

ضرورت کاربست زبان‌شناسی شناختی در فهم قرآن و دستاوردهای آن

علیرضا قائمی نیا*

چکیده

زبان‌شناسی شناختی یکی از علوم شناختی است که در دهه‌های اخیر گسترش چشمگیری یافته است. این شاخه علمی که از نتایج دیگر علوم شناختی در خصوص ذهن و فرایندهای ذهنی سود می‌برد، تأثیر گسترده‌ای بر مطالعات ادبی و فهم متون دینی داشته است. به‌کارگیری این جریان در مطالعات قرآنی دستاوردهای زیادی داشته و همچنان در حال گسترش می‌باشد. نگارنده با اشاره به ادعای اصلی این جریان و اصول آن، به بیان نقدهای مختلف از قبیل تجربه‌گرایی و نسبی‌گرایی و عدم همخوانی با مجرد نفس و مجرد ادراک و غیره می‌پردازد و این نقدها را ناشی از سوء فهم این اصول و برخی ادعاهای فلسفی و عدم تعمق در آنها می‌داند. از این گذشته، به وجود تقریرهای مختلف از برخی دیدگاه‌ها - مانند بدن‌مندی - می‌پردازد؛ همچنین نگارنده تفاوت استعاره‌های مفهومی با استعاره ادبی را بیان کرده، مغالطات مخالفان در این زمینه را بر می‌شمارد و در پایان، به برخی دستاوردهای این نوع تحلیل در مطالعات قرآنی می‌پردازد. مطالعات قرآنی در عصر حاضر به مطالعات پیشین و پسین تقسیم می‌شوند. در نوع نخست، بر خلاف نوع دوم، به مفهوم‌سازی‌های درونی قرآنی و قع چندانی نهماده نمی‌شود و به تطبیق پاره‌ای از اصول زبان‌شناختی پیشین بسنده می‌شود. واژگان کلیدی: معناشناسی، تجربه‌گرایی، نسبی‌گرایی، بدن‌مندی، تجربه‌گرایی تعبیری، استعاره مفهومی، استعاره ادبی.

مقدمه

زبان‌شناسی شناختی یکی از شاخه‌های مهم علوم شناختی است که ادبیات گسترده‌ای را در زبان‌شناسی در دهه‌های اخیر به خود اختصاص داده است. جذابیت این جریان و اهمیت آن در این نکته نهفته که از تحقیقات در زمینه ذهن و فرایندهای ذهنی سود جسته است؛ به عبارت دیگر در این جریان ذهن‌شناسی پایه زبان‌شناسی قرار گرفته است. تحول در زبان‌شناسی معلول تحول در نگاه به زبان و رابطه آن با ذهن بوده است.

زبان‌شناسی شناختی عنوان دومین انقلاب معرفت‌شناختی در زبان‌شناسی را به خود اختصاص داده است. این جریان از نقد دستاوردهای زبان‌شناسی چامسکی که انقلاب معرفتی نخست در این زمینه به شمار می‌آید، قد برآورده است. انقلاب چامسکی مطالعات زبان‌شناختی را متحول کرد و پایه‌های علوم شناختی و نزدیک‌تر شدن علوم انسانی به علوم شناختی را رقم زد.

یکی از ادعاهای علوم شناختی این بوده که ذهن‌شناسی باید پایه و اساس دانش‌های دیگر قرار گیرد. این علوم، با نوع همکاری بینارشته‌ای تلاش می‌کنند نگاه ما به ذهن و فرایندهای ذهنی را به واقع نزدیک‌تر سازند. زبان‌شناسی هم در دهه‌های گذشته تحت تأثیر نگاه‌های صوری و نقش‌گرا بود و هرگز به رابطه ذهن و فرایندهای ذهنی و پردازش‌های زبانی نمی‌پرداخت؛ اما زبان‌شناسی شناختی با الهام‌گرفتن از دستاوردهای علوم شناختی به نقش فرایندهای ذهنی در زبان توجه کرد. از این نظر می‌توانیم زبان‌شناسی را به دو دسته تقسیم کنیم:

۱. زبان‌شناسی پیشین (Apriori linguistics): در این نوع زبان‌شناسی صرفاً به قواعد دستوری و منطقی توجه می‌شود و هرگز به نقش ذهن در پردازش‌های زبانی نمی‌پردازند.

۲. زبان‌شناسی پسین (Aposteriori linguistics): در این نوع زبان‌شناسی به نقش فرایندهای ذهنی و تجارب بدنی در پردازش‌های زبانی و سطوح مختلف زبان

توجه می‌شود.

انقلاب نخست زبان‌شناختی هنوز در مرحله زبان‌شناسی پیشین بود و تحلیل ذهن در آن جایگاه مناسبی پیدا نکرده بود؛ اما در زبان‌شناسی پسین که انقلاب شناختی آن را پدید آورد، زبان‌شناسی همگام با دیگر علوم شناختی بر پایه تحلیل علمی ذهن استوار گشت. این جریان با نقدهایی که جورج لیکاف و دیگران بر پیکره زبان‌شناسی زایشی وارد کردند، رونق گرفت. نخست به بیان ادعای اصلی زبان‌شناسی شناختی می‌پردازیم.

الف) دو تقریر

دو تقریر متفاوت از ادعای اصلی زبان‌شناسی شناختی وجود دارد:

۱. **تقریر اول (بر اساس رابطه زبان با واقعیت‌ها):** زبان آینه تمام‌نمای ذهن گوینده است و به واسطه ذهن واقعیت را نشان می‌دهد. در فلسفه غرب نزاع طولانی درباره رابطه زبان با عالم واقع صورت گرفته است. ویتگنشتاین در رساله منطقی فلسفی نظریه تصویری زبان (Picture theory of language) را مطرح کرد که طبق آن، زبان تصویر عالم خارج است. این نظریه موجب پیدایش رویکرد فلسفی «اتمیسمن منطقی» شد که برنامه اصلی آن تعیین نسبت گزاره‌ها با جهان خارج بود. ویتگنشتاین در فلسفه متأخرش، یعنی در کتاب پژوهش‌های فلسفی به نظریه کارکردهای زبانی روی آورد که بنا بر آن، زبان کارکردهای بی‌شماری از قبیل اخبار، استفهام، امر و نهی دارد و تصویر عالم خارج تنها یکی از کارکردهای آن است.

۲. **تقریر دوم (رابطه معنا با مفهوم‌سازی):** معنا همان مفهوم‌سازی (پردازش اطلاعات) است.

نباید مفهوم‌سازی را با مفهوم یکی دانست. مفهوم چیزی است که از لفظ فهمیده می‌شود، ولی مفهوم‌سازی نحوه پردازش اطلاعات است که واژه یا جمله آن را نشان می‌دهد؛ برای نمونه جمله «کتاب را خواندم» را با جمله «کتاب را دیدم» مقایسه کنید. مفهوم «کتاب» در هر دو جمله یکی است؛ ولی پردازش اطلاعات در آنها متفاوت

است. در جمله نخست کتاب به عنوان چیزی مفهوم‌سازی شده که می‌توان آن را خواند و در دومی به عنوان چیزی مفهوم‌سازی شده که قابل دیدن است. به تعبیر لنگر/کر نمابرداری خاصی در هر یک از دو جمله به چشم می‌خورد. یک نمای مفهوم کتاب خواندنی‌بودن و نمای دیگر دیدنی‌بودن است. در هر جمله نمای خاصی از کتاب مورد توجه قرار گرفته است. از این گذشته ممکن است مراد از کتاب «پرونده» یک شخص باشد؛ از این رو با مفهوم‌سازی این پرونده به صورت کتاب دلالت‌های خاصی با توجه به سیاق پیدا می‌شود.

به این مثال توجه کنید:

(۱) آب از بالای کوه سرازیر می‌شود.

(۲) آب از بالای کوه پایین می‌آید (شخصیت‌بخشی دارد؛ چون فعل آمدن برای انسان یا حیوان است).

دو جمله ناظر به یک موقعیت بیرونی است؛ ولی دو تفاوت دارند که یک تفاوت در شخصیت‌بخشی است و تفاوت دیگر تفاوت در چشم‌انداز است (جایگاه فرضی گوینده که یکی در بالای کوه است و در دیگری، پایین کوه). معنای این دو جمله موقعیت بیرونی نیست؛ معنا پردازش اطلاعات است که در هر دو جمله هست.

نکته مهم: معنا را نباید با موقعیت خلط کرد. معنا همان مفهوم‌سازی، یعنی پردازش اطلاعات است. از یک موقعیت (یا صحنه) ممکن است مفهوم‌سازی‌های مختلفی صورت بگیرد. معنای هر یک از این مفهوم‌سازی‌ها هم متفاوت است. این جملات اولاً و بالذات مفهوم‌سازی‌های گوینده را نشان می‌دهد؛ ثانیاً و بالعرض موقعیت زبانی را نشان می‌دهد.

این دو تقریر هرچند با هم در ظاهر فرق دارند، به یک نتیجه می‌انجامند. تقریر نخست به نسبت زبان با عالم واقع مربوط می‌شود؛ یعنی ادعا می‌کند زبان به‌طور ثانوی موقعیت بیرونی را توصیف می‌کند. تقریر دوم هم بر جنبه پردازش اطلاعات در زبان تأکید می‌کند. زبان در حقیقت یک دستگاه پردازش اطلاعات است؛ بدین معنا که

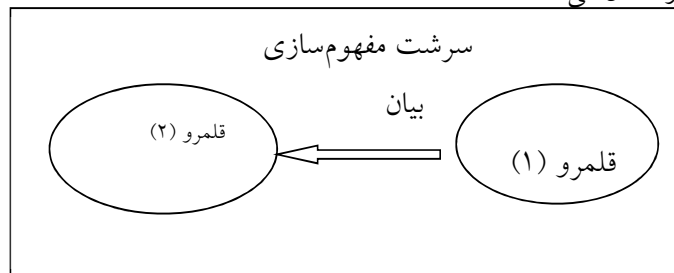
اطلاعاتی را که ذهن از عالم خارج و موقعیت‌های بیرونی می‌گیرد، به صورت خاصی پردازش می‌کند؛ به عبارت دیگر عالم واقع در این دستگاه پردازش می‌شود. بنا بر این زبان همان پردازش است، نه خود واقع به صورت خام. مراد از مفهوم‌سازی پردازش اطلاعات است. در مفهوم‌سازی یک قلمرو مفهومی (Conceptual domain) را بر حسب قلمرو مفهومی دیگر می‌فهمیم. جملات زیر مراد از مفهوم‌سازی و قلمرو مفهومی را نشان می‌دهند:

(۱) زمستان به سرعت نزدیک می‌شود.

(۲) تعداد سهم ما دیگر تمام شده است.

(۳) آنها رابطه دوستی نزدیکی دارند.

هر یک از سه جمله فوق به سه قلمرو مفهومی مختلف تعلق دارند. جمله نخست به قلمرو زمان و مفاهیم زمانی و جمله دوم به قلمرو کمیت و جمله سوم به قلمرو روابط شخصی تعلق دارد. یک قلمرو مفهومی مجموعه‌ای از معرفت‌های درون دستگاه مفهومی ماست که ایده‌ها و تجارب مرتبط را تشکیل می‌دهد؛ برای نمونه قلمرو زمان باید مجموعه‌ای از مفاهیم زمانی، از جمله زمستان را به هم ربط دهد. در هر سه مثال یک قلمرو انتزاعی (زمان، عدد و دوستی) داریم که آن را بر حسب قلمرو مفهومی دیگر که با تجربه عینی مادی ارتباط دارد؛ فهمیده‌ایم؛ مثلاً زمان را بر حسب امر مادی فهمیده‌ایم که حرکت می‌کند. یا عدد را بر اساس چیزی فهمیده‌ایم که ته می‌کشد و تمام می‌شود. یا دوستی را بر حسب قرب مکانی فهمیده‌ایم. نمودار زیر سرشت مفهوم‌سازی را نشان می‌دهد.



مثال‌های فوق نشان می‌دهند که مفاهیم انتزاعی بر اساس دستگاه مفهومی که از تجربه اخذ می‌شوند، ساختار می‌یابند (Evans & Green, 2006, pp.14-15). سخن فوق بدین معنا نیست که به نظر زبان‌شناسان شناختی، همه معارف از تجربه ناشی می‌شوند؛ بلکه به نظر آنها، فهم بشر از تجربه آغاز می‌شود و او قلمروهای غیرمادی را هم بر حسب تجربه‌ای که از قلمرو مادی دارد، می‌فهمد. این دیدگاه کاملاً مقابل دوگانه‌انگاری دکارتی است.

ب) تجربه‌گرایی

در مباحث علمی تعیین مراد از اصطلاحات بسیار مهم است. عدم توجه به آنها گاهی به مغالطاتی دامن می‌زند. شاید بدون اغراق ادعا کنیم که نزاع‌های فلسفی بیش از زمینه‌های دیگر دچار این مشکل رنج است. در این مورد دست کم دو مشکل وجود دارد:

۱. کاربردهای مختلف و تنوع معانی ابهام خاصی را به وجود می‌آورد که مخاطب را دچار سردرگمی می‌کند و در نتیجه «مغالطه اشتراک لفظی» رخ می‌دهد؛ بدین معنا که ذهن حکم یک کاربرد را به خاطر عدم تفکیک کاربردها، به دیگری سرایت می‌دهد.
۲. عدم توجه به کاربردهای مختلف موجب می‌گردد محقق دچار نوعی «سیاه و سفیداندیشی» (Black and white thinking) بشود. در این نوع تفکر یک رویکرد به‌طور کلی یا پذیرفته می‌شود یا رد می‌شود یا برچسب سیاه می‌خورد یا برچسب سفید.

اصطلاح «تجربه‌گرایی» (Empiricism) (و نیز نسبی‌گرایی) هم از این قبیل است. این اصطلاح کاربردهای بسیار متنوعی دارد که در هر یک از آنها ادعاهای متفاوتی در بر دارند و باید هر یک را جداگانه بررسی کرد. این اصطلاح در حوزه‌های مختلفی از قبیل متافیزیک، معرفت‌شناسی، معناشناسی و فلسفه ذهن به کار می‌رود و در هر یک دلالت‌های متفاوتی دارد. از این گذشته، هر یک از این کاربردها پیامد خاصی در دیگر حوزه‌ها دارد که خود به خود به بررسی گسترده نیازمند است. ارائه تعریفی که همه اقسام

و صور و حوزه‌های کاربرد تجربه‌گرایی را در بر بگیرد کاری بسیار دشوار و بلکه غیرممکن است. معمولاً این اصطلاح در معرفت‌شناسی و متافیزیک به کار می‌رود که ادعاهای اصلی آن عبارت‌اند از: هر گفتار معناداری دربارهٔ جهان با تجربه حسی - که حس درونی یا درون‌نگری را هم در بر می‌گیرد- ارتباط دارد و مرزهای تجربه حسی ممکن مرزهای معرفت ممکن هستند و تجربه‌گرایی در برابر عقل‌گرایی یا راسیونالیسم قرار می‌گیرد. راسیونالیسم که به عنوان رویکردی معرفت‌شناختی در نظر گرفته می‌شود، نقش کمتری به تجربه حسی در معرفت می‌دهد و بر اهمیت قوهٔ عقل در معرفت تاکید می‌کند. پژوهشگران جدید تمایز قاطع میان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در میان برخی فیلسوفان بزرگ قرن هفدهم را رد می‌کنند (Proudfoot, Michael & Lacey, 2010, p.208). در ادامه دست کم میان سه نوع تجربه‌گرایی فرق می‌گذاریم تا ادعاهای زبان‌شناسی شناختی را بیشتر بررسی کنیم. آنها عبارت‌اند از:

۱. تجربه‌گرایی منبعی (در منبع معرفت)؛
۲. تجربه‌گرایی تعبیری (در مفهوم‌سازی)؛
۳. تجربه‌گرایی بدنی (یا بدن‌مند).

