نظمی به خودی خود رخ نمی‌دهد؛ بنابراین ورای چنین موجودات منظمی، ناظم حکیم و علیمی وجود دارد که از سر حکمت و آگاهی آن‌ها را پدید آورده است.» دقت کنید که فعل «احساس می‌کنیم» باز هم خواننده را محور اثبات قرار می‌دهد، چرا که مسأله را از حالت امتحان‌پذیر به شخصی تغییر می‌دهد. نکته‌ی درخور توجه دیگر این‌که، هر کجا سخن از نظم‌دهنده به میان می‌آید، از کلمه‌ی «ناظم» استفاده می‌شود و حالت دیگر (جمع بودن نظم‌دهندگان) مطرح نمی‌گردد. این در حالی است که تا بدین‌جا، دلیلی برای یکتا بودن نظم‌دهنده ذکر نشده است و از دید احتمال، حتی اگر بتوانیم دلایل

ارائه شده برای وجود ناظم را بپذیریم، دلیلی وجود ندارد که فقط یک ناظم وجود داشته باشد.

نویسندگان سپس مثالی از قول ویلیام پالی می‌آورند که می‌گوید «اگر شخصی در یک جزیره‌ی دور افتاده زندگی کند و ساعتی بیابد، این فرض را که ساعت را موجود هوشمندی ساخته است، تصدیق می‌کند». سپس نتیجه می‌گیرند که در مورد جهان نیز، باید فرض کنیم که ناظم با شعوری وجود دارد^{۱۴} و از آن‌جا که ما ناظم و طراحی نمی‌بینیم، باید یک ناظم نامرئی را پشت صحنه فرض کنیم. در انتها نیز، چون گذشته، برای اتمام بحث و نتیجه‌گیری از قرآن و سخنی از امیرالمومنین (علیه السلام) استفاده شده است.

نهایتاً در قسمت سوم، که «برهان هماهنگی در کل عالم» نام دارد، با استفاده از نظمی که در کل عالم وجود دارد، به اثبات وجود ناظم پرداخته شده است. در این قسمت نیز، از آیات قرآن کریم و سخنان معصومین برای اثبات بهره گرفته شده است. در قسمت «برای مطالعه»، اشاره‌ای به نظریه‌ی تکامل داروین شده است. در ابتدا، این نظریه به اختصار توضیح داده شده و سپس ادعا شده است که این نظریه «نمی‌تواند تبیین کاملی از وجود نظام غایی در جهان ارائه دهد». از نظر صورت گفتمانی، ادعای ون دایک در این قسمت تأیید می‌گردد که معمولاً نظریات موافق در ابتدای بحث و دیدگاه‌های مخالف در انتها ذکر می‌شوند. به علاوه، دیدگاه داروین، که مخالف نظریات نویسندگان است، حاشیه‌سازی شده و در قسمتی قرار گرفته است که از نظر صورت گفتمان با یک کادر از متن اصلی جدا شده است. این در حالی است که این نظریه شاید مهم‌ترین نظریه‌ی رقیب با اعتقادات نویسندگان باشد و جا دارد که آن را در متن اصلی کتاب جای داد و بیشتر به آن پرداخت.

اگر بخواهیم این بخش از کتاب را در یک نگاه ارزیابی کنیم، ایراد بزرگ وارد بر آن را می‌توان ناصحیح بودن روش استدلال در اکثر قسمت‌ها دانست. به علاوه، استفاده از کلمات دارای بار مثبت برای توصیف «ما» و کلمات دارای بار منفی برای توصیف «آن‌ها»، حاشیه‌سازی نظریات ناهمسو، استفاده از دلایل نامربوط، درخواست از مخاطب برای اثبات غلط بودن ادعای مطرح شده توسط نویسندگان، عدم ذکر عامل در گزاره‌های مطرح شده و همچنین نسبت دادن جایگاه پایین به «آن‌ها» در مقایسه با «ما» را می‌توان از دیگر نکات مشاهده شده دانست. چنین به نظر می‌رسد که بیش از هر چیز، نویسندگان می‌بایست در نحوه‌ی ارائه‌ی دلیل برای ادعاهای خود تجدید نظر کنند و همچنین سعی نمایند دیدگاه‌های مخالف بیشتری را در بحث وارد و اگر می‌توانند رد کنند. نادیده گرفتن نظرات ناهمسو نه تنها کمکی به بحث نمی‌کند، بلکه مخاطب را راغب می‌کند دست به قضاوت در مورد بی‌طرفی گوینده/نویسنده بزند. گاهی تأثیر اقرار به عدم توانایی در رد یک دیدگاه

مخالف بر مخاطب، می‌تواند بسیار بیش از تلاش در رد آن با استفاده از هر ابزار ممکن و از طریق غیر اصولی باشد.

