



Analysis of "Meaning" in Semantics of the Qur'an

*Samaneh Abrishami*¹

*Mohammad Hassan Rostami*²

*Hassan Naghizadeh*³

*Sahebali Akbari*⁴

DOI: 10.22051/TQH.2021.33093.2972

Received: 17/05/2020

Accepted: 15/09/2020

Abstract

The semantics of the Qur'an is a methodical thematic interpretation that is able to present the meaning of words in the worldview of the Creator of the Universe to human beings and explain the Divine culture, provided that it is performed in accordance with Qur'anic principles. First of all, "the meaning" should be determined in the semantics of the Qur'an. This research studies the definition of meaning, concept, applicability, semantics and pragmatics to show a phenomenological definition of "meaning" in the Qur'anic semantics. Also, according to the effect of pragmatics in defining the proper "meaning", the effective characteristics of the Speaker and the addressee of the Qur'an in defining "meaning" have been specified. In addition, some of the theories of Muslim scholars regarding the meaning on which the word is assigned, and affect in determining the "meaning" and finally selecting the appropriate method, is analyzed. Accordingly, based on the "principle of embodying" in the critique of the theory of "the spirit of meaning", it is approved that the word using for meanings of the transcendent worlds is metaphorical. Additionally, the capability of semantics schools for studying the Qur'anic concepts is shown. Finally, through illustrating the characteristics that "meaning" should have in the Qur'anic semantics, the superiority of the cognitive school in analyzing Qur'anic vocabulary is proven. Based on the definition of "meaning" in such a school, some other features of the Qur'anic meaning are expressed as well.

Keywords: *Semantics, Qur'an, Cognitive School, Embodied, Spirit of Meaning.*

¹ . PHD Student Department of Quran and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad. ss79mm@yahoo.com

² . Associate Professor Department of Quran and Hadith Sciences, Ferdowsi University Of Mashhad. (The Corresponding Author) rostami@um.ac.ir

³ . Professor Department of Quran and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad. naghizadeh@um.ac.ir

⁴ . Associate Professor Department of Quran and Hadith Sciences Ferdowsi University of Mashhad. akbari-s@um.ac.ir



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س)

سال هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱-۳۹

تحلیل مقصود از «معنی» در معناشناسی قرآن

سمانه ابریشمی^۱

محمدحسن رستمی^۲

حسن نقی زاده^۳

صاحبعلی اکبری^۴

DOI:10.22051/TQH.2021.33093.2972

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۹

چکیده

معناشناسی قرآن، تفسیر موضوعی روشمندی است که اگر منطبق بر مبانی قرآنی صورت بگیرد، قادر است معنای الفاظ را در جهان بینی خالق هستی به بشر عرضه دارد و فرهنگ الهی را تبیین نماید. اما پیش از هر اقدامی باید مراد از «معنی» در معناشناسی قرآن معلوم گردد. در این پژوهش، به منظور دست یافتن به تعریفی پدیدارشناسی از «معنی» در معناشناسی قرآن، به بررسی تعریف معنی، مفهوم،

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران. ss79mm@yahoo.com

^۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران (نویسنده مسؤول).

rostami@um.ac.ir

naghizadeh@um.ac.ir

^۳. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

akbari-s@um.ac.ir

^۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

مصدق، معناشناسی و کاربردشناسی پرداخته شده است. همچنین با توجه به تأثیر کاربردشناسی در تعریف «معنی» مدنظر، ویژگی‌های مؤثر متکلم و مخاطب قرآن در تعریف «معنی»، مشخص گردیده است. علاوه بر این، تحلیلی از پاره‌های نظریات اندیشمندان مسلمان در باب معنایی که لفظ بر آن تعلق می‌گیرد، و در تعیین معنای «معنی» و در نهایت گزینش روش مناسب، اثرگذار است، ارائه گشته و با بهره‌گیری از «اصل بدن‌مندی» در نقد نظریه «روح معنا»، مجازی بودن تعلق لفظ بر معانی عوالم علوی، اثبات و قابلیت مکاتب معناشناسی در بررسی معانی قرآنی نشان داده شده است. در پایان، با ارائه خصوصاتی که «معنی» در معناشناسی قرآن باید دارا باشد، برتری مکتب شناختی در تحلیل مفردات قرآنی به اثبات رسیده و با توجه به تعریف «معنی» در این مکتب، برخی ویژگی‌های دیگر معنی قرآنی، بیان گردیده است.

واژه‌های کلیدی:

معناشناسی، قرآن، مکتب شناختی، بدن‌مندی، روح معنا.

مقدمه و طرح مسئله

خداوند تبارک و تعالی در قرآن حکیم که به زبان عربی معیار در عصر جاهلی - یعنی زبان رایج بین ادبا از حدود ۱۵۰ سال قبل از بعثت رسول اکرم (ص) (ضیف، ۱۳۹۳ش، ص ۴۰) - نازل شده (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، صص ۱۷۱-۱۷۲ و ۱۸۲ و ۱۹۳؛ نکونام، ۱۳۷۷ش، صص ۴۳-۴۵)، الفاظ و واژگان متداول در میان اعراب را برای تبیین فرهنگ اسلامی بکار برده است؛ لذا می‌توان در یافت که در این کلام قلیل‌الحجم و کثیرالمعنی الهی، تغییر و

تحوالی عظیم در معنای کلمات صورت گرفته است. از این رو، برای پی بردن به مراد متکلم، تنها عرب‌زبان بودن یا تسلط بر این زبان کفایت نمی‌کند.

با توجه به این مطلب و کلید حل این مسأله از زبان مولای متقیان حضرت علی (ع) که: «وَ يَنْطِقُ بِعُضَّةٍ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بِعُضَّةٍ عَلَى بَعْضٍ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، خ ۱۳۳، ص ۱۹۲)، مفسران اقدام به تفسیر موضوعی برای فهم مفردات قرآن کریم نموده‌اند. اما هنوز روشی دقیق، قابل اطمینان و محک‌خورده در این رابطه ارائه نگاشته است، در حالی که در غرب، به منظور تفسیر موضوعی متون دینی، علمی به نام معناشناسی یا سمانتیک^۱ بنا نهاده شده، که از زیرشاخه‌های زبان‌شناسی است، و حدود یک قرن سابقه دارد (صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۸)؛ لذا بسیاری از مشکلات آن توسط منتقدان کشف و برطرف شده است. برخی زبان‌شناسان و قرآن‌پژوهان نیز، با قبول اینکه متون — چه الهی و چه بشری — از تجلیات زبان هستند (قائم‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۲۳) و می‌توان نتایج معناشناسی را در تحلیل آنها بکار برد (قائم‌نیا، ۱۳۹۰ش، صص ۳۱-۳۲)، به معناشناسی مفردات این کتاب آسمانی پرداخته‌اند. از منظر این قرآن‌پژوهان، معناشناسی در حقیقت ابزاری علمی برای فهم کلام الهی، به عنوان یک مجموعه پیوسته و منسجم است، که می‌تواند تحولی در تفسیر ایجاد نماید.

اما وقتی سخن از «معناشناسی» است، باید مشخص شود که چه معنایی از «معنی» مراد می‌باشد. لفظ «معنی» جنبه‌های گوناگونی از زبان را در بر می‌گیرد و متأسفانه هیچ‌گونه هم‌نظری کلی درباره اینکه «معنی» چیست یا چگونه قابل توصیف است، بین نظریه‌پردازان وجود ندارد (پالمر، ۱۳۹۱ش، ص ۱۳)؛ که این اختلاف نگرش، از اختلاف روش ناشی می‌شود (مختار عمر، ۱۳۸۶ش، ص ۵۱)، چرا که تعاریف ارائه شده از معنا، به نوعی بیانگر

^۱. Semantics

روش حصول معنا هستند. این بن بست به شیوه پدیدارشناسی و برشمردن ویژگی های برجسته «معنا» قابل رفع است (باطنی، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۲).

بنابراین برای معنا شناسی مفردات قرآن، باید اولاً، ویژگی های معنای قرآنی مشخص گردد، ثانیاً، قابلیت مکاتب معناشناسی در بررسی کلام الهی ثابت شود و ثالثاً، نظریه یا مکتبی که دارای این ویژگی ها باشد، استخراج گردد.

پس سؤال اینجا است که محقق در «معنا شناسی قرآن» به دنبال چه چیزی است؟ و به عبارت دیگر، منظور از «معنی» قرآنی در علم «معنا شناسی» کدام معنا می تواند باشد؟ و آیا مکاتب معناشناسی موجود، قابلیت بررسی چنین معنایی را دارند یا نه؟

پاسخ به این سؤالات، به تعیین روشی دقیق تر در تفسیر موضوعی می انجامد.

پیشینه تحقیق

اگرچه در سالهای اخیر، بسیاری از واژگان قرآنی مانند: ظن، قیوم، بر، تقوا و ...، معناشناسی گشته و نتایج قابل توجهی به دست آمده، لکن تتبع در این زمینه نشان می دهد که در هیچ یک به مسأله «معنی» پرداخته نشده است، بلکه هر کدام «معنا» را همان چیزی فرض کرده اند که روش اتخاذ شده، تعریف نموده است. لذا علی رغم حصول نتایجی، همواره این احتمال وجود دارد که استفاده از روشی دیگر، جنبه های جدیدی از معنا را روشن سازد. همچنین کتاب ها و مقالاتی درباره معنا شناسی قرآن و نقد و بومی سازی نظریات آن تألیف گشته است که در آنها اشاراتی به موضوع «معنی» دیده می شود؛ نظیر:

کتاب «معناشناسی شناختی قرآن» (قائمی نیا، ۱۳۹۰ ش)، که در آن بر توانایی روش شناختی در تحلیل علل اختلاف تعابیر قرآنی، تأکید و بیان گردیده که تعابیر قرآن را بدون ارجاع به صورت های دیگر می توان بررسی نمود. مؤلف اثر مذکور، مقالاتی نیز در زمینه مشابه دارد.

مقاله «روش پلکانی مفهوم‌شناسی واژگان قرآن» (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۸ش)، بیان می‌کند که در یک فرایند تدریجی، باید برای شناخت معنی مفردات قرآن، سه مؤلفه را به طور متوالی در کنار هم دید: معنای وضعی، معنای عرفی، معنای برخاسته از بافت و فرهنگ خاص قرآن.

مقاله «درآمدی بر استفاده از روشهای «معناشناسی» در مطالعات قرآنی» (مطیع و همکاران، ۱۳۸۸ش)، برای کشف معنای لفظی از قرآن، بر نگاه کلی‌نگر به همه متن و روش سازگار با زیرساخت‌های قرآن تأکید دارد. مؤلفان پس از گذری بر برخی مکاتب معناشناسی بیان می‌دارند که معناشناسی قرآن را براساس روش‌های مطالعات زیبایی‌شناسی متنی در معناشناسی فلسفی نیز می‌توان انجام داد.

