

مجله پژوهش‌های اسلامی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان
سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۸۶

معناشناسی در زمانی واژگانی از قرآن*

دکتر حسین سیدی
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

این مقاله ناظر به این دیدگاه است که واژگان قرآنی در حوزه مفاهیم پایه دینی ابتدا مدلول حسی داشته و پس از آن مدلول انتزاعی یافته اند. قرآن کریم با برگرفتن چنین شیوه ای در واقع به یک پرسش در فلسفه دین و زبان دین پاسخ داده است که زبان قرآن، زبانی عرفی است.

واژگان کلیدی تحول معنایی، قرآن، معناشناسی، در زمانی، واژگان قرآن

زبان‌شناسان، زبان را در دو حوزه در زمانی Diachronic و همزمانی Synchronic مورد مطالعه قرار می دهند. مسأله معنا را نیز می توان از این دو دیدگاه مورد بررسی قرار داد. آنچه در این گفتار به آن پرداخته می شود، نه ناظر به مسأله شمول معنایی hyponmy است و نه تعدد معنایی Polysemic، بلکه به بررسی

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۷/۱۴ تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۸۶/۸/۲۹

نشانی پست الکترونیک نویسنده: Hosin_sseydi@yahoo.com

تحول معنایی واژگانی از قرآن می پردازد. تحول معنا یعنی بررسی عوامل تحول معنا که در معناشناسی تاریخی به آن پرداخته می شود. در تحول معنا به عواملی چون عامل اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و روانشناختی اشاره می شود. هر چند تحول معنایی به نوعی با در زمانی و همزمانی بودن معنا ارتباط می یابد، مراد از تحول را می توان در سه حوزه زیر یافت:

- ۱- تخصیص معنا narrowing: هر گاه دایره شمول معنای جدید از معنای قدیم کمتر باشد.
 - ۲- تعمیم معنا widennig: هر گاه معنای جدید از معنای قدیم فراگیرتر باشد.
 - ۳- نقل معنا: هر گاه معنای جدید با معنای قدیم متفاوت باشد که نقل معنا از حوزه ای به حوزه دیگر صورت می گیرد (قدور، ۱۹۹۹، ص ۳۳۰).
- لذا برخی بر این باورند که «اساساً اصطلاح معنی شناسی برای نخستین بار به تحول و تکامل معنی در طول زمان اطلاق گردیده است» (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۳۰).
- حوزه های تحول معنایی را می توان به قرار زیر برشمرد:
- ۱- حوزه های بنیادین که نمایانگر اصل حسی و نخستین دلالت است.
 - ۲- حوزه های حسی که شامل تغییر بین محسوسات از طریق تخصیص، تعمیم و نقل است.
 - ۳- حوزه ذهنی که دلالت حسی از خلال گونه های متنوعی از جمله مجاز به حوزه ذهنی می رسد (قدور، ۱۹۹۹، ص ۳۳۸).
- پس، مطالعه همزمانی منطقی باید در دنباله مطالعه در زمانی قرار بگیرد؛ زیرا نمی توان تغییرات یک زبان را قبل از تعیین شکل قدیمی تر آن، یعنی زمانی که تحولات در طول آن صورت گرفته است، توصیف کرد (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۳۵). به همین دلیل، این بررسی به تحول معنایی واژگانی در قرآن می پردازد که عمدتاً از یک مدلول حسی آغاز، و سپس به مدلول انتزاعی و تجریدی ختم می شود. در انواع تغییراتی که در طبقه بندی بلومفید آمده است، رابطه تحول مدلول حسی با مدلول ذهنی (تجریدی) یافت نمی شود. گونه های تغییر از نظر بلومفید به این شرح است (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۳۶):

معنی گذشته	معنی کنونی	نمونه	نوع تغییر معنایی
غذا	گوشت	Meat	تخصیص معنایی ^۱
جوجه‌ای که نمی‌تواند پیرد	پرنده	Bird	توسیع معنایی ^۲
جگرسوز	تلخ	Bitter	استعاره ^۳
پررویی	آرواره	Jaw	کنایه ^۴
حصار	شهر	Town	رابطه کل به جزء ^۵
اعتصاب پربلوا	مبهوت	Astound	اغراق ^۶
زجر دادن	به قتل رساندن	Kill	تقویت معنایی ^۷
شوالیه	آدم فرومایه	Knave	تنزل معنایی ^۸
پسر	شوالیه	knight	ترفیع معنایی ^۹

