

♦ اقتضات بهره‌گیری از معناشناسی ایزوتسویی در مطالعات قرآنی

میشم قمشیان^۱
کریم خانمحمدی^۲

چکیده

هدف: محققان در این مقاله بر آن بودند تا با مطالعه مبانی نظری روش معناشناسی، نسبت آن را با مبانی اسلامی سنجیده و اقتضات بهره‌گیری از آن را در مطالعات قرآنی کشف کنند. **روش:** روش تحقیق در این مقاله، تحلیلی-استدلالی-کلامی است. **یافته‌ها و نتیجه‌گیری:** نتایج این پژوهش نشان داد که اولاً، روش معناشناسی برای استفاده در متون مذهبی ایجاد نشده و نوعی از تحمیل نابجای آن توسط ایزوتسو بر قرآن صورت گرفته است. ثانیاً، نظیر این روش با عنوان علم مناسبات، برآمده از اندیشه‌های اسلامی باحثین حوزه قرآن در ادبیات علوم قرآنی وجود داشته است، بی‌آنکه نیازی به بهره‌گیری از روشهای دخیل باشد. ثالثاً، اگر اصراری بر بهره‌گیری از روش معناشناسی - به دلایلی نظیر بین‌المللی بودن این روش یا هر دلیل دیگر - وجود دارد، پژوهشگر می‌بایست متوجه مبانی نظری آن باشد و صرفاً به عنوان یک روش و ابزار با آن برخورد کند. رابعاً، روش معناشناسی برای فهم کلام قرآن، ضعفهایی دارد که استفاده از روشهای معین نظیر تفسیر موضوعی در کنار آن ضرورت دارد.

واژگان کلیدی: معناشناسی، ایزوتسو، روش‌شناسی بنیادین، قرآن کریم، روایات معصومین(ع).

♦ دریافت مقاله: 97/02/20؛ تصویب نهایی 97/10/17.

1. دکترای سیاست‌گذاری فرهنگی، دانشگاه باقرالعلوم(ع) (نویسنده مسئول)/نشانی: قم، پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم نمابر:
Email: Meysamqom@yahoo.com / 025321360

2. دکترای فرهنگ و ارتباطات. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم(ع).

الف) مقدمه

استفاده از روش معناشناسی در مطالعات قرآنی چند سالی است که رونق گرفته و در میان مکاتب مختلف معناشناسی، روش ایزوتسو بیشترین محبوبیت را بین دانشگاهیان و پژوهشگران حوزه علوم قرآنی در ایران پیدا کرده است. نفس استفاده اندیشمندان و پژوهشگران اسلامی برای فهم متون مذهبی از روشی که مبانی نظری غیر اسلامی دارد، سؤالاتی را ایجاد می‌کند؛ از جمله اینکه: آیا در ادبیات دانشگاهی، روشی که برآمده از مبانی اسلامی باشد، وجود ندارد؟ آیا استفاده از روشهایی که مبانی متفاوتی از نظریه اسلامی دارند، مشکلی را در برداشت از آیات قرآن ایجاد نمی‌کند؟ پژوهش حاضر با پذیرش مسامحی همچون نبود روشهای عملیاتی پژوهش مبتنی بر و نشأت گرفته از معارف و جهان‌بینی اسلامی در جامعه علمی امروز ما، به اقتضانات استفاده از روش معناشناسی، به ویژه با قرائت ایزوتسویی از آن، برای مطالعات قرآنی می‌پردازد. اما پیش از آن لازم است برای فهم جایگاه روش معناشناسی در هندسه کلی روشهای پژوهش، توضیحاتی ارائه شود.

ب) سیر تطوّر روشهای پژوهش در علوم اجتماعی

متون در علوم اجتماعی و از جمله ارتباطات، در سیر تطوّر خود حداقل سه دوره را پشت سر گذاشته‌اند. در دوره اول، نگاهی «کمی» به متن صورت می‌گیرد که در آن، شمارش میزان تکرار کلمات محوریت دارد و اهمیت کلمات و مفاهیم، به بسامد آنها در متن گره می‌خورد. در مرحله دوم، رویکرد پژوهشگران کیفی می‌شود و «معنا» در کنار عدد و شمارش اهمیت می‌یابد. در این مرحله، «مفهوم» و «معنا»ی متن از مجموع کلی کلمات، علاوه بر معنای جزئی آنها به دست می‌آید. در این روش، معنای کلی و انتزاعی جدیدی از متن ارائه می‌شود که لزوماً از مجموع تک تک معانی واژگان و مفاهیم به دست نخواهد آمد (بشیر، 1389: 219-218). فهم سازمان کلمات و کشف هندسه ارتباطی آنها، در این مرحله انجام می‌پذیرد. مرحله سوم از سیر تطوّر روشهای پژوهش در علوم اجتماعی متن محور، متضمن روشهایی است که در آنها فضاهای فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و غیره‌ای که محاط بر متن‌اند و سازنده آن، مطالعه می‌شوند. (همان: 220)

بیان این سیر تطوّر به این معنا نیست که با ظهور هر مرحله جدید، مرحله قبل به طور کامل منسوخ می‌شده است، همچنان که امروزه نیز شاهد استفاده از روشهایی کمی محور، مانند «تحلیل محتوا»¹ هستیم؛ بلکه مراد از طرح این سیر تطوّر، توضیح تغییر نگرشهای پژوهشگران و توسعه دید آنان در خصوص متن است؛ به این معنا که از حاکمیت متن بر پژوهشگر و پذیرفتن انفعال در برابر متن توسط او به سمتی رفته‌ایم

141 ♦ اقتضائات بهره‌گیری از معناشناسی ایزوتسوبی در مطالعات قرآنی

که اینک از موضعی بالاتر و به صورت درجه دومی به متن نگاه می‌شود؛ اینکه چه عواملی بر ایجاد و تولید این متن تأثیرگذار بوده‌اند.

در مرحله سوم از سیر تطوّر روش‌شناختی، حداقل دو روش «معناشناسی»¹ و «تحلیل گفتمان»² وجود دارد که اتفاقاً خاستگاهی یکسان (زبان‌شناسی دو سوسور) نیز دارند. این هر دو روش البته در برخی موارد به مرحله دوم سیر تطوّر روش‌شناختی وابستگی دارد؛ به گونه‌ای که محدود به متن و محتویات آن می‌ماند. نسلهای اولیه تحلیل گفتمان و برخی از تحلیلهای معناشناختی³ را می‌توان از این سنخ دانست و البته لزوماً این تمایل به مرحله دوم سیر تطوّر روش‌شناختی، منفی ارزیابی نمی‌شود؛ که در برخی اوقات، اصولاً پژوهشگر تمایلی به کشف فضای اجتماعی، فرهنگی و تاریخی متن ندارد؛ گاه به این دلیل که آن متن را فرانسائی، فراتاریخی و فرامکانی می‌داند، مانند آنچه مسلمانان درباره قرآن اعتقاد دارند.

ج) معناشناسی

معناشناسی در سه دسته از علوم مهندسی رایانه، پزشکی (بیولوژی و علوم مغز) و انسانی کاربرد دارد. در علوم مهندسی به مباحث حول جستجوی اینترنتی یا رایانه‌ای پیرامون کلمات و مفاهیم ارجاع دارد و آن را معادل «فهم معنا»⁴ در نظر می‌گیرند که توسط هوش مصنوعی و غیره انجام می‌شود (یو، 2014: 8). در علوم انسانی، معناشناسی یکی از روشهای کیفی در مطالعات متن است و در کنار روشهایی چون: نشانه‌شناسی، تحلیل گفتمان و تحلیل روایت قرار می‌گیرد. نقطه اشتراک رویکردهای مهندسی و انسانی، محوریت «متن» در آن است. در یکی، چگونگی جستجو در متن با برخی کلیدواژه‌ها و هر آنچه در حوزه مهندسی نرم‌افزار کامپیوتر در خصوص متن تعریف می‌شود و در دیگری، رویکردی علوم انسانیه؛ که در ادامه تشریح خواهد شد و مراد مقاله پیش رو، این سنخ از معناشناسی است.

در رویکرد پزشکی یا بیولوژیک نیز «در این باره بحث می‌شود که چگونه مردم درباره ریاضیات، منطق و زبان فکر می‌کنند»؛ به این رویکرد، «معناشناسی شناختی»⁶ می‌گویند (جاندا، 1993: 4). آنچه در معناشناسی علوم انسانیه صورت می‌گیرد نیز فهم چگونگی سامان یافتن مفاهیم در کنار یکدیگر و ایجاد یک سازه معنایی است.

1. Semantic
2. Discourse Analysis

3. برخی از نظرات ایزوتسوبی، لزوماً مرتبط با فضای اجتماعی و... نیست و صرفاً پیدا کردن سازمان میان کلمات است.

