

فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س)

سال یازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۳، پیاپی ۲۳

ایزوتسو و نقد و بررسی دو اثر قرآنی وی

سید محمدعلی ایازی^۱

مریم پورافخم^۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۲۷

تاریخ تصویب: ۹۲/۴/۶

چکیده

توشیهیکو ایزوتسو، زبان‌شناس معروف ژاپنی، تحقیقاتی ارزنده در حوزه قرآن پژوهی انجام داده است. وی برای نخستین بار، قرآن را به صورت مستقیم، از عربی به ژاپنی ترجمه کرد و از ره‌گذر این ترجمه، به نکاتی دقیق درباره مفاهیم کلیدی قرآن دست یافت و موفق به تألیف دو کتاب مهم، یکی با عنوان خدا و انسان در قرآن و دیگری به نام مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید شد. ایزوتسو در این دو اثر، بحث‌های معناشناسی جدید را در فهم و تفسیر معانی قرآن به کار گرفته است که به صورتی درخور توجه، بر پژوهش‌های بعدی در حوزه معناشناسی و تفسیر اثر گذاشت و مطالعات در این

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه علوم قرآن و حدیث؛ info@ayazi.net
۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات؛ mpurafkham@yahoo.com

رشته را گسترش داد. از سوی دیگر، این زبان‌شناس در ره‌یافت معنانشناخته خود، مفاهیم مختلف قرآن را در ضمن یک شبکه معنایی گسترده نگریسته و براساس معیارهای علمی پذیرفتنی، روابط مفاهیم را شناسایی و درنهایت، معانی آن‌ها را کشف کرده است. این کار وی با وجود برخی کاستی‌ها، ماندگار و در نوع خود، کم‌نظیر است. در مقاله حاضر، نخست، ایزوتسو و دو اثر قرآنی وی را شناسانده و در ادامه، ضمن نگاهی اجمالی به مفهوم‌شناسی و اصطلاح‌شناسی قرآنی، این دو اثر را به لحاظ منابع، محتوا و روش نقد و بررسی کرده‌ایم؛ البته در این تحقیق، در پی توصیف نقاط قوت و ضعف کار ایزوتسو بوده‌ایم؛ نه ارزش‌گذاری بر کار وی. برای ارزش‌گذاری بر آثار این دانشمند می‌توان آن‌ها را با آثار دیگران مقایسه کرد.

واژه‌های کلیدی: توشیهیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، نقد و بررسی.

۱. مقدمه

توشیهیکو ایزوتسو (۱۹۱۴ تا ۱۹۹۳ م.)، زبان‌شناس معروف ژاپنی، تحقیقاتی ارزنده در حوزه قرآن پژوهی انجام داده است. تحقیقات این زبان‌شناس در این زمینه از آن هنگام آغاز شد که وی برای نخستین بار، قرآن را به صورت مستقیم، از عربی به ژاپنی ترجمه کرد. او از این ره‌گذر، به نکاتی دقیق درباره مفاهیم کلیدی این کتاب آسمانی و شناسایی حوزه معنایی آن دست یافت، آن را به صورت تحقیقی مستقل درآورد و موفق به نگاشتن دو کتاب مهم، یکی با عنوان *خدا و انسان در قرآن و دیگری به نام مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید* شد. ایزوتسو در این دو کتاب، با استفاده از روش معنانشناسی و با توجه به فرهنگ عرب جاهلی، مفاهیم عمده قرآن را تجزیه و تحلیل کرده و از این راه، در پی

معناشناسی آیات قرآنی بوده است تا سرانجام بتواند نظام معنایی قرآنی را در دسته‌ای از مفاهیم کلیدی و اخلاقی استخراج کند.

محققان و مفسران پیشین برای تبیین آیات قرآنی تلاش بسیار کرده‌اند؛ اما بی‌توجهی آن‌ها به حوزه معنایی کلمه با توجه به روش‌های جدید در حوزه معنی‌شناسی و روی آوردن آنان به روش تجزیه‌ای در تفسیر، باعث بروز محدودیت در فهم جامع کلمه و رکود در تفسیر قرآن شد و تفسیر را به صورت کاری تکراری در آورد؛ تا جایی که پس از گذشت قرن‌های متمادی از تفسیرهای کسانی همانند طبری، رازی و توسی، اندیشه اسلامی نتوانسته است از جهت معناشناختی، در حوزه تفسیر، گامی فراتر نهد؛ از این روی، امروزه به کارگیری روش‌های جدید در مطالعات قرآنی، نه تنها به پژوهش‌ها اعتباری بیشتری بخشد؛ بلکه بر فهم ما از آیات قرآن، اثرگذار است. برای درک معانی واژگان قرآن، روش‌هایی مختلف وجود دارد که یکی از آن‌ها معناشناسی در حوزه‌های معنایی است. معناشناسی فرایندی است زنده، فعال و پویا که در ضمن آن، مفاهیم کلیدی قرآن در ارتباط با یکدیگر بررسی می‌شوند.

تاکنون، مقاله‌هایی در معرفی این دو اثر نگاشته شده؛ اما در تعدادی اندک از این مقاله‌ها به گونه‌ای اساسی، کار ایزوتسو نقد و بررسی شده است؛ مانند مقاله عالمانه دکتر حسین معصومی همدانی با عنوان «بحثی در زبان اخلاقی قرآن» و نیز مقاله‌ای به نام «ارتباط معناشناسی و تفسیر قرآن» از علی‌رضا قائمی‌نیا. یک مقاله نسبتاً مفصل انگلیسی نیز با عنوان «معناشناسی جهان‌بینی قرآن: بررسی آثار توشیهیکو ایزوتسو»^۱ در سال ۲۰۰۹م. نوشته شده که در این پژوهش، با نگاهی اجمالی، از برخی قسمت‌های آن استفاده کرده‌ایم. تفاوت شیوه کار در این مقاله با نوشته‌های یادشده، از این جهت است که در آن، ضمن معرفی اجمالی ایزوتسو و بازخوانی دو اثر قرآنی وی، به مفهوم‌شناسی و اصطلاح‌شناسی مفاهیم اخلاقی در قرآن می‌پردازیم و در ادامه، با نقد و بررسی این دو اثر، نقاط قوت و ضعف آن‌ها را مشخص می‌کنیم.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله و نیز دو مقاله پیشین که مورد استفاده نگارندگان بوده، در بخش منابع آمده است.

۲. شرح احوال و آثار ایزوتسو

پروفسور توشیهیکو ایزوتسو، زبان‌شناس، فیلسوف و قرآن‌پژوه ژاپنی، در سال ۱۹۳۷م. از دانشگاه کیو^۱ (یکی از بهترین دانشگاه‌های غیردولتی ژاپن)، در رشته ادبیات و فلسفه زبان، مدرک فوق‌لیسانس گرفت و در سال ۱۹۴۰م. مدرک دکتری خود را در رشته ادبیات، از وزارت آموزش و پرورش ژاپن دریافت کرد. ایزوتسو با استفاده از هوش سرشارش توانست زبان‌هایی متعدد را در سطوح بسیار بالا فراگیرد. وی در بیست‌سالگی، به زبان عربی علاقه‌مند شد و از آنجا که در آن زمان، این زبان در ژاپن تدریس نمی‌شد، خودش آن را فراگرفت. سفرهای علمی ایزوتسو به لبنان، مصر، کانادا و ایران، زمینه‌ای مناسب را برای سیر مطالعات اسلامی وی فراهم کرد. ایزوتسو شخصی بسیار ژرف‌اندیش، جامع‌الاطراف و ذوالفنون بود و شهرتی بین‌المللی داشت. شاید در میان اسلام‌شناسان معاصر، او یگانه فردی بود که از آیین‌های مسیحی، یهودی، هندویی و بودایی و نیز مکتب‌های گوناگون فلسفی معاصر اطلاع داشت و در فن مقایسه و تطبیق، استاد بود. محققانی که درباره ایزوتسو مطلب نگاشته‌اند، ره‌یافت او به قرآن را حاکی از رفتار محتاطانه کسی دانسته‌اند که می‌خواهد الفبای زبان قرآن را فراگیرد. او در این ره‌یافت، از زبان‌شناسان و فیلسوفانی اثر پذیرفته است که آشنایی با بعضی از آنان، در فهم برخی آرای قرآن‌شناختی ایزوتسو بی‌تأثیر نیست.^۲ ایزوتسو پس از عمری تلاش برای فراگیری دانش، با سینه‌ای مالمال از اندیشه‌های عظیم شرقی، در هفدهم دی ۱۳۷۱ش. مطابق با هفتم ژانویه ۱۹۹۳م. در ۷۹سالگی، در شهر کاماکورا (محل اقامتش در ژاپن) درگذشت.^۳ تأثیر و نفوذ اندیشه‌های علمی ایزوتسو در

^۱ Keio

۲. در مقاله‌ای دیگر، به‌اجمال، مبانی فکری ایزوتسو در دو حوزه فلسفه و زبان‌شناسی بررسی شده است: ر.ک. عباسی، مهرداد و مریم پورافخم (۱۳۹۰ش). «کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم "الله" در تحلیل معناشناختی ایزوتسو». صحیفه مبین. ش. ۴۹. صص. ۱۱۳-۱۴۲.