۲.۳. مسأله‌ی شر

۲.۳.۱. دیدگاه کلان: این بخش از نظر ترتیب، پس از بخش «صفات خدا» و پیش از بخش «توحید و شرک» قرار دارد؛ دارای انسجام سراسری است، چرا که عنوان دارد و از زیربخش‌های زیر تشکیل یافته است:

- تعریف و اقسام شر

- راه‌حل‌های مسأله‌ی شرور

- راز و فواید شرور جهان

۲.۳.۲. دیدگاه خرد: نویسندگان در مقدمه‌ای کوتاه، پیشینه‌ی دقت بشر به مسأله‌ی شر را بلند دانسته، عنوان می‌دارند که «آدمیان از همان روزهای نخستین که پا به عرصه‌ی هستی گذاشته‌اند و با تمام وجود به خالق خود و جهان اعتراف و اذعان کرده‌اند، مسائلی نظیر بیماری‌ها، قتل‌ها،... و حوادث طبیعی... برای آنان مطرح بوده و نسبت این مسائل را با آفریدگار هستی سنجیده‌اند». در این قسمت، به نظر می‌آید که نویسندگان کمی اغراق نموده‌اند زیرا بعید به نظر می‌رسد که آدمیان از همان ابتدا خداپرست بوده باشند.

در ادامه، اهمیت این مسأله بیان شده و توضیح داده می‌شود که این نکته از آن جهت مهم است که یکی از صفات سه‌گانه‌ی خدا - علم، قدرت مطلق و خیرخواهی - را به چالش می‌کشد. با توجه به این‌که نیاز است قبلاً در مورد صفات خدا صحبت شده باشد، از لحاظ انسجام، این بخش کاملاً با بخش قبل از خود همخوانی دارد. نویسندگان سپس عنوان می‌دارند که «امید دارند» راه حل مناسبی برای این مسأله ارائه دهند. فعل «امید داشتن» تا حدی می‌تواند بیانگر این مسأله باشد که نویسندگان خود به خوبی از بحث‌برانگیز بودن این مسأله آگاه‌اند و می‌دانند که دلایل ارائه شده توسط آن‌ها ممکن است به طور کامل قانع‌کننده نباشد. لذا از منظر وجهیت، در این‌جا به امکان اشاره شده است، و نه الزام یا عدم امکان.

در ادامه‌ی تعریف، نویسندگان عنوان می‌کنند که «به نظر می‌رسد مفاهیم خیر و شر یا بدی و خوبی از مفاهیم بدیهی و روشن است، که همه‌ی انسان‌ها کمابیش آن‌ها را درک می‌کنند». آن‌ها سپس به تقسیم‌بندی شر به شر طبیعی و اخلاقی می‌پردازند و می‌آورند: «در بحث شرور، انسان خود را محور قرار می‌دهد و هرچه را باعث آزار و زیان او شود شر می‌پندارد و آنچه را در نیل به هدف، او را یاری رساند، خوب و خیر می‌شمارد». نکته‌ی مهم در این قسمت، این است که نویسندگان در ابتدا با بدیهی خواندن تعریف شر، از ارائه‌ی

تعریفی قابل استناد برای آن خودداری می‌کنند و صرفاً با ذکر مثال به معرفی آن می‌پردازند^{۱۵}؛ سپس در ادامه بحث را به گونه‌ای دنبال می‌کنند که تعریف شر در بحث، تبدیل به نکته‌ای کلیدی می‌گردد! دقت کنید که در این‌جا، بحث این هدف را دنبال می‌کند که نشان دهد وجود شرها ناقض صفات خدا نیست. بدون ذکر تعریفی دقیق از شر، نویسندگان این آزادی عمل را دارند که با بیان این‌که این انسان است که شر را تعریف می‌کند، در واقع منکر وجود شر شوند. این در حالی است که ما مفاهیمی مثل صداقت و امانت‌داری را نیز با محوریت انسان تعریف می‌کنیم، و گرنه این‌که به یک درخت راست بگوییم که برای قطعش آمده‌ایم یا آبیاریش، تأثیری در نظام آفرینش ندارد.

