

بحشی در روش شناسی و دیدگاه‌های ایزوتسو

# معناشناسی قرآن در سرزمین آفتاب تابان

حسین معصومی همدانی

توشی هیکو ایزوتسو، استاد فلسفه دانشگاه‌های کانادا و ژاپن از جمله پژوهشگرانی است که در زمینه معارف اسلامی به تحقیقات گسترده‌ای پرداخته است. او بعد از آشنایی با زبان عربی، به ترجمه قرآن پرداخت و برای اولین بار قرآن را از زبان عربی به ژاپنی ترجمه کرد. ایزوتسو همچنین چند کتاب با موضوعات قرآنی به رشته تحریر درآورده است که از میان این آثار، کتابهای «خدا و انسان و قرآن» و «مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید» به فارسی ترجمه شده‌اند. از نکات حائز اهمیت کارهای ایزوتسو، فعالیت در زمینه‌هایی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. نوشته زیر نقدی است بر کتاب «مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن» اثر ایزوتسو

در مدت چهارده قرنی که از نزول قرآن کریم می‌گذرد این کتاب عظیم علاوه بر اینکه در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان مهمترین تاثیر را داشته سرچشمه برکات بزرگ علمی نیز بوده است. علاوه بر علوم ادبی و بلاغی زبان عربی و علوم نقلی اسلامی که بدون قرآن تصور وجود آنها امکان‌پذیر نیست، علوم عقلی اسلامی نیز همواره از آبشخور این کتاب مبین سیراب شده‌اند، و کلام الهی، همچون دریایی نامتناهی، هر جویبار فکری‌ای را که وارد فرهنگ اسلامی شده در خود جذب و حل کرده و از این امتزاج شاخه‌های گوناگون معارف اسلامی پدید آمده است.

امروزه از یک‌سو توجه مسلمانان به قرآن جان تازه‌ای گرفته و از سوی دیگر بسیاری از افراد غیرمسلمان، به هر دلیل که هست، به تحقیق و تتبع در این کتاب می‌پردازند. هر چند هیچ کس بیش از اسلام‌شناسان مسلمان اهلیت و صلاحیت و وظیفه ندارد که درباره اسلام و قرآن سخن بگوید. این امر نباید مانع از آن شود که ما به کار دیگران هم توجه کنیم، به‌ویژه که این دیگران به ابزارهای نظری و روشهای جدیدی مجهزند که آشنایی با آنها شاید برای ما نیز دریچه‌های تازه‌ای به روی دنیای ناشناخته قرآن بگشاید و در تجدید حیات علوم و معارف اسلامی و بازنگری در این علوم از دیدگاه‌های نو، مؤثر افتد.

## ۱- دو روی سکه شرق‌شناسی

آشنایی ژاپنیان با فرهنگ و تمدن اسلامی چندان دیرینه نیست. در حالی که بیش از هشت قرن از نخستین ترجمه قرآن به زبان‌های اروپایی می‌گذرد، ترجمه قرآن از زبان عربی به زبان ژاپنی اولین بار در سال ۱۹۵۷ میلادی و به دست همین ایزوتسو انجام گرفت. در واقع شخص ایزوتسو از اولین کسانی است که در معرفی اسلام به ژاپن کوشیده است، هر چند تعدادی از آثار مهم او به زبان ژاپنی نوشته نشده است.

ایزوتسو با کارهای شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان دیگر به خوبی آشناست و در موارد بسیار دین خود را به آنان اظهار می‌کند، با این حال دریافت او به قرآن حاکی از رفتار محتاط کسی است که می‌خواهد الفبای زبان قرآن را فرا بگیرد. این خصیصه را می‌توان تا حدودی معلول جوانی اسلام‌شناسی در ژاپن دانست، اما شاید دلیل عمده‌تر آن این باشد که فرهنگ ژاپنی، و اصولاً فرهنگ خاور دور، کمتر با فرهنگ سامی و با ادیان سامی تماس داشته و اصولاً در مسیر اصلی حرکت فرهنگ غربی قرار نداشته است.

آن خطی که آتن را به نیویورک می‌پیوندد، و از اسکندریه و بغداد و نیشابور و رم و فلورانس و پاریس و برلن می‌گذرد، هرگز به ژاپن نرسیده است. در دوران دوهزار و چند صد ساله‌ای که مراکز تمدن و فرهنگ در این سوی جهان یکی پس از دیگری سر بر می‌آوردند و فرو می‌مردند، ژاپن سر در لاک خود فرو برده بود و در گوشه پرتی از جهان، نزدیک قطب شمال، دور از چشم جهانیان در کشمکش با طبیعتی ترشرو و سختگیر و در کشاکش جنگهای خونبار داخلی به زندگی دشوار خود ادامه می‌داد.

غربیان تاریخ را به صورت یک خط مستقیم می‌بینند، و از این رو خود را وارث بحق همه تمدنهای گذشته، که در امتداد این خط قرار دارند، می‌پندارند. از لحاظ بینش نوعی غربی، تمدن غربی اگر همه تمدنهای گذشته را نسخ نکرده باشد، باری «نفی دیالکتیکی» کرده است، یعنی آنها را در خود مستحیل ساخته و از آنها فراتر رفته است. آنچه در امتداد این خط قرار نداشته باشد که اصلاً شایستگی نام تمدن را ندارد!

از این لحاظ تمدن اسلامی هم یکی از حلقه‌های این زنجیر است و رسالت و نقش آن جز این نبوده است که میراث یونانی و یونانی مآبی را از

دستی بگیرد و از دستی دیگر به اروپای قرون وسطی بسپارد. بدین دلیل، بیشتر محققان غربی به تمدن اسلامی به چشم جزئی از تاریخ خودشان نگاه کرده و می‌کنند، جزئی که اکنون مرده یا کهنه و فرسوده شده است و ترکیب بهتری جای آن را گرفته است. از نظر اینان، پرداختن به تمدن اسلامی، یا هر یک از وجوه و جنبه‌های آن، در واقع نوعی حفاری و بیرون آوردن اشیاء عتیقه از زیرخاک است، و اسلام‌شناس باید با همان سختکوشی و وسواس و دقت و عینیت (ایزوتسویته) باستان‌شناس کار خود را دنبال کند. اما مشکل عمده بیشتر اسلام‌شناسان (نوع شرق‌شناسان) غربی در این نیست که به اسلام و تمدن اسلامی به چشم چیزی مرده و گذشته می‌نگرند، بلکه در این است که علی‌الاصول خود را وارث این مرده می‌دانند؛ میان خود و آن یک نوع پیوستگی تاریخی می‌بینند؛ فلسفه و فکر و ایدئولوژی خود را با فلسفه و فکر و ایدئولوژی آن از یک سنخ می‌پندارند و تفاوت میان این دو را فقط تفاوت در درجات و مراتب و شدت و ضعف می‌شناسند؛ و این تمدن را مرحله‌ای از یک حرکت تکاملی می‌دانند که در نهایت خود به تمدن امروزی غربی رسیده است. اینان به گذشته یا امروز اسلام، به چشم گذشته خود نگاه می‌کنند، به سخن دیگر، نوع نگرش اسلام‌شناسان غربی، در عین حال که نمایش ظاهری آن ایزوتسویسم حاد و صریح است، مبتنی بر یک سوپزکتیویسم حاد و پنهانی است: یک روش واحد علمی وجود دارد که آن را می‌توان در هر زمینه‌ای به کار برد؛ چارچوب واحدی از مفاهیم وجود دارد که هر مفهوم دیگری فقط درون آن می‌تواند شکل بگیرد؛ همه مردم دیگر، علی‌الاصول، مثل ما می‌اندیشند منتهی گاهی از لحاظ تاریخی عقب مانده‌تراند و فکرهاشان ناپخته‌تر.

