

ایزوتسو، توشیهیکو. ساختمان معنای مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن.

ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای. تهران. انتشارات قلم. ۱۳۶۰. ۳۶۵ صفحه. ۲۵۰ ریال.

۱. دوروی سکه شرق شناسی

آشنایی زاینانی با فرهنگ و تمدن اسلامی چندان دیرینه نیست. در حالی که بیش از هشت قرن از نخستین ترجمه قرآن به زبانهای اروپایی می‌گذرد ترجمه قرآن از زبان عربی به زبان ژاپنی اولین بار در سال ۱۹۵۷ میلادی و به دست همین ایزوتسو انجام گرفت. در واقع شخص ایزوتسو از اولین کسانی است که در معرفی اسلام به زاینانیها کوشیده است. هر چند تعدادی از آثار مهم او به زبان ژاپنی نوشته نشده است.

ایزوتسو با کارهای شرق شناسان و اسلام شناسان دیگر بخوبی آشناست و در این کتاب در موارد بسیار دین خود را به آنان اظهار می‌کند یا این حال رهیافت او به قرآن حاکی از رفتار محتاط کسی است که می‌خواهد الفبای زبان قرآن را فرا بگیرد. این خصیصه را می‌توان تا حدودی معلول جوانی اسلام شناسی در ژاپن دانست. اما شاید دلیل عمده تر آن این باشد که فرهنگ ژاپنی، و اصولاً فرهنگ خاور دور، کمتر با فرهنگ سامی و پادیدان سامی تماس داشته و اصولاً در مسیر اصلی حرکت فرهنگ غربی قرار نداشته است.

آن خطی که آتن را به نیوربورگ می‌پیوندند، و از اسکندریه و بغداد و نیشابور و رم و فلورانس و پاریس و برلن می‌گذرد هرگز به ژاپن نرسیده است. در دوران دو هزار و چند صد ساله ای که مراکز تمدن و فرهنگ در این سوی جهان یکی پس از دیگری سر بر می‌آوردند و فرو می‌مردند ژاپن سر در لاک خود فرو برده بود و در گوشه پرتی از جهان نزدیک قطب شمال، دور از چشم جهانیان در کشمکش با طبیعتی ترشرو و سختگیر و در کشاکش جنگهای خونبار داخلی به زندگی دشوار خود ادامه می‌داد.

غربیان تاریخ را به صورت يك خط مستقیم می‌بینند، و از این رو خود را وارث بحق همه تمدنهای گذشته، که در امتداد این خط قرار دارند می‌پندارند. از لحاظ پیش نوعی غربی، تمدن غربی اگر همه تمدنهای گذشته را نسخ نکرده باشد باری «نفی دیالکتیکی» کرده است. یعنی آنها را در خود مستحیل ساخته و از آنها فراتر رفته است. آنچه در امتداد این خط قرار نداشته باشد که

مقدمه

در مدت چهارده قرنی که از نزول قرآن کریم می‌گذرد این کتاب عظیم علاوه بر اینکه در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان مهمترین تأثیر را داشته، سرچشمه برکات بزرگ علمی نیز بوده است. علاوه بر علوم ادبی و بلاغی زبان عربی و علوم نقلی اسلامی که بدون قرآن تصور وجود آنها امکان پذیر نیست، علوم عقلی اسلامی نیز همواره از آیشخور این کتاب سبب سراب شده‌اند و کلام الهی، همچون دریایی نامتناهی، هر جویبار فکری را که وارد فرهنگ اسلامی شده در خود جذب و حل کرده و از این امتزاج شاهچه‌های گوناگون معارف اسلامی پدید آمده است.

امروزه از يك سو توجه مسلمانان به قرآن چنان تازه‌ای گرفته و از سوی دیگر بسیاری از افراد غیر مسلمان، به هر دلیل که هست، به تحقیق و تتبع در این

کتاب می‌پردازند هر چند هیچ کس بیش از اسلام شناسان مسلمان اهلیت و صلاحیت و وظیفه ندارد که درباره اسلام و قرآن سخن بگویند. این امر نباید مانع از آن شود که ما به کار دیگران هم توجه کنیم، بویژه که این دیگران به ابزارهای نظری و روشهای جدیدی مجهزند که آشنایی با آنها شاید برای ما نیز دریچه‌های تازه‌ای به روی دنیای ناشناخته قرآن بگشاید و در تجدید حیات علوم و معارف اسلامی و بازنگری در این علوم از دیدگاههای نو، مؤثر افتد.

آقای دکتر فریدون بدره‌ای با ترجمه کتاب ساختمان معنای مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن خدمت شایسته‌ای به عالم قرآن شناسی کرده است و نویسنده این مقاله امیدوار است که این نوشته به عنوان مقدمه‌ای بر این کتاب برای علاقه‌مندان سودمند باشد و بر فایده کتاب بیفزاید.

بحثی در زبان اخلاقی قرآن

حسین مصمصی همدانی

اسلام شناس باید با همان سخنکوشی و وسواس و دقت و عینیت (ایزوتسویته) یاستان شناس کار خود را دنبال کند. اما مشکل عمده بیشتر اسلام شناسان (و نوع شرق شناسان) غربی در این نیست که به اسلام و تمدن اسلامی به چشم چیزی مرده و گذشته می‌نگرند بلکه در این است که علی‌الاصول خود را وارث این مرده می‌دانند؛ میان خود و آن يك نوع پیوستگی تاریخی می‌بینند؛ فلسفه و فکر و ایدئولوژی خود را با فلسفه و فکر و ایدئولوژی آن از يك سطح می‌پندارند و تفاوت میان این دو را فقط تفاوت در درجات و مراتب و شدت و ضعف می‌شناسند؛ و این تمدن را مرحله‌ای از يك حرکت تکاملی می‌دانند که در نهایت خود به تمدن امروزی غربی رسیده است. ایشان به گذشته یا امروز اسلام، به چشم گذشته خود نگاه می‌کنند به سخن دیگر، نوع نگرش اسلام شناسان غربی، در عین حال که نمایش ظاهری آن ایزوتسویسم حاد و صریح

است. مبتنی بر يك سوزیکویسم حاد و پنهانی است. يك روش واحد علمی وجود دارد که آن را می‌توان در هر زمینه‌ای به کار برد چارچوب واحدی از مفاهیم وجود دارد که هر مفهوم دیگری فقط درون آن می‌تواند شکل بگیرد همه مردم دیگر، علی‌الاصول، مثل ما می‌اندیشند منتهی گاهی از لحاظ تاریخی عقبنمانده تراند و فکرهایشان ناپخته تر؛ و قس علی هذا.

به عبارت دیگر، شرق شناسی و اسلام شناسی سنتی غربی بر دو رکن عمده متکی است: اعتقاد به ایزوتسویته علمی و اعتقاد به تکامل تاریخی. اعتقاد به ایزوتسویته علمی ایجاب می‌کند که شرق شناس موضوع مطالعه خود را از بیرون و بدون هیچ گونه گزینش و پیشداوری بررسی کند اما هر بار که او می‌رود تا بدین آرمان بملی نزدیک شود اعتقاد به تکامل خطی تاریخ جلو دستش را می‌گیرد و او را ناگزیر به گزینش او می‌دارد و يك پیشداوری بنیادی را در کار او وارد می‌کند.

گمان نباید کرد که اسلام شناسانی که بخصوص در دهه‌های اخیر به جنبه‌های «مستوی» اسلام توجه کردند همیشه از این خطر به سلامت جسته‌اند سهل است. پاره‌ای از ایشان از چاله به چاله افتاده‌اند یعنی یا به جای رها کردن فکر تکامل خطی تاریخ به ایزوتسویته علمی پشت کرده‌اند آن ایزوتسویسم سطحی را رها کرده‌اند تا به خیال خود به نوعی ایزوتسویسم عمقی برسند اما به دام يك نوع سوزیکویسم عمقی دچار آمده‌اند یا اینکه دست برداشتن از اندیشه تکامل خطی تاریخ را به معنای رها کردن هر نوع فکر تاریخی دانسته‌اند و به تمدن اسلامی به چشم تمدنی ایستا و بی‌تاریخ نگرسته‌اند که در يك دور بسته بیایی تکرار می‌شود.

اگر اکثر اسلام شناسان در بررسی اسلام فقط موازی را در نظر می‌گیرند که در سیر فکر غربی تأثیر داشته است، گروه اخیر بخصوص به آثار متفکرانی توجه می‌کنند که در سیر فکر غربی تأثیر نداشته‌اند این کار، تا اینجا و به خودی خود، هیچ عیب و علتی ندارد زیرا به هر حال هر کس ناگزیر است در حوزه کار خود گزینشی بکند اشکالی که هست در این است که ایشان وانمود می‌کنند که راهنمایشان در این کار چیزی جز خود این آثار و متفکران نیست. اما این آثار و متفکران، هر چه هم بیچیده و غریب باشند به يك کل بزرگتر تعلق دارند و آن فرهنگ اسلامی است که فرهنگی بی تاریخ نیست، بلکه تاریخی بر شیب و فراز دارد و اگر آنها را شناخته از متن این فرهنگ و تاریخ جدا کنیم، یا ارزش و مقامی بیش از آنچه در این فرهنگ داشته‌اند به ایشان نسبت دهیم

کدام است از مکانی به مکانی و از زمانی به زمان دیگر فرق می‌کند و این اختلافات کاملاً اساسی و بنیادی است نه امری جزئی که بشود آن را به عنوان درجات مختلف مراحل رشد و تکامل یک فرهنگ واحد توضیح داد. این اختلاف ناشی از تفاوت‌های اساسی فرهنگی است که ریشه در عادات زبانی افراد هر جامعه دارد» (ص ۵).

از این قطعاتی که نقل کردیم، دیدگاه کلی ایزوتسورا می‌تواند به این صورت جمع بندی کرد: اعتقاد به وجود قوانین کلی اخلاقی در عین اعتقاد به تکرر نظام‌های اخلاقی. ریشه این اعتقاد در اعتقاد به تکرر نظام‌های فرهنگی است. یعنی اعتقاد به اینکه فرهنگ‌های گوناگونی در جهان وجود دارد که با هم «اختلافات اساسی و بنیادی» دارند و ریشه تنوع فرهنگها را باید در تنوع زبانها جستجو کرد. عینیت‌گرایی نویسنده نیز به همین اعتقاد مربوط می‌شود: چون اختلاف میان نظام‌های اخلاقی اختلاف کیفی است نه کمی؛ بنابراین در مورد هر نظام اخلاقی خاص، باید کوشید تا معیارهای آن نظام را با بررسی مبسوط و جز به جز آن استخراج کرد و نباید مقولاتی را که زاده اقلیم فرهنگی دیگری هستند به آن اطلاق کرد. پس قوانین کلی اخلاقی چیزی نیست که آسان به چنگ آید، بلکه تنها با استقرا و تحلیل و توصیف نظام‌های اخلاقی موجود حاصل می‌تواند شد. یعنی نویسنده، به خلاف کسانی چون کانت، به یک «اصل اخلاقی» که همه قوانین جزئی اخلاقی را بتوان منطقی از آن استنتاج کرد اعتقاد ندارد و یا آن را کارآمد و مفید نمی‌شناسد. زیرا «در میان واقعیات عینی زندگی انسان در اجتماع است که محتوای معنایی اصطلاحات اخلاقی شکل می‌گیرد» (ص ۴). حتی دستورات کلی اخلاقی از قبیل «نیکی کن اگرچه افلاک در هم بریزد» یا «چیزی را که بر خویش نمی‌پسندی برای دیگران هم مپسند» یا «چنان عمل کن که گویی عملتان به وسیله اراده شما قانون کلی طبیعت می‌شود» از لحاظ نویسنده فقط «در یک سطح تمثالی از تجزیه و انتزاع» معنی دارد. زیرا علاوه بر اینکه «مصادیق» نیکی کردن» از جامعه‌ای به جامعه دیگر فرق می‌کند، و بنابراین ساختن معنایی واژه «خوب» و «نیکی» هم در هر مورد تفاوت می‌یابد «وجود واژه‌ای که کم و بیش از لحاظ معنا و کاربرد معادل واژه «نیکی» (good) ... باشد» در همه زبانها، مورد تردید است (ص ۴).

