

نقدی روش‌شناختی بر نظریه دنیل مدیگن درباره معنای «کتاب» در قرآن

محمدعلی طباطبایی*

چکیده

دنیل مدیگن در کتاب خود/نگاره قرآن نظریه خاصی را درباره معنای «کتاب» در قرآن براساس روش معناشناسی توشیهیکو ایزوتسو ارائه کرده است که به نفی معنای متعارف کتاب و حصر آن در علم و مشیت الهی می‌انجامد. این نظریه تاکنون، چه در مجامع علمی غرب و چه در عالم اسلام، چنان‌که باید و شاید نقد نشده و از این رو بسیاری آن را تلقی به قبول کرده و مبنای نظریه‌های دیگری در فهم دیگر موضوعات قرآنی قرار داده‌اند. این مقاله با مبنا قرار دادن نظریه معناشناسی ایزوتسو، به داوری درباره تلاش مدیگن می‌پردازد و نشان می‌دهد که حتی اگر فقط از همین زاویه کار او را ارزیابی کنیم، نمی‌توانیم تحقیق او را الگوبرداری از روش ایزوتسو بدانیم و از این رو، باید به نتایج تحلیل‌های او به دیده تردید نگریست، زیرا تلاش مدیگن چه از لحاظ روش و رویکرد و چه از لحاظ نوع بهره‌گیری از منابع، چنان متفاوت از ایزوتسو است که اساساً نمی‌توان کار او را براساس معناشناسی ایزوتسویی دانست.

کلید واژگان: معناشناسی، کتاب، قرآن، دنیل مدیگن، توشیهیکو ایزوتسو.

* پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، پژوهشکده تفسیر اهل‌بیت(ع)، قم، ایران mataba2003@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۳

مقدمه و طرح مسأله

در سال‌های اخیر یکی از موضوعاتی که بسیار مورد توجه قرآن‌پژوهان مسلمان و غیرمسلمان قرار گرفته، نوع نگاه قرآن به خود و دیگر کتاب‌های آسمانی است. از بهترین کارهایی که در این زمینه انجام شده، پژوهش‌های ویلیام گراهام^۱ است که ضمن مطالعات تطبیقی و گسترده‌اش در خصوص مفهوم کتاب‌های مقدس در ادیان مختلف، به یافته‌های جالب توجهی درباره رویکرد قرآن به این موضوع رسیده است (Graham, 1993: 558ff). گراهام به درستی مسأله خودآگاهی قرآن را از جایگاهش به عنوان کتابی مقدس و ارتباطش را با کتاب‌های مقدس پیش از خود برنمود و آن را ویژگی انحصاری قرآن در میان تمام کتاب‌های مقدس جهان معرفی کرد.

پس از انتشار آثار گراهام، بسیاری علاقه‌مند شدند این سررشته را بگیرند و با روش‌ها و رویکردهای دیگری آن را دنبال کنند؛ دنیل مدیگن^۲ از جمله این افراد است. او که سال‌ها در پاکستان زیسته و در جایگاه یک مسیحی پرشور بحث و جدل‌های دینی بسیاری با مسلمانان آن دیار داشته، گویی سرانجام به این نتیجه می‌رسد که یکی از موانع موجود بر سر راه این گفتگوها تصور نادرست مسلمانان از نگاه قرآن به کتاب‌های مقدس پیشین است. بنابراین تصمیم می‌گیرد در قالب رساله دکتری، راهی برای برون‌رفت از این بن‌بست الهیاتی بیابد. الهام‌بخش او در این مسیر نظریه‌های گراهام درباره نگاه قرآن به مفهوم «کراسه»^۳ (متن مقدس) و پژوهش‌های توشیهیکو ایزوتسو^۴ در حوزه معناشناسی قرآن بود؛ گویی مدیگن به این نتیجه رسید که از تلفیق آن یافته‌ها با روش ایزوتسو می‌توان به نتیجه‌ای متفاوت از آنچه تاکنون در میان مسلمانان و غیرمسلمانان از معنای «کتاب» در قرآن رواج داشته است، رسید. مدیگن حاصل این کار پژوهشی را در کتابی با عنوان خودنگاره قرآن؛ نوشتن و اعتبار در کراسه اسلام منتشر کرد.

1. William Graham
2. Daniel Madigan
3. Scripture
4. Toshihiko Izutsu

پس از انتشار این کتاب در سال ۲۰۰۱ میلادی، چند معرفی از آن در نشریات علمی غرب به قلم قرآن‌پژوهان مطرح اروپا و آمریکا منتشر شد که نقطه مشترک همه آنها تحسین نویسنده به سبب ایجاد بصیرتی جدید و تحولی تازه در نوع نگاه ما به این مفهوم مهم در قرآن است (McAuliffe, 2006: 207-8; Cooper, 2003: 248). بسیار به‌زحمت می‌توان در آثار غربی چندسطری در نقد مدیگن یافت (Stewart, 2011: 354; Toorawa, 2006: 251/n.13). حتی در «کنفرانس خود ارجاعی در قرآن» که در سال ۲۰۰۴ میلادی در برلین برگزار شده و علی‌الادعا محور تمام مباحثش کتاب مدیگن بوده است (Wild, 2006: 22) هیچ نقد صریحی بر نظریه او دیده نمی‌شود. تنها مقاله درخور ذکر در آن مجموعه نوشته نیکولای سینای^۱ است که هرچند نتایج آن دقیقاً در نقطه مقابل دعاوی مدیگن است، اما در متن آن هیچ تعریضی به او دیده نمی‌شود (Sinai, 2006)؛ به‌گونه‌ای که اگر کسی کتاب مدیگن را نخوانده باشد، گمان می‌کند که سینای با او هم‌نظر است. چنان‌که به نظر می‌رسد حتی آنگلیکا نیوورت^۲، استاد و همکار نزدیک سینای، دچار چنین سوءبرداشتی شده است (Neuwirth, 2010: 145).

بنابراین به‌نظر می‌رسد مدیگن در رسیدن به هدف خود که همانا تشکیک در معنای متعارف کتاب در قرآن و ارائه معنایی تازه برای آن است، موفق بوده است. درحالی‌که اگر نظریه مدیگن را با دقت تحلیل کنیم، معلوم می‌شود که این نظریه به‌هیچ‌وجه در حدی از قوت استدلال نیست که بتواند آنچه را مدعی آن است، اثبات کند. از آنجاکه باگذشت حدود ۱۷ سال از انتشار این اثر، ظاهراً هنوز نقدی جدی بر آن نگاشته نشده - نه در غرب و نه از جانب مسلمانان - و نظریه او به‌نوعی تلقی به قبول‌شده، ضروری است یک‌بار به دیده نقادانه به آن بنگریم تا روشن شود که این نظریه از لحاظ علمی چقدر پذیرفتنی است.

در این مقاله می‌کوشم مهم‌ترین ضعف‌های روشی نظریه مدیگن را، آن‌هم نه در مصادیق جزئی و کم‌اهمیت، برنمایم و نشان دهم که اساساً این نظریه از لحاظ روش‌شناختی اشکالاتی دارد که مانع از پذیرش نتایج آن، هرچه که می‌خواهد باشد،

1. Nikolai Sinai

2. Anglica Neuwirth

می‌شود. پیش از مطرح کردن اشکالات نظریه، لازم است خلاصه‌ای از نظریه مدیگن و سیر تحلیل‌های او را ذکر کنم.

۱. خلاصه نظریه مدیگن

فصل اول کتاب مدیگن با طرح نظریه‌های برخی محققان درباره قصد اولیه پیامبر(ص) برای آوردن کتابی جدید در رقابت با اهل کتاب آغاز می‌شود (Madigan, 2001: 14-23). مدیگن آشکارا با این قبیل نظریه‌ها مخالف است؛ به این دلیل ساده که قرآن در زمان پیامبر روی اشیایی نگاشته می‌شده که هیچ شباهتی با «قراطیس» که به تصریح قرآن، تورات بر روی آنها نوشته می‌شده، نداشته‌اند (Madigan, 2001: 15). اشتباه محققان پیشین آن بوده که قرآن را در مقایسه با فضای فرهنگی خاور نزدیک در قرن هفتم فهمیده‌اند؛ نه فضای حجاز در قرن هفتم (Madigan, 2001: 22). در پایان این فصل، مدیگن نظر خود را درباره ماهیت شفاهی قرآن براساس ساختار و کارکرد آن توضیح می‌دهد (Madigan, 2001: 44-52).

مدیگن در فصل دوم، آیه‌های مربوط به درخواست مشرکان از پیامبر برای آوردن کتابی آسمانی را جمع‌آوری می‌کند و از آنها نتیجه می‌گیرد که هرچند در نگاه مشرکان و حتی اهل کتاب در آن روزگار، شکل مکتوب و فیزیکی کتاب در پذیرش ادعاهای نبوی نقش اساسی داشته، قرآن با این ایده مخالف بوده و پیوسته تأکید می‌کرده که صرفاً محتوای پیام‌ها، ولو به صورت شفاهی، برای اثبات حقانیت آنها کافی است (Madigan, 2001: 53-60). سپس به مسأله خلط دو مفهوم شفاهی و کتبی از کتاب در تفسیرها که موجب بدفهمی‌های بعدی شده، می‌پردازد (Madigan, 2001: 61-62) و می‌گوید برای رفع این مشکل باید صرفاً به سراغ خود قرآن رفت.

از نظر او ریشه «ک.ت.ب.» در قرآن هر جا ناظر به انسان‌هاست کارکرد «ذخیره‌سازی» یا ثبت و ضبط دارد و هر جا ناظر به سخنان خداوند است، کارکرد «انشاء» تقدیر یا حکم الهی دارد که از مشیت مقتدرانه الهی ناشی می‌شود (Madigan, 2001: 74). انشاء حکم لفظی و نه مکتوب، پرکاربردترین و اساسی‌ترین معنا برای ریشه «ک.ت.ب.» در قرآن است؛ مثل کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ...، بنابراین وقتی قرآن خودش را

«کتاب» می‌نامد، منظورش همین است (Madigan, 2001: 75). البته مدیگن تصریح می‌کند که بی‌شک قرآن از وجود شکل مکتوب برای کتاب‌های پیشین خبر دارد، اما چنین شکلی را نه ضروری می‌داند و نه دال بر حقانیت یا عدم حقانیت آنها (Madigan, 2001: 76). سرانجام مدیگن لب نظریه خود را در قالب این جمله بیان می‌کند: «اعطای کتاب به معنای اعطای دسترسی به آن قلمرویی است که در آن همه چیز «نوشته» شده؛ یعنی دانسته و مقدر شده است» (Madigan, 2001: 77).

از فصل سوم، تحلیل‌های معناشناختی مدیگن برای اثبات نظریه بالا آغاز می‌شود. او اشاره‌های ایزوتسو به معنای کتاب به عنوان کلمه‌ای کلیدی را نقل می‌کند و می‌گوید که برخلاف ایزوتسو، این کلمه را به عنوان کلمه‌ای کانونی تحلیل خواهد کرد (Madigan, 2001: 90). در این تحلیل، ابتدا مدیگن با بررسی آیه‌هایی که در آنها ترکیب «الکتاب والحکمه» آمده است، «حکم» را نخستین کلمه کلیدی در میدان معنایی کتاب معرفی می‌کند (Madigan, 2001: 91-96). سپس بعد از بحثی درباره ارتباط کتاب و «آیه» (Madigan, 2001: 96-102) به سراغ مفهوم «علم» در قرآن می‌رود و از این واقعیت که صفت علیم برای خدا در بیشتر موارد با صفت حکیم به کار رفته است، نتیجه می‌گیرد که واژه کلیدی دوم در میدان معنایی کتاب باید «علم» باشد؛ نتیجه نهایی این تحلیل آن است که: «کتاب در کامل‌ترین معنایش ثبت علم الهی و مشیت مقتدرانه الهی است» (Madigan, 2001: 105).