۱. تجربه‌گرایی منبعی

قدیمی‌ترین تقریر از تجربه‌گرایی منبعی را می‌توان در نزاع عقل‌گرایان و حس‌گرایان در فلسفه دید. حس‌گرایان معرفت بشری، اعم از تصورات و تصدیقات را به تجربه بر می‌گرداندند. به عقیدهٔ آنها تصورات فطری ذاتی و بدیهی معنا ندارد و ذهن در ابتدا به مثابهٔ لوح سفید خالی بی‌نقشی است و به تدریج از راه حواس خارجی و داخلی نقش‌هایی را می‌پذیرد. تمام تصورات صورت‌هایی هستند که ذهن از راه ابزارهای حسی به دست می‌آورد. در مقابل، عقل‌گرایان می‌گویند ذهن در ابتدا واجد تصورات فطری ذاتی است؛ یعنی عقل پاره‌ای از تصورات و مفاهیم را بالفطره واجد است. تجربه‌گرایی کلاسیک عنوانی برای تجربه‌گرایان انگلیس بوده که در آغاز فلسفهٔ جدید به صورت‌بندی خاصی از تجربه‌گرایی منبعی پرداختند. نقدهای متعددی به این

دیدگاه شده است: این دیدگاه معارف بدیهی و پیشینی را نفی می‌کند. بدیهیات اولیه سه ویژگی دارند: دوام، ضرورت و کلیت. روشن است که این ویژگی‌ها از تجربه به دست نمی‌آیند. شهید مطهری در مقاله پنجم از پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم به تفصیل در نقد این نوع تجربه‌گرایی سخن به میان آورده است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۲-۲۶۵).

۲. تجربه‌گرایی تعبیری

ادعای اصلی تجربه‌گرایی تعبیری (Construal empiricism) این است که ذهن در مواجهه با فضای جدید- مادی یا انتزاعی یا مجرد- آنها را بر اساس مفاهیم تجربی و بدنی مفهوم‌سازی می‌کند. این دیدگاه اولاً وجود فضاها و قلمروهای دیگر را انکار نمی‌کند؛ به عبارت دیگر این ادعای هستی‌شناختی را مطرح نمی‌کند که فقط امور تجربی و مادی وجود دارند. ثانیاً ادعا نمی‌کند که همه معارف ما تجربی‌اند؛ بلکه ما باورهای صادق در خصوص فضاها را دیگر هم داریم که می‌توانند از منابع معرفتی مختلفی ناشی شده باشند. ثالثاً ادعا می‌کند که انسان در صورت‌بندی و مفهوم‌سازی این فضاها و معارف از تجارب خود کمک می‌گیرد.

تجربه‌گرایی تعبیری را باید درست عکس ادعای کانت دانست. کانت با تفکیک نومن از فنومن، این ادعا را مطرح می‌کند که ذهن آکنده از مفاهیم و مقولاتی است که به تجربه شکل و ساختار می‌دهند. ذهن به نومن، یعنی شیء فی نفسه دسترسی ندارد و همواره آن را از پشت حجاب‌های ذهنی می‌بیند. در مقابل، تجربه‌گرایی تعبیری این ادعا را مطرح می‌کند که مفاهیم تجربی، یعنی مفاهیمی که از تجربه برخاسته‌اند، به مفاهیم ذهنی و محتوای ذهن ساختار می‌دهند. ذهن در مواجهه با فضاها و قلمروهای جدید مفاهیم مأخوذ از تجربه را در فهم آنها مبنای پایه قرار می‌دهد.

سخن فوق نشان می‌دهد که تجربه‌گرایی تعبیری با تجربه‌گرایی منبعی یکی نیست. تجربه‌گرایی تعبیری هرگز این ادعا را ندارد که همه معارف ما از تجربه ناشی می‌شوند و معارف عقلی نداریم؛ به عبارت دیگر در تجربه‌گرایی منبعی مفاهیم برآمده از حس و

تجربه مضمون و محتوای ذهن را تشکیل می‌دهند؛ اما این مفاهیم در تجربه‌گرایی تعبیری مضمون و محتوای ذهن را تشکیل نمی‌دهند، بلکه قالب و چارچوب آن را تعیین می‌کند. تفکیک «مضمون» از «ساختار» تا حدی تفاوت این دو نوع تجربه‌گرایی را نشان می‌دهد. آیا تجربه مضمون ذهن را تشکیل می‌دهد؟ یا به آن ساختار می‌دهد؟ تجربه‌گرایی تعبیری تجربه‌گرایی در ساختار معرفت است، نه منبع معرفت.

چنان که بعداً خواهیم گفت، بدن‌مندی در مفهوم‌سازی علوم حضوری و معارف الهی هم اجتناب‌ناپذیرند. ما وقتی می‌خواهیم درباره علم حضوری سخن بگوییم یا آن را به علم حصولی تبدیل کنیم، باز در قلمرو بدن‌مندی قرار می‌گیریم؛ همچنین برای معارف غیرمادی الهی از مفاهیم بدن‌مند استفاده می‌کنیم؛ البته بررسی دلایل بدن‌مندی مجال مناسب می‌طلبد و در اینجا صرفاً با تبیین آن و ارتباط آن با زبان‌شناسی و فهم قرآن سر و کار داریم.

بدن‌مندی هم نوعی تجربه‌گرایی تعبیری است؛ به عبارت دیگر ذهن در مفهوم‌سازی همواره از تجارب بدنی استفاده می‌کند و فهم و بیان زبانی بدون این تعابیر برای بشر امکان‌پذیر نیست. بدن‌مندی همواره در فرایندهای شناختی حضور دارد. مفاهیم مرتبط با بدن در اندیشه بشر حضور دارد و از آنها برای فهم حوزه‌های دیگر کمک می‌گیرد. مفاهیم بدنی صرفاً ابزارهایی نیستند که پس از فهم کنار نهاده شوند، بلکه این مفاهیم در ساختار فهم بشر حضور دارند.

گفتیم تجربه‌گرایی تعبیری هرگز ادعا نمی‌کند که فقط قلمرو مادی وجود دارد؛ به عبارت دیگر ادعای هستی‌شناختی مادی‌گرایانه ندارد که هستی فقط در موجود مادی منحصر می‌شود. همچنین ادعای انحصار معارف در معارف حسی ندارد. معارف ممکن است یا از حس و تجربه ناشی شوند یا از عقل، بلکه صرفاً ادعا می‌کند که ما قلمرو غیرمادی را در قالب تجارب مادی می‌فهمیم. بنا بر بدن‌مندی هم بشر قلمرو غیرمادی را در قالب تجارب بدنی و طرحواره‌های برخاسته از این نوع تجارب می‌فهمد.

نقدهایی که بر تجربه‌گرایی منبعی وارد شده، بر تجربه‌گرایی تعبیری و بدن‌مندی

وارد نمی‌شود. این نوع تجربه‌گرایی مفاهیم پیشین را نفی نمی‌کند، بلکه وجود ساختارهای مفهومی پیشین را شرط معرفت می‌داند. چنان‌که خواهیم گفت، زبان‌شناسی شناختی بر پایهٔ تجربه‌گرایی تعبیری استوار شده است. تجارب بشری در مفهوم‌سازی‌های زبانی نقش دارند.

۳. بدن‌مندی

یکی از ادعاهای مهم علوم شناختی و زبان‌شناسی شناختی که مناقشاتی را برانگیخته است «بدن‌مندی» (Embodiment) است. بنا بر این فرضیه، بدن‌مندی مادی و شناختی و اجتماعی بشر زمینهٔ دستگاه‌های مفهومی و زبانی ما قرار می‌گیرد.*

برخی به اشتباه بدن‌مندی را با فیزیکیالیسم (Physicalism) و «منحصرکردن همه موجودات به موجود مادی» یکی گرفته‌اند؛ در صورتی که بدن‌مندی هرگز به معنای مادی‌بودن ذهن و عقل و زبان و نیز به معنای نفی وجود غیرمادی نیست. فیزیکیالیسم نظریه‌ای درباره هستی است که بنا بر آن هر موجودی مادی است. این نظریه ادعای هستی‌شناختی است. بهتر است دو گونه مادیت را از هم جدا سازیم: (۱) مادیت مضمونی؛ (۲) مادیت ساختاری. مراد از مادیت مضمونی این است که اندیشه و ذهن

* در مورد بدن‌مندی تصورات نادرست در زبان فارسی فراوان به چشم می‌خورد؛ برای نمونه دکتر صفوی گفته است: «من در اینجا از همان واژه تجسم (Embodiment) استفاده کردم که قرن‌هاست در مطالعات ایرانیان در بارهٔ استعاره متداول است. مسلماً خوانندهٔ این نوشته به‌خوبی می‌داند که اگر «تشبیه» و «استعاره» را به موازات هم قرار بدهیم، مستعارمنه در حوزهٔ مطالعه استعاره، در موازات مشابه در حوزهٔ مطالعه تشبیه قرار می‌گیرد و مستعارله هم‌ارزش مشابه در تشبیه است. آنچه در مطالعهٔ استعاره، جامع نامیده می‌شود، همان وجه شبه در مطالعهٔ تشبیه است و به گفتهٔ جرجانی (متوفای ۴۷۱ق) جامع مبتنی بر تجسم است؛ یعنی گذر از مستعارله به مستعارمنه همواره به سوی جسمیت‌بخشیدن حرکت می‌کند» (صفوی، ۱۳۹۳، ص ۴۲۴ پاورقی). همان‌طور که از عبارت پیداست، تصور مشخصی از بدن‌مندی در کار نیست. اولاً بدن‌مندی با تجسم فرق دارد و ترجمه به تجسم درست نیست. ثانیاً بدن‌مندی سابقه در مطالعات استعاره و تشبیه ندارد و مبنای فلسفی خاصی است که در زبان‌شناسی شناختی مطرح شده است. ثالثاً حرکت به سوی جسمیت‌بخشیدن - که تشبیه المعقول بالمحسوس نام گرفته است - باز با بدن‌مندی تفاوت دارد و نباید این دو را یکی دانست.

هویت کاملاً مادی دارد و جوهری مجردی به نام ذهن وجود ندارد. ما این نوع مادیت را در مورد اندیشه و ذهن نمی‌پذیریم. با مبانی فلسفی می‌توان در این باره بحث کرد. مراد لیکاف و دیگران هم از طرح ادعای بدن‌مندی ورود به بحث مادی یا مجرد بودن ذهن و اندیشه نیست. از این گذشته بدن‌مندی منافاتی با مجرد ذهن و اندیشه ندارد. در مقابل، بنا بر مادیت ساختاری، ذهن و اندیشه ساختار مادی دارد؛ به عبارت دیگر روابط مادی بدن با عالم پیرامون در ساختار ذهن و اندیشه تأثیر دارد.

بدن‌مندی یک «ادعایی شناختی» است؛ یعنی ادعایی درباره فرایندهای ذهنی و ارتباط این فرایندها با روابط بدنی آدمی است. در مقابل، مجرد ذهن و اندیشه که در فلسفه اسلامی بر آن تأکید می‌شود، ادعایی هستی‌شناختی بوده، بدین معناست که نوع وجود ذهن و اندیشه با نوع وجود اشیای مادی تفاوت بنیادین دارد. بدن‌مندی ادعای هستی‌شناختی (Ontological) نیست؛ ادعایی شناختی (Cognitive) است. بدن‌مندی نه ادعا می‌کند تنها منبع معرفت بشری تجربه است و نه وجود کلیات را نفی می‌کند و نه مجرد نفس را؛ بدن‌مندی تنها ادعایی شناختی است که نقش تجارب بدنی را در فهم مورد تأکید قرار می‌دهد؛ به عبارت دیگر ما چگونه فضاهای مجهول را می‌فهمیم؟ مثلاً کلیات و نیز مجردات را چگونه می‌فهمیم؟ بنا بر بدن‌مندی ما با تجارب بدنی به تدریج به فهم فضاهای جدید مجرد و انتزاعی نایل می‌شویم و در عین حال متوجه هستیم که آنها فضاهای مادی نیستند؛ برای مثال نسبت خدا با موجودات را در قالب رابطه مکانی بالا- پایین می‌فهمیم و می‌گوییم «خدا بالاتر از موجودات است». رابطه مکانی مذکور از تجارب بدنی ما ناشی می‌شود. در عین حال هم خدا مادی نیست.

نباید این نکته را هم نادیده گرفت که ذهن در نظریه بدن‌مندی ذهن با نفس یکی نیست و میان این دو تفاوت‌هایی وجود دارد. در فلسفه اسلامی نفس قوای خاصی دارد و ذهن هم یکی از مراتب هستی و در واقع مرتبه‌ای از نفس به شمار می‌آید که در برابر وجود خارجی قرار می‌گیرد و برخی از آثار وجود خارجی را ندارد. در فلسفه ذهن بیشتر به معنای نوعی پدیده است که حالات خاصی - که حالات ذهنی (Mental

states) نام گرفته‌اند - از قبیلِ تفکر و احساس و توجه و آگاهی دارد. بررسی تفاوت این دو خود مجال دیگری می‌طلبد و نباید این دو را یکی انگاشت.

فرضیه بدن‌مندی در وسیع‌ترین معنا این ادعاست که بدن‌مندی مادی و شناختی و اجتماعی بشر پایه دستگاه زبانی او قرار می‌گیرد. بدن‌مندی معانی مختلفی دارد و به صورت یک ادعا مطرح نشده است. در دهه‌های اخیر این معانی به صورت ادعاهای مختلف در چارچوب «شناخت بدن‌مند» مطرح شده‌اند و در فهم سرشت فرایندهای ذهنی و ارتباط زبانی تأثیر داشته‌اند. در مورد بدن‌مندی باید به نکات زیر توجه کرد:

۱. وجود تقریرهای متفاوت: ما تقریر واحدی از بدن‌مندی نداریم و در میان دانشمندان علوم شناختی تقریرهای متفاوتی به چشم می‌خورد.