مراد از تحوّل معنا از حوزه مدلول حسی به مدلول تجریدی در این مقاله این است که بسیاری از واژگان قرآنی، که معمولاً از واژگان کلیدی آن به شمار می‌آیند، ابتدا یک مدلول حسی داشته‌اند که در طول زمان به مدلول تجریدی تحوّل یافته‌اند، اما پیوستگی میان دو معنا همچنان حفظ شده است؛ به عبارت دیگر، آنچه امروزه از معنای تحوّل یافته فهم می‌شود با معنای نخستین آن، که یک مدلول حسی بوده است، بی‌ارتباط نیست.

رهیافت این مقاله، نوعی نگرش زبانشناختی است که به بررسی تحوّل معنایی واژگان می‌پردازد که در نتیجه آن به رهیافتی فلسفی در فلسفه زبان منتهی می‌شود؛ به این معنا که در انواع نظر گاه‌هایی که در باب فلسفه زبان و زبان دین و سرانجام، زبان قرآن مطرح می‌شود، این بررسی به زبان عرفی قرآن باور یافته است. زبانی که برگرفته

^۱ . narrowing

^۲ . widening

^۳ . metaphor

^۴ . metonymy

^۵ . synecdoche

^۶ . hyperbole

^۷ . litotes

^۸ . degeneration

^۹ . elevation

از محیط مألوف اهل زبان است و تحول معنایی - از مدلول حسی تا مدلول انتزاعی - موجب آن نشده است که ویژگی عرفی بودن آن ستانده شود. اینک نمونه‌هایی از این واژگان:

- «**تقوا**»: کلیدی ترین واژه قرآن «تقوا» است. مدلول انتزاعی این واژه، که پروا داشتن در برابر خداوند است (نه الزاماً ترسیدن و پرهیزگاری که در انتقال معنای آن نارساست) به معنای «سپر و محافظ است که موجب حفظ چیزی می‌گردد» (راغب، ۱۳۶۲، ص ۵۳۱). اما در شریعت به معنای حفظ نفس از آلودگی و گناه است یا همان گونه که سپر، آدمی را از صدمات حوادث یا جنگ حفظ می‌کند، تقوا حافظ جان آدمی از عذاب و گناه می‌شود (ابن منظور، بی تا، ج ۱۵ ص ۴۰۱).

- «**ثواب**»: اصل آن رجوع و بازگشت است. چون «ثاب الی داره» یعنی به خانه‌اش بازگشت. این واژه با ثوب (لباس) هم ریشه است که اشاره به بازگشت به حالت در نظر گرفته شده طراح دلالت دارد. پس ثواب و ثوب یعنی «رجوع الشیء الی حالته الاولى التي كان عليها او الی الحالة المقدرّة المقصودة بالفکره» (راغب، ۱۳۶۲، ص ۸۳). بنابراین، مدلول ثواب هم بر اعمال خیر دلالت دارد و هم بر اعمال بد و ناروا. در قرآن، هم بر اعمال خوب دلالت دارد و هم بر اعمال بد:

در امور و اعمال خوب:

«ثواباً من عندالله و الله عنده حسن الثواب» (آل عمران ۳، آیه ۱۹۵).

«فأتا هم الله ثواب الدنيا و حسن ثواب الآخرة» (آل عمران ۳، آیه ۱۴۸).

در امور و اعمال بد:

«هل أنبئکم بشر من ذلك مثوبة عندالله» (مائده ۵، آیه ۱۰۳).

«هل ثوب الکفار» (مطففین ۸۳، آیه ۳۶).

رابطه معنایی ثوب (لباس) و ثواب (پاداش و کیفر) این است که همان گونه که لباس به آن حالت نخستین و طرح ذهنی نخست بازگشته است، اعمال آدمی نیز ثواب دارند؛ یعنی بازگشت دارند؛ به عبارت دیگر، تجسم خواهند یافت.

