

معنی شناسی و فهم متن

سید حیدر علوی نژاد

بررسیهای مردم شناسان، پژوهشهای زبان شناسان، مطالعات ادبی و نقد ادبی، پژوهشهای فلسفی تحلیل زبانی و هرمنوتیک، دلمشغولی های نوی درباره فهم متون و شناخت انسان و رابطه این دو با هم به وجود آورده اند. زادگاه بسیاری از این پژوهشهای نو غرب است. آشنایی با این دانشها، روشها و دیدگاه ها سبب دگرگونی هایی در نقد ادبی، علوم انسانی و فهم متون مقدس در کشورهای اسلامی شده است.

برخی از پژوهشگران تلاش می کنند صورتهای مشترکی میان دلمشغولی های دانشمندان و روشنفکران غربی و موضوعات مورد علاقه جوامع اسلامی پیدا کنند. آشنایی برخی از تحصیل کرده های ما با پژوهشهای جدید آنان را چنان ذوق زده کرده است که مجال تشخیص سره از ناسره نیافته، هرچه در نخستین نگاه دریافته اند چونان گم شده ای در آغوش کشیده اند، و گاه در چنان تعصبی فرو رفته اند که صاحبان اصلی آن نظریات را نیز شگفت زده کرده اند، زیرا نظریه پردازان اصلی، همراه با پژوهشهای نو و تفسیرهای جدید، دیدگاه های خویش را پذیرفتنی تر می کنند، و گاه نیز به کلی از دیدگاه های نخستین خویش صرف نظر می کنند و با دریافتهای نو اندیشه خود را بازسازی می کنند،^۱ اما اقتباس کنندگان در بند پندار اولیه و طرحهای ناپخته زندانی می مانند، و ناآشنا با تکامل اندیشه های فردی و جمعی در آن زمینه.

در برابر این شیفتگی، جریان دیگری نیز هست که گویی از گام نهادن در تالار تاریک اندیشه های نوین هراس دارند، سبب تاریکی تالار برای آنان بهره نبردن از چراغهای کار گذاشته شده در تالار اندیشه های نوین است تا آن را بیغوله ای تاریک و وهم ناک نپندارند.

دانشها، دستاورد اندیشه ها، کاوشها و تجربه های انسانی هستند؛ موهبتی که خداوند به انسان بخشیده است، بنابراین دانش نمی تواند بد، زشت و گمراه کننده باشد، بلکه هرگاه افرادی از راه دانش به بیراهه های خطرناک دانش نما و خیال پردازی های سرگردان کننده افتاده اند، سبب بدنامی دانش و تجربه و فهم انسان شده اند. دانش و تجربه زیان آور نیست، این افراد و افکار افراد و جریانها هستند که با تفسیرهای کج و معوج می توانند رودخانه خروشان دانش را به مزارع واقعی نیازهای انسانی هدایت کنند، و با سیراب کردن آنها دشتهای سرسبز و پرباری به وجود آورند، و یا با این رودخانه متلاطم، بنیان خانه های خرد و اندیشه را ویران کنند. . . .

منطق قرآنی؛ گفت و گو و انتخاب

راه خردپسند این است که سخن را از هر کس باشد بشنویم، و بهترین سخن را بپذیریم. در ضمن این سخن چند نکته را پذیرفته ایم. «فبشّر عباد، الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه».

۱. گوش دادن به سخنان متفاوت در یک زمینه.

یعنی مجذوب و مسحور یک نظریه نشویم، چندان که از شنیدن و تفکر درباره سایر نظریات محروم بمانیم، بلکه سخنان موافق و مخالف را گوش بدهیم.

۲. فهم سخنان.

طبیعی است که باید موارد اشتراک و اختلاف دیدگاه‌ها را تشخیص دهیم، و این جز با گوش فرادادن و فهمیدن - بدون پیش داوری در این مرحله - ممکن نیست.

۳. سنجش و ارزیابی.

در این مرحله باید سخنان را ارزیابی کرد؛ آیا هر دو دیدگاه درباره یک موضوع سخن می‌گویند؟ و آیا در آن موضوع، از یک جنبه پرداخته‌اند یا از جنبه‌های متفاوت؟ مانند روان‌شناسی و پزشکی که هر دو درباره انسان بررسی می‌کنند، اما یکی به جنبه روانی و دیگری به جسم و تن او می‌پردازد. اگر سخن آنان در یک موضوع نباشد که جای مقایسه نیست، اما اگر در یک موضوع سخن می‌گفتند، آن‌گاه ادعاها، دلایل و نقد دلایل طرف مقابل بررسی می‌شود.

۴. حق جویی.

از آنجا که این روش قرآنی متکی بر حق جویی است، بنابراین پژوهنده برای بازشناسی حقیقت، از هرگونه تعصب، ستم و حکم ناروا بر صاحبان نظریه‌های دیگر دوری می‌کند و پیرو دلیل، منطقی و خرد است.

۵. روحیه انتقادی.

در هنگام ارزیابی چند نظر، کسی موفق‌تر است که ظرافت‌های موجود در هر دیدگاه را درک کند، سرگردان نماند، عناصر استواری و سستی نظریات را ببیند، مثلاً شعار را از استدلال و خطابه را از برهان و مغالطه را از حجت تشخیص بدهد، این روحیه انتقادی می‌تواند دیدگاه‌های به ظاهر هم سطح را بالا و پایین کند.

۶. پذیرش.

در این مرحله شخص، پس از شنیدن، مقایسه، داوری انتقادی، شناخت سست و محکم و کنار گذاشتن شعارهای رنگ آمیزی شده، از میان انبوهی از یاهو‌ها حقایق را بیرون کشیدن، سخن حق را از ناحق جدا می‌کند و نیک و بد را تفکیک می‌کند و به سخن حق بیشتر گوش فرا می‌دهد و زوایای آن را بهتر درک می‌کند، در نتیجه افزون بر خرد، قلبش را نیز در گرو حقیقت قرار می‌دهد، از لجاجت و تن‌ندادن با تعمد به حق می‌پرهیزد.

متأسفانه، این روش قرآنی، که می‌تواند زمینه‌گفت و گوه‌های بسیار جدی میان اندیشه‌ها و حوزه‌های فکری فرهنگی باشد متروک مانده است، یعنی درباره آن با افراط و تفریط برخورد کرده‌اند؛ یا پذیرش صددرصد حرف‌های دیگران، یا کنار گذاشتن کامل و رد کلی آنها، که هیچ کدام با منطق قرآن نمی‌سازد. منطق قرآن شنیدن و گزینش بهترین است.

نمونه‌ای از نویسندگان متأثر از اندیشه‌های غربی در زمینه قرآن پژوهی، پژوهشگر مصری، دکتر نصر حامد ابوزید است، او در عرصه زبان‌شناسی به سوسور نظر دارد و در معنی‌شناسی به ایزوتسو، که او نیز به نوبه خود در این زمینه از ادوارد ساپیر و بنجامین ورف بهره‌جسته است، در حالی که هر کدام از این نظریات در کوران نقدهای بسیار جدی و بنیان‌برانداز قرار گرفته‌اند، به گونه‌ای که امروز دیدگاه‌های سوسور به عنوان نظریات اولیه در مرحله‌ای از تاریخ زبان‌شناسی ارزیابی می‌شود، و نظریات ساپیر - ورف هم به عنوان نظریاتی بسیار افراطی با نقدهای بسیار جدی روبرو است.

اما هنگامی که به نوشته های ابوزید مراجعه می کنیم، گویی زبان شناسی سوسور و نظریه دال و مدلول او وحی منزل و خردناب است و مرحوم ایزوتسو نیز کاشف اولین و آخرین این سخن در عرصه تفسیر معنی شناختی قرآن است.

کتاب «مفهوم النص» ابوزید که درباره فهم قرآن و علوم قرآنی سخن می گوید، بر پایه یک مبنای اساسی می چرخد که آن را از ایزوتسو به وام گرفته است؛ سپس سخن ایزوتسو را شفاف تر کرده سایر ادعاهای خود را بر آن استوار کرده است. چیزی که او از ایزوتسو به وام گرفته همان چیزی است که ایزوتسو از وایتگربر، ادوارد ساپیر و بنجامین ورف قرض گرفته است؛ یعنی «نسبیت زبانی» و نسبیت فرهنگی» با تفسیر خاص ورف. ابوزید همین ادعا را دلیل ادعای سنگین خویش قرارداده قرآن را «فرآورده ای فرهنگی» دانسته است:

«ان النص فی حقیقه و جوهره منتج ثقافی.»^۲

منظور او از نص، به طور ویژه قرآن است؛ می گوید:

«قرآن در حقیقت و جوهر خویش فرآورده های فرهنگی است.»

در آغاز، این سخن ممکن است چیز شگفت آوری جلوه نکند و گفته شود، قرآن کتاب است و کتاب، محصولی فرهنگی است، اما پس از درنگ در سخنان ابوزید به دست می آید منظور او این است که قرآن محصول فرهنگی زمانه جاهلیت و صدر اسلام است؛ یعنی پدیده ای که از دل آن فرهنگ زاده شده... و آنجاست که ربط وثیق آن با سخنان ایزوتسو کشف می شود. او خود به این وام داری از ایزوتسو تصریح می کند.^۳

اما باید انصاف داد که ایزوتسو «روش» را در خدمت فهم قرآن از موضع غیرمعتقد به آن قرارداده، و ابوزید «روش» را برای بد فهمیدن قرآن... گمان نمی کنم اگر مرحوم ایزوتسو دیدگاه های ابوزید را می دید فریادی از سر ناباوری بر نمی آورد!

روش کار ایزوتسو چندان متکی بر مبنای او نیست، یعنی الزاماً استفاده از هفت قاعده پیشنهادی او متکی بر نظریه نسبت مفهومی و زبانی نیست، به همین دلیل پژوهش او سودمند است، اگر چه در مواردی به اشتباه ارزیابی کرده باشد، اما ابوزید آن دیدگاه را دستاویزی برای نظریه پردازی درباره قرآن قرارداده، و آن را تا حد یک متن بشری «دستاورد فرهنگ زمانه خودش» فرود آورده، تا نتیجه بگیرد که تاریخ اعتبار بسیاری از احکام و معارف آن در این زمان به پایان رسیده است.

پیش از این در مقاله «فهم متن در افق تاریخی آن»^۴ به تفصیل درباره دیدگاه های ابوزید سخن گفتیم. در این نوشتار هدف پرداختن به ریشه سخنان ابوزید و ایزوتسو است. بنابراین زیاد به سخنان ابوزید یا ایزوتسو نمی پردازیم. پس از مشخص کردن مورد بحث، به زیربنای نظریه ایزوتسو می پردازیم که تکیه گاه اساسی نظریه پردازی ابوزید به ویژه در «محصول فرهنگ زمانه» خواندن قرآن می باشد.

در همین جا باید یادآور شد که ابوزید به رغم تکیه فراوان بر زبان شناسی، چیز زیادی از زبان شناسی نمی داند؛ او دو بار در مقدمه کتاب مفهوم النص می گوید:

«برگزیدن روش تحلیل زبان شناختی در فهم نص [قرآن]، و رسیدن به دریافت و فهمی از آن، انتخابی بی دقت و مطالعه نیست، که از سرگردانی و تردد بین روشهای موجود سرچشمه گرفته باشد، بلکه می توان گفت این تنها روش ممکن برای فهم متن و متناسب با تحقیق و موضوع آن است.»^۵

از این اظهار نظر چنان به نظر می رسد که ایشان متخصص رشته زبان شناسی است و نه تنها با دیدگاه های عرضه شده آشناست، بلکه روش مدون و منسجمی را نیز کشف کرده است... حال آن که زبان شناسی و معنی شناسی یک مکتب و یک دیدگاه مشخص ندارد، و ابوزید رنگ و رو رفته ترین نظریات را دستاویز خود قرار داده است. در این زمینه نیز عین پژوهشهای ایزوتسو را نقل کرده و مورد استفاده قرار داده است. از اعتراف ابوزید و مقایسه مفهوم النص با کتاب «خدا و انسان در قرآن» از ایزوتسو، این حقیقت به دست می آید، او مفهوم وحی را به تمام از متن کتاب ایزوتسو ترجمه و نقل کرده است، حتی نمونه و شواهد شعری همان است که ایزوتسو از آنها استفاده کرده است.

معنی شناسی و فهم متون

استفاده از معنی شناسی در فهم متون تا چه اندازه مؤثر است؟

آیا استفاده از معنی شناسی برای سازمان دادن به دستور زبان مؤثر است؟

چه مسائل و مباحثی برای معنی شناسان مهم است؟

آیا آنچه در علوم قرآن و تفسیر استفاده می شده شباهتهایی با زبان شناسی و معنی شناسی امروز دارد؟

چگونه می توان با استفاده از دانش زبان شناسی مدرن که به اندازه زیادی تجربه و پژوهش میدانی نیز ضمیمه آن شده است علوم بلاغی، معانی و بیان و بدیع را گسترش داد؟
و چگونه می توان با بهره گیری درست، همراه با احتیاطهای لازم، بدون افراط و تفریط، از زبان شناسی و بویژه معنی شناسی و هرمنوتیک در مباحث الفاظ و سایر مباحث تفسیر و اصول فقه استفاده مؤثر کرد؟

آیا می توان با این روش، با حفظ اصالت و ریشه ها به نیازهای امروزی جامعه اسلامی رسید، و به بیانی دیگر آیا با این روش و با تکیه بر سنتهای ریشه دار و اصیل دینی فرهنگی، به نوسازی نیز دست خواهیم یافت؟

اینها پرسشهایی هستند که امروزه خودنمایی می کنند و بی توجهی به این پرسشها و نیافتن پاسخهای درست برای آنها می تواند ما را از روند پیشرفت جامعه جهانی عقب بیندازد.