۳. مطالب مربوط به شرح احوال ایزوتسو، برگرفته از چند منبع است. برای اطلاع بیشتر درباره این موضوع بنگرید به: قنبری، امید (ویراستار) (۱۳۸۵ش). *زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی پروفسور توشیهیکو ایزوتسو*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ یوسفی‌فر، شهرام (گردآورنده) (۱۳۸۲ش). *سخن‌گوی شرق و غرب*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی؛ ربیعی آستانه، مسعود (۱۳۸۳ش). «ایزوتسو و معنی‌شناسی در آیات قرآن». *پژوهش‌های قرآنی*. ش. ۳۷-۳۸. صص. ۳۲۸-۳۴۰؛ القائم، محمد و ساوادا، صفا (۱۳۷۹ش). «گزارشی از ترجمه‌های ژاپنی قرآن کریم». *ترجمان وحی*. ش. ۸. صص. ۸۳-۹۳؛ بخشنده، ثریا (۱۳۷۳ش). «کربن و ایزوتسو از نگاه لندولت». *کیان*. س. ۳. ش.

هیچ زبانی به اندازه زبان فارسی دیده نمی‌شود و آثار او در هیچ کشوری به اندازه ایران معرفی و ترجمه نشده است؛ از این روی، لازم است در اینجا، مهم‌ترین آثار قرآنی وی را که به فارسی ترجمه شده‌اند، بدین شرح معرفی کنیم:

۱-۲. مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید

این کتاب بانام ساختار کلمات اخلاقی در قرآن^۱، در سال ۱۹۵۹م. در ژاپن، به زبان انگلیسی منتشر شد و نخستین ویرایش آن باعنوان مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، در ایران، در سال ۱۳۶۰ش. با ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، از سوی انتشارات قلم چاپ شد. مباحث مطرح‌شده در این کتاب به سه بخش عمده تقسیم می‌شود:

بخش اول، «اصول تجزیه و تحلیل معنایی» نام دارد و در آن، نویسنده، اساسی‌ترین نظریه‌های خود درباره رابطه زبان و اخلاق و نظام ارزشی را به صورتی فشرده و با استفاده از روش تجزیه و تحلیل زبان‌شناسانه بیان کرده است. هدف او به گفته خودش، آن بوده است که کاری کند تا قرآن به زبان خود سخن بگوید و مفاهیمش تفسیر شود.

در بخش دوم باعنوان «اخلاقیات قبیله‌ای تا اخلاق اسلامی»، ایزوتسو با استفاده از دیدی تاریخی، تحولی را بیان کرده است که از ظهور اسلام از لحاظ اخلاق در جامعه عرب ایجاد شد و نشان می‌دهد چگونه قرآن، برخی ارزش‌های اخلاقی مثبت جاهلی را حفظ کرده، تعالی بخشیده و به صورت ارزش‌های دینی در آورده است.

در بخش سوم باعنوان «تجزیه و تحلیل مفاهیم عمده»، این زبان‌شناس، چند مفهوم عمده اخلاقی در قرآن، از جمله کفر و نفاق را توصیف کرده و همچنین حوزه معنایی هر مفهوم و رابطه آن با دیگر مفاهیم اخلاقی - دینی زبان قرآن را بیان کرده است.

۱۷. صص. ۴۸-۵۰؛ حلی، عبدالرحمان (۱۴۲۹ق./۲۰۰۸م.). «استخدام علم الدلالة فی فهم القرآن». حلب.

این کتاب با اضافات و اصلاحاتی، همراه با مقاله دکتر معصومی، در سال ۱۳۷۸ ش. از سوی نشر فرزانه روز تجدید چاپ شده و در سال ۲۰۰۸ م. با عنوان *المفهومات الاخلاقية الدينية في القرآن*، به زبان عربی نیز ترجمه شده است.^۱

۲-۲. خدا و انسان در قرآن

این کتاب^۲ در سال ۱۹۶۴ م. در توکیو منتشر شده و شامل مجموعه سخنرانی‌هایی است که ایزوتسو در سال ۱۹۶۲ م. بنابه درخواست یکی از دین‌شناسان برجسته دانشگاه مک‌گیل کانادا،^۳ در همان دانشگاه ایراد کرد و پس از آن، این سخنرانی‌ها به صورت مکتوب در آمد. احمد آرام در سال ۱۳۶۱ ش. این کتاب را ترجمه و شرکت سهامی انتشار، آن را منتشر کرده است. کتاب، مشتمل بر نه فصل است و چهار فصل اول آن به مباحث معنا شناختی قرآن اختصاص دارد. ایزوتسو در این چهار فصل، ساختار اساسی آموزه‌های قرآن را بیان کرده و در پی آن بوده است که با استفاده از معناشناسی، مفاهیم اصلی قرآن را به منظور شناخت جهان‌بینی قومی مسلمانان بررسی کند. او ساختار اساسی آموزه‌های قرآنی را در یک رابطه چهارگانه بدین شرح ترسیم کرده است: رابطه وجودی، رابطه تبلیغی (زبانی)، رابطه غیرزبانی و رابطه اخلاقی. وی به تفصیل، از این موارد سخن گفته است و شاید بتوان گفت این مبحث، سنگین‌ترین مطلب کتاب به شمار می‌آید. بحث وحی الهی و انواع آن البته به دقت بیشتری نیاز دارد. این کتاب در سال ۲۰۰۷ م. دو بار و با دو قلم مختلف، به زبان عربی ترجمه شده است که عناوین آن‌ها عبارت‌اند از: *بين الله والانسان في القرآن الكريم: دراسة دلالية لنظرة القرآن الكريم الى العالم*^۴ و *الله والانسان في القرآن: علم الدلالة القرآنية للعالم*^۵.

۱. ترجمه عیسی علی العاکوب. حلب. دارالملتقى. ۱۴۲۹ق/ ۲۰۰۸ م.

2. *God and Man in the Koran*

۳. ویلفرد کنتول اسمیت، مؤلف کتاب معنی و هدف زندگی.

۴. ترجمه عیسی علی العاکوب. حلب: دارالملتقى. ۱۴۲۹ق/ ۲۰۰۷ م.

۵. ترجمه هلال محمد الجهاد. بیروت. مارس ۲۰۰۷ م.

۳. مفهوم‌شناسی و اصطلاح‌شناسی مفاهیم اخلاقی در قرآن

در آموزه‌های دین اسلام، اخلاق و فضایل اخلاقی، جایگاهی بسیار والا دارد. موضوع اخلاق و به صورت خاص، مفاهیم اخلاقی، همواره مورد توجه دانشمندان و فیلسوفان بوده و در هر دوره، آثاری ارزشمند در این زمینه پدید آمده است. در این حوزه، در دوره معاصر نیز آثاری شبیه آنچه ایزوتسو نوشته، از سوی برخی صاحب‌نظران نگاشته شده است که از جمله آن‌ها می‌توان کتابی با عنوان *فرهنگواره اخلاق در قرآن* را نام برد. این کتاب در مقایسه با دیگر فرهنگ‌های موضوعی که تنها بخشی از آن‌ها به موضوع اخلاق اختصاص یافته، فرهنگی موضوعی و ویژه اخلاق است؛ از این روی، در آن، به صورتی گسترده‌تر و جامع‌تر از دیگر فرهنگ‌های موضوعی، به اخلاق پرداخته شده است. هدف مؤلف از نگاشتن این کتاب، بیان بنیادها و وجوه اخلاقی در قرآن بوده و بدین منظور، وی حدود ۱۵۰ عنوان اخلاقی را بررسی کرده است؛ به این صورت که ذیل این عناوین، ۱۱۰۰ آیه را همراه با ترجمه، شرح و بیان معنای واژه‌ها آورده است. از دیگر آثار تألیف شده در این حوزه می‌توان *دایره‌المعارف اخلاق قرآنی* را نام برد که در آن، سی موضوع اخلاقی به تفصیل بررسی شده است؛ بدین صورت که نخست، مؤلف، معنای لغوی واژه و نیز اشتقاق‌ها و کاربردهای مختلف آن در قرآن را بررسی و سپس معنای اصطلاحی و عرفی آن را بیان کرده و به روایاتی نسبتاً فراوان استناد کرده است. پژوهشی نسبتاً جدید که در حوزه اخلاق در قرآن صورت گرفته، کتابی است با عنوان *دستورالاخلاق فی القرآن* که در واقع، نوعی قانون‌نامه اخلاقی به شمار می‌رود. در این اثر، نخست، مؤلف از منابعی سخن گفته که اخلاق قرآنی براساس آن‌ها شکل گرفته، و سپس با استفاده از روشی جدید، قانون و حقوق اخلاقی را در قرآن و در مقایسه با دیگر قوانین اخلاقی بررسی کرده است؛ به این صورت که آیات قرآنی مرتبط با اخلاق را در پیش‌رفته‌ترین چهارچوب مورد قبول تفکر غربی با شاخه‌های فرهنگی متنوع به دست داده است. به لحاظ روش پژوهش، نزدیک‌ترین اثر به کتاب *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، کتابی با عنوان *معجم الفاظ القیم الاخلاقیه و تطورها الدلالی بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن الکریم*، نوشته نوال