فصل چهارم به تحلیل معناشناختی کاربردهای ریشه «ک.ت.ب.» در قالب فعل‌ها اختصاص دارد. مدیگن ابتدا به کاربردهای فعل کَتَبَ با فاعل خدایی می‌پردازد و به دسته‌بندی دوتایی نوشتن برای مقدر کردن (حکم) و نوشتن برای ثبت کردن (علم) می‌رسد (Madigan, 2001: 108-116)، سپس به سراغ فعل کَتَبَ با فاعل انسانی می‌رود و باز هم به همان دسته‌بندی فوق می‌رسد و با تحلیل‌هایی بر این کاربردها، نتیجه می‌گیرد که همه آن‌ها معانی کنایی یا مجازی دارند (Madigan, 2001: 117-121). نتیجه‌گیری مدیگن در پایان این فصل این است که فعل نوشتن در قرآن هیچ‌گاه به معنای نوشتن بر کاغذ نیست بلکه تنها کنایه از انشاء خواست و علم الهی است (Madigan, 2001: 123).

فصل پنجم به بررسی عنوان‌ها و وصف‌های اسمی و فعلی‌ای که قرآن درباره خودش یا کتاب‌های دیگر و یا به‌طور کلی وحی به‌کار برده، اختصاص دارد که شامل نام‌های «فرقان»، «قرآن»، «ذکر»، «زبور»، «رحمت» و روندهای «قرآن»، «تنزیل» و «وحی» می‌شود. به‌درستی روشن نیست این فصل چه نقشی در تکمیل نظریه مدیگن دارد اما به‌رحال در پایان این فصل نتیجه می‌گیرد که قرآن کتاب را بیشتر به‌صورت «فرآیند» می‌بیند تا «فرآورده» (Madigan, 2001: 144). ارتباط این نتیجه‌گیری با مباحث مطرح‌شده در این فصل هم روشن نیست.

مدیگن در فصل ششم کتاب به بررسی کلمه‌های مترادف یا مرتبط با دو واژه کلیدی «حکم» و «علم» می‌پردازد. او از میان فهرست بلندی که در صفحه‌های ۱۴۶ تا ۱۵۰ از این کلمه‌ها ارائه می‌کند، تنها پنج واژه را برای بررسی و تحلیل معناشناختی برمی‌گزیند و نتیجه می‌گیرد که «اهل کتاب» کسانی هستند که نصیبی از علم و حکم خداوند به‌واسطه رسولان پیدا می‌کنند (Madigan, 2001: 164-165).

فصل هفتم اختصاص به تحلیل معناشناختی شکل‌های مفرد، جمع، اضافی و نکره واژه کتاب در قرآن دارد. پس از یک بررسی اولیه، نویسنده به‌نوعی ناسازگاری میان کاربرد و دلالت این موارد می‌رسد و با تحلیل‌هایی تکلف‌آمیز نتیجه می‌گیرد که: «کُتِبَ ناظر به تعدد کتاب‌هایی در آسمان نیست بلکه حاکی از وجود یک کتاب است؛ یعنی دخالت‌های پی‌درپی خدا در تاریخ برای هدایت انسان با روشن ساختن دانش و خواست خدا» (Madigan, 2001: 177).

فصل هشتم به بررسی نوع نگاه مسلمانان پس از دوران نزول به مفهوم کتاب اختصاص دارد و به این دلیل نمی‌توان آن را بخشی از معناشناسی کتاب در خود قرآن دانست.

نویسنده در پایان کتاب، ضمیمه‌ای باعنوان «اهل کتاب» آورده و در آن به بررسی معنای کتاب از نگاه یهودیان و مسیحیان معاصر قرآن می‌پردازد.

در قسمت اول این ضمیمه که به بررسی کتاب در مسیحیت اختصاص دارد، نویسنده علی‌رغم آنکه شواهدی از اهمیت کتاب در فرهنگ مسیحیان پیش از اسلام و معاصر اسلام ارائه می‌کند، باز هم می‌کوشد آنها را به‌گونه‌ای تفسیر کند که گویا کتاب

در آن فرهنگ‌ها صرفاً نمادی از حکمت و وحی الهی بوده است (Madigan, 2001: 198-205). بخش دوم ضمیمه که مربوط به بررسی کتاب در فرهنگ یهودیان معاصر قرآن است، به کلی تئیی از شواهد مستقل تاریخی است و مدیگن تنها تلاش می‌کند با تأویل آیه‌هایی که صراحت در وجود تورات مکتوب در عصر نزول دارند، اثبات کند که تورات از نظر یهودیان و مسلمانان عصر نزول، تنها ناظر به جنبه شفاهی ارتباط خدا با بشر بوده است (Madigan, 2001: 209-213).

۲. نقد نظریه

بخش عمده‌ای از ضعف‌های نظریه مدیگن میراثی است که از ایزوتسو به او رسیده، چراکه روش تحلیلی ایزوتسو خود هنوز در گام‌های نخست است و در کنار نقاط قوت بسیارش، ضعف‌ها و خلل‌هایی دارد که باعث نگاه تردیدآمیز صاحب‌نظران به نتایج آن شده است (شریفی، ۱۳۹۲؛ لطفی، ۱۳۹۳). با توجه به اینکه مدیگن از ابتدا تحلیل‌های خود را مبتنی بر روش ایزوتسو معرفی می‌کند، همین مبنا را علی‌رغم ایرادهایی که بدان وارد است، می‌پذیریم و بنا را بر آن می‌گذاریم که فقط موارد تخلف و تخطی مدیگن از روش ایزوتسو را مورد توجه قرار دهیم.

درباره پیروی مدیگن از ایزوتسو لازم است این نکته روشن شود که مدیگن در صفحه‌های آغازین کتابش، پس از توضیحاتی درباره چگونگی رویکردش به فهم متن قرآن و مشکلات موجود در روش‌های مختلف، در پایین صفحه هشتم تصریح می‌کند که برای غلبه بر این مشکلات از روش ایزوتسو، با اندک اصلاحاتی، استفاده کرده است. مدیگن در پاورقی همین صفحه، خواننده را برای آشنایی با مبانی نظری ایزوتسو به کتاب‌های خود او ارجاع می‌دهد. بنابراین، براساس تصریح مدیگن، ما انتظار داریم او در اصول اساسی معناشناسی پیرو روش ایزوتسو باشد و فقط در برخی جزئیات، اصلاحاتی عالمانه برای بهبود روش ایزوتسو انجام داده باشد.

مدیگن در آغاز فصل سوم کتاب، جایی که درباره روش مورداستفاده‌اش صحبت می‌کند، هفت صفحه کامل را به توضیح درباره معناشناسی اختصاص می‌دهد که تمام آن متمرکز بر روش معناشناسی ایزوتسو است (Madigan: 2001: 79-85) تا آنجا که در پایین صفحه ۸۳ تصریح می‌کند که روش ایزوتسو در بررسی واژگان کانونی و کلیدی

به‌عنوان ابزاری برای کشف جهان‌بینی قرآن کارآمد است و تا آنجا پیش می‌رود که در صفحات ۸۴ و ۸۵ عینِ نمودارهای ایزوتسو را برای نشان دادن میدان معنایی واژگانِ ایمان و کفر

-به‌عنوان نمونه‌هایی عملی از معناشناسی ایزوتسو- به همراه توضیحات نسبتاً مبسوطی نقل می‌کند. در سراسر این توضیحات که در حکم بیان مبانی نظری مدیگن درباره معناشناسی است، فقط یک نکته در نقد ایزوتسو، درباره اهمیت معنای پایه، مطرح می‌شود که طبق توضیحاتی که در ادامه این مقاله خواهد آمد، نه‌تنها اصلاحی بر روش ایزوتسو محسوب نمی‌شود، بلکه آن را باید فقط حاصل نوعی بدفهمی سهوی یا عمدی برای شانه خالی کردن از الزامات علمی این روش به‌شمار آورد.

با توجه به اینکه مدیگن در سراسر کتابش از هیچ روش معناشناسی دیگری سخن نگفته و خودش هم نه متخصص زبان‌شناسی است و نه مقاله یا کتاب دیگری دارد که در آنجا نظریه و روش جدیدی در معناشناسی ارائه کرده باشد -برخلاف ایزوتسو که دست‌کم تنها در دو کتابش درباره معناشناسی قرآنی، بیش از ۱۰۰ صفحه به توضیح مبانی نظری‌اش اختصاص داده است- و با توجه به سخنان صریح مدیگن درباره پیرویش از روش ایزوتسو و ارجاع‌ها و نقل‌قول‌های پی‌درپی او از ایزوتسو، خواننده کتاب مدیگن به‌طور طبیعی فرض را بر آن می‌گذارد که مدیگن پیرو روش ایزوتسو است؛ مگر در برخی موارد جزئی که با روشی علمی بتواند اصلاحی در جهت بهبود روش ایزوتسو پیشنهاد کند.

باین‌حال، در ادامه این مقاله خواهیم دید که مدیگن در هر سه حوزه روش، رویکرد و منابع چنان در جهت خلاف ایزوتسو حرکت می‌کند که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان او را پیرو ایزوتسو دانست مگر در (سوء)استفاده ابزاری و تزیینی از اصطلاحات علمی ایزوتسو برای جلوه دادن کار خویش به‌عنوان اثری علمی.

بنابراین مدیگن موظف بوده است که از ابتدا راه خود را از ایزوتسو جدا کرده و مستقلاً مبانی نظری روش خاص خودش را به‌تفصیل بیان کند و توضیح دهد که روش ابداعی او مبتنی بر کدام نظریه‌های پذیرفته‌شده در حوزه زبان‌شناسی است و چگونه

نقدی روش‌شناختی بر نظریه دنیل مدیکن درباره معنای «کتاب» در قرآن ۳۱

علی‌رغم فاصله گرفتن از روش ایزوتسو در مهم‌ترین بزرگ‌نمای تحلیل متن، همچنان روشی قابل‌اعتماد برای فهم متن است.

نکته دیگر آنکه، جزئیات بسیاری در تحلیل‌های مدیگن وجود دارد که می‌توان با تدقیق در آنها اشکال‌ها و ضعف‌هایشان را آشکار ساخت، اما هدف این مقاله پرداختن به آن موارد جزئی، ولی نه لزوماً کم‌اهمیت، نیست. در ادامه، تمام تلاش من بر آن خواهد بود که ضعف‌های اساسی کار مدیگن را که باعث خدشه‌دار شدن کل تحلیل‌های او، فارغ از جزئیات آنها، می‌شود آشکار کنم. این اشکال‌ها را می‌توان در سه دسته روش و رویکرد و منابع طبقه‌بندی کرد. اشکال‌های روشی ناظر به موارد تخطی مدیگن از روش اجرای معناشناسی ایزوتسو است اما در نگاهی کلان‌تر، مدیگن از برخی رویکردهای کلی ایزوتسو نیز روی می‌گرداند که آنها را ذیل نقد رویکرد بررسی می‌کنم. علاوه بر این، نحوه استفاده مدیگن از منابع هم تناسبی با آنچه ایزوتسو در عمل نشان داده است، ندارد.

۳. نقد روش

ایزوتسو روش خود در معناشناسی را هم به‌صورت نظری تبیین کرده (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۸۸-۱؛ ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۸۳-۱) و هم در عمل به‌کار بسته است (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۳۱۵-۸۹؛ ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۵۲۲-۸۷). بدین ترتیب، ارزیابی میزان توفیق محقق دیگری که مدعی پیروی از روش ایزوتسو است، کار چندان دشواری نخواهد بود؛ کافی است روش کار او را با آنچه ایزوتسو توضیح داده و در عمل به‌کار بسته، مقایسه کنیم.

