

## کاربرد روش معناشناسی در مطالعه عقلانیت شیعی بر مبنای اندیشه تفسیری علامه طباطبایی

داود فیرحی / استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

کریم خان محمدی / استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

### چکیده

نگارنده در پاسخ به این پرسش که کدامین روش برای تفسیر متن، به ویژه قرآن کریم، ارجحیت دارد، با ترکیب «معناشناسی» ایزوتسو، و روش تفسیری «قرآن به قرآن» علامه طباطبایی، به بازسازی جدیدی دست یافته و معتقد است این روش در مقایسه با رویکردهای جدید تفسیری، همانند علم‌گرایی، عقل‌گرایی، به ویژه هرمنوتیک، به دلیل داشتن مختصاتی همچون اصالت‌گرایی، موضوع‌نگری، کل‌نگری، و پرهیز از پیش‌داوری و نسبی‌اندیشی، با مبانی شیعی سازگاری بیشتری دارد. در این مقاله، به منظور معرفی برخی از فنون معناشناسی، نمونه موردی «عقلانیت» بررسی شده است که برون داد آن، عقلانیت شیعی است. کلیدواژه‌ها: معناشناسی، عقلانیت شیعی، تفسیر، علامه طباطبایی، ایزوتسو.

## مقدمه

امروزه به دلیل پیشرفت‌های فناوری، اطلاعات به‌اندازه‌ای زیاد شده است که عصر کنونی را عصر انفجار اطلاعات نامیده‌اند. بنابراین، در فرایند انتقال دانش، برخلاف گذشته که «اطلاعات» خام انتقال می‌یافت، روش‌های تولید محتوا بیش از انتقال اطلاعات و محتوا از اهمیت برخوردار است. از این‌رو، در این مقاله تلاش بر این است که با معرفی «معناشناسی» به‌عنوان روش تحلیل «متن»، الگویی مطلوب برای تفسیر متن مقدس ارائه شود. به‌کارگیری معناشناسی در تحلیل نظام معنایی قرآن کریم - که از ابداعات ایزوتسو به‌شمار می‌رود - سطوح مختلفی دارد که نگارنده درصدد است با انتخاب سطح درون‌متنی و تلائم آن با روش «قرآن به قرآن» علامه طباطبایی، بزرگ مفسر شیعی، رویکرد نوینی ارائه کند که با مبانی شیعی همساز باشد. برای رسیدن به این هدف، در بخش اول، ضمن معرفی معناشناسی تلاش می‌کنیم مؤلفه‌های عمده معناشناسی مطمح نظر خویش را برشمرده، تمایزات تلویحی آن را با دیگر رویکردهای نوین تفسیری، به‌ویژه هرمنوتیک بیان کنیم. در بخش دوم نیز ضمن معرفی مراحل اجرای این روش، نمونه‌هایی از تکنیک‌های «معناشناسی» را در باب «عقلانیت» تجزیه و تحلیل کرده‌ایم.

## مفاهیم نظری

معناشناسی (Semantics) اصطلاحی فنی است که به مطالعه معنا اطلاق می‌شود. واژه «معنا» (Meaning) جنبه‌های گوناگونی از زبان را دربر می‌گیرد و هیچ‌گونه اجماعی درباره چستی «معنا» یا چگونگی توصیف آن وجود ندارد. (پالمر، ۱۳۸۷، ص ۱۳) معناشناسی به‌عنوان زیرمجموعه‌ای از نشانه‌شناسی، (Semiology) توسط ایزوتسو (۱۹۱۴-۱۹۹۳م) در جهت تحلیل تصویری از واژگان قرآن، طی کتابی با عنوان خدا و انسان در قرآن، و با عنوان اعم معناشناسی قرآن، وارد جریان تفسیری شد.

وی در تعریف معنای معناشناسی، مورد نظر خویش می‌نویسد:

«معناشناسی، بدان صورت که من آن را می‌فهمم، تحقیق و مطالعه‌ای تحلیلی درباره کلمات کلیدی زبان است. به‌منظور آنکه سرانجام جهان‌بینی قومی شناخته شود که

آن زبان را نه تنها همچون وسیله سخن گفتن و اندیشیدن، بلکه مهم‌تر از آن، همچون وسیله‌ای برای تصور کردن و تفسیر کردن جهانی که آن قوم را احاطه کرده است، به کار می‌برد. معناشناسی که بدین گونه فهمیده شود، گونه‌ای از Weltan Schumgslenre، یعنی علم تحقیق در ماهیت و ساخت جهان‌بینی یک ملت در فلان دوره خاص از تاریخ آن خواهد بود، که به وسیله تحلیل روش‌شناختی مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده‌ای که آن ملت برای خود فراهم آورده و در کلمات کلیدی زبان آن ملت، تبلور پیدا کرده بوده است، صورت می‌گیرد. (ایزوتسو، ۱۳۷۳، ص ۴)

ایزوتسو معتقد است با تحلیل معناشناختی مفاهیم کلیدی قرآن می‌توان هستی‌شناسی و جهان‌بینی ملموس قرآن را، نه به زبان فلسفی، بلکه به زبان ساده، استخراج کرد. هدف وی آن است که با تحقیق تحلیلی و روش‌شناختی در مفاهیم عمده، یعنی مفاهیم و تصوراتی که نقش قطعی در تشکیل نگرش قرآن به جهان دارند، وجودشناسی زنده و بالنده را استخراج کند. (همان)

بر اساس اندیشه ایزوتسو، قرآن به عنوان یک متن مدون، مجموعه به هم پیوسته‌ای از عناصر مفهومی است که با تحلیل آنها می‌توان «جهان‌بینی» مطلوب قرآن را کشف و بازسازی کرد. بنابراین در اندیشه وی امکان فهم و بازسازی جهان‌بینی قرآنی، بدون ارجاع به گذشته وجود دارد؛ برخلاف ابوزید که با مفروض پنداشتن «رابطه دیالکتیکی میان متن و فرهنگ» نقش پیامبر ﷺ را برجسته می‌سازد و امکان فهم را بدون ارجاع به عصر نزول ناممکن می‌پندارد. (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۸، ص ۷۰-۷۱)

در اندیشه ایزوتسو، متن «صامت» نیست و به استقلال سخن می‌گوید. با مقایسه مفاهیم از طریق هم‌نشینی و تقابل، می‌توان معنا را درک کرد، البته این گفته، به مفهوم بی‌نیازی از «لغت‌شناسی» و رجوع به شأن نزول نیست؛ اما این امور نقش کمکی و تبعی دارند. واژگان، یک معنای اساسی و پایه دارند که یا در بین‌الاذهان عموم آشکار است یا با مراجعه به لغت معلوم می‌شود؛ و یک معنای نسبی دارند که در درون نظام‌های مختلف معنایی، متمایز می‌گردد. این معنای خاص از واژه، از نسبت‌سنجی مفهوم با دیگر مفاهیم دستگاه به لحاظ موقعیت صرفی و نحوی، و پیوستگی‌های آن با دیگر مفاهیم به لحاظ هم‌نشینی و تقابل ... کشف می‌شود. در نهایت، با جمع‌بندی و

تحلیل این مفاهیم نسبی می‌توان «نظام معنایی» یک متن را کشف کرد. (ایزوتسو، ۱۳۷۳، ص ۱۴)

سپهر نشانه‌ای متن، متشکل از مجموعه مفاهیم کلیدی یک نظام واژگانی، و به تعبیر ایزوتسو، «میدان معناشناختی» است که با استخراج این مفاهیم می‌توان «جهان‌بینی» متن را مشخص کرد؛ چنان‌که ایزوتسو در کتاب خدا و قرآن به این نحو مطالعه پرداخته است؛ اما این مفاهیم، هرکدام در حوزه خود یک دستگاه مفهومی دیگری می‌سازد که نماینده خرده نظام فرهنگی است. بنابراین، هر یک از مفاهیم کلیدی دستگاه، ضمن اینکه عنصری از نظام کل‌اند، خود دارای ساخت معنایی و دربرگیرنده مفاهیم دیگری هستند که زیرمجموعه این مفهوم قرار می‌گیرند. بنابراین، در مطالعه یک متن، هم می‌توان کلیت متن را مطالعه نمود و هم مفاهیم یک حوزه خاص را به صورت مجزا یک «میدان معناشناختی» تلقی و مطالعه کرد. البته مطالعه حوزه خاص، مشروط بر این است که محقق با یک چشم‌انداز کلی به کلیت متن اشراف داشته باشد و جهان‌بینی حاکم بر متن را، چه از طریق تحقیق و چه از طریق اتکا به مطالعات پیشین بشناسد. بر همین اساس، ایزوتسو به مطالعه مفاهیم اخلاقی قرآن اقدام می‌کند.

