

جستاری در معناشناسی شناختی و کارآیی آن در خوانش قرآن کریم

محمدباقر سعیدی روشن*

چکیده

معناشناسی شناختی متأخرترین و هم‌زمان مطرح‌ترین دیدگاه در میان نظریه‌های معناشناسی معاصر است که طی چهار دهه گذشته نشو و نما یافته است. در اهمیت این نظریه همین بس که ذهن اندیشمندان گوناگونی را به خود معطوف کرده است. مبانی و مؤلفه‌های این نظریه کدام است؟ آیا می‌توان این دیدگاه را پارادایمی موجه در زبان‌شناسی و معناشناسی دانست که پاسخ‌گوی مسائل حوزه زبان و معناست؟ نیز این پرسش برای پژوهش‌گران مسلمان بسی مهم است که آیا می‌توان این نظریه را چهارچوبی رسا و استوار در خوانش مفاهیم قرآن و معناشناسی معارف آن انگاشت؟ این جستار تلاشی است برای پاسخ به پرسش‌های فوق که به روش تحلیلی - تطبیقی تکوین یافته است. مؤلف، ضمن بازخوانی عناصر اصلی نظریه معناشناسی شناختی، به بررسی آن‌ها به‌ویژه از منظر فلسفه علمی می‌پردازد و سپس توان و ظرفیت این نظریه را در بازنمایی فرهنگ قرآن مجید و عوالم معنایی آن می‌سنجد.

کلیدواژه‌ها: معنا، معناشناسی شناختی، تجربه، بدنمندی شناخت، استعاره مفهومی، منطق تجربی، منطق عقلی، ظاهر، باطن، تدبر، منطق گفتمان قرآن، مقصود.

۱. مقدمه

زبان‌شناسی و معناشناسی معاصر با نام فردینان سوسور پیوند خورده است. زبان‌شناسی و معنی‌شناسی در طی این مدت دگرگونی‌های بسیار یافته است. تقریرهای گوناگونی بر

* دانشیار گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، saeedi@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۱۷

ساختارگرایی سوسوری رفت و نظریه‌های متفاوت دیگری چون نقش‌گرایی و نظریه قومی - فرهنگی تا نظریه‌های تفسیری و دیدگاه خردگرایانه چامسکی، به‌مثابه تقریری نواز ساختارگرایی، عرضه شد. زبان‌شناسی شناختی و در پی آن معنی‌شناسی شناختی در زمره آخرین نظریه‌هایی است که قریب چهار دهه از پیدایش آن می‌گذرد. این نظریه دوران آزمون و خطا را می‌گذراند و با چالش‌های جدی رویاروی است. پرسش آن است که آیا این نظریه می‌تواند الگویی معتبر در زبان‌شناسی و معنی‌شناسی به‌شمار آید و تمامی حوزه‌های معرفتی زبانی و معنایی را پوشش دهد؟ و اما پرسش اساسی‌تر برای زبان‌شناسان و فیلسوفان متأله آن است که آیا براساس این نظریه می‌توان مفاهیم وحی الهی و قرآن مجید را مقوله‌بندی کرد و به معنی‌شناسی آن پرداخت؟ به گفته دیگر، اعتبار منطقی این نظریه با توجه به فلسفه علم تجربی و شناخت بدنمند آن چگونه تأمین می‌شود؟ و با نظر به مؤلفه‌های ذاتی خود چگونه می‌تواند مدلی هم‌گون با زبان قرآن و چهارچوبی مناسب در خوانش معانی آسمانی قرآن محسوب شود؟ این جستار، با توجه به مؤلفه‌های معناشناسی شناختی، برخی ره‌یافت‌های این نظریه را مثبت تلقی می‌کند، اما نظر به زیربنای تجربی این دیدگاه در حوزه شناخت، مفهوم‌سازی، و معنا، که انگاره‌ای مضیق از معرفت و حقایق شناخت‌پذیر را به‌نمایش می‌گذارد، با شخصی‌سازی آن‌ها که ملازم با نسبییت است، عدول از منطق عقلی و پیشاتجربی معرفت که عیار اعتبار هر دانش بشری است، و ترسیم انسان به‌مثابه حیوان فلسفی یا مجموع مرکب اعصاب و موجود نورونی که نافی نفس مجرد انسانی است، مبانی و عناصر اصلی این نظریه را در اساس ناتمام و نافی واقع‌گرایی ارزیابی می‌کند. به گمان این راقم نظر به فیزیکیالیسم معرفتی، زبانی، و معنایی، معناشناسی شناختی نسبتی با فضای معنایی قرآن ندارد و دستی آن‌چنان کارآمد در جنس و ماهیت مفهوم‌سازی قرآن و چگونگی خوانش آن ندارد.

۲. پیدایش

معناشناسی شناختی (cognitive semantics) الگویی است که حدود سال ۱۹۸۰ در قالب بخشی از زبان‌شناسی شناختی پدید آمد. لیکاف در ۱۹۷۵ به همراه تالمی، لنگاکر، و فوکونیه از زبان‌شناسی و معنی‌شناسی زایشی دست کشید و نوعی زبان‌شناسی جدید و سازگار با علوم شناختی و نوروساینس را پایه‌ریزی کرد (نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۴۹)؛ اساس این دیدگاه پیوند میان دستور و معناست (گیررتس، ۱۳۹۳: ۳۷۴). معنی‌شناسی شناختی بر آن است که

زبان بخشی از توانایی شناختی انسان است و می‌تواند دنیای متصور آدمیان را توضیح دهد. مراد از اصطلاح شناختی رویکردی به زبان است که برپایه تجربه ما از جهان و شیوه‌ای که آن را ادراک و مفهوم‌سازی می‌کنیم استوار است (Ungerer and Schmid, ۱۹۹۶: x).

پیش‌زمینه‌های معناشناسی شناختی مطالعات روان - زبان‌شناسی بود که رابطه فکر و زبان و ماهیت فکر را مطالعه می‌کرد. بنا به گفته لیکاف، وی و لانگاکر و فوکونیه و تالمی زبان‌شناسی را شروع کردند (نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۲۲). اصطلاح معنی‌شناسی شناختی نخستین بار از سوی جورج لیکاف (G. Lakoff) مطرح شد. براساس این نگرش دانش زبانی مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست (صفوی، ۱۳۹۲: ۳۶۳). آنچه امروزه در میان زبان‌شناسان با عنوان معنی‌شناسی شناختی معرفی می‌شود وجوه مشترک آرای گروهی از معنی‌شناسان سه برهه اخیر، به‌ویژه رونالد لانگاکر (R. Langacker)، جورج لیکاف، بروگمن (C. Brugman)، مارک جانسون (M. Johnson)، فوکونیه (Fauconnier)، تالمی (L. Talmy)، کرافت (Croft)، ترنر (Turner)، و سویتسر (Sweetser) است (صفوی، ۱۳۸۲).

۳. تعریف

چنان‌که اشاره شد، زبان‌شناسی و همین‌طور معنی‌شناسی شناختی تقریر واحدی ندارند. نقطه مشترک فرضیه‌های عرضه‌شده در این زمینه آن است که «این دانش زبان را با توجه به کارکردهای شناختی آن بررسی می‌کند». در این دیدگاه زبان مجموعه‌ای ساختارمند از مقولات معنادار است که ما را در فهم تجربه‌های نو و نگاه‌داشتن آگاهی تجربه‌های پیشین یاری می‌رساند (Geeraerts, ۱۹۹۷: ۸). «دانش زبانی بخشی از شناخت عام آدمی است» (صفوی، ۱۳۹۲: ۳۶۴؛ ۲۲۹: ۱۹۹۷: Saeed).

به اعتقاد این دسته از معناشناسان، معنا مبتنی بر ساخت‌های مفهومی قراردادی شده است. به این ترتیب ساخت‌های معنایی هم‌چون سایر حوزه‌های شناختی، مقولات ذهنی را باز می‌نمایند که انسان‌ها از طریق تجربیاتشان به آن شکل داده‌اند (صفوی، ۱۳۹۲: ۳۶۷؛ ۱۲۶-۱۲۵: ۱۹۸۸: Lakoff).

افزون بر این اهمیت معنای عمومی و دائرةالمعارفی برخاسته از تجارب انسانی معطوف نظر در رویکرد شناختی است. نگرش معنا در یک «حوزه» از سوی لانگاکر (Langacker, ۱۹۸۷) و «قلب» معنایی از سوی فیلمور (۱۹۷۰ و ۱۹۸۰) نشان‌دهنده این اهمیت است. هم‌چنان‌که

باور به نوعی معنای بافتی و منعطف در کاربرد از جمله اصول نظریه شناختی مطرح است (گیررتس، ۱۳۹۳: ۳۷۴).

شاخصه این نظریه ابتنا بر تجربه است. این دیدگاه ذهن، زبان، معنی، و معرفت را به تمامی بر پایه تجربه گرایی می‌سنجد. اشمیت و اونگرر با تمایز قائل شدن میان دو کاربرد از زبان‌شناسی شناختی، یعنی کاربردی که زبان را حاصل تجربه و ادراک ما از جهان و مفهوم‌سازی آن می‌داند و کاربردی که نگرشی منطقی به زبان دارد، تأکید دارند که مرادشان از اصطلاح زبان‌شناسی شناختی کاربرد نخست است (Ungerer and Schmid, ۱۹۹۶: x).

۱,۳ مفهوم معنا

هم‌چنان که بیان شد، مؤلفه‌های اصطلاح معناشناسی شناختی در کنار دو مکتب ساخت‌گرا و نقش‌گرا نخستین بار از سوی لیکاف مطرح شد و این نگرش را معرفی کرد که معنا به‌طور خاص و همه فرایندهای زبان به‌طور عام بخشی از استعدادهای شناختی انسان را تشکیل می‌دهند و دانش زبانی مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست. معناشناسی شناختی این ادعا را مطرح کرد که زبان انعکاس مستقیم شناخت است؛ بدین معنا که هر تعبیر زبانی با «مفهوم‌سازی» از موقعیت خاصی هم‌راه است. زبان به‌صورت مستقیم موقعیت‌های خارجی را نشان نمی‌دهد، اما سیستم شناختی ذهن واقعیت را به‌تصویر می‌کشد و معنا همان نحوه شناخت و مفهوم‌سازی ذهن‌گوینده از موقعیت یا صحنه است. پس در این نظریه «معنا» همان «مفهوم‌سازی ذهن» است (Lee, ۲۰۰۱: ۲). اصطلاح «شناختی» در این نظریه به معنای ساختار مفهومی یا گزاره‌ای یا مشروط به صدق (truth-conditional) نبوده است که با رجوع به اشیا در جهان خارج تعیین می‌شود، بلکه گونه ساختار و فعالیت ذهنی (به‌طور غالب ناخودآگاه) را توصیف می‌کند که در زبان، معنا، ادراک حسی، دستگاه‌های مفهومی، و تعقل در کارند (Lakoff and Jahnson, ۱۹۹۹: ۱۱-۱۲).

۲,۳ چشم‌اندازی بودن معنا

در توضیح نظریه معنایی زبان‌شناسان شناختی باید اصل دیگری را در نظر داشت که با عنوان چشم‌اندازی بودن معنا بیان کرده‌اند. ابتنا بر معنا بر چشم‌انداز (perspective) از ویژگی‌های نظریه شناختی است. مفهوم این اصل آن است که معنا ره‌آورد نگرشی خاص به موقعیت‌های بیرونی و کدگذاری (incoding) ویژه‌ای از امور است. تعبیرها یا

مفهوم‌سازی‌های متفاوت از یک موقعیت به باور لنگاکر ناشی از چشم‌انداز یا زاویه دید و کانون توجه متفاوت کاربران زبان است. برپایه این نگاه معنای زبانی امری ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده نیست، بلکه منظری است که جهان را از آن دریچه می‌بینیم. وی این مفهوم را با اصطلاح نماسازی (profilig) معرفی می‌کند (Langacher, ۱۹۷۸).

۴. باورها و مؤلفه‌ها

۱,۴ فرضیه بدنمندی شناخت

معنی‌شناسان شناختی در پی آن‌اند تا پیوند میان ساختار مفهومی ذهن و تجربیات انسان را براساس فرضیه بدنمندی شناخت تبیین کنند. برپایه این فرضیه آن چیزی که سازمان مفهومی را معنادار می‌کند همان تجربیات انسان از محیط پیرامون است. نظریه شناخت بدنمند نخست با «طرح‌واره تصویری» جانسون بیان شد. طرح‌واره‌های تصویری مفاهیمی‌اند که از تجربه‌های بدنمند پدید می‌آیند. جانسون (۱۹۸۷, Johnson) در کتاب *بدن در ذهن* می‌گوید که تجربه‌های بدنمند درون نظام مفهومی طرح‌واره‌های تصویری را به‌وجود می‌آورند. در زبان‌شناسی شناختی اصطلاح طرح‌واره‌های تصویری (مانند طرح‌واره حجمی، قدرتی، حرکتی، و ...) شامل تمامی تجربه‌های حسی می‌شود. لیکاف درخصوص بدنمندی ذهن (embodied mind) می‌گوید، براساس چهار سخن‌رانی از فیلمور (قالب‌های معنایی) (frame semantics)، تالمی (طرح‌واره‌های تصویری) (image schemas)، راش (مقوله‌های سطح بنیادی) (basic level categories)، و پال کی (مبانی نورونی رنگ‌ها) (neural basis of color)، همه باورهایی که وی درباره ذهن و زبان داشته است دگرگون شده و او به این نتیجه رسیده است که یادگیری‌های ما مبنای بدنمندی (embodiment) دارند و همه یادگیری‌های ما براساس تجربه‌های بدنمندان در ذهن شکل می‌گیرند (نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۲۰). کتاب *ذهن بدنمند*، طرح مشترک جانسون و لیکاف، براساس این فرضیه در ۱۹۹۹ به‌سامان آمده است.

