

درآمدی بر استفاده از روش‌های «معناشناسی» در مطالعات قرآنی

^۱ مهدی مطیع

^۲ احمد پاکتچی

^۳ بهمن نامور مطلق

چکیده:

منبع لایزال قرآن دارای سطوح و لایه‌های متنوع عرضی و طولی است. معارف اسلامی همواره بر بهره‌گیری از همه سطوح و لایه‌های معنایی قرآن تاکید دارد. در هر دوره ابزار و وسایلی در دست دانشمندان و پژوهشگران مطالعات قرآنی وجود داشته است که با کمک آن فضاهاى جدیدی کشف و استخراج می‌شده‌اند.

دوره معاصر با آغاز روش‌های نقد ادبی، زبان‌شناسی و معناشناسی، ابزارهایی جدید، متفاوت، با کاربری‌های نو در اکتشاف گهرهای دریای بی‌کران قرآن فراروی ما قرار گرفته است. هرچند نشانه‌شناسی، روش‌های مطالعات تاریخی، روش‌های مطالعه و پژوهش‌های جدید و بسیاری دیگر از این ابزار در ادامه دوره معاصر کشف و مورد استفاده قرار گرفته‌اند از این میان معناشناسی جایگاهی خاص دارد و شاید بیش از همه به کار مطالعات قرآنی بیاید، اما آنچه مهم است متناسب‌سازی و بومی‌سازی این روش‌ها با مطالعات قرآنی و فرهنگی اسلامی است.

این پژوهش تلاشی است برای معرفی و دست‌یابی به چگونگی استفاده از این روش‌ها در حوزه تخصصی معناشناسی با معرفی معناشناسی مکتب بن، معناشناسی-شناختی، معناشناسی لایه‌ای و معناشناسی فلسفی در مطالعات قرآنی.

کلید واژه‌ها: قرآن، معناشناسی، مکتب بن، معناشناسی‌شناختی،

معناشناسی لایه‌ای و معناشناسی فلسفی.

۱- فارغ‌التحصیل دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع).

۲- استادیار دانشگاه امام صادق (ع).

۳- عضو هیأت علمی فرهنگستان.

طرح مسأله

کار «زبان شناسی»^۱ شناخت چگونگی کارکرد زبان است و بسیار طبیعی است وقتی زبان ابعاد و لایه‌های گوناگون پیدا می‌کند، زبان شناسی نیز باید خود را به اندازه پیچیدگی‌های زبانی گسترده سازد تا بتواند همه کشف و شناخت زبان را پوشش دهد. «معناشناسی»^۲ نیز کار کشف سازوکارهای معنا را با مطالعه‌ای علمی به عهده دارد، معنایی که در پس لایه‌های متن ذخیره شده و هر چه متن پیچیده‌تر، ادبی‌تر، چند لایه‌ای‌تر و درصدد انتقال معانی بیشتر با حجم زبانی کمتر باشد، کار معناشناسی نیز به همان میزان سخت‌تر و پرهیجان‌تر می‌شود و نیاز به قواعد منظم و قانون‌های منسجم، بیشتر رخ می‌نماید.

به خلاف معناشناسی یا سمانتیک که در آن معنی در گرو قصد گوینده است و مخاطب سعی می‌کند آنچه را گوینده قصد کرده، صید کند و جمله، فی نفسه و بدون قصد و اراده گوینده آن، تهی، فاقد معنا معنی و غیر قابل صدق و کذب است و به متن به مثابه اثر دیده می‌شود،^۳ در فضای هرمنوتیکی، لزومی ندارد معنی را در گرو قصد گوینده بدانیم، معنی نصیبی است که به مخاطب می‌رسد و مهم، فهم مخاطب است، پس به تعداد افراد، پیام وجود دارد و به متن به مثابه متن نگریسته می‌شود.^۴

حال سوال این است: مخاطب چگونه به فهم متن می‌رسد؟ چرا فردی از یک متن، بهره‌مند می‌شود و دیگری نه؟ مخاطب، مجموعه‌ای از پایه‌های شناختی، هیجانی، ذهنیتی و منشی، فرهنگ، تمدن، اعتقادات و دانسته‌ها را در خود عجین کرده است. (پیش ذهن) از رازها و نیازهای متنوع برخوردار است و با هزارن نیاز، روی به پیام می‌آورد. اگر چه متن، فرآورده ذهنیت مؤلف است، اما به مجرد آنکه به صورت یک متن به دست خواننده می‌افتد، یک معنی خاص کسب می‌کند. در هر متنی می‌توان چهار عنصر را لحاظ کرد: ثبات معنی، جدایی آن از قصد فکری مؤلف، نمایان کردن دلالت‌های ناآشکار و گستره کلی مخاطبان. ارتباط مخاطب با متن و پیام، بر مبنای نیازها صورت می‌گردد. هر چه نیازهای اصیل را در متن ببینیم، رابطه‌ای ژرف‌تر با آن پیدا می‌کنیم و

1 - Linguistics.

2 - Semantic.

3 - Text as Work.

4 - Text as Teks.

شعاع مخاطبان با پیام، بیشتر می‌گردد. در واقع، متن به یک معنا، مخاطب را تفسیر می‌کند. او را به او نشان می‌دهد و از رازها و نیازهای وی سخن می‌گوید. هر چه خود را در متن بیشتر مکشوف کنیم با آن بیشتر ارتباط مفهومی یافته‌ایم. مراد از انقلاب کوپرنیکی همین جابجایی مفسر و مفسر است. متن، تفسیر کننده است و مخاطب را نمایان می‌سازد. (فرامرز قراملکی، ۲۰۵-۲۰۷)

این دغدغه‌ها جدی است، اما در معناشناسی مطرح نیست، معناشناسی مرزهای جدا از هرمنوتیک دارد، و در آن مؤلف و مراد او و روش‌های فهم متن مطرح است. به زبانی دیگر «معناشناسی» که ابزاری برای شناخت معناست، باید بتواند در فضاها و محیط‌های متنوع متن‌های گوناگون، روشی مناسب با کشف معنا و در خور با نوع آن متن بیابد.

پس اولاً: معناشناسی به کار کشف ساز و کارهای معنا می‌آید.

ثانیاً: معناشناسی احتیاج به روش دارد.

و ثالثاً: این روش باید با نوع متن و نوع معنای نهفته شده در آن متناسب باشد.

نگاهی به ساختار معنایی قرآن

متن «قرآن» متنی سرشار از پیچیدگی‌های زبانی و معنایی است که:

در زمانی مشخص و در بستر فرهنگی - تاریخی خاصی نازل شده است، اما بنا به اعتقاد رایج حوزه مباحث تفسیری، نوع بیانش، زمان مند و مکان مند است و برای همین در چهارچوب‌های حاکم بر فضای نزولش محدود نشده است و زیر چتر هیچ فرهنگ یا قومیتی نرفته، اما آن‌ها را نیز در بیان خویش لحاظ کرده است.

از سویی دیگر ویژگی این متن آن است که کمتر به موضوعی یکجا و در کنار هم پرداخته است، بلکه هم به دلیل حکمتی الهی و هم به دلیل سیر تاریخی نزولش که در مناسبت‌ها و موقعیت‌های مختلف در طی مدت ۲۳ سال، آرام آرام شکل گرفته، هر بار و در هر بخش (یا سوره) به موضوعات متنوعی پرداخته است. حاصل این‌گونه شکل‌گیری توزیع موضوعات در سراسر متن است، پس اگر کسی بخواهد معنای خاصی

۱- «و قرآنا فرقناه لتقرأه علی الناس علی مکث و...» (الاسراء، ۱۰۶).

۲- منظور از سوره در اینجا هر واحد نزول است.

از قرآن را کشف کند، باید نگاهی کلی نگر به همه متن داشته باشد و هر زاویه معنا را در گوشه‌ای از ساحت‌های قرآن جستجو کند.

این را نیز می‌دانیم که در نگاهی تفسیری کثرت و پراکندگی ظاهری آیات، حول یک محور و معنای واحد و در یک فضای یکدست شکل گرفته است، یعنی یک نقطه متمرکز معنایی و یکدست و به هم پیوسته، در هسته همه معانی وجود دارد، به اصطلاح قرآن: فضای «احکام» یا جمع که در نزول دفعی قرآن به صورت یکپارچه، در شکل معنایی صرف، بدون لفظ و عبارتی بر قلب پیامبر نازل شده است، در مقابل فضای «تفصیل» یا فرق که در بستر زبانی وسیعی، با همه پیچیدگی‌های زبانی و معنایی در نزولی تدریجی گسترده شده است پس فهم و کشف معنای قرآن، میسر نیست مگر با رسیدن به همان مرکزیت معنایی و توجه به یکدست بودن معنای قرآن.

وبالآخره اینکه قرآن به دلیل همین نوع نزول، فضایی چند لایه و چند بطنی دارد، که لایه‌های عمیق و بالای آن، وحدت و بسط‌دارند، درحالی‌که لایه‌های پایینی و سطحی آن کثرت و لفظ، و آنچه مهم است پیوستگی همه این لایه‌ها باهم است، چرا که نزول قرآن از نوع نزول بدون تجافی است، مانند نور که وقتی از نقطه A به نقطه B برسد، نقطه A را خالی نمی‌کند و این برای قرآن، این همانی^۴ ایجاد می‌کند، به خلاف نزول با تجافی، مثل باران که اگر قطره‌ای از نقطه A به نقطه B برسد، دیگر در نقطه A نیست:



شکل (۱-۱): نزول بی تجافی و نزول با تجافی

۱- «کتاب احکمت آیاتہ شم فصلت من لدن حکیم خبیر» (هود، ۱).