به عبارت دیگر، شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی سنتی غربی بر دو رکن عمده متکی است: اعتقاد به ایزوتسویته علمی و اعتقاد به تکامل تاریخی. اعتقاد به ایزوتسویته علمی ایجاب می‌کند که شرق‌شناس موضوع مطالعه خود را از بیرون و بدون هیچ‌گونه گزینش و پیشداوری بررسی کند اما هر بار که او می‌رود تا بدین آرمان علمی نزدیک شود، اعتقاد به تکامل خطی تاریخ جلو دستش را می‌گیرد و او راناکزیر به گزینش او می‌دارد و یک پیشداوری بنیادی را در کار او وارد می‌کند. گمان نباید کرد که اسلام‌شناسانی که به خصوص در دهه‌های اخیر به جنبه‌های «معنوی» اسلام توجه کردند همیشه از این خطر به سلامت جسته‌اند، سهل است، پاره‌ای از اینان از چاله به چاله افتاده‌اند، یعنی یا به جای رها کردن فکر تکامل خطی تاریخ به ایزوتسویته علمی پشت کرده‌اند، آن ایزوتسویسیم سطحی را رها کرده‌اند تا به خیال خود به نوعی ایزوتسویسیم عمقی برسند اما به دام یک نوع سوپزکتیویسیم عمقی دچار آمده‌اند، یا اینکه دست برداشتن از اندیشه تکامل خطی تاریخ را به معنای رها کردن هر نوع فکر تاریخی دانسته‌اند و به تمدن اسلامی به چشم تمدنی ایستا و بی‌تاریخ نگریسته‌اند که در یک دور بسته پیاپی تکرار می‌شود.

## ۲- راه میانه

نویسنده در «دیباچه»‌ای که بر کتاب نوشته، مبانی نظری کار خود را به تفصیل شرح داده است و ما به این مبانی در جای دیگری از این مقاله خواهیم پرداخت، اما در این دیباچه نکاتی هست که مستقیماً به نظر او درباره عینیت علمی و تکررگرای تاریخی مربوط می‌شود. در جایی از این دیباچه می‌گوید: «من کسی نیستم که به‌طور افراطی به نسبیت‌گرایی تاریخی معتقد باشم» (ص ۴)، و پس از اشاره به نظر نوول اسمیت که به وجود مشترکاتی در «تکنه‌های عمده و اصولی در قوانین اخلاقی» قایل است، می‌گوید «در این مورد حق کاملاً با نوول اسمیت است، و بر نظر او تا آنجا که از قوانین اخلاقی

به صورت کلی و انتزاعی، و به دور از همه تفاوت‌های عقیدتی ناشی از واقعیات عینی، سخن می‌گوید ایرادی نمی‌توان گرفت. شاید در چنین سطح متعالی از تجزیه و انتزاع، طبیعت انسان در سراسر جهان یکسان باشد، و من منکر استقرار بعضی قوانین کلی اخلاقی که مشترک میان انسانها به لحاظ انسان بودن است، از این طریق نیستم» (ص ۴). چند سطر بعد روش کار و دیدگاه کلی خود را چنین توضیح می‌دهد: «موضع اصلی من در تمام این کتاب آن است که در بررسی واقعیات دقیقاً عینیت‌گرا باشم، و از جانب‌داری نظریات و تئوریهای متنازع در این باره، پرهیز نمایم. اما در موضوع ارتباط میان زبان و فرهنگ من موضع کاملاً معینی خواهم داشت، و این ناگزیر به دید من از مساله اصطلاحات و واژه‌های اخلاقی رنگی شخصی خواهد داد. من سخت متمایل به نظریه تکثر در مسائل اخلاقی هستم که می‌گوید عقیده مردم درباره اینکه بد و خوب چیست یا درست و نادرست کدام است از مکانی به مکانی و از زمانی به زمان دیگر فرق می‌کند، و این اختلافات کاملاً اساسی و بنیادی است نه امر جزئی که بشود آن را به عنوان درجات مختلف مراحل رشد و تکامل یک فرهنگ واحد، توضیح داد. این اختلاف ناشی از تفاوت‌های اساسی فرهنگی است که ریشه در عادات زبانی افراد هر جامعه دارد.» (ص ۵). از این قطعاتی که نقل کردیم، دیدگاه کلی ایزوتسو را می‌توان به این صورت جمع‌بندی کرد: اعتقاد به وجود قوانین کلی اخلاقی در عین اعتقاد به تکثر نظامهای اخلاقی. ریشه این اعتقاد در اعتقاد به تکثر نظامهای فرهنگی است، یعنی اعتقاد به اینکه فرهنگهای گوناگونی در جهان وجود دارد که با هم «اختلافات اساسی و بنیادی» دارند و ریشه تنوع فرهنگها را باید در تنوع زبانها جستجو کرد. عینیت‌گرایی نویسنده نیز به همین اعتقاد مربوط می‌شود؛ چون اختلاف میان نظامهای اخلاقی اختلاف کیفی است نه کمی، بنابراین در مورد هر نظام اخلاقی خاص، باید کوشید تا معیارهای آن نظام را با بررسی مبسوط و جزئی آن استخراج کرد.

یعنی نویسنده، به خلاف کسانی چون کانت، به یک «اصل اعلای اخلاق» که همه قوانین جزئی اخلاقی را بتوان منطقاً از آن استنتاج کرد، اعتقاد ندارد و یا آن را کارآمد و مفید نمی‌شناسد، زیرا «در میان واقعیات عینی زندگی انسان در اجتماع است که محتوای معنایی اصطلاحات اخلاقی شکل می‌گیرد» (ص ۴). حتی دستورات کلی اخلاقی از قبیل «نیکی کن اگر چه افلاک در هم بریزد» یا «چیزی را که بر خویش نمی‌پسندی برای دیگران هم میسند» یا «چنان عمل کن که گویی عملتان به وسیله اراده شما قانون کلی طبیعت می‌شود» از لحاظ نویسنده فقط «در یک سطح متعالی از تجزیه و انتزاع» معنی دارد، زیرا علاوه بر اینکه «مصدق» نیکی کردن از جامعه‌ای به جامعه دیگر فرق می‌کند و بنابراین ساخت معنایی واژه «خوب» و «نیکی» هم در هر مورد تفاوت می‌یابد وجود واژه‌ای که کم و بیش از لحاظ معنا و کاربرد معادل واژه «نیکی»... باشد در همه زبانها، مورد تردید است (ص ۴).

