

معنا و شناخت در قرآن با نگاهی به تفسیر تسنیم

علیرضا قائمی نیا*

چکیده

یکی از رویکردهای مهم زبان‌شناختی در قرن بیستم، زبان‌شناسی شناختی است. این رویکرد ادعاهای خاصی درباره رابطه زبان و واقعیت و نحوه مفهوم‌سازی‌ها در زبان و ارتباط آن‌ها با ذهن دارد. در این مقاله، نخست درباره ادعای اصلی این رویکرد توضیح کلی می‌دهیم و اصول مهم آن را برمی‌شمیریم. این اصول عبارت‌اند از: اصل چشم‌انداز؛ اصل پویایی؛ اصل دایرةالمعارف؛ اصل کاربرد و تجربه. اصالت تعابیر، مهم‌ترین دستاورد نگاه شناختی به قرآن است که بنا بر آن، مفسر باید خود مفهوم‌سازی‌های قرآن را اصل قرار دهد، آن‌ها را تحلیل کند و از تحویل و تقلیل آن‌ها به مفهوم‌سازی‌های دیگر اجتناب کند. مفسران رویکردهای متفاوتی به مفهوم‌سازی‌های قرآن داشته‌اند: گاهی به خود آن‌ها پرداخته و گاهی آن‌ها را به مفهوم‌سازی‌های دیگری برگردانده‌اند. در ادامه، نمونه‌هایی از تأثیر این اصول را در فهم و تفسیر قرآن و سرنوشت اصالت تعابیر در آیات آورده و مواردی از تفسیر تسنیم را بررسی کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: شناختی، معناشناسی، زبان‌شناسی شناختی، مفهوم‌سازی، اصالت تعابیر، مقوله‌بندی، وجه.

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه (Qaemini.a@qhu.ac.ir).

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۹/۲۹ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۲۵.

مقدمه

زبان‌شناسی شناختی با مطرح کردن این ادعا که ساختار زبان، انعکاس مستقیم شناخت است، هر تعبیر زبانی را با مفهوم‌سازی موقعیت خاصی همراه می‌داند؛ پس زبان موقعیت‌های خارجی را مستقیم نشان نمی‌دهد، بلکه ذهن از موقعیت‌ها مفهوم‌سازی ویژه‌ای می‌کند و زبان آن مفهوم‌سازی را نشان می‌دهد؛ به تعبیر دیگر، معنا چیزی جز مفهوم‌سازی ذهن نیست (Lee, 2001: 2). زبان در این نگاه، مخزن معارفی است که از جهان داریم. این مخزن، مجموعه ساختارمندی از مقولات معنادار است که به ما در فهم تجارب جدید و ذخیره کردن اطلاعاتی درباره تجارب قبلی کمک می‌کند (Geeraerts, 1997: 8). زبان‌شناسی شناختی از ارتباط معنا با ساختار زبان بحث می‌کند. تلاش متخصصان این دانش برای کشف ابعاد گوناگون این ارتباط است. آن‌ها به دنبال چگونگی ارتباط پیدا کردن ساختار زبان با معنا یا مفهوم‌سازی‌اند.

۱- اقسام معناشناسی

یکی از شاخه‌های مهم زبان‌شناسی که در قرن بیستم گسترش و رشد فراوانی پیدا کرده، معناشناسی است که در زبان عربی آن را «علم‌الدلاله» ترجمه کرده‌اند و گاهی به آن «سمانتیکا» نیز می‌گویند. معناشناسی دانش معناست؛ یعنی معنا را نظام‌مند و علمی بررسی می‌کند. از اصطلاح معناشناسی دست‌کم در چهار حوزه استفاده می‌کنند:

- ۱-۱- معناشناسی فلسفی: فلاسفه از نظریه‌های معنا و ماهیت معنا در قلمرو سؤالاتی از قبیل چیستی هویت معنا بحث می‌کنند. معناشناسی فلسفی با زبان‌های خاصی سروکار ندارد و فقط به نظریه‌پردازی درباره ماهیت معنا می‌پردازد. این نوع معناشناسی را در آثار کارناب، تارسکی و دیویدسن می‌بینیم؛
- ۲-۱- معناشناسی منطقی: منطق‌دانان بخشی از منطق جدید را معناشناسی نامیده‌اند. در

این بخش، از معنای فرمول‌های منطقی در منطق گزاره‌ها و موجهات همانند تعیین صدق و کذب فرمول‌های منطقی بحث می‌کنند. تفکیک نحوشناسی از معناشناسی در منطق، یکی از دستاوردهای مهم منطق جدید است؛

۱-۳. معناشناسی نشانه‌شناختی: از معنای نشانه‌ها، اعم از نشانه‌های زبانی، تصویری و ... بحث می‌کند. بحث در این حوزه مطلق است و به بحث‌های زبانی اختصاص ندارد؛

۱-۴. معناشناسی زبانی: معناشناسی زبانی (رویکرد تحقیق ما) از معانی واژه‌ها و جملات و درک آن از معانی نشانه‌های زبانی، درون نظام زبان بحث می‌کند. معناشناسی به این معنا شاخه‌ای از نشانه‌شناسی است (قائم‌نیا، ۱۳۹۳: ۷۹). معناشناسی زبانی، تمایز بسیار دقیقی با معناشناسی فلسفی دارد. معناشناسی فلسفی بر مباحث انتزاعی فلسفی استوار شده است؛ اما معناشناسی زبانی اطلاعات اولیه را از بررسی زبان‌های خاص به دست می‌آورد و هدفش حل مسائل ماهیت نیست؛ پس چندان به بحث‌های فلسفی راجع به معنا نمی‌پردازد (چپمن، ۱۳۸۴: ۱۸۵). این علم که قدمت آن به یونان باستان می‌رسد، در قرن بیست گسترش محسوسی پیدا کرد. در سنت تفکر اسلامی، بحث‌های معناشناختی گسترده‌ای در گرفته است. ظهور مباحث ادبی در اسلام و مباحث زبان‌شناسی متناسب با زبان عربی، به دلیل محوریت داشتن کتاب و سنت است؛ زیرا تمدن اسلامی، تمدن نص است و در چنین تمدنی، مباحث زبانی محوریت پیدا می‌کند. کسی می‌تواند در این سنت ادعای تملک نص کند که تحلیل معناشناختی اش از آیه و روایت، دقیق‌تر باشد.

۲- مفهوم شناختی^۱

این اصطلاح در علوم شناختی برای هر نوع فعالیت یا ساختار ذهنی به کار می‌رود که

1 . Cognitive

بیشتر ناخودآگاه است. برخلاف کاربرد این واژه در برخی سنت‌های فلسفی که فقط به معنای «ساختار مفهومی یا گزاره‌ای» است، در علوم شناختی توصیف هرگونه فعالیت ذهنی است که در زبان، معنا، ادراک حسی، دستگاه‌های مفهومی و تعقل استفاده می‌شود (Lakoff & Johnson, 2003: 12). زبان‌شناسی شناختی به این معنا شناختی است که نقش شناخت، یعنی نقش اطلاعات ذهن را در مفهوم‌سازی موقعیت‌های خارجی بررسی می‌کند.

