

تحلیل شناختی مفهوم «آیه» در تفسیر تسنیم

(با بررسی موردی پدیده‌های طبیعی)

شیما حمیدی*

چکیده

زبان‌شناسی شناختی رویکردی در مطالعه زبان است که به بررسی رابطه زبان انسان و ذهن او می‌پردازد و بر این اصل استوار است که زبان، نوع اندیشه و ویژگی‌های ذهن‌گوینده را بازتاب می‌دهد. این دانش مطالعه زبان را به معنای مطالعه الگوهای مفهوم‌سازی در نظر می‌گیرد تا ساختار افکار ذهن‌گوینده مشخص شود. بررسی آیات قرآن با نظریات شناختی و درک مفهوم‌سازی‌های آن در موقعیت‌های مختلف، ابزار تحلیلی مناسبی را در اختیار مفسر برای فهم بهتر مقصود خداوند قرار می‌دهد. این پژوهش، اشاره‌ها و تحلیل‌های آیت‌الله جوادی آملی را در تفسیر تسنیم درباره مفهوم آیه در بخش‌های مرتبط با پدیده‌های طبیعی، از نظر شناختی بررسی و برای یافتن مفهوم‌سازی‌های این پدیده‌ها، از زاویه‌ای نو در تفسیر تسنیم کنکاش می‌کند. مفسر تسنیم در لابه‌لای مباحث تفسیری، به نظریات شناختی همانند استعاره مفهومی و پنجره‌های علی اشاره می‌کند و نتایج تفسیر خویش را با مفهوم‌سازی‌های آیه عرضه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: آیه، تسنیم، شناختی، پدیده‌های طبیعی، مفهوم‌سازی

* دانشجوی دکتری قرآن و حدیث و مدرس دانشگاه آزاد قم (sh.hamidi@yahoo.com).

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۸/۰۱ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۰.

مقدمه

زبان‌شناسی شناختی، که معناشناسی شناختی شاخه‌ای از آن است، یکی از مکاتب نوین در زبان‌شناسی و از شاخه‌های علوم شناختی است. علوم شناختی^۱ مطالعه علمی ذهن^۲ است. زبان‌شناسان شناخت‌گرا مانند همه زبان‌شناسان، زبان را موضوع علم خود می‌دانند و می‌کوشند نظام و نقش زبان را توصیف کنند. زبان‌شناسی شناختی رویکردی به تحلیل زبان‌های طبیعی است که زبان را ابزاری برای سامان‌بخشی، پردازش و انتقال اطلاعات می‌داند و به بررسی رابطه زبان انسان، ذهن و تجارب اجتماعی و فیزیکی او می‌پردازد. این دانش این نکته را بررسی می‌کند که وقتی کاربران زبان می‌خواهند موقعیتی را توصیف کنند، اطلاعات ذهن آن‌ها چگونه در مفهوم‌سازی، یعنی سامان‌دهی آن موقعیت تأثیر می‌گذارد (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۴۴-۴۷). زبان ظرفیت انسانی منحصربه‌فردی است. زبان معمولی که مردم عادی با آن صحبت می‌کنند، اطلاعات خام^۳ برای ساختن نظریه‌های زبان‌شناسی است. برقراری ارتباط زبانی، یعنی کاربران اطلاعات خود را پردازش خاصی می‌کنند و به آن سامان می‌دهند. سپس اطلاعات را در قالب تعابیر زبانی به دیگران انتقال می‌دهند؛ به بیان دیگر، ادعای زبان‌شناسی شناختی این است که ساختار زبان، انعکاس مستقیم شناخت است؛ یعنی زبان نظامی است که ساختار مفهومی^۴ ما را مستقیم منعکس می‌کند (Evans and Green, 2006: 16). فرض این نگرش آن است که زبان الگوهای اندیشه و ویژگی‌های ذهن انسان را منعکس می‌کند و با مطالعه زبان می‌توان

- 1 .Cognitive Science
- 2 . Mind
- 3 . Raw data
- 4 .Conceptual Organization

به ماهیت و ساختار افکار ذهن انسان پی برد (راسخ‌مهند، ۱۳۹۳: ۷)؛ یعنی هر تعبیر زبانی با مفهوم‌سازی موقعیت خاصی همراه است. زبان موقعیت‌های بیرونی را مستقیم نشان نمی‌دهد، بلکه پردازش‌گوینده از آن موقعیت‌ها یا تعبیر او را مستقیم نشان می‌دهد و ذهن‌گوینده است که مفهوم‌سازی^۱ ویژه‌ای از موقعیت‌ها می‌کند، اطلاعات خود را در قالب خاصی پردازش می‌کند و زبان آن مفهوم‌سازی را نشان می‌دهد؛ از این رو یکی از فرضیه‌های اساسی در زبان‌شناسی شناختی این است که معناشناسی همان مفهوم‌سازی است؛ یعنی در معناشناسی باید دنبال کشف صور گوناگون مفهوم‌سازی در زبان بود (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۸۱)؛ به بیان دیگر معنا چیزی جز مفهوم‌سازی ذهن نیست و شالوده تفکر معناشناسان شناختی بر این فرض استوار است که دانش زبانی، بخشی از شناخت عام آدمی است (اردبیلی و روشن، ۱۳۹۵: ۱۹). زبان‌شناسان شناختی درباره زبان و نحوه انعکاس شناخت در زبان فرضیه پرداز می‌کنند و معتقدند الگوی زبان‌شناختی علاوه بر تبیین دانش زبانی افراد، باید با دانشی سازگار باشد که دانشمندان علوم شناختی از حوزه‌های دیگر شناخت به دست آورده‌اند (راسخ‌مهند، ۱۳۹۳: ۱۳).

قرآن کتابی آسمانی است که محصول ارتباط زبانی خدا با بشر است. خداوند دنیایی از معانی و مفاهیم را با این کتاب به بشر انتقال داده است. منظور از معناشناسی شناختی قرآن، آن نگرش به معناشناسی قرآن است که از دستاوردهای زبان‌شناختی برای تحلیل معناشناسی بهره می‌گیرد. اصل مهم در معناشناسی قرآن این است که هر عبارتی از قرآن را باید آن‌گونه که هست، پذیرفت و از برگردان آن به تعابیر دیگر اجتناب کرد. هر عبارت، مفهوم‌سازی خاصی از موقعیتی است و زمانی که آن را به عبارت دیگری برمی‌گردانیم، مفهوم‌سازی الهی

1. Conceptualization

از آن موقعیت به هم می خورد (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۱۹۲). این رویکرد و استخراج این مفهوم سازی، در پرتو تدبر حاصل می شود که قرآن ما را به آن فرامی خواند: «افلا یتدبرون القرآن» (محمد/۲۴)

مفسر گران قدر تسنیم نیز در لابه لای مباحث این تفسیر به برخی از این مفهوم سازی ها اشاره کرده است. این تحقیق در پی آن است که به شناخت این مفهوم سازی ها درباره مفهوم آیه در مواردی که با پدیده های طبیعی همچون باد، باران و شب و روز ارتباط پیدا می کند، در پرتو رویکرد شناختی دست یابد و با پردازش آن ها مخاطب را با ابزار مهمی آشنا کند که مفسر را برای برداشت مقاصد کلام الهی یاری می دهد؛ در نتیجه از دستاوردهای این تحلیل در فهم قرآن، نظام مند بهره مند شود.

واژه آیه در لغت

«آیه» از واژه های بسیار کهن سامی است. آرتور جفری معتقد است این کلمه از طریق مسیحیان سریانی یا آرامی به عربی راه یافته و در شعر کهن عربی پیش از زمان نزول قرآن استعمال شده است^۱ (جفری، ۱۳۷۲: ۱۳۳). نظر بلاشر این است که این واژه از زبان عبری است (بلاشر، ۱۳۷۴: ۱۶۰). واژه آیه به صورت مفرد، تثنیه و جمع، ۳۸۲ بار در قرآن به کار رفته است. معنای اصلی کلمه عربی به کهن ترین جوانب زندگی بدوی و اصیل ترین سنت های ادبی تعلق دارد و به نشانه هایی «آیه» اطلاق می شده است که از منزلگاه قبیله در بیابان به جای مانده بود (آذرنوش، ۱۳۹۰: ۲۳). اهل لغت این واژه را به معنای علامت آشکار (راغب، ۱۴۲۳: ۱۰۱)، علامت (جوهری، ۱۴۳۰: ۱۰۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱/۲۷۲)، عبرت و عجایب (طریحی، ۱۴۳۰: ۷۵) شخص و نیز جمعی از حروف (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۸۵) معنا

۱. امروالقیس، شعر ۶۵، بیت ۱.

کرده‌اند. مفسر تسنیم آیه را به معنای علامت و نشان در نظر می‌گیرد. ایشان علامت و نشان‌ها را دو قسم می‌کنند: (۱) اعتباری و قراردادی؛ مانند پرچم که تغییرپذیر است؛ (۲) حقیقی و تکوینی که به اختلاف زمین و زمان تفاوت می‌کند؛ مانند نشانه بودن دود برای آتش. نشانه حقیقی و تکوینی گاهی در مقطع و محدوده معین، علامت شیء دیگر است؛ مانند درخت که در زمان سبز بودن، نشانه آب است و در زمان پژمرده شدن، نشانه آب نیست. گاهی نیز شیئی برای صاحب نشان در همه تصورات و ادوار وجودی که پشت سر گذاشته یا پیش رو دارد، نشان اوست با همه خصوصیات وجودی اعم از ظاهر، باطن و ... و چنین نیست که در مقطعی نشانه او باشد. قسم اخیر فقط درباره خداوند با موجودات جهان امکان فرض دارد و آسمان‌ها و زمین و در همه ادوار و حالات نشان خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۰۷/۸)؛ پس آنچه ارزیابی می‌کنیم، ذیل قسم دوم نشانه حقیقی و تکوینی قرار می‌گیرد که در همه اشکال خود بدون تعیین شرایط و محدوده، آینه تمام‌نمای حق تعالی است.

یکی از مهم‌ترین اصول معنایی برای تحلیل آیات پدیده‌های طبیعی، این است که قرآن از این پدیده‌ها برای تبیین مفاهیم اصلی دینی مانند آخرت، معاد، توحید و دیگر مفاهیم بنیادین استفاده می‌کند و این اصل را متناسب با سیاق به کار می‌گیرد؛ پس توجه به مفهوم یا ادعای موجود در سیاق و ارتباط پدیده طبیعی با آن در تحلیل مفهوم‌سازی‌های موجود ضروری به نظر می‌رسد (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۲۳۵). مفسر تسنیم نیز به این مقوله‌ها به‌ویژه در قسمت‌هایی که با عنوان تناسب آیات در تفسیر تسنیم از آن‌ها یاد شده است، توجه شایانی می‌کند و از این رهگذر برای تحلیل مفهوم‌سازی‌ها بهره می‌جوید. از پدیده‌های طبیعی، سه پدیده باران، شب و روز و بادهای انتخاب شده‌اند تا دیدگاه شناختی علامه جوادی آملی را از لابه‌لای تحلیل‌های تفسیر تسنیم خارج و با پردازش این مفهوم‌سازی‌ها، رویکرد مفسر را در این باره برای مخاطب روشن کنیم.

۱. انزال باران

پدیده باران که قرآن از آن به آیه و نشانه یاد کرده است، به اشکال گوناگون و با مفهوم سازی های متفاوت به کار رفته است. قرآن از این پدیده برای تبیین مفاهیم بنیادینی بهره جسته است که با سعادت بشر و راه رسیدن به آن در زندگی خویش مرتبط اند.

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۲۲)

مفسر تسنیم در آیه ۲۲ سوره بقره با اشاره به پدیده باران با در نظر گرفتن تمه بودن این آیه نسبت به آیه قبل، آیات آفاقی ذکر شده را که نمونه ای از نظام آفرینش است، در صدد تبیین توحید ربوبی می داند؛ زیرا خداوند در این آیه، پدیده ها و دگرگونی های آن را مستقیم به خود اسناد داده است؛ اما هنگامی که در صدد بیان چگونگی اداره حکیمانه عالم است، کارها را به فاعل های قریب نسبت می دهد. در نهایت نیز آیه انسان را از هرگونه شرک آشکار و پنهان نهی می کند تا همچون مسافر الی الله بتواند در پرتو عبودیت، توشه راه را تحصیل کند که تقواست (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۹۱/۲ و ۳۹۲)؛ به عبارت دیگر، مفسر با در نظر گرفتن فضای آیه و مفهوم سازی آن، که خداوند خود را فاعل این پدیده معرفی می کند، توجه به ربوبیت خداوند را استخراج می کند و شاهدی برای توحید خداوند و پرهیز از قرار دادن همتایانی برای او در نظر می گیرد؛ از سوی دیگر، پدیده باران را می توان زنجیره علی در قرآن در نظر گرفت که متناسب با سیاق، پنجره های توجه را به روی بخش های مختلف آن باز می کند.

پنجره های علی

در تعبیرهای زبانی، توجه به صورت های مختلفی توزیع می شود. گاهی این تعبیرهای زبانی در توصیف موقعیتی، بخشی از آن موقعیت را با تصریح کردن به صورت پیش زمینه

توجه قرار می‌دهند و بخش باقی مانده را با حذف کردن در پس زمینه قرار می‌دهند. این فرایند شناختی، باز کردن «پنجره توجه»^۱ نام گرفته است (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۸۶). زبان‌شناسان شناختی این موضوع را در جملات سببی (علی) به کار گرفته‌اند. ویژگی مهم زنجیره علی، قابلیت آن برای باز شدن پنجره توجه است و بنابر قصد گوینده، پنجره توجه به یک یا چند حلقه زنجیره علی^۲ باز می‌شود. این نظریه شناختی در تحلیل زنجیره‌های قرآن کارایی بسیاری دارد. در قرآن نیز آن دسته از حلقه‌های زنجیره علی در پنجره توجه قرار دارد که قصد دارد آن حلقه‌ها و مطالب در مرکز توجه مخاطب قرار گیرند.

