

بررسی کاربرد معناشناسی همزمانی در دیدگاه معناشناختی ایزوتسو با تکیه بر مفهوم ایمان

مریم پورافخم^۱

مهرداد عباسی^۲

چکیده

توشیهیکو ایزوتسو، اسلام‌شناس معروف ژاپنی، در دو اثر ارزنده و مشهورش یعنی *خدا و انسان در قرآن* و *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، دانش معناشناسی را مبنای کار خود قرار داد و پیشرفتی عمده در حوزه مطالعات قرآنی و به‌ویژه معناشناسی واژه‌ها و مفاهیم قرآن پدید آورد.

ایزوتسو در کتاب *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید* با به‌کارگیری روش معناشناسی هم‌زمانی سوسور، روابط معنایی مفاهیم عمده قرآن را به شیوه‌ای روشمند یعنی بر اساس معیارهای علمی قابل قبولی همچون روابط هم‌نشینی، جانشینی، تضاد، ترادف و... بافت کلام، مشتقات واژه در قرآن، وجوه معانی هر مشتق در کاربرد قرآنی و... از قرآن استخراج کرده و به تجزیه و تحلیل برخی از مهمترین مفاهیم اخلاقی قرآن بویژه مفهوم ایمان پرداخته است. در مقاله حاضر، ابتدا مبانی ایزوتسو در فهم مفاهیم اخلاقی قرآن شناسانده شده و در ادامه تعریف مفاهیم اخلاقی قرآن و نیز دوگانگی بنیادی نظام اخلاقی قرآن از نگاه ایزوتسو، تعریف معناشناسی هم‌زمانی و روشهای ایزوتسو در فهم مفاهیم اخلاقی قرآن تبیین شده است. سرانجام، برای عرضه روشن‌تر روش ایزوتسو تحلیل او از واژه ایمان به عنوان نمونه بررسی شده است.

واژگان کلیدی

توشیهیکو ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، معناشناسی هم‌زمانی، ایمان.

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.

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

طرح مسأله

توشیهیکو ایزوتسو^۱ (۱۹۱۴-۱۹۹۳م) اسلام‌شناس، زبان‌شناس و فیلسوف معروف ژاپنی دو کتاب ارزنده در حوزه قرآن‌پژوهی با عنوان *خدا و انسان در قرآن*^۲ و *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن* مجید^۳ دارد. ایزوتسو در این دو کتاب دانش معناشناسی را مبنای کار خود قرار داد و پیشرفتی عمده در حوزه مطالعات قرآنی و به‌ویژه معناشناسی واژه‌ها و مفاهیم قرآن پدید آورد.

اگرچه روش ایزوتسو از سوی بسیاری محققان و قرآن‌پژوهان - به‌ویژه آن‌ها که درصددند با اتخاذ روش‌های جدید علمی به مطالعات قرآنی عمق و غنای بیشتری ببخشند - مورد توجه و استقبال قرار گرفته، اما تاکنون در رابطه با دو اثر مهم او پژوهش‌های جامعی صورت نگرفته است. از میان مقالات نگاشته شده پیرامون روش ایزوتسو، می‌توان از مقاله «ارتباط معناشناسی و تفسیر قرآن» از علیرضا قائمی‌نیا^۴ نام برد که به گونه‌ای جدی‌تر کار ایزوتسو را مورد نقد و بررسی قرار داده است. ما نیز در مقاله‌ای دیگر به اجمال به بررسی مبانی فکری ایزوتسو در دو حوزه فلسفه و زبان‌شناسی، پیش‌فرضها و روش ایزوتسو در بکارگیری روش معناشناسی در زمانی و نیز تحلیل واژه الله پرداخته‌ایم.^۵

ایزوتسو در تجزیه و تحلیل مفاهیم قرآن از دو روش معناشناسی در زمانی و هم‌زمانی استفاده کرده است. وی نخست در کتاب *خدا و انسان در قرآن* بر اساس معناشناسی در زمانی به شناخت معنای اولیه و معانی بعدی آن در طول تاریخ حیات لغت می‌پردازد. آن‌گاه در کتاب *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن* مجید، در بخش معناشناسی هم‌زمانی

1. Toshihiko Izutsu

2. *God and man in the Koran*, New York 1964.

3. *Ethico-religious concepts in the Qur'an*, Montreal 1966.

۴. مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله از این قرار است: قائمی‌نیا، علیرضا، «ارتباط معناشناسی و تفسیر قرآن»، در هفده گفتار قرآن‌پژوهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و مرکز هماهنگی، توسعه و ترویج فعالیت‌های قرآنی، ۱۳۸۸، ۱۷۳ - ۱۸۶.

۵. مشخصات این مقاله از این قرار است: مهرداد عباسی و مریم پورافخم، «کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله در تحلیل معناشناختی ایزوتسو»، صحیفه مبین، شماره ۴۹، ۱۳۹۰، صص، ۱۱۳ - ۱۴۲.

معنای واژه را با توجه به ارتباط واژه با سایر واژه‌ها از جمله بافت کلام، مشتقات آن در قرآن، وجوه معنایی هر مشتق در کاربرد قرآنی، مترادف‌ها یا متضادهای هر وجه و مفهومی را که در قرآن به واژه مورد نظر اسناد داده شده است مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. هدف از مقاله حاضر معرفی روش معناشناسی همزمانی و نشان دادن نحوه کاربرد آن در مفهوم‌شناسی قرآنی است. ایزوتسو در کتاب دوم خود یعنی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید می‌کوشد با بکارگیری این روش، معانی اصطلاحات و مفاهیم اخلاقی قرآن را یک مقطع زمانی - قرآنی یا پساقرآنی - استخراج کند. او برای این منظور، به کشف روابط معنایی مفاهیم اخلاقی قرآن پرداخته و در همین رابطه، روشهای هفتگانه‌ای را ارائه می‌دهد. از آنجاکه مبانی ایزوتسو در فهم مفاهیم اخلاقی قرآن ریشه در زبان‌شناسی سوسور دارد، نخست مروری اجمالی بر اصول زبان‌شناختی سوسور و نیز نگاه ایزوتسو به نظام اخلاقی قرآن خواهیم داشت و در ادامه ضمن تعریف معناشناسی همزمانی و روشهای ایزوتسو در فهم مفاهیم اخلاقی قرآن، می‌کوشیم با بررسی نمونه واژه ایمان توصیف روشی از روش معناشناختی او ارائه دهیم.

۱) مبانی ایزوتسو در فهم مفاهیم اخلاقی قرآن

دیدگاه ایزوتسو و بکارگیری معناشناسی همزمانی در تحلیل مفاهیم قرآن، از زبان‌شناسی سوسور متأثر است. روش او در فهم مفاهیم اخلاقی قرآن برگرفته از یافته‌های سوسور در کتاب مشهور *درس‌های عمومی زبان‌شناسی* است^۱، چنانکه وی مبانی او را دست‌مایه‌ای برای کشف معانی مفاهیم قرآنی و بطور خاص، مفاهیم اخلاقی قرآن قرار می‌دهد. از این رو، اشاره به برخی از ارکان زبان‌شناسی سوسور و نیز نگاه ایزوتسو به نظام اخلاقی قرآن ضروری است.

۱-۱ زبان‌شناسی سوسور

فردینان دوسوسور^۲ (۱۸۳۹ - ۱۹۱۴) بنیانگذار زبان‌شناسی نوین، در پی آن بود تا

۱. بنگرید به: قائمی‌نیا، ص ۵۳۰.

2. Ferdinand De Saussure.

نظریه‌ای عمومی را در مورد «زبان طبیعی» تبیین کند. بدین منظور مطالعه نظام‌مند زبان را تشخیص داد و امکان تحقق دستاوردهای زبان‌شناسی قرن بیستم را فراهم کرد (کالر، ۵). همین امر او را به اصول زبان‌شناختی جدیدی رهنمون کرد که در اینجا به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۱-۱. تمایز میان مطالعه در زمانی^۱ و مطالعه هم‌زمانی^۲ زبان

سوسور در اولین اصل نظریه خود بین مطالعه در زمانی یعنی مطالعه تحول زبان در طول زمان و مطالعه هم‌زمانی آن یعنی مطالعه نظام زبانی در وضعیتی خاص و بدون در نظر گرفتن زمان تمایز نهاده است. از نظر سوسور واژه در زبان تابع تاریخ است. اما تحلیل واژه باید غیر تاریخی باشد. از این رو، توصیف هم‌زمانی زبان بر تحلیل تاریخی آن برتری دارد. زیرا واژه به لحاظ روابطش با سایر واژه‌ها تعریف می‌شود و روابط معتبر آنهایی هستند که در مقطع زمانی خاصی حضور دارند. از آنجا که زبان موجودیتی کاملاً تاریخی و همواره در حال تغییر است، برای تعریف عناصر آن باید به روابطی توجه داشت که در وضعیتی ویژه و هم‌زمانی پدید می‌آیند (همان، ۳۷-۳۹).

سوسور ثابت کرد فرایند زبانی را نمی‌توان به عناصر در زمانی تجزیه کرد، مثلاً تاریخ یک واژه به هیچ وجه قادر نیست مفهوم کنونی آن واژه را به ما بنمایاند؛ زیرا علاوه بر تاریخ، نظامی هم وجود دارد و چنین نظامی اساساً دارای قوانین تعادل است. قوانینی که بر عناصر آن حاکم می‌شود و در هر لحظه از تاریخ، به پدیده هم‌زمانی بستگی دارد: در واقع، رابطه بنیادین در زبان، رابطه میان لفظ و معنا است، لذا مجموعه مفاهیم به طور طبیعی نظامی بر اساس تمایزها و تقابلهای تشکیل می‌دهد، چه این مفاهیم در قبال یکدیگر حالت نسبی دارند و از سوی دیگر، مفاهیم نظامی هم‌زمانی بوجود می‌آورند، زیرا این روابط مستقل از یکدیگرند. بر این اساس، سوسور روابط عناصر یک نظام را که وجود هر یک مشروط به وجود دیگری است، بر اساس محور هم‌زمانی بررسی می‌کند (پیاژه، ۹۵).

