



## کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از نگاه ایزوتسو

دکتر مهرداد عباسی<sup>۱</sup>

مریم پورافخم<sup>۲</sup>

(صفحه ۱۱۳ - ۱۴۲)

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۱۷

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۱

### چکیده

توشیهیکو ایزوتسو (۱۹۱۴ - ۱۹۹۳ م) اسلام‌شناس معروف ژاپنی دو اثر ارزنده در حوزه قرآن پژوهی با عنوان *خدا و انسان در قرآن و مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن* مجید دارد. وی با تغییر نگرش درباره معانی اصطلاحات و مفاهیم قرآنی، پیشرفتی عمده در حوزه مطالعات معناشناختی پدید آورد. به ویژه در رویکرد خویش دانش معناشناسی را مبنا قرار داده است. ایزوتسو در کتاب *خدا و انسان در قرآن* می‌کوشد چنان عمل کند که قرآن به زبان خود سخن بگوید و مفاهیم خود را تفسیر و تعبیر کند. بدین منظور با بکارگیری روش معناشناسی در زمانی، به بررسی سیر تحول و تکامل مفاهیم اعتقادی قرآن بویژه مفهوم الله پرداخته است.

**کلید واژه‌ها:** توشیهیکو ایزوتسو، *خدا و انسان در قرآن*، معناشناسی در زمانی، الله.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، گروه علوم قرآن و حدیث، تهران، ایران.

abbasimehrdad@yahoo.com

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.

poorafkham@yahoo.com

### مقدمه (طرح مسأله)

قرآن کریم نه تنها مسلمانان و معتقدان به وحی پیامبر اسلام را شیفته خود کرده بلکه دانشمندان و محققان غیر مسلمان را نیز به خود مشغول ساخته و پژوهش‌های گسترده‌ای را در پی داشته است. یکی از کسانی که سال‌های درازی را در مطالعه و تحقیق در باب قرآن مجید سپری کرد توشیهیکو ایزوتسو<sup>۱</sup> (۱۹۱۴ – ۱۹۹۳م) زبان‌شناس و فیلسوف بلند آوازه ژاپنی است. ایزوتسو تحقیقات ارزنده‌ای در حوزه قرآن پژوهی دارد. وی برای نخستین بار قرآن را مستقیماً از عربی به ژاپنی ترجمه کرد و از رهگذر این ترجمه به نکات دقیقی درباره مفاهیم کلیدی قرآن دست یافت که حاصل آن نگارش دو کتاب مهم با عنوان *خدا و انسان در قرآن و مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید* است.

اگر چه برای فهم منظومه فکری ایزوتسو لازم می‌آید هر دو کتاب وی را مورد مطالعه قرار دهیم. اما از آنجا که ایزوتسو در هر یک از این دو کتاب به یک مقوله توجه داشته؛ در کتاب *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید* به مفاهیم اخلاقی و در کتاب *خدا و انسان در قرآن* عمدتاً به مفاهیم اعتقادی پرداخته و از سوی دیگر در کتاب اخیر به طور خاص به معناشناسی در زمانی پرداخته است. بنابراین می‌شود راجع به معناشناسی در زمانی ایزوتسو در کتاب *خدا و انسان در قرآن* مستقلاً سخن گفت. وی در این کتاب می‌کوشد چنان عمل کند که قرآن به زبان خود سخن بگوید و مفاهیم خود را تفسیر و تعبیر کند. برای این منظور با به

---

1. T. Izutsu

کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از ..... ۱۱۵

کارگیری معناشناسی در زمانی، به شیوه‌ای نو معانی اصطلاحات و مفاهیم را از قرآن استخراج کند. ایزوتسو ضمن تمرکز بر روی مفاهیم قرآنی، به مطالعه ادبیات عرب دوره جاهلی می‌پردازد تا کلمات کلیدی و اساسی قرآن را در آن ریشه‌یابی کند و تحوّل و دگرگونی‌هایی که در آن‌ها پدید آمده را از دوران پیش از اسلام تا مرحله پس از قرآنی مشخص نماید تا سرانجام به جهان‌بینی معنایی قرآن دست یابد. از آن جا که روش ایزوتسو در تجزیه و تحلیل مفاهیم قرآنی ریشه در زمینه‌های فکری وی دارد. از این رو در این مقاله برآنیم با نگاهی اجمالی به زمینه‌های فکری ایزوتسو در زبان‌شناسی و فلسفه، توصیف روشنی از معناشناسی در زمانی وی با تأکید بر واژه الله ارائه دهیم.

## ۱- دانش معناشناسی

معناشناسی از شاخه‌های دانش زبان‌شناسی و از جمله علوم است که به تازگی در مغرب زمین متداول شده است. این علم که سال‌های اخیر مورد توجه گروهی از فلاسفه و زبان‌شناسان قرار گرفت از تلفیق و ترکیب چند دانش دیگر در دو نیم قرن اخیر بوجود آمد. از یک سو زبان‌شناسان مسأله رابطه بین واژه‌های زبان‌های مختلف جهان و معنای این واژه‌ها، در درون فرهنگ‌ها و محیط‌های گوناگون را مورد بررسی قرار دادند و از سوی دیگر روانشناسان رابطه بین فکر و زبان را اساس کار خود ساختند. سرانجام گروهی از فلاسفه و در رأس آن‌ها ویتگنشتاین<sup>۱</sup>، به تجزیه و تحلیل دقیق زبان و رابطه آن با معنا پرداختند و مکتب جدیدی از فلسفه تأسیس کردند. دانش معناشناسی در طول حیات خود همواره با مشکلاتی مواجه بوده و هست. از جمله این مشکلات این که از آنجا که معناشناسی شاخه‌ای از زبان‌شناسی است و

---

1. Wittgensteine

زبان‌شناسی خود دارای مکتب‌ها و گرایش‌های متفاوتی است، در نوع برخورد با معنا و نیز اهمیت آن در بین زبان‌شناسان اختلاف نظرهایی وجود دارد.

### ۱-۱ تعریف

معناشناسی در زبان انگلیسی نام‌های متعددی دارد که مشهورترین آن واژه semantics است و در زبان عربی برخی آن را «علم الدلالة» و برخی «علم المعنی» می‌نامند. سمانتیک عبارت از مطالعه روابط بین کلمات و معانی است. مطالعه تجربی معانی کلمات در زبان‌های موجود، شاخه‌ای از زبان‌شناسی است و مطالعه نظری معنا در رابطه با زبان یا نظام‌های منطقی نمادها، شاخه‌ای از فلسفه است و به هر دو شاخه سمانتیک گفته می‌شود (عدالت نژاد، ۹۹).

معناشناسی دانش یک دست و منظمی نیست که برای آن تعریف واحدی ذکر شده باشد. پالمر در تعریف آن می‌گوید: «اصطلاحی فنی است که به مطالعه معنا اطلاق می‌شود (پالمر، ۱۳).

تعاریف دیگری نیز برای آن ارائه شده از جمله: «شاخه‌ای از دانش زبان‌شناسی است که به نظریه معنا می‌پردازد (صفوی، ۱۹). چنانچه پالمر در آخرین فصل کتاب خود که جای نتیجه‌گیری است می‌گوید:

«یکی از نتایجی که با مطالعه این مختصر بدست می‌آید این است که معناشناسی رشته‌ای بسیط و یکپارچه نیست.... در حقیقت می‌توان گفت که معناشناسی به مجموعه کلی دانش بشری مرتبط است» (پالمر، ۲۶۰).

قریب به همین مضمون را ایزوتسو نیز درباره علم معناشناسی بیان می‌کند: «متأسفانه آنچه تاکنون معناشناسی خوانده می‌شود به صورتی گیج‌کننده پیچیده است. برای کسی که نسبت به آن بیگانه باشد، اگر مطلقاً غیر ممکن نباشد، لاقلاً بسیار دشوار است که بتواند اندیشه‌ای کلی درباره این که به چه چیز شباهت دارد، پیدا کند و این بیشتر نتیجه آن است که معناشناسی، همان‌گونه که از نام آن

کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از ..... ۱۱۷

برمی آید علمی است که با نمود معنا در وسیع‌ترین معنای آن کلمه سر و کار دارد، معنایی چندان وسیع که تقریباً هر چیزی که ممکن است همچون دارنده معنایی تصور شود، کاملاً می‌تواند عنوان موضوعی از معناشناسی پیدا کند (ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ۲ و ۳).

در تکمیل تعاریف ذکر شده باید گفت معناشناسی آن‌گونه که در این مقاله دنبال می‌شود، دانشی است که به پیدایش معنا و سیر پیشرفت و دگرگونی‌های آن می‌پردازد و روابط معنایی بین مفاهیم مختلف را شناسایی و شبکه‌ای از معانی مرتبط به هم را استخراج می‌کند.