طبیعی است که این مایه از اعتقاد به نسبیت در اخلاق خوشایند ما نباشد. متدینین به هر دینی طبعاً احکام دینی خود، و از جمله احکام اخلاقی آن را مطلق می‌دانند. اما ما نباید از نویسنده‌ای که مسلمان نیست توقع داشته باشیم که درباره اسلام، نظری مسلمانانه داشته باشد.

نظر ما درباره نسبیت اخلاقی ایزوتسو هر چه باشد - و من شخصاً با این نظر موافق نیستم و دلایل مخالفت خود را بعداً بیان خواهیم کرد - باید انصاف او را، تا این اندازه که برای همه نظامهای اخلاقی به یک اندازه حق وجود قابل است و هیچ یک را بر دیگری برتر نمی‌داند و به نوعی همزیستی میان نظامهای مختلف اعتقاد دارد، ستود. در عین حال، نظر ایزوتسو را می‌توان چنین تعبیر کرد که تادب به یک اخلاق خاص امری ظاهری و عارضی نیست، بلکه با عمیقترین جنبه‌های وجود ما سروکار دارد.

به گمان ما، میان این نظر و نظر ما مسلمانان که اخلاق را جزء لاینفک دین می‌دانیم، تعارضی وجود ندارد.

از آنچه نقل کردیم اعتقاد ایزوتسو به نسبیت در تاریخ، و اینکه جوامع مختلف را نمی‌توان مراحل تکاملی یک فرهنگ و تمدن واحد فرض کرد، به خوبی نمایان است. این دیدگاه ایجاب می‌کند که در بررسی جوامع دیگر نهایت ابژکتیویته را رعایت کنیم و مقولاتی را که باید در بررسی فرهنگ این

جوامع به کار برد از خود این جوامع استخراج نماییم.

### ۳- زبان، فهم متعارف، واقعیت

کتاب مفاهیم اخلاقی - دین در قرآن به سه بخش عمده تقسیم شده است. در بخش اول، که «اصول تجزیه و تحلیل معنایی» نام دارد، نویسنده مبانی نظری کار خود را بیان می‌کند.

بخش دوم، «از اخلاقیات قبیله‌ای تا اخلاق اسلامی»، با دیدی تاریخی به بیان تحولی می‌پردازد که ظهور اسلام، از لحاظ اخلاقی، در جامعه عرب ایجاد کرد. بخش سوم، تحت عنوان «تجزیه و تحلیل مفاهیم عمده»، به توصیف چند مفهوم عمده اخلاقی در قرآن و به بیان حوزه معنایی هر مفهوم و رابطه آن با دیگر مفاهیم اخلاقی - دینی قرآن اختصاص دارد. نویسنده در «دیباچه»، که فصل اول از بخش اول کتاب است، به بیان کلیاتی درباره زبان و فرهنگ می‌پردازد. این فصل، از لحاظ اینکه اساسی‌ترین نظریات نویسنده را درباره رابطه زبان و اخلاق و نظام ارزشی بیان می‌کند، و در عین حال بسیار فشرده و موجز است، در خور بررسی نسبتاً مفصلی است. در این بررسی غرض ما روشن کردن نکات تاریخی است که أحياناً در نوشته او وجود دارد یا بیان تفصیلی پاره‌ای از مواردی که او به اجمال بر گزار کرده است، اما هر جا که لازم بوده است نظر خود را نیز اظهار کرده‌ایم.

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 کند» (ص ۱). چنین روشی در میان مفسران مسلمان بی سابقه 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. این دیباچه، در واقع بحثی است درباره مفهوم دلالت، مفهوم ترجمه، رابطه زبان با واقعیت و رابطه زبان با زندگی اجتماعی. در همه این موارد تأثیر آرای بسیاری از مردم‌شناسان و فیلسوفان و زبان‌شناسان دیده می‌شود، گرچه خود نویسنده تنها اشاره کوتاهی به برخی از آنها کرده است.

نخستین نظام فکری که نویسنده دین خود را به آن یادآور می‌شود، مردم‌شناسی فرهنگی است: «رشد مردم‌شناسی فرهنگی در سالهای اخیر چنان چشمگیر و درخشان بوده است که کسی که واقعاً به مسائل انسانی و فرهنگی علاقه‌مند باشد نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. از این رو، بیشتر نویسندگان معاصر، خواه ناخواه، به وجود قوانین اخلاقی کاملاً متفاوت از آنچه در حوزه فرهنگی خودشان رایج است اذعان و توجه نموده‌اند» (ص ۲). در حالی که شرق‌شناسان با اقوامی سر و کار داشتند که به هر حال صاحب تمدن و فرهنگ بودند، نخستین مردم‌شناسان خود را با اقوامی مواجه می‌دیدند که، از دید غربیان، وحشی به شمار می‌آمدند. تعیین جایگاه این اقوام در چارچوب واحد سیر تمدن، از همان آغاز برای اروپاییان مشکل بود. یک کشیش فرانسوی در قرن هفدهم میلادی، اقوام وحشی را همان امم مسموخه‌ای دانست که ذکر آنها در کتاب مقدس مسیحیان آمده است! اما مردم‌شناسان، که نخست سیاح و کاشف بودند نه عالم، شاید به خلاف انتظار خود، اقوام بدوی را وحشی و مسخ شده نیافتند، بلکه در میان قبایل و اقوامی که با تمدن غربی هزاران سال و هزاران فرسنگ فاصله داشتند هر جا رفتند خود را با نظامهای پیچیده و منسجمی در زمینه هنر و دین و اخلاق و آداب و شعایر و نهادهای اجتماعی روبرو دیدند، هر چند این اقوام در حوزه تمدن مادی از ملل غربی عقب مانده‌تر بودند.

به گفته کلودلوی استروس «... مردم‌شناسی به ما یک درس دردناک و ناگوار فکری می‌دهد، و آن اینکه باید مفهوم «جامعه‌شناسی اقلیدسی» را رها کرد، همچنان که فیزیک و اخترشناسی به ما آموخته‌اند که دیگر نباید تصور کنیم که همه پدیده‌ها، از بی‌نهایت کوچک تا بی‌نهایت بزرگ، در یک فضای همگن رخ می‌دهند. در بررسی جوامع مختلف، گاه لازم می‌شود که دستگاه مرجع و معیار خود را رها کنیم».

میان مردم‌شناسی و زبان‌شناسی همواره بده و بستانی وجود داشته است، بنابراین جای تعجب نیست اگر نظریه زبان‌شناسانه‌ای که ایزوتسو کار خود را بر آن مبتنی می‌داند نخستین بار در نتیجه بررسی زبانهای اقوام بدوی

ایزوتسو با کارهای شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان دیگر به خوبی آشناست و در موارد بسیار دین خود را به آنان اظهار می‌کند، با این حال ره‌یافت اوبه قرآن حاکی از رفتار محتاط کسی است که می‌خواهد الفبای زبان قرآن را فرابگیرد

پدید آمده باشد.