۲. کاربردهای مختلف نظری: این نظریه در موارد و زمینه‌های مختلفی از قبیل زبان‌شناسی، فلسفه، هوش مصنوعی و تحلیل فرهنگی به کار رفته است.

پدیدارشناسان پیش‌تر مفهوم بدن‌مندی را مطرح کرده بودند. مرلوپونتی (Merleau-Ponty) جزو نخستین کسانی است که در پدیدارشناسی به آن پرداخته است. به نظر او محتوای تجربه حسی معطوف به‌طورمطلق یا به خودش نیست، بلکه مطابق شبکه‌ای از روابط مکانی خودمركزانه نظم و سامان می‌یابد. جهاتی از قبیل «بالا»، «پایین»، «جلوی...» و «در سمت راست» که این شبکه را می‌سازند، نسبی‌اند. به نظر او «مطلق را باید در قلمرو امور نسبی یافت» (Burwood & Gilbert and Lennon, 2005, p.176).

از زمانی که لیکاف و جانسن ایده بدن‌مندی را مطرح کرده‌اند، ادبیات رو به رشدی درباره این مفهوم شکل گرفته است. در این ادبیات دیدگاه‌های متفاوتی، از دیدگاه فیزیولوژیکی گرفته تا دیدگاه فرهنگی و از دیدگاه عصبی گرفته تا دیدگاه اجتماعی مطرح شده‌اند. همان‌طوری که رومانو و پورتو خاطر نشان کرده‌اند، بحث از بدن‌مندی دو نسل توسعه یافته است: نسل نخست پژوهشگران که بر پایه مادی شناخت و زبان تمرکز کرده بودند. نسل دوم پژوهشگران مفهوم بدن‌مندی را به گونه‌ای

گسترش دادند تا پایه فرهنگی و اجتماعی ساختارهای مفهومی و زبانی را در بر بگیرد (Romano & Dolores Porto, 2016, p.4). در واقع این پژوهشگران به تدریج به ابعاد مختلف بدن‌مندی توجه کردند.

گاهی بدن‌مندی به عنوان یک دیدگاه ضد دکارتی در باب زبان و ذهن به کار می‌رود. دکارت مسائل موجود در تفکر هندسی و ریاضی را به عنوان مسائل الگو برای مطالعه ذهن و زبان به کار گرفت و به نتیجه رسید که معرفت بدن‌مند نیست؛ یعنی به طور اساسی از احساسات بدنی خاص و تجربه و چشم‌انداز مستقل است. آزمایش‌های ذهنی دکارت به شدت سنت فلسفه تحلیلی و معناشناسی عینی‌گرا (Objectivist Semantics) را تحت تأثیر گذاشت. در خصوص بدن‌مندی از همان آغاز طرح آن دیدگاه‌های افراطی وجود داشته است. رورر (Rohrer) در مقاله «سه جزمیت بدن‌مندی» به آنها اشاره کرده که عبارت‌اند از:

۱. تحویل‌گرایی حذفی: نخستین جزمیت نادرست تحویل و تقلیل‌دادن ساختار زبان به ساختار مغز است. لیکاف و داج (Dodge) به این نکته اشاره کرده‌اند که زبان‌شناسی شناختی در صورتی که ساختار مرتبط مغز را در نظر نگیرد، هرگز زبان‌شناسی شناختی نخواهد بود و ساختار زبانی ساختار مغز را منعکس می‌سازد.
۲. فرض ثبات زمانی: مغز یک شیء ارگانیک است و ثابت نیست؛ رشد و بلوغ و تغییر و پویایی دارد. باید تأثیر این پویایی بر شناخت و زبان در نظر گرفته شود.
۳. فرض آگاهانه (یا ناآگاهانه) بودن: برخی از پژوهشگران بر ناآگاهانه بودن فرایندهای ذهنی تأکید دارند. برخی دیگر هم بر آگاهانه بودن آنها اصرار می‌ورزند. رورر به این نکته اشاره می‌کند که هر سه جزمیت در هم تنیده‌اند و باید تقریری از بدن‌مندی را پیش کشید که از هر سه نوع جزمیت رها باشد (Rohrer, 2006, pp.120-124).

کلارک (Clark) میان دو نوع بدن‌مندی تمایز قایل می‌شود: ساده و افراطی. بدن‌مندی ساده (Simple embodiment) این ایده است که بدن یک ارگانیزم در

توانایی‌های بازنمایی آن به شیوه‌های خاصی تأثیر می‌گذارد. شاید همان‌طوری که لیکاف می‌گوید، ویژگی‌های ریخت‌شناختی بدن محتوای مفاهیم بشر را محدود می‌کند. در مقابل، بدن‌مندی افراطی (Radical embodiment) بدن را در دستگاه شناختی یک جزء سازنده می‌داند؛ به فراتر از مغز توسعه می‌یابد و پردازش شناختی را شامل تعامل میان مغز و بدن و جهان می‌داند. در این مورد بدن از شکل‌دهنده شناخت به بخشی از شناخت به‌طور دقیق پیش می‌رود (Shapiro, 2014, p.83). به بیان دیگر دو نوع بدن‌مندی با هم تفاوت اساسی دارند:

۱. بدن‌مندی ساده: این نوع بدن‌مندی ادعایی درباره نحوه بازنمایی شناخت دارد.
۲. بدن‌مندی افراطی: بدن‌مندی در این نگاه شناخت را می‌سازد و در مضمون آن سهیم است.

نباید این دو نوع بدن‌مندی را با هم خلط کرد و معمولاً مخالفان این نظریه در رد آن به تقریر افراطی حمله می‌کنند و از این طریق مطلق بدن‌مندی را رد می‌کنند. ما بر بدن‌مندی در نحوه بازنمایی معرفت تأکید داریم. از این گذشته نباید بدن‌مندی را با فیزیکالیسم یکی دانست. بدن‌مندی با دیدگاه‌های متفاوتی در فلسفه ذهن هماهنگ است و می‌تواند در سیاق هر یک از آنها مطرح شود که عبارت‌اند از:

۱. فیزیکالیسم حذفی؛
۲. فیزیکالیسم غیرحذفی؛
۳. کارکردگرایی؛
۴. نوحاسته‌گرایی وصفی؛
۵. نوحاسته‌گرایی جوهری.

بیان هر یک از اینها باید در مباحث فلسفه ذهن دنبال شود. بی‌تردید عدم آشنایی با مباحث این شاخه از فلسفه موجب گردیده که بدن‌مندی با فیزیکالیسم - آن هم حذفی - یکی دانسته شود.

۴. تجربه‌گرایی افراطی

مارینا راکوا و برخی دیگر لیکاف و جانسن را به تجربه‌گرایی افراطی متهم کرده‌اند. راکوا تلاش کرده است از این طریق استعاره مفهومی را هم رد کند. همان‌طوری‌که لیکاف و جانسن گفته‌اند، او در ابتدا رئالیسم بدن‌مند را با نوعی تجربه‌گرایی افراطی اشتباه گرفته است. سپس به اشتباه فرض کرده که نظریه استعاره مفهومی فقط نوعی تجربه‌گرایی افراطی است و سرانجام فرض می‌کند که اگر بتواند تجربه‌گرایی افراطی را بی‌اعتبار جلوه دهد، توانسته است نظریه استعاره مفهومی را هم رد کند (نیلی‌پور، ۱۳۹۴، ص ۸۸).

لیکاف و جانسن بدین نکته اشاره می‌کنند که از هیچ نوع تجربه‌گرایی (منبعی)، چه افراطی و چه غیرافراطی، طرفداری نکرده‌اند. تجربه‌گرایی کلاسیک یک موضع‌گیری فلسفی است که ادعا می‌کند ما با نوعی لوح سفید، یعنی بدون معرفت فطری متولد شده‌ایم و همه معارف و مفاهیم ما و حتی خردورزی ما از حواس ناشی می‌شود. تجربه‌گرایی بدین معنا با خردگرایی در تقابل است که استدلال می‌کند همه خرد انسان و از جمله ساختار مفهومی انسان فطری است؛ بنابراین اگر باور دارید که هر نوع مفهومی با هر نوع شکلی از طریق خرد انسان قابل یادگیری است، شما طرفدار تجربه‌گرایی هستید و اگر بر این باورید که شکل‌های اساسی خرد انتزاعی نتیجه فرایند یادگیری است، به نظر راکوا باید «تجربه‌گرایی افراطی» باشید (همان، ص ۹۰).

لیکاف و جانسن هم تحلیل راکوا را نادرست می‌دانند و در پاسخ به نقد رئالیسم ناب‌ن‌مند می‌پردازند. آنها در مقابل از رئالیسم بدن‌مند دفاع می‌کنند. به نظر آنان یافته‌های جدید عصب‌شناسی تقابل فطری- اکتسابی را رد می‌کند. همچنین راکوا به اشتباه گمان می‌کند طرحواره‌های تصویری کاملاً از تجربه گرفته می‌شوند؛ در صورتی که طرحواره‌های تصویری پیچیده یاد گرفته می‌شوند، ولی طرحواره‌های ابتدایی نهادی (فطری) هستند (ر.ک: همان، ص ۹۰-۹۱).

رئالیسم علمی کلاسیک ناب‌ن‌مند (Disembodied) بود و سه ادعا در بر داشت:

(۱) جهان خارج مستقل از فهم ما وجود دارد.
(۲) می‌توانیم معرفت ثابت نسبت به این جهان داشته باشیم.
(۳) مفاهیم و صور عقل ما نه توسط مغز و بدن ما، بلکه توسط جهان خارج حاصل می‌آیند و مطلق‌اند.

لیکاف و جانسن گزینه‌های (۱) و (۲) را می‌پذیرند؛ اما (۳) را در تضاد با یافته‌های علوم شناختی می‌دانند (Lakoff & Johnson, pp.88-90). بررسی این دیدگاه مجال مستقل می‌طلبد.

چند نکته در این خصوص قابل توجه است:

۱. راکو/ و کسانی که بدن‌مندی را به تجربه‌گرایی افراطی و کلاسیک متهم کرده‌اند، میان این نوع تجربه‌گرایی و تجربه‌گرایی تعبیری و تجربه‌گرایی بدن‌مند خلط کرده‌اند.
۲. رئالیسم بدن‌مند نوعی رئالیسم پیچیده است که بر نقش دستگاه عصبی و طرحواره‌ها در شناخت تأکید دارد و از این نظر با رئالیسم خام تفاوت دارد.
۳. این نوع رئالیسم وجود معارف پیشین را نفی نمی‌کند و دست کم وجود طرحواره‌های تصویری فطری را می‌پذیرد.
۴. به نظر می‌رسد رئالیسم بدن‌مند هم با زبان‌شناسی شناختی و نظریه استعاره مفهومی پیوند ضروری ندارد و می‌توان تقریری از آنها ارائه داد که مبتنی بر این نوع رئالیسم نباشد.

البته - چنان‌که گفتیم - رئالیسم بدن‌مند باید در جای مناسب خود بررسی شود.

ج) تجربه‌گرایی و معنا

در نقد زبان‌شناسی شناختی و ارتباط آن با تجربه‌گرایی افراطی معمولاً به دو نکته بسنده می‌شود:

۱. وسعت قلمرو ادراکات انسان: قلمرو ادراکات انسان فقط امور تجربی نیستند. انسان در حیطه فهم خود با انحایی از واقعیات نفس‌الامری و عوالم معنایی مواجه می‌شود و از آنها مفهوم‌سازی می‌کند که بالضروره همگی بدن‌مند نیستند (سعیدی‌روشن،

۱۳۹۶، ص ۷۹). زبان‌شناسی شناختی با این فرضیه که معنا همان مفهوم‌سازی است، وجود واقعیات نفس‌الامری را نفی نمی‌کند؛ فقط معنا را با این واقعیات و با نفس‌الامر یکی نمی‌داند. معنا با واقعیت یکی نیست. نظریات خاصی پیش‌تر در کار بودند که معنا را با واقعیت - و در فلسفه اسلامی با نفس‌الامر - یکی می‌دانستند؛ اما در تحلیل شناختی معنا مفهوم‌سازی ما از واقعیت است؛ بنابراین گستردگی واقعیت مشکلی برای این نوع تحلیل ایجاد نمی‌کند. از این گذشته، از کجا ادعا می‌شود که بشر با انحایی از واقعیات نفس‌الامری مواجه می‌شود که بالضروره همگی بدن‌مند نیستند. این ادعا نه تنها بدون شاهد است، بلکه موارد ادعایی هم قابل طرح در این نظریه هستند.

شاید دلیل آنکه از تفکر در ذات خدا نهی شده است (لاتفکروا فی ذات الله) و قرآن از زبان بدن‌مند درباره حق تعالی استفاده می‌کند، همین باشد که ادراک انسان در چنگال بدن‌مندی اسیر است و مفاهیم و مفهوم‌سازی‌های او نمی‌توانند واقعیت حق تعالی را زیر پوشش خود قرار دهند. جالب است که بشر هیچ فهم شفاف و غیربدن‌مند از خدا و روح و ملائکه و حقایق غیبی و غیره ندارد و چنان‌که در این موارد در الهیات بحث شده است، الهیات سلبی ضرورت می‌یابد.

سخن فوق فرض می‌گیرد که بشر می‌تواند فارغ از مفهوم‌سازی‌های خود به این واقعیات نفس‌الامری دست بیابد و هیچ محدودیتی در این خصوص ندارد. گویا ذهن و زبان بشر آینه تمام‌نمای نفس‌الامر بوده، فارغ از مفهوم‌سازی‌های خود بدان دست می‌یابد؛ به عبارت دیگر مفهوم‌سازی‌های بشر در این مورد نه تابع بدن‌مندی به معنای وسیع کلمه و دیگر عوامل معرفتی است، بلکه کاملاً تابع نفس‌الامر است. به نظر می‌رسد این نگرش نوعی «رنالیسم خام» (Naive realism) در باب مفهوم‌سازی است؛ در صورتی که بدن‌مندی هم نوعی رنالیسم پیچیده است که آدمی از دریچه محدودیت‌های بدنی و غیره خود به نفس‌الامر می‌نگرد و از این نظر تمام ابعاد آن را در نمی‌یابد.

۲. تناقض آشکار: لیکاف و جانسن ادعا کرده‌اند که شواهد تجربی بدن‌مندی را

اثبات می‌کند؛ یعنی این شواهد تأیید می‌کنند که بدن‌مندی برای نحو و معناشناسی و کاربردشناسی یک ضرورت مطلق است و این ادعا تناقضی آشکار در بر دارد؛ زیرا تجربه فاقد این خصیصه است که بتواند ضرورت مطلق را اثبات کند (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۶، ص ۸۰).