1. Diachronic.
2. Synchronic.

۱-۱-۲ معنا در زبان، زائیدهٔ تقابل است

زبان‌شناسی سوسور با این استدلال که معانی از زبان صادر می‌شوند و پیش از زبان وجود مستقل و خارجی ندارند، در واقع نوعی عزیمت و جابجایی اساسی از نظریه‌های پیشین دربارهٔ معنی به شمار می‌رود. در قرن هجده و نوزده نظر رایج این بود که معانی از چیزهایی نشأت می‌گیرند که در قالب واژه‌ها بازنمایی می‌شوند (مک‌دائل، ۶۶-۶۷). به عبارت دیگر، واژه‌های زبانی برای مفاهیمی ذهنی وضع شده‌اند که آن مفاهیم به نوبه خود اموری از قبیل اشیای خارجی را نشان می‌دهند. سوسور با دلایل متفاوتی این نظر را رد کرده و نظریه دیگری را جایگزین آن می‌سازد. او معتقد است اگر واژه‌ها نام‌هایی بود که برای اشیاء و پدیده‌ها وضع شده بود، در این صورت ترجمه از یک زبان به زبان دیگر کارس بس ساده می‌نمود. در حال که زبان‌ها در مقوله‌بندی جهان با هم متفاوتند. (ضیمران، ۶۰) به نظر سوسور، واژه‌های زبانی مورد استفادهٔ انسان، دارای معانی ذاتی نیستند و همگی مبتنی بر گونه‌ای اختیار و قرارداد هستند. معنا حاصل رابطهٔ قراردادی میان دال و مدلول است (آپیگنانزی، ۶۶). هر زبان نه تنها مجموعه‌ای متفاوت از دالها را پدید می‌آورد، بلکه مجموعهٔ متفاوتی از مدلولها را نیز پدید می‌آورد و از روش خاص خود برای سازمان‌بندی جهان به مفاهیم یا مقولات بهره می‌گیرد. از این رو، به تعبیر سوسور زبان گنجینه‌ای از لغات با مفاهیم از پیش ساخته نیست، بلکه آن‌ها مفاهیمی دگرگون‌شونده‌اند که این دگرگونی نیز در بستر جامعه و فرهنگ متحقق می‌گردد. پس منطق نظریهٔ سوسور به این امر اشاره دارد که جهان ما از طریق زبان برای ما ساخته می‌شود (کالر، ۲۱-۲۴). از سوی دیگر سوسور مدعی است هیچ واژه‌ای به تنهایی واجد معنا نمی‌گردد بلکه در ارتباط با سایر واژه‌ها معنی دار می‌شود. در نظام زبان، واژه‌ها بدین علت معنا دارند که در تقابل با واژه‌های دیگر قرار دارند. هر واژه‌ای بر مفهومی دلالت می‌کند که غیر از مدلول دیگر واژه‌ها است. سوسور برای بیان مقصود خود، بازی شطرنج را مثال می‌زند. در بازی شطرنج معنای هر مهره در بازی و در برابر دیگری پیدا می‌شود. همهٔ مهره‌ها در مقابل همدیگر تعریف می‌گردند. واژه‌ها نیز این گونه‌اند و در بازی زبان و در مقابل یکدیگر معنا می‌یابند. از این رو، مدعی است که زبان نظامی از تفاوت‌ها و تقابل‌های معنایی است که در آن هر

چیزی با مفهوم مقابل خود تبیین می‌شود (ضیمران، ۴۲-۴۳).

لازم به ذکر است، تقابل معنایی یکی از مجموعه روابط معنایی^۱ نظام‌مند زبان است که در تجزیه و تحلیل معنا به همراه ترادف، چند معنایی، شمول معنایی و سایر روابط معنایی تشخیص داده می‌شود. دو واژه در صورتی متقابل هستند که اولاً حتماً با یکدیگر نقطه اشتراکی داشته باشند، به عنوان مثال جفت متقابل «کوتاه» و «بلند» در مقیاس «قد» مشترکند. دوم این که اگر حوزه معنایی این دو واژه را به صورت یک محور افقی در نظر بگیریم و قسمت میانی را که تقریباً حد وسط بین این دو واژه است مشخص کنیم، می‌توانیم تعیین کنیم که هر کدام از واژه‌ها در یک سمت از این قسمت میانی قرار می‌گیرند. (Cruse, 197)

۳-۱-۱ روابط همنشینی و جانشینی میان مفاهیم

سومین اصل نظریه سوسور مربوط به روابط میان مفاهیم است. از نظر سوسور زبان مجموعه‌ای از عناصر جدا و مستقل نیست، بلکه نظامی است متشکل از عناصری که با یکدیگر ارتباط دارند. رابطه میان واژه‌ها نیز رابطه‌ای دوگانی است و شامل روابط هم‌نشینی^۲ و روابط جانشینی^۳ می‌شود. در هر زبانی مجموعه‌ای از واژه‌های مترادف، متضاد و مشابه وجود دارد و گوینده برای اظهار یک جمله تعدادی از آنها را برمی‌انگیزد. اما این بدین معنا نیست که واژه‌های غایب در آن حضور ندارند. زبان، نظامی خودکفا است که غیبت پاره‌ای از واژه‌ها معنای عناصری را که در جمله حاضرند شکل می‌دهند. هر جمله از تعدادی واحدهای زبانی ترکیب یافته که زنجیره‌ای خطی را تشکیل می‌دهند و روابط همنشینی دارند؛ یعنی در کنار هم قرار گرفته‌اند و با هم معنایی را می‌رسانند. برای مثال در جمله «حسن آمد» رابطه بین «حسن» و «آمد»، رابطه همنشینی است. گاهی نیز ساختار جمله این امکان را به ما می‌دهد که واحدهای زبانی دیگری را جایگزین سازیم. بنابراین، اجزای جمله هم با آن واحدهای غایب، مناسب و روابطی دارند. این دسته از واژه‌ها رابطه

1. Sense Relations.
2. Syntagmatic Relation.
3. Paradigmatic Relation.

جانشینی دارند. برای مثال در جمله «حسین رفت»، ما می‌توانیم به جای «حسین» کلمات «او»، «اتوبوس» و «بچه» را که جمعاً یک طبقه را تشکیل می‌دهند، قرار دهیم. و به جای «رفت» کلماتی مانند «آمد»، «برخاست» و «پرید» را قرار دهیم. (ساغروانیان، ۲۱۳ و ۲۱۵). معمولاً این دو بعد به دو محور در زبان معروف است که یکی را محور افقی و دیگری را محور عمودی می‌شناسند. محور افقی بعد همنشینی را تشکیل می‌دهد، اما محور عمودی وضع بعد جانشینی را مشخص می‌کند (ضمیران، ۷۹). بنابراین، عناصر زبانی دو نوع ارتباط دارند: گزینش و ترکیب. گزینش بر اساس تشابه، تفاوت، ترادف و تضاد ایجاد می‌شود. در حالی که ترکیب ساختار جمله، بر اساس همنشینی انتخاب می‌شود، گوینده یا نویسنده اجزاء گفتار را از میان موارد مشابه بر می‌گزیند و آنها را با ترتیب خاصی کنار هم می‌چیند. این گزینش اجزاء گفتار از میان موارد مشابه و ترکیب آنها موجب پدید آمدن معنا می‌شود. گزینش به محور جانشینی در نظام زبان و ترکیب هم به محور همنشینی در آن مربوط می‌شود (قائمی‌نیا، ۲۲۵).

ایزوتسو اصول سه‌گانه مذکور را در تجزیه و تحلیل مفاهیم اخلاقی قرآن به کار می‌بندد. او همانند سوسور بر این باور است که هیچ‌گونه مطابقت عینی و تناظر یک به یک میان شیء و نام آن وجود ندارد و معنای هر واژه مصداق خارجی آن نیست (ایزوتسو، مفاهیم، ۱۷). به گفته ایزوتسو هر کس که به کار ترجمه دست زده باشد خوب می‌داند که بسیاری از واژه‌ها و عبارات «ترجمه‌ناپذیر» اند. در بسیاری از موارد، وجود این الفاظ ترجمه‌ناپذیر نتیجه وجود تفاوت‌های فرهنگی و حیات اجتماعی و طبیعی میان زندگی مردمی است که به دو زبان سخن می‌گویند. این تفاوت‌ها موجب می‌شود این دو گروه از مردم به کلی به دو شیوه مختلف دنیا را تجربه کنند (همان، ۱۸-۱۹). این تفاوتها ذهن ایزوتسو را به سوی این نتیجه سوق می‌دهد که برای پی بردن به معنای کلمات یک زبان بویژه مفاهیم اخلاقی - دینی آن نباید صرفاً به فرهنگ لغت‌ها مراجعه کنیم بلکه باید با در نظر گرفتن کاربرد مختلف آن مفاهیم و به بیان دیگر با در نظر گرفتن سیاق آن‌ها در متن و نیز با توجه به شرایط تاریخی و فرهنگی که واژه در آن بکار رفته، به کشف معنای آن براساس ویژگی‌های متن و محیطی آن پردازیم. (همان، ۲۷ و ۵۱۸) از سوی دیگر، ایزوتسو

نیز همانند سوسور معتقد است که معنا بدون اختلاف و تمایز وجود ندارد. باید درون زبان واژه‌های گوناگون وجود داشته باشند تا میان آنها اختلاف در کار باشد و از این اختلاف معنا پدید آید. بنابراین، نظام اندیشه‌های اخلاقی قرآن را نظامی بر پایه دوگانگی بنیادین اخلاقی می‌داند (همان، ۴۳-۴۴). ایزوتسو برای تبیین این دوگانگی و نیز معنای مفاهیم اخلاقی، با به کارگیری معناشناسی هم‌زمانی به بررسی روابط همنشینی و جانشینی و نیز مناسبات متقابل یک واژه با سایر واژه‌ها می‌پردازد تا معنای واژه را کشف کند. او برای این منظور روشهای هفتگانه‌ای را ارائه می‌دهد که در جای خود به توضیح آن‌ها خواهیم پرداخت.

۲-۱ تعریف مفاهیم اخلاقی قرآن از نگاه ایزوتسو

در قرآن شبکه پیچیده‌ای از ارزش‌های اخلاقی وجود دارد که بوسیله مفاهیم اخلاقی بیان می‌شود. به نظر ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی قرآن دو گونه‌اند: توصیفی و ارزشی. کلماتی مانند نفاق، کفر، ایمان و احسان که به مصادیق معینی اشاره می‌کنند، واژه‌های سطح اول زبان هستند و در رده اصطلاحات توصیفی اخلاقی جای می‌گیرند. اما وقتی ما در مقام داوری و ارزشگذاری بر بد و خوب بودن مصادیق آن‌ها حکم می‌کنیم این مفاهیم بعنوان واژه‌های اخلاقی سطح دوم در رده اصطلاحات ارزشی قرار می‌گیرند. به دسته دوم این مفاهیم ساختهای فرازبانی می‌گویند (همان، ۴۵). گفتنی است که در عالم خارج این دو لایه در هم امتزاج یافته و به صورت یک کل معنایی در آمده‌اند اما از جنبه نظری ایزوتسو تفکیک این دو لایه را ضروری می‌داند.