- «**صلوة**»: اصل آن از «صلی اللحم یصلیه صلیاً» است؛ یعنی «گوشت را پخت و کباب کرد». «اصلاء» یعنی آتش. «صلاة» یعنی «آن را بر آتش افکنند» (ابن منظور، ج

۱۴۰ ص ۴۶۷) و (زبیدی، ۱۹۶۶، ج ۱۰، ص ۳۱۲). گفته اند اصل «صلاه» از «صلاء» است. لذا وقتی گفته می شود «صلی الرجل»، یعنی «ازال عن نفسه بهذه العباده الصلاه هو نارالله الموقده» (راغب، ۱۳۶۲، ص ۲۸۵ و زمخشری، بی تا، ص ۲۵۸).

دلالت انتزاعی این واژه همان عبادت مشهور با آداب و حرکات ویژه است که با عبارت «اقامه و اقیما» در قرآن آمده است. پس نماز که رکن دینداری به حساب می آید، خوانده نمی شود، بلکه اقامه می شود؛ به عبارت دیگر، آن آتش گرمابخش وجود و روح آدمی باید اقامه و برافروخته شود. گویی نماز بهسان آتش و حرارتی است که بنده با به جای آوردن آن و برافروختن آن وجود خویش را گرم، پرحرارت و نورانی می سازد. ترمندی هم آن را به معنای نخستین گرفته؛ یعنی «عمل روی به گرمی آتش آوردن» است (نویا: ۱۳۷۳، ص ۱۱۱).

- «رحمان و رحیم»: این دو صفت که در قرآن از بیشترین بسامد برخوردار است از صفات کلیدی در شناخت خداوند است. «رحمان و رحیم» مسلماً به معنای بخشنده و مهربان نیست؛ چون مراد از بخشنده بودن تعیین در بخشش نعمت ندارد. از طرفی در زبان عربی و بالتبع در قرآن برای مفهوم بخشش گناهان «غفار» وضع شده است. برای مفهوم نعمت بخشی و مطلق بخشایش - جز بخشش گناهان - «وهاب» و «رزاق» آمده است. مدلول حسی این دو واژه «رحم» (زهدان) یا «منبت الولد» است (ابن منظور، ج ۱۲ ص ۲۳۲). «رحم» مایه خویشاوندی و قرابت قریب است (زبیدی، ج ۸ ص ۳۰۷). لذا وقتی گفته می شود «ذوالرحم»، یعنی خویشاوندان (فیروز آبادی، ج ۴ ص ۱۱۸). پس اینکه گفته می شود خداوند رحمان و رحیم است؛ یعنی با آدمی نوعی رابطه خویشاوندی دارد. مگر نه این است که از روحش در آدمی دمیده است. از طرفی در حدیث قدسی هم آمده است که وقتی خداوند «رحم» را آفرید، فرموده است: «أنا الرحمن و أنت الرحم، شققت إسمک من اسمی. فمن وصلک وصلته و من قطعک قطعته» (زبیدی، ج ۸ ص ۳۰۷).

- تسبیح: در آیات متعددی به تسبیح موجودات - اعم از انسان به منزله موجود باشعور و یا دیگر موجودات که از قوه شعور به معنای انسانی بی بهره اند - اشاره شده است. در قرآن به تسبیح پدیده های طبیعی اشاره رفته است و یادآور می شود که ما