## ۲- زمینه‌های فکری ایزوتسو

ایزوتسو پیش از این که اسلام شناس باشد، زبان‌شناس و فیلسوف است. بی‌شک برخوردار از این پشتوانه علمی از یک سو و نیز نظریات و مکاتبی که به لحاظ فکری از آن‌ها الگو گرفته از سوی دیگر، در پرورش زمینه‌های فکری وی و به تبع آن در اتخاذ روش معناشناسانه‌ای که در تجزیه و تحلیل مفاهیم قرآن به کار گرفته، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌اند. در زمینه‌های فکری وی تأثیر آراء بسیاری از مردم‌شناسان و فیلسوفان و زبان‌شناسان دیده می‌شود. گرچه خود نویسنده تنها اشاره کوتاهی به برخی از آن‌ها کرده است. نظر ایزوتسو درباره زبان دو جنبه دارد، یکی اعتقاد او به نظریه «نسبیت زبانی»<sup>۱</sup> است که در بهره‌گیری از آن خود را وام‌دار زبان‌شناسان معروفی چون ساپیر<sup>۲</sup>، ورف<sup>۳</sup> و نیز لئو وایزگربر<sup>۴</sup> می‌داند و دیگری اعتقاد

---

1. Linguistic relativity  
2. Sapir.  
3. Whorf.  
4. Weisgerber.

او به این که معنای واژه‌ها فقط با توجه به متنی که در آن بکار رفته‌اند، معلوم می‌شود. این عقیده ریشه در نظریه «رابطه لفظ و معنا»ی ویتگنشتاین دارد. در ادامه برای آشنایی بیشتر به بررسی اجمالی این دو نظریه می‌پردازیم.

## ۲-۱ اصل نسبیت در زبان

به گفته ایزوتسو جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم پدیده‌ای یکپارچه و بدون هرگونه مرز بندی طبیعی است و به عبارت دیگر یک کل بسیط است، لذا ذهن انسان قادر نیست در رویارویی با این کل بسیط، آن را به صورت یک جا ادراک کند. بنابراین دست به تقطیع می‌زند و از آن یک عده صورت‌های جدا و منفرد می‌سازد که همان واژگان زبان است. برخی به جهان از جنبه شکل و صورت می‌نگرند و برخی از جنبه هدف و مقصود و بر همین اساس اشیاء را دسته‌بندی و رده‌بندی می‌کنند (ایزوتسو، ۱۷-۲۰) که البته این دسته‌بندی از نظر تعداد و ماهیت از قومی به قوم دیگر و در تاریخ یک قوم، از زمانی به زمان دیگر متفاوت است. این سخن ایزوتسو اشاره به اصل نسبیت در زبان دارد که گاه از آن با عنوان نظریه ساپیر- ورف نیز یاد می‌شود.

اصل نسبیت در زبان در دهه‌های اخیر از سوی زبان‌شناسان اروپایی و آمریکایی به دو گونه متفاوت مطرح شده است. یوهان لئو وایزگربر زبان‌شناس معروف آلمانی عقیده به نسبیت در زبان را تحت عنوان «تصویر زبانی جهان» مطرح کرده است (بی‌برویش، ۱۳۳). وایزگربر ضمن تأکید بر لزوم تعامل بین زبان‌شناسی و مردم‌شناسی بر این باور بود که هر زبانی دارای جهان‌بینی ویژه خود است. متکلمان به هر زبان، صرفاً این گونه نیست که یک زبان را انتخاب و به آن تکلم کنند بلکه هر زبان در ورای پیشینه خود نوعی جهان‌بینی دارد. نوع نگاه فارس زبان‌ها، عرب زبان‌ها و نظایر این‌ها به جهان، انسان، هستی، خدا، مرگ و زن متفاوت است و چون آگاهی‌ها متفاوت است، به طور طبیعی زبان‌ها نیز

کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از..... ۱۱۹

گونگون می‌شوند. تفاوت زبان‌ها تنها بر این مبنا نیست که شیوه تلفظ‌ها فرق می‌کند؛ بلکه اختلاف اصلی زبان‌ها در عمق جهان‌بینی متکلمان آن ریشه دارد. و ایزگربر از این جهان‌بینی به روح زبان تغییر می‌کند و زبان را در پیوند تنگاتنگ با اندیشه و احساس و زندگی اجتماعی می‌شمرد (معموری، ۱۶۶).

به گفته ایزوتسو فلسفه زبان و ایزگربر در بسیاری از نکات اساسی با چیزی تطابق دارد که امروز در کشورهای انگلیسی زبان با عنوان نظریه ساپیر - ورف شناخته می‌شود. ساپیر در توضیح اصل نسبیت زبانی می‌نویسد:

«بشر نه در یک دنیای عینی تنها زندگی می‌کند و نه در دنیای فعالیت‌های اجتماعی که عادتاً پذیرفته شده است، بلکه بسیار در اختیار زبان بخصوصی است که واسطه بیان احساسات آن جامعه است....حقیقت موضوع این است که جهان واقعی به صورت ناخودآگاه، برحسب عادات زبانی یک گروه ساخته شده است. هیچ دو زبانی آن قدر شبیه هم نیستند که نمایانگر یک حقیقت اجتماعی همسان باشند. جهان‌هایی که جوامع مختلف در آنها زندگی می‌کنند، جهان‌های مجزایی هستند، نه صرفاً یک جهان با برچسب‌های مختلف» (کارول، 214).

اگرچه ساپیر پیش از ورف در رابطه با این اصل سخن گفته بود، اما ورف تعریف روشن‌تری از آن ارائه داده و می‌گوید:

«اصل «نسبیت در زبان»، به بیان غیررسمی یعنی این‌که کاربران دستور زبان‌های متفاوت از طریق فرایندهای مشاهده‌ای مشابه، و دستورهای مزبور به سوی مشاهدات و ارزیابی‌های گوناگون سوق داده می‌شوند و ناگزیر به دیدگاه‌هایی نسبتاً متفاوت درباره جهان می‌رسند و بدین ترتیب با یک اصل نسبیت جدید آشنا می‌شویم. این اصل مبتنی بر این است که تمامی مشاهده‌گران با پدیده فیزیکی واحد به سوی تصویری واحد از جهان کشیده نمی‌شوند، مگر این که زمینه زبانی مشابهی داشته باشند» (ورف، 117).

سایپر و ورف برای اثبات ادعای خویش به مقایسه برخی زبان‌های بومی آمریکا با زبان‌های اروپایی پرداخته و در نتیجه مطالعات‌شان به این نتیجه دست یافتند که زبان‌های مختلف قادر هستند تا سخنوران آن زبان را به جهت خاصی از طرز فکر و جهان‌بینی هدایت کنند. به عبارتی دیگر، زبان در سطح ساخت و واژگان می‌تواند بر اندیشه و ادراک سخنورانش تأثیر بگذارد (نرسیسیانس، ۲۲۳). طبق این دیدگاه زبان بومی هر فرد مقولاتی را به وجود می‌آورد که همانند شبکه‌ای عمل می‌کند که فرد از طریق آن می‌تواند جهان را ادراک کند و این محدودیتی را برای آن فرد در خصوص قالب‌بندی پدیده‌ها بوجود می‌آورد (ترادگیل، ۳۲). از طرفی هر اندیشه‌ای چنان با مقولات زبانی خاستگاه‌اش گره خورده که امکان درک آن از طریق زبان‌های دیگر وجود ندارد و به عبارت دیگر شناخت ما از جهان وابسته به زبان ما می‌باشد (صلح‌جو، ۶۵). از این رو هر کس فقط در چهارچوب مقولات زبانی خودش قادر به اندیشیدن است. این دیدگاه به این نتیجه منتهی می‌شود که چون ساخت زبان‌ها باهم متفاوت است، مفاهیم موجود در یک زبان را نمی‌توان به طور کامل به زبانی دیگر منتقل کرد. لذا امکان ترجمه کامل بین دو زبان وجود ندارد زیرا برای ترجمه لازم است در دو زبان معادل‌هایی کاملاً برابر وجود داشته باشد و این در صورتی میسر است که ساخت زبان‌های مورد نظر دقیقاً یکسان باشند و چون چنین نیست، بنابراین هر تلاش جهت ترجمه‌ای دقیق از یک زبان به زبان دیگر و نیز انتقال مفاهیم از زبانی به زبان دیگر امکان‌پذیر نیست.

