

تحلیلی تازه از تعامل معناشناسی و تفسیر قرآن به قرآن با الهام از دیدگاه ایزوتسو

sajedi2@gmail.com

حامد ساجدی / دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن

ابوالفضل ساجدی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۱۸

چکیده

«معناشناسی»، از علوم نوپا در دنیای غرب است که از زیرشاخه‌های زبان‌شناسی به شمار می‌آید و به دنبال فهم بهتر معنای سخن است. این علم در پی کشف سازوکارهای معنا با روشی علمی است. یکی از این نگاه‌های نو و کارآمد، نگاه معناشناسانه قرآن پژوه ژاپنی، توشیهیکو ایزوتسو، است. وی با به‌کارگیری معناشناسی قومی در متن قرآن، عملاً گونه‌ای از تفسیر «قرآن به قرآن» را عرضه کرده است. با این حال، دیدگاه وی دچار کاستی‌ها و ابهاماتی است. در واقع، وی تنها گام‌های اولیه را آغاز کرد و اکنون لازم است قدم‌های بعدی و تکمیلی طی شود. مقاله حاضر با روش «تحلیلی - توصیفی» درصدد رفع نقاط ابهام این فرضیه و بسط و تکمیل آن است تا با رسیدن به یک معناشناسی تکامل یافته، بیشتر و دقیق‌تر تفسیر قرآن را یاری کند. نوشتار پیش رو پس از پیرایش مبانی معناشناسی قومی، از دو عنصر «نسبیت زبانی» و «ترجمه‌ناپذیری» به مباحث «روش‌شناختی» می‌پردازد. ایزوتسو از تأثیر جهان‌بینی متکلم در فهم معنای واژگان سخن گفته است. در ادامه، نشان می‌دهد که می‌توان جهان‌بینی متکلم را به پنج ساحت تقسیم کرد تا تعامل جهان‌بینی و زبان بهتر و دقیق‌تر فهم شود. در مجموع، می‌توان گفت: توجه به پنج جهان‌بینی قرآنی را باید در فهم واژگان این کتاب دخیل دانست: جهان‌بینی تصدیقی در عرض معنای واژه؛ جهان‌بینی تصدیقی در طول معنای واژه؛ جهان‌بینی ترسیمی؛ جهان‌بینی تصویری؛ و جهان‌بینی لفظی.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن به قرآن، معناشناسی قومی، ایزوتسو، جهان‌بینی، متکلم.

از روش‌های تفسیر قرآن، که توجه مفسران، به ویژه مفسران معاصر را به خود جلب کرده، تفسیر «قرآن به قرآن» است. به‌طور خاص، می‌توان علامه طباطبایی را طایفه‌دار این نهضت دانست. گرچه این روش تفسیری از وی زاده نشد، اما با تلاش‌ها و ابتکارات تفسیری او، پر و بال گرفت و سر زبان‌ها افتاد. گرایش و عنایت به این روش تفسیری تا جایی پیش رفته است که امروز مهم‌ترین روش تفسیری شمرده می‌شود و در فواید و ضوابط آن قلم‌ها زده می‌شود. از سوی دیگر، آشنایی با علم معناشناسی، می‌تواند کمک شایانی به این روش تفسیری برساند.

در باب نقش معناشناسی در تفسیر قرآن و اینکه کدام سبک معناشناسانه با متن قرآنی سازگار است و به کار مفسر می‌آید، تحقیقاتی عرضه شده است (ر.ک: قائمی نیا، ۱۳۹۰؛ پاکتچی، ۱۳۸۷). «معناشناسی قومی» و به‌طور خاص، سبک ایزوتسو نیز مطرح‌نظر محققان بوده است (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۴) در این تحقیقات، به توضیح و تبیین و گاه نقد و بیان نقاط مثبت و منفی سبک وی اکتفا شده است. این مقدار کافی نیست. می‌توان با اصلاح و بسط و تکمیل سخن وی، گامی تازه در جهت تفسیر قرآن برداشت. بدین‌منظور، مقاله حاضر ابتدا تحلیلی نوین از «معناشناسی قومی» طرح می‌کند که به صورت تفصیلی و نظام‌یافته در سخن طرفداران این سبک معناشناسی یافت نمی‌شود. در گام بعدی، این تحقیق تفکیک پنج لایه جهان‌بینی را پیشنهاد می‌دهد. پژوهش پیش رو علاوه بر ارائه یک تحلیل معناشناختی نوین، سعی کرده است تناظری بین مفاهیم برخاسته از علوم زبان‌شناختی غربی و زبان‌شناسی اسلامی ایجاد کند. زبان‌شناسان غربی از فرهنگ واژگانی و اصطلاحاتی بهره‌جسته‌اند که با اصطلاحات رایج بین مفسران اسلامی همخوانی و هم‌زبانی ندارد. برای آنکه زبان‌شناسان اسلامی بهتر بتوانند با علوم همچون معناشناسی ارتباط برقرار کنند و جایگاه آن را در جغرافیای علوم اسلامی بیابند، یافتن معادل‌های علمی اصطلاحات معناشناسی در علوم اسلامی ضروری است.

در ادامه، ابتدا ساحت‌های تفسیر قرآن به قرآن را مطالعه می‌کنیم تا نشان دهیم دیدگاه معناشناختی ارائه شده به کدام یک از این ساحت‌ها کمک می‌کند. سپس به تعریف «معناشناسی» و رابطه معناشناسی و تفسیر می‌پردازیم. قدم بعد ارائه تحلیلی نو از معناشناسی قومی خواهد بود. در نهایت، شیوه معناشناختی پیشنهادی خود را، که تکمیل یافته شیوه ایزوتسو است، بیان می‌کنیم.

ساحت‌های کاربرد تفسیر قرآن به قرآن

برای فهم شایسته جایگاه یک دیدگاه معناشناسی در تفسیر قرآن به قرآن، ابتدا باید کارکردهای گوناگون تفسیر قرآن به قرآن را به نیکی بشناسیم. پیش از ورود به این وادی، باید بدانیم که رویکردهای متعددی نسبت به روش تفسیر «قرآن به قرآن» مطرح است که برخی از آنها منجر به «قرآن‌بسندگی» به معنای نفی هرگونه مراجعه به روایات در فهم قرآن می‌شود. از جمله، *ابوزید دمنه‌وری*، صاحب کتاب *الهدایه و الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن* و *سیدابوالفضل برقی* متمایل به این دیدگاه بوده‌اند. این رویکرد به تفصیل نقد شده و قابل پذیرش نیست (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۶۹؛ احمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱ و ۲۸۸ و ۲۸۹؛ الاوسی و میرجلیلی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹-۱۸۲). در مجموع، می‌توان گفت: بیشتر تفاسیر بیان شده در باب تفسیر «قرآن به قرآن»، در یک نقطه مشترکند و آن استفاده حداکثری از قرآن در تفسیر است. مبنای مقاله حاضر نیز همین نقطه مشترک است.

با توجه به آنچه گفته شد عرصه‌های به‌کارگیری روش تفسیر «قرآن به قرآن» را می‌توان این‌گونه برشمرد:

نخست. تفسیر گزاره‌های قرآنی به گزاره‌های قرآنی دیگر

در این شیوه، گاه به استناد سیاق آیات سابق و لاحق و گاه با تأمل در آیات قرآنی دیگری، که به همین موضوع یا واقعه پرداخته‌اند و یا به هر نحو به این آیه ارتباطی دارند، به قراین متصل و منفصلی دست می‌یابیم که دارای ما را در فهم معنا و مراد از یک گزاره قرآنی و یا حتی قرائت صحیح آن، افزایش می‌دهند. قراین به دست آمده ممکن است فقط در تفسیر همان یک آیه به کار بیایند و در نتیجه، برای تفسیر آیات دیگر، نیاز به قراین جدیدی داشته باشیم، و ممکن است آن قراین، عام و مشترک و در تفسیر آیات دیگر نیز قابل استفاده باشند.

دوم. تفسیر واژه‌های قرآنی به واژه‌های دیگر و گزاره‌های قرآنی

در این سبک، چنین فرض می‌شود که یک واژه خاص، جدا از گزاره‌ای که به آن تعلق دارد، در سایه کاربردهای قرآنی، می‌تواند بار معنایی خاصی را حمل کند که با تأمل در موارد استعمال آن، قابل کشف است. نتیجه به دست آوردن این بار معنایی تنها فهم یک گزاره خاص قرآنی نیست، بلکه در شناخت هر گزاره‌ای که این واژه در آن ظهور کرده است، باید به باری که بر شانه آن واژه سنگینی می‌کند نیز توجه شود. در واقع، باید گفت: تفسیر واژگانی از پیش‌نیازهای تفسیر گزاره‌ای است.