در اینجا سه مورد از مهم‌ترین موارد تخطی مدیگن از روش ایزوتسو را با استناد به دیدگاه‌های صریح خود او و نیز استشهاد به طرز عملش بررسی می‌کنیم. اهمیت اصول زیر در معناشناسی ایزوتسو آن‌قدر گران است که بتوان ادعا کرد نقض هر یک از آنها، به‌تنهایی، برای بی‌اعتبار کردن یک پژوهش براساس نظریه ایزوتسو کافی است.

۳-۱. کنار گذاشتن معنای پایه

یکی از مبانی اصلی نظریه ایزوتسو در معناشناسی، فرض گرفتن یک «معنای پایه»^۱ برای کلیدواژه‌هایی است که می‌خواهد آنها را بررسی کند. این معنا آن قدر برای ایزوتسو اهمیت دارد که در بخش مقدمه کتاب «خدا و انسان در قرآن» بخشی را به بحث و توضیح درباره معنای پایه و تفاوت آن با معنای نسبی^۲ اختصاص می‌دهد و اتفاقاً جالب است که در این توضیحات، همین کلمه کتاب را به عنوان نمونه می‌آورد: «جنبه آشکار موضوع آن است که هر کلمه فردی، چون به صورت منجز و جدا از دیگر کلمات در نظر گرفته شود، معنی اساسی یا محتوی تصویری ویژه خود را دارد که اگر آن کلمه را از قرآن هم بیرون بیاوریم، این معنی را برای خود حفظ می‌کند؛ مثلاً کلمه کتاب خواه در قرآن باشد یا در خارج آن معنی اساسی واحدی دارد. این کلمه، تا زمانی که عملاً توسط اجتماع تکلمی همچون یک کلمه احساس می‌شود، معنای اصلی و اساسی خود را - که در این مورد معنایی بسیار کلی و غیراختصاصی «کتاب و نام [=نامه]» است - در هر جا یافت شود حفظ می‌کند؛ خواه به صورت یک اصطلاح کلیدی در نظام و دستگاہی از تصورها به کاررفته باشد یا به شکلی عام‌تر و در خارج آن نظام خاص استعمال شده باشد. این عنصر معنی‌شناختی ثابت را که هر جا این کلمه به کاررفته و هرکس آن را به کار برده باشد پیوسته به آن است، می‌توانیم به نام معنی «اساسی» آن کلمه بخوانیم» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۱۴).

در ادامه، ایزوتسو توضیح می‌دهد که چگونه برخی کلمه‌ها علاوه بر معنای اساسی یا پایه، وقتی در نظام خاصی از کلمه‌های مترابط قرار می‌گیرند، معنایی جنبی پیدا می‌کنند که رنگ خاصی به آن معنای اساسی می‌دهد: «بدین ترتیب، در آن حال که معنی «اساسی» یک کلمه چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که با آن کلمه به هر جا که برود انتقال پیدا می‌کند، معنی «نسبی» چیزی است که دلالت ضمنی دارد و در نتیجه پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه در زمینه‌ای خاص، به معنای اساسی پیوسته و

نقدی روش‌شناختی بر نظریه دنیل مدیکن درباره معنای «کتاب» در قرآن ۳۳

افزوده می‌شود و در نظام تازه نسبت به کلمات مهم دیگر، نسبت‌ها و روابط گوناگون پیدا می‌کند» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۱۵).

با توجه به این توضیحات، معنای نسبی کتاب در قرآن ناشی از تقدسی است که این کلمه از ارتباط نزدیک با کلماتی مثل الله، نبی، تنزیل، وحی و... پیدا می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۱۵).

دقت در روش تحلیل معناشناختی ایزوتسو درباره تمام کلمه‌هایی که او در دو کتاب «خدا و انسان در قرآن» و «مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید» بدان‌ها پرداخته، نشان می‌دهد که نقطه عزیمت او در همه این تحلیل‌ها همواره همین معنای اساسی است و چنین می‌نماید که بدون داشتن چنین نقطه پرشی، رسیدن به چنان تحلیل‌ها و نتایجی ناممکن بوده است.

از این جهت، مدیگن دقیقاً در نقطه مقابل ایزوتسو قرار دارد و به این دلیل شایسته است روش تحلیل معناشناختی او را هر چیزی بنامیم جز پیروی از روش ایزوتسو، چراکه او دقیقاً از نقطه آغاز، راه خود را از ایزوتسو جدا می‌کند. مدیگن پس از گزارشی از نظر ایزوتسو درباره معنای پایه و نسبی، می‌گوید: «توجه به نقطه ضعفی خاص در همین نخستین مرحله از نظام تحلیلی ایزوتسو مهم است. این تصور که معنای پایه یک کلمه به‌طور ذاتی در خود کلمه وجود دارد و می‌تواند مستقل از فضای فرهنگی آن کلمه باقی بماند...؛ اگر کتاب واقعاً معنایی پایه داشت، آن معنا «نوشتن» بود و تنها توسعاً می‌توانست کتاب - به معنای متعارف امروزی - باشد. در کاربرد عربی قبل از اسلام، معنای پایه این اصطلاح به احتمال قوی شامل تصویری شبه جادویی از نوشتن و شاید حتی به گونه‌ای پیشرفته‌تر تصویری از کراسه (متن مقدس) بوده است. در واقع، ممکن است حتی از قبل قرآن به صورت اصطلاحی فنی درآمده باشد. اگر چنین باشد، کلمه کتاب باید نه تنها آن معنای پایه‌ای را که مدنظر ایزوتسو است بلکه همچنین در مواردی شکلی پیچیده‌تر از آن را به قرآن آورده باشد، به سبب معنای نسبی‌ای که این کلمه پیش‌تر در دیگر فضاها کسب کرده بوده است» (Madigan, 2001: 82).

در مجموع، ایزوتسو تمایز میان معنای پایه و معنای نسبی را بیش از حد ساده می‌انگارد؛ به طوری که او با جدا کردن دایره واژگان قرآن از دیگر میدان‌های معنایی‌ای

که احتمالاً در همان زمان در حال شکل‌گیری بوده، صحت تحلیل‌هایش را به خطر می‌اندازد. هرچند ما می‌توانیم فهم او درباره اهمیت معانی نسبی را بپذیریم ولی باید قبول کنیم چیزی که او می‌گوید، وجود ندارد: «کلمه کتاب در یک بافت معمولی که حاکی از معنای پایه‌ای کتاب - به معنای متعارف - به شکل خالص و ساده باشد» (Madigan, 2001: 83).

از این گزارش و نقد مدیگن بر نظریه ایزوتسو برمی‌آید که مدیگن آگاهانه یا ناآگاهانه در حال ارائه تفسیری غلط و ضعیف از دیدگاه ایزوتسو درباره معنای پایه برای کنار نهادن آن است. مدیگن نظر ایزوتسو را به گونه‌ای جلوه می‌دهد و نقد می‌کند که گویی واقعاً او چنین ساده‌انگارانه معتقد بوده که هر کلمه‌ای در عصر ظهور قرآن یک معنای ذاتی داشته که همان معنای اساسی آن بوده و بعد از ظهور قرآن معنایی نسبی پیدا کرده که آن معنای نسبی کاملاً منفصل از بافت فرهنگی فضای پیشاقرآنی بوده است. درحالی‌که اگر کسی به‌خوبی با نظریه ایزوتسو آشنا باشد، می‌داند که او اصلاً قائل به وجود معانی ذاتی برای کلمات نیست؛ اگر کسی معنای پایه (اساسی) در نظریه او را معنای ذاتی پنداشته باشد، اساساً نظریه ایزوتسو را اشتباه فهمیده است.

آنچه ایزوتسو به‌عنوان معنای پایه (اساسی) در نظر می‌گیرد، تنها معنایی فرضی برای داشتن نقطه اتکایی جهت شروع کردن و بنیان نهادن تحلیل‌های بعدی است. ایزوتسو این موضوع را به‌صراحت در کتاب «خدا و انسان در قرآن» بیان کرده است: «این معنی اساسی در واقع چیزی جز یک تصور روش‌شناختی نیست؛ یعنی یک اصل موضوع نظری است که در هر جا بخواهیم معنی کلمه را به‌صورت علمی مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، سودمند واقع می‌شود و هرگز آن را به‌صورت مجرد در جهان واقعیات نمی‌یابیم. تنها وجود چنین چیزی را در تحلیل معنی‌شناختی کلمات به‌عنوان فرضیه‌ای کارآمد فرض می‌کنیم، بدان جهت که در اغلب موارد چنین فرضی کار تحلیل ما را آسان‌تر می‌کند، فهمیدن معانی کلمات را ساماندارتر و از لحاظ علمی درست‌تر می‌سازد. حقیقت را بخواهیم، کلمات نموده‌های اجتماعی و فرهنگی پیچیده‌ای هستند و در جهان واقعیت حتی یک کلمه هم نمی‌توان یافت که معنی مجسم و ملموس آن کاملاً به‌وسیله آنچه معنی اساسی نامیدم، پوشیده شود. همه کلمات بدون استثنا کمابیش

نقدی روش‌شناختی بر نظریه دنیل مدیکن درباره معنای «کتاب» در قرآن ۳۵

به‌صورت برجسته با رنگی برخاسته از ساخت فرهنگی محیطی که فعلاً در آن وجود دارند، رنگین شده‌اند» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۲۰).

بدین ترتیب، روشن شد که منظور ایزوتسو از معنای پایه یا اساسی معنایی فرضی - اما نه تخیلی بلکه مستخرج از روش‌های علمی - است که چیزی به‌کلی متفاوت از معنای ذاتی است. برخلاف ایرادی که مدیکن طرح کرده است، ایزوتسو به‌درستی می‌داند که هر معنای پایه‌ای در واقع نسبت به سطوح معنایی پیش از خود، معنای نسبی محسوب می‌شود، اما آنچه معناشناس - برخلاف ریشه‌شناس - به آن نیاز دارد، تنها آخرین سطح از تحولات معنایی تا پیش از دوره موردبررسی است. معناشناس می‌خواهد بداند در نزدیک‌ترین دوره و سطح معنایی به دوران موردبررسی، کلمه‌ها چه معنای عامی داشته‌اند و چگونه این معنای عام، با گرفتن رنگ‌وبوی جدید، معنایی خاص‌تر یافته است.

برخلاف توصیف مدیکن، ایزوتسو در این مرحله هم از تأثیر بافت و فضای فرهنگی بر معنای پایه غفلت نمی‌کند. نمونه‌ای از توجه جدی ایزوتسو به تأثیر فضای فرهنگی بر معنای پایه - یا معنای نسبی تزریق‌شده در معنای پایه - بررسی‌های او درباره عناصر معناشناختی کلمه «الله» در فرهنگ جاهلی و پیش از ورود به دستگاه معنایی قرآن است ((ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۱۲۵-۱۲۳)). بنابراین بازهم برخلاف توصیف‌های مدیکن از روش ایزوتسو، او به‌هیچ‌عنوان معتقد نیست که معنای پایه معنایی ذاتی و عاری از عناصر فرهنگی پیشاقرآنی و غیرقرآنی است؛ در واقع یکی از مراحل معناشناسی قرآنی کشف معنای نسبی حل‌شده در معنایی است که ما طبق قاعده و بنابر فرض، آن را «معنای پایه» در نظر می‌گیریم (برای دیدن نمونه دیگری از توجه جدی ایزوتسو به سطوح معنایی مختلف برای کلمه‌ها در دوران پیشاقرآنی، ن.ک: ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۴۴-۴۳).