۳-۱ دوگانگی بنیادی نظام اخلاقی قرآن

ایزوتسو معتقد است که نظام اخلاقی - دینی قرآن که یکی از جنبه‌های جهان‌بینی قرآن است، مبتنی است بر دوگانگی بنیادی میان خوب و بد. این دو مفهوم در قرآن به کار نرفته اما در قرآن کلماتی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را به نیک و بد ترجمه کرد و نقش اصلی آن‌ها ظاهراً توصیفی است نه ارزشی. به این معنا که قرآن به جای آن که مفاهیم خوب و بد را به شیوه‌ای انتزاعی به کار برد، اخلاق و رفتار انسان را به صورتی کاملاً عینی

مورد قضاوت قرار می‌دهد، زیرا اخلاق و رفتار انسان بیشتر به زبان اخلاقی سطح اول توصیف و ارزشیابی می‌شود. از این رو، ایزوتسو آن‌ها را با عنوان اصطلاحات ارزشی مورد بحث قرار می‌دهد، زیرا واژه‌ها بدون تغییر در کاربرد واقعی، حامل بار ارزشی مشخصی هستند. در حقیقت هم توصیفی می‌باشند و هم ارزشی. بعنوان مثال واژه کفر در درجه اول یک واژه اصیل توصیفی است که به معنای ناسپاس بودن در برابر نعمت‌های الهی یا بی‌ایمانی است و در درجه دوم بد بودن و جنبه ارزشی آن به ذهن می‌رسد. همین جنبه ارزشی باعث شده این واژه به صورت یک اصطلاح اخلاقی مهم در سطح اول زبان بیرون آید (همان، ۴۳ و ۴۴). بنابراین شناخت دو لایه متفاوت اصطلاحات اخلاقی توصیفی و ارزشی در قرآن اهمیت دارد، زیرا این شناخت ما را به بافت و اوضاع و احوال قرآن در صدر اسلام آشنا می‌سازد. این بدان دلیل است که ارزش‌های برخی از واژه‌های اخلاقی عصر نزول قرآن بکلی تغییر کرد ولی در همان حال، لایه توصیفی آن‌ها یکسان باقی ماند؛ یعنی قدرت ارزش‌دهی آن‌ها از منفی به مثبت تغییر یافت. به هر حال، زبان اخلاقی اساساً از اصطلاحات اخلاقی توصیفی تشکیل شده و اصطلاحات ارزشی دنباله‌رو آن است.

در رابطه با چگونگی تقابل این اصطلاحات، ایزوتسو معتقد است که در بینش قرآن همه صفات و سجایای انسانی به دو مقوله که تقابل و تضاد ریشه‌ای با یکدیگر دارند، تقسیم می‌شوند: طبقه صفات اخلاقی مثبت و طبقه صفات اخلاقی منفی. معیار این تقسیم‌بندی اعتقاد به خدای واحد است. بنابراین نظام اخلاقی اسلام ساخت بسیار ساده‌ای دارد، زیرا با معیار ایمان که معیار نهایی است، انسان می‌تواند بگوید هر شخصی یا هر عملی به کدامیک از دو مقوله تعلق دارد. مفتاح این دوگانگی بنیادی در قرآن دوگانگی میان مؤمن و کافر است، زیرا این دو مفهوم به منزله دو قطبی است که همه صفات مطلوب و نامطلوب بر گرد آن‌ها می‌چرخد (همان، ۲۱۶). در قرآن آمده است: «اوست آن کس که شما را آفرید برخی از شما کافرند و برخی مؤمن و خدا به آنچه می‌کنید بیناست.» (تغابن ۲/ اسلام برای اولین بار برای اعراب این امکان را بوجود آورد که همه اعمال و رفتارهای انسانی را با عرضه داشتن آن‌ها بر اصل اخلاقی ایمان که از جنبه نظری درست و توجیه‌پذیر بود، مورد ارزشیابی و قضاوت قرار دهند. کسی که ایمان می‌آورد و قلباً به وحدانیت

خداوند و حقیقت رسالت پیامبر ﷺ عقیده پیدا می‌کرد، موظف می‌شد مجموعه‌ای از مقررات رفتاری را رعایت نماید. دوگانگی میان مؤمن و کافر در قرآن به شکل‌های دیگری نیز ظاهر می‌شود. از جمله تقابل میان کافر و متقی، مسلم و مجرم، ضال و مهتدی. این‌ها در حقیقت گونه‌های فرعی و حاشیه‌ای در درون چارچوب تقابل اصلی ایمان و کفر است (ایزوتسو، مفاهیم، ۲۱۹).

گاه قرآن مردم را به جای دو گروه به سه گروه تقسیم می‌کند و از گروه سوم که بین کفر و ایمان در نوسان‌اند سخن می‌گوید: «سپس این کتاب را به آن بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم، به میراث دادیم پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میانه‌رو، و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگامند و این خود توفیق بزرگ است.» (فاطر/۳۲) این گروه میانه متزلزل را انسان‌هایی تشکیل می‌دهند که گرچه رسماً اسلام را پذیرفته‌اند و از زمره مسلمانان به‌شمار می‌روند اما ایمان استواری ندارند. این گروه طبقه مستقلی را تشکیل نمی‌دادند و در نهایت نوع ناقصی از مؤمنان بودند. از این موضوع در بخش مربوط به بررسی واژه ایمان بیشتر خواهیم گفت.

از آن‌جا که نظام اخلاقی - دینی قرآن بطور کلی مبتنی است بر اعتقادات معادی، لذا اخلاقیات مربوط به این جهان خودبخود یک نظام جامع و مانع نیست، بلکه بالعکس ساختمان آن‌را در بنیاد هدف و مقصد نهایی که مقدر این جهان است معین می‌سازد. از این رو، در نظام اسلامی اندیشه آخرت و دنیای آینده باید بالاترین اصل اخلاقی رفتار و کردار شمرده شود، به این معنا که بنا بر تعالیم قرآنی یک انسان چه کارهایی باید انجام دهد تا شایسته رفتن به بهشت گردد و چه کارها و رفتارهایی مشخصه کسانی است که مستوجب آتش دوزخ‌اند (ایزوتسو، مفاهیم، ۲۲۰ و ۲۲۱).

۲) تعریف معناشناسی هم‌زمانی

با توجه به آن‌چه گفته شد، معناشناسی هم‌زمانی روشی است که در راستای آن ما می‌توانیم معنای واحدهای نظام زبان را در یک مقطع زمانی بررسی کنیم. در چنین شرایطی به تغییر معنا در طول زمان توجه نمی‌شود. بلکه هر زبانی را در هر برشی از زمان به منزله یک نظام ارتباطی خودکفا و مستقل مطرح کرده و مورد بررسی قرار می‌دهند. این شیوه

مطالعه معنا را معناشناسی همزمانی می‌نامند (روبینز، ۴۱۸). ایزوتسو در تعریف معناشناسی همزمانی می‌گوید:

اگر جریان تاریخ را به صورت افقی در دوره‌ای قطع کنیم، مقطعی حاصل می‌شود که می‌توان آن را به شکل سطحی هموار که از تعدادی کلمات تشکیل شده است که در جریان زمان تا آن نقطه به حیات خود ادامه داده‌اند مجسم ساخت. بر روی این سطح، چند واژه با هم ظاهر می‌شوند، صرف‌نظر از این که تاریخی دراز در پشت سر خود داشته باشند یا تاریخی کوتاه، یا حتی اصلاً هیچ تاریخی در پشت سر خود نداشته باشند. در صورتی که آن کلمات که پیش از این نقطه تاریخی از فعال بودن ساقط شده‌اند طبیعتاً در ساختن این سطح دخالتی ندارند، خواه به تازگی مرگ آن‌ها فرا رسیده یا مدت درازی از مرگ آن‌ها گذشته باشد. این نوع معناشناسی را که از برش خطوط تاریخی کلمات حاصل می‌شود و این فرصت را برای ما فراهم می‌آورد که نظام ایستایی از کلمات به دست آوریم، معناشناسی همزمانی می‌نامند (ایزوتسو، خدا و انسان، ۳۹-۴۱).

۳) روشهای ایزوتسو در فهم مفاهیم اخلاقی قرآن

ایزوتسو پس از آن که در کتاب *خدا و انسان در قرآن* با معناشناسی در زمانی به کشف معنای اولیّه واژه و معانی بعدی آن در طول تاریخ حیات آن واژه می‌پردازد، در کتاب *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن* مجید به سراغ معناشناسی همزمانی می‌رود تا معنای واژه را در یک مقطع زمانی - قرآنی یا پسا قرآنی - مورد بررسی قرار دهد. برای این منظور ایزوتسو هفت روش را در خلال مباحث مطرح می‌کند که بر اساس آن یک واژه ارزش تجزیه و تحلیل معنایی پیدا می‌کند. پیشتر نیز گفتیم که ایزوتسو واژه‌ها را مستقل از یکدیگر نمی‌داند، بلکه معتقد است واژه‌ها از راه‌های مختلف با هم مربوط‌اند. این روشهای هفتگانه را که از مناسبات و روابط بین مفاهیم قرآنی حکایت می‌کند، می‌توان الگوی پیشنهادی ایزوتسو برای انجام معناشناسی همزمانی به حساب آورد. لازم به ذکر است ایزوتسو در تجزیه و تحلیل واژه‌ها از این موارد به یک اندازه استفاده نکرده است. از این رو، می‌توان گفت این موارد هم‌وزن نیستند و در میان آن‌ها برخی از موارد از اهمیت بیشتری برخوردارند. با ذکر این مقدمه به بیان این روشهای هفتگانه بر اساس میزان اهمیت

و کاربرد آن در نزد ایزوتسو می‌پردازیم.

۳-۱ بر اساس بافت

بافت را می‌توان مجموعه عواملی دانست که در تفسیر معنا مؤثرند. برخی از زبان‌شناسان معتقدند معنای یک واژه را می‌توان براساس محیط وقوع آن در یک بافت زبانی تعیین کرد (پالمر، ۱۵۸). بنابراین، بافت زبانی بر محیط زبانی یک واحد زبان یعنی بر روابط دستوری و معنایی این واحد با دیگر واحدهای زنجیره گفتار یا متن دلالت دارد (صفوی، ۲۱۲). محتوای این نظریه به روابط مفهومی شباهت دارد زیرا معنا را برحسب روابط موجود میان واژه‌ها و البته به صورت روابط هم‌نشینی مورد بررسی قرار می‌دهد (پالمر، ۱۵۹). ایزوتسو در تعریف این قاعده می‌گوید: «گاه معنای دقیق یک واژه از روی بافت آن و از راه توصیف لفظی روشن می‌گردد که به آن تعریف بافتی (متنی) می‌گویند.» ایزوتسو آن را ساه‌ترین موردی می‌داند که به واسطه آن یک آیه یا عبارت از لحاظ معنایی اعتبار پیدا می‌کند (ایزوتسو، مفاهیم، ۷۴). بعنوان مثال واژه «بر» در قرآن این‌گونه تعریف شده است: «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره/۱۷۷).

از نظر ایزوتسو، این آیه به تأکید اعلام می‌دارد که بر - شاید بتوان گفت تقوا - به معنای واقعی‌اش بجا آوردن ظواهر دینی نیست، بلکه تقوا و نیکی به آن نوع از صداقت اجتماعی گفته می‌شود که به طور طبیعی از ایمان واقعی به وحدانیت نشأت می‌گیرد (ایزوتسو، مفاهیم، ۷۴ و ۷۵).