هیچ تردیدی وجود ندارد که قرآن کتابی است آسمانی، و احکام انسانی و ترقی آن از وحی الهی سرچشمه گرفته است، اما قرآن خود حرف نمی زند، این اشخاص هستند که آن را به سخن در می آورند. ۶ ما امروزه چگونه سخن قرآن را بفهمیم و به جهانیان برسانیم، با چه ابزارها و روشها؛ آیا مانند برخی از نویسندگان اصرار بورزیم که: هیچ راهی برای تفسیر متون مقدس، از جمله قرآن، جز راه زبان شناسی و دانش هرمنوتیک غرب نیست، ۷ یا اینکه در فهم متون پیرو خرد و تسلیم دلیل باشیم؟

من گفتار حسن حنفی ۸ را دست کم در مرحله نظری می پسندم که می گوید قطع رابطه با میراث فکری فرهنگی خویش، یا سرخصومت داشتن با هرمنوتیک به عنوان شاخه ای رسته از درخت فلسفه غرب، به سود گذشته خودمان نادرست است، بلکه باید دید در هر یک از این دو میراث فکری و فرهنگی چه عناصری علمی و راهنمای فهم درست و خرد پذیر و منطقی هستند، زیرا هر کدام مایه های علمی ارزشمندی دارد، سپس با استفاده از محصول اندیشه و دانش بدون توجه به این که از کجا آمده؛ از شرق و گذشته خود ما یا از غرب امروز، از آن استفاده کنیم.

در این نوشتار نیز هدف گامی است به جلو، برای استفاده و دست کم بازکردن راه استفاده از زبان شناسی و معنی شناسی در روشمند کردن فهم بهتر متن. اگر چه دانش مستقل مربوط به فهم متن [هرمنوتیک] امروزه بیشتر رنگ و بوی فلسفی دارد تا زبان شناختی، اما بی تردید، در مرحله ای از فهم متن زبان شناسی و معنی شناسی نیز می تواند راهگشا باشد. با توجه به این اصل که زبان شناسی نوین نیز رابطه استواری با فلسفه دارد. ۹.

در این نوشتار نه فرصت طرح و پاسخگویی به تمام پرسشهای ممکن در این زمینه است و نه قصد چنین کاری را داریم. هدف ما در این نوشتار این است که نمایی از مباحث زبان شناختی و معنی شناختی را تا آنجا که به هدف ما مربوط می شود ارائه کنیم و نشان دهیم که چگونه می توان از آن مباحث برای روشمند کردن فهم بهتر متن استفاده کرد، حتی اگر این روشمند کردن، مربوط به ابهام زدایی یا حتی فقط شناخت ابهامهای موجود در یک متن باشد؛ و نیز شناخت زیباییها، ژرفا و گستره بهره مندی متن از معنی.

ما به کاری انجام شده نظر داشته ایم، یعنی به پژوهشهای معنی شناختی ایزوتسو که بسیار اثرگذار نیز بوده است. ما در این نوشتار مبانی نظریه او را در زبان شناسی پی گرفته ایم و «نسبیت» را که در زبان شناسی او نیز مردم شناسی مطرح است شرح داده ایم، نظریه پذیرفته شده تر را که در برابر این دیدگاه قرار دارد - تا آنجا که به مقصود ما ربط داشته - آورده ایم و نتیجه ای را که از هر یک از این دو نظریه می توان گرفت فراروی خواننده هوشمند قرار داده ایم، اگر چه از داوری روی برنتافته ایم، اما داوری اصلی با خواننده گرامی است.

معنی شناسی

معنی شناسی دانش مشخصی نیست که دارای محورهای معلومی باشد، و از نظر اهمیت و ارزش جایگاه مشخصی در نظر همه معنی شناسان داشته باشند. کسی که برای نخستین بار به معنی شناسی نگاه می کند، بیش از اینکه احساس کند در راهی قرار گرفته که باید بپیماید و به سوی مقصد حرکت کند، خودش را بر سر چند راهی خواهد دید که در اول هر کدام راهنمایی ایستاده و تابلو راهنمای همه آنها «به سوی معنی شناسی» است، و طبیعی است که متحیر شود، «از کدامین راه باید رفت؟ این علامتها چرا هم رنگ و هم نامند، راه وقتی چند سو، تا چند مقصد می رود، در چارسویی سخت راز آمیز!»

اما به هر حال این به معنای وجود نداشتن هیچ وجه مشترک بین نظریات و مکتبهای زبان شناختی درباره معنی شناسی نیست، اگر نقطه های تمایز آنها بیش از وجوه مشترک آنهاست. فرانک پالمر، استاد زبان شناسی و نویسنده کتاب «نگاه تازه معنی شناسی» در آخرین فصل خود، که جای نتیجه گیری است، می گوید:

«یکی از نتایجی که از مطالعه این مختصر به دست می آید، آن است که معنی شناسی رشته ای بسیط و یک پارچه نیست. این بخش از زبان شناسی حتی به اندازه واج شناسی یا دستور نیز تعریف نشده است. معنی شناسی بیشتر مجموعه مطالعاتی است که کاربرد زبان را در ارتباط با جنبه های گوناگون تجربه، اعم از زبانی و غیرزبانی، مسائل مربوط به گفت و گو کنندگان و دانش و تجربه آنها در شرایطی که بخشی خاص از زبان مورد نظر است، مورد بحث قرار می دهد. در حقیقت می توان گفت

که معنی شناسی به مجموعه کلی دانش بشری مرتبط است، هر چند وظیفه زبان شناسی آن است که حوزه مطالعه خود را تا حد ممکن محدود کرده و سر درگمی‌ها و پیچیدگی‌های مطروحه را به سامان کشاند.

باید اذعان داشت که پیش بینی روند این دانش در آینده بسیار دشوار است، لیک گرایش دوباره معنی شناسان به پذیرش این مطلب که معنی شناسی ارتباط دهنده زبان به تجربیات جهان خارج است و نه فقط نظامی صوری و نیمه منطقی در چهارچوب زبان، افق آینده را روشن می‌سازد... با این حال باید بپذیریم که در آستانه رخدادی دگرگونه ساز قرار نداریم. پیچیدگی معنی شناسی تنها یکی از جنبه‌های پیچیدگی زبان است. آنچه ما می‌توانیم مطرح سازیم، غالباً فاقد دقت بوده و بحث آفرین است و تنها می‌توان گفت که برای این مسائل، پاسخ ساده‌ای وجود ندارد.» ۱۰ مترجم کتاب، که کلاس درس پالمر را درک کرده، با تمجید از آزاد اندیشی او نقل می‌کند که در روز اول درس خود گفته است:

«بزرگ‌ترین افتخار من این است که هیچ‌گاه در بند نظریه‌ای خاص در زبان شناسی نبوده‌ام، زیرا این علم ورای تمامی محدودیت‌هاست.» ۱۱

این یعنی دشواری، دشوارتر کردن کاری که در ذات خود دشوار هست؛ و البته اگر قاعده مند پیش برود، آزادی از قید نظریه‌های دیگران، نظریه‌ای جدید به نظریات موجود خواهد افزود، که البته این اگر دشواری انتخاب را بیشتر می‌کند، اما خود می‌تواند حرکتی رو به جلو باشد؛ زیرا هنوز معنی شناسان در حوزه زبان شناسی محدودیت‌های فراوانی دارند و نمی‌توانند در برخی از زمینه‌های پژوهش مربوط به شناخت معنی وارد شوند.

رابرت هال می‌نویسد:

«با وجود این که این گونه مشاهدات در معنی شناسی صورت گرفته، زبان شناسی در حال حاضر نمی‌تواند درباره معنی شرح و بسط زیادی بدهد، زیرا که بخش عظیمی از مسأله معنی خارج از قلمرو تجزیه و تحلیل او قرار دارد. آنچه زبان شناسی می‌تواند بکند این است که صورتهای زبان و معانی تقریبی آنها را تعریف کند ولی او نمی‌تواند برای تجزیه و تحلیل، و تعریف جزئیات نهایی عوامل فیزیکی و اجتماعی که در مسأله معنی مؤثرند، کار فیزیک دانان، شیمی دانان، مردم شناسان و دیگران را نیز بر عهده بگیرد.» ۱۲

علاوه بر این محدودیت، مشکل دیگری نیز هست، زیرا معنی شناسی شاخه‌ای از زبان شناسی است و زبان شناسی خود دارای مکتبها و گرایشهای متفاوت است، و هنوز تا یک دست شدن و رسیدن به نقطه‌های مشترک بیشتر، راه بسیاری در پیش است و زبان شناسی و معنی شناسی نیاز به رشد بیشتری دارند، تا خود را به عنوان دانشی یک دست و یک جهت ارائه کنند. اختلاف دیدگاه‌های زبان شناسان در مسائلی بسیار جدی و اساسی به گونه‌ای که نه تنها در کیفیت برخورد با معنی، بلکه در اصل اهمیت آن در زبان شناسی نیز اختلاف نظر است؛ مثلاً مکتب ساخت‌گرایی [طرفداران سوسور] در زبان شناسی، صورت را بر معنی مقدم می‌دارند؛ بر خلاف زبان شناسی «گشتاری - زایشی» چامسکی:

«پیروان نظریه تقدم صورت بر معنی برای دست‌یابی به دستور و روشها و قواعد ترکیب اجزای یک زبان - با توجه به صورت - جمله‌های زبان را به عناصر سازنده آن تجزیه کرده اجزای به دست آمده را

در ارتباط با هم طبقه بندی می کنند. ولی در نیمه دوم قرن حاضر متعاقب نظریه های جدیدی که چامسکی عنوان کرد شیوه دیگری برای بررسی ساختهای زبانی و دست یابی به قواعد ترکیب اجزای زبان مطرح شده که در این شیوه «معنا» از اهمیت خاصی برخوردار است. دستوری که مطابق این روش جدید تنظیم می گردد، اصطلاحاً دستور «گشتاری - زایشی» خوانده می شود. از آنجا که برای اولین بار «چامسکی» به اهمیت معنی و ساخت معنایی زبان در ترکیب اجزای کلام و ساختهای نحوی توجه نمود، وی را بنیانگذار مکتب «گشتاری - زایشی» می شناسند. «۱۳

این اختلاف نگرشها به «معنی» و اهمیت آن بسیار اساسی است. و طبیعی است که نگاه از نقطه نظر هر یک از این مکتبها می تواند نتایج متفاوتی را به بار بیاورد. این تفاوت مهم در معنی شناسی از دیدگاه زبان شناختی است، اما تفاوتهای اساسی تر دیگری هم در زمینه معنی شناسی وجود دارد.

اگر چه «معنی شناسی (Semantik) اصطلاحی است برای اشاره به شاخه مطالعه معنی عناصر زبانی» و «در این میان مطالعه شرایط حقیقی جملات و عبارات زبانی در کانون توجه قرار می گیرد» ولی «برای معنی شناسی می توان شاخه هایی در نظر گرفت: معنی شناسی منطقی به مثابه بخشی از منطق ریاضی؛ معنی شناسی فلسفی در حکم بخشی از مطالعه فلسفه زبان، و معنی شناسی زبانی [۱] زبان شناختی] به منزله بخشی از زبان شناسی». «۱۴

از این مطالب روشن می شود که رابطه هر کدام از این شاخه ها با کار فهم، توضیح و تفسیر متون با سایر شاخه ها متفاوت خواهد بود.

با یک نگاه اجمالی به کاربرد اصطلاح معنی شناسی در کتاب لغتنامه تاریخی فلسفه معلوم می شود که برای بررسی معنی شناختی، زمینه های فلسفی، روان شناختی، زبان شناختی و ... وجود دارد، که بررسی و تحلیل آنها نیاز به کتابی بزرگ دارد.

معنی شناسی از چه چیزهایی سخن می گوید؟

اگر چه پژوهش ما جهتی خاص دارد، و بیشتر از آن که به شاخه ها بپردازیم به ریشه ها توجه کرده ایم، اما در این قسمت نمایی از معنی شناسی را از دیدگاه زبان شناسی ارائه می کنیم:

جورج یول با تعریفی بسیار بسیط، معنی شناسی را «توصیف معنای کلمه ها و جمله ها» می داند و می افزاید:

«ما در معنی شناسی جنبه های قراردادی معنی را که در کلمه ها و جمله های یک زبان نمود می یابد بررسی می کنیم. تمایز دیگری در توصیف «معنی» هست که ارزش گفتن را دارد. به طور معمول، وقتی که زبان شناسان معنای کلمه ها را در یک زبان بررسی می کنند، بیشتر در پی مشخص کردن معنای ادراکی هستند و به معنای متداعی یا سبکی کمتر توجه می کنند. معنای ادراکی، بخشهای اساسی و ضروری معنی را در بردارد که با به کار بردن معنای اصلی یک کلمه رسانده می شوند...»

«۱۵

یول در ادامه بحث، زیر عنوان «مشخصه های معنایی» (semantic features) این پرسش را مطرح می کند که «بررسی معنایی چه چیزی درباره ماهیت زبان به ما می آموزد». و در پاسخ می گوید: بررسی معنایی از یک نظر به ما کمک می کند تا «ناهنجاری های» موجود در جمله های انگلیسی - و هر زبان دیگر - مانند آنچه را که در زیر آمده شرح دهیم:

1. The hamburger ate the man.
2. A table was listening to some music.

۱. همبرگر مرد را خورد

۲. میزی دارد به موزیکی گوش می دهد.

توجه داشته باشید که ناهنجاری های این جمله ها از ساخت نحوی آنها سرچشمه نگرفته است. بر اساس قواعد نحوی ساخت جمله های انگلیسی جمله های یادشده یا همانند فارسی آنها خوش ساخت هستند:

The hamburger ate the man.
NP V NP

در جمله فارسی «همبرگر مرد را خورد» نیز جمله خوش ساخت است. همبرگر نهاد جمله است که فعل خوردن را انجام داده. این جمله از نظر نحوی درست است، ولی از نظر معنایی در آن ناهنجاری دیده می شود. با توجه به اینکه جمله یادشده کاملاً پذیرفتنی است چه چیزی منشأ این ناهنجاری است؟ احتمالاً یکی از جوابها مربوط می شود به اجزای معنای ادراکی اسم hamburger که کاملاً با اجزای ادراکی اسم man [مرد] فرق دارد، به ویژه وقتی که به عنوان فاعل فعل [ate] خورد] به کار برده می شوند. اسمهایی که می توانند فاعل فعل ate باشند، باید بر چیزهایی دلالت کنند که قادر به خوردن هستند. اسم hamburger چنین ویژگی را ندارد. اولی اسم man این ویژگی را دارد] و ناهنجاری جمله نخست از این جهت است.» ۱۶

این جمله پیش فرضی دارد، یعنی مفروض می گیرد که همبرگر «می تواند بخورد»، ولی اگر مشخصه معنایی man و hamburger معین شوند، معلوم می شود فرض این جمله غلط است. یول در ادامه بررسی مشخصه های معنایی، با عناوین روابط واژگانی، هم معنایی، تضاد معنایی، شمول معنایی، هم آوایی، هم نامی و چند معنایی... پیش فرض و کنشهای گفتاری بحث می کند و نقش مطالعه هر کدام را در تشخیص معنی یا منظور گویش گران مشخص می کند.