۳- معناشناسی شناختی

این اصطلاح را نخستین بار لیکاف در مقاله‌ای با همین عنوان مطرح کرد. طبق این نگرش، دانش زبانی انسان، مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست. این دیدگاه مقابل آرای زبان‌شناسانی همچون چامسکی است که دانش ساخت‌ها و قواعد زبان را از دیگر فرایندهای ذهنی انسان، از جمله اندیشیدن جدا می‌دانند؛ بنابراین دانش زبانی، بخشی از شناخت عام انسان است (صفوی، ۱۳۹۱: ۲۰۶).

مراد از معناشناسی شناختی قرآن، رویکردی به معناشناسی قرآن است که از دستاوردهای زبان‌شناسی شناختی کمک می‌گیرد و تلاشی برای دست یافتن به نقشه شناختی این کتاب آسمانی برای نشان دادن مفهوم‌سازی‌های قرآن در توصیف موقعیت‌های گوناگون است. معناشناسی با تفسیر قرآن یکی نیست. در تفسیر تلاش می‌کنند معانی آیات و مراد جدی آن‌ها را بفهمند؛ اما در معناشناسی قرآن، اصول کلی حاکم بر معانی آیات را نظام‌مند بررسی می‌کنند و در تفسیر، به ارتباط آن‌ها با یکدیگر و تأثیر این ارتباط بر معانی آیات نظر نمی‌کنند. نگاه معناشناسی به معانی آیات، کلی‌تر است و تفسیر معانی آیات را موردی بررسی می‌کند؛ در نتیجه، مباحث معناشناسی قرآن بنیادی‌تر از مباحث تفسیری است. در معناشناسی شناختی قرآن، تفسیر قرآن به قرآن جایگاه علمی و دقیق پیدا می‌کند. هریک از آیات قرآن جایی را در نقشه شناختی قرآن به خود اختصاص می‌دهند و موقعیت

متفاوت و دقیق هریک از آنها با توجه به بقیه تعیین می شود؛ از این رو، معناشناسی شناختی به عالی ترین شکل، روش تفسیر قرآن که قرآن را به کار می گیرد.

۴- اصول معناشناختی

۴-۱- اصل چشم انداز

معنا فقط بازتاب عینی جهان خارج نیست، بلکه شیوه‌ای از شکل دهی جهان است؛ به عبارت دیگر، چون معنا تعبیر خاصی از جهان است، چشم انداز خاصی به جهان است. پردازش گوینده از موقعیت‌های بیرونی، چشم انداز خاصی به آن‌ها فراهم می کند؛ در واقع، در هر تعبیر زبانی، به چهره‌ای و گوشه‌ای از واقعیت می پردازیم.

۴-۲- اصل پویایی

تجربه‌ها و تعبیرات جدید در محیط پیرامون، سبب انطباق مقولات معنایی ما با تغییرات شرایط می شود و همواره امکان تغییرات جزئی در معانی وجود دارد؛ یعنی نمی توانیم زبان را ساختار ثابت و انعطاف ناپذیری در نظر بگیریم؛ در نتیجه، معنا پویا و انعطاف پذیر است. این پویایی ایجاد می کند معانی واحدی برای واژه‌ها در نظر نگیریم و در کاربردهای گوناگون، تغییرات معنایی را اصل بدانیم.

۴-۳- اصل دایرة المعارف

معنایی که با زبان ساخته می شود، واحد مستقلى از ذهن بشر نیست. سرشت دایرة المعارفی معنا از مفروضات محوری زبان شناسی شناختی است و بر دو ادعا استوار:

- ۱- واژه‌ها هرگز مستقل معنایی را افاده نمی کنند، بلکه به مخزن معرفت دایرة المعارفی مرتبط وابسته اند؛

- ۲- معرفت دایرة المعارفی بر اساس تعامل بشر با دیگران (تجربه اجتماعی) و جهان

پیرامون (تجربه مادی) است (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۵۴).

معنی قاموسی، بخشی از معنی دایرةالمعارفی است (راسخ مهند، ۱۳۹۳: ۷۴). معانی‌ای که ما با زبان می‌سازیم، از معارف دیگر ما مستقل نیست.

۴-۴- اصل کاربرد و تجربه

معنا ضمن کاربرد تعیین می‌شود. این اصل که پیامدهای زبان‌شناختی بسیاری دارد، به این نکته اشاره می‌کند که برای تعیین معنا باید خود کاربرد واژه را تحلیل کنیم و برای معنایی ثابت و مشخص نمی‌توان نشانگر همه کاربردها را در نظر گرفت؛ به نحوی که همه آن‌ها را پوشش دهد. توجه به سیاقی که تعبیری زبانی در آن به کار می‌رود، در معنا تأثیر می‌گذارد؛ برای مثال، واژه «در» در کاربردهای مختلف، مانند «گل در گلدان است» و «در گلدان شکافی هست» معنای خاصی را افاده می‌کند. «در» رابطه ظرفیت را نشان می‌دهد؛ یعنی جایی به کار می‌رود که چیزی درون چیز دیگر قرار دارد. هریک از این جملات، رابطه مکانی را با تفاوتی جزئی نشان می‌دهد. این مثال‌ها نشان می‌دهد که معنای «در» ثابت نیست، بلکه عنصرهایی که در جمله همراهش هستند، در معنای آن تأثیر می‌گذارند (Evans & Green, 2006: 112)؛ در نتیجه بدون توجه به این تغییرات اندک، معنای این جمله‌ها فهمیدنی نیست.

۵- اصول معناشناختی قرآن

در این بخش، برخی از اصولی را که در معناشناسی شناختی پذیرفته و در تفسیر آیات به کار گرفته شده‌اند، با مقایسه آن‌ها با تفسیر تسنیم می‌آوریم.

۵-۱- اصالت تعابیر قرآنی

هر تعبیر قرآنی بر مفهوم‌سازی خاصی استوار است؛ بنابراین در معناشناسی آن باید مفهوم‌سازی نهفته آن را بیابیم. اصالت معنا یعنی مفسر باید از برگرداندن هر تعبیری به تعبیر

دیگر پرهیز کند و مفهوم‌سازی نهفته هر تعبیری را آن‌گونه بیابد که است. باید «موقعیت‌های قرآنی» و تعبیرهای مختلف آن موقعیت‌ها را از یکدیگر متمایز کنیم. مراد از موقعیت‌های قرآنی، حادثه یا واقعیتی است که آیه‌ای آن را توصیف می‌کند. آیه هم تعبیر خاصی را از آن موقعیت نشان می‌دهد. اصالت تعابیر قرآنی، یعنی نمی‌توانیم تعبیرهای دیگری به جای تعبیر قرآنی بیاوریم (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۳۰). مفسران گاهی برای توضیح آیات، مفهوم‌سازی خودشان را جایگزین آیات کرده و با در نظر گرفتن تقدیم و تأخیر یا حذف و تقدیر، معانی واژه‌ها و تعبیرهای قرآنی را تغییر داده‌اند. هر عبارت مفهوم‌سازی خاصی از موقعیتی است. زمانی که آن را به عبارت دیگری برمی‌گردانیم، در واقع مفهوم‌سازی الهی از آن موقعیت به هم می‌خورد. اصالت تعابیر قرآنی در مقابل تمایل رایج مفسران به برگرداندن تعبیرهای قرآنی به تعبیرهای دیگر قرار می‌گیرد و در نهایت، رد وجود مترادف در الفاظ قرآنی از پیامدهای این نظریه است. برای نمونه، واژه وجه و تقدیم و تأخیر آن را از مفسر تسنیم بررسی می‌کنیم.

