

پژوهش‌های قرآن و حدیث

Quranic Researches and Tradition

Vol. 55, No. 1, Spring & Summer 2022

سال پنجاه و پنج، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۱

صص ۱۰۵-۸۱ (مقاله پژوهشی)

DOI: 10.22059/jqst.2022.339698.669960

تحلیل معناشناسی فرهنگی، روایی یا ناروایی تطبیق آن بر مطالعات قرآن

محمدباقر سعیدی روشن^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۱/۱۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۴/۲۹)

چکیده

معناشناسی فرهنگی روشی است که بر نقش اجتماعی زبان استوار است. این نظریه بر پایه نسبت زبان طرح شد. این الگو از بستر زبانشناسی تاریخی و شیوه ساختگرایی نشأت یافت و در چارچوب معناشناسی نقشگرا ظاهر شد. براساس این نظریه معنای زبانی، پیوندی ژرف با فرهنگ هر جامعه دارد و باز نمود فکری و جهان‌بینی آن جامعه است. نظریه قومی زبانی اثر جدی بر معناشناسی اروپا و آمریکا گذاشت. هدف این تحقیق بازخوانی و ارزیابی مبانی و روش معناشناسی فرهنگی، و همچنین روایی یا ناروایی تطبیق آن بر معناشناسی قرآن است. روش این پژوهش تحلیل یافته‌ها بر پایه منابع تلفیقی است. این بررسی آشکار می‌سازد که روش قومی فرهنگی، از حیث مبانی نظری فاقد اعتبار، و از لحاظ جامعیت پوشش دهنده همه عناصر معنایی یک متن، به ویژه وحی قرآن نیست و نمی‌تواند الگویی معتبر در شناخت همه سطوح معنایی و مقاصد قرآن باشد.

واژگان کلیدی: جهان‌بینی زبانی، شبکه معنایی، مطالعات قرآنی، معناشناسی فرهنگی، نسبت زبان.

مقدمه

معناشناسی فرهنگی نظری است که بر نقش اجتماعی و فرهنگی زبان به جای واحدهای درونی آن اتکا دارد. این روش در چارچوب معناشناسی نقشگرا ارزیابی می‌شود که از بستر زبان‌شناسی تاریخی و ساختگرایی نشأت یافت. سه عنصر جامعه، فرهنگ، و زبان ارتباط وثیق با یکدیگر دارند. فرهنگ پدیده خاص حیات اجتماعی انسان است که بر مجموعه آداب و رسوم، عادات و اخلاق، هنر و عقیده و دانش اطلاق می‌شود (تیلر، ۱/۱). نظریه فرهنگی، زبان هر ملت را نمود فرهنگ و اندیشه می‌داند. این نظریه از این حیث ضرورت بررسی دارد که محقق ژاپنی ایزوتسو مطالعات قرآنی خود را بر پایه این الگوی زبان‌شناختی سامان داد. روش او با اقبال برخی پژوهشگران مسلمان مواجه شد. هر چند روش او مصون از نقد نماند (البیرک، ۷۳؛ شریفی، ۸۱؛ لطفی، ۳۹). مبانی و روش معناشناسی فرهنگی، و کار بست آن در مطالعات قرآن نیازمند تحقیق جدی است. اعتبار این روش چیست؟ و روایی تطبیق آن بر معناشناسی قرآن چه اندازه است؟

پیشینه

معناشناسی فرهنگی و پیدایش نظریه «قوم‌زبان‌شناسی» آمریکا، و «جهان‌بینی زبانی» آلمان در آغاز قرن ۲۰، بازگشت به مکتب هومبولت است. پیشینه نسبیت زبانی، تحقیقات یوهان جرج هامان (۱۷۳۰-۱۷۸۸)، یوهان گوتفرد هردر (۱۷۴۴-۱۸۰۳)، و ویلهلم فون هومبولت (۱۷۶۷-۱۸۳۵) است. «هردر» زبان و اندیشه را جدایی ناپذیر دانست. به باور وی زبان هم ابزار اندیشه انسان است، هم محتوا و صورت آن. او فهم انگاره‌های فکری جوامع مختلف را منوط به فهم چارچوب زبانی آن‌ها دانست (روبینز، ۳۲۷). هومبولت زبان را وسیله تفکر دانست، نه یک نظام ارتباطی. او با پذیرش نظر هردر، گامی فراتر نهاد، و زبان هر جامعه را «روح» آن جامعه و روح آن جامعه را زبان آن توصیف کرد (پاکتچی و افراشی، ۱۶۰). مبنای این نظر ذهن‌گرایی «کانت» بود. در نظر کانت دریافت جهان خارج تأثراتی در ذهن انسان می‌گذارد، سپس مقولات ذهنی انسان آن‌ها را نظم و نسق می‌بخشد (روبینز، ۳۷۶). وایزگربر با تکیه بر نظریه هومبولت «جهان‌بینی زبانی» را در آلمان عرضه کرد و آن را روح مشترک میان سخن‌گویان زبان، و زبان را در پیوند تنگاتنگ با اندیشه، احساس و زندگی اجتماعی دانست (پاکتچی و افراشی، ۱۶۱). در همین‌زمان، بوآس و ساپیر در آمریکا این فرض را پیش نهادند که

جهان ما ساخته زبان ماست (پالمر، ۹۹). وُرف زبان را نه وسیله بیان عقاید، بلکه سازنده آن‌ها دانست. فرضیه نسبیت زبانی با طرح نظریه مقولات فراگیر ژرف ساخت، میان همه زبان‌ها از سوی چامسکی (لاینز، ۱۱۸-۱۳۴)، به چالش کشیده شد. پیوند جبری میان زبان و اندیشه، نگرشی افراطی توصیف، و با نقدهای اساسی زبان‌شناسان و فیلسوفان مواجه شد (پالمر، ۱۰۱؛ لاند، ۳۱-۳۹؛ لیچ، ۳۱-۳۴؛ سورن، ۱۳۲-۱۳۳).

با این وصف، ایزوتسو (۱۹۱۴-۱۹۹۳) محقق ژاپنی، در پی کاربست معناشناسی فرهنگی بر آمد. او با شناخت نظریه قومی فرهنگی آلمان و آمریکا و تلفیق و تکمیل آن‌ها با مباحث عمومی معناشناسی، مانند حوزه‌های معنایی به کاوش در یک متن خاص، یعنی قرآن پرداخت. ایزوتسو الگوی معناشناسی قرآنی خود را بر نظریه وایزگربر و زبان‌شناسی قومی منطبق بر فلسفه زبان هومبولتی و فرضیه ساپیر- وُرف، مبتنی دانست (ایزوتسو، ۵). رویکرد تطبیقی ایزوتسو در معناشناسی قرآن، بدون بررسی مبانی نظری آن، کمابیش با اقبال مواجه شد (پاکتچی و افراشی، ۱۵۶-۱۹۲). برخی از محققان نیز به نقد روش معناشناسی فرهنگی ایزوتسو در تطبیق با قرآن برآمده‌اند (البیرک، ۷۳؛ شریفی، ۸۱؛ لطفی، ۳۹، ۵۲). با این همه اما، مسئله عمده و اهتمام این مقاله بررسی مبانی نظری و مؤلفه‌ها و عناصر روشی معناشناسی فرهنگی، و تطبیق آن در مطالعات قرآنی است. اعتبار این نظریه چیست؟ و روایی کاربرد آن بر معناشناسی قرآن چه اندازه است؟

۱. معناشناسی قومی فرهنگی، اصول و چارچوب‌ها

معناشناسی فرهنگی یک رشته مبانی نظری و چارچوب روشی دارد که شناخت آن‌ها به ارزیابی مناسب آن مدد می‌رساند.

۱.۱. نسبیت زبان

معناشناسی فرهنگی و جامعه‌شناختی نوعی ارتباط معرفتی با نسبیت زبانی دارد. رابطه میان ذهن و زبان از مسائل دیرین فلسفه است. رابطه زبان و تفکر از مسائل روان‌شناسی شناخت و زبان‌شناسی است. مبنای معناشناسی فرهنگی فرضیه نسبیت زبانی ادوارد ساپیر و بنجامین وُرف است (برونر، ۱۱). زبان در نظر ساپیر پدیده فرهنگی و تاریخی است و تفکر بدون زبان ممکن نیست (ساپیر، ۳۴-۳۵).

نظریه قومی اثرجدی برمعناشناسی گذاشت. قوم‌زبان‌شناسی^۱ امریکا، و جهان‌بینی زبانی^۲ آلمان قرن ۲۰، بازگشت به مکتب هومبولت است. وایزگربر با تکیه بر نظریه هومبولت، جهان‌بینی زبانی را در آلمان بناکرد. او جهان‌بینی را روح زبان یا روح مشترک میان سخن‌گویان زبان شمرد، و زبان را در پیوند تنگاتنگ با اندیشه، احساس و زندگی اجتماعی دانست (پاکتچی و افراشی، ۱۶۱).