۲- نک: مهدی مطیع، بررسی پیوستگی معنایی آیات در سوره‌های قرآن کریم (پایان‌نامه کارشناسی ارشد).

۳- قال رسول الله (ص): ان لهذا القرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الی سبعة بطن (ابن ابی جمهور، ۱۰۷/۴).

پس لازم و طبیعی است که برای فهم معنای چنین متنی که در بستر زمانی، بومی و فرهنگی خاصی نازل شده است، و اما نه چنان که محدود به آن فضا شده باشد و از سویی احکام معنایی دارد که در فضای پیوستگی و یکپارچگی، معنای خود را انتظام بخشیده و بعد در لباس زبان ظهور کرده است بی‌آنکه تجافی داشته باشد، بلکه حضور معنایش را در مراتب نازله خویش، حفظ کرده است، باید روشی را برگزینیم که با توجه به این زیرساخت‌ها، سه کارآمدی برای ما داشته باشد:

۱- توسعه معنایی: بررسی معنای توسعه یافته در خلال فهم تاریخی و در زمانی قرآن، مثلاً می‌دانیم که جهاد کم کم توسط پیامبر (ص) و ائمه (ع) و دیگر فهم کنندگان قرآن از معنای خاص جنگ با اسلحه به کار در راه آسایش خانواده، صبر بر مصیبت و... نیز توسعه می‌یابد،^۱ همانگونه که هجرت از معنای خاص، از دیاری به دیاری رفتن برای فرار از آزار دین ستیزان و آرامش یافتن برای بندگی خدا و حفظ اعتقادات و باورهای دینی و... به سفر برای طلب علم و... توسعه می‌یابد (کلینی، ۹۶/۱؛ آمدی. [مترجم] شیخ الاسلام، ۱۰۰۶).

و البته برای دستیابی به این منظور در فضای مطالعات تفسیری، دیدن کلیت قرآن است و بررسی همه جانبه موضوع و در همه سطوح و ساحت‌های معنایی قرآن، نازل شده در شرایط و موقعیت‌های متفاوت با فضاهای گوناگون حاکم بر هر سطح در هر بار نزول نیز لازم است، یعنی ممنوعیت نگاه جزئی نگر به یک بخش خاص یا آیه‌ای از قرآن بدون در نظر گرفتن بافتار و سیاق آیات.

۲- دلالت‌های تضمینی: در گام اول، توجه به این نکته اساسی که هر مفهوم مطرح شده در ظاهر قرآن، در باطن قرآن و لایه‌های عمیق‌تر معنایی آن، متناظری دارد، بی‌آنکه این معانی در طول هم، یکدیگر را نفی کنند، بلکه هر کدام به مقتضای قانون‌مندی حاکم بر فضای خویش، ظهور می‌یابند.^۲

و گام دوم، تعمیق موضوعات مطرح شده در قرآن و کشف سرّ و بعد باطنی و لایه‌های معنایی عمیق‌تر آن، مثل جهاد که توسط پیامبر(ص) از صرف معنایی ظاهریش

۱- قال ابو عبدالله الصادق (ع): «الكاد علی عیاله کالمجاهد فی سبیل الله» (کلینی، ۸۸/۵).

۲- این مفهوم چنان جدی است که سؤال مهمی را فراروی پژوهشگران قرارداد که آیا نسخ ظاهر قرآن باعث نسخ باطن آیات یا لایه‌های زیرین معنایی آن می‌شود یا خیر و چگونه؟

خارج شد و به جهاد اکبر یا جهاد با نفس منتقل شد، یعنی رفتن از دلالت صریح به دلالت ضمنی، بی آنکه معنای دوم، معنای اول را نفی کند. یا هجرت که از حرکت جغرافیایی و تغییر محیط فیزیکی، به هجرت از گناه و یا هجرت از بدی‌ها به خوبی‌ها، تعمیق معنایی یافت و حتی این اتفاق در خود قرآن افتاد وقتی مفهوم ایمان از پذیرش بیرونی و اطاعت عملی به مراتب پذیرش قلبی و ایجاد صفات و ویژگی‌های اخلاقی منتقل شد. و بسیاری نمونه‌های دیگر.

۳- معانی مبتنی بر استعاره و مجاز: باید دانست متنی که در لایه‌های مختلف معنایی شکل می‌گیرد و یا بهتر است بگوییم به خود شکل می‌دهد در حالیکه از یک معنای واحد، تفصیل و گسترش یافته و در بستر متکثر الفاظ، خود می‌نماید و هم سعی در بیان معانی فرازمانی و فرامکانی دارد و... گریزی ندارد جز اینکه زبانی استعاری، رمزناک و تأویل پذیری داشته باشد، چرا که امکان بیان معانی عمیق‌تر در لایه‌های ظاهری از یک سو و معانی فرازمانی و فرامکانی در بستر تاریخی مشخص از سوی دیگر، جز به استفاده از «استعاره و مجاز» امکان پذیر نیست.

علاوه بر تعمیم این نظریه در همه مفاهیم قرآنی، بارزترین نمونه این ادعا، مثال بهشت در بیان قرآن مجید است. چرا که انتقال عربان معانی جهان معنا به جهان ماده و هم شکل کردن آن با ذهنیت مخاطبین قرآن ممکن نیست، مگر در مثال‌ها و تشبیه‌هایی هم شکل با فهم خود آن‌ها. برای همین قرآن همه نعمت‌های بهشتی را در قالب مثال بیان کرده است: «مثل الجنة التي وعد المتقون...»

گذری بر انواع مکاتب معناشناسی

معناشناسی نیز در روند شکل‌گیری خود مکاتب و روش‌هایی پیدا کرده است که هر کدام با ابزاری خاص به‌کار می‌پردازند و از زاویه‌ای به فهم و نقد آن می‌پردازند،

۱- قال رسول الله (ص): «مرحباً بقوم قضاوا الجهاد الاصغر و بقى لهم الجهاد الاكبر...» (کلینی، ۱۲/۵).

۲- قال رسول الله (ص): «المهاجر من هاجر السيئات» (کلینی، ۲۳۵/۲).

۳- «يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله و رسوله و...» (النساء، ۱۳۶).

۴- الرعد، ۳۵.

یعنی هر کدام تا ژرف لایه‌ای از سطوح مختلف معنا پیش می‌روند و ساحتی متفاوت از دیگری را کشف می‌کنند.

از سویی هر کدام از این مکاتب یا روش‌ها به کار دسته‌ای از مطالعات می‌آیند و یا آمادگی متناسب سازی با برخی مطالعات را دارند. بی‌گمان چنین نیست که هر ورد معناشناسی، رمز هر گنجی را باز کند و در غار معنا را بر ما گشوده سازد.

کدام شیوه را انتخاب کنیم که آمادگی بومی‌سازی باین دست مطالعات را دارا باشد؟ مکتب پاریس و علاقه آن به تجزیه متن و واچینی دوباره آن، به شکلی معنادار و آمیخته با نشانه‌شناسی^۱، که براسستی در بسیاری از مطالعات قرآنی کارآمدی دارد، به‌ویژه هم پوشی آن با نشانه‌شناسی؟

یامکتب مسکو و مکتب نقش‌گرا گونه شناختی آن‌ها با دیدی نقش‌گرایانه^۲ که هم به دلیل روسی بودن زبان و عدم ترجمه آن به زبان‌های دم دست‌تر و همه به دلیل عدم تجربه قبلی استفاده آن در حوزه مطالعات قرآنی، راه‌چندانی بدان نداریم؟

و یا مکاتب و روش‌های متنوع آمریکایی‌ها، معناشناسی زبان‌شناختی، معناشناسی صورت‌گرایی و زایشی، بازنمودی یا نقش‌گرا - گونه‌شناختی، شناخت‌گرایی و... بویژه تلاش خاصی که برای کشف و تحلیل روابط معنایی و سطوح متن انجام می‌دهند؟

و یا مکتب فرهنگی - معناشناسی یا قومی - زبان‌شناسی^۳ آلمانها معروف به «مکتب‌بن» که ریشه در مطالعات زبان‌شناسی قوم‌نگاری دارد و بویژه به روابط متقابل جهانی بیرونی و فرهنگ و بستر زبان با متن می‌پردازد و در صدد کشف جهان بینی حاکم بر متن و از خلال آن دستیابی به معنای مورد نظر است؟

کدام کار ساز و راهگشای کار ما خواهد بود؟

باید اقرار کرد، در حوزه مطالعات قرآنی، سه دسته اول، هنوز تجربه‌ای جدی پس نداده‌اند. اما مکتب بن، به دلیل انتخاب آن توسط توشی هیکو ایزوتسو و نگارش سه

1 - Semio-semantics.

2 - Functionalistic.

3 - Ethno-Linguistics.