در قسمت بعد، نویسندگان اذعان می‌دارند که «اندیشمندان دینی پاسخ‌های متعددی به مسأله‌ی شرور داده‌اند». واژه‌ی مثبت «اندیشمند» این ذهنیت را به مخاطب می‌دهد که پاسخ‌های ارائه شده صحیح و قابل قبول‌اند و کلمه‌ی «متعدد» نیز به این نکته اشاره دارد که سؤال مطرح شده چندان هم سؤال بغرنج و حساسی نیست، چرا که برای آن جواب‌های «متعددی» می‌توان یافت. به علاوه، نویسندگان مجدداً با استفاده از عبارت مبهم «اندیشمندان دینی» توانایی مطالعه‌ی بیشتر را از خوانندگان می‌گیرند.

اولین دلیل ارائه شده این است که «شر لازمه‌ی جهان مادی است و جهان مادی در مجموع خیر است». به نظر می‌رسد که این توضیح در حقیقت نوعی پاک نمودن صورت مسأله باشد. برای واضح‌تر شدن مطلب، مسأله را دوباره می‌آوریم:

سؤال: با توجه به این‌که خداوند عالم، قادر و خیرخواه مطلق است، آیا وجود شر در عالم این صفات خدا را زیر سؤال نمی‌برد؟

جواب: «در جهان شر وجود دارد، ولی لازمه‌ی جهان مادی است. از آن‌جا که... ذات خداوند خیر محض است، هرچه از او صادر شود خیر است».

توضیحات بالا بیشتر بازی با کلمات است و از لحاظ منطقی مردود. چطور ممکن است چیزی را ابتدا شر نامید و سپس ادعا کرد که در حقیقت شر نیست و خیر است؟ و اگر تعریف شر، چنان‌که نویسندگان آوردند، بدیهی است و همه می‌توانند شر را از نیکی تمیز دهند، چه طور می‌توان گفت که همه‌ی آنچه مردم شر می‌دانند در واقع خیر است؟ به بیان ون دایک (۲۰۰۳)، در این‌جا از استراتژی پشتیبانی غیر مدلل و استفاده از دلایل نامربوط استفاده شده است.

در ادامه نویسندگان بدون اشاره به هیچ دلیل یا منبع، استدلال می‌کنند که «لازمه‌ی عالم ماده... تراحم و تضاد است». سپس می‌آورند که «بنابراین وجود جهانی مادی که هیچ‌گونه تنازع و تراحمی در آن نباشد، خلاف فرض است». این نحوه‌ی ارائه‌ی برهان نیز به

مثال این است که شخصی ادعا کند بی‌عدالتی لازم‌هی زندگی شهری است و از این‌رو زندگی شهری بدون بی‌عدالتی وجود ندارد. بدون ذکر ادله‌ی کافی مبنی بر صحت فرض، نمی‌توان از خود فرض برای اثبات نکته‌ای دیگر استفاده کرد^{۱۶}. در ادامه، نقل قول مستقیمی از فارابی در این زمینه آورده می‌شود. در این‌جا فارابی با لقب «فیلسوف بزرگ اسلامی» خوانده شده است، که در راستای سندیت بخشیدن به گفته‌ی وی است. نکته‌ی مهم این‌که، در سخن فارابی نیز، دلیلی مبنی بر این‌که چرا «عالم ماده نمی‌تواند خیر محض را بپذیرد» آورده نشده است. لذا نویسندگان در حقیقت سعی کرده‌اند با استفاده از نسبت دادن این ادعا به یک فرد سرشناس -فارابی- مخاطب را قانع کنند که نظریات مطرح شده صحیح‌اند.