4. To Understand the Meaning
5. Yu
6. Cognitive Semantics
7. Janda

1. معناشناسی در علوم انسانی

معناشناسی در علوم انسانی، ادامه مطالعات فردینان دو سوسور، زبان‌شناس معروف است و برای آن مکاتب متفاوتی وجود دارد؛ از جمله: مکتب پراگ (ساخت‌گرا- نقش‌گرا)، مکتب روسیه (روان‌شناسی زبان)، مکتب پاریس (تلفیق نشانه‌شناسی و معناشناسی) (پاکچی، 1387) و مکتب آلمان یا مکتب بُن (قومی - زبان‌شناختی). (مطبع و همکاران، 1388)

در این میان، مکتب بُن¹ روایی لازم را در خصوص مباحث اسلامی در ایران - به وسیله انبوهی از پژوهشها - اثبات کرده² و سایر مکاتب ورود درخوری به مباحث قرآنی و حدیثی نداشته‌اند. روش معناشناسی‌ای که مکتب بُن ارائه می‌دهد، توسط قرآن‌پژوه معروف، توشیهیکو/یزوتسو در کتابهای «خدا و انسان در قرآن» و «بررسی معناشناسی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن»، پیاده‌سازی و اجرا شده است. (همان)

مدعیات مکتب بُن

- **فرهنگی عنوان کردن زبان:** از دیدگاه مکتب بُن / مطالعه قومی - زبانی معنا / زبان‌شناسی قومی / زبان‌شناسی انسان‌شناختی³، هر زبان نظام معنایی خاص خود را دارد که حاصل تاریخ زیستی آن است؛ یعنی ارتباط مستقیمی میان نظام معنایی و محیط زیست اهل آن زبان وجود دارد (همان). زبان‌شناسی قومی، شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که دغدغه کشف جایگاه زبان در یک بافت وسیع‌تر فرهنگی و اجتماعی را دارد و نقش آن را در تثبیت ساختارهای اجتماعی و مناسبات فرهنگی مطالعه می‌کند. (فولی،⁴ 1997: 3)

ریشه‌های این مکتب به مطالعات فردینان دو سوسور، زبان‌پژوه فرانسوی برمی‌گردد؛ با این ملاحظه که وی زبان⁵ را در خودش مطالعه می‌کرد و مکتب ساختارگرایی⁶ را در زبان‌شناسی بنا نهاد، اما دیگر زبان‌شناسان نظیر فرانتس باوس (1858-1942) و دانشجوی او ادوارد ساپیر (1884-1939) به گونه‌ای دیگر می‌اندیشیدند. آنان معتقد بودند زبان‌شناسی باید بر انعکاسهای فرهنگی زبان تکیه کند؛ مثلاً اینکه چرا در زبان اندونزیایی موقعیت اجتماعی یک فرد در استخدام کلماتی که برای او به کار می‌رود، خود را نشان می‌دهد؛ در حالی که در زبان انگلیسی اینچنین نیست. (دانسی،⁷ 2004: 5)

1. زبان‌شناسی قومی، نام دیگر نظریه‌ای است که در آن بین زبان و جهان‌بینی، ارتباطی دو سویه برقرار می‌شود و البته منحصر به آلمان نمانده و در دیگر دانشگاهها، نظیر لوبلین لهستان نیز بحث و فرضیه‌سازی در خصوص آن انجام شده است. (گلاز و پروروک، 2014: 212)

2. با توجه به برخی اشکالات وارد به آن (که در ادامه تشریح خواهد شد)، مناسب‌تر آن است که به جای لفظ روایی، از مقبولیت و معروفیت در نظام دانشگاهی استفاده شود.

3. Anthropological Linguistics

4. Foley

5. Langue

6. Structuralism

7. Danesi

اقتضائات بهره‌گیری از معناشناسی ایزوتسوبی در مطالعات قرآنی ♦ 143

این یک برخورد تفسیری با زبان است تا فهمی فرهنگی نسبت به آن پیدا شود (همان). همچنین در این مکتب گفته می‌شود که زبان در تفسیر از واقعیت و قضاوتی که دربارهٔ جهان، مردم، اشیا و رویدادها می‌شود، مداخله دارد (گلاز و پروروک، 2014). بنابر این، زبان در این مکتب، هم یک برساخت فرهنگی است و هم واقعیات را برمی‌سازد.

در تحلیل زبان در این مکتب، تمرکز بر تفسیر² است و نه انعکاس³ واقعیت⁴. آنچه وجود دارد، نتیجهٔ یک ادراک سوژه‌محور⁵ و در «مفاهیم جادادن»⁶ واقعیت در یک زبان خاص است. یک موجودیت⁷ هر قدر هم که خودش بزرگ باشد، در نهایت به وسیلهٔ زبان مورد مداخله قرار می‌گیرد. در حقیقت، یک موجودیت به وسیلهٔ اهالی یک زبان با اقتضائات فرهنگی و اجتماعی خاص آنها و در ارتباطاتی که با هم دارند، «بازنمایی»⁸ می‌شود. (همان: 209-208)

- اعمال محدودیتهای چندگانه بر واقعیت در زبان: ژاکندورف بین جهان واقعی، جهان تجربه‌شده و ساختار مفهومی، تفاوت می‌گذارد (همان: 209). بنابر این، واقعیتی وجود دارد، سوژه آن را به نحوی⁹ تجربه می‌کند (محدودیت اول) و در هنگام بیان آن تجربه، زبان و مفاهیم موجود در آن نیز ممکن است محدودیتهایی بر آن تحمیل کنند (دومین محدودیت). به نظر می‌رسد بتوان محدودیت دیگری را نیز بر شمرد که به توانایی‌های زبانی شخص مربوط می‌شود؛ یعنی اگر به آن زبان تسلط نداشته باشد، محدودیت دیگری را بر واقعیت اعمال کرده است (محدودیت سوم). لذا محدودیتهایی بر واقعیت تحمیل شده و آن را به اجبار در ظرف کوچک‌تری جانمایی می‌کند. طبیعی است که در این شرایط، بخشهایی از واقعیت، بیرون از ظرف مذکور بماند.

2. محدودیتهای زبانی و اندیشهٔ اسلامی

موضوع محدودیتهایی که زبان بر واقعیت تحمیل می‌کند، در فلسفهٔ اسلامی مورد توجه قرار گرفته است؛ محدودیتهایی که عالم ماده نسبت به عالم مثال دارد و اینکه معانی مثالی وقتی قرار است وارد عالم طبیعت شوند، منکسر و متکثر و مرکب شده، از بساطت آنها کاسته می‌شود. (جوادی آملی، 1393، ج 5: 176-175)

1. Glaz & Prorok

2. Interpretation

3. Reflection

4. Reality

5. Subjective

6. Conceptualizing

7. Entity

8. Representation

9. در کیفیت این فهم، چه در نظریهٔ گفتمان و چه در معناشناسی، مسائلی چون: شرایط سیاسی، تاریخی، فرهنگی و حتی جنسیت، مؤثر شناخته شده‌اند. (جاندا، 1993: 5)

ملاصدرا با براهین مختلف ثابت می‌کند عالمی بالاتر از عالم ماده و پایین‌تر از عالم معنی و عقل صرف وجود دارد و آن را عالم مثال می‌نامد (شیرازی، 1417، ج 1: 13): «اول، عالم عقل است و برای آن مراتب بسیار هست. دوم، عالم مثال و خیال منفصل است که مشتمل است بر مراتب متفاوتی که اعلای آن متقارب ادنای عالم عقول است. سوم، عالم جرم، مشتمل بر طبقات از اعلای افلاک تا ادنای ارضین» (حسینی، 1375: 56)

در نظرگاه اندیشه صدرایی، «در این عالم، هر چه وجود کامل‌تر باشد، موجودات در آن مرتبه به وجود واحد جمعی نزدیک‌ترند و هر چه وجود ناقص‌تر باشد، موجودات در آن مرتبه به تعدد و تفرقه و تضاد نزدیک‌ترند. اکثر ماهیاتی که در این عالم با هم در تضاد هستند، در عالم مثال با هم تضادی ندارند» (شاهرخی، 1396). لذا آنچه در عالم جرم (طبیعت) مشاهده می‌شود، تکثراتی ناشی شده از آن وحدت به نحو تجلی است (صدرالدین شیرازی، 1417، ج 1: 29). در واقع؛ هر چه که از عالم طبیعت به عالم مثال سیر شود، از کثرات کاسته و بر وحدت افزوده می‌شود و هر چه از عالم مثال به سمت طبیعت آییم، بر کثرات ناشی شده از صور مثالین که به عالم وحدت نزدیک‌ترند، افزوده می‌شود.

از دیدگاه سایر فلاسفه و عرفای مسلمان، خاصه مکتب اشراق و همچنین برگرفته از آرای افلاطون، تمام اشیا در عالمی دیگر، صورتی «مثالی» دارند که متأهلان و فضلا از آنجا که بر نفس خود غالب آمده‌اند، توانایی دیدن این «مَثَل» را دارند. از دیدگاه سهروردی، «چنانچه نفس از شواغل و حُجُب بازماند، می‌تواند به چیزهای غیبی (مغیبات) اشراق یابد و به همین دلیل، انبیا، متأهلان و فضلا به دلیل نفوس قوی و آینه‌گون خود، نقوش ملکوت را درک می‌کنند» (بلخاری قهی، 1390: 309)

از دیدگاه سهروردی، فرد سالک با گذراندن برخی مراحل سلوک عرفانی، به مرتبه‌ای می‌رسد که توانایی ادراک این صور مثالین را پیدا می‌کند. اگر کسی بتواند آنچه در عالم مثال درک کرده، به زبان عالم طبیعت بیان کند، به خلق هنری دست زده است (همان: 312). در نتیجه، یک واقعیت فرازبانی با یک تفسیر زبانی، همه‌فهم شده و به اشتراک گذاشته می‌شود. در تبدیل این مدرکات مثالی به زبان عالم طبیعت، ضعفهای زبانی و وجودی شخص نیز مؤثر واقع می‌شوند و بنابر این، اگر شخص توانایی کمتری در این تبدیل زبان و ترجمه معانی مثالی داشته باشد، آن معانی به درستی انتقال نمی‌یابند.

اگر آنچه بیان شده است بخواهد تأیید نظریه اسلامی را داشته باشد، باید با ملاحظاتی پذیرفته شود. برای مثال، بین افراد معمولی و معصومین (ع) و در رأس آنان پیامبر اسلام (ص) که وحی بر ایشان نازل می‌شود، در دریافت معانی باید تفاوت قائل شد. در اندیشه اسلامی اعتقاد بر این است که حضرت رسول (ص) بدون واسطه‌های اجتماعی و در اثر سعه وجودی‌شان، با حقیقت محض ارتباط و وحدت برقرار کرده‌اند و آنچه دریافت‌اند از سوی خدا بوده است و به زبان امروز، فراگفتمانی و فرازبانی به واقعیت دست یافته‌اند. اگر چه

145 ♦ اقتضائات بهره‌گیری از معناشناسی ایزوتسوبی در مطالعات قرآنی

برخی از آیات قرآن ناظر به شرایط اجتماعی نازل شده، اما این شرایط اجتماعی نبوده که مشرف بر علم رسول‌الله(ص) شده است و کلام قرآن هم تنقیح خداست نه ترجمه‌ای از سوی رسول خدا(ص).