کتاب مهم «خدا و انسان در قرآن» که در آن مبانی روش شناسی اش را نیز به تفصیل بیان کرده است و «بررسی معناشناسی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن» و بالاخره «مفهوم ایمان در کلام اسلامی» (هر چند در حوزه دیگری نگاشته شده است، اما از لحاظ روش شناسی به کار ما می آید) تجربه خوبی در حوزه مطالعات قرآنی برای خود کسب کرده است.

بویژه که کار او توسط همکاران و شاگردانش پی گرفته شد و حاصلی از آن فعالیت خانم شینیا ماکینو در حوزه شناخت معنایی و کشف شبکه ارتباطی و جهان بینی حاکم بر ساخت قرآن درباره «آفرینش و رستاخیز» است.

ترجمه همه این آثار به فارسی و جایگاهی که از ایزوتسو در ایران پیدا کرد و توجه به روش او، نگارش مقالات، برپایی همایش ها و تدریس کارهای او در محافل علمی قرآنی، همه و همه، سابقه خوبی برای استفاده از این شیوه معناشناسی، به جای گذاشته است.

۱- معناشناسی مکتب بن

ریشه های نظریه زبان شناسی - معناشناسی فوق را باید در نظرات کانت که تأثیر بسزایی در مطالعات بعد از خود گذاشت جستجو کرد، در فلسفه او جهان خارج تأثیری در آدمی پدید می آورد، آدمی نیز در ذهن خود مقولات ذاتی یا دانش های «شهودی»^۴ دارد که بر آن تأثرات تحمیل می شود و آنها را نظم و نسق می دهد. در این میان تحمیل های مکانی زمانی و علیتی بیش از همه قابل ذکرند، طبیعی است اگر ذهن چیزی را از رهگذر تجربی زبانی نیز بدست آورد، همین، به نظم کشیدن و مقوله بندی کردن داده ها را انجام می دهد.

۱- کتاب اول توسط احمد آرام، کتاب دوم توسط فریدون بدره ای و کتاب سوم توسط زهرا پورسینا به فارسی برگردانده شده است.

۲- این کتاب توسط جلیل دوستخواه ترجمه شده است.

۳- برای مثاله نک: شهرام یوسفی، سخنگوی شرق و غرب، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پرفسور توشیهکو ایزوتسو، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

هومبولت^۱ نظریه‌پرداز اروپایی که بعدها نظراتش با ایده‌های وایسگربر^۲ گره خورد، سردمدار واقعی مکتب بن است با مقدمه‌ای فلسفی با شیوه‌ای نسبی مآبانه و زبان‌شناسانه نظریه «صورت درونی گفتار»^۳ را مطرح کرد (روبینز، ۳۷۳).

«صورت درونی گفتار» ساخت درونی و دستوری زبان است، متشکل از عناصر و انگاره‌ها و قواعدی که بر ماده خام گفتار افزوده می‌شود. بخش‌هایی بین همه زبان‌ها مشترک است و بخش‌هایی از صورت درونی هر زبان نیز هویت صوری خاص آن زبان و وجه تفاوت آن با زبان‌های دیگر است. این گویی سازمان دهنده آن زبان است (همانجا، ۳۷۳).

یعنی در ذهن هر کس، داده‌های زبانی، شکلی منحصر به فرد، به شکل همان زبان به خود گرفته است به نظر هومبولت، استعداد زبان‌دانی بخش بنیادین از ذات و ذهن آدمی است، نه یک محصول بیرونی و محیطی: یعنی زبان نیروی خلاق است نه یک محصول تولید شده صرف (روبینز، ۳۷۲).

از سویی دیگر وی تحت تأثیر هردر^۴ قائل به جدایی ناپذیری زبان و اندیشه از یکدیگر و اینکه زبان هم ابزار اندیشه آدمی و هم محتوای آن و هم صورت آن است، شد، بی‌آنکه اندیشه و زبان تقدیمی بر هم داشته باشند. (همانجا، ۳۲۷)

پس زبان هر ملیتی، فردیتی مختص به خود دارد، بی‌آنکه از اندیشه‌اش جدا پذیر باشد. گفتار و سخن هر ملت روح آن ملت و روح آن ملت، گفتار و سخن آن ملت است (روبینز، ۳۷۳).

اگر این دو تأثیر و این دو مقدمه را کنار هم بگذاریم در می‌یابیم که اولاً طبیعت زبان‌ها قابل تغییر است، چون تحت تأثیر درون اندیشه گران آن واقع می‌شوند و آمادگی سازگاری با اوضاع تازه را دارند. برای همین می‌توان حقیقت اصلی و مرکزی و راز زبان را تبیین کرد.

زبان روح مشترکی دارد که در هر اندیشه و ملتی شکل می‌گیرد و این بهره‌مندی نامحدود از امکانات محدود زبان است. هر زبانی می‌تواند صورتی درونی داشته

1 - Humboldt.

2 - Weisgerber.

3 - Inner spracn form.

4 - Von Herder.

باشد که آن زبان را متناسب با اندیشه‌ی گویش گران آن سامان و سازمان دهد (همانجا، ۳۷۲).

از طرفی سخنگویان زبان‌های متفاوت چون در ساحت‌های اندیشه‌ای متفاوتی می‌زیند و در جهان‌های مختلف زندگی می‌کنند پس دستگاه‌های فکری آن سخنگویان نیز در بسیاری موارد با هم متفاوت است (روبینز، ۳۷۵) یعنی آمیختگی زبان قابل سازگاری با اندیشه یا دستگاه‌های فکری هر قوم و ملیت به گونه‌ای است که برای فهم معانی زبانی آن‌ها هیچ گریزی از این نداریم که زبان و اندیشه یا گفتار و فرهنگ آن‌ها را با هم ببینیم.

هر زبانی حاصل گذشته خودش است و البته شفافیت زبانها در نشان دادن اندیشه‌ها بسیار گوناگونند و برخی زبان‌ها نشان می‌دهد که در مقام ابزار و انگاره‌هایی که برای فکر و اندیشه به کار می‌آیند، بسیار پیشرفت کرده‌اند و از دیگر زبان‌ها سبقت گرفته‌اند (روبینز، ۳۷۴).

هر چند این نظریه در مکتب بن خلاصه نشد و به جاهای دیگر هم رسید. ادوارد ساپیر^۲ هر چند آمریکایی است اما معتقد است هر زبانی را باید در پیوند تنگاتنگ با کل شیوه زندگی و طرز تفکر سخنگویانش در نظر گرفت و بررسی کرد. از نظر او میان انتزاع زبان‌شناسی از یک سو و شمّ سخنگوی بومی زبان و عکس‌العمل او نسبت به کار زبان‌شناسی از سوی دیگر ارتباطی قابل توجه موجود است (همانجا، ۴۳۴).

ساپیر فقط به موضوع اصلی نمی‌پرداخت، بلکه به موضوعاتی که می‌توانست در پیرامون زبان مطرح شود، مانند موسیقی، مردم‌شناسی، روانشناسی و... نیز می‌پرداخت. او اصرار می‌کرد که زبان در حیات آدمی تأثیری ژرف و فراگیر دارد. (همانجا، ۴۳۶-۷) همه این‌ها شرایطی را فراهم کرد که برخی معناشناسان علاقه‌مند به مطالعات قرآنی با در نظر گرفتن فاصله تاریخی متن قرآن با زمان ما، برای کشف سطوح معنایی قرآن سعی در متناسب سازی این شیوه با پژوهش‌های قرآنی کنند.

۱- امروزه دوباره این نگرش طرفدارانی یافته و مکاتب معناشناسی... neo-weigerberiangen فعال شده است.

می‌دانیم که نظریه زبان‌شناسی قومی به روابط متقابل میان الگوهای زبانی و الگوهای فرهنگی می‌نگرد. از دید این نظریه میان واقعیت و زبان یک نوع پردازش و پیرایش وجود دارد که در جهت راستایی خاص است و این دقیقاً قلمرو خاص معناست (ایزوتسو، [مترجم] فریدون بدره‌ای، ۱۶) واژه‌های زبانی نیز نمایانگر منظر و زاویه خاص است که ما از آن‌جا به جهان می‌نگریم و آنچه را که ما یک مفهوم می‌نامیم چیزی نیست جز تبلور این منظر و زاویه ذهنی. (ایزوتسو، ۸)

واقعیت عالم هستی نیز چنانکه در اصل و در طبیعت وجود دارد، در معرض اندیشه‌گری ما قرار نمی‌گیرد. بلکه از منشور نمادهای واژگانی ما می‌گذرد و این واژگان تقلید صرف یا نماد عیناً با صور و اشکال واقعیت منطبق نیستند، بلکه صورت‌های تخیلی و مثالی‌اند.