طبیعی است که این مایه از اعتقاد به نسبییت در اخلاقی خوشایند ما نباشد. متدینین به هر دینی طبعاً احکام دینی خود و از جمله احکام اخلاقی آن را مطلق می‌دانند. اما ما نباید از

کاری جز این نکرده ایم که پسند شخصی و زمینه‌های ذهنی خود را در مورد ایشان حاکم کرده ایم. اگر عموم اسلام‌شناسان یک تعبیر همگانی و عوام پسند غربی (و به گمان خود یک تعبیر همگانی علمی) از اسلام عرضه می‌کنند آنچه از آثار گروه اخیر بر می‌آید یک تعبیر شخصی و خواص پسند غربی از اسلام است که دعوی شرعی و اسلامی بودن هم دارد.

۲. راه میانه

نویسنده در «دیباچه» ای که بر کتاب نوشته، میانی نظری کار خود را به تفصیل شرح داده است و ما به این میانی در جای دیگری از این مقاله خواهیم پرداخت، اما در این دیباچه نکاتی هست که مستقیماً به نظر او درباره عینیت علمی و تکررگرایی تاریخی مربوط می‌شود. در جایی از این دیباچه می‌گوید: «من کسی نیستم که بطور افراطی به نسبییت‌گرایی تاریخی معتقد باشم» (ص ۴). و پس از اشاره به نظر تولد اسمیت که به وجود مشترکاتی در «تکه‌های عمده و اصولی در قوانین اخلاقی» قائل است، می‌گوید «در این مورد حق کاملاً با تولد اسمیت است. و بر نظر او تا آنجا که از قوانین اخلاقی به صورت کلی و انتزاعی، و به دور از همه تفاوت‌های عقیدتی ناشی از واقعیات عینی، سخن می‌گوید ایرانی نمی‌توان گرفت. شاید در چنین سطح تمثالی 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 انسان بودن است، از این طریق نیستم» (ص ۴). چند سطر بعد روش کار و دیدگاه کلی خود را چنین توضیح می‌دهد: «موقع اصلی من در تمام این کتاب آن است که در بررسی واقعیات دقیقاً عینیت‌گرا باشم. و از جانبداری نظریات و تئوریهای متنازع در این باره، پرهیز نمایم. اما در موضوع ارتباط میان زبان و فرهنگ من موضع کاملاً معینی خواهم داشت. و این ناگزیر به دید من از سنخ اصطلاحات و واژه‌های اخلاقی رنگی شخصی خواهد داد. من سخت متمایل به نظریه تکرر در مسائل اخلاقی هستم که می‌گوید عقیده مردم درباره اینکه بد و خوب چیست یا درست و نادرست

نویسنده ای که مسلمان نیست توقع داشته باشیم که درباره اسلام، نظری مسلمانانه داشته باشد. یک غربی که به مطلق بودن احکام اخلاقی اعتقاد دارد در واقع منطورش این است که اخلاقیات غربی، مثلاً اخلاقیات پروتستانی یا اخلاقیات لیبرالی، عام و جهانی است و سرانجام روزی خواهد رسید که جای همه نظام‌های اخلاقی دیگر را بگیرد. از این نوع اعتقاد مطلق اخلاقی، تا اندازه‌ای بوی جهان‌خواهی و سلطه‌جویی شنیده می‌شود. نظر ما درباره نسبییت اخلاقی ایزوتسورا هر چه باشد، و من شخصاً با این نظر موافق نیستم و دلایل مخالفت خود را بعداً بیان خواهم کرد. باید انصاف او را، تا این اندازه که برای همه نظام‌های اخلاقی به یک اندازه حق وجود قابل است و هیچ یک را بر دیگری برتر نمی‌داند و به نوعی هم‌زستی میان نظام‌های مختلف اعتقاد دارد، ستود در عین حال، نظر ایزوتسورا می‌توان چنین تعبیر کرد که تأدب به یک اخلاق خاص امری ظاهری و عارضی نیست، بلکه با عمیقترین جنبه‌های وجود ما سرورکار دارد. اخلاق لایسی نیست که بتوان از تن بیرون آورد و لباس دیگری به جای آن پوشید. و به گمان ما، میان این نظر و نظر ما مسلمانان که اخلاق را جزو لاینفک دین می‌دانیم، تضاد وجود ندارد.

از آنچه نقل کردیم اعتقاد ایزوتسورا به نسبت در تاریخ، و اینکه جوامع مختلف را نمی‌توان مراحل تکاملی یک فرهنگ و تمدن واحد قرض کرد، بخوبی نمایان است. این دیدگاه ایجاب می‌کند که در بررسی جوامع دیگر نهایت ایزوتسوریه را رعایت کنیم و مقولاتی را که باید در بررسی فرهنگ این جوامع به کار برد از خود این جوامع استخراج نماییم. هر جامعه و تمدن و فرهنگی هويت يگانه و بي‌همتایی دارد که جز بر حسب معیارهای خود آن جامعه نمی‌توان آن را توضیح داد، و این معیارها را فقط با مشاهده و مطالعه دقیق و به دور از پیشداوری می‌توان دریافت.

با این دید و برداشت، ایزوتسورا سعی کرده است میان دو نوع اسلام‌شناسی که قبلاً وصف کردیم سازشی ایجاد کند و در عین حال از لغزشهای هر دو در امان بماند. و برای نیل به این منظور، کار خود را در زمینه اخلاق قرآنی مبتنی بر نظریه‌ای کرده است که در قسمت بعدی مقاله به بحث درباره آن می‌پردازیم.

۳. زبان، فهم متعارف، و واقعیت

کتاب ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن به سه بخش عمده تقسیم شده است. در بخش اول، که «اصول تجزیه و تحلیل معنایی» نام دارد، نویسنده میانی نظری کار خود را بیان می‌کند.

بخش دوم، «از اخلاقیات قبیله‌ای تا اخلاق اسلامی» یا دیدی تاریخی به بیان تحولی می‌پردازد که ظهور اسلام، از لحاظ اخلاقی، در جامعه عرب ایجاد کرد. بخش سوم، تحت عنوان «تجزیه و تحلیل مفاهیم عمده» به توصیف چند مفهوم عمده اخلاقی در قرآن و به بیان حوزه معنایی هر مفهوم و رابطه آن با دیگر مفاهیم اخلاقی - دینی قرآن اختصاص دارد. نویسنده در «دیباچه»، که فصل اول از بخش اول کتاب است، به بیان کلیاتی درباره زبان و فرهنگ می‌پردازد. این فصل، از لحاظ اینکه اساسی‌ترین نظریات نویسنده را درباره رابطه زبان و اخلاق و نظام ارزشی بیان می‌کند، و در عین حال بسیار فشرده و موجز است، درخور بررسی نسبتاً مفصلاً است. در این بررسی غرض ما روشن کردن نکات تاریخی است که احیاناً در نوشته او وجود دارد یا بیان تفصیلی پاره‌ای از مواردی که او به اجمال بر گزار کرده است، اما هر جا که لازم بوده است نظر خود را نیز اظهار کرده ایم. جان کلام ایزوتسورا در این جمله خلاصه می‌شود: «من می‌خواهم کاری کنم که قرآن به زبان خود سخن بگوید و خود مفاهیم خود را تفسیر و تعبیر کند» (ص ۱). چنین روشی در میان مفسران مسلمان بی‌سابقه نیست، و همان چیزی است که ما «تفسیر قرآن به قرآن» می‌نامیم. منتها تفاوتی که میان ایزوتسورا و مفسران مسلمان وجود دارد در این است که او در این کار از نظریه‌ای در زیباشناسی یاری می‌گیرد که برای ما تازه‌گی دارد. این دیباچه، در واقع بحثی است درباره مفهوم دلالت، مفهوم ترجمه، رابطه زبان با واقعیت و رابطه زبان با زندگی اجتماعی. در همه این موارد تأثیر آرای بسیاری از مردم‌شناسان و فیلسوفان و زبان‌شناسان دیده می‌شود. گرچه خود نویسنده تنها اشاره کوتاهی به برخی از آنها کرده است.

نخستین نظام فکری که نویسنده دین خود را به آن یادآور می‌شود، مردم‌شناسی فرهنگی است: «رشد مردم شناسی فرهنگی در سالهای اخیر چنان چشمگیر و درخشان بوده است که کسی که واقعاً به مسائل انسانی و فرهنگی علاقه مند باشد نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. از این رو بیشتر نویسندگان معاصر، خواه و ناخواه،



قرآن کریم (ترجمه ایزوتسو)

به وجود قوانین اخلاقی کاملاً مغایرت از آنچه در حوزه فرهنگی خردشان رایج است اذعان و توجه نموده اند (ص ۲). در حالی که شرق شناسان با اقوامی سر و کار داشتند که به هر حال صاحب تمدن و فرهنگ بودند نخستین مردم شناسان خود را با اقوامی مواجه می‌دیدند که از دید غربیان وحشی به‌شمار می‌آمدند. تعیین جایگاه این اقوام در چارچوب واحد سیر تمدن از همان آغاز برای اروپاییان مشکلی بود یک کشش فرانسوی در قرن هفدهم میلادی، اقوام وحشی را همان اسم مسوخه‌ای دانست که ذکر آنها در کتاب مقدس مسیحیان آمده است اما مردم شناسان که نخست سیاح و کاشف بودند نه عالم، شاید به خلاف انتظار خود اقوام بدوی را وحشی و مسخ شده نیافتند بلکه در میان قبایل و اقوامی که با تمدن غربی هزاران سال و هزاران فرسنگ فاصله داشتند هر جا رفتند خود را با نظام‌های پیچیده و منسجمی در زمینه هنر و دین و اخلاقی و آداب و شعائر و نهادهای اجتماعی روبرو دیدند. هر چند این اقوام در حوزه تمدن مادی از ملل غرب عقبه ماند تر بودند در دیگر زمینه‌ها چنین نبود به جرأت می‌توان گفت که پژوهش‌های مردم شناسان بزرگترین ضربه را بر مفهوم تکامل و سیر خطی تاریخ وارد آورد و راه را برای مکاتمی چون نقش‌گرای و ساختگرایی در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی هموار کرد به گفته کلود لوی استروس «... مردم شناسی به ما یک درس دردناک و ناگوار نکرده می‌دهد و آن اینکه باید مفهوم «جامه‌شناسی» اقلیدسی را رها کرد. همچنان که فیزیک و اخترشناسی به ما

آموخته‌اند که دیگر نباید تصور کنیم که همه پدیده‌ها، از بینهایت کوچک تا بینهایت بزرگ، در یک فضای همگن رخ می‌دهند در بررسی جوامع مختلف گاه لازم می‌شود که دستگاه مرجع و معیار خود را رها کنیم».