بر اساس فرضیه نسبیت، زبان یک جامعه بر شیوه تفکر و جهان‌بینی آن تأثیر می‌گذارد. زبان‌های گوناگون تصویرهای متفاوت از واقعیات ارائه می‌کنند. وُرف در بررسی زبان بومیان نتیجه گرفت که تفاوت در واژگان و ساخت دستوری زبان‌ها، شیوه تفکر مردم در باره جهان را می‌سازد (لاند، ۲۷-۲۹؛ پالمر، ۱۰۱).

۲.۱. نظام زبان و سیستم معنایی

از جمله مبانی معناشناسی فرهنگی آن است که واحدهای زبان تشکیل دهنده یک سیستم معنایی است. معناشناسی ساختگرا، زبان را یک نظام می‌داند. گروه‌های این سیستم با یکدیگر پیوند دارند و تحلیل معنایی تنها در چارچوب واحدهای مرتبط یک نظام پذیرفته است (گیررتس، ۲۰-۲۱).

۳.۱. معنا، مقوله‌بندی واقعیات

در معناشناسی فرهنگی، معنا برآیند طبقه‌بندی واقعیت در قالب مقوله‌های زبانی است. ذهن انسان در مواجهه با واقعیات آن‌ها را تحلیل و طبقه‌بندی و مفهوم‌سازی می‌کند. این اصل تبیینی است بر درک متفاوت واقعیات در هر جامعه و فرایند مقوله‌سازی و تعبیر بر اساس زبان هر قوم. به باور ساپیر ورف زبان بومی هر فرد، شبکه‌ای از مقولات ذهنی را برای او می‌سازد که از طریق آن جهان را ادراک می‌کند. این شبکه شیوه مقوله‌بندی پدیده‌ها را معین می‌کند (ترادگیل، ۳۲).

۴.۱. حوزه‌های معنایی

زبان در این نظریه، حد فاصل ذهن و جهان خارج، و الهام‌بخش مفهوم استعاری حوزه

1. Ethno linguistics.
2. sprachliche weltanschauung.

واژگانی است. حوزه معنایی مجموعه ای از واژه‌هاست که از نظر معنا با یکدیگر ارتباط دارند. این معانی ساخت مفهومی دامنه مشخصی از واقعیات جهان خارج را تشکیل می‌دهند (لاینز، ۲۵۰؛ گیررتس، ۲۰، ۲۱، ۱۳۱). اشتراک در یک ویژگی، پایه طبقه‌بندی واژه‌ها در یک حوزه معنایی است. هر واحد زبان وابسته به یک حوزه معنایی است و باید آن را در ارتباط با گروه معنایی خود در نظر گرفت نه مستقل. روابط مفهومی واژگان می‌تواند مبتنی بر هم معنایی، چند معنایی و تشابه، تناقض معنایی، شمول معنایی، تقابل و تضاد معنایی، و مؤلفه‌های معنایی باشد (پالمر، ۱۰۵).

بررسی حوزه‌های معنایی، مفاهیم یک حوزه خاص را شناسایی، جهات شباهت و تمایز، و ماهیت دلالتی الفاظ و موقعیت کاربرد هر یک را معلوم می‌کند. برخی معناشناسان معنای یک واحد زبانی را برآیند رابطه آن با کلمات دیگر در درون میدان معنایی می‌دانند (لاینز، ۱ / ۲۶۸). مطالعه حوزه معنایی الفاظ کلیدی یک متن، و اصطلاحات فراگیر آن را به دست می‌دهد. شناخت حوزه‌ها و ارتباط با کل متن، نظام فکری، روابط اجتماعی، سنت‌ها و عادات یک جامعه و جهان‌بینی زبانی متن را می‌نماید (مختار عمر، ۱۱۳).

۱.۵. حوزه معنایی، الفاظ کانونی، کلیدی و فرعی زبان

حوزه واژگانی یکی از عناصر تحلیل معنا در ساختگرایی است. این مفهوم جایگاه خاصی در معناشناسی فرهنگی دارد. الفاظ زبان در شبکه ارتباطی خود گروه‌هایی را تشکیل می‌دهند که برخی جنبه کلیدی دارند و در مرکز اند و برخی فرعی‌اند و در حاشیه جا دارند. کلمه کانونی محور تعدادی از الفاظ دیگر است.

۱.۶. معنا در کاربرد و متن

معناشناسی فرهنگی معنا را در سیستم زبان می‌نگرد. زبان ساخت رابطه‌ای دارد و هر واژه ارزش معنایی خود را در کاربرد با الفاظ دیگر کسب می‌کند. پس کلمات بیرون از کاربرد معنا نمی‌شوند. برای بیان یک مقوله معنایی، افزون بر واژه‌ها باید از سطوح دیگری مثل گروه واژه‌ها و جمله‌ها نیز استفاده کرد. در چارچوب این دستور از مفهوم میدان کاربردی - معنایی یاد می‌شود (طیبیان، ولی‌پور، ۹۱۱). حوزه کاربردی به گروهی از واحدهای دستوری، واژگانی، یا ترکیبی اطلاق می‌شود که بر اساس یک مقوله معنایی

معین در یک گروه قرار گرفته و بر اساس کاربرد معنایی مشترک با یکدیگر همکنشی دارند (بندرکو، ۱۷).

۷.۱. معناشناسی تاریخی و زمان‌گذر

توزیع دوگانه توصیفی و تاریخی، از اصول زبان‌شناسی ساختگراست. ساختگرایان اذعان داشتند که هر واژه یک شناسنامه هم‌زمانی یا موقعیت لفظ در شرایط حال دارد؛ و دیگر شناسنامه در زمانی که تحولات آن را در گذر زمان بررسی می‌کند. آنان ارزش کلمات زبان را در ارتباط با دگرگونی معنای الفاظ دانستند. تریر^۱ (۱۸۹۴-۱۹۷۰) از معاصران وایزگربر، دیدگاه مکتب بُن را با رویکرد ریشه‌شناسی تاریخی درآمیخت. او واژه «گل» (۱۹۵۰) و تحول معنای منفی آن به معنای مثبت در زبان آلمانی را، از دوره کوچ-نشینی تا عصر استقرار بررسی کرد (پاکتچی و افراشی، ۱۶۲). سایر زبان را از نظر تلفظ، دستور و معنا، پیوسته در حال تغییر توصیف کرد (اختیار، ۱۳۷، ۱۴۴).

۲. معناشناسی قومی فرهنگی و مطالعات قرآنی

با همه تلاش‌ها، معناشناسی فرهنگی در غرب نمودی نیافت. اما محقق ژاپنی ایزوتسو کوشید تا این الگو را در مطالعات قرآن به کار بندد. او با انگاره‌ای از زبان‌شناسی ساختگرا و شیوه‌های فرعی آن نظیر حوزه‌های معنایی، تاریخی‌نگری در زبان، معناشناسی اولمان و کاربردگروی، تلاش کرد تا به یک روش کاربردی در معناشناسی متن دست یابد.

ایزوتسو، معناشناسی قرآنی خود را بر پایه نظریه وایزگربر و زبان‌شناسی قومی منطبق بر فلسفه زبان هومبولتی و فرضیه ساپیر وُرف، دانست (ایزوتسو، ۵). وایزگربر فرضیه نسبت زبانی را با عنوان تصویرزبانی جهان طرح کرد. این نظریه پایه دستور براساس محتوا بود (بی‌رویش، ۱۳۳). معناشناسی وایزگربر نوعی معناشناسی ساختگرای سوسوری به شیوه خاص است که معناشناسی فقه اللغوی را نفی، و رابطه دو سویه معانی با یکدیگر را پیش می‌کشد (گیررتس، ۲۰-۲۱؛ لاینز، ۱۰۴). ایزوتسو با استفاده از روش وایزگربر، معناشناسی قومی را با خلاقیت ویژه طرح کرد. او معناشناسی را تحقیق در الفاظ کلیدی زبان جهت دستیابی به جهان‌بینی قوم در دوره خاص، دانست.

1. Trier.

مسئله او این است که از دید قرآن جهان هستی چگونه ساخته شده و ارتباط آن‌ها با یکدیگر چگونه است؟ او هدف خود را تحلیل مفاهیم کلیدی می‌داند که نقش قطعی در تشکیل نگرش قرآن دارند (ایزوتسو، ۴). جهان‌بینی ایزوتسو جنبه الهیاتی یا تفسیری ندارد و صرفاً سطحی از جهان‌بینی زبانی متن است.

رویکرد ایزوتسو اثری چند بر مطالعات قرآنی داشت. مهم‌ترین تحقیق او مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن (۱۹۵۹)، و خدا و انسان در قرآن (۱۹۶۴) است. او نظریه معنایی خود را بر زبان‌شناسی قومی مبتنی نمود که روابط متقابل الگوهای زبانی و فرهنگی را بررسی می‌کند. او خود را وام‌دار وایزگربر، و نسبت زبانی ساپیر وُرف می‌داند (همو، مفاهیم اخلاقی در قرآن، ۱۴، ۲۶).