بسیاری از این عناوین در علوم بلاغی در حوزه ادبیات اسلامی عربی و فارسی وجود دارد، در «اصول فقه» قسمتی از مباحث معنی شناختی در مباحث الفاظ بحث می شود، در منطق صوری نیز برخی از این مباحث جایگاهی دارند. اگر چه منطقی خود را در بند لفظ نمی داند، ولی ناگزیر از به کارگیری و بحث درباره آن است. در علوم قرآنی و تفسیر نیز این عناوین با جدیت و اهتمام دنبال شده اند. اصولاً تأویل به یک معنی چیزی نیست جز یافتن معنای صحیح برای ظاهرهایی که معنای ناهنجان دارند؛ مثلاً تعبیر «یدالله» را با معنی شناختی درست، به معنایی پذیرفتنی بر می گردانند، که در این موارد استفاده از مفهوم مجاز می شود [تشبیه، استعاره، کنایه و...]

در این قسمت منظور اشاره ای بود به عناوین برخی از مباحث معنی شناسی، «نمایی از دور» تنها برای آمادگی ورود به بحثهای اساسی تر. در این نوشتار به معنی شناسی به مفهومی که پروفسور توشیهیکو ایزوتسو به کار گرفته نظر داریم. خاستگاه، اهداف و دست آوردهای او را به اختصار بررسی می کنیم و نقطه مقابل او را [دست کم یک نظریه مطرح را] نیز بررسی می کنیم. این بررسی ما را یاری می کند نظریات افرادی مثل دکتر نصر حامد ابوزید را نیز با اشراف و آگاهی بشناسیم و نقد

کنیم. این نوشتار در واقع می تواند مقاله دیگری را که درباره نظریه ابوزید است کامل کند، بلکه خاستگاه آن نظریه را نیز روشن می کند.

توشیهیکو ایزوتسو

دانشمند و پژوهنده ژاپنی، ایزوتسو، استاد فلسفه و مترجم قرآن کریم به ژاپنی است. ۱۷ پژوهشهای مهمی در زمینه کلام، فلسفه و عرفان اسلامی دارد، و دو کتاب نیز در زمینه پژوهشهای قرآنی دارد که روش خود را در این دو کتاب روش معنی شناختی معرفی می کند.

ایزوتسو در مقدمه هر دو کتاب [خدا و انسان در قرآن، و ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن] روش و دیدگاه خود را توضیح می دهد.

او شیوه کار خود را توضیح می دهد و خاطر نشان می سازد که در این کتابها، همان اندازه که بررسی موضوع مهم است، روش کار نیز به نظر او اهمیت دارد و حتی بیشتر ۱۸، بنابراین بررسی روش و اصول کار بسیار اهمیت دارد؛ به اندازه خود محتوای تحقیق.

او روش خود را مبتنی بر نوعی معنی شناسی می داند:

«این کتاب که فعلاً عنوان «خدا و انسان در قرآن» دارد نیز ممکن بود از طریقی کلی تر به نام «معنی شناسی قرآن» خوانده شده باشد. اگر چنان نمی بود که قسمت عمده بحث در این کتاب تقریباً به صورتی انحصاری به مسأله رابطه شخصی میان خدا و انسان در جهان بینی قرآنی اختصاص داشته و در اطراف این موضوع خاص متمرکز می باشد، حتماً آن را به نام «معنی شناسی قرآن» می نامیدم...»

«[معنی شناسی قرآن] هر دو از لحاظ هدف خاص تحقیق حاضر اهمیت یکسان دارد؛ اگر هر یک از آن دو را مورد غفلت قرار دهیم تمام این اثر بلافاصله اعتبار و اهمیت خود را از دست می دهد.» ۱۹ ایزوتسو خاطر نشان می کند که برای کار در زمینه معارف قرآن می توان از زاویه های کلامی، فلسفی، جامعه شناختی، صرف و نحوی و تفسیری وارد شد، بنابراین باید مشخص شود که بررسی معنی شناختی چه مزیتی می تواند داشته باشد. درست همین جاست که آن نکته مهم در اندیشه ایزوتسو نیز خودش را نشان می دهد؛ مشخص و یکدست نبودن دانس معنی شناسی، و تفاوتها و روشها و دیدگاه های موجود. او این واقعیت را این گونه بیان می کند:

«متأسفانه آنچه اکنون معنی شناسی خوانده می شود، به صورتی گیج کننده پیچیده است. برای کسی که نسبت به آن بیگانه باشد اگر مطلقاً غیرممکن نباشد، لاقلاً بسیار دشوار است که بتواند اندیشه ای کلی درباره این که به چه چیز شباهت دارد پیدا کند.» ۲۰

این اظهار نظر او بسیار صحیح است و مورد پذیرش سایر زبان شناسانی که درباره معنی شناسی کار کرده اند. نظریه پالمر را نیز پیش از این نقل کردیم که تقریباً همین مضمون را دارد. اما در عین حال آثاری درباره شناخت اندیشه قرآنی منتشر شده اند که این عنوان را با خود همراه دارند. «معنی شناسی قرآنی» در نظر آنان به چه معنی است؟ دشواری کار هنگامی است که از معنی شناسی به عنوان یک دانش منظم و سازمان یافته سخن بگوییم، به گونه ای که همه معنی شناسان را راضی کند، و برپایه آن، معارفی از قرآن، یا معارف قرآن را تفسیر کنیم؛ این دشواری هنگامی که سخن از

یک نظریه باشد جای خود را به روشی می دهد و مسیر حرکت و علائم راهنمایی در راه نمایان خواهد شد.

کتابهای ایزوتسو عنوان معنی شناسی قرآنی را بسیار جدی گرفته اند، و همان گونه که خواندیم، او ارزش روش کار را کمتر از خود کار نمی داند. او کاربرد معنی شناسی را در فهم قرآن این گونه ارزیابی می کند:

«معنی شناسی بدان صورت که من آن را می فهمم، تحقیق و مطالعه ای تحلیلی درباره کلمات کلیدی یک زبان است؛ به منظور آن که سرانجام جهان بینی قومی شناخته شود که آن زبان را نه تنها همچون وسیله سخن گفتن و اندیشیدن، بلکه مهم تر از آن همچون وسیله ای برای تصور کردن و تفسیر کردن جهانی که آن قوم را احاطه کرده است به کار می برد.

معنی شناسی که بدین گونه فهمیده می شود گونه ای از *Weltanschauungslehre*، یعنی علم تحقیق در ماهیت و ساخت جهان بینی یک ملت در فلان دوره خاص از تاریخ آن خواهد بود، که به وسیله تحلیل روش شناختی مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده ای که آن ملت برای خود فراهم آورده و در کلمات کلیدی زبان آن ملت حالت تبلور پیدا کرده بوده است صورت می گیرد.» ۲۱

با این دیدگاه طبیعی است که معنی شناسی قرآن به مفهوم و معنای جهان بینی قرآن است:

«کلمه 'قرآن' در عبارت «معنی شناسی قرآن» باید به معنای جهان بینی، یعنی طرز نگرش قرآن نسبت به جهان در نظر گرفته شود. معنی شناسی قرآن به صورت عمده با این مسأله سروکار دارد که چگونه از دیدگاه این کتاب آسمانی جهان هستی ساخته شده و اجزاء سازنده عمده جهان چه چیزهاست، و ارتباط آنها با یکدیگر از چه قرار است. بدین معنی گونه ای از وجود شناسی می شود؛ یک وجود شناسی عینی و ملموس و بالنده، و نه گونه ای از وجود شناسی منظم ایستا که به توسط فیلسوفی در تراز مجرد تفکری مابعد طبیعی ساخته شده باشد؛ یک وجود شناسی در سطح ملموس هستی و وجود، بدان گونه که در آیات قرآن انعکاس پیدا کرده است، بنا می کنند.» ۲۲

آیا معنی شناسی به این شکل و با این تعریف، سابقه ای هم دارد یا ابتکار ایزوتسو است؟ او خود را وام دار لئو وایز برگر، استاد دانشگاه بن می داند و خاطرنشان می سازد که نظریه او همانند فرضیه ساپیر - وُرف «Sapir Whorf» است، و گویا این دو مکتب مدتها در دو کرانه اقیانوس اطلس به گونه نظریه زبان شناختی پرداخته بودند، بی آن که هیچ آشنایی با یکدیگر داشته باشند. ۲۳

آیا روش ایزوتسو دقیقاً همان روش است که لئو وایزبرگر پیشنهاد کرده است، و آیا روش وایزبرگر شبیه نظریه [ساپیر - ورف] است؟ این چیزی نیست که ما به دنبال آن باشیم، و گرنه از مقصد اصلی خود که نشان دادن کاربرد این روش است باز خواهیم ماند؛ زیرا فرصت یک مقاله آن را بر نمی تابد. طبیعی است که بهره بردن ایزوتسو از آن نظریه، متکی بر تفسیری است که خود او از آن نظریه دارد، و در کاربرد آن نیز ممکن است سلیقه یا عنصر جدید فکری را بر آن نظریه افزوده باشد. خود ایزوتسو می گوید:

«نظریه معنایی ای که مبنای ساختمان کلی کتاب حاضر است، به هیچ وجه ابتکار من نیست. این نظریه نوع خاصی از معنی شناسی یا علم دلالت است که در آلمان غربی [سابق] به وسیله پروفسور لئو وایسگر بر ساخته و پرداخته شده است و خود وی آن را *Sprachliche Weltanschauungslehre* می نامد. نظریه وی در مباحث عمده و اصلی اش با آنچه امروزه

«زبان شناسی قومی» Ethnolinguistics نامیده می شود مطابقت دارد، و «زبان شناسی قومی» نظریه ای است که روابط متقابل میان الگوهای زبانی و الگوهای فرهنگی را بررسی می کند، و آن را ادوارد ساپیر [زبان شناسی و مردم شناسی] آمریکایی در سالهای اخیر زندگی اش بنیان گذاشته است. البته هر یک از این دو مکتب فکری ویژگیهای خود را دارد، اما از آنجا که نمی توان در اینجا به تفصیل درباره جزئیات هر یک بحث نمود، من در آنچه در پی می آید آن دو را با هم می آمیزم و تنها نکات عمده ای را که از لحاظ ما ضرورت دارد، یاد می کنم.» ۲۴

بنابراین آنچه ایزوتسو مطرح می کند تنها روایتی ساده از دیدگاه وایزبرگر یا «ساپیر - ورف» ۲۵ نیست، او پس از قراءت خاص هر کدام از آن نظریه ها، مشترکات آنها را پیدا می کند و بر آنها دست می گذارد، و سپس دست به تلفیق آنها می زند. طبیعی است که در نهایت آنچه به بار می آید نظریه خود ایزوتسو خواهد بود. او خود تصریح می کند که هدف «کوشش برای نشان دادن تصور خودم از معنی شناسی است.» ۲۶

بنابراین ما در اینجا نظریه او را در این باره و کیفیت بهره برداری او را به اختصار بررسی می کنیم. کار ما در این قسمت ارائه تصویری کلی از دیدگاه ایزوتسو است. نظریه ایزوتسو برخی از نویسندگان معاصر عرب را نیز به خود جلب کرده است، حتی ابوزید که برداشتهای نهایی او با برداشتهای ایزوتسو از قرآن متفاوت است خود را وام دار ایزوتسو می داند. ما در مقاله «فهم متن در افق تاریخی» به استفاده ابوزید از نظریات ایزوتسو اشاره کرده ایم.

ترجمه ناپذیری متن

ایزوتسو می خواهد جهان بینی قرآنی را استخراج کند؛ جهان بینی معنی شناختی، و آن را از جهان بینی فلسفی جدا می داند، اما چگونه؟

او پژوهشهایی را که بر اساس ترجمه های متون از زبانی به زبان دیگر شکل گرفته بی اعتبار و گاه بسیار گمراه کننده می داند و در این زمینه به نظریات زبان شناختی استناد می جوید، تا ثابت کند که ترجمه واژه از زبانی به زبان دیگر اگر ناممکن نباشد دشوار است، سپس خود او راهی را که درست می داند دنبال می کند؛ یعنی اینکه قرآن خود سخن بگوید و مفاهیم خودش را روشن کند. در ادامه هفت راه برای بازیابی معنای واژگان و معارف قرآن تعیین می کند، و بر اساس آن پژوهش خویش را استوار می سازد.

در اینجا دغدغه های زبان شناختی او را به اشاره مرور می کنیم؛ آن گاه به قاعده ها و سپس به تقسیم بندی ها و گوشه ای از نمونه های پژوهشی او. اما گمان می رود که هیچ چاره ای جز این نداریم که پیش از ورود به ساحت اندیشه او از بیرون نگاهی به آن بیاندازیم، موقعیت کلی و منطقه ای را که در آن قرار دارد بشناسیم، بنابراین در گام نخستین، به اختصار و اجمال، نظریه زبان شناختی کسانی را که ایزوتسو خود را وام دار آنها می داند مشخص می کنیم.

نظریه ساپیر - ورف

ایزوتسو، همان گونه که پیش از این گفتیم، در اصول تجزیه و تحلیل معنایی بر نظریه سایپر – ورف تکیه دارد. و «طبق این دیدگاه» شاید زبان بیشتر از آن که منعکس کننده فراگردهای فرهنگی باشد، در واقع قالب دهنده این فراگردها است. ۲۷

«ادوارد سایپر یکی از نخستین زبان شناسانی بود که استدلال می کنند انسانها از برخی جهات، زندانی زبان شان هستند. به باور او نظر ما درباره واقعیت، نسخه خلاصه شده ای از جهان است که زبان ما آن را ویرایش کرده است.

جهان واقعی تا اندازه زیادی بر پایه عادهای زبانی هر گروهی ناآگاهانه بنا شده است. هیچ دو زبانی را نمی توان یافت که چندان شبیه هم باشند که تصور شود هر دو یک واقعیت اجتماعی را باز می تابانند. جهانهایی که جوامع متفاوت در آنها زندگی می کنند در واقع جهانهایی متفاوت هستند، نه آن که جهان واحدی با برچسب های گوناگون باشند. به عبارت دیگر، انسانها در جوامع گوناگون واقعیتهای متفاوتی را می بینند؛ زیرا به زبانهای متفاوت سخن می گویند و هر زبانی واقعیت را در قالب جداگانه ای قالب ریزی می کند.» ۲۸

نظریه سایپر در سال ۱۹۲۰ عرضه شد، سپس از سوی شاگردش بنجامین ورف تکمیل شد و به نظریه «سایپر – ورف» مشهور شد.