نمونه دیگر آن را در تعریف عمل صالح می‌یابیم: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿۲۰﴾ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا

الزَّكَاةُ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَ أَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣ و ٨٢﴾ (بقره / ٨٢ و ٨٣).

در این دو آیه ایزوتسو اعمال صالح را آن اعمال پرهیزگاران‌ای می‌داند که خداوند بر عهده همه مؤمنان گذاشته است و آیه ٨٣ که بعنوان میثاق خداوند با بنی اسرائیل از آن یاد می‌شود می‌تواند توصیف فشرده‌ای از عمل صالح محسوب شود. در این آیه، پنج عنصر عبادت خداوند و لاغیر، احسان به والدین و نزدیکان و یتیمان و مسکینان، به مهربانی و نیکویی با مردم سخن گفتن و به جا آوردن نماز و دادن زکات برشمرده شده است. در جایی دیگر آمده: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (کهف/ ١١٠) ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/ ٢٧٧)

در آیه اول، توحید یا یکتاپرستی و در آیه دوم نماز و دادن صدقات عمل صالح شمرده شده است. نمونه دیگر آن در سوره هود آمده که خداوند خطاب به حضرت نوح می‌فرماید: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعْطِكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (هود/ ٤٦).

در این آیه نظر متکبرانه پسر نوح در برابر فرمان الهی عملی ناصالح دانسته شده است. واژه صالح همیشه رفتار آدمی را وصف نمی‌کند گاه می‌بینیم که به اشخاص بخصوصی صالح اطلاق شده است: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَ هُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١٠٠﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ أُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (آل عمران/ ١١٣-١١٤)

در آیه زیر نیز دادن زکات دست کم یکی از نشانه‌های مشخص انسان صالح شمرده می‌شود: ﴿وَ أَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْ لَا أَخَّرْتَنِي إِلَيَّ أَجَلٌ قَرِيبٌ فَأَصَدَّقَ وَ أَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (منافقون/ ١٠).

مؤمنان نیز گاهی از باب تشخیص، بندگان صالح خوانده شده‌اند: ﴿وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (انبیاء / ١٠٥). و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد. ﴿وَ قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلَىٰ وَالِدَيَّ وَ أَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ أَدْخِلْنِي

بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ» (نمل/۱۹). و گفت: «پروردگارا، در دلم افکن تا نعمتی را که به من و پدر و مادرم ارزانی داشته‌ای سپاس بگزارم، و به کار شایسته‌ای که آن را می‌پسندی پردازم، و مرا به رحمت خویش در میان بندگان شایسته‌ات داخل کن.» (ایزوتسو، مفاهیم، ۴۱۴-۴۱۹).

همانطور که ملاحظه شد، ایزوتسو معنای دو واژه «بر» و «عمل صالح» را از همنشینی واژه‌های دیگر با این دو واژه و نیز روابط معنایی آن‌ها بدست می‌آورد.

۳-۲ بر اساس جانشین‌های واژه در عبارات دیگر

هنگامی که واژه الف جانشین واژه ب در بافتی یکسان و یا در بافتی که از لحاظ ساختمان صوری مشابه است می‌شود، خواه برد استعمال آن بیشتر یا کمتر از واژه ب باشد، این جانشینی به بررسی مقوله معنایی هر دو واژه بعنوان واژه‌های مترادف کمک می‌کند (همان، ۷۵). به این معنا که به جای واژه‌ای که در یک جمله به کار رفته است، می‌توان واژه دیگری را به کار برد و جانشین آن کرد که به آن رابطه جانشینی می‌گویند. در این نوع رابطه، برخلاف مورد قبل، واژه‌ها در یک محور عمودی قرار می‌گیرند. بعنوان مثال در دو آیه زیر آمده: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ﴾ ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَعْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (اعراف/ ۹۴ و ۹۵).

مقایسه این دو آیه نشان می‌دهد که به جای عبارت «بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ» در آیه ۹۴ واژه «سَيِّئَةٍ» بکار رفته است، بی‌آنکه تغییری اساسی در معنا به وجود آید. از ملاحظه این جانشینی در می‌یابیم که واژه «سَيِّئَةٍ» که تقریباً معادل «بد» و «زشت» است می‌تواند در بعضی بافت‌ها نیز به معنای «سختی»، «بدبختی» و «نومیدی» به کار رود. نیز مشاهده می‌کنیم که خود واژه «سَيِّئَةٍ» در آیه ۹۵ با «حَسَنَةٍ» که عموماً به معنای خوب و نیک است، در تضاد است و واژه «حَسَنَةٍ» به نوبه خود در همان آیه به وسیله واژه «سَرَّاءُ» که تقریباً معنای شادی و خوشحالی دارد، جایگزین شده است.

نمونه دیگر این دو نوع جانشینی را می‌توان در سوره یوسف مشاهده کرد: ﴿فَلَمَّا رَأَىٰ

قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبْرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿۷۵﴾ يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ ﴿۷۶﴾ (آیه ۲۸ و ۲۹).

در این مثال معنایی که واژه «ذَنْبٍ» ناقل آن است در جمله بعد یعنی جمله «إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ» به شکلی دیگر و به وسیله واژه دیگر بیان شده است. خاطی جمع اش (خَاطِئِينَ) است یعنی کسی که مرتکب خطیئه (واژه‌ای که معمولاً به خطا و لغزش ترجمه می‌شود) شده است. در اینجا ممکن است ما خود را محق بدانیم که معادله (ذنب = خطیئه) برقرار سازیم. ایزوتسو به نقل از بیضاوی می‌گوید: ذنب مفهومی است که در سطح بالاتری از خطیئه قرار دارد و عامل قصد یا نیت را به عنوان «فصل» یعنی وجه افتراق خطیئه از ذنب یاد کرده است. به عبارت دیگر، بنا به گفته بیضاوی، خطیئه به ذنبی اطلاق می‌شود که از روی قصد و نیت انجام گرفته باشد (ایزوتسو، مفاهیم، ۷۵-۷۷).

۳-۳ با توجه به واژه‌های متضاد

ساخت معنایی یک واژه از روی متضاد آن معلوم می‌شود. به عنوان مثال واژه «خیر» شاید نزدیکترین معادل واژه «نیک» و واژه انگلیسی "good" به مفهوم اخلاقی آن باشد. اما در زبان عربی واژه‌های متعدّد دیگری هم هستند که در مفهوم کلی «نیک» با واژه خیر شریک‌اند. از آن جمله واژه حسنه که در مورد قبل به آن اشاره شد. تفاوت میان خیر و حسنه و تا حدّ زیادی می‌توان از روی وقوف بر این که واژه خیر معمولاً در تقابل با شرّ و واژه حسنه در تقابل با سیئه بکار می‌رود، معلوم ساخت. اگر ما بتوانیم به معنای دقیق یکی از این چهار اصطلاح دست یابیم، درباره معنای سه اصطلاح دیگر مطمئن‌تر خواهیم شد. گاهی می‌بینیم که دو واژه مختلف در تقابل با واژه سوّمی به کار رفته‌اند. مثل واژه کافر که معمولاً در تضادّ با مؤمن بکار می‌رود، اما واژه دیگری نیز هست که در بسیاری از جاهای قرآن در تضادّ با مؤمن به کار رفته است و آن واژه فاسق است. چون این واژه متضاد مؤمن است و نیز در همان موضعی قرار گرفته است که کافر قرار دارد. پس ناچار باید به صفت نکوهیده شخص در ارتباط با مسائل دینی راجع باشد و با توجه به قرائن، کسی را توصیف کند که دید و نظر دشمنانه‌ای نسبت به خداوند داشته باشد. ایزوتسو به نقل از بیضاوی

می‌گوید: فاسق اساساً همان کافر است، با این تفاوت که فاسق کافری است متمرّد در کفر (متمرّد فی الکفر) (همان، ۷۷ و ۷۸).

۳-۴ با توجه به کاربرد واژه در بافت غیردینی

واژه‌ها و اصطلاحات اخلاقی در قرآن مجید عموماً در بافت‌هایی که اهمیت ژرف مذهبی دارند به کار می‌روند. با این همه گاهی می‌بینیم که همین واژه‌ها حتی در محدوده قرآن نیز در بافت‌های غیردینی استعمال می‌شوند. از این جا جنبه‌های کاملاً مادی و ناسوتی معنای آن‌ها آشکار می‌گردد (همان، ۸۲ و ۸۳). بعنوان مثال در رابطه با واژه جاهل آمده: ﴿قَالَ رَبُّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (یوسف/۳۳). حضرت یوسف هنگامی که در مصر خود را در برابر حمله اغواگرانه زنان بی‌دفاع می‌یابد خداوند را مخاطب قرار داده و می‌گوید: پروردگارا، زندان برای من دوست‌داشتنی‌تر است از آنچه مرا به آن می‌خوانند، و اگر نیرنگ آنان را از من بازنگردانی، به سوی آنان خواهم گرایید و از [جمله] نادانان خواهم شد. در این آیه، جاهل رفتار بی‌پروای کسی را وصف می‌کند که به آسانی دستخوش توفان شهوت می‌شود و آگاهانه خود را در برابر تمایز میان درست و نادرست کور و کر نشان می‌دهد. رفتاری که دقیقاً در تضاد با حلم قرار دارد و در جاهلیت رواج داشته است (ایزوتسو، مفاهیم، ۶۴).

نمونه دیگر آن واژه کافر است که در بافتی غیردینی بکار رفته است. هنگامی که موسی یکی از رعایای فرعون را کشت فرعون خطاب به او می‌گوید: ﴿قَالَ أَلَمْ تُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ❀ وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (شعراء/۱۸-۱۹). این گفته فرعون به موسی در یک بافت معنایی غیردینی است در این جا مفهوم ناسپاسی به طور کامل به وسیله کفر نشان داده می‌شود (ایزوتسو، مفاهیم، ۸۳).