این نقد نیز بر تصور قرن هجدهمی از رابطه تجربه و تئوری مبتنی شده است. گویا گمان شده که لیکاف و دیگران می‌خواهند از دل تجربه و مشاهده عنصر ضرورت را به دست بیاورند و همان‌طوری که هیوم گفته ما این عنصر را در تجربه نمی‌یابیم. دیدگاه لیکاف و جانسن را باید در دل فلسفه علم قرن بیستم، نه قرن هجدهم، دید. تبیین شواهد تجربی به نحو «استدلال از راه بهترین تبیین» (to the best explanation) این نکته را نشان می‌دهد. در این مورد نه استقرا که منطقی‌مردم در قرن بیستم است مراد است و نه یافتن عنصر تجربه در دل خود تجربه. باید در این مورد به معنای تأیید و اثبات در فلسفه علم متأخر توجه کرد؛ به عبارت دیگر آنها بدن‌مندی را بهترین تبیین برای پاره‌ای از پدیده‌های عصب‌شناختی و تجربی می‌دانند. لیکاف و جانسن پدیده‌های مذکور را به تفصیل در آثار خود مطرح کرده‌اند.

د) تقریر واحد و اثبات‌گرایی

گاهی در نقد کاربرست زبان‌شناسی شناختی در قرآن گفته می‌شود که تقریر واحدی در این جریان به چشم نمی‌خورد و این جریان بیشتر به صورت مجمع‌الجزایری از نظریات است. چه دلیلی هست که حتماً باید در زبان‌شناسی تقریر و نظریه واحدی در کار باشد؟ در زبان‌شناسی سنتی و خصوصاً در زبان‌شناسی اسلامی، یعنی زبان‌شناسی که مسلمانان در چهارده قرن گذشته به کار گرفته‌اند، هرگز تقریر و نظریه واحدی در کار نبوده است. ما با انبوهی از ایده‌ها و دیدگاه‌ها روبه‌رو هستیم که محققان مسلمان به تناسب هر کدام را که خواستند، به کار گرفتند؛ اختلافاتی که در نحو و لغت و غیره در کار بوده است، مکتب کوفه و مکتب بصره تحلیل‌های مختلف و آرای متضاری

داشتند،* اختلاف در معانی حروف و در نحوه ترکیب، در ریشه‌شناسی لغت و غیره؛ اما این تنوع و تکثر هرگز مانع از تحلیل‌های دقیق زبان‌شناختی در حوزه تفسیر نشده است.

شاید اصل این باشد که ما پدیده‌های زبانی را متکثر و پلورال ببینیم و از دل این تکثر مشکلات مورد نظر را حل کنیم. چرا در حیطه زبان‌شناسی دنبال وحدت باید باشیم؟ در هر مسئله و هر بحثی که وارد می‌شویم، به تناسب و درخور آن مسئله روش و نظریه را انتخاب کنیم. همان‌گونه که در روش‌شناسی گفته می‌شود، متعلق بحث روش شما را تعیین می‌کند.

بنده به شدت طرفدار «تکثرگرایی روش‌شناختی» هستم و بدین نکته اصرار می‌ورزم که ما نه تنها باید از دستاوردهای تحلیل‌ها و جریان‌های سنتی استفاده کنیم، بلکه باید تا آنجا که ممکن است از دانش‌های روشی جدید و از زبان‌شناسی‌های جدید استفاده کنیم. همچنین نباید خودمان را به جریان واحدی محصور و محدود کنیم.

ممکن است بر تکثرگرایی روشی این خرده گرفته شود که این جریان‌ها با هم قابل جمع نیستند. در پاسخ باید به این نکته توجه کرد که هر یک از نظریات و جریان‌های زبان‌شناختی به ابعاد و مسائل خاصی از زبان توجه می‌کنند. این جریان‌ها و نظریات ویژگی انباشتی دارند و به راحتی با یکدیگر تلفیق می‌شوند؛ البته این بدان معنا نیست که ما می‌توانیم همه نظریات و تئوری‌ها را در زبان‌شناسی جمع کنیم و بی‌تردید برخی از آنها با هم قابل جمع نیستند؛ اما «فلسفه علم زبان‌شناسی» و تاریخ زبان‌شناسی به ما این نکته را آموخته که این جریان‌ها و نظریات در کلیت و با تفاسیر جدید مانع‌الجمع نیستند و تلفیق آنها ممکن است.

* در این مورد به کتاب الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین: البصریین و الکوفیین نوشته ابن‌النباری که انبوهی از دیدگاه‌های مختلف را بدون برگرداندن آنها به اختلاف مبانی زبان‌شناختی فهرست کرده است، مراجعه شود.

هـ) خلط معرفت و شناخت و علم

اصطلاحاتی که در زبان‌شناسی شناختی به کار می‌روند، دلالت‌های خاص خود را دارند و نباید آنها را با دیگر اصطلاحات خلط کرد.

بدن‌مندی‌سازی شناخت و وابسته‌دانستن شناخت‌ها و ساختار مفهومی انسان به تجربه حسی اساسی‌ترین دغدغه معاشناسان شناختی است؛ اما نمی‌توان نادیده گرفت که چنین رویکردی ملازم با نگرش مضیق در مبادی معرفت انسان است. نخستین معنای علم‌دانستن مقابل ندانستن و مطلق آگاهی است که شامل هر نوع شناخت می‌شود (Knowledge)؛ اما مفهوم دوم علم که در قرن حاضر رواج یافت، در دانستنی‌هایی منحصر می‌شود که از طریق تجربه مستقیم حسی به دست می‌آیند (Science) مقابل اصطلاح همه دانستنی‌های آزمون‌ناپذیر چون متافیزیک، اخلاق و دین قرار گرفت (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۶، ص ۷۳).

این مطالب ارتباطی با بدن‌مندی ندارد. برای ایضاح این نکته به چند مطلب اشاره می‌کنیم:

۱. اساسی‌ترین دغدغه زبان‌شناسان شناختی بدن‌مندی و... نیست. بدن‌مندی و تجربه‌گرایی به معنای خاص جزو اصول و البته نه مبانی است که آنها پذیرفته‌اند (توجه به تفاوت اصل و مبنا در این مورد سودمند است). از این گذشته در رد زبان‌شناسی شناختی به رد بدن‌مندی بسنده شده و این نوعی «مغالطه جزء و کل» است. زبان‌شناسی شناختی زمینه‌ای بسیار گسترده بوده که در آن نظریه‌های بسیاری مطرح است و بدن‌مندی و استعاره مفهومی یکی از این نظریه‌هاست، نه همه آنها.

۲. تفکیک مطلق آگاهی از معرفت ناشی از حس و تجربه هم ربطی به بدن‌مندی ندارد. بدن‌مندی مطلق آگاهی را رد نمی‌کند و هرگز علم را منحصر در دانستنی‌هایی نمی‌داند که به‌طورمستقیم از حس آمده‌اند. آگاهی ممکن است راجع به قلمرو حسی و موجودات مادی باشد یا راجع به قلمرو غیرمادی و انتزاعی. بدن‌مندی ادعا نمی‌کند که همه دانستنی‌ها به‌طورمستقیم از حس آمده‌اند و مدرکات را به مدرکات تجربی منحصر

نمی‌کند.

۳. در کلام فوق میان بدن‌مندی و پوزیتیویسم خلط شده است. بدن‌مندی نه بدین معناست که دانستنی‌های آزمون‌ناپذیر را باید کنار گذاشت و نه بدین معناست که علم در معرفت حسی منحصر می‌شود.

و) مشکل تجرد ادراک

تجرد ادراک که یکی از آموزه‌های فلسفه اسلامی است، یک ادعای هستی‌شناختی است؛ بدین معنا که نوع وجود ادراک را غیرمادی می‌داند. فعالیت‌های مادی و عصبی صرفاً علل معده‌اند. به سه نکته در این ارتباط اشاره می‌کنیم:

۱. اعدادی بودن فعالیت‌های مادی و عصبی: امور نفسانی از قبیل علم و ادراک تابع قوانین عمومی علیت‌اند و با ماده ارتباط دارند؛ اما خواص عمومی ماده را ندارند. پیدایش ادراکات حسی هرچند معلول عوامل مادی خارج از ظرف ذهن انسان است و ذهن در این فرایند معلومات حسی و سلسله اعصاب انسان از عوامل خارجی متأثر است، اما ادراک امری مجرد بوده، فعالیت‌های عصبی مقدمه آن است.

۲. محوریت توجه نفس: یکی از دلایل ساده تجرد ادراک این 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. در نتیجه حصول ادراکات منوط به توجه نفس است و از قبیل فعل و انفعالات مادی نیست.

۳. تغییر مغز و ثبات تصورات و تصدیقات: در طول عمر یک فرد چندین بار سلول‌های مغز وی عوض و سلول‌های دیگری جایگزین آنها می‌شود، در صورتی که خاطرات نفسانی وی، اعم از تصورات و تصدیقات، تغییر نمی‌کند. تصورات مانند چهره دوستان دوران کودکی و تصدیقات مانند: «*رسطو شاگرد افلاطون بوده است*»، همه در ذهن باقی می‌مانند.

هیچ یک از این مطالب ادعای علوم شناختی را رد نمی‌کند. نخست باید به این

نکته توجه کرد که در علوم شناختی ادراک با فرایندهای مغزی و عصبی یکی شمرده نمی‌شود. استدلال فوق بر پایه بدن‌مندی افراطی استوار شده؛ یعنی فرض شده است که فعالیت‌های عصبی در مضمون ادراک دخالت می‌کنند و آن را می‌سازند. ارتباط ساختاری با شناخت و قالب‌دهی (Framing) اصلاً ربطی به ادعای فوق ندارد. بدن‌مندی دست کم در تقریر ساده‌اش با مادیت ادراک یکی نیست و هرگز بدین معنا نیست که مقدمات ادراک در ادراک حضور دارند و ادراک از قبیل فعل و انفعال مادی است.

استدلال‌های فوق هم، بر فرض اینکه تمام باشند، صورت خاصی از بدن‌مندی را رد می‌کنند. بدن‌مندی به این معناست که الگوهای مشترک خاصی که پایه بدن‌مندی انسان است، در فهم و ادراک او تأثیر می‌گذارند و ساختار خاصی به ادراک بشر می‌دهند. بنابراین تغییر سلول‌های مغز تغییر این الگوهای مشترک را ایجاد نمی‌کند و آن الگوها همچنان به‌طور ثابت و مشترک وجود دارند. تحقق ادراک هم منوط به وجود شرایطی است که یکی از آنها بدن‌مندی است و حتی در پدیده توجه هم حضور دارد. نکته دیگری را نباید از نظر دور داشت که استدلال‌های فوق با توجه به پیشرفت‌های علوم شناختی نیاز به بازسازی و تکمیل دارند که باید در محل مناسب مورد بحث قرار گیرند. مباحث جدید در این زمینه را نمی‌توان صرفاً با برگرداندن آنها به مادیت‌گرایی قرن هجدهم نفی کرد. در این علوم تبیین‌های فیزیکیالیستی و غیرفیزیکیالیستی از پدیده توجه و غیره وجود دارد که با استدلال‌های فوق نفی نمی‌شوند. مسئله علوم شناختی با تطبیق بر ادعاهای فلسفی گذشته حل نمی‌شود و در این زمینه نیاز به نوعی اجتهاد فلسفی است که تا کنون صورت نگرفته است.

این نکته هم قابل تأمل است که بدن‌مندی در افراطی‌ترین صورت تنها تجرد عقلی را نفی می‌کند، نه تجرد مثالی را؛ به عبارت دیگر این نظریه ادراکی مجرد از هر گونه صور مادی را نفی می‌کند، اما ادراک مثالی یعنی ادراک در قالب صور مادی را که طرح‌واره‌های بدنی هم جزو آنها هستند، نفی نمی‌کند. استعاری بودن معرفت عقلی

بدین معنا است که ما حوزه مقولات را با روابط هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی که این حوزه با محسوسات دارد، می‌فهمیم.

(ز) اثبات فرضیه‌ها در زبان‌شناسی شناختی

گفته می‌شود که تئوری واحدی در زبان‌شناسی شناختی در کار نیست و ادعاهای آن به‌طور عمده به صورت فرضیه‌های اثبات‌نشده برجسته می‌شود. این تصور از زبان‌شناسی شناختی به‌طور کلی و از نقش فرضیه‌ها در علم ناقص و بلکه نادرست است. توجه به دو نکته ضروری است:

۱. ادعاهای زبان‌شناسی شناختی مبتنی بر دسته‌ای از تحقیقات در حوزه علوم شناختی است که آنها هم به نوبه خود بر پایه استدلال‌های خاصی استوار شده‌اند. زبان‌شناسی شناختی یکی از اضلاع مهم علوم شناختی است و خصلت بینارشته‌ای دارد. بنابراین تحقیقات روان‌شناختی و عصب‌شناختی و تحقیقات در هوش مصنوعی آن را پشتیبانی می‌کند؛ تحقیقاتی که در زمینه رابطه ذهن و خارج و نحوه پردازش اطلاعات توسط مغز و ذهن و نحوه مقوله‌بندی و طیف رنگ‌ها و غیره استوار شده است. از این گذشته در منابع این جریان، مانند کتاب **اوانز و گرین** استدلال‌های مرتبط با این ادعاها را به‌خوبی مطرح کرده‌اند.

۲. معنای اثبات فرضیه چیست؟ تصور نادرستی که در مورد علوم امروزه وجود دارد که گمان می‌رود هر چیزی در علم باید اثبات شود، این تصور نادرست و بلکه خلاف واقع است. این سخن بدین معنا نیست که استدلال‌های خاص در کار نیست و دانشمندان از راه نامعقول ادعاهایی را می‌پذیرند. در این مورد باید به فلسفه علم قرن بیستم و فراز و نشیب‌های آن توجه کرد. در این میان باید به نقش «استدلال از راه بهترین تبیین» (Explanation to the best) توجه کرد که اساس کار دانش‌های جدید است (ر.ک: آکاشا، ۱۳۸۸، ص ۳۷-۵۰).

این نوع استدلال را با برچسب‌هایی از قبیل «منطق تجربی» و غیره نمی‌توان رد

کرد:

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 به درستی و به‌طور عمیق توجه نکرده‌اند که اکتفا به تجربه 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 (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۶، ص ۸۰).

این نوع تطبیق مبتنی بر تصور نادرستی از سرشت تجربه از یک سو و بر فهم نادرست معناشناسی شناختی استوار شده است. تجربه‌ای که در زبان‌شناسی شناختی مورد بحث قرار می‌گیرد، با تجربه به معنای آزمایش و سیر از جزئی به کلی فرق دارد؛ به عبارت دیگر در این دانش از جمع‌آوری تعدادی از جزئیات به حکم کلی رسیده نمی‌شود و آزمایش به این معنا اصلاً در آن راه ندارد و نه هنگامی که بر مبنای تجربه بدنی معنا تأکید می‌شود، مراد این است که از مشاهده موارد عدیده‌ای بر اساس آزمایش که تأثیر تجربه بدنی در معنا در آن موارد روشن شده، حکم کلی به تأثیر این تجربه در معنا می‌شود؛ بلکه بدن‌مندی بهترین تبیین برای پاره‌ای از یافته‌های تجربی است. در واقع این نوع استدلال، بر پایه گونه‌ای حدس قوی استوار شده است که قدرت تبیینی بالایی دارد.

