



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

در نگاه جدید، استعاره ساز و کاری ذهنی است و بر این نکته تأکید می‌شود که بسیاری از مفاهیم انتزاعی دارای ماهیتی استعاری هستند و با استعاره‌ی مفهومی راه شناخت مفاهیم انتزاعی و ناملموس از طریق مفاهیم ذهنی و عینی و ملموس مادی هموار می‌شود. این یکی از دقیق‌ترین و مهم‌ترین مطالعات در باب استعاره است (فیضی و همکاران، ۱۳۹۹: ۶). متون مذهبی به دلیل ماهیت انتزاعی و تجربه‌ناپذیری که دارند، از جمله حوزه‌هایی هستند که ضرورت درک استعاری در آن‌ها بیشتر احساس می‌شود؛ مثلاً مفاهیم مجرد و ماورائی، عذاب، وعده‌ی خداوند، کافر، روز هلاکت و... از جمله مفاهیمی هستند که تصور و درک آن‌ها مستلزم برقراری ارتباط استعاری میان این مفاهیم و مفاهیم ملموس و عینی است. این پژوهش میان رشته‌ای، پیکره بنیاد و با تمرکز بر تفاسیر صورت گرفته است؛ بنابراین در تفاسیر نخستین [۱] واژه‌های عذاب، قیامت، حق و باطل که خود چند ارزشی و چند منظوره‌اند، باید با منطقی بیش از منطق خود که گفتمان زمان و بافت جامعه است، رمزگذاری شده و ذهن خواننده (فهمنده) را معطوف به زمینه‌ای خاص کند و در نتیجه بر برداشت او تأثیر گذارد.

در شواهد تفسیری [۲] مفسران برای اینکه این مفاهیم انتزاعی را به تصویر بکشند، حیات آخرت را در ساختار بدر مفهوم‌سازی می‌کردند. درک صحیح حیات آخرت و حق و باطل به عنوان مفاهیم ذهنی و ناملموس در سایه‌ی نظریه‌ی معنی‌شناسی‌شناختی و استعاره‌های مفهومی تحولی عظیم در اندیشه‌ی مسلمانان ایجاد می‌کرد. در حقیقت به دلیل ماهیت تجربه‌ناپذیر و انتزاعی بودن این کلمات (مفاهیم) که من آن را کلمات الهیاتی می‌نامم، ضرورت درک استعاری در این حوزه بیشتر احساس

می‌شود. با واقعه‌ی بدر و واکاوی ساختار مفهومی و معنایی آن، میزان و تأثیر چنین آموزه‌هایی در مخاطب فهم آن‌ها با سهولت بیشتری انجام می‌گیرد.

اما چرا واقعه‌ی بدر را برای چنین درکی انتخاب کردند؟ فرض این تحقیق بر آن است که اگر «کلمات الهیاتی» کلیتی باشند که در کل تاریخ بشر وجود داشته باشد، باید یک قاعده‌ای و یا رخدادی وجود داشته باشد تا بتوانیم آن را ببینیم. با توجه به اینکه «زمان "حال" در اندیشه‌ی مسلمانان صدر اسلام جایگاهی نداشت، چرا که خود را در ادامه‌ی پیشینیان می‌دیدند و هیچ گسستی بین خود و متقدمیان نمی‌دیدند. پس صرفاً با جریان تاریخ روبه‌رو هستیم» (رایسنس، ۱۳۸۹: ۶۱). خود «کلمات الهیاتی» در تاریخ به شکل عینی، تصویری ندارند، بلکه باید در دل روند تاریخ جا شوند. به دنبال این امر مفهوم ابژه‌های اساسی و دینی با سنت، قابل درک و تصویرسازی می‌شود؛ بنابراین این قضیه باید برگردد به جایگاهی که کلمات الهیاتی ربط پیدا می‌کنند. به عبارتی دیگر، با توجه به اینکه بدر واقعه‌ای موفق و دینی بوده است و بار عاطفی خاص آن، تفسیر خاصی را برمی‌تافته، سبب شده که خواننده معنا و منظور متن و نویسنده را درک کند. بنابراین این کلمات با بدر عملاً برسازنده‌های یکدیگر می‌شوند. با بیرون رفتن از این «کلمات الهیاتی» و درگیر شدن با مقولات بدر و همچنین از طریق ساختن یکدیگر و تعین بخشیدن به قطب مقابل است که تعین خود را مشخص می‌کنند که می‌توان کلمات الهیاتی را معنا بخشید. نظریه‌ی استعاره مفهومی با برقراری ارتباط و انسجام میان حوزه‌ی مبدأ که مفهومی عینی‌تر و ملموس است و حوزه‌ی مقصد که مفهومی انتزاعی و مجرد دارد، راه را برای درک مفاهیم ماورائی و متافیزیکی متون مذهبی هموار می‌کند.

با توجه به اهمیت نظریه‌ی لیکاف و جانسون در مباحث زبان‌شناختی، تاکنون هر چند پژوهش‌های ارزشمندی در این باره انجام شده، اما این پژوهش‌ها عمدتاً متمرکز

بر مفهوم‌شناسی کلماتی چون آخرت، عقل، زندگی، در قرآن و حوزه‌ی معنایی آن در تفسیر مورد توجه قرار نگرفته است. در زمینه‌ی استعاره‌ها در قرآن می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: «نام نگاهت‌های حیات آخرت در قرآن کریم در پرتو نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی»، نگاهت‌های زینب فیضی و دیگران که نام نگاهت «آخرت مزرعه است» و «آخرت بهتر است» را از لحاظ استعاره‌ی ساختاری مورد بررسی قرار داده‌اند. نقش استعاره‌ی مفهومی در فهم آیات با تطبیق استعاره‌ی «زندگی تجارت است»، اثر امیر بنی عصار، «استعاره‌ی مفهومی رحمت الهی در قرآن کریم»، اثر سید مطهره حسینی و علیرضا قائمی‌نیا، بیش از همه حائز اهمیت است. اما استعاره‌ی مفهومی در زمینه‌ی فقه می‌توان به «امکان‌سنجی کاربست نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی در تحلیل مسائل اصول فقه»، نگاهت‌های سعید نظری توکلی و دیگران؛ و در زمینه‌ی نهج‌البلاغه، خطبه‌های نهج‌البلاغه «بهشت» استعاره‌های مفهومی (پژوهش موردی از منظر زبان‌شناسی شناختی)، اثر عارفه داودی اشاره کرد.

با توجه به اهمیت موضوع، در این مقاله ضمن تعریف استعاره‌های مفهومی، استعاره‌های عذاب، حق و باطل در تفاسیر نخستین با رویکرد زبان‌شناسی شناختی در حد توان مورد بررسی قرار گرفته است. بر اساس مطالعات نظام‌مند، تاکنون هیچ‌گونه پژوهشی درباره‌ی کلمات در تفاسیر بر اساس نظریه‌ی لیکاف و جانسون صورت نگرفته است؛ بنابراین، شناخت کارکرد این استعاره‌ها می‌تواند روش علمی در تحلیل و دستیابی به معنای مفهوم روایات باشد و لایه‌های عمیق‌تری از مفاهیم روایی را پیش روی مخاطبان قرار دهد و تفسیرپژوهان و محققان را در پی بردن به مقصود گوینده و کشف بطون و سطوح معانی آن یاری رساند.

همچنین در این تحقیق مبحثی به نظریه‌ی «مدل معنای اساسی» ایزوتسو^۱ اختصاص پیدا کرده است؛ البته باید خاطر نشان کرد که در این تحقیق معنی «اساسی» با «مقصد» و معنای «نسبی» با «مبدا» در استعاره‌ی مفهومی یکی گرفته شده است. از دیدگاه ایزوتسو معنی «اساسی» یک کلمه چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که با آن کلمه به هر جا که برود انتقال پیدا می‌کند. معنی «نسبی» چیزی است که دلالت ضمنی دارد و در نتیجه‌ی پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه در زمینه‌ای خاص، به معنای اساسی پیوسته و افزوده می‌شود و در نظام تازه نسبت به کلمات مهم دیگر نسبت‌ها و روابط گوناگون پیدا می‌کند. در ادامه‌ی این دیدگاه نشان داده می‌شود که بدر، به عنوان نشانه با دال مقدس و آخرت و عذاب، به عنوان مدلول‌های الهیاتی، چگونه مرتبط می‌شوند. در واقع سعی بر این است تا توضیح دهیم چگونه مفسران از رابطه‌ی دال - مدلول، نشانه‌سازی می‌کنند. این نشانه‌ها، صحنه‌ها و واقعیت‌های نمادینی را به وجود می‌آورند تا به حل آسان افکار پیچیده و قابل پذیرش کردن آن بپردازد. پس کار این وقایع کمک به اصطلاح «مفهوم» است، اما این مفهوم باید استعاری شود؛ چرا که ما انسان‌ها سعی داریم که همه چیز را برای خود «استعاری» کنیم. قیامت و آخرت همه انتزاعی هستند؛ بنابراین باید با استفاده از موضوعات عینی (واقعه‌ی بدر و قلیب و ...) ترکیب، تفسیر و استعاری شوند تا در ذهن انسان سازمان‌بندی شوند. لذا هر تعبیری از قیامت و روز عذاب بر زمینه و بستر بدر مفهوم‌سازی و استعاری شده است.

اهمیت روش

فهم درست متون دینی، علمی و واقعیت‌های اجتماعی، منوط به اتخاذ روش مناسب است. در این راستا روش به مثابه‌ی عینکی است که به محقق کمک می‌کند تا ابتدا جهان‌بینی نگارنده و سپس فهم واقعی از اجتماع را با در نظر گرفتن فرهنگ، نیازها و شرایط جامعه^۱ پیدا کند. این نوع فهم، با تلفیق یا به‌کارگیری سایر علوم در ابعاد مختلف زبان‌شناسی، گفتمان، روایت، هرمنوتیک و انسان‌شناسی مدرن برای دریافت متن صورت می‌گیرد تا زمینه‌ی نشان دادن جهان‌بینی نگارندگان متن را فراهم سازد. با به‌کارگیری استعاره‌ی مفهومی در متون، به خصوص تفاسیر که موضوع این تحقیق است، می‌توان به حوزه‌ی اندیشه و عمل مفسران وارد شد.