کریم زرور است.^۱ مؤلف در این کتاب که دراصل، رساله‌ دانشگاهی او بوده، الفاظ اخلاقی را در زبان عصر جاهلی و نیز زبان قرآن کریم بررسی کرده و معتقد است قرآن، بخشی عظیم از واژه‌ها را در این دو مرحله توسعه بخشیده است؛ از این روی، زبان عربی در این دوران، از لحاظ قواعد و قوانین، به تکامل و پختگی رسیده است. مؤلف در پژوهش خود، نخست، معنای لغوی کلمه و سپس معنای اصطلاحی آن در قرآن کریم را بررسی کرده و سپس به معنا و مفهومی پرداخته که در اثر تحول معنایی، به معنای اصلی کلمه ملحق شده است. به عقیده او، معنای کلمه با توجه به سبک و سیاق آن و نیز براساس کلمه‌هایی مشخص می‌شود که به لحاظ معنایی، با آن، ارتباطی معنایی از نوع ترادف، تضاد و... دارند؛ از این روی، او بعد از گردآوری کلمه‌ها و استنباط آن‌ها از شعر جاهلی و قرآن کریم، گروهی از کلمه‌های هم‌معنا را تحت یک عنوان عام جمع کرده است. وی نخست، دو مفهوم ارزش و اخلاق، و چگونگی کاربرد آن‌ها در قرآن را بررسی کرده و سپس واژه‌های دال بر ارزش‌های اخلاقی را در قالب ده گروه بدین شرح تدوین کرده است: اخلاص، تواضع، حیا، شجاعت، صبر، صدق، عدل، بخشش، عفت و وقار. مؤلف، هدف خود از این پژوهش را بررسی مفاهیم اخلاقی مثبت و منفی دانسته است؛ اما در عمل، واژه‌هایی را بررسی کرده که دارای بار اخلاقی مثبت‌اند و خود، این مسئله را نماد کاستی پژوهش خویش به‌شمار آورده است؛ بدین ترتیب، بررسی مفاهیم اخلاقی منفی را به پژوهشی دیگر مؤکول کرده است. منابع مورد استفاده مؤلف برای نگاشتن این اثر عبارت‌اند از: فرهنگ‌های لغت، دیوان‌های شعر عربی پدیدآمده در عصر جاهلی، کتب معانی القرآن، تفسیر، وجوه و نظایر؛ علاوه بر این‌ها، وی از کتاب‌های فلسفه و جامعه‌شناسی نیز استفاده کرده است. شباهت‌های روشی میان این کتاب و کتاب *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، این احتمال را ایجاد می‌کند که گرچه مؤلف در اثر خود، به کتاب ایزوتسو ارجاع نداده، این کتاب را دیده و از آن، اثر پذیرفته است.

۱. مشخصات این کتاب و نیز سه کتاب پیشین در بخش منابع آمده است.

۴. نقد و بررسی آثار

ایزوتسو از نخستین کسانی است که بحث‌های معناشناختی جدید را در فهم و تفسیر معانی قرآن به کار گرفته است؛ از این روی، اثر وی ماندگار شده است و الگویی برای پژوهش‌های دیگر در این حوزه محسوب می‌شود؛ مثلاً چون بعد از ایزوتسو، معناشناسی جدید دگرگون شده است، می‌توانیم اثر وی را نقد کنیم؛ البته این کار به معنای کاستن از ارزش این اثر نیست؛ چنان که روش او را دیگران توسعه داده‌اند؛ اما مطالبی چندان شایسته در نقد آثار این زبان‌شناس منتشر نشده است؛ از این روی، برخی نقدها بر اساس همان پژوهش‌های اندک پیشین و برخی دیگر از نگارنده است.

۴-۱. ملاحظات کلی

در مطالعه و بررسی این دو اثر ایزوتسو باید به سه نکته کلی و اساسی بدین شرح توجه کنیم:

الف) بی‌شک، ایزوتسو در پی نوعی تفسیر و تبیین معنای واژگان و مفاهیم قرآن بوده و خواسته است به قول خودش، کاری کند که قرآن مجید، خود به زبان خود سخن بگوید و ترجمان احوال و مفاهیم خود باشد (ایزوتسو، ۱۳۷۸ش: ۸). ظاهراً این ادعای ایزوتسو باعث شده است بدره‌ای در ترجمه کتاب مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن و نیز برخی دیگر همچون قائمی‌نیا (۱۳۸۸ش: ۱۸۶) و معصومی همدانی (۱۳۶۱ش: ۳۱) واژه Contextualism را «متن‌گرایی» ترجمه و این مسئله را مطرح کنند که ایزوتسو قائل به متن‌گرایی بوده است. نکته درخور توجه، این است که Contextualism به معنای متن محض نیست؛ زیرا Text از نظر معنایی، با Context متفاوت است. واژه Text به معنای متن است؛ اما Context یعنی مطالعه بافت یا بررسی معنا در بافت اجتماعی و فرهنگی (ساغروانیان، ۱۳۶۹ش: ۴۲۵)، و زمانی به کار می‌رود که متن را با توجه به وضعیت و سبک و سیاق آن بررسی کنیم؛ از این روی می‌توان گفت هدف ایزوتسو تحلیل زمینه و بستر کلام یا سیاق متن بوده است. در پی بررسی زمینه‌های فکری وی در می‌یابیم ایزوتسو تأکید کرده است که مفهوم را باید در چهارچوب سیاق بحث دریافت؛ بر همین اساس، وی در

بررسی مفاهیم قرآنی، با توجه به ویژگی‌های متنی و محیطی، ساخت معنایی واژه‌های قرآن را تجزیه و تحلیل کرده است. درباره این ادعای ایزوتسو و روش مورد استفاده وی در بررسی مفاهیم قرآنی، در بحث «ملاحظات مربوط به روش»، سخن خواهیم گفت. با توجه به اینکه از نیمه قرن بیستم، روی کرد به متن تغییر کرده است و دانشمندان و به‌ویژه زبان‌شناسان با فراتر رفتن از ساختارهای ظاهری متن، به سمت تحلیل، تفسیر و تشریح زیرساخت‌های متون حرکت کرده‌اند، تحلیل بافت^۱، بیش از تحلیل متن^۲ اهمیت یافته است.

ب) در حوزه تغییر نگرش درباره معانی اصطلاحات و مفاهیم قرآنی، تقریباً همگان متفق‌اند که اثر ایزوتسو سبب پیش‌رفت عمده در مطالعات معناشناختی شد؛ به‌ویژه از آن جهت که او در روی کرد خویش، روش‌های معناشناختی نوین را مبنا قرار داده است. این زبان‌شناس قصد داشت معانی اصطلاحات را در متن تحلیل کند و برای یافتن مفاهیم اصطلاحات، صرفاً به معانی ذاتی واژگان بسنده نکند؛ بدین ترتیب، پژوهش‌های پیشین در حوزه معناشناسی را کنار گذاشت. ظاهراً شیوه ایزوتسو در تقابل با شیوه زبان‌شناختی پیشین و تأکید گذشتگان بر ریشه‌شناسی بود؛ اما این ره‌یافت معناشناسانه او دو ویژگی مهم دارد: نخست، آنکه در کتاب *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید*، مفاهیم مختلف اخلاقی در یک شبکه معنایی گسترده دیده شده‌اند که سرانجام، ما را به نظریه‌ای قرآنی درباره نظام اخلاقی می‌رساند؛ دوم، آنکه در این پژوهش، روابط معنایی بین مفاهیم قرآنی بر اساس معیارهای علمی‌ای پذیرفتنی بر مبنای شناسایی روابطی همچون جانشینی، هم‌نشینی و تضاد استخراج شده‌اند و صرفاً به منابع لغوی اکتفا نشده است؛ در حالی که یکی از مشکلات اساسی منابع لغوی در زبان عربی، فاصله طولانی بین تاریخ تدوین آن‌ها و عصر نزول قرآن است. این فاصله که با دگرگونی‌هایی فراوان در زبان عربی همراه بوده، موجب بی‌اعتمادی پژوهشگران به منابع لغوی شده است.

ج) مهم‌ترین شاخصه ایزوتسو به عنوان یک محقق، موضع‌گیری همدلانه او درباره اسلام و قرآن است. وی در دیباچه کتاب *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید* نوشته است: «من کسی نیستم که به‌طور افراطی، به نسبت‌گرایی تاریخی معتقد باشم»؛ سپس در پی ذکر

1. Context
2. Text

نظر نوول اسمیت - که به وجود مشترکاتی در نکته‌های عمده در قوانین اخلاقی قائل است - گفته است:

در این مورد، حق کاملاً با نوول اسمیت است و بر نظر او تا آنجا که از قوانین اخلاقی به صورت انتزاعی و به دور از همه تفاوت‌های عقیدتی ناشی از واقعیات عینی سخن می‌گوید، ایرادی نمی‌توان گرفت. شاید در چنین سطح متعالی از تجزیه و انتزاع، طبیعت انسان در سراسر جهان، یکسان باشد و من منکر استقرار بعضی قوانین کلی اخلاقی که مشترک میان انسان‌ها به لحاظ انسان‌بودن است، از این طریق نیستم (ایزوتسو، ۱۳۷۸ش: ۱۲).

وی در ادامه، در توضیح روش کار و دیدگاه کلی خود، موضع اصلی را در تمام این کتاب، بدین شرح دانسته است که در بررسی واقعیات، کاملاً عینیت‌گرا باشد و از جانب‌داری از نظریه‌های متنازع در این زمینه پرهیز کند؛ اما درباره موضوع ارتباط میان زبان و فرهنگ، این زبان‌شناس، مدعی است موضعی کاملاً معین دارد و این مسئله به دیدگاه وی درباره اصطلاحات و واژه‌های اخلاقی، رنگی شخصی می‌دهد (ر.ک. همان).

ایزوتسو آن گونه که خود گفته است، به میزانی زیاد، به نظریه تکثر در مسائل اخلاقی متمایل است. به گفته وی، عقیده مردم درباره این مسئله که بد و خوب چیست و درست و نادرست کدام است، از مکانی به مکانی دیگر و از زمانی به زمان دیگر، به صورتی کاملاً بنیادین تفاوت دارد؛ نه به شکلی جزئی که بتوان آن را به عنوان درجات مختلف از مراحل رشد و تکامل یک فرهنگ واحد توضیح داد. این اختلاف‌ها ناشی از تفاوت‌های اساسی فرهنگی است که در عادت‌های زبانی افراد هر جامعه ریشه دارند (ر.ک. همان: ۱۳-۱۴).