انسانها تسبیح آنها را در نمی یابیم. مدلول حسی این واژه «سباحه» به معنای شناوری است (فیروز آبادی، ج ۱ ص ۲۲۶). به اسب می گویند «السوابح» چون دستانش را در حرکت بسرعت جابه جا می کند. «السباحات» هم «کشتی ها» (فیروز آبادی، همان). به ستارگان هم «السباحات» گفته می شود؛ چون در فلک خود در حرکت کنند؛ چنانکه شناگر در آب شناور است (ابن منظور، ج ۲، ص ۴۷۰). پس مرکزیت معنا در تسبیح، حرکت و با شتاب به سوی مقصدی رفتن است. بنابراین، مدلول حسی آیاتی که بر تسبیح همه موجودات و از جمله انسانها اشاره دارد، این است که همگی با شتاب رو به سوی خداوند - غایت هستی و پایان حرکت و تکاپو در عالم - دارند. اما این حرکت جمعیت و شناگری با نوعی تسبیح به معنای انتزاعی آن یعنی منزه نمودن ذات حق از هر آنچه شایسته ذات او نیست، نیز همراه می گردد. مولوی نیز با چنین دریافتی، تسبیح را حرکت شتابان به سوی حق - به سوی بالا - تفسیر کرده است:

ذره ذره عاشقان آن جمال می شتابند در غلوه همچون نهال
سبح لله هست اشتاب شان تنقیه تن می کنند از بهر جان

- **منافق:** این واژه در حوزه مفهومی قرآن به کسی اطلاق می شود که به ظاهر اظهار اسلام می کند، ولی در باطن به آن اعتقادی ندارد. مدلول حسی این ویژگی به لانه نوعی موش صحرايي، «که در فارسی به آن کلاکموش می گویند» بر می گردد. این حیوان لانه ای در زمین دارد که دارای دو سوراخ است. یکی را از برای روز فرار مخفی نگه می دارد و از سوراخ دیگر رفت و آمد می کند. لذا «نافق الیربوع و نفق» یعنی «کلاکموش به سوراخ رفت» (ابن منظور، ج ۱۰، ص ۳۵۹). وجه شبه منافق (مدلول انتزاعی) به آن، این است که «یخرج من الایمان من غیر الوجه الذی دخل فیه» (زیبیدی، ج ۷، ص ۷۹) و «نافق فی الدین» یعنی «یستر کفره و یظهر ایمانه» (فیروز آبادی، ج ۳، ص ۲۸۶).

- **شریعت:** در اصل به آبشخور می گویند و گاه به خود آب هم اطلاق می شود. (ابن منظور، ج ۸، ص ۱۷۵). شریعت یعنی «موضع علی شاطيء البحر تشرع فیه الدواب» (ابن منظور، ص ۱۷۶). نسبت شریعت خداوند و دینی که برای آدمیان فرستاده است با آبشخوری که آدمیان و حیوانات از آن سیراب می شوند، این است که هر کس وارد

آن گردد به دو چیز دست می‌یابد: ۱- سیراب شدن ۲- پاک شدن. متشرع کسی است که فراوان از این آب بهره می‌گیرد. خداوند هم نماز، روزه، حج و ... را آبشخور یا شریعت نامیده است» (زبیدی، ج ۵، ص ۳۹۴).

- **کنود:** در قرآن آمده است: «ان الانسان لربه لکنود» (عادیات ۱۰۰ آیه ۶). «کنود» یعنی ناسپاس. اما در اصل به زمینی گویند که چیزی در آن نروید. شخص کنود همچون زمینی است که خیر و برکت از آن سرزنند.

- **کفر:** در حوزه مفهومی قرآن، کفر به دو معنا به کار می‌رود:

۱- ناسپاسی در برابر سپاس و شکر نعمت، مثل «فمن يعمل من الصالحات و هو مؤمن فلا کفران لسعیه» (انبیاء ۲۱، آیه ۹۴) یا «الم تر الی الذین بدلوا نعمه الله کفرأ» (ابراهیم ۱۴ آیه ۳۳).

۲- کفر در برابر ایمان؛ مثل آیه: «یا اهل الکتاب لم تکفرون بآیات الله» (آل عمران ۳، آیه ۶۳). چه در حوزه معنایی ناسپاسی نعمت و چه انکار نسبت به نشانه‌های خداوند و حتی حالت انکار نسبت به وجود حق، مدلول حسی آن پوشاندن است. چه پوشاندن نعمت و چه پوشاندن حق. به کشاورز هم «کافر» می‌گویند؛ چون دانه را زیر زمین پنهان می‌کند. به این مدلول در قرآن هم آمده است که «اعجب الکفار نباته» (حدید ۵۷، آیه ۴۰)، (کشاورز را گیاه آن خوش آید).