۳-۵ با توجه به حوزه‌های معنایی

حوزه‌های معنایی را می‌توان مجموعه‌ای از واحدهای معنایی به شمار آورد که در یک وجه مشترک گرد آمده‌اند. به بیانی دیگر اشتراک در یک شرط لازم سبب طبقه‌بندی واحدهای معنایی در یک حوزه معنایی می‌شود. اعضای یک حوزه معنایی واحدهای یک

نظام معنایی را تشکیل می‌دهند که در رابطه متقابل با یکدیگرند. ایزوتسو در تعریف این اصل که در حقیقت آخرین اصل وی است می‌گوید: به هر مجموعه‌ای از روابط معنایی دارای طرح در میان دسته‌های مختلف واژه‌های یک زبان حوزه یا میدان معنایی می‌گوییم. نمونه ساده این نوع روابط را می‌توان در زبان انگلیسی میان واژه‌های *wind* و *to blow* در فارسی میان واژه‌های باد و دمیدن و وزیدن مشاهده کرد. ما با چنین خوشه‌های معنایی در همه زبان‌ها برخورد می‌کنیم. یک واژه به ندرت می‌تواند از واژه‌های دیگر کنار بماند و به هستی خود به تنهایی ادامه دهد. برعکس، واژه‌ها در همه جا گرایش شدید به ترکیب با برخی از واژه‌های دیگر در بافت‌های کاربردی خود نشان می‌دهند. هر واژه‌ای برای خود یاران گزیده دارد، تا آن‌جا که سراسر واژگان یک زبان به صورت شبکه پیچیده‌ای از گروه‌بندی‌های معنایی بیرون می‌آید. ایزوتسو باز کردن این شبکه پیچ در پیچ را یکی از وظایف مهم معناشناس می‌داند. از نظر او، آن عبارت و جمله‌ای از لحاظ معنایی اهمیت دارد که به نحوی به شناخت و تعیین رشته‌های یک حوزه معنایی کمک کند. مثلاً در قرآن مفعول دستوری واژه «افتراء» اغلب اوقات واژه کذب است و این دو گروهی جداناپذیر را تشکیل می‌دهند. به این دو واژه، ظالم نیز ملحق می‌شود. در حقیقت، عبارت «چه کسی ظالم تر است از آن که افترای دروغ به خداوند می‌زند» در قرآن مجید یک مجموعه عبارتی را تشکیل می‌دهد و همین روشن می‌سازد که سه واژه افتراء، کذب و ظلم یک گروه یا ترکیب یا حوزه معنایی را بوجود می‌آورند (همان، ۸۰ و ۸۱).

۳-۶ بر اساس تضاد صوری

نوعی تضاد صوری میان جملات متضاد وجود دارد که از طریق وقوع تک‌واژه‌های منفی‌ساز تحقق می‌یابد (لسانی فشارکی، ۶۷). ایزوتسو در تعریف آن می‌گوید: موردی که در آن ساخت معنایی یک واژه مبهم مانند X از روی صورت منفی آن «X- نیست» (not-X) روشن می‌شود. ایزوتسو این گونه استدلال را اغلب محکوم به شکست می‌داند. زیرا «X- نیست» منطقاً ممکن است چیزی به کلی غیر از X باشد. اما خوشبختانه در مواردی که حوزه دلالت بسیار محدود باشد چنین نیست، مثلاً هنگامی که موضوع بحث نوعی از گل باشد که فقط دو گونه قرمز یا آبی داشته باشد، گفتن این که فلان گونه «قرمز نیست» خود کافی

است که اطلاعات مثبت بسیاری درباره آن «گونه» به شنونده بدهد. این امر درباره اصطلاحات اخلاقی در یک زبان نیز کاملاً صادق است. دانستن این که بر چه نوع کردار و رفتاری معمولاً عبارت «کار خوبی نیست» اطلاق می‌شود، همان اندازه برای معناسناس مهم است که دانستن این که چه نوع کردار و رفتاری معمولاً «خوب» تلقی می‌شود. ایزوتسو برای این مورد واژه «استکبر» را مثال می‌زند که یکی از واژه‌های مهم با ارزش منفی در قرآن مجید است. معنای تقریبی آن «بزرگ‌شده از غرور» و «متکبرانه و تحقیر آمیز رفتار کردن» است و برای نشان دادن یکی از صفات بارز کافران به کار می‌رود. در مثال زیر، این واژه به صورت منفی‌اش بکار رفته است و سوء رفتار فرد متکبر مغرور وصف می‌کند: ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (سجده/۱۵). دانستن چیزهای مثبت و عینی درباره نوع رفتار و کردار «آنان که متکبر نیستند» درست به مانند دانستن چیزهایی درباره ماهیت و طبیعت آن نوع غرور و نخوت است که واژه «استکبر» بر آن دلالت دارد (ایزوتسو، مفاهیم، صص ۷۸-۸۰).

۳-۷ بر اساس مترادف

ترادف یا همان موازنه ساختمان دستوری عبارات که از صنایع بلاغی است. گاه وجود یک رابطه معنایی را در میان دو واژه بر ما معلوم می‌سازد. ایزوتسو این نکته را یادآوری می‌کند که مترادف عبارت یا موازنه در گذشته اغلب کلید دانستن معانی واژه‌هایی بوده است که در غیر این صورت مبهم باقی می‌ماندند. در قرآن گرچه موازنه عبارات تا بدین درجه به حل مشکلات معنایی کمک نمی‌کند، با وجود این آیاتی هست که در آن‌ها موازنه و مترادف ساختمان به ما کمک می‌کند تا به جنبه‌های خاصی از یک حوزه معنایی دست یابیم. بعنوان مثال در سوره عنکبوت ما دو جمله یا دو آیه زیر را در کنار یکدیگر ملاحظه می‌کنیم:

﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾ (آیه ۴۷) ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾ (آیه ۴۹).

موازنه و ترادفِ ساختمانِ این دو آیه خود دلیل روشنی بر این واقعیت است که کافر و ظالم دست کم تا آن جا که انکار آیات الهی مطرح است، معادل معنایی یکدیگر هستند. هرگاه مثال دیگری از این موازنه ساختمان را که در سوره مائده آمده است مورد ملاحظه قرار دهیم می‌توانیم بر گروه کافر و ظالم واژه فاسق را هم بیفزائیم: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (آیه ۴۴). «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (آیه ۴۵). «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (آیه ۴۷). در اینجا سه واژه کافر و ظالم و فاسق از جهت حکم نکردن بر طبق احکامی که خداوند فرورستاده است، از نظر معنایی همتراز قرار داده شده‌اند. به این ترتیب، آشکار می‌شود که این سه واژه وجه خاصی از یک حوزه معنایی وسیع‌تر را تعریف و توصیف می‌کنند و آن حوزه معنایی وسیع‌تر «کفر» است (ایزوتسو، مفاهیم، ۸۱ و ۸۲). در قسمتهای بعد به بررسی ساختمان معنایی این واژه خواهیم پرداخت.

با توجه به تعریفی که از روابط همنشینی و جانشینی ارائه شد و نیز روشهای پیشنهادی ایزوتسو، می‌توان این روشها را این گونه دسته‌بندی کرد؛ در دو روش بافت و حوزه‌های معنایی واژه‌ها در یک محور افقی قرار گرفته‌اند. یک واژه با واژه‌های دیگر هم‌نشین شده و یک جمله را تشکیل داده است. لذا، این دو روش زیر مجموعه روابط همنشینی قرار می‌گیرند. اما سایر روشها که بیانگر نوعی گزینش هستند زیر مجموعه روابط جانشینی قرار می‌گیرند.

۴) بررسی مفهوم ایمان از منظر ایزوتسو

همانطور که گفتیم ایزوتسو در بررسی مفاهیم کلیدی قرآن در اغلب موارد دو روش معناشناسی در زمانی و همزمانی را با هم ترکیب نموده است، اما از آن جا که این مفاهیم در قرآن موقعیت برابری ندارند و از سوی دیگر در جاهلیت نیز کاربرد یکسانی نداشته‌اند، لذا در بررسی برخی از این واژه‌ها از جمله واژه «ایمان»، به گونه‌ای متفاوت از واژه «الله» عمل کرده است. در ادامه برای آن که توصیف عینی‌تر و روشن‌تری از روش معناشناسی هم‌زمانی ایزوتسو ارائه دهیم، به بررسی واژه ایمان می‌پردازیم.

با نگاهی اجمالی به آیات قرآن کریم، کمتر صفحه‌ای را می‌یابیم که در آن ایمان و

مشتقات آن به کار نرفته باشد. این واژه علاوه بر مفاهیم همسان خود، با مشتقاتش بیش از ۸۰۰ بار در قرآن کریم بکار رفته است. بر اساس بررسی‌های هوروتیس^۱، ایمان ریشه‌ای عبری و حبشی دارد و بعداً به زبان عربی برگشته و به معنای یقین به کار رفته است. ایمان به لحاظ ساختار مذهبی، پایداری و مقید شدن به آیین‌های الهی است و به لحاظ محتوا نوعی تغییر وضعیت و شرایط است. اما از نظر ریشه کلامی همان خضوع و خشوع و حضور قلب در پیشگاه خداوند است و صداقت و درستی را بطور کامل شامل می‌شود. البته ایمان در زبان عربی چیزی بالاتر از حضور قلب و خضوع و اطاعت است که نوعی ایمنی در برابر مشکلات است و می‌تواند آرامشی روحی برای انسان بوجود آورد. از این رو، روح اصلی‌ترین بخش در ایمان و احساس امنیت مهم‌ترین دستاورد آن بشمار می‌رود. زیرا ایمان به خدا باعث می‌شود روح انسان بر اساس آیات قرآنی در اختیار خداوند قرار بگیرد و اطمینان خاطر برای انسان فراهم شود که بر اساس قوانین و مقررات دستوری، خداوند امنیت و محافظت از بشر را در قالب ایمان مطرح می‌کند. مؤمن کسی است که در ذات خود به راستی و درستی خداوند ایمان دارد. پس ایمان در ذات نهفته است و با ایمان فقط می‌توان محافظت خاصی در برابر خطرات بوجود آورد. خداوند این امنیت را موهبتی می‌داند که از طرف او به انسان اعطا شده است و انسان موظف است از آن مراقبت کرده و با ایمان خود به آن برسد (Bravmann, 26-27).

در برخی آیات، ایمان بعنوان سر منشأ همه فضایل اخلاقی با کفر بعنوان منشأ همه رذایل اخلاقی در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند. از نظر ایزوتسو دو مفهوم ایمان و کفر که هر یک را مفاهیم وابسته بسیاری در میان گرفته‌اند، همانند دو ستونی هستند که اخلاقیات قرآنی بر پایه آن‌ها استوار گشته است. این دو واژه چنان لازم و ملزوم یکدیگرند که درک درست ساختمان معنایی هر یک از آن دو بدون دیگری امکان‌پذیر نیست. بنابراین، مفهوم ایمان را بعنوان بالاترین و والاترین ارزش اخلاقی و دینی در اسلام از طریق تجزیه و تحلیل مفهوم کفر یعنی از جنبه منفی ایمان و بطور غیر مستقیم بهتر می‌توان روشن ساخت تا از طریق مستقیم (ایزوتسو، مفاهیم، ۲۳۹). ایزوتسو در دو جا به بررسی این کلمه پرداخته است.

1. Horovitz.

در کتاب مفاهیم اخلاقی- دینی در قرآن ابتدا به بررسی ماهیت ایمان پرداخته و سپس میدان معناشناختی آنرا - البته نه بطور کامل - ترسیم کرده است. در کتاب *خدا و انسان* در قرآن نیز بطور اجمالی و البته پراکنده به آن پرداخته است. با توجه به این که ایزوتسو در اخلاقیات قرآنی ایمان را هم پایه کفر قرار داده، انتظار می رفت همانند واژه کفر به توصیف میدان معناشناختی ایمان نیز بطور منسجم و مستقّل پردازد. از این رو، آنچه در پی می آید نتیجه مطالعه دو کتاب وی است که تلخیصی از آن عرضه می گردد.