میان مردم شناسی و زبان شناسی همواره بنده و بستانی وجود داشته است، بنابراین جای تعجب نیست اگر نظریه زبان شناسانه‌ای که ایزوتسو کار خود را بر آن مبتنی می‌داند نخستین بار در نتیجه بررسی زبان‌های اقوام بدوی پدید آمده باشد هر کسی که به کار ترجمه دست زده باشد، خوب می‌داند که بسیاری از واژه‌ها و عبارات «ترجمه نابذیر» است. در بسیاری از موارد وجود این الفاظ ترجمه نابذیر، نتیجه وجود تفاوت‌های اجتماعی و طبیعی میان زندگی مردمی است که به دو زبان سخن می‌گویند. مثلاً در زبان فارسی برای نامیدن «شتر بارکش چهارساله» واژه خاصی وجود ندارد زیرا شتر در زندگی ما اهمیتی را که در زندگی اعراب داراست، ندارد. این مشکل اصولاً قابل حل است، به این صورت که ما واژه «حق» عربی را به «شتر بارکش چهارساله» ترجمه می‌کنیم. اما کار همیشه به این سادگی نیست. «بر طبق یک قاعده کلی، «اسم» برای نامیدن اشیا و «فعل» برای بیان اعمال به کار می‌رود چنین است در زبان‌های فارسی، عربی، روسی، فرانسه، آلمانی، انگلیسی و بسیاری دیگر. بنابراین مردم اغلب کشورهای خاورمیانه و اروپا، جهان را در حقیقت به دو حوزه معنایی تقسیم می‌کنند: اشیا و اعمال... اما در زبان اقوام

توتکا، ساکن یکی از جزایر کانادا، همه واژه‌ها از دیدگاه زبان‌های ما به نظر فعل می‌آیند پس در حقیقت می‌توان گفت که اقوام توتکا جهان را به دو مقوله «اشیا» و «اعمال» تقسیم نمی‌کنند بلکه فقط یک وجه طبیعت را در نظر می‌گیرند. و از این رو واژه‌های آنها فقط از یک مقوله آمده با توجه به این گونه موارد زبان شناس آمریکایی پنجامین لی ورف «از راه مقایسه سیستماتیک و دقیق زبان‌های عمده خانواده زبان‌های هند و اروپایی یعنی انگلیسی، فرانسه، آلمانی از یکسو و برخی از زبان‌های بومیان سرخپوست آمریکا از سوی دیگر» به این واقعیت اعجاب‌آور دست یافته است که این دو گروه از مردم به کلی به دو شیوه مختلف دنیا را تجربه می‌کنند و در آن می‌زیزند آنها بر پایه اصولی کاملاً مغایرت عالم واقع را تطبیق و رد بندی می‌کنند (ص ۶). این نظریه که ایزوتسو سخت بدان اعتقاد دارد و در «زیچامه» به تفصیل درباره آن سخن می‌گوید از یک جهت بسیار پر ارزش و سازنده است زیرا عصبانی است بر نظریه رایجی که عموماً «نظریه تصویری زبان» یا «نظریه تصویری فکر» نامیده می‌شود و بر طبق آن ذهن یا قوه درآگاه آدمی آینه‌ای است که صور اشیا، چنانکه هستند در آن نقش می‌یابد یعنی به بیان دیگر ذهن ما ساخت و واقعیت را به صورت انفعالی منعکس می‌کند و همان گونه که ذهن آینه عالم خالص است زبان نیز آینه ذهن است.

این نظریه قدیمی که مبتنی بر فهم متعارف است، در اوایل این قرن مسیحی توسط فیلسوف اتریشی لودویگ ویتگنشتاین به صورت یک نظریه تمام عیار فلسفی درباره رابطه زبان و فکر در رساله منطقی - فلسفی او عرضه شد توجه به نظر ویتگنشتاین از دو جهت مفید است، زیرا از یک طرف این همان نظریه‌ای است که ایزوتسو سخت بدان می‌تارد و از طرف دیگر، ویتگنشتاین در دوره دوم زندگی فلسفی خود این نظریه را رها کرد و به نظریه دیگری روی آورد که ایزوتسو سخت، و حتی می‌توان گفت مجنوبانه بدان اعتقاد دارد.

طبق نظر ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی، واژه‌های زبان نام‌هایی است که ما به اشیا می‌دهیم و جمله‌های زبان در واقع مناظر یا ترتیب اشیا در عالم واقع است. می‌گویند یکی از عوالمی که وی را به این نظریه راهبر شد این بود که روزی در دادگاهی حضور یافته بود که در آن برای تملیش جریان یک تصادف رانندگی، از اتومبیل‌های اسباب بازی استفاده می‌شد. اتومبیل‌های اسباب بازی، مثل واژه‌های زبان، تصور اتومبیل‌های واقعی بودند نحوه قرار گرفتن آنها، وضع اتومبیل‌های واقعی را هنگام تصادف

نشان می‌دهد و غیره. همچنانکه با بررسی اتومبیل‌های اسباب بازی می‌توان درباره تصادفی که در خیابان رخ داده است اطلاعاتی کسب کرد بررسی ساخت زبان نیز ما را از ساخت واقعیت آگاه می‌کند. اگر امری در عالم زبان ممکن نباشد در عالم واقع نیز امکان پذیر نیست. هر گزاره (یعنی جمله اخباری، یا قضیه) به معنای منطقی (زبان در صورتی صافی یا کاذب است که امری (یعنی امر ممکن) که این گزاره آن را تصویر می‌کند واقع شده باشد یا نشده باشد و قس علی هذا. پس معنای هر واژه زبان‌شناسی است که آن واژه آن را تصویر می‌کند یا به عبارت دیگر میان اشیا و واژه‌ها تناظر یک به یک وجود دارد اما ویتگنشتاین در سال‌های اخیر زندگی خود از این نظریه، که بسیار هم بر نفوذ بود، عدول کرد و معتقد شد که معنای هر واژه، همان علم به نحوه کاربرد آن است «برای تبیین معنای یک واژه کافی نیست که تنها آن را با یک شمر همیشه (یا متضایف) سازیم، زیرا حتی اگر وجود چنین همبستگی را مسلم بدانیم باز هم جای این پرسش هست که آیا واژه مزبور برای نامیدن آن شیء به کار رفته است یا برای توصیف وجهی از وجود آن، یا برای خوشامد گفتن به آن، یا برای هشدار دادن از بابت حضور آن. تنها در صورتی که این همبستگی در متن وسیعتری واقع شود خصوصیات اخیر معنی خواهند شد».

نظر ایزوتسو درباره زبان دارای دو جنبه است، یکی اعتقاد او به تسبیت در زبان، و دیگری اعتقاد او به اینکه معنای واژه‌ها فقط با توجه به متنی که در آن به کار رفته‌اند معلوم می‌شود هر چند از لحاظ تاریخی سرچشمه این دو اعتقاد یکی نیست، یعنی اعتقاد به تسبیت زبانی متأثر از نظریات سائیر و ورف (هر دو زبان شناس و مردم شناس) و اعتقاد به اینکه معنای الفاظ را فقط با عنایت به کاربرد آنها می‌توان دریافت ملهم از آرای فیرت «مالینوسکی» و ویتگنشتاین است - وی این دو را در کنار هم و به صورت یک نظریه واحد عرضه می‌کند. اما ما این دو جنبه را تفکیک می‌کنیم و بیشتر به بحث درباره تسبیت زبانی، به خصوص از لحاظ تطبیق فلسفی آن می‌پردازیم.

هر چند تأثیر ویتگنشتاین، و دیگر فیلسوفان زبان، را در آرای ایزوتسو درباره زبان بوضوح می‌توان دید تفاوت‌های عمده‌ای میان این دو وجود دارد نخست اینکه ویتگنشتاین به کار بردهای مختلف یک زبان در زمینه‌های گوناگون، یا به اصطلاح خودش به «بازرهای زبانی» گوناگون، توجه دارد و ایزوتسو به تفاوت میان زبان‌های مختلف، تفاوت عمده‌ترین و ویتگنشتاین هرگز نمی‌کوشد تا از نظر اخیر خود درباره زبان، نظریه‌ای در بحث وجود بیرون بکشد زیرا



به مخاطرات این کار آگاه است بلکه سعی می‌کند با بحث در باب زبان، بیهوده بودن هر گونه بحث فلسفی، و از جمله بحث وجود را نشان دهد. اما ورف، و به تبع او ایزوتسو، متأسفانه این کار را می‌کنند یعنی می‌خواهند نظریه خود را به مرتبه نظریه‌ای درباره واقعیت برگردانند از خود ایزوتسو پشت‌نویس: «... روشنی می‌توانیم دریابیم که هیچ‌گونه مطابقت عینی منسجم ساده و یک به یک میان یک شیء و نام آن وجود ندارد» (ص ۷). هر یک از واژه‌های ما نمایانگر منظر و زاویه خاصی است که ما از آنجا به جهان می‌نگریم، و آنچه را که ما یک «مفهوم» می‌نامیم چیزی نیست جز تبلور این منظر و زاویه ذهنی» (ص ۸)، «... تجربه‌ای و یلا واسطه ما از واقعیت، چنانکه هائری بر گسون گفته است، بالذات یک کل نامشروع و یکپارچه است. قسماً این را هیولی یا ماده اولیه می‌نامیدند و اخیراً فلاسفه اصالت وجودی (existentialist) فرانسوی آن را جرمی بی‌شکل و آشوبناک می‌پندارند که در آن همه چیز صفت و تمیز خویش را از دست می‌دهد و جهان خود به گونه یک توده زشت و برهنه و کور از خمیر تغییر می‌یابد که تنها موجود غیبی می‌شود ذهن انسان از این کل بی‌سطح همگن یک عده صورتهای پیدا و منفرد می‌سازد تعداد و ماهیت این صورتهای از قومی به قوم دیگر، و در تاریخ یک قوم از زمانی به زمان دیگر فرق می‌کند» (ص ۹)، «بدون عمل ذهنی تقسیم مواد خام حاصل از

تجربه مستقیم، به واحدهای متعدد و مستقل از یکدیگر - عملی که در مناشناسی بدان «تجزیه» گفته می‌شود - جهان، چنانکه فلاسفه اصالت وجودی فرانسوی می‌گویند چیزی کاملاً بی‌منا و بی‌وزن و عیب خواهد بوده (ص ۱۰).

همه اینها به جای خود درست است، اما بی‌شک اگر بخواهیم این حرفها را با همه تبعات منطقی شان بپذیریم، چه حاصل خواهد شد. به نظر می‌رسد حاصل این سخنان یک نوع لادریگری (اگوستی، سیسم) زبانی باشد و اینکه هر قومی (یا حتی هر کس) زندانی زبان خویش است و تفهیم و تفهم امکان ندارد و چنین اعتقادی از نویسنده‌ای که سعی کرده است اصطلاحات اخلاقی - دینی قرآن مجید را به زبان دیگری توصیف و در واقع ترجمه کند بسیار بعید است. از ایسن ایراد کلی بگذریم و به موارد خاص و جزئی بپردازیم. گمان نمی‌رود که بجز ماتریالیستهای خام اندیش کسی باشد که اعتقاد نداشته باشد که «ذهن ما نه فقط به صورت انفعالی ساخت واقعیت را منعکس می‌سازد بلکه بیشتر به صورت مثبت از دیدگاه و زاویه ویژه‌ای به واقعیت می‌نگرد» (ص ۶)، اما اگر تجربه‌ای و بیواسطه ما از واقعیت، به قول نویسنده، «جرمی بی‌شکل و آشوبناک باشد» که در آن همه چیز صفت و تمیز خویش را از دست می‌دهد... پس معنی «نه فقط» و «ساخت واقعیت» و «بلکه بیشتر» در عبارت بالا چیست؟ و اصولاً وقتی جز درون مقولات زبانیان نمی‌توانیم واقعیت را ادراک کنیم، «تجربه‌ای و بیواسطه» چه معنی دارد و آیا این جرم بی‌شکل و آشوبناک ساختی هم دارد که بتوان از «ساخت واقعیت» سخن گفت؟ اگر ما اسیر مقوله‌های زبانی خود هستیم و به قول ورف هر زبانی «تجزیه از پیش برداشته‌ای از عالم واقعیت است» (ص ۱۱)، پس ما چگونه می‌توانیم بی‌بریم که مثلاً در زبان اقوام توتکا مقوله‌ای که نظیر اسم در زبانهای ما باشد وجود ندارد و تنها مقوله‌ای که وجود دارد فعل است؟ آیا ما توصیفی را که مثلاً یکی از بومیان توتکایی از یک منظره طبیعی یا داستان یک شکار می‌کند نمی‌توانیم دریابیم؟ پس از کجا می‌توانیم بی‌بریم که بومی توتکایی آن منظره را به صورت یک فرایند (یا فعل) می‌بیند و نه به صورت یک شیء؟ مگر نه این است که برای ما توصیف بومی توتکایی نیز جزئی از «عالم واقعیت» است و بنابراین ناگزیر دستخوش آن «تجزیه از پیش برداشته» خواهد شد؟

حقیقت این است که ترجمه پذیر بودن زبانهای مختلف به یکدیگر، بزرگترین شاهد بر وجود یک زمینه مشترک بین همه زبانهاست. این زمینه مشترک همان چیزی است که ما «واقعیت

عینی» می‌نامیم. ما از راه تجربه، مثلاً از راه مقایسه زبانهای مختلف با یکدیگر، نمی‌توانیم بگوئیم که این واقعیت، به خودی خود زشت است یا زیبا، برهنه است یا پوشیده، خمیری است یا سنگی، بی‌شکل است یا با شکل - این یک مسئله یا تصمیم فلسفی است - همین اندازه می‌توانیم بگوئیم که شکل پذیر است و میان شکلهای گوناگونی، که این واقعیت در زبانهای مختلف به خود می‌گیرد یک رابطه تاطرف وجود دارد، گرچه این تاطرف دقیق و یک به یک نیست.