همچنین مقاله «روش‌شناسی نوین در معناشناسی مفاهیم و واژه‌های قرآنی» (هادی، ۱۳۹۱ش)، مکتب معناشناسی قومی را به عنوان روشی جدید در معناشناسی قرآن، معرفی می‌نماید. در مقاله «کدام معنی؟» (صفوی، ۱۳۹۲ش)، پس از مروری بر پیشینه بررسی «معنی» در مکاتب معناشناسی، باور به وجود معنای ثابت برای واژه را نقطه ضعف آنها معرفی کرده و انعطاف‌پذیری معنا را، که در شکل سازمان‌یافته مکتب شناختی هم مطرح است، می‌پذیرد. همچنین در مقاله «یزوتسو و نقد و بررسی دو اثر قرآنی وی» (ایازی، پورافخم، ۱۳۹۳ش) مؤلفین پس از معرفی اجمالی دو اثر قرآنی ایزوتسو^۲، آنها را به لحاظ منابع، روش و محتوا، نقد و بررسی نموده‌اند.

در مقاله «درآمدی بر کاربرد نظریه حوزه معنایی در مطالعات قرآنی» (لطفی، ۱۳۹۵ش)، مؤلف براساس تعریف «معنی» در نظریه حوزه معنایی، معنای یک واژه را در گرو درک معانی دیگر واژه‌هایی که با آن در ارتباطند، می‌داند. برخی نیز با ارائه روشی ترکیبی، خود تعریفی را برای «معناشناسی قرآن» مفروض گرفته‌اند مانند مقاله «متدولوژی

^۲. Izutsu

معناشناسی واژگان قرآن» (سلمانزاده و حسینی، ۱۳۹۵ش). از منظر ایشان برخی از ابزارهای مورد استفاده عبارتند از: ریشه شناسی، دانش لغت، حدیث، قرائت‌های مختلف، عهدین، دانش‌های مرتبط با دانش معناشناسی واژگان قرآن (فقه، کلام، عرفان و فلسفه)، دیدگاه‌های مستشرقان. علاوه بر موارد فوق، مقالاتی درباره ماهیت و چیستی معنا — که در زمینه کلام، اصول و فلسفه می‌باشد — نوشته گردیده، که برخی از آنها در متن، بکار رفته است.

۱. معنی، مفهوم و مصداق

برای تعریف «معنی»، ابتدا باید مراد از دو اصطلاح «مفهوم» و «مصداق» روشن گردد. مراد از «مفهوم» هر چیزی است که مورد فهم قرار گیرد؛ و به عبارتی مدلول یک نشانه را مفهوم گویند، چه حقیقی باشد و چه مجازی (مظفر، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۷). این معنا از «مفهوم» مقابل مصداق است (مظفر، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۷؛ پالمر، ۱۳۹۱ش، ص ۶۰)؛ چراکه «مفهوم» تصویر ذهنی شیء است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۲؛ صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۷۰ و ۱۰۵) و «مصداق» وجود خارجی آن (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۲). هرچه مفهوم غنی تر باشد، مصداق محدودتر خواهد بود و بالعکس.

پس آنچه برای ذهن به عنوان مفهوم لفظ نمود پیدا می‌کند، با معنای لفظ تفاوت اساسی دارد؛ یعنی لفظ با دو مقوله مرتبط است: مفهوم به عنوان امری اعتباری، که ذهن از لفظ فهم می‌کند و معنا.

معنا، حقیقتی است با این قابلیت که مفهوم از آن حکایت می‌کند، و مصداق بدان قید می‌زند، و لفظ هم برای آن وضع می‌گردد (فیاضی و همکاران، ۱۳۹۲ش، ص ۱۲۸ و ۱۳۸ و ۱۵۷). در مفهوم «انسان»، قید ذهنی بودن و در مصداق «انسان»، قید خارجی بودن لحاظ می‌شود؛ اما می‌توان «انسان» را خالی از هر دو قید نیز تصور کرد، که در این صورت آن را «معنا» گویند. بدین ترتیب «معنا»، همان مفهوم است، بدون لحاظ قید ذهنی،

حاکوی و خارجی بودن (ساجدی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۰۶). معنا مساوی محکی یا معلوم بالذات است که در برابر مفهوم (حاکوی) و مصداق (معلوم بالعرض) قرار دارد (ساجدی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۰۵ و ۱۱۰). معنا از مفهوم به لحاظ مورد و مصداق اعم است و شمول بیشتری دارد؛ زیرا معنای بی مفهوم ممکن است، اما مفهوم بی معنا محال است (فیاضی و همکاران، ۱۳۹۲ش، ص ۱۳۳).

پرسش از چیستی «معنا» به طور طبیعی ناظر به معنا در مقام ثبوت و به حسب ذات خود و مربوط به هسته معنایی کلمات و حیثیت انفرادی آنهاست، نه معنای اثباتی. این سنخ معنا، تا زمانی که واژه در جامعه زبانی حیات دارد، ثابت است؛ هر چند معنای کاربردی به حسب زمینه‌های کاربرد، می‌تواند متنوع باشد. بررسی موقعیت واژه‌ها در متن کلامی و مسأله کاربرد، بعد دیگری از مسأله معناست، که به حیثیت اثبات معنا و شناخت مراد متکلم ارتباط می‌یابد (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۰ش، صص ۱۳۳-۱۳۴)، که همان مفهوم است.

بنابراین، با توجه به اینکه در «معناشناسی قرآن»، درک مراد متکلم، یعنی خداوند سبحان، از الفاظ و عبارات مدنظر است، و مفسر در پی فهم لغات و به دنبال آن آیات الهی در جهان‌بینی آفریننده هستی می‌باشد، و نظر به بسط بودن خدای تعالی، که مفهوم و معنا نزد او واحد است، ثابت می‌گردد منظور از «معناشناسی قرآن» مفهوم شناسی آن است؛ و به عبارتی، در تعیین مفردات قرآنی نمی‌توان معنی را غیر از مفهوم فرض نمود و با توجه اینکه آنچه به مفاهیم شکل می‌دهد، انتخاب مصداق‌هاست در نتیجه، «معنی» باید شامل هر دو نوع دلالت مفهومی و مصداقی باشد. در عین حال، این امر، خصوصیتی از معنی قرآنی را بیان می‌نماید که آشکار ساختن نظام مفهومی الهی و نمایشی بی‌واسطه از جهان درون گوینده است و به شناخت متکلم می‌انجامد.

۲. معنای قاموسی و کاربردی (معناشناسی و کاربردشناسی)

برای هر کاربری زبانی (متن) — خواه کوتاه و مختصر و خواه بلند و مفصل — دو معنا قابل پیش‌بینی است (Langacker, 2008, p.38):

الف) معنایی که جمله با تکیه بر بار معنایی تک تک واژگان خود در بر دارد و ارتباطی با بافت کاربری آن ندارد (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۱۲۱؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۵ش، صص ۱۵-۱۶)، و به عبارتی از مسائلی مانند موقعیتها، اعتقادات و تجربه‌های شخصی منتزع شده است؛ که اغلب از آن به معنی «معناشناسی» یا معنی «درون‌زبانی»، یاد می‌کنند (صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۹ و ۴۳). لذا معناشناسی، مطالعه معنای مستقیم، تحت‌اللفظی، و زبانی محض یک واژه یا عبارت است (فالک، ۱۳۹۲ش، ص ۳۰۸) و شیوه‌های زبان‌شناسی در بررسی معنا، بیشتر بر بررسی این معنا یا همان معنای قاموسی تأکید داشته است (مختار عمر، ۱۳۸۶ش، ص ۵۱). اینگونه معناشناسی، به دو شاخه معناشناسی در زمانی (تاریخی) و معناشناسی همزمانی (توصیفی) تقسیم می‌شود.

ب) معنی «کاربردشناسی»، و آن، معنایی است که در ارتباط با بافت جمله یا پاره‌گفتار^۳ (گیررتس، ۱۳۹۳ش، ص ۳۱۷) و بافت پیرامونی یا موقعیتی، و همزمان با کاربری زبان تولید می‌شود، و صرفاً در واژگان و ترکیب واژگانی زبان نمی‌گنجد، بلکه به تناسب بافت تغییر کرده و تبیین می‌شود (فالک، ۱۳۹۲ش، ص ۲۸۲). این دانش شامل نیات متکلم، زمینه نگرش‌ها و اعتقادات سخنگو و مخاطب و به عبارتی دانش مشترک آن دو از جهان خارج، انتظارات طرفین، درک آنان از بافت جمله، و دانش آنها از نحوه استفاده از زبان برای تبادل اطلاعات است (فالک، ۱۳۹۲ش، ص ۳۰۵؛ صفوی، ۱۳۹۰ش، صص ۳۰-۳۱)؛ یعنی «معنای مقصود گوینده» - که همان کاربردشناسی است (صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۴۳) - بر

۳. پاره‌گفتار شکل تولید شده جمله محسوب می‌شود، که شامل بخش‌های احساسی و بافت ساز زبان‌هاست (لاینز، ۱۳۹۱ش، ص ۶۸)، حال آنکه جمله، جوهری انتزاعی است که بخشی از نظام زبان به شمار می‌رود. این تمایز را می‌توان به تفاوت میان زبان و گفتار مربوط ساخت (پالمر، ۱۳۹۱ش، ص ۲۵).

پایه تعامل بشر با دیگران (تجربه اجتماعی) و با جهان پیرامون (تجربه مادی) (راسخ مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۱۱ و ۷۳؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۵۴) شکل می‌گیرد.

این رویکرد دو سطحی، الگویی محدود‌دنگر است که به صراحت بر انعطاف معنی در بافت تأکید دارد، اما توصیفات معنایی را محدود می‌سازد و انعطاف معنایی واژه‌ها را به سطح دیگری از توصیف معنی حواله می‌دهد. به این ترتیب، میان سطح زبانی و سطح بافتی، تمایزی قطعی برقرار می‌کند (گیررتس، ۱۳۹۳ش، ص ۳۰۰) و برر سی رابطه دو طرفه میان دانش درون‌زبانی و برون‌زبانی را به کاربردشناس محول می‌نماید (صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۴۳). بر این اساس، اینگونه رویکردهای محدود‌دنگر ناگزیرند به سراغ تعاریف انتزاعی و کلی بروند؛ در حالی که هرچه تعاریف کلی‌تر و انتزاعی‌تر شوند، در تمایز میان معانی، مشکلات بیشتری پدید می‌آید (گیررتس، ۱۳۹۳ش، ص ۳۰۲).