چنانکه گفتیم ایزوتسو در تحلیل معنایی مفهوم ایمان، به بررسی ماهیت این مفهوم بر اساس بافت آن در آیات قرآن پرداخته و از چهار زاویه متفاوت بدان نگریسته است:

۱- موضوع و متعلق ایمان: منظور از متعلق ایمان آن چیز یا چیزهایی است که مؤمن بدان یا بدانها ایمان دارد یا باید ایمان داشته باشد. از تعبیر قرآنی «آمَنَ بِاللَّهِ» می توان دریافت متعلق ایمان خداست (همو، *خدا و انسان*، ۳۰).

۲- فاعل ایمان: به این معنا که از نظر قرآن مؤمن واقعی کیست؟ (همو، *مفاهیم*، ۳۷۴) قرآن در پاسخ به این سؤال در تعریف مؤمن حقیقی می گوید: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿۳۷﴾ الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿۳۸﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (انفال/۲-۴).

این آیه مؤمن راستین را فردی معرفی می کند که تنها ذکر نام خدا در دلش احساس شدیدی از ترس و احترام را برمی انگیزد و جدیت و وقار حالتی است که به زندگی او معنا می بخشد.

۳- ماهیت فعل ایمان: به این معنا که خود ایمان داشتن چیست؟ (ایزوتسو، *مفاهیم*، ۳۷۴). در همین رابطه، قرآن ویژگی ها و مشخصه های ایمان را این گونه بیان می کند: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (توبه/۱۱۲).

طبق این آیه، ایمان واقعی باید همانند انگیزه های بسیار قوی آدمی را به کارهای خوب برانگیزد. اگر چنین نکند، آن ایمان واقعی نیست. داشتن حس پشیمانی و ترس در برابر

خداوند، اطاعت بی‌چون و چرا از اراده الهی، سپاسگزاری صمیمانه از عنایات پروردگار همه عناصری هستند که ایمان متعالی اسلامی را تشخص می‌بخشد و این عناصر باید با عمل صالح همراه شود و در زندگی در هر عمل و کرداری، در روابط عادی مردم با یکدیگر انعکاس پیدا کند.

۴- تجلی ایمان: منظور اعمالی است که انتظار می‌رود از ایمان باطنی نشأت گیرد.

(ایزوتسو، مفاهیم، ۳۷۵-۳۷۶)

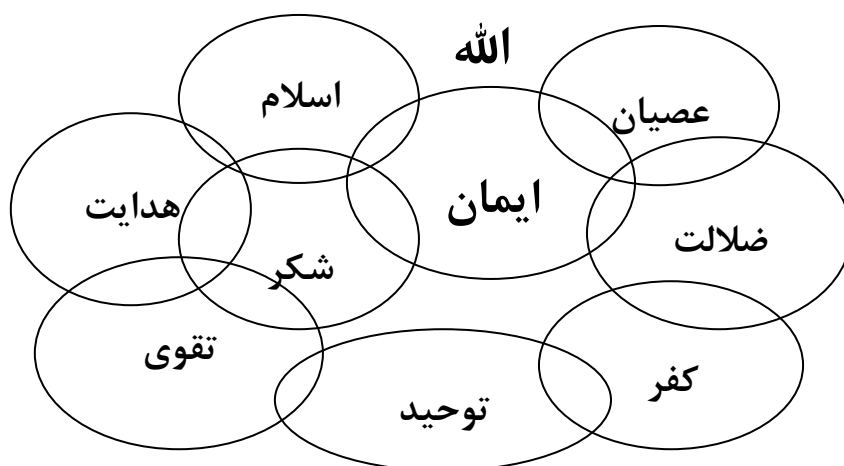
﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴿۳۷۵﴾ وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا ﴿۳۷۶﴾ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ﴿۳۷۷﴾ إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿۳۷۸﴾ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴿۳۷۹﴾ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿۳۸۰﴾﴾ (فرقان/۶۳-۶۸).

و در ادامه می‌گوید: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا ﴿۳۸۱﴾ وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا ﴿۳۸۲﴾ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿۳۸۳﴾﴾ (فرقان/۷۲-۷۴).

با دقت در این آیات، درمی‌یابیم ویژگی‌هایی که یک مؤمن واقعی باید دارا باشد عبارتند از: اعتقاد بنیادی به حلم و بردباری، عبادت همیشگی، ترس از روز قیامت، دادن صدقات به عنوان مهم‌ترین عمل ناشی از تقوی به گونه‌ای که از حد اعتدال نگذرد، پرهیز کردن از اعمال جاهلی که خداوند به شدت از آن‌ها نهی کرده است مانند شرک و بت‌پرستی و کشتن جانداران به غیر حق و زنا، اجتناب از گواهی دادن به و گفتن سخن باطل و لغو، احساس لطیف نسبت به اظهار کلمات وحی، خرسندی از آرامش و صفا در زندگی این جهان بر بنیاد انتظارات و چشم‌داشتها از جهان دیگر.

و اما آیاتی که در آن‌ها اطاعت بی‌چون و چرا از اوامر الهی از همه مؤمنانی که ایمان اصیل و واقعی دارند، خواسته شده این تصویر ارائه شده از مؤمن واقعی را کامل می‌کند: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴿۳۸۶﴾﴾ (احزاب/۳۶).

ایزوتسو پس از تبیین مفهوم ایمان، در مرحله بعد و به منظور تجزیه و تحلیل صفات و خصوصیات شخص مؤمن در حوزه معناشناختی ایمان، کلمات کلیدی مرتبط با واژه ایمان را از قرآن استخراج می‌کند. ایمان کلمه‌ای کانونی است که بر میدان مخصوص به خود حکومت می‌کند. اطراف این کلمه تعدادی از کلمات کلیدی مهم همانند دانه‌های خوشه گرد آمده‌اند که روی هم‌رفته یک شبکه تصویری از مفاهیم را در داخل کل واژگان قرآن تشکیل داده‌اند. این میدان معناشناختی از چند جفت کلمات متضاد تشکیل شده است. نحوه گرد آمدن این کلمات به این صورت است که برخی از آن‌ها به واسطه نسبت تقابلی که با مفهوم ایمان دارند با خصوصیت منفی اطراف آن جمع می‌شوند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: تکذیب، عصیان، ضلالت و کفر. برخی کلمات نیز به واسطه نسبت مترادفی که با مفهوم ایمان دارند، با خصوصیت مثبت پیرامون آن جمع شده و با آن هم‌نشین و در پاره‌ای موارد جانشین ایمان می‌شوند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: الله که متعلق ایمان است، تصدیق، اسلام، هدایت، شکر و تقوا. (ایزوتسو، خدا و انسان، ۲۹). این کلمات روی هم‌رفته میدان معناشناختی واژه ایمان را تشکیل می‌دهند. از آن‌جا که معانی آن‌ها متکی بر یکدیگر است، ارتباط متداخل حلقوی میان آن‌ها بوجود می‌آید که شکل زیر بیانگر این ارتباط است:



حال با ذکر این مقدمه، به بررسی این کلمات و نحوه ارتباط آن‌ها با مفهوم ایمان در

میدان معناشناختی ایمان می‌پردازیم.

تصدیق و تکذیب

اولین جفت از کلماتی که باید به آن پردازیم کلمات تصدیق و تکذیب است. بنابر آیات قرآن، انسان در قبال وحی الهی دو گونه واکنش نشان می‌دهد: یا آن را راست و حق پنداشته و می‌پذیرد (تصدیق) که نخستین گام بطرف ایمان است. یا آن را دروغ و باطل پنداشته و نمی‌پذیرد (تکذیب) (همان، ۱۷۵). ایمان داشتن به نوعی تکمیل فعل صِدَاق و درستکار بودن یعنی متناسب نگهداشتن شرایط در برابر باورها و رفتارهایی است که خداوند آن‌ها را مد نظر قرار داده است. (Bravmann, 28) تکذیب عبارت از انکار صریح وحی الهی و امتناع از پذیرفتن حق است به اضافه عنصری از استهزاء و سرزنش. تکذیب در بافت قرآنی دلالت بر بینش ویژه آن دسته از کافران لجوج و سرسخت دارد که بر انکار وحی اصرار می‌ورزند و آنرا از قبیل داستانهای پیر زنان و پیرمردان شمرده و به استهزاء می‌پردازند. (ایزوتسو، مفاهیم، ۲۰۳) قرآن این حرکت را این گونه توصیف می‌کند:

﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ﴿۵۴﴾ فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءٌ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (انعام/۵۴).

در این آیه عبارت «مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» یعنی آنچه را ریشخند و استهزاء می‌کردند، همان چیزی را توصیف می‌کند که عبارت «كَذَّبُوا» به آن برمی‌گردد. به این معنا که استهزاء حالت بنیادی ذهن آن کسانی است که حق مُنْزَل را انکار می‌کنند و این حالت زمینه‌ساز عمل تکذیب می‌باشد (ایزوتسو، مفاهیم، ۲۰۴). در نهایت، این تصدیق به ایمان و این تکذیب به کفر ختم می‌شود.

اسلام و عصیان

کسی که وحی الهی را می‌پذیرد، به اسلام بعنوان دینی که مبتنی بر آن وحی است ایمان می‌آورد، از این رو، اسلام بعنوان یکی از معانی ایمان در قرآن بکار رفته است. اسلام که از فعل اَسْلَمَ گرفته شده است، لفظاً به معنای تسلیم یا خویشتن را تماماً به اراده دیگری تسلیم نمودن است و مُسْلِم که صفت فاعلی آن است به کسی اطلاق می‌شود که خود را

تسلیم کرده باشد (همان، ۳۸۳)... معنای اسلام در قرآن این گونه آمده است:

﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾
 ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران/۸۵-۸۴).