۵-۱-۱- معنای وجه

﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (انعام/۵۲)

علامه جوادی آملی عبارت «یریدون وجهه» را «خالصانه جویای رضای خداوند بودن» معنا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۵/۲۹۳) و آن را هدف مردان الهی می‌داند. زمانی که این جمله را با رویکرد شناختی تحلیل می‌کنیم، به ارتباط وجه با کانون توجه منتقل می‌شویم. وقتی به صورت کسی نگاه می‌کنیم، او در کانون توجه ما قرار می‌گیرد. در این آیه نیز همین معنا در نظر است. «یریدون وجهه» یعنی خدا در کانون توجه آن‌ها قرار می‌گیرد و برای انجام دادن هر کاری او را در نظر می‌گیرند. حال «ببقی وجه ربک» به چه معناست؟ آیه نمی‌خواهد این حقیقت بدیهی را بگوید که همه چیز فانی است، ولی ذات خدا باقی است؛ بلکه به

حقیقت والاتری اشاره می‌کند: کسانی که در کانون توجه خدا قرار می‌گیرند: یعنی خدا عنایت خاصی به آن‌ها می‌کند، در توجه زنده خداوندند و جایگاه ممتازی نزد او دارند. وجه خدا هم باقی است؛ در نتیجه، اینکه کسی در برابر وجه او قرار گیرد، مهم است. کسی که در برابر وجه اوست، در کانون توجه خدا قرار می‌گیرد. خلاصه همه فانی‌اند و فقط وجه خدا باقی می‌ماند؛ از این رو باید وجه او را اراده کنید تا در برابر وجه او قرار بگیرید. آن‌گاه در کانون توجه خدا قرار می‌گیرید. آیه در ضمن، آدمیان را به یک حقیقت فرامی‌خواند. اگر وجه خدا باقی است، فقط آن ارزش طلب دارد. رسیدن به وجه خدا، یعنی رسیدن به بقا؛ پس معنای وصف «ذوالجلال و الاکرام» هم روشن می‌شود. این صفت خود وجه است، نه ذات و دقیقاً با بقای وجه ارتباط دارد. هرکسی در برابر وجه خدا قرار گیرد، در برابر چیزی قرار گرفته است که جلال و اکرام دارد و برای کسی که در برابر آن قرار بگیرد، عظمت و اکرام دارد. این اوصاف دقیقاً با هدف آیه ارتباط دارد. وجه خدا باقی است و به آن رسیدن، یعنی رسیدن به چیزی که جلال و اکرام دارد.

۵-۱-۲- اسلام وجه

مفسر تسنیم در جای دیگری، وجه را «چهره هویت» معنا می‌کند و در توضیح دلیل تعبیر به «اسلام وجه»، اسلام وجه هرکسی را معادل انقیاد هویت وی و تسلیم بلا منازع او می‌داند. ایشان معتقد است صدر آیه، یعنی «من اسلم وجهه لله» ناظر به حسن فاعلی و اعتقاد صحیح است و ذیل آن، یعنی «و هو محسن» ناظر به حسن فعلی و داشتن عمل صالح است و مجموع آن ایمان تام را دربر دارد که جامع عقیده قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۹۴/۶-۱۹۵). ایشان در جای دیگری درباره واژه «وجه» در «اسلمت وجهی لله» معتقد است:

«وجه در این عبارت به معنای چهره هستی است، نه صورت ظاهری؛ چنان‌که در آیه

فاقم وجهک للدين حنيفا (روم/۳۰) نیز به همین معناست؛ یعنی قلبت را که جایگاه و مظهر عقیده است و نیز شئون نفسانی را که پایگاه اخلاق و اوصاف کمالی است و اعضا و جوارحت را که ابزار عمل صالح است و تمامی هستی‌ات را به سوی دین کن؛ زیرا مجموعه دین همان اعتقاد قلبی، اخلاق نفسانی، اقرار زبانی و عمل به ارکان است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳/۴۷۶).

وجه در وضع و کاربرد اولی، به معنای صورت است. به صورت آدمی «وجه» می‌گویند. دیگر کاربردهای وجه از همین معنا توسعه یافته‌اند. واژه «توجه» هم که مصدر باب تفعّل است، از وجه گرفته شده. معمولاً در موارد مادی، وقتی به چیزی توجه می‌کنیم، وجه یا صورت خود را به طرف آن برمی‌گردانیم و به آن نگاه می‌کنیم. ابزارهای دیدن در آدمیان، که چشمان‌اند، در صورت آن‌ها قرار دارند. برگرداندن صورت هم هنگام توجه برای دیدن شیء مدنظر است. این تحلیل نشان می‌دهد در کاربردهای مادی اولیه، توجه و وجه رابطه دارند و وجه در آن‌ها می‌تواند نشانه توجه قرار گیرد.

حال فرض کنید چیزی در کانون توجه ما قرار گیرد. آن چیز تمام فضای توجه ما را پر می‌کند و دیگر چیزها بیرون از آن قرار می‌گیرند. وقتی چیزی مادی در کانون توجه ما قرار می‌گیرد، وجه یا صورت ما به طرف آن قرار می‌گیرد. اگر آن چیز حرکت کند، صورت ما هم با آن حرکت می‌کند؛ به عبارت دیگر، وجه ما تابع آن می‌شود. گاهی در قرآن این معنا با تعبیر «توجه وجه» (برگرداندن صورت به سوی چیزی) آمده است.

«اسلام وجه» به خدا (تسلیم کردن وجه به خداوند) به معنای تابع کردن کانون توجه به خدا و روی برگرداندن از دیگر چیزها به سوی اوست. این معنا مستلزم استغراق در خداست؛ زیرا وقتی چیزی در کانون توجه شخص قرار می‌گیرد، همه چیزهای دیگر از آن خارج می‌شوند؛ به تعبیر دیگر، فقط آن چیز که در کانون توجه او قرار دارد، برای او حالت زنده پیدا

می کند و دیگر چیزها برای او می میرند؛ در نتیجه اصالت تعابیر قرآنی با دو اصل کلی بیان می شوند:

۱- در هر موقعیتی که خداوند می خواهد توصیف کند، فقط یک تعبیر مناسب قرآنی در کار است؛

۲- هر تعبیر قرآنی فقط با یک توصیف از آن موقعیت تناسب دارد که خداوند می خواهد آن را توصیف کند.

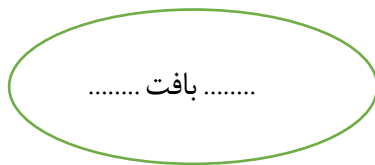
اصل فوق در برابر تحویل گرایی تفسیری قرار می گیرد. این نوع تحویل گرایی، معنای آیات را اعم از تغییر ترتیب، تبدیل واژه‌ها و حروف اضافه تغییر می دهد.

۵ - ۲- اصل تعیین پذیری

در بخش قبل گفتیم هر تعبیر قرآنی بر زمینه مفهوم سازی ویژه‌ای استوار است. اصل دوم می گوید مفهوم سازی در هر موردی با بافت و سیاق تناسب دارد. این معناشناسی مستلزم پذیرش رابطه خاص مفهوم سازی قرآنی و سیاق آیات است. این مفهوم سازی‌ها در خلأ رخ نمی دهند، بلکه متناسب با سیاق و بافت‌اند (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۱۹۱). این اصل که تأثیر بافت را در مفهوم سازی روشن می کند، مفهوم سازی نهفته را در تعبیری قرآنی، با اطلاعات به دست آمده از بافت و سیاق درونی آیات تعیین می کند. مراد از بافت، روابط درونی آیه و حوادث مذکور در آن است. آیات قبل از آیه، سیاق آن آیه‌اند و آیات قبل و بعد و بافت خود آیه نیز فضایی معنایی می سازند.