پس هر واژگانی با نظام و سیستم معنایی، نمایاننده در بردارنده جهان بینی خاص است که ماده خام تجربه را به صورت جهان با معنا و تعبیر یافته‌ای تغییر می‌دهد. واژگان بدین معنا، یک ساختمان تک لایه نیست. بلکه تعدادی واژگان‌های فرعی‌اند که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند و مرزهای متداخل با یکدیگر دارند. (همانجا، ۱۰)

از سویی قدرت تغییر دهنده کل نظام و دستگاه بر روی کلمات چندان پر قدرت عمل می‌کند که این کلمات سرانجام تقریباً معنای اصلی خود را از دست می‌دهد و گویی شاهد تولد کلمه‌ای دیگر هستیم. (ایزوتسو، ۱۷)

در این صورت بهترین راه برای رسیدن به روش علمی برای تجربه و تحلیل ساختار بنیادی یک حوزه معنایی، سعی در توصیف مقوله معنایی یک واژه به وسیله شرایط و اوضاع و احوال کاربرد آن است و پاسخ به این سوال که چه ویژگی محیطی و یا متنی لازم است که واژه‌ای بتواند دقیقاً برای بیان و توصیف رویداد معینی بکار رود؟ و در اصل تأثیر قرینه در معنی کلمات چیست. (ایزوتسو، ۷)

همین جاست که ابتکار تقسیم معنا به «معنای اساسی» یا مستقل یا اولیه یعنی قبل از اعمال قدرت محیط در مقابل «معنای نسبی» یا ثانویه که در ارتباط با سایر کلمات طرح می‌شود و نشانه‌ای از یک مفهوم و تصور دینی خاص در مجموعه جهان بینی است، مطرح می‌شود. (ایزوتسو، ۱۴)

از دیگر سو حقیقت این است که یک واژه به ندرت می‌تواند از واژه‌های دیگر جدا بماند و به هستی خود به تنهایی ادامه دهد، واژه‌ها در همه جای گرایش شدید به ترکیب با برخی از واژه‌های دیگر در بافت‌های کاربردی خود دارند، تا آنجا که کار به جایی می‌رسد که همه واژگان یک زبان به صورت شبکه پیچیده‌ای از گروه بندی‌های معنایی بیرون می‌آید. (ایزوتسو، ۴۸)

وقتی از این دیدگاه بنگریم، معناشناسی که علمی است که با نمود معنا در وسیع‌ترین معنای این کلمه سروکار دارد و هر چه معنا باشد می‌تواند موضوع آن باشد، تعریفی خاص پیدا می‌کند:

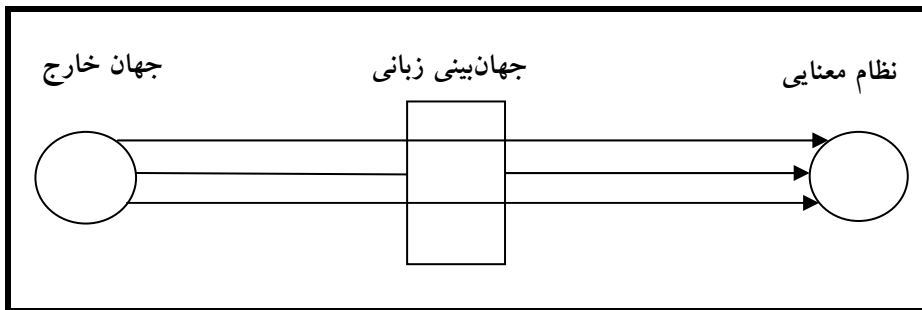
بررسی تحلیلی قسمتی از کل یک جهان بینی از طریق کلمات کلیدی تنظیم شده در آن. (ایزوتسو، ۳ و ۲۹۵) به زبانی دیگر، معناشناسی تحقیق در مطالعه تحلیلی درباره کلمات زبان است به منظور آنکه سرانجام جهان‌بینی قومی شناخته شود که برای تصور کردن و تعبیر کردن جهانی که آن قوم را احاطه کرده‌است، قرار داده است. (ایزوتسو، ۴).

هر کلمه کلیدی بخصوص مهم در هر مرحله از سیرش تعدادی از کلمات کلیدی را در پیرامون خود گرد می‌آورد و یک یا چند حوزه معناشناختی می‌سازد. (ایزوتسو، ۲۹) و طبیعتاً تجزیه مفهوم کلیدی به تعدادی عناصر و اجزای ذاتی (مؤلفه‌های معنایی) که با آن انشعاب مفهومی کشف شود، گام بعدی خواهد بود با در نظر گرفتن اینکه انشعاب‌ها مهم و اساسی‌اند. چرا که کلمات تنها و منفرد به کار نرفته‌اند بلکه در میان خود گروه‌های گوناگون بزرگ و کوچک می‌سازند و این گروه‌ها با هم از راه‌های مختلف پیوند می‌گیرند. (ایزوتسو، ۵۴ و ۵۶)

از دیدگاه مکتب بن یا مطالعه قومی - زبانی معنا، هر زبان نظام معنایی خاص خود را دارد که حاصل تاریخ زیستی آن زبان است. به این معنا که ارتباط مستقیمی میان نظام معنایی و محیط زیست اهل آن زبان وجود دارد. یعنی زبانی که بیان‌گر جهان خارج است، ابتدا در جهان‌بینی زبانی با نگرش آن قوم به مقوله زبان یا جهان هستی شکل می‌گیرد و آنگاه در زبان بیان می‌شود و بسیار طبیعی است که برای فهم واقعیت دیدگاه آن قوم به جهان هستی نیز گریزی نداریم که از راه جهان‌بینی زبانی آنان به نظام معنایشان دست یابیم و آنگاه فهم آنان از جهان خارج را بازیابی کنیم. بویژه، اگر مطالعه

ما، مطالعه‌ای در زمانی باشد، یعنی یک فاصله تاریخی بین ما و گویش گران به زبان خاص وجود داشته باشد.

به تعبیری آنچه در واقعیت و جهان خارج یا محیط زندگی است، ابتدا در جهان بینی زبانی وارد می‌شود و آنگاه نظام معنایی را می‌سازد چیزی شبیه نمودار زیر:



شکل (۱-۲): ارتباط سه گانه‌ی جهان بینی زبانی، جهان خارج و نظام معنایی

اما این تناظر همواره یک به یک نیست، مکتب بن ارتباط بین جهان خارج و نظام معنایی را به سه مرحله تقسیم می‌کند که بین این سه فضا ارتباطی به قرار زیر وجود دارد: آنچه در محیط خارج است در جهان بینی زبانی پردازش و ارزش گذاری می‌شود و بعد در نظام معنایی قرار می‌گیرد. مثلاً علف هرز وجود ندارد، همه علفها در علف بودن یکسانند، این در جهان خارج است، اما در جهان بینی زبانی مفهوم «هرز» ارزش گذاری شده است و بعد در نظام معنایی وارد شده است.

تقریباً تمام مفاهیم کیفی و کاربردی اینچنین است، انتزاع‌ها، استعاره‌ها، مجازها، تعمیم‌ها و تخصیص‌ها، بیش از آنکه واقعیت بیرونی، جهان خارجی یا محیط زیستی داشته باشند، در جهان بینی زبانی اینگونه تعبیر شده و به نظام معنایی نیز راه یافته‌اند.

به تعبیری دیگر هر چه حاصل دستکاری واقعیات جهان خارج باشد و بعد متفاوت دیده شود، در حوزه جهان بینی زبانی قرار می‌گیرد. از سویی دیگر جهان بینی زبانی فقط ابزار نیست. بلکه این جهان بینی ملت یا قوم گویش کننده به آن را مشخص می‌کند، پس همه ابعاد فرهنگی آن ملت را تحت تأثیر قرار می‌دهد، نه فقط نظام معنایی آن را برای همین ما می‌توانیم بسیاری رد پاها را بدور از زبان مثل فضا‌های دینی، فلسفی، نظام قبیله‌ای و... دنبال کنیم و با کمک آن جهان بینی حاکم بر فرهنگ‌ها را استخراج کنیم.

این به آن دلیل است که همواره بین نظام معنایی و جهان بینی زبانی تناظر یک به یک وجود ندارد. به همین دلیل آن را قومی-زبانی^۱ گویند، چون زبان فارغ از مطالعات مردم شناسی و فرهنگی نیست.

بر این اساس مطالعه معناشناسی کاملاً قوم محور می شود نه جهانی^۲ و اگر بخواهیم اینگونه به قرآن بنگریم قرآن از فراز زمانی بودن و فرامکانی بودن خارج شده و در محدوده مطالعات قومی و زبانی باقی بماند.

راهکار روش شناسی در معنا شناختی مکتب بن در قرآن

پس چه باید کرد؟ بی شک مفاهیم بلند کتاب الهی فراتر از زمان و مکانند و در محدوده‌ای کوچک مثل جغرافیا و بوم یا فرهنگ و زبان قومی نمی گنجد. اما این روش اقتضای آن را دارد که به این گونه به قرآن بنگریم. راه کار آن است که دو سطح برای زبان قرآن قائل شویم.

یکی سطح انسانی و زبانی، که همان بعد نزول یافته قرآن است و باید به «لسان قوم»^۳ باشد و قابل فهم برای مخاطبانش که در این سطح مطالعه با روش پیشنهادی مکتب بن انجام می گیرد و یکی سطح الهی که اصلاً فراتر از الفاظ است و از جنس معنا و فرازمان و فرامکان که با تأملات تفسیری - تأویلی، روایی، نمادشناسی و حتی مباحث فلسفی و عرفانی بخشی از آن قابل درک است و همین بعد با سطح قرآن است که این کتاب را از تاریخ مصرف داشتن و محدودیت‌های جغرافیایی، بومی یا فرهنگی خارج می سازد. ارتباط سه گانه نظام معنایی، جهان بینی زبانی و جهان خارج، راه را برای مطالعه معناشناختی متن هموار می سازد، اما نه به اینگونه‌ای که نتوان از خلال آن مفاهیم کلی و فرازمان و فرامکان استنتاج کرد.