اگرچه میان ایمان و اسلام نسبت مترادفی وجود دارد، اما این بدان معنا نیست که این دو واژه کاملاً مترادفند. این دو واژه در کاربرد قرآنی تقریباً به مواردی اشاره دارند که در یک حوزه قرار می‌گیرند، یعنی نمی‌توان میان آن دو به راحتی تفاوت و تمایز قائل شد و آن‌ها را متعلق به دو حوزه مستقل دانست. از این رو، دو کلمه مؤمن و مسلم را می‌توان جایگزین یکدیگر ساخت، زیرا هر دو نماینده کسی است که راه هدایت الهی را برگزیده و بر اثر آن از کیفر دوزخ در جهان دیگر نجات یافته است. بنابراین این دو کلمه دلالت مصداقی واحدی دارند، هر چند به دو سیمای تصویری متفاوت شخص واحدی اشاره می‌کنند. مثلاً به یک شخص می‌توان به صورتهای متفاوت اشاره کرد: مردی که به خدا ایمان دارد یا مردی که خود را تسلیم خدا کرده است. قرآن تنها در یک مورد خاص میان اسلام و ایمان از نظر مفهومی تمایز قائل شده است: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾. [برخی از] بادیه‌نشینان گفتند: «ایمان آوردیم». بگو: «ایمان نیاورده‌اید، لیکن بگویید: اسلام آوردیم. و هنوز در دلهای شما ایمان داخل نشده است. و اگر خدا و پیامبر او را فرمان برید از [ارزش] کرده‌هایتان چیزی کم نمی‌کند. خدا آمرزنده مهربان است.» در حقیقت، مؤمنان کسانی‌اند که به خدا و پیامبر او گرویده و [دیگر] شک نیاورده و با مال و جانشان در راه خدا جهاد کرده‌اند. اینانند که راست‌کردارند. (حجرات/۱۴-۱۵)

دو نکته قابل توجه در آیه وجود دارد: اولاً: اشاره به اعراب بیابانگردی دارد که بی‌توجهی آن‌ها به موضوعات دینی نه تنها در قرآن بلکه در حدیث هم مورد بحث قرار گرفته است. قرآن آن‌ها را مسلمان می‌خواند نه مؤمن، لذا مسلمانان عادی مصداق این آیه

نیستند. ثانیاً: اشاره به پایین‌ترین مرتبه اسلام دارد که مرتبه‌ای است مقدماتی و در آن ایمان هنوز به دلها راه نیافته است و گرنه اسلام دور از آن که ایمانی سطحی باشد به عنوان عمل روحانی تسلیم شخص به اراده خدا همچون عالی‌ترین ارزش دینی در نظر گرفته شده است (ایزوتسو، *خدا و انسان*، ۶۲). ایزوتسو جمله «أَسْلَمْتُ» را جمله‌ای اجرایی فرمایشی می‌داند به این معنا که اگرچه با گفتن «أَسْلَمْتُ» انسان خود را متعهد می‌کند که در آینده رفتار ویژه‌ای را پیروی کند اما ممکن است این عبارت فاقد حقیقت باشد. ایزوتسو در همین رابطه با استناد به روایتی از صحیح بخاری میان دو نوع اسلام تمایز قائل می‌شود:

۱- اسلام ظاهری و رسمی که محرک آن ممکن است کاملاً مذهبی و دینی نباشد مانند ترس از کشته شدن به وسیله مسلمانان ۲- اسلام حقیقی که در قرآن به آن اشاره شده است. از آنجا که اسلام یعنی تسلیم اراده الهی شدن مبتنی بر تواضع و خشوع و صبر و توکل و عدم استغناء و نظایر این‌ها است (همو، *مفاهیم*، ۳۸۵-۳۸۶)، ایزوتسو آن را یکی از عناصر مهم در حوزه معنایی ایمان می‌داند، هر چند ساختمان معنایی آن‌ها با هم متفاوت است. این نوع تسلیم خاشعانه که معنای عمیق مذهبی دارد، در آیات قرآن با دین حقیقی یکی دانسته شده است:

﴿وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿۱۲۷﴾
رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَ آرِنَا مَنَاسِكَنَا وَ تَبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ
التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (بقره/۱۲۷-۱۲۸).

﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿۱۳۱﴾ وَ وَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَ يُعْقَبُ يَا بَنِيَّ
إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (بقره/۱۳۱-۱۳۲)

از آنچه گفته شد، درمی‌یابیم اسلام و ایمان در نظام قرآنی مکمل یکدیگرند. گاه این دو تصور در قرآن بعنوان یک واحد در تقابل با کفر قرار گرفته‌اند. تقابل قرآنی میان مسلم و کافر به همین شکل وارد نظام کلام اسلامی شد. اما در آنجا به واسطه تغییری که در نگرش اساسی نسبت به آن پدید آمد، ساخت درونی آن‌را دگرگون ساخت. به این صورت که در صدر اسلام کافر به کسی گفته می‌شد که از پذیرفتن اسلام سر باز می‌زد، اما در نگرش جدید تصور کافر به لحاظ مصداقی پایداری خود را از دست داد و به صورت

چیزی متحرک درآمد. به گونه‌ای که از دیدگاه خوارج حتی یک مسلمان پرهیزگار در صورتی که مرتکب گناه کبیره می‌شد، کافر به حساب می‌آمد. این تغییر در رابطه مسلم و کافر موجب شد در سایر قسمت‌های نظام نیز تغییراتی حاصل شود. در همین رابطه دو تصوّر ایمان و اسلام که پیش از این در نظام قرآنی اشاره به یک چیز داشتند، ساخت تصویری‌شان در معرض یک تحلیل معناشناختی جدیدی قرار گرفت و فرقی مختلف کلامی ماهیت هر یک را به گونه‌ای خاصّ مورد تحلیل قرار دادند و از آن دو تعاریف مختلفی ارائه کردند (ایزوتسو، خدا و انسان، ۶۳-۶۴).

اما کلمه‌ای که در تضادّ با اسلام قرار دارد عصیان است. عصیان مأخوذ از مادّه «عَصَى» و به معنای سرکشی کردن از فرمان کسی است. در قرآن این فعل اغلب در کنار فعل «إِعْتَدَى» دیده می‌شود (همو، مفاهیم، ۳۵۲). بعنوان مثال در قرآن آمده که بنی اسرائیل به دنبال موسی از مصر خارج شدند و به انواع اعمال شیطانی پرداختند: ﴿وَضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ وَالْمُسْكَنَةَ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (بقره/۶۱).

در این آیه عصیان و إعتدی به وجوهی از کفر تعبیر شده‌اند.

هدایت و ضلالت

یکی از ویژگی‌های اندیشه قرآنی آن است که دین را هدایت الهی می‌داند یا در چارچوب مفهوم هدایت الهی می‌داند. در این دریافت، دین به مفهوم اسلام و ایمان چیزی جز اهتداء که از نظر لغوی به معنای هدایت شدن به راه راست یا هدایت پذیرفتن است، نیست. این امر نتیجه این واقعیت است که وحی در قرآن هدایتی معرفی شده که ناشی از رحمت الهی برای کسانی است که گرایش به ایمان آوردن دارند (ایزوتسو، مفاهیم، ۳۹۲). همان‌گونه که در قرآن آمده: ﴿وَ لَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف/۵۲).

در آیه زیر نیز عمل ایمان آوردن انسان در ارتباط با اندیشه هدایت الهی آمده است: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ (کهف/۱۳).

در این آیه، به خوبی می‌توان واژه ایمان را جانشین واژه هدایت نمود، بی‌آنکه تغییری اساسی در معنای جمله پدید آید. همچنین در آیه بعدی کلمه ایمان با همه مشخصات و ویژگی‌های متمایز آن از لحاظ معنایی با حالت آن کسانی که هدایت یافته‌اند برابر و معادل است: «مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ ﴿۱۷۸﴾ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿توبه/۱۷۸﴾».

اگر ایمان به یک لحاظ یعنی اهداء، پس مفهوم متضاد ایمان یعنی کفر نیز یعنی «از راه راست و صراط مستقیم به دور افتادن». واژه‌ای که در قرآن برای بیان این مفهوم به کار می‌رود واژه ضلّ (از مصدر ضلالت یا ضلال) است. این واژه در قرآن هم در مفهوم غیردینی و هم در معنای دینی به کار رفته اما استعمال آن در معنای دینی بیش از موارد غیردینی است (ایزوتسو، مفاهیم، ۲۶۸-۲۶۹). در قرآن واژه اهداء در تقابل با ضلال آمده و این تقابل در سراسر قرآن به چشم می‌خورد. نمونه آن را در آیه زیر می‌توان دید: «أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ ﴿بقره/۱۷۵﴾».

کفر و شکر

کفر به صورت خاص به معنای ناسپاسی کردن و ناسپاس بودن در مقابل خیر و احسان و محبتی است که به شخصی از طرف شخص دیگر رسیده است و درست نقطه مقابل شکر به معنی سپاسگزار بودن است. این معنی در سراسر زمانها از ایام پیش از اسلام تا زمان خود ما چنین بوده است. در مرحله قرآنی این کلمه از واژگان جاهلی به وسیله وحی الهی گرفته شد و در داخل یک میدان معناشناختی بی‌نهایت مهم قرار گرفت که از کلماتی وابسته به تصوّر مرکزی ایمان یعنی ایمان و اعتقاد به خدا تشکیل شده بود. بنابراین، میان این کلمه و کلمه الله ارتباطی مستقیم و بسیار نزدیک بوجود آمد. در این میدان جدید، کفر دیگر معنای ساده ناسپاسی را ندارد بلکه معنی ناسپاسی نسبت به احسان و عنایت الهی پیدا کرد.

در تعالیم قرآن آمده که یکی از شرایط اساسی و بلکه نخستین گام برای رسیدن به

ایمان واقعی این است که انسان سپاسگزار نعمت‌های الهی باشد، زیرا توجه و آگاهی انسان نسبت به وابستگی و نیازمندی به خدا همان آغاز ایمان و اعتقاد واقعی به خدا است. فعل کفر به تدریج از معنی اصلی ناسپاسی خود انحراف پیدا کرده و به معنای بی‌باوری و نفی تصور ایمان نزدیک شده است. در آن آیاتی که در اواخر زندگی پیامبر ﷺ به ایشان وحی شده دیگر کُفر معنی ضد شکر یعنی سپاسگزار بودن ندارد، بلکه کلمه‌ای ضد آمَن است و معنای غیر مؤمن را به خود می‌گیرد (ایزوتسو، *خدا و انسان*، ۱۸-۱۹). بر این اساس، آیاتی را که ایزوتسو برای نشان دادن تقابل ایمان و کفر انتخاب کرده است می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱- آیاتی که سیر و سلوک جداگانه‌ای را برای هر کدام از اهل کفر و ایمان بیان می‌کند. (محمد/۱۲، نساء/۷۶، روم/۱۵-۱۶).

در این آیات، تقابل میان کفر و ایمان از دو جهت بازگو شده است:

- اختلاف در سیر و سلوک دنیوی که مؤمنان در پی کارهای خیر و صلاح‌اند. در حالی که کافران دائم به دنبال تن‌پروری و بهره‌جویی از لذت‌های مادی‌اند.
- اختلاف در پاداش اعمال که مؤمنان به دلیل همان کارهای نیکشان وارد بهشت می‌شوند ولی کافران به دلیل عیش و نوش و زندگی حیوانی‌شان وارد دوزخ و گرفتار آتش الهی می‌گردند.

۲- آیاتی که از تبدیل ایمان به کفر و کفر به ایمان سخن می‌گویند (آل عمران/۱۰۰-۱۰۱ و ۱۷۷، نحل/۱۰۶). این دسته از آیات قرآن ضمن هشدار به مؤمنان درباره خطر ارتداد، کفر و ایمان را بعنوان دو خصمت متضاد معرفی می‌کنند که با وجود عدم امکان جمع در شخص واحد به صورت همزمان ممکن است به مرور زمان، انسانی به صورت متبادل متصف به یکی از آن‌ها بشود. در واقع، خطر کفر و ارتداد همواره برای انسان وجود دارد.