هر کسی که به کار ترجمه دست زده باشد، خوب می‌داند که بسیاری از واژه‌ها و عبارات «ترجمه‌ناپذیر» اند. در بسیاری از موارد، وجود این الفاظ ترجمه‌ناپذیر، نتیجه وجود تفاوت‌های اجتماعی و طبیعی میان زندگی مردمی است که به دو زبان سخن می‌گویند. مثلاً در زبان فارسی برای نامیدن «شتر بارکش چهارساله» واژه خاصی وجود ندارد زیرا شتر در زندگی ما اهمیتی را که در زندگی اعراب داراست، ندارد. این مشکل اصولاً قابل حل است، به این صورت که ما واژه «حق» عربی را به «شتر بارکش چهارساله» ترجمه می‌کنیم، اما کار همیشه به این سادگی نیست. «بر طبق یک قاعده کلی، «اسم» برای نامیدن اشیاء و «فعل» برای بیان اعمال به کار می‌رود. چنین است در زبانهای فارسی، عربی، روسی، فرانسه، آلمانی، انگلیسی و بسیاری دیگر. بنابراین مردم اغلب کشورهای خاورمیانه و اروپا، جهان را در حقیقت به دو حوزه معنایی تقسیم می‌کنند: اشیاء و اعمال... اما در زبان اقوام نوتکا، ساکن یکی از جزایر کانادا، همه واژه‌ها از دیدگاه زبانهای ما به نظر فعل می‌آیند. پس در حقیقت می‌توان گفت که اقوام نوتکا جهان را به دو مقوله «اشیاء» و «اعمال» تقسیم نمی‌کنند، بلکه فقط یک وجه طبیعت را در نظر می‌گیرند، و از این رو واژه‌های آنها فقط از یک مقوله‌اند.» (ص ۶). این نظری که ایزوتسو سخت بدان اعتقاد دارد و در «دیباچه» به تفصیل درباره آن سخن می‌گوید، از یک جهت بسیار پرارزش و سازنده است، زیرا عصبانی است بر نظریه رایجی که عموماً «نظری تصویری زبان» یا «نظریه تصویری فکر» نامیده می‌شود، و بر طبق آن ذهن یا قوه دراکه آدمی آینه‌ای است که صور اشیاء چنانکه هستند، در آن نقش می‌بندد. یعنی به بیان دیگر، ذهن ما ساخت واقعیت را به صورت انفعالی منعکس می‌کند، و همان‌گونه که ذهن آینه عالم خارج است زبان نیز آینه ذهن است.

این نظریه قدیمی که مبنی بر فهم متعارف است، در اوایل این قرن مسیحی توسط فیلسوف اتریشی لودویگ ویتگنشتاین به صورت یک نظریه تمام عیار فلسفی درباره رابطه زبان و فکر، در رساله منطقی-فلسفی او عرضه شد. توجه به نظر ویتگنشتاین از دو جهت مفید است. زیرا از یک طرف همان نظریه‌ای است که ایزوتسو سخت بدان می‌تازد، و از طرف دیگر، ویتگنشتاین در دوره دوم زندگی فلسفی خود این نظریه را رها کرد و به نظریه دیگری روی آورد که ایزوتسو سخت، و حتی می‌توان گفت مجذوبانه، بدان اعتقاد دارد.

طبق نظر ویتگنشتاین در رساله منطقی-فلسفی، واژه‌های زبان نامهایی است که ما به اشیاء می‌دهیم و جمله‌های زبان در واقع مناظر با ترتیب اشیاء در عالم واقع است. اگر امری در عالم زبان ممکن نباشد در عالم واقع نیز امکان‌پذیر نیست. هر گزاره (یعنی جمله اخباری، یا «قضیه» به معنای منطقی) زبان در صورتی صادق یا کاذب است که امری (یعنی امر ممکن) که این گزاره آن را تصویر می‌کند واقع شده باشد یا نشده باشد.

پس معنای هر واژه زبان شییی است که آن واژه آن را تصویر می‌کند؛ یا به عبارت دیگر، میان اشیاء و واژه‌ها تناظر یک به یک وجود دارد. اما ویتگنشتاین در سالهای اخیر زندگی خود از این نظریه، که بسیار هم پرنفوذ بود، عدول کرد و معتقد شد که معنای هر واژه، همان علم به نحوه کاربرد آن است: «برای تثبیت معنای یک واژه کافی نیست که تنها آن را با یک شیء همبسته (یا متضایف) سازیم. زیرا حتی اگر وجود چنین همبستگی‌ای را مسلم بدانیم، باز هم جای این پرسش هست که آیا واژه مزبور برای نامیدن آن شیء به کار رفته است، یا برای توصیف وجهی از وجود آن، یا برای خوشامد گفتن به آن، یا برای هشدار دادن از بابت حضور آن. تنها در صورتی که این همبستگی در متن وسیعتری واقع شود، خصوصیات اخیر معین خواهند شد.»

نظر ایزوتسو درباره زبان دارای دو جنبه است، یکی اعتقاد او به نسبتب در زبان، و دیگر اعتقاد او به اینکه معنای واژه‌ها فقط با توجه به متنی که در آن به کار رفته‌اند معلوم می‌شود. هر چند از لحاظ تاریخی سرچشمه این دو اعتقاد یکی نیست- یعنی اعتقاد به نسبتب زبانی متأثر از نظریات سایبر و ورف (هر دو زبان‌شناس و مردم‌شناس) و اعتقاد به اینکه معنای الفاظ را فقط با عنایت به کاربرد آنها می‌توان دریافت ملهم از آرای فیث، مالیوسکی و ویتگنشتاین

است. وی این دو را در کنار هم و به صورت یک نظریه واحد عرضه می‌کند، اما ما این دو جنبه را تفکیک می‌کنیم و بیشتر به بحث درباره نسبتب زبانی، به خصوص از لحاظ نتایج فلسفی آن، می‌پردازیم.

هر چند تاثیر ویتگنشتاین، و دیگر فیلسوفان زبان را در آرای ایزوتسو درباره زبان به وضوح می‌توان دید، ولی تفاوت‌های عمده‌ای میان این دو وجود دارد. نخست اینکه ویتگنشتاین به کاربردهای مختلف یک زبان در زمینه‌های گوناگون، یا به اصطلاح خودش به «بازیه‌های زبانی» گوناگون، توجه دارد و ایزوتسو به تفاوت میان زبانهای مختلف. تفاوت عمده‌تر اینکه ویتگنشتاین هرگز نمی‌کوشد تا از نظر اخیر خود درباره زبان، نظریه‌ای در بحث وجود بیرون بکشد، زیرا به مخاطرات این کار آگاه است بلکه سعی می‌کند با بحث در باب زبان، بیهوده بودن هرگونه بحث فلسفی، و از جمله بحث وجود، را نشان دهد. اما ورف، و به تبع او ایزوتسو، این کار را می‌کنند، یعنی می‌خواهند نظریه خود را به مرتبه نظریه‌ای درباره واقعیت برکشند.