ایزوتسو نیز با تأثیرپذیری از این دیدگاه، ترجمه را امری ناممکن می‌داند و با تأکید بر اهمیت این مسأله می‌گوید:

واژه‌ها و جمله‌های ترجمه شده در بهترین صورت‌شان جز معادل‌های جزئی نیستند. از آن‌ها فقط می‌توان به عنوان رهنمودهای ساخته و پرداخته‌ای در



کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از..... ۱۲۱

برداشتن گام‌های لرزان نخستین، استفاده نمود.... هر یک از این واژه‌های ترجمه‌ناپذیر در بردارنده دید و موضع ذهنی خاصی هستند که ویژه جامعه‌ای است که آن زبان متعلق بدان است (ایزوتسو، مفاهیم، ۸-۲۱).

## ۲-۲ نظریه رابطه لفظ و معنا

درباره رابطه لفظ و معنا، ایزوتسو معتقد است، هیچ‌گونه مطابقت عینی و تناظر یک به یک میان شیء و نام آن وجود ندارد و معنی هر واژه مصداق خارجی آن نیست. ایزوتسو در تبیین این نظریه این‌گونه استدلال می‌کند که: «ذهن ما ساخت واقعیت را به صورت انفعالی منعکس نمی‌کند. از این رو میان واژه و شیء یک فرایند خاص ذهنی که کارش پردازش و پیرایش در واقعیت است صورت می‌گیرد». بنابراین نتیجه می‌گیرد که: «معنای هر واژه از متنی که در آن به کار رفته است معلوم می‌شود». این عقیده همان است که ویتگنشتاین در فلسفه دومش بدان پرداخته است. ویتگنشتاین در رویکرد جدید خود به مسأله معنا، معتقد است که واژه به خودی خود معنایی ندارد و باید آن را ابزاری به شمار آورد که کاربردهای مختلفی دارد و برای مقاصد بی‌شماری استفاده می‌شود و اغلب در ارتباط با کاربردهایش تعریف می‌شود (چپمن، ۲۰۳). ایزوتسو ضمن تأثیرپذیری از این دیدگاه در تأیید آن می‌گوید: «بهترین راه برای توصیف مقوله معنایی یک واژه به وسیله شرایط و اوضاع و احوال کاربرد آن است» (ایزوتسو، مفاهیم، ۲۷). به این معنا که ایزوتسو دستیابی به معنای درست واژه را در گرو توجه به شرایط حقیقی فرهنگی و اجتماعی کاربرد آن می‌داند.

ایزوتسو ضمن آن‌که تلویحاً در خلال مباحثش به این نظریه‌ها پرداخته، وجه اشتراک آن‌ها را پیدا کرده و دست به تلفیق آن‌ها می‌زند. طبیعی است که آن‌چه در نهایت حاصل می‌شود نظریه خود ایزوتسو است. ایزوتسو به این نتیجه می‌رسد که نباید برای فهم معنای یک کلمه به فرهنگ لغت مراجعه کرد. بلکه باید شرایط حقیقی

و اجتماعی کاربرد آن را مورد بررسی قرار داد. از این رو تصریح می‌کند: «هدف من کوشش برای نشان دادن مقصود خودم از معناشناسی است». تفسیری که از نظریه معنایی خود ارائه می‌دهد این است که:

معناشناسی، بدان صورت که من آن را می‌فهمم، تحقیق و مطالعه‌ای تحلیلی درباره کلمات کلیدی زبان است به منظور آن که سرانجام جهان‌بینی قومی شناخته شود که آن زبان نه تنها همچون وسیله سخن گفتن و اندیشیدن بلکه مهم‌تر از آن همچون وسیله‌ای برای تصور کردن و تفسیر کردن جهانی است که آن قوم را احاطه کرده است. معناشناسی که بدین‌گونه فهمیده شود، گونه‌ای از weltanschungslehre یعنی علم تحقیق در ماهیت و ساخت جهان‌بینی یک ملت در فلان دوره خاص از تاریخ آن خواهد بود که به وسیله تحلیل روش‌شناختی مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده‌ای که آن ملت برای خود فراهم آورده و در کلمات کلیدی زبان آن ملت حالت تبلور پیدا کرده است صورت می‌گیرد (همو، خدا و انسان، ۳ و ۴).

### ۳- اصول و پیش‌فرض‌های ایزوتسو

زمینه‌های فکری ایزوتسو و دانش گسترده‌ی وی در زبان‌شناسی و فلسفه موجب گردید با رویکردی متفاوت به مفاهیم قرآنی بنگرد و از این رهیافت به چارچوب نظری مشخصی برای تجزیه و تحلیل مفاهیم قرآن دست یابد. از این رو می‌توان ادعا کرد ایزوتسو با توجه به اصولی مشخص، طرح عملیاتی خویش را با فضای قرآن متناسب سازی کرده و به بررسی مفاهیم عمده قرآن پرداخته است. آنچه در پی می‌آید سه اصلی است که به نظر می‌رسد روش ایزوتسو بر پایه آن‌ها بنا شده است.

#### ۳-۱- اساس جهان‌بینی قرآن بر پایه واژگان آن

نخستین اصل این است که رسالت و جهان‌بینی و فلسفه وجودی قرآن بر

کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از ..... ۱۲۳

واژگان آن بنا شده است. به عبارت دقیق‌تر، جهان‌بینی قرآن در معانی کلماتی نهفته است که برای بیان رسالت خویش به کار بسته است، بنابراین با مطالعه معناشناختی این واژگان و بررسی سیر تحول معنایی آن‌ها از دوران پیش از اسلام تا زمان نزول قرآن، می‌توان این جهان‌بینی را دریافت چرا که این الفاظ حامل جهان‌بینی جدیدی هستند که پیش از نزول قرآن وجود نداشته است. به این معنا که قرآن در دستگاه معناشناسی عرب جاهلی دست برد نه در واژه‌های عربی و از طریق همین انقلاب معناشناسی در نظام معنایی جاهلی، جهان‌بینی جدیدی را عرضه کرد. از طرفی در جهان‌بینی جدید این کلمات یا تصورات هر یک تنها و منعزل از کلمات دیگر به کار نرفته‌اند. بلکه در ارتباط نزدیک با یکدیگر مورد استعمال قرار گرفته‌اند. از این رو درک جهان‌بینی جدید در گرو کشف ارتباط این مفاهیم با یکدیگر است (رک: همان، ۵ و ۶).

### ۳-۲- ریشه‌یابی واژگان و مفاهیم قرآن در فرهنگ جاهلی

دومین اصل ریشه‌یابی واژگان و مفاهیم قرآن در فرهنگ جاهلی است. از آنجا که واژگان قرآن در خلأ نازل نشده و متعلق به یک بستر فرهنگی و اجتماعی است، ایزوتسو بسیاری از مفاهیم اصلی و کلیدی قرآن را ادامه همان مفاهیم عربی پیش از نزول قرآن می‌داند. ایزوتسو بر این باور است که اختلافات زبانی باعث بوجود آمدن فرهنگ‌های متفاوت می‌شود و هر فرهنگی دارای الگوهای سنتی برای ارزش‌گذاری‌هایی است که در قالب اصطلاحاتی خاص تبلور می‌یابد. مثلاً علف هرز وجود ندارد همه علف‌ها در علف بودن یکسانند، این در جهان خارج است اما در جهان‌بینی زبانی مفهوم «هرز» ارزش‌گذاری شده است و بعد در نظام معنایی وارد شده است تقریباً تمامی مفاهیم کیفی و کاربردی این چنین است. این ارزش‌گذاری‌ها از جامعه‌ای به جامعه دیگر فرق می‌کند. بنابراین نمی‌توان واژگان را جدا از فرهنگی که در آن ظهور پیدا کرده‌اند مورد بررسی قرار داد (همو، مفاهیم، ۱۴-۲۶).