از این رو، تمایز میان معناشناسی و کاربردشناسی مورد تأیید همه معناشناسان نیست (ایازی، پورافخم، ۱۳۹۳ش، ص ۱۴)، و برخی — از جمله یلمسلف^۴ از مکتب کپنهاگ^۵ و لیکاف^۶ و لنگاکر^۷، که از چهره‌های مشهور معناشناسی شناختی هستند — این نوع مرزبندی را مخلاً مطالعه جامع معنی می‌دانند (صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۴۳)؛ و لذا خط مقسّم بین زبان و کاربرد زبان در حال از بین رفتن است (فالك، ۱۳۹۲ش، ص ۳۱۴). پس در معناشناسی الفاظ باید به دو واقعیت در کنار هم توجه شود: مقام وضع و مقام کاربرد واژه در متن (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳ش، ص ۲۴).

نتیجه اینکه درک مفهوم در گرو برر سی معنی بر اساس تجربه استفاده واقعی زبان به دست آید، نه دیدن واژه‌ها در لغتنامه یا خواندن قواعد دستوری. با توجه به تعریف معنای

^۴. Hjelmslev

^۵. Københavns School

^۶. Lakoff

^۷. Langacker

کاربردی، برخی ویژگی‌های متکلم و مخاطب نیز در تعیین مفهوم یا همان معنای قرآنی مؤثرند، که باید مورد بررسی قرار گیرند.

۱-۲. ویژگی‌های مؤثر متکلم قرآن در تعریف معنا

اگرچه ظرفیت‌ها و اقتضائات زبانی متن که مجرای انتقال پیام است، در ساخت معنا مؤثر می‌باشد، اما نطفه تکوین معنا قصد پدیدآورنده سخن است. به طوری که آگاهی بر صفات و ویژگی‌های گوینده از جمله قرائن عقلی مؤثر در شناخت زبان قرآن (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷۹) و فهم درست آن است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳ش، ص ۴۲۰). قرآن مجید، به لفظ و معنا، برگزیده و منتخب خداوند متعال، برای دعوت و راهنمایی مردم به سوی کمال معنوی است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳ش، ص ۲۲۷)، پس بالطبع این سخن بازتابی از ویژگی‌های الهی است، هر چند مخاطب آن انسان باشد (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷۹).

بر این اساس، قانون محاوره از جهت لفظ و از لحاظ مخاطب، نسبت به افراد عادی مطاع است، لیکن از جهت متکلم، همه احکام متکلمان عادی درباره متکلم وحی، حاکم نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۹۸).

یکی از صفات ثبوتیه خداوند، علم است. ذات خداوند علت موجودات است، و به ذات خود نیز عالم است، بنابراین به همه موجودات، عالم است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۴۹؛ طباطبایی، ۱۹۹۹م، صص ۲۷-۲۸). خداوند در مقام ذات، کمالات وجودی تمام موجودات را به نحو بساطت واجد است؛ چون وجود، حقیقتی است واحد و دارای مراتب، و عالی‌ترین مرتبه وجود، همان وجود خداوند است (طباطبایی، ۱۹۹۹م، ص ۱۰۱). لذا، پس از موجود شدن اشیاء چیزی بر علم خداوند افزوده نخواهد شد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۷۹)؛ چنانکه امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «...أَحَاطَ بِالْأَشْيَاءِ عِلْمًا قَبْلَ كَوْنِهَا، فَلَمْ يَزِدْ

بِكُونَهَا عِلْمًا، عِلْمُهُ بِهَا قَبْلَ أَنْ يُكُونَهَا كَعِلْمِهِ بَعْدَ تَكُونِهَا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۱۳۴-۱۳۵).

ملاک تفاوت کلام خداوند متعال با بشر نیز، همین علم و احاطه مطلق بر جمیع اشیاء، و از آن جمله لفظ و معناست (طیب حسینی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۷۱). لذا معانی قرآنی، با تجربیات جدید بشر و تغییرات در محیط پیرامون او و در نتیجه، تغییرات جزئی در معانی کلمات تغییر نمی‌کنند؛ زیرا اگرچه مخاطب به دلیل عدم احاطه و اشراف کامل بر کلام لایتناهی خداوند متعال، با افزایش علم و تجربه به معانی جدیدی دست می‌یابد، اما این معانی از قبل موجود بوده است. از این رو، برخی از اصولی که مکاتب معناشناسی بر آنها بنیان شده‌اند، بر جنبه الهی کلام قابل تطبیق نیست. اما از دید مخاطبین (بشر)، با توجه به امکان تغییر در دانش آنان، باید مورد بحث قرار گیرد.

۲-۲. ویژگی‌های مؤثر مخاطب قرآن در تعریف معنا

اگرچه مخاطبان قرآن همه ابناء بشر، بدون توجه به زبان و زمان و مکان و مرز و نژاد هستند، که در قرآن با عناوینی چون: بشر، ناس و ... از آنها یاد شده است، اما خداوند متعال با برگزیدن پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص)، به عنوان مخاطبی درخور و شایسته، اقدام به کاربری زبانی، مطابق با فهم پیامبر می‌کند. لذا سویه قابل‌وحی، که به عنوان مخاطب اصلی، وحی را دریافت نموده و نیز مبین و مفسر آن خواهد بود: "... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ..." (نحل: ۴۴)؛ «... و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم، تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است، توضیح دهی.

شخصیت متعالی انسان کامل، خاتم‌الأنبیاء محمد مصطفی (ص) است، که مراد الهی را دریافت می‌کند و نسبت به همه دلالت‌های صحیح الفاظ آگاه است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۹۸؛ طیب حسینی، ۱۳۸۹ش، صص ۸۲-۸۳ و ۱۶۹)؛ چنانکه در روایت نیز

آمده: «إِنَّمَا يُعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ حُوِّطَبَ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، صص ۳۱۱-۳۱۲).^۸ امام خمینی (ره) این حدیث را اشاره به بالاترین مرتبه فهم و فهم حقیقی و باطن قرآن می‌داند که منحصر به وجود مقدس پیامبر (ص) است و به تبع او نازل می‌شود تا می‌رسد به جایی که به صورت حروف و کتاب درمی‌آید و غیر او از دست‌یابی به آن محروم‌اند، مگر به واسطه خود پیامبر (ص) (موسوی خمینی، ۱۳۷۵ش، صص ۱۳۵-۱۳۶).

آری، درک مراتب وجودی قرآن، تنها با مشاهده قلبی است نه به ادراک عقلی؛ قلبی که قلب عالم باشد و آن قلب نبی اعظم (ص) است (موسوی خمینی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۳۷). این معنی در مقربین در گاه الهی، به خصوص حضرات او صیاء (ع) نیز که قلب عالم امکان بوده و در حد اعلای عصمت و علم و کمالات الهیه هستند، تحقق وجودی یافته است (امین، ۱۳۶۱ش، ج ۱۲، صص ۱۰۴-۱۰۵). لذا باید گفت به هر میزان که دانش تجربی فرد (اعم از حصولی و حضوری) به دانش خالق عالم نزدیک‌تر شود، قادر است معانی عمیق‌تری را استخراج نماید؛ که لازمه این امر سنخیت مخاطب با متکلم است. آنچنانکه خداوند متعال در قرآن مجید فهماندن را به خود نسبت می‌دهد که به سلیمان صفتان تعلق می‌گیرد: "فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ..." (انبیاء: ۷۹)؛ «پس آن را به سلیمان فهماندیم...».

در عین حال، رابطه‌ای دو طرفه میان فهم و سنخیت برقرار است، به طوری که خدای سبحان می‌فرماید: "اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ..." (بقره: ۲۵۷)؛ «خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده‌اند. آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی به در می‌برد...». در نتیجه، از مشخصه‌های معنای قرآنی نزدیک کردن نظام ادراکی مخاطب به متکلم و سنخیت بیشتر میان آن دو است.

^۸ اگرچه اخباریون از این روایت به عنوان دلیلی بر عدم حجیت ظواهر قرآن بهره می‌گیرند، لکن استفاده ما از آن در ارتباط با بواطن و سطوح مختلف فهم قرآن است.

پس معانی جدیدی که واژگان با افزایش علم و تجربه بشری، دارا می‌شوند در پیش سویه قابل‌وحی و مقربین در گاه الهی نیز از قبل موجود است؛ و سایر ابناء بشر می‌توانند به تبع مخاطبان اصلی وحی و با کمک آنها و به نسبت بهره‌مندی از استعداد‌های الهی خویش، به حقایق قرآن دست یابند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۸۱). لکن از آنجا که ایشان در حد عقول مردم سخن می‌گفته‌اند، تمام جنبه‌های معنی الفاظ را برای همگان بیان نفرموده‌اند و از این رو، اصول معناشناسی‌ای که بر جنبه الهی کلام قابل تطبیق نیست، از منظر مخاطبین (بشر)، قابل قبول می‌باشد.

لذا مکاتب معناشناسی، اگرچه قادرند تفسیری روشمند از مفردات قرآنی ارائه دهند، اما این تفسیر نیز بسته به میزان طهارت قلبی و تجربه فرد از عوالم وجودی، تنها لایه‌هایی از مفهوم مدنظر خدای تعالی را ارائه خواهد داد و چه بسا مفسر را در معنای قشری الفاظ متوقف سازد. اما اگر قرآن و عترت یک متن تلقی شوند و از نظریات این مکاتب در بررسی هر دو کلام، در جنب هم، بهره گرفته شود، در گشایش بواطن کلام الهی و مقصود مطلوب، مفید فایده خواهد بود.

۳. اندیشمندان مسلمان و مسأله معنا

کاربرد الفاظ متعارف و عادی در حوزه مفاهیم متافیزیکی، دینی و اخلاقی از دیرباز با تحلیل‌های گوناگون مواجه بوده است (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، ص ۲۳۵). اندیشمندان مسلمان، برای درک معنای این مفاهیم، روش‌های تفسیری گوناگون را بنا نهاده‌اند و به منظور فهمی عمیق‌تر از کلام الهی، امروزه —آنچنانکه گذشت— به تفسیر موضوعی روی آورده‌اند؛ که هنوز به روشی محک‌خورده انجام نگرفته است.

اما پاره‌ای نظریات در باب معنایی که لفظ بر آن تعلق می‌گیرد، از سوی علما مطرح شده، که تحلیل آنها در تعیین معنای «معنی» در معناشناسی یا همان تفسیر موضوعی قرآن مجید و در نهایت گزینش روش مناسب، تأثیرگذار است. این نظریات، اغلب در مواجهه با

آیاتی است که صفات بشری را به باری تعالی نسبت می‌دهند، لکن قابل تعمیم به تمام الفاظ می‌باشد؛ و آنها را می‌توان به چهار دیدگاه اصلی تقسیم نمود: نظریه اهل ظاهر، نظریه اشتراک لفظی، نظریه حقیقت و مجاز، و نظریه روح معنا.