- «**تبور**» در قرآن در توصیف برخی از انسانها آمده است: آنها به تجارتی دست زده‌اند که سودی ندارد. «یرجون تجارة لن تبور» (فاطر ۳۵، آیه ۲۹). فعل «بار یبور» که به معنای زوال یافتن و از بین رفتن و کساد شدن است از فعل «بارالطعام» است؛ یعنی فاسد شد و از بین رفت. گفته می‌شود «رجلٌ بائر و رجلٌ بورٌ. رجالٌ بورٌ و امرأةٌ بورٌ». انتقال معنایی در این واژه در سه مرتبه صورت گرفته است:

۱- ابتدا وصف غذا و تجارت بوده است.

۲- سپس وصف انسانی یافته است.

۳- مدلول ذهنی و تجریدی آن به عمل بی‌فایده اطلاق می‌شود (الدایه، ۱۹۹۶،

ص ۳۴۶).

- **خمر:** این واژه، که به شراب و نوشیدنی مُسکر اطلاق می شود، مدلول حسی آن پوشش و پوشاندن است. «سمیت الخمر خمرًا لأنها تخامر العقل» (زبیدی، ج ۳، ص ۱۸۷).

در عربی به لحاف، که پوشاننده بدن است، هم خمر گفته می شود (زبیدی، همان ص). «خمره» که از همین ماده است به معنای حصیر یا سجاده ای است از لیف خرما، چون زمین را می پوشاند (ابن منظور، ج ۱۴، ص ۴۶۷ و فیروز آبادی، ج ۲، ص ۲۳). پس شراب هم، چون پوشاننده قوه عاقله است، خمر نامیده شده است. واژه «خمار» به معنای روسری هم با آن هم خانواده است؛ یعنی روسری چهره را می پوشاند و شراب، عقل را (الدایه، ۱۹۹۶، ص ۳۶۴).

- **نیت:** این واژه که در فرهنگ دینی از اهمیّت فوق العاده ای برخوردار، و جهت دهنده اعمال و رفتار دینداران است، به معنای قصد و عزم درونی است. مدلول حسی آن از «نواه» به معنای هسته خرماست (ابن منظور، ج ۱۵، ص ۳۴۷ و فیروز آبادی، ج ۴، ص ۳۹۷). به این معنا که همان گونه که قصد و اراده آدمی در دل اوست و کسی از آن خبر ندارد و بر همگان پوشیده است در عالم حسی هم، هسته خرما پنهان است.

- **عذاب:** در حوزه مفهومی واژگان دینی، فرایند نهایی اعمال بندگان است که در قیامت با آن روبه رو می شوند و به سبب کردارشان عذاب و شکنجه می بینند. عذاب، چه روحانی باشد و چه جسمانی، برگرفته از یک مدلول حسی است. این واژه از «عذاب» به معنای آب گوارا است.

همان گونه که آب مانع تشنگی است، عذاب نیز آدمی را از رحمت باز می دارد، لذا «عَذْبَه» به معنای تیرگی هم هست (ابن منظور، ج ۱، ص ۵۸۴ و فیروز آبادی، ج ۱، ص ۱۰۱).

- **عقل:** قوه درک و استنباط در وجود آدمی است. این واژه بر گرفته از «عقال» به معنای پایبند شتر است. عربها برای اینکه شتر یا هر حیوان دیگری از محیط دور نشود بر پای آنها بندی قرار می دادند که به آن عقال می گفتند. واژه عقل برگرفته از این امر حسی است؛ به این اعتبار که عقل هم چون عقال، مانع آدمی از ارتکاب امور ناپسند می شود.

- **مره:** در قرآن آمده است: «ذو مرّة فاستوی» (نجم ۵۳، آیه ۶). این آیه در وصف جبرئیل است که به تلقین وحی به پیامبر (ص) می پرداخت. معنای آیه چنین است: «فرشته ای نیرومند که مسلط در ایستاد». اصل این واژه به معنای «دقیق بافتن» است، «ذومرّة» هم یعنی فرد اندیشمند و قدرتمند (الدایه، ۱۹۹۶، ص ۳۳۶). پس ابتدا از یک مدلول حسی - یافتن دقیق ریسمان - به دلالت ذهن، یعنی عقل و رأی منتقل شده است.