### ۳-۳- خدا و انسان محور آموزه‌های قرآنی

آخرین اصل ایزوتسو را باید در رابطه خدا و انسان جستجو کرد. ایزوتسو قرآن را یک دستگاه چند لایه می‌داند که بر روی عده‌ای از تقابل‌های تصویری اساسی قرار گرفته که هر یک از آنها یک میدان معناشناختی خاص را می‌سازد. هر یک از این تقابل‌ها به وسیله دو قطب اصلی که روبروی هم قرار گرفته‌اند، به وجود می‌آیند. ایزوتسو در عین حال که معتقد است نخستین و مهم‌ترین تقابل از ارتباط میان خدا و انسان حاصل می‌شود، اما با یک طبقه‌بندی وجود شناختی<sup>۱</sup>، خط فاصلی میان خدا و انسان رسم می‌کند تا جایگاه خداوند حفظ شود (سولیهو، ۱۵). لذا می‌گوید:

جهان قرآن از نظر وجود شناختی جهانی خدا مرکزی است. خدا در مرکز جهان هستی و همه آفریده‌های او اعم از انسان و غیر انسان در سلسله مراتب هستی، بی‌نهایت پایین‌تر از او قرار گرفته‌اند. به گفته قرآن «الله» برترین موجود است و هیچ چیز نمی‌تواند مقابل آن قرار بگیرد. اما از آنجا که اندیشه قرآنی با مسأله نجات و رستگاری موجودات بشری سر و کار دارد و تنزیل کتاب نیز به همین دلیل صورت گرفته و از طرفی در میان آفریده‌های خدا، انسان آفریده‌ای است که قرآن چندان اهمیتی برای آن قائل شده که توجه ما را نسبت به آن به اندازه توجه نسبت به خدا جلب کرده است. بنابراین تصور و مفهوم انسان به عنوان دومین قطب در مقابل قطب اصلی یعنی تصور خدا قرار می‌گیرد (ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ۹۰-۹۲).

بر همین اساس ایزوتسو ساختار اساسی آموزه‌های قرآنی را در یک رابطه چهارگانه میان خدا و انسان ترسیم می‌کند: (۱) رابطه وجودی: خدا خالق انسان

کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از..... ۱۲۵

است. ۲) رابطه تبلیغی (زبانی): او خواستش را از طریق وحی به انسان ابلاغ می‌کند. ۳) رابطه غیر زبانی میان خدا و انسان: رابطه ربّ - عبد بین خدا و انسان وجود دارد. ۴) رابطه اخلاقی: مفهوم خدا به عنوان خدای مهربانی و رحمت برای آن‌هایی که شکرگزارش هستند و خدای خشم برای آن‌هایی که او را انکار می‌کنند (همان، ۱۵۱ و ۱۶۸ و ۱۹۲ و ۲۹۸).

#### ۴- روش ایزوتسو

بی‌شک ایزوتسو در پی نوعی تفسیر و تبیین معنای واژگان و مفاهیم قرآن است. او می‌خواهد به قول خودش کاری کند که قرآن مجید خود به زبان خود سخن بگوید و ترجمان احوال و مفاهیم خود باشد (ایزوتسو، مفاهیم، ۸). برای این کار او روش تجزیه و تحلیل زبان‌شناسانه‌ای را که اتخاذ کرده است بر مفاهیم قرآن عرضه می‌کند. کار او نوعی تفسیر و تأویل قرآن است با روشی متفاوت با تفاسیر گذشته است. همان‌طور که گفتیم ایزوتسو تحقیق از راه مفاهیم ترجمه‌ای را به شدت رد می‌کند و آن را برای محقق خطری بزرگ می‌داند. به اعتقاد او چنین کاری به احتمال بسیار زیاد منجر به نظریه‌های اشتباه آمیز در حیطه مورد نظر و در این جا مفاهیم قرآنی می‌شود. به نظر او ترجمه رسا و درست یک واژه یا عبارت به واژه‌ای کاملاً معادلش در زبان دیگر بسیار دشوار و حتی غیر ممکن است و اصلاً بسیاری از واژه‌ها دارای بار معنایی خاص خود هستند که مبتنی بر فرهنگ و تاریخ و همه محتویات متعلق به قومی است که آن زبان و واژه را استعمال می‌کنند و انتقال این بار معنایی به واژه‌ای مثلاً معادل آن در فرهنگ و زبان دیگر غیر ممکن است. به اعتقاد او همه اصطلاحات عمده و اصلی قرآن چنین خاصیتی دارند و از این واقعیت پیروی می‌کنند (همان، ۱۸).

از همین جاست که او به بررسی و تجزیه و تحلیل دقیق علمی بر روی خود مفاهیم اصلی متمرکز می‌شود (همان، ۷۲). بدین منظور ایزوتسو معناشناسی را به

عنوان یکی از روش‌های جدید تفسیر متن، برای فهم معانی اصطلاحات کلیدی به کار می‌گیرد. در معناشناسی روش‌هایی وجود دارد که هر یک از این روش‌ها در وصف مسأله‌ای از مسائل معنا کاربرد دارند. از میان روش‌های موجود ایزوتسو با استفاده از دو روش معناشناسی درزمانی<sup>۱</sup> و معناشناسی همزمانی<sup>۲</sup> به تجزیه و تحلیل مفاهیم عمده قرآن پرداخته است. اما از آن‌جا که بحث ما پیرامون معناشناسی درزمانی است، از این رو به توضیح این روش می‌پردازیم و در ادامه نیز اشاره‌ای به معناشناسی همزمانی می‌کنیم.

#### ۴-۱- معناشناسی درزمانی

روشی است که در راستای آن به مطالعه تغییراتی می‌پردازند که در گذار زمان بر واحدهای زبانی حادث می‌شود (روبینز، ۴۱۸). موضوع معناشناسی درزمانی شناخت معنای اولیه و تطورات معنایی واژه در طول تاریخ حیات لغت و نیز کشف قوانینی است که بر این تغییر و تحول حاکم بوده است. واژگان متغیر تاریخی که وضعیت درزمانی دارند گاه در لحظه‌هایی از حیات تاریخی یک نظام معنایی ظاهر شده، برای مدتی به واژگان فعال تبدیل شوند و ممکن است پس از مدتی به حالت کما روند یا مرگ دائمی آنها فرا رسد. از این رو برای آن نام‌های دیگری همانند معناشناسی تحولی یا معناشناسی پویا نیز به کار رفته است (ساغروانیان، ۲۸۲). در این نوع معناشناسی، ما می‌توانیم تغییر معنای واحدهای نظام زبان را نیز مطالعه کنیم. برای این کار، دو مطالعه همزمانی معنا را که به لحاظ زمانی با یکدیگر فاصله دارند، مقایسه می‌کنیم. در چنین شرایطی، با مقایسه این دو مطالعه همزمانی به نوعی مطالعه درزمانی معنای واژه دست می‌یابیم.

---

1. Diachronic Semantic  
2. Synchronic Semantic

ایزوتسو نقطه آغاز این نوع معناشناسی را زمانی می‌داند که دو یا چند سطح مختلف یک زبان مثلاً عربی را در مراحل متفاوت تاریخ آن که با فاصله‌های زمانی از یکدیگر جدا شده‌اند، با هم مقایسه کنیم. این فاصله زمانی می‌تواند کوتاه یا دراز باشد. وی زبان قرآن را همچون فرآیندی تاریخی در نظر می‌گیرد که حدود بیست سال امتداد داشته و مشتمل بر دو دوره متمایز مکی و مدنی بوده است و پس از هجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه در زبان وحی به لحاظ معناشناختی تغییری ژرف پدید آمده است. در معناشناسی در زمانی ما می‌توانیم هر اندازه سطح مقطع را که بخواهیم با برش‌های افقی در جریان تاریخ کلمات در چندین نقطه به وجود آوریم و این سطوح را خواه همه سطح باشد یا تنها بخشی از آن، با یکدیگر بسنجیم. در همین رابطه ایزوتسو سه سطح معناشناختی متفاوت را در تاریخ قدیم زبان عربی در نظر گرفته که در حقیقت نمایانگر سه مرحله از سیر تحول و تکامل واژگان عربی است. از آنجا که واژگان در هر مرحله یک نظام معنایی خاص را شکل داده‌اند می‌توان آنها را در قالب سه نظام معنایی دسته‌بندی کرد: ۱- نظام معنایی پیش از قرآنی (جاهلی). ۲- نظام معنایی قرآنی که در واقع نص مبدأ برای مسلمانان است. ۳- نظام معنایی سنتی که همان دانش‌های دوره میانه اسلامی است که ایزوتسو آن را نظام‌های<sup>۱</sup> پس از قرآنی و به ویژه عباسی می‌نامد.

وی نظام معنایی جاهلی را متشکل از سه گروه کلمات با سه جهان‌بینی مختلف مندرج در آنها ذکر کرده که عبارتند از: الف) واژگان بدوی محض که کهن‌ترین و برجسته‌ترین جهان‌بینی صحرائین را نمایش می‌دهد. ب) واژگان بازرگانی که

---

۱. احمد آرام در ترجمه *خدا و انسان در قرآن* ایشان از معادل دستگاه در ترجمه واژه *system* استفاده کرده است که ما در این جا «نظام» را بجای آن آوردیم.