نگاه به تفسیر با استفاده از نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی این مسئله را روشن می‌کند که مفسران نخستین تدبیرات و نتایج قرآن‌پژوهی خود را به زبان ساده برای توده‌ی مردم می‌نوشتند؛ زیرا معتقد بودند قرآن برای هدایت همه‌ی افراد نازل شده و باید به شیوه‌ی استعاری برای همگان قابل فهم باشد. چنین رویکرد نو به تفاسیر، تعاریف، مدل‌سازی و زیرساخت‌هایی نیاز دارد که در این جستار بدان‌ها پرداخته شده و به پیشینه‌های تحقیق تا آنجا که در دسترس بوده، اشارتی رفته است. چشم‌انداز بحث و نتیجه‌ی فرآیند کار در چنین روشی، از جمله دغدغه‌هایی بود که ذهن بنده را در آیات زیادی از قرآن که مفسران به واقعه‌ی بدر منسوب ساخته بودند، مشغول کرده و به منظور پرهیز از دوباره‌کاری بر اساس شیوه‌ی مقایسه‌ای و موازی‌کاری که شیوه‌ی سنتی به تفاسیر است، نظریه‌ی نو «استعاره‌ی مفهومی» را پیشنهاد داده و کارکرد آن را برشمرده‌ام. در نتیجه کشف استعاره‌های مفهومی موجود در تفاسیر و نسبت‌سنجی میان

آن‌ها، دریچه‌های جدیدی از ساختار نظام‌مند و شبکه‌های درهم تنیده‌ی مفاهیم معرفتی تفسیری را نسبت به شیوه‌ی سنتی می‌گشاید.

۱- چهارچوب نظری

۱-۱ استعاره‌ی مفهومی

«زبان شناسی شناختی یکی از رویکردهای مطالعاتی معاصر زبان است که به زبان، به عنوان وسیله‌ای برای کشف ساختار نظام‌شناختی انسان می‌نگرد. در واقع نقش عمده‌ی آن فهمیدن است» (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۶؛ لیکاف، ۱۴۰۱: ۵۰). «در نظریه‌های کلاسیک زبان، استعاره^۱ مسئله‌ی زبان بود نه اندیشه» (لیکاف، ۳۲۱). «در رویکرد جدید کانون استعاره اصلاً و اساساً در زبان نیست، بلکه در نحوه‌ی مفهوم‌سازی یک حوزه‌ی ذهنی بر حسب حوزه‌ی دیگر است» (لیکاف، ۳۲۲؛ کوچش، ۱۴). استعاره با این نگاه جدید، از دهه‌های پایانی قرن بیستم با نظرات دو زبان‌شناس به نام‌های لیکاف^۲ و جانسون^۳ شروع شد. این دیدگاه آنان در رابطه با استعاره‌ی شناختی، به نظریه‌ی «استعاره‌ی مفهومی» شهرت دارد و نخستین بار در کتاب استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم (۱۹۸۰)^۴ مطرح شد. لیکاف و جانسون به این نتایج دست یافتند که حوزه‌ی فیزیکی‌تر و عینی‌تر را حوزه‌ی مبدأ^۵ و حوزه‌ی انتزاعی‌تر حوزه‌ی هدف^۶ می‌نامند. «حوزه‌ی تجربه در ذهن با مفاهیمی که به صورت چهارچوب‌های ذهنی^۷، یا مدل‌های شناختی داده می‌شوند بازنمایی می‌شوند» (همان: ۱۵). مخصوصاً اینکه ما تمایل داریم «مفاهیم

1. Metaphor

2. George Lakoff

3. mark Gohnson

4. Metaphos We Live By

5. Source domain

6. Target domain

7. Mental frames

کمتر عینی و ذات مبهم‌تر را بر حسب مفاهیم عینی‌تر ساختار ببخشیم که در تجربه‌ی ما تصویر روشن‌تری دارند» (لیکاف، همان: ۴۹). همچنین کوچش^۱ در تعریف استعاره بیان می‌کند: «حوزه‌ای از تجربه که برای درک حوزه‌ای دیگر به کار می‌رود از حوزه‌ای که می‌خواهیم آن را درک کنیم، نوعاً فیزیکی‌تر، تجربه‌ی آن مستقیم‌تر شناخته‌شده‌تر است. حوزه‌ی دوم انتزاعی‌تر، تجربه‌ی آن مستقیم‌تر و کمتر شناخته شده است» (کوچش، همان: ۱۴).

در تعریف معاصر استعاره، به دو حوزه یا قلمرو توجه می‌شود؛ نخست «حوزه مبدأ» یا منبع که معنای تحت اللفظی دارد و مفهومی عینی و ملموس متناسب با تجارب انسانی دارد. در نتیجه قلمرو محسوسات است و به راحتی درک می‌شود. بنابراین، این حوزه که وظیفه ملموس کردن حوزه دیگر را برعهده دارد، باید عینیت بیشتری نسبت به حوزه‌ی دیگر داشته باشد. حوزه دیگری «حوزه مقصد» یا هدف است که مفاهیم انتزاعی ارائه شده را دریافت می‌کند. قلمرو مقصد غالباً حوزه‌ای ذهنی و مفهومی انتزاعی است که درک آن دشوارتر است.

در فرایند تفکر استعاره‌ی، مفهوم قابل درک یا ملموس از قلمرو مبدأ به حوزه‌ی مقصد انطباق می‌یابد و به ما کمک می‌کند تا درکی بهتر، روشن‌تر و واقع‌بینانه‌تر از مفهوم انتزاعی قلمرو مقصد به دست بیاوریم. بنابراین استعاره، همچون ابزاری مفید، نقش مهمی در شناخت و درک پدیده‌ها و امور دارد و برحسب ضرورت و نیاز بشر به درک و بازنمایی پدیده‌های ناآشنا، با تکیه بر ساخت واژه‌ها و اطلاعات قبلی شکل می‌گیرد و نقشی به سزا در جولان فکری و تخیل ایفا می‌کند. همچنین «تعداد زیادی از طبقه‌بندی‌ها و استنباط‌های ما برحسب استعاره‌ها صورت می‌گیرند و بسیاری از

مفاهیم، به خصوص مفاهیم انتزاعی از طریق انطباق استعاری اطلاعات و انتقال دانسته‌ها از زمینه‌ای به زمینه‌ی دیگر، نظم می‌یابند» (کوچش، ۱۳۹۸: ۱۰۶). در نتیجه «مفاهیم کمتر روشن (و معمولاً کمتر عینی) به طور جزئی بر حسب مفاهیم روشن‌تر (و معمولاً عینی‌تر) که مستقیماً ریشه در تجربه‌ی ما دارند، فهمیده می‌شوند» (لیکاف، همان: ۱۳۶). گفتنی است که استعاره، نوعی شباهت میان این دو قلمرو را پدید می‌آورد. لیکاف و جانسون برای نشان دادن این شباهت‌ها، اصطلاح «نگاشت» را به کار می‌گیرند. در ادامه این اصطلاح را ذیل عنوان اجزای استعاره‌ی مفهومی توضیح خواهیم داد.

۲-۱ انواع استعاره‌ی مفهومی

لیکاف استعاره‌های مفهومی را به سه گونه تقسیم می‌کند: استعاره‌های هستی‌شناختی (یا هستی‌شناسانه)^۱، استعاره‌های جهت‌ی^۲ و استعاره‌های ساختاری (ساختی)^۳ در این مقاله، مفهوم انتزاعی «عذاب» را در شماری از تفسیرهای نخستین به یاری استعاره‌ی مفهومی ساختاری تحلیل و تأویل می‌کنیم.

۲-۱-۱ استعاره‌ی ساختاری

در این نوع استعاره «یک موقعیت یا یک مفهوم که نامشخص است، با موقعیت و مفهومی که ابعاد مشخصی دارد، فهمیده می‌شود و از یک امر مشخص و دارای نظم برای ساختن چهارچوب مفهوم دیگر که نامشخص است، استفاده می‌شود. در این گونه استعاره، ساختار دقیقی از حوزه‌ی مبدأ به ساختار مفهوم انتزاعی منتقل می‌شود»

1. Ontological metaphor
2. Orientational metaphor
3. Structural metaphor

استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقع‌هی بدر» در تفاسیر نخستین / امین مددی ۳۱۷

(حسینی و قائمی‌نیا: ۱۸). استعاره‌های ساختاری نیز حاصل پیوندی نظام‌مند بین ذهن و تجربیاتمان از اجتماع است. به عبارتی دیگر، هر استعاره‌ی ساختاری، مجموعه‌ای منظم از استعاره‌های هستی‌شناختی و استعاره‌های جهت‌مند را درون خود دارد که برای درک امری نامشخص، آن‌ها را ساختاریندی می‌کند؛ مثلاً ساختار جنگ را که دارای یکپارچگی و هماهنگی درونی است، بر مفهوم بحث منطبق می‌کنیم.

وقتی بحث را به مثابه‌ی جنگ در نظر می‌گیریم، این مقایسه تناظرهایی ایجاد می‌کند که یک مباحثه‌ی عقلانی و استدلالی با استفاده از عناصر حوزه‌ی جنگ مفهوم می‌شود: «یعنی به واسطه‌ی پدیده‌ی قابل لمس جنگ به یک مفهوم‌سازی می‌پردازیم که در نهایت به این موضوع منتهی می‌شود که یک بحث منطقی و عقلانی چیست و چه موضوعی و چگونه در این مباحثه مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، با استفاده از مفاهیم جنگ، مباحثه، اجرایی شده و بین دو یا چند نفر جریان می‌یابد. یکی از پدیده‌هایی که از استعاره‌ی «بحث جنگ است» در فرهنگ ما شناخته‌شده‌تر و ملموس‌تر است، پدیده‌ی فوتبال است. برای فوتبال می‌توان این نگاشت را ایجاد کرد و عبارت «فوتبال جنگ است» را به کار برد. این استعاره دقیقاً مثل استعاره‌ی بحث جنگ است و بسیاری از ویژگی‌های جنگ را بر خود منطبق می‌کند. عناصر فیزیکی جنگ از جمله خطوط مقدم، خط دوم و پشت خط در فوتبال به خط حمله، خط میانی و خط دفاعی تبدیل شده است» (لیکاف، همان: ۸۷، ۸۵، ۸۴).

در نتیجه «یک استعاره‌ی ساختاری یک سیستم استعاری است که در آن یک مفهوم پیچیده (به طور خلاصه انتزاعی) از لحاظ مفهومی دیگر (معمولاً بنیادی) ارائه شده است و این امکان را برای ما فراهم می‌سازد که ابزار مناسبی برای برجسته‌سازی برخی جنبه‌ها و پنهان‌سازی برخی جنبه‌های دیگر آن پیدا کنیم» (همان: ۸۳).

۳-۱- اجزای استعاره‌ی مفهومی

۳-۱-۱ نگاشت^۱

استعاره‌ی مفهومی در اصل «فهم و تجربه» چیزی به چیز دیگر است. لیکاف و جانسون اساس این رابطه را که به شکل تناظرهایی^۲ میان دو مجموعه صورت می‌گیرد، «نگاشت» می‌نامند. بدین ترتیب لیکاف در اصل، استعاره را نگاشت میان قلمروهای متناظر در نظام مفهومی تعریف می‌کند و از این رو هر نگاشت را مجموعه‌ای از تناظرهای مفهومی و نه یک گزاره‌ی صرف می‌داند. به عبارت دیگر برخلاف آنچه که نظریه‌ی کلاسیک مطرح می‌کند، این کلمات یا عبارات نیستند که استعاره را می‌سازند و اساس آن بر روابط مفهومی در حوزه‌ی مبدأ و مقصد استوار است. از این منظر، کار کلمات و عبارات، برانگیختن ذهن ما به برقراری ارتباطی است که در خلال آن، موضوعات، ویژگی‌ها و روابط میان دو حوزه منتقل می‌شود. در این نگاه هر واژه مخصوصاً در قلمرو منبع کارش برانگیختن ذهن ما برای بهتر فهمیدن قلمرو دیگر است» (هاشمی، ۱۳۸۹: ۴). حتی می‌توان گفت «در بسیاری از موارد وجوه شباهتی از پیش وجود ندارد، بلکه این نگاشت‌ها هستند که میان حوزه‌ها شباهت به وجود می‌آورند» (محمدیان و فرحانی‌زاده، ۱۳۹۷: ۳۲۵). در واقع، لیکاف و جانسون می‌گویند: «میان فضاها نگاشت‌هایی برقرار است» (قائم‌نیا، ۱۳۹۷: ۵۱).

۳-۱-۲ نام‌نگاشت^۳

اصطلاح دیگری که در کنار مفهوم نگاشت باید آن را تعریف کنیم، «نام‌نگاشت» می‌باشد. «نام‌های یادافزاری نوعاً و البته نه همیشه دارای شکل حوزه‌ی مقصد،

1. Mapping

2. Correspondence

3. Name Of The Mapping

حوزه‌ی مبدا است یا حوزه‌ی مقصد به مثابه‌ی حوزه‌ی مبدا است، می‌باشند که به آن «نام‌نگاشت» می‌گویند» (فیضی و دیگران، ۱۳۹۹: ۷). به بیان دیگر می‌توان گفت: «عبارتی که بیان‌گر استعاره‌ای مفهومی است را «نام‌نگاشت» می‌گویند» (لیکاف، همان: ۲۶۴). نام‌نگاشت‌ها معمولاً شکل گزاره‌ای دارند ولی خود نگاشت‌ها از نوع گزاره نیستند؛ «مثلاً وقتی از استعاره‌ی «عشق یک سفر است» سخن می‌گوییم، نام‌نگاشت می‌شود «عشق سفر است» (کوچش، همان: ۲۶).

۳-۳-۱ مقوله‌بندی^۱

انسان به شکل‌های مختلفی پدیده‌ها را مقوله‌بندی می‌کند تا تعداد بسیار زیادی از مفاهیمی که برای ما مهم‌اند یا انتزاعی هستند یا تصویر روشنی در تجربه‌ی ما ندارند (مانند عواطف، ایده‌ها، زمان و جز این‌ها) را به مفاهیم دیگری که برای ما روشن‌ترند (سمت‌گیری فضایی، اجسام و مانند آن‌ها)، بازنمایی و مقوله‌بندی کنند. «این نیاز، به تعریف استعاره‌ی در نظام مفهومی ما منجر می‌شود» (لیکاف، همان: ۱۹۷-۱۹۶). به عبارتی، «این مفاهیم ساختار مناسبی فراهم می‌کنند که به ما امکان می‌دهد آن انواع طبیعی از تجربه را بفهمیم که به خودی خود کمتر عینی یا کمتر روشن هستند» (کوچش، همان: ۱۱-۱۲). حال باید پدیده‌ها و تجربه‌هایی را که با آن‌ها برخورد می‌کنیم، به روش‌هایی قابل فهم مقوله‌بندی کنیم. برخی از مقوله‌های ما، با توجه به بدن‌های ما و ماهیت بر هم کنش‌های ما با دیگران و با محیط‌های فیزیکی - اجتماعی، مستقیماً ناشی از تجربه‌ی ما هستند. از این رو، «مقوله‌های ما برای انواع

اجسام، گشتالت‌هایی با دست کم با این ابعاد طبیعی هستند که هر کدام از آن‌ها ویژگی‌های برهم کنشی را مشخص می‌کنند. به طور مشابه، ابعاد طبیعی‌ای وجود دارد که ما برحسب آن‌ها رویدادها، فعالیت‌ها و دیگر تجربه‌ها را به مثابه‌ی کل‌های ساخت‌مند مقوله‌بندی می‌کنیم» (لیکاف، همان: ۱۹۷).

بنابراین «مقوله‌بندی یک راه طبیعی برای شناسایی یک نوع شیء یا تجربه از طریق برجسته‌سازی برخی ویژگی‌ها، کم‌ارزش‌سازی برخی و پنهان‌سازی برخی دیگر است. هر کدام از این ابعاد ویژگی‌هایی را به دست می‌دهند که برجسته شده‌اند. برجسته‌سازی برخی ویژگی‌ها مستلزم کم‌ارزش‌دهی یا پنهان‌سازی ویژگی‌های دیگر است که در واقع هنگام مقوله‌بندی هر چیزی اتفاق می‌افتد. تمرکز بر برخی ویژگی‌ها توجه ما را از ویژگی‌های دیگر دور می‌سازد؛ برای مثال، هنگام توصیف‌های روزمره ما مقوله‌بندی‌ها را برای تمرکز بر ویژگی‌هایی که با هدف‌های ما سازگارند به کار می‌بریم. هر توصیف برجسته می‌سازد، کم‌رنگ می‌کند و پنهان می‌سازد» (لیکاف، همان: ۱۹۷).

استعاره‌های مفهومی «بدر» در تفاسیر

مفاهیم «عذاب» در همه‌ی ادیان به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی و انتزاعی است. در تفاسیر نخستین، واقعه‌ی بدر معادل با «عذاب»، «هلاکت»، «کفار»، «وعد و وعید» و... به کار رفته است. بدیهی است مفسران از حوزه‌های مفهومی عینی و سطح فهم همگان، به ویژه یک نقطه‌ی متعالی و درونی که تاریخ آن امت واحد جهت‌دار می‌شود، جهت هر چه ملموس‌تر نمودن معنای مجرد «کلمات الهیاتی» بهره جستند؛ چرا که

در «گفتمان مذهبی نمی‌توان با صراحت و وضوح کامل به تعریف عذاب و چگونگی جهان پس از مرگ، معاد و ... پرداخت، زیرا این مفاهیم همواره به عنوان عقاید متافیزیکی مطرح بوده‌اند. فهم و درک چنین مفاهیم اعتقادی، تا هنگامی که تنها در قالب استدلالی و عقلانی ارائه می‌شوند، برای بیشتر افراد مشکل است و از آنجا که سازمان فکری بیشتر انسان‌ها به برداشت‌های مادی و محسوس گرایش دارد، به کارگیری مفاهیم و روش‌هایی که صرفاً به بعد عقلی و انتزاعی تکیه دارند، چندان مؤثر و راهگشا نخواهد بود» (داودی و بهارزاده، ۱۳۹۷: ۶۸). بنابراین «به کارگیری استعاره‌های مفهومی در گفتمان مذهبی ضروری است؛ ضمن اینکه ابهام استعاری، خود زمینه‌ی برداشت‌های خلاقانه در چهارچوب باورهای مذهبی را فراهم می‌کند. حال آنکه تشریح غیراستعاری این مفاهیم، آن‌ها را محدود می‌سازد» (نورمحمدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۶۲).

با توجه به شواهد تفسیری (صفحه‌ی بعدی این آیات ذکر شده است) و تاریخی، مفسران نخستین اسلام این مفهوم استعاره را در خصلت هنجارین بدر که یک فکت^۱ تاریخی توضیح‌پذیر است، وارد می‌کنند؛ چرا که در «همه‌ی تاریخ ادیان یا تاریخ فرهنگ‌ها، یک نقطه‌ی متعالی وجود دارد و پیام الهی مطرح می‌شود که گره خورده با واقعه‌ی انسانی است» (لوویت، ۱۳۷۹: ۱۳۹). این نقطه‌ی متعالی است که باعث می‌شود این کلمات الهی معنا پیدا کنند. به عبارتی دیگر دیالکتیک حق و باطل، عذاب و پاداش، بهشت و جهنم و... با رفتن به تاریخ انضمامی و تاریخی از نشانه‌ها و همچنین مثال‌های تاریخی، آن را قابل فهم می‌کند و بحث کلیات تاریخی بیرون خواهد

1. Historical Fact

آمد. بدر بی تردید واجد شناخت این کلمات الاهیاتی قرار می‌گیرد. اتفاقاتی که در دل آن جای می‌گیرد، مبنای قانونی می‌شود که به مثابه‌ی روشنگری برای پاداش و کیفر شناخته می‌شود. مفسران این کلمه را به یک ابزار، یعنی معرفتی هم‌جور با این کلمات (انتزاعی) و به نشانه‌ای صرف بدل می‌کنند تا بی‌واسطه و از دل تجربه‌ی تاریخی منظور معنوی خود را به سادگی منتقل کنند. به عبارت دیگر، خود جریان تاریخی کلمات الیهاتی، به شکل عینی وجود ندارند؛ بلکه باید در دل روند تاریخ جا شوند. این کلمات الاهی که به طور کلی روشنگر حیات بعد از مرگ است، باید توأم با هستی غیرمجازی به نظر آورده شود. به لطف تاریخ است که می‌توانیم چنین مفهومی را روشن کنیم، نه حواس و ادراک. بدین سان تاریخ در خدمت معنا بازتولید می‌شود.

در نتیجه در گفتمان‌های مذهبی نمی‌توان با صراحت و وضوح کامل به تعریف چیستی عذاب، روز فرقان، حق و باطل و ... پرداخت. «زیرا این مفاهیم همواره به عنوان عقاید متافیزیکی مطرح بوده‌اند و فهم و درک مفاهیم اعتقادی، تا هنگامی که تنها در قالب استدلالی و عقلانی ارائه می‌شوند، برای بیشتر افراد مشکل است و از آنجا که سازمان فکری بیشتر انسان‌ها به برداشت‌های مادی و محسوس گرایش دارد، به کارگیری مفاهیم و روش‌هایی که صرفاً به بعد عقلی و انتزاعی تکیه دارند، چندان مؤثر و راهگشا نخواهد بود؛ بنابراین به کارگیری استعاره‌های مفهومی در گفتمان مذهبی ضروری است. ضمن اینکه ابهام استعاری، خود زمینه‌ی برداشت‌های خلاقانه در چهارچوب باورهای مذهبی را فراهم می‌کند. حال آنکه تشریح غیراستعاری این مفاهیم، آن‌ها را محدود می‌سازد» (نورمحمدی و دیگران، همان: ۱۶۲).

استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقع‌هی بدر» در تفاسیر نخستین / امین مددی ۳۲۳

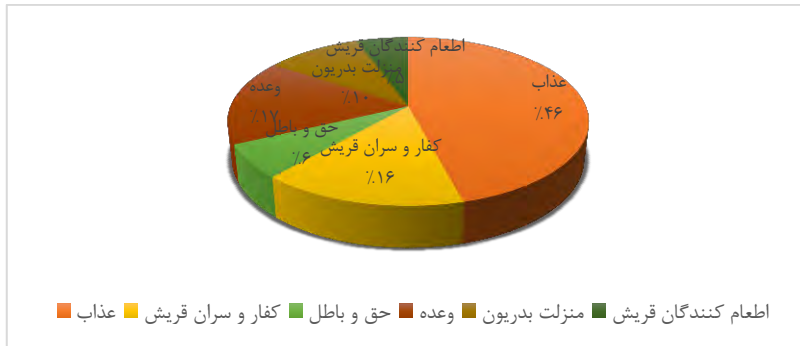
نام نگاشت کلمات الهیاتی با واقعه بدر

منزلت بدریون	وعده و وعید	حق و باطل	کفار و سران قریش	اطعام کنندگان	عذاب	مفسر
۱۱ مجادله	۱۳ صف، ۶۲ احزاب		۱۱ و ۱۲ آل عمران، ۱۳۰ آل عمران، ۴ محمد ۶۷ احزاب، ۲۸ و ۲۹ فرقان، ۹۷ نساء	۳۶ و ۳۷ معارض، ۱ و ۳ محمد، ۵۹ ص، ۵۴ کهف	۴۱ زخرف، ۵۴ سبا، ۵۴ کهف، ۴۶ یوسف، ۱۵ و ۱۶ دخان	مقاتل بن سلیمان
					۴۲ ابراهیم، ۸ جائیه، ۳۱ طور، ۹۳ نمل، ۳۶ انعام، ۴۰ انعام، ۹۳ انعام، ۵۵ حج، ۱۳ دخان، ۱۵ و ۱۶ دخان، ۳۴ رعد، ۸ شعرا، ۱۷۴ و ۱۷۸ صافات، ۱۳۴ طه، ۷۷ فرقان، ۲۷ فصلت، ۹۴ مومنون، ۲۱ یونس، ۹۷ یونس، ۱۰۷ یونس	الواضح

۳۲۴ دوفصلنامه تفسیر پژوهی - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

جامع البیان	۶۷ اسراء، ۵۵ حج، ۱۶ دخان، ۲۱ سجده، ۷۷ مومنون	۲۸ ابراهیم، ۶۷ اسراء، ۱۳ آل عمران، ۷ بقره، ۹ حج، ۴۷ حج، ۱۵ دخان، ۵۲ صبا، ۴۵ قمر	انفال، ۱۹، ملک ۱۰، اعراف ۱۷۹، انفال، ۴۱، بقره ۵۳	۲۸ ابراهیم، ۱۲ آل عمران، ۱۲۶ آل عمران، ۵۲ اعراف، ۵ انعام، ۶۷ انعام، ۴۷ حج، ۵۰ زمر، ۵۲ سیا، ۸۸ ص، ۱۶ قلم، ۴۵ قمر، ۵۸ كهف، ۳۵ قیامت، ۱۰۴ یونس	۱۵ و ۱۶ ۲۳ احزاب، ۱۴۳ احزاب، آل عمران، ۱۶۹ و ۱۷۰ آل عمران، ۴۳ اعراف، ۱ مومنون
ترجمه مجمع البیان	۴۷ طور، ۲۷ ملک، ۹۳ نمل، ۵۵ حج، ۲۱ سجده، ۲۹ سجده، ۸ اعراف، ۱۲۹ طه، ۲۷ فصلت، ۱۱ مزمّل، ۴۵ نحل، ۱۱۳ نحل		سجده ۲۹، اعراف ۸		
جامع الجوامع	۲۷ ملک، ۱۰ نمل، ۵۵ حج، ۲۹ سجده، ۸ اعراف، ۷۷ فرقان، ۶۷ مومنون، ۴۶ قمر		سجده ۲۹، اعراف ۸		

استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقعۀ بدر» در تفاسیر نخستین / امین مددی ۳۲۵



جدول فراوانی نام‌نگاشت و حوزه‌ی مبدأ و مقصد استعاره‌های مفهومی کلمات الهیاتی در تفاسیر نخستین

فراوانی	نام‌نگاشت	حوزه‌ی مقصد	حوزه‌ی مبدأ
۴۹	من یوم یأتیهم العذاب و هو یوم بدر عذاب الیم عذاب قیامت عذاب الاخره عذاب دردناک	عذاب	واقعۀ بدر
۱۵	«وَعَذَابُهُمْ» من العذاب ببدر وعد بعذاب النار وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا یَعْنِی بَدْر وعدهم، فقتلهم یوم بدر	وعده	بدر
۸	یوم بدر، فرق الله فیہ بین الحق :یوم بدر، فرق الله فیہ بین الحق و الباطل وعد تأویلہ فعواقبه مثل وقعة بدر	روز حق و باطل	بدر
۱۱	المُكذِّبِينَ أُولَى النَّعْمَةِ و كانت یوم بدر المستهزئين من قریش، و المطعمین فی بدر كفروا به محمد (ص) المطعمون یوم بدر	اطعام کنندگان و سران قریش	بدر
۴	دارالهلاك یعنی دار بدر	هلاکت	بدر
۱۰	أصاب الفردوس الأعلى من الجنة	منزلت	بدر
۸	كفار مكة أبو جهل و أصحابه	کافران	بدر

مقوله‌بندی کلمات الهیاتی با واقعه‌ی بدر



استعاره‌ی مفهومی «عذاب» بر اساس مدل «معنای اساسی» ایزوتسو

در اینجا استعاره‌ی مفهومی کلمات الهیاتی را از منظر تاریخی با مدل معنای اساسی ایزوتسو توضیح می‌دهیم و نشان خواهیم داد که کلمات کلیدی که شرح واقعه‌ی بدر را بیان می‌کنند، کلماتی هستند که شالوده‌ی آن‌ها به درجات گوناگون وابسته به واژگان قرآن است و به نظر می‌رسد در صدر اسلام غالباً کوشش‌هایی آگاهانه صورت گرفته

باشد تا این کلمات را از راهی به تعبیرات قرآنی مرتبط سازند. بدین ترتیب، شبکه‌ای از کلمات و تصورها ساخته می‌شود تا نخبگان اندیشه‌های قرآنی را لااقل به شکل غیرمستقیم در زندگی و جامعه وارد نمایند. نخستین نکته‌ای که باید مطرح شود، تکامل یافتن این موضوع است که این اندیشه‌های آموزنده باید به صورتی منظم و بر اساس خدامرکزی فهمیده شود. اما برای درک و پذیرش این مسئله باید این نکته را پذیرفت که تمام دستگاه‌های معنایی که بعد از پیامبر شکل می‌گیرند و سعی در حفظ اسلام به بهترین شکل ممکن را دارند، باید برای پذیرش اندیشه‌ها و عملکردهای خود، مصالح و مواد قرآنی را دربرگیرند و با سازماندهی آن‌ها در یک استعاره‌ی مفهومی، یک ساخت و مفهومی منسجم و عینی - حسی پدید آورند. بنابراین مفسران این نکته را دریافته بودند که باید برای کلماتی که از حس و مشاهده فراتر می‌روند و به واقعیت حسی و طبیعی اشاره نمی‌کنند، واژه‌هایی بیابند و هم‌نشین نمایند که بر جهان واقعی و ملموس منطبق باشد. بدین ترتیب یک ساختار معنایی و مفهومی شکل گیرد که جسم-پندارانه و قابل درک و تجربه باشد. لئوناردو تالسمی، «ساختارهای مفهومی را پایه‌ی شناخت عمومی در نظر می‌گیرد که در تجربه‌ی دنیای بیرون شکل می‌گیرد» (ساسانی، ۱۳۸۹: ۵۲). بنابراین ما همیشه منابعی را در اختیار یا در دسترس داریم که بر اساس دانستنی‌های پیشینیان و سخنان آنان سعی در الگو قرار دادن و بهره بردن از آن هستیم. پس در نتیجه این منابع در ارتباط با جمع دیگران که جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند، شکل یا فرم می‌گیرد.

این الگو در حاشیه‌ی بدر که یک نظام ارزشی در فرهنگ آشنا است، به صورت کامل موجودیت می‌یابد (تفسیر می‌شود). به عبارت دیگر، با این پیش‌فهم تمام پیش‌تجربه‌ها، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های فهمنده هنگام برخورد با کلمات عذاب،

قیامت، حق و باطل به جریان واقعه‌ی بدر اطلاق می‌گردد. در واقع مفسر با پیش‌فهم بدر درصدد بازشناسی پیش‌تجربه و پیش‌دانسته‌های جمعی در رویارویی با قیامت، روز عذاب و ... است که به واسطه‌ی شناخت ما از واقعه‌ی بدر معنی و مفهوم می‌یابد. در نتیجه، انتظارات و خواست‌های خاصی را در فرد بیدار می‌کند و فهم او را به سوی خاصی هدایت می‌کند. با این توصیفات معنای متن با این پیش‌تجربه و پیش‌دانسته بهتر و حتی کاملاً فهمیده می‌شود.

هگل این رابطه با زمان حال را به صورتی تاریخی تفسیر می‌کند. او معتقد است که «ناپهنگامی ضروری» تنها زمانی می‌تواند به طور اندام‌وار از دل دست‌مایه‌ی تاریخی برآید که نویسندگان معاصر گذشته را آشکارا به عنوان پیش‌تاریخ ضروری زمان حال بشناسند و تجربه کنند. آن‌گاه تنها نوع فراروی که در شیوه‌های بیان، آگاهی و غیره لازم است، آن نوعی است که این رابطه را روشن کند و بر آن تأکید بورزد و پس از آن، قالب‌ریزی دوباره‌ی رویدادها، رسوم و غیره در گذشته به این صورت درمی‌آید. نویسنده به آن گرایش‌هایی اجازه‌ی بروز می‌دهد که در گذشته زنده و فعال بودند و در واقعیت تاریخی به امر حال منجر شده‌اند تا از این طریق، چیزی نمایان شود که این گرایش‌ها در شرایط عینی - تاریخی خود، در کار به وجود آوردنش بودند؛ یعنی حالی که محصول گذشته است (لوکاج، ۱۳۸۸: ۲۳۴).

با توجه به شواهد تفاسیری آورده شده در بالا و مقوله‌بندی واقعه‌ی بدر، باید به این نکته توجه داشت: تا زمانی که کلمه‌ی عذاب در متن قرآنی به کار رفته باشد، جزئی از معنی آن واقعه است که البته جزئی بسیار مهم و اساسی معنی و بسیار مهمتر از خود معنی «اساسی» آن است. «و این بخش از معنی همان است که در تحقیق حاضر بر اساس مدل معنایی ایزوتسو آن را معنی «نسبی» کلمه می‌خوانم تا از معنی

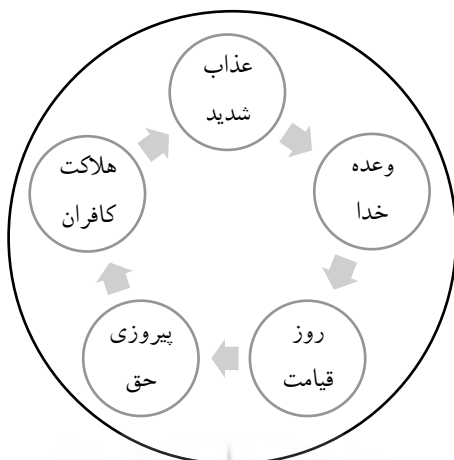
«اساسی» متمایز باشد و بدین ترتیب، در آن حال که معنی «اساسی» یک کلمه چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که با آن کلمه به هر جا که برود انتقال پیدا می‌کند، معنی «نسبی» چیزی است که دلالت ضمنی دارد و در نتیجه‌ی پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه در زمینه‌ای خاص، به معنای اساسی پیوسته و افزوده می‌شود و در نظام تازه نسبت به کلمات مهم دیگر نسبت‌ها و روابط نکته توجه داشت که این نیز، تا زمانی که کلمات عذاب، عذاب شدید و روز قیامت در متن قرآنی به کار رفته باشد، جزئی از معنی آن کلمه است. البته جزئی بسیار مهم و اساسی معنی و بسیار مهم‌تر از خود معنی «اساسی» آن است. در این تحقیق معنی «اساسی» با «مقصد» و معنای «نسبی» با «مبدأ» در استعاره‌ی مفهومی یکی گرفته شده است. بدین ترتیب در آن حال که معنی «اساسی» یک کلمه چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که با آن کلمه به هر جا که برود، انتقال پیدا می‌کند، معنی «نسبی» چیزی است که دلالت ضمنی دارد و در نتیجه‌ی پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه در زمینه‌ای خاص، به معنای اساسی پیوسته و افزوده می‌شود و در نظام تازه نسبت به کلمات مهم دیگر نسبت‌ها و روابط گوناگون پیدا می‌کند» (ایزوتسو، ۱۳۹۸: ۱۵).

هر کلمه‌ی فردی، چون به صورت منعزل و جدا از دیگر کلمات در نظر گرفته شود، معنی اساسی با محتوا تصویری ویژه‌ی خود را دارد که مسلمانان آن را تعریف می‌کنند؛ مثلاً واقعه‌ی بدر، خواه در قرآن باشد یا در خارج آن، معنی اساسی برای آن تعریف شده است. این کلمه، عملاً توسط اجتماع تکلمی همچون یک واقعه و معنی احساس می‌شود، معنای اصلی و اساسی خود در این مورد معنایی بسیار کلی و اختصاصی «جنگ مسلمانان با کافران قریش» است و در هر جا که یافت شود، حفظ می‌کند؛ خواه به صورت یک اصطلاح کلیدی در نظام و دستگاهی از تصویرها به کار

رفته باشد یا به شکلی عام‌تر و در خارج آن نظام خاص استعمال شده باشد. این عنصر معنی‌شناختی ثابت را که هر جا این کلمه به کار رفته و هر کس آن را به کار برده باشد، می‌توانیم به نام معنی «اساسی» آن کلمه بخوانیم. ولی این معنی اساسی تمام معنی آن کلمه یا واقعه نیست. در اینجا سیمای کلمه‌ی دوم که با آن ترکیب می‌شود، معنی کلمه را تکمیل می‌کند. به عبارت دیگر، بدر دومین معنی است که در پیرامون کانون معنایی واژه‌ی عذاب و ... قرار دارد و به طور کلی بیش از معنی نخستین [۳]، بر بافت متنی و موقعیتی استوار است. معمولاً هر واژه‌ای با توجه به رخدادهای فرهنگی و کاربردهای آن در بافت‌های متفاوت و در هم‌نشینی با دیگر واژه‌ها یا در بافت‌های موقعیتی متفاوت، می‌تواند دارای معنی‌های پیرامونی و نشان‌دار زیادی باشد که می‌توانیم آن‌ها را «معنی‌های دومین» یا «معنی‌های ضمنی» بنامیم (ساسانی، همان: ۴۰-۱۶۶).

بدین صورت که در قرآن کلمه‌ی عذاب که تکمیل‌کننده‌ی ملموسی در کنار واقعه‌ی بدر تعریف شده، همچون نشانه‌ای از یک مفهوم و تصور دینی خاص با هاله‌ای از قدسیت احاطه شده و اهمیت خاص پیدا کرده است و این کیفیت، نتیجه‌ای از این واقعیت است که واقعه‌ی بدر مبتنی بر تصور تعبیر، تفسیر و استعاره می‌شود؛ «چرا که واقع‌گرا و انسان‌وار است و منطقی و عملی یا دیالکتیک تاریخی و یا ساختار اجتماعی انسان را نشان می‌دهد. در واقع انتقال از مفهوم ذهنی به واقعیت خارجی مساوی با خروج از بالقوه به بالفعل است و نیاز به محقق‌شدگی فعالیت، جنبش و اثرگذاری دارد. تصور محدود به ذهن است، زیرا تصور با حدگزاری به دست می‌آید» (ایزوتسو، همان: ۱۹۴).

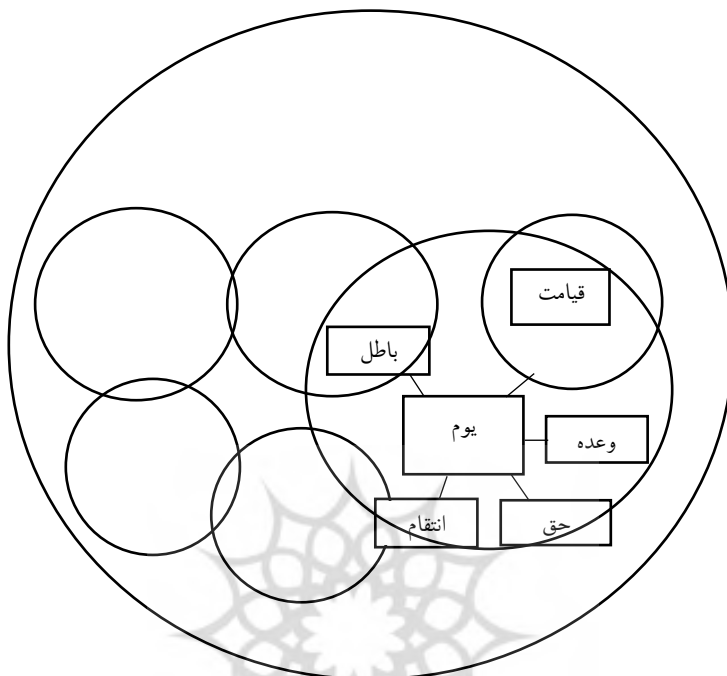
بدر



به جهت اهمیت معنی‌شناختی بزرگ این تصور، در اینجا با آوردن مثالی ساده طرز پیدایش معنی «نسبی» را نشان می‌دهم. کلمه‌ی واقعه‌ی بدر که معنی اساسی آن «جنگ بدر» است. همانطور که در شکل بالا مشاهده می‌کنید، بدر کلیتی است که درون نظام معنایی آن کلمات انتزاعی دیگری شکل گرفته است.

همچنین در شکل پایین، چنان فرض کنیم که دایره‌ی بزرگ (B) نمودار (شکل) نماینده‌ی مجموعه‌ی واژگان قرآن بوده باشد. این (B)، یک دستگاه تصویری بزرگی است که از گروهی از دستگاه‌های تصویری کوچک‌تر قرار گرفته و بر روی یکدیگر تشکیل شده که در معنی‌شناسی، آن‌ها را به نام «میدان‌های معنی‌شناختی» می‌خوانیم. در میان آن‌ها یک «میدان» در شناختن و تعیین ماهیت جهان‌بینی قرآنی از اهمیت خاص برخوردار است و این میدانی است که از کلماتی به وجود آمده است که ارتباط مستقیم با رستاخیز و داوری آن روز دارند، همچون قیامت و بعث و دین یعنی «آخرین داوری» و حساب و جز آن. این میدان یا شبکه‌ی تصویری را که از این کلمات ساخته شده است، می‌توانیم میدان آخرتی (E) بنامیم.

E



استعاره‌ی مفهومی «یوم» در تفاسیر

در شکل بالا، همان‌گونه که طبیعی است، جو و محیط نیرومندی با ماهیت غیرمتعارفی در تمام این میدان نفوذ کرده و برآن فرمان می‌راند. «در این محیط و جو، کلمه‌ی یوم را با معنی خاص آن، که می‌توان آن را معنی بی‌طرفانه خواند، یعنی «روز» قرار می‌دهیم که در اوضاع متعارفی همین معنی را دارد. بلافاصله مشاهده می‌شود که دسته‌ای از اشتراک‌ها و وابستگی‌ها تصویری در پیرامون آن تشکیل می‌شود و تصور «روز» رنگ آخرتی خاصی پیدا می‌کند. به این صورت که یوم «روز معین» در این میدان خاص، نه به معنی روز متعارفی، بلکه به معنی روز بازپسین و روز داوری، مفهوم‌سازی می‌شود.

استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقعه‌ی بدر» در تفاسیر نخستین / امین مددی ۳۳۳

درست چنین توضیحی در مورد کلمه‌ی «وعده (به هلاکت)» نیز قابل تطبیق است. برای آنکه این کلمه به معنی «رستاخیز» فهمیده شود، عملاً به آن نیازمند نیست که در ترکیبات خاص با دیگر کلمات که رنگ آخرتی بیشتری دارند، وارد شده باشد. کلمه‌ی «وعده» خود به تنهایی برای آن کافی است که ملازمات آخرتی آن را استعاری و در نهایت القا کند؛ تنها بدان شرط که این را بدانیم که آن کلمه به معنای اساسی خود به کار نرفته، بلکه در معنایی که به این زمینه و میدان معنی‌شناختی اختصاص دارد، مورد استفاده واقع شده است. به طور خلاصه در سرتاسر تفاسیر القای این اندیشه به کسانی که غافلند (غافلون)، خدا چهره‌ی دیگر خود را نشان می‌دهد. در اینجا «الله» خدای سخت‌گیر در دادگستری و داور نرم‌ناشدنی در روز داوری و سخت‌کیفر (شدیدالعقاب) و تلافی‌کننده (ذونتقام) است که غضب وی بر هر که فرود آید، او را از پا درمی‌آورد» (ایزوتسو، همان: ۱۷۲).

جدول نگاشت حوزه‌ی مبدأ و مقصد

مبدأ: جنگ بدر		مقصد: یوم
قریشیان (کافران)	←	هلاکت
خداوند و مسلمین	←	حق
شیطان و قریشیان	←	باطل
پیروزی مسلمانان	←	وعده‌ی خداوند
شکست کافرین و کشته شدن آنان	←	غضب الهی

این کلمات در قرآن توصیف‌هایی ساده هستند و پذیرش آن به سادگی و برداختن و پیچیدگی، کمی دشوار است. اما با ترکیب با واقعه‌ی بدر، در این اصل سادگی کمی پیچیده و داستانی می‌شود و مفاهیم و تصوره‌های آخرتی و الهی در نزد عامه‌ی

مسلمانان که با زمان پیامبر فاصله گرفته‌اند و همچنین غیرمسلمانانی که تازه به اسلام گرویده‌اند، قابل پذیرش و ملموس می‌شود. این تنها بدان معنی است که تصور روز عذاب و روز آخرت به عنوان مفاهیمی تازه شکل گرفته از طریق وقایعی که در جنگ‌ها و غزوات پیامبر، من جمله‌ی آن واقعه‌ی بدر استعاری می‌شود.

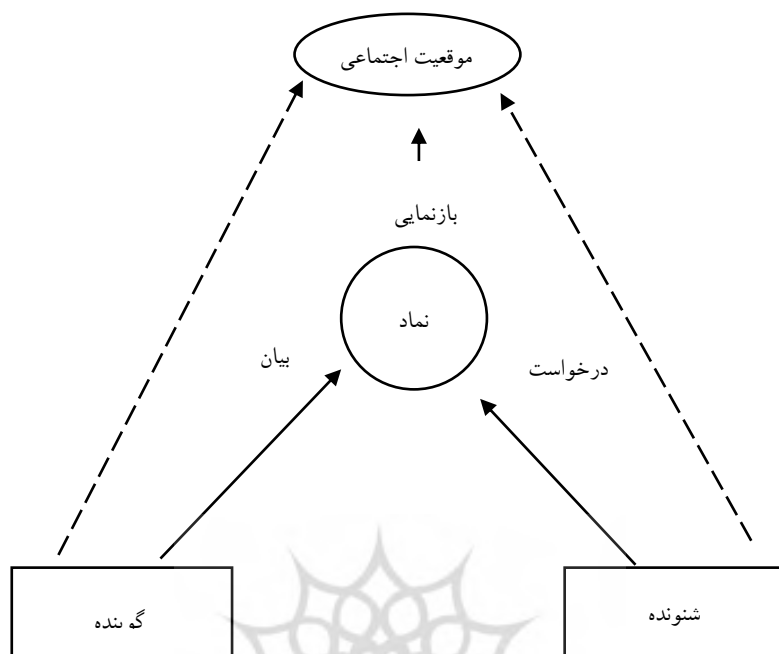
کاربرد نماد (بدر) بر فرآیند تولید استعاره‌ی مفهومی

نماد و نشانه و به طور کلی نشانه‌شناسی، علمی است که به بررسی انواع نشانه‌ها و قواعد حاکم بر آن‌ها و چگونگی ارتباط و معنا را در پدیده‌ها و نظام‌های گوناگون مطالعه می‌کند. «نشانه، پدیده‌ای ملموس و قابل مشاهده می‌باشد که جانشین یک پدیده‌ی غایب می‌شود و بر آن دلالت می‌کند. نشانه، ضرورتاً باید نمود عینی و مادی داشته باشد تا به وسیله‌ی یکی از حواس انسان، درک و دریافت شود. اما چیزی که نشانه بر آن دلالت می‌کند، می‌تواند مادی یا ذهنی، واقعی، یا خیالی، طبیعی و یا مصنوعی باشد» (محسنیان‌راد، ۱۳۸۸: ۲۰۳). در واقع این نماد یا نشانه استعاره‌ی مفهومی است که ملموس و قابل پذیرش برای عامه‌ی جامعه می‌شود. به مجموعه‌ای از نمادها و نشانه‌ها و قواعد حاکم بر روابط میان آن‌ها، که یک نظام را می‌سازند، «رمزگان» اطلاق می‌شود. در چهارچوب همین نظام است که نشانه‌ها تعریف می‌شوند و ارزش و معنا پیدا می‌کنند. در چهارچوب همین نظام و بر پایه‌ی قواعد و روابط موجود در آن، نشانه‌ها با یکدیگر ترکیب می‌شوند و یک پیام یا متن [۴] را می‌سازند» (فولادی و حسن‌پور، ۱۳۹۴: ۴).

بدین ترتیب چه خود بدر و چه معنای بازانندیش شده‌ی آن همچون تکه‌های تشکیل دهنده‌ی یک پازل به منزله‌ی ساخت معنایی کلی و اصلی باید تا حد زیادی در

انتقال معنا رسانده شود. مفسران بازنمودی از بدر را تعریف می‌کنند که نمادها و تصویرهای آن با مسلمانان صدر اسلام پیوندی تنگاتنگ دارد. همین امر مشروعیت کافی را به سخنان و اندیشه‌های آنان منتقل می‌کرد. این اندیشه محکوم جهان پیشامدرن بود؛ چرا که افراد از طریق سنت به جهان متصل بودند. جهانی که حسی و تصویرسازی شده باشد. افزون بر این رابطه‌ی گذشته با حال صرفاً زمانمندی، خطی و مستمر بود، رابطه‌ی آنچه اتفاق افتاده و آنچه بوده با لحظه‌ی حال پیوند دارد. این پیوند و هم‌بستگی تاریخی برای فهم آنان باید تصویرسازی شود، چرا که این گونه جریان تاریخی فهم می‌شد. در نتیجه این امر پیوندی نمادی با کلمات الهی و تصویر برقرار می‌کند. به عبارتی این دو کارکردی نمادین‌اند که مفهومی دینی و کامل را رسانه‌ای می‌کنند. آنچه واجد معنا و مفهوم و یا شکل است خود این کلمات الهیاتی نبودند، بلکه سنتی بود که باید به وسیله‌ی آن هم‌رسانی شوند و در زمان انعکاس یابند.

آن گونه که سینه‌ها (۲۰۰۷) خاطر نشان می‌سازد «با اشاره به مدل ارغنون بوهرلر، در یک موقعیت ارتباطی گوینده با استفاده از یک مجموعه نماد زبانی (یا غیرزبانی)، یک پاره گفتار تولید می‌کند. در این کار، او توجه شنونده را به یک موقعیت ارجاعی جلب می‌کند که در باره‌ی یک جسم، رویداد، حالت و جز این‌هاست. نمادهای به کار رفته موقعیت ارجاعی را (به طور نمادی) بازنمایی می‌کنند. نمادها نه تنها موقعیت ارجاعی را بازنمایی می‌کنند، بلکه نیت ارتباطی گوینده را هم بیان می‌دارند و در عین حال «از شنونده می‌خواهند که فرایندهای قصد و نیتی خود را به سمت این موقعیت ارتباطی هدایت کند» وانگهی نمادهای به کار رفته، فضایی از نیت مشترک بین گوینده و شنونده ایجاد می‌کنند. گوینده نیتی را ابراز می‌کند و شنونده با قصد و نیت آن را تعبیر می‌کند» (کوچش، همان: ۲۸۹).



وقتی ما چیزی را به زبان استعاری مفهوم‌سازی می‌کنیم و آن را به کس دیگر منتقل می‌سازیم، در عین حال یک بازنمایی نمادی از یک موقعیت ارجاعی فراهم می‌کنیم، اما این بار بازنمایی با ابزار زبانی (یا غیر) استعاری خواهد بود. به طریق مشابه، یک فضای توجه مشترک، اما با کاربرد استعاره تولید می‌شود (همان: ۲۹۱). ما در سرتاسر این تحقیق دیدیم که چگونه مفسران به کمک استعاره موقعیت ارجاعی عذاب را بازنمایی می‌کنند و چگونه از این طریق فضای توجه مشترک می‌آفرینند. به هر حال مقصود، اساساً مشابه هدف آن قسم استدلالی است که نخبگان (مفسران) سعی در تعریف آن دارند تا به مدد ناممکن بودن وجود این الهیات را به اثبات برسانند. همچنین در شناخت آن هیچ دعوی وجود نخواهد داشت؛ چرا که نمادها و اتفاقات در راستای آن و به کرسی نشاندن حرف مورد ادعای آنان بازتفسیر و بازیابی می‌شوند.

در دانش نشانه‌شناسی، واژه، زمانی که معنای اولیه‌ی خود یا رابطه‌ی مستقیم یک دال و یک مدلول را از دست بدهد و معنی یا دلالتی ثانویه بیابد، وارد حوزه‌ی نشانه شده است. بدر در تفاسیر چنین کارکردی را می‌یابد و به عنوان دال مقدس، از نظام دال‌ها خارج شده و به صورت نشانه و بر اساس استعاره ایفای نقش می‌کند. در واقع این تبدیل‌شدگی در ساختار کلمه‌ی بدر به نشانه، در تمامی عرصه‌های علوم، به ویژه حوزه‌ی کاربردی زبان مشاهده می‌شود. «البته متفکرانی چون گادامر، معتقدند که کلمه در ذات خود نشانه‌ای است که اهمیت آن، تنها به واسطه‌ی کارکرد ارجاعی آن است و دگرذیسی کلمه به نشانه، در اساس علم تجربی نهفته است که کمال مطلوب آن، نامگذاری دقیق و مفاهیم بی‌ابهام است» (توران، ۱۳۹۴: ۶۲). از سوی دیگر، مهم‌ترین ابعاد تحلیل هرمنوتیکی آثار، تأویل نشانه‌ها است؛ یعنی بازگرداندن هر نشانه‌ای به مرحله‌ی نخستین رابطه‌ی مستقیم دال و مدلول (همان: ۹۶). به بیان دیگر، رمزگشایی از اینکه کلمه‌ی بدر چگونه در تفاسیر به آخرت، عذاب، قیامت و... ربط پیدا می‌کند یا چگونه کلمه‌ی بدر به حوزه‌ی نماد نزدیک می‌شود، تنها با شناخت استعاره‌ی مفهومی است که می‌توانیم درک کنیم. با بررسی در آیاتی که در جامعه‌ی نخستین به بدر منتسب شده‌اند، به این دیدگاه رسیده‌ایم که ساختار حاکم بر کلمه‌ی بدر، به عنوان نشانه با مدلول الهیاتی (عذاب، قیامت، آخرت، وعده) مناسبت مستقیمی دارد و در هم‌نشینی بدر با کلمات الهیاتی باید به چندین لایه توجه داشت تا بتوان استنتاج صحیحی نسبت به این موضوع هم‌نشینی به دست آورد. یکی از مواردی که می‌توان به عنوان اصلی‌ترین دلیل به آن توجه کرد، بحث نگرش مسلمانان جامعه‌ی نخستین نسبت به این مقولات الهیاتی است. علی‌القائده این نگرش‌ها سبب خوانش‌هایی بوده است که از بدر حاصل می‌شد. یا آنکه مؤید این نگرش‌ها مسئله‌ی جامعه بوده است که با استعاره‌ی کردن آن سبب حقیقت غیر قابل انکار آخرت برای عموم مردم می‌شده است.

لیکن برای درک و فهم این حقیقت مفسران به این اصل واقف بودند که مهم‌ترین ویژگی مدلول، باید قدرت تداعی و مناسبات آن با دال باشد. در حقیقت باید حاوی یک مفهوم مشترک و یک تلقی نسبتاً همسان باشد. زمانی که بدر تبدیل به نشانه می‌شود، مدلول این نشانه تبدیل به چیزی می‌شود که بر چیزهایی دیگر دلالت می‌کند یا آن‌ها را به ذهن متبادر می‌کند. در این شرایط است که با هم‌نشین شدن بدر با عذاب، کلماتی دیگر همچون آخرت، قیامت، حق و باطل، وعده و ... به دنبال آن می‌آید؛ چرا که به واسطه‌ی آنکه بدر در یک چنین نظام شبکه‌ای از روابط با یک کل قرار می‌گیرد، به ظرفیت وسیعی از تأویل دست می‌یابد که کارکرد آن را افزایش می‌دهد.

با این وجود می‌توان گفت این کلمه دیگر قائم به خویش نیست و فقط معنایی را عرضه می‌کند که در طی دوران‌های بعدی به آن عرضه می‌شود؛ یا این اسارت کلمه (بدر) در چنگ کلمات انتزاعی (گنگ و خاموش) قرار گیرد. بدر به هیچ رو نمی‌تواند در تمامیتش قدم در تفسیر گذارد، بنابراین تبدیل به عنصری می‌شود که کارش انتقال و هم‌بستگی با کلمات الهی است؛ یا می‌توان این‌چنین بیان کرد که بدر به عنوان کلمه‌ای بیگانه از درون و یا معنی تهی شده و در مقام رمزها و مفاهیم، معانی مورد نظر را به درون خود می‌کشد.

نتیجه‌گیری

فرایند تفکر انسان دارای ماهیتی کاملاً استعاری است؛ یعنی انسان‌ها به شیوه‌هایی که اجسام یا مفاهیم را تصور می‌کنند، نسبت به آن‌ها شناخت به دست می‌آورند. عذاب، وعده‌ی خداوند، کافر، روز هلاکت و ... به دلیل ماهیت انتزاعی که دارند، از جمله مفاهیمی هستند که تصور و درک آن‌ها مستلزم برقراری ارتباط استعاری میان این

مفاهیم و مفاهیم ملموس و عینی است. نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی در تلاش است تا مفاهیم اساسی حوزه‌ی «مبدا» که عینی و ملموس است را با حوزه‌های استعاره‌ی مقصد که انتزاعی است، توضیح دهد و درک این حوزه‌ی انتزاعی را قابل درک و به عبارتی ملموس‌تر کند. بدین صورت که در قرآن کلمه‌ی عذاب، وعده، قیامت و ... که تکمیل‌کننده‌ی ملموسی در کنار واقعه‌ی بدر تعریف شده، همچون نشانه‌هایی از یک مفهوم و تصور دینی خاص با هاله‌ای از قدسیت احاطه شده و اهمیت خاص پیدا کرده است. در دانش نشانه‌شناسی، واژه، زمانی که معنای اولیه‌ی خود یا رابطه‌ی مستقیم یک دال و یک مدلول را از دست بدهد و معنی یا دلالتی ثانویه بیابد، وارد حوزه‌ی نشانه شده است. بدر در تفاسیر، چنین کارکردی را می‌یابد و به عنوان دال مقدس از نظام دال‌ها خارج شده و به صورت نشانه و بر اساس استعاره ایفای نقش می‌کند و این کیفیت نتیجه‌ای از این واقعیت است که واقعه‌ی بدر مبتنی بر تصور تعبیر و تفسیر می‌شود؛ چرا که واقع‌گرا و انسان‌وار است و منطقی و عملی یا دیالکتیک تاریخی و یا ساختار اجتماعی انسان را نشان می‌دهد. در واقع انتقال از مفهوم ذهنی به واقعیت خارجی مساوی با خروج از بالقوه به بالفعل است.

همچنین با استفاده از نظریه‌ی مدل معنایی ایزوتسو می‌توان گفت مفسران قرون نخستین نیز از این شیوه با استفاده از استعاره‌ی مفهومی واقعه‌ی بدر شبکه‌ای از کلمات و تصورها را ساختند تا اندیشه‌های قرآنی را لااقل به شکل غیرمستقیم در زندگی و جامعه وارد نمایند. برای درک و پذیرش این مسئله باید این نکته را پذیرفت که تمام دستگاه‌های معنایی که بعد از پیامبر شکل می‌گیرند و سعی در حفظ اسلام به بهترین شکل ممکن را دارند، باید برای پذیرش اندیشه‌ها و عملکردهای خود، مصالح و مواد قرآنی را دربرگیرند و با سازماندهی آن‌ها در یک استعاره‌ی مفهومی، یک ساخت و

مفهومی منسجم و عینی - حسی پدید آورند؛ به طوری که بدر نه در هاله‌ی امر بدیع، بلکه در هاله‌ی امر مأنوس (و سنت اسلامی) شکل داشت. در واقع در خاطره‌ی هماورد و حماسه‌های صدر اسلام نقش بسته بود. بدین شکل مفسران بازنمودی از بدر را تعریف می‌کنند که نمادها و تصویرهای آن با مسلمانان صدر اسلام پیوندی تنگاتنگ دارد. همین امر مشروعیت کافی را به سخنان و اندیشه‌های آنان منتقل می‌کرد. این اندیشه‌ی محکوم جهان پیشامدرن بود؛ چرا که افراد از طریق سنت به جهان متصل بودند؛ جهانی که حسی و تصویرسازی شده باشد. افزون بر این رابطه‌ی گذشته با حال صرفاً زمان‌مندی، خطی و مستمر بود؛ رابطه‌ی آنچه اتفاق افتاده و آنچه بوده با لحظه‌ی حال، پیوند دارد. این پیوند و هم‌بستگی تاریخی برای فهم آنان باید تصویر سازی شود، چرا که این گونه جریان تاریخی فهم می‌شد. در نتیجه این امر پیوندی نمادی با کلمات الهی و تصویر برقرار می‌کند. به عبارتی این دو کارکردی نمادین‌اند که مفهومی دینی و کامل را رسانه‌ای می‌کنند. آنچه واجد معنا و مفهوم و یا شکل است خود این کلمات الهیاتی نبودند، بلکه سنتی بود که باید به وسیله آن هم‌رسانی شوند و در زمان انعکاس یابند.

پی‌نوشت

۱- مقاتل بن سلیمان (متوفی ۱۵۰ق)، الواضح فی تفسیر القرآن الکریم دینوری (متوفی ۳۰۸ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن طبری (متوفی ۳۱۰ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن و جامع الجوامع طبرسی (۵۴۸ق).

۲- در تفسیر تعدادی از آیات، مفسران متأخر آورده شده که از دو جهت از این کتب تفسیری استفاده کرده‌ام. اولاً به سبب توضیح تکمیلی که ذیل هر آیه داده‌اند؛ دوماً به سبب سلسله روایانی که آورده و به شرح هر آیه پرداخته‌اند. بنابراین هدف از

استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقع‌هی بدر» در تفاسیر نخستین / امین مددی ۳۴۱

آوردن این تفاسیر دست یافتن به معنی اساسی و یا زبان ناب یعنی مدلول یا آنچه هر مفسری قصد گفتنش را دارد، است. در این بخش خواننده متوجه می‌شود این تفاسیر همگی حول محور کلمات الهیاتی است.

۳- «معنی نخستین» با معنی صریح واژه بنامیم که شاید زودتر از بقیه به ذهن متبادر شود.

۴- قلمرو کاربرد نمادها و رمزها اختصاص به واژگان ندارند، بلکه در همه‌ی عرصه‌های زندگی بشر کاربرد دارد و منحصر به کلمات و واژگان نیستند.

کتابنامه

قرآن کریم

ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی (۱۳۵۹). ترجمه‌ی تفسیر مجمع البیان، ترجمه‌ی احمد بهشتی، تصحیح و تنظیم موسوی دامغانی، تهران: نشر فراهانی.

ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (۱۳۷۴). ترجمه‌ی تفسیر جوامع الجامع، احمد امیری شادمهری، واعظزاده خراسانی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

امداد توران (۱۳۹۴). تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر: جستاری در «حقیقت و روش»، بی‌جا: نشر حکمت سینا.

بنیامین، والتر (۱۳۹۵). درباره‌ی زبان و تاریخ، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، چاپ سوم، تهران: هرمس.

توشیهیکو، ایزوتسو (۱۳۹۸). خدا و انسان در قرآن، ترجمه‌ی احمد آرام، چاپ دوازدهم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

حسینی، سیده مطهره، و قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۹). استعاره‌ی مفهومی رحمت الهی در قرآن کریم، فصلنامه‌ی علمی پژوهشی ذهن، ۱۸ (۶۹).

۳۴۲ دوفصلنامه تفسیرپژوهی - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۰۴). الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت: منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیه.

رایسن، چیس اف (۱۳۸۹). تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه‌ی مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

ساسانی، فرهاد (۱۳۸۹). معناکاوی به سوی نشانه‌شناسی اجتماعی، تهران: علم. صفوی، کوروش (۱۳۸۲). بحثی درباره‌ی طرح‌های تصویری از دیدگاه معناشناسی‌شناختی، نامه‌ی فرهنگستان، ۶ (۱).

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، رسولی، هاشم، بیروت: دارالمعرفه. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.

فیضی، زینب، و مهتدی، حسین (۱۳۹۹). نام‌نگاشت‌های حیات آخرت در قرآن کریم در پرتو نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی، علوم قرآن و حدیث: نشریه‌ی پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۸ (۴).

قائمی، مرتضی، و ذوالفقاری، اختر (۱۳۹۵). طرحواره‌های تصویری در حوزه‌ی سفر زندگی دنیوی و اخروی در زبان قرآن، فصلنامه‌ی پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۴ (۳).

قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰). معناشناسی‌شناختی قرآن، ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. _____ (۱۳۹۷). استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کریمی نوقی‌پور، زهرا، و قطبی، ثریا، و داودی مقدم، فریده (۱۴۰۰). استعاره‌ی مفهومی «عقل» در روایات، نشریه‌ی پژوهش دینی، (۴۲).

کوچش، زولتان (۱۴۰۱). استعاره‌ها از کجا می‌آیند؟ شناخت بافت در استعاره، ترجمه‌ی جهان‌شاه میرزاییگی، چاپ چهارم، تهران: آگاه.

لوکاج، گئورگ (۱۳۸۸). رمان تاریخی، ترجمه‌ی شاپور بهیان، چاپ اول، تهران: اختران. لوویت، کارل (۱۳۹۷). معنا در تاریخ، ترجمه‌ی زانیار ابراهیمی و سعید حاجی ناصری، چاپ

دوم، تهران: علمی و فرهنگی.

استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقع‌هی بدر» در تفاسیر نخستین / امین مددی ۳۴۳

لیکاف، جورج، و جانسون، مارک (۱۴۰۱). استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم، ترجمه‌ی جهان‌شاه میرزاییگی، چاپ پنجم، تهران: آگاه.

محسنیان‌راد، مهدی (۱۳۸۸). ارتباط‌شناسی: ارتباطات انسانی (میان فردی، گروهی، جمعی)، چاپ هشتم، تهران: سروش.

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳). تفسیر مقاتل بن سلیمان، محقق شحاته، عبدالله محمود، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

نظری توکلی، سعید، و جهان‌دوست دالنجان، مسعود (۱۳۹۹). امکان‌سنجی کاربست نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی در تحلیل مسائل اصول فقه، نشریه‌ی فقه و اصول، (۱۲۱).

هاشمی، زهره (۱۳۸۹). نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون، ادب‌پژوهی، (۱۲).

Bibliography

Holy Quran.

Abu Ali al-Fazl bin al-Hassan al-Tabarsi (1359). Translation of the interpretation of Majma al-Bayan, Translated by Ahmed Beheshti, corrected and edited by Mousavi Damghani, Tehran: Farahani Publishing. [In Persian].

Abu Ali Fazl bin Hassan Tabarsi(1374). Translation of Tafsir Jameim al-Jamei, Ahmad Amiri Shadmehri, Vaezzadeh Khorasani, Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian].

Emdad Turan(1394). The historicity of understanding in Gadamer's hermeneutics: a survey of "truth and method", Np: Hekmat Sina publishing house. [In Persian].

Benjamin, Walter(1395). About language and history, translated by Murad Farhadpour, third edition, Tehran: Hermes Publishing. [In Persian].

Toshihiko, Izutsu(1398). God and Man in the Qur'an, translated by Ahmad Aram, 12th edition, Tehran: Publishing company. [In Persian].

Hosseini, Seyyed Motahara, and Ghaemini, Alireza(1399). Conceptual Metaphor of Divine Mercy in the Holy Quran, Mind Scientific Research Quarterly, 18(69). [In Persian].

Dinouri, Abdallah bin Muhammad(1404 A.H). Al-Hazard fi Tafsir al-Qur'an al-Karim, Beirut: Muhammad Ali Bizoun's pamphlets, Dar al-Kutb Al-Alamiya. [In Arabic].

Robinson, Chase F(1389). Islamic Historiography, translated by Mustafa Sobhani, Tehran: Publications of the Islamic History Research Institute. [In Persian].

- Sasani, Farhad(1389). Meaning mining towards social semiotics, first edition, Tehran: Alam Publishing. [In Persian].
- Safavi, Korosh(1382). A discussion about image designs from the perspective of cognitive semantics, Farhangistan Letter, 6 (1). [In Persian].
- Tabarsi, Fazl ben Hasan(1408 A.H). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Rasouli, Hashem, Beirut: Dar al-Marifah. [In Arabic].
- Tabari, Muhammad bin Jarir(1412 A.H). Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa. [In Arabic].
- Faizi, Zainab, and Mehtadi, Hossein(1399). Names of the afterlife in the Holy Quran in the light of conceptual metaphor theory, Qur'anic and Hadith Sciences: Journal of Literary-Qur'anic Researches, 8 (4). [In Persian].
- Ghaemi, Morteza, and Zulfiqari, Akhtar(1395). Visual schemas in the field of worldly and afterlife journey in Faran language, Literary-Quranic Research Quarterly, 4 (3). [In Persian].
- Ghaemini, Alireza(1390). Cognitive Semantics of the Qur'an, Volume 1, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications. [In Persian].
- Ghaemini, Alireza(1397). Conceptual Metaphors and Spaces of the Quran, second Edition, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. [In Persian].
- Karimi Nughipour, Zahra, and Qutubi, Soraya, and Davodi Moghadam, Farideh(1400). Conceptual Metaphor of "Aql" in Hadiths, Religious Research Journal, (42). [In Persian].
- Kochesh, Zoltan(1401). Where do metaphors come from? Recognizing context in metaphor, translated by Jahanshah Mirzabigi, 4th edition, Tehran: Agah Publishing. [In Persian].
- Lukacs, Georg(1388). Historical novel, translated by Shapour Behian, first edition, Tehran: Akhtaran publishing. [In Persian].
- Levitt, Karl(1397). Meaning in history, translated by Zaniar Ebrahimi and Saeed Haji Naseri, second edition, Tehran: Elmi and farhangi. [In Persian].
- Likoff, George and Johnson, Mark(1401). Metaphors we live with, translated by Jahanshah Mirzabigi, 5th edition, Tehran: Agah Publishing. [In Persian].
- Mohsenianrad, Mehdi(1388). Communication Studies: Human Communication (between individual, group, collective), 8th edition, Tehran: Soroush Publishing. [In Persian].
- Muqatil ibn Suleiman(1423 A.H). Tafsir of Muqatil ibn Suleiman, Mohagheg Abdullah Mahmoud Shahate, Beirut: Dar Ihya Al-Trath Al-Arabi. [In Persian].
- Nazari Tavakoli, Saeed, and Jahandost Dalnjan, Massoud(1399). Feasibility of applying the theory of conceptual metaphor in the analysis of issues of principles of jurisprudence, Journal of Fiqh and Usul, (121). [In Persian].
- Hashemi, Zohra(1389). The theory of conceptual metaphor from the point of view of Likoff and Johnson, Adab Pozohi, (12). [In Persian].