سبحانی و محمدرضایی در قسمت بعد، به ایرادی که وارد شد اشاره کرده‌اند، اما توضیحات ارائه شده -حداقل به نظر نگارنده- گنگ و شاید بی‌ربطند^{۱۷}. آن‌ها سپس به این نکته اشاره می‌کنند که «این اشکال را اخیراً منتقدان غربی پیش کشیده‌اند. پیش از آن، متفکران مسلمان آن را مطرح کرده و به آن پاسخ گفته‌اند». در این‌جا نیز تمایز «ما» و «آن‌ها» در واژه‌های «منتقدان» و «متفکران» به خوبی واضح است. جمله‌ی استفاده شده همچنین این مطلب را به ذهن تداعی می‌کند که ذهن مسلمانان بسیار جلوتر از غربی‌ها حرکت می‌نماید.

اشکال دیگری که نویسندگان مطرح می‌کنند اشکال کمتر بودن خیرات نسبت به شرور است. آن‌ها این‌گونه استدلال می‌کنند که «این نظر خلاف وجدان آدمی است!» این دلیل نیز با انتقال سنگینی کار به دوش مخاطب، از ارائه‌ی توضیح سر باز می‌زند^{۱۸}. نویسندگان مجدداً با بیان این‌که آدمی باید خود را از محوریت خارج کند و این معیار را کنار بگذارد، ادعا می‌کنند که در عالم چیزی شر نیست. در این‌جا نیز این سؤال پیش می‌آید که چطور ممکن است آدمی هنگامی که چیزی را در مورد خود تعریف می‌کند، خود را از محوریت آن خارج کند؟ سپس با اشاره به این نکته که انسان با عقل خود می‌تواند بسیاری از شرها را کنترل کند -مثلاً ساختمان مقاوم در برابر زلزله بسازد- بحث ادامه پیدا می‌کند. این ادعا نیز از دید منطق، کمکی به توجیه وجود شر نمی‌کند. صرف این‌که انسان اکنون می‌تواند تا حدی شرهای طبیعی را کنترل کند، توجیه‌گر این نیست که چرا این شرور می‌بایست وجود داشته باشند. به یاد داشته باشیم که بشر ۱۰۰ سال پیش توانایی انجام بسیاری از این اعمال را نداشت، اما شرور طبیعی همواره وجود داشته‌اند.

هر چه در این بخش پیش می‌رویم، به نظر می‌رسد که هدف نویسندگان بیشتر انکار وجود شر است تا اثبات این نکته که وجود آن هیچ‌یک از صفات خدا را زیر سؤال نمی‌برد.

به عنوان مثال، در قسمت بعد، نویسندگان به این نکته اشاره می‌کنند که «برخی متفکران معتقدند این‌که انسان‌ها بسیاری از امور را شر می‌دانند، ریشه در قضاوت‌های سطحی و جزئی و تنگ‌نظرانه و شتاب‌زده دارد». اگر به راستی هدف نمایاندن این نکته به خواننده است که در این دنیا چیزی به عنوان شر وجود ندارد، عنوان بخش و توضیحاتی که در ابتدای آن آمده است منسجم و در راستای هدف نویسندگان نمی‌باشد؛ اما اگر هدف همان است که در ابتدا بدان اشاره شد، به نظر نمی‌رسد که این نکات به پیشرفت بحث کمکی نمایند. سبحانی و محمدرضایی این چنین ادامه می‌دهند که «اگر آنان از آگاهی وسیع‌تر و جامع‌تری برخوردار بودند، هیچ‌گاه به شر بودن برخی امور حکم نمی‌کردند». در این‌جا لحن نویسندگان این حس را به خواننده منتقل می‌کند که گویی نویسندگان از لحاظ قدرت درک بالاتر از مخاطب‌اند و چیزهایی می‌بینند که خواننده‌ی عادی از درک آن‌ها عاجز است. سپس آن‌ها به آیه‌ی ۲۱۶ سوره‌ی مبارکه‌ی بقره اشاره می‌کنند و عنوان می‌دارند که «آدمیان (که از دانش کمی برخوردارند) نمی‌توانند در مورد جهان به درستی داوری کنند». این ادعا با تمام درستی، در تناقض با نکته‌ای است که در ابتدای بخش به آن اشاره شد - این‌که شر از مفاهیم بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد.