به مثالهای جزئی‌تر باز می‌گردیم. ما در زبان فارسی واژه‌ای که معادل واژه «حق» عربی باشد نداریم. اما می‌توانیم با کنار هم قرار دادن واژه‌های «شتر» و «بارکش» و «چهارساله» این معادل را بسازیم. به اصطلاح زبان‌شناسان، هر چند در زبان فارسی روی محور چنانستایی واژه‌ای که معادل واژه «حق» باشد نداریم، اما می‌توانیم با ترکیب واژه‌های «شتر» و «بارکش» و «چهارساله» روی محور همستایی این معادل را تولید کنیم. چه بسا در مواردی زنجیره‌ای از واژه‌ها که بدین صورت ساخته می‌شود بسیار طولانی شود. اما علی‌الاصول این کار شدنی است. مهم نیست که به چه طریق به این زنجیره دست می‌یابیم (برای یافتن معادل واژه‌ای از یک زبان در زبانی دیگر می‌توان به شیوه‌های مختلف متوسل شد. مثلاً در اوضاع و احوال اجتماعی و طبیعی قومی که به آن زبان سخن می‌گویند تحقیق کرد، یا متونی را که آن واژه در آنها به کار رفته است تجزیه و تحلیل کرد، یا شیئی را که آن واژه بدان اطلاق می‌شود چند بار و در زمینه‌های مختلف، و حتی یک بار دید) مهم این است که ما این کار را از طریق زبان خود و درون مقولات زبان خود انجام می‌دهیم، و اگر فرقی فارقی میان مقولات دو زبان وجود داشته باشد، این کار قاعدتاً نباید ما را به حایب برساند.

از سوی دیگر، نه فقط در دو زبان مختلف بلکه در یک زبان نیز گاه امر واحدی را می‌توان به دو یا چند صورت طبقه بندی کرد. مثلاً در زبان فارسی افراد را برحسب سن هم می‌توان در داخل طبقه بندی «کودک جوان، میانسال، پیر» جای داد و هم در داخل طبقه بندی «خردسال، بزرگسال». پس آیا باید گفت که فارسی زبانها، به این دلیل در دو جهان مختلف زندگی می‌کنند؟ در سالهای اخیر، نظریات چامسکی، و بویژه اعتقاد او به وجود دو سطح مختلف در زبان یعنی «روساخت» و «ژرفساخت» و وجود مقولات مشترک و عام در سطح ژرفساخت میان همه زبانها، ضربه‌ای کاری بر نظر ورف و نسبت در زبان وارد کرده است. نظر ورف - ایزوتسو نظری افراطی است، و معمولاً آرای

افراطی این سود را دارند که صاحبان عقل سلیم و معتقدان به فهم متعارف را به بازیهای معتقدات خود وامی‌دارند. فهم متعارف از نظریاتی که علیه فهم متعارف اظهار می‌شود بزرگترین سود را می‌برد بدین معنی که یا جذب عناصر انتقادی و ویرانگر این نظریه‌ها، جزئیات خود را اصلاح و تعدیل می‌کند، اما آنجا که دانش ویرانگری تا خود اندیشه و بنیان فهم متعارف کشیده می‌شود آنها را جدی نمی‌گیرد و غمض عین می‌کند بدین دلیل است که از اندیشه‌های متفکرانی که مدعی پایان دادن به فلسفه هستند فلسفه‌های جدید متولد می‌شود و متفکری چون نویسنده این کتاب که معتقد است زبان ما بیش از آنکه رخساره واقعیت را به ما نشان دهد پرده‌ای بر روی آن می‌کشد سعی می‌کند تا از راه بحث زبانی و به کمک زبان، مفاهیمی را که به زبان دیگری متعلق اند بشکند و واقعیت آنها را بیابد و نشان دهد.

می‌گویند فیلسوفی رساله‌ای در اثبات محال بودن حرکت نوشت و آن را برای دوست خود خواند و پس از آنکه خواندن رساله تمام شد دوستی از جا برخاست و به راه افتاد شاید با این کار می‌خواست به فیلسوف نشان دهد که هر چه هم مفهوم فلسفی حرکت آسیب پذیر باشد حرکت به معنای متعارف آن ممکن است.

فهم متعارف و توق سلیم، یک نظریه منسجم و صلب و دقیق علمی نیست که با یک یا چند مثال نقیض، ابطال شود. فهم متعارف نقشه راهنمای ماست و در هر نقشه‌ای طبیعتاً ممکن است نقصها یا غلطهایی باشد و حتی گاهی ممکن است نقشه راهنما ما را به بیراهه بکشاند اما کسی که در سرزمین ناشناخته‌ای سفر می‌کند اگر به دیدن غلطهایی در نقشه راهنمای خود آن را به دور بیفکند، حتماً کم خواهد شد. ما هنگام سفر هم راه خود را از روی نقشه می‌یابیم و هم از روی جاهای جدیدی که کشف کرده‌ایم نقشه راهنمای خود را تصحیح می‌کنیم. در امر شناخت، الفاظ و معانی که به حکم عقل سلیم از آنها در می‌یابیم، راهنمای ما هستند هر چه شناخت ما بیشتر شود این معانی هم گسترده تر می‌شوند و تحول می‌یابند و تغییر می‌کنند و با اینکه بی‌بریم که معانی که

در آغاز برای این الفاظ فرض می‌کرده ایم ناقص و آلوده به پیشداوریهای ما بوده است. در اعتبار و ارزش نسبی شناخت خود شک نمی‌کنیم. شاید بهترین بیان در این باره تشبیلی باشد که نیلس بور فیزیکدان آورده است: «نیلس گفت: طرف شستن ما عیناً مثل زبان ماست. آب و قاب دستمال کیفیت است. و با این آب و قاب دستمال کیفیت می‌توانیم بشقاب و لیوان را تمیز کنیم. در زبان هم ناچار با مفاهیم ناروشن و نوعی منطقی، که می‌دانیم عرصه آن محدود است ولی نمی‌دانیم چگونه محدود است. سروکار داریم. و با این حال با استفاده از آن درکی را که از طبیعت داریم تا حدودی روشن می‌کنیم»^۴. و این نکته‌ای است که از نظر وارف و پیروان وی دور مانده است.

ایزوتسو در کتاب مورد بحث ما نشان می‌دهد که هر درس آموزنده‌ای که لازم بوده از نظریه وارف و پیروان او گرفته است. اما خوشبختانه خود را درست به دست این نظریه تسبیح کرده است. بلکه در موارد بسیار، به حکم عقل سلیم و فهم متعارف^(۱) ناگزیر برای روشن کردن معنای واژه‌ای به تحلیل اوضاع و احوال اجتماعی و بررسی اسناد و مدارک تاریخی پرداخته و حتی بر آراء و نظریه‌های دیگران تکیه کرده است. و مهمتر از آن، سعی کرده است مفاهیم اخلاقی-دینی قرآن مجید را به زبانی دیگر، و به یاری مقولات آن زبان، تفسیر و تعبیر و ترجمه کند.

وجه دوم نظر ایزوتسو اعتقاد او به «متن گرایی»^۲ است. یعنی اینکه معنای الفاظ یا توجه به متنی که در آن به کار رفته اند معلوم می‌شود. این نظر نیز دارای اشکالات فلسفی و زبان‌شناختی متعددی است که متأسفانه در اینجا فرصت بحث درباره آن نیست. همین قدر اشاره می‌کنیم که این نظریه از لحاظ تاریخی با مکاتب فلسفی اصالت تجربه و رفتارگرایی پیوند دارد و طبعاً قدرت و قوت نتایجی که از این نظریه می‌توان به دست آورد از قدرت فرضهای اصلی این دو مکب بیشتر نیست. اشکالات دیگر این نظریه را که بیشتر جنبه زبان‌شناختی دارند می‌توان در پانویست پایان مقاله دید.^۳

۴. زبان و فرازبان اخلاقی

ایزوتسو حوره کار و روش خود را چنین بیان می‌کند: «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 منضم حکم و قضایات اخلاقی هستند، پیش از آنکه به شکل قابل حصول برای اعضای آن جامعه زبانی درآیند از صافی آن می‌گذرند.

«فراپندگی که هم‌اکنون وصف کردیم دقیقاً همان فرآیند یادگیری زبان در نزد کودکان است... کودک کاربرد واژه «سبب» را با مشاهده رفتار پدر و مادر و آموزگار خود در نایلین آن فرا می‌گیرد. و به این ترتیب میان این میوه و نام آن یک رابطه دال و مدلولی (= معنایی) برقرار می‌کند. برآتر تکرار این فرآیند به دفعات، کودک یاد می‌گیرد که مصداق جدید را هم، به اعتبار صفات حسی همچون رنگ و اندازه و شکل، در زیر طبقه سبب دسته بندی 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 فراگیری واژه «سبب» در نایلین شیء مخصوصی بدین نام به کار می‌برد تفاوت اساسی ندارد» (ص ۱۳-۱۴): «... اصطلاحات اخلاقی، به ویژه آنها که به سطح نخستین زبان اخلاق تعلق دارند با «نام واژه»هایی چون «سبب»، «خوردن»، «رفتن» یا «سرخ» در یک ردیف هستند. زیرا فرآیند بنیادی یادگیری در همه انواع واژه‌ها یکسان است» (ص ۱۵).

مفهوم درست این عبارات هنگامی که ما روشن می‌شود که به تمارضی که بین این دیدگاه و دیدگاه معتقدان به «نظریه تصویری زبان» وجود دارد، توجه کنیم. برای این منظور لازم است اندکی از بحث خود دور شویم و مفاهیمی چون «فراپند یادگیری زبان در نزد کودکان»، «نام واژه» و بویژه مفهوم «سطح نخستین زبان اخلاق» را به طور کلی مراتب مختلف زبان را توضیح دهیم.