اگر بخواهیم این حرف‌ها را با همه تبعات منطقی‌شان بپذیریم، چه حاصل خواهد شد؟ به نظر می‌رسد حاصل این سخنان یک نوع لا ادریگری (آگنوستیسیسم) زبانی باشد، و اینکه هر قومی (یا حتی هر کس) زندانی زبان خویش است و تفهیم و تفهم امکان ندارد. و چنین اعتقادی از نویسنده‌ای که سعی کرده است اصطلاحات اخلاقی-دینی قرآن مجید را به زبان دیگری توصیف و در واقع ترجمه کند، بسیار بعید است. از این ایراد کلی بگذریم و به موارد خاص و جزئی بپردازیم. گمان نمی‌رود که، به جز ماتریالیستهای خام‌اندیش کسی باشد که اعتقاد نداشته باشد که «ذهن ما نه فقط به صورت انفعالی ساخت واقعیت را منعکس می‌سازد بلکه بیشتر به صورت مثبت از دیدگاه و زاویه ویژه‌ای به واقعیت می‌نگرد» (ص ۶). اما اگر تجربه آبی و بی‌واسطه ما از واقعیت، به قول نویسنده، «جرمی بی‌شکل و آشوبناک» باشد «که در آن همه چیز صبغه و تعین خویش را از دست می‌دهد...» پس معنی «نه فقط» و «ساخت واقعیت» و «بلکه بیشتر» چیست؟ و اصولاً وقتی جز درون مقولات زبانی‌مان نمی‌توانیم واقعیت را ادراک کنیم، «تجربه آبی و بی‌واسطه» چه معنی دارد و آیا این جرم بی‌شکل و آشوبناک، ساختی هم دارد که بتوان از «ساخت واقعیت» سخن گفت؟ اگر ما اسیر مقوله‌های زبانی خود هستیم و به قول ورف هر زبانی «تجزیه از پیش پرداخته‌ای از عالم واقعیت است» (ص ۱۱)، پس ما چگونه می‌توانیم بی‌بهریم که مثلاً در زبان اقوام نوتکا مقوله‌ای که نظیر اسم در زبانهای ما باشد وجود ندارد و تنها مقوله‌ای که وجود دارد فعل است؟ آیا ما توصیفی را که مثلاً یکی از بومیان نوتکایی از یک منظره طبیعی یا داستان یک شکار می‌کند نمی‌توانیم دریابیم؟ پس از کجا می‌توانیم بی‌بهریم که بومی نوتکایی آن منظره را به صورت یک فرآیند (یا فعل) می‌بیند و نه به صورت یک شیء؟ مگر نه این است که برای ما توصیف بومی نوتکایی نیز جزئی از «عالم واقعیت» است و بنابراین ناگزیر دستخوش آن «تجزیه از پیش پرداخته» خواهد شد؟

حقیقت این است که ترجمه‌پذیر بودن زبانهای مختلف به یکدیگر، بزرگترین شاهد بر وجود یک زمینه مشترک بین همه زبانهاست. این زمینه مشترک همان چیزی است که ما «واقعیت عینی» می‌نامیم. ما از راه تجربه، مثلاً از راه مقایسه زبانهای مختلف یا یکدیگر، نمی‌توانیم بگوییم که این واقعیت، به خودی خود، زشت است یا زیبا، برهنه است یا پوشیده، خمیری است یا سنگی، بی‌شکل است یا با شکل - این یک مساله یا تصمیم فلسفی است- همین اندازه می‌توانیم بگوییم که شکل‌پذیر است و میان شکل‌های گوناگونی که این واقعیت در زبانهای مختلف به خود می‌گیرد یک رابطه تناظر وجود دارد، گرچه این تناظر دقیق و یک به یک نیست.

از سوی دیگر، نه فقط در دو زبان مختلف بلکه در یک زبان نیز گاه امر واحدی را می‌توان به دو یا چند صورت طبقه‌بندی کرد. مثلاً در زبان فارسی افراد را برحسب سن هم می‌توان در داخل طبقه‌بندی «کودک، جوان، میانسال، پیر» جای داد و هم در داخل طبقه‌بندی «خردسال، بزرگسال» پس آیا باید گفت که فارسی زبانها، به این دلیل در دو جهان مختلف زندگی می‌کنند؟ در سالهای اخیر، نظریات چامسکی، و به ویژه اعتقاد او به وجود دو سطح مختلف در زبان یعنی «روساخت» و «ژرف‌ساخت» و وجود مقولات مشترک

**دیدگاه کلی ایزوتسو را می‌توان به این صورت جمع‌بندی کرد: اعتقاد به وجود قوانین کلی اخلاقی در عین اعتقاد به تکثر نظامهای اخلاقی**

و عام در سطح ژرف ساخت میان همه زبانها، ضربه‌ای کاری بر نظر ورف و نسبت در زبان وارد کرده است. نظر ورف- ایزوتسو نظری افراطی است و معمولاً آرای افراطی این سود را دارند که صاحبان عقل سلیم و معتقدان به فهم متعارف را به بازیبنی معتقدات خود وا می‌دارند.

الفاظ و معنای‌ای که به حکم عقل سلیم آنها را می‌یابیم، راهنمای ما هستند. هر چه شناخت ما بیشتر شود، این معانی هم گسترده‌تر می‌شوند و تحول می‌یابند و تغییر می‌کنند؛ و با اینکه پی می‌بریم که معنای‌ای که در آغاز برای این الفاظ فرض می‌کرده‌ایم ناقص و آلوده به پیشداوریهای ما بوده است، در اعتبار و ارزش نسبی شناخت خود شک نمی‌کنیم. شاید بهترین بیان در این باره تمثیلی باشد که نیلس بور فیزیکدان آورده است: ظرف شستن ما عیناً مثل زبان ماست، آب و قاب دستمال کثیف است، و بالین آب و قاب دستمال کثیف می‌توانیم بشقاب و لیوان را تمیز کنیم. در زبان هم ناچار با مفاهیم ناروشن و نوعی منطق، که می‌دانیم عرصه آن محدود است ولی نمی‌دانیم چگونه محدود است، سر و کار داریم و با این حال با استفاده از آن درکی را که از طبیعت داریم تا حدودی روشن می‌کنیم، و این نکته‌ای است که از نظر ورف و پیروان وی دور مانده است.