فضای آیه

.... آیات بعدی....



..... بافت

..... سیاق.....

با مقایسه دو مورد که در هر یک تعابیر مشابهی به کار رفته است، تأثیر بافت و سیاق را در مفهوم سازی نشان می دهیم:

۵-۲-۱- خلق و فعل

﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ (آل عمران/۴۰).

﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران/۴۷).

قرآن کریم درباره خلقت مسیح، تعبیر «یخلق ما یشاء» و درباره یحیی تعبیر «یفعل ما یشاء» را به کار برده است. مفسر تسنیم با توجه به مفهوم سازی آیات معتقد است با وجود خارق عادت بودن ولادت هر دو، خرق عادت در ولادت مسیح قوی تر و ظاهرتر است و قرآن واژه فعل را در مواردی به کار می برد که با علت های ناشناخته انجام شده است؛ مانند «الم تر کیف فعل ربک بعاد» یا «باصحاب الفیل». ایشان درکل آنچه را از خداوند در فرهنگ قرآن صادر می شود، مشمول عنوان فعل خلق و صنع می داند، هر چند این دو واژه مترادف نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۴/۱۳۷). برای بهتر فهمیدن این تعابیر، به تحلیل شناختی این آیات و تأثیر بافت، یعنی روابط موجود در آیه در مفهوم سازی آن می پردازیم. در ابتدا باید پرسید اگر هر دو ماجرا مشابه اند، چرا دو پاسخ گوناگون در کار است؟ در ماجرای حضرت زکریا، عوامل طبیعی برای پیدایش فرزند وجود داشتند و فقط موانعی مانند پیری حضرت زکریا و نازایی همسرش در کار بود و تکوین بشر به طور طبیعی از پدر و مادر برای حضرت یحیی وجود داشت؛ بنابراین تعبیر «فعل» مناسب است، نه خلق. خداوند در روند طبیعی آفرینش دست می برد و موانع را از میان برمی دارد؛ اما در ماجرای تولد حضرت عیسی، روال

طبیعی تکوین در کار نیست. خدا در اینجا خلق می کند، نه اینکه در جریان طبیعی آفرینش دست برد و موانع را از میان بردارد؛ در نتیجه تعبیر مناسب این بافت، خلق است، نه فعل.

۵-۲-۲- علم و فقه و ایمان

در تحلیلی دیگر، در سوره انعام به سه آیه برخورد می کنیم که عبارات مشابه آخر آیات با افعال متفاوتی به کار رفته است. علت آن با مفهوم سازی موجود در آن‌ها مشخص خواهد شد.

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالنَّجْمِ الَّذِي تَنَاطَرُونَ﴾ (انعام/۹۷).

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ (انعام/۹۸).

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُحْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالزُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (انعام/۹۹).

در پایان این آیات، سه فعل متفاوت *يَعْلَمُونَ*، *يَفْقَهُونَ* و *يُؤْمِنُونَ* انتخاب شده‌اند. علامه جوادی آملی می گوید این افعال مناسب مضمون آیات است؛ بر همین اساس، انتخاب جملات پایانی آیات در قرآن کریم، با بحث آن آیه متناسب است. ایشان با در نظر گرفتن سیاق آیه، علت به کارگیری فعل «یعلمون» را در آیه اول، سخن گفتن از موضوعات ریاضی و نجومی می داند که فهم آن‌ها به علم و تخصص ویژه نیاز دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۹۷/۲۶)؛ در واقع، علت اشاره به عجایب صنع الهی این است که معرفت ابتدایی به خداوند را در اختیار آدمیان قرار دهد. در بافت آیه هم به قرار دادن ستارگان برای هدایت بشر در

تاریکی دریا و خشکی اشاره شده است که هدف، زنده کردن معرفتی ویژه در بشر است. ایشان درباره علت به‌کارگیری فعل «یفقهون» در آیه دوم می‌گویند چون سخن از شناخت انسان و معرفت نفس است و علاوه بر آگاهی و تخصص، به تدبیر و ژرف‌نگری خاصی نیاز است و رسیدن به عمق مطلب، نوعی مراقبه و محاسبه نفسانی لازم دارد، تعبیر فقاهت به‌کار می‌آید (همان). قرآن برخلاف مورد قبلی، از ماده فقه استفاده می‌کند. تفاوت «یفقهون» با «یعلمون» این است که ماده فقه جایی به‌کار می‌رود که دشوارتر، دقیق‌تر و عمیق‌تر باشد. فیروزآبادی در قاموس، فقه را به معنای علم به چیزی، فهمیدن آن و فطنت می‌داند (فیروزآبادی، ۱۴۲۴: ۱۱۵۱). راغب نیز در مفردات آن را اخص از علم می‌داند (راغب، بی‌تا: ۳۸۴). آیه از این ماده به دلیل دشواری و عمیق و مهم بودن استفاده کرده است؛ زیرا معرفت داشتن به تحولات بشر در این دنیا، فهم عمیق‌تر و دشوارتری را می‌طلبد تا آشنایی با ستارگان و یافتن راه با آن‌ها. علامه طباطبایی می‌گوید سر در آوردن از خصوصیات نفس و اسرار خلقتش، علاوه بر داشتن نمونه علمی کافی، به مراقبت باطن و تهذیب نفس نیاز دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۰/۷). در نهایت، مفسر تسنیم علت کاربرد واژه «یؤمنون» را در آیه سوم، ملاک ایمان برای شناخت حقیقت و ربوبیت خداوند می‌داند. ایشان می‌گویند هنگام اشاره به موضوع کشاورزی و فهم نمودهای ربوبیت حق، که به نجوم و فقاهت معرفت نفس نیاز ندارد، از ایمان یاد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۹۷/۲۶). با وجود سیاق مشترک این آیه با دو آیه قبل، بافت درونی آن متفاوت است. در این آیه به نزول باران، رویاندن گیاهان و درختان، پیدایش میوه‌ها و ... اشاره شده است که همه از نعمت‌های الهی و مستلزم شکر بشوند. همه این‌ها برای ایمان آوردن بشر تفصیل یافته‌اند. مفسر تسنیم نیز مسئله توحید و ربوبیت را از مفهوم‌سازی آیه استخراج می‌کند؛ زیرا آیات بعدی به توحید خداوند و خالقیتش اشاره می‌کنند؛ در نتیجه فعل یؤمنون به‌کار رفته است. تعبیر بافت و سیاق آیات بالا

با گزینش فعل خاصی چشم‌انداز شناختی ویژه‌ای فراهم می‌کنند. به‌کارگیری این افعال، جهت خاصی به توجه مخاطبان می‌دهند و تعیین می‌کند که مخاطب باید از کدام چشم‌انداز به این حوادث بنگرد.