۱.۲. مبانی نظری و چارچوب معناشناسی قرآنی

آیا زبان‌شناسی قومی با انگاره نسبت زبانی که تنها سویه کارکرد اجتماعی زبان را در نظر دارد، می‌تواند الگویی پذیرفته در معناشناسی مفاهیم قرآن و شیوه‌ای کارآمد برای دستیابی به معانی و مقاصد قرآن در هدایت انسان به سمت خدا باشد؟ این مسئله نیازمند بررسی در دو جنبه مبانی نظری و روش معناشناختی است.

۱.۱.۲. نسبیت زبانی

معناشناسی ایزوتسو مبتنی بر زبان‌شناسی قومی وایزگربر و نسبیت زبانی ساپیر وُرف است. ایزوتسو با پذیرش زبان‌شناسی قومی و نسبیت زبانی، واژه‌های زبان را، نمایانگر زاویه ذهنی و نگرش خاص به جهان تلقی می‌کند. به اعتقاد وی آنچه را ما یک مفهوم می‌نامیم چیزی جز نمود این منظر ذهنی نیست (همو، مفاهیم اخلاقی در قرآن، ۱۹). ایزوتسو، واژه‌های زبان را نمود پیچیده اجتماعی و فرهنگی انگاشت. او تحلیل معناشناختی نسبی معنای الفاظ را مستلزم تحقیق در وضع فرهنگی زمانه و مردم آن دانست، نه تحلیل صوری ساخت یک واژه، یا معنای اصلی اشتقاقی آن؛ زیرا معنای نسبی کلمه نمود روح فرهنگ و بازتاب روان‌شناختی مردمی است که آن را به کار می‌برند. به باور او همه کلمات زبان از ساختار فرهنگی محیطی رنگین‌اند. او با پذیرش نسبیت زبان، معناشناسی قرآن را بر نظریه فرهنگی بناکرد (ایزوتسو، ۲۰، ۲۱، ۳۶).

بررسی و ارزیابی

۱. **نسبیت زبان**، یک اصل معرفت‌شناختی و رابطه واقعیت و معرفت است، نه رابطه زبان و معنا. این اصل متأثر از ذهن‌گرایی کانت و دخالت شاکله‌های ذهنی بر یافته‌های تجربی و رنگ‌پذیری هر نوع معرفت از تأثرات ذهنی است. بنابر این مفهوم‌سازی زبانی معادل تعبیر ما از جهان است، نه گزاره جهان آن‌گونه که هست. نتیجه این رویکرد شخصی بودن معرفت است. ایزوتسو این نگرانی را پنهان نکرد و تلاش کرد تا از آن تبری جوید (ایزوتسو، ۱۹). همه نقدهای نسبت زبان بر معناشناسی ایزوتسو وارد است. راه اجتناب از نسبیت معرفتی، زبانی و معنایی، واقع‌گروی معرفتی و توسعه در منابع شناخت و اذعان به راهبرد وحی و عقل در شناخت واقعیات، افزون بر شناخت تجربی، و مقوله-بندی زبان بر پایه آن است.

۲. فرضیه نسبیت زبانی، یک دیدگاه افراطی در باره زبان است. بواس و ساپیر این فرض را طرح کردند که جهان ساخته زبان ماست (پالمر، ۹۹). وُرف زبان را نه وسیله بیان عقاید، بلکه سازنده آن‌ها دانست، و دریدا آن‌را پذیرفت. این رویکرد با طرح نظریه مقولات مشترک ژرف ساخت، میان همه زبان‌ها توسط چامسکی (لاینز، ۱۱۸-۱۳۴)، بی اعتبار شد. پیوند جبری زبان و اندیشه، نگرشی افراطی است که با نقد اساسی مواجه است (پالمر، ۱۰۱؛ لاند، ۳۱-۳۲). پژوهندگانی چون هانت و اگنولی آن‌را مبهم و اثبات‌نشده دانستند (لاند، ۳۴-۳۹).

۳. فرضیه وُرف، مبنی بر: هر جامعه و قوم زندانی زبان خویش است، نوعی لادریگری زبانی است که زمینه تفاهم میان جوامع را می‌بندد (ایزوتسو، ۳۱). ترجمه‌پذیر بودن زبان‌ها بهترین شاهد بر وجود زمینه مشترک میان همه زبان‌هاست (لیچ، ۳۱). این فهم مشترک، همان اذعان به حقیقت عینی توسط عقل سلیم از سوی همه انسان‌هاست. شواهد دلالت دارد زبان و اندیشه دو پدیده مستقل‌اند. تحقیقات پینکر روی نوزادان انسان، فرایند اندیشیدن، یادآوری و استدلال، و تفکر بدون زبان را اثبات می‌کند. این تحقیقات ثابت کرد افراد جوامع گوناگون با زبان‌های مختلف، از حیث روش استدلال و بسیاری از فرایندهای اندیشه شباهت دارند. تحقیقات روان‌شناسان حاکی از وجود تفکر تصویری و اندیشیدن به کمک تصویر ذهنی، بدون گفتار است (صفوی، ۸۷-۸۸). اگر زبان جزیره جداکننده ذهن آدمی و واقعیت است (ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی در قرآن، ۲۱) چگونه می‌توان از طریق زبان، مفاهیم متعلق به یک زبان دیگر را شناسایی و

واقعیت آن را نشان داد (همان، ۳۴)؟ زبان تا حدی، منعکس کننده مقولات فرهنگی و اجتماعی است، نه سازنده فرهنگ و باورها. زبان ابزاری است در خدمت اندیشه تا آن را انتقال دهد، خواه این اندیشه فردی باشد یا رهاورد تفکر و تجربه اجتماعی، یا نتیجه وحی الهی (سورن، ۱۳۲-۱۳۳).

۲.۱.۲. ذهنیت‌گرایی معنا به جای عینیت‌گرایی

ایزوتسو به پیروی از ساپیر ورف در صدد بر آمد تا از فرضیهٔ زبانی، نظریه‌ای در بارهٔ واقعیت و وجود ارائه کند. او اظهار داشت که هیچ نوع مطابقت عینی منسجم، ساده و یک‌به‌یک میان شیء و نام آن وجود ندارد (ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی در قرآن، ۱۷). او با اتکا به جهان بینی زبانی، جهان را پرداختهٔ ذهن و زبان انسان انگاشت نه واقعیت عینی. او واژه‌ها را نمایانگر زاویهٔ خاص نگاه انسان به جهان ارزیابی کرد نه المثنای صرف واقعیات عینی (ایزوتسو، ۸). ایزوتسو در اینجا نتوانست میان واقع‌گروی و ذهن‌گرایی پیوند زند. او در عین حال که خود را واقعیت‌گرا دانست (همان، ۱۴)، واژه‌های زبان را نمایانگر منظر ذهنی سخن‌گویان نامید نه المثنای واقعیت عینی (ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی در قرآن، ۱۹).

دیدگاه او در اینجا همان تجربه و تعبیر انسانی به حسب اذهان مختلف است. طرفه آنکه وی این رهیافت را مقابل درک عقل سلیم ارزیابی کرد که مفاهیم را بازتاب واقعیت‌ها تلقی می‌کند. با این حال می‌گوید واقعیت عینی هستی از منشور نمادهای واژگانی ما می‌گذرد که صور تخیلی هستند (همان، ۲۱، ۲۲).

اما واقعیت چه می‌شود؟ ناگزیر باید پاسخ داد که آیا نظام عینی جهان در ذات خود یک نظم و پیوند معین دارد که منشأ مقوله‌بندی زبانی شده است یا همهٔ این طبقه‌بندی‌ها پرداختهٔ ذهن آدمیان است؟ اگر یک تجربهٔ عادی همسان را زبان‌های مختلف به شیوه‌های مختلف تجزیه می‌کنند و هر زبان روش خاصی برای دسته‌بندی دارد (همان، ۲۴)، پس علوم مختلف ریاضی، منطق، فلسفه، و علوم طبیعی، چگونه زبان مشترک دارند و دانشمندان مختلف از جوامع گوناگون بر اساس این زبان مشترک تفهیم و تفهم می‌کنند؟ آیا این زبان مشترک حکایت از واقعیت ثابت ورای اذهان آدمیان ندارد؟ آشکار است که مراد از واقع، به حسب هر چیز است نه صرفاً واقع فیزیکی (باربور، ۲۰۴-۲۰۸).