بر اساس مجموع آنچه گفتیم، دیدگاه کلی ایزوتسو را می‌توان به این صورت جمع‌بندی کرد که وی به وجود قوانین کلی اخلاقی، معتقد است و در عین حال، به تکثر نظام‌های اخلاقی اعتقاد دارد. عینیت‌گرایی ایزوتسو نیز به همین اعتقاد وی مربوط می‌شود؛ زیرا اختلاف میان نظام‌های اخلاقی، از نوع کیفی است؛ نه کمی؛ بنابراین، درباره هر نظام اخلاقی خاص باید معیارهای آن نظام را با بررسی جزء به جزء آن استخراج کرد و نباید

مقوله‌های زاده اقلیم فرهنگی دیگر را به آن اطلاق کرد؛ پس قوانین کلی اخلاقی، تنها با تحلیل و توصیف نظام‌های اخلاقی موجود حاصل می‌شوند؛ از این روی، ایزوتسو برخلاف کسانی همچون کانت، به یک اصل اعلای اخلاق که بتوان همه قوانین جزئی را به صورت منطقی، از آن استنتاج کرد، اعتقاد ندارد یا آن را مفید نمی‌داند؛ زیرا به اعتقاد او، در میان واقعیت‌های عینی زندگی انسان در اجتماع، محتوای معنایی اصطلاحات اخلاقی شکل می‌گیرد. طبیعی است که این گونه اعتقاد به نسبییت در اخلاق، برای ما پذیرفتنی نیست؛ اما باید انصاف این زبان‌شناس را تا این اندازه ستود که برای همه نظام‌های اخلاقی، به یک میزان، حق وجود قائل است و هیچ‌یک را بر دیگری برتر نمی‌داند (معصومی همدانی، ۱۳۶۱ش: ۲۸-۲۹).

درباره این مسئله که منظور ایزوتسو از نسبییت اخلاقی چیست، دو دیدگاه از سوی فیلسوفان حوزه اخلاق مطرح شده و از این روی، لازم است در اینجا، به صورت مختصر، دیدگاه نسبی‌گرایی و اطلاق‌گرایی را بررسی کنیم:

الف) گروهی اخلاق را مقوله‌ای نسبی دانسته‌اند؛ بدان معنا که از نظر آنان، هیچ‌یک از ارزش‌ها و اصول اخلاقی، ثابت نیستند و در پی تغییر زمان، مکان و وضعیت تغییر می‌کنند. از میان مکتب‌های فلسفی غرب، اگرستانسیالیسم، مارکسیسم و پوزیتیویسم منطقی، به نسبییت اخلاق معتقدند و در میان مکتب‌های اسلامی نیز اشاعره، مدعی نسبییت در اخلاق‌اند. ب) گروهی دیگر از فلاسفه حوزه اخلاق، به اطلاق و ثبات اخلاق معتقدند و نظریه نسبییت را به کلی باطل می‌دانند؛ بدان معنا که از نظر آنان، برخی اصول ثابت اخلاقی وجود دارند که مبنای ارزش‌گذاری‌های ثابت در افعال انسان‌ها هستند، به سلیقه فرد یا جامعه و نیز اوضاع زمانی و مکانی وابسته نیستند و در پی تغییر این‌ها، آن اوضاع نیز تغییر می‌کند. در میان فلاسفه غرب، کانت بیش از همه، بر اطلاق و ثبات احکام اخلاقی تأکید کرده است. (مصباح، ۱۳۷۴ش: ۱۸۴).

بسیاری از آیات و روایات، بیانگر آن است که اخلاق از اصولی ثابت، عام و فراگیر بهره‌مند است و اندیشمندان و مفسران نیز با استناد به این دسته از آیات و روایات، به جاودانگی اصول اخلاقی آن معتقدند. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «ای پیامبر!

بگو پروردگرم همه زشتی‌ها را حرام ساخته است؛ چه آن‌ها که آشکارند و چه آن‌ها که پنهان» (اعراف: ۳۳). در این آیه، واژه «فَوَاحِشٍ» بیانگر همان معنایی است که انسان‌ها از کلمه «قبیح» درک می‌کنند. خداوند متعال در این آیه، حرمت را براساس فهم انسانی قرار داده است. در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم: «خداوند ایمان را محبوب قلب‌های شما قرار داد و کفر و فسق و گناه را مورد کراهت و نفرت طبیعت شما ساخت» (حجرات: ۷). تعبیر «فِي قُلُوبِكُمْ» در این آیه، بیانگر آن است که اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، اموری فطری‌اند و در وجود انسان ریشه دارند. در آیه‌ای دیگر، خداوند متعال فرموده است: «خداوند به عدل و احسان و ادای حق خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کارهای ناپسند و سرکشی باز می‌دارد» (نحل: ۹۰). در این آیه، از عدل، احسان و ادای حق خویشاوندان به‌عنوان اموری ارزشی و اخلاقی و از فحشا، منکر و بغی به‌عنوان اموری ضد ارزشی و زشت یاد شده است. امام صادق (ع) نیز در روایتی فرموده است: «بندگان در پر تو عقل آفریدگار، خویش را می‌شناسند... و توسط عقل، نیک را از زشت بازمی‌شناسند؛ پس عقل می‌تواند معیار تشخیص خوب و بد باشد» (کلینی، ۱۳۶۲ش: ۳۰).

در آیات و روایت مطرح شده، دو نکته کاملاً مشهود است: نخست، آنکه حُسن و قبح مسائلی همچون عدل، ظلم، احسان و فسق، بدیهی و فهم آن‌ها فطری و وجدانی است؛ دوم، آنکه این امور، از نوع همیشگی و دارای اطلاق‌اند؛ البته اطلاق‌گرایی در قرآن با اطلاق موجود در مکتب کانت، متفاوت است. کانت به اطلاق انعطاف‌ناپذیر و بدون استثنا اعتقاد دارد و به همین دلیل، اصول اخلاقی وی را نمی‌توانیم بپذیریم؛ اما از آنجا که اطلاق‌گرایی قرآن با واقع‌گرایی همراه است، نوعی انعطاف‌پذیری معقول در آن وجود دارد (سجادی، ۱۳۷۷ش: ۱۳-۱۴). درباره نسبی بودن نیز دو معنا بدین شرح وجود دارد:

الف) اصل ارزشی و ضد ارزشی‌ای ثابت وجود ندارد و خوبی و بدی به پسند یا اکراه فرد یا جامعه وابسته است؛

ب) رفتارهای اخلاقی با توجه به موقعیت‌ها و تغییر عناوین، دگرگون می‌شوند.

نسبیت به معنای نخست، ناپذیرفتنی است و نسبیت به معنای دوم را می‌توان پذیرفت؛ چون کارهای اخلاقی همیشه به یک منوال نیستند (مطهری، ۱۳۷۰ش: ۱۴۸-۱۴۹). نسبیت

اخلاقی که ایزوتسو از آن، سخن گفته است نیز به همین مورد اخیر برمی گردد. ایزوتسو معتقد است قرآن به جای آنکه مفاهیم خوب و بد را به شیوه‌ای کم‌وبیش انتزاعی و تجریدی به کار برد، درباره اخلاق و رفتار انسان به صورتی کاملاً عینی و ملموس قضاوت کرده است (ایزوتسو، ۱۳۷۸ش: ۵۲۱). درنهایت، نظر او را می‌توان چنین تعبیر کرد که تأدب به یک اخلاق خاص، مقوله‌ای ظاهری و عارضی نیست؛ بلکه با عمیق‌ترین جنبه‌های وجود ما سروکار دارد. اخلاق، لباسی نیست که بتوان از تن بیرون آورد و لباسی دیگر به جای آن پوشید؛ بدین ترتیب، میان این نظر و نظر ما مسلمانان که اخلاق را جزء جدایی‌ناپذیر از دین می‌دانیم، تعارضی وجود ندارد.

۲-۴. ملاحظات مربوط به منابع

منابع مورد استفاده ایزوتسو برای تألیف این دو اثر، شامل دو بخش است: بخش نخست، مربوط به حوزه زبان‌شناسی و گرایش‌های آن (معناشناسی، فلسفه زبان و فلسفه اخلاق) است که برخی به زبان لاتین و برخی دیگر به زبان آلمانی تألیف شده و حاصل تفکر اندیشمندان غربی است؛ بخش دوم، آثار تراث اسلامی است که ایزوتسو در تجزیه و تحلیل مفاهیم قرآن، به آن‌ها استناد کرده است. در هر دو کتاب وی، کثرت منابع قدیم و جدیدش مشهود است؛ مثلاً در کتاب *خدا و انسان در قرآن*، او در پانوشته‌هایش، به بیش از پنجاه اثر علمی استناد کرده است. وی در استفاده از منابع قدیمی، کهن‌ترین آن‌ها را برگزیده است و به نظر می‌رسد اعتقاد به ترجمه‌ناپذیری و اطمینان‌نداشتن به منابع ترجمه شده، بر استفاده وی از منابع، مؤثر بوده است؛ مثلاً در ذکر روی داده‌های تاریخی عصر جاهلیت و صدر اسلام، او از کهن‌ترین منبع موجود در این زمینه، یعنی *السیرة النبویة* استفاده کرده است. ایزوتسو در میان آثار قدیمی، به ادبیات و شعر عرب در دوره‌های جاهلیت، مخضرمین و اسلامی، بیش از دیگر منابع توجه کرده و خود درباره علت این کار گفته است: «موسی جارالله به اشعار دوره جاهلیت علاقه زیادی داشت و هم او بود که این علاقه را در من ایجاد کرد» (قنبری، ۱۳۸۵ش: ۴۰).