ایزوتسو با چنین نگاهی است که می‌گوید کلمه کتاب در دوران جاهلی و اوایل اسلام به‌معنای «نوشته» بوده است. اتفاقی که با ظهور قرآن افتاد، این بود که این کلمه در یک میدان معنایی خاص و در هم‌آیی با مجموعه‌ای از واژگان ویژه به کار رفت که باعث شد هاله‌ای از تقدس و ارتباط با مفاهیم الهی (وحیانی) حول آن ایجاد شود. اما

همان‌طور که ایزوتسو تصریح کرده، این معنای جدید کاملاً مبتنی بر همان معنای سابق است و دقیقاً از این‌روست که آن معنای سابق را «معنای پایه» می‌نامیم.

معنای سابق مانند پایه‌ای است که معنای جدید براساس آن بنا می‌شود و بدون در نظر گرفتن آن معنای پایه، ممکن نیست به فهم درستی از معنای جدید آن برسیم. تمام روش‌های تحلیل متنی که ایزوتسو در ادامه کارش از آنها کمک می‌گیرد، ریشه در این نقطه دارند؛ والا با کنار گذاشتن این نقطه اتکا، روش‌های هفت‌گانه ایزوتسو در تحلیل معنانشناختی کلمه‌ها (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۸۳-۷۴) تبدیل به ابزارهایی می‌شوند که به کمک آنها می‌توان هر نوع ایده، تصور، معنا و برداشتی از کلمه‌ها را اثبات کرد؛ یعنی به فرض اگر بخواهیم کلمه «صلاة» در قرآن را به روش ایزوتسو، اما بدون در نظر گرفتن معنای پایه، تحلیل کنیم، بسته به اینکه کدام کلمه‌های هم‌نشین، جانشین و متضاد را برای تحلیل‌هایمان انتخاب کنیم، می‌توانیم به نتایجی کاملاً متفاوت و حتی متباعد - و احتمالاً دلخواه - دست پیدا کنیم. تنها با در نظر گرفتن یک نقطه اتکا به‌عنوان معنای پایه است که می‌توان امیدوار بود که این روش به نتیجه‌ای معنادار برسد.

اکنون روشن می‌شود که چرا معنای پایه در روش ایزوتسو فوق‌العاده مهم ارزیابی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که اگر کسی این اصل روش‌شناختی را قبول نداشته باشد، اصولاً نمی‌تواند کار خود را مبتنی بر روش ایزوتسو بداند. بزرگترین مشکل نظریه‌مدیگن همین‌جاست. او آگاهانه یا ناآگاهانه، معنای پایه را در نظر نمی‌گیرد و در عمل کنار می‌گذارد. با این کار راه برای او باز می‌شود تا بتواند در میان مجموعه کلماتی که با واژه کتاب هم‌نشین یا جانشین می‌شوند، طوری دست به‌گزینش بزند که به نتیجه دلخواهش برسد. درباره اشکالات کار مدیگن در برخورد با کلمه‌های کلیدی جداگانه بحث خواهیم کرد ولی آنچه در اینجا مورد توجه است، این نکته است که مدیگن با پذیرش معنای پایه برای کتاب هرگز، یا دست‌کم به این راحتی، نمی‌توانست به نتایج دلخواهش برسد، چراکه این اصل روش‌شناختی مانع از تحمیل معانی دور یا بی‌ارتباط بر کلمه مورد نظر می‌شود. آنچه از مجموع تلاش‌های مدیگن در این کتاب به نظر می‌رسد این است که او از ابتدا تصمیم خود را برای تحمیل معنایی انتزاعی بر واژه قرآنی کتاب و رد معنای متعارف آن گرفته و بهترین راه برای اثبات چنین تأویل بعید و

غریبی را روش ایزوتسو یافته است، شاید به این دلیل که دیده است تحلیل ایزوتسو در موارد معدودی از کلمات مانند کفر، منجر به پیشنهاد معنایی کاملاً جدید و دور از معانی متعارف و پذیرفته شده است (Madigan, 2001: 82). هرچند روش معناشناختی ایزوتسو هنوز آن قدر دارای خلل و فرج هست (شریفی، ۱۳۹۲؛ لطفی، ۱۳۹۳) که بدون انکار مبانی و اصول آن هم بتوان دست به چنین شعبده‌هایی زد، مدیگن ترجیح داده کار خود را از اصل راحت کند و معنای پایه واژه کتاب را که اساساً مخالف نتیجه دلخواه اوست، یکسره و از آغاز کنار بگذارد.

۳-۲. اکتفا به نگاه هم‌زمان ایستا

مشکل دیگری که این هم پیامد کاستی‌های پیشین است، اکتفای نویسنده به معناشناسی «هم‌زمان»^۱ آن هم به شکل کاملاً «ایستا»^۲ است. بدین معنا که او نه تنها هیچ تلاشی برای معناشناسی زمان‌گذر یا «درزمانی»^۳ مثلاً از راه معناشناسی کتاب در دوران پیشاسلامی نمی‌کند، بلکه همان مقطع تاریخی پدیداری قرآن را هم کلاً به دید یک دوره ایستای تاریخی در نظر می‌گیرد و در بررسی‌هایش حتی تقسیم‌بندی کلان مکی - مدنی را هم لحاظ نمی‌کند، چه رسد به تقسیم‌بندی براساس تاریخ‌گذاری‌های صورت‌گرفته برای سوره‌ها و آیه‌های قرآن.

ایزوتسو در کتاب *حداد و انسان در قرآن* بخشی را به توضیح درباره نگاه هم‌زمان و نگاه زمان‌گذر اختصاص می‌دهد و به تفصیل توضیح می‌دهد که نگاه هم‌زمان فقط برای مقایسه مقطع‌های مختلفی از تاریخ سودمند است، نه به‌تنهایی (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۳۸ به‌بعد). او در معناشناسی قرآنی حداقل سه دوره کلی پیشاقرآنی، قرآنی و پساققرآنی را از هم متمایز می‌کند و نشان می‌دهد که فقط در دوره پیشاقرآنی «سه دستگاه کلمات با سه جهان‌بینی مختلف مندرج در آنها وجود داشته است» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۴۳) که «واژگان قرآن از لحاظ زبان‌شناختی مخلوطی از این سه دستگاه متفاوت است» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۴۴). معمولاً در معناشناسی کلمه‌های قرآن، دوره پساققرآنی اهمیت

1. Synchronic
2. Static
3. Diachronic

خاصی ندارد، زیرا نمی‌تواند تأثیری بر ادبیات قرآن گذاشته باشد: «از تاریخ کلمات کلیدی تنها جزء پیش از اسلامی یعنی پیش از قرآنی آن برای منظور ما ضرورت دارد تا آنکه معانی اساسی کلمات را در روشنی قرار دهد. تکامل و گسترش معانی در دوره‌های پس از قرآنی به هیچ‌وجه مستقیماً طرف توجه ما قرار نمی‌گیرد» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۳۸).

بنابراین تا اینجا اهمیت معاشناسی زمان‌گذر در روش ایزوتسو روشن شد؛ بدین معنا که از نظر او معاشناسی هم‌زمان به‌تنهایی راه به‌جایی نخواهد برد، زیرا بدون آن معنای پایه (اساسی) کلمه‌ها معلوم نخواهد شد. اما این بدان معنا نیست که ایزوتسو کلاً نافی معاشناسی هم‌زمان است؛ در واقع معاشناسی هم‌زمان جزئی از کار معاشناسی است که به کار معاشناسی زمان‌گذر می‌آید. ضمن آنکه نگاه ایزوتسو به مقاطع خاص تاریخی برای معاشناسی هم‌زمان، نگاهی ایستا نیست و از نظر او معاشناسی هم‌زمان ایستا «محققاً چیزی ساختگی و مصنوعی است» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۴۰).

برای رهایی از این حالت باید مقطع موردنظر «در نگرش ذره‌بینی (میکروسکوپی)» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۴۱) دیده شود که در این صورت خواهیم دید که «این سطح مقطع از زندگی و حرکت جوشان و متلاطم است» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۴۱). در مورد مقطع تاریخی نزول قرآن، ایزوتسو که این مقطع را شامل «فرهنگی جوان و سخت درحال رشد» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۴۳) و با «تمایل مشهودی به سوی پیچیدگی و پرشاخه شدن تدریجی» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۴۳) می‌بیند، نمی‌تواند از دسته‌بندی کلان مکی - مدنی و سپس مراحل جزئی‌تر در دوره مکی و حتی مدنی برای معاشناسی کلمه‌های قرآن چشم‌پوشی کند و هرگز کل این دوران را به چشم یک دوره یکنواخت و بدون تغییرات تأثیرگذار در تکوین معانی جدید در نظر نمی‌گیرد. از این نظر، مدیگن بازهم دقیقاً در نقطه مقابل ایزوتسو قرار دارد. مهم‌ترین نکته آن است که مدیگن برخلاف آنچه در صفحه ۹۰ گفته: «هر جا تحلیل‌ها زمان‌گذر باشد، تحول کاربردهای پیشااسلامی تا کاربرد منحصرأ قرآنی را بررسی خواهیم کرد»، کل کتاب او فقط یک تحلیل معاشناختی هم‌زمان است و اثری از معاشناسی زمان‌گذر در کتاب او دیده نمی‌شود، زیرا او اساساً توجهی به معاشناسی کلمه‌ها در دوران پیشااسلامی ندارد. شاهد آشکار این مدعا

بی‌اعتنایی او به شعر جاهلی در تحلیل‌هایش است که در ادامه درباره‌اش صحبت می‌کنیم. البته چنان‌که در گزارش کتاب او بیان شد، او ضمیمه پایان کتاب را به بررسی معنای کتاب در میان یهودیان و مسیحیان عصر نزول اختصاص داده است؛ اما جایگاه حاشیه‌ای این ضمیمه در کتاب، خود نشان‌دهنده میزان اهمیتی است که نویسنده برای این بخش قائل است.

درواقع، مدیگن برای اجرای روش ایزوتسو ملزم بود در فصل‌های اولیه کتابش به تفصیل و با همان روش تجزیه و تحلیل معناشناختی کلمات کلیدی و مترابط، تلاش کند تا بتواند معنای کتاب را چنان‌که در فضای پیشاسلامی در میان عرب‌های جاهلی و اهل کتاب رایج بوده، استخراج کند. درحالی‌که مدیگن ابتدا با همان روشی که در بالا توضیح آن گذشت، معانی دلخواه خود را بر معنای کتاب در قرآن تحمیل کرده و سپس در یک ضمیمه پرت‌افتاده از مطالب اصلی کتاب، کوشیده است تا چند شاهد شاذ از متون مسیحی برای همان معنای تحمیلی پیدا کند؛ روشن است که چنین روشی را نمی‌توان پیروی از روش ایزوتسو نامید.

درباره فصل پایانی کتاب مدیگن هم که به بررسی معنای کتاب در دوران پساقرائی می‌پردازد، نیازی به گفتن نیست که این بخش نیز با معناشناسی واژه کتاب در قرآن ارتباط ندارد و حداکثر می‌تواند برای آگاهی از فهم مسلمانان نسل‌های بعد از این واژه مفید باشد.