باران فرایند خاصی را در عالم طبیعت طی می‌کند: از آسمان فرومی‌ریزد، روی زمین جریان پیدا می‌کند، سپس در زمین فرومی‌رود و باعث رویش گیاهان می‌شود. در آیه ۲۲ سوره بقره در ادامه انزال باران به پیدایش میوه‌ها از زمین سخن به میان آمده که به یک حلقه از زنجیره علی اشاره شده است (همان: ۶۲۶). مفسر تسنیم نیز با اشاره به «باء» سببیت در کلمه «به» در عبارت «فأخرج به من الثمرات» آن را شاهدهی برای اشاره خالق هستی به وجود نظام سبب و مسببی در جهان عینی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۹۳). خداوند در آیه قبل با مخاطب قرار دادن همه انسان‌ها، آنان را به عبادت رب خالق مدبر فرامی‌خواند و در این آیه به ذکر نعمت‌هایی می‌پردازد که به انسان‌ها ارزانی داشته است. ایشان با توجه به مفهوم‌سازی‌ها، تبیین نعمت‌ها در قرآن کریم را متناسب با مخاطبانی در نظر می‌گیرد که خداوند با آنان سخن گفته است. خداوند در جایی که مخاطبان او توده مردم باشند، ربوبیت خویش را در قالب ذکر نعمت‌های ظاهری تبیین می‌کند؛ ولی در جایی که مخاطب خداوند مؤمنان هستند، ربوبیت خود را در قالب ذکر نعمت‌های باطنی، مانند ارسال رسل، انزال کتب،

1 . Focus of attention

2 . causative

جعل نبوت و امامت تبیین می‌کند (همان: ۳۹۵). ایشان بار دیگر در توجه به مفهوم‌سازی آیه علت اشاره به سه پدیده فراش قرار دادن زمین، افراشته شدن بنای آسمان و انزال باران در کنار یکدیگر را به دلیل عدم کفایت هر یک به تنهایی در چرخه آفرینش می‌داند و به تأثیرات این پدیده‌ها بر یکدیگر برای بقای موجودات اشاره می‌کند:

«در آیه مورد بحث از زمین که بستر مناسبی برای زندگی است، سخن به میان آمده و چون زمین به تنهایی برای پیدایش و پرورش انسان‌ها، حیوانات، گیاهان و جمادات کافی نیست، سخن از بنای افراشته آسمان به میان می‌آورد. بر اثر تابش خورشید است که آب‌ها به بخار تبدیل می‌شود و با پیدایش ابر و ریزش باران گیاه می‌روید و رشد می‌کند و حیوان و انسان سیراب می‌شوند و با گردش و حرکت زمین و ستارگان آسمان است که فصول گوناگون پدید می‌آید و حیات انسان و حیوان و گیاه بر روی زمین تأمین می‌شود.» (همان: ۳۹۶)

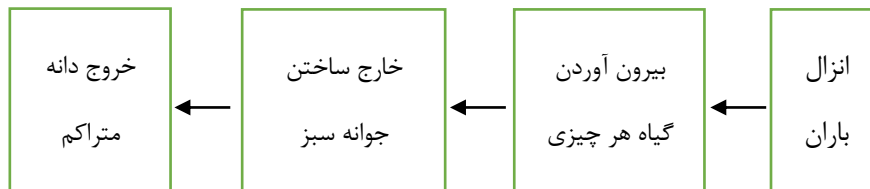
مفسر تسنیم با اشاره به آیه دیگری در همین سیاق، پدیده باران را نمونه‌ای از جلوه ربوبیت حق تعالی و نمادی از قدرت بی‌کران و علم فراگیر خداوند معرفی می‌کند:

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا حَبًّا مَمْرًا كَبَابًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُشْتَبِهًا وَعَيْرٍ مُشْتَبِهًا انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (انعام/۹۹)

به عبارت دیگر، خداوند توانا رویش هر گیاهی را با نزول آب انجام می‌دهد و این را گویای نظام اسباب و مسببات در نظر می‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۰۹/۲۶). برای فهم بهتر این موضوع، از نظریه پنجره‌های علی برای بررسی دقیق‌تر این آیه استفاده می‌کنیم.

این آیه به پدیده‌هایی اشاره می‌کند که در ادامه نزول باران رخ می‌دهند. تفاوت این آیه با آیه قبل این است که به پدیده‌های بیشتری بعد از انزال باران اشاره کرده است؛ به بیان دیگر،

در زنجیره‌ی علیّی پنجره توجه به روی چند مرحله باز شده است. ابتدا به در آوردن گیاه هر چیزی، سپس بیرون آوردن جوانه سبز و در نهایت نیز به خروج دانه متراکم از این جوانه سبز اشاره شده است.



توجه به سیاق آیه ما را به نکات مهمی رهنمون می‌کند. در آیات قبل، از تفصیل آیات تکوینی و نعمت‌های آسمانی و زمینی، مانند اینکه خداوند شکافنده دانه و هسته است، زنده را مرده می‌کند و مرده را از زنده بیرون می‌آورد، شکافنده صبح است و ... سخن گفته است که با جزئیاتی تناسب پیدا می‌کند که در ادامه انزال باران آمده است. آیه ۲۷ سجده^۱ نیز به برخی مراحل پس از انزال باران اشاره کرده است. پس از آنکه باران روی زمین می‌بارد، خداوند آن را در زمین بایر می‌راند و سپس به واسطه آن گیاهانی می‌رویند که دام‌ها و انسان‌ها از آن تغذیه می‌کنند (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۶۳۰).

مفسر تسنیم آیه ۱۶۴ بقره را که به معرفی چند پدیده‌های طبیعی اختصاص دارد، در حکم شارح آیه ۱۹۰ آل عمران^۲ می‌داند که به اجمال به بازگویی توحید پرداخته است؛ زیرا در آیه ۱۶۴ بقره اوصافی چون قدرت، خالقیت، رأفت، رحمت و رزاقیت خدا به تفصیل مطرح شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۵۹۵/۳۶).

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْعُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ

۱. ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُوزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ (سجده/۲۷)

۲. ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (آل عمران / ۱۹۰)

بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ (بقره)

ایشان با توجه به آیه قبل^۱ که از توحید خداوند سخن گفته است، به تحلیل و تفسیر آیه مدّ نظر می‌پردازند که درباره پدیده‌های طبیعی است. مفسر تسنیم معتقد است این آیه بر مدعای آیه قبل، براهین اقامه می‌کند که هر یک تام و مستقل است. ایشان «آیت» را به برهان تعبیر می‌کند: «هرگاه قرآن بخواهد از دلیل و برهان وجود خدا و اوصاف او سخن بگوید، می‌فرماید این آیت الهی و نشان وجود خدا و صفات اوست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۸/ ۱۷۸) همچنین ایشان در آیه ۱۶۴ بقره با اشاره به محوری بودن انزال باران و متفرع بودن زنده کردن و پراکنده ساختن نسبت به این پدیده (همان: ۱۷۹) بر باز شدن پنجره توجه به روی دو مرحله زنده کردن و پراکنده ساختن در این زنجیره علی تأکید کرده است؛ افزون‌براین، این پدیده به استعاره «آب حیات است» اشاره ضمنی می‌کند (قائمی نیا، ۱۳۹۶: ۲۸۴) و در آیات مختلفی به جنبه‌های گوناگون آن و ارتباطش با موجودات مختلف پرداخته شده است.

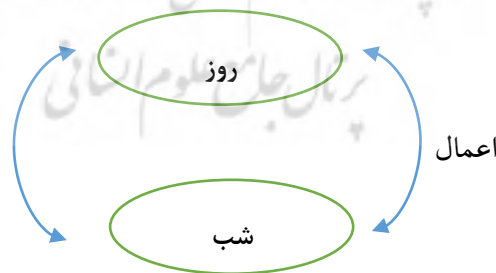
۲. اختلاف شب و روز

مفهوم شب و روز از مفاهیمی هستند که قرآن در موارد گوناگون از آن‌ها برای بیان اهداف خاصی کمک می‌گیرد. این دو مفهوم اهمیت خاصی در زندگی بشر دارند؛ زیرا تقسیم زمان برای او با این دو آغاز می‌شود و او تمام کارهای روزمره‌اش را با این دو آغاز می‌کند (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۲۳۰). شب و روز ابعاد و ویژگی‌های متفاوتی دارند و هر بار بعد خاصی از آن‌ها با توجه به بافت آیه روشن می‌شود.

۱. ﴿وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (بقره/۱۶۳)

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خُلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ (فرقان / ۶۲)

مفسر تسنیم اختلاف را به رها کردن مکان همراه جایگزینی معنا کرده است؛ در نتیجه اختلاف شب و روز، یعنی با نظمی شگفت‌انگیز شب جای خود را به روز و روز جای خود را به شب می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۳۶/۵۹۸). ایشان جایگزین شدن شب و روز را که بر اثر کروی بودن زمین و حرکت وضعی آن بدور خود است، مانند دیگر اجزای هستی نشانه‌ای از قدرت و حکمت خداوند می‌داند (همان: ۱۷۱). شب و روز، ابعاد و ویژگی‌های متفاوتی دارند؛ ولی بافت آیه در این مورد اقتضا می‌کند که پنجره توجه در آن به ویژگی تعاقب و جایگزین شدن آن‌ها باز شود؛ زیرا فقط در این صورت با بافت آیات تناسب پیدا می‌کند و با دعوت دیگران به سجده خداوند رحمان هم‌خوانی پیدا می‌کند. این برداشت با ذیل آیه هم تناسب دارد: تعاقب روز و شب فرصت مناسبی برای افرادی است که بخواهند به یاد خدا یا در شمار شکرگزاران باشند (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۳۶ و ۲۳۷)؛ به عبارت دیگر هر یک از شب و روز می‌تواند جایگزین دیگری باشد برای جبران قصور آنچه در عبادت خداوند شده است. مفسر تسنیم نیز با بیان ثمرات اختلاف شب و روز به ثمره مهمی اشاره می‌کند که با مفهوم‌سازی در بافت آیات قبلی هم تناسب دارد: «کار عبادی و عمل صالحی که بنا بود در شب انجام شود، در صورت عدم تمکن از آن می‌توان از فرصت روز بهره‌مند شد و آن را به‌عنوان قضا یا وقت دوم در روز انجام داد و به‌عکس.» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۳۶/۱۷۴)



ایشان بار دیگر درباره پدیده شب و روز، این دو آیه (شب و روز) را همچون دیگر پدیده‌ها نشانه‌ای بر وجود و وحدانیت الهی و اوصاف او دانسته‌اند. این سخن هرچند سخن درستی است و همه موجودات به این معنا از نگاه قرآن، آیات الهی هستند، باید دید بافت آیات چه اطلاعاتی به ما می‌دهد. توجه به تعبیر مشابه، زوایای دیگری از این دو نشانه را روشن می‌کند. در آیه ۱۲ سوره اسراء^۱ علاوه بر نشانه قرار دادن شب و روز، از محو کردن آیه شب و روشنی بخش قرار دادن آیه روز نیز سخن به میان آمده است و علت آن را طلب فضل از خداوند و دانستن حساب و شمارش سال‌ها بیان کرده است. با نگاهی اجمالی به آیات قبل درمی‌یابیم که در دو آیه قبل، از آماده شدن عذاب برای کسانی که به آخرت ایمان ندارند و از عجز بودن انسان در طلب بدی‌ها مانند طلب خوبی‌ها توسط او سخن گفته است. با بررسی این دو آیه در کنار آیه قبل، دو وجه تشابه میان شب و روز و دنیا و آخرت حاصل می‌شود:

۱- شب و روز با تعاقبشان، نظام ثابتی دارند. خداوند با نشانه قرار دادن هر یک به تنهایی ما را به نکته ظریفی رهنمون می‌کند. مثل دنیا و آخرت همان مثل شب و روز است. زندگی دنیوی افراد با وجود همه تفاوت‌ها در نهایت به پایان و نوبت به زندگی اخروی می‌رسد؛ از این رو تناسبی میان شب و روز از یک طرف و دنیا و آخرت از سوی دیگر به چشم می‌خورد؛ همان گونه که مقدار زندگی دنیوی متفاوت است؛ در نتیجه ورود به زندگی اخروی هم ممکن است دیر یا زود باشد؛ اما در نهایت همان گونه که خداوند آیه شب را محو می‌کند و آیه روز فرامی‌رسد که روشنی بخش است، زندگی دنیوی هم به پایان می‌رسد و نوبت به زندگی اخروی می‌رسد که در آن کافران خود را به عذاب الهی مبتلا می‌بینند؛

۲- خداوند آیه روز را روشنی بخش قرار داد تا انسان‌ها در آن تلاش کنند و در مقابل،

۱. ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّيَتَّبِعُوا فُضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَضْلُنَا نَقْصِيلاً﴾ (اسراء/۱۲)

در شب دست از کوشش بردارند و از دسترنج روز بهره بگیرند. قرآن نیز می‌گوید دنیا محل تلاش او و آخرت نیز محل بهره‌گیری از تلاش دنیوی است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۳۲)، به عبارت دیگر، هریک از شب و روز این قابلیت را دارند که دو آیه برای آخرت در نظر گرفته شود و با توجه به بافت آیات و سیاق شب و روز همچون دو نشانه مفهوم‌سازی شده‌اند.

نکته مهم در کاربرد شب و روز، شخصیت بخشیدن به این دو مقوله در زبان قرآن است. شخصیت‌بخشی^۱ یکی از اشکال استعاره و جودی^۲ است که در آن شیء فیزیکی، شخص پنداشته می‌شود. این شخص‌انگاری اجازه می‌دهد گستره وسیعی از تجربه‌های مرتبط با پدیده‌های انسانی، در چهارچوب تجربه‌ها و فعالیت‌های انسانی درک شوند. (لیکاف، ۱۳۹۵: ۶۱) شب و روز نیز در برخی آیات، همانند موجودی در نظر گرفته شده‌اند که رفتارهای بشری در آنها لحاظ شده است.

﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾ (۴) (فجر/۴)

گذشتن و عبور کردن فعل آدمی است و در این آیه به شب نسبت داده شده است.

﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ (تکویر/۱۷-۱۸)

در این آیه، شب به صورت آدمی که روی برمی‌گرداند، شخصیت‌پردازی شده است و صبح نیز به صورت آدمی که نفس می‌کشد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۳۱۷).

﴿وَاللَّيْلِ إِذَا دُبِّرَ وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ﴾ (مدثر/۳۳-۳۴)

در این آیه شب همچون انسانی شخصیت‌پردازی شده است که پشت می‌کند و روی برمی‌گرداند و صبح هم همچون انسانی (زنی) است که پرده از چهره می‌افکند و رخ

1 . Personification

2 . Ontological Metaphor

می نماید.

﴿وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ﴾ (انشقاق/۱۷)

در این آیه نیز شب همانند انسانی پنداشته شده است که حیوانات را برای هدایت به آشیانه‌شان جمع‌آوری می‌کند.

به کار بردن این استعاره برای فهم بهتر از عالم و کارکرد اشیاء آن در قالب رفتارهای بشری است تا شناخت ملموس‌تری از شاخص‌ها و انگیزه‌های فعالیت‌های پدیده‌های غیرانسانی به دست آید.

۳. بادها

بادها از پدیده‌هایی هستند که در آیات بسیاری همچون رسولان الهی در نظام تکوین یاد شده‌اند. گاهی رسالت آن‌ها رحمتی برای مؤمنان در جابه‌جا کردن ابرها برای تلقیح گیاهان^۱ است که به فرمان الهی به شکل باران فرومی‌ریزند و زمانی نیز مأموریت عذاب الهی^۲ برای تبهکاران را برعهده دارند؛ مانند بادهای صرصر و عقیم که هفت شب و هشت روز بر قوم عاد نازل شدند و به حیاتشان پایان دادند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۲۷/۲۹).

﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (اعراف/۵۷)

مفسر تسنیم درباره عبارت «یرسل الرياح» معتقد است «این تعبیر بیانگر رسالت الهی بادها در نظام تکوین است. بادها در بشارت به نزول باران رسولان الهی‌اند و خدا آن را پیشاپیش نزول باران در قالب نویددهنده ارسال می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۲۵/۲۹).

۱. حجر/۲۲.

۲. حاقه/۷ و ۶، ذاریات/۴۱.

بیان این عبارات به شکل گرفتن استعاره مفهومی «بادها رسول هستند» منجر می‌شود که بدون نام‌گذاری به آن اشاره کرده‌اند.