بنجامین ورف، زبان شناس و مردم نگاری بود که در طول دهه ۱۹۳۰ دقت بسیاری را مصروف بررسی زبان هوپی کرد. بر اثر این بررسی وی بدین نتیجه رسید که مفاهیمی چون زمان، علیت و دیگر مقولات متافیزیکی در زبان هوپی تفاوت جوهری با همانام های خود در زبانهای اروپایی دارند. کانت در قرن هیجدهم گفته بود که تفکر عقلانی ذاتاً منوط به وجود یک رشته مفاهیم کلی و همه جایی است که آدمیان برحسب آنها عالم تجربه را تحلیل و تفسیر می کنند. مقوله علیت، زمان و فضا و شیء مادی از جمله مقولات بنیادین و کلی کانت بودند. ولی ورف مدعی شد که چهارچوب مفهومی هوپی با چهارچوب لاپلاسی – اقلیدسی کانت، تفاوت جوهری دارد.

به نوشته وی:

«زبان هوپی چنان است که در آن کلمه ای یا صورتی دستوری یا تعبیری یا صیغه ای که دال بر زمان گذشته و حال و آینده و استمرار باشد وجود ندارد... و در عین حال، همین زبان می تواند به خوبی و درستی، و به نحوی پراگماتیک، جمیع پدیده های مشهور جهان را توصیف کند.» ۲۹

نتیجه ای که وی می گیرد این است که فرهنگهای گونه گون، ساختارهای مفهومی مختلفی دارند که اختلاف شان چندان است که جهان را در مقولات کاملاً متفاوت دسته بندی می کنند.

بنابراین «برای درک جهان بینی هوپی ها، باید مفاهیمی را که آنان در فهم جهان به کار می گیرند و با مفاهیم ما جوهراً متفاوت اند بازسازی کرد.» ۳۰

مردم شناسی دیگر (Glyde Kluckhohn) می گوید:

«هر زبان، افزون بر اینکه یک وسیله ارتباطی است، معرف دیدگاه و پنجره به خصوصی بر جهان و تفسیر ویژه ای از تجربه های انسانی می باشد. در ساخت هر زبان، مجموعه ای از فرضیات ناخودآگاه در مورد جهان و زندگی انسان وجود دارد.» ۳۱

«به اعتقاد ورف، ما درست به مانند کسی که تا در آستانه خفگی قرار نگیرد، کمبود هوا را درک نمی کند، نسبت به ویژگیهای ساختن زبان خود ناآگاهیم، اگر به سایر زبانها توجه نشان دهیم، در می

یابیم که زبان، تنها وسیله ای برای بیان عقاید نیست بلکه «شکل دهنده عقاید» است؛ و بدین ترتیب ما جهان را آن چنان درک می کنیم که زبان برای ما ترسیم می کند.» ۳۲

نظریه ادوارد ساپیر - بنجامین ورف بی سابقه نیست، اگر چه آنان در این مسیر تلاشهای جدی و استدلالهای بسیاری کردند و تجاربی را به عنوان شاهد آوردند.

این نظریه، جنبه ای دیگر از نسبییت را بیان می کند و در واقع به عنوان اصل جدیدی از نسبییت مطرح شده است؛ بر پایه این قاعده:

«مردم با مشاهده پدیده واحدی در جهان خارج، به تصویر ذهنی مشابهی دست نمی یابند، مگر آن که زمینه های زبانی آنها مشابه باشد یا به نحوی بر یکدیگر منطبق گردد.» ۳۳

ایزوتسو می گوید:

«ادوارد ساپیر بارها این نکته را یادآور شده است که حتی عمل نسبتاً ساده ادراک را تا حد زیادی الگوهای اجتماعی معانی زبانی کنترل می کنند، و از این رو از لحاظ فرهنگی امری نسبی هستند.» ۳۴

اکنون بهتر است نسبییت مفهومی و معنی شناختی دلایلهای نسبییت مفهومی را ارزیابی کنیم. پالمر از ورف نقل می کند که او در مقاله ای برای اثبات نظریه خود، شواهد مختلفی را ارائه داده بر اساس آنها استدلال کرده است. این شواهد، نبود تمایز بین اسم و فعل در برخی از زبانها، کم یا زیاد بودن واژه هایی برای نامیدن یک چیز یا چیزها و حالت‌های گوناگون در زبانهای مختلف، و توجه داشتن به زمان یا بی توجهی به آن در زبانهای متنوع است:

«نخست آن که به اعتقادی وی [ورف] هیچ گونه خط مرز مشخصی میان اسم و فعل در انگلیسی وجود ندارد و گر نه چرا برای پدیده هایی مانند lightning , spark , wave , eddy , pulsation , flame , strom و... از واژه هایی استفاده می کنیم که از نظر دستوری در مقوله اسم قرار می گیرند. در زبان سرخ پوستان قبیله «هوپی» برای تمام رویدادهای کوتاه مدت [نظیر موارد بالا] از فعل استفاده می شود. در یکی دیگر از زبانهای سرخ پوستان اساساً هیچ گونه تمایزی میان اسم و فعل وجود ندارد، مثلاً برای بیان مفهومی نظیر There is a house، ترکیبی نظیر Ahouseoccurs یا بهتر بگوییم It housses به کار می رود.

دوم آن که در زبان هوپی برای حشره، خلبان و هواپیما از یک واژه استفاده می شود؛ حال آن که اسکیموها برای برف، سه واژه و در برخی از گویشهای عربی برای شتر گاهی تا صد واژه وجود دارد.

سوم آن که بنا به استدلال ورف، زبان هوپی نشان می دهد که زمان در ذهن افراد این قبیله مفهومی ندارد. تنها تمایزی که آنها در زبان خود قائل هستند میان عینیتها و ذهنیتهاست که در آن ذهنیتها شامل آینده و تمامی پدیده های «ذهنی» می باشد، از این گذشته [در زبان هوپی و در نتیجه برای گویندگان آن] هیچ گونه تمایزی میان بعد زمان و مکانی وجود ندارد.» ۳۵

این شواهد ثابت می کنند که زبانها از مفاهیم، چیزها و جهان، تصویری یگانه ارائه نمی دهند؛ بنابراین نمی توان مدعی شد بین هر چیز و نام آن نسبییت «یک به یک» وجود دارد. معنای این سخن این است که نمی توان برای واژه ها، تعبیرها و حتی جمله های زبانهای دیگر، معادل هایی یافت که درست هم سنگ آنها باشند. ما «میز» ها را صرف نظر از شکل هندسی آنها به یک نام می نامیم و کاربرد آنها را در نظر می گیریم، و در یک زبان بومی، دسته بندی میز گرد با میز مربع در یک دسته بسیار نامربوط جلوه می کند، چگونه می توان معادلی برای «میز» در آن زبان یافت و بر عکس؟

«بنجامین ورف با شگفتی دریافت که در بخشهایی از جهان که فرهنگ هند و اروپایی وجود ندارد، مردمی زندگی می کنند که اشیاء را بر پایه شکل عمده شان رده بندی و دسته بندی می نمایند... در چشم این مردمان، یک میز چهار گوش و یک میزگرد به کلی دو شیء متفاوت هستند و باید به دو نام مختلف خوانده شوند. از نظرگاه آنان، روش طبقه بندی کردن اشیاء در نزد غربیان که اشیاء مختلف مانند یک شیء گرد و یک شیء چهارگوش را بدون تفاوت در یک مقوله قرار می دهند، بسیار جفنگ، دلخواهانه و غیرمنطقی و ناسازگار با ساختمان خود واقعیت است.»^{۳۶}

اکنون به این می پردازیم که ایزوتسو از نقل این دیدگاه و تکیه بر آن چه منظور و هدفی داشته و چه چیزی را می خواهد ثابت کند.

ایزوتسو و منابع ترجمه شده

در این قسمت هدف ایزوتسو را بررسی کرده، سپس به اجمال آن را نقد کنیم.

ایزوتسو معتقد است که نمی توان بر اساس ترجمه قرآن یا کتابهای مقدس و یا سایر کتابها بویژه متون اخلاقی قدیمی تفسیر درستی از مفاهیم آن عرضه کرد، نه از آن رو که ممکن است مترجمی توانایی ترجمه خوب و امین را نداشته باشد، بلکه از آن رو که ترجمه امری ناممکن است، او تأکید بر این مسأله را فوق العاده مهم می داند و می نویسد:

«در این بررسی به هیچ وجه بر شواهد غیرمستقیم ناشی از ترجمه متون اصلی اعتماد نخواهد شد.»^{۳۷}

آن گاه می افزاید:

«واژه ها و جمله های ترجمه شده در بهترین صورت شان جز معادلهای جزئی نیستند، از آنها فقط می توان به عنوان رهنمودهای ساخته و پرداخته ای در برداشتن گامهای لرزان نخستین استفاده نمود - هر چند در بسیاری از موارد از این بابت نیز نه تنها وافی به مقصود نیستند، بلکه گمراه کننده نیز می باشند، ولی به هر حال، هرگز نمی توان بحث و بررسی ساختمان جهان بینی اخلاقی قومی را بر بنیاد آنها مستقر ساخت.»^{۳۸}

او پس از نقل اشتباهات بسیار جدی که سبب بد فهمی هایی در منطق و فلسفه شده، از نمونه های اشتباهات مشابهی در زمینه مطالعه اخلاق مثال می آورد:

«متأسفانه در آثاری که در دوره معاصر درباره اخلاق نوشته اند، از این نوع اشتباهات زیاد به چشم می خورد؛ به عنوان مثال، هنگامی که نوشته های بعضی از دانشمندان غربی را که تنها از راه ترجمه به نظریاتی درباره «راستی» و «عدالت» در مذهب شینتو در ژاپن یا در مذهب کنفوسیوس در چین است دست یافته اند، به دقت بررسی می کنیم، این مطلب کاملاً بر ما روشن می گردد. در مذهب شینتو و کنفوسیوس واژه های متعددی وجود دارد که معنای آنها کم و بیش با معنای «راستی» و «عدالت» تطبیق می کند، ولی در این که بتوان بر پایه این معادلهای مبهم، یک علم اخلاق تطبیقی تأسیس نمود جای تردید وجود دارد. همین امر در باره واژه عربی «صالح» صدق می کند... این واژه را معمولاً در انگلیسی به **righteous** [و در فارسی به نیکوکاری] ترجمه می کنند و من نشان خواهم داد که اجزاء و عناصر معنایی این واژه با معادل آن چقدر تفاوت دارد.»^{۳۹}

ایزوتسو علت ترجمه ناپذیری را همان می داند که ورف درباره زبانهای اروپایی از یک سو و زبانهای سرخ پوستان آمریکا از سوی دیگر گفته است:

«این دو گروه از مردم به کلی به دو شیوه مختلف دنیا را تجربه می کنند و در آن می زیند؛ آنها بر پایه اصولی کاملاً متفاوت، عالم واقعی را تقطیع و رده بندی می کنند.» ۴۰ بنابراین زبانها ترجمه ناپذیر هستند:

«هر یک از این واژه های ترجمه ناپذیر دربردارنده «دید» و «موضع» ذهنی خاصی هستند که ویژه جامعه ای است که آن زبان متعلق بدان است.» ۴۱

ایزوتسو این تفاوت را مخصوص برخی از زبانها و برخی از واژه ها یا جمله ها نمی داند، بلکه تعمیم می دهد:

«این امر کم و بیش درباره همه واژه ها و همه زبانها صادق است.» ۴۲

ایزوتسو می گوید اگر واژه و حتی جمله های یک زبان به زبانی دیگر قابل ترجمه نباشد، پس آنچه در ترجمه منعکس می شود نمایی کم رنگ از آن چیزی است که در زبان مبدأ وجود دارد. پژوهشگری که می خواهد درباره یک فرهنگ یا جهان بینی پژوهش کند نباید بر ترجمه و منابع دست دوم تکیه کند، بلکه باید ببیند واژه ها و جمله های اصلی در خود آن زبان چه بار معنایی اصلی و نسبی دارد. به ویژه این بار معنایی نسبی بسیار مورد نظر اوست. به همین دلیل خود او تلاش می کند در بررسی معنی شناختی قرآنی بر ترجمه ها و منابع دست دوم تکیه نکند:

«من می خواهم کاری کنم که قرآن به زبان خود سخن بگوید، و خود مفاهیم، خود را تفسیر و تعبیر کنند... دوست دارم از همین آغاز بر اهمیت این موضوع - هر چند بدیهی می نماید - تأکید بگذارم که در این بررسی به هیچ وجه بر شواهد غیرمستقیم ناشی از ترجمه متون اصلی اعتماد نخواهد شد...» ۴۳

ترجمه پذیری یا ترجمه ناپذیری بحثهای فراوانی را به وجود آورده است، نظریه پردازانی که به مسائل ترجمه علاقه مند هستند، راه حل هایی برای این مشکل عرضه کرده اند، از جمله یوجین نایدا، بر اصل «تأثیر برابر» در ترجمه تأکید می کند. ۴۴ و بدین سان گره کور بی روح و محتوا شدن ترجمه ها را به ویژه در کتابهای مقدس باز می کند.