و تگنشتاین در رساله منطقی- فلسفی می‌گوید: «همه گزاره‌ها ایضاً قضایا، به معنای منطقی آن دارای ارزش یکسان اند»^۵ معنی این سخن این است که اگر فلان امر ممکن، متحقق است یا بهمان امر، متحقق نیست، این تحقق یا عدم تحقق، دلالت ارزشی ندارد. مثلاً گزاره «یک استکان روی میز است» ممکن است صادق باشد یا کاذب، یعنی در واقع استکان روی میز باشد یا نباشد اما نمی‌توان

نَفْسٍ لِأَعْلَانِهَا وَلَا تَرَوْنَ وَارِدَةً وَلَا خَرَجًا تَرَىٰ إِلَيْنَا مَرْجِعَكُمْ فَبِئْسَ مَا كَفَرْتُمْ فِي خَلْقِكُمْ وَمَا الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ فِي رَحْمَاتِنَا إِنَّكُمْ كَانُوا شَاكِرِينَ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْمَصْرُفُ كَاتِبُ إِلَيْكَ فَلَا يَكْفِي حَيْدًا لِيَخْرُجَ مِنْهُ لِيَسْتَدْرِيهِ وَذَكَرَ

لِلْمُؤْمِنِينَ إِن سَأَلُوا إِيَّاكَ فَمَا كُنَّا بِنَدْوٍ وَلَا نَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّا لَنَاقِلُونَ

قِيلَ لَهَا لَدِّكَ رَوِّحٌ وَكُنْ مِنْ قَوْمِنَا فَأَلْهَا مَا فَاتَهَا بَأْسَاتِنَا إِنَّا وَهْمٌ

قَالُوا لَنْ نَمُنَّ مَا كُنَّا رَعِيًّا فَهَذَا مَا نَسْتَأْتِيكَ بِهِ إِنَّا نَقُولُ إِنَّا كَذَّابُونَ

فَلَنَسْتَأْتِيكَ بِهِمُومًا وَنَسْتَأْتِيكَ بِهِمُومًا فَلَنَقْضِيَ عَلَيْهِمُومًا



گفت که بودن استکان روی میز، خوب است، و نبودن آن بد استیای که در جهان هستند و ترتیبات این اشیا، یعنی امور واقع، از لحاظ اخلاقی، خنثی هستند و بدین اعتبار است که ونگشتاین می گوید «میکن نیست که گزاره های اخلاقی وجود داشته باشند» بهتر است این عبارت را بیشتر بشکافیم. طبعاً ما در زبان جمله های داریم که بظاهر گزاره اخلاقی می نمایند مثلاً جمله «حسن مرد شجاعی است» طاهر آیک گزاره اخلاقی است. اما آیا در واقع هم چنین است؟ اگر شجاعت را به این معنی بگیریم که «حسن مردی است که در جبهه پستان فقط با یک تفنگ تا بیست متری توپخانه دشمن پیش رفته است» این جمله به یک گزاره تبدیل می شود، زیرا می توان تحقیق کرد که آیا در عالم واقع هم چنین بوده است یا نه. اگر واقعاً حسن چنین کاری کرده باشد می گویم گزاره «حسن مرد شجاعی است» صادق است، وگرنه کاذب است. اما ما وقتی جمله «حسن مرد شجاعی است» را بر زبان می آوریم، معمولاً منظور دیگری داریم، منظورمان این است که «حسن مرد شجاعی است» و شجاعت صفت خوبی است» حال، شجاعت را به هر معنی که بگیریم، به هیچ طریق نمی توانیم بودن شجاعت را تحقیق و اثبات و یا نفی و ابطال کنیم. اینکه اشیا یا امور یا صفات خوب یا بد اند، به خود اشیا یا امور بستگی ندارد بلکه به نظام ارزشی ما که اشیا را به خوب و بد تقسیم می کنیم، وابسته است؛ و این نظام ارزشی، متعالی از اشیا و امور نیست. اما، «گزاره ها نمی توانند هیچ امر بالآخری را بیان کنند» و بدین دلیل است که «ممکن نیست که گزاره های اخلاقی وجود داشته باشند»

اگر عبارات اخلاقی (و عبارات ارزشی به نحو اعم) اطلاعاتی درباره جهان به ما نمی دهند و بنابراین به زبان تعلق ندارند و در واقع گزاره نیستند پس چه اند؟ پاسخ ونگشتاین در دوران اول زندگی فلسفی خود، به این پرسش این است که ارزشها «با هیچ چیزی که در درون جهان باشند، سروکار ندارند بلکه به ماهیت جهان، به طور کلی مربوط می شوند»؛ یعنی «معنی جهان در بیرون جهان قرار دارد»؛ پژوهشهای منطقی، هر چند از ونگشتاین بسیار متأثر بودند، این نظر او را رازورانه (عرفانی) دیدند و

نپذیرفتند و عبارات اخلاقی را یکسر، مهمل و بی معنی دانستند. نظر ایزوتسو هم با نظر ونگشتاین (در رساله منطقی-فلسفی) تعارض دارد و هم با نظر پژوهشهای منطقی. از نظر او ارزش دادن به اشیا و در آوردن آنها تحت یک نظام ارزشی جزو لاینفک نظر کردن ما به عالم و طبقه بندی و تفکیک آن است، «به عنوان مثال واژه «هرزه گیاه» (weed) را در نظر بگیرید. فرهنگهای لغت این واژه را معمولاً این گونه تعریف کرده اند: «گیاهی وحشی که ناخواسته در هر جایی برود» به عبارت دیگر «گیاه ناخواسته و نامطلوب» اما در عالم واقع عینی، یعنی در عالم طبیعت، چیزی به عنوان گیاه نامطلوب یا ناخواسته وجود ندارد و چنین امری فقط از دیدگاه انسان وجود دارد که به اشیا بی نهایت بیچینه طبیعت می نگرند آنها را دسته بندی و رده بندی می کند و بر پایه مقاصد و اهداف خویش، بدانه ارزشهای مختلف می دهد» (ص ۵-۶). به سخن دیگر، ما هیچ گاه جهان را برهه نمی بینیم و نظر ما درباره آن هیچ گاه عینی نیست. ما اصولاً از یک منظر ارزشی و اخلاقی به جهان می نگریم و زبان ما سخت آمیخته به ارزشگذاری است. زبان نمی تواند جهان را فارغ از ارزشگذاری، توصیف کند. ما نمی توانیم هیچ چیز را منفک از ارزشی که آن چیز برای ما دارد ببینیم، و این امری است که در نحوه فراگیری زبان نیز مشاهده می شود.

ونگشتاین در دوران اخیر زندگی فلسفی خود می گوید: «کودک نخست یاد نمی گیرد که صدلی وجود دارد بلکه یاد می گیرد که روی آن بنشیند، آن را از جایی به جای دیگر برد و غیره. مسائلی از نوع وجود داشتن یا نداشتن صدلی بعد مطرح می شوند»؛ به سخن دیگر، در جریان یادگیری زبان، جهان به شکل مجموعه کاملی از اشیا می برده و تمام شده که پیش چشم ما قرار داشته باشد و فقط متعلق شناسایی باشد. بر ما ظاهر نمی شود بلکه ما علاوه بر ادراک جهان در آن تصرف می کنیم، با جهان انس و الفت می گیریم، و در این فرایند است که معنی «نامهای اشیا» بر ما معلوم می شود. یک واژه، برحسب نوع «بازی زبانی» ای که ما در آن درگیریم، ممکن است چندین معنی بیابد از لحاظ کودکی که با صدلی آشنا می شود صدلی، در درجه اول، چیزی نیست که وجود داشته باشد یا مثلاً از آنها و مولکولها ساخته شده باشد، بلکه صدلی چیزی است که می توان روی آن نشست و بنابراین «مفید» است. چنین نیست که «مفید بودن» صدلی (یعنی یک حکم ارزشی که ما در مورد صدلی می کنیم) از لحاظ زبان آموز، یک امر عرضی و انتزاعی باشد. کودک مفهوم

«صدلی» را همراه با مفهوم مفید بودن و مفهوم «مار» را همراه با مفهوم خطرناک بودن آن یکجا درک می کند و فرامی گیرد به همین قیاس، از لحاظ کودکی که زبان می آموزد اینکه عمویش سیبهای کلفتی دارد براینکه عمویش مهربان است مقدم نیست و اصولاً ذهن کودک تفاوت میان این دو نوع حکم را نمی شناسد در جریان فراگرفتن زبان، جهان به دو مجموعه مجزای «امور واقع» و «ارزشها» تقسیم نمی شود.

ما سعی کردیم با نقل نظر ونگشتاین، نظر ایزوتسو را توضیح دهیم. اما هنوز یک نکته ناکفته مانده است. ایزوتسو می گوید: «اصطلاحات اخلاقی، بویژه آنها که به سطح نخستین زبان اخلاق تعلق دارند یا «نام واژه های» چون «میز» «سیب» «خوردن»، «رفتن» یا «سرخ» در یک ردیف هستند. اصطلاحات «سطح اول زبان» و نیز «فرازبان» از اصطلاحاتی هستند که در اوایل قرن اخیر میلادی در نتیجه تحول منطقی صورتی وضع شده اند و به سایر رشته های علوم انسانی نیز راه یافته اند. گفتم که از لحاظ نظریه تصویری یا مرئی زبان، واژه های زبان تصویر اشیا (یا اعیان) خارجی یا ذهنی هستند اما در زبان واژه های نیز وجود دارد که به هیچ چیزی در عالم راجع نمی شوند مثلاً جمله «احمد و حسن غذا می خورند» را در نظر بگیرید هر یک از واژه های «احمد» «حسن»، «غذا» و «می خورند» تصویر چیزی در عالم است. ما می توانیم با انگشت اشاره بکنیم و بگویم «این احمد است»، «این حسن است»، «این غذاست»، «این هم «می خورند» است». اما چیزی وجود ندارد که با انگشت نشان بدیم و بگویم این «و» است. واژه «و» یک رابطه دستوری است که گزاره های «احمد غذا می خورد» و «حسن غذا می خورد» را به هم مربوط می کند. اصطلاحاً می گویند که واژه های «یا» «و» «اما» «و» «احمد حسن، غذا، می خورند» از واژه های «زبان» یا «زبان مرتبه اول» (یا سطح اول زبان) اند و واژه «و» از واژه های «فرازبان» یا «زبان مرتبه دوم»؛ مثال دیگر: ما می گویم «قند شیرین است» و می دانیم که این گزاره راست (یا صادق) است، اما وقتی می گویم «گزاره «قند شیرین است» صادق است» صادق بودن به چه چیزی در عالم خارج راجع می شود؟ ما در عالم خارج اشیا بزرگ و کوچک و گرد و دراز و سبز و زرد داریم اما اشیا صادق و کاذب نداریم. (این معنی واژه «صادق» را نباید با معنی دیگر آن، یعنی «شخص راستگو» اشتباه کرد) می گویم که واژه های «صادق» و «کاذب» نیز به فرازبان تعلق دارند. خلاصه، زبان از اشیا سخن می گوید و فرازبان از گزاره ها، توجه داشته باشید که در زبان معمولی این دو

با هم آمیخته اند و تفکیک آنها بدین صورت تنها از لحاظ نظری ممکن است.

حال ببینیم که از این دیدگاه، منزلت واژه های اخلاقی چیست. واژه های اخلاقی تا آنجا که به امور واقع ارجاع دارند به زبان تعلق دارند مثلاً واژه شجاع تا آنجا که دلالت به یک شخص یا یک نوع رفتار خاص دارد جزو واژه های زبان است، اما آنجا که این واژه ها رنگ ارزشی می گیرند دیگر نه به زبان متعلق اند نه به فرازبان، بلکه به تعبیر ونگشتاین اصولاً زبانی نیستند و به تعبیر پژوهشهای منطقی مهمل و بی معنی اند.

با این توضیحات چنین به نظر می آید که در دیدگاه ایزوتسو، نباید تمایزی میان زبان و فرازبان وجود داشته باشد. اگر معنی هر واژه مصداق خارجی (یا ذهنی) آن نیست، بلکه از متنی که در آن به کار رفته است معلوم می شود اگر هر واژه ای یک بار ارزشی نیز دارد پس واژه «میز» (رجوع کنید به توضیحات ایزوتسو درباره همین واژه در صص ۶-۷) و واژه شجاع در یک مرتبه قرار می گیرند. به نظر ما همین گفته در مورد واژه های «خوب» و «بد» نیز صادق است، بخصوص که ایزوتسو معتقد نیست که این دو واژه در همه زبانها و همه فرهنگها موجود باشند.