۵-۳- علیت و پنجره‌های علی

علیت نقش مهمی در تجربه روزمره بشر دارد. زندگی ما براساس علیت تنظیم شده است. ما همه چیز را در قالب علیت می‌فهمیم. علیت به‌دلیل قرار داشتن در معرض تعبیرهای زبانی گوناگون، برای زبان‌شناسان شناختی اهمیت پیدا می‌کند. در علیت پدیده‌ها، سلسله‌عواملی را داریم و ممکن است گوینده به برخی از آن‌ها توجه یا نقش برخی را برجسته کند و برخی را نادیده بگیرد؛ بنابراین علیت در زبان همواره دستخوش تعبیر است و ممکن است رابطه‌ای علی به‌صورت‌های مختلف تعبیر شود (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۶۱۱). با بررسی آیات مربوط به زنجیره علی و پنجره‌های مرتبط، به تصویری از مراحل مختلف لازم از آن زنجیره در قرآن دست می‌یابیم؛ به‌عبارت‌دیگر، توجه به زنجیره‌های علی، روش مناسبی برای دسته‌بندی معنایی آیات است.

انزال کتاب

قرآن در جاهای مختلف از انزال کتاب سخن می‌گوید. مفسر تسنیم می‌گوید کتاب آسمانی هم برای پیامبر و هم برای مردم نازل شده است؛ از این رو خداوند انزال و تنزیل را در یک آیه، یکسان به پیامبر و مردم نسبت داده، با این تفاوت در تعبیر که برای پیامبر انزال و برای امت تنزیل است: ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل/۴۴)؛ بنابراین پایان سیر وحی، دل‌های مردم است، نه قلب پیامبر. پس از رسیدن وحی به مردم، هرکس خواست، می‌پذیرد و هرکس نخواست، نمی‌پذیرد؛ پس وحی به‌واسطه رسول اکرم به همه امت می‌رسد و حجت خدا بر همگان تمام می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۲/۹). تحلیل این

آیه از زاویه ساختار علی، نکات جدیدی را برای ما روشن می‌کند. انزال کتاب، ساختار علی خاصی دارد و در هر موردی به تناسب سیاق پنجره علی به روی زنجیره علی باز می‌شود. نخست به آیه‌ای از سوره زمر توجه کنید: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَ مَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (زمر/۴۱) در این آیه، سه بخش را جدا می‌کنیم:

۱. انزال کتاب بر پیامبر برای مردم: کتاب بر پیامبر نازل شده؛ اما برای مردم است؛

۲. هر کس هدایت شود، به سود خود اوست؛

۳. هر کس گمراه شود، برعهده خودش است و پیامبر در برابر گمراهی او وکیل نیست.

این آیه به‌طور ضمنی به هدف از انزال کتاب اشاره می‌کند؛ یعنی هدایت، زیرا پس از انزال آن، هدایت یا ضلالت مردم به دلیل پیروی نکردن از آن مطرح می‌شود؛ از این رو، مردم پس از انزال کتاب به دو دسته تقسیم می‌شوند: آنان که هدایت یافته و آنان که در گمراهی مانده‌اند (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۶۲۴). در این آیه، پنجره توجه به روی مرحله پس از انزال و نتیجه ضمنی آن باز شده است.

﴿وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ مَن هُوَ آخِرٌ مِّنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَ مَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾ (عنکبوت/۴۷)

هر چند وظیفه پیامبر، انذار و تبشیر است، دیگران ممکن است ایمان بیاورند یا نیاورند و عناد بورزند. در این آیه، پنجره توجه به چیزی که در ادامه انذار و تبشیر می‌آید؛ یعنی به‌روی حال دیگران (ایمان یا بی‌ایمانی) باز شده است؛ از این گذشته، جحد و عنادورزی کافران هم در ادامه انزال کتاب مطرح می‌شود.

﴿وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (نحل/۶۴)

در این آیه، انزال کتاب به دلیل تبیین چیزی که مردم در آن اختلاف دارند، و هدایت و رحمت معرفی شده است.

۵ - ۴- اصل مقوله بندی

یکی از اساسی ترین توانایی های بشر، توانایی مقوله بندی پدیده ها و رویدادهاست (کوچش، ۱۳۹۵: ۶۲). در قرآن نیز سطوح مختلف مقولات به چشم می خورد. درجه و میزان حرکت از مقولات پایه به سمت مقولات بالا (فرا دست) یا پایین (فرو دست) براساس سیاق و هدف آیه است و به کار بردن مقوله ای به جای مقوله ای دیگر در موردی خاص، نتایج معنایی دارد.

اکل به معنای مطلق تصرفات

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ
عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ
(توبه/۳۴)

مفسر تسنیم درباره تعبیر «اکل» در «لیأكلون اموال الناس بالباطل» و مانند آن دو مطلب را یادآوری می کند: (۱) چون بیشتر تصرفات به اکل برمی گردند و مهم ترین صرف برای حفظ حیات اکل است، در تعبیرهای فارسی یا عربی از مطلق تصرف به اکل و خوردن یاد می کنند؛ مانند سوره بقره آیه ۱۸۸ و سوره فجر آیه ۱۹. روشن است که همه میراث خوراکی نیستند؛ مانند باغ، خانه، فرش و ...؛

۲- گرفتن مقدمه اکل است؛ از این رو نهی «لا تاكلوا اموالکم بینکم» شامل گرفتن رشوه نیز می شود؛ یعنی این گونه نیست که گرفتن رشوه حلال، ولی خوردنش حرام باشد، بلکه خوردن آن نیز حرام است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳/۵۵۰).

این سخن تاحدی صحیح است؛ اما واژه يأخذون به معنای گرفتن، که برخی مفسران

(رازی، ۱۴۲۰: ۳۴/۱۶) یاکلون را استعاره از آن دانسته‌اند، مقوله‌ای فرادست خوردن است و فقط یک مرحله، یعنی گرفتن غذا را نشان می‌دهد. در این آیه از واژه «بینکم» استفاده شده است. این تعبیر از این حیث به کار رفته است که مراد معاملات باطل آدمیان است که در آن چیزی در مقابل چیزی دیگر مبادله می‌شود و هر طرف چیزی را در این معامله - هر چند نادرست، اخذ می‌کند. آیه ۳۲ توبه بیانگر این است که دانشمندان یهود و راهبان بهترین بخش اموال مردم را برمی‌گزیدند و سپس آن را به اموال خودشان ضمیمه می‌کردند. همان‌طور که گرسنه از پیرامونش بهترین غذا را انتخاب می‌کند، دانشمندان یهود و راهبان هم بهترین بخش را از اموال دیگران برمی‌گزیدند. این نتیجه معنایی، از به کار رفتن مقوله اکل به جای مقوله اخذ به دست می‌آید.

۶ - کاربرد تجربه بدنمند

یکی از اصول مهم معناشناختی، استفاده از اصل بدنمندی است. بدنمندی تجربه مستلزم این است که ما دیدگاه خاص به نوع خودمان را نسبت به جهان به خاطر سرشت بدن‌های مادی‌مان داریم؛ به عبارت دیگر، تعبیری که از جهان داریم، به واسطه سرشت بدن‌های ماست و بدنمان در تجارب ما تأثیر می‌گذارد. در قرآن کریم نیز افعال بدنی و حرکتی نقش ویژه‌ای برای بیان حقایق دینی و اخلاقی دارند.