ایزوتسو در کتاب «مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید» به جای مطالعه مفاهیم کلیدی کلیت متن، با عطف توجه به جهان‌بینی قرآن، به مطالعه مفاهیم اخلاقی می‌پردازد. وی در این کتاب همان روشی را در پیش می‌گیرد که در کتاب قبلی برگزیده است:

من کوشش دارم بر ساخت معنایی واژه‌های ارزشی قرآن، در زمینه اخلاقی و رفتار، نظر افکنم و آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهم. از این‌رو، دوست دارم از همین آغاز بر اهمیت این موضوع - هرچند بدیهی می‌نماید - تأکید بگذارم که در این بررسی، به هیچ‌وجه بر شواهد غیرمستقیم ناشی از ترجمه متون اصلی، اعتماد نخواهد شد. واژه‌ها و جمله‌های ترجمه‌شده، در بهترین صورتشان، جز معادله‌های جزئی نیستند. از آنها فقط می‌توان به‌عنوان رهنمودهای ساخته و پرداخته‌ای در برداشتن گام‌های لرزان نخستین استفاده نمود؛ هرچند در بسیاری از موارد از این بابت نیز،

نه تنها وافی به مقصود نیستند، بلکه گمراه کننده نیز می‌باشند؛ ولی به هر حال، هرگز نمی‌توان بحث و بررسی ساختمان جهان‌بینی اخلاقی قومی را بر بنیاد آن مستقر ساخت. (همو، ۱۳۷۸، ص ۸)

ایزوتسو با اذعان به ضعف معنایی بر اساس ترجمه و مراجعه به فقه‌اللغة، در جست‌وجوی روش علمی معتبری است که بتواند به معنای مرکزی متن نزدیک شود. وی در این راستا، این پرسش‌ها را مطرح می‌کند: چگونه می‌توان یک روش علمی قابل اعتماد برای تجزیه و تحلیل ساخت بنیادی «حوزه معنایی» ابداع کرد؟ چگونه می‌توان مقولات معنایی متن مفروضی را، به گونه‌ای که همه بایستگی‌های یک تحقیق علمی رعایت شده باشد، مورد پژوهش قرار داد؟

به نظر ایزوتسو، «بهترین راه برای چنین فرایشی، سعی در توصیف مقوله معنایی یک واژه به وسیله شرایط و اوضاع و احوال کاربرد آن است. چه ویژگی‌های محیطی و یا متنی لازم است که واژه‌ای بتواند دقیقاً برای بیان و توصیف رویداد معینی به کار رود؟ تنها با کوشش در پاسخ دادن به چنین پرسشی ما می‌توانیم به معنای درست یک واژه دست یابیم». (همان، ص ۲۷)

ایزوتسو برای تحلیل متن، دو سطح بیان می‌کند:

الف. سطح بینامتنی؛ (Intertextuality) که متن‌های دیگر برای متن مورد مطالعه، زمینه (Context) شمرده شده، متن در قیاس با آنها معناکاو می‌شود. در این سطح از مطالعه، برای فهم واژگان قرآنی باید به متون جاهلی عصر نزول مراجعه کرد. توضیح این سطح، خارج از موضوع مقاله است؛

ب. سطح درون‌متنی؛ (Intratextuality) که در اینجا بحث می‌شود، مربوط به روابط درونی مفاهیم در درون «متن» است. در این سطح، با بهره‌گیری از فنون معناشناختی می‌توان مفاهیم درون متن را با ارجاع به دیگر مفاهیم معناکاو کرد. ایزوتسو با آوردن مثالی توضیح می‌دهد که ترجمه واژه «ظالم» به «ستمگر» یا «ستمکار»، با وجود سودمندی، کافی نیست؛ اما در متن قرآن، مفهوم «ظالم» تعریف شده است؛ «لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ \* الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ» (اعراف، آیات ۴۵-۴۴)

معناشناسی در سطح درون‌متنی، از فنونی بهره می‌گیرد که در مبحث کاربست این روش، به مهم‌ترین آنها اشاره خواهد شد. برخی از روش‌های مورد استفاده ایزوتسو، در فصل دوم کتاب مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن کریم با عنوان «روش تجزیه و تحلیل و کاربست آن» توضیح داده شده است. به نظر می‌رسد، سطح درون‌متنی بیشترین نزدیکی را به روش تفسیری علامه در المیزان دارد. یکی از نویسندگان، با اشاره به روش پیشنهادی ایزوتسو می‌نویسد: «این روش، یکی از روش‌های متداول در تفسیر قرآن کریم است که بر مبنای روایت مشهور «القرآن یفسر بعضه بعضاً» انجام می‌پذیرد و کمتر کسی توفیق چنین پژوهشی را می‌یابد؛ زیرا احاطه و تسلط بر آیات را می‌طلبد و از مشهورترین آثاری که با این روش عرضه شده، از تفسیر المیزان علامه طباطبایی می‌توان نام برد». (ربیعی آستانه، ۱۳۸۳، ص ۳۳۴) بنابراین، معناشناسی، با روش تفسیری علامه - که برخی آن را عقلی اجتهادی نامیده‌اند - قرابت دارد. (چراغی، ۱۳۸۰، ص ۵ و ۶)

کتاب متدولوژی تدبر در قرآن، نوشته مهندس عبدالعلی بازرگان، نمونه دیگری است که فنون بهره‌گیری از روش معناشناسی را در سطح درون‌متنی، در معناکاوی مفاهیم قرآنی توضیح داده است. بازرگان در این کتاب، بدون ارائه چهارچوب مفهومی و بدون اشاره به منبع روش‌شناختی خویش، با استفاده از روش‌های معناشناسی، به معناکاوی برخی از مفردات قرآن پرداخته و مثال‌های قابل توجهی را ارائه کرده است. (بازرگان، ۱۳۷۴، ص ۱۷-۲۷۴) از میان تفاسیر اهل سنت نیز می‌توان به تفسیر بنت الشاطی، به نام التفسیر البیانی للقرآن الکریم نام برد؛ چرا که وی از کاربرد قرآنی واژه‌ها و از نحوه قرار گرفتن آنها در آیه، در جهت کشف مفهوم آیه استفاده کرده است: «تکیه بر متن آیه‌ها ... ما را از این رنج بی‌نیاز می‌سازد و فهم درست کلمه‌ها و روش قرآن به قرآن، ما را از تکلف و تأویل و قید و تخصیص و تعمیم‌ها راحت می‌کند». (بنت الشاطی، ۱۹۶۲، م، ج ۱، ص ۳۹)

پس از مطالب یادشده - که در قالب معرفی روش معناشناسی ایزوتسو، با دو هدف ذکر تاریخچه و منبع الهام به‌کارگیری روش «معناشناسی» در مطالعه قرآن کریم، بیان شد - پیش از پرداختن به شیوه کاربست روش معناشناسی در مطالعه مفهوم عقلانیت در قرآن کریم، به اصول و مؤلفه‌هایی اشاره می‌شود که این روش را از دیگر روش‌ها متمایز می‌کند.

### اصول و مؤلفه‌های معناشناسی

منظور از اصول و مؤلفه‌ها، بیان ویژگی‌هایی است که «روش معناشناسی» را از دیگر روش‌ها و رویکردهای نوین، متمایز می‌سازد. همان‌گونه که ایزوتسو خاطرنشان می‌کند، معناشناسی به‌عنوان یک رشته علمی، هنوز انسجام کامل ندارد و اصول آن منقح نشده است. همه آنچه در تصرف ماست، دسته‌ای از نظریه‌های مختلف درباره معنا است. هر محققی، به‌ناچار، باید روش‌شناسی مورد نظر خویش را توضیح دهد. (ایزوتسو، ۱۳۷۳، ص ۳) بنابراین، نسبت دادن این اصول به «معناشناسی»، با سلیقه نگارنده، و با کمی دخل و تصرف صورت می‌گیرد.