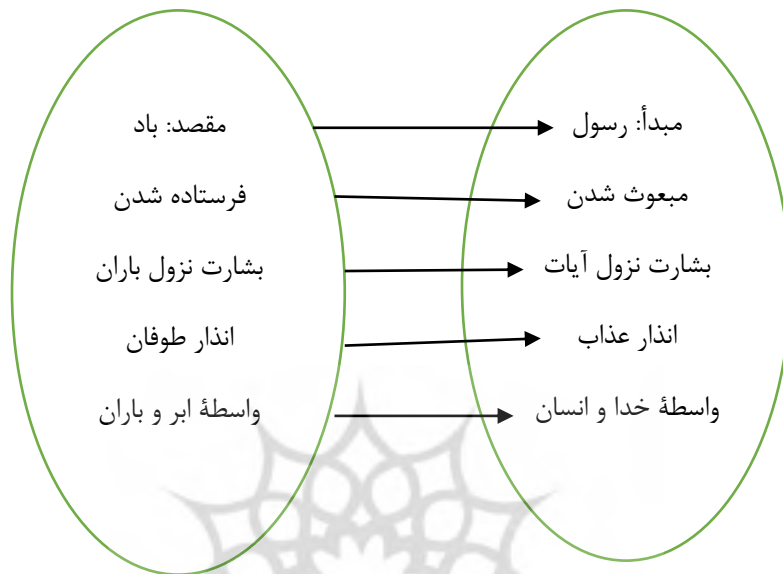
نظریه استعاره مفهومی، که از نظریات مهم در معناشناسی شناختی است، رویکرد جدیدی در استعاره است و در چهارچوب مختلفی به استعاره ساختار می‌بخشد. در باور سنتی، استعاره یکی از ابزارهای تخیل شاعرانه و کاربردی در صنایع بلاغی و نه زبان عادی است و به منزله ویژگی زبان، در واژه و نه در اندیشه سامان می‌یابد (Lakoff & Johnsen, 2003: 4)؛ به بیان دیگر، استعاره زمانی پیدا می‌شود که واژه در مدل متعارفش به کار نرود و بر چیز دیگری اطلاق شود. ویژگی دیگر این استعاره، انحرافی بودن زبان آن است؛ یعنی واژه‌ها در معنای اصلی خود به کار نمی‌روند (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۹۷)؛ اما برخلاف نظریه موجود، که دیدگاه زیبایی‌شناختی دارد، استعاره مفهومی مسئله فقط زبانی نیست، بلکه پردازش تفکر بشری، بیشتر استعاری است (Ibid: 7). استعاره‌های مفهومی در ماهیت تعاملات روزمره ما با جهان اطراف حضور دارند؛ به بیان دیگر، استعاره‌های مفهومی پایه‌های تجربی دارند (اردبیلی و روشن، ۱۳۹۵: ۱۲۳). از دیدگاه شناختی، استعاره جنبه‌های مشخصی دارد که روابط دو مفهوم را تعریف می‌کنند. از آنجاکه بنیان تمامی استعاره‌ها بر شباهت است و تمام شباهت‌ها هم جزئی‌اند، تمام استعاره‌ها معمولاً برخی جنبه‌های حوزه خود را برجسته و بخش‌های دیگر را پنهان می‌کنند (لیوون، ۱۳۹۵: ۷۹). استعاره از حوزه مبدأ و حوزه مقصد تشکیل شده است. حوزه مبدأ فیزیکی‌تر و حوزه مقصد، انتزاعی‌تر است (کوچش، ۱۳۹۶: ۱۹۷). برای مشخص شدن استعاره‌ها نیز باید میان دو حوزه نگاشت برقرار شود. هر استعاره شامل حوزه مبدأ، حوزه هدف و نگاشت مبدأ به هدف می‌شود (لیکاف، ۱۳۹۵: ۴۷۰/۱). استعاره‌های مفهومی قلمرو مقصد را بر حسب واژه‌های قلمرو مبدأ مفهوم‌سازی می‌کنند. قلمرو مبدأ همان مستعارمنه است، قلمرو مقصد بر مستعارله مطابقت

دارد و نگاشت نیز همان وجه شبه یا جامع است. تفاوت دیگر استعاره سنتی با مفهومی این است که در سنتی همیشه وجه شبه وجود دارد؛ برای مثال، وجه شبه در «زید مانند شیر است»، شجاعت است؛ اما استعاره مفهومی این گونه نیست و لزوماً نباید شامل وجه شبه باشد، بلکه با نوعی همبستگی و انسجام دو حوزه همراه است که از آن با عنوان اصل همسانی یاد می‌کنند (راسخ‌مهند، ۱۳۹۳: ۶۸)؛ به عبارت دیگر، حوزه مفهومی به حوزه حسی نگاشت پیدا می‌کند و دو حوزه بر یکدیگر بار می‌شوند و تمام آن چیزهایی که در حوزه مقصد به صورت شاخص وجود دارد، در حوزه مقصد نیز وجود دارد؛ به این ترتیب استعاره مفهومی شکل می‌گیرد.

استعاره‌های مفهومی قرآنی از ابعاد مختلف، همچون نحوه نگرش مخاطب به عالم و دیگر موجودات و نیز فهم روابط دیگران در حوزه‌های مختلف نقش آفرینی می‌کنند. این استعاره‌ها با دگرگونی فضای دیگر آیات در فهم آنان نیز تأثیر می‌گذارند (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۱۶۵). مفسر تسنیم با اشاره به اینکه خداوند در این آیه، بادها را با وصف «مبشران رحمت» می‌ستاید، که رسالت به دوش کشیدن ابرهای سنگین باردار باران را برعهده دارند و به هدایت الهی به سوی سرزمین‌های مرده حرکت می‌کنند و سرانجام به امر خدا به صورت قطرات ملایم باران بر سطح زمین تشنه و خشک می‌نشینند، در آن نفوذ می‌کنند و سرزمین مرده را به کانون فعالی از زندگی و باغ‌های پرمیوه بدل می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۹/۲۲۷)، می‌گوید بادها همچون رسولانی هستند که پس از ابلاغ وظیفه‌شان همانند فرستادگانی امین، امر الهی را بی‌کم و کاست اجرا می‌کنند.

استعاره مفهومی: «بادها رسول هستند»

نگاشتها



تذکر معاد ازراه طبیعت

مفسر درباره مفهوم سازی شکل گرفته در ارتباط برقرار کردن میان این پدیده طبیعی و عبارت انتهای آیه باتوجه به فضا و سیاق آن می گوید:

«در آیات گذشته برای آگاهی دادن به مبدأ عالم و آدم از ربوبیت الهی و چگونگی تدبیر خورشید و ماه و ستارگان سخن به میان آمد. اکنون برای توجه دادن به معاد عالم و آدم و پندآموزی مردم، از ربوبیت و ابر و باد و باران و چگونگی زنده شدن زمین مرده و گیاهان خبر می دهد و می فرماید ما زنده کردن بذر مرده را در این دنیا به شما نشان دادیم. انسان های مرده را نیز در آخرت این گونه از دل خاک بیرون می آوریم و حیاتی دوباره می بخشیم. "كذالك نخرج الموتى لعلکم تذکرون" خداوند سبحان در آیات بسیاری برای تقریب به ذهن و نشان دادن چگونگی زنده شدن انسان پس از مرگ، به حیات گیاهان مثال زده است؛ همان گونه که گیاهان و

درختان با فرارسیدن فصل پاییز و زمستان چهره ظاهرشان پژمرده می‌شود و برگ‌هایشان فرومی‌ریزند و کم‌کم به خواب زمستانی فرومی‌روند؛ اما ریشه‌ها زنده است و با فرارسیدن فصل بهار بیدار می‌شوند و حیاتی دوباره را آغاز می‌کنند. انسان نیز با مرگ، تنها بدنش می‌پوسد و ریشه‌اش که روح اوست، زنده و نزد خدا ماندنی است. همان‌گونه که خداوند در آغاز بهار، فروع پژمرده را به اصل و ریشه زنده آنها بازمی‌گرداند، ذرات وجود انسان را نیز بار دیگر به روح زنده‌اش مرتبط می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۹/۲۲۹-۲۳۰)

توجه دقیق‌تر به ارتباط این پدیده با احیای مردگان و حشر و بعث، ما را به نظریه پنجره‌های علی رهنمون می‌کند. برای فهم بهتر، به پدیده‌هایی اشاره می‌کنیم که به ترتیب در آیه رخ می‌دهند:

۱- فرستادن بادهای نویدبخش باران؛

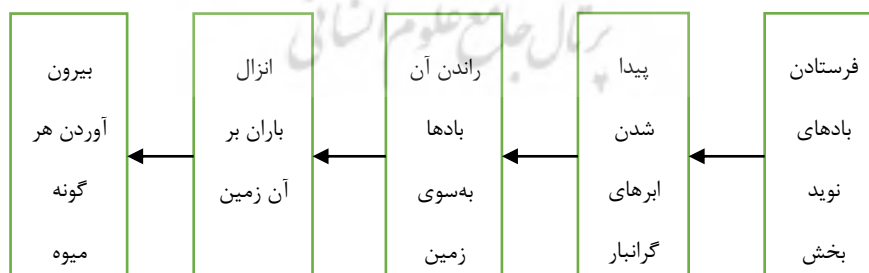
۲- پیدا شدن ابرهای گرانبار در ادامه آن بادهای؛

۳- راندن آن بادهای به سوی زمین مرده؛

۴- انزال باران بر آن زمین؛

۵- بیرون آوردن هرگونه میوه از آن زمین.

پس از ارسال بادهای نویدبخش که زنجیره علی ماست، به حلقه‌های بسیاری از این زنجیره اشاره شده است و پنجره توجه به روی مراحل بسیاری همچون پیدا شدن ابرهای گرانبار در ادامه آن بادهای، راندن آن بادهای به سوی زمین مرده، انزال باران بر آن زمین و بیرون آوردن هرگونه میوه از آن زمین باز شده است.



فضای این آیه ویژگی‌هایی دارد که متناسب با آن‌ها پنجره توجه در آیه باز شده است. در آیات قبل، به رحمت الهی اشاره شده که هدایت و رحمت بودن کتاب^۱ و نزدیک بودن رحمت خداوند به محسنین^۲ است. متناسب با این موضوع، در این آیه هم به بادهایی توجه شده است که بشارت‌دهنده رحمت الهی اند. در آیه بعدی نیز به برآمدن گیاه از زمین پاک با اذن خداوند اشاره شده است و اینکه از زمین ناپاک جز گیاه اندک و بی فایده با وجود بارش باران خارج نمی‌شود. انسان‌ها نیز همین‌گونه هستند و وضعیت آن‌ها بعد از نزول رحمت الهی همانند وضعیت زمین‌های مختلف پس از نزول باران است: عده‌ای متحول می‌شوند و بر عده‌ای دیگر کوچک‌ترین تأثیری نمی‌گذارد؛ از سوی دیگر، زنده شدن مردگان هم مشابه همین وضعیت است. همان‌گونه که زمین مرده با باران زنده می‌شود و میوه‌های گوناگون را خارج می‌کند، مردگان هم پس از زنده شدن، مشابه میوه‌های مختلف می‌شوند: آنان که استعدادشان پرورش یافته است، میوه‌های مختلف به بار می‌آورند و آنان که استعدادشان را پرورش نداده‌اند، همچون زمین‌های خشک و بی حاصل می‌شوند (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۶۲۷ و ۶۲۸). استخراج این نکات ما را به لطایف و ظرایفی از آیات الهی می‌رساند که توجه به این مفهوم‌سازی‌ها، زیبایی‌های کلام الهی را در چینش مطالب و انتقال آن‌ها برای القای معنا و مفهوم به مخاطب آشکار می‌کند.

نتیجه‌گیری

بهره‌گیری از دستاوردهای زبان‌شناختی در فهم مقصود کتاب الهی و تبیین تعبیر مختلف بسیار مهم است. پردازش شناختی مفهوم‌سازی‌ها، اطلاعات جدیدی در اختیار

۱. اعراف/۵۲.

۲. همان/۵۶.

مفسر قرار می‌دهد. پدیده‌های طبیعی در قرآن، که از آن‌ها با عنوان آیه یاد شده است، به دلیل ارتباطشان با مفاهیم مهم قرآنی و شیوه زندگی بشر، اهمیت والایی دارند. تفسیر تسنیم نیز در مباحث خود درباره پدیده‌های طبیعی همانند باران، اختلاف شب و روز و باده‌ها، با توجه به ابزارهای شناختی و پردازش مفهوم‌سازی‌ها، این پدیده‌ها را با تبیین مفاهیم بنیادین همچون توحید و معاد گره می‌زند و معتقد است این مفهوم‌سازی‌ها، جلوه ربوبیت حق تعالی و نمادی از علم و قدرت نامتناهی او را نمایش می‌دهد؛ بدین ترتیب به استنباط حقایق موجود می‌پردازد، که ظریف و هوشمندانه در موقعیت‌های گوناگون کلام الهی پنهان شده‌اند، و نتایج نهفته آن‌ها را برای بهره‌گیری انسان‌ها در زندگی دنیوی در راستای زندگی اخروی نشان می‌دهد.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۰)، واکاوی و معادلیابی تعدادی از واژگان قرآن کریم، جهاد دانشگاهی، تهران.
۳. ابن فارس، احمد (۱۴۲۲)، معجم مقاییس اللغه، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۴. ابن منظور (۱۴۰۸)، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵. اردبیلی، لیلا و بلقیس روشن (۱۳۹۲)، مقدمه ای بر معناشناسی شناختی، علم، تهران.
۶. الاصفهانی، الراغب (۱۴۲۳)، مفردات الفاظ قرآن، تحقیق عدنان داوری، دارالقلم، الطبعة الثانية، دمشق.
۷. بلاشر، رژی (۱۳۷۴)، درآستانه قرآن، رامیار، محمود، فرهنگ اسلامی، تهران.
۸. جفری، آرتور (۱۳۷۲)، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، بدره‌ای، فریدون، توس، تهران.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تفسیر تسنیم، جلد ۲، اسراء، قم.
۱۰. — (۱۳۸۵)، تفسیر تسنیم، جلد ۸، اسراء، قم.
۱۱. — (۱۳۹۱)، تفسیر تسنیم، جلد ۲۶، اسراء، قم.
۱۲. — (۱۳۹۲)، تفسیر تسنیم، جلد ۲۹، اسراء، قم.
۱۳. — (۱۳۹۴)، تفسیر تسنیم، جلد ۳۶، اسراء، قم.
۱۴. الجوهری، اسماعیل (۱۴۳۰)، الصحاح، دارالحديث، قاهره.
۱۵. راسخ مهند، محمد (۱۳۹۳)، درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی، سمت، تهران.
۱۶. الطریحی، فخرالدین (۱۴۳۰)، مجمع البحرين، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۱۷. عبدالباقی، محمدفؤاد (۱۴۲۵)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، نوید اسلام، قم.
۱۸. قائمی‌نیا، علی‌رضا (۱۳۹۰)، معناشناسی شناختی قرآن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۹. — (۱۳۹۶)، استعاره‌های مفهومی و فضاهاى قرآن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.

۲۰. کوچش، زولتان (۱۳۹۵)، زبان، ذهن و فرهنگ، آگاه، تهران.
۲۱. لیکاف، جورج (۱۳۹۵)، قلمرو تازه علوم شناختی، میرزاییگی، جهانشاه، آگاه، تهران.
۲۲. لیون، تئوون (۱۳۹۵)، آشنایی با نشانه‌شناسی اجتماعی، ترجمه محسن نوبخت، علمی، تهران.

23. Evans, Vyvyan and Melanie Green (2006), **Cognitive Linguistics: An Introduction**, Routledge, New Jersey.

24. Lakoff, George and Mark Johnsen (2003), **Metaphors We Live By**, the University of Chicago Press, London.



تطبیق گونه‌های معناشناختی روایات تفسیری بر تفسیر آیت‌الله‌جوادی آملی

امیر بنی‌عصار*

چکیده

کشف مقصود آیات، هدف نهایی پژوهش‌های قرآنی است؛ به طوری که عناصر متعددی در دستیابی به آن نقش دارند. روایات تفسیری، نگین عناصر موجود در دست یافتن به مقصود آیات هستند. قرابت اهداف علم معناشناسی با روایات تفسیری این فرضیه را تقویت می‌کند که می‌توان در یافتن نشانه‌های علم معناشناسی در شرع مقدس کاوش بسزایی کرد و با احراز جریان این علم به ظاهر نوپدید، در شیوه تفسیر اهل بیت: گامی برای بازاحیای علم تفسیر برداشت. چندوجهی بودن آیات قرآن کریم، که در آثار منقول از اهل بیت هم بر آن تأکید شده است، زمینه تفاسیر متعدد و متکثر را فراهم می‌آورد. تحلیل معناشناختی روایات تفسیری از آن حیث مهم است که امکان قرائت‌های متکثر غیر نظام‌مند را بسیار کاهش می‌دهد. دستاوردهای مفسرین اسلامی، زمینه مناسبی برای کنکاش در علوم جدیدی مثل معناشناسی دارد و از آن نباید غفلت کرد؛ زیرا حاصلش متناقض یافتن تفسیر سنتی با الگوهای نظام‌مند جدید خواهد بود. مقاله حاضر در صدد است از طریق تبیین برخی الگوهای معناشناختی و قرین‌سازی آن با نگاه‌های تفسیری آیت‌الله‌جوادی آملی، این فرض را مطرح کند که می‌توان دستاوردهای معناشناسی را بر این نگاه‌ها منطبق کرد و تاحدودی ثابت کرد که ردپای بسیاری از قواعد معناشناختی در تحلیل‌های قرآنی ایشان یافت می‌شود.