۳-۱. نظریه اهل ظاهر

در تاریخ فرهنگ اسلامی، عده‌ای از دانشمندان این الفاظ را به معنای ظاهری گرفته‌اند و بنابراین ساحت دیگری از معنا را برای این الفاظ نمی‌پذیرند. صاحبان این دیدگاه، سه دسته‌اند: اهل تشبیه و تجسیم، اهل توقف، و مخالفان وقوع مجاز در قرآن (که مجاز را نوعی سخن دروغ و قرآن را منزله از آن می‌دانسته‌اند) (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، صص ۴۱-۴۲)؛ که نادرستی دیدگاه ایشان واضح است.

۳-۲. نظریه اشتراک لفظی

قائلان چنین نظریه‌ای بر این باورند که وجود، به هر چیز که نسبت داده شود، معنای همان را خواهد داشت (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، صص ۲۳۹)؛ یعنی برای دو معنای متفاوت واژه واحدی وضع شده است (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، صص ۴۳). بر این اساس، وجود و برخی کمالات دیگر را به آن معنا که به مخلوقات اطلاق می‌شود، نمی‌توان به خالق اطلاق کرد (از جمله ر.ک: غزالی، ۱۳۸۶ش، صص ۴۳-۴۴ و ۶۱).

اصلی‌ترین اشکال این نظریه خلط مصداق با مفهوم است، زیرا آنچه قابل مقایسه میان خالق و مخلوق نیست، مصداق وجود خداست، نه مفهوم آن (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، صص ۲۳۹). حمل مفهوم وجود و هر یک از صفات وجودی، مثل علم، قدرت و ...، با حذف محدودیت‌های امکانی، بر خداوند با هیچ اشکالی مواجه نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۱۰۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۵ش، صص ۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۳، صص ۲۱۷). بیانات ائمه اطهار (ع) نیز بر این نکته دلالت دارد (ر.ک: سید رضی، ۱۴۱۴ق، خ ۱۸۶).

۳-۳. نظریه حقیقت و مجاز^۹

شایع‌ترین نظریه درباره متشابهات قرآنی آن است که چون الفاظ ابتدا بر معانی محسوس وضع شده، پس در مورد آنها حقیقت است و در معانی معقول به صورت مجازی بکار می‌رود (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، ص ۴۳). این نظریه، با نظریات مطرح در مکاتب معناشناسی هماهنگی دارد؛ که در صورت صحت، بیانگر قابلیت این مکاتب در بررسی معانی قرآنی است.

۳-۴. نظریه روح معنا

نظریه پردازان این نظریه معتقدند از آنجا که راسخان در علم از عرف فراتر می‌روند و با زدودن معنا از قیود حسی و پرهیز از غلبه دادن ویژگی‌های مادی بر معنا، روح معنا را درمی‌یابند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۴۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، صص ۸۲-۸۳)، پس الفاظ از همان ابتدا بر اصل معانی وضع شده‌اند، چه وضع خدا باشد و چه بشر؛ و غفلت واضح از روح معنا در هنگام وضع خللی به بحث وارد نمی‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۱۱۸/ج ۲، صص ۱۲-۱۳). این دیدگاه در پی آن است که با استناد به وجود مراتب هستی، کثرت وجودی را به گونه‌ای تحلیل نماید که با وحدت معنایی سازگار باشد. نتیجه این تبیین، اشتراک مفهومی وجود و کمالات آن و تفاوت مصداقی است (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، ص ۲۳۵).

این نظریه، نخستین بار از سوی غزالی (غزالی، ۱۴۰۹ق، صص ۳۴-۳۶) مطرح شد، لکن به صور گوناگون مورد تفسیر قرار گرفت (شیوا و همکاران، ۱۳۹۱ش، ص ۱۱۵)؛ اصل

^۹ از جمله ر.ک: (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۳). وی در این کتاب، انگشت را کنایه از روح انگشت می‌داند؛ غزالی اگرچه در اکثر کتب عرفانی خود - چنانکه خواهد آمد - قائل به نظریه روح معناست لکن در برخی از مباحث تصریح می‌کند که دلالت الفاظ بر ارواح معانی می‌تواند به طریق وضع باشد یا از طریق استعاره و مجاز (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۰).

مشترک میان همه آن صور عبارت است از اینکه: در معنای الفاظ، خصوصیات مصادیق در نظر گرفته نمی‌شود؛ که از آن به عنوان قدر مشترک میان مصادیق گوناگون یا روح معنا تعبیر می‌گردد (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، ص ۴۴). علامه این مطلب را تحت عنوان «تجريد معنا» بیان می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۴؛ ج ۱۴، صص ۱۲۹-۱۳۰؛ طباطبایی، ۱۹۹۹م، صص ۳۴-۳۶).^۱

البته تقریرها و تفسیرهای مختلف این نظریه، در التزام به این گزاره تفاوت دارند (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، ص ۴۴). این تقریرهای گوناگون را، در یک نگاه کلی می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۳-۴-۱. حقیقت در خالق و مجاز در مخلوق

یعنی هیچ چیز جز خدای تعالی حقیقتی ندارد و اطلاق الفاظ بر سایر اشیاء - اعم از جبروتی، ملکوتی، و ناسوتی - از باب مجاز است (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۴۶) (اشاره دارد بر اینکه افرادی بر این رأی‌اند).^۲

^۱. مفهوم نظریه «تجريد معنا» در تقریرات غزالی و سایرین به کرات دیده می‌شود؛ از جمله ر.ک: (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۲ و ۲۷۸ و ۳۶۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۱۷۱).

^۲. این دیدگاه را از برخی سخنان غزالی و امام خمینی (ره) نیز می‌توان دریافت نمود؛ به طوری که غزالی رساله مشكاة الأنوار خود را با این عنوان آغاز می‌کند که: «فی بیان أن النور الحق هو الله تعالی و أن اسم النور لغیره مجاز محض لا حقیقه له» (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۰) و در شرح معانی اسماء الحسنی درباره «حسیب» می‌گوید: «و هذا وصف لا تتصور حقیقه لغیره» (غزالی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۱۴)، اگرچه در جایی دیگر از همین کتاب بیانی دوگانه دارد: «و من أسماء الله تعالی ما یكون نقلها إلى العبد مجازا و هو الأكثر و منها ما یكون فی حق العبد حقیقه و فی حق الله تعالی مجازا كالصبور و الشکور و لا ینبغی أن تلاحظ المشاركة فی الاسم و تذهل عن هذا التفاوت العظیم الذی ذکرناه» (غزالی، ۱۳۸۶ش، ص ۸۰) که اعتقاد به نظریه اشتراک لفظی را نشان می‌دهد. حضرت امام (ره) نیز در مواردی تصریح می‌کنند که جمیع الفاظ وضع

۳-۴-۲. حقیقت در خالق و مخلوق به نحو نواطی

افرادى (قاضى سعید قمى، ۱۴۱۶ق، ج ۲، صص ۵۱۹-۵۲۰) قائل بر این عقیده‌اند که در اشتراک و تعلق معنا، میان مصادیق محسوس و معقول این الفاظ، هیچ اولویتی وجود ندارد (ایازى، عزتی‌بخشایش، ۱۳۹۲ش، ص ۶۸ (زیرنویس)؛ حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، ص ۴۵)، و همه یکسانند (شیوا و همکاران، ۱۳۹۱ش، ص ۱۲۱ و ۱۲۴).^۱

۳-۴-۳. حقیقت در خالق و مخلوق به نحو تشکیک

یعنی با وجود اشتراک معنا میان مصادیق محسوس و معقول، تعلق معنا در مصادیق معقول که بر این عنوان شایسته‌ترند (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹ش، ص ۴۵؛ شیوا و همکاران، ۱۳۹۱ش، صص ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۲۴)، شدید و در مصادیق محسوس، ضعیف‌تر است (ایازى، عزتی‌بخشایش، ۱۳۹۲ش، ص ۶۸، زیرنویس).

قائلین به تقریر مذکور از نظریه روح معنا (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۳۴؛ ج ۴، ص ۱۷۳؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۳۵؛ ج ۹، ص ۲۹۹؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۲۱؛ گنابادى، ۱۴۰۸ق، ج ۱، صص ۸-۹؛ طباطبایى، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۴ و ۳۲۰؛ ج ۱۵، ص ۱۲۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۵ش، صص ۲۶-۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۲، صص ۱۲-۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۳، صص ۲۲۸-۲۲۹؛ و...)، به دو دسته تقسیم می‌شوند: اکثریت ایشان، موضوع‌له الفاظ را روح یا ذاتی روحانی می‌دانند که به مثابه گوهر معنایی

شده برای معانی کمالیه، اطلاقش بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیة حقیقت است، اما نزد عقول مؤیده و اصحاب معرفت مجاز است، و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۵ش، صص ۲۷-۲۸).

^۱. این مطلب از برخی بیانات ملاصدرا نیز برداشت می‌شود (از جمله ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۱۵۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، صص ۹۱-۹۳)؛ لکن با وجود تصریح وی به عقیده تشکیک در وجود، نمی‌توان قائلیت به نواطی را به او نسبت داد.

در تمامی مصادیق محسوس و معقول حضور دارد، ولی در دیدگاه علامه طباطبایی موضوع له نه ذات مشترک، بلکه غایت، غرض یا کارکرد مشترک میان مصادیق است (توکل‌پور، ۱۳۹۸ش، ص ۸۰)، به طوری که تصریح می‌کند مصادیق گوناگون تنها از حیث کاربرد مشترکشان به این نام خوانده می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰؛ ج ۲، ص ۱۰۴ و ۳۲۰ و...؛ طباطبایی، ۱۹۹۹م، ص ۳۵).

لذا علامه که می‌توان او را نظریه پرداز اندیشه «غایت مصادیق» دانست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰؛ ج ۲، ص ۳۲۰؛ ج ۱۴، صص ۱۲۹-۱۳۰؛ ج ۱۷، ص ۷)، راهی جداگانه برای رسیدن به این نتیجه واحد پیموده است. وی اگرچه از نظریه «روح معنا» سخنی به میان نیاورده، اما بررسی تفسیر الفاظ متشابه در تفسیر المیزان تردیدی باقی نمی‌گذارد که وی پیرو این نظریه است (ر.ک: شیواوهمکاران، ۱۳۹۱ش، صص ۱۱۵ و ۱۲۷-۱۳۱؛ توکل‌پور، ۱۳۹۸ش، صص ۷۶-۷۸)؛ چنانکه آیت الله جوادی آملی نیز در توضیح نظر علامه می‌گوید:

«تحولات گوناگون مصادیق، موجب تحول تفسیر نمی‌شود؛ زیرا الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و مادامی که هدف یک چیز معین و غرض مترتب بر آن باقی است، نام آن محفوظ است، گرچه تبدیل فراوانی در مصادیق آن راه یافته باشد، ... زیرا لفظ در مفهوم استعمال می‌شود، نه در مصداق و تفاوت مصداق موجب تبدیل مفهوم نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، صص ۴۳۴-۴۳۵).