ایزوتسو از یک سو، به مقتضای دیدگاهی که اتخاذ کرده است، باید هیچ واژه ای را به فرازبان اخلاقی متعلق نداند و از سوی دیگر بارها تکرار می کند که هر چند بیشتر اصطلاحات اخلاقی قرآن به قلمرو زبان اخلاقی تعلق دارند اما برخی از اصطلاحات اخلاقی قرآن را می توان به فرازبان اخلاقی متعلق دانست، یعنی تلویحاً وجود فرازبان اخلاقی و واژه های متعلق بدان را می پذیرد خود او هم به تاقضی که در سخنش هست آگاهی دارد زیرا می گوید: «می توان استدلال نمود که در موضوعات اخلاقی میان دو سطح زبان عینی (یا زبان اشیا یا «چیز-واژه ها») 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 می شود، حتی آنچه از من اصطلاحات اخلاقی

سطح دوم نامیدم مطابق قاعده کلی رشد و تکامل زبان باید از حوزه واژه های توصیفی معمولی نشأت گرفته و از آنجا طی مراحل کرده به سوی نوع ایده آل واژه های ارزشی محض تحول یافته باشد بنابراین به یک معنا همه تفاوت های میان دو سطح اخلاقی را می توان سرانجام به سطحی واحد از «کم و بیش» تقلیل داد اما در اینجا مانند هر جای دیگر تفاوت درجه و وقتی از حدی بگذرد به تفاوت نوع تغییر خواهد نمود (ص ۲۵). این نظر دو اشکال مهم دارد نخست اینکه مفاهیمی چون «خوب» و «بد» (یا معادلهای آنها در نظامهای اخلاقی گوناگون) «نوع ایده آل» نیستند زیرا نوع ایده آل طوق تعریف و پیری آن یک مفهوم مصنوعی با مدلی ذهنی است که هر چند از موارد واقعی انتزاع می شود اما با هیچ مورد واقعی تطابق و اتحاد ندارد بلکه موارد واقعی به درجات مختلف با آن فاصله دارند اما رابطه مفهوم خوبی با این یا آن کار خوب رابطه ای است از نوع رابطه کلی با مصادیقش یعنی رابطه موضوع و محمول در قضیه ای چون «شجاعت خوب است» رابطه اتحادی است. همچنین نوع ایده آل مفهومی است که بدقت تعریف می شود اما خوبی (یا معیار نهایی حکم اخلاقی هر چه باشد) مفهومی است تعریف نشده (یا شاید تعریف نائشدنی). اشکال دوم این است که از لحاظ منطقی مرز میان زبان و فرازبان مرزی است غیر قابل عبور هیچ فرایندی را نمی توان تصور کرد که از طریق آن واژه «و» از واژه ای که متعلق به زبان است متحول شده به صورت واژه ای متعلق به فرازبان در آمده باشد اختلاف میان واژه «بیزه» و واژه «و» همیشه اختلافی کیفی بوده است نه کمی. کدام دلیل یا شاهد به ما اجازه می دهد که چنین تحولی را در زبان اخلاق ممکن فرض کنیم؟

واژه های «خوب» و «بد» واژه های کلیدی هر نظام اخلاقی محض است ما شجاعت را می ستاییم نه به این دلیل که شجاعت سرمند است یا شجاعت شجاعت است بلکه بدین دلیل که شجاعت خوب است از خست بیزاریم بدین دلیل که خست بد است. ممکن است در یک نظام اخلاقی این دو واژه عیناً وجود نداشته باشند اما در هر حال بالأخره جایی وجود دارد که «بیل ما به سنگ می خورد» و دیگر از آن بیشتر نمی رویم. ممکن است در نظامی به جای خوب و بد واژه های «شروع» و «تامشروع» یا «قانونی» و «غیرقانونی» یا «طبق سنت مرسوم» و «خلاف سنت مرسوم» این مرز را مشخص کنند اما در هر حال مرزی وجود دارد و بنابراین این واژه ها یا معادلهای آنها همواره و همه جا به فرازبان اخلاقی تعلق دارند.

اما نظر ایزوتسو به یک اعتبار درست است. قرآن یک نظام اخلاقی جدا از نظام دینی عرضه نمی کند و بنابراین مفاهیم اخلاقی آن تابع مفاهیم دینی اند حتی خود واژه اخلاق یا واژه ای که ساخت معنایی معادل آن داشته باشد هیچ گاه در قرآن به کار نرفته است (واژه خلقی دویار در قرآن آمده است که فقط در یک مورد معنای رابع اخلاقی از آن استفاده می شود). از لحاظ قرآن معنی اخلاقی در دین نهفته است و یا. واژه های اخلاقی سطح دوم قرآن واژه های دینی محض اند پس تقابلی ارزشی اصلی را نباید میان واژه هایی از قبیل «خوب» و «بد» یا «خیر» و «شر» جستجو کرد بلکه باید این تقابلی را میان واژه هایی چون «اسلام» و «کفر» یا «ایمان» و «کفر» دانست. توجه به بار اخلاقی واژه های اخیر (یعنی کاری که ایزوتسو به خوبی از عهده آن برآمده است) نباید ما را از توجه به جنبه دینی صرف آنها باز دارد از لحاظ مسلمانان صدر اسلام اسلام آوردن به معنی پذیرفتن یک دین جدید بود و دین امری است که قابل فرو کاستن یا تأویل کردن به اخلاقی یا سیاست یا عبادیات نیست.

ایزوتسو معتقد است که «اصطلاحات پرداخته اخلاقی سطح دوم» در قرون بندی اسلام پدید آمده است و به عنوان نمونه پنج اصطلاح فقهی واجب، مندوب، جایز، مکروه و محظور (یا واجب و مستحب و مباح و مکروه و حرام) را مثال می آورد اما این اصطلاحات فقهی اند نه اخلاقی و فقط یک چارچوب کلی برای رفتار فرد مسلمان تعیین می کنند. در اخلاق و عرفان اسلامی درون هر یک از این مقولات طبقه بندیها و تفکیکهای طریقتی به عمل می آید و برحسب مرتبه ای که مؤمن یا سالک در آن قرار دارد حلال و حرام برای او طیفی از مبنی پیدا می کند (کافی است عبارت معروف حسنت الابرار سیئات المرغین را در نظر بگیریم). حتی به تقسیم بندی دین به «ظاهر» و «باطن» نیز می توان از این دیدگاه نظر کرد. در دوران زندگی پیامبر اکرم چنین تقسیم بندی و تفکیکی مورد نداشته است. ما در تاریخ اسلام زندگی مسلمانانی را می خوانیم که به یک روی گرداندن پیامبر از ایشان منقلب می شدند و خود را در استانته کفر می دیدند و زندگی را بر خوش حرام

می کردند بی آنکه خطری از جانب پیامبر یا مسلمانان دیگر جان ایشان را تهدید کند چنین کسانی در عین حال که از لحاظ ظاهری مسلمان بودند خود را در باطن کافر می دیدند در دوره های بندی که ارتباط یا سرچشمه وحی قطع شده بود و چنین تجربه های مستقیمی امکان نداشت. لازم بود که مفاهیمی از قبیل «شرك خفی» و «شرك جلی» به وجود آید و به سخن دیگر باطن دین به عنوان یک فرازبان در برابر ظاهر آن طرح شود درست است که واژه های حلال و حرام و مستحب و مکروه و مباح، اعمال مؤمن را توصیف و طبقه بندی می کنند اما به خوبی خود به این اعمال ارزش و اعتبار دینی و بنابراین ارزش و اعتبار اخلاقی نمی بخشند. ارزش عمل تابع مجموعه پیچیده ای از شرایط است که قرار داشتن عمل در یکی از این مقولات فقط یکی از آنهاست. ارزش اعمال را حقیقت آنها، یا میزان تعلق آنها به عالم حقیقت تعیین می کند.

۵. جاهلیت و حلم

نویسنده این کتاب هر چند به تفکیک تأثیر بودن دین و اخلاق در قرآن توجه بسیار دارد و بخصوص در فصل دوم کتاب در این باره سخنان بدیع و ظریف فراوان دارد اما گاهی به اشتباهاتی دچار می شود که می توان آن را نتیجه تفکیک ذهنی دو مقوله دین و اخلاق شمرد. یکی از مهمترین این موارد نظری است که درباره رابطه مفاهیم «جاهلیت» و «حلم» می دهد هر چند نظر او که «جاهلیت در نظر حضرت محمد (ص) و یارانش دوره ای نبوده است که اینک گذشته باشد بلکه یک وضعیت پویا، یک حالت روانی و روحی خاصی را افاده می کرده که با بر آمدن قدرت اسلام بظاهر صحنه را خالی نموده اما پنهانی حتی در اذهان مؤمنان زنده مانده و فرصت می جسته است تا هر زمان به صحنه روشن ذهن و وجدان آنها در آید و فعالیت آغاز کند (ص ۲۴) کاملاً درست است. و هر چند «جاهلیت عملاً ربطی به نادانی نداشته بلکه در حقیقت به معنای احساس شدید داشتن نسبت به آفتخارات قبیله ای روح سرکش رقابت و استکبار و همه آن اعمال و رفتار خشن و

گستاخانه ای بوده است که از خلق و خوبی تند و سرکشی سرچشمه می گزیده (ص ۲۴). اما از توجه به یک نکته مهم و اساسی غفلت کرده است و به دلیل این غفلت به یک نتیجه گیری نادرست کشانده شده است و آن اینکه «... بر آمدن اسلام از جنبه اخلاقیش می تواند حرکات متهورانه برای جنگیدن و سخت و بی امان جنگیدن با روح جاهلیت و از میان بردن کامل آن و روح حلم را برای همیشه جایگزین آن ساختن شمرده شده (ص ۲۴)».

نویسنده نظریه دینی را می پذیرد که پیش از ظهور اسلام دین واقعی اعراب بیابانی در واقع عصیت قبیله ای بوده است. و چند سطر بعد (بدون ذکر مأخذ) نظر مونتگمری وات را که «عصیت قبیله ای نفوذ و قدرتی بیش از دین متداول در میان اعراب صحرا که هرگز از حد یک کیش چند خدایی یا بت پرستی ابتدایی نگذشت و در دوران ظهور محمد (ص) نشانه های انحطاط و زوال در آن هریدا گشته و به صورت جادوی محض بیرون آمده بود داشته است» (ص ۶۶) تکرار می کند مونتگمری وات دین واقعی اعراب بیابانی را در دوران ظهور اسلام «ارمانیسم قبیله ای» نام می نهد و منظور او از ارمانیسم جنبه فلسفی این لفظ است. (متأسفانه در ص ۷۴ کتاب این عنوان به «آساندوستی قبیله ای» ترجمه شده و کاملاً مفهوم اخلاقی پیدا کرده است). اعراب آنچه آن به تواناییهای بشری خود غره بودند که خداوند را فراموش می کردند در قرآن کریم نیز در این باره شواهد بسیاری یافت می شود اعراب هر چند تصور خاصی از مفهوم خدا (الله) داشتند اما حتی در مواردی که به یاد خدا می افتادند حکم خدا را چیزی در ردیف راه و رسم نیاکان خود که مایه مجد و شرف قبیله محسوب می شد می دانستند و اذاعلموا قاحشة قالوا وجدنا علیه آباءنا والله امرنا بها (و چون کار زشتی کنند گویند پدران خود را بر این کار یافتیم و خدا ما را به آن امر فرموده است. اعراف / ۲۸). بنابراین همه آن صفات نکره ای که ایزوتسو در واژه جاهلیت می بیند و بر می شمارد از خدا فراموشی و اصالت دادن به پسر (چه به صورت فرد و چه به صورت قبیله) سرچشمه می گیرد بدین طریق میان مفهوم جاهلیت و مفهوم «طبیان» ارتباط مسایی وجود دارد (ر. ک. بحث ایزوتسو درباره مفهوم اخیر در ص ۱۸۵ به بعد) یعنی جاهلیت علاوه بر مفهوم اخلاقی یک مفهوم دینی هم دارد و در واقع آنچه در آن اصل است همان مفهوم دینی است. جاهلیت یک مفهوم اخلاقی یا یک حالت اخلاقی صرف نبوده است که قرآن بخواد مفهوم یا حالت اخلاقی دیگری را جانشین آن کند.