جدا از این دو مورد، یعنی فصل هشتم و ضمیمه کتاب که کمتر از یک‌هشتم مطالب کتاب را شکل می‌دهند، باقی اجزای کتاب کاملاً با نگاه معناشناسی هم‌زمان نگاشته شده‌اند اما نه نگاه هم‌زمان پویا^۱ بلکه به تصریح مدیگن با کنار گذاشتن همه دوره‌بندی‌های تاریخی‌ای که برای آیه‌ها و سوره‌های قرآن پیشنهاد شده است؛ یعنی با نگاه هم‌زمان ایستا. مدیگن پس از ارائه گزارشی از تاریخ‌گذاری‌های مختلفی که پژوهشگران غربی برای متن قرآن پیشنهاد کرده‌اند، در توجیه بی‌اعتنایی خود به آنها می‌گوید: «تحقیق حاضر چندان متکی بر دوره‌بندی درون‌قرآنی نیست، هرچند این بینش‌ها و پیشنهادها به نحوی بر رویکرد من اثر می‌گذارند. هر جا تحلیل‌ها در زمانی

هستند، اصولاً تحول [معانی] از کاربردهای پیشااسلامی - که هنوز در خود قرآن هم آشکار هستند - تا کاربرد منحصرأ قرآنی مدنظر قرار می‌گیرد. هرچند فهم کتاب باید در طول دوره شکل‌گیری قرآن دچار تغییر و تحول شده باشد و این اصطلاح به تدریج تبدیل به کلمه‌ای کلیدی در قرآن شده باشد، بازهم جالب است که نماد کتاب در سراسر متن، در فراز و نشیب‌های آن تحولات، با تمرکزی یکدست بر شکل‌نهایی آن باقی مانده است» (Madigan, 2001: 90).

مدیگن هرچند تصریح می‌کند که کلمه کتاب در طول دوران شکل‌گیری قرآن، مثل هر کلمه دیگری، دچار تغییر و تحولات معنایی شده است ولی در توجیه بی‌اعتنایی خود، متوسل به عذری غیرعلمی و بی‌معنا می‌شود که می‌توان آن را نوعی دهن‌کجی به معناشناسی تاریخی دانست. در واقع، بند پیشین یکسره متشکل از دعاوی متناقض و غیرواقعی است؛ از طرفی می‌گوید تحقیقش متکی بر دوره‌بندی درون قرآنی نیست و بلافاصله می‌گوید نتایج آن تحقیقات اثراتی بر رویکرد او گذاشته‌اند؛ گرچه عملاً چنین اثری در تحقیق او دیده نمی‌شود و به‌نظر می‌رسد این گفته تنها ادعایی غیرواقعی برای کم کردن انتقادات باشد. بعدازآن، از توجهش به کاربردهای پیشااسلامی کتاب خبر می‌دهد که هیچ شاهدی در سراسر متن کتابش ندارد. سپس می‌گوید هرچند معنای کتاب در دوران شکل‌گیری قرآن دچار تغییر شده است اما در سراسر متن قرآن این کلمه به شکل‌نهایی‌اش دیده می‌شود!

بدین ترتیب، مدیگن دوران بسیار پرفرازونشیب صدر اسلام را از آغاز دوران مکه تا پایان دوران مدینه، برای بررسی موضوع بسیار چالشی کتاب به چشم دورانی یکنواخت و همسان دیده است. اما چگونه ممکن است کسی با روش ایزوتسو تحلیل کند و تفاوتی میان دوران مکه و چالش با مکیان «امی» بر سر مفهوم کتاب، با دوران مدینه و چالش پیامبر با «اهل کتاب» درباره مفهوم این واژه نبیند؟ به‌نظر می‌رسد نقد ریپین به نگاه هم‌زمان در تحلیل متن قرآن، فقط می‌تواند ناظر به سبکی باشد که مدیگن در پیش گرفته است، نه روش زمان‌گذر و پویای ایزوتسو (Rippin, 2013: 13).

به نظر می‌رسد تمام شباهت تحلیل مدیگن با تحلیل‌های معناشناختی ایزوتسو فقط در استفاده از کلیدواژگان «کلمه کانونی^۱» و «کلمات کلیدی^۲» و تحلیل ربط و نسبت آنها با یکدیگر است. این اصطلاحات تنها نقاط مشترک کار مدیگن و ایزوتسو است؛ هرچند این بدان معنا نیست که مدیگن در گزینش و تحلیل این کلمه‌ها نیز دقیقاً به همان روشی عمل کرده که ایزوتسو رفته است.

مدیگن در آغاز کار خود اعلام می‌کند که تفاوت تحلیل واژه «کتاب» در کار او نسبت به تحلیلی که ایزوتسو در کتاب *خدا و انسان در قرآن* آورده، این است که مدیگن این کلمه را به‌عنوان کلمه‌ای کانونی در نظر می‌گیرد، برخلاف ایزوتسو که آن را کلمه‌ای کلیدی می‌داند (Madigan, 2001: 90). تا اینجا کار مشکلی نیست، چرا که به تصریح خود ایزوتسو، انتخاب کلمه‌های کانونی تاحدی از روی «انتخاب به‌دلخواه و برحسب تصادف» است (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۲۸) بنابراین مدیگن این حق را دارد که به اقتضای کار خود، کتاب را کلمه‌ای کانونی بداند. اما وقتی نوبت به انتخاب کلمات کلیدی در میدان معنایی کتاب می‌رسد، اشکالات دیگری رخ می‌نمایند. ایزوتسو در جای دیگری تصریح کرده است که در اینجا هم «مقداری عمل از روی دلخواه صورت می‌گیرد و این امر لاقلاً در بعضی از جنبه‌های سراسر کار شخص محقق تأثیر می‌کند» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۲۳)؛ اما تدقیق در روش گزینش واژگان کلیدی در نمونه‌هایی که خود ایزوتسو کار کرده است، نشان می‌دهد چنان نیست که انتخاب این کلمه‌ها تصادفی یا بدون مناسبت باشد؛ بلکه او در مقام عمل می‌کوشد تا کلمه‌هایی را در یک گستره معنایی به‌عنوان کلمات کلیدی معرفی کند که به‌لحاظ کمی یا کیفی حضور و تأثیر قابل‌توجهی در سراسر آن میدان معنایی داشته باشند. این نکته واضح است که در انتخاب کلمه‌های کلیدی باید کلمه کانونی را، چنان‌که از اسمش هم مشخص است، در مرکز میدان قرار داد و کلمه‌هایی را که مستقیماً به آن ارتباط پیدا می‌کنند، به‌عنوان کلمات کلیدی معرفی کرد. چنان‌که ایزوتسو در توضیح روش انتخاب کلمات کلیدی، درباره واژه ایمان، به‌صورت تصویری توضیح می‌دهد (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۲۹-۲۸).

از این توضیحات همچنین برمی‌آید که یکی از ملاک‌های انتخاب کلمات کلیدی، تعلق فاعلی، مفعولی و... آن به کلمه کانونی است (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۳۰). اگر این ملاک‌ها - که متأسفانه ایزوتسو آنها را به روشنی توضیح نداده و فقط با دقت در طرز عمل او قابل استکشاف است - مدنظر قرار نگیرد و کلمات کلیدی به‌طور بی‌ضابطه انتخاب شوند، کاملاً طبیعی است که «این امر منجر به نوعی هرج و مرج علمی خواهد شد» (لطفی، ۱۳۹۳: ۴۷) و می‌توان با این روش به هر نتیجه دلخواهی دست یافت.

با این توضیحات مختصر درباره ملاک‌های ایزوتسو برای انتخاب کلمات کلیدی حول یک کلمه کانونی، اکنون به سراغ روش‌گزینش کلمات کلیدی در تحلیل‌های مدیگن می‌رویم. فرآیند انتخاب کلمات کلیدی برای میدان معنایی کتاب را مدیگن در فصل سوم - پس از ارائه توضیحاتی درباره معناشناسی، روش تحلیلی ایزوتسو و تاریخ‌گذاری متن قرآن - آغاز می‌کند (Madigan, 2001: 90ff). او ابتدا توضیح می‌دهد دلیلش برای انتخاب واژه کتاب به‌عنوان واژه‌ای کانونی در قرآن، نقش مهمی است که این واژه نه تنها در تعریف متن مقدس بلکه همچنین در تعریف رسالت پیامبر، رابطه اسلام با دیگر ادیان، چگونگی تعامل خدا با انسان و ارتباط میان خالق و مخلوق ایفا می‌کند (Madigan, 2001: 1-90). او از میان تمام نقش‌هایی که برای این واژه در قرآن برمی‌شمرد، بدون مقدمه تصمیم می‌گیرد فقط به سراغ چند آیه خاص برود که در آنها توصیف‌هایی درباره رسالت پیامبر آمده است. مدیگن هیچ توضیحی نمی‌دهد که چرا از میان آن‌ها نقش مهم، فقط «رسالت پیامبر» را مهم دانسته و حتی نقش این کلمه را در تعریف متن مقدس نادیده گرفته است. به‌هرروی، از میان همه آیاتی که حرفی درباره رسالت پیامبر دارند، فقط چهار آیه خاص که در آن‌ها مضمون «یَعْلَمُهُمُ الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ» آمده، مورد توجه مدیگن قرار گرفته‌اند.

بنا بر این انتخاب‌ها، او به ارتباط «الکتاب» و «الحکمة» در قرآن پرداخته و از این باهم‌آیی^۱ نتیجه می‌گیرد که این دو ناظر به دو چیز مجزا نیستند بلکه هر دو یک‌چیزند؛

یعنی عطف آنها از نوع «عطف مترادفین»^۱ است (Madigan, 2001: 94). در نتیجه «حکم (حکمه)» به‌عنوان اولین کلمه کلیدی در میدان معنایی کتاب معرفی می‌شود. مدیگن سپس سرفصلی را برای بررسی ارتباط میان «آیه» و کتاب می‌گشاید و نتیجه می‌گیرد که رسالت پیامبر و کتابش این است که آیات لفظی و طبیعی خدا را در یک پدیده جمع کنند (Madigan, 2001: 101). با وجود ارتباط بسیار نزدیکی که میان این دو واژه آیه و کتاب در قرآن دیده می‌شود، او آیه را به‌عنوان کلمه‌ای کلیدی معرفی نمی‌کند، بلکه از آن پلی می‌سازد برای رسیدن به مفهومی دیگر؛ یعنی «علم». مدیگن از صفحه ۱۰۳ و بلافاصله پس از تحلیل آیه، سرفصل جدیدی درباره «علم» باز می‌کند تا اثبات کند رابطه نزدیکی میان کتاب و علم وجود دارد.

او پس از اشاره گذرا به هم‌آیی دو واژه تعلیم و کتاب در برخی آیه‌ها، به نقل آیه‌های مربوط به علم خدا و ارتباط آن با رسالت نبوی می‌پردازد و در نهایت از این نکته که کاربرد علیم، اغلب صفت خداست و در این میان، بیشتر از همه با صفت «حکیم» جفت شده است، نتیجه می‌گیرد که کلمه کلیدی دوم در میدان معنایی کتاب باید علم باشد (Madigan, 2001: 105).

کارگزینش کلمات کلیدی در حوزه معنایی کتاب، به همین راحتی پایان می‌گیرد و مدیگن در همین آغاز، نتیجه نهایی را اعلام می‌کند که: «کتاب در کامل‌ترین معنایش ثبت علم الهی و مشیت مقتدرانه الهی است. این را می‌توان در «آیات» خدا خواند (در نشانه‌های طبیعی، تاریخ ملت‌ها و احکام و عبادت‌های پیامبران)، اما همه آن به چنگ انسان نمی‌آید. کتابی که پیامبران می‌آورند، دربرگیرنده تمام علم و اقتدار الهی نیست، بلکه نشانه‌ای از دسترسی به قلمرو علم و حکم خداست» (Madigan, 2001: 105).

به همین آسانی، از میان ده‌ها کلمه قرآنی که در میدان معنایی کتاب و ریشه «ک.ت.ب.» حضور دارند، فقط دو کلمه کلیدی انتخاب می‌شوند و بدون آنکه تحلیل‌گر نیازی به بررسی‌ها و تحلیل‌های پر دامنه و استفاده از روش‌های هفت‌گانه ایزوتسو داشته باشد، به سرعت نتیجه می‌گیرد که کتاب به‌معنای علم و حکم خدا است. اصلاً به‌نظر نمی‌رسد که مدیگن در اینجا در حال پیروی از ایزوتسو باشد؛ وگرنه لازم بود نموداری

از میدان معنایی کتاب با دست‌کم تعدادی از کلمات کلیدی فعال در این میدان -مثلاً فاعل‌ها و مفعول‌ها و دیگر متعلقات فعل کتب- رسم کند و بعد به بررسی ارتباط‌های درونی این کلمه‌ها با یکدیگر و نقش آنها در میدان‌های معنایی دیگر به‌عنوان کلمات کانونی یا کلیدی پردازد و از خلال این تحلیل‌ها و با استفاده از هم‌نشین‌ها، جانشین‌ها، متضادها و... کم‌کم به بصیرتی درباره معنای این کلمه برسد.