مثلاً اگر در متنی از شکسپیر، لحظات بودن با محبوب به گرمای یک بعد از ظهر آفتابی فصل تابستان تشبیه شده است، با دانستن اینکه وی در شهری مثل لندن زندگی می کند که همواره هوای گرم و آفتابی مطلوب است، این تشبیه برایمان معنادار می شود.

1 - Ethno-linguistic.

2 - Universal.

۳- «وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم» (ابراهیم، ۴).

اما همین تصویر در یک کشور استوایی و برای خواننده‌ای که ساکن مناطق گرمسیر استوایی است نه تنها هیچ جذابیت و مطلوبیتی ندارد، حتی ممکن است منزجر کننده باشد، با این همه هر کسی هر جا که باشد می‌تواند زیبایی این تصویر را دریابد و شکوه و گرمای لحظات بودن با محبوب را فهم کند، حتی اگر مجبور باشد مثلاً تشبیه را به خنکای نیمه شب بهاری برگرداند.

چنانچه اگر در قرآن نیز مثلاً «ابل» به عنوان یک آیه و نشانه مطرح می‌شود، در فضای زیستی شبه جزیره و اهمیت نقش شتر در زندگی اعراب، معنادار بودن این اشاره صدچندان مهم می‌شود، اما این به معنای آن نیست که ساکنین دیگر جاها نتوانند با نکته‌های معنایی که در آیه وجود دارد، ارتباط برقرار کنند و نتوانند آن را در زندگی خویش، متناسب با شرایط محیطی و فرهنگی خود، بیابند. همچنین اگر قرآن کریم کاربری لباس را متناسب با گرمای سوزان و آفتاب تند شبه جزیره، حفظ از گرما می‌داند: «و جعل لکم سراویل تقیکم الحر» (النحل، ۸۱).

یعنی در بستری کاملاً بومی، زبانی شکل گرفته و نظام معنایی را تحت تأثیر خود قرار داده است. اما ساکنین همه مناطق زیستی حتی مناطق سردسیری مفهوم نهفته در شب این نظام را دریافت می‌کنند و می‌توانند شاکر نعمت الهی پوشش باشند.

علاوه بر این درباره قرآن سطح الهی نیز وجود دارد، به این معنا که حکمت‌هایی در قالب‌های زبانی مطرح شده است و بعد سیر اندیشه در قرآن، تفکر، تعقل، تدبر و تفقه راهگشای فهم این معانی خواهد بود و این سطح فراتر از لایه زبانی یا فضایی فرهنگی است. کار مطالعه معنای زیبایی در قرآن نیز به همین منوال است، شاید بررسی اولیه این پژوهش در نظام معنایی خاص زمان نزول قرآن که متأثر از جهان‌بینی زبانی اعراب، شبه جزیره است، رخ می‌دهد اما اولاً این نظام به دلیل ارتباط با جهان خارج و دیگر فرایندهای جهان‌بینی زبانی یعنی بعد فرهنگی آن، با کمک شاخه‌های تفسیری، تأویلی، فلسفی، عرفانی و... از محدوده زمانی و تاریخ خاص دوره بعثت خارج گشته و ثانیاً، مفاهیم آن هرچند در بستر مطالعات قومی و فرهنگی است برای همه قابل فهم و درک است.

این روش مطالعه ایست تحلیلی درباره کلمات کلیدی یک زبان تا به جهان‌بینی قومی حاکم بر یک ملت یا قوم برسیم و بدانیم که چرا آن‌ها زبان یا کلمه را برای سخن گفتن، تصور کردن و تعبیر کردن انتخاب کرده‌اند و از این نگاه ره به معنا ببریم

چرا که معانی و کلمات با هم مرتبط‌اند، حال یا در ارتباطی زبان‌شناسی، که آن معنا، معادل کلمات فرض می‌شده یا در ارتباط فلسفی که رابطه زبان با نظام‌های منطقی نمادها در آن بررسی می‌شود. همچنین روابط دیگری از قبیل روابط کلمات با اشیاء، با تفاسیر آنها یا روابط صوری علائم با یکدیگر، منطق سمبلیک و بالاخره تأثیر کلمات بر رفتار آدمی بررسی می‌شود. این‌ها همه یعنی روانشناسی زبان و در بحث ما معناشناسی جنبه روانشناختی قرآن و قرآن جنبه مادی آن خواهد بود و معناشناسی قرآن، یعنی جهان بینی قرآن، یعنی طرز نگرش قرآن نسبت به جهان (ایزوتسو، ۲ و ۴).

برای عملیاتی شدن این روش، در جستجوی تناظر یک به یک اشیاء و اسماء هستیم و به تفکیک میان مفهوم^۱ که دلالت ضمنی^۲ دارد و معنا^۳ یا مدلول^۴ که دلالت مطابقی^۵ دارند، توجه می‌کنیم و این پایه کشف معنای اساسی و معنای نسبی ماست.

همچنین هم به ریشه‌یابی^۶ واژه برای معنایی اساسی نیاز داریم تا جهان‌بینی معناشناختی کشف شود و هم به معناشناسی برای معنای نسبی تا جهان‌بینی فرهنگی کشف شود. (ایزوتسو، ۲۱) همچنین به نمادها دقت می‌کنیم. مثلاً طبیعت در این دیدگاه دیگر نمودهایش، طبیعی نیست بلکه آیات و نشانه‌های خدا هستند که باید آن‌ها را جدی گرفت^۷ (ایزوتسو، ۱۸).

مبانی روش‌شناسی این سبک عبارتند از این مقدمات:

— مفهوم و معانی کلمات و جملات را در درون یک نظام فکری باید فهمید، نه به صورت مجزا؛

— همه متون و از آن جمله متون دینی در خلاء نازل نشده‌اند، بلکه بستری فرهنگی

— ادبی دارند؛

— نیات و مقاصد گوینده جمله چیزی نیست که فی‌نفسه و به‌صورت معلق وجود

داشته باشد، بلکه آدمیان همیشه با توجه به اوضاع و احوال واقعی (اصل دوم) و برای

1 - Sence.

2 - Connotation.

3 - Meaning.

4 - Denotion.

5 - Refrence.

6 - Etymology.

۷- این مفهوم به‌ویژه درباره زیبایی کارآمدی دارد. زیبایی در جهان‌بینی قرآن صرف زیبایی ظاهری نیست،

بلکه تجلی زیبایی خداوند است و معنایی تازه دارد.

مقصودی (اصل سوم یا همین اصل) جمله‌ای با ساختاری نحوی و دارای معنا (اصل اول) ادا می‌کنند.

می‌توان ادعا کرد ایزوتسو نیز با توجه به همین مبانی، طرح عملیاتی خویش را با فضای قرآن متناسب سازی کرد و پیشنهاد زیر را در خلال آثارش مطرح کرد.

الف - فهم ابتدایی کلمه

- تعریف بافتی یا متنی که در آن معنای دقیق واژه از روی بافت و از راه توصیف لفظی مشخص می‌شود؛ (یعنی هم معنای اساسی، هم نسبی)
- مترادف بودن نسبی دو کلمه و معنا و سعی در فهم مؤلفه‌های معنایی خاص؛
- فهم معنای واژه از واژه متضاد که منجر به تعیین حدود واژه می‌شود؛
- ترسیم و کشف میدان معناشناسی یا حوزه معنایی (مجموعه‌ای از روابط معنایی دارای طرح) یعنی پهنه‌ها یا بخش‌هایی که از پیوستگی و ارتباطات گوناگون کلمات در میان آنها حاصل می‌آید^۱ (ایزوتسو، ۲۵).
- کمک از موازنه عبارات برای فهم معانی کلمه (صدر و ذیل)؛
- کاربردهای ناسوتی (نقل قول‌هایی از غیر منبع الوهی مانند شخصیت‌های مثبت و منفی).

ب - پیدا کردن کلمات کلیدی در متن و یا شناخت کلمه کانونی

یعنی چیزی که بنابر آن یک دستگاه کلمات کلیدی تأسیس و از دیگر دستگاه‌ها متمایزی می‌شود، مرکز تصویری یک بخش مهم معناشناختی واژگانی مشتمل بر عده‌ای کلمات کلیدی؛ (هر چند برآستی تصمیم اینکه کلمات کلیدی کدامند دشوار است دیگر چه رسد کلمه کانونی).

ج - پیدا کردن شبکه تصویری یا مجموعه کلی با کمک چینی معنادار؛

۱- این نظریه برگرفته شده از نظریه «روح ساختمانی» ادوارد سایپر است که معتقد است برای هر نظام و دستگاه چیزی به عنوان نقشه اساسی و طرز و روش خاص وجود دارد.

د - شناخت فرآیند انتقالی معنا از جهان بینی قدیم به جدید؛

ه - تفکیک معنای «پایه اساسی» از معنای «پایه نسبی»؛

و - یافتن ساحت‌های فرازبانی.