علامه جوادی آملی با توجه به همین اصل، آیه ۲۶ اعراف (ربنا افرغ علینا صبرا) را تفسیر می‌کنند. ایشان با اشاره به نازل شدن صبر همانند فضایل وجودی دیگر از مبدأ فیض معتقد است که درخواست ابتدایی آن از خدا به صورت «انزال صبر»، مسألت میانی آن «افاضه» آن و تقاضای نهایی آن به صورت «افراغ صبر» است؛ یعنی خالی کردن مظروف فائق صبر و ریختن همه آن‌ها در قلب درخواست‌کننده به دلیل درپیش بودن حادثه‌ای سهمگین است که تحمل آن بدون داشتن صفت صبر بسیار طاقت‌فرساست (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۶۸۱/۲۹)؛

به بیان دیگر، ایشان افراغ صبر، یعنی درخواست صبر فراوان را در قالب مسئلت مظروف می‌داند. افراغ در اصل به معنای خالی کردن ظرف و ریختن مواد آن است و سپس برای مطلق ریختن به کار رفته است؛ اما درباره صبر، درون انسان چیزی در نظر گرفته شده است که باید صبر در آن ریخته تا پر شود؛ به عبارت دیگر، وجود انسان به مثابه قالبی است که باید با صبر پر شود. از آنجاکه این قالب را خداوند پر می‌کند، با تعبیر «علی» به کار رفته است. نکته جالب دیگر در کاربرد فعل «افراغ» برای صبر و به کار نبردن فعل «صب» به همین معناست. فعل «صب» با شدت و قوت ملازمت دارد؛ به همین دلیل از این واژه درباره عذاب در آیه ۱۳ سوره فجر استفاده شده است: «فصب علیهم ربک سوط عذاب» و فعل «افراغ» که با آرامش همراه است، درباره صبر به کار رفته که نیازمند این صفت است.

تجربه ادراک بدنی از تجربه‌های اساسی تأثیرگذار در زبان است و در فهم معانی واژه‌ها در جمله‌ها و نحوه کاربرد آن‌ها برای شناخت مفهوم‌سازی‌ها کمک بسیاری می‌کند. گاهی به اشتباه بدنمندی را با تجربه‌گرایی یکی می‌گیرند؛ در صورتی که تجربه‌گرایی درباره منابع معرفت بشر است؛ یعنی بنابر تجربه‌گرایی، همه معارف بشر به تجربه برمی‌گردد. بدنمندی چنین ادعایی نمی‌کند، بلکه می‌گوید ما در بسیاری از موارد از تجارب بدنی برای فهم پدیده‌های ناآشنا استفاده می‌کنیم. گاهی ما حتی از تجربه بدنی در فهم معارف عقلی کمک می‌گیریم. برخی به اشتباه بدنمندی را با فیزیکیالیسم^۱ و «منحصر کردن همه موجودات به موجود مادی» یکی گرفته‌اند؛ در حالی که بدنمندی هرگز به معنای مادی بودن ذهن، عقل و زبان و نفی وجود غیرمادی نیست. فیزیکیالیسم نظریه‌ای درباره هستی است که هر موجودی را مادی می‌داند. این نظریه، هستی‌شناختی است. بهتر است دو گونه مادیت را از هم جدا

1. physicalism

کنیم: ۱) مادیت مضمونی؛ ۲) مادیت ساختاری. مراد از مادیت مضمونی این است که اندیشه و ذهن هویت کاملاً مادی دارد و جوهر مجردی وجود ندارد. ما این نوع مادیت را درباره اندیشه و ذهن نمی‌پذیریم. با مبانی فلسفی می‌توان در این باره بحث کرد. مراد لیکاف و دیگران هم از طرح ادعای بدنمندی، ورود به بحث مادی یا مجرد بودن ذهن و اندیشه نیست؛ از این گذشته، بدنمندی منافاتی با تجرد ذهن و اندیشه ندارد؛ در مقابل، بنابر مادیت ساختاری، ذهن و اندیشه ساختار مادی دارد؛ یعنی روابط مادی بدن با عالم پیرامون در ساختار ذهن و اندیشه تأثیر می‌گذارد.

بدنمندی ادعایی شناختی است؛ یعنی درباره فرایندهای ذهنی و ارتباط آن‌ها با روابط بدنی است؛ در مقابل، تجرد ذهن و اندیشه که در فلسفه اسلامی بر آن تأکید می‌کنند، ادعایی هستی‌شناختی است؛ یعنی نوع وجود ذهن و اندیشه با نوع وجود اشیاء مادی، تفاوت بنیادین دارد. بدنمندی ادعای هستی‌شناختی^۱ نیست، بلکه شناختی^۲ است. بدنمندی نه ادعا می‌کند که تنها منبع معرفت بشری تجربه است، نه وجود کلیات و نه تجرد نفس را نفی می‌کند. بدنمندی تنها ادعایی شناختی است که بر نقش تجارب بدنی در فهم تأکید می‌کند؛ به عبارت دیگر، ما چگونه فضاهای مجهول را می‌فهمیم؟ برای مثال، کلیات و مجردات را چگونه می‌فهمیم؟ بنابر بدنمندی، ما با تجارب بدنی به تدریج به فهم فضاهای جدید مجرد و انتزاعی می‌رسیم و در عین حال، متوجه هستیم که آن‌ها فضاهای مادی نیستند؛ برای مثال، نسبت خدا را با موجودات در رابطه مکانی بالا-پایین می‌فهمیم و می‌گوییم «خدا بالاتر از موجودات است». این رابطه مکانی از تجارب بدنی ما ناشی می‌شود؛ در عین حال، خدا مادی نیست.

1. ontological

2. cognitive

۷ - مثال‌های مادی در آیات

زبان از لحاظ پیدایش مادی است؛ یعنی آدمی زبان را نخستین بار در رویارویی با پدیده‌ها و اشیای مادی به وجود آورده است. او نخست با اشیا و پدیده‌های مادی روبه‌رو می‌شود و از زبان برای اشاره کردن به آن‌ها و سخن گفتن درباره آن‌ها کمک می‌گیرد. روابط مکانی و زمانی نیز عناصر اجتناب‌ناپذیر زبان‌اند. بسیاری از جملات، این روابط را دربر می‌گیرند. آدمی برای معنویات و مجردات هم از این روابط کمک می‌گیرد. این دو نکته، نتیجه شناختی مهمی دارند. آدمی تلاش می‌کند همه چیز را در قالب و روابط مادی بفهمد. البته این سخن به معنای مادی دانستن همه چیز نیست، بلکه یعنی او چیزهای غیرمادی را هم در قالب مادی و با برقراری روابط معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مناسب میان آن‌ها می‌فهمد. گذر از مادیت زبان به حقایق معنوی و فهم مادی نبودن آن‌ها براساس فرایندی استعاری است. در این فرایند هرگز صورت مادی زبان حذف نمی‌شود؛ ولی ذهن به خوبی درمی‌یابد که آن حقایق مادی نیستند (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۲۱۱).

علامه طباطبایی می‌گوید تعابیر قرآن، مثلی برای حقایق برترند. علامه برای تبیین معانی باطنی و نشان دادن جایگاه آن‌ها در دین، به تحلیل سرشت زبان دین می‌پردازد. به تعبیر او معانی ظاهری نسبت به معانی باطنی، جنبه مثل را به خود می‌گیرند. دین چاره‌ای ندارد که برای حقایق عالی و فراتر از فهم عامه مردم از این جنبه کمک بگیرد. تعابیر قرآنی نسبت به بطونشان جنبه مثل دارند؛ یعنی نسبت به معارف الهیه که از سطح فهم‌های عادی بسی بالاتر است، مثل‌هایی برای نزدیک کردن معارف به آن فهم‌ها هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۳/۴).