۳.۱.۲. زبان و فرازبان، مفاهیم اخلاقی توصیفی و ارزشی

یک رکن عمده تحقیقات قرآنی ایزوتسو اهتمام به مفاهیم اخلاقی قرآن است. در تحلیل مفاهیم اخلاقی دینی قرآن را به مفاهیم توصیفی ناظر به واقع، و مفاهیم ارزشی محض و غیر ناظر به واقع تقسیم می‌کند. ملاک این تقسیم در نگاه او حاکی از چیزی بودن، یا اشاره به چیزی نداشتن است. او این تقسیم را بر اصطلاح زبان و فرازبان مبتنی می‌کند. زبان توصیف واقعیت است و فرازبان توصیف خود زبان/فلسفه زبان است. این مفهوم در اثر تحول منطق صوری طرح شد و اهمیت یافت. مسئله اصلی در منطق، استنتاج معتبر است، اما فلسفه منطق، این است که اعتبار یک استدلال به چه معناست؟ مقصود از استنتاج یک گزاره از گزاره دیگر چیست؟ صدق منطقی یک گزاره به چه معناست (عسکری، ۱۵۳)؟ ایزوتسو با اشاره به دو مفهوم زبان و فرازبان (راسل، ۵۹-۸۷)، تمایز زبان سطح اول و زبان سطح دوم، را همان تمایز منطقی میان «چیز واژه‌ها» و مفاهیم منطقی دانست (ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی در قرآن، ۴۱). او بر اساس این تقسیم، مفاهیم اخلاقی، مانند سخی، شجاع، بخیل، منافق را متعلق به زبان اخلاق و توصیف چیزی در جهان واقع دانست. اما پاره‌ای از مفاهیم اخلاقی، مانند خوب و بد را متعلق به زبان فرا اخلاق شمرد که توصیف چیزی در عالم واقع نیستند. او نقش اصلی مفاهیم سطح دوم را طبقه‌بندی خواص توصیفی می‌داند که مفاهیمی چون فروتنی، یا بخل و حسد را در دسته مقولات خوب یا بد دسته‌بندی می‌کند (همان، ۴۰-۴۱). در نگاه ایزوتسو مفاهیمی نظیر تکبر/گردنکشی به مثابه یک گُنش عینی تلقی می‌شود که در جاهلیت علامت شرافت یک انسان بود. این واژه در قرآن ارزش منفی یافت و تواضع در برابر خدا برترین فضیلت شد. کُفر/ناسپاسی در برابر نعمت‌ها و الطاف، یک واژه توصیفی است که جنبه ارزشی هم دارد. اما نقش مفاهیمی چون ذنب (یوسف: ۲۹)، اِثم (البقره: ۱۸۸)، حسنه (الرعد: ۶) و ثواب (النساء: ۱۳۴) دسته‌بندی است و اشاره به چیز خاصی ندارند (همان، ۴۴-۴۵).

در اینجا نکاتی در خور تأمل است:

۱. این بخش از سخنان ایزوتسو، هم‌سو با نظریه نسبیت فرا اخلاقی^۱ است. نسبیت فرا اخلاقی، تشکیک در واقعیت ارزش‌های اخلاقی، به استناد تفاوت منظرها در باب توجیه احکام اخلاقی است. او گاه با تکیه بر این پیش فرض که ارزش‌های پذیرفته جوامع

1. Meta-ethical moral relativism.

مختلف، متفاوت است، نتیجه می‌گیرد که ارزش‌های اخلاقی ریشه در واقعیت ندارد. اما آیا وجود نظام‌های گوناگون اخلاقی، از نظر منطقی این نتیجه را می‌دهد که همه آن‌ها موجه‌اند؟ یا می‌توان استنتاج کرد که هیچ‌یک از آن‌ها مبتنی بر واقعیت نیستند؟ یا چنین استنتاجی عقیم است (ونگ، ۶ / ۵۳۹)؟

۲. ایزوتسو گاه با اتکا به اصطلاح زبان و فرازبان، مفاهیم اخلاقی را به مفاهیم توصیفی و ارزشی تقسیم می‌کند. او مفاهیم اخلاقی حوزه فرازبان، مانند: خوب و بد را توصیف واقعیت نمی‌داند و نقش آن‌ها را دسته‌بندی مفاهیم گروه نخست می‌شمرد. بر اساس چه ملاکی می‌تواند هر اصطلاح متعلق به فرازبان را ناواقعیت تلقی کرد؟ آیا واقعیت داشتن یک چیز، معادل با عینیت فیزیکی آن است؟

به اعتقاد ما، معنا «هویت ذاتی واقعیات نفس‌الامری» است که به فهم انسان درآمده و مفهوم‌سازی زبانی می‌شود. سخن ترکیبی از دو عنصر لفظ و معنا، یا دالّ و مدلول است. منشأ پیدایش نشانه‌های زبانی، معناهایی است که برای انسان فهم می‌شوند (معلوم بالذات)، اما معنا پیش از تکوین مسبوق به واقعیات نفس‌الامری است که سبب پیدایش آن در فاهمه انسان است. واقعیت نفس‌الامری، یعنی واقعیت هر چیز به اقتضای خود آن چیز و در ظرف اعتبار آن، نه وجود متشخص عینی. واقع به معنای عام کلمه، شامل وجود حقیقی و اعتباری (عقلی و عقلائی)، خارجی و ذهنی (حسی، خیالی، وهمی و عقلی)، وجود واجب و ممکن (مادی، مثالی، و عقلی) و حتی عدم ممتنع (اجتماع نقیضان)، و عدم ممکن (نظیر سیمرغ) است. نفس‌الامر یعنی واقع هر شیء به حسب خودش (مطهری، ۶ / ۳۲۸ - ۳۳۰؛ مصباح، ۷۳). همه مفاهیم دارای واقعیت خاص خود اند و می‌توانند مبدأ تصور ذهنی ما از اشیاء گوناگون شوند. تحدید مفاهیم واقعیت‌دار به مفاهیم توصیف کننده اشیای عینی، ناشی از خطای روش تجربی است (سعیدی روشن، ۱۳۵-۱۴۶).

۲.۱.۴. متعلق مفاهیم اخلاقی

اصطلاح خوب و بد، یا معادل آن‌ها در هر زبان، محمول قضایای اخلاقی، و از مفاهیم کلیدی در هر نظام اخلاقی است. عدل‌ورزی و نیکی به دیگران، به این دلیل پسندیده است که خوب است، و ظلم و بد رفتاری با مردم، به این خاطر مذموم است که بد است. خوب و بد، فلسفه اخلاق و ارزش‌های اخلاقی هستند. اما تعلق مفاهیم خوب و بد به

فرازبان، و نداشتن مابازاء مشخص خارجی ملازم این نتیجه نیست که آن‌ها منشأ انتزاع عینی نداشته، برساخته ذهن و زبان انسان قلمداد شوند و به حسب اقتضای جوامع متفاوت ارزیابی گردند (ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی در قرآن، ۱۴). خطای این استنتاج ناشی از نوعی فیزیکیسم معرفتی است. مفهوم علیت، معلولیت، امکان، وجوب و سایر مفاهیم فلسفی هم مابازاء مشخص عینی ندارند، ولی منشأ انتزاع خارجی دارند و اشیای خارج متصف به علیت (آتش) و معلولیت (حرارت) می‌شود. مفاهیم و احکام اخلاقی نیز وصف یک رشته افعال اختیاری انسان (به مثابه مصداق علت) اند و منشأ انتزاع حقیقی و خارجی دارند و تابع میل یا درک افراد نیستند. فعل اختیاری عدل‌ورزی، راست‌گویی، نیکی کردن، بالذات دارای مصلحت است و نقش علی و حقیقی برای حصول کمال وجودی انسان دارد. و فعل اختیاری ستم کردن، دروغ‌گویی، بدرفتاری، بالذات، دارای مفسده است و مانع واقعی تحقق کمال نفسانی انسان است. بنابراین مفاهیم پایه اخلاقی مانند: خوبی، رابطه اتحادی با موضوعات خود نظیر: امین بودن، احسان، صداقت، دارد و بسان رابطه مفهوم کلی با مصادیق خویش است. و بدی/ذنب/اثم، با موضوعات خود، مانند: خیانت در امانت، ظلم به ناتوان، دروغ، خُده، رابطه اتحادی دارد و مانند رابطه مفهوم عام با مصادیق آن است (مصباح، ۹، ۲۰۰-۲۰۱).