پس از گذشت چندین دهه از زمان ایزوتسو، تحقیق قابل توجهی به‌سبک معناشناسی وی - که اصول روش‌شناختی معناشناسی را در حوزه قرآن‌پژوهی منقح کند، به منصفه ظهور نرسیده است. افزون بر این، مکاتب مختلف مطالعات فرهنگی نوظهور، نه تنها اصول و مؤلفه‌های این رشته را تنقیح نکرده، بلکه بر ابهام اصول و مفروضات حوزه نشانه‌شناسی افزوده‌اند. بنابراین، لازم است اصول و مفروضات «معناشناسی» مورد نظر، با الهام از ایزوتسو و در تلائم با روش‌شناسی علامه طباطبایی بازسازی شود. این اصول، افزون بر نشان دادن تمایز این روش با دیگر روش‌های تفسیری، نحوه قرائت ما از معناشناسی را نمایان می‌کنند، و بدین‌قرارند:

### الف) باور به معنای کانونی متن

برخلاف رویکرد نومیالیستی و نام‌گرایی فلسفی - که برای متن، کانون یا کانون‌های معنایی قایل نیست - یکی از مؤلفه‌های معناشناسی این است که متن (قرآن) دارای معنای مرکزی است. بنابراین، «متن» منفعل نیست و این‌گونه نیست که هر کس به تناسب پیشینه فرهنگی و پیش‌فهم‌هایش هرگونه که بخواهد، از متن برداشت کند. اصولاً بر اساس اندیشه سوسوری - که معناشناسی ملهم از آن است - دالّ شناور (Empty signifier) نداریم. دالّ شناور، دالّی است که مدلول آن، مبهم، متغیر یا ناموجود است. این دالّ‌ها (مفاهیم) برای افراد مختلف، معانی متفاوت خواهند داشت. (چندلر، ۱۳۸۶، ص ۱۲۱) بدین ترتیب، معناشناسی ایزوتسو، که به‌لحاظ فلسفی بر پدیدارشناسی (Phenomenology) آدموند هوسرل بار یافته است، از هرمنوتیک ابوزید، شبستری و سروش فاصله می‌گیرد. (ربیعی آستانه، ۱۳۸۳، ص ۳۳۴)

### ب) امکان عینیت‌نگری در تحلیل متن

هرچند ایزوتسو در میان التزام به پدیدارشناسی وجودی هوسرل و تمایل به پدیدارشناسان نسبی‌گرا متزلزل است، اما در برخورد با قرآن مجید، تحت‌تأثیر پدیدارشناسی، می‌کوشد، پیش‌دانسته‌ها را تعلیق کند و به تعبیر پدیدارشناسی، در اپوخه (Epoche) قرار دهد. (ایزوتسو، ۱۳۷۳، ص ۳۳۸) او تلاش می‌کند «عینی‌نگر» باشد؛ و این تلاش، خود حکایت از امکان عینیت‌نگری‌ای است که طرف‌داران هرمنوتیک فلسفی آن را انکار می‌کنند: «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». (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۳) بنابراین، امکان درک مفاهیم قرآنی با رعایت اصل فراغت ارزشی، (Value free) از پیش‌فرض‌های معناشناسی است.

### ج) استقلال متن از فرهنگ زمانه

در رویکرد هرمنوتیکی، «متن محصول فرهنگی است». بنابراین، قرآن و احادیث، متون متعین در لوح محفوظ نیستند؛ بلکه وجود متعین آنها در فرهنگ است. (ابوزید، ۱۹۹۸م، ص ۲۴) نتیجه‌چنین رهنمودی این است که برای فهم قرآن باید فرهنگ عصر تولید متن را شناخت و متن (قرآن) به استقلال افاده معنا نمی‌کند. در برابر، در اندیشه ایزوتسو، قرآن صرفاً بازنمود فرهنگ عصر نزول نیست؛ بلکه طرح نوی را درانداخته است:

در عصر معروف به جاهلیت، یعنی دوران شرک و بت‌پرستی پیش از اسلام، آداب و اندیشه‌های عجیب و غریبی در ارتباط با عقاید بت‌پرستانه در میان اعراب بدوی متداول بود. اسلام بیشتر این آداب و اندیشه‌ها را، از آنجا که در اساس ناسازگار و مغایر با وحی الهی بودند، رد کرد و مردود شمرد؛ اما برخی از آنها را با تغییرات و اصلاحاتی در شکل و جوهر پذیرفت و موفق شد که از آنها اندیشه‌های اخلاقی متعالی‌ای بسازد و در قانون‌نامه جدید اخلاقیات اسلامی جای دهد. (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۳۴)



#### د) همسازی و هماهنگی اجزای متن

در اندیشه هرمنوتیکی - که تولید متن را حاصل تلاقی مؤلف و جامعه ارزیابی می‌کند - متن قرآنی دارای انسجام نیست. برای نمونه، سروش در تئوری «قبض و بسط»، نگرش کاملاً تاریخی و تجربی به وقایع وحی دارد و انزال وحی را انفعالی، و ناشی از پیشامدهای تاریخی خاص و مسائل بی‌ارتباط با یکدیگر، که به‌طور اتفاقی و بدون حساب در مسیر تلاش‌های پیغمبر ﷺ پیش آمده است، تلقی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که اگر بازه زمانی رسالت بیش از ۲۳ سال می‌بود، قرآن بیشتر بسط می‌یافت. (سروش، ۱۳۷۸، ص ۸)

در چنین رویکردی، نمی‌توان توقع داشت قرآن متنی یک‌پارچه و عاری از تعارض باشد؛ اما اگر برای متن وحی، هویت کلی و نوعی وحدت معنایی لحاظ شود، نتیجه این خواهد بود که مفسر نتواند مطابق با دانسته‌ها و پیش‌فرض‌ها و آرای خویش، هر جزئی را تفسیر کند؛ بلکه چون هر جزء متن در معنای جزء دیگر دخیل است و اجزا مقید به یکدیگراند و در مجموع، مقید به هویت کلی متن‌اند، تفسیر حاصل نیز مقید به یک‌یک اجزای متن و کاملاً سازگار با همه شئون متن خواهد بود. این رویکرد، اعتبار و روایی تفسیر را فزونی می‌بخشد. (جوار شکیان، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷)

#### ه) استقلال متن در دلالت

یکی از پیش‌فرض‌های معناشناسی این است که «متن» بدون ارجاع به گذشته تاریخی قابل فهم است؛ یعنی «نص / متن» و آنچه امروزه با عنوان قرآن در یک مجموعه به هم پیوسته به دست ما رسیده است، برای مخاطب امروزین قابلیت خوانش دارد. به تعبیر علامه، «قرآن مجید که از سنخ کلام است، مانند سایر کلام‌های معمولی از معنای مراد خود کشف می‌کند و هرگز در دلالت خود گنگ نیست. ... اینکه برخی گفته‌اند در تفهیم مرادات قرآن، تنها به بیان پیغمبر اکرم ﷺ یا به بیان آن حضرت و اهل بیت گرامی‌اش رجوع باید کرد، قابل قبول نیست». (علامه طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۲۴-۲۵)

از منظر علامه طباطبایی، قرآن، هم تأویل دارد، هم تنزیل. آیات متشابه قرآن کریم - یعنی آیاتی که معنای ظاهری آنها مراد نیست - با ارجاع به آیات محکم که مراد روشن دارند، قابل فهم‌اند. تأویل آیات، به وسیله ارجاع به تنزیل صورت می‌گیرد. (همان، ص ۲۳ و ۴۱)

#### کاربرد روش معناشناسی در فهم متن

برای به کارگیری این روش، باید فرایند پژوهش با طی مراحل زیر انجام پذیرد:

۱. انتخاب مفاهیم کلیدی حوزه مورد مطالعه در متن؛
۲. تحلیل هر کدام از مفاهیم با بهره‌گیری از تکنیک‌های معناشناسی؛
۳. مقایسه مفاهیم مندرج در دستگاه؛
۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از مجموع مفاهیم، و تنظیم نظام معنایی موضوع مورد مطالعه.

از آنجا که هدف این مقاله، نه مطالعه موضوع خاص، بلکه معرفی روش پژوهش و امتیازات آن است، فقط به توضیح مرحله اول و دوم بسنده می‌شود؛ اما برای ملموس شدن مطلب، موضوع «عقلانیت»، برای مثال، دستمایه معرفی چگونگی انتخاب مفاهیم کلیدی قرار می‌گیرد.