لذا آنچه در نظریه معناشناسی در خصوص زبان‌مند بودن دانش بیان شد، فقط به افراد عادی و دانش آنان محدود می‌ماند و نمی‌توان با این تحلیلها به بررسی متون مذهبی(قرآن و حدیث) پرداخت. همچنان که اگر قائل به تسری این نظریه به ساحت وحی باشیم، بحث محدودیت‌های زبانی برای بیان حقایق حاقه، ما را به این نتایج می‌رساند که کلام قرآن، سخنان خود حضرت رسول(ص) است که پس از درک معانی حقیقی، آنها را به این زبان ترجمه کرده؛ در حالی که در اندیشه اسلامی، کلمات قرآن نیز از سوی خدا نازل شده است. بنابر این، ایجاد محدودیت بر حقایق فرا زبانی و زبانی کردن آنها توسط خود خدا صورت گرفته(توقیفی بودن آیات قرآن) و حداقل محدودیت نسبت به حقیقتی فراتر(لوح محفوظ) را دارد.

توضیح آنکه، قائلان به این نظریه، صحبتی در خصوص وحی و امثال آن نمی‌کنند و مراد خود را از واقعیت چنین بیان می‌دارند: «واقعیت در اینجا، واقعیت اجتماعی یا واقعیت ملموس¹ است و این سبک از تحلیل، جهان واقعی را در بر نمی‌گیرد، بلکه جهانی فرهنگی را در نظر می‌گیرد که تجربه انسانی را شکل می‌دهد». (گلاز و پروروک، 2014: 214-211)

جهان فرهنگی؛ یعنی جهان انسانی و این نظریه در زمان شکل‌گیری، متوجه عوالم ماورایی نبوده و پیاده‌سازی آن را بر متون مذهبی‌ای چون قرآن کریم، در ابتدای شکل‌گیری مد نظر نداشته است.²

3. معناشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی

همچنان که ذکر شد، معناشناسی اشاره زیادی به هستی‌شناسی ندارد- صرفاً در این حد ورود می‌کند که بیان کند واقعیت پیشینی را نفی نمی‌کند- و از معرفت‌شناسی شروع می‌کند. در حقیقت؛ معناشناسی ساحت توجه خود را این جهانی و به اصطلاح، روی زمین تعریف کرده است و بنابر این، ساحت هستی‌شناختی را مطمح نظر خود قرار نمی‌دهد.

به زبان فلسفی، این نظریه بر جهانهای دوم(ذهن) و سوم(بین‌الذلهانی) تمرکز کرده، آن را متعلق شناخت خود عنوان می‌کند. جهان اول، جهان طبیعت(جهان واقعیات عینی)، جهان دوم(شناخت فردی اشخاص نسبت به اشیا و امور مختلف) و جهان سوم، جهان اجتماعی است.(پارسا، 1391: 194)

در خصوص تطبیق این نظریه با اندیشه اسلامی، مفاهیمی چون: «لوح محفوظ»، «تطابق قرآن با عالم تکوین»، «فراگیری بودن»، «کلام خدا بودن» و نظایر آنها در این نظریه مطرح نمی‌شود که قرار باشد در این

1. Physical

2. این کار توسط ایزوتسو صورت گرفته است.

موارد با نظریه اسلامی مقایسه شوند. اگر اشکالی وجود دارد مربوط به پیاده‌سازی این نظریه بر قرآن مجید توسط ایزوتسو است، بدون آنکه ملاحظاتی اینچنین را در نظر گرفته باشد. لذا لازم است تا روش او با مبانی اسلامی سنجیده شود. در بیان ایزوتسو، در تشریح چگونگی معانی «نسی» چنین آمده است: «تحلیل معنی شناختی جنبه «نسی» معنی کلمه، علاوه بر دانش تخصصی زبان شناختی نسبت به کلمه، نیازمند کاوش و تحقیقی دقیق در وضع فرهنگی زمان و مردم آن است؛ زیرا سرانجام، آنچه به نام معنی «نسی» یک کلمه خوانده می‌شود، چیزی جز تجلی عینی یا تبلور روح فرهنگ و بازتاب درست تمایل کلی روان‌شناختی یا به صورت دیگر مردمی نیست که کلمه را همچون بخشی از واژگان خود به کار می‌برند» (ایزوتسو، 1361: 21)

ایزوتسو در جای جای کتاب «خدا و انسان در قرآن» از فرهنگ مردمی که قرآن بدانها تعلق داشته است سخن می‌گوید. بدین ترتیب در نگاه ایزوتسو، کلام خدا بودن قرآن، چندان مد نظر قرار نمی‌گیرد، اگر چه به وحی بودن آن اذعان دارد. اما به نظر می‌رسد معنا و جایگاه وحی را به درستی متوجه نشده یا نظریات مکتب زبان‌شناسی انسان‌شناختی در او نهادینه بوده و نتوانسته از آنها بگریزد. برای مثال، در جایی واژگان قرآنی را ذیل یک کل بزرگ‌تر، یعنی واژگان زبان عربی در دوره نزول می‌داند (همان: 25)؛ در حالی که در اندیشه اسلامی، اگر چه قرآن به زبان عربی نازل شده، اما چیزی فراتر از زبان عربی در نظر گرفته می‌شود. حتی برخی کلمات بوده است که نوع مردم معنی آن را نمی‌دانسته‌اند.¹

ادامه جهت‌گیری‌های نظری ایزوتسو در تبیین روش کار خود، دانسته یا نادانسته، می‌تواند به انکار فراگیری بودن دین انجامیده یا در بهترین حالت، یادآور ایده تجربه‌نوی آقای عبدالکریم سروش باشد.²

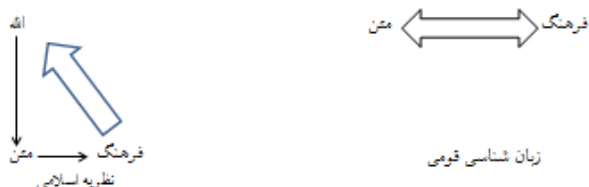
با وجود این اشکالات، اما همچنان که مبانی غیر اسلامی پوزیتیویسم مانع از استفاده از روشهای تحقیق پوزیتیویستی نشده است، اشکالات وارد به نظریات ایزوتسو نیز مانع از آن نمی‌شود تا بهره‌گیری از معناشناسی برای فهم کلام قرآن ممنوع اعلام شود. اما همواره باید این نکته مد نظر باشد که صرفاً باید نگاهی ابزاری به روش ایزوتسو داشت و تا حد امکان از مبانی معرفت‌شناختی آن دوری کرد.

1. برای مثال از عمر بن الخطاب درباره معنای «آب» در آیه شریفه «وفاکبه و آبا» سؤال پرسیده شده که وی معنای «آب» را نمی‌دانست (امینی، 1372، ج 7: 139). این موضوع نشان‌دهنده مفاهیمی است که برای اهل زبان معلوم‌المعنا نبوده است. بیان این مطالب بدان دلیل است که اثبات شود نظریات زبان‌شناسی قومی مبنی بر ایجاد کننده بودن یک متن توسط آن فرهنگ، درباره قرآن درست نیست و با چنین ارجاعاتی در سطحی‌ترین نوع تحلیل می‌توان این ادعا را مطرح کرد که قرآن ذیل آن فرهنگ و زبان زمان نزول تعریف نمی‌شود. اینها تک‌گزاره‌هایی‌اند که با روشی سکولار مانع تعمیم ادعاهای این مکتب زبان‌شناختی به قرآن می‌شوند.

2. مطیع و همکاران (1388) در نقد روش ایزوتسو در متونی مذهبی چون قرآن می‌گویند: این ابزار بردی دارد و تا جایی ستارگان آسمان قرآن را رصد می‌کند و جایی دستش کوتاه است و خرما بر نخیل، [همچنین] به نظر می‌رسد نکته مهمی از چشم ایزوتسو مستور مانده است و آن اینکه: درست است که اندیشه و زبان هر ملت با هم گره خورده است و فهم روح حاکم بر فرهنگ و قومیت هر منطقه، فهم معانی نهفته در زبان آنها را آسان‌تر می‌کند، اما نکته اینجاست که قرآن حاصل فرهنگ بومی عربها نیست و اصلاً نه در آن بستر شکل گرفته و نه گذشته آنهاست و نه خود آنها گوینده آنند».

147 ♦ اقتضائات بهره‌گیری از معناشناسی ایزوتسوبی در مطالعات قرآنی

مهم‌ترین گزاره و ادعای معناشناسی زبان‌شناختی یا زبان‌شناسی قومی و انسان‌شناختی، همچنان که بحث شد، ارتباط میان متن و فرهنگ است.¹ تفاوت میان نظریه اسلامی و زبان‌شناسی قومی یا انسان‌شناختی در این است که در زبان‌شناسی قومی، فرهنگ است که متن را تولید می‌کند، اما در نظریه اسلامی، اقتضائات فرهنگی، قومی یا انسان‌شناختی سبب می‌شوند تا خدا متنی را متناسب با آن فرهنگ نازل کند. بنابر این، ارتباط میان فرهنگ و متن در نظریه زبان‌شناسی انسان‌شناختی ارتباطی مستقیم است و در نظریه اسلامی، آنگاه که پای وحی به میان کشیده می‌شود، ارتباطی نامستقیم متصور می‌شود. طرح ذیل نشان‌دهنده این استدلال به زبان تصویر است:



4. زبان‌شناسی قومی، قرآن و روایات

همچنان که پیش‌تر ذکر شد، در معناشناسی به روش قومی یا انسان‌شناختی، باید نگاهی به فضای پیشامتنی نیز داشت. درباره قرآن کریم - اگر مبانی زبان‌شناسی قومی را رد نکنیم و بپذیریم - نیاز به واژه‌شناسی تاریخی داریم. اما پس از نزول وحی و در زمان اهل بیت(ع)، از آنجا که آیات قرآن بخشی از فرهنگ مفهومی و واژگانی جامعه مسلمانان آن زمان شده بود (زبان قرآن وارد زبان جامعه شده بود) و اهل بیت(ع) هم خود را مفسران قرآن معرفی می‌کردند، لذا می‌توانیم مبانی نظریه معناشناسی را بر این جامعه و فرهنگ آن (جامعه پسا نبی سلام‌الله علیه) جاری کنیم.