ایمان در قرآن نه تنها در تضاد با کفر بلکه در تضاد با همه اصطلاحات و مفاهیم دینی و اخلاقی که کم و بیش مترادف کفر هستند نیز بکار رفته است. بعنوان نمونه، در آیه زیر مؤمن در تضاد با فاسق که از نظر ساختمان معنایی مترادف کافر است بکار رفته است: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ (سجده/۱۸). و در جایی دیگر کفر و فسق و

عصیان یکجا در مقابل ایمان قرار گرفته‌اند: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ إِلَّا إِيْمَانًا وَرَيْبَةً فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهًا إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (حجرات/۷).

اما شکر که نقطه مقابل کفر بود به تدریج به مفهوم ایمان نزدیک شد و به یک معنا، نام دیگری برای ایمان شد. خداوند آیاتش را برای برانگیختن حس سپاسگزاری واقعی در دل و فکر مردم نازل کرده و قرآن نیز همواره به تأیید و تأکید و بیان نعمت‌هایی می‌پردازد که خداوند به بندگان خود ارزانی داشته است و در برابر این نعمت‌ها وظیفه سپاسگزاری از آن‌ها را بر عهده انسان گذاشته است. خداوند در آیات بسیاری به رحمت و نعمت خود اشاره کرده و در اغلب موارد توصیف این نعمت‌ها با شکایت از این که «ولی انسان شاکر و سپاسگزار نیست» پایان می‌یابد: (ایزوتسو، مفاهیم، ۴۱۰) ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (قصص/۷۳).

ایزوتسو شکر به صورت کامل آن را با توجه به آیات قرآن امری دوجانبه می‌داند، به این صورت که اگر خداوند وظیفه شکرگزاری از نعمت‌ها را بر عهده انسان گذاشته، خود نیز این شکرگزاری را شکر می‌گذارد. این رابطه دو جانبه در مبادله شکر میان خدا و انسان در قرآن به شکلی آرمانی تجلی پیدا کرده است: (ایزوتسو، مفاهیم، ۴۱۰) ﴿مَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۱۵۸).

به این ترتیب، در جاهای متعددی از قرآن شکر یعنی سپاسگزار بودن نسبت به خدا تقریباً مترادف با آمَن یعنی ایمان داشتن به خدا ذکر شده است، هر چند تغییر شکل معناساختی شکر در این مورد به اندازه کفر کامل نبوده است. در مورد شکر یک معنای نسبی بسیار مشخصی پیرامون معنای اساسی این کلمه در قرآن بوجود آمد و باعث شد که این کلمه گاه بتواند تقریباً مترادف با آمَن بکار رود. در صورتی که در مورد کفر یعنی ناسپاس بودن، معنای نسبی چنان بر معنای اساسی غلبه پیدا کرد که از این کلمه، در نهایت کلمه تازه‌ای با معنای بی‌ایمانی بوجود آمد.

تقوا

وقتی به ساختمان درونی مفهوم ایمان باز می‌گردیم، می‌بینیم مفهوم ایمان در قرآن

خود بر پایه دو مفهوم اساسی و کلیدی یعنی تقوا و شکر استوار است. تقوا در قرآن به چند معنا به کار رفته است. ابتدایی‌ترین معنای این واژه به کاربرد آن در میان عرب پیش از اسلام برمی‌گردد که به معنای آن پیشتر اشاره شد. معنای دوم آن ترس از عذاب خداوند است. در قرآن فعل *إِتَّقَى* بارها به این معنا به کار رفته است: ﴿أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ (زمر/۲۴). از آنجا که وحی قرآنی در دوره نخستین پیامبری حضرت محمد ﷺ در پی بیداری و هشجاری مردم نسبت به روز داوری است، از این رو سوره‌های مکی پر از آیات معادی مؤثر است و مفهوم تقوا نیز کاملاً با این جو کلی و عمومی هماهنگی دارد (ایزوتسو، مفاهیم، ۳۹۶). تقوا در این بافت ویژه ترس از آن ساعت مصیبت‌زایی است که وعده داده شده است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ (حج/۱).

در این آیه و آیاتی مشابه، ترس از داوری روز قیامت و خداوند بعنوان مالک روز جزا، بنیادی‌ترین محرکه این دین است که زیر ساخت همه جنبه‌های آن را تشکیل می‌دهد. بنابراین، در این دوره ایمان داشتن به خدا یعنی ترسیدن از او بعنوان مالک روز جزا (ایزوتسو، مفاهیم، ۳۹۷). در سوره‌های اولیه قرآن ایمان این گونه تعریف شده است: «کسی که در برابر خداوند از ترس به خویشتن می‌لرزد.» هم‌نشینی دو واژه ایمان و تقوا در بسیاری از آیات (بقره/۱۰۳، اعراف/۹۶، محمد/۳۶)، از استلزامی حکایت می‌کند که میان این دو مفهوم برقرار است و نشان می‌دهد که تقوا از لوازم ایمان است، از این رو در قرآن ایمان و تقوا اغلب مترادف با یکدیگر بکار می‌رود: ﴿زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (بقره/۲۱۲). ولی با گذشت زمان، جنبه اخروی آن کم‌تر می‌شود تا آن‌که سرانجام معنای تقوا به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر ارتباطی با روز داوری و هول و هراس‌های آن پیدا نمی‌کند. مفهوم تقوا پس از گذشتن از مرحله میانی (ترس مؤمنانه از خدا) بسط و تحوّل می‌یابد و معنای «تبعیت از اوامر و نواهی خداوند» پیدا می‌کند: ﴿... وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (مانده/۲). در این آیه تقوا به معنای رعایت اوامر و نواهی خداوند (طباطبایی، ج ۵، ۲۶۶) یا به تعبیر دیگر، عمل به طاعت و ترک معصیت است

(طبرسی، ج ۶، ۱۹۴). در مرحله بعد تقوا به صورت هم‌سنگ زهد و ورع درمی‌آید. در این مرحله تقوا با تصور ترس یا اصلاً ارتباطی ندارد یا اگر ارتباطی دارد بسیار اندک است. از این رو در قرآن کلمه متقی غالباً به معنای مؤمن پرهیزگار به کار می‌رود و متضاد با کافر است (ایزوتسو، خدا و انسان، ۳۰۹-۳۱۰). در همین رابطه برای متقی تعریفی در قرآن آمده که تفاوت اساسی با مسلم یا مؤمن ندارد: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (بقره/۳-۴).

با ملاحظه معانی یاد شده می‌توان سیر بسط معنایی تقوا و ارتباط آن‌را با ایمان مشاهده کرد.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد این نتیجه بدست می‌آید که ایزوتسو اگرچه در معناشناسی هم‌زمانی مفاهیم اخلاقی قرآن از اصول زبان‌شناختی سوسور بهره گرفته اما این اصول را به شکل اصلی آن بکار نبرده است. سوسور با تفکیک میان مطالعه هم‌زمانی و در زمانی، بر عدم تلفیق این دو روش تأکید می‌ورزد (سوسور، ۱۳۱). اما ایزوتسو در تجزیه و تحلیل مفاهیم قرآن در اغلب موارد دو روش معناشناسی در زمانی و هم‌زمانی را به صورت تحلیلی با هم تلفیق نموده است؛ ایزوتسو در کتاب خدا و انسان در قرآن نخست بر اساس معناشناسی در زمانی به شناخت معنای اولیه و معنای بعدی آن در طول تاریخ حیات لغت می‌پردازد. سپس در کتاب مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، به کمک معناشناسی هم‌زمانی روابط معنایی مفاهیم مختلف قرآنی را به شیوه‌ای روشمند یعنی بر اساس معیارهای علمی قابل قبولی همچون روابط هم‌نشینی، جانشینی، تضاد، ترادف، بافت کلام، مشتقات واژه در قرآن، وجوه معانی هر مشتق در کاربرد قرآنی و... از قرآن استخراج کرده است. به عنوان نمونه ایزوتسو در بررسی واژه ایمان ابتدا به بررسی ماهیت این واژه می‌پردازد و سپس آن دسته از واژگان کلیدی مثبت و منفی را که با واژه ایمان پیوسته و وابسته‌اند از قرآن استخراج کرده و با به‌کارگیری روش معناشناسی هم‌زمانی، در صدد

یافتن وجه ارتباط و افتراق آن‌ها برمی‌آید. در ادامه، ایزوتسو با تبیین ساخت درونی آن‌ها سعی می‌کند این مفاهیم را در میدان معناشناختی ایمان سازمان‌دهی کند. نکته قابل توجه در این جا آن است که ایزوتسو به پیشینه معنایی واژه ایمان در دوره جاهلی اشاره‌ای نکرده است. بنظر می‌رسد این واژه بر خلاف واژه الله که در مقاله قبلی بدان پرداختیم، در نظام معنایی جاهلی کاربرد چندانی نداشته است. بنابراین، در تجزیه و تحلیل واژه ایمان، معناشناسی هم‌زمانی بر معناشناسی در زمانی غلبه دارد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. آپینگنازی، ریچارد؛ گارات، کریس، پست مدرنیسم، ترجمه فاطمه جلالی سعامت، تهران، شیرازه، ۱۳۷۹.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۱.
۴. ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۸.
۵. پالمر، فرانک، *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، مرکز، ۱۳۸۵.
۶. پیازه، ژان، *ساختارگرایی*، ترجمه رضا علی اکبرپور، تهران، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۷. روینتز، آر. اچ، *تاریخ مختصر زبان‌شناسی*، ترجمه علی محمد حق‌شناس، تهران، مرکز، ۱۳۸۴.
۸. ساغروانیان، جلیل، *فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی*، مشهد، نشر نما، ۱۳۶۹.
۹. سوسور، فردینان دو، *درس‌های زبان‌شناسی همگانی*، ترجمه نازیلا خلخالی، تهران، نشر فرزانه، ۱۳۷۸.
۱۰. صفوی، کورش، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۷.
۱۱. ضیمران، محمد، *درآمدی بر نشانه‌شناسی هنر*، تهران، نشر قصه، ۱۳۸۲.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۵.
۱۳. طبرسی، ابوالفضل بن الحسن الطبرسی، *مجمع‌البیان*، ترجمه دکتر احمد بهشتی، تهران، فراهانی، ۱۳۵۰، ج ۶.
۱۴. قائمی‌نیا، علیرضا، *بیولوژی نص*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۵. کالر، جان‌تان، *فردینان دو سوسور*، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
۱۶. لسانی فشارکی، محمدعلی؛ اکبری‌راد، طیبه، «کاربرد روش‌های معناشناسی در قرآن»، *صحیفه‌مبین*، ش ۳۹، ۱۳۸۵ و ۱۳۸۶، ۷۷-۶۲.
۱۷. مک‌دائل، دایان، *نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰.
18. Bravmann, M., "the Spiritual Background of Early Islam and the History of its Principal concepts", eds. Bulefeld, W., & Boullata, *the Muslim World*, Vol 70, No1. (January 1980), pp.1- 31.
19. Cambridge University press, 1995. Cruse, D. Alan, *Lexical Semantics*, Cambridge, -