- **سکون و سکینه:** این واژگان با «مسکن» که مدلولی است حسی، ارتباط دارد. عربها به خانه مسکن می گویند، چون در آنجا آرام می گیرند. به معنای «رحمت و برکت» هم هست (زبیدی، ج ۹، ص ۲۳۸). «سکن» هم به معنای هر چیزی است که آدمی به آن آرامش می گیرد (ابن منظور، ج ۱۳، ص ۲۱۲). در قرآن هم آمده است «إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ» (توبه ۹، آیه ۱۰۳) که به معنای آرامش و قرار است.

- **شطط:** به معنای سخن نادرست و ناصواب در آیه «لَقَدْ قَلْنَا إِذَا شَطَطًا» (کهف ۱۸، آیه ۱۴) و دور شدن از حق در آیه «فاحکم بیننا بالحقّ و لا تُشَطِطْ» (ص ۳۸، آیه ۲۲) آمده است. اصل معنا و مدلول حسی آن «شطت داره ای بَعُدت» است. از طرفی «شط» به معنای ساحل رود است. «چون ساحل رود و دریا از قلب و وسط آن دور است». (الدایه ۱۰۶۶، ص ۳۰۳). پس سخن ناروا و ناصواب آن است که از قلب حق دور است. اگر به مدلول حسی دور بودن خانه هم ارجاع دهیم به این معناست که سخن یاوه از درستی و حقیقت دور است.

- **انابه:** که به معنی توبه یعنی بازگشت است، به پشیمانی ترجمه می شود. در واقع، در هر پشیمانی، نوعی بازگشت از کردار گذشته است. اما مدلول حسی آن به معنای «دندان نیش» است (هانس ور، ۱۳۸۲، ص ۷۲۶). گویی کسی که از کرداری پشیمان است، با دندان نیش، رابطه خویش را با آن رفتار قطع می کند و هیچ به آن تمایل نشان نمی دهد.

نتیجه

واژگان بسیاری را می توان در زبان عربی یافت که در قرآن از آنها برای ادای معانی انتزاعی و در حوزه مفاهیم دینی که غالباً تجریدی و انتزاعی است، به کار رفته است. از این رهیافت دو نتیجه می توان گرفت:

- ۱- زبان عربی در انتقال مفاهیم انتزاعی از مدلولهای حسی استفاده کرده که برای اهل زبان قابل لمس است.
- ۲- قرآن کریم هم در بیان مفاهیم کلیدی دینی و اخلاقی، ساز و کار زبان عربی را به کار بسته است.

کتابنامه

- ۱- قدور، احمد محمد، مبادئ اللسانيات، دارالفکر المعاصر، الطبعة الثانية، ۱۹۹۹.
- ۲- پالمر، فرانک، نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه دکتر کوروش صفوی، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۶۶.
- ۳- ابن منظور، لسان العرب، نشر ادب الحوزه، قم، ۱۴۰۵.
- ۴- زبیدی، مرتضی، تاج العروس، دارصادر، بیروت، ۱۹۶۶.
- ۵- زمخشری، جارالله، اساس البلاغه، تحقیق عبدالرحیم محمود، دارالمعرفه، بی تا، بیروت.
- ۶- فیروز آبادی، مجد الدین، القاموس المحيط، الطبعة الخامسة، بی تا، بی جا.
- ۷- مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، تصحیح دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوآر، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
- ۸- الدایه، فایز، علم الدلالة العربی، دارالفکر المعاصر، الطبعة الثانية، بیروت، ۱۹۹۶.
- ۹- هانس ور، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، ترجمه آذرتاش آذرنوش، نشرنی، چاپ سوم، ۱۳۸۲.
- ۱۰- نوپا، پل، تفسیر قرآن و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- ۱۱- اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن المکتبة المرتضویة، چاپ دوم، ۱۳۶۲.