ایزوتسو در کتاب مورد بحث ما نشان می‌دهد که هر درس آموزنده‌ای که لازم بوده از نظریه ورف و پیروان او گرفته است، اما خود را در بست به دست این نظریه نسپرده است. بلکه در موارد بسیار، به حکم عقل سلیم و فهم متعارف (!) ناگزیر برای روشن کردن معنای واژه‌ای به تحلیل اوضاع و احوال اجتماعی و بررسی اسناد و مدارک تاریخی پرداخته و حتی بر آراء و نظریه‌های دیگران تکیه کرده است و مهمتر از آن، سعی کرده است مفاهیم اخلاقی- دینی قرآن مجید را به زبانی دیگر، و به یاری مقولات آن زبان، تفسیر و تعبیر و ترجمه کند. وجه دوم نظر ایزوتسو اعتقاد او به «متن‌گرایی» است، یعنی اینکه معنای الفاظ با توجه به متنی که در آن به کار رفته‌اند معلوم می‌شود. این نظر نیز دارای اشکالات فلسفی و زبانشناختی متعددی است که متأسفانه در اینجا فرصت بحث درباره آن نیست. همین قدر اشاره می‌کنیم که این نظریه از لحاظ تاریخی با مکاتب فلسفی اصالت تجربه و رفتارگرایی پیوند دارد، و طبعاً قدرت و قوت نتایجی که از این نظریه می‌توان به دست آورد از قدرت فرضهای اصلی این دو مکتب بیشتر نیست.

#### ۴- زبان و فرزبان اخلاقی

ایزوتسو حوزه کار و روش خود را چنین بیان می‌کند: اصطلاحات دینی- اخلاقی یک زبان نظام خاصی از مقولات را تشکیل می‌دهد که جزئی از سیستم و نظام بزرگتر معنایی زبان مورد بحث به شمار می‌رود... یا بررسی تحلیلی واژه‌های عمده و اصلی «اخلاقی-دینی» زبان، محقق ممکن است به تدریج به شناخت ساختمان بنیادی آن نظامی دست یابد که همه رویدادهایی که متضمن حکم و قضاوت اخلاقی هستند، پیش از آنکه به شکل قابل حصول برای اعضای آن جامعه زبانی درآیند، از صافی آن می‌گذرند. «فرآیندی که هم‌کنون وصف کردیم دقیقاً همان فرآیند یادگیری زبان در نزد کودکان است... کودک کاربرد واژه «سیب» را با مشاهده رفتار پدر و مادر و آموزگار خود در نامیدن آن فرا می‌گیرد، و به این ترتیب میان این میوه و نام آن یک رابطه دال و مدلولی (= معنایی) برقرار می‌کند. بر اثر تکرار این فرآیند به دفعات، کودک یاد می‌گیرد که مصداق جدید را هم، به اعتبار صفات حسی همچون رنگ و اندازه و شکل، در زیر طبقه سیب دسته‌بندی کند. کودک به همین طریق کاربرد واژگان اخلاقی را یاد می‌گیرد. راهی که وی در فرآیند اصطلاحات اخلاقی خاصی در اوضاع و احوال خاصی به کار می‌برد، به هیچ وجه باراهی که وی در فرآیند یادگیری واژه «سیب» در نامیدن شیء بخصوص بدین نام به کار می‌برد، تفاوت اساسی ندارد» (ص ۱۳-۱۴): «... اصطلاحات اخلاقی، به ویژه آنها که به سطح نخستین زبان اخلاق تعلق دارند با «نام واژه»هایی چون «میز»، «سیب»، «خوردن»، «رفتن» یا «سرخ» در یک ردیف هستند. زیرا فرآیند بنیادی یادگیری در همه انواع واژه‌ها یکسان است» (ص ۱۵).

مفهوم درست این عبارات هنگامی بر ما روشن می‌شود که به تعارضی که بین این دیدگاه و دیدگاه معتقدان به «نظریه تصویری زبان» وجود دارد،

توجه کنیم. ویتگنشتاین در رساله منطقی- فلسفی می‌گوید: «همه گزاره‌ها (یعنی قضایا، به معنای منطقی آن) دارای ارزش یکسان‌اند». معنی این سخن این است که اگر فلان امر ممکن، متحقق است یا بهمان امر، متحقق نیست، این تحقق یا عدم تحقق، دلالت ارزشی ندارد.

اشیایی که در جهان هستند، و ترتیبات این اشیاء یعنی امور واقع، از لحاظ اخلاقی، خنثی هستند. و بدین اعتبار است که ویتگنشتاین می‌گوید «ممکن نیست که گزاره‌های اخلاقی وجود داشته باشند». مادر زبان جمله‌هایی داریم که به ظاهر گزاره اخلاقی می‌نمایند. مثلاً جمله «حسن مرد شجاعی است»، ظاهراً یک گزاره اخلاقی است. اما آیا در واقع هم چنین است؟ اگر شجاعت را به این معنی بگیریم که «حسن مردی است که در جبهه بستان فقط با یک تفنگ تا بیست متری توپخانه دشمن پیش رفته است» این جمله به یک گزاره تبدیل می‌شود، زیرا می‌توان تحقیق کرد که آیا در عالم واقع هم چنین بوده است یا نه. اگر واقعاً حسن چنین کاری کرده باشد، می‌گوییم گزاره «حسن مرد شجاعی است» صادق است، وگرنه کاذب است. اما ما وقتی جمله «حسن مرد شجاعی است» را بر زبان می‌آوریم، معمولاً منظور دیگری داریم. منظورمان این است که «حسن مرد شجاعی است» و شجاعت صفت خوبی است. «حال، شجاعت را به هر معنی که بگیریم، به هیچ طریق نمی‌توانیم خوب بودن شجاعت را تحقیق و اثبات و یا نفی و ابطال کنیم. اینکه اشیاء یا امور یا صفات خوب یا بد هستند به خود اشیاء یا امور بستگی ندارد، بلکه به نظام ارزشی ما که اشیاء را به خوب و بد تقسیم می‌کنیم، وابسته است؛ و این نظام ارزشی، متعالی از اشیاء و امور است. اما، «گزاره‌ها نمی‌توانند هیچ امر بالاتری را بیان کنند» و بدین دلیل است که «ممکن نیست که گزاره‌های اخلاقی وجود داشته باشند».

اگر عبارات اخلاقی (و عبارات ارزشی به نحو اعم) اطلاعی درباره جهان به ما نمی‌دهند، و بنابراین به زبان تعلق ندارند و در واقع گزاره نیستند، پس چه‌اند؟ پاسخ ویتگنشتاین در دوران اول زندگی فلسفی خود، به این پرسش این است که ارزشها «با هیچ چیزی که در درون جهان باشد، سر و کار ندارند، بلکه به ماهیت جهان، به طور کلی مربوط می‌شوند»، یعنی «معنی جهان در بیرون جهان قرار دارد».

نظر ایزوتسو هم با نظر ویتگنشتاین (در رساله منطقی- فلسفی) تعارض دارد و هم با نظر پوزیتیویستهای منطقی. از نظر او ارزش دادن به اشیاء و در آوردن آنها تحت یک نظام ارزشی جزء لاینفک نظر کردن ما به عالم و طبقه‌بندی و تفکیک آن است: «به عنوان مثال واژه «هرزه گیاه» را در نظر بگیرید. فرهنگهای لغت این واژه را معمولاً این‌گونه تعریف کرده‌اند: «گیاهی وحشی که ناخواسته در هر جایی بروید»، به عبارت دیگر «گیاه ناخواسته و نامطلوب». اما در عالم واقع‌عینی، یعنی در عالم طبیعت، چیزی به عنوان گیاه نامطلوب یا ناخواسته وجود ندارد، و چنین امری فقط از دیدگاه انسان وجود دارد.