۲,۴ نظریه نورونی و اصول سه‌گانه ذهن

براساس اصل شناختی، زبان‌شناسان شناختی توجه ویژه‌ای به علوم شناختی و شناخت انسان دارند و تلاش می‌کنند ماهیت ذهن و فرایند یادگیری را بررسی کنند. ابزار و بلکه

معیار هر گونه شناخت از نظر این گروه تجربه است. آن‌ها فرایند شناخت را فقط در قلمرو فعالیت‌های عصبی تعریف می‌کنند (Lakoff and Johnson, ۱۹۹۹: ۲۶). لیکاف در سخنان اخیر خود نیز بر همان گفته‌های دو دهه قبل تأکید می‌ورزد. وی در مصاحبه با براکمن می‌گوید: شاید تأمل برانگیزترین نتیجه این مطالعه بنیادی‌ترین نتیجه آن باشد، این‌که ما انسان‌ها موجودات نرونی هستیم. مغز ما درون داده‌های خود را از بدن ما دریافت می‌کند. چگونگی وجودی بدن ما و شیوه کارکرد آن در دنیای خارج است که ساختار مفاهیمی را که درباره آن‌ها فکر می‌کنیم تعیین می‌کند. ما به‌خودی‌خود نمی‌توانیم درباره هر چیزی که بخواهیم فکر کنیم، بلکه فقط درباره آن‌چه مغز بدنمند ما به ما اجازه می‌دهد می‌توانیم فکر کنیم (نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۶۶). ما با مغز خود فکر می‌کنیم و راه دیگری برای فکر کردن وجود ندارد. تفکر ما بدنمند است، ایده‌ها و مفاهیمی که ساخته می‌شوند همه به شیوه‌ای بدنمند در ساختارهای مغزی ما پردازش می‌شوند. اندیشیدن حاصل برانگیخته‌شدن گروه‌های نرونی خاصی در مغز ماست. هر چیزی که می‌دانیم از طریق مغز ما خلق می‌شود. مغز بدنمند امکان شکل‌گیری مفاهیم و ایده‌ها را فراهم می‌کند و هم‌چنین هر چیزی که امکان فکر کردن درباره آن را مغز و ماهیت مغز انجام می‌دهد. با وجود این‌ها هنوز مطالب بسیار زیاد دیگری بر جای مانده است تا بدانیم مغز ما چگونه ذهن را می‌سازد (Lakoff, ۲۰۰۸: ۱۷؛ نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۱۱۷). همین‌طور لیکاف و جانسون در آغاز کتاب *ذهن بدنمند* این پرسش را طرح می‌کنند که ما انسان‌ها کیستیم؟ آن‌گاه در پاسخ به این پرسش اصول سه‌گانه خویش را درباره ذهن و شناخت بیان می‌کنند: ۱. ذهن انسان ذاتاً بدنمند است؛ ۲. بسیاری از اندیشه‌های ما ناآگاهانه‌اند؛ ۳. مفاهیم انتزاعی عمدتاً استعاره‌اند (Lakoff and Johnson, ۱۹۹۹: ۱۴).

۳,۴ حیوان فلسفی و شناخت

جانسون و لیکاف، براساس اصول سه‌گانه‌ای که برای ذهن و زبان بیان داشته‌اند و با توجه به نقش تجربه محیطی در شیوه یادگیری زبان در ذهن، اهمیت نقش استعاره مؤلفه‌هایی را مطرح می‌کنند که بدون یادگیری زبان و ادبیات ممکن نیست. توانایی‌هایی مانند استنباط منطقی، تحقیق کردن، حل مسئله پیچیده، ارزیابی کردن، انتقاد کردن، تأمل در رفتار خود و دیگران، شناخت خود و دیگران و جهان اطراف، و شعر گفتن. با تکیه بر همین خاصیت‌های خرد انسان و نقش زبان در شکل‌گیری شناخت است که لیکاف و جانسون انسان را فقط «حیوان فلسفی» معرفی می‌کنند (Lakoff and Johnson, ۱۹۹۹؛ نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۱۳۹-۱۴۰).

۴,۴ بدنمندی ساختار مفهومی

«بدنمندی ساختار مفهومی» (embodiment of conceptual structure) نقطه مرکزی نظریه‌های معناشناسی شناختی است (Evans and Gree, ۲۰۰۶: ۴۴). بدنمندی ذهن به مفهوم دقیق کلمه بر آن است که ساختار مفهومی و سازوکار اندیشه در نهایت برخاسته و شکل گرفته از دستگاه حسی - حرکتی مغز و جسم است (نیلی پور، ۱۳۹۴: ۵۲). معنا در تجربه حسی - حرکتی ما زمینه‌سازی شده است. مسئله این است که براساس شواهد چه نوع نظریه‌ای درباره شناخت انسان ضروری است و می‌تواند شکل‌های گوناگون مفاهیم انسانی و همه شیوه‌های بیان نمادین را توجیه کند (Johnson and Lakoff, ۲۰۰۲: ۲۴۵-۲۶۳).

۵,۴ واقعیت‌گرایی بدنمند

لیکاف و جانسون تأکید دارند که واقعیت‌گرایی به تمام معنا بدنمند است.

هیچ نوع انفصال یا رهایی میان ابعاد بدنمندی معنا وجود ندارد. ذهن بدنمند است، معنا بدنمند است، و اندیشه هم به عمیق‌ترین مفهوم کاربرد کلمه بدنمند است. این جوهر وجودی یک واقعیت‌گرایی بدنمند است. واقعیت‌گرایی بدنمند، به نحوی که ما درک می‌کنیم، دیدگاهی است بر محور تجربی معنا و اندیشه که عبارت است از مجموعه هم‌کنش‌هایی که جریان درک ما از جهان خارج را تشکیل می‌دهند. براساس این دیدگاه، هیچ نوع جدایی بین ذهن و جسم نیست و ما همواره از طریق اعمال بدنمند و تجربه‌های خود در تماس هستیم. همان‌طور که در کتاب *فلسفه بدنمند* مطرح کردیم (ibid).

۶,۴ منطق تجربی

نتایجی که لیکاف از نظریه شناختی با ایتنابر استعاره‌های مفهومی و بدنمندی ذهن می‌گیرد آن است که «اساس همه مفاهیمی که انسان در زندگی شخصی و اجتماعی خود فراگرفته است مبنای تجربی دارند و براساس استعاره‌های بدنمند شکل گرفته‌اند» (نیلی پور، ۱۳۹۴: ۴۳).

ویژگی زبان‌شناسی شناختی در نگاه لیکاف و جانسون این‌گونه توصیف می‌شود:

یکی از پدیده‌های شگفت‌انگیز درباره زبان‌شناسی شناختی این است که ما را به سوی یک فلسفه متعهد به تجربه‌مندی و واقعیت‌گرایی تجربه‌مند هدایت می‌کند. این یک

نظریه فلسفی متفاوتی است که مسائل فلسفی را با پرداختن به موضوعات موجه فلسفی برای بررسی ماهیت حقیقت، معنی، ادراک، ذهن، مفاهیم، خرد، علیت، رویدادها، زمان، و حتی اخلاق موظف می‌کند. این نظریه چیز دیگری نیست که به زبان‌شناسی افزوده شده باشد، بلکه از بنیادی‌ترین شواهد تجربی به دست آمده است (Lakoff and Johnson, ۱۹۹۹؛ نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۱۱۱).

در حوزه معناشناسی نیز شاخصه بارز این دیدگاه تلاش برای دستیابی به مبنایی تجربی در معناست. از نظر آن‌ها ساخت‌های مفهومی انعکاسی از تجربیات جهان خارج در ذهن انسان است و توجه معناشناسان شناختی به همان شناختی است که از جهان خارج کسب شده است (صفوی، ۱۳۸۲: ۳۷۹).

۷,۴ استعاره‌های مفهومی

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد لیکاف در ۱۹۷۵ به همراه تالمی، لنگاکر، و فوکونیه از زبان‌شناسی و معنی‌شناسی زایشی دست کشید و نوعی زبان‌شناسی جدید و سازگار با علوم شناختی و نوروساینس را پایه‌ریزی کرد. یکی از دو فرضیه اصلی وی در زبان‌شناسی و معنی‌شناسی شناختی طرح «استعاره‌های مفهومی» در سال ۱۹۷۸ با همکاری جانسون بود که در سال ۱۹۸۰ با عنوان «استعاره‌هایی که باور داریم» (*Metaphores we Live By*) انتشار یافت. در این فرضیه نقش مفهومی و شناختی استعاره‌ها (نه نقش زبانی) مطرح و ادعا شد که استعاره‌ها سازوکارهای بنیادی مفهوم‌سازی ذهن ما هستند (نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۴۹).

استعاره از مفاهیم کلیدی در معنی‌شناسی شناختی است که نوع اندیشیدن ما را شکل می‌دهد. لیکاف (Lakoff, ۱۹۸۷) بر آن است که دانش ما درباره جهان شکل و شمایل الگوهای شناختی را به خود می‌گیرد. این الگوهای مؤثر در زبان به این دلیل آرمانی شده نام می‌گیرند که انتزاعاتی از جهان واقعی‌اند و نوعاً زیربنای مفاهیم پیش‌نمونه قرار می‌گیرند (گیررتس، ۱۳۹۳: ۴۵۸). نظریه استعاره مفهومی (conceptual metaphor theory) مبتنی بر سه گزاره است. اول آن‌که استعاره پدیده‌ای شناختی است و نه صرفاً واژگانی؛ دوم این‌که استعاره را باید در قالب استنساخ یا نگاشت (mapping) حوزه‌ای بر حوزه دیگر تحلیل کرد؛ سوم این‌که مفهوم معنی‌شناسی زبانی مبتنی بر تجربه است. ماهیت شناختی استعاره متضمن این واقعیت است که باید این پدیده را مفهومی زیربنایی فرض

کرد که به نوع اندیشیدن ما شکل می‌بخشد (همان: ۴۱۹). در این نظریه ساختار مفهومی براساس نگاشت‌های بین حوزه‌های شناختی شکل می‌گیرد. منظور از نگاشت تطبیق ویژگی‌های دو حوزه شناختی است که در قالب استعاره به هم‌دیگر نزدیک شده‌اند (راسخ مهند، ۱۳۸۹: ۵۰). استعاره را می‌توان نگاشت سازمان‌یافته از حوزه مبدأ (مستعارمنه مانند: ساختمان، سفر، و ...) به حوزه مقصد (مستعارله مانند: نظریه، استدلال، و ...) دانست و نگاشت همان «جامع» (ground) یا وجه‌شبه در تشبیه است. وقتی گفته می‌شود «این نظریه تکیه‌گاه محکم‌تری لازم دارد» یا «والا بنای استدلال ما فرومی‌ریزد»، نظریه یا استدلال به‌مثابه ساختمان لحاظ شده و واژه نظریه یا استدلال جای ساختمان به‌کار رفته است (گیررتس، ۱۳۹۳: ۴۲۱).

۸.۴ طرح‌واره‌های تصویری و جسمیت‌یافتگی معنا

نظریه «شناخت بدنمند» بنیاد معناشناسی شناختی را تشکیل می‌دهد که با جسمیت‌یافتگی معنا سروکار دارد. به نظر جانسون، تجربیات ما از جهان خارج (مانند حرکت کردن، خوردن، حرف‌زدن، و ...) ساخت‌هایی در ذهن ما پدید می‌آورند که ما آن‌ها را به زبان خود انتقال می‌دهیم. این ساخت‌های مفهومی همان طرح‌های تصویری‌اند. طرح تصویری نوعی ساخت مفهومی است که برحسب تجربه ما از جهان خارج در زبان ما نمود می‌یابد. جانسون (Johnson, ۱۹۸۷) با ارائه نظریه طرح‌واره‌های تصویری شناخت جسمی‌شده را بررسی کرد. طرح‌واره‌های تصویری ساختارهای معنی‌دار و جسمی‌شده‌ای هستند که حاصل حرکات جسم انسان در فضای سه‌بعدی، تعاملات، ادراکی، و نحوه برخورد با اجسام‌اند. الگوی پرشدن لیوان و سرریزشدن آن زمینه ساخت مفهوم انتزاعی سرریزشدن صبر می‌شود: «کاسه صبرم لبریز شد». به گفته جانسون طرح‌واره‌های تصویری به‌صورت مستقیم ریشه در تجربه حسی ما از محیط پیرامون دارند (Johnson, ۱۹۸۷: xix). در آثار لیکاف و جانسون (Lakoff and Johnson, ۱۹۸۷) فهرستی از این طرح‌واره‌ها بیان می‌شود (گیررتس، ۱۳۹۳: ۴۲۴-۴۲۵).

۵. نتایج و پی‌آمدهای نظریه شناختی

برخی از طراحان و نظریه‌پردازان اصلی زبان‌شناسی و معناشناسی شناختی نتایج و پی‌آمدهایی را برای نظریه شناختی بیان کرده‌اند که تصریحات آن‌ها نیز قابل توجه است.