کلیدواژه‌ها: روایات تفسیری، معناشناختی، هم‌نشینی، آیت‌الله‌جوادی آملی، تلفیق مفهومی.

* سطح چهار حوزه و استاد مرکز تخصصی حدیث حوزه (a.baniasareh@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۷/۰۱ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۲۵.

مقدمه

امامان معصوم، هر یک به اقتضای زمان خویش، تفسیر آیات را به خوبی روشن نموده‌اند. بخش عمده‌ای از این میراث گرانبها با عنوان «روایات تفسیری» در کتاب‌های پرشمار از جمله البرهان، نورالثقلین، فرات و ... انباشته شده است، بی آنکه کاوش بسزایی در تحلیل ژرف و تخصصی آن‌ها رخ دهد. دانش تفسیر به تبع ویژگی‌های انحصاری قرآن کریم، به گونه‌ای است که برای هر عصر، پیام جدید و نتایج نویی دارد.

پاسخ به این پرسش برای اندیشمند مسلمان اهمیت بسیاری دارد که کدام یک از روش‌های دانش‌های جدید را می‌توان برای فهم متون دینی پذیرفت. در میان دانش‌های جدید در قرن بیستم، مطالعات زبان‌شناختی پیشرفت چشمگیری داشته و موجب کشف الگوهای تحلیلی نو و تطبیق‌پذیر بر آموزه‌های دینی شده است. از شاخه‌های مختلف زبان‌شناسی، معناشناسی جایگاه ویژه‌ای دارد و به مفسر این امکان را می‌دهد که به تحلیل نظام‌مند متن بپردازد. قرابت معناشناسی و روایات تفسیری از آن‌روست که هر روایت تفسیری، تحلیل معناشناسانه آیه‌ای از قرآن است. این مقاله تلاش می‌کند با رویکرد معناشناختی، تعامل آیت‌الله جوادی آملی را با روایات تفسیری بررسی و این فرض را مطرح کند که مفسران کنونی همچون علامه جوادی آملی نگاه نظام‌مندی دارند؛ به طوری که تطبیق یافته‌های دانش‌های جدید بر نگاشته‌های ایشان، نمایشگر عمق درون‌مایه‌های اسلامی است. از آنجا که پژوهشگران دینی، پس از آشنایی اولیه با علم معناشناسی، علاقه زیادی برای استفاده از فرمول‌های آن پیدا می‌کنند. اولین مانع، صعوبت تطبیق این فرمول‌ها بر گزاره‌های دینی است؛ از این‌رو نگارنده برای رفع آن تلاش کرده است تا حدودی زمینه را برای

پژوهش‌های معناشناسی و تطبیق آن‌ها بر علم تفسیر فراهم کند.

تناسب معناشناسی شناختی با ویژگی‌های قرآن

تحلیل معناشناختی آیات قرآن، فعالیتی نظام‌مند در تحلیل متن قرآن است. احراز تناسب معناشناسی با متن قرآن در درجه اول، به تناسب آن با زبان عربی و در درجه دوم، به ماهیت و حیانی قرآن بستگی دارد. زبان عربی از زبان‌های پرازورمز است. عمق و پیچیدگی این زبان به حدی است که به سادگی نمی‌توان به لایه‌های زیرین آن دست یافت؛ چنانکه در نقل بخشی از تراوشات نورانی یکی از ائمه هدی آمده است:

«سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ قَالَ يُبِينُ الْأَلْسُنَ وَلَا يُبَيِّنُهُ الْأَلْسُنُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۲/۲)

امام معصوم در تفسیر «بلسان عربی مبین^۱» فرمودند عربی می‌تواند معانی سایر زبان‌ها را روشن کند؛ اما سایر زبان‌ها توان برگرداندن (کامل) معانی واژه‌های عربی را به زبان خود ندارند.

این ویژگی لغت عرب، عمق آن را از حیث معنا نشان می‌دهد. ظرافت‌های معنایی زبان عربی وقتی در کنار تعابیر اعجاز‌آمیز و و حیانی قرآن قرار می‌گیرد، بر اهمیت مطالعه نظام‌مند این کلام نورانی می‌افزاید. معناشناسی به مثابه ابزار مطالعه نظام‌مند معنا می‌تواند در خدمت مفسر قرار گیرد. قواعد این علم به مفسر این امکان را می‌دهد با بررسی علمی معنا، به تحلیل آن بپردازد و مراد جدی شارح را کشف کند. به کارگیری روش‌های علم معناشناسی وقتی می‌تواند اطمینان پژوهشگر مسلمان شیعی را جلب نماید که منافاتی با شیوه معناشناسی اهل بیت علیهم‌السلام نداشته باشد؛ از این رو لازم است با الگوگیری از روایات تفسیری و استفاده از

۱. شعراء، ۱۹۵.

تحلیل مفسران بزرگی از جمله آیت‌الله جوادی آملی، صحت و میزان استفاده از قواعد و راهکارهای این علم جدید بررسی شود.

تعریف‌های متعددی از معناشناسی ارائه شده است؛ مانند «بررسی معنا»، «دانشی که به بررسی معنا می‌پردازد»، «شاخه‌ای که به بررسی شرایط لازم در رمز می‌پردازد» (مختار عمر، ۱۳۸۶، ترجمه: ۱۹۵). یکی از تعاریف روانی که تا حدودی تناسب با متون بلیغی مثل قرآن کریم را روشن می‌کند، چنین است:

«معناشناسی کار کشف سازوکارهای معنا را با مطالعه علمی به عهده دارد؛ معنایی که در پس لایه‌های متن ذخیره شده و هرچه متن پیچیده‌تر، ادبی‌تر، لایه‌ای‌تر و در صدد انتقال معانی بیشتر با حجم زبانی کمتر باشد، کار معناشناسی نیز به همان میزان سخت‌تر و پرهیجان‌تر می‌شود و نیاز به قواعد منظم و قواعد منسجم بیشتر رخ می‌نماید.» (مطیع، پاکتچی و...، ۱۳۸۸: ۱۰۶).

مراد از اصطلاح «شناختی» در معناشناسی شناختی، معنایی است که در علوم شناختی به کار می‌رود. این اصطلاح در علوم شناختی بر فعالیت‌هایی اطلاق می‌شود که ذهن بر اطلاعات خام انجام می‌دهد؛ به عبارت دیگر، این دانش بررسی می‌کند که وقتی کاربران زبان می‌خواهند موقعیتی را توصیف کنند، اطلاعات ذهن آن‌ها چگونه در مفهوم‌سازی آن موقعیت تأثیر می‌گذارد؛ از این رو تحلیل تعبیرهای زبانی، راهی برای دست یافتن به آن اطلاعات و ساختار آن‌هاست. (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۴۷) کاربرد اصطلاح شناختی در تفسیر، تحلیل تعبیرهای زبانی و واژه‌های قرآنی است که ناظر به مفهوم‌سازی موقعیت‌های نزول آیات و با هدف کشف مقصود خداوند نسبت به هر یک از آیات قرآن است؛ به گونه‌ای که برای عصر حاضر سودمند باشد.

تصدی چنین هدفی در فعالیت‌های پژوهشی، به سازگاری ادعای معناشناسی شناختی

با تفسیر قرآن وابسته است. ادعای نخست زبان‌شناسان شناختی این است که معنا انعطاف‌پذیر است. معنا را نباید بسته مهر شده‌ای در نظر گرفت. انعطاف‌پذیری معنا معادلی برای «تازگی قرآن در هر زمان» است. قرآن کریم، کتاب جاودانه خاتم مرسلین محمد ﷺ به یک یا دو عصر اختصاص ندارد. قانون ثابت قرآن در هر عصر و زمانی به تناسب پیشرفت علم و نیاز انسان، با صورتی نو جلوه می‌کند و محتاج تحلیل جدید است. آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه می‌گویند:

«قرآن چون چشمه‌ای جوشان و جویباری پرآب است که هر روز آب تازه از آن می‌جوشد و معارف ناپیدایش آشکار می‌گردد؛ پس همه موجودات جهان هستی هر لحظه از خداوند چیزی می‌طلبند و او با فیض همیشگی خود نیاز آن‌ها را برطرف می‌سازد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۷).

ایشان این ویژگی قرآن را علاوه بر معقول دانستنش، به روایتی از امام رضا ﷺ به نقل از پدرشان موسی بن جعفر ﷺ مؤید کرده است:

«مردی از امام جعفر صادق ﷺ پرسید چگونه است که هر چه قرآن بیشتر بررسی می‌شود، بر تازگی آن افزوده می‌شود؟ حضرت پاسخ دادند زیرا خداوند قرآن را برای زمان خاصی و مردم به خصوصی نازل فرموده است. بنابراین قرآن در هر زمان جدید و تا روز قیامت برای هر قوم و گروهی از مردم تازه است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج ۲/۸۷).

بر پایه این حدیث، قرآن در هر زمان تازه است، نه اینکه فقط مثل سنگ راکد باشد، بلکه مانند چشمه‌ای جوشان همواره روان است؛ پس هر روز در منزلت جدیدی است و شأنی از آن با شأن دیگرش تزاخم ندارد؛ زیرا مظهر تام گوینده خود است که او نیز چنین است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۸).

پژوهش حاضر درصدد است با بررسی انواع روایات تفسیری از حیث معنا، براساس

روش‌های معناشناختی، برخی گونه‌های معناشناختی روایات تفسیری را با تطبیق بر نظرات علامه جوادی برشمرد. گونه‌های معنایی روایات تفسیری، درون‌متنی و برون‌متنی‌اند. در نوشته حاضر به گونه‌های معنایی درون‌متنی رسیدگی شده است. متن براساس روابط عناصر درونی‌اش باهم یا با تجربیات خارجی، به دو صورت مفهومی و مصداقی معناسازی می‌کند. غرض از تعبیر درون‌متنی، نادیده گرفتن روابط بینامتنی با دیگر متون است که کندوکاو مستقلی می‌طلبد.

گونه‌های معناشناختی روایات مصداقی

روایات مصداقی با حضور گسترده در روایات تفسیری شیعه، تاثیر معناداری در تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام دارند؛ درحالی‌که به اقتضای تسامحی که از دیرباز با آن‌ها شده است، خارج از حیطه تفسیر بوده و به ندرت در میراث تفسیری شیعه به تحلیل آن‌ها پرداخته‌اند. از مهم‌ترین دلیل‌های کم‌توجهی به روایات تفسیری، تفکیک کامل مفهوم از مصداق است؛ به‌گونه‌ای که در هیچ موردی نباید مصداق از مرز خود تعدی کند و وارد محدوده مفهوم شود؛ درحالی‌که گاهی این مرزبندی مانع فهم خواهد بود. بسیاری از علوم دینی با مفهوم و مصداق سروکار دارند. دو رویکرد «منطقی» و «زبان‌شناختی»، تعامل این دو را متفاوت کرده است. مصداق براساس نگاه منطقی، دایره‌ای کاملاً جدا از مفهوم دارد. مراد از مفهوم، تصور ذهنی و مراد از مصداق، حقیقتی خارجی است که مفهوم بر آن منطبق می‌شود (مظفر، بی‌تا: ۶۳). براساس این تعریف در نگاه ابتدایی، مصداق هیچ دخالتی در فهم معنا نمی‌کند؛ اما بررسی دیده‌وارانه نشان می‌دهد تفکیک مصداق از معنا، بن‌بستی است ناشی از معناشناسی ایستا. در معناشناسی ایستا نمی‌توان مصداق و باطن را دخیل در معنای الفاظ دانست؛ درحالی‌که در معناشناسی پویا چنین نیست، بلکه به تمام عوامل مؤثر در تعیین معنا توجه می‌کنند. به نظر می‌رسد تأکید مفسران بر تفکیک روایات مصداقی از روایات مفهومی برای جلوگیری از

تفسیرهای نادرست است که از عدم این تفکیک به وجود می‌آید. علامه طباطبایی نیز ذیل بسیاری از روایات مصداقی به این مطلب تصریح می‌کنند. به تبع شاگرد ایشان، آیت‌الله جوادی همین نگاه را دارند؛ برای مثال، ایشان در تبیین روایات مصداقی آیه پایانی سوره حمد، بعد از روایات مصداقی می‌گوید:

«معرفی یهود به عنوان "مغضوب علیهم" و مسیحیان به عنوان "ضالین" در روایات از باب جری و تطبیق است، نه تفسیر؛ چون هر دو گروه هم مورد غضبند و هم گمراه. گرچه در هر کدام، یکی از دو صفت بارزتر است؛ اما این دو از هم جدا نیستند، بلکه هر گمراهی به میزان گمراهی‌اش گرفتار غضب الهی است و هر مغضوبی به اندازه مغضوب بودنش گمراه است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۱/ ۵۵۰).

از این رو هر چند علامه جوادی آملی همواره بر تفکیک مفهوم از مصداق تأکید می‌کنند؛ اما می‌توان شواهدی بر ارتباط مفهوم و مصداق در کشف مقصود از تفسیر ایشان به دست آورد. این شواهد نشان از ارتکاز صحیح ایشان دارد و با تأکید بر این مطلب که «نباید تأثیرگذاری مصداق در یک مفهوم مانع تأثیر آن مصداق در مفهومی دیگر شود» می‌توان این گونه روایات را بر تفسیر ایشان تطبیق کرد. گواه بر مطلب مذکور، تصریحی از آیت‌الله جوادی آملی مبنی بر این است که روایات مصداقی تفسیر قرآن به اندازه فهم مخاطب بوده است:

«دسته‌ای از این روایات [تفسیری] ناظر به تفسیر مفهومی و برخی ناظر به تطبیق مصداقی است. این جریان [اختلافات مزبور در روایات تفسیری] نشان می‌دهد ائمه معصومین علیهم‌السلام با هر کس به اندازه فهم او سخن می‌گفتند» (همان، ۱۳۸۹: ج ۳/ ۳۵۹).

نباید به دخالت مصداق در مفهوم نگاه افراطی کرد. برای کاربردی بودن ارتباط این دو همین بس که مصداق در فهم مقصود می‌تواند تأثیر داشته باشد. بر اساس کیفیت این تأثیر،

مناشی محتمل روایات مصداقی با عنوان گونه‌های روایات مصداقی وانمود می‌شود:

گونه نخست: تطبیق کلی بر مصداق

ساده‌ترین گونه روایات مصداقی، گونه تطبیق است. در تعریف تطبیق گفته‌اند «تطبیق حمل مفهوم بر مصداق و ارائه فردی خارجی برای مفهوم ذهنی است» (مسعودی، ۱۳۹۵: ج ۶۰/۱). برخی از روایات مصداقی، فقط نشانه‌ای برای تطبیق معنا هستند و دربردارنده ویژگی‌های دیگری از جمله مصداق اکمل و اتم بودن نیز نیستند. در روایات مصداقی، هر آنچه در فهم مطلب هر چند همچون نشانه، مؤثر است، تفسیر است و اهل بیت در بیان روایات مصداقی به عنوان فردی از مصداقی آیه به کار برده‌اند؛ برای نمونه، علامه بحرانی در البرهان، ذیل آیه شریف **﴿فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشِدًا فَأَدْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾**^۱ از شیخ صدوق در *من لا یحضره الفقیه*، راجع به آیه فوق، روایتی نقل کرده است. در این روایت، از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «[نشانه] رشد حفظ مال است.» (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۲۵/۲) روایت دیگر، نشانه رشد را محبت اهل بیت می‌داند: «اگر آن‌ها را دیدید که محبت آل محمد را در دل داشتند [و حق را پذیرفتند]، در جهاتش را بالا ببرید.» (همان).