بگذریم از این نکته که نقد فوق بر تصور نادرست از مفهوم «تجربه» و «آزمایش» مبتنی شده است. تجربه و آزمایش در این تصور همان استقرا و سیر از جزئی به کلی است. فلاسفه علم بر این تصور در قرن بیستم تاختند. تحلیل‌های هِنسِن و کوهن و دیگر فلاسفه علم از «تجربه» تصور فلاسفه قدیم را درباره سرشت تجربه دگرگون کرده و بر تصور فرانسیس بیکنی از تجربه و آزمایش خط بطلان کشیده‌اند. در فلسفه علم قرن بیستم این پرسش همواره مطرح شده که آیا نظریه بر مشاهده تقدم دارد یا مشاهده بر آن تقدم دارد. فلاسفه علم امروزه بر این باورند که تئوری در متن مشاهده حضور دارد و هر تجربه‌ای گرانبار از نظریات است. این نکته که باید معنای صحیح آن در

محل مناسب خود بیان شود، استقرا و تجربه به معنای سنتی را به نقد کشیده است. همچنین زبان‌شناسی شناختی وجود اصول کلی پیشاتجربی مانند اصل علیت را رد نمی‌کند. لیکاف و جانسن در «استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم» تحلیلی از علیت را پیش کشیده‌اند. آنها به تحلیل ساختار مفهوم علیت و نحوه توسعه استعاری آن پرداخته‌اند. در این تحلیل علیت کاملاً استعاری نیست، بلکه بخشی از آن استعاری و بخشی دیگر ساختاری نوظهور دارد (Lakoff & Johnson, 1980, pp.69-76). پرداختن به این تحلیل ما را از هدف‌مان دور می‌سازد؛ ولی در «استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن» به تحلیل و بسط آن، با جرح و تعدیل متناسب، پرداخته‌ایم (قائم‌نیا، ۱۳۹۶: ۳۶۸-۳۷۵).

باز تأکید بر این نکته را لازم می‌دانم که هرگز ادعا این نیست که علیت به معنای حقیقی فقط در مادیات وجود دارد و بس؛ بلکه سخن بر سر این است که ما در حوزه‌های مختلف علیت را چگونه می‌فهمیم و چگونه از مفهوم علیت که آن را نخستین بار در مادیات می‌یابیم، برای فهم آن در حوزه‌های دیگر کمک می‌گیریم.

ح) خلط استعاره مفهومی با استعاره ادبی

استعاره در مطالعات ادبی همواره در برابر حقیقت و به عنوان یکی از اقسام مجاز به کار می‌رود. در کاربرد حقیقی لفظ در مآوضع له به کار می‌رود و در کاربرد مجازی لفظ در غیرمآوضع له به کار می‌رود. استعاره مجاز قائم به تشبیه است (مجموعه من المؤلفین، [بی‌تا]، ص ۴۵). روشن است که در «استعاره مفهومی» استعاره به معنای ادبی نبوده، مقابل حقیقت به معنای فوق قرار نمی‌گیرد. حقیقت استعاره مفهومی انتقال از فضای آشنا به فضای ناآشنا جهت فهم آن و استفاده از مفاهیم فضای نخست در فهم فضای دوم و نیز به‌کارگیری الفاظ فضای نخست برای سخن گفتن درباره فضای دوم است؛ بنابراین در استعاره مفهومی چند مؤلفه وجود دارد:

۱. فضای مجهول: ذهن با فضا و قلمرو مجهولی روبه‌رو می‌شود؛ برای نمونه ذهن با عصبانیت بیش از حد زید مواجه می‌شود که پدیده‌ای نادر بوده و قابل فهم برای

دیگران نیست.

۲. فضای معلوم: ذهن برای فهم فضای مجهول باید از فضای معلوم حرکت کند و آن را بفهمد.

۳. مفاهیم فضای معلوم: ذهن برای اندیشیدن درباره فضای مجهول به ناچار از مفاهیم فضای معلوم کمک می‌گیرد. در مثال مذکور هم برای فهم عصبانیت نامتعارف و بیش از حد از مفهوم «جوشیدن» و «سرریز شدن» و غیره استفاده می‌کند.

۴. الفاظ و واژگان فضای معلوم: به دنبال اینکه ذهن از مفاهیم فضای آشنا برای فهم فضای ناآشنا کمک می‌گیرد، از الفاظ و واژگان فضای آشنا برای سخن گفتن درباره فضای ناآشنا بهره می‌جوید.

در اینجا بهتر است به برخی تفاوت‌های استعاره ادبی با استعاره مفهومی اشاره کنیم:

۱. تفاوت اصلی این دو نوع استعاره در این نکته است که قلمرو اصلی استعاره مفهومی و حیثیت‌های مرتبط با آن، ذهن است نه الفاظ و زبان. در مقابل، قلمرو اصلی استعاره ادبی الفاظ و زبان است. در استعاره ادبی باید به این نکته توجه کرد که آیا دو فضای مختلف وجود دارد یا نه؟

۲. ممکن است از لحاظ ادبی، یک کاربرد حقیقی باشد، ولی از لحاظ شناختی استعاره مفهومی باشد. این نکته اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد؛ برای نمونه علم در مورد خداوند در «خدا عالم است» به‌طور حقیقی به کار می‌رود. علم هم در انسان و هم در خداوند به معنای دانستن است؛ اما ما علم خداوند را به‌طور استعاری می‌فهمیم؛ یعنی حقیقت علم را نخست در خود می‌یابیم و به واسطه نگاهت‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به علم حق تعالی راه پیدا می‌کنیم. استعاره مفهومی به فرایند شناخت مربوط می‌شود؛ ولی استعاره ادبی به وضع لفظ و کاربرد در موضوع‌له. این دو با هم فرق دارند. این نکته نشان می‌دهد که بسیاری از کاربردهایی که در تحلیل ادبی حقیقی به حساب می‌آیند، ممکن است جزو استعاره‌های مفهومی - یا به بیان دقیق‌تر، از

تجلیات زبانی استعاره‌های مفهومی - به شمار آورد.

از نکات فوق به‌خوبی روشن می‌شود که «نه خود اصل بدن‌مندی رابطه ضروری با استعاره مفهومی دارد و نه تقریر خاصی از آن. استعاره مفهومی تنها در تقریر لیکاف و جانسن بر این اصل با تقریر خاصی استوار شده‌اند و می‌توانیم این نظریه را بدون مبنای قرارداد بدن‌مندی یا بدون پذیرش تقریر افراطی از بدن‌مندی بپذیریم. همان‌طوری‌که رورر گفته، باید زبان‌شناسی شناختی را از سه جزمیت مذکور رها ساخت و استعاره مفهومی هم از این نکته مستثنا نیست».

ما در استعاره‌های مفهومی و فضاهای قرآن تقریری بسیار حداقلی از بدن‌مندی زبان را مطرح کرده‌ایم که دو مؤلفه دارد: یکی، نقش روابط مکانی - زمانی در زبان و دیگر، نقش طرحواره‌های تصویری در آن و به‌تفصیل مثال‌های قرآنی این ادعا را آورده‌ایم (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۲۱۶-۲۲۳).

علاوه بر این، نظریه تلفیق‌های مفهومی را با استعاره مفهومی به کار برده‌ایم. نظریه نخست در ظاهر نقد استعاره مفهومی بوده، بر بدن‌مندی به هیچ وجه مبتنی نیست؛ اما در واقع این نظریه از جهتی به معنای گذر از استعاره مفهومی و گسترش دادن آن است. تبیین این نکته را باید در جای مناسب خود دنبال کرد.

در آیات قرآن به مواردی بر می‌خوریم که برای مثال کافران را مرده به شمار می‌آورد یا مؤمنان را دارای حیات حقیقی و طیبه می‌داند: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷) و «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۱۲۲). دسته‌ای از مفسران این قبیل موارد را بر مجاز مرسل و استعاره حمل کرده‌اند؛ اما برخی دیگر از مفسران مانند علامه طباطبایی^{۱۱} این دیدگاه را نقد کرده و کاربرد حیات و موت را در این مورد حقیقی دانسته‌اند.

منشأ تفاوت این دو تفسیر را باید در کارکرد دین در تعامل با انسان جست. در

رویکرد نخست، الفاظ قرآن در معانی عرفی و لغوی به کار رفته‌اند. حیات ظهور حالتی در شیء و منشأ آگاهی از محسوسات و انجام افعال ارادی است. حیات امری مشکک و ذومراتب نیست و التزام به دین موجب تحولی در روح و حیات انسان نیست؛ اما بنا به رویکرد دوم فروکاستن معارف قرآن در سطح فهم عامیانه در واقع به‌ابتدال‌کشاندن معارف قرآن است. ایمان حقیقی و التزام به دین در آگاهی مؤمن تحولی بنیادین صورت می‌دهد. نور هم وقتی بر خدا اطلاق می‌شود، به معنای حقیقتی است که در ذات خود پیدا و پیداکننده است. به این معنا هیچ چیز در مقابل خدا نور نیست؛ یعنی همه نورها در مقابل خدا ظلمت‌اند (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۹۶، ص ۹۲-۹۴).

سخن فوق ربطی به استعاره مفهومی ندارد و در این نوع نقد استعاره ادبی با استعاره مفهومی خلط شده است. استعاره مفهومی بودن نور و حیات و غیره بدین معنا نیست که این مفاهیم در مورد مؤمن یا خداوند به‌طورمجاز یا استعاره ادبی به کار می‌روند و حیات طیبه به معنای حقیقی حیات است و خدا هم به معنای حقیقی نور است. استعاره مفهومی بودن این مفاهیم بدین معناست که ما راهی برای فهم این مفاهیم به‌جز حرکت از حیات به معنای زیستی مادی و نور به معنای حسی نداریم. از قلمرو مادی حرکت می‌کنیم و قلمرو غیرمادی (حیات طیبه و نور غیرحسی) را می‌فهمیم؛ در عین حال هم می‌دانیم که این امور مادی نیستند. در نتیجه بشر فهم کاملی از آنها ندارد و فهم او از این امور همواره ناقص است، مگر آنکه خود حقیقت این امور را به دست آورد. شایان ذکر است که ما میان سه چیز فرق گذاشتیم:

۱. استعاره مفهومی: موطن استعاره مفهومی همواره ذهن است و هرگز به شکل صریح ظاهر نمی‌شود؛ مثلاً استعاره مفهومی «زندگی یک سفر است» یا «نظریه‌ها ساختمان هستند»، این‌همانی‌هایی هستند که در ذهن صورت می‌گیرند و پشتوانه استعاره‌های زبانی بسیاری قرار می‌گیرند.

۲. استعاره زبانی: هر استعاره مفهومی تجلیات زبانی بی‌پایانی می‌تواند داشته باشد. این‌همانی‌های مذکور در استعاره‌های زبانی تجلی می‌کنند؛ مانند «زندگی ما به بن‌بست

رسیده است» و «در زندگی نیز به راه‌بلد داریم» و غیره و نیز: «شالوده این نظریه محکم است» و «چارچوب این نظریه مشکل دارد» و غیره.

۳. استعاره ادبی: استعاره ادبی مجاز قائم به علاقه شباهت است که در کتاب‌های ادبی به آن پرداخته می‌شود. استعاره زبانی ممکن است استعاره ادبی باشد یا نباشد.

ط) برخورد کلیشه‌ای با معنا

در برخورد با تحلیل‌های علمی دقیق برخوردهای کلیشه‌ای نتیجه‌بخش نیست. دقیقاً چه تحلیلی از معنا باید داشته باشیم؟ زبان‌شناسان پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده‌اند. زبان‌شناسی شناختی نیز معنا را با مفهوم یکی می‌گیرد؛ به عبارت دیگر پردازش‌های ذهنی را در معنا دخیل می‌داند. این نکته سرشت معنا را در هر قلمروی مشخص می‌کند و نه مستلزم محدودیت معناست و نه معانی باطنی قرآن را نفی می‌کند. به یکی از این برخوردهای کلیشه‌ای توجه کنید:

نظریه شناسانی با مبنای بدن‌مندسازی 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 به‌دشواری می‌توان رد کرد چگونه مفاهیم فیض و عدم تناقض از تجربه ناشی شده باشد (Rokova, 2002, V.13, pp.215-244)، پاسخ درخور ارائه نمی‌کنند؛ همچنین در برابر این سؤال که چگونه ممکن است کسی که از بی‌نهایت تجربه‌ای ندارد، بی‌نهایت را درک کند، اذعان می‌کند که به نتیجه‌ای نرسیده است (نیلی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۰). در اینجا باید اشاره داشت که هر نظریه‌ای در معناشناسی ناگزیر است تصویر روشنی از «معنا ارائه کند» (سعیدی روشن، ۱۳۹۶، ص ۸۱).

مشخص نیست چرا دیدگاه شناختی رهیافتی مضیق به عوالم معناست؟ مراد از طرح جامع به واقعیت‌های نفس‌الامری چیست؟ بدن‌مندی عوالم معنا را تضییق نمی‌کند، بلکه مکانیسم فهم این عوالم را مشخص می‌سازد. این نظریه نه تنها رهیافتی

مضیق به عوالم معنا نیست، بلکه وسعت عالم معنا را هم به‌خوبی زیر پوشش خود قرار می‌دهد؛ چراکه با تبیین مکانیسم فهم نشان می‌دهد که عوالم معنا هر قدر هم گسترده باشد، باز بر اساس روابط هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی با عالم تجربه بدنی قابل فهم است.

توجه به نحوه فهم مفهوم «بی‌نهایت» هم سودمند است. ما نخست بی‌نهایت را در کمیت می‌فهمیم؛ مثلاً این مفهوم را می‌فهمیم که خطی تا بی‌نهایت امتداد پیدا می‌کند؛ البته ما مصداق خط بی‌نهایت را هرگز در نمی‌یابیم. بی‌نهایت را هم با نوعی استعاره مفهومی می‌فهمیم. یکی از جالب‌ترین نتایج دیدگاه نونز و لیکاف به مفهوم‌سازی مفهوم بی‌نهایت مربوط می‌شود. بسیاری از مفاهیم هستند که به مفهوم‌سازی درباره بی‌نهایت مربوط می‌شوند: نقطه بی‌نهایت هندسه تصویری و معکوس، مجموعه‌های بی‌نهایت، ریاضیات استقرایی، اعداد ماورای متناهی و توالی نامتناهی. همه این مفاهیم را می‌توان به عنوان یک مفهوم‌سازی خاص ساده برای استعاره پایه بی‌نهایت توجیه کرد. ایده اصلی «بی‌نهایت واقعی» از بی‌نهایت این نیست که چیزی همچنان ادامه داشته باشد، بلکه نوعی استعاره است. استعاره بی‌نهایت بسیار ساده و خارج از حیطه ریاضیات است. کاری هم که ریاضی‌دانان انجام داده‌اند، عبارت است از طراحی دقیق نمونه‌های خاصی از این استعاره مفهومی (ر.ک: نیلی‌پور، ۱۳۹۴، ص ۵۸).