۱,۵ چالش با فلسفه سستی، نفی خردگرایی، و هر نوع آگاهی فطری

لیکاف می‌گوید نتیجه‌ی اساسی این اصول، هم‌چنان‌که از نام این کتاب (فلسفه بدنمند) پیداست، چالش با اصول فلسفه سستی غرب مانند نظریه‌ی سازگاری، نظریه‌ی صدق، نظریه‌ی معنی لفظی، و درباره‌ی ماهیت غیربدنمندی اندیشه، و دستاوردهای آن، و پیش‌نهاد کنارگذاشتن مبانی فلسفه براساس دانش پیشینی و تأسیس فلسفه‌ای مبتنی بر شواهد تجربی است. وی مدعی است براساس اصول سه‌گانه‌ی شناختی یافته‌های جدیدی درباره‌ی ماهیت نظام اخلاقی، شیوه‌های مفهوم‌سازی ساختارهای داخلی خودمان، و حتی درباره‌ی ماهیت واقعیت (صدق) به‌دست آورده است (نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۵۳، ۵۴، ۶۲). همه‌ی این اصول استعاره‌های مبتنی بر بدنمندی است چنان‌که بر اخلاق تصریح می‌کند (همان: ۶۴-۶۵). همین‌طور لیکاف و جانسون می‌گویند ما به «خردگرایی» و «تجربه‌گرایی» باور نداریم. پیش‌نهاد ما گرایش سومی است که نیاز به دوگانه‌گرایی ندارد و آن «تجربه‌مندی» است و سپس آن را در کتاب *فلسفه بدنمند* «واقعیت‌گرایی بدنمند» نامیدیم (Johnson and Lakoff, ۲۰۰۲: ۲۴۵-۲۶۳). جانسون و لیکاف همین‌طور می‌گویند علم عصب پایه‌ی جدید تقابل‌ها و دوگانگی‌های فطری - اکتسابی یا طبیعت - پرورش را کنار گذاشته است. یافته‌های جدید نشان داده است که کودک در دوران جنینی در رحم مادر آهنگ صدای مادر خود را فرامی‌گیرد که در نتیجه موضوع تقابل بین فطری - اکتسابی در زبان را زیرسؤال می‌برد (ibid).

۶. بررسی و نقد

«زبان‌شناسی و معناشناسی شناختی» این نقاط برجسته را دارد که به معنا در ساختار زبان توجه می‌کند و نقش کاربرد و همین‌طور دانش دائرةالمعارفی را در معناشناسی نادیده نمی‌انگارد و چندمعنایی را به‌صورتی موسع‌تر مطرح می‌کند، اما با این وصف راه‌بردهای اساسی این نظریه رسته‌ای ابهامات جدی دارد که بنیان آن را با چالش اساسی مواجه می‌کند. بررسی تمامی زوایای این نظریه، پیش‌انگاشته‌ها، دعاوی، و پی‌آمدهای آن البته نیازمند فرصتی دراز است، اما بررسی مهم‌ترین خاستگاه‌های این نظریه می‌تواند چشم‌انداز نسبتاً روشنی را فراهم آورد.

۱,۶ فقدان تقریر واحد

پیش از هر چیز این نکته تأمل‌برانگیز است که رویکرد شناختی، با بیش از سه دهه از عمر

خویش، تقریری واحد در قالب چهارچوبی مقبول و مناقشه‌ناپذیر ندارد، بلکه عمده دعای مربوط به این نظریه در قالب فرضیه‌های گوناگون اثبات‌نشده و مناقشه‌پذیر برجسته‌سازی می‌شود. «نه یک زبان‌شناسی شناختی بلکه زبان‌شناسی‌های شناختی یا رویکردهای مختلف شناختی به زبان طبیعی وجود دارد» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۴۶).

۲,۶ بدنامدسازی شناخت و سقف کوتاه معرفت

بدنامدسازی شناخت و وابسته‌دانستن شناخت‌ها و ساختار مفهومی انسان به تجربه حسی اساسی‌ترین دغدغه معنائشناسان شناختی است، اما نمی‌توان نادیده گرفت که چنین رویکردی ملازم با نگرشی مضیق در مبادی معرفت و شناخت انسان است. نخستین معنای علم دانستن مقابل ندانستن و مطلق آگاهی است که شامل هر نوع شناخت و معرفت می‌شود (knowledge)، اما مفهوم دوم علم که در قرن حاضر رواج یافت در دانستنی‌هایی منحصر شد که از طریق تجربه مستقیم حسی به دست می‌آید (science). مقابل این اصطلاح همه دانستنی‌های آزمون‌ناپذیر چون متافیزیک، اخلاق، و دین قرار گرفت (به‌منظور نقد این رویکرد ← مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۱۱-۲۴۴).

۱,۲,۶ تعلق ادراک به نفس مجرد

هم‌چنان که فیلسوفان الهی از دیرباز بیان کرده‌اند، امور نفسانی که علم و ادراک از آن جمله‌اند با این که تابع قوانین علیت عمومی‌اند و با ماده ارتباط دارند، اما خواص عمومی ماده را ندارند. به تعبیر دیگر پیدایش ادراکات حسی هرچند معلول عوامل مادی خارج از ظرف ذهن انسان است و در فرایند معلومات حسی و سلسله اعصاب انسان و حیوان از عوامل خارجی متأثر شده و فعالیت‌های عصبی خاصی را انجام می‌دهند، اما حقیقت ادراک امری مجرد و رای فعالیت‌های عصبی است و فعالیت‌های عصبی مقدمه پیدایش آن است نه عین آن‌ها. یکی از ساده‌ترین دلایل تجرد ادراک آن است که اگر ادراک حسی از قبیل فعل و انفعالات مادی می‌بود، باید همیشه با فراهم‌شدن شرایط مادی تحقق یابد، در صورتی که بسیاری از اوقات با وجود فراهم‌بودن شرایط مادی، به سبب تمرکز نفس بر امر دیگری، تحقق نمی‌یابد. پس نتیجه می‌گیریم که حصول ادراک منوط به توجه نفس است و نمی‌توان آن را از قبیل فعل و انفعالات مادی دانست، هرچند این فعل و انفعالات نقش مقدمه را برای تحقق ادراک ایفا می‌کنند و نفس بر اثر تعلق به بدن نیازمند به این مقدمات و زمینه‌های مادی است (همان: ج ۲، ۲۰۶).

یکی از فیلسوفان مسلمان، پس از بیان مقدماتی در چگونگی پیدایش ادراکات حسی، می‌نویسد: دانشمندان روحی از راه نبود انطباق خواص امور روحی بر خواص عمومی ماده اثبات می‌کنند که امور روحی که حضوراً به آن‌ها آگاه‌ایم مادی نیستند پس نمی‌توانند بر فعالیت‌های عصبی منطبق شوند و فعالیت‌های عصبی مقدمه پیدایش یک سلسله امور غیرمادی‌اند نه عین آن‌ها، اما دانشمندان مادی به جای آن‌که ثابت کنند آن‌چه ما درک می‌کنیم عین همان فعالیت‌های عصبی است، از مطالب خارج‌شده از کتب فیزیک یا فیزیولوژی یا روان‌شناسی جدید براساس مشاهده و تجربه مطالبی را ذکر می‌کنند که ارتباطی به مدعای فلاسفه ندارد (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۹۵-۹۶). این فیلسوف مسلمان یکی از دلایل مجرد علم را این‌گونه تقریر می‌کند: مغز تغییر می‌کند و در طی عمر یک فرد چندین بار ماده مغزی وی با همه محتویات خود عوض شده و ماده دیگری جایگزین آن شده است در صورتی که خاطرات نفسانی وی چه تصورات، مانند چهره رفیق ایام کودکی و قیافه آموزگارش که پس از دوره دبستان او را ندیده، و چه تصدیقات، مثل این‌که در دبستان شنیده ارسطو شاگرد افلاطون بوده است و او به این مطلب اذعان (تصدیق) پیدا کرده است، همه این‌ها در ذهن باقی است. اگر این‌ها جایگزین در ماده بود، تغییر می‌کرد (همان: ۱۰۹-۱۱۰).

۲،۲،۶ گستره قلمرو ادراک

علم در نگاه فیلسوفان رئالیست گستره‌ای فراخ و عرضی عریض، شامل علم حضوری و حصولی، تصویری و تصدیقی، و بدیهی و نظری، دارد. حس‌گرایان مبداء همه تصورات و ادراکات جزئی و کلی، معقول و غیرمعقول، را حواس می‌دانند. از دیدگاه حکیمان رئالیست ادراک جزئیات مقدم بر ادراک کلیات است، اما ادراکات حسی فقط بخشی از شناخت‌های انسان و منشأ معلومات حسی است. از دید حکمای اسلامی پاره‌ای از تصورات کلی مثل مفهوم انسان، درخت، و اسب از راه یکی از حواس وارد ذهن شده‌اند و سپس عقل آن را تجرید کرده و تعمیم داده و معنای کلی ساخته شده است (معقولات اولی)، اما بخش دیگری از مفاهیم مستقیم از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند، بلکه ذهن با فعالیت خاصی این مفاهیم را از صور حسیه انتزاع می‌کند (معقولات ثانیة فلسفی) مانند مفهوم وجود و عدم، واجب و ممکن، ضرورت، امکان و امتناع، وحدت و کثرت، و مانند آن. از سوی دیگر ادراکات تصویری انسان نیز فقط منحصر در صور ذهنی که متأثر از واقعیات بیرونی چون تصور درخت، سنگ، سفیدی، و سردی نیستند، بلکه دسته دیگری از ادراکات تصویری

انسان امور نفسانی و درونی و از افعال نفس انسان‌اند مانند درک لذت، رنج، شوق، اراده، و غیره که در داخل نفس انسان حضوری یافت می‌شوند. این‌ها صورت یک چیز محسوس خارجی نیستند که از طریق حس خاصی وارد ذهن شده باشند. از سوی دیگر، «علم‌های تصدیقی» و «احکام» و نسبت‌هایی که ذهن میان یک محمول و موضوع برقرار می‌کند و تصورات مفرد را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد، مانند کل بزرگ‌تر از جزء است، هرگز نمی‌توان ادعا کرد که از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده است (مطهری، ۱۳۶۸: ج ۲، ۲۵). درباره این پرسش که آیا احکام کلی ذهن مشروط به تجربه است یا هیچ نسبتی با امور خارج ندارد؟ بی‌گمان کسی نمی‌تواند انکار کند که پاره‌ای از احکام کلی ذهن وابسته به تجربه امور بیرونی است، مانند قوانین علوم طبیعی، اما دسته دیگری از احکام کلی ذهن هیچ نسبت وابستگی به عالم خارج ندارد، فقط تصور موضوع و محمول برای حکم ذهن کافی است، هم‌چون بدیهیات اولیه تصدیقی در منطق، مانند اصل امتناع تناقض و امتناع صدفه یا معلول بدون علت.

۳،۲،۶ شناخت یا مقدمات شناخت

برخی از معنی‌شناسان شناختی اصرار دارند که ما انسان‌ها موجودات نوروئی هستیم. مغز ما درون‌دادهای خود را از بدن ما دریافت می‌کند؛ ما با مغز خود فکر می‌کنیم و راه دیگری برای فکر کردن وجود ندارد؛ تفکر ما بدنمند است، ایده‌ها و مفاهیمی که ساخته می‌شوند همه به شیوه‌ای بدنمند در ساختارهای مغزی ما پردازش می‌شوند؛ ذهن انسان ذاتاً بدنمند است، و مانند آن. این‌ها پاره‌ای از سخنان لیکاف و جانسون است. آری انسان مغز دارد و مغز نقطه پیوند همه عصب‌های منتشر در بدن انسان است. فعل و انفعالات تمامی سلسله‌عصب‌های بدن واقعیتی روشن است، اما نه انسان مساوی با همان اجتماع سلسله‌عصب‌هاست که بدن را تشکیل می‌دهند و نه علت فاعلی تفکر، ساخت ایده‌ها و مفاهیم، سلسله‌عصب‌ها، و مغز است. مغز و همه عصب‌های مرتبط با آن ابزارهای مادی نفس مجرد انسان‌اند و عامل اصلی همه این امور «من» یا همان «خود» واقعی انسان است که هویتی غیرمادی دارد. شواهد تجربی نشان می‌دهد که بارها اتفاق افتاده است شما به دوستی که در حال صحبت با شخص دیگر و یا در حال مطالعه و یا انجام کاری است سلام یا ادای احترام می‌کنید یا از او سؤالی می‌پرسید و هیچ عکس‌عملی از او نمی‌بینید. بعد ناراحت می‌شوید و از او گلایه می‌کنید و او عذرخواهی می‌کند و می‌گوید متوجه سلام، ادای احترام، یا سؤال شما نشده است. این در حالی است که تمامی فعالیت‌های

عصبی یا به اصطلاح آقایان نرونی مربوط به دستگاه بینایی یا شنیداری وی تحقق یافته است و با این همه ادراک دیدن یا شنیدن محقق نشده است. این مطلب نشان‌دهنده این واقعیت است که ادراک فعل نفس مجرد انسان است و فعالیت‌های نرونی همگی ابزار نفس برای درک این سنخ مُدرکات است. استناد به فرضیه‌های پژوهش‌گرانی مانند «هب» و «اسپایک» در حکم روابط فیزیولوژی بدن در فرایند علم و یادگیری (نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۳۵) نیز دربردارنده نکته تازه‌ای نیست، زیرا بدن و همه ابزارهای فیزیولوژیکی بدنی و مغز مقدمات یادگیری و علل اعدادی علم‌اند نه خود علم. علت تام و فاعلی حصول علم همان نفس مجرد انسانی است که این سنخ فعالیت‌ها ابزار فعل نفس به‌شمار می‌رود.