نکته‌ی مورد اشاره‌ی بعد این است که «شر ناشی از جهل انسان است». در این مورد مثالی آورده شده است که به اختصار به آن اشاره می‌کنیم. نویسندگان عنوان می‌کنند که اگر در کتاب یک دانشمند بزرگ ریاضی، نکاتی ببینیم که مبهم یا ناسازگار با قسمت‌های دیگرند، با دو فرض مواجه می‌شویم: یا ابهام و ناسازگاری از نویسنده است، یا از ضعف علمی و عدم تسلط کافی ما. از آن‌جا که می‌دانیم فرضیه‌ی اول ناصحیح است، نتیجه می‌گیریم که جواب می‌بایست گزینه‌ی دوم باشد. نویسندگان سپس این مثال را تعمیم داده^۹، نتیجه می‌گیرند که ابهام و ناخوشایندی موجود در جهان نیز نتیجه‌ی ضعف علمی ما است. در این قسمت، باید به دو نکته اشاره کرد: اول آن‌که، در مثال ارائه شده، اگر به راستی اثبات شود که ریاضیدان مرتکب اشتباه شده است، نمی‌توان به صرف این‌که وی از مشاهیر ریاضی است، این‌گونه به خود تلقین کرد که این ما هستیم که نکته را نمی‌فهمیم. لذا، مثال ارائه شده به نظر چندان مناسب نمی‌آید. دوم، نوعی چرخه در روند استدلال نویسندگان دیده می‌شود. ابتدا ادعا می‌کنند که خدا خیر محض است، سپس می‌گویند که با استفاده از این نکته اثبات می‌شود که شر موجود در عالم در اصل شر نیست، بلکه خیر است. آیا روند استدلال نباید درست برعکس این باشد؟ آیا نباید روند بدین صورت باشد که از ندیدن شر به این نتیجه رسید که خداوند شر نیافریده است؟ نویسندگان در این قسمت باید توضیحات قانع‌کننده‌تری ارائه دهند تا بتوانند پرده از ابهام موجود بردارند. نکته‌ی جالب توجه دیگر

در این قسمت آن است که نویسندگان مدام از واژه‌های مثبت برای توصیف خدا استفاده می‌کنند، که به طور ضمنی حس منفی ایجاد شده توسط کلمه‌ی شر را خنثی می‌کند.^{۲۰} قسمت پایانی این بخش به «راز و فواید (!) شرور» اختصاص یافته است. استفاده از کلمه‌ی فواید در راستای اظهارات دیگر در بخش -مبنی بر این که در واقع شرور شر نیستند، بلکه ما آن‌ها را این‌گونه می‌پنداریم- می‌باشد؛ اما از آن‌جا که در زبان فارسی معمولاً کسی از فایده‌ی شر سخن به میان نمی‌آورد، ترکیب استفاده شده کمی ثقیل می‌نماید.

در ابتدا، نویسندگان مجدداً به این نکته اشاره می‌کنند که وجود شر لازمه‌ی وجود عالم ماده، و «ترک خیر کثیر، به سبب شر قلیل، خلاف حکمت و لطف الهی است». کلمات «حکمت» و «لطف» یک بار دیگر یادآور عدم وجود شر به معنی کلمه در این جهان‌اند. موضوع مورد اشاره‌ی دوم این است که شرور علت شکوفا شدن استعدادها هستند و بنابراین، «وجود شرور برای تکامل روحی و معنوی و علمی انسان سودمند است». باید دقت نمود که این نکته در عین صحت، در راستای بحث اصلی نیست و کمکی به بحث اصلی نمی‌کند؛ زیرا می‌توان پرسید که چرا خدا از راهی به جز استفاده از شرور زمینه‌ی پیشرفت و کمال انسان را فراهم نیاورده است؟

نویسندگان سپس از شرها به عنوان عاملی برای بیداری از غفلت یاد کرده، جهت روشن‌تر شدن مطلب مثالی ارائه می‌کنند. در این مثال، شرور به مانند جریمه‌ای توصیف می‌شوند که فرد خاطی از پلیس دریافت می‌کند. این مثال نیز چندان بجا به نظر نمی‌رسد، چرا که اولاً فرد خاطی دقیقاً می‌داند که جریمه را بابت چه جرمی دریافت می‌کند، و ثانیاً جریمه‌های گروهی از دید منطق مردودند. اما در بسیاری مواقع می‌بینیم که در یک شر طبیعی، عده‌ی کثیری از مردم به یک مصیبت دچار می‌شوند، در حالی که مطمئناً جرم همه‌ی آن‌ها یکسان نبوده است.^{۲۱}