#### مرحله اول: تعیین مفاهیم کلیدی عقلانیت

مشکل‌ترین مرحله «معناشناسی»، انتخاب مفاهیم کلیدی یک حوزه مفهومی به صورت روشمند است؛ چه اینکه هیچ ملاک و معیار متقن و قابل دفاعی برای انتخاب وجود ندارد. ایزوتسو با اذعان به نبود ملاک معتبر معتقد است: «تقریباً به صورتی اجتناب‌ناپذیر، در انتخاب کلمات کلیدی، مقداری عمل از روی دل‌خواه و من‌عندی صورت می‌گیرد». (ایزوتسو، ۱۳۷۳، ص ۲۳)

به نظر می‌رسد، عبور از این مرحله چندان هم مشکل نیست. در این زمینه، برای پرهیز از انتخاب دلبخواهی و بدون معیار، می‌توان به فهم عامه پژوهشگران استناد جست. برای نمونه، ایزوتسو مفاهیم تعقل، تفکر، تدبیر، تذکر و لب را در یک میدان

معناشناختی مقوله‌بندی کرده است. (همان، ص ۲۵) عبدالحسین خسروپناه، مفاهیم عقل، فقه، فکر، ذکر و یقین را در یک مجموعه معناشناختی مقوله‌بندی می‌کند. (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸) محمدتقی فعالی در مقاله‌ای با عنوان «نگاه قرآن به عقلانیت دین»، مفاهیمی همچون عقل، فکر، یقین، لب، حکمت، تدبیر، خبر، شهادت، ظن، حسابان، شعور، نظر، ذکر، عرفان، فهم، فقه، درایه، رأی، زعم، علم و بصیرت را مفاهیم ناظر به ادراک می‌پندارد. (فعالی، ۱۳۷۵، ص ۱۱) علیرضا عقیلی نیز در مقاله‌ای با عنوان «منزلت و کاربرد عقل در چهار تفسیر سده اخیر»، واژگان عقل، فکر، شعور، نظر، علم، تذکر، تدبیر و تفقه را - که در هیئت‌های مختلف به کار رفته‌اند - در حوزه مفهومی عقلانیت قرار داده‌اند. (عقیلی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۳)

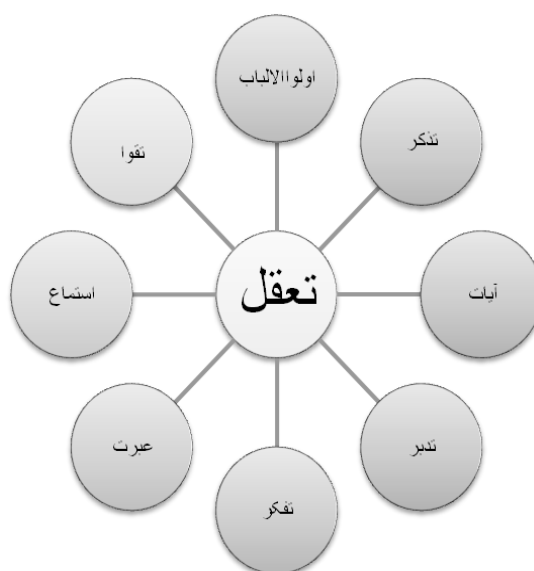
افزون بر موارد یادشده، امام هفتم، حضرت موسی بن جعفر علیه السلام در وصیت مفصل خویش به هشام، که «عقل عملی» را توصیف می‌کند، به مفاهیم عقل، اولوالالباب، حکمت، تفکر، تذکر، حق، فهم، تقوا، صبر، معرفت، باور به آخرت، صداقت، عبرت و ... به‌عنوان اوصاف مثبت، و به مفاهیم جهل، هواپرستی، بیهوده‌گرایی، دنیاگرایی، حسد، تشنیت قلب، تنگ‌نظری، زیغ قلب و ... به‌عنوان اوصاف منفی اشاره می‌کنند. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۲۹۷-۲۰۳)

با توجه به مستندات یادشده، می‌توان یک قدم از ایزوتسو جلوتر رفت و چند ادعا داشت: نخست اینکه، انتخاب مفاهیم کلیدی دستگاه، کاملاً به دل‌خواه نیست؛ بلکه دیگران نیز در این انتخاب سهیم‌اند و با محقق اشتراک ذهنی دارند؛ دوم اینکه، مفاهیم انتخابی، هرچند ممکن است جامعیت نداشته باشند و همه مفاهیم مربوط به عقلانیت را دربرگیرند، خارج از حوزه مفهومی نیستند؛ زیرا مفاهیم انتخابی محدودتر از آن چیزی هستند که دیگران بدان اشاره کرده‌اند؛ سوم اینکه، نظم ساختاری موجود در متون فاخر، همانند قرآن، در مرحله بررسی، انتخاب اولیه مفاهیم را تصحیح می‌کند.

پیش از ارائه مفاهیم کلیدی دستگاه عقلانیت، تذکر دو نکته خالی از لطف نیست: نکته اول اینکه، عدم جامعیت مفاهیم بر اساس اصل مقبول ساختارگراها، از جمله سوسور، خللی بر بحث وارد نمی‌کند؛ زیرا ساختارگراها عموماً معتقدند خرده‌نظام‌ها از

همان مختصاتی برخوردارند که نظام داراست. بنابراین، اگر مجموعه مفاهیم متن را یک «نظام» در نظر بگیریم، بررسی برخی از مفاهیم، همان نتایجی را به دست خواهد داد که از مطالعه کلیت مفاهیم حاصل می‌شود؛ (سوسور، ۱۳۸۲، صص ۱۹-۱۷) نکته دوم اینکه، مفاهیم کلیدی پیشنهادی طی فرایند پژوهش، جابه‌جا، حذف یا ترمیم می‌شوند.<sup>۱</sup> بنابراین، «دستگاه مفهومی» پس از انجام پژوهش به قطعیت می‌رسد و ارائه می‌شود. با توجه به این ملاحظات، دستگاه پیشنهادی برای «عقلانیت»، در نمودار شماره ۱ ترسیم می‌گردد:

نمودار ۱: دستگاه مفهومی عقلانیت وحیانی



۱. برای مثال، بیشتر نویسندگان پیشین، مفهوم «فهم» را جزء مفاهیم عقلانی مقوله‌بندی کرده‌اند؛ اما بررسی قرآن نشان می‌دهد که این مفهوم در قرآن کریم، تنها یک بار با نظام صرفی «فهمناها» (انبیاء، ۷۹) به کار رفته است و آن هم در این حوزه نشان‌دار نیست. (برای آگاهی از مفهوم نشان‌داری، ر.ک: سجودی، ۱۳۸۷، ص ۷۵) با این لحاظ، مفهوم «فهم» نمی‌تواند جزء مفاهیم کلیدی دستگاه مفهومی عقلانیت قرار بگیرد.

### مرحله دوم: تحلیل مفاهیم دستگاه

در این مرحله، هریک از مفاهیم دستگاه، با بهره‌گیری از روش‌های معناشناسی، تجزیه و تحلیل می‌شود. بر اساس تحلیل همزمانی، (synchronic analysis) مجموعه «متن» ایستا تلقی شده، مفهوم مورد نظر، به گونه‌ها و صیغه‌های مختلف ملاحظه می‌گردد. برای رسیدن به نظام معنایی «عقلانیت» از نگاه قرآن، با الهام از «فرکلاف»، درباره هریک از مفاهیم کلیدی، به تناسب چند پرسش مطرح می‌شود. بدین ترتیب، مفهوم قرآنی عقلانیت و معنای نسبی - کاربردی آن روشن می‌گردد. پرسش‌ها در سه سطح «واژگان»، «دستور» و «ساخت‌های متنی» مطرح می‌شوند که برخی از آنها عبارت‌اند از: کلمات، دارای کدامیک از ارزش‌های تجربی‌اند؟ یعنی آیا واژگان بار معنایی مثبت دارند یا منفی؟ کلمات، دارای کدامیک از ارزش‌های رابطه‌ای‌اند؟ واژگان قرآن دارای کدام ارزش بیانی‌اند؟ در کلمات قرآن، از کدام استعاره‌ها استفاده شده است؟ ویژگی دستوری قرآن، دارای کدامیک از ارزش‌های تجربی است؟ ویژگی‌های دستوری قرآن کدامیک از ارزش‌های رابطه‌ای را دارند و دارای چه ارزش‌های بیانی‌اند؟ جملات چگونه به یکدیگر متصل شده‌اند؟ از کدام قراردادهای تعاملی استفاده شده است؟ متن، چه نوع ساخت‌های گسترده‌تری دارد؟ (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱-۱۶۹)

برای رسیدن به پاسخ پرسش‌های مطرح شده، ابتدا گزارش جامعی از نحوه کاربرد مفهوم در متن ارائه می‌شود؛ سپس موارد مختلف، به مناسبت و برحسب صورت یا محتوا گونه‌شناسی شده، هریک از گونه‌ها با ارائه مثال‌هایی، تجزیه و تحلیل می‌گردند. معناکاوی مفاهیم، عمدتاً با تحلیل هم‌نشینی (syntagmatic analysis) صورت می‌گیرد؛ یعنی نسبت هریک از مفاهیم موردنظر با مفاهیم دیگر هم‌نشین، در «واحد معنایی» - که اصولاً آیه یا مجموع آیاتی است که محتوای واحدی را بیان می‌کنند - بررسی می‌شود، نسبتی که بین دو مفهوم هم‌نشین در «واحد

معنایی» برقرار می‌گردد، یا از قبیل ترادف (parallelism) و تعاضد است یا تقابل (digital oppositions).