به سخن دیگر، ما هیچ‌گاه جهان را برهنه نمی‌بینیم و نظر ما درباره آن هیچ‌گاه عینی نیست. ما اصولاً از یک منظر ارزشی و اخلاقی به جهان می‌نگریم و زبان ما سخت آمیخته به ارزشگذاری است. زبان نمی‌تواند جهان را فارغ از ارزشگذاری، توصیف کند. ما نمی‌توانیم هیچ چیز را منفک از ارزشی که آن چیز برای ما دارد ببینیم، و این امری است که در نحوه فراگیری زبان نیز مشاهده می‌شود.

ویتگنشتاین در دوران اخیر زندگی فلسفی خود می‌گوید: «کودک نخست یاد نمی‌گیرد که صدلی وجود دارد، بلکه یاد می‌گیرد که روی آن بنشیند، آن را از جایی به جای دیگر ببرد و غیره. مسائلی از نوع وجود داشتن یا نداشتن صدلی بعد مطرح می‌شوند». به سخن دیگر، در جریان یادگیری زبان، جهان به شکل مجموعه کاملی از اشیای مرده و تمام شده که پیش چشم ما قرار داشته باشد و فقط متعلق شناسایی باشد، بر ما ظاهر نمی‌شود، بلکه ما علاوه بر ادراک جهان در آن تصرف می‌کنیم، با جهان انس و الفت می‌گیریم، و در این فرآیند است که معنی «نامهای اشیاء» بر ما معلوم می‌شود.

در جریان فراگرفتن زبان، جهان به دو مجموعه مجزای «امور واقع» و «ارزشها» تقسیم نمی‌شود.

بیشتر محققان غربی به تمدن اسلامی به چشم جزئی از تاریخ خودشان نگاه کرده و می‌کنند، جزئی که اکنون مرده یا کهنه و فرسوده شده است و ترکیب بهتری جای آن را گرفته است

اگر چه ما سعی کردیم با نقل نظر ویتگنشتاین، نظر ایزوتسو را توضیح دهیم، اما هنوز یک نکته ناگفته مانده است. ایزوتسو می‌گوید: «اصطلاحات اخلاقی، بویژه آنها که به سطح نخستین زبان اخلاق تعلق دارند، با «نام واژه‌هایی» چون «میز»، «سیب»، «خوردن»، «رفتن» یا «سرخ» در یک ردیف هستند». اصطلاحات «سطح اول زبان» و نیز «فرازبان» از اصطلاحاتی هستند که در اوایل قرن اخیر میلادی در نتیجه تحول منطق صوری وضع شده‌اند و به سایر رشته‌های علوم انسانی نیز راه یافته‌اند. گفتیم که از لحاظ نظریه تصویری یا مرآت‌ی زبان، واژه‌های زبان تصویر اشیاء (یا اعیان) خارجی یا ذهنی هستند، اما در زبان واژه‌هایی نیز وجود دارد که به هیچ چیزی در عالم راجع نمی‌شوند. مثلاً جمله «حمد و حسن غذا می‌خورند» را در نظر بگیرید. هر یک از واژه‌های «حمد»، «حسن»، «غذا» و «می‌خورند» تصویر چیزی در عالم است. ما می‌توانیم با انگشت اشاره بکنیم و بگوییم «این احمد است»، «این حسن است»، «این غذا است»، «این هم می‌خورند است». اما چیزی وجود ندارد که با انگشت نشان بدهیم و بگوییم این «هو» است. واژه «هو» یک رابط دستوری است که گزاره‌های «احمد غذا می‌خورد» و «حسن غذا می‌خورد» را به هم مربوط می‌کند. اصطلاحاً می‌گویند که واژه‌های «یا» «نام واژه‌های» «احمد، حسن، غذا، می‌خورند، از واژه‌های «زبان» یا «زبان مرتبه اول» (یا سطح اول زبان)‌اند و واژه «هو» از واژه‌های «فرازبان» یا «زبان مرتبه دوم».

حال ببینیم که از این دیدگاه، منزلت واژه‌های اخلاقی چیست. واژه‌های اخلاقی تا آنجا که به امور واقع ارجاع دارند، به زبان تعلق دارند، مثلاً واژه شجاع تا آنجا که دلالت به یک شخص با یک نوع رفتار خاص دارد جزء واژه‌های زبان است، اما آنجا که این واژه‌ها رنگ ارزشی می‌گیرند، دیگر نه به زبان متعلق‌اند نه به فرا زبان، بلکه به تعبیر ویتگنشتاین اصولاً زبانی نیستند و به تعبیر پوزیتیویست‌های منطقی مهم‌ل و بی‌معنی‌اند.

با این توضیحات، چنین به نظر می‌آید که در دیدگاه ایزوتسو، نباید تمایزی میان زبان و فرازبان وجود داشته باشد. اگر معنی هر واژه مصداق خارجی (یا ذهنی) آن نیست، بلکه از متنی که در آن به کار رفته است معلوم می‌شود، اگر هر واژه‌ای یک‌بار ارزشی نیز دارد، پس واژه میز واژه شجاع در یک مرتبه قرار می‌گیرند. به نظر ما همین گفته در مورد واژه‌های «خوب» و «بد» نیز صادق است، بخصوص که ایزوتسو معتقد نیست که این دو واژه در همه زبانها و همه فرهنگها موجود باشند.