در نهایت، سبحانی و محمدرضایی شرور را هدیه‌ای به بندگان خاص خدا و گاهی نیز در زمره‌ی آزمون‌های الهی برمی‌شمارند و عنوان می‌دارند که «هنگامی که خدا به بنده‌ای لطف ویژه‌ای دارد، او را گرفتار سختی می‌کند». این استدلال نیز فقط می‌تواند در موارد خاص صادق باشد و از پس توجیه بلایای طبیعی و بسیاری شرور غیرطبیعی برنمی‌آید.^{۲۲} نویسندگان همچنین شرور را وسیله‌ی شناخته شدن مومنان راستین می‌دانند؛ اما به این پرسش مهم اشاره نمی‌کنند که مگر خداوند متعال خود آن‌ها را نمی‌شناسد؟ در این رابطه، به نظر می‌رسد که نیاز به ارائه‌ی توضیح بیشتری باشد. این بخش از کتاب در نهایت با جمله‌ی «البته فواید دیگری نیز می‌توان برای شرور برشمرد، که ما را مجال آن نیست». به

پایان برده می‌شود. این جمله کاملاً گنگ است و به نظر می‌رسد صرفاً جهت ارائه‌ی این ذهنیت به مخاطب که فواید شرور بیش از آنچه به ذهن وی می‌رسد آورده شده باشد. اگر نویسندگان واقعاً فایده‌های دیگری برای شر می‌شناسند، شاید بهتر آن باشد که فهرست‌وار به آن‌ها اشاره‌ای بنمایند.

این بخش نیز در یک نگاه، علاوه بر اطلاعاتی که ارائه می‌کرد، دارای اشکالاتی بود که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان استدلال نادرست دانست. در کنار این مسأله، از اشاره نکردن به ایدئولوژی مخالف، استفاده از کلمات مثبت برای توصیف آرای موافق، به کار بردن مثال‌های ناپجا، استفاده از تعمیم ناصحیح و قیاس مع‌الفارق، درخواست از مخاطب برای رد ادعای ما، استفاده از صورت سؤال برای اثبات مسأله، بازی با احساسات مخاطب در راستای اثبات مطالب علمی و ایجاد تمایز بین «آن‌ها» و «ما» (به گونه‌ای که «ما» مثبت و «آن‌ها» منفی جلوه داده شوند) می‌توان به عنوان دیگر نواقص این بخش نام برد.

۴. نتیجه‌گیری

چنان‌که آمد، نحوه‌ی ارائه‌ی مطالب در کتاب *اندیشه‌ی اسلامی ۱*، به نظر بی‌طرفانه نمی‌آید و توأم با اشکالاتی است. همچنین طبق چارچوب ون دایک (۲۰۰۳) نشانه‌های کلامی زیادی نیز دال بر ادعای فوق وجود دارد. از آن‌جا که این کتاب در سطح دانشگاه و به تعداد قابل توجهی دانشجوی در رشته‌های مختلف درس داده می‌شود، انتظار می‌رود نحوه‌ی بیان مطالب علمی‌تر و قانع‌کننده‌تر باشد تا بتواند اثر مناسب را بر روی مخاطب داشته باشد. لذا جا دارد نویسندگان محترم سعی کنند در ویرایش‌های بعد، ایرادات موجود را برطرف کرده و کتاب را تا آن‌جا که ممکن است از نظریات شخصی خود خالی نمایند. همچنین نویسندگان می‌بایست با در نظر گرفتن این نکته که مخاطبان آن‌ها دسترسی کامل به حجم وسیعی از اطلاعات مخالف دارند، در هرچه غنی‌تر شدن محتوای کتاب همت نمایند.