سوم. تفسیر روش‌های قرآنی با بررسی مصادیق به‌کارگیری آنها

در این رویکرد، همان پیش‌فرض و روش و هدفی که برای واژه‌های قرآنی در بند سابق مطرح شد، برای روش‌ها و سبک‌های بیانی قرآن در نظر گرفته می‌شود. برای نمونه، کسی که در پی یافتن نکته «التفات از تکلم به غیاب» در قرآن است، اگر به بررسی و کنار هم گذاشتن موارد گوناگون این نحوه از التفات پردازد و به دنبال کشف نکته بلاغی واحدی باشد که در پس بیشتر این التفات‌ها پنهان بوده، از این رویکرد تفسیری استفاده کرده است.

گفتنی است بیشتر کسانی که تفسیر «قرآن به قرآن» را شرح و بسط داده و نمونه و مثال برایش آورده و گستره آن را نام برده و شماره اقسامش را حتی تا ده قسم نیز بالا برده‌اند، جملگی ناظر به قسم اول از سه قسم یاد شده بوده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۲۸؛ معرفت، ۱۴۱۸، ص ۲۲-۲۵؛ ذهبی، بی‌تا، ص ۳۸-۴۴؛ متولی، ۱۴۲۰، ص ۵۶-۶۴؛ رستمی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵-۱۳۳؛ ابوطبره، ۱۳۷۲، ص ۶۹-۷۵)؛ اما به‌طور قطع، باید گفت: دو حوزه اخیر نیز از عرصه‌های تفسیر «قرآن به قرآن» بود و عملاً مطمح نظر حامیان این رویکرد است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۷ و ۱۳۸؛ همان، ج ۴، ص ۵۲).

به‌هرحال، رویکرد معناشناسی پیش رو در میان این سه میدان، در مجال میانی جولان می‌دهد. برای آنکه نقش دیدگاه معناشناسی حاضر در تفسیر واژه‌های قرآنی آشکار شود، لازم است پس از تعریف علم «معناشناسی»، یافتن جایگاه آن در میان علوم مشابهش و بررسی رابطه آن با تفسیر، این دیدگاه را تبیین کنیم.

معناشناسی و تفسیر

«معناشناسی»، مطالعه معنا (معنای زبان) با روشی علمی (مبتنی بر مشاهده عینی) (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۲۲) و مبتنی بر دیدگاهی بنیادین است. در واقع، معناشناس به قواعد کلی حاکم بر معانی و کشف روابط بین معانی می‌پردازد و اصولی را برای درک و کشف معانی پیش‌می‌نهد.

مقصود از «معناشناسی» در اینجا، معناشناسی زبانی است که به شناخت معنای زبان و ویژگی‌های آن می‌پردازد. بنابراین، دو نوع معناشناسی دیگر از بحث ما خارج است: یکی «معناشناسی فلسفی» که به هستی‌شناسی معنا و تحلیل فلسفی معنا می‌پردازد؛ دیگری «معناشناسی منطقی» که معنای عبارت‌ها را در چهارچوب قواعد منطقی بررسی می‌کند و صحت و سقم جملات زبان را با توجه به موقعیت آن در جهان خارج تعیین می‌نماید و بخشی از منطق ریاضی است (کریمینز، ۱۹۹۸، ص ۷۸۵۳؛ صفوی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳). چپستی معنا هر چند زیرمجموعه «معناشناسی فلسفی» قرار می‌گیرد، ام از آن رو که در نگرش‌های معناشناسی زبانی تأثیرگذار است، موضوع توجه معناشناسان زبانی قرار گرفته است.

«تفسیر» را اگر فرایندی بدانیم که مفسر بر روی آیات قرآن انجام می‌دهد و طی آن معنا و مراد آیات را کشف می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۴)، با معناشناسی چند تفاوت خواهد داشت:

الف. تفسیر به دنبال مراد و مقصود است (هرچند برای رسیدن به مقصود، ابتدا باید معنا را بیابد)، و معناشناسی به دنبال معنا و مدلول و مقصود اقتضایی (هرچند برای رسیدن به آن، توجه به جهان‌بینی و اعتقاد متکلم را لازم بداند). این تفاوت همان تفاوتی است که بین معناشناسی و هرمنوتیک مطرح است.

ب. معناشناسی آنگاه که به گزاره‌ها می‌پردازد، موضوعش جمله است و موضوع تفسیر پاره‌گفتار. رابطه پاره‌گفتار و جمله از نوع مصداق و کلی است. معناشناس اگر معنای عبارتی را بررسی می‌کند موضوع تحت بررسی او آن عبارت به عنوان یک مصداق جزئی، که در زمان خاصی از گوینده خاصی صادر شده (پاره‌گفتار)، نیست، بلکه از آن عبارت به عنوان نمونه‌ای از یک هستی‌تعمیم یافته و انتزاعی‌تر، یعنی جمله بحث می‌کند (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۲۴ و ۲۵). البته در این انتزاع و کلی‌سازی، ممکن است خصوصیات متکلم و شرایط و محیط تکلم نیز به صفتی کلی برای آن جمله تبدیل شوند.

ج. هرچند در تفسیر نیز به معنای واژگان پرداخته می‌شود، اما این به عنوان پیش‌نیاز تفسیر است، نه هدف مفسر، برخلاف معناشناس که معنای واژگان یکی از اهداف تحقیق اوست.

بنابراین، باید گفت: تفسیری که زبینه قرآن است تفسیری معناشناسانه و یا تفسیریمبنتی بر معناشناسی است. این سخن به معنای تنزل دادن ارزش تفاسیر علمای اسلام نیست. چه بسا بسیاری از تفاسیر اندیشمندان اسلامی به معنای واقعی معناشناختی باشد، بدون اینکه چنین اسمی را يدک بکشد. به‌طور خاص، در منطق اسلامی و بسیار بیشتر و گسترده‌تر در علم اصول فقه، به مباحث معناشناسی پرداخته شده و مفسران تا حد زیادی مجهز به این دو علم بوده‌اند (اختیار، ۱۳۴۸، مقدمه و پیشگفتار؛ ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۲۶ و ۳۸؛ پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰-۱۵۲).

معناشناسی قومی

جایگاه علم معناشناسی و رابطه آن با تفسیر و ساحت‌های تفسیر «قرآن به قرآن» در سطور پیشین بیان شد. همچنین اشاره شد که دیدگاه معناشناسی حاضر در حوزه تفسیر «قرآن به قرآن واژگانی» قرار می‌گیرد. تشریح این سخن با تبیین دیدگاه معناشناختی قومی میسر می‌شود.

در این نوشتار، مجال آن نیست که دیدگاه‌های گوناگون معناشناسان بسط داده شود. بدین‌روی، تنها به دیدگاه‌هایی توجه می‌کنیم که مستقیماً در فهم روش و نگاه مقاله حاضر کمک‌کار باشد.

در این مکتب، بین زبان یک ملت از یک سو، و فرهنگ و جهان‌بینی آن قوم از سوی دیگر، پیوند برقرار می‌شود. هومبولت، که از پیش‌گامان این مکتب است، می‌گوید: گفتار و سخن هر ملتی، روح آن ملت است. روح هر ملت، گفتار و سخن آن ملت است. هر زبانی حاصل گذشته خویش است. معناها در پس مقوله‌بندی‌های اهل زبان شکل می‌گیرند و این مقوله‌بندی‌ها مبتنی بر فرهنگ و تجربه‌های آن قوم است (پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰). وایسگربر نیز بر لزوم تعامل زبان‌شناسی و مردم‌شناسی تأکید می‌کند. وی معتقد است: هر زبانی جهان‌بینی ویژه خود را داراست و اختلاف اصلی زبان‌ها در عمق جهان‌بینی متکلمان آن ریشه دارد (پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱).

معناشناسان قومی بر رابطه زبان و فرهنگ تأکید کرده‌اند و آن را در قالب‌های گوناگونی تبیین کرده‌اند، اما تحلیل دقیقی از سازوکار تأثیرگذاری فرهنگ بر زبان ارائه ندهاده‌اند. نبود تحلیلی دقیق موجب شده است معناشناسان قومی به افراط کشیده شوند و لوازم نادرستی را بر این دیدگاه بار کنند. در ادامه، تحلیلی نوین از فرایند تأثیرپذیری زبان از فرهنگ مطرح می‌شود و در نتیجه، نادرستی آن لوازم آشکار می‌شود.

۱. تحلیلی نوین از معناشناسی قومی

معناشناسی قومی در واقع تفاوت معناها و مدلول‌های زبانی انسان‌های متعلق به فرهنگ‌های مختلف را برجسته می‌کند. حتی اگر دو قوم از نظام نشانه‌ای واحدی برخوردار باشند (مثلاً، هر دو فارسی زبان باشند)، اگر اختلاف در جهان‌بینی داشته باشند، زبان‌های متفاوتی دارند؛ یعنی نشانه‌های یکسان نزد این دو قوم معناها و مدلول‌های متفاوتی را نشانه رفته‌اند. تفاوت معناهای زبانی می‌تواند در سه مرحله ذیل رخ دهد:

الف. تفاوت تصویرها پیش از نشانه‌گذاری آنها؛

ب. تفاوت تصویرها حین نشانه‌گذاری آنها؛

ج. تفاوت تصویرها پس از نشانه‌گذاری آنها.