که چیزی شبیه و نزدیک به این روش با اندکی تناسب سازی بیشتر با بحث زیبایی، انتخاب ماست. در این روش شبکه پیچیده و در هم پیوسته واژگانی از کل قرآن که مفاهیم را در دستگاه تصویری خور به طور منفرد و جدا از یکدیگر مورد بررسی قرار نمی‌دهد بلکه بر اساس آن، مجموعه این واژه‌ها ارتباط برقرار می‌کند و در سایه کل انکاری و نگرش جامع به مفاهیم و توجه به فرهنگ و فضای فکری حاکم بر واژگان، تعبیر از واژه‌ها و اهداف و پیام قرآن را تغییر می‌دهد. پس پیام‌های آن با ابعاد و نگرش دیگری مورد ملاحظه قرار می‌گیرد.

براستی، دستگاه قرآن یک دستگاه چند لایه است که بر روی عده‌ای از تقابل‌های تصویری و اساسی قرار گرفته است که هر یک از آنها یک میدان معناشناختی خاصی می‌سازند. (ایزوتسو، ۹۰) کشف و ربط این میادین، منجر به ترسیم «شبکه معناشناسی»^۱ و در نتیجه پایان کار معناشناسی می‌شود.

بی‌گمان کار ایزوتسو و همکارانش، راه را برای ما آسان کرده است، اما سؤال اینجاست که در یک نگاه نقادانه او چقدر موفق بوده است و این سبک تا چه اندازه تناسب با مطالعات قرآنی دارد؟ آیا زوایایی بوده که وی مد نظر نداشته و نکاتی که از چشمش دور مانده است.

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

این را برای این مطرح کردیم که بگوییم: هر چند سعی این نگارش استفاده از ابزاری خاص است اما باید دانست، که این ابزار بردی دارد و تا جایی ستارگان آسمان قرآن را رصد می‌کند و جایی دستش کوتاه است و خرما بر نخیل، طبیعی است در

چنین حالاتی متن و تحلیل، پشت سدّ سبک و روش نمی‌ماند و برای کشف معانی عمیق‌تر و وسیع‌تر ابزار را رها کرده و خود جلو می‌رود.

گام دوم اینکه به نظر می‌رسد: نکته مهمی از چشم‌ایزوتسو، 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 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 گوینده‌اند، بلکه قرآن از جانب خداوند حکیم متعال بر پیامبری نازل شده که به زبان خاص عربی متکلم بوده است، یعنی صرفاً استفاده‌ای ابزاری از زبان عربی، پس نمی‌توان نگرش مکتب بن را به راحتی اینجا نیز سرایت داد. این است که در جاهایی ارزش مطالعات از این دست، پایین آمده و بسیار محدود به زبان شده است و باز سعی ما در این نگارش توجه به این نکته است که، تا جایی و تا فضایی می‌تواند روش فوق راه‌گشای کشف معنا باشد و به هیچ وجه نمی‌توان قرآن را محصور در فرایندهای زبان عربی دید.

همین‌جا می‌توان گام سوم نیز در بر داشت. 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. از این بگذریم که در نگرش نادقیق تاریخی زبان عربی چنان کامل تبلیغ شده که تو گویی خداوند حکیم چاره‌ای جز نزول قرآن، به زبان عربی نداشته است و این تنها زبانی بوده که می‌توانسته معانی شگرفت و شگفت قرآن را منتقل کند.^۱

شاید به جسارت بتوان گفت زبان عربی در هنگام نزول قرآن، از لحاظ محتوی فرهنگی به هیچ وجه در حد غنای مطلوبی نبوده است و نسبت به سایر زبان‌ها پیشرفتی در ابزار شدن برای تبادل اندیشه و فکر نداشته است. چه که مهمترین مسائل فرهنگی اعراب جاهلی، نسب‌شناسی و مفاخره‌های قومی، جنگ، کمی طبیعت، زن و شتر بود

۱- این در حالی است که قرآن به گونه‌ای دیگر انگیزه عربی بودن خود را مطرح می‌کند و آن رعایت تعصبات جاهلی اقوام عرب است که اگر قرآن به زبان غیر عربی بود، هیچ کدامشان ایمان نمی‌آوردند و چون پیامبر خاتم آورنده این کلام است فرصت دیگری برای هدایت نبود. (نک: فضّلت، ۴۴، الشعراء، ۱۹۹ و ۲۰۰).

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 مأثور، کتب علمی و ادبی، روایات و ادعیه و بویژه کارهای زبانشناسی کلاسیک، عربی را به چنین توان و محتوایی رساند. (جوادی علی، ۶۶-۷۲) طبعاً قرآن نیز محکوم به عربی نازل شدن نبوده است، چه که خداوند قادر حکیم به هر زبانی که اداره می‌فرمود، دقیق‌ترین معانی و لطیف‌ترین مفاهیم را برای هدایت بشر ارسال می‌کرد.

پس عربی قرآن، عربی پیشرفته ایست اما عربی زبان جاهلیت چنان نیست و ما نمی‌توانیم قرآن را صرفاً پدیده‌ای رخ داده در زبان عربی ببینیم و باصطلاح «عربی دیدن» صرف قرآن باعث محرومیت ما از فهم بسیاری از ظرایف و معانی فرازبانی قرآن می‌شود. محدودیت‌های فوق و تنوع و گستردگی بیان قرآن در بیان زیبایی و ذو مراتب بودن ولایه لایه بودن متن قرآن، نیاز پژوهش را در به کارگیری ابزار و روش‌هایی دیگر ضروری می‌کند، از این رو نگاهی گذرا به برخی روش‌های دیگر ارائه می‌شود.

۲- معناشناسی شناختی

اصطلاح معناشناسی شناختی،^۱ در کنار دو مکتب صورت‌گرا^۲ و نقش‌گرا^۳ نخستین بار توسط لیکاف مطرح شد و نگرشی را معرفی کرد که بسیاری از معناشناسان را مجذوب خود کرد، براساس این نگرش دانش زبانی مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست. در این دیدگاه رفتار زبانی بخشی از استعدادهای شناختی انسان است، استعدادهایی که برای آدمی امکان یادگیری، استدلال و تحلیل را فراهم می‌آورند. بنابراین دانش زبانی بخشی از شناخت عام آدمی است (صفوی، ۳۶۳).

در نگرش صورت‌گرا به زبان، دانش ساخت‌ها و قواعد زبان حوزه‌ی مستقلی را تشکیل می‌دهد که از دیگر فرآیندهای ذهنی انسان، از قبیل اندیشیدن، یادآوری، استدلال و جز آن جداست. از سوی دیگر، حوزه‌های درونی زبان، یا بهتر بگوییم سطوح تحلیل زبان نیز، از قبیل واج‌شناسی، نحو و معناشناسی مستقل از یکدیگرند. در نگرش نقش‌گرا برخلاف دیدگاه صورت‌گرایان، مسئله استقلال حوزه زبان از سایر

1 -Cognitive Semantics.

2 -Formal.

3 -Functional.

فرایندهای ذهنی انسان مطرح نیست و جدا دانستن سطوح تحلیل زبان نیز ساده اندیشانه تلقی شده است، زیرا نمی‌توان فرضاً به مطالعه نحو یک زبان پرداخت و با نادیده گرفتن واحدهای مورد بحث به نتیجه مطلوب رسید. تا به آنجا می‌توان مدعی شد که نمی‌توان زبان‌شناسی شناختی را مستقل از زبان‌شناسی نقش‌گرا دانست. اصل دیگر مردود دانستن تمایز میان زبان‌شناسی در زمانی و هم زمانی است. به اعتقاد این دسته از زبان‌شناسان، عدم توجه به تغییراتی که در طول زمان در زبان صورت پذیرفته است، به نادیده گرفتن شواهدی می‌انجامد که در درک کاربردهای امروزی یک زبان دخیل هستند (همانجا، ۵-۳۶۴).

در معناشناسی شناختی آنچه منطقیون به آن رهیافت ارجاعی می‌گویند، نام دلالت مصداقی به خود می‌گیرد. که در آن اولاً معنی مبتنی بر دلالت مصداقی و صدق است. ثانیاً نمادهای زبان به مصداق‌هایی در جهان خارج دلالت دارند. ثالثاً درک معنا تطبیق یک پاره گفتار با موقعیتی تلقی می‌شود که این پاره گفتار آن را توضیح می‌دهد. هر چند حتی اگر بپذیریم که هر نماد زبان به چیزی در جهان خارج دلالت دارد، که ندارد، باز هم چنین نگرشی صرفاً به معانی صریح واژه‌ها محدود می‌شود، درحالی‌که معنا شناسی باید از مبانی برخوردار باشد که بتواند معانی صریح، ضمنی، مجازی، استعاری و حتی بافتی را مورد بررسی و مطالعه قرار دهد، یعنی معنا به آن گونه‌ای مطالعه شود که انسان به کار می‌برد و درک می‌کند (همانجا، ۳۶۶).

بنابراین معناشناسان شناختی، در مطالعات خود نقش عمده‌ای برای استعاره و... قائل شده‌اند و آن را ابزار مناسبی برای تشخیص چگونگی اندیشیدن و رفتارهای زبان می‌دانند. به اعتقاد اینان، استعاره پدیده‌ای لاینفک از زبان روزمره است. (همانجا، ۳۶۹)

معناشناسان شناختی بر این اعتقادند که استعاره‌ها نه تنها نوعی بی‌قاعدگی و تخطی از ویژگی‌های نظام زبان به حساب نمی‌آیند، بلکه بر عکس دارای مختصات کاملاً منسجم و نظام‌مندند. برخی از این مختصات و ویژگی‌های استعاره‌ها را می‌توان الگو شدی، سامان یافتگی، تقارن ناپذیری و انتزاع زدایی و طرح واژه‌های تصویری، حجمی، حرکتی، قدرتی، فضا‌های ذهنی و بافت‌های اعتقادی که همه فرایندی مبتنی بر گفتمان هستند. یعنی یک جمله منفرد را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن جملات قبل و بعدش به لحاظ معنایی به طور دقیق و روشن تحلیل کرد (همانجا، ۳۷۹).