یادداشت‌ها

1. Shared social representations
2. Ideological square
۳. نویسندگان اشاره‌ای به دیدگاه‌هایی که اصلاً قائل به وجود خدا نیستند نکرده‌اند.
۴. مقایسه کنید با جمله‌ی وجود خدا از موضوعات بنیادی ... است.
۵. به عنوان نمونه، استیون هاکنگ (Stephen William Hawking) که یکی از فیزیک‌دانان مشهور انگلیسی است، در کارهای اولیه‌ی خود از خدا با لحنی استعاری سخن می‌گوید و در کتابش *تاریخ مختصر زمان (A Brief History of Time)*، چنین عنوان می‌دارد: «اگر بتوانیم یک نظریه‌ی کامل را کشف کنیم، به موفقیتی نهایی برای قدرت استدلال بشر دست می‌یابیم (چرا که از

آن پس، به ذهن خدا دسترسی خواهیم داشت)». وی در همان کتاب می‌گوید که برای توضیح در مورد آغاز جهان نیازی به قائل شدن به وجود خدا نیست. در جایی دیگر، وی عنوان می‌دارد که «جهان توسط قوانین علمی اداره می‌شود و هرچند ممکن است این قوانین توسط خدا بنا شده باشند، خدا برای شکستن آن‌ها هیچ مداخله‌ای نمی‌کند».

۶. در ادامه‌ی مبحث نیز از این استراتژی چندین بار استفاده شده است.

7. Circular Reasoning

۸. خوانندگان توجه داشته باشند که استفاده از الفاظ و عبارات خاص را در همه‌جا نمی‌توان و نمی‌بایست نشانی از جانبداری نویسنده یا گوینده از عقیده‌ای خاص دانست و در بسیاری مواقع این امر صرفاً بیانگر سبک نوشتاری وی می‌باشد. در این‌جا نیز هدف از تحلیل موشکافانه‌ی متن، به هیچ وجه زیر سؤال بردن نویسندگان نیست، بلکه سعی در کشف الگوهای نوشتاری آن‌ها است تا اگر مشخص شود الگوهای خاصی که اکثراً ذهن مخاطب را به سمتی معین می‌کشاند در نوشته زیاد است، نویسندگان بتوانند در ویرایش‌های بعد، این عیوب را برطرف سازند.

۹. بر کل قسمت دلیل نقلی (ص ۶۳ و بالای ص ۶۴) ایراد استفاده از آیات و روایات در جهت اثبات چیزی که تنها پس از اثبات صحت آن، آن آیات و روایات سندیت پیدا می‌کنند وارد است.

۱۰. در این‌جا لازم است یک بار دیگر متذکر شویم که اگر ایرادی به متن کتاب گرفته می‌شود به جهت زیر سؤال بردن مطلب ارائه شده (در این‌جا وجود خدا (نعوذ بالله)) نیست، بلکه در تلاشیم نشان دهیم نویسندگان چه مشکلاتی در نحوه‌ی ارائه‌ی آن مطلب داشته‌اند، طوری که اگر خواننده بخواهد صرفاً به همین کتاب بسنده کند، ممکن است قانع نشود، که به هیچ وجه مطلوب مطالبی با چنین حساسیت بالایی نمی‌باشد. به بیان دیگر، اگر نویسنده‌ی کتابی که سعی در اثبات وجود خدا دارد نتواند صحیح استدلال کند، نه تنها با نگارش آن کتاب کمکی به دین نکرده است، بلکه چه بسا ناخواسته لطمه‌ی سنگینی نیز بدان وارد نموده باشد.

۱۱. استفاده از گزاره‌ای که از عاملان در آن نامی برده نشده است.

۱۲. نکته‌ی جالب‌تر این‌که گالیله توسط کلیسا محاکمه و به کفر متهم شد. کلیسا وی را وادار نمود توبه کند و او تا پایان، عمر را در حصر خانگی به سر برد. برای مطالعه‌ی بیشتر می‌توانید به سایت

زیر مراجعه کنید: http://en.wikipedia.org/wiki/Galileo_Galilei

۱۳. درخواست از مخاطب برای اثبات اشتباه بودن ادعای ما.

۱۴. در این‌جا نیز فرض بر وجود یک ناظم است، در حالی که می‌دانیم ساعت حاصل کار گروهی از ناظران است.

۱۵. توصیف مبهم و کلی. ۱۶. استفاده از صورت سوال برای اثبات مسأله.

۱۷. رجوع کنید به صفحه‌ی ۱۲۴ کتاب. ۱۸. درخواست از مخاطب برای رد ادعایی که ما کرده‌ایم.