برای تبیین تفاوت نوع الف تحلیل ذیل می‌تواند مفید باشد:

۱. تصورات از دل تصدیقات و سنجش بین آنها بیرون می‌آید. در بدو نظر، چنین می‌نماید که تصدیق فرع بر تصور است؛ زیرا تصدیق مربوط به قضیه‌ای است مرکب از موضوع و محمول و بدیهی است که درک یک مرکب فرع درک اجزای آن است. اما اگر «تصدیق» را به معنای درک حاکی از خارج بدانیم و در مقابل، «تصور» را درک غیرحاکی بشماریم، مسئله تغییر می‌کند (ممکن است چنین اصطلاحی مأنوس نباشد. اما فلاسفه قوام اصلی تصدیق را به حکایت‌گری از خارج دانسته‌اند (ابن‌سینا،

۴۰۴ق، ص ۲۳۲؛ ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۳۱۹ و ۳۲۴). در واقع، ما سه مرحله تصدیق داریم: تصدیق بسیط؛ تصدیق گزاره‌ای؛ تصدیق مندمج.

توضیح آنکه وقتی - برای نمونه - ما برای اولین بار فردی را - مثلاً زید- در حال قیام می‌بینیم، همین که زید ایستاده را می‌بینیم، در واقع، یک درک حاکی از خارج و یک تصدیق و کشف و یافته داریم. اما این تصدیق دارای اجزا و موضوع و محمول نیست و در قالب گزاره در نمی‌آید و صرفاً یک درک بسیط از خارج است. در مرحله دوم، تصدیق گزاره‌ای و مرکب شکل می‌گیرد که آن را در قالب «زید قائم است» تعبیر می‌کنیم. در سومین مرحله، می‌توانیم وحدت قیام و زید را به صورت مندمج درک کنیم. اگر بخواهیم این تصدیق مندمج را در قالب گزاره‌ای بیاوریم باید نسبت ناقص «زید قائم» را به کار ببریم.

حال نوبت آن رسیده است که ببینیم جایگاه تصور «قیام» کجاست؟ این تصور قطعاً مقدم بر تصدیق گزاره‌ای است؛ زیرا تصدیق اتحاد موضوع و محمول فرع تصور موضوع و محمول است. اما جان سخن این است که تصور قیام پس از تصدیق بسیط رخ می‌دهد. در حقیقت، تصور قیام از مقایسه دو تصدیق بسیط شکل می‌گیرد. ابتدا انسانی را در حال قیام مشاهده می‌کنیم و سپس انسانی را در حال نشستن می‌بینیم. در مرحله بعد، بین این دو مشاهده مقایسه می‌کنیم و از دل این سنجش و تحلیل و با تفکیک حیثیت‌های آنچه درک کرده‌ایم، تصور قیام را به دست می‌آوریم.

۲. مفاهیم اعتباری بر اساس جامع‌های انتزاعی بین مصادیقشان شکل می‌گیرند. (مثل مفهوم «صحت» که شامل مطابق واقع بودن گزاره‌ها، مجزی بودن اعمال عبادی، سالم بودن بدن انسان و مانند آن می‌شود). جامع انتزاعی جایی کاربرد دارد که برای مصادیق مورد ملاحظه، وجه مشترکی ذاتی که شامل تمام آن مصادیق بشود و شامل هیچ مصداق دیگری نشود، وجود نداشته باشد. در چنین وضعیتی، ذهن انسان برای آن مصادیق یک جامع انتزاعی و اشتراک بیرونی پیدا می‌کند تا به آنها اشاره نماید و برای آن مصادیق مفهوم سازی کند. نکته اصلی در این فرایند، آن است که ما تنها در صورتی به سراغ ساختن یک مفهوم اعتباری می‌رویم که غرض خاصی را در اشاره به آن مصادیق بیابیم. پس می‌توان گفت: مفاهیم اعتباری در پی اغراض انسان‌ها ساخته می‌شوند. همین سخن درباره تصورات مرکب نیز صادق است. ترکیب تصورات بر اساس اغراض فرد صورت می‌گیرد. از این‌رو، اقوامی که اغراض نوعی متفاوتی دارند تصورات مرکبشان یکسان نخواهد بود. مقصودمان از «اغراض» در اینجا، اغراضی است که در نقل و انتقال مفاهیم مؤثر است، نه اغراضی

که هر شخص برای خود دارد. بر این اساس، اعضای یک جامعه تقریباً دارای اغراض زبانی مشترکی هستند، هرچند اغراض شخصی کاملاً متفاوتی داشته باشند.

حامیان زبان‌شناسی قومی مقوله‌بندی‌های متفاوت اشیا در زبان‌های گوناگون را یاد می‌کنند و برایش نمونه‌هایی می‌آورند. تفاوت در مقوله‌بندی اشیا با توضیح مزبور قابل تبیین است؛ مثلاً اینکه مزه‌های گوناگون غذاها یا گستره رنگ‌ها را به چند دسته تقسیم کنیم و چگونه بین آنها مرزبندی نماییم، به اغراض ما بر می‌گردد. تفاوت برخی رنگ‌ها شاید برای ما مهم نباشد؛ زیرا در اغراض ما تأثیری نمی‌گذارد. در این صورت، آن تفاوت را نادیده می‌گیریم و در عوض، تفاوت‌هایی را که در اغراض ما مؤثرند ملاک مرزبندی و مفهوم‌سازی و نام‌گذاری رنگ‌ها قرار می‌دهیم. اینکه اسکیموها برای برف سه واژه دارند و عرب‌ها برای شتر یکصد واژه درست کرده‌اند نیز به همین سبب است که تأثیر تفاوت انواع برف‌ها و تفاوت انواع شترها در زندگی افراد این دو قوم بیشتر بوده است.

۳. بنابر آنچه در شماره (۱) بیان شد، تصورات در پی تصدیقات و سنجش بین آنها شکل می‌گیرد. فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌های مختلف قوم‌ها به معنای تفاوت نظام تصدیقات این اقوام و تفاوت در تصدیقاتی است که با هم سنجیده می‌شوند. لازمه این سخن تفاوت تصورات اقوام گوناگون است. همچنین اقوام گوناگون با توجه به شرایط متفاوتی که بر آنها حاکم است، اغراضشان متفاوت می‌شود و در نتیجه (بنابر مطالب شماره ۲)، مفاهیم اعتباری و تصورات، مرکب نابرابری را شکل می‌دهند.

تا اینجا، معلوم شد که تصورات دو قوم، حتی قبل از نشانه‌گذاری هم متفاوت است. تفاوت دوم (نوع ب) در حین نشانه‌گذاری رخ می‌دهد. روشن است که اهل زبان، معانی و تصوراتی را برای نشانه‌گذاری انتخاب می‌کنند که در انتقال مفاهیمشان سودمندتر باشد. اختلاف فرهنگ‌ها موجب می‌شود گزینش مناسب تصورات برای نشانه‌گذاری، برای اقوام مختلف، متفاوت باشد.

در مرحله آخر نیز فرهنگ‌های مختلف موجب می‌شود اهل زبان، نشانه‌ها را متفاوت به‌کارگیرند. معنای نشانه‌ها در طول زمان بر اثر کاربرد آنها تغییر می‌کند. حال وقتی دو فرایند در کاربرد نشانه‌ها در دو فرهنگ رخ داده باشد، دوگونه تغییر معنایی را باید انتظار داشته باشیم (تفاوت نوع ج).

خلاصه اینکه تفاوت فرهنگ‌ها یعنی: تفاوت تصدیقات و اغراض، و این یعنی:

- تفاوت تصورات و در نتیجه، تفاوت موضوع^۱ له الفاظ در «وضع تعینی» آنها؛

- تفاوت «استعمال» الفاظ و در نتیجه، تفاوت موضوع^۲ له الفاظ در «وضع‌های تعینی» و یا تفاوت

معنای الفاظ در «انصراف» هایی که برای آنها شکل می‌گیرد.

۲. دیدگاه‌های نادرست معناشناسان قومی

آنچه در عنوان سابق درباره معناشناسی قومی نگاشتیم، بیانی معقول از این مکتب است؛ اما برخی از افراد متعلق به این گروه سخنان ناصوابی را نیز بیان داشته‌اند:

الف. نسبیت زبانی: گفته شد که جهان‌بینی (تصدیقات) بر تصورات و در نتیجه، بر زبان تأثیر می‌گذارد و همچنین زبان هم بر تصورات تأثیر می‌گذارد. *مالینفسکی*، *سایپر* و *ورف* بر روابط یادشده، رابطه دیگری را می‌افزایند: تأثیر زبان بر جهان‌بینی. *ورف* می‌گوید: زبان تنها وسیله برای بیان عقاید نیست، بلکه شکل‌دهنده عقاید است و بدین‌سان، ما جهان را آنچنان درک می‌کنیم که زبان برای ما ترسیم می‌نماید (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۱۰۰).