طبیعتاً با واژگان نخستین ارتباط نزدیک داشت و بر روی آن بنا شده بود و در عین حال نماینده روح و جهان بینی متفاوت و نتیجه گسترش تازه اقتصاد بازرگانی مکه بود و کلمات و اندیشه های مخصوص بازرگانان این شهر در آن نفوذ کرده بود. ج) واژگان یهودی- نصرانی که بخشی از اصطلاحات دینی رایج در میان یهودیان و مسیحیان ساکن عربستان بود و نظام معمایی حنیفان را نیز شامل می شد (ایزوتسو، *خدا و انسان*، ۴۲-۴۴).

اما در مقطع قرآنی ایزوتسو واژگان قرآن را از لحاظ زبان شناختی مخلوطی از این سه نظام متفاوت می داند. در عین حال این نکته را یادآوری می کند که کلمات استخراج شده از این سه منبع مختلف در قرآن به صورت عناصر ناهمگون قرار نگرفته اند. بلکه یک مجموعه سازماندار و منظم از کلمات است که در آن همه کلمه ها از هر منبعی که گرفته شده باشند، یکدیگر را تکامل بخشیده و تفسیر و تعبیر منظم تازه ای پیدا کرده اند. این واژگان در سیر تحول خود در مرحله سوم که ایزوتسو از آن با عنوان دوره فرهنگ اسلامی یاد می کند، با یک انشعاب و چند شاخه شدن نظام های تصویری که مستقل از یکدیگرند روبه رو می شوند (همان، ۵۱). متون تولید شده در این دوره هر یک تحت تأثیر و نفوذ واژگان قرآنی، نظام تصویری یا واژگان مخصوص به خود را پدید می آورد. مهم ترین این نظام ها، علم کلام و فلسفه و تصوف است که بسیاری از واژگان کلیدی خود را از واژگان قرآنی گرفته اند. از میان این سه نظام، ایزوتسو علم کلام را از آن جهت که مصالح و مواد ساختمانی آن کلاً قرآنی بوده است، بیش از همه متکی به واژگان قرآنی می داند.

ایزوتسو تأکید می کند که برای پژوهش و شناخت کلمات کلیدی قرآن، جزء پیش از اسلام آن مورد نظر است و سه دلیل را برای اهمیت مطالعه معناشناختی تاریخی بیان می کند: نخست آن که مطالعه فرآیند تاریخی «واژگان» از زوایای دور و نزدیک



کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از ..... ۱۲۹

باعث حصول دیدی ژرف‌تر نسبت به آن می‌شود. دوم آن که جستجوی تکامل معناشناختی بعضی از اصطلاحات کلیدی قرآن، در دستگاه‌های غیرقرآنی، فرصت شناخت تازه‌ای از خصوصیات آن معانی را در خود قرآن فراهم می‌کند. سوم آن که مطالعه دقیق یک معناشناسی در زمانی، مزایا و محدودیت‌های اصول معناشناسی همزمانی را روشن می‌کند. (رک: ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ۳۸ و ۳۹).

همان‌طور که گفتیم در معناشناسی در زمانی معنای واژه با گذر زمان تغییر می‌یابد. برخی از این گونه‌های تغییر معنایی عبارتند از: ۱) گسترش معنایی که به واسطه آن حوزه کاربرد واژه نسبت به گذشته توسعه می‌یابد. ۲) کاهش معنایی که به واسطه آن حوزه کاربرد واژه نسبت به گذشته محدودتر می‌شود. ۳) تغییر مدلول که به واسطه آن معنای یک لفظ بر حسب برداشتی که از آن می‌شود تغییر می‌کند (مختار عمر، ۱۹۶ و ۱۹۷).

#### ۲-۴- معناشناسی همزمانی

روشی است که در راستای آن ما می‌توانیم معنای واحدهای نظام زبان را در یک مقطع زمانی به عنوان مثال دوره پیش از قرآنی یا دوره قرآنی بررسی کنیم. در چنین شرایطی به تغییر معنا در طول زمان توجه نمی‌کنیم. به این نوع معناشناسی، معناشناسی در زمانی می‌گویند (روبینز، ۴۱۸).<sup>۱</sup>

از بررسی روش ایزوتسو این گونه برمی‌آید که ایزوتسو ضمن آن که تاریخ‌گرایی را در زبان قرآن پذیرفته است به همزمانی در زبان نیز تمایل دارد. بدین منظور در تجزیه و تحلیل اغلب مفاهیم قرآنی، دو روش معناشناسی در زمانی و همزمانی را به صورت تحلیلی با هم تلفیق نموده است. اما از آنجا که این

---

۱. بررسی کاربرد معناشناسی همزمانی در تبیین مفاهیم قرآنی خود مقاله مستقل دیگری می‌طلبد.

مفاهیم در جاهلیت کاربرد یکسانی نداشته‌اند، از سوی دیگر در قرآن نیز موقعیت برابری ندارند، لذا در بررسی برخی از این مفاهیم از جمله مفهوم ایمان، معناشناسی همزمانی آن بر معناشناسی در زمانی‌اش غلبه دارد و به عکس، در بررسی برخی مفاهیم از جمله مفهوم الله، از آنجا که هیچ مفهومی با این مفهوم هم‌نشین و یا جانشین آن نمی‌شود، معناشناسی در زمانی آن بر معناشناسی همزمانی‌اش غلبه دارد. در ادامه برای روشن شدن بحث به بررسی واژه الله از منظر ایزوتسو می‌پردازیم.

### مفهوم الله

در قرآن، پرستش الله و نفی پرستش هر خدایی جز او، از دیرباز به عنوان اساسی‌ترین آموزه دین اسلام مطرح بوده است. مفهوم الله در میان اعراب جاهلی ناشناخته نبوده است. گرچه منابع اندک عرب جاهلی از ذکر جایگاه الله در میان معبودهای دیگر پیش از بعثت پیامبر، سکوت اختیار کرده‌اند اما وجود این لفظ در کتیبه‌های قدیمی حاکی از آن است که الله در میان اعراب پیش از اسلام کاملاً شناخته شده بود. این لفظ در آثار صفایی<sup>۱</sup> پنج بار تکرار شده است. این متون دلیل قاطع و روشنی است بر این امر که الله قبل از این که به عنوان خدای یگانه نزد مسلمانان مورد عبادت قرار گیرد، الهه و رب النوع اعراب شمالی بوده و آن را به عنوان معبود پرستش می‌کردند. دلایلی وجود دارد که این امر را اثبات می‌کند: لفظ الله در برخی اسامی ترکیبی نبطیان به صورت نام‌های خاص اشخاص آمده است (دوسو، ۱۳۳). گرچه لفظ الله در نوشته‌های اندک عربی در

---

۱. در اصطلاح خاورشناسان، آن قسمت از کتیبه‌های عربی که دارای خط و لهجه خاصی است و در صخره‌های صفا در سوریه در ناحیه حوران کشف شده است.

کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از ..... ۱۳۱

عصر جاهلی ذکر نشده اما بارها و بارها در شعر جاهلی آمده است. از امرؤالقیس گرفته تا عدی بن زید و زهیر و به خصوص امیه بن ابی الصلت همه به نحوی آن را به کار برده‌اند (علی، ۶/۱۰۵-۱۱۲). از همه مهم‌تر این‌که در قرآن آیاتی وجود دارد که از اعتقاد اعراب جاهلی نسبت به الله سخن می‌گوید.

ایزوتسو سیر تحول و تکامل واژه الله را در سه مرحله پیش از قرآنی، قرآنی و پس از قرآنی مورد بررسی قرار می‌دهد.

### ۱- الله در جهان بینی جاهلی

ایزوتسو در رابطه با معنای اوئیّه و واژه الله معتقد است کلمه الله از نظر ساختمان صوری آن با نام یونانی هوثوس<sup>۱</sup> که به معنای خداست، مطابقت می‌کند (ایزوتسو، خدا و انسان، ۱۲۱). این معنای اوئیّه به یک باره وارد نظام معنایی قرآنی نشد بلکه از طریق نظام دیگری که همان نظام جاهلی تصورات و مفاهیم دینی است، وارد نظام معنایی قرآن شد. این معنای اوئیّه در میان اعراب جاهلی مشترک بوده است. قبایل مختلف عرب در عین حال که خدایان محلی داشتند اما معتقد به خدای واحدی بودند که برتر و والاتر از سایر خدایان بود و آن را الله می‌نامیدند. شعرای قبایل مختلف عرب نیز در اشعار خود به الله نام برده‌اند که نشان می‌دهد این نام به قبیله واحدی اختصاص نداشته است. یهودیان و مسیحیان نیز همین کلمه الله را برای اشاره به خدای کتاب مقدس خود به کار می‌بردند (علی، ۶/۱۱۹).