۴,۲,۶ ذهن، عقل، و اندیشه و قوای نفس

ذهن و عقل چیست و نسبت آن با نفس و بدن چیست؟ مطابق دیدگاه فیلسوفان الهی نفس آدمی حقیقتی برتر از ماده است که وجود واحد شخصی، مراتب، شئون، و قوای گوناگون دارد. به گفته دیگر، قوای طبیعی، نباتی، حیوانی، و انسانی در انسان عین همان نفس انسان و انسان نیز عین همان قوا و توانمندی‌هاست. این نظریه معروف به نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. نفس با این که یک وجود است هم می‌شود، هم می‌بیند، هم قدرت دارد، و...؛ همه این حقایق به وجودی واحد موجودند. این است تعبیر صدرالدین شیرازی «النفس فی وحدتها کل القوی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: باب ۵، فصل ۴، ج ۸، ۲۲۱، ۲۲۶).

و ذهن به مفهوم استعداد نفس بر اکتساب دانش‌هایی است که حاصل نیستند. «الذهن هو قوه النفس علی اکتساب العلوم التي هی غیر حاصله» (همان: ج ۳، ۵۱۵). ذهن استعداد انسان بر اکتساب علمی است که برای نفس فراهم نیستند. واقعیت ذهن چیزی جز صور علمی و مفاهیم ادراکی نیست که نفس به تدریج تحصیل می‌کند (مطهری، ۱۳۶۸: ج ۶، ۲۷۳). ذهن استعداد و قوه نفس برای به‌دست‌آوردن علوم است و ذهن از شئون نفس به‌شمار می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۴۴).

قوه تفکر و تعقل نیز از قوای ویژه نفس انسانی انسان است. فکر در لغت هرگونه فعالیت ذهنی و در منطق و فلسفه نوع خاصی از فعالیت جهت‌دار و بهره‌گیری از دانسته‌ها برای حل یک مسئله است. ابن‌سینا در تعریف فکر می‌گوید: «اعنی بالفکر هی هنا ما یکون عند اجماع الانسان ان یتنقل عن امور حاضره فی ذهنه متصوره او مصدق بها ... الی امور غیر حاضره فیه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۴). غرض از فکر آن است که انسان اراده می‌کند برای

انتقال از آنچه در ذهن وی حاضر است، اعم از تصور یا تصدیق، به آنچه در ذهن وی حاضر نیست. این تعریف نشان می‌دهد که حرکت فکری و اراده بر ترتیب مقدمات و تحلیل معلومات حاضر برای رسیدن به آگاهی نو ویژه نفس انسان است و نه دیگر حیوانات. ملاصدرا در برخی آثار خود این تعبیر را تصریح می‌کند که فکر انتقال نفس از معلومات حاضر، اعم از تصور و تصدیق، به مجهولاتی است که در طلب حضور آنهاست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ۵۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۸). مطهری می‌گوید: «عالی‌ترین و در عین حال شگفت‌انگیزترین فعالیت‌های ذهنی همان است که به حسب اصطلاحات منطقی «فکر» نامیده شده است» (مطهری، ۱۳۶۸: ج ۶، ۳۹۶). به هر روی عقل و ذهن هر دو از توانایی‌ها و قوای نفس است و ادراک در اصل از آن نفس انسانی انسان است و از آن حیث که ذهن از طریق حواس بیرونی یا درونی زمینه‌آعدادی فرایند فکر و ادراک را فراهم می‌کند گاه به تسامح فکر و ادراک را به ذهن نسبت می‌دهند. هم‌چنان که تعقل و تفکر نیز فعل نفس انسان است و نسبت تعقل و تفکر حقایق عقلانی و اموری که فقط از طریق توان تعقل و ورزی و استدلال برهانی به دست می‌آید ادراک را به عقل نسبت می‌دهند. به گفته دیگر این نفس مجرد انسانی است که در عین یگانه‌بودن و تجزیه‌ناپذیری شئونات گوناگون و توانمندی‌های متعدد و با احاطه بر تمامی شئون وجودی خود هم می‌اندیشد، هم می‌بیند، هم می‌شنود، هم احساس شادی یا غم می‌کند، و هم اراده و عزم بر انجام‌دادن یا انجام‌ندادن فعلی می‌کند. در تمامی این امور البته ابزارهای مربوط در جسم انسان مددکارند، اما آنها همه علل مُعدّه به‌شمار می‌روند و علت فاعلی افعال انسان خود نفس انسان است.

۳،۶ حیوان فلسفی یا نفس مجرد انسانی

برخلاف نگاه زبان‌شناسان و معنی‌شناسان شناختی، به‌ویژه لیکاف و جانسون که انسان را حیوان فلسفی معرفی می‌کنند، انسان انسان است نه حیوان فلسفی. نفس انسان یا همان روح انسان غیر از بدن انسان است و هویتی غیرمادی دارد. فیلسوفان الهی با تکیه بر اوصافی که انسان دارد و ماده مطلق فاقد آنهاست برای انسان جنبه‌ای غیرمادی اثبات کرده‌اند که آن را «نفس» می‌نامند. نفس یا «خود» انسان هویتی عاری از صفات ماده هم‌چون بعد، تغییر، تقسیم‌پذیری، اشغال مکان، زمانی‌بودن، امتداد، و جز آن، همانند محدودیت، بی‌خبری، نرمی، سختی، سردی و حرارت، و ... است. از آن سو، این هویت واجد صفاتی هم‌چون شعور و ادراک و ثبات و خودآگاهی است. ماده از خود و اجزای خود باخبر نیست، اما

انسان از وجود خود باخبر و به هستی خود آگاهی دارد. این «خودآگاهی» انسان را نمی‌توان با هیچ منطق مادی توجیه کرد، ناگزیر توجیه آن در حقیقتی غیرمادی و بعدی دیگر جست‌وجو می‌شود که «نفس» نام دارد. به گفته دیگر هر انسانی به وجود خود علم دارد و «من» خود را حضوری و بی‌هیچ واسطه می‌یابد. گاه از این «من» تعبیر به «نفس» می‌شود. من انسان غیر از بدن است. هرچند برخی فکر می‌کنند خود آن‌ها همین بدن مادی است، اما این تفسیر ناصحیح من مجرد به وسیله علم حصولی است (شرح تجرد نفس ← صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: سفر ۴، باب ۶). از جمله دلایل تجرد نفس «وحدت هویت» انسان از آغاز پیدایش تا پایان عمر با یک تشخیص است در حالی که بدن انسان در زندگی پیوسته در حال سوخت‌وساز و دگرگونی است؛ این یگانگی شخصیت نشان‌دهنده هویت اصیل و من واقعی انسان یعنی نفس مجرد یا روح است. نظریه معناشناسان شناختی که انسان را حیوان فلسفی و خواص انسانی را در قالب بدنمندی مقوله‌بندی می‌کنند همان نظریه مادی است که، براساس متدولوژی حس‌گرایانه، نفس یا روح را فقط به مثابه شکل و اجتماع و ارتباط مخصوص اجزای ماده می‌شناسند و خواص نفسانی را نیز خاصیت‌های اجزای مرتبط ماده معرفی می‌کنند. این در حالی است که حکیمان الهی روح را (که از حرکت و تکامل جوهری ماده پیدا شده است) در عین ارتباط و تعلق ذاتی با ماده دارای شخصیت مستقل می‌دانند. براساس این نگاه «من» یک موجود واحد متشخص و ثابت و باقی در ضمن جمیع حالات و عوارض و تعددناپذیر و تکررناپذیر و تفاسدناپذیر است. از جمله دلایل بر حقیقت وحدانی «من» آن است که هر کس بالوجدان تشخیص می‌دهد که در گذشته و حال یکی است و نه بیش‌تر (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۱۲۲-۱۲۳)؛ نیز خود یا من درک‌کننده امری بسیط و تقسیم‌ناپذیر است و نمی‌توان آن را به دو نیمه من قسمت کرد در صورتی که اساسی‌ترین ویژگی اجسام قسمت‌پذیری است.

البته این سؤال که: عامل پیوند و پایداری دو موجود بیگانه با اقتضائات متفاوت و ترکیب جان و تن چیست؟ پرسشی پیچیده است و فیلسوفان در حل آن تلاش‌ها کرده‌اند. مطابق آخرین تحقیق فیلسوف بزرگ اسلامی، صدرالمتألهین، روح خود عالی‌ترین محصول ماده و مولود تکامل ذاتی طبیعت است. مطابق نظریه این دانشمند هیچ‌گونه دیواری بین عالم طبیعت و ماوراءالطبیعه وجود ندارد؛ یعنی ممکن است یک موجود مادی در مراحل تکامل خود تبدیل به موجود غیرمادی شود (همان: ۹۵). نظریه حرکت جوهری صدرا را بر این نکته واقف کرد که روح محصول حرکت جوهری بدن است و بدن نسبت به روح حالت قوه و زمینه را دارد و شرایط ظهور روح را مهیا می‌کند، به‌سان درخت که زمینه

شکوفایی میوه را. دیدگاه خاص ملاصدرا در نسبت روح و بدن و نیازمندی روح به بدن در پیدایش و استقلال روح در بقای خویش از شرایط مادی و بدن با عنوان «الروح جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء و التعقل» مشهور است (صدالدین شیرازی، ۱۹۸۱: سفر ۴، باب ۷، فصل ۱ در کیفیت تعلق نفس به بدن). مطابق نظر صدرا نفس انسان هنگام پیدایش از آخرین مرحله صورت مادی ره می‌سپارد و به اولین مرحله صور ادراکی راه می‌یابد و وجودش در این مرحله آخرین پوسته جسمانی و اولین مغز روحانی محسوب می‌شود. در این نظریه روح یا نفس انسان از حیث تعلق به بدن در حدوث و تصرف جسمانی است، اما در بقا و تعقل روحانی است. تصرف روح در اجسام جسمانی است، اما تعقل وی از خود و آفریدگار خود روحانی (همان: فصل‌های ۳ و ۵).

۶،۴ تجربه‌گرایی افراطی

بدن‌مندسازی شناخت معادل با نوعی تجربه‌گرایی افراطی و وابسته‌کردن هر نوع شناخت به مبادی حسی و تجربی است. راستی چه تفاوتی است میان دیدگاهی که ذهن، فکر، و هرگونه شناخت انسان را وابسته به تجربه می‌داند و دیدگاه تجربه‌گرایان؟ معنی‌شناسی شناختی با ایده ذهن بدن‌مند، هم‌چنان که فیلسوف تحلیلی راکوا تصریح کرده است، چیزی جز یک تجربه‌گرایی افراطی نیست. نکته اصلی که می‌خواهم بگویم این است که فقط زمانی می‌توان به نظریه ساختار استعاره‌ی مفاهیم باور داشت که نوعی تجربه‌گرایی افراطی را از لیکاف و جانسون بپذیریم، اما بسیار تردید است که نسخه‌ای از تجربه‌گرایی افراطی هم صحت داشته باشد (Rakova, ۲۰۰۲: Vol. ۱۳, ۲۱۵-۲۴۴).

این رویکرد یادآور سخن تجربه‌گرایان است: «اگر از چیزی آگاهی تجربی نتوان داشت، از آن هیچ آگاهی‌ای نمی‌توان داشت». محدودکردن معنا به مَدْرکات تجربی منتهی به نگرشی مُضیق در باب معنا می‌شود. اگر معنا مفهوم‌سازی ادراکات ماست، قلمرو ادراکات انسان فقط امور تجربی نیست. انسان در حیطه فهم خود با انحصاری از واقعیات نفس‌الامری و عوالم معنایی مواجه است و از آن‌ها مفهوم‌سازی می‌کند که بالضرورة همگی بدن‌مند نیستند. پاسخ لیکاف و جانسون به نقد راکوا نیز امیدوارکننده نیست و صرفاً تأکیدی بر ادعای پیشین است.

ما شواهد گسترده‌ای برای موضع تجربه‌مندی خودمان که حاصل ساختارهای شناختی حسی - حرکتی بدن‌مند و تولیدکننده معنا در جریان هم‌کنش‌ها در ارتباط با تغییرات محیطی است ارائه داده‌ایم. تجربه همواره یک فرایند بر هم‌کنشی درگیر با

محدودیت‌های نورونی فیزیولوژیکی انسان و خصوصیات محیطی، برای موجوداتی با نوع جسم و مغز ماست (Johnson and Lakoff, ۲۰۰۲: ۲۴۵-۲۶۳).

وانگهی این ادعا که «آنچه شواهد تجربی برای ما تأیید کرده این است که داشتن توجیه بدنمندی برای نحو، معناشناسی، کاربردشناسی، و مسائل ارزشی برای درک مناسب شناخت و زبان انسان یک ضرورت مطلق است» (ibid) مشتمل بر تناقضی آشکار است، زیرا تجربه فاقد این خصیصه است که «ضرورت مطلق» را اثبات کند.