اعتقاد به تقابلی میان جاهلیت و حلم را نخستین بار گلنزه

طرح کرده و ایزوتسو نیز در این اعتقاد از او پیروی کرده است. گذشته از ایراد اصلی بالا چند ایراد فرعی دیگر نیز بر این نظر وارد است:

۱) چنانکه نویسنده بدستی اشاره کرده است روحیه همستگی قبیله‌ای، یعنی دین واقعی اعراب در دوران جاهلیت، دینی «خاص طبقه اشراف بوده بیچارگان و ذویان، طبقات پایین، مردمانی که اصل و نسبی نداشتند و بردگان و به عبارتی دیگر طبقه رنجبر، در این دین سهمی نداشتند» (ص ۷۷). حلم یکی از اجزای تشکیل دهنده مروت یا آرمان اخلاقی اعراب جاهلی بود. به گفته گلنزهه «به مقتضای مروت معلوم می‌شد که در چه مواردی جایز است که انسان به جهل روی بیاورد، یعنی در جایی که حلم تشابه ضعف محسوب می‌شود به صرافت طبع عنان خویش را به دست احساسی سرکش سپارد» یعنی حلم تابع مروت بود و یک ارزش مستقل محسوب نمی‌شد و نیز یک صفت اشرافی به شمار می‌آمد. در واقع اشراف به حلم نیازمندترند تا مردم عادی. قریش در دوران جاهلیت به حلم زیاده بودند. «این قتیبه دینوری (متوفی ۲۷۶ هـ) در کتاب عیون الاحیاء خود در «کتاب السؤده» (کتاب سروری) فصلی را به حلم و غضب اختصاص می‌دهد» از مواردی که وی نقل می‌کند می‌توان تصور مسلمانان قرن سوم هجری را از حلم، به عنوان یک صفت اشرافی که لازمه سروری است، دریافت. از میان کسانی که در تاریخ اسلام به صفت حلم معروف شده‌اند می‌توان احنف بن قیس بن معاویه تمیمی (متوفی ۶۷ هـ) را نام برد که «یکی از اشراف بنی تمیم و نمونه سید» (بزرگ قبیله) بیش از اسلام بوده. «دیگر معاویه بن ابوسفیان است که معمولاً مسلمانان او را نمونه اخلاق اسلامی نمی‌دانند!»

۲) خود واژه حلم هیچ‌گاه در قرآن کریم نیامده است (فقط یک بار جمع آن به صورت «احلام» (طور / ۳۲) در قرآن ذکر شده است). «صفت «حلم» در قرآن ۱۵ بار آمده که در ۱۱ مورد یکی از صفات الهی است. و ۴ مورد دیگر ابراهیم (ع) و اسحق (ع) و شعیب (ع) را به این صفت می‌ستاید. قرآن هر چند صفت حلم را صفتی نیکو می‌شمارد اما این واژه در نظام اخلاقی قرآن یک واژه

اصولی و کلیدی نیست.

۳) به نظر می‌آید که بعدها، یعنی در دوران خلافت امویان و عباسیان که جاهلیت جدید بر اسلام علیه کرد، واژه حلم دوباره به معنای قدیمی آن زنده شد و در مقابل جهل یا جاهلیت، که دیگر معنای دینی خود را کاملاً از دست داده بود، قرار گرفت. این نکته را از شعر محمد بن وهب حمیری (متوفی حدود ۲۲۵ هـ) می‌توان دریافت:

لئن كنت محتاجا الى العلم انسى
الى الجهل في بعض الاحايين اسرح
ولى فرس للعلم بالعلم ملجئ
ولى فرس للجهل بالجهل مسرح

و ما كنت ارضى الجهل خذنا وصاحباً
و لكننى ارضى به حين اسرح

(اگر به حلم نیازمندم - نیازم به جهل گاهی از آن نیز بیشتر است. اسی دارم که چون نیاز آند لگامی از حلم بر آن می‌زنم، و اسی که چون نیاز آند زین جهل بر پشت آن می‌نهم. دوست نمی‌دارم که جهل یار و همشینیم باشد، اما چون ناچار شوم به آن تن در می‌دهم.)

کوتاه سخن اینکه هر چند در نظام دینی - اخلاقی که قرآن می‌خواهد برقرار کند صفت حلم مقام خاصی دارد اما تبدیل شدن این فضیلت به محور رفتار اخلاقی، در دوره‌های بعدی یعنی در زمانی که خلافت اموی و عباسی به گفته اقبال «رشته از قرآن گسیخت» رخ داده است. توجه به این گونه موارد نشان می‌دهد که در بررسی نظام اخلاقی قرآن تا چه اندازه باید محتاط بود.

۶. فرایض دینی و وظایف اجتماعی

«طبیعت اندیشه قرآنی ما را بر آن می‌دارد که در زبان اخلاقی آن میان سه لایه تفاوت بگذاریم. به عبارت دیگر سه مقوله متفاوت از مفاهیم اخلاقی در قرآن هست. یکی مقوله‌ای که درباره طبیعت اخلاقی خدایت است و آن را توصیف می‌کند؛ دیگر مقوله‌ای که جنبه‌های مختلف نظر و پیشی آدمی را نسبت به ذات پارینتالی، خالق خود وصف می‌نماید؛ و سوم مقوله‌ای که درباره اصول و قواعد و قوانین رفتاری بحث می‌کند که روابط اخلاقی میان افرادی را که متعلق به جامعه اسلامی هستند یا در این جامعه زندگی

می‌کنند نظم و ترتیب می‌بخشد» (ص ۱۸). آنچه نویسنده «مفاهیم اخلاقی» دینی قرآن» می‌نامد مفاهیمی است که تحت مقوله دوم قرار می‌گیرد. هر چند نویسنده به تفصیل به ارتباط میان این سه دسته مفهوم پرداخته، از مواردی چنین بر می‌آید که از توجه به این ارتباط غفلت کرده است. مثلاً می‌گوید: «در خود قرآن... اتفاق و صدقه دادن بیش از آنکه یک وظیفه اجتماعی باشد به حوزه اخلاقیات شخصی متعلق است و یک فریضه مذهبی است» (ص ۱۷). آیا باید از این تذکر نتیجه بگیریم که وظایف اجتماعی در اسلام فریضه دینی نیستند؟! اتفاقاً زکات و تحول مفهوم این لفظ و مشتقات آن در قرآن، یکی از مواردی است که ارتباط این سه مقوله را در قرآن بسیار خوب نشان می‌دهد. در بسیاری از آیات مکی، مشتقات مختلف ریشه «زکی» به خصوص به صورت افعال مزیدیه، آمده است: قداطع من ترکي (اعلی / ۱۲)، قتل هل لك الي ان ترکي (بازعات / ۱۸)، و من ترکي فانما يتركي لنفسه فالي الله المصير (فاطر / ۱۸)، و ما يترك لعله يتركي (عبس / ۳) موارد دیگر. در این آیات لفظ ترکي اشاره‌ای به اتفاق مال در راه خدا ندارد بلکه مفهوم آن صرفاً اخلاقی - دینی است و به تصفیه و بی‌راستی نفس مربوط می‌شود و بدین ترتیب در طبقه بندی ایزوتسو تحت مقوله دوم در می‌آید. از سوی دیگر، گرچه در قرآن لفظ ترکي صراحتاً به عنوان یکی از اسماؤه الهی ذکر نشده است، در آیاتی از قرآن، این خداست که مردم را در این جهان و در قیامت ترکیه می‌کند: ولولا فضل الله عليكم و رحمته ما زكي ابدأ ولكن الله يركي من يشاء والله سميع عليم (نور / ۲۱)، و نیز پیامبر مبعوث شده است تا مردم را ترکیه کند و به ایشان کتاب و حکمت بیاورد. بنابراین مفهوم ترکیه به مقوله اول (در طبقه بندی ایزوتسو) نیز تعلق دارد.

اما در همان آیات مکی، مواردی هست که عمل ترکیه همراه با بخشش مال آمده، و وصف انسان خدا ترسی است که مال خود را در راه خدا می‌بخشد و یتجنها. الاتقى الذى يوتى ماله يتركي (الليل / ۱۷ - ۱۸) و هر چند در دوران مکی زندگی پیامبر اکرم همین چند و چون زکات موردی نداشته است، خود لفظ زکات نیز در چند آیه مکی دیده می‌شود. در بسیاری از آیات مدنی، پرداخت زکات در کنار برپا داشتن نماز، به عنوان دو وظیفه مهم عبادی، ذکر شده است. آیه خذ من اموالهم صدقه نظهرهم و ترکیهم بها وصل عليهم... (توبه / ۱۰۳)، به خصوص با آوردن فعل امر خذ (بگیر)، هم به جنبه اجتماعی صدقه دادن عبادت دارد و هم به نقشی که این

عمل در پاک شدن مؤمنان از پلیدیهای گناه و شرك دارد بدین ترتیب میان ترکیه که در آیات مکی عمدتاً مفهوم پاک شدن از گناه دارد با پرداخت صدقات (که در اغلب موارد در قرآن مترادف با زکات به کار رفته است) رابطه‌ای برقرار می‌شود. مصارف صدقات هم در قرآن معین شده است، و - حتی اگر به شواهد تاریخی بی‌اعتنا باشیم - از اینکه به نص قرآن یکی از مصارف صدقات، پرداخت بخشی از آن به عاملین زکات است، معلوم می‌شود که این عمل، هم در زمان پیامبر اکرم جنبه اجتماعی داشته است (یعنی زکات به مقوله سوم در طبقه بندی ایزوتسو نیز تعلق دارد) بی‌آنکه مسلمانان از جنبه دینی آن غافل باشند. به نظر می‌آید که در این گونه موارد تعین نویسنده به تقسیم‌بندی که در آغاز این بخش نقل کردیم - و یقیناً از لحاظ نظری ممکن و بلکه لازم است - باعث شده است که از توجه به اینکه همه این مقولات مالا در درون اسلام، به عنوان دین، با هم متحد می‌شوند، غفلت کند.

۷. نظری اجمالی به کتاب

این بحث را با نظری اجمالی به بقیه کتاب به پایان می‌بریم. در فصل سوم از بخش اول کتاب، نویسنده هفت مورد را که ساخت معنایی واژه‌ای را می‌توان از آیه‌ها یا آیاتی که در آنها آمده است دریافت، ذکر می‌کند و بدین طریق روش کار و مسیرهای تحقیق خود را معرفی می‌کند. این هفت مورد عبارتند از: (۱) تعریف باذنی یا تعریف متنی، یعنی واژه‌ای در آیه‌ای می‌آید و آنگاه عبارتی آن را توصیف یا تعریف می‌کند؛ (۲) مواردی که واژه‌ای همراه با مترادفهایش در آیه‌ای می‌آید؛ (۳) مواردی که معنی واژه‌ای از واژه متضاد آن معلوم می‌شود؛ (۴) جایی که معنی واژه‌ای را صورت متنی آن واژه روشن می‌کند؛ (۵) مواردی که تشارن الفاظ با یکدیگر یک گروه یا ترکیب یا حوزه معنایی را به وجود می‌آورد؛ (۶) مترادف عبارات، یعنی واژه‌هایی در یک بابت واحد می‌آیند و بدین طریق میان آنها ارتباط معنایی ایجاد می‌شود؛ (۷) به کار رفتن واژه‌ای در یافت غیر دینی، که معنی غیر دینی آن واژه را معلوم

می کند (ص ۲۴ - ۵۰)، اما پیش از آنکه این میارها را در مورد آیات قرآن به کار برد در فصل «از اخلاقیات قبیله‌ای تا اخلاقیات اسلامی» نشان می‌دهد که چگونه قرآن برخی از ارزشهای اخلاقی مثبت جاهلی را حفظ کرده، آنها را خالی بخشیده و به صورت ارزشهای دینی در آورده است. این نظر با معتقدات ما مسلمانان سازگار است، زیرا به اعتقاد ما و به نص قرآن، اسلام دنباله ادیان الهی پیشین، یعنی دین ابراهیم و موسی و عیسی علیهم السلام است، و به ارزشهای موجود در جامعه جاهلی به چشم ارزشهایی که در اصل دینی بوده و به مرور زمان زنگار شرک گرفته می‌نگرد و طبیعی است که وظیفه خود می‌داند تا این ارزشها را بپیراسته کند و به صورت اصلی خود یعنی دین حنیف ابراهیم در آورد. نویسنده بخوبی نشان می‌دهد که قرآن چگونه این ارزشها را از صورت دنیوی صرف بیرون می‌آورد و آنها را به ارزش اصلی اسلامی، یعنی رابطه انسان با خدا، وابسته می‌کند. در بخش «بوم عنوان» تجزیه و تحلیل مفاهیم عمده» نویسنده ابتداء در فصلهای هفتم تا دهم، به تجزیه و تحلیل دو مفهوم عمده فکر و ایمان و مفاهیم وابسته به آنها و بیان ساختمان معنایی هر یک می‌پردازد و سپس در فصل یازدهم، به تحلیل مفاهیم خوب و بد یعنی مفاهیمی که به فرازان اخلاقی متعلق اند، روی می‌آورد. کتاب با یک نتیجه‌گیری کلی، یا عنوان «پایان» پایان می‌یابد.