علامه جنبه تمثیلی زبان قرآن را اصل کلی می‌داند و آن را با آیاتی تأیید می‌کند؛ مانند ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ (اسراء/۸۹) و ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (عنكبوت/۴۳). هر دو آیه نشان

می دهد مثل، سازوکار مناسبی در قرآن برای گفتن معارف عالی است.

بی تردید در زبان دین چاره‌ای جز تمثیل نیست. دین بدون تمثیل نمی تواند همه حقایق را بگوید؛ زیرا زبان طبیعی بشر، که قرآن از آن استفاده می کند، در وضع اولی در قلمرو محسوسات و مادیات به کار رفته است؛ اما حقایق دین، غیرمادی و مجردند؛ ازاین رو، با تمثیل می توان حقایق غیرمادی را در قالب زبان درباره قلمرو مادی گفت. نکته جدیدی که علامه اضافه می کند، این است که سازوکار حرکت از معانی ظاهری به معانی باطنی، همان تمثیل است و هر معنای ظاهری نسبت به معنای باطنی، حکم مثل را دارد؛ درمقابل، در زبان شناسی شناختی تأکید می کنند که در فهم قلمرو مجرد و انتزاعی، استفاده از این مثل ها اجتناب ناپذیر است. مثل ها و تعبیر مادی فقط ابزاری اختیاری برای گفتن اندیشه ها نیستند. ما برای فهم واقعیت های برتر، چاره ای جز آن ها نداریم.

به کار بردن افعال مادی درباره خدا

یکی از مواردی که مادیت زبان در آن پررنگ می شود، کاربرد افعال مادی درباره خداوند است؛ برای نمونه، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (فجر/۲۲) مفسران درباره مراد این افعال، اختلاف دارند. مهم ترین دیدگاه ها عبارت اند از:

۱. معنای حقیقی: برخی مانند مجسمه معتقدند این افعال به معنای مادی حقیقی درباره خداوند به کار رفته اند؛

۲. معنای مجازی: جمهور مفسران به مجاز معتقد شده اند. خدا از روی مجاز به آمدن متصف می شود؛

۳. معنای تشکیکی: علامه طباطبایی تشکیک در معنا را مطرح می کند. به نظر ایشان این موارد معنای بسیار لطیف و دقیقی دارند؛ نه چیزی در تقدیر است و نه مجازی در کار است. آیاتی مانند ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ﴾ (فاطر/۱۵) و ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾

(طه/۵۰) بر این نکته دلالت دارند که خداوند چیزهایی از خلقت، شئونات و اطوار آن دارد که به موجودات می‌دهد و خودش مملو از چیزهایی است که به دیگران می‌بخشد. البته برای ذهن‌های ما، از آن حیث که به ماده و احکام جسمانی آن عادت کرده‌اند، دشوار است تصور چگونگی اتصاف خداوند به برخی چیزها که به مخلوقات افاضه می‌کند؛ ولی وقتی این معانی از قیود ماده مجرد شود، نسبت دادن آن‌ها به خداوند مشکلی ندارد. نقص و نیاز، ملاک سلب معنایی از خداوند است؛ پس اگر معنایی از راه تجرید ملازم نقص و نیاز نبود، نسبت دادن آن به خداوند درست است.

معنای متعارف مادی مجیی و اتیان این است که جسمی فاصله خود تا جسم دیگر را با حرکت طی می‌کند و به آن نزدیک می‌شود. اگر ویژگی‌های ماده را از این معنا جدا کنیم، به «حصول قرب و برداشته شدن مانع از میان دو چیز از یک جهت» می‌رسیم؛ در نتیجه اسناد این معنا به صورت حقیقی و بدون مجاز به خداوند صحیح است. علامه در پایان، این بحث را از حقایق قرآنی می‌داند که بحث فلسفی به سادگی و بدون تأمل کافی به آن راه ندارد و فقط با فهم تشکیک در حقیقت اصیل هستی (وجود در شدت و ضعف، مراتب مختلفی دارد) می‌توان این نکته را اثبات کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۳/۲-۱۰۴) مفسر تسنیم درباره اسناد اتیان به خداوند در آیاتی مانند ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (فجر/۲۲) و ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ (نحل/۲۶) با پذیرش همین مطلب معتقد است فعل «آمدن و رفتن» در صورتی از صفات سلبی خداست که با جسم و ماده همراه باشد؛ ولی اگر همراه جسم و ماده نباشد و به معنای ظهور، قرب و احاطه باشد، اسناد آن به خدا بی‌محدود است؛ از این رو لازم نیست این آیات را طبق نظر برخی مفسران جزء متشابهاً بدانیم، به محکمت بازگردانیم و راه ارجاع آن‌ها به محکمت، با تقدیر کلمه «امر» یا مانند آن‌ها باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۱۰/۱۰). این دیدگاه از آنجا که با تقدیر نگرفتن کلمه، به

اصالت تعابیر قرآنی پایبند است، ستودنی است. نظریه تشکیک نیز هر چند به خودی خود درست است و این افعال معانی تشکیکی دارند و مرتبه عاری از نقص آن‌ها برای خداوند به کار می‌رود، انطباقش با مراد آیه جای بحث دارد؛ به عبارت دیگر، درست بودن این دیدگاه به این معنا نیست که در آیه هم همان اراده شده است. به نظر علامه معنای متعارف مادی مجیی و اتیان این است که جسمی فاصله خودش تا جسم دیگر را با حرکت طی می‌کند و به آن نزدیک می‌شود. اگر ویژگی‌های ماده را از این معنا جدا کنیم، به «حصول قرب و برداشته شدن مانع از میان دو چیز از یک جهت» می‌رسیم. اسناد این معنا به صورت حقیقی و بدون مجاز به خداوند صحیح است؛ پس اتیان (آمدن) خدا به سوی آن‌ها به معنای برداشته شدن موانع میان آن‌ها و قضای خدا در حق آن‌هاست؛ اما براساس این تحلیل، آیه چه معنایی دارد؟ ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ یعنی موانع میان آن‌ها و قضای خدا در حق آن‌ها برداشته می‌شود؛ ولی آیه صحنه دیگری را توصیف می‌کند. در این صحنه، خدا می‌آید و ملائکه صف بسته‌اند. فرض کنید سلطان بیرون از دربار است و برای حسابرسی وارد دربار می‌شود. تمام درباریان، فرماندهان و وزیران صف می‌بندند. قرآن هم برای نشان دادن فرارسیدن زمان حسابرسی از چنین صحنه‌ای آغاز می‌کند. برای ایضاح معنا میان دو چیز تفاوت می‌گذاریم:

۱. موقعیتی که در محشر وجود دارد، یعنی رسیدن وقت قضای خداوند در حق مردم؛
۲. موقعیتی که آیه توصیف می‌کند؛ یعنی آمدن خدا و صف کشیدن ملائکه.