۴. تحلیل و بررسی نظریه روح معنا

در تحلیل نظریه «روح معنا» نکته حائز اهمیتی که مورد توجه قرار گرفته، وجود تمایز میان حقیقت و مجاز ادبی با حقیقت و مجاز فلسفی و عرفانی است. حقیقت به مفهوم فلسفی،

عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند که موصوف به صفت حقیقی است و در مقابل آن وجود اعتباری یا مجازی بکار می‌رود. اما حقیقت ادبی و لغوی، این است که استعمال کلمه در معنای وضعی و قراردادی آن صورت گیرد و استعمال در غیر معنای وضعی، مجازی است. بنابراین، هیچ‌گونه تلازمی میان معنای مجاز ادبی با مجاز عرفانی و فلسفی وجود ندارد و پذیرش مجاز ادبی، عینیت خارجی حقایق قرآن را نفی نمی‌کند (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، ص ۲۴۲).

پس اشکال مهمی^۱ که بر نظریه وضع الفاظ برای روح معانی به نظر می‌رسد، اختلاط مباحث معرفتی و عرفانی با مباحث ادبی است. بحث زبان و مباحث ادبی اساساً مبتنی بر کاربردهای عرفی زبان و تابع وضع و قرارداد است و به نظر عرف انتساب صفات به صورت مجازی به خداوند هیچ محذوری ندارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، صص ۱۹۸-۱۹۹؛ ج ۲، صص ۹۴-۹۵؛ طیب حسینی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۰۶).

با این وجود، نزاع میان اهل ادب و اهل عرفان لفظی به نظر می‌رسد که از ثمره قابل توجهی برخوردار نیست (طیب حسینی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۰۶) و لذا اگر اختلاطی هم باشد، لطمه‌ای به تجرید مصادیق از خصوصیات آن وارد نمی‌سازد. در عین حال، راه و روش عقلا، در محاوره و تفهیم و تفهم، تنها در ترجمه الفاظ و عبارات قرآن مفید فایده است. قواعدی که به نام «اصول محاوره» و در علم اصول به نام «اصول لفظیه» خوانده می‌شود، برای پی بردن به مطالب رفیع قرآنی کافی نیست؛ و هر گاه اشکال و ابهامی در عبارت به وجود آید، هیچ‌یک از اصول لفظیه و و سایل معمول در تفسیر، گرهی از کار نمی‌گشایند. لذا برای دریافتن حقایق عالیله، راهی غیر از طریق معمول را باید پیمود.

^۱. پاره‌ای انتقادات دیگر نیز بر این نظریه وارد است (ر.ک: ایازی، عزتی‌بخشایش، ۱۳۹۲ش، صص ۷۱-۷۲) که به نظر اینجانب قابل پاسخگویی است.

پس صرف وجود تفاوت بین حقیقت و مجاز ادبی و عرفانی، نمی‌تواند این نظریه را از حیث اعتبار ساقط سازد. فرض درستی دیدگاه روح معنا، مکاتب معناشناسی را که برای درک معنا از دیدگاه بشر ایجاد شده‌اند، در شناخت معنی الفاظ و عبارات با چالشی بزرگ مواجه می‌کند و قابلیت آنها را در بررسی معانی قرآنی رد می‌نماید؛ چراکه آنچه در این مکاتب مطرح شده - چنانکه گذشت - معنای تحت‌اللفظی و یا تحت‌اللفظی و کاربردی واژه است نه روح معنا، اما:

اولاً؛ امروزه تحقیقات علمی ثابت کرده درک بشر از عالم، درکی بدن‌مند است (Lakoff & Johnson, 1999, p.79; Langacker, 2008, p.535)؛^۲ و آنچه که ماهیت سازمان مفهومی را معنادار می‌کند، تجربه‌ای است که با آن همراه است؛ یعنی از ادراک واقعیت‌های عینی، در درک مفاهیم - خواه عینی یا انتزاعی - بهره می‌برد (قائم‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۲۷۵-۲۷۶).

ثانیاً؛ نظر به اینکه لفظ و معنای قرآن حکیم، نازل شده از سوی خدای سبحان است و بر طبق آیه «و ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...» (ابراهیم: ۴)؛ «و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم تا [حقایق را] برای آنان بیان کند...»، می‌توان دریافت خداوند علیم - چه واضع لفظ باشد و چه نباشد - قطعاً خود نیز لفظ را طوری بر معنا تطبیق داده که برای همه ابناء بشر قابل درک گردد و با قرائتی، خود و اولیائش، بدن‌مندی عوالم علوی را نفی نموده‌اند. پس حقیقت بلند قرآن را آن قدر نزول می‌دهد تا به لسان بشر درآید

^۲. در اثبات این مطلب ر.ک: (Gibbs, 2003, pp.1-15; Ghio & Tettamanti, 2010, pp.223-232)؛ همچنین در دهه‌های اخیر، شواهد عصب‌شناختی فراوانی حاصل شده که از نظریه «طرحواره‌های تصویری» که از طریق تجربه بدن‌مند درون نظام مفهومی به وجود می‌آید (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۵؛ قائم‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۳۰۹) - پشتیبانی می‌کند (تاگارد، ۱۳۹۴ش، ص ۱۴۳).

و معانی عمیق را با تعابیر ملموس برای مخاطبان خویش بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ص ۴۰)؛ همان الفاظی که تعلق آنها بر اولین ادراکات بشری است.

بنابراین نظریه روح معنا، اگر چه از بُعد سیر نزولی آفرینش در نظر اول، منطبق بر واقعیت می‌نماید، لکن جمع بین یافته‌های جدید علوم تجربی در باب نحوه درک و شناخت آدمی و بیانات قرآنی، در حقیقت نقدی بر این نظریه است که تقریرهای موجود از آن، نمی‌تواند پاسخگوی این نقد باشد. پس نمی‌توان فرض وضع لفظ برای روح معنا را پذیرفت. برخی از اندیشمندان مسلمان نیز به بدن‌مندی درک بشر اشاره داشته‌اند؛ که از آن جمله می‌توان غزالی را نام برد. وی می‌گوید:

«بالجملة انسان جز نفس خود و صفات نفس خود، که به علم حضوری آنها را دریافته، درک نمی‌کند. سپس با مقایسه با آنها غیر آن را می‌فهمد و تصدیق می‌کند که بین آن دو از نظر شرافت و کمال تفاوت وجود دارد. لذا اگر پیامبر صفاتی از خداوند را ذکر می‌کرد که هیچ مناسبتی با انسان نداشت، آدمی آن را نمی‌فهمید» (غزالی، ۱۳۸۶ش، صص ۵۲-۵۳).

به عبارتی الفاظ، ابتدا برای حداقل مراتب درک بشر که حاصل تجربه ناسوتی اوست و جسم نیز بخشی از آن می‌باشد، وضع شده‌اند؛ که بشر باید با علم و تفکر و تقوا به مراتب بالاتر معانی دست یابد (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۴۱): «... وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ...» (بقره: ۲۸۲)؛ «... و از خدا پروا کنید، و خدا به شما آموزش می‌دهد،...»؛ و دسترسی بر مراتب کمالیه قرآن، جز برای راسخان در علم میسر نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۷، صص ۱۰۷-۱۰۸؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۳۷؛ امین، ۱۳۶۱ش، ج ۱۲، ص ۱۰۴؛ و...): «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمُسُّهُ إِلَّا الْمَطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۷-۷۹)؛ «که این قطعاً قرآنی است ارجمند، در کتابی نهفته، که جز پاک‌شدگان بر آن دست نزنند».

به طور کلی، سخن معنی را محدود می‌سازد؛ چه لفظ، قالب تنزل یافته فکر و معنی است و هر چند لفظ فصیح و بلیغ باشد، باز نسبت به ظهور آن در دل و جان، ناقص و کوتاه است (اللهوردیخانی، ۱۳۸۴ش، ج ۳، ص ۸۹). پس الفاظ تنها نشانه‌ای از معانی عوالم وجودی بالاتر هستند که برای تقریب به ذهن و مجازاً مورد استفاده قرار می‌گیرند و به آنها منتسب می‌شوند. همچنانکه همگان به وضوح بر این نکته گواهند که الفاظ از بیان عمق آنچه عارف درک می‌کند، ناتوانند؛ زیرا عالم ناسوت سایه‌ای از سایر عوالم وجود است و آنچه در عالم ناسوت از طریق الفاظ شناخته می‌شود، مصادیقی و رای معنای لفظ در عوالم دیگر دارد؛ چراکه نسبت عوالم وجود از نوع «تطابق» می‌باشد (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۵ و ۲۸۰ و ۲۸۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، صص ۱۲۳-۱۲۴؛ ج ۲، ص ۱۸۳ و...؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۰۲ و ۲۸۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۶۹؛ ج ۲۰، ص ۲۴۶؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۵۷).

به این معنا که هر چه در عوالم پایین است در عوالم بالاتر به نحو کامل‌تر وجود دارد (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۲۴ و ۳۳۱؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۱۶؛ طباطبایی، ۱۹۹۹م، ص ۶۲ و ۱۰۴ و ۱۰۹؛ امین، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۱۵؛ ج ۱۲، ص ۳۴۴) و موجودات عالم پایین مظاهر موجودات عالم بالینند.

به عنوان مثال آنچه در این عالم به نام «دست» خوانده می‌شود از حقیقت دست چنان فاصله دارد، که بر آن حقیقت مجازاً (یا به گفته علامه به صورت استعاره) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴) «دست» اطلاق می‌گردد؛ حتی اگر مراد از دست، قدرت باشد (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۱). این لفظ، برای همین عالم ماده حقیقت دارد و وقتی معانی موجود در عوالم بالاتر برای آن تصور و یا درک می‌گردد، به تبع معانی است که از کارآیی دست در عالم محسوس برداشت و به عوالم دیگر توسعه داده شده است. به عبارتی، بشر چون اسم و لفظ دیگر و کامل‌تری نمی‌شناسد که به آن معانی اختصاص دهد، و از طرفی، برخی از آثار و نشانه‌های آن معانی، شبیه آثار حاصله از «دست» در عالم

محسوس است، آن را نیز دست می‌نامد. لذا معنی کامله لفظ «دست»، در عالم محسوس ظاهر می‌شود و همه معانی «دست» در عوالم بالاتر قابل بیان به وسیله الفاظ نیست.

البته مجاز ادبی، اکثراً برای اشیاء موجود در یک عالم کاربرد یافته است، به طوری که مثلاً در جمله «دستش برید»، جزئی از معنای لفظ «دست»، یعنی «انگشت» یا بخش دیگری از دست، به صورت مجازی منظور می‌باشد و علاقه آن، علاقه کل به جزء است، لکن این نوع مجاز قابلیت بکارگیری در بین عوالم طولی را نیز دارد. به عنوان نمونه، همین واژه «دست» که معنایش دست بشر، با همه جزئیاتش هست، وقتی از افقی بالاتر نگریده شده گردد و به خداوند تعلق گیرد و گفته شود «ید الله»، جزئی از معنی آن — که درک کاملش برای انسان تکامل نیافته ممکن نیست — به طور مجازی مراد است، با این تفاوت که در اینجا، چون خداوند اصل همه چیز و کل است، علاقه مجازیت از نوع جزء و کل یا سبب و مسبب خواهد بود (و یا علاقه از نوع تشبیه است که در این صورت استعاره می‌گردد).