اما ایزوتسو پا را از نسبت مفهومی در نظریه سایپر هم فراتر می گذارد؛ به نظر او نه تنها در واژه ها و جمله های زبانهای دیگر، که حتی در زبان خود هر فرد و فرهنگی نیز این مشکل وجود دارد؛ او واژه ها را پرده شفاف می داند که بین ذهن و واقعیت خارجی قرار می گیرد و بدین سان در واقعیت تأثیر می گذارد:

«واژه ها و مفاهیمی که این واژه ها دال بر آنها هستند، سیستم و نظام پیچیده ای را با عناصر و اجزاء بسیار به وجود می آورند. این کل منظم و سازمان یافته تا حدی همچون یک پرده میانجی بین ذهن آدمی و واقعیت پیش از دریافت عمل می کند، و هر واقعیتی که به آن می رسد بر حسب بافت خاص اجزاء پرده تغییری می یابد، منکسر می شود یا حتی تحریف می گردد... ما از روی سادگی گمان می کنیم که مستقیماً و بدون هیچ واسطه ای جهان عینی را به همان صورت که در طبیعت هست تجربه می کنیم.» ۴۵

نسبیت معنی شناختی رادیکال

همان گونه که پیش از این آوردیم، این نظریه جنبه ای از نسبی گرایی است، برخی از جنبه های نسبی گرایی امروزه بسیار بر زبانها افتاده است، برخی از تندروان معتقدند که نه تنها «هرگز نخواهم توانست تجربه، جهان، فرهنگ و دیدگاه دیگری را بشناسم. حتی این هم نیست که باور کنم حقیقت برای من و دیگری امری واحد نیست، و حکم یکسان عقل بر ما جاری نمی شود. نسبی نگری رادیکال این است که حتی در حق خودم نیز ندانم حقیقت کدام است و نتوانم دریابم که من با حقیقت بازی می کنم یا حقیقت با من.» ۴۶

«نسبی نگری معنی شناسانه» که محور سخن است، یکی از انواع نسبی نگری است که در سالهای اخیر اندیشمندان فلسفه تحلیلی از آنها سخن گفته اند. معنای این گونه از نسبی نگری آن است که به دلیل وجود تفاوت زبانها، طبقات، چهارچوب های شناختی، مفهومی، نظری و غیره، معنای گزاره ها سخنها و اعتبارها به طور دقیق برای کسی یا گروهی فرهنگی، جز آن کس یا گروهی که آنها را آفریده و به کار می برد قابل درک نیست، در برابر «نسبی نگری هستی شناسانه» قرار داده شده است، یعنی اینکه هر انسان ملاک شناخت جهان را برای خود می آفریند و معیار حقیقت برای او خود اوست یا به بیان دیگر هرگاه بگوییم تجربه های زندگی انتقال ناپذیرند و ارزش آنها نسبی است و فقط در نسبت با یک فرد معنی می یابند.

«نسبی نگری شناخت شناسانه» نیز شکل سوم نسبی نگری است، که بر پایه آن روشهای پژوهش [مثلاً علم] بنا به فرهنگها، و چهارچوب های مفهومی-شناختی کلی و سرمشق های مسلط تفاوت می یابند و نسبی می شوند؛ یعنی قاعده شناخت شناسانه کلی و جهان شمول وجود ندارد. گاه مورد خاصی از نسبی نگری شناخت شناسانه را «نسبی نگری فرهنگی» خوانده اند، یعنی از داوری میان ارزشها و هنجارهای فرهنگی به دلیل تمایز ژرف شناختی مفهومی و نظری تأکید می گذارد. شناخت و توضیح مناسباتی که زاده فرهنگی خاص هستند، فقط به یاری عناصر خود آن فرهنگ ممکن و عقلانی می نماید.

هر فرهنگ منحصر به فرد است؛ نظامهای مفهومی، شناختی و نظری ویژه خود را می سازد و شناخت آن فقط با تعریفهای معنی داری که خود آن آفریده ممکن می شود. ۴۷

تفاوت نسبیت در معنی شناسی و نسبیت در هرمنوتیک

در هرمنوتیک نیز سخن از نسبی نگری هست، ولی آن سخن با این نوع نسبی نگری تفاوت دارد؟ «کوهن تأکید دارد که در اینجا مسأله بر سر تأویل و تفسیر نیست، بلکه بر سر دو درک متفاوت منتج از دو گونه سرمشق علمی متفاوت است. او با این بیان راهش را از اهل هرمنوتیک جدا می کند.» ۴۸

منظور از نسبیت در هرمنوتیک این است که: تعریف افراد از حقیقت و باور آنها به حقیقت یکسان نیست، بلکه بنا به تأویلهای گوناگون تفاوت می کند. یافتن ملاکی یگانه، قطعی، نهایی، دقیق، کامل و فرا تاریخی که ارزیابی و قیاس میان اعتبارها و برداشتهای افراد را برای همیشه ممکن بسازد، خود کاری ناممکن است. ارزش و کار آیی هر ملاک و معیاری که بیابیم نسبی و وابسته به زمینه و موقعیت تاریخی و فرهنگی - اجتماعی است که برداشت ها را ممکن کرده است.

به بیان دیگر، اعتبارهای گوناگون افراد در «افق انتظارها» و «افق دلالتها و تأویلها» جای می گیرند. از این رو می توان گفت که در گام نخست، تمامی برداشتهای متفاوت از حقیقت با هم برابرند. سپس ملاکهایی برای ارزیابی و قیاس میان آن اعتبارها بر پایه قراردادهای وجود می آیند. نکته اینجا است که هیچ یک از این ملاکها «طبیعی و جاودانه نیستند... معیاری نهایی و جاودانه و قطعی وجود ندارد... و باید بدانیم که این ملاک نسبی با دگرگون شدن موقعیتهای تاریخی، اجتماعی و فرهنگی تغییر پذیر است... معیار اعتبار پذیری [CREDIBILITY] تمامی برداشتهای یا تأویلها برابر است... هر تأویل، افق انتظارهای ویژه خود را می سازد و راه حل هایی تازه را. ۴۹

بررسی نظریه ایزوتسو

ایزوتسو دو مطلب دارد:

۱. در تحقیق جهان بینی قومی نباید به منافع دست دوم و ترجمه شده تکیه کرد. این مطلب درستی است و تفاوت بار فرهنگی برخی از کلید واژه ها نیز جای هیچ گونه تردید نیست، اما اگر منبعی ترجمه شده بر اساس اصول پذیرفته شده جدید ترجمه، در دسترس باشد که درباره مفاهیم عمده دقت و توضیح کافی داده باشد، می توان مفید و روشنگر باشد. و گر نه تلاش ایزوتسو در زمینه «شناخت» فرهنگ قرآنی اسلامی نیز اگر چه مفید باشد چون به منابع دست اول ترجمه نشده تکیه داشته است، اما در زمینه «معرفی» این فرهنگ، تلاشهای او به کلی بیهوده و گمراه کننده خواهد بود، زیرا او این تحقیقات را به زبان عربی منتشر نکرده است. به بیان دیگر:

پژوهشهای او در قرآن برای خود او مفید است، اما -طبق این نظریه- هنگامی که به زبان دیگر برگردانده و منتشر شود برای دیگران «اعتباری» نخواهد داشت.

واقعیت اما این نیست، آثار او کارهای برجسته ای هستند که هم در زبان انگلیسی و هم ترجمه های آن به زبان فارسی، که دو بار پوست عوض کرده اند، هنوز مفید، قابل توجه و آموزنده اند، یعنی می توانند دریافتهای ایزوتسو را برای ما منعکس کنند.

سبب این نکته هم این است - همان گونه که پس از این خواهد آمد - واژه ها و جمله های زبانهای دیگر به کلی غیر قابل ترجمه نیستند، دشواریهایی جدی در راه است، ولی راه بن بست نیست، بویژه در جهان کوچک امروز که «گفتمان»ها به هم نزدیک می شود، و تمدنی تقریباً مشترک، فرهنگها را به هم نزدیک می کند.

به هر حال این قسمت را می گذاریم و به مطلب دوم ایزوتسو می پردازیم:

۲] واژه ها و جمله های زبانها قابل ترجمه نیستند، ترجمه ها گاه گمراه کننده هستند، به سبب این که زبان فقط ابزار انتقال معنی و تفکر نیست، بلکه ابزار تفکر و چگونه اندیشیدن و تجربه کردن جهان نیز هست؛ یعنی زبان در ساخت جهان بینی هر ملتی نقش اساسی دارد.

اندیشه، تفکر و شناخت ملتهای دارای فرهنگها و زبانهای متفاوت درباره حقایق هستی و واقعیتها یکسان نیست، بنابر این تطبیق و انتقال از راه ترجمه را نمی پذیرند. این مطلب که دلیل مطلب اول نیز هست همان نظریه ساپیر-ورف است و بدون نگاهی گذرا بر آن نظریه نمی توان این سخن ایزوتسو را درست فهمید یا نقد کرد.

نقد نظریه ساپیر- ورف [و ایزوتسوا]

بنا بر این نقدهایی را که بر این نظریه شده است، به اجمال مرور می‌کنیم. از آنچه تا کنون گفته شد نتیجه می‌گیریم که طرفداران نسبیت زبانی دو ادعا دارند که به صورت دو اصل بیان می‌کنند:

۱. زبان، تصویر درستی از واقعیت جهان خارج به دست نمی‌دهد.

۲. هر زبان تصویر متفاوتی از واقعیت جهان خارج به دست می‌دهد.

نتیجه این دو اصل اینکه: چون تقسیمات زبان بر تقسیمات جهان خارج برابر نیست و چون ما در قالب مقولات زبان فکر می‌کنیم پس ما جهان را آن چنان درک می‌کنیم که زبان برای ما ترسیم می‌کند. از سوی دیگر چون زبانهای گوناگون تصویرهای متفاوتی از جهان به دست می‌دهند؛ پس هر زبانی «متافیزیک مخفی و ویژه خود» را دارد که سخنگویان با آن در قالب آن زبان مقولات نسبی آن جهان را ادراک می‌کنند. به عبارت دیگر سخنگویان زبانهای مختلف، جهان بینی های متفاوت دارند

۵۰.

اکنون از این دو اصل کدام یک پذیرفتنی و کدام نادرست است، یا هر دو نادرست است، و برفرض درستی هر دو اصل، آیا نتیجه آنها همان است که نسبیت گرایان گفته اند؟ برخی معتقدند که با مثالها و نمونه های فراوان، شواهد محکمی برای اثبات هر دو مورد وجود دارد، و برخی حتی از این نیز پیش تر رفته اند و معتقدند که: «درباره صحت این دو اصل... زبان شناسان تقریباً اتفاق نظر دارند.» ۵۱

اما یکی از زبان شناسان این اتفاق نظر را دلیل نتیجه گرفته شده ندانسته می‌نویسد:

«در مورد نتیجه ای که از آنها گرفته می‌شود اختلاف نظر وجود دارد؛ در حالی که عده ای اختلاف زبان را سبب اختلاف جهان بینی و حتی اختلاف منطق می‌دانند، اما مخالفان آنان در عین حال که دو اصل بالا را تصدیق می‌کنند نتیجه گیری دسته اول را تأیید نمی‌کنند. اینان معتقدند که اختلاف زبان مانع از آن نیست که مردم مفاهیمی را که متعلق به زبان و فرهنگهای دیگر است درک کنند. اگر جز این بود چینیها که زبانی بسیار متفاوت از انگلیسی دارند نمی‌توانستند؛ مثلاً اصول فیزیک اتمی را درک کنند و بمب اتمی بسازند.» ۵۲

به نظر می‌رسد این دیدگاه چندان دقیق نباشد، واقعاً در مورد آن دو اصل که ایشان خلاصه کرده تفاوت نظر وجود ندارد. مثلاً اگر اصل اولی که به نسبت گرایان نسبت داده درست باشد که زبان، تصویر درستی از واقعیت جهان خارج به دست نمی‌دهد، در این صورت با ضمیمه اصل دوم، و افزودن این مطلب که به نظر نسبیت گرایان «تفکر» ۵۳ ما را هم زبان شکل می‌دهد، طبیعی است که جهان بینی های اهل زبانهای مختلف، متفاوت و برای یکدیگر فهم ناشدنی باشد و درک و زبان در ترجمه هم همچنان از انعکاس درست واقعیت ناتوان خواهد بود، زیرا انتقال از فرهنگی صورت می‌پذیرد که بر آمده از زبان است، و به فرهنگی منتقل می‌شود که آن هم برآمده از زبانی دیگر است، و هیچ یک از دو زبان، توانایی انعکاس واقعیت را ندارند، پس طبیعی است که صاحبان فرهنگ و زبان خاص، مفاهیم فرهنگی سایر زبانها را به خوبی درک نکنند.

به بیان دیگر، اگر هر دو اصل را بدون چون و چرا بپذیریم، به آسانی نمی‌توانیم نتیجه بر آمده از آن را نادیده انگاریم، بنا بر این باید برای رد نظریه یادشده از راه دیگری وارد شویم. نظریه ساپیر -

ورف اگرچه به کلی از محتوای حقیقت خالی نیست، ولی انتقادات جدی را در پی داشته است. تمام کسانی که انقلاب چامسکی را در زبان شناسی پذیرفته اند، با همگانی‌ها [جهانی‌ها]ی زبانی و پیگیری دستور جهانی [همگانی] GU [] نظریه نسبیت را نقض کرده اند. پالمر می گوید:

«به درستی روشن نیست که آیا اعتقاد ورف یا ساپیر این بوده است که شکل جهان کاملاً از طریق زبان تعیین می شود یا خیر، و به عبارت دیگر آیا جهان بدون زبان فاقد شکل است؟» ۵۴

پاسخ ایزوتسو در این باره مثبت است؛ او با استناد به نظریه وجود گرایان [آگزیستانسیالیست ها] جهان را جرمی بی شکل و آشوب ناک می داند و می افزاید:

«ذهن و مغز آدمی بر توده اساساً بی شکل وجود، خطوط بی شماری رقم زده و آن را به بخشها و قسمتها و جزء هایی کوچک و بزرگ تقسیم نموده است؛ و به این طریق، همان واقعیت به نقش و فرمول بندی زبانی ممهور گردیده و از این راه نظم بر بی نظمی اصلی جهان واقعیت استقرار داده شده است» ۵۵ و «این صورتها از قوم دیگر، و در تاریخ یک قوم از زمانی به زمان دیگر فرق می کند.» ۵۶

پالمر این برداشت را افراطی خوانده و آن را رد کرده است:

«زیرا اگر زبان، تجربیات و مشاهدات را دسته بندی کند، باید این کار را مبنای ویژگیهای مستقل از زبان انجام دهد، و بدین ترتیب باید جهانی وجود داشته باشد که رابطه با زبان، میان افراد بشر مشترک باشد. از این گذشته بدون وجود نوعی جهان غیر زبانی قابل شناخت، چگونگی زبان آموزی یا برقراری ارتباط زبانی میان جوامع مختلف دشوار خواهد بود.»

ورف مدعی است که «تصویر واحدی از جهان» در همه زبانها وجود ندارد، ممکن است تصویر صد درصد همسانی وجود نداشته باشد، اما دست کم تصویری در ذهن ما وجود دارد که می تواند با ذهنیات دیگران مرتبط و تا حدی بر آن منطبق شود، به این دلیل که ما نیز همانند ورف می توانیم سایر زبانها را مطالعه و ترجمه کنیم، و اگر درک کامل آن ممکن نیست، ولی درک نسبتاً جامع و پذیرفتنی از آن داشته باشیم.