۱،۴،۶ منطق تجربی قانون علمی نمی‌سازد

معناشناسان شناختی اعتمادشان بر تجربه چنان است که گویی راه‌گشای تمامی مشکلات معرفت‌زبان و معناست. طرفداران منطق تجربی برای حصول شناخت فقط بر عنصر مشاهده و تجربه و سیر از احکام جزئی ذهن به احکام کلی تأکید می‌ورزند. آنان به زیرساخت اساسی علم به‌درستی و به‌طور عمیق توجه نکرده‌اند که اکتفا به تجربه حصول علم و همین‌طور شناخت واقعیت را با چالش مواجه می‌کند. توسعه حکم موارد آزمایش شده بر مصادیق آزمایش‌ناشده و ساخت قانون کلی فقط با اذعان به یک سلسله اصول کلی پیشاتجربی موجه می‌شود. تعمیم تجربه در قالب قانون علمی و سیر از حکم جزئی ذهن به حکم کلی فقط براساس قانون امتناع صئدغه و اصل علیت و قانون سنخیت بین علت و معلول صورت می‌گیرد. مفاد این اصل، که به‌صورت طبیعی در ذهن هر خردمندی نهفته و حد وسط قرار می‌گیرد، آن است که حکم ثابت برای برخی از افراد کلی و برای همه افراد کلی ثابت است و حکم اشیای مماثل، مماثل یک‌دیگر است. به باور فیلسوفان عقل‌گرا «تجربه» هرچند شرط لازم و معیار مسائل «علوم طبیعی» است، اما خود این معیار نیز فی‌نفسه نیازمند به معیار اساسی دیگری است که همان احکام بدیهی اولی ذهن است. ملاک معیاربودن احکام این سنخ قضایا آن است که ذهن با تصور موضوع و محمول بدون نیاز به هیچ‌گونه حد وسط و استدلال حکم جازم دارد، مانند «حکم به امتناع نقیضین»، «حکم به امتناع صئدغه»، و حدوث معلول بدون علت. احکام بدیهیات اولیه سه ویژگی اساسی یعنی «کلیت»، «دوام»، و «ضرورت» دارند، که هیچ‌یک از این سه ویژگی نمی‌تواند مولود تجربه باشد. بدین رو همه گزاره‌های تجربی که پنداشته می‌شود فقط وابسته به آزمایش است آن‌گاه صورت قانون کلی می‌گیرد که یک نوع قیاس عقلی مرکب از بدیهیات اولیه عقلی در آن‌ها مفروض گرفته شود. در غیر این صورت تجربیات ما نتیجه کلی نمی‌دهد. از سوی دیگر همه احکام نظری و غیربدیهی ذهن که نیاز به حد وسط دارد

اعم از آن که آن حد وسط تجربه باشد یا چیز دیگر، ناگزیر باید به احکام بدیهی اولی منتهی شود. مفروض نگرفتن بدیهیات اولیه در این احکام نظری مستلزم شک مطلق و سوفسطایی‌گری و انکار واقعیت است (مطهری، ۱۳۶۸: مقاله پنجم). به همین روی است که سنت علمی در میان دانشمندان نپذیرفتن دو نظریه نقیض است، زیرا با نفی مطلق قضایای پیشاتجربی و از جمله قضیه امتناع نقیضین، شناخت‌گرایان ناگزیرند حکم بر صحت نظریه شناختی در زبان و معنی و هم‌زمان حکم بر نبود صحت آن را بپذیرند! منطق علم و نظریه‌های علمی بر این پایه استوار بوده است که هرگز نمی‌توان دو نظریه مبتنی بر نفی و اثبات را در گزاره‌های علمی پذیرفت.

۵,۶ ره‌یافتی مضیق از معنا و عوالم معنایی

نظریه شناختی با مبنای بدنمندی‌سازی شناخت و استعاره‌های مفهومی فاقد طرحی جامع برای واقعیت‌های نفس‌الامری و گستره فراخ عوالم معنایی است که قابلیت مفهوم‌سازی دارند و فقط ره‌یافتی مضیق از معنا را ترسیم می‌کنند. این ناتوانی به‌وضوح در سخن لیکاف آشکار است. وی در پاسخ به این ایراد راکوا درباره دیدگاه فلسفه بدنمند که: «به دشواری می‌توان درک کرد چگونه مفاهیم نقیض و عدم تناقض از تجربه ناشی شده باشد» (Rakova, ۲۰۰۲: ۲۴۴-۲۱۵, Vol. ۱۳) پاسخی درخور ارائه نمی‌کند. هم‌چنین در برابر این سؤال که چگونه ممکن است کسی که از بی‌نهایت تجربه‌ای ندارد بی‌نهایت را درک کند؟ اذعان می‌ورزد که به نتیجه‌ای نرسیده است (نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۴۰-۴۱). در این جا باید اشاره داشت که هر نظریه‌ای در معناشناسی ناگزیر است تصویر روشنی از «معنا» ارائه کند.

۱,۵,۶ معنای معنا

معنی همان متصور ذهنی ما از واقعیت‌های نفس‌الامری اشیاست، اما صورت ذهنی نه به‌عنوان صورت ذهنی بلکه به حیث طبیعت بی‌قیدوشرط واقعیت‌های نفس‌الامری است که قابلیت درک و حکایت و مفهوم‌سازی دارند. واژه «نفس» در این عنوان به معنای «ذات» و واژه «امر» در آن به معنای «شیء» است. مفهوم نفس‌الامر به معنای «خود شیء» است.

المراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه أو ليس كذا في حد ذاته بالنظر اليه، مع قطع النظر عن ادراك المدرک و اخبار المخبر، علی ان المراد بالامر، الشأن و الشیء و بالنفس، الذات (قوشجی، بی تا: ۵۶).

قید حقیقت نفس الامری در این تعریف بیان گر آن است که معنی اختصاص به حقایق عینی به معنای خاص یا واقعیات خارجی و همین طور معانی مستقل ندارد و شامل انواع حقایق نفس الامری است. حقیقت در هر چیز به حسب خود آن شامل حقایق عینی و ذهنی، جزئی و کلی، مستقل و رابط، حقیقی و اعتباری، موجود و معدوم، و ممکن و محال است. به تعبیر دیگر نفس الامر یعنی واقع هر شیء به حسب خودش. این واقع در امور وجودی وجود و در امور عدمی عدم است. نفس الامر هر چیز واقع همان چیز است و واقع شیء گاه امر خارجی است، گاه ذهنی، گاه عدم است، گاه عدمی، و گاهی محال است (مطهری، ۱۴۰۴: ج ۲، ۳۱۴، ۴۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ق: ۷۳). پس نفس الامر یعنی واقع و خارج هر چیز، اما واقع و خارج هر چیز متناسب با خودش شامل همه مراتب وجود عینی اعم از مجرد و مادی، مراتب ذهنی، و عوالم اعتباری و عدمی است. این اصطلاح از «واقع» شامل همه نوع از واقعیت اعم از وجود واجب و وجود ممکن، وجود خارجی و ذهنی، و حتی عدم ممتنع و عدم ممکن و اعتباریات می شود، اما واقع در هر یک به تناسب خود آن. پس عوالم معنا که قابلیت فهم و مقوله سازی دارند بسی گسترده تر از واقعیتهای فیزیکی تجربه پذیرند آن طور که معناشناسان شناختی ترسیم می کنند.

۲,۵,۶ معنا، هویتی چندسویه

وقتی سخن از معنا می رود، یک حقیقت پیچیده و چندساحتی مورد نظر است، نه ماهیتی بسیط و تک ساحتی. از این رو نمی توان بدون نظر به جنبه های گوناگون آن به یک دیدگاه مدلل دست یافت. الف) معنی پیش از تکوین و شکل گیری مسبوق به واقعیاتی است که منشأ پرورش آن در اندیشه و ذهن انسان است. ما از آن حقایق به «واقعیات نفس الامری» یاد کردیم؛ ب) معنا در مرحله پرورش و تکوین در ذهن انسان یک ساخت وجودی همانند دیگر پدیده های هستی، وجود مشخص خود، و یک حیثیت عنوانی را داراست که تمامی مصادیق خود از هر سنخ را در برمی گیرد. این متصور ذهنی (نه مقید به ذهنی بودن) هویتی انتزاعی دارد و در ذات خود مستقل از وجود ذهنی و خارجی (لابشرط) و از سنخ مفهوم است. برای مثال معنای «وجود» هستی داشتن همان درک، مفهوم، و متصور ذهنی است که شامل همه مراتب و مصداق های وجود از خرد و کلان، مادی و مجرد، و جز آن می شود. معنا و مفهوم «علم» / دانستن همان مفهوم متصور از «علم بما هو علم» است که مصادیق و انجای علم های حصولی و حضوری، تصویری و تصدیقی، علم اکتسابی انسان و علم ذاتی

خدا، و جز آن را در برمی‌گیرد. معنی پرنده یعنی آن ذات و طبیعتی که همه پرنده‌ها در آن طبیعت و ذات اشتراک دارند، نه پرنده موجود در ذهن که آن محدود به ذهن صاحب ذهن است و نه مصداق پرنده‌های موجود که در این صورت پرنده‌های معدوم را در برنمی‌گیرد؛ در حالی که معنای پرنده بما هو پرنده فارغ از ذهنی بودن و خارجی بودن همان طبیعت و ذات معنای پرنده است؛ ج) معنا در ساحت تقرر زبانی و مفهوم‌سازی زبانی است. ساخت نشانه‌های زبانی یا به اصطلاح زبان‌شناسان و اصولیان مسلمان «وضع» ناظر به این مرتبه از معناست. معنای قاموسی و نقطه شروع معنی‌شناسی زبانی این مرتبه از معناست؛ د) معنا در مرتبه کاربست نشانه‌های زبانی و ایجاد الگوهای صوری زبان مرتبه دیگری از فرایند معناست. این مرتبه خود دو جنبه متمایز و در عین حال به هم پیوسته دارد. یک جنبه ترکیب نشانه‌های زبانی و پیدایش ساختار کلام است که با جمله محقق می‌شود. در این جا نقش ساختار متنوع جمله و سخن در باروری معنا، ماهیت دلالت، و دامنه و انحصار دلالت‌های مستقیم و نامستقیم در میان است. معناشناسی (سمانتیک) بیش‌ازپیش ناظر به این نقطه از معناست؛ ه) اراده متکلم و کاری که قصد انجام آن را از طریق عبارات کلامی دارد بُعد دیگری از معناست که در مرحله ساخت کلام قابل ملاحظه است. تحلیل «دلالت تصدیقی» در اصول فقه اسلامی و «کاربردشناسی» در دوره جدید معطوف به این جنبه از معنی است.

۶,۶ واقعیت‌گرایی یا نسبی‌گرایی

بدنمندسازی ذهن وابسته‌کردن شناخت انسان به فرایند مناسبات نورونی در هم‌کنشی با داده‌های بیرونی منتهی به نسبییت حاد معرفت‌شناختی و وجودشناختی و موجب سلب اعتبار منطقی شناخت انسان خواهد شد. هرچند صاحبان نظریه شناختی تلاش می‌کنند این نسبت را از نظریه خویش دور کنند؛ با این وصف اذعان می‌کنند که موضع آن‌ها نه نسبییت‌گرایی کلاسیک و نه ضدنسبییت‌گرایی کلاسیک، بلکه موضعی سوم یعنی واقعیت‌گرایی بدنمند است (Johnson and Lakoff, ۲۰۰۲: ۲۴۵-۲۶۳).

این رویکرد جایگاهی برای واقعیت‌گرایی علمی و معرفتی باقی نمی‌گذارد. «درک این‌که چگونه واقعیت‌گرایی علمی می‌تواند با ماهیت عمیق مفاهیم استعاری برگرفته از ساختارهای معنایی بدنمند سازگاری داشته باشد دشوار است» (Rakova, ۲۰۰۲: Vol. ۱۳, ۲۱۵-۲۴۴). نمی‌توان این نکته را نیز نادیده گرفت که زبان هویتی اجتماعی دارد، تأکید بیش از حد بر تجربه‌های فردی با این ویژگی زبان ناهم‌سو می‌نماید (صفوی، ۱۳۸۲).

۷,۶ استعارهای مفهومی و بی پاسخ گذاشتن واقعیت

استعار دانستن مفاهیم انتزاعی این نقصان اساسی را با خود دارد که موجب فروکاستن مفاهیم متافیزیکی و ارجاع آنها به مفاهیم نمادین و مخلوقات ذهنی معنی دار اما فاقد محکی عینی می شود، اما این تالی اعراض از رویکرد رئالیستی است و مسئله اصلی واقعیات متافیزیکی، اخلاقی، و دینی، مانند هستی عینی خدا و اوصاف او، حقیقت روح، وجود رستاخیز، و مانند آن را بی پاسخ می گذارد. اتکا به این اصل تداعی کننده رویکرد ایدالیستی در فلسفه علم است که علم را به تمامی محصول ذهن و ثابت های فیزیک را به کلی ذهنی می انگاشت و نه برآیند عینی و بازآرایی ذهن (باربور، ۱۳۷۴: ۲۰۱، ۲۰۴، ۳۲۲)؛ البته دلیل این امر نیز روشن است، زیرا استعاره مفهومی مبتنی بر تجربه است و مفهوم «تجسم» (embodiment) نیز ناظر به ماهیت مادی همین مبنای تجربی است (گیررتس، ۱۳۹۳: ۴۲۴).