ورف در توضیح و اثبات فرضیه‌اش، مثال‌هایی از تفاوت زبان سرخ‌پوستان با زبان انگلیسی در تفکیک بین فعل و اسم، نحوه زمان‌بندی افعال و مقوله‌بندی اشیا بیان می‌کند، اما این مثال‌ها بیش از تفاوت در تصورها را نشان نمی‌دهند و نمی‌توانند شاهدی برای تأثیر زبان بر جهان‌بینی تصدیقی انسان‌ها باشند. اینکه هوپی‌ها برای حشره، خلبان و هواپیما تنها از یک واژه استفاده می‌کنند (همان) معنایش این نیست که آنها وجود تفاوت بین این سه مقوله را منکرند، بلکه به این معناست که آنها نیازی نمی‌بینند در ذهن خود، سه مفهوم متفاوت از موجودات پرنده ایجاد کنند.

ب. ترجمه‌ناپذیری زبان‌ها: دیدگاه زبان‌شناسی قومی، یکسان نبودن تصورات دو قوم را تبیین کرد. این سخن زمینه را برای بحث ترجمه‌ناپذیری زبان‌ها باز می‌کند (پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸). فرض کنید معنای یک لفظ، که متعلق به نظام معنایی قوم «الف» است، در نظام معنایی قوم «ب» وجود ندارد. در این صورت، چگونه می‌توان آن لفظ را برای قوم «ب» معنا کرد؟ در واقع، هیچ جای‌گزینی، که دقیقاً همان معنا را افاده کند، در تصورات قوم «ب» نیست. این یعنی: ترجمه‌ناپذیری.

البته برخی زبان‌شناسان قومی ترجمه‌ناپذیری مطلق را نفی کرده‌اند. به هر حال، ترجمه‌ناپذیری مطلق سخن ناصوابی است. تفاوت تصورات فرهنگ‌های گوناگون عمدتاً مربوط به تصورات مرکب و مفاهیم اعتباری است. بنابراین، با وجود اشتراک در تصورات بسیط، قوم دوم می‌تواند همان مفاهیم را با مواد اولیه، که در دست دارد بسازد؛ مثلاً، در عربی مفهومی به نام «ابلق» داریم، اما در فارسی نداریم. در عوض، تصورات بسیط شکل‌دهنده آن، یعنی سیاه و سفید را داریم. بدین‌وسیله، می‌توانیم مفهوم «ابلق» را برای فارسی‌زبان این‌گونه ترجمه کنیم: شیئی که دو رنگ سیاه و سفید در آن به کار رفته باشد.

در جایی هم که در خود تصورات بسیط تفاوت باشد، غالباً منشأ آن، تفاوت در تصدیق‌ها نیست، بلکه در نحوه مقایسه تصدیق‌هاست. بنابراین، با انتقال نحوه مقایسه تصدیقات یک زبان به زبان دیگر،

می‌توان آن تصورات بسیط را انتقال داد؛ مثلاً، اگر در قومی مفهومی برای رنگ ارغوانی ساخته نشده باشد، این به خاطر آن نیست که آن قوم هرگز چنین رنگی ندیده باشد و یا اینکه هیچ رنگی غیر از ارغوانی ندیده باشد! بلکه آن قوم درک رنگ ارغوانی را در تقابل با سایر رنگ‌های درک شده‌اش قرار نداده است تا تصور رنگ ارغوانی برایش پدید بیاید. بنابراین، با ایجاد چنین تقابلی می‌توان تصور این رنگ را به آن قوم منتقل کرد.

۳. معناشناسی قومی و تفسیر قرآن

آیا معناشناسی قومی می‌تواند مبنای تفسیر قرآن قرار گیرد؟

از مطالب پیشین، به خوبی پیداست که این مکتب، نظریه‌ای را به‌طور کلی برای تمام زبان‌ها مطرح می‌کند. بنابراین، طبیعی است بگوییم: شامل زبان قرآن هم می‌شود، مگر اینکه خصوصیت متمایزکننده‌ای در زبان قرآن از این نظر وجود داشته باشد.

برخی نویسندگان چنین پنداشته‌اند که معناشناسی قومی، جهانی و فرازمانی بودن قرآن را خدشه‌دار می‌کند (شریفی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵). در واقع، اینان از فرازمانی بودن قرآن، فرازمانی بودن آن را نتیجه گرفته‌اند؛ زیرا زبانی که مختص قوم خاصی است و مفاهیمش تنها با اعتقادات، نیازها و اهداف آن فرهنگ هماهنگی دارد، نمی‌تواند جهانی باشد و برای سایر اقوام سود چندانی داشته باشد. معناشناسی قومی با تفسیر ناصحیحش، که دو عنصر «نسبیت زبانی» و «ترجمه‌ناپذیری» زبان‌ها را در پی داشت، با فرازمانی و جهانی بودن قرآن سر ستیز دارد. اما اگر این مکتب از این دو عنصر مبرا شود به هیچ وجه فراقومی و همگانی بودن قرآن را نفی نمی‌کند. برای آنکه قرآن فراقومی باشد باید اولاً، تصدیقات و حقایقی را بیان کند که فراقومی باشند؛ ثانیاً، راه رسیدن به این معانی و فهمیدن مدلول قرآن، منحصر به افراد متعلق به قوم خاصی نباشد. بنابراین، اگر راه فهم معانی قرآن صرفاً در گرو درک جهان‌بینی قومی خاص باشد و این درک برای سایر اقوام نیز میسر باشد (ترجمه‌پذیری) و زبان، قابلیت ارائه تصدیقات فراقومی با استفاده از تصورات درون‌قومی را داشته باشد (نفی نسبیت زبانی)، فرازمانی بودن قرآن محفوظ می‌ماند. افزون بر آن، تأثیرپذیری زبان از فرهنگ، سخنی صحیح است، اما تمام اجزا و مؤلفه‌های فرهنگی در طول زمان تحول‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، عناصر مشترک فرهنگی نیز وجود دارد که در فرهنگ‌های گوناگون قابل فهم است. با تکیه بر همین مشترکات، می‌توان از حقایق ثابت نیز سخن گفت.

۴. شبوه عملکرد ایزوتسو

ایزوتسو علاوه بر اینکه مبنای معناشناسی قومی را قبول کرده، ممکن است مبانی دیگری را نیز پذیرفته باشد. وی به نسبت در اخلاق معتقد است. همچنین اینکه وی نسبت زبانی و ترجمه‌ناپذیری *ولف* را تا چه حدی تصدیق می‌کند، قابل بحث است. اما اینها مستقیماً به روش معناشناسی وی مربوط نیست. پیشنهادی که وی در معناشناسی قرآنی می‌دهد، نه مبتنی بر نسبت اخلاقی است و نه نسبت زبانی، بلکه بیش از هر چیز مبتنی است بر معناشناسی قومی با تبیین صحیحش. به عبارت دیگر، می‌توان الگوی روش شناختی *ایزوتسو* را پذیرفت، بدون اینکه مبانی نادرست او، یعنی نسبت در اخلاق و زبان را بپذیریم.

تمرکز بر تحول معنایی پس از نشانه‌گذاری: در تبیین معناشناسی قومی از سه شکاف معنایی ناشی از تفاوت فرهنگ‌ها یاد شد. به نظر می‌رسد *ایزوتسو* بیش از هر چیز، به ترمیم شکاف سوم (شکاف معنایی پس از نشانه‌گذاری) می‌پردازد و راه و رسم آن را بیان می‌کند. او به تعبیر خودش، در پی یافتن «معنای نسبی» کلمات است. هر کلمه‌ای و رای حضورش در «میدان‌های معناشناسی» مختلف، یک «معنای اساسی» دارد. این معنای اساسی با کمی تسامح، همان «موضوع^{۲۰} له» لفظ در ادبیات رایج بین اصولیان یا «روح معنی» طبق نظریه تفسیری است که به مرحوم علامه نسبت داده می‌شود. معنای اساسی همیشه همراه لفظ است. لیکن واژگان بعد از قرار گرفتن در هر نظام تصویری، مادام که عضو آن نظام هستند، لباس کاری عاریتی مناسب با آن نظام به تن می‌کنند تا خدمت بهتر و نیکوتری به آن دستگاه داشته باشند و نقششان را بهتر ایفا کنند. این لباس موقتی در بیان *ایزوتسو*، همان معنای نسبی واژگان است (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۱۳-۲۰). *ایزوتسو* معنای اساسی واژگان را «از پیش یافته» فرض می‌کند و رد پای معنای نسبی را دنبال می‌کند. بنابراین، او خود را در مرحله‌ای قرار می‌دهد که شکاف معنایی قبل از نشانه‌گذاری و حین نشانه‌گذاری را طی کرده، می‌خواهد شکاف معنایی پس از نشانه‌گذاری را بپیماید.