در حقیقت؛ این تحلیل بر این باور است که با توجه به ورود واژگان قرآنی با معانی خاص خود به فضای زبانی جامعه و ساخت فضای فرهنگی - زبانی جدید، اکنون زبان‌شناسی قومی یا انسان‌شناختی امکان ورود به عرصه تحلیل زبانی را پیدا می‌کند و اهل بیت(ع) نیز با مفاهیم قرآنی - که دیگر در فرهنگ جامعه درونی شده - و غیر قرآنی که در زبان مردم وجود داشته، به شرح و بسط مفاهیم قرآنی می‌پرداخته‌اند. در واقع؛ در این رویکرد، نقطه صفر جامعه، نزول وحی در نظر گرفته شده است.

1. مانند نظریه گفتمان که فضاها را فرهنگی، اجتماعی و تاریخی را بر تولید متن مؤثر می‌داند. (سویورن، 2007)

تبارشناسی معکوس

معناشناسی قومی با توجه به توضیحات پیش گفته، هنگامی ورود به مباحث قرآن‌شناختی، با برخی از مبانی اسلامی تخالف پیدا می‌کند. حل این تخالف، در گرو پیشنهادی است که این پژوهش ارائه می‌کند و آن، تبارشناسی معکوس¹ است. این رویکرد با توجه به بحث نزول قرآن و نقطه صفر (آغاز) بودن آن در تحلیل زبان‌شناسی قومی در مطالعات اسلامی از نگاه این پژوهش، پیشنهاد می‌شود. تبارشناسی معکوس، از قدیم به جدید می‌آید (رو به جلو است) و در مقابل تبارشناسی رو به عقب (دیدگاه رایج) قرار می‌گیرد.

در تبارشناسی رایج یا تحلیلهای زبان‌شناسی انسان‌شناختی درباره قرآن، این کتاب نیز در کنار سایر مؤلفه‌های فرهنگی زمان نزول تحلیل می‌شود، نه امری فراتر از آن؛ یا حتی عوامل پیشینی تولید این متن در آن فرهنگ به ظاهر بررسی می‌شود. در تبارشناسی معکوس می‌توان به مطالعه فضاهای زبانی و فرهنگی‌ای همت گماشت که پس از قرآن به وجود آمده‌اند.

از آنجا که در ادبیات اسلامی، روایات معصومین (ع) تفسیر و تشریح آیات قرآن و در ادامه آن دانسته می‌شوند، درست‌ترین ادامه‌ای که می‌توان برای زبان قرآن در نظر گرفت، احادیث معصومین (ع) است. در این فضا، ما با نوعی از توسعه زبان قرآن در کلام ائمه اطهار (ع) مواجهیم.²

تجمیع مباحث نظریه زبان‌شناسی قومی با مباحث اسلامی، تا حدودی می‌تواند در فهم این توسعه زبانی مؤثر باشد. از جمله این مباحث دو گزاره ذیل است:

1. «قرآن - لا اقل در بخشهایی - ناظر به مسائل فرهنگی جامعه زمان نزول، مطالبی را ذکر کرده است».

برای مثال؛ حوادث اجتماعی به وجود آمده پس از جنگ احزاب در جامعه اسلامی، منجر به نزول سوره احزاب شد (روحانی، 1383). یا موضوعاتی نظیر زنده به گور کردن دختران و بسیاری موارد دیگر.

2. «آیات قرآن در عین کثرت مفهومی و موضوعی، نشأت گرفته از یک کل، دارای سیستم قواعد تکوین محور³ هستند».

1. Reversed Genealogy

2. مهدی (1386) اندیشه علامه طباطبایی را در استقلال جستن از روایات در تفسیر قرآن نقد می‌کند و معتقد است: «ها در تفسیر، نیازمند به مفسر معصوم، منصوب از جانب خداوند هستیم» (مهدی، 1386: 9). کلیت کتاب وی که به گفته خودش ترجمه‌ای است از گزیده «المنهج الصحيح فی تفسیر القرآن»، به نقد ادله قائلین به استقلال قرآن پرداخته و افراد را نیازمند به پیشوایان معصوم در فهم قرآن می‌داند. توضیح آنکه، این نوشتار در صدد ترجیح فردی بر دیگری نیست، بلکه با توجه به نقش کلی کار، اندیشه‌هایی که با این هندسه کلی هماهنگ باشند، در کنار سایر نظرات آورده خواهند شد. والا تفسیر المیزان، خود اثبات یکی از احادیث معصوم (امیرالمؤمنین - ع) است که فرمودند: «کتاب الله تبصرون به و تسمعون به و یطبق بفضله یقضی و یشهد بفضله علی بقض» (مجلسی، 1403، ج 89: 22).

3. «وکن تجد لیسه الله تبدیلاً» (احزاب: 62)

149 ♦ اقتضائات بهره‌گیری از معناشناسی ایزوتسویی در مطالعات قرآنی

این قواعد و قوانین، بیشتر توسط معصومین(ع) قابل کشف‌اند؛ لذا در خصوص موضوعاتی که در قرآن مستقیماً ذکر آنها نرفته و موضع‌گیری نشده است، معصوم(ع) با فهم قواعد کلیه، در موارد جزئی، آن قواعد را اشراب کرده و رویکرد دین را درباره آنها بیان می‌دارد.¹

آنچه درباره فتوحات یا اداره حکومت اسلامی پس از پایان نزول وحی به وقوع پیوست (طباطبایی، 1363: 2) نیز از جمله این موارد است.²

5. معناشناسی و علوم اسلامی متناظر

در معناشناسی متمرکز بر خود متن یا معناشناسی ساختارگرا، طبیعتاً سازمان مفاهیم و هندسه آنها استخراج می‌شود. البته این موضوع منحصر به کشفیات مکاتب معناشناختی نیست و پیش از این در مباحث حوزه علوم قرآنی، نظیر آن مورد توجه علمای این علم قرار داشته است.

در ادبیات علوم قرآنی، دانشی به نام «تناسب»³ هست که از پیوستگی‌های ممکن میان موضوعات قرآن در شکلهای گوناگون آن بحث می‌کند و پیوندهای پنهان را نشان می‌دهد. بقاعی در تعریف این علم می‌گوید: «علم مناسبات، علمی است که به کمک آن، عوامل چینش آیات و سوره‌ها شناسایی شده و موضوع این علم، آن اجزایی است که زمینه پیوند مطالب را فراهم می‌کند» (بقاعی، بی تا، ج 1: 5).

مشاهده می‌شود که پیوستگی، در سطح جملات مدّ نظر قرار گرفته؛ که البته رویکرد غالب مطالعات قرآنی بوده است. اما در پژوهشهای جدید، بحث کلمات و پیوستگی نظام‌وار و ارگانیک در آنها نیز مدّ نظر قرار می‌گیرد. این پیوستگی، گاه با عنوان «ساختار درختی» معرفی می‌شود. ساختار درختی نوعی تشبیه برای نشان دادن درجه اهمیت کلمات و نوع ارتباط آنها با یکدیگر است؛ آنچنان که ریشه، تنه، ساقه، شاخه و برگ، هر کدام درجه اهمیت و پیوستگی خود را با سایر مفاهیم مشخص می‌سازند. (ایازی، 1380: 55)

1. این موضوع در فلسفه اسلامی نیز ذیل مباحثی چون وحدت حقیقت یا وحدت وجود مورد توجه قرار گرفته است. در فلسفه اسلامی بحثی وجود دارد که آن را «وحدت حقیقت» می‌خوانند. در این نظریه، این اعتقاد وجود دارد که همه ظواهر محسوس و کثرات عالم وجود را حقیقتی واحد احاطه کرده است و منشأ کثرات نیز همین حقیقت واحد است. این موضوع که زیربنای وحدت وجود نیز هست (بلخاری قهپی، 1390: 122)، می‌تواند بیانگر وحدتی باشد که در امر خدا در عالم مجردات و مثال وجود دارد و این امر هنگام ورود به عالم ماده کثراتی را به فراخور عالم ماده پیدا می‌کند. در نتیجه، اگر چه احکام به ظاهر متفاوت است، اما در واقع همه تجلیات یک امر واحدند (جوادی آملی، 1393، ج 12: 203). در دعای جوشن کبیر نیز در سه جا امر، به عنوان اسم مفرد به کار رفته است (و صورت جمع آن کلاً در دعا نیامده است): یکی در فراز 58: «يَا مَنْ إِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ»، دیگری در فراز 62: «يَا مَنْ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» که در کنار الفاظ مفرد آمده است. اما در فراز 90 در کنار اسمی جمع، که گویا جمع و آهنگ کلام می‌طلبد تا «مور» به تبعیت از «هلوب» جمع بیاید، اما باز هم مفرد آمده که بر یگانه بودن امر و وحدت وجودی آن تأکید دارد: «يَا مَنْ لَا يُقَلَّبُ الْقَلْبُ إِلَّا هُوَ يَا مَنْ لَا يُبَدَّلُ الْأَمْرُ إِلَّا هُوَ».

2. ایزوتسو بدیهاً منکر تأثیرات قرآن بر زبانهای علمی و غیره پس از خود نیست. برای مثال، درباره این تأثیر بر فلسفه اسلامی، بحثی حاشیه‌ای انجام می‌دهد اما غالب تمرکز او درباره قرآن، پیشینی است. همچنین اشاره‌ای به توسعه زبانی قرآن در کلام اهل بیت(ع) ندارد. کلاً معصومین(ع) و سخنان آن بزرگواران - به عنوان نقل دوم و عدل قرآن - جایی در تحلیل وی ندارند. (ایزوتسو، 1361: 88-51)

3. مباحثی که در ادامه در حوزه «تناسب» بیان می‌شود، برگرفته از کتاب «چهره پیوسته قرآن» (ایازی، 1380) است.