در مورد ترجمه نیز هیچ گاه به بن بست کامل بر نمی خوریم، اگر چه ممکن است دشواریهای بسیار جدی وجود داشته باشد. ممکن است در مواردی معادل های دقیقی برای ترجمه نیابیم، و به هر حال زبانها هیچ گاه کاملاً یکدیگر ناهمساز نیستند.

از سویی ورف در ارائه «الگوی جهانی» از مختصاتی دستوری صوری و مشهور استفاده می کند، به نظر او الگوی «هوپی» به طور کلی بر پایه یک نظام دستوری مبتنی بر فعل استوار است. البته با استدلال مشابهی می توان نشان داد که در زبان انگلیسی نیز مفهوم زمان وجود ندارد. زبان انگلیسی از نظر ساخت تنها دارای دو زمان گذشته و حال است و سایر زمانها به کمک افعال کمکی ساخته می شود.

پالمر می گوید:

«این نکته را که زبان انگلیسی فاقد زمان ماضی است، قبلاً «م.جوس» M. JOOS - مطرح کرده بود، به اعتقاد وی در انگلیسی زمان ماضی وجود ندارد، بلکه تنها از یک زمان بعید (remote) که برای بیان رویدادهایی که از زمان یا واقعیت «بعید» هستند، استفاده می شود.»

پالمر نتیجه می گیرد:

«این نکته، زبان انگلیسی را به زبان افراد قبیله «هویی» شبیه می‌سازد، و به سادگی می‌توان ادعا کرد که انگلیسی، یکی از زبانهای اقوام سرخ پوست آمریکا بود، می‌توانست به عنوان زبانی که در آن نسبتهای زمانی از یکدیگر متمایز نمی‌شود مورد مثال قرار گیرد. ولی تنها عده قلیلی از ما می‌توانیم باور کنیم که مردم انگلیسی زبان از تعیین چنین تمایزاتی قاصرند.»

پالمر در پایان اظهار نظر خود درباره نظریه ورف قاطعانه می‌گوید:

«این نکته کاملاً روشن است که ساخت دستوری یک زبان، اطلاعات زیادی را در مورد شیوه تفکر ما پیرامون جهان خارج ابراز نمی‌دارد.» ۵۷

دانیل لیتل و نسبیت فرهنگی

یکی از کسانی که به تفصیل درباره نسبیت فرهنگی سخن گفته دانیل لیتل است. او که استاد فلسفه در دانشگاه کلگیت آمریکا است، در کتابی که با عنوان «تبیین در علوم اجتماعی، در آمدی به فلسفه علم اجتماع» ترجمه شده است، به بحث و نقد فلسفی مکتبهای جامعه‌شناختی علت کاو و معنی کاو یا تفسیری پرداخته است. او خود اگرچه به کثرت‌گرایی روش شناختی باور دارد، اما علت کاوی رانسبت به معنی کاوی و تفسیر، دارای استحکام بیشتری می‌داند.

او هنگام نقد روش تفسیری، به نسبیت فرهنگی نیز می‌پردازد و به تفصیل از نظریه‌های ارائه شده سخن می‌گوید و به نقد آنها می‌نشیند، از نظر او دیدگاه نسبیت فرهنگی «فوق العاده مطلوب عالمان علم الاجتماع تفسیری است، چراکه مؤید نظر آنان است که هر فرهنگ، نوعی منحصر به فرد است و تحقیق اجتماعی می‌باید از تعاریفی معنی دار که متعلق به خود فرهنگ تحت بررسی است، آغاز شود.» ۵۸

او چند تقریر مختلف از نسبیت فرهنگی را نقد و بررسی می‌کند؛ نسبیت مفهومی، نسبیت اعتقادی و نسبیت ارزشی و هنجاری. در توضیح کوتاه این جنبه‌های نسبیت‌گرایی می‌گوید:

«نسبیت مفهومی (به پیروی از پاره‌ای مکاتب جدید در فلسفه علم و فلسفه زبان) بر آن است که زبانهای مختلف، واجد نظامات مفهومی غیر قابل قیاس هستند و در نتیجه فرهنگها و گروه‌های مختلف جهان را در مقولاتی می‌گنجانند که غیر قابل قیاس با یکدیگرند.

نسبیت اعتقادی بر آن است که فرهنگهای مختلف، واجد معیارهای مختلفی برای برآورد و سنجش اعتقادات اند، که گاه از بن‌آشتی ناپذیرند، و در نتیجه دارای نظامات اعتقادی غیر قابل قیاس با یکدیگرند. عقلانیت هم امری است وابسته به فرهنگ. نسبیت هنجاری هم بر آن است که فرهنگهای مختلف، واجد نظامات ارزشی مختلف اند و لذا علوم اجتماعی می‌باید برای هر گروه فرهنگی پرونده مستقلی باز کند و هنجارها و ارزشهایی را که در بن‌رفتار آن گروه است جداگانه در مطالعه گیرد. رأی کانونی و کلیدی در جمیع این موارد این است که هیچ تئوری یا معیار عام و مشترکی وجود ندارد که مفاهیم و هنجارها و استانداردهای عقلانیت را با آن بسنجیم.» ۵۹

او پس از تفصیل و توضیح این موارد، سعی نمی‌کند تا تمام مدعیات این نظریه را کنار بگذارد و متواضعانه اظهار می‌دارد:

«خواهم کوشید تا بر جهد و جهش نسبیت‌انگاران (Relativist) قیودی بگذارم.» ۶۰

مدعیات نسبت انگارانه عموماً اغراق آمیزند و عقلانیت انسانی بسی بیش از آن که نسبت گرای می پذیرد مجال مقایسه و ارزیابی و تفاهم و تعادل را فراهم می آورد.

مردم شناس معاصر، گری ویدرسپون (Gary Witherspoon) تقریر قوی ورف از نسبت گرای را یک گام به پیش برده است. هم ورف و هم ویدرسپون، هر دو بر آنند که فرهنگهای غیر غربی نظامهای مفهومی متفاوتی دارند که بر حسب آنها واقعیات جهان و معیشت را تحلیل و طبقه بندی می کنند، ترجمه این نظامات مفهومی به جهان بینی علمی غربی دشوار یا ناممکن است. محققان جدید، مفهوم «قیاس ناپذیری» (Incommensurability) را برای بحث از نسبت مفهومی بر گرفته اند. بر حسب این اصطلاح، فرضیه ورف چنین می شود که فرهنگهای مختلف، نظامهای مفهومی جداگانه و قیاس ناپذیری دارند. دانیل لیتل ادله نسبت گرای مفهومی را به طور کلی به دو دسته طبقه بندی می کند:

۱- دلایل پیشینی، برای اثبات امکان نسبت و قیاس ناپذیری مفهومی .

۲- دلایل تجربی، برای اثبات موجود بودن چهارچوب های قیاس ناپذیر.

نقد دلایل پیشینی

اولاً: نیتون اسمیت معتقد است که در این صورت باید مفهوم «صدق» و «حقیقت» را کنار بگذاریم و بگوییم «حق نسبت به ما» و «حق نسبت به ایشان» و بدین سان بدون داشتن شرایط صدق، ترجمه غیر ممکن می شود.

داند دیویدسون نیز معتقد است که: بنای نظریه چهار چوب های مفهومی قیاس ناپذیر، بر سر خودش ویران خواهد شد؛ زیرا در آن صورت هیچ مفاهمه ای ممکن نیست، ولی عملاً چنین محال بودنی هیچ جا دیده نمی شود، پس فرهنگهای بشری دارای چهارچوب های مفهومی قیاس ناپذیر نیستند.

ثانیاً: فیلسوفان علم در رد ادله کوهن دلیلهایی دارند، مهم ترین آنها درباره رئالیسم علمی است. راز اینکه مفاهمه میان چهارچوب های مفهومی خاص در علم ممکن است، این است که این مفاهیم می توانند از اشیاء مادی و خواص فیزیکی واقعی مشترکی حکایت کنند. کوهن از تفاوت مفهوم «جرم» در فیزیک نیوتنی و تلقی نسبیتی حفره ای پرشدنی می سازد، اما قائلان به رئالیسم علمی می گویند در هر دو نوع، فیزیکدانان به کمیت فیزیکی واحدی اشاره می کنند و هر دو از تکنیکهای تجربی یکسانی استفاده می کنند، و این برای پرکردن حفره قیاس ناپذیری کافی است. محکی و مسمای واحد، دانشمندان را قادر می سازد تا یک دسته از مدعیات و معتقدات را به دسته دیگر، و از یک چهارچوب به چهارچوب دیگر ترجمه و منتقل کنند، و مواضع اختلاف بر سر اوصاف و خواص اشیاء را آشکار کنند. پس می توان بدون التزام به نسبت گرای مفهومی از هوشیاری های کوهن بهره جست.

لیتل می گوید انتقادات یادشده بر دلایل پیشینی نسبت گرای مفهومی قوی است، ولی به کلی آنها را ابطال نمی نماید.

اما او دلایل پیشینی را چندان مهم نمی داند، زیرا آنها فقط «امکان» مسأله را می خواهند اثبات کنند، بلکه دلایل تجربی نسبت گرایان را مهم می داند که می خواهند وجود خارجی و تحقق چنان چهارچوب های قیاس ناپذیر در خارج را اثبات کنند.

رد دلایل تجربی ورف و ویدرسپون

یک: همان دلایل دیویدسون و نیوتن اسمیت درباب ترجمه میان فرهنگها مطرح است؛ اگر واقعاً مفاهیم زبان هویی با مفاهیم اروپائیان قیاس ناپذیر است، پس قوم نگاران چگونه توانسته اند آنها را بفهمند؟ مفاهیم بی معتقدات مشترک ممکن نیست، پس ترجمه از زبانی به زبان دیگر ناممکن خواهد شد، نسبت گرا یا با حفظ تئوری خود از ترجمه گفتارهای یک زبان به زبان دیگر نومید می شود، یا دایره مدعیات نسبت گرایانه اش را چندان تنگ می کند که برای ترجمه از فرهنگی به فرهنگی دیگر جایی باز کند، زیرا در ترجمه، نخست باید قوم نگار، اشیاء عادی و ویژگیهای آنها را شناسایی کند، سپس به ترجمه مفاهیم انتزاعی تر اقدام کند.

دو: کشف اینکه فلان فرهنگ، واجد مفهومی از چیزی است که ما اصلاً نداریم، یک مطلب است و ادعای این امر که بنیادی ترین مقولات متافیزیکی ما نیز با هم تفاوت دارند مطلب دیگری؛ چراکه اصلاً معلوم نیست که چنین مدعایی را چگونه می توان به شیوه تجربی تأیید کرد. می توان دلیل کواین بر نسبت (نبود تعیین در ترجمه و امکان چند ترجمه مساوی در اعتبار و صحت از یک مطلب) را وارونه کرد و گفت: هر قرینه ای که در قیاس بیاوریم می تواند در همان حال به همان اندازه قرینه ای باشد در تأیید چهارچوب ترجمه ای دیگر که در آن چهارچوب، زبانها مفاهیم مشترکی درباره اشیاء عادی دارند.

سه: می توان نکات خوب نظریه ورف و ویدرسپون را گرفت؛ بدون گردن نهادن به نسبت مفهومی؛ بدین سان که بگوییم امور، دو دسته اند:

۱- مفاهیم معرف اشیاء عادی

۲- اعتقادات برتر در توصیف اشیاء

فرهنگها جهان اشیاء عادی شان یکی است؛ یعنی درختها و آدمها و... از این رو فرهنگی واجد مفاهیمی کانونی است که با آن به اشیاء تفرد و تشخص می بخشد. مثل مفهوم فضا، زمان، نسبت علی و... و همچنین هر فرهنگی دارای اعتقادات کانونی درباره اشیاء عادی است، که در این فرهنگ با آن فرهنگ فرق نمی کند، مانند این که «اشیاء سنگین هستند» و «نان سیرکننده است» و یا «اسب چهار پا دارد.»

گاه فرهنگها اعتقاداتی عام در باب جهان دارند که فرهنگ دیگر از آن بویی نبرده است؛ مثل اینکه ما معتقدیم «جهان در حال انبساط است» یا «ماده و انرژی به هم بدل می شوند» و یا آنان معتقدند که «اشیاء بالاتر باید بر اشیاء پایین تر حکم برانند» یا «درختان نفس دارند»، یعنی اعتقادات متافیزیکی. در این امور فرهنگها با هم اختلاف دارند، اما به جای نسبت مفهومی می گویند فرهنگها در باب نحوه گسترش کار جهان اختلافاتی عمیق اما درک شدنی برای هم دارند، تفاوتها به معنای قیاس ناپذیری نیست، افراد و فرهنگهای مختلف می توانند با گفت و گو به تفاوتهای خود وقوف بیابند.

بنا بر این نه ادله پیشینی و نه ادله تجربی هیچ یک اثبات کننده نسبیت گرایی مفهومی نیستند، بر عکس دلایل نیرومندی علیه آن در دست است که می گوید فرهنگهای انسانی یک رشته مفاهیم و معتقدات یکسان در باب ساختار جهان عادی دارند، و همین ها ترجمه از فرهنگی به فرهنگ دیگر را میسر می سازد. ۶۱

به رغم این دشواریها به نظر نمی رسد ایزوتسو خود را پایبند این نظریه کرده باشد، برخی از اصول روش کار او بدون پایبندی به نسبیت انگاری مفهومی قابل اجرا و مفید است؛ اما ممکن است در ارزیابی کلی شکافی که نسبیت انگاری بین دو طرف از دو فرهنگ دارد، خودش را نشان بدهد، یعنی در روش بررسی خوب پیش می رود اما نتیجه را با پیش داوری نسبیت انگاری از پیش تعیین کرده است: «حق نسبت به ما»، «حق نسبت به آنها» و اگر کسی این گونه نتیجه گیری کند، خودش را برای یافتن نقطه های اساسی اشتراک ملزم نخواهد دید، زیرا به وجود آن باور ندارد تا برای کشف آن برود.

از این اشکال عمده که بگذریم، ایزوتسو اگرچه در مقام تئوری به «ترجمه ناپذیری» تن می دهد، اما در هنگام عمل از آن سر باز می زند، زیرا او خود یکی از موفق ترین مترجمان قرآن است و نوشتن کتابهایی درباره تفسیر و توضیح مفاهیم قرآن اگرچه به متن عربی تکیه داشته باشد، اما انعکاس آن با زبان انگلیسی صورت گرفته است، بنابراین او برای انتقال مفاهیم و معارف قرآن نه تنها از زبان مادری خود (ژاپنی، در ترجمه کل قرآن) بهره برده، بلکه از زبان انگلیسی نیز در نگاشتن چند کتاب در این باره سود جسته است.