تفاوت شکاف معنایی سوم با دو شکاف قبلی این است که در دو شکاف قبلی، جهان‌بینی و حتی در نگاه ایستا و هم‌زمانی به زبان، مستقیماً در معنا تأثیر می‌گذاشت؛ اما شکاف معنایی پس از نشانه‌گذاری مستقیماً معلول تفاوت در جهان‌بینی نیست، بلکه جهان‌بینی ابتدا موجب تغییر در استعمال و کاربرد زبان می‌شود، و این تفاوت در کاربرد است که تغییر معنایی را شکل می‌دهد. در این صورت، این تغییر معنایی به تدریج، حاصل می‌شود و تنها با معناشناسی در زمانی (مطالعه معنای واژه در گذر

زمان) قابل کشف است. بر این اساس، ممکن است تفاوت معنایی حاصل از تفاوت جهان‌بینی، تنها در استعمالات متأخر قرآنی ظهور و بروز کرده باشد. /یزوتسو به این نکته توجه نداده است و گویی معانی نسبی را که کشف می‌کند به تمام قرآن نسبت می‌دهد.

به هر حال، /یزوتسو برای کشف معنای نسبی واژگان قرآنی، «کلمات کلیدی» متن قرآن، «میدان‌های معناشناسی» حاکم بر واژگان، همنشینی‌ها و جاننشینی‌ها را دنبال می‌کند. از نقاط ضعف کار او، این است که روش مشخصی برای شناخت کلیدواژه‌ها بیان نمی‌دارد و همچنین تحلیلی برای سازوکار تأثیر این عناصر بیان نمی‌کند و بین لایه‌های جهان‌بینی تفکیک نمی‌کند.

طرح پیشنهادی: توجه به پنج جهان‌بینی مؤثر در فهم واژگان قرآنی

/یزوتسو تا بدین جا ما را پیش برد که در فهم معنای واژگان، باید به جهان‌بینی قرآن توجه کنیم. در طرح ذیل، این جهان‌بینی را به پنج لایه تقسیم می‌کنیم. تفکیک بین این پنج جهان‌بینی و تحلیل هر یک از آنها در کلام /یزوتسو موجود نیست، اما برای فهم روشمند قرآن و درک دقیق‌تر تعامل بین جهان‌بینی و زبان، چنین تفکیک و تحلیلی لازم است.

الف. توجه به جهان‌بینی تصدیقی متکلم در عرض معنای واژه

منظور از «جهان‌بینی تصدیقی»، واقعیت‌های خارجی مورد تصدیق متکلم است که درباره معنای واژه و مرتبط با آن هستند، و منظور از «در عرض معنای واژه بودن» این است که این واقعیت‌ها در تعیین مصداق واژه به ما کمکی نمی‌کنند، بلکه پس از تعیین مصداق، اطلاعات ما را نسبت به مصداق افزایش می‌دهند. روشن است که تنها وقتی از چنین واقعیت‌هایی سخن به میان می‌آید که معنا و مقصود عینی از واژه کاملاً مشخص شده باشد، وگرنه به واقعیت‌های حول چه چیزی قرار است توجه کنیم؟

یکی از موضوعاتی که /یزوتسو به آن پرداخته، تصویر معنای «الله» است. وی با مطالعه در زمانی و تطبیقی دو برش تاریخی عصر جاهلیت و عصر نزول قرآن، به زیبایی معنای «الله» را تصویر کرده است. با این توضیح، سؤالی که متولد می‌شود این است که پس از فهمیدن کامل معنای واژه، دیگر چه نیازی داریم که گزاره‌های تصدیقی مربوط به آن را هم بفهمیم؟ مگر نه این است که به غرضمان، یعنی فهم معنای واژه دست یافته‌ایم؟ برای مثال، واژه «الله» برای مفهوم جزئی مشخصی وضع شده و مراد جدی از آن هم خود اوست. حال اینکه- به تعبیر /یزوتسو- او را خدای مطلق بدانیم یا خدای برتر (طبق جهان‌بینی جاهلیت) (یزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۸۷)، ذات همراه با صفات بشماریم یا ذات مجزای از

صفات (جهان‌بینی متکلمان) (همان، ص ۵۵)، دانستنی‌پنداریم یا شناختنی (جهان‌بینی عارف) (همان، ص ۵۷ و ۵۸)، خدای پرنقش در زندگی بدانیم یا خدای خشک و بی‌احساسی که خروجی براهین فلسفی است (همان، ص ۵۹ و ۶۰)، معنای خود واژه «الله» را تغییر نمی‌دهد. تمام این اختلافات درباره «او» است و نام «الله» نیز برای «او» قرار داده شده است، نه برای «او که شناختنی است» یا «او که تنها دانستنی است» یا... پس توجه به این اطلاعات پیرامونی چه تأثیری در فهم معنای واژه خواهد داشت؟ (این سؤال از آن رو مطرح می‌شود که ما در پی تفسیر واژگانی و فهم معنای واژه هستیم، نه تفسیر گزاره و فهم صحیح گزاره‌های قرآنی).

در جواب می‌گوییم: منظورمان از «جهان‌بینی متکلم»، آن دسته از بینش‌های متکلم است که در سخنانش تبلور یافته و روی آنها مانور داده شده و مورد توجه همیشگی اوست، به گونه‌ای که بر همه رفتارها و گفتارهایش تأثیرگذار باشد، نه هر بینشی که با ذهن او مساعد و موافق بوده، ولی در قالب استعمالات متکلم بروز جدی نیافته باشد. این نوع بینش‌ها در واقع، به منزله ذهنیتی است که همیشه همراه با واژه هستند و متکلم هرگاه آن واژه را در ذهن خود حاضر می‌کند این ذهنیت نیز در پس واژه می‌آید. این همان چیزی است که معناشناسان آن را معنای اضافی یا عرضی می‌نامند (احمد مختار، ۱۹۹۸، ص ۳۷) و به نوعی، مدلول التزامی واژه و یا قرینه‌عامه متصل به واژه است. تفاوت «بینش ذهنیت‌ساز» و سایر بینش‌های مقبول و موجود در کلام متکلم مثل تفاوت قرینه متصل و منفصل است. قرینه منفصل پس از انعقاد ظهور کلام، می‌خواهد در آن تصرف کند. از این رو، باید قدرت تصرف بیشتری داشته باشد، برخلاف قرینه متصل که از ابتدا مانع انعقاد ظهور کلام می‌شود. بدین‌روی، با نیروی کمتری هم می‌تواند از پس کار خود برآید.

معنای اضافی عملاً از دو طریق به فهم مقصود گوینده کمک می‌کند.

۱. فهم حکم مناسب با موضوع: وقتی موضوع یک معنای اضافی همراه خود دارد، حکمی که گوینده برای آن موضوع بیان می‌کند، علاوه بر اینکه باید با معنای اساسی (به تعبیر ایزوتسو) یا معنای اصلی و مرکزی (به تعبیر رایج معناشناسان) مناسبت داشته باشد، لازم است با معنای نسبی یا اضافی موضوع نیز تناسب داشته باشد. «تناسب حکم و موضوع»، عنوانی است که نزد اصولیان متداول و پرکاربرد است. این تناسب صرفاً به معنای متناقض نبودن حکم با تصدیقات پیرامون موضوع نیست (که در این صورت، تفسیر واژگانی فهم جدیدی را بر تفسیر گزاره‌ای نخواهد افزود). با مثال ذیل، مقصود روشن می‌گردد. فرض کنید ما پذیرفته‌ایم که رحمت بی‌حصر الهی با عذاب کردن گنه‌کاران عقلاً

منافاتی ندارد. حال کتابی را فرض کنید که در ۹۰ درصد گزاره‌های آن مستقیماً سخن از رحمت و مهربانی و دل‌سوزی و عشق‌ورزی خدا به بندگان آمده و در نتیجه، سیمایی بسیار مشفق و ودود از خالق هستی نمایش داده شده است. حال اگر در این کتاب، گزاره‌ای دال بر عذاب شدید و غلیظ و مستمر و تحمل‌ناشدنی به میان بیاید، با اینکه عذاب دردناک با رحمت الهی قابل جمع است، هیچ خلاف ظاهر نیست اگر بگوییم شاید مراد آتش عشق و فراق یار و هجران دوست است؟ اینکه می‌گوییم: خلاف ظاهر نیست به خاطر آن نیست که «عذاب» به معنای واقعی‌اش با رحمت الهی سازگار نیست، بلکه چون قرار دادن چنان خدایی با آن تصویر و سیما در موضوع جمله، چنین حکمی را در جمله می‌طلبد. اما اگر فرض کنیم در کتابی هرچند از رأفت و شفقت الهی، آن هم رأفت بی‌حد و حصر سخن بسیار گفته شده، به همان اندازه عواقب گناهان و پیامد اعمال گوشرد شده است؛ از سوی دیگر، ما نیز درک کرده ایم که رحمت لایتناهی با عذاب الیم قابل جمع است، نمی‌توانیم گزاره دال بر عذاب گنه‌کاران را به تأویل ببریم.