شیخ صدوق این حدیث را با حدیث قبل سازگار می‌داند:

زمانی که یتیم رشد یافت - مراد آمادگی برای حفظ مال است - مالش به او تسلیم می‌شود. همچنین زمانی که رشد در "قبول حق" در او تشخیص داده شود، بدین وسیله آزمایش می‌شود. و این سنتی از سنن قرآنی است که گاهی آیه‌ای از آن درباره موضوعی نازل می‌شود و در موارد دیگر نیز جریان می‌پذیرد.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۲۲۲/۴).

۱. نساء / ۶: «پس اگر در ایشان رشد یافتید اموالشان را به ایشان رد کنید.»

آیت‌الله جوادی می‌گوید:

«در این احادیث، برخی از نشانه بلوغ ذکر شده و با سایر علامات که در ادله دیگر وارد شده، تعارضی ندارد؛ چون از سنخ مثبت‌ها هستند و رشد دو قسم است: رشد مادی و رشد معنوی و کسی از رشد معنوی برخوردار است که با ثقلین، یعنی قرآن و عترت پیوند ناگسستنی داشته باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۳۸۷/۱۷).

گونه دوم: تبیین معنا به کمک مصداق

در روایات تفسیری، گاهی برای تعریف واژه و رساندن مفهوم آن از مصداق کمک گرفته شده است؛ کما اینکه در گفتگوهای روزمره نیز گاهی مخاطب برای فهم معنای واژه به مصداق نیاز دارد. چرا ائمه اطهار در پاسخ به پرسش‌هایی درباره معنای برخی کلمات، به بیان مصداق و کاربرد آن پرداخته‌اند؟ به عبارت دیگر، آیا به طور مطلق می‌توان مصداق و معنا را تفکیک کرد یا همان‌طور که بافت جمله در معنای واژه اثر می‌گذارد، مصداق هم در معنای واژه اثر می‌گذارد؟ پذیرفتن این مطلب اندکی مشکل است؛ اما می‌توان شواهد عرفی و روایی بر آن یافت. برخی حدیث‌پژوهان معاصر گفته‌اند:

«این به معنای گشودن پای مصداق خارجی به عرصه تفسیر و معناشناسی است که در بسیاری از موارد رخ می‌دهد و در زندگی روزمره هم متداول است؛ برای نمونه، برای فهماندن معنای سرهنگ به یک فرد و تفهیم تفاوت آن با معنای سرباز می‌توان این دو فرد نظامی را به او نشان داد. بی‌آنکه قصد تشبیه داشته باشیم، امامان علیهم‌السلام نیز مخاطبان خویش را با ارائه مصداق بیرونی به فهم بهتر و روشن‌تری رسانده و آن‌ها را به مقصود حقیقی قرآن نزدیک‌تر نموده‌اند.» (مسعودی، ۱۳۹۵: ج ۱/۹۵).

این‌گونه از روایات مصداقی در روایات تفسیری، نمونه‌هایی دارد. یکی از آن‌ها درباره

مردی است که می‌پنداشت به دلیل آیه ﴿لَتَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾^۱ خدای متعال از رطب لذیذی او را بازخواست خواهد کرد که نزد امام معصوم می‌خورد. امام فرمود خدای متعال بزرگ‌تر و کریم‌تر از آن است که طعام پاکیزه‌ای به شما ببخشد و از آن لذت ببرید، سپس در قیامت در قبال آن از شما بازخواست کند؛ اما در قبال نعمت محمد و آل محمد علیهم‌السلام بازخواست خواهید شد. در این روایت، معنای لغوی نعیم شامل طعام پاکیزه می‌شود؛^۲ به همین دلیل، آن مرد که معنای لغوی را برداشت می‌کرد، چنین پرسشی کرد؛ اما واژه مذکور چون در بافت سؤال و مواخذه خداوند از نعیم قرار گرفته است و حمل بر معنای لغوی اش با کریم بودن خدا نمی‌سازد، این نتیجه را می‌رساند که شامل طعام پاکیزه حلال نمی‌شود (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۵/۷۴۶). علامه جوادی آملی در تفسیر آیه مذکور و تحلیل این روایت تفسیری می‌گوید:

«قرآن کریم بخشی از نعمت‌های معنوی و باطنی را به سالکان راهش ارزانی داشته است [...] از این رو حضرت صادق علیه‌السلام در تبیین مصداقی از آیه کریمه "لتسألن یومئذ عن النعیم" فرمود ما از مصداقی این نعیم هستیم. ولایت نعمتی است که با وجود آن، همه نعمت‌ها در جای خود می‌نشینند و بدون آن به نعمت تبدیل می‌شوند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۱/۵۳۱).

ایشان با وجود مصداقی دانستن این روایت، معنای نعمت را از مادی به معنوی توسعه

۱. تکاثر/ ۸.

۲. بی‌توجهی کتب لغت به نقش بافت در معنای این واژه باعث شده است برخی صاحبان معاجم، نعیم را در این آیه هم به همان معنای نفی شده توسط امام باقر علیه‌السلام حمل کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۵۷۹) و قوله تعالی: ﴿لَتَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ؛ أَى تُسْأَلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْ كُلِّ مَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ فِي الدُّنْيَا. علامه طباطبایی ذیل این آیه گفته است به قرینه سوال و توییح و تهدید، مراد از این نعیم هر چیزی است که انسان را از خدا بازدارد و نیز مراد دینی است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آورده و بیانش را به امامان سپرده؛ لذا روایت می‌گوید سؤال از نعمت محمد و آل محمد علیهم‌السلام است، نه اینکه مراد گوشت، نان و خرما باشد (طباطبایی، ۱۴۰۵: ۲۰/۳۵۲).

داده است.

گونه سوم: معنای باطنی

اختلاف نظر مفسران در معانی باطنی، نمود بارزی دارد. علامه طباطبایی معانی باطنی را به معانی طولی برمی گرداند؛^۱ کما اینکه دیگر مفسران، معانی باطنی را به معانی باز نسبت به آینده برمی گردانند.^۲ معانی باطنی از آن حیث وارد تفسیر می شوند که براساس روایات تفسیری، مراد جدی خداوند در نظر گرفته شده اند. گفتن نمونه ای از روایات مصداقی باطنی به تفکیک آن ها از سایر گونه ها کمک خواهد کرد.

در تفسیر آیه شریف من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعا و من احياها فکانما احيا الناس جميعا^۳ روایتی از امام صادق^۴ آمده است که فرمودند معنای آیه این است: «کسی که نفسی را از گمراهی به هدایت برساند، گویی آن را زنده کرده است و کسی که نفسی را از هدایت به گمراهی برساند، گویی آن را کشته است.» (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۲/۲۸۱). در روایت دیگری در مقایسه هدایت و نجات از غرق و حریق، هدایت را تأویل اعظم احیا دانسته اند. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲/۲۱۱). در این روایت، معنای باطنی «احیا» و «قتل»، هدایت و ضلالت دانسته شده است؛ از این رو به مواردی تعمیم پذیر است که سیاق و بفت آن ها اجازه این تعمیم را بدهد؛ کما اینکه ذیل آیه شریف ﴿فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾^۵ احیا را به

۱. معانی باطنی به نظر علامه، معانی طولی هستند. همه معانی باطنی از کلام اراده شده اند؛ جز اینکه همه آن معانی در طول هم اراده شده اند، نه در عرض همدیگر؛ یعنی نه اراده ظاهر لفظ، باطن را نفی می کند و نه اراده باطن، مزاحم اراده ظاهر است (قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۲۸۴).

۲. علامه فضل الله در تفسیر من وحی القرآن معنای باطنی را معنای باز به صورت کلی نسبت به آینده می داند: «قرآن در مواردی که نازل شده منجمد نمی شود، بلکه به صورت قاعده ای کلی در موارد مشابه از حوادث جدید در زندگی بشر نیز امتداد می یابد.» (همان: ۲۸۸)

۳. مائده، ۳۲.

۴. نحل، ۹۷.

یکی از مصادیق هدایت، یعنی رضایت را به چیزی تفسیر کرده که خداوند برای انسان مقدر کرده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۳/۴۵۳). در آیه شریف ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾^۱، روایت تفسیری احیا را به رهایی از جهل به امام و هدایت به سوی امامی معنا کرده است که او را راهنمایی کند (همان: ج ۲/۴۷۴). آیت الله جوادی آملی با توجه به روایتی که در تفسیر آیه سوره مائده آمده است، ضمن تسری آن به آیه سوره انعام، هدایت را مصداق بالاتر احیا نسبت به نجات شخصی دانسته‌اند که در حال سوختن یا کشته شدن است:

«مصداق اعظم احیای انسان، هدایت اوست و مصداق ظاهری آن نجات انسانی از غرق و سوختن، و این برای کسی است که مهدورالدم نباشد؛ و گرنه نجات او چنین فضیلتی را دربر ندارد؛ زیرا احیای او منافی حقوق بشر است. (جوادی آملی، نرم افزار: ۱۳۸۹: ج ۲۲/۳۷۰) احیا دارای دو قسم مادی و معنوی است. احیای مادی، نجات دادن انسان از حریق یا غرق و مانند آن است و احیای معنوی، زنده کردن از تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه روح. آنچه در آیه او من کان میتاً فأحییناه بدان اشاره شده، فرد اعلاهی احیا است که براساس حدیث امام باقر علیه السلام هدایت مصداق اعظم آن است.» (همان: ۳۶۵).

گونه چهارم: بیان مصداق کامل

در روایات تفسیری مصداقی، گاهی عنوانی را بر مصداق اتم و اکمل تطبیق می‌دهند؛ برای نمونه، در آیه ۳۳ سوره فصلت، پیامبر صلی الله علیه و آله امیر المؤمنین علیه السلام را صالح مؤمنین معرفی می‌کند؛ در حالی که بدون شک «من عمل صالحاً» معنی وسیعی دارد که همه مؤمنان صالح، باتقوا و کامل‌الایمان را شامل می‌شود؛ (همان: ج ۴/۷۹۰) کما اینکه در آیه ۶ تغابن، بینات را ائمه

۱. انعام، ۱۲۲.

معرفی می‌کند؛ (همان: ج ۵/۳۹۵) زیرا آیه می‌فرماید: «این [مجازات دردناک الهی] برای این بود که فرستادگان آن‌ها پیوسته با دلایل روشن به سراغشان می‌آمدند و آن‌ها همه را انکار می‌کردند.» بیان مصداق در این آیه از نوع مصداق کامل است؛ زیرا دلایل روشن رسولان، بی‌تردید مربوط به همهٔ امم است و مصداق اتم آن‌ها در زمان رسول خدا، ائمهٔ اطهار بوده‌اند. نمونهٔ دیگر اینکه وقتی از امام باقر^ع دربارهٔ معنای کان الکافر علی ربه ظهیرا^۱ می‌پرسند، این گونه پاسخ می‌دهد: «مراد از رب، رب در ولایت علی^ع است که در دشمنی با او پشتیبان هم می‌شوند.» (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۴/۱۴۴).

کافرین همیشه و در همهٔ موضوعات، علیه دین خدا پشتیبان هم می‌شوند؛ اما در اینجا به دلیل اهمیت مسئله ولایت که مصداق اکمل برای دین خداست، کفار علیه آن پشتیبان هم شده‌اند؛ لذا از مواردی است که مصداق اتم به حساب می‌آید...

برخی دیگر از مصادیق کامل که در روایات تفسیری آمده است، بیان پیش‌نمونه برای مقوله‌بندی‌اند.^۲ آیت‌الله جوادی آملی در تبیین این گون روایات، به جای مصداق کامل، از تعبیر مصداق بارز استفاده نموده‌اند:

«بارزترین مصداق عهد، ولایت و امامت امت اسلامی است که از آن در قصهٔ حضرت ابراهیم به‌عنوان عهد یاده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۴/۶۸).

گونهٔ پنجم: جری

یکی دیگر از گونه‌های روایات مصادیقی، روایات موسوم به جری هستند. روایات جری، به آن دسته از روایات می‌گویند که مصادیق آنها در طول زمان به وجود می‌آیند.

۱. فرقان / ۵۵.

۲. برای تفکیک گونه‌ها و تنقیح کامل پیش‌نمونه و مصادیق آن که در مقوله‌بندی به‌کار می‌رود، این مورد را به گونهٔ مقوله‌بندی ارجاع می‌دهیم.

اصطلاح جری برگرفته از روایات اهل بیت و شیوه تفسیری شان است (مسعودی، ۱۳۹۵: ج ۱/۶۶). در روایتی امام صادق علیه السلام می فرماید: «إِنَّ الْقُرْآنَ [حی] لَمْ یَمِتْ، وَإِنَّهُ یَجْرِی، کَمَا یَجْرِی اللَّیْلُ وَالنَّهَارُ، وَکَمَا یَجْرِی الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ: قرآن هرگز نمی میرد، بلکه همانند حرکت روز و شب و خورشید و ماه، در بستر زمان جاری است» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۶/۴۱۴).

علامه طباطبایی در تبیین این روایت می گوید:

«روش ائمه این بوده که آیاتی از قرآن را بر مواردی خارج از شأن نزول که قابلیت داشته، منطبق می کردند. این کار، موافق با "هدایت گری قرآن در همه زمان ها" نیز هست؛ زیرا قرآن برای راهنمایی همه انسان ها نازل شده و آنچه از شریعت مقدس بیان کرده، اختصاص به زمان و افراد خاصی ندارد [...]» (طباطبایی، ۱۴۰۵: ج ۱/۴۲) ذیل آیه ۶۷ سوره انبیا، آیت الله جوادی آملی با به کارگیری این گونه از روایات مصداقی و جاری کردن آیه بر مصداق عصر حاضر می گویند:

«اگر کسی با فریب گرفتار بت پرستی شد، مشمول توبیخ حضرت ابراهیم است که فرمود: اف لکم و ما تعبدون من دون الله^۱ و این اف، نفرینی مقطعی و زودگذر نیست تا موعد آن سپری شده باشد؛ زیرا این سخن از همان قرآنی است که چونان مهر و ماه همواره در جریان است: یجری کما یجری الشمس و القمر؛ بنابراین امروز هم سخن حجت عصر به هواپرستان این است: اف لکم و ما تعبدون من دون الله» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۱/۴۳۹).

گونه های معناشناختی روایات مفهومی

دسته دوم از روایات درون متنی را روایاتی تشکیل می دهند که در مقام تحلیل مفهوم آیات، با قطع نظر از تجربیات خارج از ذهن هستند. این دسته از روایات، بخش قابل توجهی

۱. انبیاء / آیه ۶۷.

از گونه‌های معنایی و بیشترین کاربرد معناشناسی شناختی را به خود اختصاص داده‌اند.

گونه نخست: معنای واژگانی

اولین و ساده‌ترین و درعین حال مطمئن‌ترین الگوی تفسیری ائمه اطهار^ع این است که واژه‌ای را تفسیر می‌کنند. ساده بودن این گونه معنایی از این حیث است که مفسر به فعالیت زیاد و تحلیل‌های پیچیده سایر گونه‌هایی معنایی نیاز ندارد. «معنای واژگانی» از عناوین مشهوری است که در علم معناشناسی به آن توجه کرده‌اند:

«معناشناسی واژگانی در قالب شاخه‌ای از مطالعه معنا و به منزله رشته خاص خود، در سال‌های آغازین قرن نوزدهم میلادی پدید آمد؛ اما این مطلب به آن معنا نیست که پیش از این زمانه، هیچ بحثی درباره معنای واژه‌ها مطرح نبوده است. ما در طول تاریخ با سه سنت عمده مواجه می‌شویم که هر یک به نوعی با مطالعه معنی واژه‌ها سروکار داشته‌اند. یکی ریشه‌شناسی نظرپردازانه، دیگری آموزش فن بلاغت و درنهایت، فن تدوین فرهنگ‌های لغت» (گیررتس، ۱۳۹۳: ترجمه/۳۲).

برای نمونه، در تفسیر قمی ذیل آیه شریف^ع ﴿إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ﴾ در روایت ابی‌الجارود از امام باقر^ع آمده است: «مکظوم به معنای مغموم است» (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۵/۴۶۳). این تبیین معنای واژگان، گاهی اهمیت بیشتری یافته و در پاسخ به شبهات، یاری‌دهنده است؛ برای مثال، در روایتی ابوبصیر از امام صادق^ع درباره داستان حضرت ابراهیم^ع سؤالاتی می‌کند. حضرت در تبیین معنای «کیف تحیی الموتی^۲» می‌فرماید: «این آیه از متشابهات است و معنای آن سؤال از کیفیت احیای مردگان است (نه اصل اعتقاد به احیا) و کیفیت از افعال خداوند است و اگر بنده اش آن را نداند، عیب نیست.» (بحرانی،

۱. قلم/۴۸.

۲. بقره/۲۶۰.

۱۴۱۶: ج ۱/۵۳۵). علامه جوادی آملی ضمن استفاده از این روایت در پاسخ به برخی شبهات درباره عصمت حضرت ابراهیم علیه السلام آن را تبیین کرده است:

«آنچه را باید یک مؤمن بدان اعتقاد داشته باشد، اصل معاد و زنده شدن مردگان است، نه چگونگی آن؛ زیرا کسی از کیفیت زنده کردن مردگان در روز رستاخیز آگاهی ندارد تا به آن کیفیت ایمان بیاورد، بلکه تنها یقین به اصل آن کافی است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱۲/۲۹۴).

گونه دوم: هم‌نشینی (بافت) و جان‌نشینی معنایی

هم‌نشینی معنایی یا بافت، یکی از الگوهای معناشناختی کشف معناست. این گونه از روابط معنایی به امکان وقوع واحدها در کنار هم برای ساخت واحدهای بزرگ‌تر مربوط است. در علم معناشناسی به تعبیر مختلفی از این گونه معنایی یاد کرده‌اند: پورتسیگ برای معرفی این روابط واژگانی بر محور هم‌نشینی از اصطلاح «روابط معنایی بنیادین» بهره گرفته است. فرث (۱۹۵۷) در همین مورد از اصطلاح «باهم‌آیی» بهره گرفت و کوسریو (۱۹۶۷) از هم‌بستگی‌های واژگانی سخن گفت (گیرتس، ۱۳۹۳: ترجمه/۱۴۲). ایزوتسو روابط هم‌نشینی را تحت عنوان «بافت» نام برده و در تحلیل آیات قرآن استفاده و فری از این گونه معنایی کرده است. او درباره روابط هم‌نشینی می‌گوید: «گاه معنای دقیق یک واژه از روی بافت آن و از راه توصیف لفظی روشن می‌شود که به آن تعریف بافتی (متنی) می‌گویند.» (شریفی، ۱۳۹۴: ۱۹۷).

مفسران اسلامی، تحت عنوان سیاق از این روابط نام برده‌اند؛ به عبارت دیگر، سیاق استعمال عربی واژه بافت است؛ پس با وجود تفاوت این دو در علم معناشناسی،^۱ برخی

۱. در معناشناسی، بافت و سیاق و فضای یک متن فرق دارند (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۹۲).

پژوهشگران در تأیید ترادف معنایی بافت و سیاق گفته‌اند:

«این کلمه [بافت] مراحل متعددی را پشت سر گذاشته تا به معنای امروزی که می‌شناسیم، رسیده است. کتاب‌های تفسیری و اصولی از نخستین آثاری است که اصطلاح سیاق (بافت) در آن‌ها آمده است؛ برای نمونه، در رساله شافعی آمده است واژه سیاق (بافت) در عرف مفسران بر کلامی اطلاق می‌شود که مخرج واحد داشته باشد و دربردارنده یک هدف، یعنی مراد اصلی گوینده باشد. کلمات دیگری مثل موقعیت و مقتضای حال و تألیف نیز بر سیاق (بافت) دلالت می‌کنند.» (العموش، ۱۳۸۸: ترجمه/ ۲۹).

با تبیین الگوی هم‌نشینی، زمینه برای مکملی به نام جانشینی فراهم می‌شود. محور جانشینی به تداعی مشابهت‌ها مربوط است. این تداعی گاهی صرف جانشین شدن دو واژه است که ترادف گفته می‌شود؛ مثل اینکه در زبان فارسی واژه «تیز» می‌تواند با «بُرنده» و واژه «لیز» با «سُر» در تداعی قرار بگیرد؛ (گیررتس، ۱۳۹۳: ترجمه/ ۱۴۲)^۱ اما گاهی مسئله پیچیده‌تر از این است و اجزای جمله با معانی واژه‌هایی از آن جمله مناسبت و رابطه دارند که غایب‌اند. مفسر باید بتواند این روابط را کشف کند. اگر نسبت مفردات را با واژه‌های مرتبطی پیگیری کنیم که از جمله غایب‌اند، معنا یا معانی جدیدی برای کلمه به دست می‌آید. این نوع رابطه را جانشینی می‌گویند.

مفهوم هم‌نشینی چیزی جز ارتباط عنصری زبانی با سایر عناصر زبان نیست؛ در حالی که جانشینی رابطه عنصر با سایر عناصری است که می‌توانند به جای آن به کار روند (پالمر، ۱۳۹۱: ترجمه/ ۱۵۹). توجه به این نکته مهم است که مفسر در جانشینی، کار معکوس می‌کند؛ یعنی او به دنبال جانشینی واژه‌ها نیست، بلکه می‌خواهد وقتی خداوند تبارک و تعالی

۱. البته بخشی از این مثال مسامحه دارد؛ زیرا واژه تیز با برنده تفاوت‌هایی دارد و همیشه در تداعی قرار نمی‌گیرد.

از روابط جانشینی استفاده کرده است، با کشف این رابطه، معنای جدیدی را به دست آورد که مقصود اوست. روابط معنایی بافت یا به تعبیری هم‌نشینی و نیز روابط جانشینی در روایات تفسیری زیاد به کار رفته‌اند. آیت‌الله جوادی آملی به وفور از سیاق بهره برده است. ایشان گاهی برای تشخیص مکی یا مدنی بودن آیه (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۳۹/۲) و گاهی برای نکات ادبی، مثل تعیین معنای حروف، (همان، ج ۱۶۱/۲) افاده عموم از نکره در سیاق نفی، (همان، ج ۴۰۱/۱؛ ج ۴۰۰/۲ و ۴۰۴) کشف محذوف و مقدر در آیه، (همان، ج ۲۱/۳) تعیین ارکان جمله (همان، ج ۲۱۸/۳) و مرجع ضمیر (همان، ج ۵/۶۵۶ و ۶۶۷) و گاهی برای تشخیص مصادیق (همان، ج ۷۸/۳) و ... استفاده کرده است. ایشان فرض‌های مختلفی را برای کار بست سیاق بر شمرده‌اند:

«جمله‌ای که در سیاق آیه یا آیات قرار می‌گیرد، یا معنای آن معلوم است یا مبهم. در صورتی که مراد آن روشن باشد، نیازی به استفاده از وحدت سیاق نیست و در صورتی که مقصود از آن مجهول باشد، می‌توان از ظهور سیاق قبل و بعد به پیوستگی آن با پیام مجموع آن‌ها یا گسستگی آن از مجموع پی برد. گاهی از ظهور سیاق می‌توان پیوستگی کلمه مشکوک به معلوم را استنباط کرد [...]» (همان، ج ۱۱۳/۱).

برای تبیین بیشتر الگوی هم‌نشینی و جانشینی، توجه به نمونه‌ای از روایات تفسیری مناسب است. در روایتی از امام موسی بن جعفر^ع پرسیدند آیا خداوند در قرآن خمر را حرام کرده است. مردم می‌دانند که از خمر نهی شده؛ اما حرمتی متوجه نشده‌اند؟ امام^ع فرمودند: «خیر، چنین نیست، بلکه در قرآن خمر حرام معرفی شده است!» سائل طلب دلیل قرآنی می‌کند و امام^ع می‌فرماید: «این قول خداوند که فرمود ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا

وَمَا بَطَّنَ وَاَلِئْتُمْ وَاَلْبُعَىٰ بِغَيْرِ الْحَقِّ^۱ سپس فرمودند مراد از اثم «خمر» است؛ زیرا خداوند در آیه دیگر آورده است: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾^۲ پس اثم در قرآن خمر و میسر است. (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۱/ ۴۵۴) امام^ع برای اثبات سخن خویش و پاسخ به پرسش، از رابطه جانشینی استفاده و هم‌نشین «اثم» یعنی خمر را جایگزین واژه «اثم» در آیه اول کرده است.

آیت‌الله جوادی آملی در تحلیل این روایت تفسیری، رابطه جانشینی آن را قیاس منطقی می‌داند: «امام کاظم^ع با تشکیل قیاسی منطقی، که کبرای آن آیه ۳۳ سوره اعراف و صغرای آن آیه مورد بحث [آیه ۲۱۹ سوره بقره] است، حرمت خمر را در بیان قرآن ثابت کرده‌اند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۱۱/ ۲۹۵).

گونه سوم: تقابل معنایی

یکی از گونه‌های مهم در کشف معنا، تقابل معنایی است. اغلب تصور می‌شود تقابل معنایی نقطه مقابل هم‌معنایی است؛ در حالی که زبان‌ها الزاماً محتاج واژه‌های هم‌معنا نیستند؛ اما تقابل معنایی، یکی از ویژگی‌های نظام‌مند زبان است. در فهم معنای واژه، توجه به این ویژگی بسیار مفید است و لایه‌های مختلفی را از معنا روشن می‌کند. تقابل در کاربرد معنانشناختی، اعم از تضاد، تضایف و تباین است و هرگونه تغایر معنایی را شامل می‌شود؛ به طوری که هرگاه برای مثال، بگویند «امروز شب‌به‌شب نیست» می‌تواند هر یک از روزهای دیگر هفته باشد. (لایز، ۱۳۹۱: ترجمه / ۱۲۰).

دو واژه متقابل ممکن است هم‌نشین شوند یا نشوند؛ اما تقابل از آن حیث که در گونه

۱. اعراف/ ۳۳.

۲. بقره/ ۲۱۹.

هم نشینی استفاده شد، غیر از حیثی است که در گونهٔ تقابل معنایی استفاده می‌شود. فهم برخی واژه‌های دینی باید در نظام فکری قرآن و روایات به دست آید؛ به عبارتی برخی واژه‌ها وقتی در کنار سایر آیات و روایات و همراه با معنای مقابل خود قرار گیرند، معنای اصلی خود را نشان می‌دهند. نمونه‌هایی از این گونهٔ معنایی را می‌توان در روایات تفسیری دید.

یکی از نمونه‌های لطیف کشف معنا از طریق تقابل معنایی، آیهٔ قصاص است. واژهٔ «حیات» به معنای «زندگی» است؛ اما وقتی کسی را می‌کشند و به او می‌گویند این کشتن موجب حیات است، از این تقابل، معنای جدید و خاصی به ذهن می‌رسد که در حالت عادی به ذهن نمی‌رسید. خداوند در آیهٔ شریف ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^۱ از این تقابل استفاده و حکمت قصاص را گفته است. در آیهٔ قبل، اهمیت عفو را گفته که عفو به رحمت و رأفت نزدیک‌تر است تا انتقام ذالک تخفیف من ربکم و رحمه^۲؛ زیرا حیات مجدد به قاتل داده است؛ اما در ادامه، معنای عام، رحمت و حیات عمومی را از مقابلهٔ «حیات و قصاص» القا می‌کند. امام سجاد^{علیه السلام} ذیل این آیه، دلیل این حیات بودن قصاص را روشن و چند معنای دل‌نشین از این تقابل بیان می‌کند. ایشان می‌فرماید:

«ای امت محمد! در قصاص برای شما حیات و زندگی قرار داده شده است؛ زیرا کسی که ارادهٔ قتل دیگری را داشته، وقتی بداند که قصاص می‌شود، این قصاص او را از قتل بازمی‌دارد. معنای جدیدی که از تقابل قصاص و حیات به دست می‌آید، از چند جهت است:

جهت نخست اینکه قصاص حیات است برای کسی که ارادهٔ قتل او شده است و

۱. بقره/ ۱۷۹.

۲. همان/ ۱۷۸.

به این دلیل از قتلش صرف نظر شده است. جهت دوم اینکه قصاص حیات است برای جانی که اراده قتل کرده است (و به سبب انصراف از قتل و جاری نشدن حکم قصاص، حیات دوباره یافته است). و جهت سوم اینکه قصاص حیات برای سایر مردم که غیر از این دو نفر هستند؛ زیرا وقتی بدانند که قصاص امری واجب و حتمی است، از ترس قصاص، جسارت بر قتل نمی کنند.» (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۳۷۸/۱).

علامه طباطبایی این آیه را از بلیغ ترین آیات قرآن می داند:

«قبل از آنکه قرآن کریم این جمله را درباره قصاص ایراد کند، بلغای دنیا درباره قتل و قصاص جملات بلیغ و زیبایی داشتند که از زیبایی آن‌ها به اعجاب می آمدند؛ مثلاً می گفتند «کشتن بعض افراد، احیاء همه است» یا اینکه «زیاد بکشید تا کشتار کم شود» و از همه اعجاب انگیزتر این جمله بوده که می گفتند «کشتن، کشتار را از بین می برد»؛ لکن نزول این آیه شریف، همه آن جملات را از یاد برد؛ زیرا جمله **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ** از همه آن کلمات کوتاه تر و تلفظش آسان تر است؛ علاوه بر اینکه در این جمله، کلمه قصاص با الف و لام معرفه و کلمه حیا به صورت نکره آمده است تا دلالت کند بر اینکه نتیجه قصاص و برکات آن، که با عنوان حیات از آن تعبیر شده است، گسترده تر از خود قصاص است.» (طباطبایی، ۱۴۰۵: ج ۴۳۴/۱)

بافت آیه که با «تَتَّقُونَ» ختم شده است، مؤیدی بر این معنای جدید است. اجرای حکم قصاص برای این است که شاید از قتل دوری و پرهیز کنید. آیت الله جوادی در تحلیل معنایی این آیه می گویند:

«اهتمام قرآن به قصاص (فی الجملة نه بالجملة) از تعلیل و تبیین آن به دست می آید که قصاص هر چند به ظاهر مرگ را به همراه دارد، لیکن در باطن عامل زندگی است و عفو هر چند در ظاهر زندگی را به همراه دارد، ولی در باطن مانع زندگی است؛ مگر در موردی که باطن آن با ظاهرش هماهنگ بوده و اثر تربیتی فراوانی را در بر

داشته باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۹/۱۹۲).

ایشان در ادامه، روایت مذکور از امام حسن عسکری علیه السلام را دلیلی بر حکمت تشریحی قصاص معرفی می‌کند. (همان، ۲۰۳).

گونه چهارم: توسعه معنایی

یکی از اصول زبان‌شناسی، کش‌دار بودن معناست؛ یعنی واژه قابلیت توسعه معنایی دارد. اگر مبنای تأثیر هم‌نشین‌ها را در یکدیگر بپذیریم، چنین تاثیری به افزایش و کاهش معنایی، منجر خواهد شد؛ یعنی اگر قرار باشد بخشی از معنای واحدی زبانی به معنای واحد دیگری انتقال یابد، یکی از این دو افزایش معنایی خواهد داشت (لایز، ۱۳۹۱: ترجمه ۲۴۸). به این اصل در فرهنگ‌سازی دینی شیعه بسیار توجه کرده و در روایات تفسیری نیز از آن بهره گرفته‌اند. فرهنگ دینی به کمک چنین اصولی، معانی واژه‌ها را توسعه داده و معانی جدید تولید کرده است؛ برای نمونه، خرید و فروش، که غرض اصلی اش سود بردن است، در آیات به کار رفته است. این سود همیشه به معنای مادی به کار نمی‌رود، بلکه به تناسب سیاق، معنایش توسعه می‌یابد و شامل سودهای غیرمادی هم می‌شود. امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه و لا تشتروا بآیاتی ثمنًا قليلًا، حی بن‌اخطب و کعب بن‌اشرف را از کسانی معرفی می‌کند که آیاتی از تورات را درباره خوردنی‌های ممنوع یهود تحریف می‌کردند. امام این خوردنی‌ها را مصداق ثمن می‌داند. آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «مقصود امام از ثمن، خصوص کالای مادی نیست، بلکه هرگونه عوضی که در مقابل تحریف دریافت شود را شامل می‌شود؛ خواه عَرَض (متاع) باشد، خواه غرض (جاء)». (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۴/۱۰۹).

این خاصیت توسعه معنایی است که به تناسب سیاق توسعه می‌یابد و شامل ثمن غیرمادی، مثل مقام و خواسته‌های نفسانی هم می‌شود.

گونه پنجم: معنای کانونی

هر گوینده‌ای از جمله یا جملات خود، محوری اصلی را مدنظر دارد که عنوان آن را می‌توان معنای کانونی یا کانون توجه نامید. واژه کانونی از کلمات متن انتخاب می‌شود و بار اصلی در حوزه معناشناختی بر دوش اوست. (نصرتی، ۱۳۹۰: ص ۸). کلمه کانونی واژه خاصی است که در میدان معناشناختی، نقش مرکز میدان را دارد (مظفری، ۱۳۹۴/۵۳). تعیین این معنای کانونی، نقش معناشناختی دارد. یکی از نشانه‌هایی که می‌تواند این محور کانونی را معین کند، تأکید در کلام است:

«معمولاً در یک تعبیر (عبارت) قرآنی بخشی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ ولی همان مورد با تأکید به کانون توجه وارد می‌شود؛ در نتیجه نقش شناختی تأکید، انتقال دادن چیزی از "قلمرو توجه" به "کانون توجه" است. این سخن بدین معنا است که در هر موردی، تأکید باید با سیاق ارتباط داشته باشد و عنصرهایی از سیاق که قبلاً در قلمرو توجه قرار گرفته‌اند، توسط تأکید به حیطة کانون توجه داخل شوند.» (قائمی‌نیا، ۱۳۰۹: ۲۴۹).

معنای کانونی را می‌توان به دو صورت تصور کرد: گاهی کانون و محور سراسر متن است و گاهی در بافت خاصی محور و مقصود اصلی قرار می‌گیرد.

سوره بقره که از جامع‌ترین سوره‌های قرآن است، دربردارنده موضوعات متعددی از معارف دین است. مفسران با استناد به روایات، سوره بقره را افضل سوره‌های قرآن و وجه فضیلت را جامعیت آن می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۲/۲۶). فضیلت این سوره نشان از محوری و کانونی بودن آن در متن قرآن دارد. در خود این سوره نیز برخی آیات نسبت به سایر آیات، معنای محوری و کانونی هستند. آیت‌الله جوادی آملی با محوریت جایگاه آیه الکرسی، به روایات تفسیری استناد می‌کند:

«اوصاف ویژه آیه الکرسی در روایات معصومین علیهم‌السلام نشانه جایگاه ممتاز آن در سوره

بقره است. برجستگی آیه‌الکرسی بر اثر محتوای توحیدی ویژه آن است؛ به‌طور مثال در روایتی امام صادق علیه السلام فرمودند هر چیزی را قله‌ای است و قله قرآن آیه‌الکرسی است یا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در پاسخ به پرسش از برترین آیات سوره بقره، فرمودند آیه‌الکرسی. «همان، ج ۳۱/۲».

آیت‌الله جوادی آملی از الگوی معنای کانونی، نتایج ارزشمندی در تفسیر قرآن می‌گیرند؛ برای نمونه، در تفسیر آیه «اعدت للكافرين^۱» دو احتمال مفسران را در مرجع ضمیر تأیید، «نار» و «حجاره» می‌داند و استنباط وجود فعلی دوزخ را بنا بر احتمال دوم، نادرست و بنابر احتمال اول درست می‌داند و با توجه به محور و کانون بودن «نار» در آیه، احتمال اول را صحیح می‌داند:

«این احتمال [بازگشت ضمیر تأیید به حجاره] گرچه از ناحیه قرب لفظی مرجع ضمیر تأیید شود؛ ولی از لحاظ بعد معنوی تضعیف خواهد شد؛ زیرا محور اصلی بحث "نار" است، نه "حجاره" و همه خصوصیت‌ها درباره آتش مطرح شده، نه درباره سنگ‌های دوزخ.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۴۸۹/۲).

گونه ششم: مقوله‌بندی

دسته‌بندی مفاهیم، از روش‌های کشف معنای واژه‌های قریب‌المضمون است. با دسته‌بندی مناسب از تداخل و خلط مفاهیم جلوگیری می‌شود. زبان‌شناسان شناختی تأکید می‌کنند معانی واژه‌ها و نحوه استعمال آن‌ها در ترکیب، به ادراک حسی و مقوله‌بندی ما از جهان بستگی دارد. جهان اطراف ما ساختار تناسبی دارد. انسان‌ها با تکیه بر این ساختار می‌توانند مقولات را بسازند و آن‌ها را نظم دهند (راسخ مهند، ۱۳۹۳: ۹۲). مراد از مقوله‌بندی، توانایی تشخیص شباهت‌های اشیا و تشکیل مجموعه‌ای از افراد به کمک

۱. آل عمران / ۱۳۱.

آن‌هاست. یکی از ویژگی‌های اساسی آدمیان این است که می‌توانند شباهت‌های اشیاء پیرامون خود را بیابند و آن‌ها را در مقولات یا مجموعه‌های جداگانه‌ای دسته‌بندی کنند. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۷۵) مقوله‌بندی دو روش دارد.

روش منطقی: روش منطقی، روش متداولی در مقوله‌بندی بوده و متأثر از نگاه منطقی ارسطویی است (نصرتی، ۱۳۹۴: ۳۵). در این روش برای هر ماهیتی، جنس و فصل آن یا شرط لازم و کافی آن را بیان می‌کنند تا محدوده مشترک و تمایزدهنده هر دسته از مفاهیم را مشخص کنند و تعداد زیادی از مصادیق را ذیل آن بیاورند.

روش پیش‌نمونه‌ای: روش دیگری که در مقوله‌بندی مطرح است و در معنائشناسی به آن عمل می‌کنند، روش پیش‌نمونه‌ای است. در این روش بدون اینکه با حد مشترک و تمایز موجودات کار داشته باشیم و براساس ماهیتشان آن‌ها را دسته‌بندی کنیم، مقوله‌بندی را با پیش‌نمونه آغاز می‌کنیم و سایر موجودات مرتبط با آن نمونه را در یک مقوله قرار می‌دهیم؛ برای مثال، در مقولهٔ پرنده، پیش‌نمونهٔ اول را ماهیتی با عنوان «حیوان دوبرال» قرار نمی‌دهیم، بلکه مصداقی مانند گنجشک را که بیشتر با آن سروکار داریم، پیش‌نمونه گرفته و به ترتیب میزان آشنایی مخاطب، سایر پرندگان را در آن مقوله جای می‌دهیم. مثال دیگر اینکه مسلمانان برای مفهوم نبوت و رسالت، پیامبر^ص را پیش‌نمونه می‌گیرند؛ کما اینکه مسیحیان حضرت عیسی^ص را پیش‌نمونه می‌گیرند. پیش‌نمونه دو گونه است: نمونهٔ اولیه^۱ یا شخص اعلای آن مقوله.^۲

آنچه موجب پیدایش دستگاه مقوله‌بندی بشر می‌شود، دو اصل اساسی است:

۱. ملاک پیش‌نمونه بودن در نمونهٔ اولیه این است که ذهن مخاطب ابتدا با آن آشنا شده باشد.
۲. نمونهٔ اعلای آن است که بیشتر از سایر مصادیق بتواند نمایندهٔ مقوله باشد، البته باید مصداق باشد (نه مفهوم انتزاعی) که مهمترین ویژگی‌های افراد نمونه را دارد.

(۱) صرفه‌جویی شناختی؛ یعنی اطلاعات مشابه را به صورت مقولات گوناگون دسته‌بندی کردن؛ (۲) ساختار مدرک جهان؛ یعنی توجه به همراهی برخی مفاهیم با مفاهیم دیگر. (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۷۸).

مقوله‌بندی قرآن و روایات تفسیری گاهی از نوع مقوله‌بندی پیش‌نمونه است و گاهی از نوع منطقی. چون مفاهیم در مقوله‌بندی منطقی، مرزبندی ماهوی دارند و نباید هیچ موردی داخل مرز ماهیت دیگری شود، می‌توان گفت مقوله‌بندی قرآن ترکیبی از این دو است.^۱

نزول قرآن برای انتقال برنامه خداوند است و روایات تفسیری و به تعبیری مفسر با تحلیل مقوله‌بندی به دنبال انتقال یا کشف صحیح و کامل اندیشه شارع است؛ برای مثال، مفسر در روایات تفسیری با مقوله‌بندی مراتب ایمان و کفر به دنبال کشف مقصود کامل شارع است.

مقوله‌بندی ایمان و کفر

در مقوله‌بندی ایمان از دو نوع مقوله‌بندی استفاده شده است. ابتدا از پیش‌نمونه فرد اکمل استفاده شده است؛ یعنی در روایت تفسیری، امام صادق علیه السلام وقتی می‌خواهد مؤمنین را مقوله‌بندی کند، ابتدا از مصداق اکمل آن‌ها یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله استفاده کرده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۱۲/۳). سپس از نمونه‌های مراتب بعد، یعنی ائمه و شیعیان بهره برده است. (همان، ج ۲۵۳/۳). در رتبه دیگری از مقوله‌بندی منطقی استفاده شده است. علی‌بن‌ابراهیم براساس روایات، چهار وجه و درجه برای ایمان بیان کرده است. در درجه اول از معنای ایمان، صرف اقرار لسانی است و درجه دوم ایمان آن است که تصدیق به قلب را علاوه بر اقرار به دنبال

۱. ترکیب این دو به معنای گونه‌سومی نیست، بلکه گاهی از این و گاهی از آن و گاهی از هر دو برای انتقال معنا به مخاطب کمک گرفته است. نکته مهم این است که نمی‌توان گفت قرآن و روایات تفسیری فقط از مقوله‌بندی منطقی یا فقط از مقوله‌بندی پیش‌نمونه بهره برده‌اند.

دارد. سپس یک درجه بالاتر از حقیقت ایمان را ایمان به ادا دانسته است و در نهایت، آخرین دسته از مقوله‌بندی ایمان را که بالاترین درجه از حقیقت ایمان است، ایمان به تأیید معرفی می‌کند و فارق این چهار دسته، بسته به درون قلب مؤمن بیان می‌کند. (همان، ج ۱/۱۲۹). آیت‌الله‌جوادی آملی براساس این روایت و روایات دیگر که مراتب ده گانه ایمان را برشمرده‌اند و براساس روایتی از امام صادق علیه السلام تأثیر این مقوله‌بندی را آن می‌داند که هر درجه به منزله پله‌ای از نردبانی است که صاحب درجه دوم نباید به صاحب درجه یکم بگوید: تو بر چیزی نیستی. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۲/۱۸۱).

در مقوله‌بندی کفر نیز مثل مقوله‌بندی ایمان از دو نوع مقوله‌بندی بهره برده شده است. ابتدا از پیش نمونه‌اولی استفاده شده است: به دلیل معاشرت زیاد مردم با قریش و گروهی از آن‌ها که کافر بودند، قریش نمونه اولیه برای این مقوله‌بندی است.^۱ مرحله بعدی بنی‌امیه است که مصادیق کامل کفر بودند.^۲ در رتبه دیگر، امام صادق علیه السلام مثل مقوله‌بندی ایمان، وجوه کفر را چنین دسته‌بندی می‌کنند: در این مقوله‌بندی وجه اول و دوم از وجوه کفر وجود است که خود دو نوع است. و وجه سوم آن کفر به دلیل ترک دستور خداست و وجه چهارم آن کفر برائت و وجه پنجم کفر نعمت‌هاست. (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۱/۱۳۱). آیت‌الله‌جوادی آملی این روایت را با عنوان اقسام کفر بیان کرده است و وجه مقوله‌بندی آن را شدت و ضعف هر مرتبه دانسته‌اند. هر یک از این مراتب متناسب با شدت و ضعف خود اثر خاص خود را می‌پذیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۲/۲۲۱).

این گونه مقوله‌بندی در تفکیک افراد تأثیر داشته و در فرهنگی قرآنی براساس آن به شناخت انسان‌ها دست یازیده شده است؛ از شواهد چنین تأثیری آن است که، علامه‌جوادی

۱. همو، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳ ص ۷۲۷.

۲. همو، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص: ۷۴۷ و البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص: ۷۰۵.

آملی جایگاه کسانی را که در حال تقیه هستند و نیز کسانی که منافق هستند، با این دسته‌بندی مشخص کرده‌اند:

«انسان در حال تقیه دین را در باطن پذیرفته است، گرچه در ظاهر آن را نفی می‌کند: الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان^۱ این قسم در حقیقت جزء مؤمنان‌اند، چنانچه قسم سوم (منافقان) نیز در حقیقت از کافران‌اند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۲/۲۵۰).

در تفسیر ارزشمند تسنیم، مقوله‌بندی از گونه‌های تفسیری است که در موضوعات متعدد مثل شفاعت (همان، ج ۴/۲۳۸) و شئون امامت (همان، ج ۶/۵۱۹) و ... و نیز دسته‌بندی آیات و ادله به کار رفته است.

گونه هفتم: تشبیه مفهومی

از جمله مباحث مهم قابل توجه در تفسیر و تحلیل کلام الهی، بررسی تشبیهات گوناگونی است که در آیات به چشم می‌خورد. این صنعت معنایی در واقع گونه‌ای تلفیق را دربر دارد؛ از تلفیق ابعاد مختلف تشبیه می‌توان معانی جدید به دست آورد. بسیاری از حقایق دینی، مفاهیم مجرد و پیچیده‌ای هستند. مفاهیم پیچیده و نامحسوس شریعت وقتی می‌توانند به آسانی و سریع در جان مخاطب قرار گیرند و و نگاه او را به هستی و روابط آن اصلاح کنند که از صنعت مهمی به نام تشبیه (معقول به محسوس) بهره لازم را ببرند؛ دلیل چنین امری، خو گرفتن فهم عادی بشر با مفاهیم حسی است. مفسران در قرآن تشبیهات بسیاری را یافته و شرح داده‌اند؛ اما نقش تلفیقی آن‌ها را در نظر نگرفته و بیشتر به جنبه زیبایی آن توجه کرده‌اند. آنچه باعث پیدایش معانی نوظهور می‌شود، نقش تلفیقی تشبیهات است. تشبیهات آن قدر لطیف و پر معنا هستند که شاید بتوان بهترین راه رسیدن به عمق معنای پیچیده و

غیرحسی را تشبیه دانست. این تشبیه وقتی قوت می‌گیرد و برای کشف معنای فرامادی قابل اعتماد می‌شود که از حقایق امور آگاه باشد. برای علم به حقیقت امور، هیچ‌کس دانستار از خداوند و کسانی که خداوند به آن‌ها علم داده است یعنی معصومین علیهم‌السلام نیست. باتوجه به تأثیر فراوان تشبیه مفهومی و استفاده فراوان آیات قرآن از این صنعت، ضمن نمونه‌ای که اندکی فراتر از روایات تفسیری است، به بیان میزان تأثیر آن پرداخته خواهد شد. این نمونه قرآنی مربوط به تشبیه حق و باطل به ماء و زبد است.