لیکاف و نونز در بخش سوم از کتاب ریاضیات از کجا می‌آید درباره ارتباط بدن‌مندی و مفهوم بی‌نهایت به تفصیل بحث کرده‌اند (Núñez & Lakoff, 2000). نسبیت‌گرایی هم به یکی از اصطلاحات کلیشه‌ای در این زمینه تبدیل شده است. یکی از نقدهای دیگر راکو/ بر نظریه بدن‌مندی، نسبیت‌گرایی است. او نظر خود را چندان توضیح نمی‌دهد. نسبیت‌گرایی معانی و کاربردهای مختلفی دارد و برخی برای آن بیش از سیصد کاربرد برشمرده‌اند. همه این معانی و کاربردها مردود نیستند و معمولاً همه فلاسفه کمابیش برخی از آنها را به‌طور ضمنی پذیرفته‌اند؛ اما برخی دیگر از معانی آن، مانند نسبیت در صدق و نسبیت‌گرایی مفهومی به شدت قابل نقد هستند.

لیکاف و جانسن در پاسخ به راکوا به این نکته اشاره کرده‌اند که نسبت‌گرایی در مفهوم وسیع دارای دو ادعاست: (۱) هیچ مفهوم همگانی وجود ندارد. (۲) مفاهیم زیادی هستند که به نحو قابل ملاحظه‌ایی بین زبان‌ها متفاوت‌اند و در طول زمان تغییر کرده‌اند (نیلی‌پور، ۱۳۹۴، ص ۹۶).

ادعای نخست را نمی‌توان پذیرفت و لیکاف و جانسن با آن به شدت مخالف‌اند و دلایل خود را با مفاهیم همگانی بدن‌مند مانند طرحواره‌های تصویری ابتدایی، طرحواره‌های نمودی کنترل حرکت و مطالعات قدیمی درباره رنگ‌ها مطرح کرده‌اند و به همین دلیل مورد حمله نسبت‌گرایان قرار گرفته‌اند. از سوی دیگر آنها با کلیت ادعای دوم هم مخالف‌اند و آن را به‌طور جزئی فقط در مورد برخی از مفاهیم می‌پذیرند (ر.ک: همان، ص ۹۷).

لیکاف و جانسن در مقابل خردگرایی و تجربه‌گرایی افراطی، رئالیسم (واقع‌گرایی) بدن‌مند را مطرح می‌کنند. این دیدگاه بسیار پیچیده از دوگانگی فوق رها می‌شود؛ هم وجود تعداد زیادی از مفاهیم همگانی را می‌پذیرد.

ی) مجاز عقلی و استعاره مفهومی

گاهی در نقد نظریه استعاره مفهومی گفته می‌شود که این دیدگاه در میان مسلمانان مطرح بوده، بحث جدیدی نیست؛ مثلاً عبدالقاهر جرجانی به آن پرداخته است. این ادعا از عدم آشنایی با استعاره مفهومی ناشی می‌شود. این قبیل دیدگاه‌ها بر پایه نوعی «مغالطه کهنه‌پرستی» استوار شده است؛ بدین معنا که هر اندیشه جدید را به گذشته بر می‌گرداند و برای آن وقعی نمی‌نهد. این مغالطه به شدت در اذهان برخی استادان حوزوی فلسفه و علوم قرآن ریشه دوانده و چنین گمان می‌برند که عصر جدید هیچ معرفت جدیدی به بار نیاورده و هرچه هست، در گذشته است. این مغالطه را در برابر سبک تفکر دسته‌ای دیگر قرار می‌دهم که گمان می‌برند، هرچه هست، در عصر جدید هست و معارف سنتی ارزش معرفتی ندارند. این نوع تفکر هم در دام «مغالطه نوپرستی» می‌غلطد. هر عصری برای خود میوه‌ها و ثمراتی دارد که باید به جای خود

سنجیده شوند. معرفت حقیقی هم از برخورد گذشته و حال به دست می‌آید. ادبا و بلغای عرب مباحث زیادی درباره استعاره مطرح کرده‌اند که هر یک از آنها درخور ستایش و تقدیر است؛ اما استعاره مفهومی با آنها تفاوت دارد. این نظریه از جهات مختلفی اندیشه‌ای جدید است و نباید با دیدگاه‌های پیشین در باب استعاره یکی دانسته شود. *عبدالقاهر جرجانی* مجاز را به دو بخش تقسیم می‌کند: مجاز در کلمه و مجاز در اسناد. او نام مجاز در اسناد را «مجاز حکمی» می‌گذارد. او در شاهکارش *دلایل الإعجاز* در این باره گفته است:

إعلم انّ طريق المجاز و الاتساع في الذي ذكرناه قبلُ إنك ذكرت الكلمة و أنت لاتريد معناها و لكن تريد معنى ما هو ردف له أو شبيه فتجوزت بذلك في ذات الكلمة و في اللفظ نفسه. و اذ قد عرفت ذلك، فاعلم أن في الكلام مجازاً على غير هذا السبيل و هو ان التجوز في حكم يجرى على الكلمة و تكون الكلمة متروكة على ظاهرها و يكون معناها مقصوداً في نفسه و مراداً من غير تورية و لاتعريض. و المثال فيه قولهم: نهارك صائم و ليلك قائم و نام ليلي و تجلي همي... انت ترمي مجازاً في هذا كله و لكن لا في ذوات الكلم و أنفس الألفاظ و لكن في أحكام اجريت عليها. أفلا ترى أنك لم تتجوز في قولك: نهارك صائم و ليلك قائم و لكن في أن أجريتهما خبرين على النهار و الليل. و كذلك المجاز في الآية في لفظة «ريحت» نفسها و لكن في اسنادها الى التجارة» (الجرجانی، ۱۳۹۸هـ / ۱۹۷۸م، ص ۲۲۷).

جرجانی در این عبارت به چند نکته قابل توجه اشاره کرده است:

۱. مجاز گاهی در کلمه هست؛ بدین معنا که کلمه گفته می‌شود و معنای دیگری از آن اراده می‌شود و گاهی در حکم است. در این صورت حکم به همان ظاهرش اراده شده و معنای آن مقصود است و لكن مجاز در احکامی است که بر آنها جاری شده است.

۲. در مثال «نهارك صائم و ليلك قائم» مجاز در حکم است. شخص در روز روزه می‌گیرد و شب‌ها شب‌زنده‌داری می‌کند؛ اما صوم به نهار و قیام به لیل نسبت داده شده

است.

۳. جرجانی آیه شریفه «فما ربحت تجارتهم» را از همین قبیل می‌داند. سود به شخص نسبت داده می‌شود نه به تجارت؛ یعنی گفته می‌شود شخص از تجارت سود برد نه این که تجارت سود برد.

مجاز عقلی را نباید با استعاره مفهومی یکی دانست و میان این دو تفاوت‌هایی وجود دارد. به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. در استعاره مفهومی ادعا نمی‌شود که مجازاً حکم یک فضا به فضای دیگر نسبت داده شده است؛ بلکه یک فضا را بر اساس مفاهیم فضای دیگر، به خاطر وجود نداشت‌های وجودی و معرفتی می‌فهمیم؛ مثلاً رابطه دنیا و آخرت را در قالب سود و تجارت می‌فهمیم. این انتقال از یک فضا به فضای دیگر هم در پرتو شباهت صورت نمی‌گیرد؛ به بیان دیگر رابطه دنیا و آخرت را در قالب رابطه سود و تجارت می‌فهمیم.

۲. تمایز میان استعاره مفهومی و زبانی در نظریه استعاره مفهومی مهم است. جایگاه استعاره مفهومی در ذهن است و همواره به صورت استعاره‌های زبانی تجلی می‌کند. استعاره‌های زبانی هم از استعاره‌های مفهومی حکایت می‌کنند؛ برای مثال استعاره‌های زبانی «او از ادعایش دفاع کرد» و «به ادعای او حمله کردم» و غیره همه بر این ادعا مبتنی‌اند که «ادعاکردن با جنگیدن یکی است». ادعای اخیر فقط در ذهن وجود دارد و اساس همه این استعاره‌های زبانی است. مجاز عقلی بر پایه تفکیک استعاره‌های مفهومی از استعاره‌های زبانی استوار نشده است. نظر عبدالقاهر جرجانی این نیست که در ذهن این‌همانی میان تجارت و عمل دنیوی یا زندگی دنیا وجود دارد و تجلی زبانی آن «فما ربحت تجارتهم» است؛ بلکه بر این ادعاست که تجارت به معنای خود به کار رفته و سود مجازاً به آن نسبت داده شده است.

۳. استعاره مفهومی در اساس یک نظریه شناختی است؛ بدین معنا که با توجه به فرایندهای ذهنی به تحلیل استعاره می‌پردازد و بر پایه بنیادهای تجربی استوار است؛ اما دیدگاه جرجانی یک نظریه شناختی نیست. او از تحلیل فرایندهای ذهنی آغاز نمی‌کند؛

بلکه از مقایسه معنای موضوع‌له با کاربرد شروع می‌کند و تحلیل خودش را پیش می‌برد.

۴. بنا بر نظریه استعاره مفهومی، در «فما ربحت تجارتهم» با یک استعاره زبانی که تجلی استعاره مفهومی «زندگی دنیا یک تجارت است» روبه‌رو هستیم. این استعاره تجلیات زبانی مختلفی دارد؛ از جمله: «إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ» (فاطر: ۲۹) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» (صف: ۱۰)؛ اما به نظر جرجانی در «فما ربحت تجارتهم» ربح بدون هیچ تقدیری به تجارت نسبت داده شده است و این مجاز در حکم است. او این مجازها را به هم گره نمی‌زند و آنها را به اصل واحدی بر نمی‌گرداند.

جرجانی در ادامه به این نکته تأکید می‌کند که تقدیرگرفتن در این موارد درست نیست: «و اعلم انه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التقدير اذا انت نقلت الفعل اليه عدت به الي الحقيقة مثل أنك تقول في "ربحت تجارتهم": ربحوا في تجارتهم... فان ذلك لايتأتى في كل شيء» (الجرجانی، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م، ص ۲۲۹).

دلیل جرجانی در رد تقدیر در این موارد آن است که تقدیر در همه موارد درست نیست؛ مثلاً در «یزیدک وجهه حسناً» نمی‌توانیم فاعلی برای فعل غیر از وجه پیدا کنیم. بنابراین معنای فعل در کلام به‌طورحقیقی اخذ شده است (همان، ص ۲۳۰).

جرجانی از این جهت با زبان‌شناسان شناختی همداستان است که باید به مفهوم‌سازی خود عبارت توجه کرد و تقدیر درست نیست؛ ولی تحلیل او هرگز شناختی نبوده، به نقش فرایندهای ذهنی و انتقال از یک فضا به فضای دیگر توجه ندارد. همچنین جرجانی هدف از مجاز حکمی را، مانند مجاز در کلمه، تفخیم معنا و مبالغه می‌داند:

و اعلم أن الذي ذكرت لك في المجاز هناك من أن من شأنه أن يفخم عليه المعنى و تحدث فيه النباهة قائم لك مثله ههنا فليس يشبهه على عاقل أن ليس

حال المعنى و موقعه فى قوله: «فنام لیلی و تجلی همی» كحاله و موقعه اذا انت
ترکت المجاز و قلت فنمت فى لیلی و تجلی همی، كما اذا لم يكن الحال فى
قولك: رأيت اسداً: كالحال فى «رأيت رجلاً كالأسد» (همان، ص ۲۲۸).

اما هدف از استعاره مفهومی تفخیم و مبالغه نیست؛ بلکه تفکر بشر خصلت
استعارى دارد و در این گونه موارد استعاره اجتناب‌ناپذیر است. استعاره در هر موردی
به کار نمی‌رود؛ بلکه در جایی است که با یک فضای مجهول مواجه می‌شویم و آن را
در قالب فضای معلوم می‌فهمیم. در «فما ربحت تجارتهم» با رابطه دنیا و عمل و
آخرت مواجه هستیم که تا حدی برای ما مجهول است؛ از این رو خداوند آن را در
قالب تجارت و سود مفهوم‌سازی می‌کند.

عقلی‌بودن مجاز هرگز بدین معنا نیست که جرجانی همان استعاره مفهومی را
کشف کرده است؛ به عبارت دیگر جرجانی ادعا نمی‌کند که ما دو اتفاق طولی داریم:
یک اتفاق در ذهن که در آن این‌همانی میان دو فضا برقرار می‌شود- مثلاً گفته می‌شود
ادعاکردن همان جنگیدن است- و اتفاق دیگر در زبان، یعنی تجلیات بی‌شمار آن
استعاره ذهنی در زبان است. استعاره عقلی یا حکمی در جرجانی با استعاره ذهنی یا
مفهومی- در مقابل استعاره زبانی- در لیکاف یکی نیست. استادانی که گمان برده‌اند
این دو یکی است، از واژه «عقلی» دچار اشتباه شده‌اند و در واقع نوعی «مغالطه اشتراک
لفظی» در این مورد رخ داده است. عقلی در جرجانی به معنای حکمی و در مقابل
مجاز در کلمه است؛ اما ذهنی یا مفهومی در مقابل استعاره‌های زبانی و نه مجاز در
کلمه. از این گذشته، خود استعاره‌های زبانی در نظریه لیکاف در نگاه جرجانی از
مصادیق مجاز در حکم هستند نه اینکه خود مبتنی بر اتفاق ذهنی مذکور باشند. مغالطه
اشتراک لفظی فوق موجب گردیده که برخی استعاره مفهومی را سخنی نو در جامه
کهنه بدانند:

افزون بر این جای پرسش است که آیا گفته‌های زبانشناسان شناختی درباره
استعاره صرف نظر 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 اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز جرجانی (۴۷۱ق) و دیگرزبان‌شناسان مسلمان باز می‌گردد؟ و برای هیچ کس تازگی ندارد، بلکه در اینجا ما با فرایند کاهش سروکار داریم که بر پایه واحد حاضر بر روی زنجیره درک واحدهای غایب را ممکن می‌کند. در جمله «سماور قل قل می‌کند» امکان درک واحد کاهش یافته ب را فراهم می‌کند (سعیدی روشن، ۱۳۹۶، ص ۸۵).

استعاره در دیدگاه لیکاف هرگز استعاره سنتی نبوده، خود عالمی دیگر با تحلیلی متفاوت از ذهن و شناخت است. این سخن از قدر و قیمت دیدگاه‌های گذشتگان نمی‌کاهد. سخن عبدالقاهر جرجانی و سکاکی همان قدر علمی است که سخن لیکاف و ترنر و دیگران.