۲.۱.۵. نسبت اخلاق و ارزش‌های اخلاقی

از اصول نظریه معنایی ایزوتسو دیدگاه نسبی‌گرایانه او در باب مفاهیم اخلاقی و ارزش‌هاست. او ازسویی به وجود قوانین کلی اخلاقی اذعان دارد. و هم‌زمان قائل به تکثر نظام‌های اخلاقی و نسبت اخلاق است. به گمان او خوب و بد، و درست و نادرست از مکانی به مکان دیگر و از زمانی به زمان دیگر، به طور کامل متفاوت‌اند (همو، مفاهیم اخلاقی در قرآن، ۱۴). ریشه دیدگاه تکثرگرایانه او، باور به وجود نظام‌های گوناگون فرهنگی است. و ریشه تنوع فرهنگ‌ها از نظر او تنوع زبان‌هاست. او از سویی با استناد به سخن نول اسمیت^۱ مفاهیم عمومی اخلاقی، مانند: پاسخ نیکی، نیکی است، را می‌پذیرد و نسبت‌گروی افراطی را نفی می‌کند و خود را در قبال واقعیات، عینیت‌گرا می‌داند (همان، ۱۲، ۱۵)، در همین حال واژه‌های اخلاقی را رنگ شخصی می‌دهد (همان، ۱۴). او بر پایه این نگاه که واژگان و هر سیستم معنایی در بردارنده جهان‌بینی خاص است و

1. P. H. Nowel. Smith, Ethics.

مادهٔ خام تجربه را به صورت جهان بامعنا و تعبیریافته تغییر می‌دهد (همان، ۲۴)، کُد یا زبان اخلاقی را نیز بخشی از این جهان معنادار و تعبیر شده تحلیل می‌کند. او به استناد سخن جان لاد،^۱ هرکُد اخلاقی را بخشی از ایدئولوژی می‌داند. او در اینجا میان جملات اخلاقی و احکام اخلاقی نیز تفاوت نمی‌گذارد و بر خلاف نظر دکترلاد، احکام اخلاقی مشترک در میان زبان‌های مختلف را نیز با دیدهٔ تردید می‌نگرد (همان، ۲۵-۲۶). او به استناد سخن ساپیر که «ادراک» را تا حد زیادی تحت کنترل الگوهای اجتماعی معانی زبانی دانسته و از نظر فرهنگی نسبی شمرده است، نتیجه می‌گیرد که نسبت در اعمال ارزشی و حوزهٔ اخلاق و رفتار انسانی صادق‌تر است و آن‌ها وابسته به یک جامعهٔ زبانی‌اند (همان، ۲۶). با این وصف ایزوتسو غرض خود از مطالعهٔ مفاهیم اخلاقی دینی قرآن را آشکارسازی روح هدایت‌گر قانون اخلاقی اسلام می‌داند، تا پرتو تازه‌ای بر مسائل کلی زبان اخلاقی و نقش این زبان در فرهنگ انسانی بیافکند (همان، ۳۴). آشکاراست که این رویکردهای ناساز، ناقض یکدیگراند.

آیا ارزش‌های اخلاقی ساختهٔ زبان و فرهنگ‌اند و از محیطی به محیط دیگر متفاوت می‌شوند؟ یا ارزش‌هایی چون حُسن عدل و قُبْح ظلم، اموری ثابت و همواره معتبر اند، و تغییر زمان، مکان و متغیرهای اجتماعی آن‌ها را دگرگونی نمی‌کند؟ نسبت اخلاقی که از سوی برخی جامعه‌شناسان طرح شد، برگونه‌ها، نظریه‌ها و مبانی متفاوتی نظیر نسبت‌گرایی توصیفی، نسبت فرا اخلاقی و نسبت‌گرایی هنجاری است (ونگ، ۵۳۹/۶). نسبت‌گرایی اخلاقی ایزوتسو لغزنده است. برخی از سخنان وی همسو با نسبت اخلاقی توصیفی، و برخی از گفته‌های وی هم‌خوان با نسبت فرا اخلاق است، و برخی از عبارات وی نیز دلالت بر فراگیری و پایداری ارزش‌های اخلاقی دارد. نسبت‌گرایی توصیفی آن است که اصول اخلاقی جوامع به شیوهٔ اساسی متعارض است (همان). اما صحت این ادعا با مناقشه مواجه است (فرانکنا، ۲۲۹). ارزش‌های اصیل اخلاقی با نظر به معیار اصلی آن‌ها که ایجاد مصلحت و مفسدهٔ حقیقی به هدف ایجاد سعادت و کمال انسان است، ثابت‌اند و از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر تغییر نمی‌کنند.

۲.۱.۶. کاربردگرایی معنایی

یکی از مبانی معناشناسی ایزوتسو کاربردگرایی در معنا افزون بر زبان‌شناسی قومی و

1. John Ladd, The structure of moral code.

نسبیت زبانی است. به نظر ایزوتسو بهترین روش توصیف مقوله معنایی یک واژه، شرایط کاربرد آن است (همو، مفاهیم اخلاقی در قرآن، ۲۷). او بهترین راه دانستن معنای کلمه را استمداد از متنی که واژه در آن به کار رفته و مقایسه اصطلاحات مشابه، متضاد در ارتباط با یکدیگر می‌داند (همان، ۷۲).

بررسی

متن‌گروی از موضع اثبات‌گرایی به مضمون متن می‌نگرد و با تأثر از عینی‌گرایی فلسفی معنا را در صورت و ساختار (فرمالیستی) متن جست و جو می‌کند و بر آن است که متن همان معناست. متن‌گروی در معنا همچنین ارتباط وثیقی با نظریه کاربردگرایی و فعل‌گفتاری دارد. گرایس (۱۹۷۵) میان آنچه گفته شده است،^۱ و آنچه بر آن دلالت شده است،^۲ تمایز گذاشت. در نظر ویتگنشتاین معنا همان کاربرد است و فهمیدن یک واژه، آگاهی از چگونگی کاربرد آن است. ویتگنشتاین، آستین، سلارز، استراوسون، جان سرل و چارلز تراویس از جمله متن‌گرایانند که معنا را در کاربرد جست و جو می‌کنند (نبوی، ۱-۲۱).

اما فلسفه اصالت تجربی، و راهبرد رفتارگرایانه معنا به مثابه زیر بنای این نظریه دفاع پذیر نیست. یکی دانستن معنا با متن و زمینه مشاهده‌پذیر وقوع گفتار، و مطالعه معنا بر پایه کاربرد متن به مثابه همبسته خارجی و مشاهده‌پذیر رفتار زبانی، به خاطر اینکه نمی‌توان از طریق مشاهده علمی، خود اندیشه‌ها، مفاهیم و حالات ذهنی، و معنا را به دست آورد، با اشکال عمده مواجه است و در بیشتر موارد اثر چندانی ندارد (لیچ، ۷۱-۷۵).

متن‌گروی و نفی هرگونه معنا بیرون از متن، دیدگاهی ناقص شمرده می‌شود. معنای زبانی، یک فرایند متوالی است که از شناسه‌های زبانی آغاز می‌شود. معنا در سطح کلمات ممکن است جنبه لغوی، عرفی، یا عرف خاص علمی، فلسفی، شرعی و مانند آن داشته باشد. معنا در سطح جمله، بر اساس اصول و قواعد نحو زبان تعیین می‌یابد. معنا در سطح متن، افزون بر اصول پیشین، با سیاق زبانی و زمینه‌های غیر زبانی، و قرائن پیوسته و ناپیوسته و قصد تولیدکننده سخن، ارتباط دارد. نادیده گرفتن هریک از این عوامل، نقص جدی در نظریه معنایی است. ابتدای مطلق معنا به متن یا کاربرد، وانهادن سطوح دیگر معناست. اگر عبارات و جمله‌ها یا واژه‌ها و شناسه‌های زبان، فارغ از کاربرد در متن،

1. what is said.

2. what is implicated.

حظی از معنا ندارند، چگونه می‌توانند توسط سخن‌گویان یک زبان به کار گرفته شوند؟ اگر الفاظ زبان پیش از کاربرد متنی، فاقد معنا هستند، در این صورت نباید هیچ تفاوتی با یکدیگر داشته باشند. در حالی که نمی‌توان لفظی را به جای لفظ دیگر و عبارتی را جای عبارت دیگر به کار گرفت. خطای کاربردگروی، خلط معنای تصویری و معنای تصدیقی و عدم تفکیک آنهاست. معنای تصویری یا همان معنای استعمالی با اصول پایه زبان مرتبط است، در حالی که معنای تصدیقی کلام، افزون بر این، متقوم به التفات و قصد پدید آورنده متن و موقعیت است و با مرادشناسی ارتباط دارد.

۳. بررسی روش معناشناسی قرآنی ایزوتسو

معناشناسی ایزوتسو برگرفته از مبانی معرفتی، زبان‌شناختی و نظریه معنایی اوست. او قائل به نسبیت زبان و تأثر آن از محیط زندگی انسان است. او به پیروی از سایپر فهم افراد را رنگ یافته از مقوله‌سازی آنان در هر جامعه خاص می‌داند. ایزوتسو معنای واژگان را در متن و کاربرد می‌جوید و نقش چندانی برای معنای لغوی نمی‌بیند. عناصر روش معناشناسی قرآنی ایزوتسو در محورهای زیر قابل ملاحظه است:

۳.۱. معناشناسی، شناخت فرهنگ و جهان‌بینی یک قوم

ایزوتسو معناشناسی را علم تحقیق در ساخت جهان‌بینی یک جامعه در برهه خاص توصیف می‌کند (ایزوتسو، ۴). معناشناسی در نظر او دانشی فرهنگی است که در پی تحلیل معنای اساسی و نسبی واژه است. منظور از معنای اساسی، معنای واژه بیرون از بافت و متن خاص، و مقصود از معنای نسبی، معنا درون بافت متن خاص است. او برای معنای اساسی نقش چندانی نمی‌بیند. اهتمام او به معنای نسبی کلمه است که به گفته وی، تجلی فرهنگ و بازتاب روان‌شناختی کاربران زبان است. او دستیابی به معنای نسبی را نیازمند تحقیق در وضع فرهنگی زمانه و مردم آن می‌داند تا جهان‌بینی زبانی یک جامعه براساس تحلیل کلمات کلیدی آن به دست آید (همان، ۲۱). عناصر هفت‌گانه او در تحلیل الفاظ قرآن (شناخت واژه از روی بافت، مترادف، متضاد، ساخت منفی، حوزه معنایی، موازنه، و معنای ناسوتی)، همه در راستای کاربردگروی و شناخت معنای نسبی درون بافت قرآن است (همو، مفاهیم اخلاقی در قرآن، ۷۴-۸۳).