خدای الله به همین تصور محض خلاصه نمی‌شد، بلکه در نظام جاهلی عناصری نسبی پیرامون این تصور رشد کرده بودند که در پروراندن این مفهوم و رشد معنای نسبی آن نقش داشتند. این عناصر نسبی که بهتر است از آن با عنوان

---

1. Hotheos

لایه‌های معنایی چهارگانه یاد کنیم از قرار زیر است.

الف) تصور مشرکانه الله در بت‌پرستی عربی: مفهوم الله در میان اعراب بت‌پرست پیش از اسلام ساخت ویژه‌ای داشته که در آیات قرآن انعکاس یافته است و می‌توان آنرا در قالب پنج نکته گنجانند:

۱) الله خالق و آفریننده جهان است: (ایزوتسو، خدا و انسان، ۱۲۷) در چندین آیه از قرآن کریم به این مطلب اشاره شده است که اگر از مشرکین در مورد آفریننده و خالق آسمان‌ها و زمین بپرسی بی‌درنگ پاسخ می‌دهند که خالق آن‌ها خداست. و سپس از سخن خودشان با آن‌ها احتجاج می‌کند که با وجود این اعتقاد چرا چیزی را می‌پرستید که هیچ نفعی برای شما نداشته و قادر به دفع ضرری نیز نمی‌باشد «وَلْتَن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (الزمر، ۳۸).

۲) الله بخشنده باران و به صورت عام‌تر بخشنده زندگی به همه چیزهای زنده بر روی زمین است: (العنکبوت، ۶۳). در این آیه و آیات مشابه آن، قرآن ابتدا به گونه‌ای خاص از مشرکان اعتراف می‌گیرد که خالق جهان و بخشنده باران و احیاگر زمین خداوند است و در پایان آیه با عبارت «أَنَّى يُؤْفَكُونَ» اعتراض می‌کند که اعراب جاهلی نمی‌توانند نتیجه لازم را از این اعتراف بگیرند که تنها خدا را بپرستند و به پرستش جز او نپردازند.

۳) الله کسی است که بر تشریفات و مقررات سوگند یادکردن حکومت دارد: (ایزوتسو، خدا و انسان، ۱۲۷ و ۱۲۸) «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ» «و به نام خدا سوگند مؤکد یاد کردند» (فاطر، ۴۲).

۴) الله نمودی خاص از یکتاپرستی آنی یا موقتی است: (ایزوتسو، همان، ۱۲۸). در قرآن آمده اعراب بت‌پرست در آن هنگام که خود را با خطر مرگ روبرو می‌دیدند و امیدی برای رهایی نداشتند مخصوصاً بر روی دریا، شرک را رها کرده و خالصانه خدا را می‌خواندند و از او یاری می‌طلبیدند. قرآن این مطلب

کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از ..... ۱۳۳

را این گونه بیان می کند که: «وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلْمِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (لقمان، ۳۲).

ایزوتسو این گونه پناه بردن ظاهری به خدا را توحید آنی یا موقتی می نامد. نکته اخیر نشان می دهد که اعراب جاهلی در اوضاع و احوال عادی آماده پرستش خدا نبودند و فقط به هنگام پیش آمدن خطر نام او را بر زبان جاری می ساختند.

(۵) الله ربّ کعبه است: (ایزوتسو، همان، ۱۲۷) اعراب در میان خدایان خود عالی ترین مقام را به الله اختصاص داده بودند که عبارت از پروردگار خانه کعبه یا ربّ البیت بودن او بود، در صورتی که خدایان دیگر را واسطه ای میان این برترین خدا و مردم تصور می کردند. قرآن خطاب به قریش می گوید: «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ» (قریش، ۳). این طرز تصور سلسله مراتب خدایان در قرآن نیز آمده است. قرآن به نقل از مشرکان می گوید: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ» (الزمر، ۳).

علاوه بر مواردی که ایزوتسو به آن اشاره کرد، اشارات دیگری نیز در قرآن کریم در مورد اعتقاد اعراب جاهلی به الله می یابیم، گاه از سهمی که مشرکان از اموال خود برای خدا قرار می دهند سخن می راند و گاه از نسبت فرزند و دختر به خدا دادن سخن به میان می آورد و عنوان می دارد که برخی از اینان جن را شریک خدا می دانند و همچنین سخن مشرکان را نقل می کند که می گویند: اگر خدا می خواست ما مشرک نبودیم و اگر او نمی خواست کسی در عبادت مشرک نمی شد (علی، ۱۰۴/۶).

گذشته از گواهی قرآن، ایزوتسو شواهدی از ادبیات جاهلی در رابطه با تصور الله در میان اعراب بت پرست ذکر می کند. بهترین نمونه آن شعری است از شاعر جاهلی بنام عدی بن زید شاعر مسیحی دربار حیره. وی به شاه شکایت می کند که دشمنان و بدگویان باعث شدند میان او و شاه اختلاف ایجاد شود. از این رو برای این که بی گناهی خود را اثبات کند به دو خداوند مکه و مسیح در کنار یکدیگر سوگند یاد کرده و می گوید:

## سَعَى الْأَعْدَاءُ لَا يَأْتُونَ شَرًّا      عَلَيَّ وَ رَبِّ مَكَّةَ وَ الصَّلِيبِ

به پروردگار مکه و به صلیب کشیده سوگند که دشمنان سخت بر ضد من کوشیدند و از هر چه ممکن بود مایه آزار من شود کوتاهی نورزیدند.

این شعر از دو جهت اهمیت دارد، اولاً: عدی بن زید که یک عرب مسیحی تربیت شده در حیره دور از مکه است، به عنوان بزرگ‌ترین شاعر قبیله خود و دارای عالی‌ترین فرهنگ زمان خود وقتی از تصور خداوندگار مکه این گونه یاد می‌کند این بیان‌گر گسترش مفهوم الله حتی در خارج از محدوده مکه بوده است. ثانیاً: تصور مسیحی محض الله است که در میان اعراب مسیحی آن زمان غلبه داشته است.

نتیجه‌ای که ایزوتسو از این مطلب می‌گیرد این است که تمایلی ناخودآگاه نسبت به یکی شمردن تصور مسیحی الله با مفهوم عربی بت‌پرستانه الله به عنوان خداوندگار خانه کعبه وجود داشته است (ایزوتسو، خدا و انسان، ۱۳۱ و ۱۳۲). از بررسی تصور الله در میان بت‌پرستان جاهلی آنچه برای ما قابل استناد است این است که بنابر شواهد ذکر شده تصور غالب عربی جاهلی از این لفظ، تصویری شرک آمیز بوده و با اعتقاد به الهه‌های گوناگون همراه بوده است.

ب) تصور یکتاپرستانه الله: یهودیان و مسیحیان که در جزیره العرب به زبان عربی سخن می‌گفتند خدای کتاب مقدس خود را به نام الله می‌نامیدند. این مسأله زمینه را برای گسترش مفهوم الله در میان اعراب و به وجود آمدن مفهومی والاتر از یک خدای قبیله‌ای نه تنها در میان ساکنان شهر مکه بلکه در میان بادیه‌نشینان خالص فراهم آورده بود. برای نمونه، ورقة بن نوفل که خود مسیحی بود، حادثه نزول وحی بر پیامبر (ص) را همانند حادثه صحیح متعلق به سنت یکتاپرستی یهودی و نصرانی تفسیر و تعبیر کرد و با آن یکی دانست (همان، ۱۳۳ و ۱۳۴). این نشان می‌دهد که تصور مشرکانه الله و نیز تصور یهودی-نصرانی این کلمه چگونه در سال‌های آخر دوره جاهلیت به سمت نوعی وحدت

حرکت کرده و تقریباً به صورت یک مفهوم در آمده بودند.

ج) تصور یهودی- نصرانی الله در دست اعراب بت پرست: اعراب بت پرستی که نه مسیحی بودند و نه یهودی در سخن گفتن با یهودی‌ها و نصرانی‌ها از چیزهایی سخن می‌گفتند که به این دین‌های توحیدی تعلق داشت. به عنوان مثال شاعر بدوی به هنگام مدح کردن شاه مسیحی کلمه الله را به کار می‌برد. این مطلب از دو جهت اهمیت دارد: یکی این که وقتی شاعر کلمه الله را مکرراً در اشعار خود بکار می‌برد می‌بایست فهمی از کلمه الله آن گونه که مورد قبول پیروان کتاب مقدس است در نگرش دینی او حاصل شده باشد که به تدریج تصور مشرکانه خود را از خدا با تصور مسیحیان یکی دانسته است. دیگر این که از آن جا که شعر در آن زمان سرمایه‌ای اجتماعی، قومی و حتی ملی محسوب می‌شده، از این رو کلماتی که شاعر خصوصاً شعرای معلقات سبع به زبان می‌آوردند به سرعت در میان قبیله و حتی خارج از قبیله انتشار پیدا می‌کرده و بر افکار عمومی تأثیر می‌گذاشته است. بدیهی است تصور و باور اعراب بت پرست با اعتقادات مسیحیان و یهودیان در این باره تفاوت داشته اما به کار بردن آن نزد نصرانیان در شعر شاعران بت پرست نشان از آشنایی دیرینه هر دو دسته با مفهوم آن دارد (همان، ۱۳۹ و ۱۴۰).