۱,۷,۶ فقدان مستند، استعاره مرده

نظریه استعاره مفهومی، به تصریح گیررتس، از منظر روش شناسی با انتقادهای متعددی مواجه بوده است. با الگوی استعاری نظیر «عشق جنگ است» ممکن است مدعی شویم که می توان عبارتهای متعددی یافت، اما اگر این الگوی اولیه نادرست باشد، با دشواری مواجه می شویم. با توجه به انتقادهای گیررتس (Geeraerts, ۱۹۹۷) و تراوگوت (۱۹۸۵a)، در مقایسه با آرای لیکاف و جانسون، جای دادن چنین استعاره هایی در ساخت چندمعنایی نیازمند دقت کامل است. نظریه استعاره مفهومی سعی دارد استعاره ها را برحسب مقایسه تعبیر بلیغشان با معنی اصلی واژه معلوم کند، اما اگر قرار باشد ما به شبکه شعاعی مفاهیم زبانی توجه داشته باشیم، هریک از تعبیر هر واژه در این شبکه می تواند نقطه آغاز پیدایش یک استعاره به حساب آید. این مطلب در ساده ترین شکل خود نظریه استعاره مفهومی را ملزم می کند تا بر وجود استعاره های مرده صحنه بگذارد؛ یعنی الفاظی که ساختی استعاری داشته اند و طی زمان آن قدر به کار رفته اند که کاربران زبان این معنی استعاری اولیه را به پای یکی از معانی اصلی آن واژه می گذارند که به فرهنگ نامه ها راه یافته و قراردادی شده است (گیررتس، ۱۳۹۳: ۴۲۸-۴۲۹). دو نکته دیگر نیز بیان شدنی است یکی از منظر در زمانی، که تعیین یک استعاره نیاز به پژوهش های تاریخی دقیق با مستندات کافی دارد و دیگری از منظر هم زمانی، باید معلوم شود آیا استعاره مورد نظر ما به واقع زنده است یا نیست (همان: ۴۳۱). در خصوص رفع نگرانی اول شناخته ترین روش همان «روال تشخیص استعاره» (metaphor identification procedure/ MIP) از سوی گروه

paggiejaz معرفی شده است. با این وصف، باید اذعان داشت که هنوز هیچ روش آماری معیاری برای تشخیص استعاره برحسب پیکره‌های متنی در اختیار ما نیست. گویا با توجه به ماهیت استعاره‌ها، چندان هم نمی‌توان به پدیدآمدن چنین روش‌هایی دل خوش کرد. از منظر روش‌شناختی نیز باید به این نکته اشاره کرد که بیش‌تر مطالعات مطرح‌شده قلمرو مبدأ یا حوزه مستعارمنه را مبنای تحلیل خود قرار داده‌اند. این مورد به‌لحاظ بیان‌شناختی ما را با دو خطر مواجه می‌کند. نخست این‌که در نهایت معلوم نمی‌شود ما درباره چه نوع الفاظی به استعاره‌سازی دست می‌زنیم، و دوم این‌که مشخص نمی‌شود معنای استعاری مستعارمنه و معنای تحت‌اللفظی واژه‌ای که نقش مستعارمنه را پذیرفته است چه وضعیتی نسبت به هم دارند (گیررتس، ۱۳۹۳: ۵۲۹، ۵۳۴).

۲,۷,۶ سخنی کهنه در جامه‌ای نو

افزون‌بر این جای پرسش است که آیا گفته‌های زبان‌شناسان شناختی درباره استعاره صرف‌نظر از دشواری‌های اساسی آن‌ها سخنی نو به همراه دارد یا سابقه این سنخ مطالعات و توسعه مفاهیم استعاری در ایران به چندین قرن پیش در نوشته‌هایی نظیر *اسرارالبلاغه* و *دلائل الاعجاز* جرجانی (د ۴۷۱ق) و دیگر زبان‌شناسان مسلمان بازمی‌گردد؟ و برای هیچ تازگی ندارد. هم‌چنان که در زمینه مجاز نیز سخنان زبان‌شناسان جدید هیچ حرف تازه‌ای ندارد، بلکه در این‌جا ما با فرایند کاهش سروکار داریم که برپایه واحد حاضر بر روی زنجیره درک واحدهای غایب را ممکن می‌کند. در جمله «سماور قل‌قل می‌زند» سماور در معنی آب سماور به‌کار نرفته است، بلکه حضور سماور و قل‌قل می‌زند امکان درک واحد کاهش‌یافته آب را فراهم می‌کند (صفوی، ۱۳۹۳: ۴۳۸).

۳,۷,۶ تعهد به واقعیت در زبان علم و زبان متافیزیک

فلسفه زبان طبیعی، خواه در زبان علوم طبیعی و تجربی و خواه در حوزه متافیزیک، تعهد به توصیف واقعیت است. سخنانی چون عبارات زیر تداعی‌کننده همان منطق پوزیتیویستی است که زبان علم را معیار همه‌چیز تلقی می‌کردند: برخلاف علوم طبیعی که از زبان غیراستعاره‌ای و ملموس بهره می‌گیرند زبان دین زبانی سمبولیک و استعاری است، زیرا دین عمدتاً در باب حقایق انتزاعی و مفاهیمی گفت‌وگو می‌کند که برای آدمیان ملموس نیست. پس برای تقریب آن مفاهیم در ذهن مخاطبانش نیازمند زبان مجازی و استعاری است (Schreurs, ۲۰۰۲: ۶۶).

تفکر انتزاعی خصوصاً در باب مجردات و امور معنوی استعاره‌ای است، چراکه اساساً به شکل تحت‌اللفظی و عبارات غیراستعاره‌ای نمی‌توان در باب امور انتزاعی بحث کرد. پس تفکر در باب این امور شکل استعاره‌ای به‌خود می‌گیرد و زبان هم به‌تبع آن صورت استعاره‌ای می‌یابد (قائم‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

«بدون استفاده از استعاره مفهومی بخش عمده‌ای از مفاهیم انتزاعی بلا تکلیف و بیان‌ناشده می‌ماند» (هوشنگی و سیفی پرگو، ۱۳۸۸: ۱۶).

این سنخ گزاره‌ها، دانسته یا ندانسته، میان دو منطق علمی تجربی و منطق علمی عقل‌گرا تمایز نگذاشته است. منطق تجربی و معرفت‌شناختی جسمانیت‌یافته، که مبدأ همه شناخت‌ها را وابسته به ابزارهای حسی و عصب‌ها می‌داند، ناگزیر است مفاهیم ناظر به معانی و حقایق فراطبیعی و فراتجربی را در قالب استعاره‌های مفهومی فروکاهد، زیرا احکام (قضایا و تصدیقات) عقل بدیهی و عقل برهانی به طریق استدلال قیاسی را باور ندارد که پایه اعتبار همه انواع ادراکات است. نیز منطق تجربی به داده‌های وحیانی، در حکم بخشی دست‌نیافتنی از معرفت انسان درباره حقایق عالم هستی به‌واسطه انبیا «وعلّمک مالم تکن تعلم» (نساء: ۱۳)، باور ندارد و گریزی جز این ندارد که همه مفاهیم انتزاعی و فراحسی را استعاری و به مفاهیم حسی ارجاع دهد، اما منطق معرفتی معتقد به مراتب چندساحتی برای معرفت است که افزون‌بر تجربه، که شرط لازم شناخت پدیده‌های طبیعت و لازمه علوم طبیعی است، عقل بدیهی و برهانی و معرفت وحیانی را به‌مثابه نقطه اتصال انسان برای کشف عوالم فراتر از عالم ماده، چون وجود خدا، اوصاف و افعال او، وجود روح، ویژگی‌ها و افعال او، و جز این راه‌گشای انسان به افق‌های فراتر از طبیعت می‌داند و ناگزیر نیست برای شناخت این سنخ حقایق دست به چنین توجیهاات باردی بزند، بلکه شناخت هر سنخ از واقعیت را مرتبط با توان وجودی و ابزار مخصوص به همان واقعیت میسور انسان می‌داند.

۸,۶ تطبیق این رویکرد بر قرآن کریم با کدام منطق؟

با وجود این‌که نظریه شناختی تقریر واحدی ندارد و از سوی دیگر محققان مورد نقدهای اساسی واقع شده است و نمی‌توان آن را در حکم نظریه‌ای مقبول در زبان‌شناسی و معنی‌شناسی تلقی کرد، چه‌طور می‌توان آن را نظریه‌ای رسا برای ترسیم معانی قرآن دانست؟ و اگر بنا بر پذیرش این تئوری و تطبیق آن بر قرآن باشد، آیا می‌توان آن را با همه اضلاع و اجزا و با تلفیق رویکردهای گوناگون آن بی‌هیچ نقدی پذیرفت؟ اگر این

نظریه که مبتنی بر تجربه‌گروی است مانند دیگر نظریه‌های علمی تجربی دگرگونی یافت، در این صورت تکلیف ما با قرآن به مثابه متنی الهی برای همه دوران‌ها چه می‌شود؟ (نصری، ۱۳۹۱).

۱,۸,۶ فیزیکی‌الیسم شناختی، زبانی، معنایی، و بازنمایی فرهنگ قرآن؟!

معناشناسی شناختی رویکردی تجربه‌گرا و فیزیکی‌ال است و معیار همه‌چیز را تجربه و هم‌کنشی فیزیولوژی بدن با جهان بیرون می‌داند. چنین رویکردی چگونه می‌تواند معبری رسا و اتکاپذیر برای مقوله‌بندی جهان‌های ناکرانمند معنایی قرآن تلقی شود؟ رویکردی که امور شناخت‌پذیر را منحصر در مفاهیم قابل ارجاع به تجربه می‌داند دشوار است راهی برای پذیرش مفاهیم بیرون از امور تجربه‌پذیر، از قبیل کمال مطلق، هستی بی‌نهایت، امور غیبی و عوالم توحیدی و ایمانی را قبول کند. اساساً در نگاهی که سرورش‌های مذهبی قدیسان (به‌قاعده وحی نیز) توهم‌های ساختارمند تلقی می‌شوند (نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۳۹)، جایی برای پذیرش وحی به مثابه سخن خدا باقی می‌ماند تا بخواهیم مفاهیم وحی را براساس این نظریه مقوله‌بندی کنیم؟ با این لحاظ بسیار دشوار است بتوان پیوندی میان این نظریه و فرهنگ معنایی مفاهیم قرآن برقرار کرد، تا چه رسد آن را «مهم‌ترین دانش‌ها در خدمت قرآن و تفکر دینی» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۴-۲۵) انگاشت. آیا به‌واقع می‌توان براساس این نظریه همه مفاهیم و آیات قرآن را تفسیر کرد یا در بیش‌تر موارد با مشکل جدی مواجه می‌شویم؟

۲,۸,۶ مراتب والا و بواطن ژرف قرآن در ظرفی کوچک؟!

قرآن کریم دارای ظاهر و باطن و لایه‌های مترتب معنایی است و افزون‌بر زبان از عمق به سطح زبان از سطح به عمق نیز دارد. چگونه می‌توان کار ساخت زبانی قرآن را در قالب زبان‌شناسی شناختی گنجانند؟ و معنی‌شناسی شناختی را نظریه‌ای رسا در خوانش لایه‌های تودرتوی معانی ظاهری و باطنی قرآن انگاشت؟ شگفت است نظریه‌ای که (به‌دلیل منطق تجربی) از پای‌بست فاقد اعتبار منطقی است، چگونه می‌توان آن را «اقیانوسی بی‌پایان از قابلیت‌ها در اختیار معنی‌شناسی قرآن» دانست؟! (همان: ۴۰). قرآن کریم معجزه‌ای مانا از سوی خدای آفریدگار انسان برای راه‌برد انسان‌ها در مسیر ساخت زندگی توحیدی و سعادت ابدی در عصر خاتمیت است. اعجاز قرآن در معنا و ساختار بی‌بدیل ره‌آورد علم احاطی خداست. «فاعلموا انما انزل بعلم الله»، «انزله الذی یعلم السر فی..» انسان را سزد که با تلاش فکری خود جنبه‌هایی از وجوه اعجاز قرآن راه باز یابد، اما این سخن دشوار است که

بتوان براساس رویکردی تجربه‌مدار «اصول حاکم‌بر مفهوم‌سازی قرآن را دست یازید» (همان: ۲۴). اگر این هنر از انسان برآید، باید پذیرفت که تحدی قرآن به مانندآوری را رمزگشایی کرده است! با این وصف چگونه می‌توان ادعایی غیرمتصور درباره نظریه شناختی مطرح کرد و گفت: «می‌توان به کمک این دانش قرآن را همان‌گونه که هست تحلیل کرد» (همان: ۲۵)؟ بی‌گمان این ادعایی گراف است. قرآن را آن‌گونه که هست کسی جز معصوم نمی‌شناسد. شناخت قرآن از طریق ابزارهای زبانی بی‌شک شناختی بیرونی و شناخت یک بیگانه است. قرآن را به‌تمام معنا و آن‌گونه که هست کسی می‌شناسد که خود انسان کامل و قرآن ناطق باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۱۸۱).

۳.۸.۶ مقاصد متافیزیکی در قواره رویکرد مادی!

قرآن مقاصدی متافیزیکی و فراطبیعی چون ذات و اوصاف و افعالی الهی، حیات رستاخیزی، و کمالات برخاسته از زیست توحیدی و باور و عمل صالح، و حیات طیب ایمانی را برای انسان در نظر دارد که بیرون از جنس عالم محسوس و آزمون‌پذیر تجربی است. بنابراین چگونه می‌توان دیدگاه مبتنی بر ذهن بدنمند را جامه‌ای رسا برای انعکاس این تراز از معانی دانست؟ و با توجه به نقصان‌های مبنایی نظریه شناختی در زبان و معنا و پی‌آمدهای آن، چگونه و با چه معیاری می‌توان آن را «مهم‌ترین دانش در خدمت قرآن و معرفت دینی» (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۴-۲۵) قلمداد کرد؟

۴.۸.۶ انسان قرآن، انسان مادی، دو تراز نامتقارن

رویکردی که هویت انسان را منحصر در بدن مادی و مجموعه متشکل عصب‌ها می‌داند و بس نسبتی با انسان تراز قرآن ندارد که برخوردار از نفخه روح الهی و نفس مجرد است. قرآن انسان را دارای معرفت فطری به خدا و خود می‌داند و مجاری معرفت انسان را، جز حس و تجربه، عقل و وحی می‌شمارد.