۲. تشخیص معنای مجازی مناسب با کلمه: در جایی که می‌دانیم معنای حقیقی واژه اراده نشده است و - به اصطلاح - قرینه صارفه داریم، چگونه معنای مجازی اراده شده را دریابیم؟ اهل ادب گفته‌اند: شرط معنای مجازی علاقه داشتن با معنای حقیقی است، و گاه نیز افزوده‌اند: هر چه معنای مجازی به معنای حقیقی نزدیک‌تر باشد، حمل کلام بر آن اولویت دارد. حال سؤال این است که «علاقه داشتن» و «اقرب المجازات» بودن چگونه تشخیص داده می‌شود؟ اینجا است که اهمیت معنای نسبی یا اضافی مشخص می‌شود. یک سوی ریسمان معنای مجازی قرار دارد و در سوی دیگر، معنای حقیقی همراه با معنای اضافی‌اش. معنای مجازی باید با معنای حقیقی همراه با ذهنیت و دیدی که به آن هست پیوند و تناسب داشته باشد، نه با سیمای عریان موضوعه واژه. به همین سبب است که یک مفهوم واحد از فرهنگی تا فرهنگی، از زبانی تا زبانی، و در میان اقوام و فرق و مذاهب و تخصص‌ها و طرز تفکرها دست به دست می‌گردد و معنای مجازی‌اش تغییر می‌یابد.

ب. عنایت به جهان‌بینی تصدیقی متکلم در طول معنای واژه

منظور از «جهان‌بینی تصدیقی در طول معنای واژه»، آن دسته از ادراکاتی است که در تعیین مصداق موضوع له واژه دخیل هستند و به عبارت دقیق‌تر، ملاک صدق موضوع له را مشخص می‌کنند. توجه به این ادراکات متکلم به ما کمک می‌کند تا به مقصود و مراد جدی او پی ببریم. بفهمیم وقتی از یک «مفهوم کلی» استفاده می‌کند، به کدام «واقعیت خارجی» نظر دارد.

اینجا هم تأکید می‌کنیم آن بینش‌ها باید طوری برجسته شده باشد که تبدیل به ذهنیت همراه با واژه شده باشد تا بتواند واژه را «منصرف» به مصداقی کند که لازمه آن ذهنیت است. در غیر این صورت، واژه یا بر اساس ذهنیت عرفی حاکم، مصداقش را می‌یابد یا بر کلیت مفهومی‌اش باقی می‌ماند؛ مثلاً، اگر واژه «کریم» به معنای «بزرگواری و بزرگ‌منشی اخلاقی» باشد که در واقع، متنوع از برخورداری شخص از درجه قابل توجهی از ارزش‌های اخلاقی است، تشخیص خارجی‌اش در هر نظام ارزش‌گذاری اخلاقی تغییر می‌کند. حال فرض کنیم نظام ارزش‌گذاری قرآن با بینش عرف و فرهنگ حاکم متفاوت باشد. قرآن کسی را کریم و گرامی می‌داند که صفت تقوا و فروتنی برابر خدای متعال در او نهادینه شده و محرک او در کارهایش رضای الهی باشد، درحالی‌که در نگاه عرف، «کریم» کسی است که بسیار بخشنده باشد، نه چون بخشش موجب خشنودی خداست، بلکه چون سخاوت‌منش است و دست دهنده دارد کریم است (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۴۸). اما صرف این تفاوت نگاه موجب نمی‌شود بگوییم: هر جا واژه «کریم» در کتاب خدای متعال بدون قرینه به کار گرفته شد، برای اشاره به آن مصداق خارجی بزرگواری است که مولود تفسیر خاص قرآنی از «کرامت» است. ایزوتسو بینش سطحی و گذرای متکلم و بیش عمیق و عقیده رفتار ساز او تفاوت قایل شده است و تنها دومی را در معناشناسی مؤثر می‌داند. این تفکیک کافی نیست. عقیده متکلم هر چند در نهایت شدت و قوت باشد، تا به تبلور زبانی نرسد و متکلم در مجموع سخنانش وانمود نکند که الفاظ را مبتنی بر آن عقیده به کار می‌برد، برای واژه بار معنایی نمی‌سازد. به نظر می‌رسد ایزوتسو نیز به این نکته توجه داشته است (همان، ص ۱۵۴، ۱۱۷، ۱۱۶ و ۱۵۵).

ج. نظر به جهان‌بینی ترسیمی متکلم

«جهان‌بینی ترسیمی» به معنای زاویه نگاه به جهان است. عالم واقع دارای ابعاد گوناگونی است که هر بعد به نوبه خود، حظی از واقعیت دارد و نافی ابعاد دیگر نیست. از این رو، دو تن با عقاید کاملاً یکسان، ممکن است از دو جنبه متفاوت به واقعیات پیرامونشان نگاه کنند. دو عکاس وقتی وارد یک محیط می‌شوند هر کدام به نحو خاصی عکس می‌گیرند و صحنه‌های خاصی را شکار می‌کنند. حال می‌خواهیم بدانیم نحوه عکس‌برداری متکلم از عالم واقع چگونه است؟ توجه به نحوه عکس‌برداری او در فهم مقصودش مؤثر است. برای مثال، فرض کنید یک نقاش و یک معمار وارد ساختمانی بشوند و پس از دقت در اجزای آن، معمار بگوید: «اصلاً زیبا نیست»، ولی نقاش بگوید: «بسیار زیبا است». آیا بین این دو گزاره تناقض و تعارضی وجود دارد؟ اگر به تفاوت جهان‌بینی

ترسیمی معمار و نقاش توجه نداشته باشیم، خواهیم گفت: این دو جمله ۱۸۰ درجه با هم تفاوت دارند. اما وقتی تفاوت دید دو متکلم را در نظر بگیریم، می‌فهمیم که این دو جمله هیچ تناقضی با هم ندارند. معمار بنا را از لحاظ نحوه چینش اتاق‌ها، به‌کارگیری مصالح در جای مناسب، استفاده بهینه از مکان و امثال اینها بررسی می‌کند، اما نقاش به ترکیب رنگ‌های آن نظر می‌کند. نه معمار منکر زیبایی رنگ‌آمیزی ساختمان است، نه نقاش منکر بدترکیبی بنا. اما تمرکز ذهنی هر کدام روی جنبه‌ای است که با آن سر و کار دارد و از این‌رو، آن جنبه را در نام‌گذاری به «زیبا» و «زشت» بیشتر دخالت می‌دهد. البته واضح است که به متکلم قرآن، نمی‌توانیم چنین معنایی از تمرکز را نسبت دهیم؛ زیرا همه حقایق نزد او بی هیچ تفاوتی حاضر است. بدین‌رو، اگر - مثلاً - خدای متعال زیبایی را به چیزی نسبت داد که از جهتی زیبا و از جهت دیگری زشت است، باید به این سبب باشد که آن جهت زیبایی از اهمیت ثبوتی بیشتری در مقایسه با جهت دیگر برخوردار بوده است. در این صورت، باید بگوییم: تنها «جهان‌بینی تصدیقی در طول معنای واژه» است که در تشخیص مقصود از زیبایی در کلام خدا مؤثر است، نه «جهان‌بینی ترسیمی».

اما می‌توان جهان‌بینی ترسیمی را جور دیگری توضیح داد تا در قرآن کریم نیز قابل طرح باشد، به این صورت که به جای تأکید بر «تمرکز و نحوه نگاه متکلم» سخن از «تمرکز کلام» باشد؛ یعنی از مجموع سخنان متکلم، یک جهان‌بینی ترسیمی به دست آوریم که قوام آن به کلام متکلم است، نه ذهنیت متکلم. در این صورت، خطا نیست اگر در پی جهان‌بینی ترسیمی ارائه شده در کتاب خدا باشیم؛ مثلاً، می‌توان گفت: در نگاه قرآنی، همه چیز به عنوان «نعمت خدا» دیده می‌شود. این نعم الهی آیات الهی هستند که برای بندگان فرستاده شده‌اند تا آنها را متذکر کنند. در چنین نگاهی، شاکر کسی است که قدردان آیات الهی باشد. این قدردانی جز با ایمان به خدا میسر نمی‌شود (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۴۰۷). پس انسان هر قدر مؤمن‌تر باشد شاکرتر است. حال اگر کسی را در نظر بگیریم که نسبت به هموعانش بسیار شاکر باشد و در مقابل نیکی و کمک‌رسانی آنها، نهایت قدردانی زبانی و عملی را از خود نشان دهد، هرچند از این زاویه انسان شاکری است، اما اگر به خدای متعال ایمان نداشته باشد، هرگز در زبان قرآن به او «شاکر» گفته نمی‌شود؛ زیرا زاویه نگاه در قرآن کریم، زاویه ارتباط انسان با خدای متعال است و شکرگزار بودن انسان نیز از همین زاویه سنجیده می‌شود. البته در این مثال و مانند آن، بسیار سخت است که منکر تأثیر جهان‌بینی تصدیقی طولی در برداشت معنای واژه بشویم. اما به هر حال، جهان‌بینی ترسیمی نیز بی‌تأثیر نیست.