ایزوتسو زبان عربی را نزد موسی جارالله که خود از علمای اهل سنت بود، فراگرفت و از طریق وی با دین اسلام و فرهنگ اسلامی آشنا شد؛ از این روی به نظر می‌رسد این آشنایی اولیه، بر نگاه ایزوتسو به اسلام و به تبع آن، بهره‌گیری وی از منابع اسلامی اثر گذاشته است؛ چنان که او در نقل روایات، صرفاً به منابع اهل سنت مراجعه کرده و به هیچ‌یک از منابع روایی شیعی استناد نکرده است. وی در تفسیر آیات نیز جز چند مورد استناد به *امالی* سید مرتضی، در بیشتر موارد، از تفسیرهای اهل سنت و به‌ویژه تفسیر *بیضاوی* استفاده کرده است.

۳-۴. ملاحظات مربوط به روش

در این بخش، به مباحث ذیل می‌پردازیم:

الف) در بررسی روش ایزوتسو، گاه مواردی دیده می‌شود که ایزوتسو در روش خود، بر آن‌ها تأکید کرده است؛ اما در عمل، جمع میان آن‌ها دشوار است؛ مثلاً ایزوتسو «بهترین راه را برای روشن ساختن معنای یک واژه مبهم، در درجه نخست، فراهم آوردن، مقایسه کردن و همه اصطلاحات مشابه، متضاد و معادل را در ارتباط با یکدیگر قراردادن می‌داند» (ایزوتسو، ۱۳۷۸ش: ۷۲). او در جایی دیگر تأکید کرده است: «باید ساخت مفاهیم کلمه‌ای قرآن را به صورت اصلی آن‌ها بفهمیم؛ یعنی به همان صورت که معاصران پیغمبر (ص) و پیروان بلاواسطه ایشان آن را می‌فهمیده‌اند» (همو، ۱۳۸۱ش: ۹۰). بر اساس سخن اول، برای اینکه به معنای واژه‌ای دست یابیم، باید موارد استعمال آن واژه را در سراسر قرآن بیابیم و سپس با در نظر گرفتن ارتباط این واژه با دیگر واژه‌هایی که از طریق هم‌نشینی، جان‌نشینی، تضاد یا ترادف، با واژه مورد نظر ارتباط برقرار کرده‌اند، به معنای واژه دست یابیم. لازمه این کار، آن است که قرآن به طور کامل نازل شده باشد تا بتوانیم مفاهیم کلیدی آن را با استفاده از روش پیش‌نهادی ایزوتسو بررسی کنیم؛ در نتیجه، به کارگیری این روش با توجه به قرآنی که امروز، در اختیار داریم، امکان‌پذیر است؛ اما مسلمانان صدر اسلام که نخستین مخاطبان قرآن بودند، باید منتظر می‌ماندند آیات قرآن به طور کامل نازل شود؛ آن‌گاه با در نظر گرفتن ارتباط معانی الفاظ با یکدیگر، معانی آیات را می‌فهمیدند. از سوی دیگر، ایزوتسو تأکید

کرده است فهم ما از مفاهیم قرآنی باید همانند فهم معاصران پیامبر (ص) باشد. میان این دو سخن ایزوتسو، تناقض وجود دارد؛ زیرا براساس روش پیش‌نهادی وی، فهم مخاطبان نخستین از آیات قرآن، کامل نبوده است؛ زیرا در آن زمان، هنوز قرآن به‌طور کامل نازل نشده بود. در اینجا، این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌توان با استفاده از این روش، به فهمی کامل از مفاهیم آیات قرآن، همانند فهم مسلمانان صدر اسلام دست یافت.

ب) همان‌گونه که پیشتر نیز گفتیم، ایزوتسو ادعا می‌کند می‌خواهد قرآن را با استفاده از خود قرآن بفهمد و این به‌لحاظ نظری، همان تفسیر قرآن به قرآن است. طبق این روش، نظام معنایی قرآن، از نوع بسته است و صرفاً با رجوع به دلالت درونی، یعنی از طریق به‌کار بستن روابط هم‌نشینی، جانشینی، ترادف، تضاد و... می‌توان معنایش را دریافت. برخی مخالفان با تفسیر قرآن به قرآن، روش ایزوتسو را با یکی از نظریه‌های مهم به‌نام نظریه بینامتنی که امروزه، در حوزه تفسیر قرآن، مطرح است و طرف‌داران بسیار دارد، مغایر دانسته‌اند. براساس این نظریه، قرآن، متنی باز است که بخشی از دلالت‌های آن درون خودش تمام می‌شوند و بخشی دیگر در متن‌های دیگر، زندگی دوباره می‌یابند و بالیدن آغاز می‌کنند. نظریه بینامتنی براساس این مطلب، استوار است که معنای هر متن با معنای متون دیگر ارتباط دارد. این نظریه، امروزی است؛ اما در روش مفسران پیشین نیز دیده می‌شود؛ زیرا مفسران اولیه نیز برای کشف معنای قرآن، بارها به متون عرب جاهلی مراجعه کرده‌اند. براساس این نظریه، معنای واژه‌های قرآنی یا هر متن دیگر، درون خود آن متن تولید نمی‌شود؛ بلکه با متون دیگر نیز مرتبط است و به‌تعبیر برخی معناشناسان، هیچ متنی، جزیره‌ای بریده از دیگر متن‌ها نیست؛ از این روی، وقتی می‌خواهیم متنی را بفهمیم، با متون بسیاری درگیر می‌شویم (قائمی‌نیا، ۱۳۸۸ ش: ۱۸۶). میان آشکال یادشده و نیز روش ایزوتسو می‌توان این‌گونه جمع کرد که در روش ایزوتسو، شبکه‌ای از مفاهیم قرآنی پدید آمده است که جز با رجوع به قرآن و دقت در اصل هم‌نشینی و جانشینی، روابط معنایی و تداخل معنایی نمی‌توان به‌کنه مفهوم واژه یا واژگان اخلاقی پی‌برد؛ ولی در تحلیل معناشناختی هر واژه یا شبکه واژگانی، گاه ناچاریم به زمینه‌های متن و ارتکاز مخاطب از واژه توجه کنیم؛ در نتیجه، به عادات و رسوم عصر پیامبر (ص) مراجعه می‌کنیم. اینجاست

که ایزوتسو از این بینامتنیت (تناص) بهره کافی گرفته و در تحلیل مفاهیم اخلاقی موجود در قرآن، چاره‌ای جز رجوع به تاریخ، روایات، و اشعار عربی و جاهلی نداشته است؛ به بیان دیگر، او سلسله‌ای از شبکه‌های اخلاقی قرآن را در یک فضای بسته قرآنی پذیرفته و علاوه بر آن، هنگام تحلیل یک واژه و بستر معنایی آن توانسته است اخلاق قرآنی را با رفتارهای منبعث از فرهنگ خشن عربی پیوند زند، یکی را از دل دیگری استخراج کند و رفتار استخراج شده را کاملاً متمایز از رفتار فرهنگی بشناساند؛ بنابراین نمی‌توان گفت ایزوتسو از دیگر منابع بهره نگرفته است؛ بلکه نکته قابل توجه، آن است که این منابع و به‌ویژه اشعار جاهلی برای او در فهم مفاهیم قرآن، جنبه ابزاری و ثانوی داشته است.

ج) یکی از محاسن روش ایزوتسو این است که معناشناسی، روش تحلیل مفاهیم و اصطلاحات کلیدی قرآن کریم براساس شیوه و روی کردی پویاست؛ نه ایستا؛ به این صورت که ایزوتسو در بررسی مفاهیم قرآنی، با توجه به ویژگی‌های متنی و محیطی، ساخت معنایی واژه‌های قرآن را تجزیه و تحلیل کرده است. به اعتقاد او، معانی واژگان از یک زبان به زبان دیگر، متفاوت‌اند؛ از این روی، او مراجعه به منابع فرهنگ لغت را برای درک معنای واژه پذیرفته است. از سوی دیگر، فاصله زمانی زیادی که میان ما و گویشوران عرب‌زبان وجود دارد، ایزوتسو را به استفاده از دو روش معناشناسی در زمانی^۱ و هم‌زمانی^۲ برای تجزیه و تحلیل مفاهیم قرآن سوق داده است. در همین زمینه، وی ضمن آنکه تاریخ‌گرایی در زبان قرآن را پذیرفته و در مباحث خود، به اشعار دوران پیش از اسلام استناد کرده است، به هم‌زمانی در زبان نیز تمایل دارد؛ بدین منظور، او در بیشتر موارد، دو روش معناشناسی در زمانی و هم‌زمانی را به صورت تحلیلی تلفیق کرده است؛ بدین صورت که نخست، براساس معناشناسی در زمانی، به شناخت معنای اولیه و معنای بعدی واژه در طول تاریخ حیات آن (در سه مرحله پیش از نزول قرآن، عصر نزول قرآن و دوره پس از نزول قرآن) پرداخته است؛ آن‌گاه در بخش معناشناسی هم‌زمانی، معنای واژه را با توجه به ویژگی‌های متنی آن، یعنی بافت کلام، مشتقات واژه در قرآن، و جوه معانی هر مشتق در

1. Diachronic Semantic
2. Synchronic Semantic

کاربرد قرآنی، مترادف‌ها یا متضادهای هر وجه و مفهومی را که در قرآن، به واژه موردنظر اسناد داده شده، تجزیه و تحلیل کرده است.