این دو موقعیت یکی نیستند. آیه دو بخش دارد: یکی آمدن خدا و دیگر صف کشیدن ملائکه. اگر آمدن خدا به معنای مدنظر باشد، بخش دوم را باید چگونه معنا کنیم؟ صف کشیدن ملائکه با برداشته شدن موانع میان آن‌ها و قضای خداوند چه ارتباطی دارد؟ از این گذشته، چگونه آمدن خدا می‌تواند به معنای برداشته شدن موانع میان آن‌ها و قضای خدا در حق آن‌ها باشد. عبارت دوم همان آمدن عاری از نقص نیست. در مفاهیمی مانند علم

و ... چنین نکته‌ای را می‌توان تصور است که علم مرتبه ناقص داشته باشد و مرتبه بی‌نقص. آدمیان مرتبه ناقص دارند و علم آن‌ها همواره با جهل آمیخته است؛ اما در خدا هیچ جهلی راه ندارد؛ علاوه بر این، علم خدا برخلاف بشر، از ذاتش است و از بیرون نمی‌آید؛ در نتیجه، معنای آمدن خدا را نمی‌توانیم با توجه به تشکیک در معنا حل کنیم. رجوع به تشکیک ما را از معنا و مفهوم‌سازی آیه دور می‌کند و موجب می‌شود موقعیت بیرونی و مفهوم‌سازی آیه را خلط کنیم؛ یعنی آنچه در عالم واقع رخ می‌دهد (موقعیت بیرونی)، مسئله حسابرسی و قضای الهی در حق آنان است؛ اما مفهوم‌سازی آیه با این موقعیت متفاوت است. مفهوم‌سازی آیه چیست؟ توجه به صحنه آیه، پاسخ این پرسش را روشن می‌کند.

۱. فرض کنید سلطانی از دربار خود بیرون می‌رود. در غیاب او، درباریان و مردم او را فراموش می‌کنند، برای خود استقلالی قائل می‌شوند و کارهایی را انجام می‌دهند که او رضایت ندارد. وقتی سلطان به دربار وارد می‌شود، همه درباریان صف می‌کشند، ادای احترام می‌کنند و گوش به فرمان او می‌ایستند؛ بنابراین ورود سلطان به دربار، واسطه دو مرحله است: مرحله غیاب او و مرحله صدور فرامین او و اداره کارها.

۲. اکنون باید به موقعیت متناظر با آیه توجه کنیم. خداوند در دنیا تا حدی غیاب دارد؛ یعنی کافران و منکران حضور او را در نمی‌یابند، برای خود استقلال می‌بینند و هر کاری را که بخواهند انجام می‌دهند، هر چند خداوند رضایت نداشته باشد؛ اما در قیامت، این صحنه دگرگون می‌شود، ناگهان همه حضور خدا را در می‌یابند و ملائکه گوش به فرمان خداوند صف می‌کشند.

بر اساس این دو نکته، آیه استعاره مفهومی و شخصیت‌بخشی^۱ دارد. خداوند برای اینکه

۲. شخصیت‌بخشی یکی از اشکال استعاره وجودی است که در آن شیء مادی را شخص در نظر می‌گیرند. شخص‌انگاری این امکان را به ما می‌دهد که گستره وسیعی از تجربه‌های مرتبط با پدیده‌های غیربشری را در قالب انگیزه‌ها، اوصاف و فعالیت‌های بشری بفهمیم.

انتقال از دنیا به آخرت و ظهور خود را به همه نشان دهد، خود را مانند سلطان (فرد انسان) در نظر می‌گیرد که وارد دربار می‌شود.

طبق این دیدگاه، که با دیدگاه‌های پیشین تفاوت دارد، آیه اصلاً در صدد اسناد «آمدن» به خداوند نیست تا بگوییم مجاز است یا حقیقت. آیه فقط تشابه صحنه‌ای را با صحنه دیگری از نظر معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی بیان می‌کند؛ به عبارت دقیق‌تر، وجود نگاشت‌هایی را میان دو حوزه نشان می‌دهد. در این صحنه، شخصیت بخشی رخ داده است، نه اینکه خداوند حقیقتاً یا مجازاً انسان باشد؛ به همین دلیل، فعل آمدن با حذف نواقص هم به خدا اسناد داده نشده است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۲۴۹-۲۵۱)؛ به عبارت دیگر، مراد جدی آیه اصلاً اسناد فعل به خدا نیست، بلکه خدا به صورت انسان فرض (شخصیت بخشی) و سپس فعل به او نسبت داده شده است. در صحنه پردازی خاص آیه، خداوند به صورت فرد بشر مفهوم‌سازی و با این صحنه پردازی، انتقال به مرحله ظهور خداوند ترسیم شده است. این مورد هم یکی از مواردی است که قرآن با زبان مادی، حقیقتی معنوی را کاملاً متناسب نشان داده است.

نتیجه‌گیری

دانش معناشناسی زبانی، معنا را علمی و نظام‌مند بررسی می‌کند. مفسران بزرگ قرآن در موارد مختلفی به مباحث معناشناختی پرداخته‌اند. در تفسیر تسنیم هم مباحث معناشناختی ذیل آیات به چشم می‌خورد. بررسی و نظم‌بخشی به این مباحث می‌تواند در فهم و تفسیر آیات نیز تأثیر بگذارد. اصالت تعبیر قرآن را می‌توانیم یکی از مبانی مهم معناشناختی در معناشناسی قرآن بدانیم که برخی مفسران آن را پذیرفته‌اند؛ بنابراین، مفهوم‌سازی آیات را باید بدون تحویل و تقلیل به ساختارهای دیگر تحلیل کرد. این مبنا با استعاره بودن برخی تعبیر قرآنی منافات ندارد؛ زیرا مفهوم‌سازی استعاری، پدیده‌ای رایج نزد کاربران زبان است

و آنها در موارد مختلفی از چنین تعبیری استفاده می‌کنند. تحلیل‌های شناختی در میان مفسران شایع است و آنها در مواردی به چنین تحلیل‌هایی پرداخته‌اند. مواردی از تحلیل‌های شناختی در تفسیر تسنیم نیز به چشم می‌خورد. دانش معناشناسی می‌تواند به نظام‌مندی و تبیین علمی این موارد کمک کند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، تفسیر تسنیم، اسراء، قم.
۳. — (۱۳۸۷)، تفسیر تسنیم، اسراء، قم.
۴. — (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، اسراء، قم.
۵. — (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، اسراء، قم.
۶. — (۱۳۹۰)، تفسیر تسنیم، اسراء، قم.
۷. — (۱۳۹۱)، تفسیر تسنیم، اسراء، قم.
۸. — (۱۳۹۲)، تفسیر تسنیم، اسراء، قم.
۹. — (۱۳۹۳)، تفسیر تسنیم، اسراء، قم.
۱۰. چپمن، شیوان (۱۳۸۴)، از فلسفه به زبان‌شناسی، ترجمه حسین صافی، گام نو، تهران.
۱۱. رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۲. راسخ‌مهند، محمد (۱۳۹۳)، درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی، سمت، تهران.
۱۳. راغب اصفهانی (بی‌تا)، المفردات فی غریب القرآن، درالمعرفه، بیروت.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم.
۱۵. فیروزآبادی (۱۴۲۴)، القاموس المحیط، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۶. قائمی‌نیا، علی‌رضا (۱۳۹۰)، معناشناسی شناختی قرآن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۷. — (۱۳۹۳)، بیولوژی نص، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۸. — (۱۳۹۶)، استعاره‌های مفهومی و فضاهاى قرآن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۹. کوچش، زولتان (۱۳۹۵)، زبان، ذهن و فرهنگ، آگاه، تهران.

20. Evans, Vyvyan & Green Melanie (2006), Cognitive linguistics, An Introduction, New jersey Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
21. Geeraerts, Dirk (1997), Diachronic Prototype Semantics, Oxford, Clarendon Press.
22. Lakoff, Georg & Mark, Johnsen (2003) Metaphors we live by, Chicago, university of Chicago press.
23. Lee, David (2001), Cognitive linguistics, New York, Oxford University Press.