ویژگی بارز این نگرش، تلاش برای دستیابی به مبنایی تجربی در معناست و اعتقاد معناشناسان شناختی تجربه آدمی در رسیدن به مرحله ایجاد ارتباط متقابل در جامعه، ساخت‌های مفهومی بنیادینی را برمی‌انگیزد که امکان درک و کاربرد زمان را ممکن می‌سازد. از نظر آن‌ها ساخت‌های مفهومی‌ای مطرحند که انسان از تجربیات جهان خارج در ذهن خود منعکس ساخته است و توجه معناشناسان شناختی به همان شناختی است که از جهان خارج کسب گردیده است (همانجا، ۳۹۷).

۳- معناشناسی لایه‌ای

سوی دیگر این تأمل، وسعت مباحث زیبایی‌شناسی و دامنه وسیع این موضوع و تنوع نوع بیان در قرآن کریم است که نمی‌توان با محدودیت‌های موجود در یک روش یا مکتب آن را بدست آورد. بنابراین چاره و گریزی برای ما نمی‌گذارد که سراغ ابزار دیگری نیز برویم. که از این میان الهام از روش «مطالعات نشانه‌شناسی لایه‌ای» کارآمدی مناسبی را در نگاه به هم جزایر بیانی قرآن و هم لایه‌های متن دارد. در نشانه‌شناسی لایه‌ای، هر متن یک لایه فرض می‌شود که با متن‌های دیگر ارتباط برقرار می‌کند. اجزای متن چه عرضی، چه طولی نیز در اصل لایه‌هایی است که با هم ارتباطی معنادار دارند. متن شبکه‌ای باز است از لایه‌های متنی متفاوت، نه به این معنا که لایه‌ها صرفاً در کنار هم قرار می‌گیرند، و یا به هر طریق ممکن با هم مجاور می‌شوند، بلکه باید گفت که این لایه‌ها هم دارای سازمان درونی هستند و هم و متن از لایه‌های متعددی تشکیل شده است که هر یک خود نمود عینی و متنی یک نظام رمزگانی‌اند. تردید نیست که بسته به متن، برخی لایه‌ها یا حتی گاهی یک لایه نسبت به لایه‌های دیگر اصلی‌تر است، یا اصلی‌تر تلقی می‌شود، و در تجلی‌های متفاوت متنی حضور ثابت دارد و لایه‌های دیگر بافتی متغیر هستند. پس در واقع هر لایه متنی در رابطه با دیگر لایه‌های متنی وجود دارد. لایه‌های متنی در تعامل با یکدیگر و در تأثیر متقابلی که از هم می‌پذیرند، به مثابه متن، و به مثابه عینیت ناشی از یک نظام دلالت‌گر تحقق می‌یابند و تفسیر می‌شوند (سجودی، ۱۵۸).

وجود سازمان بیرونی، براساس روابط و نظم بخصوصی شکل می‌گیرد و بریکدیگر تأثیر می‌گذارند. پس هم روابط درون متنی که ساختار درونی هر لایه‌ای از متن را

تعریف می‌کند و هم روابط بینا متنی که بیانگر تأثیر متقابل متنی بر یکدیگر است مطرح می‌شود. به عبارت دیگر متن مفهومی تکریری است. هر لایه متنی خود متنی است که در کنش متقابل با لایه های متنی دیگر (متن‌های دیگر) دامنه متن بودگی خود را گسترش می‌دهند و این روند باز و بی پایان است و متن ساختی سلسله مراتبی دارد. (همانجا، ۱۶۲)

هر یک از این لایه‌های درونی خود دارای ساختاری درونی است، که متأثر از دیگر لایه‌های متنی است و این لایه‌های متنی برهم تأثیر متقابل دارند و هریک انتظاراتی را از لایه دیگر به وجود می‌آورند که هم برآورده شدن آن انتظارات به دریافت و ارتباط می‌انجامد و هم برآورده نشدن آن انتظارات می‌تواند منجر به شکل‌گیری ساخت‌های استعاری، کنایی و... شود و دریافت را با تعلیق همراه کند و تفسیر پذیری را متکثر. (همانجا، ۱۵۹)

۴- معناشناسی فلسفی

نگاه غالب در این روش با معناشناسی عرفانی قرابت دارد تا آنجا که در برخی گرایش‌های آن، دانش حقیقی را تنها علم بر داده‌های بی‌میانجی می‌دانند و در نهایت به شهود و عرفان می‌انجامند. در زیبایی شناسی کاربردی این مشرب، بدین صورت در می‌آید که خلاقیت هنری امری اختیاری و ارادی نیست و بهترین آثار هنری محصول حالت بی‌خویشی هنرمند است و اگر علم حضوری و شهود برای هنرمند امکان پذیر نبود خلاقیت هنری هم ممکن نمی‌گردید. از این رو هر اثر هنری یک اثر منفرد و خاص است. (باسین. [مترجم] بهمن اصلاح پذیر، ۱۴) و همین گرایش‌ها استفاده از این روش را در مطالعات زیبایی شناسی متنی مانند قرآن میسر می‌سازد. علاوه بر آنکه در فلسفه بمعنی ااعم عرفان نیز وجود دارد و معناشناسی عرفانی عملاً مشمول همین معناشناسی فلسفی است.

شاخصه‌های اصلی این روش یعنی فلسفه معناشناسی هنر را می‌توان در موارد زیر

برشمرد:

۱- معنا، اثر است: در این مطالعات رابطه بین کلمات، اشیاء، افکار یا عواطف بررسی می‌شود و عواطف را موضوع اصلی تئوریک در علم به نشانه‌ها و سمبل‌ها می‌دانند و به تأثیر فوق العاده زبان چه در زندگی روزمره و چه بر انتزاعی‌ترین مباحث فلسفی اشاره

می‌نمایند. در حقیقت تحت تأثیر علائم است که انواع گوناگون «تأثیرات یا معنی» بیدار می‌گردد و تعبیر ما از هر علامتی واکنش روانی ما در مقابل آن است و این واکنش «معنی» تلقی می‌شود. وسیع‌ترین مفهوم کلمه «معنی» عبارت است از بخشی از واکنش کلی ما در مقابل کلمه که خالق تفکر ما درباره آنچه از کلمه قصد شده و آنچه که کلمه سمبل آن واقع شده، است. البته کلمات دو نوع کاربرد دارند: سمبلیک (مرجع‌دار)، عاطفی (هشیار کننده). نوع اول مشخص کننده زبان در علم است و نوع دوم کاربرست کلمات در شعر یا هنر (باسین، ۵۶-۵۸).

۲- اصالت با عبارت است: تعبیر از علامت (زبان) وقتی رخ می‌دهد که در یک لحظه جزئی از عبارت باشد و در کل بر روی ذهن اثر کند. عبارت بر استفاده از لغات بر معانی آن‌ها اثر می‌گذارد. البته معانی به صورت یک به یک به کلمات تعلق دارند (تئوری رازوارگی نام‌ها)، پس هر کلمه آن چنان است که در دو عبارت می‌گنجد و معنی متعلق است به دسته‌ای از چیزها که معرفی می‌نماید (یعنی به مفهوم) و به نظام کلمه (یعنی متن) (همانجا، ۶۴) این چیزی است که در تعبیری دیگر به آن بافتار یا سیاق می‌گوییم.

۳- موضع ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی: نفی خلصت عینی ارزش استاتیکی و اصالت دادن به «تحریک» که وقتی هشیار می‌شود، به آرزو، رجحان یا مصلحت منجر می‌شود. همچنین اگر باعث بروز گرایش برای عمل یا رفتاری از نوع معین گردد، به منزله «حالت» شناخته می‌شود و این معنای ارزش است. این نظریه بعدها به صورت پیشرفته‌تری با تأکید بر نقش «لحظات متعالی» یعنی کیفیت آگاهی لحظه‌ای که در آن ادراک و فهم، مهمترین ارکان اثر پذیری و ارزشمندترین عامل در برقراری ارتباط دانسته می‌شوند، ارتقاء می‌یابد. (همانجا، ۷۰)

۴- وجود ریشه‌های متافیزیکی (کیهانی): در اینجا منشاء مسائل فلسفی و متافیزیکی را باید در پیچیدگی زبان معمولی و روزمره جستجو کرد و راه دست یابی به این هدف در ساختن زبان است، به طوری که همچون نظامی از علائم انتزاعی با ساختاری دقیق از فرمول‌های محاسباتی منطقی بوده و ساختار جهان را منعکس سازد.