د) تصور توحیدی حنفاء از الله: (همان، ۱۴۱) حنفاء گروهی از اعراب جاهلی بودند که به طور تقریباً کامل با مفهوم الله آشنا بودند و به شدت تحت تأثیر تعالیم پیامبران پیشین از جمله حضرت ابراهیم (ع) بودند و سعی می‌کردند راه صحیح دینداری را بشناسند و با درک درست از مفهوم الله به عنوان خدای واحد و متعال او را عبادت کنند و اعتقادات پاک و ناب پیامبران پیشین را حفظ کنند. جواد علی معتقد است که حنفا پیروان دین و مسلک خاصی نبوده‌اند و مهم‌ترین مشخصه آن‌ها رد کردن بت و بت پرستی بود و در اصل حنفاء همان صابئین هستند که از دین قوم و ملت خود خارج شده‌اند. بهترین تعبیری که می‌توان از حنفای

عصر جاهلی نمود تعبیر مصلحین در عصر حاضر است که این طبقه در برابر اوضاع حاکم بر جامعه ایستادگی نموده و سعی در از بین بردن عوامل عقب ماندگی و به رشد رساندن جامعه دارند (علی، ۶/ ۴۵۴-۴۵۷). در قرآن نیز کلمه حنیف در چندین مورد به معنای یکتاپرست و در تمایز با بت پرستان و مشرکان به کار رفته است و با نام حضرت ابراهیم (ع) همراه است:

«قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران، ۶۷).

علاوه بر آیات قرآن، در سخنان و اشعار حنفاء نیز واژه الله کاربرد فراوانی داشته است که بیشترین آن را در اشعار امیه بن ابی الصلت می یابیم. کلمات و اندیشه های وی شباهت زیادی به کلمات و اندیشه های قرآنی دارد، در رابطه با اصالت اشعار وی اختلاف نظر وجود دارد. اما قدر مسلم آن است که طرز تصور حنیفی وی نسبت به خدا با طرز تصور اسلامی ناسازگار نیست. جهانی که وی در اشعار خود ترسیم می کند جهانی خدا مرکزی است که تنها یک خدای شخصی بر آن حکومت می کند و آن الله است. به گفته وی الله خالق همه چیز است و همه آفریده ها بندگان اویند.

هُوَ اللَّهُ بَارِيءُ الْخَلْقِ وَالْخَلْقُ كُلُّهُمْ  
إِمَاءٌ لَهُ طَوْعًا جَمِيعًا وَأَعْبُدُ

او الله آفریننده خلق است و همه خلق به خرسندی و فرمانبرداری بندگان وفادار اویند. مهم تر این که این الله یگانه و واحد است.

وَمَنْ لَمْ تُنَازِعْهُ الْخَلَائِقُ مُلْكُهُ  
وَإِنْ لَمْ تُفَرِّدْهُ الْعِبَادُ قَمَرَهُ

و کسی است که هیچ یک از آفریدگان درباره سلطنتش با او نزاع نمی کند و اگر هم بعضی از بندگان او را یگانه شمارند، باز هم یگانه است (ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ۱۴۲-۱۴۷).

از آن چه گفته شد درمی یابیم که واژه الله پیش از آن که وارد نظام معنایی قرآن شود، مدت های دراز جزئی مهم و معتبر از نظام معنایی پیش از اسلامی بوده



کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از ..... ۱۳۷

است. برای اعراب این تصوّرات چهارگانه معنایی اعم از مثبت و منفی که پیرامون واژه الله شکل گرفتند، از طرفی زمینه را برای بسط و گسترش مفهوم الله در دوره پیش از اسلام فراهم ساختند و از سوی دیگر از وجود اندیشه‌هایی دینی مشابه اندیشه‌های اسلامی در میان اعراب جاهلی حکایت کرده و نشان می‌دهند اعراب جاهلی با تصوّراتی ویژه یک دین روحانی به ویژه در ایام نزدیک به ظهور اسلام به کلی بیگانه نبوده‌اند.

## ۲- انتقال به جهان بینی جدید

واژه الله در سیر تحوّل و تکامل معنایی خود وارد نظام قرآنی شد. در این فرایند انتقال، نکته قابل توجه این است که این واژه با همه عناصر معناشناختی وابسته به آن - چه آن‌ها که بار ارزشی مثبت داشتند و با اندیشه قرآنی سازگار بودند و چه آن‌ها که بار ارزشی منفی داشتند و با اندیشه قرآنی ناسازگار بودند وارد نظام قرآنی شد. در نظام جدید، برخی از این تصوّرات معنایی که با اندیشه قرآنی هم‌افق و سازگار بود پذیرفته شد و در مقابل به کلماتی همچون شریک الله و ندّ یعنی همانند خدا مقامی داده نشد.

این فرایند ردّ و قبول در قرآن به زیبایی ترسیم شده است. به عنوان نمونه اعراب جاهلی آنچه غیر از خداوند را می‌پرستیدند انداد می‌نامیدند، از آن جهت که آن را مشابه و نظیر خداوند محسوب می‌کردند (علی، ۱۱۹/۶). در همین رابطه در قرآن آمده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» (البقرة، ۱۶۵).

این آیه و آیاتی نظیر این نشان می‌دهد که الله برای اعراب پیش از اسلام کاملاً شناخته شده بود بر همین اساس سخن قرآن کریم با اعراب جاهلی نه در راستای اثبات خدایی الله، که در منزّه ساختن آن از پیرایه‌های جاهلی بوده است. بارها این اندیشه که در کنار الله خدایانی دیگر بوده باشند، نفی شده است.

در قرآن تقابل حادّی میان الله و خدایان دیگر وجود دارد، حال آن که در نظام جاهلی تصوّر الله در کنار خدایان دیگر قرار داشت و هیچ ناسازگاری میان آنها نبود. ایزوتسو این واقعیت را این گونه بیان می کند که:

در قرآن تصوّر الله به لحاظ وجودشناختی تنها و بدون همتاست. اما به لحاظ معناشناختی تصوّرهایی از خدایان و بتان در قرآن وجود دارد که همه آنها با انتساب به الله دیده می شوند و وجود آنها باید مورد انکار واقع شود. آنها در قرآن با تصوّر باطل پیوسته اند، در صورتی که تصوّر الله با تصوّر حق ارتباط دارد (ایزوتسو، خدا و انسان، ۴۷).

از بررسی مفهوم الله در جاهلیت و اسلام این نتیجه به دست می آید که وقتی اسلام در جزیره العرب ظهور کرد، لازم دانست که راجع به ذات خداوندی، افکار زیادی را تصحیح کند زیرا در آن جا فقط یک فکر نبود و لازم بود که عقیده راجع به خداوند را از آلودگی های بسیاری که از بقایای عبادت اولیه بود، بی آرایش سازد و افزایش هایی را که فرقه های مختلف درباره تأویل و تفسیر دو کتابش (یعنی تورات و انجیل) داشتند را از اذهان دور نماید. به گفته ایزوتسو، الله در نظام جاهلی چیزی جز عضوی از یک میدان معناشناختی خاص نبود، اما در نظام قرآنی عالی ترین کلمه کانونی است که بر سراسر واژگان مشتمل بر همه میدان های معناشناختی حکومت می کند. در این نظام جدید همه میدان های معناشناختی و بنابر آن همه اصطلاحات کلیدی در زیر نفوذ و سلطه این کلمه کانونی مرکزی و والا قرار دارند. از این رو، نه تنها تصوّرهای دینی و اخلاقی که حتی تصوّرهایی که نماینده جنبه های مادی زندگی انسان هستند همانند طلاق، ارث، مسائل بازرگانی و... نیز در ارتباط مستقیم با تصوّر الله قرار گرفته اند. این نشان می دهد که خدای قرآن برخلاف خدای فلسفه یونان در عین بی نیازی، در کارهای بشر دخالت می کند (همان، ۴۶).