بررسی

۱. ایزوتسو معناشناسی را علم تحقیق در ماهیت و ساخت جهان‌بینی قوم در یک دوره خاص می‌داند. آشکار است که این تعریف صرفاً بیان یک رویکرد خاص در هدف معناشناسی است، نه یک تعریف علمی برای معناشناسی.
۲. احاله همه سهم معنا به شرایط تاریخی و محیطی سخن، نگاهی ناتمام است. وابسته بودن تعین معنای هر واژه به سیاق اجتماعی، یک اصل است، اما توصیف معنا تنها بر پایه نقش اجتماعی، گزاره‌ای ناقص است.
۳. تعریف ایزوتسو از معنای اساسی در چارچوب زبان‌شناسی، ارزیابی نمی‌شود و صرفاً یک تعریف شخصی است.
۴. قرآن وحی مُرسَل خدا برای عصر خاتمیت است. جای دادن معانی قرآن درانگاره فهم زبانی یک قوم، دیدگاهی ناصواب است. تحلیل زبان قرآن با نگاه صرف زبان‌قومی، رویاروی با مبانی وجودی متن و مضمون قرآن به مثابه کلام جاودان الهی است. قرآن دعوتی جهان‌شمول، فراتر از فرهنگ مردم عصر نزول دارد و همه بشر در گستره زمین و بستر تاریخ را مخاطب خود می‌داند. زبان‌شناسی قومی، زبان و معنا را در زندان فرهنگ یک جامعه می‌نگرد. معناشناسی فرهنگی صرفاً داعیه بازخوانی فرهنگ جامعه معین و شیوه نگاه آن به جهان را دارد. تطبیق معناشناسی قومی بر قرآن مستلزم مقوله‌بندی معارف و آموزه‌های وحیانی و جهان‌شمول قرآن در قالب فهم و نگرش مردم حجاز عصر نزول است.

۲.۳. نظام زبان، شبکه معنایی

معناشناسی ساختگرا زبان را دارای یک نظام می‌داند و تحلیل معنایی را تنها در سطح واحدهای یک نظام پذیراست (گیررتس، ۲۰-۲۱). ایزوتسو بر این آموزه ساختگرایان تأکید دارد. او مطالعات قرآنی خود را معطوف دست‌یابی به نظام زبانی قرآن می‌داند. بر پایه نظر او واژه‌های زبان، یک شبکه به هم گره خورده را شکل می‌دهد (ایزوتسو، ۲۲). او با استناد به نظر ساپیر هر نظام را دارای نقشه اساسی و روش ویژه می‌داند که برای به دست آوردن آن باید روح ساختمانی حاکم بر ماهیت کل نظام آن را تحقیق کرد (همان، ۳۶). در نگاه ایزوتسو، کلمات در قرآن معنای خود را از ارتباط با همدیگر، به دست می‌آورند. این کلمات میان خود گروه‌های گوناگون را می‌سازند. این گروه‌ها نیز با هم پیوند

می‌یابند و سرانجام یک گُلّ سازماندار و شبکه پیچیده مفهومی به وجود می‌آید. در شناخت الفاظ کلیدی قرآن نباید اهمیت روابط آن‌ها با دیگران را در کلّ دستگاه از نظر دور داشت. نقش اساسی این شبکه مفاهیم، ترسیم جهان‌بینی قرآنی است (همان، ۶، ۱۳، ۲۲). به باور ایزوتسو میدان وسیع معناشناختی قرآن، یک مجموعه سازماندار و یک نظام خود بسنده از کلمات است که در آن واژه‌ها یکدیگر را تکامل بخشیده و تفسیر منظم و تازه‌ای پیدا کرده‌اند (همان، ۴۴). بر این اساس معناشناسی قرآن، نه بررسی لغوی معنای واژگان، بلکه پژوهش تحلیلی الفاظ کلیدی آن است که خصوصیت تمام دستگاه را تعیین می‌کنند و نقش اساسی در ساخت اندیشه قرآنی دارند (همان، ۸۹-۹۰).

بررسی

مفاهیم قرآن شبکه در هم تنیده از دلالت‌هاست که یکدیگر را تفسیر می‌کنند. نظام معنایی قرآن تنها در الفاظ، منفک از کل این شبکه معنایی سراسر متن، یافت نمی‌شود. ولی نظام زبانی قرآن و چگونگی پیوند میان مفاهیم و ساختار نظام زبانی و کشف دلالت‌های قرآن بر یک الگوی معنایی معتبر مبتنا دارد. شبکه معنایی قرآن، تنها برآیند الفاظ نیست. هویت این شبکه، بر عناصر کلیدی دیگری مانند، تلائم مضمونی، استلزامی، اقتضایی، پیش‌انگاره‌های عقلی، مقاصد فرستنده وحی، و نظیر آن مبتنا دارد که در چارچوب معرفت معتبر شناخت‌پذیر است. این الگوی معرفتی تنها می‌تواند روش اجتهادی مبتنی بر همه مبادی، مبانی و منابع معرفت دینی، با سنجه اعتبار از ریایی شود، نه الگوی تک ساحتی.

۳.۳. کلمات کانونی و کلیدی، حوزه‌های معنایی

ایزوتسو، به پیروی از سایپر، نظام زبانی را دارای یک نقشه اساسی دانست. روش به دست آوردن این نقشه اساسی مطالعه روح حاکم بر کل نظام آن است. از این‌رو، فهم یک زبان درگرو یافتن نظام معنایی است که در قالب میدان‌های معناشناختی آن زبان جریان دارد. هدف معناشناسی قرآن دستیابی به آن روح ساختمانی نظام زبان قرآن و روش آن است (همان، ۳۶).

او بر اساس نظریه حوزه‌های معنایی وایزگربر در پی آن است که نظام زبان قرآن، و

مجموعه واژگان به هم پیوسته آن در حوزه‌های گوناگون معنایی را به دست آورد (همان، ۲۴). به عقیده او کلمات قرآن شبکه پیچیده‌ای از معانی است که میدان معناساختی نام دارد. یک میدان معناساختی کلمه کانونی، و یک واژه کلیدی خاص و محدود کننده یک حوزه تصویری، در درون یک کل بزرگتر از واژگان است (همان، ۲۸). مفهوم ایمان کلمه کانونی میدان خاصی است که واژگان کلیدی دیگر مانند الله، تصدیق، اسلام، شکر و جز آن، دانه‌های مثبت، و تکذیب، عصیان، کفر، و مانند آن، دانه‌های منفی یک حوزه تصویری و میدان مستقل معناساختی را تشکیل می‌دهند. واژه کفر در بُعد منفی، کلمه کانونی یک میدان مستقل دیگر است که واژگان کلیدی شرک، تکذیب، ضلال، عصیان، فسق، ظلم، استکبار، اطراف آن قرار دارند. الله، عالی‌ترین کلمه کانونی است که بر واژگان همه میدان‌های معناساختی قرآن فرمان دارد. این یکی از اساسی‌ترین جهت اختلاف نظام فکری جاهلی و نظام فکری قرآن است (همان، ۳۱، ۴۵).

بررسی

۱. معیار انتخاب کلمات کلیدی چیست؟ ایزوتسو اذعان دارد که این انتخاب صرفاً به سلیقه محقق وابسته است (همان، ۲۲). برای فرض آیا انتخاب واژگان کلیدی قرآن و بررسی آن‌ها برقاعده خاصی مبتنا دارد؟ و می‌تواند یک روش علمی دانسته شود؟
۲. ملاک‌گزینش و چینش واژگان کلیدی و تنظیم آن‌ها در کنار یکدیگر و دستیابی به میدان معناسازی چیست و با چه روشی محقق می‌شود؟
۳. شبکه دلالت‌های قرآن منحصر در الفاظ و حوزه معنایی نیست. نمی‌توان هویت جهان‌بینی زبانی قرآن را محدود به شبکه معنایی برآمده از الفاظ نمود.
۴. دلالت‌های قرآن با نظر به هدف جهان بیرون و واقعیت‌های جهانی و جاودانی مخاطبان خود، باز و بی‌پایان است.