به نظر می رسد مهم ترین نقد نسبیت زبانی اثبات نظریه مخالف آن باشد؛ همگانی ها و جهانی های زبان. اکنون به این نظریه و دلایل آن می پردازیم؛ اگر این نظریه اثبات شود از همه اشکالات وارد آمده بر نسبیت زبان قوی تر خواهد بود.

دو دیدگاه کلی درباره زبان

همان گونه که تا کنون روشن شد دو نظریه درباره زبان مطرح است؛ یکی از آنها بر اختلافات زبانها بیشتر تکیه می کند و نسبیت زبان را ادعا می کند و دیگری با تکیه بر وجود مشترکات زبانها، در صدد کشف همگانی های زبان «Language Universals» است که همه زبانها از آن بهره می برند. «این چنین به نظر می رسد که زبانهای موجود در جهان، آن چنان از یکدیگر متفاوت هستند که هیچ گونه شباهت یا اشتراکی بین آنان نیست. اما با وجود چنین نظری وجوه اشتراک بین زبانها بسیار زیاد است، به طوری که چامسکی معتقد است وجوه اختلاف آنها بسیار کمتر از وجوه اشتراک آنها است.

به عقیده چامسکی زبانهای انسانی از یک روساخت و یک ژرف ساخت تشکیل شده است. روساخت زبانها به اشکال مختلف ظاهر می شوند، ولی ژرف ساخت آنها که منعکس کننده ساختمان ذهن انسان است تقریباً در همه زبانها یکی می باشد، به طوری که یک نواختی زیادی بین آنها دیده می شود، این یک نواختی ممکن است در واحدهای آوایی، نحوی و معنایی وجود داشته باشد.» ۶۲

«نظریه همگانی های زبانی سالها پیش توسط ورز لئوپارد (Leopard) عرضه شد و نمونه های

نسبتاً گویایی از بعضی همگانی های آوایی و دستوری زبان را به دست داد.» ۶۳

وجود همگانی های زبان اگر ثابت شود زمینه ای برای اثبات برخی از مسائل دیگر مانند ساخت نظریه یادگیری زبان ۶۴ می شود. اما با انکار همگانی های زبان، ساختار آن نظریه ها نیز درهم خواهد ریخت.

«یکی از عناصر ضروری نظریه یادگیری زبان، وجود همگانی های زبانی است که تلویحاً شالوده همگانی ساخت فکر نیز از آن استنباط می شود. اگر غلط بودن این فرضیه اثبات شود و همراه با آن وجود همگانی های زبانی آشکار شود، نظریه زبان آموزی نیز به صورتی که ذکر شد قابل قبول نخواهد بود.» ۶۵

همگانی های زبان اگرچه پیش از چامسکی مطرح شده بود، اما او بار دیگر این مسأله را مطرح کرد. به همین دلیل در زبان شناسی امروز، آنها که به انقلاب چامسکی به دیده احترام می نگرند «همگانی های زبان» را نیز به خوبی می پذیرند. برخی از صاحب نظران که علل تأثیر ژرف چامسکی را بررسی کرده، یکی از دو فاکتور مهم این نفوذ را همین توجه به همگانی های زبان می داند:

«نوام چامسکی احتمالاً با نفوذترین چهره زبان شناسی قرن بیستم است... او از دو جنبه در پیشرفتهای زبان شناسی سهم دارد:

از یک سو عصر زبان شناسی زایشی را بنیان نهاد و توجه همگان را به قواعدی جلب نمود که زیر بنای دانش زبانی شخص را تشکیل می دهند. کسی که زبانی را می داند به اعتباری همانند شطرنج بازی است که باید قواعد مشخص کننده حرکات ممکن و ناممکن را در شطرنج بیاموزد. این قواعد اصل بازی را تشکیل می دهند. به همین ترتیب، به نظر چامسکی مجموعه قواعد یا «دستور» که زیر بنای زبان را تشکیل می دهند بسیار مهم تر از گفته های بالفعل هستند.

از سوی دیگر، چامسکی دوباره توجه مردم را به همگانی های زبان جلب کرد. این مبحث در اوایل قرن اخیر فراموش شده بود و عمدتاً تصور می شد: «اختلاف زبانها بی حد و مرز و غیر قابل پیش بینی است.» به عقیده چامسکی زبان شناسان نباید در پی یافتن همانندهای مشترک زبانها باشند که تعدادشان بسیار کم است، بلکه باید به دنبال محدوده هایی (Constraint) باشند که زبانها در آنها عمل می کنند.

چامسکی تنها نظریات مبهمی پیرامون نیاز به دستورها و محدوده های همگانی مطرح نمی کند، بلکه پیشنهادهای مفصلی برای تهیه چهارچوبی جهانی ارائه می دهد.

متأسفانه چامسکی از زمان ارائه نظریه اش در دهه ۱۹۵۰ تا کنون به علت مخالفت عده ای، از جنبه های مختلف عقاید خود را تغییر داده است. مع هذا یک خصوصیت اساسی از چهارچوب همگانی پیشنهادی او برجای ماند و آن دستورگشتاری است (Trans Formational Grammar) «۶۶»

«او خاطر نشان ساخت که چون انسانها بسیار به هم شباهت دارند احتمال دارد که مکانیسم های زبانی ذهنی شده آنان نیز دارای خواص مشترک مهمی باشند. او معتقد است که زبان شناسان باید توجه خود را به یافتن عناصر و ساختارهایی که در اختیار همه زبانها هست معطوف سازند، چه این عناصر بالفعل وجود داشته باشند و چه وجود نداشته باشند. پیش از هر چیز آنان باید در جست وجوی تعیین محدوده های (Constraints) همگانی باشند که زبانهای آدمی در چهارچوب آنها عمل می کند.

«به عقیده چامسکی، محدوده های زبان بشری موروثی اند. انسان احتمالاً با دانشی اساسی درباره زبانها و چگونگی عملکرد آنها پابه عرصه وجود می گذارد. چامسکی به این هسته موروثی عنوان دستور همگانی (Universal Grammar 0- UG) را می دهد و معتقد است کار اصلی زبان شناسی مشخص نمودن محتوای آن است.» ۶۷

دستور زبان زایشی - گشتاری اکنون جای خود را باز کرده است، همگانی های زبانی نیز مورد توجه جدی زبان شناسان قرار گرفته است.

«ویژگی عمومی زبان شناسی نظری در حال حاضر، جست و جو برای دستور همگانی زایشی است و پیشنهادهای متعددی در این زمینه ارائه شده است اما نظریات چامسکی محور توجهات بیست و پنج سال اخیر بوده اند.» ۶۸

همگانی های زبان به همگانی های جوهری و صوری تقسیم شده اند و از قواعد همگانی نیز نام برده شده است. اگر این مثالها، نمونه ها و استدلالها بتوانند این باور را در ما به وجود بیاورند که همگانی هایی در جوهر و صورت زبان وجود دارد و قواعدی هم وجود دارند که بر همه زبانها قابل تطبیق هستند، در آن صورت دیگر اساس نظریه نسبیت درهم خواهد ریخت.

همگانی های صوری

همگانی ها - یا جهانی های صوری از بررسی و مطالعه دستور زبان های مختلف به دست می آید. «تقسیم کردن قواعد دستوری به چند نوع مختلف و مرتبط کردن کار آنها در بخشهای گوناگون، یک کار نظری محض نیست، بلکه از پشتوانه ای تجربی برخوردار است. این پشتوانه خصوصیتی است که بین همه زبانها مشترک است. انواع قواعد دستوری به علاوه فرضیهایی که درباره ساخت صوری و اساسی همه جمله ها شده است توأماً چیزی را به وجود می آورد که همگانی های صوری نامیده می شود و نشان می دهد که زبانهای انسانی چه ویژگیهای مشترکی دارند.

وقتی این نظام به صورت کامل تدوین شود برای همه زبانهای انسانی در حکم چهارچوبی صوری خواهد شد که توصیف هر زبانی که مورد نظر باشد به منزله موردی خاص از آن تلقی خواهد شد. از نظر منطقی، همگانی های صوری تشکیل یک فرا نظریه (Meta Theory) می دهد که انتزاعی است از خصوصیات همه دستورها، در حالی که هر دستور خود به عنوان نظریه ای درباره یک زبان خاص تلقی می شود. چهار چوب این نظریه زبانی را می توان به صورت یک نظریه ریاضی تدوین کرد که خود بخشی است از جبر و از نظریه ای که به روابط صوری و انتزاعی دستگاه های خودکار می پردازد. از لحاظ روان شناسی، همگانی های صوری در حکم فرضیه ای است درباره استعداد یادگیری انسان؛ استعدادی که به او امکان می دهد تا زبانهای طبیعی را فرا گیرد...

مطالعه همگانی های زبان در قالب ریاضی به ما این امکان را می دهد تا درباره میزان توانایی هوش انسان و فرایندهای عصبی و فیزیولوژیک که شالوده آن را تشکیل می دهند به نتایج ارزشمندی برسیم.» ۶۹

یکی از ویژگیهای نظریه چامسکی تأکید او بر همگانی های صوری است؛ یعنی آن اصول کلی که تعیین کننده صورت قواعد و طریقه عملکرد آنها در دستور زبانهای خاص می باشد. ۷۰ از باب مثال گشتارهایی که جمله ها و ساختمانهای کلامی گوناگون را به یکدیگر مربوط می سازند، بنابه ادعای

چامسکی همه مقید به ساخت اند، به این معنی که بر دسته ای از واژه ها به موجب سازمان بندی این واژه ها درون گروه ها اعمال می شوند. ۷۱

شبهه همگانی های جوهری عناصری هستند که دستور زبانها از آنها ساخته می شوند. «برای اینکه به معنای یک جمله دست یابیم باید ژرف ساخت نحوی و معنی تک واژه های گوناگون آن را از پیش بدانیم، ولی با تجزیه و تحلیلی که از انواع گوناگون زبانها به عمل آمده نشان داده است که ژرف ساخت ها علی رغم تفاوتهایی که بین آنها وجود دارد، در ویژگیهای مهمی مشترک هستند. حتی بدون دانستن زبان چینی یا مهاک (Mohaswk) انسان می تواند ساخت معنایی جمله های آنها را درک کند، مشروط به این که معنی تک واژه ها و ژرف ساخت های آنها را بداند. این مشاهده ما را به این فرض می کشاند که مقولات و نقشهای نحوی اساسی مانند نهاد، گزاره، مفعول، فعل، قید، اسم و غیره باید گروه دیگری از همگانی های زبانی را به وجود آورند که به آنها همگانی های جوهری گفته می شود...»

این فرض را می توان یک قدم فراتر برد؛ نه فقط مقولات نحوی بلکه قواعد سازه ای اساسی که آن مقولات را با هم ترکیب می کنند تا نمودارهای درختی ژرف ساختی را به وجود آورند نیز احتمالاً جهانی هستند و نیازی ندارند که برای هر زبان از نو آموخته شوند... نتیجه ای که از این فرض گرفته می شود این است که علاوه بر عناصری که دستو زبان های گوناگون از آنها استفاده می کنند، بعضی از قواعد آنها نیز از یک مجموعه جهانی گرفته می شود که به عنوان همگانی های جوهری مشخص کننده استعداد زبانی هستند؛ استعدادی که ما آن را قوه نطق نامیدیم. ۷۲

«چامسکی معتقد است که همگانی های جوهری عبارتند از سلسله مراتب نحوی و همچنین سلسله مراتب روابط نحوی بنیادی که موجب پرورش و یاد گیری قواعد دستوری می شوند. ۷۳

برخی پا را از این فراتر نهاده و گفته اند:

«این مطلب تنها درباره سطح نحوی زبان صادق نیست، بسیار محتمل است که قواعد معنایی نیز به میزان وسیعی مستقل از دستور زبانهای مختلف باشند. هم نحوه ترکیب معانی در سازه های بزرگ تر و هم نحوه رفع ابهامها احتمالاً در همه زبانها صورت واحدی دارد. ۷۴»

به سوی دستور جهانی (UG)

گرچه هنوز راه درازی تا مقصود مانده است، اما از هم اکنون تلاشهای گسترده ای برای دستور جهانی زبان آغاز شده است.

چامسکی از جمله در کتاب «زبان و ذهن» این امکان را با احتیاط بررسی می کند. در امکان چنین دستوری چندان تردیدی نیست 'اما' و 'اگر'های موجود، بیشتر زاده محدودیت آزمایش و پژوهشهای انجام شده فعلی است.

«در مقدمه بررسی دستور جهانی باید از خود بپرسیم که آواها و معانی چگونه باید نمود یابد. از آنجا که توجه ما در کل به زبانهای انسانی معطوف است، روش طرح این مطلب باید فارغ از زبانی ویژه باشد. به عبارت دیگر ما باید به طرح نوعی آوا شناسی و معنی شناسی جهانی بپردازیم که به ترتیب، حدود و مرز مجموعه علائم و نموده های معنایی ممکن را برای تمام زبانهای مورد استفاده انسان مشخص می سازند.

در چنین شرایطی است که می توان از زبان به مثابه نوعی عامل جفت سازی علایم با نموده‌های معنایی سخن گفت و به مطالعه قواعدی پرداخت که تحقق این جفت سازی را موجب می شوند. لذا بازنگری ما به ویژگیهای همگانی زبان، طبیعتاً به سه بخش تقسیم می شود؛ بخشی درباره آواشناسی جهانی، بخشی درباره معنی شناسی جهانی و در نهایت نظام جامع دستور جهانی. دو عنوان نخست، نمود صورت آرمانی و محتوای معنایی را شامل می شود و نظریه دستور جهانی به ساخت و کارهای به کار رفته در زبانهای طبیعی برای تعیین صورت یک جمله و محتوای معنایی آن خواهد پرداخت. «۷۵ نظریات چامسکی پویا و زنده است، در طول زمان پدید آیی این نظریه هر چندگاه یک بار تکمیل و اصلاح شده است، برخی به طنز این تجدید نظرها را آن قدر گیج کننده خوانده اند که گویی اصلاً نباید دنبال آن رفت. یکی از زبان شناسان معروف گفته است:

«در زندگی دنبال سه چیز نباید رفت: زن، اتوبوس، و دستور گشتاری، چون خیلی زود، بعدی از راه می رسد.» ۷۶

اما اگر از این بیان طنز آلود بگذریم و به واقعیت بنگریم خواهیم دید که دیدگاه های چامسکی هر روز کامل تر و پذیرفتنی تر شده و به طرفداران بیشتری دست یافته است، اگرچه بی رقیب نیز نیست. دستور جهانی چامسکی «از لحاظ کلیات تقریباً ساده است. این دستور اساساً شامل مؤلفه یا بخشهایی است که هریک وظیفه مشخصی بر عهده دارند. پیچیدگی این دستور از تعامل این بخشها ناشی می شود.