این ساختار درختی که در آن، کلمات به ترتیب اهمیت مشخص می‌شوند؛ یادآور مفاهیمی چون «کلمات کلیدی» در معناشناسی (ایزوتسو، 1361: 30) و «دال محوری» در تحلیل گفتمان (سلطانی، 1383: 158) بوده و شبیه آن است.

ایازی با شبیه دانستن روش معناشناسی ایزوتسو به علم تناسب، معتقد است این هر دو روش بر این ایده استوارند که مفاهیم به کار رفته در قرآن، نوعی پیوند در جهان‌بینی داشته، از پشتوانه‌ای عقیدتی و فرهنگی برخوردارند و بدون تحقیقی گسترده و معنی‌شناسانه در کل قرآن، فهم پیوستگی حاصل نمی‌آید. (ایازی، 1380: 57) و همچنین در توصیف کار ایزوتسو می‌گوید: «او نگرشی جامع و سازواره از کل مفاهیم قرآن را در روشش ادعا می‌کند. هدف ایزوتسو، طرح یک حرکت معنی‌شناختی سیستماتیک است؛ زیرا خود تصریح می‌کند که عمل او در واژگان، حاصل تلاشی است در شبکه‌ای پیچیده و وسیع از ارتباطات چندجانبه میان کلمات». (همان: 57-58)

در این خوانش، حداقل دو نکته وجود دارد؛ یکی آنکه، ایازی (1380) توجهی به ضعفهای مبنایی و نظری روش ایزوتسو ندارد و دیگری، تأکید بر اینکه علاوه بر رویکرد در زمانی که خود ایزوتسو در ریشه‌شناسی کلمات و مفاهیم قرآنی در نظر می‌گیرد و با رویکرد معناشناسی قومی در مرحله سوم روش تحقیق عمل می‌کند (سنجش فضای محاط بر متن)، رویکرد محدود ماندن به متن (آنگاه که قرار است ارتباط میان مفاهیم سنجیده شود) نیز بی‌گرفته می‌شود که مرحله دوم در روشهای پژوهش است.

بنابر این، ایزوتسو به دو روش در زمانی و همزمانی عمل می‌کند و خود نیز بدان تصریح دارد (ایزوتسو، 1361: 118-89). البته تأکید بر یک مطالعه «جامع» و هدفگذاری «فهم شبکه پیچیده» مفاهیم قرآن، معادل مفاهیمی چون «احاطه» و «تسلط داشتن بر قرآن» بوده و امری است که مورد انتقاد برخی باحثان علوم قرآنی قرار گرفته است: «تعبیر تسلط یا احاطه بر قرآن، به رغم حسن نیت مطرح‌کنندگان آن، به هیچ وجه، تعبیر صحیح و مناسبی نیست و حتی برای پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) در کتاب و سنت چنین تعبیری به کار نرفته است. قرآنی که پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) معرفی کرده‌اند، ادعای احاطه و تسلط بر آن با ادعای احاطه و تسلط بر خود خداوند - العیاذ بالله - چندان فرقی ندارد. احاطه بر قرآن محال است». (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، 1391: 29)

در معناشناسی نیز نباید انتظار داشت تا ربط تمامی مفاهیم قرآنی را به یکدیگر فهمید و هندسه تمام قرآن را دریافت.

6. در زمانی و همزمانی

«برد محدود» روش ایزوتسو - که در پی نوشت بدان اشاره شده - در صورتی است که بتوان سطحی از بحث را در این مکتب شناسایی کرد که متن محور باشد و منحصر به متن باقی بماند و فراتر از آن نرود؛ زیرا این

151 ♦ اقتضائات بهره‌گیری از معناشناسی ایزوتسویی در مطالعات قرآنی

فراتر روی در خصوص قرآن، در مکتب زبان‌شناسی قومی به نفی و حیانی بودن - بر اساس ایده فرهنگی بودن - متن متمایل می‌شود، حتی اگر افرادی چون ایزوتسو متوجه این معنا نباشند. وجود دو مفهوم مطالعات «در زمانی»¹ و «همزمانی»² این امکان را فراهم می‌آورد.

در مطالعات معناشناختی، دو سبک از مطالعه وجود دارد؛ یکی، در زمانی که به مطالعه تاریخی و تبارشناختی³ واژگان، زبان و متن می‌پردازد و دیگری، مطالعات همزمانی که زمان را متوقف می‌کند و به بررسی زبان، متن و امثال آن می‌پردازد.

با توجه به آنچه در بحث تبارشناسی معکوس بیان شد، پیشنهاد این پژوهش به پژوهشهای بعدی، رویکرد در زمانی، البته با روش تبارشناسی معکوس است؛ یعنی با نگاه امتداد کلام قرآن در طول زمان و توسعه آن در زبان معصومین (ع) به مطالعه قرآن پرداخته شود. از طرفی، هنگام استخراج هندسه واژگان و نظم سیستمی آنها، زمان متوقف شده و واژگان به صورت «همزمان» بررسی و تحلیل می‌شوند. لذا کار پژوهش به صورت توأمان، با دو رویکرد «در زمانی» و «همزمانی» انجام می‌پذیرد.

7. روش‌شناسی ایزوتسو

در بین مکاتب معناشناسی، همچنان که ذکر شد، مکتب زبان‌شناسی قومی یا انسان‌شناختی، در مطالعات قرآنی ورود کرده است. این کار نوعاً به وسیله روش‌شناسی ایزوتسو صورت پذیرفته و اولین کار معناشناسی در قرآن به وسیله آموزه‌های این مکتب نیز توسط خود او در کتاب «خدا و انسان در قرآن» انجام شده است. به ایزوتسو اشکالات متعددی گرفته شده است. البته این اشکالات به مرور و پس از ترجمه آثار وی در ایران نضج گرفته و تنقیح شده است. اما در ابتدای ترجمه آثار ایزوتسو به زبان فارسی، نوعی شیفتگی نسبت به کار وی، به دلیل نو بودن روش کارش وجود داشت و برخی معتقد بودند: «جان کلام ایزوتسو در این جمله خلاصه می‌شود: من می‌خواهم کاری کنم که قرآن به زبان خود سخن بگوید و خود مفاهیم، خود را تفسیر و تعبیر کنند (ایزوتسو، 1388: 8). چنین روشی در میان مفسران مسلمان بی‌سابقه نیست و همان چیزی است که ما تفسیر قرآن به قرآن می‌نامیم. منتها تفاوتی که میان ایزوتسو و مفسران مسلمان وجود دارد، در این است که او در این کار از نظریه‌ای در زبان‌شناسی یاری می‌گیرد که برای ما تازگی دارد» (معصومی همدانی، 1361).

1. Diachronic

2. Synchronic

3. از آنچه مکتب بن یا زبان‌شناسی قومی می‌گوید، نتیجه گرفته می‌شود که معانی یک زبان مشخصاً ریشه در تاریخ و فرهنگ آن قوم دارد و به همین دلیل است که نوعی از تبارشناسی نیز در تحلیلهای افراد متعلق به این مکتب نظیر ایزوتسو شاهدیم. تبارشناسی، امری است که در کارهای فوکو و در نظریه گفتمان هم وجود دارد. بدین ترتیب، یکی دیگر از شباهتهای معناشناسی و تحلیل گفتمان معلوم می‌شود امکان کمک گرفتن پژوهشگر از هر یک برای فهم دیگری را تبیین می‌کند.

از نگاه «روش‌شناسی بنیادین»¹ با رویکرد اسلامی می‌توان بحث تفاوت مبانی نظری را بین این دو روش پیش کشید - همچنان که مفصل بدان اشاره شد - و شبیه دانستن دو روش معناشناسی و تفسیر قرآن به قرآن را محل تردید دانست.

شیدایی نسبت به روش ایزوتسو دست‌کم تا دهه 80 شمسی وجود داشت که از جمله آن می‌توان به مقالات موجود در کتاب «سخنگوی شرق و غرب» اشاره کرد؛ اما در سالهای پایانی این دهه، اشکالات کار ایزوتسو اندک اندک توسط پژوهشگران جوان در رساله‌های دکتری، مقالات و غیره مطرح شد. (از جمله: مطیع، 1388؛ شریفی، 1392 و ...)

یک متن محوری و رویکرد همزمانی

نقل قول پیش‌گفته از معصومی همدانی (1361)، در بر دارنده این خوانش از کار ایزوتسو است که وی رویکردی متن‌محور داشته و به سایر وجوه کار او، که تبارشناسی مفاهیم است، پرداخته نشده است.

رویکرد متن‌محور در تحلیلهای کیفی‌ای نظیر تحلیل گفتمان و معناشناسی، ذیل مرحله دوم سیر تطوّر روش‌شناختی قرار می‌گیرد که در بیان لیتوسلیتی² (2006: 48) درباره برخی از انواع تحلیل گفتمان مجاز دانسته شده است.

برخی تعاریف از معناشناسی نیز وجود دارد که آن را صرفاً یک دانش متن‌محور عنوان می‌کنند. برای مثال: «معناشناسی به طور کلی قرار است دانشی را که به وسیله واژگان³ رمزگذاری⁴ شده است، رمزگشایی کند و حداکثر سطح مورد مطالعه آن، جملاتی‌اند که این واژگان در آنها به کار رفته است» (گریفیثس،⁵ 2006: 1). یا: «معناشناسی یعنی مطالعه در معنای کلمه و معنای جمله (مستقل از بافتار استفاده از آن)⁶ یک دانش توصیفی⁷ است» (همان: 15). اینها یعنی معناشناسی در ذات خود متن‌محور است و حتی اگر از بیرون از متن برای فهم واژگان کمک بگیرد، باز به متن رجوع می‌کند.