پس لفظ در حقیقت برای همان چیزی وضع شده است که انسان، پیش از درک عوالم علوی و در نتیجه تعامل بدن با جهان خارج، می‌فهمد یا باید بفهمد و تعلق آن بر حقایق دینی و معقولات از باب استعاره و مجاز است؛ که این همان «نظریه حقیقت و مجاز» می‌باشد و در «نظریه روح معنا» خلاف آن مطرح می‌گردد.

آنچه در این مبحث، در رد نظریه روح معنا و اثبات تعلق لفظ به معنای قابل درک برای بشر — که در مکاتب معناشناسی مورد بررسی قرار گرفته است — بیان شد، قابلیت مکاتب معناشناسی در شناخت معانی قرآنی را به اثبات می‌رساند.

۵. معنا در مکاتب معناشناسی

تعاریف ارائه شده از معنا در مکاتب مختلف — که به نوعی بیانگر روش حصول معنا هستند — تفاوت‌ها و تمایزهایی دارند، و در نتیجه نقص‌ها و کمبودهای این مکاتب را می‌نمایانند.

تمام این تفاوت‌ها، به ماهیت تبیین‌ها برمی‌گردد که معناشناس چه چیز را تبیین در نظر می‌گیرد (رضوی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۶۳ به نقل از هلیدی).

سه نگرش غالب، در زبان‌شناسی امروز را می‌توان مکاتب صورتگرا، نقشگرا و شناختی دانست، که از سه منظر مختلف زبان و معنا را تعریف کرده و مورد مطالعه قرار داده‌اند (دبیرمقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۹). صورتگرایان — که خود به دو مکتب ساختگرا^۳ و زایشی — گشتاری تقسیم می‌شوند — تبیین‌های صوری ارائه می‌کنند، که چرا هر پدیده‌ای در زبان چنین است که هست اما نقشگرایان، به تبیین‌های نقشی می‌پردازند (رضوی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۶۳ به نقل از هلیدی) و زبان را به عنوان نظامی برای ایجاد ارتباط بررسی می‌کنند و شناختگرایان، زبان را نظامی شناختی می‌دانند و از این دیدگاه به تبیین و تعریف آن می‌پردازند (دبیرمقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۹).

نظر به اینکه در مکاتب صورتگرا و نقشگرا، به نظام شناختی معنی و بدن‌مندی آن توجه نشده و معنی غیر از مفهوم فرض شده است، مکتب شناختی در دریافتن معانی کلام الهی ممتاز می‌گردد. بر این اساس، می‌توان گفت که در بین مکاتب معناشناسی، شناختگرایی جامع‌ترین مکتب موجود است و تنها ترکیبی از نظریات مطرح در این مکتب، قابلیت معناشناسی دقیق‌تر واژگان قرآنی را دارد. از این رو، در ادامه به تعریف مکتب شناختی از معنا، به منظور پی بردن به ویژگی‌های احتمالی بیشتر در باب معنی در معناشناسی قرآن، بسنده می‌گردد.

^۳ البته قابل ذکر است که مکتب ساختگرا، نتایجی در تحلیل معنا ارائه داده است که در همه مکاتب مورد توجه قرار دارد؛ از آن جمله می‌توان به: روابط همنشینی و جانشینی، و انواع روابط معنایی بین کلمات (Croft & Cruse, 2004, p.7) اشاره نمود.

۵-۱. مکتب شناختی و معنا

اصطلاح شناختی، برای هر نوع عملکرد یا ساختار ذهنی قابل بررسی، بکار می‌رود (Lakoff & Johnson, 1999, p.11). هدف اصلی علوم شناختی، شناخت ذهن است (Kövecses, 2006, p.4؛ تاگارد، ۱۳۹۴ش، ص ۳۰) - که ساختارمند می‌باشد (Langacker, 2008, p.525؛ دبیرمقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۱۴) - و به درک شناخت انسان منجر می‌گردد (تاگارد، ۱۳۹۴ش، ص ۲۹)، که با موضوعات اساسی‌ای چون طبیعت علم، و چگونگی حصول و ظهور آن در ذهن مرتبط است (Kövecses, 2006, p.5).

بر اساس این نگرش، دانش زبانی مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست، بلکه بخشی از شناخت عام آدمی است (Lakoff & Johnson, 1999, p.12؛ صفوی، ۱۳۹۰ش، ص ۳۶۳). از اصول بنیادین زبان‌شناسی شناختی، اصل تعمیم و اصل شناختی هستند، که به رابطه دوطرفه ساختار ذهن یا شناخت آدمی با همه حوزه‌های زبان (اعم از واج‌شناسی، صرف و نحو، معناشناسی و ...) اشاره دارند (ر.ک: Lakoff & Johnson, 1999, p.12؛ Croft & Cruse, 2004, pp.2-3&45&328؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، صص ۶-۷ و ۱۶-۱۷ و ۱۹-۲۰؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۴۳ و ۴۵).

این گروه زبان را انعکاس توانایی‌های شناختی انسان می‌دانند (Langacker, 2008, p.30)؛ برای مثال، دستگاه بینایی انسان توانایی دیدن و تجربه کردن رنگهای ماوراء بنفش را ندارد. این محدودیت، در زبان منعکس می‌شود، به طوری که مفهومی برای اشاره به چنین رنگهایی در زبان وجود ندارد. پس باید انتظار داشت که محدودیت‌های جسمی، شناخت و در نتیجه، مفاهیم زبانی را محدود کنند (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۲۷).

در این مکتب، زبان چیزی جز معنی نیست و معنی بنیان همه مباحث زبانی است (Kövecses, 2006, p.4؛ دبیرمقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۶۶؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۲۰؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۴۵ و ۶۲)؛ به طوری که زبان‌شناسی شناختی در کل از ارتباط معنا با ساختار زبان بحث می‌کند (قائم‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۶۲). لذا رویکردهای شناختی به مطالعه

دستور و معناشناسی، دو روی یک سکه‌اند (دبیرمقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۶۹؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۳) و معنا، نقش اصلی را در دستور بازی می‌کند (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۱۳۵).

بر این مبنا، ترکیبات دستوری نقش عمده‌ای در مفهوم‌سازی (Langacker, 2008,)
 و تعبیرگری (Croft & Cruse, 2004, p.1 p.539) و تغییرگری (Langacker, 2008, pp.86&131-)
 132؛ 40؛ 132 (Croft & Cruse, 2004, p.40) دارند و مقوله‌های واژگانی، یعنی اسم، صفت، فعل و ...
 و همچنین نقش‌های دستوری، مانند فاعل، مفعول، و ... دارای بنیادی مفهومی و معنامند
 هستند (Langacker, 2008, p.27؛ Croft & Cruse, 2004, p.279؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش،
 ص ۱۵۰ و ۱۶۴)؛ به طوری که هیچ دو ساختی هم‌معنا و هم‌مفهوم نیستند (دبیرمقدم،
 ۱۳۹۳ش، ص ۶۹) بلکه چشم‌اندازهای متفاوت از یک رخدادند. همانند ساخت معلوم و
 مجهول (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱).

در این دیدگاه، معناشناسی باید از مبانی‌ای برخوردار باشد که بتواند معانی صریح،
 ضمنی، مجازی، استعاری و حتی بافتی را مورد بررسی قرار دهد؛ یعنی «معنی» به آن
 گونه‌ای مطالعه شود که انسان بکار می‌برد و درک می‌کند (صفوی، ۱۳۹۰ش، صص ۳۶۶-
 ۳۶۷).

چند اصل را در معناشناسی شناختی می‌توان پیدا کرد که در همه مفاهیم و نظریه‌های
 آن ثابت‌اند و از اصول بنیادی آنها به شمار می‌روند (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۳۹):

۱. **ساختار مفهومی بدن‌مند است** (Lakoff & Johnson, 1999,)
 ...&20&12&4؛ تاگارد، ۱۳۹۴ش، ص ۲۴۹): یعنی شناخت از مفاهیم ذهنی، بر اساس
 مفاهیم عینی‌ای شکل می‌گیرد که جسم آن را تجربه می‌کند (Langacker, 2008, p.535؛
 راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۲۳).

۲. **ساختار معنایی، همان ساختار مفهومی است** (Kövecses, 2006, p.7)
 قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۴۳): به عبارتی، زبان به جای اشاره به اشیاء در دنیای خارج، به

مفاهیم درون ذهن سخنگو اشاره می‌کند (Lakoff & Johnson, 1999, p.44)؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱). اما نه بدین معنا که زبان با چیزی غیر از این مفاهیم مرتبط نیست، زیرا در این صورت تعیین معنی و مفهوم کلمه، به ذهن‌گرایی منتهی گشته و مفاهیم از جهان عینی جدا می‌شوند. پس می‌توان گفت، معنا صرفاً بازتاب عین جهان خارج نیست، بلکه شیوه‌ای از شکل‌دهی به جهان است؛ به عبارت دیگر، معنا به راهبردهای تعبیرگری متکلم وابسته است و حاصل پردازش خاص از موقعیت‌های بیرون است (Langacker, 2008, p.55)؛ Croft & Cruse, 2004, p.40)؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۲). بنابراین واقعیت، یک ویژگی اساسی شناخت است که در ساختار زبان نقش دارد (Langacker, 2008, p.524). البته ساختار مفهومی و ساختار معنایی لزوماً یکسان نیستند؛ چراکه افکار، تصورات و احساسات، بیشتر از مفاهیمی هستند که در یک زبان رمز‌گذاری می‌شوند (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱).

۳. معنا، مفهوم‌سازی شده است (Langacker, 2008, p.29&43)؛ Croft & Cruse, 2004, p.40&42): به عبارتی، معنا با مفاهیم مشخص نمی‌شود، بلکه فرآیندی پیچیده است که در سطح مفهومی رخ می‌دهد و اصطلاح مفهوم‌سازی برای برجسته کردن شکل‌گیری معنا ضمن گفتمان است (Langacker, 2008, p.30). لذا معنی قراردادی که با واژه تداعی می‌شود، و سیله‌ای است برای دستیابی به دانشی که به قلمروی مفهومی خاصی مربوط می‌شود (Langacker, 2008, p.30)؛ Croft & Cruse, 2004, pp.110-111) و انتزاعی از بافت‌هایی است که واژه در آنها بکار می‌رود (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، صص ۵۳-۵۴).