کتاب ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن کتابی بسیار مهم و خواندنی است، زیرا گرچه این کتاب از لغزشهای جزئی خالی نیست و گرچه نظریه‌ای که نویسنده کار خود را بر آن مبتنی می‌داند نظریه‌ای است تدریجی که تامل به تعطیل فکر و نفی امکان شناخت می‌انجامد، اما نه آن لغزشهای جزئی چیرگی از قدر کتاب می‌کاهد، و نه خوشبختانه نویسنده چندان پایبند آن نظریه فلسفی می‌ماند.

۱. در مورد زبان امروز مطالعه دو کتاب زیر سودمند است. هومان کلایه، زبان، ترجمه سروش، جیبی، حوادری، تهران، ۱۳۵۸. مسیح مهاجری، اسلام در زبان، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، آذر ۱۳۵۸.
۲. اولین ترجمه قرآن به فارسی (از انگلیسی) در سال ۱۹۲۹ میلادی منتشر شد. ترجمه ایزدوست (چهارمین ترجمه قرآن به فارسی) اولین ترجمه قرآن از عربی به فارسی است و در سال ۱۹۵۷ در سه جلد به چاپ رسیده است. (مسیح مهاجری، همان کتاب، ص ۱۳۸ - ۱۳۹).
3. the supreme principle of morality
۴. در مورد براه‌الهدی خرمشاهی، «در باره تفسیر التبیان» نشر دانش، سال دوم شماره اول، آذر و دی، ۱۳۶۰، ص ۳۰.

- در مورد تاریخ مردم شناسی، ترجمه ایران‌نام طاهری، تهران، این سیند، ۱۳۴۰ (این نگر را من سالها پیش در این کتاب دیده‌ام و متأسفانه حای دقیق آن اکنون در حاطرم نیست) در برابر چنین کتابی، برخی دیگر از غربیان اقوام پدیری را آخرین عیای زنده مردم عهد عتیق یا یورپائیان قدیم می‌دانسته و بدین طریق آنان را به تمدن غربی پیوند می‌دادند. و ک.
- Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, Fontana, 1974, p. 40.
6. functionalism
 7. structuralism
 8. G. Charbonner, *Conversations with Claude Levi - Strauss*, Cape Editions, London, 1969, p. 17.
 9. A. Kondratov, *Swavals and Signs*, Mir Publishers, Moscow, 1969, pp 80-81.
 ۱۰. Benjamin Lee Whorf (۱۸۹۷ - ۱۹۴۱) زبان شناس و مردم شناس آمریکایی.
 11. the picture theory of language
 ۱۲. the common sense, این اصطلاح را به فهم معارف و نگاه به پیروی از مترجم کتاب به «عمل حلیه» ترجمه کرده‌ام.
 13. Tractatus Logico - Philosophicus
 14. Robert J. Fogelin, *Wittgenstein*, R. K. P. London, 1976, pp. 194.
 15. correlated
 16. Fogelin, op. cit., pp. 107-108
 ۱۷. Edward Sapir (۱۸۸۲ - ۱۹۳۹) مردم شناس و زبان شناس آمریکایی (اصلاً آلمانی).
 ۱۸. John Rupert Firth (۱۸۹۰ - ۱۹۶۰) زبان شناس انگلیسی
 ۱۹. Bronislaw Kaspar Malinowski (۱۸۸۴ - ۱۹۴۲) مردم شناس انگلیسی (اصلاً لهستانی).
 ۲۰. ملا: «به عمده من بهترین راه برای چنین فرایسی [از کتاب فی الاصل] می‌دهد توصیف مقوله معنایی یک واژه به وسیله شرایط و اوضاع و احوال کاربرد آن است» (ص ۱۲).
 21. language games
 ۲۲. ماگر ما پیشتریم که هر زبانی یک نوع جامعه تک نغض است که ما را در خود زندانی می‌کند. می‌توانیم توضیح دهیم که در عمل چگونه می‌توان یک زبان را به زبانی دیگر ترجمه کرد.
 23. *Semantics*, Penguin Books, 1974, p. 31.
 24. Paradigmatic axis
 25. Syntagmatic axis
 26. Leech, op. cit., p. 31.
 27. surface structure
 28. deep structure
 ۲۸. در مورد جانسکی و آرای لوه، و ک. جان لایتز، بومسکی، ترجمه احمد سیبسی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷. بوزنه صفحات ۱۱۸ - ۱۲۴ که به نتایج فلسفی لوهی او اختصاص دارد.
 ۲۹. در واقع می‌توانیم به فهم معارف پایبند باشیم بی آنکه بحث معرفت (epistemology) منتهی بر آن را بپذیریم یا به دام تناقضات و اشکالات این اپیستمولوژی گرفتار شویم. در این باره، و ک.
 - Karl. R. Popper, «Two Faces of Common Sense», in *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, pp 32-105.
 - بخصوص صفحات ۱۰۲ - ۱۰۵.

۳۰. حتی بسیاری از فیلسوفان علم، نظریه‌های علمی را هم نقشه‌های راهنما می‌دانند و نه بیش.
31. Werner Heisenberg, *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*, George Allen and Unwin, London, 1971, p. 137.
32. contextualism
۳۳. این یاوتشت ترجمه مفصل شده بندهایی از کتاب لیج است. عباراتی که در داخل کروشه آمده اضافات مترجم است.
- هتت گرایس برای کسانی که در طلب آفرین از کتیبه علمی می‌کشند جایزهای سطحی دارد (اپیژتوسم سخت متدی به اپیژتوسم علمی است) ایمان می‌گویند که اگر بشوایم در باره کسی بر حسب آمیخته‌ها و حالات ذهنی بحث کنیم از طریق مشاهده علمی نمی‌توانیم دست بیابیم پس به جای آن باید معنی را بر حسب موقعیت و کار برد و متن - که همیشه های حاربی و مشاهده پذیر رفتار زبانی است - بررسی کرد. [اما] اگر معنی را با متن و زمینه مشاهده پذیری که گفتار در آن واقع می‌شود یکی بدانیم در بیشتر مواردی که ارتباط زبانی حاصل می‌شود اصلاً در دلمانگویی، سحرانی، غیبت کردن پشت سر همسایه‌ها، خواندن خبرنامه) از مشاهده سرفیسی که گرفته و شنونده در آن قرار دارند یا اصلاً اطلاع در باره معنی به دست نمی‌آید و یا اطلاع که به دست می‌آید ناپیوسته است. حتی اگر ساده‌گانه معنی متن مشاهده پذیر را قائل داشته باشیم بلکه معنی را مثلاً قابل اشتقاق از متن یا قابل کاهش و تأویل به متن بدانیم، در ملاحظه متفکرانیم که گر چه معنای الفاظ را از طریق ارجاع به متن می‌توانیم آنگاه پس از آن استفاده از این الفاظ دیگر به متن حسگی ندارد. با ترمزمن گزایان را به صورت دیگری توسعه دهیم و متن زبانی را هم علاوه بر متن غیر زبانی (یا به جای آن) وارد کار کنیم و بدین طریق اشتغال معنایی (collocation) یا منتهی به یک کلمه را با کلمه‌ای دیگر معنی از معنای آن محسوس کنیم. گر چه مفهوم متن به بدین طریق به مفهومی که معمولاً از معنی و استنباط می‌کنیم نزدیک می‌شود اما به صورت یک مفهوم انتزاعی در می‌آید که نمی‌توان آن را با مشاهده مربوط کرد و در نتیجه از کتیبه علمی که هدف اصلی و دلیلی اصلی روی آوردن به متن گزایی است، فراموش می‌شود.
- باید دید دیگری که به این نظر وارد است این است که کار معنی شناسی متن گزایی به کار کسی می‌ماند که بخواهد با کتبش بد کش خود خود را از روی زمین بلند کند بدین معنی که معنی شناسی، معنی را بر حسب زبان توصیف می‌کند پس باید راه را برای این بررسی باز می‌کند که معنای زبانی را که او برای توصیف معنی می‌زان استفاده کرده، چگونه باید توصیف کرد.
- Leech, op. cit., pp. 71-75
34. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus*, R. K. P. London, 1961, P. 6 4
35. Wittgenstein, op. cit., p. 6 42
36. Fogelin, op. cit., p. 87.
37. Wittgenstein, op. cit., p. 6. 41.
38. Alan Kightley, *Witgenstein, Grammar and God*, Epworth Press, London, 1976, p. 51.
39. first - order language
40. metalanguage
41. second - order language
۴۲. برای توضیح بیشتر در این باره، و ک. Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Penguin Books, London, 1973, pp. 59-87.

- نرخ می‌کند که در متن مقاله از زبان و فرازبان داده ایم. تخریب سربستی و غیر دقیق است. تخریب دقیقتر را می‌توان در کتاب «راشد دید» همین قدر اشاره می‌کنیم که واژه‌های جون «فرله» و «میری» و «مقل اول» هم گریه معاصرتان را نمی‌توان با انگشت نشان داد. به زبان خلق دارند نه به فرازبان.
۲۲. Ideal type. برای تخریب دقیق این مفهوم، و ک.
- George A. Theodorson and Achilles G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*, Thomas Y. Crowell Company, New York, 1969, pp. 193-194.
44. R. Dozy
۴۵. مفاهیم کید با
- W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford University Press, London, 1953, pp. 23-24
46. Watt, op. cit., p. 24; (b) "Tribal humanism"
47. *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., Art. Hilm.
۴۸. با توجه به این عبارات معنای دنیوی و انتزاعی صفت حلم را خوبی می‌توان دریافت. «با پایا بنگران حساس و خود سر مقل با کاروان» و سیاحتی‌داری می‌توان رفتار کرد و برای این منظور باید بر احساسات خود کامل چیره بود. قریش تنها به نیروی این سیاستمداری توانم یا بود با ری و خود یا حله ترانس بود. اتحادیه [تجاری] خود را یا بر جای نگاه دارند «این خردندی سیاسی که سلم قریش سیاسی در آن جلوه گر بود سالهای سال برقری قریش را بر همسایگان بیابانگوش تخمین کرده (Watt, op. cit., p. 11).
۴۹. این قتیبه دیوری بیون الاخوان مصر دارالکتب المصریه، ۱۳۲۲ هـ ج ۱، صص ۲۸۲ - ۲۹۱.
50. *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., Art. Hilm.
۵۱. مفسران قدیم شیعه و سنی، اعلام را در این مورد به «عقوله» معنی کرده‌اند (طبری، تفسیر صخره مصطفی الیابی الیابی، جزء بیست و هفتم، ص ۳۲؛ شیخ طوسی، تفسیر التبیان، تصدق مکتبه الامین، ح ۹، ص ۲۱۳). از عبارت «قال المفسرون کانت عقلمه قریش توصف بالاحلام و العقوله که طرس می‌آورد، اشاره می‌شود معنی حلم معلوم می‌شود (طوسی، مجمع البیان، ص ۱۱۸، طبعه المرفان، ۱۳۵۷ هـ ج ۵، ص ۵۰).
۵۲. دیوری، همان اثر، ص ۲۸۹.
۵۳. بیساری در قیل آیه مقل هل لك ان تری ان تری (ارباع / ۸) تری را به یاد شدن از کفر و طغیان و در قیل آیه هدمم سورة طاهر، آن را به یاد شدن از اوهی گناه معنی می‌کند (بیساری، التول التزیلی و التول التزیلی، مصر، ۱۳۴۴ هـ ق، ص ۸۱۱ و ۶۰۶) هر چند در آیه اخیر تری در کنار اقامه نماز آمده و شاید بتوان به قرینه آیات دیگر معنای پرداخت زکات را نیز از آن استنباط کرد طرس هم در مجمع البیان در تفسیر آیه هدمم سورة طاعت و نیز آیه هدمم سورة عبس تری را به یاد شدن از کفر و شرک معنی کرده است (مجمع البیان، ح ۵، ص ۲۳۰ و ۲۲۶).