۴-۴. ملاحظات مربوط به محتوا

در این بخش، به مباحث ذیل می‌پردازیم:

الف) ایزوتسو در بررسی ساختار فرهنگی - اجتماعی نظام قبیله‌ای، فضای اخلاقی عربستان در اوان ظهور اسلام را به‌خوبی ترسیم کرده و از گستردگی مرزهای قبیله در رفتار فرد و شکل‌گیری شخصیت وی به‌ویژه در قلمرو ارزش‌ها و سنت‌ها به تفصیل سخن گفته است؛ در نتیجه، این معنا در قلمرو باورهای دینی، از نفوذ و عمقی بسیار بیشتر برخوردار است. عقل حکم می‌کند فرد دست کم در قلمرو باورها، رفتاری شخصی و انتخابی داشته باشد؛ ولی هرگز این‌گونه نبوده است؛ به همین دلیل، وقتی شیخ یا شیوخ قبیله، دین خود را تغییر می‌دادند، افراد وابسته به قبیله نیز بدون آنکه به لحاظ فکری متحول شوند و به درکی تازه برسند، دین جدید را می‌پذیرفتند. مقاومت در دین نیز بر همین اساس صورت می‌گرفت. شاید یکی از دلایلی که براساس آن در قرآن، ایمان اعراب بادیه‌نشین که خالص‌ترین قبیله‌ها بودند، انکار و بر این مسئله تأکید شده است که «شما ایمان نیاورده‌اید؛ بلکه بگوئید اسلام آوردیم» (حجرات: ۱۴)، همین مسئله باشد که تحول عقیدتی ایشان، از نوع انتخابی نبوده و به پیروی از تحول عقیدتی قبیله صورت می‌گرفته است. از آنجا که هدف ایزوتسو، تبیین مفاهیم اخلاقی - دینی قرآن بوده است، لازم می‌آید از حاکمیت فکری و عقیدتی قبیله بر افراد و تأثیر آن در پذیرش یا نپذیرفتن دین جدید نیز سخن بگوئید؛ از این روی به نظر می‌رسد جای این بحث در میان مباحث ایزوتسو، خالی است.

ب) از مطالب ایزوتسو برمی‌آید که به اعتقاد وی، جهان‌بینی قرآن بر پایه واژگان به کاررفته در آن بنا شده است؛ اما معنای این واژه‌ها در یک سطح نیست و حتی کلمه‌های مترادف نیز در یک سطح استفاده نشده‌اند؛ گاه این لغات، از نوع کلیدی و گاه از نوع فرعی هستند؛ بدین ترتیب، وی مفاهیم کلیدی قرآن را به لحاظ معناشناختی تحلیل کرده و هدف خود را پژوهشی تحلیلی و اصولی درباره کلمه‌هایی دانسته است که ظاهراً در

خصوصیت بخشیدن به اندیشه قرآنی، نقشی مهم دارند. نکته جالب، این است که از یک سو، ایزوتسو تأکید کرده است محقق باید با عرضه اصولی منظم، به پژوهشی اصولی و دور از پیش داوری پردازد و از سوی دیگر، در حوزه گزینش واژگان کلیدی در کتاب خدا/ انسان در قرآن گفته است: «تقریباً به صورت اجتناب ناپذیر، در انتخاب کلمات کلیدی، مقداری عمل از روی دل خواه و مین عندی صورت می گیرد» (ص ۲۳). گویی ایزوتسو برای انتخاب این کلمه های کلیدی و کانونی، معیاری مشخص عرضه نکرده است؛ اما از آنجا که بررسی روش وی خلاف این موضوع را ثابت می کند، می توان گفت ظاهراً عبارت «انتخاب از روی دل خواه»، درست ترجمه نشده و منظور او براساس فهم خود بوده است؛ نه ذوق و سلیقه شخصی؛ زیرا وی در ادامه همین بحث و توضیح درباره نحوه انتخاب کلمه های کلیدی، از حوزه معنایی سخن گفته است؛ یعنی میان کلمه ها، روابطی وجود دارد و ما براساس آن روابط، معنای کلمه ها را می شناسیم. این خود قاعده و ضابطه مندی است. طبق این قاعده، برای کشف معنای کلمه یا به خود آن کلمه مراجعه می کنیم و یا به کلمه هایی که اثر وجودی در آن کلمه دارند و یا آثار، نتایج و اوصافی که در فرهنگ دینی، بر آن مترتب شده اند. مبنای این قاعده نیز خود محقق است که باید دانشش را به کار گیرد تا این شبکه معنایی را بشناسد.

ج) دقت ایزوتسو در مرزبندی میان نصوص دینی و دانش های اسلامی، ستودنی است. او در بیان دانش های اسلامی و به ویژه علم کلام نوشته است: «کلام اسلامی اساساً مبتنی بر آموزش های قرآنی است و سرانجام، نتیجه تلاش عقل بشری، آن بود که خود این آموزش ها را به قدری منظم و براساس خدامرکزی دریافت کند و بفهمد» (همان: ۵۳).

از نظر ایزوتسو، قرآن به رغم خطاب عام و فراگیرش، با مردمان هر دوره، به گونه ای خاص سخن گفته است؛ زیرا درک آموزه های این کتاب آسمانی، همواره به واسطه تفسیر یا تفسیرهایی از مفسران هر عصر صورت می گیرد که برخاسته از عقلانیت حاکم بر هر دوران از حیات فرهنگی و سیاسی آن است. ایزوتسو به این مسئله توجه کرده و کوشیده است با قطع این همانی کامل بین نصوص دینی و دانش های اسلامی، ساخت معنایی آن دو را مستقل از یکدیگر ببیند؛ از این روی، مثلاً به نسبت سنجی میان کلام سنتی مسلمانان و

نظام واژگانی قرآن پرداخته و در تلاش برای تعمیم ارزیابی خود به دیگر نظام‌های معرفتی مسلمانان نوشته است:

از یک سو، واژگان کلامی به‌لحاظی ادامه و گسترش واژگان قرآنی است و به همین جهت، بیشتر مصالِح و مواد خود را از قرآن می‌گیرد و با وجود این، از سوی دیگر، با سازمان دادن به کل مصالِح بنابر اصل سازمان و ساخت بخشیدن به آن‌ها، یک دستگاه تصویری مستقل است. آن‌گاه باید اختلاف میان این دو را به صورت عمده، در جنبه نسبی اصطلاحات کلیدی جستجو کرد؛ ولی این اختلاف و تفاوت در بسیاری از موارد، بسیار دقیق و ظریف، و بازشناختن آن، دشوار است؛ مخصوصاً اگر درست، کلمات واحدی تقریباً در زمینه‌های واحد به کار برده شده باشد (همان: ۵۴).

این عبارت ایزوتسو نکات و نتایج معناشناختی‌ای مهم بدین شرح دارد: نخست، آنکه دانش‌های اسلامی را از آن حیث که واژگان و بیشتر مصالِح خود را از قرآن می‌گیرند، باید امتداد واژگان قرآن تلقی کرد؛ دوم، آنکه این دانش‌ها به‌لحاظ معناشناختی، زیرساختی متمایز از ساخت معنایی کلی قرآن دارند و لازم است هریک از این دانش‌ها را نظام‌های تصویری‌ای مستقل از قرآن تعریف کرد؛ مثلاً واژه «الله» وقتی وارد علم کلام می‌شود، ساخت تصویری آن تغییر می‌کند؛ به این صورت که در دستگاه جدید، در ارتباطی تصویری با «اسماء الحسنی» قرار می‌گیرد. در قرآن، خداوند متعال با استفاده از کلمه‌ها و جمله‌هایی ساده همچون «سخن می‌گوید» و «می‌آفریند» توصیف شده است؛ اما در علم کلام، این توصیف‌ها تغییر می‌کنند؛ زیرا در دستگاه کلامی، «الله» از طریق ذات و صفات شناخته می‌شود و «سخن می‌گوید»، یکی از اساسی‌ترین صفات خداست؛ بنابراین، خود تصور «الله»، هنگامی که به عنوان یک ذات متعالی در مقابل صفات او فهمیده می‌شود، دیگر تصویری قرآنی به صورت نخستین نیست (ر.ک. همان: ۵۴-۵۵)؛ سوم، آنکه با پذیرش استقلال نظام معنایی قرآن و علوم اسلامی، باید به اختلافات نسبی میان اصطلاحات کلیدی، حساس و کنج‌کاو بود.

این ملاحظات ایزوتسو ما را بر آن می‌دارد که در مطالعه قرآن، همانند وی ذهن خود را از مفاهیم نسبی و جنبی که کلمه‌های قرآن بعدها در نظام‌های فلسفی، عرفانی، کلامی و...

پیدا کرد، دور نگاه داریم و بکوشیم قرآن را نه از طریق اندیشه‌هایی که از سوی متفکران مسلمان در دوره‌های پس از قرآنی در تلاش ایشان برای فهمیدن و تفسیر کردن این کتاب و هر یک به شکلی خاص پیدا شده است، بخوانیم؛ بلکه باید کوشش ما مصروف آن باشد که ساخت مفاهیم کلمه‌ای قرآن را به صورت اصلی آن‌ها بفهمیم؛ یعنی به همان صورت که معاصران پیغمبر (ص) و پیروان بی‌واسطه او آن را می‌فهمیده‌اند (ر.ک. همان: ۹۰).

د) ایزوتسو در آثار خود، از نظریه‌ای زبان‌شناختی یاری گرفته که برای ما تازگی دارد. این نظریه از این جهت که به تعطیلی فکر و نفی امکان شناخت می‌انجامد، از نوع تندرو محسوب می‌شود. یکی از نتایجی که از این نظریه به دست می‌آید، ترجمه‌ناپذیری است. طرف داران این نظریه معتقدند امکان ترجمه از زبانی به زبان دیگر وجود ندارد؛ زیرا اختلاف‌های زبانی، جهان‌بینی‌هایی متفاوت را به وجود می‌آورند و این جهان‌بینی‌های متفاوت نیز فرهنگ‌هایی متنوع را شکل می‌دهند؛ از این روی، هر قوم و ملتی، زندانی زبان خویش است و تفهیم و تفاهم امکان ندارد (نرسیسیانس، ۱۳۸۲ش: ۲۲۳؛ تراگیل، ۱۳۷۶ش: ۳۲). ایزوتسو در عین حال که معتقد است زبان ما بیش از آنکه واقعیت را نشان دهد، پرده‌ای روی آن می‌کشد، سعی می‌کند از راه بحث زبانی، مفاهیم متعلق به زبان دیگر را تجزیه و تحلیل کند و واقعیت آن‌ها را بیابد و نشان دهد؛ بدین منظور، وی قرآن را از عربی به ژاپنی ترجمه کرده و برداشت خود از مفاهیم قرآنی را در قالب یک نظریه معناشناختی، به زبان انگلیسی بیان کرده است. مباحث یادشده بیانگر آن است که گرچه ایزوتسو در مبانی نظری خود، از نظریه‌سایر ورف^۱ بهره گرفته، در عمل، کاملاً خود را به دست این نظریه نسپرده است.