۴.۳. معناسازی بافتی کاربردی، معنای اساسی و نسبی

ایزوتسو بر پایه نظریه کاربردی فیلسوفان تحلیلی، روش معناسازی خود را متن‌گرایی معرفی کرد. عنوان‌های هفت‌گانه عناصر تحلیل معنایی او، همه در محور همان نظریه کاربردگروی قرار دارد. مفهوم بافت، کاربرد یا متن در کلام ایزوتسو تعریف واضحی ندارد. اما راهکار او برای تحقیق علمی مقولات معنایی یک زبان، توصیف معنای یک واژه با

شرایط کاربرد آن است (همو، مفاهیم اخلاقی در قرآن، ۲۷). وی مضمون این شیوه را در توصیف مفهوم مروت در عصر جاهلی پیش می‌کشد و دست‌یابی به ویژگی حقیقی آن را فضای زندگی اعراب صحرائین می‌داند، نه تحلیل مؤلفه‌های معنایی (همان، ۵۳-۵۴). اساس این شیوه، همان اصل نسبیت زبانی و فرهنگی است.

او بر پایه معناشناسی متن‌گرا، برای هر واژه زبان، یک معنای اساسی، و یک معنای نسبی قائل است که در اثر قرارگرفتن در زمینه خاص به صورت ضمنی به واژه افزوده می‌شود (ایزوتسو، ۱۵-۱۶). معنای اساسی در نگاه وی، معنای هسته‌ای در نظریه تصویری زبان نیست، بلکه یک امر روش‌شناختی است که به هدف شروع فهم متن برای الفاظ فرض می‌شود. این بدان معنا نیست که واژه‌ها معنای ثابتی دارند، بلکه معنای آن متناسب با کارکرد، تعیین می‌یابد. معناشناسی در نظر او نه تحلیل صوری واژه است و نه معنای اشتقاقی آن، بلکه دانشی فرهنگی است (همان، ۲۱). او معنای پایه را حدسی دانسته، کارآیی آن را نفی می‌کند.

بررسی

۱. معناشناسی ایزوتسو، بیشتر بافت‌گرایی فرهنگی و زمینه‌گرایی است، نه بافت‌گرایی زبانی.

۲. واگذار کردن همه سهم معنا به بافت فرهنگی و نادیده گرفتن هنجارهای عقلایی وضع و دلالت زبان، امری ناپذیرفته است. واژگان هر زبان یک دلالت پیشینی ناشی از وضع دارد که با شنیدن انفرادی الفاظ، مدلول تصویری آن حاصل می‌شود. الفاظ زنده در هر زبان از این حیث بارور به معنای واقعی است نه فرضی. علاوه بر این، واژگان یک نوع دلالت استعمالی دارد که مربوط به کاربرد زبان توسط متکلم ملتفت است، نه تلفظ توسط ابزار یا انسان خفته. و سرانجام الفاظ یک نوع دلالت تصدیقی جدی دارد که ناشی از التفات و قصد متکلم و قرائن سیاقی است. ظهور لفظ در تعیین این مرتبه از معنا، به قصد گوینده و در نظر گرفتن همه قرائن درونی و برونی سخن وابسته است (صدر، ۱۹۹/۱). این دو نوع دلالت زبانی و سیاقی، مکمل یکدیگرند نه رویاروی هم.

۳. معناشناسی مبتنی بر کاربرد و بافت فرهنگی، تبیین آشکاری از ظرفیت و بافت درون زبانی ندارد، و قصد گوینده زبان در تعیین معنا را ورود نمی‌دهد. هر نظریه معنایی ناگزیر است که تبیین روشنی از ساختار درونی زبان داشته باشد. از سوی دیگر تولید

سخن همواره مبتنی برالتفات گوینده‌ای است که زبان را به هدف ارسال پیام خاص درکار بسته است.

۴. تقسیم معنای اساسی و نسبی برای مقولات زبان، ضابطه‌مند نیست. الفاظ زبان احکامی مانند: مترادف، اشتراک، عام و خاص، مطلق و مقید، حقیقت و مجاز و جز آن دارد. همچنان که سه نوع معنای زبانی، یعنی حقیقت لغوی، عرفی و شرعی یا همان عرف خاص، بر اساس معیار عقلایی زبان است (حلی، ۱/ ۲۴۳)

۵. این تقسیم‌گرفتار یک تناقض درونی است؛ از یک سو معنای اساسی و اعتبار عقلایی وضع واژه‌ها را در بوتۀ تردید می‌افکند، از سوی دیگر، به منظور آغاز تفهم زبانی، پذیرش یک معنای فرضی را تن می‌دهد.

۳.۵. معناشناسی در زمانی قرآن

تحقیق یک زبان در مقطع زمانی خاص، بدون نظر به گذشته آن، زبان‌شناسی هم‌زمانی است. بررسی پدیده‌های یک زبان در دوره‌های مختلف زمانی، زبان‌شناسی در زمانی است (باقری، ۳۶؛ مشکوه‌الدینی، ۷، ۷۶-۷۸)

ایزوتسو با نظر به دو نوع مطالعه هم‌زمانی و در زمانی، معناشناسی تاریخی را به هدف شناخت دگرگونی اصطلاحات کلیدی یک زبان در برهه خاص از تاریخ مؤثر می‌داند (ایزوتسو، ۳۸). او ظهور اسلام و نفوذ واژگان قرآن را همچون یک دستگاه بر دستگاه زبان عربی پیش از قرآن توصیف می‌کند. او معناشناسی قرآنی خود را روش در زمانی و تاریخی می‌داند (همان، ۴۲-۴۳).

بررسی و نقد

فارغ از میزان وفاداری ایزوتسو به مطالعه در زمانی معناشناسی قرآن، آیا معناشناسی در زمانی مقولات یک زبان، ما را از مطالعه هم‌زمانی واژگان بی‌نیاز می‌کند؟ یا این روش‌ها مکمل یکدیگراند، و هیچ‌یک سبب بی‌نیازی از شیوه دیگر نمی‌شود؟

۳.۶. جهان‌بینی و تقابل تصویری

ایزوتسو جهان‌بینی قرآن را ساخت تقابل تصویری می‌داند. تقابل مفهومی خدا و انسان در قالب روابط گوناگون، تقابل تصویری دنیا و آخرت، بهشت و دوزخ و جز آن (همان، ۸۹ تا ۱۰۹).

بررسی

فرض جهان‌بینی قرآن بر تقابل تصویری، خطاست. ساخت جهان‌بینی قرآن بر دوگانه‌های متقابل، مانند مفاهیم خدا و انسان، رب و عبد، دنیا و آخرت، غیب و شهادت، مسلم و کافر، و مانند آن، فاقد معیار معتبر است و جنبه ذوقی دارد. قرآن صدها مفهوم درمسائل و موضوعات گوناگون، نظیر اوصاف و افعال خدا، توصیف انسان و بایسته‌های زندگی ایمانی، معادشناسی، مسائل اجتماعی و تاریخی، ارزش‌های اخلاقی و غیره دارد که نسبت تقابلی ندارند، و انگاره‌های جهان‌بینی قرآن را سامان می‌دهند. وانگهی نه رابطه مفهوم خدا و انسان یک رابطه تقابلی است، نه رابطه وحی و دعا و نه رابطه دنیا و آخرت و شهود و غیب. خدای قرآن، آفریدگار مُدبّر و مبدأ و مقصد جهان و انسان است که همه پدیده‌ها بر اساس رحمت او ظهور یافته، و با تدبیر او به سوی هدف حیات رهنمون اند.

۷.۳. منابع دلالتی مغفول در معناشناسی قرآن

۱. معنای زبانی فرایندی چند لایه و چند مرحله‌ای است. بنیان معنای زبانی وضع واژه در یک جامعه است. کاربرد واژه در عبارت، ظهور معنا را پیش می‌کشد. ظهور معنای سخن و اعتبار آن بر مجموعه قرائن درون‌زبانی و برون‌زبانی اتکا دارد. اعتبار تحلیل معنای یک مفهوم قرآنی، بر همه فرایندهای معنای وضعی، عرفی، ساختار و سیاق زبانی، عرف خاص متن قرآن، روابط ذیل متنی و شبکه‌ای، زمینه‌های ابراز سخن، شخصیت گوینده، هدف او، موضوع و زمینه سخن مبتنا دارد.

۲. قرآن وحی مانای خدا برای هدایت نوع انسان در عصر خاتمیت است. قرآن دلالت ظاهری و باطنی، وجوه گوناگون معنایی، و سطوح تو در تو معنایی دارد. دستیابی به مفاهیم و عبارات قرآن، مستدعی استمداد از منابع و الگویی، افزون بر منابع و روش تحلیل متون متعارف انسانی است.