د. ملاحظه جهان‌بینی تصویری متکلم

منظور از «جهان‌بینی تصویری» نحوه‌ی چینش تصورات در ذهن متکلم و میزان نزدیکی و دوری و ارتباط بین مفاهیم گوناگون در ذهن اوست. اگر تصورات را به عنوان واقعیت‌های موجود در ذهن گوینده و در نتیجه، جزئی از جهان در نظر بگیریم، می‌توانیم نحوه‌ی چینش این تصورات در ذهن وی را قسمتی از جهان‌بینی وی قلمداد کنیم. همان‌گونه که در جهان‌بینی ترسیمی گفتیم، برای آنکه بتوانیم چنین معنایی از جهان‌بینی را درباره‌ی کلام خدای متعال جاری کنیم، باید آن را کلام‌محور تعریف نماییم، نه متکلم‌محور. بدین‌روی، باید بگوییم: در جهان‌بینی تصویری، ما در پی چینشی از تصورات هستیم که کلام گوینده ما را به سمت چنان چینشی سوق می‌دهد؛ مثلاً، دو مفهوم «ایمان» و «الله» در استعمالات گوناگون قرآنی بسیار، به صورت «متعلق» و «متعلق‌به» (ایمان به الله) به کار رفته‌اند. این کثرت استعمال یک پیوند تصویری بین این دو مفهوم ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که اگر واژه «ایمان» در قرآن بدون متعلق به کار رفت، به سرعت می‌توان گفت: منظور «ایمان به الله» است. به همین صورت، کلمات «تقوا»، «تسلیم»، «آیه»، «سبیل»، «هادی» با قرار گرفتن در جهان‌بینی تصویری قرآن، به قول ایزوتسو رنگ دینی به خود گرفته و در حیطه ارتباط انسان با خدا تعریف شده است (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱، ۱۸۷-۱۸۵، ۲۵۶ و ۳۰۷). در واقع، بر اساس جهان‌بینی تصویری، نوعی «انصراف بر اثر کثرت استعمال» در اصطلاح اصولیان مطرح می‌شود، اما نه انصرافی که در کل زبان شکل می‌گیرد، بلکه انصرافی که در خصوص جملات یک متکلم خاص حاصل می‌شود.

ه. دقت در جهان‌بینی لفظی متکلم

تمایل و قرابت بین واژگان گاه حکایت از تمایل و ارتباط بین دو تصور دارد و جهان‌بینی تصویری متکلم را به ما می‌شناساند، اما گاه بدون اینکه بین دو تصور ارتباطی یافت شود، صرفاً در خود لفظ، چنین تمایلی احساس می‌شود. این ارتباط صرفاً لفظی وقتی خوب آشکار می‌شود که دو واژه یک معنا داشته باشند، اما یکی از آن دو با لفظ سومی ارتباط قوی‌تری نسبت به لفظ مترادفش داشته باشد؛ مثلاً، اگر فرض کنیم دو واژه «کسب» و «اکتساب» هر دو مترادف و به معنای «به دست آوردن» باشند، اما واژه دوم بیشتر برای متعلق‌های منفی به کار برود، برخلاف واژه اول، در این صورت نمی‌توان گفت: بین مفهوم «به دست آوردن» و متعلق‌های منفی ارتباط تصویری وجود دارد؛ زیرا اگر چنین بود باید چنین ارتباطی بین واژه

«کسب» و متعلق‌های منفی نیز احساس می‌شد، درحالی‌که چنین ارتباطی احساس نمی‌شود. پس می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که خود لفظ «اکتسب» این ویژگی را به همراه دارد. به عبارت دیگر، ارتباط با متعلق‌های منفی، «قید استعمال» لفظ مذکور است، بدون اینکه معنای آن با معنای لفظ «کسب» فرقی داشته باشد (یعنی «مستعمل فیه» قیدی ندارد). معنائشناسان «قید استعمال» الفاظ را تحت عنوان «معنای اسلوبی» قرار می‌دهند (احمدمختار، ۱۹۹۸، ص ۳۸). اگر اصرار بر تعبیر «جهان‌بینی» داشته باشیم، باید بگوییم علاوه بر چهار جهان‌بینی گذشته، «جهان‌بینی لفظی متکلم» نیز باید در فهم مقصود او مطرح نظر قرار گیرد.

طریقه کشف جهان‌بینی قرآنی

پس از اینکه معلوم شد برای فهم معنای واژگان قرآنی، باید به جهان‌بینی قرآن توجه کنیم، سؤالی که رخ می‌نماید این است که چگونه می‌توان این جهان‌بینی را از دل قرآن استخراج کرد؟/یزوتسو به این سؤال پاسخ داده و بزنگاه‌هایی را محل برداشت این جهان‌بینی شمرده است (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۸۳-۷۳). اما چون وی بین پنج جهان‌بینی تفکیک نکرده، ابزارهای پیشنهادی وی نیز تفکیک نشده است. در ادامه، این ابزارها را به تفکیک نوع جهان‌بینی که کشف می‌کنند، بیان می‌نماییم:

۱. ابزارهای کشف جهان‌بینی تصدیقی پیرامون واژه

روشن است که برای کشف این جهان‌بینی، باید تصدیق‌های پرتکراری را که در قرآن برجسته شده و موضوع آنها معنای اساسی آن واژه است، استخراج کنیم. برخی از اموری که/یزوتسو در کشف جهان‌بینی قرآنی از آنها یاد می‌کند در واقع، به این دسته تعلق دارند:

الف. تعریف بافتی یا مننی یک واژه: گاهی خود قرآن تعریف یک واژه را اعلام می‌کند. منظور از «تعریف واژه» در اینجا، نه تعریف لفظی و شرح الاسمی است و نه تعریف حدی و رسمی به معنای خاصش (یعنی تعریف به لوازم ماهیت)، بلکه تعریف مفهوم به تعیین ملاک صدق و تحقق خارجی آن مقصود است؛ مثل این آیه:

«لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى» (بقره: ۱۸۹)؛ نیکی به این نیست که از پشت دیوار به خانه درآیید، بلکه نیکی آن است که پارسا باشید.

این آیه به صراحت نشان می‌دهد که حقیقت بر در عالم خارج محقق نمی‌شود، جز به تقوا. آیه ۱۷۷ همین سوره نیز مصداق خارجی بر را به نحو تفصیلی‌تر بیان می‌کند.

تعریف بافتی بیش از هر چیز، در تعیین جهان‌بینی تصدیقی متکلم در طول معنای واژه مؤثر است.

ب. واژگان مترادف و موازنه‌ها: منظوری از «مترادفات» واژه‌هایی است که در یک بافت به جای هم به کار می‌روند. از چنین کاربردی، علاوه بر قرابت مفهومی، اتحاد مصداقی دو واژه دست‌کم به صورت موجهه جزئی به دست می‌آید؛ مثلاً، در آیه زیر، برای همان واقعیتی که در تعبیر آن واژه «ذنب» به کار گرفته شده، لفظ «خطیئه» هم استفاده شده است:

«... وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ» (یوسف: ۲۹)؛ و به خاطر گناهت طلب آمرزش کن که تو از خطاکاران بوده‌ای.

موازنه‌ها نیز ساختمان‌های گزاره‌ای واحدی هستند که دو واژه در آنها به جای هم به کار رفته، اما برخلاف مترادف‌ها، در دو جمله و بافت منفصل هستند؛ مثلاً، در دو آیه «مَا يَجْعَدُ بآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ» (عنکبوت: ۲۷)؛ و «مَا يَجْعَدُ بآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ» (عنکبوت: ۴۹)، دو واژه «ظالم» و «کافر» به جای هم‌دیگر به کار رفته‌اند. این نشان می‌دهد که این دو واژه - دست‌کم - در حیثه انکار آیات الهی، از دو بعد به یک واقعیت اشاره می‌کنند.

ج. واژگان متضاد: گاهی در استعمالات متکلم، دو واژه در تقابل با هم به کار می‌روند؛ مثلاً در قرآن، کافر در تضاد با مؤمن به کار می‌رود. اگر دو واژه قبل از استعمالات قرآنی، تضادی بینشان نبوده باشد، از تقابل آنها در قرآن نتیجه می‌گیریم که جهان‌بینی متکلم به گونه‌ای در معنای دو واژه تأثیر گذاشته و بین آنها تضاد ایجاد کرده است.

د. توصیفات که راجع به عکس یک واژه داده شده است: برای فهم معنای یک واژه، توجه به گزاره‌هایی که آثار و لوازم نقیض و نفی آن واژه را توضیح می‌دهند، مثمر ثمر است؛ مثلاً، برای فهم معنای «استکبار» می‌توان از آیه‌ای استفاده کرد که استکبار نورزیدن را شاخصه مؤمنان می‌شمرد:

«إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (سجده: ۱۵)؛ فقط کسانی به آیات ما ایمان دارند که هنگامی که آنها را به یادشان آرند به سجده درافتند و پروردگارشان را سپاس‌گزارانه تسبیح گویند و تکبر نورزند.

اینها نمونه‌هایی است که ایزوتسو طرح می‌کند، اما کشف جهان‌بینی تصدیقی منحصر به اینها نیست. در اینجا به گزاره‌هایی که اسباب و مسببات و آثار و لوازم و صفات و اقسام معنای یک واژه را تشریح می‌کند، توجه شود.