ایزوتسو از یک سو، به مقتضای دیدگاهی که اتخاذ کرده است، باید هیچ واژه‌ای را به فرازبان اخلاقی متعلق نداند و از سوی دیگر بارها تکرار می‌کند که هر چند بیشتر اصطلاحات اخلاقی قرآن به قلمرو زبان اخلاقی تعلق دارند، اما برخی از اصطلاحات اخلاقی قرآن را می‌توان به فرازبان اخلاقی متعلق دانست، یعنی تلویحاً وجود فرازبان اخلاقی و واژه‌های متعلق بدان را می‌پذیرد. خود او هم به تناقضی که در سخنش هست آگاهی دارد، زیرا می‌گوید: «می‌توان استدلال نمود که در موضوعات اخلاقی میان دو سطح زبان عینی (یا زبان اشیاء یا «چیز-واژه‌ها») و «فرازبان» خط فاصل مشخصی وجود ندارد، لذا جای تردید است که این دو، اگر وجود داشته باشند، چندان از بنیاد با یکدیگر متفاوت باشند. باید تصدیق کنیم تا آنجا که پای زبان طبیعی در میان است هر چیزی از سطح اول آغاز می‌شود، حتی آنچه را من اصطلاحات اخلاقی سطح دوم نامیدم مطابق قاعده کلی رشد و تکامل زبان، باید از حوزه واژه‌های توصیفی معمولی نشأت گرفته، و از آنجا طی مراحل کرده، به سوی نوع ایده‌آل واژه‌های ارزشی محض تحول یافته باشد. بنابراین، به یک معنا، همه تفاوت‌های میان دو سطح اخلاقی را می‌توان سرانجام به سطحی واحد از «کم و بیش» تقلیل داد. اما در اینجا، مانند هر جای دیگر، تفاوت درجه وقتی از حدی بگذرد، به تفاوت نوع تغییر خواهد نمود» (ص ۲۵). این نظر دو اشکال مهم دارد، نخست اینکه مفاهیمی چون «خوب» و «بد» (یا معادل‌های آنها در نظام‌های اخلاقی گوناگون) «نوع ایده‌آل» نیستند، زیرا نوع ایده‌آل، طبق تعریف وبری آن، یک مفهوم مصنوع، یا مدل ذهنی است که هر چند از موارد واقعی به درجات مختلف، با آن فاصله دارند. اما رابطه مفهوم خوبی با این یا آن کار خوب، رابطه‌ای است از نوع رابطه کلی با مصادیقش. یعنی رابطه موضوع و محمول در قضیه‌ای چون «شجاعت خوب است»، رابطه اتحادی

**نظر ایزوتسو به یک اعتبار درست است. قرآن یک نظام اخلاقی، جدا از نظام دینی، عرضه نمی‌کند، و بنابراین مفاهیم اخلاقی آن تابع مفاهیم دینی‌اند**

است. همچنین نوع ایده‌آل مفهومی است که به دقت تعریف می‌شود، اما خوبی (یا معیار نهایی حکم اخلاقی، هر چه باشد) مفهومی است تعریف نشده (یا شاید تعریف ناشدنی). اشکال دوم این است که از لحاظ منطقی مرز میان زبان و فرازبان، مرزی است غیرقابل عبور. هیچ فرایندی را نمی‌توان تصور کرد که از طریق آن واژه «هو» از واژه‌ای که متعلق به زبان است متحول شده به صورت واژه‌ای متعلق به فرازبان درآمده باشد. اختلاف میان واژه «میز» و واژه «هو» همیشه اختلافی کیفی بوده است نه کمی. کدام دلیل یا شاهد به ما اجازه می‌دهد که چنین تحولی را در زبان اخلاق ممکن فرض کنیم؟ واژه‌های «خوب» و «بد» واژه‌های کلیدی هر نظام اخلاقی محض است. ما شجاعت را می‌ستاییم، نه به این دلیل که شجاعت سودمند است یا شجاعت، شجاعت است، بلکه بدین دلیل که شجاعت خوب است. از خست بیزاریم بدین دلیل که خست بد است. ممکن است در یک نظام اخلاقی این دو واژه عیناً وجود نداشته باشند، اما در هر حال بالاخره جایی وجود دارد که «بیل ما به سنگ می‌خورد» و دیگر از آن بیشتر نمی‌رویم.

اما نظر ایزوتسو به یک اعتبار درست است. قرآن یک نظام اخلاقی، جدا از نظام دینی، عرضه نمی‌کند، و بنابراین مفاهیم اخلاقی آن تابع مفاهیم دینی‌اند. حتی خود واژه اخلاق، یا واژه‌های که ساخت معنایی معادل آن داشته باشد هیچ‌گاه در قرآن به کار نرفته است (واژه خلق دوبار در قرآن آمده است که فقط در یک مورد معنای رایج اخلاق از آن استفاده می‌شود). از لحاظ قرآن، معنی اخلاق، در دین نهفته است و یا: واژه‌های اخلاقی سطح دوم قرآن واژه‌های دینی محض‌اند. پس تقابل ارزشی اصلی را نباید میان واژه‌هایی از قبیل «خوب» و «بد» یا «خیر» و «شر» جستجو کرد، بلکه باید این تقابل را میان واژه‌هایی چون «اسلام» و «کفر» یا «ایمان» و «کفر» دانست. توجه به بار اخلاقی واژه‌های اخیر (یعنی کاری که ایزوتسو به خوبی از عهده آن برآمده است) نباید ما را از توجه به جنبه دینی صرف آنها باز دارد. از لحاظ مسلمانان صدر اسلام، اسلام آوردن به معنی پذیرفتن یک دین جدید بود و دین امری است که قابل فروکاستن یا تاویل کردن به اخلاق یا سیاست یا عبادیات نیست.

ایزوتسو معتقد است که «اصطلاحات پرداخته اخلاقی سطح دوم» در قرون بعدی اسلام پدید آمده است و به عنوان نمونه پنج اصطلاح فقهی واجب، مندوب، جایز، مکروه و محذور (یا واجب و مستحب و مباح و مکروه و حرام) را مثال می‌آورد. اما این اصطلاحات فقهی‌اند نه اخلاقی و فقط یک چارچوب کلی برای رفتار فرد مسلمان تعیین می‌کنند. در اخلاق و عرفان اسلامی درون هر یک از این مقولات، طبقه‌بندیها و تفکیک‌های ظریفتری به عمل می‌آید و برحسب مرتبه‌ای که مؤمن یا سالک در آن قرار دارد، حلال و حرام برای او طیفی از معنی پیدا می‌کند.

حتی به تقسیم‌بندی دین به «ظاهر» و «باطن» نیز می‌توان از این دیدگاه نظر کرد. در دوران زندگی پیامبر اکرم، چنین تقسیم‌بندی و تفکیکی مورد نداشته است. ما در تاریخ اسلام زندگی مسلمانانی را می‌خوانیم که به یک روی گرداندن پیامبر از ایشان، منقلب می‌شدند و خود را در آستانه کفر می‌دیدند و زندگی را بر خویش حرام می‌کردند بی‌آنکه خطری از جانب پیامبر یا مسلمانان دیگر جان ایشان را تهدید کند. چنین کسانی، در عین حال که از لحاظ ظاهری مسلمان بودند، خود را در باطن کافر می‌دیدند.

در دورانهای بعدی که ارتباط یا سرچشمه وحی قطع شده بود و چنین تجربه‌های مستقیم امکان نداشت، لازم بود که مفاهیمی از قبیل «شرک خفی» و «شرک جلی» به وجود آید و به سخن دیگر، باطن دین به عنوان یک فرازبان در برابر رظاهر آن طرح شود. درست است که واژه‌های حلال و حرام و مستحب و مکروه و مباح، اعمال مؤمن را توصیف و طبقه‌بندی می‌کنند، اما به خودی خود، به این اعمال ارزش و اعتبار دینی، و بنابراین ارزش و اعتبار اخلاقی، نمی‌بخشند. ارزش عمل تابع مجموعه پیچیده‌ای از شرایط است که قرار داشتن عمل در یکی از این مقولات، فقط یکی از آنهاست. ارزش اعمال را حقیقت آنها، یا میزان تعلق آنها به عالم حقیقت، تعیین می‌کند.