ک) استعاری بودن مفاهیم فلسفی

نباید این نکته را نادیده گرفت که مفاهیم و گزاره‌های فلسفی سرشت استعاری دارند. باید به معنا و مفهوم صحیح این سخن توجه کرد و هرگز این ادعا از ارزش مفاهیم و گزاره‌های فلسفی نمی‌کاهد؛ همچنین در این مورد هم استعاری بودن بدین معنا نیست که این مفاهیم بهره‌ای از حقیقت ندارند یا واقعیت را منعکس نمی‌سازند؛ بلکه مراد این است که ما فضاها را انتزاعی و مجرد را در قالب فضاها می‌فهمیم و از دومی به اولی حرکت می‌کنیم.

در مورد اصل تناقض باید به صورت‌بندی‌های آن توجه کرد؛ برای نمونه یکی از صورت‌بندی‌های این است: «ارتفاع و اجتماع نقیضان جایز نیست». ما این اصل و مراد از آن را به خوبی می‌فهمیم و می‌دانیم که اصلی فلسفی بوده و اختصاص به تجربه ندارد و از تجربه گرفته نشده است. اما نقیضان را چگونه مفهوم‌سازی کرده‌ایم؟ نقیضان را به مثابه دو شیء مادی مفهوم‌سازی کرده‌ایم که هم اجتماع ندارند و هم برداشته نمی‌شوند؛ به عبارت دیگر دقیقاً از نسبت‌های اشیا در تجربه برای فهم نسبت نقیضان کمک گرفته‌ایم و به کمک مفاهیم برآمده از تجربه این اصل را صورت‌بندی کرده‌ایم.

بنابراین هرگز ادعا این نیست که ما اصل تناقض را از تجربه گرفته‌ایم؛ بلکه مراد این است که در فهم متناقضان و روابط میان آنها از تجربه استفاده کرده‌ایم؛ در عین حال هم متوجه هستیم که این اصل یک ادعای تجربی ندارد و حقیقتی فلسفی و غیرمادی را در قالب زبان مادی بیان می‌کند. مفهوم وجود و وحدت نیز از همین قبیل است. این مفاهیم را ما ابتدا در تجارب مادی خود می‌یابیم و سپس، به واسطه نگاهت‌های معرفتی و هستی‌شناختی وجود یا وحدت به معنای انتولوژیکی را می‌فهمیم. این نکته با رشد طبیعی بشر هماهنگ است؛ بشر در مراحل رشد ابتدا با مفاهیم مادی و تجربی آشنا می‌شود و سپس به تدریج به فهم فضا‌های انتزاعی و مجرد نایل می‌شود.

ما حتی وقتی می‌خواهیم علم حضوری را تعریف کنیم در قلمرو بدن‌مندی وارد می‌شویم؛ مثلاً می‌گوییم: «علم حضوری، حضور ذات معلوم عند النفس است». حضور چیزی نزد چیزی دیگر یک مفهوم مکانی است که ما نخست آن را در روابط بدنی می‌یابیم و بعد آن را به حوزه‌های انتزاعی و مجرد توسعه می‌دهیم؛ در عین حال هم می‌فهمیم که این حضور، مادی نیست. علم حضوری هم وقتی در قلمرو علم حصولی پا می‌گذارد، در دام بدن‌مندی می‌افتد؛ به عبارت دیگر بدن‌مندی در مرحله مفهوم‌سازی علم حضوری نیز حضور دارد.

۱. فقدان محکی

یکی از اشکالات استعاری‌دیدن مفاهیم انتزاعی و فلسفی این است که موجب فروکاستن مفاهیم متافیزیکی و ارجاع آنها به مفاهیم نمادین و مخلوقات ذهنی بدون محکی عینی می‌شود و به گونه‌ای فرار از رویکرد رئالیستی است. این رویکرد، مسئله اصلی واقعیات متافیزیکی، اخلاقی و دینی، مانند هستی خدا و اوصاف او، حقیقت روح، وجود رستاخیز و مانند آن را بی‌پاسخ می‌گذارد. اتکا به این اصل تداعی‌کننده رویکرد ایدئالیستی در فلسفه علم است که علم را به‌تمامی محصول ذهن و ثابت‌های فیزیک را به‌کلی ذهنی می‌انگاشت نه برابند عینی و بازآرایی ذهن (ر.ک: باربور، ۱۳۷۴،

ص ۲۰۱-۳۲۲).

روشن است که برای باربور نظریه استعاره‌های مفهومی مطرح نبوده و آنچه وی از استعاره اراده می‌کند، با استعاره مفهومی یکی نیست؛ از این رو توسل به نقد باربور در این زمینه مبتنی بر «مغالطه اشتراک لفظی» است. گویا فرض شده بر هرچه نام استعاره دارد، نقد واحدی را می‌توان وارد کرد. ارتباط این نقد با نظریه استعاره مفهومی روشن نیست. ولی به چند نکته در این ارتباط اشاره می‌کنیم:

۱. در نظریه استعاره مفهومی ادعا این نیست که فضاهاى مجرد و انتزاعی و مصادیق و محکی آنها وجود ندارد؛ بلکه تمام سخن بر سر نحوه فهم آنهاست.

۲. استعاره به معنایی که باربور می‌گوید، با رئالیسم علمی (Scientific realism) سر ستیز دارد و گونه‌ای ابزارانگاری (Instrumentalism) است؛ اما استعاره مفهومی مشکلی با رئالیسم علمی و ملازمه‌ای با ابزارانگاری ندارد. این نظریه ادعا نمی‌کند که علم محصول ذهن است. رویکردهای شناختی در فلسفه علم در اواخر قرن بیستم رونق گرفت که یکی از آنها را می‌توان رویکرد پل تاگارد دانست. لیکاف و جانسن خود تصریح کرده‌اند که دیدگاه آنها نوعی رئالیسم علمی است (Lakoff & Johnson, 1999, pp.89-90).

ناقد می‌توانست دست کم به «استعاره‌های مفهومی و فضاهاى قرآن» رجوع کند و ببیند نه مجرد روح انکار شده است و نه آخرت و رستاخیر و نه حقایق آن جهانی؛ در عین حال هم استعاره‌های مفهومی سر جای خودش فهم بشر از این امور را رقم می‌زند و بشر را در فهم این امور یاری می‌رساند.

۲. هنجارهای زبانی و زبان‌شناختی

هرگز نباید از مباحث گذشته نتیجه گرفت که قواعد و اصول زبان‌شناسی شناختی برای فهم قرآن بسنده می‌کند و نگارنده هم هرگز چنین ادعایی را مطرح نکرده است؛ بلکه آنها را شرط لازم و نه کافی می‌داند. بهتر است میان اصول و هنجارهای زبانی و زبان‌شناختی فرق بگذاریم.

۱. قواعد و هنجارهای زبانی: این قواعد و هنجارها در ادبیات عربی، اعم از لغت و صرف و نحو غیره، بیان می‌شود. این قواعد به فهم جنبه زبان عربی قرآن کمک می‌کنند.

۲. قواعد و هنجارهای زبان‌شناختی: این قواعد و اصول در سطح بالاتری عمل می‌کنند و در دل دسته نخست نهفته‌اند. بسیاری از نظریات زبانی (دسته نخست) مبتنی بر نظریات زبان‌شناختی (دسته دوم) هستند.

هر دو دسته رهگشای معارف و مقاصد قرآن هستند. فهم هیچ متنی در خلأ و فارغ از این دو دسته اصول و قواعد صورت نمی‌گیرد. مبدأ حرکت فهم متن از این دو دسته اصول است؛ هرچند که معمولاً اصول دسته دوم پنهان می‌مانند و غالباً متخصص به آنها توجه می‌کند.

علامه طباطبایی^۱ به این نکته اشاره کرده که قواعد لغت و عرف، با فرض صحت، شرط لازم برای تفسیر قرآن و نه شرط لازم و کافی هستند و اکتفا به این قواعد برای راهیابی به مقصود قرآن مصداق روش ناقص و تفسیر به رأی است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۸۰). این قواعد راهگشای معنای قرآن‌اند و قرآن در این حد همسو با آنهاست؛ اما قرآن در مراد و معنای خود تابع آنها نیست (همان، ج ۲، ص ۷۸).

به چه معنایی قرآن در مراد و معنای خود تابع این اصول و قواعد نیست؟ مگر اصول و قواعد زبانی مقاصد را به ما می‌دهند؟ روشن است که قرآن تابع مقاصد عرف نیست و خود مقاصد مستقلى دارد. اصول زبانی هرگز مقاصد را بیان نمی‌کند، بلکه مقاصد نهفته در زبان متن مورد نظر را برملا می‌سازد.

نباید از سخن علامه^۱ نتیجه گرفت که اصول و قواعد زبان‌شناسی شناختی ارزش نسبی دارند. اینکه اصول زبانی، اعم از دسته نخست و دسته دوم، شرط لازم و نه کافی هستند، نباید نتیجه گرفت که آنها ارزش نسبی دارند؛ بلکه این اصول هم از ضرورت برخوردارند و هم فراگیرند. مقاصد الهی بالأخره با این اصول کشف می‌شوند. زبان قرآن از مقاصد قرآن جدا نیست و تحلیل این زبان راهی برای رسیدن به آن مقاصد

است. اگر مراد از «ارزش نسبی» این است که نباید به این اصول بسنده کرد، اینکه مشکلی برای زبان‌شناسی پیش نمی‌آورد، به همان نحو قواعد لغت و زبان عربی این چنین‌اند؛ اما اگر مراد این است که این اصول مطلق نیستند، این ادعایی بی‌دلیل بوده و ربطی به سخن فوق ندارد.

۳. منطق گفتمان قرآن

مشکل مطالعات قرآنی این است که در آن با پاره‌ای از ابهام‌گویی‌ها با ظاهر زیبا روبه‌رو هستیم که با تصورات مبهم مبنای پاره‌ای از استنباطات علمی قرار می‌گیرد. این ابهامات گونه‌ای هرج‌ومرج روش‌شناختی را به بار آورده و معلوم نیست دقیقاً تحلیل بر پایه چه اصولی استوار شده است (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۹۶، ص ۸۹). گاهی با این ابهام‌گویی روبه‌رو می‌شویم که پیش از تطبیق روش زبان‌شناختی خاص بر قرآن باید پارادایم روشنی درباره منطق گفتمان قرآن داشته باشیم که آیا منطق گفتمان همان منطق گفتمان عرفی است یا تشکیکی و ذوب‌طون است؟ نباید رهیافتی مانند استعاره‌های مفهومی را بر قرآن ببندیم که با روح قرآن بیگانه بوده، فاقد این ویژگی است. تحلیل‌های زبان‌شناختی برای شروع مناسب و ضروری‌اند؛ اما اینکه قرآن با همان منطق گفتمان عرفی پیش می‌رود یا منطق آن متفاوت است و معانی بطنی دارد، نکته دیگری است و ربطی به این تحلیل‌ها ندارد.

چرا استعاره مفهومی با روح قرآن بیگانه است؟ روح قرآن چیست که این نظریه با آن بیگانه است؟ از سر اتفاق استعاره مفهومی با این نکته تناسب دارد که قرآن ذوب‌طون است و منطق گفتمان آن عرفی نیست. چند دلیل این نکته را تأیید می‌کند: اولاً بنا به این نظریه، استعاره‌های قرآن صرفاً استعاره‌های ادبی نبوده که به خاطر زیبایی سخن به کار رفته باشند؛ بلکه تار و پود تفکر اسلامی و ابعاد پنهان آن را نشان می‌دهند. این استعاره از ظاهر الفاظ فراتر رفته و عالمی متفاوت را نشان می‌دهند؛ به عبارت دیگر در این نگاه دست کم با دو سطح روبه‌رو هستیم: یکی، سطح ظاهر الفاظ که در آن به برخی استعاره‌های زیبایی بر می‌خوریم. دوم، سطح استعاره‌های ادراکی که در آن

به تعدادی گزاره‌های ذهنی بر می‌خوریم که از جهان‌بینی توحیدی قرآن نشئت گرفته‌اند. ثانیاً این استعاره‌ها به تفکر و ذهن و زندگی مسلمانان جهت می‌دهند و به مثابه چارچوب‌هایی هستند که به تمام ابعاد زندگی و تفکر آنها شکل می‌دهند. ثالثاً معارف و حقایق برتر هرگز در ظرف زبان مادی نمی‌گنجند و زبان مادی، یعنی زبانی که بر اساس طرحواره‌های تصویری پی ریزی شده، نمی‌تواند آنها را به صورت تحت اللفظی و غیراستعاری (مفهومی) نشان دهد. رابعاً هر استعاره در نگاه شناختی ابزاری برای مفهوم‌سازی یک حوزه بر اساس حوزه دیگر است. استعاره‌ها تنها شیوه‌هایی برای گفت‌وگو درباره اشیا نیستند؛ بلکه شیوه‌هایی برای اندیشیدن درباره آنها هستند. از این نظر استعاره‌های قرآن تفکر مخاطبان را بر می‌انگیزند و حوزه‌های مجهول برای او را بر اساس حوزه‌های معلوم صورت‌بندی می‌کنند و از این طریق راه اندیشیدن را به او نشان می‌دهند.

بنابراین هیچ ملازمه‌ای میان استعاره مفهومی و این ادعا که زبان قرآن همان زبان عرفی است، وجود ندارد. هر زبانی می‌تواند کارکردهای مختلف داشته باشد و اینکه در هر زبانی می‌توان از استعاره‌های مفهومی کمک گرفت دلیل بر تساوی دو زبان، زبان عرف و زبان قرآن، نیست. سنخ استعاره‌های مفهومی قرآن با سنخ استعاره‌های عرفی متفاوت است و همین موجب می‌گردد که ابعاد پنهان و فرایندهای ذهنی در استعاره‌های قرآن متفاوت باشد.

ل) دستاوردهای تحلیل شناختی

سنت زبانی که در جهان اسلام شکل گرفت و پایه مطالعات قرآنی و روایی قرار گرفت، هرچند تحلیل‌های شناختی نیز در آن به چشم می‌خورد، از اساس در فضای «زبان‌شناسی پیشین» سیر می‌کند و به جایگاه تجربه و فرایندهای ذهنی در آن توجه نشده است. ما امروز با توجه به تحولات زبان‌شناسی و دانش‌های پیرامونی آن، به انقلاب معرفتی در حوزه زبان‌شناسی قرآن نیازمند هستیم که با پالایش و پیرایش سنت زبانی و بررسی انتقادی ادبیات معاصر در این زمینه جریانی تنومند را در حوزه پدید

آورد. این امر مستلزم پرهیز از شتابزدگی و برخوردهای سطحی با مقولات علمی است. تفکرات فلسفی پیشین و معاصر را باید مورد مذاقه و موشکافی قرار داد. همه این امور مستلزم تغییر نگاه محقق نسبت به مقولاتی از قبیل ذهن و تجربه و زبان و معنا و غیره است.