۲. کشف جهان‌بینی ترسیمی‌واژه

ایزوتسو به «کلمات کانونی» نقش برجسته‌ای در کشف جهان‌بینی متکلم می‌دهد، اما تعریف دقیقی از آنها ارائه نداده است. به نظر می‌رسد باید بگوییم: «کلمات کانونی» (که نقش محوری در حوزه معنایی خود دارند) در خدمت کشف جهان‌بینی ترسیمی متکلم هستند. در این صورت، در تعریف کلمات کانونی، باید آنها را کلماتی بدانیم که بیش از بقیه، موضوع سخن قرار گرفته و راجع به آنها صحبت شده است، نه صرفاً کلماتی که بیشتر در کلام گوینده تکرار شده‌اند. در این صورت، معلوم می‌شود کلمات کانونی مورد توجه و تمرکز گوینده بوده‌اند. بر این اساس، زاویه نگاه متکلم به سایر پدیده‌ها و جهان‌بینی ترسیمی متکلم یافت می‌شود.

۳. کشف جهان‌بینی تصویری و لفظی

مسئولیت کشف جهان‌بینی تصویری و لفظی بر عهده حوزه‌های معنایی است. حوزه‌های معنایی واژگانی هستند که در برابری سخنان متکلم، بین آنها گرایش و میلی ایجاد می‌شود، به گونه‌ای که هر کدام می‌خواهد همراه دیگری به کار برود (البته هر حوزه معنایی یک کلمه کانونی دارد). این میدان‌های معنایی، از کثرت قرابت استعمالی واژگان به دست می‌آید. ایزوتسو مثال‌های فراوانی از این دسته‌های واژگان مطرح می‌کند؛ مثلاً، در قرآن کریم، واژه کتاب با واژگان «الله»، «وحی»، «تنزیل»، «نبی» و «اهل» ارتباط دارد و واژه «یوم» با «ساعت»، «قیامت»، «بعث» و «دین» مرتبط است. شناخت میدان‌های معنانشناسی برای فهم جهان‌بینی تصویری و جهان‌بینی لفظی متکلم لازم است. اگر بین دو معنا قرابت باشد، به گومه‌ای که آن دو معنا با هر لفظی به کار روند، چنین قرابتی را داشته باشند باید آن را در جهان‌بینی تصویری جای دهیم و اگر بین دو لفظ (لفظ «الف» و «ب») قرابت باشد، به گونه‌ای که الفاظ دیگری که مترادف یکی (لفظ الف) است چنین قرابتی با دیگری (لفظ ب) نداشته باشند، یک جزء از جهان‌بینی لفظی متکلم شکار شده است.

در نهایت، این نکته را اضافه کنیم که ایزوتسو به استعمالات قرآنی واژه در بافت‌های غیر دینی نیز توجه می‌کند. گاه واژه تحت بررسی در برخی استعمالات قرآنی، خارج از آن جهان‌بینی قرآنی مخصوص به کار می‌رود؛ مثل جایی که آن لفظ به عنوان نقل قول از متکلم دیگری که این جهان‌بینی را ندارد استفاده شود. این گونه استعمالات برای فهم معنای اساسی و اصلی واژه راهگشاست. روشن است که فهم معنای نسبی واژگان در پی فهم صحیح معنای اساسی آنها به دست می‌آید.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در روش تفسیر «قرآن به قرآن»، برای رسیدن به تفسیر و برداشت صحیح از قرآن کریم، علاوه بر تفسیر گزاره‌ای قرآن کریم، به تفسیر واژگانی آن نیز نیازمندیم. در این زمینه، باید به فرهنگی که در بستر آن این کتاب الهی شکل گرفته است، توجه کنیم. فرهنگ حاکم بر زبان در سه مرحله «پیش از نشانه‌گذاری»، «حین نشانه‌گذاری» و «پس از نشانه‌گذاری» بر زبان تأثیر می‌گذارد. تأثیر فرهنگ بر زبان، مانع جهان‌شمول بودن محتوای کتاب و ترجمه‌پذیری نسبی آن نمی‌شود. در مرحله «پس از نشانه‌گذاری»، رسیدن به معنای صحیح واژگان قرآنی بدون توجه به جهان‌بینی متکلم ممکن نیست. منظور از «جهان‌بینی» بینش‌های عمیق و عقیده‌ساز و تصورات و ذهنیت‌هایی است که گوینده به آنها عنایت دارد و در کلام وی تبلور پیدا کرده است. در مجموع، پنج جهان‌بینی متکلم در فهم صحیح از واژگان سخن او مؤثر است:

الف. «جهان‌بینی تصدیقی متکلم در عرض معنای واژه»: این جهان‌بینی مخاطب را در تطبیق دادن دو قرینه عرفی کمک می‌کند:

۱. قرینه مناسب حکم و موضوع (در صورتی که لفظ در معنای حقیقی‌اش به کار رفته باشد).
۲. قرینه وجود علاقه یا وجود بیشترین علاقه بین معنای مجازی و معنای حقیقی (در صورتی که بدانیم لفظ در معنای حقیقی‌اش به کار نرفته است).

ب. «جهان‌بینی تصدیقی متکلم در طول معنای واژه»: این جهان‌بینی موجب انصراف لفظ به آن مصداقی از مفهوم کلی می‌شود که طبق جهان‌بینی متکلم، واقعاً مصداق آن مفهوم است.

ج. «جهان‌بینی ترسیمی متکلم»: این جهان‌بینی نیز لفظ را به آن مصداقی منصرف می‌کند که در زاویه نگاه متکلم مطمح‌نظر و عنایت است.

د. «جهان‌بینی تصویری متکلم»: این جهان‌بینی مفهوم مطلق را به مفهوم مقیدی که مقتضای مجاورت آن مفهوم با سایر مفاهیم است، منصرف می‌کند.

ه. «جهان‌بینی لفظی متکلم»: این جهان‌بینی بدون اینکه مفهوم مستقیم لفظ را تغییر دهد، موجب کشف «قید استعمال» آن لفظ می‌شود.

منابع

- ابوطبره، هدی جاسم محمد، ۱۳۷۲، *المنهج الاثری فی تفسیر القرآن الکریم*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- احمد مختار، عمر، ۱۹۹۸م، *علم الدلالة*، چ پنجم، قاهره، عالم الکتب.
- احمدی، حبیب‌الله، ۱۳۸۱، *پژوهشی در علوم قرآن*، چ چهارم، قم، فاطیما.
- اختیار، منصور، ۱۳۴۸، *معناشناسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- الوسی، علی و میرجلیلی، سیدحسین، ۱۳۸۱، *روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان*، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۳۸، *خدا و انسان در قرآن*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ، ۱۳۷۸، *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید*، تهران، سهند.
- بابایی، علی‌اکبر، ۱۳۸۱، *مکاتب تفسیری*، تهران، سمت.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۸۷، «مطالعه معنا در سنت اسلامی»، *نامه پژوهش فرهنگی*، ش ۳، ص ۱۰۶-۱۲۱.
- پالمر، فرانک، ۱۳۶۶، *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، مرکز.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- ذهبی، محمدحسین، بی‌تا، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- رستمی، علی‌اکبر، ۱۳۸۰، *آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان*، بی‌جا، کتاب مبین.
- شریفی، علی، ۱۳۹۴، *معناشناسی قرآن در اندیشه شرق‌شناسان با تأکید بر ایزوتسو*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صفوی، کورش، ۱۳۷۷، *زبان‌شناسی و ادبیات*، تهران، هرمس.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- قائم‌نیا، علیرضا، ۱۳۹۰، *معناشناسی شناختی قرآن*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- متولی، عبدالحمید محمود، ۱۴۲۰ق، *اضواء علی مناہج بعض المفسرین من زوایا علوم القرآن*، بی‌جا، اسلامیه.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۸ق، *التفسیر و المفسرون*، مشهد، الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۴، «تبارشناسی مباحث لفظی علم اصول»، *نقد و نظر*، شماره ۴۰، ص ۲-۵۳.

Crimmins, mark, semantics, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 10, London and New York: Routledge, 1998, p.7856-7853.

Gadamer, Hans Georg: Truth and method, continuum New York, 1994.

Groundin, Jean, Introduction to Philosophical Hermeneutics, yale university press, 1994.

Lobner, Sebastian, understanding semantics ,London: Arnold, 2002.

Morris, Charles w. , "foundations of the theory of signs", in international encyclopedia of unified science, ed. O. neurath, r. carnap & c. w. morris (Chicago: university of Chicago press, ۱۹۳۸), p. ۷۷-۱۳۸.

signs, the Hague: mouton, 1971.

تحلیلی تازه از تعامل معناشناسی و تفسیر قرآن به قرآن با الهام از دیدگاه ایزوتسو. ❖ ۳۳

Muller volmer, Kurt, The Hermeneutics reader, Basil Black well, 1986.