با بررسی روابط ترادفی، یعنی هم‌بستگی مثبت بین دو مفهوم، می‌توان مؤلفه‌ها، عوامل تأثیرگذار، علل عمده، و پیامدهای آن مفهوم را کشف کرد؛ زیرا دو مفهومی که در یک جمله معنادار قرار می‌گیرند، طبیعتاً یکی از نسبت‌های یادشده را به‌خود می‌گیرند.

با بررسی روابط تقابل نیز می‌توان موانع شکل‌گیری، رشد و تداوم یک مفهوم را بررسی کرد. در نهایت، با جمع‌بندی دوگونه روابط، یعنی تقابل و تعاضد، معنای دقیق «مفهوم»، کشف می‌شود. بدین ترتیب، «تحلیل هم‌نشینی» نشان می‌دهد که معنای یک مفهوم چیست. همچنین نشان می‌دهد که این مفهوم به چه معنا نیست؛ و این دومی، در منطق قرآنی بر اساس اصل «روش تطبیقی»، مهم‌تر و آسان‌تر از اولی است. (خان‌محمدی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۶) برای نمونه، کشف معنای «ناعقلانیت» (Irrationality) بسیار راحت‌تر از کشف چیستی «عقلانیت» (Rationality) است. حال، با الگوگیری از کتاب مفاهیم اخلاقی در قرآن مجید، برخی از تکنیک‌ها به‌همراه مثال - که توانش پاسخ‌گویی به پرسش‌های مطرح‌شده از سوی فرکلاف را دارد - توضیح داده می‌شود. تا آنجا که ممکن است، تلاش بر این است که مثال‌ها از مفاهیم دستگاه انتخاب شوند.

#### مثال اول: تعریف بافتی یا تعریف متنی

ممکن است معنای یک واژه، به‌طور عینی از روی بافت آن و از طریق توصیف لفظی روشن شود. برای نمونه، مفهوم «بر» به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های تقوا، در آیه ۱۷۷ سوره بقره تعریف بافتی شده است.

لیس البرّان تولّوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولكن البرّ من:	
۱-۱. بالله	۱. آمن
۱-۲. والیوم الاخر	
۱-۳. والملائکه	
۱-۴. والکتاب	
۱-۴. والنبيين	۲. واتى المال على حبه
۲-۱. ذوی القربى	
۲-۲. والیتامى	
۲-۳. والمساکین	
۲-۴. وابن السبیل	
۲-۵. والسائلین	
۲-۶. فى الرقاب	۳. واقام الصلوة ۴. واتى الزکوة ۵. والموفون بعهدهم اذا عاهدوا
۶-۱. فى البساء	۶. والصابرین
۶-۲. والضراء	
۶-۳. وحين البأس	
اولئک الذین صدقوا واولئک هم المتقون	

- در این آیه، مفهوم «برّ» با شش مؤلفه «ایمان»، «انفاق مال»، «اقامه نماز»، «پرداخت زکات»، «وفاداری به پیمان» و «صبوری» تعریف بافتی شده، که به لحاظ معناکاوی، صریح‌ترین نوع معناشناسی است.

- در بند نخست، مجموعه‌ای از مفاهیم هم‌نشین به‌عنوان متعلق ایمان بیان شده است. بنابراین، ایمان قرآنی معطوف به باورداشت نسبت به «خدا»، «روز قیامت»، «ملائکه»، «قرآن» و «پیامبران» است و این مفاهیم پنج‌گانه، مؤلفه‌های ایمان‌اند.

- در بند دوم، مجموعه‌ای از اقشار فرودست به‌عنوان مفاهیم هم‌نشین ذکر شده، که مستحق دریافت کمک مالی از مؤمنان خدادوست‌اند. در متن نوشتاری، مکان

«واژگان» نیز معنادار است. بنابراین، باید به ترتیب کلمات که نشانگر اهمیت آنهاست، توجه شود. بدین ترتیب، «ذوی القربی» در درجه اول اهمیت و «ایتام» در درجه دوم اهمیت‌اند.

- در فراز پایانی و نتیجه‌گیری آیه، صرفاً افرادی با ویژگی‌های یادشده «صادق» و «متقی» ارزیابی شده‌اند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم «برّ»، یکی از مؤلفه‌های مفهوم «تقوا» است.

- در این آیه، سه مفهوم «صداقت»، «تقوا» و «برّ» هم‌نشین‌اند؛ اما مفهوم «برّ» تعریف بافتی شده است. با توجه به شأن نزول آیه - که مربوط به تغییر قبله است - نماز خواندن به سوی کعبه یا بیت‌المقدس از مؤلفه‌های «برّ» نیست؛ بلکه «برّ» دارای مؤلفه‌های شش‌گانه‌ای است که در این آیه بیان شده‌اند. (بازرگان، ۱۳۷۴، ص ۳۰ / ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۷۴)

#### مثال دوم: هم‌نشینی و تقابل

مفاهیم مندرج در یک «واحد معنایی»، ممکن است حالت تقابل داشته باشند و معنای همدیگر را روشن‌تر کنند. برای مثال، دو آیه ۱۷ و ۱۸ سوره زمر، یک «واحد معنایی» تشکیل می‌دهند:

«وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ \* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر، ۱۷ و ۱۸)

- در این متن، دو مفهوم «طاغوت» و «الله» تقابل دارند؛ یعنی یا خدا یا طاغوت؛ و کسانی که از طاغوت دوری کنند و به خدا پناهنده شوند، مورد بشارت خداوندند. از تقابل طاغوت با الله، بهتر می‌توان معنای «عبدالله» را فهمید. معنای مضمّر این همه تأکید بر عبودیت خدا، دوری گزیدن از بندگی طواغیت است.

- دو مفهوم «اجتناب از طاغوت» و «بازگشت به خدا»، توأمان مؤلفه مفهوم سوم، یعنی «عبد»‌ند؛ البته «بندگان خدا».

- در آیه دوم، از مفهوم «عباد خدا» تعریف بافتی صورت گرفته است. بنابراین، بندگان خدا شخصیت‌محور نیستند؛ بلکه کسانی‌اند که به «سخن» گوش فرا می‌دهند و از میان سخنان، بهترین را برمی‌گزینند.



- مفهوم محوری آیه، «اولوا الالباب» است. این مفهوم در دستگاه مفهومی عقلانیت، در رأس واقع است. یکی از مؤلفه‌های مهم «اولوا الالباب»، «جامعه گفت‌وگویی» است که از آیه برداشت می‌شود.

- حصر موجود در بخش نتیجه‌گیری نشان می‌دهد، همان‌گونه که «بر» یکی از مؤلفه‌های «تقوا» است، «عبودیت الهی» نیز یکی از مؤلفه‌های «اولوا الالباب» است.

- «عبودیت» در شرایطی تحقق می‌یابد که جامعه (اکثریت مردم) از طاغوت بپرهیزند. بنابراین، در یک جامعه استبدادی، «عبودیت الهی» و در نتیجه جامعه عقلانی شکل نمی‌گیرد.

- «اولوا الالباب» از آنجا که با مؤلفه‌های رفتاری تعریف شده است، نه فرایند ذهنی، به حوزه عقل عملی، و در نتیجه «عقلانیت» مربوط است.

البته نکات بسیاری درباره آیه وجود دارد که در بخش مربوط به مفهوم «اولوا الالباب» توضیح داده خواهد شد.

#### مثال سوم: تقابل معنایی «اولوا الالباب» با فاسقین

تضاد لفظی مؤلفه‌های معرّف - که از مقایسه آیات قابل تشخیص است - نشان می‌دهد که دو مفهوم «اولوا الالباب» و «فاسقین» در برابر هم قرار می‌گیرند.