البته با این تأکید که منشاء مسائل فلسفی «متافیزیکی» ناشی از پیچیدگی زبان نیست، بلکه در استفاده متافیزیکی از آن می‌باشد. پس وظیفه معاشناسی فلسفی «بازگرداندن کلمات از استفاده متافیزیکی به استفاده روزمره است. (باسین، ۸۰)

۵- هم ارزی زبان و هنر- هم ارزی بیان و شهود: در این نظریه، بعد از رسیدن به ماهیت خلاق زبان، هنر و زبان هم ارز دانسته می‌شوند. در اینجا بیان درک و کنش که حاصل آن مفاهیم است که به وسیله زبان بیان می‌شود و شهود کنش شناختی تئوریک از زیبایی است که با کمک خیال توسط انگاره‌ها (ایماژها) به ساحت هنر می‌آید و خود می‌نماید. و در اصل حقیقتی وجود دارد که هم به بیان می‌آید و هم به شهود، چون هم از جنس معناست هم از جنس زیبایی. پس هم در زبان و هم در هنر متجلی می‌شود و این هر دو در بیان یا شهود آن حقیقت هم ارزند.

درست آن است که هر بیانی دارای یک خصلت استتیک می‌باشد و این همان بعد کنش و روحی بودن و وجه ایده آل و ذاتی زبان است. دانش هنر و دانش زبان، به هیچ وجه دو دانش متفاوت نیستند، بلکه هر دو یکی هستند، چنانچه جوهر زبان و هنر همسانند (یعنی بیان و شهود)، لینگویستیک عمومی زمانی که به یک فلسفه یا علم تبدیل شود، چیزی جز استاتیک نیست، فلسفه زبان و فلسفه هنر هر دو یک چیز هستند. و این امکان وجود دارد که مسائل علمی لینگویستیک را به فرمول‌های استتیک آن‌ها تحویل نمود. (همانجا، ۹۶-۹۴) این نظریه نوعی تناظر بین زیبایی متن و مفهوم متن برقرار می‌کند و معتقد است همان گونه که زبان، در مسیر بیان باعث ظهور معنا و درون مایه معناشناختی زیبایی می‌شود، هنر نیز باعث ظهور زیبایی شهود شده و مبین درون مایه زیبایی شناختی معنا می‌شود و به همان اندازه که زبان آینه بیان معنای محتوی و همخوان با آن است، شکل یا صورت نیز آینه شهود زیبایی محتوی است و گویی اصالت با شکل است چنانچه در اصل دوم اصالت با عبارت بود.

۶- همسازی عاطفی بین معنا و سمبل: در این دیدگاه سمبولیسم به منزله یک موضوع ویژه لینگویستیک مورد تجزیه و تحلیل قرار نمی‌گیرد بلکه از دیدگاه معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی و فلسفی به آن پرداخته می‌شود. زبان نیز خود شکل ژرف‌تری از سمبولیسم است که برای مردم قابل لمس نیست. از سویی باید بین سمبل و معنا «چیزی مشترک» وجود داشته باشد ولی رابطه بین یک سمبل و یک معنا دارای خصلت مشخصی نمی‌باشد، بلکه رابطه بین آنها متغیر بوده و می‌تواند جای خود را عوض کند. این رابطه به وسیله شخص ادراک کننده برقرار می‌شود. آنچه در وجود ادراک کننده باعث این ادراک می‌شود، عاطفه نامیده می‌شود که البته عاطفه با احساس متفاوت است

و بعد شناختی دارد و از روح برمی خیزد. بنا براین موضوع هنر (که هم ارز با زبان است) یک هستی بالفعل نیست بلکه چیزی است که از روح برمی خیزد (همانجا، ۱۳۸ و ۱۴۷). از اینجا درک می شود که در معنا شناسی فلسفی هنر، ذهن گرای بر عین گرای ارجحیت دارد و روح و روان آدمی است که رابطه بین معنا و سمبل (چه زبان، چه هنر) را طراحی و درک می کند و البته عناصر سمبولیک «توهم بیهوده محض» یا «پرده های بی مفهوم» نیستند، بلکه اصول ذاتی در کالبد زندگی انسانی اند. و این سمبول ها هستند که معیارهای ارزشی را منتقل می کنند و راه وصول به این هدف «همسازی» عاطفی بین معنا و سمبول است.

۷- حقیقت و زیبایی حاوی ارزش های هنری اند: هرچند در این دیدگاه زیبایی وجه جدایی ناپذیر هنراست، اما هنر دارای هدفی دوگانه است: حقیقت و زیبایی. کمال هنر به یک نقطه ختم می شود: زیبایی حقیقی. حقیقت، خیر محض است و زیباست، پس نمود آن با زیبایی همراه است و زیبایی محتوای حقیقت را داراست و اینها در ارزش های بسیار گرانبها از زندگی انسانی (باسین، ۱۵۸-۱۵۶). در جهان امروز، دغدغه زیبایی و حقیقت جوئی جدی تر از آن است که بتوان آن را نادیده گرفت.

نتیجه مقاله

قرآن مجید مجموعه ای از لایه های معنایی و زیبایی شناسی است، به طوری که از لایه های متنوع و ذومراتب بودن قرآن و گستره حوزه های مطرح شده در آن، زمینه را برای استفاده از روش ها و مکاتب گوناگون در مطالعات قرآنی فراهم می کند. ابزار جدید، ساحت های جدید را کشف می سازد و راه های تازه ای فرا روی پژوهشگران عرصه قرآن قرار می دهد.

کتابشناسی

- ۱- آل غازی، عبد القادر، بیان المعانی، دمشق: الترقی، ۱۳۸۲ هـ.ق.
- ۲- آلوسی، شهاب الدین، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ هـ.ق.
- ۳- آمدی، عبد الواحد، غررالحکم، ترجمه سید حسین شیخ الاسلام، قم: انصاریان، ۱۳۸۲ هـ.ش.

- ۴- ابن ابی جمهور، غوالی اللالی، قم: سیدالشهداء، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- ۵- ابن منظور، محمد بن مکرم، رسال العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- ۶- احمد سلطانی، منیره، دستور زبان گفتاری بر مبنای زبان شناسی و معنا شناسی، تهران: آتیه، ۱۳۷۸ هـ.ش.
- ۷- ایزوتسو، توشیهکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشار، ۱۳۶۱ هـ.ش.
- ۸- همو، توشیهکو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، تهران: سروش، ۱۳۸۷ هـ.ش.
- ۹- بارت، رولان، لذت متن، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز، ۱۳۸۲ هـ.ش.
- ۱۰- همو، رولان، امپراطوری نشانه‌ها، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نی، ۱۳۸۳ هـ.ش.
- ۱۱- باسین، یوگنی، فلسفه سمانتیک هنر، ترجمه بهمن اصلاح پذیر، تهران: آزاد مهر، ۱۳۸۴ هـ.ش.
- ۱۲- بودریار و...، سرگشتگی نشانه‌ها، ترجمه مانی حقیقی، تهران: مرکز، ۱۳۷۴ هـ.ش.
- ۱۳- بی پرویش، مانفرد، زبان شناسی جدید، ترجمه محمد رضا باطنی، تهران: آگه، ۱۳۷۰ هـ.ش.
- ۱۴- حامد ابوزید، نصر، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰ هـ.ش.
- ۱۵- حقیقی، مانی، سرگشتگی نشانه‌ها، تهران: مرکز، ۱۳۷۴ هـ.ش.
- ۱۶- دینه سن، آنه ماری، درآمدی بر نشانه شناسی، ترجمه مظفر قهرمان، تهران: پرسش، ۱۳۸۰ هـ.ش.
- ۱۷- ذوالنور، رحیم، رفتارشناسی زبان، تهران: زوار، ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۱۸- راغب اصفهانی، محمد بن حسین، المفردات فی غریب القرآن، تهران: مرتضوی، بی تا.
- ۱۹- روبنیز، آر، اچ، تاریخ مختصر زبان شناسی، ترجمه علی محمد حق شناس، تهران: مرکز، ۱۳۷۰ هـ.ش.
- ۲۰- ستاری، جلال، مدخلی بر رمز شناسی عرفانی، تهران: مرکز، ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۲۱- سجودی، فرزانه، نشانه شناسی کاربردی، تهران: قصه، ۱۳۸۳ هـ.ش.
- ۲۲- شیعی، حمید رضا، مبانی معناشناسی نوین، تهران: سمت، ۱۳۸۱ هـ.ش.
- ۲۳- صفوی، کورش، درآمدی بر معناشناسی، تهران: حوزه هنری، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- ۲۴- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ هـ.ش.
- ۲۵- علی جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت: دارالمالین، ۱۹۷۸ م.
- ۲۶- قرا ملکی، احمد فرامرز، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰ هـ.ش.
- ۲۷- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامی، ۱۳۶۵ هـ.ش.

۲۸- لسانی فشارکی، محمد علی، روش‌های مطالعه و تحقیق در قرآن مجید، دانشگاه تبریز، ۱۳۷۲ هـ.ش.

۲۹- ماکینو، شینیا، آفرینش و رستاخیز، ترجمه جلیل دوست خواه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳ هـ.ش.

۳۰- مشکور، محمد جواد، فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ هـ.ش.

۳۱- یوسفی، شهرام، «سخنگوی شرق و غرب»، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پرفسور توشیهیکو ایزوتسو، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳ هـ.ش.

32- Gonzalez, Valerie, Beauty and Islam, New York: Londen, 2001.

33- Mac Gregor , Geddes, Aesthetic Experience in Religion, Londen, 1946.

34- Zammit , Maitinr, A Comparative lexigal study of Quranic arabic , leiden: brill, 2002.