از این بی‌ضابطگی در گزینشگری دل‌بخوانانه کلمات کلیدی و شتاب‌زدگی در نتیجه‌گیری از آنها چنین به‌نظر می‌رسد که نویسنده از پیش تصمیم خود را برای تحمیل معنایی خاص بر واژه کتاب گرفته و در اینجا تنها در حال تظاهر به استفاده از روش تحلیلی ایزوتسو برای اثبات آن معنای خودخواسته است؛ وگرنه چرا و چگونه می‌توان از کلمه‌هایی چون «درس (دراسه)»، «ارث»، «قرائت»، «تلاوت»، «وحی»، «ذکر» و «انذار» و خانواده نوشت‌افزارها مانند لوح، قلم، قرطاس، سبج، مسطور، خط و... و همچنین کتاب‌هایی چون تورات، انجیل و زبور که به‌کرات در میدان معنایی کتاب ظاهر شده‌اند، چشم پوشید و تنها دو کلید واژه حکم و علم را برای تعریف تمام حدود و ثغور آن کافی دانست؟

۴. نقد رویکرد

آنچه در بالا گذشت مربوط به روش اجرای معناشناسی ایزوتسو بود؛ اما گذشته از چگونگی اجرا، به‌نظر می‌رسد ایزوتسو رویکردهایی کلی هم به مسائل کلانی چون فرهنگ، زبان و تاریخ دارد که بدون پذیرش و کاربست آنها، در عالمی به‌کلی متفاوت سیر خواهیم کرد.

اصولاً در روش معناشناسی ایزوتسو -چه با نگاه هم‌زمان و چه زمان‌گذر- قرار بر آن است که متن کاملاً در بافت تاریخی خود دیده شود. بدون داشتن تصویری درست از بافت تاریخی خاصی که متن در آن ظهور کرده است، توقع نیل به‌معنای درست واژگان کاملاً واهی است. به‌سبب همین وابستگی زیاد این روش به بافت فرهنگی اقوام در دوره‌های تاریخی ظهور متون است که آن را «قوم‌زبان‌شناسی» یا «زبان‌شناسی قومی»^۱

می‌نامند (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۲۶ و ۴۲ به بعد). ایزوتسو در گام نخست معناشناسی هر کلمه، تمام توجه خود را معطوف به شناخت فرهنگ عرب‌های معاصر قرآن می‌کند؛ برای مثال در کتاب *خدا و انسان در قرآن* دو فصل کامل کتاب را به بررسی معنای الله و ارتباط خدا با انسان در حوزه‌های فکری مختلف رایج در عربستان عصر نزول اختصاص می‌دهد (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۱۶۷-۱۱۹). چنان‌که در کتاب *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن* مجید نیز در دو فصل به تجزیه و تحلیل اعتقادات و آداب رسوم جمعی عرب‌ها در دوران جاهلیت می‌پردازد (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۴۸-۸۷). بدون توجه به این موضوع، کار ایزوتسو چیزی جز مجموعه‌ای از تحلیل‌های انتزاعی و خارج از بافت نبود؛ همان ایرادی که ایزوتسو به مطالعات فقه‌اللغوی قرون نوزدهم و بیستم در غرب می‌گیرد (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۲۱).

کل تلاش‌های مدیکن، به سبب بی‌توجهی به این جنبه مهم از روش تحلیل ایزوتسو، کاملاً مظنون به سوء برداشت و ارائه نتایج نادرست است. مدیکن نه تنها خود هیچ تلاشی برای دستیابی به شناختی نسبی از جهان‌بینی و فرهنگ عرب‌های عصر قرآن نکرده، بلکه بر مجموعه ارزشمند تلاش‌های ایزوتسو در این زمینه هم‌چشم فرو بسته است. نتیجه این غفلت آن شده که مبنای بسیاری از تحلیل‌های او توقعاتی زمان‌پیشانه^۱ و نامتناسب با فضای فرهنگی و تاریخی عصر پدیداری قرآن است. در اینجا سه مورد از پیش‌فرض‌های زمان‌پیشانه مدیکن را، که کل نتایج او را در معرض آسیب قرار داده، بررسی می‌کنیم.

۴-۱. بی‌توجهی به ویژگی غیرتجریدی زبان عربی در عصر نزول

یکی از ویژگی‌های زبان عربی عصر نزول که ایزوتسو بسیار بر آن تأکید می‌کند و آن را مبنای تحلیل‌های معناشناختی خود قرار می‌دهد، مادی و غیرمجرد بودن جهان‌بینی حاکم بر آن است. تا آنجا که در مقایسه میان جهان‌بینی یونانی و عربی می‌گوید: «از سوی دیگر، اعراب به صورت سنتی اصلاً توجهی به مسأله وجود و هستی و بالخاصه در سطح تفکر مجرد نشان نداده‌اند» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۸۲). این بدان معناست که حتی

«وجود» که بدیهی‌ترین مفهوم هستی به نظر می‌رسد، در محدوده اندیشه مردمان آن روزگار و به تبع در دایره واژگانی آنها حضور نداشته است. آنان، برخلاف یونانیان، مردمی «جزئی‌نگر» بودند که تنها به «چیزهای فردی مجسم و عینی یا سیماهای مجسم و ملموس اشیا» توجه می‌کردند و «از ملکه و قدرت رفتن در جهت مخالف؛ یعنی گام‌به‌گام از چیزهای محسوس و ملموس فردی و جنبه‌های مادی آن بالا رفتن و به اندیشه‌های کلی و مجرد رسیدن و از این راه، خط ارتباط میان چیزهای فردی و اندیشه‌های مجرد را ترسیم کردن بهره‌ای نداشتند» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۸۳).

حال باید توجه داشت که هیچ‌کدام از این تلاش‌های مجدانه ایزوتسو برای شناخت فرهنگ مردمان عصر نزول، به‌تنهایی موضوعیت ندارد؛ بلکه فقط جنبه شناختی برای معناشناسی واژگان کانونی و اساسی قرآن دارد. ایزوتسو بر آن است که بنا بر اصل تخاطب و مفاهمه، نمی‌توان جهان‌بینی و زبان قرآن را پدیده‌ای صددرصد متباین از جهان‌بینی و زبان عربی پیش‌اسلامی دانست. اگر هم تفاوتی باشد، در برخی جنبه‌ها و آن‌هم به‌شکل تدریجی است و گرنه ممکن نبود مخاطبان قرآن چیزی از آن بفهمند؛ به تعبیر خود او: «کل موضوع بر این اندیشه بنیادی استوار است که هر سیستم یا دستگاه زبانی - زبان عربی یکی از این سیستم‌ها و دستگاه‌ها و عربی قرآن سیستم و نظام دیگری است - نمایانگر گروهی از مفاهیم هم‌آراست که بر روی هم جهان‌بینی خاصی را منعکس می‌سازد که خاص و مشترک‌فیه مردمی است که به آن زبان سخن می‌گویند. عربی قرآنی از جنبه معنایی، منطبق با چیزی است که ما به‌حق می‌توانیم جهان‌بینی قرآنی بنامیم و این جهان‌بینی به نوبه خود جزئی از جهان‌بینی وسیع‌تری است که در زبان عربی قدیم انعکاس یافته است» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۵۱۸-۵۱۷).

ایزوتسو خود تحلیل‌هایش را با در نظر گرفتن سطح عربی عصر نزول که کاملاً خالی از مفاهیم انتزاعی بود، بنیان نهاده است. از این رو در تحلیل مفاهیم اخلاقی قرآن از اینجا آغاز می‌کند که «در قرآن نظام پرداخته‌ای برای مفاهیم تجریدی خوب و بد وجود ندارد» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۴۱۳) و پس از همه تحلیل‌ها هم به این نتیجه می‌رسد که «قرآن به‌عوض آنکه مفاهیم خوب و بد را به شیوه‌ای کم‌و‌بیش انتزاعی و تجریدی به‌کار

نقدی روش‌شناختی بر نظریه دنیل مدیکن درباره معنای «کتاب» در قرآن ۴۷

برد، اخلاق و رفتار انسان را به صورتی کاملاً عینی و ملموس مورد قضاوت قرار می‌دهد» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۵۲۱).

این نه منقصتی برای قرآن، بلکه صرفاً یکی از معمولی‌ترین ویژگی‌های آن است؛ درست چنان‌که قدرت خدا به امر ناممکن تعلق نمی‌گیرد، وسعت زبان قرآن هم نمی‌توانسته به امری خارج از محدوده زبان عربی آن روزگار گسترش یابد. اساساً سطح زبانی و به تبع آن، قدرت تفکر و جهان‌بینی مخاطبان قرآن به گونه‌ای بوده که جز امور محسوس و مادی را ادراک نمی‌کرده‌اند و اگر هم مفهومی انتزاعی برایشان بیان می‌شده، فهم آن برای ایشان فقط از مجرای امور محسوس و مادی بوده است؛ از این‌روست که حتی مفهوم خدا و فرشتگان، در این سطح زبانی، آمیخته با توصیف‌های جسمانی و مادی بیان می‌شود. با این ملاحظات، اکنون می‌توان نگاهی نقادانه به نظریه مدیکن درباره واژه کتاب انداخت.

مدیکن، دقیقاً در نقطه مقابل ایزوتسو، در تحلیل واژه کتاب در زبان قرآن چنان پیش می‌رود که این کلمه را حتی در زمینی‌ترین کاربردهایش به کلی از هر عنصر مادی تهی می‌کند و آن را همواره به شکل مفهومی انتزاعی و مجرد حاکی از علم و حکم الهی می‌بیند. کار بدان‌جا می‌رسد که او پس از انکار هرگونه معنای مادی برای کلمه آشنای کتاب، حتی کاربردهای فعلی ریشه «ک. ت. ب.» را هم، در مواردی که آشکارا دلالت بر نوشتن دارند، منکر می‌شود و ادعا می‌کند در این مورد معنای فعلی ریشه از معنای اسمی آن گرفته شده است (Madigan, 2001: 122). مدیکن حتی از کاربردهای «الکتاب» و «کتاب» (یکتوبون) در آیه‌های مربوط به نوشتن قرض‌ها (بقره: ۲۸۲) و نوشتن معاهده آزادسازی برده (نور: ۳۳) هم همان نتایج از پیش تعیین‌شده را می‌گیرد و توجهی به دلالت واضح این کلمه‌ها بر نوشتن به همان معنای متعارف نمی‌کند و این به نوعی نقض اصل هفتم ایزوتسو درباره توجه به کاربردهای غیردینی کلمه‌ها هم هست.