محدود ماندن به متن (نصوص قرآن و روایات) می‌تواند یادآور رویکرد همزمانی باشد که با قطع نظر از سیر تطوّر مفاهیم و با خارج کردن بحث زمان، به بررسی مفاهیم و واژگان می‌پردازد؛ اما همچنان که

1. در روش‌شناسی بنیادین، از یک سو ارتباط بین مبانی و پیش‌فرضهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و از سوی دیگر، ابعاد گوناگون نظریه، از جمله روش کاربردی بررسی می‌شود. (پارسانیا و طالعی اردکانی، 1392)

2. Litosseliti

3. Vocabulary

4. Encoded

5. Griffiths

6. Abstracted away from Contexts of Use

7. Descriptive

153 ♦ اقتضائات بهره‌گیری از معناشناسی ایزوتسوبی در مطالعات قرآنی

پیش‌تر اشاره شد، تبارشناسی معکوس رهیافت پیشنهادی این مقاله است و بنابر این، رویکرد در زمانی نیز در کنار متن محوری پی گرفته می‌شود. در حقیقت؛ در معناشناسی رایج اگر قرار باشد به بیرون از متن نگاه شود، سیر تطوری پیش از متن تا متن در نظر گرفته می‌شود، اما درباره متن مقدس، رویکرد در زمانی به توسعه زبانی قرآن در کلام اهل بیت (ع) خواهد پرداخت.

تأکید بر بهره‌گیری از روش معناشناسی، به دلیل محدودیتهایی است که اکنون به لحاظ روشی در مطالعات علوم اجتماعی مبتنی بر متون مقدس وجود دارد.

دو روش عملیاتی ایزوتسو

ایزوتسو در برخورد با متن، چهار عمل را انجام می‌دهد که البته سخنی در رابطه با تقدّم رتبه‌ای آنها به میان نمی‌آورد. این اعمال به همراه ملاحظات نظری این مقاله به شرح ذیل است:

1. کشف واژگان کانونی و کلیدی¹

کشف واژگان و مفاهیمی که نقشی اساسی در «جهان‌بینی معناشناختی» یک فرهنگ دارند، مشکل‌ترین کار معناشناسی و تا حدی هم سلیقه‌ای است؛ به جز کلماتی چون: الله، اسلام، ایمان، کفر، نبی و نظایر اینها که کسی در کلیدی بودن آنها دچار تردید نمی‌شود. در هر موضوع، برخی کلمات نقش «کانونی» پیدا می‌کنند که کلمات کلیدی را در اطراف خود ساماندهی می‌کنند: «گروهی از کلمات کلیدی در اطراف کلمه‌ای فراهم می‌آیند که همه گروه را نمایش می‌دهند و متحد می‌کنند» (ایزوتسو، 1361: 30).
وی برای نمونه از کلمه کانونی ایمان نام می‌برد که کلماتی کلیدی چون: الله، تکذیب، تصدیق و نظایر اینها اطراف آن جمع می‌شوند. همچنین کلمات ممکن است در جایی کلیدی باشند و در جایی دیگر، بسته به موضوع، کانونی. (همان: 34-23)

2. ایجاد تفاوت میان معنای «اساسی» و «نسبی»

در نظرگاه ایزوتسو، مفاهیم دو نوع معنا دارند: یکی، معنای اساسی آنها که کف معنایی آن بوده و یادآور معنای دایره‌المعارفی یا فرهنگ واژگانی است و با مراجعه به کتاب لغت مشخص می‌شود. اما معنای نسبی، معنایی است که در یک بافتار خاص از یک مفهوم مراد می‌شود. ایزوتسو برای تشریح این مطلب، مفهوم «کتاب» را مثال می‌زند که در معنای اساسی، مشخص است به چه چیزی ارجاع دارد؛ اما در معنای نسبی، ناظر به چیزی است که با هاله‌ای از قدسیت احاطه شده و اهمیت خاص پیدا کرده است. معنای اساسی یک کلمه، چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که با آن کلمه به هر جا برود انتقال پیدا می‌کند. اما معنای نسبی چیزی است که دلالت ضمنی دارد و در نتیجه پیدا شدن وضعی خاص بر آن کلمه

1. این مفهوم در تحلیل گفت‌مان با عنوان دال محوری وجود دارد.

در زمینه‌ای خاص، به معنای اساسی پیوسته و افزوده می‌شود (همان: 17-14). به عبارت دیگر؛ ایزوتسو معتقد به این است که متن¹ در بافتارش² معنا می‌دهد.³

3. کشف شبکه مفاهیم و سازه‌های معنایی

مفاهیم، با در کنار یکدیگر قرار گرفتن و تشکیل سازه یا ساختار مفهومی، «جهان‌بینی ارزشی» (همان: 9) یا «جهان‌بینی فرهنگی-زبانی» (گلاز و پروروک، 2014) را پدید می‌آورند.

ایزوتسو معتقد است که هر واژه را در بافت معنایی خاص آن باید بررسی کرد و تحلیل واژه بدون در نظر گرفتن بافت آن، نادرست است. این ایده که در تحلیل گفتمان نیز پی گرفته می‌شود، ناظر بر آن است که تاریخ، فرهنگ، قدرت، معادلات و مراودات اجتماعی و... سازنده این بافت‌اند (ایزوتسو، 1361: 20-5؛ تاجیک، 1379: 15). بنابر این، رویکردی فرامتنی یا بینامتنی به متن وجود دارد که آن را ذیل مرحله سوم روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی می‌برد. اما رویکردی درون‌متنی نیز در هر دو روش یاد شده وجود دارد.⁴ به همین سبب ایزوتسو علاوه بر مباحث بینامتنی، چنین واژگان و مفاهیم در کنار یکدیگر را یکی از ابزارهای ساخت این بافت می‌داند: «کلمات یا تصورات در قرآن، هر یک تنها و منزه از کلمات دیگر به کار نرفته، بلکه با ارتباط نزدیک به یکدیگر مورد استعمال قرار گرفته‌اند و معنی محسوس و ملموس خود را دقیقاً از مجموع دستگاه ارتباطاتی که با هم دارند به دست می‌آورند. به عبارت دیگر؛ این کلمات میان خود گروه‌های گوناگون بزرگ و کوچک می‌سازند که این گروه‌ها نیز بار دیگر از راه‌های مختلف با هم پیوند پیدا می‌کنند و سرانجام یک کل سازماندار و یک شبکه بسیار پیچیده و در هم پیوستگی‌های تصویری از آنها فراهم می‌آید» (ایزوتسو، 1361: 5).

وی حتی معتقد است هیچ‌یک از کلمات کلیدی قرآن، وضع فی البدایه آن نبوده و پیش‌تر نیز استفاده می‌شده‌اند. تنها تفاوت، معنای جدیدی بوده که این کتاب از آن کلمه اراده می‌کرده است. وی این خلق جدید معنا از یک کلمه را که در چنین با سایر مفاهیم صورت می‌گیرد،⁵ «دستگاه تصویری»⁶ می‌نامد. این

1. Text

2. Context

3. آنچه در نظریه گفتمان بسیار معنادار است. این خود یکی دیگر از شباهتهای نظریه معناشناسی با تحلیل گفتمان است.

4. در برخی از تعاریف تحلیل گفتمان، گفتمان در درون خود متن تعریف می‌شود. در زبان‌شناسی کاربردی، تحلیل گفتمان را «مطالعه گفتمان نوشتاری و کلامی» یک متن می‌دانند (تحلیل گفتمان ساختارگرا). در این صورت، تحلیل گفتمانی در اندیشه زبان‌شناسی عمومی و کاربردی عبارت است از: «بررسی این مسئله که چگونه جملات در زبان گفتاری و نوشتاری واحدهای معنادار گسترده‌تری نظیر پاراگرافها، مکالمات، مصاحبه‌ها، سخنرانی‌ها و امثالهم را شکل می‌دهند» (مک‌دائل، 1380: 19). تحلیل گفتمانی از نظر بالدیک هم، «مطالعه و تجزیه و تحلیل ارتباط، همبستگی و پیوندهای موجود میان جملات در گفتمانهای نوشتاری و کلامی» است (بالدیک، 1990: 59؛ نقل از: مک‌دائل، 1380: 20). آنچه از این تعاریف به دست می‌آید، این است که کوچک‌ترین واحد تحلیل در تحلیل گفتمان، جمله است؛ اما در معناشناسی، کلمه و واژه.

5. این چیزی است که در نظریه گفتمان لاکلا و موفه بدان «مفصل‌بندی» گفته می‌شود. در اینجا هم با یکی دیگر از وجوه شباهت میان معناشناسی و تحلیل گفتمان مواجهیم.

6. تصور در این کتاب، حسب پاورقی صفحه 35 آن، معادل concept است که بیشتر با ترجمه «مفهوم» شناخته شده است. بنابر این، تصور و مفهوم و واژه، هر سه یک معنی دارند.

155 ♦ اقتضائات بهره‌گیری از معناشناسی ایزوتسویی در مطالعات قرآنی

دستگاه‌های تصویری یا نظام مفاهیم، هر کدام «جهان‌بینی قرآن» را در یک موضوع آشکار می‌کنند. جمع این نظامات مفهومی هم «میدانهای معناشناختی» را پدید می‌آورد. بنابر این، هر نظام مفهومی درباره‌ی یک موضوع خاص، یک میدان معناشناختی را می‌سازد. مانند آنچه وی در توضیح معناشناختی «یوم» در قرآن کریم می‌آورد. میدان معناشناختی این مفهوم، عبارت از مفاهیمی چون: قیامت، بعث، حساب و نظیر آن است. (همان: 6-16)

بنابر این، در روش‌شناسی ایزوتسو، فهم «شبکه مفاهیم» که در آن ارتباط میان واژگان بررسی می‌شود، اقدامی اساسی در خصوص فهم متن به طور عام و متون اسلامی به طور خاص درباره‌ی یک موضوع است. برای مثال، می‌توان به مفاهیمی چون لیت(نرمی) در برخورد، در کنار خشونت در برخورد(غلظت)، همبستگی اجتماعی و غیره اشاره کرد.¹

4. تفکیک میادین معناشناختی

ایزوتسو همچنان که معتقد است واژگان و مفاهیم هر موضوع، میدانی معناشناختی برای آن ایجاد می‌کنند، از آن سو معتقد است می‌توان این میادین را از یکدیگر جدا کرد یا در یک متن چند میدان معناشناختی را متصور شد و حتی میان این میادین تداخلاتی را نیز نشان داد. (همان: 24-25)

باید یادآور شد که این نکته درباره‌ی متون انسانی درست است؛ اما از آنجا که در اندیشه اسلامی، همه قرآن می‌تواند در یک آیه جمع شود(پارسایا، 1393) و بدین معنا نوعی از یکسانی در شأن و معانی آیات قرآن وجود دارد، نمی‌توان میادین معناشناختی‌ای را متصور شد که از هم جدا باشند یا دست کم تا حدی با هم تداخل نداشته باشند.