۴. درک و بررسی معنی دایره‌المعارفی است (Langacker, 2008, p.39)؛ راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۲۲ و ۴۱): دانش دایره‌المعارفی حاصل شناخت فرد از جهان است (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱)، و بر پایه تعامل بشر با دیگران (تجربه اجتماعی) و با جهان پیرامون (تجربه مادی) شکل می‌گیرد (راسخ‌مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۱۱ و ۷۳)؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۵۴). نتیجه این اصل، آن است که هیچ تمایز اصولی میان مفهوم و مصداق

(راسخ مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۷۴)، و معناشناسی و کاربردشناسی وجود ندارد (Langacker, 2008, p.40&50؛ دبیرمقدم، ۱۳۹۳ش، ص ۶۶؛ صفوی، ۱۳۹۰ش، ۳۶۷؛ راسخ مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۱۲۱) و این دو، جنبه‌های مختلفی از دانش دایره‌المعارفی هستند. شناختگرایان معنی دایره‌المعارفی را دارای ساختار می‌دانند (راسخ مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۷۶).

۵. معنی زبانی، پویا است: از آنجا که جهان در حال تغییر است و هر شخص با تجربه‌ها و تغییرات جدید در محیط پیرامون خود مواجه می‌شود، باید مقولات معنایی خود را با تغییر شرایط منطبق سازد. پس همواره امکان تغییرات جزئی در معانی وجود دارد (راسخ مهند، ۱۳۹۴ش، ص ۷۸؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش، ص ۵۳).

نتایج تحقیق

لازمه معناشناسی صحیح مفردات قرآن حکیم، یافتن معنای «معنی» و ویژگی‌های برجسته آن، در معناشناسی قرآن است؛ که محقق را به صورت هدف‌مند به سوی مقاصد نهایی الهی سوق می‌دهد.

به این منظور، با بیان بدن‌مندی درک انسان و بکارگیری متعلق معانی مطابق با درک بشر از سوی خدای سبحان، ضمن رد نظریه روح معنا، قابلیت مکاتب معناشناسی در بررسی معانی کلام الهی ثابت شد و از آنجا که برخی از ویژگی‌های معنای قرآنی، تنها در مکتب شناختی مدنظر قرار می‌گیرد — که از آن جمله بررسی مفهوم است — این مکتب بر سایر مکاتب معناشناسی برتری داده شد؛ بدین معنی که می‌تواند معناشناسی دقیق‌تری از واژگان قرآنی ارائه دهد و از این رو، به دلیل سابقه و روشمند بودن، می‌تواند در تفسیر موضوعی قرآن نقش مؤثرتری داشته باشد.

تحلیل‌های صورت گرفته در پژوهش حاضر نشان می‌دهد مراد از «معنی» در معناشناسی قرآن، همان مفهوم است که: اولاً، از تلقی قرآن و عترت، به عنوان یک متن حاصل می‌شود؛ و ثانیاً، ویژگی‌های ذیل را دارا می‌باشد:

- ۱) به دنبال آشکار ساختن نظام مفهومی و نمایشی بی‌واسطه از جهان درون گوینده است و به شناخت متکلم می‌انجامد.
- ۲) شامل هر دو نوع دلالت مصداقی و مفهومی است.
- ۳) در معنی، تمایز میان معنای قاموسی و کاربردی (معناشناسی و کاربردشناسی) مطرح نیست، بلکه این نوع مرزبندی محلّ مطالعه جامع معنی است. پس باید معنی بر اساس تجربه استفاده واقعی از زبان به دست آید، نه دیدن واژه‌ها در لغتنامه یا خواندن قواعد دستوری در کتاب‌های دستور.
- ۴) معنی قراردادی، انتزاعی از بافت‌هایی است که واژه در آنها بکار می‌رود.
- ۵) معنی قراردادی که با واژه تداعی می‌شود، وسیله‌ای است برای دستیابی به دانشی که به قلمروی مفهومی خاصی مرتبط می‌شود.
- ۶) معنی بنیان همه مباحث زبانی است؛ لذا عناصر دستوری نیز دارای بنیادی مفهومی‌اند و هیچ دو ساختی هم‌معنا و هم‌مفهوم نیستند، بلکه چشم‌اندازهای متفاوت از یک رخدادند. پس عناصر دستوری نیز نقش عمده‌ای در مفهوم‌سازی و تعبیرگری دارند.
- ۷) معنی به راهبردهای تعبیرگری متکلم وابسته است.
- ۸) بستگی به دانش تجربی فرد (اعم از حصولی و حضوری) دارد و با تجربیات جدید صحیح مخاطب منطبق می‌شود.
- ۹) باعث نزدیک کردن نظام فکری و ادراکی مخاطب به متکلم و سنخیت بیشتر میان آن دو است.
- ۱۰) بدن‌مند است.
- ۱۱) تعلقش به محسوسات، حقیقی و به معقولات، مجازی است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. امین، سیده نصرت، (۱۳۶۱ش)، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۳. ایازی، سید محمدعلی؛ پورافخم، مریم، (۱۳۹۳ش)، «ایزوتسو و نقد و بررسی دو اثر قرآنی وی»، *فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ۱۱، ش ۳، صص ۵-۳۲.
۴. ایازی، سید محمدعلی؛ عزتی بخشایش، محمد، (۱۳۹۲ش)، «معناگرایی در تفسیر صفات خبریه»، *فصلنامه مطالعات تفسیری*، سال ۴، ش ۱۵، صص ۶۱-۷۶.
۵. باطنی، محمدرضا، (۱۳۹۳ش)، *پیرامون زبان و زبان شناسی (مجموعه مقالات)*، تهران: نشر آگه.
۶. پالمر، فرانک. ر.، (۱۳۹۱ش)، *نگاهی تازه به معنی شناسی*، ترجمه: کورش صفوی، تهران: کتاب ماد (وابسته به نشر مرکز).
۷. تاگارد، پاول، (۱۳۹۴ش)، *ذهن: درآمدهای بر علوم شناختی* (ویرایش دوم)، ترجمه رامین گلشائی، تهران: سمت.
۸. توکلی پور، محمد، (۱۳۹۸ش)، «بررسی تطبیقی دیدگاه های غزالی و علامه طباطبائی در نظریه «روح معنا»»، *ماهنامه معرفت*، سال ۲۸، ش ۳، صص ۷۳-۸۴.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ش)، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق: عباس رحیمیان محقق، قم: نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، *تفسیر تسنیم*، تحقیق احمد قدسی، قم: نشر اسراء.
۱۱. حاجتی، محمدباقر؛ شیواپور، حامد، (۱۳۸۹ش)، «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام خمینی (س)»، *پژوهشنامه متین*، دوره ۱۲، ش ۴۸، صص ۴۰-۶۶.
۱۲. دبیرمقدم، محمد، (۱۳۹۳ش)، *زبان شناسی نظری: پیدایش و تکوین دستور زایشی* (ویراست دوم)، تهران: سمت.

۱۳. راسخ مهند، محمد، (۱۳۹۴ش)، *درآمدی بر زبان شناسی شناختی: نظریه ها و مفاهیم* (ویراست دوم)، تهران: سمت.
۱۴. رضوی، محمدرضا، (۱۳۹۱ش)، «گفتگو با مایکل هلیدی، بنیانگذار مکتب دستور نقش گرای نظام مند»، *دوفصلنامه زبان و زبان شناسی*، دوره ۸، ش ۱۵، صص ۱۵۷-۱۷۵.
۱۵. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۹۰ش)، «هستی شناسی معنا»، *مجله معرفت فلسفی*، سال ۹، ش ۲، صص ۸۵-۱۱۳.
۱۶. سعیدی روشن، محمداقبر، (۱۳۸۳ش)، *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. سعیدی روشن، محمداقبر، (۱۳۹۰ش)، «وضع گروی و نظریه معنا»، *فصلنامه پژوهش های اصولی*، سال ۳، ش ۱۰، صص ۱۰۵-۱۳۶.
۱۸. سعیدی روشن، محمداقبر، (۱۳۹۱ش)، *زبان قرآن و مسائل آن* (ویراست دوم)، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. سید رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه (لا صبحی صالح)*، تحقیق فیض الإسلام، قم: هجرت.
۲۰. شیوا، حامد؛ حجتی، سید محمداقبر؛ غروی نائینی، نهله، (۱۳۹۱ش)، «طباطبایی و نظریه «روح معنا» در تبیین الفاظ متشابه قرآن»، *فصلنامه پژوهشهای فلسفی کلامی*، سال ۱۳، ش ۴، صص ۱۱۳-۱۳۴.
۲۱. صفوی، کورش، (۱۳۹۰ش)، *درآمدی بر معنی شناسی*، تهران: انتشارات سوره مهر.
۲۲. ضیف، شوقی، (۱۳۹۳ش)، *تاریخ ادب جاهلی (العصر الجاهلی)*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۵۳ش)، *قرآن در اسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- ۳۲ مقاله علمی - پژوهشی: «تحلیل مقصود از «معنی» در معناشناسی قرآن» / ابریشمی و همکاران
- ۲۴ طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۵ طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۹۹۹م)، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت: النعمان.
- ۲۶ طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۸۹ش)، *چند معنایی در قرآن کریم (درآمدی بر توسعه در دلالت های قرآنی)*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۲۷ عمر، احمد مختار، (۱۳۸۶ش)، *معناشناسی*، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- ۲۸ غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، (۱۳۸۶ش)، *المقصد الأسنی فی شرح معانی أسماء الله الحسنى*، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- ۲۹ غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، (۱۴۱۶ق)، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت: دار الفکر.
- ۳۰ غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، (۱۴۰۹ق)، *جواهر القرآن و درره*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۳۱ فالک، جولیا اس.، (۱۳۹۲ش)، *زبان شناسی و زبان: بررسی مفاهیم اساسی و کاربردها* (ویراست دوم)، ترجمه علی بهرامی، تهران: انتشارت رهنما.
- ۳۲ فولادوند، محمدمهدی، (۱۴۱۵ق)، *توجه قرآن*، تحقیق هیأت علمی دارالقرآن الکریم، تهران: دارالقرآن الکریم.
- ۳۳ فیاضی، غلامرضا؛ ملک زاده، هادی؛ پاشایی، محمدجواد، (۱۳۹۲ش)، «چیستی معنا»، *فصلنامه آیین حکمت*، سال ۵، ش ۱۶، صص ۱۲۵-۱۶۰.
- ۳۴ قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد، (۱۴۱۶ق)، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۵ قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۵ش)، «نشانه شناسی و فلسفه زبان»، *فصلنامه ذهن*، ش ۲۷، صص ۳-۲۴.