بدین ترتیب گویی مدیکن قرآن را در حال سخن گفتن در میان مردمانی تصور می‌کند که نه تنها برخوردار از قوه مجرداندیشی و انتزاعی‌نگری بوده‌اند، بلکه حتی هیچ‌یک از عناصر مادی جهان، از جمله نوشته‌های ملموس و فیزیکی را هم به این شکل

که ما ادراک می‌کنیم، نمی‌دیده‌اند؛ مثلاً آنچه را ما کتاب می‌خوانیم، آنها به شکل مفهومی انتزاعی و غیرمجرد راجع به علم و حکم الهی می‌دیده‌اند. البته تصور چنین حالتی محال نیست، اما مدیگن به پشتوانه کدام تحقیق مردم‌شناختی درباره مخاطبان قرآن در عصر نزول چنین پیش‌فرضی را در نظر گرفته و آن را مبنای تحلیل‌های خود قرار داده است؟ او که خود را پیرو ایزوتسو می‌داند یا باید تحلیل‌های ایزوتسو درباره مادی بودن سطح زبان عربی قرن هفتم میلادی را پذیرفته باشد و یا در جایی به‌گونه‌ای مستدل و مستند، خلاف بودن این نظریه را نشان داده باشد. چگونه می‌توان تمام کاربردهای اسمی و فعلی ریشه «ک.ت.ب.» را، حتی در مواردی که با فاعل‌های انسانی آمده است، یکسره دال بر معنایی مجرد دانست (Madigan, 2001: 117) و معتقد بود که مخاطبان عصر نزول هم آن را این‌گونه می‌فهمیده‌اند؟

حتی به فرض آنکه شکاک باشیم و شعر جاهلی را قبول نداشته و قائل به معنای پایه در قرآن هم نباشیم، چگونه می‌توان شواهد باستان‌شناختی پیشاسلامی و پس‌اسلامی یافت‌شده در صحراهای عربستان را نادیده گرفت که در آنها آشکارا یک سنگ‌نوشته، کتاب خوانده شده است؟ (Hoyland, 2011: 102-3, Nos. 24-7; Idem,) (2008: 211, 216-8) آیا می‌توان باز هم این‌گونه زمان‌پیشانه و خیال‌بافانه کلمه کتاب در این سنگ‌نوشته‌ها را به معنای انتزاعی تأویل کرد؟

۲-۴. مقدم ساختن معنای دینی بر معنای دنیوی

اصل هفتم از اصول هفت‌گانه ایزوتسو در تجزیه و تحلیل معنایی اصطلاحات قرآنی، توجه به معنای کلمه‌ها در بافت‌های غیردینی است؛ یعنی در ضمن مطالبی که محتوای آنها دال بر امور روزمره و معمولی دنیوی است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۸۳-۸۲). مبنای این اصل همان رویکرد تاریخی ایزوتسو به زبان‌شناسی است که حکم می‌کند کاربردهای خاص دینی باید برگرفته از معنای روزمره‌ای باشند که با کمی توسعه، بار معنایی جدیدی یافته‌اند. به این دلیل است که ایزوتسو معمولاً برای کشف معنای پایه، ابتدا به سراغ کاربردهای غیردینی می‌رود. از این لحاظ، در کار مدیگن شاهد رویکردی غیر تاریخی هستیم. او معمولاً در تجزیه و تحلیل معنای واژگان، مسیر ایزوتسو را وارونه طی

می‌کند. یعنی ابتدا آیاتی را که در آنها کلمه موردنظر در بافت دینی به‌کاررفته، بررسی می‌کند و بعد به سراغ معنای آن کلمه در بافت غیردینی می‌رود و بدین ترتیب به مخاطب چنین القا می‌کند که آن کلمه در هر دو بافت، و بنابراین در کل قرآن، به همان معنای خاص دینی به‌کار رفته است.

نمونه بارز این نگاه وارونه را در فصل چهارم، جایی که مدیگن به بررسی کاربردهای فعلی ریشه «ک.ت.ب» می‌پردازد، می‌بینیم. او ابتدا فاعل‌های این قبیل فعل‌ها را به دو دسته «الهی» و «بشری» تقسیم می‌کند و سپس کار تفصیلی خود را با بررسی فعل‌های با فاعل الهی آغاز می‌کند و در نتیجه برای این ریشه به دو معنای حکم و علم می‌رسد (Madigan, 2001: 108-116). او با این کار ذهن خواننده را آماده می‌کند تا همین معانی را برای فعل‌های با فاعل انسانی هم بپذیرد. چنان‌که وقتی به بررسی کاربردهای انسانی آن ریشه‌ها می‌رسد، در همان آغاز اعلام می‌کند: «در همه مواردی که فاعل «کتاب» انسان است، بازهم همان دو معنای انشاء حکم یا ثبت علم صادق است» (Madigan, 2001: 117). مدیگن سپس از این هم فراتر می‌رود و تلاش می‌کند تمام موارد کاربرد فعل‌های مشتق از «ک.ت.ب.» با فاعل انسانی را هم، ناظر به علم و تقدیر الهی معنا کند (Madigan, 2001: 117-121).

تلاش‌های مدیگن برای چنین تأویل‌های بعیدی بسیار تکلف‌آمیز و ناپذیرفتنی به‌نظر می‌رسد و دلیل آن هم رویکرد معکوس او به تاریخ تکامل مفاهیم زبانی است. اگر مجموعه آیات حاوی ریشه «ک.ت.ب.» را براساس اصل هفتم ایزوتسو تحلیل کنیم، به‌روشنی می‌بینیم که در بیشتر کاربردهای غیردینی که عمدتاً فاعل‌های انسانی دارند، این ریشه به همان معنای پایه، یعنی نوشتن، به‌کار رفته است؛ اما در کاربردهای دینی، معمولاً با فاعل‌های الهی، آن معنای پایه به‌تدریج توسعه‌یافته و به «حکم کردن» رسیده است که معنایی کنایی و برآمده از «نوشتن فرمان‌های ملوکانه» است. درست شبیه چنین تکاملی را در سایر زبان‌های سامی غربی درباره ریشه «ک.ت.ب.» می‌بینیم (Anderson, 1990: 386-387). چنان‌که این روند تکامل معنایی، از نوشتن تا حکم کردن، در زبان فارسی (دهخدا، ۱۳۷۳: ۲۰۱۹۶/۴) و در زبان‌های اروپایی نیز دیده

می‌شود؛ لاتین: *scriba>praescribere*؛ انگلیسی: *scribe>prescribe* و آلمانی: *schreiben>vorschreiben*.

۳-۴. بی‌توجهی به پیشینه کتابت در عربستان عصر نزول

بخشی از استدلال‌های اولیه مدیگن در توجیه مبانی نظریه‌اش این است که برخلاف آنچه بسیاری از محققان پنداشته‌اند، ممکن نیست پیامبر، چه در دوران مکه و چه در مدینه، عزم آن را کرده باشد که قرآن را به‌مثابه رقیبی برای کتاب‌های مقدس یهودیان و مسیحیان عرضه کند. از ادله‌ای که مدیگن در تأیید این ادعا می‌آورد این است که آن اشیایی که قرآن در زمان پیامبر بر آنها نوشته می‌شد، شامل سنگ و چوب و استخوان و... هیچ شباهتی به «قراطیس» که تورات بر آنها نوشته می‌شده ندارند؛ بنابراین پیامبر قرآن را نظیری برای مکتوباتی چون تورات نمی‌دیده است (Madigan, 2001: 15). مدیگن محققان پیش از خود را متهم به خلط دو مفهوم پیشاسلامی و پسااسلامی کراسه یا متن مقدس کرده است (Madigan, 2001: 14). منظور او آن است که در زمان نزول قرآن اصلاً چنین تصویری وجود نداشته است که یک کراسه باید مکتوب باشد و چنین تصویری مربوط به دوران تدوین «مصحف» و پس از آن است (Madigan, 2001: 22)؛ هرچند نکته اخیر مدیگن مهم و قابل توجه است؛ ولی استدلال خود او هم دچار مشکلی

مشابه است.

اگر بخواهیم با دیدی تاریخی به قضیه نگاه کنیم و شرایط فرهنگی عصر نزول را در نظر بگیریم، خواهیم دید توقعی که مدیگن از مردمان آن دوره دارد با واقعیت‌های آن روزگار هم‌خوان نیست. به بیان بسیار مختصر، امروزه برای محققان مسجل شده است که قرآن نخستین کتاب عربی در طول تاریخ این زبان است (شولر^۱، ۱۳۹۳: ۱۶۳؛ Griffith, 2013: 51; Meisami & Starkey, 1:154)؛ این بدان معناست که تا روزگار تدوین مصحف در عصر عمر، هنوز هیچ کتابی به زبان عربی، در عربستان و خارج از آن، تدوین نشده و نگارش به خط عربی، تنها حدود یک قرن پیش از ظهور قرآن

1. Sholer

آغازشده بود (Hoyland, 2004: 183; 190) و حتی نگارش اشعار شاعران بزرگ جاهلی تا مدت‌ها پس از تدوین قرآن صورت مکتوب نیافت (شولر، ۱۳۹۳: ۱۴۹-۱۴۶) و ظاهراً قراردادهای و احتمالاً نامه‌ها تنها نوشته‌های پیشاسلامی بوده‌اند (شولر، ۱۳۹۳: ۱۳۸-۱۳۷). اگر چنین باشد، زمان‌پیشانه خواهد بود که توقع داشته باشیم در آن روزگار کسی که می‌خواست نخستین کتاب عربی را به نگارش درآورد، چنان‌که امروزه مرسوم است دفتر و قلمی بردارد و شروع به نوشتن کند و در پایان بسته‌ای از برگه‌های صحافی‌شده میان دو جلد را عرضه کند و بگوید: «اینک کتاب! آنچه عزم آن را کرده بودم، محقق شد».

به‌نظر می‌رسد اگر بافت فرهنگی و بستری را که قرآن در آن پدیدار شد در نظر بگیریم، هیچ عجیب نیست که بگوییم قرآن واقعاً قرار بوده نظیری برای همان تورات و انجیل مکتوبی باشد که یهودیان و مسیحیان در دست داشتند، اما با توجه به محدودیت‌های آن دوره و نبود هیچ پیشینه‌ای در زمینه نگارش کتاب به زبان عربی و نیز با توجه به بستر فرهنگی‌ای که نوشته‌ها در آن از روی حافظه‌ها بازتولید می‌شدند، عزم آوردن یک کتاب جدید می‌توانست - و حتی می‌بایست - به همین صورتی محقق می‌شد که درباره قرآن می‌بینیم. مجموعه‌ای از اطلاعات - که مضامین کلی آن نظیر مضامین مطرح در دیگر کتاب‌های مقدس است - به‌صورت شفاهی عرضه می‌شود و بلافاصله، افرادی آنها را به خاطر سپرده و برخی هم از آن یادداشت برمی‌دارند تا در آینده و در فرصتی مناسب همه آنها به شکل یک کتاب مجلد درآید. مقبول بودن چنین دیدگاهی وقتی آشکارتر می‌شود که به یاد بیاوریم تنها از دوران پساقرآنی به بعد بود که از شمال آفریقا، به تدریج فن کتابت بر کاغذ و تولید کتاب به معنای متعارف وارد جامعه اسلامی شد (Meisami & Starkey, 1998, 1:154). بنابراین استدلال مدیگن بر اینکه چون قرآن بر سنگ و چوب و استخوان نگاشته می‌شده پس هیچ‌گاه قرار نبوده که به شکل تورات و انجیل مکتوب باشد، استدلالی زمان‌پیش و ناشی از بی‌توجهی به مقتضیات فرهنگی و تاریخی عصر نزول است.