و ما یضل به الا الفاسقین: (بقره، ۲۶)		... انما یتذکر اولوا الالباب: (رعد، ۱۹)
۱- الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه	۱- والذین ینقضون عهدالله من بعد میثاقه	۱- الذین یوفون بعهدهالله ولا ینقضون المیثاق
۲- و یقطعون ما امر الله به ان یوصل	۲- ویقطعون ما امرالله به ان یوصل	۲- والذین یصلون ما امرالله به ان یوصل
۳- ویفسدون فی الارض	۳- ویفسدون فی الارض	۳- ویخشون ربهم
		۴- ویخافون سوء الحساب
		۵- والذین صبروا ابتغاء وجه ربهم
		۶- واقاموا الصلوة
		۷- وانفقوا مما رزقناهم سراً وعلانیة
۸- ویدرؤن بالحسنة السيئة		
اولئک هم الخاسرون (بقره، ۲۷)	اولئک لهم اللعنة ولهم سوء الدار (رعد، ۲۵)	اولئک لهم عقبی الدار (رعد، ۲۲ - ۲۰)

- معنای لغوی کلمه «فسق»، خروج از حدود و حریم شرع، و پاره کردن حصار پیرامون محارم و منهیات است. فاسقین قوانین و مقررات دین را زیر پا می‌گذارند و با لجام‌گسیختگی بر مرکب هوای نفس سوار می‌شوند. از این تعریف می‌توان پی برد اولوا الالباب کسانی‌اند که به نیروی تقوا در حریم و حدود الهی، متعهدانه پایبندند و آن حدود را همچون پوسته و حصاری پیرامون خود نگه می‌دارند. آنها هسته و مغز (لبّ) خود را از گزند فساد حفظ می‌کنند. (بازرگان، ۱۳۷۴، ص ۳۶)

- در سورهٔ رعد «اولوا الالباب» تعریف متنی شده و برای آن، هشت مؤلفه بیان گردیده است. این مؤلفه‌ها رفتاری‌اند؛ یعنی مفهوم «اولوا الالباب» مربوط به عقل عملی است. - مقابل این مؤلفه‌ها نیز برای شفاف‌تر شدن معنا بیان شده است. ردیف ۳ تا ۸ در ستون اول، با ردیف ۳ در ستون دوم مقابله دارند؛ به عبارت دیگر، موانع گرایش به فسادند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که «خشیت الهی»، «ترس از قیامت»، «صبر»، «نماز»، «انفاق» و «نیکوکاری» موانع گرایش به فسادند. مؤلفه‌های یادشده در ستون دوم، مقابل مؤلفه‌های «اولوا الالباب»، در ستون اول‌اند؛ اما این مؤلفه‌ها عنوان ندارند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، این مؤلفه‌ها در ستون دوم عیناً ذیل عنوان فاسقین تکرار شده‌اند. بنابراین، مؤلفه‌های مذکور در ستون دوم، مؤلفه‌های «فاسقین» است. نتیجهٔ این ملاحظات این است که مفهوم «اولوا الالباب» با مفهوم «فاسقین» در متن قرآنی، تقابل معنایی دارد.

#### مثال چهارم، توجه به تکرار یک لفظ یا ساختار در یافت

عبارت «کذلک یبین الله ...» در قرآن کریم شش بار با ساختار صرفی ثابت، و دوبار با ساختار مشابه، به ترتیب زیر تکرار شده است.

۱- کذلک یبین الله لکم الایات لعلکم تعقلون	(نور، ۶۱)
۲- کذلک یبین الله لکم الایات لعلکم تعقلون	(بقره، ۲۴۲)
۳- کذلک یبین الله لکم الایات لعلکم تتفکرون	(بقره، ۲۱۹)
۴- کذلک یبین الله لکم الایات لعلکم تتفکرون	(بقره، ۲۶۶)
۵- کذلک یبین الله لکم الایات لعلکم تهتدون	(آل عمران، ۱۰۳)
۶- کذلک یبین الله لکم الایات لعلکم تشکرون	(مائده، ۸۹)
۷- کذلک یبین الله آیاته للناس لعلهم یتقون	(بقره، ۱۸۷)
۸- و یبین آیاته للناس لعلهم یتذكرون	(بقره، ۲۲۱)

با توجه به این آیات هشت‌گانه و تکرار آنها، می‌توان نتیجه گرفت:

- هدف خداوند از «تبیین آیات»، نه انجماد مخاطبان و نه تمسک مناسک گرایانه آنها، بلکه «تعقل»، «تفکر»، «راهیابی و هدایت»، «تذکر»، «تقوا» و «تشکر» است.

- هم‌نشینی واژگان تعقل، تفکر، تذکر، تقوا و هدایت با یک ساختار ویژه، قرینه‌ای است بر اینکه این مفاهیم در یک حوزه معنایی قرار دارند. بنابراین، انتخاب آنها به‌عنوان واژگان کلیدی دستگاه مفهومی «عقلانیت»، از منطبق قرآنی پشتیبانی می‌شود.

- تکرار «لعل» در همه این آیات، نشان می‌دهد «تبیین آیات» از سوی خداوند، با «خردورزی» و «تفکر» ملازمه ندارد؛ و این امر، از اختیار مخاطب انسانی حکایت دارد. پس انسان‌ها از توانش «خردورزی» بهره‌مندند؛ اما ممکن است این ظرفیت را به کار نیندازند. خداوند می‌خواهد این ظرفیت بالقوه را به فعلیت برساند.

- شکل صوری و ساختار صرفی واژگان «عقلانیت» به‌صورت مضارع، نشان می‌دهد که خردورزی یک فعل است. بنابراین، تعقل و تفکر، یک فرایند فعلی با مضمون قبض و بسط‌اند.

- شاید بتوان از ضمایر «جمع» و ساختار جمعی واژگان، (لکم، لعلکم، لعلهم) اینگونه استنباط کرد که «تعقل» یک فرایند اجتماعی و جمعی است.

#### مثال پنجم: توجه جامع به ساختار صرفی و عبارتی

ردیف	ساختار صرفی	فراوانی	نحوه به‌کارگیری	نشانی سوره و آیه	فراوانی
۱	یتفکرون	۱۱	لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ	حشر، ۲۱ / نحل، ۴۴ / اعراف، ۱۷۶	۳
			إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ	جاثیه، ۱۳ / زمر، ۴۲ / روم، ۲۱ / رعد، ۳	۴
			إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ	نحل، ۶۹ / نحل، ۱۱	۲
			كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ	یونس، ۲۴	۱
			يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	آل عمران، ۱۹۱	۱

۲	بقره، ۲۱۹ / بقره، ۲۶۶	كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ	۳	تفکرون	۲
۱	انعام، ۵۰	أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ			
۲	اعراف، ۱۸۴ / روم، ۸	أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا	۲	یتفکروا	۳
۱	سبأ، ۴۶	ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ جَنَّةٍ	۱	تتفکروا	۴
۱	مدثر، ۱۸	فَكَرَّ وَوَقَّرَ	۱	فکر	۵
۱۸	-	-	۱۸	-	جمع

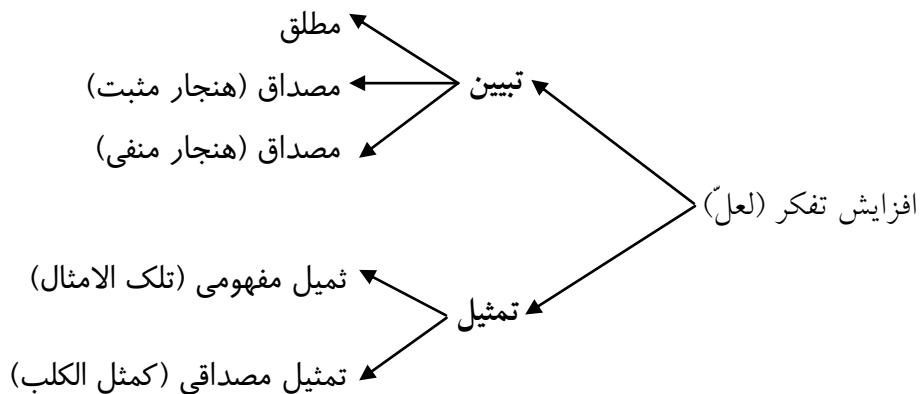
با توجه به جدول شماره ۴، ماده «فکر» در قرآن کریم هجده مرتبه با پنج ساختار صرفی و در قالب فعل، به کار رفته است. ساختار فعلی نشان می‌دهد که «تفکر» یک فعل و کنش است؛ همانند «تعقل» که به صورت فعلی به کار رفته است. همچنین یک کنش اجتماعی است. قوه تفکر با تعامل اجتماعی شکل می‌گیرد و گسترش می‌یابد. انسان‌ها ظرفیت تفکر و تعقل دارند؛ اما این ظرفیت طی فرایند «اجتماعی شدن» (socialization) فعلیت می‌یابد.