چهار چوب کلی این دستور برای همه زبانها معتبر است. به عقیده چامسکی بخشهای اساسی دستور جهانی به طور وراثتی در انسان وجود دارند، تصور می شود در داخل بخشهای متفاوت گزینه های بدیل وجود داشته باشد. جالب است بدانید زبانهایی که به طور ظاهری کاملاً با یکدیگر اختلاف دارند ممکن است در سطح زیر ساخت تقریباً شبیه هم باشند و اختلاف اساسی آنها صرفاً در این باشد که مسیرهای مختلفی را در یک بخش خاص درگزیده اند، همان گونه که جانوران در روند تکامل، آب یا هوا را به عنوان محیط اصلی خود انتخاب کردند که البته این انتخاب یک گزینه به جای دیگری در یک موقع خاص، بازتاب های مختلفی در دستور خواهد داشت.» ۷۷

مهم ترین سخنی که در این دیدگاه وجود دارد و درست نقطه مقابل نظریه نسبیت زبانی است، همین تکیه بر مشترکات فطری تمام انسانها در مورد زبان است.

«به نظر چامسکی، کودکان به طور خود کار گزینه های کلی را می شناسند. در جریان یاد گیری زبان، کودک باید گزینه های خاص را که زبان او از دستور جهانی انتخاب کرده است، کشف کند. طبق گفته چامسکی چهارچوب کلی موروثی است... اما ارزش خاص گزینه های یک زبان را هر کودک با زبان آموزی خود باید کشف کند.» ۷۸

چامسکی می گوید:

«تنها از این راه می توانیم فرایند یادگیری زبان را دریابیم که فرض کنیم طفل هنگام تولد با مبادی به اعلا درجه قید آفرینی دستور زبان جهان شمول، به نوعی آشنایی دارد و به فطرت می تواند آنها را در تحلیل سخنانی که در پیرامون خود می شنود به کار برد. نظریه های تجربه گرایانه درباره یادگیری زبان نمی توانند گودالی را پر کنند که میان تعداد نسبتاً اندک گفته ها (که بسیاری از آنها پر است از تپق زنی و کج و کولگی و تته پته) که طفل در پیرامون خود می شنود از یک سو، و توانایی او

بر اینکه در مدت نسبتاً کوتاهی بر پایه این داده های مختصر و ناقص برای خودش قواعدی دستوری زبان را بسازد، از سوی دیگر موجود است. معرفت فطری کودک بر مبادی جهان شمول حاکم بر ساختمان زبان انسانی است که نقص توضیح تجربه گرایانه یاد گیری زبان را جبران می کند. این مبادی، جزئی از آن چیزی هستند که 'عقل' می نامیم. «۷۹

نتایج فلسفی

اکنون به هدف اساسی این بحثها دست کم از نظر ما در این نوشتار می رسیم، و آن نتیجه گیری از مباحث گذشته است. دستور جهانی چامسکی برآمده از نظریه او درباره همگانی های زبانی است. حال از خود این دستور جهانی چه نتایجی می توان گرفت؟ این نتیجه گیری همان چیزی است که راه این نظریه را از نظریه نسبیت زبانی جدا می کند.

«اگر همه زبانهای بشری در ساختار، شباهت بارز دارند، طبیعی است بپرسیم که چرا باید چنین باشد. از آن سو هم طبیعی است، یا به دیده فیلسوفی تجربه گرا ممکن است طبیعی جلوه کند که به این پرسش با استمداد از واقعیات آشکارا معتبر به شرح زیر پاسخ دهیم:

مرجع همه زبانهای بشری خواص و اشیاء جهان مادی است که احتمالاً همه افراد بشری که از نظر فیزیولوژیکی و روانی عادی باشند، به طریق اساساً واحدی آنها را درک می کنند، همه زبانها در هر فرهنگی عمل کنند بر عهده دارند که سلسله وظایف مشابهی را اجرا کنند (از امری خبر دهند، بپرسند، انجام دادن کاری را بخواهند و جز آن). همه زبانها از دستگاه فیزیولوژیکی و روانی واحدی استفاده می کنند و طرز عمل این دستگاه را ممکن است سبب پاره ای از خصوصیات صوری زبان گرفت. «۸۰

همه آنچه بیان شد ممکن است تأثیر گفته شده را داشته باشند، اگرچه بسیاری از خصوصیات جهانی زبان (همگانی های زبان) از مادی و صوری را نمی توان به آسانی توضیح داد.

همان گونه که پیش از این آوردیم، چامسکی یگانه توضیح قابل فهم، دست کم به سبب معلومات کنونی ما این است که افراد انسان به وراثت از موهبت "استعداد زبان" که استعدادی به درجه اعلی خاص است، برخوردارند و همین "استعداد" تعیین کننده خصوصیات جهانی است ۸۱ که پیش از این به تفصیل درباره آنها بحث شد.

این نتیجه گیری درست نقطه مقابل نتیجه ای است که از نظریه زبان شناختی سائپر-ورف، وایسگربر و به پیروی از آنها ایزوتسو گرفته می شود که بر درک متفاوت واقعیت های هستی برای اهل هر زبان تکیه دارند.

۱. ویتگنشتاین برای این مورد مثال خوبی است، او را صاحب دو فلسفه و دو دیدگاه می دانند، یکی نظریه های اولیه، و دیگر نظریات متفاوت او در دوران پختگی.

۲. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص (دراسة فی علوم القرآن)، بیروت، الدار البیضاء؛ المركز الثقافی العربی، الطبعة الرابعة، ۱۹۹۸م، ۲۴.

۳. همان.

۴. ر.ک: فصلنامه پژوهشهای قرآنی، شماره ۲۲-۲۱، بهار و تابستان ۱۳۷۹.
۵. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، ۲۷ و ۲۵.
۶. سخنی از امام علی(ع) است در نهج البلاغه: انا لم نحکم الرجال، و انما حکمنا القرآن هذا القرآن، انما هو خط مستور بین الدفتین، لاینطق بلسان و لابد له من ترجمان و انما ینطق عنه الرجال...» (خطبه ۱۲۵، صبحی صالح، صفحه ۱۸۲)
۷. ابوزید این مطلب را در موارد بسیاری از مقدمه مفهوم النص، و سایر کتابهای خود، از جمله «اشکالیات النص و آلیات التأویل» در مقاله هرمنوطیقا بیان کرده است.
۸. حنفی، حسن، دراسات فلسفیه (فی الفلسفه الغربیه الحدیثه و المعاصره)، بیروت، لبنان، الطبعة الثانية، ۱۹۹۵م، ۲/۲۴۱.
۹. هارتمن، پ، اشله - ه. اشتروبه، زبان شناسی و ادبیات (تاریخچه چند اصطلاح)، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷ش، ۱۱۴ و ۱۱۵.
۱۰. پالمر، ر. فرانک، نگاهی تازه به معنی شناسی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۶ش، ۲۶۰.
۱۱. همان، از مقدمه مترجم، ۹.
۱۲. هال، رابرت، زبان و زبان شناسی، محمدرضا باطنی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ش، ۱۴۳.
۱۳. باقری، مهری، مقدمات زبان شناسی، دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۰ش، ۲۲۵.
۱۴. زبان شناسی و ادبیات، ترجمه کورش صفوی، ۱۹۹.
۱۵. یول، جرج، نگاهی به زبان، (یک بررسی معنی شناختی) ترجمه نسرین حیدری، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۴ش، ۱۳۶.
۱۶. همان، ۱۳۹.
۱۷. اگر چه ترجمه قرآن به زبان ژاپنی نخستین بار در سال ۱۹۲۰ میلادی انجام شد، که توسط «ساکامو توکنی چی» و با ترجمه انگلیسی منتشر شد، و پس از آن در سالهای ۱۹۳۸ و ۱۹۵۰ دو ترجمه ژاپنی دیگر در توکیو منتشر شد، اما بدون این که بخواهیم درباره آن ترجمه ها اظهار نظری کنیم می توانیم بگوییم ترجمه ایزوتسو در سال ۱۹۵۷، که همراه با شرح عربی و با کمک سه تن از دانشمندان نامدار انجام شد، به دلیل این که کار جمعی است و ایزوتسو نشان داده که آشنایی خوبی با قرآن و متون اسلامی دارد، می تواند بسیار متقن و ارزشمند باشد، البته پنجمین ترجمه نیز که به دست «میتارا یو ایچی» انجام شد و همراه متن عربی بود می تواند ترجمه مهمی باشد، زیرا پس از سایر ترجمه ها و دیدن آن ترجمه ها بوده، و از همه مهم تر این که مترجم آن مسلمان است و آشنایی و اعتقاد یک مسلمان به قرآن می تواند ترجمه را به متن نزدیک تر کند.
- برای شناسنامه ترجمه های قرآن به ژاپنی رجوع کنید به:
- سلماسی زاده، دکتر جواد، تاریخ ترجمه قرآن در جهان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش، ۸۵.
۱۸. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۲.
۱۹. همان، ۱.
۲۰. همان، ۲.
۲۱. همان، ۴.
۲۲. همان.

۲۳. همان، ۵.
۲۴. ایزوتسو، توشیهیکو، ساختمان معنایی واژه های دینی - اخلاقی در قرآن، ترجمه دکتر فریدون بدره ای، انتشارات قلم، ۵.
۲۵. برای مطالعه نظریه ساپیر- ورف، ر.ک: موقن، یدالله، زبان، اندیشه و فرهنگ (ترجمه و تألیف) تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۸ش؛ مقاله «زبان، اندیشه و فرهنگ» به قلم پل هنله، که ایزوتسو از این نوشته بسیار استفاده کرده است. و زبان شناسی جدید، از «یرویش»، صفحه ۱۳۳.
۲۶. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن،
۲۷. ایزوتسو، توشیهیکو، ساختمان معنایی.
۲۸. Sapir, E. The Staus of Lix guistics as a science Language. ۲۸
(1929)5:214.
۲۹. بیتس، دانیل؛ پلانک، فرد، انسان شناسی فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۵ش.
۳۰. Whorf, Benjamin, Language Theoyght and Reality: Slectet
(Writngs of Benjamin Lee Whorf (1956:57_58).
۳۱. لیتل، دانیل؛ تبیین در علوم اجتماعی (درآمدی بر فلسفه علم الاجتماع)، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳ش، ۳۷۱.
۳۲. Kluckhohn, Glyde, Mirror for Man, New York: Fawcett
Pubications, 1960,p.124.
۳۳. پالمر، فرانک. ر، نگاهی تازه به معنی شناسی، ۱۰۰.
۳۴. همان.
۳۵. ایزوتسو، توشیهیکو، ساختمان معنایی، ۱۲.
۳۶. پالمر، فرانک، ر، نگاهی تازه به معنی شناسی، ۱۰۱-۱۰۰.
۳۷. ایزوتسو، توشیهیکو، ساختمان معنایی، ۷.
۳۸. همان، ۲.
۳۹. همان.
۴۰. همان، ۳-۴.
۴۱. همان، ۶.
۴۲. همان، ۸.
۴۳. همان.
۴۴. همان، ۲.
۴۵. کتاب الفبا، شماره ۳، مقاله «اصول و روش ترجمه» به قلم یوجین نایدا، سال ۱۳۵۲.
۴۶. ایزوتسو، توشیهیکو، ساختمان معنایی، ۹.
۴۷. احمدی، بابک، کتاب تردید، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵، ۳.
۴۸. همان، ۹ و ۱۰.

۴۹. همان، ۱۰.
۵۰. همان، ۱۱-۱۰.
۵۱. باطنی، محمدرضا، زبان و تفکر، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۳ش، ۱۶۴.
۵۲. همان، ۱۷۹. با اندکی تصرف و تلخیص.
۵۳. همان.
۵۴. یول، جرج، نگاهی به زبان، ۲۸۸.
۵۵. پالمر، فرانک.ر، نگاهی تازه به معنی شناسی، ۱۰۱.
۵۶. ایزوتسو، توشیهیکو، ساختمان معنایی، ۸.
۵۷. همان، ۹.
۵۸. پالمر، فرانک.ر، نگاهی تازه به معنی شناسی، ۱۰۳.
۵۹. لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی، ۳۴۱.
۶۰. همان، ۳۴۲.
۶۱. همان.
۶۲. همان ۳۴۱ تا ۳۷۲ (با اختصار).
۶۳. ساغروانیان، سید جلیل، فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی، مشهد، نشر نیما، ۵۴۴.
۶۴. همان.
۶۵. یرویش، مانفرد، زبان شناسی جدید، ترجمه محمدرضا باطنی، تهران، آگاه، ۱۳۷۴ش، ۱۰۰.
۶۶. همان، ۱۳۲.
۶۷. اچیسون، جین، مبانی زبان شناسی، محمدفائض، تهران، نگاه، ۱۳۷۱ش، ۲۵۵.
۶۸. همان، ۴۱.
۶۹. همان، ۴۲-۴۳.
۷۰. یرویش، مانفرد، زبان شناسی جدید، ۹۹.
۷۱. لاینز، جان، چومسکی، ترجمه احمد سمیعی، تهران، خوارزمی، ۱۲۳.
۷۲. همان.
۷۳. یرویش، مانفرد، زبان شناسی جدید، ۱۰۱.
۷۴. ساغروانیان، سیدجلیل، فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی، ۵۴۵.
۷۵. یرویش، مانفرد، زبان شناسی جدید، ۱۰۱.
۷۶. چامسکی، نوآم، زبان و ذهن، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، ۱۲۳. چامسکی در این باره زیاد نوشته، بویژه در همین کتاب، فصل «ماهیت صوری زبان»، ۱۶۳ تا ۲۲۲.
۷۷. اچیسون، جین، مبانی زبان شناسی، ۲۹۷.
۷۸. همان، ۲۹۷-۲۹۸.
۷۹. همان، ۲۹۸.
۸۰. لاینز، جان، چومسکی، ۱۳۱.
۸۱. همان، ۱۲۹.
۸۲. همان، ۱۳۰.