قرآن مقاصد متفاوتی دارد و درباره اوصاف الهی، توحید و عمل صالح و غیره سخن می‌گوید. زبان‌شناسی شناختی این نوع مقاصد را نفی نمی‌کند. بدن‌مندی که یکی از نظریات مطرح در این جریان است تنها نحوه فهم ما نسبت به این امور را روشن می‌سازد. دقت در آیات مختلف قرآن در این زمینه زبان بدن‌مند قرآن را نشان می‌دهد. آیاتی از قبیل «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) و «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ» (انسان: ۹) و «إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى» (لیل: ۲۰). زبان قرآن حتی در مورد وحی نیز از این قاعده مستثنا نیست. کاربرد واژه‌هایی از قبیل «انزل» و «نزل» همه بدن‌مندی زبان را نشان می‌دهند. خداوند همه این معارف را در قالب این زبان به بشر ارائه داده است. مسئله زبان قرآن وقوع مجاز ادبی و زینت کلام و غیره نیست. بلکه خداوند در تفهیم این معارف و حقایق می‌بایست قواعد حاکم بر ذهن و زبان بشر را به کار می‌گرفت. این دانش دست کم از چند جهت مهم‌ترین دانش در خدمت قرآن است:

۱. مکانیسم زبان قرآن را نشان می‌دهد و راه یافتن الفاظ بدنی به‌طور گسترده در حقایق و معارف قرآن را به‌خوبی تبیین می‌کند نه اینکه این حقایق و معارف را می‌شد به صورت دیگری بیان کرد و خداوند صرفاً حسن تعبیر را به کار برده است. خداوند در قالب همان محدودیت‌های ذهن بشر این معارف را عرضه کرده است. هویت مادی و بدنی داشتن زبان قرآن به معنای هویت مادی داشتن آن معارف نیست؛ بلکه ذهن بشر از این قاعده تبعیت می‌کند.

۲. زبان‌شناسی شناختی ما را از خلط مفهوم‌سازی با موقعیت باز می‌دارد. رابطه پردازش‌های مختلف در آیات قرآن و موقعیت‌های بیرونی را نشان می‌دهد. معنا را نباید با موقعیت بیرونی خلط کرد. مفسران در مواردی با خلط این دو از درک مقاصد

الهی بازمانده‌اند. خداوند بنا به دلایل مختلف پردازش‌های مختلفی را از این موقعیت‌ها ارائه می‌دهد. چه بسا در دو آیه با دو نوع پردازش مختلف از یک موقعیت روبه‌رو شویم. توجه به مفهوم‌سازی‌های قرآن در سنت تفسیری همواره بوده؛ ولی ضابطه‌مند و گسترده در حد یک اصل فراگیر نبوده است.

۳. کشف ارتباط پردازش‌های الهی در قرآن با جهان‌بینی اسلامی به مدد تحلیل‌های شناختی امکان‌پذیر است. این پردازش‌ها و به‌طورکلی زبان قرآن در اصل با تفکر بشر سروکار دارد. انقلاب اساسی قرآن در ذهن و تفکر بشر بوده است. خداوند تفکر بشر را با این زبان می‌خواهد تغییر دهد. تغییر تفکر با همین پردازش‌ها صورت می‌گیرد؛ عرضه معارف و حقایق برتر با پردازش‌های زبانی متناسب.

۴. تناسب پردازش‌های زبانی در قرآن با موقعیت‌های مورد نظر هم با تحلیل‌های شناختی امکان‌پذیر است. از آنجاکه در این نوع تحلیل به ساختمان درونی مفهوم‌سازی و مقوله‌پردازی‌های مفاهیم توجه می‌شود، ارتباط آنها با موقعیت‌هایی که زبان آنها را منعکس می‌سازد بهتر روشن می‌شود.

در پایان به برخی از دستاوردهای مهم تحلیل شناختی آیات اشاره می‌کنیم:

۱. اصالت تعابیر قرآن توجه به مفهوم‌سازی آیات؛
۲. تبیین نظام‌مندی؛
۲. تفکیک شکل و زمینه در آیات؛
۳. تبیین نقش چشم‌انداز و کانون توجه در آیات؛
۴. تفکیک استعاره‌های مفهومی از استعاره‌های زبانی در آیات؛
۵. توجه به زنجیره‌های علی در آیات؛
۶. تبیین ربط مفهوم‌سازی حرکت خیالی و مجازی با سیاق آیات؛
۹. تبیین نقش تلفیق‌های مفهومی در آیات و نحوه پیدایش معانی نوظهور در آنها؛

۱۰. تبیین ساختار نیرو- پویایی در آیات.*

بنا بر تحلیل شناختی نظام‌مندی مفاهیم قرآنی و آیات را به صورت بهتری می‌توان تبیین کرد. کشف نظام‌مندی صرفاً فهم روابط درون متنی در قرآن نیست؛ بلکه به امری عمیق‌تر از روابط ظاهری بر می‌گردد؛ برای مثال در استعاره مفهومی به ابعاد پنهان استعاره‌های زبانی نیز توجه می‌شود و امری که این همه استعاره‌های زبانی را به هم پیوند می‌دهد، کشف می‌شود. یا به‌طور مطلق با قواعد و ضوابط زبان‌شناسی شناختی روابط موجود میان مفهوم‌سازی‌های قرآن و نسبت آنها با یکدیگر و با موقعیت‌های بیرونی کشف می‌شود. به نظر می‌رسد توجه صرف به روابط درون‌متنی و نه بیش از آن، پژوهشگر را دچار نوعی سطحی‌نگری می‌کند.

تدبر در قرآن با توجه به مفهوم‌سازی‌های خداوند از موقعیت‌های مختلف شروع می‌شود. زبان قرآن از معارف آن جدا نیست. این زبان با مفهوم‌سازی‌های خاص خود آن معارف را نشان می‌دهد و از این جهت زبان ابزار مناسب بازنمایی آن معارف و حقایق است. تجلی خدا در قرآن بر بندگان خودش همان تجلی او در مفهوم‌سازی‌های و استعاره‌ها و پردازش‌های اطلاعات در قرآن است.

نتیجه‌گیری

در آغاز میان زبان‌شناسی پیشین و زبان‌شناسی پسین فرق گذاشتیم؛ ولی با توجه به مباحث گذشته می‌توانیم با نوعی تفکیک به آسیب‌شناسی مطالعات قرآنی در عصر حاضر نیز بپردازیم. باید میان دو نوع مطالعات قرآنی فرق بگذاریم:

۱. مطالعات قرآنی پیشین: در این نوع مطالعه به تعدادی اصول فلسفی مقبول اکتفا می‌شود و از اهتمام‌ورزیدن به فضای درون قرآن و مفهوم‌سازی‌های آن غفلت می‌شود. قرآن‌شناسی تابع دسته‌ای از اصول زبان‌شناختی پیشین می‌شود که هیچ ارتباطی با عالم واقع ندارند و صرفاً در مخیله شخص فلسفی شکل گرفته‌اند. این امر موجب گردیده

* همه این دستاوردها در معناشناسی شناختی قرآن و استعاره‌ها مفهومی و فضا‌های قرآن به تفصیل مورد بحث قرار گرفته‌اند.

که مطالعات قرآنی صورت ایدئولوژیک پیدا کند.

۲. مطالعات قرآنی پسین: آنچه امروز بدان نیازمندیم و قطعاً مطالعات قرآنی را در دهه‌های بعد متحول خواهد ساخت، مطالعات پسین است. در این نوع مطالعات به یاری جریان زبان‌شناختی بیشتر به درون فضای مفهوم‌سازی‌های قرآنی پرداخته می‌شود.

همچنین از مباحث گذشته نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. زبان‌شناسی شناختی به تحلیل مفهوم‌سازی‌های زبانی و نسبت آنها با فرایندهای ذهنی می‌پردازد. این گرایش نه شناخت را منحصر در شناخت عصبی و بدنی می‌کند و نه اصول پیشاتجربی را نفی می‌کند و نه قوانین علمی را به چالش می‌کشد. این گونه نقدها از سوء فهم این جریان و شتابزدگی در فهم آنها ناشی شده است.

۲. هیچ ارتباطی میان فیزیکیالیسم و نیز تجربه‌گرایی منبعی با زبان‌شناسی شناختی نیست. از ادعاها و مبانی این جریان را هم می‌توانیم تقریر فیزیکیالیستی و هم تقریرهای غیرفیزیکیالیستی داشته باشیم. هرگز در این جریان ادعا نمی‌شود که همه معارف از تجربه ناشی می‌شوند و تجربه تنها منبع معرفت بشری است.

۳. باید میان زبان‌شناسی شناختی و استعاره مفهومی - و نیز بدن‌مندی - فرق گذاشت. نظریه استعاره مفهومی تنها یکی از نظریات مطرح در زبان‌شناسی شناختی است و نظریه‌های دیگری، حتی بدیل، نسبت به آن وجود دارد. زبان‌شناسی شناختی طیف گسترده‌ای از نظریات را در بر می‌گیرد و به‌طور کلی بر نظریه بدن‌مندی مبتنی نیست.

۴. تقریرهای مختلفی از بدن‌مندی به چشم می‌خورد. در فلسفه ذهن تقریر فیزیکیالیستی (غیرحذفی) و کارکردگرایانه و غیره به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد می‌توان بر اساس نوحاسته‌گرایی نیز بدن‌مندی را پذیرفت.

۵. بدن‌مندی را نباید با تجربه‌گرایی منبعی یکی دانست؛ بلکه این نظریه گونه‌ای از تجربه‌گرایی تعبیری است. از این گذشته، زبان‌شناسی شناختی تنها بر پایه تجربه‌گرایی

تعبیری استوار شده است. بدن‌مندی دیدگاهی بسیار پیچیده است که بر نقش طرحواره‌های بدنی در زبان و ذهن تأکید دارد.

۶. زبان‌شناسی شناختی هم بر پایه تجربه‌گرایی منبعی و نیز تجربه‌گرایی کلاسیک مبتنی نشده است. این جریان زبان‌شناختی بر گونه‌ای تجربه‌گرایی تعبیری استوار شده است که بنا بر آن، داده‌هایی که از عالم تجربه به دست می‌آوریم، در مفهوم‌سازی‌های زبانی نقش دارند.

۷. لیکاف و جانسن در مقابل تقابل تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی، رئالیسم بدن‌مند را مطرح می‌کنند. این نوع رئالیسم با تجربه‌گرایی کلاسیک یکی نیست. نه تقریر لیکاف و جانسن از بدن‌مندی و نه رئالیسم بدن‌مند ارتباط ضروری با نظریه استعاره مفهومی ندارد و می‌توان این نظریه را به نحوی سازگار با نفی آن دو پذیرفت.

۸. استعاره مفهومی با استعاره ادبی فرق دارد و نباید این دو را یکی گرفت. استعاره ادبی مجاز مبتنی بر پایه شباهت است؛ اما استعاره مفهومی از ارتباط معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی میان دو فضای مفهومی متفاوت به دست می‌آید. هر استعاره مفهومی در ذهن جای دارد و در استعاره‌های زبانی بسیاری تجلی می‌کند.

۹. زبان‌شناسی شناختی، از آنجاکه به تحلیل مفهوم‌سازی‌های زبانی می‌پردازد، ابزار مناسبی برای کشف ارتباط این مفهوم‌سازی‌ها با جهان‌بینی اسلامی و با موقعیت‌های مورد نظر در قرآن است. این ابزار شرط کافی برای فهم قرآن نیست؛ اما در تحلیل‌های علمی ضرورت دارد.

منابع و مأخذ

۱. آکاشا، سمیر؛ *فلسفه علم*؛ ترجمه هومن پناهنده؛ تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۸.
۲. مطهری، مرتضی؛ *مجموعه آثار جلد ششم* (اصول فلسفه و روش رئالیسم)؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
۳. قائمی نیا، علیرضا؛ *بیولوژی نص*: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۴. —؛ *معناشناسی شناختی قرآن*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. —؛ *استعاره‌های مفهومی و فضاهاى قرآن*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۶. گیررتس، دیرک؛ *نظریه‌های معناشناسی واژگانی*؛ ترجمه کورش صفوی؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۹۳.
۷. باربور، ایان؛ *علم و دین*؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۸. سعیدی روشن، محمداقرا؛ «جستاری در معناشناسی شناختی و خوانش قرآن کریم»؛ *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*؛ سال اول، ش ۱، بهار ۱۳۹۶، ص ۶۳-۹۷.
۹. *مجموعه من المؤلفین؛ شروح التلخیص*؛ قم: نشر ادب الحوزة، [بی تا].
۱۰. الجرجانی، عبدالقاهر؛ *دلایل الإعجاز*؛ تصحیح السيد محمدرضا رشید؛ بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر، ۱۳۹۸/هـ ۱۹۷۸م.
۱۱. الطباطبائی، محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات، ۱۳۹۳م.

12. Johnson, Mark; **Embodied Mind, Meaning, and Reason**; Chicago & London: The University of Chicago Press, 2017.

13. Gupta, Anil; **Empiricism and Experience**; New York: Oxford University Press, 2006.

14. Proudfoot, Michael & Lacey; **The Routledge dictionary of Philosophy**; London & New York: Routledge, 2010.
15. Bunnin, Nicholas & Yu, Jiyuan; **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**; Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
16. Blackburn, Simon; **Oxford Dictionary of Philosophy**; New York: Oxford University Press, 1996.
17. Gitte Kristiansen, René Dirven, Micheal Achard, Francisco J. Ruiz de Mendoza Ibanez (eds.); **Cognitive Linguistics: Current Applications and Future Perspectives**; Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 2006.
18. Johnson, Mark; **The Body in The Mind**; The Bodily Basis of the Meaning, Imagination and Reason, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.
19. Johnson, Mark; **The Meaning of the Body**; Aesthetics of humman Understanding; Chicago and London: The University of Chicago Press, 1949.
20. Braddon-Mitchell, David & Jackson, Frank; **Philosophy of Mind and cognition**; Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
21. Kriegel, Uriah (ed.); **Current Controversies in Philosophy of Mind**; New York & London: Routledge, 2014.
22. Lawrence Shapiro; "When Is Cognition Embodied?", in **Current Controversies in Philosophy of Mind**; Kriegel, Uriah (ed.), 2014, pp.73-90.
23. Vyvyan Evans, Melanie Green; **Cognitive Linguistics: An Introduction**; Edinburgh University Press, 2006.
24. Lakoff, G. and Johnson, M.; **Metaphors We Live By**; Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
25. Lakoff, G. and Johnson, M.; **Philosophy in the Flesh**; New York: Basic Books, 1999.
26. Stephen Burwood, Paul Gilbert and Kathleen Lennon; **Philosophy of Mind**, London: UCL Press, 2005.
27. Núñez, Rafael E. & Lakoff, George; **Where mathematics comes from**; How the embodied mind brings mathematics into being, New York: Basic Books, 2000.
28. Rohrer, Tim; "Three dogmas of embodiment", in **Cognitive Linguistics: current Applications and Future Prespectives**; Gitte Kristiansen & Michel Achard & René Dirven (eds.),

Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 2006.
29. Evans, Vyvyan & Green, Melanie; **Cognitive Linguistics:**
an Introduction; Edinburgh:Edinburgh University Press,2006.