- مفهوم «تفکر» در نیمی از موارد کاربرد، یعنی نه مورد، با واژه «آیه» هم‌نشین شده است. به عبارت دیگر، هم‌نشین اصلی «تفکر» مفهوم «آیه» است که به دو صورت مفرد و جمع به کار رفته است. بنابراین، تفکر معطوف به نشانه‌هاست و به وسیله آنها صورت می‌گیرد. شاید بتوان چنین برداشت کرد که طبق اعتقاد برخی زبان‌شناسان، زبان - به مثابه مصداق اتم نماد و نشانه - تنها وسیله انتقال پیام نیست؛ بلکه ابزار اندیشه است. (ر.ک: ریتزر، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵)

- دومین هم‌نشین واژه تفکر، با فراوانی پنج، واژه «لعل» است که در ردیف اول و ششم ستون آخر قرار گرفته است. چنان‌که می‌دانیم، «اندیشه» از خصال ذاتی انسان‌هاست؛ یعنی همه انسان‌ها به گونه‌ای دارای «اندیشه» اند. هم‌نشینی مفهوم «تفکر» با «لعل» نشان می‌دهد که قرآن تفکر ویژه‌ای را از انسان‌ها می‌طلبد؛ زیرا طلب اصل «تفکر»، تحصیل حاصل است. از این رو، قرآن حوزه‌هایی را برای «تفکر» نشان می‌دهد و افق‌هایی را می‌گشاید تا شاید انسان‌ها در آن حوزه‌ها به تفکر برخیزند.

- در موارد پنج‌گانه‌ای که مفهوم «تفکر» با «لعل» هم‌نشین شده است و حکایت از عوامل مؤثر در فزونی تفکر دارد، دو مؤلفه برای تفکر بیان شده است. به عبارت دیگر، مفهوم تفکر به واسطه «لعل» با دو مفهوم دیگر، یعنی «تبیین» و «تمثیل» هم‌نشین شده است. درباره «تبیین» سه واحد معنایی وجود دارد که در یک مورد، به صورت مطلق میان «تبیین» و «تفکر» هم‌بستگی برقرار شده است؛ (سوره نحل، آیه ۴۴) دو مورد دیگر هم مربوط به مصادیق‌اند که در یک مورد به هنجارهای مثبت اشاره شده است و حکم انفاق به عنوان مصداقی برای بایسته قرآنی تبیین گردیده و میان آن و تفکر، ارتباط معنایی برقرار شده است؛ (سوره بقره، آیه ۶۶) در مورد دیگر نیز میان تبیین حکم مشروبات الکلی به عنوان مصداق هنجارهای منفی، و تفکر ارتباط معنایی برقرار گردیده است. (سوره بقره، آیه ۲۱۹)

- درباره تمثیل و بیان مثل‌های قرآنی نیز به دو تمثیل اشاره، و میان آن و تفکر هم‌بستگی برقرار شده است. این مثال‌ها، یکی از نوع مفهومی - یعنی تحمل‌ناپذیری قرآن برای کوه‌ها، و عظمت معنایی آن - است. (سوره نحل، آیه ۴۴) و دیگری از نوع مصداقی - اشاره به اخلاص و سرنگونی بلعم باعورا - و نمونه فردی تاریخی است. (سوره اعراف، آیه ۱۷۶) هم‌نشین‌های تفکر، با واسطه «لعل» در نمودار شماره ۲ نمایش داده شده است.



- تفکر، از منظر قرآن بار معنایی مثبت دارد. قرآن در همه موارد، مخاطبان را به «تفکر» تشویق می‌کند؛ و در مواردی، چون انسان‌ها اهل تفکر نیستند به آنها نهیب می‌زند که چرا فکر نمی‌کنند یا چرا فکر نمی‌کنید. (ردیف ۲ و ۳ در جدول ۴) البته از منظر قرآن، «تفکر» به تنهایی انسان را به سعادت رهنمون نمی‌سازد. ممکن است تفکر در مسیر بیراهه باشد. (ردیف ۵ در جدول ۴) البته نسبت این مورد به بقیه موارد، یک به هجده است.

- واژه «تفکر»، به جز در یک مورد، در موارد دیگر با صیغه جمع به کار رفته است و می‌توان چنین برداشت کرد که «تفکر» پدیده‌ای جمعی است. هرچند شخص اجتماعی شده می‌تواند به تنهایی «تفکر» و اندیشه‌ورزی کند، اما این کنش، پس از مرحله اجتماعی شدن و درگیری در اجتماع صورت می‌گیرد. چنین تفکری نیز از منظر قرآن، بالاقضاء بار مثبت دارد؛ (سوره روم، آیه ۸) اما لزوماً مثبت و رهایی‌بخش نیست. (سوره مدثر، آیه ۱۸)

- عبارت «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» چهار مرتبه، و عبارت «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» دو مرتبه در قرآن کریم تکرار شده است. تنها تفاوت دو عبارت در واژه «آیه» است که چهار بار به صورت جمع، «آیات» و دو بار به صورت مفرد «آیه» به کار رفته است. بنابراین، عبارت یادشده شش مرتبه در دستگاه مفهومی «تفکر» تکرار شده است. این عبارت - که بر محتوای آیات تفریع شده است - نشان می‌دهد هدف گفته‌پرداز از بیان محتواها، صرفاً قبول آنها یا ایمان به همان مضامین نیست؛ بلکه آن محتواها زمینه ایجاد تفکر در آن حوزه‌ها و گسترش تفکر به حوزه‌های دیگری است که به مرور به منصفه ظهور می‌رسد. بنابراین، هدف خداوند از بیان زمینه‌های قابل تأمل، تحریک مخاطبان به «خردورزی» در حوزه‌هایی است که معمولاً انسان‌ها از آنها غفلت می‌کنند. بنابراین، به متن قرآن باید به عنوان محرک اندیشه نگاه کرد؛ نه اینکه قرآن مخاطبان را صرفاً به تعبد به محتوای خود دعوت کند. اگر چنین بود، عبارت «ان فی ذلک لآیات {لآیة} لقوم یتفکرون» لازم نبود. (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۲۹)

- به لحاظ مفردات عبارت نیز قابل توجه است که واژه «آیه» به صورت مفرد به معنای تک نشانه نیست؛ بلکه واژه «آیه» نکره و مطلق است؛ و ابهام آن، یعنی «آیه»، خود تفکربرانگیز است. همچنین «آیات» عام مطلق است و اینکه نشانه‌ها کدام‌اند، مبهم است. بنابراین، مخاطبان قرآنی باید با تفکر و تأمل آیات را کشف کنند.

- در آیات یادشده، واژه «تفکر» به صورت مضارع جمع به کار رفته و به «قوم» {جامعه} نسبت داده شده است. بنابراین، رسالت جمعی افراد جامعه این است که به صورت جمعی و پیوسته به تفکر و خردورزی بپردازند و رموز عالم را کشف کنند؛ چنان که واژه «قوم»، مشعر به جامعه، و ساختار صرفی مضارع، مشعر به استمرار است. در نتیجه، قرآن کریم محرک «عقل جمعی» انسان‌هاست. به بیان دیگر، قرآن کریم، با این عبارت، مشوق «عقل ارتباطی» نص محور است.

#### مرحله سوم: مقایسه مفاهیم مندرج در دستگاه

پس از آنکه هریک از مفاهیم دستگاه مفهومی جداگانه بررسی شدند، نوبت به جمع‌بندی آنها می‌رسد. در این مرحله تلاش می‌شود نسبت هریک از مفاهیم با مفاهیم دیگر بررسی، و جایگاه آنها در دستگاه مفهومی مشخص شود. برای نمونه، پس از آنکه مفهوم «تفکر» و «تعقل» در قرآن با استقرای تمام موارد کاربرد بررسی شد، نسبت دو مفهوم ارزیابی می‌شود. در این مرحله، برای تحلیل نسبت‌ها، از «روابط غیابی» استفاده می‌شود. رابطه غیابی به روابط جانشینی مربوط می‌شود و یک نشانه را به نشانه‌های دیگر که ممکن بود به جای این نشانه انتخاب شوند و نشوند (غایب‌اند) پیوند می‌زند. (سجودی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۷) البته معمولاً از این نوع تحلیل، در سطح «بینامتنی» استفاده می‌شود؛ یعنی نشانه‌هایی که ممکن بود به جای مفهوم استفاده شده به کار گرفته شوند و نشده‌اند. این مفاهیم جای‌گزین، قلمرو وسیعی خواهند داشت.