ه) ایزوتسو در کتاب *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، به تفکیک‌ناپذیری دین و اخلاق در قرآن توجه بسیار کرده و در فصل دوم کتاب، درباره این مسئله، سخنان بدیع و ظریف فراوان گفته است؛ اما گاه به سبب تفکیک ذهنی دو مقوله دین و اخلاق، دچار سوء تفاهم شده است. یکی از مهم‌ترین موارد از این دست، نظر وی درباره رابطه مفاهیم «جاهلیت» و «حلم» است. هر چند این نظر او که:

جاهلیت در نظر حضرت محمد (ص) و یارانش، دوره‌ای نبوده است که اینک گذشته باشد؛ بلکه یک وضعیت پویا، یک حالت روانی و روحی خاصی را افاده می‌کرده که با برآمدن قدرت اسلام، به ظاهر صحنه را خالی نموده؛ اما پنهانی حتی در اذهان مؤمنان، زنده مانده و فرصت می‌جسته است تا هر زمان، به صحنه روشن ذهن و وجدان آن‌ها درآید و فعالیت آغاز کند (ایزوتسو، ۱۳۷۸ش: ۵۷)

درست است و هر چند «جاهلیت عملاً ربطی به نادانی نداشته؛ بلکه در حقیقت، به معنای احساس شدید داشتن نسبت به افتخارات قبیله‌ای، روح سرکش رقابت و استکبار، و همه آن اعمال و رفتار خشن و گستاخانه‌ای بوده است که از خلق و خوی تند و سرکش سرچشمه می‌گیرد» (همان: ۵۸)، از توجه به نکته‌ای مهم و اساسی بدین شرح غفلت شده و بدین سبب، نتیجه‌گیری‌ای نادرست صورت گرفته است: «برآمدن اسلام از جنبه اخلاقی‌اش می‌تواند حرکتی متهورانه برای جنگیدن و سخت و بی‌امان جنگیدن با روح جاهلیت و از میان بردن کامل آن و روح حلم را برای همیشه جای‌گزین آن ساختن شمرده شود». ایزوتسو این نظر دُوزی را پذیرفته است که پیش از ظهور اسلام، دین واقعی اعراب بیابانی، عصیت قبیله‌ای بوده است، و چند سطر بعد نیز نظر مونتگمری وات را تکرار کرده است که براساس آن، «عصیت قبیله‌ای، نفوذ و قدرتی بیش از دین متداول در میان اعراب صحرا که هرگز از حد یک کیش چندخدایی یا بت‌پرستی ابتدایی نگذشته و در دوران ظهور محمد (ص)، نشانه‌های انحطاط و زوال در آن، هویدا گشته و به صورت جادوی محض بیرون آمده، داشته است» (همان).

بنابراین، همه صفات‌های نکوهیده‌ای که ایزوتسو در واژه «جاهلیت» دیده و برشمرده است، از خدا فراموشی و اصالت‌دادن به بشر سرچشمه می‌گیرند و بدین طریق، میان دو مفهوم «جاهلیت» و «طغیان»، ارتباط معنایی وجود دارد؛ یعنی «جاهلیت» علاوه بر مفهوم اخلاقی، مفهومی دینی هم دارد و در واقع، مفهوم دینی در آن، اصل محسوب می‌شود. جاهلیت، مفهومی اخلاقی یا حالت اخلاقی‌ای صرف نبوده است که قرآن بخواهد مفهوم یا حالت اخلاقی‌ای دیگر را جانشین آن کند. اعتقاد به تقابل میان جاهلیت و حلم را نخستین بار، گل‌دزیهر مطرح کرده و ایزوتسو نیز در این اعتقاد، از او پیروی کرده است (معصومی همدانی، ۱۳۶۱ش: ۳۹-۴۰).

گذشته از این ایراد اصلی، چند ایراد فرعی نیز بر این نظر، وارد است:

نخست، آنکه طبق گفته ایزوتسو، روحیه هم‌بستگی قبیله‌ای، یعنی دین واقعی اعراب در دوران جاهلیت، خاص طبقه اشراف بوده است و بیچارگان و زبونان، طبقات پایین، مردمانی که اصل و نسبی نداشتند و بردگان و به عبارت دیگر، طبقه رنج‌بر، در این دین، سهمی نداشتند. حلم، یکی از اجزای تشکیل‌دهنده مروت یا آرمان اخلاقی اعراب جاهلی بود. به گفته گلدزیهر، «به مقتضای مروت، معلوم می‌شود که در چه مواردی جایز است که انسان به جهل روی بیاورد؛ یعنی در جایی که حلم، نشانه ضعف محسوب می‌شود، به صرافت طبع، عنان خویش را به دست احساسی سرکش بسپارد»؛ بدین ترتیب، در این دوران، حلم، تابع مروت بود، ارزشی مستقل محسوب نمی‌شد و صفتی اشرافی به‌شمار می‌آمد. به‌طور کلی، اشراف، بیشتر از مردم عادی به حلم نیازمندند. قریش در دوران جاهلیت، به حلم، زبان‌زد بودند. ابن قتیبه دینوری (م. ۲۷۶ق.) در کتاب *عیون الاخبار*، فصلی را به حلم و غضب اختصاص داده و از مواردی که نقل کرده است، می‌توان تصور مسلمانان قرن سوم هجری درباره حلم به‌عنوان یک صفت اشرافی را دریافت که لازمه سروری است.

دوم، آنکه خود واژه «حلم» هیچ‌گاه در قرآن کریم نیامده و فقط یک بار، صورت جمع آن، یعنی «أحلام» (قرآن، طور: ۳۲) ذکر شده است. صفت «حلم» در قرآن، پانزده بار آمده که در یازده مورد، یکی از صفت‌های الهی است و در چهار مورد دیگر، ابراهیم (ع)، اسحاق (ع) و شعیب (ع) به این صفت ستوده شده‌اند. در قرآن، «حلم» صفتی نیکو شمرده شده است؛ اما این واژه در نظام اخلاقی قرآن، از نوع اصلی و کلیدی نیست.

سوم، آنکه به‌نظر می‌رسد بعدها، یعنی در دوران خلافت امویان و عباسیان که جاهلیت جدید بر اسلام غلبه کرد، واژه «حلم» دوباره به‌معنای قدیمی آن، زنده شد و در مقابل «جهل» و «جاهلیت» که معنای دینی خود را کاملاً از دست داده بودند، قرار گرفت؛ بنابراین هرچند در نظام دینی - اخلاقی‌ای که قرآن در پی برقرار کردن آن است، صفت حلم، مقامی خاص دارد، تبدیل شدن این فضیلت به محور رفتار اخلاقی در دوره‌های بعد، یعنی در زمان خلافت امویان و عباسیان رخ داده است. این‌گونه موارد نشان می‌دهند در بررسی نظام

اخلاقی قرآن باید بسیار محتاط بود (ایزوتسو، ۱۳۷۸ش: ۳۹-۴۰) و از این روی گفته شده است:

ایزوتسو در بررسی واژه «جهل»، مطلب ناچیزی به مطالب کتاب گلدزیهر اضافه کرده است؛ بنابراین، روش ایزوتسو با روش گلدزیهر تفاوت چندانی ندارد. علت این امر، این است که لغت‌شناسان و متن‌شناسان، معناشناسی بسیاری از مفاهیم و شناخت‌ها را بدون دارا بودن لغات متن آن در اختیار دارند. یک نکته کم‌اهمیت، اما جدید در دیدگاه ایزوتسو وجود دارد: اینکه کلمات نمی‌توانند جدا از فرهنگی که در آن ظهور پیدا کرده‌اند، درک و فهمیده شوند و نیز نمی‌توان بدون در نظر گرفتن کاربردشان آن‌ها را تعریف کرد (پارتین، ۱۹۷۰م: ۹/۳۵۹).

به نظر می‌رسد در بحث جاهلیت و حلم، ایزوتسو ظاهراً به دو نکته توجه نکرده است: نخست، آنکه «حمیة الجاهلیة» که قرآن از آن، به عنوان خصلت اعراب یاد کرده است، در اشراف و غیراشراف وجود ندارد. اشراف اگرچه در برخی موارد، به سبب تکبر، حلم می‌ورزیدند و دراصل، روحیه غرور جاهلی داشتند و از حلم به معنای توازن و آرامش بامحوریت تسلیم خدا بی‌بهره بودند، حلمشان هم ابزار و بهانه‌ای برای نشان دادن تعصب جاهلی بود؛ دوم، آنکه حلم، یکی از صفات‌های الهی است و محوریت خویش را از صفات‌های الهی دارد؛ نه براساس افکار اموی و عباسی.