در برگیری یک آیه، تمام قرآن را، آنگاه که بطون عمیق‌تر قرآن مد نظر باشد، قابل فهم است. این موضوع یکی از اشکالات وارد به روش معناشناسی است؛ ولی از آنجا که درک بساطت قرآن نوعاً در مراتب عالیة ایمانی(معصومین-ع) به دست می‌آید، در مراتب خیلی پایین‌تر که مرتبه ترکیب است(در مقابل بساطت)، تفکیک میادین معناشناختی قابل تصور بوده و امکان همدلی با قائلان به آن وجود دارد.

اگر معناشناس در یافته‌های خود ادعای حصر داشته و مدعی باشد تنها واژگان و مفاهیم معدودی که او برشمرده، سازنده آن میدان معناشناختی‌اند، به خطا رفته است؛ اما اگر به دانش محدود خود در بطون سطحی‌تر قرآن اذعان داشته و معترف به بالاتر بودن «میدان‌شناسی» آنان که در قرآن با نام «مطهرون» آمده‌اند، باشد، می‌توان میدان‌شناسی او را مسامحتاً پذیرفت. اذعان معناشناس به بالاتر بودن میدان‌شناسی معنایی مطهرون(که در کلام شیعی، اهل بیت(ع) هستند)، سبب بهره‌گیری او از تفاسیر آنان برای فهم بهتر میادین معناشناسی خواهد شد.

در سطوحی که پژوهشگر، به دلیل طهارت روح یا با بهره‌گیری از روایات ائمه(ع) در تفسیر قرآن، به لایه‌های عمیق‌تر قرآن دست می‌یازد، این میادین معناشناختی را در هم آمیخته‌تر و بیشتر به سوی یکی شدن

1. اشاره به آیه شریفه «فَمَا رَاحَهُمُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَكُنْتُمْ قَطًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفُسُوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: 159)

می‌یابد و در عالی‌ترین سطوح فهم قرآن (که نزد پیامبر گرامی اسلام و ائمه بزرگوار (ع) است)، این یگانگی، بساطت و وحدت کاملاً مشاهده می‌شود.¹

این موضوع از آنجا اهمیت دارد که اگرچه هر پژوهشی با یک سؤال و موضوع مشخص (مثلاً مدارا در سیاستگذاری فرهنگی اسلامی) به سراغ قرآن و روایات اهل بیت (ع) می‌رود، اما میدان معناشناختی آن در قرآن و روایات را اجمالاً تمام جملات و عبارات و مفاهیم این متون می‌داند یا حداقل ارتباط هیچ کدام را با موضوع مد نظر منکر نمی‌شود، حتی اگر خود نتواند این ارتباط را کشف کند. جملات و مفاهیمی که ظاهراً ارتباطی با موضوع ندارند، می‌توانند در حاق واقع به موضوع مربوط باشند و توسط افرادی که بساطت بیشتری از قرآن را درمی‌یابند، شناسایی شوند.²

این اندیشه، برگرفته از عقیده بساطت لوح مکنون یا لوح محفوظ قرآن است که اگر چه در قرآن مکتوب ممکن است به سمت ترکیب³ حرکت کرده باشد، اما این بساطت و ترکیب، اموری نسبی‌اند و بسته به مدارج پایین‌تر و بالاتر یا مراتب وجودی عالم تکوین معنا می‌یابند؛ بدین معنا که بساطت و ترکیب را باید طیفی، مدرج و مقول به تشکیک دانست. در این صورت، قرآن مکتوب نزد ما نسبت به لوح محفوظ، مرکب است و نسبت به ما، بسیط.⁴

هر چه معناشناس بتواند با مراتب بالاتر و بطون (لایه‌های عمیق‌تری از قرآن ارتباط بگیرد، بساطت بیشتری را در می‌یابد و در آن صورت دایره معناشناختی او، مفاهیم و گزاره‌های بیشتری از قرآن را شامل می‌شود. حد نهایی این گسترش، همچنان که پیش‌تر نیز توضیح داده شد، دربرگیری کل مفاهیم قرآنی بوده که حد اعلای بساطت است.

این در حالی است که ایزوتسو قائل به استقلال نسبی میادین معناشناختی است و این خود یکی دیگر از نقاط تغایر اندیشه او را با آموزه‌های اسلامی نشان می‌دهد: «دو میدان معناشناختی عمده قرآن با یکدیگر از راهی بسیار دقیق و ظریف، ولی صمیمانه و نزدیک ارتباط پیدا می‌کنند، بدون آنکه استقلال نسبی خود را از کف بدهند.» (ایزوتسو، 1361: 34)

البته با مسامحه‌ای که پیش‌تر عنوان شد و در سطوح پایین‌تر معرفتی، می‌توان با ایزوتسو در اعتقادش به استقلال نسبی، همدلی کرد. بحث «سیاق»⁵ در قرآن کریم می‌تواند به این همدلی کمک کند. «سیاق، ساختاری کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و آیات سایه می‌افکند و بر معنای آنها اثر می‌گذارد.» (ایزوتسو، 1380: 92)

1. بهره‌گیری این پژوهش از تفاسیر قرآن که از منبع لایزال علم ائمه اطهار (ع) نیز بهره‌مند است، امیدوارمان می‌کند که پژوهش در مسیر حرکت به سوی یگانگی و وحدت با بساطت آن قرار گیرد؛ گرچه حسب ضعفهای وجودی پژوهشگر، هیچ‌گاه این مهم به دست نمی‌آید.

2. یک نمونه از این مورد، موضوع تفسیر آیات «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَمِيانَ - يَتَّبِعُهُمَا تَزْجُ لَاتِفْيانَ - فَيَأْتِي آلَاءَهُمَا تَكْدُبانَ - يُخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْكَرِّجانَ» (الر‌حمن: 19-16) است که رسول اکرم (ص) آن را به حضرت علی (ع)، حضرت زهرا (س) و فرزندان آنان (امام حسن و امام حسین ع) نسبت می‌دهند (مجمع البیان، ج 9: 201؛ دلائل الصدق، ج 2: 204؛ شواهد التنزیل، ج 2: 284؛ ح 918-919؛ مناقب، ج 3: 319)

3. چرا که به سمت تفصیل حرکت کرده است (و تفصیل کُلُّ شَيْءٍ، یوسف: 111) و تفصیل در خود در بر دارنده ترکیب است؛ زیرا قرار است امور زیادی را تبیین کند (ثَبَاتًا لِكُلِّ شَيْءٍ، نحل: 89)؛ در حالی که امر، یکی است. به این موضوع، پیش‌تر در بحث وحدت حقیقت به نقل از بلخاری قهی (1390)، ذیل بحث تبارشناسی معکوس پرداخته شد.

4. ایزوتسو اذعان می‌دارد که منکر وجود مفاهیمی مقام بر زبان‌شناسی نیست، اما می‌گوید: «اگر چنین چیزهایی وجود داشته باشد، در آن سوی مرزهای توجه علمی ما قرار دارد» (ایزوتسو، 1361: 35). بنابراین، چنین مباحثی را وارد در تحلیل خود نمی‌کند.

5. معادل آن در ادبیات تحلیل گفتمان، «یافت» یا CONTEXT است.

157 ♦ اقتضائات بهره‌گیری از معناشناسی ایزوتسویی در مطالعات قرآنی

در نظرگاه اندیشه ایزوتسو، همچنین بهره‌گیری از تفاسیر و اقوال ائمه (ع) ظاهراً صورتی «علمی» ندارد؛ چون فقط قرار است خود متن یا در نهایت، تاریخ پیش از اسلام و پیش از قرآن واژگان پژوهش شود و نه معانی بعد از قرآن در فضای فرهنگی جامعه (ایزوتسو، 1361: 38). اما در اندیشه شیعه، اهل بیت (ع) و دانش آن بزرگواران، مکمل قرآن به شمار می‌آید. در این اندیشه، بررسی متن قرآن به تنهایی کفایت نظری را ایجاد نمی‌کند و ثقل دوم ثقلین نیز باید به یاری فهم پژوهشگر بیاید. ایزوتسو به این موضوع اشاره‌ای نمی‌کند و روش کار او یادآور جمله «حسینا کتاب الله» است.

اهل دانش هم در تفسیر قرآن، توضیحات معصومین (ع) را در خصوص آیات قرآن، لازمه فهم زبان این کتاب دانسته‌اند. حتی در کنار تعاریف متنوع از تفسیر به رأی، «برخی از بزرگان احتمال داده‌اند که مقصود از تفسیر به رأی این باشد که به قرآن تمسک شود بدون مراجعه به اهل بیت (ع)». (مهدی، 1386: 158)¹

بدین ترتیب، روش معناشناسی کفایت لازم را برای فهم کلام قرآن ندارد و نیازمند بهره‌گیری از احادیث و تفاسیر معصومین (ع) در فهم این کتاب مقدس است.

د) جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه از مطالعه در روش‌شناسی بنیادین یا مبانی نظری روش عملیاتی ایزوتسو در مباحث الهیاتی به دست می‌آید، آن است که این روش در مطالعات قرآنی ناقص است و توان فهم اقتضائات الهی بودن کلام قرآن را ندارد. اما با توجه به خلثی که جامعه علمی ما در روشهای عملیاتی برای پژوهش در متون دینی با آن مواجه است یا دست‌کم اینگونه القا شده است، در پژوهشهای دانشگاهی با محوریت قرآن، از این روش استفاده می‌شود؛ در حالی که علم مناسبات با جوشش از فضای علمی اندیشمندان قرآنی مسلمان، قابلیت به‌روزرسانی و معرفی به مجامع علمی جهانی و شأنت بالاتری در خصوص مطالعات قرآنی - به همان دلیل مبانی نظری - دارد. اما تا زمان تحقق این امر، در استفاده از روش معناشناسی و برای جبران ضعفهای آن، می‌توان از روشهای معین مانند تفسیر موضوعی نیز برای افزایش روایی پژوهشها استفاده کرد. در ابعاد محتوایی پژوهشها نیز لازم است حسب اعتقادات مذهب شیعه، روایات معصومین (ع) به عنوان ثقل دوم، مد نظر قرار گیرند. در واقع؛ با اصل قرار دادن کلام وحی، برای فهم آن از دانش معصومین (ع) استفاده شود. این مبانی نظری، لازم است تا خود را در روش‌شناسی پژوهشها نیز اشراب کند و حاصل آن بهره‌گیری از کلام معصومین (ع) در روشهای متن‌محور پژوهش در قرآن کریم (مانند معناشناسی) است.



1. وی در این ادعا به دو کتاب «لبیان فی تفسیر القرآن» (ص 287) و «فرانند الاصول» (ج 1: 58) استناد کرده است.

منابع

- امینی، عبدالحسین (1372). *الغدير في الكتاب و السنه و الأدب*. قم: دایره‌المعارف فقه اسلامی.
- ایازی، سید محمدعلی (1380). *چهره پیوسته قرآن*. تهران: هستی نما.
- ایزوتسو، توشیهیکو (1361). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ایزوتسو، توشیهیکو (1388). *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن کریم*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فروزان، چ دوم.
- بشیر، حسن (1389). «*تحلیل گفتمان: دریچه‌ای برای کشف ناگفته‌ها*». خبر؛ تحلیل شبکه‌ای و تحلیل گفتمان. حسن بشیر و همکاران. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- بقاعی، برهان‌الدین (بی تا). *نظم الدرر فی تناسب الآيات و السور*، ج 1. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بلخاری قهی، حسن (1390). *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی*. تهران: سوره مهر، چ دوم.
- پارسانیا، حمید (1393). *جزوه درس فلسفه فرهنگ*. تهران: دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- پارسانیا، حمید (1391). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا، چ دوم.
- پارسانیا، حمید و محمد طالعی اردکانی (1392). «*روش‌شناسی بنیادین و روش‌شناسی کاربردی در علوم اجتماعی*». معرفت فرهنگی اجتماعی، ش 14: 73-96.
- پاکتچی، احمد (1387). *جزوه درس معناشناسی*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- تاجیک، محمدرضا (1379). *گفتمان و تحلیل گفتمانی*. تهران: فرهنگ گفتمان.
- جوادی آملی، عبدالله (1393). *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد (1375). *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاحظه شیرازی)*. تهران: علمی فرهنگی.
- روحانی، سید محمد (1383). *ایستاده در باد: نگاهی به تفسیر سوره احزاب*. تهران: همشهری.
- سلطانی، سید علی اصغر (1383). *قدرت، گفتمان و زبان*. تهران: نی.
- شاهرخی، سید احمد رضا (1396). «*تنزل نفوس در عالم وجود (با تأکید بر دیدگاه ملاحظه)*». حکمت صدرایی، ش 2: 63-78.
- شریفی، علی (1392). «*فقد و بررسی آرای ایزوتسو در حوزه معناشناسی قرآن کریم*». حکمت معاصر، ش 3: 81-101.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (1417 ق). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (مقدمه عربی)*. حاشیه‌نویس: ملا احمد سبزواری. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1363). *المیزان*. ترجمه ناصر مکارم شیرازی. قم: دارالعلم.
- لسانی فشارکی، محمد و حسین مرادی زنجانی (1391). *روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم*. قم: بوستان کتاب.
- مجلسی، محمدباقر (1403 ق). *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مطیع، مهدی و همکاران (1388). «*درآمدی بر استفاده از روشهای معناشناسی در مطالعات قرآنی*». پژوهش دینی، ش 18: 105-132.
- معصومی همدانی، حسین (1361). «*بختی در زبان اخلاقی قرآن*». نشر دانش، سال دوم، ش 3.

- مهدی، عبدالنبی (1386). روش صحیح تفسیر قرآن؛ تحلیل و نقد نظریه استقلال قرآن. تهران: منیر، چ دوم.
- Danesi, M. (2004). **A Basic Course in Anthropological Linguistics (Studies in Linguistic and Cultural Anthropology)**. Toronto: Canadian Scholars, Press.
- Foley, W.A. (1997). **Anthropological Linguistics: An Introduction**. Blackwell Publishers Ltd.
- Glaz, A. & K. Prorok (2014). "Of Triangles, Trapeziums and Ethno Linguists: The Linguistic Worldview Revisited". In: M. Kuzniak, A. Libura & M. Szawerna. *From Conceptual Metaphor Theory to Cognitive Ethnolinguistics: Patterns of Imagery in language* (P. 207-228). Frankfurt: Peter Lang.
- Griffiths, P. (2006). **An Introduction to English Semantics and Pragmatics**. Wilts: Edinburgh University Press.
- Janda, L.A. (1993). **A Geography of Case Semantics; the Czech Dative and the Russian Instrumental**. New York: Mouton de Gruyter.
- Litosseliti, L. (2006). **Gender & Language: Theory and Practice**. London: Hodder Education Publication.
- Amini, Abdolhossein (1993). **Al Ghadir Fi Al- Ketab and al-Sunnah and al-Adab**. Qom: The Institution of the Al-Fiqh al-Islami Encyclopedia.
- Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (2001). **A Continuous Face of the Qur'an**. Tehran: Hasti Nama.
- Bashir, Hassan (2010). "Discourse Analysis: A Window to Undiscovered". Hassan Bashir & et al. *News; Network Analysis and Discourse Analysis*. Tehran: Imam Sadiq University Press.
- Beghaei, Burhanuddin (?). **Nezam al-Dorar fi Tanasob al-Ayat va al-Sovar, C. 1**. Beirut: Dar al-Kotob al-Ummah.
- Bolkhari Ghohi, Hassan (2011). **The Gnostic Basis of Islamic Art and Architecture**. Second Edition, Tehran: Surah Mehr.
- Hosseini Ardakani, Ahmad Bin Muhammad (1996). **Merat Al-Kavan (Tahrir Description of the Guide by Mulla Sadra Shirazi)**. Tehran: Scientific-Cultural Publishing Company.
- Izutsu, Toshichiko (2009). **Ethical-Religious Concepts in the Holy Qur'an**. Translation of Fereydoun Badrehee. Second Edition. Tehran: Forouzan.
- Izutsu, Toshihiko (1982). **God and Man in the Quran**. Translation of Ahmad Aram. Tehran: Sherkate Sahamy-e Enteshar.
- Javadi Amoli, Abdullah (2014). **Rahigh Makhtoum; Description of Transcendental Wisdom**. Adjustment and Compilation of Hamid Parsaniya. Qom: Asra.
- Lesani Fesharaki, Mohammad & Hossein Moradi Zanjani (2012). **Methodology of Case Study in Quran Karim**. Qom: Book Garden.
- Mahdi, Abdolnabi (2007). **The Correct Method of Qur'anic Interpretation; Analysis and Critique of the Theory of Independence of the Qur'an**. Second Edition. Tehran: Monir.

- Majlesi, Mohammad Baqir (1403 BC). **Bahar al-Anwar**. Beirut: Dar Ehya al-'Al-Ttorath al-Arabi.
- Masoumi Hamedani, Hossein (1982). "A discussion on Quran,s Ethical Language". *Nashre Danesh*, Year 2, No. 3.
- Motia, Mehdi & et al. (2009) "Introduction to the Use of Semantics Methods in Qur'anic Studies". *Religious Research*, No. 18: 105-132.
- Pakatchi, Ahmed (2008). **Seminar Lecture Book**. Tehran: Imam Sadiq University (Pbuh).
- Parsaniya, Hamid (2014). **Lesson of Philosophy of Culture**. Tehran: University of Baqir al- Olum (as).
- Parsaniya, Hamid (2012). **Social Worlds**. Second Edition. Qom: The Book of Tomorrow.
- Parsaniya, Hamid & Mohammad Talei Ardakani (2013). "Fundamental Methodology and Applied Methodology in Social Sciences". *Social Cultural Knowledge*, No. 14: 73-96.
- Rouhani, Seyyed Mohammad (2004). **Standing in The Wind; A look at The Interpretation of Surah Ahzab**. Tehran: Hamshahri.
- Shahrokhi, Seyyed Ahmad Reza (2017). "The Decline of the Population in the Universe of Existence (with Emphasis on the View of Mulla Sadra)". *Sadra's Wisdom*, No. 2: 63-78.
- Sharifi, Ali (2013). "Review of Izutsu's Opinions in the Semantics of the Holy Qur'an". *Contemporary Wisdom*, No. 3: 81-101.
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad Ibn Ibrahim (1417 AH). **Al-Shavahed al-Sabbayat al-Manhaj al-Sulukayat** (Arabic Introduction). Beirut: Al-Dari al-Arab Institution, Expression: Mullah Ahmad Sabzevari.
- Soltani, Seyyed Ali Asghar (2004). **Power, Discourse and Language**. Tehran: Ney.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hussein (1984). **Al Mizan**. Translation by Nasser Makarem Shirazi. Qom: Dar Al- Elem.
- Tajik, Mohammad Reza (2000). **Discourse and Discourse Analysis**. Tehran: Culture of Discourse Publishing.