در مرحله دوم تلاش می‌شود با تحلیل «واحد‌های معنایی» یک مفهوم، «الگوی» از آن مفهوم ارائه شود؛ یعنی تمام ابعاد و مؤلفه‌های یک مفهوم در درون دستگاه مشخص می‌شود؛ اما در مرحله سوم، «واحد تحلیل»، دیگر «متن» نیست؛ بلکه مطالب اقتباس شده در مرحله دوم، جمع‌بندی شده، الگوی جامع ارائه می‌شود.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

روش «معناشناسی» برحسب الگویی که بازسازی شد، در مقایسه با روش‌های دیگر امتیازاتی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) کل‌نگری و نگاه گشتالتی: در این روش، از آنجا که یک مفهوم، در کل «متن» ملاحظه و بررسی می‌گردد، از بخشی‌نگری و جزئی‌بینی پرهیز شده، در نهایت تمام ابعاد یک مفهوم در نظر گرفته می‌شود.

ب) موضوع‌نگری و تفسیر موضوعی: در این رویکرد، موضوع واحد بررسی می‌شود. بنابراین می‌توان دیدگاه کلی متن را درباره یک موضوع ویژه ملاحظه کرد. این امر ضمن پرهیز از تشتت و پراکنده‌گویی، جامعیت در موضوع را دربر می‌گیرد.

ج) پرهیز از پیش‌داوری: «معناشناسی» تلاش می‌کند با تعلیق پیش‌دانسته‌ها، معنای «متن» را آن‌گونه که هست ادراک کند؛ به‌ویژه اینکه ما برحسب آموزه‌های فلسفی علامه طباطبایی معتقدیم «متن» دارای معنای مرکزی قابل ادراک است. به تعبیر علامه: فرق است بین اینکه یک دانشمند وقتی پیرامون آیه‌ای از آیات فکر و بحث می‌کند، با خود بگوید: بینیم قرآن چه می‌گوید؟ یا آنکه بگوید: این آیه را به چه معنایی حمل کنیم؟ اولی که می‌خواهد بفهمد آیه قرآن چه می‌گوید، باید تمامی معلومات و نظریه‌های علمی خود را موقتاً فراموش کند و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند؛ ولی دومی نظریات خود را در مسئله دخالت داده، و بلکه بر اساس آن نظریه‌ها بحث را شروع می‌کند. و معلوم است که این نوع بحث، بحث از معنای خود آیه نیست. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰)

د) اصالت‌گرایی و پرهیز از نسبی‌اندیشی: در این روش، ما التزامی به مبانی معرفتی ایزوتسو نداریم، بنابراین، معتقدیم در عالم حقایقی وجود دارد. چه ما آنها را بشناسیم و چه نشناسیم، آنها وجود دارند. التزام به معنای نسبی مفاهیم در متون مختلف، به مفهوم التزام به تعدد حقایق نیست. شاید حقیقت همانی باشد که ما آن را درک می‌کنیم. علامه طباطبایی در موارد مختلف ختم برخی از آیات قرآن به عبارت «لعلکم تعقلون» را دلیلی بر «حسن و قبح ذاتی افعال» برشمرده است، که به معنای ابتدای آیات بر حقایق تغییرناپذیر و ارتقای مضمون آنها از موارد و شأن نزول، به مفاهیم انتزاعی است. (همان، ج ۷، ص ۳)

با توجه به این مختصات و برخی تشابهاتی که بین اندیشه «ایزوتسو» و «علامه طباطبایی» در تفسیر قرآن به قرآن، وجود دارد، روش پیشنهادی ایزوتسو، با تعدیل مبانی و نزدیک‌سازی آن به «روش عقلی - اجتهادی» علامه، مبنای مطلوب برای تحلیل متن است.



## منابع

### \* قرآن کریم

۱. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ج پنجم، بیروت، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۸ م.
۲. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ج پنجم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۰.
۳. ایزوتسو، توشیهکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۴. \_\_\_\_\_، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن کریم، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فرزانه، ۱۳۷۸.
۵. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۶. بازرگان، عبدالعلی، متدولوژی تدبر در قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۴.
۷. بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمن، التفسیر البیانی للقرآن الکریم، ترجمه حسین صابری، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶.
۸. پازوکی، شهرام، «گفت‌وگوی فراتاریخی و فراگفت‌وگو در اندیشه ایزوتسو»، فصلنامه فلسفی، ش ۶-۷، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶-۱۴۶.
۹. پالمر، فرانک، نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کورش صفوی، ج پنجم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۷.
۱۰. چراغی، علی‌اصغر، «مؤلفه‌های تفسیر عقلی اجتهادی قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، تابستان ۱۳۸۰، ش ۸ و ۷، ص ۴-۳۲.
۱۱. چندلر، دانیل، مبانی نشانه‌شناسی، ترجمه مهدی پارسا، تهران، شرکت انتشارات سوره مهر، ۱۳۸۶.
۱۲. حق‌پناه، رضا، «نقش پیش‌دانسته‌ها در فهم قرآن»، فصلنامه اندیشه حوزه، بهار ۱۳۷۸، ش ۱۶، ص ۱۳۵-۱۶۰.
۱۳. خان‌محمدی، کریم، «مبانی جامعه‌شناسی در قرآن»، فصلنامه علوم سیاسی، پاییز ۱۳۸۰، ش ۱۵، ص ۲۵۱-۲۷۰.
۱۴. خرمشاهی، بهاء‌الدین، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران، سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۶۴.
۱۵. خسروپناه، عبدالحسین، گستره شریعت، تهران، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.
۱۶. ربیعی آستانه، مسعود، «ایزوتسو و معناشناسی در آیات قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، بهار و تابستان ۱۳۸۳، ش ۳۷ و ۳۸، ص ۳۲۸-۳۴۰.

۱۷. ریتزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چ هشتم، تهران، نشر علمی، ۱۳۸۳.
۱۸. سجودی، فرزانه، نشانه‌شناسی کاربردی، تهران، نشر علمی، ۱۳۸۷.
۱۹. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۰.
۲۰. \_\_\_\_\_، صراط‌های مستقیم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
۲۱. \_\_\_\_\_، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۲۲. سوسور، فردینان. دو، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کوروش صفری، چ دوم، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
۲۳. طالقانی، سید محمود، تفسیر پرتوی از قرآن، ج ۵، تهران، شرکت سهامی انتشار ۱۳۶۰.
۲۴. عقیلی، علیرضا، «منزلت و کاربرد عقل در چهار تفسیر دهه اخیر»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، پاییز و زمستان ۱۳۷۵، ش ۷ و ۸، ص ۲۳۲-۲۴۹.
۲۵. علامه طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
۲۶. \_\_\_\_\_، قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع، چ هشتم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۷. علامه مجلسی، محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدور اخبار الائمة الاطهار، ج ۷۵، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۶۱ ش/۱۴۰۳ ق.
۲۸. فرکلاف، نورمن، تحلیل انتقادی گفتمان، گروه مترجمان، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ۱۳۷۹.
۲۹. فعالی، محمدباقر، «نگاه قرآن به عقلانیت دین»، فصلنامه صحیفه مبین، ش ۵، بهار ۱۳۷۵، ص ۱۰-۱۵، ۱۳۷۵.
۳۰. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک: کتاب و سنت، چ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
۳۱. نصر، عباس، تحلیلی بر تداخل فرهنگی معاصر ایران، تهران، ناظر، ۱۳۷۵.
۳۲. نوفل، عبدالرزاق، القرآن والعلم الحديث، قاهره، دارالکتب العلمیة، ۱۳۷۸.
۳۳. نیچه، فریدریش، هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۳۴. واعظی، احمد، «درآمدی بر هرمنوتیک»، فصلنامه کتاب نقد، سال ششم، ش ۲۳، ص ۱۱۵-۱۴۲.
۳۵. \_\_\_\_\_، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.