۳. روش قرآن شناختی ایزوتسو بر معناشناسی فرهنگی و زمینه کاربرد سخن، تمرکز یافته، مقصود گوینده الهی را در بوتۀ ابهام گذاشته است. همچنان که عقل برهانی، پیش‌انگاره‌های عقلی، قواعد و مرتکبات عقلایی زبان به مثابه قرینه ناپیوسته، را ندید گرفته است. سنت پیامبر اکرم (ص) و اوصیای معصوم (ع)، منبع، مبین و روش‌آموز معناشناسی قرآن و کلید راه‌جویی به زوایا و سطوح متعدد معانی قرآن است. نادیده‌انگاری نقش این منبع معتبر، نقصان عمده دیگر در معناشناسی قرآنی ایزوتسو است.

با توجه به نارسایی‌های مهم درمبانی نظری و روش تحلیل معنایی ایزوتسو، الگوی معناشناسی قرآنی او نمی‌تواند الگویی پذیرفته در معناشناسی وحی قرآنی باشد. مدل معناشناسی ایزوتسو، به‌رغم تلاش ارزشمند و ستودنی وی در شناخت مقولات زبانی قرآن، نمی‌تواند جامعیت مقاصد قرآن در هدایت انسان به سوی تعالی حیات ایمانی به سوی آفریدگار و مدبر هستی و انسان را بازنمایی کند. البته این همه، به مفهوم نادیده گرفتن ارزش تلاش او در شناخت مفاهیم اخلاقی قرآن نیست.

نتیجه‌گیری

۱. معناشناسی فرهنگی دیدگاهی برخاسته از نسبیت زبانی است که زبان را تعیین‌کننده ماهیت تفکر و جهان‌بینی فرض کرده است.
۲. پیوند جبری میان زبان و اندیشه و برساختگی جهان از زبان و ذهن انسان، سد راه تفهیم و تفهم است. زبان در خدمت اندیشه و منعکس‌کننده مقولات فرهنگی، تفکر انسان، یا وحی الهی است، نه عامل ساخت فرهنگ.
۳. ایزوتسو با پذیرش نسبیت زبان، حوزه‌های معنایی، تاریخی‌نگری و تجربه‌گرایی فلسفی و کاربردگرویی، کوشید تا معناشناسی فرهنگی را بر متن قرآن پیاده کند.
۴. ایزوتسو با پذیرش مبانی نظریه قومی فرهنگی، در بن‌بست واقع‌گرایی و ذهن‌گرایی فرو ماند. او در مهمترین هدف خود، یعنی دستیابی به ارزش‌های اخلاقی انسانی قرآن متوقف شد و با وجود اذعان به قوانین کلی اخلاقی، به نسبیت ارزش‌ها تن داد.
۵. راهبرد تجربی و همسان‌انگاری معنا با زمینه مشاهده‌پذیر رفتار زبانی، عدم تفکیک معنای اصول پایه زبان، از معنای تصدیقی متقوم به قصد گوینده است. عناصر تحلیل معنایی ایزوتسو، نه در چارچوب قانون عقلایی وضع و دلالت است، نه دارای جامعیت لازم و اعتبار کافی.
۶. دیدگاه ایزوتسو در شبکه معنایی قرآن، صرفاً برآیند روابط لفظی است. در حالی که این شبکه بر عناصر کلیدی دیگری مبتنا دارد که در چارچوب معرفت معتبر شناخت پذیر است.
۷. قرآن دلالت ظاهری و باطنی، وجوه گوناگون معنایی، و سطوح متعدد دلالتی دارد. تحلیل مفاهیم و عبارات قرآن مستلزم استمداد از منابع و روشی، افزون بر منبع و روش تحلیل متون متعارف است.

۸. تمرکز معناشناسی فرهنگی بر زمینه کاربرد سخن، مقصود گوینده الهی قرآن را در بوتۀ نسیان گذاشته، نقش و شأن عقل برهانی، پیش‌انگاره‌های عقلی و قواعد و مرتکزات عقلایی زبان را وانهاده، و سنت پیامبر اکرم(ص) و اوصیای معصوم(ع)، را به مثابه منبع، مَبین و روش‌آموز معناشناسی قرآن و کلید راه‌جویی به ژرفای قرآن نادیده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اختیار، منصور، معنی‌شناسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، ۱۳۹۸.
۴. -----، خدا و انسان در قرآن، ترجمه: احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
۵. بار بور، ایان، علم و دین، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۶. باقری، مه‌ری، مقدمات زبان‌شناسی، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۸.
۷. بی‌یرویش، مانفرد، زبان‌شناسی جدید، ترجمه: محمدرضا باطنی، تهران، انتشارات آگه، ۱۳۶۳.
۸. پاکتچی، احمد، افراشی، آزی‌تا، رویکردهای معناشناختی در مطالعات قرآنی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۹۹.
۹. پالمر، فرانک، نگاهی تازه به معنی‌شناسی، ترجمه: کورش صفوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴.
۱۰. ترادگیل، پیتر، زبان‌شناسی اجتماعی، ترجمه: محمد طباطبایی، تهران، آگه، ۱۳۷۶.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، نه‌ایة الوصول إلی علم الأصول، تحقیق: ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۵.
۱۲. روبینز، آر. اچ، تاریخ مختصر زبان‌شناسی، ترجمه: علی محمد حق‌شناس، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
۱۳. سایپیر، ادوارد، زبان، درآمدی بر مطالعه سخن گفتن، ترجمه: علی محمد حق‌شناس، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
۱۴. سعیدی روشن، محمداق‌ر، معنا، واقع و صدق در گزاره‌های دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۹۷.
۱۵. سورن، پیتر آ. ام، مکاتب زبان‌شناسی نوین در غرب، ترجمه: علی محمد حق‌شناس، تهران، سمت، ۱۳۸۸.
۱۶. شریفی، علی، نقد و بررسی آرای ایزوتسو در حوزه معناشناسی قرآن، حکمت معاصر، سال ۴، شماره ۳، ۱۳۹۲.
۱۷. صدر، سید محمداق‌ر، دروس فی علم الأصول، بیروت، دار الکتب اللب‌نانی، ۱۴۰۶.
۱۸. صفوی، کورش، درآمدی بر معنی‌شناسی، پنجم، تهران، انتشارات سوره مهر، ۱۳۹۲.
۱۹. طیبیان‌پور، فریال، ولی‌پور، علیرضا، پژوهشی در نظریه میدان‌های کاربردی معنایی و کاربرد آن در مطالعات مقایسه‌ای و مقابله‌ای زبانی، پژوهش‌های زبان‌شناختی در زبان‌های خارجی، دوره ۹، شماره ۳، ۱۳۹۸.
۲۰. عسکری سلیمانی امیری، دورنمایی از منطق، فرامنطق و فلسفه منطق، قیسات، شماره ۳۹-۴۰، ۱۳۸۵.
۲۱. فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه: هادی صادقی، قم، طه، ۱۳۷۶.
۲۲. گیرتس دیرک، نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی، ترجمه: کورش صفوی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۹۳.
۲۳. لاند، نیک، زبان و اندیشه، ترجمه: حبیب‌الله قاسم‌زاده، تهران، انتشارات ارجمند، ۱۳۸۸.
۲۴. لاینز، جان، چومسکی، ترجمه: احمد سمیعی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷.

۲۵. لطفی، مهدی، بررسی و نقد معناشناسی قرآنی ایزوتسو، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، دوره ۳، شماره ۲، ۱۳۹۳.
۲۶. مختار عمر، احمد، علم الدلالة، بی‌جا، عالم‌الکتب، ۱۹۸۸.
۲۷. مشکوه‌الدینی، مهدی، سیر زبان‌شناسی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۶.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه علی‌نهایه الحکمه، قم، مؤسسه فی‌طریق‌الحق، ۱۴۰۵.
۲۹. -----، فلسفه اخلاق، تحقیق: احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۳۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، چاپ هشتم، قم، صدرا، ۱۳۷۲.
۳۱. نبوی، لطف‌اله و دیگران، متن‌گرایی در مقابل حداقل‌گرایی در سمانتیک، منطق‌پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی، شماره ۲، ۱۳۹۶.
32. Albayrak, Ismail, The Reception of Toshihiko Izutsu's Qur'anic Studies in the Muslim World, *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 14. No.1, 2012.
33. Bondarko A.V, *Functional grammar issues. Field structures*. St. Petersburg: Nauka Publications, 2005.
34. Bruner, J.S. Goodnow & G.A. Austin, *A Study of Thinking*, New York: Wiley, 1962.
35. Leech, G. *Semantics*. Penguin Books, 1976.
36. Lyons, John, *Semantics*, Cambridge University Press, 1977.
37. Russell, Bertrand. *An Inquiry into Meaning and Truth*. Penguin Books. London, 1973.
38. Tylor, Edward. *Primitive Culture*. Vol 1. New York: J.P. Putnam's Son, 1871.
39. Wong, D. B. Moral Relativism, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, v.6, 1998.