۳۶. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۹۰ش)، *معناشناسی شناختی قرآن*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۸. گنابادی، سلطان محمد، (۱۴۰۸ق)، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۹. گیرتس، دیرک، (۱۳۹۳ش)، *نظریه های معنی شناسی واژگانی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر علمی.
۴۰. لاینز، جان، (۱۳۹۱ش)، *درآمدی بر معنی شناسی زبان*، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر علمی.
۴۱. اللهوردیخانی، علی، (۱۳۸۴ش)، *سفر به کعبه جانان*، تهران: دانشگاه تهران.
۴۲. مظفر، محمدرضا، (بی تا)، *أصول الفقه*، قم: اسماعیلیان.
۴۳. معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۵ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق: محمد خواجهی، قم: انتشارات بیدار.
۴۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العملیه الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العزلی.
۴۷. موسوی خمینی، سید مصطفی، (۱۴۱۸ق)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۴۸. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۵ش)، **تفسیر سوره حمد**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴۹. نکونام، جعفر، (۱۳۷۷ش)، «نظریه عرفی بودن زبان قرآن (کارآیی‌ها و توهّمات)»، **ماهنامه معرفت**، ش ۲۴، صص ۴۳-۴۵.
50. Croft, William & Cruse, D. Alan, (2004), *Cognitive Linguistics*, New York: Cambridge University Press.
51. Ghio, Marta & Tettamanti, Marco, (2010), "Semantic domain-specific functional integration for action-related vs. abstract concepts", *Brain and Language*, Vol. 112, Issue 3, pp.223-232.
52. Gibbs, Raymond W., (2003), "Embodied experience and linguistic meaning", *Brain and Language*, Vol. 84, Issue 1, pp.1-15.
53. Kövecses, Zoltán, (2006), *Language, Mind and Culthre: A Partical Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
54. Lakoff, George & Johnson, Mark, (1999), *Philosophy In The Flesh: The Embodied Mind And Its Challenge To Western Thought*, New York: Basic Books.
55. Langacker, Ronald W., (2008), *Cognitive Grammar: A Basic Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Bibliography:

1. The Holy Qur'an.
2. Fooladvand, Mohammad Mehdi (1415 AH), Translation of the Qur'an, Research: Dar al-Qur'an al-Karim Faculty, Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim.
3. Sayed Razi, Muhammad ibn Hassan (1414 AH), *Nahj al-Balāghah (Li Subhī Sālih)*, Research: Fayd al-Islam, Qom: Hijrat.
4. Amin, Sayyedah Nusrat (1982), *Makhzan al-'Irfān dar Tafsīr-e Qur'an*, Tehran: Islamic Women Movement.
5. Por-Afkham, Maryam (2014), "A critical analysis of Izutsu's two Qur'anic works", *Journal of Researches of Qur'an and Hadith Sciences*, 3(11): p. 5-32.
6. Ayazi, Seyed Mohammad Ali, Ezzati Bakhshayesh, Mohammad (2013), "Theory of meaning in interpreting the predicative qualities", *Journal of the Exegitical Studies*, 4(15): p. 61-76.
7. Bateni, Mohammad-Reza (2014), *About Language and Linguistics (Collection of Articles)*, Tehran: Agah Publishing.
8. Palmer, Frank R (2012), *Semantics: A New Outline*, Trans. Safavi, Kourosh, Tehran: Mad Publishing.
9. Thagard, Powel (2015), *Mind: Introduction to Cognitive Science (2nd ed.)*, Trans. Golshaie, Ramin, Tehran: SAMT.
10. Tavakolipour, Mohammad (2019), "A comparative study of Ghazali and Allameh Tabataba'i's views on the theory of 'spirit of meaning'", *Marifat Monthly*, 28 (3): p. 73-84.
11. Javadi Amoli, Abdullah (2010), *Tafsir-e Tasnim*, Research: Ghodsi, Ahmad, Qom: Esra Publishing.
12. Javadi Amoli, Abdullah (2007), *Sarcheshmeh-e Andisheh*, Research: Rahimian Mohaghegh, Abbas, Qom: Esra Publishing.
13. Hojjati, Mohammad Baqer, Shivapour, Hamed (2010), "A study of the theory of spirit of meaning in viewpoint of Imam Khomeini", *Pazhuheshnameh Matin*, 12 (48): p. 40-66.

14. Dabir-Moghaddam, Mohammad (2014), *Theoretical Linguistics: Emergence and Development of Generative Grammar (2nd ed.)*, Tehran: SAMT.
15. Rasekh Mahand, Mohammad (2015), *An Introduction to Cognitive Linguistics: Theories and Concepts (2nd ed.)*, Tehran: SAMT.
16. Razavi, Mohammad-Reza (2012), "Interview with Michael Halliday", *Language and Linguistics*, 8 (15): p. 157-175.
17. Sajedi, Abolfazl (2012), "The ontology of meaning", *Ma'rifat-e Falsafi Journal*, 9 (2): p. 85-113.
18. Saeidi Roshan, Mohammad Baqer (2004), *Analysis of the Qur'anic Language and Methodology of Understanding It*, Tehran-Qom: Institute for Islamic Culture and Thought/ Institute of Hawzah and University.
19. Saeidi Roshan, Mohammad-Baqer (2012), *The Language of the Qur'an and Its Issues (2nd ed.)*, Qom-Tehran: Institute of Hawzah and University-SAMT.
20. Saeidi Roshan, Mohammad-Baqer (2011), "Waza'geravi and the theory of the spirit of meaning", *Pazhuheshhay-e Uşūli*, 3 (10): p. 105-136.
21. Shiwa, Hamed, Hujjati, Seyed Mohammad-Baqer, Gharavi Naini, Nehle (2012), "Tabatabai and the theory of 'the kernel of Meaning as a device for explaining metaphorical words of the Qur'an", *Journal of Philosophical Theological Research*, 13 (4): p. 113-134.
22. Safavi, Kourosh (2011), *An Introduction to Semantics*, Tehran: Soureh Mehr Publishing.
23. Dayf, Shawqī (2014), *History of Pre-Islamic Literature (Al-Jaheli Age)*, Trans. Zekāvati Qarāgozlu, Alireza, Tehran: Amirkabir.
24. Tabataba'i, Seyed Mohammad Hussein (1999), *Al-Rasā'il al-Tauheediah*, Beirut: Al-No'mān.
25. Tabataba'i, Seyed Mohammad Hussein (1974), *The Qur'an in Islam*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiah.

26. Tabataba'i, Seyed Mohammad Hussein (1417 AH), *Al-Mizan fi Tafsi'r al-Qur'an*, Qom: Publications Office of the Islamic Society of Seminary Teachers of Qom.
27. Tayyeb Hosseini, Seyed Mahmoud (2010), *Multi-Meaningfulness in the Holy Qur'an (An Introduction to the Development of the Qur'anic Indications)*, Qom: Research Institute of Hawzah and University.
28. 'Umar, Ahmad Mokhtar (2007), *Semantics*, Trans. Seyedi, Seyed Hossein, Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad Press.
29. Ghazālī, Abu Hamed Muhammad ibn Muhammad (1409 AH), *Jawāhir al-Qur'an wa duraruh*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
30. Ghazālī, Abu Hamed Muhammad ibn Muhammad (1416 AH), *Majmouah Rasael al-imām al-Ghazālī*, Beirut: Dar al-Fekr.
31. Ghazālī, Abu Hamed Muhammad ibn Muhammad (2007), *Al-Maqsad al-Asnā fi Sharh-i Ma'ānī al-Asmā' Allah-i al-Husnā*, Qom: Islamic Information and Documentation Center.
32. Falk, Julia S (2013), *Linguistics and Language: A Study of Basic Concepts and Applications (2nd ed.)*, Trans. Bahrami, Ali, Tehran: Rahnama Press.
33. Fayyazi, Gholam-Reza, Malekzadeh, Hadi, Pashaei, Mohammad-Javad (2013), "Nature of meaning", *Āin -e- Hikmat*, 5 (16): p. 125-160.
34. Ghazi Sa'id Qomi, Mohammad Saeed ibn Mohammad (1416 AH), *Sharḥ-i Tauḥeed al-Saduq*, Edit. Habibi, Najaf-Qoli, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
35. Ghaemina, Alireza (2006), "Neshanehshenasi wa Falsafeh-e Zaban", *Journal of Zehn (Mind)*, 7 (27): p. 3-24.
36. Ghaemina, Alireza (2011), *The Cognitive Semantics of the Qur'an*, Tehran: Organization of Islamic Culture and Thought Research Publications.

37. Kulaynī, Mohammad Ibn Ya'qūb (1407 AH), *Al-Kāfī*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
38. Gonabadi, Soltan Mohammad (1408 AH), *Tafsīr Bayan al-Sa'ada fī Maqamat al-Eibadah*, Beirut: Institute of al-A'lamī lil-Matbūāt.
39. Girerts, D (2014), *Theories of Lexical Semantic*, Trans. Safavi, Kouros, Tehran: Elmi Publishing.
40. Lyons, John (2012), *Language and Linguistic: An Introduction*, Trans. Safavi, Kouros, Tehran: Elmi Publishing.
41. Allahverdikhani, Ali (2005), *Journey to the Kaaba-e Janan*, Tehran: University of Tehran Press.
42. Muzaffar, Muhammad-Reza (nd), *Usūl-i Fiqh*, Qom: Esmailian.
43. Ma'rifat, Mohammad Hadi (1415 AH), *Al-Tamhīd fī Oloum al-Qur'an*, Qom: Institute of Islamic Publishing.
44. Mullā Sadrā, Muhammad ibn Ibrahim (1987), *Tafsīr al-Quran al-Karim*, Research: Khajavi, Mohammad, Qom: Bidar publishing.
45. Mullā Sadrā, Muhammad ibn Ibrahim (1410 AH), *Al-Hikmat al-Muta'ālīyah fī al-Asfār al-Āmalīah al-Arba'ah*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-A'zli.
46. Mullā Sadrā, Muhammad ibn Ibrahim (1984), *Mafātih al-Ghayb*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Researches.
47. Mousavi Khomeini, Rouhollah (1996), *Tafsīr-e Soureh-e Hamd*, Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
48. Mousavi Khomeini, Rouhollah (1418 AH), *Tafsīr al-Qur'an al-Karim*, Research: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
49. Nekounam, Jafar (1998), *The Theory of Public Language of the Qur'an (Application and Doubts)*, *Ma'rifat Monthly*, 24: p. 43-45.
50. Croft, W, Cruse, DA (2004), *Cognitive Linguistics*, New York: Cambridge University Press.

51. Ghio, M, Tettamanti, M. (2010), “Semantic domain-specific functional integration for action-related vs. abstract concepts”, *Brain and Language*, 112 (3): p. 223-232.
52. Gibbs RW (2003), “Embodied experience and linguistic meaning”, *Brain and Language*, 84 (1): p. 1-15.
53. Kövecses, Z (2006), *Language, Mind and Culture: A Partial Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
54. Lakoff, G, Johnson, M (1999), *Philosophy In The Flesh: The Embodied Mind And Its Challenge To Western Thought*, New York: Basic Books.
55. Langacker, RW (2008), *Cognitive Grammar: A Basic Introduction*, Oxford: Oxford University Press.