۵. نقد منابع

۵-۱. بی توجهی به شعر جاهلی

علی‌رغم تردیدهایی که از اوایل قرن بیستم درباره اصالت شعر عربی پیشااسلامی یا به اصطلاح شعر جاهلی در افکنده شد (ن.ک: آذرنوش، ۱۳۵۳: ۲۲ به بعد)، ایزوتسو بدون ذره‌ای تردید این پیکره ادبی را اساس کار خود در معناشناسی قرآن قرار می‌دهد؛ چراکه تنها منبع او برای شناخت فرهنگ و ذهنیت عرب‌های عصر نزول و کشف تحولات معنایی از زبان پیشاقرآنی به زبان قرآنی، همین اشعار برجای مانده از دوران پیشااسلامی است. ایزوتسو درباره اهمیت شعر جاهلی در رسیدن به معنای پایه می‌گوید: «چون، از لحاظ گاه‌شماری، واژگان شعر جاهلی مقدم بر واژگان قرآن است، مقایسه‌ای میان آن دو یقیناً بسیار ثمربخش خواهد بود. از روی آن می‌توان توقع داشت که نور روشن‌کننده‌ای بر معنی «اساسی» بعضی از اصطلاحات کلیدی که در قرآن وجود دارد بتابد. علاوه بر این، به ما اجازه آن می‌دهد که از خاستگاه اندیشه‌های تازه و تغییر شکل یافتن اندیشه‌های کهن در عربستان، در دوره بحرانی ممتد از دوران اخیر جاهلیت تا دوران اوایل اسلام، آگاه شویم و بر ما معلوم شود که چگونه تاریخ در اندیشه و زندگی قومی اثر کرده و آن را دگرگون ساخته است و همین دلیل عمده آن است که چرا در آنچه پس‌ازاین خواهد آمد، من پیوسته در بیان ساخت معنی‌شناختی واژگان قرآن به شعر دوران پیش از اسلام استناد خواهم کرد» (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۲۶).

بنابراین مطالعه شعر جاهلی در روش ایزوتسو دست‌کم سه کارکرد عمده دارد: شناخت فرهنگ عربی پیشااسلامی، کشف معنای پایه اصطلاحات قرآنی و در نتیجه استنباط روند تحول معانی از دوران پیشااسلامی تا کاربردهای قرآنی.

با کمی دقت می‌توان دریافت که هر سه کاربرد بالا همان‌هایی است که در نقد روش و رویکرد مدیگن نقاط جدایی او از ایزوتسو شناخته شد. نتیجه منطقی این تحلیل آن است که علی‌القاعده مدیگن نیازی به استفاده از شعر جاهلی نمی‌بیند. او نه به معنای پایه اعتقاد دارد، نه به دنبال قوم‌زبان‌شناسی است و نه علاقه‌مند به معناشناسی در زمانی. اکنون اگر به دیده دقت در سراسر کتاب مدیگن بنگریم، مشاهده می‌کنیم که این تحلیل منطقی در واقعیت هم صادق است؛ چراکه در سراسر اثر او، جز در چند

مورد معدود (Madigan, 2001: 17, 131-132, 143)، استنادی به این دسته از منابع و شواهد دیده نمی‌شود.

شاید کسی گمان کند که این بی‌توجهی به منابع پیشاسلامی به دلیل روحیه شکاکانه مدیگن است؛ اما شواهد چنین گمانی را تقویت نمی‌کند؛ چراکه او نه تنها هیچ‌گاه مطلبی تردیدآمیز درباره این دسته از منابع سنتی نگفته است، بلکه چنان‌که دیدیم گاهی به آنها نیز استناد می‌کند. در مقابل، با نگاهی گذرا به کاربردهای واژه کتاب در شعر جاهلی، این گمانه تقویت می‌شود که علت پرهیز مدیگن از این منبع مهم ایزوتسویی آن است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان چنان معانی انتزاعی و دوری را در کاربردهای پیشاسلامی مشتقات «ک.ت.ب.» یافت (الاسد، ۱۹۸۸: ۱۰۳-۲۳). در این زمینه حق با ایزوتسو است که در همان تحلیل کوتاه خود درباره کلمه کتاب گفته بود که معنای پایه این کلمه در عربی صرفاً «نامه و نوشته» است (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۱۴). از آنجاکه مدیگن اصلاً مایل به پذیرش این معنای پایه برای واژه کتاب نیست، طبیعتاً نباید انتظار داشت به سراغ منابعی برود که دقیقاً چنین معنایی را برای آن اثبات می‌کنند.

۵-۲. اتکا به منابع اسلامی متأخر

مدیگن در مقدمه کتاب خود تصریح کرده است که چون می‌خواهد معنای واژه کتاب را صرفاً در قرآن بیابد، فقط با متن قرآن سروکار دارد و منابع پساقرائی را در تحلیل‌های خود دخالت نخواهد داد، مگر برای آنکه ببیند یافته‌هایش چقدر با آنچه مفسران مسلمان فهمیده‌اند، متفاوت یا متشابه است (Madigan, 2001: 81)؛ این وعده به‌لحاظ روشی درست است و ایزوتسو نیز در مبانی کار خود به آن اشاره کرده است (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۹۰). اما حقیقت آن است که هیچ‌یک از این دو معناشناس صددرصد به این اصل پایبند نیستند. در تحلیل‌های ایزوتسو وضع چنان است که او در کنار استشادهای فراوان از شعر جاهلی و دیگر منابع کهن، گه‌گاه شواهدی هم در تأیید برداشت‌های خود از منابعی مثل تفسیر بیضاوی و تفسیر فخر رازی و *لسان العرب* می‌آورد (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۴۱، ۳۵۰، ۳۶۲ و ۴۳۹) اما، بسیار فراتر از او، مدیگن که تقریباً هیچ استنادی به منابع پیشاسلامی ندارد، پایه بسیاری از برداشت‌های لغوی خود در باب

ریشه‌های کلمات را منابع متأخری چون تفسیر طبری، تفسیر زمخشری، الاتقان سیوطی و تاج العروس زبیدی قرار می‌دهد و معمولاً چنین است که از میان قول‌های متعدد مذکور در این منابع، عبارت‌های خاصی را برمی‌گزیند که مؤید دیدگاه خاص او هستند (Madigan, 2001: Chapter 4 & 5).

بنابراین مدیگن در عمل، نه برای کنترل میزان تفاوت، بلکه برای تأیید و تقویت دیدگاه‌های خود، عبارت‌هایی را از منابع متأخر اسلامی گزینش و نقل می‌کند؛ درحالی‌که اگر قرار بر فهم قرآن طبق آنچه مردمان عصر نزول می‌فهمیده‌اند باشد، این قبیل مراجعه‌ها به منابع پساقرائی حاصلی جز دور کردن ما از مقصود ندارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه در بالا ذکر شد فقط بخشی از مهم‌ترین ضعف‌های نظریه مدیگن، آن‌هم فقط با فرض صحت و کمال نظریه ایزوتسو، است. چنان‌که دیدیم، مدیگن به‌رغم تظاهر به پیروی از روش ایزوتسو، در بسیاری از بزنگاه‌های این روش دقیقاً در نقطه مقابل ایزوتسو قرار می‌گیرد و به راهی کاملاً متضاد می‌رود. درواقع، او مجموعه‌ای از تحلیل‌های بی‌مبنا و بی‌سازمان را با اصطلاحات و الفاظ ایزوتسو تزئین و به نام معناشناسی قرآنی عرضه کرده است. بنابراین نتایجی که او براساس این روش تحلیل به آنها دست یافته، قابل استناد نیست.

نپرداختن به جزئیات کار مدیگن در این نقد به این معنا نیست که با صرف‌نظر از این نقدهای کلی، آن جزئیات درست و بدون اشکال هستند. تحلیل‌های مدیگن در سطح میکروسکوپی پر از مغالطه، برداشت‌های شخصی بدون دلیل، گزینشگری و سوءبرداشت است که پرداختن به همه آنها مجال بسیار وسیع‌تر از این می‌طلبد. باین‌همه، به نظر می‌رسد همین مقدار برای بی‌اعتبار بودن نتایج یافته‌های او کافی باشد. لازم است بر یک نکته تأکید شود و آن اینکه رد نتایج این تحلیل، فقط به دلیل اشکالات روشی است. بنابراین اگر کسی با اجرای درست روش ایزوتسو یا هر روش علمی دیگری به همین نتایج برسد، نه بدین معناست که کار مدیگن بی‌اشکال بوده و نه بدان معناست که لزوماً آن تحقیق علمی هم مانند پژوهش مدیگن دچار مشکلات

نقدی روش‌شناختی بر نظریه دنیل مدیکن درباره معنای «کتاب» در قرآن ۵۵

مبنایی یا روشی است. به عبارت دیگر، آنچه باعث رد نظریه مدیکن می‌شود، نفس نتایجی که او ارائه کرده نیست؛ بلکه ضعف تحلیل‌های اوست و تا زمانی که این نتایج با تحلیل‌های درستی اثبات نشوند، قابل استناد نیستند.

کتابنامه

آذرنوش، آذرتاش (۱۳۵۳) *نگاهی به تاریخچه انتقاد در شعر جاهلی عرب*، معارف اسلامی، ۱۸، ۲۹-۲۱.

الاسد، ناصرالدین (۱۹۸۸) *مصادر الشعر الجاهلی و قیمتة التاریخية؛ الطبعة السابعة*، بیروت: دارالجیل.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸) *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۱) *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، چاپ هفتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳) *لغت‌نامه دهخدا*، ج ۱۴، تهران: دانشگاه تهران.

شریفی، علی (۱۳۹۲) *نقد و بررسی آرای ایزوتسو در حوزه معناشناسی قرآن کریم*، حکمت معاصر، ۱۵، ۱۰۳-۸۱.

شریفی، علی (۱۳۹۴) *معناشناسی قرآن در اندیشه شرق‌شناسان با تأکید بر ایزوتسو*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

شولر، گریگور (۱۳۹۳) *شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی*، ترجمه نصرت نیلساز، چاپ دوم، تهران: حکمت.

لطفی، سیدمهدی (۱۳۹۳) *بررسی و نقد معناشناسی قرآنی ایزوتسو*، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۶، ۵۲-۳۹.

Anderson, G. W. et al (1990). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. 7, Stuttgart: W. Kohlhammer.

Cooper, G. M (2003). "Review of Quran's Self-Image", *Journal of the American Oriental Society*, 123 (1), 8-247.

Graham, W. A., & Graham, W. A. (1993). *Beyond the Written word: Oral aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge University Press.

Griffith, S. H. (2013). *The Bible in Arabic: the Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam* (Vol. 48). Princeton University Press.

- Hoyland, R. (2008). "The Inscription of Zuhayr, the oldest Islamic Inscription (24 AH/ 644 CE), the Rise of the Arabic Script and the Nature of the Early Islamic State", *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 19 (2), p.p. 210-237.
- Hoyland, R. (2004). **Language & Identity: The Twin Histories of Arabic and Aramaic** (and: Why did Aramaic succeed where Greek failed?). *Scripta Classica Israelica*, 23, 183-199.
- Hoyland, R. G. (2011). **The Jews of the Hijaz in the Qur'ān and in their Inscriptions**. In *New Perspectives on the Qur'an*, 113-138.
- Madigan, D. (2001). *The Quran's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- McAuliffe, J. D. (2006). "Review of Quran's Self-Image", *Journal of Near Eastern Studies*, 65 (3), 8-207.
- Meisami, J. S., & Starkey, P. (Eds.). (1998). *Encyclopedia of Arabic Literature* (Vol. 2). Taylor & Francis.
- Neuwirth, A. (2010). **Two Faces of the Quran: Quran and Mushaf**. *Oral Tradition*, 25(1).
- Rippin, A. (2013). **Contemporary Scholarly Understandings of Quranic Coherence**. *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 11(2), 1-14.
- Sinai, N. (2006). **Quranic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization**. *Stefan Wild (Hg.), Self-Referentiality in the Quran, Wiesbaden*, 103-134.
- Stewart, D. J. (2012). **The Mysterious Letters and other Formal Features of the Quran in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts**. In *New Perspectives on the Quran*, 345-370.
- Toorawa, S. M. (2006). "Modern Arabic Literature and the Quran", in Glenda Abramson and Hilary Kilpatrick (eds.), *Religious Perspectives in Modern Muslim and Jewish Literatures*, London and New York: Routledge.
- Wild, S. (Ed.). (2006). *Self-referentiality in the Quran* (Vol. 11). Otto Harrassowitz Verlag.