(و) ایزوتسو حوزه کار و روش خود را چنین بیان کرده است:

اصطلاحات دینی - اخلاقی یک زبان، نظام خاصی از مقولات را تشکیل می‌دهد که جزئی از سیستم و نظام بزرگ‌تر معنایی زبان مورد بحث به شمار می‌رود... با بررسی تحلیلی واژه‌های عمده و اصلی اخلاقی - دینی زبان، محقق ممکن است به تدریج، به شناخت ساختمان بنیادی آن نظامی دست یابد که همه روی‌دادهایی که متضمن حکم و قضاوت اخلاقی هستند، پیش از آنکه به شکل قابل حصول برای اعضای آن جامعه زبانی درآیند، از صافی آن می‌گذرند. فرایندی که هم‌اکنون وصف کردیم، دقیقاً همان فرایند یادگیری زبان در نزد کودکان است... کودک کاربرد واژه «سیب» را با مشاهده رفتار پدر و مادر و آموزگار خود در نامیدن آن فرامی‌گیرد و به این ترتیب،

میان این میوه و نام آن، یک رابطه دال و مدلولی (= معنایی) برقرار می‌کند. بر اثر تکرار این فرایند به دفعات، کودک یاد می‌گیرد که مصداق جدید را هم به اعتبار صفات حسی همچون رنگ و اندازه و شکل، در زیر طبقه «سیب» طبقه‌بندی کند. کودک به همین طریق، کاربرد واژگان اخلاقی را یاد می‌گیرد. راهی که وی در فراگیری اصطلاحات اخلاقی خاصی در اوضاع و احوال خاصی به کار می‌برد، به هیچ وجه با راهی که وی در فرگیری واژه «سیب» در نامیدن شیء بخصوصی بدین نام به کار می‌برد، تفاوت اساسی ندارد. اصطلاحات اخلاقی، به ویژه آن‌ها که به سطح نخستین زبان اخلاق تعلق دارند، با نام واژه‌هایی چون «میز»، «سیب»، «خوردن»، «رفتن» یا «سرخ» در یک ردیف هستند؛ زیرا فرایند بنیادی یادگیری در همه انواع واژه‌ها یکسان است (ایزوتسو، ۱۳۷۸ش: ۲۸-۲۹).

با این توضیحات به نظر می‌رسد در دیدگاه ایزوتسو، تمایزی میان زبان و فرازبان وجود ندارد؛ از این روی وی هیچ واژه‌ای را به فرازبان اخلاقی متعلق نمی‌داند و از سوی دیگر، بارها تکرار می‌کند که هر چند بیشتر اصطلاحات اخلاقی قرآن به قلمرو زبان اخلاقی تعلق دارند، برخی اصطلاحات اخلاقی قرآن را می‌توان به فرازبان اخلاقی متعلق دانست؛ یعنی تلویحاً وجود فرازبان اخلاقی و واژه‌های متعلق بدان را می‌پذیرد. خود او هم از تناقض موجود در سخنش آگاهی دارد؛ زیرا گفته است:

می‌توان استدلال نمود که در موضوعات اخلاقی، میان دو سطح زبان عینی و فرازبان، خط فاصل مشخصی وجود ندارد؛ لذا جای تردید است که این دو اگر وجود داشته باشند، چندان از بنیاد، با یکدیگر متفاوت باشند. باید تصدیق کنیم تا آنجا که پای زبان طبیعی در میان است، هر چیزی از سطح اول آغاز می‌شود؛ حتی آنچه را من «اصطلاحات اخلاقی سطح دوم» نامیدم، مطابق قاعده کلی رشد و تکامل زبان باید از حوزه واژه‌های توصیفی معمولی نشأت گرفته و از آنجا طی مراحل کرده به سوی نوع ایده‌آل واژه‌های ارزشی محض تحول یافته باشد؛ بنابراین، به یک معنا، همه تفاوت‌های میان دو سطح اخلاقی را می‌توان سرانجام، به سطحی واحد از کم‌وبیش تقلیل داد؛ اما در اینجا، مانند هر جای دیگر، تفاوت درجه وقتی از حد بگذرد، به تفاوت نوع تغییر خواهد نمود. این نظر دو اشکال مهم دارد: نخست، اینکه مفاهیمی

چون خوب و بد یا معادل‌های آن‌ها در نظام‌های اخلاقی گوناگون، نوع ایده‌آل نیستند؛ زیرا نوع ایده‌آل طبق تعریف وبری آن، یک مفهوم مصنوع یا مدل ذهنی است که هرچند از موارد واقعی انتزاع می‌شود؛ اما با هیچ مورد واقعی تطابق ندارد؛ بلکه موارد واقعی به درجات مختلف، با آن فاصله دارند؛ اما رابطه مفهوم خوبی با این یا آن کار خوب، رابطه‌ای است از نوع رابطه کلی با مصادیقش؛ یعنی رابطه موضوع و محمول در قضیه‌ای چون «شجاعت، خوب است»، رابطه اتحادی است؛ همچنین نوع ایده‌آل، مفهومی است که به‌دقت تعریف می‌شود؛ اما خوبی، مفهومی است تعریف‌ناشدنی. اشکال دوم، این است که از لحاظ منطقی، مرز میان زبان و فرازبان، مرزی است غیر قابل عبور. هیچ فرایندی را نمی‌توان تصور کرد که از طریق آن، واژه «و» از واژه‌ای که متعلق به زبان است، متحول شده، به صورت واژه‌ای متعلق به فرازبان درآمده باشد. اختلاف واژه «میز» و واژه «و» همیشه اختلاف کیفی بوده است؛ نه کمی. دلیل و شاهدی وجود ندارد که به ما اجازه دهد که چنین تحولی را در زبان اخلاق، ممکن فرض کنیم (معصومی همدانی، ۱۳۶۱ش: ۳۷-۳۸).

۵. نتیجه‌گیری

بررسی این دو اثر، بیانگر نتایج زیر است:

الف) مهم‌ترین شاخصه ایزوتسو عینیت‌گرایی وی در مواجهه با اسلام و قرآن است. به اعتقاد او، در میان واقعیت‌های عینی زندگی در اجتماع، معنای کلمه‌ها و به‌ویژه اصطلاحات اخلاقی شکل می‌گیرد.

ب) تلاش ایزوتسو در تبیین مفاهیم قرآن، ادامه همان کاری است که مفسران و قرآن‌پژوهان گذشته انجام داده‌اند؛ با این تفاوت که در گذشته، واژه‌ها را به صورت تک‌تک بررسی می‌کردند؛ اما ایزوتسو با بررسی معناشناسانه واژه‌های کلیدی قرآن و کشف روابط معنایی آن‌ها در یک شبکه گسترده معنایی کوشیده است به جهان‌بینی قرآن دست یابد. با استفاده از این روش، امکان تفسیر به رأی و تحریف، به کمترین میزان می‌رسد.

ج) ایزوتسو در تجزیه و تحلیل مفاهیم قرآنی، ضمن آنکه مفاهیم را از نظر لفظی، معنوی و اشتقاقی، با توجه به اصطلاح تمام متون قبل از و بعد از نزول بررسی کرده، وارد

فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س)، سال ۱۱، شماره ۳ / ۳۱

بحث معناشناسی قرآن شده است. این مسئله نشان می‌دهد او در عین حال که از روش جدید معناشناسی برای بررسی مفاهیم قرآنی استفاده کرده، به آثار پیشینیان نیز توجه کرده است. (د) ایزوتسو در مبانی نظری خود، از نظریه‌های زبان‌شناختی، فلسفی و گاه اخلاقی که حاصل اندیشه متفکران غربی است، بهره گرفته؛ اما در عمل، خود را کاملاً به دست این نظریه‌ها نسپرده است.

منابع

- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸ش). *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه روز.
- _____ (۱۳۸۱ش). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ترادگیل، پیتر (۱۳۷۶ش). *زبان‌شناسی اجتماعی*. ترجمه محمد طباطبایی. تهران: آگه.
- دراز، محمد عبدالله (۱۴۲۶ق / ۲۰۰۵م). *دستور الاخلاق فی القرآن*. بیروت: مؤسسه الرساله.
- زرزور، نوال کریم (۲۰۰۱م). *معجم الفاظ القیم الاخلاقیه و تطورها الدلالی بین لغه الشعر الجاهلی ولغه القرآن الکریم*. بیروت: مکتبه لبنان.
- ساغروانیان، سید جلیل (۱۳۶۹ش). *فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی*. مشهد: نشر نما.
- سجادی، سید ابراهیم (۱۳۷۷ش). «نسبیت و اطلاق در اخلاق». *پژوهش‌های قرآنی*. ش. ۱۳-۱۴. صص. ۱۰۰-۱۱۹.
- شرباصی مصری، احمد (۱۳۷۹ش). *دایره‌المعارف اخلاق قرآنی*. ترجمه بهاء‌الدین حسینی. ج. ۱. سنندج: تازه نگاه.
- شعار، جعفر، کامل احمدنژاد و عبدالحسین فرزاد (۱۳۷۵ش). *فرهنگواره اخلاق در قرآن*. تهران: آتیه.
- قائمی‌نیا، علی‌رضا (۱۳۸۸ش). «ارتباط معناشناسی و تفسیر قرآن». *هفده گفتار قرآن پژوهی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و مرکز هماهنگی، توسعه و ترویج فعالیت‌های قرآنی.
- قنبری، امید (ویراستار) (۱۳۸۵ش). *زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۲ش). *الکافی*. تصحیح علی اکبر غفاری. ج. ۰. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۴ش). *فلسفه اخلاق*. تهران: اطلاعات.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰ش). *تعلیم و تربیت در اسلام*. ج. ۱۸. قم: صدرا.
- معصومی همدانی، حسین (۱۳۶۱ش). «بحثی در زبان اخلاقی قرآن». *نشر دانش*. س. ۲. ش. ۹.
- نرسیسیانس، امیلیا (۱۳۸۲ش). *مباحثی در دوزبانگی از دیدگاه علوم اجتماعی*. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور و معاونت پژوهشی پژوهشکده مردم‌شناسی.

- Partin, B. Harry (1970). "Semantics of the Quran: A Consideration Izutsu's Studies". *History of Religions*. V. 9. N. 4. P. 359.