نگرش معناشناسی شناختی مبتنی بر مادیت انسان و بدنمندی ذهن انسان و بدنمندی واقعیت‌گرایی و معنا و اندیشه به عمیق‌ترین مفهوم آن است (Johnson and Lakoff, ۲۰۰۲). دشوار می‌نماید که چنین نظریه‌ای بتواند مدلی متناسب در زبان‌شناسی و معناشناسی قرآن و توانمند در ارائه مدل انسان قرآن باشد و دستی در چندوچون مقوله‌بندی مفاهیم قرآن و رهیافتی از هستی و انسان و ارزش‌های موردنظر قرآن داشته باشد و طرفی در این عرصه بریندد.

۵,۸,۶ تدبر در آیات قرآن یا فرضیه‌های زبانی؟

سودجستن از ابزارها و دانش‌های جدید البته با فرض صحت و ارتباط، برای معناشناسی قرآن، به‌حسب میزان اعتبار هریک از این ابزارها به‌مثابه قرائن امری مقبول و مفید است، اما به‌نظر نمی‌رسد که استفاده از ابزارها و دانش‌های نو ارتباطی با تدبر روشمند در آیات قرآن داشته باشد تا چه رسد که از مصادیق برجسته آن به‌شمار آید (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۵). تدبر در آیات هم‌چنان‌که از عنوانش هویدا است ارتباطی بینامتنی در درون خود آیات است. «به کمک این دانش، می‌توانیم آیات قرآن را براساس خود آن‌ها تحلیل کنیم» (همان: ۲۶). از کجای این نظریه، با توجه به دامنه اختلافات و شباهتی که به فرضیه‌های پراکنده از سوی پژوهش‌گرانی متفاوت دارد، این خصیصه برمی‌آید؟ و با وجود ایرادهای جدی که بر آن وارد است و نظریه‌ای که اساساً نگاهی تجربی به زبان دارد، چگونه می‌توان در چهارچوب آن آیات قرآن را براساس خود آن‌ها تحلیل کرد؟!

۶,۸,۶ هنجارهای زبانی شرط لازم تفسیر

ابزارها و قواعد زبانی، با فرض صحت و استواری، ویژه ساخت و فهم گفتمان متعارف انسانی اعم از زبان عادی یا زبان خلاق است. این قواعد با فرض صحت، شرط لازم برای تفسیر قرآن‌اند نه شرط کافی و اکتفا به این قواعد برای راه‌یابی به مقصود قرآن مصداق روش ناقص و تفسیر به رأی است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۳، ۸۰). قواعد لغت و عرف ره‌گشای مفهوم و معنای قرآن‌اند و قرآن در این حد هم‌سو با آن‌هاست، اما قرآن در مراد و مقصود خود تابع آن‌ها نیست (همان: ج ۲، ۷۸) و تفسیر به رأی است. بدین روی زبان‌شناسی شناختی و معناشناسی شناختی در حکم نظریه‌ای زبانی با فرض صحت مبانی و دعاوی آن ارزش نسبی دارد.

۷,۸,۶ خلاصه ترسیم منطق گفتمان قرآن

پیش از آن‌که یک نظریه خاص زبان‌شناسی یا معناشناسی را بر قرآن تطبیق کنیم و قرآن را براساس آن مدل قالب‌ریزی و خوانش کنیم، ضروری است که پارادایم روشنی درباره منطق و زبان قرآن گفتمان داشته باشیم. آیا منطق گفتمان قرآن معادل با منطق گفتمان عرفی است؟ یا این زبان تشکیکی و لایه‌لایه و ذومراتب است که هم‌ظاهر دارد هم بطن. اگر ما فاقد چنین منطق و پارادایمی باشیم، ممکن است ره‌یافتهایی بر قرآن ببندیم که با روح قرآن بیگانه است. تطبیق فرضیه استعاره‌های مفهومی بر معارف توحیدی قرآن در آثار برخی از

پژوهش‌گران، فارغ از ایرادهای ذاتی فرضیه مذکور، ناشی از این خلأ اساسی است. از جمله علل این تطبیق تکیه بر تلقی‌ای است که پنداشته می‌شود محققان مسلمان منطقی و زبان‌گفتمان قرآن را معادل با زبان عرف می‌دانند و تفسیر آن را نیز براساس مفاهیم لغوی و فهم عرف عصر نزول مقوله‌بندی می‌کنند، اما این پندار نسبتی ناپیوسته و عاری از دقت کافی در زمینه طرح بحث است که به‌طور عمده اصولیان مسلمان در مقام نفی دیدگاه اخباریان و به‌منظور تأکید بر حجیت ظواهر قرآن و کف دلالت قرآن بیان داشته‌اند (برای آگاهی بیش‌تر ← سعیدی روشن، ۱۳۹۴: ۱۷). علاوه‌بر این ره‌یافت فوق با مناقشات جدی روبه‌رو است. رجوع به عرف و لغت برای فهم مقاصد قرآن البته شرط لازم و گام نخست در فرایند تفسیر قرآن است، نه شرط کافی. فهم مقصود نهایی هر مفهوم و یا آیه قرآن افزون‌بر این با استمداد از دیگر مفاهیم و آیات مشابه و قرائن درونی و بیرونی فراهم می‌شود. قرآن رسالت خود را تبیین حقایقی می‌داند که جز از راه وحی فهم نمی‌شوند، تعبیری چون «و علم الانسان ما لم يعلم» و «و علمک ما لم تکن تعلم» (نساء: ۱۱۳) ناظر بر همین نکته‌اند. قرآن مفاهیم والای الهیاتی را در قالب همین الفاظ متعارف در میان یک جامعه زبانی جای داده است، اما این که واژگان در قرآن به همان معنای لغوی و عرفی است یا معنای دیگری مراد است، با رجوع به آیات دیگر و دیگر قرائن لفظی و عقلی به‌دست می‌آید. مفهوم واژگانی مانند قضاو قدر، لوح محفوظ، عرش، کرسی، توفی، موت و حیات، رزق، و جز آن در کاربست قرآن ناظر به حقایقی متناسب با قلمرو هدایت انسان و نقطه اتصال انسان به عالم ماورای ماده است و نه مفهوم لغوی یا عرفی رایج در عصر نزول. افزون‌بر این که نگرش فوق مفهوم‌سازی را مبتنی‌بر رویکرد تجربی و جسمانیت‌یافتگی معنا در ذهن می‌انگارد، مشابه نظریه‌ای که وضع الفاظ را برای معانی و مصادیق محسوس و مادی می‌داند و کاربست الفاظ در معانی و مصادیق فرامادی را مجاز یا استعاره می‌انگارد، اما هم‌چنان که در خلال این مباحث بیان شد نه عالم معانی و حقایق محدود به واقعیت‌های مادی و تجربه‌پذیر است، نه مفهوم‌سازی ذهنی منحصر به تولید مفاهیم در چهارچوب بسته جسمانیت‌یافتگی است. هم‌چنین در نسبت لفظ و معنا، نظریه‌ای را اصولیان دقیق‌النظر مسلمان مطرح کرده‌اند که نمی‌توان به‌سهولت از کنار آن عبور کرد. این دیدگاه که با نام‌های گوناگونی چون: طبیعت معنا (غروی اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ۱، ۲۴)، حقایق مطلقه و معانی عامه (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۲۴۸-۲۵۱)، ارواح معانی (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۶، ۵۱۳)، یا فوائد مسمی (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق: ۲، ۳۲۹-۳۳۰) نامیده می‌شود (سعیدی روشن، ۱۳۹۱: ۱۵۸-۱۶۵) خصوصیات مادی را جزء معنای الفاظ

نمی‌داند. براساس این نظریه، معنای «اساسی» واژه‌ها ذات و طبیعت معناست که بر همهٔ مصادیق مادی و فرامادی صدق می‌کند. طبیعت معنای تکلم افهام ما فی الضمیر و رساندن مقصود درونی به مخاطب بی هر قیدی چون حنجره، ریه، زبان، هوا، و جز آن است. به این معنا خدا نیز متکلم است؛ البته تکلم در مصداق انسان نیازمند قیود فوق است، اما این قیود نه مربوط به طبیعت معنا بلکه مربوط به خصوصیات برخی مصادیق است. بنابراین با داشتن چنین نظریه‌های استواری آیا ما نیازمندیم برای تبیین مفاهیم انتزاعی قرآن به استعاره‌های مفهومی متوسل شویم؟

۸.۸.۶ استعارهٔ مفهومی یا معنای حقیقی مفاهیم قرآن؟

همان‌طور که بیان شد، در سال‌های اخیر با استقبال از معناشناسی شناختی برخی از پژوهش‌گران مسلمان به تطبیق پاره‌هایی از نظریهٔ معناشناسی شناختی از جمله استعاره‌های مفهومی بر برخی از مفاهیم قرآن کریم چون نور و ظلمت، ایمان و کفر، معرفت و غفلت (پوراابراهیم و دیگران، ۱۳۹۰: ج ۵، ۱۹-۳۴)، و عبد و عبادت (عندلیبی، ۱۳۸۵)، استعارهٔ مفهومی سفر در زندگی، ناظر به دو شیوهٔ اخلاقی خوب و بد در قرآن (۱۰۷-۱۰۱: ۲۰۰۶: Shokr)، و نوربودن الله در قرآن و قدر و قدر (قائمی‌نیا، ۱۳۸۸: ش ۴)، و جز آن (هوشنگی و سیفی پرگو، ۱۳۸۸: ۲) پرداخته‌اند.

در این جا ناگزیرم بار دیگر به هستهٔ کانونی معناشناسی شناختی اشاره کنم. نقطهٔ مرکزی معناشناسی شناختی منطق تجربی در شناخت است. این رویکرد معرفت را مساوی با یافته‌های تجربی جسمانی از طریق مجاری حسی انسان می‌داند. در واقع‌گرایی تجربی، برخلاف دو رویکرد عینی‌گرا و تجربه‌گرا، معنا براساس تجسم تعریف می‌شود؛ یعنی براساس ظرفیت‌های زیستی جمعی و تجارب فیزیکی و اجتماعی انسان در محیط (Yu, ۲۱-۲۲) و «تجسم» مفهومی کلیدی در نظریهٔ معناشناسی شناختی و نیز نظریهٔ معاصر استعاره است. این مفهوم بیان می‌کند که معنا براساس تجربه، به‌ویژه تجربهٔ انسان از ساختار بدنی‌اش، ایجاد می‌شود (Lakoff and Johnson, ۱۹۸۰: ۱۰۹).

با این وصف، همان‌طور که بیان شد، دشوار می‌توان مفاهیم قرآن را که مستوای معنایی آن‌ها به مبدأ دیگری از شناخت‌های قابل فهم انسان به‌واسطهٔ دریافت انبیا مربوط است در چهارچوب شناخت‌های بدنی مقوله‌بندی کرد؟ به فرض که ما برخی از مفاهیم قرآن چون سمع و بصر، صراط و سیبیل، تجارت، و مانند آن را، که در امور تجربه‌پذیر و به‌اصطلاح طرح‌واره‌های تصویری ارجاع می‌شود، براساس استعارهٔ مفهومی خوانش کردیم، آیا می‌توانیم

مفهوم الله، توحید، تسبیح، قیوم، مصّور، ایمان، اخلاص، توکل (رعد: ۳۰)، سؤال (نیازخواهی) موجودات از خدا (الرحمن: ۲۹)، وحی، هدایت، اضلال امداد و استدراج، رستاخیز، وجه الله، توفی (یوسف: ۱۰۱)، تغییر انفس (رعد: ۱۱)، و مانند آن در قرآن از منظر استعاره مفهومی خوانش کنیم؟ آیا ارجاع این مفاهیم به مبادی تجربه‌پذیر باعث تأویل مادی این مفاهیم و تهی کردن آن‌ها از معنای واقعی نمی‌شود؟ در این صورت چیزی از حقیقت قرآن باقی می‌ماند؟ در این صورت آیا این همان تطبیق دیدگاه پوزیتیویستی بر قرآن نیست؟

۹.۸.۶ خوانش موت و حیات و نور و ظلمت در قرآن

مفاهیم موت و حیات منسوب به کافران و مؤمنان و همین‌طور برخورداری از نور و فقدان نور از جمله گزاره‌های الهیاتی قرآن در چگونگی زیست معنوی انسان‌ها با خداست که به صورت‌های گوناگون بیان شده است: «من عمل صالحاً من ذکر او ائتی و هو مؤمن فلنحیینه حیوه طیبه و لنجزینهم اجرهم باحسن ما کانوا یعملون» (نحل: ۹۷). «او من کان میتا فاحییاه و جعلنا له نوراً یشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها کذلک زین للکافرین ما کانوا یعملون» (انعام: ۱۲۲).

بی‌شک کافران نیز چون مؤمنان از آثار حیات (آگاهی و اراده) برخوردارند، پس مراد قرآن از مرده‌شمردن کافران چیست؟ برخی از مفسران کاربرد واژگان حیات، موت، نور، و ظلمت را در این آیات بر مجاز مرسل یا استعاره تمثیلی حمل کرده‌اند. بر این اساس، ایمان به حیات، کفر به موت، جهل از وظایف بندگی به ظلمت، و علم به نور تشبیه شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۴، ۵۵۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۴، ۲۶۲-۲۶۳).