خدای سبحان پیروزی نهایی خداپرستان را با مثال‌های گوناگونی در قرآن کریم بیان کرده است تا برای مردم عادی نیز مفهوم باشد. نتیجه تمثیلات قرآن به گونه‌ای است که حق در دنیا در ظاهر و باطن پیروز است و فرجام عالم از آن خداپرستان و پرهیزکاران است. (همان، ج ۱۰/۶۵۳). یکی از این مثال‌ها، تشبیه حق و باطل به ماء و زبد در سوره رعد است. معقول در این تشبیه، حق و محسوس، ماء است؛ کما اینکه معقول، هوی و باطل و محسوس، سیل و زبد است. خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید:

«خدا از آسمان آبی نازل کرد که در هر درّه و گودالی آبی جاری شد. سپس سیلاب کفی پُف کرده را به روی خود حمل کرد و نیز از فلزاتی که برای به دست آوردن زینت و زیور یا کالا و متاع، آتش بر آن می‌افروزند، کفی پُف کرده مانند سیلاب برمی‌آید. این گونه خدا حق و باطل را [به امور محسوس] مَثَل می‌زند؛ اما آن کفِ — روی سیل و روی فلز گداخته درحالی که کناری رفته — به حالتی متلاشی شده از میان می‌رود و اما آنچه — آب و فلز خالص — به مردم سود می‌رساند، در زمین می‌ماند. خدا مَثَل‌ها را این گونه بیان می‌کند [تا مردم در همه امور حق را از باطل بشناسند]»^۱

خداوند در این آیه، تشبیه محسوس بسیار لطیفی را برای رساندن مفهوم عقلی و دقیق

حق و باطل به کار برده است. در نگاه اولی، این تشبیه خیلی ساده و معمولی است؛ اما دیده‌ورزی نظام‌مند مطلب را طور دیگری می‌نماید. واژه‌های اصلی این تشبیه عبارت‌اند از: وادی: دامنه کوه بزرگ که محل جاری شدن آب‌هاست؛ (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۶/۴۸۸). زبد: به کف روی آب می‌گویند (اصفهانی، بیتا: ۳۷۷) که شامل هر کفی مثل کف فلزات و ... هم می‌شود؛ رایبا: آنچه زیاد شود و بالا آید؛ (همان: ۳۴۰). غشاء: از ریشه «غشی» به معنای آشغال‌های خشکی است که سیل همراه خود می‌آورد؛ (فراهیدی، بیتا: ج ۴/۴۰۴). احتمال: به معنای باسختی چیزی را به‌دوش گرفتن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱/۱۷۴).

در این تشبیه بلیغ و عمیق، از تلفیق معانی روشن، چند معنای جدید به‌دست می‌آید. تفاوت تلفیق‌های تشبیهی معناسانسانه با نگاه زیباشناختی صرف به تشبیه این است که در تشبیه تمام ویژگی‌هایی که از مشبه به برای مخاطب روشن است، تاحدی که متناسب با مشبه باشد، تسری‌پذیر به مشبه است و معنای جدیدی تولید می‌کند. از جمله این معنای عبارت است از:

معنای تلفیقی اول: تهی بودن باطل و آمیختگی موقت با حق؛ اولین معنای تلفیقی که از تمثیل حق و باطل به ماء و زبد به‌دست می‌آید، رابطه‌ای است که آب با کف رویش دارد. زبد و کف روی آب که باطل است، درون تهی دارد و بیرون آن قشری از نم است. باطل همان درون تهی حباب است که زیر نم قرار گرفته و نم از آب است. خداوند در این مثال می‌فرماید آن نم‌ها نیز به آب بازمی‌گردد و آن‌گاه بطلان باطل روشن می‌شود؛ پس باطل آن مجموعه حباب نیست، بلکه همان فضای خالی است که با نم پوشیده شده است و رفته‌رفته با حرکت آب برطرف می‌شود. (جوادی آملی، نرم افزار، معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۲۶۲).

معنای تلفیقی دوم: ثبات حق و اضمحلال باطل؛ در روایت تفسیری حضرت امیر علیه السلام می‌فرماید:

«زبد در این تشبیه قرآنی، عبارت از کلام ملحدین فرومایه است؛^۱ چنان‌که کف در هنگام برداشتن متلاشی و مضمحل شود، سخنان بی‌بنیان و تحریف‌گونه ایشان نیز بعد از تعمق نظر در آن‌ها مضمحل می‌شود و آنچه مردمان به آن می‌گروند [حق]، آیاتی حقیقی است که از طرف خداوند نازل شده است که دل‌ها میل به آن یافته و زمین مذکور در این آیه عبارت از محل ثبات و استقرار علم است» (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۳/۲۴۳).

استاد جوادی آملی در تبیین این معنای تلفیقی می‌گویند:

«تشبیه حق به آب و تشبیه باطل به کف روی آن، از آن‌جهت است که حق مانند آب از ثبات و دوام برخوردار است؛ درحالی‌که باطل بر اثر بی‌محتوا بودن ثبات و دوامی ندارد و به راحتی دیر یا زود زایل می‌شود.» (جوادی آملی، نرم افزار، ادب فنای م قربان، ج ۶/۳۵۴).

معنای تلفیقی سوم: ظرفیت هر انسان؛ از تلفیق «فسالت اودیه» و «فاحتمل» و تطبیق بر انسان به دست می‌آید. ظرفیت‌ها متفاوت است. خداوند برای تشبیه ایمان به مطر یا نور کفایت نمی‌کند تا اختلاف درجه ایمان هر فرد را برساند. وقتی بر زمین باران نازل می‌شود، هر قسمتی از زمین به اندازه گنجایش خود باران را جمع می‌کند؛ پس هر وادیه‌ای از لحاظ گنجایش با دیگری متفاوت است. کسی که اندک آشنایی با این تجربه طبیعی داشته باشد، متوجه ظرافت و دقت این مطلب می‌شود. (بستانی، ۱۴۲۱: ۲۶۰) آیت‌الله جوادی آملی براساس روایات تفسیری آورده است:

«همان‌طور که در استفاده از فیض عام الهی، هر وادی به قدر خود آب می‌گیرد فسالته اودیه بقدرها در جریان آزمون نیز که زمینۀ رقی و بستر تعالی است، آن‌که از

۱. مراد حضرت کلامی باطلی است که ملحدین به قصد تحریف و تغییر قرآن گفته بودند.

ایمان قوی تر برخوردار است، آماده تر است و هرکس آماده تر بود، فیض آزمون و بهره ابتلا بیشتر نصیب وی می شود؛ در نتیجه سیر و سلوک او با پیمودن عقبه های کثود کامل تر و صعود وی به مراحل والای اسمای حسنای الهی بیشتر خواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۷/۶۶۴).

معنای تلفیقی چهارم: میزان ارتباط انسان با خدا؛ از تلفیق معنای سابق (تفاوت ظرفیت ها) با تعبیر «انزل من السماء» به دست می آید که ملاک ظرفیت ایمان هرکس در رسیدن به حق، ارتباط با خداست. خداوند می توانست بگوید آنهار و اودیه (دره ها) در مساحت و اندازه مختلف هستند و ایمان و اسلام همچنین است؛ درحالی که خداوند با اشاره به مبدأ این آب یعنی آسمان، به صرف اودیه و ایمان اکتفا نکرده و آن ها را با آمدن از جانب خداوند تلفیق کرده است تا به مخاطب این مطلب را برساند که درجات متعدد و مختلف ایمان به جهت میزان التزام و ارتباط به این مبدأ است. آیت الله جوادی آملی آورده است:

«فیض هستی، مانند بارانی است که خدا می فرستد که اگر هر قطره جاری از آن در جای خود قرار گیرد و سیلی پدید نیاید، کفی همراه نخواهد داشت؛ اما از آنجا که دنیا نشئه حرکت است، وجود حق محض میسر نیست و با هر حقی، کف باطلی هم هست؛ ولی با گذر از عالم طبیعت دیگر همه آب محض است» (همان، ج ۱۳/۱۵۴).

معنای تلفیقی پنجم: احتیاج به راهنما در تشخیص؛ تلفیق دو تعبیر آب و کفی که روی آن می آید، نشان از آمیختگی این دو دارد که گاه تشخیص آن را مشکل می کند؛ پس اگر کسی از این آمیختگی، آگاهی درستی نداشته باشد، دچار اشتباه خواهد شد؛ لذا به راهنمایی برای تشخیص آب از کف نیاز است. آیت الله جوادی آملی این معنای تلفیقی را با تذکر به نیاز انسان به بدیهیات و وحی چنین بیان کرده اند:

«حق همانند آب و باطل بسان کف روی آب است و گاه کف روی آب با خود آب اشتباه می شود؛ از این رو برای رفع اشتباه باید شناخت و علم بدیهی که معصوم از

اشتباه است وجود داشته باشد و اگر علم نیز مبتلا به آمیختگی و اشتباه باشد، هیچ راهی برای تمییز حق از باطل باقی نمی ماند. این علم معصوم اگر میزان برای رفع شبهات است، اگر از درون انسان باشد، همان بدیهی اولی است و اگر از برون باشد، رهاورد وحی است.» (همان، معرفت شناسی در قرآن: ۲۰۷).

نتیجه گیری

تلاش های مفسران اسلامی، میراث ارزشمندی است که در کنکاش های علمی جدید از جمله معناشناسی باید به آن توجه کرد. غفلت از این میراث تاریخ علم را دستخوش تحریف قرار داده، زمینه های پیدایش علوم جدید را از دست می دهد و موجب توهم تناقض یا تفاوت تفسیر سنتی با الگوهای نظام مند جدید می شود. از الگوهایی که در این مقاله به آن ها توجه شده و تلاشی در جهت قرین سازی الگوهای معناشناسانه با تحلیل و تفسیر آیت الله جوادی صورت گرفته است، برخی مربوط به روایات مصداقی و برخی مربوط به روایات مفهومی است. در روایات مصداقی، روشن شد که بسیاری از این روایات در مفهوم تأثیر می گذارند و با توجه به فراوانی این روایات، باید در تفسیر آیات قرآن بیشتر به آن ها توجه کرد. در روایات مفهومی نیز زمینه بسیاری از الگوهای معنایی در تفسیر این حکیم فرزانه فراهم است؛ مانند رابطه هم نشینی و جانشینی، تقابل و توسعه معنایی، معنای کانونی، مقوله بندی، تشبیه و تلفیق مفهومی. نتیجه این مطالعه تطبیقی، ایجاد این فرض برای مخاطب است که اساس و شالوده دستاوردهای نوین معنایی در میراث سنتی بزرگان شیعه وجود داشته است و تا حدودی می توان رد پای الگوهای معناشناختی را در تحلیل های قرآنی دانشمندان مسلمان جست و جو کرد. یکی از اندیشمندانی که در نگاشته های آن ها، بازبینی دقیق با نگاه جدید علمی ضروری به نظر می رسد، آیت الله جوادی آملی است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ش)؛ *عیون اخبار الرضا*، نشر جهان، تهران.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۴. ابن منظور، ابو الفضل، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، دار الفکر، بیروت.
۵. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، نشر بنیاد بعثت، تهران.
۶. بستانی، محمود، (۱۴۲۱ق)، *دراسات فنیه فی صور القرآن*، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد.
۷. پالمر، فرانک.ر، (۱۳۹۱ش)، *نگاهی تازه به معنانشناسی*، ترجمه کورش صفوی، نشر مرکز، تهران.
۸. جان لایز، (۱۳۹۱ش)، *درآمدی بر معنانشناسی زبان*، ترجمه کورش صفوی، انتشارات علمی، تهران.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲ش)، *قرآن حکیم از منظر امام رضا*، ترجمه زینب کربلایی، اسراء، قم.
۱۰. — (۱۳۸۳ش)، *تسنیم*، جلد اول، چاپ هشتم، تحقیق: علی اسلامی، اسراء، قم.
۱۱. — (۱۳۸۹ش)، *تسنیم*، جلد دوم، چاپ ششم، تحقیق: علی اسلامی، اسراء، قم.
۱۲. — (۱۳۸۹ش)، *تسنیم*، جلد چهارم، چاپ ششم، تحقیق: احمد قدسی، اسراء، قم.
۱۳. — (۱۳۸۸ش)، *تسنیم*، جلد هفتم، چاپ چهارم، تحقیق: حسن واعظی، اسراء، قم.
۱۴. — (۱۳۸۸ش)، *تسنیم*، جلد نهم، چاپ سوم، تحقیق: حسن واعظی، اسراء، قم.
۱۵. — (۱۳۸۷ش)، *تسنیم*، جلد یازدهم، چاپ دوم، تحقیق: سعید بندعلی، اسراء، قم.
۱۶. — (۱۳۸۸ش)، *تسنیم*، جلد دوازدهم، چاپ دوم، تحقیق: محمد حسین الهی‌زاده، اسراء، قم.
۱۷. — (۱۳۸۹ش)، *تسنیم*، جلد هفدهم، چاپ دوم، تحقیق: حسین اشرفی، اسراء، قم.
۱۸. — (۱۳۸۹ش)، *تسنیم*، جلد بیست و دوم، چاپ اول، تحقیق: حسین شفیعی و ...، اسراء، قم.

۱۹. _____ (۱۳۸۴ش)، معرفت‌شناسی در قرآن، چاپ سوم، محقق: حمید پارسانیا، اسراء، قم.
۲۰. _____ (۱۳۸۸ش)، ادب فنای مقربان، چاپ اول، تحقیق: محمد صفایی، اسراء، قم.
۲۱. خلود العموش، (۱۳۸۸ش)، گفتمان قرآن بررسی زبان‌شناختی پیوند متن و بافت قرآن، ترجمه حسین سیدی، سخن، تهران.
۲۲. راسخ مهند، محمد، (۱۳۹۳ش)، درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی، سمت، تهران.
۲۳. راغب اصفهانی حسین، (بی‌تا)، مفردات الفاظ القرآن، دارالقلم، بیروت.
۲۴. شریفی، علی، (۱۳۹۴ش)، معناشناسی قرآن در اندیشه شرق‌شناسان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۰۵ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲۶. طبرسی فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران.
۲۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، ناشر: مرتضوی، تهران.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، (بی‌تا)، کتاب العین، نشر هجرت، قم.
۲۹. قائمی نیا علیرضا، (۱۳۸۹ش)، بیولوژی نص، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۳۰. _____، (۱۳۹۰ش)، معناشناسی شناختی قرآن، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۳۱. قمی مشهدی، محمد، (۱۳۶۸ش)، تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، کافی (ط.الاسلامیه)، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۳. گیرتس، دیرک، (۱۳۹۳ش). نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی، ترجمه کورش صفوی، نشر علمی، تهران.

۳۴. مختار عمر، احمد، (۱۳۸۶ش)، معنائشناسی، ترجمه: سید حسین سیدی، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد،
۳۵. مسعودی، عبدالهادی، (۱۳۹۵ش)، تفسیر روایی جامع/مبانی و منابع و روش، دارالحديث، قم.
۳۶. مظفر، محمد رضا، (بی تا)، المنطق، انتشارات دارالعلم، قم.
۳۷. مظفری، زهرا، (۱۳۹۴ش)، تحلیل میدان معنایی واژه وجه در آیات قرآن کریم، دانشگاه قرآن و حدیث.
۳۸. مطیع، مهدی؛ پاکتچی، احمد؛ نامور مطلق، بهمن؛ (۱۳۸۸ش)، «درآمدی بر روشهای معنائشناسی در مطالعات قرآنی»، مجله پژوهش دینی، شماره ۱۸.
۳۹. نصرتی، شعبان، (۱۳۹۴ش)، معنائشناسی شناختی قلب در قرآن، پایان نامه دکتری رشته کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث.
۴۰. _____ (۱۳۹۰ش): معنائشناسی علم در قرآن با تأکید بر حوزه‌های معنایی، دانشگاه قرآن و حدیث.