### ۳- انتقال الله به نظام‌های پس از قرآنی

الله در آخرین مرحله از سیر تحوّل و تکامل خود، به عنوان اصلی‌ترین محور تعالیم دینی در فرهنگ اسلامی، مورد توجه نظام‌های تفکر گوناگون به ویژه علم کلام، تصوّف و فلسفه قرار گرفته و مباحث مربوط به آن گسترش می‌یابد.

ساخت کلامی الله: الله هنگامی که قرآن را ترک می‌کند و وارد دستگاه کلامی می‌شود ساخت تصویری آن تغییر می‌کند. البته در علم کلام همان وضع مرکزیتی خود را به عنوان عالی‌ترین کلمه کانونی حفظ می‌کند. اما در زیر سطح ظاهری آن تغییری ژرف پدید می‌آید. بحث اثبات صانع، اثبات یکتایی خداوند از جمله مباحثی است که توجه متکلمان را به خود جلب کرده است. همچنین اسماء الهی که در قرآن توصیف‌های ساده‌ای از خداوند هستند برای متکلمان نماینده تجلیاتی از حقیقت الهی و صفاتی است که از ذات باری تعالی جدایی‌ناپذیرند. به این معنا که تصوّر مفهوم الله اکنون از طریق ذات و صفات شناخته می‌شود و بنابر آن سراسر جهان هستی از طریق ذات و صفات تفسیر و تعبیر می‌شود (همان، ۵۴ و ۵۵).

ساخت تصویری الله: تأثیری که دستگاه تصویری به صورتی ژرف بر روی تصوّر مرکزی الله می‌گذارد این است که معنای نسبی کلمه الله بنابر آن که همچون موضوع معرفت صوفیانه در نظر گرفته شود یا موضوع علم متعارف بشری، تغییر می‌پذیرد. به این معنا که در همه نظام‌های غیر تصویری الله از نظر شناخت‌شناسی<sup>۱</sup> یک موضوع علم است. یعنی انسان به واسطه نشانه‌ها و به طور غیر مستقیم خدا را می‌شناسد. اما در تصوّف این معرفت به صورت تماس شخصی مستقیم و بی‌واسطه حاصل می‌شود. به عبارت دیگر به شکل اتحاد عالم و معلوم

یا عاشق و معشوق است که در نهایت به صورت یک شخص درمی آیند. ساخت فلسفی الله: تصوّر الله در فلسفه تصوّر ارسطویی همراه با تصوّر واحد فلوطینی است. از این رو فیلسوفان می‌کوشند تا آن معانی فلسفی را که در زیر تعبیر قرآنی نهفته است بیرون بیاورند و آشکار سازند (همان، ۵۷). در فلسفه، خدانشناسی به عنوان بخشی از هستی‌شناسی و پایه اصلی آن مطرح گشته است؛ از همین روست که همواره تعبیر الهیات در حوزه فلسفه، از یک سو در معنای اخصّ خدانشناسی و از سویی دیگر در معنای اعمّ هستی‌شناسی بکار رفته است.

### نتیجه

زمینه‌های فکری ایزوتسو در زبان‌شناسی و فلسفه موجب گردید ایزوتسو به این نتیجه برسد که از طریق ترجمه نمی‌توان تفسیر درستی از مفاهیم قرآنی عرضه کرد. از این رو به دنبال آن است تا راهی را بیابد که قرآن خود بیانگر مفاهیم خود باشد. بدین منظور برای پی‌بردن به معانی مفاهیم عمده قرآن، به بررسی معنای واژه با توجه به شرایط فرهنگی - اجتماعی کاربرد آن می‌پردازد. ایزوتسو در تجزیه و تحلیل مفاهیم قرآن ضمن آن‌که تاریخ‌گرایی را در زبان قرآن پذیرفته و در مباحث خود به اشعار دوران پیش از اسلام استناد کرده است، به همزمانی در زبان نیز تمایل دارد. بدین منظور دو بررسی اغلب مفاهیم قرآنی، دو روش معناشناسی در زمانی و همزمانی را به صورت تحلیلی با هم تلفیق نموده است. به این صورت که نخست بر اساس معناشناسی در زمانی به شناخت معنای اولیّه و معنای بعدی آن در طول تاریخ حیات لغت می‌پردازد. بدین منظور برای دست‌یابی به معنای اساسی به ریشه‌یابی واژه می‌پردازد تا جهان‌بینی معناشناختی آن را کشف کند و سپس برای یافتن معنای نسبی واژه، به معناشناسی واژه می‌پردازد تا جهان‌بینی فرهنگی آن را کشف کند. آن‌گاه در بخش معناشناسی همزمانی معنای واژه را با توجه به بافت کلام، مترادف‌ها، متضادها، روابط

کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از ..... ۱۴۱

هم‌نشینی، جانشینی و... مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. در میان واژه‌های اعتقادی که ایزوتسو مورد بررسی قرار داده، واژه الله از نظر موقعیت و جایگاه وضعیتی کاملاً متفاوت از سایر واژه‌ها دارد. از آن‌جا که این واژه با هیچ واژه دیگری نسبت ترادفی و یا تضادی ندارد، از این رو هیچ واژه‌ای نمی‌تواند با آن هم‌نشین و یا جانشین آن شود. بنابراین می‌بایست سیر تحول و تکامل آن را صرفاً به لحاظ تاریخی دنبال کرد و این همان کاری است که ایزوتسو در بررسی این واژه انجام داده است.

در بررسی سیر تحول و تکامل واژه الله نکته قابل توجه آن‌که با ورود الله به نظام قرآنی تغییری ژرف هم در معنا و هم در موقعیت آن پدید آمد. در نظام معنایی جاهلی که معتقد به خدایان متعدّد بودند، تعبیری که از معنا و مفهوم الله می‌شد بستگی به موضوع متن یا سخنی داشت که نویسنده یا گوینده بدان می‌پرداخت. لذا تصورات مختلف جاهلی به واژه الله لایه‌های معنایی متعدّدی بخشیده بود. اما در نظام معنایی قرآن، الله از آن حالت دو یا چند معنایی سابق خارج شد و تنها به معنای خدای یگانه و بی‌همتا محدود شد. به لحاظ موقعیت نیز الله از عضوی عادی بودن در نظام معنایی جاهلی به کانونی‌ترین کلمه در نظام جدید ترفیع پیدا کرد.

## منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

۱. ایزوتسو، توشیهیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۲. همو، *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۳. بی‌یرویش، مانفرد، *زبان‌شناسی جدید*، ترجمه محمد رضا باطنی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۴. پالمر، فرانک، *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۵. ترادگیل، پیترو، *زبان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه محمد طباطبائی، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۶. چیمن، شیوان، *از فلسفه به زبان‌شناسی*، ترجمه حسین صافی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۷. روبینز، آر. اچ، *تاریخ مختصر زبان‌شناسی*، ترجمه علی محمد حق‌شناس، تهران، ۱۳۸۴ ش.

۱۴۲ ..... صحیفه مبین، شماره ۴۹، بهار و تابستان ۱۳۹۰

۸. ساغروانیان، سید جلیل، *فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی*، مشهد، ۱۳۶۹ ش.
۹. صفوی، کورش، *معنی‌شناسی کاربردی*، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. صلح‌جو، علی، «زبان، فرهنگ، ترجمه»، *مجله زبان‌شناسی*، سال ۶، ش ۱.
۱۱. عدالت نژاد، سعید، «روش سمانتیکی در مطالعات اسلامی»، در *سخنگوی شرق و غرب*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. فضیلت، محمود، *معناشناسی و معانی در زبان و ادبیات*، کرمانشاه، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. مختار عمر، احمد، *معناشناسی*، ترجمه سید حسن سیدی، مشهد، ۱۳۸۶ ش.
۱۴. معموری، علی، «دانش زبان‌شناسی و کاربردهای آن در مطالعات قرآنی»، *قرآن و علم*، ش ۱، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. نرسیسیانس، امیلیا، *مباحثی در دو زبانگی از دیدگاه علوم اجتماعی*، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. دوسو، رنه، *العرب فی سوریا قبل الاسلام*، ترجمه عبدالحمید دواخلی، قاهره، ۱۹۵۹ م.
۱۷. علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، تهران، ۱۳۸۰ ش.

18. Carrol , J.B (ed.), *Language , Thought and Reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf* , Cambridge , 1956.

19. solihu Abdul kabir hussain, "semantics of the Quranic weltanschauung: A critical analysis of toshihiko s izutsu works", *American Journal Islamic social sciences*, Vol 26, No. 4, 2009.

20. Whorf , B ,*science and linguistics in* , *The Routledge language and cultural Theory Reader*, 1940.