اما به این دیدگاه نقدهای جدی وارد شده است و مفسرانی دیگر کاربرد این آیات در قرآن را حقیقی دانسته‌اند. در منطق قرآن انسان کافر فاقد مرتبه حیات ایمانی و حقیقتاً مرده است و در ظلمت به سر می‌برد و مؤمن افزون‌بر حیات متعارف حیوانی واجد حیات برتر ایمانی با آثار حقیقی است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۷، ۳۳۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ج ۳۲، ۱۲۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴).

منشأ تفاوت این دو تفسیر رویکرد متفاوت این مفسران در زبان‌شناسی قرآن و کارکرد دین در تعامل با انسان جست‌وجو می‌شود. در رویکرد نخست الفاظ قرآن در معانی لغوی و عرفی آن‌ها به کار رفته است. حیات ظهور حالتی در شیء است که منشأ آگاهی از محسوسات و انجام افعال ارادی است؛ در این رویکرد حیات نه امری مشکک و ذومراتب، بلکه امری بسیط و واحد است و کافر مانند مؤمن از حیات و آثار آن برخوردار است. در

بهره‌مندی از حقیقت حیات تفاوتی میان مؤمن و کافر نیست. در این رویکرد التزام به دین موجب تحولی در روح و حیات انسان نبوده است، باور به معارف دین از جنس دیگر علوم نظری است و هم‌چون دیگر اندیشه‌های بشری تغییری بنیادین در روح و حیات انسان پدید نمی‌آورد. در این دیدگاه التزام به آموزه‌های دین فقط اصلاح جامعه و تنظیم روابط اجتماعی و پاداش‌های اخروی را در پی دارد، اما دگرگونی اساسی در اندیشه و توانمندی در روح انسان ایجاد نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۹۳؛ ج ۷، ۳۳۶-۳۳۷).

اما براساس رویکرد دوم فروکاستن معارف قرآن در سطح فهم عامیانه در واقع به‌ابتدال‌کشاندن معارف قرآن است (همان: ج ۱، ج ۷) و ما دلیلی نداریم که واژه‌های موت، حیات، نور، و ظلمت در آیات موردبحث را بر معنای مجازی، تمثیل، و استعاره فروبکاهیم؛ حیات مبدأ آگاهی و افعال ارادی است، به همین دلیل، انسان و حیوان را زنده می‌شماریم، اما بدیهی است که حیات انسانی با حیات حیوانی تمایز اساسی دارد، زیرا آثار حیات (آگاهی و افعال ارادی) در این دو نوع حیات هم‌سان نیست. تفاوت آگاهی‌های انسان در معقولات و افعال ارادی انسان در تسخیر طبیعت در مقایسه با حیوانات شگفت‌انگیز است. همین تفاوت در آثار حیات سبب شده است که حیات را به حیات حیوانی و حیات انسانی تقسیم کنیم. به گفته دیگر، آثار و لوازم حیات متفاوت و دارای درجات است، به همین دلیل، مبدأ این آثار نیز ذومراتب است. آیات قرآن صراحت دارند که ایمان حقیقی و التزام به دین در آگاهی‌ها و افعال ارادی (آثار و لوازم حیات) مؤمن تحولی بنیادین صورت می‌دهد. آیات «او من کان متیا فاحینیا» (انعام: ۱۲۲) و «من عمل صالحاً من ذکراً و انثی و هو مؤمن فلنحیینه حیاة طیبه» (نحل: ۹۷) به‌صراحت بر زنده‌کردن مؤمن و اعطای حیات جدید به وی دلالت دارند. تفسیر احیا در این آیات بر هدایت به دین خلاف ظاهر آیات و فاقد دلیل است. اگر مراد از «فلنحیینه حیاة طیبه» طیب‌شدن همان حیات پیشین بود، نه افاضه حیاتی نو به مؤمن، در این صورت بهتر آن بود به جای جمله یادشده می‌فرمود «فلنطیبین حیاة» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۲، ۳۴۱). بنابراین ایمان حقیقی حیاتی افزون‌بر حیات مشترک میان مؤمن و کافر به‌ارمغان می‌آورد (همان).

دلیل این سخن آن است که قرآن تأکید دارد مؤمن در حیات نو و ایمانی خویش آگاهی و اراده‌ای بس فراتر از آگاهی و اراده کافر دارد. آیاتی چون «و اعبد ریک حتی یاتیک الیقین» (حجر: ۹۹)، «اتقوا الله و یعلمکم الله» (بقره: ۲۸۲)، «ان تتقوا الله یجعل لکم فرقاناً» (انفال: ۲۹)، و «و علمنا من لدنا علما» (کهف: ۶۵) دلالت دارند که ایمان حقیقی برای مؤمن دانش و آگاهی‌های ویژه‌ای فراهم می‌آورد. هم‌چنین آیاتی مانند «اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و

ایدهم بروح منه» (مجادله: ۲۲) و «وكان حقاً علينا نصر المؤمنين» (روم: ۴۷) دلالت دارند که ایمان اراده و نیرویی فوق متعارف برای مؤمن در پی دارد (همان).

خالی از لطف نیست این نکته را نیز بیفزایم که با وجود برداشت سطحی و تلقی مجازی یا استعاره‌ای از اطلاق نور بر خداوند، تحلیل دقیق این مفهوم نشان می‌دهد که واژه نور/چیزی که پیدا و پیداکننده است، روشن و روشن‌کننده است، معنای حقیقی دارد. «لفظ «نور» وضع شده است برای هر چیزی که روشن‌کننده باشد. وقتی ما نور را به این معنا گرفتیم، یعنی حقیقت پیدا و پیداکننده و دیگر بیش از این در آن نگنجانیدیم که پیدا برای چشم یا عقل و یا دل، و به این جهت کاری نداشتیم که چگونه پیداست و پیداکننده، به این معنا درست است که ما خدای متعال را هم «نور» بدانیم، یعنی حقیقتی است در ذات خود پیدا و پیداکننده؛ به این معنا دیگر هیچ چیزی در مقابل خدا نور نیست، یعنی همه نورها در مقابل خدا ظلمت‌اند، چون آن چیزی که در ذات خودش پیدا و پیداکننده است فقط خداست، دیگر اشیا اگر پیدا و پیداکننده هستند، خدا آن‌ها را پیدا و پیداکننده قرار داده است: «الله نور السموات والارض» (مطهری، ۱۳۷۰: ۹۸-۱۰۴).

۷. نتیجه‌گیری

معناشناسی شناختی دیدگاهی است مرکب از فرضیه‌های گوناگون که هر یک در جای خود نیازمند اثبات است. این رویکرد تلاشی است برای تکمیل نظریه‌های معناشناسی معاصر و این حسن را دارد که افزون‌بر ساختار نقش کارکردی زبان در پیوند با معنا را نیز در نظر دارد. دیدیم که بن‌مایه معناشناسی شناختی «شناخت» است. زبان در این نگاه ترجمان شناخت آدمی و معنا همان نحوه شناخت و مفهوم‌سازی ذهن است، اما شناخت چه چیزی؟ چگونه و با چه ابزاری؟ شناخت امور تجربه‌پذیر به وسیله شبکه‌های عصبی حسی، اما این راه‌برد همان منطق تجربی به معرفت، معنا، و زبان است که انسان را نیز در قامت مجموعه‌ای متشکل از عصب‌های مادی تفسیر می‌کند. دیدیم که این از بنیان ویران است و رویکرد تجربی با نفی هر گونه اصول پیشاتجربی اعتبار شناخت را به نسبت می‌کشاند، واقع‌گرایی را مخدوش می‌کند، و اثبات گزاره‌های (قوانین) علمی را به چالش می‌کشد. اثبات کردیم نه مبادی شناخت منحصر در حس و تجربه است و نه واقعیت‌ها محدود به واقعیت‌های تجربه‌پذیر. نفس انسان با هویت فرامادی خود توان درک حقایق و واقعیت‌های بسیار، حتی واقعیت‌های ممتنع، را دارد. وقتی واقعیتی برحسب مبادی فراتر از تجربه بدنمند

به حیطة فهم انسان در آمد، به همان نسبت پای مفهوم سازی و مقوله بندی و معنای زبانی نیز در میان خواهد آمد. با توجه به این رشته مباحث زیربنایی معلوم شد که معناشناسی شناختی که مبتنی بر فیزیکیالیسم شناختی است ربط و نسبتی با فرهنگ و مفاهیم الهی قرآن ندارد و این جامه بسیار کوتاه تر از آن است که بر قامت بلند و مانای قرآن راست آید، دستی در مقوله بندی آن یا راه کاری در خوانش آن بیافریند. آری این نظریه در حد یک نظریه زبانی تجربی به میزان صحت و اعتبارش فقط مصداقی از قرائن تجربی کارآمد خواهد بود و بس. و سپاس خدای را در آغاز و در پایان!

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبهات*، قم: نشر البلاغه.
آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

باربور، ایان (۱۳۷۴). *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
پورابراهیم، شیرین و دیگران (۱۳۹۰). «بررسی مفهوم — بصیرت — در زبان قرآن در چهارچوب معناشناسی شناختی»، *پژوهش های زبان شناسی*، ش ۵.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم*، ج ۱، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، ج ۱، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، ج ۱۶، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). *تفسیر سورة انعام*، جلسه ۱۱۷، سایت اسراء.

راسخ مهند، محمد (۱۳۸۹). *درآمدی بر زبان شناسی شناختی: نظریه ها و مفاهیم*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها.

سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۹۱). *زبان قرآن و مسائل آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.

سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۹۴). *اجلاسیه «نظریه منطقی گفتمان قرآن»*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۳۳). *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

صفوی، کورش (۱۳۹۲). *درآمدی بر معنی شناسی*، تهران: سوره مهر.

صفوی، کورش (۱۳۸۲). «بختی درباره طرح های تفسیری از دیدگاه معنی شناسی شناختی»، *نامه فرهنگستان*، ش ۲۱.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، بیروت: مؤسسه اعلمی مطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- عندلیبی، عادل (۱۳۸۵). «عبد؛ استعاره کانونی در انسان‌شناسی قرآن»، حکمت، ش ۷.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۶ ق.). *بحوث فی علم الاصول*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق.). *من وحی القرآن*، ج ۲ و ۳، لبنان: دارالملاک.
- قائم‌نیا، علی‌رضا (۱۳۸۸). «نقش استعاره‌های مفهومی در تفکر دینی»، *قبسات*، (۴) ۱۴.
- قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰). *معناشناسی شناختی قرآن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قوشچی، علاء‌الدین علی بن محمد (بی‌تا). *شرح تجرید العفائد*، قم: بیدار.
- گیرتس، دیرک (۱۳۹۳). *نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: علمی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸). *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ ق.). *تعلیق علی نهاییه الحکمه*، قم: مؤسسه فی طریق الحق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۴). *شرح مبسوط منظومه*، ج ۲، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *آشنایی با قرآن*، تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۰). *آداب الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۱). *جلسه نقد کتاب معناشناسی شناختی قرآن*، تهران: مرکز فرهنگی شهر کتاب.
- نیلی‌پور، رضا (۱۳۹۴). *زبان‌شناسی شناختی*، دومین انقلاب معرفت‌شناختی در زبان‌شناسی، تهران: هرمس.
- هوشنگی، حسین و محمود سیفی پرگو (۱۳۸۸). «استعاره‌های مفهومی در قرآن از منظر زبان‌شناسی شناختی»، *پژوهش‌نامه علوم و معارف قرآن کریم*، ش ۲.

Geeraerts, Dirk (۱۹۹۷). *Diachronic Prototype Semantics*, Oxford Clarendon Press.

Johnson, M. and G. Lakoff (۲۰۰۲). 'Why Cognitive Linguistics Requires Embodied Realism?', *Cognitive Linguistics*, ۱۳(۳).

Johnson, Mark (۱۹۸۷). *The Body in the Mind: the Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, G. and M. Johnson (۱۹۸۰, ۲۰۰۳). *Metaphores we Live By*, The University of Chicago Press.

Lakoff, G. and M. Johnson (۱۹۹۹). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Philosophy*, The University of Chicago Press.

Langacher, R. W. (۱۹۸۷). *Foundations of Cognitive Grammer*, Vol. ۱, Standford, Ca: Standford University Press.

- Lee, David (۲۰۰۱). *Cognitive Linguistics*, New York: Oxford University Press.
- Rakova, Marina (۲۰۰۲). 'The Philosophy Embodied Realism: A High Price Marina to?', *Cognitive Linguistics*, ۱۳(۳).
- Raymond, W. and J. R. Gibbs (ed.) (۲۰۰۸). *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge University Press.
- Schreurs, Agneta (۲۰۰۶). *Psychotherapy and Spirituality: Integrating the Spiritual Dimension into Therapeutic Practice*, Jessica Kingsley Publishers.
- Shokr, M. B. (۲۰۰۶). 'The Metaphorical Concept 'Life is a Journey' in the Qur'an: A Cognitive-semantic Analysis, The ۱۰th Issue of Metaphorik', *The Linguists List Journal*, Vol. ۱۰.
- Ungerer, F. and H. J. Schmid (۱۹۹۶). *An Introduction to Cognitive Linguistics*, London and New York: Longman.
- Ungerer, F. and H. J. Schmid (۱۹۹۶). *An Introduction to Cognitive Linguistics*, London and New York: Longman.
- Yu, Ning (۱۹۹۸). *Contemporary Theory of Metaphor: The Perspective From Chinese*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.