۱۹. استفاده از تعمیم ناصحیح.

۲۰. تلاش در راستای بازی با احساسات مخاطب برای اثبات نکات علمی.

۲۱. استفاده از قیاس مع‌الفارق. ۲۲. استفاده از تعمیم ناصحیح.

منابع

۱. آقا گل زاده، فردوس. (۱۳۸۵)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. حجتی، سیدرضا. (۱۳۹۰)، *گفتمان مناظره‌ای: بررسی ساز و کارها و ساختار گفتمانی مناظره‌های تلویزیونی دهمین انتخابات ریاست جمهور ایران - خرداد ۱۳۸۸*، تهران: نشر ساقی.
۳. سبحانی، جعفر. و محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۹)، *اندیشه‌ی اسلامی ۱*، قم: دفتر نشر معارف.
۴. فتاحی، س. (۱۳۸۹)، *تحلیل گفتمان نامزدهای جریان‌های اصلاح طلب و اصولگرا در انتخابات ریاست جمهوری دور دهم*، پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه شیراز.
۵. فیاض، ایراندخت. (۱۳۸۶)، *بررسی فراتحلیلی محتوای کتاب‌های درسی در رابطه با ارزش‌های اسلامی - ایرانی*، گرفته شده از: <http://www.noormags.com>.
۶. منصوری، علی. و فریدونی، آذیتا. (۱۳۸۸)، *تبلور هویت ملی در کتب درسی: بررسی محتوایی کتاب فارسی دوره‌ی ابتدایی*، گرفته شده از: <http://www.noormags.com>.
۷. موسی پور، نعمت اله. (۱۳۷۰)، *ارزشیابی شیوه‌ی ارائه‌ی محتوای کتاب‌های فرهنگ اسلامی و تعلیمات دینی مقطع ابتدایی*، گرفته شده از: <http://www.noormags.com>.
۸. مهریزی، مهدی. (۱۳۸۶)، *نقد یک کتاب درسی*، گرفته شده از: <http://www.noormags.com/View/GetFile.ashx?ArticleId=77341&Type=PDF&LID=1>.
۹. وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۸۷)، *دستور زبان فارسی دوره‌ی راهنمایی: همچنان در بند سنت*، گرفته شده از: <http://www.noormags.com>.
۱۰. یارمحمدی، لطف‌ا. (۱۳۸۳)، *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*، تهران: هرمس.
11. Bloor, M. & Bloor, T., (2007), *The Practice of Critical Discourse Analysis*, London: Hodder Education.
12. Deghat, S., (2009), *The CDA of the USA 2008 Presidential Campaign Speeches of Democratic Candidates with Respect to their Gender and Race*. Unpublished MA thesis, Shiraz, Iran.
13. Fairclough, N. L., (1995a), *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Longman: Harlow, UK.
14. Hodge, R.I.V., & Kress, G.R., (1979), *Language as Ideology*, London: Rutledge and Kegan Paul.

15. Makki, M., (2011), *The Representation of Other Countries in the Iranian TV News Programs: A CDA Perspective*, M.A. Dissertion, Shiraz University, Shiraz, Iran.
16. Rahimi, A., & Sahragard, R., (2007), *Critical Discourse Analysis*, Tehran: Jungle.
17. Thomas Tymoczko, Jim Henle, James M. Henle,(2000), *Sweet Reason: A Field Guide to Modern Logic*, Birkhäuser.
18. Van Dijk, T.A., (1984), *Prejudice in Discourse*, Amsterdam: Benjamins.
19. Van Dijk, T. A., (2003), *Ideology and Discourse Analysis*, Retrieved from: www.discourses.org.
20. Van Dijk, T.A., (1995), "Ideological Discourse Analysis", In E. Ventola & A. Solin (Eds.), New Courant [Special issue], *Interdisciplinary Approaches to Discourse Analysis*, 4, pp.135–161.

Archive of SID

SID



سرویس های
ویژه



سرویس ترجمه
تخصصی



کارگاه های
آموزشی



بلاگ
مرکز اطلاعات علمی



عضویت در
خبرنامه



فیلم های
آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛
شبکه های توجه گرافی
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از
وب آوساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی