

## نقد و بررسی آرای ایزوتسو در حوزه معنائشناسی قرآن کریم

علی شریفی\*

### چکیده

پروفسور توشیهیکو ایزوتسو، زبان‌شناس، فیلسوف، اسلام‌شناس و قرآن‌پژوه ژاپنی (۱۹۱۴-۱۹۹۳)، علاوه بر این که قرآن کریم را به ژاپنی ترجمه کرده است دارای دو اثر قرآنی به نام‌های *خدا و انسان در قرآن* و *نیز مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن* است که در آن‌ها با رویکردی معنائشناسانه به تبیین ساختار اساسی آموزه‌های قرآن پرداخته است. وی متأثر از مکتب قوم - زبان‌شناسی یا مکتب بن است، که طبق آن هر زبانی جهان‌بینی ویژه خود را دارد، و با برخورداری از پیشینه‌ای علمی در زبان‌شناسی و فلسفه، به بررسی معنائشناسانه واژه‌های کلیدی قرآن می‌پردازد و سعی می‌کند با کشف ارتباط معنایی واژگان در یک شبکه معنایی گسترده، به نظام هماهنگ قرآنی دست یابد.

وی در روش خود از معنائشناسی هم‌زمانی و در زمانی استفاده می‌کند که در معنائشناسی هم‌زمانی نیز از اصول هفتگانه‌ای پیروی می‌کند که در پژوهش حاضر از جهات متفاوت مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

بی‌توجهی به معنائشناسی جمله‌ای و سیاق‌مندی معنا، ناآشنایی با مکاتب مختلف معنائشناسی و تک‌بعدی بودن، بی‌توجهی به تفاوت فهم افراد در دوران پس از نزول قرآن کریم، عدم وجود معیار در تعیین کلمات محوری، دید فلسفی منبعث از منابع غیر اسلامی و آشنایی ضعیف با علوم بلاغی، از جمله محورهای نقد روش‌شناسی ایزوتسو در این مقاله است.

**کلیدواژه‌ها:** معنائشناسی قرآن، بینامتنیت، جهان‌بینی زبانی، معانی محوری، ایزوتسو، وایسگربر.

\* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی a.sh374@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۶/۲۰

## ۱. مقدمه

در پژوهش حاضر، تلاش بر آن است که آرای معنانشناختی پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو (Toshihiko Izutsu)، زبان‌شناس، فیلسوف، اسلام‌شناس و قرآن‌پژوه ژاپنی (۱۹۱۴-۱۹۹۳) که در دو اثر وی به نام‌های *خدا و انسان در قرآن* و *نیز مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن* مذکور است از حیث روشی مورد بررسی، واکاوی و نقد قرار گیرد. ایزوتسو در رهیافت خود به قرآن از برخی اندیشمندان به صورت خاص تأثیر پذیرفت از جمله:

۱. ادوارد ساپیر (Edward Sapir) (۱۸۸۴-۱۹۳۹) زبان‌شناس و مردم‌شناس آلمانی‌الاصل امریکایی؛
  ۲. بنجامین لی ورف (Benjamin Lee Whorf) (۱۸۹۷-۱۹۱۴) زبان‌شناس و مردم‌شناس امریکایی، شاگرد ادوارد ساپیر که نظریه معروف خود را در ۱۹۲۰ مبنی بر زبان‌شناسی قومی عرضه کرد؛
  ۳. یوهان لئو وایسگربر (Leo Weisgerber) (۱۸۹۹-۱۹۸۵) زبان‌شناس و مردم‌شناس آلمانی که نظریه تصویر زبانی جهان را ارائه کرد.
  ۴. لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein) (۱۸۸۹-۱۹۵۱) فیلسوف اتریشی که در طول زندگی خود دو فلسفه متفاوت را به وجود آورد. روش ایزوتسو در توجه به کاربردهای واژگان در قرآن با نظریه ویتگنشتاین تا حدودی متلائم است.
- آشنایی ایزوتسو با زبان‌های متفاوت به‌ویژه یونانی و عربی و نیز علاقه وی به تفکر اسلامی و به طور کلی اندیشه‌های عظیم شرقی باعث شد تحقیقات ارزش‌مندی را در سه حوزه قرآن‌پژوهی، فلسفه، و عرفان انجام دهد که حاصل آن بیش از ۱۲۰ اثر علمی - پژوهشی است که به صورت مکتوب و شفاهی از وی به یادگار مانده است. دو اثر برجسته قرآنی وی، که از آن‌ها بیش‌تر بحث خواهیم کرد، یکی کتاب *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*<sup>۱</sup> و دیگری *خدا و انسان در قرآن* است.<sup>۲</sup> ایزوتسو مدعی است که وی در اثر نخست با بررسی تحلیلی واژه‌های عمده و اصلی اخلاقی - دینی قرآن به تدریج به شناخت ساختمان بنیادی آن نظامی دست می‌یابد که همه رویدادهای متضمن حکم و قضاوت اخلاقی در آن پیش از آن‌که برای اعضای آن جامعه زبانی قابل حصول شوند از صافی آن بگذرد. اثر دوم مشتمل بر نه فصل است که چهار فصل اول آن به مباحث معنانشناسی قرآن اختصاص دارد. نویسنده در این چهار فصل به بیان ساختار اساسی آموزه‌های قرآن پرداخته

و در صدد برآمده است تا با استفاده از معناشناسی، مفاهیم اصلی قرآن را به منظور شناخت جهان‌بینی قومی مسلمانان مورد بررسی قرار دهد. وی معتقد است جهان‌بینی قرآن در معانی کلمات کلیدی آن نهفته است و از این رو برای درک این جهان‌بینی به مطالعه معناشناختی این واژگان و بررسی سیر تحول معنایی آن‌ها از دوران پیش از اسلام تا زمان نزول قرآن پرداخته است. این کتاب در ۲۰۰۷ دو بار و با دو قلم متفاوت به عربی ترجمه شده است که عناوین آن‌ها عبارتند از: «بین الله و الانسان فی القرآن الکریم؛ دراسة دلالية لنظرة القرآن الکریم الی العالم»<sup>۲</sup>، و «الله و الانسان فی القرآن؛ علم الدلالة القرآنية للعالم»<sup>۴</sup>.

## ۲. معناشناسی قرآن کریم با رویکرد قوم‌شناختی

معناشناسی، اصطلاحی فنی است که به مطالعه معنا (پالمر، ۱۳۶۶: ۱۳) یا مطالعه علمی معنا (صفوی، ۱۳۷۷: ۲۷) اطلاق می‌شود یا دانشی است که به بررسی معنا می‌پردازد (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۱۹) و از اسم یونانی «sema» به معنای «نشانه و علامت» و فعل «semaino» به معنای «علامت‌دادن و معنادادن» گرفته شده است (اچسون، ۱۳۷۶: ۱۱۳). منظور از روش علمی آن است که ابتدا واقعیات و پدیده‌های عینی و محسوس زبانی گردآوری شده، طبقه‌بندی و فهرست‌بندی شوند سپس از روی این فهرست‌ها نتیجه‌گیری به عمل آید سپس نتایج و فرضیات به دست آمده به محک آزمایش گذاشته شود تا در صورت درست یا غلط بودن به مثابه یک نظریه پذیرفته و یا مردود شناخته شود معمولاً نظریه‌ای قابل پذیرش است که جامع، مانع، ساده، صریح، مختصر و مفید باشد. به عبارت دیگر مقصود از مطالعه علمی، توصیف پدیده‌ها در چهارچوب یک نظام، بدون هر پیش‌انگاری و با صراحتی است که بتوان صحت و سقم آن را محک زد (صفوی، ۱۳۷۷: ۲۷).

موضوع علم معناشناسی، معنا است. در سال‌های اخیر دانشمندان زیادی با فرهنگ‌ها و گرایش‌های گوناگون به مسئله معنا پرداخته‌اند، فیلسوفان، منطق‌دانان، زبان‌شناسان، مردم‌شناسان، روان‌شناسان، و پژوهش‌گران حوزه هنر و ادبیات نیز به بررسی معنا اهتمام ورزیده‌اند (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۱۵). به عبارت دیگر، معنا دارای چنان وسعت معنایی است که تقریباً هر چیزی که ممکن است هم‌چون دارنده معنایی تصور شود، کاملاً می‌تواند عنوان موضوعی از معناشناسی پیدا کند (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۷).

ایزوتسو، پیرو یکی از مکاتب معناشناسی به نام قوم - زبان‌شناسی (ethno-linguistics)

است و این مکتب را در مطالعات قرآنی خود پیاده کرده است که در ادامه به اختصار آن را معرفی می‌کنیم.

## ۱.۲ رویکرد قوم - مردم‌شناختی

رویکرد زبان‌شناسی قومی حدود دو قرن سابقه دارد و بنیان‌گذارش ویلهلم فون هومبولت (Wilhelm Vonhumboldt) است. وی از جمله بنیان‌گذاران دانشگاه برلین در سال ۱۸۰۴ است. هرچند وی دیدگاه‌هایش را به مثابه اندیشه‌های شخصی و بیش‌تر فیلسوفانه طرح کرده بود، در فاصله بین دو جنگ جهانی، گروهی دیدگاه‌های وی را از نو مطالعه و بررسی کرده و مکتبی را بر اساس آن پایه‌گذاری کردند. این گروه این دیدگاه‌ها را در چهارچوب یک مکتب معنانشناسی پیاده کردند که به آن مکتب نئوهومبلیتیک و گاهی مکتب اتنولینگوئیستیک گفته می‌شود و بیش‌تر انگلیسی‌ها آن را با این عنوان اخیر می‌شناسند. این مکتب به دو شاخه آلمانی و امریکایی تقسیم می‌شود؛ شخص شاخص این مکتب در آلمان لئو وایسگربر است که ایزوتسو از روش او استفاده کرده است. وایسگربر استاد دانشگاه بن بود و به علت این‌که این مکتب در بن تأسیس شد به «مکتب بن» شهرت پیدا کرد.

ادوارد سایپر در امریکا شخص محوری این مکتب است. البته وی در محیط امریکا مورد استقبال قرار نگرفت<sup>۵</sup> ولی برعکس در آلمان، مکتب هومبولت بسیار مورد توجه قرار گرفت و جماعتی از زبان‌شناسان آلمانی راه وی را دنبال کردند. این مکتب به این علت در فضای آلمان محدود ماند که آثارش به زبان آلمانی نوشته شده بود و تقریباً چیز مهمی از این آثار به انگلیسی ترجمه نشده بود.

شخصیت کلیدی در شکل‌گیری این تفکر، وایسگربر است و مکتبی که تأسیس کرد، از طرفی به نام مکتب بن یا مکتب زبان‌شناسی قومی یا زبان - مردم‌شناسی معروف است. در این مکتب، امکان مطالعه زبان فارغ از مطالعه زندگی یک قوم وجود ندارد. این‌ها ادامه‌دهندگان افکار هومبولت بودند و معتقد بودند که مطالعه زبان ارتباط مستقیمی با مطالعه تجربیات زیسته یک قوم دارد و نمی‌توان این دو را از هم‌دیگر جدا کرد.

در مکتب بن، اصطلاح دیگری به نام جهان‌بینی زبانی (sprachliche Weltanschauung) شکل گرفت که براساس آن، دنیا از نگاه هر ملتی با نگاه ملت دیگر متفاوت است. این تفاوت حاصل تجربه تاریخی زیسته ملت‌هاست. بنابراین، رابطه بین ذهن زبانی و معنای زبانی در قالب این جهان‌بینی تعریف می‌شود. بر اساس این جهان‌بینی، آن نظام زبانی شکل

می‌گیرد و مقوله‌بندی اتفاق می‌افتد، ذهن زبانی شکل می‌گیرد و صورت درونی زبان به وجود می‌آید. تا جایی که این جهان‌بینی‌ها اشتراک دارند، ممکن است صورت‌های زبانی و معانی زبانی با هم اشتراکاتی داشته باشند، اما این اشتراکات نسبی‌اند و مطلق نخواهند بود. از سوی دیگر از مهم‌ترین دیدگاه‌هایی که بر محور ارتباط زبان، تفکر و فرهنگ، در اواخر قرن ۱۸ و ۱۹ در آلمان شکل گرفت «اصل نسبیت در زبان» بود. این مطلب خصوصاً در کارهای «یوهان گوتفرید هردر» (Johan Gottfried Herder) و «ویلهلم فون هومبولت» مشهود بود. هردر از رابطه متقابل فکر و زبان و به عبارت دیگر از نسبیت در زبان سخن به میان آورد و بنای نظر خود را بر این فرض نهاد که زبان و اندیشه هر دو منشأ مشترک دارند و به موازات هم پیشرفت کرده‌اند و با هم از مراحل گوناگون و متوالی رشد و کمال گذشته‌اند. او بر آن بود که چون زبان و اندیشه متکی بر یک‌دیگرند ناگزیر انگاره‌های فکری ملت‌های گوناگون و ادبیات مطلوب هر یک از آن‌ها را نمی‌توان به‌درستی خواند و فهمید، مگر آن‌که این کار در چهارچوب زبان‌های خود آن ملت‌ها صورت پذیرد (روبینز، ۳۹۸: ۱۳۸۴) اما هومبولت از این فراتر رفت و از رابطه تنگاتنگ مقولات زبان و ذهن سخن گفت و به جبریت در زبان معتقد شد. هومبولت در مطالعات خود درباره وحدت زبان و اندیشه به این نتیجه رسیده بود که نیروی زاینده زبان از نیروی زاینده تفکر تفکیک‌ناپذیر است. به بیان دیگر، زبان و تفکر دو روی یک سکه هستند. از جمع میان دو تز «نسبیت و جبریت» در زبان، نظریه «نسبیت در زبان» حاصل شد که به سبب نام بنیان‌گذاران آن ادوارد سایپر و بنجامین لی ورف به نظریه «سایپر - ورف» معروف شد.

وایسگربر از زبان‌شناسان معروف آلمانی است که به طور خاص بر لزوم تعامل بین زبان‌شناسی و مردم‌شناسی تأکید کرد و بنیان‌گذار مکتب بن در زبان‌شناسی به شمار می‌رود. وایسگربر بر این باور بود که هر زبانی دارای جهان‌بینی ویژه خود است. متکلمان به هر زبان صرفاً به یک زبان تکلم نمی‌کنند بلکه این زبان در ورای پیشینه خود، نوعی جهان‌بینی دارد. مثلاً نوع نگاه فارس‌زبان‌ها و عرب‌زبان‌ها به جهان، انسان، هستی، خدا، مرگ، زن، و ... متفاوت از هم است و چون آگاهی‌ها متفاوت است به طور طبیعی زبان‌ها نیز گوناگون می‌شوند. تفاوت زبان‌ها صرفاً بر این مبنا نیست که شیوه تلفظ‌ها فرق می‌کنند بلکه اختلاف اصلی زبان‌ها در عمق جهان‌بینی متکلمان آن ریشه دارد. وایسگربر از این جهان‌بینی به روح زبان تعبیر می‌کند و زبان را در پیوند تنگاتنگ با اندیشه و احساس و زندگی اجتماعی می‌شمرد.

ایزوتسو متأثر از مکتب بن با برخوردار از پیشینه‌ای علمی در زبان‌شناسی و فلسفه، به بررسی معنانشناسانه واژه‌های کلیدی قرآن پرداخته و سعی کرده با کشف ارتباط معنایی واژگان در یک شبکه معنایی گسترده، به نظام هماهنگ قرآنی دست یابد. وی به مکتب معنانشناسی بن و دیدگاه‌های وایسگربر علاقه‌مند شده و سعی می‌کند از آن در مطالعات قرآن استفاده کند. این امر باعث می‌شود که وی به عنوان نماد شاخص مکتب معنانشناسی قوم مردم‌گرا مطرح شود. البته، وی این کار را در مورد غیر قرآن هم انجام داده است؛ ایزوتسو جریانی را به وجود آورد و بعد از او شاهد چنین کارهایی هستیم. مثلاً یکی از شاگردان ایزوتسو به نام شینیا ماکینو این راه را ادامه داد و در کنار کتاب‌های ایزوتسو یعنی *حد و انسان در قرآن* و *مفاهیم اخلاقی در قرآن* کتابی به نام *رستانخیز در قرآن* نوشت، این کتاب با رویکردی معنانشناسانه درباره معاد در قرآن بحث می‌کند.

### ۳. روش ایزوتسو

بی‌شک ایزوتسو در پی نوعی تفسیر و تبیین معنای واژگان و مفاهیم قرآن است. او می‌خواهد به قول خودش کاری کند که قرآن مجید خود به زبان خود سخن بگوید و ترجمان احوال و مفاهیم خود باشد (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۸). برای این کار، او روش تجزیه و تحلیل زبان‌شناسانه را بر مفاهیم قرآن اعمال می‌کند. روش تفسیر و تأویل قرآنی او با آنچه تفاسیر گذشته بر آن مبتنی است تفاوت دارد؛ ایزوتسو تحقیق از راه مفاهیم ترجمه‌ای را به شدت رد می‌کند و آن را برای محقق خطری بزرگ می‌داند. به اعتقاد او چنین کاری به احتمال بسیار زیاد منجر به نظریه‌های اشتباه‌آمیز درباره مفاهیم قرآنی می‌شود. به نظر او، ترجمه رسا و درست یک واژه یا عبارت به واژه‌ای کاملاً معادلش در زبان دیگر بسیار دشوار و حتی غیر ممکن است، بسیاری از واژه‌ها دارای بار معنایی خاص خود هستند که مبتنی بر فرهنگ و تاریخ و همه محتویات متعلق به قومی است که آن زبان و واژه را استعمال می‌کنند و انتقال این بار معنایی به واژه‌ای مثلاً معادل آن در فرهنگ و زبان دیگر غیر ممکن است. به باور او، همه اصطلاحات عمده و اصلی قرآن چنین ویژگی‌ای دارند و از این واقعیت پیروی می‌کنند (همان: ۱۸).

خلاصه این که هرچند ایزوتسو مفاهیم ترجمه‌ای را برای شروع کار تحقیق و به عنوان کمک‌کننده به محقق رد نمی‌کند، اما آن‌ها را بیش‌تر از معادل‌هایی جزئی برای واژه مورد تحقیق نمی‌داند. از همین جاست که او به بررسی و تجزیه و تحلیل دقیق علمی بر روی

خود مفاهیم اصلی متمرکز می‌شود و بهترین راه برای روشن ساختن معنای یک واژه مبهم را فراهم آوردن و مقایسه کردن و مرتب‌ساختن همه اصطلاحات مشابه، متضاد و معادل می‌داند. بنابراین فقط این واقعیت که یک اصطلاح اخلاقی به تکرار در عبارتی به کار رفته باشد خود به خود از نظر معناشناسی اهمیت ندارد. برای آن‌که عبارت و جمله‌ای اهمیت معنایی داشته باشد باید به مثابه بافت ویژه‌ای که یکی از جنبه‌ها یا جنبه‌های متفاوت مقوله معنایی یک واژه را روش می‌سازد عمل کند (همان: ۷۲).

بدین منظور، ایزوتسو معناشناسی را به مثابه یکی از روش‌های جدید تفسیر متن برای فهم معانی اصطلاحات کلیدی به کار می‌گیرد. در معناشناسی روش‌هایی وجود دارد که هر یک از این روش‌ها در وصف مسئله‌ای از مسائل معنا کاربرد دارند. از میان روش‌های موجود، ایزوتسو با استفاده از دو روش معناشناسی در زمانی و معناشناسی هم‌زمانی به تجزیه و تحلیل مفاهیم عمده قرآن پرداخته است. معناشناسی در زمانی، روشی است که بر اساس آن به مطالعه تغییراتی می‌پردازند که در گذار زمان بر واحدهای زبانی حادث می‌شود (روبینز، ۱۳۸۴: ۴۱۸).

معناشناسی هم‌زمانی روشی است که در آن، معنای واحدهای نظام زبان در یک مقطع زمانی بررسی می‌شود. در چنین وضعیتی به تغییر معنا در طول زمان توجه نمی‌شود. بلکه هر زبانی را در هر برشی از زمان به منزله یک نظام ارتباطی خودکفا و مستقل مطرح می‌کند و مورد بررسی قرار می‌دهند (همان). این شیوه مطالعه معنا را معناشناسی هم‌زمانی می‌نامند. طرق هفت‌گانه ایزوتسو در فهم معنای واژه در این روش مبتنی است بر بافت، جانشین‌های واژه در عبارات دیگر، توجه به واژه‌های متضاد، توجه به کاربرد واژه در بافت غیر دینی، توجه به حوزه‌های معنایی، تضاد صوری و ترادف، که تفصیل بیش‌تر این طرق از مجال این مقاله خارج است.

#### ۴. بررسی و نقد روش ایزوتسو

ایزوتسو از نخستین کسانی است که بحث‌های معناشناسی جدید را در فهم و تفسیر معانی قرآن به کار گرفته است، به همین دلیل کار وی ماندگار و در نوع خود کم‌نظیر است و با توجه به تغییر و تحولاتی که بعد از ایزوتسو در معناشناسی جدید به وجود آمده است می‌توانیم آن را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. اگر نقدی هم به اثر وی مطرح می‌شود به معنای کاستن ارزش این اثر نیست؛ از آن‌جا که پیش‌تر درباره ایزوتسو کم‌تر

پژوهش شده است مطالب شایسته چندان در نقد آثار وی منتشر نشده است (Albayrak, 2012: 83).

واقعیت این است که رویکرد معنائشناسی ایزوتسو در برخورد با قرآن کریم دارای محاسن و معایبی است که در این بخش، به بررسی برخی از این نقاط قوت و ضعف می‌پردازیم.

#### ۱.۴. بی‌توجهی به معنائشناسی جمله‌ای

ما دو نوع معنائشناسی واژگانی و جمله‌ای داریم که معنائشناسی ایزوتسو صرفاً معنائشناسی واژگان است و در مورد جملات نیست. در صورتی که مشکل اصلی جملات قرآنی در مباحث معنائشناسی به این امر برمی‌گردد که جملات را بر چه اصولی معنا کنیم (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۵۰).

#### ۲.۴. عدم ارائه معنای دقیق واژه در معنائشناسی ایزوتسو

اگر این روش را بپذیریم باید معانی واژه را بر اساس روابط جانشینی و هم‌نشینی تعیین کنیم در حالی که این روش اطلاعاتی درباره واژه می‌دهد ولی معنای دقیق آن را ارائه نمی‌کند. برای مثال: «و ان اعبدونی هذا صراط مستقیم» (یس: ۶۱).

روابط هم‌نشینی و جانشینی گاهی مصداق، کاربرد و اجزای معنا را مشخص می‌کند. این که معنای صراط مستقیم در نسبت با خدا، پیامبر و دین تعریف می‌شود صحیح است ولی این روابط، حقیقت معنا را مشخص نمی‌کند (همان).

#### ۳.۴. بی‌توجهی به سیاق‌مندی معنا

در زبان‌شناسی اثبات شده است که معنا، سیاق‌مند است. این در حالی است که نقش سیاق در معنائشناسی ایزوتسو برجسته نشده و به آن توجه نشده است. کلاً چند اصل را مبنا قرار داده و بقیه را ذیل آن می‌آورد (همان).

#### ۴.۴. ناآشنایی با مکاتب مختلف معنائشناسی و تک‌بعدی بودن معنائشناسی ایزوتسو

اگر از نظر تکنیکی به کار ایزوتسو در مورد بعضی از مفاهیم قرآنی نگاه کنیم کار او بسیار



ضعیف است. او کلاً با یک مکتب معناشناسی (مکتب بن) آشناست که این مکتب مربوط به بین دو جنگ جهانی اول تا جنگ جهانی دوم یعنی قبل از سال ۱۹۴۵ است که ایراد بزرگی است. آنچه ایزوتسو مطرح می‌کند صرفاً روایتی ساده از دیدگاه وایسگربر یا (سایپر - ورف) نیست، او پس از قرائت خاص هر کدام از آن نظریه‌ها، مشترکات آن‌ها را پیدا می‌کند و بر آن‌ها دست می‌گذارد و سپس دست به تلفیق آن‌ها می‌زند. طبیعی است که در نهایت آن‌چه به بار می‌آید نظریه خود ایزوتسو خواهد بود. او تصریح می‌کند که هدف، تلاش برای نشان دادن تصور خودم از معناشناسی است.

#### ۵.۴ استفاده نکردن از همه کتب وایسگربر

اشکال دیگری که بر ایزوتسو وارد است این که وایسگربر بیش از ۲۰ کتاب دارد و این در حالی است که ایزوتسو فقط از یکی از کتاب‌های او استفاده کرده است.

#### ۶.۴ ترکیب ناصحیح مکاتب معناشناسی و ارائه نکردن تعریفی جامع و مانع از برخی مفاهیم

ایزوتسو تئوری برگرفته از وایسگربر را با تئوری‌هایی که عمدتاً مربوط به حوزه ساختاری‌اند ترکیب کرده است. معناشناسی ساختاری، نظام خاص خود را دارد و از سوی دیگر معناشناسی قومی، که لئو وایسگربر شخص شاخص این نوع معناشناسی است، نگاه دیگری دارد و اصطلاحات و مبانی‌شان با هم فرق دارد. ایزوتسو برخی از اصطلاحات ساختاری را با معناشناسی قومی ترکیب کرده است. مفاهیمی مثل حوزه معنایی، شبکه معنایی و امثال آن در کتاب ایزوتسو وضوح کافی ندارد و همه کسانی که در زمینه معناشناسی قرآن کار می‌کنند و با ایزوتسو آشنا هستند معمولاً این اشکال را به کار ایزوتسو وارد می‌دانند. ایزوتسو دقیقاً به چه چیزی شبکه معنایی یا حوزه معنایی می‌گوید؟ تعریف‌های ضد و نقیضی ارائه شده است چراکه خود ایزوتسو هم ضد و نقیض حرف زده است و علتش این است که در خود ایزوتسو دو نظام معناشناسی با هم ترکیب شده است.

#### ۷.۴ رابطه فرهنگ و زبان

رابطه فرهنگ و زبان که ایزوتسو بدان معتقد است چندان مورد پذیرش نیست. برخی

مفاهیم ممکن است در کشورهای گوناگون به یک معنا باشند: تردیدی وجود ندارد که زبان، جریان روان‌ایده‌ها، معانی، ارتباطات و فهم دوجانبه را امکان‌پذیر می‌سازد که این واقعیت به خوبی در قرآن کریم به رسمیت شناخته شده است و تنوع زبان انسانی به مثابه بخشی از آیات الهی یا نشانه‌ها در نظر گرفته شده است. در قرآن کریم بیان شده است که انسان‌ها با فرهنگ‌ها و قومیت‌های متفاوت آفریده شده‌اند تا این که همدیگر را بشناسند.<sup>۶</sup> طبق دیدگاه قرآن، مسئله اصلی، ویژگی زبان، فرهنگ یا نژاد نیست بلکه ارزش مشترک است، چیزی که برای همه فرهنگ‌ها و زبان‌ها به صورت مساوی در دسترس است تا این که رقابتی عادلانه باشد. این ارزش مشترک که ورای ویژگی‌های فرهنگی و موانع زبان‌شناختی است، همان چیزی است که قرآن به آن «تقوا» می‌گوید، و در میان مفاهیم دینی اخلاقی قرآنی مرکزیت دارد. این جا سناریویی مطرح می‌شود که بر اساس آن متکلم زبان الف فقط همان چیزی را می‌فهمد که به همین زبان ارائه شود تا حدی که اگر زبان ب واقعیت را به نحو دیگری ارائه کند برای متکلم زبان الف غیر قابل فهم خواهد بود. این سناریو وقتی پیچیده‌تر خواهد شد که متکلم به زبان ج بنخواهد وارد معادله شود و تلاش کند به عنوان واسطه ویژگی‌های زبان الف را در زبان ب شرح دهد. اگر این مطلب صحیح باشد که متکلمان به زبان‌های گوناگون، واقعیت را به روش خاص خود بیان و تجربه می‌کنند و در دنیاهای ذهنی متفاوتی به سر می‌برند در این صورت هرگونه تلاشی برای فهم متقابل، محکوم به شکست است. این مسئله، اعتبار پژوهش ایزوتسو درباره جهان‌بینی را زیر سؤال می‌برد؛ این جا ما قرآنی داریم که به زبان عربی نازل شده است (زبان الف)، معانی و تفسیر آن به زبان انگلیسی (زبان ب) را یک محقق ژاپنی (زبان ج) نوشته است (Solihu, 2009: 21).

این مطلب با بیانی دیگر نیز بیان شده است:

البیرک (Albayrak) و اکین (Ekin) مشاهده می‌کنند که ارجاع چندپارگی جهان جوامع به جبر ساختارهای زبانی، فرضیه‌ای است که بسیاری از پژوهش‌گران نمی‌توانند زیر بار عدم انعطاف آن بروند. به علاوه آنان استدلال می‌کنند که رابطه میان زبان‌ها و فرهنگ‌ها بسیار پیچیده‌تر از چیزی است که تحلیل کلی ایزوتسو امکان‌پذیر سازد. به طوری که لاینز اظهار می‌کند، مرزهای سیاسی با مرزهای زبان‌شناختی منطبق نیستند حتی اگر بپذیریم ذره‌ای حقیقت در مفهوم یک جامعه زبانی مرکب وجود دارد. بنابراین یک هویت فرهنگی را می‌توان در طبقات اجتماعی متفاوت در کشورهای گوناگون یافت. به بیان دیگر یک

هم‌پوشانی فرهنگی میان دو جامعه با دو زبان متفاوت می‌تواند وجود داشته باشد، اگر این زبان‌ها از خانواده‌ی زبانی یک‌سانی باشند. هم‌پوشانی می‌تواند رخ دهد چراکه هیچ جامعه‌ای به طور کامل همگن نیست (Albayrak, 2012: 84).

#### ۸.۴ بی‌توجهی به تفاوت فهم افراد در دوران پس از نزول قرآن

ممکن است گروه‌های خاصی وجود داشته باشند که از ابزارهای زبانی مشابهی در یک کشور استفاده کنند، اما نمی‌توان در نظر گرفت که همه‌ی افراد یک جامعه به طور مساوی قادر به رمزگردانی رمزگان‌های زبانی باشند. ایزوتسو این تمایز را هنگام در نظر گرفتن گروه‌های زبانی متفاوت در دوره‌ی پیش از قرآن به بحث می‌گذارد، اما با توجه به دوره‌ی قرآنی این امر را صورت نمی‌دهد. به عنوان مثال تفاوت بین مهاجرین و انصار در دوره‌ی پس از قرآن نیز مورد توجه قرار نگرفته است (ibid: 84).

#### ۹.۴ عدم توجه به اوضاع و احوال زمانی و بیرونی مؤثر در فهم قرآن

جنبه‌ی منفی دیگر رویکرد روش‌شناختی ایزوتسو، بر اساس دیدگاه منتقدین آن، این است که او روابط میان مفاهیم قرآنی را در چهارچوبی بی‌زمان مورد بحث قرار می‌دهد، گویی در فرایندی زمان‌مند وجود نداشته‌اند. این مسئله به طور خاص از آیاتی که وی برای تحلیلش استفاده می‌کند مشخص است. برای مثال وقتی وی روابط میان مفاهیم را مورد بحث قرار می‌دهد، به سوره‌های مکی خاص و سوره‌ی مدنی متأخر توبه بدون هیچ شرایطی اشاره می‌کند. به علاوه او مکرراً به خاطر قربانی کردن مطالب فرازبانی به جهت روش‌شناسی‌اش مورد انتقاد قرار گرفته است که این مطالب می‌توانند نقشی مهم در فهم مفاهیم قرآنی داشته باشند. بنابراین تقریباً همه‌ی انتقادهای اخیر از ایزوتسو اشاره می‌کند که سنت‌های پیامبران و سیره‌ی عملی آن‌ها که فرایندی مشترک با وحی الهی قرآنی دارند، به صورتی ظریف در تحلیل ایزوتسو نادیده گرفته می‌شوند (ibid: 85).

به علاوه این ایده که استفاده و کارکرد واقعی زبان در کشف ژرف‌ساخت ظهور پیدا می‌کند و نیازمند در نظر گرفتن زبان به مثابه‌ی آینه است و فرایند تفسیری ایزوتسو بافت‌های بیرون از قرآن را نادیده می‌گیرد و آن‌ها را موانعی برای فهم لحاظ می‌کند (ibid: 84).

#### ۱۰.۴ تأکید بر انتقال مفاهیم الفاظ دوران جاهلیت در قرآن

مطالعات قرآنی ایزوتسو درباره واژگان قرآنی، مخصوصاً آن دسته از واژگان مورد استفاده پیامبر و تغییر معنای برخی الفاظ جاهلی در قرآن، برای مورخان مذهب و برخی دیگر اصالت تبلیغ قرآنی و تحیر مستمعان متقدم قرآن را روشن کرده است. البته این امری بوده است که اکثراً همگان آن را می دانستند ولی ایزوتسو بر آن تأکید کرده است تا کسی آن را فراموش نکند یا مورد تجاهل قرار ندهد (Partin, 1970: 360).

#### ۱۱.۴ عدم معیار در تعیین کلمات محوری

در معنانشناسی قومی، معانی منظم، نوعی ساختارمندی درونی دارند یعنی در بین آن‌ها برخی معانی، محوریت و رهبری دارند به گونه‌ای که معانی دیگر را تحت پوشش خود قرار می دهند و این معانی دیگر بر گرد این‌ها، حالت اقماری دارند (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۴۵). البته معنای محوری، خود امری نسبی است. کلیدواژگانی که جهان‌بینی معنانشناسی قرآن بر آن مبتنی است، به هنگام مقایسه با لغات معمولی قرآن، آن دسته از واژگان قرآنی است که احتمالاً نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری ساختار مفهومی اساسی قرآن و دیدگاه جهانی آن دارد. به بیان ایزوتسو: ابتدایی‌ترین کار یک معنانشناس، معرفی کلیدواژگان و جداسازی آن‌ها از بخش عمده‌ای از واژگان قرآن است. از میان کلیدواژگان برجسته‌ای که او معرفی کرده است واژگان الله، اسلام (تسلیم)، ایمان (اعتقاد)، کافر، نبی، رسول، و وحی است. در حالی که ایزوتسو وعده کرده است که در برخورد با واقعیت معقول عمل کند قبول دارد که میزان خاصی از دل‌بخواهی بودن در گزینش واژگان کلیدی قرآن، غیر قابل اجتناب است. گرچه او معتقد است که تمام کلیدواژگانی که انتخاب کرده است برای جهان‌بینی قرآنی اهمیت دارند. این‌که سایر واژگان شایسته ورود به این حوزه باشند سؤالی است که مورد تردید می تواند باشد (Solihu, 2009: 13).

به طور مختصر، واژگان کلیدی، حوزه‌های معنایی را از روابط متفاوت میان واژگان ایجاد می کند و این حوزه‌های معنایی واژگان قرآنی را تشکیل می دهند. به علاوه هر حوزه معنایی به عقیده ایزوتسو دارای یک کلیدواژه است که گستره معنایی آن را شکل می دهد. برخی دانشمندان استدلال می کنند که در این جا نظام ایزوتسو یک چرخه ناتمام را ایجاد می کند و اشاره می کنند که در حالی که ایزوتسو ادعا می کند این واژه‌ها کل نظامی را که برای فهم جهان‌بینی قرآن مورد نیاز است تعیین می کنند، تأیید این حقیقت را که تعیین‌کننده

واقعی واژگان مذکور خود نظام است نادیده می‌گیرد. بنابراین، چه ویژگی‌هایی چگونگی انتخاب یک واژه به عنوان یک کلیدواژه یا واژه کانونی را تعیین می‌کنند؟ چه تعداد واژه وجود دارند که در واقع ویژگی‌های واژگان محوری را دارند ولی ایزوتسو به آن‌ها توجه نکرده یا آن‌ها را نادیده گرفته است؟ حتی با وجودی که فراموش کردن یا نادیده گرفتن معانی واژگان را می‌توان به عنوان بخشی از خوانش متن در رویکردی ساخت‌گرایانه در نظر گرفت، به نظر می‌رسد این دیدگاه خلأهای جدی در چهارچوب نظری ایزوتسو ایجاد می‌کند (Albayrak, 2012: 86).

خلیل چیچک، استاد مطالعات قرآنی دانشکده الهیات ترکیه، ضمن تقدیر از تلاش‌های ایزوتسو معتقد است: او باید برخی مفاهیم اساسی دیگری مانند نفس، منافق، مغفوره، تشبیه، صوم، زکات، طاغوت و خشیه را نیز باید مورد تحلیل قرار می‌داد (ibid: 78).

#### ۱۲.۴ طولانی‌بودن روند کشف معانی محوری و شبکه معانی

جهت کشف معانی محوری مسلماً در مرحله شروع باید با نگاه کمی پیش رفت و پس از آنکه تعدادی از واژه‌های قرآنی به دست آمدند، پارامترهای کیفی در مورد آن‌ها باید تطبیق شود که سرانجام تعدادی ریشه سه‌حرفی باقی می‌مانند که این‌ها بیش‌ترین امتیاز را دارند. مسلماً اگر تیمی بخواهند این کار را به صورت واقعی و دقیق قابل انتشار انجام دهند یک پروژه سه‌الی چهار ساله است.

#### ۱۳.۴ دید فلسفی منبعث از منابع غیر اسلامی و آشنایی ضعیف با علوم بلاغی

اکین از ایزوتسو به دلیل در نظر نگرفتن مفاهیم طباق و مقابله در زبان عربی و سبک قرآنی و بلاغت قرآنی انتقاد می‌کند. به عقیده اکین، ایزوتسو تصویری بسیار فلسفی ترسیم می‌کند که از ابزار غیر اسلامی استفاده کرده است. وی معتقد است، ایزوتسو از تکنیک روایی پایه‌ای بلاغت قرآنی ناآگاه بوده است. عدم آگاهی ایزوتسو از اطلاعات مبنایی درباره علوم قرآنی به مفاهیم طباق و مقابله محدود نمی‌شود. انتقاد دیگری نیز بر ایزوتسو وارد شده است که پرداختن وی به موضوع مترادف را موضوع بحث قرار می‌دهد. سؤالاتی که در این جا طرح می‌شوند از این قرارند: او چگونه مفهوم واژگان هم‌معنا را در قرآن درک می‌کند؟ تا چه حد تفاوت‌ها و رنگ‌های متفاوت در میان سایر رنگ‌ها را که معنای بسیار نزدیکی دارند، مشاهده می‌کند؟ برای مثال «کارا» می‌پرسد آیا

همه واژه‌های متقارب را که در سطح یکسانی واقع می‌شوند در نظر می‌گیرد؟ آیا او به وضوح اختلافات جزئی میان آن‌ها را تشخیص می‌دهد؟ تمایز او میان هم‌معنایی مطلق و هم‌معنایی نزدیک چه قدر واقع‌گرایانه است؟ به بیان دیگر، ایزوتسو از چه معیارهایی برای این تمایز استفاده می‌کند و آیا این معیارها با همتایان اسلامی‌شان برابرند؟ آیا او بافت متنی آیه یا سوره را به طور مؤثر برای ارجاع به هم‌معنای نزدیک (مقارب) مورد استفاده قرار می‌دهد؟

از آن‌جا که هدف وی اجازه به قرآن برای تفسیر مفاهیم خود است ضروری است تحلیل او از مفاهیم قرآنی را از دیدگاه وی مورد بررسی قرار دهیم. ضروری است اشاره کنیم دانشمندان مسلمان استدلال کرده‌اند که هم‌معنای مطلق (الترادف التام) بسیار محدود هستند و بسیاری از کلمات که هم‌معنا در نظر گرفته می‌شوند در واقع هم‌معنای نزدیک یا ناقص هستند (الترادف الجزئی یا الترادف الشبهی).

به عقیده «کارا»، رویکرد ایزوتسو به مفهوم ترادف بسیار مسئله‌ساز است و آسان نیست که به تصویری منسجم بر مبنای روش‌شناسی او دست یابیم. اول از همه تعریف ترادف در تحلیل ایزوتسو بسیار شفاف است. در عربی شرایطی خاص برای مترادف خواندن کلمات بر مبنای مشابهت و تضاد وجود دارد. همراه ساختن تضادفی برخی لغات توسط وی با ترادف به طور خودکار بر نتایج او در بافت تحلیل معنانشناختی وی تأثیرگذار است. به علاوه ایزوتسو گه‌گاه با توصیف هم‌معنایی واژه‌ها با عناوین کامل، بی‌نقص یا دقیق، تقریباً برابر، نزدیک یا تقریباً مشابه یا ناقص در ارجاع به یک خوشه‌ی واژگانی واحد، خود را نقض می‌کند. «کارا» و «رضا داد» مثال‌های فراوانی را ارائه می‌دهند از این‌که ایزوتسو چگونه یک قاعده بسیار بنیادین را در ارتباط با مفهوم هم‌معنایی نادیده می‌گیرد. برای نمونه منکر، شر، سیئه و خبیثه واژگان متقارب هستند. واژه‌های متضاد آن‌ها به ترتیب معروف، خیر، حسنه، و طیبه هستند. اگر متضاد منکر، معروف باشد، سایر واژه‌های حسنه، خیر، و طیبه مقابل منکر و متقارب معروف هستند. ایزوتسو، مکرراً تضاد را با تقابل اشتباه می‌گیرد و این باعث شده است که وی به اشتباه تفاوت‌های میان عام و خاص، یا بسیاری دیگر از درجات رنگ‌های دیگر در اختلافات جزئی واژه‌ها را نادیده بگیرد. سوم این‌که ایزوتسو عموماً در تعیین واژه‌های متقارب بسیار گزینشی عمل می‌کند. برای مثال، ۲۶ کلمه وجود دارد که به مفهوم ترس، در قرآن اشاره می‌کند و ایزوتسو فقط از شش مورد آن‌ها استفاده می‌کند (ibid: 88- 89).

#### ۱۴.۴ تناقض میان برخی سخنان ایزوتسو

در بررسی روش ایزوتسو گاه به مواردی برمی‌خوریم که در روش خود بر آن‌ها تأکید می‌ورزد، اما عملاً جمع میان آن‌ها دشوار است: ایزوتسو «بهترین راه را برای روش ساختن معنای یک واژه مبهم در درجه نخست فراهم‌آوردن، مقایسه‌کردن، و همه اصطلاحات مشابه، متضاد و معادل را در ارتباط با یک‌دیگر قرار دادن می‌داند». او در جایی دیگر تأکید می‌کند که «باید ساخت مفاهیم کلمه‌ای قرآن را به صورت اصلی آن‌ها بفهمیم، یعنی به همان صورت که معاصران پیغمبر و پیروان بلا واسطه ایشان آن را می‌فهمیده‌اند» بر اساس سخن اول، برای این که به معنای واژه دست یابیم باید موارد استعمال آن واژه را در سراسر قرآن بیابیم و سپس با در نظر گرفتن ارتباط این واژه با سایر واژه‌هایی که از طریق هم‌نشینی، جانشینی، تضاد، یا ترادف با واژه مورد نظر ارتباط برقرار کرده‌اند به معنای واژه دست یابیم. لازمه این سخن آن است که قرآن به طور کامل نازل شده باشد تا بتوانیم به بررسی مفاهیم کلیدی آن با روش پیشنهادی ایزوتسو پردازیم. بالطبع به کارگیری این روش با قرآنی که امروز در اختیار ماست امکان‌پذیر است. اما مسلمانان صدر اسلام که مخاطبان اولیه قرآن هستند باید منتظر می‌مانند آیات قرآن به طور کامل نازل شود آن‌گاه با در نظر گرفتن ارتباط معانی الفاظ با یک‌دیگر، به فهم معانی آیات قرآن می‌پرداختند. از سوی دیگر ایزوتسو تأکید می‌کند فهم ما از مفاهیم قرآنی باید همانند فهم معاصران پیامبر باشد. میان این دو سخن ایزوتسو تناقض وجود دارد؛ زیرا بر اساس روش پیشنهادی وی فهم مخاطبان نخستین از آیات قرآن فهم کاملی نبوده است چراکه هنوز قرآن به طور کامل نازل نشده بود، در این جا این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌توان با این روش، فهم کاملی از مفاهیم آیات قرآن همانند فهم مسلمانان صدر اسلام پیدا کرد (پورافخم، ۱۳۸۸: ۱۳۸).

#### ۱۵.۴ ممکن نبودن مطالعه مستقل معنا در مکتب قوم - زبان‌شناسی

قوم زبان‌شناسی طبق همه آن مبانی و روشی که قبلاً به تفصیل توضیح داده شد مستقلاً نمی‌تواند معنا را مطالعه کند و حتماً باید در جامعه مطالعه کند و این نیز می‌تواند برای این روش ضعف محسوب شود.

#### ۵. نتیجه‌گیری

تردیدی نیست که توشیهیکو ایزوتسو یکی از تأثیرگذارترین و پرکاربردترین دانشمندان در

دانش قرآنی معاصر، هم در غرب و هم در جهان اسلام است. به علاوه هیچ کس نمی تواند انکار کند که ایزوتسو در به کارگیری نظریات معاشناختی در تحلیل خود از مفاهیم قرآنی موفق بوده است. گرچه به نظر می رسد ایزوتسو بیش از حد به روش خود محدود شده است، هیچ شکی نیست که قرآن و جهان بینی اسلامی را جایگاه مثبتی برای به کارگیری نظرگاه های زبان شناختی مورد علاقه اش یافته است. آثار ایزوتسو از تفوق در این زمینه برای مدت زمانی طولانی برخوردار بوده است، بدون این که با هیچ گونه انتقاد جدید میان مسلمانان مواجه بوده باشد. ایزوتسو قرآن را با حساسیت و بدون تعصب مورد خوانش قرار می داده است و به رغم بسیاری از شرق شناسان، همیشه به قرآن اجازه می دهد درباره خودش حرف بزند و همیشه به دنبال آن بوده است که تصویری کامل از قرآن و اسلام بر مبنای روش خود در تحلیل معاشناختی متن ارائه دهد. به علاوه تحلیل ایزوتسو در جلب توجه به مسائل متفاوت اخلاقی که در قرآن به آن پرداخته شده است موفق عمل می کند، حوزه ای که بسیاری از دانشمندان مسلمان از آن غفلت کرده اند. به عقیده دانشمندان تردیدی نیست که ایزوتسو میراثی را به ارث گذاشته که حقیقتاً متفاوت از آثار جانب دارانه بسیاری از دانشمندان غربی است.

دانشمندان مسلمان، کارهای او را به مثابه نمونه ای از عینی گرایی می دانند. روش ایزوتسو که با قرآن به مثابه متنی کاملاً منسجم برخورد می کند مورد توجه بسیاری از تقدیرکنندگان ایزوتسو قرار گرفته است که معتقدند مسلمانان نیز باید با این روش خود را تطبیق دهند. برخی از علمای مسلمان نیز انتشار آثار ایزوتسو را کاری به موقع دانسته اند چراکه مسلمانان برای بازگشت به قرآن ابتکارات مهمی صورت دادند که تحت تأثیر مصلح بزرگ هندی شاه ولی الله دهلوی و بسیاری از مسلمانان دیگر از جمله عبیدالله السندی، حسین علی، احمد علی لاهوری، حمیدالدین فراخی و امین احسان اصلاحی، که تلاش فراوانی برای یافتن انسجام منطقی و موضوعی در قرآن انجام دادند، بودند. این دانشمندان و سایر افراد مانند محمد عبده و رشید رضا تلاش کرده اند تا مسلمانان را از تقلید کورکورانه از سنت برحذر دارند.

روش شناسی آنان در تلائم با محوریت قرآن میان مسلمانان بود. به جای پیروی از مسیر فقه و کلام یا احادیث که توسط دانشمندان متأخر ایجاد شده بود آنان مسیری را پیمودند که قرآن را در سایه قرآن تفسیر کنند و آن را به صورت نظام مند و جامع بفهمند. امروزه ایزوتسو رویکرد آنتی اتمیسم<sup>۷</sup> این دانشمندان را نمایندگی می کند.



با این وجود در اواخر دهه ۱۹۹۰ و اوایل قرن بیستم اگرچه بسیاری به تحسین دستاوردهای ایزوتسو می‌پرداختند، انتقادهایی به آثار ایزوتسو آغاز شد که بر روی جنبه‌های متفاوت روش‌شناسی او و یافته‌های او متمرکز بودند و سؤالات بسیاری درباره اصلت یا تناسب تحلیل ایزوتسو مطرح شد. ایزوتسو به دلیل نادیده‌گرفتن سنت‌های نبوی، تفاسیر صحابه یا یاران، سنت‌های تفسیری مسلمانان و بسیاری از منابع دیگر مورد انتقاد قرار گرفت. به‌علاوه این دانشمندان درباره اتکای بیش از حد بر روی شعر جاهلی و رویکرد او به مفهوم «حنیف» انتقاد داشتند. مهم‌تر این‌که آنان یک‌صد بار این باور بودند که روش‌شناسی ایزوتسو به شکلی کافی فرایند کامل تفسیر و تأویل را بازنمایی نمی‌کند. آنان این روش‌شناسی را کاملاً غریبی می‌دانستند و معتقد بودند برای هدف مورد نظر ناکارآمد است و در کاربرد، بسیار تقلیل‌گراست. در نگاه آنان، نسبی‌گرایی تمایز ایزوتسو میان معانی پایه‌ای و نسبی، و نگاه‌گزینشی وی درباره واژگان کانونی و کلیدی، هم به تحلیل نظری و هم به تحلیل عملی او از متن قرآنی آسیب وارد کرد.

بی‌گمان کار ایزوتسو و همکارانش، راه را آسان کرده است، اما سؤال این‌جاست که در یک نگاه نقادانه او چقدر موفق بوده است و این سبک تا چه اندازه با مطالعات قرآنی تناسب دارد؟

در اولین قدم باید گفت قرآن ویژگی متفاوتی از سایر آثار دارد و آن محصورنشده‌اش در قالب‌ها و نظام‌های طبقه‌بندی شده است. چه این اسلوب، لهجه‌های اقوام عرب جاهلی باشد، چه صرف و نحو تنظیم‌شده قرآنی و چه محاسبات ریاضی و شکلی دانشمندان متأخر و چه هر چیز دیگر. مفهوم «مهیمن» در آیه ۴۸ سوره مائده که خداوند آن را برای وصف قرآن به کار برده است، همین فهم را منتقل می‌کند.

هرچند سعی این نوشتار، استفاده از ابزاری خاص است، باید دانست که این ابزار، برد و دامنه‌ای دارد و تا جایی ستارگان آسمان را رصد می‌کند و در جایی هم دستش کوتاه است و خرما بر نخیل، طبیعی است در چنین حالاتی متن و تحلیل، پشت سد سبک و روش نمی‌ماند و برای کشف معانی عمیق‌تر و وسیع‌تر ابزار را رها کرده و خود جلو می‌رود.

گام دوم این‌که به‌نظر می‌رسد نکته مهمی از چشم ایزوتسو مستور مانده است و آن این‌که، این 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 زبان‌ها را آسان‌تر می‌کند، اما نکته این‌جاست که قرآن، حاصل فرهنگ بومی عرب‌ها نیست و اصلاً نه در بستر آن شکل گرفته و نه گذشته آن‌هاست و نه خود آن‌ها گوینده آنند، بلکه قرآن از جانب خداوند حکیم متعال بر پیامبری نازل شده است که به زبان خاص عربی تکلم کرده است، یعنی صرفاً استفاده‌ای ابزاری از زبان عربی، پس نمی‌توان همه‌جا نگرش مکتب بن را به راحتی سرایت داد. این است که در جاهایی ارزش مطالعات از این دست پایین آمده و محدود به زبان شده است و باز سعی در این نوشتار توجه به این نکته است که روش فوق راه‌گشای کشف معنا در محدوده مشخصی است و به هیچ‌وجه نمی‌توان قرآن را محصور در فرایندهای زبان عربی دید.

همین‌جا می‌توان گام سومی نیز برداشت؛ تصویری وجود دارد که شاید در ناخودآگاه استفاده از روش‌شناسی مکتب بن بیش از اندازه خودش بزرگ شده باشد و آن جایگاه خاصی است که زبان عربی پیدا کرده است، جدای از این‌که در نگرش نادقیق تاریخی، زبان عربی چنان کامل تبلیغ شده است که تو گویی خداوند حکیم چاره‌ای جز نزول قرآن به زبان عربی نداشته است و این یگانه‌زبانی بوده است که می‌توانسته معانی شگرف قرآن را منتقل کند.

شاید با جسارت بتوان گفت زبان عربی در هنگام نزول قرآن، از لحاظ محتوای فرهنگی به هیچ‌وجه در حد مطلوبی نبوده است و در مقایسه با سایر زبان‌ها پیشرفتی در ابزارشدن برای تبادل اندیشه و فکر نداشته است. چنان‌که مهم‌ترین مسائل فرهنگی اعراب جاهلی، نسب‌شناسی و مفاخره‌های قومی، جنگ، زن، و شتر بود و از دل چنین فرهنگی زبان متمدنی حاصل نمی‌شود. حقیقت این است که قرآن با نزول خود به عربی غنا بخشید و بعد میراث بزرگ اسلامی اعم از آثار منظوم و منثور، کتب علمی و ادبی، روایات و ادعیه و به‌ویژه کارهای زبان‌شناسی کلاسیک، عربی را به چنین محتوایی رساند. طبعاً قرآن کریم نیز محکوم به این نبوده که به عربی نازل شود زیرا خداوند قادر حکیم به هر زبانی که اراده می‌فرمود، دقیق‌ترین معانی و لطیف‌ترین مفاهیم را برای هدایت بشر ارسال می‌کرد. پس عربی قرآن، عربی پیشرفته‌ای است اما عربی زبان جاهلیت چنان نیست و نمی‌توان قرآن را صرفاً پدیده‌ای رخ داده در زبان عربی دید و به اصطلاح «عربی دیدن» صرف قرآن، باعث محرومیت از فهم بسیاری از ظرایف و معانی فرازبانی قرآن می‌شود. با این همه، برای فهم قرآن، گریزی از معنانشناسی قرآن نیست.

## پی‌نوشت

۱. این کتاب با نام *ساختار کلمات اخلاقی در قرآن*، در ۱۹۵۹ به انگلیسی در ژاپن منتشر شد. صورت تجدید نظر شده آن، با عنوان *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید* در ۱۹۶۶ در مونترال تجدید چاپ شد. اولین ویرایش آن با عنوان «*مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*» در ایران در ۱۳۶۰ با ترجمه فریدون بدره‌ای را انتشارات قلم چاپ کرده است و با اضافات و اصلاحات همراه با مقاله حسین معصومی همدانی در ۱۳۷۸ به وسیله نشر فرزانه روز تجدید چاپ شد.
۲. این کتاب و کتاب پیشین (*مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*) حاصل یادداشت‌برداری‌های ایزوتسو به هنگام ترجمه قرآن است. این کتاب که در ۱۹۶۴ در توکیو انتشار یافت، شامل مجموعه سخن‌رانی‌هایی بود که ایزوتسو در ۱۹۶۲ بنا به درخواست یکی از دین‌شناسان مطرح دانشگاه مک‌گیل کانادا، ویلفرد کنتول اسمیت مؤلف کتاب معنی و هدف زندگی، در همان دانشگاه ایراد کرده و پس از آن به صورت مکتوب درآمده است. مرحوم آرام، این کتاب را به طور کامل ترجمه کرد و شرکت سهامی انتشار در ۱۳۶۱ آن را منتشر کرد.
۳. ترجمه عیسی علی العاکوب، حلب، دارالملتقی، ۲۰۰۷ / ۱۴۲۹.
۴. ترجمه هلال محمد الجهاد، بیروت، مارس ۲۰۰۷.
۵. امریکایی‌ها در زبان‌شناسی بیش‌تر دنبال جنبه‌های ملموس زبان هستند و جنبه‌های ذهنی چندان برایشان جذابیت ندارد. برای همین سایپر چندان مورد استقبال قرار نگرفت.
۶. «و من آیاته خلق السماوات و الارض و اختلاف السننکم و الوانکم ان فی ذلک لآیات للعالمین» (روم: ۲۲).
۷. رویکرد اتمی به قرآن از معانی کلی مفاهیم همسان قرآنی در موقعیت‌های متفاوت قرآن صرف نظر می‌کند و هر موضوعی (مفهوم/تم) در چهارچوب خودش محدود می‌شود و معانی کلی در نظر گرفته نمی‌شود.

## منابع

قرآن کریم.

- اچسون، جین (۱۳۷۶). *زبان‌شناسی همگانی*، ترجمه حسین وثوقی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۸). *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۸). *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۷). «فراسوی گفت‌وگو»، دیدگاه ذن درباره گفت‌وگو، در *اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها*، تهران: فرزانه روز.

## ۱۰۰ نقد و بررسی آرای ایزوتسو در حوزه معنائشناسی قرآن کریم

- باقری، مهري (۱۳۸۴). *مقدمات زبان‌شناسی*، تهران: قطره.
- پالمر، فرانک (۱۳۶۶). *نگاهی تازه به معنائشناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر مرکز.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۹). *درس‌نامه معنائشناسی*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۷). «آشنایی با مکاتب معنائشناسی معاصر»، *نامه پژوهش فرهنگی*، معاونت پژوهشی وزارت فرهنگ و ارشاد، سال نهم، ش ۳.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۳). «نقد دیدگاه‌های خاورشناسان پیشین از سوی خاورشناسان دهه اخیر»، *اندیشه صادق*، ش ۱۵.
- روبینز، آر. اچ (۱۳۸۴). *تاریخ مختصر زبان‌شناسی*، ترجمه علی محمد حق‌شناس، تهران: نشر مرکز.
- سیدی، سیدحسین (۱۳۹۱). *تغییر معنایی در قرآن کریم*، تهران: سخن.
- صفوی، کورش (۱۳۷۷). *درآمدي بر معنائشناسی*، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- عاکوب، عیسی علی (۱۴۲۹). *المفهومات الاخلاقية الدينية في القرآن*، حلب: دارالملتقى.
- عاکوب، عیسی علی (۱۴۲۹). *بین الله و الانسان في القرآن الكريم*، دراسة دلالية لنظره القرآن الكريم الى العالم، حلب: دارالملتقى.
- علی‌الصغیر، محمدحسین (۱۴۰۶). *المستشرقون و الدراسات القرآنية*، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۲). *نوار جلسات درس معنائشناسی دوره دکترای علوم قرآن و حدیث دانشکده تفسیر و معارف قرآن*، قم: جلسه پنجم.
- پورحسن، قاسم (۱۳۷۹). «بررسی نظریه هرمنوتیک در آرای گادامر و پل ریکور و نقد فلسفی - زبانی آن»، رساله دکترای هیات گرایش فلسفه و کلام اسلامی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- پورافخم، مریم (۱۳۸۸). «روش‌شناسی ایزوتسو در تبیین مفاهیم اعتقادی و اخلاقی قرآن»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.
- فیاض، محمدسعید (۱۳۸۹). «بررسی شبهات غیر مسلمانان درباره منابع و مصادر قرآن کریم»، رساله دکترای علوم قرآن و حدیث، قم: دانشگاه قم.
- مختار عمر، احمد (۱۳۸۵). *معنائشناسی*، ترجمه سیدحسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- مطیع، مهدی (۱۳۹۱). *معنای زیبایی در قرآن کریم*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

Albayrak, Ismail (2012). 'The Reception of Toshihiko Izutsu's Qur'anic Studies in the Muslim World, With Special Reference to Turkish Qur'anic Scholarship', *Journal of Quranic Studies*, Vol. 14.

Ashtiyani, J. and Matsubara, H. Iwami T. (eds.) (2000). 'Bibliography of Toshihiko Izutsu's Writings', In *Consciousness and Reality, Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, Leiden: Brill.

Bravmann, M. (1980). 'The Spiritual Background of Early Islam and the History of its Principal Concepts', Bulefeld, W. and Boullata (eds.), *The Muslim World*, Vol. 70, No. 1.

- Eisa Al-akoub (2012). 'Izutsu Study of the Quran from an Arab Perspective', *Journal of Quranic Studies*, Vol. 14.
- Fazlur, Rahman (1960). 'Book Review, *God and Man in the Qur'an*', *Islamic Studies Islamabad*, Vol. 5, No. 2.
- Graham, W. (1980). 'Review of Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation', *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 10.
- Koren, J. and Nevo Y. D. (1990). Methodological Approaches to Islamic Studies, *Der Islam*, Vol. 68.
- Mojaddadi, J. (2000). Taking Islam Seriously, The Legacy of John Wansbrough, *Journal of Semitic Studies*, Vol. 45.
- Partin, B. Harry (1970). 'Semantics of the Quran, A Consideration Izutsu's Studies', *History of Religions*, Vol. 9, No. 4.
- Rippin, A. (1985). *Literary Analysis of Quran, Tafsir and Sira, The Methodology of John Wansbrough*, R. C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in its Religious Studies*, Tucson AZ: University of Arizona Press.
- Scholler, Marco (2005). 'Post- Enlightenment Academic Study of The Quran', *EQ*, Vol. 4.
- Solihu, A. (2009). 'Semantics of the Quranic Weltanschauung, A Critical Analysis of Toshihiko Izutsu's Works', *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 26, No. 4.
- Whorf, Benjamin Lee (1940). 'Science and Linguistics', In *The Routledge Language and Cultural Theory Reader*, John B. Carroll (ed.), MIT Press.
- Whelan, Estelle (1998). 'Forgotten Witness, Evidence for the Early Confiscation of the Quran', *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 118, No. 1.

